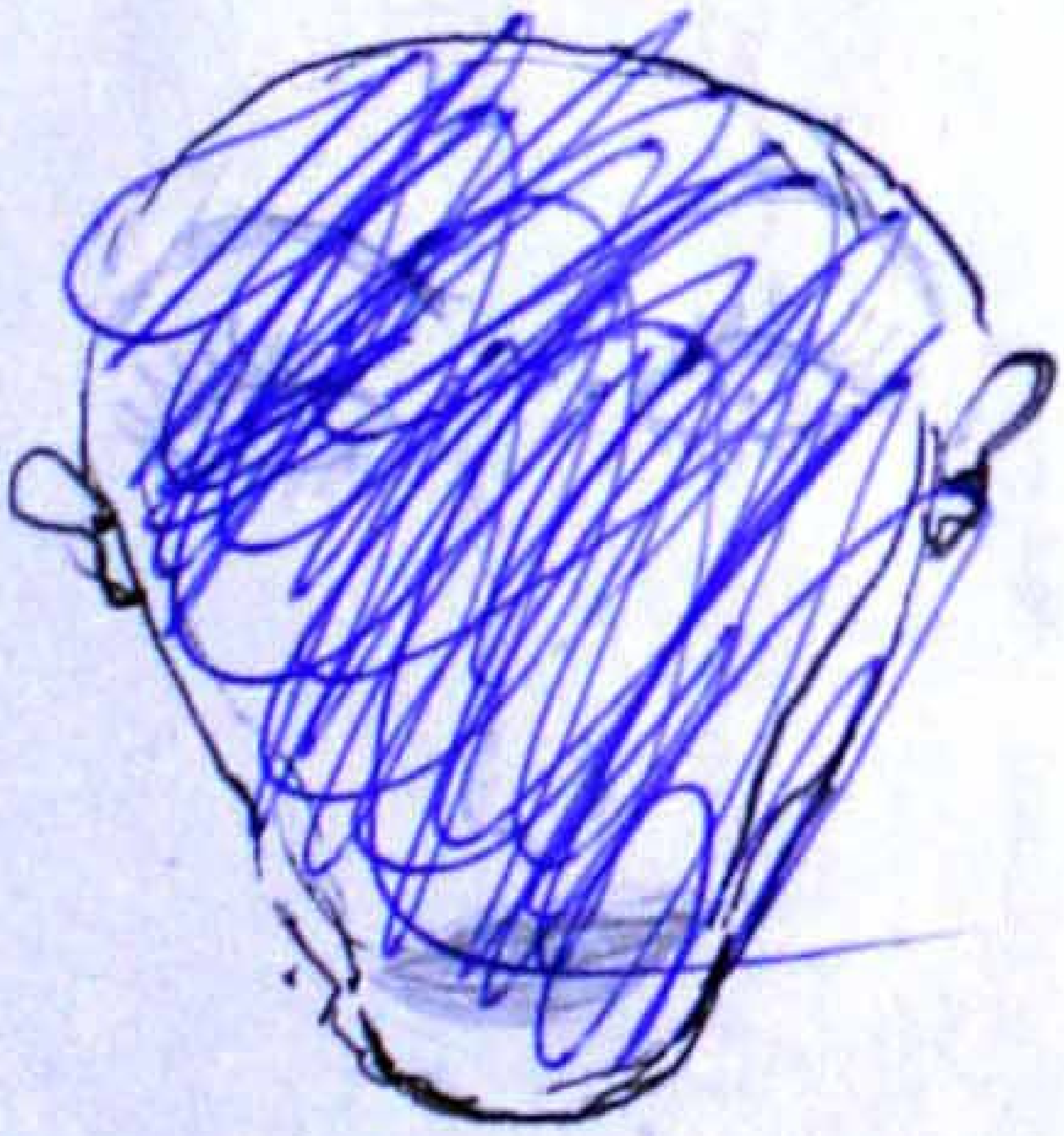
بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسلمانوں کے عقائد وافکار

یعنی

مَقالاتُ الاِسلامیّین

Marfat.com



DATA ENTERED

Marfat.com

مسلمانوں کے عقائد وافکار

یعنی

مَقَالَاتُ الِاسْلَامِیّین

از

علامہ ابوالحسن اشعری

(حصہ اوّل ۔ دوم)

ترجمہ مولانا محمد حنیف ندویؒ

باضافہ مقدمہ وتعلیقات

علم وعرفان پبلشرز

34 اردو بازار، لاہور۔ فون: 7232336-7352332

E-Mail:ilmoirfanpublishers@hotmail.com

Marfat.com

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب	--------	مسلمانوں کے عقائد و افکار
مصنف	--------	علامہ ابوالحسن اشعری ؒ
مترجم	--------	مولانا محمد حنیف ندوی ؒ
اہتمام	--------	گل فراز احمد
ناشر	--------	علم و عرفان پبلشرز
کمپوزنگ	--------	عابد جاوید ' فراز کمپوزنگ سنٹر
مطبع	--------	رحمانیہ پرنٹرز ' لاہور
سن اشاعت	-------	نومبر 2001
قیمت	-------	-/300 روپے

Marfat.com

فہرست مضامین

مقدمہ

نمبر شمار	مضمون	صفحہ
1۔	مصنف کا نام و نسب اور اخلاق	19
2۔	تصنیفات کی تعداد	20
3۔	ان کی زندگی کا اہم ترین واقعہ	20
4۔	اعتزال سے علیحدگی اور اس کے اسباب اہوازی' امیر علی اور سپٹا کی رائے	21
5۔	کیا امام فکر و تعمق کے معاملہ میں رجعت پسند تھے براؤن' رینان اور سارٹن کی غلطی	23
6۔	معتزلہ کی خدمات اور ان کے مدرسہ فکر کی دو خامیاں	24
7۔	عقل و دانش کا مقام اور راہ و منزل کی تعیین	25
8۔	عقل سے کیا مراد ہے	25
9۔	دینیات میں عقل آرائی کے افسوس ناک انجام کا اعتراف	26
10۔	فلسفہ کی افادیت اور فلسفہ و دین میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کی تعیین۔	28
11۔	فلسفہ دین کا ایسا خطرناک دوست ہے جو بیک وقت عاشق و رقیب کا کردار ادا کرتا ہے۔	29
12۔	تصوف کی تعریف اور حدود علم و عرفان	30
13۔	سائنس کی افادیت اور اس کا دائرہ بحث	32
14۔	دو فیصلہ کن نکات اور "گوہر مراد" کی تصریح	32
15۔	کیا نظریہ کسب ناقابل فہم ہے؟	33
14۔	اشعری کا اسلوب استدلال	36
15۔	کیا حرکت مدرسہ فکر کے تاریخی نتائج	38
16۔	مداخلت' مکا نام سے علامہ کی تین کتابیں	40
17۔	انسان کی ماہیت کیا ہے؟ مکمل فہرست	41

Marfat.com

مقالات اسلامیین

1. تعارف 56
2. تمہید 57
3. نوعیت اختلاف 61
4. خوارج کے عقائد 115
5. مرجیہ کے عقائد 149
6. مسائل توحید وغیرہ میں معتزلہ کے موقف کی تشریح 166
7. اسماء وصفات کے بارہ میں عبداللہ بن کلاب کے عقائد کی تشریح 177
8. کیااللہ تعالیٰ وصف کلام سے متصف ہے؟ 189
9. کلام الٰہی 194
10. مسئلہ تجسیم میں لوگوں کے اختلاف رائے کی تشریح 205
11. مسئلہ مکان 211
12. اسماء وصفات سے متعلق اختلاف کی نوعیت 215
13. محکم ومتشابہ کے باہ میں لوگوں کے عقائد 219
14. مسئلہ قدر میں معتزلہ کے اقوال کی تشریح 223
15. مسئلہ استطاعت میں معتزلہ کے اختلاف کی تشریح 224
16. جہمیہ 261
17. ضراریہ 262
18. حنین بن نجار کا عقیدہ 264
19. بکریہ 267
20. گروہ زہاد 269
21. اصحاب حدیث یا اہل السنۃ کے عقائد 270
22. عبداللہ بن سعید القطان کے پیروکاروں کا مسلک 276
23. زہیرالاثری کا عقیدہ
24. تعلیقات

Marfat.com

جلد دوم

فہرست مضامین

مقدمہ 301

1۔ ذرہ کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت 323

2۔ جوہر کے کیا معنی ہیں 327

3۔ جوہر کے بارہ میں اختلافات 328

4۔ کیا تم جواہر کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے 328

5۔ کیا تمام جواہر کا جو حکم ہے وہی ایک یا بعض کا ہو سکتا ہے؟ 330

6۔ آیا انسانی ہاتھ میں علم و ادراک اور قدرت علم حلول پذیر ہو سکتے ہیں۔ 333

7۔ جسم سے متعلق اختلاف رائے کی ایک نوعیت 334

8۔ آیا جزو واحد دو حرکتوں دو رنگوں اور دو قدرتوں کا حامل ہو سکتا ہے 337

9۔ نظریہ طفرہ 339

10۔ اگر ایک جسم ایک ظرف سے وابستہ ہو اور ظرف حرکت کناں ہو تو کیا جسم بھی حرکت کناں ہو گا۔ 340

11۔ اگر ایک شے مکان کی بدولت حرکت کناں ہے تو کیا اس حرکت کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک مکان کو قطع کر کے دوسرے مکان تک پہنچتی ہے 341

12۔ ساکن حالت سکون میں کسی بھی پہلو سے متحرک گردانا جا سکتا ہے 341

13۔ کیا تمام اجسام متحرک ہیں 342

14۔ کیا زمین ساکن ہے 343

15۔ کیا حرکت سکون سے تعبیر ہے 344

16۔ مداخلت، مکامنت اور مجاورت 344

17۔ انسان کی ماہیت کیا ہے؟ 346

Marfat.com

18۔ نفس اور حیات کے معنوں میں اختلاف کی نوعیت 349
19۔ حواس کے بارہ میں اختلاف 351
20۔ کیا اللہ تعالیٰ انسان میں حواس خمسہ کے علاوہ چھٹا حاسہ پیدا کر دینے پر قادر ہے۔ 353
21۔ کیا حواس خمسہ کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے؟ 353
22۔ جاحظ کی رائے 355
23۔ حرکات' سکون اور افعال کے بارہ میں اختلاف 356
24۔ کیا رنگ اور مزہ ایک ہی شے ہیں 359
25۔ جو لوگ اثبات حرکات کے قائل ہیں کیا ان کے نزدیک اعراض میں تشابہ پایا جاتا ہے 360
26۔ سکون و حرکت کے معانی 362
27۔ نیکی میں خوبی ذاتی ہے یا کسی علت کی وجہ سے ہے 364
28۔ اعراض باقی رہتے ہیں یا نہیں 365
29۔ کیا اعراض فنا ہوتے ہیں یا نہیں؟ 367
30۔ کیا اعراض کے لئے بقا ثابت ہے؟ 367
31۔ کیا اعراض فنا ہوتے ہیں 368
32۔ اعراض و اجسام کی رویت 368
33۔ کیا خلق شے کے معنی نفس شے کی تخلیق کے ہیں 369
34۔ وہ لوگ جو خلق شے کو غیر شے قرار دیتے ہیں اس امر میں اختلاف رائے رکھتے ہیں کہ آیا خود یہ خلق مخلوق ہے یا نہیں 371
35۔ بقا و فنا 371
36۔ بقا و فنا کا محل امکان کون ہے 372
37۔ بقا کے کیا معنی ہیں 373
38۔ اجسام سے متعلقہ معانی۔ کیا یہ اعراض ہیں یا صفات 374
39۔ اجسام کے ساتھ وابستہ معانی کو اجسام کیوں نہیں کہتے 374
40۔ کیا اعراض اجسام میں اور اجسام اعراض میں بدل سکتے ہیں 375
41۔ معانی میں اختلاف کی نوعیت 376
42۔ کیا حرکت بجائے خود حرکت ہے 377

Marfat.com

43. کیا اعادہ اعراض ممکن ہے 377
44. کیا وہ اجسام جو آخرت میں زندہ کئے جائیں گے وہ پہلے ہی اجسام ہوں گے 379
45. اضداد 379
46. کیا اللہ تعالٰی وصف ترک سے متصف ہو سکتا ہے 380
47. کیا اللہ تعالٰی اپنے بندوں کو موت و حیات پر قدرت عطا کر سکتے ہیں 381
48. کیا ترک شے تارک شے سے الگ کوئی معنی ہے 382
49. آیا ترک شے کے معنی اس کی ضد کو اختیار کرنے کے ہیں 382
50. کیا ایک ترک کے حدود دو متروہ کین تک وسیع ہو سکتے ہیں 383
51. کیا افعال متولدہ میں بھی ترک ممکن ہے 383
52. کیا ایسی چیزوں کا ترک بھی ممکن ہے جن کا شعور دل میں نہ ہو 384
53. کیا ترک کا تعلق افعال قلب سے ہے 384
54. اختلاف کا ایک اور پہلو 385
55. کیا ترک فعل باقی رہتا ہے 385
56. اختلاف کی ایک اور صورت 385
57. کیا ایک ہی حالت میں دو فعلوں کا ترک ممکن ہے۔ 386
58. اختلاف کی ایک اور جہت 386
59. ادراک کو کس کی جانب منسوب کیا جائے 386
60. کیا انسان سب ادراک کے بارہ میں خود مختار ہے 387
61. آنکھ سے ادراک کی کیفیت 388
62. ادراک میں اختلاف کا ایک اور پہلو 389
63. کیا ادراک کو ہم کسی شے کا فعل قرار دے سکتے ہیں 390
64. محال کیا ہے 390
65. اختلاف کا ایک اور پہلو 391
66. علت کے بارہ میں دس اقوال 392
67. معلوم و مجہول میں اختلاف کی نوعیت 393
68. کیا شے واحد کو دو طرح کے ذرائع علم سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ 395
69. کیا ایک ہی علم سے دو معلوم دائرہ ادراک میں آسکتے ہیں 399

Marfat.com

70۔ کیا اثبات نفی ہو سکتا ہے 399
71۔ اگر کسی کو متحرک ہونے کا حکم دیا جائے یا متحرک ہونے سے روکا جائے تو مامور بہ کون ہو گا 400
72۔ کیا امر کسی نہ کسی پہلو سے نفی ہو سکتا ہے۔ 401
73۔ کیا اعراض کو عاجز' بے جان اور جاہل قرار دے سکتے ہیں 402
74۔ تولد کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت 402
75۔ کیا مقتول کو میت قرار دے سکتے ہیں 407
76۔ عقل کا محل وقوع کہاں ہے 407
77۔ متولد کسے کہتے ہیں 408
78۔ وہ متحرک جو دو کی تحریک سے حرکت پذیر ہو 408
79۔ کیا متولد کا ترک ممکن ہے 409
80۔ کیا فاعل علی وجہ العلم غیر میں فعل انجام دیتا ہے 409
81۔ کیا چیز غیر میں بغیر مماسات کے فعل کی انجام دہی ممکن ہے 410
82۔ اگر متولد سبب سے دور ہو تو کیا اس کو مسبب اول قرار دے سکتے ہیں۔ 410
83۔ اختلاف کا ایک اور پہلو 411
84۔ کیا سبب موجب مسبب ہے یا نہیں 412
85۔ توجہ کے بارہ میں اختلاف 412
86۔ کیا حرکت سکون کو پیدا کرتی ہے 412
87۔ کیا ارادہ کے سوا دوسرے افعال تولد کی صورت میں وقوع پذیر ہو سکتے ہیں 413
88۔ کیا قدیم سے فعل متولد ظاہر ہو سکتا ہے 413
89۔ فعل کا مولد کون ہے 414
90۔ فعل متولد پر قدرت کا مسئلہ 414
91۔ کیا ارادہ کے پائے جانے سے مراد کا پایا جانا ضروری ہے 414
92۔ معتزلہ کا اختلاف کیا انسان خلاف مراد شے پر قادر ہے 415
93۔ انسان فعل کا ارادہ کب کرتا ہے 416
94۔ کیا ارادہ اور مراد ہم زمان ہیں 417
95۔ کیا ارادہ فعل سے قبل ہوتا ہے یا دونوں ہم زماں ہوتے ہیں 417

Marfat.com

96. کیا ارادہ کے لئے کسی اور ارادہ کی ضرورت ہے　418
97. کیا ارادہ کا داعی نفس انسانی اور اس کا قلب ہو سکتا ہے　418
98. کیا ارادہ شے مختار ہے یا یہ محض اختیار و انتخاب سے تعبیر ہے　418
99. کیا اللہ تعالیٰ کے تمام افعال شے مختار کے ضمن میں داخل ہیں　419
100. ایثار کیا ہے　419
101. خفت و ثقل۔ کیا یہ نفس شے ہیں یا اس سے مختلف ہیں　420
102. کیا اللہ تعالیٰ زمین اور آسمان کے وزن کو اس قدر ہلکا کر سکتا ہے۔ کہ یہ پر کاہ سے بھی کم ہو جائیں۔　420
103. کیا ظل شے نفس شے ہے　420
104. قتل کیا ہے　421
105. کیا قتل حیات کی ضد ہے　423
106. حیات کی نوعیت　423
107. کیا انسانی کلام آواز ہے یا نہیں ہے۔ جسم ہے یا عرض ہے　424
108. کیا کلام مرکب شے ہے　424
109. آواز کس طرح حاسہ سماع تک پہنچتی ہے　425
110. کیا آواز باقی رہتی ہے　425
111. کیا ایک ہی آواز دو جگہ پائی جا سکتی ہے　426
112. کیا آواز جسم ہے　426
113. کیا آواز کا وجود بغیر صوت کے ممکن ہے　426
114. کیا یہ کلام ہے　426
115. خواطر کے بارہ میں معتزلہ کا اختلاف رائے　427
116. عوام کا کیا حکم ہے　428
117. وہ اطاعت جس سے مقصود اللہ کی رضا نہ ہو　428
118. عذاب قبر　429
119. کیا عالم لامکان میں فرض کیا جا سکتا ہے　429
120. کیا کوئی غیر زندہ جسم بغیر واقع و محرک کے حرکت پذیر ہو سکتا ہے　430
121. کیا حرکت یمینی و یساری ایک ہی ہے　430

Marfat.com

122۔ کیا حرکت میں خفت و ثقل کا فرق پایا جاتا ہے۔	430
123۔ کیا افعال قلوب کا تعلق حرکت سے ہے	431
124۔ کیا اندھے کے دل میں رنگ کے بارہ میں علم کی تخلیق ممکن ہے	431
125۔ کیا بندوں کا کلام باقی رہتا ہے	431
126۔ کیا کلام کا ظہور بغیر زبان کے بھی ممکن ہے	432
127۔ کیا ہوا معنی و نفس سے تعبیر ہے	432
128۔ کیا ہوا کو حیز اجسام سے الگ کیا جا سکتا ہے	432
129۔ ماورائے عالم میں اگر کوئی ہاتھ پھیلا دے	432
130۔ رویاء یا خواب کی حقیقت	433
131۔ آئینہ میں کیا دکھائی دیتا ہے	434
132۔ کیا جن انسان میں داخل ہو سکتا ہے	434
133۔ کیا آسیب زدہ شخص شیطان کو دیکھتا ہے	435
134۔ شیطان کس طرح وسوسہ اندازی کرتا ہے	435
135۔ کیا شیطان ہمارے دل کی باتوں کو جانتا ہے	436
136۔ کیا جنات غیب کی خبریں بتا سکتے ہیں	437
137۔ کیا انسان ایسی چیزیں اٹھا سکتا ہے جن کو انسان نہ اٹھا سکے	437
138۔ کیا شیطان روپ بدل سکتے ہیں	437
139۔ کیا غیر انبیاء سے معجزات کا ظہور ہو سکتا ہے	438
140۔ کیا ملائکہ انسان سے افضل ہیں	439
141۔ کیا جنات مکلف ہیں	439
142۔ کیا شیطانوں کو دنیا میں دیکھا جا سکتا ہے	440
143۔ کیا شیطان تغیر اشکال پر قادر ہیں	440
144۔ کیا ابلیس ملائکہ میں سے تھا	41
145۔ کیا ملائکہ دراصل جنات ہیں	41
146۔ جادو کیا ہے؟	41
147۔ حقیقت مکان	42
148۔ حقیقت زمان	42

149۔ کیا ایک ہی وقت میں دو چیزیں یا دو کام ہو سکتے ہیں	443
150۔ کیا لامکان میں کوئی چیز وقوع پذیر ہو سکتی ہے	443
151۔ اس عالم کی حقیقت	443
152۔ خبر کسے کہتے ہیں	443
153۔ حقیقت کلام	444
154۔ صدق و کذب کسے کہتے ہیں	444
155۔ کیا کسی شے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے اس کی اطلاع دینا صدق کے دائرہ میں داخل ہے	445
156۔ خاص و عام کی بحث	445
157۔ کیا امر کے لئے ضروری ہے کہ اس کی ضد کی نفی بھی کی جائے	446
158۔ نفی و اثبات کی حقیقت	446
159۔ کیا کوئی ایسا فعل بھی ہو سکتا ہے جو نہ اطاعت ہو نہ معصیت	447
160۔ کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ ہمیشہ سے خالق ہے	447
161۔ کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خالق ازلی ہے	448
162۔ نبوت صلہ ہے یا بخشش	448
163۔ کیا یہ ممکن ہے کہ قوت موجود ہو لیکن اسے قوی نہ کہا جائے	448
164۔ مقطوع و موصول	449
165۔ دار مغصوبہ میں نماز پڑھنا کیسا ہے	450
166۔ کیا تاجر امام کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے	450
167۔ تلوار کب اٹھانا چاہئے	450
168۔ بغیر سیف و قتل سے کام لئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر	451
169۔ تعیین تحکیم	452
170۔ خوارج کا اختلاف	452
171۔ خلافت عثمان	454
172۔ امامت علی	454
173۔ حضرت ابو بکر کی خلافت کیونکر منعقد ہوئی	455
174۔ صحابہ میں قتال کی نوعیت	456

175. آنحضرتؐ کے بعد کون افضل ہے

176. طریق امامت میں اختلاف کی نوعیت

177. کیا حضرت علی کے بعد کوئی شخص مرتبہ امامت پر فائز ہو سکتا ہے

178. انعقاد امامت کے لیے کتنے لوگ ہونے چاہیں

179. کیا نصب امامت واجب ہے

180. کیا ایک سے زیادہ امام ہو سکتے ہیں

181. کیا یہ ممکن ہے کہ سرے سے کوئی امام ہی نہ ہو

182. کیا مفضول کی امامت جائز ہے

183. کیا غیر قرشی امام ہو سکتا ہے

184. امامت کا تعلق قریش کے کس قبیلہ سے ہے

185. امامت کا تعلق بنی ہاشم کی کس شاخ سے ہے

186. عربی اور عجمی دونوں میں سے کون امامت کا استحقاق رکھتا ہے

187. دو مختلف مقامات پر اگر دو امام منتخب ہو جائیں تو کس کی امامت کو مسلم سمجھا جائے گا

188. اگر لوگ بیک وقت دو شخصوں کے ہاتھ پر بیعت کر لیں

189. کیا امامت کی تعلق وراثت سے ہے

190. کیا امام کو وصیت کا حق حاصل ہے

191. کیا موجودہ علم اسلامی دار الایمان ہے یا نہیں

192. کیا امام جائر کے احکام واجب التعمیل ہیں

193. کیا صحیح نہ ہونے کی صورت میں امام کا حکم نافذ ہو گا

194. باغیوں سے قتال کے بارہ میں

195. باغیوں سے کیا معاملہ روا رکھا جائے

196. کیا باغیوں کو دھوکہ سے مار ڈالنا جائز ہے

197. سلطان کے خلاف خروج اختیار کرنے کے لیے کم از کم کتنی مقدار ہونا چاہیے

198. کیا خروج کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے

199. کیا امام کے بغیر کاروبار جائز ہے

200. کیا باغی سے لین دین جائز ہے

Marfat.com

255۔ کیااللہ ازل سے خالق ہے	526
256۔ عبداللہ بن کلاب کے قول کی تشریح	527
257۔ ابن کلاب کے ماننے والوں میں مسئلہ قدیم پر اختلاف	528
258۔ کیاصفات پر اشیاء کااطلاق ہوتا ہے	528
259۔ اللہ تعالیٰ کن معنوں میں قادر ہے	529
260۔ قدرت کاایک اور پہلو	530
261۔ کیااللہ تعالیٰ بعینہ ان امور پر قادر ہے کہ جن پر اس کے بندے قادر ہیں	530
262۔ کیااللہ تعالیٰ کو نہ ہونے والی اشیاء پر بھی قدرت حاصل ہے	536
263۔ کیاانسان اللہ کے علم کے خلاف کسی چیز پر قدرت رکھتا ہے	539
264۔ کیاجس کے بارہ میں اللہ کو یہ علم ہو کہ وہ نہیں ہو سکتاوہ ہو سکتا ہے	539
265۔ [illegible] حدود	540
266۔ کیااللہ تعالیٰ اجسام کو اعراض میں بدل سکتا ہے	543
267۔ کیااللہ تعالیٰ تمام اجسام کو اجزائے لایتجزیٰ میں بدل سکتا ہے	543
268۔ کیااللہ تعالیٰ علم، قدرت اور موت کو کسی ایک ذات میں جمع کر سکتا ہے	544
269۔ کیااللہ تعالیٰ زندگی کو قدرت سے الگ کر سکتا ہے	544
270۔ کیازمین لاشے پر قائم ہے	546
271۔ کیااللہ تعالیٰ بلااعراض کے جواہر کی تخلیق کر سکتا ہے	547
272۔ کیااللہ تعالیٰ ایسالطیفہ پیدا کر سکتا ہے جو ایمان نہ لانے والے کو ایمان پر مجبور کر سکے۔	548
273۔ کیااللہ تعالیٰ ازل سے فعل احسان سے اتصاف پذیر ہے	553
274۔ کیااللہ تعالیٰ ازل سے غیر محسن ہے	553
275۔ کیااللہ تعالیٰ ازل سے وصف عدل سے متصف ہے	553
276۔ کیاازل سے اللہ تعالیٰ غیر عادل ہے	554
277۔ کیااللہ تعالیٰ ہمیشہ سے حلیم ہے	554
278۔ کیااللہ تعالیٰ ازل سے غیر حلیم ہے	554
279۔ کیااللہ تعالیٰ ازل سے صفت صدق سے اتصاف پذیر ہے	555
280۔ کیااللہ تعالیٰ ازل سے غیر صادق ہے	555

281۔ کیا اللہ تعالیٰ ازل سے رحیم ہے	556
282۔ کیا اللہ تعالیٰ سے غیر رحیم ہے	556
283۔ کیا اللہ تعالیٰ ازل سے مالک ہے	556
284۔ کیا ولایت و عداوت کا تعلق صفات فعل سے ہے	556
285۔ مسئلہ خلق قرآن	557
286۔ کیا کلام الٰہی سنا جا سکتا ہے	560
287۔ حقیقت قرآن	561
288۔ کیا قرآن منتقل ہوتا رہتا ہے	562
289۔ کیا کلام الٰہی باقی رہتا ہے یا نہیں	568
290۔ اختلاف کا ایک اور پہلو	569
291۔ کیا قرأت قرآن کے مترادف ہے	569
292۔ کیا قرآن کتابت کا ہمقران ہو سکتا ہے	570
293۔ کیا قرآن شے مسموع سے تعبیر ہے	571
294۔ کیا انسانی کلام حروف و الفاظ کا دوسرا نام ہے	571
295۔ کم از کم کلام کتنے حروف سے ترتیب پذیر ہوتا ہے	572
296۔ اختلاف کا ایک اور پہلو	572
297۔ ہاتھ پاؤں جب بولیں گے............	573
298۔ کیا غیر مسموع کلام کی رو سے کوئی متکلم ہو سکتا ہے	574
299۔ ناسخ و منسوخ	574
300۔ مسئلہ نسخ	575
301۔ بظاہر دو متعارض آیتیں	575
302۔ کیا اخبار اور اللہ کی مدح سے متعلق آیات میں نسخ وارد ہو سکتا ہے	577

مقدمہ

"مقالاتِ الاسلامیین" کے جلیل القدر مصنف کا نسبی تعلق مشہور صحابی رسول حضرت ابو موسیٰ اشعری سے ہے۔ آپ کا پورا نام یہ ہے! ابو الحسن علی بن اسمٰعیل ابن اسحاق بن سالم بن اسمٰعیل بن عبداللہ بن موسیٰ بن ہلال بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ عبداللہ بن قیس الاشعری تاریخ ولادت 260ھ ہے۔ بصرہ میں پیدا ہوئے' اور بغداد میں انتقال فرمایا تاریخ وفات میں قدرے اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثریت کا کہنا ہے کہ انتقال 330ھ سے کچھ پہلے اور 320ھ کے بعد کس سن میں ہوا تعین بہرحال مشکل ہے۔ اگر اس معاملہ میں ابن فورک (جو الباہلی کے براہ راست شاگرد ہیں) کی رائے کو زیادہ اہمیت دی جائے تو پھر 325ھ کا زمانہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

(تبیین کذب المفتری' مطبوعہ التوفیق دمشق ۱۳۴۷' ص ۱۴۷)

اخلاق و عادات کا کیا عالم تھا اور صبح و شام کی تبدیلیاں کن معمولات کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے تھیں' افسوس ہے کہ ہمارے سیر نگار ان تفصیلات کو غیر ضروری سمجھ کر نظرانداز کر دیتے ہیں' زیادہ سے زیادہ اس باب میں جو معلوم ہو سکا ہے وہ یہ ہے کہ فکر و نظر کی اصابت اور تعمق کے پہلو بہ پہلو اللہ تعالیٰ نے انہیں دو نعمتوں سے بالخصوص نواز رکھا تھا حضرت داؤد کے لحن یا خوش آوازی سے [illegible]ن و بایزید کی قناعت و بے نیازی سے اور کیوں نہ ہو جب کہ ان کو اس گرامی قدر شخصیت سے فخر انتساب حاصل تھا جن کی آواز کو حضورؐ نے مزمار داؤد سے تعبیر فرمایا تھا۔ اور جن کے آئینہ کردار کو چمکانے اور صیقل کرنے میں براہ راست آنحضرتؐ کے فیوض تربیت نے حصہ لیا تھا۔ (ایضاً ۱۴۷)

دامغانی کی ایک روایت میں ایسے شخص کی شہادت کا ذکر ہے جس کو بصرہ و بغداد میں برسوں ان کی خدمت میں رہنے کا اتفاق ہوا تھا۔ ان کا کہنا ہے "میں نے ابو الحسن سے زیادہ عفیف اور پارسا اور ان سے بڑھ کر امور دنیا میں محتاط اور امور آخرت میں شاداں و فرحاں اور کسی شخص کو نہیں پایا۔" بندار بن الحسین نے ان کے جذبہ قناعت و توکل پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے' "ان کی طلب و آرزو کا دامن اس سے زیادہ وسیع نہیں تھا کہ یہ روزمرہ کی ضروریات خورد و نوش کے لیے

Marfat.com

اسی غلہ پر اکتفا کرتے جو ان کے دادا بلال بن ابی بردہ نے وقف کر رکھا تھا۔" (ایضاً ص ۱۴۰)

ابن خلکان نے بغیر کسی دلچسپ نوک جھونک کا تذکرہ کیے ان کی خوش مذاقی اور ظرافت کی یہ کہہ کر داد دی ہے۔

کان فیہ دعابہ و فراح کثیر۔

ان میں مزاح اور ظرافت کی اچھی خاصی صلاحیت تھی۔

علم و فضل میں ان کا کیا پایہ تھا اور تحریر و انشاء کے سلسلہ میں انہوں نے کیا کارہائے نمایاں انجام دیے اس کا اندازہ ان کی تصنیفات کے تنوع اور عالم اسلامی میں ان کی ہمہ گیر پذیرائی سے ہوتا ہے۔

علامہ ابن حزم نے ان کی کتابوں کی تعداد پچپن بتائی ہے۔ ابن فورک تین سو تک شمار کرتے ہیں' اور ابن عساکر نے "العمد" کے حوالہ سے جو تعداد بتائی ہے وہ ننانوے سے متجاوز نہیں۔ (شارٹر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ص ۴۶ تبیین ابن عساکر ص ۱۸۲ تا ۱۳۸) ہم ان کے ان نتائج فکر کو آخر میں درج کر رہے ہیں۔ یہاں ان میں دو کتابوں کا ذکر خصوصیت سے ضروری ہے۔ ایک کا تعلق ارسطو کے نظریہ تعلیل (Caysation) سے ہے۔ اس میں مصنف نے بتایا ہے کہ اجرام فلکی کی حرکت کی جو توجیہہ ارسطو نے بیان کی ہے وہ صحیح نہیں۔ نیز اس حقیقت کی پردہ کشائی کی ہے کہ گردش افلاس سے سعادت و نحوست کا جو مفہوم از راہ جہل و نادانی وابستہ کر لیا گیا ہے اس کی علمی سطح پر تائید نہیں کی جا سکتی۔ دوسری کتاب ان کی وہ مشہور تفسیر ہے جو "المحتزن" کے نام سے موسوم ہے۔ افسوس ہے کہ دست برد زمانہ سے یہ ثروت علمی ضائع ہو گئی اور ہم تک نہیں پہنچ پائی۔ یہ تفسیر کیا تھی ایک طرح کا موسوعہ تھی جس کے مضامین پانچ سو جلدوں میں پھیلے ہوئے تھے۔

حافظ ابن العربی نے نظامیہ کے کتب خانے میں علم و ادراک کی ان وسعتوں کو بچشم خود دیکھا تھا اور اس کی بے حد تعریف کی تھی' ان کا کہنا ہے کہ بہت سے مفسرین نے اس سے استفادہ کیا ہے اور اس کے مضامین کی خوشہ چینی سے اپنی تصنیفات کے مجموعے آراستہ کئے ہیں۔ (تحشیہ ابن عساکر ص ۲۹) اس تفسیر کے بعض حصوں کو محمد بن موسیٰ بن عمار الکلاعی المارقی نے بھی دیکھا ہے (ابن عساکر ص ۱۱۷) ان پانچ سو جلدوں میں فقہ' ادب' نعت اور تفسیر کے کن کن انمول موتیوں کو رولا گیا ہو گا اور کن کن گنجینوں کو صفحہ قرطاس پر اجاگر کیا گیا ہو گا اس کے بارہ میں یہ صد حسرت و یاس اس کے سوا ہم کیا کہہ سکتے ہیں کہ اللہ اعلم۔

ان کی زندگی کا اہم ترین واقعہ جس نے انہیں علم و معرفت کی عام سطح سے اچھال کر امام اہل السنت کے فرازوں تک پہنچا دیا' یہ ہے کہ چالیس برس تک اعتزال و کلام کی زلف دوتا سے

Marfat.com

University of the Punjab muslims Theology

وابستہ رہنے کے بعد ایک دن اچانک اس سے دامن جھٹک کر الگ ہو گئے۔ چنانچہ لوگوں نے دیکھا کہ بصرہ کی جامع مسجد کے منبر پر کھڑے ہو کر اعلان کر رہے ہیں۔

"لوگو! تم میں سے جو شخص مجھے جانتا ہے وہ تو جانتا ہی ہے جو نہیں جانتا اس کے تعارف کے لئے کہتا ہوں کہ میں فلاں ابن فلاں ہوں۔ میں اس سے پہلے اس بات کا قائل تھا کہ قرآن مخلوق ہے میں یہ بھی کہتا تھا کہ حضرت حق کا دیدار ان آنکھوں سے ممکن نہیں میرا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اعمال کا میں خود خالق ہوں۔ آج ان سب باتوں سے میں توبہ کرتا ہوں۔ یہی نہیں مجھے معتزلہ کے ان مسائل پر کھل کر بحث کرنا ہے اور ان کے بودے پن کو منظر عام پر لانا ہے۔

لوگو! میں اتنا عرصہ تمہاری نظروں سے اوجھل رہا اس اثنا میں میں مخالف موافق دلائل کو تولتا اور دیکھتا بھالتا رہا میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ عقل کی رو سے یہ سب برابر اسرابر ہیں اور ان میں یہ صلاحیت ہرگز نہیں کہ میرے دل کی خلش کو دور کر سکیں۔ اس پر میں نے اللہ سے رہنمائی چاہی۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا اور ایسے اعتقاد کی طرف رہنمائی کی جس کی تفصیلات میری کتابوں میں درج ہیں۔ میں آج اعتزال سے اسی طرح دشت کش ہوتا ہوں جس طرح کہ اپنے اس لبادے سے۔"

یہ کہا اور سچ مچ اپنی عبا اتار دی اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے فکر و تعمق کے اس انداز سے علیحدگی اختیار کر لی جس کے چالیس برس تک شیفتہ اور مبلغ و داعی رہے تھے۔

(تبیین ص ۳۹' المذاہب اسلامیہ ص ۲۶۶' ابن ندیم ص ۲۷۱ مطبع الاستقامہ ' قاہرہ)

جبائی کے شاگرد رشید اشعری نے اعتزال سے کیوں علیحدگی اختیار کی اور کیوں ایسے مسلک سے بیزاری کا اظہار کیا جس سے ان کا تعلق کسی فوری جوش کا رہین منت نہیں تھا بلکہ جس کے ساتھ چالیس سالہ تعلیم و تربیت اور دعوت و تبلیغ کی روایات وابستہ تھیں۔

مورخین نے اس ذہنی انقلاب کے کئی اسباب بیان کئے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ مسئلہ قدر میں جبائی اور ان کے مابین جو معرکہ آرائیاں ہوئیں ان سے ان کے دل میں شکوک پیدا ہوئے انہیں محسوس ہوا کہ عقائد کی گتھیاں تنہا فلسفہ و عقائد کی کاوشوں سے حل ہونے والی نہیں۔

(ان مناظرات کے لئے دیکھئے وفیات الاعیان' ۳۲' ص ۳۹۸)

ہمارے نزدیک یہ سبب کافی نہیں' ظاہر ہے کہ مسئلہ قدر اور اس کے مختلف خیال آفریں پہلو اس چالیس سال کے عرصہ میں بارہا نظر و فکر کے سامنے آئے ہوں گے اور ہر بار ان کی درماندگی کا اظہار ہوا ہو گا۔ اس نوع کے مناظروں سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام اہل

السنت ابوالحسن اشعری فکر و اندیشہ کی تاریکیوں سے کافی عرصہ پہلے آشنا ہو چکے تھے۔

صاف صاف پیرایہ بیان میں یوں کہنا چاہئے کہ قدر کے بارہ میں مناظرے مسلک اعتزال سے علیحدگی کا باعث نہیں تھے، علیحدگی کی علامت تھے جن سے پتہ چلتا ہے کہ امام فکر و استدلال کی کن پریشانیوں سے دوچار تھے۔

محدث ابن عساکر نے اس کا سبب وہ خواب بتائے ہیں جن میں آنحضرتؐ نے بار بار تاکید کی تھی کہ اعتزال کی روش چھوڑ دو اور میرے سیدھے سادے منہاج کی تائید کے لئے اٹھ کھڑے ہو جو کتاب اللہ، سنت اور سلف کی روایات پر مبنی ہے۔ (تبیین ص ۴۱ تا ۴۳)

خواب کس حد تک معروضی (Odjective) ہوتا ہے۔ اس کا تانا بانا کن محرکات سے تیار ہوتا ہے۔ اس کی تعبیر کے کیا اصول ہیں اور تعبیر کس حد تک لائق تسلیم ہوتی ہے، یہ تمام سوالات بحث طلب ہیں اور ایسی تفصیل و تشریح چاہتے ہیں جن کا یہ محل نہیں۔ اس سے بہرحال جو حقیقت مترشح ہوتی ہے یہ ہے کہ حضرت امام نفسیاتی سطح پر سخت کش مکش میں گرفتار تھے اور چاہتے تھے کہ کسی طرح اس کے مداوے کی کوئی صورت نکلے ان کے سامنے دراصل سوال یہ تھا کہ دینیات و عقائد کے سلسلہ میں کس پر اعتماد کریں اور کس کی رہنمائی میں فکر و استدلال کے قدم بڑھائیں فلسفہ و کلام کی موشگافیوں پر بھروسہ کریں یا کتاب اللہ سنت رسول اور سلف کی ٹھیٹھ تصریحات سے کسب ضوء کریں؟

اہوازی اور امیر علی نے اس عظیم الشان نفسیاتی تبدیلی کو جسے آگے چل کر ایک مستقل بالذات مدرسہ فکر کی حیثیت اختیار کرنا تھا محض ان کے جذبہ کبر و پندار کی صدائے بازگشت قرار دیا ہے۔ (سپرٹ آف اسلام)

ظاہر ہے یہ رائے قطعی غلط اور تعصب پر مبنی ہے، کیونکہ قطع نظر ان کے مرتبہ دینی اور زہد و ورع کے جس سے امام متصف تھے اگر جذبہ شہرت و پنداری ہی کی تسکین ان کا نصب العین ہوتا تو حلقہ اعتزال میں اس کے مواقع کیا کم تھے جہاں بلاشرکت غیرے انہیں درجہ امامت حاصل تھا۔

ذاتی طور پر ہم سپٹا (Spita) کی اس رائے سے متفق ہیں کہ فکر و عقیدہ کا یہ تغیر کسی ہنگامی یا ادنیٰ جذبہ کا ہرگز رہین منت نہیں بلکہ اس کا تعلق اس سے کہیں گہرے احساسات سے ہے اس کے نزدیک اس کا حقیقی سبب یہ تھا کہ اشعری نے جب فکر و نظر کے زاویوں کو بدلا اور محدثین کے حلقہ کے قریب تر ہوئے اور سنت و حدیث کے ذخائر کا گہرا مطالعہ کیا تو ان پر بتدریج یہ حقیقت واشگاف ہوتی چلی گئی کہ جن عقائد کی وہ اب تک تبلیغ کرتے آئے ہیں وہ ان تصریحات سے روح و

66019 ۹۴

Marfat.com

مزاج کے اعتبار سے یکسر متصادم ہیں جن کی تلقین کتاب اللہ ' سنت رسول اور سلف کے دائروں میں کی گئی ہے چنانچہ نہ تو ان میں وہ تفلسف اور عقلی موشگافیاں ہیں نہ تجرید (Abstraction) کی بے راہ روی ہے اور نہ حکمت و دانش کی وہ بے جان خنکی ہی ہے جو علم الکلام کے ساتھ مخصوص ہے۔

اس کے برعکس قرآن و سنت میں عقائد کو جس انداز میں پیش کیا گیا ہے' اس میں ایمان کی حرکت و لذت ہے۔ ایک طرح کی عملیت اور جوش ہے۔ سادگی کا حسن اور نکھار ہے اور وہ چیز ہے جس کو مان کر انسان عشق و محبت کے داعیوں سے دوچار ہوتا ہے۔ جو چیز ان کو اعتزال سے نکال کر کتاب و سنت کی طرف گھیر کر لائی وہ یہ احساس تھا کہ کتاب و سنت میں عقائد کا جو تعین اور استواری ہے جو ٹھہراؤ اور یقین افروزی ہے وہ علم الکلام اور فلسفہ کی بحثوں میں مفقود ہے' لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ حضرت الامام علم الکلام اور فکر و دانش کے صحت مند تقاضوں سے بالکل ہی منحرف ہو گئے' اور استدلال و استنباط میں ان پیمانوں اور مقدمات کے استعمال ہی سے دست کش ہو گئے کہ جن پر نتائج کی صحت کا انحصار ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اگر ہمیں ایمان کی گرم جوشی اور پختگی درکار ہے اگر ہم عقائد میں مخصوص طرح کا یقین چاہتے ہیں اور عقائد و ایمانیات کے لئے ایسی بنیادوں کے طالب ہیں جو غیر مبدل ہوں تو اس کے لئے ہمیں کتاب اللہ ' احادیث رسول ' اور سلف کی تصریحات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ عقل و دانش کی فتنہ سامانیوں کی طرف نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آئندہ چل کر انہوں نے اپنی زندگی کا مشن یہ ٹھہرالیا کہ کھری عقل پرستی کی تردید کی جائے اور بتایا جائے کہ عقل اگرچہ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے مگر ابھی خام ہے' نارسا ہے لہٰذا اس کے مقرر کردہ اسلوب ہمیشہ صحت و ثواب کے ضامن نہیں ہو سکتے اس بنا پر ضروری ہے کہ اس کو دین کے تابع رکھا جائے اور دین کی روشنی میں اس کے اخذ کردہ نتائج کا جائزہ لیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں ان کا موقف علوم عقلیہ کے مخالف کا نہیں' نقاد کا ہے اور ایک متوازن شخص کا ہے جو دونوں کو ان کا صحیح مقام عطا کرنے والا ہے اور ایک تخلیقی متکلم کی حیثیت سے یہی موقف ان کے شایان شان بھی ہے۔

یہی وہ نکتہ ہے جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے مستشرقین نے اشعری کے موقف کو متعین کرنے میں ٹھوکر کھائی اور ایسے ایسے نازیبا خیالات کا اظہار کیا جس کے لئے وجہ جواز تلاش کرنا سخت مشکل ہے۔ مثلاً براؤن نے ان کے مدرسہ فکر کو ہلاکو اور چنگیز کی تباہیوں کے مترادف قرار دیا۔

(لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۱' ص ۲۸۶' مطبوعہ ۱۹۰۸ء)

رینان بھی ان سے خوش نہیں۔ سارتن نے بھی ان کے مدرسہ فکر کو رجعت پسندانہ ٹھہرایا اور الزام عائد کیا ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں بشریاتی (Anthropological) تصور

Marfat.com

قائم کر کے آزاد فلسفیانہ ارتقا کی راہ میں مشکلات پیدا کی ہیں۔

سوال یہ ہے کہ رجعت پسندی سے ان کی کیا مراد ہے؟ کیا صرف اس بنا پر یہ رجعت پسند ہیں کہ انہوں نے معتزلہ کی مخالفت کی اور ان کے دلائل سے جب ان کی نفسیات دینی کو تسکین نہ ہو سکی تو ان کے مقابلہ میں انہوں نے فکر و تعمق کی الگ اور منفرد راہ اختیار کی جو اتنی معقول تھی کہ شوافع، موالک اور احناف کے بعض حلقوں میں بے حد مقبول ہوئی۔

کیا معتزلہ کے ائمہ فکر نے خود ایک دوسرے کی مخالفت نہیں کی؟ کیا ابو الہذیل، جبائی، نظام اور بشر بن المعتز تعبیر و تاویل کی ہر ہر صورت میں متفق الرائے ہیں؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر تنہا اشعری ہی کو اختلاف کی بناء پر مورد طعن کیوں ٹھہرایا جائے۔

متقدمین معتزلہ کی دینی اور علمی خدمات کے ہم دل سے معترف ہیں۔ انہوں نے ملاحدہ اور زنادقہ کے مقابلہ میں اسلام کا جس گرم جوشی اور قابلیت سے دفاع کیا ہے، وہ اپنی جگہ پر حد درجہ لائق ستائش ہے۔ اسی طرح زنادقہ کی سازشوں اور دسیسہ کاریوں کو طشت ازبام کرنے میں انہوں نے جس سلیقہ اور ہنرمندی کا ثبوت دیا ہے اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ نحو، لغت، ادب، فلسفہ، کلام اور تفسیر کے میدان میں ان کی فتوحات بھی مسلم ہیں اور یہ بھی درست ہے کہ فکر و تعقل کے جن قافلوں کو عیسائی حکمرانوں نے گمراہی سمجھ کر روک دیا تھا، معتزلہ نے نہ صرف ان کو آگے بڑھایا بلکہ راہ و منزل کی ایسی طرفہ طرازیوں کی نشاندہی بھی کی جو آگے چل کر عظیم الشان اکتشافات کا سبب بنیں۔ یہ ساری باتیں درست ہیں۔ بلاشبہ ان کی علمی کاوشیں، ان کی متکلمانہ کاوشیں، ان کی نکتہ سنجیاں اور فکر و نظر کی گہرائیاں جو ہماری علمی تاریخ کا وہ زریں باب ہیں جس پر ہم ہمیشہ فخر کرتے رہیں گے۔ یہ تصویر کا ایک رخ ہے اور اس کا ایک دوسرا رخ بھی ہے۔ جن لوگوں نے معتزلہ کی تاریخ اور عقائد کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہیں کہ انہوں نے علم الکلام کو جس نہج سے پیش کیا اس میں دو بنیادی خامیاں پائی جاتی ہیں جن سے سلف نے اظہار اختلاف کیا۔

(۱) یہ کہ انہوں نے دین کی بنیاد منقولات کے بجائے معقولات پر رکھی۔

(۲) اور مسئلہ صفات میں اس طرح کی تجرید و تنزیہہ سے کام لیا جس سے اللہ تعالیٰ کا حیات آفریں اور ایمان افروز تصور بحیثیت ایک خالق، ایک رب، ایک پروردگار اور مصدر فیض کے سرے سے ختم ہو کر رہ گیا اور اس کی جگہ ایک ایسے شخص، غیر متحرک اور نظر و فکر کی سطح سے بالا و بلند تصور نے لے لی، جس سے ایمان باللہ کے عاشقانہ تقاضے ہرگز پورے نہیں ہو پاتے۔

نقل و عقل میں حجیت و استناد کا درجہ کسے حاصل ہے؟ یہ بہت پرانی بحث ہے۔ جو صرف

Marfat.com

ہمارے ہی علمی حلقوں میں فکرو نزاع کا محور نہیں بنی بلکہ یہودیت' عیسائیت اور قبل مسیح کے فلسفیانہ دائروں میں بھی اس نے شکوک و شبہات اور قیل و قال کے بے معنی طوفان اٹھائے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ عقل و دانش اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا عطیہ ہے' اور علم و عرفان کی دنیا میں اس کا استعمال اتنا ہی مقدس' اتنا ہی تخلیقی اور قدرتی ہے جتنا کہ سیرت و کردار کی اصلاح اور ایمان کی تابش و ضوء کے لئے مذہب و دین سے تمسک۔ یہاں دراصل سمجھنے کی بات یہ ہے کہ نقل و عقل میں ایسا تضاد ہی کہاں رونما ہے جو خواہ مخواہ تطبیق کی صورتوں پر غور کیا جائے' عقل و ادراک اور مذہب و دین کا مصدر و منبع آخر ایک ہی دانا و بینا ذات تو ہے یعنی جس ذات گرامی نے انسانی ہدایت کے لئے انبیاء کو بھیجا اور مبعوث فرمایا ہے' اسی ذات اقدس نے عقل و ادراک کے تقاضوں کی پرورش کا اہتمام بھی کیا ہے اور فکر و اندیشہ کی تابانیوں سے چار دانگ عالم کو منور بھی ٹھہرایا ہے۔

دونوں کی راہیں اور منزلیں البتہ الگ الگ ہیں۔ عقل کا کام یہ ہے کہ وہ ہمارے گردوپیش پھیلی ہوئی کائنات کا جائزہ لے اس میں اسباب و علل کی کار فرمائیوں کو ضبط و قاعدہ کے سانچوں میں ڈھالے اور پھر ان قاعدوں کی روشنی میں تحقیق و تجربہ کے قافلوں کو آگے بڑھائے اور دیکھے کہ ان کی مدد سے کائنات میں کیا کیا تصریحات ممکن ہیں۔ ان پر کس حد تک قابو پایا جاسکتا ہے اور کس نوع کی تبدیلیاں انسانیت کے لئے اور تہذیب و تمدن کے ارتقائی تقاضوں کے لئے مفید ثابت ہو سکتی ہیں۔ عقل کے سامنے تسخیر کائنات کا وہ عظیم منصوبہ ہے جسے اسے پایہ تکمیل تک پہنچانا ہے۔ یہ مقصد بجائے خود کتنا بڑا ہے اس کا اندازہ ہمارے سائنسدانوں کی تگ و تار سے لگائیے جو ذرہ سے لے کر چاند کی بلندیوں تک وسعت پذیر ہے۔

مذہب و دین کا موضوع بحث اس کے برعکس انسان ہے۔ انسان کی صلاحیتیں ہیں۔ اس کا کردار ہے' اس کے روحانی مضمرات ارتقاء ہیں۔ تعلق باللہ ہے عشق ہے ایمان ہے اور وہ لگن اور لو ہے جو اس کو حضرت حق کے قریب کر دینے والی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مذہب و دین کے دائرے میں یہ بات داخل ہے کہ یہ ہر ہر انسان کے دل میں عرفان الٰہی کی شمعیں فروزاں کرے' ان میں براہ راست اللہ کے ساتھ ربط و تعلق کے داعیوں کو بیدار کرے' ان کی 'انا' کو خواہشات کے محدود اور سمٹے ہوئے دائرے سے اٹھا کر اقدار' اخلاق اور تہذیب و تمدن کے وسیع تر دائروں تک اچھال دے۔ ان میں عبادت الٰہی کا ذوق پیدا کرے اور بتائے کہ اظہار عبودیت میں لذت و عرفان کے کتنے خزانے پوشیدہ ہیں۔ علاوہ ازیں مذہب و دین کے فرائض کار میں یہ چیز بھی شامل ہے کہ یہ اجتماعی شیرازہ بندی کے لئے اللہ کے بندوں کو ایسے نپے تلے پیمانے عطا کرے' ایسا نظام حیات بخشے

Marfat.com

کہ جس کو اپنا کر یہ فرد اور جماعت کی حیثیت سے پوری نوع انسانی کے لئے رحمت و بخشش کا مینار ثابت ہو سکیں۔

ظاہر ہے دونوں کے حدود کار، فرائض اور صلاحیتیں مختلف ہیں۔ لہٰذا کوئی قدم اٹھانے سے پہلے ہمیں یہ اچھی طرح سوچ لینا چاہئے کہ ہماری منزل کون ہے؟ کیا ہم تسخیر کائنات چاہتے ہیں اور اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات کو اپنے قابو میں لانے اور سمجھنے کے خواہاں ہیں یا ہمارا نصب العین رضائے الٰہی کا حصول ہے۔ اخلاق و سیرت کی تابش وضوء سے بہرہ مند ہونا ہے ایسے نظام حیات کی روشنی میں زندگی بسر کرنا ہے جو فرد و جماعت کی حیثیت سے ہماری جملہ کامرانیوں کا ضامن و متکفل ہو سکے۔

اگر اول الذکر مقصد سامنے ہو تو چاہئے کہ ہم عقل و ادراک کی براقیوں پر بھروسہ کریں، اور اگر ثانی الذکر نصب العین کو ہماری کوششوں کا محور بننا ہے تو پھر دین و مذہب کے حقائق، انبیاء کی تعلیمات اور وحی و جبریل کی تصریحات و تنزیلات کو اپنے لئے مشعل راہ ٹھہرانا ہو گا عقل و خرد کو نہیں۔

معتزلہ نے غلطی یہ کی کہ اس عقل کو جسے صرف مادہ و کائنات مادی سے سروکار رکھنا تھا جسے صرف تعلیل و تسبیب کی کار فرمائیوں کی وضاحت کرنا تھی اور جس کے فرائض میں صرف یہ داخل تھا کہ ترکیب و امتزاج کی بوقلمونیوں سے پیدا ہونے والے خوارق کی نشاندہی کرے۔ اس سے یہ توقع وابستہ کی کہ یہ دین کے اسرار کو واشگاف طور پر بیان کر سکے گی۔ الٰہیات کی گتھیاں سلجھا سکے گی اور عقائد و مابعد الطبیعات کی پیچیدگیوں کو بہ احسن وجہ حل کر سکے گی، حالانکہ یہ نہ عقل کا دعویٰ تھا، نہ یہ اس کے موضوع سے متعلق بات تھی، اور نہ اس کی فطری درماندگی و نارسائی اس چیز کی اجازت ہی دیتی تھی کہ یہ الٰہیات کے حریم ناز میں بار پا سکے۔ یہاں یہ نکتہ ذہن میں رہنا چاہئے کہ عقل سے ہماری مراد ذہنی صلاحیتیں نہیں۔ ان کا صحیح اور بجا استعمال بھی نہیں۔ اس سے مقصود کسی شے کی حقیقت کو پالینے کا وہ منطقی اسلوب ہے جس کو استقراء (Induction) اور استخراج (Deduction) کے اصطلاحی الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور جب ہم کہتے ہیں کہ دین کو سمجھنے کے لئے خود دین کے وضع کردہ اسلوب فکر کا تتبع کرنا چاہئے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ بغیر مذہب و دین کی واضح رہنمائی اور ذوق و عبادت کی چاشنی کے الٰہیات کے اسرار کسی بھی استقرائی یا استخراجی طریق سے فہم و فکر کی گرفت میں آنے والی نہیں یہی نہیں، مشرق و مغرب میں جن لوگوں نے بھی دینیات کو فلسفہ و حکمت کے بل پر سمجھنے کی کوشش کی، ان کو سخت ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ جس کا افسوس ناک نتیجہ یہ نکلا کہ آخر آخر میں بجائے اس کے کہ یہ حضرات دین کو عقل و دانش

Marfat.com

کے سانچوں میں ڈھالنے میں کامیاب ہوتے اور الہیات کے اسرار و رموز کو اچھی طرح سلجھا پاتے' الٹے خود دین کے لطائف ہی سے ہاتھ دھو بیٹھے (اس کی تائید کے لئے معتزلہ کے قائد ثمامہ بن اشرس کی وہ طنز دیکھیے جس کا تعلق آنحضرت ﷺ کی ذات گرامی اور نماز کی تضحیک سے ہے۔ تاویل مختلف الحدیث ابن قدیمہ ص ۶) معتزلہ کے بڑے بڑے داعیوں کا یہ حشر تو مشرق میں ہوا۔ مغرب میں اس تجربہ نے کیا گل کھلائے اس کو مدرسیت (Scholzsticism) کی تاریخ کے آئینے میں دیکھئے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اول اول ایکویناس (Aquinsas) اور آگسٹن کی متکلمانہ کاوشیں کامیاب رہیں' لیکن آخر کار اس کا انجام بھی وہی ہوا۔ بائبل کی بول چال میں' ان مسائل کے بارہ میں ایک نقاد یہ پوچھ سکتا ہے کیا فکر و تعمق کا یہ سفینہ ان لوگوں کے لئے سفینہ نوح ثابت ہوا جو دین کو فسلفہ و کلام کی روشنی میں سمجھنا چاہتے تھے یا یہ کہ خرد و عقل کے جس طوفان سے انہوں نے علم الکلام کے ذریعہ مخلصی حاصل کرنا چاہی تھی وہ ان کو بچا سکا؟ یا وہی ان کو لے ڈوبا۔ اس سوال کا جواب واقعات کی روشنی میں یہ ہے کہ ان کوششوں نے یا تو وہ مایوس کن رخ اختیار کیا جس کو ٹرٹلین (Tertullian) نے مسئلہ تثلیث کے بارہ میں اپنے اس مشہور پیراگراف میں ظاہر کیا۔

"بلاشبہ خدا کا بیٹا پیدا ہوا' میں اس عقیدہ کو ماننے میں کسی طرح شرم محسوس نہیں کرتا کیونکہ میں اس حقیقت کو اسی بنا پر تو تسلیم کرتا ہوں کہ عقل کی نظر میں یہ عقیدہ شرمناک ہے۔۔۔۔ پھر کے اس بیٹے نے موت کا مزہ چکھا' اس کو بھی تسلیم کرتا ہوں کہ عقل کی رو سے ایسی بات کہنا احمقانہ ہے۔۔۔۔ اس کے بعد اس کو دفن کر دیا گیا مگر پھر جلدی ہی خدا کا یہ بیٹا قبر میں سے زندہ اٹھ کھڑا ہوا۔ میں اس بات پر بھی اس وجہ سے یقین رکھتا ہوں کہ یہ ناممکن ہے۔"

اور یا پھر ان کوششوں کے بطن سے روایتی مذہب کے بالکل برعکس بلکہ اس کے مقابلہ میں مذہب فطرت نے جنم لیا۔ جو مذہب کم تھا اور فطرت زیادہ' اور اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ آخر آخر میں لوگ خود مذہب ہی سے بیزار ہو گئے اور اٹھارہویں صدی عیسوی میں تو کھلم کھلا یہ کہا جانے لگا کہ "خیالات' عقائد' اور تصورات کا عمل بھی اسی طرح مادی ہے جس طرح معدہ اور جگر کا اور یہ کہ جس طرح صفرا' پیشاب اور دوسرے فضلے معدہ جگر اور مثانہ کے عمل ہیں' ٹھیک اسی طرح خیالات و افکار ذہن کے طبعی فضلے ہیں۔" انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مغرب میں مذہب کا یہ افسوس ناک حشر اس بنا پر ہوا کہ یہ ایک بالکل ہی انمل اور بے جوڑ حقیقت میں خواہ مخواہ ربط و تعلق کی نوعیت متعین کرنے کی کوشش کی گئی۔ عقل و دین دو مختلف تقاضے ہیں۔ ان کی راہیں' منزلیں اور دائرہ کار جدا جدا ہیں۔ اس لئے ان دونوں کو گلے ملانے کی جب بھی اور جہاں بھی کوشش کی جائے

گی' اس کا انجام یہی ہو گا۔۔۔۔ یعنی یا تو گھوم پھر کر آپ اسی دعویٰ کی طرف لوٹ آئیں گے کہ مذہب و دین کے مسلمات کو خارجی پیمانوں کے بجائے انہی پیمانوں سے جاننے اور جانچنے کی کوشش کرنا چاہئے جن کا تعلق ان کی اپنی داخلی منطق سے ہے' اور یا پھر عقل کی شوریدہ سری اپنے لئے الگ ایک راہ تلاش کر لینے میں کامیاب ہو جائے گی۔

اور اگر دین کے بارہ میں فہم و ادراک کا ایک انداز یہ بھی ہے کہ وہ سب چیزیں دین ہی سے لی جائیں جن کا تعلق دین سے ہے اور اسی منطق اور اسلوب فکر کا تتبع کیا جائے جو خود دین نے متعین کیا ہے تو اس صورت میں تعبیر و تشریح کے بارہ میں اشعری کا رجعت پسندانہ جرم نہ صرف یہ کہ نسبتہ" ہلکا ہو جاتا ہے بلکہ ایسے فخر و اعزاز کا حامل بن جاتا ہے جس میں ان کا کوئی دوسرا حریف و شریک نہیں۔

ہماری رائے میں امام ابوالحسن اشعری کے موقف کو سمجھنے کے لئے تحلیل اور تجزیہ کے دائروں کو اور وسیع ہونا چاہئے۔ اصل سوال یہ ہے کہ اقدار حیات' اخلاقیات اور عقائد و ایمانیات کے عقدوں کو سلجھانے کا حق کسے حاصل ہے؟ کیا مذہب و دین کو یہ زیب دیتا ہے کہ وہ اس کے حل و کشود کے لئے آگے بڑھے یا فلسفہ اس گراں قدر ذمہ داری سے عہدہ برآں ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ ان دونوں کے بس کا روگ نہ ہو تو کیا بدرجہ تصوف اور سائنس سے توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ زمام قیادت ہاتھ میں لے اور انسان کے لئے کسی ضابطہ حیات کی ترتیب میں مدد دے سکیں؟

مذہب و دین نے اس اشکال کو حل کرنے کی کیا کوششیں کی ہیں اور عقلی و تاریخی لحاظ سے اس حل کی کیا قدر و قیمت ہے سرے دست اس کی تفصیلات میں نہ جایئے۔ اس مرحلہ پر ہمیں اس حقیقت کا اظہار کر کے بحث و تمحیص کے سلسلہ کو آگے بڑھانا ہے کہ اول اول جس نے انسان کو نظام حیات بخشا' جس نے عمل و کردار کے گوشوں کو سنوارا' اور یقین و آگہی کی دولت سے تمام بنی نوع انسان کو بہرہ مند کیا' وہ بہرحال مذہب و دین ہی تھا۔ آیئے پہلے فلسفہ کے کردار کو متعین کرنے کی سعی کریں اور دیکھیں کہ وہ ڈھائی ہزار سال کے طویل عہد میں فلسفہ نے جو ترقی کی اور تعمق و فکر کے جن لطائف کی تخلیق کی ان کی نوعیت کیا ہے۔ ہم ان تمام خدمات کو دو متعین خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلی قسم فکر و نظر کی ان گہرائیوں سے متعلق ہے جس میں فلسفہ کی حیثیت اس وفادار چاکر اور ملازم سے زیادہ نہیں جس کا کام اپنے آقا کی ہاں میں ہاں ملانا ہے۔ اس سے ہماری مراد فلسفہ کا وہ انداز و اسلوب ہے جس میں اس نے مذہب و دین کے مسلمات کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس دور کو مدرسیت (Scholasticism) کہہ لیجئے' یا اسلامی اصطلاح میں علم الکلام کی ترکتازیوں سے تعبیر کر لیجئے۔ فلسفہ کا یہ پہلو بہرحال اس وقت زیر بحث نہیں۔

Marfat.com

دوسری قسم فکرو اندیشہ کی ان طرفہ طرازیوں کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے جس میں جدت و اختراع ہے' تخلیق و ابداع ہے اور جس میں بغیر کسی مدرسہ فکر کی تائید و انکار کے براہ راست عقل کے مضمرات ارتقاء اور حدود سے تعرض کیا گیا ہے۔ فلسفہ کا یہی پہلو یہاں دراصل غورو فکر اور تحلیل و تجزیہ کا متقاضی ہے۔ اس سلسلہ میں اس غلط فہمی کو پہلے ہی قدم پر دل سے نکال باہر کرنا چاہئے کہ ہم خدانخواستہ کسی درجہ میں بھی فلسفہ کی افادیت کے قائل نہیں۔ بلاشبہ اس نے مذہب و دین کو حق بجانب ثابت کرنے کے ساتھ' اسے تعبیرو تشریح کا نیا انداز بھی عطا کیا ہے۔ الہیات و عقائد کے لئے فکرو خیال کے سانچے بھی مہیا کئے ہیں۔ تحلیل و تجزیہ کی صلاحیتوں کو بھی جلا بخشی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ انسان کو تقلید و جمود کے تنگ حصار سے نکال کر تحقیق و برہان کی کشادہ فضاؤں میں پرواز کرنے کے حوصلہ سے بھی بہرہ مند کیا ہے۔ یہ سب چیزیں اپنی جگہ صحیح اور مسلم ہیں لیکن اور یہ "لیکن" فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے سوال یہ ہے کہ آیا فلسفہ نے مخصوص طرز فکر و استدلال عطا کرنے کے علاوہ انسانی معاشرہ کو کبھی نفسیات کی وہ اساس بھی مہیا کی ہے کہ جس پر دین و ایمان کا قصر رفیع استوار ہے اور آیا اس کی وجہ سے کبھی عقائد میں اثبات اور ٹھہراؤ پیدا ہو سکا ہے۔ یا اس غایت و نصب العین کا تعین ہو سکا ہے۔ جس کی روشنی میں زندگی کے مسائل کو حل کیا جا سکے؟ ظاہر ہے کہ نہیں۔ کیوں نہیں؟ اس لئے کہ یہ کام خود اس کی فطرت و مزاج کے منافی ہے۔ زندگی کے لئے ےقینیات مہیا کرنا یا ایسی قطعی بنیادوں کی نشاندہی کرنا جو تہذیب و تمدن کی تعمیر میں کام آئیں فلسفہ کا کام نہیں' مذہب و دین کا فریضہ ہے۔ اس کے دائرہ کار میں صرف یہ داخل ہے کہ مانے ہوئے ےقینیات میں شکوک پیدا کرے اور جب یہ شکوک پیدا ہو جائیں تو پھر ان کے تحلیل و تجزیہ سے کسی بہتر اور نسبتہ زیادہ شائستہ اعتماد شکوک پیش کرنے کی سعی میں مصروف ہو جائے' اور اس کے بعد پھر ان کو تحلیل و تجزیہ کی مزید کسوٹیوں پر جانچے اور کسے' اور دیکھے کہ اس عمل سے کیا نئے نئے مفروضے ابھرتے ہیں اور کیا نئے نئے نتائج فکرو بصر کے سامنے آتے ہیں۔ فلسفہ کی زندگی میں ٹھہراؤ اور اثبات نہیں۔ یہ غورو فکر کا ایسا عملیہ ہے جو حرکت اور تسلسل چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کے مقدر میں ایمان و یقین کی روشنی نہیں۔ شک و ریب کی طرفہ طرازیاں ہیں۔ یہ جہاں مذہب و دین کے لئے وقتی طور پر عقلی جواز پیش کرتا ہے' اور اس کے چہرۂ زیبا کے لئے رنگ و روغن مہیا کرتا ہے وہاں اس کے ساتھ ایسے شکوک بھی ابھارتا ہے اور الحاد و زندقہ کی ایسی صورتوں کو بھی جنم دیتا ہے جن سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ گویا مذہب و دین کا یہ ایسا خطرناک دوست ہے جو بیک وقت عاشق اور رقیب دونوں کا کردار خوش اسلوبی سے ادا کرتا ہے۔ ان حالات میں فلسفہ سے یہ توقع رکھنا کہ وہ زندگی کے نقشوں کو ترتیب دے سکے گا۔ دلوں میں ایمان و آگہی کی

شمعیں فروزاں کر سکے گا اور مضطرب و بے چین انسان کو ذہنی سکون و طمانیت کی دولت سے مالا مال کر سکے گا' بالکل عبث ہے۔

تصوف سے ہماری مراد وہ تصوف نہیں جو اسلام میں مرتبہ احسان و اخلاص کا دوسرا نام ہے یا جس سے مقصود و عبادت و مجاہدہ یا معاملات میں خالصتاً اللہ کی خوشنودی کو مدنظر رکھنا ہے۔ بلکہ اس سے مقصود وہ نظام فکر ہے جو وحی کے تابع نہیں بلکہ آزاد اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و عرفان ہونے کا مدعی ہے۔ علم و عرفان کا یہ سرچشمہ کثرت ریاضت و مجاہدہ سے ایک صوفی یا سالک کے باطن میں خود بخود ابھرتا ہے۔ یہ ایک طرح کا اشراق و فیضان ہے جس کی جڑیں لاشعور میں پیوستہ ہیں۔ اس کا تعلق دلائل یا براہین سے نہیں' مراقبہ یا احوال نفس سے ہے۔ اس کی بنیاد اس دعویٰ پر ہے کہ اگر ایک انسان لذائذ حسیہ سے منہ موڑ کر لطائف باطن کی طرف عنان توجہ موڑ لے یا قلب کو ہر طرح کی آلائش دنیوی سے مبرا کر لے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ انسان کے باطن یا لاشعور میں علم و عرفان کی جو تابشیں پنہاں ہیں وہ نکھر کر آئینہ شعور میں مرتسم ہو جائیں گی اور کائنات کے سینہ میں جو رازہائے سربستہ ہیں وہ کھل کر فکر و نظر کے سامنے آموجود ہوں گے۔ جن کے حل و کشود پر استدلال و کلامی علم بہرحال قادر نہیں۔

اس دعویٰ کی اساس یہ مفروضہ بھی قرار پا سکتا ہے کہ علم و عرفان کا سرچشمہ دراصل باطن میں نہیں پھوٹتا بلکہ اس کا براہ راست تعلق لوح محفوظ یا علم الٰہی سے ہے اور دل جب ریاضت و مجاہدہ کی کثرت سے مجلی اور صیقل ہو جاتا ہے تو یہ علم اور یہ عرفان اس دل پر خود بخود منعکس ہونا شروع ہو جاتا ہے۔

ولیم جیمز اور دوسرے ماہرین نفسیات نے بھی علم و عرفان کے ان امکانات کو ایک حد تک اور ایک خاص شکل میں تسلیم کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہ کبھی کبھی ریاضت مجاہدہ سے اور کبھی کبھی فطری و مذہبی اندازے ذہن کے ساتھ آپ سے آپ ایسی غیر مرئی قوتیں آملتی ہیں جن کی بناء پر انسان عجیب و غریب چیزیں دیکھتا ہے' غیر ملکی زبانیں بولتا اور بے دھڑک غیب کے احوال بتاتا ہے۔

تصوف کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم و عرفان کا انکار آسان نہیں کیونکہ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ علم کا سرچشمہ صرف تجربہ ہے' شعور و ادراک کے منطقی ذرائع ہیں تو پھر علاوہ اس کے کہ ہزاروں اولیاء اللہ اور صاحب دل حضرات کے مشاہدات و کشوف کو جھٹلانا پڑے گا۔ سب سے بڑی مشکل یہ پیش آوے گی کہ بقول غزالی کے اس صورت میں حقائق نبوت کی علمی توجیہ بیان کرنا دشوار ہو جائے گا۔۔۔ لیکن اس کا کیا جائے کہ اس اعتراف کے ساتھ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ

Marfat.com

مسلم ہے کہ تصوف کے ذریعہ جن کشوف تک انسان کی رسائی ہو پاتی ہے وہ سراسر ذاتی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یعنی ان میں معروضیت(Objectivity) کے بجائے موضوعیت (Subjectivity) کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک عیسائی جب مجاہدہ و ریاضت سے حالات کشفیہ سے دوچار ہوگا' تو مسیح' صلیب اور مریم کے رموز کی شکل میں علم و عرفان کو مرتسم پائے گا۔ ہندو جوگی کرشن 'گیتا اور اہنا کی صورت میں حقائق کو محسوس کرے گا اور مسلمان توحید و رسالت کے کسب ضوء کرتا ہوا نظر آئے گا اور پھر یہی مسلمان اگر وحدت الوجود کا حامی ہے تو اس کو ابن الفارس اور ابن العربی کی طرح کائنات کا نظام ایک ہی بحر وجود کی بو قلموں موجوں کے قالب میں ڈھلا ہوا دکھائی دے گا اور اگر اس پر حضرت مجدد کا اثر غالب ہے تو یہ عالم کون و مکان کی اس یگانگت کو محض شہود پر محمول کرے گا اور کہے گا کہ خالق و مخلوق میں فرق بین' واضح اور ضروری ہے اور یہ کہ فرق محض مراتب و درجات ہی کا فرق نہیں بلکہ جوہر و اصل کا فرق ہے۔

اختلاف تجربات کی اسی نوعیت کے پیش نظر اہل تحقیق علما' و صوفیا نے متصوفانہ کشوف کو بجائے خود حجت تسلیم نہیں کیا بلکہ ان کی صحت کو اس شرط کے ساتھ مشروط ٹھہرایا ہے کہ یہ حدود شریعت کے اندر ہوں اور عقل و مشاہدہ کے مسلمہ تقاضوں کے منافی نہ ہوں۔ اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کا یہ ارشاد اب زر سے لکھنے کے قابل ہے کہ کشف کی حیثیت ایک طرح کے اجتہاد کی ہے جس میں خطاء و صواب کے دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔

نفسیات کی جدید ترین تحقیق سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ مراقبہ و مجاہدہ کے یہ نتائج جو باطن یا لاشعور کی سطح سے ابھر کر سطح شعور پر ارتسام پذیر ہوتے ہیں دراصل شعور و ادراک ہی کا نتیجہ یا پرتو ہوتے ہیں اس بناء پر ہر صوفی اپنے باطن یا لاشعور میں وہی کچھ پاتا ہے اور محسوس کرتا ہے جس کو وہ شعوری زندگی میں مانتا یا تسلیم کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کشف کی حیثیت لاشعور میں ایسے علمی دفینوں کی نہیں کہ زہد و ریاضت سے جن کا کھوج لگایا جاتا ہے بلکہ ایسے حقائق کی ہے جو شعور ہی کی سطح سے گزر کر تمثیل و رمز کی صورت میں لاشعور میں پہنچتے اور جمع ہوتے رہتے ہیں۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ صوفیا نے اپنے کشوف کو کبھی ایسے انداز میں پیش نہیں کیا کہ جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان کی حدود کے ڈانڈے اخلاق' اقتصادیات یا فلسفہ حیات کے وسیع تر دائروں سے ملے ہوئے ہیں اور یہ اس لائق ہیں کہ ان سے کسی متعین نظام فکر کو مستنبط کیا جاسکے۔ اس کے برعکس ان کی حیثیت ذاتی احوال اور ایسے مختصر اشارات سے زیادہ نہیں جو زیادہ تر وحدت وجود و شہود کی جلوہ آرائیوں پر دلالت کناں ہوں۔ زندگی کیا ہے' اس کے مسائل

کیا ہیں اور ان کو کیونکر حل کرنا چاہئے' ان سوالات کا جواب دینا اس کے فرائض میں داخل نہیں۔ ہاں متصوفانہ طرز فکر سے زندگی کے بارے میں ایک خاص نہج کی البتہ تعیین ہوتی ہے۔

سائنس اس لحاظ سے بھروسہ کی چیز ہے کہ یہاں جو کچھ ہے تجربہ و مشاہدہ سے ماخوذ ہے کوئی بات ظن' تخمین یا اکل پر موقوف نہیں' لیکن سوال یہ ہے کہ بایں دعوئ تحقیق و اثبات اس کا دائرہ کار کیا اس درجہ وسیع ہے کہ زندگی کے جملہ تقاضوں کو پورا کر سکے؟

بلاشبہ سائنس کو اجازت ہے کہ اس گنبد کہن سال کے راز فاش کرے' اس چرخ نیلی فام کا جائزہ لے اور قمر و مریخ تک کی فضاؤں پر فتح و نصرت کے پھریرے اڑائے۔ اس کو اس بات کی بھی اجازت ہے کہ زمین کی گہرائیوں میں گھسے' سمندروں پر تیرے اور ذرہ کو توڑ کر طاقت و قوت کی بے پناہیوں کو منظر عام پر لے آئے لیکن عقائد کی تعیین یا کسی بچے تلے ضابطہ کے حیات کی دریافت اس کے دائرہ اختیار کی بات نہیں۔ اس کی محکمی و استواری صرف ان معلومات تک محدود ہے جن کا تعلق مادہ و محسوسات سے ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں گفتگو اس کے منصب میں داخل نہیں' اخلاق و معاشرت کے عقدوں کو سلجھانا اس کا کام نہیں۔ اس کے فرائض میں صرف یہ بات داخل ہے کہ یہ تعلیل و تسبیب کے قوانین دریافت کرے اور ان کی روشنی میں نئے نئے خوارق و معجزات کی تخلیق کرے۔

یہ ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے صرف انبیاء علیہم السلام پر عائد کی ہے کہ رشد و ہدایت کی مشعلوں کو فروزاں رکھیں' اور ہر ہر عہد میں لوگوں کو اس حقیقت سے باخبر رکھیں کہ روزمرہ کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں کن اقدار کی پیروی ضروری ہے۔

اس تجزیہ سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ دینیات کے بارہ میں گفتگو کا حق صرف مذہب کو ہے فلسفہ' تصوف یا سائنس کو نہیں۔

اور تحلیل و تجزیہ کی یہ صورت اگر صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اشعری کو محض اس بناء پر رجعت پسند قرار دینا ہوگا کہ انہوں نے مسائل دینیہ کے اثبات میں عقل و ادراک کی بوقلمونیوں اور کرشمہ سازیوں کے بجائے استدلال کی بنیاد قرآن' سنت اور سلف کی تصریحات پر رکھی ہے۔ اس سلسلہ میں فیصلہ کن نکات دراصل دو ہیں۔

1۔ کیا الہیات کی گتھیوں کو سلجھانے کے لئے انہوں نے علاوہ کتاب و سنت اور سلف کی تصریحات کے مقدمات کو ترتیب دینے اور ان سے نتائج اخذ کرنے کا وہی متکلمانہ طریق اختیار کیا۔ جو اہل دانش کے حلقوں میں جانا پہچانا ہے' یا یہ طریق اس سے مختلف نوعیت کا حامل ہے؟

2۔ تاریخی لحاظ سے کیا ان کے مدرسہ فکر نے عقل و شعور کے داعیوں کی پرورش کی ہے

رجعت پسندی کی طرح ڈالی ہے۔ جہاں تک پہلے نکتہ کی وضاحت کا تعلق ہے "گوہر مراد" کے مصنف عبدالرزاق کی مندرجہ ذیل تصریح کافی سمجھی جائے گی جن کو سید امیر علی نے اشعری کی رجعت پسندی کے ثبوت میں بطور شہادت کے پیش کیا ہے۔ (عبدالرزاق کے بارہ میں یہ معلوم رہنا چاہیے کہ اشاعرہ کا بدترین دشمن ہے)

"اشاعرہ وہ پہلا گروہ ہے جس نے فلسفہ و دانش کے خلاف زہر اگلا تاہم اشعری نے جن ہتھیاروں سے فلسفہ پر حملہ کیا وہ منطق و فلسفہ ہی سے مستعار لیے گئے تھے۔ (سپرٹ آف اسلام ص ۵۴)

جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ سے قطع نظر کم از کم اشعری نے جس اسلوب فکر سے کام لیا وہ بہرحال منطقی خصوصیات کا حامل تھا۔

اشعری پر رجعت پسندی کا الزام اس بنا پر عائد کیا گیا کہ انھوں نے فعل و ارادہ کے سلسلہ میں معتزلہ کے اس عقیدہ کو تسلیم نہیں کیا کہ انسانی ارادہ بالکل آزاد ہے اور یہ کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ ان کے ہم عصر ماتریدیہ نے بھی اسی وجہ سے انھیں ہدف عتاب ٹھہرایا ہے کہ ارادہ و فعل میں تعلق و رشتہ کی جس نوعیت کو اشعری نے "کسب" سے تعبیر کیا ہے اس سے اختیار کے بجائے جبر و اضطرار کا پہلو زیادہ نمایاں ہے۔ اور تو اور ابن حزم اور علامہ ابن تیمیہ بھی نظریہ کسب کو جبر ہی کے مترادف قرار دیتے ہیں' اور جن لوگوں نے ان کے بارہ میں نسبتاً رعایت سے کام لیا ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ عقیدہ جبر و اضطرار کا حامل نہ سہی ناقابل فہم اور حد درجہ مجمل ضرور ہے۔ اشعری کے متعلق اس آخری رائے کو اس درجہ قبول عام حاصل ہوا کہ یہ نظریہ گویا ہر ناقابل فہم تصور کے لیے نظام کے طفرہ کی طرح ایک طرح کی علامت بن گیا۔ اور لوگ بلا تکلف ہر عسیرالفہم چیز کے لیے کہنے لگے کہ یہ تو گویا اشعری کا نظریہ کسب ہے۔

لیکن کیا نظریہ کسب فی الواقع ناقابل فہم اور مجمل ہے' اور کیا حقیقتاً اس کے یہ معنی ہیں کہ انسانی ارادہ یا فعل ہر طرح کی منطقی و اخلاقی ذمہ داریوں سے بے نیاز ہے؟ سوال کی یہ نوعیت قدرے تفصیل چاہتی ہے۔ ہماری رائے میں یہ مسئلہ اتنا دو ٹوک اور سادہ نہیں کہ اس کو معتزلہ کی طرح جبر و اختیار کے دو خانوں میں منحصر سمجھا جائے۔ اور خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا جائے کہ انسان یا تو اپنے افعال کا خود خالق ہے اور یا پھر اس کے افعال کو کاملاً ایک متعین سانچے میں ڈھالنے والی دوسری ذات ہے۔ فکر کے یہ دونوں انداز افراط و تفریط لیے ہوئے ہیں۔ ان میں نقطہ اعتدال یہ ہے کہ انسان بیک وقت جبر و اختیار کے دوگونہ اور صاف کا حامل ہے۔ اور یہی وہ نقطہ اعتدال ہے جس کی اشعری کسب کی اصطلاح سے تشریح کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ جبر و اختیار میں سرے سے

Marfat.com

نسبت تضاد پائی ہی نہیں جاتی چنانچہ صحیح تر تعبیر یہ ہے کہ اختیار ذہن کی جبری ساخت کا غیر جبری عمل ہے۔ یا تعلیم' تربیت اور ماحول و معاشرہ کے اضطرار کے خلاف ایک ارادی رد عمل ہے۔

سوال یہ ہے کہ معتزلہ نے انسان کو اپنے افعال کا خالق کیوں ٹھہرایا اس کے جواب میں ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس انتہا پسندانہ طرز فکر پر غالباً ان مناظروں نے ان کو اکسایا جو آئے دن ان میں اور "جبریہ" میں ہوتے رہتے تھے۔ معتزلہ دراصل یہ جتانا چاہتے تھے کہ انسان حریت ارادہ کے وصف سے پوری طرح متصف ہے' اس کے اعمال' سیرت اور افعال اس کے اپنے ہیں' اس کے پیدا کردہ' لہٰذا ان کی ذمہ داری جبر و اضطرار کی کسی صورت پر ہرگز ڈالی نہیں جا سکتی۔

یقیناً معتزلہ نے انسانی ارادہ کو حریت و آزادی سے متصف قرار دے کر انسانیت و دین کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ لیکن جب یہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں تو اس پر اشعری بجا طور پر یہ پوچھتے ہیں کہ "کیا خالق دو ہیں۔ ایک انسان اور ایک اس کو پیدا کرنے والا خدا یا تخلیق و آفرینش صرف اللہ تعالیٰ کا خاصہ ہے۔" اگر معتزلہ کا موقف صحیح ہے تو اس پر چبھتا ہوا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں مجوسیت کے اس نظریہ کا کیا جواب دیا جائے گا کہ آلہ دو ہیں اور اگر آلہ دو نہیں ہیں' اور یقیناً دو نہیں ہیں' جیسا کہ نظریہ توحید کا تقاضا ہے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان اپنے اعمال کا خالق نہ رہے۔

اس سوال پر ایک اور زاویہ نظر سے غور کیجئے۔ دریافت طلب یہ بات ہے کہ کیا عمل و فعل کا تعلق ارادہ سے اس نوعیت کا ہے کہ اول الذکر کو آخر الذکر کی براہ راست تخلیق کہا جا سکے۔ اس مرحلہ پر مندرجہ ذیل دو اشکال حل کرنا ضروری ہیں۔

1۔ کیا ارادہ بجائے خود آزاد اور مستقل بالذات شئے ہے۔

2۔ کیا عمل و فعل کو ظہور میں لانے کے لئے ارادہ ایک خاص نوعیت کی جسمانی ساخت کا محتاج نہیں۔

اس سلسلہ میں زیادہ کاوش کی حاجت نہیں۔ دونوں اشکال تجربہ کی روشنی میں آسانی سے حل ہو جاتے ہیں۔ فرض کیجئے آپ کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے متعین قدم اٹھانا چاہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عمل و فعل کی اس نوعیت کا انتخاب یوں ہی یکایک اور بلاسبب نہیں ہوا بلکہ اس کے پیچھے تعلیم' ماحول' مزاج اور اس طرح کے ان گنت تاثرات کی باقاعدہ ایک تاریخ کارفرما ہے جو وقتاً فوقتاً ذہنی رد عمل کے طور پر خود بخود لاشعور میں مرتب ہوتی رہتی ہے۔ یہی وہ تاریخ ہے یا ان گنت اسباب ہیں جو آپ کے ارادہ کو متعین کرنے اور عمل کو ایک سانچے میں ڈھالنے میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

Marfat.com

اس وضاحت سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم ارادہ کو سکانکی شے سمجھتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ اس میں بجائے خود اختراع یا اپج کی صلاحیتیں پائی نہیں جاتی ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں' اس کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ میں اپج یا اختراع کی صلاحیتیں غیر مشروط' غیر مقید' یا مطلق نوعیت کی حامل نہیں۔ بلکہ ان کا اور تعلیل و سبب کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ ارادہ اسباب و علل کی ان گنت کڑیوں سے متاثر بھی ہوتا ہے' اور اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے بہرہ مند بھی رہتا ہے یعنی جبر کے سانچوں میں ڈھلتا بھی ہے اور اختیار کے نئے نئے سانچوں کو ڈھالتا بھی ہے۔

ارادہ کی اس تشریح کے بعد اب عمل اور اقدام پر غور کیجئے جن کو آپ نے ایک متعین مقصد کے حصول کے لئے اختیار کیا۔ سوال یہ ہے کہ یہ عمل کیا ایک خاص طرح کے جسمانی ساخت کا مرہون منت نہیں۔ مثلاً جب آپ چل کھڑے ہوئے ہیں اور اس مقصد کی تکمیل کے لئے ہاتھ پاؤں کو حرکت میں لاتے ہیں تو غور طلب یہ بات ہے کہ یہ حرکت بالکل آزادانہ اور آپ سے آپ معرض ظہور میں آتی ہے۔ یا اس معرض ظہور میں لانے کے لئے کچھ شرائط ہیں جن کے پہلے سے پایا جانا ضروری ہے مثلاً یہ ضروری ہے کہ ذہن و ارادہ کا تعلق اعضاء و جوارح سے اس نوعیت کا ہو کہ یہ جب بھی کوئی حکم دے' اعضاء جوارح فوراً اس کی تعمیل کر سکیں۔ یہ بھی ضروری ہے کہ ان اعضاء و جوارح میں طاقت' قدرت اور مناسب لوچ ہو یعنی بحیثیت مجموعی ان کی ہیئت ایسی ہو کہ ذہن و ارادہ کے ارسال کردہ پیغام کو آسانی سے یہ عملی جامہ پہنا سکیں۔ ان کے علاوہ زمان و مکان کی کچھ مناسبتیں بھی ہیں جو کسی عمل کو بروئے کار لانے میں سازگار ثابت ہوتی ہیں۔

ظاہر ہے ان شرائط کو ہم نے پیدا کیا ہے اور نہ ان پر ہم کو قابو حاصل ہے۔ ان حالات میں اگر امام اشعری "اختیار مطلق" کے التباس سے بچنے کے لئے انسانی اعمال کو کسب سے تعبیر کرتے ہیں تو ان کو رجعت پسند یا حریت ارادہ کا مخالف کیوں قرار دیا جائے۔

نظریہ کسب کے بارہ میں یہ نکتہ اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہئے کہ اس کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ انسان اپنے اعمال کے اعتبار سے اخلاقی ذمہ داریوں سے بری ہے یا عند اللہ جواب دہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کا اختیار و جبر مقید اور مشروط ہے' مطلق اور غیر مشروط نہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان دونوں میں اس طرح کا ربط و ضبط پایا جاتا ہے کہ نہ تو ارادہ ہی اپنی حدود سے متجاوز ہو کر تخلیق و اختراع کی مسند پر بیٹھتا ہے اور نہ جبر اس کی طرفہ طرازیوں اور بلند پروازیوں میں حائل ہوتا ہے۔ فلسفہ و تصوف کی زبان میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جبر و اختیار کے اس ربط و اتصال ہی سے وہ "انا" پیدا ہوتی ہے جو فکر و عمل کی ان ذمہ داریوں پر شاداں و فرحاں لبیک کہتی ہے جن پر زمین' آسمان اور پہاڑ بھی اپنی عظمت کے باوصف 'لبیک' نہ کہہ سکے۔(۱) جبر و

Marfat.com

اختیار میں توازن اور ربط و ضبط کی یہ وہی صورت ہے جس کو لائنسر پہلے سے طے شدہ ہم آہنگی (Pre-established Harmony) کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے۔

۱۔ (قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے۔ انا عرضنا الامانة علی السمٰوات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان۔) (احزاب۔ ۷۲)

رہی یہ بات کہ اشعری کا اسلوب استدلال کیسا ہے؟ کیا اس میں منطق و قیاس کی چاشنی پائی جاتی ہے اور کیا ان کے ہاں ترتیب مقدمات کا وہی جانا بوجھا انداز ہے جو متکلمین میں دائرہ و سائر ہے۔ اس حقیقت کو جاننے کے لئے زیادہ تحقیق و کاوش کی ضرورت نہیں۔ اسی جبر و اختیار کے مسئلہ پر اپنی مشہور تصنیف "اللمع" (۲) میں انہوں نے جس نہج سے اظہار خیال کیا ہے اس پر سرسری نظر ڈال لینا ہی کافی ہے۔

۲۔ (مطبوعہ بیروت مطبوعہ کانولیکیہ ص ۳۸۔)

اعمال کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے' اس دعویٰ کو پہلے اس آیت سے ثابت کیا ہے۔

واللہ خلقکم وما تعلمون (احزاب: ۹۶)

"حالانکہ تم کو اور جو کچھ تم کرتے ریا بناتے ہیں۔"

پھر اس پر تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا جواب دینے کے بعد یہ خالص عقلی دلیل پیش کی ہے۔

والدلیل من القیاس علی خلق اعمال الناس انا وجدنا الکفر قلبیحًا فاسداً باطلا متنا قضًا خلافا لما خالف وجد الایمان۔ حسنا متعبا مولما ووجدنا الکافر یصقه ویجهد نفسه الی ان یکون الکفر حسنًا حقا فیکون بخلاف قصدہٖ۔ ووجدنا الایمان لو شاء المومن ان لا یکون متعبا مولما ولا مرضعالم یکن ذلک کائنًا علی حسب مشیتہٖ ورادته وقد علمناان الفعل لا یحدث علٰی حقیقته الامن محدث احدثه علیها۔ لانه لوجاء ان یحدث علی حقیقة لامن محدثٍ احدثه علی ماهوا علیه بحار ان یحدث الشی فعلاً لامن محدث احدثه فعلا فلما لم یجز ذالک صح انه لم یحدث علٰی حقیتہٖ الامن محدث احدثه علی ما هو علیه وهو قاصد الی ذٰلک لانه لوجا زحدث وفعل علٰی حقیقتہٖ۔ لامن قاصدٍ لم لومن ان تکون الافعال کلهًا کذالک...... واذا کان هذا هکذا فقد وجب ان یکون الکفر باطلا قبیحًا وهو قاصدا الٰی ذالک۔

Marfat.com

"ہمارے اس دعویٰ پر کہ انسانی اعمال اللہ کے آفریدہ ہیں انسان کے اپنے پیدا کردہ نہیں عقلی دلیل یہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ کفر اپنی فطرت میں برائی' فساد اور تناقض و باطل چھپائے ہوئے ہے اور ایمان میں ایک طرح کا حسن و نکھار ہے' اور اس کو قبول کرنے اور ماننے میں لامحالہ تکالیف بھی برداشت کرنا پڑتی ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کافر ہر چند یہ چاہتا ہے کہ کفر میں حسن اور حقانیت پیدا ہو جائے اور اس کے لئے مقدور بھر کوشش بھی کرتے ہے' لیکن اپنی کوشش اور ارادہ کے باوجود کامیاب نہیں ہو پاتا۔ اسی طرح اگر کوئی ایمان سے بہرہ مند شخص چاہے کہ ایمان کی راہ میں تکالیف نہ براداشت کرنا پڑیں تو اس کے بارہ میں اس کو بھی اس کی خواہش کے مطابق کامیابی حاصل نہیں ہونے کی! اس کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ کوئی فعل بغیر کسی محدث اور پیدا کرنے والے کے آپ سے آپ ظہور میں نہیں آپاتا کیونکہ اگر اس بات کو تسلیم کرلیں کہ کوئی فعل خود بخود ظہور میں آسکتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ کوئی شخص یا شے بغیر کسی علت کے عدم سے نکل کر لباس وجود میں آسکتی ہے اور چونکہ یہ ناممکن ہے لہٰذا یہ جاننا پڑے گا کہ حقیقت کفر میں ان خصوصیات کو ایک محدث نے پیدا کیا ہے۔ اور قصد و ارادہ سے پیدا کیا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نتیجہ عقلی سے اتفاق نہ کیا جائے۔ کہ ہر ہر فعل کے لئے ایک محدث کی ضرورت ہے' جو چاہتا ہے کہ اس فعل کو ظہور میں لائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تمام نوع کے افعال کے بارہ میں فرض کرنا پڑے گا کہ وہ بغیر کسی پیدا کرنے والے کے آپ سے آپ وجود کے قالب میں ڈھل سکتے ہیں' اور اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ کفر کو پیدا کرنے والا بھی ایک محدث مانا جائے جو اس کو ان قبیح اور باطل خصوصیات کے ساتھ پیدا کر دے۔"

اشعری دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ ہم اپنے اعمال کے خود خالق ہیں تو پھر اس چیز کو ہمارے دائرہ اختیار میں ہونا چاہئے کہ ہم کسی شے کی فطرت کو بدل سکیں۔ یعنی اگر ہم کفر میں سے تناقض و فساد کے عناصر نہیں نکال سکتے' اور یہ بھی ہمارے بس کی بات نہیں کہ اسلام قبول کریں اور اس کے لئے محن و تکالیف نہ برداشت کرنا پڑیں تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ہمارا اختیار صرف افعال کے اکتساب تک محدود ہے۔ ان کی فطرت و مزاج یا خصوصیات میں ادل بدل کرنا یا تخلیق سے کام لینا ہمارے اختیار میں نہیں۔

اس سلسلہ میں بحث کی آخری اور فیصلہ کن کڑی ہماری ہماری رائے میں ان کی ایک مختصر کتاب' استحسان الکلام فی علم الکلام (۱) ہے جس میں انہوں نے سوال و جواب کی صورت میں یہ بتایا

ہے کہ علم الکلام کی دینی نقطۂ نظر سے کیا قدر و قیمت ہے۔ کچھ حلقے اس کو محض اس بنا پر بدعت قرار دیتے تھے کہ اس کے مسائل و مباحث بعینہ آنحضرت سے مروی نہیں ہیں۔ آپ نے اس کے جواب میں لکھا ہے "آخر نذور' وصایا' عتق اور مناسخات کی وہ تفصیلات کب آنحضرت ﷺ سے مروی ہیں جن کو مالک' شافعی اور ابو حنیفہ نے فقہ میں بحث و نظر کا موضوع ٹھہرایا ہے۔" کیا اس تصریح کے بعد بھی یہ کہا جائے گا کہ امام ابو الحسن اشعری نے متکلمانہ رجحانات کی مخالفت کر کے رجعت پسندی کا ثبوت دیا ہے۔

(۱) دائرۃ المعارف نظامیہ حیدر آباد سے ۱۳۴۴ء میں شائع ہوئی۔

آیئے عنان توجہ کو ہم اس دوسرے نکتہ کی طرف موڑیں۔ "کیا تاریخی لحاظ سے ان کے مدرسہ فکر نے عقل و شعور کے داعیوں کی پرورش کا اہتمام کیا ہے۔ یا رجعت پسندی کی طرح ڈالی ہے۔" اس نکتہ کے بارہ میں ہمیں کچھ زیادہ نہیں کہنا ہے پہلے ہی قدم پر ہم اعتراف کئے لیتے ہیں کہ چوتھی اور پانچویں صدی میں حشویہ نے مسئلہ صفات کو بڑے ہی بھونڈے انداز میں پیش کیا جس سے بجا طور پر اس شبہ کو تقویت پہنچتی ہے کہ اسلام نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جو تصور پیش کیا ہے اس میں علاوہ بشریت کے جسمانیت کے لوازم بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ متاخرین حنابلہ میں اہوازی کے ہم نوا ایسے لوگوں کا پتہ چلتا ہے جنہوں نے اس نوع کے خیالات کا اظہار کیا' اور جان بوجھ کر اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی باتیں منسوب کیں جو قطعی اس کے شایان شان نہ تھیں۔ لیکن ان کی حیثیت امت میں شواذ کی ہے۔ جمہور اہل السنت نے اس رجحان کی کبھی حمایت نہیں کی۔ یہی وجہ ہے نظام الملک کے زمانہ میں جب ان لوگوں کی حرکتیں حد سے بڑھیں تو علماء کے ایک نہایت سنجیدہ اور مقتدر گروہ نے ایک محضرنامے میں باقاعدہ اس کے خلاف احتجاج کیا اور بتایا کہ اسلام ہرگز اس انداز فکر کی حمایت نہیں کرتا۔

اس سلسلہ میں اہم سوال یہ ہے حشویہ کے ہفوات کی ذمہ داری اشاعرہ پر کیوں ڈالی جائے جب کہ اس مدرسہ فکر سے جن لوگوں نے استفادہ کیا ان میں باقلانی' ابن فورک' اسفرائینی' قشیری' شیخ الحرمین علامہ جوینی اور غزالی ایسے یگانہ روزگار اہل درس پائے جاتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ رجعت پسندی کی عقیم کوکھ سے ایسی ایسی نابغہ اور عظیم الشان شخصیتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ کیا جہل و نادانی کی آغوش سے علم و عرفان کا آفتاب کبھی طلوع ہوا ہے' اور فکر و نظر کی پستیوں نے فلسفہ و حکمت کی بلندیوں کو کبھی ابھارا ہے۔ اگر جواب نفی میں ہے' تو پھر رجعت پسندی کے بس کا یہ روگ کب ہے کہ ایسے ایسے بلند مرتبہ حضرات کی تخلیق کر سکے۔ جن میں کا ایک ایک فرد بجائے خود علم و فضل کا پہاڑ اور سمندر رہے۔

بحث نے اچھا خاصا طول کھینچا ہے' لیکن اس کے باوجود یہ ضروری ہے کہ ہم سارئن کے اس اعتراض کا مختصر جواب ضرور دیں۔ کہ اشعری نے صفات کے مسئلہ میں بشریاتی تصورات کی حمایت کرکے رجعت پسندی کا ثبوت دیا ہے۔ منطقی طور پر اس اعتراض کے دو حصے ہیں۔ ایک یہ کہ اشعری نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جن صفات کو مانا ہے' وہ بشریت و جسمانیت کے پہلو لئے ہوئے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کو بشری صفات سے متصف گردانا رجعت پسندی کے مترادف ہے۔

جہاں تک اعتراض کے پہلے حصہ کا تعلق ہے' ہمیں اعتراف ہے کہ اشعری نے دوسرے ائمہ اہل السنت کی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے یدین' وجہ اور عینین کے وجود کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان کو بلا کیف مانا جائے یا ان کے اپنے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے۔ ولا تسئل کیف یعنی ان صفات کا اثبات تو مسلم ہے مگر کیف کے جواب میں انسان کچھ کہنے کا مجاز نہیں اور ان کی رائے میں جب کسی ایسی صفت سے متعلق بلا کیف کہہ دیا جائے جس میں بظاہر جسمانیت و بشریت کا کوئی شائبہ پایا جاتا ہے تو تنزیہہ کا تقاضا بہرحال پورا ہو جاتا ہے۔

ہمارے نزدیک علامہ اشعری کے اس موقف میں ایک طرح کا التباس پایا جاتا ہے' کیونکہ جب ہم اللہ تعالیٰ کے لئے یدین' یا وجہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لئے ایک طرح کی جسمانیت و عضویت بہرحال تسلیم کرتے ہیں' اور بلا کیف کہہ دینے سے جسمانیت و عضویت کی اس نوعیت کی نفی نہیں ہو پاتی بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے یدین' اور وجہ کے جس انداز کو ہم تسلیم کرتے ہیں' وہ صرف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور کوئی انسان یا ذی حیات وجود اس میں اس کا شریک اور ساجھی نہیں اس لئے کہ اگر یدین اور وجہ کو بلا کیف قرار دینے سے عضویت و جسمانیت کی فی الواقع نفی ہو جاتی ہو تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی اور مجازی معنوں میں فرق ہی کیا ہے۔ جب کہ دونوں کا اطلاق بہرحال ان ہاتھوں اور اس چہرہ پر نہیں ہوتا جس سے کہ انسانی علم آشنا ہے۔ ظاہر ہے کہ تعبیر کی اس صورت میں حقیقی و مجاز میں فرق صرف لفظی رہ جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اس پیرایہ بیان میں ہمارے نزدیک جو بنیادی تسامح ہے۔ وہ یہ ہے کہ تشبہ و جسمانیت کے تقاضے تو اس میں واضح ہیں۔ مگر تنزیہہ مجمل ہے حالانکہ امام تشبیہہ و جسمانیت کے ان پہلوؤں کو تسلیم نہیں کرتے یہی وجہ ہے انہوں نے تجسیم کے رد میں باقاعدہ دو رسالے لکھے ہیں' جن کا ذکر ان کی تصنیفی مساعی کے ضمن میں آئے گا۔ اعتراض کے دوسرے حصے سے ہم اس بنا پر متفق نہیں کہ ہمارے نزدیک کسی شخص کے رجعت پسند ہونے کا اظہار اس بات میں نہیں ہے کہ اس نے بحث و تمحیص میں کیا نتائج اخذ کئے ہیں۔ بلکہ اس میں ہے کہ اس نے بحث و تمحیص میں کیا

Marfat.com

اسلوب اختیار کیا ہے۔ اور ہم گذشتہ اوراق میں بتا چکے ہیں کہ جہاں تک کسی مسئلہ کی وضاحت و اثبات کا تعلق ہے علامہ اشعری کا انداز متکلمین کے جانے بوجھے عقلی انداز میں سے ہرگز مختلف نہیں۔ زیادہ اطمینان کیل ئے علامہ کی کتاب 'الابانۃ' اور "اللمع" کو ایک نظر دیکھ لینا چاہئے۔ آخر میں اصل کتاب کے بارہ میں ہمیں چند الفاظ کہنا ہیں۔

مقالات کے نام سے علامہ کی تین کتابیں ہیں۔ مقالات غیر اسلامیین' جمل المقالات' اور مقالات الاسلامین' دو کتابیں ملاحدہ کی آراء و اقوال پر مشتمل ہیں' اور (مقالات الاسلامیین) جس کے ترجمے کی سعادت ہمیں نصیب ہوئی ے' ان تمام مدارس فکر کے خیالات و افکار کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے جو چوتھی صدی کے اوائل تک مسلمانوں میں اختلاف و افتراق اور نزاع و بحث کا باعث بنے رہے۔ مقالات سے پہلے بھی اس انداز کی کئی کتابیں لکھی گئی جیسا کہ خود حضرت الامام نے تصریح کی ہے۔ لیکن اس لحاظ سے اس موضوع پر یہ پہلی کتاب ہے کہ جس تفصیل' جس احتیاط' اور غیر جانبداری سے انہوں نے مذاہب و آراء کا تذکرہ کیا ہے اس کی مثال دوسروں کے ہاں نہیں ملتی' یوں اس موضوع پر مسعودی' بغدادی' ابن حزم' اور شہرستانی کی مساعی بھی کم اہم نہیں۔

مقالات کے دو مطبوعہ نسخے رائج ہیں۔ ایک وہ ہے جو ۱۹۲۹ء میں استنبول سے ریٹر (Ritter) کی تحقیق و تصحیح کے ساتھ منظر عام پر آیا۔ دوسرے نسخے کو محمد محی الدین عبدالحمید نے تحقیق و تنقیح کے بعد ۱۹۵۰ء میں قاہرہ سے شائع کیا۔ دونوں نسخوں میں کہیں کہیں الفاظ و حروف کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم نے ترجمہ کرتے وقت عموماً دوسرے نسخہ کو مدنظر رکھا ہے۔ مقالات چونکہ سپاٹ اور غیر اصطلاحی اسلوب بیان کی حامل کتاب ہے اس لئے اس میں کہیں کہیں اظہار مطالب میں شدید نوعیت کا اغلاق پیدا ہو گیا ہے۔ ہم ے نقدور بھر کی کوشش کی ہے کہ ترجمہ میں کم از کم اغلاق کی یہ صورت باقی نہ رہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ مدارس فکر' اور خیالات اور افکار کی بوقلمونی کن معانی اور مطالب کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور ان کی علمی و تہذیبی اہمیت کیا ہے۔ دو لفظوں میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر پاکستان میں علم و فن کی ایک نئی تاریخ مرتب کرنا چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ ہم اپنے اسلاف کے علمی ورثہ کو جانیں۔ اور یہ معلوم کریں کہ ان بزرگوں نے ماضی میں معرفت و ادراک کے قافلوں کو کہاں چھوڑا تھا۔ ان کی فکری تگ و تار نے کلام' فلسفہ' اور دانش و حکمت کے کیا کیا دبستان سجائے تھے اور ان کی نگاہ دورس اور خیال رسا نے طبیعیات' نفسیات اور فلکیات کے کن کن حقائق کو پالینے کی کوشش کی تھی۔ ماضی کی تابش وضو سے ذہنوں کو آراستہ کئے بغیر ہم کسے

Marfat.com

ایسے حال یا مستقبل کے خواب نہیں دیکھ سکتے ہیں جس کو ہم دوسروں کے سامنے فخر کے ساتھ پیش کر سکیں۔

مزید برآں اگر ہمیں پاکستان میں ایک ایسی تہذیب کو رواج دینا ہے' اور ایسی تہذیب کو جلا بخشنا ہے۔ جس کو ہر لحاظ سے ہم اسلامی کہہ سکیں' تو پھر ضروری ہو جاتا ہے کہ عصر حاضر کے علمی و تہذیبی تقاضوں کے پہلو بہ پہلو ہم اسلامی فکر کے ارتقاء کا بھی بدوقت نظر جائزہ لیں' اور دیکھیں کہ ہماری تاریخ میں کون صالح صحت مند اور ترقی پذیر رجحانات ایسے ہیں جنہیں ہمیں اپنا لینا چاہئے' کون فاسد' غلط اور آگے نہ بڑھنے والے رجحانات ہیں جن سے بہرحال دامن کشاں رہنا چاہئے۔ ہماری رائے میں "مقالات الاسلامیین" اس اعتبار سے نہایت اہم کتاب ہے۔ اس سے نہایت آسانی کے ساتھ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماضی میں ہمارے حکما' متکلمین اور دانشوروں نے علم و تحقیق کے کن کن نئے جزیروں کو دریافت کیا تھا' اور بغیر تجربی علوم سے تعرض کئے صرف خیال و فکر ہی کے بل پر علم و آگہی کی کن کن طرفہ طرازیوں کو جنم دیا تھا۔

"مقالات الاسلامیین" دراصل ایک موسوعہ ہے جس میں ان تمام لوگوں کے افکار و آراء یا معتقدات کی تفصیل بیان کی گئی ہے جنہوں نے کسی نہ کسی حد تک کسی اشکال کے بارہ میں گفتگو کی یا اس کے حل و کشود کے لئے کوئی رائے پیش کی۔

مزید برآں اس کتاب میں ایسے ایسے عجیب و غریب گروہوں کا ذکر بھی ہے جنہوں نے ضلالت و گمراہی' یا فکری و اعتقادی ارتداد کی آخری حدوں کو چھو لیا۔ ظاہر ہے کہ اس نوع کے افکار صرف چند قبائل یا افراد ہی تک محدود رہے۔ جمہور اہل السنت کا ضمیر و وجدان بحمد اللہ ان سے نہ صرف بالکل غیر متاثر رہا۔ بلکہ ان کے ائمہ و مجتہدین نے ہر ہر دور میں کوشش کی کہ فکر و نظر کی تمام گمراہیوں کے مقابلہ میں اسلامی موقف کی وضاحت و تعیین کا سلسلہ جاری رہے اور کسی زمانے میں بھی لوگ اسلام کے آفتاب ہدایت کی ضیاء و افروزیوں سے محروم نہ ہونے پائیں۔ علامہ ابو الحسن کی ذات گرامی اسی سلسلہ الذہب کی ایک درخشاں کڑی ہے۔ انہوں نے اعتزال و جہمیت کے خلاف کیا کچھ کیا۔ تعقل پرستی' شنویت دہریت کے کس کس محاذ پر داد شجاعت دی۔ اس کا اندازہ ان کی گراں قدر تصنیفات سے لگائیے۔ جس کو ہم آئندہ صفحات میں درج کر رہے ہیں۔

اشعری کی تصنیفات بحوالہ العمد

العمد تصنیف کی اپنی کتاب ہے جس میں انہوں نے اپنی جملہ تصنیفات کا ذکر کیا ہے۔

نوٹ: اس فہرست کی ترتیب میں ہم نے تبیین کے علاوہ میکارتھی کی فہرست کو بھی

Marfat.com

سامنے رکھنا ہے۔

۱۔ الفصول:

اس میں ملاحدہ کا رد ہے، فلاسفہ کے بعض نظریات کی تردید ہے اور حکماء طبیعیین و ہریہ، مشبہہ اور ان لوگوں کے عقائد کا بطلان ہے جو قدیم زمانہ کے قائل ہیں۔ اس میں براہمہ، یہود، نصاریٰ، اور مجوس کے غلط افکار و تصورات سے بھی تعرض کیا گیا ہے۔ یہ ضخیم کتاب ہے جو بارہ جلدوں پر مشتمل ہے۔

۲۔ الموجز:

یہ بھی ایک ضخیم کتاب ہے جو بارہ جلدوں کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے۔ اس میں ان تمام متبدعانہ عقائد کی تردید ہے جن کو مسلم یا غیر مسلم حضرات نے پھیلایا آخری کتاب میں مسئلہ امامت پر بحث ہے۔ اس میں ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت برحق تھی۔ اور یہ کہ خلافت کا تعلق نص سے نہیں۔ نیز یہ کہ اس عقیدہ کے لئے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی کہ ہر ہر دور میں ایک امام معصوم کا وجود ضروری ہے۔

اور یہ عجیب اتفاق ہے کہ باقلانی نے تمہید میں، الجوینی نے ارشاد میں، اور غزالی نے اختصار میں اس مسئلہ کو کتاب کے آخری اوراق ہی میں جگہ دی ہے۔ غالباً اس لئے کہ بقول الجوینی کے اس مسئلہ کا تعلق اصول اعتقاد سے نہیں ہے۔ فروع اجتہاد سے ہے۔

۳۔ خلق الاعمال:

اس میں معتزلہ اور قدریہ کے ان دلائل باردہ کا توڑ ہے جس میں کہ انہوں نے خلق اعمال کے غلط عقیدہ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

۴۔ کتاب الاستطاعۃ:

اس میں معتزلہ کے اس تصور کی تردید ہے کہ استطاعت فعل سے پہلے پائی جاتی ہے۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے۔

۵۔ کتاب الصفات:

یہ بھی ایک ضخیم تصنیف ہے۔ اس میں معتزلہ اور جہمیہ کے ان عقائد کی تردید ہے۔ جن کا منشاء اللہ تعالیٰ کے علم قدرت اور تمام صفات کی نفی کرنا ہے۔ اس میں معتزلہ اور جہمیہ کے تمام فرقوں کے بارہ میں تفصیلات درج ہیں۔ خصوصیت سے ابو الہذیل معمر، نظام، فوطی اور ان سب لوگوں کے خیالات کا ابطال ہے جو قدم عالم کے قائل ہیں۔ اس میں اثبات صفات سے متعلق متعدد

Marfat.com

بحثیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ اللہ کے لئے وجہ اور یدین ایسی صفات ثابت ہیں۔ یا یہ کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استواء پذیر ہے۔ اس میں الفاشی کے تصوارت کی بھی تردید کی گئی ہے۔

۶۔ کتاب فی جواز رویۃ اللہ بالابصار:

اس میں معتزلہ کے ان جملہ دلائل کی تردید ہے' جس میں انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت حق کا دیدار ان آنکھوں سے ممکن نہیں۔

۷۔ کتاب اختلاف الناس فی الاسماء والاحکام والخاص والعام:

ایک ضخیم کتاب ہے جس میں اسماء و احکام کی وضاحت کی گئی ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے' خاص کی کیا تعریف ہے' عام کسے کہتے ہیں' اور ان کے احکام و مسائل کی نوعیت کیا ہے۔

۸۔ کتاب فی الرد علی المجسمہ:

اس میں ان لوگوں کی تردید ہے' جو اللہ تعالیٰ کے بارہ میں بشریاتی (Anthropomophist) تصور رکھتے ہیں۔

۹۔ کتاب فی الجسم:

اس میں اس حقیقت کی وضاحت کی گئی ہے کہ معتزلہ کے اصولوں کے مطابق جسمیت سے متعلق جو اشکالات پیدا ہوتے ہیں' ان کا جواب ممکن نہیں۔ یہی نہیں اس میں ثابت کیا گیا ہے کہ مسئلہ صفات کو جس رنگ میں پیش کرتے ہیں اس سے جسمیت کے لوازم قطعی لازم آتے ہیں۔

۱۰۔ قیام البرہان فی الرد علیٰ اہل الزیغ والطغیان:

اس میں قریب ہی قریب وہی بحثیں ہیں جو الموجز میں ہیں۔

۱۱۔ اللمع فی الرد علی اہل الزیغ والبدع:

یہ نہایت لطیف کتاب ہے۔ اس میں بطریق قیاس و استدلال ثابت کیا گیا ہے' کہ اعتزال و جہمیت نے جن عقائد کو پیش کیا ہے وہ غلط ہیں۔ میکار تھی (Richard MecArthy (S.J.Mad Philcoxon نے اس کو تحقیق و تصحیح کے بعد انگریزی قالب میں ڈھالا ہے۔ اور اس پر نہایت مفید مقدمہ اور تعلیقات کا اضافہ کیا ہے۔

Marfat.com

۱۲۔ اللمع الکبیر:

اس میں ایضاح برہان کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۳۔ اللمع الصغیر:

اس کو اللمع الکبیر کو گویا تمہید سمجھنا چاہیے۔

۱۴۔ الشرح و التفصیل فی الرد علیٰ اہل الافک و التضلیل:

اس کا تعلق دراصل علم الکلام کے متعلمین سے ہے۔

۱۵۔ ایک اختصار:

اس میں شرح و التفصیل کے مسائل کو سمجھنے کے لئے ابتدائی اصولوں کی وضاحت کی گئی ہے۔

۱۶۔ ایک اہم کتاب:

اس کتاب کا موضوع الجبائی کی مشہور کتائب الاصول' کی تردید ہے۔ اس میں مصنف کے دلائل و براہین سے معتزلہ کی ابلہ فریبوں کا پردہ چاک کیا ہے۔

۱۷۔ ایک اور اہم کتاب:

اس کا موضوع 'نقض' تاویل' الدولتہ 'کا جواب ہے۔ اس میں اس تمام شبہات کا جواب ہے جن کو البلخی نے پیش کیا ہے' اور خود معتزلہ کے دلائل کی روشنی میں ان کے اس موقف کی تردید کی ہے۔ جو انہوں نے صفات کے بارہ میں اختیار کیا ہے۔

۱۸۔ مقالات المسلمین:

اس میں مسلمانوں نے ان تمام عقائد و اختلافات کا ذکر ہے جن کو فکر و نظر کی بو قلمونیوں نے جنم دیا۔ غالباً یہ "مقالات الاسلامیین" ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس کو اردو نام ہے۔ اس کو اردو میں ڈھالنے کی ہمیں سعادت حاصل ہوئی ہے۔

۱۹۔ جمل المقالات:

اس میں موحدین اور ملاحدہ کے جملہ عقائد کی تفصیل ہے۔

Marfat.com

۲۰۔ الجوابات فی الصفات عن مسائل اہل الزیغ والشبہات:

اس میں مصنف نے اپنی ہی ایک کتاب کی تردید کی ہے۔ جس میں پہلے معتزلہ کی تائید میں دلائل فراہم کئے گئے تھے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ یہ دلائل اتنے معقول تھے کہ معتزلہ کی کتابوں میں ان کی نظیر نہیں پائی جاتی۔ لیکن جب اللہ نے ہمیں راہ راست پر ڈال دیا تو ان کا ابطال ضروری ہو گیا۔

۲۱۔ کتاب علیٰ ابن الراوندی فی الصفات والقرآن:

اس میں مشہور ملحد ابن الراوندی کے خیالات کی تردید ہے۔

۲۲۔ القامع لکتاب الخالدی فی الارادۃ:

اس میں خالدی کے اس ملحدانہ عقیدہ کی تردید ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے اور یہ کہ ایسی چیزیں وجود میں آئیں جو اس کی مشیت میں داخل نہ تھیں' اور یہ کہ اس نے جن کو چاہا کہ وہ لباس وجود میں آئیں' وہی سطح وجود پر نہ ابھر سکیں۔

۲۳۔ ایک کتاب:

اس میں خالدی کی ایک کتاب کا رد مرقوم ہے جو اس نے قرآن اور صفات کے بارہ میں لکھی۔

۲۴۔ الدافع للمہذب:

یہ خالدی کی کتاب مہذب کا جواب ہے۔

۲۵۔ ایک کتاب:

اس میں خالدی کے اس دعویٰ کی تردید ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان آنکھوں سے نہیں دیکھا جا سکتا۔

۲۶۔ ایک کتاب:

یہ کتاب خالدی کی ایک کتاب کے جواب میں ہے جس میں اس نے خلق اعمال کی نفی کی ہے' اور تمام اعمال کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا ہے۔

۲۷۔ ایک کتاب:

اس میں بلخی کی کتاب پر ایراد ہے۔ جس میں اس نے دعویٰ کیا ہے کہ اس نے جدل و مناظرہ میں ابن الراوندی کی غلطیوں کی اصلاح کی ہے۔

۲۸۔ کتاب فی الاستشہاد:

اس میں معتزلہ کے اس اسلوب استدلال کی تردید ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا چاہئے۔ اشعری نے بتایا ہے کہ اس انداز استدلال کی رو سے اللہ تعالیٰ کی صفات مثل علم اور قدرت وغیرہ کا اثبات سخت دشوار ہے۔

اسمنانی نے اپنی کتاب البیان عن اصول الامام میں معتزلہ کے اس اصول کو فاسد اور بنیادی طور پر غلط قرار دیا ہے کہ محسوسات و شواہد کی بنا پر غائب یا اس ذات کے بارہ میں کوئی فیصلہ کیا جائے جو حدود ادراک سے بالا ہے۔

۲۹۔ المختصر فی التوحید والقدر:

اس میں علم القدر کے متعدد ابواب سے تعرض کیا گیا ہے۔ مثلاً یہ کہ دیدار حق ممکن ہے۔ یا یہ کہ اللہ کی صفات ثابت شدہ ہیں۔ قدر کے بارہ میں جملہ مسائل کا ذکر ہے۔ تولد (علل ثانویہ) کی بحث ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حق میں تجزؤ و تجوہر کی نسبت صحیح ہے یا نہیں۔ اس پر گفتگو ہے۔ اور ایسے ایسے سوالات زیر بحث لائے گئے ہیں کہ معتزلہ جس کے جواب سے نہایت درجہ زچ ہوتے ہیں۔ چنانچہ نہ تو ان سے عہدہ برآ ہوتے ہیں اور نہ فرار ہی کی کوئی راہ ان کو سوجھتی ہے۔

۳۰۔ کتاب فی شرح ادب الجدل:

اس میں آداب مناظرہ سے متعلق تفصیلات ہیں۔

۳۱۔ کتاب الطبریین:

اس میں متعدد مسائل کے بارہ میں متعدد بحثیں ہیں۔

۳۲۔ جواب الخراسانیہ:

اس میں متعدد سوالات کے جوابات ہیں۔

۳۳۔ کتاب الارجانیین:

یہ علم الکلام کے گوناگوں مسائل پر مشتمل ہے۔

۳۴۔ السیرافیین:

اس میں بوقلموں کلامی مسائل سے تعرض کیا گیا ہے۔

۳۵۔ جواب العمانیین:

اس میں علم الکلام کے بعض مسائل کا تذکرہ ہے۔

Marfat.com

۳۶۔ جواب الجرجانیین:

یہ کتاب ان سوالات و جوابات پر مشتمل ہے جو ہمارے اور معتزلہ کے مابین زیر بحث رہے۔

۳۷۔ جواب الامشقیین:

یہ علم الکلام کے لطائف کے بارہ میں ایک کتاب ہے۔

۳۸۔ جواب الواسطیین:

یہ کتاب علم الکلام کے متعدد گوشوں پر مشتمل ہے۔

۳۹۔ جوابات الرامہرمزیین:

بعض معتزلہ نے رامہرمز سے سوالات کی ایک فہرست بھیجی تھی۔ اس میں اشعری نے ان کا جواب لکھا ہے۔

۴۰۔ المسائل المنثورۃ البغدادیہ:

اس میں بحث و نظر کی ان مجالس کا ذکر ہے جن میں ائمہ معتزلہ نے حصہ لیا۔

۴۱۔ المنخل:

ان مسائل کا مجموعہ جو علماء بصرہ اور ہمارے درمیان زیر بحث رہے۔

۴۲۔ الفنون:

اس میں ملاحدہ کا رد کیا گیا ہے۔

۴۳۔ کتاب النوادر:

یہ علم الکلام کے دقائق پر مشتمل ہے۔

۴۴۔ الادراک:

یہ علم الکلام کے متعدد لطائف کو اپنے آغوش میں لئے ہوئے ہے۔

۴۵۔ الرد علی الاسکافی:

اس میں الاسکافی کی کتاب "اللطیف" کا رد کیا گیا ہے۔

۴۶۔ ایک کتاب:

اس میں علم الکلام کے ان نازک مسائل اور دقائق سے تعرض کیا گیا ہے۔ جن کو عباد بن

Marfat.com

سلیمان نے پیش کیا۔

۴۷۔ ایک کتاب:

یہ علی بن عیسیٰ کے ایک کتاب کے رد پر مشتمل ہے۔

۴۸۔ المختزن:

اس کتاب میں مصنف نے مخالفین کے ان اشکالات کا محض اللہ کی مدد اور توفیق سے جواب دیا ہے، جو ان کے مسلک کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ اشکالات ایسے ہیں کہ نہ تو کبھی ان لوگوں نے مصنف کے سامنے ان کا تذکرہ کیا ہے اور نہ ان کی کتابوں میں یہ درج ہی کیا ہے۔

۴۹۔ ایک کتاب:

اس کتاب میں مصنف نے اپنی ہی ایک کتاب کا رد لکھا ہے۔ جس کا موضوع یہ تھا کہ اشیاء کا معدوم ہونے کے بعد بھی اشیاء ہی رہتی ہیں۔ مصنف کا کہنا ہے کہ میرا یہ مسلک نہیں رہا۔

۵۰۔ ایک کتاب:

اس میں یہ بحث ہے کہ احکام میں اجتہاد کی کب اور کن شرائط کے ماتحت اجازت ہے۔

۵۱۔ ایک کتاب:

اس کتاب میں اس حقیقت کا اظہار ہے کہ قیاس کا تعلق قرآن کی ان دلالت سے ہے جو ظاہر ہیں۔

۵۲۔ کتاب فی المعارف:

اس میں معارف و دقائق علم پر لطیف بحث کی گئی ہے۔

۵۳۔ کتاب فی الاخبار و تخصیصھا:

اس میں اخبار اور ان کے مواقع تخصیص سے تعرض کیا گیا ہے۔

نوٹ:

تخصیص اصول کی ایک اصطاح ہے جس کو میکارتھی غلط سمجھے ہیں۔

۵۴۔ الفنون:

اس میں علم الکلام کے متعدد مباحث ہیں، اور یہ اس کتاب و فنون سے مختلف شے ہے

جس میں ملاحدہ کی تردید کی گئی ہے۔

۵۵۔ جواب المصریین:

اس میں بہت سے کلامی مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

۵۶۔ ایک کتاب:

اس میں ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ کسی شئے کی انجام دہی میں عاجز ہونے کے یہ معنی نہیں کہ اس کی ضد کے معاملہ میں بھی یہ عجز قائم رہے۔ اور یہ کہ عجز کا تعلق شئے موجود سے ہے، معدوم سے نہیں۔ اس دعویٰ کو ثابت کر کے ہم نے اپنے ان ہم نوا دوستوں کی مدد کی ہے، جنہوں نے اس دعویٰ کو پیش کیا ہے۔

۵۷۔ المسائل علیٰ اہل التثنیۃ:

اس میں ثنویت (Daulism) کے حامیوں میں کچھ سوالات پوچھے گئے ہیں۔

۵۸۔ ایک کتاب:

اس میں مصنف نے دہریہ کے ان جملہ اعتراضات کا شافی جواب دیا ہے جو موحدین کے ان عقائد پر انہوں نے وارد کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ حوادث عالم آپ سے آپ وجود میں نہیں آتے بلکہ ان کو پیدا کرنے والی ایک ذات ہے۔ مصنف نے اس میں جواب کا جو انداز اختیار کیا ہے وہ ہر طالب ہدایت کے لئے موثر ثابت ہو سکتا ہے۔ اس میں قدم اجسام کے بارہ میں دہریہ کے دلائل واہیہ کا بھی رد کیا گیا ہے۔ یہ کتاب مصنف کی اس کتاب سے مختلف ہے جس کا نام الاستقصاء الجمیع اعتراض الدہریین وسائر اصناف الملحدین ہے۔

۵۹۔ ایک کتاب:

اس میں دہریہ کے اس عقیدہ کی تردید کی گئی ہے کہ اجسام قدیم ہیں۔ تردید کی بنا اس دلیل پر ہے کہ کوئی شے اسی وقت حدوث پذیر ہو سکتی ہے۔ جب کہ اس کی کوئی محدث براہ راست پیدا کرے۔ یا وہ کسی دوسرے علت کی رہین منت ہو۔

۶۰۔ ایک کتاب:

اس میں عقائد سے متعلق داؤد بن علی اصفہانی کے موقف کی تردید کی گئی ہے۔

۶۱۔ تفسیر القرآن:

اس میں الجبائی، اور البلخی کے ان مزخرفات کی تردید مرقوم ہے جو انہوں نے تفسیر کے نام

Marfat.com

سے پیش کئے و معلوم ہوتا ہے۔ یہ تفسیر المختزن سے مختلف شے ہے۔

۶۲۔ زیادات النوادر:

مضمون نام سے ظاہر ہے۔ اس میں نوادر کی وضاحت میں کچھ اضافے کئے گئے ہیں۔

۶۳۔ جوابات اہل فارس:

اس میں فارس کے کچھ لوگوں کے سوالات کے جوابات درج ہیں۔

۶۴۔ ایک کتاب:

اس میں ان دہریہ کا رد ہے جو یہ سمجھے ہیں کہ موت تقاضائے طبعی کا نتیجہ ہے۔ اس میں مصنف نے ان تمویہات کا تجزیہ کیا ہے۔

۶۵۔ کتاب الرؤیۃ:

الجبائی نے اپنی مختلف کتابوں میں مصنف پر جو اعتراضات کئے ہیں' محمد بن عمرؓ الصمیری نے بر سبیل روایت ان کو مصنف تک پہنچایا ہے۔ اس کتاب میں ان کا مفصل جواب درج ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ اس کے پیش کردہ اعتراضات میں فساد اور خلل کی کیا کیا صورتیں رونما ہیں۔

۶۶۔ الجوہر فی الرد علیٰ اہل الزیغ والمنکر:

اس میں ملاحدہ اور اباحیہ کی تردید کی گئی ہے۔

۶۷۔ ایک کتاب:

اس میں الجبائی کی ایک کتاب کا رد ہے۔ جس میں اس نے نظر و استدلال کے پیانوں سے بحث کی ہے۔

۶۸۔ ادب الجدل:

اس میں بحث و مناظرہ سے متعلق قواعد و آداب کی تشریح مذکور ہے۔

۶۹۔ کتاب فی مقالات الفلاسفہ خاصتہ:

یہ کتاب حکماء کے عقائد و افکار کی خصوصی تشریح پر مشتمل ہے۔

۷۰۔ کتاب الرد علی الفلاسفہ:

یہ کتاب تین مقالات سے تعبیر ہے۔ اس میں ابن قیس الدہری کے اعتراضات کی تردی

Marfat.com

مذکور ہے۔ اور اس حقیقت کی وضاحت ہے کہ ہیولی و طبیعت کے قائلین کی رائے غلط ہے۔ اسی طرح اس میں ارسطو کے اس نظریہ تعلیل کی بھی تردید کی گئی ہے جس کا تعلق آسمانوں کی تخلیق اور عالم کی آفرینش سے ہے۔ نیز یہ بتایا گیا ہے کہ نجوم و کواکب کی حرکت انسانوں کی سعادت یا شقاوت پر قطعی اثر انداز نہیں ہوتی۔

نوٹ:

ابوبکر محمد بن فورک کا کہنا ہے کہ یہ وہ کتابیں تھیں جن کو مصنف نے ۳۲۰ھ تک ترتیب دیا اور یہ ان امالی اور جوابات کے علاوہ ہیں جو مصنف نے وقتاً فوقتاً بلاد سے آئے ہوئے استفسارات پر قلمبند کرائے‘ اس میں ان امالی کا بھی تذکرہ نہیں جن کو مصنف نے عام لوگوں کے لئے لکھوایا‘ اور ان کو کسی خاص عنوان سے معنون نہیں کیا۔ مصنف اس کے بعد ۳۲۴ھ تک زندہ رہے‘ اور برابر لکھتے رہے۔ اس عرصہ میں جو کتابیں معرض تحریر میں آئیں ان کے نام یہ ہیں۔

۷۱۔ نقض المضاہات علی الاسکافی فی التسمیہ فی القدر:

اس میں قدر کی اصطلاح کے بارہ میں الاسکافی سے اظہار کیا اختلاف کیا گیا ہے۔

۷۲۔ کتاب العمد فی الرویۃ:

یہ کتاب رویت باری کے تفصیلات پر مشتمل ہے۔

۷۳۔ کتاب فی معلومات اللہ و مقدوراتہ نہ لانہایۃ لہا:

ابو الہذیل معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا علم محدود ہے۔ اور اس کی قدرت بھی متعین اور محدود ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں اس عقیدہ کی تردید کی ہے۔

۷۴۔ ایک کتاب:

اس میں حارث الوراق کے اس موقف کی تردید کی گئی ہے۔ جو اس نے مسئلہ صفات میں ابن الراوندی کے مقابلہ میں اختیار کیا۔

۷۵۔ کتاب التناسخ:

اس میں نظریہ تناسخ ارواح کی تردید مذکور ہے۔

Marfat.com

۷۶۔ کتاب فی الرد فی الحرکات:

یہ کتاب ابو الہذیل کے تصور حرکت کی تردید پر مشتمل ہے۔

۷۷۔ ایک کتاب:

اس میں اہل منطق کی درماندگیوں سے تعرض کیا گیا ہے۔ اور ان سوالات کا جواب دیا گیا ہے جو الجبائی نے اسماء و احکام کے بارہ میں ان سے دریافت کئے۔ نیز ان مجالس کا بیان ہے جن میں خبر واحد اور قیاس کے مسائل زیر بحث آئے۔

۷۸۔ کتاب فی افعال النبی ﷺ:

اس میں آنحضرت ﷺ کے افعال و اعمال سے بحث کی گئی ہے۔

۷۹۔ کتاب فی الوقوف والعموم:

اس میں مسئلہ وقوف و عموم سے تعرض کیا گیا ہے۔

۸۰۔ کتاب فی متشابہ القرآن:

اس میں مصنف نے معتزلہ اور ملاحدہ نے آیات متشابہات پر جو اعتراضات کئے ہیں' ان کا جواب دیا ہے اور راوندی کی کتاب کا جواب لکھا ہے۔

۸۱۔ نقض کتاب التاج:

اس میں ابن الراوندی کی کتاب کی تردید ہے۔

۸۲۔ ایک کتاب:

اس میں عیسائیوں کے عقائد کی تردید' ان کی ان کتابوں کی روشنی میں کی گئی ہے جو ان کے ہاں مسلمہ ہیں۔

۸۳۔ ایک کتاب:

اس میں عیسائیوں کے عقائد کی تردید' ان کی کتابوں کی روشنی میں کی گئی ہے جو ان کے ہاں مسلمہ ہیں۔

۸۴۔ ایک کتاب:

اس میں ابن الراوندی کے ان شبہات کا ابطال ہے جو اس نے اجماع و تواتر کے سلسلہ میں بیان کئے۔

Marfat.com

۸۵۔ ایک کتاب:

مجسمہ اور ان کے عقائد و دلائل کی تفصیل پر مشتمل ہے۔

۸۶۔ نقض شرح الکتاب:

عنوان سے کتاب کے مشتملات کا پتہ نہیں چلتا۔

۸۷۔ ایک کتاب:

اس میں ان مباحث کا ذکر ہے جو مصنف اور ابو الفرج کے تحت مابین علت خمر کے سلسلہ میں جاری رہے۔

نوٹ:

میکارتھی سے یہاں علت خمر کے معنی متعین کرنے میں ٹھوکر کھائی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس میں شاید شراب کے قانونی جواز سے تعرض کیا گیا ہے۔ حالانکہ بحث اس پر ہے کہ علت حرمت کیا ہے۔

۸۸۔ نقض کتاب آثار العلویہ:

اس میں ارسطو کی تردید مذکور ہے۔

۸۹۔ ایک کتاب:

اس میں ابو ہاشم کے ان سوالات کا جواب ہے جن کو ابن ابی الصالح الطبری نے قلم بند کیا۔

۹۰۔ الاحتجاج:

غالباً بحث و جدل پر مشتمل کوئی کتاب ہے۔

۹۱۔ کتاب الاخبار:

احادیث کے بارہ میں کوئی کتاب ہے جس کو مصنف نے بطور املاء کے قلم بند کر دیا۔

ابن فورک کے نزدیک یہ آخری کتابیں ہیں جن کے بارے میں اسے علم ہو سکا ان کے علاوہ مصنف کی دو مستقل بالذات کتابیں اور ہیں۔

۹۲۔ کتاب فی دلائل النبوۃ:

اس میں دلائل نبوت سے بحث کی گئی ہے۔

Marfat.com

۹۳۔ کتاب فی الامامتہ:

یہ مسئلہ امامت پر مشتمل ہے۔

نوٹ:

حافظ ابن عساکر کا کہنا ہے کہ ابن فورک کی فہرست کے علاوہ کچھ اور کتابیں بھی میرے علم میں آئی ہیں۔ جسے

۹۴۔ الحث علی البحث:

اس میں بحث و تحقیق پر اہل علم کو آمادہ کیا گیا ہے۔

۹۵۔ رسالتہ فی الایمان:

اس میں حقیقت ایمان سے تعرض کیا گیا ہے اور اس سوال کا جواب دیا گیا ہے کیا ایمان پر لفظ خلق کا اطلاق ہو سکتا ہے؟

۹۶۔ جواب مسائل:

اس میں ان سوالات کا جواب ہے جو سرحد کے لوگوں نے ان سے مذہب اہل حق کے بارہ میں دریافت کئے۔

نوٹ:

ابن ندیم نے جن پانچ کتابوں کا تذکرہ کیا ہے ان میں سے ایک کتاب کا اور اضافہ ہے۔

۹۷۔ التبیین عن اصول الدین:

اس میں اسلام کے بنیادی اصولوں کو بیان کیا گیا ہے۔

نوٹ:

بعض مستشرقین کے ذرائع سے جن مزید کتابوں کا پتہ چلا وہ یہ ہیں۔

۹۸۔ استحسان الخوض فی علم الکلام:

یہ علم الکلام میں غور و فکر کی اہمیت پر مشتمل ہے۔ (یہ کتاب حیدر آباد دکن میں چھپ چکی ہے۔)

۹۹۔ قول جملہ اصحاب الحدیث و اہل السنتہ:

اس میں محدثین اور اہل السنت کے متفقہ عقائد کی بحث ہے۔

Marfat.com

۱۰۰۔ رسالۃ کتب بہا الی اہل الثغر:

اس میں سرحد کے لوگوں کو مخاطب کر کے چند مسائل کا ذکر کیا گیا ہے۔

۱۰۱۔ کتاب الابانہ -- عن اصول الدیانہ --:

اس میں اسلام کے بنیادی عقائد تعرض کیا گیا ہے۔ (حیدر آباد سے ۱۳۲۱ھ میں' اور قاہرہ سے ۱۳۴۸ھ میں شائع ہوئی۔ (W.C.Klein) نے اسے انگریزی قالب میں ڈھالا۔

نوٹ:

تبیین میں ایک اور کتاب کا حوالہ درج ہے جس کا نام یہ ہے:

۱۰۲۔ کشف الاسرار وہتک الاستار:

کتاب کے موضوع کی ٹھیک تعین مشکل ہے۔

Marfat.com

مقالاتِ اسلامیین حصہ اول

تعارف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ ذی العزۃ والافضال والجودو النوال احمدہ علٰی ماخص وعم من نعمہٖ واستعینہٗ علٰی ادافرائضہٖ واسالہ والصلوٰۃ علٰی خاتم الرسل۔

امابعد! جو شخص مسلمانوں کے مدارس فکر سے واقف ہونا چاہتا ہے' اور یہ چاہتا ہے کہ ان میں فرق و امتیاز کیسں جو حدود ہیں ان کو پہچانے' اس کے لئے نہایت ضروری ہے کہ ان کے مذہب و عقیدہ سے آشنا ہو۔ میں نے دیکھا ہے کہ لوگ جب دوسروں کے عقائد کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے تقاضوں کو پورا نہیں کرپاتے' اور جب مختلف' فرق' اور دینی اختلافت بیان کرتے ہیں تو پوری پوری ترجمانی نہیں کرپاتے۔ ان میں کچھ لوگ تو ایسے ہیں جنہوں نے انتہائی اختصار سے کام لیا ہے' کچھ لوگوں نے مخالفین کے احوال کی غلط ترجمانی کی ہے۔ کچھ ایسے بھی ہیں جنہوں نے مخالفین پر چوٹ کرنے کی غرض سے عمداً جھوٹ بولا ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے مخالفین کا ذکر کرتے ہوئے زیادہ چھان بین اور استقصاء کی ضرورت محسوس نہیں کی' اور اسی طرح ایسے حضرات بھی ہیں جنہوں نے مخالفین کے اقوال میں کچھ اپنی طرف سے بڑھا بھی دیا ہے' تاکہ ان کے خلاف دلیل مہیا کی جاسکے۔ لیکن یہ انداز' اہل اللہ کا انداز نہیں اور نہ ان لوگوں کا اندازہ ہے جن کو اللہ تعالٰی نے خردو امتیاز کی نعمتوں سے نواز رکھا ہے۔ اس صورتِ حال نے مجھے آمادہ کیا کہ میں مذاہب و افکار کی شرح' جیسا کہ تم چاہتے ہو' لکھوں۔ جو جچی تلی ہو' اور طوالت و اکثار کے عیب سے پاک ہو۔ سو اللہ کی مدد و قوت سے اس کو شروع کر رہا ہوں۔

اشعری

Marfat.com

تمہید

بہت سی چیزوں میں آنحضرت ﷺ کے بعد لوگوں میں اختلاف رائے رونما ہوا۔ جس میں کہ مختلف گروہوں نے ایک دوسرے کو گمراہ ٹھہرایا' اور ایک دوسرے سے علیحدگی اور برأت کا اظہار کیا۔ اس سے مسلمان اس طرح فرقوں میں بٹ گئے' اور مختلف گروہوں طبقوں کا شکار ہو گئے کہ گویا اسلام ان کو جمع کرنے والا' اور ایک سلک میں منسلک کرنے والا نہیں ہے۔

اور مسلمانوں میں پہلا اختلاف جو آنحضرت ﷺ کے بعد ابھرا وہ مسئلہ امامت کے متعلق تھا' اور یہ اس طرح ہوا کہ جب آنحضرت ﷺ کو روح کو اللہ تعالیٰ نے اپنے قبضہ و اختیار میں لیا' جنت میں منتقل کیا اور اپنے ہاں دار کرامت میں جگہ دی' تو سقیفہ بنی ساعدہ(۱) میں انصار جمع ہوئے جو مدینہ ہی میں واقع ہے' اور چاہا کہ سعد بن عبادہؓ کو اپنا امام مقرر کرلیں۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو جب یہ معلوم ہوا کہ تو یہ دونوں کچھ مہاجرین کی معیت میں انصار کے اس مجمع میں شریک ہوئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کو اس حقیقت سے آگاہ کیا کہ امامت قریش ہی میں رہے گی۔ استدلال آنحضرت ﷺ کی اس حدیث میں سے تھا۔

الامامة فی القریش۔

"امامت قریش میں ہے۔"

اس پر سب مطمئن ہو گئے اور سب نے حق کی طرف اطاعت شعارانہ لوٹنے کا ثبوت دیا۔ اس سے پہلے انصار یہ کہہ چکے تھے۔

منا امیر ومنکم امیرٌ

"ایک امیر ہم سے ہو گا اور ایک تم میں سے۔"

یہی نہیں الحباب بن منذر(۲) تلوار لہرا کر اعلان کر چکے تھے۔

اناجذیلها المحکک وعذیقها المرجب من یبارزنی

"اس منصب کا صحیح صحیح حقدار تو میں ہوں اس میں میرا کون حریف ہو سکتا ہے۔"(۳)

ای طرح قیس بن سعدؓ' اپنے باپ سعدؓ بن عبادہ کی تائید کر چکے تھے ان کی شان میں

Marfat.com

حضرت عمرؓ کو جو کچھ کہنا تھا' کہا۔ پھر حضرت ابو بکرؓ کی دلیل سے متاثر ہو کر سب نے بیعت کی اور آپ کی امامت و خلافت پر سب نے اتفاق کیا' اور ان کی اطاعت و پیروی کا دم بھرا۔ چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے خلیفہ و امام کی حیثیت سے مرتدین سے جہاد کیا' جس طرح آنحضرتؐ نے ان سے حالت کفر میں جہاد کیا تھا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کامیابی عطا کی۔ ان کو غلبہ بخشا اور تمام مرتدوں کے مقابلہ میں نصرت و اعانت سے نوازا۔ اس طرح عامتہ الناس گویا دوبارہ اسلام کی طرف لوٹے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان کی بدولت حق مبین کو دوبارہ نکھارا اور واضح کیا۔

اختلاف کی نوعیت آنحضرت ﷺ کے بعد مسئلہ امامت ہی تک محدود رہی اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانہ تک اس کے علاوہ اور کوئی درجہ نزاع پیدا نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ حضرت عثمانؓ بن عفان نے ولایت و امامت کی زمام اپنے ہاتھ میں لی۔ ان کے آخری دنوں میں ایک گروہ نے ان کے بعض افعال پر حرف گیری کی جس میں کہ غلطی ان حرف گیری کرنے والوں ہی کی تھی۔ یہی وہ لوگ تھے کہ جو صحیح راہ سے ہٹ گئے تھے۔ ان کے ان افعال پر تنقید کا یہ سلسلہ آج تک جاری رہے۔ اس کے بعد حضرت عثمانؓ رضی اللہ عنہ قتل کر دیئے گئے۔ ان کے قتل کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔ جہاں تک اہل سنت اور اصحاب استقامت کا تعلق ہے' ان کا کہنا ہے کہ حضرت عثمانؓ پر جن افعال کے متعلق حرف گیری کی جاتی ہے وہ ان میں بر سر حق تھے۔ لہٰذا جن لوگوں نے انہیں قتل کیا انہوں نے ظلم و عدوان کا مظاہرہ کیا۔ دوسرے لوگوں نے اس کے خلاف موقف اختیار کیا' اور اختلاف کا یہ انداز لوگوں میں اس وقت تک جوں کا توں چلا آ رہا ہے۔ (۴)

اس کے بعد حضرت علیؓ کی بیعت ہوئی۔ اس میں بھی لوگوں میں اختلاف رائے پیدا ہوا۔ کچھ لوگوں نے ان کی امامت کا انکار کیا' کچھ لوگوں نے تسائل اور خاموشی سے کام لیا' اور کچھ حضرات ایسے بھی تھے کہ جنہوں نے ان کی امامت کا اقرار کیا اور ان کی خلافت کے قائل ہوئے۔ اختلاف کی یہ نوعیت بھی اس وقت تک بدستور قائم ہے۔

پھر حضرت علیؓ ہی کے عہد میں حضرت طلحہؓ (۵) و زبیرؓ (۶) کی نزاع نے جنم لیا۔ یہ دونوں حضرت علیؓ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ پھر معاویہؓ جو علیؓ سے بر سر پیکار ہوئے۔ اس سے بھی اختلاف رونما ہوا۔ یہ دونوں صفین میں صف آراء ہوئے۔ علیؓ نے معاویہؓ کی فوجوں سے اس حد تک قتال کیا کہ فریقین کی تلواریں ٹوٹ ٹوٹ گئیں۔ نیزوں کے پھل اکھڑا اکھڑا گئے اس سے دونوں فریق کمزور ہوئے اور لڑ بھڑ کر بیٹھ گئے۔ ایک دوسرے کے خلاف بدگمانیاں بڑھیں۔ معاویہ نے اس صورت حال کو دیکھ کر عمرو بن العاصؓ سے پوچھا۔

"اے عمروؓ! کیا تمہارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ جب کبھی تم کسی مشکل میں پھنسے ہو' اور اس

Marfat.com

سے بچ نکلنے کا تم نے ارادہ کیا ہے تو اس میں کامیاب رہے ہو؟"

عمرؓ نے کہا' کیوں نہیں۔ معاویہؓ نے کہا' تو پھر اس مصیبت سے چھٹکارا پانے کی کیا شکل ہے؟ عمرو بن العاصؓ نے کہا' ایک شرط ہے' میں جب تک زندہ ہوں مصر پر میرا ہی اقتدار رہے۔ معاویہ نے کہا' منظور ہے' میں اللہ کو حاضر و ناظر ٹھہرا کر یہ عہد کرتا ہوں۔ اس پر عمرو بن العاصؓ نے تدبیر بتائی کہ مصاحف بلند کرنے کا حکم دیجئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اہل شام عراق والوں سے یہ کہیں گے کہ کتاب اللہ ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کرنے والی ہے' اس لئے لڑائی کو سردست ملتو کر دو۔ اب اگر انہوں نے اس تدبیر کو مان لیا تو ان کے ساتھی نہیں مانیں گے اور آپس میں نزاع رہ پائے گی۔ اور اگر انہوں نے مخالف کی جب بھی ان کی صفوں میں اختلاف رائے پیدا ہو گا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے عمرو بن العاصؓ نے مستقبل کے باریک پردوں کے پیچھے مستور حقیقت کو بھانپ لیا تھا۔ معاویہ نے عمرو بن العاصؓ کے مشورہ کے مطابق رفع مصاحف کا حکم دیا۔ جس پر اس کی فوجوں نے عمل کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اہل عراق نے حضرت علی کے سامنے اپنے اضطراب کا اظہار کیا۔ اور تحکیم کے سوا ہر فیصلہ کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ ایک حکم تو علیؓ مقرر کریں اور ایک حکم معاویہ مقرر کریں۔ حضرت علیؓ نے اہل عراق کی ہٹ اور ضد کی وجہ سے اس مطالبہ کو تسلیم کر لیا' اور ابو موسیٰ کو حکم مقرر کر دیا' اور اس پر فریقین نے حکمین کے فیصلوں کو مان لینے کا اقرار و عہد کیا۔ لیکن حضرت علیؓ کے صفوں میں پھر اختلاف و نزاع کی ایک لہر اٹھی۔ اب انہوں نے مطالبہ کیا کہ تحکیم کے بجائے ان سے لڑائی ہونی چاہئے۔ کیونکہ یہ باغی ہیں اور باغیوں سے تحکیم کی بنا پر مصالحت کا حکم نہیں' لڑائی اور جہاد کا حکم ہے جیسا کہ قرآن میں ہے۔

فقاتلوا التی تبغی حتی تفی الی امر اللّٰہ (حجرات۔ ۱۰)

"تو زیادتی کرنے والے سے لڑو یہاں تک کہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع لائے۔"

اب اگر تم ان سے دوبارہ جنگ کرتے ہو' اور اس بات کا اقرار کرتے ہو کہ تحکیم کا فیصلہ مان کر تم نے کفر کا ارتکاب کیا ہے تو ہم تمہارے ساتھ ہیں' ورنہ تمہیں چھوڑ دینے اور تم سے لڑنے پر مجبور ہوں گے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے جواب میں کہا' میں نے آغاز کار ہی میں مطالبہ تحکیم کی مخالفت کی تھی مگر تم بضد رہے اور تم نے مجبور کیا کہ ہم اس تجویز کو مان لیں۔ چنانچہ ہم نے اس کو مانا' اور ان سے اس کو نبھانے کا وعدہ بھی کیا۔ ان حالات میں یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ ہم اس کی خلاف ورزی کریں۔ لیکن یہ لوگ مطمئن نہ ہوئے' اور انہوں نے اصرار کیا کہ حضرت علیؓ کو

Marfat.com

منصب خلافت سے معزول کیا جائے اور تحکیم کا اصول مان لینے کی وجہ سے کافر ٹھہرایا جائے۔ ان لوگوں نے چونکہ اپنے اس طریق عمل سے حضرت علیؓ کے خلاف خروج کیا تھا اس لئے خوارج کہلائے۔ یہ اختلاف بھی آج تک موجود ہے، اور ہم عنقریب اس کے بعد ان کے اقوال بھی اپنے اس کتاب میں درج کریں گے۔

Marfat.com

نوعیت اختلاف

مسلمان دس قسموں میں بٹ گئے' شیعہ' خوارج' مرجیہ' معتزلہ' الجمیہ' الضراریہ' الحسینیہ' البکریہ' عامتہ الناس' اصحاب حدیث اور کلابیہ' عبداللہ بن کلاب القطان کے ساتھی۔

شیعہ کی پھر تین قسمیں ہیں۔ انہیں شیعہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حضرت علی ؓ کا ساتھ دیا' اور اس وجہ سے بھی کہ یہ حضرت علیؓ کو باقی صحابہ پر مقدم ٹھہراتے ہیں۔

انہی میں ایک گروہ غالیہ کا بھی ہے۔ انہیں غالیہ کے نام سے اس سبب سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کہ انہوں نے حضرت علیؓ کے باب غلو سے کام لیا ہے' اور ان کے بارے میں قول عظیم (۷) (بہت بڑی بات) کے مرتکب ہوئے ہیں۔

یہ کل پندرہ فرقے ہوتے ہیں۔

ان میں پہلا فرقہ "بانیہ" ہے جو بیان بن سمعان التمیمی (۸) کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شکل انسان ہی کی طرح ہے' اور یہ کہ سوا اللہ کے چہرہ (وجہ) کے اس کا سارا جسم ہلاک ہونے والا ہے۔

بیان نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا کہ وہ زہرہ (ستارے) کو بلاتا ہے اور وہ اس کا جواب دیتا ہے' اور اس کام کو وہ اسم اعظم کی برکت سے انجام دیتا ہے۔

خالد بن عبداللہ القسری نے (یہ سناتو) اسے قتل کر دیا۔

ان سے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان میں سے اکثر بیان بن سمعان کو نبی سمجھتے تھے۔

اور ایک بہت بڑا طبقہ کا یہ خیال بھی تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ نے ان کی امامت پر نص کی ہے' اور اس کو امام کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ عبداللہ بن معاویہ بن جعفر ذی الجناحین کے پیروں کاروں کا ہے۔ لوگوں کا گمان ہے کہ عبداللہ بن معاویہ کا یہ دعویٰ تھا کہ علم اس کے دل میں خود بخود اسی طرح پیدا ہو جاتا ہے۔ جس طرح کہ زمین میں کھمبی یا گھاس پھونس پیدا ہو جاتی ہے' اور یہ کہ روحیں تناسخ سے دوچار ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی روح پہلے آدم میں تھی اور اب اس میں منتقل ہو گئی ہے۔

اس کا یہ گمان بھی تھا کہ یہ بیک وقت رب بھی ہے اور پیغمبر بھی ہے' اس کے پیروکار اس کی باقاعدہ پرستش کرتے تھے۔ یہ قیامت کو نہیں مانتے تھے اور اس بات کے مدعی تھے کہ دنیا ختم ہونے والی نہیں۔ مردار اور شراب وغیرہ حرام اشیاء کو حلال جانتے تھے۔ ان کا یہ عقیدہ مندرجہ ذیل آیت کی اس غلط تاویل پر مبنی تھا۔

Marfat.com

لیس علی الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا واٰمنوا۔ (مائدہ: ۹۳)

"جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں جو وہ کھا چکے جب کہ انہوں نے پرہیز کیا اور ایمان لائے۔"

(۳) (ان میں کا) تیسرا گروہ عبداللہ بن عمرو بن حرب کے ساتھیوں کا ہے۔ انہیں 'حربیہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ بن الحنفیہ کی روح اس کے سانچہ میں ڈھل گئی ہے۔ اور یہ کہ اس کی امامت پر ابو ہاشم نے نص کی ہے۔

اور چوتھا گروہ "المغیریہ" کا ہے۔(۹) یعنی المغیرہ بن سعید کے ماننے والوں کا گروہ۔ ان کا یہ خیال تھا کہ المغیرہ نبی ہے' اور اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم جانتا ہے' اور یہ کہ ان کا معبود ایک نوری انسان ہے' جس کے سر پر تاج ہے اور اس کے اعضا اور بناوٹ کا وہی انداز ہے جو انسانوں کا ہے۔ چنانچہ اس کا پیٹ اور قلب بھی ہے کہ جس سے حکمت کے سوتے پھوٹتے ہیں' اور یہ کہ حروف ابجد کی تعداد اس کے اعضاء کے حساب سے ہے۔

ان کا کہنا تھا کہ "الف" تھوڑے سے خم کی وجہ سے اس کے مقام قدم سے تعبیر ہے۔ "ہ" کے بارہ میں کہا کرتا تھا کہ اگر تم اس کے مقام کو دیکھ لو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تم نے ایک عظیم امر کا مشاہدہ کر لیا۔ اس سے اس کا مقصود اس کی شرمگاہ کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ اور وہ لعین کہا کرتا تھا کہ اس نے اس مقام کو دیکھا ہے۔ اس کا گمان تھا کہ وہ اسم اعظم کی برکت سے مردوں کو زندہ کر سکتا ہے اور اس نے شعبدہ بازی کے کئی کرشمے ان کو دکھائے بھی۔

اور اس نے ان سے ابتدائے آفرینش کی کیفیت بھی بیان کی۔ اس کا گمان تھا کہ اللہ تعالیٰ پہلے یگانہ و تنہا تھا۔ اور کوئی چیز بھی اس کے ساتھ وجود پذیر نہیں تھی۔ پھر جب اس نے اشیاء کو پیدا کرنا چاہا تو اپنے "اسم اعظم" کو استعمال کیا۔ یہ اسم اعظم اڑا' اور تاج کی شکل میں اللہ کے سر پر جا متمکن ہوا۔ اس بات کا اشارہ اس آیت میں ہے۔

سبح اسم ربک الاعلی (الاعلیٰ: ۱)

"اے پیغمبر اپنے پروردگار جلیل الشان کے نام کی تسبیح کرو۔"

اس کا کہنا تھا کہ پھر اس نے اپنی انگلی سے کف دست پر بندوں کے تمام اعمال لکھے۔ معاصی بھی اور معاملات بھی۔ معاصی کو دیکھا تو اس کا غضب بھڑکا۔ جس سے کہ اس کو پسینہ آ گیا۔ پھر اس پسینہ سے دو قسم کے پانی پیدا ہوئے۔ ایک نمکین اور گدلا۔ دوسرے صاف اور میٹھا۔ پھر اس نے اس پانی میں جھانک کر دیکھا۔ تو اس میں اس کو اپنا سایہ نظر آیا جسے اس نے پکڑنا چاہا۔ مگر وہ اڑا لیکن اس

Marfat.com

نے اپنے اصل سایہ کو چھین ہی تو لیا۔ اس سے آفتاب کی تخلیق کی اور پھر اس سایہ کو فنا کے گھاٹ اتار دیا' اور کہا۔

لا ینبغی ان یکون معی الٰہ غیری

"میرے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ نہیں ہونا چاہئے۔"

پھر اس نے تمام مخلوق کو پانی کی انہیں دو قسمیں میں سے پیدا کیا۔ چنانچہ کفار کو تو کھارے اور گدلے پانی سے پیدا کیا' اور مومنین کو میٹھے اور صاف پانی سے بنایا' اور اس کے ساتھ ساتھ ان سب کے ظلال اور سائے بھی پیدا کئے۔ سب سے پہلے محمد ﷺ کی تخلیق کی۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ بات قرآن کی اس آیت میں ہے۔

قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اول العابدین۔ (زخرف: ۸۱)

"کہہ دو اگر خدا کے اولاد ہو تو میں پہلے اس کی عبادت کرنے والا ہوں۔"

پھر آنحضرت ﷺ کو عالم ظل میں تمام دنیا کی طرف مبعوث فرمایا۔ پھر آسمانوں کو زحمت دی کہ وہ علی بن ابی طالبؓ کو منصب خلافت کے حصول سے باز رکھیں مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ پھر یہی بات زمین اور پہاڑوں پر پیش کی' وہ بھی نہ مانے۔ پھر تمام انسانوں سے کہا۔ اس پر عمرؓ بن الخطاب نے آگے بڑھ کر ابو بکرؓ سے کہا کہ تم علیؓ کو محروم رکھنے اور ان کو دغا دینے کی یہ ذمہ داری قبول کر لو۔ ابو بکرؓ اس پر راضی ہو گئے۔ قرآن کی اس آیت میں حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

انا عرضنا الامانة علی السمٰوٰتِ والارض والجبال۔ (الاحزاب: ۷۲)

"ہم نے بار امانت آسمانوں اور زمین پر پیش کیا۔"

اس کا کہنا ہے کہ عمرؓ نے ابو بکرؓ سے کہا کہ میں اس شرط پر علیؓ کے خلاف تمہاری مدد کرنے کو تیار ہوں کہ تم اس کے بعد خلافت کی زمام مجھے سونپ دو۔ اس کے نزدیک اس بات کا ذکر قرآن کی اس آیت میں ہے۔

کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر۔ (الحشر: ۱۶)

"منافقوں کی مثال شیطان کی طرح ہے کہ انسان سے کہتا رہتا کہ کافر ہو جا۔"

شیطان سے اس کی مراد عمرؓ ہے۔

اس کا یہ گمان بھی تھا کہ جب زمین پھٹے گی' اور مردوں کو باہر پھینک دے گی تو پھر دنیا میں آئیں گے۔ (۱۰)

خالد بن عبداللہ کو جب اس کے ان عقائد کی خبر ہوئی تو اس نے بطور سزا کے اس کی گردن اڑا دی۔ اس کا کہنا ہے کہ جابر جعفی (۱۱) بھی اس کے رفقاء میں سے تھا' اور المغیرہ کے پیروکاروں نے

Marfat.com

اسے وہی مقام عطا کر رکھا تھا جو خود المغیرہ کا تھا۔ جابر کا انتقال پر بکر الاعور الہجری القتات نے اس کے وصی ہونے کا دعویٰ کیا چنانچہ انہوں نے اسے امام تسلیم کر لیا۔ اس کا کہنا تھا کہ اس پر موت کبھی طاری نہیں ہو گی۔ اس طرح اس نے امامت کا روپ دھار کر ان کا مال و دولت خوب کھایا اور اڑایا۔

المغیرہ نے ان لوگوں کو محمد بن عبداللہ بن الحسن (ابن السن) بن علیؓ بن ابی طالب کے انتظار کا حکم دے رکھا تھا' اور ان سے یہ بھی کہہ رکھا تھا کہ جبرائیل و میکائیل (علیہم السلام) نے ان کی رکن و مقام کے درمیان بیعت کی ہے' اور یہ کہ ان کے سترہ شخصوں کو زندہ کیا جائے گا' اور سب کو فلاں فلاں اسم اعظم کے حروف دیئے جائیں گے جن کی برکت سے یہ دشمنوں کے عساکر کو شکست دیں گے اور ساری زمین پر قبضہ جمالیں گے۔ پھر جب محمد میدان میں نکلا اور مارا گیا تو المغیرہ کے ماننے والوں میں بعض نے تو کہا کہ یہ دراصل محمد بن عبداللہ نہیں تھا جو ظاہر ہوا' یہ تو کوئی شیطان تھا۔ جس نے ان کا روپ دھار لیا۔ حقیقی محمد تو عنقریب نکلے گا' اور المغیرہ کے کہنے کے مطابق ساری روئے زمین پر قابض ہو جائے گا۔ لیکن کچھ لوگوں نے اس پر المغیرہ سے علیحدگی اختیار کر لی۔

(۵) اور ان میں کا پانچواں فرقہ اصحاب ابی منصور' کا ہے' جو المنصوریہ کہلاتا ہے۔

ان کا یہ خیال ہے کہ ابو جعفر کے بعد محمد بن علیؓ بن الحسین بن علیؓ ابو منصور' امام ہیں' اور یہ کہ ابو منصور کا کہنا ہے' آل محمد تو آسمان ہیں' اور شیعہ زمین ہیں' اور وہ خود کشف ہے جو بنی ہاشم کے خاندان سے ہے' حالانکہ اس ابو منصور کا تعلق بنی عجل سے ہے۔ ابو منصور کا گمان تھا کہ اس کی آسمان کی طرف پرواز ہوئی' اور اس کے معبود نے اپنا ہاتھ اس کے سر پر پھیرا' اور کہا کہ بیٹے! جاؤ' اور میرے احکام کی تبلیغ کرو۔ پھر اسے زمین پر پہنچا دیا گیا۔ اس کے ماننے والے جب قسم کھاتے تو کہتے۔

الا و الکلمتہ۔ کلمہ کی اقسام

اس کا خیال تھا کہ حضرت عیسیٰ وہ پہلی مخلوق ہیں جن کو اللہ نے پیدا کیا۔ اس کے بعد علیؓ کا درجہ ہے' اور یہ کہ اللہ کے رسولوں کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا۔ اور وہ ابد تک جاری رہے گا۔ جنت و دوزخ کو یہ نہیں مانتا تھا۔ کہتا تھا کہ جنت ایک خاص آدمی کا نام ہے' اسی طرح دوزخ ایک خاص شخص سے تعبیر ہے' عورتوں اور محارم کی بے حرمتی کی اس نے اپنے لگے بندھوں کو کھلے بندوں اجازت دے رکھی تھی۔ اس نے یہ بھی سمجھ رکھا تھا کہ مردار' خون' سور کا گوشت' شراب اور جوا سب جائز ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ ان چیزوں کو اللہ نے ہمارے لئے حرام نہیں ٹھہرایا۔ اور نہ کسی ایسی چیز کو حرام ٹھہرایا ہے جس سے کہ ہم طاقت حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ اشیاء تو دراصل ایسے

Marfat.com

لوگوں کے نام ہیں کہ جن سے دوستی اور تعلق کو اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے۔ شراب وغیرہ کی حلت پر وہ اس آیت سے استدلال کرتا تھا۔

لیس علی الذین امنوا وعملوا الصالحت جناح فیما طعموا۔ (مائدہ: ۹۳)

"جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں۔"

فرائض کو بھی اس نے ساقط ٹھہرا رکھا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ بھی دراصل ان لوگوں کے اسماء ہیں جن سے دوستی اور تعلق رکھنا ضروری ہے۔ منافقین کو قتل کر دینا اور ان کا مال لوٹ لینا اس کے ہاں جائز تھا۔ والی عراق یوسف بن عمرؓ الثقفی نے بنو امیہ کے عہد اقتدار میں اسے گرفتار کیا اور قتل کی سزا دی۔

(۶) اور ان میں کا چھٹا فرقہ ابو الخطاب بن ابی زینب کے پیروکاروں کا "خطابیہ" ہے۔ ان کی پانچ شاخیں ہیں۔ ان سب کا یہ خیال ہے کہ ائمہ اور انبیاء اور محدث' اللہ کے رسول ہیں اور مخلوق پر حجت و دلیل ہوتے ہیں' اور یہ کہ ان میں دو قسم کے رسول ہمیشہ ہوتے آئے ہیں۔ ایک ناطق' ایک صامت۔ ناطق تو محمد ﷺ ہیں اور صامت علی ہیں۔ ائمہ کا وجود آج بھی ہے' اور ان کی اطاعت تمام مخلوق پر فرض ہے۔ یہ وہ سب کچھ جانتے ہیں جو ہونے والا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ابو الخطاب بھی نبی ہے' اور ان تمام رسل نے ان کی اطاعت کو فرض ٹھہرایا ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ائمہ آلہہ ہیں' اور خود اپنے بارے میں بھی وہ اسی قسم کا خیال رکھتے ہیں۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ حضرت حسینؓ کی اولاد کو اللہ کے ابناء اور دوست ہونے کا فخر حاصل ہے۔ پھر یہی بات انہوں نے اپنے بارے میں بھی کہی ہے۔ اپنے استدلال کی بنیاد انہوں نے اس آیت کو قرار دیا ہے۔

فاذا سویته ونفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین۔ (ص: ۷۲)

"جب اس کو دوست کرلوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو سجدہ میں گر پڑنا۔"

بنائے استدلال یہ ہے کہ جب معبود ملائکہ آدم ہے تو ہم اس کی اولاد تو ہیں۔ یہ ابو الخطاب کی عبادت کرتے تھے' اور اس کو خدا سمجھتے تھے۔ جعفر بن محمد کو بھی یہ الہ خیال کرتے تھے۔ مگر ان کے گمان میں ابو الخطاب اس سے اور حضرت علیؓ سے کہیں بڑا تھا۔

ابی جعفر کے خلاف اس نے خروج کیا۔ اس پر عیسیٰ بن موسیٰ نے کوفہ کے ایک ویران مقام پر اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اور ان کی رائے میں اپنے موافقین کے حق میں جھوٹی شہادت دینا جائز تھا۔

(۷) "الخطابیہ" کا دوسرا فرقہ جو غالی فرقوں میں سے ساتواں ہے۔ ان کی یہ رائے تھی کہ ابو الخطاب کے بعد امامت کا حق "معمر" نامی ایک شخص کو حاصل ہے۔ یہ اس کی اسی طرح پرستش

Marfat.com

کرتے تھے جس طرح ابو الخطاب کی۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ دنیا فنا ہونے والی نہیں۔ لوگ یہاں خیر' نعمت اور عافیت سے بہرہ مند ہوتے ہیں۔ یہی جنت ہے۔ اسی انداز سے جہنم اس کے مخالف حالات سے دوچار ہونے کا نام ہے۔ یہ تناسخ کے بھی قائل تھے۔ کہتے تھے کہ ان پر حقیقتاً موت وارد نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کے اجسام عالم ملکوت کی طرف اٹھا لئے جاتے ہیں۔ اور پھر وہاں انہیں ان سے ملتے جلتے جسم عطا کر دیئے جاتے ہیں۔ شراب اور زنا کو جائز ٹھہراتے تھے' اور باقی تمام حرام چیزیں بھی ان کے ہاں حلال کا درجہ رکھتی تھیں۔ ترک نماز بھی اس کے کیش میں داخل تھا۔ انہیں "معمریہ" کہا جاتا تھا۔ یہ بھی ایک روایت ہے کہ ان کا نام "ایعمریہ" تھا۔

(۸) الخطابیہ کا تیسرا فرقہ' جسے غالی فرقوں میں آٹھواں فرقہ کہنا چاہئے "البزیغیہ" ہے۔ یعنی بزیغ بن موسیٰ کے ماننے والے۔

ان کا یہ گمان تھا کہ جعفر بن محمد خدا ہے۔ اور وہ نہیں ہے جو نظر آتا ہے۔ بلکہ اس نے لوگوں کے لئے اس صورت میں اپنے کو ڈھال لیا ہے۔ ان کا یہ خیال بھی تھا کہ جو کچھ ان کے دل میں ابھرتا ہے۔ وحی ہے' اور تمام مسلمانوں کی طرف وحی بھیجی جاتی ہے۔ ثبوت میں یہ آیت پیش کرتے تھے۔

وما کان لنفس ان تموت الا باذن اللّٰہ (ال عمران: ۱۵۴)

"اور کسی شخص میں طاقت نہیں کہ خدا کے حکم کے بغیر مرجائے۔"

اور حکم کے معنی ان کے نزدیک وحی کے تھے۔ ان آیات سے بھی یہ استدلال کرتے تھے۔

واوحی ربک الی النحل (نمل: ۶۸)

"اور تمہارے پروردگار نے شہد کی مکھیوں کو سمجھایا۔"

واذا وحیت الی الحواریین۔ (مائدہ: ۱۱۱)

"اور جب حواریوں کو میں نے یہ بات سمجھائی۔"

یہ بھی عقیدہ رکھتے تھے کہ ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو جبرائیل' میکائیل اور خود محمد سے بھی افضل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں جب کوئی عبادت میں مرتبہ کمال کو پہنچ جائے تو اسے عالم ملکوت کی طرف پرواز کا موقع ملتا ہے۔ جہاں یہ اپنے مردوں کو بچشم خود دیکھ سکتے ہیں۔ ان کا یہ بھی گمان تھا کہ وہ دن اور رات انہیں دیکھتے ہیں۔

(۹) الخطابیہ کا چوتھا فرقہ جو غالی گروہ کا نواں فرقہ ہے' العمیریہ' کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ ان کا تعلق عمیر بن بیان العجلی سے ہے۔ یہ گروہ اس خیال کی تردید کرتا تھا کہ ان پر موت وراد نہیں ہوتا۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ سب لوگ موت کا شکار ہوتے ہیں اور ان میں ہمیشہ ایسے ائمہ پیدا ہوتے

Marfat.com

رہتے ہیں جو نبی بھی ہوتے ہیں۔ جعفر کی یہ بھی "عمریوں" کی طرح عبادت کرتے تھے اور اسے اپنا رب ٹھہراتے تھے۔ کوفہ کے ایک محلہ کناسہ میں یہ خیمہ نصب کرتے اور پھر سب جمع ہو کر یہاں جعفر کی عبادت کرتے۔ اس پر یزید بن عمرؓ بن ہبیرہ نے عمیر بن البیان کو گرفتار کر لیا۔ اور اسی کناسہ میں موت کا سزا دی' اور کچھ لوگوں کو اس نے جیل میں ڈال دیا۔

(۱۰) پانچواں گروہ خطابیہ کا "المفضلیہ" ہے۔ جسے غلو پسند طائفہ کا دسواں فرقہ کہنا چاہئے۔ انہیں "المفضلیہ" اس بنا پر کہتے ہیں کہ ان کا سربراہ المفضل نامی ایک شخص تھا' جو صیرفی روپے پیسے کی تجارت کرنے والا تھا۔

یہ لوگ بھی الخطابیہ کے دوسرے فرقوں کی طرح جعفر کی ربوبیت کے قائل تھے' اور انہوں نے بھی اپنے لئے نبوت و رسالت کے دعووں کو خاص کر رکھا تھا۔ ان کا الخطابیہ کے دوسرے گروہوں سے صرف الخطاب کے معاملہ میں اختلاف تھا۔ جعفر نے صراحتاً اس برات کا اظہار کر دیا تھا۔

اس طرح وہ تمام افراد جنہوں نے امامت کو بنی ہاشم کے ہاں سے نکالا اور علیؓ کے بارے میں نصف کے قائل ہوئے' اور پھر خود زمام خلافت کو اپنے ہاتھ میں لے لیا' چھ ہوتے ہیں۔ عبداللہ بن حرب الکندی۔ بیان بن سمعان التمیمی۔ المغیر بن سعید۔۔ ابو منصور الحسن بن ابی امنصور اور ابو الخطاب الاسدی۔ اس کا یہ خیال تھا کہ وہ بنی ہاشم سے افضل ہے۔

ہمارے اس زمانہ میں بھی کچھ لوگ سلمان فارسی (۱۳) کی الوہیت کے قائل ہیں' اور صوفیہ میں ایسے عابد و زاہد بھی پائے جاتے ہیں جو حلول کو مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بعض شخصوں میں حلول کئے ہوئے ہے' ار یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کسی انسان یا درندے وغیرہ میں حلول فرمائے۔

اس عقیدہ کے لوگ جب کسی شے کو دیکھ کر پسند کرتے ہیں تو کہہ اٹھتے ہیں کہ کیا معلوم اللہ نے اس میں حلول کر رکھا ہو۔ یہ شریعت کو چنداں اہمیت نہیں دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان کے لئے کوئی شے بھی فرض نہیں۔ حتی کہ عبادت بھی ضروری نہیں۔ بشرطیکہ اپنے معبود کے وصال سے بہرہ مند ہو جائے۔

(۱۱) غلو کرنے والوں کے گیارہواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ روح القدس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔ جس نے اولاً آنحضرت ﷺ میں حلول فرمایا۔ پھر علیؓ میں۔ پھر حسن میں' پھر حسین میں' پھر علیؓ بن حسین میں' پھر محمد بن علیؓ میں۔ پھر جعفر بن محمد ابن علیؓ ہیں اور اسی طرح علیؓ الترتیب موسیٰ بن جعفر' علی بن موسیٰ بن جعفر' محمد بن علی بن موسیٰ۔ علی بن محمد بن علی بن موسیٰ۔ حسن بن علی ابن محمد

بن علی بن موسیٰ۔ اور محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی میں اللہ نے حلول کیا۔ یہ سب حضرات انکے نزدیک خداؤں کا درجہ رکھتے ہیں جن میں باری باری الوہیت (خدائی) منتقل ہوتی رہی۔ ان کے نقطہ نظر سے اللہ جسموں میں داخل ہو سکتا ہے۔

(۱۲) غلو کرنے والوں کے بارہویں قسم علی کو خدا قرار دیتی ہے' اور آنحضرت ﷺ کی تکذیب کرتی ہے' بلکہ ان کے بارے میں گالی گلوچ سے بھی کام لیتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علی نے انہیں اس لئے بھیجا تھا کہ یہ ان کے احکام کو پہنچائیں لیکن یہ خود نبی بن بیٹھے۔

(۱۳) غلو برتنے والے فرقوں میں تیرہواں گروہ "الشریعی" کے ماننے والوں کا ہے۔

یہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ شخصوں میں حلول فرمایا۔ آنحضرت ﷺ میں' علی میں' حسن و حسین میں' اور فاطمہ میں۔ اور یہ سب ان کے نزدیک خدا ہیں۔ یہ آنحضرت ﷺ کے بارے میں طعن و تشنیع سے کام نہیں لیتے۔' اور نہ وہ باتیں ہی کہتے ہیں۔

جن کا ذکر ابھی ہو چکا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ ان پانچ اشخاص میں جنہیں اللہ تعالیٰ نے حلول فرمایا۔ پانچ اضداد بھی ہیں' اور وہ یہ ہیں' ابو بکرؓ' عمرؓ' عثمانؓ' معاویہ' اور عمروؓ بن العاص' پھر ان اضداد کے بارے میں ان کی دو رائیں ہو گئیں۔ بعض نے تو کہا کہ اضداد کا ہونا اچھا ہے' کیونکہ ان پانچ شخصوں کی خوبیوں کا ان پانچ اضداد کے بغیر جاننا ممکن نہیں۔ اس پہلو سے ان کا وجود بہتر ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ اضداد لائق مذمت ہیں اور کسی حالت میں بھی ان کی تعریف نہیں ہونی چاہئے۔

اشریعی کے متعلق روایت یہ ہے کہ یہ اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں حلول کر رکھا ہے۔

یہ بھی روایت ہے کہ روافض کا ایک فرقہ "نمیریہ" ہے جو نمیری کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ باری تعالیٰ نے نمیری میں حلول کر رکھا ہے۔

(۱۴) غلو برتنے والوں میں چودھواں فرقہ السبیئہ کے نام سے موسوم ہے' جو عبداللہ بن سبا(۱۴) کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ علی کا انتقال نہیں ہوا' اور یہ کہ وہ قیامت سے پہلے پھر دنیا میں آئیں گے۔ اور دنیا کو اسی طرح عدل سے بھر دیں گے۔ جس طرح کہ اب ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔ عبداللہ بن سبا کے بارہ میں مذکور ہے کہ اس نے حضرت علی علیہ السلام سے کہا تھا۔

انت انت (تو تو ہی ہے۔)

سبیہ رجعت کے قائل ہیں یعنی یہ کہ مردے پھر دنیا میں لوٹ کے آتے ہیں۔ سید حمیری

Marfat.com

رجعت کو مانتا تھا۔ اسی کے متعلق اس کا یہ شعر ہے۔

الی یوم یؤوب الناس فیہ　　　　الی دنیاھم قبل الحساب

اس دن تک جب کہ لوگ اس میں 'یوم الحساب سے پہلے پھر اپنی اس دنیا میں لوٹ کر آئیں گے۔

(۱۵) غلو و افراط کے حامیوں کا پندرھواں فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ عزوجل نے سب باتوں کو آنحضرت ﷺ کے سپرد کر دیا تھا' اور تخلیق کائنات کے اختیارات دے دیے تھے۔ چنانچہ آپ ﷺ ہی نے یہ دنیا بنائی' اور اس کے نقشوں کو سنوارا۔ اللہ سبحانہ نے اس میں سے کسی چیز کی بھی تخلیق نہیں کی۔

اس گروہ میں کے اکثر حضرت علیؑ کے بارے میں بھی یہی کہتے ہیں ان کی رائے میں ائمہ شریعت کو منسوخ کر دینے کے مجاز ہیں۔ ان پر فرشتوں کا نزول ہوتا ہے۔ ان سے معجزات ظاہر ہوتے ہیں۔ اور ان کی طرف وحی بھی بھیجی جاتی ہے۔

ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو ابر کو دیکھ کر السلام علیک کہتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس میں حضرت علی رضوان اللہ علیہ پنہاں ہیں۔ انہیں کے بارہ میں ایک شاعر نے کہا ہے۔

برأت من الخوارج لست عنہم　　　　من الغزال منہم وابن باب

ومن قوم اذا ذکروا علیا　　　　یردون السلام علی السحاب

میرا خوارج سے کوئی تعلق نہیں۔ نہ ان میں غزال اور ابن باب ہی سے کوئی رشتہ ہے۔
میں ان لوگوں سے بھی برات کا اظہار کرتا ہوں کہ جب علی کا ذکر آئے تو یہ ابر کو سلام کہتے ہیں۔"

شیعہ کی تین قسموں میں دوسری قسم جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں روافض ہیں جو تین فرقوں پر مشتمل ہیں۔

انہیں روافض اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو ٹھکرا دیا۔ (رافض کے معنی ٹھکرا دینے اور چھوڑ دینے کے ہیں) ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آنحضرت ﷺ نے علی بن ابی طالب کو خلیفہ قرار دیا تھا' اور اس حقیقت کا اعلان و اظہار بھی کر دیا تھا۔ اس پر بھی ان تمام حلقوں کا اجماع ہے کہ آنحضرت ﷺ کے انتقال کے بعد اکثر صحابہ نے آپ ﷺ کی پیروی نہ کر کے گمراہی کی راہ اختیار کی۔ اور یہ کہ امامت نص اور توقیف کی رہین منت ہے۔ (اطلاع جو شارع کی طرف سے ہو) اور یہ کہ قرابت سے تعبیر ہے۔ نیز یہ کہ امام کے لئے تقیہ کے عالم میں اپنی امامت کا انکار کر دینا جائز ہے۔ احکام میں اجتہاد کی جملہ صورتوں کو انہوں نے باطل ٹھہرایا ہے۔ ان کا

Marfat.com

عقیدہ ہے کہ امام وہی ہونا چاہئے جو سب لوگوں سے افضل ہو۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ علی اپنی تمام باتوں میں بر سر حق تھے۔ اور امور دین میں ان سے کبھی بھی کوئی بھول چوک نہیں ہوئی۔ کاملیہ یعنی ابو کامل کے پیروکاروں نے البتہ اس موقف کی تائید نہیں کی۔ ان کی رائے میں عوام تو اس بنا پر کفر کے مرتکب ہوئے ہیں کہ انہوں نے علی کی اقتدا نہیں کی۔ اور علی اس وجہ سے کافر ہوئے کہ انہوں نے خلاف کا مطالبہ نہیں کیا۔ ائمہ جور کے خلاف خروج (بغاوت) کو یہ لوگ ناجائز جانتے تھے۔ ان کا اس معاملہ میں یہ عقیدہ تھا کہ خروج کا حق صرف اس امام کو ہے کہ جس کی امامت نص پر مبنی ہو۔ کاملیہ کے سوا روافض کے چودہ فرقے ہیں۔ ان سب کو امامیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ علی بن ابی طالب کی امامت منصوص (نص پر مبنی) ہے۔

(1) ان میں کا پہلا فرقہ قطعیہ اس بنا پر کہا جاتا ہے۔ کہ یہ "موسیٰ بن جعفر بن محمد علی" کی موت کو قطعی و یقینی خیال کرتے ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے بعد علی بن ابی طالب کو خلیفہ مقرر کیا تھا' اور اس سلسلہ میں ان کے نام اور شخصیت کی تصریح فرمائی تھی۔ اور علی نے اپنے بیٹے حسن بن علی کے بارہ میں نص کی تھی۔ اور حسن نے اپنے بھائی حسین بن علی کے متعلق خلافت کی وضاحت کر دی تھی۔ اسی طرح حسین بن علی نے اپنے بیٹے علی بن حسینؓ سے متعلق اور علی بن حسین نے اپنے بیٹے محمد بن علی کے بارہ میں اور محمد بن علی نے اپنے بیٹے جعفر بن محمد کے بارہ میں اور جعفر بن محمد نے موسیٰ بن جعفر کے بارہ میں نص کی۔ اور موسیٰ بن جعفر نے اپنے صاجزادے علی بن موسیٰ' اور علی بن موسیٰ نے اپنے صاجزادے محمد بن علی بن موسیٰ سے متعلق امامت کی تصریح کی۔ اور انہوں نے اپنے صاجزادے حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسیٰ سے متعلق نص سے کام لیا ہے۔ اور یہ وہی ہیں جو سامرہ میں رہتے تھے۔ اور حسن بن علی نے اپنے صاجزادے محمد بن الحسن بن علی کے بارہ میں تصریح کی۔ اور یہی وہ امام ہے جو نظروں سے اوجھل ہے اور جس کا انتظار کیا جا رہا ہے۔ جس کے متعلق ان کا دعویٰ ہے۔ کہ وہ ظلم و جور سے بھر جانے کے بعد دامن زمین کو عدل سے وانصاف سے بھر دے گا۔

(2) ان میں کا دوسرا فرقہ کیسانیہ ہے' اور یہ گیارہ فرقوں میں پر مشتمل ہیں۔ کیسانیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے' کہ "المختار" جس نے خروج (بغاوت) کیا' اور امام حسین کے خون کو بنائے مطالبہ ٹھہرایا' اور محمد بن الحنفیہ' کی بیعت پر لوگوں کو آمادہ کیا' اس کو "کیسان" بھی کہا جاتا تھا۔ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مولیٰ تھے۔

3۔ کیسانیہ کے پہلے فرقے کا جسے روافض کا دوسرا فرقہ کہنا چاہیے' عقیدہ یہ تھا کہ علی بن ابی طالب نے اپنے بیٹے محمد بن الحنفیہ کی امامت کی تصریح فرمائی تھی۔ یہی وجہ ہے انھوں نے بصرہ کی

Marfat.com

لڑائی میں پرچم انھیں کو عطا کیا۔

روافض کا تیسرا فرقہ جو کیسانیہ کا دوسرا فرقہ ہے یہ رائے رکھتا تھا کہ علی بن ابی طالب نے اپنے بیٹے حسن بن علی کے حق میں نص کی تھی' اور حسن نے اپنے بھائی حسین بن علی کے بارہ میں نص کی تھی' اور حسین بن علی نے اپنے بھائی محمد بن علی سے متعلق امامت کی تصریح کی تھی۔ جنھیں "محمد بن الحنفیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

روافض کا چوتھا فرقہ "الکربیہ" ہے' جو "کیسانیہ" کا تیسرا فرقہ ہے۔ یہ "ابو کرب الضریر" کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔

ان کا یہ خیال تھا کہ "محمد بن الحنفیہ" جبال رضوی (15) میں زندہ ہیں۔ شیر ان کی دائیں طرف اور چیتا ان کی بائیں طرف کھڑے پہرہ دے رہے ہیں۔ کھانے پینے کی چیزیں صبح و شام اس وقت تک انھیں ملتی رہیں گی جب تک کہ یہ غار سے نکل کر ظاہر نہیں ہو جاتے۔ ان کی رائے میں ان کا اس حال پر صابر و شاکر رہنا کہ مخلوق سے الگ تھلگ اور ان کی نظروں سے او جھل ہیں۔ اللہ تعالٰی کی ایسی تدبیر سے متعلق ہے جس کو سوا اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ کثیر (16) شاعر اسی کا قائل تھا اور اس کے ان اشعار میں اسی حقیقت کا اظہار ہے۔

الا ان الائمة من قریش ولاة الحق اربعه سواء

"ائمہ بلاشبہ قریش میں سے ہیں۔ یہ چاروں حق کے پاسباں ہیں' اور ہم رتبہ ہیں۔"

علی وثلاثة من بنیه هم الا سباط لیس بهم خفاء

"ایک ان میں علی ہیں' باقی تین ان کے بیٹے ہیں۔ یہ ایسے بیٹے ہیں کہ جن کا حسب و نسب ڈھکا چھپا نہیں۔"

فسبط سبط ایمان وبر وسبط غیبته کربلاء

"چنانچہ ان کا ایک بیٹا تو ایمان اور نیکی سے بہرہ ور ہے' اور ایک ایسا ہے کہ جس کو کربلا نے اپنے دامن میں چھپا لیا ہے۔"

فسبط لا یذوق الموت حتی یقور الخیل یقد مها اللواء

"اور ایک وہ ہے جو اس وقت تک موت کا ذائقہ چکھنے والا نہیں جب تک کہ ایسے شاہسواروں کو میدان قتال میں نہ لے آئے کہ جن کے آگے آگے پرچم اور علم ہو۔"

تغیب لا یریٰ فیهم زمانا برضوی عنده عسل وماء

"یہ جبال رضوی میں ایک عرصہ تک کے لیے روپوش ہو گیا ہے' جہاں شہد اور پانی دونوں موجود ہیں۔"

Marfat.com

6۔ روافض کا پانچواں فرقہ جسے "کیسانیہ" کا چوتھا فرقہ کہنا چاہیے' یہ رائے رکھتا تھا کہ "محمد بن الحنفیہ" کو جبال رضوی میں بربنائے عقوبت محصور کر دیا گیا ہے کیونکہ ایک تو ان کا میلان عبدالملک بن مروان کی طرف تھا۔ دوسرے انھوں نے اس کی بیعت بھی کہہ لی تھی۔

7۔ روافض کا چھٹا فرقہ جو کیسانیہ کا پانچواں فرقہ ہے' یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ محمد بن الحنفیہ مر چکے ہیں' اور ان کے بعد امام ان کے بیٹے ابو ہاشم عبداللہ بن الحنفیہ ہیں۔

8۔ روافض کے آٹھویں فرقہ کا (جو کیسانیہ کا ساتواں فرقہ ہے) یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ کے بعد امام ان کا بھتیجا الحسن بن محمد بن الحنفیہ ہے جن کے حق میں ابو ہاشم نے وصیت کر رکھی تھی اس کے بعد الحسن نے اپنے بیٹے علی بن الحسن کے حق میں وصیت کی۔ جنھوں نے اپنے بعد کسی کو امام مقرر نہیں کیا۔ لہٰذا یہ محمد بن الحنفیہ کی رجعت کا انتظار کرنے لگے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ یہ ضرور لوٹیں گے۔ اور زمام اختیار اپنے ہاتھ میں لیں گے۔ موجودہ حالات میں یہ اپنے کو "عالم تیبہ" (حیرت) (17) میں تصور کرتے ہیں کہ بغیر امام کے جی رہے ہیں۔ حتیٰ کہ محمد بن الحنفیہ ظہور فرما ہوں۔

9۔ روافض کا نواں فرقہ (جسے کیسانیہ کا آٹھواں فرقہ کہنا چاہیے) یہ سمجھتا تھا کہ ابو ہاشم کے بعد منصب امامت کے حق دار محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس ہیں۔ اور یہ بات وہ اس وجہ سے کہتے تھے کہ ابو ہاشم کا جب شام سے لوٹتے ہوئے مقام "شراۃ" پر انتقال ہوا تو انھوں نے ان کے حق میں وصیت کی تھی۔ ان کے بعد محمد بن علی نے اپنے بیٹے ابراہیم بن محمد کو وصی ٹھہرایا۔ اور ابراہیم بن محمد نے ابن العباس کو وصی قرار دیا۔ اور اس طرح یہ سلسلہ خلافت بربنائے وصیت ابو جعفر منصور تک پہنچتی ہے۔

پھر ان میں سے بعض نے اس قول سے رجوع کیا اور یوں کہا کہ آنحضرتؐ نے عباس بن عبدالمطلب کے حق میں نص کی تھی۔ اور انھیں امام چنا تھا۔ انھوں نے اپنے بیٹے عبداللہ کو امام مقرر کیا' اور عبداللہ نے اپنے بیٹے علی بن عبداللہ کے حق میں امامت کی وصیت کیں پھر اسی انداز سے انھوں نے سلسلہ امامت کو چلایا یہاں تک کہ نوبت ابو جعفر منصور تک پہنچی اس خیال کے لوگوں کو "راوندیہ" کہتے ہیں۔ ابو مسلم (18) کے بارے میں یہ گروہ دو فرقوں میں بٹ گیا۔ ایک تو اس بات کا قائل ہوا کہ ابو مسلم مارا گیا۔ انھیں "رزامیہ" کہتے ہیں۔ جو ایک شخص "رزام" کی طرف منسوب ہے۔ دوسرے نے یہ کہا کہ ابو مسلم مرا نہیں بلکہ بقید حیات موجود ہے اسے "ابو مسلمیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنے اسلاف کے خلاف کئی حرام چیزوں کو حلال ٹھہرایا۔

Marfat.com

10۔ روافض کا دسواں فرقہ "حربیہ" ہے جو عبداللہ بن عمرو بن حرب کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔ یہ کیسانیہ کا نواں فرقہ ہے۔

اس گروہ کی یہ رائے تھی کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ نے "عبداللہ بن عمرو بن حرب" کو امام ٹھہرایا تھا۔ اور اس میں ابو ہاشم کی روح ہی نے گویا دوسرا قالب اختیار کر لیا تھا۔ پھر ان لوگوں پر عبداللہ بن عمرو بن حرب کا جھوٹ کھل گیا اور یہ امام کی تلاش میں مدینہ کی طرف روانہ ہوئے یہاں ان کی ملاقات عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب سے ہوئی۔ انھوں نے ان کو اپنی امامت کی دعوت دی جس کو انھوں نے بہ دل مان لیا۔ اور ان کے وصی ہونے کا بھی دعوے کیا۔ عبداللہ بن معاویہ کے بارے میں ان میں تین گروہ پیدا ہو گئے۔

ایک گروہ نے تو کہا کہ ان کا انتقال ہو گیا ہے۔

دوسرے نے کہا کہ وہ جبال اصفہان میں پناہ گزیں ہیں، اور زندہ ہیں مرے نہیں! اور اس وقت تک ان کی موت واقع ہونے والی نہیں جب تک کہ یہ جہاد کے گھوڑوں (یعنی سپاہ اور فوج) کو ہنکاتے ہوئے بنی ہاشم کی خدمت میں پیش نہ کردیں۔

تیسرے گروہ نے بھی ان کی زندگی کا اعلان کیا اور کہا کہ وہ جبال اصفہان میں مقیم ہیں اور اس وقت تک نہیں مریں گے جب تک کہ عامتہ الناس کی زمام قیادت نہ سنبھال لیں۔ ان کی رائے میں یہ وہی مہدی ہیں جن کی آمد کی بشارت آنحضرتؐ نے دے رکھی ہے۔

11۔ روافض کا گیارہواں فرقہ بیانیہ ہے۔ یہ "بیان بن سمعان التمیمی" کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ کیسانیہ کی اسے دسویں قسم قرار دینا چاہیے۔

ان کا یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم نے بیان بن سمعان التمیمی کے حق میں وصیت کی تھی، لیکن یہ اپنی اولاد کے بارہ میں وصیت نہ کرپائے۔

12۔ روافض کا بارہواں گروہ، کیسانیہ کا گیارہواں فرقہ شمار ہوتا ہے۔

ان کی یہ رائے تھی کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ کے بعد امام علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ہیں۔

13۔ روافض کا تیرھواں گروہ وہ ہے جو سلسلہ نص کا آغاز آنحضرتؐ سے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آنحضرتؐ نے تو حضرت علی کی امامت کی تصریح کی اور پھر یہ سلسلہ اسی انداز سے چلا حتیٰ کہ علی بن الحسین تک وسعت پذیر ہوا۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ علی بن الحسین کے بعد امام ان کے بیٹے ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین ہیں، اور پھر ابو جعفر کی وصیت کی رو سے المغیرہ بن سعید امامت کے حق دار ہیں۔ یہ لوگ مہدی کے ظہور تک انھیں کے حلقہ ارادت میں منسلک رہنے کے قائل ہیں

Marfat.com

اور مہدی ان کی رائے میں محمد بن عبداللہ بن الحسن (بن الحسن) ابن علی بن ابی طالب رضوان اللہ علیہم ہیں۔ ان کی یہ بھی رائے ہے کہ یہ جبال حاجر میں مقیم ہیں اور خروج کے وقت تک یہ یہیں اقامت گزیں رہیں گے۔

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک سلسلہ امامت کا آغاز آنحضرتؐ سے ہوتا ہے اور علی بن الحسین تک پہنچتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علی کو امام مقرر کیا۔ علی نے الحسن کی امامت کی تصریح کی الحسن نے الحسین کے حق میں وصیت کی اور الحسین نے علی بن الحسین کے بارہ میں امامت کی تصریح کی۔

14۔ روافض کا چودھواں فرقہ امامت کو علی سے شروع کرتا ہے اور علی بن الحسین تک وسعت دیتا ہے۔ پھر یہ کہتا ہے کہ علی ابن الحسین کے بعد ابو جعفر محمد بن علی امام ہیں اور ابو جعفر کے بعد امامت کا حق محمد بن عبداللہ ابن الحسن کو پہنچتا ہے جنھیں مدینہ میں ظاہر ہوتا ہے اور یہی ان کے نزدیک مہدی بھی ہیں۔ یہ المغیرہ بن سعید کی امامت کے منکر ہیں۔

15۔ روافض کا پندرھواں گروہ سلسلہ امامت کا آغاز علی سے کرتا ہے اور اسے علی بن الحسین تک بڑھاتا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ علی بن الحسین نے ابو جعفر محمد بن علی کے حق میں امامت کی تصریح کی اور ابو جعفر محمد بن علی نے ابو منصور کے بارہ میں وصیت کی۔ پھر یہ دو فرقوں میں بٹ گئے۔

ایک فرقہ تو "الحسینیہ" ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ابو منصور نے اپنے بیٹے "الحسین بن ابی منصور" کے حق میں وصیت کی لہٰذا ان کے بعد یہی امام ہیں۔

دوسرا گروہ "المحمدیہ" کہلاتا ہے۔ یہ محمد بن عبداللہ ابن الحسین' کی امامت کا قائل ہے۔ ان کا قول ہے کہ ابو جعفر نے اسی طرح ابی منصور کے حق میں امامت کی وصیت کی کہ جس طرح حضرت موسیٰ نے یوشع بن نون کے حق میں وصیت کی تھی اور اپنے اور حضرت ہارون کے بیٹے کو نظر انداز کر دیا تھا۔ ہاں ابی منصور کے بعد یہ منصب پھر اسی طرح اولاد علی کی طرف لوٹ آئے گا جس طرح یوشع بن نون کے بعد اولاد ہارون کی طرف لوٹ آیا تھا۔

اس کی توجیہ یہ لوگ یوں بیان کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنی اور حضرت ہارون کی اولاد کو نظر انداز کر کے زمام کار یوشع بن نون کو اس بنا پر سونپی کہ دونوں قبیلوں میں باہم اختلاف رونما نہ ہو اور ایک تیسرا آدمی یوشع بن نون در حقیقت جسے حاکم ہونا چاہیے اس کا پتہ دے۔ اسی مصلحت کے پیش نظر ابو جعفر نے ابی منصور کے حق میں وصیت کی ان کا عقیدہ تھا کہ ابو منصور نے (صاف صاف) کہہ دیا تھا کہ میں تو منصب امامت کا امین ہوں' اور یہ حق نہیں رکھتا کہ اس کو کسی

Marfat.com

غیر کے سپرد کر دوں۔ اصل قائم مقام اور سربراہ محمد بن عبد اللہ ہیں۔

16۔ روافض کا سولھواں فرقہ سلسلہ امامت کو ابو جعفر محمد بن علی تک وسعت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ابو جعفر نے جعفر بن محمد کے حق میں وصیت کی تھی اور یہ کہ جعفر بن محمد زندہ ہیں مرے نہیں۔ اور اس وقت تک انھیں مرنا نہیں ہے جب تک کہ انھیں غلبہ حاصل نہ ہو جائے اور وہی مہدی قائم ہیں۔ اس گروہ کو "قادسیہ" کہتے ہیں۔ ان کا انتساب ان کے سربراہ "عجلان بن ناوس بصری کی طرف ہے۔"

17۔ روافض کا سترھواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ جعفر بن محمد پر موت وارد ہو چکی اور ان کے بعد ان کے بیٹے "اسمٰعیل" امامت کے سزاوار ہیں۔ یہ گروہ اس بات کو نہیں مانتا ہے کہ یہ اپنے والد کی زندگی ہیں میں فوت ہو چکے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب تک اقتدار حاصل نہ کر لیں یہ مرنے والے نہیں کیونکہ ان کے والد نے بتا دیا تھا کہ ان کے وصی اسمٰعیل ہیں اور یہ کہ ان کے بعد یہی امام ہیں۔

18۔ روافض کی اٹھارویں قسم قرامطہ (19) ہیں۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرتؐ نے علی بن ابی طالب کے حق میں صراحت فرمائی تھی، علی نے الحسن، کو بذریعہ نص امام ٹھہرایا۔ اور "الحسن" نے اپنے بھائی "الحسین" کو اس کا حق دار قرار دیا۔ پھر الحسین نے اپنے بیٹے "علی بن الحسین" کے بارہ میں صراحت کی۔ اور "علی بن الحسین" نے اپنے بیٹے محمد بن علی کو امام مقرر کیا۔ اسی طرح محمد بن علی نے اپنے بیٹے جعفر کی امامت کی وضاحت کی۔ اور جعفر نے اپنے بیٹے "محمد بن اسمٰعیل" کو وصی ٹھہرایا۔

ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ محمد بن اسمٰعیل زندہ ہیں اور اس وقت تک موت کی آغوش میں نہیں جائیں گے جب تک پورے کرہ ارضی پر ان کا قبضہ نہیں ہو جاتا' اور یہ کہ وہی مہدی بھی ہیں کہ جن کے حق میں پہلے بشارت دی جا چکی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ ان روایات پر اعتماد کرتے ہیں جو ان کے بزرگوں سے مروی ہیں۔ ان میں یہ مذکور ہے کہ ساتواں امام ان کا قائم اور سربراہ ہو گا۔

19۔ روافض کا انیسواں گروہ سلسلہ امامت کا آغاز حضرت علی سے کرتا ہے اور جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے۔ اور اس ترتیب سے اس کی کڑیوں کو وسعت دیتا اور پھیلاتا ہے جس کا ذکر قرامطہ کے ضمن میں ہم کر چکے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ جعفر بن محمد نے دوسرے بچوں کو چھوڑ کر صرف اسمٰعیل ہی کو اپنا وصی ٹھہرایا تھا۔ لیکن جب ان کا انتقال ان کی زندگی ہی میں ہو گیا تو امامت ان کے بیٹے محمد بن اسمٰعیل کی طرف منتقل ہو گئی۔ اس گروہ کو "المبارکیہ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ المبارک ان کا ایک

Marfat.com

سربراہ تھا' اور یہ انتساب اسی مناسبت سے ہے۔

یہ محمد بن اسمٰعیل کی موت کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں ان کے بعد امامت کا حق ان کی اولاد کو ہے۔

20۔ روافض کا بیسواں گروہ سلسلہ خلافت کو علی سے شروع کرتا ہے' اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس کو جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے۔ یہ گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جعفر کے بعد امامت محمد بن جعفر کا حق ہے۔ پھر ان کے بعد یہ ان کی اولاد میں منتقل ہو جائے گی۔ ان کو "السمیطیہ" کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اپنے ایک سربراہ یحییٰ بن ابی سمیط کی طرف منسوب ہیں۔

21۔ روافض کا اکیسواں گروہ سلسلہ خلافت کو علی سے شروع کر کے جعفر بن محمد تک لے جاتا ہے۔ جیسا کہ ابھی ابھی گزر چکا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جعفر کے بعد ان کے بیٹے عبداللہ بن جعفر امام ہیں۔ یہ ان کی اولاد میں سب سے بڑے تھے' اور آئندہ امامت انھیں کی اولاد میں رہے گی۔ اس عقیدہ کے لوگوں کو "العماریہ" کہا جاتا ہے۔ عمار ان کا ایک سربراہ تھا۔ ان کا ایک نام "الفطحیہ" بھی ہے۔ اور یہ اس مناسبت سے ہے کہ عبداللہ بن جعفر کے پاؤں خاصے چوڑے چکلے تھے (افطح کے معنی چوڑا چکلا ہونے کے ہیں)

اس عقیدہ کو ماننے والوں کی تعداد زیادہ ہے۔

22۔ روافض کا بائیسواں گروہ سلسلہ امامت کو جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے' اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جعفر بن محمد نے اپنے بیٹے موسیٰ بن محمد کے حق میں صراحت کی تھی' اور یہ کہ موسیٰ بن محمد زندہ ہیں۔ اور اس وقت تک موت سے دوچار ہونے والے نہیں جب تک کہ پورے کرہ ارضی کو' اس طرح مشرق سے لے کر مغرب تک عدل و انصاف سے نہ بھر دیں جیسے کہ اس وقت یہ ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔

اس گروہ کو "الواقفہ" کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ سلسلہ خلافت کو موسیٰ بن جعفر پر ختم کر دیتے ہیں اور آگے نہیں بڑھاتے۔

اس گروہ کے مخالفین "الممطورہ" کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ اس کے معنی بارش میں بھیگے ہوئے کے ہیں۔ بات یہ ہے کہ ان کے ایک آدمی نے یونس بن عبدالرحمٰن سے مناظرہ کیا۔ اس کا تعلق "القطعیہ" سے تھا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو موسیٰ بن جعفر کی موت کو قطعی خیال کرتے ہیں۔ اس نے اس سے بر سبیل طنزیہ کہا کہ تم سے بحث و تمحیص میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں سے بھی زیادہ سہل ہے اس وقت سے یہ طنز ان سے گویا چپک کر رہ گئی۔

موسیٰ بن جعفر کی امامت کے قائلین کو "الموسائیہ" بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ موسیٰ

Marfat.com

بن جعفر کی امامت پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کا ایک نام "المفضلیہ" ہے' اور یہ ان کے ایک سربراہ المفضل بن عمر کی مناسبت سے ہے۔ جس کو ان میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

"الموسائیہ" کے ایک گروہ نے موسیٰ بن جعفر کے معاملہ میں توقف سے کام لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نہیں جانتے ان کا انتقال ہو چکا ہے یا نہیں۔ البتہ ہم ان کی امامت پر اس وقت تک قائم ہیں جب تک کہ کسی دوسرے کی امامت کھل کر ہمارے سامنے نہیں آ جاتی' اور جونہی کسی دوسرے کی امامت واضح ہو جائے گی ہم اس کو مان لیں گے اور اس کی اطاعت کریں گے۔ القطعیہ کے عقائد کے بارہ میں جنھوں نے موسیٰ بن جعفر کی موت کو قطعی خیال کیا۔ ہم اوائل بحث میں جہاں روافض کے عقائد کا تذکرہ ہے بہ تفصیل بیان کر آئے ہیں۔

23۔ روافض کا تیسواں گروہ امامت کو علی سے شروع کرتا ہے اور اسی انداز سے جیسا کہ ہم نے قدماء کے قول کی روشنی میں کہا' اس کو موسیٰ بن جعفر ہی تک وسعت دیتا ہے۔ ہاں ان کا یہ کہنا ہے کہ موسیٰ بن جعفر نے اپنے بیٹے احمد بن موسیٰ بن جعفر کے حق میں صراحت کی تھی۔

24۔ روافض کا چوبیسواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرتؐ نے تو علی کے حق میں نص فرمائی۔ اور علی نے الحسن بن علی کو وصی ٹھہرایا' اور پھر یہ سلسلہ امامت' محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر تک پہنچتا ہے۔ جیسا کہ ہم روافض کے پہلے فرقہ سے متعلق بیان کر چکے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ محمد بن الحسن کے بعد امام قائم کو آنا ہے اور وہی ظاہر ہو کر دنیا کو عدل سے بھریں گے اور ظلم کا قلع قمع کریں گے۔ پہلوں کا کہنا ہے کہ محمد بن الحسن ہی وہ امام قائم ہیں جنھیں ظہور فرما کر اس دنیا کو اس طرح عدل سے بھرنا ہے کہ جس طرح یہ بہ حالات موجودہ ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔

محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر کی کم عمری کی وجہ سے روافض میں ایک اختلاف اور پیدا ہوا۔ وہ یہ کہ یہ جب ان کا باپ فوت ہوا آٹھ برس کے تھے بعض کا کہنا ہے کہ چار برس کے تھے۔ سوال یہ ہے کہ اس حال میں یہ واجب الاطاعت امام ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اس میں دو رائیں ہو گئیں۔

بعض نے تو یہ کہا کہ یہ اس حال میں بھی امام ہیں اور واجب الاطاعت ہیں اور دوسرے ائمہ کی طرح تمام احکام اور امور دنیا سے آگاہ ہیں' لہٰذا ان کی اطاعت و فرمانبرداری اسی طرح ضروری قرار پائی جس طرح ان سے پہلے باقی ائمہ کی ضروری تھی۔

دوسروں نے کہا کہ عمر کی اس منزل میں یہ ان معنوں میں امام ہیں کہ امامت کے یہی مستحق ہیں کوئی دوسرا نہیں۔ اور یہ کہ اس مقام پر اس وقت انھیں کو فائز ہونا چاہیے۔ رہی یہ بات کہ ان

Marfat.com

میں اس وقت بھی وہ خوبیاں پائی جاتی ہیں جو ان سے پہلے ائمہ میں پائی جاتی تھی تو یہ بات نہیں! ان کی رائے میں اس عمر میں ان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ امامت کے فرائض خود سنبھالیں۔ بلکہ جو شخص نماز پڑھائے اور اس وقت احکام نافذ کرے وہ کوئی دوسرا شخص ہونا چاہیے۔ جس میں کہ فقہ' دین' اور تقویٰ و صلاح کی خوبیاں ہوں۔ اور ان فرائض کو یہ اس وقت تک ادا کرے جب تک کہ اس کم عمر امام میں ان کاموں کی صلاحیت پیدا نہیں ہو جاتی۔

غلو رکھنے والے روافض اور امامیہ کے بارہ میں بحث ختم ہوئی۔

مسئلہ تجسیم میں روافض یا امامیہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس بارے میں ان کے چھ گروہ ہیں۔

1۔ پہلا گروہ "الہشامیہ" کا ہے۔ جو ہشام بن الحکم الرافضی (20) کی طرف منسوب ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ان کا معبود "جسم" ہے جس کا آغاز بھی ہے اور انتہا بھی۔ اور جس میں تینوں ابعاد پائے جاتے ہیں' یعنی وہ طویل (لمبا) بھی ہے' عریض (چوڑا) بھی ہے' اور عمیق (گہرا) بھی ہے۔ اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے اور عرض' عمق (گہرائی) کے برابر۔ اور کوئی بعد بھی دوسرے سے زیادہ یا بڑھا ہوا نہیں۔ یہ اللہ کے لیے "طویل" کا لفظ تو استعمال کرتے ہیں لیکن طول کو متعین نہیں کرتے بلکہ صرف یہ کہتے ہیں:

طولہ مثل عرضہ۔ "اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے۔"

جس کے معنی یہ ہیں کہ لفظ طول کو یہ از راہ مجاز استعمال کرتے ہیں' اور اس کے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ ایک درخشاں نور ہے۔ اس کا ایک انداز ہے اور اس کا تعلق اگرچہ مقام سے ہے تاہم یہ مکانی نہیں! یوں سمجھیے کہ جس طرح کہ مصفی چاندی کا ایک ڈلا۔ گول موتی کی طرح' چاروں طرف روشنی بکھیرتا ہے۔ یہ رنگ' ذائقہ اور بو سے بھی بہرہ مند ہے اور اس کو چھونا بھی ممکن ہے۔ لیکن ان چیزوں کو اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا رنگ' ذائقہ اور بو یا محسوس ہونا ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ وہی ایک ڈلا رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔ یہ اس میں رنگ و ذائقہ کی کوئی تفریق روا نہیں رکھتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وہی ایک شے رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔

ان کے نزدیک یہ معبود پہلے تو لامکان میں تھا' پھر اس طرح مکان پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جنبش اختیار کی اور اس جنبش سے مکان پیدا ہوا۔ اس کے بعد یہ اس مکان میں ہے۔ مکان سے مراد ان کی عرش ہے۔

Marfat.com

"ابو الہذیل" (21) نے اپنی کسی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الحکم نے اس سے کہا' اس کا رب جسم ہے جو جاتا بھی ہے اور آتا بھی ہے۔ کبھی متحرک ہوتا ہے اور کبھی ساکن۔ وہ اٹھتا بیٹھتا ہے۔ اور طویل' عریض اور عمیق بھی ہے۔ کیونکہ جس میں یہ باتیں نہ ہوں گی وہ لاشی کے حدود میں داخل ہو جائے گا۔ ابو الہذیل کہتے ہیں' میں نے ہشام سے پوچھا' اس کا رب بڑا ہے یا یہ پہاڑ۔ اشارہ ابی قبیس کی طرف تھا۔ اس نے کہا' یہ پہاڑ اس سے بڑھ جائے گا' یعنی یہ پہاڑ اس سے بڑا ہے۔

ابن الراوندی (22) نے بھی ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الحکم کہا کرتا تھا۔ اس کے رب میں اور ان اجسام میں کہ جن کو ہم دیکھتے ہیں کسی نہ کسی پہلو سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ مشابہت نہ ہو تو یہ اجسام اس پر کسی طرح دلالت نہ کر سکیں۔

اس کے خلاف بھی اس سے منقول ہے مثلاً وہ کہا کرتا تھا' خدا جسم ہے اور ابعاض (بعض کی جمع یعنی حصص) سے متصف ہے لیکن نہ تو یہ ابعاض اس سے مشابہت رکھتے ہیں اور نہ وہ ان ابعاض کے مشابہ ہے۔

جاحظ (23) کی روایت ہے کہ ہشام بن الحکم نے اپنی کسی کتاب میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں سے آگاہ ہے مگر اس طرح کہ اس سے ایک شعاع صادر ہوتی ہے جس کا تعلق ایک طرف تو اس سے ہے اور دوسری طرف وہ زمین کی گہرائی تک نفوذ کیے ہوئے ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کا تعلق ماوراء سے براہ راست ملامست (چھونے) کا نہ ہو تو وہ کوئی چیز بھی نہ جان سکے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ جس کو شعاع کہنا چاہیے ماوراء سے اختلاط پذیر ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کسی حصہ کا مخلوق سے اختلاط پذیر ہونا محال ہے۔ اگر ہشام یوں کہتا کہ اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں کو بغیر کسی اتصال' (چھونے) خبر' اور قیاس کے جانتا ہے تو اس صورت میں یہ اس عقیدہ سے دست بردار ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ کا محسوسات سے کوئی جسمانی رابطہ ہے' اور وہ صحیح بات کہتا۔

ہشام کے بارہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ اس نے رب سے متعلق سال بھر میں کوئی پانچ رائیں قائم کیں۔ کبھی تو اس نے کہا کہ وہ بلور کی مانند ہے۔ کبھی کہا وہ چاندی کے صاف ڈلے کی طرح ہے۔ کبھی کہا کہ اس کی کوئی صورت نہیں۔ کبھی کہا کہ وہ اس کے حساب سے سات بالشت کے برابر ہے۔ پھر اس نے ان سب باتوں سے رجوع اختیار کیا اور کہا وہ جسم ہے مگر دوسرے جسموں کی طرح نہیں۔

الوراق کا خیال ہے کہ اصحاب ہشام میں سے کسی نے اس کے سوال کے جواب میں کہا تھا

Marfat.com

کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس سے مماس ہے (یعنی اسے چھوئے ہوئے ہے) اور عرش اس سے بڑھا ہوا یا زائد نہیں ہے۔

2۔ روافض کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب نہ تو صورت ہے اور نہ اجسام کی طرح ہے' اور جب وہ اسے جسم کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود ہے۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کے لیے نہ تو ایسے اجزا ثابت کرتا ہے جو باہم پیوستہ اور ملے ہوئے ہوں' اور نہ ایسے ابعاض (حصص) کا قائل ہے جو باہم ترکیب پذیر اور جڑے ہوئے ہوں۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کو عرش ہی پر مستوی مانتا ہے مگر ایسا استوار جو بغیر کیف اور مماسات (چھونے) کے ہے۔

3۔ روافض کا تیسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب انسانی صورت سے مشابہت رکھتا ہے لیکن یہ اسے جسم نہیں مانتا۔

4۔ روافض کا چوتھا فرقہ "الہشامیہ" ہے جو ہشام بن سالم الجوالیقی (24) کو ماننے والا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ان کا رب انسانی صورت ہی کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ نہیں مانتے کہ اس میں گوشت اور خون بھی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ درخشاں اور سپید نور ہے جو چمک رہا ہے۔ اس کے انسان کی طرح پانچوں حواس بھی ہیں۔ چنانچہ اس کا ہاتھ' پاؤں' ناک' کان' آنکھ اور منہ بھی ہے۔ یہ حس حاسہ سے سنتا ہے وہ دیکھنے والے حاسہ سے مختلف ہے' اور اسی طرح ان کے نزدیک تمام حواس متغائر ہیں (ایک دوسرے سے الگ)۔

ابو عیسیٰ وراق نے بیان کیا ہے کہ ہشام بن سالم یہ سمجھتا تھا کہ اس کے رب کے سر پر سیاہ بال بھی ہیں اور یہ سیاہ نور سے تعبیر ہیں۔

5۔ روافض کا پانچواں گروہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ رب العالمین ضیاء خالص اور نور محض ہے اور روشنی چراغ کی طرح ہے کہ جس پہلو سے بھی دیکھیے یکساں روشن ہے۔ اس کی کوئی صورت نہیں نہ اس کے اعضاء ہیں اور خاص کے اجزا میں کوئی اختلاف ہی ہے۔ یہ اس بات کو نہیں مانتے کہ اللہ انسانی یا حیوانی صورت کے مشابہ ہے۔

6۔ روافض کا چھٹا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ان کا پروردگار نہ تو جسم ہے۔ نہ صورت ہے' اور نہ کسی شے سے مشابہ ہے۔ نہ متحرک ہے نہ ساکن اور نہ مماس (کسی شے کو چھونے والا)

توحید کے بارہ میں ان کی وہی رائے ہے جو معتزلہ اور خوارج کی ہے۔ مگر یہ ان میں متاخرین کی رائے ہے۔ ان کے اوائل تشبیہ ہی کے قائل تھے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

روافض کا حاملین عرش سے متعلق اختلاف رائے ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں یا باری تعالیٰ کو۔

Marfat.com

یہ لوگ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

ایک گروہ "الیونسیہ" کا ہے۔ یہ یونس بن عبدالرحمٰن القمی (25) جو آل یقطین کے موالی ہیں' کے اصحاب پر مشتمل ہے۔

یہ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حاملین عرش خدا کو بھی اٹھائے ہوئے ہیں اور وہ خدا کا بار برداشت کر سکتے ہیں۔ حاملین عرش کو انھوں نے سارس سے تشبیہ دی ہے کہ اس کی ٹانگیں اگرچہ باریک ہوتی ہیں تاہم وہ اس کو اٹھائے رہتی ہیں۔

دوسرے فرقے کا کہنا ہے کہ یہ حاملین صرف عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا "محمول" (ایسی چیز جو اٹھائی جائے) ہونا محال ہے۔

روافض میں اس بات میں اختلاف رونما ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ظلم پر قادر قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ ایک گروہ نے تو انکار کیا ہے' دوسرے نے جائز ٹھہرایا ہے۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ سبحانہ' عالم' حی (زندہ)' قادر' سمیع (سننے والا)' بصیر (دیکھنے والا)' اور الٰہ ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق ان کے نو فرقے ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ ان میں' الزراریہ ہے جو زرارہ بن اعین الرافضی (۲۶) کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔

ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ غیر سمیع' غیر علیم اور غیر بصیر رہا' تاآنکہ اس نے ان چیزوں کو اپنے لیے پیدا کیا۔ ان کو "التمیمیہ" بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن ان کا سربراہ زرارہ بن اعین ہی ہے۔

2۔ دوسرا فرقہ ان میں "السبابیہ" کا ہے۔ یہ عبدالرحمٰن بن سبابہ کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ یہ ان مسائل میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس معاملہ میں مستند رائے جو بھی ہو بہرحال جعفر ہی کی ہو سکتی ہے۔ یہ کسی خاص رائے کو صحیح نہیں مانتے۔

3۔ ان میں کا تیسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ رائے رکھنا غلط ہے کہ پہلے وہ غیر قادر' غیر سمیع' یا غیر بصیر تھا اور پھر جب اس نے اشیا کو پیدا کیا تو ان صفات سے متصف ہوا' کیونکہ جو اشیاء پیدا ہونے سے پہلے موجود تھیں ان پر اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا' اس لیے ہم اس کو لاشئے (معدوم) پر قادر قرار نہیں دیں گے۔ اسی طرح اس کے علم کو "لاشئے" سے متعلق نہیں ٹھہرائیں گے۔

تمام روافض' چند لوگوں کو چھوڑ کر' یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اور پھر کچھ مصلحتیں رونما ہو جاتی ہیں (للہٰذا وہ ارادہ ملتوی کر دیتا ہے)۔

4۔ روافض کا چوتھا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ ہمیشہ لاحی (غیر زندہ) رہا' پھر حیات کی صفت سے متصف ہوا۔

5۔ روافض کا پانچواں فرقہ اصحاب "شیطان الطاق "(27) کا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فی نفسہ عالم ہے' جاہل نہیں۔ لیکن وہ اشیاء کو اس وقت جانتا ہے جب ان سے اس کی قدرت اور اس کا ارادہ متعرض (درپے) ہوتا ہے۔ ارادہ سے پہلے اس کا اشیاء کو جاننا محال ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ عالم نہیں ہے بلکہ اس بنا پر کہ اشیاء پر اشیاء کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ ان کا ارادہ کرے اور ان کے درپے ہو۔ تقدیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔

6۔ چھٹا فرقہ ہشام بن الحکم کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ ہمیشہ سے اشیاء کو اپنی ذات سے جانتا ہے' استحالہ لیے ہوئے ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ اشیاء کو اول سے نہیں جانتا تھا بلکہ نہ جاننے کے بعد جاننے لگا۔ اور یہ جاننا بھی علم کے ذریعہ سے ہے۔ علم اس کی صفت ہے۔ جو نہ تو اس کا عین ہے۔ اور نہ اس کا بعض یا جز۔ یہ جائز ہے کہ ہم علم کو حادث کہیں یا قدیم قرار دیں۔ دونوں صورتوں میں اس کی حیثیت صفت کی رہے گی۔ اور صفت کسی طرح بھی موصوف قرار نہیں پاتی۔

ہشام کا کہنا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ ازل سے عالم تھا تو اس صورت میں معلومات کو بھی ازلی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ کوئی شخص اسی وقت عالم کہلاتا ہے جب پہلے سے کوئی معلوم موجود ہو۔ اسی طرح اس کا کہنا تھا کہ اگر اس یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال سے آگاہ ہے تو پھر اعمال کے بارہ میں آزمائش (ابتلاء) کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔

ہشام اللہ تعالیٰ کی تمام صفات مثلاً قدرت' حیات' سمع' بصر اور ارادہ سے متعلق کہا کرتا تھا کہ نہ یہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔

قدرت و حیات کے بارہ میں اس سے دو قول مروی ہیں۔ کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ وہ خدا کو حی (زندہ) و قادر تسلیم کرتا تھا' اور کچھ لوگوں کو اس سے انکار ہے۔

7۔ روافض کا ساتواں فرقہ اللہ تعالیٰ کو فی نفسہ عالم نہیں مانتا تھا' جیسا کہ ''شیطان الطاق'' کا عقیدہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شے کو نہیں جان پاتا جب تک کہ اس میں اپنی تاثیر کو ظاہر نہ کرے تاثیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شے سے متعرض یا درپے نہیں ہوتا تو اس کو جان بھی نہیں پاتا۔ ارادہ سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکت کناں ہوتا ہے' اس لیے جب حرکت کناں ہوتا ہے تو جان لیتا ہیں بصورت دیگر اس کو صفت علم سے متصف گردانا صحیح نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ وصف علم ایسی شے سے متعرض نہیں ہوتا جس کا

ہنوز وجود ہی نہیں ہے۔

8۔ روافض کا آٹھواں فرقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے کچھ کیا ہے۔

اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا اللہ ازل سے عالم بنفسہ (ذاتی حیثیت سے) رہا ہے تو اس کے جواب میں اختلاف رائے نظر آئے گا۔ کچھ لوگ تو کہیں گے کہ وہ ازل سے عالم بنفسہ نہیں رہا۔ ہاں جب اس نے علم کو حرکت دی تو جاننے لگا۔ کیونکہ وہ ازل سے تھا مگر اس نے علم کو ازل سے حرکت نہیں دی۔

ان میں کچھ لوگ کہیں گے کہ اس کی ذات ازل سے وصف علم سے متصف رہی ہے۔ اس پر اگر ان سے کہا جائے کہ کیا ازل سے وہ فاعل بھی رہا ہے تو یہ کہیں گے ہاں۔ مگر ہم اللہ تعالیٰ کے فعل کے قدیم ہونے کے قائل نہیں۔

روافض میں کچھ لوگ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ اللہ ہر شے کو اس کے موجود ہونے سے پہلے جانتا ہے۔ سوا بندوں کے اعمال کے کہ ان کو وہ اسی وقت جان پاتا ہے جب یہ ہو چکتے ہیں۔

9۔ روافض کا نواں فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم حیی (زندہ) اور قادر ہے۔ ان کا میلان نفی تشبیہہ کی طرف ہے۔ یہ حدوث علم کے قائل نہیں۔ اور نہ تجسیم کو مانتے ہیں۔ اور نہ تجسیم و تشبیہہ کی ان صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کا ذکر ہم نے باقی فرقوں کے ضمن میں کیا ہے۔

روافض کے ہاں بدا (تبدیلی ارادہ) کے بارہ میں اختلاف ہے۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کسی شے کا ارادہ کر لیں تو ان کے لیے بدا جائز ہے یا نہیں۔ اختلاف کی یہ نوعیت تین گروہوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

1۔ پہلا گروہ تو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بدوات (ارادہ کی تبدیلیاں) ثابت ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی وقت کوئی کام انجام دے' پھر وہ اس کو بدا کی وجہ سے انجام نہیں دے پاتا۔ اسی طرح وہ ایک شریعت کی اطاعت و پیروی کا حکم دیتا ہے' پھر اس پر خط تنسیخ کھینچ دیتا ہے۔ کیونکہ اس پر کچھ مصلحتیں ظاہر ہوتی ہیں (اور یہی بدا ہے) بدا ان اشیاء میں ہے کہ جن کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی ہیں۔ لیکن اس کی مخلوق میں سے کوئی بھی ان سے آگاہ نہیں۔ لیکن اگر مخلوق میں سے کوئی آگاہ رہے تو پھر "بداء" جائز نہیں۔

2۔ دوسرا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ بداء اللہ کے لیے بہرحال جائز ہے' اور اس میں کچھ حرج نہیں کہ ایک بات کے بارہ میں اسے علم ہو کہ وہ ہو کر رہے گی' اور پھر وہ نہ ہو' چاہے اس کے

بندے جانتے ہوں اور اس کے باوجود وہ وقوع پذیر نہ ہو۔ یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح ان امور میں جائز ہے کہ جن سے اس کے بندے آگاہ نہیں۔

3۔ تیسرا گروہ اللہ تعالٰی کے حق میں بداء کو جائز نہیں سمجھتا۔ یہ اس کی نفی کا قائل ہے۔

روافض قرآن کے متعلق دو رائیں رکھتے ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ جو ہشام بن الحکم کے پیروکاروں کا ہے یہ سمجھتا ہے کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق۔ بعض نے اس میں ایک جملہ کا اضافہ کیا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ان اقوال سے پوری طرح آگاہ ہیں جو ہشام سے مروی ہیں۔ ان کی رائے میں ہشام یوں کہا کرتا تھا کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق ہے۔ اور نہ یہی کہنا ممکن ہے کہ غیر مخلوق ہے کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت موصوف کا مقام حاصل نہیں کر سکتی۔

"زرقان" نے ہشام بن الحکم کے اس قول کو نقل کیا ہے، قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ اگر قرآن سے تمھاری مراد قرآن مسموع (جو سننے میں آتا ہے) تو بلاشبہ خدا نے آواز کو پیدا کیا ہے۔ اور اس کا تعلق اس کے رسم خط سے ہے۔ لیکن اگر قرآن سے مقصود اس کا فعل ہے تو وہ علم و حرکت کی طرح ہے جو نہ عین ذات ہے، نہ غیر ذات۔

2۔ دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے۔ پہلے نہیں تھا، پھر پیدا ہوا۔ جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں۔ مگر ان کا تعلق متاخرین روافض سے ہے۔

روافض میں اعمال عباد کے بارہ میں اختلاف رونما ہے۔ اس سے متعلق ان میں تین فرقے ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ ان میں ہشام بن الحکم کی رائے کو مانتا ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے بندوں کے اعمال مخلوق ہیں۔ جعفر بن حرب نے ہشام بن الحکم سے جو روایت نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے افعال میں ایک پہلو اختیار کا ہے۔ اور ایک پہلو اضطرار کا ہے۔ اختیار تو اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال کا خود ارادہ و اکتساب کرتا ہے اور اضطرار اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال اس وقت تک صادر نہیں ہو پاتے جب تک کہ ایسا سبب نہ پیدا ہو جائے جو ان افعال پر اس کو اکسائے اور برانگیختہ کرے۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا تھا کہ اعمال سے متعلق نہ تو جبر صحیح ہے جیسا کہ الجھمی کہتا ہے اور نہ تفویض (28) جس کے معتزلہ قائل ہیں کیونکہ ان کے خیال کے مطابق ان کے ائمہ سے روایت اسی طرح منقول ہے۔ یہ سرے سے اس زحمت ہی میں نہیں پڑتے کہ اعمال کو مخلوق قرار دیں یا غیر مخلوق۔

3۔ تیسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اعمال عباد غیر مخلوق ہیں۔ یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو

Marfat.com

اعتزال و امامت کے قائل ہیں۔

روافض اللہ سبحانہ کے ارادہ سے متعلق اختلاف رائے میں مبتلا ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ ہشام بن الحکم اور ہشام الجوالیقی کے پیرو کاروں کا ہے۔ ان لوگوں کی رائے میں اللہ عزوجل کا ارادہ ایک نوع کی حرکت ہے۔ اور حرکت کے معنی ہے جو نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔ یہ ایک صفت ہے اس سے زیادہ نہیں۔ یہ اس لیے کہ ان کے نزدیک جب اللہ ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ ایک طرح کی حرکت اختیار کرتا ہے۔ (اللہ اس حرکت و تغیر سے پاک و بلند ہے)

2۔ دوسرا فرقہ ابو مالک الحضرمی اور علی بن میثم (29) اور ان کے ماننے والوں کا ہے۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ سے مختلف ہے اور جیسا کہ ہشام نے کہا حرکت ہے۔ مگر انھوں نے اس میں قدرے اختلاف سے کام لیا ہے۔ ان کے نزدیک ارادہ حرکت ہے۔ اور حرکت غیر ذات ہے۔ مگر اللہ اسی ارادہ کی بدولت حرکت کناں ہوتے ہیں۔

3۔ تیسرا گروہ وہ ہے جو اعتزال و امامت کا قائل ہے۔

ان کے خیال میں اللہ کا ارادہ حرکت سے تعبیر نہیں ہے۔ بعض نے حرکت کا اثبات کیا ہے مگر یہ کہا ہے کہ وہ ارادہ کا نتیجہ نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ اللہ کی پیدا کردہ یا مخلوق ہے۔ مگر اس کا سبب ارادہ نہیں۔ بعض کی رائے میں اللہ کے ارادہ کے معنی صرف تخلیق شے کے ہیں اور بندوں کے اعمال کے معاملہ میں ارادہ کا مطلب یہ کہ اللہ نے ان کا حکم دیا ہے ویسے ارادہ ان کے افعال سے مختلف شے ہے۔ یہ لوگ یہ نہیں مانتے کہ معاصی یا گناہوں کا ارتکاب اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے۔

4۔ ان میں کا چوتھا فرقہ کہتا ہے کہ ارتکاب فعل سے پہلے ہم ارادہ کے قائل نہیں ہیں۔ ہاں جب کوئی نیکی کا کام ہو چکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے یہ چاہا' یا اس کا ارادہ کیا۔ اور جب کوئی برائی ظاہر ہوتی ہے تو کہنا چاہیے کہ اللہ اس سے نفرت کرتا ہے اور اچھا نہیں سمجھتا۔

روافض نے مسئلہ استطاعت میں چار مختلف مدارس فکر اختیار کیے۔

1۔ پہلا فرقہ اصحاب ہشام بن الحکم کا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ استطاعت کے دائرہ اطلاق میں پانچ چیزیں داخل ہیں۔ صحت' تخلیہ' شئوون (یعنی مانع یا رکاوٹ کی طرف سے یکسوئی) مدت' وہ آلہ کہ جس سے کوئی کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً ہاتھ جس سے چانٹا رسید کیا جاتا ہے۔ یا تیشہ جس سے نجار لکڑی کاٹتا ہے۔ یا سوئی جس سے کپڑا سیا جاتا ہے وغیرہ' اور وہ سبب جو کام پر ابھارنے والا ہو۔ جب یہ پانچوں چیزیں جمع ہو جائیں تب کوئی فعل عمل

Marfat.com

میں آتا ہے۔ اب ان میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو ارتکاب فعل سے پہلے پائی جاتی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو نہیں پائی جاتیں جیسے وہ سبب جو عمل پر اکساتا یا ابھارتا ہے' یہ اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب انسان کوئی کام کرتا ہے۔

ہشام بن الحکم کے نزدیک فعل اسی وقت واقع ہوتا ہے جب کوئی سبب حادث موجود ہو۔ یعنی جب یہ سبب پایا جائے اور اللہ اس کو پیدا کردے تو لامحالہ عمل میں آکر رہے گا۔ اس کے خیال میں موجب فعل دراصل یہ سبب ہی ہے جو عمل پر آمادہ کرتا ہے۔ باقی چیزیں جو استطاعت کے ضمن میں آتی ہیں جو موجب کہلانے کی سزاوار نہیں۔

2۔ دوسرا گروہ "زرارہ بن اعین" عبید بن زرارہ' محمد بن حکیم' عبداللہ بن بکیر' ہشام بن سالم' الجوالیقی' حمید بن رباح (؟) اور شیطان الطاق پر مشتمل لوگوں کا ہے۔

ان کی رائے میں استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ استطاعت سے ان کی مراد صحت کا درست ہونا ہے کہ جس سے ایک ایک شخص استطاعت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ لہذا ہر صحت مند انسان مستطیع ہے۔

شیطان الطاق کہا کرتا تھا کہ فعل اس وقت تک صادر نہیں ہوتا جب تک خدا نہ چاہے۔

ہشام بن سالم سے مروی ہے کہ استطاعت جسمانی شے ہے اور اس کا تعلق مستطیع کے جز سے ہے۔

روافض میں بعض نے استطاعت کی یہ تعریف بیان کی ہے کہ جس کے بغیر فعل صادر نہ ہو سکے۔ اور اس کا فعل پہلے ہونا ضروری ہے۔ اس کا قائل ہشام بن حرول ہے۔

3۔ ان میں کا تیسرا گروہ ابی مالک الحضرمی کے پیروکاروں کا ہے۔

ان کا خیال ہے کہ انسان اسی وقت مستطیع ہوتا ہے جب وہ کوئی کام کر رہا ہو' اور یہ استطاعت جس سے یہ بہرہ مند ہے اسی میں ابھرتی ہے' اس کے غیر میں نہیں۔

زرقان نے ابی مالک الحضرمی سے یوں نقل کیا ہے کہ استطاعت کا فعل کے اختیار و ترک سے پہلے ہونا ضروری ہے۔

4۔ ان میں کے چوتھے گروہ کا خیال ہے' اگر انسان آلات اور جدوجہد کی بدولت کسی کام پر قدرت رکھتا ہے تو قدرت و اختیار کی یہ نوعیت ایک پہلو سے ہے اور دوسرے پہلو کے لحاظ سے وہ مجبور یا غیر قادر ہے۔

روافض میں انسان اور حیوانات کے افعال کے بارے میں یہ اختلاف ہے۔ کہ ان پر لفظ اشیاء کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ یہ اجسام ہیں یا اجسام نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے

Marfat.com

تین فرقے ہیں۔

1۔ ان میں پہلا فرقہ "الہشامیہ" کا ہے۔ جو ہشام بن الحکم کی طرف منسوب ہے۔

ان کا خیال ہے کہ افعال کا تعلق فاعل کی صفات سے ہے جو نہ تو فاعل کا عین ہیں نہ غیر ہیں۔ ان پر اجسام یا اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا۔

ہشام سے یہ بھی مروی ہے کہ افعال معانی ہیں جو نہ اجسام ہیں نہ اشیاء۔ یہی رائے اس کی صفات اجسام سے متعلق ہے۔ چنانچہ حرکت، سکون، ارادہ، کراہت، ضد، اطاعت، معصیت، کفر، ایمان، سب کو یہ معانی ہی سمجھتا تھا۔ البتہ رنگ، مزہ، اور بو اس کی رائے میں اجسام ہیں۔

وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ کسی شخص کا جو رنگ ہے وہ اس کا مزہ اور بو بھی ہے۔

زرقان نے اس سے یہ قول نقل کیا ہے، حرکت فعل ہے مگر سکون فعل نہیں ہے۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ خیال کرتا ہے کہ بندوں کی حرکات، سکنات اور افعال اشیاء کے دائرہ میں داخل ہیں۔ اور اجسام ہیں۔ اور اشیاء ساری کی ساری اجسام ہیں۔ اور بندوں کے افعال بھی اجسام ہیں۔ یہ "الجوالیقیہ" اور شیطان الطاق کا قول ہے۔

3۔ ان میں کا تیسرا گروہ امامت و اعتزال کا قائل ہے۔ ان کا اس بارے میں وہی مسلک ہے جو معتزلہ کا ہے، اور ان میں اختلاف کی بھی وہی نوعیت کار فرما ہے جو معتزلہ میں ہے۔

چنانچہ کچھ لوگ ان میں یہ کہتے ہیں کہ انسان و حیوان کے افعال اعراض ہیں یہی رائے ان کی رنگ، مزہ، بو، آواز اور تمام صفات اجسام کے متعلق ہے۔

اس سلسلہ میں معتزلہ میں جو اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم عنقریب ان کے عقائد کے سلسلہ میں کریں گے۔ یہاں ہم نے اس کا تذکرہ اس مناسبت سے نہیں کیا، کہ یہاں شیعہ کے تصورات بیان ہے دوسروں کی نہیں۔

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ انسان کے فعل سے جو چیزیں رد عمل کے طور پر پیدا ہو جاتی ہیں۔ آیا ان کو اسی کا فعل قرار دینا چاہیے یا نہیں؟ اور کیا فاعل اپنے سوا کسی دوسری شے میں بھی فعل و تاثر پیدا کر سکتا ہے یا فعل و تاثر کو اسی کی طرف منسوب کرنا چاہیے۔

1۔ ان میں پہلے فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ فاعل کا فعل اسی کی ذات سے تعلق رکھتا ہے دوسری شے سے نہیں۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کا تعلق اس کے نفس سے ہے۔ یہ انسان کو ان چیزوں کا فاعل نہیں ٹھہراتے جو اس کے فعل سے بطور رد عمل کے پیدا ہوتی یا ابھرتی ہیں۔ مثلاً کرب و الم جو ضرب کا نتیجہ ہے۔ یا لذت جو کھانے سے حاصل ہوتی ہے، اور تمام متولدات (خود بخود رد عمل کے طور پر پیدا ہونے والی چیزیں)

Marfat.com

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ اعتزال کا قائل ہے۔ اور علی بن طالب کو منصوص امام مانتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ فاعل صرف اس فعل کا ذمہ دار نہیں جس کو وہ براہ راست انجام دیتا ہے۔ بلکہ جو فعل اس کی ذات کے علاوہ ہے۔ مگر اس کے فعل کا نتیجہ ہے۔ وہ بھی اسی کا فعل ہے جیسے مثلاً الم و کرب جو ضرب کا نتیجہ ہے یا وہ آواز جو پتھر کے دو ٹکڑوں کے باہم ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ یا کمان سے تیر چلانے میں تیر کا جو چل نکلنا ہے۔ یہ سب افعال اسی کے ہوں گے جس کے فعل سے یہ بطور رد عمل کے خود بخود پیدا ہوئے ہیں۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جو لوگ مر چکے ہیں قیامت سے پہلے دنیا میں آئیں گے یا نہیں۔ اس سے متعلق ان کے دو گروہ ہیں'

1۔ ان میں پہلا گروہ تو اس بات کا قائل ہے کہ تمام وہ لوگ جو مر چکے ہیں یوم حساب سے پہلے پہلے دنیا میں آئیں گے۔ یہ ان میں اکثریت کا عقیدہ ہے ان کا یہ خیال ہے کہ جو کچھ بنی اسرائیل میں ہوا وہ اس امت میں ہو کر رہے گا۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل میں سے ایک گروہ کو مرنے کے بعد زندگی بخش دی تھی۔ لہٰذا وہ اس امت میں مرنے کو بھی زندگی سے بہرہ مند کر کے دنیا میں قیامت سے پہلے پہلے بھیجے گا۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ جو غلو پسند ہے قیامت اور آخرت کا منکر ہے ان کا کہنا ہے کہ نہ قیامت ہے نہ آخرت۔ بلکہ روحیں ہیں جو ادل بدل کر آتی رہیں گی۔ جس نے اچھے کام کیے ہیں اس کو یہ صلہ دیا جائے گا کہ اس کی روح ایسے قالب میں ڈھل جائے گی جو ضرور الم سے محفوظ رہے۔ اور جو برائی کا ارتکاب کرتا ہے اس کو یہ سزا ملے گی کہ اس کی روح جسم کے ایسے سانچے میں ڈھالی جائے گی جو ضرور الم سے دوچار ہوتی رہیں اس کے سوا قیامت و آخرت کا اور کوئی مفہوم نہیں اور دنیا کا یہ سلسلہ اسی طرح تا ابد جاری رہے گا۔

روافض کا قرآن کے بارہ میں اختلاف اس نوعیت کا ہے کہ آیا اس میں کچھ گھٹایا یا بڑھایا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ قرآن میں کچھ کم تو ہوا ہے مگر اضافہ نہیں ہوا۔ یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی ناجائز ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی رونما ہوئی ہو۔ ہاں اس کا بیشتر حصہ البتہ ضائع ہوا ہے مگر امام کے دائرہ علم میں وہ سب داخل ہے۔

2۔ دوسرا گروہ اعتزال و امامت کا قائل ہے۔ ان کی رائے میں قرآن جوں کا توں ہے اس میں نہ کچھ گھٹا ہے نہ بڑھا ہے۔ اور یہ اسی حال و انداز پر ہے کہ جس پر اللہ نے اپنے نبی پر اتارا اور نازل کیا۔ نہ اس میں تغیر ہوا ہے نہ یہ بدلا ہے۔ اور نہ اس میں کوئی حصہ ضائع ہی ہوا ہے۔

Marfat.com

روافض کا ائمہ سے متعلق اختلاف یہ ہے کہ کیا ان کا انبیاء سے افضل ہونا جائز ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں تین گروہ ہیں'

1۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ائمہ کبھی بھی انبیاء سے افضل نہیں ہوئے بلکہ انبیاء کو ان پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں ان میں کے بعض نے یہ البتہ کہا ہے کہ ائمہ فرشتوں سے بہتر ہیں۔

2۔ دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ ائمہ انبیاء اور فرشتوں دونوں سے افضل ہیں' اور کوئی بھی ائمہ سے افضل نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کو ماننے والے کئی گروہ ہیں۔

3۔ ان میں کا تیسرا گروہ اعتزال و امامت کا ماننے والا ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ فرشتے اور انبیاء ائمہ سے افضل ہیں۔ اور یہ کہنا جائز نہیں ہے۔ کہ ائمہ انبیاء و ملائکہ پر فضیلت رکھتے ہیں۔

روافض میں رسول سے متعلق اختلاف رائے ہے جو یہ ہے کہ آیا اس کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں پہلا گروہ تو یہ رائے رکھتا ہے کہ آنحضرت گناہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں۔ چنانچہ غزوہ بدر میں آپ نے فدیہ لینے کے معاملہ میں غلطی کیں لیکن ائمہ کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت اگر لغزش و معصیت کا ارتکاب کرتے تو وحی کے ذریعہ ان کو آگاہ کر دیا جاتا۔ لیکن ائمہ کو یہ موقع حاصل نہیں۔ اس لیے کہ نہ تو ان کی طرف وحی آتی ہے اور نہ ان پر فرشتے ہی نازل ہوتے ہیں۔ اس بنا پر ان سے نہ تو بھول چوک کا ارتکاب جائز ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ یہ غلطی کریں۔ اگرچہ رسول کے لیے سہو و لغزش کا امکان ہے۔ اس عقیدہ کا قائل ہشام بن الحکم ہے۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ اس خیال کا حامل ہے کہ نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے کہ وہ اللہ کی نافرمانی کریں۔ اور نہ ائمہ کے لیے کیونکہ دونوں کی حیثیت ان دلائل و براہین کی ہے۔ جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ یہ لغزش سے مبرا اور معصوم ہیں۔ اور اگر ان کے لیے بھی سہو و لغزش کو جائز مان لیا جائے' اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ گناہوں کا ارتکاب کر سکتے ہیں تو پھر یہ اور ان کے ماننے والے ارتکاب معصیت کے معاملہ میں برابر ہو گئے' اور اس صورت میں ماننے والوں کو اس کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ ائمہ کے محتاج ہوں جب کہ یہ سب کے معصیت کے مرتکب ہو سکتے ہوں۔

روافض کا ائمہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ان سے ناواقف رہنا جائز ہے اور آیا ان کو صرف جان لینا ہی ضروری ہے۔ یا جان لینے کے ساتھ ان شرعی حکموں کو ماننا بھی ضروری ہے

Marfat.com

جن کو آنحضرت لائے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

1۔ ان میں پہلے فرقے کی یہ رائے ہے کہ ائمہ کو پہچاننا واجب ہے۔ اسی طرح ان شرعی حکموں کو ماننا واجب ہے جن کو آنحضرت لائے ہیں۔ اور جس شخص نے ائمہ کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

2۔ ان میں دوسرے فرقے کے خیال میں ائمہ کو پہچاننا تو چاہیے، لیکن پہچان لینے کے بعد شریعت اس پر کوئی مزید فرض عائد نہیں کرتی اور نہ اس کو ضروری ہی قرار دیتی ہے۔ البتہ لوگوں کو چاہیے کہ ائمہ کو پہچانیں۔ لیکن جب پہچان لیں تو اس سے زیادہ اور کوئی شے ان پر لازم نہیں۔

3۔ ان میں کا تیسرا فرقہ "ایعفوریہ" ہے۔ ان کی رائے میں ائمہ سے ناواقف رہنا جائز ہے۔ یہ ائمہ پر نہ ایمان رکھنا ضروری سمجھتے ہیں اور نہ انکار ضروری خیال کرتے ہیں۔

4۔ ان میں کا چوتھا فرقہ معتزلہ کی طرح قدر کا قائل ہے۔ یہ معرفت ائمہ کو ضروری خیال کرتا ہے اور اس بارے میں "ایعفوریہ" سے اختلاف رکھتا ہے کہ معرفت ائمہ ضروری نہیں۔ یہ لوگ دین کے معاملہ میں خصومت اور جھگڑے کو جائز نہیں سمجھتے۔ یہی حال ایعفوریہ کا ہے۔ وہ بھی جھگڑے اور خصومت کو جائز نہیں خیال کرتے۔

روافض اس مسئلہ میں اختلاف رائے رکھتے ہیں کہ امام ہر ہر شے کو جانتا ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ امام ہر ہر شے کو جانتا ہے۔ جو کچھ ہو چکا ہے اس کو بھی اور جو کچھ آئندہ ظہور میں آنے والا ہے اس کو بھی۔ اور اس کے دائرہ علم سے دین و دنیا کی کوئی بات باہر نہیں۔

یہ لوگ آنحضرتؐ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ آپ کاتب تھے اور لکھنا جانتے تھے۔ اور تمام لغات سے آشنا تھے۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ امام احکام و شریعت کے تمام امور تو جانتا ہے لیکن ہر ہر شے کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ اس لیے کہ وہ شریعت کا قیم (نگراں) و حافظ ہے۔ نیز ان امور کا محافظ ہے جن میں لوگ اس کے محتاج ہیں۔ اور جن باتوں میں اس کی احتیاج محسوس نہیں ہوتی ہو سکتا ہے کہ امام ان کو نہ جانتا ہو۔

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا ائمہ سے معجزات اور نشانیوں کا ظہور ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

1۔ ان میں پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیوں کا اسی طرح ظہور ہوتا ہے

Marfat.com

جس طرح کہ انبیاء سے ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ حجت (دلیل) حق ہیں۔ جیسا کہ انبیاء حجت حق ہیں۔ ہاں ان پر فرشتے نازل نہیں ہوتے۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں۔ اور فرشتے نازل ہو کر وحی بھی لاتے ہیں۔ لیکن ان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ شریعت کو منسوخ کریں یا اس میں کوئی تغیر و تبدل روا رکھیں۔

3۔ ان میں کا تیسرے فرقہ کا خیال ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں اور فرشتے بھی وحی کے ساتھ نازل ہوتے ہیں۔ اور ان کو اس کا حق بھی پہنچتا ہے کہ شریعت کو منسوخ قرار دیں یا اس میں تغیر و تبدل کریں۔

4۔ ان میں کے چوتھے فرقے کی رائے میں معجزات اور نشانیوں کا ظاہر ہونا انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح وحی کے ساتھ ملائکہ کا نزول بھی انبیاء ہی کا حصہ ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری شریعت کو ان کی زبان سے منسوخ قرار دے دے۔ یہ تو انبیاء کی شریعتوں کے محافظ و نگراں ہیں۔

روافض نظر و قیاس کے بارہ میں مختلف آراء کے حامل ہیں۔ اس بات میں ان کے آٹھ مدارس فکر ہیں۔(30)

1۔ ان میں پہلا مدرسہ فکر جمہور کی رائے کا ترجمان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علوم و معارف تمام تر اضطرار کا نتیجہ ہیں۔ اور تمام مخلوق جبر کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہے۔ اور نظر و قیاس کے پیانے علم تک پہنچانے والے نہیں۔ اور نہ تعبدیات (وہ مسائل جن میں صرف نصوص ہی کا سکہ چلتا ہے) کے سلسلہ میں کوئی رہنمائی کرنے والے ہیں۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ شیطان الطاق کے ماننے والوں کا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ بلاشبہ علوم و معارف تمامتر اضطرار ہی ہیں۔ اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض کو روک دے تو جائز ہے کہ بعض اشخاص کو ان سے بہرہ ور کر دے۔ اس صورت میں (روک دینے کے باوجود ان کو مکلف ٹھہرایا ہے کہ ان کی حقانیت کا اقرار کریں) کہ وہ ان معارف کو جانیں۔

3۔ ان میں کا تیسرا گروہ ابی مالک الحضری کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ معارف تمام کے تمام اضطراری ہیں۔ اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں پر ان کے ادراک کے دروازے بند کر دے۔ اور جب اللہ نے بعض پر ان کے حل و کشود کے دروازوں کو بند کر دیا اور بعض پر کھول دیا۔ تو ان کو مکلف ٹھہرایا کہ ممانعت کے باوجود ان معارف کی حقانیت کا اقرار کریں۔

4۔ ان میں کا چوتھا گروہ "ہشام بن الحکم" کے کے پیروکاروں کا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ تمام

Marfat.com

معارف فطری طور پر اضطرار پر مبنی ہیں اور یہ اس وقت تک حاصل ہونے والے نہیں جب تک نظر و استدلال میں کاوش نہ کی جائے۔ ان کے خیال میں جو معرفت نظر و کاوش سے حاصل ہونے والی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔

5۔ ان میں کے پانچویں گروہ کی یہ رائے ہے کہ معارف سب کا سب اضطراری نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ معرفت باللہ کسب و اختیار سے حاصل ہو سکے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بھی اضطرار کے دائرے میں داخل ہو۔

بہرحال یہ کسب کا نتیجہ ہو یا اضطرار کا کسی طرح بھی اس کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔ یہ الحسن بن موسیٰ کی رائے ہے۔

6۔ چھٹا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ نظر و قیاس کے پیمانوں سے علم باللہ تک رسائی ممکن ہے۔ اور انبیاء کی بعثت کے بعد عقل کی حجیت قائم ہوتی ہے اور ان کی بعثت سے قبل عقل کسی حقیقت کا سراغ لگانے والی نہیں۔ سنت بینہ کا ہونا ضروری ہے۔ ان کا استدلال قرآن کی اس آیت سے ہے۔

وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً۔ بنی اسرائیل ۱۵ اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہیں بھیج لیتے۔

7۔ ان میں کا ساتواں گروہ نظر و قیاس کی صحت و استواری کا قائل ہے' اور اس بات کو مانتا ہے کہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک توحید کے بارہ میں عقل حجت ہے۔ انبیاء کی بعثت سے پہلے بھی اور ان کے بعد بھی۔

8۔ ان میں کا آٹھواں فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ عقل کسی حقیقت کی پردہ کشائی کرنے والی نہیں۔ نہ انبیاء کی بعثت سے پہلے اور نہ ان کے بعد۔ اور یہ کہ اس کے ذریعہ علم کی کوئی بات بھی معلوم نہیں کی جاسکتی' اور نہ اس کی وجہ سے کوئی التزام و فرض ہی ابھرتا ہے۔ التزام و فرض کی تعیین صرف انبیاء اور ائمہ کے اقوال سے ہوتی ہے' اور یہ کہ آنحضرت کے بعد امام حجت ہے۔ اس کے سوا مخلوق اور کسی کو ماننے پر مجبور نہیں۔

تمام روافض نے باتفاق رائے احکام میں اجتہاد کی نفی اور انکار کیا ہے۔

روافض کا ناسخ و منسوخ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ ان کا وقوع "اخبار" میں ہوتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں ایک گروہ نسخ کا قائل ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اخبار میں نسخ جائز ہے۔ چنانچہ اللہ سبحانہ تعالیٰ کسی شخص کے ہونے کی اطلاع دیتے ہیں۔ لیکن وہ نہیں ہو پاتی۔

Marfat.com

ان کے متقدمین و متاخرین کی اکثریت کا یہی عقیدہ ہے۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اخبار میں نسخ واقع نہیں ہو سکتا' کیونکہ اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ ایک شے کے ہونے کی اطلاع دیں اور وہ نہ ہو پائے تو اس سے ان میں ایک اطلاع کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا۔

روافض کا حقیقت ایمان کے بارہ میں اختلاف ہے۔ اور یہ کہ اس ضمن میں مختلف الفاظ کا اطلاق کن کن معنوں پر ہوتا ہے اس سلسلہ میں ان کے تین فرقے ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ جمہور روافض کا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ایمان نام ہے اللہ' رسول اور امام کو ماننے کا۔ اور ان تمام حقائق کے تسلیم کر لینے کا جو ان کی طرف سے ہم تک پہنچے ہیں۔ ایمان کی اس حقیقت کی معرفت ان کے نزدیک ایک طرح کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص ان سب کا اقرار کرلے اور ان کو پہچان لے تو وہ مومن اور مسلم ہے۔ اور اگر اقرار ہو اور معرفت نہ ہو تو وہ مسلم ہے مومن نہیں۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ جو ہمارے دور میں ان کے متاخرین سے تعبیر ہے' اس کا کہنا ہے کہ ایمان کا تعلق تمام طاعات سے ہے۔ اور کفر تمام معاصی کا نام ہے۔ یہ لوگ وعید (عذاب و سزا کی خبر) کا اثبات کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وہ تاویل کرنے والے جنھوں نے اپنی تاویل سے حق کی مخالفت کی ہے' کافر ہیں۔ یہ "ابن جبرویہ" کا قول ہے۔

3۔ ان میں کا تیسرا گروہ جو اصحاب "علی بن میثم" پر مشتمل ہے۔ یہ سمجھتا ہے کہ ایمان نام ہے معرفت' اقرار اور تمام طاعات کا۔ سو جو ان سب سے بہرہ مند ہوئے وہ کامل الایمان ہیں۔ اور جنھوں نے فرائض میں سے سستی کی بنا پر کچھ چھوڑ دیا' ان پر مومن کا اطلاق نہیں ہوتا ان پر فاسق کا اطلاق ہو گا۔ لیکن اس کا شمار ملت ہی میں ہو گا۔ اور ان سے نکاح و وراثت کے تعلقات قائم رہیں گے نیز متاولین (تاویل کرنے والے) کو کافر نہیں قرار دیا جا سکتا۔

روافض کے وعید کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اور اس مسئلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا گروہ مخالفین کے حق میں اثبات وعید کا قائل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انھیں عذاب میں مبتلا کیا جائے گا۔ یہ ان لوگوں کے حق میں وعید کے قائل نہیں جو ان کے ہم مسلک ہوں۔ ان سے متعلق ان کی یہ رائے ہے کہ حق سبحانہ انھیں جنت میں بھیجے گا' اور اگر جہنم میں داخل بھی کرے گا تو پھر نکال لے گا۔ انھوں نے اپنے ائمہ سے اس بارہ میں یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ گناہ جن کا تعلق خدا سے ہے' ان کے متعلق تو اللہ سے عفو کی درخواست کرے گا۔ اور اللہ ان کو معاف کر دے گا اور جن گناہوں کا تعلق ائمہ کی روگردانی سے ہے ائمہ ان میں درگزر

Marfat.com

سے کام لیں گے۔ رہے وہ گناہ جن کا تعلق عامتہ الناس سے ہے تو ان میں ائمہ ان کی سفارش کریں گے اور یہ انھیں معاف کر دیں گے۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ اثبات وعید کا قائل ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مرتکب کبیرہ (بڑا گناہ) کو عذاب میں مبتلا کرے گا چاہے وہ ان کا ہم مسلک ہو' چاہے ہم مسلک نہ ہو۔ اور ہمیشہ ہمیشہ انھیں آگ میں جلائے گا۔

روافض کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ خلق شے (یعنی کسی شے کو پیدا کرنا) خود شے کے دائرے میں داخل ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا گروہ جو ہشام بن الحکم کے اصحاب پر مشتمل ہے یہ رائے رکھتا ہے کہ خلق شے' شے کی صفت ہے (31) جو خود نہ شے ہے نہ غیر شے ہے کیونکہ وہ صرف صفت ہے' اور صفت موصوف نہیں قرار پاتی۔ اسی طرح ان کا کہنا ہے کہ بقاء باقی کی صفت ہے جو نہ باقی کا عین ہے نہ غیر۔ اسی طرح فنا فانی کا صفت ہے جو نہ اس کا عین ہے نہ غیر۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ خلق' مخلوق سے علیحدہ کوئی شے نہیں بلکہ وہی ہے۔ اسی طرح باقی اگر باقی رہتا ہے تو الگ صفت بقاء کی بناء پر نہیں۔ بلکہ اس لیے کہ وہ باقی ہے۔ یہی فانی کا حال ہے۔ یہ جب فنا پذیر ہوتا ہے تو اس وجہ سے نہیں کہ صفت فنا ہے بلکہ اس لیے کہ یہ فانی ہے۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ چھوٹے بچے دنیا میں تکلیف سے کیوں دوچار ہوتے ہیں۔ (32) اس سے متعلق تین فرقے ہیں'

1ان میں پہلا گروہ سمجھتا ہے کہ بچے جو دنیا میں الم و تکلیف سے دوچار ہوتے ہیں تو فطرت کی پیدا کردہ خصوصیت کی بنا پر اللہ نے انھیں پیدا ہی اس انداز سے کیا ہے کہ اگر انھیں مارا پیٹا جائے یا ان کے جسم کا کوئی حصہ کاٹ لیا جائے تو انھیں تکلیف محسوس ہوگی۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ بے شک بچے دنیا میں الم و تکلیف سے دوچار ہوتے ہیں لیکن یہ تکلیف پہنچانا فطرت کی پیدا کردہ خصوصیت کی بنا پر اللہ کا فعل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ان میں براہ راست اس کو پیدا کر دیتا ہے۔ یہی رائے ان کی تمام متولدات کے بارہ میں ہے۔ جیسے ٹکراؤ سے مثلاً آواز پیدا ہو جائے۔ یا اگر ہم کسی پتھر کو لڑھکائیں تو وہ لڑھک جائے۔ وغیرہ۔

3۔ ان میں کا تیسرا فرقہ امامت و اعتزال کا قائل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بچے جو تکلیف سے دوچار ہوئے ہیں تو اس میں اس فعل کو بھی دخل ہے جو اللہ کا ہے۔ اور اس فعل کو بھی جو اللہ کا نہیں ہے۔ اور اللہ جو ان کو تکلیف پہنچاتا ہے تو فطرت کی پیدا کردہ خصوصیت کی بنا پر نہیں بلکہ اس

طرح کہ اللہ ان میں احساس الم پیدا کر دیتا ہے۔

روافض کا اس بارہ میں اتفاق ہے کہ علی رضوان اللہ علیہ لڑائی میں بر سر حق تھے اور ان کے روافض کے مخالفین بر سر باطل۔

روافض علی سے بر سر جنگ لوگوں کے بارہ میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ پہلا گروہ تو علی سے بر سر پیکار لوگوں کو کافر اور ضال ٹھہرایا ہے۔ اور یہی کچھ طلحہ' زبیر' اور معاویہ بن ابی سفیان کے بارہ میں کہتا ہے۔ اور اسی زمرہ میں ان تمام لوگوں کو شمار کرتا ہے جنھوں نے آنحضرتؐ کے بعد ان کی اطاعت سے منہ موڑا۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جو لوگ علی سے بر سر پیکار ہوئے وہ فاسق ہیں۔ کافر نہیں۔ ہاں ان میں وہ لوگ کافر قرار دیے جائیں گے جو آنحضرتؐ سے عناد رکھنے کی وجہ سے اور اسلام کی تردید کی غرض سے علی سے لڑے۔ اسی طرح جن صحابہ نے آنحضرتؐ کے بعد علی کی اطاعت سے منہ موڑا۔ وہ بھی کافر نہیں ہوئے بلکہ انھیں بھی فاسق کہا جائے گا سوا ان لوگوں کے جنھوں نے علی کی اطاعت سے آنحضرتؐ سے عناد اور اسلام کی تردید کی غرض سے روگردانی اختیار کی۔ یہ بلاشبہ کافر ہیں۔ اور اگر ان لوگوں نے تکذیب و عناد کی وجہ سے علی کی اطاعت سے منہ نہیں پھیرا۔ تو اس سے یہ صرف فسق کے مرتکب ہوئے کفر کے نہیں۔

روافض مسئلہ تحکیم (یعنی حکم قرار دینے) میں اختلاف رائے کے حامل ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو فرقے ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ علی نے تحکیم کو تقیہ کے طور پر اختیار کیا اور تقیہ کی بنا پر تحکیم کو تسلیم کر لینے میں یہ قطعی حق بجانب تھے۔ اور یہ کہ ان کے لیے تقیہ اس وقت جائز ہو جاتا ہے جب جان کا خوف لاحق ہو۔ اس سلسلہ میں انھوں نے وجہ جواز یہ تلاش کی ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں خود آنحضرتؐ نے تقیہ اختیار کیا ہے اور دین کو مخالفین سے چھپایا ہے۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ تحکیم کا فیصلہ بہرحال صحیح تھا چاہے تقیہ کی بناء پر ہو۔ چاہے کسی دوسری مصلحت سے ہو۔

روافض کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی خلیفہ کے خلاف خروج یا بغاوت باطل ہے اور تلوار اٹھانا غلط ہے اگرچہ جان ہی جائے جب تک امام ظاہر ہو کر اس کا حکم نہ دے۔

اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ خود آنحضرتؐ کو جب تک قتال (جہاد) کا حکم نہیں دیا گیا' ان کے صحابہ پر قتال حرام تھا۔

Marfat.com

اور اس بات پر بھی ان کا اجماع ہے کہ فاسقوں کے پیچھے نماز نہیں ہوتی۔ مجبوری کی صورت میں یہ فاسقوں کے پیچھے تقیہ کے طور پر نماز پڑھ تو لیتے ہیں مگر پھر دوہرا لیتے ہیں۔

روافض میں اس معاملہ میں اختلاف رائے ہے کہ مخالفین کی عورتوں کو لونڈیاں بنانا چاہیے یا نہیں۔ اور اسی طرح آیا اگر ممکن ہو تو کیا ان کا مال چھین لینا درست ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ پہلا گروہ اس کو نہ صرف جائز سمجھتا ہے اور مستحب قرار دیتا ہے بلکہ باقی محظورات (ممنوعات) کے ارتکاب میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ ان کا مدار تاویل ان دو آیتوں پر ہے'

لیس علی الذین امنوا وعملوا الصالحت جناح فیما طعموا اذا مااتقوا و امنو وعملوا الصالحت۔ (مائدہ:93) "ایسے لوگ جو ایمان رکھتے ہوں اور نیک کام کرتے ہوں اس چیز میں کوئی گناہ نہیں کہ جو انھوں نے کھا پی لی۔

قل من حرم زینه الله التی اخرج لعباده و الطیبات من الرزق قل هی للذین امنوا فی الحیاه الدنیا خالصه یوم القیامه۔ (مائدہ:32) آپ فرمائیے کہ اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لیے مہیا کی' اور کھانے پینے کی چیزوں کو کس نے حرام ٹھہرایا۔ آپ کہہ دیجیے کہ یہ اشیاء دنیا میں تو مومنین کو میسر ہوں گی ہی' قیامت کے روز صرف انھیں کے لیے مخصوص ہوں گی۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ مخالفین کی عورتوں کو لونڈیاں بنانا ناجائز تصور کرتا ہے۔ اسی طرح ان کا مال و دولت بغیر کسی استحقاق کے چھین لینا بھی ناروا خیال کرتا ہے۔ یہ گروہ محظورات (ممنوعات) کو حلال و مباح قرار نہیں دیتا۔

ان میں جزء لایتجزی (وہ آخری جز جو تقسیم نہ ہو سکے) کے بارہ میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ایک گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جزء ہمیشہ اجزاء میں تقسیم ہوتا رہتا ہے اور کوئی ایسا جزء نہیں ہے کہ جس کی آگے تقسیم نہ ہو سکے۔ جزء کے لیے کوئی آخر نہیں سوا اس کے کہ ہم مساحت کے لحاظ سے دیکھیں۔ یقیناً مساحت کے لحاظ سے جز کا آخری کنارہ ہو سکتا ہے' لیکن اس کے اجزاء کے لیے کوئی انتہا نہیں۔ اس نظریہ کا قائل ہشام بن الحکم اور دوسرے روافض ہیں۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اجزاء جسم کی تجزیہ کے اعتبار سے ایک انتہاء ہے۔ جہاں مزید تجزیہ نہیں ہو پاتا۔ جسم معدود اور گنے چنے اجزا کا حامل ہے۔ جس کا ایک کل اور مجموعہ ہے۔ اب اگر باری تعالیٰ اجزاء کے اس باہمی ربط و اجتماع کو ختم کر دے تو باقی جو متفرق

Marfat.com

اجزاء رہ جائیں گے وہ ایسے ہوں گے کہ نہ ان میں ربط و اجتماع ہو گا اور نہ ان میں مزید تقسیم و تجزیہ کا عمل ہی جاری رہ سکے گا۔ (33)

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جسم کیا ہے۔ اس سے متعلق ان کے تین فرقے ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ جسم طویل' عریض (چوڑا) اور عمیق (گہری) شے کا نام ہے۔ اور کوئی شے اس وقت تک سطح وجود پر فائز نہیں ہوتی جب تک کہ وہ ایسا جسم نہ ہو کہ جسم میں طول' عرض اور عمق پایا جائے۔ یہ اعراض کے منکر ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ جسم جو طول' عرض اور عمق سے متصف ہو اسی پر شے موجود کا اطلاق ہو گا۔ بنا بریں جب اللہ تعالیٰ صفت وجود سے متصف ہے اور وجود پذیر شے ہے تو لامحالہ وہ جسم ہی ہو گا۔

2۔ دوسرا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ حقیقت جسم صرف اس بات سے تعبیر ہے کہ یہ ایسی شے ہے جو مولف و مرکب اور اجزاء کے اعتبار سے باہم مجتمع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ چونکہ تالیف و اجتماع سے پاک ہے لہٰذا وہ جسم نہیں ہو سکتا۔

3۔ ان میں کے تیسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ حقیقت جسم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ محل اعراض (یعنی ہدف اعراض) ہے۔ اور جسم کا اقل قلیل (بہت ہی چھوٹا) حصہ جزلا یتجزیٰ ہے۔ اور باری تعالیٰ چونکہ اعراض کا محل و ہدف نہیں ہے لہٰذا اس پر جسم کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

روافض کا تداخل (ایک جسم کا دوسرے جسم میں سرایت کرنا) کے بارہ میں اختلاف ہے۔ اس ضمن میں ان کے دو فرقے ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ "الہشامیہ" کا ہے۔ یہ جیسا کہ "زرقان" نے ہشام سے نقل کیا ہے تداخل کا قائل ہے۔ ان کے نزدیک دو لطیف اجسام کا ایک ہی جگہ اور مکان میں ہونا جائز ہے۔ جیسے حرارۃ' اور رنگ (کہ دونوں کا ایک ہی محل ممکن ہے)۔ میں (یعنی مصنف) یقین نہیں رکھتا کہ زرقان نے جو کچھ نقل کیا ہے آیا ہشام کا ٹھیک یہی مذہب تھا۔

2۔ دوسرا فرقہ تداخل کا منکر ہے۔ ان کے نزدیک دو جسموں کا ایک ہی جز (مکان) و محل میں ہونا محال ہے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ دو جسم (پہلو بہ پہلو) اور متماس (ایک دوسرے سے ملے ہوئے) تو ہو سکتے ہیں لیکن دونوں کا ایک ہی مکان و محل میں ہونا ممکن نہیں۔

روافض میں حقیقت انسانیہ کے بارہ میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے چار گروہ ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ انسان دو معنوں سے تعبیر ہے۔ بدن سے اور روح

Marfat.com

ہے۔ بدن پر موت طاری ہونے والی ہے اور روح فعال، دراک (صاحب ادراک) اور حساس ہے، اور انوار میں سے ایک نور ہے۔

زرقان نے ہشام بن الحکم کے خیال کی اسی طرح ترجمانی کی ہے۔

2۔ دوسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ انسان ایک ایسے جز سے عبارت ہے جس کا مزید تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ ان کے نزدیک انسان کا اکثر اجزاء پر مشتمل ہونا محال ہے۔ کیونکہ اگر انسان کے معنی یہ ہوں کہ وہ کئی اجزاء کا نام ہے تو اس صورت میں یہ عین ممکن ہو گا کہ ایک جز میں تو ایمان متمکن ہو اور دوسرے میں کفر۔ اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ایک ہی انسان ایک ہی وقت میں مومن بھی ہے اور کافر بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔

ہمارے زمانے میں "نظامیہ" کے ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ انسان دراصل روح ہے۔ اس گروہ نے روافض سے اتفاق رائے کا اظہار کیا ہے۔

کچھ لوگوں نے "ابی الہذیل" کے اس مسلک کی طرف اپنے میلان کا اظہار کیا ہے کہ انسان جسم مرئی ہے یعنی وہی شے ہے جیسے اسے ہم دیکھتے بھالتے ہیں۔ اور پھر امامت روافض کی وہی باتیں ہیں جو بیان ہو چکی ہیں۔

روافض میں مسئلہ طفرہ (یعنی جسم کی حرکت بصورت جست) میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو فرقے ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ ہشام بن الحکم کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے جیسا کہ "زرقان" نے ہشام بن الحکم سے نقل کیا ہے کہ ایک جسم ایک مکان میں ہوتا ہے اور پھر جب حرکت کناں ہوتا ہے تو دوسرے مکان میں رکے بغیر تیسرے میں پہنچ جاتا ہے۔

2۔ دوسرا فرقہ اس انداز حرکت کا منکر ہے۔ ان کے نزدیک یہ محال ہے کہ کوئی شے ایک جگہ سے حرکت کرے اور تیسری جگہ "بغیر اس کے کہ درمیان میں رکے" یکایک پہنچ جائے۔

یہ ہیں بعض تصورات کے بارے میں ہشام کے کلامی لطائف۔

1۔ ہشام کہا کرتا تھا کہ جن بھی امر و نہی کو ماننے پر مجبور ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

یامعشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذو امن اقطار السمٰوٰت و الارض فانفذو الا تنفذون الا بسلطن۔ فبای الاء ربکما تکذبان۔ (رحمٰن: 33) "اے گروہ جن و انسان اگر تم کو یہ قدرت ہے کہ آسمان اور زمین کی حدود سے کہیں باہر نکل جاؤ۔ تو نکل کر دیکھ لو، اور زور کے سوا تم نکل سکتے ہی کے نہیں۔"

Marfat.com

2۔ وسوسہ شیطانی کے بارہ میں جو قرآن میں ذکر ہے۔

الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس۔ (الناس: 5) "اور وسوسہ انداز شیطان کی برائی سے جو خدا کا نام سن کر پیچھے ہٹ جاتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شیطان صرف خیالات و افکار کو متاثر کرتا ہے جسم کے اندر داخل نہیں ہو پاتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قلب تک وسوسوں کو پہنچانے کے لیے ہوا کو ذریعہ و آلہ ٹھہرایا ہو۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ شیطان اگرچہ' جو باتیں دل میں پنہاں ہوتی ہیں' ان کو جانتا ہے' مگر اسے علم غیب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے علم کی بنیاد دلائل و قرآن کے بل پر ہے جیسے کوئی شخص مثلاً اشارے سے کسی شخص سے کہے کہ آجاؤ' یا چلے جاؤ' اور وہ اس اشارہ کو سمجھ جائے۔ اسی طرح انسان جب کوئی نیک کام کرتا ہے تو شیطان' اس کی نیت کو بھانپ لیتا ہے' اور اس سے اس کو باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

3۔ ہشام کہا کرتا تھا کہ فرشتوں کو امر و نہی کا ماننا ضروری ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے'

ومن یقل منھم فی الہ من ورنہ فذلک نجسریہ جھنم۔ (انبیاء: 49) "اور ان (فرشتوں) میں جو شخص یہ کہے کہ خدا کے سوا میں معبود ہوں تو اسے ہم دوزخ کی سزا دیں گے۔"

یخافون ربھم من فوقھم و یفعلون مایومرون۔ (نحل: 50) "اور (فرشتے) اپنے پروردگار سے جو ان کے اوپر ہے ڈرتے ہیں اور جو ان کو ارشاد ہوتا ہے اس پر عمل کرتے ہیں۔"

4۔ ہشام زلزلوں کے بارہ میں کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو مختلف عناصر اور مزاجوں سے پیدا کیا ہے جو باہم ملے ہوئے اور ایک دوسرے کو تھامے اور روکے ہوئے ہیں۔ ان میں جب ایک مزاج یا عنصر کمزور ہو جاتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ غالب آنے کی کوشش کرتا ہے اس کش مکش سے زلزلہ پیدا ہوتا ہے۔

اور اگر وہ اس عنصر سے کمزور ہو تو زلزلہ کے بجائے زمین کے بعض حصے اندر دھنس جاتے ہیں۔

5۔ سحر کے بارہ میں اس کا کہنا تھا کہ یہ محض دھوکہ اور شعبدہ گری ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ کوئی جادوگر انسان کو گدھا بنا دے یا لاٹھی کو سانپ کی صورت میں بدل دے۔

زرقان نے ہشام کا یہ قول نقل کیا ہے کہ غیر نبی بھی پانی پر چل سکتا ہے۔ اور معجزات کا اظہار صرف انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔

6۔ بارش کی توجیہ وہ یوں کرتا تھا کہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ پانی کو اوپر اٹھانے اور پھر اسی کو بارش کی صورت میں لوگوں پر برسا دے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فضا میں اس کو پیدا کر دے

Marfat.com

اور پھر برسنے کا حکم دے۔ فضا (جو) کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ وہ باریک اور لطیف جسم ہے۔

روافض کے رجال اور مصنفین

(ہشام بن الحکم) اس کا تعلق فرقہ قطعیہ (34) سے ہے۔ (علی بن منصور) (یونس بن عبد الرحمن القمی)۔ (السکاک) اور (ابو الاحوص داؤد بن راشد البصری)۔

راویان حدیث

(الفضل بن شاذان)۔ (الحسین بن اشکیب) اور (الحسین سعید)۔ (ابو عیسیٰ الوراق) اور (ابن الراوندی) نے بھی شیعیت کا لبادہ اوڑھا اور ان کے لیے مسئلہ امامت پر کتابیں لکھیں۔

اہل قم' اور بلاد ادریس بن ادریس پر جس کا نام دوسرا نام طنجہ ہے' شیعیت غالب ہے۔ طنجہ کے گرد و نواح اور کوفہ میں بھی اسی کا اثر و رسوخ غالب ہے۔

سلیمان بن جریر الزیدی نے بیان کیا ہے کہ امامیہ کا ایک فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد' خلافت کا معاملہ' علی بن ابی طالب کے سپرد ہے وہ جو چاہیں کریں ان کو اختیار ہے۔ اگر چاہیں تو خلافت کو اپنے لیے خاص کر لیں چاہیں تو کسی دوسرے کو دے دیں۔ بشرطیکہ یہ تقاضائے عدل کے خلاف نہ ہو۔ اس معاملہ میں ان کو پوری پوری نمائندگی حاصل ہے۔ انکار کر دیں تو بھی جائز ہے۔ تسلیم کر لیں تو بھی روا ہے۔

ایک دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ دینی معاملات تمام تر علی بن ابی طالب کے ہاتھ میں ہیں۔ اور اسی کی طرف ان کا انتساب بھی ہے۔ ان کے نزدیک علی کی پاک باطنی کا اقرار کرنا ضروری ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کے بعد امامت کا حق اہل بیت کی ایک جماعت کو حاصل ہے۔ انھوں نے پہلے فرقے سے دو باتوں میں اظہار اختلاف کیا ہے'

1۔ یہ کہ علی نے ابوبکر و عمر سے جو محبت و ولاء کا تعلق قائم رکھا وہ صحیح تھا' اور یہ کہ انھوں نے ان کے مطالبہ بیعت کو تسلیم کر لیا تھا۔

2۔ یہ لوگ اہل بیت کے لیے معصوم ہونا ضروری نہیں سمجھتے۔ جیسا کہ یہ لوگ سمجھتے ہیں۔ البتہ ان سے عصمت کی توقع ضرور رکھتے ہیں۔ اور یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ سب بالآخر اللہ کے ثواب و رحمت کے سزاوار ہوں گے۔

اور شیعہ کی ان تین قسموں میں سے کہ جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں' اور کہہ چکے ہیں کہ ان پر شیعیت کا اطلاق ہوتا ہے' ایک فرقہ "الزیدیہ" کا ہے۔

انھیں زیدیہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب کے

Marfat.com

اقوال کو حجت مانتے ہیں۔

زید بن علی کو ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں کوفہ میں بیعت ہوئی۔ اس وقت کوفہ کا امیر یوسف بن عمر الثقفی تھا۔ یہ علی بن ابی طالب کو تمام صحابہ سے افضل گردانتے تھے۔ اور ابو بکر و عمر سے ولاء (دوستی) کے قائل تھے۔ نیز ظالم ائمہ کے خلاف بغاوت و خروج کو جائز ٹھہراتے تھے۔

انھوں نے جب اپنے ماننے والوں کا کوفہ میں سامنا کیا جنھوں نے ان کی بیعت کر رکھی تھی تو انھوں نے یہ سنا کہ ان میں کے کچھ لوگ ابو بکر و عمر پر طعنہ زن ہیں۔ اس پر انھوں نے ان کو روکا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں نے ان سے رفض یا علیحدگی اختیار کر لی۔ انھوں نے یہ جب دیکھا تو کہا' رفضتمونی "تم نے مجھے چھوڑ دیا۔" کہا جاتا ہے کہ ان کو "روافض" اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ زید نے ان کے بارے میں یہ لفظ استعمال کیا تھا۔

ایک چھوٹا سا گروہ ان کے ساتھ مویدین کا رہ گیا۔ جن کو لے کر انھوں نے یوسف بن عمر سے نبرد آزمائی کی۔ لڑائی میں یہ مارے گئے اور راتوں رات چپکے سے دفن کر دیے گئے۔ اس وقت ان کے ساتھ نصر بن خزیمہ العبسی بھی تھے۔ آخر ان کی قبر کا پتہ چل گیا چنانچہ قبر کھود کر انھیں نکالا گیا۔ اور کفن اتار کر سولی پر ٹانگ دیا گیا۔ ان کا قصہ تفصیل کا طالب ہے' اور اگر ہم ان سب تفصیلات کو یہاں بیان کریں تو اس سے کتاب کی ضخامت بڑھ جانے کا اندیشہ ہے۔

پھر الولید بن یزید بن عبدالملک کے زمانہ میں ان کے بیٹے "یحییٰ بن زید" نے علم بغاوت بلند کیا' ان کے مقابلہ میں نصر بن سیار نے جو خراسان کے امیر تھے' اپنے امیر سپاہ مسلم بن احوز المازنی کو روانہ کیا' اس نے انھیں قتل کر ڈالا۔

یحییٰ بن زید نے' جب ان کے والد کو کوفہ میں موت کے گھاٹ اتارا گیا تھا' اپنے جذبات کا اظہار ان اشعار میں کیا'

خلیلی عنی بالمدینہ بلغا بنی ہاشم اہل والتجارب

"دوستو' میری طرف سے مدینہ میں بنی ہاشم کے اہل دانش و تجربہ لوگوں کو یہ پیام پہنچاؤ۔"

فحتی متی مروان لقتل منکم خیارکم والدھر جم العجائب

"مروان کب تک تم میں کے بہترین لوگوں کو قتل کرتا رہے گا۔ اور زمانہ عجیب و غریب ستم ظریفوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔"

وحتی متی ترضون بالخسف منھم وکنتم اباۃ الخسف عند التجارب

"اور تم کب تک ان کی طرف سے ذلت کو برداشت کرتے رہو گے حالانکہ تم تو ایسے مواقع پر ذلت کو برداشت کرنے والے نہیں تھے۔"

Marfat.com

لکل قتیل معشه یطلبونه ولیس نهید بالعراقین طالب

"ہر ہر مقتول کا ایک جتھا ہوتا ہے جو اس کے خون کا بدلہ لیتا ہے مگر کوفہ و بصرہ دونوں جگہوں میں زید کا انتقام لینے والا کوئی نہیں۔"

اسمٰعیل خزاعی نے یحییٰ بن زید کی موت پر یہ مرثیہ کہا'

قبور بکوفان واخری بطیبه اخری بفخ نالها صلوتی

"ظلم و تعدی کی یادگار کچھ قبریں ہیں جو کوفہ میں ہیں۔ مدينة الرسول میں ہیں اور وادی فخ میں ہیں۔ میری دعائیں اور سلام ان کو پہنچے۔"

واخری بارض جوزجان محلها واخری یاخمر اله الغربات

"انہیں میں کچھ ارض جوزجان میں واقع ہیں اور کچھ شجرہ غربات کے قریب باخمرا میں۔"

زیدیہ کے چھ فرقے ہیں۔

1۔ ان میں الجارودیہ ہے۔ یہ ابی الجارود کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کو الجارودیہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ عقائد میں ابی الجارود کے تابع ہیں۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علی کے حق میں تصریح فرمائی تھی مگر وصفی رنگ میں۔ ان کا نام نہیں لیا تھا۔ لہٰذا آپ کے بعد امامت کا حق انہیں کو پہنچتا تھا۔ لیکن لوگوں نے آنحضرتؐ کے بعد ان کی اقتدا نہ کرنے کی وجہ سے گمراہی اختیار کی۔ اور کفر کے مرتکب ہوئے ان کے بعد الحسن امام تھے اور الحسن کے بعد "الحسین" منصب امامت کے حقدار تھے۔

الجارودیہ پھر دو فرقوں میں بٹ گئے۔

ایک گروہ نے تو یہ کہا کہ علی نے الحسن کے بارے میں نص و تصریح سے کام لیا تھا۔ اور الحسن نے اسی طرح "الحسین" کے حق میں تصریح کی تھی۔ اور اس کے بعد الحسن اور الحسین کی اولاد کے بارہ میں یہ معاملہ شوریٰ پر چھوڑ دیا تھا کہ ان میں جو بھی اپنے رب کی طرف دعوت دے اور عالم و فاضل ہو' اس کو امام مقرر کر لیا جائے۔

دوسرے گروہ نے کہا کہ آنحضرتؐ نے بتصریح کہہ دیا تھا کہ علی کے بعد الحسن امام ہوں گے۔ اور الحسن کے بعد الحسین تاکہ یکے بعد دیگرے دونوں اس منصب کو سنبھال سکیں۔

ایک دوسرے مسئلہ میں الجارودیہ کے تین فرقے ہو گئے۔

ایک فرقے نے تو کہا کہ محمد بن عبداللہ الحسن زندہ ہیں' مرے نہیں اور وہ ظاہر ہوں گے اور غلبہ حاصل کریں گے۔

دوسرے نے کہا محمد بن القاسم صاحب الطلقان زندہ ہیں' مرے نہیں اور وہ ظاہر ہو کر غلبہ

حاصل کریں گے۔ اور تیسرے فرقہ نے یہی باتیں یحییٰ بن عمر صاحب کوفہ کے بارہ میں کہیں۔

2- زیدیہ کا دوسرا فرقہ "سلیمانیہ" کہلاتا ہے۔ یہ سلیمان بن جریر الزیدی کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ امامت کا تعلق شوریٰ سے ہے۔ چنانچہ اگر بہترین مسلمانوں میں سے دو آدمی کسی ایک شخص پر متفق ہو جائیں تو وہ امام ہو سکتا ہے۔ نیز یہ کہ فاضل (بہتر) کے ہوتے ہوئے جو ہر اعتبار سے افضل ہو' مفضول (نسبتاً کم درجہ کے شخص) کو بھی امام مانا جا سکتا ہے۔ یہ ان لوگوں میں ہیں جو شیخین ابو بکر و عمر کی خلافت کے اثبات کے حق میں ہیں۔

زرقان نے سلیمان بن جریر سے یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ ابو بکر و عمر کی خلافت کو لغزش قرار دیتا تھا۔ لیکن انہیں فاسق نہیں ٹھہراتا تھا کیونکہ اس کے نزدیک اختلاف کی یہ نوعیت تاویل کے انداز کی تھی۔ اس کی رائے میں امت نے ان دونوں کو منتخب کر کے ترک اصلح (اولے) کا ارتکاب کیا ہے۔

اور سلیمان بن جریر عثمان پر طعن کرتا تھا اور انہیں ان واقعات کی بنا پر کافر سمجھتا تھا جو ان کے لیے وجہ آزمائش ثابت ہوئے۔ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ علی بن ابی طالب کبھی گمراہ نہیں ہو سکتے۔ اور نہ ان کی گمراہی پر شہادت عادلہ ہی قائم کی جا سکتی ہے۔ اس کے نزدیک اس نکتہ سے عوام کا آگاہ ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس نکتہ کا واجب ہونا صحیح روایات سے ثابت ہے۔

1- زیدیہ کا تیسرا فرقہ "البتریہ" ہے۔ جو الحسن بن صالح بن حی' اور کثیر النواء کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ انہیں بتریہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ "کثیر" الابتر کے لقب سے مشہور تھا۔

ان کا یہ کہنا ہے کہ علی آنحضرتؐ کے بعد افضل الناس ہیں اور امامت کے سب سے بڑھ کر حقدار ہیں۔ ان کی رائے میں ابی بکر اور عمر کی بیعت غلط نہیں تھی کیونکہ خود علی نے اپنے اس حق کو ان کے لیے چھوڑ دیا تھا۔

عثمان اور قاتلین عثمان کے بارہ میں یہ توقف سے کام لیتے ہیں مگر ان کو کافر نہیں قرار دیتے۔

یہ اس کے قائل نہیں ہیں کہ جو لوگ مر چکے ہیں پھر سے دنیا میں آئیں گے۔ یہ علی کی امامت کو پہلے سے جانی بوجھی حقیقت نہیں مانتے' بلکہ ان کے نزدیک ان کی امامت کا انعقاد اسی وقت ہوا ہے جب لوگوں نے ان کی بیعت کی ہے۔

الحسن بن صالح بن حی سے روایت ہے کہ وہ عثمان (رضوان اللہ علیہ) سے ان بدعات کے وقوع پذیر ہونے کے بعد جن کو ہدف طعن ٹھہرایا گیا اظہار برات کرتے ہیں۔

4- زیدیہ کا چوتھا فرقہ "النعیمیہ" ہے۔ یہ نعیم بن الیمان کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔

Marfat.com

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ علی امامت کا استحقاق رکھتے تھے۔ نیز آنحضرتؐ کے بعد وہ سب لوگوں سے افضل تھے' اور امت نے ابوبکر و عمر کو خلیفہ مان کر کسی ایسی لغزش کا ارتکاب نہیں کیا جو گناہ ہو۔ ہاں امت نے بین طور پر یہ غلطی ضرور کی ہے کہ "افضل" کو ترک کر دیا ہے۔ یہ لوگ عثمان اور علی سے جنگ کرنے والوں سے اظہار برات کرتے ہیں۔ اور محاربین کو کافر سمجھتے ہیں۔

5۔ زیدیہ کا پانچواں فرقہ ابی بکر و عمر سے اظہار برات کرتا ہے' اور جو لوگ مر چکے ہیں قیامت سے پہلے ان کے دوبارہ رجوع کا قائل نہیں۔

6۔ زیدیہ کا چھٹا فرقہ ابی بکر و عمر سے ولاء (دوستی) کا قائل ہے اور جو لوگ ان سے اظہار برات کرتے ہیں' یہ ان سے اظہار برات نہیں کرتے۔ رجعت اموات (یعنی جو لوگ مر چکے ہیں ان کے دوبارہ لوٹ آنے) کا یہ بھی منکر ہے۔ اور جو لوگ اس کے قائل ہیں ان سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے۔ مثلاً یعقوبیہ سے جو یعقوب نامی ایک شخص کی طرف منسوب ہیں۔

زیدیہ کا باری تعالیٰ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ اسے "شے" کہنا چاہیے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔ (35)

1۔ پہلا گروہ جمہور زیدیہ کا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ شے تو ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں۔ اور نہ اشیاء کسی پہلو سے اس کے مشابہ ہیں۔

2۔ دوسرا گروہ اللہ پر لفظ شے کا اطلاق نہیں کرتا۔ ان لوگوں سے اگر پوچھا جائے کہ کیا تم یہ کہتے ہو کہ وہ "لاشے" ہے تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں' ہم اس کو "لاشے" بھی نہیں کہتے۔

زیدیہ کا مسئلہ اسماء و صفات میں اختلاف رونما ہے' اور اس میں ان کے دو فرقے ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ سلیمان بن جریر الزیدی کے ماننے والوں کا ہے۔

ان کا یہ خیال ہے کہ باری تعالیٰ جو عالم ہے' تو صفت علم سے موصوف ہونے کی وجہ سے۔ مگر یہ علم نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات۔ ہاں اس کے علم پر شے کا اطلاق ضرور ہوتا ہے۔ اسی طرح قادر ہے مگر صفت قدرت کے ساتھ جو نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات۔ اور یہ کہ اس کی قدرت شے ضرور ہے۔ یہی انداز ان کا صفات نفسی و ذاتی کے بارہ میں ہے' جیسے حیات' سمع' بصر وغیرہ۔ لیکن وہ ان کو الگ اشیاء تصور نہیں کرتے۔

ان کا کہنا ہے کہ وجہ اللہ (اللہ کا چہرہ) سے مراد اللہ کی ذات ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے وصف ارادہ سے متصف ہے اسی طرح ہمیشہ سے وہ گناہوں سے بیزار رہا ہے نیز اس نے یہ بھی چاہا کہ لوگ اس کی مخالفت نہ کریں۔

کسی شے کا ارادہ کرنے کے معنی ان کے نزدیک اس شے کی ضد سے متنفر ہونے کے ہیں

Marfat.com

اسی انداز سے وہ ہمیشہ سے راضی و ساخط (ناراض) ہے۔ کفار سے ناراضگی کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان کو عذاب سے دوچار کر کے خوش ہے۔ یعنی ان کے عذاب پر خوش ہونا ہی اس کی ناراضگی ہے مومنین سے خوش ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ مومن عذاب سے دوچار ہوں۔ اور مومنین کے لیے عذاب نہ چاہنا' یا عذاب سے خفا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ راضی ہے' اور اس کی رضا یہ ہے کہ مومنوں کو بخش دے۔

ان کا کہنا ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کی کفار سے ناراضگی اس بات کی مترادف ہے کہ وہ مومنین سے خوش ہے۔

2- دوسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے' قادر ہے' اور سمیع (سننے والا) و بصیر (دیکھنے والا) ہے۔ مگر بغیر اس کے کہ علم' قدرت اور سمع و بصر کی صفات اس سے علیحدہ کوئی وجود رکھتی ہوں۔ یہی انداز ان کا بقیہ صفات کے متعلق ہے۔

ان کے نزدیک اس پیرایہ بیان کو اختیار نہیں کرنا چاہیے کہ اللہ ہمیشہ سے مرید (ارادہ کناں) کارہ (برا سمجھنے والا) یا راضی و ساخط (خفا) ہے۔(36)

زیدیہ کے ہاں اس باب میں اختلاف رونما ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کو ظلم اور جھوٹ پر قادر مانا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1- پہلا گروہ سلیمان بن جریر الزیدی کے اصحاب کا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ظلم و جور پر قادر ہے' اور نہ یہ کہنا ہی درست ہے کہ قادر نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ وہ ظلم کرے یا جھوٹ بولے۔ ان کے لیے یہ بات استحالہ لیے ہوئے ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم اور جھوٹ پر قادر ہے اور یہ سوال بھی استحالہ پر مبنی ہے کہ آیا وہ ظلم اور جھوٹ پر قادر مانا جاسکتا ہے یا نہیں۔

ایک سوال یہ ہے کہ آیا اللہ ان چیزوں کے انجام دینے پر قادر ہے کہ جن کے بارہ میں اسے علم ہے کہ انہیں وہ انجام نہیں دے گا۔ سلیمان بن جریر اس کا جواب یہ دیا کرتا تھا کہ اس کلام کے دو پہلو ہیں۔ اگر علم سے مراد یہ ہے کہ پہلے سے اس نے کسی شے کو انجام نہ دینے کی خبر دے رکھی ہے تو اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس کو انجام دینے پر قادر ہے' یا قادر نہیں ہے اس لیے کہ دونوں صورتوں میں استحالہ پنہاں ہے۔

اور اگر پہلے سے کسی شے یا فعل کی انجام دہی کے بارے میں خبر دے رکھی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس میں کوئی عقلی استحالہ پایا جاتا ہے۔ اگر اس شے کے انجام دینے میں کوئی استحالہ پایا جائے تو اللہ تعالیٰ کو اس سے متصف نہیں مانا جاسکتا۔ اور جس نے اسے اس طرح

Marfat.com

کی قدرت سے متصف مانا ہے اس نے گویا استحالہ کا ارتکاب کیا ہے۔ اس صورت میں جواب کی (قریب قریب) وہی نوعیت قائم رہتی ہے جیسے گویا اس نے کسی شے کے نہ کرنے کی پہلے سے خبر دے رکھی ہو۔

اور اگر اس نے پہلے سے کسی شے یا فعل کے انجام دینے کی خبر نہیں دے رکھی ہے۔ اور اس میں کوئی استحالہ بھی نہیں ہے تو اس صورت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے۔ کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ پردہ غیب سے کیا ظہور پذیر ہونے والا ہے۔ نیز ہم اس میں کوئی عقلی استحالہ بھی محسوس نہیں کرتے بلکہ الٹے یہ دیکھتے ہیں کہ اس طرح کی چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔

2۔ دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ظلم اور جھوٹ پر قادر تو مانا جا سکتا ہے لیکن وہ کبھی نہ ظلم کا مرتکب ہو گا' اور نہ جھوٹ بولے گا اسی طرح وہ جن چیزوں کے بارے میں علم رکھتا ہے کہ انہیں انجام نہیں دے گا۔ ان کی انجام دہی پر قادر ہے۔(37)

زیدیہ کے ہاں خلق اعمال سے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا گروہ تو یہ رائے رکھتا ہے کہ بندوں کے اعمال کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ وہی ان کا مخترع ہے اور وہی ان کو عدم سے وجود میں لانے والا ہے۔ یہ اعمال پہلے سے موجود نہیں ہوتے بلکہ اسی کے پیدا کرنے اور عدم سے وجود میں لانے کا نتیجہ ہیں۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ بندوں کے اعمال اللہ کے پیدا کردہ نہیں اور نہ ان کے معرض وجود میں لانے کا نتیجہ ہیں بلکہ یہ بندوں کے اکتساب فعل سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہی ان کے پیدا کرنے عدم سے وجود میں لانے اور انجام دینے کے ذمہ دار ہیں۔

زیدیہ کے ہاں استطاعت کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔ اس باب میں ان کے تین فرقے ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ استطاعت فعل کے ہم قرین (یعنی ساتھ ساتھ) ہے۔ اور امر (حکم) کا پہلے سے ہونا ضروری ہے۔ اور جس شے کے ماننے سے ایمان حاصل ہوتا ہے اسی شے کے انکار سے کفر کا ارتکاب ہوتا ہے۔ یہ قول بعض زیدیہ کا ہے' سب کا نہیں۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ استطاعت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے اور فعل کے اس وقت بھی پہلو بہ پہلو رہتی ہے جب اسے انجام دیا جائے۔ یہ استطاعت ابھرتی اور حرکت میں اس وقت آتی ہے جب کوئی شخص کوئی فعل انجام دیتا ہے۔ سلیمان بن جریر سے بعض لوگوں نے اسی طرح نقل کیا ہے۔

Marfat.com

میں نے (یعنی مصنف) سلیمان بن جریر کی ایک کتاب میں یوں پڑھا ہے کہ استطاعت مستطیع کا جز ہے اور یہ دونوں اس طرح باہم پیوستہ اور ملے ہوئے ہیں جس طرح دو تیل ملے ہوئے ہوں۔

3- ان میں کا تیسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ استطاعت کا وجود فعل سے پہلے ہے۔ اور امر (حکم) بھی فعل سے پہلے پایا جاتا ہے اور یہ کہ کسی شخص کو اس وقت مستطیع نہیں کہیں گے کہ جب وہ فعل کی انجام دہی میں مشغول ہو (کیونکہ استطاعت کو پہلے سے موجود ہونا چاہیے)۔

زیدیہ میں ایمان و کفر کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1- ان میں کا پہلا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ ایمان اقرار معرفت اور ان چیزوں سے اجتناب کا نام ہے کہ جن کے بارہ میں وعید آئی ہے۔ ایسے افعال کے ارتکاب کو جن میں وعید آئی ہے یہ کفر قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس کفر کے معنی شرک یا انکار دین کے نہیں بلکہ کفران نعمت کے ہیں۔ یہی رائے ان کی ان تاویل اختیار کرنے والوں سے متعلق ہے جو فسق اور گناہ پر مبنی تاویل کریں۔

2- ان میں کا دوسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ایمان' اطاعت و فرمانبرداری کی تمام صورتوں سے تعبیر ہے اور ایسے افعال کے ارتکاب سے کفرلازم نہین آتا جن کے بارہ میں وعید آئی ہے۔ یہ متاخرین کے ایک گروہ کا عقیدہ ہے۔ جمہور اور اوائل (قدما) پہلے قول کو صحیح سمجھتے ہیں۔

زیدیہ کا مرتکب کبیرہ (بڑے گناہ کے مرتکب) کے بارہ میں اتفاق ہے کہ یہ سب کے سب جہنم میں عذاب سے دوچار ہوں گے۔ اور یہ کہ انہیں ہمیشہ ہمیشہ ابد تک جہنم میں رہنا ہے' جس سے نہ انہیں نکالا جائے گا اور نہ غائب کیا جائے گا۔

ان سب کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ علی بن ابی طالب حرب و پیکار میں بر سر حق تھے اور ان کے مخالفین غلطی پر تھے۔

زیدیہ کے ہاں مسئلہ اجتہاد میں اختلاف رائے ہے۔ اس مسئلہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1- پہلا گروہ احکام میں اجتہاد کو جائز قرار دیتا ہے۔

2- ان میں دوسرا فرقہ اجتہاد کا منکر ہے۔ ان کے نزدیک اس کام میں اجتہاد جائز نہیں۔

زیدیہ کے ہاں اس مسئلہ کو اجماعی حیثیت حاصل ہے کہ تحکیم حکمین (دو حکم مقرر کرنے میں) میں علی کی روش درست تھی' اور یہ کہ انہوں نے دو حکم اس وقت مقرر کیے جب ان کے اپنے لشکر میں فساد اور بگاڑ کا اندیشہ ابھر آیا تھا۔ ان کے نزدیک معاملہ کی نوعیت واضح اور بین تھی۔ اور انہوں نے صرف یہ مد نظر رکھا کہ مسلمانوں میں باہم مصالحت ہو جائے۔ انہوں نے دونوں

منصفوں سے یہی کہا تھا کہ فیصلہ کتاب اللہ کی روشنی میں ہو۔ لیکن انہوں نے اس کی مخالفت کی ہے' غلطی ان دونوں منصفوں کی تھی' علی کا موقف صحیح تھا۔

زیدیہ میں تمام کے تمام فرقے ائمہ جور کے خلاف تلوار اٹھانے ازالہ ظلم کرنے' اور حق کو قائم کرنے کے حق میں ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ان کا اجماعی مسئلہ ہے کہ فاجر کے پیچھے نماز جائز نہیں۔ یہ نماز صرف اس شخص کی اقتدا میں جائز سمجھتے ہو جو فاسق نہ ہو۔

روافض و زیدیہ اس بارے میں متفق الرائے ہیں کہ علی کو تمام صحابہ رسول پر فضیلت حاصل ہے۔ اور یہ کہ آنحضرتؐ کے بعد ان سے کوئی افضل نہیں۔

اب ان لوگوں کا ذکر ہے جو آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں سے حکومت کے مقابلہ میں نکلے۔

1۔ یزید بن معاویہ نے جو ظلم ڈھائے تھے ان کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے حسین بن علی بن ابی طالب مقابلہ کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ اور کربلا میں موت کے گھاٹ اتار دیے گئے (رضوان اللہ علیہ)

ان کا قصہ مشہور ہے۔ ان کا قاتل عمر بن سعد ہے اور جس نے عمر کو ان سے لڑنے کے لیے بھیجا وہ عبید اللہ بن زیاد ہے۔ حسین کا کاسہ سر کاٹ کر جب یزید بن معاویہ کے سامنے لے جایا گیا تو اس نے آپ کے اگلے دانتوں کو چھڑی سے ٹھوکے دیے کہ جن پر آنحضرتؐ نے اپنے بوسے ثبت کیے تھے۔ اسی طرح حسین کے بیٹے بیٹیاں اور تمام مستورات اس کے سامنے کجاووں پر پیش کی گئیں۔ پہلے اس نے چاہا کہ ان میں مردوں کو قتل کر دے۔ چنانچہ اس نے کرتوں کے دامن اٹھوا اٹھوا کر سب کی بغلیں دیکھیں تاکہ معلوم ہو "سکے کہ یہ بالغ ہوئے ہیں یا نہیں۔ پھر اس نے ان پر احسان کیا اور چھوڑ دیا۔

حسین کے ساتھ آل نبی میں سے جن کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا وہ یہ ہیں۔

ان کے بیٹے علی اکبر' ان کے بھائی حسن کی اولاد میں سے عبداللہ بن الحسن' القاسم بن الحسن' اور ابوبکر بن الحسن' بھائیوں میں سے عباس بن علی عبداللہ بن علی' جعفر بن علی' عثمان بن علی' ابوبکر بن علی اور محمد بن علی' ان کو محمد الاصغر بھی کہتے ہیں۔

جعفر بن ابی طالب کی اولاد میں سے محمد بن عبداللہ بن جعفر اور عون بن عبداللہ۔

عقیل کی اولاد میں سے عبداللہ بن عقیل' مسلم بن عقیل' یہ کوفے میں قتل کر دیے گئے تھے۔ عبدالرحمن بن عقیل' جعفر بن عقیل' اور عبداللہ بن مسلم بن عقیل۔

حسین کی موت پر ابن ابی رمح الخزاعی نے یہ اشعار کہے'

وان قتیل الطف من ال ھاشم اذل رقابا من قریش فذلت

"قتیل طف (38) نے آل ہاشم میں بہت سی گردنوں کو سرنگوں ہونے پر مجبور کر دیا- اور وہ سرنگوں ہو گئیں-"

مررت علی ابیات آل محمد فلم ارھا امثالھا یوم حلت

"میرا آل محمد کے گھر پر گزر ہوا ہے جب سے یہ بسے اور آباد ہوئے ہیں- ان سے بہتر میں نے کسی کو نہیں پایا-"

فلا یبعد اللہ الدیارو اھلھا و ان اصبحت من اھلھا قد نخلت

"خدا ان گھروں کو' اور ان کے مکینوں کو برباد نہ کرے- اگرچہ ان میں سے اکثر گھر خالی اور تاراج ہو گئے ہیں-"

وکانو ارجاء ثم عادوار زیۃ لقد عظمت تلک الوزا یاوجلت

"ان سے لوگوں کو مدد و اعانت کی توقع رہتی تھی لیکن پھر یہ خود مصیبت و تکلیف کا شکار ہو گئے' اور یہ مصیبتیں کس درجہ عظیم اور بڑی ہیں-"

الم تران الارض امت مریضہ لفقد حسین والبلاد اقشعرت

"کیا تم نہیں دیکھتے کہ حسین کی موت پر زمین بیمار ہو گئی ہے اور شہر کانپ اٹھے ہیں-"

اس سانحے کے بارہ میں "منصور التمری (39) کا یہ مرثیہ ہے'

متی یشقیک دمعک من ھمول ویبرد ما بقلبک من غلیل

"تیرے آنسو جو غم واندوہ کی وجہ سے بہہ رہے ہیں کب تیرے لیے وجہ شفا ہوں گے اور تیرے دل میں جو سوزش غم ہے' وہ کب ٹھنڈی ہو گی-"

الا یا رب ذی حزن تعالٰی بصبر فاستراح الی العویل

"بہت سے غم زدہ لوگوں نے صبر سے بلند حوصلگی کا ثبوت دیا ہے' اور رو دھو کر قلب و جگر کی راحت کا سامان مہیا کر لیا ہے-"

قتیل ما قتیل بنی زیاد الا بابی و نفسی من قتیل

"اس قتیل کے کیا کہنے بنی زیاد کے ہاتھوں ہر قتل ہونے والے پر میرا باپ' اور جان قربان ہو-"

غدت یبض الصفائح والعوالی بایدی کل ذی نسب ذخیل

"حلمہ کے لیے سفید چوڑی تلواریں اور نیزے ہر اس شخص کے تصرف میں آئے کہ جن کے نسب میں شبہ تھا-"

جنود ضلالة بهم استدلت علی اسلام ابناء الجهول

"یہ گمراہی کے شکر تھے جن کو جہلاء نے اسلام کے خلاف بطور دلیل کے استعمال کیا۔"

غدا بلوانهم عمر بن سعد فادردهم علی شرب دبيل

"عمر بن سعد ان کا جھنڈا لے کر آگے بڑھا اور انہیں مضر صحت گھاٹ پر جا اتارا۔"

معاشر اودعت ایام بدر صدورهم و دیعات انبول

"یہ وہ لوگ ہیں جن کے سینوں میں ایام بدر کی تلخیاں اور کینے بھرے ہوئے ہیں۔"

اریق دم الحسين فلم یراموا وفی الا حیاء اموات العقول

"حسین کا خون بے دریغ بہا دیا گیا۔ اور کسی نے آداب مروت کو ملحوظ نہیں رکھا۔ بلاشبہ کچھ ایسے زندہ لوگ بھی ہیں کہ جن کی عقلیں مردہ ہیں۔"

مرثیہ طویل ہے اسی کے بارہ میں دعبل (40) کے یہ اشعار ہیں۔

قبور بکوفان و اخری بطيب واخری بفخ نالها صلوتی

"ظلم و تعدی کی یادگار کچھ قبریں ہیں جو سوفان (کوفہ) میں ہیں۔ طیبہ (مدینہ) میں ہیں اور وادی فخ میں ہیں۔ میری دعائیں اور سلام ان کو پہنچے۔"

واخری بارض الجوز جان محلها واخری بباخمر الدی الغربات

"انہیں میں کچھ ارض جوز جان میں واقع ہیں اور کچھ سجرہ غربات کے قریب باخمرا میں۔"

فاما الممضات التی نست واصفا مبالغها منی بکنه صفات

"رہے وہ جانگسل واقعات جن کی حقیقت میں ٹھیک بیان نہیں کر سکتا۔"

قبور لدرالنهر من ارض کربلاء معرصهم منها بشط فرات

"تو ان کی تصویر وہ قبریں ہیں جو ارض کربلا میں نہرین کے قریب وقوع پذیر ہیں۔ ان کے مکین دریائے فرات کے کنارے استراحت فرما ہیں۔"

2۔ پھر زید (41) بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب (رضوان اللہ علیہم) کوفہ میں ہشام بن الملک کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان دنوں عراق کا والی یوسف بن عمر الثقفی تھا۔ اس سے مقابلہ ہوا' اور یہ لوگ مارے گئے اور چپکے سے دفن کر دیے گئے۔ یوسف بن عمر کو اس کا پتہ چل گیا اس نے قبر کھدوا کے نکالا' اور سولی پر چڑھا دیا۔ پھر ہشام نے تحریری حکم دیا کہ نعش کو جلا دیا جائے۔ چنانچہ نعش کو جلایا گیا۔ اور اس کی راکھ فرات میں بہا دی گئی۔

اسی کے بارہ میں یحیی بن زید نے کہا تھا۔

لکل قتيل معشر يطلبونه وليس لزید بالعراقين طالب

Marfat.com

"ہر ہر قتیل کے خون کا انتقام لینے والا کوئی نہ کوئی جتھا ہوتا ہے مگر کوفہ و بصرہ دونوں جگہوں میں زید کے لیے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں۔"

3- ان کے بعد یحییٰ بن زید نے ارض جوزجان میں الولید بن یزید بن عبدالملک کے خلاف اقدام کیا۔ اس پر نصر بن سیار نے جو ان دنوں خساسان کا والی تھا سلم بن احوز المازنی کو مقابلہ کے لیے بھیجا۔ اس نے یحییٰ بن زید سے معرکہ آرائی شروع کر دی۔ زید اسی معرکہ میں کام آئے اور یہیں کہیں قبرستان میں دفن کر دیے گئے۔

4- پھر مقابلہ کے لیے محمد بن عبداللہ بن الحسن بن علی بن ابی طالب مدینہ میں نکلے اور دنیا جہان نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ابو جعفر منصور نے یہ صورت حال دیکھی تو عیسیٰ بن موسیٰ اور حمید بن قحطبہ کو سرکوبی کے لیے بھیجا۔ محمد جم کر لڑے لیکن قتل کر دیے گئے۔ ان کے والد عبداللہ بن الحسن بن الحسن اور علی بن الحسن بن الحسن کی موت مکان ڈھا دینے سے ہوئی اور اس کی وجہ سے ان کے گھر کے اور لوگ بھی لقمہ اجل بنے۔

محمد بن عبداللہ نے اپنے بھائی ادریس بن عبداللہ کو مغرب کی طرف روانہ کیا وہاں ان کے صاحبزادے کی مملکت تھی۔

5- پھر محمد بن عبداللہ کے بعد ان کے بھائی ابراہیم بن عبداللہ بن الحسن ابن الحسن بن علی ابی طالب بصرہ میں اٹھ کھڑے ہوئے۔ بصرہ' الاہواز' فارس اور سواد کا اکثر حصہ پر ان کا قبضہ ہو گیا۔ بصرہ سے یہ معتزلہ اور زیدیہ کی معیت میں منصور سے ٹکر لینے کے لیے نکلے۔ ان کے ساتھ عیسیٰ بن زید بن علی بھی تھے۔ ابو جعفر نے ان سے نمٹنے کے لیے عیسیٰ بن موسیٰ اور سعید بن سلم کو بھیجا۔ ابراہیم نے دونوں سے نبرد آزمائی کی۔ بالآخر خود بھی قتل ہوئے اور معتزلہ کو بھی ان کے سامنے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

6- پھر حسین بن علی بن الحسن بن الحسن بن علی بن طالب نے خروج کیا۔ وادی فخ میں ان کی مخالفین سے مڈبھیڑ ہوئی۔ کثرت سے لوگ ان کے حلقہ بیعت میں داخل ہوئے۔ فخ کا لشکر مکہ سے کوئی چھ میل کے فاصلہ پر تھا۔ مقابلہ کے لیے عیسیٰ بن موسیٰ چار ہزار کے لشکر کی معیت میں میدان جنگ میں اترا۔ لڑائی ہوئی اور حسین اور ان کے اکثر ساتھی مارے گئے۔ کسی کو جرات نہیں ہوئی تھی کہ ان کی نعشوں کو دفن کر دے۔ یہاں تک کہ بعض کی نعشوں کو درندوں نے نوچ کھایا۔ حسین کے ساتھ صاحب فخ (ابو عبداللہ الحسین بن علی بن الحسن بن الحسن بن علی بن طالب) یعنی قتل ہوئے۔ انہی کے بارہ میں صاحب بصرہ کہتے ہیں۔

هاج التذكر الفواد سقاما ونفى المنام فما احس مناما

Marfat.com

"ان کی یاد نے قلب و جگر کے روگ کو بھڑکا دیا ہے۔ اور نیند کو اس طرح اڑا دیا ہے کہ نیند کا احساس تک جاتا رہا۔"

منع الرقار جفوني عيني عصبه قتلوا بمغرح الحجون كراما

"میری آنکھ کے پپوٹوں میں نیند کی آمد آمد کو ایک ایسے گروہ کی یاد نے روک دیا ہے جو الجون کے موز پر عزت و توقیر سے قتل ہوئے۔"

7۔ پھر یحیٰی بن عبداللہ بن الحسن بن الحسن بن علی نے ابو جعفر کے زمانہ میں مقابلہ کے لیے نکلے۔ یہ دیلم تک پہنچے۔ یہاں لڑائی ہوئی اور مارے گئے۔

8۔ ان کے بعد تاہرت السفلی میں محمد بن جعفر بن یحییٰ بن عبداللہ الحسن نے خروج کیا اور ان دیار میں غلبہ و اقتدار حاصل کر لیا۔ اور اس طرح مغرب ان کے دائرہ اختیار میں داخل ہو گیا۔

9۔ پھر کوفہ میں ماموں کے دور میں محمد بن ابراہیم بن اسمٰعیل بن ابراہیم بن الحسن بن الحسن بن علی نے خروج کیا اور ابو السرایا' کو بھی دعوت دی۔ ماموں اس زمانہ میں خراسان میں تھا۔ اس نے زید بن موسیٰ بن جعفر بن محمد کو ان سے نمٹنے کے لیے بھیجا یہ بصرے میں اس کے داعی تھے۔ خروج کے چار مہینے بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ اسے کوفے میں دفن کیا گیا۔

10۔ پھر اس کے بعد ابی السرایا کی معیت میں محمد بن محمد بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب نے دعوت مبارزت (مقابلہ) دی۔ اور زہیر بن السیب اور عبدوس (بن) بن (ابی) خالد کو شکست دی۔ اور جان سے مار ڈالا۔ یہ دیکھ کر ہرثمہ بن اعین ان کی طرف بڑھا اور اس نے انہیں شکست دی اس پر یہ اور ابی السرایا دونوں بھاگ جانے پر مجبور ہوئے اور ابھی خراسان کے راستے ہی میں تھے کہ پکڑے گئے۔ اس نے ان کو الحسن بن سہل کے پاس بھیج دیا۔ اس نے ابو السرایا کو مار ڈالا اور اس کے بعد محمد کی موت کا اعلان کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہیں المامون کے پاس مرد میں بھیج دیا گیا تھا اور وہاں یہ اپنی طبعی موت سے مرے۔

11۔ یمن میں ابراہیم بن موسیٰ بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن ابی طالب نکلے جو محمد بن ابراہیم بن اسمٰعیل صاحب السرایا کے داعی تھے۔ المامون اس وقت خراسان میں تھا۔ اس نے ایک لشکر ان کے مقابلہ کے لیے بھیجا۔ جس نے ان کو شکست دی یہ یہاں سے سیدھے عراق چلے گئے جہاں المامون نے انہیں پناہ دی۔

12۔ المامون کے بغداد آنے کے بعد ابو جعفر ابراہیم بن موسیٰ بن جعفر ابن محمد نے علم بغاوت بلند کیا۔ المامون نے دینار بن عبداللہ کو پروانہ امان دے کر ان کی طرف بھیجا۔ چنانچہ یہ ان کو المامون کے پاس لے آئے۔ یہیں ان کا انتقال ہوا۔

Marfat.com

13- بلاد خراسان میں المعتصم کے زمانہ میں طالقان کے مقام پر محمد بن القاسم نے خروج کیا۔ ان کا تعلق حسین بن علی کی اولاد سے تھا۔ عبداللہ بن طاہر نے ان کے مقابلہ میں ایک لشکر روانہ کیا۔ یہ اس زمانہ میں خراسان کا گورنر تھا۔ محمد کو شکست ہوئی۔ عبداللہ بن طاہر نے انہیں گرفتار کر کے المعتصم کے ہاں بھیج دیا۔ جس نے انہیں اپنے محل میں قید کر دیا۔ ان کے بارہ میں لوگوں میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ تو کہتے ہیں کہ یہ قید سے بھاگ گئے تھے۔ کچھ یہ کہتے ہیں کہ یہیں مر گئے تھے۔ الزیدیہ میں ایک گروہ ان کو زندہ مانتا ہے اور کہتا ہے عنقریب یہ پھر آئیں گے۔

14- مکہ میں "محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی" نے خروج کیا۔ انہیں حسن و جمال کی وجہ سے "دیباجہ" کے لقب سے ملقب کیا جاتا تھا۔ یہ دراصل محمد بن ابراہیم بن اسمٰعیل بن ابراہیم کے داعی تھے۔ لیکن جب ان کا انتقال ہو گیا تو انہوں نے دعوت کا رخ اپنی طرف پھیر دیا۔ المامون نے سنا تو ان سے نمٹنے کے لیے عیسی الجلودی کو بھیج دیا۔ یہ انہیں گرفتار کر کے بغداد میں المامون کے پاس کھینچ لائے۔ پھر انہوں نے انہیں اپنی نگرانی میں رکھا۔ جرجان میں ان کا انتقال ہو گیا۔

15- مدینہ میں "الافطس" نے خروج کیا۔ یہ محمد بن ابراہیم بن اسمٰعیل کے داعی تھے۔ لیکن ان کی موت کے بعد خود دعویدار بن بیٹھے۔

16- المعتصم کے زمانہ میں علی بن محمد بن عیسیٰ بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب نے خروج اختیار کیا۔ ان کو بنو مرہ بن عامر نے موت کے گھاٹ اتار دیا۔

17- پھر 250ھ میں حسن بن زید بن الحسن بن علی بن ابی طالب نے طبرستان میں خروج کیا اس زمانہ میں طبرستان کا حاکم سلیمان بن عبداللہ بن طاہر تھا۔ اس نے بہت سی معرکہ آرائیوں کے بعد ان پر قابو پا لیا اور جرجان فتح کر لیا۔ ان کے بعد ان کے بھائی محمد بن زید نے علم بغاوت سنبھالا۔ لیکن یہ بھی محمد بن ہارون کے ہاتھوں اچھی خاصی لڑائی کے بعد مارے گئے۔

18- قزوین میں "الکوکبی" نے خروج کیا۔ ان کا تعلق "الاوقط" کی اولاد سے تھا۔ نام "حسین بن احمد بن اسمٰعیل" ہے، جو "حسین بن علی" کے خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ یہ قزوین پر قابض ہو گئے تھے۔ ان کو بعض ترکی سپاہیوں نے شکست دی۔

19- المستعین کے زمانہ میں "ابو الحسین یحییٰ بن عمر (بن یحییٰ) ابن الحسین بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب نے کوفہ میں علم بغاوت بلند کیا۔ اس سے نمٹنے کے لیے محمد بن عبداللہ بن طاہر کے حکم سے حسین بن اسمٰعیل کو بھیجا گیا۔ چنانچہ اس نے اسے مار ڈالا۔

20- المستعین ہی کے زمانہ میں الخمری (الحسین) بن محمد بن حمزہ بن عبداللہ نے خروج کیا'

Marfat.com

لیکن جلدی ہی پکڑا گیا۔ اور قید کر دیا گیا' تا آنکہ المعتمد نے اس کو رہائی دلائی۔

21۔ مدینۃ الرسول کے نواح میں 250ھ کے قریب اسمٰعیل بن یوسف بن ابراہیم نے جس کا نسبی تعلق الحسن بن علی کے خانوادہ سے ہے خروج اختیار کیا اور مدینہ پر قابض بھی ہو گیا۔ مگر 252ھ میں ابھی ربیع الاول کی آدھی راتیں گزری تھیں کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد اس کے بھائی محمد بن یوسف نے اس کی جگہ لی۔ اس نے اہل مدینہ کو کھانے پینے کی چیزوں سے محروم کر دیاں اس کے ظلم و ستم کا یہ عالم جاری تھا کہ ابو الساج مکہ اور مدینہ کی طرف بڑھا۔ اس نے اس کے بہت سے ساتھیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ محمد بن یوسف نے یہ دیکھا تو بھاگ کھڑا ہوا۔ اور راستے ہی میں کہیں مر گیا۔

22۔ بنو امیہ کے آخری دور میں عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ ابن جعفر بن ابی طالب نے کوفہ میں بغاوت کی۔ عبداللہ بن عمر نے اس سے جنگ کی اور شکست دی۔ یہاں سے یہ فارس گیا۔ اور فارس و اصفہان پر اقتدار حاصل کر لینے میں کامیاب ہو گیا۔ پھر یہیں فارس میں اس کا انتقال ہو گیا۔

23۔ صاحب البصرہ نے بھی خروج اختیار کیا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ یہ علی بن محمد بن علی ابن عیسی بن زید بن علی بن الحسین بن ابی طالب ہے۔ میں نے یہ بھی سنا ہے کہ اس کا دعویٰ علی بن محمد بن احمد بن عیسی بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن طالب ہونے کا تھا۔ اس کے مددگار (زیادہ تر) حبشی تھے۔ 257ھ میں یہ بصرہ پر قابض ہو گیا۔ اور 270ھ میں ابو احمد الموفق باللہ بن المتوکل علی اللہ کے ہاتھوں مارا گیا۔

24۔ ارض شام میں "المقتوں علی الدکتہ نے خروج کیا۔ اس کو المکتفی باللہ نے بہت سی معرکہ آرائیوں کے بعد پکڑ لیا۔

روافض کے بارے میں گفتگو ختم ہوئی واللہ الی التوفیق۔

اس کے بعد خوارج سے متعلق کلام ہو گا۔

Marfat.com

خوارج کے عقائد (43)

خوارج کا علی بن ابی طالب (رضوان اللہ علیہ) کے کفر پر اجماع ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے غیراللہ کو حکم تسلیم کیا۔ لیکن اس معاملہ میں اختلاف رائے ہے کہ ان کا کفر شرک ہے یا نہیں۔

ان کا مسئلہ میں بھی اتفاق رائے ہے کہ ہر کبیرہ گناہ کفر ہے۔ سوا نجدات کے یہ لوگ اس کے قائل نہیں۔

یہ اس بات پر نجدات یا اصحاب نجدہ (43) کے سوا سب متفق ہیں۔ کہ مرتکب کبیرہ کو دائمی عذاب سے دوچار ہو گا۔ (44)

ان میں کا پہلا شخص جس نے اختلاف پیدا کیا "نافع بن الازرق الحنفی" ہے۔ اس کے اختلاف کی نوعیت یہ تھی کہ اس نے قاعدین (45) سے اظہار برات کیا۔ اور اس شخص کو مستوجب سزا گردانا جس نے مقابلہ کی نیت سے اس کے لشکر کا قصد کیا۔ نیز جو ہجرت کر کے اس کے پاس نہ آیا اس نے تکفیر کی۔ کہا جاتا ہے کہ اول اول یہ بات کہنے والا "عبد ربہ الکبیر" ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس مبتدعانہ قول کو رواج دینے والا "عبداللہ بن ابوضین" ہے۔ کہتے ہیں نافع نے ابتدا میں اس کی مخالفت کی اور اس سے اظہار برات کیا۔ لیکن جب عبداللہ بن الوضین مرگیا تو نافع نے یہی رائے اختیار کر لی اور سمجھا کہ حق اسی کی طرف تھا۔ اس نے جب اس کی مخالفت کی تو اس مخالفت کو کفر نہیں سمجھا۔ اور نہ ان لوگوں کو کافر کہا جنہوں نے عبداللہ کی موت سے پہلے عبداللہ کی مخالفت کی تھی لیکن اس کے بعد جن لوگوں نے مخالفت کی ان کو کافر ٹھہرایا۔

ازارقہ اپنے ان اسلاف خارجیوں سے اظہار برات نہیں کرتے جنہوں نے کہ قاعدین سے دوستی اور ولاء کو جائز رکھا حالانکہ یہ حق کی حمایت میں نہیں نکلے اور نہ اپنے اسلاف خارجیوں سے اس بنا پر اظہار برات کرتے ہیں کہ انہوں نے ان کو کافر نہیں کہا اور ان لوگوں کو عقوبت کا مستوجب نہیں گردانا جو ان سے کٹ کر مخالفین سے جا ملے۔ ان کا عذر اس سلسلہ میں یہ تھا کہ یہ حقیقت ہم پر تو کھلی ہے مگر ہمارے اسلاف پر نہیں کھلی۔

ازارقہ کہتے ہیں کہ ہر ہر کبیرہ گناہ کفر ہے۔ اور یہ دار' دارالکفر ہے۔ اس دار سے ان کی

مراد مخالفین کا دار (حلقہ اختیار) ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے۔ ہر ہر معصیت کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ ہمیشہ آگ میں رہے گا حضرت علیؓ کی یہ لوگ مسئلہ تحکیم میں تکفیر کرتے ہیں۔ اسی طرح ابو موسیٰ اشعری' اور عمرو بن العاص کو کافر سمجھتے ہیں (کیونکہ یہ دونوں حکم بنے تھے) اور مخالفین کے بچوں کو مار ڈالنے میں بھی کوئی مضائقہ خیال نہیں کرتے۔

ازارقہ نے زمام قیادت "قطری بن الفجائۃ "(46) کے ہاتھ میں دے رکھی تھی۔ لیکن یہ جب لڑائی کے سلسلہ میں باہر جاتا تو بنی تمیم کے ایک صاحب کو اپنا نائب مقرر کر جاتا۔ اس کے مزاج میں قدرے سختی تھی جس سے ازارقہ نالاں تھے۔ انہوں نے اس کی شکایت کی تو قطری نے وعدہ کیا کہ آئندہ میں اس کو اپنا نائب نہیں بناؤں گا۔ پھر قطری کو ایک لڑائی کے سلسلہ میں باہر جانا پڑا۔ اس کی غیر حاضری میں اسی شخص نے فجر کی نماز پڑھائی۔ اس پر انہوں نے قطری سے گلہ کیا اور کہا' کیا تم نے اس کو نائب نہ مقرر کرنے کا وعدہ نہیں کیا تھا۔ یہی نہیں اس پر انہوں نے اس کو برا بھلا بھی کہا۔ برا بھلا کہنے والے "عمرو القنا"' "عبیدہ بن حلال"' "عبد ربہ الصغیر" اور "عبد ربہ الکبیر" تھے۔ قطری نے کہا۔ کیا تم ایسے کافروں کی مشیت سے آئے ہو کہ جن کا خون حلال ہو۔

اس کے جواب میں صالح بن مخزاق کھڑا ہوا۔ اس نے قرآن پڑھنا شروع کیا اور ان تمام مقامات کی تلاوت کی اور سجدہ کیا۔ جہاں جہاں سجدہ کرنا واجب ہے۔ اور پھر کہا۔ کیا ہم تمہیں کافر نظر آتے ہیں؟ تمہیں اپنے قول سے تائب ہونا چاہیے۔

اس کے جواب میں اس نے کہاں میں نے تو یہ بات تمہیں محض سمجھانے کی غرض سے کی تھی۔

لیکن یہ لوگ نہ مانے بلکہ اصرار کیا کہ تمہیں توبہ کرنا چاہیے اور اس بنا پر انہوں نے قطری سے زمام قیادت چھین لی۔ اس نے اس کے بعد طبرستان کا رخ کیا۔ اور اس پر قابض ہو گیا۔

نافع نے جو اختلاف پیدا کیا اس کا سبب یہ تھا کہ یمن کی ایک عرب عورت نے جو خوارج کی ہم عقیدہ تھی' موالی میں سے ایک ایسے شخص سے شادی کرلی جو اس کا ہم خیال تھا۔ اس پر اس کے خاندان کے لوگوں نے ملامت کی اور کہا کہ تم نے اس شخص سے شادی کر کے ہمیں ذلیل کیا ہے۔ اس عورت نے اس الزام کو ماننے سے انکار کر دیا۔ لیکن جب اس کا خاوند آیا تو اس نے اس سے کہہ دیا کہ میرے گھر کے لوگوں کو میرے نکاح کا علم ہو گیا ہے اور وہ مجھے اس پر شرمندہ کر رہے ہیں مجھے ڈر ہے کہ میرے گھر کے لوگ مجھے اپنے عزیزوں میں سے کسی ایک سے شادی کرنے پر مجبور کریں گے۔ لہٰذا تمہیں میری تین باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا ہو گا۔ یا تو ہجرت کر کے نافع کے لشکر میں شریک ہو جاؤ۔ تاکہ تو مسلمانوں کے مرکز و مامن میں رہیں یا مجھے جہاں کہیں تو چاہے چھپا

Marfat.com

دے اور یا پھر میرا پیچھا چھوڑ دے۔

اس شخص نے اس تیسری تجویز کو مان لیا اور اس کو قید نکاح سے آزاد کر دیا۔

اس کے بعد اس عورت کے خاندان کے لوگوں نے مجبور کر کے اس کے ابن عم سے اس کو بیاہ دیا۔ جو اس کا ہم عقیدہ نہیں تھا۔ جن لوگوں نے یہ بات دیکھی تھی انہوں نے نافع بن الازرق کو لکھ کر اس صورت حالات سے مطلع کیا اور مسئلہ پوچھا کہ آیا غیر عقیدہ کے شخص سے نکاح کر لینا درست ہے جب کہ اس نے دارالکفر سے ہجرت نہیں کی۔ ان میں سے ایک آدمی نے کہا کہ عورت اور مرد دونوں کے لیے جائز نہیں تھا کہ ہجرت سے پہلے یہ آپس میں نکاح کرتے کیونکہ انہیں چاہیے تھا کہ سب سے پہلے یہ ہجرت کر کے ہم سے آملتے۔ اس لیے کہ آج ہماری حیثیت وہی ہے جو مہاجرین مدینہ کی تھی۔ اس بنا پر کسی مسلمان کا ہم سے الگ تھلگ اور پیچھے رہنا اسی طرح ناجائز ہے جس طرح کہ مہاجرین مدینہ سے پیچھے رہنا ناجائز تھا۔

سوا چند لوگوں کے نافع بن الازرق اور اس کے اہل لشکر نے اس رائے سے اتفاق کیا۔

نافع کے پیروکاروں نے اہل تقیہ سے اظہار برات کیا اور کئی بدعات جاری کیں۔ من جملہ ان بدعات کے ایک رجم (سنگ ساری) کو حرام قرار دینا ہے۔ اسی انداز کا ان کا یہ قول ہے کہ ہم خدا کو گواہ ٹھہرا کر کہہ سکتے ہیں کہ جس نے دارالہجرۃ میں اسلام کا اظہار کیا اس پر اللہ تعالیٰ راضی ہوا۔ انہوں نے مخالفین کی امانت میں خیانت کی اس بنا پر اجازت دی کہ یہ مشرک ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔

اسی طرح انہوں نے شادی شدہ مسلمانوں کے بارہ میں قذف (جھوٹے الزام) کے مرتکب پر حد قائم کرنے سے انکار کیا۔ ہاں شادی شدہ عورتوں کے بارہ میں البتہ قذف کو لائق حد ٹھہرایا۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ جس کسی نے بھی اس وقت سے لے کر جب سے اللہ تعالیٰ نے قتال کا حکم دیا تھا۔ اس وقت تک قتال سے ہاتھ روکا اس نے کفر کا ارتکاب کیا۔

ازارقہ کا عقیدہ ہے کہ مشرکوں کے بچے بھی جہنم میں جائیں گے اور ان کا حکم بھی وہی ہے جو ان کے آباء کا ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کے بچوں کا بھی وہی معاملہ ہے جو ان کے آباء کا ہے۔

ازارقہ کی یہ بھی رائے ہے جو شخص دارالکفر میں اقامت اختیار کرتا ہے وہ کافر ہے۔ اس کے لیے ہجرت کے سوا کوئی چارہ کار نہیں۔

اور یہاں سے تجدید عقیدہ کا آغاز ہوتا ہے۔

پھر نجدہ بن طاہر الحنفی یمامہ سے ایک جماعت کی معیت میں نکلا اور ازارقہ کے پاس آیا۔ یہ ان سے ملنا چاہتا تھا۔ نافع کے لشکر میں سے ایک گروہ نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا' اور اس کو اور اس

Marfat.com

کے ساتھیوں کو بتایا کہ نافع نے کن کن بدعات کو فروغ دیا ہے۔ اور یہ کہ یہ ان بدعات سے بیزار ہیں' اور اس وجہ سے اس سے الگ ہو گئے ہیں۔ انہوں نے نجدہ کو اپنے ہاں ٹھہرنے کی دعوت دی۔ اور اس کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔ نجدہ ان کے ہاں ایک عرصہ تک مقیم رہا۔ پھر اس نے "اہل قطیف" کی طرف ایک فوجی دستہ روانہ کیا۔ اور اپنے بیٹے کو ان کا سربراہ ٹھہرایا۔ اس نے بہت سے لوگوں کو قتل کیا' عورتوں کو اسیر بنایا اور مال و دولت کو غنیمت جان کر لوٹا اور سمیٹا۔ ابن نجدہ اور اس کے ساتھیوں نے ان قیدی عورتوں پر قبضہ جمایا اور ان عورتوں کی قیمت کا اپنے حصہ غنیمت کے اعتبار سے اندازہ لگایا۔ اور کہا کہ اگر تو ان کی قیمت اتنی ہی نکلی جتنی غنیمت کے ہم مستحق ہیں جب تو ٹھیک ہے ورنہ زیادت ہم ادا کردیں گے۔ اس طرح انہوں نے تقسیم سے پہلے ہی ان سے نکاح کرلیا اور مال غنیمت میں سے باقاعدہ تقسیم ہونے اور بٹنے سے پیشتر کھا پی لیا۔ پھر یہ نجدہ کے ہاں آئے اور اس کو صورت حال سے آگاہ کیا۔ نجدہ نے کہا' جو کچھ تم نے کیا ہے یہ تمہارے لیے مناسب نہ تھا۔

انہوں نے جواب میں کہا' ہم نہیں جانتے تھے کہ یہ ناجائز ہے۔ نجدہ نے ان کی ناواقفیت کی بنا پر ان کو معذور قرار دیا۔ اس پر اس کے ساتھیوں نے اس کی متابعت کی اور پر جہالت و ناواقفیت کو شرعی عذر تسلیم کرلیا۔ انہوں نے کہا دین دو باتوں سے تعبیر ہے۔ ان میں ایک تو اللہ کی معرفت اس کے رسل اور انبیاء علیہم السلام کو پہچاننا ہے۔ اور مسلمانوں کے خون اور مال ہتھیا لینے کو حرام سمجھنا ہے۔ اور ان ساری چیزوں پر ایمان رکھنا ہے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ اس حد تک ماننا تو واجب ہے۔ اس کے علاوہ جو دوسرے مسائل ہیں ان کے بارہ میں لوگوں کو بربنائے جہالت و ناواقفیت معذور سمجھنا چاہیے۔ ہاں اگر حلال کی تمام تفصیلات بیان کردی جائیں۔ اور حجت قائم ہو جائے تو پھر جہالت و ناواقفیت کا یہ عذر قابل سماعت نہ ہو گا۔

اور اگر کوئی شخص بربنائے اور اجتہاد ایسی شے کو حلال قرار دیتا ہے جو ہو سکتا ہے کہ حرم ہو۔ تو اس کو بھی جیسا کہ فقہا اہل اجتہاد کے بارہ میں کہتے ہیں معذور سمجھنا چاہیے۔

ان کا کہنا ہے کہ جو لوگ مجتہد مخطی فی الاحکام (یعنی جو مجتہد فیصلہ میں لغزش کا شکار ہو جائے) کو حجت قائم ہونے سے پہلے عذاب کا مستحق گردانتے ہیں وہ کافر ہیں۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ جو شخص ان کی طرف ہجرت کرکے آملنے میں جھجک اور بار محسوس کرتا ہے وہ منافق ہے۔

کہا جاتا ہے کہ یہ ان لوگوں کے خون کو مباح سمجھتے ہیں اور ان کے اموال کو لوٹ لینا جائز قرار دیتے ہیں جو "دار التقیہ"(47) میں مقیم رہیں۔ نیز ان لوگوں سے اظہار برات کرتے ہیں جو اس کی تحریم کے قائل ہیں' اور ان سے دو و ولاء کا معاملہ روا رکھتے ہیں۔ جو ان کی رائے سے اتفاق

Marfat.com

رکھتے ہوں۔ اگر چہ وہ حدود جنابات کے مستحق ہوں۔

ان کا کہنا ہے کہ ہم ٹھیک نہیں جانتے۔ ممکن ہے اللہ تعالٰی مسلمانوں کو ان کے گناہوں کی وجہ سے عذاب میں مبتلا کرے اور اگر ایسا کرے گا تو عذاب کی یہ نوعیت آگ کے عذاب سے مختلف ہو گی اور یہ عذاب گناہوں کے مطابق ہو گا۔ اللہ تعالٰی انہیں ہمیشہ اس عذاب میں نہیں رکھے گا۔ بلکہ پھر (عذاب سے دستگاری عطا کر کے) جنت میں داخل کر دے گا۔

اور ان کا کہنا ہے جس شخص نے سرسری نظر سے کسی عورت کو دیکھا۔ یا معمولی جھوٹ بولا اور اس پر اصرار کیا تو وہ مشرک ہے۔ لیکن جس نے زنا کیا' چوری کا مرتکب ہوا' اور شراب بھی پی' لیکن اصرار نہیں کیا وہ مسلمان ہے۔

کہا جاتا ہے کہ نجدہ کے پیروکاروں نے اس پر اس معاملہ میں غصہ کا اظہار کیا کہ بنی وائل کے ایک شخص نے اس سے ایک ایسے شخص کو قتل کر دینے کو کہا جو بجرو اکراہ اس کے حلقہ میں داخل ہو گیا تھا لیکن نجدہ نے اسے ڈانٹ دیا۔

نجدہ کو عطیہ نے بھی ہدف غضب ٹھہرایا۔ اس لیے کہ نجدہ نے اسے خشکی تری دونوں میدانوں میں جہاد کا امیر بنا کر بھیجا۔ لیکن اسے افضل نہ ٹھہرایا۔ اور جس کو صرف خشکی کا امیر بنا کر بھیجا تھا اس کو اس سے افضل قرار دیا۔

اس کے ماننے والوں نے اس بات پر بھی اعتراض کیا کہ اس نے حد خمر کو ساقط قرار دیا۔ فئی تقسیم کی اور مالک بن مسمع اور اس کے ساتھیوں میں بانٹ دی۔ سفارش کی بنا پر احکام نافذ کیے اور عبدالملک بن مروان سے خفیہ خط و کتابت کی جس پر عبدالملک نے اپنی خوشنودی کا پروانہ عطا کیا۔ نیز جناب عثمان کی صحاب زادی کو خریدا۔ ان بدعات پر اس کے ماننے والوں نے اس سے توبہ کا مطالبہ کیا۔ جس کو اس نے مان لیا۔

اس کے بعد ایک گروہ کے اس مطالبہ پر ندامت ہوئی۔ اس نے کہا ہم نے تم سے توبہ کا مطالبہ کر کے غلطی کی ہے۔ اس لیے کہ تم امام ہو۔ ہاں ہم البتہ اس فعل سے تائب ہوتے ہیں۔ بنابریں اگر تم اس سابق توبہ سے تائب ہو جاؤ۔ اور تمہارے وہ پیروکار بھی تائب ہو جائیں جنہوں نے تم سے توبہ کا مطالبہ کیا تھا۔ جب تو ٹھیک ہے۔ ورنہ ہم تمہیں چھوڑ دیں گے۔ اس پر یہ لوگوں کے سامنے آیا۔ اور اپنی اس توبہ سے رجوع کیا۔ اس حرکت پر اس کے ماننے والوں میں پھر اختلاف رائے ابھرا۔ چنانچہ ایک گروہ نے اس بنا پر اس کی تکفیر کی کہ اس نے مطالبہ توبہ کو تسلیم کر کے گویا امامت سے دست بردار ہونے کا اعلان کر دیا۔

نجدہ پر لوگوں کا یہ اعتراض بھی تھا کہ اس نے مال و دولت کو اغنیاء پر پھیلایا ہے۔ مگر ان

Marfat.com

میں کے صاحب احتیاج شخصوں کو محروم رکھا ہے۔ ابو فدیک اور اس کے ساتھیوں نے اسی بنیاد پر اس سے اظہار برات کیا۔ بلکہ ابو فدیک نے ان پر حملہ کر کے مار ڈالا۔ اب ان کے حلقوں میں اس کو امیر مان لیا گیا۔ نجدہ کے پیروکاروں نے ابی فدیک کی اس حرکت کو ناپسند کیا نجدہ سے ولا (دوستی) کا اظہار کیا۔ اور اس سے بیزار ہوئے۔

ابو فدیک نے عطیہ بن الاسود کو لکھا جو نجدہ کا حویر(؟) میں عامل تھا کہ اس نے بچشم خود نجدہ کی گمراہی کو دیکھا' اور اس بنا پر اس کو قتل کر ڈالا۔ اور یہ کہ یہ (یعنی ابو فدیک) خلافت و امامت کا اس سے زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔

عطیہ نے اس کے جواب میں لکھا کہ تم اور تمہارے ماننے والے اس کی بیعت کریں۔ اس نے یہ بات نہ مانی۔ اس طرح دونوں میں ہر ایک نے دوسرے سے اظہار برات کیاں دار الاسلام بہرحال ابی فدیک کے قبضہ میں رہا۔ لہٰذا سب نے اس کی اطاعت کا دم بھرا۔ سوا ان لوگوں کے کہ جنہوں نے نجدہ سے ولا کا عہد کر رکھا تھا۔ یوں یہ تین فرقوں میں تقسیم ہو گئے "النجدیہ" "العطویہ" اور "الفدیکیہ"۔

"عطیہ بن الاسود الحنفی" اور اس کے پیروکاروں نے جنہیں "العطویہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے' کوئی نئی بات نہیں کہی۔ سوا اس کے کہ عطیہ کے متبدعانہ اقوال کو برا سمجھا' اور اس سے علیحدہ ہو گیا۔ اسی طرح جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اس نے نجدہ کی حرکات پر بھی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور اس کو چھوڑ کر بحستان چلا گیا۔

"العطویہ" ہی میں "عبدالکریم بن عجرہ" کے ماننے والوں کا شمار ہوتا ہے انہیں "العجاردہ" کہا جاتا ہے۔ یہ پندرہ فرقوں میں منقسم ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ بچوں کو جب وہ بالغ ہو جائیں باقاعدہ دعوت دینا فرض ہے۔ اور بلوغت سے پہلے ان سے اس وقت اظہار برات فرض ہے جب تک کہ انہیں اسلام کی دعوت نہ دی جائے اور وہ خود اس کی تعریف نہ کرنے لگے۔

2۔ العجاردہ میں دوسرا فرقہ میمونیہ ہے۔

یہ مسئلہ قدر (تقدیر) میں معتزلہ کا ہم نوا ہے۔ یہ گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اعمال کی انجام دہی بندوں کے سپرد کر رکھی ہے۔ اور انہیں جملہ تکلیفات (احکام) میں استطاعت سے نواز رکھا ہے۔ لہٰذا انہیں کفر و ایمان کے بارہ میں اختیار حاصل ہے۔ اور یہ کہ بندوں کے اعمال میں اللہ کی مشیت حائل ہونے والی نہیں۔ نیز بندوں کے اعمال اللہ کے پیدا کردہ نہیں۔ العجرویہ نے ان عقائد کی بنا پر ان سے اظہار برات کیا اور انہیں میمونیہ کے لقب سے ملقب کیا۔

3- تیسرا فرقہ العجاردہ کا "الخلفیہ " ہے- یہ "خلف " نامی ایک شخص کے پیروکاروں سے تعبیر ہے- قدر کے مسئلہ میں یہ "المیمونیہ " سے علیحدہ ہو گئے- انہوں نے اثبات قدر کا دعویٰ کیا-

4- ان میں کا چوتھا فرقہ "الحمزیہ " کہلاتا ہے- یہ "حمزہ " نامی ایک شخص کے پیروکاروں کی طرف منسوب ہے-

انہوں نے مسئلہ قدر میں المیمونیہ کی تائید کی- یہ پادشاہ کے خلاف اور اس کے خلاف جو اس کے احکام کو بخوشی مان لے خصوصیت سے قتال (؟) کو ضروری سمجھتے ہیں- وہاں جو ان کو نہ مانے اس کو قتل کرنا جائز نہیں سمجھتے- سوا اس صورت کے کہ ان کے خلاف پادشاہ کی مدد کرے- یا ان کے دین میں طعن سے کام لے- یا بادشاہ کا مددگار بن جائے- یا اس کی ہمارے خلاف رہنمائی کرے-

زرقان سے مروی ہے کہ العجاردہ میں "الحمزیہ "اہل قبلہ کے قتل کو جائز نہیں قرار دیتے- نہ یہ جائز قرار دیتے ہیں کہ چوری چھپے کسی کا مال چھین لیا جائے- بجز اس کے کہ یہ لڑائی چھیڑ دے (؟)

5- العجاردہ کا پانچواں فرقہ "الشعیبیہ " ہے- یہ اصحاب شعیب پر مشتمل ہے- شعیب نے میمون سے اور اس کے قول سے اظہار برات کیا- اس کا کہنا تھا کہ کوئی شخص بھی عمل کی استطاعت نہیں رکھتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت یہی ہو- اور انسان کے اعمال اللہ کے پیدا کردہ ہیں-

الشعیبیہ اور المیمونیہ میں اس نزاع کا سبب یہ ہے کہ میمون کی کچھ رقم شعیب کے ذمہ واجب الادا تھی- اس نے اس کی واپسی کا مطالبہ کیا- شعیب نے جواب میں کہا' اگر اللہ نے چاہا تو میں یہ رقم تمہیں ضرور دوں گا-

میمون نے کہا' اللہ یہی چاہتا ہے کہ تم یہ رقم اسی وقت ادا کرو شعیب نے جواب میں پھر کہا- اگر اللہ چاہتا تو میرے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ میں تمہیں یہ رقم دے دیتا-

میمون نے کہا اللہ وہی چاہتا ہے جس کا اس نے حکم دیا ہے- اور جس کا اس نے حکم نہیں دیا وہ اس کی مشیت میں بھی داخل نہیں- اس سوال و جواب می کچھ لوگوں نے میمون کی اطاعت کی اور کچھ لوگوں نے شعیب کے موقف کو صحیح جانا- رفع نزاع کے لیے یہ عبدالکریم بن عجرد کی طرف رجوع ہوئے- اور میمون و شعیب دونوں کا موقف اسے لکھ بھیجا- یہ اس زمانے میں خالد بن عبداللہ البجلی کی قید میں تھا- عبدالکریم نے جواب میں جو تحریر بھیجی وہ یہ تھی-

انا نقول ماشاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن ولا نلحق باللہ سواء- "ہم یہ کہتے ہیں کہ جو اللہ نے چاہا وہ ہو کر رہا اور جو اس نے نہیں چاہا وہ نہیں ہوا- اور اللہ کے کاموں میں ہم کسی کو برابر کا شریک نہیں سمجھتے-"

Marfat.com

اس پر میمون نے دعوے کیا کہ جب اس نے ولا تلحق باللہ سواء "ہم کسی کو اللہ کے کاموں میں شریک نہیں سمجھتے" کہا ہے تو اس نے میری ہمنوائی کی ہے۔

شعیب نے کہا نہیں ماشاء اللہ کان و مالم یشاء لم یکن "جو اللہ نے چاہا وہ ہو کر رہا اور جو اس نے نہیں چاہا وہ نہیں ہوا" کی تصریح میرے حق میں ہے۔

اس طرح سب نے عبدالکریم سے اظہار ولا کیا۔ لیکن آپس میں دونوں نے ایک دوسرے سے اظہار برات کیا۔

بعض کا کہنا ہے کہ عبدالکریم بن عجرد اور میمون جس کی طرف المیمونیہ کا انتساب ہے یہ ایک ایسے آدمی سے تعبیر ہے جو اہل بلخ سے تعلق رکھنے والا ہے۔

ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ عبدالکریم کا تعلق "ابی بیہس" کے ماننے والوں سے تھا۔ اس نے اس کی مخالفت کی اور لونڈی کی بیع کے مسئلہ میں علیحدگی اختیار کرلی۔

الکرابسی نے اپنی بعض کتابوں میں العجاردہ اور "المیمونیہ" کے بارہ میں ذکر کیا ہے کہ یہ اپنی پوتی اور دوہتی اور بھائی کی پوتی اور دوہتی سے نکاح کرنا جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ نے صرف لڑکیوں اور بھانجیوں، اور بھتیجیوں ہی کو حرام ٹھہرایا ہے۔

ہم سے ان کے بارہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لوگ سورہ یوسف کو قرآن کا جز نہیں مانتے مگر ہم اس الزام کی تحقیق نہیں کرپائے۔

6۔ العجاردہ کا چھٹا فرقہ "الخازمیہ" ہے۔

یہ جس مسئلہ میں متفرد ہیں وہ اثبات قدر ہے۔ اور یہ عقیدہ ہے کہ ولاء و عداوت اللہ تعالیٰ کی دو ذاتی صفات ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ان اعمال کے باوجود کہ جن پر یہ بتقاضائے تقدیر عمل پیرا ہونے والے ہیں ولاء کے رشتوں کو قائم رکھتا ہے۔ اگرچہ ان میں اپنے احوال کے اعتبار سے مومن ہی ہوں۔

7۔ العجاردہ کا ساتواں فرقہ جسے "الخازمیہ" کا دوسرا فرقہ کہنا چاہے "المعلومیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

یہ جن باتوں میں دوسروں سے الگ تھلگ ہے وہ یہ ہیں۔ ان کا کہنا کہ جو اللہ تعالیٰ کی تمام صفات سے واقف نہیں ہے وہ اس کے معاملہ میں جاہل ہے۔ اور یہ کہ بندوں کے افعال مخلوق نہیں ہیں۔ اور استطاعت بندوں میں عین فعل کے وقت ابھرتی ہے۔ اور فعل مشیت ایزدی کے تابع ہے۔

8۔ العجاردہ کا آٹھواں فرقہ "المجھولیہ" کہلاتا ہے۔ یہ "الخازمیہ" کا تیسرا فرقہ ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ جس شخص نے اللہ تعالی کی بعض صفات کو جان لیا وہ اس کے بارہ میں جاہل نہیں رہا ہے۔ یہ لوگ قدر کے قائل ہیں۔

9۔ العجاردہ کا نواں فرقہ "الصلتیہ" ہے۔ یہ "عثمان بن ابی الصلت" کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔

انہوں نے جس بات میں دوسروں سے الگ تھلگ مسلک اختیار کیا وہ یہ ہے کہ جب کسی شخص نے ہماری دعوت کو مان لیا اور مسلمان ہو گیا تو ہمارے اس سے ولاء کے رشتے قائم ہو گئے۔ لیکن اس کے چھوٹے بچوں سے ہم برات ہی کا اظہار کریں گے تا آنکہ یہ عمر رشد (بلوغ) کو پہنچیں۔ اور انہیں اسلام کی دعوت دی جائے اور یہ قبول کر لیں۔

10۔ العجاردہ کا دسواں فرقہ "الثعالبہ" کہلاتا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ چھوٹے بچے چاہے کافروں کے ہوں چاہے مسلمانوں کے ان کے لیے نہ ولاء ہے اور نہ عداوت جب تک کہ یہ بالغ نہ ہو جائیں۔ اس صورت میں انہیں اسلام کی دعوت دی جائے گی اس کے بعد اس کا ماننا یا نہ ماننا ان کے اختیار میں ہے۔

ثعلبہ ابتدا میں "عبدالکریم" ہی کا ہم نوا تھا۔ لیکن "اطفال" نے ان دونوں میں اختلاف پیدا کر دیا۔

11۔ العجاردہ کا گیارھواں فرقہ جسے ثعالبہ کا پہلا فرقہ کہنا چاہیے "الاخنسیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

یہ لوگ ان تمام اشخاص کے بارہ میں توقف سے کام لیتے ہیں جو دار التقیہ میں مسلمان اور اہل قبلہ کی حیثیت سے رہ رہے ہوں ہاں اگر کسی شخص کا مومن ہونا معلوم ہو جائے تو اس بنا پر اس سے ولاء و محبت کے تعلقات استوار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی شخص کا کافر ہونا معلوم ہو جائے تو اس وجہ سے اس سے اظہار برات کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دھوکے سے کسی شخص کو مار ڈالنا یا چوری چھپے قتل کر دینا حرام ہے۔

اسی طرح یہ اہل قبلہ میں سے کسی باغی یا فسادی کو بغیر دعوت اصلاح دیے قتل کر دینا ناجائز سمجھتے ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کے بارہ میں انہیں ذاتی علم ہو کہ وہ مومن نہیں ہے تو یہ دوسری بات ہے۔ اس سے قتال جائز ہے۔

"الثعلبیہ" نے ان سے اظہار برات کیا۔ انہیں "الاخنسیہ" اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس مسلک کی طرف دعوت دینے والے کا نام الاخنس تھا۔

12۔ العجاردہ کا بارھواں فرقہ جو "الثعالبہ" کا دوسرا فرقہ ہے "العبدیہ" کہلاتا ہے۔

Marfat.com

انہوں نے جس مسئلہ میں تفرد (دوسروں سے الگ تھلگ مسلک) اختیار کیا وہ یہ ہے کہ اگر ان کے غلاموں میں سے کوئی مالدار ہو جائے تو اس سے زکوٰۃ وصول کرنا چاہیے۔ اور مفلس و نادار ہو جائے تو اس کو زکوٰۃ میں سے کچھ نہ کچھ دینا چاہیے۔

پھر انہوں نے محسوس کیا کہ ان کی رائے غلط ہے۔ مگر جس شخص نے اس پر عمل کیا اس سے انہوں نے اظہار برات نہیں کیا۔ اس پر معبد نامی ایک شخص نے ان سے کہا کہ اگر تم اس سے اظہار برات نہیں کرتے تو نہ سہی ہم ان کو معاف کرنے والے نہیں۔ "الثعالبہ" نے اس بنا پر اس سے اور اس کے ہم نواؤں سے برات کیا۔

13 العجاردہ کا تیرھواں فرقہ جو "الثعالبہ" کا تیسرا فرقہ ہے "الشیبانیہ" کہلاتا ہے۔ یہ "شیبان بن سلمہ" کے پیروکاروں پر مشتمل ہے۔ اس نے ابو مسلم کے زمانہ میں خروج اختیار کیا اور اس کے مددگاروں میں شمار ہوا۔

ان کا قصہ یہ ہے کہ اس نے ابو مسلم وغیرہ کی معاونت کے سلسلہ میں جن نئے نئے کارناموں کو انجام دیا' ان سے خوارج نے اظہار برات کیا۔ پھر جب شیبان مارا گیا تو کچھ لوگ آئے اور انہوں نے یہ کہا کہ شیبان اپنے کیے دھرے پر نادم تھا اور اس نے توبہ کر لی تھی۔ لیکن ثعالبیہ نے توبہ قبول کر لینے سے انکار کیا اور کہا' شیبان کے نئے نئے کارنامے یہ تھے کہ اس نے مسلمانوں کو قتل کیا' ان کا مال سمیٹا اور مارا۔ اب اگر تم اس کی توبہ کو "دار العلانیہ" (دار التقیہ کے مقابلہ میں ایسی جگہ جہاں کھلے بندوں خارجی عقائد کا اظہار کیا جا سکے) سے پیش کرتے ہو تو ہم کسی قاتل کی دار العلانیہ میں اس وقت تک توبہ قبول نہیں کر سکتے جب تک کہ مقتول کا آدمی اسے معاف نہ کر دے۔ اور ہم ایسے شخص کی توبہ قبول کر لینے سے قاصر ہیں جس نے مسلمانوں کو مارا اور قتل کیا۔ جب تک اس سے قصاص نہ لے لیا جائے یا معاف نہ کر دیا جائے' اور جب تک جو مال اس نے غصب کیا ہے وہ مستحقین پر لوٹا نہ دے۔ ظاہر ہے کہ شیبان نے ان میں سے کسی بات پر عمل نہیں کیا۔

اور اگر تمہارا موقف یہ ہو کہ تم "دار التقیہ" سے توبہ نامہ پیش کر رہے ہو تو یہ جھوٹ ہے۔ کیونکہ اس کا ادعا ظاہر تھا۔ اور اس کی دعوت بھی بلا کسی احساس خوف کے جاری تھی۔ یہاں تک کہ وہ مارا گیا۔

کچھ لوگوں نے اس کی توبہ کو قابل پذیرائی خیال کیا۔ یہ الشیبانیہ کہلائے۔ اور جن لوگوں نے ثعلبیہ کی بات کو صحیح جانا ان کو "الزیادیہ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔ زیاد بن عبدالرحمٰن "الثعلبیہ" کا فقیہہ اور رئیس تھا۔ ثعلبیہ کا یہی گروہ ایسا تھا جو تعداد میں زیادہ تھا اور جمہور کی

Marfat.com

نمائندگی کرتا تھا۔

14۔ العجاردہ کا چودھواں فرقہ جو "الثعالبہ" کا چوتھا فرقہ ہے، "رشیدیہ" کے لقب سے ملقب ہے۔ انہوں نے جس مسئلہ میں تفرد (علیحدگی) کو اپنایا وہ یہ تھا کہ جن زمینوں کو چشمے اور نہریں سیراب کریں یہ ان میں سے زکوٰۃ بقدر نصف عشر کے نکالتے تھے۔ پھر انہوں نے اس مسئلہ سے رجوع کر لیا۔ اور اس کی اطلاع زیاد بن عبدالرحمٰن کو پہنچادی۔ اس نے اس کا جواب بھجوا دیا۔ اور پھر جب ان کے ہاں آیا تو اس نے بتایا کہ ایسی زمینوں پر زکوٰۃ نصف عشر نہیں عشر ہے۔ لیکن جن لوگوں نے اس معاملہ میں غلطی ارتکاب کیا ہے۔ ان سے اظہار برات جائز نہیں۔

اس پر انہیں کے ایک شخص رشید نامی نے کہا کہ اگر اس مسئلہ میں اتنی گنجائش موجود ہے کہ ہم ان لوگوں سے اظہار برات نہ کریں تو پھر ہم انہی کے طریق عمل کو اختیار کریں گے۔ چنانچہ یہ شخص اور اس کے ماننے والے اسی پہلے عمل پر قائم رہے۔ الثعالبہ نے ان لوگوں سے اظہار برات کیا اور ان کو "العشریہ" کے نام سے موسوم کیا۔

15۔ العجاردہ کا پندرھواں فرقہ جس کو الثعالبہ کا پانچواں فرقہ کہنا چاہیے "المکرمیہ" ہے جو "ابی مکرم" کے پیروکاروں پر مشتمل ہے۔

ان لوگوں نے جس مسئلہ میں تفرد اختیار کیا وہ یہ تھا کہ تارک صلوٰۃ کافر ہے۔ لیکن یہ کفر ترک صلوٰۃ کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس نے ترک صلوٰۃ کر کے اللہ کے معاملہ میں جہل کا ثبوت دیا ہے۔ اسی طرح تمام کبائر (بڑے گناہوں) کے بارہ میں ان کی یہی رائے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس شخص نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا اس نے گویا اللہ تعالیٰ کے متعلق جہل اختیار کیا، اور اسی جہل کے سبب مستوجب کفر قرار پایا۔ یعنی ارتکاب کبیرہ کی وجہ ہے یہ کافر نہیں ہوا۔ بلکہ جہل کی وجہ سے کافر ہوا۔ یہ مواخات کے بھی قائل ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ولاء تو دو کے رشتے ان اعمال کی بنا پر استوار نہیں کرتا جن کو وہ فی الحال انجام دے رہے ہیں۔ بلکہ ان اعمال کی بنا پر ولا و دوستی کے تعلقات قائم کرتا ہے جن کو وہ آئندہ زندگی میں انجام دینے والے ہیں۔ الثعالبہ نے ان سے اظہار برات کیا ہے۔

الثعالبہ کا چھوٹے بچوں کے بارہ میں یہ قول ہے کہ وہ بھی باپ کے عذاب میں شریک ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی سلسلہ اباء کے رکن اور حصہ ہیں۔

Marfat.com

خوارج کا ایک گروہ "الفدیکیہ" ہے جو اصحاب ابی فدیک پر مشتمل ہے۔

ان کے تفردات (مخصوص عقائد) میں سے ہمیں صرف اتنا ہی معلوم ہے کہ انہوں نے "نافع" اور "نجدہ" کی رہبرانہ حیثیت کو تسلیم نہیں کیا جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہہ چکے ہیں۔

خوارج میں کا ایک گروہ "العغریہ" کہلاتا ہے۔ یہ "زیاد بن الاصغر" کے پیروکاروں سے تعبیر ہے۔ یہ لوگ "الازارقہ" سے اس مسئلہ میں اتفاق رائے نہیں رکھتے کہ چھوٹے بچوں کو عذاب ہوگا۔ ان کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے۔

کہا جاتا ہے کہ "العغریہ" دراصل "عبیدہ" کی جانب منسوب ہیں جس نے نجدہ کی مخالفت کی تھی اور یمامہ سے لوٹ آیا تھا۔

چنانچہ جب نجدہ نے اہل بصرہ کو مابہ النزاع مسئلہ سے مطلع کیا تو عبیدہ اور عبداللہ بن اباض جمع ہوئے اور نجدہ کے مکتوب پر غور کیا۔ اس پر عبداللہ بن اباض نے جو رائے ظاہر کی اس کو تو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ "عبیدہ" نے خوارج کے مسلک کی پوری پوری تائید کی۔ یعنی یہ کہ ان کے مخالفین مشرک ہیں۔ اور ان کے ساتھ وہی سلوک روا رکھنا چاہیے جو آنحضرتؐ نے ان اہل حرب سے روا رکھا جنھوں نے آپ سے جنگ کی۔

خوارج کے باب میں اصل اور مستند قول الازارقہ' باضیہ' الصفریہ اور النجدیہ کا ہے۔ باقی تمام فرقے باشناء الازارقہ' الاباضیہ اور النجدیہ الصفریہ کی شاخیں ہیں۔

خوارج میں ایک فرقہ ایسا بھی ہے جو یہ کہتا ہے کہ ایسے اعمال جن پر حد لگے' ان کی بنا پر مرتکبین کو اس نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ یعنی تہمت پر سزا پانے والے کو قاذف یا زنا کے مرتکب کو زانی نہیں کہا جائے گا۔ لیکن جن اعمال کے مرتکبین پر حد متعین نہیں ہے جیسے ترک صلوٰۃ یا روزہ نہ رکھنا' ان کو البتہ کافر کہا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں ان لوگوں نے ان مرتکبین پر لفظ ایمان کا اطلاق نہیں کیا۔

خوارج میں کا ایک گروہ "الاباضیہ" ہے۔

ان میں کا پہلا فرقہ "الحفصیہ" کہلاتا ہے اس لیے کہ ان کا امام حفص بن ابی المقدام ہے۔ اس کا یہ قول تھا کہ شرک و ایمان کے اطلاق میں اللہ کی معرفت حائل ہے چنانچہ جس شخص نے اللہ کی معرفت حاصل کی اور اس کے ماسوا' رسول' جنت' دوزخ' ہر شے کا انکار کیا' اور تمام خبائث کا ارتکاب کیا' یعنی قتل کیا' زنا کو حلال سمجھا' اور تمام محرمات نکاح کے ساتھ بد فعلی کو جائز ٹھہرایا۔ ایسا شخص کافر تو ہے مگر مشرک نہیں۔ اسی طرح جس شخص نے کھانے پینے کی تمام حرام اشیاء کا استعمال کیا وہ کافر تو بلاشبہ ہے لیکن الزام شرک سے بری ہے۔ اور جس شخص نے اللہ

Marfat.com

معاملہ میں جہالت اختیار کی' اور انکار کیا وہ البتہ مشرک ہے۔

حفص کے اس عقیدہ سے الاباضیہ کی اکثریت نے اظہار بیزاری کیا سوا ان چند لوگوں کے جنہوں نے اس کی امامت کی تصدیق کی۔

عثمان کے معاملہ میں یہ لوگ اسی طرح تاویل سے کام لیتے ہیں جس طرح شیعہ ابوبکر و عمر کے معاملہ میں علی سے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ وہی حیران و ششدر شخص ہے جس کا قرآن میں ذکر ہے'

کالذی استھرته الشیاطین فی الارض حیران له اصحاب یرعونه الی الھدیٰ ائتنا۔ (ایضاً:72) "جیسے کوئی شخص ہو جسے شیطان نے جنگل میں حیران و ششدر چھوڑ دیا ہو' اور اس کے کچھ دوست اور اصحاب بھی تھے' جنہوں نے ٹھیک راستہ کی طرف دعوت دی اور کہا کہ ہمارے پاس آجاؤ"۔

اس کی رائے میں اصحاب سے مراد یہاں اہل نہروان ہیں۔ یہ علی کو قرآن کی اس آیت کے مصداق بھی قرار دیتا تھا'

ومن الناس من یعجبک قوله فی الحیوۃ الدنیا۔ (بقرہ:205) "اور لوگوں میں سے کوئی کوئی ایسا بھی ہے جس کی باتیں دنیوی زندگی کے بارے میں تمہیں اچھی معلوم ہوں گی"۔

عبدالرحمٰن بن ملجم (48) اس کے نقطہ نظر سے اس آیت قرآنی کا مصداق تھا'

ومن الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات اللّٰہ۔ (بقرہ: 208) "لوگوں میں کوئی کوئی ایسا بھی ہے جو اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے اپنی جان تک صرف کر دیتا ہے"۔

اس کے بعد اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ کتابوں پر ایمان لانا اور رسولوں کو ماننا توحید ہی سے وابستہ ہے۔ سو جس شخص نے ان میں سے کسی چیز کا بھی انکار کیا اس نے شرک کا ارتکاب کیا۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ "الیزیدیہ" ہے۔ ان کا امام یزید بن انیسہ تھا۔

ان لوگوں کا کہنا ہے کہ ہم ان تمام اشخاص سے ولا و دوستی کے قائل ہیں جنہوں نے پہلے پہل تحکیم (حکم مان لینے) کا مطالبہ کیا۔ اس کے بعد جن لوگوں نے بدعات کو فروغ دیا ہم ان سے بیزار ہیں اور ہم تمام "الاباضیہ" سے ولا و دوستی رکھتے ہیں۔ ان کی رائے میں یہ سب کے سب مسلمان تھے۔ سوا ان اشخاص کے جن تک ہماری دعوت پہنچی اور انہوں نے انکار کیا یا جو ہماری جماعت سے نکل گیا۔

کافر کہنے اور مشرک قرار دینے کے مسئلہ میں انہوں نے "الحفصیہ" سے اختلاف کیا اور وہی بات کہی جمہور جس کے قائل ہیں۔

Marfat.com

"یمان بن رباب" کا بیان ہے کہ یزید بن انیسہ کے پیروکار تشریک (49) کے قائل تھے۔

یزید بن انیسہ نے تحکیم کا مطالبہ کرنے والے جس اولین گروہ سے اظہار ولا کیا وہ وہ لوگ ہیں جو نافع سے پہلے کے ہیں۔ اس کے بعد کے لوگوں سے اس نے اظہار برات کیا ہے۔

اس کے نزدیک ہر شخص پر مختلف گروہوں میں تقسیم ہو جانے کے بعد باہمی جدال و قتال حرام ہے۔ ہاں اس شخص سے البتہ لڑائی ہو گی جس نے ان کی دعوت کو جھٹلا دیا اور تردید کا مرتکب ہوا۔

اس کا یہ بھی گمان تھا کہ عنقریب اللہ تعالیٰ عجم سے ایک پیغمبر پیدا کرے گا اور اس پر آسمان سے ایک ایسی کتاب نازل کرے گا جو آسمان ہی پر لکھی جا چکی ہے۔ اور وہ بھی جملۃ واحدۃ کی صورت میں اس پر نازل ہو گی۔

ان افکار کی بنا پر اس نے آنحضرتؐ کی شریعت کو چھوڑ دیا اور اس کے سوا دوسری شریعت اختیار کی۔

اس کا یہ بھی گمان تھا کہ اس نبی کی ملت "صائبین" پر مشتمل ہو گی۔ لیکن صائبین کا یہ گروہ نہ تو موجودہ صائبین ہیں اور نہ وہ ہیں جن کا ذکر قرآن میں ہے۔ یہ گروہ گویا ابھی تک پیدا ہی نہیں ہوا۔

اس نے اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے بھی ولا کا اظہار کیا جو نہ حلقہ بگوش اسلام ہوئے اور نہ آنحضرتؐ کی شریعت پر عمل ہی کیا۔ تاہم آپ کی نبوت کی شہادت ضرور دی۔ اس کے خیال میں اتنا بھر ایمان ان کو مومن ٹھہرانے کے لیے کافی ہے۔

الاباضیہ میں سے کچھ لوگوں نے تو اس کے بارہ میں توقف سے کام لیا۔ کچھ حضرات نے اظہار برات کیا۔ لیکن اکثریت انہیں لوگوں کی ہے جنہوں نے اظہار برات کیا۔

3۔ الاباضیہ کا تیسرا فرقہ حارث الاباضی کے پیروکاروں پر مشتمل ہے۔

انہوں نے مسئلہ قدر (تقدیر) میں وہی موقف اختیار کیا جو معتزلہ نے اختیار کیا۔ اس طرح گویا انہوں نے تمام اباضی فرقوں سے الگ راہ اختیار کی۔

ان کی رائے یہ ہے کہ استطاعت فعل سے پہلے ہے۔

جمہور اباضیہ تحکیم کا مطالبہ کرنے والے سب لوگوں سے ولا کے قائل ہیں۔ سوا ان اشخاص کے جو خروج کا ارتکاب کرے۔ ان کا یہ گمان ہے کہ ان کے مخالفین اہل قبلہ کافر ہیں' مشرک نہیں۔ ان سے نکاح و میراث کے تعلقات استوار کیے جا سکتے ہیں۔ اور اگر جنگ چھڑ جائے تو ان کے اسلحہ' اور مال ڈھور پر' بطور غنیمت کے قبضہ کر لینا جائز ہے۔ اس کے علاوہ اور چیزیں حرام

Marfat.com

ہیں- چوری چھپے قتل کر دینا' یا قیدی بنا لینا جائز نہیں- اور یہ کہ کوئی شخص دارالتقیہ میں شرک کی دعوت دے اور خود اس کو اختیار کرے-

ان کی یہ رائے بھی ہے کہ وہ علاقہ جو مخالفین کے قبضہ میں ہے دارالتوحید ہی کہلائے گا. بجز اس علاقہ کے کہ جہاں عسکر سلطانی اقامت گزیں ہو- کیونکہ وہ دارالکفر ہے-

ان سے یہ عقیدہ بھی مروی ہے کہ ان کے مخالفین ان کے لگے بندھوں کے خلاف شہادت دے سکتے ہیں-

ان کے نقطہ نظر سے استعراض (50) حرم ہے' اور مخالفین کا اس وقت تک خون بہانا بھی ناجائز ہے جب تک کہ ان کو دعوت نہ دے دی جائے اور وہ انکار نہ کر دیں-

عام خوارج نے ان کے عقائد سے اظہار برات کیا ہے- ان کا کہنا ہے کہ ہر ہر اطاعت پر ایمان و دین کا اطلاق ہوتا ہے- اور مرتکب کبیرہ موحد ہے' لیکن مومن نہیں-

4- ان میں کا چوتھا فرقہ "ابی الہذیل" کے تصور کے مطابق ایسی اطاعت کو بھی اہمیت دینے کا قائل ہے جس کے پیچھے اللہ کی خوشنودی کا ارادہ کار فرمانہ ہو- اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ان معنوں میں بھی اللہ کا مطیع کہلا سکتا ہے جب کہ وہ اس کے کسی حکم کو عملی جامہ پہنا دے' چاہے اس سے مقصود رضائے الہی نہ ہو- یا چاہے سرے سے متعین ارادہ ہی اس کا متحرک نہ ہو-

پھر ان میں نفاق کے بارہ میں تین فرقے پیدا ہو گئے-

1- ان میں کا پہلا فرقہ یہ کہتا ہے کہ "نفاق" کا مطلب یہ ہے کہ یہ شرک کے مترادف نہیں ہے- اس سلسلہ میں انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے-

مذبذبین بین ذلک لا الی ھولاء ولا الی ھولاء- (نساء: 143) "بیچ میں پڑے لٹک رہے ہیں نہ ان کی طرف ہوتے ہیں نہ ان کی طرف-"

2- دوسرا فرقہ ہر ہر نفاق کو شرک گردانتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک نفاق توحید کے منافی ہے-

3- تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ ہم لفظ نفاق کو اس کے حقیقی استعمال سے ہٹانے کے قائل نہیں- یہ ایک گروہ کا مخصوص نام ہے جس کے ساتھ ان کو اللہ تعالیٰ نے ان کی متعین ذہنیت کے مطابق اس دور میں موسوم ٹھہرایا- لہذا ان کے سوا دوسرے لوگوں پر ہم اس کا اطلاق نہیں کر سکتے-

ان کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص پانچ درہم یا اس سے زیادہ مالیت کی کوئی چیز چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا-

خوارج میں سے وہ لوگ جو منافقین کو کافر قرار دیتے ہیں' اور مشرک نہیں سمجھتے- ان کا

Marfat.com

خیال ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانہ کے منافقین ایسے موحدین کے حکم میں ہیں جنھوں نے توحید کے ساتھ کبائر (بڑے بڑے گناہ) کا ارتکاب کیا۔

انکا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام عام ہیں خاص نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مومن اور کافر دونوں کو یکساں ان پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا ہے۔

ان میں کے ایک فرقہ کا کہنا ہے کہ خلق اللہ پر توحید کا ماننا یا قائل ہونا اس وقت تک ضروری نہیں جب تک کہ اس کی بذریعہ وحی اطلاع اور خبر نہ ہو۔ یا اشارہ و کنائے سے بتایا نہ جائے۔

ان میں کے بعض کی رائے یہ ہے کہ اللہ کے لیے یہ جائز نہیں کہ اپنے بندوں کو توحید و معرفت کی تکلیف سے بے نیاز کردے بعض اس کے جواز کے قائل ہیں۔

ان میں بعض کا عقیدہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دین اسلام کی حلقہ بگوشی اختیار کرلی تو اس پر تمام احکام و شرائع کا ماننا ضروری ہوگیا۔ چاہے وہ ان سے واقف ہو چاہے ناواقف ہو۔

بعض کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کسی نبی کو اس وقت تک مبعوث نہیں فرماتا جب تک اس کے حق میں دلیل نہ مہیا کردے۔ اس سلسلہ میں کم از کم ایک دلیل کا ہونا بہت ضروری ہے۔

بعض اس کے برعکس یہ رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بغیر کسی دلیل کے مہیا کیے بھی رسول بھیج سکتا ہے۔

ان میں کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو بذریعہ خبر معلوم ہو کہ شراب کو حرام قرار دے دیا گیا' یا تحویل قبلہ کا واقعہ ظہور پذیر ہوگیا تو اس پر لازم ہے کہ خبر لانے والے کے بارہ میں بذریعہ خبر' معلوم کرے کہ وہ مومن ہے یا کافر۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ خود یہ تحقیق خبر پر مبنی ہو۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر ایک شخص نے زبان سے تو یہ کہا کہ "خدا ایک ہے" مگر دل میں یہ سمجھا کہ وہ ایک خدا مسیح ہے۔ تو اس صورت میں یہ قول کے اعتبار سے صادق ٹھہرے گا۔ اور دلی رائے کے اعتبار سے مشرک۔

بعض کا کہنا ہے کہ لوگوں پر نماز کے لیے چل کھڑا ہونا' یا حج کے لیے سوار ہونا واجب نہیں۔ اور نہ وہ تمام اسباب اطاعت ہی وجوب کا حکم رکھتے ہیں جن کو ایک مسلمان عبادت کے لیے استعمال کرتا ہے۔ واجب نفس' نماز اور حج کے فریضہ سے عہدہ برآ ہونا ہے۔

تمام خوارج اس مسئلہ میں متفق الرائے ہیں کہ جو شخص بھی تنزیل (نص) یا تاویل میں ال[illegible] مخالف ہے۔ اس سے توبہ کا مطالبہ کرنا چاہیے۔ اگر توبہ کرے تو فبہا' ورنہ قتل کردیا جائے۔ اختلاف

Marfat.com

فقط اس میں ہے۔ کہ اس سلسلہ میں ناواقفیت قابل معافی ہے یا نہیں۔

ان کا کہنا ہے اگر کوئی شخص زنا کرے یا چوری کا مرتکب ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی' اور پھر توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر توبہ کرے تو خیر ورنہ قتل کا مستوجب ہو گا۔

بعض کے نقطہ نظر سے جو خدا کو نہ مانے اور انکار کر دے۔ ایسا شخص مشرک نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔

بعض کی رائے میں یہ کھلا ہوا شرک ہے اور انکار خواہ کسی شکل میں بھی ہو اس پر کفرو شرک دونوں کا اطلاق ہو گا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اصرار چاہے کسی گناہ پر ہو کفر ہے۔

یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو فنا کے گھاٹ اتار دے گا جو اسلام کو ماننے کے مکلف ہوں تو یہ پورا عالم بھی فنا ہو گا اس کے سوا اور کوئی صورت جائز نہیں کیونکہ اس عالم رنگ و بو کو تو پیدا ہی ان لوگوں کے لیے کیا گیا ہے۔ لہٰذا جب یہی نہ رہیں تو بقائے عالم کے کچھ معنی نہیں۔

ان میں کے بعض اس بات کے قائل ہیں کہ استطاعت و تکلیف فعل شے کے ساتھ ساتھ ہے۔ اور یہ کہ استطاعت کے معنی تخلیہ (یعنی اختیار فعل کو کھلا چھوڑ دینے) کے ہیں۔

ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ استطاعت کے معنی تخلیہ کے نہیں بلکہ وہ ایک ایسی شے ہے کہ جس پر فعل کا دار و مدار ہے' اور اسی کی بدولت فعل معرض وجود میں آتا ہے' اور یہ کہ اس کا وجود فعل سے پہلے' اور عین صدور فعل کے ساتھ ساتھ دو مختلف وقتوں پر مشتمل نہیں اور یہ کہ کسی فعل کے لیے استطاعت کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ضد کے لیے یہ استطاعت نہیں ہے' اور اللہ تعالیٰ نے جو اپنے بندوں کو ایسے افعال کی بجا آوری کی تکلیف دی ہے جس پر وہ قدرت نہیں رکھتے۔ (یعنی) تو اس بنا پر کہ ان بندوں نے اس طرح کے افعال کو چھوڑ رکھا ہے۔ اس بنا پر نہیں کہ یہ ان کے دائرہ استطاعت سے باہر ہیں۔ صلاحیت استطاعت دراصل توفیق' ٹھیک ٹھیک رہنمائی' فضل' انعام احسان اور لطف الٰہی سے تعبیر ہے۔ اور کفر کی صلاحیت نام ہے ضلالت' ناکامی' محرومی اور آزمائش و شر کا۔ اگر اللہ تعالیٰ کافروں کے لیے لطف و کرم سے کام لیتا تو وہ قطعی ایمان لے آتے کیونکہ اس کے ہاں لطف و کرم کے ایسے اسباب ہیں کہ اگر وہ ان کو مہیا کر دے تو کفار اختیار و رغبت سے دعوت اسلام کو قبول کر لیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں پیدا کرتے وقت نظر کرم کا مستحق نہیں گردانا' نہ ان کے لیے موزوں ترین اسباب کی ارزانی فرمائی۔ اور نہ ان کی دینی کیفیتوں کی اصلاح و بہبود کا کوئی اہتمام فرمایا۔ بلکہ اللہ نے گمراہ کیا اور ان کے دلوں پر مہر لگائی۔ اس عقیدہ کے

قائل "یحییٰ بن کامل" "محمد بن حرب" اور "ادریس الاباضی" ہیں۔

الاباضیہ کے بہت سے لوگ اس بات کے قائل تھے کہ بندوں کے افعال مخلوق ہیں۔ اور ازل سے اللہ تعالیٰ جانتا اور ارادہ رکھتا ہے کہ کن چیزوں کو وجود میں ڈھلنا چاہیے۔ سو وہ اس علم و ارادہ کے مطابق وجود کے قالب میں ڈھلتی ہیں۔ اور کن چیزوں کو خلعت وجود سے محروم رہنا چاہیے سو وہ اس ازلی علم و ارادہ کی بدولت محروم رہتی ہیں۔ اور بندوں کی اطاعت و معصیت کی تمام صورتوں کے بارہ میں نہ صرف علم رکھتا ہے بلکہ ارادہ بھی۔ لیکن اس علم و ارادہ کے یہ معنی نہیں کہ وہ انہیں پسند بھی کرتا ہے۔ بلکہ اس سے صرف یہ مراد ہے کہ وہ نہ تو اس سلسلہ میں انکار کرنے والا ہے اور نہ ان پر مجبور ہی ہے۔

ہم عنقریب جب قدر کے مسئلہ میں لوگوں کے عقائد و افکار بیان کریں گے تو ان کے اس قول کی بھی ابواب قدر کی وضاحت کے ضمن میں اچھی طرح تشریح کریں گے۔

تمام خوارج خلق قرآن کے قائل ہیں۔

الاباضیہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو مختلف مصلحتوں کے تحت وہ مختلف حکم لگائے جا سکتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے کھیت میں بلا اجازت گھس گیا ہے تو اب اللہ تعالیٰ اس کو کھیت میں سے باہر آنے کی اجازت نہیں دے سکتے کیونکہ اس سے کھیت کو نقصان پہنچتا ہے۔ لیکن اس کا حکم یہی ہے کہ وہ اس صورت میں کھیت سے باہر نکل آئے کیونکہ یہ کھیت اس کا نہیں ہے۔

ان میں کے اکثر اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے دل میں اپنی توحید و معرفت کا خیال ڈال دیتا ہے۔ اور یہ نہیں چاہتا کہ بندوں کے دل اس نعمت سے تہی رہیں۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اعراض کو بقا حاصل نہیں۔ سوا اس کے کہ کوئی عرض جسم کا جز ہو۔ یہ ان لوگوں کے نقطہ نظر سے ہے جو جسم کو مجموعہ اعراض گردانتے ہیں۔ ان میں اکثر کی یہ رائے ہے کہ جسم کے ابعاض یا حصص سمجھنا چاہیے۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ "الحسین" کے مذہب کے مطابق جزء لا یتجزیٰ جسم ہی ہوتا ہے۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ بندوں کے معاملہ میں اللہ کی جزا و مکافات لطف و فضل سے کہیں زیادہ ہے۔ اسی طرح اس کی طرف سے آزمائشوں کا پلڑا عافیت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ بھاری ہے۔ نیز یہ کہ ثواب استحقاق کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور فضل و ابتلا اللہ کی طرف سے ہے۔

ان میں کے بعض اس مشروب کو پینا جائز سمجھتے ہیں جس پر خمر کا اطلاق نہ ہوتا ہو۔ اور اس کی قلیل مقدار مسکر نہ ہو بلکہ کثیر مسکر ہو۔ اس لیے جو چیز حرام ہے وہ مسکر ہے۔

Marfat.com

یہ لوگ اس موحد مسلمان کی پیروی نہیں کرتے جو جنگ میں بھاگ کھڑا ہو۔ نیز عورتوں اور بچوں کے قتل کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ ہاں شبہ (51) کو مار ڈالنا' قیدی بنالینا' اور ان کے مال و دولت کو بطور غنیمت کے لوٹ لینا ان کے ہاں البتہ جائز ہے۔ جنگ سے بھاگنے والے سے یہ لوگ وہی سلوک روا رکھتے ہیں جو ابو بکر نے اہل ردۃ سے روا رکھا۔

ان لوگوں کے نزدیک سلف میں صرف جابر بن زید' عکرمہ' مجاہد اور عمرو بن دیناء کا شمار ہوتا ہے۔

الاباضیہ میں سے ایک صاحب ابراہیم نامی نے فتویٰ دیا کہ مخالفین سے لونڈیوں کی بیع جائز ہے۔ میمون نے اس رائے سے اور ہر اس شخص سے کہ جس نے اس کو جائز ٹھہرایا اظہار برات کیا۔ کچھ لوگوں نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا۔ چنانچہ انہوں نے نہ تو جواز کی تصدیق کی اور نہ تحریم کی۔ ان لوگوں نے اپنے علماء سے اس مسئلہ میں رجوع کیا۔ علما نے فتویٰ دیا کہ لونڈیوں کی بیع اور ہبہ دارالتقیہ میں جائز ہے۔ لہٰذا جن لوگوں نے ابراہیم سے اظہار ولا میں توقف اختیار کیا ہے یا توقف کو جائز سمجھا ہے۔ انہیں توبہ کرنا چاہیے۔ اور میمون کو بھی اپنے قول سے تائب ہونا چاہیے۔ یہی نہیں وہ عورت جو فتویٰ معلوم ہونے سے پہلے حالت توقف میں مرگئی ہے۔ اس سے بھی اظہار برات کرنا چاہیے نیز خود ابراہیم سے بھی اس معاملہ میں توبہ کا مطالبہ کرنا چاہیے کہ اس نے باوجود مسلمان ہونے کے لوگوں کے اس عذر کو کیوں تسلیم کیا کہ وہ اس سے اظہار ولا نہیں کر سکتے۔ بلکہ جن لوگوں نے میمون کے واضح کفر کے باوجود اس سے اظہار برات کرنے میں پس و پیش کیا ان کو بھی تائب ہونا چاہیے۔ اس طرح جن لوگوں نے توقف سے توبہ نہیں کی۔ اور اس موقف پر جمے رہے ان کو "الواقفہ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔ خوارج نے ان سے لاتعلقی کا اظہار کیا۔

ابراہیم مخالفین سے لونڈیوں کی بیع کے مسئلہ میں ثابت قدم رہے اور میمون تائب ہو گئے۔

الاباضیہ کا کہنا ہے کہ وہ تمام احکام جن کا بجالانا اللہ تعالیٰ نے ضروری ٹھہرایا ہے' دائرہ ایمان میں داخل ہیں۔ اور ہر کبیرہ گناہ کفر ہے۔ لیکن یہ کفر کفر نعمت ہے۔ کفر شرک نہیں۔ اور کبیرہ گناہ کے مرتکب ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔

مخالفین کے معصوم بچوں کے عذاب کے سلسلہ میں بہت سے الاباضیہ نے توقف اختیار کیا ہے۔ اور جن لوگوں نے اسے جائز سمجھا ہے ان کے نزدیک بھی یہ عذاب آخرت میں بہرحال منتقمانہ انداز کا نہیں ہو گا۔ کچھ لوگ اس بات کے قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان بچوں کو ازراہ کرم جنت میں داخل کرے گا۔ انہی میں سے بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے عذاب سے دوچار تو ضرور ہوں گے مگر یہ دوچار ہونا ایجاباً ہو گا۔ تجویزاً نہیں۔(52)

Marfat.com

اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ عورتوں کے مسئلہ میں ان کے اختلاف کی نوعیت کیا ہے۔

"الواقفہ میں سے ایک فرقہ "الضحاکیہ" نامی نے اس بنا پر ان سے علیحدگی اختیار کرلی کہ ان کے نزدیک دار التقیہ میں اس مسلمان عورت سے نکاح جائز ہے جو ان کے نقطہ نظر سے کفار میں سے ہو۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ ان کے نزدیک دار التقیہ میں اس کافرہ سے نکاح جائز ہے جس کا تعلق ان کی اپنی قوم کے کفار سے ہو۔ لیکن دار العلانیہ میں۔ اس انداز کا نکاح ان کے ہاں جائز نہیں۔

الضحاکیہ میں کا ایک فرقہ اس شخص کے بارہ میں توقف سے کام لیتا ہے اور اظہار برات نہیں کرتا ہے جس نے کہ اس قسم کا نکاح کیا۔ لیکن ان کا کہنا ہے کہ ہم ایسی عورت کو مسلمانوں کے سے حقوق دینے کے لیے تیار نہیں۔ چنانچہ اگر یہ مرجائے تو ہم اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھیں گے یعنی ان کے بارہ میں ہم توقف سے کام لیں گے۔ بعض نے اس سے اظہار برات ضروری سمجھا ہے۔

ان لوگوں سے متعلق جن پر شرعی حد لگ چکی ہے۔ اختلاف رائے ہے۔ بعض ان سے اظہار برات کرتے ہیں۔ بعض ولاء کے قائل ہیں۔ اور بعض توقف مناسب سمجھتے ہیں۔

دار الکفر میں جو لوگ رہ رہے ہیں' ان سے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ہمارے نزدیک ان کی حیثیت کفار کی سی ہے۔ سوا اس شخص کے کہ جس کے بارہ میں ہمیں یقین کے ساتھ معلوم ہو۔ بعض کا قول ہے یہ دار اختلاط کے رہنے والے ہیں یعنی ان کا معاملہ غلط ملط ہو گیا ہے۔ لہٰذا جب تک کسی شخص کے ایمان سے متعلق ہمیں ذاتی طور پر علم نہ ہو۔ ہم اس سے تعلقات ولاء قائم نہیں کریں گے۔ اور جن کے بارہ میں ہمیں ذاتی علم نہ ہو پائے ان سے متعلق سکوت و توقف سے کام لیں گے۔ خود ان میں اختلاف رائے کے باوجود ولاء و تودد کے رشتے استوار تھے۔ اس سلسلہ میں ان کا یہ قول تھا:

الولاء تجبعنا۔ "ولاء ہمیں ایک رشتے میں منسلک کرنے والی ہے۔"

اس ولاء کے سبب انہیں اصحاب النساء کہا گیا ہے۔ اور انہوں نے اپنے مخالفین کو جو سکوت و توقف کے حامی تھے' اصحاب المراۃ کے نام سے پکارا۔(53)

الواقفہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک گروہ وہ ہے جس نے ناکحہ (نکاح کرنے والی) سے ولاء کو ناجائز قرار دیا۔

دوسرا گروہ عبدالجبار بن سلیمان کی طرف منسوب ہے۔ یہ ایسی ناکحہ سے اظہار برات کرتے ہیں جس کا تعلق اپنی ہی قوم کے کفار سے ہو۔

اور اب ہم عبدالجبار کا قصہ بیان کرتے ہیں جس نے ثعلبہ سے اس کی بیٹی کا رشتہ طلب

Marfat.com

کیا۔ پھر اسے اس کے بالغ ہونے میں شبہ ہوا۔ اور اس نے اس کی ماں سے اس کے بلوغ کے بارہ میں دریافت کیا۔ یہاں تک کہ ثعلبہ اور عبدالکریم میں مسئلہ اطفال میں اختلاف رونما ہوا۔ اور یہ دونوں باہم مختلف راستوں پر گامزن ہو گئے حالانکہ اس سے پہلے دونوں میں فکر و عقیدہ کی یک جہتی تھی۔

قصہ یہ ہے کہ عبدالجبار نے جب ثعلبہ سے اس کی بیٹی کا رشتہ طلب کیا۔ تو اس نے مطالبہ کیا کہ مہر چار ہزار درہم ہونا چاہیے۔ اس پر عبدالجبار نے لڑکی کی ماں کے پاس ام سعید نامی ایک عورت دریافت احوال کے لیے بھیجی۔ پوچھنا یہ تھا کہ لڑکی بالغ ہے یا نہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر لڑکی بالغ ہے' اور اسلام کا اقرار کرتی ہے تو میں اس گراں قدر مہر کی پرواہ نہیں کرتا۔ ام سعید نے اس کی ماں کو جب عبدالجبار کا یہ پیغام پہنچایا تو اس نے کہا۔ میری بیٹی مسلمان ہے چاہے بالغ ہو چاہے بالغ نہ ہو۔ اور قطعی اس بات کی ضرورت نہیں کہ جب بالغ ہو جائے تو اس سے از سرنو اسلام کا اقرار کرایا جائے۔ عبدالجبار نے دوسری بار اس کی یہ بات ماننے سے انکار کر دیا۔ ثعلبہ نے ان دونوں کی یہ باتیں سنیں۔ اور دونوں کو سمجھانے بجھانے کی کوشش کی۔ اسی حال میں ان سے عبدالکریم بن عجرد کا سامنا ہوا۔ ثعلبہ نے اسے صورت حال سے آگاہ کیا۔ عبدالکریم کی یہ رائے تھی کہ بلوغت کے بعد از سرنو اسلام کی دعوت دینا ضروری ہے۔ اور جب تک دعوت کے تقاضے پورے نہ ہو جائیں اس سے اظہار برات کرنا چاہیے۔ ثعلبہ نے یہ نہ مانا۔ اس نے کہا ہم اس کے ولاء پر ثابت قدم رہیں گے۔ ہاں اسلام کی دعوت البتہ دیں گے کیونکہ اس کے بغیر یہ اسلام کو کماحقہ پہچان نہیں پائے گی۔ اس طرح ان لوگوں نے ایک دوسرے سے اظہار برات کیا۔

خوارج میں ایک فرقہ "البیہسیہ" کے نام سے موسوم ہے۔ یہ "ابی بیہس" کی طرف منسوب ہے۔

اس فرقہ کے بانی ابی بیہس نے جس بدعت کا ارتکاب کیا وہ یہ تھی کہ اس نے "میمون" کو اس بنا پر کافر قرار دیا کہ اس نے دارالکفر میں مملوکہ کی بیع کو حرام قرار دیا جس کا تعلق ہماری قوم کے کفار سے ہے۔ نیز اس وجہ سے اس نے اس کی تکفیر کی کہ اس نے ان لوگوں سے اظہار برات کیا جو اسے جائز سمجھتے تھے۔ اس نے اہل ثبت یعنی ان توقف کرنے والوں کو کافر گردانا جنہوں نے میمون کے کفر کو نہیں جانا۔ اور اس حقیقت سے آگاہی حاصل نہیں کی کہ اس مسئلہ میں ابراہیم برسرحق ہے۔

اس نے ابراہیم پر بھی کفر کا فتویٰ لگایا کیونکہ اس نے توقف اختیار کرنے والوں سے اظہار برات نہیں کیا تھا۔ حالانکہ انہوں نے نہ صرف یہ کہ توقف اختیار نہیں کیا تھا بلکہ اس کی ولاء کے

Marfat.com

بھی حامی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں میمون سے بھی انہوں نے اظہار برات نہیں کیا تھا۔

اس کے نزدیک توقف کا تعلق اشخاص سے نہیں، متعین مسائل سے ہے۔ لیکن جب کوئی شخص کسی مسئلہ کی خلاف ورزی کرے تو دیکھنے والوں کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں رہتا کہ جس شخص نے اظہار حق کیا ہے۔ اور حق پر عمل پیرا ہوا ہے یہ اس کو پہچانیں۔ اور اسی طرح جس نے باطل کا اظہار کیا اور باطل پر قائم رہا اس کی تعیین کریں۔

ابو بیہس کا خیال تھا کہ اس وقت تک کوئی شخص مسلمان نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اللہ، رسول اور ان جملہ تعلیمات کی معرفت کا اقرار نہ کرے جن کو آنحضرتؐ نے پیش کیا۔ اور اولیاء اللہ سے اظہار ولاء اور اللہ کے دشمنوں سے اظہار برات نہ کرے۔

اور یہ کہ جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے، اور ان کے بارہ میں وعید بھی آئی ہے، ان کو جاننا بوجھنا اور ان کی تفسیر و تشریح سے آگاہ رہنا ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ ہاں بعض احکام ایسے ہیں جن کی جزئیات و تشریح سے واقف ہونا ضروری نہیں بلکہ ان کے بارہ میں سرسری علم ہی کافی ہے۔ ہاں اگر کوئی ان احکام و مسائل پر عمل کرنا چاہے تو البتہ اس کو اس کے متعلقات سے پوری پوری واقفیت ہونا چاہیے۔

نیز یہ کہ جن باتوں کو کوئی شخص نہیں جانتا ہے ان میں توقف اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور یہ کہ دین علم کے ذریعے ہی حاصل ہوتا ہے۔

ان خیالات پر خوارج کے بہت سے لوگوں نے صاد کیا۔ اور بہت سوں نے مخالفت کی۔ اور انہیں ان افکار کی بنا پر "البیہسہ" کے نام سے موسوم کیا گیا لیکن خود انہوں نے اپنے مخالفین کو "الواقفہ" کے لقب سے پکارا۔

اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ انسان اگر وظیفہ دین سے بہرہ مند ہے تو وہ مسلمان ہے۔ چاہے اس کے ماسوا سے آگاہ نہ ہو۔ وظیفہ دین یہ ہے کہ اس حقیقت کا اقرار کرے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمدؐ اللہ کے رسول اور عبد ہیں۔ اور ان تمام تعلیمات کو تسلیم کرے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ نیز اولیاء اللہ کے ساتھ اظہار ولاء اور اعداء اللہ و اللہ کے دشمنوں سے اظہار برات اختیار کرے۔ اگر اتنی سی باتیں کسی شخص میں پائی جاتی ہیں تو وہ مسلمان ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص کسی ناجائز بات یا حرام کا ارتکاب کرتا ہے جس میں باقاعدہ وعید آئی ہے تو اس کے بارہ میں اس کو پورا پورا علم ہونا چاہیے۔ چنانچہ اگر وہ اس حرام کے بارہ میں کچھ نہیں جانتا ہے تو کافر ہے۔ اسی طرح اگر شخص فرائض میں سے کسی بڑے فرض کو ترک کر دیتا ہے اور اس کی اہمیت سے آگاہ نہیں ہے تو وہ بھی کافر ہے۔

اور اگر اس سے اظہار ولاء کرنے والوں میں سے کوئی شخص بچشم خود دیکھتا ہے کہ اس نے فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے لیکن یہ نہیں جانتا ہے کہ یہ فعل شرعاً حرام ہے یا حلال ہے۔ اور یا اس کے نزدیک اس کی حلت و حرمت مشتبہ ہے۔ اس لیے اس نے اس میں توقف اختیار کیا ہے' اور اس توقف کی بنا پر نہ تو اس سے اظہار ولاء کیا ہے اور نہ اظہار برات' تو اس صورت میں "ابیہسیہ" ایسے شخص سے اظہار برات ضروری سمجھتے ہیں۔

"ابیہسیہ" کا ایک فرقہ "العوفیہ" کہلاتا ہے۔ اس کی پھر دو شاخیں ہیں۔

1- ایک شاخ کا کہنا ہے کہ جو شخص دار الہجرت اور جہاد سے پلٹ کر بیٹھ رہا ہم اس سے اظہار برات کرتے ہیں۔

2- دوسری شاخ کا قول ہے کہ ہم اس سے اظہار برات نہیں کرتے کیونکہ اس نے بہرحال امر حلال ہی کو اختیار کیا ہے۔

"العوفیہ" کی دونوں شاخوں کا عقیدہ ہے اگر امام کافر ہو جائے تو تمام رعایا بغیر کسی تخصیص کے کافر ہو جاتی ہے۔ وہ جو حاضر و موجود ہے وہ بھی' اور جو حاضر و موجود نہیں ہے وہ بھی۔

"ابیہسیہ" نے ان دونوں شاخوں سے اپنے کو بری الذمہ قرار دیا ہے۔ اور "بیہس" سے ولاء کے دعویدار ہیں۔

"ابیہسیہ" کا ایک فرقہ اصحاب السؤال کے لقب سے ملقب ہے۔ انہیں "شبیب النجرانی" کے پیروکاروں سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

ان کی بدعت طرازی یہ ہے کہ یہ ہر اس شخص کو مسلمان سمجھتے ہیں جو کلمہ شہادت کا اقرار کرے اور اللہ کے اولیاء سے دوستی اور اس کے اعداء سے دشمنی کا دم بھرے۔ اور ان تمام تعلیمات پر بحیثیت مجموعی ایمان رکھے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے آئی ہیں۔ اس کے علاوہ باقی جن چیزوں کو اللہ نے فرض ٹھہرایا ہے ان کے بارہ میں چاہے اسے علم ہو یا نہ ہو' ایسا شخص ان کے نزدیک مسلمان ہے۔ یہاں تک کہ کسی گناہ کبیرہ سے دوچار ہو اور پھر اس بارے میں سوال کرے' اور مزید تفصیلات جاننے کی کوشش کرے۔

مسلمانوں کے معصوم بچوں سے متعلق انہوں نے الواقفہ سے علیحدہ روش اختیار کی اور وہی کہا جو الثعلبیہ کہتے ہیں کہ وہ دونوں صورتوں میں مومن ہیں۔ بالغ ہوں چاہے نابالغ' جب تک کہ کفر اختیار نہ کریں۔

اور یہ کہ کفار کی اولاد دونوں صورتوں میں کافر ہے۔ بالغ ہو چاہے نابالغ۔ جب تک کہ ایمان نہ لائیں۔

Marfat.com

مسئلہ قدر (تقدیر) ان کا وہی مسلک ہے جو معتزلہ کا ہے۔
"البیہسہ" نے ان سے اظہار برات کیا ہے۔
بعض "البیہسہ" کا کہنا ہے کہ مرتکب زنا کے بارہ میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے کفر کا ارتکاب کیا ہے جب تک اس کا معاملہ امام یا والی کے سامنے پیش نہ ہو جائے' اور وہ اس پر حد نہ لگا دے۔ "الصفریہ" نے ان کے اس موقف کی تائید کی مگر یہ کہا کہ ہم اسے نہ مومن کہیں گے نہ کافر۔ بلکہ توقف اختیار کریں گے۔
"البیہسہ" کے ایک گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امام اگر کافر ہو جائے تو اس کی رعیت کو بھی کافر ہی گردانا جائے گا۔
ان کا یہ بھی قول ہے کہ موجودہ اسلامی ممالک دارالشرک کے حکم میں ہیں۔ اور ان میں سب بسنے والے مشرک ہیں۔
ان کا یہ بھی قول ہے کہ جب تک کسی شخص کے بارہ میں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ ان کا ہم عقیدہ ہے اس وقت تک ان کے پیچھے نماز نہ پڑھنا چاہیے۔ یہ گروہ اہل قبلہ کو قتل کر دینا اور ان کے مال و اسباب کو لوٹ لینا جائز سمجھتا ہے۔ اور اس میں بھی کوئی باک محسوس نہیں کرتا کہ ان کو لونڈی اور غلام بنالیا جائے۔
"البیہسہ" کا کہنا ہے کہ لوگ دو وجہ سے شرک کے مرتکب ہوتے ہیں۔ ایک تو دین کے معاملہ میں جہل و لاعلمی اختیار کر کے' اور دوسرے اس بنا پر کہ یہ گناہوں سے ملوث ہوتے ہیں۔ ہاں اگر گناہ صغیرہ اور ایسا ہو کہ اس کے بارہ میں کوئی سخت حکم نہ آیا ہو تو یہ البتہ بخشش کے لائق ہے۔ اور یہ کہ اللہ کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ گناہوں سے متعلق احکام کو ہم سے چھپائے اور واضح نہ کرے کیونکہ اخفا کی یہ نوعیت اگر جائز ہوتی تو شرک میں بھی جائز ہوتی۔
ان کا کہنا ہے کہ حدود اور قصاص کے مرحلے میں جو شخص توبہ کرتا ہے اگر ان گناہوں کے ارتکاب کا یہ اقرار بھی کرتا ہے تو مشرک و کافر ہے۔ کیونکہ حدود کا نفاذ اسی شخص پر ہوتا ہے جس کے بارہ میں عند اللہ کفر کی شہادت دی جائے۔
بعض "البیہسہ" کا قول ہے کہ ہر مشروب جو حلال ہو اگر اس کے پینے سے سکر لاحق ہو تو یہ موجب حد نہیں۔ اسی طرح اگر نشہ کے عالم میں کوئی شخص ترک صلوٰۃ کرتا ہے یا حق سبحانہ کو گالی دے بیٹھتا ہے تو اس پر نہ حد لگے گی اور نہ یہ کسی خاص حکم کا مستوجب ہو گا۔ بلکہ جب تک یہ نشہ میں ہے اسے کافر بھی نہیں کہا جائے گا۔
ان کا یہ قول تھا کہ شراب (یعنی غیر خمر) میں حلت اصل ہے۔ للذا قلیل و کثیر کی کوئی قدغن

Marfat.com

نہیں۔ سب حلال اور جائز ہے۔

"الیبیسہ" کی ایک شاخ "اصحاب التفسیر" کے نام سے موسوم ہے۔ اس کا بانی "الحکم بن مروان کوفی" ہے۔

اس کا یہ عقیدہ تھا کہ کسی مسلمان کے خلاف جب کوئی شہادت دے تو جب تک وہ شہادت کو تفسیر و وضاحت سے بیان نہ کرے اس کی شہادت ناجائز تصور کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں ان کا کہنا تھا کہ اگر چار گواہوں نے مثلاً کسی مسلمان کے خلاف زنا کی شہادت دی تو صرف یہ شہادت جائز نہیں مانی جائے گی۔ جب تک گواہ پوری پوری تفصیلات نہ بتائیں۔ یہی عقیدہ ان کا تمام حدود کے متعلق تھا۔ "الیبیسہ" نے بحیثیت مجموعی ان سے اظہار برات کیا۔ اور ان کو "اصحاب التفسیر" کے نام سے پکارا۔

"الیبیسہ" کے ایک فرقے العوفیہ کا کہنا ہے کہ سکر یا نشہ بے شک کفر ہے مگر یہ کفر اس وقت قرار پائے گا جب اس کے نتیجے میں کچھ دوسری اشیاء کا ارتکاب ہو گا۔ مثلاً ترک صلوٰۃ وغیرہ کیونکہ کسی شارب کا حالت سکر میں ہونا اسی وقت معلوم ہو گا جب وہ اس کے ساتھ ایسی حرکت کا ارتکاب کرے گا جو اس کے سکر پر دلالت کناں ہو۔

خوارج کا ایک گروہ "اصحاب صالح" پر مشتمل ہے۔ مگر صالح نے کسی مسئلہ میں تفرد (الگ مسلک) اختیار نہیں کیا۔ اس کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ یہ عقائد کے لحاظ سے "صفری" تھا۔

الصفریہ اور خوارج کا یہ قول ہے کہ ہر بڑا گناہ کفر ہے۔ اور ہر کفر شرک ہے اور ہر ہر شرک شیطان کی عبادت کے مترادف ہے۔

الفضیلیہ کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حقیقت کا زبانی اعتراف کرتا ہے جو مسلمانوں میں جانی بوجھی اور معروف ہے اور اس کی توجیہہ وہ نہیں کرتا جو مسلمانوں میں مسلم ہے تو اس سے وہ کفر و عصیان کا مرتکب نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص زبان سے لاالٰہ الا اللہ کہتا ہے لیکن اس کی توجیہہ اپنے طور پر یہ سمجھے ہوئے ہے کہ میں اس خدا کا اقرار کر رہا ہوں جس کے اولاد اور بیوی بھی ہے۔ یا اس کے ذہن میں کسی ایسے بت کا نقشہ ہے جسے وہ خدا سمجھتا ہے۔ یا مثلاً "محمد رسول اللہ" کہتا ہے لیکن مراد کوئی دوسرا ہے۔ خدائے تعالیٰ کو حی و قیوم قرار دیتا ہے اور اسی نوع کے دوسرے کلمات استعمال کرتا ہے لیکن دل میں غیر اللہ کو بسا رکھا ہے (ایسی تمام صورتوں میں یہ توجیہات غلط، ناقابل التفات اور مہمل ہوں گی۔ اور اعتبار اصل الفاظ اور ان کے معانی کا کیا جائے گا)

"الیمان بن رباب الخارجی" کا کہنا ہے کہ الصفریہ کی ایک شاخ نے "الیبیسہ" کے اس عقیدہ کی تائید کی ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے جو حرام ہے تو اس پر فتویٰ کفر

Marfat.com

نہیں لگے گا۔ جب تک اسے سلطان کے سامنے پیش نہ کیا جائے۔ اور وہ اس پر حد نہ لگا دے۔ چنانچہ جب اس پر حد لگ چکے تو یہ آپ سے آپ دائرہ کفر میں داخل ہو جائے گا۔ فرقہ البیہسہ اس درمیانے عرصہ تک کہ جس میں اس پر حد نہ لگے مرتکب حرام کو ایمان و کفر کے نام سے موسوم نہیں کرتا۔ لیکن الصفریہ کی یہ شاخ اس وقت تک اس کو مومن ہی سمجھتی ہے۔ جب تک کہ حد کا نفاذ نہ ہو جائے۔

کہا جاتا ہے کہ خوارج کے ایک گروہ نے اس متبدعانہ تفرد کو اختیار کیا ہے کہ وہ اور ان کے تمام ہم نوا بغیر کسی شرط اور استثناء کے قطعی جنتی ہیں۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان میں کا فرقہ "الجنیہ" کے نام سے متصف ہے ان کا امام "ابی الجین" نامی ایک شخص تھا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ موجودہ اسلامی حکومتیں دارالحرب کے حکم میں داخل ہیں۔ لیکن اس کے باوجود کسی شخص کے خلاف اس وقت تک کوئی اقدام نہیں ہونا چاہیے جب تک کہ ابتلاء میں اس کا مخالف ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ اپنے موافقین کے معاملہ میں یہ خصوصیت سے ارجاء (ڈھیل) سے کام لیتے تھے اور مخالفین کو بوجہ ارتکاب کبائر کے کافر اور مشرک گردانتے تھے۔

الیمان کا کہنا ہے "الشمراخیہ" کے قائد عبداللہ بن شمراخ کا قول ہے، کہ اپنی قوم میں کے مخالفین کا خون بہانا، چوری چھپے تو ناجائز ہے، ہاں دارالعلانیہ میں البتہ جائز ہے۔ اور یہ کہ والدین چاہے مخالفین کی صف میں شامل ہوں ان کا قتل دارالتقیہ اور دارالبحرہ میں ناجائز ہے۔

خوارج میں لغت کے عالم "ابو عبیدہ معمر بن مثنی" (54) ہیں۔ ان کا تعلق "صفریہ" سے تھا، اور شعراء میں سے "عمران بن حطان" (55) ہیں۔ یہ بھی عقیدۃً صفری تھے۔ جہاں تک مصنفین اور علم الکلام کے ماہرین کا تعلق ہے، ان میں عبداللہ بن یزید۔ محمد بن حرب اور یحییٰ بن کامل معروف ہیں۔ یہ سب "اباضیہ" تھے۔ الیمان بن رباب پہلے ثعلبی تھے، پھر بیہسی ہو گئے۔ سعید بن ہارون میری رائے میں اباضی تھے۔

خوارج جن لوگوں کو اسلاف کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں، وہ یہ ہیں (ابو) اشعثاء جابر بن زید (56) عکرمہ (57) اسماعیل بن سمیع، ابو ہارون العبدی اور ہبیرہ بن مریم۔

خوارج میں کے وہ حضرات جن کے بارہ میں نہ تو خروج و بغاوت کی تصریح ہے اور نہ یہ معلوم ہے کہ انہوں نے کسی خاص تصور کا اضافہ کیا، صالح بن مسرح اور "داود" ہیں۔ ان دونوں کا آپس میں میل جول تھا۔ یہ آپس میں مل کے بیٹھتے اور ان مسائل کے نئے نئے حل پیش کرتے جو خوارج میں استخوان نزاع بنے ہوئے تھے۔ عمر کے آخری حصہ میں انہوں نے شورش میں اہم حصہ

لیا۔ مگر ان کا یہ خروج شہرت نہ حاصل کر سکا۔ رباب المجستانی اور ان کے بارہ میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ ایک مرتبہ لشکر میں ایک شخص کی لاش ملی۔ اس کے متعلق خوارج میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہوا۔ جس کو ان دونوں نے خور خور ہوا دی۔

ان میں بعض کی رائے یہ تھی کہ جس شخص کی لاش مخالف گروہ کے لشکر میں ملتی ہے' اس لشکر کو ہم کافر ہی گردانیں گے۔ تاوقتیکہ اہل لشکر کا بر سر حق ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ بعض کا کہنا تھا کہ نہیں یہ لوگ مسلمان ہیں تاوقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ انہوں نے حق کے لیے جان نثار نہیں کی۔

اس گروہ کا ایک آدمی ہارون الضعیف بھی ہے۔ اس کے متعلق مروی ہے کہ یہ مخالفین کی عورتوں سے نکاح و ازدواج کے تعلق کو جائز سمجھتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ اہل کتاب کے حکم میں داخل ہیں۔

خوارج میں کا ایک گروہ "الراجعہ" کہلاتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے "صالح بن مشرح" سے بربنائے اختلاف ان احکام سے رجوع اور اظہار برات کیا جو ان کی رائے میں غلط تھے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ صالح کے خبر رسانوں نے بتایا کہ ایک شہسوار ٹیلے پر کھڑا ان کے لشکر کا جائزہ لے رہا ہے۔ اس نے اس سے نمٹنے کے لیے دو شخصوں کو روانہ کیا۔ شہسوار نے جب یہ دیکھا تو بھاگ کھڑا ہوا۔ لیکن انہوں نے اس کا پیچھا کیا۔ بلکہ ان میں ایک نے تو وار کر کے اسے ٹیلے سے نیچے گرا ہی دیا۔ اور یہ دونوں خود بھی اسے قتل کر دینے کی نیت سے ٹیلے سے نیچے اترے۔ اس نے جب یہ تیور دیکھے تو کہنے لگا میں تو مسلمان ہوں اور ربعی بن خراش کا بھائی ہوں۔ ربعی کا شمار چونکہ ان کے قائدین اور سربراہوں میں ہوتا تھا۔ اس لیے یہ اس کو چھوڑ دینے پر مجبور ہو گئے۔ پھر انہوں نے اس سے دریافت کیا کہ تمہیں کوئی شخص ہمارے لشکر میں سے پہچانتا بھی ہے۔ اس نے کہا۔ جی ہاں اس سلسلے میں اس نے حبیر اور ولید دو آدمیوں کا نام لیا۔ جو صالح کے پیروکاروں میں تھے۔ جب ان سے اس کے بارہ میں پوچھا گیا۔ تو انہوں نے جواب میں کہا۔ ہم نے اس کے خبث باطن اور مسلمانوں کے خلاف جذبہ عناد و عداوت کی اطلاع دی تھی۔ جو یہ اپنے سینے میں چھپائے ہوئے ہے۔ اس پر صالح نے اس کے قتل کا حکم دیا۔ اور یہ قتل کر دیا گیا۔ الراجعہ نے کہا۔ اس نے ایک مسلمان کو جس نے اسلام کا اقرار کیا تھا ناحق قتل کیا ہے۔ اس بنا پر ان لوگوں نے صالح سے اظہار برات کیا۔

الراجعہ کو راجعہ کیوں کہا گیا۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہے کہ صالح کے مقرر کردہ خبر رسانوں میں سے ایک نے اس کو بتایا کہ کوئی شہسوار رات کے وقت ٹیلے پر کھڑا ان کے لشکر کی نقل و حرکت کا اندازہ کر رہا ہے۔ صالح نے ابو عمرو اور یزید بن خارجہ کو دریافت احوال کے لیے بھیجا۔ شہسوار ان

Marfat.com

کو دیکھ کر بھاگ کھڑا ہوا۔ مگران دونوں نے اسے جالیا۔ چنانچہ ایک نے تو اس پر نیزہ کا وار کیا۔ اور دوسرا تلوار سے حملہ آور ہوا۔ پھر اس کو صالح کے پاس گھسیٹ لائے۔ صالح نے اسے یہ کہہ کر ایک شخص کے سپرد کر دیا کہ اسے صبح کے وقت پیش کرنا۔ اس کا زخم ہم دیکھیں گے۔ اور فیصلہ کریں گے کہ آیا یہ دیت نفس کا سزاوار ہے۔ یا مالی تاوان کا۔ یہ شخص اسے اپنے گھر لے گیا۔ تاکہ یہ اس کے ہاں رات بسر کر سکے۔ پھر جب یہ نگراں شخص سو گیا تو اس زخمی قیدی کو بھاگ جانے کی سوجھی۔ اور یہ بھاگ گیا۔ الراجعہ نے اس پر صالح سے اظہار برات کیا اور کہا کہ یہ شخص ذمی تھا۔ اس لیے صالح کو چاہیے تھا کہ جس شخص نے اسے زخمی کیا ہے اس سے اظہار برات کیا جاتا۔ جو اس نے نہیں کیا۔

ایک توجیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کے پیروکاروں میں صخر نامی ایک شخص نے انہیں کے گروہ کے ایک صاحب کے بارہ میں یہ کہہ دیا کہ یہ اللہ کا دشمن ہے۔ اور صالح نے اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا۔ ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ صالح نے مال غنیمت میں سے ایک گھوڑے کو اپنے استعمال کے لیے روک لیا تھا۔ جس پر اس کے پیروکار قرعہ اندازی کے ذریعہ سوار ہوئے۔ بلکہ اس پر سوار ہونا رشد و حسد کا موجب ہو گیا اور ہر شخص یہ چاہتا کہ اس پر سوار ہو کر میدان قتال میں نبرد آزما ہونے کی سعادت حاصل کرے۔

یہ ہیں وہ چند پہلو جن کی بنا پر صالح کے ماننے والوں میں اختلاف رونما ہوا۔ اور جس فرقہ نے اس سے اظہار برات کیا انہیں کا نام الراجعہ ہوا۔ خوارج میں کی اکثریت نے صالح کے طرز عمل کو درست جانا ہے۔ "شبیب" نے البتہ اس معاملہ میں توقف سے کام لیا۔ اس کا کہنا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ صالح اپنے فیصلوں میں حق بجانب تھا یا نہیں تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الراجعہ کی اکثریت نے آخر آخر میں صالح کو حق بجانب کہنا شروع کر دیا تھا۔

"الاباضیہ" میں سے بعض کی یہ رائے ہے کہ جن لوگوں نے صالح سے اظہار برات کیا ہے وہ کفر کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اسی طرح جن لوگوں نے ان کے کفر سے انکار کیا ہے۔ اور اس مسئلہ میں توقف ضروری سمجھا ہے۔ انہوں نے بھی کفر کی راہ اختیار کی ہے۔ اس کے باوجود "شبیب" سے ان کا حسن ظن قائم رہا۔ اس سلسلہ میں ان کا قول تھا کہ ایسی شخصیت سے اظہار برات اچھا نہیں۔ اس کی دلیل وہ یہ پیش کرتے تھے کہ شبیب نے توقف کے باوجود صالح کا ساتھ دیا۔ یہاں تک کہ مارا گیا۔ اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ تھا کہ اس کی موت اصل ایمان پر ہوئی ہے۔

انہی میں کا ایک فرقہ "الشبیبیہ" کے نام سے موسوم ہے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ شبیب نے صالح اور ان لوگوں کے معاملہ میں توقف سے کام لیا جنہوں نے رجوع کیا تھا یعنی الراجعہ سے۔ ان

Marfat.com

کہتا تھا ہم نہیں جانتے کہ صالح کا فیصلہ حق پر مبنی تھا یا جور و ظلم پر' یا راجعہ نے جو شہادت دی تھی اس میں وہ بر سر حق تھے۔ یا ان کا طرز عمل جور و ظلم کا طرز عمل تھا۔ خوارج نے ان سے اظہار برات کیا اور "مرجئۃ الخوارج" نام رکھا۔

شبیب نے بحر جرایا کی لڑائی میں بہت سا مال حاصل کیا جسے اس نے باقاعدہ بانٹ دیا۔ لیکن ایک ترکی گھوڑی' ایک پٹکا اور ایک عمامہ تقسیم نہ کیا بلکہ اپنے لگے بندھوں میں سے ایک سے کہا کہ تم اس پر سوار ہو لو تو پھر اسے تقسیم کریں گے۔ اسی طرح تقسیم سے پہلے اپنے ایک رفیق سے عمامہ اور پٹکا پہننے کی درخواست کی۔ یہ بات اس کے ساتھیوں کو معلوم ہوئی تو سالم بن ابی الجعد الاشجعی اور ابن وجاجہ الحنفی اس کے پاس آئے۔ اور کہنے لگے لوگو اس شخص نے تقسیم میں فال کے تیروں کو استعمال کیا ہے۔ شبیب نے جواب میں کہا۔ یہ بات نہیں۔ میں صرف یہ چاہتا تھا کہ اس ترکی گھوڑی پر اس کا اصل مالک دو ایک دن سوار ہو لے پھر میں اسے تقسیم کر دوں۔ اس پر انہوں نے کہا۔ اور یہ عمامہ اور پٹکا تو نے کیوں دیا؟ اگر یہ شخص شہید ہو جاتا اور اس کا عمامہ و پٹکا چھین لیا جاتا تو اس کا ذمہ دار کون ہوتا؟ تمہیں اپنے اس فعل سے تائب ہونا چاہیے۔ شبیب نے ان کے اس مطالبے کے آگے جھکنے سے انکار کر دیا' اور کہا' میری رائے میں اس مرحلہ پر تو یہ غیر ضروری ہے۔ اس کے اس انکار پر انہوں نے اس سے اظہار برات کیا۔ چنانچہ جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی خارجی بھی اس سے اظہار ولاء کی جرات نہیں کرتا۔ ان کے نزدیک اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اس لیے یہ نہ تو اس کی تکفیر کرتے ہیں اور نہ اس کے ایمان پر زور دیتے ہیں۔

توحید کے مسائل میں خوارج کی وہی روش ہے جو معتزلہ کی ہے۔ ہم عنقریب جب معتزلہ کے مذاہب کی تشریح کریں گے تو توحید کے بارہ میں معتزلہ کے مسلک کو زیر بحث لائیں گے۔

خلق قرآن کے مسئلہ میں خوارج سب کے سب معتزلہ کے ہم نوا ہیں۔ الاباضیہ نے البتہ توحید میں ارادہ الٰہی سے متعلق معتزلہ سے مختلف رائے اختیار کی ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ سبحانہ کا ارادہ اپنی جملہ معلومات کے بارہ میں ازل سے قائم ہے۔ ان معلومات کے متعلق بھی کہ جن کو وجود کا پراہن پہننا ہے۔ اور ان چیزوں کے بارہ میں بھی کہ جنہیں اقلیم وجود میں نہیں آنا ہے۔ معتزلہ بشیر المعتمر کے سوا اس رائے کو ماننے والے نہیں۔

عقیدہ قدر کے متعلق ہم بتا چکے ہیں کہ خوارج میں کون معتزلہ کے ہم نوا ہیں اور کون نہیں ہیں۔ یعنی کون منکر ہے اور کون ان میں اثبات کا قائل ہے۔

وعید کے مسئلہ میں یعنی کن لوگوں کے عذاب کے متعلق قرآن میں بوضاحت کہا گیا ہے۔ معتزلہ اور خوارج میں باہم پورا پورا اتفاق ہے۔ کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ کبائر (بڑے بڑے گناہوں)

Marfat.com

کے مرتکبین ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہیں گے۔ بشرطیکہ ان کی موت انہی کبائر پر ہوئی ہو۔ ان دونوں میں اس معاملہ میں فرق یہ ہے کہ خوارج تو یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اس عذاب سے دوچار ہوگا جس سے کفار دوچار ہوئے ہیں۔ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ دونوں میں عذاب کی نوعیت مختلف ہوگی۔

مخالفین کے حق میں سیف و قتال کو تمام خوارج جائز سمجھتے ہیں۔ سوائے الاباضیہ کے۔ ان کا یہ مسلک ہے کہ لوگوں کو تلوار کے زور سے کسی عقیدہ پر مجبور نہیں کرنا چاہیے۔ ہاں ائمہ جور کی اصلاح البتہ ضروری ہے۔ اگر تلوار اٹھانے پر قدرت ہو تو تلوار اٹھانا چاہیے۔ ورنہ دوسرے ذرائع استعمال کیے جائیں۔

کیا اللہ تعالیٰ ظلم و جور پر قادر ہے؟ خوارج اس کے منکر ہیں۔

حضرت ابوبکر و عمر کی امامت پر بھی سب خوارج کا اتفاق ہے۔ حضرت عثمان کی امامت کو صرف اس وقت تک تسلیم کرتے ہیں جب تک کہ فتنوں کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ اور ان فتنوں کی بنا پر ان کو ہدف انتقام نہیں ٹھہرایا گیا تھا۔ اس کے بعد یہ منصب امامت کے اہل نہیں رہے تھے۔ یہی روش ان کی حضرت علی کے بارہ میں ہے۔ یہ ان کو تحکیم کے قبل تو خلیفہ مانتے ہیں۔ تحکیم کے بعد نہیں۔ معاویہ، عمرو بن العاص، اور ابو موسیٰ اشعری کو یہ کافر سمجھتے ہیں۔ مسئلہ امامت کے استحقاق کے لیے ان کے نقطہ نظر سے قریشی یا غیر قریشی ہونا ضروری نہیں۔ صرف اہل بیت شرط ہے۔ اور ظالم کی امامت کو تو کسی صورت میں بھی جائز قرار نہیں دیتے۔

زرقان نے "نجدات" سے روایت کی ہے کہ یہ لوگ سرے سے امامت کی ضرورت ہی کے قائل نہیں۔ ان کی رائے میں ضروری صرف یہ ہے کہ لوگ اللہ سبحانہ کی کتاب کو جانیں بوجھیں۔

چھوٹے بچوں سے متعلق ان کی تین رائے ہیں۔

1۔ ایک گروہ تو یہ سمجھتا ہے کہ مشرکین کی اولاد کا وہی حکم ہے جو ان کے ماں باپ کا ہے۔ یہ بھی اپنے ماں باپ کے ساتھ جہنم میں جھونکے جائیں گے، اور مسلمان بچے اپنے ماں باپ کی طرح جنت میں جائیں گے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی اولاد کے مرنے کے بعد ارتداد اختیار کرلیتا ہے تو اس صورت میں اولاد کا کیا انجام ہوگا۔ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ان کا انجام بہرحال وہی ہوگا جو ان کے ماں باپ کا ہونے والا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے۔ نہیں۔ اس صورت میں دیکھا یہ جائے گا کہ موت کے وقت ماں باپ کا عقیدہ کیا تھا۔ ان کا ارتداد ان پر اثر انداز نہیں ہوگا۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو حق پہنچتا ہے کہ مشرکین کی اولاد کو

عذاب جہنم میں مبتلا کرے۔ یا نہ کرے۔ مگر مکافات عمل کی بنا پر نہیں مسلمان بچوں کے بارہ میں ان کا کہنا ہے کہ یہ اپنے ماں باپ کی صف میں شامل ہوں گے۔

والذین امنوا و اتبعتھم ذریتھم بایمان الحقنابھم ذریتھم۔(طور: 21) "اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد بھی ان کے پیچھے چلی ہم ان کی اولاد کو بھی ان کے درجے تک پہنچا دیں گے۔"

3- تیسرا گروہ وہ قدری خیالات کا حامل ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ مشرکین اور مومنین دونوں کی اولاد جنت میں جائے گی۔

"الاخنیسہ" کے بارہ میں ایک شخص کی روایت ہے کہ یہ محارب اور غیر محارب دونوں سے عورتوں کے رشتہ ناطہ کو جائز سمجھتے ہیں۔ یہ بھی روایت ہے کہ "الشمراخیہ" اور الصفریہ ان لوگوں کے پیچھے بھی نماز پڑھ لیتے ہیں جن کے عقیدہ سے یہ ناواقف ہوں۔

یہ بھی مروی ہے کہ البیہسہ اہل قبلہ کو قتل کر دینا' اور ان کے مال و دولت کو چھین لینا جائز سمجھتے ہیں۔ نیز یہ کہ اس وقت تک کسی شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے جب تک اس کا عقیدہ معلوم نہ ہو۔ دارالکفر میں رہنے والوں کے بارہ میں ان کی یہ رائے تھی کہ یہ کافر ہیں۔

ایک بیان کرنے والے نے "البدعیہ" کے بارہ میں کہا ہے کہ ان کے عقائد وہی ہیں جو ازارقہ کے ہیں بجز اس کے کہ ان کے نزدیک نماز صبح و شام صرف دو رکعتیں پڑھ لینے کا نام ہے۔

اجتہاد کے بارہ میں خوارج کے دو گروہ ہیں۔

1- ایک گروہ النجدات وغیرہ کا ہے جو احکام میں اجتہاد کو جائز سمجھتا ہے۔

2- دوسرا گروہ اس کا منکر ہے' یہ ظاہر قرآن پر اکتفا کرتا ہے۔ یہ الازارقہ کے نام سے موسوم ہے۔

خوارج سے متعلق ایک شخص نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ یہ فرائض کو اس وقت تک فرائض نہیں مانتے جب تک خود انبیاء علیہم السلام اس کی تصریح نہ کر دیں کیونکہ فرائض کی اطاعت اسی وقت ضروری ہوتی ہے جب انبیاء ان کی اطاعت کی اہمیت واضح کریں۔ دلیل میں یہ اس آیت کو پیش کرتے ہیں۔

وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا۔ (بنی اسرائیل: 15) "اور ہم عذاب نہیں دیا کرتے جب تک کہ ہم رسول نہ بھیج دیں۔"

خوارج عذاب قبر کے قائل نہیں اور نہ یہ مانتے ہیں کہ کوئی شخص عذاب قبر سے دوچار ہے۔ رہا یہ سوال کہ اگر کوئی شخص حرام پر قابو پالے اور کھالے' تو کیا اللہ تعالیٰ اسے یہ رزق بہم

Marfat.com

پہنچاتا ہے۔ اس کے جواب میں مسلہ قدر میں معتزلہ کے ہم نوا تو انکار سے کام لیتے ہیں' اور جو اثبات کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص حرام پر قابو پاتا اور کھالیتا ہے تو اللہ ہی یہ رزق بہم پہنچانے والا ہے۔

خوارج کے کئی القاب ہیں۔ ان القاب میں سے ایک وصف ان کا خوارج ہے۔ انہیں الحرد ریہ' الشراۃ' اور الحراریہ کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ انہیں المارقہ' اور المحکمۃ' بھی کہتے ہیں۔

وہ ان تمام القاب کو بخوشی مانتے ہیں۔ لیکن اس بات کو ماننے پر آمادہ نہیں کہ انہیں المارقہ کہا جائے یعنی ایسا گروہ جو دین سے اس طرح نکل گیا اور دور ہو گیا جیسے کمان سے نکلا ہوا تیر۔

خوارج انہیں اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حضرت علی کے خلاف خروج اختیار کیا۔ "المحکمہ" کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے تصفیہ نزاع لے دو حکم ماننے سے انکار کیا۔ اور لا حکم الا اللہ کا نعرہ بلند کیا۔

"حروریہ" انہیں اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ اول اول انہوں نے "حراراء" میں اقامت اختیار کی۔ "شراۃ" یہ اپنے اس دعوی کی بنا پر کہلاتے تھے کہ گویا انہوں نے اپنی جانوں کو اطاعت الٰہی یا جنت کی خاطر بیچ ڈالا ہے۔

وہ علاقے جہاں خوارج کی اکثریت آباد ہے جزیرہ' موصل' عمان' حضرموت' اور مغرب کے کچھ نواح ہیں۔ خراسان کے کچھ حصوں میں بھی ان کی اکثریت ہے۔ اور بحلماستہ میں جو غاز کی طرف ایک مقام کا نام ہے صفریہ کے ایک شخص کو بادشاہت بھی حاصل تھی۔

کہا جاتا ہے کہ صفین میں پہلے پہل جس نے لاحکم الا اللہ کا نعرہ بلند کیا' عروہ بن ہلال بن مرواس ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے یزید بن عاصم الحاربی ہے۔ ایک روایت میں قبیلہ سعد بن زید مناۃ کے ایک آدمی کا ذکر ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ پہلا آدمی جس نے "حلقہ شراۃ" کا آغاز کیا' بنی یشکر کا ایک شخص ہے۔

حضرت علی سے کٹ جانے کے بعد 20 شوال 37ھ کو پہلا شخص جس نے خوارج کی زمام قیادت سنبھالی عبد اللہ ابن الکواء ہے۔ کار زار یا قتال کا امیر شبث بن ربعی مقرر ہوا۔ اور ان لوگوں کا سالار قافلہ جو بصرہ سے اس غرض سے آئے تھے کہ عبد اللہ بن وہب سے ملیں معربن فد کی بنا پر یہ وہ شخص ہے کہ جس نے خود اور اس کے ساتھیوں نے بغیر دریافت احوال کیے' ہر اس شخص کو جو سامنے آیا' قتل کیا اور مارا۔ اسی نے عبد اللہ بن خباب کے خون سے ہاتھ رنگے۔ بعض خوارج کا کہنا ہے' عبد اللہ بن وہب اس طرح کے قتل کو اچھا نہیں سمجھتا تھا۔

Marfat.com

مسعر کے قتل و سفاکی کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے بعض لوگ اس توجیہ کی آڑ لیتے ہیں کہ اس نے عبداللہ سے یہ کہا تھا کہ وہ اپنے والد کی وساطت سے مروی آنحضرتؐ کی کوئی حدیث بیان کرے۔ اس نے فتن کے بارہ میں حدیث بیان کی جس میں یہ مذکور تھا کہ جنگ اور فتنوں سے دامن کشاں رہنا چاہیے۔ اور یہ کہ عبداللہ مارا جائے گا۔ اس کا انہوں یہ مطلب سمجھا کہ یہ شخص حضرت علی کے خلاف ان کے خروج کو غلط قرار دیتا ہے۔ نیز حضرت علی کے موقف کو بھی جھلاتا ہے اس وجہ سے انہوں نے اس کے قتل کو حلال ٹھہرایا۔

جب عبداللہ بن وہب کے لشکر نے حضرت علی کے لشکر کا سامنا کیا تو بہت سے لوگ اس صورت حال سے گھبرائے۔ اور اس کا ساتھ چھوڑ دینے پر مجبور ہو گئے چنانچہ جویریہ بن فارغ تین سو آدمیوں کو لے کر علیحدہ ہو گئے۔ مسعر بن فدکی نے بھی دو سو آدمیوں کی معیت میں مفارقت اختیار کی اور بصرہ چلے گئے۔

ایک روایت یہ ہے کہ یہ ابو ایوب انصاری کے پرچم تلے جمع ہو گئے جو اس زمانہ میں حضرت علی کے ساتھیوں میں تھے۔ فردہ بن نوفل الاشجعی بھی پانچ سو کے ایک جتھے کے ساتھ الگ ہو گئے۔ اسی طرح عبداللہ اسطائی تین سو آدمی لے کر کوفہ روانہ ہو گئے' ان کے بارہ میں ایک قول یہ ہے کہ یہ بھی ابی ایوب انصاری سے جا ملے۔ سالم بن ربیعہ اٹھارہ سو ساتھیوں کے ساتھ عبداللہ کے لشکر میں پلٹ آئے۔ اور ایک روایت کے مطابق ابو ایوب انصاری کے پرچم تلے جمع ہو گئے۔ ساتھ چھوڑ دینے والوں میں ابو مریم سعدی بھی تھے۔ یہ بھی دو سو آدمیوں کو لشکر سے باہر نکال لائے۔ اور ایک روایت کے مطابق ابو ایوب انصاری سے جا ملے۔ اور انہی میں اشرف بن عوف کا بھی شمار ہوتا ہے جنہوں نے دو سو دوستوں کے ساتھ دسکرہ میں اقامت اختیار کر لی۔

المدائنی کی روایت ہے کہ خوارج میں کا ایک گروہ شام کی لڑائی میں حضرت علی کے ساتھ تھا۔ لیکن جب انہوں نے اہل الحضر سے معرکہ کی ٹھانی تو یہ علیحدہ ہو گیا۔ اور النخیلہ میں آ کر آباد ہو گیا۔

عبداللہ بن وہب الراسی اور اس کے ساتھیوں کے قتل ہونے کی تاریخ 8 صفر 38ھ ہے۔

حضرت علی کی زندگی ہی میں عبداللہ بن وہب الراسی کے بعد خوارج میں سے اشرس بن عوف نے علم بغاوت بلند کیا۔ حضرت علی نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر بھیجا جس سے معرکہ آرائی کے نتیجے میں یہ اور اس کے ساتھی انباء میں ربیع الاول 38ھ ہجری کو مارے گئے۔

اس کے بعد ابن علفہ التیمی نے خروج کیا۔ اس سے نمٹنے کے لیے معقل بن قیس الرائی کو متعین کیا۔ اس نے اس کو اور اس کے لگے بندھے خارجیوں کو جمادی الاولیٰ 38ھ کو "ماسبذان"

Marfat.com

میں موت کے گھاٹ اتار دیا۔

پھر الاشہب بن بشر نے جرات کی۔ اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے حضرت علی نے جاریہ بن قدامہ کو بھیجا۔ جو جمادی الاخر 38ھ کو "بحر جرایا" کے مقام پر اس کو اور اس کے ساتھیوں کو قتل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

خوارج میں سعد نامی ایک آدمی نے بھی خروج کیا۔ حضرت علی نے سعد بن مسعود الثقفی کو جو ان دنوں مدائن کے عامل تھے' لکھا کہ اس سے نمٹ لیا جائے۔ چنانچہ اس نے رجب 38ء کو اس کا اور اس کے ساتھیوں کا کام تمام کیا۔

اس کے بعد ابو مریم السعدی نے بغاوت کی۔ حضرت علی نے اس کے مقابلہ کے لیے شریح بن معانی کو بھیجا لیکن اس اثنا میں یہ اور اس کے ساتھی کوفہ سے دو فرسخ آگے نکل آئے تھے۔ پھر جاریہ بن قدامہ کو زحمت دی اس نے سوا پچاس آدمیوں کے جنہوں نے پناہ طلب کی تھی باقی سب کو مار ڈالا۔ یہ واقعہ اسی سال رمضان میں پیش آیا۔ اس کے بعد حضرت علیؓ شہید ہوئے اور اگر ہم ان تمام لوگوں کا ذکر کریں جنہوں نے حضرت علی کے خلاف خروج اختیار کیا تو کتاب کی ضخامت بڑھ جائے گی--- خوارج کے عقائد و نظریات کی بحث ختم ہوئی۔

* * *

Marfat.com

مرجبہ کے عقائد(58)

ایمان سے متعلق مرجبہ کا اختلاف بارہ فرقوں پر ختم ہوا۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ایمان باللہ کے معنی صرف معرفۃ باللہ یا اللہ کو پہچاننے کے ہیں۔ اس کے رسولوں کو جاننے کے ہیں اور ان تمام تعلیمات کو سمجھ لینے کے ہیں جو اللہ کی طرف سے نازل ہوئیں۔ اور معرفت کے سوا جہاں تک اقرار باللسان' خضوع قلب' اللہ اور اس کے رسول کی محبت و توقیر' یا ان کی مخالفت کا خوف' اور حسی اعمال (یعنی وہ اعمال جن کا تعلق انسانی اعضاء سے ہے) کا تعلق ہے تو یہ دائرہ ایمان میں داخل نہیں۔ اسی طرح ان کا کفر کے بارہ میں یہ خیال ہے کہ وہ جہل باللہ (اللہ کو نہ ماننے) کا نام ہے۔ یہ "جہم بن صفوان کا قول ہے۔

جہمیہ کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر کوئی انسان اس معرفت سے بہرہ مند ہے لیکن زبان سے انکار کرتا ہے تو صرف اس انکار کی وجہ سے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ درجات ایمان میں کمی بیشی نہیں۔ اور یہ کہ ایمان کا محل و موضوع قلب ہے' جوارح (اعضاء) نہیں۔

2۔ دوسرے فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان باللہ صرف اللہ کو جاننے کا نام ہے' اور کفر اس کو نہ ماننے سے تعبیر ہے۔ لہٰذا ایمان باللہ کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ معرفت باللہ کی صورت ہے۔ اور حقیقت کفر کے معنی اس سے مختلف نہیں کہ یہ اللہ کو نہ جاننے کے مترادف ہے۔

بنابریں اگر کوئی شخص زبان سے تثلیث کا اقرار کرتا ہے تو صرف یہ اقرار کفر نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ اس نوع کا اقرار کافر ہی کا شیوہ ہے۔ یہی وجہ ہے اللہ سبحانہ نے اس طرح کے اقرار کرنے والے کو کافر گردانا ہے' اور تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ کلمہ کسی کافر ہی کے منہ سے نکل سکتا ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ معرفت باللہ کے معنی اللہ کے باب میں محبت و خضوع روا رکھنے کے ہیں۔ ان کے خیال میں ایمان باللہ (اللہ پر ایمان لانا) ایمان بالرسول (رسول پر ایمان لانے) کو متلزم نہیں۔ ان کی رائے میں رسول پر ایمان لانے کے یہ معنی نہیں کہ اس کے بغیر' ایمان باللہ کا تقاضا پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ رسول پر ایمان لانا اس بنا پر ضروری ہے۔ کہ خود پیغمبر نے یہ

Marfat.com

ارشاد فرمایا ہے۔

من لا یومن بی فلیس بمومن باللہ:"جو شخص مجھ پر ایمان نہیں رکھتا وہ اللہ پر بھی ایمان لانے والا نہیں۔"

ان کا یہ بھی خیال ہے کہ نماز کا شمار عبادات میں نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ اصل عبادت اللہ پر ایمان رکھنا ہے' اور ایمان معرفت الٰہی کا دوسرا نام ہے۔ ایمان کے بارہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اور یہ کہ یہ ایک ہی وصف و خصلت سے تعبیر ہے۔ اور بعینہ یہی حال کفر کا بھی ہے۔ اس کا قائل "ابو الحسین الصالحی" ہے۔

3۔ ان میں کا تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ ایمان باللہ کے معنی اللہ کو پہچاننے کے ہیں۔ اس کے حضور خضوع اختیار کرنے کے ہیں۔ اور اس کے سامنے کبر و غرور سے دست بردار ہونے اور اس کے ساتھ محبت رکھنے کے ہیں۔ جس میں یہ خصائل جمع ہو جائیں وہ مومن ہے۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ شیطان کو اللہ کا عرفان حاصل تھا۔ مگر وہ کبر و غرور کی وجہ سے کفر کا مستوجب ہوا۔ یہ قول "یونس النمری" کے بعض ماننے والوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان اگرچہ ان تمام اوصاف کو اپنائے بغیر مومن نہیں ہو سکتا۔ جن کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا ہے تاہم اگر کوئی شخص ان میں ایک وصف کو بھی ترک کر دیتا ہے تو وہ کافر ہو جاتا ہے۔ یونس اس بات کا قائل نہیں تھا۔

4۔ ان میں کا چوتھا فرقہ اصحاب "ابی شمر" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کی رائے میں ایمان باللہ کے معنی اللہ کو پہچاننے' اس کے حضور خضوع اختیار کرنے اور اس سے دلی رشتہ محبت استوار کرنے کے ہیں۔ یہی نہیں زبان سے اس کا اقرار بھی کرنا ہو گا۔ اور یہ بھی تسلیم کرنا ہو گا کہ کوئی بھی اللہ کا مثیل اور ساجھی نہیں ہے۔ ایسا شخص اس وقت دائرہ ایمان میں رہے گا جب تک کہ اس کے خلاف حجت انبیاء قائم نہ ہو۔ اور اگر اس کے خلاف حجت انبیاء قائم ہو جائے تو پھر اقرار باللہ یا تصدیق و معرفت سے کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔ ایسا شخص دائرہ ایمان میں داخل نہیں رہ سکتا۔ یہ لوگ بیان کردہ کسی ایک خصلت پر یا بعض خصائل پر ایمان کا اطلاق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک ایمان کے لیے تمام خصائل کا بیک وقت جمع ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص میں یہ سب کی سب جمع ہو جائیں تو یہ کہیں گے کہ اب ایمان کا اطلاق صحیح ہوا۔ ان کے خیال میں ایمان کا معاملہ بعینہ اسی طرح کا ہے جس طرح مثلاً ابلق گھوڑا ہے۔ کہ اگر اس کی جلد پر ایک دو سیاہ داغ ہیں تو صرف اس سے وہ "ابلق" نہیں ہو جائے گا۔ بلکہ اس وقت ابلق کہلائے گا جب اس کی جلد پر سیاہ داغ اور سفید چتے ایک خاص مقدار میں جمع ہو جائیں گے۔ یہی حال اونٹ اور کتے کا ہے۔ اسے بھی ایسی صورت میں "بقع" یعنی چتکبرا کہا جائے گا جب سیاہ داغوں اور چتوں کا ایک مخصوص تناسب پایا

جائے۔ ان کے نقطہ نگاہ سے اگر کوئی شخص ان تمام خصائل سے دامن کشاں ہو جاتا ہے تب بھی کافر ہو جاتا ہے۔ اور اگر ان میں کسی کسی ایک کو چھوڑ دیتا ہے تب بھی کافر ہو جاتا ہے۔ یہ فرقہ بھی دوسرے مرجئہ کی طرح ایمان کے معاملہ میں کمی بیشی کا قائل نہیں۔

ابی شمر سے یہ قول مروی ہے کہ میں کسی شخص کو مطلق منافق نہیں کہتا۔ میری رائے میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ شخص فلاں بات میں منافق ہے یا اس کا فلاں عمل منافقانہ ہے۔

محمد بن شبیب اور عباد بن سلیمان نے "ابی شمر" کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایمان اللہ کی معرفت' اس کا اقرار' اور ان احکام کو تسلیم کرنے کا نام ہے جو اس کی طرف سے نازل ہوئے۔ نیز اس کے قانون عدل کی معرفت بھی ایمان میں داخل ہے۔ قانون عدل سے اس کی مراد عقیدہ قدر (59) کی تائید ہے۔ اس کے نزدیک قدر سے متعلق اس حصہ کو بھی ماننا ضروری ہے جو منصوص ہے' اور اس حصہ کو بھی جو بطور استدلال عقلی کے مستنبط ہے۔ جس سے کہ اس کے تقاضائے عدل کا اثبات ہوتا ہو۔ خدا کی توحید پر ایمان رکھنا اور تشبیہ کی نفی کرنا بھی ضروری ہے۔ یہ سب چیزیں ایمان سے تعلق رکھنے والی ہیں۔ اللہ کا جاننا ایمان ہے اور اس کے بارہ میں شک کرنا کفر ہے۔ اور جو شخص ایسے شخص کے ایمان میں شک اور تردد میں گرفتار ہے جو شک میں مبتلا ہے تو وہ بھی ابدی کافر ہے۔ یہ لوگ تنہا معرفت کو ایمان نہیں گردانتے جب تک کہ اس کے ساتھ اقرار باللسان (زبانی اعتراف) شامل نہ ہو۔ لہٰذا جب معرفت و اقرار دونوں جمع ہوں گے تب ایمان کا اطلاق ہو سکے گا۔

5۔ ان میں کا پانچواں فرقہ ثوبان کے پیروکاروں کے نام سے موسوم ہے۔ ان کے نزدیک ایمان اللہ اور اس کے رسولوں کو ماننے کا نام ہے۔ رہی وہ باتیں جن پر عقلی نقطہ نظر سے عمل ضروری ہے یا جن کا ترک عقلی لحاظ سے جائز ہے تو یہ ایمان میں داخل نہیں۔

6۔ مرجئہ کا چھٹا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ایمان اللہ اور اس کے رسولوں کی معرفت اور متفق علیہ فرائض کی پہچان اور اللہ تعالیٰ کے سامنے خضوع اور اقرار باللسان سے تعبیر ہے۔ اب اگر کوئی شخص ان باتوں میں سے کسی بات کو نہیں جانتا ہے تو اس پر حجت قائم ہو گئی۔ یا اگر جانتا ہے لیکن اقرار نہیں کرتا ہے تو یہ ارتکاب کفر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم ان میں ایک ایک خصلت یا خوبی کو ایمان قرار نہیں دیتے۔ جیسا کہ اس سے پہلے ہم "ابی شمر" کے سلسلہ میں کہہ چکے ہیں۔ ان کی یہ رائے ہے کہ یہ خصلتیں جن کو ہم ایمان سے تعبیر کرتے ہیں اگر سب کی سب وقوع پذیر ہوں گی تو ان میں ایک ایک خصلت اطاعت قرار پائے گی۔ لیکن اگر ایک خصلت پر عمل ہوا' اور ایک ترک ہو گئی تو اس صورت میں اس کو اطاعت نہیں کہیں گے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تنہا معرفت باللہ سے بہرہ مند ہوا۔ مگر اقرار سے محروم رہا۔ تو یہ اطاعت میں داخل نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان تمام

چیزوں پر کلیۃً ایمان لانے کو کہا ہے۔ اور اس کو امر واحد ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ان سب پر عمل پیرا نہیں ہوتا تو وہ دائرہ اطاعت میں داخل نہیں سمجھا جائے گا۔ ان کی رائے میں ان سب خصائل کا ترک کفر ہے' کسی ایک خصلت کی نہیں۔

ان کی رائے میں لوگ درجہ ایمانی میں ایک دوسرے سے بڑھ سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک شخص ایمان باللہ اور تصدیق کی کیفیتوں میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہو۔ ان کی رائے میں ایمان میں تفاضل تو ممکن ہے مگر نقص اور کمی ممکن نہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص وصف ایمانی سے متصف ہے تو صرف کفر ہی اس وصف کو مٹا سکتا ہے۔ اور کوئی معصیت نہیں۔ یہ آخری رائے "حسین بن محمد النجار" اور اس کے ماننے والوں کی ہے۔

7۔ ان میں کا ساتواں فرقہ "الغیلانیہ" ہے جو اصحاب غیلان پر مشتمل ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ ایمان ایسی معرفت باللہ کو کہتے ہیں۔ جو نظر و استدلال کی رہین منت ہو۔ اور اس میں محبت و خصوع اور ان تمام حقائق کا اقرار بھی شامل ہے جن کو رسول نے پیش کیا۔ اور جو اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہیں۔ معرفت کے لیے نظر و استدلال کی شرط اس بنا پر اس نے عائد کی ہے کہ اولیں معرفت جو بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوتی ہے کسی کے بس میں نہیں۔ اسی وجہ سے اس کو ایمان کے لیے ضروری نہیں ٹھہرایا۔

محمد بن شبیب نے "غلانیہ" کے بارہ میں یہ بیان کیا ہے کہ یہ لوگ اس معاملہ میں "شمریہ" کے ہم نوا ہیں۔ کہ خصائل ایمان میں کسی ایک خصلت کا پایا جانا نہ تو ایمان ہے اور نہ اس کو بعض ایمان ہی کہا جا سکتا ہے۔ اور یہ کہ ایمان کمی بیشی کا متحمل نہیں۔ علم کے بارہ میں یہ شمریہ سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ جان لینا ضروریات عقلی میں سے ہے کہ اس عالم کی تمام اشیاء پیدا شدہ اور حادث ہیں اور یہ کہ ان کے پیدا کرنے میں اللہ کی تدبیر و حکمت کو دخل ہے۔ مگر اس کے بارہ میں یہ رائے رکھنا اور جاننا کہ اللہ ایک ہے۔ دو یا دو سے زیادہ پر اس کا اطلاق نہیں ہو پاتا۔ سرا سر اکتساب سے تعلق رکھتا ہے۔ اسی طرح ان کے ہاں آنحضرتؐ کے بارہ میں یہ علم رکھنا بھی اکتسابی نوعیت کا حامل ہے کہ آپ نبی ہیں' اور آپ پر اللہ کی طرف سے کچھ حقائق نازل ہوئے ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ایمان میں صرف وہی چیزیں داخل ہیں جو تمام مسلمانوں کی رائے میں منصوص ہیں۔ استدلال اور استشہاد سے تعلق رکھنے والے مسائل کو یہ لوگ ایمان قرار نہیں دیتے۔

یہ سب لوگ شمریہ' جہمیہ' غلانیہ اور نجاریہ جن کے اقوال ہم نے نقل کیے ہیں۔ اس بات کے منکر ہیں کہ کفار میں بھی ایمان پایا جاتا ہے' یا ان میں بھی ایمان کی کوئی رمق موجود ہے۔ کیونکہ

Marfat.com

ان کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی یا تبعیض (حصص میں تقسیم کرنا) ممکن نہیں۔

"زرقان" نے غیلان کے اس عقیدہ کا ذکر کیا ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان اور تصدیق کا نام ہے۔ معرفت باللہ اس میں داخل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک معرفت اللہ کا فعل ہے' بندے کے بس کی بات نہیں۔ اس کے اس دعوی کی بنیاد اس امر پر بھی ہے کہ از روئے لغت ایمان تصدیق ہی کو کہتے ہیں۔

8۔ ان میں کا آٹھواں فرقہ "محمد بن شبیب" کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایمان کا جن چیزوں پر اطلاق ہوتا ہے وہ یہ ہیں۔ اقرار باللہ' اور اللہ کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ ایک ہے اور کوئی بھی اس کا مثیل (اس کی طرح) نہیں۔ اسی طرح انبیاء اور رسل پر ایمان لانا' اور ان کے بارہ میں علم رکھنا اور ان تمام تعلیمات کو تسلیم کرنا جن کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا منصوص ہو' اور مسلمانوں نے جن کو آنحضرتؐ سے روایت کیا ہے جیسے نماز' روزہ اور اس طرح کی سب باتیں کہ جن میں کوئی اختلاف اور جھگڑا نہ پایا جائے۔ اور وہ باتیں کہ جن میں لوگ اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ ان کا انکار کفر نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں دو چیزیں بالکل الگ الگ ہیں۔ ایمان اور استخراج۔ اب جہاں تک استخراج یا ان مسائل کا تعلق ہے جن کو بطور استنباط کے معلوم کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کو نہ تو رسول اللہ کی ان تعلیمات پر لوٹایا جا سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئیں اور نہ ان روایات ہی میں ان کو تلاش کیا جا سکتا ہے جن کو مسلمانوں نے نقل کیا (لہٰذا ان کا انکار مترادف کفر نہیں ہو سکتا)۔

خضوع سے مراد ترک استکبار ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ابلیس اللہ کو پہچانتا تھا' اور اس کو تسلیم بھی کرتا تھا۔ اس کے کفر کی وجہ کبر و غرور ہے۔ اگر وہ کبر و غرور کا اظہار نہ کرتا تو کافر نہ ہوتا۔

ایمان کے بارہ میں یہ لوگ کمی بیشی کے قائل ہیں۔ یہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ایمان کی کسی ایک خصلت پر عمل پیرا ہونا بجائے خود اطاعت میں داخل ہے' اور ایمان کا حصہ اور جز ہے۔ لیکن اس طرح کا آدمی اس بنا پر کافر ہے کہ اس نے ایمان کے دوسرے اجزا کو ترک کر دیا ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ تمام خصائل ایمان کا احاطہ کیے ہوئے ہو۔ ان کے نزدیک اگر ایک شخص اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ خدا ایک ہے اور کوئی اس کی طرح نہیں' لیکن انبیاء پر ایمان نہیں رکھتا تو صرف اس انکار سے یہ دائرہ اسلام سے خارج ہو جائے گا۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں جہاں تک اللہ کو پہچاننے اور ماننے کا تعلق ہے ایمان کا ایک جز موجود ہے' کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کو مکلف ٹھہرایا ہے کہ ان میں کا ہر ہر شخص اس کو جانے اور تسلیم کرے۔ لیکن یہ اگر جانتا پہچانتا ہے اور اقرار نہیں کرتا۔ یا اقرار بھی کرتا ہے مگر انبیاء کو تسلیم نہیں

کرتا۔ تو دونوں صورتوں میں اس کا ایمان ادھورا رہ جائے گا۔ اس لیے کہ جب حکم یہ ہے کہ تمام خصائل ایمان کو تسلیم کرنا ضروری ہے اور اس نے اس حکم کو نہیں مانا۔ تو گویا اس نے ایمان کا صرف ایک جز ہی حاصل کیا۔

محمد بن شبیب اور وہ تمام مرجئہ جن کا ہم نے ذکر کیا' یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اہل صلوٰۃ جو اللہ کو پہچاننے والے اور اقرار کرنے والے ہیں اور اللہ کے پیغمبروں کو تسلیم کرتے ہیں' اگر گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوں' تو اس کے باوجود وہ اس لحاظ سے مومن ہی رہیں گے کہ ایمان کی دولت ان سے کبھی بھی چھنی نہیں۔ اور اس اعتبار سے فاسقوں میں شمار ہوں گے کہ انہوں نے بہرحال فسق کا ارتکاب کیا۔

9۔ المرجئہ میں سے نواں فرقہ "ابوحنفیہ" اور ان کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کی رائے میں ایمان میں جو چیزیں داخل ہیں وہ یہ ہیں' معرفت باللہ' اور اللہ کا اقرار' انبیاء کی معرفت اور ان تعلیمات کا فی الجملہ اقرار جو ان پر اللہ کی جانب سے نازل ہوئی ہیں۔ تفصیلات کی وضاحت اس میں شامل نہیں۔(60)

ابو عثمان الادمی کی روایت ہے کہ ابوحنفیہ اور عمر بن عثمان اشمری مکہ میں ایک دوسرے سے ملے۔ عمر نے ان سے پوچھا کہ آپ یہ بتایئے کہ ایسا شخص مومن ہے یا نہیں جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بلاشبہ سور کھانے سے روکا ہے مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ جس سور سے اللہ نے روکا ہے آیا وہ یہی ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور حیوان ہے۔ ابوحنفیہ نے جواب دیا' مومن ہے۔ عمر نے دوسرا سوال یہ پیش کیا۔ اور جو یہ کہتا ہے کہ یقیناً اللہ نے حج کو فرض ٹھہرایا ہے مگر وہ نہیں کہہ سکتا کہ کعبہ یہی ہے جہاں حج کے لیے جاتا ہے۔ یا کوئی اور مقام ہے۔ ابوحنفیہ نے کہا۔ ایسا کہنے والا بھی مومن ہے اس نے پھر سوال کیا۔ اور ایسے شخص کے بارے میں کیا رائے ہے جو یہ کہتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو عہدہ رسالت سے نوازا ہے لیکن میں نہیں جانتا کہ وہ محمد محمد بن عبداللہ ہیں۔ یا کوئی حبشی ہے۔ ابوحنفیہ نے وہی جواب دھرایا' اور کہا یہ بھی مومن ہے۔ گویا "ابوحنفیہ" نے کسی ایسی شے کو ایمان نہیں قرار دیا کہ جس کا تعلق تجزیح و استدلال سے ہے۔ ابوحنفیہ کی یہ بھی رائے ہے کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ کسی شخص کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایمان میں دوسرے سے بڑھا ہوا ہے۔(61)

عسنان اور ابوحنفیہ کے اکثر ماننے والے اپنے اسلاف سے اس عقیدہ کی روایت کرتے ہیں کہ ایمان۔ اقرار محبت الٰہی اور تعظیم الٰہی کو کہتے ہیں' اور اللہ کا خوف اور اس کے حقوق کے بارہ میں ترک استخفاف کا نام ہے۔ اور یہ کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔

Marfat.com

10۔ مرجئہ کا دسواں فرقہ ابی معاذ "التومنی" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ایمان کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ہی اس حقیقت کو کہتے ہیں جو کفر سے محفوظ رکھے۔ اور یہ متعین خصائل سے تعبیر ہے۔ اور اگر کوئی شخص ان تمام خصائل کو ترک کر دیتا ہے یا ان میں سے بعض کے ترک کا مرتکب ہوتا ہے تو کافر ٹھہرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان وہ خصلتیں ہیں جن سب کو یا جن میں سے بعض کو ترک کر دینے سے کفر لازم آتا ہے۔ لیکن ان میں سے کسی ایک خصلت کو ایمان یا ایمان کا حصہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اور ہر وہ اطاعت جس کے ترک پر باتفاق رائے کفر لازم نہیں آتا ایسی شریعت ہے جس کا ایمان سے گہرا تعلق ہے۔ اور یہ شریعت اگر فرض ہے تو اس کا تارک فسق کا مرتکب ہو گا۔ لیکن اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔ اور کبائر کے ارتکاب سے کوئی شخص دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ جب تک کہ انکار نہ کرے۔ اور وہ شخص جو فرائض مثلاً نماز' روزہ اور حج کے ترک کے ساتھ ساتھ اظہار انکار بھی کرتا ہے اور تردید و توہین سے بھی دریغ نہیں کرتا بلاشبہ اللہ کا منکر اور کافر ہے لیکن اس کا یہ کفر' انکار' تردید اور استخفاف کی بنا پر ہو گا۔ ترک کی بنا پر نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص ان کا تارک تو ہے مگر منکر نہیں' بلکہ کاموں میں پھنسا ہوا ہے' اور ٹال مٹول کا شکار ہے اور دل کو یوں تسلی دینے میں مصروف ہے کہ اس کام سے فارغ ہو لوں تو نماز پڑھوں یا ذرا کھیل کود سے نمٹ لوں تو نماز پڑھوں۔ ایسا شخص کافر نہیں کیونکہ اس کا ارادہ بہرحال یہ ہے کہ وہ دن کو کسی نہ کسی وقت نماز پڑھ لے۔ ہاں اس کو فسق سے ضرور متصف کیا جائیگا۔

ابو معاذ التومنی کا عقیدہ تھا کہ اگر کوئی شخص کسی نبی کو قتل کر دے یا اس کے منہ پر تھپٹر مارے تو وہ کافر ہو جائے گا یہ کفر قتل یا تھپٹر مارنے کی وجہ سے نہیں ہو گا۔ بلکہ اس بنا پر ہو گا کہ اس نے نبی کی توہین کی ہے اور اس کے خلاف دل میں بغض و عداوت کے جذبات کی پرورش کی ہے۔

اس کی یہ بھی رائے تھی کہ جو لوگ کبائر کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے فسق سے متصف ہوتے ہیں۔ یہ نہ تو اللہ کے دشمنوں کی صف میں داخل ہیں اور نہ ان لوگوں میں شمار ہوتے ہیں جو اس کے دوست ہیں۔

تمام مرجبہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی بھی کافر میں ایمان باللہ پایا نہیں جاتا۔

11۔ مرجبہ کا گیارہواں فرقہ "بشر المریسی" (62) کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایمان تصدیق کا نام ہے۔ کیونکہ لغت عربی میں ایمان انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا جو ایمان تصدیق سے تہی ہے وہ ایمان ہی نہیں۔ اس کی رائے میں تصدیق قلب اور زبان دونوں سے ہوتی ہے۔ "ابن الراوندی" (63) کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ ابن الراوندی کا قول ہے کہ کفر انکار اور عقیدہ کو چھپانے سے تعبیر ہے۔ اور کفر وہی ہو گا جس کو لغت میں کفر کہا جائے۔ اسی طرح ایمان کا

Marfat.com

اطلاق بھی اسی شے پر ہو گا جس کو لغت ایمان قرار دے۔ اس کا خیال تھا کہ آفتاب کو سجدہ کرنا براہ راست کفر نہیں۔ بلکہ اس کو علامت کفر کہا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں بتایا ہے کہ آفتاب کو وہی شخص سجدہ کرتا ہے جو کافر ہے۔

12۔ ان میں کا بارہواں فرقہ کرامیہ کہلاتا ہے۔ یہ محمد بن کرام کی طرف منسوب ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان اور تصدیق باللسان کو کہتے ہیں۔ تصدیق بالقلب اس میں داخل نہیں۔

یہ اس بات کے منکر ہیں کہ تصدیق باللسان کے علاوہ دل سے اللہ کو پہچاننا یا ماننا بھی ایمان ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے آنحضرتؐ کے زمانہ میں جو منافق تھے وہ درحقیقت مومن ہی تھے۔ ان کے نزدیک ایمان کی طرح کفر بھی انکار باللسان سے تعبیر ہے۔

اہل قبلہ میں سے اگر کوئی شخص فسق کا مرتکب ہو تو اسے فاسق کہا جائے گا' یا نہیں۔ مرجبہ میں سے کچھ لوگ اسے فاسق کہنے کے حق میں ہیں' اور کچھ لوگ اس کو فاسق نہیں کہتے۔

کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو مطلقاً فاسق نہیں کہنا چاہیے ہاں یہ کہنا چاہیے کہ اس نے فلاں معاملہ میں فسق کا ارتکاب کیا ہے۔ لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جو اس کو مطلقاً فاسق گردانتے ہیں۔

کفر کی حقیقت کیا ہے؟ مرجبہ کے اس بارے میں سات فرقے ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ تو یہ سمجھتا ہے کہ کفر ایک ہی خصلت سے تعبیر ہے۔ اور وہ ہے جہل باللہ (اللہ کو نہ جاننا)۔ اور اس کا تعلق قلب سے ہے۔ انہیں "جہمیہ" کہتے ہیں۔

2۔ دوسرا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ کفر کا تعلق کئی خصائل سے ہے۔ اور یہ تعلق قلب سے بھی ہے اور زبان سے بھی۔ ان کے نزدیک جہل باللہ کفر ہے اور اللہ کے خلاف بغض رکھنا' اور اس کے سامنے کبر و پندار کا اظہار کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اللہ کو' اور اس کے رسولوں کو جھٹلانا بھی دائرہ کفر میں داخل ہے۔ چاہے یہ قلب سے ہو چاہے زبان سے ہو۔ جھٹلانا' انکار کرنا' یا ان کی نبوت کو نہ ماننا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا استخفاف' اور اس کے رسولوں کا استخفاف' اور توحید کو چھوڑ کر ثنویت (دوئی) یا تثلیث کی طرف مائل ہونا' یا اس سے بڑھ کر کسی گمراہی میں مبتلا ہونا بھی کفر ہے۔ اس عقیدہ کے قائلین کا کہنا ہے کہ کفر کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو قلب سے ہو۔ اور یا پھر زبان سے ہو۔ دوسرے اعضاء کے ذریعہ اس کا اظہار اس میں شامل نہیں۔ یہی حال بعینہ ایمان کا ہے۔ اس مسلک کے ماننے والوں کا عقیدہ ہے کہ پیغمبر کا قاتل' یا اس کو تھپڑ مارنے والا' اس بنا پر کافر نہیں ہو جاتا ہے کہ اس نے نبی کو قتل کیا' یا تھپڑ مارا۔ اس کے کفر کی اصل وجہ استخفاف

Marfat.com

ہے۔ اس طرح تارک صلوٰۃ صرف ترک سے کفر کا ہدف نہیں بنتا بلکہ اس بنا پر کافر شمار ہوتا ہے کہ اس نے ترک صلوٰۃ کو حلال و جائز جانا۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص اللہ کا منکر ہے جو اس کی حرام ٹھہرائی ہوئی منصوص چیزوں کو حلال ٹھہرائے' یا جن کی حرمت کی تصریح آنحضرت سے مروی ہے اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے ان کو روا اور جائز رکھے۔ بہرحال اس شخص کا ہے جو ایسی بات کہے' یا ایسا عقیدہ رکھے کہ جس سے باتفاق مسلمین کفر لازم آتا ہے۔ یعنی ان کے نقطہ نظر سے ہر وہ فعل کفر ہے جس کے اختیار کرنے والے کو سب مسلمانوں نے کافر قرار دیا ہے۔ چاہے اس فعل کا اظہار قلب سے ہو' چاہے زبان سے ہو۔ اور چاہے کسی اور عضو سے۔

3۔ اصل کتاب میں تیرے فرقہ کی تفصیلات مذکور نہیں۔

4۔ ان میں کا چوتھا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ کفر باللہ' اللہ کے انکار سے تعبیر ہے۔ بشرطیکہ یہ انکار زبان سے ہو۔ ان کے خیال میں کفر کا تعلق صرف زبان سے ہے۔ دوسرے اعضاء سے نہیں۔ یہ محمد بن کرام اور اس کے ساتھیوں کا عقیدہ ہے۔

5۔ پانچواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ کفر میں جحود (نہ ماننا) و انکار' اور حق کو چھپانا دونوں داخل ہیں۔ اور یہ کہ اس کا تعلق قلب اور زبان دونوں سے ہے۔

6۔ چھٹا فرقہ اصحاب ابی شمر پر مشتمل ہے۔ ان کے عقائد کی تفصیل ان کے اس عقیدہ میں گزر چکی ہے کہ جو شخص توحید و قدر کے مسئلہ میں ان سے متفق نہیں ہے' وہ کافر ہے۔

7۔ ساتواں فرقہ "محمد بن شبیب" اور ان کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ بھی ایمان کی بحث میں گزر چکا ہے۔

مرجیہ کی اکثریت تاویل سے کام لینے والوں کو کافر نہیں ٹھہراتی۔ مرجیہ انہی لوگوں پر فتویٰ کفر لگاتے ہیں جن کے کافر ہونے پر پوری امت متفق ہو۔

مرجیہ کا معاصی کے بارہ میں یہ اختلاف ہے کہ آیا انہیں کبائر میں شمار کرنا چاہیے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دو مسلک ہیں۔

1۔ کچھ لوگ تو اس رائے کے ماننے والے ہیں کہ وہ عمل جس میں اللہ کی نافرمانی ہوتی ہو گناہ کبیرہ ہے۔ بشر مریسی وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔

2۔ کچھ لوگ معاصی یا گناہوں کو "کبیرہ" اور "صغیرہ" کے دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

مرجیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بلاد و اسلامیہ فی الواقع دار الایمان ہیں اور یہاں کے رہنے والوں سے وہی معاملہ روا رکھا جائے گا جو اہل ایمان سے روا رکھا جاتا ہے۔ سوا اس کے کہ کسی شخص سے خلاف ایمان کسی حرکت کا اظہار ہو۔

Marfat.com

توحید پر بغیر نظر و استدلال کے ایمان کی نوعیت کیا ہے؟ آیا اس کو علم و ایمان سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے بارہ میں دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ نظر و استدلال سے عاری توحید ایمان نہیں ہو سکتی۔

2۔ دوسرے فرقے کی رائے میں توحید کو فکر و نظر کو آزمائے بغیر مان لینا بھی ایمان ہے۔

ان اخبار کے بارہ میں کیا روش اختیار کرنا چاہیے جو ظاہر عموم پر مبنی ہوں اور خدا کی طرف سے ہوں۔ اس کے متعلق مرجبہ کے سات گروہ ہیں۔

1۔ ان کے پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف مثلاً اس طرح کی خبر ملے کہ وہ قاتلوں یا یتامیٰ کا مال از راہ ظلم کھا جانے والوں کو عذاب میں مبتلا کرے گا۔ یا ان سے ملتے جلتے لوگوں سے متعلق کوئی اطلاع دے کہ جنہوں نے کسی نہ کسی صورت میں گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا۔ تو ہم ان کے عذاب کے بارے میں توقف سے کام لیں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر مادون ذلک لمن یشاء۔(النساء: 48) "بے شک اللہ تعالیٰ اس بات کو نہ بخشیں گے کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک قرار دیا جائے اور اس کے سوائے اور جتنے گناہ ہیں جس کے لیے منظور ہو گا' وہ بخش دیں گے۔"

اس گروہ کی اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے' جو صادق ہونے کے ساتھ ساتھ حکیم بھی ہے' یہ بالکل جائز ہے کہ ایک عام خبر دے اور پھر اس سے جس کو چاہے مستثنیٰ قرار دے دے۔ اس صورت میں اسے اختیار ہے' چاہے تو عذاب سے دوچار کرے' اور چاہے تو مستثنیٰ رکھے۔ اور اس استثناء کے باوجود وہ صادق ہی رہے گا۔ اگرچہ اس خبر کے مطابق عمل نہ کرے اور عذاب میں مبتلا نہ کرے۔ استثناء کی یہ رعایت از راہ لغت و عرف کوئی برائی نہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ جس طرح خبر میں عموم واضح ہے اسی طرح استثناء بھی واضح ہے۔

2۔ دوسرے گروہ کی رائے میں وعدہ وعید (عذاب) کی خبروں میں فرق ہے۔ چنانچہ جہاں تک وعدہ سے متعلق خبر کا تعلق ہے' اس میں تو قطعی استثناء نہیں ہوتا۔ لیکن وعید کی آیات میں استثناء پہلے سے پنہاں ہوتا ہے۔ اور ان کے ہاں استثناء کی یہ نوعیت بالکل جائز ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایک آقا غلام سے کہہ بیٹھتا ہے کہ میں تمہیں ماروں گا' لیکن پھر اسے معاف کر دیتا ہے۔ اور اس استثناء کو جو پہلے سے وعید میں مضمر ہوتا ہے یہ لوگ جھوٹ نہیں جانتے۔

3۔ ان میں کا تیسرا گروہ جو توقف کا قائل ہے یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جب کوئی خبر کسی سامع کو معلوم ہو اور وہ عموم لیے ہوئے ہو' چاہے اس کا تعلق وعدہ سے ہو' چاہے وعید سے۔ اگر اس نے پورا قرآن نہیں سنا ہے تو اسے چاہیے کہ اس کو ان تمام لوگوں کے حق میں صحیح تسلیم کرے کہ

Marfat.com

جن کے حق میں یہ خبر دی گئی ہے۔ اور اس سلسلہ میں قطعاً شک میں مبتلا نہ ہو۔ اگرچہ ان کے نزدیک اس علم کے خلاف بھی ممکن ہے۔ یہی حکم ان خبروں کا ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً اگر کسی ایسے مسلمان کے بارہ میں جس کا دینی مرتبہ جانا بوجھا اور قابل اعتماد ہے کوئی شخص یہ رائے رکھتا ہے کہ اس کے پاس مسلمانوں کو قتل کرنے کے لیے کوئی اسلحہ نہیں ہے تو وہ حق بجانب ہے۔ یا مثلاً جیسے علم الانساب کے ذریعہ ہمیں یہ علم حاصل ہوتا ہے کہ فلاں۔ فلاں کا بیٹا ہے۔ اور اس کے ہاں پیدا ہوا ہے۔ تو اس میں قطعاً کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ جب تک کہ اس کے بارہ میں شکوک و شبہات کو ابھارنے والے دوسرے اسباب نہ ہوں ان ساری صورتوں میں علم و اطلاع کو ظاہری عموم ہی پر محمول کرنا چاہیے۔ اور شک و شبہ سے دامن بچائے رکھنا چاہیے اگرچہ یہ عین ممکن ہے کہ کہیں کہیں واقعہ اس کے خلاف ہو۔ بالخصوص جب کوئی شخص غائب ہو تو اس کے متعلق قدرتی طور پر شکوک ابھر سکتے ہیں۔ مگر جو موجود ہے اور ہمارے سامنے ہے اس کے بارہ میں یہ لوگ شک و شبہ کو روا نہیں رکھتے۔

اس بنا پر ان کا یہ موقف ہے کہ جب وعد اور وعید علیحدہ علیحدہ مذکور ہوں تو ان دونوں کے متعلق الگ الگ عموم ثابت کرنا چاہیے۔ اور یہ جاننا چاہیے کہ اس عموم میں قطعی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اگرچہ یہ بالکل جائز ہے کہ کہیں کہیں صورت حال اس کے خلاف واقع ہو۔ چنانچہ جب وعید کے پہلو بہ پہلو کسی گروہ کے متعلق وعدہ بھی ہو تو سمجھ لینا چاہیے کہ ان میں کا ایک دوسرے سے ضرور مستثنیٰ ہے۔ چاہے وعدہ وعید سے مستثنیٰ ہو' اور چاہے وعید سے وعدہ مستثنیٰ ہو۔ اس صورت میں سامع کو رائے قائم کرنے میں توقف اختیار کرنا چاہیے۔ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اہل توحید کے بارہ میں جو خبر و اطلاع مذکور ہے آیا اس کا تعلق سب اہل توحید سے ہے یا بعض اہل توحید سے ہے۔ ہاں یہ اسے البتہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایک ہی شخص کے حق میں وعدہ و وعید دونوں کا اجتماع ممکن نہیں۔ اجتماع ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ دونوں باہم متناقض ہیں۔

4۔ ان میں کا چوتھا گروہ "محمد بن شبیب" کے ماننے والوں کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم لغت میں برابر اس طرح کے استعمال پاتے ہیں۔

جاء بنو تمیم۔ جاءت الازد۔ صرمت ارضی۔ "بنو تمیم آئے۔ بنو ازد آئے۔ میں نے اپنی فصل کاٹی۔"

اور ان سے عموماً مراد یہ ہوتا ہے کہ بنو تمیم اور بنو ازد میں سے کچھ لوگ آئے۔ اسی طرح فصل کاٹنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ فصل کا کچھ حصہ کاٹا۔ اسی سے ملتا جلتا استعمال یہ بھی ہے۔

Marfat.com

ضحاب الامیر اھل اسبحن۔ "امیر نے قیدیوں کو مارا۔" اور اس کا مطلب بھی یہی ہوتا ہے کہ امیر نے بعض قیدیوں کو یہ سزا دی۔

اس بنا پر ان کا یہ قول ہے کہ جب لغت اس طرح کے استعمالات کو جائز قرار دیتی ہے تو قرآن میں جہاں جہاں ایسی خبریں آئیں گی' جو معنی کے لحاظ سے عموم لیے ہوئے ہوں ہم یہی سمجھیں گے کہ ان سے مراد وہ خاص لوگ ہیں جو درحقیقت وعید کے مستحق ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ بعض مقامات میں یہ عموم قائم رہے گا۔ جیسے مندرجہ ذیل آیات اور اسی انداز کی دوسری آیات میں ہے۔

ومن یقتل مومنا متعدا فجزائہ جھنم۔(نساء: 93) "اور جو شخص کسی مسلمان کو قصدا قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے۔"

ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطرنہم نادا۔(نساء:10) "بلاشبہ جو لوگ یتیموں کا مال بغیر استحقاق کے کھاتے ہیں وہ اپنے شکم میں آگ بھر رہے ہیں۔"

والذین یرمون المحصنات بعنوافی الدنیا والاخرہ۔(النور: 23) "جو لوگ ان عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں جو پاک دامن' سادہ و بے خبر ہیں' اور مومن ہیں' ان پر دنیا و آخرت میں لعنت ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بنا پر از روئے لغت یہ جائز ہے کہ آیت عام ہو' اور معنی خاص ہو' ہم یہ سمجھیں گے کہ ان عمومات میں تخصیص بھی ہو سکتی ہے۔ اور اس بنا پر ان کے عموم کو' عموم ہی پر محمول کریں گے کہ بعض مقامات میں عموم کو ان لوگوں کے حق میں خصوصیت سے قائم رکھا گیا ہے جنہوں نے قتل' تہمت تراشی' یا بد دیانتی سے یتیموں کا مال کھا جانے کا جرم کیا ہے۔ اگرچہ ان میں بعض جرم ایسے ہیں جو نسبتہ زیادہ اہم اور بڑے ہیں۔

اس گروہ کے نزدیک یہ بات ہرگز جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نسبتاً ادنیٰ جرم پر تو سزا دے لیکن اس سے بڑے گناہ پر خط عفو کھینچ دے۔

5۔ مرجبہ کے پانچویں گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اہل صلوٰۃ کے حق میں سرے سے کوئی وعید ہی نہیں۔ وعید کا تعلق صرف مشرکین سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا جو یہ ارشاد ہے۔

ومن یقتل مومنا متعمدا۔ "اور جو شخص کسی مسلمان کو قصدا قتل کر ڈالے۔" یا اس طرح کی دوسری آیات جن میں وعید کا ذکر ہے' ان سے مراد وہ لوگ نہیں جو ان جرائم کا ارتکاب کریں بلکہ وہ ہیں جو ان کو حلال اور جائز سمجھتے ہیں۔ ان لوگوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ جہاں تک وعدہ و خوش خبری کا تعلق ہے اس کا ہونا مسلمانوں کے لیے واجب ہے' اور اللہ تعالیٰ اس سلسلہ میں بھی

Marfat.com

بھی وعدہ خلافی کرنے والا نہیں۔ اور اللہ کے لیے عفو و درگزر سے کام لینا اولیٰ ہے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی اولیٰ ہے کہ اپنے بندوں کو وعدہ و خوش خبری سے نوازے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

والذین امنوا باللّٰہ ورسلہ اولئک ھم الصدیقون۔ (حدید: 19) "اور جو لوگ خدا اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے یہی اپنے پروردگار کا نزدیک صدیق اور شہید ہیں۔

قل یا عبادی الذین اسرفوا علٰی انفسکم لا تقنطوا من رحمتہ اللّٰہ۔ (حدید: 53) "آپ میری طرف سے میرے ان بندوں کو کہہ دیجیے جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے۔ ناامید نہ ہوں۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جس طرح ارتکاب شرک کے بعد کوئی عمل فائدہ مند نہیں رہتا' اسی طرح ایمان سے بہرہ مند ہونے کے بعد کوئی برائی نقصان پہنچانے والی نہیں۔ اور یہ کہ اہل قبلہ میں سے کوئی شخص بھی جہنم میں نہیں جائے گا۔

6۔ لغت کے ایک ماہر کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی شخص سے ثواب و اجر کا وعدہ کرتا ہے تو اسے پورا کرتا ہے۔ اور اہل قبلہ میں جس کے بارے میں عذاب و سزا کی خبر سناتا ہے اس کو عذاب و سزا سے دوچار نہیں کرتا۔ اور یہی بات اس کے کرم پر دلالت کناں ہے۔ اس کا خیال ہے کہ عرب ایفائے وعدہ کو اچھا سمجھتے تھے لیکن وعید کے معاملہ میں عفو و درگزر کے مداح تھے۔

7۔ ان میں کا ساتواں گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ عمومات وعید میں قرآن اختصاص اور استثناء کو جائز قرار دیتا ہے۔ سوا ان امور کے کہ جن کے عموم پر اجماع ہو۔ اور یہی حال امر و نہی کا ہے۔

اس امر میں مرجبہ کے مابین اختلاف رائے ہے کہ آیا امر دین میں عموم ہے؟ یا اس میں بھی خصوص و استثناء کی گنجائش ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو مسلک ہیں۔

1۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی بیان کیا ہے کہ قرآن خصوصی استثناء کو جائز قرار دیتا ہے سوا اس صورت کے کہ قرائن عموم پر دلالت کناں ہوں۔

2۔ دوسرے فرقے کا یہ عقیدہ ہے کہ امر و نہی کو عموم ہی پر محمول کیا جائے گا۔ الا یہ کہ قرائن خصوصیت پر دلالت کناں ہوں۔

کیا کفار ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے؟ اس میں مرجبہ کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں پہلا فرقہ جو "جہم بن صفوان" کے ماننے والوں سے تعبیر ہے یہ کہتا ہے کہ جنت و جہنم' آخر آخر میں ختم ہو جائیں گے۔ اور اہل جنت یا اہل جہنم بھی فنا کے گھاٹ اتر جائیں گے۔ اور

صرف اللہ کی ذات اسی طرح بلا انتہا باقی رہ جائے گی جیسے کہ بلا شرکت غیرے پہلے تھی۔ اور یہ کہ اہل جنت کو' جنت میں اور اہل جہنم کو جہنم میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے رکھنا جائز نہیں ہے۔ یہ رائے مسلمانوں کے اس متفق علیہ عقیدے کے خلاف ہے کہ جو ان سے از روئے نص مروی ہے۔ چنانچہ سوا جہم کے تمام مسلمانوں کا یہ اجماعی عقیدہ ہے کہ اہل جنت جنت میں' اور اہل جہنم' جہنم میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔

مسلمانوں میں سے فاسق فاجر قسم کے لوگوں کو اگر جہنم میں ڈالا گیا تو آیا انہیں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھا جائے گا' یا نہیں۔ اس بارہ میں مرجبہ پانچ فرقوں میں تقسیم ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ جو "بشر مریسی" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے' یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اہل قبلہ کو چاہے وہ فاسق و فاجر ہوں' محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے' کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره۔ (زلزال : 8)

"جس نے ذرہ بھر نیکی کی ہو گی وہ اس کو دیکھ لے گا' اور جس نے ذرہ بھر برائی کی ہو گی وہ اسے دیکھ لے گا۔" ایسے لوگوں کو آخر آخر میں جنت میں داخل ہونا ہے۔ "ابن الراوندی" کا بھی یہی عقیدہ ہے۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ جو "ابی شمر" اور "محمد بن شبیب" کی طرف منسوب ہے یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو انہیں جہنم میں ڈالے چاہے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے۔ اور چاہے ہمیشہ ہمیشہ نہ رکھے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ تینوں صورتیں جائز ہیں۔

3۔ تیسرے فرقے کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں کو جہنم کا مزا چکھائے گا۔ اور پھر آنحضرتؐ کی سفارش سے انہیں رستگاری عطا کرے گا۔ اور اس طرح یہ قطعی جنت میں جائیں گے۔

4۔ چوتھا فرقہ جو "غیلان" کے پیروکاروں کا ہے یہ کہتا کہ اللہ تعالیٰ کو حق پہنچتا ہے کہ ان کو عذاب سے دوچار کرے' یا عفو و درگزر سے کام لے' اور یا یہ کہ ان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں نہ رکھے۔ اگر اللہ تعالیٰ ان کو عذاب کا مزا چکھائے گا تو اس بنا پر کہ انہوں نے گناہوں کا ارتکاب کیا۔ اسی طرح اگر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے انہیں جہنم میں رکھے گا تو اس وجہ سے کہ انہوں نے ایسے کام کیے جو اس کا موجب بنے' اور اگر اس نے ان میں سے کسی ایک کو معاف کر دیا تو ان سب کو معاف کر دے گا۔ جن کا جرم اس نوعیت کا ہے۔

5۔ ان میں کے پانچویں فرقہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو عذاب دے' چاہے تو عذاب

Marfat.com

نہ دے۔ اسی طرح اس کو حق پہنچتا ہے کہ انہیں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رکھے یا نہ رکھے۔ اس کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ کسی ایک کو تو عذاب کا مزا چکھائے' اور دوسرے کو معاف کر دے۔ اگرچہ اس نے اسی قسم کے جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ یہ ساری چیزیں اس کے قبضہ قدرت میں ہیں۔

گناہ صغیرہ' اور گناہ کبیرہ سے متعلق مرجبہ میں دو طرح کا اختلاف ہے۔

1۔ ایک گروہ تو یہ سمجھتا ہے کہ ہر ہر معصیت گناہ کبیرہ ہے۔

2۔ دوسرا گناہ کبیرہ و صغیرہ میں تقسیم کا قائل ہے۔

گناہ کبیرہ کی توبہ سے بخشش ہو جاتی ہے یا نہیں اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ سے کبائر پر خط عفو کھینچ سکتے ہیں' لیکن یہ برنائے استحقاق نہیں ہو گا۔ بلکہ اس کو اللہ کے فضل و کرم سے تعبیر کیا جائے گا۔

2۔ دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ توبہ کے بعد بخشش و عفو' استحقاق کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

انبیاء کے گناہوں سے متعلق مرجبہ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ انبیاء کے گناہ کبائر میں شمار ہونے کے لائق ہیں۔

2۔ دوسرا گروہ انبیاء کے گناہوں کو صغائر کی صف میں رکھتا ہے۔ اور اس بات کا قائل ہے کہ یہ کبائر میں داخل نہیں۔

اعمال میں وزن اور تعیین درجات کے سلسلہ میں مرجبہ کے دو گروہ ہیں۔

1۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان اس عذاب کو ختم کر دیتا ہے جو فسق و فجور کی وجہ سے عائد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ایمان کا وزن فسق و فجور سے کہیں زیادہ ہے' اور یہ کہ اللہ تعالیٰ مومن کو عذاب سے محفوظ رکھے گا۔ یہ "مقاتل بن سلیمان کا قول ہے۔

2۔ دوسرے گروہ کا قول ہے کہ توحید کے قائلین کو بھی عذاب سے دوچار کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کی جانچ پرکھ کرے گا۔ اگر ان کی نیکیاں وزن میں برائیوں سے بڑھ گئیں تو انہیں جنت میں جگہ ملے گی۔ اور اگر برائیوں کا پلڑا بھاری رہا تو پھر دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ انہیں سزا دے گا۔ اور یا معاف کر دے گا۔ اور اگر صورت حال یوں ہوئی کہ نیکیاں اور برائیاں برابر برابر رہیں تو پھر از راہ کرم اللہ انہیں جنت میں بھیج دے گا۔ یہ ابی معاذ کا عقیدہ ہے۔

متاول (تاویل سے کام لینے والا) کافر ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں مرجبہ کے تین فرقے ہیں۔

1۔ پہلا فرقہ تو کہتا ہے کہ ہم تاویل کے اختلاف کو کفر پر محمول نہیں کرتے اور صرف انہی لوگوں کو کفر کا مستوجب ٹھہراتے ہیں جن کے کفر پر امت کا اجماع ہو۔

Marfat.com

2۔ دوسرا فرقہ جو اصحاب ابی شمر سے تعبیر ہے' ہر اس شخص پر فتویٰ کفر لگا دیتا ہے جو توحید و قدر کے مسئلہ میں ان کا ہم نوا نہ ہو۔ بلکہ جو ان کے کفر میں اظہار شک کرے اس کو بھی یہ کافر سمجھتے ہیں۔

3۔ ان میں کا تیسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ کفر صرف جہل باللہ (خدا کے بارہ میں جاہل رہنے) کا نام ہے۔ کیونکہ اللہ کا انکار وہی کرے گا جو اس کے معاملہ میں جہل و نادانی کا شکار ہو۔ یہ جہم بن صفوان کی رائے ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ حقوق العباد کو معاف کر سکتا ہے؟ اس کے بارہ میں مرجبہ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

1۔ ان میں کے پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک ان مظالم کا تعلق ہے جو بندوں پر روا رکھے جاتے ہیں' اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے عفو کی یہ صورت ہو گی کہ وہ اس کو اور اس کے خصم کو قیامت کے دن اپنے روبرو بلائے گا۔ اور کہے گا کہ وہ ان مظالم کے عوض اس مظلوم کو کچھ نیکیاں عطا کرے۔ اور اس کے مقابلہ میں ظالم جرم کا سزاوار ٹھہرے اس بنا پر وہ ان مظالم پر خط عفو کھینچ دے گا۔

2۔ ان میں دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ از روئے عقل تمام قسم کے گناہگاروں کو معاف کر دینا جائز ہے۔ چاہے ان کا تعلق حقوق العباد سے تجاوز کرنے والوں سے ہو اور چاہے ان لوگوں سے جنہوں نے حقوق اللہ کی نافرمانی کی ہے۔

مسئلہ توحید میں مرجبہ کئی فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ چنانچہ کچھ لوگ تو اس سلسلہ میں بعینہ وہی کچھ کہتے ہیں جو معتزلہ کہتے ہیں اور کچھ تشبہ کے قائل ہیں ان مشبہ میں یعنی اللہ کو انسان کے مشابہ ٹھہرانے والوں میں پھر تین گروہ ہیں۔ (معتزلہ کے کیا عقائد ہیں؟ اس پر عنقریب ہم کھل کر اس وقت گفتگو کریں گے جب معتزلہ کی بحث شروع ہو گی)

1۔ مشبہ کا پہلا گروہ جو "مقاتل بن سلیمان" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ کا جسم ہے۔ جثہ ہے اور انسانی شکل و صورت ہے جس کے گوشت' خون' بال' جوارح' اعضاء سب ہیں۔ اس کا ہاتھ' پاؤں' سر اور دو آنکھیں بھی ہیں۔ وہ مصمت (ٹھوس جس میں کہیں خلا نہ ہو) ہے۔ لیکن ان صفات کے ہوتے ساتے بھی وہ نہ تو کسی کے مشابہ ہے اور نہ کوئی شے اس سے مشابہت رکھتی ہے۔

2۔ دوسرا گروہ جو جوار بی کے معتقدین کا ہے بالکل یہی باتیں کہتا ہے اور اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ منہ سے لے کر سینے تک تو اجوف (اندر سے کھوکھلا) ہے۔ لیکن اس کے سوا جسم کا باقی

Marfat.com

حصہ مصمت (ٹھوس) ہے۔

3۔ ان میں کے تیسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ وہ جسم تو ہے مگر اجسام کی طرح نہیں۔

رویت' باری کے بارہ میں ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ کچھ لوگ تو معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کو دیکھ لینا ممکن ہے۔

2۔ اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان آنکھوں سے حضرت حق کا آخرت میں دیدار ہو سکے گا۔

قرآن مخلوق ہے یا نہیں۔ مرجبہ کے اس مسئلہ میں تین فرقے ہیں۔

1۔ ایک فرقے کا کہنا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔

2۔ دوسرا اس کا قائل ہے کہ مخلوق نہیں۔

3۔ تیسرا توقف کو ترجیح دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہم تو قرآن کو اللہ سبحانہ کا کلام مانتے ہیں۔ اور یہ نہیں کہتے کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔

باری تعالیٰ کی ماہیت کے بارہ میں مرجبہ کے دو مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

1۔ ایک مدرسہ کے قائلین یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ایک متعین ماہیت تو ہے مگر ہم اسے اس دنیا میں جان نہیں پاتے۔ البتہ آخرت میں اللہ تعالیٰ ہم میں چھٹا حاسہ پیدا کر دے گا جس کے ذریعہ ہم اس کی ماہیت کا ادراک کر سکیں گے۔

2۔ دوسرا مدرسہ فکر اس کا منکر ہے اور اس کی نفی کا قائل ہے۔

مسئلہ قدر میں بھی مرجبہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

کچھ لوگ تو اس مسئلہ میں معتزلہ کے ہم نوا ہیں (اور معتزلہ کے بارہ میں ہم عنقریب تفصیلات بیان کریں گے) اور کچھ لوگ اثبات قدر کے قائل ہیں۔ اس کی وضاحت بھی ہم اس مرحلہ میں کریں گے جب سلسلہ کلام الحسین بن نجار کے تصور قدر تک پہنچے گا۔

مسئلہ صفات میں بھی یہ اختلاف رائے کا شکار ہیں۔

چنانچہ بعض تو معتزلہ کی طرف مائل ہیں اور بعض "عبداللہ بن کلاب" کے حامی ہیں۔ عبداللہ بن کلاب کا کیا مسلک تھا؟ اس کی تشریح ہم عبداللہ بن کلاب کے سلسلہ میں عنقریب کرنے والے ہیں۔

کلام لطیف کیا ہے' اور کلام غامض کس کو کہتے ہیں۔ اس بارہ میں مرجبہ میں جو اختلاف رائے کار فرما ہے ہم اس کی بھی عنقریب مناسب موقع پر انشاء اللہ وضاحت کریں گے۔

مرجبہ کے اختلافات کا قصہ ختم ہوا۔

Marfat.com

مسائل توحید وغیرہ میں معتزلہ کے موقف کی تشریح(64)

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ کا کوئی مثیل (مشابہ) نہیں۔ وہ سمیع (سننے والا) اور بصیر (سننے والا) ہے۔ جسم نہیں ہے نہ دائرہ حس میں آنے والا ہے۔ نہ اس کے جثہ ہے' نہ صورت ہے۔ نہ گوشت پوست اور خون ہے۔ نہ وہ شخص ہے' نہ جوہر ہے' نہ عرض ہے' نہ رنگ' مزہ اور مہک سے متصف ہے۔ نہ اسے ٹٹولا اور محسوس کیا جا سکتا ہے' نہ اس میں حرارت ہے' نہ برودت ہے' نہ رطوبت ہے' اور نہ یوست' نہ اس کا طول ہے' نہ عرض' اور نہ عمق (گہرائی)' نہ اس میں اجزاء کی ترکیب و اجتماع ہے' اور نہ افتراق ہے۔ نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ نہ تقسیم پذیر ہے' نہ اس کے اجزاء اور ابعاض (حصص) ہیں۔ نہ اعضاء ہیں اور نہ جہات ہی سے بہرہ مند ہے۔ یعنی نہ اس کا دایاں بایاں ہے' اور نہ آگا اور پیچھا۔ اسی طرح وہ فوق اور تحت کی قید سے بھی پاک ہے۔ مکان نے اس کا احاطہ نہیں کیا۔ اور زمانہ کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اس کے لیے نہ تو یہ زیبا ہے کہ وہ کسی چیز کو چھو رہا ہو' نہ یہ کہ الگ تھلگ ہو۔ اور نہ یہ کہ کہیں حلول (سرایت) کیے ہوئے ہو۔ وہ مخلوقات کی کسی ایسی صفت سے متصف نہیں جو حدوث پر دلالت کناں ہو' اس کو محدود و متناہی کہنا بھی غلط ہے۔ اس کے لیے مساحت ثابت کرنا بھی صحیح نہیں۔ وہ نہ کہیں جاتا ہے' نہ آتا ہے۔ اور نہ محدود ہی ہے۔ نہ والد ہے نہ مولود' نہ اندازے اسے گھیرتے ہیں اور نہ پردے اسے چھپائے ہوئے ہیں۔ نہ حواس اس کے ادراک پر قادر ہیں۔ نہ اس کو انسانوں پر قیاس کرنا جائز ہے اور نہ وہ مخلوق سے کسی پہلو میں مشابہت ہی رکھتا ہے۔ نہ وہ آفات کا شکار ہوتا ہے اور نہ ہلاکتیں ہی اس کی ازلیت کو مجروح کرتی ہیں۔ ہر وہ شئے جو دل میں کھٹکتی اور وہم کی گرفت میں آتی ہے۔ اس کی ذات اس سے مختلف ہے۔ ازل سے' جہاں تک کائنات کا تعلق ہے اس کو سبقت اور تقدم ہی حاصل رہا ہے۔ اور ہمیشہ مخلوق سے اس کا وجود پہلے رہا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ سے وہ عالم' قادر اور حی (زندہ) ہے۔ اور تا ابد ان صفات سے متصف رہے گا۔ نہ آنکھیں اس کو دیکھ پاتی ہیں۔ نہ نظر و بصر اس کے ادراک پر قادر ہے' نہ وہم اس کا احاطہ کر سکتے ہیں اور نہ کانوں سے اسے سن سکتے ہیں۔ وہ شے ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں۔ عالم' قادر اور زندہ ہے۔ مگر علماء صاحب قدرت اور دوسرے زندوں کی طرح نہیں۔ وہی تنہا قدیم ہے۔ اس کے سوا اور کوئی قدیم نہیں۔ اور کوئی اس کے سوا معبود نہیں۔ کوئی اس کی

Marfat.com

بادشاہت میں شریک نہیں۔ اور کوئی اقتدار میں اس کا وزیر اور مصاحب نہیں۔ جو کچھ بھی اس نے بنایا اور پیدا کیا' تنہا بنایا اور پیدا کیا ہے۔ کوئی اس کا معین اور مددگار نہیں۔ اسی طرح اس نے جو کچھ بنایا کسی نمونے کو سامنے رکھے بغیر بنایا ہے۔ نیز اس کے لیے کسی بھی چیز کا پیدا کرنا یا بنانا کسی دوسری شے کی نسبت سے نہ تو آسان ہے اور نہ مشکل۔ نہ اس کے حق میں یہ جائز ہے کہ جلب منفعت کرے اور نہ یہ زیبا ہے کہ مضرتوں سے دوچار ہو۔ نہ وہ سرور و لذت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نہ اذیت و الم کی اس تک رسائی ہی ممکن ہے۔ اس کے لیے نہ کوئی مقرر حد ہے کہ وہاں تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور نہ فنا ثابت ہے۔ عجز و نقص سے مبرا ہے' اور عورتوں سے بے نیاز ہے۔ اس لیے نہ تو اس کی بیوی ہے اور نہ بچے اور بیٹے۔

توحید کے بارے میں یہ ہے ان کا موقف اور اس میں خوارج مرجبہ کے کئی گروہ اور شعبہ کے کئی فرقے ان کے ہم نوا ہیں۔ اگرچہ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو اس موقف کو تسلیم نہیں کرتے اور اس سے دامن کشاں رہنا ہی مناسب خیال کرتے ہیں۔

مکان سے متعلق ان کا عقیدہ

اس سے متعلق ان میں اختلاف رونما ہے بعض کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ ہر ہر مکان میں ہے۔ جس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ وہ ہر ہر مکان کی تدبیر کرنے والا ہے' اور یہ کہ اس کی تدبیر ہر ہر مکان میں کار فرما ہے۔ جمہور معتزلہ اسی کے قائل ہیں۔ "ابوالہذیل"' "جعفران"' "اسکافی"' اور "محمد بن عبدالوہاب الجبائی" کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ کچھ لوگوں کا یہ قول ہے کہ باری تعالیٰ مکان میں نہیں ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ "مکان" کے وجود سے پہلے جس لامکانیت سے وہ ازل سے دوچار تھا اب بھی اسی سے دوچار ہے۔ ہشام الفوطی (65) عباد بن سلیمان اور ابو زخر وغیرہ معتزلہ اسی کے قائل ہیں۔

الرحمٰن علی العرش استوی۔ (طٰہٰ: 5) "خدائے رحمٰن عرش پر استوا پذیر ہوا۔" کی تاویل ان کے نزدیک یہ ہے کہ استواء سے مراد استیلا ہے۔ اور آیت کے یہ معنی ہیں کہ رحمٰن نے عرش پر استیلاء حاصل کیا۔

رویت باری (باری تعالیٰ کو دیکھنا)

معتزلہ اس بات پر تو اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسمانی آنکھ سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ لیکن کیا اسے قلب کی آنکھ سے دیکھا جا سکتا ہے؟ "ابوالہذیل" اور معتزلہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ یہ ممکن ہے۔ ان کے نزدیک قلب کی آنکھ سے دیکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کے بارہ میں علم

و ادراک سے کام لے سکتے ہیں۔ "ہشام الفوطی" اور عباد بن سلیمان یہ بھی ماننے کے لیے تیار نہیں۔

کیا باری تعالیٰ عالم و قادر ہے؟

اس بارے میں لوگ اختلاف رائے کا شکار ہیں۔ روافض وغیرہ کی اکثریت نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ ذات باری ازل سے عالم و قادر ہے۔ بخلاف معتزلہ کے کہ یہ سب اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم و قادر چلا آ رہا ہے۔ ان میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ آیا باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے اجسام کو جانتا ہے۔ یا کیا معلومات کو منصہ وجود پر آنے سے پیشتر معلومات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یا اشیاء پر عالم خارجی میں ڈھلنے سے پہلے اشیاء کا اطلاق ممکن ہے؟ اس نزاع نے سات مختلف مدارس فکر پیدا کیے۔

1۔ ہشام بن عمرو الفوطی کا کہنا ہے۔ اللہ ازل سے عالم و قادر ہے۔ اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ کیا وہ ازل سے تمام خارج میں موجود ہونے والی اشیاء کو جانتا ہے۔ تو اس کے جواب میں وہ کہتا۔ کہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ازل سے اس کا علم ان اشیاء کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ کیونکہ اگر میں یہ کہہ دوں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ میں نے ان اشیاء کو بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ مرتبہ ثبوت میں شامل کر لیا جو ہنوز وجود میں نہیں آئیں۔ ہاں میں یہ البتہ کہتا ہوں کہ وہ ازل سے اس حقیقت کو جانتا ہے کہ وہ واحد ہے اور اس کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں۔ اور جب اس سے کہا جاتا کہ کیا تم یہ کہہ سکتے ہو کہ وہ ازل یہ جانتا ہے کہ اشیاء عنقریب تخلیق کے قالب میں ڈھلنے والی ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ نہیں' کیونکہ "یہ اشیاء" کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جن اشیاء کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں' وہ موجود ہیں حالانکہ ابھی ان اشیاء نے لباس وجود اختیار نہیں کیا' اور لاموجود کی طرف اشارہ کرنا جائز نہیں۔ مسمی یا موجود وہ شے ہے جس کو اللہ نے عدم سے پیدا کیا۔ یا صفحہ وجود سے مٹا دیا۔

2۔ ابو الحسین الصالحی کا قول ہے کہ اللہ کا علم ہمیشہ اشیاء سے متعرض ہوتا ہے (یعنی ان کا سامنا کرتا ہے) جب وہ اپنے وقت میں وجود کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں۔ اسی طرح مستقبل میں بھی اس کا علم ہمیشہ انہیں اشیاء سے متعرض رہے گا جو منصہ شہود پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اجسام اور مخلوقات کے بارہ میں بھی اس کے علم کی یہی نوعیت ہے۔ وہ کہا کرتا تھا' معلوم وہی ہے جو موجود ہے۔ اور معلومات پر معلومات کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مسمی کے دائرے میں وہی چیز داخل ہے جو مقدور ہے (یعنی جس پر قدرت کو تصرف حاصل ہے) جو مقدور نہیں' وہ مسمی بھی نہیں۔ اور اشیاء

Marfat.com

اسی وقت کہا جائے گا' جب وہ پائی جائیں۔ یا وجود کے بعد معدوم ہو جائیں۔

3۔ "عباد بن سلیمان" کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے "معلومات" کو جانتا ہے' ہمیشہ سے اشیاء کا علم رکھتا ہے۔ اور ہمیشہ سے اعراض و جواہر کا ادراک رکھنے والا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ سے اس کا علم افعال سے متعرض (دوچار) رہا ہے۔ اور ہمیشہ سے اس کا علم و ادراک فعل خلق سے آشنا رہا ہے۔ اس عتراف کے ساتھ ساتھ عباد بن سلیمان یہ ہرگز نہیں کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے مفعولات (نتائج فعل) یا مخلوقات کو بھی جانتا ہے۔ جہاں تک اعراض کی مختلف قسموں کا تعلق ہے' ان کے بارے میں بھی اس کا یہی قول تھا۔ کہ وہ ہمیشہ سے ان کو جانتا ہے۔ مثلاً بو قلموں حرکات' مختلف رنگ یا مزے وغیرہ۔ اور اس قول کو وہ اعراض کی تمام نوعیتوں پر پھیلا دیتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ معلومات وجود کا جامہ پہننے کا پہلے بھی "معلومات" نہیں۔ اور مقدورات (نتائج قدرت) وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے بھی مقدورات تھیں۔ اور یہی حال اشیاء اور جواہر و اعراض کا ہے۔ کہ ان پر درجہ علمی میں بھی اشیاء جواہر' اور اعراض کا لفظ بولا جا سکتا۔ ہاں اجسام کا معاملہ ان سے البتہ مختلف ہے۔ ان پر وجود اختیار کرنے سے پہلے اجسام کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح "مخلوقات" اور "مفعولات" و نتائج فعل' کو اسی وقت مخلوقات و مفعولات کہیں گے جب یہ معرض وجود میں آ جائیں گے۔ اس کے نزدیک فعل شے اور نفس شے میں فرق ہے۔ اسی طرح خلق شے اور شے دو مختلف مفہوم ہیں۔

اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ آیا یہ شے جو اس وقت موجود ہے بعینہ وہی ہے جو اس سے پہلے معدوم تھی۔ اس کے جواب میں کہتا کہ یہ میں نہیں کہہ سکتا۔ پھر اس پر اگر دریافت کیا جاتا کہ کیا یہ اس سے مختلف؟ تو جواب دیتا' میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا۔

4۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے جن میں "الراوندی" بھی شامل ہے کہ اللہ سبحانہ ہمیشہ سے اشیاء کو جانتا ہے مگر اس جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے ان چیزوں کا ہونا مقدر (طے) ہے۔ یہی رائے ان کی اجسام اور ان جواہر کے بارے میں ہے جو مخلوق ہیں کہ انہیں عنقریب منصہ وجود پر آنا ہے "ابن الراوندی" کہا کرتا تھا' اللہ تعالیٰ کی معلومات پر وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے معلومات کا اطلاق جائز ہے۔ اور ان کو پیرہن وجود سے آراستہ ہونے سے پہلے معلومات سے تعبیر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو پہلے سے جانتا ہے۔ بعینہ اس طرح' جس طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ بات زید کی معلومات میں داخلی ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید ان سے پہلے سے آشنا ہے۔ مقدورات کے بارے میں بھی اس کا عقیدہ یہ تھا کہ جس طرح معلومات پر وجود کا قالب اختیار کرنے سے پہلے معلومات کا اطلاق درست ہے۔ اسی طرح مقدورات پر بھی

Marfat.com

درجہ علمی میں اس کا اطلاق جائز ہے۔ ماموراتِ (احکام) اور منہیات (یعنی جن باتوں سے روکا گیا ہے) ان سے متعلق بھی اس کی رائے یہی تھی کہ ان کا مامور و ممنوع ہونا ازل سے مقدر (معلوم) تھا۔ کیونکہ ازل سے یہ بات اللہ کے علم میں نہ تھی کہ یہ بات حکم و امر چاہتی ہے' اور یہ نہی و زجر۔ یہی حال مرادات (ادادوں) کا ہے کہ وصف ارادہ کے ازل ہونے کی وجہ سے "مراد" کو بھی ازل ہونا چاہیے۔ ابن الراوندی یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اشیاء اسی وقت اشیا ہوتی ہیں جب وہ خارج میں پائی جائیں۔ اور اسی سبب سے اشیاء کے معنی موجودات کے ہیں۔ اس کے نزدیک یہی حال مسمی یا اسم کا ہے کہ ان کا تعلق بھی کسی خاص شے کے وجود سے ہے' اس لیے اس کا اطلاق بھی موجود ہی پر ہو گا۔ وجود سے پہلے یا عدم کی صورت میں اس کا اطلاق جائز نہیں متصور ہو گا۔

5۔ بغدادیوں کے ایک گروہ کا عقیدہ تھا کہ معلومات وجود اختیار کرنے سے پہلے بھی معلومات ہیں اور مقدورات وجود خارجی سے بہرہ مند ہونے سے پیشتر بھی مقدورات ہیں۔ اسی طرح اشیاء پر وجود سے پہلے بھی لفظ اشیاء کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اعراض سے متعلق یہ لوگ یہ نہیں کہتے تھے۔

6۔ محمد بن عبد الوہاب الجبائی' سے روایت ہے۔ اس نے کہا۔ میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اشیاء' جواہر اور اعراض کو جانتا ہے۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اشیاء کا علم ان کے وجود سے پہلے ممکن ہے۔ اسی طرح وہ کہا کرتا تھا کہ حرکت' سکون' رنگ' مزہ' مہک اور ارادہ پر بھی' وجود سے پہلے حرکت' سکون' رنگ' مزہ وغیرہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ اطاعت اور معصیت پر بھی واقع ہونے سے پہلے طاعت و معصیت کا اطلاق جائز ہے۔ اس کے ہاں اسم کی متعدد قسمیں مقرر تھیں۔ مثلاً اگر کسی شے کا نام کسی ایسے وصف کی بنا پر ہے جو اس کا ذاتی وصف ہے۔ مثلاً ابیض (سفید) کے لیے بیاض (سفیدی) یا اسود کے لیے سواد (سیاہی) یا جہر وغیرہ' تو ضروری ہے کہ وجود سے پہلے بھی یہ چیزیں ان ناموں سے موسوم ہوں۔ اور اگر شے کا نام اس بنا پر ہو کہ ہمیں اس کے بارہ میں کچھ کہنا یا بتانا ہے تو وہ اس شے کے وجود میں آنے سے پہلے بھی شے ہو گی کیونکہ اہل لغت نے ہر اس چیز پر لفظ "شے" کا اطلاق کیا ہے جس کے بارہ میں کچھ کہنا یا بتانا مقصود ہو۔ کبھی نام یا تسمیہ اس بنا پر ہوتا ہے کہ ایک حقیقت کو دوسری اجناس سے ممیز ٹھہرانا ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی رنگ وغیرہ تو اس صورت میں بھی یہ نام پہلے سے ہونا چاہیے۔ اسی طرح کبھی کبھی کسی نام یا تسمیہ کا استعمال برنبائے علت یا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ علت پہلے سے مرتبہ ذہنی میں موجود ہے تو خارج کے ڈھانچے میں ڈھلنے سے پیشتر اس کا اس نام سے موسوم ہونا ضروری ہے۔ مثلاً جس شے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کا حکم اگر ایسی علت کی بنا پر دیا گیا ہے جو پہلے سے پائی جاتی ہے تو یہ حکم امور بہ

رہے گا' چاہے خارج میں یہ علت نہ پائی جائے۔ یہی حکم اس تسمیہ کا ہے جو ایسی علت کی بنا پر ہو کہ جس کا پہلے سے پایا جانا جائز ہو۔ تسمیہ کی ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق حادث ہونے اور ہدف فعل بننے سے ہے۔ اس کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ یہ حدوث فعل کے مرحلے سے آگے نہ بڑھ جائے۔ جیسے "مفعول" یا "محدث" کہ یہ اسی طرح تسمیہ کی ایک قسم وہ ہے جو ایسی علت کی بنا پر ہے کہ جس کا تسمیہ سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بارہ میں بھی یہی حکم ہے کہ جب تک یہ علت خارج میں پائی نہ جائے اس پر اس تسمیہ کا اطلاق جائز نہ ہو گا۔ جیسے مثلاً جسم' متحرک وغیرہ۔

جبائی اس بات کا منکر تھا کہ اشیاء لباس کون و وجود سے آراستہ ہوئے بغیر اشیاء ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ پیرا یہ بیان ناقص و فاسد ہے کیونکہ شے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ یہ خارج میں موجود ہے۔ اس کے نزدیک اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اشیاء خود اشیاء سے بھی پہلے ہیں۔

7۔ کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمیشہ سے اپنی آغوش میں ان عوالم و اجسام کو لیے رہا ہے کہ جو ابھی تخلیق کے مرحلے سے نہیں گزرے۔ اسی طرح اس کا علم ان اشیاء جواہر اور اعراض کو بھی ہمیشہ سے احاطہ کیے رہا جو نہ تو پیدا ہوئے ہیں اور نہ انہیں پیدا ہونا ہے۔ ان کے نزدیک یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمیشہ مومنوں یا کافروں یا فعل اختیار کرنے والوں سے متعرض رہا۔ ہاں یہ کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہر اس شے کو' اس صفت کے ساتھ جانتا ہے کہ جس صفت کو لیے ہوئے اسے ظہور میں آنا ہے۔ جب کہ یہ صفت پہلے سے مقدر (طے شدہ) و مقدور (ہدف قدرت) ہو۔ ان کے نزدیک کسی شخص کو تکوین کے مرحلہ میں مومن یا کافر کہنا صحیح نہیں' اس لیے کہ کفر و ایمان کا مرحلہ بعد کا ہے۔ لہٰذا جب ایسی حالت میں اس کو مومن یا کافر کہنا صحیح نہیں ہے تو تخلیق و آفرینش سے پہلے بطریق اولیٰ اس کو کافر و مومن کہنا درست نہ ہو گا۔ تخلیق و آفرینش کے مرحلہ میں تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسے انسان کو پیدا کیا جو قد و قامت کے لحاظ سے طویل ہے۔ اور اس کا طویل ہونا ہی اول اول مقدر و مقدور تھا۔ یہ المشام کا قول ہے۔ اس پر یہ معارضہ وارد ہوتا ہے کہ جب یہ کون و آفرینش کے وقت انسان کو جسم قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ مخلوق بھی ہے حالانکہ وہ پیدائش و آفرینش سے پہلے اسے موجود مخلوق قرار نہیں دیتے۔

بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دائرہ علم ہمیشہ سے ان اجسام کا بھی احاطہ کیے ہوئے ہے کہ جو اب تک پیدا نہیں ہوئے۔ یا جنہیں پیدا نہیں ہونا ہے۔ اور ان مومنوں اور کافروں کو بھی گھیرے ہوئے ہے جو ہنوز شرمندہ وجود نہیں ہوئے۔ اسی طرح وہ تمام چیزیں جو متحرک و ساکن ہیں یا وہ تمام

Marfat.com

شخص جو کافر و مومن ہیں ان کے بارہ میں ہمیشہ سے ان کے وجود میں آنے سے پہلے جانتا ہے۔ جو ابھی منصہ وجود پر جلوہ گر نہیں ہوئے۔ لیکن ان کا یہ علم وجود کے پہلو سے نہیں۔ بلکہ صفات کے پہلو سے ہے۔ اپنے اس قول کی روشنی میں علم کی اس نوعیت کو واضح کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ کافروں کے متعلق بطور صفت کے ازل سے معلوم ہے کہ ان کو عذاب جہنم سے دوچار ہوتا ہے۔ اور یہ کہ مومنوں کو ثواب و اکرام کی خاطر جنت میں رہنا ہے۔ علم کا یہ انداز وجود کے لحاظ سے نہیں بلکہ صفات کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اس بات پر پوری پوری قدرت حاصل ہے کہ وہ ایسے مومن پیدا کرے جو اطاعت گزار ہوں' اور وہ ان کی اطاعت پر صلہ و درجہ عطا کرے' اور ایسے گنہگار پیدا کرے جو اس کے حکموں کو نہ مانیں اور وہ انہیں عذاب کا مزہ چکھائے۔ یہ دونوں باتیں اس کے دائرہ قدرت و علم میں داخل ہیں۔ انیب بن سہل الخراز' سے روایت ہے کہ وہ یوں کہا کرتا تھا' جس موجود مخلوق کو اللہ تعالیٰ وجود و آفرینش سے پہلے جانتا ہے۔ وہ مخلوق باعتبار صفت کے ہے' وجود کے نہیں۔ کبھی کبھی بجائے مخلوق کے کہتا موجود باعتبار صفت کے ہے وجود کے نہیں۔

اللہ تعالیٰ کے "معلومات" اور "مقدورات" کے بارہ میں ان کے ہاں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا ان کا کوئی کل اور مجموعہ ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں دو فرقے ہیں۔

1۔ "ابوالہذیل" کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات اور مقدورات کا ایک کل یا مجموعہ ہے۔ اور یہ کہ آخر آخر میں اہل جنت ہر طرح کی حرکت سے محروم ہو جائیں گے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے سکون اختیار کریں گے۔

2۔ اکثر اہل اسلام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے "معلومات و مقدورات" کے لیے کوئی آخری حد یا کنارہ نہیں ہے۔

اس بارے میں بھی ان میں اختلاف رونما ہے کہ اللہ کے افعال کے لیے آخری حد ہے یا نہیں ہے۔ اس کے متعلق بھی دو رائیں ہیں۔

1۔ جہم بن صفوان کا عقیدہ ہے کہ اللہ کے معلومات و مقدورات کی ایک حد ہے' اسی طرح اس کے افعال بھی حد کے دائرے میں آتے ہیں اور جنت و دوزخ دونوں فانی ہیں۔ اور جنت و دوزخ میں رہنے والے بھی فنا کے گھاٹ اترنے والے ہیں۔ اور آخر آخر میں صرف خدا کی ذات باقی رہ جائے گی۔ اور کوئی شے اس کے ساتھ باقی نہیں رہے گی۔ جیسا کہ اول اول اسی کی ذات تھی اور کوئی شے اس کے ساتھ وجود سے بہرہ ور نہیں تھی۔

2۔ اس کے مقابلہ میں تمام اہل اسلام یہ کہتے ہیں کہ جنت و دوزخ کے لیے فنا نہیں ہے۔ یہ دونوں ہمیشہ باقی رہیں گے۔ اسی طرح اہل جنت اور اہل دوزخ بھی مٹنے والے نہیں ہیں۔ بلکہ اہل

Marfat.com

جنت' جنت کے مزے لوٹیں گے' اور اہل دوزخ عذاب سے دوچار رہیں گے۔ اور کہیں بھی یہ سلسلہ ختم ہونے والا نہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات و مقدورات کا کہیں کنارہ نہیں۔

معتزلہ میں سے جن لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حی' قادر اور عالم مانا ہے' ان میں اس بات پر اختلاف ہے کہ آیا وہ براہ راست حی (زندہ)' قادر اور عالم ہے' یا حیات' قدرت اور علم کی بدولت ان صفات سے متصف ہے؟

بعض زیدیہ اور معتزلہ خوارج اور مرجبہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ براہ راست اپنی ذات سے قادر' حی' اور عالم ہے۔ قدرت' حیات اور علم کی وجہ سے نہیں۔ یہ جب اس کے لیے لفظ علم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ عالم ہے۔ اسی طرح یہ جب اس کے لیے قدرت کا اثبات کرتے ہیں تو اس سے ان کا یہ مقصود ہوتا ہے کہ وہ قادر ہے۔ لفظ حیات کے بارہ میں یہ لوگ احتیاط برتتے ہیں۔ چنانچہ یہ نہیں کہتے کہ اس کے لیے "حیات" ثابت ہے۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے لیے قوت و علم ثابت ہے کیونکہ ان الفاظ کا اپنے حق میں خود اللہ تعالیٰ نے استعمال فرمایا ہے۔ اسی طرح یہ لوگ یوں بھی نہیں کہتے کہ اس کے لیے سمع و بصر (سننا اور دیکھنا) ثابت ہے۔ ان میں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس کے حق میں لفظ "علم" کا استعمال "معلوم" کے معنوں میں ہے اور قدرت کا مقدور کے معنوں میں۔ اس کے علاوہ وہ کسی اور لفظ کو اس کے حق میں علی الاطلاق استعمال نہیں کرتے۔

"ابو الہذیل" کا کہنا ہے' اللہ عالم ہے ایسے علم کی وجہ سے جو اس کی ذات سے تعبیر ہے۔ وہ قادر ہے اس قدرت کی بنا پر جو قادر سے الگ نہیں اور حی ہے اس حیات کے سبب جو خود اسی کی ذات کا نام ہے۔ اسی طرح اس کے لیے سننا' دیکھنا اور قدیم ہونا' یا عزت' عظمت' جلال اور کبریاء ایسے الفاظ کا استعمال ہو گا۔ اور اسی صف اور اسلوب میں اس کی تمام ذاتی صفات شمار ہوں گی۔ ابو الہذیل کہا کرتا تھا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ اللہ عالم ہے تو میں اس کے لیے ایسے علم کو ثابت کرتا ہوں جو اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ اور اس کی ذات کا جہل سے مبرا قرار دیتا ہوں۔ اور ایسے معلوم کی نشاندہی کرتا ہوں جس کا تعلق ماضی و مستقبل دونوں سے ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ وہ قادر ہے تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی ذات کے بارہ میں عجز کی نفی کروں اور ایسی قدرت کا اثبات کروں جو عین ذات ہے۔ نیز میرا مقصد یہ ہوتا ہے کہ "مقدور" کی نشاندہی کروں۔ اسی طرح جب میں یہ کہتا ہوں اس کے لیے "حیات" ثابت ہے۔ اور یہ حیات اس کی ذات ہی ہے۔ تو اس سے میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات کی نسبت موت کی نفی کروں۔ یہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ کے لیے وجہ (چہرہ) ثابت ہے اگر یہ وجہ اس کی ذات ہے۔ اسی طرح اس کے لیے

Marfat.com

"نفس" کا استعمال بھی ہوا ہے۔ مگر یہ نفس بھی وہ خود ہی ہے۔ قرآن میں اس کے لیے جو ید (ہاتھ) کا لفظ آیا ہے۔ اس کی وہ البتہ تاویل کیا کرتا تھا' اور کہتا تھا اس کے معنی نعمت کے ہیں اور جو عین (آنکھ) کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

ولتصنع علی عینی۔ (طہ: 39) "اور تم میری آنکھوں کے سامنے پرورش پاؤ"۔ اس سے وہ "علم" مراد لیتا تھا۔

اس کے مقابلہ میں عباد کا موقف یہ تھا کہ اللہ عالم' قادر اور حی تو ہے مگر اس کے لیے میں علم' قدرت اور حیات کا مستقل وجود ثابت کرنے کے حق میں نہیں۔ اسی طرح میں یہ بھی نہیں کہتا کہ وہ سمع یا بصر سے متصف ہے۔ بلکہ میں یہ کہتا ہوں وہ عالم ہے' قادر ہے اور حی ہے' مگر اس بنا پر نہیں کہ علم' قدرت اور حیات وغیرہ صفات اس سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہیں' اور یہی حال اس کی ان تمام صفات اور ناموں کا ہے کہ جن کا تعلق نہ تو اس کے فعل سے ہے نہ غیر کے فعل سے۔ اس کے نقطہ نظر سے کسی شخص کا اللہ کے بارے میں یہ کہنا بھی غلط ہے کہ وہ ذات اور نفس کے اعتبار سے عالم' قادر اور حی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں لفظ ذات اور نفس کے استعمال کو معیوب سمجھتا تھا۔ اسی طرح وہ اس پیرایہ بیان کو بھی غلط قرار دیتا تھا کہ ہم اس کے لیے علم' قدرت' سننا' دیکھنا یا زندہ رہنا اور قدیم ہونا ایسی صفات کو ثابت کریں۔ وہ ان صفات کی توجیہ کے سلسلہ میں کہا کرتا تھا کہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ عالم ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں اس کے لیے ایک ایسے "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ "معلوم" کو جانتا ہے اور جب میں کہتا ہوں وہ قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں ایک دوسرے "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہونے کی حیثیت سے "مقدور" کا ادراک رکھتا ہے۔ اسی طرح اس کو "حی" قرار دینے سے میرا مدعا اس سے زیادہ نہیں کہ میں ایک "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں۔ اس کے نزدیک یہ بھی درست بات نہیں کہ باری تعالیٰ کے لیے وجہ (چہرہ) یدین (دو ہاتھ) عینین (دو آنکھیں) اور جہت یا پہلو کا اثبات کیا جائے۔ اس سلسلہ میں وہ کہا کرتا تھا کہ ان کا استعمال قرآن نے جس سیاق میں کیا ہے وہی مناسب ہے۔ تم اس سیاق میں ان الفاظ کو بلاشبہ پڑھو' لیکن اس سیاق سے علیحدہ کر کے ان کا اثبات نہ کرو۔ یہ اس چیز کو بھی غلط گردانتا تھا کہ ہم صفات میں کوئی امتیاز روا نہ رکھیں۔ اور یہ کہیں کہ اس کے عالم ہونے کے معنی قادر ہونے کے ہیں۔ اور قادر ہونے کے معنی حی کے ہیں۔ یہی انداز فکر اس کا ان صفات کے بارہ میں ہے جن کا تعلق اس کے فعل سے نہیں۔ مثلاً "سمیع" (سننے والا) کہ اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ یہ صفت اس کی صفت بصیر (دیکھنے والا) یا "علیم" ہی کا پرتو ہے۔

Marfat.com

"ضرار" کہا کرتا تھا کہ اللہ کو "عالم" کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ جاہل نہیں۔ اس کو "قادر" کے لفظ سے تعبیر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عاجز نہیں' اور حی کا معنی یہ ہے کہ وہ موت سے دوچار نہیں۔

نظام کا کہنا تھا کہ اس کو عالم کہنے کے دو معنی ہیں۔ ایک تو اس کی ذات کا اثبات' دوسرے اس کی جہل کی نفی۔ اور جب میں اس کو قادر کہتا ہوں تو اس کا مطلب بھی اثبات ذات لااور عجز کی نفی کرنا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کو حی کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات ثابت ہے اور وہ موت سے منزہ ہے۔ یہی انداز فکر اس کا تمام ذاتی صفات کے معاملہ میں نمایاں ہے۔

وہ کہا کرتا تھا کہ ذاتی صفات میں تعدد (کثرت) اس بنا پر ہے کہ ان کے بارہ میں تمام تضادات کی نفی کرنا ہے۔ مثلاً عجز' موت اور اندھاپا بہرہ ہونا وغیرہ ورنہ اس کی ذات میں کسی نوع کی کثرت پائی نہیں جاتی۔

ضرار کے علاوہ دوسرے معتزلہ کا کہنا ہے کہ صفات اور ناموں میں کثرت' اختلاف اس وجہ سے ہے کہ ان کے ہدف مختلف ہیں نفس ذات اس کا باعث نہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک شے "مقدور" ہے۔ ایک "معلوم" ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اپنے لیے وجہ چہرہ کا استعمال برمنائے مجاز فرمایا ہے۔ برمنائے حقیقت نہیں۔ چنانچہ ویبقی وجہ ربک کے معنی یہ ہیں کہ تمہارا رب ہی باقی رہے گا۔

اس کے نزدیک ید (ہاتھ) سے مراد نعمت ہے۔

معتزلہ میں سے کچھ لوگ تعدد صفات کی توجیہہ یوں بیان کرتے ہیں کہ اس سے مقصود چند فوائد کی طرف ذہن و فکر کو متوجہ کرنا ہے۔

مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ علم سے متصف ہے اور اس سے مقصود ان لوگوں کی تکذیب کرنا ہے جو اس کو صفت علم سے متصف نہیں گردانتے اور اسے "جاہل" تصور کرتے ہیں۔ نیز اس فائدہ کی طرف بھی توجہ دلاتا ہے کہ اس ذات کے لیے "معلومات" کا وجود بھی ثابت ہے۔ یہ ہے اس کو عالم کہنے کا مطلب۔ اور جب ہم اس کے لیے قادر کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس فائدہ کی طرف ذہن منتقل کرانا چاہتے ہیں کہ جو لوگ اس کو صفت قدرت سے متصف نہیں مانتے وہ غلط کہتے ہیں۔ اس سے ان لوگوں کی تردید بھی مقصود ہے جو اس کو "عاجز" کہتے ہیں۔ اس سے یہ بتانا بھی مقصود ہے کہ اس کے "مقدمات" (نتائج قدرت) بھی ہیں۔ جن سے کہ اس کی قدرت دوچار ہوتی ہے۔ اس طرح جب ہم اس کو "حی" کہتے ہیں تو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو اس کو صفت حیات سے متصف نہیں

Marfat.com

گردانتے۔ اور ان لوگوں کی تردید ہے جو اسے "میت" یا غیر حی سمجھتے ہیں یہ ہے لفظ حی کا صحیح مفہوم۔ صفات کے بارہ میں یہ قول جبائی کا ہے۔

"ابوالحسین الصالحی" کہا کرتا تھا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ اللہ عالم ہے لیکن علماء کی طرح نہیں ہے۔ قادر ہے مگر دوسری قادر ہستیوں کی طرح نہیں ہے۔ یا "حی" اور زندہ ہے مگر دوسرے زندوں کی طرح نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسی شے ہے جس کی طرح اور کوئی شے نہیں ہے۔ تمام صفات سے متعلق اس کی یہی روش تھی۔

جب اس سے پوچھا جاتا کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ وہ عالم ہے مگر "علماء" کی طرح نہیں تو کیا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ قادر ہے مگر دوسری قادر ہستیوں کی طرح نہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتا ہاں میرا مطلب ہے کہ وہ ایسی شے ہے جس کی طرح اور کوئی شے نہیں۔ تمام صفات سے متعلق اس کا انداز تاویل یہی تھا۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ وہ شے ہے مگر اشیاء کی مانند نہیں' مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہے مگر علماء کے مانند نہیں۔

"معمر" سے روایت ہے وہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ صفت علم کی بدولت "عالم" ہے۔ اور اس علم کا ایک معنی ہے اور یہ معنی متعین معنی کا مقتضی ہے لہٰذا وہ اپنی صفات سے ان معانی کی وجہ سے متصف ہے' غایت و مقصد کے اعتبار سے نہیں۔

تمام صفات کے بارہ میں اس کا یہی انداز فکر تھا۔ مجھے اس کی اطلاع ابو عمر الفراتی نے دی اور اس نے محمد بن عیسیٰ السیرانی سے سنا کہ "معمر" صفات کے سلسلہ میں یہ عقیدہ رکھتا ہے۔

اہل بغداد میں بہت سے لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کے عالم ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ قادر ہے' اور نہ یہ کہ وہ حی ہے۔ ہاں باری تعالیٰ کے حی ہونے کے معنی البتہ یہ ہیں کہ وہ قادر ہے۔ اور اس کے سمیع (سننے والا) ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ مسموعات (یعنی باتیں سنی جائیں) کا علم رکھنے والا ہے' اور "بصیر" ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ "مبصرات" کا یعنی جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں ان کا جاننے والا ہے "قدیم" کے معنی ان کے ہاں یہ نہیں ہیں کہ وہ "حی" ہے۔ نہ قدیم سے مراد عالم و قادر کے ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم باری تعالیٰ کو قدیم کہیں گے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا کہ وہ عالم یا قادر بھی ہے۔

❋ ❋ ❋

Marfat.com

اسماء و صفات کے بارہ میں عبداللہ بن کلاب کے عقائد کی تشریح

عبداللہ بن کلاب (66) کا کہنا ہے۔ اللہ ہمیشہ سے عالم، قادر، حی (زندہ) سمیع، بصیر، عزیز (صاحب عزت) عظیم، جلیل، متکبر (صاحب کبریا) جبار، (غالب و ظاہر) کریم، جواد، واحد، صمد (بے نیاز) فرد (یگانہ) باقی، اول، رب، مرید (ارادہ کناں) اور کارہ (گناہوں کو برا سمجھنے والا) ایسی صفات سے متصف رہا ہے، اور ہمیشہ ان لوگوں سے خوش رہا ہے جن کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ یہ بالآخر ایمان پر مریں گے۔ اگرچہ ان کی عمر کا بیشتر حصہ کفر میں گزرا ہو۔ اسی طرح ہمیشہ ان لوگوں سے ناراض رہا ہے جن کے متعلق اس کا علم ہے کہ یہ آخر آخر میں کفر پر مریں گے، اگرچہ ان کی عمر کا بیشتر حصہ ایمان میں گزرا ہو۔ وہ ازل سے محب (چاہنے والا) ہے۔ مبغض (گناہگاروں کو برا سمجھنے والا) ہے۔ موالی (دوست رکھنے والا) ہے، عداوت رکھنے والا ہے، قائل ہے، متکلم ہے، اور رحمٰن ہے، عالم ہے تو علم کی بدولت، قادر ہے تو قدر کے ساتھ، حی ہے تو حیات کے ساتھ، سمیع و بصیر ہے تو سمع و بصر کے ساتھ، عزیز و عظیم ہے تو عزت و عظمت کے ساتھ، جلیل و متکبر ہے تو جلال و کبریا کی وجہ سے۔ جواد و کریم ہے تو جود و کرم کے سبب سے۔ باقی ہے تو اس لیے کہ بقاء سے متصف ہے۔ مرید و کارہ ہے تو اس بنا پر کہ ارادہ و کراہت سے اتصاف پذیر ہے۔ راضی و ساخط (ناراض) ہے تو رضا و سخط (ناراضی) کی وجہ سے۔ محب ہے تو محبت کی وجہ سے مبغض ہے تو عتاب و غضب کی وجہ سے۔ موالی و معاوی ہے تو موالات و معادات (عدالت) کے سبب سے۔ قائل ہے تو اس لیے کہ قول سے متصف ہے متکلم ہے تو اس بنا پر کہ کلام سے متصف ہے۔ اور رحمٰن ہے تو اس لیے کہ رحمت اس کا شیوہ ہے۔ وہ قدیم ہے اور ازل سے اپنے تمام اسماء و صفات کے ساتھ بہرہ مند ہے۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات اس کی ذات سے متعلق ہیں جو نہ تو عین ذات ہیں، نہ غیر ذات ہیں بلکہ یہ اللہ کے ساتھ قائم ہیں، اور یہ کہنا جائز نہیں کہ صفات، صفات کے ساتھ وابستہ ہیں۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ لفظ وجہ (چہرہ) نہ تو عین اللہ سے تعبیر ہے اور نہ اس کو غیر ہی قرار دیا

Marfat.com

جا سکتا ہے' اسے اللہ کی صفت کہنا چاہیے۔ اسی طرح اس کے دونوں ہاتھ' عین (آنکھ) اور بصر اس کی صفات میں داخل ہیں۔ جو نہ عین ہیں نہ غیر۔ اور یہ کہ اس کی ذات' اس کا عین ہے' اور اس کا نفس اس کی ذات۔ وہ موجود ہے مگر وجود اس کی صفت زاید نہیں۔ اسی طرح وہ شے ہے لیکن ان معنوں میں نہیں کہ یہ صفت زائد سے تعبیر ہے۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ باری تعالیٰ کی صفات باہم متغائر نہیں۔ چنانچہ جہاں تک صفت علم کا تعلق ہے' نہ تو وہ عین قدرت ہے اور نہ غیر قدرت ہے۔ یہی حال اس کی تمام صفات ذات کا ہے۔ کہ ان میں کوئی صفت بھی کسی دوسری صفت کی نسبت سے نہ تو عین ہے اور نہ غیر۔

جو لوگ اثبات صفات کے قائل ہیں' لیکن ان کو نہ تو عین ذات قرار دیتے ہیں اور نہ غیر ذات' ان میں اس امر میں اختلاف رونما ہے کہ کیا صفات باہم متغائر ہیں؟ اور آیا ہر صفت دوسری صفت سے مختلف ہے۔ یا مختلف نہیں ہے؟ اس بارہ میں تین گروہ ہیں۔

1۔ بعض کا گروہ کہتا ہے کہ صفات باہم متغائر ہیں۔ اور ان میں کی ہر صفت دوسری صفت سے متغائر اور جداگانہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ غیر باری تعالیٰ نہیں ہیں۔

2۔ بعض کہتے ہیں کہ صفات نہ تو عین باری تعالیٰ ہیں نہ غیر ہیں۔

3۔ بعض یہ رائے رکھتے ہیں کہ کسی بھی صفت کو نہ تو کسی دوسری صفت کا عین کہہ سکتے ہیں نہ غیر۔

جن لوگوں نے اللہ کے لیے علم اور صفت وجہ (چہرہ) کو ثابت کیا ہے ان میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ آیا یہ دونوں صفتیں عین ذات ہیں' یا عین ذات نہیں ہیں۔ اس بارے میں ان کے دو خیال ہیں۔

1۔ سلیمان بن جریر کا قول ہے کہ صفت وجہ (چہرہ) تو عین ذات سے تعبیر ہے۔ مگر علم عین ذات نہیں۔

2۔ بعض کا کہنا ہے کہ صفت "وجہ" کے بارہ میں نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ عین ذات ہے' اور نہ یہی کہنا صحیح ہے کہ عین ذات نہیں ہے۔ یہ لوگ اس پیرایہ بیان کو اختیار کرنے سے دامن کشاں رہتے ہیں کہ یہ صفت نہ تو عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔

ان لوگوں میں یہ امر بھی جھگڑے کا باعث ہے کہ صفات پر لفظ "اشیاء" کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلہ میں ان کے تین گروہ ہیں۔

1۔ سلیمان بن جریر کا کہنا ہے کہ علم باری ایک شے ہے۔ قدرت باری بھی ایک شے ہے۔ اور اسی طرح حیات باری بھی شے کے مفہوم میں داخل ہے۔ مگر میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ صفات

Marfat.com

باری اشیاء ہیں۔

2۔ بعض اصحاب صفات کہتے ہیں' صفات باری اشیاء ہیں۔

3۔ بعض کا کہنا ہے میں یہ نہیں کہتا کہ علم ایک شے ہے اور نہ یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس کی صفات اشیاء ہیں۔ کیونکہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ باری تعالیٰ مع اپنی صفات کے ایک شے ہے تو اس بات کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ صفات کو اشیاء سے تعبیر کیا جائے۔

اصحاب صفات میں اس امر میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے کہ صفات باری قدیم ہیں یا حادث۔ اس کے متعلق ان کے دو گروہ ہیں۔

1۔ کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ صفات باری قدیم ہیں۔

2۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مع اپنی صفات کے قدیم ہے تو اس کی صفات کو قدیم کہنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ ان کا کہنا ہے کہ صفات کو نہ تو قدیم کہنا چاہیے اور نہ حادث۔

اسماء (نام) باری تعالیٰ سے متعلق ان میں اختلاف نے چار مذاہب کی صورت اختیار کر رکھی ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ اسماء عین ذات ہیں یا غیر ذات۔

1۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کے اسماء عین ذات ہیں۔ اصحاب حدیث کی اکثریت اسی کی قائل ہے۔

2۔ "ابن کلاب" کے ہم عقیدہ لوگوں میں سے کچھ یہ کہتے ہیں کہ اسماء باری کے بارہ میں نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ عین باری ہیں اور نہ یہ کہ غیر باری ہیں۔ اور اس پیرایہ بیان کو سرے سے اختیار کرنے سے باز رہتے ہیں کہ نہ تو یہ عین باری ہیں اور نہ غیر باری ہیں۔"

3۔ اسی کے کچھ ہم نوایوں بھی کہتے ہیں کہ اسماء باری کے بارہ میں نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بعینہ باری تعالیٰ ہیں' اور نہ یہ کہنا درست ہے کہ یہ غیر باری ہیں۔ یہ بھی اس انداز بیان کو اختیار کرنے سے مجتنب رہتے ہیں کہ نہ تو یہ عین باری ہیں اور نہ غیر باری تعالیٰ۔

4۔ بعض کا کہنا ہے کہ اسماء باری تعالیٰ غیر باری تعالیٰ ہیں۔ اسی طرح صفات باری تعالیٰ ہیں۔ معتزلہ' خوارج' اور بہت سے مرجبہ اور زیدیہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

جو لوگ اسماء و صفات کو عین باری نہیں قرار دیتے ان میں ان کی ماہیت کے بارہ میں اختلاف ہے۔

1۔ معتزلہ اور خوارج کا کہنا ہے کہ یہ محض اقوال و تعبیرات ہیں۔ چنانچہ یہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ عالم ہے' اور قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے اللہ کے لیے ان اسماء اور تعبیرات کو

Marfat.com

استعمال کیا ہے- اور اسی طرح کی تمام صفات محض ہماری تعبیرات ہیں-

2- عبد اللہ بن کلاب کا یہ مذہب ہے کہ اسماء باری دراصل اس کی صفات ہیں جیسے علم، قدرت، حیات، سمع، بصر اور تمام صفات-

اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع اور بصیر ہے- اس بارے میں لوگوں کے اختلاف نے چار متعین مذہب اختیار کے ہیں-

1- "جعفر بن حرب نے" "ابی الہذیل" کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے اور وہ ہمیشہ سے سنتا اور دیکھتا ہے- کیونکہ اس سے مسموع (وہ شے جو سنی جائے) اور مبصر (ہدف نظر بننے والی چیز) کا وجود بھی قدیم ماننا پڑے گا- میری رائے میں جعفر بن حرب نے اس روایت کے سلسلہ میں الاسکافی ہے-

2- عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ میں یہ نہیں کہتا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے کیونکہ یہ پیرایہ "مسموع" و "مبصر" کے وجود کا مقتضی ہے- اس لیے کہ میں جب کہتا ہوں کہ اللہ سمیع ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں اللہ کے لیے ایک اسم کو ثابت کر رہا ہوں جس کو مسموع، کا علم ہے- اور جب اللہ تعالیٰ کو بصیر کہتا ہوں تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ میں اللہ کے ایک اسم کو اثبات کر رہا ہوں جس کو مبصر کا علم ہے- وہ کہا کرتا تھا-

سمیع لم یزل- "وہ ایسا سننے والا ہے جو ہمیشہ سے ہے، وہ ازل سے سمیع ہے-"

السمیع لم یرل لم یزل السمیع- "وہ ہمیشہ سے سننے والا رہا ہے- یا وہ ہمیشہ سمیع رہا-"(67)

3- نظام (68) معتزلہ، خوارج اور مرجبہ و زیدیہ کی اکثریت نے، نیز ابن کلاب اور اس کے ماننے والوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے-

4- معتزلہ میں سے جن لوگوں نے علم باری کو عین باری قرار دیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ ہمارا اس کو "عالم" کہنا اس کے لیے اثبات علم کے مترادف ہے اور عالم اور وہ ایک ہی ذات سے عبارت ہے اور یہ کہ ہم صرف اس کے بارے میں جہل کی نفی کرنا چاہتے ہیں، ان لوگوں نے سمع (سننے) و بصر (دیکھنے) سے متعلق بھی یہی انداز فکر اختیار کیا ہے- چنانچہ جب یہ اللہ تعالیٰ کو سمیع کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد ہوتی ہے کہ اس کے لیے صفت سمع کا اثبات کیا جائے، جو عین ذات ہے اور صمم (بہرہ پن) کی نفی کی جائے- اسی طرح یہ کہ اس کو "بصیر" کہتے ہیں تو اس سے ان کا مقصود وصف بصر کا اثبات ہوتا ہے- جو عین ذات ہے- اور عمی (اندھے پن کی نفی)-

جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ وہ عالم ہے، مگر ذات و نفس کی رو سے، وہ سمیع و بصیر کے معاملہ

میں بھی یہی روش اختیار کرتے ہیں۔ یعنی وہ سمیع و بصیر صرف ذات و نفس کی رو سے ہے' سمع و بصر کے اعتبار سے نہیں۔

اور جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس کو عالم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے ایک اسم کا اثبات کیا جائے۔ جس کے ساتھ معلوم کا علم بھی ہے' وہ یہی انداز تاویل سمیع اور بصیر کے معاملہ میں بھی اختیار کرتے ہیں' یعنی سمیع سے مراد اللہ کے لیے ایسے اسم کا اثبات ہے جس کے ساتھ مسموع کا علم بھی ہے۔ اور بصیر سے مقصود ایسے اسم کا اثبات ہے جس کے ساتھ مبصر کا علم بھی ہے۔

اور جو یہ کہتے ہیں کہ عالم کہنے کے معنی ایک تو اثبات باری ہے' اور دوسرے اس کے بارہ میں جہل کی نفی کرنا ہے بعینہ تاویل کا یہی انداز ان کا سمیع و بصیر سے متعلق بھی ہے' کہ ان سے مراد ایک تو اثبات باری ہے' دوسرے یہ بتاتا ہے کہ وہ "اصم" (بہرہ) اور اعمی (نابینا) نہیں۔

اور جس نے کہا کہ "عالم" و "قادر" میں جو اختلاف ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ ہم نے جس چیز کی نفی کی ہے وہ مختلف ہے یعنی جہل و عجز۔ اس نے سمیع اور بصیر میں بھی تاویل کا یہی ڈھنگ اختیار کیا کہ ان میں اختلاف اس بنا پر ہے کہ صمم (بہرہ پن) اور عمی (اندھا پن) جس کی ہم نے نفی کی ہے یہ باہم مختلف ہیں۔

اسی طرح جس شخص نے تاویل کا یہ انداز اپنایا کہ "عالم" و "قادر" میں تعبیر کا اختلاف اس وجہ سے ابھرا ہے کہ معلوم اور مقدور میں اختلاف ہے' اس لیے نہیں ابھرا ہے کہ یہ دو لفظ مختلف ہیں۔ اس نے بالکل یہی انداز سمیع و بصیر کے معاملہ میں بھی اختیار کیا اور کہا کہ ان میں کا اختلاف' مسموع' (شنیدہ) اور مبصر (دیدہ) کے باہمی اختلاف کی وجہ سے ابھرا ہے۔ اور یا پھر تعبیر کا یہ اختلاف اس سبب سے ہے کہ سمیع و بصیر کہنے سے مختلف فوائد حاصل ہوتے ہیں۔

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کو ازل سے سمیع و بصیر قرار دیتے ہیں' ان میں اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا کہ ازل سے سامع و مبصر بھی مان سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں ان کی دو رائیں ہیں۔

1- الاسکافی (69) اور معتزلہ میں سے بغدادیوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع' بصیر' سامع اور مبصر رہا ہے' جو آوازوں کو اور کلام کو سنتا ہے۔ سننے سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ موت اور کلام سے متعلق علم رکھتا ہے۔ یا یہ کہ یہ چیز اس سے مخفی نہیں رہتیں۔ اس لیے کہ ان کے اور ان کے ہم نواؤں کے نقطہ نظر سے مسموعات و مبصرات (شنیدنی و دیدنی) کوئی شے بھی اس سے مخفی نہیں رہتی۔

جبائی (70) کا یہ خیال ہے کہ وہ ہمیشہ سے سمیع و بصیر تو ہے لیکن سامع (فی الحال سننے والا) و

Marfat.com

مبصر (فی الحال دیکھنے والا) نہیں۔ کیونکہ سامع و مبصر ہونے کی صورت میں اس کے فعل سماعت اور دید کو مسموع اور مبصر تک وسیع ہونا چاہیے۔ اور چونکہ مسموعات و مبصرات ازلی نہیں' للذا سمیع و بصیر ذات کو ہمیشہ سے سامع و مبصر نہیں قرار دیا جاسکتا۔ سمیع و بصیر کا معاملہ جداگانہ ہے' اس کے نزدیک اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسموع و مبصر کا بھی وجود ہو' کیونکہ سمیع و بصیر کا اطلاق' نائم (سونے والے) پر بھی ہو سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس حالت میں وہ نہ تو کچھ دیکھتا ہے اور نہ سنتا ہی ہے' پھر بھی اس کو سمیع و بصیر کہا جائے گا بخلاف نائم کے کہ اس کو آپ سامع و مبصر نہیں کہہ سکتے۔

جبائی کہا کرتا تھا کہ میں جب باری تعالیٰ کو سمیع کہتا ہوں تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ کی ذات کو ثابت کروں۔ اس میں ان لوگوں کی مخالفت بھی پنہاں ہے جو اس کے حق میں سمع کو ناجائز خیال کرتے ہیں۔ نیز اس میں اس چیز کی طرف بھی اشارہ ہے کہ مسموعات اسی وقت مسموعات ہوں گے جب وہ ان کو سنے۔ اس سے ان لوگوں کو تکذیب مد نظر ہے جو اس کو محض ایک اسم سمجھتے ہیں' وصف نہیں اس کا قول ہے کہ بصیر کے وہ مطلب ہیں۔ یہ کہ بصیر علم کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ ہم کہتے ہیں۔

رجل بصیر لضاعتہ۔ "یہ شخص اپنے فن کو دیکھتا بھالتا یا جانتا ہے۔" یہاں بصیر کے معنی جاننے والے (عالم) کے ہوں گے۔

2۔ بصیر کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ ہم اثبات باری کرتے ہیں اور یہ جتاتے ہیں کہ یہ عقیدہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو اس کے لیے نظر و بصر کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس سے یہ بھی جتانا مقصود ہے کہ ان مبصرات کو اس نے دیکھا ہے۔ نیز ان لوگوں کی تردید مطلوب ہے جو اس کو "اعمٰی" (اندھا) سمجھتے ہیں۔

ان لوگوں میں اس امر میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ سبحانہ کو جب ہم "حی" کہتے ہیں تو آیا اس کے معنی "قادر" کے ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں۔

1۔ بصرہ کے معتزلہ اور اکثر لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ کو "حی" کہنے کے معنی قادر کے نہیں ہیں۔

2۔ بغداد کے بہت سے معتزلہ کا جن میں "الاسکافی وغیرہ" بھی داخل ہیں یہ مسلک ہے کہ اللہ سبحانہ کو "حی" قرار دینے کے معنی یہی ہیں کہ وہ قادر ہے۔

ان لوگوں میں اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سے غنی' عزیز' عظیم' جلیل' کبیر' سید' مالک' اور قاہر و عالی ہے۔ اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ اس کو غنی' عزیز' عظیم' جلیل' کبیر' سید' مالک اور قاہر و عالی اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ وہ عزت سے متصف ہے' عظمت و جلال سے

بہرہ مند ہے کبریاء و سرداری سے سرفراز ہے۔ پادشاہت و ربوبیت رکھتا ہے۔ قہر و علو سے مالا مال ہے۔ یا اس بنا پر اسے ان صفات سے متصف نہیں مانا جاتا۔ اس باب میں پانچ گروہ ہیں۔

1۔ معتزلہ' خوارج' اور مرجبہ وزیدیہ کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ غنی' عزیز' عظیم' جلیل' کبیر' سید' جبار' مبصر' رب' مالک' قاہر اور عالی' اس بنا پر نہیں کہ عزت' عظمت' جلال' کبریا' سروری' اور ربوبیت و قہرہ وغیرہ صفات کا اس کی ذات سے علیحدہ کوئی وجود ہے۔ اسی طرح اس کا واحد' فرد' موجود' باقی اور رفیع ہونا اس بنا پر نہیں کہ اس میں الوہیت' بقاء' وحدانیت اور وجود ایسی مستقل صفات پائی جاتی ہیں۔ یہی حال باقی ان صفات کا ہے جو اس کی صفات نہیں ہیں؟ اور نہ ان صفات سے وہ' معانی کی وجہ سے موصوف ہی ہے۔(71)

2۔ معتزلہ میں سے ابوالہذیل نے عزت' عظمت' جلال' کبریاء اور ان تمام صفات کا اثبات کیا ہے کہ جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنا اتصاف ظاہر کیا ہے' اور کہا ہے کہ یہ عین باری ہیں۔ یہی عقیدہ اس کا علم اور قدرت کے بارہ میں ہے۔ اس سے جب یہ پوچھا گیا کہ کیا علم' قدرت کے مترادف ہے تو اس نے جواب میں کہا کہ اس کو قدرت قرار دینا ہی غلط ہے۔ اور غیر قدرت قرار دینا بھی غلط ہے۔ یہ بالکل اس انداز کی غلطی ہے جس کا ارتکاب ابن کلاب نے کیا۔

3۔ نظام نے عزیز وغیرہ صفات کے اثبات سے رجوع کر لیا' اور صرف اثبات ذات پر زور دیا۔ اور عزیز کے معنی نفی ذات کے لیے' اور تمام دیگر صفات میں اس نے اسی اصول کو سامنے رکھا۔

4۔ "عباد" سے جب دریافت کیا جاتا کہ عزیز' سے کیا مقصود ہے تو وہ اس سے زیادہ کچھ نہ کہہ پاتا کہ اس سے مقصود اللہ کے ایک اسم کا اثبات ہے۔ یہی انداز تاویل اس نے باقی صفات عظیم' مالک اور سید وغیرہ میں اختیار کیا۔

5۔ ابن کلاب نے اس سلسلہ میں وہی کچھ کہا جو اس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں۔

"الوہیت" کے متعلق کے رفقاء میں اختلاف ہے۔ کچھ لوگ تو ایسے "معنی صفت" قرار دیتے ہیں۔ اور کچھ لوگ اس کو معنی و صفت نہیں سمجھتے۔

اللہ تعالیٰ کریم ہے' اس بارے میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا یہ اللہ کا وصف ذاتی ہے یا نہیں' اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں'

1۔ "عیسیٰ الصوفی" کا کہنا ہے کہ اس کا تعلق صفات فعل سے ہے اور کرم کے معنی جو (عطا و بخشش) کے ہیں۔ جب اس سے کہا جاتا' تو کیا تمہارا مطلب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ سے "غیر کریم" (72) ہے' تو وہ یہ نہ کہہ پاتا۔ احسان سے متعلق بھی اس کی یہی رائے تھی کہ یہ صفات فعل سے ہے۔ لیکن اس کو "غیر محسن" قرار دینے سے یہ دامن کشاں رہتا۔ عدل اور حلم سے متعلق بھی اس کی

Marfat.com

یہی رائے تھی۔

2- الاسکافی کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو "کریم" کہنے کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی کے لحاظ سے تو بلاشبہ یہ صفات فعل میں شمار ہونے کے لائق ہے۔ بشرطیکہ اس سے مراد جود و عطاء ہو۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس کو صفات ذاتی میں شمار کیا جائے۔ اس وقت اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ رفیع اور تمام اشیاء سے بلند مرتبہ ہے۔

3- محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت کریم دو معنوں کی متحمل ہے۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جواد' اور معطی ہے' تو اس کا تعلق صفات فعل سے ہے۔

4- ابن کلاب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفت "کریم" کا تعلق صفات فعل سے نہیں ہے۔

احسان' عدل' اور اس طرح کی دیگر صفات فعل کے بارہ میں اس نوع کا اختلاف ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ سے متعلق جب اس نے احسان روا رکھا' ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سے "غیر محسن" ہے۔ یا جب اس نے عدل اختیار کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے غیر عادل ہے۔ اس اختلاف نے لوگوں کو دو گروہوں میں بانٹ دیا ہے۔

1- ان میں کچھ لوگوں سے جب یہ پوچھا جائے کہ تمہارے نزدیک جب احسان ایک فعل ہے' اور عدل بھی ایک فعل ہے تو کیا اس صورت میں یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت غیر محسن ہوتا ہے۔ ان کا جواب یہ ہوتا' ہاں غیر محسن ہونا بھی اور غیر سئی ہونا بھی۔ غیر عادل ہونا بھی اور غیر جائز ہونا بھی۔ یہ بات وہ اس لیے کہتے تاکہ اس میں جو ایہام ہے اس کا ازالہ ہو جائے۔ اسی خیال کے پیش نظر وہ اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ غیر صادق اور غیر کاذب بھی ٹھہراتے۔ یہ جبائی کا عقیدہ ہے۔

2- عباد سے جب دریافت کیا جاتا کہ کیا تم یہ کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے محسن اور عادل ہے۔ اس کا جواب یہ ہوتا' یہ میں نہیں کہہ سکتا۔ اور جب اس سے کہا جاتا کہ آیا وہ ہمیشہ سے خالق ہے' تو وہ اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا۔ اور اگر یہ پوچھا جاتا تو کیا وہ ہمیشہ سے غیر خالق ہے' اس کے جواب میں بھی وہ انکار سے کام لیتا۔

تمام معتزلہ اس عقیدہ کے اظہار سے گریز نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے غیر خالق' غیر رازق اور غیر فاعل ہے۔

اور اسی طرح وہ تمام صفات فعل جن میں ابہام کا کوئی شائبہ نہیں ہے ان کا طرز عمل یہی رہتا ہے کہ یہ اس کے انکار سے باز نہیں آتے جیسے ممیت (موت وارد کرنے والا) باعث (زندہ اٹھانے والا) اور وارث وغیرہ۔

خدائے تعالیٰ کو قدیم کہنے کا کیا مطلب ہے؟ اس میں اختلاف رائے ہے۔ ان میں کے بعض

Marfat.com

کا کہنا ہے کہ قدیم سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر ابتدا و آغاز کے ہمیشہ سے موجود ہے اور یہ کہ وہ تمام محدثات سے پہلے ہے اور تا ابد یونہی رہے گا۔

عباد بن سلیمان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو قدیم قرار دینے سے یہ مقصود ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہے۔ اور ہمیشہ سے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قدیم ہے۔ عباد اس بات کا منکر تھا کہ اس کی ذات کو تمام محدثات سے متقدم اور پہلے مانا جائے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اس طرح کہنا ناجائز ہے۔

بعض بغدادیوں کا کہنا ہے کہ قدیم سے مراد صرف اس کا الٰہ ہوتا ہے۔

عبداللہ بن کلاب کے نزدیک قدیم سے مراد یہ ہے کہ اس کے لیے "قدم" ثابت ہے۔

ابوالہذیل کہا کرتا تھا کہ اللہ کو قدیم ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کے لیے قدیم ہونے کی صفت کا اثبات کریں۔ جو بجائے خود اللہ کے مترادف ہے۔

معمر سے یہ قول مروی ہے کہ میں باری تعالیٰ کو قدیم نہیں کہہ سکتا' الا یہ کہ کوئی حادث سطح وجود پر فائز ہو۔

بعض متقدمین کا کہنا ہے کہ کسی وجہ سے بھی اللہ تعالیٰ کو قدیم نہیں کیا جا سکتا۔

متکلمین میں یہ مسئلہ بھی مابہ النزاع ہے کہ اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟

جہم اور بعض زیدیہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ پر لفظ شے کا اطلاق نہیں ہو سکتا' کیونکہ شے ایسی مخلوق کو کہتے ہیں جس کی نظیر پائی جائے۔

تمام مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ شے تو ہے۔ مگر عام اشیاء کی طرح نہیں۔

کیا اللہ غیر اشیاء (یعنی اشیاء سے مختلف) ہے؟ اس نزاع نے چار مذاہب کی شکل اختیار کی ہے۔

کچھ کہنے والوں نے تو یوں کہا ہے کہ بلاشبہ باری تعالیٰ غیر اشیاء ہے اور اس کو شے قرار دینے کے معنی ان کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اشیاء کا غیر ہے۔ ان کے خیال سے اس کو محض مغائرت کی بنا پر غیر اشیا نہیں کہنا چاہیے۔ عباد بن سلیمان کا یہی عقیدہ ہے۔

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ بھی اشیاء سے مختلف ہے اور اشیاء بھی اس سے مختلف ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذاتی طور پر بھی غیر اشیاء ہے' کہ اشیاء میں اور اس میں مغائرت پائی جاتی ہے۔ یہ جدائی کی تعبیر ہے۔

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ غیر اشیاء مغائرت کی بنا پر ہے ذاتی طور پر نہیں۔ اس خیال کے اظہار کرنے والے کا کہنا ہے کہ مغائرت اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ جو نہ اس کا عین ہے اور نہ غیر۔ اس خیال کا حامی "الحلقانی" ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ جواہر' غیریت کی وجہ سے باہم

Marfat.com

متغائر ہیں- اور اس غیریت کا ارتفاع ممکن ہے- اور اگر یہ غیریت نہیں رہے گی تو یہ بھی باہم متغائر بھی نہیں رہیں گے- لیکن اعراض میں تغائر ممکن نہیں- صفات انسان کے بارہ میں اس کا یہ عقیدہ تھا کہ جس طرح خدا کی صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات- اسی طرح یہ بھی نہ تو ان کا عین ہے اور نہ غیر-

کچھ لوگ اللہ تعالیٰ کو غیر اشیاء ان معنوں میں قرار دیتے ہیں کہ وہ بعینہ اشیاء کا ہم معنی نہیں ہے-

اللہ "جواد" ہے- اس بارے میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ آیا اس کا تعلق صفات نفس (ذات) سے ہے' یا صفات فعل سے- اس مسئلہ میں تین مسلک ہیں-

1- کچھ لوگوں کا کہنا ہے (اس میں معتزلہ اور دوسرے گروہ شامل ہیں) کہ وصف جود (عطا) کا تعلق صفات فعل سے ہے' اور اللہ تعالیٰ جود ہی کی وجہ سے فاعل یعنی جواد ہے- یہی وجہ ہے کہ وہ ایک وقت ایسا بھی تھا جب "جود" سے متصف نہیں تھا-

2- "الحسین بن محمد النجار" کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے وصف جود سے ان معنوں میں متصف رہا ہے کہ وہ کبھی بخیل نہیں تھا- اس نے وصف جود کو اللہ تعالیٰ کے لیے ایجابی طور پر ثابت نہیں کیا-

3 عبداللہ بن کلاب کی رائے میں اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے جواد رہا ہے- اس نے جود کو بطور ایجابی وصف کے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت شدہ مانا ہے- لیکن یہ کہا ہے کہ یہ وصف نہ تو اس کا عین ہے اور نہ غیر-

متکلمین میں یہ بات استخوان نزاع بنی رہی کہ اللہ کا علم مشروط ہے- یا غیر مشروط ہے- اس معاملے میں دو رائیں ہیں-

1- ہشام اور عباد کے سوا' بصری اور بغدادی معتزلہ کے متکلمین کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ کافر کو' اگر اس نے کفر سے توبہ نہ کی تو عذاب کا مزہ چکھائے گا- اور اگر اس نے کفر سے توبہ کرلی اور گناہوں کی طرف نہ جھکا تو عذاب سے محفوظ رہے گا-

2- "ہشام الفوطی" اور "عباد" کا کہنا ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا' کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا علم مشروط ٹھہرتا ہے- اور اللہ تعالیٰ کے علم کو شرط پر مبنی قرار دینا جائز نہیں- اسی طرح اس کی خبر و اطلاع کو مشروط نہیں ٹھہرایا جا سکتا- لیکن ان کے مخالفین نے اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا کہ اللہ تعالیٰ کی خبر و اطلاع کو شرط پر مبنی قرار دیا جائے- جب کہ اس شرط کا تعلق مخبر عنہ سے ہو- اسی طرح ان کے نزدیک اس کے علم کو بھی مشروط مانا جا سکتا ہے جب کہ شرط کا تعلق معلوم سے

Marfat.com

ہو۔

اللہ تعالیٰ عالم، حی یا سمیع و بصیر حقیقی معنوں میں ہے یا مجازی معنوں میں اور ان صفات کا استعمال انسان کے حق میں بربنائے حقیقت ہے یا بربنائے مجاز۔ اس مسئلہ کے بارے میں چھ مذہب ہیں۔

1۔ معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر اور سمیع، بصیر حقیقی معنوں میں ہے۔ اور وہ اس بات کے اظہار سے دامن کشاں نہیں رہ سکے کہ اللہ تعالیٰ کا ان اوصاف سے متصف ہونا حقیقت قیاس اصول منطق) پر مبنی ہے۔

2۔ عباد کا قول ہے کہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ حقیقت قیاس کی رو سے عالم ہے۔ کیونکہ اگر میں یہ کہتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے سوا اور کوئی عالم نہیں۔ یہی انداز تاویل اس نے قادر "حی اور سمیع و بصیر کے معاملہ میں اختیار کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ "قدیم" وہ البتہ حقیقت قیاس کی رو سے ہے۔ اس لیے کہ اس کا عکس بھی صحیح ہے (یعنی اس کے سوا اور کوئی قدیم نہیں) اس لیے کہ وہ ہمیشہ سے ہے، اور جو ہمیشہ سے ہو وہ قطعی "قدیم" ہے۔ لیکن اس کا عالم ہونا حقیقت قیاس کا تقاضا نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے علاوہ اور کوئی شخص عالم نہیں ہو سکتا۔

3۔ بعض حکماء سے مروی ہے کہ صفات کے معاملہ میں شرک جائز نہیں۔ چنانچہ باری تعالیٰ کو ان صفات سے متصف نہیں گردانا چاہیے۔ اور اس کو عالم، قادر، حی اور سمیع و بصیر نہیں کہنا چاہیے، کیونکہ انسانی صفات میں اسے یہ اللہ کے بارے میں صرف یہ کہتا تھا کہ وہ ازل سے موجود ہے۔

4۔ ہمارے ہم عصر ایک صاحب جنہیں "ابن الایادی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جو عالم، قادر، حی، سمیع اور بصیر ایسی صفات سے متصف ہے تو محض مجازی معنوں میں لیکن انسان انہی صفات سے حقیقتاً متصف ہے۔ دیگر صفات میں بھی اس نے تاویل و تعبیر کی یہی روش اختیار کی ہے۔

5۔ "الناشی" کا قول ہے، باری تعالیٰ عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، قدیم "عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، اور فاعل حقیقی معنوں میں ہے۔ اور انسان عالم، قادر، حی، سمیع اور بصیر مجازی معنوں میں ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ تو فی الحقیقت موجود ہے۔ اور انسان کا وجود مجازی ہے۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ غیر اشیاء ہے۔ اور اشیاء در حقیقت اس کا غیر ہیں۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ آنحضرتؐ کا صادق ہونا تو ایسی شے ہے جو حقیقی ہے لیکن ان کا فاعل ہونا امر مجازی ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ ایک ہی اسم کا اطلاق جب دو اشیاء پر ہو تو یا تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ ان میں دونوں میں تشابہ کی

Marfat.com

نسبت پائی جائے گی۔ مثلاً یہ بھی جوہر ہے اور وہ بھی جوہر ہے۔ یا دونوں کی ذات کسی مشترک معنی کی متحمل ہو گی۔ مثلاً یہ بھی متحرک ہے اور وہ بھی متحرک ہے۔ یہ بھی سیاہ ہے اور وہ بھی سیاہ ہے۔ یا یہ اطلاق بربنائے اضافت ہو گا۔ مثلاً ایک محسوس یہ ہے اور ایک محسوس کوئی اور ہے یا ایک حادث یہ ہے اور ایک حادث کوئی اور ہے۔ آخری صورت یہ ہے کہ دونوں میں رشتہ حقیقت و مجاز کا ہو۔ مثلاً اس صندل پر بھی لفظ صندل کا اطلاق کریں جو ابھی ابھی کٹ کر جنگل سے آیا ہے' اور یہ نام کسی شخص کا بھی ہو۔ سو جب ہم باری تعالیٰ کے بارے میں عالم' قادر' حی اور سمیع کا استعمال کریں تو ظاہر ہے کہ یہ اطلاق غیر سے تشابہ کی بنا پر نہیں ہے۔ اس لیے بھی نہیں ہے کہ باری تعالیٰ اور غیر میں کسی قائم بالذات معنی کا اشتراک ہے۔ اور وقت و زمان کی اضافت بھی اس اطلاق کا باعث نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہ تو اشیاء کے وجود سے کہیں پہلے ازل سے عالم' قادر' اور سمیع و بصیر چلا آ رہا ہے۔

آخری صورت یہ رہ جاتی ہے کہ وہ ان صفات سے حقیقتاً متصف ہے اور انسان مجازی طور پر۔

ناشی' اللہ تعالیٰ کے افعال حکمیہ سے' اس کے قادر' حی' سمیع اور بصیر ہونے پر استدلال نہیں کیا کرتا تھا' کیونکہ اس کے نزدیک یہ صفات انسان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ وہ فی الحقیقت عالم' قادر' حی' اور سمیع و بصیر نہیں ہے۔ متکلمین کی اکثریت کا موقف یہ ہے کہ باری تعالیٰ بھی حقیقی معنوں میں عالم' قادر' حی' سمیع اور بصیر ہے۔ اور انسان پر بھی ان صفات کا اطلاق حقیقتاً ہوتا ہے۔

❋ ❋ ❋

Marfat.com

کیا اللہ تعالیٰ وصف کلام سے متصف ہے؟

معتزلہ کا اس امر میں اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے تو اس کو متکلم ثابت کیا ہے، اور کچھ لوگ اس کو متکلم ثابت کرنے سے گریزاں رہے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کو متکلم قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ اس کو فاعل تسلیم کیا جائے۔

اس کا قائل "اسکافی" اور عباد بن سلیمان ہے۔

معتزلہ نے بحیثیت مجموعی اس بات سے انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے معاصی کا ارادہ کناں تصور کیا جائے۔ اور ان سب نے اس بات سے بھی انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے اطاعت کا ارادہ کناں مانا جائے۔ اسی طرح تمام معتزلہ نے یہ بات بھی تسلیم نہیں کی کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے متکلم (راضی) ساخط (ناراض، محب، مبغض (دشمنی رکھنے والا) منعم، رحیم، صاحب موالات، معاوی، دشمن و خصم، جواد، علیم، عادل، محسن، صادق، خالق، رازق، باری، مصور، محیی (زندگی بخشنے والا) ممیت (موت دینے والا)۔ آمر، ناصر، مادح (تعریف کرنے والا) اور مذمت کرنے والا ہے۔

ان سب کا اس معاملہ میں اجماع ہے کہ صفات کی یہ نوعیت ایسی ہے جس کا تعلق اس کے فعل سے ہے۔ ذات سے نہیں۔ ان کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفات اس کی ذات سے متعلق ہیں جیسے مثلاً قادر اور حی وغیرہ ہے ان کی ضد سے اس کو متصف نہیں گردانا جا سکتا۔ اور نہ ایسی صفت سے اس کو متصف قرار دے سکتے ہیں جو اس کی قدرت کے خلاف ہو۔ یعنی ہم جب اس کو عالم کہیں گے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو جاہل نہیں کہہ سکیں گے۔ اور نہ یہی کہہ سکیں گے کہ وہ جاہل ہونے پر قادر ہے۔ وہ تمام صفات صفات فعل میں شمار ہوں گی جن میں اللہ تعالیٰ کسی صفت کی ضد سے متصف ہو گا۔ یا جو صفات ایسی ہوں کہ وہ ان کے علاوہ ان کی ضد پر بھی قادر ہو۔ جیسے مثلاً وہ ارادہ سے متصف ہے۔ تو جس طرح ارادہ سے متصف ہے اسی طرح اس کی ضد کراہت سے بھی متصف ہے یعنی وہ کارہ (کسی شے کو ناپسند کرنے والا) بھی ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ بغض سے اتصاف پذیر ہو گا تو اس کی ضد محبت سے بھی اتصاف پذیر ہو گا۔ اور جب عدل سے متصف ہو گا تو ضروری ہے کہ اس کی ضد سے بھی متصف ہو، یعنی جور و ظلم پر بھی اس کی

قدرت تسلیم کی جائے۔

معتزلہ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ صفات افعال کے بارہ میں کیا روش اختیار کی جائے۔ یعنی جب ہم اس کو خالق و رازق' محسن اور جواد وغیرہ فعلی صفات سے متصف گردانتے ہیں تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے غیر خالق' غیر' رازق یا غیر جواد (غیر فیاض) ہے۔ اس سلسلہ میں ان میں تین گروہ ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ باری تعالیٰ کے بارہ میں نہ تو کہا جائے گا کہ وہ ہمیشہ سے خالق رازق اور جواد ہے۔ اور نہ یہ کہنا ہی درست ہے کہ وہ غیر خالق' یا غیر رازق ہے۔ باقی صفات فعل میں بھی ان کا یہی انداز تاویل ہے۔ عباد بن سلیمان کا یہی عقیدہ ہے۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے غیر خالق اور غیر رازق ہے۔ اور اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا وہ ہمیشہ سے غیر عادل بھی ہے تو اس پر ان کا جواب یہ ہوتا ہے کہ ہاں غیر عادل بھی' اور غیر جائز بھی' غیر محسن بھی اور غیر میسی بھی' غیر صادق بھی اور غیر کاذب بھی۔ یہ اس لیے کہ جب ہم اس کو غیر صادق کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں تو اس سے اس غلط فہمی کو پھیلانے کا موجب ہوتے ہیں کہ وہ کاذب ہے۔ اور اسی طرح جب ہم کہتے ہیں۔ وہ ہمیشہ سے غیر حلیم ہے' اور چپ ہو جاتے ہیں۔ تو اس سے یہ بدگمانی ابھرتی ہے کہ وہ سفید عقل و اجتہاد سے عاری ہے۔ اس ابہام کو دور کرنے کی خاطر ہم یوں کہتے ہیں کہ وہ ازل سے غیر حلیم اور غیر سفیہ ہے۔ لیکن جن صفات کی نفی سے یہ ابہام نہیں پیدا ہوتا وہاں ہم صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ اس کو غیر خالق اور غیر رازق کہہ دیں۔ یہ جبائی کی تعبیر ہے۔

3۔ ان میں کا تیسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ وہ ہمیشہ سے غیر خالق اور خیر رازق ہے مگر یہ نہیں کہتا کہ وہ ازل سے غیر عادل' غیر محسن' غیر جواد' غیر صادق یا غیر حلیم ہے۔ نہ تقلید کی صورت میں' اور نہ اطلاق کی صورت میں' کیونکہ ان کی رائے میں دونوں صورتیں غلط فہمی اور ابہام پیدا کرنے والی ہیں۔ اس رائے کو معتزلہ بغداد اور کچھ بصری معتزلہ نے اختیار کیا ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ کے لیے علم و قدرت ثابت ہے؟ اس مسئلہ میں چار گروہ ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ہم بلاشبہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے علم ثابت ہے لیکن ہمارا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ عالم ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اس کے لیے قدرت ثابت ہے۔ لیکن ہمارا مدعا یہ ہوتا ہے کہ وہ قادر ہے۔ اللہ کے لیے علم و قدرت کا علی الاطلاق استعمال اس بنا پر ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ان دو کو علی الاطلاق استعمال فرمایا ہے۔

انزله بعلمه۔ (نساء: 167) "اللہ نے اس کتاب کو کمال علم کے ساتھ نازل کیا ہے۔"

Marfat.com

اولم یروا ان اللہ الذی خلقھم ھو اشد منھم قوۃ۔ (حم: 15) "کیا ان کو یہ نظر نہ آیا کہ جس خدا نے ان کو پیدا کیا وہ قوت میں ان سے بڑھ کر ہے۔

اس اطلاق کو انہوں نے صفات ذات میں سے اور کسی صفت کے حق میں روا نہیں رکھا۔ چنانچہ یہ لوگ حیات کو حی کے معنوں میں اور سمع کو سمیع کے معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ اس اطلاق کو انہوں نے صرف علم و قدرت کی حد تک محدود رکھا ہے۔ اس کے قائل نظام اور بصرہ و بغداد کے اکثر معتزلہ ہیں۔

2۔ دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ "اللہ کے علم ثابت ہے۔" اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کے لیے معلوم' ثابت ہے اسی طرح قدرت سے مراد "مقدور" ہے۔ علم کے معنی معلوم کے ہیں۔ اس کی تائید قرآن سے ہوتی ہے۔

ولا محیطون بذی من علمہ۔ (بقرہ: 255) "اور وہ اس کے علم کا کچھ بھی احاطہ نہیں کر سکتے۔" یہاں علم سے مراد معلوم ہے۔

اور مسلمان جب بارش کا نظارہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں'

ھذہ قدرہ اللہ۔ "یہ اللہ کی قدرت ہے۔" ظاہر ہے کہ قدرت کے معنی یہاں مقدور کے ہیں۔ معتزلہ کے اس گروہ نے علم و قدرت کے علاوہ دوسری صفات میں تعبیر کا یہ انداز اختیار نہیں کیا۔

3۔ تیسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ کے لیے بلاشبہ علم ثابت ہے' مگر یہ علم عین ذات ہے۔ اور قدرت ثابت ہے مگر اس کا اللہ کی ذات سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں۔ اسی طرح حیات و سمع بھی ثابت ہیں مگر ذات ہی کے روپ میں' ذات سے الگ اور علیحدہ ہرگز نہیں۔ تمام صفات کے بارہ میں ان کی یہی روش ہے۔

4۔ چوتھے گروہ کا یہ خیال ہے کہ یہ نہیں کہنا چاہیے کہ اس کے لیے علم ثابت ہے' قدرت ثابت ہے' یا سمع (سننا) و بصر (دیکھنا) ثابت ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہنا زیبا نہیں کہ اس کے لیے علم کا ثبوت نہیں یا قدرت ثابت نہیں۔ تمام باقی صفات میں بھی ان کی تاویل کا انداز یہی ہے۔ یہ "عبادیہ" یعنی عباد بن سلیمان کے ماننے والوں کا عقیدہ ہے۔

اللہ کے لیے "وجہ" (چہرہ) کا اثبات ہے یا نہیں۔ اس امر میں ان کے اختلاف نے تین فرقے پیدا کیے ہیں۔

1۔ ان میں پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ کے لیے وجہ ثابت ہے وہ عین ذات سے تعبیر ہے۔ یہ ابوالہذیل کا عقیدہ ہے۔

Marfat.com

2- ان میں کا دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ ہم یہ تو کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے وجہ ثابت ہے۔ مگر اس کو بطور مجاز یعنی معنوں میں قدرے وسعت پیدا کرنے کے لیے کہتے ہیں- اس سے مدعا دراصل ذات کا اثبات ہوتا ہے- کیونکہ ہمارے نزدیک اثبات وجہ کے معنی اثبات ذات کے ہیں- اس کا ثبوت یہ ہے کہ عرب اپنے محاورات میں وجہ شے کو عین شے قرار دیتے ہیں- مثلاً وہ عموماً کہتے ہیں'

لولا وجهک لم افعل- "اگر تیرا چہرہ نہ ہوتا تو میں اس طرح نہ کرتا-" یعنی یہ محض میں نے تیری وجہ سے کیا ہے اگر تو نہ ہوتا تو میں بھی یہ نہ کرپاتا- یہ تعبیر' نظام اور بصری معتزلہ کی اکثریت کی ہے- بغداد کے معتزلہ کا بھی یہی کہنا ہے-

3- ان میں کا تیسرا فرقہ اللہ کے حق میں وجہ کے ذکر کو اچھا نہیں سمجھتا- چنانچہ یہ یہ نہیں کہتا کہ اللہ کا چہرہ ہے- اور جب ان سے کہا جاتا ہے کیا قرآن میں یوں مذکور نہیں ہے؟

کل شی ھالک الا وجھه- (قصص:88) "بجز اللہ کے وجہ کے ہر شے فنا پذیر ہے-" تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ بے شک ہم قرآن میں یوں ہی پڑھیں گے لیکن قرآن سے باہر ہم نہیں کہہ سکتے کہ اللہ کے لیے وجہ کا اثبات ہے- تاویل کا یہ انداز عبادیہ یعنی عباد کے ماننے والوں نے اختیار کیا ہے-

کیا اللہ ارادہ سے متصف ہے؟

اس مسئلہ میں معتزلہ کے پانچ گروہ ہیں-

1- پہلا گروہ "ابوالہذیل" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے- ان کا کہنا ہے کہ اللہ کا ارادہ شے مراد (یعنی ہدف ارادہ) سے مختلف ہے- اور اللہ کے امر و حکم سے بھی مختلف ہے- اور تخلیق و آفرینش سے متعلق اس کا ارادہ درحقیقت غیر مخلوق ہے- ہاں جب وہ اس کے ساتھ "کونی" (ہوجا) کہتا ہے تو یہ گویا تخلیق ہوئی اور ارادہ ایمان کے چاہنے سے متعلق ہے وہ ایمان کی تخلیق کا باعث نہیں ہوتا- اور وہ امر کے مترادف بھی نہیں- دراصل ارادہ کے بارہ میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کا ارادہ اس کے ساتھ لامکان میں وابستہ اور قائم ہے-

2- دوسرا گروہ بشر بن المعتمر کے ماننے والوں کا ہے- ان کی رائے میں ارادہ کی دو قسمیں ہیں- ایک ارادہ وہ ہے جو اس کا وصف ذاتی ہے' اور دوسرا وہ ہے جو اس کا فعل ہے- اب جہاں تک اس ارادہ کا تعلق ہے جو وصف ذاتی کی صف میں آتا ہے اس کے بارہ میں معلوم رہنا چاہیے کہ اس کو معاصی عباد سے کوئی سروکار نہیں-

3- ان میں کا تیسرا گروہ "ابی موسیٰ المردار" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے- "ابوالہذیل"

نے اس کے مسلک کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔ ابی المردار کی رائے میں اللہ تعالیٰ نے معاصی کا ارادہ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ معاصی کے معاملہ میں اس نے اپنے بندوں کو آزاد چھوڑ دیا۔ یعنی وہ چاہیں تو معاصی کا ارتکاب کریں' اور چاہیں تو مجتنب رہیں۔ اس کا یہ بھی قول تھا کہ تخلیق شے اس شے سے مختلف ہے کیونکہ شے مخلوق ہے اور وصف تخلیق غیر مخلوق ہے۔

4- چوتھا گروہ نظام کے معتقدین کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مرید یا صاحب ارادہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اشیاء کو بنایا اور پیدا کیا ہے۔ ان کے نزدیک ارادہ تکوین (تخلیق) کا مطلب بجائے خود تکوین ہی ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے بندوں کے افعال کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اپنے بندوں کو ان افعال کو اختیار کرنے کا حکم دیا۔ ظاہر ہے یہ حکم دینا نفس افعال سے مختلف شے ہے۔ ان کا کہنا ہے ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ قیامت کا ارادہ کرنے والا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ قیامت برپا کرنے والا ہے۔ یعنی اس کا حکم دینے والا اور اس کے بارہ میں اطلاع دینے والا ہے۔ معتزلہ بغداد کا رجحان اسی نظریہ کی طرف ہے۔

5- پانچواں گروہ "جعفر بن حرب" کے ساتھیوں کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے ارادہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ کفر کو ایمان کے مخالف قرار دیتا ہے اور اس کو قبیح گردانتا ہے حسن نہیں۔ اور حکم دینے کا مطلب یہ ہے کفر و ایمان میں ترتیب کی یہی نوعیت قائم رہے۔

❋ ❋ ❋

Marfat.com

کلام الٰہی

کلام الٰہی کے بارے میں معتزلہ کے اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا وہ "جسم" ہے یا جسم نہیں ہے۔ اور آیا مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے چھ فرقے ہیں۔(73)

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ کلام الٰہی جسم ہے اور مخلوق ہے اور یہ کہ ہر شے جسم ہی ہے۔

2۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ مخلوق کا کلام عرض ہے اور حرکت سے تعبیر ہے۔ کیونکہ ان کے نقطہ نگاہ سے کلام کے عرض ہونے کے معنی حرکت ہی کے ہیں۔ خالق کا کلام جسم ہے اور یہ جسم نام ہے ایسی آواز کا جو مقطع (لائق تقسیم) ہے' مرکب ہے' اور سنی جا "سکتی ہے یہ اللہ کے فعل اور تخلیق کا نتیجہ ہے۔ انسان کا فعل یہ ہے کہ یہ اسے پڑھتا ہے۔ اور یہ پڑھنا حرکت ہے جو غیر قرآن ہے۔ نظام اور اس کے ماننے والوں کی یہی رائے ہے۔

نظام نے اس بات کو محال قرار دیا ہے کہ اللہ کا کلام بیک وقت دو جگہوں یا بہت سی جگہوں میں ہو۔ اس کی رائے میں کلام کو اسی جگہ ہونا چاہیے جہاں اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔

3۔ معتزلہ کے تیسرے فرقے کا کہنا ہے کہ قرآن مخلوق ہے اور عرض ہے۔ انہوں نے اسے جسم تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ کلام الٰہی بیک وقت بہت سی جگہوں پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک قاری جب تلاوت کرتا ہے' یا ایک کاتب جب لکھتا ہے' یا ایک حافظ جب حفظ کرتا ہے تو یہ ایک ہی قرآن فارسی' کاتب اور حافظ سب کے ساتھ مختلف جگہوں پر پایا جاتا ہے اور اس کے باوجود نہ تو یہ قرآن نقل مکانی کی منزلیں طے کرتا ہے اور نہ کسی خاص مقام کو ترک ہی کرتا ہے۔

4۔ ان میں چوتھے فرقے کا موقف یہ ہے کہ کلام الٰہی عرض ہے اور مخلوق ہے اور یہ کہ اس کا بیک وقت کئی جگہوں پر ہونا محال ہے۔ ان کی یہ بھی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے جس جگہ پیدا کیا ہے اس کا وہیں پایا جانا ضروری ہے۔ نہ یہ اس مقام سے کہیں اور منتقل ہو سکتا ہے۔ نہ علیحدہ ہو سکتا ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ کسی اور جگہ پایا جائے۔ اس رائے کو جعفر بن حرب اور بغدادیوں

Marfat.com

کی اکثریت نے اختیار کیا ہے۔

5۔ پانچواں فرقہ "معمر" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا یہ مذہب ہے کہ قرآن بلاشبہ عرض ہے لیکن عرض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہے جس کو زندہ معرض ظہور میں لاتے ہیں۔ اور ایک وہ ہے جس کو بے جان چیزوں کے فعل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اور جو فعل بے جان چیزوں سے متعلق ہے اس کو زندوں کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن عرض ہے اور فعل بھی ہے۔ لیکن اس کو حقیقتاً اللہ کا فعل قرار نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان کے نقطہ نظر سے اعراض کو اللہ کا فعل نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی رائے میں قرآن اس مکان و مقام کا فعل ہے۔ جہاں یہ سنائی دیا ہے۔ چنانچہ کلام اگر درخت میں سے سنا ہے تو یہ درخت کا فعل ہے۔ اللہ کا نہیں۔ اور جہاں جہاں اور جس جس محل میں یہ سنا جائے اسی کی طرف اس فعل کو منسوب کیا جائے گا۔ اور وہی اس کا فاعل سمجھا جائے گا۔

6۔ ان میں کا چھٹا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ کلام الٰہی عرض ہے اور مخلوق ہے اور یہ کہ بیک وقت کئی جگہوں پر پایا جا سکتا ہے۔ اسکافی کا یہی قول ہے۔

معتزلہ میں کلام الٰہی کے بارہ میں ایک نزاع یہ ہے کہ کیا اس کو بقاء حاصل ہے یا نہیں۔

1۔ ان میں بعض اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اگرچہ جسم ہے مگر تاابد باقی رہے گا اور اجسام کے لیے بقاء جائز ہے۔ لیکن مخلوق کا کلام باقی اور زندہ رہنے والا نہیں۔

2۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ کا کلام عرض ہے' اور اس کے باوجود اس کے لیے بقاء ثابت ہے لیکن اللہ کے سوا بندوں کے کلام کے لیے بقاء نہیں۔

3۔ ایک گروہ کی رائے ہے کلام الٰہی عرض ہے اور باقی رہنے والا نہیں ہے' اور کلام غیر بھی باقی رہنے والا نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام بقاء کا حامل نہیں۔ یہ تو اسی وقت پایا جاتا ہے جب اللہ اس کی تخلیق کرتا ہے۔ اس کے بعد یہ معدوم ہو جاتا ہے۔

معتزلہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ جب قاری اپنے کلام نفسی یا غیر کے کلام کی بصورت قرات حکایت کرتا ہے تو کیا یہ "کلام" اصل کلام سے مختلف اور غیر ہوتا ہے۔

1۔ ایک گروہ تو اس بات کا قائل ہے' حکایت قرات بہرحال اصل کلام سے مختلف ہے' چاہے یہ حکایت کلام نفسی کی ہو یا کلام غیر کی۔

2۔ دوسرا کہتا ہے کہ قرات اور کلام ایک ہی شے ہے۔

پھر جو قرات و کلام کو ایک ہی شے قرار دیتے ہیں ان کے دو فرقے ہیں۔

1۔ ان میں پہلے فرقہ کا کہنا ہے کہ قرات و کلام ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے کیونکہ قاری

قرات میں لحن اور صوت سے کام لیتا ہے اور لحن و صوت کلام کا خاصہ ہے۔ پھر قاری اگرچہ کلام غیر کو ہدف تکلم بنائے بہرحال متکلم ہے۔ اور یہ محال ہے کہ متکلم اصل کلام سے مختلف کلام کی حکایت کرے۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ اس کی قرات کلام کے مترادف ٹھہرے۔

2۔ دوسرے فرقہ کا قول ہے کہ قرات صوت سے تعبیر ہے۔ اور کلام مطلق حروف کو کہتے ہیں۔ اس لیے صوت و حروف دو مختلف چیزیں ہوئیں۔

کیا کلام حروف سے تعبیر ہے۔ اس کے بارہ میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ایک گروہ تو کہتا ہے کہ اللہ سبحانہ کا کلام حروف سے تعبیر ہے۔

2۔ دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ نہیں' کلام الٰہی حروف سے تعبیر نہیں۔

کلام کے بارے میں معتزلہ میں نزاع کا ایک پہلو یہ ہے کہ آیا کتاب کی صورت میں کلام الٰہی موجود و باقی رہتا ہے یا نہیں۔

1۔ ایک فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ جس طرح قید قرات میں آ جانے کے باوجود کلام الٰہی باقی و موجود رہتا ہے' اسی طرح کتابت کی شکل قبول کرنے کے باوجود کلام الٰہی موجود و قائم رہتا ہے۔

2۔ دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ کتاب تو علائم سے تعبیر ہے جو کلام پر دلالت کناں ہے' لہٰذا شکل کتابت قبول کرنے کے بعد جو چیز باقی رہتی ہے وہ کلام الٰہی نہیں۔ بلکہ ایک چیز ہے جو کلام الٰہی پر دلالت کناں ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ پر وصف "محبل" (حاملہ کرنے والا) کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ' چونکہ اللہ ہی نے حمل کی تخلیق کی ہے اس لیے اس کو محبل کہہ سکتے ہیں۔ یہ جبائی اور اس کے ہم عقیدہ لوگوں کا خیال ہے۔

2۔ دوسرے گروہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تخلیق حمل کی بنا پر اسی طرح محبل نہیں کہا جا سکتا جس طرح تخلیق اولاد کی بنا پر اس کو "والد" کہنا جائز نہیں۔

اللہ کن معنوں میں خالق ہے اس کے بارہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ ایک فرقہ کا کہنا ہے کہ اللہ کے خالق ہونے مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو اشیاء ایک متعین انداز سے بنائی ہیں۔ ان معنوں میں اس کو خالق کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اگر انسان افعال کو ایک خاص اسلوب میں ڈھالتا ہے تو وہ بھی افعال کی حد تک خالق کہلائے گا۔ یہ جبائی اور اس کے ماننے والوں کی رائے ہے۔

2۔ دوسرے فرقے کا خیال ہے کہ اللہ سبحانہ کو خالق قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے

Marfat.com

چیز میں براہ راست آلہ اور قوت مخترعہ کی منت پذیری سے بے نیاز ہو کر بناتی ہیں۔ اور جو بھی اپنے فعل میں آلہ اور قوت مخترعہ کا محتاج نہیں ہو گا وہ اس فعل کا خالق کہلائے گا۔ اور اس کے برعکس جو اپنے فعل میں قوت مخترعہ کا محتاج ہو گا وہ خالق نہیں کہلائے گا۔

تمام معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ کے لیے عین (آنکھ) ید (ہاتھ) ثابت نہیں۔ اس بارے میں ان میں دو گروہ ہیں۔

1۔ ایک گروہ تو سرے سے اس پیرایہ بیان ہی کو جائز نہیں سمجھتا کہ یوں کہا جائے کہ اللہ کے لیے "یدین" (دو ہاتھوں) کا ثبوت ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ ذوعین (ایک آنکھ والا) یا ذوعینین (دو آنکھوں والا) ہے۔

2۔ دوسرا گروہ اللہ کے لیے لفظ "ید" (ہاتھ) اور "یدین" (دو ہاتھ) کے اطلاق کو تو جائز سمجھتا ہے مگر اس سے مراد یہ لیتا ہے کہ یہ کے معنی نعمت کے ہیں۔ اسی طرح عین یا آنکھ سے مقصود اس کا علم ہے۔ یہ لوگ اس آیت کی تاویل ولتصنع علٰی عینی۔ (ط:29) "اور تاکہ تم میری آنکھوں کے سامنے پرورش پاؤ" یہ بیان کرتے ہیں۔ یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ تمہاری پرورش میرے علم کے مطابق ہو۔

باری تعالٰی کو "وکیل" (کارساز) یا "لطیف" (کرم فرما) کہنا چاہیے یا نہیں۔ اس بارے میں ان میں دو فرقے ہیں۔

1۔ ایک فرقہ تو یہ سمجھتا ہے کہ اللہ کو "وکیل" نہیں کہنا چاہیے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ قرآن کے علاوہ مطلقا حسبنا اللہ و نعم الوکیل۔ کہنا بھی درست نہیں۔ اسی طرح اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ کو تنہا "لطیف" بھی نہیں کہنا چاہیے۔ بلکہ لطیف بالعباد (بندوں کے حق میں کرم فرما) کہنا چاہیے۔ یہ عباد بن سلیمان کی رائے ہے۔

2۔ دوسرا فرقہ علی الاطلاق اللہ کو وکیل اور لطیف کہنا جائز سمجھتا ہے۔

معتزلہ کا اس امر میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ تعالٰی کے بارہ میں یہ کہنا کہ وہ قبل الاشیاء (اشیاء سے پہلے) ہے۔ یا یہ کہ قبل ہے' جائز ہے۔ یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے تین فرقے ہیں۔

1۔ ان میں کے پہلے فرقہ "العبادیہ (جو عباد بن سلیمان کے پیرو ہیں) کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کو وصف قبل سے متصف قرار دینا تو جائز ہے مگر قبل الاشیاء کہنا صحیح نہیں۔ جیسا کہ بعد الاشیاء یا اول الاشیاء کہنا صحیح نہیں۔

2۔ دوسرے فرقہ کی رائے میں جو ابوالحسین الصالحی کے عقیدت مندوں پر مشتمل ہے' باری تعالٰی قبل الاشیاء (برفع اللام) تو ہمیشہ سے ہے مگر قبل الاشیاء (نصب لام کے ساتھ) کبھی نہیں

Marfat.com

رہا۔

3۔ ان میں کا تیسرا فرقہ جو تعداد میں ان سب سے زیادہ ہے یہ رائے رکھتا ہے کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے وصف قبل الاشیاء سے متصف ہے۔ چاہے قبل مرفوع ہو یا منصوب۔(74)

ان میں یہ بات بھی مابہ النزاع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو محض حکیمانہ افعال کے ظہور کی بنا پر عالم کہنا جائز ہے یا نہیں۔ قطع نظر اس کے کہ انبیاء علیہم السلام نے اس کو اس وصف کے ساتھ متصف گردانا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں ایک گروہ تو یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو عالم، قادر، حی اور سمیع و بصیر کہنا جائز ہے۔ اگرچہ کسی نبی نے ان صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف نہ ٹھہرایا ہو۔ کیونکہ یہ صفات بربنائے افعال ان کے حق میں موزوں ہیں۔

2۔ ان میں کا دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اس وقت تک محض دلالت عقلی کے بل پر اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موسوم قرار دینا درست نہیں جب تک کہ اللہ کا رسول آکر ان صفات کی تعین نہ کر دے۔

اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ کیا "اللہ" اسماء میں رد و بدل کر سکتا ہے۔ یعنی "عالم" کو "جاہل" سے، اور جاہل کو عالم سے تعبیر کر سکتا ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ یہ کسی بھی لحاظ سے جائز نہیں۔ یہ عباد کا مسلک ہے۔

2۔ دوسرا گروہ اس میں کوئی قباحت محسوس نہیں کرتا۔ اس کی رائے میں اگر اللہ تعالیٰ "اسماء" کے موجودہ اطلاقات کو الٹ دے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔

معتزلہ میں یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا اللہ اسماء اور اس کے ساتھ ساتھ اور لغت کو بدل سکتا ہے؟ اس بارے میں دو گروہ ہیں۔

ایک رد و بدل کو جائز ٹھہراتا ہے اور دوسرا ناجائز۔

اسی سے ملتا جلتا اختلاف رائے یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ لغت میں رد و بدل کی صورت میں خود اپنے کو جاہل، میت اور عاجز قرار دے سکتا ہے۔ اس کے متعلق ان میں دو فرقے ہیں۔

1۔ ان میں کا پہلا فرقہ یہ کہتا ہے کہ یہ جائز نہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے کو ان صفات سے موصوف ٹھہرائے۔

2۔ دوسرے فرقے کے نزدیک اس میں کچھ قباحت نہیں۔ چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ اپنے کو ان صفات سے متصف گردانے تو اس میں کوئی برائی نہیں۔ اس رائے کا علمبردار "الصالحی" ہے۔

تمام معتزلہ کا اللہ تعالیٰ کی صفات و اسماء کے بارہ میں اس امر پر اتفاق رائے ہے کہ ان سب

Marfat.com

کا تعلق الفاظ اور کلام سے ہے۔ چاہے وہ خود ان کو استعمال کرے یا مخلوق۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت علم یا صفت قدرت کا اثبات نہیں کرتے۔ اور یہی روش ان کی تمام ان صفات سے متعلق ہے جو صفات نفسی کے زمرہ میں شمار ہوتی ہیں۔

کیا باری تعالیٰ اعراض کی تخلیق پر قادر ہے؟ اس مسئلہ میں دو رائے ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اعراض کی تخلیق و انشاء پر قادر ہے۔

2۔ دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ تو اعراض کی تخلیق کرتا ہے اور نہ اسے اعراض کی تخلیق پر قادر کہنا جائز ہی ہے۔

معتزلہ میں اس مسلک میں اختلاف رونما ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن امور کی انجام دہی کی قدرت بخشی ہے، آیا وہ خود بھی ان پر قادر ہے یا نہیں۔ یہ اختلاف دو فرقوں میں دائر ہے۔

1۔ ان میں اکثریت کی یہ رائے ہے کہ بندوں کو جن باتوں کی باری تعالیٰ نے قدرت عطا کی ہے خود کسی طرح بھی ان سے متصف نہیں۔

2۔ ان میں "حشام" کا خیال ہے کہ جن جن باتوں کی انجام دہی پر اللہ نے بندوں کو قدرت بخشی ہے، وہ خود بھی ان پر قادر ہے۔ چنانچہ ایک ہی حرکت بیک وقت اللہ اور بندوں دونوں کے دائرہ قدرت میں داخل ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کے اللہ کا فعل تو ضروری ہو گا اور بندوں کا کسب و اکتساب کا نتیجہ۔

اسی مسئلہ کا دوسرا پہلو جس میں اختلاف رائے ہے یہ ہے کہ کیا باری تعالیٰ اور بندوں کا مقدور (ہدف قدرت) ایک ہی جنس سے متعلق ہے یا یہ دو الگ الگ امر ہیں۔ اس بارے میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ان میں ایک گروہ کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ جب کسی شخص کو حرکت سکون یا کسی فعل کی انجام دہی کی قدرت عطا کرتا ہے تو خود اس سے اتصاف پذیر نہیں ہوتا۔ یہی نہیں اس نوع کی کسی قدرت سے بھی متصف نہیں ہوتا۔ یعنی اللہ تعالیٰ جن چیزوں پر قادر ہے وہ ان سے قطعی مختلف ہیں جن سے کہ بندوں کہ قدرت دوچار ہوتی ہے۔

2۔ دوسرے گروہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن افعال کی قدرت بخشی ہے وہ خود بھی ان پر قادر ہے۔ جبائی کی یہی رائے ہے۔

ایک سوال یہ ہے کہ آیا اللہ جور و ظلم پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

Marfat.com

1۔ ان میں کی اکثریت جو اللہ تعالیٰ کو ظلم و جور پر قادر سمجھتی ہے' یہ کہتی ہے کہ وہ اس بات پر قادر ہے کہ ظلم و جور کا ارتکاب کر سکے۔

2۔ ان میں ایک گروہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم و جور پر قادر تو ہے مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ظلم و جور کا ارتکاب بھی کرے گا۔ عباد بن سلیمان اور اس کے ماننے والوں کو یہی رائے ہے۔

اگر کوئی شخص پوچھ لے کہ اللہ ظلم و جور کی جن صورتوں پر قادر ہے اگر ان میں کسی کا ارتکاب کر بیٹھے تو۔۔۔۔۔ اس کے جواب میں معتزلہ نے جواب کی سات شکلیں اختیار کی ہیں۔

1۔ "ابو الہذیل" سے اگر کوئی شخص سوال کرتا کہ اگر باری تعالیٰ ظلم و جور کا مرتکب ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ یہ جواب میں کہتا۔ باری تعالیٰ کے لیے ظلم و جور کا ارتکاب محال ہے۔ کیونکہ ظلم و جور کا ارتکاب ایک طرح کا نقص یا عیب ہے۔ اور باری تعالیٰ نقص و عیب سے منزہ ہے۔

2۔ ابو موسیٰ المردار کا جواب یہ ہوتا کہ باری تعالیٰ کے حق میں اس نوع کا اطلاق قبیح ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا اطلاق تو کسی مسلمان کے حق میں بھی مستحسن نہیں چہ جائے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں اس طرح کی بدگمانی روا رکھی جائے۔ اس کے نزدیک یہ کہنا ہی سرے سے معیوب ہے کہ اگر باری تعالیٰ ظلم کا ارتکاب کرے تو۔۔۔ اس لیے نہیں کہ ایسا محال ہے بلکہ اس لیے کہ یہ معیوب ہے۔

3۔ بشر بن المعتمر کہا کرتا تھا کہ اللہ معصوم بچوں کو عذاب میں مبتلا کرنے پر قادر ہے۔ پھر اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ اگر وہ سچ مچ کسی معصوم بچے کو عذاب میں مبتلا کر ہی دے تو۔۔۔۔ اس کا جواب یہ ہوتا کہ یہ اس صورت میں ممکن ہے جب اس بچے کے بارے میں علم ہوا کہ یہ بڑا ہو کر کافر ہو گا اور عذاب کا مستحق ٹھہرے گا۔

4۔ محمد بن شبیب کا قول تھا کہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر تو ہے مگر ظلم کا ارتکاب وہی کرے گا جس میں کچھ نقص و عیب ہو' اور تم جانتے ہو کہ اللہ ظلم و جور کے عیب سے پاک ہے۔ لہٰذا یہ سوال بجائے خود بے معنی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ظلم و جور کا ارتکاب کر بیٹھے تو...

5۔ ان میں بعض یہ تو کہتے کہ اللہ تعالیٰ عدل اور خلاف عدل دونوں پر قادر ہے مگر یہ نہ کہہ پاتے کہ وہ ظلم اور کذب پر بھی قادر ہے۔ اس پر اگر کوئی شخص پوچھ بیٹھتا لیکن اس کی کیا ضمانت ہے کہ اللہ تعالیٰ کذب کا ارتکاب نہیں کرے گا۔ اس کے جواب میں یہ کہتے کہ ضمانت وہ دلائل ہیں جن میں اس نے کھلے بندوں کہا ہے کہ وہ کذب کا مرتکب نہیں ہو گا۔ اس کے بعد سوال ایک قدم اور آگے بڑھتا اور پوچھا جاتا تو کیا ان دلائل کے ہوتے ساتے وہ کذب کے ارتکاب پر قادر ہے

Marfat.com

یا نہیں۔ یہ لوگ اس کے جواب میں کہتے۔ ہاں صرف اسی صورت میں جب یہ دلائل' دلائل نہ رہیں۔ تاکہ کسی شخص کو اس بدگمانی کا موقع نہ ملے کہ دلائل کے علی الرغم ظلم و جور کا ارتکاب ہو رہا ہے۔ یہی جواب یہ لوگ اس وقت پیش کرتے جب ان سے سوال کیا جاتا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان دلائل کے باوجود ظلم کا ارتکاب کر بیٹھے تو۔۔۔۔ یہ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ اگر ان دلائل کے باوصف جن کا اس نے بار بار ذکر کیا ہے اللہ تعالیٰ ظلم و جور کا مرتکب ہو بیٹھے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگرچہ عقل انسانی وہی ہے لیکن ظلم و جور کے پیمانے بدل گئے ہیں یعنی اسے پہلے جن اشیاء سے ظلم و جور پر استدلال کیا جاتا تھا اب وہ باقی نہیں رہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اشیاء بدل گئی ہیں۔ اشیاء وہی رہیں گی۔ عقل و خرد کی حقیقت بھی جوں کی توں رہے گی مگر اشیاء کا نظم و نسق پہلے سے مختلف ہو جائے گا۔ یہ جعفر بن حرب کا عقیدہ ہے۔

6۔ اسکافی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو ارتکاب ظلم پر قدرت تو حاصل ہے۔ مگر یہ اجسام' اس عقل کی وجہ سے جو ان میں پنہاں ہے اور وہ انعامات جو اس نے اپنے بندوں پر کیے ہیں اس بات پر دلالت کناں ہیں۔ کہ اللہ ظلم کرنے والا نہیں۔ بلکہ خود عقل و خرد کا فیصلہ ہے کہ وہ ظلم روا نہیں رکھے گا۔ لہٰذا یہ ناممکن ہے کہ ایک طرف تو وہ ظلم روا رکھے اور دوسری طرف ایسے دلائل مہیا کرے جو یہ بتائیں کہ وہ ظلم نہیں کرے گا۔

اور جب اس سے پوچھا جاتا کہ اگر اس سے ظلم وقوع پذیر ہو جائے تو۔۔۔۔ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ اجسام عقل و خرد سے تہی ہو جائیں' جن کا ذاتی فیصلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتا۔

7۔ ہشام الفوطی اور عباد بن سجان سے کہا جاتا کہ اگر خدا ظلم کرے تو کیا ہو۔ یہ اس کو محال سمجھتے اور اس کے جواب میں یہ کہتے کہ "اگر" کے دو معنی ہیں۔ اگر یہ اظہار شک کے لیے ہے تو ہمیں اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ وہ ظلم نہیں کرے گا۔ اور اگر اس سے مراد نفی ہے تو یقیناً اللہ جو رو ظلم کا مرتکب ہونے والا نہیں۔ اس بنا پر یہ سوال ہی جائز نہیں کہ اگر خدا ظلم کا ارتکاب کر بیٹھے تو۔۔۔۔ اللہ ظلم و جور سے منزہ اور بلند ہے۔

کیا اللہ کی قدرت ان چیزوں پر بھی حاوی ہے جو اس کے علم کے مطابق ظہور میں آنے والی نہیں ہیں۔

اس بارے میں معتزلہ کے چار گروہ ہیں۔

1۔ ابوالہذیل اور اس کے پیرو جعفر بن حرب اور اس کے ہم نوا یہ کہتے تھے کہ اللہ جن چیزوں کے بارہ میں یہ علم رکھتا ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی نہیں۔ ان پر بھی قادر ہے' اور ان پر

Marfat.com

بھی قادر ہے جن کے نہ ہونے کے بارہ میں اس نے خبر دے رکھی ہے۔ اور اگر اسے یہ معلوم ہو کہ نہ ہونے والی اشیاء وجود کا قالب اختیار کریں گی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ پہلے سے جانتا ہے کہ وہ ان کو وجود میں لانے والا ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو یہ خبر کہ وہ ان کو وجود میں لانے والا ہے بہرحال مقدم ہونا چاہیے۔

2۔ علی الاسواری کی رائے میں یہ دو باتیں الگ الگ تو صحیح ہیں کہ "اللہ تعالیٰ ہر ہر شے پر قادر ہے۔" اور یہ کہ جو چیزیں آئندہ وجود کے قالب میں ڈھلنے والی نہیں ہیں۔ وہ ان کو جانتا ہے کہ یہ معرض وجود میں نہیں آئیں گی۔ لیکن ان دونوں کو جوڑ دینا استحالہ کا موجب ہے۔

3۔ عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ وہ معرض میں آنے والی نہیں۔ ان سے متعلق میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ ان کو وجود میں لانے پر قادر ہے۔ اس کے بجائے میں صرف یہ کہوں گا کہ وہ ان پر قادر ہے۔ جیسے ان اشیاء کے بارہ میں میں یہ تو کہہ سکتا ہوں کہ یہ اللہ کے دائرہ علم میں داخل ہیں۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کے علم میں یہ بات بھی داخل ہے کہ یہ چیزیں معرض وجود میں آنے والی ہیں۔ کیونکہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ کو جن باتوں کے بارہ میں یہ علم ہے کہ وہ وجود کے قالب میں ڈھلنے والی نہیں وہ ان کو بھی وجود میں لا سکتا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا وجود پہلے سے مقدر ہے۔ اور ان کو بہرحال معرض وجود میں آنا ہے۔ پھر اس سے جب پوچھا جاتا تو کیا اللہ اپنے علم کے خلاف اپنی قدرت کا مظاہرہ کرتا تو وہ اس کو محال پر محمول کرتا۔

4۔ جبائی سے یہی بات جب پوچھی جاتی کہ قدیم اگر ایسی چیز معرض وجود میں لے آئے جس کے بارہ میں اس کا علم یہ کہتا ہے کہ یہ معرض وجود میں آنے والی نہیں۔ اور جس کے بارہ میں اس نے یہ کہہ رکھا ہے کہ یہ وجود کے قالب میں ڈھلنے والی نہیں'، تو ایسی صورت میں اس علم اور اس خبر و اطلاع کی کیا حیثیت ہو گی۔ اس کا جواب یہ ہوتا کہ ایسا ہونا محال ہے۔ لیکن اس کے باوجود' وہ یہ بھی کہتا کہ اگر کوئی ایسا شخص ایمان لے آئے جس کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ مقدر ہو کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ تو اللہ اس کو قطعی جنت کا مستحق قرار دے گا۔ اس کا یہ نظریہ تھا کہ اگر دو ایسی چیزوں کو باہم جوڑ دیا جائے جو فی نفسہ "مقدور" یا ممکن ہوں۔ تو جملہ صحیح ہو گا۔ مثلاً کوئی یہ کہہ دے کہ اگر کوئی شخص ایمان لے آئے تو اللہ اس کو جنت سے بہرہ مند کرے گا۔ اور یہ کہ ایمان اس کے لیے بہتر ہے' یا جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

ولو اردوا لعادوا۔ (الانعام: 28) "اور اگر یہ لوگ پھر واپس بھیج دیے جائیں تب بھی وہی کام کریں۔" یعنی اگر انہیں دنیا میں لوٹا دیا جائے تو یہ پھر وہی حرکتیں کرنے لگیں۔ یہاں دو چیزوں

Marfat.com

کا ذکر ہے' ایک لوٹا دینے کا' اور دوسرے پھر وہی حرکتیں کرنے یا رجوع کا۔ اور یہ دونوں باتیں مقدور و ممکن ہیں۔ اسی طرح اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اگر ایک محال کو' دوسرے محال پر مبنی قرار دیا جائے جب بھی جملہ صحیح رہے گا۔ مثلاً اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ جسم اگر بیک وقت متحرک اور ساکن ہو' تو یہ بھی جائز ہو گا۔ کوئی شخص بیک وقت زندہ اور مردہ ہو۔ یہاں دونوں جملے استحالہ لیے ہوئے ہیں تاہم معناً صحیح ہیں۔ اس کے نزدیک جملہ غیر صحیح یا محال اس وقت ہوتا ہے۔ جب مقدور و ممکن کو محال کے ساتھ جوڑ دیا جائے۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہہ دے کہ اگر ایسا شخص ایمان لے آئے جس کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ مقدر ہو اور جس کے بارہ میں اللہ نے یہ جتا دیا کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ تو ایسی صورت میں اس علم و خبر کی کیا حیثیت ہو گی۔ اس جملہ میں کھلا ہوا تضاد ہے۔ کیونکہ اگر کوئی یہ موقف اختیار کرتا ہے کہ اس شخص کے بارہ میں جس کو ایمان نہیں لاتا تھا' اور وہ ایمان لے آیا ہے خبر پہلے سے نہیں دی گئی تھی جب بھی اللہ کو اس کا علم تو ہمیشہ سے تھا۔ اس لیے یہ کلام کہ جسے وقوع پذیر نہیں ہوتا تھا۔ وہ واقع ہو گیا تضاد و استحالہ پر مبنی ٹھہرا۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ' جو از روئے علم موجود نہ ہو وہ موجود ہو جائے۔ اسی طرح اس شخص کا کلام تضاد و استحالہ لیے ہوئے ہے جو کہتا ہے کہ یہ خبر از روئے معنی صحیح ہے کہ فلاں شے نہیں ہو گی' لیکن اس کے باوجود وہ ہو جائے یا جس کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ مقدر ہو کہ اس کو وجود کے قالب میں نہیں ڈھلنا ہے اور وہ ڈھل جائے۔ گفتگو کا یہ انداز اسی طرح کا استحالہ و تضاد لیے ہوئے ہے جیسے مثلاً کوئی یہ کہہ دے۔ صدق' کذب ہو سکتا ہے۔ اور علم جہل سے بدل سکتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ جب بھی شے مقدور کو کسی استحالہ کے ساتھ جوڑا جائے گا کلام تضاد و استحالہ کا حامل ہو کر رہے گا۔ اور جواب کی ہر ہر نوعیت سوال کے استحالہ کی غماز ہو گی۔

جس چیز کے بارہ میں اللہ کے علم میں نہ ہونا مقدر ہو' کیا وہ معرض وجود میں آ سکتی ہے۔ معتزلہ کی اس مسئلہ میں چار رائیں ہیں۔

1۔ معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ جس چیز سے متعلق اللہ جانتا ہو کہ اسے بربنائے استحالہ یا عجز معرض وجود میں نہیں آنا ہے' وہ جب تک استحالہ یا عجز قائم ہے' معرض وجود میں نہیں آسکے گی۔ اور جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ جس شے کے وجود میں عجز حائل ہے' وہ معرض وجود میں آ سکتی ہے۔ بشرطیکہ وجہ عجز رفع ہو جائے اور نئی قدرت ابھر آئے تو وہ برسر حق ہے۔ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ اس پر قادر ہے' یہ نہیں کہ ایسا ہو گا۔ کیونکہ اس ساری صورت حال کا علم اللہ کو پہلے سے ہے۔ اسی طرح اگر کسی ایسی شے کے بارہ میں کہتا ہے کہ وہ ہو جائے گی جو اللہ تعالیٰ کے علم میں اس بنا پر ہونے والی نہیں ہے کہ اس کا فاعل اس کے لیے تیار نہیں تھا' اور اب تیار ہو گیا

Marfat.com

ہے تو اس کا یہ قول بھی صرف اس حد تک صحیح ہو گا جس حد تک اس کی قدرت کا تعلق، علم کی حد تک نہیں کیونکہ اللہ کو اس کا علم تھا کہ آخر آخر میں اس کا فاعل اس کے لیے تیار ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ شے وقوع پذیر ہو کر رہے گی۔

2۔ علی الاسواری کا قول ہے کہ جس چیز کے بارہ میں علم الٰہی میں نہ ہونا مقدور ہو' اس کے متعلق ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ وجود کے قالب میں ڈھلنے والی ہے کیونکہ جب ہم اس کے نہ ہونے کا رشتہ اس کے علم سے جوڑتے ہیں تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ وجود میں آنے والی نہیں۔

3۔ "عباد" کا قول ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ کے خلاف علم کوئی شے معرض ظہور میں آ سکتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ معرض ظہور میں آئے گی۔ اسی طرح جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ کے خلاف علم کسی شے کا ظہور پذیر ہونا جائز ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہیں کہ ایسا ہو گا۔ عباد کی رائے میں جواز کے معنی مجرد امکان کے نہیں' بلکہ وقوع پذیر ہونے کے ہیں۔

4۔ جبائی نے علم و اخبار میں فرق قائم کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جس نہ ہونے والی شے کے بارہ میں اللہ کا علم ہو اور اس نے اس کی اطلاع بھی دے دی ہو وہ تو ہر اس شخص کے نزدیک جو اللہ کی دی ہوئی خبر و اطلاع پر یقین رکھتا ہے وقوع پذیر ہونے والی نہیں۔ لیکن جس وقوع پذیر نہ ہونے والی شے کے بارہ میں اس نے خبر یا اطلاع نہیں دی اس کا وقوع پذیر ہونا جائز ہے۔ جائز کے معنی ہمارے نزدیک شک کے ہیں یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ وقوع پذیر ہو' اور ہو سکتا ہے کہ وقوع پذیر نہ ہو۔ جائز کا اطلاق لغت کے لحاظ سے دونوں معنوں پر ہوتا ہے۔ مطلق جواز و امکان پر بھی' اور وقوع و کون پر بھی۔

معتزلہ کے تمام گروہوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کے علم میں کوئی نئی صورت حال پیدا نہیں ہوتی۔ اور یہ کہ اس کو نئے نئے ظہورات (بدوات) کا سامنا کرنا نہیں پڑتا۔ اسی طرح اس کی دی ہوئی خبر و اطلاع نسخ کا ہدف نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اگر اخبار میں امکان نسخ مان لیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ کسی شے کے وقوع پذیر ہونے کی اطلاع دے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو اس کی تردید کرنا پڑے۔ اور کہنا پڑے کہ یہ شے وقوع پذیر نہیں ہو گی۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک ہی خبر صحیح ہو سکتی ہے' دونوں نہیں۔ ان میں کی ایک ضروری جھوٹی ہو گی۔ ان کا کہنا ہے کہ ناسخ و منسوخ کا تعلق امر و نہی سے ہے۔

معتزلہ کا اس امر پر بھی اتفاق رائے ہے کہ بندوں میں کوئی شخص اللہ کی ماہیت کو نہیں جان سکتا۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کی ماہیت جاننے کا دعویٰ خطا اور غلطی پر مبنی ہے۔

Marfat.com

مسئلۂ تجسیم میں لوگوں کے اختلاف رائے کی تشریح

اس سے پہلے ہم منکرین تجسیم کے بارہ میں ان کے اقوال نقل کر چکے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ تو جسم ہے، نہ محدود ہے، اور نہ اس کے لیے کوئی آخری حد (نہایت) یا کنارہ ہے۔ اب ہم مجسمہ کے اقوال بیان کرتے ہیں۔ اور بتاتے ہیں کہ مسئلہ تجسیم میں ان کے اختلاف کی نوعیت کیا ہے۔

مجسمہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ تجسیم کی کیفیت کیا ہے۔ کیا باری تعالیٰ کے لیے کوئی متعین انداز یا متعین مقدار ہے۔

ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ایک جسم ہے، جو محدود، عریض اور عمیق ہے۔ اس کا طول عرض کے برابر ہے۔ اور عرض عمق کے برابر۔ یہ ایک نور ہے درخشاں اور اس کا ایک متعین انداز ہے۔ انداز سے اس کی مراد یہ ہے کہ ایک متعین مقدار ہے جو طول، عرض اور عمق میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔ وہ مکان میں تو ہے مگر مکانی نہیں ہے (75) یوں سمجھو جیسے سونے کا ایک ڈلا، جو گول موتی کی طرح ہر پہلو سے ضیا افروز ہے۔ اس کا رنگ بھی ہے، مزا بھی ہے، مہک بھی ہے اور اس کو چھوا اور ٹٹولا بھی جا سکتا ہے۔ اس کا رنگ اس کے مزے سے مختلف نہیں۔ اور مہک جسمانیت سے جدا نہیں اور یہی اس کی ذات ہے۔ وہ رنگ ہے اور اس کے اپنے رنگ کے سوا اور کسی رنگ کو قائم نہیں رکھا۔ وہ حرکت کناں ہے ٹھہرتا اور رکتا بھی ہے۔ اور بیٹھتا اٹھتا بھی ہے۔

ابو الہذیل نے ہشام کے اس قول کو نقل کیا ہے کہ جبل ابی قبیس اس کے معبود سے کہیں بڑا ہے۔

ابن الراوندی نے اس کے اس قول کو بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی نہ کسی پہلو سے اجسام سے ضرور مشابہت رکھتا ہے، اور اگر یہ مشابہت نہ پائی جائے تو یہ اجسام اس کے وجود پر دلالت نہ کر سکیں۔

[اس سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم تو ہے مگر اجسام کی طرح نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔

کچھ لوگوں کا قول ہے کہ باری تعالی جسم تو ہے مگر لون' طعم' اور مہک سے متصف نہیں۔ اسی طرح اس کو چھوا یا ٹٹولا بھی نہیں جا سکتا۔ گویا ہشام نے جن جن اوصاف سے اس کو متصف گردانا ہے' ان سے وہ مبرا ہے۔ ہاں وہ عرش پر ضرور استواء پذیر ہے۔ اور وہ بھی اسی طرح کہ عرش سے بالکل متصل یا ملا ہوا' اور یہ وصف کسی دوسرے کو حاصل نہیں۔

اللہ تعالی کو جسم ٹھہرانے کے بعد اس مسئلہ میں اختلاف رائے پیدا ہوا کہ اس کی مقدار و کمیت کتنی ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا وہ جسم ہے اور ہر ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ اور امکنہ اس کو گھیرے ہوئے نہیں بلکہ اس کا جسم ان سے فاضل اور زائد ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ محدود ہے۔ مساحت میں وہ اس عالم سے بڑا ہے کیونکہ وہ ہر شے سے بڑا ہے۔ بعض کا کہنا ہے۔ اور مساحت کے لحاظ سے اس عالم کے برابر ہے۔

بعض کی رائے میں باری تعالی کا جسم تو ہے' اور اس کی ایک متعین مساحت بھی ہے۔ مگر یہ کتنی بڑی ہے اس کے بارہ میں ان کا قول یہ ہے کہ یہ ہم نہیں جانتے۔

ایک صاحب کا قول ہے کہ وہ کمیت و مقدار کے لحاظ سے مرتبۂ احسن پر فائز ہے۔ اور مرتبۂ احسن پر فائز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ نہ تو وہ اتنا بڑا ہے کہ بڑائی کے حدود قبح کو جا چھوئیں اور نہ اتنا چھوٹا ہے کہ نقص و عیب کا حامل ٹھہرے۔

ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ مرتبہ احسن کا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنے انداز سے سات بالشت کے برابر ہے۔ بعض کا عقیدہ ہے کہ باری تعالی مساحت و ضخامت کے اعتبار سے انتہا و حد سے ناآشنا ہے اور جہات ستہ یعنی دائیں' بائیں' آگے' پیچھے اور اوپر نیچے سب میں برابر وسعت پذیر ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ اس طرح کی ذات پر جسم کا اطلاق نہیں ہوتا نہ وہ طویل ہے' نہ عریض ہے' اور نہ عمیق' نہ اس کے حدود ہیں' نہ اس کی متعین ہیئت ہے' نہ قالب متعین۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ ان کا معبود فضاء سے تعبیر ہے جس میں تمام اشیاء حلول پذیر ہیں اور وہ حد و انتہا سے ناآشنا ہے۔

ایک گروہ کا عقیدہ ہے کہ فضاء ہے لیکن جسم نہیں اور تمام اشیاء اسی کے ساتھ قائم ہیں۔

داؤد الجواربی اور مقاتل بن سلیمان کا قول ہے کہ اللہ جسم ہے اور اس کا جثہ انسان کی مانند ہے۔ اس میں خون بھی ہے' گوشت بھی ہے' ہڈی اور بال بھی ہیں۔ اس کے جوارح مثل ہاتھ' پاؤں' زبان' سر اور آنکھیں بھی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود نہ تو وہ کسی شے سے مشابہ ہے اور نہ کوئی

Marfat.com

شے اس سے مشابہ ہے۔

جوارِبی سے یہ قول بھی منقول ہے کہ اللہ منہ سے سینہ تک تو کھوکھلا (اجوف) ہے اور اس کے علاوہ ہمارا جسم ٹھوس ہے۔

بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ ٹھوس (مصمت) ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وہ "الصمد" سے یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد مصمت یا ٹھوس ہے جو کھوکھلا نہ ہو۔

ہشام الجوالیقی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ بلاشبہ انسان کی سی شکل و صورت رکھتا ہے۔ مگر اس میں خون' یا گوشت نہیں۔ وہ ایک نور ہے جس کی سپیدی درخشاں ہے۔ اس کے حواس خمسہ بھی ہیں جس طرح کہ انسان کے حواس خمسہ ہیں۔ اس کا سننا اس کے دیکھنے سے مختلف ہے۔ اور یہی تمیز و اختلاف اس کے تمام حواس میں ہے۔ اس کا ہاتھ' پاؤں' کان' ناک اور منہ بھی ہے۔ اور سر پر سیاہ گھنے بال بھی ہیں۔

ان میں جن لوگوں نے اللہ کے لیے صورت و شکل کا اثبات کیا ان میں ایسے بھی ہیں جنہوں نے اس کو جسم ماننے سے انکار کیا۔ اسی طرح جن لوگوں نے اس کے جسم کا اثبات کیا' ان میں ایسے بھی ہیں جنہوں نے شکل و صورت ماننے سے انکار کیا۔

ان میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا باری تعالیٰ مکان میں ہے لیکن مکانی نہیں ہے' یا لامکان میں ہے' اور یا یہ کہ ہر جگہ ہے۔ اور آیا اس کو فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں۔ یا عرش اٹھائے ہوئے ہے۔ اور حاملین عرش کی تعداد آٹھ ہے۔ یا یہ فرشتوں کی آٹھ قسمیں ہیں۔ اس اختلاف نے سترہ مدارس فکر کی شکل اختیار کی ہے۔

ہم اس سے پہلے ان لوگوں کا ذکر کر چکے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو مکانی حقیقت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے وہ ہر ہر مکان میں حلول پذیر ہے۔ ہم ان لوگوں کی رائے بھی بیان کر چکے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ وہ حد و نہایت سے منزہ ہے۔ یہ دونوں فرقے اس بات کے منکر ہیں کہ وہ مکان میں ہے لیکن مکانی نہیں ہے۔(76)

کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ وہ جسم تو ہے مگر تمام صفات جسم سے مبرا ہے۔ نہ وہ طویل ہے' نہ عریض ہے اور نہ عمیق۔ اس کا کوئی رنگ بھی نہیں۔ نہ مزہ ہے' نہ وہ ایسی شے ہے جس کو چھوا یا ٹٹولا جا سکے۔ غرض اس میں جسم کی کوئی خصوصیت پائی نہیں جاتی۔ نہ وہ اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ اور نہ وہ ان معنوں میں عرش پر ہے کہ بالکل اس کی سطح سے ملا ہوا۔ اور اتصال پذیر ہے۔ اس کے عرش پر ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ عرش اور تمام اشیاء سے بالا ہے۔ اور اشیاء اور اس میں تعلق کی یہی نوعیت ہے کہ وہ ان سے بالا ہے۔

Marfat.com

ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ اس کا رب مکان میں ہے' لیکن مکانی نہیں' اور اس کا مکان عرش ہے۔ اور وہ عرش سے اتصال پذیر ہے۔ اور عرش پر تنہا وہی حاوی ہے۔ اس کے بعض متبعین کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے اپنے وجود سے عرش کی وسعتوں کو معمور کر رکھا ہے اور وہ اس سے ملا ہوا اور اتصال پذیر ہے۔

ان میں ایک ایسے آدمی کا کہنا ہے' جو حدیثیں وضع کرتا ہے کہ اللہ نے پورے عرش کو گھیر نہیں رکھا بلکہ اتنی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اپنے ساتھ اپنے نبی کو بھی عرش پر بٹھا سکے۔

اہل السنت اور اصحاب حدیث کا مسلک یہ ہے کہ وہ نہ تو جسم ہے اور نہ اشیاء سے مشابہ ہے۔ عرش پر استواء پذیر ہے۔ چنانچہ خود اس کا ارشاد ہے کہ'

الرحمٰن علی العرش استوٰی۔ (طٰہٰ:5) "رحمٰن عرش پر استوا پذیر ہوا۔" اور اس میں ہم اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس کا استواء بلا کیف ہے۔ اور وہ نور ہے جیسا کہ قرآن میں ہے۔

اللہ نور السموات والارض۔ (نور:35) "اللہ آسمانوں کا اور زمین کا نور ہے۔"

اس کے لیے وجہ (چہرہ) کا اثبات بھی ہے جیسا کہ قرآن میں مذکور ہے۔

ویبقٰی وجہ ربک۔ (رحمٰن:27) "اور تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا۔" اس کے دو ہاتھ بھی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے'

خلقت بیدی۔ (ص:75) "جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا۔" اس کی دو آنکھیں بھی ہیں۔

تجری باعیننا۔ "ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی تھی۔" وہ اور اس کے فرشتے قیامت کے روز آئیں گے۔

وجاء ربک والملک صفا صفا۔ (فجر:22) "اور تمہارا پروردگار اور فرشتے جوق در جوق آئیں گے۔" اور وہ آسمان سے دنیا تک نزول بھی فرماتا ہے جیسا کہ احادیث میں مذکور ہے۔ اور اہل السنت اور اصحاب حدیث وہی کچھ کہتے ہیں جو کتاب اللہ میں ہے یا جو احادیث کی صورت میں آنحضرتؐ سے مروی ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ استواء سے مراد استیلاء ہے۔

بعض کی رائے میں استواء کے معنی بیٹھنے اور متمکن ہونے کے ہیں۔

حاملین عرش کے بارہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ کس کو اٹھائے ہوئے ہیں۔

کچھ لوگوں کا تو کہنا ہے کہ یہ حاملین براہ راست اللہ کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور جب وہ

Marfat.com

غضب ناک ہوتا ہے تو ان کے کندھوں کے لیے اس کو اٹھائے رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور جب خوش ہوتا ہے تو اس کا بار ہلکا محسوس ہوتا ہے۔ اس طرح ان کو اللہ کے غضب اور رضا میں سمجھ لینے میں مدد ملتی ہے۔ اور عرش پر جب زیادہ بار پڑتا ہے تو اس میں کجاوے کی سی چڑ چڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

ان میں بعض کی یہ رائے ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عرش پر بار ڈالتا ہے اور نہ اس کا بار کبھی ہلکا ہی محسوس ہوتا ہے۔ اور نہ اسے فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں۔ وزن کم یا زیادہ اللہ کا نہیں عرش کا ہوتا رہتا ہے اور عرش کو فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں۔

بعض کی یہ رائے ہے کہ حاملین کل آٹھ ہیں۔

بعض کہتے ہیں یہ آٹھ فرشتے نہیں بلکہ فرشتوں کی آٹھ قسمیں ہیں۔

کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ بلاشبہ باری تعالیٰ عرش پر ہے لیکن وہ اس سے بائن (الگ تھلگ) ہے۔ مگر بائن ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ عرش کو چھوڑے ہوئے ہے اور اس نے کسی اور جگہ کو گھیر رکھا ہے۔ بلکہ مخلوقات سے الگ تھلگ یا بائن رہنا اس کی ذاتی صفت ہے۔

نوٹ: اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارہ میں معتزلہ کی موشگافیاں اگرچہ اس حد تک صحیح اور قابل قدر ہیں کہ ان سے کم از کم تنزیہہ کے بعض ناگزیر پہلو تو اجاگر ہوتے ہیں لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ اس کے باوجود صفات سے متعلق بہت سے گوشے عقل و دانش کی گرفت سے بہرحال باہر ہی رہیں گے اور کیوں نہ ہو وہ تو ذات ہی ایسی ہے کہ بصرو نظر کی گہرائیاں اس کا ادراک نہ کر سکیں اور فکر و دانش کی رسائیاں اس کے عتبہ جلال سے آگے نہ بڑھ سکیں۔ فرض کیجیے آپ نے استواء کی تشریح و تاویل میں ایسا انداز اختیار کر لیا جو بظاہر ہر سمجھ میں آتا ہے اور اسے سے جسمانیت کے کھلے اور واضح تقاضوں کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کا کیا جواب ہے کہ خلق سے بالکل بائن اور الگ تھلگ فات کا کائنات سے قریب ترین تحقیقی رشتہ کیونکر ثابت کیا جائے گا۔

عرش کی تاویل ممکن ہے جیسا کہ سلف سے منقول ہے حاملین عرش کے معنی بھی متعین کیے جا سکتے ہیں جیسا کہ مفسرین کہتے ہیں لیکن عقل بے تاب اگر مطالب دینی کا پوری طرح احاطہ کرنا چاہے تو اس میں اس کو یقیناً ناکامی ہو گی۔ ہماری رائے میں کائنات اور اس کے پروردگار کے متعلق جس طرح یہ طرز فکر صحیح معقول اور توازن لیے ہوئے ہے کہ "معلومات" کا دائرہ بہرحال وسیع سے وسیع تر ہونا چاہیے، اور علم و ادراک کو کسی بھی مسئلہ میں اپنی تنگ و تاز سے وسعت کش نہیں ہونا چاہیے۔ ٹھیک اسی طرح اس طرز فکر کی تغلیط بھی ممکن نہیں کہ نظام کائنات میں بہت سی گرہیں ابھی باقی ہیں جن کو علم و ہنر کی ترقیات و فروغ کے باوجود ناخن حکمت کھول نہیں سکا۔ ہمارے

Marfat.com

نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں کہ عقائد کو واضح علمی اسلوب میں ڈھالا جائے اور ان کی زلف دوتا کو تابدار سے اور تابدار بنایا جائے یا جسمانیت کی نفی سے تنزیہہ کے تقاضوں کی تکمیل کی جائے لیکن اس طریق پر عقائد کی بنیاد نہیں رکھنا چاہیے کیونکہ عقائد کی صحت و استواری کا معیار منطق نہیں۔ اذعان و یقین کی کیفیتیں ہیں جو کردار و عمل کی تشکیل کرتی ہیں۔ جن سے نیکی کی قوتیں بیدار ہوتی ہیں اور جن سے کسی قوم میں صحیح معنوں میں اخلاقی اور روحانی شعور پیدا ہوتا ہے۔ اگر عقیدہ ان اثرات کو بیدار کرتا ہے تو وہ صحیح ہے۔ اور اگر اس سے یہ اثرات پیدا نہیں ہوتے تو غلط ہے۔ اور دنیا کی کوئی منطق اس کو حق بجانب ثابت نہیں کر سکتی۔

(مترجم)

٭ ٭ ٭

Marfat.com

مسئلہ مکان

اس میں بھی معتزلہ باہم مختلف رائے رکھتے ہیں۔

کچھ لوگ تو کہتے ہیں اللہ ہر جگہ ہے' اور اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی تدبیر ہر جگہ کار فرما ہے۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان کی قید سے آزاد ہے۔ اور ازل سے جس انداز پر ہے اب بھی اسی پر قائم ہے۔

بعض اس بات کے قائل ہیں کہ وہ ہر جگہ ہے۔ یعنی تمام مکان کا وہ محافظ و نگراں ہے اور اس کی ذات ہر ہر جگہ موجود ہے۔

کیا باری تعالیٰ ہمیشہ سے عالم' قادر' اور حی ہے یا نہیں۔ اس بارے میں دو رائیں ہیں۔

کچھ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے عالم' قادر اور حی ہیں۔

لیکن مجسمہ کی اکثریت یہ کہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے نہ عالم تھا' نہ قادر تھا' نہ سمیع و بصیر تھا۔ اور نہ مرید (ارادہ کناں) ہی تھا۔ پھر اس نے ارادہ کیا' اور ارادہ کے معنی ان کے ہاں حرکت کے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو حرکت و جنبش میں آتا ہے اور اس تحرک سے شے معرض تخلیق میں آجاتی ہے۔ ارادہ سے ان کی مراد تحرک ہے۔ یعنی حرکت پذیر ہوا۔ اور یہ حرکت اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ اس کا غیر نہیں۔ یہ لوگ قدرت' علم' سمع اور بصر کو بھی اسی طرح معانی خیال کرتے ہیں جو ذات سے جدا اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ ان پر شے کا اطلاق نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ شے جسم کو کہتے ہیں اور یہ اجسام نہیں۔ اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ حرکت باری' خود باری سے مختلف شے ہے۔ (77)

کیا اللہ تعالیٰ حرکت کناں ہوتا ہے اس کے متعلق دو مسلک لوگوں نے اختیار کیے ہیں۔

ہشام کا مسلک یہ تھا۔ حرکت باری تعالیٰ کے معنی اس کے فعل کے ہیں۔ اور اس کو حرکت کی اس تعبیر کے ماننے سے انکار تھا کہ اللہ تعالیٰ ایک مقام کو چھوڑ کر دوسرے مقام تک پہنچتے ہیں۔

سکاک نے حرکت کی اس نوعیت کو اللہ کے حق میں جائز مانا ہے کہ وہ ایک مکان سے ہٹ کر

Marfat.com

دوسرے مکان تک پہنچے۔ لیکن اس نے طفرہ (جست) کو اس کے حق میں جائز نہیں قرار دیا۔

ابی شعیب نامی ایک شخص کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ وہ اپنے بندوں کی اطاعت و انابت سے خوش ہوتا اور اسے استفادہ کرتا ہے' اور بندوں کی معصیت سے اس میں عجز و نقص پیدا ہوتا ہے۔ معاذ اللہ! اللہ کی ذات اس سے بالا اور منزہ ہے۔

کیا باری تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہے؟ اس مسئلہ میں انیس رائیں ہیں۔(78)

کچھ لوگ کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ہم دنیا ہی میں اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں' اور ممکن ہے وہ انہیں لوگوں میں جنہیں ہم گلی کوچوں میں چلتے پھرتے دیکھتے ہیں جلوہ گر ہو۔

بعض نے تو کھلم کھلا اجسام میں اس کے حلول کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ یہ لوگ جب کسی حسین آدمی کو دیکھ لیتے یا ایسے آدمی کو دیکھ پاتے جو انہیں بھا جائے تو بے اختیار کہہ اٹھتے نہ جانے اللہ نے اس میں ظہور فرمایا ہے یہی نہیں ان میں کی اکثریت نے نہ صرف اس کی رویت کو دنیا میں ممکن ٹھہرایا ہے بلکہ ان کا کہنا ہے اسے مصافحہ ہو سکتا ہے۔ اس کی زیارت ممکن ہے اور اس کو چھو لینے میں کوئی اشکال نہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کے مخلص بندے جب چاہیں دنیا و آخرت میں اس کا معانقہ کر سکتے ہیں۔ یہ عقیدہ اصحاب حفر اور کمس کی طرف منسوب ہے۔

عبد الواحد بن یزید کے ماننے والوں کا یہ خیال تھا کہ رویت باری اعمال کے انداز سے ہوتی ہے۔ سو جن کے اعمال بہتر ہیں وہ اس کو اسی نسبت سے حسین ترین صورت میں دیکھیں گے۔

کچھ لوگ یوں بھی کہتے ہیں کہ دنیا میں رویت باری صرف خواب میں ممکن ہے۔ بیداری میں نہیں۔

رقبہ بن مصقلہ سے اس کا یہ قول مروی ہے کہ میں نے رب العزت کو خواب میں دیکھا ہے' اور سلیمان التیمی کے بارہ میں یہ ارشاد سنا ہے'

لاکرمن مثوالا۔ "میں اس کو عمدہ ٹھکانے سے بہرہ مند کروں گا۔" اس شخص نے عشاء کے وضو سے چالیس برس تک صبح کی نماز ادا کی ہے۔

اختلاف کی ایک نوعیت ہے۔

کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہم اللہ کو ایک جسم کی شکل میں اپنے سامنے مکان میں دیکھیں گے۔ مگر یہ مکان احاطہ کناں نہیں ہو گا۔

"زہیر الاثری" کا قول ہے کہ ذات باری ہر ہر جگہ ہے اور اس کے باوجود وہ عرش پر بھی مستوی ہے اور ہم اس کو قیامت کے روز بلا کیف عرش پر متمکن دیکھیں گے۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اپنی جگہ چھوڑے بغیر اپنے بندوں کے

سامنے آئے گا۔ اسی طرح وہ آسمان دنیا تک نزول فرماتا ہے لیکن اپنی جگہ خالی نہیں چھوڑ دیتا۔

کیا اللہ تعالیٰ کی رویت ان آنکھوں سے دیکھنے سے ہوگی اور آنکھیں اس کا ادراک کر سکیں گی۔ اس میں بھی اختلاف ہے۔

کچھ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ رویت کے معنی آنکھ سے دیکھنے ہی کے ہیں۔ چنانچہ آنکھیں اس کا ادراک کر سکیں گی۔

کچھ دوسرے لوگوں کا کہنا ہے' اللہ سبحانہ کو ہم آنکھوں سے دیکھ تو سکیں گے مگر آنکھوں سے ادراک نہیں ہوگا۔

اختلاف رائے کا ایک اور انداز۔

کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلے بندوں علانیہ دیکھیں گے۔

کچھ یہ کہتے ہیں کہ ہم کھلے بندوں (معاینتا) علانیہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکیں گے۔

ان میں کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ہم جب اسے دیکھیں گے تو اس طرح کہ گویا اس پر نظریں جمی ہیں۔

کچھ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اس طرح دیکھنا جائز نہیں۔

کچھ حضرات یہ رائے رکھتے ہیں۔ ان میں حفص الفرد اور ضرار بھی شامل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بلاشبہ آنکھوں سے دیکھا جا سکے گا۔ لیکن ان آنکھوں سے نہیں بلکہ اللہ ہم میں حواس خمسہ کے علاوہ ایک چھٹے حاسہ کو پیدا کر دے گا۔ جس کے ذریعہ ہم اس کا ادراک کر سکیں گے۔ اور جان سکیں گے کہ وہ ذات گرامی کیا ہے؟

"بکریہ" کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک خاص صورت کی تخلیق کرے گا اور قیامت کے روز اسی صورت میں دیکھا جا سکے گا۔ اور اسی کے ذریعہ اپنے بندوں سے ہم کلام ہوگا۔

الحسین النجار کا کہنا ہے کہ عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ آنکھ میں قلب کی صلاحیتیں ابھار دے اور اسے علم و ادراک کا خاصہ عطا کر دے اور ہم اسی آنکھ کی وساطت سے اسے جان سکیں۔ اور ہمارا یہی علم اور جان لینا رویت قرار پائے۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ اختلاف رائے اس مسئلہ میں ہے کہ کیا دل کے ذریعہ دیکھ لینا ممکن ہے؟

ابوالہذیل اور معتزلہ کی اکثریت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دل کے ذریعہ دیکھا جا سکے گا۔ یعنی دل کے ذریعہ اس کے بارہ میں علم حاصل کیا جا سکے گا۔ عباد اور فوطی نے اس بات کو نہیں مانا۔

Marfat.com

معتزلہ خوارج اور مرجبہ اور زیدیہ کے بہت سے فرقوں کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان آنکھوں سے نہ دنیا میں دیکھنا ممکن ہے اور نہ آخرت میں۔ اور نہ رویت اس کے حق میں جائز ہی ہے۔

عبداللہ بن کلاب کا قول ہے کہ میں ہاتھ' آنکھ اور چہرہ کے اطلاق کو اسی طرح بغیر کسی تقید کے جائز سمجھتا ہوں جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے ان کے بغیر کسی تقید کے ذکر کیا ہے' اور انہیں اللہ تعالیٰ کی صفات جانتا ہوں۔ بعینہ جس طرح کہ علم' قدرت اور حیات اس کی صفات ہیں۔

معتزلہ نے اس انداز تعبیر کو نہیں مانا۔ انہوں نے لفظ وجہ (چہرہ) کے سوا سب الفاظ کی تاویل کی ہے۔ چنانچہ ید کے معنی ان کے ہاں نعمت کے ہیں اور یہ جو قرآن میں مذکور ہے۔

تجری باعیننا۔ (قمر: 14) "ہماری آنکھوں کے سامنے رواں تھی۔" تو اس سے مراد علم ہے یعنی ہمارے علم و نگرانی میں رواں تھی۔ اسی طرح لفظ جنب (پہلو) کے معنی امر اللہ کے ہیں۔ یعنی قرآن کی اس آیت کی تاویل میں'

ان تقول نفس یحسرتی علی ما فرطت فی جنب اللّٰہ۔ (زمر: 56) "قیامت کے روز کوئی شخص کہنے لگے افسوس میری اس کوتاہی پر جو میں نے اللہ کے پہلو میں یعنی امر اللہ میں روا رکھی۔"

ان کا کہنا ہے کہ نفس باری باری ہی سے تعبیر ہے۔ اسی طرح ذات باری بھی عین باری ہے۔

لفظ "صمد" کی تاویل ان کے ہاں دو طریق سے ہوئی ہے ایک یہ کہ اس کے معنی سید کے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس سے مقصود ایسی ذات ہے جو ائج و ضروریات میں جس سے رجوع کیا جائے۔

لفظ وجہ (چہرہ) کے بارے میں معتزلہ کی دو رائیں ہیں۔

ابو الہذیل کا کہنا ہے۔ وجہ اللہ سے مراد خود ذات الٰہی ہے۔

اس کے سوا ایک صاحب کا کہنا ہے کہ اس آیت میں ویبقی وجہ ربک۔ (رحمٰن: 67) "میرے رب کا چہرہ باقی رہ جائے گا" سے مراد خود رب ہے۔ یعنی آخر آخر میں صرف رب ہی کی ذات باقی رہ جائے گی۔ بغیر اس کے کہ پہلے لفظ وجہ کا اثبات کیا جائے اور پھر اس کے بارہ میں کہا جائے کہ اس سے مقصود اللہ کی ذات ہے۔ خدا سے متعلق یہ انداز بیان صحیح نہیں۔

Marfat.com

اسماء و صفات سے متعلق اختلاف کی نوعیت

ہم اس سے پہلے ان لوگوں کا ذکر کر چکے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم' قادر' سمیع اور بصیر نہیں۔ اور ان لوگوں کا ذکر بھی کر چکے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سے عالم' قادر اور حی ہے۔ جو لوگ اس بات کے منکر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے وصف علم سے متصف ہے اور یہ کہتے ہیں کہ کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے وہ اس کو جان نہیں پاتا۔ حیات کے بارے میں دو گروہوں میں بٹ گئے۔(79)

ایک گروہ نے تو کہا کہ وہ ہمیشہ سے حی ہے۔(80)

دوسرے نے اس کا انکار کیا۔ اس نے اس بات کے ماننے سے بھی انکار کیا کہ وہ ہمیشہ سے رب اور اِلٰہ ہے۔

اور لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی چیز کا اس وقت تک علم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ معرض وجود میں نہ آجائے۔ پندرہ فرقوں میں منقسم ہو گئے۔

1۔ "سکاکیہ" نے کہا' کہ اللہ فی نفسہ عالم ہے۔ اور علم اس کا ذاتی وصف ہے۔ لیکن اس وقت تک اس پر عالم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ جب تک کہ شے معلوم وجود کے قالب میں ڈھل نہ جائے۔ اور پھر جب وہ وجود کے قالب میں ڈھل جاتی ہے تو اس کو جان لینے کی بنا پر وہ عالم کہلاتا ہے۔ اور جب تک وہ شے معرض وجود میں نہیں آتی اس پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس مرحلہ میں شے معدوم ہوتی ہے' اور معدوم سے علم متعرض نہیں ہوتا۔(81)

2۔ دوسرے فریق نے کہا اللہ ہمیشہ سے عالم ہے اور علم اس کی ذات میں موجود و مضمر ہے۔ لیکن علم سے وہ موصوف اسی وقت ہو گا جب شے وقوع پذیر ہو لے۔ جس طرح کو انسان سمیع و

Marfat.com

بصیر ہے لیکن اس کو بصیر بالشی اسی وقت کہیں گے جب وہ کسی شے کو دیکھ لے۔ اور سمیع کا اطلاق اسی وقت ہو گا جب آواز اس کے کانوں سے ٹکرا جائے۔ بعینہ جس طرح ہم انسان کو عاقل کہتے ہیں لیکن عقل (اس نے سوچا یا عقل سے کام لیا اسی وقت کہیں گے جب وہ کسی شے کو خارج میں عقل و خرد کا ہدف ٹھہرائے)۔

شیطان الطاق نے یہ موقف اختیار کیا۔ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شے کو جان نہیں پاتا جب تک اسے موثر نہ ٹھہرا لے' تاثیر سے ان کی مراد تقدیر ہے' اور تقدیر ارادہ سے تعبیر ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو گویا اس کو جان لیتا ہے۔ اور جب ارادہ نہیں کرتا تو نہیں جان پاتا۔ ارادہ کے معنی اس کے ہاں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ میں ایک نوع کی حرکت و جنبش پیدا ہوئی جس کا تعلق ارادہ سے ہے۔ اور جب وہ حرکت پذیر ہوتا ہے تو گویا شے مراد (مقصود) کو جان لیتا ہے۔ لیکن اگر اس نوع کی حرکت پیدا نہ ہو' تو علم بھی نہیں ابھرتا۔ شیطان الطاق کے ماننے والوں کا خیال ہے کہ اللہ ان چیزوں کے بارہ میں کوئی علم نہیں رکھتا جو ہنوز پیدا نہیں ہوئیں۔

4۔ کچھ لوگوں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شے کو جان نہیں پاتا۔ جب تک کہ اپنے ارادہ کو ابھار نہ دے۔ اور پھر جب ارادہ کو اس لیے ابھارے کہ کسی شے کو معرض وجود میں لاتا ہے تو اس کے علم کی نوعیت یہ ہو گی کہ وہ چیز معرض وجود میں آئے گی۔ اور اگر ارادہ کو اس لیے ابھارے گا کہ فلاں چیز کو معرض وجود میں نہیں لاتا ہے تو اس کے علم کی نوعیت یہ ہو گی کہ یہ چیز معرض وجود میں آنے والی نہیں۔ اور اگر ارادہ کو اس لیے ابھارے گا کہ فلاں چیز کو معرض وجود میں نہیں لاتا ہے تو اس کے علم کی نوعیت یہ ہو گی کہ یہ چیز معرض وجود میں آنے والی نہیں۔ اور اگر ارادہ مں ان دونوں چیزوں کے بارے میں تحریک و جنبش نہ ہو تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس کا علم کسی شے کے ہونے یا نہ ہونے سے سرے سے متعرض ہی نہیں۔

5۔ روافض میں سے بعض نے یہ رائے ظاہر کی کہ علم کے معنی فعل کے ہیں اور اگر ان سے پوچھا گیا کہ کیا اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اپنی ذات کے بارہ میں علم رکھتا ہے تو ان میں کے بعض نے تو کہا کہ اس کو اپنی ذات کا علم اسی وقت ہوا جب اس میں فعل نے انگڑائی لی۔ اس لیے کہ وہ فعل سے پہلے بھی موجود تھا اور بعض نے یہ کہا کہ وہ ہمیشہ سے اپنی ذات کے بارہ میں علم رکھتا ہے۔ اس پر اگر یہ سوال کیا گیا۔ تو کیا وہ ہمیشہ سے فعال بھی ہے تو انہوں نے کہا وہاں' لیکن اس کے باوجود یہ

Marfat.com

لوگ فعل کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہو پائے۔

6۔ روافض میں سے بعض نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ کو بدوات "نئی نئی صورت حالات) کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ وہ چاہتا ہے کہ کوئی فعل انجام دے' لیکن پھر اس بنا پر اس فعل کی انجام دہی سے باز رہتا ہے کہ اس کو بدا (نئی صورت حال) سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔

7۔ بعض روافض نے یہ موقف اختیار کیا کہ بداء ان چیزوں میں نہیں ہوتا جن کو اس کے علم میں وقوع پذیر ہونا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان سے متعلق اپنے بندوں میں سے کسی کو پہلے سے اطلاع دیدی ہے۔ بدا ان چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے جن کے بارے میں اللہ کا علم ہو' اور اس نے اپنے بندوں میں سے کسی کو ان کی بابت اطلاع نہ دی ہو۔

8۔ بعض کی رائے میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کے بارہ میں بھی بدا کا سامنا کرنا پڑے جن کے وقوع پذیر ہونے کے متعلق وہ پہلے سے اطلاع دے چکا ہے۔ چنانچہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ برینائے بداء وقوع پذیر نہ ہوں۔

9۔ مشبہ میں سے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو کچھ بھی ہونے والا ہے اس کا پہلے سے علم ہے۔ سوا اعمال عباد کے کہ ان کا علم اس کو اسی وقت ہوپاتا ہے جب یہ ظہور میں آتے ہیں۔ اس سے پہلے نہیں۔ کیونکہ اگر پہلے سے یہ معلوم ہو جائے کہ کون مطیع ہے اور کون معاصی کا ارتکاب کرنے والا ہے تو ان سے عمل کی آزادی چھن جائے۔

اختلاف رائے کی ایک صورت یہ ابھری کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو چھوئے بغیر براہ راست جان سکتا ہے یا نہیں۔

ہشام بن الحکم الرافضی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ تحت الثری' تک کا علم ایک شعاع کے ذریعہ رکھتا ہے جس کا تعلق ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور دوسری طرف وہ شعاع زمین کی گہرائی تک چلی گئی ہے۔ اور اگر یہ شعاع نہ ہو اور اس شعاع کے ذریعہ سے علم الٰہی شے سے متعرض نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کو دنیا میں کسی بھی شے کا علم نہ ہو پائے۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو براہ راست چھونے سے جان پاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اشیاء کو بغیر مس کیے جان لے۔

ہشام بن الحکم سے اس کا یہ قول مروی ہے کہ علم اللہ کی صفت ہے اور یہ صفت نہ تو اس

کا عین ہے نہ بعض ہے اور نہ غیر ہے۔ اور اس کے بارہ میں قدیم و حادث کا اطلاق بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کے نقطہ نظر سے صفت کی مزید صفت نہیں ہوتی۔ اس نے یہی روش قدرت' حیات' ارادہ وغیرہ ہیں۔ نہ قدیم ہیں اور نہ حادث۔

"جہم" کا کہنا ہے علم الٰہی حادث ہے' اور حدوث کا موجب بھی چونکہ وہ خود ہے اس لیے جب کسی شے کو سطح وجود پر ابھارتا ہے تو اس کو جانتا بھی ہے۔ اور یہ صفت علم اللہ سے مختلف شے ہے۔ اس کے نقطہ نظر سے یہ بالکل جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو معرض وجود میں آنے سے پہلے بایں طور جان لے کہ ان کو معرض وجود میں لاتا ہے۔ جہم سے اس کے خلاف بھی مروی ہے۔ اس روایت کے مطابق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ وقوع پذیر ہونے سے پہلے اللہ تعالیٰ کسی بھی شے کو نہیں جان پاتا۔ کیونکہ جو چیز پائی ہی نہیں جاتی' اس سے نہ علم متعرض ہوتا ہے نہ جہل۔ اس پر اس کے مخالفین نے بطور الزام کے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ گویا اللہ کا علم حادث ہے۔

Marfat.com

محکم و متشابہ کے بارہ میں لوگوں کے عقائد

معتزلہ میں محکم و متشابہ آیات کے بارہ میں اختلاف رائے پیدا ہوا۔

واصل بن عطاء اور عمر بن عبید کا قول ہے کہ محکمات سے مراد وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے فاسقوں کو صاف صاف جتا دیا ہے کہ انھیں اس کے عذاب سے دوچار ہونا ہے۔ جیسا کہ مثلاً قرآن میں ہے۔

ومن یقتل مومنا فجزاء لا جھنم۔ (نساء: 93) "اور جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے۔" یا اس نوعیت کی دوسری آیات وعید۔ اور متشابہات کے بارہ میں جو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

واخر متشابھات۔ (ال عمران: 7) "اور دوسری آیات وہ ہیں جو متشابہات ہیں۔" تو ان سے مراد وہ آیات ہیں جن میں عذاب الٰہی کی دھمکی کو مخفی رکھا گیا ہے اور محکمات کی طرح یہ نہیں بتایا کہ کون لوگ اس کے مستحق ہیں۔

ابو بکر الاصم کا کہنا ہے محکمات کے معنی ایسے واضح دلائل کے ہیں جن کی تعبیر کے سلسلہ میں کوئی دشواری پیش نہ آئے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات میں گذشتہ امتوں کے بارہ میں بتایا ہے کہ ان کو کیونکر اور کس بنا پر عذاب کا ہدف ٹھہرایا گیا۔ یا مثلاً مشرکین کو اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی کہ انھیں نطفہ سے پیدا کیا ہے اور یہ کہ اللہ نے ان کے لیے پانی سے میوہ اور چارہ پیدا کیا۔ یہ اور اس طرح کی آیات محکمات ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ایات محکمات من ام الکتاب۔ (آل عمران: 7) "جس میں ایک حصہ وہ آیتیں ہیں جو مکمل کھلی اور محکمات ہیں۔ یہی اصل کتاب ہیں۔" ام الکتاب سے مراد اصل کتاب ہے۔ یعنی یہ وہ اصل ہے کہ اگر تم اس میں غور و فکر سے کام لو تو یہ حقیقت نکھر کر تمہارے سامنے آجائے گی کہ آنحضرتؐ نے جن تعلیمات کو پیش کیا ہے وہ اللہ کی طرف سے ہیں اور صحیح ہیں۔

اور متشابہات سے مراد جیسا کہ قرآن میں ہے۔

Marfat.com

واخر متشابھات۔ (ال عمران: 7) "اور دوسری آیات وہ ہیں جو متشابہات ہیں۔" وہ ہیں جن کو جاننے کے لیے غور و فکر کی ضرورت پڑے یا جن میں نسخ یا ترک رونما ہو۔

مثلاً اس نے متعدد آیات میں بتایا ہے کہ وہ مردوں کو اٹھا کھڑا کرے گا اور قیامت بپا کرے گا۔ تو ان کو سمجھنے کے لیے غور و فکر درکار ہے۔ یا مثلاً اس بات کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ وہ گنہگاروں کو سزا دے گا۔ کفار مکہ اس تصریح کو ترک کر دیتے اور مطالبہ کرتے کہ اچھا۔

ائتنا بعذاب اللہ۔ (عنکبوت: 29) "تم ہم پر اللہ کا عذاب لے آؤ۔" یعنی ان کے دل میں شبہ پیدا ہوتا جس کی بنا پر وہ یہ اعتراض کرتے ظاہر ہے کہ وہ اگر غور و فکر سے کام لیتے تو معلوم ہو جاتا کہ عذاب اللہ کی مرضی پر موقوف ہے وہ جب چاہے گا عذاب بھیجے گا اور جب تک چاہے گا مہلت اور ڈھیل سے کام لے گا۔

اور اسکافی کا قول ہے کہ آیات محکمات سے مقصود وہ آیات ہیں جن کی تاویل و تشریح کی ضرورت نہ پڑے اور جن میں مختلف معانی نہ پائے جائیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے جن کی تنزیل ہی تاویل ہو۔ اور متشابہات سے مراد وہ آیات ہیں جن میں معانی مختلف کا احتمال ہو۔

بعض کی رائے میں قرآن کی اس آیت کا واخر متشابھات۔ یہ مطلب ہے کہ ان سے مراد وہ مقامات ہیں جہاں یہودیوں کو فہم قرآن میں ٹھوکر لگی ہے۔ جیسے مثلاً حروف مقطعات ہیں الم ولم او الہ المعص) بعض نے ان سے مراد وہ قصص لیے ہیں جو معنوں کے اعتبار سے متشابہہ ہیں۔

قرآن حکیم کی اس آیت کی تعبیر میں اختلاف رائے ہے۔

وما یعلم تاویلہ الا اللہ والوسخون فی العلم یقولون امنا بہ۔ (ال عمران: 7) "ان کا صحیح علم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو علم میں پختہ کار ہیں وہ یوں کہتے ہیں کہ ہم اس پر یقین رکھتے ہیں۔"

بعض کا کہنا ہے کہ متشابہات کی تاویل صرف اللہ ہی کو معلوم ہے اور اس نے کسی دوسرے کو اس کی تعبیر و تشریح سے آگاہ نہیں کیا۔

بعض یہ کہتے ہیں کہ راسخین فی العلم کو ان کی تاویل معلوم ہے۔ یہ لوگ یہاں لفظ اللہ پر وقف کے قائل ہیں اور واؤ کو عاطفہ قرار دیتے ہیں اور سند میں یہ شعر پیش کرتے ہیں۔

الریح یبکی شجوہ وابرق یلمع فی غمامۃ۔

"یہاں ریح معطوف علیہ ہے اور برق معطوف ہے۔"

اور اس طرح ترجمہ یوں ہو گا کہ صحیح علم اللہ اور ان لوگوں کے سوا اور کوئی نہیں جانتا جو علم میں پختہ کار ہیں' یہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔

Marfat.com

معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قرات قرآن' غیر قرآن ہے۔ اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا قرات قرآن حکایت کے مترادف ہے؟

بعض نے اس کے جواب میں کہا کہ قرات قرآن حکایت کے مترادف ہے۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں۔

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن کو قید تلفظ میں لانا جائز ہے یا نہیں۔

بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ جس انداز سے اس کی قرات ہوتی ہے اسی انداز سے اس کو الفاظ و حروف کا جامعہ پہنایا جائز ہے۔

اسکافی کا کہنا ہے کہ یہ بات جائز نہیں۔

کیا قرآن معجزہ ہے اس میں تین رائیں ہیں۔

نظام' ہشام الفوطی' اور عباد بن سلیمان کے سوا دوسرے سب معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن اور اس کا انداز نظم معجزہ ہے۔ جس کا جواب اسی طرح محال ہے جس طرح مردوں کو زندہ اٹھا کھڑ کرنا۔ اور یہ آنحضرتؐ کا خاص نشان ہے۔

نظام کی رائے ہے کہ قرآن میں اعجاز کا تعلق نظم و ترتیب سے نہیں بلکہ ان اطلاعات سے ہے جو اطلاع غیب پر مشتمل ہیں' ورنہ جہاں تک نظم و ترتیب کا مسئلہ ہے اس پر بندوں کو قدرت حاصل ہو سکتی تھی۔ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ نے ان میں عجز و ممانعت کے اسباب نہ پیدا کر دیے ہوتے۔

ہشام اور عباد کا کہنا تھا کہ اعراض اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلالت کناں نہیں ہو سکتیں۔ اسی طرح کوئی عرض آنحضرتؐ کی نبوت کے لیے بھی دلیل راہ نہیں بن سکتی۔ ان کی رائے میں قرآن ثبوت نبوت کی علامت یا نشان نہیں ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے قرآن کا تعلق اعراض سے ہے۔(82)

تمام معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ نبی کی بات بھی اسی وقت قابل تسلیم ہو گی جب اس کی تائید دلیل و برہان سے ہو سکے۔ اور شریعت کا اتباع اسی شخص کے لیے ضروری ٹھہرے گا جس نے نبوت کے دلائل و شواہد کو اس طرح سمجھ لیا کہ سوا ماننے کے اور کوئی چارہ کار نہ رہے۔ ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ تمام لوگوں سے محاسبہ ان کی عقلی صلاحیتوں کی بنا پر ہو گا۔ چاہے ان تک آنحضرتؐ کا پیغام پہنچے یا نہ پہنچے۔

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اتفاق رائے ہے کہ اللہ کبھی ایسے شخص کو عہدہ نبوت پر فائز نہیں کرتا جو کافر ہو جائے۔ یا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو عہدہ نبوت سے بہرہ مند نہیں کرتا جو پہلے کفر و فسق کے مرحلوں سے گزر چکا ہو۔

Marfat.com

معتزلہ کے حلقوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بھی قوم کی طرف انبیاء مبعوث کر سکتا ہے۔ ان میں اس مسئلہ پر بھی اتفاق ہے کہ فرشتے انبیاء سے افضل ہیں۔

معتزلہ اس مسئلہ میں بھی باہم متفق ہیں کہ انبیاء صرف گناہ صغیرہ ہی کا ارتکاب کر سکتے ہیں۔ یہ مسئلہ بھی ان کے ہاں متنازعہ فیہ ہے کہ کیا انبیاء معاصی کا ارتکاب کر سکتے ہیں؟ اور کیا معاصی کے ارتکاب کے وقت انہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاصی ہیں یا نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی دو رائیں ہیں۔

کچھ لوگوں کا تو کہنا ہے کہ انبیاء ارتکاب معاصی کے وقت یہ نہیں جانتے کہ یہ معاصی ہیں۔ ایسا ہونا جائز نہیں کہ وہ عمداً کبیرہ کے مرتکب ہوں۔

اور کچھ اس عقیدہ کے ہیں کہ انبیاء عمداً گناہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں مگر یہ گناہ صغیرہ ہو گا' کبیرہ نہیں۔

یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ اعراض اور افعال عباد دلالت کناں ہیں۔ ہشام اور عباد کے نقطہ نظر سے اعراض اللہ پر دلالت کناں نہیں۔

بعض کی رائے میں یہ مسئلہ صرف جسم کے حادث ہونے پر دلالت کناں ہشام اور عباد کے نقطہ نظر سے اعراض اللہ پر دلالت کناں ہیں۔

ہشام اور عباد کے نقطہ نظر سے اعراض اللہ پر دلالت کناں نہیں۔

کیا منصب نبوت کسی عمل کی جزاء اور صلہ سے تعبیر ہے؟

بعض کی رائے میں اس کا تعلق جزا و ثواب سے ہے۔

بعض کا کہنا ہے کہ یہ سراسر بخشش ہے۔ اس کا تعلق جزا و ثواب سے ہرگز نہیں۔

❋ ❋ ❋

Marfat.com

مسئلہ قدر میں معتزلہ کے اقوال کی تشریح

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اتفاق رائے ہے کہ اللہ تعالٰی نے تو کفر و معاصی کی تخلیق ہی ہے اور نہ اپنے سوا دوسروں کے افعال کو ہی پیدا کیا ہے۔ صالح قبہ سے مروی ہے کہ اللہ تعالٰی نے معاصی کو ان معنوں میں پیدا کیا ہے کہ ان کے نام اور احکام کی تخلیق کی ہے۔

عباد کے سوا تمام معتزلہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالٰی نے ایمان کو بہتر اور کفر کو قابل نفرت ٹھہرایا ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے ایمان کو بہتر نام سے پکارا ہے اور اس کے بارہ میں یہ فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ یہ عمدہ ہے۔ اسی طرح کفر کو برے نام سے پکارا ہے اور اس کے بارہ میں یہی فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ یہ قبیح اور قابل نفرت ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے کافر کو کافر کی حیثیت سے پیدا نہیں کیا بلکہ کفر اس نے خود اختیار کیا ہے۔ اسی طرح اس نے مسلمان کی تخلیق مسلمان کی حیثیت سے نہیں کی۔

عباد کے نزدیک یہ انداز بیان صحیح نہیں کہ اس نے کافر و مومن کو (کافر و مومن کی حیثیت سے) پیدا کیا ہے یا کسی پہلو سے بھی کفر کی تخلیق کی ہے۔

انسان اپنے افعال کا خالق ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں معتزلہ کے تین گروہ ہیں۔

1۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ فاعل و خالق ہم معنی لفظ ہیں۔ لہٰذا ہم اس کا اطلاق انسانوں پر نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ہمیں اس سے روکا گیا ہے۔

2۔ بعض کے نزدیک "خلق" کے معنی ایسے فعل کے ہیں جو آلہ اور جارحہ کی منت پذیری سے آزاد ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اس کا اطلاق انسانی فعل پر نہیں ہو سکتا۔

3۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ خلق سے مراد فعل کی وہ نوعیت ہے جو پہلے سے مقدر ہو۔ لہٰذا ہر وہ فعل جو پہلے سے مقدر ہو خلق ہے۔ چاہے قدیم سے صادر ہو' چاہے حادث سے۔

معتزلہ کا "المردار" کے سوا اس پر اجماع ہے کہ اللہ کے ارادہ میں معاصی داخل نہیں۔ المردار کا کہنا ہے کہ معاصی کا تعلق بھی اس کے ارادہ ہی سے ہے۔ یعنی اس نے بندہ اور معاصی کے درمیان حائل ہونا پسند نہیں کیا۔ ارادہ سے متعلق جملہ اختلافات ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔

Marfat.com

مسئلہ استطاعت میں معتزلہ کے اختلافات کی تشریح

معتزلہ میں اس مسئلہ پر اختلاف رائے ہے کہ آیا انسان فی نفسہ حیوان مستطیع ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں یہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔

1۔ نظام اور علی الاسواری کا کہنا ہے' انسان ایسا حیوان ہے جو فی نفسہ مستطیع ہے' اور اس کی استطاعت اس سے علیحدہ حیات' یا استطاعت کی مرہون منت نہیں۔ نظام کے نقطہ نظر سے انسان تک لطیف روح سے تعبیر ہے جو اس جسم کثیف میں جاری و ساری ہے۔(83)

2۔ نظام کی رائے میں انسان میں استطاعت ذاتی طور پر ہو سکتی ہے کیونکہ فعل اس کی تعریف میں داخل ہے' تا آنکہ کوئی آفت یا صدمہ اس فعل کی انجام وہی سے روک دے۔ آفت سے مراد عجز کی کوئی صورت ہے۔ اور یہ آفت انسان کی تعریف میں داخل نہیں۔

نظام کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ انسان فعل پر پہلے سے قادر ہوتا ہے۔ اور اس کے بارہ میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ استطاعت صرف اسی وقت مقارن ہوتی ہے جب فعل صدور پذیر ہو۔

2۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان حیوان مستطیع تو ہے مگر خود یہ استطاعت و حیات غیر انسان ہے۔ ابو الہذیل' معمر اور ہشام الفوطی اور معتزلہ کی اکثریت کی یہی رائے ہے۔(84)

اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ کیا استطاعت سے مراد جسم کی صحت و سلامتی ہے یا کچھ اور ہے۔ اس بارے میں دو رائیں ہیں۔

1۔ ابو الہذیل' معمر اور مردار کا یہ مسلک ہے کہ استطاعت عرض ہے جو صحت و سلامتی سے مختلف شے ہے۔

2۔ بشر المعتمر' ثمامہ بن اشرس اور غیلان کا قول ہے کہ استطاعت سے مراد اعضا و جوارح کی صحت و سلامتی اور آفات سے محفوظ رہنا ہے۔

اختلاف کا ایک اسلوب یہ ہے کہ کیا استطاعت عارضی شے ہے یا باقی رہنے والی ہے۔ اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

Marfat.com

1- معتزلہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ استطاعت باقی رہنے والی شے ہے۔ عارضی نہیں۔ ابو الہذیل ' ہشام ' عباد ' جعفر بن حرب ' جعفر بن مبشر اور اسکافی کا یہی مسلک ہے۔

2- کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ استطاعت ' فعل اور عدم فعل دونوں حالتوں میں یکساں باقی رہنے والی نہیں۔ اس کا باقی رہنا محالات کے قبیل سے ہے چنانچہ کوئی انسان جب دوسری مرتبہ کسی فعل کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کی وجہ وہ قدرت سابقہ ہوتی ہے جو معدوم ہو چکی ہے۔ ان کی رائے میں حالت عجز میں استطاعت نہیں ابھرتی۔ فعل ثانی کے وقت اللہ تعالیٰ نئی قدرت کی تخلیق کرتا ہے ' اور اس کے سبب سے یہ فعل صادر ہوتا ہے۔ ابو القاسم بلخی وغیرہ معتزلہ کی یہی رائے ہے۔

استطاعت کے متعلق یہ رائے کہ یہ اس فعل سے متعلق ہے جو براہ راست ہو۔ یعنی کسی فعل کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ اس کے بارے میں جائز ہے کہ قدرت معدومہ اور اسباب معدومہ کی بنا پر ہو ' چاہے انسان حدوث فعل کے وقت عاجز ہو یا مر چکا ہو۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ استطاعت کا وجود فعل سے پہلے ہوتا ہے ' اور استطاعت سے مراد فعل یا ترک فعل پر قادر ہونا ہے۔ یہ صلاحیت فعل سے تعبیر ہے۔ موجب فعل سے نہیں۔ معتزلہ نے بحیثیت مجموعی اس بات سے انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے افعال کا مکلف ٹھہرا سکتا ہے جن کا صدور حدود استطاعت سے باہر ہو۔

معتزلہ میں بعض متاخرین جو اعتزال کے مدعی ہیں کہتے ہیں کہ قدرت فعل کے ساتھ مقارن ہوتی ہے ' اور یہ صلاحیت فعل کا نام ہے اور اس استعداد سے تعبیر ہے کہ اگر کوئی چاہے تو فعل کا ارتکاب نہ کرے اور یہ جائز ہے کہ جب کوئی شخص فعل کا ارتکاب نہ کرے تو اس وقت یہ فعل موجود نہ ہو۔ یا فعل موجود ہو اور وہ اس کو چھوڑ دے۔ یہ ابن الراوندی کا قول ہے۔

اختلاف کا ایک انداز یہ ہے کہ کیا قدرت کا تعلق فعل سے ہے یا ترک فعل سے بھی ہے۔

بعض کی رائے یہ ہے کہ قدرت کا تعلق حالت فعل سے ہے حالت ترک سے نہیں۔ اگرچہ فعل سے پہلے قدرت فعل اور ترک دونوں سے متعلق ہوتی ہے۔ یہ ابو الحسین الصالحی کا قول ہے۔

معتزلہ کی اکثریت نے یہ کہا ہے کہ حالت فعل میں قدرت کسی طرح بھی مقارن نہیں ہوتی۔

اگر ایک انسان کسی ایک فعل کو انجام دے دے۔ تو سوال یہ ہے کہ کیا وہ اس کی ضد پر بھی قدرت رکھتا ہے جب کہ ایک کے ظہور سے پہلے وہ دونوں پر قدرت رکھتا تھا۔

اور جس فعل کو اس نے انجام نہیں دیا۔ کیا یہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس پر قادر ہے۔ اس

Marfat.com

سلسلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ جب ضدین میں سے ایک کا صدور ہو گیا تو اب اس کو نہ اس پر قادر تسلیم کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی ضد پر۔

2۔ الاسکافی کا قول ہے کہ جب ضدین میں ایک فعل صادر ہو گیا تو اب قدرت اس فعل سے متعلق ہو گی جو اس کی ضد ہے۔ اس فعل سے نہیں جو انجام پذیر ہو چکا ہے۔

استطاعت کے بارہ میں ایک اختلاف یہ ہے کہ کیا فعل ثانی کے وقت یہ معدوم ہو جاتی ہے۔ اور فعل ثانی قدرت معدومہ کی بنا پر ظہور میں آتا ہے۔ اس سلسلہ میں چار مذہب ہیں۔

1۔ ابو الہذیل کا قول ہے کہ استطاعت کی احتیاج فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ پھر جب فعل صادر ہو جاتا ہے تو انسان کسی طرح بھی استطاعت کا محتاج نہیں رہتا۔ اور ایسا ہونا بالکل جائز ہے کہ فعل ثانی کے وقت عجز لاحق ہو جائے اور اس صورت میں فعل اور عجز دونوں پائے جائیں گے۔ اور اس عجز کا تعلق فعل سے ہو گا۔ موجود سے نہیں۔ لہٰذا فعل قدرت معدومہ کی بنا پر صادر ہو گا۔ ابو الہذیل نے خرس (گونگا پن) کے باوجود وقوع کلام کو جائز ٹھہرایا ہے۔ اگرچہ یہ کلام کم سے کم ہو۔ لیکن موت کے ساتھ علم اور ارادہ کو جائز نہیں قرار دیا۔

2۔ معتزلہ کی اکثریت کا یہ موقف ہے کہ استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے اور انسان کو اس کی احتیاج عین اس وقت لاحق نہیں ہوتی جب کہ وہ فعل کی تکمیل میں مصروف ہو تاکہ وہ اس کے بل پر کسی فعل کو انجام دے سکے۔ بلکہ یہ احتیاج اس سے پہلے لاحق ہوتی ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ متعلقہ عضو مردہ یا عاجز ہو۔ اور فعل صدور پذیر ہو سکے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ محال ہے کہ بالفعل آپ جس فعل سے دوچار ہیں وہ قدرت معدومہ کا نتیجہ ہو۔ ہاں افعال متولدہ (جو کسی فعل کا نتیجہ ہوں) قدرت معدومہ کے باوجود البتہ ظہور پذیر ہو سکتے ہیں۔ جیسے ایک مرتبہ آپ اگر پتھر پھینکیں اور پھر وہ خود بخود لڑھکتا جائے۔ یہ جعفر بن حرب اور اسکافی کی رائے ہے۔

3۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ فعل کی انجام دہی قوت معدومہ کے بل پر جائز ہے کیونکہ قدرت اثنائے فعل میں باقی نہیں رہتی۔ لیکن یہ صحیح ہے کہ قوت مردہ عضو یا عاجز میں پائی نہیں جاتی۔ یہ ابو القاسم البلخی وغیرہ کا قول ہے۔

4۔ بعض کا یہ موقف ہے کہ قوت معدومہ کے بل پر فعل کا وقوع پذیر ہونا جائز نہیں کیونکہ انسان عین اس وقت بھی قدرت کا محتاج ہوتا ہے جب کہ وہ فعل انجام دے رہا ہو۔ اور اگر یہ قوت فعل یا ترک فعل سے پہلے موجود ہے تو اب بھی دوران فعل میں یا ترک فعل کے وقت اسے موجود

Marfat.com

رہنا چاہیے۔ ان لوگوں نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ کوئی شخص تولد کے طور پر کوئی فعل انجام دے سکے (یعنی ایسا فعل انجام دے جو براہ راست فاعل سے صادر نہیں ہوا۔ بلکہ اس کے فعل کا نتیجہ ہے)۔ جو لوگ اس موقف سے متفق نہیں وہ اس عبارت کے بجائے یہ کہتے ہیں کہ انسان فعل اور ترک فعل دونوں پر قادر ہے۔

انسان پر قادر کا اطلاق فعل کے اوائل میں ہو گا یا اس وقت ہو گا جب وہ دوسری مرتبہ فعل کا ارتکاب کرے گا۔ اس مسئلہ میں معتزلہ کے سات گروہ ہیں۔

1۔ ابوالہذیل کا قول ہے انسان کو اس پر قدرت حاصل ہے کہ اولاً فعل سے تعرض کرے لیکن فعل مرحلہ ثانی میں ظہور پذیر ہو گا۔ کیونکہ پہلے مرحلہ میں تو وہ صرف فعل سے تعرض کرتا ہے اور دوسرے مرحلہ میں وہ فعل کو انجام دیتا ہے۔

2۔ بشر بن المعتمر سے یہ قول مروی ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا کہ انسان استطاعت کے پہلے مرحلہ میں فاعل ہے' نہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ دوسرے مرحلہ میں فاعل ہے' اور نہ میں اس کو فعل کے پہلے مرحلہ میں قادر کہہ سکتا ہوں اور نہ دوسرے مرحلہ میں (اس کے بعد کی تین سطریں ژولیدہ بے معنی' اور متناقض ہیں اس لیے ہم نے قصداً ان کا ترجمہ نہیں کیا)

3۔ نظام اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ انسان اول مرحلہ میں اس بات پر قادر ہوتا ہے کہ دوسرے مرحلہ میں فعل انجام دے سکے۔ اور جب تک یہ دوسرا مرحلہ نہیں آتا کہا جاتا ہے کہ یہ فعل دوسرے مرحلہ میں انجام دیا جائے گا۔ اور پھر جب وہ مرحلہ ثانی آ چکتا ہے تو وہ فعل جس کے بارہ میں پہلے یہ کہا جاتا تھا کہ وہ مرحلہ ثانی میں انجام دیا جائے گا۔ اب یہ کہا جائے گا یہ فعل مرحلہ ثانی میں انجام پذیر ہوا۔

4۔ اس اختلاف کی بنا پر بعض نے یہ کہا کہ انسان مرحلہ اولیٰ میں اس پر قدرت رکھتا ہے کہ مرحلہ ثانی میں فعل انجام دے سکے۔ پھر جب مرحلہ ثانیہ میں اس کو عجز لاحق ہو جائے تو ہم جان جائیں گے کہ یہ پہلے مرحلہ میں اس بات پر قادر نہیں تھا کہ دوسرے مرحلہ میں فعل انجام دے سکے۔ چاہے عجز لاحق ہو یا لاحق نہ ہو۔ اور عجز کا دوسرے مرحلہ میں پیدا ہو جانا اس کی قدرت کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی قدرت مشروط ہے۔ شرط یہ ہے کہ وہ ان معنوں میں قادر ہے جب کہ عجز اس کا ہاتھ نہ روک دے۔

5۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ مرحلہ اولیٰ میں اس پر قادر ہے کہ مرحلہ ثانیہ میں فعل انجام دے۔ اور اگر مرحلہ ثانیہ میں عجز لاحق ہو جائے تب بھی ہم اس کو فاعل ہی قرار دیں گے' کیونکہ اس عجز کی ذمہ داری' اس پر عائد نہیں ہوتی۔ ان لوگوں نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا جس کو ہم ابھی

Marfat.com

ابھی بیان کر چکے ہیں۔

6- برغوث نے ان میں کے ایک گروہ کا یہ عقیدہ نقل کیا ہے کہ اگر مرحلہ ثانی میں آفت آ نازل ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس سبب سے پہلے مرحلہ ہی میں عاجز ٹھہرے گا اگرچہ اس میں استطاعت پائی جائے۔

7- عباد کا یہ قول ہے کہ انسان مرحلہ ثانی میں فعل پر قادر ہو گا۔

اس میں اختلاف ہے کہ فعل استطاعت کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے یا نہیں۔ اس میں دو رائیں ہیں۔

1- عباد کا قول ہے کہ میں یہ نہیں کہتا کہ میں قدرت کے بل پر فعل انجام دیتا ہوں یا قدرت کو استعمال کرتا ہوں۔

2- معتزلہ کی اکثریت جو اثبات قدرت کی قائل ہے اور اس کو انسان سے مختلف سے قرار دیتی ہے' یہ عقیدہ رکھتی ہے کہ فعل قدرت ہی کے بل پر واقع ہوتا ہے۔

معتزلہ میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ قوت کو فعل کی انجام دہی میں استعمال کیا جاتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کی دو رائیں ہیں۔

1- جبائی نے استعمال کا انکار کیا ہے کیونکہ اس کے نزدیک استعمال کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب یہ شے مستعمل میں حلول کیے ہوئے ہو۔ تاہم وہ اس بات کا ضرور قائل ہے کہ فعل واقع اسی کے بل پر ہوتا ہے۔

عباد نے بھی اس نوع کے استفادہ کو استعمال سے تعبیر نہیں کیا۔

2- اکثر معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ قوت کا استعمال ہوتا ہے اور ان معنوں میں ہوتا ہے کہ فعل کی انجام دہی میں اس سے کام لیا جاتا ہے۔

کیا انسان کو تیسرے مرحلہ میں جو فعل وقوع پذیر ہونے والا ہے اس کی نسبت سے قادر کہا جا سکتا ہے یا مرحلہ ثانی ہی کے اعتبار سے قادر کہنا چاہیے۔ اس بارہ میں معتزلہ کے دو فریق ہیں۔

1- کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان قدرت اولیٰ سے فعل ثانی پر تو قادر ہو سکتا ہے اور جب وہ فعل صادر ہو جائے تو تیسرے کے متعلق قدرت کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔

2- بعض کا یہ موقف ہے کہ انسان نہ صرف فعل کے دوسرے اور تیسرے مرحلے ہی میں قادر ہو سکتا ہے بلکہ اگر قدرت اولیٰ قائم رہتی ہے تو غیر متناہی افعال انجام دیے جا سکتے ہیں۔

ان لوگوں نے اس شے کو محال قرار دیا ہے کہ فعل ثالث کے وقت جس پر یہ قادر تھا' یہ بعینہ وہ شے تھی کہ جو فعل ثانی کے دوران مدنظر تھی یا جس فعل کو اس نے چوتھی بار انجام دینا ہے'

Marfat.com

یہ بعینہ وہی ہے جس کو اس نے تیسری مرتبہ انجام دیا تھا۔

اس میں اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ کیا انسان پہلے فعل کے دوران اس بات پر قادر ہے کہ دوسری مرتبہ متناقض افعال کو انجام دے سکے۔ یا دو متضاد اشیاء اختیار کر سکے۔

بعض کا کہنا ہے کہ قدرت کے معنی صرف یہ ہیں کہ دوسری مرتبہ وہ کسی شے پر قادر ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو علیٰ سبیل البدل دوسری مرتبہ دو متضاد اشیاء میں سے ایک پر قادر ہو سکتا ہے۔

بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب قدرت پیدا ہو جائے تو دو کی قید نہیں۔ وہ متضاد اشیاء میں سے کسی ایک پر علیٰ سبیل البدل قادر ہو سکتا ہے۔

معتزلہ میں یہ مسئلہ بھی مابہ النزاع ہے کہ آیا کسی شخص کا فعل کے مرحلہ ثانی میں ایک حرکت یا ئی حرکات پر قادر ہونا ممکن ہے۔

1۔ ابوالہذیل کا یہ گمان ہے کہ فعل کے مرحلہ ثانی میں انسان حرکت و سکون دونوں پر علیٰ سبیل البدل قادر ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص فعل ثانی کے دوران حرکت کناں ہے اور اس حرکت کو یمین (دائیں جانب) سے وابستہ کرتا ہے تو اس کی یہ حرکت یمینی ہو گی۔ اور اگر اس حرکت کے رخ کو یسار (بائیں جانب) رکھتا ہے تو یہ حرکت یساری ہو گی۔ اور یہی حال تمام اشیاء میں حرکت کا ہے۔

اس کے علاوہ ایک صاحب کا کہنا ہے کہ انسان کے مرحلہ ثانی میں علیٰ سبیل البدل باہم متضاد حرکات یا سکون پر قادر ہو سکتا ہے۔ اس کی رائے میں حرکت بھی ایک شے ہے۔ اور اس میں یمین و یسار کا تضاد موجود ہے۔

اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ آیا جو قدرت و استطاعت بات چیت کا باعث ہوتی ہے بعینہ وہی چلنے پھرنے کا باعث بھی ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ وہی قوت جو زبان کو گویائی عطا کرتی ہے۔ ایسی ہے کہ جس کے بل پر انسان چلتا پھرتا ہے' دونوں کا محل ایک ہے اور پاؤں اگر گفتگو نہیں کر سکتے تو اس وجہ سے کہ کچھ موانع ہیں' ورنہ دونوں ایک ہی قوت کے رہین منت ہیں۔

2۔ دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ گفتگو اور کلام پر قدرت رکھنا ایک شے ہے' اور چلنے پھرنے پر قادر ہونا شے دیگر۔ اور دونوں کے محل وقوع میں اختلاف ہے۔ کیونکہ چلنے پھرنے کی قوت پاؤں سے متعلق ہے اور ارادہ کی قوت قلب سے وابستہ ہے۔ اسی طرح دیکھنے کی صلاحیتیں آنکھ سے تعلق رکھتی ہیں۔

پھر جو تغائر قدرت کے قائل ہیں ان میں یہ نقطہ زیر بحث ہے کہ آیا ان کا تعلق جنس واحد

Marfat.com

سے ہے یا متعدد اجناس سے۔ اس مسئلہ میں دو خیال ہیں۔

1۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ متغائر قدرتوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے اس بنا پر یہ عین ممکن ہے کہ قدرت تکلم کا تعلق اسی جنس سے ہو جو چلنے پھرنے کا موجب ہوتی ہے اگرچہ دونوں کا ہدف جدا جدا ہو۔

2۔ اور کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ مختلف قدرتوں کا ایک جنس میں سے ہونا ممکن نہیں۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا، جو قوت گفتگو پر ابھارتی ہے۔ وہی چلنے پھرنے پر آمادہ کرے۔

برغوث کا کہنا ہے کہ کچھ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ استطاعت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور ہر نئے فعل سے پہلے یہ مٹتی اور پیدا ہوتی رہتی ہے۔ ان لوگوں کا یہ نظریہ ہے کہ ہر فعل سے مختلف استطاعتیں ان افعال کی انجام دہی یا ترک کی نسبت سے پیدا ہوتی رہتی ہیں اور پھر جب انسان کسی ایک فعل کو انجام دے لیتا ہے تو یہ ختم ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح دوسرے فعل سے پہلے اس کی مناسبت سے نئی استطاعت پیدا ہوتی ہے اور اسکو ترک کر دینے یا عجز لاحق ہو جانے سے یہ استطاعت ختم ہو جاتی ہے۔

یہ مسئلہ بھی ان میں مابہ النزاع ہے کہ جوارح میں استطاعت ابھرنے کے بعد فعل کا آغاز کب ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں متعلق تین گروہ ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ انسان جونہی اس میں قدرت و استطاعت ابھرتی ہے حرکت و فعل پر قدرت حاصل کر لیتا ہے مگر حرکت و فعل کا صدور دوسرے مرحلہ پر ہوتا ہے۔

2۔ بعض کا کہنا ہے یہ ٹھیک ہے کہ حدوث استطاعت کے ساتھ ہی انسان میں فعل و حرکت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے مگر یہ فعل تیسرے مرحلہ پر صادر ہو پاتا ہے۔ کیونکہ پہلے مرحلہ میں قوت پیدا ہو گی، دوسرے مرحلہ پر ارادہ متوجہ ہو گا اور تیسرے مرحلہ پر وہ مطلوبہ فعل ظہور میں آئے گا۔

3۔ بعض کا کہنا ہے کہ حدوث استطاعت کے ساتھ ہی انسان فعل پر قادر ہو جاتا ہے۔ مگر اس کا صدور چوتھے مرحلہ پر ہوتا ہے، کیونکہ ارادہ کے علاوہ ایک مرحلہ تمثیل کا بھی ہے جسے حرکت و فعل سے پہلے عبور کرنا ضروری ہے۔

معتزلہ میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ کیا انسان ان چیزوں پر بھی قادر ہے جو دل میں نہ کھٹکیں۔ اس سلسلہ میں دو مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

1۔ ابراہیم النظام کا خیال ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں قلب و ذہن میں کوئی شعور نہیں ہوتا قدرت ان سے متعرض نہیں ہوتی۔

Marfat.com

2- ان کے علاوہ باقی تمام معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ انسان ان تمام باتوں پر قادر ہے کہ جن کے لیے قدرت و استطاعت کے وسائل جمع ہو جائیں- چاہے یہ چیزیں شعور و ادراک کے کانوں پر دستک دیں چاہے نہ دیں-

ان میں ایک نقطہ اختلاف یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ نے کافر کو کفر اختیار کر لینے کی طاقت بخش رکھی ہے؟ اس سلسلہ میں دو گروہ ہیں-

1- اکثر معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ پیرایہ بیان اختیار نہیں کرنا چاہیے کہ اس نے کافر کو کفر اختیار کرنے کی قدرت عطا کر رکھی ہے-

2- عباد کا کہنا ہے کہ اللہ نے کافر کو یہ قدرت عطا کر رکھی ہے کہ وہ چاہے تو کافر ہو جائے-

ایک نقطہ اختلاف یہ ہے کہ جن چیزوں میں قدرت نہیں ہے کیا ان کو احساس الم ہوتا ہے' یا نہیں-

ایک گروہ نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے اور ایک نے اس کے ماننے سے انکار کیا ہے-

اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ عدم قدرت کے ساتھ کوئی شخص زندہ کہلا سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں-

1- عباد نے اس کے ماننے سے انکار کیا ہے' اس کا کہنا ہے کہ عاجز و مردہ ہے-

2- معتزلہ کی اکثریت کا یہ خیال ہے کہ انسان بعض اشیاء پر قادر ہوتا ہے اور بعض اشیاء کے لحاظ سے عاجز-

اس مسئلہ نے بھی نزاع و اختلاف کی شکل اختیار کی ہے کہ کیا کسی شخص میں قدرت کے ہوتے ساتے یہ جائز نہیں کہ اس کو قادر کہا جائے؟

عباد کا قول ہے کہ ہم جب کسی شخص میں قدرت و استطاعت دیکھیں گے تو یہ کہیں گے کہ اس میں قدرت و استطاعت موجود ہے لیکن اسے قادر نہیں کہیں گے-

معتزلہ کی اکثریت نے اس صورت کے ماننے سے انکار کیا ہے کہ ایک شخص میں قدرت تو موجود ہو مگر وہ قادر نہ ہو-

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا امر ممنوع پر (جس سے روک دیا جائے) قدرت ممکن ہے؟ اس سلسلہ میں چار گروہ ہیں-

1- ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاؤں میں بیڑیاں ڈال دی جائیں' یا اس پر گھر کے دروازے بند کر دیے جائیں' تب بھی وہ نکل بھاگنے پر قادر ہے- لہذا منع کرنا یا روک دینا قدرت و استطاعت کے منافی نہیں-

Marfat.com

2- دوسرے گروہ کا قول ہے کہ ایسے شخص میں بھی قدرت و استطاعت تو موجود ہے مگر ہم اس پر لفظ قادر کا اطلاق نہیں کریں گے۔

3- کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں کہ ایسے شخص کے بارہ میں ہم یہ کہیں گے کہ یہ قادر ہے بشرطیکہ بیڑیاں کاٹ دی جائیں اور دروازے کھول دیے جائیں۔

4- جعفر بن حرب کا قول ہے، جس شخص کو روک دیا جائے وہ بھی قادر ہے اگرچہ وہ اپنی قدرت و استطاعت کو کام میں نہیں لا سکتا۔ جیسے مثلاً کوئی شخص آنکھیں بند کرے۔ بج بھی بصیر ہی کہلائے گا۔ اگرچہ بصارت سے اس عالم میں کام نہیں لے سکتا۔

ایک شخص پچاس رطل بوجھ تو اٹھا سکتا ہے اور سو رطل نہیں اٹھا سکتا اس کی کیا وجہ ہے؟ اس بارہ میں دو رائیں ہیں۔

1- کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کی وجہ عجز ہے کہ وہ پچاس رطل تو اٹھا سکتا ہے مگر اس سے زیادہ کا متحمل نہیں۔

2- کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اسے عجز نہیں کہنا چاہیے۔ یہ عدم قدرت ہے۔

کیا انسان اگر اس میں ایک جز قوت ہو، تو دو جز کے برابر بار اٹھا سکتا ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

1- ایک گروہ کا قول ہے کہ ایک جز قوت کے بل پر انسان دو جز یا اس سے بھی زیادہ اجزا کے برابر بار کا متحمل ہو سکتا ہے۔

2- دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ انسان ایک جز قوت کے مقابلہ میں ایک ہی جز کے بار کا متحمل ہو سکتا ہے۔

کیونکہ اگر ایک جز قوت کے بل پر انسان، دو جز یا اس سے زیادہ اجزاء کے بار کا متحمل ہو سکے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک جز قوت کے ساتھ آسمان کو اور زمین کو بھی اپنے کندھوں پر اٹھا سکتا ہے۔ یہ جبائی کا قول ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان دو جز قوت کے مقابلہ میں دو ہی جز کے برابر بار اٹھا سکتا ہے۔ اور اس طرح گویا اس میں حمل و برداشت کے چار جز ہوئے۔

عجز کے بارہ میں معتزلہ کے تین گروہ ہیں۔

1- "الاصم" کا قول ہے کہ انسان عاجز ہوتا ہے لیکن یہ عجز اس کا غیر نہیں۔ کہ جس کی وجہ سے فعل میں خلل پڑتا ہے۔

2- معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ عجز شخص عاجز سے مختلف شے ہے۔

3- عباد کا یہ موقف ہے کہ عجز اور انسان میں تو مغائرت ہے مگر عاجز اور عجز میں مغائرت

نہیں- کیونکہ جب میں کہتا ہوں فلاں شخص عاجز ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں نے دو باتیں بیان کی ہیں- ایک انسان اور دوسرے اس کا عجز-

اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ کیا عجز کسی شے کی نسبت ہو سکتا ہے' یا فعل کی نسبت سے- اس کے بارہ میں دو رائیں ہیں-

1- عباد کا قول ہے کہ عجز کے معنی یہ نہیں کہ اس کا اطلاق کسی شے کی نسبت سے ہے جیسے کہ خود قوت کا اطلاق شے کی نسبت سے نہیں-

2- معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ عجز کا اطلاق فعل کی نسبت سے ہے-

پھر جن لوگوں نے عجز کو فعل سے متعلق قرار دیا ہے- ان میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اس کا وقوع کب ہوتا ہے- حالت عجز میں یا دوسرے مرحلہ میں- اس مرحلہ میں تین اقوال ہیں-

1- کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان فعل کے سلسلہ میں مرحلہ ثانی میں عاجز قرار پاتا ہے' اور عجز پہلے مرحلہ میں فعل کے منافی نہیں- بلکہ یہ ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں- اور اس صورت میں اس عجز کا اطلاق اس فعل کی نسبت سے نہیں ہوتا-

2- کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ عجز فعل کے دوسرے مرحلہ میں لاحق ہوتا ہے لیکن اس وقت اس کو فعل کہنا غلط ہے- فعل اس مرحلہ میں ختم ہو جاتا ہے' اس لیے نہیں کہ عجز لاحق ہوا ہے بلکہ اس لیے کہ ضرورت اس کی مقتضی ہے-

3- بعض کا یہ موقف ہے کہ عجز پہلے ہی مرحلہ پر فعل کو ختم کر دیتا ہے' اور یہ محال ہے کہ عجز اور فعل ایک ہی مرحلہ میں باہم جمع ہوں-

معتزلہ میں سے جن لوگوں نے عجز کی تعیین شے کی نسبت سے کی ہے' ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ عجز کے یہ معنی ہیں کہ یہ متعدد افعال سے محرومی کے مترادف ہے-

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ امر فعل' فعل سے پہلے ہونا چاہیے کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہے کہ عین حالت فعل میں کوئی حکم دیا جائے کیونکہ وہ تو پہلے سے موجود ہے-

امر کے بارے میں ایک نقطہ اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ ارتکاب فعل تک باقی رہتا ہے- اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں-

1- بعض کا کہنا ہے کہ یہ فعل یا تعمیل امر تک باقی رہتا ہے اور دوران فعل تک اس کا وجود پایا جاتا ہے- مگر اس وقت اس کا منشاء امر نہیں ہوتا-

2- بعض نے یہ کہا ہے کہ ایسا ہونا محال ہے' امر فعل کی انجام دہی تک باقی نہیں رہتا-

Marfat.com

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ مرحلہ ثانی میں ان حالات میں حکم دے سکتا ہے جب کہ اسے معلوم ہو کہ وہ انسان اور اس کے ارادے کے درمیان حائل ہونے والا ہے۔

1۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے اللہ فعل کے مرحلہ ثانی میں حکم دے سکتا ہے اگر اس کو اپنے حائل ہونے کا علم ہو' اس لیے کہ اس کا امران معنوں میں ہو گا کہ تم یہ کر گزرو۔ بشرطیکہ ہم درمیان میں حائل نہ ہوں۔ ان کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ مرحلہ ثانی میں اللہ تعالیٰ کے حائل ہونے کے باوجود وہ اس فعل کے کر گزرنے پر قادر ہو۔

2۔ بعض اس کو محال جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تو امر کے سلسلہ میں جائز ہے' اور نہ قدرت کے سلسلہ میں۔

ایک مابہ النزاع مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص کے بارہ میں پہلے سے اللہ کو علم ہے کہ یہ ایمان لانے والا نہیں آیا اس کو مامور و مکلف ٹھہرا سکتے ہیں۔

علیٰ الاسواری کے سوا باقی تمام معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ یہ شخص اس کے باوجود مور و مکلف ہے اور قادر ہے۔

علیٰ الاسواری کا کہنا ہے کہ اگر ایمان کا رشتہ علم الٰہی سے جوڑا جائے گا۔ اور علم الٰہی میں یہ مقدور ہو کہ فلاں شخص ایمان سے بہرہ مند ہونے والا نہیں تو اس کو مامور و مکلف گردانا محال سمجھتا ہوں۔ ہاں اگر دو سوال الگ الگ ہوں اور یہ پوچھیں کہ کیا اللہ نے کافر کو ایمان کا مکلف ٹھہرایا ہے یا نہیں۔ اور مومن کو کفر سے باز رہنے کی تلقین فرمائی ہے یا نہیں۔ تو میرا جواب اثبات میں ہو گا۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ایک شے موجود ہو تو اس کی ضد اس حالت میں پائی نہیں جاتی کیونکہ ضدین کا اجتماع محال ہے۔

ان میں کی اکثریت کا کہنا ہے کہ کافر جب تک کافر ہے تارک ایمان ہے۔

تمام معتزلہ کسی شے کے ہوتے ہوئے اس کے بدل یا ضد کو محال تصور کیا ہے۔

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ اگر کوئی شے موجود ہے تو کیا ہم یوں کہہ سکتے ہیں "کہ اگر اس کی ضد موجود ہوتی" یا نہیں کہہ سکتے۔ جعفر بن حرب اور الاسکافی کا کہنا ہے کہ یہ پیرایہ بیان صحیح ہے کہ "اگر کفار ایمان لے آتے تو ان کے حق میں یہ بہتر ہوتا۔" لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حالت کفر میں یہ لوگ کسی طرح بھی ایمان سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں۔ جیسے کہ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ شخص کل کفر کو چھوڑ کر ایمان لے آیا ہوتا تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوتا۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ماضی میں ان کا کفر ایمان کے مترادف ہوتا۔

ان کے علاوہ کچھ معتزلہ نے اس پیرایہ بیان کو استحالہ پر محمول کیا ہے کہ "اگر ایسا ہو جاتا"

جب کہ اس کی ضد پہلے سے موجود ہو۔

جبائی کے علاوہ اور سب کا یہ عقیدہ ہے کہ ایک شے بجائے اپنی ضد کے مرحلہ ثانی میں پائی جا سکتی ہے۔ اگرچہ مرحلہ ثانی میں اس کی ضد کو معرض وجود میں آتا ہو اور جب ہم اس کو جائز ٹھہراتے ہیں تو اس کے معنی اپنے بدل یا ضد کے ہیں۔ جس کا وجود پہلے نہیں تھا۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ جائز ہے کہ کوئی شے مرحلہ ثانی میں اس وقت سے پہلے ترک کر دی جائے کہ جو عنداللہ اس کے لیے مقرر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شے کو ترک کیا جائے گا' اس کا ہونا پہلے سے علم الہی میں مقرر نہیں ہے اس لیے وہ اس شے کو نہیں چھوڑ رہا ہے جس کا ہونا مقدرات میں سے ہے۔ یہ جبائی اور عباد کا قول ہے۔ جبائی کا کہنا ہے جن چیزوں کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ یہ مرحلہ ثانی میں یا کسی بھی وقت ظہور پذیر ہونے والی ہیں۔ اور ان کے بارہ میں پہلے سے اطلاع بھی ہو۔ ہم کسی طرح بھی اس کے ترک پر قادر نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان حالات میں ترک کو ممکن و جائز ماننا شک کو دعوت دیتا ہے' اور اللہ کی خبروں کے معاملہ میں اظہار شک کفر ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں علم الہی میں یہ طے ہے کہ انہیں وجود میں آتا ہے۔ ان کے متعلق یہ کہنا کہ ترک ممکن ہے قطعی استحالہ لیے ہوئے ہے۔ کیونکہ اگر ترک ممکن ہوتا تو پہلے سے علم الہی میں اس کا ہونا مقدر نہ ہوتا۔ ہم اس سے پہلے اس نوع کے اقوال کو شرح و بسط سے بیان کر چکے ہیں۔

اور معتزلہ کی اکثریت نے اس چیز کو جائز قرار دیا ہے کہ اللہ نے جس کے ہونے کی خبر دی ہے اور جو اس کے علم میں ہے وہ نہ ہو۔

شر اور برائیوں کی تخلیق کے بارہ میں معتزلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ عباد کے سوا دوسرے تمام معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ صرف اس شر کو پیدا کرتا ہے جسے ہم مرض کہتے ہیں' یا ان برائیوں کی تخلیق کرتا ہے جنہیں ہم عقوبات سے تعبیر کرتے ہیں' اور انہیں شر کہنا یا برائیوں کے نام سے پکارنا اور اصل مجاز ہے۔

2۔ عباد اس بات کا انکار کرتا ہے کہ ہم اللہ کی تخلیق کو حقیقی معنوں میں شر کے نام سے پکار سکتے ہیں۔

لطف باری کے متعلق تعبیر و تشریح کی چار صورتیں ہیں۔

1۔ بشر بن المعتمر اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ اللہ کے ہاں لطف و مہربانی کی ایسی صورتیں ہیں کہ اگر وہ ان کو بروئے کار لائے تو وہ لوگ جن کے بارہ میں اس کا علم یہ کہتا ہے کہ ایمان لانے والے نہیں وہ بھی ایمان لے آئیں۔ اور اللہ تعالٰی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنے

Marfat.com

بندوں کے معاملہ میں موزوں ترین یا صالح تر عمل اختیار کرے۔ یہ محال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ صلاح و موزونیت کی جس مقدار پر قادر ہے' اس کی کوئی حد و انتہاء ہی نہیں۔ اس کے ذمہ صرف یہ بات ہے کہ وہ اپنے بندوں کے ساتھ ایسا طرز عمل اختیار کرے جو ان کے دین کے لیے موزوں تر ہو۔ اور ان کی ان تکلیفوں کو رفع فرمائے جو فرائض کے سلسلہ میں پیش آتی ہیں۔ نیز یہ کہ ادائے فرائض کے ضمن میں ان کے لیے آسانیاں مہیا فرمائے۔ اور یہ سب باتیں اللہ نے کی ہیں۔

2۔ جعفر بن حرب کا قول ہے۔ اللہ سبحانہ کے ہاں لطف و مہربانی کا ایسا انداز ہے کہ اگر وہ اس کو کفار پر آزمائے تو آپ سے آپ یہ مسلمان ہو جائیں۔ لیکن اس پر یہ اس ثواب کے مستحق نہیں ہو سکتے کہ جس کے مستحق یہ عدم لطف کی صورت میں ہو سکتے ہیں۔ اصلح اور موزوں تر طرز عمل وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے بندوں کے لیے مراتب کی وہی نوعیت پسند کرتا ہے جو اشرف' افضل اور ثواب کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہو۔

اس کے متعلق یہ روایت ہے کہ اس نے بالآخر اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور اکثریت کی رائے مان لی تھی۔

3۔ جمہور معتزلہ کا کہنا ہے کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کے احاطہ قدرت سے خارج ہے کہ اگر وہ لطف و کرم سے کام لے تو جن لوگوں کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ ایمان لانے والے نہیں وہ ایمان سے بہرہ مند ہو جائیں۔ اس کے ہاں لطف و کرم کا یہ انداز نہیں ہے کہ اگر وہ اس کو اختیار کرے تو وہ سب ایمان لے ہی آئیں' اور اس صورت میں ہم کہہ سکیں کہ وہ اس بات پر قادر ہے' حالانکہ وہ اس پر قادر نہیں۔ اس کا سلوک تو اپنے بندوں سے وہی ہو گا جو ان کے حق میں دینی لحاظ سے اصلح ہو۔ اور عمل پر زیادہ ابھارنے والا ہو۔ یقیناً وہ اپنے بندوں سے کسی ایسی چیز کو چھپا کر رکھنے والا نہیں جس کی انہیں احتیاج ہو۔ اور جو تکلیفات شرعیہ کی انجام دہی میں ان کی ممد و معاون ہو سکے۔ نیز وہ کسی ایسے انداز و عمل سے دریغ و تامل کرنے والا نہیں کہ جس کے بروئے کار لانے سے وہ اطاعت و فرماں برداری کے سبب اس ثواب کے حق دار ٹھہریں جس کا اللہ نے ان سے وعدہ کر رکھا ہے۔

اس سوال کے جواب میں کہ آیا اللہ نے جو سلوک اپنے بندوں سے روا رکھا ہے اس سے بہتر و اصلح سلوک پر قادر ہے یا نہیں؟ ان کا جواب یہ ہے کہ اگر اصلح سے مراد اس کی مثل ہے تب یقیناً اللہ اس پر قادر ہے' اور اس حد تک قادر ہے جس کے لیے حد و نہایت کا تصور نہیں کیا جا سکتا' لیکن اگر اس کا تعلق اس خاص کیفیت کرم سے ہے' مثل سے نہیں جو اس سے فائق تر ہو اور اللہ نے اپنے بندوں سے اس کو چھپا کر رکھا ہو' اور یہ جاننے کے باوجود کہ میرے بندوں کو اس کی ضرورت ہے' اس سے ان کو بہرہ مند نہ کیا ہو تو یہ ناممکن ہے کیونکہ اس نے جو سلوک روا رکھا ہے

Marfat.com

وہی صلاح و خیر کا آخری نقطہ ہے جس کے بعد اور کسی صلاح خوبی کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ وہی آخری نقطہ ہے اس لیے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس سے زیادہ پر قادر ہے یا قادر نہیں ہے۔

4- محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا قول ہے۔ اللہ سبحانہ کے ہاں لطف و کرم کا ایسا کوئی انداز نہیں کہ وہ اگر اس کو اختیار کرے تو وہ لوگ بھی ایمان لے آئیں جن کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ مقدور ہے کہ یہ ایمان لانے والے نہیں۔ کیونکہ اگر اسے معلوم ہوتا کہ دینی لحاظ سے ان کے لیے اصلح کیا ہے' اور یہ کہ اس کے انداز کرم سے کچھ لوگ ایمان سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں اور اس کے باوجود وہ اس انداز کو اختیار نہ کرے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خود اس نے ان کی بربادی چاہی ہے۔ ہاں اتنا البتہ صحیح ہے کہ جہاں تک نفس قدرت کا تعلق ہے وہ اس پر یقیناً قادر ہے کہ وہ اپنے بندوں سے کچھ طرز عمل اختیار کرے کہ جس سے ان کا جذبہ اطاعت اور بڑھے اور وہ زیادہ سے زیادہ ثواب کے مستحق ٹھہریں' لیکن ایسا کرنا اس کے لیے ضروری نہیں۔ اور یہ طرز عمل اس نوعیت کا بھی نہیں کہ اس کو ترک کر دینے سے یہ لازم آئے کہ ایمان کی طرف اس کی دعوت بے کار اور بے سود ہے۔

الم ولذت کے مسئلہ میں ان کی دو رائیں ہیں۔

1- ایک فریق کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ایسے الم سے دوچار نہیں کرتا کہ جس کی نیابت ایسی لذت سے ممکن ہو جو صلاح و تقویٰ سے حاصل ہوتی ہو۔

2- دوسرا فریق کہتا ہے کہ لذت صلاح کا موقع دیے بغیر وہ الم سے دوچار کر سکتا ہے۔

اختلاف رائے کی ایک نوعیت یہ ہے کیا اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو بغیر کسی صلہ و عمل کے محض تفضل و کرم کی بنا پر جنت سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1- معتزلہ کی اکثریت کا قول ہے کہ ایسا ہونا جائز نہیں۔ کیونکہ اللہ سبحانہ کی حکمت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ بندوں کے لیے وہی مقام پسند کرے جو اعلیٰ اور بہتر ہو۔ اور بظاہر ہے کہ ثواب کا مقام زیادہ اعلیٰ اور بہتر ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ بات جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں تکلیفات سے آگاہ نہ کرے اور اس میں بھی استحالہ نمایاں ہے کہ وہ انہیں اپنی معرفت پر مجبور کر دے۔ کیونکہ ان لوگوں کو امر و نہی سے آشنا نہ ٹھہرایا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے بارہ میں انہیں جہل و تاریکی میں رکھا ہے اور یہ تقاضائے حکمت کے منافی ہے۔

2- کچھ لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ آغاز کار ہی میں

Marfat.com

اپنے بندوں کو جنت میں بھیج دے۔ اور ان پر تفضل و کرم کا سلوک روا رکھے' ان کے لیے مقام ثواب کا حصول ضروری نہ ٹھہرائے اپنی معرفت کی زحمت نہ دے اور انہیں مجبور نہ کردے کہ اس کو پہچانیں یہ جبائی وغیرہ کا خیال ہے۔

اس بارے میں ان میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ نے کفار کو دنیا میں ملعون کیوں قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ میں دو مسلک ہیں۔

1۔ اکثریت کا مسلک یہ ہے کہ یہ عدل و حکمت کے عین موافق ہے اور اس میں کفار کا بھلا ہے۔ کیونکہ اس طرح ان کو معصیت سے روکا اور ڈپٹا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یہ لوگ اس حقیقت کو سمجھ گئے ہیں کہ یہ دنیا میں گویا ان کو ڈھیل دینا ہے کہ ان کا آخرت میں کیا انجام ہونے والا ہے تاکہ دنیا میں اس سے مجتنب رہیں۔ اور تاکہ اس انداز سے اللہ کی اطاعت پر ان کو آمادہ کیا جاسکے۔ یہ الاسکافی کا خیال ہے۔

2۔ کچھ لوگوں کا یہ مسلک ہے کہ یہ عدل و حکمت کے مطابق ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ خیر اصلاح یا نعمت و رحمت بھی ہے۔

معتزلہ میں ایک نقطہ اختلاف یہ ہے کہ کیا اللہ اپنے بندوں کے لیے جس صلاح پر قادر ہے اس کا کوئی "کل" بھی ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے تین اقوال ہیں۔

1۔ ابوالہذیل کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ صلاح و خیر کی جس مقدار پر قادر ہے اس کا ایک کل ہے۔ اور یہی حال ان کے تمام مقدورات کا ہے۔ یعنی ان تمام چیزوں کا ہے جو اس کی قدرت کا ہدف ہیں۔ کہ ان کا بھی ایک کل یا ان کی بھی ایک مجموعی مقدار ہے۔ اور صلاح و خیر کی جس مقدار کو اس نے بندوں کے لیے روا رکھا ہے اس سے بڑھ کر اور کوئی صلاح و خیر کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

2۔ اس کے علاوہ بعض کا کہنا ہے کہ خیر و صلاح کی جس نوعیت پر اللہ قادر ہے اس کی حد و غایت کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا کوئی کل نہیں اور وہ صلاح و خیر کی ایسی نوعیت کو بھی بروئے کار لاسکتا ہے جس کو اب تک بروئے کار نہیں لایا۔ لیکن یہ نوعیت اسی طرح کی ہوگی کہ جس کو اس نے اختیار کر رکھا ہے۔

3۔ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ جو کچھ بھی کر گزرے جائز ہے' اور صلاح کی کوئی صورت ایسی نہیں ہوسکتی جس کو اس نے اختیار نہیں کیا۔ یہ عباد کا قول ہے۔

کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ اللہ ایسا طرز عمل اختیار فرمائے جو کسی دوسرے طرز عمل سے نسبتاً زیادہ بہتر یا اصلح ہو' اور اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ صلاح و خیر کی ایک صورت ترک کردے اور صلاح و خیر کی دوسری صورت اختیار کرے جو

Marfat.com

اس کے قائم قام ہو۔

معتزلہ کا اس میں بھی اختلاف رائے ہے کہ اللہ جن بچوں کے بارے میں یا کافروں اور فاسقوں میں سے جن لوگوں سے متعلق یہ جانتا ہے کہ یہ ایمان لے آئیں گے' کیا ممکن ہے کہ ان کو یہ موقع دیے بغیر ان کو موت کے گھاٹ اتار دے۔ اس مسئلہ میں دو خیال ہیں۔

1۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسا ہونا جائز نہیں۔ اللہ کے لیے از روئے حکمت یہ ضروری ہے کہ ان کی روح اس وقت تک قبض نہ کرے جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔ یا توبہ نہ کر لیں۔

2۔ بشر بن المعتمر نے یہ کہا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو ایمان یا توبہ کا موقع دیے بغیر مار ڈالے۔

اسی پر متفرع یہ مسئلہ ہے کہ آیا اللہ ان لوگوں کو قبل از موت' موت سے ہم کنار کر سکتا ہے کہ جن کے بارہ میں اس کو یہ علم ہے کہ اگر یہ زیادہ عرصہ زندہ رہے تو ان کے اجر و ثواب میں اور اضافہ ہو گا۔

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ اصلح کے ماننے والوں کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں۔ اس کی دلیل آنحضرتؐ کی زندگی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو موت سے پہلے امتحان و آزمائش میں ڈالا' جس کی وجہ سے آپؐ نے ثواب و اجر کی اتنی ہی مقدار حاصل کر لی کہ جتنی آپؐ قیامت تک کی زندگی میں حاصل کر سکتے تھے۔ اس آزمائش و ابتلا میں گویا اس حقیقت کا اظہار تھا کہ آپؐ ٹھیک اسی وقت اپنی جان' جان آفریں کے سپرد کریں گے کہ جس وقت آپؐ نے اپنی جان عزیز جان آفریں کے سپرد کی ہے۔

2۔ بعض کی رائے میں یہ جائز ہے۔

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ سبحانہ نے اپنے بندوں کو حصول نفع کے لیے پیدا کیا ہے حصول مضرت کے لیے نہیں۔ اور اپنی مخلوق میں جن چیزوں کو مکلف نہیں ٹھہرایا ہے ان کی تخلیق کی غرض یہ ہے کہ مکلفین ان سے فائدہ اٹھائیں' ان سے عبرت حاصل کریں' اور ان کو اللہ کے رحم و کرم کی دلیل سمجھیں۔

کیا اللہ سبحانہ نے کچھ ایسی چیزیں بھی پیدا کی ہیں جن سے عبرت حاصل نہیں ہوتی۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ ان میں کی اکثریت کا قول ہے اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو علت و سبب کی بنا پر پیدا کیا ہے۔ کہ یہ ہرگز جائز نہیں کہ اللہ سبحانہ کچھ اشیاء کو پیدا کرے۔ اور ان سے اس کے بندے نہ تو نفع اندوز ہو سکیں اور نہ عبرت پذیر' اور اللہ کے لیے یہ ہرگز مناسب نہیں کہ وہ ایسی چیزیں پیدا کرے

Marfat.com

کہ جن کو مکلف بہ ایمان لوگ محسوس ہی نہ کریں۔

2۔ ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ نے ہرگز اپنی معرفت کا حکم نہیں دیا اور نہ جو تمام مخلوق پیدا کی ہے اس کی غرض و غایت عبرت پذیری ہی ہے۔ اسی طرح اس کی غرض و غایت یہ بھی نہیں کہ کوئی شخص خواہ مخواہ ان کو اللہ کے وجود پر دلیل ٹھہرائے۔ میرے خیال میں یہ ثمامہ بن اشرس کا قول ہے۔

اگر ایک شخص کا ایمان کی حالت میں ہاتھ کاٹ دیا جائے اور پھر وہ کافر ہو جائے یا حالت کفر میں اس کو یہ سزا ملے' اور پھر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے' اس بارے میں تین اقوال ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے اس کو اس کے بدلے میں ایک اور ہاتھ عطا کیا جائے گا۔ اور اس کے سوا اور کوئی صورت جائز نہیں۔

2۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اگر ایک مومن کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور اسے جنہم میں جگہ ملی تو اسے وہی ہاتھ دیا جائے گا۔ جس سے کہ وہ ایمان کی حالت میں بہرہ مند تھا۔ اسی طرح کافر کو بھی اس کا پہلا ہاتھ لوٹا دیا جائے گا۔ کیونکہ کافر و مسلمان کے معنی صرف ہاتھ اور پاؤں کے نہیں۔

3۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ وہ مومن جو حالت کفر میں مرا ہے اس شخص کا ہاتھ اس شخص کے ساتھ جوڑ دیا جائے گا جس کا ہاتھ حالت کفر میں کٹا ہے اور وہ ایمان کی حالت میں مرا ہے' اور اس کافر کا ہاتھ جو قطع ید کی سزا بھگتنے کے بعد مسلمان ہو گیا۔ اس مومن کے ساتھ جوڑ دیا جائے گا۔ جو پہلے مومن تھا اور پھر کافر ہو گیا۔

کیا اللہ نے مخلوق کو کسی علت و سبب کی بنا پر پیدا کیا ہے اس مسئلہ میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے چار اقوال ہیں۔

1۔ ابوالہذیل کا قول ہے' اللہ تعالٰی نے اپنی مخلوق کو علت و سبب کی بنا پر پیدا کیا ہے' اور یہ علت خود یہ تخلیق ہے' اور یہ تخلیق اللہ کا ارادہ اور قول ہے۔ اور مخلوق کو ان کی منفعت کے پیش نظر پیدا کیا ہے۔ اور اگر ان کی منفعت پیش نظر نہ ہوتی تو ان کا پیدا کرنا بے مقصد تھا کیونکہ جو ذات ایسی مخلوق کو پیدا کرتی ہے۔ جو دنیا کی مخلوق سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ یا جو اپنی مخلوق سے ضرر و نقصان کا ازالہ نہ کر پائے' یا اس سے کسی کو بھی کسی فائدہ یا ضرر کی توقع نہ ہو تو ظاہر ہے کہ ایسی ذات فعل عبث کا ارتکاب کرتی ہے۔

2۔ نظام کا کہنا ہے اللہ تعالٰی نے مخلوق کو ایک ایسی علت کے پیش نظر پیدا کیا ہے جو کائنات میں موجود ہے یعنی منفعت اور یہی منفعت ان کی پیدائش و تخلیق کی علت ہے اور اس کے ساتھ

Marfat.com

اور کوئی علت ایسی نہیں جو مخلوق بھی ہو اور مخلوق کی علت بھی ہو۔ جیسا کہ ابو الہذیل کا خیال ہے کہ علت وہی ہے جو مخلوق میں منفعت کی شکل میں موجود ہے' اور یہی غرض و غایت بھی ہے۔

4۔ عباد کی یہ رائے ہے کہ اللہ سبحانہ نے مخلوق کو بغیر کسی علت کے پیدا کیا ہے۔

بچوں کو اللہ تعالیٰ الم و تکلیف کا کیوں ہدف ٹھہراتا ہے۔ اس مسئلہ میں معتزلہ کی تین رائیں ہیں۔

1۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو الم و تکلیف کا ہدف بغیر کسی علت و سبب کے ٹھہراتا ہے۔ یہ لوگ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ ان کی اس تکلیف کا اللہ انہیں کوئی معاوضہ بھی دے گا۔ انہوں نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ ان کو آخرت میں عذاب سے دوچار کیا جائے گا۔

2۔ معتزلہ کی اکثریت کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بچوں کو جو مختلف تکلیفوں کا سزاوار ٹھہراتا ہے تو اس بنا پر کہ اس سے بالغ عبرت حاصل کریں۔ اور پھر آخر آخر میں اللہ ان کو اس تکلیف کا معاوضہ عطا کرے گا۔ کیونکہ اگر وہ اس تکلیف و الم کی تلافی نہ کرے تو یہ ایک طرح کا ظلم قرار پاتا ہے۔

3۔ اصحاب لطف کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں تکلیف و الم سے دوچار ہی اس لیے کیا ہے تاکہ پھر اس کی تلافی فرمادے ان کے نقطہ نظر سے اس میں کوئی حرج نہیں کہ اللہ انہیں اس تکلیف کے عوض کسی بہتر اور اصلح صورت حال سے بہرہ مند کرے۔ اگرچہ اصلح کو بروئے کار لانا اس کے لیے ضروری نہیں ہے۔

ایک نقطہ اختلاف یہ امر ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ بچوں کو بغیر الم و تکلیف سے دوچار کیے معاوضہ سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ بعض نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔

2۔ بعض نے انکار کیا ہے۔

اس مسئلہ میں بھی اختلاف رائے ہے' کیا وہ معاوضہ جس کے بچے مستحق قرار پائیں گے دائمی نوعیت کا ہوگا یا عارضی نوعیت کا۔

1۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ یہ معاوضہ دائمی نوعیت کا ہوگا۔

2۔ بعض کا کہنا ہے' معاوضہ کا دائمی ہونا اللہ کے تفضل سے تعلق رکھتا ہے' استحقاق سے نہیں۔

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ امر جائز نہیں کہ وہ بچوں کو آخرت میں عذاب سے دوچار کرے یا الم و تکلیف کا ہدف ٹھہرائے۔

Marfat.com

کیا بہائم بھی اجر و صلہ کے مستحق قرار پائیں گے۔ اس مسئلہ میں معتزلہ سے پانچ اقوال مروی ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے' اللہ انہیں آخرت میں صلہ و اجر سے بہرہ مند کرے گا۔ چنانچہ انہیں جنت میں ناز و نعمت سے رکھا جائے گا' اور انہیں بہترین شکل و صورت عطا کی جائے گی۔ اور یہ کہ یہ انعام منقطع ہونے والا نہیں۔

2۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اللہ بہائم کے لیے دنیا ہی میں تلافی کی کوئی صورت پیدا کر دے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں عالم برزخ میں اجر و صلہ دیا جائے' یا جیسا کہ ان کے متقدمین سے مروی ہے۔ انہیں جنت میں رکھا جائے گا۔

3۔ جعفر بن حرب کا قول ہے کہ جہاں تک سانپوں اور بچھوؤں کا تعلق ہے۔ یا دوسرے زہریلے کیڑے مکوڑوں یا درندوں کا تعلق ہے' ممکن ہے انہیں دنیا ہی میں معاوضہ دے دیا جائے' یا انہیں پہلے برزخ میں رکھا جائے اور پھر جہنم میں کفار و فجار پر عذاب کے لیے چھوڑ دیا جائے۔ اس صورت میں خود یہ اسی طرح عذاب جہنم کو محسوس کریں گے جیسے کہ جہنم کے فرشتے۔

4۔ ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ اتنا تو طے ہے کہ ان کے لیے معاوضہ کی ایک شکل ہے۔ لیکن وہ شکل کیا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا۔

5۔ عباد کا نظریہ یہ ہے کہ ان کو حشر میں اٹھایا تو جائے گا۔ مگر پھر ان کے وجود کو ختم کر دیا جائے گا۔

کیا بہائم کا صلہ و اجر دائمی نوعیت کا ہو گا۔ اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

1۔ جو لوگ بہائم اور درندوں کے سلسلہ میں اس بات کے قائل ہیں کہ انہیں اجر و صلہ کی دوامی نوعیت سے دوچار ہونا ہو گا' ان کی یہ رائے ہے کہ ان میں کامل عقل و خرد پیدا کی جائے گی۔ تاکہ انہیں دوامی نوعیت کے معاوضہ سے بہرہ مند کیا جائے۔ اس صورت میں یہ ایک دوسرے کو تکلیف نہیں پہنچائیں گے۔

2۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ان کا وہی حال ہو گا جو اب دنیا میں ہے۔

کیا یہ ایک دوسرے سے قصاص لیں گے۔ اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں۔

1۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ ان میں کے مظلوم' ظالم سے عالم برزخ میں قصاص لیں گے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ ان کے لیے عذاب آگ کی سزا' یا عذاب میں خلود جائز نہیں کیونکہ یہ سرے سے مکلف ہی نہیں۔

2۔ بعض کا کہنا ہے' ان میں قصاص کا قصہ نہیں۔

Marfat.com

3- اور ایک گروہ کے خیال میں اللہ تعالیٰ کے ہاں بہائم کے معاوضہ کی یہ صورت ہو گی کہ ان میں کے مظلوم کو ظالم پر قابو اور اختیار دیا جائے- یہ جبائی کا مسلک ہے-

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے کھیت میں گھس جائے تو کیا کرے؟اس بارہ میں دو گروہ ہیں-

1- ابو شمر' جو مسئلہ توحید و قدر میں معتزلہ کا ہم نوا ہے' یہ رائے رکھتا تھا کہ اگر کوئی شخص کسی کھیت میں گھس جائے تو اس پر وہاں رکنا آگے بڑھنا' یا پیچھے ہٹنا حرام ہے- یہ اگر توبہ کرے اور اظہار ندامت کرے جب بھی اللہ کی نافرمانی کا مرتکب گردانا جائے گا- اور لائق ملامت ٹھہرے گا-

2- ابو شمر کے علاوہ دوسروں کی یہ رائے ہے کہ اگر وہ اپنے کیے پر نادم ہو تو فوراً کھیت سے باہر نکل آنا چاہیے- اور کھیت میں گھسنے سے جو نقصان ہوا ہے اس کی قیمت ادا کرنا چاہیے-

کیا جنت کے انعامات محض مہربانی کی صورت میں ہیں یا ثواب و اجر کی نوعیت کے حامل ہیں؟اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں-

1- کچھ لوگوں کا کہنا ہے' ان انعامات کی حیثیت ثواب کی ہے- تفضل و مہربانی کی نہیں-

2- اور کچھ یہ کہتے ہیں کہ یہ محض تفضل و کرم کا نتیجہ ہیں' ثواب و صلہ کا نہیں-

اجل یا موت کے وقت مقررہ کے بارہ میں معتزلہ کی دو رائیں ہیں-

1- معتزلہ کی اکثریت کی یہ رائے ہے کہ اجل وہی وقت مقررہ ہے جو اللہ کے علم میں ہے' اور انسان کی موت یا اس کا قتل ہو جانا' اس وقت مقررہ میں ہونا مقدر ہے- چنانچہ جو شخص بھی مرتا یا قتل ہوتا ہے وہ اسی اجل کے مطابق مرتا یا قتل ہوتا ہے-

2- ان میں کے بعض جاہلوں کا کہنا ہے کہ اجل مقررہ وقت نہیں جس میں کوئی شخص مارا جاتا ہے بلکہ اجل اللہ کے علم میں اس وقت سے تعبیر ہے کہ اگر مارا نہ جاتا تو اس وقت تک زندہ رہے-

اجل کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مارا نہ جائے تو کیا وہ اجل معلومہ تک زندہ رہے گا- اس مسئلہ میں تین مختلف اقوال ہیں-

1- ان میں بعض کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے جب بھی اسی وقت معلومہ میں مرے گا- یہ ابی الہذیل کی رائے ہے-

2- بعض کی رائے میں اگر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے تو دونوں صورتیں جائز ہیں- یہ بھی کہ اپنی اجل ہی کے مطابق مرے' اور یہ بھی کہ زندہ رہے-

3- کچھ لوگوں نے اس قول کو استحالہ پر مبنی قرار دیا ہے-

Marfat.com

معتزلہ کا کہنا ہے کہ ارزاق (رزق) کو بھی اجسام کی طرح اللہ ہی نے پیدا کیا ہے۔ للذا اگر کسی شخص نے کسی کا رزق غصب کر لیا اور کھالیا تو اس نے گویا اس رزق سے اپنا پیٹ بھرا جو اس کے لیے پیدا نہیں کیا گیا۔

ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو حرام رزق بہم نہیں پہنچاتا۔ جس طرح کہ کسی کو حرام کا مالک نہیں ٹھہراتا۔ یعنی اللہ نے ہر شخص کو وہی رزق عطا کیا ہے جس کا اس کو مالک بنایا ہے' اس کا نہیں جس کو اس نے غصب کیا اور چھین لیا۔

اہل اثبات یہ رائے رکھتے ہیں کہ رزق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے بطور غذا کے عطا فرمایا ہے اور اس سے جسم انسانی کی پرورش ہوتی ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو غذا کے علاوہ اشیاء پر مشتمل ہے۔ غذا اگرچہ حرام ہو اس پر رزق کا اطلاق ہو گا۔

مرتبہ شہادت:

اس مسئلہ میں معتزلہ کے چار گروہ ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ شہید ہونا عبادت ہے۔ صبر اور برداشت کی اسی صلاحیت سے جس کا مظاہرہ انسان ان زخموں کی تکلیف کے مقابلہ میں کرتا ہے جو موت کا سبب ہو سکتے ہیں' اور نام ہے اس عزم کا اور لڑائی کی طرف بڑھنے کا' اور ان تمام تکالیف جھیلنے کا جو اس سلسلہ میں پیش آئیں۔ یہی حکم مبطون (یعنی جسے اسہال آئیں اور بند نہ ہوں)' اور پانی میں ڈوب کر مرنے والے کا ہے۔ اور اس شخص کا ہے جو دیوار گرنے یا چھت کے منہدم ہونے سے مرجائے۔

ان کی رائے میں اس میں وہ شخص بھی داخل ہے جس پر کوئی اچانک حملہ کردے۔ بشرطیکہ اس کی تسلیم و رضا اور صبر و برداشت کا وہی عالم ہو۔ جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

2۔ دوسرے گروہ کا قول ہے کہ شہادت کا تعلق اللہ کے اس حکم و فیصلہ سے ہے جو وہ اس مومن کے حق میں صادر فرماتا ہے جو اس کی راہ میں مارا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کا نام "شہید" رکھتے ہیں۔

3۔ تیسرے گروہ کے خیال میں شہادت کے معنی مطلقاً دشمن کے مقابلہ میں ڈٹ جانے کے ہیں۔ چنانچہ اگر اس معرکہ میں یہ مرجائے تو شہید کہلائے گا۔

4۔ چوتھے گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ شہداء سے مراد اہل عدل ہیں چاہے اللہ کی راہ میں مارے جائیں یا نہ مارے جائیں۔ ان کی رائے میں اس آیت میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

وكذالک جعلنا كم امة وسطًا لتكونوا شهداء علی الناس۔ (بقرہ: 143) "اور ہم نے تم کو ایک ایسی جماعت بنایا ہے جو جادہ اعتدال پر گامزن ہے تاکہ تم مخالف لوگوں کے مقابلہ

Marfat.com

میں گواہ قرار پاؤ۔" چنانچہ شہداء وہ ہیں جو قوموں کے احوال پر نظر رکھتے ہیں' جو عدل و انصاف سے کام لیتے ہیں اور جن سے اللہ خوش ہے۔

لفظ "ختم" و "طبع" یعنی دل پر مہر کر دینے کی تشریح۔

اس مسئلہ میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

1۔ بعض کی رائے ہے کہ جہاں تک دلوں پر مہر کر دینے (ختم) کا تعلق ہے' وہ تو اللہ سبحانہ کی جانب سے ہے۔ اور طبع کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے کافروں کے حق میں یہ شہادت دی ہے' اور ان کے بارہ میں یہ حکم لگایا ہے کہ یہ ایمان لانے والے نہیں۔ لیکن یہ فعل ان کے ایمان کے آنے میں قطعی مانع نہیں۔

2۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ختم اور طبع کا مطلب یہ ہے کہ قلب میں ایک طرح کی سیاہی اور زنگ پیدا ہو گیا ہے۔ اور یہ معنی اس محاورہ کے عین مطابق ہے۔

طبع السیف۔ "تلوار زنگ آلود ہو گئی ہے۔" لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ یہ کیفیت ایمان لے آنے کے سلسلہ میں کوئی روک ہے۔

ان کا یہ قول ہے کہ سیاہی اور زنگ کی اس کیفیت کو اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے لیے علامت ٹھہرایا ہے تاکہ وہ اس کے ذریعہ دیکھ لیں کہ کون اللہ کے دوست ہیں اور کون دشمن ہیں۔

اہل اثبات کے خیال میں طبع سے مراد کفر کی قوت و صلاحیت ہے۔

بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ طبع اللّٰه علیٰ قولب الکافرین "سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے دلوں میں کفر پیدا کر دیا ہے۔"

البکر یہ کی کیا رائے ہے؟ اس کو ہم عنقریب اس کے بعد بیان کریں گے۔ انشاء اللہ۔

ہدایت کی وضاحت:

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ کفار کے حق میں یہ کہنا جائز ہے یا نہیں کہ خدا نے انہیں ہدایت دی۔ اس بارے میں ان کی تین رائیں ہیں۔

1۔ معتزلہ کی اکثریت یہ کہتی ہے کہ اللہ نے انہیں ہدایت دی مگر یہ ہدایت سے بہرہ مند نہ ہو سکے۔ یا انہیں تسلیم و اطاعت کے لیے طاقت بخشی مگر انہوں نے اس سے کچھ حاصل نہ کیا۔ اور ان کی اصلاح چاہی لیکن یہ اصلاح سے مستفید نہ ہوئے۔

2۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ ہم کسی طرح بھی کفار کے حق میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ نے انہیں ہدایت دی یا یہ کہ اس نے ان کی رہنمائی کی اور تبیین و وضاحت سے کام لیا۔ کیونکہ اللہ کی تبیین و وضاحت اور دعوت کا اطلاق ان لوگوں کے حق میں ہوتا ہے جو اس کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ ان

Marfat.com

کے حق میں نہیں جو مسترد کر دیتے ہیں۔ اور یہ استعمال بعینہ اسی طرح ہے جس طرح مثلاً شیطان کی دعوت صرف ان لوگوں کے حق میں گمراہی ہے جو اس کو مان لیتے ہیں۔ ان لوگوں کے حق میں نہیں جو ٹھکرا دیتے ہیں۔

3۔ اہل اثبات کا قول ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کفار کو ہدایت دیتا تو وہ ضرور اس سے بہرہ مند ہوتے۔ اور جب اس نے ہدایت نہیں دی تو یہ اس سے بہرہ مند بھی نہیں ہو پائے۔ وہ انہیں ان معنوں میں ہدایت دیتا ہے کہ ان کو ہدایت قبول کرنے کی صلاحیت بخشتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہدایت پا لینے کی صلاحیت و استطاعت پر ہدایت کا اطلاق ہوا ہے۔ ہدایت کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اللہ نے ان کے لیے ہدایت کی تخلیق کی ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے کفار کو ان معنوں میں ہدایت دی ہے کہ اس نے دین کے سلسلہ میں وضاحت و تبیین سے کام لیا ہے اور اس پر ان کو ابھارا ہے۔ ان میں اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کیا اس ہدایت کا تعلق اس عام ہدایت سے ہے، جو مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے؟ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے مسلمانوں کو ہدایت دی تو اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ نے انہیں ہدایت یافتہ (مہدی) کے نام سے موسوم فرمایا ہے اور ان کے بارہ میں ہدایت کا حکم لگایا ہے۔ ان کا قول ہے کہ مسلمانوں کو ان کے ایمان کی وجہ سے جو مزید الطاف و فوائد سے نوازتا ہے وہ بھی ہدایت ہی میں داخل ہے۔ جس طرح کہ ارشاد باری ہے،

والذین اهتدوا زادهم هدی۔ (طور: 17) "اور جن لوگوں نے ہدایت پائی اللہ تعالیٰ ان کو مزید ہدایت سے بہرہ مند کرتا ہے۔"

2۔ بعض کی رائے میں ہدایت کے یہ معنی نہیں کہ اللہ نے ان کو ہدایت یافتہ کے لقب سے موسوم کیا ہے، یا ان پر ہدایت یافتہ ہونے کا حکم لگایا ہے، بلکہ جب ہم تمام مخلوق سے متعلق کہتے ہیں کہ اس نے ہدایت دی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے پیغام و دعوت کی وضاحت و تبیین کی ہے اور اس کا ٹھیک پتہ دیا ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے مومنوں کو ہدایت دی ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ان کو اسی دنیا میں مزید الطاف سے بہرہ مند کرتا ہے، اور آخرت میں جنت اور اس کے ثواب کی طرف رہنمائی فرمائے گا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے،

یهدیهم ربهم بایمانهم۔ (یونس: 9) "ان کا پروردگار ان کے ایمان کی وجہ سے مزید انعامات کی طرف رہنمائی فرمائے گا۔" یہ جبائی کا قول ہے۔

ابراہیم النظام کا خیال ہے کہ مومنین کی اطاعت و ایمان کو ہدایت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے

Marfat.com

اور یہ کہا جاسکتا ہے "هذا هدى الله" یعنی یہ اللہ کا دین ہے۔

اضلال کے معنی:

اضلال کن معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے بارہ میں تین رائیں ہیں۔

1- معتزلہ کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ اللہ نے جو کفار کے حق اضلال کا لفظ استعمال کیا ہے ممکن ہے اس کے معنی یہ ہوں کہ اللہ نے انہیں اضلال سے موسوم کیا ہے اور ان پر ضلالت کا حکم لگایا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جب انہوں نے امور الہی سے متعلق گمراہی اختیار کی تو اللہ نے اس کی اطلاع دی ہو۔ اضلال کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اللہ نے ان کو اس لطف' توفیق اور ثبات قدمی سے محروم رکھا ہو جس کو وہ مسلمانوں کے لیے روا رکھتا ہے۔ اور یہ محرومی اور ترک لطف اضلال ہو۔ اور محروم رکھنے کا یہ فعل حادث ہو۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اللہ نے جب انہیں گمراہ پایا تو اس کی اطلاع دے دی۔ یہ معنی اس محاورہ کے عین مطابق ہے جیسے ہم کہتے ہیں اجبن فلان فلانا یعنی فلاں شخص نے فلاں کو بزدل پایا۔

2- بعض اضلال کے معنی ہلاکت کے قرار دیتے ہیں یعنی اللہ کی طرف سے جو عقوبت مقرر ہے اس کی طرف اشارہ ہے۔ مدار استدلال یہ آیت ہے في ضلال وسعر (قمر: 47) "یہ کفار گمراہی اور آگ سے دوچار ہیں۔" ظاہر ہے کہ "سعر" کا تعلق جہنم کی آگ سے ہے۔ انہی معنوں میں دوسری آیت ہے' اذا ضلانا في الارض (سجدہ ۱۰) "آیا جب ہم ہلاک ہو گئے اور ہمارے اجزاء مٹی میں بکھر گئے"۔

3- اہل اثبات نے تاویل کی کئی صورتیں اختیار کی ہیں۔ بعض کہتے ہیں اضلال عن الدین کے معنی کفر کی قوت و استطاعت رکھنے کے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے اضلال کے معنی ترک (لطف) کے ہیں۔ یہ کوسانی کی رائے ہے۔ اور بعض کے نزدیک اضلال کا مطلب صرف گمراہی کی تخلیق ہے۔

معتزلہ اس پیرایہ بیان سے دامن کشاں رہتے ہیں کہ اللہ نے اپنے بندوں میں سے کسی کو گمراہ کیا۔

توفیق و تسدید (تائید و ثبات قدمی) کے معنی۔

توفیق و تسدید کیا ہے' اس کے بارہ میں چار قول ہیں۔

1- بعض کا کہنا ہے کہ توفیق الہی کے معنی اس ثواب کے ہیں جو اللہ تعالیٰ ایک مومن کو عطا کرتا ہے۔ کافر کو "موفق" (ثواب کا مستحق) نہیں کہا جاسکتا' اور اسی طرح اس کو تسدید سے بہرہ مند قرار نہیں دیا جاسکتا۔

2- بعض کی رائے ہے توفیق کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شخص سے متعلق موفق

Marfat.com

ہونے کا حکم لگا دیا ہے۔ اور یہی معنی تسدید کا بھی ہے۔

3۔ جعفر بن حرب کا عقیدہ ہے کہ توفیق و تسدید اللہ کے لطف و کرم سے تعبیر ہے۔ لیکن یہ لطف و کرم کسی کو اطاعت پر مجبور نہیں کرتا۔ ہاں اگر کوئی شخص اطاعت بجالاتا ہے تو یہ کہیں گے کہ اللہ کا لطف و کرم اور تسدید اس کے شامل حال رہی۔

4۔ جبائی کی تعبیر یہ ہے کہ توفیق اس لطف کو کہتے ہیں جو اللہ کے علم میں مقدر ہے۔ اللہ تعالیٰ جس وقت اس لطف کی ارزانی فرماتے ہیں' متعلقہ انسان اسی وقت ایمان لے آتا ہے۔ ان معنوں میں گویا یہ لطف اس غرض سے بروئے کار آتا ہے کہ ایمان کے لیے توفیق کا کام دے۔ اور جب کافر کے حق میں ایمان کے مرحلہ میں اللہ اس کو بروئے کار لاتا ہے تو وہ اس وقت ایمان لے آنے کی وجہ سے موفق کہلاتا ہے اس سے پہلے اگرچہ حالت کفر ہی میں ہوتا ہے۔ عصمت بھی اس کے نزدیک لطف الٰہی سے تعبیر ہے۔

اہل اثبات کا یہ موقف ہے کہ توفیق کے معنی ایمان لے آنے کی استطاعت و قوت کے ہیں اور ان کے نزدیک عصمت کے بھی یہی معنی ہیں۔

عصمت:

عصمت کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

بعض کا قول ہے کہ اللہ کی جانب سے عطا عصمت کے معنی اس ثواب کے ہیں جس سے صاحب عصمت اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم سے تعبیر ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے بروئے کار لاتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے آدمی متعصم (معصوم) قرار پاتا ہے۔

بعض کی یہ رائے ہے کہ عصمت کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو دین کی طرف دعوت دی ہے' دین کی وضاحت و تبیین کی ہے' اس کی مخالفت پر ڈانٹا ڈپٹا یا وعدہ و وعید سے کام لیا ہے یہ سب اس میں داخل ہے۔ لیکن عصمت کا یہ مفہوم صرف کفار سے تعلق رکھتا ہے' لیکن اس کے باوجود انہیں معصوم نہیں کہا جائے گا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ان کے لیے اللہ تعالیٰ نے عصمت کا اہتمام کیا مگر انہوں نے اس سے استفادہ نہیں کیا۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومنین کے لیے ایمان لانے کی وجہ سے الطاف کی جو ارزانی فرماتا ہے' اور ان کی تائید و نصرت کا جو اہتمام کرتا ہے' عصمت ہے۔ اور اس کے کئی درجے ہیں۔ ایک درجہ یہ ہے کہ جب اللہ اپنے کسی بندہ پر نوازش کرے تو وہ ایمان کی نعمت سے مالا مال ہو۔ اور جب غیر سے اسی نوازش کا برتاؤ کرے تو وہ کفر کی گود میں جا گرے۔ اور اگر اس کو اس نوازش سے محروم کردے تو اس کے کفر میں اور اضافہ ہو۔ اس صورت میں وہ صرف انہی لوگوں کو عصمت و تفضل سے ہمکنار کرتا ہے جو اس سے استفادہ

Marfat.com

کرتے ہیں۔ اور ان لوگوں کو محروم رکھتا ہے جو کفر میں بڑھیں اور ترقی کریں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی ایک شخص کے حق میں دوسرے کے لیے ضرور نقصان کے مترادف ہو۔ ان کے نزدیک عصمت کی ایک صورت وہ ہے جس کا تعلق اضطرار سے ہے جیسے مخالفین کو آنحضرتؐ کے قتل سے روک دینا۔ اور اس نوع کی کوششوں کو ناکام بنا دینا۔

نصرت و ذلت کا مفہوم۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ نصرت کا ایک مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کی دلیل و برہان سے مدد کرے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے انا لننصر رسلنا و الذین امنوا فی الحیوہ الدنیا (مومن: 51) "ہم اپنے رسولوں کی اور ایمان والوں کی دنیا میں بھی مدد کرتے ہیں۔" دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفار کے قدم اکھاڑ دے اور ان کے دلوں میں رعب ڈال دے۔ جس سے کہ ان کی ہزلمیت ہو اور یہ شکست کھائیں۔ اس طرح گویا اللہ نے مسلمانوں کی مدد کی اور کفار کے دلوں میں رعب ڈال کر ان کی تذلیل کا سامان بہم پہنچایا۔ اور اگر جنگ میں مسلمانوں کو ہزلمیت کا سامنا کرنا پڑے جب بھی یہ اللہ کی طرف سے ذلت نہیں ہوگی کیونکہ یہ برسرحق ہیں اور اللہ نے ان کی دلیل و برہان سے تائید فرمائی ہے۔

اہل اثبات کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے نصرت کے معنی یہ ہیں کہ وہ مسلمانوں کے دلوں میں کفار کے خلاف جرات و شجاعت کے جذبات ابھار دیتا ہے۔ نصرت کا اطلاق اس قوت و استطاعت پر بھی ہوتا ہے جو ایمان لانے میں ممد ہوتی ہے۔

ذالت کیا ہے۔ اس بارے میں تین رائیں ہیں۔

1۔ بعض کا یہ قول ہے کہ ذلت سے مراد الطاف و عنایات کی وہ محرومی ہے جس کو اللہ تعالیٰ مومنوں کے حق میں روا رکھتا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

والذین اھتدوا زادھم ھدی (محمدؐ: 17) "اور جو لوگ راہ راست پر ہیں ان کو اللہ تعالیٰ اور زیادہ ہدایت دیتا ہے۔" یعنی ان الطاف و عنایات سے ان کو محروم رکھنا گویا رسوائی اور و ذلت ہے۔

2۔ بعض کا قول ہے کہ ذلت و رسوائی اس عذاب و عقوبت سے تعبیر ہے جس سے کفار دوچار ہوتے ہیں۔

اہل اثبات کی اس معاملہ میں دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ رسوائی و ذلت کفر کی استطاعت و قوت کا دوسرا نام ہے۔ دوسرے یہ کہ خذلھم کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان میں کفر کی تخلیق کی ہے۔

Marfat.com

ولایت و عداوت

اس مسئلہ میں معتزلہ کی دو رائیں ہیں۔

1۔ بشر بن المعتمر کے سوا معتزلہ اور ان کے کئی فرقوں کی یہ رائے ہے کہ ولایت و دوستی اللہ کی طرف سے مومنوں کے لیے ہے جب تک کہ وہ ایمان کی نعمت سے مالا مال رہیں۔ اور عداوت کفار کے لیے ہے جب تک کہ وہ کفر پر قائم رہیں۔

ان کے نقطہ نظر سے ولایت سے مراد وہ احکام شرعیہ' مسلمانوں کی مدح و تعریف اور وہ لطائف ہیں جن کو اللہ تعالیٰ ان کے لیے بروئے کار لاتا ہے' اور عداوت اس کی ضد کو کہتے ہیں۔ یہی موقف ان کا مسئلہ رضا سخط (ناراضگی) مین ہے۔

2۔ بشر بن المعتمر کا یہ قول ہے کہ ولایت و عداوت کا اظہار ایمان و کفر اختیار کرنے کے بعد ہوتا ہے۔

ان میں کچھ لوگوں کا قول ہے کہ ولایت و عداوت کا آغاز ایمان اور کفر کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک یہ احکام و اسماء (صفات) سے مختلف شے ہے۔ اسی طرح رضا و سخط بھی احکام و اسماء سے جدا حقیقت سے تعبیر ہے۔

معتزلہ کے سوا دوسرے لوگوں کی یہ رائے ہے کہ ولایت و عداوت کا تعلق صفات ذاتیہ سے ہے اور اسی طرح رضا و سخط صفات ذاتیہ میں داخل ہیں۔

کیا دنیا میں بھی ثواب ملتا ہے:

اس مسئلہ میں معتزلہ کے دو گروہ ہیں۔

1۔ ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ ثواب کا تعلق آخرت ہی سے ہے دنیا سے نہیں! اور دنیا میں اللہ تعالیٰ مومنوں کے حق میں جس محبت و ولایت کا اظہار فرماتا ہے' وہ ثواب میں داخل نہیں۔ اور یہ محبت و ولایت اس لیے ہے تاکہ ان کے ایمان میں اضافہ ہو۔ اور اس لیے بھی تاکہ ان کے جذبہ شکر کا امتحان لیا جاسکے۔

2۔ باقی تمام معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ ثواب کبھی کبھی دنیا میں بھی ملتا ہے' اور اللہ تعالیٰ مومنوں کے حق میں جس ولایت و رضا کا اظہار فرماتا ہے وہ ثواب ہی میں داخل ہے۔

ایمان کیا ہے؟:

اس مسئلہ میں معتزلہ کا اختلاف چھ گروہوں میں انقسام پذیر ہے۔

1۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ ایمان تمام نوع کی اطاعتوں سے تعبیر ہے' اور اس میں فرائض

Marfat.com

و نوافل سب شامل ہیں۔ اور یہ کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں۔ صغائر (چھوٹے گناہ) اور کبائر (بڑے گناہ) اور کبائر پھر دو خانوں میں منقسم ہیں۔ کبائر کی ایک قسم وہ ہے جو کفر کے لگ بھگ ہے اور دوسری قسم وہ ہے جسے دون کفریا کفر سے کم درجہ کے کبائر کہنا چاہیے' ان کے نقطہ نظر سے جو چیزیں کفر کا سبب بنتی ہیں وہ تین ہیں۔

1۔ اللہ کو خلق اللہ سے مشابہ قرار دینا۔

2۔ اللہ کو اس کے حکموں اور فیصلوں میں جائر و ظالم سمجھنا' اور اس کی خبروں کی تکذیب کرنا۔

3۔ اس اجماع کو رد کرنا جو آنحضرتؐ کے ان معمولات و اقوال پر مشتمل ہے جن کا منصوص اور توقیفی ہونا مسلم ہے۔

اس بنیاد پر ان کے نزدیک ہر وہ شخص کافر ہے جو اللہ تعالیٰ کو محدود' اور ترکیب پذیر جسم مانتا ہے۔ لیکن اس شخص کو یہ کافر نہیں سمجھتے جو اللہ تعالیٰ کو جسم تو ٹھہراتا ہے مگر اس کے لیے جسمانی صفات اور معنوی تقاضوں کا اثبات نہیں کرتا۔ یہ اس شخص کو بھی کافر کہتے ہیں جو اللہ سبحانہ تعالیٰ کے بارے میں رویت و دیدار کا قائل ہے اور یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی طرح نظر و بصر کا ہدف بن سکتا ہے جس طرح کہ تمام مرئی اشیاء تقابل اور محاذات کی صورت میں نظر و بصر کا ہدف بنتی ہیں۔ نیز وہ شخص بھی کافر ہے جو اس کو کسی خاص محل و مقام میں حلول پذیر تسلیم کرتا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھا تو جا سکتا ہے مگر اس طرح نہیں جس طرح کہ غیر مرئی اشیاء کو دیکھا جا سکتا ہے۔

یہ حضرات اس شخص کو بھی فتویٰ کفر کا مستحق گردانتے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جور و ظلم کی تخلیق کی ہے' اور جسمانی لحاظ سے بالکل معذور اور اپاہج لوگوں کا جن کی ناتوانی و عجز بالکل عیاں ہے' مکلف ٹھہرا کر نادانی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کی رائے میں ان لوگوں نے اس طرح گویا اللہ تعالیٰ کو جور و نادانی کا مرتکب مانا ہے۔

ان لوگوں کے خیال میں وہ شخص کفر کا مستحق نہیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ اللہ نے فلاں شخص کو فلاں فعل کا مکلف ٹھہرایا ہے۔ مگر اس کے باوجود اس فعل پر ہم اس کو قادر نہیں سمجھتے۔ کیونکہ اس صورت میں اس نے صرف اللہ کے معاملہ میں یہ جھوٹ بولا ہے کہ وہ قادر نہیں۔ لیکن یہ نہیں کہا کہ اس نے سرے سے مکلف ہی نہیں ٹھہرایا۔ اسی طرح اس نے اللہ تعالیٰ کو عیب و نادانی سے متصف نہیں مانا۔ یہ قول ابوالہذیل اور اس کے ساتھیوں کا ہے۔ اس سے یہ بات بھی مروی ہے کہ اگر کوئی شخص بڑے بڑے گناہوں سے مجتنب رہے تو اس کے ننھے منے (صغائر) گناہ بر بنائے

Marfat.com

استحقاق نہیں بلکہ از راہ کرم معاف کر دیے جاتے ہیں۔

اس کی یہ بھی رائے ہے کہ ایمان تمام تر ایمان باللہ سے تعبیر ہے۔ اور اس کے کئی درجے ہیں۔ کچھ وہ باتیں ہیں جن کا ترک کفر ہے اور کچھ وہ باتیں ہیں جن کا ترک فسق ہے کفر نہیں۔ جیسے نماز اور رمضان کے روزے۔ اسی طرح کچھ باتیں ایسی ہیں جن کا ترک گناہ صغیرہ ہے جو نہ تو کفر ہے اور نہ فسق' اور کچھ ایسی بھی ہیں جن کا ترک گناہ صغیرہ کے زمرہ میں بھی شامل نہیں۔ جیسے نوافل۔

2۔ ہشام الفوطی کا کہنا ہے ایمان کا اطلاق تمام نظام اطاعت پر ہوتا ہے۔ جس میں فرائض و نوافل سب شامل ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان کے دو اطلاق ہیں۔ ایک ایمان باللہ پر' اور ایک ایمان للہ پر۔ ایمان باللہ کے معنی یہ ہیں کہ اس کا ترک کفر ہے' اور ایمان للہ میں ایسی چیزیں شامل ہیں جن کا ترک کفر بھی ہے اور فسق بھی۔ جو کفر نہیں ہے ایسے مسائل شامل ہیں جیسے ترک صلوٰۃ' یا ترک زکوٰۃ وغیرہ۔ ہاں اگر کوئی شخص ترک صلوٰۃ کو جائز سمجھتا ہے تو البتہ کافر ہے۔ اور اگر ترک صلوٰۃ کو حرام قرار دیتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا تو یہ فسق ہو گا۔ کفر نہیں۔ ہشام کے نزدیک ایمان للہ میں وہ سب چیزیں آتی ہیں جن کا ترک صغائر میں شمار ہوتا ہے۔

3۔ عباد بن سلیمان کا قول ہے ایمان میں وہ سب تکلیفات شامل ہیں جن کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ فرائض بھی اور وہ نوافل بھی جن کے بارے میں اللہ نے طلب و رغبت کے جذبات کو اکسایا ہے۔ اور ایمان کا اطلاق دو مختلف نوعیتوں پر ہوتا ہے۔ ایک نوعیت وہ ہے کہ جس کا تارک کافر ہے۔ چاہے اس میں سے کسی حصہ یا جز کا تارک ہو جیسے مثلاً توحید اور ملت کے تقاضے ہیں یہ ایمان باللہ ہے۔ دوسری نوعیت وہ ہے کہ جس کے ترک سے کفر لازم نہیں آتا۔ ہاں اس کو فسق یا ضلالت سے البتہ تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہ ایمان للہ ہے۔ اور اس کا ترک بعض اوقات صرف گناہ صغیرہ کہلاتا ہے۔ عباد کے نزدیک وہ تمام افعال کفر ٹھہریں گے جو جہل باللہ پر مبنی ہوں۔

4۔ ابراہیم النظام کی یہ رائے ہے کہ ایمان کبائر سے مجتنب رہنے کا نام ہے۔ اور کبائر میں وہ سب باتیں داخل ہیں جن کے بارہ میں وعید آئی ہے۔ اور عنداللہ ایسے افعال بھی کبیرہ ہو سکتے ہیں جن کے بارہ میں کوئی وعید نہیں آئی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عنداللہ کبیرہ نہ محسوب کیے جائیں۔ ایمان بہرحال یہ ہے کہ ان تمام امور سے انسان دامن کشاں رہے جن کے بارہ میں وعید آئی ہے۔ یا جو عنداللہ کبیرہ ہیں۔ اگرچہ ان کے بارہ میں وعید صراحت کے ساتھ مذکور نہ ہو۔ ایمان کا لفظ اس بات کا مقتضی ہے کہ ان تمام باتوں سے اجتناب کیا جائے جن کے بارہ میں وعید آئی ہے اور وہ ہمارے نقطہ نظر سے کبیرہ ہیں۔ عنداللہ ایمان کے معنی ہر کبیرہ سے مجتنب رہنے کے ہیں۔

5۔ کچھ اور لوگوں کا خیال ہے کہ ایمان کا اطلاق ان تمام چیزوں کے اجتناب پر ہوتا ہے کہ

جن کے بارہ میں وعید آئی ہے یا جو عنداللہ کبیرہ ہیں۔ ایمان کا یہ اطلاق اسی کا مقتضی ہے۔ اس کے سوا جو ننھی منی لغزشیں ہیں وہ کبائر کے اجتناب سے خود بخود معاف ہو جاتی ہیں۔

6۔ محمد بن عبدالوہاب الجبائی کے نقطہ نظر سے ایمان للہ میں وہ سب باتیں شامل ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فرض قرار دیا ہے۔ اس کے خیال میں نوافل ایمان للہ میں داخل نہیں۔ لیکن وہ تمام خصلتیں جن کو اللہ سبحانہ نے فرض کے دائرے میں رکھا ہے ایمان للہ کے ضمن میں بھی آتی ہیں۔ اور ایمان باللہ کے زمرہ میں بھی شمار ہوتی ہیں۔ اور وہ شخص جو فاسق ہے اور ہماری ملت سے ہے ایمان لے آنے کی وجہ سے ازروئے لغت مومن ہے۔

اس کی رائے میں اسماء کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق لغت سے ہے اور دوسری کا دین سے۔ سو جہاں تک اسماء لغت کا تعلق ہے ان کا اطلاق اس وقت حق بجانب ہوتا ہے جب ان افعال سے کسی نہ کسی مرحلہ میں تعرض کر لیا جائے جن سے کہ یہ اسماء مشتق ہیں۔ اور اسماء دین کا مطلب یہ ہے کہ ان کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب وہ افعال بروئے کار لائے جا رہے ہوں اور لائے جا چکے ہوں کہ جن سے ان کا اشتقاق ہوا ہے۔ اس تقسیم کے اعتبار سے وہ شخص جو ملت اسلام سے ہے اور فاسق ہے ازروئے لغت مومن ہے۔ ازروئے دین مومن نہیں۔

یہ موقف صرف جبائی کا ہے ورنہ اس سے پہلے اصم کے سوا تمام معتزلہ فاسق کو مومن نہیں جانتے تھے اور کہتے تھے کہ فاسق نہ مومن ہے نہ کافر ہے بلکہ ان دونوں کے بین بین اس کا درجہ ہے۔ (منزلۃ بین المنزلتین)۔ ان کا کہنا تھا کہ بلاشبہ فاسق میں ایمان کی کچھ رمق باقی رہتی ہے مگر ہم اس کو مومن نہیں کہہ سکتے۔ جس طرح مثلاً یہودی میں ایمان کا کوئی نہ کوئی جز ہوتا ہی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس پر مومن کا اطلاق نہیں ہو پاتا۔

جبائی گناہوں کی اس تقسیم کو صحیح تسلیم کرتا تھا کہ ان میں کچھ کبائر (بڑے) اور کچھ صغائر (چھوٹے) ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص کبائر سے دامن کشاں رہتا ہے تو صغائر خود بخود معاف ہو جاتے ہیں۔ یعنی کبائر کے ارتکاب سے انسان اس ثواب سے محروم ہو جاتا ہے جو اس کو مومن کی حیثیت سے ملنا چاہیے تھا۔ اور صغائر سے مجتنب رہنے سے اس عذاب سے محفوظ رہتا ہے جو صغائر کے اعتبار سے جھیلنا پڑتا ہے۔

اس کی یہ رائے بھی تھی کہ گناہ کبیرہ کا عزم و ارادہ بھی گناہ کبیرہ ہے۔ اور صغیرہ کا ارادہ بھی صغیرہ ہے۔ اسی طرح کفر کا ارادہ بھی کفر میں داخل ہے۔

ابوالہذیل کا بھی یہ ہی قول ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ گناہ کا عزم کرنے والا، گویا اس کا اقدام کرنے والا ہے۔

Marfat.com

"ابو بکر الاصم" کا کہنا ہے کہ ایمان تمام اطاعتوں سے تعبیر ہے۔ اور جو شخص اپنے گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے، جو کفر نہیں، وہ اپنے اس فعل کی وجہ سے فاسق ہے کافر و منافق نہیں۔ اس پر مومن کا اطلاق ہو گا۔ اس لیے کہ یہ توحید کو تسلیم کرتا اور کسی نہ کسی حد تک اطاعت بھی بجالاتا ہے۔

معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ نے جس حقیقت پر ایمان کا اطلاق کیا ہے وہ لغوی معنی سے مختلف شے ہے۔

معتزلہ میں صغائر و کبائر کی تقسیم مان لینے کے بعد اختلاف کی نوعیت نے تین گروہوں کی صورت اختیار کی ہے۔

1۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ تمام امور جن میں وعید آئی ہے کبیرہ کے حکم میں ہیں۔ اور وہ تمام مسائل جن میں وعید کی تصریح نہیں ہے صغیرہ کی صف میں شامل ہیں۔

2۔ بعض کا موقف یہ ہے کہ وہ تمام باتیں جن کے بارہ میں وعید آئی ہے وہ کبیرہ میں داخل ہیں۔ اسی طرح جو گناہ اپنی اہمیت کے اعتبار سے اتنے ہی بڑے ہیں، وہ بھی کبائر میں شامل ہیں۔ لیکن جن کے بارہ میں وعید نہیں آئی یا جو اس اہمیت کے گناہ نہیں ہیں کہ جس اہمیت کے مثلاً کبائر ہیں، ان کے بارہ میں یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صغائر میں شمار ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے بعض اجزا کبیرہ ہوں، اور بعض صغیرہ۔ یہ البتہ جائز نہیں کہ وہ نہ تو صغیرہ گناہوں میں شمار ہوں اور نہ وہ صغائر کا کچھ حصہ ہی بنیں۔

3۔ جعفر بن مبشر کا قول ہے، ہر وہ گناہ کبیرہ ہے جس کا ارتکاب عمداً کیا جائے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص کسی بھی معصیت کا جان بوجھ کر ارتکاب کرتا ہے تو وہ گناہ کبیرہ کا مستوجب ہے۔

صغائر معاف ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس مسئلہ میں معتزلہ کی تین رائیں ہیں۔

1۔ ایک گروہ کا کہنا ہے، اللہ تعالیٰ اس وقت صغائر کو از راہ کرم معاف کر دیتے ہیں جب کوئی شخص کبائر سے دامن بچاتا ہے۔

2۔ دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کبائر سے مجتنب رہے تو اس کے چھوٹے موٹے گناہوں کو اللہ تعالیٰ بربنائے استحقاق معاف کر دیتا ہے۔

3۔ تیسرے گروہ کا یہ موقف ہے کہ توبہ کیے بغیر صغائر معاف نہیں ہوتے۔

معتزلہ میں گناہوں کے بارہ میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک غیر کبیرہ گناہ کے ساتھ ایک اور غیر کبیرہ گناہ جمع ہو جائے تو آیا یہ دونوں مل کر گناہ کبیرہ کے برابر ہو جائیں گے۔ اس بارے میں دو گروہ ہیں۔

Marfat.com

1۔ معتزلہ کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ دو غیر کبیرہ گناہ مل کر ایک گناہ کبیرہ کی شکل اختیار نہیں کرتے۔ اور اسی طرح دو غیر کافرانہ باتیں مل کر کفر نہیں ہو جاتیں۔

2۔ جبائی کی رائے میں صغائر کا ارتکاب اگر ایسے لوگوں کی طرف سے ہو جو کبائر سے دامن کشاں رہتے ہیں تو ان کو معاف کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بالکل جائز ہے کہ دو غیر کبیرہ گناہ مل کر ایک کبیرہ کی صورت اختیار کر لیں۔ مثلاً ایک شخص پہلے ایک درہم چراتا ہے پھر دو چراتا ہے۔ یہاں تک کہ تعداد پانچ درہم تک پہنچ جاتی ہے اب جہاں تک ایک درہم چرانے کا تعلق ہے بلاشبہ گناہ صغیرہ ہے۔ لیکن مال مسروقہ کی تعداد پانچ درہم تک پہنچ جاتی ہے تو یہی فعل گناہ کبیرہ ہو جائے گا۔

جبائی کے علاوہ کچھ دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ جب ایک ایک درہم چراتا گناہ کبیرہ میں داخل نہیں ہے' تو فردا فردا پانچ درہم چرانا بھی گناہ کبیرہ نہیں۔ اس فعل کو گناہ کبیرہ سے باز رکھنے والی شے یہ مسئلہ ہے کہ پانچ درہم ایک ہی مرتبہ چرائے جائیں۔ تو یہ فعل گناہ کبیرہ کی صف میں آئے گا۔

معتزلہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے اگر کوئی شخص توبہ کے بعد پھر اسی گناہ کا ارادہ کرے تو کیا اس پر اس کا مواخذہ ہو گا اس بارے میں ان کی دو رائیں ہیں۔

1۔ ایک گروہ یہ کہتا ہے اگر کوئی شخص گناہ سے تائب ہونے کے بعد دوبارہ اسی کا اعادہ کرتا ہے تو لامحالہ اس پر اس کا مواخذہ ہو گا۔

2۔ دوسرے گروہ کا کہنا ہے نہیں۔ جس گناہ سے وہ تائب ہو چکا اس پر مواخذہ نہیں۔

ایک نقطہ اختلاف یہ ہے کہ حرز (جہاں حفاظت کا اہتمام ہو) سے سرقہ کرنے والا فاسق ہے یا نہیں۔ اس نزاع نے دو فرقوں کی صورت اختیار کی ہے۔

1۔ ایک فرقہ کہتا ہے ایسا شخص فاسق ہے کیونکہ اس نے فقہاء کو موقع دیا ہے کہ وہ اس کے ہاتھ کاٹ دینے کا فتویٰ دیں۔

2۔ دوسرے فریق کا موقف یہ ہے کہ نہیں یہ شخص فاسق نہیں۔ جعفر بن مبشر نے اس رائے سے اظہار اختلاف کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ شخص فاسق ہے بشرطیکہ اس نے عمداً ایسا کیا ہو۔

اگر ایک شخص نے ایک درہم اور اس سے زیادہ رقم چرائی ہے تو اس کا کیا حکم ہے' اس مسئلہ میں پانچ مسلک ہیں۔

1۔ جعفر بن مبشر کا خیال ہے کہ جو شخص بھی جان بوجھ کر کسی معصیت کو اپناتا ہے وہ فاسق ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص ایک درہم یا اس سے بھی کم اور زیادہ چراتا ہے تو وہ فاسق ہے۔ یا کسی اور

Marfat.com

گناہ کا عمداً مرتکب ہوتا ہے' جب بھی فاسق ہے۔

2۔ جبائی کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے ارادہ کے دوسرے مرحلہ میں یہ طے کر لیا کہ وہ ایک درہم اور دو ثلث (دو تہائی) درہم میں خیانت روا رکھے گا۔ اور پھر جب وہ وقت آگیا تو اس نے اس عزم کو دہرایا' اور یہ فعل کر بیٹھا' تو وہ صرف اس عزم کی وجہ سے فاسق قرار پایا۔ کیونکہ کسی شے کا عزم کرنا بعینہ اس پر عمل پیرا ہونے کے مترادف ہے۔ اور ایک درہم اور دو ثلث درہم چرا لینے کا ارادہ اسی طرح ہے جیسے کوئی سچ مچ ان کو چرا ہی لے۔ سو اگر یہ عزم اور فعل دونوں جمع ہو جائیں تو اس کے بارہ میں کہا جائے گا کہ گویا اس نے پانچ درہم میں خیانت کی ہے۔

3۔ ابو الہذیل کا کہنا ہے' کوئی شخص اس وقت تک فاسق نہیں ہوتا جب تک پانچ درہم نہ چرائے یا ان کو روک نہ لے۔ بشرطیکہ یہ پانچ درہم اس کے لیے حلال نہ ہوں۔ اور اس سے کم میں فسق کا مرتکب نہیں ہوتا۔ سوا ایسے چور کے جس نے ایک ہی درہم چرایا ہو' اور فقہاء امت میں سے کسی فقیہ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا فتویٰ دیا ہو۔

4۔ کچھ لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ دس درہم سے کم چوری پر کوئی شخص فاسق نہیں ہوتا۔۔ اسی طرح اس سے کم میں خیانت کرنے والا خائن نہیں کہلاتا۔ فاسق وہ ہے جو دس درہم یا اس سے زیادہ چرائے یا ان میں خیانت کرے۔

5۔ بعض کی رائے میں دو سو درہم سے کم کی چوری یا خیانت فسق نہیں۔ یہ نظام کا خیال ہے۔

اس شخص کے بارہ میں کیا حکم ہے جو زکوٰۃ ادا نہیں کرتا۔

معتزلہ کے اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

1۔ ہشام الفوطی کا یہ کہنا ہے کہ ایک شخص اس وقت تک تارک زکوٰۃ نہیں ہو سکتا جب تک وہ یہ طے نہ کر لے کہ اسے کبھی بھی زکوٰۃ ادا کرنا نہیں ہے۔ اور اگر ایک شخص کا ارادہ یہ ہے کہ وہ ایک خاص وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں کرے گا' تو اس کو ضال یا گمراہ نہیں کہہ سکتے۔

2۔ اس کے علاوہ دوسرے معتزلہ کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص زکوٰۃ واجب ہو جانے کے بعد ہاتھ کھینچ لیتا ہے اور حاجت مندوں پر اس کو خرچ نہیں کرتا تو یقیناً وہ فاسق ہے۔ کتنا خرچ نہ کرنے پر وہ فاسق ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے۔ جو پانچ درہم کے قائل ہیں وہ پانچ کہیں گے' جو دس درہم کے قائل ہیں وہ دس کی سفارش کریں گے' اور جو دو سو درہم ضروری سمجھتے ہیں وہ دو سو درہم کی تاکید کریں گے۔

جن کے بارے میں وعید آئی ہے' معتزلہ کا اتفاق ہے کہ ان میں جو جہنم میں داخل ہو گا'

Marfat.com

ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہو گا۔

فاسق کو مومن کہا جائے گا یا نہیں؟

اس کے بارہ میں تین رائیں ہیں۔

1۔ بعض کا قول ہے کہ فاسق سے متعلق یہ تو کہیں گے کہ وہ ایمان لایا' مگر اس کو مومن نہیں کہیں گے۔ یہ عباد کا عقیدہ ہے۔

2۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسے شخص کے متعلق نہ تو یہ کہا جائے گا کہ ایمان لایا' اور نہ یہ کہا جائے گا کہ مومن ہے۔

3۔ جبائی کا موقف یہ ہے' یہ کہنا کہ فلاں ایمان لایا۔ یا یہ کہ فلاں مومن ہے' اس کا تعلق محض لغت کے استعمال سے ہے۔

جو وعید کفار کے بارہ میں آئی ہے کیا اسے عقل سے معلوم کیا جا سکتا ہے؟ یا صرف خبر سے۔

اس مسئلہ میں معتزلہ کے اختلاف نے چھ مدارس فکر کی شکل اختیار کی ہے۔

1۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ کبائر پر کفار یا غیر کفار کو جو بھی عذاب سے دوچار ہوتا ہے' اس کا تعلق عقلی وجوب سے ہے۔ اسی طرح اس عذاب کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہونا بھی عقلی مسئلہ ہے۔

2۔ بعض کی رائے میں' تمام گناہوں کے بارہ میں یہ فیصلہ صحیح نہیں۔ ہاں کفر کے بارہ میں البتہ صحیح ہے۔

3۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ عقلاً صرف اس قدر واجب ہے کہ اچھے اور برے میں اور اللہ کے دوست اور دشمن میں تمیز کی جائے اور اس تمیز کے کئی پہلو ہیں۔ مثلاً یہ کہ گناہگاروں کو تو ایسے عذاب سے دوچار ہونا پڑے گا' جو منقطع ہونے والا نہیں۔ اور جو اطاعت شعار ہے وہ اس سے محفوظ رہے گا۔ یا یہ کہ گناہگار ہلاک ہوں گے۔ اور مطیع زندہ رہیں گے۔ نیز یہ کہ اللہ کے ان اطاعت شعار بندوں پر جنت میں اللہ کا کرم شامل حال رہے گا۔

ان کے خیال میں اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ تمام گناہگاروں کو معاف کر دے۔ مزید براں یہ کہ از راہ فضل و کرم ان کو جنت کی نعمتوں سے ہمیشہ ہمیشہ بہرہ مند رکھے۔

4۔ ان میں کے بعض جو اس رائے کی طرف مائل ہیں' یہ رائے رکھتے ہیں کہ بندوں کے ڈھائے ہوئے ظلم اس وقت تک معاف نہیں ہوتے جب تک کہ متعلقہ حضرات معاف نہ کر دیں۔ اور اگر یہ معاف نہ کریں تو پھر قصاص ضروری ہو گا۔

5۔ عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ اہل عقل اتنا تو جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر ہر گناہ پر سزا دے گا۔ چنانچہ اسی بنا پر یہ لوگ گناہ گار اور نیک آدمی میں فرق روا رکھتے ہیں۔ لیکن اس سزا کی

Marfat.com

نوعیت کیا ہو گی۔ اس کو کوئی نہیں جانتا۔ صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ اس لیے اس بات کا علم صرف سمعیات (منقولات) کے ذریعہ ہی ممکن ہے؛

6۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ کفار کو عذاب کی کس نوعیت سے دوچار ہونا ہے' اس کو صرف خبر ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

اس مسئلہ میں بھی ان میں اختلاف رائے ہے کہ کیا یہ از روئے عقل جائز ہے کہ اللہ اپنے ایک بندے کے گناہ کو تو معاف کر دے اور اسی پر دوسرے بندے کو سزا دے ڈالے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ جبائی نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔

2۔ اور اکثریت نے اس سے انکار کیا ہے۔

تمام معتزلہ کا جو وعید کے قائل ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اگر ان کے بارے میں کسی خبر کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصریح ہو' اور وہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہو تو یہ بات جائز نہیں ہے کہ اس کے عموم کو باقی نہ رکھا جائے۔ اس نوع کی تمام تصریحات جوں کی توں عام ہی رہیں گی چاہے ان کا تعلق ان لوگوں سے ہو جو گناہ کے ارتکاب کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اور چاہے ان لوگوں سے ہو جو حلال جانتے ہیں۔ اور اس پر بھی اس سے باز نہیں آتے۔ جیسے مثلاً قرآن میں ہے۔

ان الفجار لفی جحیم (القطار: 14) "اور بدکار بلاشبہ جہنم میں ہوں گے۔"

فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل منقال ذرة شرا یره (زلزال: 817) "سو جو شخص دنیا میں ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اس کو وہاں دیکھ لے گا' اور جو شخص ذرہ برابر برائی کرے گا وہ اس کو دیکھ لے گا۔" ان سب کی یہ رائے ہے کہ اس انداز کی خبروں میں نہ تو خصوص کی کوئی گنجائش ہے' اور نہ استثناء کی۔ کیونکہ خصوص یا استثناء ایسی چیزیں نہیں ہیں جو یہاں ظاہر اور واضح ہوں۔ حالانکہ خبر اپنی دلالت کے لحاظ سے بالکل واضح ہے۔

ان کے نقطہ نظر سے اگر خبر عام ہو تو اس میں اس وقت تک خصوصیت نہیں ابھرتی جب تک کہ خود اس خبر میں ایسے قرائن نہ ہوں جو خصوصیت پر دلالت کریں۔ یا جب تک کہ اس خصوصیت کی عقل سفارش نہ کرے۔ ان کے اصول کے مطابق یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی خبر اپنے معنی و مفہوم کی رو سے بغیر کسی قرینہ عقلی و ادبی کے از خود خصوصیت کی حامل ہو۔ اور اس خصوصیت کی تصریح بعد میں ہو۔

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی خبر سنے جو بظاہر عموم لیے ہو اور عقلی لحاظ سے بھی اس میں خصوصیت کی ضرورت محسوس نہ ہو' تو اس صورت میں کیا رد

اختیار کی جائے۔ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں۔

1۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس صورت میں سامع کو چاہیے کہ عموم کے معاملہ میں توقف سے کام لے۔ اور قرآن' اجماع اور احادیث کا پورا پورا جائزہ لے ڈالے۔ اگر یہ دیکھے کہ ان میں وجہ تخصیص مذکور نہیں ہے تو عموم کو اختیار کرلے۔ نظام کا عقیدہ یہی ہے۔

2۔ کچھ یوں کہتے ہیں کہ اگر کوئی خبر معلوم ہو' جس میں عموم پایا جائے تو سننے والے کو چاہیے کہ وہ اس خبر کو ان تمام لوگوں کے حق میں لازمی قرار دے کہ جن کے بارہ میں یہ خبر وارد ہوئی ہے۔ لیکن اس خبر کا ہدف کون لوگ ہیں' سامع اس وقت تک نہیں جان سکتا جب تک کہ اہل لغت سے پوچھ کر معلوم نہ کرلے۔ لہٰذا جب سننے والے کو معلوم ہو جائے کہ اہل لغت اس خبر کا ہدف فلاں فلاں گروہ یا اشخاص کو قرار دیتے ہیں تو اطلاق عموم کے سلسلہ میں وہ اہل لغت کے اس فیصلہ کو تسلیم کرلے۔

ایک صاحب کا یہ خیال ہے' اہل لغت سے پوچھنا اس وقت ضروری ہوتا' جب خود اللہ کے علم میں یہ بات ہوتی کہ میں جس عام خبر کو لوگوں تک پہنچا رہا ہوں' اس کی کوئی نہ کوئی تخصیص موجود ہے۔ جس سے کہ یہ سامعین واقف نہیں ہیں۔ لیکن اس صورت میں خود اللہ تعالیٰ کے لیے اس کے سوا اور کوئی طرز عمل مناسب نہ ہوتا کہ وہ خود اس تخصیص کی تصریح کر دیتے۔ مگر جب اللہ تعالیٰ کے علم میں اس نوع کی کوئی تخصیص ہی نہیں ہے تو سامع کو چاہیے کہ عموم ہی کو قائم رہنے دے۔ یہ ابو الہذیل اور شحام کی رائے ہے۔

معتزلہ میں ایک نقطہ اختلاف یہ امر ہے کہ کبائر کے مرتکب لوگوں کے بارہ میں وعید کس طرح معلوم کی جاسکتی ہے۔ اس معاملہ میں تین مختلف گروہ ہیں۔

1۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ یہ بات صرف تنزیل (قرآن) ہی کے ذریعہ معلوم ہو سکتی ہے۔ ابو الہذیل کا یہی قول ہے۔

2۔ بعض کا کہنا ہے کہ وعید تنزیل کے ذریعہ نہیں بلکہ تاویل و تعبیر کے ذریعہ معلوم کی جا سکتی ہے۔ فوطی اسی بات کا قائل ہے۔

3۔ الاصم کا قول ہے کہ یہ نہ تو تاویل سے معلوم کی جا سکتی ہے اور نہ تنزیل سے بلکہ اس کی بنا اس حقیقت پر ہے کہ اہل قبلہ فساق امت کو لائق شتم (لعن) سمجھتے ہیں۔ اور جو بھی اہل قبلہ

Marfat.com

کے نقطہ نظر سے لائق شتم ہو گا۔ اسے عدد اللہ (خدا کا دشمن) قرار دیا جائے گا۔ اور دشمن خدا کے لیے جہنمی ہونا ضروری ہے۔

"اصم" کے سوا تمام معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ امر بالمعروف (نیکی کی تلقین) اور نہی عن المنکر (برائی سے روکنا) ہر مسلمان پر بشرط امکان و استطاعت فرض ہے۔ زبان کے ساتھ بھی اور ہاتھ اور تلوار کے ساتھ بھی، جس طرح بھی ممکن ہو۔

یہ ہیں وہ پانچ اصول جن پر اعتزال کی بنیاد ہے۔ ان میں اختلافات کی کیا نوعیت ہے اس کو ہم نے واضح کر دیا ہے۔ یہ پانچ اصول حسب ذیل ہیں۔

توحید۔ عدل۔ منزلتہ بین منزلتین (یعنی کفر و ایمان میں بین بین کی راہ) اثبات وعید۔ اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔

Marfat.com

جہمیہ

"جہم" نے جن مسائل میں تفرد اختیار کیا' ان میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ جنت و دوزخ دونوں بالاخر فنا ہونے والے ہیں' اور یہ کہ ایمان فقط اللہ کی معرفت سے تعبیر ہے۔ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ فعل درحقیقت اللہ کے سوا اور کسی کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا' لہٰذا انسان کی طرف اس کی نسبت مجاز کے طور پر ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ درخت نے نمو و حرکت کا ثبوت دیا۔ فلک گھوما' یا آفتاب ڈھلا' یہ سب افعال' اللہ کے ہی۔ جو درخت' فلک اور آفتاب کی طرف منسوب ہوئے۔ ہاں یہ البتہ صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایک ایسی قوت عطا کر رکھی ہے جو ان افعال کا منبع ہے۔ اسی طرح اس نے اسے اختیار اور ارادہ فعل کی صلاحیتیں دے رکھی ہیں جن میں یہ دوسری اشیاء سے منفرد ہے۔ لیکن صلاحیتیں ایسے انداز کی ہیں جیسے انسان کا طویل ہونا' یا مثلاً خاص رنگ کا ہونا۔

جہم کی طرف امربالمعروف (نیکی کی تلقین) اور نہی عن المنکر (برائی سے روکنا) کی اہمیتوں کا دعویٰ بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

اس کی موت بنی امیہ کے آخری دور میں سلم بن احوز المازنی کے ہاتھوں واقع ہوئی۔

اس کا یہ مسلک بھی روایات میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ اس طرح اللہ تعالیٰ کا اشیاء سے مشابہ ہونا لازم آتا ہے۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ کا علم حادث ہے۔

اس سے خلق قرآن کا عقیدہ بھی مروی ہے۔

یہ اس عقیدہ کا بھی حامل تھا کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ وہ ہمیشہ سے ان اشیاء کو جانتا ہے جو ابھی معرض وجود میں نہیں آپائیں۔

❋ ❋ ❋

Marfat.com

ضراریہ

(ضرار بن عمرو کے ماننے والے)

ضرار بن عمرو (85) نے معتزلہ سے ہٹ کر جو عقیدہ اختیار کیا وہ یہ تھا کہ بندوں کے اعمال مخلوق ہیں' اور ایک ہی فعل دو دو فاعلوں کی طرف منسوب ہے۔ ایک فاعل وہ ہے جس نے فعل پیدا کیا اور وہ اللہ ہے' اور ایک فاعل وہ ہے جس نے فعل کو اختیار (اکتساب) کیا وہ بندہ ہے۔

اس پہلو سے دیکھیے تو اللہ بھی حقیقی فاعل ہے' اور بندے بھی حقیقی فاعل ہیں۔

استطاعت کے بارہ میں اس کا یہ خیال تھا کہ یہ فعل سے پہلے بھی ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ یا ہمقراں بھی۔ اور یہ کہ یہ مستطیع کا ایک حصہ ہے۔ انسان سے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ یہ مجموعہ اعراض ہے۔

اسی طرح جسم بھی اس کے نزدیک اجتماع اعراض کا نام ہے جس میں رنگ' مزہ' بو' حرارت و برودت' اور محسوسیت (محبت) وغیرہ داخل ہے۔ اس کے خیال میں اعراض جسم کے قالب میں ڈھل سکتی ہیں۔ یہ صرف اسی کی رائے ہے۔ اکثریت اس کی منکر ہے۔ اس کے نقطہ نظر سے طول عرض اور عمق جو جسم کے حصے ہیں۔ انسان کا فعل بھی ہو سکتے ہیں۔

جہم کی یہ رائے بھی تھی کہ ہر وہ شے جو انسانی فعل کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے جیسے مار پیٹ سے۔ اذیت یا الم یا پتھر پھینک دینے سے' پتھر کا حرکت پذیر ہونا' اس میں بھی بیک وقت انسان اور خدا دونوں کی کارفرمائی کو دخل ہے۔

اس کا یہ بھی گمان تھا کہ اللہ کے قادر' عالم ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ عاجز اور جاہل نہیں ہے۔ اور یہی روش اس کی تمام صفات کے بارہ میں تھی۔

اس سے یہ بات بھی مروی ہے کہ عبداللہ بن مسعود' اور ابی بن کعب کی قرات کا منکر تھا

Marfat.com

اس کا خیال تھا کہ اللہ نے ان قرات کے مطابق قرآن نازل نہیں فرمایا۔

کسی شخص کا قلب کن سرائر (پوشیدہ باتوں) کو چھپائے ہوئے ہے۔ اس کی یہ رائے تھی کہ ہم نہیں جانتے۔ ممکن ہے جس کو ہم مومن سمجھ رہے ہیں' اس کے دل میں بجز کفر و تکذیب کے اور کچھ پنہاں نہ ہو۔ چنانچہ یہ کہا کرتا تھا کہ اگر کسی شخص کو میرے سامنے لایا جائے تو میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ ممکن ہے یہ دل میں کفر چھپائے ہوئے ہو۔ یہی نہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر سب مسلمانوں کے متعلق مجھ سے پوچھا جائے تو میں یہی کہوں گا کہ شاید ان کے دلوں میں کفر پنہاں ہو۔

رویت باری کے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن مومنین میں چھٹا حاسہ ایسا پیدا کر دیں گے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ماہیت کا ادراک کر سکیں گے۔ حفص الفرد وغیرہ نے اس مسئلہ میں اسی کی پیروی کی ہے۔

❋ ❋ ❋

Marfat.com

حسین بن نجار کا عقیدہ

حسین بن نجار (86) اور اس کے اتباع جنہیں "الحسینیہ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ان کا یہ عقیدہ ہے کہ بندوں کے اعمال مخلوق ہیں' اور وہی اپنے اعمال کے فاعل بھی ہیں' اور اللہ کے دائرہ حکومت میں صرف اللہ ہی کا ارادہ کار فرما ہے۔ وہ ہمیشہ سے ان اشیاء کے اعتبار سے بھی مرید (ارادہ کناں) رہا ہے جو ایک وقت متعین میں وجود کا پیراہن اختیار کرنے والی ہیں' اور ان اشیاء سے بھی اس کا ارادہ وابستہ رہا ہے جن کے بارہ میں اس کے علم کا یہ فیصلہ ہے کہ انہیں وجود کے قالب میں نہیں ڈھلنا ہے۔

اس کا یہ بھی خیال ہے کہ استطاعت فعل سے مقدم نہیں۔ ہاں اللہ کی طرف سے ایک طرح کی مدد ضرور فعل کے ساتھ ہی ابھرتی ہے' اور یہی استطاعت ہے۔ اور یہ کہ ایک استطاعت سے دو فعل انجام نہیں پاتے بلکہ ہر ہر فعل کے لیے از سر نو اس وقت استطاعت پیدا ہوتی ہے جب کہ یہ فعل معرض وجود میں آتا ہے۔ اور یہ کہ استطاعت باقی رہنے والی شے نہیں اس کا وجود' وجود فعل کا سبب ہے۔ اور اس کا عدم' عدم فعل پر منتج ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ایمان کی استطاعت سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق فضل' نعمت' احسان' اور ہدایت و تسدید (استواری) کا شامل ہونا ہے۔ اور کفر کی استطاعت کا مطلب گمراہی' ذلت' بلاء اور شر ہے۔ اس کے نزدیک اس بات میں کچھ حرج نہیں کہ اطاعت کا ظہور حالت معصیت میں ہو۔ یعنی جب وہ اس معصیت کو بایں طور چھوڑ دے کہ نہ تو یہ طاعت معصیت کے بالکل ہمقران ہو' اور نہ اس نے خصوصیت سے ترک معصیت کے لیے اس وقت خاص کو چنا' اور منتخب کیا ہو۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ مومن ہدایت یافتہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسے توفیق سے بہرہ مند کیا اور ہدایت دی ہے۔ اور کافر ذلیل ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ذلت سے دوچار کیا ہے اور اس نے

Marfat.com

اس کو گمراہ کیا ہے۔ اس کے دل پر مہر کر دی ہے' اسے ہدایت سے محروم رکھا ہے' اور اس کی طرف التفات نہیں فرمایا۔ یہی نہیں۔ اللہ ہی نے اس کے کفر کی تخلیق کی ہے۔ چنانچہ اس کی نہ اصلاح کی ہے اور نہ اس کی طرف توجہ و التفات کی نظر ڈالی ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ اس کو اپنی نگاہ کرم سے نوازتا اور اس کی اصلاح چاہتا تو یقیناً یہ صالح ہوتا۔

چھوٹے بچوں سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اگر وہ چاہے تو انہیں عذاب سے دوچار کرے اور چاہے تو اپنے فضل و کرم سے کام لے کر عذاب سے بچالے۔ یہ دونوں باتیں اللہ کے لیے جائز اور روا ہیں۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اگر تمام کفار سے لطف و کرم کا سلوک روا رکھتا تو وہ ایمان لے آتے۔ اور اللہ قطعی اس بات پر قادر ہے کہ ان کے ساتھ لطف و کرم کا وہ انداز اختیار کرے کہ جس کے نتیجے میں کفار ایمان لے آئیں۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو ایسے کاموں کا مکلف گردانا ہے جس پر وہ قدرت نہیں رکھتے لیکن یہ عدم قدرت نہ تو کسی ایسے عجز کی بنا پر ہے جو ان میں حلول پذیر ہوا' اور نہ کسی آفت و بیماری کی وجہ سے ہے۔

افعال کے بارہ میں اس کا یہ عقیدہ تھا کہ ان کی کار فرمائی کا دائرہ نفس انسانی ہی میں محصور ہے جیسے حرکت' سکون' ارادہ' علوم' کفر و ایمان وغیرہ اور یہ کہ نفس انسان کے باہر یہ ان کی تخلیق پر قادر نہیں۔ چنانچہ نہ تو یہ الم و اذیت پیدا کرتا ہے نہ ادراک کی تخلیق پر قادر ہے اور نہ رویت ہی پر' بطور تولد (رد عمل) کے بھی یہ کسی فعل پر قادر نہیں۔

برغوث بھی اسی رائے کا حامی تھا اس کے نزدیک وہ تمام اشیا جو تولد کے طور پر ظاہر ہوتی ہیں اللہ کا فعل ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے پتھر کو اس طرح کی فطرت عطا کی ہے کہ اگر کوئی اسے لڑھکائے تو وہ لڑھک جائے۔ اسی طرح حیوان کو اس انداز سے بنایا ہے کہ اگر کوئی شخص اسے مارے یا اس کے جسم کا کوئی حصہ کاٹ لے تو وہ اذیت و الم محسوس کرے۔

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اللہ ان معنوں میں ہمیشہ جواد رہا ہے کہ اس میں کبھی بھی بخل نہیں تھا۔ اور ان معنوں میں ہمیشہ سے متکلم ہے کہ کبھی بھی اس کو عجز کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ اور یہ کہ اللہ کا کلام حادث اور مخلوق ہے۔

توحید میں اس کی وہی عقیدہ تھا جو معتزلہ کا ہے۔ ہاں ارادہ اور جود (سخاوت) وغیرہ میں اس

Marfat.com

نے ان سے مختلف روش اختیار کی ہے۔ مسئلہ قدر میں بھی یہ ان کا ہم نوا نہیں۔ یہ ارجاء کا قائل ہے۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اللہ چاہے تو آنکھ کو دل سے بدل دے' اور آنکھ میں دل کی صلاحیتیں رکھ دے تاکہ اس طرح آنکھ دیدار حق سے بہرہ مند ہو سکے۔ اس صورت کے علاوہ یہ رویت باری کا منکر تھا۔ مرنے والے کے متعلق اس کی یہ رائے تھی۔ کہ یہ وقت مقررہ ہی پر مرتا ہے اور قتل کیا جاتا ہے جب بھی وقت مقررہ کے مطابق۔

اس کا یہ بھی قول تھا کہ اللہ تعالیٰ حلال رزق بھی مہیا کرتا ہے اور حرام کا بھی اہتمام کرتا ہے۔ رزق اس کے نزدیک دو طرح کا ہے۔ ایک غذا کے معنوں میں اور ایک تملیک کے معنوں میں۔

❋ ❋ ❋

Marfat.com

بکریہ

یعنی بکر بن اخت عبد الواحد بن زید (87) کے ماننے والوں کے عقائد

اگر کبائر کا ارتکاب اہل قبلہ کی طرف سے ہے تو وہ اس کے نزدیک تمام تر نفاق ہے۔ اس کے نزدیک کبیرہ کا مرتکب مسلمان شیطان کا پجاری ہے۔ اللہ کی تکذیب اور انکار کرنے والا منافق ہے۔ اس کا ٹھکانا جہنم کا اسفل ترین مقام ہے جس میں اس کو ہمیشہ رہنا ہے۔ بشرطیکہ یہ ان گناہوں پر اصرار کرنے والا ہو۔ درحقیقت اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کا کوئی تصور موجود نہیں اگرچہ بظاہر یہ اسلام و ایمان کا مدعی ہے۔ گناہوں میں کچھ ننھے منے گناہ (صغائر) بھی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص ان گناہوں پر مصر رہے تو وہ بھی کبائر ہی کا مرتکب ہے۔

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ جس شخص کے دل پر اللہ مہر کرے وہ کبھی بھی مخلص نہیں ہو سکتا۔

زرقان نے اس کے اس عقیدہ کو نقل کیا ہے کہ اگر کسی کے دل پر مہر لگ جائے جب بھی وہ اخلاص سے متعلق مکلف و مامور ضرور ہے اس کے نزدیک دل پر مہر لگ جانے سے' جو اخلاص میں کمی اور اس میں ایک دیوار سی حائل ہو گئی ہے' یہ گویا عقوبت و عذاب ہی کی ایک صورت ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ ایمان کے معاملہ میں مکلف و مامور قطعی ہے۔

زرقان نے عبد الواحد بن زید سے یہ قول نقل کیا ہے کہ ایسا شخص مامور نہیں ہے کہ اخلاص کو اپنائے۔ اس کے بعض ماننے والوں نے اس کی یہ توجیہہ اس کی طرف منسوب کی ہے کہ چونکہ مہر لگ جانے سے اس میں اور ایمان میں ایک طرح کا فاصلہ حائل ہو گیا ہے اس لیے اس کو مامور نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

قاتل کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ اس کی توبہ قبول نہیں ہوتی۔ چھوٹے بچوں کے بارہ میں اس کا یہ نظریہ تھا کہ یہ تکلیف و الم کی اذیتوں کو محسوس نہیں کرتے' چاہے انہیں مارا پیٹا جائے اور چاہے ان کے اعضا کی قطع و برید کی جائے۔ اس کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی ان اذیتوں کو ان کے لیے لذت و لطف سے بدل دے۔

Marfat.com

علیؑ، طلحہ اور زبیر سے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ ان میں جو جنگ و پیکار ہوئی۔ اللہ نے ان کو معاف کر دیا ہے۔ اگرچہ یہ جنگ و پیکار کفر و شرک ہی کے مترادف تھی۔

اہل بدر کے بارہ میں اس کا موقف یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ آئندہ کیا کرنے والے ہیں۔ یہی وجہ ہے اس نے کہہ دیا۔ تم جو چاہوں کرو میں نے تمہاری لغزشوں پر خط عفو کھینچ دیا ہے۔

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار قیامت کے روز ایسی صورت کے ذریعہ ممکن ہو گا جس کو اللہ تعالیٰ خود پیدا کریں گے۔ اور اللہ اسی شکل و صورت کے ذریعہ اپنے بندوں سے ہم کلام ہوں گے۔

انسان سے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ وہ روح ہے۔ اسی طرح تمام حیوانات کے بارہ میں اس کا یہ خیال تھا کہ ان میں روح ہے۔ جمادات میں یہ کسی طرح کی زندگی، علم یا قدرت تسلیم نہیں کرتا تھا۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ مار پیٹ سے جو الم و اذیت پیدا ہوتی ہے اس کا خالق اللہ ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک یہ عین ممکن ہے کہ مار پیٹ تو ہو مگر الم و ایذا پیدا نہ ہو۔ یہی رائے اس کی اشیاء متولدہ (رد عمل کے طور پر پیدا ہونے والے نتائج) کے بارہ میں تھی۔

اللہ سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ ہر جگہ ہے۔

"زرقان" نے استطاعات سے متعلق اس کی یہ رائے نقل کی ہے کہ اس کا وجود فعل سے پہلے ہے۔

پیاز اور لہسن کو یہ حرام خیال کرتا تھا، کیونکہ ان کو کھا کر انسان مسجد میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اس کے نزدیک قراقر سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

❋ ❋ ❋

گروہ زہاد

امت کا ایک گروہ زہد و عباد کا مدعی ہے۔ یہ اس بات کو جائز سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اجسام میں حلول پذیر ہو۔ یہ جب کسی چیز کو دیکھتے اور پسند کرتے ہیں تو پکار اٹھتے ہیں۔ کیا معلوم یہ ہمارا پروردگار ہو حلول پذیر ہے۔ ان میں کے کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار دنیا میں اعمال کی مناسبت سے ہے۔ جس کے اعمال اچھے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو اچھی صورت میں دیکھے گا۔

ان میں کے بعض یہ رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے معاذ اللہ معانقہ ہو سکتا ہے۔ اسے چھو لینا ممکن ہے اور اس کے ساتھ دنیا ہی میں نشست و برخاست کی صورتیں بھی نکل سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو چھو لینا از روئے عقل جائز ہے۔

انہی میں کے کچھ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے انسان ہی کی طرح اعضاء ہیں' جوارح ہیں۔ ابعاض (حصے) ہیں۔ اور گوشت پوست اور خون ہے (ہمارا پروردگار اس جسمانیت سے کہیں منزہ اور بلند ہے)۔

صوفیاء میں ایک آدمی' ابی شعیب نامی یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنے دوستوں کی اطاعت سے فرح و مسرت محسوس کرتا ہے' اور اگر یہ نافرمانی کریں تو غم و حزن سے دوچار ہوتا ہے۔

گروہ زہاد میں ایسے لوگ بھی ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ عبادت سے ان کو ایسا مقام حاصل ہو جاتا ہے جہاں عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور زنا کے قبیل کی ممنوع اشیاء مباح قرار پاتی ہیں۔

ان میں ایسے حضرات بھی ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ عبادت سے یہ اس لائق ہو جاتے ہیں کہ اس دنیا ہی میں جنت کے میووں سے کام و دہن کی تواضع کر سکیں۔ حوروں سے ہمکنار ہو سکیں اور شیطان سے لڑ سکیں۔

اور ایسے لوگ بھی ہیں جو اس زعم میں مبتلا ہیں کہ عبادت انہیں ایسا مقام عطا کر سکتی ہے جو انبیاء اور ملائکہ مقربین سے بھی افضل ہو۔

Marfat.com

اصحاب حدیث یا اہل اہل السنة کے عقائد

اہل الحدیث یا اہل السنة جن چیزوں کو فکر و نظر کا محور کرتے ہیں وہ یہ ہیں۔
اللہ ' ملائکہ ' اللہ کی بھیجی ہوئی کتابیں ' اس کے رسول اور جو حکم بھی اللہ کی طرف سے آیا ' یا جو ذخیرہ احادیث ثقہ راویوں نے آنحضرتؐ سے رُوایت کیا اور امت تک پہنچایا ' ان سب کی حقانیت کا یہ اقرار کرتے ہیں اور ان میں سے کسی شے کی بھی یہ تردید نہیں کرتے۔
ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ ایک ' فرد (یگانہ) اور صمد (بے نیاز) ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ نہ اس کا کوئی بیٹا ہے نہ جورو۔ محمدؐ اللہ کے رسول اور اس کے بندے ہیں۔ جنت برحق ہے۔ جہنم بھی برحق ہے قیامت آ کے رہے گی۔ اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ قبروں میں سے لوگوں کو اٹھا کھڑا کرے گا۔
ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔
الرحمٰن العرش استوی (طہٰ:5) "رحمٰن عرش پر استواء پذیر ہے۔ "اس کے دو ہاتھ بھی ہیں۔ کس طرح کے ہیں؟ یہ نہیں معلوم۔ قرآن میں ہے۔
خلقت بیدی (ص: 76) "جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کشادہ ہیں۔" اس کی دو آنکھیں بھی ہیں۔ مگر کیفیت نہیں معلوم۔ قرآن میں ہے۔
تجری باعیننا (قمر) "کشتی جو ہماری آنکھوں کے سامنے رواں تھی۔" یہی نہیں ' اس کا چہرہ بھی ہے۔ قرآن ہی میں ہے۔
ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام (رحمٰن:27) "اور آپ کے پروردگار چہرہ باقی رہ جائے گا جو کہ عظمت واحسان والا ہے۔"
ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے بارہ میں معتزلہ و خوارج کی طرح یہ کہنا کہ یہ اللہ کا غیر ہیں جائز نہیں۔
ان کے نزدیک اللہ کے لیے صفت علم کا اثبات قرآن میں موجود ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔
انزلہ بعلمہ (نساء:166) "اور اس (کتاب) کو بھیجا بھی اپنے علمی کمال کے ساتھ۔"

Marfat.com

وما تحمل من انثی ولا تضع الا بعلمه (فاطر: 11) "اور کسی عورت کو نہ حمل رہتا ہے اور نہ وہ جنتی ہے مگر سب اس کے علم سے ہوتا ہے۔"

انہوں نے اللہ کے لیے سمع و بصر کی صفت کو بھی ثابت کیا ہے' اور قوت کا بھی اثبات کیا ہے۔ معتزلہ کی طرح ان صفات کی نفی نہیں کی۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

اولم یروا ان اللّٰہ الذی خلقھم ھو اشد منھم قوۃ (حم السجدہ: 15) "کیا ان کو یہ نظر نہ آیا کہ جس خدا نے ان کو پیدا کیا وہ ان سے قوت میں بہت زیادہ ہے۔"

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ زمین میں خیر و شر کی قسم سے جو کچھ بھی رونما ہوتا ہے' اللہ کی مشیت سے رونما ہوتا ہے اور یہ کہ سب چیزیں اللہ ہی کی مشیت کے تابع ہیں۔ ارشاد باری ہے۔

وما تشاؤن الا ان یشاء اللّٰہ (تکویر) "اور تم بدون خدائے رب العلمین کے چاہے کچھ نہیں چاہ سکتے۔" اسی حقیقت کا اظہار مسلمان ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

ماشاء اللّٰہ کان وما لایشاء اللّٰہ لایکون "جو اللہ چاہتا ہے وہ ہوتا ہے' اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہو پاتا۔"

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ استطاعت فعل 'فعل سے پہلے نہیں ہوتی اور کوئی شخص بھی کسی ایسے فعل پر قدرت نہیں رکھتا جو اللہ کے علم میں نہ ہو' اور نہ ایسے فعل پر قدرت رکھتا ہے جس کے بارہ میں اللہ کے علم میں یہ بات ہو کہ وہ اس کو انجام دینے والا نہیں۔

یہ اللہ کے سوا کسی شے کو خالق تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک بندوں کے گناہ بھی اللہ کی تخلیق ہیں۔ اور ان کے اعمال کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے بندے اس لائق نہیں کہ فعل و عمل کی تخلیق کر سکیں۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اپنی اطاعت کی توفیق بخشی ہے۔ اور کافروں کو ذلیل کیا ہے۔ یعنی مسلمانوں پر تو لطف و کرم کیا ہے ان کا خاص خیال رکھا ہے۔ ان کی اصلاح کی ہے اور ان کی رہنمائی فرمائی ہے۔ لیکن کفار کے ساتھ لطف و کرم کا یہ برتاؤ روا نہیں رکھا۔ نہ ان کی اصلاح کی ہے اور نہ ان کی رہنمائی ہی فرمائی ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ ان کی اصلاح کرتا تو یقیناً یہ اصلاح کو قبول کرتے' اور اگر ان کی رہنمائی فرماتا' تو یقیناً یہ صحیح راستہ پر گامزن ہوتے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے یہی چاہا کہ یہ اس کے علم کے مطابق کافر ہی رہیں۔ اسی بنا پر اس نے انہیں ذلیل کیا۔ انہیں گمراہ ٹھہرایا اور ان دلوں پر مہر کردی۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ خیر و شر اللہ کی قضا و قدر کے تابع ہیں۔ یہ لوگ قضا و قدر پر ایمان رکھتے ہیں۔ چاہے اس کا تعلق خیر سے ہو' چاہے شر سے' چاہے خوش آئند واقعات سے ہو' اور

Marfat.com

چاہے غیر خوشگوار واقعات سے۔

یہ لوگ اسی حقیقت پر بھی ایمان رکھتے ہیں کہ یہ اپنے نفع و نقصان پر قدرت نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک نفع و ضرر کی کلید اللہ کے ہاتھ میں ہے' جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔ یہ اپنے جملہ معاملات کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور ہر ہر وقت اور ہر ہر آن اس کی احتیاج اور اس کی طرف رجوع کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

قرآن کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ غیر مخلوق ہے۔ اور کلام سے مراد ان کے نزدیک یہی مجموعہ الفاظ ہے۔ لہٰذا جو شخص یہ کہتا ہے کہ میرے تلفظ کے اعتبار سے قرآن مخلوق ہے وہ بدعت طرازی کا مرتکب ہوتا ہے۔ ان کی رائے میں نہ تو یہ کہنا درست ہے کہ میرا تلفظ قرآن مخلوق ہے' اور نہ یہ کہنا درست ہے کہ غیر مخلوق ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قیامت کے روز دیدار ہو گا اور اسی طرح ہو گا جس طرح ہم چودھویں کا چاند دیکھتے ہیں۔ لیکن اس دیدار سے صرف مومن ہی مشرف ہو سکیں گے کفار نہیں۔ کیونکہ ان کو تو اس دن اس شرف سے محروم رکھا جائے گا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے۔

کلا انھم عن ربھم یومئذ لمحجوبین (تطفیف:15) "ہرگز ایسا نہیں۔ ان لوگوں کو اس روز پروردگار کے دیدار دیکھنے سے روک دیا جائے گا۔"

حضرت موسیٰ نے بلاشبہ اللہ تعالیٰ کو دنیا ہی میں دیکھ لینے کی آرزو کی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے جواب میں پہاڑ کو اپنی تجلی کا ہدف قرار دیا جو ٹوٹ پھوٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا۔ اس سے یہ جتانا مقصود تھا کہ اللہ تعالیٰ کو موسیٰ اس دنیا میں نہیں دیکھ سکتے آخرت میں دیکھیں گے۔

اہل قبلہ میں یہ کسی کی تکفیر نہیں کرتے چاہے کوئی شخص کبیرہ کا مرتکب کیوں نہ ہو۔ مثلاً یہ کہ چوری اور زنا وغیرہ ایسے گناہ کرے۔ اگر اس میں ایمان پایا جاتا ہے تو وہ ان کے نزدیک ان بڑے بڑے گناہوں کے باوجود مومن ہے۔

ایمان کے معنی ان کے ہاں یہ ہیں کہ اللہ کو مانا جائے۔ اس کے فرشتوں اور اس کی نازل کردہ کتابوں کو تسلیم کیا جائے۔ تقدیر پر ایمان ہو چاہے اس کا تعلق خیر سے ہو۔ چاہے شر سے۔ چاہے خوش آیند واقعات سے ہو' چاہے تلخ حقائق سے۔ اس پر ایمان اس طرح کا ہونا چاہیے کہ جو مصیبت ٹل گئی وہ کبھی پیش آنے والی نہ تھی' اور جو پیش آ گئی ٹلنا اس کے لیے مقدر نہ تھا۔

ایمان یہ ہے کہ توحید کو تسلیم کیا جائے۔ یعنی اس بات کی گواہی دی جائے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں۔ جیسا کہ احادیث میں آیا ہے ان کے نقطہ نگاہ اسلام ایمان سے مختلف شے ہے۔

Marfat.com

اور یہ حضرات اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مقلب القلوب (دلوں کو پھیر دینے والا) ہے۔

یہ اس بات کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ کی شفاعت ہو گی۔ اور اس کا استحقاق آپؐ کی امت میں سے ان لوگوں کو ہو گا جنھوں نے کبائر کا ارتکاب کیا ہے۔ ان کے نزدیک عذاب قبر برحق ہے۔ حوض کوثر برحق ہے پل صراط برحق ہے۔ موت کے بعد زندہ ہونا برحق ہے۔ اور محاسبہ کا پیش آنا برحق ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی صحیح ہے کہ ہمیں اللہ کے روبرو کھڑا ہونا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ایمان قول و عمل سے تعبیر ہے۔ جس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ اور اس سلسلہ میں مخلوق یا غیر مخلوق کی تقسیم کے قائل نہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ کے اسماء و صفات عین اللہ ہیں۔ اہل کبائر کے بارہ میں یہ جہنمی ہونے کی گواہی نہیں دیتے۔ اور نہ یہ موحدین میں سے کسی کے لیے جنت کو حتمی سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے وہ جہاں چاہے رکھے۔ اگر چاہے تو عذاب سے دوچار کرے' اور چاہے تو معاف کر دے۔

ان کا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ موحدین میں سے بہتوں کو جہنم میں سے نکال لے گا۔ جیسا کہ آنحضرتؐ سے متعدد احادیث میں مروی ہے۔ دین کے بارہ میں جدل و مناظرہ سے یہ لوگ انکار کرتے ہیں۔

جبر و قدر کے مسئلوں میں اس بحث و تمحیص سے دامن کشاں رہتے ہیں۔ جو اہل جدل کا شیوہ ہے۔

یہ ہر اس بات کو صحیح تسلیم کرتے ہیں جو احادیث صحیحہ میں مروی ہے' یا جو ان آثار میں ہے جو ثقات کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں۔ جن میں کا ہر راوی عادل ہے۔ اور عادل ہی سے اس نے ان آثار کو نقل بھی کیا ہے۔ یہاں تک کہ یہ سلسلہ آخر آخر میں آنحضرتؐ تک وسعت پذیر ہو۔

یہ لوگ مین میخ' یا کیف (کیونکر) اور لم (کیوں) کے قائل نہیں۔ اس لیے کہ دین کے معاملہ میں اس طرح کی موشگافیاں بدعت ہیں۔

یہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ نے شر کا حکم نہیں دیا بلکہ شر سے روکا ہے خیر کا حکم دیا ہے۔ اور شر کو برا سمجھا ہے۔ لیکن خیر و شر اس کے ارادہ تکوینی میں ضرور داخل ہے۔

یہ سلف کے اس حق کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے پیغمبر کی رفاقت سے بہرہ مند کیا۔ یہ ان کے فضائل کو تو لیتے ہیں لیکن ان جھگڑوں سے دامن کشاں رہتے ہیں جو ان میں کے چھوٹوں یا بڑوں میں پیدا ہوئے۔ یہ ابوبکر کو اولیٰ حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے بعد عمرؓ' اور عمر کے بعد عثمان اور عثمان کے بعد علیؓ کو ترتیب وار افضل ٹھہراتے ہیں۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خلفائے راشدین آنحضرتؐ کے بعد سب سے بہتر ہیں۔

یہ لوگ ان تمام احادیث کو تسلیم کرتے ہیں جو آنحضرتؐ سے مروی ہیں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے اور کہتا ہے کوئی ہے جو مغفرت طلب کرے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

حسب ارشاد باری تعالیٰ یہ کتاب و سنت کو حجت مانتے ہیں۔

فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللّٰہ والرسول (نساء : 59) "پھر کسی امر میں تم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور رسول کے حوالے کر دیا کرو۔"

ان کی یہ بھی رائے ہے کہ سلف میں سے ائمہ دین کی اتباع ہونا چاہیے اور یہ کہ امور دین میں بدعات سے مجتنب رہیں اور صرف انہیں باتوں کی پیروی کریں جن کی پیروی کا اللہ نے حکم دیا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ہر امام کی اقتدا میں عید' جمعہ اور جماعت جائز ہے۔ چاہے یہ نیک ہو اور چاہے فاجر۔ موزوں پر مسح کرنے کو یہ لوگ سنت گردانتے ہیں' اور اس میں سفر و حضر کی کوئی تفریق قائم نہیں کرتے۔

مشرکین کے مقابلہ میں آنحضرتؐ سے لے کر خروج دجال اور اس کے بعد تک فریضہ جہاد کا اثبات کرتے ہیں۔

مسلمان حکمرانوں کی اصلاح کے لیے دعا کے قائل ہیں۔ اور اس بات کے قائل ہیں کہ ان کے خلاف قتال بالسیف نہیں ہونا چاہیے۔ اور یہ کہ ایام فتنہ میں لڑائی نہیں ہونا چاہیے۔

یہ منکر نکیر' معراج اور رویاء کے بھی قائل ہیں۔ اور اس بات کو بھی مانتے ہیں کہ جو مسلمان مر چکے ہیں ان کے حق میں جو دعا کی جائے یا صدقہ دیا جائے ان کو برابر پہنچتا ہے۔

یہ اس بات کو بھی مانتے ہیں کہ دنیا میں جادوگروں کا وجود برحق ہے۔ اور جادوگر کافر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ اور یہ کہ سحر کا دنیا میں وجود ہے۔

یہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے جو بھی مر جائے۔ اس کی نماز جنازہ پڑھنا چاہیے' چاہے وہ نیک ہو' چاہے فاسق و فاجر ہو۔ اور یہ کہ اہل قبلہ میں وراثت کا اصول بہرحال قائم رہے گا۔

جنت و دوزخ کو یہ لوگ مخلوق مانتے ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جو شخص بھی موت سے ہم کنار ہوتا ہے' یا جو شخص بھی مارا جاتا اور قتل کیا جاتا ہے وہ اس اجل کے تحت مرتا یا قتل ہوتا ہے جو اس کے لیے پہلے سے مقرر ہے۔

اسی طرح ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ تمام قسم کا رزق' چاہے وہ حلال ہو چاہے حرام اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ اور یہ کہ شیطان انسان کے دل میں وسوسہ اندازی کرتا ہے' شکوک پیدا کرتا ہے۔ اور صحیح راہ سے بہکاتا ہے۔

یہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ صلحاء کو اللہ تعالیٰ خاص خوارق سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ سنت کا قرآن ناسخ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ چھوٹے بچوں کا مسئلہ اللہ کے سپرد ہے۔ اگر چاہے تو انہیں عذاب سے دوچار کرے اور چاہے تو ان کے ساتھ کوئی اور معاملہ روا رکھے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب چیزوں کا جاننے والا ہے جو بندے اپنی زندگی میں انجام دینے والے ہیں۔ اور اس نے پہلے سے ان سب باتوں کو لکھ رہا ہے جنہیں آگے چل کر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اور یہ کہ سب چیزیں اللہ کے دست قدرت میں ہیں۔

ان کی رائے میں بندوں کا کام یہ ہے کہ اللہ کے فیصلوں پر صابر رہیں۔ اس کے حکموں کی پیروی کریں۔ اور جن چیزوں سے اس نے روکا ہے ان سے باز رہیں۔ عمل میں اخلاص برتیں۔ مسلمانوں کے خیر خواہ رہیں عبادت الٰہی کو اپنا شیوہ ٹھہرائیں۔ عامتہ المسلمین کے لیے جذبہ خیر سگالی کا اظہار کریں۔ کبائر سے بچیں۔ زنا اور جھوٹ سے دامن کشاں رہیں۔ عصبیت' فخر' اور کبر کو ترک کریں اور لوگوں کی تحقیر اور خود پسند سے پیچھا چھڑائیں۔

ان کی رائے میں ہر اہل بدعت سے کنارہ کش رہنا چاہیے اور اپنا زیادہ تر وقت تلاوت قرآن اور آثار و سنن کو قلم بند کرنے میں صرف کرنا چاہیے۔ نیز فقہ میں غور و فکر کی عادت ڈالنا چاہیے۔ لیکن تواضع' فروتنی' حسن خلق' نیکی پر عمل پیرا ہونے' اور ایذا دہی سے مجتنب رہنے کے ساتھ ساتھ اسی طرح غیبت اور چغلی سے باز رہنا ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ کھانے پینے میں طلب حلال کی جستجو رہے۔

یہ ہیں وہ سب چیزیں جن کی یہ تلقین کرتے ہیں۔ جن پر یہ عمل پیرا رہتے ہیں اور جن کو یہ اپنے عقیدہ و رائے کا جز سمجھتے ہیں۔

اور یہ سب امور جن کا ہم نے ذکر کیا ہے' ہمارے عقیدہ کا جز بھی ہیں یہی کچھ ہم کہتے ہیں اور اسی کو مسلک و مذہب قرار دیتے ہیں۔ وما توفیقا الا باللہ وھو حسبنا' ونعم الوکیل' وبہ نستعین و علیہ نتوکل و الیہ المصیر۔

❋ ❋ ❋

Marfat.com

عبداللہ بن سعید القطان کے پیرو کاروں کا مسلک

یہ حضرات اہل السنت کے سلسلہ میں ہم نے جو ذکر کیا ہے اس سے کچھ زیادہ کے اثبات کے حق میں ہیں۔ مثلاً ان کے نزدیک باری تعالیٰ ہمیشہ سے حی (زندہ) عالم' قادر' سمیع' (سننے والا) بصیر (دیکھنے والا)' عیزیز' عظیم' جلیل' کبیر' کریم' مرید (ارادہ کناں)' متکلم' اور جواد (فیاض) ہے۔

اسی طرح یہ لوگ علم' قدرت' حیات' سمع' بصر' عظمت' جلال' کبریا اور ارادہ و کلام کو اللہ کی صفات قرار دیتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ جہمیہ کی طرح اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے بارہ میں یوں نہیں کہنا چاہیے کہ یہ اس کا غیر ہیں۔ نہ معتزلہ کی طرح یہی کہنا جائز ہے کہ اس کا علم اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ نہ دوسری صفات میں معتزلہ کی روش اختیار کرنا چاہیے۔

یہ حضرات یہ بھی نہیں کہتے کہ اس کا علم و قدرت ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں یا یہ کہ دونوں باہم مختلف ہیں۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ تمام صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ وابستہ ہیں' اور وہ ہمیشہ سے ان لوگوں پر خوش ہے جن کے بارہ میں اسے علم ہے کہ ان کا خاتمہ ایمان پر ہو گا۔ اور ہمیشہ سے ان لوگوں پر خفا ہے جن کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ ان کا خاتمہ کفر پر ہو گا۔ یہی عقیدہ عبداللہ بن سعید القطان کا ولایت' عداوت' اور محبت سے متعلق ہے۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے۔ قدر کے بارہ میں اس کا وہی عقیدہ تھا جو عام اہل السنت و الحدیث کا ہے۔ اسی طرح اہل کبائر کے متعلق اور ان آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے بارہ میں بھی اس کا عقیدہ وہی تھا جو اہل السنت و الحدیث کا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے متعلق اس کا ایمان یہ تھا کہ وہ ازل سے ہے' اور زمان و مکان کا وجود تخلیق و آفرینش سے پہلے نہیں تھا۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ازل سے اسی کیفیت پر قائم ہے کہ جو تھی۔ اور جیسا کہ اس نے فرمایا ہے' وہ عرش پر استواء پذیر ہے۔ اور ہر ہر شے سے فوق اور بالا ہے۔

Marfat.com

زہیر الاثری کا عقیدہ

زہیر الاثری کے پیروکاروں کا جہاں تک تعلق ہے' ان میں زہیر کا کہنا تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہر ہر جگہ موجود ہے اور اس کے ساتھ عرش پر استواء پذیر بھی ہے۔ بغیر کیفیت کی تعیین کیے اس کو دیکھا بھی جا سکتا ہے اور وہ ذاتی لحاظ سے ہر ہر مکان میں موجود ہے۔ نہ تو وہ جسم ہے نہ محدود ہے نہ اس کے لیے حلول زیبا ہے' اور نہ اس کو چھو لینا ہی ممکن ہے۔ اس کا خیال تھا کہ بغیر کیفیت کو متعین کیے وہ قیامت کے روز لوگوں کے سامنے آئے گا جیسا کہ قرآن میں ہے۔

وجاء ربک "اور تمہارے پروردگار.... آئیں گے۔"

قرآن کے بارہ میں اس کا عقیدہ تھا کہ وہ حادث ہے لیکن مخلوق نہیں۔ اور یہ کہ قرآن بیک وقت متعدد جگہوں میں پایا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اللہ کی محبت اور اس کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم اور وابستہ ہیں۔

وعید میں یہ استثناء کا اسی طرح قائل تھا کہ جس طرح مرجبہ میں بعض استثناء کے قائل ہیں۔ اس کا تذکرہ ہم مرجبہ کے سلسلہ میں کر چکے ہیں۔ مسئلہ قدر میں اس کی رائے معتزلہ سے ہم آہنگ تھی۔ اس کا اور تمام مرجبہ کا فساق اہل قبلہ سے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ اس لحاظ سے تو مومن ہیں کہ ان میں ایمان کی کچھ نہ کچھ رمق موجود ہے' اور فاسق اس بنا پر ہیں کہ انہوں نے کبائر کا ارتکاب کیا ہے۔ بہرحال ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے' چاہے تو عذاب سے دوچار کرے اور چاہے تو انہیں معاف کر دے۔

ابو معاذ تومنی کا عقیدہ

یہ اپنے اکثر اقوال میں زہیر کا ہم نوا تھا' البتہ قرآن کے بارہ میں اختلاف رائے رکھتا تھا۔ اس کی یہ رائے تھی کہ کلام اللہ ایک حدث یا واقعہ تو ضرور ہے مگر حادث یا مخلوق نہیں۔ بلکہ اللہ کے ساتھ لامکان میں وابستہ ہے۔ اسی طرح اللہ کا ارادہ اور محبت بھی اللہ کے ساتھ لامکان میں قائم ہیں۔

Marfat.com

تعلیقات

1۔ سقیفہ بنی ساعدہ کی مدینہ میں وہی حیثیت تھی جو مکہ میں دارالندوہ کی تھی جہاں قریش کا اجتماع ہوتا اور اہم امور میں مشورہ ہوتا۔ سقیفہ میں بھی لوگ ایسے مواقع پر جمع ہو کر اہم معاملات پر گفتگو کرتے۔

ساعدہ انصار کی ایک شاخ کا نام ہے۔

2۔ یعنی حباب بن المنذر بن الجموح بن زید بن حرام بن کعب غزوہ بدر میں شریک ہوئے اور انہیں نے آں حضرتؐ سے یہ سوال کیا تھا کہ آپؐ نے جس مقام پر عساکر اسلام کو صف بندی کا حکم دیا ہے کیا یہ وحی الٰہی سے ہے یہ آپؐ کی ذاتی رائے ہے؟

3۔ یہ محاورہ ہے اور ایسے شخص کے بارہ میں بولا جاتا ہے جو تجربہ کار ہو اور جس کی رائے سے تسکین حاصل کی جا سکے۔

جذیل۔ جذل کا مصغر ہے۔ یہ درخت کے اس تنے کو کہتے ہیں جو خارشی اونٹ کے لیے زمین میں گاڑ دیا جاتا ہے تاکہ اس کے ساتھ وہ اپنے جسم کو رگڑ کر تسکین حاصل کر سکے۔

غدق۔ پھلدار کھجور کا درخت۔

المرجب۔ جس میں پھل کے بوجھ کی وجہ سے ٹیک یا تھونی لگا دی گئی ہو۔

4۔ آپ کا پورا نام عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن شمس ہے۔ عام الفیل کے چھ سال بعد پیدا ہوئے۔ حضرت ابوبکر کی تبلیغی کوششوں سے متاثر ہو کر اسلام قبول کیا۔ آنحضرتؐ کی دو بیٹیاں رقیہ اور ام کلثوم آپ کی زوجیت میں تھیں۔ اسی بنا پر آپ کو ذی النورین کے پر فخار لقب سے نوازا گیا ہے۔ آپ کی خدمات و فضائل کا دائرہ بہت وسیع ہے جیش عسرت کو کیل کانٹے سے لیس کرنے کی ذمہ داری آپ نے قبول کی۔ بیئر رومہ کو خرید کر آپ نے مسلمانوں کے لیے وقف کیا اور ہجرت حبشہ میں آپ نے سبقت کی۔ صائم الدہر تھے اور صلہ رحمی، حیا اور خدا ترسی میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔

5۔ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ غزوہ احد میں بڑی بے جگری سے لڑے اور آنحضرتؐ کی اس طرح حفاظت کی اور اس طرح دشمن کے تیروں کو اپنے ہاتھ پر روکا کہ ہاتھ کی انگلی شل ہو کر رہ گئی۔

Marfat.com

6۔ یعنی زبیر بن العوام بن خویلد۔ یہ بھی عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ آنحضرتؐ کے حواری اور پھوپھی زاد بھائی تھے۔ حسان بن ثابت نے آپ کی تعریف میں کہا۔

اقام علی عهد النبی و هدیه حواریه والقول بالفعل یعدل

"آنحضرتؐ سے اس نے اطاعت کا جو عہد کیا تھا اس پر اور ان کے طریق زندگی پر جما رہا۔ یہ آپ کا حواری ہے۔ اس کے قول اور فعل میں مطلق فرق نہیں۔"

فما مثله فیهم ولا کان قبله ولیس یکون الدهر مادایذبل

"اس کی کوئی مثال ان میں نہیں ملتی۔ نہ اس سے پہلے کوئی اس کی طرح تھا اور نہ آیندہ کوئی اس طرح کا ہو گا۔"

7۔ سورہ بنی اسرائیل کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے افا صفتکم ربکم بالبنین واتخذ الملئکة اناثا انکم لتقولون قولا عظیما "کیا تمہارے پروردگار نے تم کو تو لڑکے دیے اور خود فرشتوں کو بیٹیاں بنایا۔ تم بہت بڑی بات کے مرتکب ہو رہے ہو۔"

شعبی اور ابن حزم کی بعض تصریحات کی بنا پر مستشرقین کے ایک حلقہ نے شعیت کے بارہ میں یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ اسلام کا کوئی فرقہ نہیں بلکہ جواب یا بدل ہے۔ اس کا ہیولی یہودی اور مجوسی افکار سے تیار ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات صحیح نہیں۔ شعیت اسلام کی ایک سیاسی و کلامی تعبیر ہے۔ اور اتنی ہی قدیم تعبیر ہے کہ جتنا خود اسلام قدیم ہے۔ ہاں یہ کہنا البتہ درست ہے کہ اس کے عقائد نے تغیر و ارتقاء کے تاریخی مرحلوں سے گزر کر بتدریج ایک خاص نظام فکر کی حیثیت اختیار کی ہے۔

شیعی عقائد میں سب سے بڑا مسئلہ جس نے اپنے گرد عصبیتوں کو جمع کیا اور اس نظام فکر میں زندگی کی روح دوڑائی وہ امامت و خلافت کا مسئلہ ہے۔

سوال یہ تھا کہ کیا آنحضرتؐ کے کار نبوت کو آگے بڑھانے کے لیے کسی امام و سربراہ کی ضرورت ہے یا نہیں۔ جو لوگوں کی روحانی و اخلاقی اصلاح کا ذمہ دار ہو۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو کیا آنحضرتؐ اس اہم دینی مصلحت سے تغافل برت سکتے تھے؟ ظاہر ہے کہ اس کا جواب نفی میں دیا جائے گا۔ اس صورت میں شیعی متکلمین اس صغریٰ اور کبریٰ سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے اس دینی تقاضے اور مصلحت کی بنا پر قطعی حضرت علی کے حق میں وصیت کر دی تھی۔ ہمارے نزدیک استدلال کی اس شکل نے تغیر و ارتقاء کے باقاعدہ تین مرحلوں کو طے کیا ہے۔

1۔ پہلے مرحلے میں اس استدلال کا کہیں پتہ نہیں چلتا بلکہ صرف اس حقیقت کا سراغ ملتا ہے کہ صحابہ میں کچھ حضرات، ابن ابی الحدید کی تصریح کے مطابق حضرت علی کو ان کے علم و فضل،

Marfat.com

تقویٰ اور بصیرت کی بنا پر افضل گردانتے تھے۔ جیسے عمار بن یاسر' مقداد بن اسود' ابوذر غفاری' سلمان فارسی' جابر بن عبداللہ اور ابی بن کعب وغیرہ۔

اور اس بنیاد پر حضرت علی کا یہ خیال تھا کہ ان کو خلافت کا سزاوار قرار دینا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علی نے حضرت ابوبکر کے انتخاب' حضرت عمر کی نامزدگی اور حضرت عثمان کے تقرر پر' جس کو چھ آدمیوں کی نمائندہ جماعت نے منظور کیا تھا' یہ اعتراض نہیں کیا کہ خلافت و امامت کا مسئلہ انتخاب' نامزدگی اور تقرر سے نہیں نص سے طے ہونا چاہیے۔ یہی نہیں حضرت علی نے بعض شکایات کے باوجود' ان حضرات کی خلافت کو صدق دل سے تسلیم کر لیا اور اطاعت اور مشوروں میں پوری حد تک ان کے شریک اور معاون رہے۔

2۔ دوسرا مرحلہ امام حسین کی شہادت سے شروع ہوتا ہے جس کو عباسیوں کے ابتدائی عہد اقتدار تک وسعت پذیر فرض کرنا چاہیے۔ اس مرحلہ میں محبان اہل بیت نے ہرچند یہ کوشش کہ کسی نہ کسی طرح انتخابی ذرائع سے مسند خلافت پر قبضہ کیا جا سکے لیکن بنی امیہ کی سخت گیریوں نے اس آرزو کو پورا نہ ہونے دیا۔ اور بالآخر جب ابو مسلم خراسانی کی قیادت میں ایک وسیع اور منظم کوشش بھی محبان اہل بیت کو ساحل مراد تک نہ پہنچا سکی تو مایوس ہو کر ان لوگوں نے خلافت کے لیے ایک نئی اساس مہیا کی کہ اس کا تعلق انتخاب مشورہ اور جمہوریت سے نہیں' وصیت' خاندان اور وراثت سے ہے۔ چنانچہ آں حضرتؐ نے فلاں فلاں روایت میں حضرت علی کے استحقاق خلافت کی صاف صاف تصریح فرما دی ہے۔ ممکن ہے استدلال کی اس نوعیت کے لیے پس منظر انہیں روایات نے تیار کیا ہو۔

3۔ تیسرے مرحلہ میں خلیفہ و امام سے متعلق وہ غالیانہ اور جادہ استدلال سے ہٹے ہوئے تصورات ابھرے جن کی اس کتاب میں امام ابوالحسن اشعری نے نشان دہی کی ہے۔

اسی عہد میں امام کے متعلق عجیب و غریب خیالات کا اظہار کیا گیا۔ کبھی انہیں نبی کا ہم پلہ قرار دیا گیا' کبھی نبی ٹھہرایا گیا' اور کبھی اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا گیا کہ الوہیت و ربوبیت ان میں حلول کیے ہوئے ہے۔

بعض گستاخوں نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ حضرت علی کی محبت میں اس درجہ غلو سے کام لیا کہ معاذ اللہ' خود رسالت آپ کو غاصب نبوت سمجھ کر سب و شتم کا ہدف بنانے لگے۔

یہاں یہ نکتہ یاد رکھنے کا ہے کہ ان غالی گروہوں کو محض حضرت علی سے ایک گونہ تعلق رکھنے کی بنا پر شعیت کی شاخ ماننا غیر منطقی فعل ہے۔ یہ لوگ تو سرے سے مسلمان ہی نہیں۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اپنے اعمال و افکار کے لحاظ سے ان میں اس توازن کی بھی کمی ہے جس کی توقع ایک

Marfat.com

انسان سے کی جا سکتی ہے۔

شیعہ فرقہ کے عقائد جانے بوجھے اور معروف ہیں۔ ان کا تعلق بنیادی طور پر اسلامی تصورات سے ہے۔ ان میں تاویل و تعبیر کی غلطی ہو سکتی ہے لیکن اس درجہ کے انحراف کو شعیت کی شاخ قرار دینا زیادتی ہے جو ان کو حدود اسلام ہی سے نکال باہر کرے۔

8۔ یہ شخص دوسری صدی ہجری میں میں عراق میں پایا گیا۔ اس کا یہ دعویٰ بھی تھا کہ حضرت علی میں الوہیت کا ایک جز تھا۔ جو آپ کے بعد محمد بن الحنفیہ میں منتقل ہوا' اور محمد بن الحنفیہ کے بعد ان کے بیٹے ابی ہاشم بن محمد میں منتقل ہوا۔ اور پھر اس کے بعد یہ جز خود اس میں منتقل ہو گیا۔ اس نے نبوت کا دعویٰ بھی کیا' اور آنحضرتؐ کی شریعت کے بعض حصوں کو منسوخ بھی ٹھہرایا۔

9۔ یہ گروہ کون ہے۔ اور ٹھیک اس کے عقائد کیا تھا' اس میں شدید اختلاف ہے۔ بغدادی واسفرائنی نے اس کو صاحب مقالات کی طرح المغیرہ بن سعیدی کی طرف منسوب کیا ہے (دیکھیے الفرق بین الفرق 36' 38 اور تبصیر 70' 73) نشوان الحمیری نے المغیرہ بن سعد العجلی کی طرف اس کا انتساب کیا ہے (الحور العین 168)۔ شہرستانی نے اسے المغیر بن سعید العجلی کہا ہے (1 / 249) اور ابن حزم نے اسے المغیرہ بن ابی سعید مولی بنی بجیلہ کے نام سے موسوم کای ہے۔(2 / 114)۔

10۔ یعنی خالد بن عبد اللہ بن یزید بن اسد القسری' امیر عراق۔ عرب کی زبان آور خطیبوں میں سے ایک نے ولید بن عبد الملک نے اسے مکہ کا امیر مقرر کیا۔ اس کے بعد ہشام نے کوفہ و بصرہ کی امارت عطا کی۔ 120 ہجری میں اس کی جگہ یوسف بن عمر الثقفی کو امارت کی ذمہ داریاں سونپیں اور حکم دیا کہ اس کا محاسبہ کیا جائے۔ یوسف نے اسے جیل میں ڈال دیا' اور سخت اذیتیں پہنچائیں۔ اس نے اگرچہ اہل زندقہ کو قتل کیا ہے' لیکن خود زندقہ سے متہم ہے۔ چنانچہ فرزدق نے باقاعدہ اس کی ہجو لکھی ہے۔

11۔ اس کا پورا نام جابر بن یزید الحارث الجعفی ہے' تابعی ہے۔ شیعی حلقوں میں اسے فقیہہ شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن محدثین کے نزدیک اس کی دینی شہرت اچھی نہیں۔

12۔ اس کا تعلق عبد القیس کے قبیلہ سے تھا۔ بالکل ان پڑھ تھا۔ جب ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین کا انتقال ہوا تو اس نے کہا انہوں نے میرے حق میں نص کی تھی۔ چنانچہ یہ ان کا وصی بن بیٹھا۔ اس کے بعد اس نے نبوت و رسالت کا دعویٰ بھی کر دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ آنحضرتؐ تو تنزیل کے نبی ہیں اور میں تاویل کا نبی ہوں۔ یعنی قرآن ان پر نازل ہوا ہے اور اس کی تاویل و تشریح کے نزول سے مجھے بہرہ مند کیا گیا ہے۔ اس کے ان خرافات کی اطلاع جب حجاج کے ابن عم یوسف بن

عمر الثقفی کو ہوئی تو اس نے اس کو قتل کر ڈالا' اور اس طرح یہ فتنہ فرد ہوا۔

13۔ مشہور صحابی ہیں۔ متعدد لوگوں کی غلامی میں رہے اور بالآخر اسلام کے طوق غلامی کو اس خلاص سے زیب گلو کیا کہ رشتہ زیست کے تمام تعلقات اس کے مقابلہ میں ہیچ نظر آنے لگے۔ چنانچہ تاریخ میں ان کو مسلمان ابن اسلام کے پر فخار نام سے پکارا گیا۔ ان کے علم و زہد کا دور دور تک چرچا تھا۔ صحابہ میں کعب بن عجرہ۔ انس۔ اور ابن عباس وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے۔

ان کی عمر کے بارہ میں اچھی خاصی افسانہ ضراری ہوئی ہے۔ کوئی ڈھائی سو سال بتاتا ہے۔ کوئی ساڑھے تین سو سال کہتا ہے۔ ذہبی نے ان سب روایات کو بیان کرنے کے بعد تحقیقی رائے یہ دی ہے کہ انہیں اسی کے لگ بھگ سمجھنا چاہیے۔

14۔ فرقہ سبیہ کا سربراہ حضرت علی کی الوہیت کا قائل تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ حضرت علی کے سامنے اس نے کہہ دیا کہ آپ ہی نے زمین بنائی ہے اور آپ ہی کے دست قدرت میں رزق ہے۔ حضرت علی نے اسے ان ملحدانہ خیالات کی بنا پر جلاوطن کر کے ساباط بھیج دیا۔ حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ حضرت علی نے اسے آگ میں جلا ڈالنے کی سزا دی تھی۔ اول اول یہ حضرت عثمان کے دور میں نمودار ہوا' اور ان کے خلاف سازش کی آگ بھڑکائی۔ پھر حضرت علی کے حامیوں میں شریک ہوا۔ اس کے بعد کیا ہوا۔ اس کا کچھ پتہ نہیں۔ کہا جاتا ہے دراصل یہ یہودی تھا۔ اسلام کا لبادہ اس نے اس لیے اوڑھ رکھا تھا تاکہ لوگ اس کی فتنہ پردازیوں کو بھانپ نہ لیں۔

15۔ مدینہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے۔ جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ محمد بن حنفیہ اس میں چھپے بیٹھے ہیں۔

16۔ یہ کثیر بن عبدالرحمٰن بن ابی جمعہ ہے۔ مشہور اموی شاعر ہے' اسے کثیر عزہ بھی کہا جاتا ہے۔ عزہ جسے حاجبیہ کے نام سے بھی اس نے پکارا ہے اس کی معشوقہ ہے جس کی رعایت سے اس نے تشبیب کے بہت سے اشعار کہے ہیں۔ یہ تناسخ ارواح کا قائل تھا۔

17۔ اس تلمیح کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے جس میں بنی اسرائیل کے بارہ میں یہ مذکور ہے کہ یہ اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے چالیس سال تک جنگل میں حیران و ششدر بھٹکتے رہے۔ آیت یہ ہے یبتھون فی الارض (مائدہ) "حیران ششدر پھرتے رہیں گے۔"

18۔ ابو مسلم کون ہے۔ اس کی شخصیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کی رائے میں یہ عبدالرحمٰن بن مسلم ہے۔ بعض کے خیال میں یہ وہی عثمان خراسانی ہے جو دعوت عباسیہ کا علمبردار تھا اور کچھ لوگوں نے اسے ابراہیم بن یسار بن سدوسی کے نام سے پکارا جس نے ابراہیم الامام کے کہنے پر اپنا نام بدل لیا۔ اور بجائے ابراہیم کے عبدالرحمٰن کہلایا۔

Marfat.com

19۔ اس گروہ کا انتساب کوفہ کے ایک شخص قرمط کی طرف ہے۔ یہ معتضد باللہ کے زمانہ میں پھلا پھولا۔ اس نے مسلمانوں پر کیا کیا ظلم ڈھائے' اسلامی شریعت میں کیا کیا تحریف کی اور کس طرح مخالف اسلام طاقتوں کا ساتھ دیا' یہ تمام افسوس تک تفصیلات اسلامی تاریخ میں محفوظ ہیں۔ اس کے عقائد کا تانا بانا اہل السنت اور متوازن شیعہ دونوں سے مختلف ہے اور اتنا مختلف ہے کہ بیچ کی کوئی راہ پائی نہیں جاتی۔ اس کے نزدیک عقائد' احکام' زندگی کے معمولات اور تمام نصوص تاویل طلب ہیں۔

20۔ ان کا پورا نام ابو محمد ہشام بن الحکم شیبانی ہے کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ اپنے دور میں مشہور مناظر اور علم الکلام کے ماہر رہے ہیں۔ شیعی حلقوں میں انہیں شیخ مانا جاتا ہے۔ انہوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔

"الامامتہ" "القدر" "الشیخ" "العلام" "الدلالات علی حدوث الاشیاء وغیرہ۔

برامکہ پر جب آزمائش کے دن آئے تو یہ روپوش ہو گئے اور اسی گمنامی کے عالم میں ان کا انتقال ہوا۔ بڑے حاضر جواب تھے۔ کسی نے حضرت معاویہ کے بارہ میں ان سے پوچھا کہ کیا یہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ کہنے لگے جی ہاں سمت مخالف کی طرف سے۔

21۔ یعنی محمد بن الہذیل بن عبداللہ بن مکحول۔ علاف متکلم کے تصب سے مشہور ہیں۔ بصرہ کے معتزلیوں کے امام تھے۔ بحث و مناظرہ میں بہت مہارت تھی۔ دلائل کے پیش کرنے اور الزامی جواب دینے میں ان کا مخصوص انداز تھا۔

مسعودی کی روایت کے مطابق 227ء میں فوت ہوئے۔ خطیب بغدادی کے نزدیک ان کا سن وفات 226ء ہے۔

22۔ مشہور ملحد ہے۔ پورا نام ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق ہے۔ ایک سو سے زائد کتابوں کا مصنف ہے۔ "فضیحہ المعتزلہ" اس کی مشہور کتاب ہے۔ جس کی تردید میں ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط معتزلی نے "الانتقاد والرد علی الراوندی الملحد" لکھی۔ 245ء میں فوت ہوا۔

23۔ عربی ادب کا گل سرسبد اور صاحب طرز لکھنے والا جس نے ادب و کلام کو باہم سمو دینے کی کامیاب کوشش کی۔ معتزلہ کا پرجوش حامی تھا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اعتزال میں اس کا خود اپنا ایک مدرسہ فکر تھا۔ 255ء میں اس نے قریب قریب نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔

24۔ مقریزی نے اسے ہشام بن سالم الجوالیقی کے نام سے پکارا ہے۔ دیکھیے خطط المقریزی (348)(2)

Marfat.com

25۔ علی بن موسیٰ رضا' اخلاص اور نیکی میں انہیں مسلمان فارسی سے تشبیہ دیتے تھے۔ قریبا تیس کتابوں کے مصنف اور عراق کے مشہور فقیہہ ہیں۔ تاریخ میں ان کی حسب ذیل کتابوں کے نام ملتے ہیں۔ "الدلالہ علی الخیر" "الشائع" "جوامع الاثار" "علل الحدیث" "الجامع الکبیر" "تفسیر القرآن" "الادب المتالب الرد علی الفلاق"۔

26۔ غالی شیعہ تھا۔ علم الکلام کے ساتھ ساتھ ادب و انشار سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ "الاستطاعۃ والجبر" اس کی مشہور کتاب ہے۔

27۔ اس کا اصل نام ابو جعفر محمد بن انعمان ہے۔ شیعہ کے ہاں اس کا لقب' مومن الطاق ہے۔ طاق کوفہ کے ایک بازار کا نام ہے جہاں یہ صرافہ کا کاروبار کرتا تھا۔

28۔ تفویض کے معنی معتزلہ کی اصطلاح میں اختیار کے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اعمال کے سلسلہ میں زمام کار خود انسانوں کو سونپ رکھی ہے۔

29۔ ان کا پورا نام یوں ہے علی بن اسمٰعیل بن شعیب بن مثیم بن یحییٰ التمار۔ اسی کو ابن حزم نے علی بن مثیم الصابونی کے نام سے پکارا ہے۔ علامہ ابن تمیمیہ نے منہاج السنۃ جلد اول صفحہ 208 میں علی بن مثیم لکھا ہے۔ ممکن ہے یہ سہو کتابت کا نتیجہ ہو۔

30۔ یہ بحث دراصل غنوصیت (Gmosis) اور عجمی تصوف کے اثرات سے پیدا ہوئی۔ سوال زیر غور یہ تھا کہ آیا نبوت نے جن علوم و معارف کو جنم دیا ہے جیسے توحید' آخرت' معاشی و اقتصادی نظام عمل کی تعیین' عبادات' اور اجتماعی زندگی کا ایک مخصوص نقشہ۔ کیا نبوت کی منت پذیری سے بے نیاز ہو کر صرف مجاہدہ دریافت سے ان تک رسائی حاصل کرنا ممکن ہے؟

روافض نے اس بحث میں اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

31۔ اس بحث کا تعلق ایک باریک اور پرانی کلامی موشگافی سے ہے' اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق اور دوسری صفات موصوف سے الگ کوئی شے ہیں۔ یا عین موصوف ہیں۔ ایک گروہ تو وہ ہے جو ذات اور اس کی صفات میں کوئی فرق روا نہیں رکھتا اور صفات کو عین ذات سمجھتا ہے۔ دوسرا گروہ ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی جو نوعیت ہے اس کو متعین نہیں کرتا اور کہتا ہے کہ نہ تو ان میں پوری پوری مغائرت ہی پائی جاتی ہے اور نہ پوری پوری یگانگت تیسرا گروہ جس کا ذکر نہیں کیا گیا' ذات و صفات میں مغائرت کا حامی ہے۔ اسی اختلاف نے کلامی حلقوں میں اعتزال' ماتریدیت اور اشعریت کی صورت اختیار کی۔ تفصیلی بحث ہم معتزلہ کے نظریہ صفات کے ضمن میں کریں گے۔

32۔ یہ سوال اس ذہنی خلش کا اظہار ہے کہ بچے جو بالکل معصوم ہیں اس دنیا میں تکلیف

Marfat.com

اور اذیت سے کیوں دوچار ہوتے ہیں۔ اور یہ خلش نتیجہ ہے اس پرانی فلسفیانہ بحث کا کہ اللہ جو خیر محض ہے شر کا فاعل یا خالق کیونکر ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں ان لوگوں نے مندرجہ بالا دو رائیں اختیار کی ہیں یعنی کیا اس کا تعلق ان کی اس جسمانی خصوصیت سے ہے جس کو اللہ نے پیدا کیا ہے یا یہ کہ تکلیف کا احساس اللہ تعالیٰ میں ہر حادثہ کے وقت براہ راست خود پیدا کرتا ہے۔

33۔ جزلا یتجزیٰ کا اشکال دراصل قوت واہمہ کا پیدا کردہ ہے۔ جو یہ چاہتا ہے کہ مادہ، تقسیم و تجزیہ کے عمل کو غیر نہایتہ تک برداشت کرتا چلا جائے اور زینو کے تصور حرکت کی طرح تقسیم و تجزیہ کا کوئی موڑ ایسا نہ آنے پائے جس کو ہم آخری کہہ سکیں۔ موجودہ طبیعیات نے اس اشکال کو حل کر دیا ہے۔ تقسیم مادہ کے بارہ میں جدید ترین تصور یہ ہے کہ تقسیم کا ایک خاص حد تک عمل دخل رہتا ہے۔ اس کے بعد اگر اس کو تقسیم کیا جائے تو یہ بے پناہ قوت میں بدل جاتا ہے۔ اس حقیقت کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ کسی مادی مظہر کو اگر ایک شہر فرض کریں۔ اس میں جو ہزاروں لاکھوں مکانات ہوں گے ان کو مول کیول (Mole Cules) کہیں گے۔ پھر ان گھروں میں جو ہزاروں کمرے ہوں ے یہ ایٹم (Atoms) کہلائیں گے۔ ان کمروں کی تعمیر میں جو اینٹیں صرف ہوئی ہیں انہیں نواۃ ذری (Atomic Nolei) سے تعبیر کرنا چاہیے۔ مادہ کے یہ آخری اجزاء یا اینٹیں جن سے یہ کمرے بنے ہیں پھر دو خانوں میں منقسم ہیں۔ ایک قسم پروٹون (Protans) کہلاتی ہے اور دوسری نیوٹرون (Neutrons)

سائنس کی اصطلاح میں یہ دو کہرابے ہیں۔ جن سے نواۃ ذری ترکیب پذیر ہے۔ تقسیم و تجزیہ کا اس مرحلہ پر کوئی رسی اکٹر اگر ہے جو اس نواۃ ذری کو توڑ دینے میں کامیاب ہو جائے تو یہ ذرہ بے پناہ قوت میں بدل جاتا ہے۔

34۔ قطیعہ شیعہ کا وہ فرقہ ہے جو موسیٰ بن جعفر بن محمد بن علی کو قطعی خیال کرتا تھا۔ شیعہ میں ان کے بارہ میں دو مستقل گروہ ہو گئے ایک نے کہا کہ ان کا انتقال قطعی ہو چکا ہے۔ دوسرے نے کہا نہیں۔ وہ اب تک زندہ ہیں اور جب مہدی کی حیثیت سے ظاہر ہوں گے تو زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔

35۔ زیدیہ اور معتزلہ میں شے اور لاشے کی بحث اس بنا پر ابھری کہ اگر اللہ تعالیٰ کو "شے" قرار دیا جائے تو پھر اس کو ارسطو کے تجویز کردہ "مقولات عشرہ" میں سے کسی مقولہ کے تحت سمجھنا چاہیے۔ اور اگر "شے" نہیں ہے تو نفس وجود ہی کی نفی لازم آتی ہے۔ اس اشکال سے نکلنے کے لیے زیدیہ نے یہ درمیانی صورت اختیار کی کہ اسے موجود تو مانا جائے۔ مگر ایسا موجود نہ تسلیم کیا جائے کہ جس پر شے یا مقولات کا اطلاق ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اشکال سے بچ نکلنے کی یہ تدبیر

صرف الفاظ کا گورکھ دھندا ہے۔ کیونکہ اعتراض کی جو نوعیت شے پر وارد ہوتی ہے وہی "موجود" پر بھی وارد ہو سکتی ہے ہمارے نزدیک اس اشکال کا سیدھا سادہ حل جس کو تمام اہل السنت نے مانا ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شے کہیے یا موجود سے تعبیر کیجیے اس کی حقیقت بہرحال "مخلوق" سے جداگانہ ہونا چاہیے۔

36۔ یہ سب صفات ایسی ہیں جو "تجدد" یا "فعل" چاہتی ہیں۔ اور تجدد و فعل تغیر کا متقاضی ہے۔ لہٰذا اس کی ذات کو اس سے میرا ہونا چاہیے۔ لیکن یہاں مندرجہ ذیل دو سوال فیصلہ کن حیثیت رکھتے ہیں۔

1۔ کیا تجدد و فعل کے بغیر ارادہ کا کوئی مفہوم ذہن کی گرفت میں آتا ہے؟

2۔ اور یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فعال اور صاحب ارادہ نہ مانا جائے تو دینی حیثیت سے اللہ تعالیٰ کی کوئی اہمیت قائم رہتی ہے۔ اور وہ بنی نوع انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کے لیے اس کا وجود نصب العین قرار دیا جا سکتا ہے۔

اس سارے انداز استدلال میں گھپلا یہ ہے کہ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو فعال کار فرما اور زندہ و متحرک ماننے کے بجائے محض ساکن سمجھ لیا ہے۔ یہ لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ کمال سکون اور ٹھہراؤ میں ہے، حالانکہ کمال زندگی، کار فرمائی اور حرکت کا دوسرا نام ہے کل یوم ھو فی شان رحمٰن 29 "وہ ہر روز کسی نہ کسی کام سے دوچار رہتا ہے"۔

37۔ یہ سوال اور اس کا جواب دو غلط مفروضوں پر مبنی ہے۔

پہلی غلطی یہ ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کو صرف علم و قدرت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں حالانکہ اس کی تمام صفات ہم آہنگ اور مربوط ہیں۔ یعنی اگر وہ عالم و قادر ہے تو اس کے ساتھ صادق اور عادل بھی ہیں اسی طرح اس کا علم اس کی قدرت سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتا بلکہ اس کی ذات گرامی میں علم و قدرت دونوں پہلو بہ پہلو رہتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ انہیں چیزوں کو جانتا ہے جن پر وہ قادر ہے اور انہیں چیزوں پر قادر ہے جو اس کے دائرہ علم میں داخل ہیں۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ یہ لوگ جو اس طرح کے سوالات اٹھاتے ہیں قدرت کے مفہوم سے آگاہ نہیں۔ اللہ کی قدرت کے معنی منطقی امکان کے نہیں بلکہ اخلاقی امکان کے ہیں۔ اس لیے کہ معائب اور برائیوں پر قادر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو خیر مطلق نہیں کہنا چاہیے بلکہ یہ ماننا چاہیے کہ اس میں خیر و شر دونوں کے امکانات پائے جاتے ہیں۔

صاف صاف اور دو لفظوں میں حاصل بحث یہ ہے کہ اللہ کی قدرت برائیوں سے متعرض

Marfat.com

ہی نہیں ہوتی۔ بحث میں یہی گھپلا ہے جس نے گذشتہ سوسوا سو سال میں امکان کذب اور امکان نظیر کی بے معنی بحثوں میں مشترکہ ہندوستان کے علماء کو خواہ مخواہ الجھائے رکھا۔

38۔ کوفہ میں ایک مقام کا نام ہے۔

39۔ پورا نام منصور بن زبرقان بن سلمہ بن شریک النمری ہے۔ جزیرہ کا مشہور شاعر ہے اور کلثوم بن عمرو العتابی کا شاگرد۔ انہیں کوششوں سے ہارون الرشید کے دربار میں اسے مار ملا۔ مسلک کے اعتبار سے شیعہ تھا لیکن ظاہر یہ کرتا تھا کہ گویا علویوں کا مخالف ہے۔ عتابی اور اس میں اخلاف پیدا ہوا اور بڑھتا چلا گیا۔ بالآخر ایک دن عتابی نے ہارون الرشید کے سامنے اس کی شیعیت کا بھانڈا پھوڑ دیا۔ اس پر ہارون الرشید نے اس کے قتل کا حکم دیا۔ اور قاصد بھیجا کہ وہ اس کا سر قلم کر کے دربار میں پیش کرے۔ لیکن جونہی قاصد یا قاتل وہاں پہنچا اس کی روح قفس عنصری سے پرواز کر چکی تھی۔

40۔ بی وعیل بن رزین الخزاعی۔ کوفے میں پیدا ہوا اور بغداد میں آکر رہا۔ بحتری کا معاصر اور دوست تھا۔ بلا کا ہجو گو تھا۔ اس نے طبقات الشعراء کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس نے خاصی طویل عمر پائی۔ کہا کرتا تھا میں پچاس برس سے وہ لکڑی جس پر سولی دی جاتی ہے اپنے کندھوں پر اس امید پر اٹھائے اٹھائے پھرتا ہوں کہ کوئی شخص مجھے سولی دے دے مگر کوئی نہیں جو مجھے سولی دے' اور اس بڑھاپے سے نجات دلائے۔

41۔ ابوالحسین کنیت ہے۔ انہیں "زید الشہید" بھی کہا جاتا ہے۔ جاحظ نے انہیں بنی ہاشم کا بہترین خطیب قرار دیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا ارشاد ہے کہ میں نے فقہ' حاضر جوابی اور رائے کے واضح ہونے میں کسی کو ان کا حریف نہیں پایا۔ ان کی ایک کتاب "مجموع فی الفقہ" کے نام سے مشہور ہے جس کو فقہ کی کتب سے پہلی کتاب قرار دینا چاہیے۔ جلودی اور ابراہیم محمد الثقفی نے ان کے حالات پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ زیدیہ کے امام ہیں۔ اور تمام اہل السنت میں عزت و توقیر سے دیکھے جاتے ہیں۔

42۔ اس گروہ کے کئی نام ہیں۔ خوارج' حروریہ' نواصب اور شراۃ۔ خوارج انہیں اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انہوں نے امام حق کے خلاف خروج اختیار کیا۔ حروریہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اول اول انہوں نے جس مقام کو اپنے اجتماع کے لیے پسند کیا وہ حروراء نامی ایک گاؤں تھا۔ نواصب ناصبی کی جمع ہے جس کے معنی ایسے شخص کے ہیں جس کے دل میں حضرت علی کے خلاف شدید بغض ہو۔ شراۃ کے معنوں میں اختلاف ہے جمہور اہل لغت تو یہ کہتے ہیں کہ یہ شاری کی جمع ہے جو شراء سے بنا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جنہوں نے جنت کی خاطر اپنی جان کا اللہ سے سودا کر لیا ہے۔ جوہری نے

Marfat.com

صحاح میں اس کے معنی غضب اور جھگڑے میں الجھنے کے بھی کئے ہیں۔ چنانچہ شری کے معنی رضی کے وزن پر یہ ہوں گے کہ اس نے غضب اور خصومت کا اظہار کیا۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس لقب سے ان کو مخالفین نے موسوم کیا۔

ان لوگوں میں تشدد زیادہ تھا اس لیے ان کی تمام تر بحثیں اس محور کے گرد گھومتی ہیں کہ عمل صالح کی تعریف کیا ہے۔ کن لوگوں سے ولاء اور دوستی کا رشتہ رہنا چاہیے اور کن سے نہیں۔ اور یہ کہ معصوم بچوں کو کیا سمجھا جائے وغیرہ۔

43۔ یعنی نجدہ بن عامر الحنفی۔ جو لوگ نافع ارزق سے اس بنا پر الگ ہوئے کہ اس نے عقائد میں بعض بدعات کو فروغ دیا ہے وہ اس کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے' اور اس کو امیر المومنین مان لیا۔ اختلاف کی کیا نوعیت تھی اس کو خود مصنف نے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

44۔ اس کا پورا نام ابو راشد نافع بن الازرق بن قیس الحنفی ہے۔ اہل بصرہ میں سے ہے اور بصرہ کے فقہاء میں شمار ہوتا تھا۔ اول اول اس نے حضرت عبداللہ بن عباس سے استفادہ کیا۔ المعجم الکبیر میں طبرانی نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ پہلے یہ حضرت علی کے حلقہ عقیدت میں شامل تھا۔ پھر تحکیم کے بعد خوارج سے جاملا۔ عبداللہ بن زبیر کے زمانہ میں اس نے خروج اختیار کیا اور بالآخر کئی معرکہ آرائیوں کے بعد مارا گیا۔

45۔ قاعدین (بیٹھ رہنے والے) دراصل قاعد' قعدی کی جمع ہے۔ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جنھوں نے فیصلہ تحکیم کو مان لیا اور لڑائی میں حضرت علی کی حوصلہ افزائی نہیں کی بلکہ گھروں میں چپکے اور دبکے بیٹھے رہے۔

46۔ قطر کا رہنے والا کامیاب شاہسوار' پائے کا خطیب اور مشہور شاعر تھا خوارج میں اس کو امام کی حیثیت حاصل تھی۔ مصعب بن زبیر کے زمانہ میں اس کی سیاسی سرگرمیوں نے خاص اہمیت حاصل کر لی۔ تیرہ برس تک متواتر حکومت سے ٹکراتا رہا۔ حجاج متعدد بار اس کی سرکوبی کے لیے جیش روانہ کیے اور یہ ان سے نبرد آزما ہوتا رہا۔ اس کی موت کس طرح واقع ہوئی اس میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ گھوڑے پر سے گر پڑا' اور کچھ عرصہ بیمار رہ کر مر گیا' اور اس کا سر تن سے جدا کر کے حجاج کو بھیج دیا گیا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ شعبان بن الابہ الکلبی نے اسے ایک لڑائی میں مار ڈالا۔ صاحب حماسہ نے اس کے بہت سے اشعار نقل کیے ہیں۔ فلسفہ زندگی کے باب میں اسی کے یہ شعر ہیں۔

اقول لها وقد طارت شعاعا من الابطال و محک لن تراعی

"جب اس کا دل خوف سے پراگندہ ہو گیا تو میں نے کہا پگلی! جنگ جو بہادروں کے معاملہ

Marfat.com

میں ڈر اور وہم کو دل سے نکال دے۔"

فانک لو سئلت بقاء یوم علی الاجل الذی لک لم یطاعی

"کیونکہ تم اگر اجل مقررہ سے ایک دن بھی زیادہ زندہ رہنے کی خواہش رکھو تو وہ پوری ہونے والی نہیں۔"

فصبرا فی مجال الموت صبرا فمانیل الخلود بمسقطاع

"لہٰذا موت کے کارزار میں صبر ہی بہتر ہے۔ ہمیشہ کی زندگی کسی کے بس میں نہیں۔"

ولا ثوب البقاء بثوب عز فیطوی عن اخی الخنع الیراعی

"اور نہ زیادہ عمر پانا عزت و وقار کا لباس ہی ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بزدل اور ذلیل اس سے قطعی محروم ہوتے۔"

47۔ یعنی جہاں انسان تقیہ اختیار کرنے پر مجبور ہو۔

48۔ حضرت علیؓ کا مشہور قاتل۔ پورا نام عبدالرحمٰن بن ملجم المرادی التوری الحمیری ہے جاہلیت اور اسلام دونوں زمانوں کو پایا ہے۔ چنانچہ جاہلیت کے کامیاب شاہسواروں میں تھا۔ حضرت عمر کے دور خلافت میں اس نے ہجرت کی اور معاذ بن جبل سے کسب فیض کیا۔ قرات' فقہ اور عبادت سے اسے خاص لگاؤ تھا۔ پہلے یہ حضرت علی کے حامیوں میں سے تھا' پھر مخالف ہو گیا۔ مذہبی خیالات میں تعصب و تشدد کی بوالعجبی ملاحظہ ہو کہ حضرت علی کے قتل ایسی مذموم حرکت کو یہ شخص اپنے لیے بہت بڑی سعادت سمجھتا تھا۔ یہی وجہ ہے جب اہل بیت نے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے تب بھی اس کی زبان پر اللہ کا ذکر تھا۔ اور جب انہوں نے اس کی زبان قطع کرنی چاہی تو اس نے کہا میں یہ چاہتا ہوں کہ تم اور جو چاہو سزا دو مگر میری زبان کو نہ چھیڑو۔ تاکہ زندگی کے آخری لمحے تک میں اپنے خدا کی یاد کا فریضہ انجام دے سکوں۔ اس طرز فکر سے ظاہر ہے کہ اس کی یہ مجنونانہ حرکت اس کے شدید دینی جذبہ کا نتیجہ تھی۔

49۔ یعنی اگر کوئی شخص توحید کو مانتا ہے لیکن فرائض اور احکام اسلام بجا نہیں لاتا یا کبائر کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ مشرک ہے۔

50۔ یہ خوارج کی ایک مخصوص اصطلاح ہے اس کے معنی مخالفین کو جہاں بھی ملیں قتل کر دینے کے ہیں۔

51۔ جو اللہ تعالیٰ کو انسان کی طرح کا ایک جسم قرار دیتے ہوں۔

52۔ ایجاب سے مقصود یہ ہے کہ یہ بچے چونکہ مشرکوں کے گھروں میں پیدا ہوئے ہیں لہٰذا ان کا حکم وہی ہونا چاہیے جو مشرکین کا ہے اور ان کا عذاب جہنم بربنائے اعمال نہیں کیونکہ اعمال کی

Marfat.com

بنا پر عذاب سے دوچار ہونا "تجویز" کہلاتا ہے۔

53۔ اس طنز کا مطلب یہ ہے کہ ان کے جذبہ ولاء کا سبب یہ خواہش ہے کہ غیر خارجی عورتوں سے ازدواجی تعلقات استوار کیے جائیں۔

54۔ نحو' اخبار اور لغت میں اسے اچھی خاصی دسترس حاصل تھی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ شعر ہمیشہ غلط پڑھتا۔ قرآن حکیم بھی صحیح نہیں پڑھ پاتا تھا۔ دراصل یہ شعوبی تھا اور عربوں سے سخت نفرت رکھتا تھا۔ ہجو گوئی و طنز میں فرد تھا۔ اس کے بارہ میں یہ لطیفہ مشہور ہے کہ ایک دن کی موسیٰ بن عبدالرحمٰن اطلالی کے ہاں مہمان تھا۔ اس نے اپنے غلاموں سے کہہ رکھا تھا کہ یہ شخص بڑا خطرناک ہے چوکس رہنا اور کوئی حرکت ایسی نہ کرنا جس سے اس کا جذبہ طنز جوش میں آجائے۔ ان میں کے ایک شریر غلام نے قصداً اس کے کپڑوں پر شوربہ گرا دیا۔ موسیٰ نے ازراہ معذرت کہا مجھے افسوس ہے آپ کے کپڑے خراب ہو گئے میں اس کے بدلہ میں دس نئے جوڑے دینے کا اعلان کرتا ہوں۔ اس نے کہا نہیں۔ اس تکلف کی کیا ضرورت ہے۔ اس شوربے سے کہیں کپڑے خراب ہوتے ہیں؟

مقصد یہ تھا کہ شوبرہ چونکہ پتلا اور رنگ و روغن سے محروم ہے اس لیے اس سے کپڑے کیا خراب ہوں گے؟

55۔ خوارج کا مشہور شاعر ہے۔ ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عائشہ سے کئی احادیث کی روایت کی ہے۔ جس قدر اس کے اشعار فصیح ہیں اسی درجہ اس کی شکل مکروہ تھی۔ اس کا بھی ایک لطیفہ ہے۔ اس کی بیوی بہت حسین و جمیل تھی۔ ایک دن اس کی بیوی نے کہا معلوم ہوتا ہے ہم دونوں جنت میں جائیں گے۔ عمران نے یہ پوچھا یہ تمہیں کیسے معلوم ہوا۔ بیوی نے کہا وجہ ظاہر ہے۔ میرے ایسی حسین و خوبصورت بیوی کے تم شوہر ہو۔ تم تو اس بنا پر جنت کا استحقاق رکھتے ہو کہ تم اللہ کے اس انعام پر شاکر رہے اور میں اس بنا پر جنت میں جاؤں گی کہ اس ابتلا پر دامن صبر ہاتھ سے نہیں چھوٹا۔

56۔ تابعی ہیں۔ ابن عباس سے ان کو تلمذ حاصل ہے۔ امام احمد نے کتاب لزہد میں ان کی موت پر قتادہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آج عراق کا سب سے بڑا عالم فوت ہو گیا ہے۔

57۔ غالباً اس سے مراد عکرمہ بن عبداللہ البربری ہیں۔ انہوں نے بھی حضرت ابن عباس ہی سے کسب فیض کیا۔ مغازی اور تفسیر میں درجہ امامت پر فائز تھے۔ ستر تابعین نے ان سے روایت کی ہے۔ آخر آخر میں نجدہ کی صحبت سے متاثر ہوئے اور خارجی ہو گئے۔

58۔ ارجاء کے معنی موخر کرنے اور یا کسی امر و فیصلہ کو اٹھا رکھنے کے ہیں۔ نیز امید در

کے داعیوں کو اکسانے کے بھی ہیں۔ اس گروہ کو مرجبہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ ایمان کو مقدم قرار دیتے ہیں اور عمل و اطاعت کو موخر۔ یا اس لیے کہ مرتکب کبیرہ کے بارہ میں یہ لوگ دو ٹوک رائے ظاہر کرنے کے بجائے یہ کہتے ہیں کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے اور وہی اس لائق ہے کہ قیامت کے روز صحیح صحیح فیصلہ صادر فرمائے۔ ان میں کا غالی گروہ ایمان کو اس درجہ اہمیت دیتا ہے کہ اس کے ساتھ عمل و اطاعت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ گروہ اس قول پر زندگی کا کارخانہ استوار کرتا ہے کہ اگر قلب ایمان سے آشنا ہے تو گناہ یا بد عملی کی کوئی صورت بھی مضر نہیں۔ اس گروہ کا دراصل ایک سیاسی پس منظر ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت عثمان کے مخالفین اور حامیوں نے اور اسی طرح حضرت علی اور حضرت معاویہ کے جاں نثاروں اور دشمنوں نے اس سوال کو حقیقتاً ابھار دیا تھا کہ جو لوگ ان لڑائیوں میں شریک ہوئے انہیں کیا سمجھا جائے۔ اور خون مسلم کی اس ارزانی سے متعلق کیا رائے قائم کی جائے۔ ایمان و عمل میں یہ سب سے پہلا تضاد تھا کہ جو اسلامی معاشرہ میں پیدا ہوا۔ یہیں سے مرتکب کبیرہ کا اشکال ابھرا۔ خوارج نے اس کا یہ جواب دیا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ معتزلہ نے کہا غیر مومن ہے، مگر مسلمان ہے۔ حسن بصری اور دوسرے تابعین نے یہ موقف اختیار کیا کہ ایسے لوگوں کو منافق قرار دینا چاہیے۔ مرجبہ نے کہا، ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اول اول یہ تحریک افراط و تفریط سے ہٹ کر اعتدال پر مبنی تھی لیکن پھر اس میں غلو نے راہ پائی اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ نیکی اور عمل صالح کا تصور ہی ختم ہو گیا۔

59۔ قدر سے مراد حریت ارادہ ہے یعنی یہ عقیدہ رکھنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مختار پیدا کیا ہے۔ اہل قدر یا قدریہ سے دو گروہ مقصود ہے جو قدر یا مقدر کی نفی کا قائل ہے۔

60۔ امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ کن معنوں میں مرجبہ ہیں۔ اس کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

1۔ ایک یہ کہ پہلی صدی ہجری کے آخر اور دوسری صدی کے اوائل میں مرتکب کبیرہ کا اشکال نہ صرف فکری حد تک علمی حلقوں میں نمایاں تھا بلکہ عملی حیثیت سے بھی اسلامی معاشرہ میں اس عجیب و غریب تضاد نے راہ پالی تھی۔

2۔ دوسرے یہ کہ اس صورت میں ایک فقیہ کی حیثیت سے امام ابو حنیفہ کا فرض تھا کہ وہ اس اشکال کا حل پیش کرتے اور بتاتے کہ کب ایک شخص اس لائق ہوتا ہے کہ اس پر اسلامی حدود و واجبات کا اطلاق ہو سکے۔

اس اشکال کے جواب کی دو ہی صورتیں ممکن تھیں۔

1۔ اگر ایک شخص اسلام کے اس تصور کو تسلیم کر لیتا ہے جس کو آں حضرتؐ نے تفصیل و اجمال کے ساتھ پیش فرمایا تو وہ مسلمان ہے' اگرچہ اعلیٰ درجہ کا مسلمان نہیں۔

2۔ دوسرے یہ کہ تقاضائے اسلام صرف تصدیق سے پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے لیے پورے پورے اسلام پر عمل کرنا بھی ضروری ہے۔

1۔ ابو حنیفہ نے سوال کے پہلے حل کو پسند فرمایا۔ اور ایک عملی فقیہ کی حیثیت سے ان کو یہی کرنا بھی چاہیے تھا کیونکہ ایمان کی اصلی اور بنیادی حد جہاں سے اجتماعی و انفرادی ذمہ داریوں کا آغاز ہوتا ہے تصدیق ہی ہے اور اس کے آگے جو درجے ہیں ان کو تکمیل اور اتمام کے درجے قرار دینا چاہیے۔

امام کو "مرجبہ" کہنے والے دو گروہ ہیں۔ بعض محدثین اور وعیدیہ۔

بعض محدثین نے تو اس بنا پر ان کو "مرجبہ" کہا کہ امام نے ایمان کو مقدم ٹھہرایا اور عمل کو موخر۔ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اسی صورت میں امام اور بعض محدثین میں اختلاف اصول اور بنیاد کا نہیں رہتا بلکہ اختلاف کی نوعیت یہ شکل اختیار کر لیتی ہے کہ جہاں امام نفس ایمان کی نشاندہی کرتے ہیں وہاں محدثین ایمان کے تکمیلی تقاضوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔

اور "وعیدیہ" نے اس وجہ سے حضرت امام کو تہمت ارجاء سے متہم کیا کہ امام ان کے اس غالیانہ عقیدہ کا ساتھ نہ دے سکے کہ مرتکب کبیرہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

61۔ ابو عثمان الادمی کی یہ روایت مبالغہ آمیز ہے۔ اس کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ نص اور تاویل میں فرق ہے اور امام نے اس فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ مگر تاویل کے حدود امام ابو حنیفہ ایسے زیرک انسان کے نزدیک اس درجہ وسیع نہیں ہو سکتے کہ سور' سور نہ رہے' کعبہ اپنا تشخص کھو بیٹھے۔ یہی نہیں خود آنحضرتؐ کی جیتی جاگتی اور انقلاب آفریں تاریخی شخصیت محض استخراج و استنباط کا مسئلہ بن کر رہ جائے۔

62۔ پورا نام بشر بن غیاث بن ابی کریمہ عبدالرحمٰن المریسی ہے۔ "درب المریس" بغداد کے ایک محلّہ کا نام ہے جہاں اس نے زندگی کے ستر برس گزارے۔ مشہور معتزلی ہے' فلسفہ میں اچھا خاصا درک رکھتا تھا۔ فقہ بھی اگرچہ اس نے قاضی ابو یوسف سے پڑھی لیکن ذوق کے لحاظ سے اسے متکلمین میں شمار کرنا چاہیے۔ علم الکلام میں اس کا رجحان جہمیہ اور مرجبہ کی طرف نسبتاً زیادہ ہے۔

63۔ یعنی احمد بن یحییٰ بن اسحاق ابو الحسین الراوندی پہلے حلقہ اعتزال سے تعلق رکھتا تھا۔ پھر دہریہ ہو گیا۔ جبائی نے اس کی ان کتابوں کی نشاندہی کی ہے جن میں اس نے زمانہ کو قدیم مانا ہے اور صانع کا کھلے بندوں انکار کیا ہے۔ ایک کتاب اس نے آنحضرتؐ کی تردید میں لکھی ہے۔ ابن کثیر کا

Marfat.com

کہنا ہے کہ یہ مشہور زندیق ہے۔ ابن حجر' ابن الجوزی تک نے اس کے الحاد کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ ابن الحدید' شارح نہج البلاغۃ نے اسے افطن الراوندی کے پر فخار لقب سے متصف کیا ہے۔

64۔ معتزلہ کی وجہ تسمیہ کیا ہے' اس کے بارہ میں متعدد رائیں ہیں۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ گروہ دراصل حضرت علی کے معتقدین میں سے تھا' لیکن حضرت حسن نے جب خلافت سے دست برداری کا اعلان کیا تو یہ کہہ کر سیاسیات سے الگ ہو گیا کہ سیاسیات کے بجائے ہم آئندہ علم و عبادت ہی کو اپنا نصب العین ٹھہرائیں گے۔ اس اعتزال یا علیحدگی کی بنا پر انہیں معتزلہ کہا جاتا ہے۔ اکثریت کی رائے میں واصل بن عطاء نے حسن بصری سے مرتکب کبیرہ کے سلسلہ میں جب اختلاف رائے کا اظہار کیا' اور ان کی مجلس وعظ و ارشاد کو چھوڑ کر اپنا علیحدہ حلقہ قائم کیا تو اس وقت یہ حلقہ معتزلہ کے لقب سے ملقب ہوا۔

احمد امین نے ایک تیسری رائے کا اظہار کیا ہے جو یہ ہے کہ یہ ایک یہودی فرقہ کا مثنی ہیں۔ ان کا خیال مقریزی کی اس تصریح پر مبنی ہے کہ یہودیوں میں ایک گروہ "القروشم" تھا جس کے معنی معتزلہ کے ہیں۔ چنانچہ اس کے عقائد اور معتزلہ اسلام کے عقائد میں پورا پورا تشابہ پایا جاتا ہے۔

معتزلہ کی اپنی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عقائد ایک قدیم تحریک یا انداز فکر سے تعبیر ہیں۔ جس کا منشاء یہ تھا کہ دین کو اس دور کے جدید عقلی تقاضوں کے مطابق ڈھالا جائے۔ ان کی بعض تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نقطہ نظر سے معتزلہ کا لقب مخالفین کا عطا کردہ یا وجہ عار نہ تھا بلکہ یہ اپنے کو معتزلہ کہلا کر فخر محسوس کرتے تھے۔

علم' قدرت اور خلق ایسی صفات الٰہی کے حدود کیا ہیں اور ان کی زد میں کون کون مسائل آتے ہیں اور ان کا کیا حل ہے' ان چیزوں پر بحث و تمحیص ان کا خاص مشغلہ تھا۔ ان میں متعدد گروہ ہیں جیسا کہ آپ آئندہ صفحات میں دیکھیں گے۔ جن میں کچھ متوازن ہیں اور کچھ صحت و صواب کے راہ سے بالکل ہٹے ہوئے اور منحرف۔ لطف یہ ہے کہ اعتزال کے دائرے میں ایسے ایسے ملحد اور زندیق شخص بھی داخل ہیں جنہوں نے محض تخریب کے لیے اعتزال کا بھیس اختیار کر رکھا تھا۔ ادب' نحو' تفسیر اور کلام کی تدوین و ارتقاء میں ان کی خدامات حد درجہ لائق تحسین ہیں۔

65۔ پورا نام ہشام بن عمرو الشیبانی ہے۔ اہل بصرہ سے ہے۔ مامون کے زمانہ میں اس نے اپنے خیالات و افکار کی اشاعت کا اہتمام کیا۔ مکان کے علاوہ ہر ہر ایجابی صفت کا بھی یہ منکر تھا۔ اور اس بات کا قائل نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ کو کسی بھی وصف کے ساتھ متصف گردانا جائے۔ ظاہر ہے

Marfat.com

تنزیہ کا یہ وہ مقام ہے جہاں اس کے ڈانڈے کھلے ہوئے انکار سے جا ملتے ہیں۔

66۔ یعنی عبداللہ بن محمد بن کلاب۔

67۔ پیرایہ بیان کی ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو یہ بیان کرنا مقصود ہے جو اس کے نزدیک صحیح ہے کہ وہ ذات جو سننے والی ہے ازل سے موجود ہے اور دوسری صورت سے یہ مفہوم مترشح ہوتا ہے کہ سننے کا فعل یا صفت سمع ازل ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔

68۔ پورا نام ابو اسحاق ابراہیم بن یسار ہے۔ معتزلہ میں ذہانت 'ادب اور وسعت مطالعہ کے لحاظ سے مشہور ہے۔ اس کی ذہانت کے بارہ میں یہ لطیفہ سننے کے لائق ہے کہ اس کے والد ابتدائی تعلیم کے لیے جب اسے خلیل نحوی کے پاس لائے اور ان سے درخواست کی کہ اسے بھی اپنے تلامذہ میں شمار کیجیے تو انہوں نے امتحان کی غرض سے اس سے کہا' کہ ہر چیز میرے ہاتھ میں ہے اس کے متعلق کچھ کہو۔ ان کے ہاتھ میں اس وقت شیشے کا ایک قدحہ تھا۔

نظام نے پوچھا اس کی تعریف بیان کروں یا تنقیص کروں۔

خلیل نے کہا اس کی تعریف بیان کرو۔ اس نے کہا کہ یہ تمہاری آنکھ کے عیب کو تو ظاہر کرتا ہے مگر خود عیب یا غلاظت کو قبول نہیں کرتا۔ اسی طرح اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ کوئی چیز چھپا کر نہیں رکھتا۔ خلیل نے اس کو کہا' اچھا اب اس کی مذمت کرو۔ اس نے برجستہ کہا یہ جلدی ٹوٹ جاتا ہے۔ اور خلیل نے پھر اپنے صحن میں اُگے ہوئے نخل کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ اس کے متعلق کچھ بیان کرو۔ نظام نے پھر پوچھا۔ تعریف بیان کروں' یا تنقیص کروں۔ خلیل نے کہا' پہلے تعریف بیان کرو۔ اس نے کہا کہ اس کا پھل شیریں ہے۔ قامت بلند ہے اور اوپر کا حصہ سرسبز و شاداب ہے۔

خلیل نے کہا' اور اس کے نقائص کیا ہیں۔ اس نے فوراً کہا۔

اس پر چڑھنا مشکل ہے' پھل حاصل کرنا دشوار ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ پھل حاصل کرنے میں خطرات درپیش ہیں۔ خلیل نے یہ باتیں سنیں تو اس کے باپ سے کہا۔ یہ شاگرد تو کیا ہوگا یہ تو اس لائق ہے کہ میں اس سے بہت کچھ سیکھوں۔

69۔ پورا نام ابو جعفر محمد بن عبداللہ ہے۔ مشہور شیعہ متکلم ہے۔ کرابیسی سے اکثر اس کی علمی چھیڑ چھاڑ رہتی۔ ابوالہذیل کے رد میں بھی اس نے ایک رسالہ لکھا ہے۔ مقریزی نے اس کے عجیب و غریب اقوال لکھے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ عقلاء پر تو ظلم روا نہیں رکھتا لیکن ننھے منے بچوں پر۔ اور مجانین پر ظلم روا رکھ سکتا ہے؟

70۔ یعنی ابو علی محمد بن عبدالوہاب بن سلام الجبائی۔ معتزلہ کے مشہور امام ہیں۔ علم الکلام

Marfat.com

اور عقائد میں ان کا اپنا مدرسہ فکر ہے۔ ابوالحسن اشعری نے اول اول انہیں سے علوم عقلیہ کی تحصیل کی۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ انہیں کی آغوش تربیت میں پلے پڑھے۔ لیکن جب اعتزال سے دست کش ہوئے تو پھر ان کی تردید میں بھی بہت کچھ لکھا۔ جبی جس کی طرف یہ منسوب ہیں بصرہ میں ایک گاؤں کا نام ہے۔

71۔ یہاں عبارت میں ایک طرح کا تضاد بھی ہے۔ صفات کے بارہ میں معتزلہ کا یہ عقیدہ تو سمجھ میں آتا ہے کہ ان کا اثبات مستقل بالذات معانی کی وجہ سے نہ ہو' بلکہ انہیں کسی نہ کسی طرح ذات ہی کا کرشمہ قرار دینا چاہیے۔ لیکن ایسی صفات تسلیم کرنا جو صفات ہی نہ ہوں۔ بظاہر تناقض لیے ہوئے ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ ساتھ جو صفات نہیں ہیں' ان کی بھی اسی انداز سے توجیہہ بیان کرنا' جیسے کہ صفات کی کی جاتی ہے' اور بھی مہمل ہے۔ ممکن ہے اس سے مراد ایسی صفات ہوں جو بمنزلہ اسم کے ہیں جیسے لفظ 'اللہ' لیکن اس پر سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر الوہیت سے بھی اللہ تعالیٰ کی ذات الگ تھلگ رہتی ہے تو پھر وہ ہو گی کیا؟ "موجود مطلق" مگر یہ ترکیب خود متناقض ہے۔ موجود تعیین و تحدید چاہتا ہے اور اطلاق اس کی نفی۔

72۔ یعنی اگر کریم کا تعلق صفات فعل سے ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ازل سے جود و بخشش کا یہ فعل جاری نہیں لہٰذا یوں کہنا جائز ہونا چاہیے کہ جہاں تک ازل کا تعلق ہے وہ غیر کریم ہے۔

غیر کریم ہونے کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی ذات اگرچہ بالقوۃ کریم ہے لیکن فعل کرم بہرحال حادث ہے۔ دوسرے یہ کہ ازل کے دھندلکوں میں ایسا زمانہ فرض کیا جا سکتا ہے جب اللہ تعالیٰ وصف کرم سے تہی ہو۔ یہ دوسرا معنی چونکہ ذم کا پہلو لیے ہوئے ہے اور یہی معنی "غیر کریم" کی ترکیب سے متبادر بھی ہے۔ اس بنا پر اس کو اختیار کرنے میں عیسیٰ الصوفی کو تامل ہوا۔

73۔ کلام الٰہی کی نوعیت کیا ہے؟ اور معتزلہ نے اس بارے میں "خلق قرآن" کا موقف کیوں اختیار کیا۔ اس کا ایک فکری پس منظر ہے جس کو سمجھے بغیر معتزلہ کی موشگافیاں فہم و ادراک کی گرفت میں نہیں آئیں گی۔ بات یہ ہے کہ قرآن حکیم نے اس مسئلہ پر براہ راست روشنی نہیں ڈالی کہ وحی کا انداز کیا ہے۔ کیونکہ قرآن حکیم کا اشکال یہ نہیں تھا کہ وہ کلام و وحی کا انداز متعین کرے بلکہ اس کا اشکال یہ تھا کہ کس طرح اس کی بیان کردہ صداقتوں کو دلوں میں اتارے اور کیونکر اس کی برکات گوناگوں کو انسانی معاشرہ میں منتقل کرے۔

عباسیوں کے دور میں جب مسلمانوں کی غیر اقوام سے مڈبھیڑ ہوئی' فلسفہ و کلام کی طرفہ طرازیوں کا سامنا ہوا' اور بحث و مناظرہ کی محفلیں جمیں تو عقائد کی یہ سادگی قائم نہ رہ سکی۔ اب ہر

Marfat.com

ہر بات کی جانچ پرکھ شروع ہوئی' اور اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اسلام کو اس دور کے عقلی پیمانوں کی رو سے حق بجانب ثابت کیا جائے' اور بتایا جائے کہ فکر اغیار نے جن نئے نئے فتنوں کو ابھارا ہے اسلام ان کے موثر دفاع پر قادر ہے۔ چنانچہ عقائد و صفات کی وہ تمام معرکہ آرائیاں جنہوں نے صدیوں مسلمانوں کو الجھائے رکھا اسی پس منظر کا نتیجہ ہیں۔

ان نئے نئے فتنوں میں جن کو اغیار کی خوئے فتنہ پرور نے بنا سنوار کر پیش کیا۔ مسئلہ خلق قرآن کو سرفہرست سمجھنا چاہئے عیسائی مناظرین نے کھلے بندوں یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ جب حضرت مسیح از روئے قرآن کلمتہ اللہ ہیں' اور کلام الہی اللہ کی صفت ہے تو اس کا منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ مسیح خدا کی صفت کلام کا مظہر اور خدا ہیں۔

معتزلہ نے اس کے خلاف یہ مناظرانہ موقف اختیار کیا کہ کلام کا تعلق چونکہ صفات فعل سے ہے لہذا یہ حادث' عرض اور مخلوق ہے' قدیم یا ازل نہیں۔

معتزلہ کی دوسری عجیب و غریب اور جادہ اعتدال سے ہٹی ہوئی تصریحات جن کا ذکر امام ابوالحسن اشعری نے اس فصل میں کیا ہے اسی اصل پر مبنی ہیں۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہنا چاہیے کہ جمہور اہل السنت اگرچہ اللہ کی صفات کو ازل سمجھتے ہیں تاہم ازلیت کلام (Eternity of loges) کا عقیدہ خالصتہ یہودیت اور عیسائیت سے تعلق رکھنے والا ہے۔

یہودیوں میں حکیم فلو نے تو اسے تخلیق عالم کے سیاق میں استعمال کیا اور کہا کہ اللہ نے اسی کلمہ حکمت و آفرینش کے ذریعہ تمام کائنات پیدا کی' اور عیسائیت نے اس سے تثلیث ثابت کرنا چاہی ان کی رائے میں مسیح اسی بنا پر اللہ کا ابن ہے کہ وہ دراصل اس کلمہ ہے جس نے گوشت پوست کی شکل اختیار کر لی ہے۔

یہ نکتہ بھی اس مرحلہ میں نظر و فکر کے سامنے رہنا چاہیے کہ اہل السنت اور معتزلہ دونوں اس مسئلہ کے بارہ میں ابہام و التباس کا شکار رہے ہیں۔ اہل السنت کے ابہام کا پہلو یہ ہے کہ انہوں نے صفات اور نتائج صفات میں تفریق قائم نہیں رکھی اور معتزلہ نے اس بات کو واضح نہیں کیا کہ انداز وحی کے اس فرق کا نفس وحی سے کیا تعلق ہے؟ یعنی اگر قرآن کو مخلوق مان لیا جائے تو اس سے قرآن حکیم کی حجیت و استناد پر کیا اثر پڑتا ہے۔ یہی نہیں معتزلہ کے مختلف گروہوں نے اس سوال کے جواب میں سخت آشفتگی فکر کا مظاہر کیا ہے۔

74۔ غالبا مقصد یہ ہے کہ "قبل الاشیاء" یا قبل کہنے سے ازلیت کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس پیرایہ بیان کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کا تعلق اس زمانہ سے ہے جو تخلیق اشیاء سے کچھ پہلے

ہے حالانکہ اس کا وجود ازلی ہے۔ اسی غلط فہمی کے ابھرنے کا زیادہ امکان اس وقت ہے جب لفظ قبل ظرف ہو اور منسوب ہو۔

75۔ یہ دراصل ترجمہ ہے "فی مکان دون مکان" کا۔ اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اگرچہ مکانی حقیقت سے تعبیر ہے تاہم مکانی نہیں ہے یعنی مکان سے گھیرے ہوئے نہیں ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ مکانی حقیقت تو ہے مگر اس کے مکان کا تعین نہیں کیا جا سکتا ہم نے پہلا معنی اختیار کیا ہے۔

76۔ یہاں بھی "مکان دون مکان" کے وہی معنی ہیں جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ یعنی وہ مکان سے ایک گونہ تعلق تو ضرور رکھتا ہے مگر زندگانی مکان نہیں۔

77۔ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ ازل سے قدرت، علم اور سمع و بصر سے متصف نہیں اس بنا پر ہے کہ ان لوگوں کے نقطہ نظر سے ان تمام صفات کا مرتبہ فعل و خلق کے بعد ہے۔ ان کی رائے میں اگر عالم خارجی وجود میں نہیں آیا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ علم، قدرت اور سمع و بصر وغیرہ صفات کا کوئی معروضی ہدف ہی موجود نہیں ہے۔ اس لیے اس مرحلہ میں نہ علم متعرض ہوتا ہے، نہ قدرت دوچار ہوتی ہے، اور نہ سمع و بصری کا مفہوم ہی متعین ہوتا ہے۔

اس انداز فکر میں گھپلا ہے کہ یہ لوگ صفات اور ان کے اثرات و نتائج میں فرق محسوس نہیں کرتے۔ یہ صحیح ہے کہ فعل کے لحاظ سے سمع و بصر اور قدرت کا مرتبہ تخلیق و آفرینش کے بعد ہی ہے، لیکن ازل سے وہ ان معنوں میں سمیع و بصیر اور قادر ہے کہ اس کی ذات گرامی ان صفات سے قوت کے درجہ میں ہمیشہ سے متصف ہے۔

رہا علم تو یہ ایسی صفت ہے جس کے لیے خلق و آفرینش شرط نہیں بلکہ خود تخلیق و آفرینش کے لیے علم بمنزلہ ضروری شرط کے ہے۔

78۔ امام نے یہاں تمام آراء کا ذکر نہیں کیا بلکہ صرف معروف خیالات کے بیان کر دینے ہی پر اکتفا کیا ہے۔

79۔ ازلَ سے عالم، قادر، اور بصیر نہ ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ صفات چونکہ فعل و آفرینش سے متعلق ہیں لہٰذا جب تک یہ عالم کون و مکان ظہور پذیر نہ ہو جائے اس وقت تک تحقیق نہیں ہو پاتا۔

80۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں نفی حیات کا موقف قطعی ناقابل فہم ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ انکار خدا کے مترادف ہے۔

81۔ اس مفروضہ میں مغالطہ یہ پنہاں ہے کہ جو شے معدوم ہے وہ وجود و کون کے اعتبار سے

Marfat.com

معدوم ہے۔ مرتبہ علمی میں تو اس کا اثبات بہرحال ممکن ہے۔

82۔ اعراض سے مراد یہ ہے کہ قرآن جوہر نہیں جو قائم بالذات ہو بلکہ عرض و صفت ہے جو متکلم سے وابستہ ہے۔

83۔ یہاں اصلی متن میں جو لفظ مرقوم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نظام کے نقطہ نظر سے انسان میں ذاتی طور پر استطاعت نہیں ہو سکتی۔ مگر سیاق و سباق اور خود نظام کے مذہب سے اس کو ہم آہنگ نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

84۔ اشاعرہ اور معتزلہ میں اختلاف کی یہ نوعیت تو ناقابل فہم ہے کہ آیا استطاعت فعل انسان میں پہلے سے موجود ہوتی ہے یا عین فعل کے دوران مقارن ہوتی ہے۔ مگر یہ بات کہ استطاعت ہی نہیں خود حیات بھی انسان کے مفہوم میں داخل نہیں قطعی مہمل، اور ناقابل فہم ہے۔

85۔ واصل بن عطا کا معاصر ہے اور معتزلہ کا تمام مسائل میں ہم نوا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بشر بن المعمر نے اس کی تردید میں "کتاب الرد علی ضرار" کے نام سے اس نے ایک کتاب لکھی۔

186اس کا پورا نام ابو عبداللہ الحسین بن محمد عبداللہ النجار الرازی ہے۔ قم کا رہنے والا ہے۔ اس کا تعلق متکلمین کے اس گروہ سے تھا جو جبر کا قائل ہے۔ نظام سے اس کی اکثر جھڑپیں رہتیں۔ اس کی کئی کتابیں ہیں جن میں مشہور یہ ہیں '"المخلوق"' "اثبات الرسل"' "الارجاء"' "القضاء و القدر"' "الثواب و العقاب"۔

فرقہ نجاریہ کا سربراہ تھا۔ اس فرقے سے تعلق رکھنے والے حضرات اہل السنت سے متعدد مسائل میں کامل اتفاق رائے رکھتے تھے۔ مثلاً قضا۔ قدر۔ وعد و وعید۔ خلافت ابی بکر اور اعمال کے بارہ میں ان کی بھی وہی رائے ہے جو اہل السنت کی ہے۔ معتزلہ سے یہ صرف نفی صفات۔ خلق قرآن اور نفی رویت کے مسئلہ میں متفق ہیں۔

87۔ اس کو بکر بن زیاد الباہلی کے نام سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔ ابن حبان کی یہ رائے ہے کہ یہ پرلے درجے کا وضاع اور کذاب تھا۔ اس کی مرویات زیادہ تر عبداللہ المبارک سے ہیں۔

Marfat.com

سکتے کہ ماضی میں ہم نے علم و ادراک کی شیم آرائیوں کو عام کر کے تہذیب و تمدن کی جو خدمت کی ہے وہ ہر پہلو سے اہم اور عزیز ہے۔ یہی نہیں علم و ادراک کے اس دفتر کہنہ میں تابش وضو کے ایسے متعدد اور حیران کن مظاہر بھی پائے جاتے ہیں کہ جن سے نہ صرف حال کی تاب ناکیوں کا راز فاش ہوتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی عبقریت کا صحیح صحیح اندازہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے محض ذہانت اور خیال آرائی کے بل پر کیونکر ان منزلوں تک رسائی حاصل کر لی جن تک پہنچنے کے لیے تجربہ و مشاہدہ بے حد ضروری ہے۔

یہ وہ احساس فخر ہے جو ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم ماضی کے ان علمی کارناموں کو یاد رکھیں اور ان کو نئے انداز سے پیش کریں۔ مزید برآں اگر ہمیں حال کی تعمیر نو میں حصہ لینا تو لازم ہے کہ ہم اپنی تاریخ کے بارہ میں کسی قسم کے احساس کمتری میں مبتلا نہ ہوں۔

یہ بات صحیح ہے کہ اس تاریخی اور تہذیبی اہمیت کے باوجود آج یہ خیالات و افکار کھٹکتے ہیں اور ان کی موزونیت (Releviancy) کا ٹھیک اندازہ نہیں ہو پاتا۔ لیکن یہ زاویہ نظر کا قصور ہے۔ ان کو اس فکری ماحول میں رکھ کر دیکھیے' جس میں یہ ابھرے اور بحث و کلام کی ندرتوں کا محور بنے۔ آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ نہ صرف حد درجہ موزوں ہیں' بلکہ ضروری ہیں۔

جن لوگوں نے مذاہب و افکار کی تاریخ کا بنظر غائر مطالعہ کیا ہے' وہ جانتے ہیں کہ کوئی بھی فلسفہ یا نظام فکر آپ سے آپ پیدا نہیں ہو جاتا۔ بلکہ ہر ہر دور میں فلسفہ و کلام کی جدتیں زندگی کی کوکھ سے جنم لیتی ہیں۔ یعنی ہر ہر دور کے مروجہ تصورات' زیر بحث مسائل' اجتماعی حالات' اخلاقی اور روحانی قدریں' وہ عناصر ہیں جو مل جل کر نئے سوالات کو بساط بحث پر لاتے ہیں اور ایسے حالات پیدا کرتے ہیں کہ جن کی وجہ سے کسی قوم کو موقع ملتا ہے کہ وہ ان کے رد عمل میں اپنی فکر کو منظم کرے۔ اپنے خیالات کے لیے فلسفیانہ بنیادیں ڈھونڈے۔ اور پیش آئندہ اشکالات کو کسی معقول انداز سے حل کرے۔ چنانچہ مسیحؑ سے چار پانچ سو سال پہلے یونان میں جو حکمت و دانش کے سوتے پھوٹے اور سقراط' افلاطون اور ارسطو ایسی عظیم شخصیتیں پیدا ہوئیں تو یہ محض بخت و اتفاق کا کرشمہ نہ تھا۔ بلکہ یونانی ریاستوں کا خاص نظم و نسق' ان میں عوام کا عمل دخل اشتراک' بحث و نظر کا رواج اور افکار و خیالات کے اظہار کی پوری پوری آزادی' وہ جانے بوجھے عوامل تھے' جنہوں نے فلسفہ و حکمت کے ان اساطین کی تخلیق کی۔ اور فکر و نظر کی ایسی مشعلوں کو روشن کیا کہ آج بھی جن کی لو سے جہان علم و فضل ضیا افروز ہے۔(1)

1۔ کسی نظام فکر کی تخلیق حالات کسی حد تک ممد و معاون ہوتے۔ اس موضوع پر انسائیکلوپیڈیا آف دی سوشل سائنسز میں ڈیوی سی کا مقالہ "فلاسفی" دیکھنے کے لائق ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

نہیں ہوئیں۔ لیکن علوم عقلیہ کی اشاعت و فروغ سے صورت حال یکسر بدل گئی اور ایک مخصوص گروہ اس چیز کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرنے لگا کہ توحید و صفات کے ساتھ یہ بھی بتایا جائے کہ ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ خالق کے کیا معنی ہیں؟ اور آیا تخلیق کے دائرہ میں قرآن بھی داخل ہے یا نہیں؟ ارادہ سے کیا مراد ہے؟ علم کی حقیقت کیا ہے اور اس کی وسعتیں مسائل کے کن نازک پہلوؤں کو گھیرے ہوئے ہیں؟ نیز اس بات کی وضاحت کی جائے کہ قدرت الہی کی کارفرمائیوں کی حدود کہاں سے کہاں تک وسعت پذیر ہیں۔ اس طرح گویا اسلامی علم الکلام کا اصل محور اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات قرار پاتی ہیں۔ اور باقی تمام بحثیں گو اپنی جگہ بہت اہم ہیں اور مستقل حیثیت بھی رکھتی ہیں۔ تاہم محض ضمنی ہیں اور مسئلہ صفات ہی کی شاخ اور فرع ہیں۔ اور یا پھر اس جذبہ طلب و جستجو کا براہ راست نتیجہ ہیں کہ جس کو اس دور کے تاریخی تقاضوں نے ابھار دیا تھا۔ مثال کے طور پر پہلی بحث ہی کو لیجئے۔ اس میں ذرہ کے بارہ میں مسلمان حکما کے خیالات و افکار کا نچوڑ درج ہے۔ یہ بحث خالص طبیعیاتی نوعیت کی حامل ہے۔ لیکن اس کا ایک پہلو علم الکلام سے بھی متعلق ہے اور یہی پہلو ایسا ہے جس نے متکلمین اسلام کو اس مسئلہ سے متعلق غور و خوض پر مجبور کیا۔ ذرہ و مادہ کے بارہ میں ان افکار و خیالات میں کیا ندرت پائی جاتی ہے اور فنی اعتبار سے ان بحثوں کا کیا درجہ ہے۔ اس کا اندازہ ڈاکٹر ایس پینس (Dr.S Pinces) کی محققانہ کتاب "مذہب الذرۃ عند المسلمین و علاقتہ) بمذاہب الیونان و الہنود" کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ جس کا جرمنی سے عربی میں کامیاب ترجمہ محمد عبد الہادی ابوریدہ نے کیا ہے۔ اس کا ماخذ بڑی حد تک مقالات اسلامیین ہی ہے۔ قریب قریب اسی موضوع پر ایک بیش قیمت مقالہ اوپر نزل (O.Pretzl) کا بھی ہے جو "جوہر الفرد عند اوائل المتکلمین المسلمین" کے نام سے مشہور ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس نے بھی مقالات ہی سے زیادہ تر استفادہ کیا ہے۔

ان تصریحات سے جو مقالات میں درج ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان متکلمین جوہر فرد کے مفہوم سے پوری طرح آشنا تھے اور اس کے بارہ میں انہوں نے تفصیلی بحثیں سپرد قلم کی ہیں۔ اور عجیب و غریب نکتہ سنجیوں سے کام لیا ہے۔ مسلمان حکما کو اس مسئلہ سے کس حد تک دلچسپی رہی ہے۔ اور کس حد تک اس کے تفصیلی گوشوں کا انہوں نے جائزہ لیا ہے۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں خصوصیت سے دیکھنا چاہئیں۔

(1) کتاب المسائل فی الاختلاف بین البصریین والبغدادیین مصنفہ ابو رشید سعید بن محمد نیشاپوری۔ اے۔ بیرم (A.Biram) نے اس کے اس حصہ کا ترجمہ کیا ہے جس کا تعلق خصوصیت سے جزلا یتجزی کی بحث سے ہے۔ یہ حصہ 1902ء میں لیندن میں چھپ چکا ہے۔

(2) البحر الذخار۔ تصنیف ابن المرتضیٰ

(3) کتاب الانتصار تصنیف ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری

مقالات میں جو ہر فرد کے لیے متعدد الفاظ آئے ہیں۔ جیسے الجزء الذی لا یتجزیٰ۔ الجزء الواحد۔ الجزء الواحد الذی لا ینقسم ابعاض۔

اس بحث کا کون سا پہلو علم الکلام کے دائرہ میں آتا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اللہ تعالیٰ کے وصف علم و قدرت پر غور کرو۔ اگر اللہ تعالیٰ ہر ہر شے پر قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم اور اس کے اجزا پر اس حد تک اختیار ہونا چاہیے کہ وہ آخری چیز تک کا تجزیہ کر سکے۔ اسی طرح اگر اس کا علم ہر ہر شے کا احاطہ کیے ہوئے ہے تو اس کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ جسم کے آخری ذرہ تک اس کے علم کی وسعتیں پھیلی ہوئی ہوں۔ اس طرح اس کا تعلق علم و قدرت دونوں سے یکساں ہوا۔ اہل السنۃ کی اکثریت چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو وسیع تر' اور اطلاق کی حد تک جامع تر مانتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک جسم کو بہرحال محدود ہونا چاہیے' اور ایسے ذرات پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جو گنے چنے ہوں اور تقسیم و تجزیہ کے غیر مختتم عمل کے متحمل نہ ہوں۔

ان کے برعکس حکمائے اسلام نے جزلا تیجزیٰ کا انکار کیا ہے۔ ان کی نظر صفات پر نہیں قوت واہمہ پر ہے' جو ہر ہر چیز کو تحلیل و تجزیہ کا ہدف قرار دیتی ہے' اور تقسیم کے عمل کو غیر مختتم عرصہ تک جاری رکھنے پر مصر ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ زینو کے اشکال حرکت کی طرح محض مغالطہ ہے' جس کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے موجودہ ارتقا نے جمہور اہل السنت کے نظریہ کی تائید کی ہے۔ اور ثابت کر دیا ہے کہ تقسیم و تجزیہ کا یہ عمل مسلسل اور غیر مختتم نہیں بلکہ ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں ذرہ اپنی ننھی منی جسامت کھو کر طاقت میں بدل جاتا ہے۔

اشاعرہ نے اجزاء لا تیجزیٰ کے غیر متناہی ہونے کے ابطال پر بہت دلچسپ اعتراض وارد کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے اگر ہر ہر شے کے اجزا غیر محدود ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ چیونٹی اور ہاتھی کے ڈیل ڈول اور ضخامت میں کوئی فرق ہی پایا نہیں جاتا۔ اس لیے کہ دونوں کے اجزا غیر محدود اور غیر منتہی ہیں۔ باقلانی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ شہرستانی نے جوہر فرد یا جز لا تیجزیٰ کے اثبات میں اسی طنز کو ایک سنجیدہ دلیل کی شکل میں پیش کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر ہر جسم اپنے ابعاد (Dimensidns) کے لحاظ سے محدود ہے اور طول اور عمق کے اعتبار سے متناہی ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ ان اجسام کا تار پود جن اجزا سے بنا ہے' وہ بھی محدود ہیں۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ غیر محدود اجزا سے محدود جسم وجود میں آئے۔ اور اگر اس استحالہ کو

Marfat.com

سکتے کہ ماضی میں ہم نے علم و ادراک کی شیم آرائیوں کو عام کر کے تہذیب و تمدن کی جو خدمت کی ہے وہ ہر پہلو سے اہم اور عزیز ہے۔ یہی نہیں علم و ادراک کے اس دفتر کہنہ میں تابش وضو کے ایسے متعدد اور حیران کن مظہراب بھی پائے جاتے ہیں کہ جن سے نہ صرف حال کی تاب ناکیوں کا راز فاش ہوتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی عبقریت کا صحیح صحیح اندازہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے محض ذہانت اور خیال آرائی کے بل پر کیونکر ان منزلوں تک رسائی حاصل کر لی جن تک پہنچنے کے لیے تجربہ و مشاہدہ بے حد ضروری ہے۔

یہ وہ احساس فخر ہے جو ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم ماضی کے ان علمی کارناموں کو یاد رکھیں اور ان کو نئے نئے انداز سے پیش کریں۔ مزید برآں اگر ہمیں حال کی تعمیر نو میں حصہ لینا تو لازم ہے کہ ہم اپنی تاریخ کے بارہ میں کسی قسم کے احساس کمتری میں مبتلا نہ ہوں۔

یہ بات صحیح ہے کہ اس تاریخی اور تہذیبی اہمیت کے باوجود آج یہ خیالات و افکار کھٹکتے ہیں اور ان کی موزونیت (Releviancy) کا ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں ہو پاتا۔ لیکن یہ زاویہ نظر کا قصور ہے۔ ان کو اس فکری ماحول میں رکھ کر دیکھیے' جس میں یہ ابھرے اور بحث و کلام کی ندرتوں کا محور بنے۔ آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ نہ صرف حد درجہ موزوں ہیں' بلکہ ضروری ہیں۔

جن لوگوں نے مذاہب و افکار کی تاریخ کا بنظر غائر مطالعہ کیا ہے' وہ جانتے ہیں کہ کوئی بھی فلسفہ یا نظام فکر آپ سے آپ پیدا نہیں ہو جاتا۔ بلکہ ہر ہر دور میں فلسفہ و کلام کی جدتیں زندگی کی کوکھ سے جنم لیتی ہیں۔ یعنی ہر ہر دور کے مروجہ تصورات' زیر بحث مسائل' اجتماعی حالات' اخلاق اور روحانی قدریں' وہ عناصر ہیں جو مل جل کر نئے سوالات کو بساط بحث پر لاتے ہیں اور ایسے حالات پیدا کرتے ہیں کہ جن کی وجہ سے کسی قوم کو موقع ملتا ہے کہ وہ ان کے رد عمل میں اپنی فکر کو منظم کرے۔ اپنے خیالات کے لیے فلسفیانہ بنیادیں ڈھونڈے۔ اور پیش آئندہ اشکالات کو کسی معقول انداز سے حل کرے۔ چنانچہ مسیحؑ سے چار پانچ سو سال پہلے یونان میں جو حکمت و دانش کے سوتے پھوٹے اور سقراط' افلاطون اور ارسطو ایسی عظیم شخصیتیں پیدا ہوئیں تو یہ محض بخت و اتفاق کا کرشمہ نہ تھا۔ بلکہ یونانی ریاستوں کا خاص نظم و نسق' ان میں عوام کا عمل دخل اشتراک' بحث و نظر کا رواج اور افکار و خیالات کے اظہار کی پوری پوری آزادی' وہ جانے بوجھے عوامل تھے' جنہوں نے فلسفہ و حکمت کے ان اساطین کی تخلیق کی۔ اور فکر و نظر کی ایسی مشعلوں کو روشن کیا کہ آج بھی جن کی لو سے جہان علم و فضل ضیا افروز ہے۔(1)

1۔ کسی نظام فکر کی تخلیق حالات کسی حد تک ممد و معاون ہوتے۔ اس موضوع پر انسائیکلوپیڈیا آف دی سوشل سائنیز میں دیوی کا مقالہ "فلاسفی" دیکھنے کے لائق ہے۔

Marfat.com

مسلمانوں نے الٰہیات و حکمت کے میدان میں جو تگ و تاز کی اور عجیب و غریب سوالات کو چھیڑا۔ اس کا بھی یونانی فلسفہ کی طرح سنجیدہ پس منظر ہے۔ ان کے بارہ میں یہ رائے قائم کر لینا سخت غلطی ہو گی کہ ان کی یہ موشگافیاں اور فکر و خیال کی رنگینیاں محض عیش و فراغ کے چوچلے تھے، جس کی ذمہ داری عباسیوں کے عہد طرب اور مجالس بحث و نشاط پر ڈالی جا سکتی ہے۔ وہ سنجیدہ پس منظر جس نے اسلامی ذہن کو صدیوں فلسفیانہ بحثوں میں الجھائے رکھا' یہ تھا کہ جب اسلام دوسری قوموں میں پھیلا' اور مسلمانوں کو موقع ملا کہ ایران و روم کی پر شکوہ تہذیب کو قریب سے دیکھیں' یا یوں کہنا چاہیے کہ جب اسلامی فکر یونانی فکر سے متصادم ہوا تو اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے تھا کہ نئے نئے سوالات ذہنوں میں خلش پیدا کریں۔ اور ان سے نمٹنے کے لیے مسلمان اپنے ہاں کے فہم و ادراک کے پیمانوں کو از سر نو ترتیب دیں۔ اور یہ کچھ بے جا بھی نہ تھا۔ انسانی ذہن کا پرانا المیہ ہے کہ یہ زیست کے ایک اسلوب و انداز پر قانع نہیں رہتا۔ بلکہ کبھی تو یہ چاہتا ہے کہ عقل ہرزہ کار کی فتنہ سامانیوں سے محفوظ رہنے کے لیے ایمان کے حصن حصین میں پناہ لے' سیدھے سادے طریق سے اللہ کو مانے۔ بغیر مین میخ نکالے اس کے حکموں پر چلے اور بنی نوع انسان کی بھلائی اور بہبود کے کاموں میں شرکت و تعاون کو اپنے اطمینان کے لیے کافی سمجھے۔ اور کبھی اس کے قلب میں یہ خواہش مچلنے لگتی ہے کہ ایمان و عقائد کی سادگی و استواری کو دقیق عقل کے سانچوں میں ڈھال کے رہے۔ اس کو فطرت انسانی کا تلون کہیے یا تاریخ کا ناگزیر تقاضا! واقعہ بہرحال یہی ہے کہ انسانی ذہن سادگی سے پیچیدگی کی طرف اور پیچیدگی سے سادگی کی طرف ہمیشہ منتقل ہوتا رہتا ہے۔ اور غالباً اسی تلون و تغیر میں تہذیب انسانی کی ترقی کا راز مضمر ہے۔ مسلمانوں نے فلسفہ و کلام کی پر بہار وادیوں میں خالص دینی وجوہ سے گام فرسائی کی۔ یونانی عقلیات نے چونکہ نئے نئے سوالات کو ابھار دیا تھا۔ اس لیے اب دانشوروں کا ایک حلقہ ایسا پیدا ہو گیا تھا' جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارہ میں غور و خوض کو ضروری قرار دیتا تھا۔ اس سے پہلے ایک مسلمان اللہ تعالیٰ کی توحید و صفات کے بارہ میں پوری طرح مطمئن تھا' اور اس حقیقت پر پختہ ایمان رکھتا تھا کہ اس کی ذات گرامی تمام صفات حسن اور اوصاف کمال سے اتصاف پذیر ہے۔ اور یہ کہ یہ ذات ستودہ صفات علیم ہے' اور اس کے وصف علم کا یہ حال ہے کہ دل کی دھڑکنوں تک سے آگاہ ہے' ارادہ کنال ہے اس لیے جو چاہے اور جب چاہے' منصہ وجود پر جلوہ گر ہو سکتا ہے۔ خالق ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر شے کو اسی نے عدم کی تاریکیوں سے نکال کر وجود کی روشنی بخشی ہے۔ قدیر ہے اور اس کے وصف قدرت کا یہ عالم ہے کہ کوئی شے بھی اس کے دائرہ اختیار سے باہر نہیں۔ عقائد کی یہ نوعیت دلوں میں اس طرح رچی اور بسی ہوئی تھی کہ اس کے متعلق کبھی بھی شک و سوال کی الجھنیں پیدا ہی

Marfat.com

تسلیم کر لیا جائے تو اس پر دوسرا استحالہ یہ ابھرے گا کہ چھوٹے اور بڑے جسم میں فرق و امتیاز کے تمام حدود ہی یکسر ختم ہو جائیں گے۔

نامناسب نہ ہو گا اگر ہم یہاں نظام کے تصور "طفرہ" کی مختصر تشریح کر دیں۔ اس کا تعلق بھی دراصل جزلا تجزی کے اثبات و ابطال ہی سے ہے۔ حکما جو اجزاء لا تجزی کو نہیں مانتے اور تحلیل و تجزیہ کے تسلسل کے قائل ہیں' ان کی ایک دلیل زینو کا یہ اشکال بھی تھا کہ حرکت جب خط کے ایک حصہ کو طے کرے گی' تو دوسرا حصہ باقی رہ جائے گا۔ اور پھر اس نصف یا ثلث و ربع تک وسعت پذیر ہو گی تو اس نصف کا نصف اور ثلث و ربع باقی رہ جائے گا۔ اور اس طرح یہ حرکت کبھی بھی کسی متعین فاصلہ کو طے نہ کر سکے گی۔ اس کا صحیح جواب تو حرکت کے بارہ میں جدید ترین تحقیق نے بہم پہنچایا۔

نظام نے اس اشکال کا جواب یوں دیا ہے کہ حرکت کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ وہ نقطہ بہ نقطہ ایک ایک شوشے کو طے کر کے آگے بڑھتی ہے بلکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے وہ جست اور طفرہ کو کام میں لاتی ہے۔ اس لیے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ پہلے وہ نقطہ کا نصف طے کرے' پھر اس نصف کا نصف طے کرے' کیونکہ وہ تو بغیر اس کے کہ درمیانی مقامات پر رکے' آگے بڑھ جانے کی عادی ہے۔

ذرہ اور اس کے متعلقات کی بحث تو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا' محض ایک مثال ہے دراصل قارئین سے ہم کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جلد ثانی میں جو خیالات و افکار جو گوہرہائے تاباں' بغیر کسی منطقی ترتیب کے ادھر ادھر بکھرے پڑے ہیں۔ ان کو اگر سمیٹ کر نظم و ترتیب یا قرینے سے بیان کیا جائے تو مندرجہ ذیل عنوانوں میں ان کو تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(1) ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت

(2) علم الہی اور اس کی وسعتیں

(3) قدرت الہی اور اس کے حدود اطلاق

(4) مسئلہ خلق

(5) ارادہ الہی

اس تقسیم کو ہم جامع تو کہہ سکتے ہیں' مگر حاضریا مانع نہیں۔ کیونکہ ان افکار و خیالات کے ساتھ بیسیوں ایسے اجتماعی' دینی اور علمی نکات بھی زیر بحث آ گئے ہیں جن کو متکلمین اسلام کی طبع رسا کی طرفہ طرازیوں کے سوا اور کسی چیز سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی وضاحت ہم متفرقات کے ضمن میں علیحدہ کریں گے۔

Marfat.com

آیئے اب عنوانات کے بارہ میں نہایت ہی اختصار کے ساتھ ضروری تشریحات پر نظر ڈالتے چلیں۔

(1) جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کا تعلق ہے' اعتزال کی پوری تاریخ میں اس سے زیادہ اہمیت کا اور کوئی مسئلہ نہیں۔ معتزلہ نے بقول علامہ اشعری کے اس مسئلہ میں جس قدر ٹھوکریں کھائی ہیں' اور جس قدر تحیر و آشفتہ فکری کا ثبوت دیا ہے' شاید ہی اس کی مثال کہیں مل سکے۔ اس باب میں ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ہر نوع کی صفات سے معریٰ اور منزہ ہے۔ اور صرف اس کی ذات ہی کا وجود ہے۔ وہی علم ہے' وہی حکمت ہے اور اسی ذات کو قدرت و خلق وغیرہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہ عقیدہ اول اول تو تنزیہہ و تجرید کی شکل میں ظاہر ہوا جس کے معنی یہ تھی کہ صفات اللہ تعالیٰ سے علیحدہ کوئی شے نہیں۔ بلکہ اسی کے بوقلموں ظہورات کا نام ہے۔ لیکن آخر آخر میں معتزلہ میں کچھ لوگ ایسے بھی پیدا ہو گئے کہ جنہوں نے اس میں غلو سے کام لیا اور صفات ہی کا انکار کر بیٹھے۔ چنانچہ علامہ اشعری کی تصریح کے مطابق "ابن الایادی" نے تو کھل کر یہ بات کہہ دی کہ اللہ تعالیٰ کو جو ہم علیم' سمیع اور قادر کہتے ہیں تو یہ محض برنبائے مجاز ہے۔

صفات کے بارہ میں یہ تصور متعزلہ میں کہاں سے آیا ہے؟ علامہ کی یہ توجیہہ صحیح ہے کہ فلاسفہ یونان کے تتبع میں معتزلہ نے اس کو اپنایا' بالخصوص ارسطو کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ عقل محض ہے ائمہ اعتزال کو ایسا بھایا کہ انہوں نے اس کو عقیدہ توحید کا لازمی تقاضا قرار دینے پر اصرار کیا۔ ہماری رائے میں نفی صفات سے متعلق معتزلہ کا یہ انداز فکر ان معنوں میں ضرور یونانی تصور کا چربہ ہے کہ ان کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارہ میں تجرید و تنزیہہ کی یہی انتہاپسندانہ صورت پائی جاتی ہے۔ لیکن تنہا اس توجیہہ کو ہم کافی نہیں سمجھتے۔ متعزلہ جس بنا پر صفات سے متعلق اس روش کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے وہ ان کی یہ ذہنی مجبوری تھی کہ انہیں عیسائیوں اور مجوسیوں کے مقابلہ میں بحث و مناظرہ کی مجالس میں اکثر شرکت کرنا پڑتی تھی' جس میں یہ تثلیث اور ثنویت کے خلاف عقلی دلائل پیش کرتے۔ اور یہ ثابت کرتے کہ چونکہ تعدد قدما محال ہے اس لیے عقیدۂ تثلیث اور ثنویت کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ اس کے جواب میں یہ دونوں گروہ متفقہ طور سے یہ موقف اختیار کرتے کہ مسلمان بھی تو اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو قدیم مانتے ہیں' اس لیے تعدد قدما کا عقیدہ محال نہ ہوا۔ اس اشکال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے بظاہر یہی صورت باقی رہ جاتی کہ یہ صفات کا انکار کر دیں اور یہ کہیں کہ ہمارے ہاں توحید کا نتھرا ہوا اور واضح تصور اس حقیقت کا غماز ہے کہ صرف ذات بحت کا وجود ہے اور صفات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اسی ذات

Marfat.com

واحد کے ظہورات ہیں اور اسی ایک ذات گرامی کی جلوہ گری ہے۔

متعزلہ کے اس دفاعی موقف سے ممکن ہے عیسائیت اور مجوسیت کے علم برادر خاموش ہو جاتے ہوں۔ سوال یہ ہے کہ تجرید کی اس شکل میں کہ جس میں ذات ہر ہر اتصاف سے منزہ ہو خود وجود ذات کے کیا معنی ہیں۔

یہاں اس مغالطہ (Fallacy) کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شے موجود ہے تو اس کے صاف اور سمجھ میں آنے والے معنی یہی ہوتے ہیں کہ اس کے اوصاف' اس کی خوبیاں اور رنگ بو ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے ادراک پر اثر انداز ہوتی ہیں اور اپنے وجود کا یقین دلاتی ہیں۔ اور اگر کوئی شے ہماری آنکھوں کو متاثر نہیں کرتی' ہمارے کانوں سے نہیں ٹکراتی۔ اور ہمارے قلب و ذہن کو واضح تصور عطا نہیں کرتی۔ تو وہ سرے سے موجود ہی نہیں۔ کیونکہ ہر ہر شے جو انسانی ذہن میں مرتسم ہوتی ہے ضروری ہے کہ کسی نہ کسی صفت سے اتصاف پذیر ہو' اور ایسی ذات جو ہر نوع کے اتصاف سے تہی ہو۔ ظاہر ہے کہ وجود کا استحقاق کھو بیٹھتی ہے اس کو لفظ ذات سے تعبیر کرنا محض تحکم ہے۔

متعزلہ دراصل اس فریب میں مبتلا تھے کہ ذات و صفات دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ حالانکہ منطقی لحاظ سے خود ذات کے مفہوم میں صفات کا وجود داخل ہے۔ اس لیے کہ کوئی ذات صفات سے علیحدہ اور الگ تھلگ پائی ہی نہیں جاتی۔

رہا تعدد قدماء کا اعتراض۔ تو یہ اس لیے وارد نہیں ہوتا کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ ہم اللہ اور اس کی تمام صفات کمال کو دو مستقل بالذات چیزیں قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ ذات گرامی جو حسن و جمال کی تمام تر تابانیوں سے اتصاف پذیر ہے ایک ہے اور کوئی بھی شے ان اوصاف کمال میں اس کی شریک اور سہیم نہیں۔ تعدد قدما کا سوال تثلیث یا ثنویت کو مان لینے کی صورت میں ابھرتا ہے کیونکہ عیسائیوں اور مجوسیوں کے نقطہ نظر سے اقانیم ثلثہ یا خیر و شر کی حیثیت اوصاف کی نہیں۔ مستقل اور قائم بالذات حقائق کی ہے' جن کا اپنا وجود ہے اور اپنی صفات ہیں۔

مغالطہ کی اس نوعیت سے قطع نظر سوچنے کی بات یہ ہے کہ ارسطو کا یہ تصور الہ کس حد تک اپنے اندر کشش اور جاذبیت رکھتا ہے' ایسا خدا تو بلاشبہ محبوب ہو سکتا ہے' قلب و نظر کو بھا سکتا ہے اور معبود بن سکتا ہے' جو خالق ہے' علیم ہے اور حس ادراک سے وراء الورا ہونے کے باوجود اس کی رحمت فراواں کا قدم قدم پر احساس ہوتا ہے۔ لیکن ایسی ذات جو کرشمہ صفات سے تہی ہو کس کو اسیر کر سکے گی' اور کس کے دل میں عشق و محبت کی سرمستیوں کو پیدا کر سکے گی۔ اس

باب میں کہنا پڑے گا کہ اہل السنت کا مسلک بہت صحیح ہے کہ وہ ذات گرامی بلاشبہ صفات و نعوت سے متصف ہے۔ مگر یہ اتصاف ایسا پاکیزہ' منزہ اور بلند ہے کہ کم و کیف کی گرفت میں آنے والا نہیں۔

(2) یوں تو علم کے بارہ میں متکلمین نے کئی پہلوؤں سے بحث کی ہے مثلاً یہ کہ کیا اللہ تعالیٰ کی پہچان اور معرفت علم اضطراری کی رہین منت ہے یا علم اختیاری کی۔ یا یہ کہ اللہ تعالیٰ کو جاننے کے لیے علم کی کوئی ایک ہی شاخ کافی ہے یا یہ کہ متعدد علوم درکار ہیں۔ نیز یہ کہ یہ وصف علم عین ذات ہے یا غیر ذات۔ لیکن جس مسئلہ نے ان لوگوں کو زیادہ پریشان کیا وہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو ازلی قرار دیا جائے یا غیر ازلی۔ اس میں اشکال کا پہلو پنہاں یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو یہ ازلی قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ ازل سے وصف علم سے اتصاف پذیر ہے۔ تو اس کے ساتھ معلومات کو بھی ازلی ماننا پڑتا ہے' اور معلومات کو ازلی ماننے کی صورت میں موجودات کو ازلی ماننا پڑے گا۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کے علم کو ازلی تسلیم نہیں کرتے' اور یوں کہتے ہیں کہ وہ ازل سے علیم نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ معاذ اللہ! اللہ تعالیٰ حدوث اشیا سے پہلے وصف علم سے متصف نہیں تھا. ظاہر ہے کہ مفروضہ کی اس نوعیت کو تسلیم کرلینا بھی دشوار ہے۔

معتزلہ نے اس اشکال سے نکلنے کے لیے تاویل کے مختلف اسلوب اختیار کیے ہیں۔

(1) ہشام بن عمرو الفوطی کا کہنا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو علیم تو کہیں گے 'مگر یہ نہیں کہیں گے کہ وہ عالم بالاشیا ہے' کیونکہ الاشیا کی تصریح سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کے علم کی طرح انکو بھی صفت قدم سے متصف گردانا جائے۔

(2) سکاکیہ کا قول ہے کہ علم اللہ کا وصف ذاتی تو ہے لیکن اس کو اس وقت تک علیم یا عالم نہیں کہہ سکتے جب تک کہ اشیاء کا حدوث نہ ہو اور وصف علم کا ہدف حقیقی معرض وجود میں نہ آ جائے۔ کیونکہ جب تک یہ دائرہ معدومات میں داخل ہیں' علم ان سے قطعی متعرض نہیں ہو سکتا۔

(3) جہم نے اس سلسلہ میں عجیب و غریب مسلک اختیار کیا ہے۔ اس کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ذاتی علم کی وجہ سے تو ان اشیا کو نہیں جانتا جو معرض وجود میں آئیں البتہ اس علم کے ذریعہ ضرور جانتا ہے جس کو اس نے اسی غرض کے لیے خود پیدا کیا ہے۔

ان تاویلات پر غور کیجئے' پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ پوچ ہیں۔ ان لوگوں نے اس پیش پا افتادہ حقیقت پر غور نہیں کیا کہ یہاں جس علم سے بحث ہے وہ وہ نہیں جو معلول (Effect) ہے جو اشیا کو دیکھنے 'پانے' اور محسوس کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے' یا جو مشاہدہ' تجزیہ اور تجربہ کی کافرمائیوں کا رہین منت ہے۔ علم کی یہ نوعیت بلاشبہ اسی وقت ابھرتی ہے' جب اشیا پیدا

Marfat.com

ہو جائیں۔

بحث اس علم سے ہے جو علت (Cause) ہے' جو خلاق ہے' جس کو پوری کائنات کے حسین و جمیل نقشہ کو ترتیب دیتا ہے اور جسے اس عالم رنگ و بو کو عدم کے دھندلکوں سے نکال کر وجود کی سطح پر فائز کرتا ہے۔ یہ علم اگر پہلے نہ ہوگا ازلی نہ ہوگا تو کائنات وجود میں آئے گی کیسے۔ رہا معلومات کا اللہ تعالیٰ کے مرتبہ علم میں اس صورت میں ازلی ہونا' تو اس میں قباحت ہی کیا ہے یہ تو خالق و صانع کی خوبی ہے کہ وہ اپنی تخلیق کے بارے میں پہلے سے سب کچھ جانتا ہے۔

(3) قدرت الٰہی کے بھی متعدد پہلو ہیں کہ جن کو متکلمین نے بحث و نظر کا محور ٹھہرایا ہے۔ مثلاً یہ کہ قدرت کا وصف عین ذات ہے یا غیر ذات' اثبات قدرت سے مراد ابطال عجز ہے یا یہ کہ اس سے مراد کوئی مثبت معنی ہے۔ اسی طرح یہ سوال بھی ان کے ہاں استخوان نزاع بنا رہا کہ قدرت کو اللہ تعالیٰ کا وصف ازلی قرار دیا جائے یا نہ دیا جائے۔ اثبات کی صورت میں وہی اشکال لازم آتا ہے' جو علم ازلی کے ماننے سے لازم آتا ہے۔ یعنی اس کے ساتھ مقدورات کو بھی ازلی ماننا پڑتا ہے۔ اور نفی کی صورت میں قدرت الٰہی کی غیر محدود وسعت زمانی سمتاً اختیار کر لینے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ اشکال کی اس نوعیت پر ہم بحث نہیں کریں گے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اس سے قبل کی بحث کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ ان کے لیے اس مغالطہ کو بھانپ لینا کچھ مشکل نہیں جو اس میں پنہاں ہے کہ مقدورات سے مراد وہ خارجی اشیا نہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ہدف بننے کا شرف حاصل ہوا ہے بلکہ وہ مقدورات ہیں جو ازل سے علم الٰہی میں متعین ہیں اور جنھیں آئندہ چل کر وجود کا پیراہن اختیار کرنا ہے۔

مسئلہ قدرت کا اہم اور بحث آفریں پہلو یہ سوال ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ عیوب و نقائص کو اختیار کرنے پر بھی قادر ہے؟ اس سوال کے جواب میں معتزلہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ نظام' علی الاسواری اور جاحظ نے تو یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ جب افعال میں سے صرف موزوں تر اور اولیٰ و اصلح ہی کو اختیار کرتا ہے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ معائب و نقائص کے اختیار کرنے پر اس کو قادر تسلیم کیا جائے۔ اور ابو الہذیل اور ابو موسیٰ نے یہ موقف اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ ظلم و جوار اور کذب پر قادر تو ہے مگر بہ تقاضائے حکمت و رحمت کبھی بھی ان معائب کو اختیار کرنے والا نہیں۔ اس نزاع کی صدائے بازگشت ہمیں مشترکہ ہندوستان میں مسئلہ امکان نظیر اور امکان کذب کی ان معرکہ آرائیوں میں بھی سنائی دیتی ہے' جو خیر آبادی مدرسہ فکر اور علمائے دیوبند کے مابین برسوں بپا رہیں۔ اس میں بل دراصل یہ ہے کہ امکان نقائص کے حامیوں نے دو بنیادی نکتوں کو نظرانداز کر دیا۔ ایک یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص جھوٹ بول سکتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ

Marfat.com

محض اخلاقی اور نفسیاتی اعتبار سے اس درجہ کمزور ہے کہ اس سے جھوٹ اور کذب کی ہر وقت توقع کی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت حال کو ہم قدرت سے تعبیر نہیں کریں گے۔ قدرت کا صحیح تر اطلاق تو کچھ اس نوع کے سوالات پر ہو سکتا ہے کہ آیا فلاں شخص تنہا شیر کا مقابلہ کر سکتا ہے یا نہیں یا بیس تیس کوس کا فاصلہ کوئی شخص ایک گھنٹے یا اس سے کم مدت میں طے کر سکتا ہے یا نہیں۔ یا مثلاً یہ کہ آیا کوئی شاعر فی البدیہہ غزل کہہ سکتا ہے یا نہیں۔ اور اسی مناسبت سے اللہ کی قدرت کا تعلق کچھ اس انداز کے سوالات سے ہو سکتا ہے کہ آیا وہ مردوں کو جلا سکتا ہے؟ یا قلب و ذہن میں خلش پیدا کرنے والے خطرات و وساوس کو جان سکتا ہے؟ یا کیا وہ آگ کی شعلہ افشانیوں کو بردو سلام کی خنکیوں میں بدل سکتا ہے یا نہیں؟ جھوٹ بولنا یا ظلم کرنا۔ قدرت کا مظاہرہ ہی کہاں ہے۔ اس کو تو ایک نوع کی کمزوری کہنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ جب ہم اللہ تعالیٰ کو خیر محض کہتے ہیں۔ اور تمام صفات جمال و کمال سے متصف گردانتے ہیں تو اس صورت میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ وہ جھوٹ یا کذب سے متعرض ہو' چہ جائیکہ اس کے امکان پر بحث کی جائے۔ خالص منطق کی اصطلاح میں اس باب میں چھتا ہوا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں تمہیں امکان کذب کا پتہ کیسے چلا' کیونکہ کسی شے کا امکان تو اس کے وقوع ہی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب تمہیں اقرار ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کبھی اس طرح کی کمزوری کا اظہار فرمایا نہ کبھی اس کی توقع ہی ہے۔ تو پھر تمہیں امکان کا اندازہ کیونکر ہوا۔ امکان تو تحقق و وقوع (Actualfity) کے بطن سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں قول فیصل یہ ہے کہ ساری غلط فہمی ان دو لفظوں کو نظر انداز کر دینے سے پیدا ہوئی۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ سوال ہی سرے سے غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ جور و ظلم یا کذب و زور پر قادر ہے یا نہیں۔ اور چونکہ سوال ہی غلط ہے اس لیے اس کی روشنی میں جو جواب بھی دیا جائے گا وہ جادہ صواب سے ہٹا ہوا ہو گا۔

(4) مسئلہ خلق تین اہم نکات پر مشتمل ہے۔

(1) خلق کا تعلق صفات ذات سے ہے یا صفات فعل سے؟

(2) قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

(3) تولدات کی حقیقت۔

صفات ذات سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات ہیں جو ازلی و ابدی ہیں' یعنی حدوث و تجدد کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ اور صفات فعل ان صفات سے تعبیر ہیں کہ جو زمانی ہیں' حدوث و تجدد چاہتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان سے دائماً" اتصاف پذیر نہیں۔ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف رونما نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی نے اس کارگاہ حیات کو پیدا کیا ہے' اس عالم رنگ و بو کو وجود کا

Marfat.com

پیراہن بخشا ہے، اور اسی کی ذات گرامی اس کی محافظ و نگراں بھی ہے۔ مدار اختلاف یہ تنقیح ہے کہ چونکہ یہ کائنات کتم عدم سے وجود میں آئی ہے اس لیے اس مرحلہ عدم میں اللہ تعالیٰ کو خالق نہیں کہہ سکتے۔ اس حقیقت کے اظہار کے لیے معتزلہ نے کچھ اس طرح کے جملے استعمال کیے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ہم ازل سے خالق نہیں کہہ سکتے' یا اللہ تعالیٰ صفت خلق سے ازل سے اتصاف پذیر نہیں۔ کیونکہ تخلیق و آفرینش کا تعلق فعل سے ہے، حدوث کا تجدد سے ہے اور اس زمانی مرحلہ سے ہے جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اہل السنت نے اس پیرایہ بیان کو پسند نہیں کیا۔ ان کے نزدیک اس حقیقت کو یوں بیان کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ازل ہی سے قدرت کی ان بے پناہیوں اور علم و حکمت کی ان وسعتوں سے متصف ہے کہ جو تخلیق کے لیے ضروری ہیں۔ فعل تخلیق کب وقوع میں آئے گا۔ یا اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کب اپنا کرشمہ دکھائے گی۔ اس کا تعلق البتہ زمان و وقت کی مصلحتوں سے ہے۔ جن کو وہی جانتا ہے۔ اس لیے جب بھی وہ چاہتا ہے کہ کسی شے کو وجود کی سطح پر فائز کرے، بغیر کسی روک ٹوک اور مزاحمت کے فائز کر دیتا ہے۔ اس لیے ازل سے ان کو ان معنوں میں خالق کہنا چاہیے کہ اول ہی سے ان صفات سے اس کی ذات متصف ہے، جو تخلیق و آفرینش کے لیے ضروری ہیں۔ گویا اہل السنت نہ صرف صفات اور صفات کے اثرات و نتائج میں جو منطقی فرق ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ بلکہ الٰہیات کے سلسلہ میں بیان و اظہار کی ان نزاکتوں سے بھی آگاہ ہیں کہ جن کو ملحوظ نہ رکھنے سے سوءادب کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اور ائمہ اہل السنت کا یہ موقف صحیح بھی ہے۔ آخر ایک شاعر ہر وقت تو شعر نہیں کہتا رہتا، اور نہ ایک مغنی ہر وقت نغموں کو فضا میں بکھیرنے میں مصروف رہتا ہے۔ اس پر بھی وہ شعر و غنا کے اوصاف سے ہر آن متصف ہے، اس لیے کہ اس میں شعر و غنا کا وہ ذوق لطیف تو پایا جاتا ہے کہ جس کے بل پر وہ شعری و غنائی تخلیق پر قادر ہے۔ معتزلہ کے مسلک پر ایک چبھتا ہوا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ازل سے خالق نہیں ہے بلکہ زمان و وقت کے ایک خاص لمحے میں وہ اس وصف سے متصف ہوا ہے تو دریافت طلب یہ بات ہے کہ اس کی تخلیقی قدرتوں کو بروئے کار لانے والی چیز کوئی خارجی عامل ہے یا اس کی اپنی ہی ذات کا باطنی تقاضا ہے؟ اگر جواب میں اول الذکر صورت اختیار کی جائے تو سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ اور تنقیح طلب امر یہ رہ جاتا ہے کہ وہ خارجی عامل کون ہے؟ اور یہ کہ کیا اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی اپنی صفات کے سلسلہ میں خارجی عوامل کی محتاج ہے اور اگر جواب میں ثانی الذکر صورت کو درست مانا جائے تو پھر اہل السنت کے اس موقف کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے تمام صفات کمال و جمال سے متصف ہے۔ کیونکہ وہ باطنی تقاضا تو کبھی اس سے الگ یا جدا نہیں ہوا۔

Marfat.com

اہل السنت کے موقف کی اس تشریح کے باوجود یہ کھٹک البتہ قلب و ذہن میں تشویش پیدا کرتی رہتی ہے کہ یہ مانا جہاں تک تخلیق و آفرینش کے داخلی تقاضوں کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کبھی بھی ان سے عاری نہیں رہی۔ لیکن اس کے ساتھ اس حقیقت کو بھی تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ازل میں زمانے کے ایسے طویل اور غیر محدود عرصے کو بھی فرض کرنا پڑے گا کہ جب اللہ تعالیٰ کا ارادہ تخلیق جنبش میں نہیں آیا تھا' اور اس کی قدرت تخلیق صرف قوت کے خانے تک ہی محدود تھی، فعل کی اقلیم میں داخل نہیں ہو پائی تھی۔ اس موقف کو مان لینے کے بعد کئی اور سوالات بیک وقت سطح ذہن پر ابھر آتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر تخلیق و آفرینش کا تعلق خارجی عوامل اور مصالح سے نہیں ہے تو پھر وہ کیا مانع تھا کہ جس نے اس عالم رنگ و بو کو ایک خاص وقت سے پہلے قوت سے فعل میں آنے نہ دیا۔ ممکن ہے آپ اس کے جواب میں یہ کہہ دیں کہ اللہ تعالیٰ چونکہ اپنے ارادہ میں آزاد ہے اس لیے اس نے جب چاہا' اس کائنات کو پیدا کر دیا۔ اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ یہ ٹھیک ہے لیکن اس کا ارادہ بھی چونکہ علیم و حکیم ذات کا ارادہ ہے اس لیے اسے کسی نہ کسی حکمت کے مطابق ہونا چاہیے۔ اس مرحلہ پر سوال پھر یہ اٹھے گا کہ اس حکمت کا تعلق عوامل خارجی سے ہے یا داخلی سے۔ اگر خارجی سے ہے تو وہی احتیاج کا اشکال لازم آیا۔ اور اگر داخلی تقاضے اس کا باعث ہیں تو ان کے بارہ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ ازل سے اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ اس صورت میں تخلیق و آفرینش میں تاخیر کا باعث کیا فرض کیا جائے۔ مزید برآں یہ بات کچھ اللہ تعالیٰ کے شایان شان معلوم نہیں ہوتی کہ غیر محدود عرصے تک اس کی صفات کا کوئی خارجی ہدف پایا نہ جائے۔

ان تمام شکوک کا تسلی بخش جواب ہمیں علامہ ابن تیمیہ کے نظریہ تسلسل بالاثار میں ملتا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے درپے تخلیق ہے۔ یعنی ازل سے اس کی قدرت و حکمت اور علم و ربوبیت نے اس عالم رنگ و بو کو کوئی نہ کوئی پیراہن بخشا ہے۔ کوئی نہ کوئی صورت عطا کی ہے اور کسی نہ کسی روپ میں قائم رکھا۔ وہ چونکہ خلاق اور فعال ہے اس لیے ماضی کا کوئی لمحہ اور ثانیہ اس کی قدرت تخلیق و آفرینش کی اعجوبہ کاریوں سے خالی نہیں۔ اور آثار و مخلوقات کا یہ تسلسل ہمیشہ سے جاری ہے۔

(1) ممکن ہے اس پر کوئی شخص یہ اعتراض وارد کرے کہ اس طرح عالم کا قدیم بالنوع ہونا لازم آتا ہے۔ یہ بجا ہے قدیم بالنوع کی اصطلاح سے بظاہر یہی مفہوم و مترشح ہوتا ہے مگر یہ محض لفظی دھوکہ ہے۔ تسلسل بالاثار کا اصل مفہوم اسی قدر ہے کہ کائنات کا ہر ہر ظہور مخلوق ہے' کتم عدم سے وجود میں آیا ہے اور فانی و حادث ہے۔ قدیم صرف اللہ کا فعل تخلیق ہے۔ اور اس کے نتیجے

Marfat.com

میں چونکہ عالم کی کوئی نہ کوئی شکل بہرحال موجود رہے گی اس لیے اسے قدیم بالنوع کہہ لیجئے۔ اگرچہ اس نوع کا ہر ہر فرد حادث و مخلوق ہی ہے۔

(2) مسئلہ خلق ہی کا ایک پہلو قرآن حکیم سے متعلق ہے۔ ہمارے یہاں پر بحث صدیوں چلی اور اختلاف و نزاع کا محور بنی رہی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق معتزلہ نے قرآن حکیم کو مخلوق قرار دیا۔ اور اہل السنت نے غیر مخلوق۔ امام احمد بن حنبل کے شرمناک ابتلا کا باعث بھی یہی مسئلہ بنا۔ دراصل یہ مسئلہ بھی من جملہ ان مسائل کے ہے کہ جن کو بحث و مناظرہ کی ستم ظریفیوں نے پیدا کیا۔ بات یہ تھی کہ عیسائی متکلمین تثلیث کے اثبات کے سلسلہ میں مسلمان متکلمین سے یہ کہتے تھے کہ جس طرح تمہارے ہاں قرآن غیر مخلوق ہے' اور منشاء الہی کی تجسید اور تجلی ہے' ٹھیک اسی طرح مسیح کلمتہ اللہ کی تجسید اور مظہر ہے۔ اس پر معتزلہ نے دفاع کی یہ شکل اختیار کی کہ قرآن غیر مخلوق کب ہے؟ یہ تو مخلوق اور حادث ہے۔ اس بنا پر تمہارا یہ کہنا قیاس مع الفارق ٹھہرتا ہے کہ جس طرح قرآن حکیم غیر مخلوق اور قدیم ہے ٹھیک اسی طرح حضرت مسیح کی ذات غیر مخلوق اور قدیم ہے۔

غور کیجئے گا تو معلوم ہو گا کہ اس مسئلہ کو الجھانے کی تمام تر ذمہ داری معتزلہ پر عائد ہوتی ہے۔ قرآن حکیم وحی ہے' تنزیل ہے اور ابلاغ کی ایک متعین شکل اور جانا بوجھا اسلوب ہے۔ اس کو اگر آپ مخلوق و غیر مخلوق کی غیر موزوں اصطلاحوں میں ڈھالنا چاہیں گے تو لامحالہ غلط فہمیاں پیدا ہوں گی۔ ہمارے نزدیک تنزیل و وحی کے سلسلہ میں اس سوال پر تو بلاشبہ بحث ہو سکتی ہے کہ اس کا مزاج یا حقیقت کیا ہے؟ لیکن اس کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا قطعی غیر متعلق بات ہے۔ اور اس مسئلہ کا سارا الجھاؤ اسی گھپلے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ معتزلہ نے ایک صحیح' مسلمہ اور سمجھ میں آنے والی اصطلاح کو چھوڑ کر ایک ایسی اصطلاح اختیار کی جو گمراہ کن اور ذو معنی تھی۔

متعزلہ نے خواہ مخواہ دفاع کی یہ شکل اختیار کی کہ قرآن حکیم کو مخلوق کہہ ڈالا حالانکہ عیسائیت کا دعویٰ ہی قیاس مع الفارق پر مبنی ہے۔ کیونکہ کلام نفسی اول تو کوئی ایسی چیز نہیں جو علائم و رموز (Symbols) سے معرا ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مرتبہ علمی میں بھی کلام کی یہی صورت ممکن ہے کہ علائم و رموز اس کو ترتیب دیں' اس لیے کہ ان کے بغیر کلام و معنی کا تصور ہی ناممکن ہے۔ لیکن تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کر لیجئے کہ کلام نفسی حروف و الفاظ کی گرفت سے آزاد ایک معنی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے قلب جبرائیل میں الفاظ و حروف کی شکل میں ڈھالا' اور بعینہ یہ الفاظ جبرائیل کی وساطت سے قلب نبوت تک پہنچے' ان کو معنی کی تجسید کہہ لیجئے' تجلی اور ظہور سے تعبیر کر لیجئے۔ حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ کلام جو پہلی مرتبہ علم میں تھا' اب اس نے فعل کو سانچہ اختیار

کر لیا ہے۔ اس صورت میں کلام تو بہرحال کلام ہی رہا۔ کوئی دوسری چیز تو نہیں بنا۔ لیکن عیسائی متکلمین جس حقیقت کے قائل ہیں وہ تو یہ ہے کہ کلمہ نے جو معنی یا بامعنی کلام سے تعبیر ہے ایک جیتے جاگتے انسان کی شکل اختیار کر لی، ظاہر ہے کہ یہ تغیر یکسر نوعی (Qualitative) انداز کا ہے اور اس سے معنی و کلام کا تشخص ہی دوسرا ہو جاتا ہے، یعنی کلام 'کلام' نہیں رہتا بلکہ ایک زندہ اور فعال شخص ہو جاتا ہے۔ مسئلہ کے اس تجزیہ کو سامنے رکھیے اور پھر بتایئے کہ معتزلہ کے اس تکلف کے لیے کیا وجہ جواز باقی رہ جاتی ہے کہ جو دعویٰ پہلے ہی قدم پر قیاس مع الفارق کی روشن مثال ہے، اس کو قیاس مع الفارق ثابت کرنے کی مزید کوشش کی جائے۔ اور کوشش بھی ایسی کہ جس سے نئی نئی غلط فہمیوں کے دروازے کھل جائیں۔

معتزلہ نے تنزیل و وحی کے مسلمہ تعبیری پیمانوں کو چھوڑ کر جو خلق قرآن کی اصطلاح وضع کی، اس کا محرک یہ خیال بھی تھا کہ تنزیل و وحی کی تعبیر سے قرآن کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا۔ حالانکہ ان کے نقطہ نظر سے نفس مسئلہ کی صورت یہ تھی کہ کلام معنی کے اعتبار سے تو مرتبہ علمی میں بلاشبہ ازل سے موجود تھا لیکن اس کے لیے الفاظ و حروف کا جامہ اللہ نے پیدا کیا۔ اور چونکہ یہ جامہ پیدا کیا گیا لہٰذا اسے حادث کہنا چاہیے تعبیر کی اس صورت کو مان لینے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ و حروف اور پیرایہ بیان کی یہ اہمیت قائم نہ رہے، جس کا تعلق ظاہر قرآن سے، سیاق و عبارت سے ہے، یا اسلوب اظہار سے ہے۔ اس عقیدہ کو مان لینے کے بعد منصب نبوت پر کیا زد پڑتی ہے، اہل علم اس کا اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔

معنی و کلام میں یہ ثنویت جس نے کہ معتزلہ کو گمراہ کیا۔ اس دور کے یونانی افکار کی پیدا کردہ ہے۔ آج نفسیات کی جدید ترین تحقیق نے اس دوئی کو ختم کر دیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ معنی الفاظ و حروف کی ساخت و ترکیب سے الگ تھلگ کسی حقیقت موجودہ کا نام نہیں۔ بلکہ معنی و الفاظ میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ چنانچہ انسانی ذہن میں جب بھی کوئی مفہوم یا معنی ابھرتا ہے تو الفاظ و حروف ہی کے سانچوں میں اور الفاظ و حروف ہی کی صورت میں ان کو نظر انداز کر کے یا قطع نظر کر کے نہیں۔ اس لیے کہ معنی تو دلالت سے تعبیر ہے اور جب الفاظ و حروف ہی کا وجود نہ ہو گا تو دلالت کا موقع یا امکان کہاں رہے گا۔

(3) تولدات کے معنی ان آثار و کوائف کے ہیں کہ جو کسی فعل کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً آپ نے ایک پتھر پھینکا اور وہ دور تک لڑھکتا چلا گیا۔ یا آپ نے کسی کو مارا اور اس سے درد و الم کی کیفیتیں پیدا ہوئیں۔ یا آپ نے کسی شے کو منہ میں رکھا اور اس سے ایک خاص طرح کی لذت کا احساس ہوا۔ ان آثار و کوائف کے بارہ میں متکلمین نے متعدد نفسیاتی، فقہی اور فلسفیانہ

Marfat.com

بحثیں چھیڑی ہیں۔

مثال کے طور پر پہلا اہم سوال ان کے حلقوں میں یہ پیدا ہوا کہ ان تولدات کا فاعل کون ہے۔ انسان، اللہ تعالیٰ یا اس شے کی فطرت کے جس سے یہ فعل متعلق ہے۔ ائمہ معتزلہ نے اس کے جواب میں مختلف موقف اختیار کیے۔ بشر بن المعتمر نے کہا کہ ان تمام تولدات کا فاعل انسان ہے جو اس کے فعل کے نتیجے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ابو الہذیل نے ان نتائج، واثرات میں ایک باریک فرق قائم کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ وہ تمام افعال جن کے نتائج معلوم و متعین ہیں، ان کا فاعل انسان ہے۔ اس کے نزدیک رنگ، مزہ، بو یا حرارت و برودت کے اظہار کو انسانی فعل نہیں قرار دینا چاہیے۔ کیونکہ ان کا براہ راست تعلق ان اشیا کی اپنی فطرت سے ہے۔

صالح قبہ نے اس سلسلہ میں عجیب و غریب مسلک اختیار کیا۔ اس کا قول یہ تھا کہ انسان محض ارادہ کی حد تک ذمہ دار ہے۔ اس کے بعد علت و معلول میں جو ربط و تعلق یا لزوم قائم ہوتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے فضا میں پتھر پھینکا، اور وہ اوپر اٹھتا چلا گیا، اور پھر ایک خاص نقطہ تک پہنچ کر نیچے کی طرف گرنا شروع ہوا۔ تو انسان صرف اس حد تک اس کا فاعل ہے کہ اس نے پتھر اوپر کی طرف اچھالنے کا ارادہ کیا۔ اور اس کو فعل کی شکل میں ڈھال دیا۔ رہا پتھر کا اٹھنا اور گرنا تو یہ اس کا فعل نہیں۔ کیونکہ یہ چیز بالکل اللہ کی مرضی پر منحصر ہے کہ وہ اس پتھر کو ہزاروں سال فضا میں معلق رکھے اور گرنے نہ دے یا فوراً گرا دے۔ سلسلہ تعلیل کے انکار میں اس کو اس حد تک غلو تھا کہ اس کے نزدیک اجتماع اضداد میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ مثلاً اس کے نقطہ نظر سے یہ ہو سکتا ہے کہ آگ اور ایندھن جمع ہوں اور احتراق نہ پیدا ہو۔ پہاڑ انسان پر گرے اور وہ کوئی اذیت محسوس نہ کرے۔ یا انسان آگ میں گرے اور بجائے کرب و الم کے لذت محسوس کرنے لگے۔ اس کے اس مسلک کے بارہ میں اسی کتاب میں دو لطیفے مذکور ہیں۔ اس سے کہا گیا کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ تم یہاں نہیں ہو۔ بلکہ مکہ میں ہو اور ایک خیمہ (قبہ) میں ہو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے تیار کر رکھا ہے لیکن تمہیں یہ اس لیے معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے دل و دماغ میں اس علم و ادراک کو تخلیق نہیں کی تو کیا یہ صورت ممکن ہے؟ اس نے کہا کیوں نہیں؟ اسی جواب کی وجہ سے اسے صالح قبہ کے نام سے پکارا گیا۔

خواب کے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اس میں جو تغیرات نظر آتے ہیں وہ حقیقی ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے اگر خواب میں یہ دیکھا کہ وہ چین میں ہے، تو وہ فی الواقع چین ہی میں ہوتا ہے۔ ایک شخص نے اس سے یہ کہا کہ اگر تمہارا پاؤں ایک شخص کے پاؤں کے ساتھ باندھ دیا جائے جو عراق میں ہے اور تم خواب میں یہ دیکھو کہ چین میں محو خرام ہو۔ تو کیا اس صورت میں تمہیں

چین ہی میں فرض کیا جائے۔ اس نے کہا یقیناً"۔

تولدات ہی کے بارہ میں ایک نازک بحث یہ ابھری کہ کیا افعال متولدہ کو ترک کر دینا ممکن ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں کیا ہم ان آثار و نتائج سے محفوظ رہ سکتے ہیں کہ جن کو متعین افعال نے جنم دیا ہے۔ عباد اور الجبائی نے تو صاف انکار کیا اور کہا ایسا ہونا ممکن نہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ طبیعات میں تو یہ واقعی ناممکن ہے کہ کسی فعل کے منطقی نتیجے کو نظر انداز کیا جا سکے۔ لیکن جہاں تک عادات و نفسیات انسانی کا تعلق ہے یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص بعض نتائج و اثرات سے اس صورت میں اپنا دامن بچا لینے میں کامیاب ہو جائے کہ وہ ان محرکات ہی کا چھوڑ دے کہ جن سے یہ نتائج و اثرات پیدا ہوتے ہیں۔ ترک کے بارہ مین ان کے ہاں کچھ اور لطیف نفسیاتی بحثیں بھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ترک کی حقیقت کیا ہے؟ اور ترک کا ہدف ایک وقت میں ایک ہی شے ہو سکتی ہے یا کئی اشیا یا یہ کہ ترک کا تعلق ارادہ سے کس نوعیت کا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ افسوس یہ ہے کہ یہ بحثیں اس کتاب میں کچھ تشنہ سی ہیں۔

(5) ارادہ الٰہی کے بارہ میں بھی متعزلہ نے وہی اپنی جانی بوجھی روشن قائم رکھی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ بلاشبہ مرید یا ارادہ کناں ہے۔ کیونکہ ارادہ ہی تو وہ صفت ہے کہ جس کی بدولت یہ کائنات کتم عدم سے وجود میں آئی ہے لیکن ہم اس صفت کو ازلی نہیں مانتے' اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ارادہ کا تعلق چونکہ حدوث و تجدد سے ہے اور ازلیت دوام چاہتی ہے اس بنا پر اسے ازلی قرار دینا کھلے ہوئے تضاد کو قبول کرنے کے مترادف ہو گا۔

اس اسلوب فکر میں غلطی یہ پنہاں ہے کہ اللہ تعالیٰ جہاں مرید یا ارادہ کناں ہے وہاں علیم بھی تو ہے۔ اس لیے وہ ازل سے اس بات سے آگاہ ہے کہ اس دنیا کو کب اور کیونکر پیدا کرتا ہے اور زمان و وقت کے کس مرحلے میں کن کن جزئیات و تفصیلات کو ترتیب دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا ارادہ تکوین کوئی آنی اور وقتی شے نہیں بلکہ ایسی حقیقت ہے جو ازل سے اس پر آشکار ہے۔

ارادہ کے سلسلہ میں معتزلہ نے کچھ اور موشگافیوں بھی کی ہیں۔ مثلاً یہ کہ کیا ارادہ شے مراد کا بغیر کسی روک ٹوک کے متقاضی ہے یا نہیں۔ اس کو اپنی اصطلاح میں یوں ادا کرتے ہیں کہ ارادہ شے مراد کو منصہ وجود میں لانے کے لیے موجب ہے یا نہیں۔ یا یہ کہ ارادہ خود بخود سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا اس میں بھی تعلیل کا جبر کار فرما ہے؟

ابو الہذیل' ابراہیم النظام' معمر' جعفر بن حرب الاسکافی' الشحام اور عیسیٰ الصوفی تو اس بات کے قائل ہیں کہ جب ارادہ ایک مرتبہ حرکت میں آجائے تو ہدف ارادہ کا بغیر کسی روک ٹوک اور

فصل زمانی کے موجود ہونا ضروری ہے۔ ان کے برعکس بشر بن المعمر' ہشام بن عمرو الفوطی' عباد بن سلمان' جعفر بن مبشر اور محمد بن عبدالوہاب الجبائی یہ رائے رکھتے ہیں کہ ارادہ ضروری نہیں کہ شے مراد کو منصہ وجود پر ابھار دے۔

ارادہ کے اختیار کے بارہ میں دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ +چونکہ "اول الافعال" ہے' لہٰذا اس کے لیے کسی اور ارادہ یا علت کی ضرورت نہیں۔ دوسرے یہ کہ ارادہ کبھی کبھی اسباب و علل کا بھی مرہون منت ہوتا ہے۔ الجبائی کا کہنا ہے کہ بسااوقات بحث و مناظرہ کے دوران ارادہ کی تجدید ہوتی ہے یا نیا ارادہ پیدا ہوتا ہے جو پہلے سے ذہن میں موجود نہیں ہوتا۔

جہاں تک ارادہ کے ساتھ ساتھ یا فوراً اس کے بعد شے مراد کے پائے جانے کا تعلق ہے۔ اس میں دو باتیں بنیادی طور پر قابل غور ہیں۔ اول یہ کہ ارادہ کس نوعیت کا ہے۔ ثانی یہ کہ ہدف ارادہ کون سی شے ہے؟ اگر ارادہ عزم و تصمیم کے اس آخری مرحلے میں ہے جس کے بعد اس کے اثرات کو لازما ابھرنا چاہیے۔ اور ہدف ارادہ ایسا ہے کہ جس میں فاصلہ کا بعد حائل نہیں۔ تو اس صورت میں ارادہ و مراد میں تخلف پایا نہیں جائے گا۔ اور اگر ارادہ عزم و تصمیم کی اس آخری منزل میں نہیں ہے یا ہدف ارادہ ایسا ہے کہ جو فاصلہ یا مہلت چاہتا ہے تو اس صورت میں ضروری نہیں کہ ارادہ کے تقاضے پورے ہوں۔

رہا یہ سوال کہ آیا ارادہ خود بخود ابھرتا ہے یا کچھ اسباب کا رہین منت ہوتا ہے تو اس میں الجبائی کی رائے کو صائب قرار دینا چاہیے۔ یعنی اگرچہ یہ اپنی فطرت و مزاج کے اعتبار سے آزاد ہے۔ اور تخلیقی وصف کا حامل ہے تاہم کبھی کبھی علل اسباب بھی اس کی تحقیق کا باعث ہوتے ہیں۔

متفرقات کا دائرہ بہت وسیع ہے' اس میں وہ باتیں بھی شامل ہیں جن کے ڈانڈے موجود علوم و فنون سے ملے ہوئے نظر آتے ہیں' اور وہ نوادر فکری بھی جن کی حیثیت نکتہ طرازی سے زیادہ نہیں۔ اور اسی دائرہ میں ان فقہی و سیاسی بحثوں کو شمار کرنا چاہیے کہ جو اس زمانہ کے تاریخی تقاضوں سے پیدا ہوئیں اور نزاع و اختلاف کی آندھیوں کو جنم دینے کا سبب بنیں۔ لیکن آج ان کی افادیت و اہمیت اس سے زیادہ نہیں کہ ہم ان کو اپنی عقلی و فکری تاریخ کا ایک ایسا غیر ضروری مواد فرض کریں کہ جس کو زمانہ کی تیز رفتاریوں نے بہت پیچھے چھوڑ دیا ہے۔

ان ساری بحثوں کو دراصل کتاب کے سیاق ہی میں دیکھنے میں مزا ہے۔ ہم قارئین کی دلچسپی کے لیے یہاں چند اشارات قلم بند کیے دیتے ہیں جن سے ان لوگوں کی عقلی تگ و تاز کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔ اور معلوم ہو سکے گا کہ محض خیال و عقل کی پرواز کے بل پر متکلمین نے علوم و فنون کی کن کن سرحدوں کو چھوا اور عبور کیا ہے۔

Marfat.com

روح کے بارہ میں فلسفہ میں مستقل مدارس فکر ہیں۔ ایک یہ کہ روح جسم کی فطرت سے الگ تھلگ ایک لطیف عنصر و جوہر ہے جو جسم کی رگ رگ اور نس نس میں جاری و ساری ہے۔ دونوں کے مزاج اور خصوصیات میں نہ صرف یہ ہے کہ اختلاف ہے بلکہ ان میں ان بن ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جسم روح کی ترقی اور بالیدگی کی راہ میں سنگ گراں کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا جب تک جسم کے تقاضوں کو نظرانداز نہ کیا جائے جسم کو گھلایا اور ختم نہ کیا جائے، روحانی ترقی کے دریچے وا نہیں ہوتے۔ اور روح تزکیہ و تحلیہ کی منزلیں طے نہیں کرپاتی۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ یہ دو اگرچہ الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ تاہم ان میں عمل و فعل کے اختلاف کے بجائے، نہایت ہی حکیمانہ انداز سے ایک طرح کا توافق و تکافور پایا جاتا ہے۔ اس لیے یہ دونوں ایک دوسرے کو تقویت پہنچانے والے ہیں۔ یعنی توانا اور تنومند جسم، توانا اور تنومند روح کا متقاضی ہے اور پاکیزہ اور صحت مند روح، پاکیزہ اور صحت مند جسم چاہتی ہے۔

تیسری رائے یہ ہے کہ جسم و جاں میں سرے سے دوئی یا ثنویت پائی ہی نہیں جاتی۔ بلکہ روح کو بھی جسم ہی کا ایک لطیف ارتقا سمجھنا چاہیے۔ یہ آخری رائے دور حاضر میں ان لوگوں کی ہے کہ جو مادیت ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ جہاں متکلمین اسلام اور صوفیا کی اکثریت نے اول الذکر مدرسہ فکر کو اپنایا ہے، وہاں معتزلہ میں ایسے اشخاص بھی ہیں جنہوں نے اس تیسری رائے کو اختیار کیا ہے۔ نظام کا کہنا ہے۔

الروح ھی جسم... وانکران تکون الحیاۃ والقوۃ معنی غیر الحی القوی

(مقالات اسلامین باب 18)

روح جسم ہی کا دوسرا نام ہے... نظام نے اس حقیقت کو ماننے سے انکار کیا ہے کہ زندگی اور قوت حیی و قوی جسم سے علیحدہ کسی معنی سے تعبیر ہے۔

ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی حیرت انگیز ایجادات آواز کے بارہ میں اس نظریہ پر مبنی ہیں کہ یہ ایک چیز ہے جس پر طبعی و مادی قوانین کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ موجودہ سائنس کی رو سے آواز کی لہریں فضا میں پھیلی اور منتشر تو ہوتی ہیں مگر ضائع یا فنا ہرگز نہیں ہوتیں۔ آواز کے بارہ میں یہی وہ اصول ہے جس نے نغمہ و آہنگ کی سحرکاریوں کو گھر گھر پہنچا دیا ہے۔ عرب متکلمین کی بالغ نظری دیکھیے کہ انہوں نے اس حقیقت کو پا لیا۔ النظام نے تصریح کی ہے کہ آواز لطیف اجسام سے ترکیب پذیر ہے۔ (مقالات اسلامین باب 18) اور فضا میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ (مقالات اسلامین باب 19) مزید ان معتزلہ کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ آواز انتشار کے باوجود باقی بھی رہتی ہے۔ (مقالات اسلامین باب 20) افسوس یہ ہے کہ ان مفروضات کی بنا پر عملی تجربے آگے نہ بڑھ پائے۔

Marfat.com

نفسیات جدیدہ میں چھٹے حاسہ پر اچھا خاصہ مواد ملتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ عام تجربات کے علی الرغم انسان میں ایک ایسا حاسہ بھی ہے جو دور دراز مکانی فاصلوں کے باوجود ہم زماں واقعات کو معلوم کر لیتا ہے۔ مثلاً کوئی دوست یا عزیز کسی مصیبت یا بیماری میں مبتلا ہو گیا ہے اور ہمیں اسی وقت دل میں اس کا خطرہ سا محسوس ہوا۔ یا کوئی عزیز آ رہا ہے اور ہم نے اسے خیال کے جھروکے میں سے دیکھ لیا۔ ضرار بن عمرو حفص بن الفرو نے اس کے امکان پر بحث کی ہے۔(مقالات اسلامین باب 110) اور کہا ہے کہ چھٹے حاسہ کی بدولت ایک مسلمان معاد میں اللہ تعالیٰ کی ماہیت کا ادراک بھی کر سکے گا۔ جسم انسانی کے خلیے ہر آن بنتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ یہ نظریہ جدید ترین تحقیق کا رہین منت ہے۔ اس سلسلہ میں نظام کی اس وضاحت پر غور کیجئے۔

وان الجسم فی کل وقت یخلق جسم کی تخلیق و آفرینش کا عمل ہر وقت جاری رہتا ہے۔(مقالات اسلامین باب 74)

طبیعیات کے بارہ میں یہ وضاحت کس درجہ اہم ہے اور کس درجہ سائنسی حقائق کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ وزن مادہ کا جز یا حصہ نہیں ہے' بلکہ اس کا تعلق کشش ثقل کے اصولوں سے ہے۔ اس بات کو تسخیر خلا کی ان حیرت انگیز کوششوں نے پایہ ثبوت تک پہنچایا ہے کہ جن کی بدولت انسان نے آسمان تک پرواز کی ہے۔ لیکن اس نکتہ کی طرف سب سے پہلے معتزلہ کا ذہن منتقل ہوا کہ ثقل و خفت اجزا کی کمی بیشی کا نتیجہ نہیں کسی اور اصول کا نتیجہ ہے۔ الصالحی کا کہنا ہے:

الثقل غیر اثقیل ثقل' ثقیل کا جز نہیں۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ الصالحی کے نزدیک یہ عین ممکن ہے کہ کوئی شے بھاری بھر ہونے کے باوجود ثقل یا وزن سے محروم ہو جائے۔(مقالات اسلامین باب 101)

یہ تو سب جانتے ہیں کہ حرکت کی ترکتازیاں اسی عالم تک محدود ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسانی کوشش کبھی اس حد تک ترقی پذیر ہو سکے گی کہ اس کی تگ و تاز کے دائرے اس حصار سے نکل کر لامکاں تک پھیل جائیں۔ اس نازک سوال پر غور و فکر فلسفہ و خیال کی انتہائی بلند پرواز کے مترادف ہے۔ اشعری کا کہنا ہے:

وقال قائلون یمدیدہ و تتحرک لافی شیی کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنے ہاتھ کو لاشئی میں جنبش دے۔(مقالات اسلامین باب 129)

یہاں یہ بات بہت اہم ہے کہ اس رائے کا حامل ایک آدمی نہیں بلکہ ایک گروہ ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس مسئلہ کا اچھا خاصہ فلسفیانہ پس منظر ہے جو آج اگرچہ ہمارے سا

Marfat.com

نہیں ہے۔ لیکن اس دور میں یہ ضرور اس درجہ اہمیت لیے ہوئے تھا کہ اس کو کتاب میں ایک مستقل مدرسہ فکر کی حیثیت سے بیان کرنا پڑا۔

خواب یا رویا سے متعلق جدید نفسیات کی بحث و تمحیص کا محور یہ سوال ہے کہ یہ کیونکر ظہور میں آتا ہے۔ وہ لوگ جو کائنات میں کسی بھی روح و معنی کے قائل نہیں۔ حتیٰ کہ ذہن اور اس کی کار فرمائیاں بھی جن کے نزدیک محض مادہ و جسم کی حرکت کا نام ہیں۔ اس بات کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے کہ خواب یا رویا میں رمزیت (Symbolism) کا بھی وجود ہے۔ ان کے نزدیک خواب کے معنی صرف یہ ہیں کہ ذہن نیند کے عالم میں داخلی اور خارجی عوامل سے جب متاثر ہوتا ہے تو اس کے رد عمل میں کچھ تصویریں اور نقشے اس کی سطح پر ابھر آتے ہیں۔ مثلاً اگر یہ نمی سے دو چار ہوتا ہے تو خواب میں دریا اور سمندر دیکھتا ہے۔ خشکی اور گرمی اس پر اثر انداز ہوتی ہے تو صحراؤں میں گھومتا اور خاک چھانتا پھرتا ہے۔ اسی طرح کبھی کبھی وہ خواہشیں جن کو ایک عام انسان بیداری میں پورا نہیں کرپاتا۔ نیند میں اپنی تسکین کا سامان فراہم کرلیتی ہیں۔ یہ ہے خواب کی حقیقت۔ اس میں کوئی تنبیہہ' خوشخبری' یا مستقبل میں پیش آنے والے کسی واقعہ یا حادثہ کی طرف مطلقاً کوئی اشارہ نہیں ہوتا۔

جو لوگ اس کائنات کو صرف مادہ کا مظہر نہیں قرار دیتے' اور جن کے نزدیک انسانی ذہن بھی روحانی عنصر سے تہی نہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جن کے نزدیک ذہن کے معنی ہی روحانی و معنوی اختراع و تخلیق کے ہیں۔ وہ خصوصیت سے خواب میں رمزیت یا اشارہ کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک خواب میں داخلی و خارجی رد عمل سے سوا بھی کچھ حقائق سطح ذہن پر ابھرتے ہیں کہ جن کا تعلق مستقبل سے ہو سکتا ہے۔

مسلمان متکلمین نے اس بحث کے دونوں پہلوؤں سے تعرض کیا ہے۔

نظام کا کہنا ہے کہ جس طرح آنکھ کے مشاہدات میں اسی طرح ذہن کے مشاہدات و خواطر ہیں اور یہی خواب ہیں۔ معمر نے ٹھیٹھ مادیات کی راہ اختیار کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ

الرویاء فعل الطبائع خواب جسم کا فعل یا رد عمل ہے۔

اہل السنت اور بعض معتزلہ نے خواب کا ٹھیک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک کچھ خواب تو قطعی اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں اور ان میں رمز و اشارہ کا ہونا ضروری ہے کچھ وہ ہیں کہ جنہیں جسم و طبیعت کا تقاضا کہہ لیجئے۔ ان کی کوئی تعبیر نہیں ہوتی۔ اور کچھ وہ ہوتے ہیں جنہیں فکر و ذہن کی اپنی جنبشیں ہی جنم دیتی ہیں۔

قدما اور متاخرین حکما میں زمان و مکان کی حقیقت پر تفصیلی بحثیں ملتی ہیں۔ اس سلسلہ میں

Marfat.com

جمہور متکلمین کا رجحان اثبات کی طرف ہے۔ لیکن یہ موضوع اس درجہ نازک اور دقیق ہے کہ ان لوگوں کے لیے کوئی فیصلہ کن بات کہنا مشکل تھا۔ قدما اور متاخرین دونوں میں اثبات و انکار کے مابین معرکہ آرائی رہی ہے۔ اور رازی نے تو مباحث مشرقیہ میں صاف اقرار کیا ہے کہ میں چونکہ زمانہ کی حقیقت سے ناواقف ہوں اس لیے انکار زماں سے متعلقہ دلائل کا دفاع نہیں کر سکتا۔ آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت اس باب میں جدید ترین دریافت ہے جو ریاضی و فلسفہ کے گہرے اور تحلیقی مطالعہ پر مبنی ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زماں کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ اس کا تعلق اس تقدم و تاخر سے ہے جو دو چیزوں کی حرکت کو متعین کرنے کے لیے فرض کیا جاتا ہے۔ معتزلہ نے قریب قریب یہی بات کہی ہے۔ ابوالہذیل کا یہ قول اشعری نے نقل کیا ہے:

الوقت ھو فرق بین الاعمال و ھو مدی ربین ھما عمل الی عمل و انہ یحدث مع کل وقت۔۔۔ وقت اعمال کے مابین فاصلے سے تعبیر ہے جو ہر آن فعل کے ساتھ پیدا ہوتا رہتا ہے۔

یہ اور اس طرح کے متعدد علمی و فکری موتی ہیں جو اس کتاب کے صفحات پر جابجا بکھرے پڑے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے اس حقیقت کا سراغ ملتا ہے کہ ہماری فکری و تہذیبی تاریخ کا المیہ یہ نہیں کہ ہم بے مایہ ہیں اور ہم نے اپنے دور ارتقا میں علم و عرفان کے کسی میدان کو درخور اعتنا نہیں قرار دیا۔ یا زندگی کے کسی پہلو کو تشنہ تحقیق چھوڑ دیا اس کے برعکس ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم فکر کے اس تسلسل کو قائم نہیں رکھ سکے' جو کاوش' جدوجہد' تجربہ اور اپج چاہتا ہے۔ ہم نے ازراہ سہل انگاری تقلید پر اکتفا کی۔ جمود کو اپنایا۔ اور حکمت و دانش کے دروازوں کو سختی سے بھیڑ دیا۔

اور اب اگر ہم دیانت داری سے تہذیب اسلامی کا احیاء چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ اپنی تاریخ کا مطالعہ کریں۔ اپنے اسلاف کے علمی کارناموں سے آشنا ہوں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ علم و ہنر کے اس فراز پر بھی فائز ہونے کی کوشش کریں کہ جس پر آج کی علمی دنیا فائز ہے۔ یعنی جس طرح گذشتہ صدیوں میں مغرب نے علوم و فنون کے یہ خزانے ہم سے لیے اور ان کی ثروت میں بے بہا اضافہ کیا۔ ٹھیک اسی طرح ہمارا فرض ہے کہ ہم بھی بغیر کسی احساس کمتری میں مبتلا ہوئے' ان علوم و فنون کو مغرب سے لیں۔ اور ان کو اپنے فکری سانچوں میں ڈھال دیں۔

محمد حنیف ندوی

Marfat.com

(1)

ذرے کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت

جسم کسے کہتے ہیں؟ اس سے متعلق تیرہ مدارس فکر ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے: جسم کے معنی ایسی شے کے ہیں جو حرکت، سکون اور اس طرح کے دیگر اعراض کی حامل ہو۔ اور جو اعراض کی حامل نہیں وہ سرے سے جسم ہی نہیں کیونکہ اعراض جسم ہی میں حلول پذیر ہوتے ہیں۔

ان لوگوں کی رائے میں جزء لاتیجزیٰ بھی حامل اعراض ہونے کی وجہ سے جسم ہی ہے اور جوہر بھی اس بنا پر جسم ہے کہ حامل اعراض ہے۔ یہ ابی الحسین الصالحی کی رائے ہے۔

ان کا خیال ہے کہ جزء (لا تجزیٰ) اعراض کی تمام نوعیتوں کا حامل ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک تالیف (ترکیب) کا اطلاق کسی جزء پر اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی دوسرے جز سے اتصال پذیر نہ ہو۔ ہاں ہم علیحدہ علیحدہ اجزا تو ان کو کہیں گے لیکن لغوی معنوں میں تالیف نہیں کہیں گے۔

اس کی توجیہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ اہل لغت لاشے سے کسی شے کو اتصال پذیر نہیں مانتے۔ تالیف کا تقاضا ان کے نقطہ نظر سے اسی وقت پورا ہوتا ہے جب ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ جڑا ہوا یا متصل ہو ورنہ اس کے مقدر کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی میں کسی دوسرے جز کو پیدا کر دے۔ ایسی صورت میں یہ دوسرا اجزا اس کے ساتھ قیام پذیر تو ہو گا۔ اتصال پذیر نہیں۔

اس صورت حال کو انہوں نے مضغ (کسی شے کو چبانے) سے تشبیہ دی ہے کہ اگر کوئی شے دانتوں میں چبانے کے لائق ہے تب تو اسے مضغ کہیں گے ورنہ اس کے معنی صرف دانتوں کو حرکت دینے کے ہوں گے۔

(2) اس کے برعکس دوسرے لوگوں کا موقف یہ ہے کہ جسم کو اجتماع و تالیف ہی کی صورت میں جسم کہہ سکتے ہیں۔ بنابریں جزء لا تجزیٰ اسی وقت جسم کہلائے گا جب وہ کسی دوسرے جز کے ساتھ متصل اور جڑا ہوا ہو گا۔ اور اس صورت میں دونوں اتصال پذیر جزء جسم سمجھے جائیں

Marfat.com

گے۔ اور اگر یہ دونوں اجزاء اس رشتہ ترکیب و تالیف کو چھوڑ دیں' اور الگ الگ ہو جائیں تو دونوں پر جسم کا اطلاق نہیں ہو گا۔ یہ موقف کسی بغدادی متکلم نے اختیار کیا ہے۔ اور غالباً یہ "عیسیٰ الصوفی" ہے۔

(3) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جسم ائتلاف پذیر شے سے تعبیر ہے اور جسم کی کم سے کم صورت یہ ہے کہ وہ دو اجزاء سے مرکب ہو۔ اور پھر ترکیب و اسلاف کی شکل میں بھی۔ ان ہر دو علیحدہ علیحدہ جسم کا اطلاق نہیں ہو گا' بلکہ اس صورت میں ہو گا جب یہ دونوں اکٹھے ہوں اور ترکیب کا کسی ایک جز میں ابھر آنا محال ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک جز لون' مزہ' بو' اور دیگر اعراض کا حامل ہو۔ لیکن ترکیب ایک جز میں پائی نہیں جائے گی۔ میرا یہ گمان ہے کہ اس کا قائل "اسکافی" ہے۔

ان لوگوں کی یہ بھی رائے ہے کہ یہ کہنا مبنی بر خطا اور محال ہے کہ دو ترکیب پذیر اجزاء کے مابین کوئی تیسرا اجزء بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب ایک جزء بہ تمامہ دوسرے جز کے ساتھ پیوستہ ہو گا تو ان کے مابین تیسرے جز کے لیے گنجائش ہی کب نکلے گی گنجائش صرف اس صورت میں نکل سکتی ہے جب دونوں جزء ایک ہی جگہ کو گھیریں اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک جزء نے اپنے اندازے سے زیادہ جگہ گھیری ہے۔ اور اگر اس صورت حال کو جائز مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پوری دنیا اپنے پھیلاؤ کے باوجود ایک مٹھی میں سما سکتی ہے۔ یہی مطلب ہے اس قول کا کہ "کوئی بھی شے اپنے انداز سے زیادہ کسی شے کو نہیں گھیرتی۔ یہ ابی بشر بن ابی صالح" اور ان کے ہم نواؤں کا قول ہے۔

(4) ابو الہذیل کا کہنا ہے! جسم اس شے کا نام ہے جو جہات ستہ سے متصف ہو جس کا چپ و راست ہو۔ ظاہر اور باطن ہو۔ اعلیٰ اور اسفل ہو۔ اور جسم کا کم سے کم اطلاق اس شے پر ہوتا ہے جو شش جہات سے متصف ہو۔ جیسے چپ و راست۔ ظاہر و باطن۔ اعلیٰ و اسفل۔ اور جزء لاتیجزیٰ بھی جہات ستہ سے بہرہ مند ہوتا ہے اس کے علاوہ یہ حرکت و سکون سے بھی متصف ہو سکتا ہے۔ کسی دوسرے جز سے رابطہ بھی پیدا کر سکتا ہے۔ اس کو چھو بھی سکتا ہے اور ساکن بھی رہ سکتا ہے۔ البتہ اس میں الگ مزہ اور بو وغیرہ کا وجود نہیں ہوتا۔ یہ اعراض اس میں اسی وقت پائے جائیں گے جب اس میں شش جہات ابھریں گی۔ اور جب یہ جسم بنے گا۔

(5) بعض متکلمین کی رائے یہ ہے کہ اگر دو جزء ہوں تو دونوں میں ترکیب و تالیف حلول پذیر ہو سکتی ہے اور یہ کہ ایک تالیف دو مکانوں کو اپنی آغوش میں لے گی۔ یہ "الجبائی" کا خیال ہے۔

Marfat.com

(6) معمر کا قول ہے کہ وہ (یعنی ذرہ) طول' عرض اور عمق سے تعبیر ہے اور کم سے کم جسم وہ ہے جو ہشت پہلو ہو اور یہ ہشت پہلو جب جمع ہوں گے تو ان میں اعراض خود بخود بتقاضائے طبیعت پیدا ہو جائیں گی اور یہ جزء یا ذرہ اپنے عمل طبعی سے آپ سے آپ سے محل اعراض بن جاتا ہے۔ اس کے خیال میں اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ایک ذرہ کو دوسرے ذرہ کے ساتھ منضم ہونے کا اتفاق ہوتا ہے تو اس سے طول کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اور جب دو ذرے ایک دوسرے سے آمنے سامنے اتصال پذیر ہوتے ہیں تو اس سے سطح کا تصور جنم لیتا ہے۔ اور جب چہار پہلو سے متصف ذرہ کے اوپر جم جاتا ہے تو اس سے عمق کا مفہوم ابھرتا ہے۔ اور یوں گویا دونوں مل کر ہشت پہلو جسم کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس میں عرض' طول' اور عمق تینوں جہات پائی جاتی ہیں۔

(7) ہشام بن عمرو بن الفوطی کا قول ہے کہ جسم چھتیس اجزاء لاتیجزیٰ سے ترکیب پذیر شے کا نام ہے۔ اس کے نزدیک مادہ کے چھ ارکان ہیں۔ اور ہر رکن چھ اجزاء لاتیجزیٰ سے مرکب ہے۔ لہٰذا سب ملا کر چھتیس ہوئے۔ اس کے ہاں رکن وہی شے ہے' جس کو ابو الہذیل جزء کہتے ہیں اس کی رائے میں اجزاء میں مماست (چھونے) کی صلاحیت پائی نہیں جاتی۔ مماست کا تعلق ارکان سے ہے۔ چنانچہ ارکان جو چھ اجزاء سے مرکب ہیں' ان پر مماست اور مباینت (علیحدگی) کے حکم کا اطلاق نہیں ہوتا' مماست اور مباینت کا تعلق صرف ارکان سے ہے اور جب ارکان کا یہ حال ہے تو یہ بالکل جائز ہے کہ ان میں اعراض مثل رنگ' مزہ' بو' سختی اور نرمی اور برودت وغیرہ پائے جائیں۔

(8) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اہل لغت نے جسم کا اطلاق ایسی شے پر کیا ہے جس میں طول و عرض اور عمق پایا جائے۔ ان لوگوں نے اجزاء کی تعیین نہیں کی۔ اگرچہ اجزاء کی تعیین جانی بوجھی ہے۔

(9) ہشام بن الحکم کا کہنا ہے کہ جسم کے معنی شے موجود کے ہیں۔ چنانچہ جب میں کسی چیز کو جسم کے لفظ سے تعبیر کرتا ہوں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے۔ شے ہے' اور قائم بالذات ہے۔

(10) نظام نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ جسم طویل' عریض اور عمیق سے کا نام ہے رہے اجزا تو ان کا استقصا ممکن نہیں۔ کیونکہ تقسیم کا عمل غیر منتہی ہے۔ ہر نصف کا ایک نصف اور ہر جزء کا ایک اور جز ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے فلاسفہ نے جسم کی تعریف انہی الفاظ میں بیان کی ہے کہ وہ عریض و عمیق حقیقت کا نام ہے۔

(11) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ جسم جوہر اور اعراض کے اس مجموعہ سے تعبیر ہے جو غیر

Marfat.com

منفک ہوں اور وہ اعراض جو جسم سے علیحدہ ہو سکیں وہ جسم کا حصہ نہیں ہو سکتے۔ انہیں غیر جسم کہا جائے گا یہ بھی کہا کرتا تھا کہ جسم اور مکان ایک شے کے دو نام ہیں۔ باری تعالیٰ کے بارہ میں اس کی توجیہ یہ تھی کہ وہ جسم نہیں کیونکہ اگر وہ جسم ہوتا تو اس پر مکان کا بھی اطلاق ہو سکتا۔ باری تعالیٰ کو جسم نہ قرار دینے میں ایک عذر اس کا یہ تھا کہ اگر وہ جسم ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس کی تنصیف بھی ممکن ہے۔

(12) ضرار بن عمرو کی توجیہ یہ ہے کہ جسم ان اعراض کو کہتے ہیں جو ترکیب پذیر ہوئے۔ باہم ملے اور مستحق ہوئے اور انہوں نے حلول (کس کا حلول؟) کی صورت میں جسم کا روپ دھار لیا۔ یہ متحمل اعراض جسم' تغیر پذیر ہے۔ جو ایک حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت اختیار کر لیتا ہے اعراض کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہیں جن سے اجسام کسی حالت میں بھی تہی نہیں ہوتے جیسے مثلاً زندگی اور موت ہے۔ کہ کوئی بھی جسم زندگی اور موت کی گرفت سے آزاد نہیں اسی طرح مختلف رنگ اور مزے ہیں کہ ہر ہر جسم ان سے دو چار ہے۔ وزن' ثقل اور کم وزن ہونا بھی اسی قبیل سے ہے خشونت' نرمی حرارت و برودت' رطوبت و یبوست' یا کسی شے کا ٹھوس ہونا بھی اعراض کی اس قسم میں داخل ہے کہ جن کے بغیر جسم پائے نہیں جاتے۔

اعراض کی دوسری قسم جن کو جسم سے الگ فرض کیا جا سکتا ہے' اور جن کو جسم کا حصہ یا جز قرار نہیں دیا جا سکتا جیسے قدرت' علم' الم' علم اور جہل وغیرہ ہیں۔

اس کے نزدیک اعراض کی ترکیب پذیری کی صورت یہ نہیں کہ پہلے یہ جمع ہوں اور پھر ان سے جسم بنے۔ کیونکہ یہ وجود کا پیراہن اسی وقت اختیار کرتی ہیں جب باہم مجتمع ہوں۔ ہاں آغاز میں البتہ یہ ممکن ہے اس کے نزدیک یہ تو ہو سکتا ہے کہ اعراض سب کی سب جمع ہوں اور اجسام پائے جائیں لیکن یہ محال ہے کہ اعراض جدا ہوں اور اجسام کا وجود ہو کیونکہ افتراق کی اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ رنگ تو موجود ہو مگر رنگ کا ہدف یا جسم ملون نہ پایا جائے یا زندگی تو پائی جائے تو لیکن خارج میں زندہ جسم موجود نہ ہو۔ اس پر اگر تم اس سے پوچھ بیٹھو کہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ اعراض اور اجسام میں سرے سے افتراق فرض ہی نہیں کیا جا سکتا اس کا جواب اس کے نزدیک کبھی تو یہ ہو گا کہ افتراق اعراض سے مراد اجسام کا فنا ہونا ہے اور کبھی یہ ہو گا کہ افتراق وہاں فرض کیا جا سکتا ہے' جہاں اعراض کا تعلق دو مختلف جسموں سے ہو لیکن ایک ہی جسم کے بعض حصے کبھی کسی شے موجود سے الگ نہیں کیے جا سکتے ضرار بن عمرو کے نقطہ نظر سے جسم کے کسی بعض حصے کے فنا ہو جانے کے بعد بھی اس پر جسم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ فنا پذیر حصہ کی جگہ کو اس کی ضد پر کر دے۔ اور اگر یہ ضد نہ پائی جائے تو پھر اس حصہ کے فنا ہو جانے سے جسم کا بھی فنا کے

گھاٹ اتر جانا ضروری ہے۔ اس کی رائے میں اس فنا پذیر حصہ کو بہرحال نصف یا اس سے زیادہ نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ جسم کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا اکثر حصہ موجود رہے۔ چنانچہ اگر جسم کا اکثر حصہ باقی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں جسم ہونے کی علامت موجود ہے۔ اور اگر جسم کا غالب حصہ فنا ہو جائے تو اس کے اقل حصہ پر جسم کا اطلاق نہیں ہو گا۔

اس کی رائے میں یہ صورت حال بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی جسم کے بعض حصہ کو فنا کر دے اور اس کی جگہ اس کی ضد لے آئے دوراں حالیکہ یہ کل اپنے حدوث پذیر بعض کے ساتھ برابر حرکت کناں رہے۔ جسم کے ساکن ہونے پر بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا بعض حصہ تلف ہو جائے اور اس کی جگہ اس کی ضد پر کر دے۔ اس کے نقطہ نظر سے حرکت جسم کے اعراض پر وارد نہیں ہوتی اس لیے کہ ایسا ہونا محال ہے بلکہ اس جسم پر وارد ہوتی ہے جو مجموعہ اعراض ہے۔

(13) سلیمان بن جریر کی رائے میں استطاعت بھی اسی طرح جسم کا حصہ ہے جس طرح کہ رنگ اور مزہ وغیرہ حصہ ہیں۔ یہ سب اعراض جسم ہی کے ساتھ پیوستہ ہیں۔

(2)

جوہر کے کیا معنی ہیں؟

اس بارہ میں اختلاف کی چار صورتیں ہیں۔

(1) نصاریٰ کا موقف تو یہ ہے کہ جوہر وہ شے ہے جو قائم بالذات ہو۔ چنانچہ جو شے بھی قائم بالذات ہو گی ہم اس کی جوہر کہیں گے۔

(2) بعض فلاسفہ نے اس کے مقابلہ میں یہ کہا ہے کہ جوہر ایسی قائم بالذات شے کو کہتے ہیں جو تضادات کے تحمل پر قادر ہو۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جوہر وہ ہے کہ جب سطح وجود پر فائز ہو تو اعراض کا حامل ہو۔ اس قول کے حامیوں کا یہ نظریہ بھی ہے کہ جوہر فی نفسہٖ جوہر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے علم میں یہ سطح وجود پر فائز ہونے سے پہلے بھی جوہر ہی ہے۔ الجبائی اسی خیال کا حامی ہے۔

(4) الصالحی کہتے ہیں کہ جوہر کا اطلاق اس شے پر ہوتا ہے جو محتمل اعراض ہو۔ اس کے نزدیک یہ قطعی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر کی تخلیق کرے اور اس کو اعراض سے مبرا رکھے۔ ہاں اس کا محتمل اعراض ہونا البتہ ضروری ہے۔

Marfat.com

(3)

جوہر کے بارہ میں اختلاف

جوہر کے بارہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا اس کے لیے جسم ہونا ضروری ہے۔ اس اختلاف نے تین صورتیں اختیار کی ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کی رائے میں ہر ہر جوہر کے لیے جسم ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ وہ جوہر جو واحد اور غیر منقسم ہے' کسی صورت میں بھی جسم نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم کے معنی تو ایسی حقیقت کے ہیں جس میں طول' عرض اور عمق پایا جائے لیکن جوہر فرد میں سرے سے ابعاد ہوتے ہی نہیں اس رائے کو ابو الہذیل اور معمر نے اختیار کیا ہے الجبائی بھی ان کے ہم نوا ہیں۔

(2) بعض کی رائے میں کوئی بھی جوہر جسم کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ یہ الصالحی کا مسلک ہے۔

(3) کچھ لوگوں نے اس مسلہ کا تجزیہ کیا ہے ان کی رائے میں جواہر کی دو قسمیں ہیں۔ مرکب اور بسیط۔ جوہر بسیط تو جسم نہیں ہوتا لیکن جوہر مرکب کا جسم ہونا ضروری ہے۔

(4)

کیا تمام جواہر کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے؟ اور آیا پوری کائنات ایک ہی جوہر سے تعبیر ہے؟

اس کے بارہ میں سات مختلف مدارس فکر ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ پوری کائنات ایک ہی جوہر کا کرشمہ ہے۔ اور اتفاق و اختلاف محض اعراض کی وجہ سے ابھرتا ہے اور اسی طرح یہ بات بھی صحیح ہے کہ جو اختلاف اعراض کے اختلاف و تغائر کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے وہ دور بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس صورت میں ممکن ہے کہ یہ تمام جواہر ایک ہی جوہر قرار پائیں۔ ارسطا طالیس کے ہم نوا حضرات کی یہی رائے ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ تمام جواہر کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے۔ اور یہ سب کے اپنی ذات کے اعتبار سے جواہر ہی ہیں۔ اور ان میں جو اختلاف یا اتفاق پایا جاتا ہے اس کا تعلق بھی ان کی ذات ہی سے ہے' اعراض سے نہیں حقیقت میں یہ سب ایک ہیں۔ الجبائی اسی کے قائل ہیں۔

Marfat.com

(3) بعض کی یہ رائے ہے کہ جو ہر دو مختلف اقسام کا حامل ہے۔ ایک تو وہ ہے جس کا تعلق نور سے ہے' اور دوسرا وہ ہے جس کا تعلق ظلمت سے ہے۔ تمام نوری جواہر ایک ہیں' اور اسی طرح تمام ظلماتی جواہر ایک ہیں۔ ان میں کے بعض نے ان جواہر کو پانچ مزید قسموں میں بانٹ دیا ہے۔ یعنی یہ دونوں قسمیں یا سواد سے متعلق ہوں گی یا بیاض سے' یا سرخی کے ضمن میں آئیں گی اور یا پھر ان کا شمار زرد اور سبز رنگ میں ہو گا۔

(4) بعض کا موقف یہ ہے کہ تمام جواہر تین مختلف اقسام میں منقسم ہیں۔ یہ "المرقونیہ" کی رائے ہے۔

(5) بعض یہ کہتے ہیں کہ جواہر چار مختلف اجناس میں انقسام پذیر ہیں۔ یعنی حرارت برودت اور رطوبت دیبوست میں۔

(6) بعض نے جواہر کی پانچ قسمیں مانی ہیں۔ چار تو وہی ہیں جن کا تعلق حرارت و برودت وغیرہ امور طبعی سے ہے۔ اور پانچویں شے روح ہے۔

(7) کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ جواہر کا تعلق متضاد اور مختلف اجناس سے ہے۔ کوئی اسود ہے' کوئی ابیض کوئی زردی لیے ہوئے اور کوئی سرخ اور سبز رنگ کا حامل ہے۔ کسی میں برودت ہے کسی میں حرارت کسی میں شیرینی ہے اور کسی میں حموضت پھر ان کے سوا ان میں مزے اور بو کا اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ اور طبیعت و مزاج کا بھی جیسے رطوبت و یبوست۔ علاوہ ازیں ان میں ایک تقسیم صور و ارواح کی بھی ہے النظام' یہی رائے رکھتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ تمام حیوانات ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں۔

Marfat.com

(5)

جواہر کے بارہ میں اختلاف کا ایک انداز یہ ہے کہ کیا تمام جواہر کا جو حکم ہے وہی ایک یا بعض کا ہو سکتا ہے؟ اور کیا اعراض کی وہ نوعیتیں جو تمام جواہر میں حلول پذیر ہیں۔ ایک ہی جوہر میں حلول پذیر ہو سکتی ہیں اور آیا جواہر بغیر اعراض کے پائے جا سکتے ہیں یا ایسا ہونا محال ہے؟

(1) بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ زندگی' قدرت' علم' سمع' اور بصر ایسے اعراض جس طرح جواہر کی اجتماعی صورت میں پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح کسی ایک جوہر میں بھی ان کا پایا جانا ناممکن ہے۔ ان لوگوں نے اس بات کے امکان کو بھی تسلیم کیا ہے کہ یہ تمام اعراض جزاء لاتیجزی میں بھی پائے جا سکتے ہیں جب کہ وہ منفرد حالت میں موجود ہو۔ ان کے نزدیک یہ بات بھی ممکن ہے کہ قدرت' علم اور سمع و بصر موت کے باوجود بھی کسی جوہر میں رہیں۔ ہاں یہ البتہ ناممکن ہے کہ موت و حیات کا کسی ایک جوہر میں اجتماع ہو سکے کیونکہ موت و حیات میں نسبت تضاد ہے۔ لیکن قدرت و موت میں نسبت تضاد نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ قدرت کو اگر موت کی ضد مان لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ پھر عجز اور حیات میں بھی نسبت تضاد پائی جائے۔ کیونکہ جب کوئی شے' کسی شے کی ضد ہو گی' تو ضروری ہے کہ وہ اس کی ضد کی بھی ضد قرار پائے۔ (فضدہ مضاد لضدہ) ان کا یہ بھی خیال ہے کہ ادراک اور نابینا پن میں تضاد نہیں پایا جاتا۔ ہاں بصر اور بینائی میں البتہ نسبت تضاد ہے اس لیے کہ ان کے نقطہ نظر سے بینائی اور نابینا پن میں نسبت تضاد ہے۔ ان کا یہ بھی گمان ہے کہ زندگی اور جمادیت میں کوئی تضاد پایا نہیں جاتا۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی جماد میں زندگی پیدا کر دے ان کے خیال میں یہ بھی ممکن ہے کہ جواہر اعراض سے بالکل معرا ہوں اور اللہ تعالیٰ ان کو اس انداز سے پیدا کرے کہ یہ اعراض سے تہی ہوں۔ یہ ابی الحسین الصالحی کے

Marfat.com

ہم نوا اصحاب کی رائے ہے۔ خود ابوالحسین الصالحی بھی اس بات کا قائل تھا اس کے نزدیک یہ صورت حال عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ پتھر اور فضا میں رشتہ و تعلق کی ایسی نوعیت پیدا کر دے جو تادیر قائم رہے (یعنی پتھر کو فضا میں پیدا کر دے) اور اس کے ساتھ ہبوط و ارتفاع کا کوئی تصور وابستہ نہ ہونے دے۔ یا آگ اور روئی کو باہم اس طرح جمع کر دے کہ دونوں کی خصوصیات اپنی اپنی جگہ باقی رہیں اور اس کے ساتھ احراق یا عدم احتراق کی تخلیق نہ کرے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بصر اور ہدف بصر یعنی شے مرئی کو اس اسلوب سے پیدا کرے کہ آفات اس پر اثر انداز نہ ہو سکیں۔ اور اس کے ساتھ ادراک یا اس کی ضد پائی نہ جائے یہ صورتیں ان کے نزدیک چونکہ نسبت تضاد نہیں رکھتیں اس لیے جائز ہیں ورنہ جمع اضداد کو یہ لوگ بھی محال جانتے ہیں۔ ان لوگوں کے نقطہ نظر سے یہ بات بالکل روا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو زندگی تو عطا کرے لیکن قدرت سے بہرہ ور نہ کرے یعنی انسان زندہ تو ہو مگر قادر نہ ہو۔ اسی طرح ان کے ہاں اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان سے زندگی چھین لے، مگر قدرت و علم نہ چھینے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اگرچہ مردہ ہو مگر علم و قدرت سے متصف ہو۔ یہ لوگ اس بات کو بھی جائز قرار دیتے تھے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں میں سے بغیر ان کے اجزا میں سے کچھ کم کیے یا گھٹائے وزن و ثقل کو نکال دے۔ یہاں تک یہ پر کاہ سے بھی زیادہ ہلکے پھلکے ہو جائیں۔ ہاں یہ شے البتہ ان کے نقطہ نظر سے ناممکن ہے کہ اعراض تو ہوں مگر ان کا تعلق کسی مکان سے نہ ہو۔ ان کے نزدیک استحالہ کی یہ شکل بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کی قدرت کو تو سلب کر لے مگر اس کے فعل کو سلب نہ کرے کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ایسی قدرت کے بل پر فائز ہے جو بجائے خود مسلوب یا معدوم ہے۔

(2) بعض کی رائے ہے کہ جو ہر فرد جو تقسیم پذیر نہ ہو اسی طرح حرکت و سکون سے متصف ہو سکتا ہے جیسے اجسام۔ یہی نہیں حرکت و سکون سے اجتماع و افتراق کی جو کیفیتیں ابھر سکتی ہیں یا جن کو انسانی تصرف پیدا کر سکتا ہے وہ سب کی سب جو ہر فرد میں پائی جا سکتی ہیں۔ ہاں رنگ، مزہ یا خوشبو اور موت و حیات وغیرہ کے انداز کی کیفیتیں البتہ جو ہر فرد میں نہیں پائی جا سکتیں۔ اس نوع کی کیفیات اجسام ہی میں، حلول پذیر ہو سکتی ہیں۔ ان لوگوں کی حرکت کے بارہ میں یہ رائے ہے کہ جب کوئی جسم متحرک ہوتا ہے تو یہ حرکت جسم کے ہر ہر جز میں پائی جاتی ہے۔ ان کی رائے میں یہ بات محال ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ہر فرد کو اعراض سے تہی اور محروم رکھے۔ ابوالہذیل اسی رائے کا حامل ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ادراک کا تعلق آنکھ (یا حواس) سے نہیں، دل سے ہے۔ اور علم و ادراک کی یہ کیفیت ایک قسم کا جبر و اضطرار لیے ہوئے ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا یہ موقف ہے کہ جو ہر فرد پر جو انقسام پذیر نہ ہو، حرکت، سکون، رنگ، مزہ

Marfat.com

اور بو وغیرہ قسم کی وہ تمام کیفیات طاری ہو سکتی ہیں جو اجسام پر طاری ہوتی ہیں۔ ہاں قدرت، علم اور زندگی کے قبیل کی کیفیتیں جو ہر فرد میں البتہ حلول پذیر نہیں ہو سکتیں۔ ان کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ یہ کر سکتا ہے کہ ایسی زندہ ہستی کو معرض تخلیق میں لے آئے جس میں زندگی کے باوصف قدرت نہ ہو ان کے نزدیک جوہر فرد اعراض سے معرا ہونا محال ہے۔ محمد بن عبدالوہاب الجبائی یہی عقیدہ رکھتا تھا۔

(4) صالح اور الصالحی کے علاوہ تمام متکلمین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ کر سکتا ہے کہ علم، قدرت، موت، جمادیت اور حیات و قدرت کو کسی ایک ہی معروض میں جمع کر دے۔ رہا ثقیل پتھر کو فضا میں بغیر ہبوط و ارتفاع کی تخلیق کیے معلق رکھنا اور ایک عرصہ تک اس کو اسی عالم سکون میں رہنے دینا۔ یا آگ اور روئی کو اس حالت میں جمع کر دینا کہ نہ صرف یہ کہ احتراق پیدا نہ ہو بلکہ عدم احتراق کی صورت پیدا ہو جائے ابو الہذیل الجبائی اور بہت سے متکلمین نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس بارے میں ابو الہذیل نے خاصے غلو سے کام لیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ فعل اور موت میں اجتماع ممکن ہے۔ عمیٰ (نابینا پن) کے ساتھ ادراک جمع ہو سکتا ہے۔ یہی نہیں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص (خرس و گونگا) ہو اور اس میں تکلم بھی پایا جائے۔ اخرس کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ ایک آدمی اس لیے گفتگو نہیں کرپاتا کہ وہ اس سے قاصر ہے یہ قصور و عجز بہرحال استحالہ پر دلالت کناں نہیں۔ اس کے نقطہ نظر سے یہ بھی ممکن ہے کہ ایک آدمی اپاہج یعنی چلنے پھرنے سے معذور ہو لیکن اس کے باوجود و تھوڑا بہت چل سکے۔ بعینہٖ جس طرح کہ گونگا انسان کچھ نہ کچھ بہرحال کہہ سکتا ہے۔ البتہ موت اور علم باہم جمع نہیں ہو سکتے اور نہ یہی ممکن ہے کہ موت اور قدرت ایک معروض میں جمع ہو سکیں۔

اسی طرح اس کے نزدیک ادراک بھی موت کے ساتھ پایا نہیں جا سکتا۔

نابینا پن کے ساتھ جہاں تک ادراک کے جمع ہونے کا سوال ہے۔ بلاشبہ بعض متکلمین نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔ ابو الہذیل سے یہ بات مروی ہے کہ وہ ارادہ اور قوت معدومہ کے اجتماع کو محال جانتا تھا بلکہ اس کے نزدیک ارادہ اور عجز میں بھی اجتماع ممکن نہیں۔ الاسکافی کو اس حقیقت کے تسلیم کرنے سے انکار تھا کہ براہ راست فعل کسی ایسے انسان میں حلول پذیر ہو سکتا ہے، جس میں قدرت و استطاعت معدوم یا مسلوب ہو۔ یا کوئی انسان عجز فعل کا مریض ہو۔ اور اس کے باوجود فعل پر قادر ہو سکے۔ ہاں یہ البتہ ممکن ہے کہ موت اور عجز کے باوجود فعل متولد (یعنی ایسا فعل جو براہ راست حرکت کا نتیجہ نہ ہو بلکہ کسی فعل کے نتیجہ میں ابھرے) پایا جا سکے۔ اس کے نزدیک یہ صورت حال بھی جائز ہے کہ آگ اور ایندھن ایک جگہ جمع ہو جائیں۔ اور اس کے باوجود اللہ تعالیٰ

Marfat.com

احتراق کو پیدا نہ فرمائے۔ اسی طرح الاسکافی اس بات میں بھی کوئی عقلی مضائقہ محسوس نہیں کرتا تھا کہ پتھر فضا میں ایک عرصہ تک معلق رہے اور ہبوط کا کوئی تصور اس سے وابستہ نہ ہو ہاں وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا تھا کہ اندھاپن اور ادراک ایک معروض میں جمع ہو سکتے ہیں یا ایک انسان بیک وقت گونگا اور متکلم ہو سکتا ہے۔ یا اپاہج چلنے پھرنے پر قادر فرض کیا جا سکتا ہے۔ الاسکافی اس بات کو بھی نہیں مانتا تھا کہ علم اور موت کا یا قدرت اور موت کا ایک ہی شخص میں اجتماع ممکن ہے۔ اسی طرح اس کے نقطہ نظر سے یہ بات بھی استحالہ لیے ہوئے ہے کہ اللہ تعالیٰ زندگی کو قدرت سے الگ کرلے۔ یعنی ایک شخص زندہ تو ہو مگر قدرت و استطاعت سے محروم ہو۔

(6)

آیا انسانی ہاتھ میں علم' ادراک اور قدرت علم حلول پذیر ہو سکتے ہیں؟

اس بارہ میں دو گروہ ہیں۔

(1) بعض متکلمین نے جن میں الاسکافی وغیرہ شریک ہیں اس کا جواز تسلیم کیا ہے اور اس کو محال قرار دیا ہے الا یہ کہ ہاتھ کی ترکیب و ساخت میں کم و بیش تبدیلی کی جائے۔ الجبائی انہیں لوگوں میں سے ہیں جو منکرین کی صف میں ہیں۔

(2) بہت سے متکلمین نے اس صورت حال کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کہ پتھر فضا میں بغیر صعود و انحدار فرض کیے ایک عرصہ تک قائم رہ سکتا ہے۔ یا آگ ایندھن کے ساتھ بغیر اس کے کہ بھڑکے اور جلائے جمع ہو سکتی ہے اسی طرح یہ لوگ اس بات کو نہیں مانتے کہ ادراک اور عمٰی (نابینا پن) باہم جمع ہو سکتے ہیں۔ یا اخرس (گونگا) بول سکتا ہے۔ یا فعل اس حالت میں صادر ہو سکتا ہے کہ قدرت فعل معدوم و مسلوب ہو۔ یا اپاہج چل پھر سکتا ہے۔ یا مثلاً یہ کہ موت اور علم کا اجتماع ممکن ہے۔ یا اللہ تعالیٰ زندگی کو اس صورت سے پیدا کر دے سکتا ہے کہ وہ قدرت سے محروم ہو۔ یہ آخری قول، بعض بغدادی متکلمین جیسے الخیاط وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

Marfat.com

(7)

جسم سے متعلق اختلاف رائے کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا یہ ممکن ہے کہ اس کے اجزا بکھر جائیں۔ یا ترکیب و ساخت کا ڈھانچہ باطل ہو جائے اور یہ صرف جزء لا تیجزیٰ ہو کر رہ جائے یا یہ کہ جسم میں کیا چیز حلول پذیر ہو سکتی ہے؟

اس اختلاف نے چودہ مدارس فکر کی صورت اختیار کی ہے۔

(1) ابو الہذیل کا کہنا ہے ایسا ہونا ممکن ہے کہ جسم کو اللہ تعالیٰ چاہے تو ترکیب و ساخت سے محروم کر دے اور صرف جزء لا تیجزیٰ کی سطح پر لے آئے۔ او جز لا تیجزیٰ میں طول' عرض اور عمق پایا نہیں جاتا۔ نہ اس میں اجتماع و افتراق کا وجود ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ یہ کسی دوسرے جزء سے ملے۔ یا اس سے الگ ہو جائے۔ رائی کے دانہ کے بارہ میں اس کا قول یہ ہے کہ یہ دو برابر کے حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے۔ پھر چار اجزاء میں بٹ سکتا ہے۔ اور پھر اس کے آٹھ اجزا ہو سکتے ہیں۔ تقسیم کار یہ عمل اس وقت تک جاری رہ سکتا ہے جب کہ اس کا ہر ہر جزء' جزء لا تیجزیٰ کی صورت اختیار کر لے۔

ابو الہذیل نے جزء لا تیجزیٰ میں حرکت و سکون کے امکان کو تسلیم کیا ہے اور اس بات کو بھی مانا ہے کہ یہ منفرد اور تنہا رہے' یا اپنی طرح کے سات اجزاء سے میل جول اختیار کرے یا دوسرے اجزاء سے الگ تھلگ ہو جائے۔ اس کے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے مفرد ہی رکھے۔ اور ہم میں اس کو دیکھنے اور سمجھنے کی صلاحیت پیدا کر دے۔ ابو الہذیل کے نزدیک جزء لا تیجزیٰ میں رنگ' مزہ' بو' زندگی' قدرت اور علم کے انداز کی کیفیتیں نہیں ہوتیں۔ اس کے نقطہ نظر سے یہ کیفیتیں جسم کے ساتھ خاص ہیں۔ دوسری اعراض کا اتصاف اس کے ہاں جائز ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

الجبائی جزء لا تیجزیٰ کے اثبات کا قائل تھا۔ اس کے نزدیک یہ بات جائز ہے کہ یہ اپنے

ایسے چھ اجزا سے اتصال پذیر ہو سکے۔ اس کے نزدیک جزء لاتیجزیٰ حرکت' سکون' رنگ' مزہ' تکوین' اتصال اور بو وغیرہ اعراض کا حامل ہو سکتا ہے۔ جب کہ یہ جز لاتیجزیٰ منفرد حالت میں ہو۔ یہ اس بات کا قائل نہیں تھا کہ اس میں طول یا ترکیب و امتزاج' منفرد حالت میں حلول پذیر ہو سکتے ہیں۔ یا اس میں اس حالت میں علم' قدرت اور زندگی فرض کی جا سکتی ہے۔

(2) ہشام الفوطی کا کہنا ہے کہ جزء لاتیجزیٰ بلاشبہ ثابت شدہ حقیقت ہے لیکن نہ تو اس کو چھولینا ممکن ہے۔ نہ اس کو الگ تھلگ کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ دیکھا جا سکتا ہے۔ ان چیزوں کا تعلق اس کے نزدیک ارکان جسم سے ہے۔ ہر رکن چھ اجزاء سے بنتا ہے۔ اور ہر جسم چھ ارکان سے۔ اس نظریہ کی تفصیلات ہم بیان کر چکے ہیں۔

(3) نظام نے پنی کتاب "الجزء" میں بیان کیا ہے کہ بلاشبہ کچھ لوگوں کا جزء لاتیجزیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ ہے کہ اس میں طول' عرض اور عمق پایا نہیں جاتا۔ جہات (ستہ) سے بھی یہ عاری ہے۔ مکان کو گھیر لینے کی صلاحیت بھی اس میں نہیں۔ سکون و حرکت کا بھی اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی نہیں دوسرے اجزاء سے جن کے ساتھ یہ اتصال پذیر ہے' اس کو علیحدہ بھی فرض کیا جا سکتا۔ جزء لاتیجزیٰ سے متعلق یہ انداز فکر عباد بن سلیمان کا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس پر حرکت و سکون طاری نہیں ہوتا۔ مکان یہ احاطہ نہیں کر پاتا۔ جہات سے متصف ہیں۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ اس کو منفرد یا الگ تھلگ حالت میں فرض کیا جا سکے۔ عباد بن سلیمان کے نزدیک جز لاتیجزیٰ کے معنی صرف یہ ہیں کہ ہر جزء کا نصف فرض کیا جا سکتا ہے اور پھر اس نصف کو مزید نصف میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(4) نظام سے جزء لاتیجزیٰ کے بارہ میں یہ بھی مروی ہے کہ کچھ لوگ اس کو جہت سے متصف مانتے ہیں۔ مگر یہ جہت صرف وہ ہے کہ جس کا تمہیں سامنا کرنا پڑتا ہے۔

(5) نظام نے ایسے لوگوں کا بھی پتہ دیا ہے جو جزء لاتیجزیٰ کو جہات ستہ سے متصف مانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جہات کی حیثیت اعراض کی ہے جو حقیقت جزء میں داخل نہیں۔ ان کے نزدیک اس پر عدد کا اطلاق ممکن ہے۔ یہ لوگ جب اسے جزء لاتیجزیٰ کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جہات ستہ یعنی اعلیٰ' اسفل' یمین و یسار' یا پیش و خلف کے لحاظ سے اس کا تجزیہ ممکن نہیں۔

(6) نظام نے ایک ایسے فریق کی بھی نشاندہی کی ہے جو جزء لاتیجزیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ یہ قائم تو ہے' مگر قائم بالذات نہیں بلکہ کم از کم آٹھ اجزائے لاتیجزیٰ کے ساتھ یہ مل جل کر رہتا ہے۔ اور جو شخص اس کے ایک جزء سے متعلق سوال کرتا ہے اسے معلوم

Marfat.com

ہونا چاہیے کہ اس کے سوال کا تعلق دراصل اس کے ایک فرد سے متعلق ہے جزء سے نہیں۔ فرد کی حیثیت سے یہ پایا ہی نہیں جاتا۔ ہاں اس صورت میں اسے معلوم البتہ کیا جا سکتا ہے۔ اور ان آٹھ اجزاء میں طول' عرض اور عمق پایا جاتا ہے۔ طول کے دو اجزاء ہیں اور یہ دونوں مل کر سطح بسیط پیدا کرتے ہیں۔ پھر یہ سطح بسیط بھی طول و عرض سے متصف ہے۔ اور سطح بسیط دوسری سطح بسیط سے مل کر طول' عرض اور عمق پیدا کرتی ہے۔

(7) نظام نے ایسے مکتب فکر کی بھی تصریح کی ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ تم اگر اجزا کو مسلسل کاٹتے چلے جاؤ تو بالاخر دو ہی جز رہ جائیں گے۔ اور اگر تم ان کو بھی کاٹنا چاہو گے تو اس کا نتیجہ ہو گا کہ یہ دونوں ختم ہو جائیں گے۔ اور اگر تم وہم و خیال میں' ان میں تفریق کرنا چاہو گے تو اس میں کامیاب نہ ہو سکو گے۔ بلکہ تم محسوس کرو گے کہ دونوں اپنا وجود کھو بیٹھے ہیں۔

نظام نے جن مختلف آراء کو نقل کیا' ان میں یہ آخری رائے ہے۔

(8) صالح قبہ نے جزء لا تیجزیٰ کا تو اثبات کیا ہے مگر اس بات کو محال قرار دیا ہے کہ جزء لا تیجزیٰ چھ یا اپنے طرح کے دو اجزاء سے اتصال پذیر ہے۔

اس کا کہنا ہے کہ ایک جزء کا دو اجزاء کے ساتھ اتصال پذیر ہونا ناممکن ہے۔ اس کے نزدیک تمام اعراض اس میں پائے جا سکتے ہیں۔ سوا منفرداً ترکیب و تالیف کے۔

(9) ابوالحسین الصالحی کے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ جزء لا تیجزیٰ تمام قسم کے اعراض سے دو چار ہو۔ اور وہ اس بات کا بھی قائل تھا کہ جب ایک جزء دوسرے جزء سے ملتا ہے تو اس میں ایک طرح کا معنی ابھر آتا ہے۔ جسے ترکیب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مگر اس پر ترکیب کا اطلاق اس بنا پر نہیں ہو سکتا کہ لغت اس کی اجازت نہیں دیتی۔

(10) ضرار اور حفص الفرد اور الحسین النجار کی یہ رائے تھی کہ اجزاء کا اطلاق رنگ' مزہ' حرارت' برودت' خشونت اور نرمی پر ہوتا ہے۔ اور یہی اشیاء جب باہم جمع ہو جائیں تو اجسام کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں۔ اجزاء کا یہی مفہوم ہے۔ جزاء کی قلیل ترین تعداد دس ہے۔ وہ دس اجزاء اگر پائے جائیں تو اس پر جسم کے قلیل ترین مفہوم کا اطلاق ہو گا۔ یہ اجزاء باہم اس طرح لطیف انداز سے مل جل کر رہتے ہیں کہ انہیں ایک دوسرے میں مداخل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

(11) معمر کا کہنا ہے' انسان بھی جزء لا تیجزیٰ ہے۔ اس میں علم' قدرت' حیات ارادہ اور کسی شے سے کراہت و تنفر تو حلول پذیر ہو سکتا ہے مگر مماست' مباینت' حرکت' سکون اور رنگ' مزہ' یا بو وغیرہ انداز کی چیزیں حلول پذیر نہیں ہو سکتیں۔

(12) نظام کا موقف یہ ہے کہ کوئی جزا ایسا نہیں جس کا مزید تجزیہ نہ ہو سکے' چنانچہ ہم جب

Marfat.com

بھی اس کے بعض حصے کی تعیین کریں گے۔ مزید بعض کی گنجائش برابر رہے گی۔ اور جس نقطہ پر بھی تنصیف کی لکیر کھینچیں گے' مزید تنصیف کا امکان باقی رہے گا۔ چنانچہ ایک جزء کی تقسیم کا عمل ابد تک جاری رہ سکتا ہے۔ اور کہیں بھی غایت یا انتہا فرض نہیں کی جا سکتی۔

(13) بعض فلاسفہ کا کہنا ہے کہ جزء برابر تقسیم ہوتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی صحیح ہے کہ جہاں تک اس عمل تقسیم یا فعل کا تعلق ہے' اسے کہیں نہ کہیں بہرحال ختم ہونا ہے۔ اگرچہ قوت و امکان کی رو سے ہم یہی کہیں گے کہ تجزیہ و تقسیم کا یہ عمل کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

(14) کچھ لوگ اس بارے میں متشکک ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ تقسیم کا یہ عمل ہمیشہ جاری رہنے والا ہے یا نہیں۔

(15) کچھ حضرات جو جزء لاتیجزیٰ کو مانتے ہیں' ان کا کہنا ہے کہ اس میں طول ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ اگر اصل جزء میں طول نہیں مانیں گے تو جسم میں طول کیونکر پایا جائے گا۔ جو انہیں اجزاء سے ترکیب پذیر ہے۔ وجہ ظاہر ہے۔ جب آپ غیر طویل جز کو دوسرے غیر طویل جزء کے ساتھ جوڑیں گے تو اس میں کبھی بھی طول کی صفت پیدا نہیں ہو سکے گی۔

(8)

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا جزء واحد دو حرکتوں' دو رنگوں اور دو قدرتوں کا حامل ہو سکتا ہے؟

(1) کچھ حضرات تو اس بات کے قائل ہیں کہ جزء واحد دو حرکتوں کا ہدف نہیں بن سکتا۔ ابوالہذیل اسی رائے کے قائل ہیں۔ بلکہ اکثریت جو جزء لاتیجزیٰ کی قائل ہے یہی رائے رکھتی ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے یہ ممکن ہے کہ ایک شے بیک وقت دو حرکتوں سے متاثر ہو۔ مثلاً ایک پتھر کو لڑھکانے میں دو دافع یا محرک حصہ لیں اس صورت میں یہ دونوں حرکتیں' پتھر کے ہر ہر جز کو متحرک رکھیں گی۔ الجبائی کا یہی مسلک ہے۔

(3) ابوالہذیل نے اپنے موقف کی تشریح ان الفاظ میں بیان کی ہے کہ محرک یا دافع اگرچہ دو ہوں' حرکت بہرحال ایک ہی رہے گی۔ ہم اس صورت میں صرف یہ کہیں گے کہ یہاں دو متغائر فعل اثر انداز ہوئے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ اعراض کی تقسیم بہ لحاظ مکان' زمان' اور تعداد فاعلین

کے ممکن ہے۔ چنانچہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک جزء کی حرکت یالون' دوسرے جز کی حرکت ولون سے مختلف ہو۔ یعنی جو حرکت اس جز میں پائی جاتی ہے وہ دوسرے جز میں نہ ہو' بلکہ دوسرا جزء دوسری حرکت سے دوچار ہو۔ اس حرکت کو زمانی لحاظ سے بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک جز میں اس وقت جو حرکت کار فرما ہے' وہ دوسرے وقت میں نہ ہو۔ بعینہ یہی صورت حال اس وقت پیدا ہو گی جب فاعل جدا جدا ہوں۔ اس صورت میں یہ ممکن ہو گا کہ ایک فاعل کا فعل دوسرے فاعل کے فعل سے مختلف ہو۔

(4) الجبائی اور کچھ دوسرے اہل نظر نے اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ حرکت واحدہ کو تقسیم کیا جا سکتا ہے' یا اس کو مختلف حصص میں بانٹا جا سکتا ہے۔ یا یہ کہ ایک ہی حرکت یالون و قوت کا تعلق ایک شے سے ہو ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جب کوئی جسم حرکت پذیر ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ جسم ان تمام حرکات کا حامل ہے جو اس کے ایک ایک جزء میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ حرکت کا تعلق اس کے تمام اجزا سے ہے۔ رنگ اور دوسرے اعراض کے بارہ میں بھی اس کی یہی رائے ہے۔

(5) کچھ لوگوں نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے کہ جزء واحد میں بیک وقت دو حرکتیں اور دو طول؟ پائے جا سکتے ہیں۔ الاسکافی کا شمار انہی لوگوں میں ہوتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جزء لاتیجزیٰ میں دو رنگ اور دو قوتیں بیک وقت جمع ہو سکتی ہیں۔ یہاں تک کہ جزء لاتیجزیٰ میں آسمانی رنگ بتمامہ حلول پزیر ہو سکتا ہے۔

(6) اس کے مقابلہ میں بعض کی یہ رائے ہے' کہ دو رنگ اور قوتیں تو جزء لاتیجزیٰ میں پائی جا سکتی ہیں مگر یہ جزء لاتیجزیٰ پوری طرح آسمانی رنگ کو جذب نہیں کر سکتا۔

(7) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ایک ہی مقام پر دو اعراض کا جمع ہونا ناممکن ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ اجسام میں اجتماع مجاورت کی صورت میں البتہ پایا جا سکتا ہے۔ یہ قوت اور حرکت کو ایسے دو اعراض قرار دیتے ہیں جو کسی ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں۔

(8) کچھ لوگوں کا کہنا ہے جزء واحد دو حرکتوں کا ہدف نہیں بن سکتا۔ اسی طرح دو رنگ بھی ایک شے میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ان کی رائے میں تمام اعراض کا یہی حکم ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے ایک ہی جنس کے دو اعراض کسی ایک ہی شے میں حلول پذیر نہیں ہو سکتے۔

(9) بعض کے نزدیک اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک مقدور دو قدرتوں کا حامل بنے۔ اس رائے سے کچھ لوگوں نے اختلاف کا بھی اظہار کیا ہے۔

(10) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ ایک ہی جسم میں دو الم' اور دو انداز کی لذتیں جمع ہو سکتی

Marfat.com

ہیں۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ کسی جسم میں تالیف و ترکیب کے دو یا اس سے زیادہ انداز پائے جائیں۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک ترکیب کے ساتھ دوسری ترکیب کا اہتمام ہے۔ اور دوسری کسی تیسری کے ساتھ ملحق ہے۔

(11) کچھ حضرات سرے سے ایک جزء میں دو اعراض کے اجتماع کو جائز نہیں ٹھہراتے۔

(9)

نظریہ طفرہ میں اختلاف کا انداز

(1) نظام کی یہ رائے ہے کہ ایسا ہونا قطعی ممکن ہے کہ ایک جسم' ایک مکان یا ایک مقام پر ہو اور پھر یہ طفرہ (جست) کی صورت میں تیسری جگہ' یا تیسرے مقام پر پہنچ جائے اور راستے میں دوسرے مقام سے اس کا گذر نہ ہو۔ اس سلسلہ میں اس نے کئی چیزوں کو بطور دلیل کے پیش کیا ہے۔ مثلاً دوامہ (لٹو) کو لیجئے۔ اس کا اوپر کا حصہ بہ نسبت اسفل کے زیادہ تیزی سے گھومتا ہے۔ اور حصہ اسفل اور اس حصہ سے جو اس کے قطب میں ہے' زیادہ مسافت طے کرتا ہے۔ کیونکہ اوپر کے حصہ نے ماقبل کی بہت سی چیزوں سے تعرض نہیں کیا۔

(2) اکثر متکلمین نے اس کے اس نظریہ کو نہیں مانا۔ جن میں "ابوالہذیل" بھی شامل ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے یہ بات محال ہے کہ کوئی شے حرکت کر کے درمیانی مقام کو طے کیے بغیر' کسی جگہ پہنچ جائے ان کا کہنا ہے یہ نظریہ استحالہ لیے ہوئے ہے۔ اس لیے صحیح نہیں ان کی رائے میں ایسا ہونا ممکن ہے کہ ایک ہی جسم کا بعض حصہ تو ساکن ہو اور اکثر حصہ حرکت کناں ہو۔ ان کے نقطہ نظر سے گھوڑے کی چال میں کچھ خفیہ وقفے ہوتے ہیں۔ اور اس وقت اس کو ان خفیہ وقفوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے جب دوڑنے کے لیے یہ تیزی سے پاؤں اٹھاتا اور زمین پر رکھتا ہے۔ اور انہی وقفوں کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ ایک گھوڑا دوسرے کے مقابلہ میں بطی السیر ہے۔ یہی حال پتھر کا ہے اس کو بھی جب نیچے لڑھکایا جائے تو اس حال میں ان خفیہ وقفات کا سامنا کرنا پڑتا ہے چنانچہ اگر کوئی پتھر اس سے نسبتاً زیادہ بھاری اور وزنی ہے تو یہ اس کے مقابلہ میں زمین پر بعد میں پہنچے گا۔

بہت سے اہل نظر نے وقفات کے اس تصور کو نہیں مانا۔ جن میں فلاسفہ بھی ہیں اور متکلمین بھی۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اگر دو پتھر بیک وقت کسی بلندی سے نیچے کی طرف لڑھکائے جائیں تو جو زیادہ وزنی ہو گا وہ زمین پر پہلے پہنچے گا۔ اور اس کی وجہ وقفات نہیں۔ یہ ہے کہ جو پتھر کم وزنی ہو گا' اس کو ہوا وغیرہ کے قسم کے عوائق کا زیادہ مقابلہ کرنا پڑے گا۔ اس لیے وہ اس سرعت سے زمین پر نہیں گر سکتا' جس سرعت سے بھاری اور وزنی پتھر زمین پر گر سکتا ہے۔

Marfat.com

(3) الجبائی کا یہ قول ہے کہ بلاشبہ پتھر جب گرتا ہے تو اس میں وقفات رہتے ہیں۔ اس کا یہ قول بھی ہے کہ تنی ہوئی کمان میں پنہاں قسم کی حرکات کا وجود ہے۔ اسی طرح ایک دیوار میں بھی اسی طرح کی خفیہ حرکات پائی جاتی ہیں۔ ان کی رائے میں یہی خفیہ حرکات دیوار کے گرنے کا باعث ہوتی ہیں۔ اور انہی حرکات کی بدولت کمان اور تانت ٹوٹتی اور شکستہ ہوتی ہے۔

(10)

متکلمین میں اس امر میں اختلاف کہ اگر ایک جسم ایک مکان و ظرف سے وابستہ ہو' اور یہ ظرف و مکان حرکت کناں ہو تو کیا جسم بھی اس کے ساتھ متحرک ہو گا یا نہیں؟

اس بارہ میں دو مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

(1) بہت سے متکلمین کی یہ رائے ہے جس میں الجبائی وغیرہ بھی شامل ہیں کہ اگر مکان و ظرف متحرک ہے تو اس کے ساتھ جسم کا حرکت پذیر ہونا بھی ضروری ہے۔ لیکن حرکت کی یہ نوعیت ایسی ہو گی جو آپ سے آپ ہو گی۔ اس کی کوئی علت نہ ہو گی۔ ان لوگوں کے نزدیک یہ بات قطعی جائز ہے کہ حرکت پائی جائے اور اس کی نہ تو کوئی علت ہو' اور نہ غرض و غایت۔ ان کے نقطہ نظر سے یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عالم اللہ تعالیٰ کی قدرت سے متحرک ہو بغیر اس کے کہ اس کے لیے مکان و ظرف فرض کیا جائے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر ظرف و مکان متحرک ہو اور اس کی بدولت وہ شی بھی متحرک ہو جو اس میں واقع ہے تو اس کو متحرک نہیں کہنا چاہیے۔ ان کے خیال سے کسی چیز کا علت و غایت کے بغیر حرکت پذیر ہونا ممکن نہیں نظام کے نقطہ نظر سے یہ بات استحالہ لیے ہوئے ہے کہ کوئی شی ایسی حالت میں حرکت پذیر ہو جب کہ نہ تو کسی مکان و ظرف سے وابستہ ہو اور نہ اس کی کوئی غایت و سمت ہو۔

Marfat.com

(11)

سوال یہ ہے کہ اگر ایک شے مکان کی بدولت حرکت کناں ہے تو کیا اس حرکت کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک مکان کو قطع کر کے دوسرے مکان تک پہنچتی ہے؟

اس بارہ میں متکلمین کے دو گروہ ہیں۔

(1) ایک گروہ اس صورت حال کو جائز قرار نہیں دیتا کیونکہ اگر مکان و ظرف کا رخ مثلاً بغداد کی طرف ہے اور وہ شے بصرہ کی طرف حرکت کناں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک شے ایک ہی وقت میں دو مخالف سمتوں کی طرف حرکت کناں ہے ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔

(2) دوسرا گروہ وہ اس میں کوئی مضائقہ خیال نہیں کرتا کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جب مکان و ظرف متحرک ہو تو وہ بھی متحرک ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ مکان متحرک ہو اور وہ ساکن ہو۔

(12)

ساکن حالت سکون میں کسی بھی پہلو سے متحرک گردانا جا سکتا ہے؟

اس بارہ میں متکلمین دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے۔

(2) ایک گروہ اس کو ممکن سمجھتا ہے مثلاً اگر ایک انسان اپنے سر کے اوپر کے حصہ کو فضا کے اس مقام سے ہٹا لیتا ہے جو اس کے سر کو براہ راست چھو رہی ہے اور اسی کو کسی دوسری شے سے ملحق کر لیتا ہے تو یہ گویا ایک نوع کی حرکت ہوئی لیکن اس پہلو سے اس کو ساکن بھی قرار دے سکتے ہیں کہ اس کا تعلق جو جسم کے نیچے کے حصہ سے ہے وہ بدستور قائم ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہوئے کہ حرکت کا سبب اور ہے' اور سکون کا سبب اور۔ لہٰذا اس صورت میں تناقض کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا بعینہٖ جس طرح کہ اس صورت میں تناقص پایا نہیں جاتا کہ ایک شے ایک ہی وقت

میں ایک شے کو چھو رہی ہے اور دوسری شے سے مفارقت اختیار کر رہی ہے تناقض اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ کسی شے کی حرکت و سکون کا ایک ہی سبب اور ایک ہی پہلو ہو یا جب کوئی شے ایک وقت میں ایک ہی شے کو چھو بھی رہی ہو اور اس سے مفارقت بھی اختیار کر رہی ہو۔

(13)

کیا تمام اجسام متحرک ہیں یا سب کے سب ساکن ہیں؟

اس بارہ میں مذہب و آراء کی نوعیت کی تعیین۔

(1) نظام کا کہنا ہے۔ اجسام سب کے سب متحرک ہیں اور حرکت دو خانوں میں منقسم ہے۔ ایک حرکت امتداد ہے اور ایک حرکت نقلہ۔ یعنی تمام اجسام درحقیقت تو متحرک ہیں لیکن از روئے لغت ساکن ہیں اور حرکت کا تعلق بہرحال کون و وجود سے ہے۔ میں نے ایک کتاب میں جو نظام کی طرف منسوب ہے' پڑھا ہے جس میں اس نے لکھا ہے: "میں نہیں جانتا سکون کیا ہے؟ سوا اس کے کہ کوئی شے دو مختلف زمانوں میں ایک ہی جگہ پائی جائے یا دو مختلف زمانوں میں حرکت پذیر ہو۔

اس کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو جب سے کہ وہ پیدا ہوئے ہیں۔ متحرک پیدا کیا ہے اور یہ کہ ان کی یہ حرکت' حرکت امتداد کے ضمن میں آتی ہے۔

(2) بعض حکماء کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو ان معنوں میں متحرک پیدا کیا ہے کہ یہ کتم عدم سے لباس وجود میں آئے ہیں۔

(3) معمر کا کہنا ہے اجسام تمام کے تمام فی الحقیقت ساکن ہیں۔ اور ان پر حرکت کا اطلاق محض از روئے لغت ہوتا ہے اور سکون ہی دراصل کون و وجود کے مترادف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو سکون ہی کی حالت میں پیدا کیا ہے۔

(4) ابو الہذیل کا یہ موقف ہے کہ اجسام میں حرکت و سکون دونوں حقیقی ہیں اور حرکت و سکون کا تعلق کون و وجود سے نہیں (کیونکہ اعراض یہ اعراض میں) اور اللہ تعالیٰ نے اجسام کو جس حالت میں پیدا کیا اس کو نہ حرکت سے تعبیر کر سکتے ہیں اور نہ سکون سے۔

(5) الجبائی کا خیال ہے کہ حرکت و سکون بہرحال اکوان جسم سے متعلق ہیں۔ اور اللہ نے اجسام کو حالت سکون میں پیدا کیا ہے۔

(6) عباد کہا کرتا تھا کہ اجسام دراصل ساکن ہیں اور حرکت و سکون کے معنی مماسات کے

ہیں۔

لیکن اہل نظر کی اکثریت نے اس نقطہ نظر سے اتفاق نہیں کیا۔

(14)

کیا زمین ساکن ہے؟ اس مسئلہ میں اختلاف کی نوعیت

(1) اہل توحید میں ابو الہذیل وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین اور اس عالم کو ساکن ٹھہرایا ہے اور یہ کہ زمین کسی بھی شے کے سہارے نہیں کھڑی ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس عالم کے نیچے ایک ایسا جسم پایا جاتا ہے جو تقاضائے طبیعت سے صعود پذیر ہے اور یہ عالم چونکہ اپنی طبیعت کے تحت مائل بہ ہبوط ہے لہٰذا صعود و ہبوط کی ان دو متصادم کیفیتوں میں جب ٹھن گئی اور کش مکش کے بعد بالاخر ان میں توازن و اعتدال پیدا ہو گیا تو اس عالم اور اس زمین نے اسی توازن کے بل پر ٹھہراؤ اختیار کر لیا۔

(3) وقوف ارض کے سلسلہ میں کچھ لوگوں نے اس توجیہ سے کام لیا کہ اللہ تعالیٰ زمین کے نیچے ایک خاص قسم کا جسم پیدا کرتا رہتا ہے جو اس زمین کو اٹھائے رہتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب یہ جسم ہلاک ہو جاتا ہے تو اس کی جگہ ایک اور جسم پیدا کر دیتا ہے۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ خود اس جسم کو حدوث کے وقت کسی مکان کی احتیاج ہو' یا یہ کہ یہ نیچے کی طرف لڑھک جائے کیونکہ حالت حدوث میں کسی شے کا متحرک یا ساکن ہونا ناممکن ہے۔

(4) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو لطیف اور کثیف مختلف دو جسموں سے پیدا کیا ہے۔ اور انہی دو عناصر کے اعتدال اور توازن پر اس کا قیام ہے۔

متقدمین کی اس مسئلہ میں کیا رائے ہے۔ اس کو ہم نے اپنی کتاب "مقالات المحدین" میں اس مقام پر بیان کیا ہے جہاں افلاک اور وقوف ارض کے مسئلہ سے تعرض کیا گیا ہے۔

(15)

کیا حرکت سکون سے تعبیر ہے؟

اس بارہ میں اختلاف کا انداز

(1) اکثر اہل نظر کا کہنا ہے کہ حرکت کبھی بھی سکون کے مترادف نہیں۔

(2) کچھ لوگوں کا اسلوب استدلال یہ ہے کہ جب کوئی جسم حرکت کر کے' ایک خاص مقام تک پہنچتا ہے تو اس مرحلہ میں اسے دو زمانوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن میں حرکت سکون کے مترادف ہوتی ہے۔

(16)

مداخلت' مکامنت اور مجاورت کے بارہ میں مختلف اقوال

(1) ابراہیم نظام کا قول ہے کہ ہر شے دوسری شے میں داخل ہوتی ہے۔ چاہے وہ اس کی ضد ہو۔ چاہے ضد نہ ہو لیکن اس کے خلاف ہو ضد کے معنی ایسی شے کے ہیں جو دوسری شے کے منافی ہو اور اس کے مزاج و فطرت کو بدل دینے والی ہو جیسے حلاوت اور مرارت یا گرمی اور سردی۔ خلاف سے مراد تعلق و مداخلت کی وہ نوعیت ہے جو حلاوت اور برودت یا حموضت اور برودت میں کارفرما ہے۔

اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ کبھی کبھی ایک کم وزن کی چیز ثقیل میں داخل ہو جاتی ہے اور اکثر یہ بھی ہوتا ہے کہ خفیف الوزن شے قوت کے لحاظ سے ثقیل سے کہیں زیادہ ہوتی ہے اس لیے جب یہ ثقیل میں گھل مل جاتی ہے تو خفیف الوزن ہونے کے باوجود ثقیل پر چھا جاتی ہے اور اس کو بھی قوت میں بڑھا دیتی ہے۔

اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ رنگ مزے میں اور خوشبو میں گھل مل سکتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ان چیزوں کا تعلق اجسام سے ہے۔

مداخلت کا مطلب یہ ہے کہ دو مختلف اجسام کا خیر و مکان واحد ہو یا یہ کہ ایک شے دوسری

چیز کے اندر داخل ہو انسان کے متعلق اس کا کیا عقیدہ تھا اس کا ذکر ہم عنقریب کریں گے۔

(2) دوسرے سب لوگوں نے اس حقیقت کے ماننے سے انکار کیا ہے کہ دو مختلف جسم آن واحد میں ایک خیر و مکان میں جمع ہو سکتے ہیں یہی نہیں اہل قبلہ میں اختلاف کے باوجود سب کا اس پر اتفاق ہے۔

(3) ثنویت کے حامیوں کا کہنا ہے کہ جس طرح نظام کہتا ہے' نور و ظلمت کا امتزاج ممکن ہے۔

(4) "ضرار" کا قول ہے کہ ایک جسم میں' جو بہت سی اشیاء مجتمع ہو جاتی ہیں تو ان کی صورت مداخلت کی نہیں ہوتی' مجاورت کی ہوتی ہے' کیونکہ دو اشیاء یا دو عرض بیک وقت ایک جز میں جمع نہیں ہو سکتے۔

(5) اکثر اہل فکر و نظر نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ دو عرض تو ایک چیز میں جمع ہو سکتے ہیں مگر دو جسم نہیں۔ ابو الہذیل وغیرہ کا یہی مسلک ہے۔

(6) زرقان نے ضرار بن عمرو کے اس قول کا ذکر کیا ہے کہ اشیاء دو خانوں میں انقسام پذیر ہیں ایک تو وہ ہیں جو کسی شے میں ڈھکی چھپی' یا پوشیدہ و مضمر ہیں۔ اور ایک وہ ہیں جن کا یہ حال نہیں اول الذکر اشیاء کو سمجھنے کے لیے زیتون اور زیتون کے تیل کو' یا افشردہ انگور اور انگور کو سامنے رکھیے۔ ظاہر ہے کہ اس کی مداخلت نہیں کہہ سکتے جیسا کہ ابراہیم کا دعویٰ ہے۔ دوسری قسم میں وہ آگ داخل ہے جو پتھر میں نفوذ کیے ہوئے ہے یہ بھی مداخلت کی صف میں نہیں آتی کیونکہ آگ پتھر میں ہو' اور جلا کر اس کے جسم و وزن کو کم نہ کرے یہ محال ہے۔ اور اگر یہ آگ پتھر کو برابر جلا نہیں رہی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کو سرے سے آگ ہی نہیں کہہ سکتے۔

(7) بہت سے متکلمین کا کہنا ہے کہ آگ پتھر میں کامن و مضمر ہے' حتیٰ کہ لکڑی میں بھی آگ کامن و مضمر ہی ہوتی ہے یہ الاسکافی وغیرہ کا مسلک ہے۔

(8) زرقان نے ابو بکر الاصم سے اس قول کو نقل کیا ہے کہ کائنات میں بھی کوئی شے کسی شے میں کامن و مضمر نہیں ہوتی۔

(9) ابو الہذیل کا قول ہے کہ زیتون میں روغن زیتون کامن ہے۔ تلی میں اس کا تیل مضمر ہے' اور پتھر میں آگ پنہاں ہے۔ یہی رائے ابراہیم' معمر' ہشام بن الحکم اور بشر بن المعتمر کی ہے۔

(10) بہت سے ملاحدہ کا یہ موقف ہے کہ رنگ' مزہ اور بو کا وجود زمین' پانی' اور ہوا میں پہلے سے مضمر رہتا ہے اور پھر جب پھل پکنا شروع ہوتے ہیں تو یہ بھی ان میں ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں پھلوں میں رنگ' بو اور مزہ اسی طرح منتقل ہوتا رہتا اور اپنی اشکل میں ان کو بدلتا رہتا ہے

Marfat.com

جس طرح مثلاً زعفران کو پانی کے کوزے میں ڈال دیجئے تو وہ آہستہ آہستہ اس میں کھلتا رہتا ہے' اور اس کو اپنی اشکال میں بدلتا رہتا ہے۔

(17)

انسان کی ماہیت کیا ہے؟

اس کے بارہ میں انیس اقوال ہیں۔

(1) ابو الہذیل کا قول ہے' انسان اس شخص مرئی و ظاہر کو کہتے ہیں جس کے دو ہاتھ اور دو پاؤں ہیں۔ ابو الہذیل سے یہ بات مروی ہے کہ وہ انسان کے بال اور ناخنوں کو انسانیت کے اجزاء نہیں سمجھتا تھا۔

(2) ایک گروہ سے یہ تعریف منقول ہے انسان بدن ہی کا نام ہے اور اس کے اعراض انسانیت کا جز نہیں ہیں' اگرچہ اس میں کسی نہ کسی عرض کا رہنا ضروری ہے۔

(3) بشر بن المعمر کا قول ہے' انسان جسد و روح سے تعبیر ہے۔ یہ دونوں ملیں تو اس پر انسان کا اطلاق ہو گا۔ اور یہی جسد و روح کا مجموعہ فعال ہے۔

(4) ابو الہذیل یہ نہیں کہا کرتا تھا کہ انسان کا ہر ہر جز علی الانفراد فاعل ہے۔ اور نہ وہ اس بات ہی کا قائل تھا کہ کوئی جز دوسرے جزء کے ساتھ مل کر فاعل ہو سکتا ہے اس کا قول یہ تھا کہ فعل کا تعلق ان اجزاء سے ہے جن سے کہ انسان ترکیب پذیر ہے۔

(5) ضرار بن عمرو کا عقیدہ تھا۔ انسان بہت سی چیزوں کا نام ہے۔ اس میں رنگ' مزہ' بو' اور قوت وغیرہ متعدد اشیاء ہیں۔ جب یہ جمع ہو جائیں تو انسان کہلاتا ہے۔ اور ان اشیاء کے علاوہ اس کا کوئی الگ جوہر پایا نہیں جاتا۔

(6) حسین النجار نے قوت کو انسان کا جز نہیں مانا ہے۔ اور اکثر اہل نظر کا یہی مسلک ہے۔

(7) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ انسان بشر ہے۔ اور بشر انسان ہے۔ اور بشر کو انسان کہنا عین تقاضائے منطق ہے اس کے نزدیک انسان میں اعراض و جواہر دونوں پائے جاتے ہیں۔

(8) برغوث کا قول ہے کہ انسان رنگ' مزہ اور بو وغیرہ ایسے اجزاء سے ترکیب پذیر ہے۔ اور انسان کا کوئی جز اگر حرکت کرے اور کوئی ساکن رہے تو جو ساکن رہے گا وہ بھی ایک نوع کے فعل سے متصف ہو گا۔ لیکن یہ فعل محرک کے فعل سے مختلف نوعیت کا ہو گا۔ اسی طرح متحرک کا فعل ساکن کے فعل سے جدا ہو گا۔ اور انسان کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے فعل میں شریک ہوتے ہیں لیکن مختلف انداز سے۔

(9) زرقان نے ہشام بن الحکم سے یہ قول نقل کیا ہے کہ انسان بدن و روح دو معانی سے تعبیر ہے۔ لیکن بدن موات یا غیر زندہ شے ہے اور روح فاعل بھی ہے حساس بھی ہے اور دراک بھی۔ ان چیزوں میں بدن اس کا شریک نہیں۔ یہ دراصل انوار (الٰہی) میں سے ایک نور کا نام ہے۔

(10) ابوبکر الاصم کا قول ہے کہ انسان وہی ہے جو دکھائی دیتا ہے یہ ایک وحدت سے تعبیر ہے اس میں روح کسی علیحدہ حقیقت کا نام نہیں۔ انسان ایسے تمام اعراض و خصوصیات کے ساتھ ایک جوہر ہے اور یہی ایک جوہر یا انسان جو ہمیں دکھائی دیتا ہے' اور یہی مدرک بھی ہے۔ اس طرح گویا ابوبکر الاصم نے انسان میں کسی جداگانہ اور مستقل بالذات حقیقت مدرکہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔

(11) النظام کا یہ موقف ہے کہ انسان دراصل روح ہی سے تعبیر ہے۔ لیکن یہ روح انسانی جسم میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ یعنی ساری کی ساری روح کل جسم میں جاری و ساری یا داخل ہے۔ اور یہ جسم اس کے لیے آفت کا باعث ہے۔ یہ روح کو قید کیے ہوئے ہے اور اس پر دباؤ ڈالے ہوئے ہے۔

زرقان نے النظام سے روح کے بارہ میں یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہی حساس اور دراک بھی ہے۔ اور یہ جز سے تعبیر ہے۔ مزید برآں نہ تو یہ ظلماتی ہے اور نہ نورانی۔

(12) معمر کا یہ مسلک ہے کہ انسان ایک ایسے جزء کا نام ہے جو تقسیم پذیر نہیں ہوتا اور یہی جزء لاتیجزیٰ پورے عالم میں تدبیر کناں ہے اور انسانی جسم اس کے لیے محض بمنزلہ ایک آلہ کے ہے۔ یہ جزء مکانی نہیں اور نہ کسی جگہ یا سطح کو چھوتا ہے اس پر حرکت' سکون یا رنگ اور مزہ کا اطلاق نہیں ہوتا ہاں اس پر علم' قدرت' حیات' ارادہ یا کراہت وغیرہ کا اطلاق البتہ ہوتا ہے اور یہی جزء لاتیجزیٰ انسانی جسم میں تحریک پیدا کرتا ہے۔ اس میں ارادہ کو ابھارتا اور تصرف روا رکھتا ہے۔ مگر یہ اس کو چھوتا یا مس نہیں کرتا۔

(13) کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ انسان جزء لاتیجزیٰ تو ہے لیکن یہ جزء اجزائے بدن کو چھوتا بھی ہے اور علیحدہ بھی ہو سکتا ہے۔ اس پر حرکت و سکون کا اطلاق بھی ممکن ہے۔ یہ جسم کے ایک متعین حصہ میں حلول کیے ہوئے ہے۔ اس کا مسکن قلب ہے۔ ان لوگوں کی رائے میں یہ تمام اعراض سے متصف ہو سکتا ہے۔ یہ الصالحی اور اس کے ہم نواؤں کا عقیدہ ہے۔

(14) ابن الراوندی کا کہنا ہے کہ انسان کا تعلق دل سے ہے۔ لیکن یہ روح سے مختلف شے ہے کیونکہ روح تو سارے جسم میں ہے۔

(15) بعض کی یہ رائے ہے کہ انسان حواس خمسہ سے تعبیر ہے' اور حواس خمسہ سب

Marfat.com

جسمانی ہیں۔ ان کے علاوہ انسان کچھ نہیں۔

(16) کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان روح کا دوسرا نام ہے اور حواس خمسہ اس کا محض ایک جز ہیں اور تمام انسان ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں ان میں باہم کوئی فرق نہیں۔ ہاں درجہ ادراک میں البتہ فرق ہے۔ کیونکہ ایک انسان کی نظر کسی شے کے جن پہلوؤں پر پڑتی ہے۔ دوسرے کی ان پہلوؤں پر نہیں پڑتی اس لیے کہ ایک شخص کی روح آفت و محرومی کی جس نوعیت سے دوچار ہے دوسری روح اس سے دوچار نہیں۔ اس بنا پر ان میں اخلاط و امتزاج کا فرق پیدا ہو جاتا ہے جو درجہ ادراک کے اختلاف پر منتج ہوتا ہے یہ مریصانیہ کی رائے ہے۔

(17) المرقونیہ سے یہ رائے مروی ہے کہ بدن حواس خمسہ کا محل ہے روح بھی اسی میں ہے اور انسان روح ہی کا دوسرا نام ہے حواس خمسہ روح میں داخل نہیں۔ البتہ ان کو ایسے ادارے کہا جا سکتا ہے جن کو یہ روح تک لے جاتے ہیں۔ روح کو یہ لوگ بدن سے علیحدہ ایک حقیقت قرار دیتے ہیں اور جنس ثالث سمجھتے ہیں جو نہ تو نورانی ہے اور نہ ظلماتی

(18) طبیعتیں کا موقف یہ ہے کہ انسان گرمی' سردی' یبوست اور تری کے مجموعہ کا نام ہے اسی طرح اس کی حس سماعت اور دوسرے حواس حتیٰ کہ اس کا جسم 'گوشت' پوست اور خون سب مل کر انسان کہلاتے ہیں انسان اس مجموعہ سے الگ کسی چیز کا نام نہیں۔

(19) ہیولی کے قائلین کا موقف اس سلسلہ میں مختلف ہے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان اس جوہر کا نام ہے جو زندہ اور ناطق ہے اس پر موت وارد ہو سکتی ہے لیکن یہ انسان اسی وقت تک ہے جب کہ وہ زندہ ہے اور ادراک سے بہرہ ور ہے اس کیفیت سے پہلے یہ لاانسان تھا۔ بعض کا خیال ہے انسان زندہ و عاقل کو کہتے ہیں اور یہ جوہر و اعراض دونوں سے ترکیب پذیر ہے ان کے علاوہ کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جوہر میں ایک ایسی شے نہاں ہے جو نہ تو جسم و بدن کو مس کرتی ہے اور نہ اس کو مبائن ہی قرار دیا جا سکتا ہے اس کی حیثیت محض اختلاط کی ہے اور اس کے جوہر میں نہاں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس میں تدبیر کناں ہے۔

Marfat.com

(18)

روح، نفس اور حیات کے معنوں میں اختلاف کی نوعیت کیا روح ہی حیات ہے یا اس سے کوئی مختلف شے ہے اور کیا روح جسم ہے یا نہیں؟

(1) النظام کا کہنا ہے کہ روح جسم ہے اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ روح بذات خود زندہ اور حی ہے اس نے اس حقیقت کے ماننے سے انکار کیا ہے کہ قوت و حیات کے معنی بجز قوی اور حیی کے کچھ اور بھی ہو سکتے ہیں روح کا جسم سے جو رشتہ و تعلق ہے اس کو وہ روح کے لیے آفت و مصیبت قرار دیتا ہے ہاں اس کا یہ فائدہ ضرور ہے کہ انسان کے افعال اس کی بدولت اختیاری ہو گئے ہیں کیونکہ بصورت دیگر ان میں تولد و اضطرار کا دخل ہوتا انسان کے بارہ میں ہم اس کے خیالات کو اس سے پہلے اپنی کتاب میں بیان کر چکے ہیں۔

(2) کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ روح کی حیثیت عرض کی ہے۔

(3) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہم یہ نہیں جان سکتے کہ روح جوہر ہے یا عرض۔ انہی میں جعفر بن حرب کا بھی شمار ہوتا ہے اس سلسلہ میں ان کا مدار استدلال یہ آیت ہے۔

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ابی (17/85)

ترجمہ = یہ لوگ آپ سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجئے روح میرے پروردگار کے امر کا نام ہے۔

اس آیت میں اس بات کی وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ روح جوہر ہے یا عرض میرا یہ خیال ہے کہ جعفر حیات کو روح کا نتیجہ قرار نہیں دیتا تھا اس کے نزدیک حیات عرض ہے جوہر نہیں۔

(4) الجبائی اس رائے کی طرف مائل ہے کہ روح جسم ہے اور یہ کہ یہ حیات سے مختلف شے ہے۔ نیز یہ کہ حیات عرض ہے۔ اس کا استدلال اہل لغت کے اس استعمال پر مبنی ہے:

خرجت روح الانسان

انسان کی روح نکل گئی۔

اس سے اس نے یہ سمجھا کہ نکلنے والی شے پر کسی بھی عرض کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

(5) کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ روح عناصر اربعہ کے اعتدال و توازن کے علاوہ اور کوئی چیز

نہیں اعتدال سے ان کی مراد معتدل ہے ان کے نزدیک دنیا میں سوا عناصر اربعہ کے اور کسی شے کا وجود ہی نہیں، جو یہ ہیں حرارت، برودت، رطوبت اور پیوست۔

(6) بعض کا یہ موقف ہے کہ عناصر اربعہ کے علاوہ روح کو معنی خامس کہنا چاہیے۔ اس کے سوا باقی دنیا البتہ عناصر اربعہ سے ترکیب پذیر ہے۔ جو یہ ہیں حرارت، برودت، رطوبت اور پیوست۔ اعمال انسانی سے متعلق اختلاف رائے ہے بعض انہیں اختیاری سمجھتے ہیں اور بعض اضطراری و طبعی۔

(7) کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ روح کے معنی ایسے خالص خون کے ہیں جس میں کوئی عفونت یا آلودگی پائی نہیں جاتی یہی رائے ان کی قوت کے بارہ میں بھی ہے۔

(8) بعض زندگی کو حرارت عزیزیہ قرار دیتے ہیں۔

یہ سب حضرات جن کی رائے ہم نے روح کے بارہ میں نقل کی ہے مادیت کے قائلین کی ہے۔ ان کے نزدیک زندگی یا حیات ہی روح ہے۔

(9) "الاصم" کہا کرتا تھا حیات اور روح جسم کے سوا اور کوئی شے نہیں۔ اس کا قول تھا کہ میں سوا ایک طویل، عریض اور عمیق جسم کے نہ کسی حقیقت کو جانتا ہوں اور نہ محسوس ہی کرتا ہوں یہ اکثر کہتا کہ نفس بعینہ اسی بدن کا نام ہے اور اس کی بعض خصوصیات کا ذکر علی سبیل البیان ہوا ہے۔ جس سے مراد محض تاکید ہے نہ یہ کہ یہ بدن کے علاوہ کوئی اور شے ہیں۔

(10) ارسطو سے نفس کے بارہ میں یہ بات مذکور ہے کہ یہ ایسی حقیقت ہے جو تدبیر، نشو و ارتقا یا فنا کے دائرے سے بلند تر ہے یہ ایسے جوہر بسیط سے تعبیر ہے جو سارے عالم حیوانی میں جاری و ساری ہے حیوانات سے اس کے تعلق کی نوعیت محض یہ ہے کہ یہ اس کی تدبیر میں مصروف ہے اس پر قلت و کثرت کی صفت کا اطلاق نہیں ہوتا اور اس کے باوجود کہ یہ سارے عالم میں جاری و ساری ہے۔ ذات اور ساخت کے اعتبار سے تقسیم پذیر نہیں اور کائنات کے تمام حیوانات میں اس کا وجود تدبیر و عمل ہی کے معنوں میں ہے۔

(11) کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے نفس ایک ایسے معنی موجود سے تعبیر ہے جس کی حدود ہیں ارکان ہیں۔ جو طول، عرض اور عمق سے متصف ہے اور اس عالم میں جو اشیاء ہیں ان سے مختلف ہیں اس پر بھی طول، عرض اور عمق کا اسی طرح اطلاق ہوتا ہے جس طرح اس عالم کی دوسری اشیاء پر ہوتا ہے اور اس عالم کی اشیاء اور اس میں حدو نہایت کا ہونا وصف مشترک ہے۔ یہ ثنویہ کے ایک گروہ کا عقیدہ ہے۔ جس کو المنانیہ کہا جاتا ہے۔

(12) ایک اور گروہ کا خیال ہے کہ بلاشبہ نفس ان تمام صفات و معانی سے متصف ہے جن

کا ذکر ہم حدود و نہایات کی صورت میں کر چکے ہیں۔ البتہ یہ عالم کی دوسری اشیاء سے صرف اس حد تک غیر مفارق یا غیر مختلف ہے جس حد تک کہ اس کے دائرہ اطلاق میں حیوان داخل نہ ہو۔ یہ گروہ دیصانیہ کہلاتا ہے۔

(13) جریری نے جعفر بن مبشر کے اس مذہب کو نقل کیا ہے کہ نفس جوہر ہے جو نہ تو یہ جسم ہے' اور نہ مطلق جسم ہے۔ اس کو جوہر و جسم کے مابین کی کوئی حقیقت قرار دینا چاہیے۔

(14) کچھ لوگوں کا کہنا ہے' نفس روح سے مختلف ہے اور روح زندگی یا حیات سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک حیات عرض ہے۔ ابوالہذیل اسی کا قائل ہے۔

اس کا یہ بھی خیال ہے کہ ممکن ہے حالت نوم میں انسان میں نفس و روح نہ رہے' صرف زندگی رہے۔ اس کا مدار استدلال یہ آیت ہے:

الله تیوفی الانفس حین موتھا والتی لم تمت فی منامھا۔ (39/42)

ترجمہ = اللہ ہی قبضے میں لے لیتا ہے جانوں (انفس) کو موت کے وقت اور جن کی موت نہیں آئی ان کو نیند کے عالم میں۔

(15) جعفر بن حرب کا قول ہے کہ نفس اعراض میں سے ایک عرض ہے' جو جسم انسانی میں پائی جاتی ہے اور آلات جسم میں سے ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ انسان کسی فعل پر قادر ہوتا ہے جس طرح مثلاً صحت و سلامتی وغیرہ کا حال یہ ہے کہ ان کی حیثیت آلات و ذرائع سے زیادہ نہیں اس کو نہ صفات جوہر سے متصف گردانا جا سکتا ہے' اور نہ صفات جسم سے۔

(19)

حواس کے بارہ میں اختلاف

(1) المنانیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان حواس خمسہ کا نام ہے اور حواس خمسہ اجسام ہیں اور انسان حواس کے علاوہ اور کچھ نہیں ان کے نزدیک تمام اشیاء دو ہی خانوں میں منقسم ہیں یا وہ نور ہیں یا ظلمت نور کے بھی حواس خمسہ ہیں اور ظلمت کے بھی حواس خمسہ ہیں سمع' بصر' ذوق' شم (سونگھنا) اور لمس کا تعلق ان حواس خمسہ سے جو ظلمت سے متعلق ہیں۔

(2) الدیصانیہ کا کہنا ہے کہ ظلمت مردہ ہے۔ علم سے تہی ہے اور احساس سے محروم ہے اور نور بجائے خود زندہ اور حساس ہے اس کے نزدیک اصل شے نور ہے وہی سمع ہے' وہی بصر ہے اور اسی کا تعلق حسن ذائقہ اور شامہ سے ہے اختلاف صرف جہت ادراک میں ہے۔ چنانچہ جس پہلو سے یہ سنتا ہے اس پہلو سے یہ دیکھتا نہیں۔ اور جس پہلو سے دیکھتا ہے وہ اس پہلو سے قطعی

مختلف ہے جس کا تعلق قوت شامہ یا ذائقہ سے ہے جہت ادراک کا یہ اختلاف جسم کی اس آفت کی وجہ سے ہے کہ جس سے یہ نور دو چار ہے یعنی یہ اختلاف اعراض کا نتیجہ ہے ان لوگوں کی رائے ہے کہ نور سرتاپا بیاض اور سپیدی ہے اور ظلمت محض سیاہی ہے اور تمام رنگوں کی بوقلمونی انہیں دو کے باہمی اختلاط سے ابھرتی ہے چنانچہ زور یا سبز رنگ اسی اختلاط سے پیدا ہوتا ہے ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ رنگ و ذوق ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پرتو ہیں۔

(3) المرقونیہ کا یہ مذہب ہے کہ جسم انسانی میں روح بھی اور حواس خمسہ بھی اور روح حواس اور جسم سے مختلف شے ہے۔

(4) بہت سے لوگوں نے حواس کا سرے سے انکار کیا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو اعراض کے قائل نہیں ان کا کہنا ہے کہ انسان تو بلاشبہ سمیع و بصیر ہے اور ذوق و لمس یا سونگھنے کی کیفیت سے متصف ہے لیکن سمع' بصر' یا ذوق و شم کا علیحدہ کوئی وجود نہیں صرف جسم انسان کا وجود ہے جو یہ سارے کام انجام دیتا ہے ان لوگوں نے حواس کے مستقل وجود سے انکار کیا۔

(5) زرقان نے ابوالہذیل اور معمر کے اس عقیدہ کو نقل کیا ہے کہ حواس خمسہ اعراض کی صورت میں موجود ہیں۔ اور یہ جسم سے مختلف ہیں اسی طرح نفس عرض کی صورت میں موجود ہے جو جسم اور حواس سے مختلف ہے۔

(6) عباد بن سلیمان نے انسان کے لیے چھ حواس کا اثبات کیا ہے۔ سمع' بصر' حاسہ ذوق حاسہ شم اور حاسہ لمس۔ اس کے نزدیک چھٹا حاسہ فرج ہے۔

(7) جاحظ نے نظام کے اس عقیدہ کو نقل کیا ہے کہ انسان محسوسات کا ان سوراخوں کے ذریعے ادراک کرتا ہے جنہیں ہم کان' ناک' منہ اور آنکھ کہتے ہیں۔ یہ نہیں کہ سمع و بصر کا انسان سے علیحدہ کوئی وجود ہے۔ انسان سنتا ہے اگرچہ کبھی کبھی کسی خلل کی وجہ سے بہرہ بھی ہو جاتا ہے اسی طرح دیکھتا ہے اگرچہ کسی خلل و آفت کی وجہ سے اندھا بھی ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

(20)

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ' انسان میں حواس خمسہ کے علاوہ چھٹا حاسہ پیدا کر دینے پر قادر ہے جو کسی ایسی محسوس کا ادراک کر سکے۔ جس کا تعلق حواس خمسہ سے نہیں اور آیا اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو تخلیق اجسام کی صلاحیت و امکان سے بہرہ مند کر سکتا ہے؟

(1) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے جن میں ضرار بن عمرو' حفص الفرد اور سفیان بن سحبان وغیرہ شامل ہیں کہ اللہ تعالیٰ معاد و حشر میں اپنے بندوں کے لیے چھٹے حاسہ کی تخلیق پر قادر ہے' جس کے ذریعہ یہ اللہ تعالیٰ کی ماہیت کا ادراک کر سکیں گے۔

(21)

حواس خمسہ کے بارہ میں اختلاف کا ایک انداز یہ ہے کہ کیا ان کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے یا اجناس متعددہ سے ہے؟

(1) بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ حواس کا تعلق اجناس مختلفہ سے ہے' چنانچہ حاسہ سمع' حاسہ بصر سے مختلف ہے۔ اور اسی طرح تمام حواس ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اور یہ سب کے سب اعراض ہیں جو نفس مدرکہ کے علاوہ ہیں۔ اکثر متعزلہ اسی کے قائل ہیں الجبائی وغیرہ کا شمار انہی لوگوں میں ہوتا ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ہر حاسہ دوسرے حاسہ سے مختلف ہے لیکن انہیں ایک

Marfat.com

دوسرے کا مخالف قرار نہیں دے سکتے کیونکہ مخالف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں خلاف و تضاد پایا جاتا ہے۔ ابوالہذیل اسی بات کا قائل ہے۔

(3) عمرو بن بحرالجاحظ کا یہ گمان ہے کہ تمام حواس کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے۔ چنانچہ حاسہ بصر کا تعلق اسی جنس و جوہر سے ہے جس کا تعلق حاسہ شم۔ یا دوسرے حواس سے ہے۔ اختلاف دو چیزوں سے ابھرتا ہے' اختلاف محسوس ہے اور ان موانع سے جو مختلف حواس میں پائے جاتے ہیں۔ مدرک ایک ہی ہے اور وہ نفس انسانی ہے یا جوہر انسانی ہے۔ مختلف شگافوں کے ذریعہ (جیسے ناک' منہ اور آنکھ) سے مختلف نوع کے ادراک کا حامل نظر آتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی ادراک کبھی بصر کہلاتا ہے' کبھی سمع کے نام سے موسوم ہوتا ہے اور کبھی شم کے وصف سے متصف قرار پاتا ہے۔ یہ اختلاف اس بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ جوہر انسانی بوقلموں موانع سے دوچار ہوتا ہے۔ جس کا تعلق مختلف محسوسات سے ہوتا ہے۔ ورنہ جوہر انسانی درحقیقت ایک ہی ہے۔ کیونکہ اگر نفس انسانی میں اختلاف و تضاد رونما ہو تو سرے سے یہ کوئی فعل ہی انجام نہ دے سکے۔ جس طرح کہ متضاد اور مختلف حقائق پر مشتمل شے فساد و خلل کا شکار ہو جاتی ہے اور کسی شے پر قادر نہیں ہو پاتی۔

الجاحظ کا کہنا تھا کہ رنگ اور آواز کا اختلاف خود رنگ اور صورت کی جنس میں ہے' اس کا تعلق حاسہ کے اختلاف سے نہیں۔ اس لیے کہ اگر اس کا تعلق جنس بصر اور جنس سمع سے ہو تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بعض وہ چیزیں جن کا تعلق بصر سے ہے' ان میں بہ نسبت سمع یا دوسرے حواس کے زیادہ تضاد پایا جائے۔ مثلاً سواد اگر مرئی حقیقت بن جائے تو اس میں اور بیاض میں جو اختلاف کی نوعیت ہوگی وہ زیادہ شدید ہوگی بہ نسبت اس کے کہ اس کا مقابلہ مثلاً حموضت سے کیا جائے۔ اور چونکہ یہ صورت حال صحیح نہیں لہٰذا یہ ضروری نہ ہوا کہ محسوسات کے اختلاف سے خود حواس میں اختلاف پیدا ہو جائے۔

الجاحظ کا قول ہے کہ حساس و مدرک ایک ہے' احساس و ادراک بھی ایک ہے۔ لیکن محسوسات مختلف ہیں اور ان کی تین قسمیں ہیں۔ باہم مختلف جیسے ذوق و رنگ۔ باہم متفق جیسے بیاض اور بیاض۔ اور باہم متضاد جیسے بیاض و سواد۔

وہ اس سوال کے جواب میں کہ "کیا اللہ تعالیٰ ایسے چھٹے حاسہ کو پیدا کرنے پر قادر ہے' جو ایسے محسوسات کا ادراک کر سکے جن کے بارہ میں ہمیں کچھ علم نہیں۔" کہا کرتا تھا کہ یہ صحیح ہے کہ ہم ایسے محسوس کے بارہ میں کوئی علم نہیں رکھتے۔ مگر مجاورت' مداخلت اور اتصال کے ذریعہ اس کی نوعیت متعین کی جا سکتی ہے۔ اور اس صورت میں اس کا تعلق حواس خمسہ ہی سے ہوگا' چھٹے حاسہ

Marfat.com

سے نہیں۔ جیسے حاسہ بصر کا تعلق مثلاً حاسہ بصر سے ہے۔

(22)

الجاحظ کا خیال ہے کہ اس کے حلقے کے لوگوں میں اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ طرق حواس کیا ہیں۔ یہ کن شوائب سے دو چار ہوتے ہیں اور موانع کی تفصیل کیا ہے؟

چنانچہ کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ جس چیز نے قوت سامعہ کو رنگ کے احساس سے باز رکھا ہے وہ ظلمت و تاریکی کی ایک قسم ہے' جو اس رنگ کے احساس سے تو روکتی ہے لیکن آواز کے ادراک سے نہیں روکتی۔ اسی طرح جو شے آنکھ کو ادراک صوت سے باز رکھتی ہے' وہ جنس زجاج سے متعلق ایک شائبہ ہے۔ جو ادراک صوت سے تو باز رکھتا ہے مگر رنگ اور لون کے احساس سے باز نہیں رکھتا۔

الجاحظ کا کہنا ہے کہ ان لوگوں نے اسی اصول کی روشنی میں موانع میں جو اختلاف رونما ہے' یا ادراک و احساس کے جو مختلف طرق ہیں ان کی وضاحت کی ہے۔

الجاحظ ان کے علاوہ وہ کچھ اور لوگوں کے مسلک کی توجیہہ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے کہ ان کے نقطہ نظر سے منہ جو مختلف مزوں سے دو چار ہوتا ہے' اور خوشبو یا آواز و صوت کا ادراک نہیں کرپاتا' تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر طعم و ذوق کے شوائب کا غلبہ ہے۔ دوسری چیزوں کا نہیں۔ کیونکہ یہ سب مقدار میں کم ہیں۔ للٰذا بے اثر اور ممنوع ہیں۔ اور ہر ہر قوت غالب اثرات ہی کے تابع ہے۔ چنانچہ سمع پہ شوائب صوت کا غلبہ ہے۔ اور ناک پر ایسے شوائب کا استیلا ہے جن کا تعلق خوشبو سے ہے۔

الجاحظ کے نزدیک کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو اس توجیہہ سے متفق نہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے آنکھ اس بنا پر رنگ اور لون کا ادراک کرپاتی ہے' اور ذوق' خوشبو' آواز کے ادراک سے قاصر ہے۔ کیونکہ ان چیزوں میں رنگ یا لون کی مقدار کم ہے۔ اور اگر کہیں ان چیزوں میں "لونیت" وافر مقدار میں پائی جاتی تو ایسا تمانع واقع ہوتا کہ رنگ کا مخصوص تصور ہی ختم ہو جاتا کیونکہ الوان کی

Marfat.com

کثرت ہی تو دوسرے اوراکات سے بصر کو روکتی ہے۔ یہی حال قوت ذائقہ‘ شامہ اور سامعہ کا ہے۔
الجاحظ کی یہ رائے ہے کہ قیاس واستدلال کی یہ صورت النظام کے اصولوں کے عین مطابق ہے۔ النظام پہلی دو توجیہات کو زیادہ قرین عقل قرار دیتا تھا۔

(23)

حرکات‘ سکون اور افعال کے بارہ میں اختلاف

الاصم کا کہنا ہے کہ میرے نزدیک تو صرف ایک جسم طویل و عریض اور عمیق ہی ثابت ہے۔ اس لیے حرکت بھی جسم ہی ہے۔ اور سکون بھی جسم ہی کی صورت ہے۔ اسی طرح فعل‘ قیام‘ قعود وغیرہ سب جسم ہی کی صف میں داخل ہیں۔ اجتماع‘ افتراق‘ رنگ‘ آواز اور طعم و ذوق اور بو وغیرہ اجسام ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ بعض اہل نظر کا قول ہے کہ الاصم کو حرکت و سکون یا رنگ وغیرہ کا علم بربنائے بداہت حاصل تھا۔ اگرچہ وہ ان کو جسم کے علاوہ اور کچھ نہیں سمجھتا تھا۔ چنانچہ اس سے یہ عقیدہ مروی ہے کہ وہ حرکت و سکون اور تمام اعمال کو جسم ہی کے قبیل سے گردانتا تھا۔ لیکن یہ بات مروی نہیں کہ وہ سرے سے حرکت‘ سکون یا قیام و قعود اور فعل کا قائل ہی نہیں تھا۔

جن لوگوں کی الاصم کے بارہ میں یہ رائے ہے کہ وہ اعراض کا قائل نہیں تھا۔ وہ اس سے اس رائے کو البتہ نقل کرتے ہیں کہ حرکت و سکون‘ قیام و قعود یا اجتماع او افتراق کا وجود ثابت نہیں۔ اسی طرح باقی اعراض بھی اس کے نزدیک ثابت نہیں۔

ہشام بن الحکم کا قول ہے۔ حرکات اور قیام و قعود‘ ارادہ کراہت‘ اطاعت و معصیت اور وہ تمام افعال جن کو ماننے والے ثابت شدہ حقیقت قرار دیتے ہیں‘ اعراض ہیں اور جسم کی صفات ہیں۔ جو نہ جسم ہیں اور نہ غیر جسم۔ جسم اس بنا پر نہیں کہ ان میں تغائر رونما ہے۔ یہ رائے بعض متقدمین میں سے بھی مروی ہے۔ جو اس معاملہ میں ہشام کے ہم نوا تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہشام ان کو اعراض تو سمجھتا تھا مگر انہیں غیر جسم نہیں قرار دیتا تھا۔

ہشام سے یہ بات بھی مروی ہے کہ وہ صفات انسانی کو اشیاء نہیں مانتا تھا۔ کیونکہ اس کے نزدیک اشیاء کا اطلاق اجسام پر ہوتا ہے۔ اس کا یہ خیال تھا کہ صفات کا تعلق معانی سے ہے۔ اشیاء سے نہیں۔

زرقان نے ہشام بن الحکم کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ وہ حرکت کو تو معنی سمجھتا تھا لیکن سکون کو معنی نہیں سمجھتا تھا۔ اور اگر یہ روایت صحیح نہ ہو جب بھی بعض متقدمین سے یہ روایت منقول ہے۔ کہ یہ عالم بیک وقت ساکن و متحرک ہے۔ اور یہ کہ حرکت کا تو معنی میں شمار ہوتا ہے‘

Marfat.com

سکون کا نہیں۔ ابو عیسیٰ نے اس روایت کو طبیعیین کی طرف منسوب کیا ہے۔

(3) کچھ لوگوں کی رائے ہے۔ جن میں ابوالہذیل' ہشام' بشر بن المعمر' جعفر بن حرب اور الاسکافی وغیرہ شامل ہیں کہ حرکت' سکون' قیام' قعود' اجتماع و افتراق' طول و عرض' رنگ و طعم' بو' آواز' سکوت' اطاعت' معیصت' کفر' ایمان' اور تمام افعال انسانی مع حرارت و برودت' پیوست' یا تری اور خشونت یا سختی کے اعراض ہیں جو جسم سے مختلف ہیں۔

(4) "ضرار بن عمرو" کا یہ موقف ہے کہ الوان' مزے' بو' حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست یا وزن اجسام ہی کے اجزا اور حصے ہیں جو علی سبیل التجاور پائے جاتے ہیں۔ استطاعت و حیات کے بارہ میں بھی اس کا یہی موقف ہے۔

اس کی یہ رائے تھی کہ حرکت و سکون اور تمام افعال جو اجسام سے صادر ہوتے ہیں اعراض ہیں اجسام نہیں ہیں۔ تالیف سے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ جسم ہی کا بعض حصہ ہے۔

اس کے علاوہ اجسام کے بارہ میں اس کے ہم نوا دوسرے لوگوں کی یہ رائے تھی تا کہ تالیف و اجتماع یا افتراق و استطاعت جسم سے مختلف حقائق ہیں۔

(5) کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ سیاہی' سیاہ رنگ سے علیحدہ شے ہے۔ اسی طرح شیرینی میٹھی شے سے مختلف ہے اور حموضت یا ترشی اور شے ہے اور ترش اور شے۔ یہ لوگ رنگ اور شے رنگین کو دو مختلف چیزیں قرار نہیں دیتے۔ اسی طرح مزہ اور مزیدار شے میں تفریق روا نہیں رکھتے۔

(6) زرقان نے جہم بن صفوان کے اس مذہب کو نقل کیا ہے کہ حرکت جسم سے اور یہ محال ہے کہ اس کو جسم کے علاوہ کوئی اور چیز سمجھا جائے۔ کیونکہ غیر جسم ہونا اللہ سبحانہ کی صفت ہے لہٰذا کسی شے کو اس مفہوم میں اللہ تعالیٰ کا شریک نہیں ہونا چاہیے۔

(7) الجوالیقیہ اور شیطان الطاق سے مروی ہے کہ حرکات کا تعلق مخلوق کے افعال سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس مخلوق کو فعل کا مکلف ٹھہرایا ہے۔ اور یہ کہ نتیجہ فعل یا مفعول وہی چیز ہو سکتی ہے جو طول' عرض اور عمق سے متصف ہو' اور جس میں یہ ابعاد ثلثہ نہ پائے جائیں وہ نتیجہ فعل یا مفعول نہیں ہو سکتا۔

(8) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ انسان کے تمام افعال حرکات ہیں۔ اور اعراض کے قبیل سے ہیں۔ سکون کے معنی از روئے لغت یہ ہیں کہ ایک شے' دو زمانوں میں ایک ہی جگہ اعتماد پذیر رہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ حرکت کی ضد ہے۔ اس کی رائے میں اعتماد پذیری کی تمام شکلیں' اور اکوان سب حرکات ہی سے تعبیر ہیں۔ یعنی حرکت دو طرح کی ہے۔ ایک وہ جو اعتماد پذیری کی صورت میں ہو۔ اور ایک وہ جو انتقال کی شکل میں ہو۔ اس کا عقیدہ ہے کہ حرکات کا تعلق

ایک ہی جنس سے ہے۔ اور یہ کہ ایک ذات ایک ہی وقت میں دو مختلف فعل انجام نہیں دے سکتی۔ النظام سے جو عقیدہ مروی ہے وہ یہ ہے کہ طول اور طویل یا عرض اور عریض ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ یہ الوان' ذوق' مزہ سے متصف اشیاء کے اثبات کا قائل تھا۔ اسی طرح بو' آواز' الم' حرارت' برودت' رطوبت اور یبوست کے وجود کو تسلیم کرتا تھا۔ اور ان سب کو لطیف قسم کے اجسام قرار دیتا تھا۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ رنگ' مزہ اور بو کا جز و مکان ایک ہی ہے۔ کیونکہ لطیف اجسام کے لیے ممکن ہے کہ ایک ہی جز و مکان میں حلول پذیر ہو سکیں۔ یہ حرکت کے سوا اور کسی عرض کا قائل نہیں تھا۔

(9) معمر کا قول ہے کہ ساری کائنات ساکن ہے اور کائنات کے بعض مظاہر کو جو متحرک کہا جاتا ہے' تو محض لغت کی رو سے ورنہ حقیقت میں پورا عالم ساکن ہے۔ اس کا یہ مذہب تھا کہ الوان' مزے' بو' آواز' حرارت' برودت اور رطوبت و یبوست کا وجود ثابت ہے۔ جو جسم کے علاوہ ہیں۔

(10) عباد بن سلیمان اعراض کے اثبات کا قائل تھا۔ یہ اعراض کو جسم کے علاوہ قرار دیتا تھا۔ اس سے جب کوئی پوچھتا کہ آیا سواد اور اسود میں فرق ہے تو جواب میں سکوت اختیار کرتا اور کہتا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ کوئی شے متحرک ہے' تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ یہاں دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ ایک جسم اور ایک حرکت۔ اس بنا پر یہ کہنا کسی طرح بھی قرین صواب نہیں کہ حرکت غیر جسم ہے۔

(11) مادیت کے ہم نواؤں کا یہ موقف ہے کہ اجسام عناصر اربعہ سے ترکیب پذیر ہیں۔ عناصر اربعہ یہ ہیں' حرارت' برودت' رطوبت اور یبوست۔ اور یہ سب اجسام ہیں۔ یہ لوگ ان عناصر کے علاوہ اور کسی چیز کے قائل نہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک حرکات کا کوئی وجود نہیں۔ رنگ' مزہ اور بو وغیرہ کو یہ انہیں عناصر اربعہ کا کرشمہ تصور کرتے ہیں۔

(12) انہی میں بعض کی یہ رائے ہے کہ اجسام بلاشبہ عناصر اربعہ پر مشتمل ہیں لیکن حرکات کا بھی وجود ہے۔ اس کے علاوہ یہ کسی اور عرض کے قائل نہیں۔ رنگ' مزہ اور بو کے بارہ میں ان کا یہ خیال ہے کہ یہ عناصر اربعہ ہی کے قبیل سے ہیں۔

(13) بعض کا خیال ہے کہ اجسام عناصر اربعہ ہی سے بنے ہیں لیکن ان کے علاوہ ایک روح بھی ہے جو اجسام میں جاری و ساری ہے۔ یہ ان پانچ اشیاء کے علاوہ اور کسی چیز کے قائل نہیں۔ حرکات ان کے نقطہ نظر سے اعراض ہیں۔

(14) بعض ابطال اعراض کے قائل ہیں یہ حرکت و سکون کے علیحدہ وجود کو نہیں مانتے

Marfat.com

سیاہی اور سیاہ شے کو یہ ایک ہی حقیقت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح سپیدی اور تمام دوسرے الوان کے بارہ میں ان کی رائے ہے کہ ان میں اور ان کے ہدف میں کوئی فرق نہیں۔ یہی رائے ان کی حلاوت، حموضت اور تمام مزوں کے متعلق ہے۔ بو اور حرارت کو بھی یہ عین ہدف قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح رطوبت اور یبوست کے معنی ان کے نزدیک مرطوب اور یابس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ زندگی سے متعلق بھی ان کا یہی عقیدہ ہے کہ اس سے مراد زندہ کے ہیں۔ حرکت سے متعلق ان میں دو گروہ ہیں۔ ایک وہ ہے جو اثبات حرکت کا قائل ہے اور اس کو جسم کے علاوہ شے قرار دیتا ہے۔ دوسرا گروہ سوا اجسام کے اور کسی عرض کا سرے سے قائل ہی نہیں۔

(15) ثنویت کے بعض حامیوں سے یہ رائے منقول ہے کہ تمام اجسام ظلمت و نور سے بنے ہیں۔ اور ان میں ہر ایک پانچ اقسام پر مشتمل ہے۔ یہ جو یہ ہیں' سواد' بیاض' صفرہ' خضرہ اور حمرہ۔ ان کے نزدیک جسم کے یہی معنی ہیں کہ وہ کسی نہ کسی کو لون یا رنگ کا مظہر ہو۔ اعراض کے یہ قائل نہیں۔

(16) ثنویت کے بعض ہم نوا یہ کہتے ہیں کہ اجسام بلاشبہ نور و ظلمت کے دوگونہ عناصر سے بنے ہیں۔ لیکن ان میں ایک خالص سواد ہے اور دوسرا خالص بیاض۔ خالص بیاض نور ہے اور خالص سواد ظلمت۔ اور باقی تمام رنگ انہی دو رنگوں کے متزاج کے رہین منت ہیں۔ یہ لوگ اعراض کے قائل نہیں۔

(17) ابو عیسیٰ الوراق نے ثنویت کے قائلین سے مختلف آراء نقل کی ہیں۔ چنانچہ ان میں کے بعض تو حرکت و سکون اور افعال وغیرہ اعراض کے وجود کو جسم کے علاوہ تسلیم کرتے ہیں۔ بعض ان کو جسم ہی کی صفات سمجھتے ہیں جو نہ عین جسم ہیں اور نہ غیر جسم اور بعض مطلقاً ابطال اعراض کے حامی ہیں' جو یہ سمجھتے ہیں کہ حرکت' سکون یا فعل کا وجود ظلمت و نور ہی کا کرشمہ ہے۔

(24)

رنگ کے بارہ میں اختلاف۔ کیا یہ اور مزہ ایک ہی شے ہیں یا یہ اس سے مختلف ہے۔ اور کیا مزہ اور بو ایک ہی شے ہیں یا اس سے مختلف ہے؟

(1) رنگ سے متعلق کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہی مزہ ہے' وہی بو ہے' وہی آواز ہے اور وہی

Marfat.com

بو ہے۔ اسی نوع کی رائے ان کی سمع، بصر اور قوت ذائقہ اور شامہ کے بارے میں ہے۔ یہ دیصانیہ ہیں۔

(2) کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ رنگ مزہ سے علیحدہ ایک شے ہے۔ اسی طرح مزہ اور بو میں فرق ہے۔ اور دونوں میں نوعیت کا اختلاف ہے۔ اور اسی انداز سے بو اور آواز دو مختلف حقیقتوں کا نام ہے۔ اکثر اہل نظر اس عقیدہ کے حامل ہیں۔

(25)

جو لوگ اثبات حرکات کے قائل ہیں اور انہیں اجسام کے علاوہ اعراض قرار دیتے ہیں ان میں اس بات پر اختلاف ہے کہ کیا ان میں تشابہ پایا جاتا ہے یا نہیں۔ اور کیا ان کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے یا اجناس مختلفہ سے ہے؟ یا یہ کہ یہ سرے سے اجناس ہی نہیں؟

(1) ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ حرکت اور حرکت میں تشابہ نہیں ہوتا۔ اور نہ ایک عرض دوسرے عرض سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ دو متشابہ چیزوں میں وجہ اشتباہ کا ہونا ضروری ہے۔ ہاں یہ البتہ کہا جاتا ہے کہ حرکت' حرکت کی طرح ہے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کی انسان حرکت پر قادر ہے۔ اور اگر انسان ایک حرکت انگیز کرتا ہے اور اس کے ساتھ اس کا رخ دائیں جانب رکھتا ہے' تو یہ حرکت دائیں جانب کی حرکت کہلائے گی۔ اور اگر اس حرکت کی جہت بائیں جانب ہو گی' تو اس حرکت کو بائیں جانب کی حرکت قرار دیں گے۔ تمام جہات کے بارہ میں اس کی یہی رائے ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دائیں جانب کی حرکت تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک حرکت اور ایک اس کا رخ۔ اسی طرح جب ہم بائیں جانب کی حرکت کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم دو چیزوں کا اثبات کر رہے ہیں۔ ایک حرکت کا اور ایک بائیں جانب کا۔

حرکات اس کے نزدیک غیر مادی ہیں۔ اس طرح سکون بھی اس کے ہاں غیر مادی ہے۔ اس

Marfat.com

کے نقطہ نگاہ سے یہ بات صحیح نہیں کہ ایک شخص پہلے ہی مرحلہ میں متعدد حرکات انگیز کر سکے۔ ہاں وہ حرکت و سکون پر البتہ قادر ہے۔۔۔۔ اس کے نزدیک ایک حرکت ضروری نہیں کہ دوسری حرکت کے خلاف ہو۔ اسی طرح یہ اس بات کا بھی قائل نہیں کہ اعراض میں اختلاف رونما نہیں ہو سکتا' کیونکہ کسی بھی وجہ اختلاف سے دو چیزیں ایک دوسری سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ جس طرح کہ کسی بھی اشتراک سے دو چیزیں باہم اشتراک قائم رکھ سکتی ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ ایک شے دوسری شے سے ذاتی طور پر مختلف ہو سکتی ہے۔ اسی طرح ان میں تشابہ اور توافق ممکن ہے۔ اللہ تعالٰی کے بارہ میں ابوالہذیل یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ اس عالم کے مخالف ہے۔

(2) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ انسان کی حرکات و افعال کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے' اور حرکات اجسام نہیں۔ اور ایک جنس دو متناقض فعل انجام نہیں دے سکتی۔ جس طرح کہ آگ سے توقع کی جا سکتی کہ وہ تبرید اور حرارت کے دو مختلف النوع تاثرات پیدا کرے گی۔

اس کا خیال ہے کہ تصاعد اور انحدار ایک جنس ہیں۔ یمین و شمال ایک جنس ہے۔ اطاعت و معصیت' اور کفر و ایمان ایک جنس ہے۔ اور صدق و کذب کا تعلق ایک ہی جنس ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا یہ مسلک ہے کہ حرکات مختلف اجناس سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور یہ ایک دوسری سے مختلف ہیں۔ چنانچہ کسی شے کا جہت یمین میں ہونا' جہت شمال کی ضد ہے۔ قیام' قعود کی ضد ہے۔ تقدم تاخر کی ضد ہے۔ تصاعد انحداد کی ضد ہے۔ اور یہ متضاد اعراض کئی پہلوؤں سے مختلف ہیں۔ کہیں اختلاف ذاتی ہے جیسے سواد و بیاض۔ کہیں علت کی وجہ سے ہے۔ اور کہیں محض اختلاف ہے جو نہ ذاتی ہے اور نہ کسی علت کی وجہ سے ہے جیسے یمین و شمال میں ہونا۔ حرکت و سکون ان کے ہاں اجسام و اکوان کے قبیل سے نہیں۔ اور انسان اس بات پر قادر ہے کہ فعل کے دوسرے مرحلہ میں سکون کو انگیز کر سکے یا علی سبیل البدل حرکات متضادہ انجام دے سکے۔

ان لوگوں کی رائے میں اطاعت و معصیت ایک ہی جنس سے متعلق ہیں اور نہ ان کا معاملہ اس طرح کا ہے جیسے ایک ہی سمت میں دو حرکتیں فرض کی جائیں جن میں ایک مامور بہ ہونے کی وجہ سے اطاعت ہو' اور دوسری منہی عنہ ہونے کی وجہ سے معصیت قرار پائے۔ اس طرح گویا اطاعت و معصیت میں ایک طرح کا فرق بھی ہے' اور ایک طرح کا جنسی اشتراک بھی۔ اور فاعل واحد' متعدد متضاد افعال انجام دے سکتا ہے۔

اس مسلک کے حامی کا کہنا ہے کہ اعراض میں باہمی تشابہ ہو سکتا ہے۔ جیسے دو سواد یا دو بیاض۔ دونوں یکساں نوعیت کے حامل ہیں۔ لہٰذا دونوں میں مابہ الاشتراک فرض کیا جا سکتا ہے۔ جواہر میں بھی اشتراک و تشابہ پایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اعراض میں ذاتی اختلاف ہو

جیسے سواد و بیاض میں ہے۔

اسی رائے کے حامی کا پہلے یہ خیال تھا کہ اگر ایک شخص ایک جگہ چلنے میں جہت یمین اختیار کرتا ہے اور دوسری جگہ بھی اسی سمت کی طرف ہو لیتا ہے تو دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہو گا۔ اس کے بعد اس نے اس خیال سے رجوع کر لیا۔ اور یہ رائے قائم کی کہ دو مختلف جگہوں میں ایک ہی سمت اختیار کرنا۔ اختلاف مکان کی وجہ سے نسبت تضاد کا حامل ہے۔ کیونکہ کسی شخص کا ایک مکان میں ہونا' دوسرے مکان میں ہونے سے قطعی مختلف ہے۔

یہ شخص اس بات کا قائل نہیں تھا کہ دو متفق اور متشابہ چیزوں میں اشتراک و تشابہ غیر ذاتی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک متفق اور متشابہ اشیاء میں اشتراک ذاتی نوعیت کا ہوتا ہے۔ یہ مسلک محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا ہے۔

(4) بعض متکلمین کی رائے ہے کہ اعراض میں تشابہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اعراض میں ذاتی نوعیت کا اختلاف بھی ممکن ہے۔ اسی طرح اجسام بھی متشابہ اور متخالف ہو سکتے ہیں۔ یہ بغدادی اہل کلام الخیاط وغیرہ کی رائے ہے۔

بغدادی مدرسہ فکر کے معتزلہ کی رائے ہے کہ اطاعت معصیت کے جنس سے نہیں' اسی طرح کفر اور ایمان یا حرکت و سکون کی جنس ایک نہیں۔

(5) حسین النجار اور اس کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ تمام اشیاء جو حادث ہیں ایک دوسرے سے متشابہ ہو سکتی ہیں۔ جواہر ہوں چاہے اعراض۔ لیکن تشابہ کی یہ نوعیت مخلوق اور مخلوق کے مابین ہو گی۔ مخلوق اور غیر مخلوق کے مابین نہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہونا ممکن ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مخلوق اور خالق میں بھی تشابہ پایا جا سکتا ہے۔

(26)

سکون و حرکت کے معانی کے بارہ میں متکلمین میں اختلاف اور یہ کہ سکون و حرکت کا جسم میں محل کون ہے؟ مکان اول یا ثانی؟

کچھ لوگوں کا موقف یہ ہے کہ حرکت کا وہی معنی ہے جو سکون کا ہے اور حرکات تمام اعتمادات سے تعبیر ہیں۔ جن میں کچھ تو انتقال پذیر ہوتی ہیں' اور کچھ انتقال پذیر نہیں ہوتیں۔ یہ

Marfat.com

النظام کی رائے ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ جسم جب ایک مکان سے حرکت کر کے دوسرے مکان تک پہنچتا ہے' تو اس حرکت کا تعلق اس پہلے مکان سے ہوتا ہے کہ جہاں سے حرکت کا آغاز ہوا۔ دوسرے مکان میں سکون ہوتا ہے۔ اور پھر اس دوسرے مکان سے حرکت کا آغاز ہوتا ہے۔

(2) محمد بن شبیب حرکت و سکون دونوں کے اثبات کا قائل تھا۔ اور ان کو مادی و جسمانی قرار دیتا تھا۔ اس کے نزدیک جسم و مادہ حرکت و سکون کی دوگونہ صفات سے متصف ہو سکتا ہے۔ مثلاً انسان جب حرکت کر کے ایک مکان سے دوسرے مکان تک رسائی حاصل کرتا ہے تو پہلے مکان میں یہ اعتماد پذیر ہوتا ہے اور یہی اعتماد پذیری حرکت کے سبب مکان ثانی میں سکون اور ٹھہراؤ کا شبب بن جاتی ہے۔ اور حرکت یا زوال و انتقال کا اس پر اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب یہ مکان ثانی تک رسائی حاصل کر لیتی ہے۔ اس لیے کہ اہل لغت ہر اس جسم پر جو ایک مکان کو چھوڑ رہا ہو' متحرک کا اطلاق نہیں کرتے جب تک کہ زوال و انتقال کی یہ صورت دوسرے مکان تک رسائی حاصل نہ کرے۔ لہٰذا معنی حرکت اس میں اس وقت ابھرا' جب کہ انسان مکان اول میں تھا۔ اور انتقال و زوال کا اطلاق اس پر اس وقت ہوا جب یہ مکان ثانی تک پہنچا۔ اس لیے کہ لغت میں اس اطلاق کی گنجائش پائی جاتی ہے' اور ہم مجبور ہیں کہ اسی زبان میں گفتگو کریں جو عوام میں رائج ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مکان ثانی میں سکون حرکت سے بدل جائے' اور تیسرے مکان کی بہ نسبت سکون کہلائے۔

(3) معمر کا قول ہے۔ سکون کے معنی یہ ہیں کہ وہ کون و جسم و مادہ کا نام ہے اور کون سکون کے مترادف ہے۔ اور سکون کون کے۔

(4) ابوالہذیل کا مذہب یہ ہے کہ حرکات و سکون غیر جسمانی ہیں۔ اور حرکت کا مفہوم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک جسم ایک مکان سے تجاوز کر کے دوسرے مکان تک پہنچتا ہے۔ یعنی مکان ثانی میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ حرکت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے مکان اول سے نکلی یا منتقل ہوئی ہے۔ اور دوسرے مکان تک پہنچی ہے۔ اس طرح گویا حرکت دو مکانوں کو محیط اور وہ زمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔ جب کہ سکون کے لیے تنہا دو زمانوں کا ہونا ضروری ہے۔

(5) عباد کا کہنا ہے کہ حرکات کا تعلق مماسات یا اجسام سے ہے' اور حرکت کے معنی ایک جگہ کو چھوڑ دینے کے ہیں۔

(6) بشر بن المعتمر کا موقف ہے کہ حرکت نہ تو مکان اول میں ابھرتی ہے اور نہ مکان ثانی میں۔ بلکہ وہ نام ہے اس انتقال کا جو مکان اول و ثانی کے مابین واقع ہوتا ہے۔

(7) الجبائی کا کہنا ہے کہ حرکت و سکون اکوان و اجسام میں سے ہیں۔ اور حرکت کے معنی

Marfat.com

زوال یا کوئی جگہ چھوڑ دینے کے ہیں۔ لہٰذا حرکت کا اطلاق زوال ہی پر ہونا چاہیے انتقال پر نہیں۔ اور حرکت معدوم کو معدوم ہونے سے پہلے زوال سے تعبیر کرتے ہیں۔ انتقال سے نہیں۔ میں نے (یعنی مصنف نے) اس سے پوچھا کہ تم حرکت کو انتقال سے کیوں تعبیر نہیں کرتے جس طرح کہ اس کو زوال سے تعبیر کرتے ہو۔ اس نے کہا اس لیے فرض کرو ایک رسی چھت کی کسی کڑی سے بندھی ہے۔ اور اس کوئی شخص ہلا رہا ہے۔ اس صورت حرکت کی اس نوعیت کو میں زوال سے تو تعبیر کروں گا۔ کیونکہ یہ رسی بار بار اپنی جگہ چھوڑ رہی ہے' انتقال سے تعبیر نہیں کر سکتا۔ اس پر میں نے دوبارہ یہ دریافت کیا کہ ہم یوں کیوں نہ کہیں کہ رسی فضا کے ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو رہی ہے آخر اس میں کیا قباحت ہے۔

اس سوال کا وہ ایسا کوئی جواب نہ دے پایا جس سے دو صورتوں میں فرق نمایاں ہو سکے۔

(27)

متکلمین کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کسی شے کو اس کے ذاتی وصف کی بنا پر متصف ٹھہرایا جاتا ہے یا کسی علت کی بنا پر اور یہ کہ نیکی میں خوبی ذاتی ہے یا کسی علت کی وجہ سے ہے؟

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر وہ معصیت جس کے جواز کا اللہ سبحانہ حکم دے سکتا ہے مگر نہیں دیا۔ اس بنا پر معصیت ہے کہ اللہ نے اس سے باز رہنے کا حکم دیا ہے۔ اور ہر وہ معصیت جس کے جواز کی اللہ تعالیٰ اجازت نہیں دے سکتا ایسی معصیت ہے جس کو ذاتی یا فی نفسہ معصیت قرار دینا چاہیے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں جہل و نادانی اختیار کرنا۔ یا ایسا عقیدہ رکھنا جو اس کی شایان شان نہیں۔ اسی طرح ہر وہ نیکی جو فی نفسہ نیکی ہے جس کے خلاف اللہ تعالیٰ حکم صادر نہ فرما سکے۔ یہ النظام کا قول ہے۔

(2) الاسکافی کا کہنا ہے کہ ہر ہر اطاعت فی نفسہ حسن ہے اور ہر ہر برائی فی نفسہ قبیح ہے۔ ان کا کسی بیرونی علت سے کوئی تعلق نہیں۔

میرا خیال ہے الاسکافی اطاعت سے متعلق یوں کہتا تھا کہ وہ فی نفسہ اطاعت ہے' اسی طرح

معصیت کے بارہ میں اس کی رائے تھی کہ معصیت فی نفسہ معصیت ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اطاعت اس بنا پر اطاعت ہے کہ اللہ نے اس کا حکم دیا ہے اس لیے نہیں کہ یہ فی نفسہ اطاعت ہے۔

(4) بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اللہ کی اطاعت اس بنا پر اطاعت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے چاہا اور پسند کیا ہے۔ اور معصیت اس وجہ سے معصیت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو برا سمجھا ہے۔

(5) بعض حضرات کا یہ موقف ہے کہ ہر ایک شے جو کسی وصف سے متصف ہوتی ہے تو ذات کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ یہ لوگ اعراض و صفات کو نہیں مانتے۔

(6) کچھ اس رائے کو مانتے ہیں کہ ہر شے جو کسی وصف سے متصف ہوتی ہے تو کسی معنی کی بنا پر اور یہی معنی دراصل اس کا وصف ہوتا ہے۔ یہ ابن کلاب کی رائے ہے۔ یہ کہا کرتا تھا کہ ہر وہ معنی جس کے ساتھ کسی شے کو متصف ٹھہرایا جائے' اس کی صفت ہے۔

(7) کچھ حضرات اس مسئلہ میں تقسیم کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کبھی وصف ذاتی ہوتی ہے جیسے سواد و بیاض۔ یا مثلاً قدیم کے بارہ میں یہ کہا جائے کہ وہ قدیم ہے اور عالم ہے۔ اور کبھی یہ وصف علت کی بنا پر ہوتا ہے۔ جیسے متحرک و ساکن کہ حرکت و سکون کسی شے کا ذاتی وصف نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ صفات کے معنی اقوال یا کلام کے ہیں۔ مثلاً ہم اللہ تعالیٰ کے بارہ میں کہیں کہ وہ عالم اور قادر ہے تو صفات کی یہ نوعیت اسماء سے متعلق ہوگی۔ لیکن اگر اس کے بجائے ہم کہیں کہ وہ قدرت اور علم رکھتا ہے تو اس کی صفات کہیں گے اسماء نہیں۔ اور اگر ہم کسی وصف سے متعلق یہ کہیں کہ یہ "شے" ہے تو یہ اسم کہلائے گا۔

(8) بعض کے نزدیک مسئلہ کی تقسیم اس طرح ہے کہ بعض اشیاء میں وصف ذاتی ہوتا ہے جیسے سواد و بیاض میں اور بعض میں علت کی بنا پر۔ جیسے مثلاً ساکن و متحرک میں۔ تیسری قسم وہ ہے جس میں وصف نہ ذاتی ہوتا ہے اور وہ کسی علت کی بنا پر جیسے مثلاً محدث۔

(28)

اعراض باقی رہتے ہیں یا نہیں

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی بھی عرض دو زمانوں میں جوں کا توں باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس طرح کہ بقاء کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو یہ بقاء ذاتی ہوگا اور یا پھر اس شے میں بقاء ابھر آئے گا۔ پہلی صورت اس لیے ناممکن ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی شے حالت حدوث میں بقاء و قیام سے متصف ہو۔ دوسری صورت میں یہ استحالہ پایا جاتا ہے کہ شے متحمل

اعراض نہیں۔ اس رائے کے ماننے والوں مین احمد بن علی الشطوی ابوالقاسم البلخی اور محمد بن عبداللہ بن مملک الاصبہانی ہیں۔

ان لوگوں کے نقطہ نظر سے مزا' بو' حیات' قدرت' عجز' موت' کلام اور آواز وغیرہ اعراض ہیں۔ اور یہ دو زمانوں میں جوں کے توں نہیں رہتے۔ ان کے نزدیک اعراض پائے جاتے ہیں۔ لیکن دو زمانوں میں ایک ہی صورت میں باقی نہیں رہتے۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ اعراض کے معنی حرکات کے ہیں۔ اور کوئی بھی حرکت دو زمانوں میں ایک ہی کیفیت کے ساتھ قائم نہیں رہتی۔ یہ "النظام" کا قول ہے۔

(3) "ابوالہذیل" کا یہ موقف ہے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں بقاء دو زمانوں تک وسعت پذیر رہتی ہے۔ اور دوسری وہ جس میں بقاء دو زمانوں تک وسعت پذیر نہیں رہتی۔ تمام حرکات کا تعلق دوسری قسم سے ہے۔

سکون کا تعلق بقاء اور عدم بقاء دونوں سے ہے۔ اہل جنت کا سکون باقی رہنے والا ہے۔ اسی طرح ان کے اکوان و اجسام باقی رہنے والے ہیں۔ لیکن ان کی حرکات میں انقطاع انقضاء کا سلسلہ جاری رہے گا۔

الوان کے بارہ میں اس کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی باقی رہنے والوں میں ہیں۔ یہی حال طعم و ذوق' کی مخصوص نوعیت کا اور بو یا زندگی اور قدرت کا ہے کہ یہ بھی ایسی بقاء سے متصف ہیں جو مکانی نہیں۔ اس کی رائے میں بقاء کا تعلق اللہ تعالیٰ کے اس حکم سے ہے ابق (تم باقی رہو)۔ جسم بھی انہی معنوں میں باقی ہے' اور اعراض انہی معنوں میں باقی ہیں۔ الام و قدرت کو "النظام" باقی رہنے والی صفات قرار دیتا ہے۔ یعنی اہل جنت کے لذات اور اہل جہنم کے آلام۔

(4) محمد بن شبیب کا قول ہے کہ حرکات کو بقاء نہیں۔ اور اسی طرح سکون کو بقاء نہیں۔

(5) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا کہنا ہے کہ حرکات کے لیے بقاء نہیں۔ اور سکون کی دو قسمیں ہیں۔ ایک سکون حیوانات کا ہے' اور ایک جمادات کا۔ سکون کی وہ نوعیت جس کا تعلق حیوانات کے افعال نفسی سے ہے ان کے لیے بقاء نہیں۔ جمادات کا سکون البتہ باقی رہنے والا ہے۔ رنگ' مزہ' بو' زندگی' قدرت اور صحت اس کے نقطہ نظر سے باقی رہنے والے اعراض ہیں۔ الجبائی کا قول ہے کہ وہ اعراض جن کا تعلق حیوان کے افعال نفسی سے ہے' ان کے لیے بقاء نہیں۔ اس کا یہ بھی قول ہے' باقی رہنے والے اعراض خود بخود باقی رہتے ہیں' بقاء حادث کی وجہ سے نہیں۔

اجسام کے بارہ میں بھی اس کی یہی رائے ہے کہ یہ بغیر بقاء حادث کے باقی رہنے والے ہیں۔ اسی انداز سے یہ بقاء کلام کو بھی جائز سمجھتا ہے۔

Marfat.com

(6) حرکت سے متعلق کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ نہ تو اس کے لیے بقاء ثابت ہے نہ اعادہ

(7) "ضرار بن عمرو" اور الحسین بن محمد النجار کا قول ہے کہ وہ اعراض جو جسمانی ہیں ان کا باقی رہنا محال ہے۔

ضرار اور الحسین النجار کا قول ہے کہ بقاء ان اجسام کے لیے ہے جن کے ابعاض اور حصص ہیں۔

"النجار" بقاء استطاعت کا قائل نہیں۔ کیونکہ اس کا تعلق اجسام سے نہیں، غیر جسم سے ہے۔ اور یہ بات محال ہے کہ غیر جسمانی چیزیں دو زمانوں میں باقی رہیں۔

(8) بشر بن المعمر کا مسلک یہ ہے کہ سکون کے لیے بقاء ہے اور یہ اس وقت تک رہتی ہے جب تک کہ شے ساکن سکون کے مرحلہ سے نکل کر حرکت کے مرحلہ میں داخل نہ ہو جائے۔

اسی طرح سواد بھی باقی رہنے والی شے ہے۔ لیکن اسی وقت تک جب تک بیاض یا کوئی دوسرا رنگ اس کی جگہ نہیں لے لیتا۔ اسی نہج پر تمام اعراض کو قیاس کیا جائے گا۔

(29)

کیا اعراض فنا ہوتے ہیں؟

(1) کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ اعراض کے معاملہ میں ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ فنا ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر ان کا فنا ہونا جائز قرار پاتا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ باقی بھی رہ سکتے ہیں۔

(2) کچھ حضرات فنا بمعنی عدم کے قائل ہیں۔

(3) بعض کی یہ رائے ہے کہ جن اعراض کا باقی رہنا ممکن ہے، وہ فنا پذیر بھی ہو سکتے ہیں۔ اور جن کے لیے بقا ثابت نہیں، ان کے لیے فنا بھی ثابت نہیں۔

(30)

کیا اعراض کے لیے بقا ثابت ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ ان کے لیے بقاء ہے یا نہیں۔

(1) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اجسام کی بقاء کے ساتھ ان کی بقاء وابستہ ہے۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ بقاء تو ہے مگر وہ اجسام کی رہین منت نہیں۔

(3) کچھ لوگ اس کے قائل ہیں کہ اعراض باقی رہتے ہیں، مگر اس بقاء کی بدولت جو غیر مکانی ہے۔

Marfat.com

(31)

کیا اعراض فنا ہوتے ہیں؟

اعراض کے فنا پذیر ہونے میں اختلاف رائے ہے۔

(1) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اعراض فنا ہوتے ہیں مگر مکان میں نہیں۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ ان کے لیے فنا تو ہے مگر غیر میں مثلاً سواد اس وقت فنا ہو گا۔ جب اس کی جگہ بیاض لے لے گا۔

(3) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ اعراض خود بخود فنا ہوتے ہیں۔ کسی علیحدہ وجہ فنا کے سبب سے نہیں۔

(32)

اعراض و اجسام کی رویت

کیا اعراض و اجسام دکھائی دیتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔

(1) ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ اجسام دکھائی دیتے ہیں۔ اسی طرح حرکت، سکون، رنگ، اجتماع، افتراق، قیام، قعود، یا لیٹنا، ایسے اعراض ہیں جو نظر و بصر کی گرفت میں آتے ہیں۔ چنانچہ انسان اگر کوئی شے متحرک ہو تو حرکت کو دیکھتا ہے۔ اور اگر وہ رک جائے، اور حرکت نہ کرے تو سکون کو شے ساکن کی شکل میں دیکھتا ہے۔ یہی حال رنگ، اجتماع، افتراق، قیام، قعود وغیرہ کا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان جب کسی شے کو اس کے اعراض کے ساتھ دیکھتا ہے تو اس میں اور دوسری اشیاء میں جو فرق و امتیاز ہے اس کو واضح طور سے محسوس کرتا ہے۔

اس کا یہ خیال ہے کہ انسان حرکت و سکون کو لمس کے ذریعہ بھی محسوس کرتا ہے بعینہ جس طرح کہ وہ ان دونوں کو الگ الگ دیکھ سکتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ شے جس کا تعلق جسمانیات سے ہے، انسان جب اس کو بذریعہ لمس محسوس کرتا ہے تو اس میں اور دوسری چیزوں میں جو فرق ہے اس کو محسوس کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اعراض کو بھی چھو لینا ممکن ہے۔ الوان کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ ان کو البتہ لمس کے ذریعہ محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اسود و ابیض کو محض لمس کے ذریعہ معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

(2) الجبائی اجسام و اعراض کو دیکھ لینے کی حد تک تو "ابو الہذیل" سے اتفاق رائے رکھتا ہے لیکن اس بات کا قائل نہیں کہ اعراض کو لمس کے ذریعہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔

(3) بعض متکلمین نے حرارت و برودت تک کے متعلق یہ کہا ہے کہ ان کو محسوس تو کرتے ہیں مگر لمس کے ذریعہ نہیں۔

Marfat.com

(4) النظام کا کہنا ہے کہ اعراض کو دیکھنا ناممکن ہے۔ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ کسی شے کا صرف رنگ ہوتا ہے۔ حرکت کو ہم بہرحال دیکھ نہیں پاتے۔

(5) عباد بن سلیمان کا قول ہے۔ اعراض دکھائی نہیں دیتے۔ دیکھنے والا صرف اجسام دیکھتا ہے۔ اور وہ بھی اس وقت جب نظرو بصر کا ہدف بنتے ہیں' جب ان میں جہت و بعد ہو۔ رنگ' حرکت یا سکون نظرو بصر کی گرفت میں نہیں آپاتے۔

(6) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اجسام دکھائی نہیں دیتے۔ جو کچھ دکھائی دیتا ہے وہ صرف رنگ ہے' اور رنگ عرض ہے۔ یہ "ابوالحسین الصالحی" اور اس کے ہم نواؤں کا خیال ہے۔

(7) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ رنگ اور رنگ کا ہدف دونوں دکھائی دیتے ہیں۔ البتہ حرکات' سکون اور باقی اعراض دکھائی نہیں دیتے۔

(8) معمر کا قول ہے کہ صرف جسم کے اعراض نظرو بصر کی زد میں آتے ہیں اجسام نہیں۔

(33)

کیا خلق شے کے معنی نفس شے کی تخلیق کے ہیں؟

اس بارہ میں متکلمین کا اختلاف ہے کہ آیا خلق شے کے معنی نفس شے کی تخلیق کے ہیں یا تخلیق غیر کے ہیں۔

(1) ابوالہذیل کا کہنا ہے کہ خلق شے جو تکوین شے سے تعبیر ہے' اور چیز ہے اور نفس شے اور چیز۔ خلق شے کا مطلب اللہ تعالیٰ کا ارادہ تخلیق اور کلمہ کن ہے۔ اور خلق شے' شے مخلوق کے ہم قرآن ہے۔ اور یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو بغیر ارادہ کے پیدا کرے۔ اور اس کے لیے کلمہ کن استعمال نہ کرے۔ ابوالہذیل کے نزدیک تخلیق عرض کے معنی بھی تخلیق غیر کے ہیں۔ اور یہی حال تخلیق جوہر کا ہے۔ اس کی یہ رائے ہے کہ تخلیق جو ارادہ اور کلمہ کن سے تعبیر ہے غیر مکانی شے ہے۔ اس کے نقطہ نظر سے تالیف کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو مولف پیدا کرے۔ طویل کے معنی یہ ہیں کہ کسی طویل شے کی تخلیق کرے۔ اور رنگ کو پیدا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی رنگین شے کو معرض وجود میں لائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا کسی شے کو عدم کے بعد پہلے پہل لباس وجود سے آراستہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ فعل شے موجود سے مختلف ہے۔ اسی انداز سے کسی شے کا اعادہ نفس شے سے مختلف ہے۔ اعادہ کے معنی کسی شے کو فنا کے بعد وجود بخشنا ہے۔ نیز اللہ کا ارادہ اور شے ہے اور ہدف ارادہ اور شے۔ اسی طرح جب وہ کسی شے کے لیے ایمان کو موزوں قرار دیتا ہے تو یہ ارادہ اس کے عمل سے مختلف ہوگا۔ ابوالہذیل اس بات کا قائل تھا کہ ابتدا' خلق اور مخلوق میں فرق ہے۔ اسی طرح اعادہ اور شے معاد میں فرق ہے۔ اس کے نزدیک ابتدا کے معنی کسی شے کو اول اول پیدا کرنا ہے۔ اور اعادہ کے معنی کسی شے کو دوبارہ پیدا کرنے کے ہیں۔

Marfat.com

(2) ہشام الفوطی کا کہنا ہے کہ اس شے کی ابتدا جس کا اعادہ جائز ہے' اس شے کا غیر ہے' جو ابتدا کا ہدف ٹھہری۔ لیکن جن اشیاء کا اعادہ ناجائز یا ناممکن ہے ان میں اور ابتداء خلق میں کوئی فرق نہیں۔ اس کے نزدیک ارادہ سے مراد ہدف ارادہ ہے۔

(3) عباد بن سلیمان سے جب پوچھا جاتا کہ کیا تم یہ کہتے ہو کہ خلق' مخلوق کا غیر ہے۔ تو وہ کہتا پیرایہ بیان غلطی پر مبنی ہے۔ یہاں دراصل دو چیزیں ہیں۔ ایک فعل تخلیق اور ایک شے مخلوق۔ اس بنا پر کہنا یہ چاہیے کہ خلق شے اور ہے اور شے مخلوق اور۔ یہ یہ نہیں کہنا چاہیے کہ خلق' مخلوق کا غیر ہے۔ اس کا یہ قول ہے کہ خلق شے کے معنی حکم کن کے ہیں۔ اس بارہ میں یہ ابو الہذیل سے اتفاق رائے رکھتا ہے۔ لیکن ابو الہذیل کی طرح یہ اس بات کا قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ "کن" کہتا ہے۔

(4) زرقان نے معمر کے اس مسلک کو نقل کیا ہے کہ خلق شے غیر شے کے مترادف ہے۔ اور خلق' شے کا عمل' لانہایتہ تک وسعت پذیر ہے۔ اگر چہ یہ ایک حدت حصہ میں انجام پاتا ہے۔

(5) ہشام بن الحکیم سے مروی ہے کہ خلق شے دراصل صفت ہے۔ جو نہ عین خالق ہے اور نہ غیر خالق۔

(6) بشر بن المعمر کا قلو ہے خلق شئے غیر شئے ہے' شے مخلوق اس کے بعد خلق سے مراد اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے۔

(7) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب وصف خلق کے معنی ایسی تکوین کے ہیں جو عین مکون ہے۔ یعنی عین مخلوق ہے۔ اسی طرح ابتدا عین مبتداء ہے۔ اور اعادہ عین معاد۔ اللہ کے ارادہ کے معنی ایجاد شے کے ہیں جو نفس شے ہے۔ ہاں اللہ کے امر اور شے مراد میں البتہ فرق ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا کسی شخص کے بارہ میں ایمان کا چاہنا حکم بھی ہو سکتا ہے اور خیر و اطلاع بھی۔ للہذا یہ معلوم بہ اور مخبر عنہ مختلف ہو گا۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قیامت کے بارہ میں ارادہ کا اظہار کرنا' ان معنوں میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے' اور اس کے بارہ میں اطلاع و خبر دے رہا ہے۔ اس کے نزدیک کسی شے کو اول اول پیدا کرنے اور خود اس شے میں کوئی فرق نہیں۔ جو ہدف تخلیق بنی۔ اسی طرح اعادۂ شے اور شے معاد ایک ہی حقیقت کے دو پرتو ہیں۔ اعادہ کے معنی' اسی شے کے دوبارہ پیدا کرنے کے ہیں۔ جو پہلے فنا ہو چکی ہے۔

(8) الجبائی کا موقف یہ ہے کہ تخلیق اور مخلوق ہم معنی ہیں۔ لیکن ارادہ اور ہدف ارادہ میں مغائرت ہے۔ اسی طرح انسان کا فعل اور نتیجہ فعل ایک ہی شے ہیں۔ البتہ اس کے ارادہ اور شے مراد میں فرق ہے۔ اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کسی شخص کے لیے ایمان چاہنا اور ارادہ کرنا اور بات ہے اور اس کو اس کا مامور ٹھہرانا اور بات۔ اسی طرح اس کا کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ اور شے مخلوق دو مختلف چیزیں ہیں۔

(9) میری رائے میں ایک ایسا شخص بھی ہے جو فعل خلق اور شے مخلوق کو تو ایک جانتا ہے' لیکن اعادہ اور ہدف اعادہ میں فرق و مغائرت کا قائل ہے۔

Marfat.com

(34)

وہ لوگ جو خلق شے کو غیر شے قرار دیتے ہیں اس امر میں اختلاف رائے رکھتے ہیں کہ آیا خود یہ خلق مخلوق ہے یا نہیں؟

(1) ابو موسیٰ المردار کا کہنا ہے کہ خلق شے، شے مخلوق سے مختلف ہے، اور یہ فعل خلق حقیقتاً مخلوق ہے، اور اس خلق کے لیے کوئی دوسرا عمل تخلیق نہیں۔

(2) ابو الہذیل کا قول یہ ہے کہ خلق، جو تالیف و ترکیب سے تعبیر ہے، رنگ سے تعبیر ہے، اور طول و عرض وغیرہ سے تعبیر ہے، حقیقتاً مخلوق ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے قول و ارادہ کے ذریعہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ ازروئے حقیقت تو مخلوق نہیں البتہ مجازاً اس پر مخلوق کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ فعل خلق کو کسی لحاظ سے بھی مخلوق نہیں کہنا چاہیے۔

(4) زہیر الاثری کی رائے ہے کہ فعل خلق غیر مخلوق ہے کیونکہ وہ تو ارادہ و قول کا نام ہے، جو محدث تو ہے مگر مخلوق نہیں۔

(5) ابو معاذ التومنی کا موقف ہے کہ فعل خلق حدث تو ہے مگر محدث یا مخلوق نہیں۔ اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ ارادہ کے معنی ایجاد و آفرینش کے ہیں۔ اور یہی فعل خلق ہے، اور اس کی حیثیت امر اور حکم الٰہی کی ہے۔

قرآن کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ یہ حدث ہے محدث یا مخلوق نہیں۔

(35)

بقا و فنا

بقا و فنا کے متعلق اختلاف کی نوعیت۔

(1) جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ خلق شے غیر شے کے مترادف ہے، ان کی باقی کے بارہ میں یہ رائے ہے کہ وہ خود بخود باقی ہے۔ اس بقا کی وجہ سے نہیں جو شے باقی سے الگ کوئی بیرونی عنصر ہو۔

(2) جو لوگ خلق اور مخلوق میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے ان کا کہنا ہے کہ باقی کا وجود بقا کا رہین منت ہے۔

(3) ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ خلق شے، نفس شے سے مختلف ہے۔ اسی طرح بقا باقی سے علیحدہ ہے۔ اور

Marfat.com

فانی فنا سے جدا۔ اس لیے کہ بقا کے معنی یہ ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا نتیجہ ہے:

"ابق" تو باقی رہ۔ اور فنا اس قول کا نتیجہ ہے: "افن" تم مٹ جاؤ۔

(4) بغدادی متکلمین میں سے کچھ لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ بقاء شے غیر شے ہے۔ لیکن فانی کے لیے کسی علیحدہ وفنا کا ثبوت نہیں اس لیے کہ فانی جب فنا ہوتا ہے' تو خود بخود ہوتا ہے' کسی خارجی سبب کا رہین منت نہیں ہوتا۔

(5) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے جن میں الجبائی وغیرہ شامل ہیں کہ باقی آپ سے آپ باقی رہتا ہے اور فانی آپ سے آپ فنا کے گھاٹ اترتا ہے۔

(6) معمر کا قول ہے کہ ہر ہر فانی کے لیے ایک سبب فنا اور پھر اس فنا کا ایک سبب ہے۔ اور یہ سلسلہ لانہایہ تک وسعت پذیر ہے۔ اور یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اشیا کو ہلاک کردے۔

(7) النظام کا موقف ہے کہ باقی رہنے والی شے آپ سے آپ باقی رہنے والی ہے۔ اسی طرح فانی آپ سے آپ فنا کے گھاٹ اترنے والی ہے۔

(8) زرقان نے ہشام بن الحکم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بقا باقی کی صفت ہے' جو نہ عین باقی ہے اور نہ غیر باقی۔ اور یہی حال فنا کا ہے۔

(36)

بقا و فنا' ان کا محل و مکان کون ہے؟ اور کیا ایک ہی وقت میں ان کا پایا جانا ممکن ہے۔ یا ایک سے زیادہ اوقات میں ان کے پائے جانے کا امکان ہے

(1) ابو الہذیل کا قول ہے کہ بقا و فنا کا تعلق لامکان سے ہے۔ اور ان کا پایا جانا ایک ہی وقت میں ممکن ہے۔

(2) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ بقا' شے موجود کے ساتھ ہمقران ہے۔ اور غیر شے اور جب تک شے موجود ہے' بقا اس کے ساتھ وابستہ ہے۔

(3) محمد بن شبیب کا کہنا ہے۔ اس معنی پر جو فنا سے تعبیر ہے اور جس کی وجہ سے کوئی جسم مٹتا

Marfat.com

یا معدوم ہوتا ہے۔ فنا کا اطلاق اس وقت تک نہیں ہو پاتا' جب تک کہ یہ جسم فنا کے گھاٹ نہ اتر جائے۔ فنا کا یہ وصف جسم موجود میں پہلے سے پنہاں رہتا ہے اس کے بعد یہ مٹتا یا فنا ہوتا ہے۔

(4) الجبائی کا یہ موقف ہے کہ فنا کا تعلق لامکان سے ہے۔ اور یہ بقا کی ضد ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ سواد کی وہ نوعیت جو بیاض کے معدوم ہونے سے ابھرتی ہے' دراصل فنا و بیاض کا دوسرا نام ہے۔ اسی طرح ہر ہر شے اپنے وجود کی آغوش میں عدم شے کو لیے ہوئے ہے۔ اعراض کی فنا پہلے سے جسم میں حلول پذیر ہوتی ہے اور فنا کے لیے مزید فنا کا وجود نہیں۔

(37)

بقا کے کیا معنی ہیں؟

(1) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ شے باقی کے معنی یہ ہیں کہ یہ وصف بقا سے متصف ہے۔ یہی رائے ان کی قدیم اور محدث کے بارہ میں ہے۔ عبداللہ بن کلاب اسی کا قائل ہے۔

(2) کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ شے قدیم کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے آپ سے آپ باقی ہے۔ بقا کی حیثیت اس کے لیے وصف زائد کی نہیں۔ بخلاف محدث کے کہ اس کے لیے وصف بقا شے زائد ہے۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ محدث باقی نہ رہے۔

(3) ان لوگوں کے نزدیک جو اس رائے کے ہیں کہ ہر ہر باقی کے معنی آپ سے آپ باقی رہنے والی شے کے ہیں' باقی کی تعریف یہ ہے کہ اس سے مراد وہ کائن ہے جو حدوث کا نتیجہ نہ ہو۔ اسی بنا پر قدیم پر باقی کا اطلاق اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ ایسا کائن ہے جو حدوث کا کرشمہ نہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے ایک حادث حدوث کے مرحلہ میں باقی نہیں کہلاتا۔ بقا کا اطلاق اس پر وجود کے دوسرے مرحلہ میں ہوتا ہے۔

(4) کچھ اور لوگ اس بات کے قائل ہیں جن میں ایک الاسکافی بھی ہے کہ محدث کو ان معنوں میں باقی کہتے ہیں کہ اس پر دو زمانے گزرتے ہیں۔ ایک حدوث کا اور ایک بقا کا۔ لیکن قدیم کا یہ معاملہ نہیں۔ یہ ہر زمانہ میں بقا سے متصف رہتا ہے۔

Marfat.com

(38)

اجسام سے متعلقہ معانی جیسے حرکت و سکون وغیرہ کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت۔ یہ اعراض ہیں یا صفات؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ صفات ہیں۔ ہم انہیں اعراض سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ نیز یہ معانی ہیں۔ ہم انہیں اجسام نہیں کہہ سکتے۔ اور نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ غیر اجسام ہیں کیونکہ تغائر کی نسبت دو جسموں کے مابین ہوتی ہے "ہشام بن الحکم" کی یہ رائے ہے۔

(2) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں۔ کہ ان کی حیثیت اعراض کی ہے صفات کی نہیں۔ کیونکہ صفات کے معنی تو اوصاف کے ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں زید عالم ہے' یا قادر اور زندہ ہے تو قول کی یہ نوعیت صفات کہلائے گی۔ لیکن قدرت' علم' اور حیات صفات نہیں۔ اسی طرح حرکات اور سکونات کا شمار صفات میں نہیں ہوتا۔

(39)

اجسام کے ساتھ وابستہ معانی کو اعراض کیوں نہیں کہتے؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ معانی اجسام کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور اجسام کو ان کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس لیے ان کو اعراض کہتے ہیں۔ یعنی صفات کی ایسی نوعیت جو اجسام سے متعرض ہوتی ہے۔ ان لوگوں نے اس بات کو نہیں مانا کہ اعراض کا وجود لامکان میں ہوتا ہے یا یہ کہ کوئی عرض لامکان میں حدوث پذیر ہو سکتا ہے۔ "النظام" اور بہت سے متکلمین کی یہی رائے ہے۔

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ اعراض کو اس بنا پر اعراض نہیں کہتے کہ یہ جسم سے متعرض ہوتے ہیں کیونکہ وجود کی ایسی قسم بھی ہے جس کا تعلق جسم سے نہیں۔ اسی طرح ایسے حوادث کا وجود بھی ممکن ہے۔ جو لامکاں میں ہوں۔ جیسے اللہ کا ارادہ' یا وقت' بقا اور فنا' یا اللہ تعالیٰ کا قول و ارادہ کے ذریعہ کسی شے کی تخلیق کرنا۔ یہ "ابوالہذیل" کی رائے ہے۔

(3) بعض کا کہنا ہے' اعراض کو اعراض کہنے کی وجہ ان کا عارضی ہونا ہے۔ اور یہ تسمیہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ماخوذ ہے:

قالوا ھذا عارض ممطرنا 46/24 کہنے لگے یہ تو (عارض) بادل ہے جو ہم پر برسے گا۔

یا اس آیت سے ماخوذ ہے:

اتریدون عرض الدنیا 8/67 تم تو دنیا کا مال و اسباب (عرض) چاہتے ہو۔

یہاں حال کو "عرض" اس بنا پر کہا گیا ہے کہ زوال پذیر شے ہے۔

(4) بعض کی رائے میں اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کا قیام بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی جسم و جوہر کا رہین منت ہوتا ہے۔

(5) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ معنی قائم کو اعراض کہنا محض متکلمین کی اصطلاح کی مطابقت ہے۔ انہوں نے چونکہ معانی کی اس نوعیت کو اعراض سے تعبیر کیا ہے اس لیے ہم بھی مجبور ہیں کہ ان کو اعراض ہی کہیں۔ ورنہ اگر اس تسمیہ کو تسلیم کرنے میں کوئی مانع ہو، تو ہمارے پاس اس کے خلاف کوئی دلیل نہیں۔ نہ قرآن سے نہ سنت و اجماع سے، اور نہ لغات و ادب سے۔ اہل نظر کے بہت سے حلقے اسی رائے کے ہیں۔ انہیں میں جعفر بن حرب بھی ہیں۔

(6) عبداللہ بن کلاب اجسام سے وابستہ معانی کو کبھی اعراض کہتا، کبھی اشیا سے تعبیر کرتا اور کبھی ان کو صفات سے موسوم کرتا۔

(40)

کیا اعراض اجسام میں اور اجسام اعراض میں بدل سکتے ہیں؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے جن میں حفص الفرد بھی شامل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اعراض کو اجسام میں اور اجسام کو اعراض میں بدل دینے پر قادر ہے۔ اس لیے کہ اسی نے تو جسم کو جسم بنایا ہے اور عرض کو عرض ٹھہرایا ہے۔ عرض کی حقیقت اتنی ہی تو ہے کہ اللہ نے اس کو عرض کی حیثیت سے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح جسم اسی بنا پر تو جسم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو جسم کی حیثیت سے تخلیق کیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ بات قطعی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کو عرض کی حیثیت سے پیدا کیا ہے اس کو جسم کی حیثیت سے تخلیق کرے اور جس کو جسم کی صورت بخشی ہے اس کو عرض کا پیراہن پہنا دے۔

یہی نقطہ نظر ان کا لون و طعم اور تمام اجناس کے بارہ میں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام اشیا جس حقیقت و نوعیت کے ساتھ اس وقت پائی جاتی ہیں، اس بنا پر پائی جاتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اسی حقیقت و نوعیت کے قالب میں ڈھالا ہے۔ انسان نے ان کی حقیقت متعین کرنے کے سلسلہ میں کوئی کارنامہ انجام نہیں دیا۔

(2) اکثر اہل نظر نے اس امکان کا انکار کیا ہے، کہ اعراض اجسام میں اور اجسام اعراض میں

Marfat.com

بدل سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ صورت حال استحالہ لیے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ اس نوع کی تبدیلی اس بات کی مقتضیٰ ہے کہ پرانے اعراض کو ہٹا کر' ان کی جگہ دوسرے اعراض کی تخلیق کی جائے۔ حالانکہ اعراض اس نوع کی تبدیلی کے متحمل نہیں۔ اس سلسلہ میں انہوں نے اور دلائل کی بھی آڑلی ہے۔

(3) بہت سے متکلمین جو اس طرح کی تبدیلی کو جائز نہیں قرار دیتے جن میں کے ایک الجبائی بھی ہیں' کہتے ہیں کہ ہم یہ عقیدہ نہیں رکھتے کہ اللہ نے جوہر کو جوہر رنگ کو رنگ شے کو شے' یا عرض کو عرض کے قالب میں ڈھالا ہے۔ کیونکہ تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ یہ جوہر ہے یہ رنگ ہے' یہ عرض ہے اور یہ شے ہے۔

(4) بعض معتزلہ وغیرہ کا عقیدہ ہے کہ جوہر کو جوہر' رنگ کو رنگ' شے کو شے اور حرکت کو حرکت کی صورت میں پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ کیونکہ اگر جوہر تخلیق سے پہلے بھی جوہر ہوتا۔ تو قدیم ہوتا۔ اور جب محدث ہونے کی وجہ سے جوہر کا قدیم ہونا محال ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے جوہر کی خصوصیات سے نوازا ہے۔ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ جوہر جو پہلے سے اللہ کے علم میں جوہر ہے' جوہر نہ ہوتا۔

(41)

معانی میں اختلاف کی نوعیت

(1) بعض کا کہنا ہے کہ جسم جب ساکن ہوتا ہے تو کسی معانی کی وجہ سے' اور یہ معنی حرکت ہے۔ اور اگر یہ معنی متحرک میں موجود نہ ہو تو اس کا متحرک ہونا غیر سے اولیٰ نہ ہو۔ اسی طرح یہ جس وقت حرکت پذیر ہوا۔ وہ وقت بھی دوسرے وقت سے اولیٰ اور بہتر نہ ہو۔

ان کا موقف یہ ہے کہ اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ خود اس حرکت کے لیے بھی ایک معنی کی تعیین ہو۔ کیونکہ اگر اس حرکت کا کوئی معنی نہیں ہے' تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس حرکت کا اس متحرک کے ساتھ اختصاص اولیٰ نہ قرار پائے۔ اس معنی کی تعیین سے یہ مراد ہے کہ اس کو دوسرے متحرک سے ممیز کیا جاسکے۔ اور معانی کا یہ سلسلہ غیر متناہی ہے۔ لیکن غیر متناہی ہونے کے باوجود ان سب کا وقوع ایک ہی وقت میں ہوتا ہے۔ معانی کا یہی مفہوم سواد و بیاض میں بھی پایا جاتا ہے۔ یعنی یہ سواد اس اسود کے ساتھ خاص ہے' اور اس بیاض کا تعلق اس بیاض کے ساتھ استوار ہے۔ یہی حالت سواد و بیاض کی ضد میں فرض کی جائے گی۔ بلکہ تمام اجناس اور اعراض کو اسی پیمانہ سے سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ اور جب وہ عرض باہم متفق

Marfat.com

ہوں' یا مختلف' تو دونوں صورتوں میں معانی ممیزہ کا اثبات کافی ہے۔ تمام معانی کا استیعاب ضروری نہیں۔

ان لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ یہ غیر متناہی معانی' بہرحال کسی ایک محل و ہدف میں پائے جاتے ہیں۔ حی و میت کے بارہ میں بھی یہ قانون کار فرما ہے۔ یعنی ہم جب کسی شے کو حی یا میت فرض کریں گے تو اس میں ان غیر متناہی معانی کو فرض کریں گے' جو حی و میت میں پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک مخصوص حیات کا تعلق ایک مخصوص حی ہی سے ہو گا۔ پھر اس مخصوص حیات کے لیے ایک معنی حیات ہو گا۔ اور پھر اس معنی حیات کے یے ایک اور معنی حیات ہو گا۔ اور اس طرح معانی کا یہ سلسلہ غیر نہایہ تک وسعت پذیر ہوتا چلا جائے گا۔ "معمر" کی یہی رائے ہے۔

(2) میں نے احمد الفراقی سے سنا ہے کہ جسم جب متحرک ہوتا ہے تو یقیناً کسی معنی و علت کی وجہ سے لیکن پھر اس علت کی کوئی اور علت نہیں ہوتی۔

(3) اکثر متکلمین کی توجیہ یہ ہے کہ ہم جب سکون کے بعد کسی جسم کے لیے حرکت کا اثبات کرتے ہیں۔ تو یقیناً اس کا ایک سبب ہوتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس مخصوص حرکت کے لیے کوئی اور مخصوص معنی یا علت بھی پائی جاتی ہے۔ یہی معاملہ باقی تمام اعراض کا ہے۔

(42)

کیا حرکت بجائے خود حرکت ہے؟

حرکت کے بارہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا جسم کی وہ حرکت جو بغیر کسی معنی کی منت پذیری کے واقع ہوتی ہے۔ کیا یہ حرکت بجائے خود حرکت ہوتی ہے؟ یا کسی معنی کی وجہ سے۔

(1) بعض کا قول ہے کہ یہ محض حرکت ہے' جو نہ تو آپ سے آپ معرض ظہور میں آتی ہے' اور نہ کسی معنی کی وجہ سے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے' یہ حرکت بجائے خود حرکت ہے۔

(43)

کیا اعادہ اعراض ممکن ہے؟

اعراض سے متعلق اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کیا ان کا اعادہ ممکن ہے یا نہیں۔

Marfat.com

(1) متعدد متکلمین جن میں محمد بن شبیب بھی شامل ہیں' اعادہ اعراض کے قائل ہیں۔

(2) زرقان نے بعض متقدمین کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حرکت مرحلہ ثانی میں دراصل وہی حرکت ہے جس کا آغاز مرحلہ اول میں ہوا۔ یعنی مرحلہ ثانی میں' اسی حرکت کا اعادہ کیا گیا ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ کسی بھی عرض کا اعادہ جائز نہیں۔

(4) کچھ حضرات اعراض میں اس تفریق کے قائل ہیں کہ جن اعراض کے لیے بقا ثابت ہے' ان کا اعادہ بھی ممکن ہے۔ اور جن کے لیے بقا ثابت نہیں' ان کا اعادہ بھی ممکن نہیں۔

(5) کچھ کہنے والے یہ کہتے ہیں کہ جن چیزوں کی کیفیت ہم نہیں جان پاتے جیسے مثلاً سنگ' مزہ' بو' قوت' اور سمع و بصر وغیرہ ہے' ان کا اعادہ تو ممکن ہے' لیکن جن کی کیفیت ہم جانتے ہیں ان کا اعادہ ممکن نہیں' جیسے حرکت و سکون اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اشیاء۔ جیسے تالیف' تفریق اور اصوات۔ ابوالہذیل اسی کا قائل ہے۔

(6) کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ جن چیزوں کو مخلوق جانتی ہے۔ یا جن پر قدرت و اقتدار رکھتی ہے یا جن کا باقی رہنا جائز نہیں' ان کا اعادہ تو ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ جو اعراض ہیں ان کا اعادہ ممکن ہے۔ یہ الجبائی کا مذہب ہے۔

الجبائی کا خیال ہے کہ جن اعراض کا اعادہ ممکن ہے ان میں تقدیم و تاخیر بھی ممکن ہے۔ اور حرکات اور اس قبیل کے اعراض کا اعادہ جائز نہیں۔ کیونکہ اگر ان کا اعادہ جائز و ممکن ہوتا تو ان میں تقدیم و تاخیر کا بھی امکان ہوتا۔ اور اگر تقدیم و تاخیر کے جواز کو تسلیم کرلیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے (کہ جو بات وقت کے دسویں مرحلہ میں ممکن ہے' وہ اس سے پہلے بھی ممکن ہے۔ یا جس پر ایک انسان دوسرے مرحلہ میں قادر ہے' اس کا دسویں مرحلہ میں بھی اعادہ کر سکتا ہے۔ اور اگر اس مفروضہ کو مان لیا جائے' اور اللہ تعالیٰ جن جن حرکات پر قادر ہے اس کی کوئی آخری حد نہیں) تو اس کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس شخص نے ماضی میں کیا ہے بعینہ اسی کو وہ اس وقت بھی انجام دے سکتا ہے۔ اور اگر یہ بات درست ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ماضی میں جن جن اوقات میں اس نے ترک فعل کا ارتکاب کیا ہے وہ غیر متناہی ہوں۔ یعنی وہ غیر متناہی "تروک" کا مرتکب ہو۔ اور غیر متناہی تروک کا ارتکاب چونکہ باطل ہے۔ لہٰذا اعادہ حرکات کا تصور باطل ٹھہرا۔ اس دلیل سے الجبائی نے اس وقت تعرض کیا جب وہ یہ رائے رکھتا تھا کہ ہر ہر شے کا ترک' ترک غیر سے مختلف ہے۔ اور یہ کہ ایک ہی شے کا ترک دو چیزوں کے لیے ممکن ہے۔

Marfat.com

(44)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا وہ اجسام جو آخرت میں زندہ کیے جائیں گے وہ وہی پہلے اجسام ہوں گے جو دنیا میں تھے۔ یا یہ اجسام اور ہوں گے؟

(1) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں۔ اور ان میں جمہور مسلمان شامل ہیں' کہ آخرت میں جن اجسام کا اعادہ ہو گا' وہ وہی ہوں گے جو دنیا میں تھے۔

(2) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ آخرت میں بعینہ انہی اجسام کا اعادہ ہو گا۔ اور نہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جن اجسام کا اعادہ ہوا ہے وہ ان اجسام کا غیر ہوں گے۔ اسی طرح میں یہ نہیں کہتا کہ جو جسم حرکت پذیر ہوا ہے۔ وہ بعینہ وہی ہے جو پہلے ساکن تھا۔ اور نہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جسم متحرک جسم ساکن سے مختلف شے ہے۔ یا جو چیز حرکت پذیر ہوئی ہے وہ وہی ہے جو پہلے ساکن تھی۔ یہی موقف اس کا محدث اور موجود کے بارہ میں ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو شے سطح وجود پر ابھری ہے وہ وہی ہے جو پہلے کتم عدم میں تھی' یا جو شے معدوم ہو جائے گی' وہ وہی ہو گی جو پہلے موجود تھی۔

(45)

اضداد

(1) ابو الہذیل نے اضداد کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اضداد کا مطلب یہ ہے کہ جب یہ نہ ہوں تو شے پائی جائے۔ اور جب یہ پائے جائیں تو شے نہ پائی جائے۔ اس کی رائے میں تضاد رونما نہیں ہوتا۔ اس نے اجسام کے تضاد کو محال قرار دیا ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے۔ ضدین ان دو متنافی اشیا کو کہتے ہیں جن میں کی ہر ایک دوسری کی نفی کرے۔ "ابو الہذیل" نے تعریف کی اس صورت کو نہیں مانا۔ کیونکہ حروف اگرچہ متنافی ہیں' تاہم ان میں نسبت تضاد پائی نہیں جاتی۔

(3) النظام کا قول ہے کہ اعراض میں نسبت تضاد نہیں۔ تضاد کا تعلق اجسام سے ہے جیسے

Marfat.com

حرارت و برودت' سواد و بیاض' حلاوت اور حموضت یہ سب اجسام ہیں جو ایک دوسرے کے افساد و ابطال کے موجب ہیں۔ لہٰذا ہر دو جسم اس وقت تک متضاد کہلائیں گے جب ان میں ایک دوسرے کے افساد و ابطال کا سبب بنے گا۔

(4) کچھ کہنے والے یوں بھی کہتے ہیں کہ ضدین سے مراد وہ ایسی چیزیں ہیں جو باہم جمع نہ ہو سکیں۔ لہٰذا دو متضاد اشیا کا معنی یہ ہو گا کہ یہ باہم جمع ہونے والی نہیں۔ عباد بن سلیمان کا یہی قول ہے۔

(5) بعض کی یہ رائے ہے کہ تضاد کبھی مکانی ہوتا ہے۔ یعنی دو چیزیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ جیسے حرکت و سکون' قیام و قعود' حرارت و برودت' اجتماع اور افتراق' کبھی زمانی ہوتا ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ دو چیزیں ایک ہی زمانہ میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً فنا اور مفنی (فنا کے گھاٹ اترنے والی شے)۔ کبھی وصفی ہوتا ہے۔ جس سے یہ مقصود ہے کہ دو چیزیں ایک ہی وصف کی نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً قدیم کا کسی شے کا ارادہ کرنا' اور اس کو برا سمجھنا۔ ان کے نقطہ نظر سے تضاد کے معنی دراصل تنافی کے ہیں۔ چنانچہ وہ اشیاء جو کسی مکان سے تعلق رکھتی ہیں' ان میں نسبت تضاد کے معنی یہ ہوں گے کہ ان میں کسی ایک جگہ ہونا' دوسری شے کی نفی کا سبب بنے گا۔ اسی طرح زمانی و وقتی تضاد کا مطلب یہ ہو گا کہ یہ دونوں بیک وقت پائی نہیں جا سکتیں۔ اور وصفی تضاد سے یہ مراد ہو گا کہ ایک ہی موصوف دو مختلف اوصاف سے اتصاف پذیر نہیں ہو سکتا۔

(6) کچھ لوگوں کا گمان ہے کہ ضد کے معنی ترک کے ہیں۔ اور ضد شے کا مطلب ترک شے ہے۔

(46)

کیا اللہ تعالیٰ وصف ترک سے متصف ہو سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ترک کے ساتھ متصف گردانا جا سکتا ہے۔ مثلاً جب وہ حرکت کی تخلیق کرتا ہے تو سکون کو ترک کر دیتا ہے۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی پہلو سے بھی ترک کے ساتھ متصف نہیں گردانا جا سکتا۔

Marfat.com

(47)

کیا اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو موت و حیات پر قدرت عطا کر سکتے ہیں یا تخلیق اجسام کی استطاعت سے بہرہ مند کر سکتے ہیں

(1) روافض میں سے غالی گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اجسام کی تخلیق' الوان کی آفرینش' اور ذوق و بو کے پیدا کرنے کی قدرت عطا کر سکتا ہے۔ یہی نہیں ان کو تمام افعال پر قدرت بخش سکتا ہے۔

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ایسی قدرت سے متصف نہیں گردانا جا سکتا کہ وہ اپنے بندوں کو اجسام کی تخلیق و افنا پر قدرت عطا کر سکتا ہے۔ ہاں تمام اعراض پر البتہ قدرت عطا کر سکتا ہے جیسے موت و حیات' علم اور قدرت وغیرہ۔ یہ الصالحی کی رائے ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اپنے بندوں کو الوان' ذوق و بو' حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست پر قدرت عطا کرے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس نے یہ قدرت عطا کر رکھی ہے۔ لیکن زندگی و موت پر اللہ تعالیٰ کے لیے انسان کو قدرت عطا کرنا جائز نہیں۔ یہ بشر المعمر کا قول ہے۔

(4) بعض کی یہ رائے ہے کہ اعراض اور جنس اعراض پر تو اللہ تعالیٰ انسان کو قدرت عطا کر سکتا ہے اور عرض ان کے ہاں ایک ہی ہے' یعنی حرکت' لیکن الوان' بو' حرارت و برودت اور اصوات پر نہیں۔ اس استحالہ کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے' کہ یہ چیزیں ان کے نزدیک اجسام ہیں۔ اور اللہ کے لیے یہ بات جائز نہیں کہ وہ اپنے بندوں کو حرکت کے علاوہ اجسام پر قدرت بخشے۔ یہ النظام کی رائے ہے۔

(5) بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکات' سکون' اصوات اور آلام وغیرہ پر انسان کو قدرت عطا کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ سب وہ کیفیات ہیں جن کو انسان جانتا ہے لیکن ان اعراض پر جن کے بارہ میں انسان کو علم و آگاہی حاصل نہیں اللہ تعالیٰ قدرت عطا نہیں کر سکتا۔ جیسے الوان' ذوق' بو' زندگی اور موت وغیرہ۔ یہ ابو الہذیل کا قول ہے۔

Marfat.com

(48)

متکلمین کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا ترک شے' تارک شے سے الگ کوئی معنی ہے؟

اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

(1) کچھ لوگ اثبات کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ترک شے اور ہے اور تارک اور۔ ترک کے معنی ان کے نزدیک نفس کو کسی چیز سے باز رکھنے کے ہیں۔

(2) کچھ لوگ ترک شے کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک تارک شے کا تو وجود ہے' ترک کا نہیں۔

(3) بعض کا کہنا ہے' ترک شے کا ایک الگ مفہوم ہے' جو انسان کا عین ہے اور نہ غیر۔

(4) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ میں یہ تو کہتا ہوں کہ کسی انسان کا کسی شے کا کو ترک کر دینا اور شے ہے' اور انسان شے دیگر۔ لیکن میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ترک اور تارک میں کوئی فرق ہے یا یہ کہ ترک غیر تارک ہے۔ کیونکہ جب میں کسی انسان کے بارہ میں تارک کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے دو باتوں کی نشاندہی کی ہے' ایک انسان کی اور ایک اس کے فعل ترک کی۔

(49)

جن لوگوں نے اثبات ترک کیا ہے ان میں اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ آیا ترک شے کے معنی اس کی ضد کو اختیار کرنے کے ہیں یا کیا؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ترک شے کے معنی صرف اس کی ضد کو اختیار کرنے کے نہیں۔ مثلاً ترک سکون صرف ترک ہی نہیں بلکہ اقدام حرکت بھی ہے۔

(2) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ ترک کے معنی 'اخذ ضد ہی کے ہیں۔

Marfat.com

(50)

کیا ایک ترک کے حدود متروکین تک وسیع ہو سکتے ہیں؟

اس میں دو رائیں ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایک ہی ترک متروکین کے لیے کافی ہے۔ یعنی ایک ہی ترک سے دو چیزیں چھوڑی جا سکتی ہیں۔

یہ وہ لوگ ہیں جن کے نزدیک ترک کے معنی صرف اس کی ضد کو اپنانے کے نہیں بلکہ شے زائد کے ہیں۔

(2) کچھ حضرات اس رائے کے ہیں کہ ترک شے کے معنی اخذ ضد کے سوا ہیں۔ مثلاً کسی شے کے بارہ میں اقدام کسی دوسری شے کے اقدام سے مختلف ہے۔ ان میں اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جو ترک کہ اخذ ضد کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ بسا اوقات ایک فعل ترک سے متعدد چیزیں چھوڑی جا سکتی ہیں۔

(51)

کیا افعال متولدہ میں بھی ترک ممکن ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے نے دو گروہوں کی شکل اختیار کی ہے۔

(1) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے جن میں عباد اور الجبائی بھی شامل ہیں کہ انسان افعال متولدہ کے ترک پر قادر نہیں۔

(2) کچھ اور حضرات کا خیال ہے کہ افعال متولدہ کا ترک ممکن ہے۔ کیونکہ انسان بہت سے ایسے افعال سے دست کش ہو سکتا ہے جن کا تعلق غیر سے ہو۔ یعنی جو متولدہ ہوں۔ اس صورت میں کہ انسان افعال کے اسباب سے دست کش ہو جائے۔

Marfat.com

(52)

ترک فعل کے بارہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا ایسی چیزوں کا ترک بھی ممکن ہے جن کا شعور تک دل میں نہ ہو

(1) بعض متکلمین کا کہنا ہے ایسی چیزوں کا ترک بھی ممکن ہے جو شعور و ادراک کے دائرے سے باہر ہوں۔
(2) بعض کہتے ہیں کہ ہم صرف انہی چیزوں کے ترک پر قادر ہیں جن سے دست کش ہونے کے لیے کوئی داعیہ موجود ہو۔ چنانچہ ہم جب کوئی اقدام کرتے ہیں تو کسی داعیہ کی بنا پر۔
(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اقدام شعور چاہتا ہے' بالخصوص ان اعمال میں جو براہ راست انجام پاتے ہیں۔ متولدہ اعمال بھی شعور و ادراک کے متقاضی ہیں۔ لیکن ان میں اکثریت ایسے اعمال کی ہے جو شعور سے بے نیاز ہیں۔ چنانچہ ہم ایسے اقدام بھی کرتے ہیں جن کا دل میں شعور تک نہیں ہوتا۔ اور جن کے لیے کسی داعیہ کی تعیین بھی مشکل ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ یہ ایک اشیا کے ترک پر قادر ہیں جن کو یہ نہیں جانتے۔ اور نہ جن کا یہ ذکر ہی کرتے ہیں۔
(4) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ ارادہ خود بخود ابھرتا ہے' اور یہ کسی سابقہ شعور کا رہین منت نہیں۔ اور نہ کسی داعیہ ہی کا محتاج ہے۔

(53)

ایک سوال یہ ہے کہ کیا تروک یا دست کشیوں کا تعلق افعال قلب سے ہے؟

اس میں دو رائیں ہیں۔
(1) بعض کا کہنا ہے کہ ترک کی ہر ہر نوعیت افعال قلب سے متعلق ہے۔
(2) بعض نے ہر ہر اقدام کو بھی افعال قلب میں شمار کیا ہے۔ کچھ لوگ اسی بات کے قا

Marfat.com

ہیں کہ ترک و اقدام دونوں طرح سے انجام پاتے ہیں۔ شعور کے ساتھ بھی اور بغیر شعور کے بھی۔

(54)

اختلاف کا ایک اور پہلو

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اقدام تو بلاشبہ ارادہ چاہتا ہے، لیکن کسی کام سے باز رہنا یا دست کش ہو جانا ارادہ کا مقتضی نہیں۔ اکثریت نے اس رائے کو تسلیم نہیں کیا۔

(2) ان لوگوں میں ایک گروہ نے یہ سمجھا ہے کہ اقدام کی بہت سی صورتیں ارادہ سے مستغنی ہیں۔ لیکن ترک و دست کشی کو ارادہ سے مستغنی نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

(55)

کیا ترک فعل باقی رہتا ہے؟

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ ترک کے لیے بقا نہیں۔ ہاں اس کے علاوہ دوسرے اعراض کے لیے البتہ بقا ثابت ہے۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ اعراض میں سے کسی کے لیے بھی بقا نہیں۔ نہ ترک کے لیے اور نہ کسی اور شے کے لیے۔

(3) بعض کا خیال ہے کہ اعراض کے لیے بقا ثابت ہے۔ چنانچہ اقدام کی بہت سی صورتیں اس میں داخل ہیں۔

(56)

اختلاف کی ایک اور صورت

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ جن افعال کو ہم ترک کر چکے ہیں ان کو دوبارہ اختیار کر سکتے ہیں۔

(2) بعض نے اس کو محال و ممتنع گردانا ہے۔

Marfat.com

(57)

کیا ایک ہی حالت میں دو فعلوں کا ترک ممکن ہے؟

(1) بعض کا کہنا ہے کہ نہ صرف دو بلکہ کئی افعال ایک ہی حالت میں ترک کیے جا سکتے ہیں۔
(2) بعض کا یہ موقف ہے کہ ایک حالت میں ایک ہی فعل کا ترک ممکن ہے۔

(58)

اختلاف کی ایک اور جہت

(1) بعض کہتے ہیں کہ ہم فعل متولد کے ترک سے کسی کوئی شے کو مرحلہ عاشر میں چھوڑ سکتے ہیں۔
(2) حذاق متکلمین نے اس مفروضہ کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

(59)

متکلمین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ادراک جو حواس کے ذریعہ ہوتا ہے اس کو کس کی جانب منسوب کیا جائے

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ اگر ادراک کے اسباب کا تعلق ذوی الاحساس سے ہے تو اس کا انتساب اس کی طرف ہو گا۔ اگر اللہ سبحانہ کی جانب سے ہے' تو انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہو گا۔ اور اگر اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے سوا اور ذوی الاحساس کے سوا کسی اور کی طرف ہو گا تو انتساب بھی اسی کی طرف ہو گا۔ انتساب فعل میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ان لوگوں نے اس کو اسباب کے تابع رکھا ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ بلاشبہ ادراک کا تعلق ذوی الاحساس سے ہے لیکن یہ اس کے اختیار کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ یہ ایک طبعی فعل ہے۔ ماؤیین کی تحقیق عقیدہ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ

Marfat.com

ادراک کا تعلق اس محل ادراک سے ہے کہ جس کے ساتھ یہ ادراک وابستہ ہے معمر اور اس کے پیروکاروں کا یہی عقیدہ ہے۔

(3) بعض کی رائے میں اس کا انتساب خالصتاً اللہ کی طرف ہونا چاہیے۔ کیونکہ اسی نے حواس میں اس صلاحیت کو پیدا کیا ہے لہٰذا جو فعل بھی صادر ہو گا اسی انداز سے ہو گا۔ یہ النظام کی رائے ہے۔

(4) بعض کے خیال میں ادراک کا تعلق اس مزاج اور طبیعت سے ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حالہ ادراک میں ودیعت کر رکھا ہے' یہی اس کو پیدا کرتا' اور ظہور میں لاتا ہے' بہت سے اہل اثبات اور محمد بن حرب الصیرفی کا یہی مسلک ہے۔

(5) بعض کا کہنا ہے کہ ادراک اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔ وہی اس کو از سر نو پیدا کرتا اور جنم دیتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اس کو روک دے۔ اگرچہ آنکھ صحیح ہو' کھلی ہو۔ اور شے مدرکہ کے بالکل سامنے ہو' اور درمیان میں روشنی بھی موجود ہو۔

اور اگر وہ جمادات میں ادراک کی صلاحیت پیدا کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ یہ صالح کی رائے ہے۔

(6) کچھ کہنے والے یوں بھی کہتے ہیں کہ ادراک اللہ کا فعل ہے' وہی اس کی تخلیق کرتا ہے۔ انسان کا فعل نہیں۔ تاہم یہ بات کسی طرح درست نہیں۔ کہ آنکھ صحیح ہو اور روشنی پائی جاتی ہو۔ اور اللہ تعالیٰ فعل ادراک کو انجام نہ دے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ بصر و ادراک نابینا پن کے باوجود حاصل ہو سکے۔ اور شے مردہ میں ادراک کی تخلیق بھی درست نہیں۔

(7) ضرار کا یہ قول ہے کہ ادراک کا تعلق بندے کے کسب اور اللہ کی تخلیق سے ہے۔

(8) بغداد کے بعض متکلمین کی یہ رائے ہے کہ بصر و ادراک بہرحال بندے کا فعل ہے۔ اسی کو کسی طرح بھی اللہ کا فعل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

(60)

کیا انسان سبب ادراک کے معاملہ میں خود مختار ہے؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ سبب ادراک' ادراک سے پہلے ہے' بلکہ فتح چشم سے بھی پہلے ہے۔ یہ ارادہ ادراک ہے۔ یہی آنکھ کھولنے کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن آنکھ کا کھلنا اور ادراک کا حاصل ہونا بیک وقت معرض ظہور میں آتا ہے۔

Marfat.com

(2) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں کہ آنکھ کھولنا سبب ادراک ہے۔ لہٰذا اس کو آنکھ کھلنے کے بعد سطح ذہن پر ابھرنا چاہیے۔ اسی طرح آگ' سبب احراق ہے۔ لہٰذا جب تک کسی شے کو یہ چھو نہ لے احراق واقعہ نہیں ہوتا۔

(3) بعض کا کہنا ہے کہ موجب ادراک آنکھ کے اعلیٰ اور زیریں پپوٹے کا باہمی اعتماد ہے۔ لہٰذا آنکھ کا کھلنا اس سے پہلے نہیں ہو سکتا۔

(4) ایک دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ ادراک کا سبب چشم کشائی ہے۔ لیکن چشم کشائی اور ادراک ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں آگے پیچھے نہیں۔

(61)

آنکھ سے ادراک کی کیفیت

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان آنکھ سے کسی شے کا ادراک اس وقت تک نہیں کرپاتا جب تک کہ نظر و بصر' جست لگا کر اس شے مدرک تک نہیں پہنچ پاتیں اور اس میں داخل نہیں ہو جاتی۔

اس نظریہ کے قائل کا گمان یہ ہے کہ انسان محسوسات کا ادراک براہ راست حاسہ کے ذریعہ نہیں کرپاتا۔ جب تک کہ یہ حاسہ مداخلت یا مجاورت و اتصال کے انداز سے شے مدرک کے ساتھ رابطہ نہ پیدا کرے۔ یہ النظام کی رائے ہے۔

زرقان نے اس قول کی روایت کی ہے کہ ادراک بر سبیل مداخلت ہوتا ہے۔ چاہے یہ الوان ہوں چاہے اصوات۔ اس کا یہ خیال ہے کہ آواز کو سن لینے کے معنی یہ ہیں کہ حاسہ سمع براہ راست آواز سے متصادم ہوتا اور ٹکراتا ہے۔ اور اس تصادم کو قوت سامعہ وصول کرلیتی ہے۔ یہی حال قوت شامہ و ذائقہ کا ہے کہ یہ مشمومات اور ذائقہ کی چیزوں سے متصادم ہوتی ہیں۔

(2) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حواس براہ راست نہ تو اشیا میں داخل ہوتے ہیں۔ نہ مجاورت و اتصال اختیار کرتے ہیں۔ ایسا ہونا اس بنا پر محال ہے کہ یہ سب اعراض ہیں۔ ان کی رائے میں نظر و بصر کا جست لگا کر اشیاء تک پہنچنا غلط ہے۔ اسی طرح بقیہ حواس بھی اشیاء متعلقہ تک نہیں پہنچ پاتے۔ ان کے نقطہ نظر سے ہوتا یہ ہے کہ دیکھنے والا' اس وقت تک کسی شے کو دیکھنے میں کامیاب نہیں ہوتا جب تک کہ نظر و بصر اور شے مدرکہ کے درمیان شعاع و ضیا ربط پیدا نہیں کردیتی۔ اسی طرح سے کوئی شخص اس وقت تک کسی شے کو سونگھتا یا چکھتا نہیں ہے۔ جب تک کہ وہ اجزا جو ذائقہ اور شامہ سے تعلق رکھتے ہیں' قوت شامہ اور ذائقہ کے مابین ربط و اتصال کے

Marfat.com

رشتوں کو استوار کر دیتے۔ اس بنا پر جب کوئی شخص کسی آواز کو سنتا ہے تو یہ محال ہے کہ قوت سامعہ آواز تک خود بخود پہنچ جائے۔ بلکہ یہاں بھی ضیا اور شعاع(؟) آواز کو اپنے دوش پر اٹھا کر حاسہ سمع تک پہنچانے کا سبب بنتی ہے۔ بغیر اس کے کہ یہاں مداخلت یا مجاورت کی کوئی صورت پائی جائے۔ یعنی قوت سامعہ شے مسموع تک منتقل نہیں ہو پاتی کیونکہ مسموع تو عرض وہی ہے۔ اور اعراض کا انتقال محال ہے۔ یہی حال قوت شامہ اور ذائقہ کا ہے۔ یہ بھی براہ راست ان چیزوں تک نہیں پہنچ پاتیں جن کا تعلق چکھنے اور سونگھنے سے ہے۔

(3) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اعراض کا ادراک محال ہے۔ ان کو اتصال و مجاورت کی صورت میں جان لینا صحیح نہیں۔ لہٰذا اس انداز سے نہ سننا ممکن ہے نہ چکھنا جائز ہے اور نہ لمس کرنا اور چھونا درست ہے۔ کیونکہ ان لوگوں کے نقطہ نظر سے شے مرئی جسم ہے' اور اصوات کا شمار بھی اجسام ہی میں ہوتا ہے۔ یہی نہیں' جن چیزوں کا تعلق بو اور ذوق سے ہے۔ وہ بھی اجسام ہی ہیں۔ یہ النظام کا قول ہے۔

(4) بعض اہل نظر کا یہ خیال ہے کہ مرئیات' مشمومات اور ملموسات تو بلاشبہ جسم کے دائرے میں داخل ہیں لیکن مسموعات کی کچھ ایسی صورتیں بھی ہیں جو اجسام سے تعلق نہیں رکھتیں۔

(5) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اعراض کو سمع' شم' ذوق اور لمس کے دائرے میں لایا جا سکتا ہے۔

(62)

ادراک میں اختلاف کا ایک اور پہلو

(1) بعض کا کہنا ہے کہ ادراک کا محل قلب ہے اور اس کے معنی مدرک کو جاننے کے ہیں۔ جہاں تک آنکھ اور حدقہ کا تعلق ہے' اس کو ادراک نہیں کہتے۔ کیونکہ اس کا مطلب تو صرف یہ ہے کہ آنکھ یا حدقہ شے مدرکہ کے مقابل میں ہے۔ بعض نے اس فعل کو رویت سے تعبیر کیا ہے۔

(2) بعض کی رائے میں رویت و ادراک ایک ہی چیز کے دو نام ہیں' اور ان کا تعلق آنکھ سے ہے۔ لیکن علم اس سے مختلف حقیقت کا نام ہے۔ ان لوگوں نے یہی انداز فکر تمام حواس کے بارہ میں اختیار کیا ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ادراک کا تعلق حدقہ کے بعض حصہ سے ہے۔ اور یہ اسکی جنس ہے اور علم کا محل قلب ہے۔ تمام حواس سے متعلق انہوں نے یہی اسلوب تشریح اختیار کیا ہے۔

Marfat.com

(63)

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا ادراک کو ہم کسی شے کا فعل قرار دے سکتے ہیں؟

(1) اکثر متکلمین کا یہ موقف ہے کہ ہم ادراک کو اس شے کا فعل قرار نہیں دے سکتے جس کا مدرک نے ادراک کیا ہے۔

(2) بعض اس کے قائل ہیں کہ ہم ادراک کو اس شے کا فعل قرار دے سکتے ہیں کہ جس نے اس کا ادراک کیا ہے۔ مثلاً ایک انسان اس وقت دیکھتا ہے جب وہ آنکھ کھولے اور اس کی نظر شے مرئی پر پڑے۔ لہٰذا اس رویت کو ہم اس نظر کا فعل قرار دے سکتے ہیں۔

کچھ لوگوں نے ادراک کے سلسلے میں ان اقوال سے بالکل مختلف انداز فکر اختیار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نظر و بصر کی وابستگی انسان سے ہے۔ یہی وجہ ہے ہم اسے بصیر' کہتے ہیں۔ چاہے اس کی آنکھیں بند ہی ہوں۔ کیونکہ جب اس کی آنکھیں شے مرئی سے دوچار ہوں گی اور موانع درمیان سے اٹھ جائیں گے۔ تو یہ شے مرئی کو جاننے لگے گا۔ ان کے نقطہ نظر سے علم پہلے سے قلب میں پنہاں رہتا ہے۔ اور موانع کی وجہ سے ظہور پذیر نہیں ہوپاتا۔ پھر جب موانع دور ہوجاتے ہیں تو یہ علم ظاہر ہوجاتا ہے۔ از سرنو پیدا نہیں ہوتا جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ یہی حال نظر و بصر کا ہے۔

(64)

محال کیا ہے؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ محال کا معنی اس قول کے تحت آتا ہے کہ فلاں چیز کا وجود ممکن نہیں۔ پھر اس کی تعیین میں اختلاف رونما ہوا۔ کچھ حضرات نے کہا کہ وہ اجتماع ضدین سے تعبیر ہے۔ اور ہر اس مذکور سے تعبیر ہے جو سطح کون پر فائز نہ ہوسکے۔ بعض کا قول ہے۔ محال کے معنی یہ ہیں کہ ضدین کے اجتماع کو ہم نے مان لیا۔

(2) ایک گروہ نے محال کو قول متناقض سے تعبیر کیا۔ پھر قول متناقض کی تعیین میں انہوں نے مختلف راہیں اختیار کیں۔ ایک طائفہ نے تو یہ کہا کہ وہ اس انداز کی چیز ہے جیسے ہم کہیں کہ فلاں قائد و قائم ہے اور اسی قبیل کے دوسرے جملے۔ لیکن بعض لوگوں نے اس کی اس بنا پر مخالفت

Marfat.com

کی کہ قاعدہ و قائم کہہ کر ہم نے دو اثبات مہیا کیے ہیں' اور دو اثبات باہم متناقض نہیں ہوتے۔ چاہے ان میں کا ایک رہے اور ایک نہ رہے اور چاہے یہ دونوں نہ رہیں۔ ان کے نزدیک تناقض کی صورت یہ ہے کہ ہم یوں کہیں کہ فلاں قائم اور لا قائم ہے یا فلاں قائم نہیں ہے۔ حالانکہ وہ قائم ہے۔ اس لیے اس صورت میں ثانی اول کی نفی کو متضمن ہے۔

(3) کچھ اور لوگوں کی رائے ہے کہ ہر کلام جس کا معنی متعین نہ ہو سکے محال ہے۔

(4) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہر وہ قول محال ہے جو اپنے جادہ سے ہٹا ہوا ہو۔ اور اپنے صحیح رخ سے منحرف ہو۔ جس کے ساتھ ایسے الفاظ کو جوڑ دیا جائے جو اس کے معنی کو بگاڑ دیں۔ اس کو صحیح محمل سے ہٹا دیں۔ اور معنی کو تعیین سے روک دیں۔ جیسے کوئی شخص مثلاً یہ کہے میں کل (یعنی غدا جس کا تعلق مستقبل سے ہے) آیا تھا۔ اور میں کل (یعنی امس جس کا تعلق ماضی سے ہے) آؤں گا۔

(65)

اختلاف کا ایک اور پہلو

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ محال جھوٹ نہیں ہوتا' اور نہ جھوٹ محال کے مترادف ہے۔

(2) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ ہر جھوٹ محال ہے اور ہر محال جھوٹ ہے۔

(3) بعض کہتے ہیں کہ کچھ جھوٹ تو ایسے ہیں جن پر محال کا اطلاق نہیں ہوتا' لیکن ہر محال جھوٹ ضرور ہے۔ بعض کا کہنا ہے' ایک شخص جب یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص عاجز و قادر ہے تو وہ کسی استحالہ کا مرتکب نہیں ہوتا۔ جھوٹ کا مرتکب ہوتا ہے۔ ہاں اگر وہ اسے کسی ایسی چیز پر قادر ٹھہراتا ہے جس پر وہ قادر نہیں تو یہ البتہ استحالہ ہوگا۔ چنانہ جب وہ کسی شخص کے بارہ میں کہتا ہے کہ وہ غائب و حاضر ہے تو وہ کسی استحالہ کا شکار نہیں ہوتا۔ لیکن جب یہ کہتا ہے کہ "قدم محدث" ہے تو یہ محال ہوگا۔ کیونکہ قدیم کبھی بھی حدوث کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس عاجز قادر ہو سکتا ہے اور غائب حاضر۔

Marfat.com

(66)

علت کے بارہ میں دس اقوال ہیں

(1) بعض کا کہنا ہے علت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علت تو وہ ہے جو معلول کے ساتھ ہمقراں ہوتی ہے۔ اور ایک علت وہ ہے جو معلول سے پہلے پائی جاتی ہے۔ چنانچہ علت اضطرار معلول کے ساتھ ہمقراں ہوتی ہے۔ اور علت اختیار معلول سے پہلے پائی جاتی ہے علت اضطرار کو یوں سمجھئے جیسے ضرب و الم ہے۔ ضرب علت ہے اور الم معلول۔ لیکن یہ دونوں ایک ساتھ واقع ہوں گے۔ کیونکہ ان دونوں میں رشتہ و تعلق کی نوعیت اضطراری ہے۔ اسی طرح مثلاً پتھر کو لڑھکانا ہے۔ تم جب اس کو لڑھکاؤ گے وہ اسی وقت بغیر کسی تاخیر کے لڑھک جائے گا۔

علت اختیار معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ اسی طرح علت (غالباً استطاعت) علت فعل ہے لہٰذا اپنے معلول سے پہلے ہوتا ہے۔

(2) بعض کا قول ہے ہر علت کو معلول سے پہلے ہونا چاہیے۔ علت کا معلول کے ساتھ ہمقراں ہونا محال ہے۔ انہیں لوگوں کا موقف حمل شے کے بارہ میں یہ ہے کہ اس بات کا علم کہ فلاں حامل ہے۔ حمل شے کے معابعد ہوتا ہے۔ اسی طرح کفار سے اللہ تعالیٰ کے دشمنی کفر کے معابعد بغیر کسی فصل و تاخیر کے پیدا ہوتی ہے۔ یہ قول بشر بن المعمر کا ہے۔ قول اول الاسکافی کی طرف منسوب ہے۔

(3) بعض اس رائے کو اپنائے ہوئے ہیں کہ علت بہرحال معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ اور یہ کہ علت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علت موجبہ۔ اور ایک علت غیر موجبہ۔ موجبہ اس علت کو کہتے ہیں جو موجب سے پہلے پائی جاتی ہے۔ اور جب یہ پائی جاتی ہے تو فاعل کو اختیار نہیں رہتا کہ اس کے معنوں میں تصرف روا رکھ سکے۔ اور نہ یہ جائز ہوتا ہے کہ جس چیز کا اس نے ارادہ کیا ہے اس سے دامن کشاں رہ سکے۔ علت غیر موجبہ وہ ہے کہ جس میں اختیار و تصرف کا حق قائم رہتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اس بنا پر اللہ کی اطاعت اختیار کی ہے کہ اس نے مجھے اطاعت کا حکم دیا ہے۔ میں اس حکم کا احترام کرتا ہوں اور چاہتا ہوں کہ اس پر عمل کروں لیکن اس کی مخالفت بھی ممکن ہے۔ یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ میں ماصور بہ کو ترک کردوں۔ جیسا کہ لوگوں کی اکثریت کرتی ہے۔ دوسری مثال یہ ہے۔ فرض کرو میں کہتا ہوں میں تو تمہاری دعوت پر یہاں آیا ہوں کہ تم نے میری طرف پیغام بھیجا۔

(4) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ علتیں دو ہیں۔ ایک جو معلول سے ایک لمحہ قبل پائی جاتی

Marfat.com

ہے اور ایک جو معلول کے ساتھ مقارن ہوتی ہے۔ جو علت ایک لمحہ قبل پائی جاتی ہے اس کو ایک لمحہ قبل ہی پایا جانا چاہیے۔ کیونکہ اگر اس پر ایک لمحہ سے زیادہ عرصہ گزر جائے تو سرے سے یہ علت ہی نہیں رہتی۔ جو علت معلول کے ساتھ مقارن رہتی ہے۔ اس کی مثال ضرب و الم میں ہے۔ یہ الجبائی کا مسلک ہے۔

(5) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ علت ہمیشہ معلول کے ساتھ مقارن رہتی ہے۔ اور جس کا وجود' وجود شے سے متقدم ہو' وہ علت نہیں ہوتی۔ ان کی رائے میں استطاعت فعل کی علت ہے۔ اور یہ فعل کے ساتھ مقارن ہے۔

(6) ان میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عجز موجب ضرورت ہے یا نہیں۔ کچھ لوگ عجز کو بعینہ اسی طرح موجب ضرورت قرار دیتے ہیں جس طرح استطاعت کو موجب اختیار ٹھہراتے ہیں۔ یہ (ابراہیم النجار) کا قول ہے۔

(7) اور کچھ لوگ عجز کو موجب ضرورت نہیں سمجھتے۔ اگرچہ استطاعت کو موجب اختیار قرار دیتے ہیں۔

(8) ان میں کے بعض کا خیال ہے کہ شے مدرک میں ایک ایسی حقیقت پنہاں ہوتی ہے۔ جو ادراک کی تخلیق کرتی ہے۔ بعض اس رائے کو نہیں مانتے۔

(9) بعض کا قول ہے کہ علت ہمیشہ معلول کے ساتھ مقارن رہتی ہے۔ لیکن یہ استطاعت کا علت فعل نہیں گردانتے۔ "عباد بن سلیمان" کی یہی رائے ہے۔

(10) بعض اس مسئلہ میں تقسیم سے کام لیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ علل کی بعض قسمیں معلول سے یقیناً پہلے پائی جاتی ہیں۔ جیسے مثلاً ارادہ موجبہ اور اس قبیل کی دوسری چیزیں۔ بعض علل معلول کے ساتھ مقارن رہتی ہیں' جیسے میری وہ پنڈلیاں جن پر میری حرکت کا دارومدار ہے۔ اور بعض اپنے وجود میں معلول سے متاخر ہوتی ہیں۔ اسے علت غرض (یا علت غائی) کہنا چاہیے۔ جیسے کوئی کہے میں نے سقیفہ اس لیے بنایا ہے تاکہ اس کے سایہ میں بیٹھ سکوں۔ ظاہر ہے کہ سایہ سے استفادہ وہ سقیفہ بن جانے کے بعد ہوگا۔ یہ النظام کا تجزیہ ہے۔

(67)

معلوم و مجہول میں اختلاف کی نوعیت

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان جب کسی چیز کو جان لے تو پھر علم کی اس حالت میں کسی طرح بھی اس سے ناآشنا رہنا جائز نہیں۔

Marfat.com

(2) بعض کہتے ہیں کہ انسان جن چیزوں کا علم رکھتا ہے' ان سے کسی نہ کسی وجہ سے ناآشنا بھی رہ سکتا ہے۔

(3) کچھ اور لوگ یوں کہتے ہیں کہ انسان کسی چیز کو جان لینے کے بعد بھی اس سے ناآشنا رہ سکتا ہے۔ لیکن اس طرح کہ ناآشنائی و جہل کا تعلق اس پہلو سے نہ ہو کہ جس پہلو سے اس نے کسی شے کو جانا یا معلوم کیا ہے۔ مثلاً ایک آدمی حرکت کے بارہ میں علم رکھتا ہے' مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ باقی رہنے والی نہیں۔ یا یہ کہ یہ اختیاری فعل کا نتیجہ ہے اور مکان ثانی میں حدوث پذیر ہوتی ہے۔ یا مثلاً اجسام کے بارہ میں علم رکھتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ محدث ہیں۔

ان کی رائے میں استحالہ اس وقت ابھرتا ہے جب انسان جسم کے متعلق یہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اور اس کے وجود کے بارہ میں ناآشنا ہو۔ یا حرکت کے بارہ میں جانتا ہو کہ باقی رہنے والی نہیں۔ اور اس سے متعلق ناآشنا اور جاہل بھی ہو۔ لیکن اس صورت میں کوئی استحالہ پیدا نہیں ہوتا کہ وہ حرکت کے بارہ میں تو علم رکھتا ہو لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ وہ محدث ہے۔ یا اللہ سبحانہ کے فعل کا نتیجہ ہے۔ یا اس اختیار کا کرشمہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان کو عطا کر رکھا ہے۔ یہ ابوالہذیل اور بشر بن المعمر کی رائے ہے۔

(4) النجار اور اس کے پیروکاروں کا مسلک یہ ہے کہ محدثات سے تو ایک ہی حالت میں مختلف پہلوؤں کے لحاظ سے علم و جہل وابستہ ہو سکتا ہے۔ لیکن قدیم کے بارہ میں یہ جائز نہیں کہ انسان اس کو جانتا بھی ہو اور اس سے ناآشنا بھی رہے۔ دلیل یہ ہے کہ محدثات کے تو بہت سے امثال و نظائر ہیں۔ انواع و اجناس ہیں۔ اور بوقلموں پہلو اور جہات ہیں۔ مثلاً بیاض رنگ کی ایک نوعیت ہے۔ اور اس کے بہت سے امثال و نظائر ہیں۔ اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ تو جانتا ہو کہ بیاض کا تعلق ایک رنگ یا لون سے ہے لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ یہ رنگ کی کون سی قسم یا نوع ہے۔ یا مثلاً ہو سکتا ہے کہ اس نے رنگ کی نوعیت کے بارہ میں علم خبر عام سے حاصل کیا ہو۔ خبر خاص سے نہ کیا ہو۔ یا خبر کی صورت میں کیا ہو' حس و مشاہدہ کی شکل میں نہ کیا ہو۔ خبر عام آنحضرت ﷺ کا یہ قول ہے:

اعلموا لونا قد حدث فی یومنا ھذا۔ "تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ ایک رنگ ہمارے زمانے میں پیدا ہوا ہے۔"

اور خبر خاص آنحضرتؐ کا یہ قول ہے:

اعلموا ان ذالک اللون بیاض۔ "تمہیں جان لینا چاہیے کہ یہ رنگ ابیض یا سپید ہے۔"

Marfat.com

اس مسلک کے پیرو النجار اور اس کے ماننے والوں کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی ہیں۔

(68)

کیا شے واحد کو دو طرح کے ذرائع علم سے معلوم کیا جا سکتا ہے یا ایک ہی علم سے دو طرح کے معلومات حاصل ہو سکتے ہیں؟

(1) بعض کا کہنا ہے ایک انسان جب ایک سفید شے کو دیکھتا ہے تو وہ دو چیزیں جان لیتا ہے۔ ایک سفید رنگ اور ایک سفید شے۔ حالانکہ سفید رنگ ایسی شے ہے کہ اس کو علیحدہ اور مستقل بالذات صورت میں کسی طرح بھی دیکھنا ممکن نہیں۔

(2) بعض کا موقف ہے کہ دیکھنے والا سفید رنگ اور سفید شے دونوں کو بیک وقت محسوس کرتا ہے۔ اور یہ ناممکن ہے کوئی شخص ان دونوں میں ایک چیز دیکھے اور دوسری نہ دیکھ پائے۔

جن لوگوں کی یہ رائے ہے کہ ہم رنگ کو تو محسوس کرتے ہیں۔ رنگ کے ہدف کو نہیں یہ شے معلوم اور شے مجہول کو ماننے سے شدید انکار کرتے ہیں۔ النظام کی یہی رائے ہے۔

(3) بعض یہ کہتے ہیں کہ ایک شے کو بیک وقت علم کے دو ذرائع یا دو پہلوؤں سے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اگر ایک شے از راہ اضطرار علم کے دائرے میں آتی ہے تو ناممکن ہے کہ از راہ اختیار علم کے دائرے میں آ سکے۔ یا جس کو از راہ اختیار معلوم کیا گیا ہے ناممکن ہے کہ اضطرار کے ذریعہ معلوم ہو سکے۔

(4) بعض کا یہ موقف ہے کہ حالت واحدہ میں ایک ہی شے کو دو پہلوؤں سے جاننا ممکن ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے۔ کہ علم کے دونوں ذریعے اضطراری ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں کا تعلق اختیار سے ہو۔

ان کا کہنا ہے کہ اگر شے معلوم جسم ہے تو اس کو متعدد علوم سے جانا جا سکتا ہے۔ جن میں بعض کا تعلق اضطرار سے اور بعض کا اختیار سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر شے معلوم عرض ہے تو اس

Marfat.com

کو صرف اختیار ہی کے ذریعہ جانا ممکن ہے۔ ہاں اس کو جاننے کے پہلو البتہ متعدد ہو سکتے ہیں۔ یہ بشر المعمر کا قول ہے۔

(5) بعض کی یہ رائے ہے کہ عرض کو جس طرح اختیار کے ذریعہ جانا ممکن ہے اسی طرح اضطرار کے ذریعہ جانا ممکن ہے۔ اور یہ کہ دونوں طرح کے علم ایک شے کا ایک ہی حالت میں احاطہ کر سکتے ہیں۔

(6) ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ قدیم کو ایک ہی علم کے ذریعہ جانا نہیں جا سکتا۔ بلکہ علوم متعددہ سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اور ایک ہی علم متفرداً اس سلسلہ میں کافی نہیں۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ سبحانہ کو وہ شخص نہیں جان سکتا جو اس حقیقت سے ناواقف ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیا کو تکوین و تخلیق سے پہلے بھی جانتا ہے یا اس حقیقت سے ناآشنا ہے کہ نظر و بصر سے اس کا احاطہ ممکن نہیں۔ اور یا اس بات کو نہیں جانتا کہ وہ حرکت کناں نہیں۔ اور اس بات کا قائل نہیں کہ تربوز اور میٹھی چیزوں کی تخلیق اس نے کی ہے۔ یہ النظام کا قول ہے۔

اس کا کہنا ہے کہ جو بھی اس حقیقت کو پالے گا کہ اسی نے ان چیزوں کو وجود بخشا ہے وہ اس راز کو بھی معلوم کرلے گا۔ کہ اللہ سبحانہ جسم نہیں۔ اور آنکھیں اس کے ادراک سے قاصر ہیں۔ اور یہ کہ تربوز میں شیرینی' اور مہک کو اسی نے پیدا کیا ہے۔ اور جو ان حقائق سے ناآشنا ہے' وہ اس بات کو نہیں جان پائے گا کہ اس کو کوئی پیدا کرنے والا ہے۔ اور وہ خود محدث و مخلوق ہے۔ اور اس کے فیوض تربیت کا نتیجہ ہے۔ یا اس کا کوئی پروردگار اور رب ہے۔ اس کے نزدیک یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص حرکت کو جانتا ہو لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ وہ باقی رہنے والی نہیں۔ یا یہ کہ حرکت کا اعادہ ناممکن ہے۔

اس نظریہ کے قائل نے اس شے کی تکمیل کر دی ہے۔ جس کو منکرین معلوم و مجہول نے چھوڑ دیا تھا۔ یعنی متاولین کی تکفیر و تجہیل بغدادی متکلمین کی اکثریت کی رائے یہی ہے۔

(7) جن لوگوں نے معلوم و مجہول کا انکار کیا ہے ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو وہ شخص بھی جان سکتا ہے جو یہ نہ جانتا ہو کہ اس نے اشیا کی تخلیق کی ہے۔ یا جو یہ سمجھتا ہو کہ اجسام اس کی تخلیق نہیں۔ یا جو اس بات کا قائل ہو کہ اس کو آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ یا اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہو کہ وہ مکان دون مکان میں ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ جہاں تک دلیل کا تعلق ہے اس کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ جب اللہ سبحانہ کو موجود مان لیا تو اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لیا کہ اس کو آنکھوں سے دیکھنا ممکن نہیں۔ اور یہ کہ وہ ہر ہر مکان میں ہے۔ اور یہ کہ چیز و مکان کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب اس دلیل کو تسلیم

Marfat.com

کرلیا کہ اس نے ایک جسم کو پیدا کیا ہے تو اسی سے یہ بھی لازم آیا کہ اس نے تمام اجسام کو پیدا کیا ہے۔ بغداد کے متکلمین کا یہی عقیدہ کیا ہے۔

(8) الاسکافی کا قول ہے کہ جس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عدل پر قادر ہے۔ اسی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ جور پر بھی قادر ہے۔ دونوں دعووں کی ایک ہی دلیل ہے۔

ان کا قول ہے کہ جس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے کسی ایک قوت یا کسی ایک رنگ کو پیدا کیا ہے اسی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس نے سب قوتوں اور رنگوں کو پیدا کیا ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے ایک شخص کے لیے یہ جاننا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ عدل پر قادر ہے بغیر اس کے کہ اس کو اس کا جور پر قادر ہونا معلوم ہو۔ اسی طرح ان کے خیال میں ایک شخص اس حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہے کہ اللہ سبحانہ نے زرنیخ کے الوان کی تخلیق کی ہے۔ بغیر اس کے کہ اسے یہ معلوم ہو کہ اسی نے بطیخ اور حلواء کو رنگ اور لون بخشا ہے۔

(9) اور ان میں اکثر کا خیال یہ ہے کہ ایمان و کفر پر صرف محدث ہی قادر ہو سکتا ہے اسی طرح نظر و بصر کے دائرہ میں صرف وہی چیزیں آسکتی ہیں۔ جو محدث ہوں۔ اس کے ساتھ ان کی یہ رائے بھی ہے کہ اللہ کے علم و عرفان سے وہ شخص بھی بہرہ مند ہو سکتا ہے جو اس بات کا قائل ہو کہ اللہ کفر و ایمان پر قدرت رکھتا ہے۔ حالانکہ کفر و ایمان پر صرف محدث ہی قدرت رکھتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ بات کہتا ہے کہ نظر و بصر کا ہدف اللہ تعالیٰ کی ذات ہو سکتی ہے تو ایسا شخص اس کے علم و عرفان سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نظر و بصر کے دائرہ میں صرف محدثات ہی آسکتے ہیں۔ اللہ کی ذات نہیں۔

ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص اللہ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ وہ حرکت پر قادر ہے تو یہ بھی اس کے علم و عرفان سے محروم ہے۔ کیونکہ حرکت پر قدرت رکھنا محدث کا خاصہ ہے۔

اس کے ساتھ ان لوگوں کا یہ بھی خیال ہے۔ کہ اگر کوئی شخص اللہ کے بارہ میں اس تصور کا حامل ہے کہ وہ کلام خلق پر قادر ہے۔ یا ایسی شے پر قادر ہے کہ جس کی وجہ سے ان کے اعمال کی ذمہ داری اس پر عائد ہو۔ تو یہ اگرچہ محدثات کے ساتھ خاص ہے تاہم اللہ کی معرفت و علم سے محروم نہیں رہے گا۔

(10) ابوالحسن الصالحی کی یہ رائے ہے کہ کسی جسم کے بارہ میں یہ علم رکھنا کہ وہ موجود ہے اس بات کا مترادف ہے کہ وہ حادث ہے۔ بشرطیکہ اس کو اس بات کا علم ہو کہ ایک ذات اس کو پیدا کرنے والی یا محدث پائی جاتی ہے۔ یہ ترادف ان معنوں میں نہیں کہ تنہا محدث کا جان لینا اس معاملہ

Marfat.com

میں کافی ہے۔ بلکہ ان معنوں میں ہے کہ اس کو محدث یا خالق کا علم ہے۔۔۔ جس نے کہ اس کی تخلیق کی ہے۔۔۔ اس کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ فرض کرو ایک شخص کا کوئی بھائی نہیں۔ اور پھر اس کا بھائی پیدا ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ اس کا بھائی قرار پائے گا۔ اس لیے نہیں کہ خود اس میں کوئی نیا معنی ابھرا ہے بلکہ اس لیے کہ اس کا ایک بھائی پیدا ہوا ہے۔ ٹھیک اسی طرح کسی جسم کے موجود ہونے سے جو ذہن اس کے حدوث کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اس بنا پر نہیں کہ اس جسم میں کوئی معنی ایسا ابھرا ہے جو اس کا مقتضی ہے' بلکہ اس بنا پر کہ اللہ کے بارہ میں یہ معلوم ہے کہ وہی محدث و خلاق ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کے متعلق علم و معرفت کی نوعیت ایک ہے۔ اس کے بارہ میں اس حقیقت سے آگاہ ہونا کہ وہ موجود ہے' لیکن موجودات کی طرح نہیں اس بات کا مترادف ہے کہ وہ شے ہے۔ لیکن اشیا کی طرح نہیں۔ عالم ہے لیکن علما کی طرح نہیں حی ہے لیکن احیا کی طرح نہیں۔ قادر ہے لیکن دوسرے صاحب قدرت اشخاص کی طرح نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسی حقیقت ہے جو تمام دیگر حقائق سے یکسر مختلف ہے۔

اسکی رائے میں اللہ کو علم کے دو ذرائع سے نہیں جانا جا سکتا۔ نیز وہ شخص اللہ کے بارہ میں ناآشنا نہیں جو کسی نہ کسی پہلو سے اسکے بارہ میں جانتا ہے۔ اسکے نزدیک ایک ہی شے دو مختلف پہلوؤں کے اعتبار سے بیک وقت معلوم اور مجہول ہو سکتی ہے چاہے قدیم ہو۔ چاہے محدث ہو۔

(11) وہ لوگ جو شے معلوم و مجہول کے منکر ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جسم کے بارہ یہ علم رکھنا کہ وہ محدث ہے' دراصل یہ جاننا ہے کہ اس کا ایک محدث ہے۔ اسی طرح اس کے بارہ میں یہ جاننا کہ محدث کے بارہ میں کچھ نہ جاننے کے مترادف ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ علم و جہل کی یہ کیفیت نفس جسم کے متعلق ہے۔

(12) جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک ہی شے دو مختلف پہلوؤں سے معلوم و مجہول ہو سکتی ہے ان کا موقف یہ ہے کہ جسم کے بارہ میں یہ جاننا کہ وہ محدث ہے' خود جسم سے متعلق ہے۔ اسی طرح اس کے متعلق یہ نہ جاننا کہ یہ محدث ہے' اس کا تعلق بھی جسم سے ہے۔

(13) بعض اہل نظر نے کہا ہے کہ کسی شے کے وجود کے بارہ میں ایک پہلو سے علم ہو ہے۔ جب کہ یہ ممکن ہے کہ دوسرے پہلو سے اس کا علم نہ ہو۔ جیسے کوئی شخص بربنائے خبر حقیقت سے آگاہ ہو۔ بربنائے حس و مشاہدہ آگاہ نہ ہو۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز کے وجود کا علم رکھے کے موجود ہونے کا اس کو علم نہیں۔ یا ایسے محدث کے جاننے کا دعویٰ کرے۔ جس کا محدث ہو اسے معلوم نہیں۔

Marfat.com

(69)

کیا ایک ہی علم سے دو معلوم دائرہ ادراک میں آ سکتے ہیں؟

(1) بعض نے اس کو تسلیم نہیں کیا۔

(2) بعض اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ ایک ہی علم سے دو قسم کے معلوم دائرہ ادراک میں آ سکتے ہیں۔ مثلاً غیر منتہی کے بارہ میں علم کے یہ معنی ہیں کہ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی منکشف ہو گئی کہ اللہ کے معلومات کی کوئی انتہا نہیں۔ مگر علم کی یہ نوعیت اجمالی ہے، تفصیلی نہیں۔

(70)

لوگوں میں اس بارہ میں اختلاف رونما ہوا کہ کیا اثبات، نہی ہو سکتا ہے، اور ارادہ، کراہت کی صورت اختیار کر سکتا ہے، یا اخذ ترک کے قالب میں ڈھل سکتا ہے؟

(1) کچھ کہنے والوں نے کہا کہ یہ ممکن ہے کہ اثبات شے ایک پہلو سے ہو اور نفی شے دوسرے پہلو سے بعینہ جس طرح جسم موجود ہو، اور غیر متحرک ہو۔ اس صورت میں انسان ایک طرف وجود کے بارہ میں تو اثبات سے کام لے گا۔ اور دوسری طرف حرکت سے متعلق نفی کا اظہار کرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی شے نفی و اثبات کا ہدف بنے گی۔

ان میں پھر اس بات پر نزاع ہے کہ آیا ایک ہی شے دو پہلوؤں کے اعتبار سے معلوم اور مجهول ہو سکتی ہے۔ کچھ لوگ اس کے قائل ہیں اور کچھ لوگ اس کے قائل ہیں۔ تاہم وہ اس بات کے ضرور قائل ہیں کہ ایک ہی شے دو پہلوؤں سے نفی و اثبات کا ہدف بن سکتی ہے۔

(2) بعض یہ کہتے ہیں کہ مثبت کا منفی ہونا، اور منفی کا مثبت کے قالب میں ڈھلنا محال

ہے۔ کیونکہ مثبت کے معنی ایسی شے کے ہیں جو موجود ہے، ثابت ہے، اور زمانہ ماضی کا ایک حصہ اس پر گزر چکا ہے۔ اور منفی سرے سے موجود ہی نہیں۔ لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شے ایک ہی وقت میں موجود بھی اور لا موجود بھی ہو۔

ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جسم کو متحرک ثابت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی حرکت کا اثبات کیا جائے۔ اور اس کو ساکن کہنے کا مطلب اس کے سکون کا اقرار کرنا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ جسم متحرک نہیں ہے تو اس نفی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کی حرکت کی نفی کرتے ہیں۔ اور اسی انداز سے اس کو ساکن نہ قرار دینے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کے سکون کی نفی کر رہے ہیں۔ یہی حال عالم و جاہل اور فاعل و لا فاعل کے بارہ میں نفی و اثبات کے استعمال کا ہے۔

ان میں اس بات میں اختلاف و نزاع ہے کہ ایک ہی شے دو مختلف پہلوؤں سے معلوم و مجہول ہو سکتی ہے یا نہیں۔ بعض نے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ جس طرح نفی و اثبات جمع نہیں ہو سکتے اسی طرح علم و جہل کا اجتماع جائز نہیں۔ بعض نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔ اور کہا ہے کہ ایک ہی شے دو پہلوؤں کے اعتبار سے معلوم و مجہول ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ نفی و اثبات کا اجتماع بھی ممکن ہے۔ یہ "الجبائی" کی رائے ہے۔

(71)

اگر کسی کو متحرک ہونے کا حکم دیا جائے یا متحرک ہونے سے روکا جائے تو مامور بہ کون ہو گا؟

اس بارہ میں تین اقوال ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ کسی شخص کو متحرک ہونے کا حکم دینا اس کے غیر سے متعلق ہے اور وہ غیر حرکت ہے۔

ان میں بعض کا کہنا ہے کسی شے کے بارہ میں یہ کہنا کہ یہ محترک ہے ایسا اثبات ہے جس کا تعلق اس شے کی ذات و عین سے ہے۔ لیکن اس کو متحرک رہنے کا حکم دینا ایسا حکم ہے جس کا تعلق اس کے غیر یعنی صرف حرکت سے ہے۔

(2) بعض کا قول ہے کہ متحرک رہنے کا حکم دینا دراصل نفس انسانی کو حکم دینا ہے کہ

وہ متحرک رہے۔ اسی طرح اس کو حرکت سے روکنا' نفس انسانی کو روکنے کے مترادف ہے۔ یہی حکم فاعل وغیرہ کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم یہ کہہ کر خاموش نہیں ہو جاتے کہ اس کو حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ یہ موجود کے قالب میں ڈھل جائے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم اس بات پر مشتمل ہے کہ یہ متحرک ہو جائے۔

(3) بعض کا قول ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ متحرک رہنے کا حکم حقیقت پر مبنی ہے بلکہ ہم یہ کہیں گے حقیقت میں ماموربہ حرکت ہے۔ نفس انسانی نہیں۔ یہی حال سکون اور ان تمام کیفیات کا ہے جن کا حکم دیا جا سکتا ہے۔ یہ بعض حوادث (1) کی رائے ہے۔

(1) حوادث یہاں بے معنی ہے۔ شاید مصنف کی مراد متکلمین کی ہی ہو۔ (مترجم)

(72)

کیا امر' کسی نہ کسی پہلو سے نہی ہو سکتا ہے؟

اس کے بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کسی بات کا حکم دینا' اس بات کا مترادف ہے کہ گویا اس کے ترک سے روکا گیا ہے۔ اسی طرح ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شے ارادہ کے خلاف ہے وہ مکروہ ہے۔ اور لائق ترک ہے۔

لیکن ان لوگوں نے اس انداز فکر کو علم و جہل کے بارہ میں جاری نہیں رکھا۔ یعنی ان کے نزدیک علم شے کے معنی جہل غیر کے نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح کسی شے پر قدرت کا مطلب یہ نہیں کہ کسی دوسری چیز کے بارہ میں عجز لاحق ہے۔

(2) بعض یہ کہتے ہیں کہ امر یا اخذ شے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے ترک سے روکا گیا ہے اسی طرح کسی شے کے ارادہ کے معنی یہ نہیں کہ اس کے خلاف جو شے ہے وہ لائق ترک ہے۔

رہا اس بارہ میں اختلاف رائے کہ کیا اخذ شے' ترک لضدہ کے مترادف ہے یا نہیں۔ تو اس کی تفصیل ہم ترک کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔

Marfat.com

(73)

کیا اعراض کو عاجز' جاہل اور بے جان قرار دے سکتے ہیں؟

اس میں دو مسلک ہیں۔

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اعراض ان معنوں میں جاہل ہیں کہ علم کا انتساب ان کی طرف نہیں ہو پاتا۔ عاجز ان معنوں میں ہیں کہ ان میں قدرت و استطاعت مفقود ہے۔ اور بے جان ان معنوں میں ہیں کہ زندگی سے محروم ہیں۔ یہ عطوی کی رائے ہے۔

(2) اکثر متکلمین کی یہ رائے ہے کہ ان صفات کا اطلاق اعراض پر کسی پہلو سے بھی درست نہیں۔

(74)

تولد کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت

تولد اس فعل کو کہتے ہیں جو براہ راست فعل کے نتیجہ میں واقع ہو۔ جیسے تم کسی پتھر کو لڑھکاؤ' یا پھینکو' اور وہ لڑھک جائے' یا نیچے گرتا چلا جائے۔ یا تم کسی کو پیٹ دو' اور وہ تکلیف یا الم محسوس کرے۔ یا کوئی گر پڑے اور اس کی روح پرواز کر جائے۔ یا ضرب سے جو مختلف الوان ابھرتے ہیں۔ یا کھانے سے مزہ کی جو کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں۔ یا مہک اور خوشبو پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح کے دوسرے ثانوی اور بالواسطہ پیدا ہونے والے نتائج۔

(1) بعض کا کہنا ہے کہ افعال متولدہ کا انتساب ہماری طرف ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ ایسے اسباب کا نتیجہ ہیں جن کو ہم اختیار کرتے ہیں۔ مثلاً احمر(؟) جو بیاض سے پیدا ہوتا ہے' یا مثلاً فالودہ کا مزہ جو نشاستہ' شکر کو ملانے اور پکانے سے حاصل ہوتا ہے۔ یا مہک جو کسی فعل سے پھیلتی ہے۔ یا الم جو ضرب کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے۔ یا کھانے پینے سے لذت کا ایک خاص احساس۔ یا گر پڑنے سے روح کا خروج۔ یا جنسی حرکت سے نطفہ کا ٹپک پڑنا۔ یا پتھر کا لڑھکنا۔ یا تیر کا کمان سے نکلنا۔ یا آنکھیں کھول کر دیکھنے سے ادراک کا حاصل ہونا۔ یہ اور اسی نوع کے تمام نتائج کی ذمہ داری ہم پر عائد ہوتی ہے۔ اسی میں ہاتھ پاؤں کا چوٹ کھا کر ٹوٹ جانا بھی داخل ہے۔ اس لیے کہ چوٹ کے سبب کو ہم نے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ہاتھ پاؤں توڑ لے' اور اپاہج ہو جائے تو یہ فعل بھی اپنا ہو گا۔

Marfat.com

اس میں وہ تمام ادراکات بھی شامل ہیں جن کا تعلق ہمارے حواس سے ہے۔ اس تصور کے قائلین کا کہنا ہے کہ ایک انسان جب دوسرے کو پیٹ ڈالتا ہے۔ تو اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اس کو تکلیف پہنچی ہے۔ لہٰذا یہ فعل اسی کی طرف منسوب ہونا چاہیے۔ کبھی یہ تکلیف بغیر علم کے بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کی آنکھ کھولی اور اس نے اس سے ادراک حاصل کیا تو اس کا انتساب بھی اسی کی طرف ہونا چاہیے۔ جیسے اگر کوئی شخص دوسرے کی آنکھ پھوڑ دے تو اس جرم کا انتساب آنکھ پھوڑنے والے کی طرف ہی ہوگا۔

افعال متولدہ کے بارہ میں اس انداز فکر کے قائل یہ کہتے ہیں کہ انسان بسا اوقات کسی دوسرے شخص یا شے میں ایسا رد عمل پیدا کرتا ہے، جس کا سبب خود اس کے نفس میں موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اپنی ذات میں بھی براہ راست اور بالواسطہ افعال اور ان کے نتائج پیدا کرتا رہتا ہے۔

ان لوگوں کا خیال ہے' ناطف (ایک نوع کے حلوہ کا نام ہے) کا بیاض' فالودہ کی حلاوت اور خوشبو۔ الم' لذت' صحت' اپاہج پن' اور شہوت سب انسانی افعال ہیں۔ بشر بن المعمر جو بغداد کے چوٹی کے متکلمین میں سے ہے' اس کی یہی رائے ہے۔

(2) ابوالہذیل اور اس کے ہم نواؤں کی یہ رائے ہے کہ وہ تمام بالواسطہ افعال جو دائرہ علم میں آسکیں ان کا انتساب بلاشبہ انسان کی طرف ہونا چاہیے۔ جیسے ضرب کے نتیجہ میں الم کا پیدا ہونا۔ یا پتھر کا گرنا۔ لڑھکنا یا اوپر کی طرف جانا۔ یا دو چیزوں کے تصادم سے آواز کا پیدا ہونا۔ یا گرنے سے روح انسانی کا پرواز کر جانا۔ بشرطیکہ روح جسم ہو عرض نہ ہو۔ یہ سب افعال اگرچہ متولد ہیں لیکن ان کو اس شخص کی طرف منسوب ہونا چاہیے جس کے براہ راست افعال کا یہ نتیجہ یا رد عمل ہیں۔

اس کا یہ بھی خیال ہے کہ انسان جس طرح نفسی و داخلی اسباب کی بنا پر خارج میں بالواسطہ افعال و نتائج کو پیدا کرتا رہتا ہے اسی طرح اپنے باطن و داخل نفس میں بھی رد و عمل کی تخلیق کرتا رہتا ہے۔ اس کے نزدیک لذت' الم' مزہ' مہک' حرارت' برودت' رطوبت' یوست' جبن' شجاعت' بھوک' سیری' ادراک' یا دوسرے میں ادراک علم کی تخلیق یہ سب افعال اللہ تعالیٰ سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسان سے نہیں۔ کیونکہ ابوالہذیل کے نقطہ نظر سے یہ سب ایسی چیزیں ہیں جن کی کیفیت کا انسان کو ادراک حاصل نہیں۔ اس کے اپنے افعال کے ضمن میں وہ چیزیں داخل ہیں جن کی کیفیتوں کو یہ محسوس کرتا یا جانتا ہے۔ جیسے حرکت' سکون' ارادہ اور علم وغیرہ۔ یا حرکت و سکون سے پیدا ہونے والے وہ داخلی نتائج جن کو یہ جانتا اور محسوس کرتا ہے۔ اور اسی فہرست میں اس

Marfat.com

طرح کے نتائج بھی شامل ہیں جو ضرب و احتکاک سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس کی یہ رائے ہے کہ جن افعال و نتائج کی تخلیق انسان دوسروں میں کرتا ہے وہ خود اس کے داخلی اسباب پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور اسی بنا پر اس کو ان افعال کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھو کہ ایک شخص نے حریف کی طرف ایک تیر پھینکا اور اس سے قبل کہ تیر حریف تک پہنچے، یہ خود مرگیا۔ اس کی موت کے بعد تیر نے حریف کا کام بھی تمام کردیا۔ اس صورت میں یہ فعل اس وجہ سے اس کی طرف منسوب ہوگا کہ اس کا ارادہ پہلے سے جب کہ وہ بقید حیات تھا۔ اس کے نفس و باطن میں موجود تھا۔ اس کے اور بشر بن المعمر کے نزدیک قوت، حیات اور جسم پر انسان قادر نہیں۔

(3) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ انسان کے تمام افعال نہ صرف حرکت کے رہین منت ہیں بلکہ بجائے خود داخلی و نفسی حرکت سے تعبیر ہیں۔ چنانچہ نماز روزہ، ارادہ ناپسندیدگی، علم، جہل، صدق، کذب، اور انسان کا نطق و سکوت وغیرہ تمام افعال دراصل حرکات ہی ہیں۔ اسی طرح کسی انسان کا کسی جگہ سکون پذیر ہونا بھی ان معنوں میں حرکت ہے کہ اس پر وقت کے دو یا دو سے زیادہ مرحلے گزر گئے۔

اس کے نزدیک رنگ، مزہ، خوشبو، حرارت، برودت اور صورت و الم وغیرہ اجسام لطیفہ کے حکم میں ہیں۔ لہٰذا انسان کے دائرہ فعل میں ان کا شمار نہیں ہو پاتا۔ لذت کا احساس بھی اس کے نقطہ نظر سے انسان کا فعل نہیں۔ اس کی یہ رائے ہے کہ انسان کے خارج میں جو افعال ابھرتے ہیں وہ اس بنا پر اللہ کی طرف منسوب ہیں کہ اللہ ہی نے ان میں ان افعال و خصوصیات کو پیدا کیا ہے۔ مثلاً پتھر اس لیے لڑھکتا، گرتا، یا اوپر کی طرف اٹھتا ہے۔ کہ اس مزاج و طبیعت کو اس میں اللہ نے ودیعت کر رکھا ہے کہ جب بھی کوئی شخص اسے گرائے، پھینکے یا اوپر کی طرف اچھالے یہ ان افعال کے رد عمل کو قبول کرے۔ یہی حال اس کے نزدیک تمام افعال متولدہ کا ہے۔

النظام سے یہ خیال بھی مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو ایک ہی مرتبہ پیدا کیا ہے، اور اب بھی اس کی تخلیق کا عمل جاری ہے۔

اس سے انسانی روح کے بارہ میں یہ خیال بھی مروی ہے کہ انسان ہی روح ہے اور اسی کا داخلی فعل روحانی فعل کہلاتا ہے۔ اس بارہ میں روایت کا اختلاف ہے کہ کیا انسان اپنے ظرف و ہیکل میں فعل کا آغاز کرتا ہے یا کیا صحیح ترین روایت یہ ہے کہ اپنے ظرف و ہیکل میں فعل کا آغاز کرتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے ان الفاظ کو نقل کیا ہے کہ انسان اپنے ظرف و ہیکل میں فعل کا آغاز کرتا ہے۔

Marfat.com

(4) ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ ارادہ، کراہت، علم، جہل، صدق، کذب اور کلام و سکوت وغیرہ کا حرکت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ چیزیں اس سے قطعی مختلف ہیں۔

(5) معمر کا قول ہے کہ انسان اپنے باطن و نفس میں کسی حرکت و سکون سے تعرض نہیں کرتا۔ اس کے فعل کو ارادہ، علم، کراہت، اور تمثیل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ نیز نفس انسانی اپنے خارج یا غیر میں کوئی رد عمل پیدا نہیں کرتا۔ نفس انسانی جز لایتجزی ہے اور ایسا معنی ہے جو تقسیم و تجزیہ کا متحمل نہیں۔ اس کا کام تدبیر بدن ہے۔ مماسات و حلول نہیں اس کی رائے میں تمام متولدات اور وہ صفات جو اجسام میں حلول پذیر ہیں۔ ان کے فعل کا تعلق خود ان اجسام سے ہے کہ جن میں یہ حلول کیے ہوئے ہیں۔ جیسے مثلاً حرکت، سکون، رنگ، ذائقہ، بو، حرارت و برودت اور رطوبت و یوست وغیرہ کیفیات ہیں کہ یہ سب ان اہداف سے تعلق رکھتی ہیں جن میں یہ حلول پذیر ہیں۔ اس کے نزدیک جمادات اپنے اعراض میں جو رد عمل پیدا کرتے ہیں وہ بھی طبعی ہے۔ اور انہیں جمادات کی طرف منسوب ہے۔ اسی طرح حیات اور زندگی جسم حی کا فعل ہے قدرت قادر کا فعل ہے اور موت میت کا۔

اس قاعدہ کی رو سے اس کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اعراض کو پیدا نہیں کرتا اور نہ وہ ان پر قدرت ہی رکھتا ہے۔ چنانچہ حیات، موت، سمع اور بصر کا تعلق جسم حی میت سمیع اور بصیر سے ہے۔ اللہ سے نہیں۔

اسی انداز سے احساس و ادراک شخص حساس اور مدرک کا فعل ہے۔ قرآن کے بارہ میں بھی اس کی رائے یہ تھی کہ یہ اس شے یا شخص کا فعل ہے کہ جس سے اس کا سماع ہوا۔ چاہے یہ فرشتہ ہو، چاہے درخت ہو اور چاہے حجر۔ اس کے نقطہ نظر سے معاذ اللہ قرآن کلام اللہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس سے براہ راست سماع ممکن نہیں۔

اس کی یہ رائے ہے کہ اللہ کا فعل تکوین (رنگ عطا کرنا یا رنگنا) احیاء اور امانت تک محدود ہے۔ اور یہ تینوں چیزیں اعراض کے زمرہ میں داخل ہیں۔ کیونکہ باری تعالیٰ اگر کسی شے میں رنگ پیدا کرنا چاہتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس میں تلون یا رنگ پذیری کی صلاحیت ہو گی یا نہیں ہو گی۔ ایجاب کی صورت میں یہ ان کی طبیعت کا اقتضا ہو گا لہذا یہ اسی کا فعل قرار پائے گا۔ اور جو اس کا فعل ہو گا وہ غیر کے تابع یا عرض نہیں ہو سکتا جیسا کہ کسی شخص کا اکتساب اس کا اپنا ہوتا ہے غیر کا پیدا کردہ نہیں ہوتا۔ اور اگر رنگ پذیری کی اس میں صلاحیت نہیں ہو گی تو ہو سکتا ہے کہ خدا اسے ملون کرنا چاہے اور وہ ملون نہ ہو۔

(6) صالح قبہ کا کہنا ہے کہ انسان کا فعل صرف داخلی نوعیت کا ہے اس کے نتیجے میں جو

رد عمل پیدا ہوتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ مثلاً تم پتھر کو ہٹاؤ اور وہ ہٹ جائے۔ لکڑی کو آگ دکھاؤ اور وہ جل اٹھے۔ یا کسی جاندار کو مارو اور اس کو اس سے الم و تکلیف کا احساس ہو۔ یہ سارے ردود عمل ایسے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ یہی نہیں رد عمل کے علاوہ خود یہ فعل اور عمل بھی اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے۔ اس کے نقطہ نظر سے یہ ہو سکتا ہے کہ ایک پتھر لطیف فضا میں ایک ہزار سال تک معلق رہے اور گرنے نہ پائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آگ اور لکڑیاں عرصہ تک ایک دوسرے کے قریب رہیں اور عمل احتراق رونما نہ ہو۔ پہاڑ کو اٹھا کر کسی کے سر پر رکھ دیا جائے اور وہ اس کے ثقل کو محسوس نہ کرے۔ پتھر اپنی جگہ پر ساکن اور جما ہے اگرچہ اسے ہٹانے یا پھینکنے کی کوشش کی جائے۔ بلکہ اگر اس کو تمام انسان مل کر اپنی جگہ سے ہٹانے کی کوشش کریں جب بھی کامیاب نہ ہو سکیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو آگ میں ڈال دے اور وہ قطعی الم و اذیت محسوس نہ کرے۔ یہی نہیں ہو سکتا ہے الم و اذیت کے بجائے لذت محسوس کرے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نابینا میں ادراک کی بصیرت پیدا کر دے اور میت کو علم سے بہرہ مند کر دے۔

صالح قبہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ چاہے تو اجزا میں کوئی کمی کیے بغیر پہاڑوں اور آسمان و زمین کو پر کاہ سے بھی زیادہ ہلکا کر دے۔ مجھے (اشعری کہتے ہیں) اس کے بارے میں معلوم ہوا ہے کہ کسی نے اس سے پوچھ ڈالا کہ اچھا یہ بتاؤ کہ کیا یہ ممکن ہے کہ تم مکہ میں ایک قبہ میں اگر بیٹھے ہو اور اللہ تم میں اس ادراک کو پیدا نہ کرے کہ تم مکہ میں ایک قبہ کے نیچے بیٹھے ہو۔ اس نے کہا میں اس امکان کا انکار نہیں کر سکتا۔ اس پر لوگ اسے صالح قبہ کہنے لگے۔

مجھے اس کے متعلق یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ کسی نے اس سے دریافت کیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ تم بصرہ میں رہو۔ اور یہ محسوس کرو کہ گویا تم چین میں ہو۔ اس نے جواب دیا۔ اگر میں محسوس کروں کہ چین میں ہوں تو اس وقت میرا قیام چین ہی میں ہو گا۔ اس پر کسی نے کہا اچھا اگر تمہارا ایک پاؤں کسی ایسے آدمی کے پاؤں کے ساتھ باندھ دیا جائے جو عراق میں ہے تو کیا اس وقت بھی تم اپنے کو چین میں مقیم فرض کرو گے۔ اس نے کہا اگر میرا احساس یہ ہوا کہ اس وقت میں چین میں مقیم ہوں تو واقعی میں چین ہی میں مقیم ہوں گا۔

(7) "ثمامہ" کا قول ہے کہ ارادہ کے سوا انسان کا اور کوئی فعل نہیں۔ اس کے سوا جو کچھ ہے وہ ایسا رد عمل ہے جس کا کوئی فاعل نہیں جیسے پتھر کو پھینکنا اور اس کا اس رد عمل کو قبول کر لینا وغیرہ۔ انسان کی طرف اس کا انتساب محض مجاز کے طور پر ہوتا ہے۔

(8) "جاحظ" کا کہنا ہے کہ ایک ارادہ تو انسان کے اختیار سے بروئے کار آتا ہے باقی جتنے افعال ہیں وہ طبیعت و اضطرار کا نتیجہ ہیں۔

Marfat.com

(9) "ضرار" اور "حفص الفرد" کی یہ رائے ہے کہ رد عمل یا فعل متولد کی دو قسمیں ہیں۔ جس فعل یا رد عمل سے انسان باز رہ سکے۔ اس کو تو انسان کا فعل قرار دیا جائے گا۔ اور جس سے باز نہ رہ سکے اس کو اس کا فعل نہیں سمجھا جائے گا۔ ضرار کا یہ بھی خیال تھا کہ انسان اپنے حیز کے علاوہ خارج میں بھی فعل انجام دے سکتا ہے۔ اور یہ کہ خارج میں جو رد عمل ہو گا' اس کو اس کا اکتساب' اور اللہ کی تخلیق قرار دیا جائے گا۔

(10) ضرار کے علاوہ دوسرے اہل اثبات اس بات کے قائل ہیں کہ انسان اپنے حیز کے علاوہ اور کسی فعل پر قدرت نہیں رکھتا۔

(75)

کیا مقتول کو میت قرار دے سکتے ہیں؟

معتزلہ کا اختلافی مسئلہ

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے ہر مقتول میت ہے۔ اور ہر نفس کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔
(2) بعض کا کہنا ہے کہ مقتول میت نہیں۔

(76)

قتل کا محل وقوع کہاں ہے؟

(1) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ قتل قاتل میں حلول پذیر ہوتا ہے۔
(2) بعض کا کہنا ہے کہ اس کا تعلق مقتول سے ہے۔

Marfat.com

(77)

متولد کسے کہتے ہیں؟

(1) بعض کا کہنا ہے کہ وہ ایسا فعل ہے جو میرے داخلی سبب سے پیدا ہو، لیکن اس کا تعلق دوسرے سے ہو۔

(2) بعض کا قول ہے کہ وہ ایسا فعل ہے، جس کا سب بڑا اختیار کردہ ہے۔ اور اگر میں چاہوں تو اس کو ترک کردوں۔ اس کے دائرہ عمل میں میرا نفس و باطن اور خارج دونوں داخل ہیں۔

(3) بعض کا خیال ہے متولد اس فعل ثالث کو کہتے ہیں جو میرے ارادہ کے معابعد ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جیسے الم، ضرب کے بعد اور پتھر کا لڑھکنا، دھکیل دینے کے بعد۔

(4) الاسکافی کی رائے ہے کہ فعل متولد کے معنی ایسے فعل کے ہیں جو قصد وارادہ کا نتیجہ نہ ہو۔ بلکہ خطا و لغزش کا رہین منت ہو۔ اور جو فعل قصد وارادہ چاہتا ہو اور اس کا ہر ہر جز عزم و تجدید کا طالب ہو، اسے فعل مباشر کہیں گے۔

(78)

وہ متحرک جو دو کی تحریک سے حرکت پذیر ہو

(1) جو لوگ تولد کے قائل نہیں ہیں ان کا کہنا ہے کہ دراصل اس میں ایک ہی حرکت ہے جس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ معمر نے اس رائے سے اختلاف کا اظہار کیا ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ اس تحریک میں محرک کا داخلی فعل بھی شامل ہے۔

(2) جو تولد کے قائل ہیں ان کے دو گروہ ہیں۔ ایک کا موقف یہ ہے کہ متحرک میں ایک ہی حرکت ہے جس کے دو الگ الگ فاعل ہیں۔ دوسرا گروہ وہ یہ کہتا ہے کہ اس میں دو حرکتیں ہیں اور دو فاعل ہیں۔

(79)

کیا متولد کا ترک ممکن ہے؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اسباب تولد کو تو چھوڑ دینا ممکن ہے لیکن حسیات کو چھوڑ دینا ممکن نہیں۔ عباد اور الجبائی کی یہی رائے ہے۔

(2) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ سبب اور مسبب دونوں سے دست کش ہونا ممکن ہے۔

(80)

جو لوگ تولد کے قائل ہیں ان میں اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ کیا فاعل علی وجہ العلم غیر میں فعل انجام دیتا ہے؟

(1) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ ناممکن ہے کہ انسان غیر میں علیٰ وجہ العلم کوئی فعل انجام دے سکے۔ بلکہ داخلی حد تک بھی یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ فاعل کو اپنے فعل کا ادراک حاصل ہو۔ یہ "الجبائی" اور "ابوالہذیل" کی رائے ہے۔

(2) بعض اس کے قائل ہیں کہ چیز غیر میں علیٰ وجہ العلم فعل انجام دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً میں جب اپنے غلام کو پیٹوں گا تو مجھے یہ معلوم ہو گا کہ میرا پیٹنا الم و اذیت پر منتج ہو گا لہٰذا اگر غلام کو الم و اذیت کا علم ہے تو یہ میرا ہی فعل شمار ہو گا جیسا کہ یہ الم پہنچانا میرا فعل ہے۔

Marfat.com

(81)

کیا چیز غیر میں بغیر مماسات کے فعل کی انجام دہی ممکن ہے

(1) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ انسان اس وقت تک فعل انجام نہیں دے سکتا جب تک کہ متعلقہ شے سے براہ راست حسی ربط و ضبط نہ استوار ہو- یا ایسی چیز کے ساتھ ربط و ضبط استوار ہو جو اس شے کے ساتھ حسی رابطہ قائم کیے ہوئے ہے-

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان اس نوع کے فعل متولد کو انجام دے سکتا ہے جو براہ راست جسم سے مماسات نہ رکھتا ہو- اور نہ ایسے جسم سے رابطہ رکھتا ہو جو اس جسم سے ملا ہوا ہے- جیسے مثلاً کوئی ایسے شخص پر حملہ کردے جس کی آنکھیں کھلی ہیں- اس صورت میں حملہ آور کا ادراک اس شخص کی طرف منسوب ہو گا جس نے حملہ کیا ہے-

(82)

اگر متولد سبب سے دور ہو تو کیا اس کو مسبب اول قرار دے سکتے ہیں

(مثلاً ایک شخص ایسی آگ میں کود پڑتا ہے جس کو دوسرے نے بھڑکایا ہے یا ایسے لوہے پر گر پڑتا ہے جس کو کسی دوسرے نے گاڑا ہے- یا مثلاً ایسے تیر سے کوئی بچہ--- اور یہ بچہ اس کی زد میں آگیا ہے--- گھائل ہو جاتا ہے جس کو کسی دوسرے نے چلایا ہے)

(1) تولد کے بہت سے قائلین کا کہنا ہے- احراق اس شخص کا فعل محسوب ہو گا جس نے اپنے کو آگ میں پھینکا ہے- قتل اس شخص کی طرف منسوب ہو گا جس نے اپنے کو لوہے پر ڈالا ہے- یا جس نے تیر کے سامنے آنے کی کوشش کی ہے-

ان میں کے بعض نے تعبیر کا دوسرا پہلو اختیار کیا ہے- ان کا کہنا ہے کہ تیر کو پھینکنا تو تیر انداز کا فعل ہے' اور بچے کے جسم کو چھید کر جو تیر نکل گیا ہے یہ اس شخص کا فعل ہے جس نے بچہ کو تیر کے سامنے کیا ہے الایہ کہ یہ تیر کے رخ کو پھیر دے-

Marfat.com

لیکن اگر صرف بچہ ہی کو ہدف بنانا مقصود ہو تو اس صورت میں تیر کی حرکت تیر انداز کا فعل ہو گا۔

ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر تیر بچے کو چیر کر نکل جائے اور کسی اور کو زخمی کر دے تو جو حکم اس بچہ کا ہے جو بغیر قصد و ارادہ کے تیر کی زد میں آگیا ہے' وہی اس کا ہے۔ اور اگر تیر بچہ کے جسم کو چیر کر کسی ایسی چیز کو آلگا ہے جو پہلے سے اس جگہ موجود تھی' تو اس کی ذمہ داری تیر چلانے والے پر عائد ہو گی۔ الاسکافی اسی کا قائل ہے۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ ان صورتوں میں فعل کی ذمہ داری تیر چلانے والے لوہا گاڑنے والے اور آگ جلانے والے پر عائد ہوتی ہے۔

بعض نے اس حد تک اس میں مبالغہ سے کام لیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر ایک شخص نے ایک ایسے شخص پر حملہ کر دیا ہے جس کی آنکھیں کھلی ہیں۔ اس کے اس نے حملہ کو بھانپ لیا ہے۔ تو بھانپ لینا اس شخص کا فعل محسوب نہیں ہو گا جس کی آنکھیں کھلی ہیں بلکہ حملہ آور کا فعل محسوب ہو گا۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ تیر کا ایسے شخص کے جسم میں گڑ جانا جو سامنے آگیا ہے در اصل تیر چلانے والے کا فعل ہے۔ اپنے کو آگ میں جلا ڈالنا اس شخص کا فعل ہے جس نے اپنے کو آگ میں پھینکا۔ اور گڑے ہوئے لوہے پر گر کر ہلاک ہو جانے کی ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوتی ہے جو گرا۔

(83)

اختلاف کا ایک اور پہلو

کیا اسباب مسببات سے پہلے ہوتے یا ان کے ساتھ مقترن ہوتے ہیں۔

(1) بعض کا کہنا ہے اسباب ہمیشہ مسببات کے مقترن ہوتے ہیں۔ ان کا مسببات سے متقدم ہونا جائز نہیں۔

(2) بعض کی رائے ہے کہ ایسے اسباب جن سے مسببات کا تولد ہوتا ہے ہمیشہ مسببات سے مقدم ہوتے ہیں۔

(3) بعض کا قول ہے کہ کچھ اسباب تو اپنے مسببات کے مقترن ہوتے ہیں اور بعض مسببات سے بقدر ایک لمحہ کے مقدم ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک لمحہ سے زیادہ پہلے پائے جائیں تو انہیں اس صورت میں متولدات کہنا صحیح نہ ہو گا۔

Marfat.com

(84)

کیا سبب موجب مسبب ہے یا نہیں؟

(1) معتزلہ کی اکثریت جو تولد کی قائل ہے' اس کا کہنا ہے کہ اسباب ہمیشہ مسببات کے موجب ہوتے ہیں۔

(2) "الجبائی" کا قول ہے کہ اسباب کا موجب مسبب ہونا جائز نہیں۔ اس لیے کہ اصل موجب تو وہ ہے جس نے اسباب کی تخلیق کی ہے۔

(85)

توجہ (؟) کے بارہ میں اختلاف ہے جو فعل سے پیدا ہوتی ہے جب کہ اس کا سبب پایا جائے لیکن متولد وقوع پذیر نہ ہو

(1) ایک گروہ نے اسے ضروری قرار دیا ہے۔

(2) دوسرے گروہ نے اس کی نفی کی ہے۔

(86)

کیا حرکت سکون کو پیدا کرتی ہے اور اطاعت معصیت کو

(1) ایک گروہ نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ حرکت سکون کو اور سکون حرکت کو پیدا کر سکتا ہے۔ معصیت کے بارہ میں اس کی رائے یہ ہے کہ یہ ایسی چیز کی تخلیق کا باعث ہوتی ہے جو نہ اطاعت ہے اور نہ معصیت۔ اطاعت کی تخلیق کا یہ بہرحال باعث نہیں ہوتی۔ یہ رائے بغداد کے متکلمین نے اختیار کی ہے۔

Marfat.com

(2) بشر بن المعمر سے یہ قول مروی ہے کہ حرکت سکون کو اور سکون حرکت کو پیدا کر سکتا ہے۔ اسی طرح حرکت حرکت کو اور سکون سکون کا باعث ہو سکتا ہے۔

(3) الجبائی کا کہنا ہے۔ سکون تو کسی شے کو پیدا نہیں کرتا۔ البتہ حرکت' حرکت و سکون دونوں کو پیدا کر سکتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ پتھر جو فضا میں چند لمحوں کے لیے رک جاتا ہے' اس میں بھی حرکات پنہاں رہتی ہیں۔ جو بعد میں اس کے انحدار کا باعث بنتی ہیں۔ اسی طرح تنی ہوئی اور کسی ہوئی کمان بھی مخفی قسم کی حرکات کی حامل رہتی ہے اور انہیں حرکات خفیہ کی وجہ سے تانت بالاخر ٹوٹتی اور منقطع ہوتی ہے۔ دیوار جو ڈھ جاتی ہے اس میں بھی حرکات خفیہ پائی جاتی ہیں۔ جو اس کے گرنے کا سبب بنتی ہیں۔

(87)

کیا ارادہ کے سوا دوسرے افعال تولد کی صورت میں وقوع پذیر ہو سکتے ہیں؟

(1) ایک گروہ کی تو یہ رائے ہے کہ تمام افعال بصورت تولد وقوع پذیر ہو سکتے ہیں۔

(2) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ کچھ افعال وہ ہیں جو فاعل میں حلول پذیر ہوتے ہیں' لیکن فاعل میں وہ افعال جن کا تعلق اس کے داخل و نفس سے ہے متولد نہیں ہو سکتے۔

(3) ایک قوم کا کہنا ہے کہ وہ افعال جو سہو و نسیان کے طور پر ظہور پذیر ہیں متولد ہیں۔ اور جو اس کے علاوہ ہیں متولد نہیں۔

(4) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان میں ارادہ کے سوا متولد اور غیر متولد دونوں قسم کے افعال کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔

(88)

کیا قدیم سے فعل متولد ظاہر ہو سکتا ہے؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ قدیم سے نہ تو تولد کی صورت میں کوئی فعل ظاہر ہوتا ہے اور نہ بربنائے سبب اور علت کے کوئی فعل سرزد ہوتا ہے کیونکہ وہ تو اختراع و تخلیق سے کام لیتا ہے۔

(2) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قدیم سے بھی کبھی کبھی علیٰ سبیل التولد فعل صادر

Marfat.com

ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اجسام شامل نہیں۔

(89)

فعل کا مولد کون ہے؟

(1) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ فعل کا مولد وہ فاعل ہے جو سبب کو اختیار کرتا ہے۔

(2) کچھ لوگ اس رائے کے ہیں کہ مولد سبب کا نام ہے فاعل کا نہیں۔

(90)

فعل متولد پر قدرت کا مسئلہ

(1) اہل نظر کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ فعل متولد اس وقت تک مقدور علیہ رہتا ہے' جب تک اس کا سبب وقوع پذیر نہ ہو۔ اور جب سبب واقع ہو جائے تو یہ دائرہ قدرت سے خارج ہو جاتا ہے۔

(2) کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ وجوب سبب کے باوجود فعل مقدور علیہ رہتا ہے۔

(91)

کیا ارادہ کے پائے جانے سے مراد کا پایا جانا ضروری ہے؟

معتزلہ میں یہ بات محل نزاع ہے۔

(1) ابوالہذیل' ابراہیم النظام' معمر' جعفر بن حرب' الاسکافی' الادمی' الشمام اور عیسیٰ الصوفی کا قول ہے کہ وہ ارادہ جس کے بعد معاً مراد وقوع پذیر ہو' موجب مراد ہے۔

الاسکافی کا کہنا ہے کہ کبھی کبھی ارادہ موجب نہیں بھی ہوتا۔ چنانچہ جب ارادہ موجب نہ ہو تو مراد تیسرے مرحلہ میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔

(2) بشر بن المعمر' ہشام بن عمرو الفوطی' عباد بن سلیمان' جعفر بن مبشر اور محمد بن عبدالوہاب الجبائی کہتے ہیں کہ ارادہ موجب مراد نہیں ہوتا۔

(3) ان لوگوں کی اکثریت جو ارادہ کو موجب مراد سمجھتے ہیں۔ اس بات کی قائل ہے کہ کبھی انسان کو مراد کے حصول سے روک بھی دیا جاتا ہے۔

(4) الحسین محمد بن النجار سے یہ تصریح مروی ہے کہ ایک گروہ جو ارادہ کو موجب مراد قرار دیتا ہے کہتا ہے کہ ارادہ کے بعد مراد کے حصول کو اللہ تعالیٰ روک نہیں سکتا۔ کیونکہ موت اس وقت واقع ہوتی ہے جب انسان اس کو سامنے دیکھ لیتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص موت سے پہلے، قریب ترین اوقات میں کوئی ارادہ کرلیتا ہے تو یہ ناممکن ہے کہ ارادہ کے مرحلہ ثانی میں مرجائے کیونکہ موت تو اسی وقت آئے گی جب وہ اس کے شروحات کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لے گا۔ اس مرحلہ میں البتہ کوئی ارادہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس وقت رجاو امید کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں۔

النجار کا کہنا ہے کہ موت سے پہلے کوئی شخص اگر ارادہ کرے تو یہ جائز نہیں۔

(92)

معتزلہ کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کیا انسان خلاف مراد شے پر قادر ہے؟

(1) بعض کا کہنا ہے کہ اگرچہ انسان خلاف مراد شے پر قادر ہے لیکن وہ اختیار اسی شے کو کرتا ہے جس کا ارادہ کرلیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اسی کو پسند کرتا ہے۔ اس کو انہوں نے اس مثال سے سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ بندہ کیا کرے گا، اس کا اللہ تعالیٰ کو پہلے سے علم ہے۔ اور یہی فعل معلوم عمل قالب میں ڈھلتا بھی ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ انسان اس کے خلاف پر بھی قادر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ اس کا بندہ اسی فعل کو پسند کرے گا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ انسان جب یہ ارادہ کرے کہ مرحلہ ثانی میں متحرک ہو گا تو بجائے متحرک ہونے کے مرحلہ ثانی میں یہ سکون اختیار کرلے۔

لیکن جب مرحلہ ثانی میں یہ سکون اختیار کرے گا تو اس کے لیے بھی پہلے ارادہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس صورت حال کو بھی انہوں نے مثال سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرض کرو کہ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہے کہ خلاف بات ہونے والی نہیں ہے۔ تو پہلے سے علم الہی میں یہ نہیں ہو گا کہ خلاف بات وقوع پذیر ہو گی بلکہ یہ ہو گا کہ خلاف بات وقوع پذیر نہیں ہو گی۔

(2) بعض نے تعبیر کی یہ شکل اختیار کی ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی قریب ترین فرصت میں حرکت کا ارادہ کیا تو اس کو اختیار و قدرت حاصل ہے کہ حرکت کرے یا نہ کرے۔ اب اگر حرکت اختیار نہیں کرتا ہے تو اس کے لیے بہرحال ارادہ سابقہ کا ہونا ضروری ہے۔

(3) بعض کی یہ رائے ہے کہ انسان جب اس ارادہ کو دل میں ابھارتا ہے کہ اسے قریب ترین فرصت میں متحرک ہوتا ہے تو ضروری نہیں کہ وہ اس کو اختیار بھی کرے بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ اس کے بجائے سکون کو اختیار کرے۔ لیکن یہ سکون نہ تو فعل مکتسب ہو گا اور نہ اس کو پہلی حرکت کا ترک ہی کہیں گے بلکہ اس کے بارہ میں یہ کہیں گے کہ حرکت کا یہ ترک مرحلہ ثالث سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک وہ سکون جو مرحلہ ثانی میں پیش آیا ہے انسان کی فطرت اور ساخت کا نتیجہ ہے۔ جس طرح کہ آگ کی فطرت اور ساخت مثلاً احراق ہے۔ ان لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ جو افعال بربنائے فطرت ظاہر ہوں ان کو اللہ کی تخلیق نہیں قرار دیا جا سکتا۔ معمر کا یہی قول ہے۔

(4) اور بعض کا یہ قول ہے کہ ارادہ موجب فعل ہوتا ہے چاہے وہ فعل اقل قلیل ہو۔ یعنی اگرچہ ایک کلمہ کا ہزارواں حصہ ہو۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ایک کلمہ ارادات کثیرہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک قدم کا فاصلہ طے کرنے کے لیے متعدد ارادے چاہئیں۔ مثلاً ایک شخص ایک جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ پہنچنا چاہتا ہے۔ تو پہلے وہ اس کا قلیل ترین حصہ طے کرے گا۔ پھر اس کو بڑھائے گا تا آنکہ وہ منزل مقصود تک پہنچ جائے۔ اس طرح گویا ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے متعدد ارادوں کی ضرورت ہو گی۔ جو اس کو منزل بہ منزل اس آخری مقام تک پہنچائیں گے جو ارادہ کا ہدف آخری ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم جو اس بات کو محال جانتے ہیں کہ انسان خلاف مراد شے پر قادر ہے تو یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ علت موجبہ پائی جائے۔ اس سلسلہ میں صحیح تر تعبیر یہ ہے کہ انسان شے مراد پر قدرت رکھتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو اس بات کی قدرت حاصل ہے کہ ارادہ کرتے وقت مراد کا تعین کر سکے۔

بعض اس رائے کے ہیں کہ یہ کہنا کہ "انسان خلاف مراد شے پر قادر ہے" استحالہ لیے ہوئے ہے کیونکہ ہم جب یہ بات کہتے ہیں تو ہماری حیثیت اس شخص کی سی ہوتی ہے جو اپنے کو پہاڑ کی بلندی سے نیچے گرا دے۔ اس صورت میں وہ شخص نہ تو اس پر قادر ہے کہ گرتا چلا جائے۔ اور نہ اس پر قادر ہے کہ گرنے سے اپنے کو باز رکھے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کو ارادہ کے بارہ میں قدرت حاصل ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ اس کو ارادہ کے علاوہ ایسے ارادے کے انتخاب میں اختیار ہے جو حصول مراد کے لیے بہرحال بمنزلہ علت موجبہ کے ہو گا۔

(93)

انسان فعل کا ارادہ کب کرتا ہے؟

(1) الجبائی کے سوا معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ انسان جب بھی کسی فعل کا ارادہ کر

Marfat.com

ہے تو کبھی بھی یہ ارادہ شے مراد کے ہمقران نہیں ہوتا۔ بلکہ ہمیشہ شے مراد سے متقدم ہوتا ہے۔

(2) الجبائی کا کہنا ہے کہ ارادہ اور فعل دونوں ہمقران ہیں۔ اور کسی فعل کا قصد و ارادہ اس فعل سے پہلے نہیں ہوتا۔ اور انسان حقیقتاً ارادہ کناں نہیں ہے۔

اس کے نقطہ نظر سے اللہ کے ارادہ اور مراد میں زمانی فاصلہ نہیں ہوتا۔

(3) ابوالہذیل کا قول ہے کہ باری تعالیٰ کا ارادہ اور مراد باہم ہمقران ہیں۔ اور یہ محال ہے کہ انسان کا ارادہ اور فعل باہم ہمقران ہوں۔

(94)

جن لوگوں نے ارادہ کو موجب فعل قرار نہیں دیا ان میں محل نزاع یہ بات ہے کہ ارادہ و مراد ہم زماں ہوتے ہیں یا نہیں

(1) معتزلہ میں سے کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ ارادہ اگرچہ موجب فعل نہیں تاہم اس کا فعل سے قبل ہونا ضروری ہے۔

(2) الجبائی کا خیال ہے کہ ارادہ جو قصد فعل سے تعبیر ہے فعل کے ہمقران ہوتا ہے۔ اس سے قبل نہیں ہوتا۔

(95)

معتزلہ میں اس باب میں اختلاف رائے ہے کہ ارادہ جو فعل کو قریب تر کر دیتا ہے فعل سے قبل ہوتا ہے یا یہ دونوں ہم زماں ہوتے ہیں؟

(1) ان میں کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ ارادہ فعل سے قبل ہوتا ہے۔

(2) الاسکافی کا کہنا ہے کہ ارادہ کی یہ نوعیت فعل کے ساتھ ہمقران ہو سکتی ہے۔

(96)

بندوں کے ارادہ کے بارہ میں یہ بات اختلافی ہے کہ آیا ارادہ کے لیے بھی کسی ارادہ کی ضرورت ہے؟

(1) ان میں کے بعض کا خیال ہے کہ ارادہ کے لیے ارادہ کی ضرورت نہیں کیونکہ اسی سے تو افعال کا آغاز ہوتا ہے۔

(2) الجبائی کا کہنا ہے کہ جب ارادہ کے بارہ میں خود دل ہی دل میں بحث و مناظرہ ہونے لگے تو ارادہ کی اس نوعیت کے لیے جس پر انسان آخر میں جم جاتا ہے ایک اور ارادہ درکار ہوتا ہے۔

(97)

کیا ارادہ کا داعی نفس انسانی اور اس کا قلب ہو سکتا ہے؟

(1) ایک گروہ نے اس کو جائز دیا ہے۔

(2) ایک گروہ نے اس کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

(98)

کیا ارادہ شے مختار ہے یا یہ محض اختیار و انتخاب سے تعبیر ہے؟

اس میں دو گروہ ہیں۔

(1) ایک گروہ تو اس بات کا قائل ہے کہ جس طرح یہ اختیار و انتخاب سے تعبیر ہے اسی طرح یہ شے مختار بھی ہے۔ لیکن انہوں نے اس کو شے مراد تسلیم نہیں کیا۔

(2) کچھ کہنے والوں کا قول ہے کہ ارادہ ایک طرح کے اختیار و انتساب سے تعبیر ہے اس کو مختار قرار دینا صحیح نہیں۔

(99)

کیا اللہ تعالیٰ کے تمام افعال شے مختار کے ضمن میں داخل ہیں

اس میں چار مذہب ہیں۔

(1) کچھ لوگ اس تقسیم کے قائل ہیں۔ کہ بعض افعال تو محض اختیار و انتخاب کے قبیل سے ہیں۔ اور بعض شے مختار کے حکم میں ہیں۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ تمام افعال شے کے ضمن میں داخل ہیں۔ لیکن یہ مختار اسی اختیار کے ذریعہ ہیں۔ اختیار غیر کے ذریعہ نہیں۔ یہ بغدادی متکلمین کی رائے ہے۔

(3) بعض کا قول ہے کہ وہ افعال جن کو اعراض کی طرح ترک کیا جا سکتا ہے' وہ تو "مختار" کے ضمن میں آتے ہیں۔ لیکن جن کا تعلق اجسام سے ہے ان کو اختیار سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(4) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ تمام افعال عباد مختار کے ضمن میں نہیں آتے بلکہ ان میں ایسے افعال بھی ہیں جن پر مختار کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور تمام افعال کے لیے اختیار کا ہونا ضروری نہیں۔ (؟)

(100)

ایثار کیا ہے؟

(1) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایثار اختیار و ارادہ ہی کے ہم معنی ہے' اور شے مراد' ایثار و اختیار سے مختلف ہے۔

(2) بعض کہتے ہیں کہ ایثار دراصل ارادہ ہی ہے' لیکن اختیار کبھی ارادہ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے کبھی مراد کے معنوں میں۔

Marfat.com

(101)

معتزلہ میں خفت و ثقل کے بارہ میں اختلاف کیا یہ نفس شے ہیں یا اس سے مختلف ہیں؟

(1) بعض کا کہنا ہے کہ ثقل اور ثقیل ایک ہی شے ہیں۔ اسی طرح خفت اور خفیف ایک ہی شے ہیں۔ اور ثقل کے بڑھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے اجزا میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

(2) بعض کا قول ہے جن میں "الصالحی" بھی شامل ہے ثقل اور شے ہے اور ثقیل اور شے۔ اسی طرح خفت اور خفیف میں مغائرت ہے۔

(102)

اختلاف کا ایک اور پہلو' کیا اللہ تعالیٰ زمین اور آسمانوں کو وزن میں اس قدر ہلکا کر سکتا ہے کہ وہ پرکاہ سے بھی کم ہو جائیں؟

اس میں دو گروہ ہیں۔

(1) بعض نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

(2) بعض اس کا انکار کرتے ہیں۔

(3) ضرار بن عمرو کا یہ قول ہے کہ ثقل اور خفت شے کے اجزا میں داخل ہیں۔

(103)

کیا ظل شے' نفس شے کے مترادف ہے

اس میں دو قول ہیں۔

(1) بعض لوگ اس کے قائل ہیں کہ ظل شے غیر شے ہے۔

Marfat.com

(2) الجبائی کی رائے ہے کہ ظل شے کسی مثبت معنی کا حامل نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک شے چھپ گئی یا مستور ہو گئی ہے' نہ یہ کہ اس کا بیچ کوئی وجود ہے۔

(104)

قتل کیا ہے؟

قتل کی ماہیت میں اختلاف ہے۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے قتل اس حرکت کو کہتے ہیں جو ضارب سے سرزد ہو۔ جیسے گرا دینا' تیر کا نشانہ وغیرہ' اور اس کے بعد روح کا جسد عنصری سے پرواز کر جانا۔ اگر روح پرواز نہ کرے تو اس کو قتل نہیں کہتے۔ لفظ قتل کا اطلاق اسی وقت ہو گا جب ضرب کے نتیجہ میں روح جسم سے خارج ہو جائے۔

ان کا کہنا ہے ضرب کے بعد خروج روح پر قتل کا اطلاق اسی نوعیت کا ہے جیسے مثلاً کوئی شخص حلف اٹھائے کہ اگر زید آ جائے تو میری بیوی کو طلاق۔ اب جب تک زید نہیں آتا طلاق کا نفاذ نہیں ہوتا' اور جونہی زید آ جاتا ہے طلاق کا نفاذ ہو جاتا ہے۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ انتقال مقتول میں حلول پذیر ہوتا ہے' یہی حال ذبح کرنے اور ذبح ہونے اور انذباح یا زخمی کرنے یا جراحت پذیر ہونے والے منشج کا ہے۔ ذبح کا تعلق ذابح سے ہے اور انذباح کا مذبوح سے۔ اسی طرح شج کا تعلق شجاج زخم پہنچانے والے سے ہے۔ اور انشجاج کا جراحت پذیر سے النظام اسی کا قائل ہے۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ وہ حرکت جو اخراج روح کا سبب بنتی ہے عنداللہ وہی قتل ہے۔ کیونکہ وہی جانتا ہے کہ ضرب کی اس نوعیت کے بعد روح پرواز کرے گی حقیقتاً قتل کا اطلاق اسی حرکت پر ہوتا ہے۔ دوسرا کوئی نہیں جانتا کہ ضرب کی کون سی نوعیت موت کا سبب بنی۔

رائے اول کے قائلین نے اس تعبیر سے اظہار اتفاق نہیں کیا۔

(3) معتزلہ میں سے کچھ لوگوں کا یہ موقف ہے کہ قتل اس خروج روح سے تعبیر ہے جس کا سبب انسان ہو۔ اور خروج روح کی ایسی صورت جس کا سبب انسان نہ ہو قتل نہیں "موت" ہے۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ محل قتل مقتول ہے قاتل نہیں۔

(4) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ قتل انسان کو اس کی قدرتی ساخت سے محروم کر دینے کا نام ہے۔ لہٰذا ہر وہ فعل جو قطع حیات کا سبب بنے قتل ہے۔ جیسے سر کاٹ دینا۔ یا گلا کاٹ دینا وغیرہ یا ایسا ہر فعل جس کے ساتھ زندگی قائم نہ رہ سکے' اور قتل مقتول میں حلول پذیر ہوتا ہے۔

Marfat.com

(5) ابن الراوندی کا قول ہے کہ قتل کا مرتکب اسی وقت قاتل کہلائے گا جب وہ قتل کر رہا ہو۔ اسی طرح مقتول اس وقت مقتول ہوتا ہے جب وہ قتل ہو رہا ہو۔ اور یہ معلوم ہو کہ قاتل کے اس فعل کے بعد روح جسد عنصری سے پرواز کر جائے گی۔

اور انسان اس وقت تک حقیقتاً قاتل نہیں ہوتا جب تک ضرب و حرکت خروج روح پر منتج نہ ہو۔ کیونکہ ٹھیک ٹھیک اس وقت یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ یہ قاتل کی ضرب سے مرا ہے۔ اس لیے کہ روح آپ سے آپ یونہی خارج نہیں ہو جاتی جب تک کہ ضارب اس کو اس پر مجبور نہ کر دے' اور تلوار سے اس کا کام تمام نہ کر دے۔ ہمیں صرف اتنا ہی معلوم ہے کہ قاتل نے اس پر وار کیا ہے اور یہ مر گیا ہے۔ لہٰذا فیصلہ بربنائے ظاہر ہو گا۔ موت کا حقیقی سبب کیا ہے اس کو ہم نہیں جانتے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ اس نوع کے جرائم میں عرف و عادت کا تقاضا کیا ہے۔ اس بنا پر اگر ضرب کے فوراً بعد کسی شخص کی موت نہیں واقع ہوتی تو یہ قاتل نہیں کہلائے گا۔ ہاں یہ ضرور کہیں گے کہ اس نے اس کو اس درجہ مارا ہے کہ خروج کا مسئلہ آسان ہو گیا ہے۔ یا اس پر اس نے زندگی کے منافی حالات کو مسلط کر دیا ہے کہ جو اخراج روح کا سبب قرار پا سکتے ہیں۔

ابن الراوندی کا یہ بھی قول ہے کہ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ ان حالات میں قاتل کون ٹھہرا۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسا شخص حقیقتاً مقتول ہی کب ہے جو ہم اس کے قاتل کی تعیین کریں۔ ہاں اس کی طرف قتل کا انتساب البتہ ہے۔ ورنہ حقیقت صرف یہ ہے کہ اس نے اس پر ایسے منافی حیات حالات مسلط کر دیے کہ جن کی وجہ سے یہ زندگی کے احساس سے محروم ہو گیا۔ ابن الراوندی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس کو اسی طرح منافی حالات نے قتل کیا ہے جس طرح کہ زہر انسان کو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے تو یہ پیرایہ بیان درست ہو گا۔

اس کا خیال ہے کہ اگر منافی حیات شے یا ضد کو مسلط کیے بغیر روح قفس عنصری سے پرواز کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو موت قرار دیتے ہیں۔

اس کا یہ بھی قول ہے کہ اس سوال کا جواب کہ منافی حالات اور ضارب میں حقیقتاً قاتل کون ہے؟ یہ دیا جا سکتا ہے کہ ضارب ان معنوں میں قاتل ہے کہ اس نے اسباب قتل سے تعرض کیا۔ اور منافی حالات حقیقتاً قتل کا سبب بنے ہیں۔

ابن الراوندی نے قتل کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ یہ اس حقیقت سے تعبیر ہے کہ ضارب کے آلہ ضرب سے ایک ضد یا منافی حیات شے پیدا ہوتی ہے جو مضروب کے جسم تک پہنچتی ہے۔ اور اسے ختم کر دیتی ہے۔ اور اگر یہ ضد نہ پائی جائے تو آلہ ضرب کبھی بھی موت و ہلاکت پر منتج نہ ہو سکے۔ ان حالات میں اگر یہ ضد غالب آ جائے تو قتل واقع ہوتا ہے۔ اور اگر روح غلبہ حاصل

Marfat.com

کرے تو قتل واقع نہیں ہوتا۔ اور اگر روح غلبہ حاصل کرلے تو قتل واقع نہیں ہوتا۔ اور اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں جو موت کا سبب بنیں تو اس وقت ہمارے نزدیک اور اصحاب تولد کے نزدیک یہ شخص مقتول ٹھہرے گا۔

ابن الراوندی کا قول ہے کہ اصحاب تولد کے نزدیک قتل کی تعریف یہ ہے کہ ضارب کی ضرب سے جسد مقتول میں ایک شے حدوث پذیر ہوتی ہے جسے ہم الم و قتل کہہ سکتے ہیں لیکن ہمارے نزدیک یہ بات صحیح نہیں۔ الم کوئی مستقل بالذات شے نہیں۔ اصل چیز یہی ہے کہ ضارب کی ضرب سے ایک نوع یک ضد یا منافی حیات قسم کی چیز پیدا ہو جاتی ہے جس کا روح سے مقابلہ ہوتا ہے۔ اور یہ مقابلہ طبیعی نوعیت کا حامل ہوگا۔

(105)

کیا قتل حیات کی ضد ہے؟

اس میں دو رائیں ہیں۔

(1) معتزلہ میں سے بعض کی یہ رائے ہے کہ قتل حیات کی ضد ہے۔

(2) بعض کی رائے ہے کہ قتل حیات کی ضد نہیں۔

(106)

حیات کی نوعیت

(1) ایک گروہ یہ سمجھتا ہے کہ حیات بھی عرض ہے اور موت بھی عرض ہے۔

(2) انہیں میں کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے۔ کہ قتل ایک عرض ہے جو قاتل سے تعلق رکھتا ہے۔ اور حیات ایسے لطیف جسم سے تعبیر ہے جو مقتول کے جسم میں حلول پذیر ہوتی ہے۔ حیات کی ضد موت ہے یہ بھی ایک جسم ہے جو حیات کو اس کے خاصہ احساس سے محروم کر دیتی ہے۔ اور اسی محروم کر دینے کا نام اس کے نزدیک موت ہے۔ موت اور میت دو چیزیں ہیں۔ جس طرح کہ حیات اور ذی حیات دو چیزیں ہیں۔ اس گروہ کے نقطہ نظر سے اماتت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسد ذی حیات میں ایک منافی حیات جسم کو داخل کر دیتا ہے' اور اس وقت یہ جسم زندہ ہوتا ہے۔ جس طرح کہ قتل کے بھی یہی معنی ہیں کہ جسد حیی میں ایک منافی حیات جسم داخل کر دیا جائے جب کہ وہ زندہ ہو۔

Marfat.com

(107)

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا انسانی کلام آواز ہے یا آواز نہیں ہے جسم ہے یا عرض ہے؟

(1) بعض کا کہنا ہے کلام انسانی آواز ہے اور یہ عرض ہے۔ یہ اگر زبان سے متعلق ہو تو شنیدنی ہوتا ہے' کاغذ سے متعلق ہو تو تحریر ہوتا ہے۔ اور دلوں میں ہو تو محفوظ ہوتا ہے۔ گویا ان تینوں مقامات میں یہ تحریر' حفظ اور تلاوت کی صورت میں حلول پذیر رہتا ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ عرض تو ہے مگر آواز نہیں۔ اسی طرح آواز عرض ہے مگر اس کا تعلق صرف زبان سے ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آواز جسم لطیف سے تعبیر ہے۔ اور کلام کے معنی اس جسم لطیف کی تقطیع کے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ عرض ہے۔ یہ النظام کی رائے ہے۔

(4) بعض کے نزدیک کلام سے مراد ایک ایسا وصف و معنی ہے جو نفس سے وابستہ ہے۔ یہ زبان میں حلول پذیر نہیں ہوتا۔ یہ عرض ہے اور آواز سے مختلف ہے۔

(108)

کیا کلام مرکب شے ہے

(1) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ کلام کو مولف کہا جاتا ہے اور وہ فی الواقع مولف ہے۔

(2) بعض کے نقطہ نظر سے اس کو مکلف کہنا غلط ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ یہ کلام مولف ہے تو وہ مجاز و توسع سے کام لیتا ہے۔

Marfat.com

(109)

آواز کس طرح حاسہ سماع تک پہنچتی ہے کیا یہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے

(1) ایک جماعت تو اس بات کے قائل ہے کہ آواز فضا میں منتقل ہوتی ہے اور حاسہ سمع سے ٹکراتی ہے۔ اور اسے اذیت بھی پہنچاتی ہے۔ اور سماع اس وقت تک ممکن نہیں جب تک یہ آواز حاسہ سمع سے تعلق و اتصال نہ پیدا کرے یا اس میں مداخل نہ ہو۔ النظام کی یہی رائے ہے۔

(2) ایک جماعت کا کہنا ہے کہ آواز منتقل نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اسی مکان میں محصور رہتی ہے۔ جس میں کہ یہ حلول پذیر ہو۔ اور اس کو ہزار یا اس سے زیادہ انسان سن سکتے ہیں۔

(3) کچھ لوگ اس رائے کے ہیں کہ آواز کو اس وقت تک سننا ممکن نہیں جب تک کہ حاسہ سامعہ اور اس میں فاصلہ نہ ہو۔ اور انسان وہی کچھ سنتا ہے جو اس کے کان میں پڑتا ہے۔

صدائے بازگشت کے بارہ میں ان کی توجیہ یہ ہے کہ انسان جب منہ کھولتا اور چیختا ہے تو اس کی آواز فضا سے ٹکراتی ہے۔ اور اس کے نتیجے میں (یعنی علی سبیل التولد) صدائے بازگشت پیدا ہوتی ہے۔

(4) بعض نے اس رائے سے اظہار اتفاق نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ آواز موجود ہے محدث نہیں۔ یہ صرف ظاہر ہوتی ہے۔

(5) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آواز سنائی نہیں دیتی۔ اسی طرح کلام سنائی نہیں دیتا سنائی دینے والی چیز وہ جسم ہے جو کلام و صوت کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

(110)

کیا آواز باقی رہتی ہے؟

(1) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ آواز باقی رہتی ہے۔

(2) دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ آواز باقی نہیں رہتی۔

انہیں میں ایک گروہ تقسیم سے کام لیتا ہے۔ اس کا موقف یہ ہے کہ بعض آوازیں باقی رہتی ہیں اور بعض باقی نہیں رہتیں۔

(111)

کیا ایک ہی آواز دو جگہ پائی جا سکتی ہے

(1) کچھ لوگوں نے انکار کیا ہے۔
(2) کچھ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

(112)

کیا آواز جسم ہے؟

آواز کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔
(1) نظام کا کہنا ہے کہ یہ جسم ہے۔
(2) کسی دوسرے کا قول ہے یہ عرض ہے۔
(3) کچھ منکرین آواز نے سرے سے آواز کے دنیاوی وجود ہی کے ماننے سے انکار کیا۔ ان کا یہ موقف ہے کہ یہاں صرف مصوت (آواز نکالنے والا) ہی پایا جاتا ہے۔

(113)

کیا آواز کا وجود بغیر مصوت کے ممکن ہے؟

آواز کا وجود بغیر مصوت کے ممکن ہے یا نہیں اس میں دو رائیں ہیں۔
(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ بغیر مصوت کے آواز کا وجود ممکن نہیں۔
(2) اور کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ آواز مصوت کے بغیر بھی پائی جاتی ہے۔

(114)

کیا یہ کلام ہے؟

معتزلہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کچھ لوگ مل کر "یا زید" کہیں مثلاً ایک صرف یا ادا کرے' دوسرا الف کا تلفظ کرے' تیسرا زے کہے' اور چوتھا دال بولے تو کیا ان میں کا ہر تلفظ

Marfat.com

کلمہ ہو گیا نہیں۔

(1) محمد بن عبد الوہاب الجبائی کا قول ہے کہ ان میں کا ہر ہر لفظ کلمہ ہے اور خبر ہے۔

(2) احمد بن علی الشطوی معروف بنوفہ کا کہنا ہے کہ نہ تو ان میں ہر ہر حرف کلمہ ہے اور نہ بحیثیت مجموعی اس کو کلام یا خبر سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

(115)

خواطر کے بارہ میں معتزلہ کا اختلاف رائے

(1) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ قلب میں دو نوع کے داعیوں کو ہونا چاہیے۔ ایک داعیہ وہ جو کسی فعل کے اقدام پر اکسائے اور دوسرا جو اقدام سے روکے تاکہ انسانی ارادہ اختیار کا تحقق ہو سکے۔

(2) النظام نے ابن الراوندی کے اس مسلک کو نقل کیا ہے کہ معصیت کا خیال اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ لیکن اس کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اعمال میں تعدیل و توازن برقرار رکھا جائے۔ نہ یہ کہ معصیت کا ارتکاب کیا جائے۔ النظام ہی نے اس کی اس رائے کو بھی نقل کیا ہے کہ یہ داعیے جسمانی ہیں۔ (مگر میری رائے میں اس آخری رائے کی روایت میں النظام کو ٹھوکر لگی ہے)۔

(3) بشر بن المعمر کا قول ہے کہ کبھی فعل کے اختیار میں فاعل ان دونوں داعیوں سے بے نیاز بھی ہو سکتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ "شیطان اول" کے دل میں نافرمانی کا خیال کس نے ڈالا۔ اس کے لیے کوئی دوسرا شیطان تو فرض نہیں کیا جا سکتا۔

(4) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ افعال دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو بجائے خود اچھی ہے' اور نفس و قلب ان کی طرف آپ سے آپ مائل ہے۔ ان کے لئے کسی داعیہ یا خاطر کی ضرورت نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جن کے ارتکاب میں کراہت اور نفرت پنہاں ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ ان سے روکتا ہے تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دل میں ایسے دواعی کو پیدا کر دیتا ہے جو اس نفرت و کراہت کے برابر ہیں۔ اور اگر شیطان ان کا ارتکاب چاہتا ہے تو دل میں ان کے لیے ترغیب و طلب کے دواعی کو بڑھا چڑھا کر ڈال دیتا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ ایسے افعال کا کسی بندے سے ارتکاب چاہتا ہے' جس کی طرف نفس مائل نہیں ہو پاتا تو اس کے لیے دل میں ایسے دواعی طلب و شوق پیدا کر دیتا ہے جو اس کراہت سے زیادہ ہوتے ہیں تاکہ نفس ان کی طرف مائل ہو سکے۔ ابن الراوندی کا کہنا ہے اس کا یہی مذہب ہے۔

Marfat.com

(5) ابو الہذیل اور دوسرے معتزلہ کا خیال ہے کہ جو داعیہ معصیت پر ابھارے وہ تو شیطان کی طرف سے ہے' اور جو اللہ کی اطاعت پر اکسائے وہ اللہ کی طرف سے ہے۔ اس کے نزدیک خواطر اعراض ہیں۔ ابو الہذیل کا یہ قول بھی ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی دلیل مت فکر کو گھائل کر دے اور اس میں داعیہ کا دخل نہ ہو۔

(6) کچھ لوگوں نے خواطر کے وجود کا سرے سے انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے خواطر کا وجود ہی نہیں۔

(116)

عوام کا کیا حکم ہے؟

معتزلہ میں اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ عوام اور عورتوں کو اس وقت کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے جب مسائل دین میں انہیں تشبہ سے دوچار ہونا پڑے۔

(1) کچھ لوگوں کا عقیدہ ہے کہ انہیں اس معاملہ میں غور و فکر سے کام لینا چاہیے اور دلیل و برہان کی پیروی کرنا چاہیے۔

(2) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ایسے امور میں عوام اور عورتوں پر فکر و تدبر لازم نہیں۔ وہ ان امور میں اعراض بھی اختیار کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں ان کا کوئی متعین عقیدہ نہ ہو گا۔ انہیں یہ بات ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اگر وہ جہل و نادانی میں ایسا عقیدہ اختیار کر لیں گے جو جملہ امور دینی کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہوا تو وہ باطل ہو گا۔

(117)

وہ اطاعت جس سے مقصود اللہ کی رضا نہ ہو

اس میں بھی اعتزال کے حلقوں میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ اس شخص کی اطاعت' اطاعت نہیں ہے جو اللہ کو اطاعت کو نصب العین نہ ٹھہرائے۔ اور اس کے حضور تقرب کا خواہاں نہ ہو۔ ان کے نزدیک دہریہ کی اطاعت' اطاعت کے حکم میں داخل نہیں۔ نہ اس کو معرفت سے کوئی سروکار ہے۔ قدریہ ان لوگوں کو جو مسئلہ قدر میں ان کے مخالف ہیں مستوجب عار گردانتے ہیں۔ اور اہل حق انہیں قدریہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور یہ اہل حق کو مجبرہ کہتے ہیں۔ حالانکہ اہل اثبات سے کہیں زیادہ قدریہ

Marfat.com

ونے کا استحقاق ان کو ہے۔

(2) کچھ لوگ جو اس اطاعت کو اطاعت قرار نہیں دیتے کہ جس کا تعلق اللہ کی رضا و قرب سے نہ ہو یہ کہتے ہیں کہ مشبہ میں معرفت باللہ کی صلاحیت نہیں اور نہ ان کی اطاعت' طاعت ہی کے دائرے میں داخل ہے۔ ہاں قدریہ میں عرفان باللہ پایا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کا وجود و۔ اسی طرح ان کی اطاعت' اطاعت الٰہی کے مترادف ہو سکتی ہے۔

(3) اسی گروہ میں سے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ شخص جو اللہ کے معاملہ میں جاہل ہے اس کے تمام افعال جہل باللہ پر مبنی ہوں گے۔ لہٰذا جہال میں کوئی بھی اللہ تعالیٰ کا مطیع نہیں ہو سکتا۔ یہ باد کا قول ہے۔

(118)

عذاب قبر

عذاب قبر کے متعلق اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ

(1) معتزلہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے۔

(2) اہل اسلام کی اکثریت اس کی قائل ہے۔

(3) کچھ لوگوں نے یہ روش اختیار کی ہے کہ عذاب قبر کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ارواح و تکلیف و اذیت سے تو دوچار کرے گا۔ مگر اس کے اثرات ان اجسام تک نہیں پہنچ پائیں گے جو روں میں مدفون ہیں۔

(119)

کیا عالم لامکاں میں فرض کیا جا سکتا ہے

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا عالم لامکاں میں پایا جا سکتا ہے۔ یا لامکاں میں اس کی تلیق ممکن ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ اللہ عالم میں لامکاں کو پیدا کرے یا مکاں اور لاشے میں اس کی ایجاد کرے۔

(2) کچھ لوگوں نے اس کو از قبیل محال قرار دیا ہے کہ عالم کو لامکان یا لاشے میں پیدا کیا ئے۔

Marfat.com

(120)

کیا کوئی غیر زندہ جسم بغیر واقع و محرک کے حرکت پذیر ہو سکتا ہے؟

اس بارہ میں اختلاف کا انداز یہ ہے۔

(1) کچھ لوگوں نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو بغیر محرک کے حرکت پذیر ٹھہرا دے۔

(2) اصحاب الطبائع نے یہ بات نہیں مانی۔ ان کا کہنا ہے کہ بغیر واقع و محرک کے کوئی چیز متحرک نہیں ہو سکتی۔

(121)

کیا حرکت یمینی و یساری ایک ہی ہے

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا جو حرکت یمینی ہے وہی یساری ہے۔ یا یہ دو مختلف حرکات ہیں۔

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ انسان حرکت اور سکون دونوں پر قادر ہے۔ اب اگر کوئی شخص حرکت کو دائیں جانب رکھنا چاہتا ہے تو یہ حرکت یمینی کہلائے گی اور اگر اسی کا رخ بائیں جانب کو پھیر دے گا تو یہ یساری ہو گی۔ یہ ابو الہذیل کی رائے ہے۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ حرکت یمینی و یساری میں فرق صرف جہت کا نہیں حرکت کا بھی ہے۔

(122)

کیا حرکت میں خفت و ثقل کا فرق پایا جاتا ہے

اس میں اختلاف رائے ہے کہ آیا نفس حرکت کسی دوسری حرکت کی نسبت سے خفیف قرار دی جا سکتی ہے۔

Marfat.com

(1) بعض حرکت کے بارہ میں درجہ کے تفاوت کے قائل ہیں۔
(2) بعض اس کے قائل نہیں۔

(123)

کیا افعال قلوب کا تعلق بھی حرکت سے ہے

اس سے متعلق اختلاف ہے کہ آیا افعال قلب کا تعلق بھی حرکت سے ہے۔ یعنی کیا ارادے، علوم، نظر و فکر، اور پسند اور ناپسند کی قسم کی چیزیں حرکات ہی کا کرشمہ ہیں؟

(1) کچھ لوگ تو بلا تخصیص انہیں حرکات ہی تصور کرتے ہیں۔
(2) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سکون کے دائرہ میں شامل ہیں۔
(3) بعض نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہ سکون و حرکت دونوں میں داخل ہیں۔

(124)

کیا اندھے کے دل میں رنگ کے بارہ میں علم کی تخلیق ممکن ہے؟

(1) بعض نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔
(2) اور بعض نے اس سے انکار کیا ہے۔

(125)

کیا بندوں کا کلام باقی رہتا ہے؟

کلام عباد میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا یہ باقی رہنے والا ہے یا نہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کلام عباد باقی رہنے والا نہیں۔
(2) ابو الہذیل وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ کلام باقی رہ سکتا ہے۔

Marfat.com

(126)

کیا کلام کا ظہور بغیر زبان کے بھی ممکن ہے؟

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کیا کلام کی تخلیق زبان کے بغیر بھی ممکن ہے۔
(1) کچھ لوگوں نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔
(2) کچھ اس کے منکر ہیں۔

(127)

کیا ہوا معنی و وصف سے تعبیر ہے؟

ہوا کے تصور میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا یہ معنی و وصف سے تعبیر ہے؟
(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہوا جسم نہیں۔
(2) بعض کا کہنا ہے کہ ہوا جسم لطیف ہے۔

(128)

کیا ہوا کو حیز اجسام سے الگ کیا جا سکتا ہے؟

ہوا سے متعلق ایک نقطہ اختلاف یہ ہے کہ کیا اسے حیز اجسام سے اس طرح الگ کیا جا سکتا ہے کہ اس کا وجود ہی نہ رہے؟
(1) بعض اس طرح کے ارتفاع کو جائز مانتے ہیں۔
(2) بعض نے اس کے ماننے سے انکار کیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ اگر دیواروں کے مابین ہوا کو ختم کر دیا جائے' تو یہ دیواریں ایک دوسری کے ساتھ آملیں گی اور ان کا اپنا وجود ختم ہو جائے گا۔

(129)

ماورائے عالم میں اگر کوئی ہاتھ پھیلا دے

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ اگر کوئی شخص ماورائے عالم میں ہاتھ پھیلا دے تو کیا

Marfat.com

تھ مکان میں ہو گا یا لامکاں میں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ہاتھ کے پھیلانے سے مکان بھی پھیل جائے گا اور یہ حرکت مکان ہی میں ہو گی کیونکہ کوئی چیز بھی لامکان میں حرکت پذیر نہیں ہو سکتی۔

(2) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ ہاتھ کی یہ حرکت لامکاں میں ہو گی۔

(130)

رویا یا خواب کی حقیقت

خواب کے بارہ میں چھ مختلف اقوال ہیں۔

(1) النظام اور اس کے ماننے والوں کا خیال ہے کہ رویا بھی دراصل اسی طرح کے خواطر کا نام ہے جس طرح خواطر سے مثلاً آنکھ دوچار ہوتی ہے۔ یعنی جو کچھ قلب میں کھٹکتا ہے' وہی رویا میں متمثل ہو کر نظر آتا ہے۔

(2) معمر کا قول ہے کہ رویا طبیعت و مادہ کی کرشمہ سازی ہے اللہ کا فعل نہیں۔

(3) سوفسطائیہ کا موقف یہ ہے ایک شخص خواب میں اسی طرح دیکھتا ہے جس طرح کہ بیدار بیداری میں دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق محض خیال اور ظن سے ہے۔

(4) صالح قبہ اور اس کے ہم نواؤں کا قول یہ ہے کہ رویا برحق ہے۔ رویا میں انسان جو کچھ دیکھتا ہے وہ بیداری کی طرح صحیح ہوتا ہے۔ یعنی اگر ایک شخص بغداد میں رہ کر یہ دیکھتا ہے کہ وہ افریقہ میں ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس وقت اس کے مثنی کو فی الواقع افریقہ میں پیدا کر دیتا ہے۔

(5) بعض معتزلہ نے رویا کو تین اقسام میں تقسیم پذیر مانا ہے۔ ایک نوع وہ ہے جو منجانب اللہ ہوتی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ انسان کو بعض برائیوں پر متنبہ کرتا اور نیکیوں پر اکساتا ہے۔ دوسری نوعیت وہ ہے جس کا تعلق انسان کی جسمانی کیفیات سے ہے۔ اور تیسری نوعیت کو حدیث نفس سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اس میں انسان بعض امور کے بارہ میں سوچتا اور رائے قائم کرتا ہے۔ اور جب بیدار ہوتا ہے تو اس پر دوبارہ غور کرتا ہے۔

(6) اہل الحدیث کا مسلک یہ ہے کہ رویائے صادقہ کو تو برحق اور صحیح قرار دینا چاہیے لیکن کبھی کبھی رویا کا تعلق اضغاث احلام سے بھی ہوتا ہے۔

Marfat.com

(131)

آئینہ میں کیا دکھائی دیتا ہے؟

آئینہ میں جو صورت مرتسم ہوتی ہے اس کی حیثیت کیا ہے؟ اس کے بارہ میں چھ اقوال ہیں۔

(1) صالح قبہ اور اس کے ہم نواؤں کا خیال ہے کہ آئینہ میں جو انسان اپنے کو دیکھتا ہے وہ دراصل اس کا اپنا مثنی ہی ہوتا ہے۔ جس کو اس وقت اللہ تعالیٰ پیدا کر دیتا ہے۔

(2) ابو الحسین الصالحی کا کہنا ہے کہ شے مرئی دراصل رنگ و لون کا انعکاس ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے چہرہ سے ایک شعاع نکلتی ہے جو آئینہ میں جا کر مرتسم ہو جاتی ہے۔ اس شعاع کا رنگ بالکل وہی ہوتا ہے جو اس کے چہرہ کا رنگ ہے۔

(3) سوفسطائیہ کا کہنا ہے کہ ارتسام کی یہ شکل خیال و ظن پر مبنی ہے۔

(4) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان آئینہ میں جو اپنا چہرہ دیکھتا ہے اس کا تعلق اشعاع کے اس انعکاس سے ہے جو آئینہ سے خارج ہوتی ہے۔

(5) بعض کہتے ہیں آئینہ میں نظر آنے والی شے دراصل ظل ہے۔

(6) ضرار بن عمرو کا قول ہے کہ انسان آئینہ میں اپنی مثال دیکھتا ہے۔

(132)

کیا جن انسان کے جسم میں داخل ہو سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ جنوں کا انسانی جسم میں داخل ہونا محال ہے۔

(2) بعض کا یہ کہنا ہے کہ داخل ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ جن بہت ہی لطیف جسم کے حامل ہوتے ہیں۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ یہ ناک، کان، منہ، اور مسامات کے ذریعے انسانی جسم میں اسی طرح داخل ہو سکیں کہ جس طرح مثلاً پانی، اور کھانا معدہ میں پہنچ جاتا ہے، حالانکہ یہ دونوں نسبتاً زیادہ کثیف ہیں۔ پھر جب یہ انسانی جسم میں داخل ہو سکتے ہیں تو جنات کے داخل ہو جانے میں کیا قباحت ہے؟ خود جنین کا یہی معاملہ ہے۔ وہ بھی تو انسان کے اندر ہی موجود ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح شیطان بھی انسان کے پیٹ میں داخل ہو سکتا ہے۔

Marfat.com

(133)

کیا آسیب زدہ شخص شیطان کو دیکھتا ہے؟

اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جن نہ تو لوگوں کی عقل و خرد کو ماؤف کرتے ہیں۔ اور نہ ان کو ہلاک کر دینے پر قادر ہیں۔ یہ اختلاط طبائع کا کرشمہ ہے۔ یا اسے بلغم و سودا کا غلبہ کہنا چاہیے۔

(2) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ جن انسانی عقل و خرد کو متاثر کرتے ہیں۔ اور انسانوں کو ہلاک کر دینے پر بھی قادر ہیں۔ اور یہ کہ انسان جن یا شیطان کو بچشم خود دیکھتا بھی ہے اور جو وہ باتیں کرتا ہے وہ شیطان یا جن کی ہوتی ہیں جو اس کے جسم میں داخل ہو جاتا ہے۔

(3) بعض یہ کہتے ہیں کہ جن انسان کو دیوانہ بھی بنا دیتے ہیں۔ اور اس کے دل میں وسوسہ اندازی بھی کرتے ہیں لیکن خود انسان ان کو دیکھ نہیں پاتا۔ اور وہ گفتگو جو آسیب زدہ انسان کرتا ہے شیطان کی گفتگو نہیں ہوتیں اس کی اپنی ہوتی ہے۔

Marfat.com

(134)

شیطان کس طرح وسوسہ اندازی کرتا ہے؟

(1) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ممکن ہے وسوسہ اندازی کے لیے اللہ تعالی نے ہوا کو آلہ ارسال قرار دیا ہو۔ یا ہوا کے علاوہ کوئی اور آلہ ہو کہ جس کے ذریعے شیطان انسان کے دل میں وسوسہ اندازی کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ آلہ ایک طرف تو شیطان کے منہ سے لگا ہوا ہو اور دوسری طرف یہ انسانی قلب کے ساتھ پیوستہ ہو۔ یہ وسوسہ اندازی اسی طرح ممکن ہے جس طرح مثلاً کوئی شخص کھوکھلا نیزہ لے۔ جس کا ایک سرا اس کے منہ کے قریب ہو اور دوسرا سرا سننے والوں کے کانوں سے ملا ہوا ہو۔ اس صورت میں یہ اس کے ذریعے پیغام رسانی کر سکتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح شیطان بھی اس آلہ کے ذریعے وسوسہ اندازی کرتا ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ شیطان کا جسم ہمارے اجسام سے کہیں زیادہ لطیف ہے۔ اسی طرح

اس کی آواز ہماری آواز کی بہ نسبت کہیں زیادہ پنہاں اور لطیف ہے۔ جس کو کہ وہ آسانی سے انسانی دل میں پہنچا دیتا ہے۔

(3) بعض کا کہنا ہے کہ شیطان براہ راست انسان کے دل میں گھس جاتا ہے۔ اور یہاں پہنچ کر وسوسہ اندازی کرتا ہے۔

(135)

کیا شیطان ہمارے دل کی باتوں کو جانتا ہے؟

اس بارہ میں تین اقوال ہیں۔

(1) ابراہیم، معمر اور ہشام اور ان کے اتباع کا خیال یہ ہے کہ دلوں میں جو خیالات و خطرات پیدا ہوتے ہیں شیطان ان سے آگاہ ہوتا ہے اور اس میں کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس کا دلوں میں داخل ہونا محال ہے، تاہم اس کو جب اللہ تعالیٰ نے وسوسہ اندازی کے اختیارات دیے ہیں تو یہ گویا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ہمارے دلوں میں جو جذبات ابھرتے ہیں ان سے آشنا ہے۔ مثلاً انسان کو جب شیطان کہیں آنے جانے کا مشورہ دیتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس کے اس ارادہ سے واقف ہوتا ہے۔ اسی طرح جب اس کے خیال میں صدقہ دینے یا کوئی اور نیکی اختیار کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے تو اس سے بھی یہ آگاہ ہوتا ہے۔ اسی لیے تو وہ اس کو نیکی سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

زرقان کی بھی یہی رائے ہے۔

(2) معتزلہ اور ان کے ہم نوا دوسرے لوگوں کی یہ رائے ہے کہ شیطان انسانی ارادوں سے آگاہ نہیں ہوتا۔ ہاں جب کوئی شخص کسی نیکی کے بارہ میں اپنے دل سے مشورہ کرتا ہے۔ تو شیطان محض اٹکل اور ظن و تخمین کی بنا پر اس سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

(3) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ شیطان دلوں میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس لیے اس کا دل کے محتویات سے آشنا ہونا بھی ممکن ہے۔

Marfat.com

(136)

کیا جنات غیب کی خبریں بتا سکتے ہیں اور لوگوں کے کام آ سکتے ہیں؟

(1) نظام اور اکثر معتزلہ اور متکلمین تو اس کے جواز کے قائل نہیں کیونکہ اس سے انبیا کی جو یہ خصوصیت ہے کہ ان کو اللہ تعالیٰ بعض غیوب سے مطلع کر دیتا ہے اس میں خلل و فساد رونما ہونے کا اندیشہ ہے۔ یعنی مثلاً ان میں کے بعض نے لوگوں کو یہ بتایا ہے کہ انہوں نے اپنے گھروں میں کیا کھایا پیا اور جمع کیا ہے۔

(2) بعض اس کے قائل ہیں کہ جنات نہ صرف غیب کی خبریں بتلا سکتے ہیں بلکہ انسانوں کے کام بھی آ سکتے ہیں۔

(137)

کیا شیطان ایسی چیزیں اٹھا سکتا ہے جن کو انسان نہ اٹھا سکے؟

اس میں دو رائیں ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ شیطان بہت سی چیزوں کو اٹھا لینے پر قادر ہو۔

(2) کچھ لوگوں نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کی رائے میں اس سے نبوت کا بطلان ہوتا ہے۔

(138)

کیا شیاطین اپنا روپ بدل سکتے ہیں؟

(1) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ شیطان اشکال مختلف اختیار کر سکتے ہیں۔

(2) بعض اس بات کے قائل نہیں۔

Marfat.com

(139)

کیا غیر انبیاء سے معجزات کا اظہار ہو سکتا ہے؟

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ غیر انبیا سے معجزات کا صدور نہیں ہو سکتا۔

(2) بعض کی رائے میں ائمہ سے نہ صرف معجزات کا ظہور ہو سکتا ہے بلکہ ان پر فرشتے بھی نازل ہو سکتے ہیں۔ یہ بعض روافض کے گروہوں کا خیال ہے۔
ان میں کے بعض نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا کہ ائمہ شرائع کو بھی منسوخ کر سکتے ہیں۔ اور انہی میں کا ایک گروہ خرمدینیہ اس بات کا قائل ہے کہ سلسلہ نبوت منقطع نہیں ہوا۔ چنانچہ آنحضرتؐ کے بعد بھی انبیا آتے رہیں گے۔

(3) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ صلحا جو نبوت کے دعویدار نہ ہوں ان سے معجزات صادر ہو سکتے ہیں۔ لیکن جھوٹے مدعیان نبوت سے معجزات کا صدور نہیں ہو سکتا۔

(4) بعض کا خیال ہے کہ جو جھوٹے مدعیان الوہیت ہیں وہ تو اظہار معجزات پر قادر ہیں۔ لیکن جھوٹے مدعیان نبوت اس پر قدرت نہیں رکھتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جھوٹے مدعیان الوہیت اگرچہ معجزات کا اظہار کریں۔ اس سے ان کے دعویٰ کی تائید نہیں ہو پاتی کیونکہ ان کا وجود خود ان کے کذب پر دلالت کناں ہے۔ لیکن جھوٹے نبی کا یہ معاملہ نہیں۔ وہ اگر معجزات پر قادر ہو گا تو اس سے لوگ گمراہ ہو جائیں گے۔

(5) کچھ صوفیا کے نزدیک یہ بات بالکل قرین عقل ہے کہ صلحا سے معجزات کا ظہور ہو۔ جنت کے میوں سے وہ یہیں دنیا میں لطف اندوز ہوں۔ اور حوروں کے لطف صحبت سے محفوظ ہوں۔ اور یہ کہ فرشتے ان کے روبرو ظاہر ہوں۔ اور شیاطین کو یہ دیکھیں۔ اور ان سے نبرد آزما ہوں۔ لیکن ان کے نزدیک دنیا میں اللہ تعالیٰ کا دیدار ممکن نہیں۔ کیونکہ اس کا تعلق صلہ اعمال سے ہے۔

(6) کچھ دوسرے صوفیا' ان باتوں کے علاوہ اس چیز میں بھی کوئی استحالہ محسوس نہیں کرتے کہ صلحا دنیا ہی میں دیدار الٰہی سے مشرف ہوں۔ اور یہ کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ نشست و برخاست رکھیں۔

(7) بعض کا کہنا ہے کہ صلحا سے نہ صرف معجزات کا صدور ہو سکتا ہے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں ان کے اعمال کا صلہ یہیں دنیا ہی میں مل جائے۔ یعنی ان پر عبادت کا لزوم قائم نہ رہے۔ اور دنیا و مافیہا ان کے لیے مباح قرار پائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جس عورت

Marfat.com

سے یہ چاہیں تعلقات پیدا کریں- اور جو چیز چاہیں کھائیں پئیں- ان کے لیے حلال و حرام کی تمیز کا سوال ختم ہو جائے- یہ اباحیہ کا قول ہے-

ان کا یہ خیال ہے کہ ان کی عبادت ان کو ایسے مقام پر پہنچا دیتی ہے کہ جہاں ہر ہر شے ان کے تابع فرمان کر دی جاتی ہے- حتیٰ کہ اگر یہ دینار پیدا کرنا چاہیں تو وہ بھی ان کے حکم سے پیدا ہو جائیں- اور کسی بھی خیر کا حصول ان کے لیے مشکل نہ رہے- ان میں کے بعض یہ رائے رکھتے ہیں کہ فرط عبادت انہیں درجہ میں انبیاء اور ملائکہ مقربین سے بھی آگے بڑھا دیتی ہے-

(140)

کیا ملائکہ انبیا سے افضل ہیں؟

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ ملائکہ انبیا سے افضل ہیں-

(2) بعض کے نزدیک ترتیب مراتب یہ ہے کہ انبیا ملائکہ سے افضل ہیں- اور ائمہ بھی ملائکہ سے افضل ہیں-

لیکن یہ روافض کی رائے ہے- صوفیا میں سے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ کچھ عام آدمی بھی جو نہ انبیا کے زمرہ میں شامل ہوں اور نہ ائمہ کے ملائکہ سے افضل ہو سکتے ہیں-

(141)

کیا جنات مکلف ہیں؟

جنات کے بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ شرائع کے مکلف ہیں انہیں مضطر و مجبور سمجھنا چاہیے-

(1) معتزلہ اور ان کے علاوہ کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ جنات امر و نہی کے مکلف ہیں- جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے-

فانفذوا یامعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموت والارض-

اے گروہ جن و انس اگر تم کو یہ قدرت ہے کہ آسمان اور زمین کی حدود سے کہیں باہر نکل جاؤ تو نکلو-

(2) بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ یہ مامور تو ہیں مگر مختار نہیں- اسی نوعیت کا اختلاف لوگوں میں

Marfat.com

جنات کے بارہ میں بھی ہے۔

(142)

کیا شیطانوں کو دنیا میں دیکھا جا سکتا ہے؟

(1) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ جنات کا دیکھ لینا ممکن نہیں۔ سوا اس صورت کے کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کو دکھا دے اور یا بطور دلائل نبوت کے کسی دوسرے شخص کے لیے اس کا اہتمام فرما دے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اس چیز پر قدرت رکھتا ہے کہ جنات اور ملائکہ کو ان کی اصلی شکل میں آشکار کر دے۔ چنانچہ بسا اوقات انسان اپنی آنکھوں سے ملائکہ کو دیکھ سکتا ہے۔

(2) بعض کی رائے میں جنات اور ملائکہ کو ان کے اصلی روپ میں دیکھنا ممکن نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو کسی دوسری شکل میں دکھا دے۔

(3) بعض کا کہنا ہے کہ بغیر روپ بدلے اور شکل و صورت میں تغیر پیدا کیے بھی شیاطین کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ بطور دلیل نبوت کے ان کو دکھایا جائے۔

(4) کچھ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ جنات اور شیاطین کا کوئی وجود نہیں۔ اور دنیا میں صرف انسان ہی بستے ہیں، جنہیں ہر وقت دیکھا جا سکتا ہے۔

(143)

کیا شیطان تغیر اشکال پر قادر ہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا شیطان انسان یا غیر انسانی روپ میں ظاہر ہو سکتا ہے؟

(1) کچھ کہنے والے تو کہتے ہیں کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ شیاطین انسانی یا غیر انسانی قالب میں اپنے آپ کو ڈھال لیں۔ بشرطیکہ وہ چاہیں۔

(2) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جنات کوئی بھی صورت اختیار کر سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ کبھی وہ انسانی شکل میں نظر آئیں۔ اور کبھی سانپ کے روپ میں دکھائی دیں۔

(3) معتزلہ اور کچھ دوسرے حضرات اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شیاطین تغیر اجسام پر قادر ہیں۔ یا اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ قدرت عطا کر رکھی ہے کہ وہ جب چاہیں اپنا روپ بدل لیں۔

Marfat.com

(144)

کیا ابلیس ملائکہ میں سے تھا؟

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ یہ پہلے فرشتوں میں کا ایک فرد تھا لیکن جب اس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ تکبر کا اظہار کیا تو اس کو فرشتوں کی صف سے خارج کر دیا گیا۔

(2) کچھ کہنے والے کہتے ہیں کہ ابلیس کبھی بھی ملائکہ کے زمرہ میں شامل نہیں تھا۔

(145)

کیا ملائکہ دراصل جنات ہیں؟

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ملائکہ بھی جنات ہی میں سے ہیں۔ کیونکہ جن کے معنی ایسی چیز یا شخص کے ہیں جو آنکھوں سے اوجھل رہے' جیسے مثلاً جنین ہے۔ اور ملائکہ بھی چونکہ دکھائی نہیں دیتے اس لیے ان کا شمار بھی جنات ہی میں ہونا چاہیے۔

(2) کہنے والوں کا قول یہ بھی ہے کہ ملائکہ ہرگز جنات کے قبیل کے نہیں ہیں۔

(146)

جادو کیا ہے؟

(1) معتزلہ اور اہل اسلام میں سے بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ جادو محض فریب' حیلہ گری اور چالاکی سے تعبیر ہے۔ چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جادوگر حقائق اشیا کو بدل دے یا کوئی شے پیدا کر دے جس کا کوئی دوسرا پیدا نہیں کر سکتا۔

(2) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جادوگر اپنے جادو کے زور سے انسان کو گدھا بنا سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ جنات رات رات میں ہندوستان کا سفر طے کر کے پھر واپس لوٹ آئیں۔

(3) بعض کا کہنا ہے کہ جادو کا معنی کسی شے کو بدل دینے کے نہیں ہیں بلکہ اس کا تعلق محض نظربندی سے ہے۔ اور یہ اسی طرح کی شے ہے کہ کوئی شخص مثلاً از راہ وہم کسی شے کو خلاف حقیقت کچھ اور سمجھ لے۔

Marfat.com

(147)

حقیقت مکان

(1) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ مکان اس شے کا نام ہے جو کسی شے کو اٹھائے ہوئے ہو یا جس پر کسی شے کو ٹکایا جا سکے۔ اور شے اس میں تمکن پذیر ہو۔

(2) کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ مکان کے معنی دراصل کسی شے سے مماس ہونے یا چھونے کے ہیں۔ اور جب کوئی شے کسی شے سے مماس ہوتی ہے تو دونوں ایک دوسرے کے لیے مکان ہوں گے۔

(3) بعض کا قول ہے کہ جو شے کو گرنے سے محفوظ رکھتی ہے وہ مکان ہے۔ کسی چیز کا اس پر ٹکنا یا موقوف ہونا ضروری نہیں۔

(4) بعض کا کہنا ہے کہ مکان کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شے میں سمایا سمٹ جائے۔ مکان کے بارہ میں یہ آراء مسلمانوں کی ہیں۔ قدمایا اوائل کی نہیں۔

(148)

حقیقت زماں

(1) بعض کا کہنا ہے کہ وقت فرق اعمال سے تعبیر ہے۔ یعنی اس فاصلے کا نام ہے جو ایک عمل سے دوسرے عمل تک منتہی ہوتا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ہر ہر عمل کے ساتھ وقت ابھرتا اور پیدا ہوتا ہے۔ یہ ابو الہذیل کی رائے ہے۔

(2) بعض کی رائے ہے کہ وقت ایک طرح کی تعیین کا نام ہے۔ مثلاً جب تم یہ کہتے ہو کہ میں اس وقت آؤں گا جب زید آئے گا۔ تو اس طرح گویا تم نے ایک وقت کا تعیین کر دیا۔
ان کی رائے میں دراصل وقت کا تعلق حرکات فلک سے ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان حرکات کو خاص خاص اعمال کے لیے متعین کر دیا۔
یہ الجبائی کی رائے ہے۔

(3) بعض کا کہنا ہے کہ وقت ایک ایسا عرض ہے جس کی حقیقت سے ہم ناآشنا ہیں۔

Marfat.com

(149)

کیا ایک ہی وقت میں دو چیزیں یا دو کام ہو سکتے ہیں؟

(1) بعض کے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔
(2) بعض اس کے عدم جواز کے حامی ہیں۔

(150)

کیا لازمان میں کوئی شے وقوع پذیر ہو سکتی ہے؟

(1) بعض کے نزدیک لازماں یا لاوقت بھی ایسا وقفہ ہے کہ جس میں کوئی فعل سرزد ہو سکتا ہے۔
(2) بعض کا کہنا ہے کہ یہ ممکن نہیں۔
زمانہ کے بارہ میں یہ آراء مسلمانوں کی ہیں۔

(151)

اس عالم کی حقیقت

یہ عالم کیا ہے؟ اس بارہ میں اختلاف ہے۔
(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے دنیا ہوا اور جو اسے تعبیر ہے۔ یہ زہیر الاثری کا قول ہے۔
(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ دنیا کے معنوں میں وسعت ہے' اس میں وہ تمام جواہر و اعراض اور اشیا داخل ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے' اور جن کو تادم آخرت پیدا کرنے والا ہے۔

(152)

خبر کسے کہتے ہیں

حقیقت خبر کے بارہ میں مختلف اقوال ہیں۔
(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہر وہ بات "خبر" کہلائے گی جس پر صدق و کذب کا اطلاق ہو سکے

Marfat.com

چنانچہ اس میں نفی اثبات، مدح، ذم اور اظہار استعجاب سب داخل ہیں۔ لیکن امر، نہی، اظہار تاسف، تمنا یا سوال داخل نہیں۔ کیونکہ ان پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

(2) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ کلام کی ہر اس نوعیت پر خبر کا اطلاق ہو گا جو ایک مخبر کی متقاضی ہو۔ اس لیے کہ اس کو خبر کہتے ہی اس بنا پر ہیں کہ مخبر ایک اطلاع یا خبر بہم پہنچاتا ہے۔ اور اگر کہیں مخبر نہ ہو تو اس کلام پر خبر کا اطلاق نہ ہو سکے گا۔

تعبیر کی اس نوعیت کو ماننے سے ان لوگوں نے انکار کیا ہے جن کا ابھی ذکر ہوا۔

(153)

حقیقت کلام

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کلام کسے کہتے ہیں۔

(1) کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ کلام کے معنی ایسی شے کے ہیں جو امر، نہی، خبر، استخبار، تمنا، تعجب اور سوال کے دائرہ سے خارج نہ ہو۔ گویا وہ امر کے حکم میں ہے لیکن اس کا اظہار کسی بڑے کے سامنے ہو تو اس کو سوال کہیں گے (اور چھوٹا مخاطب ہو تو امر کہیں گے)۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ کلام مطلقاً قول سے تعبیر ہے اگرچہ وہ ان اقسام سے خارج ہو۔ کیونکہ کسی قول کو امر اس لیے ہی تو کہیں گے کہ وہ مامور بہ ہے۔ نہی اس لیے ہی کہیں گے کہ وہ منہی عنہ ہے۔ خبر کا اطلاق بھی اس پر اس وجہ سے ہو گا کہ یہ مخبر بہ ہے اور تمنا سے بھی اس کو اسی بنا پر تعبیر کریں گے کہ اس کا تعلق ایک متمنی سے ہے۔ لہٰذا اور اصل کلام مطلق ایک قول کا نام ہونا چاہیے قطع نظر اس کے کہ اس کا تعلق کس سبب یا علت سے ہے۔

(154)

صدق و کذب کسے کہتے ہیں؟

صدق و کذب کا اطلاق کن معنوں پر ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے۔

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ صدق کے معنی ایسی خبر دینے کے ہیں۔ جو واقعہ کے مطابق ہو۔ اور کذب اس کے الٹ ایسی اطلاع کا نام ہے جو حقیقت پر مبنی نہ ہو۔ چاہے خبر دہندہ اس حقیقت سے واقف ہو یا نہ ہو۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ صدق تو خبر و اطلاع دینے کی ایسی نوعیت کو کہیں گے جس میں خبر دہندہ

معلوم ہو کہ یہ واقعہ کے عین مطابق ہے۔ لیکن کذب کا اطلاق کن معنوں پر ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کذب مطلقاً خلاف حقیقت بات بیان کرنے کا نام ہے۔ دوسروں نے اس میں یہ قدغن لگائی کہ کذب دونوں کے اطلاق کے لیے کچھ شرائط ہیں۔ مثلاً صدق کے لیے ضروری ہے کہ جس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے وہ صحیح ہو۔ خبر دہندہ کو اس کا علم ہو۔ اور شرعاً وہ شے مامور بہ ہو۔ اسی طرح کذب کا اطلاق جب ہو گا۔ جب کہ حقیقت کے شعور و ادراک کے ساتھ اس بات کا بھی یقین ہو کہ اس کی ضد یا نفی غلط ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے اپنے بندوں کو روکا ہے۔ اور اس صورت میں ایسی اطلاع کو جس میں شعور کو دخل نہ ہو، یعنی یہ نہ معلوم ہو کہ یہ فی الواقع غلط ہے۔ کذب سے تعبیر نہیں کریں گے۔ یہ نہ صدق ہے نہ کذب۔ اس کے بارہ میں صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ تکلیف دہ خبر ہے۔

(155)

کیا کسی شے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے اس کی اطلاع دینا صدق کے دائرہ میں داخل ہے؟

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) بعض نے اس صورت میں بھی اس کو صدق ہی سے تعبیر کیا ہے۔

(2) بعض اس کو صدق سے تعبیر کرنے کے لیے تیار نہیں۔

(156)

خاص و عام کی بحث

(1) بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اگر خبر میں کسی ایک ہی شے یا شخص یا دو اشخاص یا چیزوں کا تذکرہ ہو تو اس کو خاص کہیں گے۔ اور خبر عام وہ ہو گی جس میں دو یا دو سے زیادہ اشخاص یا اشیا کا تذکرہ ہو۔ اور خبر عام و خاص اس خبر کو کہیں گے کہ جو دو چیزوں یا دو شخصوں کے بارہ میں ہو یا اس سے زیادہ کے متعلق ہو مگر کل سے کم ہو۔ مرجبہ اور ابن الراوندی کا یہی مسلک ہے۔

Marfat.com

(2) بعض کا کہنا ہے کہ جو خبر عموم کی حامل ہے وہ خاص نہیں ہو سکتی اور جو خاص ہے وہ عام نہیں ہو سکتی- خاص خبر ہم اس کو کہیں گے جس کا تعلق ایک شے یا ایک شخص سے ہو- اور عام کا اطلاق ہر اس خبر پر ہو گا جو دو یا دو سے زیادہ اشیا یا اشخاص کے بارہ میں ہو-

(157)

کیا امر کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ضد کی نفی بھی کی جائے؟

اس امر میں اختلاف ہے اللہ تعالیٰ اگر یہ فرمائیں کہ یہ کرو اور اس کی ضد کی نفی نہ کریں تو کیا حکم کا یہ انداز دائرہ امر میں داخل ہے-

(1) کچھ حضرات تو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ انداز دائرہ امر میں داخل ہے اگرچہ نہی ضد کی تصریح نہ کی جائے-

(2) بعض حضرات کا یہ موقف ہے کہ امر کا یہ انداز اس وقت تک بہ امر نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی ضد سے نہ روکا گیا ہو-

صیغہ امر کے بارہ میں ایک تصریح یہ ہے کہ اگر اس کا مخاطب خورد ہے تو یہ امر ہے' اور اگر اس کا مخاطب بزرگ ہے تو یہ سوال کے دائرہ میں داخل ہے-

(158)

نفی و اثبات کی حقیقت

نفی و اثبات کیا ہے؟ اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں-

(1) ایک رائے یہ ہے کہ عقل و کفر کے دائرہ میں نفی کے ڈانڈے اثبات سے ملے ہوئے ہیں- اس لیے کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ زید متحرک نہیں ہے تو اس کے معنی یہ بھی ہوتے ہیں کہ زید غیر متحرک ہے- یعنی ساکن ہے- اس رائے کے قائل کا یہ بھی کہنا ہے کہ نفی اسی چیز کی ہو سکے گی جو مرتبہ وجود پر فائز ہو-

(2) بعض کا کہنا ہے کہ نفی ہر اس قول اعتقاد کو کہتے ہیں جو کسی شے کے عدم پر دلالت کناں ہو یا اس میں کسی عدم کے بارہ میں خبر و اطلاع ہو- اور یہ ناممکن ہے کہ مثبت منفی ہو جائے

اثبات نفی میں ڈھل جائے۔ اسی طرح اثبات قول و اعتقاد کی اس نوعیت کو کہتے ہیں جو وجود شے پر دلالت کناں ہو یا اس میں کسی شے کے وجود کی خبر و اطلاع ہو۔

پھر ان لوگوں کا مزید یہ کہنا ہے کہ نفی اور اثبات کو حقیقت پر مبنی ہونا چاہیے۔ یہ الجبائی کا عقیدہ ہے۔

(3) تیسری رائے یہ ہے کہ ہر نفی من وجہ اثبات ہوتی ہے۔ اور ہر اثبات من وجہ نفی ہوتا ہے۔ مثلاً جب تم یہ ثابت کرتے ہو کہ زید ساکن ہے تو اسی طرح تم دوسرے لفظوں میں اس کے متحرک ہونے کی نفی بھی کرتے ہو۔ اور اس میں کوئی استحالہ پایا نہیں جاتا کہ جس شے کی تم نفی کرو۔ وہ در حقیقت موجود ہی نہ ہو۔

(159)

کیا کوئی ایسا فعل بھی ہو سکتا ہے

جو نہ اطاعت ہو اور نہ معصیت

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ عاقل و بالغ کا کوئی فعل ایسا نہیں ہو سکتا جو اطاعت و معصیت کے دو خانوں میں منقسم نہ ہو۔

(2) کچھ لوگوں نے افعال کو تین خانوں میں تقسیم کیا ہے

(1) طاعات

(2) معاصی

(3) اور مباحات۔ اور یہ تیسری قسم ایسی ہے جو نہ طاعات کے زمرہ میں شامل ہے، نہ معاصی کے۔

(160)

کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے خالق ہے

اس میں دو رائیں ہیں۔

(1) کچھ لوگوں نے اس قول میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا۔

Marfat.com

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ہم یوں نہیں کہہ سکتے۔

(161)

کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خالق ازلی ہے؟

(1) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ہم یہ تو کہیں گے کہ خالق ازلی ہے مگر یہ نہیں کہیں گے کہ اللہ کا فعل خلق ازلی ہے۔

(2) دوسرے گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ تو کہنا چاہیے کہ خالق عالم ایک ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمیشہ سے وصف خلق سے متصف ہے۔ یا یہ کہ وہ ہمیشہ سے خالق ہے۔ لیکن یوں کہہ سکتے ہیں کہ خالق ازل ہے۔ یا خالق ازل سے ہے۔

یہ عباد بن سلیمان کا قول ہے۔

(162)

کیا نبوت صلہ ہے یا بخشش ہے؟

(1) بعض کا کہنا ہے کہ یہ بخشش ہے۔ یعنی اس کا تعلق ابتداء سے صلہ و ثواب سے نہیں۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ ثواب و صلہ ہے۔ ان اعمال کا جن کو انبیاء انجام دیتے ہیں۔ یہ عباد کا قول ہے۔

الجبائی کا کہنا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ صلہ نہ ہو بلکہ از سر نو بخشش ہو۔

(163)

کیا یہ ممکن ہے کہ قوت موجود ہو لیکن اسے قوی نہ کہا جائے

(1) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اگر انسان کے بعض اجزا بھی قوت کے حامل ہوں تب بھی انسان کو قوی کہا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ قوت تو ہو مگر شخص موصوف قوی نہ کہلائے۔

(قوی کے معنی یہاں مستطیع کے ہیں)

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر قوت صرف بعض اجزا ہی میں مرتکز ہو تو ایسی صورت میں موصوف کو قوی نہیں کہیں گے۔ ایک شخص قوی اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ امر، نہی، اباحت اور ترغیب وغیرہ کا مخاطب ہو۔ کیونکہ امر و نہی وغیرہ کا تخاطب انہیں سے ہوتا ہے جو بالغ ہوں بچے، بہائم اور مجانین اس میں داخل نہیں۔ یہ عباد بن سلیمان کا قول ہے۔

(164)

مقطوع و موصول

(1) عباد کے نقطہ نظر کے مطابق موصول کی بحث کا تعلق اس صورت حال سے ہے کہ جب بھی کوئی شخص فرض و نوافل میں سے کوئی عبادت شروع کرے تو پھر اسے تکمیل تک پہنچائے۔ یہ نہ کرے کہ اس کی ضد پیش آجانے کی وجہ سے اس کے بعض حصول کو چھوڑ دے۔ یعنی کبھی ایک تہائی کو چھوڑ دے اور کبھی نصف کو چھوڑ دے۔ عباد کی یہ رائے ہے کہ اگر کسی شخص نے ظہر کی نماز پڑھنا شروع کی اور پھر یہ دیکھا کہ ایک بچہ پانی میں ڈوب رہا ہے۔ تو اس وقت اس پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ نماز چھوڑ دے اور بچہ کو بچا لینے کی کوشش کرے۔

سوال اس مرحلہ میں یہ ابھرتا ہے کہ اس نے اگر دو رکعت نماز پڑھ لی تو یہ دو رکعتیں۔ آیا ظہر کی ہوں گی یا اسے صرف اجر و ثواب کے دائرہ میں رکھا جائے گا۔ عباد کی رائے یہ ہے کہ ان دو رکعتوں پر نماز ظہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ ظہر کی دو رکعتیں قرار پائیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کو بہرحال جاری رکھا جائے۔ تا آنکہ ظہر کی چار رکعتیں مکمل ہو جائیں۔ صلوٰۃ کے بعد صلوٰۃ کی پہلی حیثیت گویا بدل گئی۔ اسی طرح اس کی رائے میں اگر کسی شخص نے نصف النہار تک روزہ رکھا اور پھر توڑ دیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو روزہ اس نے رکھا وہ محض اطاعت کے دائرہ میں رہے گا۔ روزہ نہیں ہوگا۔
یہ رائے بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے حالت احرام میں اپنی بیوی سے جنسی تعلق قائم کیا تو جتنی دیر تک وہ محرم رہا اس نے اللہ کی اطاعت کی۔ لیکن ان ایام کو اس کے حج کا حصہ نہیں قرار دیا جائے گا۔ اس صورت میں اسے چاہیے کہ دوسرے سال از سرنو فریضہ حج ادا کرے۔

(2) اکثر متکلمین کی یہ رائے ہے کہ جس شخص نے دو رکعت نماز پڑھ لی۔ اور اس کے بعد بچے

Marfat.com

کو ڈوب جانے سے بچایا- اس نے نہ صرف حق اطاعت ادا کیا بلکہ نماز کا بعض حصہ بھی ادا کیا- اور یہی معاملہ روزہ اور حج کا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں اس نے حج اور روزہ کے بعض حصوں کی تکمیل کی-

(165)

دار مغصوبہ میں نماز پڑھنا کیسا ہے؟

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں-

(1) اکثر متکلمین کا کہنا ہے کہ دار مغصوبہ میں نماز ہو جاتی ہے اور اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں-

(2) ابو شمر کا قول ہے کہ اسے اس صورت میں نماز کو دوبارہ پڑھنا چاہیے کیونکہ جب کوئی شخص ایسی جگہ نماز پڑھتا ہے جس کو جائز ذرائع سے حاصل نہیں کیا گیا' بلکہ کہنا چاہیے کہ جسے چھینا گیا ہے تو اس میں نماز ادا کرنا نہ صرف اطاعت نہیں ہے بلکہ معصیت ہے-

یہ جبائی کا مسلک ہے-

(166)

کیا تاجر امام کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے-

اس میں دو رائیں ہیں-

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ نماز جمعہ اور دوسری نمازیں تاجر امام کے پیچھے پڑھنا جائز نہیں اور اگر کوئی شخص اس کے پیچھے نماز پڑھ لیتا ہے تو اس پر اعادہ لازم ہے-

معتزلہ کی اکثریت اسی رائے پر اعتقاد رکھتی ہے-

(2) معتزلہ ہی میں سے کچھ لوگ اس مسلک کے ہیں کہ امام تاجر ہو یا نیک نماز ان کے پیچھے پڑھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں-

(167)

تلوار کب اٹھانا چاہیے

(1) معتزلہ' زیدیہ' خوارج اور بہت سے مرجبہ کا نظریہ یہ ہے کہ جب ہمیں یقین حاصل

جائے کہ ہم تلوار کے ذریعہ باغیوں کو کچل سکتے ہیں۔ اور حق قائم کر سکتے ہیں تو اس وقت تلوار اٹھانا واجب ہو جاتا ہے۔

یہ لوگ اپنے دعوی کی تائید میں یہ آیتیں پیش کرتے ہیں۔

وتعاونو علی البر والتقوی۔(2:5) "اور نیکی اور تقوی میں ایک دوسرے کی مدد کرتے رہو۔"

فقاتلوا التی تبغی حتی تفئی الی امر اللّٰہ۔(49:9) "تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کرتا ہے تاآنکہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع ہو جائے۔"

لا ینال عھدی الظالمین۔(124:2) "میرا یہ عہدہ نبوت خلاف ورزی کرنے والوں کو نہیں ملے گا۔"

(2) روافض کا نظریہ یہ ہے کہ تلوار کا استعمال اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ امام ظاہر ہو کر اس کا حکم نہ دے۔

(3) ابوبکر الاصم کا یہ خیال ہے کہ اگر امام عادل کو لوگ مان لیں اور وہ حکم دے تو تلوار سے کام لے کر باغیوں کا قلع قمع کرنا چاہیے۔

(4) اصحاب الحدیث کی یہ رائے ہے کہ سیف و قتال باطل ہے۔ اگرچہ لوگ مارے جائیں اور ان کے بچوں کو لونڈی یا غلام بنالیا جائے۔ امام عادل بھی ہو سکتا ہے اور غیر عادل بھی۔ اس کے ازالہ کے لیے کوشاں ہونا جائز نہیں چاہے امام فاسق و فاجر ہی ہو۔ اصحاب الحدیث کے نزدیک سلطان کے خلاف خروج و بغاوت جائز نہیں۔

(168)

بغیر سیف و قتال سے کام لیے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے۔ کہ برائی کو دل میں برا جانو۔ اور اگر ممکن ہو تو زبان سے روکنے کی کوشش کرو۔ ہاتھ سے روک تھام اگر ممکن ہو، تو اس میں بھی مضائقہ نہیں لیکن تلوار کا استعمال جائز نہیں۔

(2) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قلب و لسان کی حد تک تو برائی کو روک دینا جائز

ہے۔ ہاتھوں کو اس سلسلہ میں جنبش میں نہ آنا چاہیے۔

(169)

تعیین حکمین

اس بارہ میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے۔

(1) کہ خوارج تعیین حکمین کے قائل نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "حکمین" کافر ہیں۔ اور (حضرت) علی (رضی اللہ عنہ) نے (معاذ اللہ) حکمین مقرر کر کے کفر کا ارتکاب کیا۔

ان کی دلیل یہ آیت ہے۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک هم الفاسقون۔ (47:5) "اور جو شخص خدا کے نازل کیے ہوئے کے موافق حکم نہ کرے تو ایسے لوگ فاسق ہیں۔"

مندرہ ذیل آیت سے بھی یہ استدلال کرتے ہیں۔

فقاتلوا التی تبغی حتی تفئی الی امر اللہ۔ (9:49) "اور جو گروہ زیادتی کرتا ہے اس سے لڑو تا آنکہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع ہو۔"

ان کا موقف یہ ہے کہ اس آیت میں اہل بغی سے جہاد کرنے کی تلقین کی گئی ہے لیکن (حضرت) علی (رضی اللہ عنہ) نے حکمین مان کر قتال سے انکار کیا۔ لہٰذا تارک حکم ٹھہرے اور مستوجب کفر قرار پائے۔ اس لیے قرآن حکیم کا ارشاد یہ ہے۔

(ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک هم الکافرون)

(170)

تعیین حکمین کے بارہ میں خوارج کا اختلاف

کفر کی نوعیت کیا ہے؟ اور حکمین کی تعیین سے کیا مراد ہے۔

(1) ازارقہ کا کہنا ہے کہ یہ کفر شرک کے قبیل سے ہے اور اباضیہ کا یہ موقف ہے کہ اس کفر کو کفر تہمت کے مترادف سمجھنا چاہیے۔ ان کی رائے میں کفر کی اس نوعیت سے شرک لازم نہیں آتا۔

(2) روافض کا قول ہے کہ حکمین خطاوار تھے۔ لیکن علی بر سر حق تھے کیونکہ انہوں نے محض بربنائے تقیہ ان کو تسلیم کیا تھا۔

Marfat.com

(3) روافض میں سے بعض کا یہ خیال ہے کہ تحکیم کا فیصلہ تقیہ کی بنا پر نہ تھا۔ یہ خیال صحیح ہے۔

(4) زیدیہ بہت سے مرجبہ' ابراہیم النظام اور بشربن المعمر کی یہ رائے ہے کہ حکمین کے تعیین کے سلسلہ میں جناب علی رضی اللہ عنہ کا موقف صحیح تھا۔ انہوں نے تحکیم کا فیصلہ اس وقت کیا جب یہ خطرہ محسوس کیا کہ کہیں عسکر اسلامی میں فساد نہ پھیل جائے۔ ان کے نزدیک معاملہ کی نوعیت بالکل واضح تھی۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں میں کسی نہ کسی طرح اتحاد قائم رہے اور انہوں نے حکمین کو جتا دیا تھا کہ فیصلہ کتاب اللہ کی روشنی میں ہونا چاہیے۔ لیکن انہوں نے اس اصول کی مخالفت کی۔ لہٰذا خطا کار یہ قرار پائے' اور علی بر سر حق ٹھہرے۔

(5) کچھ لوگوں نے اس معاملہ میں توقف اختیار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ہم اس بارہ میں کچھ کہنے کے مجاز نہیں۔ ہم اس کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ وہی خوب جانتا ہے کہ علی کا موقف صحیح تھا یا غلط تھا۔

(6) الاصم کا کہنا ہے کہ اگر علی کی نیت یہ تھی کہ تحکم سے خود فائدہ اٹھائیں' جب تو یہ فیصلہ غلط تھا۔ اور اگر نیت یہ تھی کہ سب لوگ باہم مجتمع ہو کر اپنے لیے ایک امام چن لیں تو یہ صحیح تھا۔ ابو موسیٰ اشعری نے جو علی کی خلافت سے دست برداری کا اعلان کیا تو یہ بھی اس بنا پر درست قرار دیا جا سکتا ہے کہ ان کی خواہش بھی تو یہی تھی کہ کسی طرح تمام مسلمان ایک امام پر جمع ہو جائیں۔

(7) کچھ لوگوں نے اس مسئلہ میں علی کے طرز عمل کو سراہا ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا۔

(8) بعض کی یہ رائے ہے کہ حکمین کا تقرر صحیح تھا اور اس بارہ میں علی اور معاویہ دونوں کا طرز عمل درست تھا۔ ان لوگوں کے نزدیک یہ مسئلہ باب اجتہاد سے متعلق ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اجتہاد کا حق دونوں کو حاصل ہے۔

(9) عباد بن سلیمان کا دعوی ہے کہ علی نے سرے سے تحکیم کا فیصلہ ہی نہیں دیا۔ بلکہ تحکیم کی مخالفت کی ہے۔

(171)

خلافت عثمانؓ

حضرت عثمان کی امامت و شہادت کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔

(1) اہل سنت و الجماعت کا کہنا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ تو امام تھے اور جناب عثمان رضی اللہ عنہ بھی مقتول ہونے تک منصب امامت پر فائز رہے۔ ان کو قتل کر کے قاتلوں نے ظلم کا ارتکاب کیا۔

(2) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ آغاز کار ہی سے یہ امام نہ تھے یہاں تک کہ قتل کر دیے گئے۔ یہ روافض کی رائے ہے۔ یہ لوگ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی امامت کے بھی قائل نہیں۔

(3) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ ایام خلافت میں ایک سال تک تو یہ برسر حق رہے اس کے بعد انہوں نے جن بدعات کو فروغ دیا ان کی بنا پر امت پر واجب ہو گیا کہ ان کو معزول کر دے اور کافر سمجھے۔ یہ خوارج کا موقف ہے۔ ان میں اس بات میں پھر اختلاف رائے ہے کہ آیا انہیں کافر قرار دیا جائے یا مشرک۔ بعض لوگ انہیں صرف کفران نعمت کا مرتکب سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی امامت کا بہرحال اثبات کرتے ہیں۔

(4) بعض لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت عثمان خلیفہ تھے لیکن انہوں نے جن بدعات کو رواج دیا ان کی وجہ سے یہ فسق کے مرتکب ہوئے۔ لہٰذا سزاوار خلافت نہ رہے۔ یہ زیدیہ میں سے اکثر لوگوں کی رائے ہے۔ اس سے پہلے ہم زیدیہ کے عقائد کے بارہ میں یہ بتا چکے ہیں۔ کہ ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت سے متعلق ان کی کیا رائے ہے۔ نیز یہ کہ ان میں کے بعض حضرات نے اس معاملہ میں توقف سے کام لیا ہے۔ چنانچہ نہ تو یہ لوگ ان کو خطاوار ٹھہراتے ہیں۔ نہ لعن و تشنیع کا مستحق ہی قرار دیتے ہیں۔

(5) ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ ہم یہ نہیں جانتے کہ عثمان شہید و مظلوم تھے یا ظالم تھے۔

(172)

امامت علیؓ

(1) بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے زمانہ ہی میں حضرت علیؓ امام تھے کیونکہ آنحضرتؐ نے ان کے حق خلافت کو نص کے ذریعہ واضح کر دیا تھا۔ اس لیے

Marfat.com

امت نے جب ان کو چھوڑ کر دوسروں کی بیعت کی تو گمراہ قرار پائی۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ بلاشبہ حضرت علیؓ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے زمانہ ہی میں منصب امامت پر فائز تھے۔ ابو بکرؓ و عمرؓ نے زمام خلاف ہاتھ میں لے کر غلطی کی۔ لیکن یہ غلطی ایسی نہ تھی کہ جس پر انہیں گناہ گار ٹھہرایا جاسکے۔

(3) بعض کی رائے میں ترتیب امور یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد حضرت ابو بکرؓ خلیفہ تھے۔ پھر حضرت عمرؓ اس منصب پر فائز ہوئے۔ ان کے بعد حضرت عثمان اس کے سزاوار قرار دیے گئے۔ اور حضرت عثمان کے بعد حضرت علیؓ نے اس ذمہ داری کو سنبھالا۔ اور یہ کہ خلافت کا زمانہ آنحضرت کے بعد تیس سال تک وسعت پذیر ہے۔ یہ اہل السنۃ والا استقامہ کا موقف ہے۔

(173)

حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کیونکر منعقد ہوئی؟

اس بارہ میں پانچ اقوال ہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آنحضرتؐ نے باقاعدہ خطبہ کے لیے کھڑے ہوئے اور ابو بکرؓ کی خلافت کی صراحت کی۔

(2) کچھ لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اس بارے میں باقاعدہ نص نہیں پائی جاتی۔ بلکہ یہ جو آپؐ نے فرمایا کہ ابو بکرؓ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔

عروا ابابکو ان یصلی بالناس "ابو بکرؓ سے کہو کہ امامت کے فرائض انجام دیں۔" اس ارشاد نبوی سے ان کی خلافت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس حدیث سے بھی ابو بکرؓ کی خلافت پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر۔ "میرے بعد ابو بکرؓ اور عمر کی اقتدا کرو۔"

اس سلسلہ میں استدلال کے طور پر اس آیت سے بھی اجتہاد کیا جاتا ہے'

ستدعون الی قوم اولی باس شدید تقاتلو نهم او یسلمون۔ (16:48) "عنقریب تم ایک سخت لڑائی والی قوم کی طرف بلائے جاؤ گے کہ ان سے لڑو یا وہ مسلمان ہو جائیں۔"

اس آیت میں ان لوگوں کی توجہ کو اس قتال کے ساتھ وابستہ ٹھہرایا ہے' جس کی دعوت اہل یمامہ کے مقابلہ میں ابو بکرؓ نے دی۔ یا اہل فارس کے مقابلہ میں عمرؓ نے دی۔ دونوں

Marfat.com

صورتوں میں ان کا داعی و خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر جنگ سے مراد صرف فارس کی جنگ ہو' تب بھی چونکہ اس کے داعی عمر تھے اور وہ بر سر حق تھے اس لیے ابوبکرؓ کی خلافت بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ابوبکرؓ ہی نے تو ان کو خلافت کے لیے نامزد کیا تھا۔

(3) بعض کی رائے یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ تو مسند خلافت پر اس بنا پر فائز ہوئے کہ مسلمانوں نے ان کو اس منصب کا اہل قرار دیا۔ اور اس کے بعد پوری امت نے بالاتفاق ان کو خلیفہ مان لیا حضرت عمر کو انہوں نے نامزد کیا۔ حضرت عثمان اہل شوریٰ میں باتفاق رائے خلیفہ قرار پائے اور حضرت علیؓ کو مدینہ میں ارباب حل و عقد نے منتخب کیا۔

(4) بعض کا یہ قول ہے کہ حضرت ابوبکرؓ تو بلاشبہ امام تھے۔ ان کے بعد حضرت عمر خلیفہ تھے۔ اور حضرت عمر کے بعد حضرت عثمان خلیفہؓ قرار پائے۔ لیکن حضرت علیؓ خلیفہ نہ تھے۔ کیونکہ ان کی خلافت پر اتفاق رائے نہیں ہو پایا۔ اور جناب معاویہ حضرت علیؓ کے بعد اس بنا پر امام قرار پائے کہ اس وقت مسلمانوں نے ان کی امامت کو تسلیم کر لیا تھا۔
یہ الاصم کا قول ہے۔

(5) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ' حضرت عمرؓ' حضرت عثمانؓ اور ان کے بعد حضرت علیؓ تو خلیفہ تھے۔ لیکن معاویہ کسی صورت میں بھی خلیفہ نہ تھے۔

(174)

صحابہ میں قتال کی نوعیت

حضرت علیؓ اور طلحہؓ۔ اور حضرت علیؓ اور معاویہ میں لڑائی کی حیثیت کیا تھی۔ اس بارہ میں اختلاف رائے ہے۔

(1) روافض' زیدیہ اور بعض معتزلہ جیسے ابراہیم النظام اور بشر بن المعمر اور بعض مرجبہ کا کہنا ہے کہ حضرت علیؓ اپنی لڑائیوں میں بر سر حق تھے۔ اور جو لوگ ان کے مقابلہ میں آئے انہوں نے غلطی کی۔ چنانچہ یہ لوگ اس سلسلہ میں حضرت طلحہؓ' زبیرؓ' حضرت عائشہؓ اور جناب معاویہ کو خطاکار قرار دیتے ہیں۔

(2) ضرار' ابو الہذیل اور معمر کا موقف یہ ہے کہ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ ان میں کا ایک بر سر حق ہے' اور دوسرا حق پر نہیں ہے۔ لیکن ان کی تعیین مشکل ہے اس لیے ہم فرداً فرداً ان سب سے محبت رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان صحابہ کی جو بر سرپیکار رہے وہی حیثیت ہے جو متلاعنین کی ہے۔ یعنی ان میں ایک بہرحال مصیب ہوتا ہے اور ایک خطا کا مرتکب۔ لیکن

Marfat.com

یہ کہنا دشوار ہے کہ کون مصیب ہے اور کون خطا کا مرتکب۔ ان کی اس رائے کا تعلق صرف علی، طلحہ، زبیر اور عائشہ رضوان اللہ علیہم سے ہے۔ معاویہ کو یہ سب خطا کار ٹھہراتے ہیں۔ لہٰذا ان کو امام بھی نہیں مانتے۔

(3) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ حضرت علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور عائشہ صدیقہؓ میں جو لڑائیاں ہوئیں، ان کا تعلق اجتہاد و تعبیر کے اختلاف سے تھا۔ اس بنا پر یہ سب حضرات بر سر حق تھے۔ یہی رعایت ان کے نزدیک جناب معاویہ کو بھی حاصل ہے۔ یہ موقف حسین الکرابیسی نے اختیار کیا۔

(4) بکر بن اخت عبدالواحد بن زید کا کہنا ہے کہ علیؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ سب نے شرک و نفاق کا ارتکاب کیا۔ تاہم یہ اس بنا پر جنت کا استحقاق رکھتے ہیں کہ آنحضرت کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل بدر کو مخاطب کر کے فرمایا، تم جو چاہو عمل کرو، میں نے تمہیں معاف کیا۔

(5) خوارج نے طلحہ، زبیر اور معاویہ کے خلاف حضرت علی کے قتال کو صحیح ٹھہرایا ہے۔

(6) الاصم کا قول ہے کہ اگر علی، طلحہ اور زبیر میں جنگ و پیکار کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اپنے اپنے اختلافات چھوڑ کر علی کی امامت پر جمع ہو جائیں تو اس صورت میں جنگ و پیکار کی یہ نوعیت صواب و صحت کی حامل بن جاتی ہے۔ اسی طرح اگر معاویہ کا قتال سے مقصد یہ تھا کہ لوگ کسی طرح ایک امام کو مان لیں تو یہ پہلو صواب و صحت لیے ہوئے ہے۔ لیکن اگر اس کا مقصد اقتدار کا حصول تھا تو یہ صراحتاً ظلم ہے۔ اسی طرح اگر معاویہ کا مقصد یہ تھا کہ جب تک اس کی امامت پر لوگ جمع نہیں ہو جاتے امن و امان قائم نہیں ہو پاتا۔ تو یہ پہلو بھی صحت و صواب نہیں لیے ہوئے ہے۔

(7) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ علیؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ اپنی لڑائیوں میں حق بجانب نہیں تھے۔ حق بجانب وہ لوگ تھے جنہوں نے ان میں سرے سے کوئی حصہ ہی نہیں لیا اور گھروں میں دبکے بیٹھے رہے۔ لیکن اس کے باوجود ہم ان سب سے محبت رکھتے ہیں۔ ان کی لڑائیوں سے اظہار برات کرتے ہیں اور ان کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

(8) عباد کا قول ہے کہ علی، طلحہ اور زبیر کے مابین کوئی لڑائی ہی نہیں ہوئی۔

(175)

آنحضرتؐ کے بعد کون افضل ہے؟

(1) کچھ لوگوں کے نزدیک ترتیب فضیلت یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد ابوبکرؓ، ان کے بعد عمرؓ

ان کے بعد عثمانؓ اور پھر علیؓ سب سے افضل ہیں۔

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد سب سے افضل ابو بکرؓ تھے، پھر عمرؓ کا درجہ ہے۔ اور عمرؓ کے بعد عثمانؓ کا۔

(3) بعض کا کہنا ہے کہ ہم سب سے افضل ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کو سمجھتے ہیں۔ اور ان کے بعد سکوت اختیار کرتے ہیں۔

(4) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے۔ سب سے افضل علیؓ ہیں۔ ان کے بعد ابو بکرؓ کا درجہ ہے۔ جن لوگوں نے ابو بکر و عمر کو افضل ٹھہرایا ہے ان کی رائے میں ابو بکر کا درجہ فائق تر ہے۔ اسی طرح جن لوگوں نے عمرؓ و عثمانؓ کی فضیلت کا اقرار کیا ہے ان کے نزدیک عمرؓ افضل ہیں۔

(5) بعض کا قول ہے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ابو بکر افضل ہیں یا علی۔ اور اگر ابو بکر افضل ہیں تو ہو سکتا ہے کہ عمرؓ علیؓ سے افضل ہوں۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ علیؓ عمرؓ سے افضل ہوں۔ لیکن اگر علیؓ عمرؓ سے افضل ہیں، تب عمرؓ عثمانؓ سے بہرحال افضل ہونا چاہیے کیونکہ ترتیب فضیلت کا یہ تقاضا ہے کہ عمرؓ عثمانؓ سے فائق تر ہوں۔ اسی طرح اگر عمرؓ علیؓ سے افضل ہیں تو ہو سکتا ہے کہ علیؓ عثمانؓ سے افضل ہوں۔ یا عثمان علی سے افضل ہوں۔ یہ الجبائی کا قول ہے۔

(176)

طریق امامت میں اختلاف کی نوعیت

اس میں اختلاف رائے ہے کہ آیا امامت کا انعقاد نص کے ذریعہ ہوتا ہے یا بغیر نص کے بھی ہو سکتا ہے۔

(1) کچھ لوگ تو اس رائے کے حامل ہیں کہ امامت کا انعقاد اللہ سبحانہ کی طرف سے نص کے ذریعہ ہوتا ہے اور حضرت علی کے بعد ہر امام نے آنے والے امام کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے اطلاع پا کر نص و صراحت سے کام لیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس امر کو نص و توقیف کے تابع ٹھہرایا ہے۔

(2) بعض کی رائے میں نص و توقیف کے بغیر محض ارباب حل و عقد کے ذریعہ بھی امامت کا انعقاد ممکن ہے۔

Marfat.com

(177)

کیا حضرت علی کے بعد کوئی شخص مرتبہ امامت پر فائز ہو سکتا ہے۔

(1) اکثریت کی یہ رائے ہے کہ حضرت علی کے بعد امام کا تقرر ہو سکتا ہے۔

(2) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ علی کے بعد کوئی بھی شخص امامت کا اہل نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کے زمانے میں نصب امامت پر سب کا اتفاق تھا۔ لیکن علی کے بعد امام ہونا چاہیے یا نہیں اس میں اچھا خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب اگر صورت مسئلہ یہ ہوتی کہ علی کے بعد بھی یہ سلسلہ آگے بڑھنا چاہیے تو اس میں اختلاف رائے رونما نہیں ہونا چاہیے تھا۔ جیسا کہ خلفا کے زمانہ میں اختلاف رائے نہیں تھا۔

(178)

انعقاد امامت کے لیے کتنے لوگ ہونے چاہئیں

(1) کچھ لوگ اس رائے کے حامل ہیں کہ اہل علم و معرفت اور اصحاب ستر و عفاف میں سے ایک آدمی بھی کافی ہے۔

(2) بعض کی رائے ہے کہ انعقاد امامت کے لیے کم از کم دو آدمی چاہئیں۔

(3) بعض کا کہنا ہے چار آدمیوں سے کم نہیں ہونے چاہئیں۔

(4) بعض کا قول ہے انعقاد امامت کے لیے کم از کم پانچ آدمی چاہئیں۔

(5) بعض کا یہ موقف ہے کہ عقد امامت کا حق صرف ایسی جماعت کو پہنچتا ہے جو نہ تو کذب پر جمع ہو سکے اور نہ اس کو متہم ہی کیا جا سکے۔

(6) الاصم نے انعقاد امامت کے لیے اجماع امت کو ضروری قرار دیا ہے۔

Marfat.com

(179)

کیا نصب امامت واجب ہے؟

(1) الاصم کے علاوہ سب لوگوں کی رائے یہ ہے کہ امام کا ہونا ضروری ہے۔
(2) الاصم کا کہنا ہے کہ اگر لوگ ظلم سے باز آجائیں تو نصب امامت ضروری نہیں۔

(180)

کیا ایک سے زیادہ امام ہو سکتے ہیں؟

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ امام نہیں ہو سکتے۔
(2) بعض کا کہنا ہے کہ بیک وقت دو امام ہو سکتے ہیں۔ جن میں ایک ناطق ہو گا۔ اور دوسرا صامت۔ اور ناطق کے مرجانے پر صامت اس کا خلیفہ قرار پائے گا۔ یہ رافضہ کی رائے ہے۔
(3) کچھ لوگوں نے ایک وقت میں تین تین ائمہ کے وجود کو بھی تسلیم کیا ہے جن میں ایک بہرحال صامت ہو گا۔ اکثریت اس بات کی قائل نہیں۔

(181)

کیا یہ ممکن ہے کہ سرے سے کوئی امام ہی نہ ہو

(1) روافض کا کہنا ہے کہ روئے زمین کبھی بھی امام سے محروم نہیں رہ سکتی۔
(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کچھ عرصہ کے لیے امام کا تعین نہ ہو۔ اور اس کے بعد کسی ایک کا تعین ہو جائے۔

(182)

کیا مفضول کی امامت جائز ہے؟

(1) زیدیہ اور بہت سے معتزلہ کا کہنا ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ رعایا میں امام سے

Marfat.com

بہتر انسان موجود ہوں- ان کے نزدیک اس میں بھی کوئی حرج نہیں کہ امام نسبتاً مفضول ہو جیسا کہ یہ ممکن ہے کہ رعایا میں سربراہ مملکت مفضول ہو اور کچھ لوگ اس سے بہتر ہوں-

(2) بعض کا کہنا ہے کہ امام وہی ہو سکتا ہے جو افضل ہو-

(183)

کیا غیر قرشی امام ہو سکتا ہے؟

اس بارہ میں دو رائیں ہیں-

(1) معتزلہ اور خوارج میں سے کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ ائمہ غیر قرشی ہو سکتے ہیں-

(2) معتزلہ ہی میں سے بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ امامت صرف قریش ہی کا حق ہے- معتزلہ کے علاوہ کچھ اور لوگوں کی بھی یہی رائے ہے-

(184)

امامت کا تعلق قریش کے کس قبیلہ سے ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ امام قریش کے کس قبیلہ سے ہو- اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں-

(1) روافض کا کہنا ہے کہ امامت صرف بنی ہاشم کا حق ہے-

(2) کچھ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قریش کے کسی بھی قبیلہ سے امام کی تعیین ہو سکتی ہے-

(185)

امامت کا تعلق بنی ہاشم کی کس شاخ سے ہے؟

(1) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ امامت صرف عباس بن عبد المطلب اور ان کی اولاد میں منحصر ہے- ان کے علاوہ دوسروں سے اس کا تعلق نہیں- یہ الراوندیہ کی رائے ہے-

(2) کچھ اس عقیدہ کے حامل ہیں کہ امامت کا تعلق صرف حضرت علی اور ان کی اولاد سے ہے-

(186)

عربی اور عجمی دونوں میں سے کون امامت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ بیک وقت اگر عربی و عجمی دونوں جمع ہو جائیں۔ اور دونوں علم و فضل میں برابر ہوں تو اس صورت میں امامت کا کون زیاد مستحق ہو گا؟

(1) ضرار بن عمرو کا کہنا ہے کہ عجمی کو اس بناپر ترجیح حاصل ہے کہ اس کا کوئی اپنا قبیلہ نہیں یا کم لوگ اس کے قبیلہ کے ہیں۔

(2) باقی حضرات کا موقف یہ ہے کہ بہر حال قرشی ہی امام ہونا چاہیے۔

(187)

دو مختلف مقامات پر اگر دو امام منتخب ہو جائیں تو کس کی امامت کو مسلمہ سمجھا جائے گا

اختلاف رائے کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک امام فوت ہو جاتا ہے اور لوگ ایک اور شخص کو دار الخلافہ میں منتخب کر لیتے ہیں۔ اور اسی وقت یا اس سے کچھ پہلے یا بعد کسی دوسرے شہر میں لوگ ایک اور شخص کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان میں کس کی امامت کو جائز سمجھا جائے گا۔

(1) کچھ لوگ تو اس رائے کے حامل ہیں کہ امام وہی قرار پائے گا جس کا تعین دار الخلافہ میں ہوا دوسرا نہیں۔

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ جس کے ہاتھ پر لوگوں نے پہلے بیعت کی وہ امامت کا سزاوار ہے چاہے اس کا تعلق دار الخلافہ سے ہو، چاہے نہ ہو۔

(188)

اگر لوگ بیک وقت دو شخصوں کے ہاتھ پر بیعت کر لیں تو ان دونوں میں کون امام قرار پائے گا؟

(1) کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ ان میں قرعہ اندازی سے فیصلہ کیا جائے گا۔

Marfat.com

(2) بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں سے کہا جائے گا کہ امامت سے دست کش ہو جائیں اور پھر از سرنوان میں سے کسی ایک کی امامت کا انعقاد ہو گا۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جو شخص اس صورت میں امامت سے دست کش نہ ہو اس کو کسی صورت میں بھی اس منصب کا سزاوار نہیں سمجھا جائے گا۔

(189)

کیا امامت کا تعلق وراثت سے ہے

(1) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ امامت میں وراثت کا قاعدہ چلتا ہے۔

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ امامت کا وراثت سے کوئی تعلق نہیں۔

(190)

کیا امام کو وصیت کا حق حاصل ہے؟

اس معاملہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا امام یا خلیفہ کسی دوسرے شخص کو وصیت کے ذریعہ امام مقرر کر سکتا ہے۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ امام کے دائرہ اختیار میں یہ چیز داخل ہے۔

(2) بعض اس کو جائز نہیں قرار دیتے۔

(191)

کیا موجودہ عالم اسلامی دارالایمان ہے یا نہیں؟

(1) اکثر معتزلہ اور مرجبہ کی رائے میں بلاد اسلامی دارالایمان کے حکم میں ہیں۔

(2) خوارج میں ازارقہ اور صفریہ کا یہ خیال ہے کہ یہ سب کفر و شرک کا مرکز ہیں۔

(3) زیدیہ کا کہنا ہے کہ یہ بلاد صرف کفر نعمت کے مرتکب ہیں۔

(4) جعفر بن مبشر اور ان کے ہم نواؤں کے خیال میں ان بلاد کو کفر کے بجائے فسق کی طرف منسوب ہونا چاہیے۔

(5) الجبائی کا کہنا ہے کہ ہر وہ جگہ دارالکفر ہے جہاں کوئی بھی شخص اس وقت تک نہ تو اقامت اختیار کر سکے اور نہ گزر ہی سکے کہ جب تک کہ کفر کا کسی لحاظ سے اظہار نہ کرے۔ یا کسی کفریہ عقیدہ پر راضی نہ ہو۔ اور ترک نکیر نہ کرے۔ اس تعریف کی رو سے الجبائی کے نزدیک بغداد

Marfat.com

دارالکفر ہے۔ کیونکہ یہاں اس وقت تک کوئی شخص اقامت گزیں نہیں ہو سکتا جب تک قرآن کو غیر مخلوق نہ مانے یا یہ نہ کہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اور اس نے معاصی کی تخلیق کا ارادہ کیا اور پھر ان کی تخلیق کی۔

یہ عقائد اس کے نزدیک سراسر کفر کے مترادف ہیں۔ مصر اور تمام بلاد اسلامیہ کے بارہ میں بھی اس کا یہی موقف ہے۔ معاذ اللہ من ذالک۔

(6) بعض کی یہ رائے ہے کہ موجودہ بلاد اسلامی کی حیثیت دارالکفر کی نہیں دارالصلح کی ہے۔

(192)

کیا امام جائر کے احکام واجب التعمیل ہیں؟

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اگر احکام درست ہیں تو ان کا ماننا ضروری ہے چاہے امام جائر ہی ہو۔

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ امام جائر کے احکام سرے سے ماننے کے لائق ہی نہیں۔ بلکہ شائستہ التفات بھی نہیں۔

(193)

کیا صحیح نہ ہونے کی صورت میں امام کا حکم نافذ ہو گا؟

(1) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ حکم بہر حال نافذ ہو گا۔

(2) بعض کا کہنا ہے غلط حکم سے رجوع ہونا چاہیے۔ اور اس کو صحیح شکل میں لوگوں کے سامنے آنا چاہیے۔

(194)

باغیوں سے قتال کے بارہ میں

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر ان میں کوئی شخص بھاگ کھڑا ہو تو اس کا پیچھا نہ کیا جائے۔ نہ اس کے مال کو لوٹا جائے۔ اور نہ زخمی ہو جانے کی صورت میں اس کا کام ہی تمام کیا جائے۔

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ باغی کا تعاقب کیا جائے گا۔ اس کو جان سے مارا جائے گا چاہے یہ

Marfat.com

زخمی ہی ہو۔ اور اس کا مال بطور غنیمت کے قبضہ میں لے لیا جائے گا۔

(3) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کے مال کا جو حصہ عسکر اسلام میں موجود ہو صرف اسی پر قبضہ کیا جائے گا اور جو عسکر کی حدود سے باہر ہو اس کو مال غنیمت سمجھ کر قبضہ میں نہیں لیا جائے گا۔

(195)

باغیوں سے کیا معاملہ روا رکھا جائے

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے ان میں سے جو مارے جائیں انہیں دفن کیا جائے' ان کے لیے تجہیز و تکفین کا اہتمام بھی کیا جائے' اور ان کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے۔ لیکن ان کے بچوں کو لونڈی یا غلام نہ بنایا جائے۔

(2) بعض کی رائے یہ ہے کہ نہ تو انہیں دفن کیا جائے اور نہ ان کی نماز جنازہ ہی پڑھی جائے اور یہ کہ ان کے بچوں کو لونڈی اور غلام بنالیا جائے۔ یہ خوارج وغیرہ کی رائے ہے۔

(196)

کیا باغیوں کو دھوکہ سے مار ڈالنا جائز ہے

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے۔

(1) بعض اس کو مطلقاً جائز سمجھتے ہیں۔

(2) بعض دھوکہ سے مار ڈالنے کے قائل نہیں۔

(3) معتزلہ میں ایک شخص عباد بن سلیمان گزرا ہے۔ اس کی یہ رائے تھی کہ مخالفین کو دھوکہ سے مار ڈالنے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ اس سے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔ بعض غالی خوارج اور غالی قسم کے شیعہ بھی اس مسئلہ میں اس کے ہم نوا ہیں۔ بلکہ ان کا تو یہ عقیدہ ہے کہ مخالفین کا گلا گھونٹ دینا' ان کا مال چھین لینا' اور ان کے متعلق جھوٹی شہادت دینا بھی جائز ہے۔ مزید برآں ان کی عورتوں سے بد اخلاقی میں بھی یہ لوگ کوئی مضائقہ خیال نہیں کرتے۔

Marfat.com

(197)

سلطان کے خلاف خروج اختیار کرنے کے لیے کم از کم کتنی مقدار ہونا چاہیے

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ سلطان کے خلاف بغاوت کرنے کے لیے کم سے کم تعداد کیا ہے کہ جب یہ جمع ہو جائے تو جنگ چھیڑ دی جائے۔

(1) معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر ہم اس تعداد میں جمع ہو جائیں کہ اس پر جماعت کا اطلاق ہو سکے اور غالب امکان یہ ہو کہ ہم اپنے مخالفین پر قابو پائیں گے تو اس صورت میں ہمیں امام کا تقرر کر لینا چاہیے اور سلطان کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا چاہیے۔ اور اس وقت تک قتال جاری رکھنا چاہیے کہ جب تک سلطان معزول نہیں ہو جاتا۔ اس کے بعد ہم لوگوں سے انقیاد و پیروی کے لیے کہیں گے۔ اور اگر وہ توحید اور خدا کے بارہ میں ہمارے نقطہ نظر کو مان لیں تو فبہا۔ ورنہ ان کے خلاف بھی قتال جاری رہے گا۔ معتزلہ کے نزدیک سلطان کے خلاف بغاوت اس وقت فرض قرار پاتی ہے جب کہ اس کے لیے قدرت و استطاعت مہیا ہو۔

(2) زیدیہ میں سے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ خروج کم از کم اتنی کے لئے تعداد ہونی چاہیے کہ جتنی غزوۂ بدر میں مسلمانوں کی تھی۔ اس صورت میں ان کے لیے ضروری ہو گا کہ امام کا تقرر کریں اور مصروف قتال ہوں۔

(3) بعض کی رائے میں کسی تعداد میں بھی لوگ سلطان کے خلاف خروج و بغاوت کا تہیہ کر لیں تو تقرر امام کے بعد ان پر خروج واجب ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ یہ لوگ اہل خبر سے تعلق رکھنے والے ہوں۔

(4) "کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر مخالفین کے مقابلہ میں اہل حق کی تعداد نصف ہو تو قتال فرض ہو جاتا ہے۔ ان کے استدلال کی بنیاد اس آیت پر ہے۔

الآن خفف اللّٰہ عنکم۔ (66:8)"اب اللہ نے تم پر تخفیف کر دی۔"

Marfat.com

(198)

کیا خروج و بغاوت کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا خروج کے لیے امامت شرط ہے یا کیا امام کے بغیر قصاص لیا جا سکتا ہے' ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جا سکتا ہے اور اسی طرح کیا دوسرے احکام شرعیہ کا نفاذ جائز ہے۔

(1) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ حضرت علی کے بعد کوئی امام نہیں ہو سکتا۔ اس لیے جب بھی مسلمانوں کے لیے ممکن ہو کہ وہ سلطان کے خلاف خروج و بغاوت اختیار کر سکیں۔ انہیں کرنا چاہیے۔ احکام شرعیہ کا نفاذ بھی ان کے دائرہ فرائض میں داخل ہے۔ انہیں چوروں کا ہاتھ بھی کاٹنا چاہیے اور ان تمام فرائض کو انجام دینا چاہیے کہ جو امام کے ذمہ ہیں۔

(2) الاصم اور ابن علیہ کا کہنا ہے کہ اس جماعت کے لیے تنفیذ احکام روا ہے جو بربنائے کثرت نہ تو غلط کار ہو اور نہ اس کے بارہ میں تہمت و بدگمانی ہی کا احتمال پایا جائے۔

(3) اکثر معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ امام عادل کے تقرر کے بغیر خروج و قتال جائز نہیں۔ اسی طرح تنفیذ احکام' یعنی چور کا ہاتھ کاٹنا اور قصاص کا مطالبہ کرنا وغیرہ مسائل سے عہدہ برآ ہونا صرف امام عادل کا کام ہے۔ یا اس شخص کا کام ہے جس کو امام عادل اس کا ذمہ دار ٹھہرائے۔ دوسروں کو اس کا حق نہیں پہنچتا۔

(4) روافض کا موقف یہ ہے کہ خروج اور تنفیذ احکام اسی وقت جائز ہے جب کہ امام کی نگرانی میں ہو۔

(199)

کیا امام کے بغیر کاروبار جائز ہے

(1) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ محنت مزدوری یا کسی شے کی خرید و فروخت کے لیے اس وقت تک وجہ جواز مہیا نہیں ہوتی جب تک امام بلاد اسلامیہ پر قابض نہ ہو۔ اور وہ تمام اشیا کو مناسب طریقے سے تقسیم نہ کر دے اس لیے کہ امام کے بغیر خرید و فروخت کی تمام اشیا کسی کے بھی ملک و قبضہ میں نہیں ہوتیں۔ اور اس لیے بھی کہ ان اشیا کے بارہ میں یہ خدشہ لاحق رہتا ہے کہ لوگوں نے ان کے حصول کے لیے غصب و ظلم سے کام لیا ہو گا۔ یہ

Marfat.com

حضرات خود اپنے لیے بقدر کفاف کچھ طلب کر لینے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور جو ان کی ضرورت سے بچ رہے اس کو اپنے پاس رکھنے کے قائل نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ان چیزوں میں ان کا حق ملکیت تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس بنا پر طلب و سوال کو جائز ٹھہراتے ہیں کہ بصورت دیگر ان کے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہے۔ ان کی حیثیت دراصل اس مضطر کی سی ہے جس کے لیے مردار کھانا بھی جائز ہے۔

یہ معتزلہ کے کئی فرقوں کا نظریہ ہے۔ اور بالخصوص وہ لوگ اس کے قائل ہیں جو سست اور کاہل ہیں۔ اور کاروبار یا محنت سے جی چرانے کے عادی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نے جب مذہب توکل اختیار کر لیا۔ تو رزق خود بخود ہمارے پاس آئے گا۔ اس صورت میں محنت اور تگ و دو سے کیا حاصل۔

(2) اکثریت کی یہ رائے ہے کہ محنت مزدوری کر کے کمانا جائز ہے اور خرید و فروخت میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ سوا اس کے کہ ہمیں معاملہ کی کسی خاص شکل میں حرمت کا شبہ ہو۔ اور اگر حرمت کا شبہ پایا نہیں جاتا تو اشیا کے لین دین اور خرید و فروخت میں کچھ حرج نہیں۔ اس سلسلہ میں اصل اعتبار ظاہر کا ہے۔ چنانچہ موجودہ دیار و ممالک کو بھی نظریہ ظاہر ہم اسلامی دیار و ممالک ہی قرار دیں گے اور ان میں کی ہر شے کو جائز سمجھیں گے۔ الا یہ کہ کسی چیز میں ہمیں حرمت کا پتہ چلے۔

(200)

کیا باغی سے لین دین جائز ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا برسرپیکار باغی سے لین دین کی اجازت ہے؟

(1) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ آلات حرب کے سوا اور سب چیزوں کی خرید و فروخت جائز ہے۔

(2) دوسرے گروہ کا قول ہے کہ اس وقت تک اس سے بیع و شرا کا معاملہ نہیں ہو سکتا جب تک یہ فتنہ و فساد سے رجوع نہ کر لے۔ اور ہم اس کو ترک بغاوت پر مجبور نہ کر دیں۔

(201)

اگر لونڈی کو مال حرام سے خریدا جائے

(1) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے لونڈی خریدتا ہے تو بیع

منعقد نہیں ہوگی۔ لیکن اگر اس رقم سے خرید تا ہے جو حرام ذرائع سے حاصل نہیں کی گئی تو بیع منعقد ہوگی' اور مشتری کو اس کی قیمت دینا ہوگی۔

(2) بعض کا یہ قول ہے کہ بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے چاہے زر مبادلہ حرام ہی کیوں نہ ہو۔

(202)

کیا حرام مال سے حج کے مصارف ادا کیے جا سکتے ہیں؟

اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا مال حرام سے حج یا کوئی دوسرا فریضہ انجام دینا جائز ہے۔

(1) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ مال حرام سے نہ تو حج کرنا جائز ہے اور نہ اس سے کسی دوسرے فرض سے عہدہ برآ ہونا ہی درست ہے۔

(2) دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ حرام مال سے نہ صرف حج ادا ہو جاتا ہے بلکہ فرض بھی ادا ہو جاتا ہے۔

(203)

کیا مغصوبہ چھری سے ذبح کیا ہوا جانور کھانے کے قابل ہوتا ہے؟

اس بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ ایسا ذبحہ کھانے کے لائق نہیں ہوتا۔

(2) کچھ لوگ ایسے ذبیحہ کو کھانے کے قابل سمجھتے ہیں۔

(204)

طلاق جو عدت میں نہ دی جائے

(1) اکثریت کی رائے یہ ہے کہ جس نے اس طرح کی طلاق دی اس نے اپنے پروردگار کی نافرمانی کی۔ اس کی عورت اس کی وجہ سے اس سے جدا ہو جائے گی۔ یہی حال بیک وقت

Marfat.com

تین طلاقوں کا ہے' یہ واقع ہوں گی۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے ایسی طلاق وقوع پذیر نہیں ہوتی اور بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں کچھ حیثیت نہیں رکھتیں۔ طلاق اس وقت وقوع پذیر ہو گی جب عدت میں دی جائے اور اس وقت دی جائے جب عورت پاک ہو اور وظیفہ جنسی ادا نہ کیا گیا ہو۔ دو گواہوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ طلاق دینے والا غصے میں نہ ہو بلکہ بہ رضا و رغبت طلاق دینا چاہتا ہو۔

(3) بعض کی یہ رائے ہے بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہی طلاق کے حکم میں ہیں۔

(205)

کیا موزوں پر مسح کرنا درست ہے؟

(1) اہل اسلام کی اکثریت کے نزدیک موزوں پر مسح کرنا جائز ہے۔

(2) روافض اور خوارج نے اس کو جائز قرار نہیں دیا۔

(206)

کیا احکام کسی نہ کسی علت پر مبنی ہیں؟

(1) کچھ لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرائض کی جو تعیین کی ہے۔ یا شرائع کے مختلف سانچے تجویز فرمائے ہیں' ان میں کوئی علت کار فرما نہیں۔ ایک شے حرام ہے تو اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام ٹھہرایا ہے۔ حلال ہے تو محض اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حلت کی تصریح کی ہے۔ اس کے علاوہ حلت و حرمت کی کوئی عقلی وجہ نہیں۔ اسی طرح اگر کسی شے کے اطلاق کو برقرار رکھا ہے تو وہ مطلق ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو احکام میں قیاس کی اہمیت کا انکار کرتے ہیں۔

(2) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ بعض احکام میں حرمت بلاشبہ تعبدی نوعیت کی ہے لیکن ایسی چیزیں بھی ہیں جن میں حرمت کسی نہ کسی علت کی بنا پر ہے۔ اور اس علت کی بنیاد پر فروع میں قیام واجب ہے۔

(3) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ تحلیل، تحریم میں ایک ہی علت کار فرما ہے اور وہ مصلحت ہے۔ اس کے سوا احکام و مسائل میں اور کوئی علت نہیں۔ اور قیاس کی ضرورت اس

Marfat.com

وقت ابھرتی ہے جب کسی شے میں معنی کا اختلاف رونما ہو جائے۔ اور یہ نہ معلوم ہو سکے کہ اس بارہ میں کون سا معنی زیادہ صحیح ہے۔

(207)

کیا تقیہ جائز ہے؟

(1) روافض کا یہ خیال ہے کہ امام بربنائے تقیہ کفر و فسق پر رضامندگی کا اظہار کر سکتا ہے۔ ان کے نزدیک خود پیغمبر بھی تقیہ کر سکتا ہے۔

(2) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ تقیہ نہ تو امام کے لیے جائز ہے اور نہ پیغمبر کے لیے۔

(208)

یزید کی امامت

(1) کچھ لوگ اس بات کے ماننے والے ہیں کہ یزید کی امامت پر تمام مسلمان جمع ہو گئے تھے۔ اور سب نے بالاتفاق اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی۔ حسینؓ نے البتہ اس کی بعض برائیوں کی نشاندہی کی۔ جن کو واقعی برائیوں سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(2) بعض لوگ مطلقاً اس کی امامت کے قائل ہیں۔ اور حسینؓ کے موقف کو صحیح نہیں گردانتے۔

(3) بعض کا کہنا ہے کہ یزید کسی لحاظ سے بھی امام یا خلیفہ نہیں تھا۔

(209)

عشرہ مبشرہ کون ہیں؟

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آنحضرتؐ نے جن دس صحابہ کو جنت کی خوش خبری کا سزاوار قرار دیا ہے وہ کون ہیں۔

(1) روافض نے سرے سے اس حدیث کو باطل قرار دیا ہے۔ اور اس کے ماننے سے انکار کیا ہے۔

(2) بعض کی رائے میں حدیث صحیح ہے لیکن اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ یہ صحابہ اپنی آئندہ زندگی میں بدل نہ جائیں۔ اور ایمان کی انہیں کیفیتوں پر ان کی موت واقع ہو کہ جن سے یہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں بہرہ مند تھے۔

(اہل السنت والجماعت کا یہ موقف ہے کہ عشرہ مبشرہ قطعی جنت کے حقدار ہیں)۔

(210)

کیا علم اور عالم ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا علوم و معارف اور ہماری ذات جو عالم ہے ایک ہی شے ہیں؟

(1) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ علوم و معارف اور ہماری ذات دو مختلف چیزیں ہیں۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ علوم و معارف کا ہماری ذات سے علیحدہ کوئی وجود نہیں۔

(3) بعض کی رائے یہ ہے کہ علوم و معارف نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔

(211)

صراط کی حقیقت

(1) بعض کا کہنا ہے کہ صراط جنت اور دوزخ کے مابین ایک راستے کا نام ہے جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے۔ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گا اس پر سے گزار کر صحیح و سلامت جنت تک پہنچا دے گا۔

(2) بعض کا قول ہے کہ صراط ایک راستہ تو ضرور ہے مگر اتنا باریک اور تیز ہرگز نہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں تو اس پر چلنا ہی محال ہے۔

(212)

میزان کیا ہے؟

(1) اہل حق کا کہنا ہے کہ میزان کے لیے ایک تولسان (وہ حصہ جس کو تولتے وقت پکڑا جاتا ہے)

Marfat.com

ہے اور دو پلڑے ہیں- ایک پلڑے میں نیکیوں کو تولا جائے گا اور دوسرے میں برائیوں کو سو جس کی نیکیاں زیادہ ہوں گی وہ جنت میں جائے گا- اور جس کی برائیاں زیادہ ہوں گی وہ جہنم میں ڈالا جائے گا- اور جس شخص کی نیکیاں اور برائیاں برابر برابر ہوں گی- اس کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے جنت میں بھیج دے گا-

(2) اہل بدعت کا کہنا ہے کہ میزان' اور لسان سے مراد ترازو' پلڑے اور ڈنڈی نہیں بلکہ مجازات ہے- جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کے مطابق انہیں ٹھیک جزا دے گا-

ان کی دلیل اس پر یہ ہے کہ اعمال اعراض کے قبیل سے ہیں- اور اعراض میں وزن نہیں ہوتا- نہ زیادہ اور نہ کم-

(3) کچھ لوگوں نے میزان کو تسلیم کیا ہے لیکن اعراض کو تولا جا سکتا ہے؟ اس کو نہیں مانا- ان کا کہنا ہے کہ ترازو کے پلڑوں سے صرف یہ معلوم ہو سکے گا کہ کس کس کی نیکیاں یا برائیاں زیادہ ہیں-

(4) معتزلہ کے ہاں حقیقت صرف اس قدر ہے کہ نیکیوں کی کثرت برائیوں کا قلع قمع کر دے گی- اس لیے یہ بڑھ جائے گی- اور برائیوں کی کثرت نیکیوں کو برباد کر دے گی- اس بنا پر ان میں اضافہ ہو جائے گا-

(213)

حوض

(1) اہل السنۃ و الاستقامہ کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ کو ایک حوض بخشا جائے گا جس میں سے صاحب ایمان تو پئیں گے اور کافر نہیں پئیں گے-

(2) ایک گروہ نے حوض کے وجود ہی سے انکار کیا ہے-

(214)

کیا نکیرین قبر میں آتے ہیں؟

اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا نکیرین قبر میں آتے ہیں-

(1) اہل ہوا کی اکثریت اس کو نہیں مانتی-

Marfat.com

(2) لیکن اہل استقامت کے ہاں یہ ثابت شدہ حقیقت ہے۔

(215)

کیا شفاعت اہل کبائر کے لیے ہے؟

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا حضورؐ کی شفاعت ان لوگوں کے لیے ہو گی کہ جنہوں نے کبائر کا ارتکاب کیا ہے؟

(1) معتزلہ نے اس بات کو نہیں مانا بلکہ اس کو باطل قرار دیا ہے۔

(2) ان میں کے بعض کی یہ رائے ہے کہ شفاعت کا تعلق ازدیاد منزلت سے ہو گا اور غرض یہ ہو گی کہ اہل ایمان کے درجے بڑھا دیے جائیں۔ نہ یہ کہ کبائر پر خط تنسیخ کھینچ دیا جائے۔ اس طرح گویا یہ عزت افزائی کے قبیل سے ہے۔

(3) اہل السنۃ والاستقامہ کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرتؐ اپنی امت میں ان لوگوں کی سفارش کریں گے جن سے بتقاضائے بشری کبائر کا ارتکاب ہو گیا ہے۔

(216)

کیا فاسق و فاجر ہمیشہ جہنم میں رہیں گے؟

(1) معتزلہ اور خوارج یک یہ رائے ہے کہ فاسق جو ایک مرتبہ جہنم میں داخل ہوں گے، پھر نکل نہیں پائیں گے۔

(2) اہل السنۃ والاستقامہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل قبلہ کو جو توحید پر ایمان رکھتے ہوں بالآخر نجات سے بہرہ مند کرے گا۔ اور ہمیشہ جہنم میں نہیں رہنے دے گا۔

(217)

کیا جنت کی نعمت اور دوزخ کا عذاب ہمیشہ رہنے والے ہیں؟

اس میں اختلاف رائے ہے کہ آیا بہشت کی نعمتوں اور دوزخ کے آلام کو دوام حاصل ہے

Marfat.com

یا نہیں؟

(1) جہم کے سوا تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ جنت و دوزخ کے کوائف ہمیشہ رہنے والے ہیں- اور ان میں کسی مرحلہ پر بھی انقطاع ممکن نہیں- مسلمان ہمیشہ جنت میں رہیں گے اور کفار ہمیشہ دوزخ میں-

(2) جہم بن صفوان کا یہ عقیدہ ہے کہ جنت اور دوزخ دونوں فنا پذیر ہیں- یہی نہیں ان میں رہنے والے بھی ختم ہو جائیں گے- اور صرف ایک اللہ عز و جل کی ذات گرامی رہ جائے گی اور اس کے ساتھ کوئی شے باقی رہنے والی نہیں-

(3) ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ جنت و دوزخ میں لوگ تو باقی رہیں گے- مگر ہر نوع کی ہر حرکت سے ان کو محروم کر دیا جائے گا- اور اس طرح یہ ابدی سکون میں زندگی بسر کریں گے-

(4) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ اہل جنت بھی لطف اندوز ہوں گے اور اہل جہنم بھی لطف اندوز ہوں گے- بعینہٖ جس طرح کہ سرکے کے جراثیم سرکے سے بہرہ مند ہوتے ہیں اور شہد کے جراثیم شہد سے بہرہ مند ہوتے ہیں- اس رائے کو ماننے والے بطخیہ کہلاتے ہیں-

(218)

کیا جنت و دوزخ مخلوق ہیں

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ جنت و دوزخ کا تعلق تخلیق سے ہے یا نہیں-

(1) اہل السنۃ والاستقامہ کی یہ رائے ہے کہ جنت و دوزخ مخلوق ہیں-

(2) اہل بدعت میں سے بہت سے لوگ جن تو دوزخ کو غیر مخلوق مانتے ہیں-

(219)

کیا جنت و دوزخ کے لیے بھی فنا ہے

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا جب اللہ تعالیٰ تمام اشیا کو فنا کر دے گا- اس وقت جنت و دوزخ بھی فنا کے گھاٹ اتر جائیں گے- یا نہیں-

(1) ایک گروہ نے تو جنت و دوزخ کے فنا ہو جانے کو مانا ہے-

(2) اور ایک گروہ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا-

Marfat.com

(220)

کیا ارجاء کو اللہ تعالیٰ گوارا کر سکتا ہے

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ ایسا ہونا جائز ہے۔

(2) بعض نے اس کے ماننے سے انکار کیا ہے۔

(221)

کیا صغائر پر بھی وعید ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا ننھی منی لغزشوں پر بھی وعید کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

(1) ابو الہذیل وغیرہ کا کہنا ہے کہ ممکن ہے۔

(2) ان کے علاوہ اور لوگوں کا یہ قول ہے کہ صغائر پر وعید کا اطلاق اس بنا پر نہیں ہو پاتا کہ اگر کوئی شخص کبائر کے ارتکاب سے کنارہ کش رہتا ہے تو یہ آپ سے آپ مغفرت و عفو کے دائرے میں آجاتے ہیں۔

Marfat.com

(222)

کیا گناہ کبیرہ معاف ہو سکتا ہے؟

کبائر کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے بارہ میں بخشش کی خبر یا اطلاع نہ ہو تو آیا علی الاطلاق مرتکب کبیرہ کی مغفرت جائز ہے؟

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ ایسا ہونا جائز ہے۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ جائز نہیں۔

(223)

صغائر کی بخشش کیونکر ممکن ہے

(1) بعض کا کہنا ہے کہ صغائر کو اللہ تعالیٰ بغیر اظہار توبہ کے محض از راہ کرم معاف کر دے گا۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے دامن کشاں رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ بربنائے استحقاق اس کے گناہ صغیرہ پر خط عفو کھینچ دے گا۔

(3) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ بغیر توبہ کے صغائر لائق عفو نہیں۔

اس سے قبل بھی ہم صغائر کے بارہ میں لکھ چکے ہیں۔

(224)

سہواً جو لغزش سرزد ہو جائے کیا وہ بھی معصیت گنی جائے گی

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کبھی کبھی لغزش کی یہ نوعیت بھی معصیت شمار ہوتی ہے۔

(2) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک لغزش کا محرک قصد و ارادہ نہ ہو' اس کو معصیت نہیں کہیں گے۔

(225)

کیا توبہ کرنا واجب ہے؟

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ گناہوں سے توبہ کرنا فرض ہے۔

(2) بعض اس کی فرضیت کے قائل نہیں۔

(226)

متاولین کا حکم

کیا تاویل سے کام لینے والوں کو کافر یا فاسق ٹھہرایا جا سکتا ہے؟ اس سے متعلق کئی رائیں ہیں۔

(1) زرقان کا کہنا ہے کہ مرجبہ تمام کے تمام اہل تاویل کی تفسیق کے قائل نہیں اس لیے کہ ان کے نقطہ نظر سے یہ لوگ بہرحال تاویل سے کام لینے والے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ

تاویل میں غلطی کا بھی امکان ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں۔ مرجبہ کی اکثریت کا یہ عقیدہ ہے کہ معصیت کا ارتکاب فسق ہے۔ اور اسی بنا پر یہ لوگ خوارج کو فاسق قرار دیتے ہیں کیونکہ انہوں نے مسلمانوں کا خون بہایا۔ ان کی عورتوں کو لونڈیاں بنایا۔ اور ان کے مال و دولت کو لوٹا۔ یہ سب کام فاسقانہ ہیں۔ اگرچہ تاویل کی آڑ لے کر کیے جائیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ مرجبہ متاولین کو ارتکاب فسق کے باوجود فاسق نہیں سمجھتے۔

(2) اکثر مرجبہ کا یہ گمان ہے کہ متاولین کافر نہیں۔ سوا ان لوگوں کے کہ جن کے کفر پر امت کا اجماع ہو۔

(3) جہم کا وہم یہ ہے کہ کفر صرف جہل سے ابھرتا ہے اس لیے صرف اسی شخص کو کافر کہیں گے جو اللہ سبحانہ کے بارہ میں جہل کا مرتکب ہو۔ اس کے نزدیک اگر کوئی شخص تثلیث کا قائل ہے تو صرف اس بنا پر اس کو کافر نہیں ٹھہرائیں گے۔ بلکہ اس وجہ سے کافر ٹھہرائیں گے کہ اس کے قائل وہی لوگ ہیں جو کافر ہیں۔ نیز یہ کہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو اس عقیدہ کا حامل ہو وہ کافر ہے۔

(4) ایک قول یہ بھی ہے کہ مرجبہ کی اکثریت ہر مرتکب معصیت کو فاسق سمجھتی ہے۔ چاہے وہ تاویل کی آڑ لے چاہے نہ لے۔

(5) ابو شمر کا عقیدہ ہے کہ اللہ کی معرفت اور ان تمام حقائق کا اقرار جو اللہ کی طرف سے نازل ہوئے۔ اور توحید و عدل کا ادراک (یعنی عقیدہ قدر پر ایمان رکھنا) اور ان تمام احکام و مسائل سے شناسائی جو منصوص ہیں یا عقل سے مستنبط ہیں۔ اور ان سے اللہ سبحانہ کا عادل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور تشبیہ کی نفی۔ یہ سب چیزیں دائرہ ایمان میں داخل ہیں اور ان میں ادنیٰ اظہار شک بھی موجب کفر ہے۔

(6) ابو الہذیل کا کہنا ہے۔ جو شخص بھی اللہ کے بارہ میں تشبیہ کا قائل ہے یا اس کو غیر عادل ٹھہراتا ہے یا اخبار میں اس کی تکذیب کرتا ہے وہ کافر ہے۔

(227)

کیا اہل اہوا کے اختلاف کو اختلاف رائے کہہ سکتے ہیں؟

اس بارہ میں دو رائیں ہیں کہ آیا اہل اہوا اگر احکام کی مخالفت کریں جب بھی ان کے اس اختلاف کو اختلاف رائے ہی کہیں گے؟

Marfat.com

(1) کچھ لوگ انہیں بھی تاویل کا حق دیتے ہیں- اور اس اختلاف کو اختلاف رائے تصور کرتے ہیں-

(2) کچھ لوگ اس کو اختلاف رائے نہیں سمجھتے-

(228)

اگر اختلاف کے بعد امت کسی مسئلہ پر اجماع کرلے

(1) ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں کہ ہم پہلے کسی مسئلہ کو اس بنا پر مان لیں کہ اس کا تعلق بہرحال اسلام کے کسی بنیادی حکم سے ہے- اور پھر اس وجہ سے اس کے اختلاف رائے کو تسلیم کرلیں کہ امت نے اس کی بالاتفاق تصدیق کردی ہے-

(2) دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ ہم تو صرف اجماعی مسئلہ ہی کو مانیں گے-

(229)

کیا مختلف فیہ مسئلہ میں اجماع ہو سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اختلافی مسئلہ میں اجماع جائز ہے-

(1) اکثریت کا کہنا ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں-

(2) عباد کا قول ہے کہ مختلف فیہ مسئلہ میں اجماع اسی طرح جائز نہیں جس طرح کہ اجماعی مسئلہ میں اختلاف جائز نہیں-

(230)

کیا اخبار میں نسخ جائز ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ناسخ و منسوخ کا قاعدہ اخبار میں بھی چلتا ہے یا نہیں-

(1) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ ناسخ و منسوخ کا تعلق صرف امر و نہی سے ہے-

(2) روافض نے اس مسئلہ میں غلو سے کام لیا ہے- ان کا کہنا ہے کہ ہو سکتا ہے- اللہ سبحانہ کسی شے کے بارہ میں کچھ فرمائیں اور بر بنائے بدا اس کو منسوخ کردیں-

Marfat.com

(231)

کیا سنت قرآن کی ناسخ ہو سکتی ہے؟

اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں۔

(1) ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ قرآن کے کسی حکم کو قرآن ہی منسوخ کر سکتا ہے سنت نہیں۔

(2) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ سنت قرآن کی ناسخ ہے، قرآن سنت کا ناسخ نہیں۔

(3) تیسرے گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن و سنت دونوں ایک دوسرے کے ناسخ ہو سکتے ہیں۔

(232)

کیا صیغہ امر کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا

اس مسئلہ میں اختلاف رائے رونما ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ اگر "افعلوا" کی صورت میں کوئی حکم دیں تو اس کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا یا نہیں۔

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ اس وقت تک ظاہر پر محمول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ کوئی قرینہ اس کی فرضیت پر دلالت نہ کرے۔

(233)

مجتہد کون ہو سکتا ہے؟

(1) اہل اجتہاد کا کہنا ہے کہ اس وقت تک اجتہاد جائز نہیں ہے جب تک کہ اجتہاد سے کام لینے والا شخص کتاب اللہ کے احکام سے آگاہ نہ ہو۔ علم سنن کا شناور نہ ہو۔ اور یہ نہ جانتا ہو کہ کن باتوں پر امت کا اجماع ہے۔ تاکہ اشباہ و نظائر کا اندازہ کر سکے اور فروع کو اصول کی طرف لوٹا سکے۔

مستفتی (جس سے فتویٰ پوچھا جائے) کے بارہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ اسے تقلید سے کام لینا چاہیے اور فتویٰ میں کسی نہ کسی مفتی کی پیروی اختیار کرنا چاہیے۔

Marfat.com

(2) بعض اہل قیاس کا کہنا ہے کہ مستفتی تقلید سے بھی کام لے سکتا ہے اور اس کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ دلیل اور علت پر غور کرے تاکہ استدلال سے کام لے سکے اور صحیح اور واضح مسلک اختیار کر سکے۔

(234)

وہ جو اجتہاد سے معلوم ہو کیا دین کے مفہوم میں داخل ہے؟

(1) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ دین میں داخل ہے۔
(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ اس کو دین نہیں کہہ سکتے۔

(235)

حد بلوغ

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ بلوغ اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کمال عقلی پیدا نہ ہو۔ عقل کی تعریف ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ایسے فطری ملکہ سے تعبیر ہے کہ جس کے ذریعہ انسان اپنے کو گدھے' آسمان اور زمین وغیرہ سے ممیز سمجھتا ہے۔ یا اس قوت کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعہ حصول علم ممکن ہو۔

ان کا یہ بھی گمان ہے کہ عقل دراصل ایک حس کا نام ہے جو شے معقول کے میں ہے۔

یہ ابی الہذیل کا قول ہے۔

(2) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ بلوغ تکامل عقل سے تعبیر ہے۔ اور عقل کے معنی علم کے ہیں۔ عقل اس کو اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے انسان بہت سی مضر چیزوں کو روک دیتا ہے۔ اور مجنون اس لیے عقل سے محروم ہوتا ہے کہ اس میں دفاع کی یہ صلاحیت نہیں ہوتی۔ یعنی عقل عقال بصیر سے مشتق ہے۔ عقال اس رسی کو کہتے ہیں جس سے اونٹ کو باندھ دیا جاتا ہے۔

اس قول کے حاملین کے نزدیک علوم کی کئی قسمیں ہیں۔ اور ان میں ایک وہ فطری علم ہے جس کا مرتبہ تکامل علم سے پہلے کا ہے۔ مثلاً جب ایک انسان آس پاس کی چیزوں کو پہچاننے لگتا ہے۔ یا مثلاً جب وہ ہاتھی کو دیکھتا ہے تو اس کے تن و توش سے اندازہ لگالیتا ہے کہ یہ سوئی کے ناکہ میں سے نہیں گزر سکتا۔ یہ فطری علوم جب کمال حاصل کر لیتے ہیں تو انسان

Marfat.com

بالغ کہلاتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص تجربہ و مشاہدہ کی فطری منزل سے گزرے بغیر' اللہ تعالیٰ کے خاص کرم سے عقل سے بہرہ مند ہو جائے۔ اس صورت میں یہ بالغ ہو گا۔ اور شرعاً مکلف اور مامور ٹھہرے گا۔

یہ لوگ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ صرف حصول علم کی صلاحیت کا ہونا بلوغ عقل کی نشانی ہے۔ تاوقتیکہ علم اپنے طبعی کمال کو نہ پہنچے۔ ان کی رائے میں طبعی اور مشاہدہ و تجربہ پر مبنی علم جس نسبت سے قوی ہو گا اسی نسبت سے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں معرفت کا حصول آسان اور قوی ہو گا۔

ان کے نقطۂ نظر سے انسان اس وقت تک مکلف نہیں قرار پاتا اور اس وقت تک بالغ اور کامل العقل نہیں کہلاتا۔ جب تک کہ اس میں حسن نظر پیدا نہ ہو۔ اور یہ احساس کروٹ نہ لے کہ اگر اس نے صانع حقیقی کو نہ پہچانا تو وہ اس کو سزا سے دو چار کرے گا۔ یا اس طرح کا احساس پیدا نہ ہو کہ فلاں فلاں اقدام ایسا ہے کہ فرشتے یا رسول اس کو ناپسند کریں گے۔ اس طرح کہ احساس ذمہ داری کے پیدا ہونے سے تکلیف شرعی کا جواز ابھرتا ہے۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ ان امور میں فکر و نظر سے کام لیتا رہے۔ محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا یہی عقیدہ ہے۔

(3) کچھ لوگ اس نقطہ نگاہ کے حامل ہیں کہ انسان اس وقت تک کامل نہیں ہوتا اور اس وقت تک تکلیف میں داخل نہیں ہو پاتا جب تک کہ اس میں غور و فکر اور تنبیہہ و اعتبار کی صلاحیتیں بیدار نہ ہوں۔ ان کے نزدیک انسانی فطرت میں جن علوم کو ودیعت کیا گیا ہے اور حصول معرفت کی جو صلاحیتیں اس میں پنہاں ہیں۔ ان کا تقاضا یہ ہے کہ غور و فکر اور تنبیہہ و اعتبار کے جذبوں کی پرورش ہو۔ اگرچہ فطری طور پر انسان ان سے بہرہ مند نہ ہو۔

یہ بغدادی متکلمین کی رائے ہے۔

(4) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ انسان اس وقت تک بالغ نہیں ہوتا جب تک علوم دین حاصل کرنے کے لیے مجبور نہیں ہو جاتا۔ سو جس شخص نے اللہ کو جاننے' اس کے رسولوں کو پہچاننے اور اس کی کتابوں سے آشنائی پیدا کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ وہ شرع کا مکلف ہوا اور اوامر دین کا ماننا اس پر ضروری قرار پایا۔ لیکن جس شخص نے اس احتیاج کو محسوس نہیں کیا وہ شرعاً مکلف بھی نہیں۔ اس بنا پر اس کا شمار اطفال میں ہو گا۔

یہ ثمامہ بن اشرس النمیری کا موقف ہے۔

(5) متکلمین کی اکثریت کی یہ رائے ہے کہ بلوغ کمال عقلی سے تعبیر ہے۔

(6) اکثر فقہا کا کہنا ہے کہ انسان کے بلوغ کے لیے دو شرطیں ہیں۔
(الف) یا تو سلامتی عقل کے ساتھ ساتھ احتلام بھی ہونے لگے۔
(ب) یا اس کی عمر پندرہ سال کی ہو جائے۔ بعض کے نزدیک بلوغ کی حد سترہ سال ہے۔

(7) جمہور کے برعکس چند گنے چنے لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان اس وقت تک بالغ نہیں ہوتا جب تک محتلم نہ ہو۔ چاہے سلیم العقل ہو۔ اور تیس سال سے زیادہ عمر کا ہو جائے۔

(236)

اسماء و صفات

یہاں سے اسماء و صفات کے بارہ میں لوگوں کے اختلاف کا آغاز ہوتا ہے۔

اس اللہ کی مدح و ستائش ہے کہ جس نے ہمیں خطا کاروں کی لغزش فکر' اندھوں کی کور ذوقی اور گم گشتگان ورطہ حیرت کی گمراہی سے آگاہ کیا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو نفی صفات کے قائل ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات پائی نہیں جاتیں۔ نہ اس کے لیے علم ثابت ہے نہ قدرت' نہ حیات' نہ سمع' نہ بصر نہ عزت' نہ جلال اور نہ عظمت و کبریا۔ اسی طرح ان تمام صفات کے بارہ میں ان کا عقیدہ یہی ہے کہ جو اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے ثابت و متحقق ہے۔ یہ عقیدہ انہوں نے اپنے برادران ہم خیال فلاسفہ سے لیا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اس عالم کا ایک صانع ازلی تو ہے لیکن نہ تو وہ عالم ہے نہ قادر ہے نہ حی ہے نہ سمیع و بصیر ہے۔ اور نہ صفت قدیم ہی سے اتصاف پذیر ہے۔ اپنے عقیدہ کو وہ صرف ان الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں کہ وہ ایک ذات ہے ازلی و سرمدی۔ اور اس پر کسی اور صفت کا اضافہ نہیں کرتے۔ معتزلہ جن کا ہم نے صفات سے متعلق یہ مسلک بیان کیا فلاسفہ کی تقلید تو کرتے ہیں' مگر فلاسفہ نفی صفات کے ذریعے جن نتائج کا اظہار کرتے ہیں یہ ان کا اظہار نہیں کرپاتے۔ بلکہ صرف یہ کہہ کر رہ جاتے ہیں کہ نفی صفات سے ہماری مراد کیا ہے۔ اور اگر تلوار کا خوف دامنگیر نہ ہوتا تو یہ ان نتائج کا بھی بے دھڑک اظہار کرتے۔ اور ان میں کے ابن الایادی نامی ایک شخص نے تو برملا کہہ ہی دیا کہ اللہ تعالیٰ عالم' سمیع اور بصیر مجازی معنوں میں ہے حقیقی معنوں میں نہیں۔ انہی میں کا ایک شخص عباد بن سلیمان ہے۔ اس کا البتہ یہ کہنا ہے کہ باری تعالیٰ حقیقت قیاس کی رو سے عالم' قادر' سمیع' بصیر' حکیم اور جلیل ہے۔

Marfat.com

(237)

کیا صفات عین ذات ہیں

اس میں اختلاف کی نوعیت ایسی ہے کہ جس سے ان میں بے حد تشتت و افتراق پیدا ہوا ہے۔ اور ان کے اقوال و آراء میں شدید اضطراب و تناقض پایا جاتا ہے۔

(1) چنانچہ ان کے شیخ ابو الہذیل العلاف کا کہنا ہے باری تعالیٰ کا علم اس کی عین ذات سے تعبیر ہے۔ اور اسی طرح اس کی قدرت اس کا سمع و بصر اور حکمت عین ذات ہیں۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ عالم ہے جہل نہیں۔ اور یہ کہ اس کا ہدف کوئی نہ کوئی معلوم ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ باری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے لیے قدرت ثابت ہے عجز نہیں۔ اور یہ کہ اس کی قدرت کا کوئی نہ کوئی ہدف یا مقدور ہے۔ اسی نہج اور ترتیب سے تمام صفات کو سمجھنا چاہیے۔

اس سے جب پوچھا جاتا ہے کہ آیا اللہ کا علم اللہ ہے اور اس کی قدرت عین علم ہے۔ تو اس کے ماننے سے وہ انکار کرتا اگر اس سے کہا جاتا کہ کیا وہ غیر قدرت ہے تو اس کو بھی نہ ماننا۔ یہ گویا اس بات کی نظیر ہے کہ اس نے مخالفین کے اس قول کو ماننے سے انکار کر دیا کہ اللہ کے علم کے بارہ میں نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عین ذات ہے اور نہ یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ غیر ذات ہے۔

اس سے جب مزید پوچھا کہ تم کہتے ہو کہ اللہ کا علم اللہ ہے تو کیا اس کا مطلب یہ سمجھنا چاہیے کہ اللہ علم ہے؟ تو اس حقیقت کو بھی وہ تسلیم نہ کرتا۔ اور یہ نہ کہہ پاتا کہ اللہ علم ہے حالانکہ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ کا علم اللہ ہے۔

ثنویہ سے یہ کہا کرتا تھا کہ تم جب یہ کہتے ہو کہ نور و ظلمت میں تبائن ہے اور تبائن عین امتزاج ہے تو یہ کیوں نہیں کہتے کہ تبائن ہی امتزاج ہے۔ اسی طرح جو لوگ یہ کہتے کہ طول شے عین شے اور عرض شے عین شے ہے۔ ان سے یہ ازراہ اعتراض کہتا کہ کیا طول شے عرض شے کے مترادف ہے؟ اس سے اس کا مقصد یہ ہوتا کہ اس دعویٰ میں جو تناقض پنہاں ہے اس کی نشاندہی کی جائے۔ لیکن اعتراض کا یہ اسلوب خود اس کے خلاف بھی جاتا ہے۔ اگر اللہ کا علم اللہ ہے اور اس کی قدرت بھی اللہ یہ سے تعبیر ہے تو پھر علم کو عین قدرت ہونا چاہیے۔ اس صورت میں خود اس کے کلام میں وہی تناقض پایا جاتا ہے کہ جس کی نشاندہی اس نے ثنویہ کے عقیدہ میں کی ہے۔ ابو الہذیل نے اس عقیدہ کو ارسطو سے لیا ہے۔ ارسطو نے اپنی ایک کتاب میں لکھا ہے کہ باری تعالیٰ تمام تر علم، تمام تر قدرت، تمام تر حیات، تمام تر سمع اور تمام تر بصر ہے۔ اسے یہ انداز تعبیر بھایا اور اس نے اسی

Marfat.com

حقیقت کو اس انداز میں پیش کیا کہ اس کا علم اور قدرت اس کا عین ہی ہے۔
ابو الہذیل یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ کے مقدورات اور معلومات کے لیے جو وجود کے قالب میں ڈھلے ہیں یا نہیں ڈھلے ہیں بہرحال ایک کل یا مجموعی مقدار ہے' اور ایک حد یا انتہا ہے۔
اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اہل جنت حرکت سے محروم ہو جائیں گے اور کامل سکون میں رہیں گے۔ حتی کہ نہ کھائیں پئیں گے اور نہ ازدواجی تعلقات ہی رکھیں گے۔
ابو الہذیل سے جب یہ پوچھا جاتا کہ کیا علم اللہ کے لیے ثابت ہے' تو وہ کہتا ہاں ایسا علم جو اس کی عین ذات سے تعبیر ہے۔ اور یہ کہ اللہ ان معنوں میں عالم ہے کہ علم خود اس کی ذات ہی ہے۔ تمام صفات کے بارہ میں اس کا یہی انداز فکر تھا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اللہ کے لیے علم اس طرح ثابت کیا کہ جس سے بطور صفت کے علم کی نفی ہوتی ہے اور آخر آخر میں صرف ذات باری تعالیٰ رہ جاتی ہے۔
اس کا کہنا تھا کہ اللہ کے عالم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قادر ہے اور حی کے بھی معنی یہ ہیں کہ وہ قادر ہے۔ غرض یہ کہ تعبیر کا یہ نہج اس لیے اس کو اپنانا پڑا کہ وہ صفات کو صفات کی حیثیت سے نہیں مانتا تھا۔ بلکہ سوا باری تعالیٰ کے اور وہ کسی صفت کے اثبات کا سرے سے قائل ہی نہیں تھا۔
اور جب اس سے پوچھا جاتا کہ اگر صفات کا وجود نہیں ہے۔ تو تم قادر' عالم اور حی میں تفریق کیوں روا رکھتے ہو۔ اس کا جواب وہ یہ دیتا کیونکہ ان کے ہدف مختلف ہیں۔ یعنی معلوم مقدور سے جدا ہے اور مقدور معلوم سے۔
جعفر بن حرب نے بتایا ہے کہ ابو الہذیل اللہ سبحانہ کے بارہ میں یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے۔ کیونکہ اس میں یہ اندیشہ پنہاں ہے کہ کہیں مسموعات و مبصرات بھی ازلی نہ ٹھہریں۔

(2) نظام علم' قدرت' حیات' سمع اور بصر ایسی تمام صفات کی نفی کا قائل تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ باری تعالیٰ ان معنوں میں عالم' قادر' حی' قدیم اور سمیع و بصیر ہے کہ اس کی ذات ہی ان تمام صفات کی مظہر ہے۔ اور یہ کہ اس کی ذات جہل' عجز' موت' بہرہ پن اور نابینا پن سے منزہ ہے۔

دیگر صفات کے بارہ میں بھی اس کی یہی روش ہے۔
اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ تم اگر صرف ذات ہی کے اثبات کے قائل ہو تو پھر اس کو عالم' قادر' اور حی کے مختلف الفاظ سے تعبیر کرنے کے کیا معنی ہیں؟ کیوں نہ عالم و قادر و حی کو ہم معنی الفاظ سمجھا جائے۔ اس پر وہ کہتا ہے کہ اس سلسلہ کی مجبوری یہ ہے کہ ہمیں جن معائب کی نفی کرنا ہے اور جن معائب سے اس کی ذات کو منزہ ٹھہرانا ہے وہ متضاد اور

Marfat.com

مختلف اشیاء ہیں- جیسے جہل' عجز اور موت وغیرہ- اس بنا پر یہ ضروری نہیں رہتا کہ عالم کے معنی قادر کے ہوں- اور قادر کے معنی حی کے قرار پائیں-

اس کا کہنا تھا کہ میں جب باری تعالیٰ کو عالم' قادر یا سمیع و بصیر کہتا ہوں تو اس سے میرا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ تسمیہ کا اثبات ہو اور تضاد کی نفی ہو- اور بس-

اس سے جب یہ کہا جاتا کہ تم یہ تو کہتے ہو کہ اللہ کے لیے علم ثابت ہے؟ اس سے کیا مراد ہے؟ اس پر اس کا جواب یہ ہوتا کہ میں اصولاً صرف ذات عالم کے اثبات کا خواہاں ہوں اور یہ انداز بیان مجازاً استعمال کرتا ہوں- اسی طرح جب میں اسے قادر کہتا ہوں تو میرے مدنظر یہ حقیقت ہوتی ہے کہ اس کی ذات قادر کا اثبات کروں- یہی وجہ ہے وہ اللہ کے بارہ میں یہ پیرایہ بیان استعمال نہیں کرتا تھا کہ اس کے حیات' سمع اور بصر ہے- اس کی دلیل اس سلسلہ میں یہ تھی کہ اللہ نے علم اور قوت کا استعمال تو اپنے لیے علی سبیل الاطلاق کیا ہے-

انزله بعلمه (4:166) "اور اس کو اتارا بھی تو اپنے علم کے ساتھ"

اشد منه قوه (41:15) "وہ ان سے قوت میں بہت زیادہ ہے"

لیکن حیات' سمع اور بصر کا ذکر اس انداز سے نہیں کیا-

نظام یہ بھی کہا کرتا تھا کہ انسان بھی اللہ سبحانہ کی طرح قادر یا حی ان معنوں میں ہے کہ اس کی ذات قادر و حی ہے- یہ نہیں کہ حیات و قدرت اس سے الگ کوئی صفت ہے- لیکن اس فرق کے ساتھ کہ انسان بسا اوقات ایسی آفات کا شکار ہو جاتا ہے کہ جن کی وجہ سے قدرت و حیات کھو بیٹھتا ہے-

(3) ضرار بن عمر کا کہنا ہے کہ میں جب اللہ تعالیٰ کو عالم کہتا ہوں تو اس سے مراد نفی جہل ہوتی ہے- اور قادر قرار دیتا ہوں تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کے بارہ میں عجز و ماندگی کی نفی کی جائے-

(4) یہ قول ان سب لوگوں کا ہے جو کسی نہ کسی سطح پر صفات کے اثبات کے قائل ہیں-

(معمر کے مسلک کو محمد بن عیسیٰ السیرافی نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ اللہ کے لیے جب لفظ علم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس کو ایک معنی کے پیش نظر علم سے تعبیر کیا جاتا ہے- اور پھر اس معنی کا بھی ایک معنی ہوتا ہے' اور یہ معنی بھی ایک معنی کا حامل ہوتا ہے- اس طرح اس علم میں غیر محدود معانی سمٹ آتے ہیں- یہی اسلوب فکر اللہ تعالیٰ کی تمام صفات میں جاری ہے- یعنی وہ قادر' حی' سمیع اور بصیر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر لفظ باصفت

Marfat.com

غیر محدود معانی کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے۔ اس اسلوب فکر کو معانی کا اسلوب کہہ سکتے ہیں۔

محمد بن عیسیٰ السیرانی کی یہ روایت مجھے ابو عمر الغزالی کے ذریعے ملی۔

(5) ہشام بن عمرو الفوطی کہا کرتا تھا کہ اللہ ازل سے عالم، قادر و حی ہے۔ اور جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا عالم سے تمہاری مراد عالم بالاشیاء ہے تو اس کے ماننے سے انکار کرتا اور کہتا کہ وہ ازل سے عالم ہے اور واحد ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر میں عالم بالاشیاء کہتا ہوں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اشیاء بھی ازلی ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اور اگر یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان معنوں میں عالم بالاشیاء ہے کہ وہ عنقریب ظہور پذیر ہونے والی ہیں تو یہ بھی صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ جو چیز موجود نہیں اس کی طرف اشارہ کرنا بھی مناسب نہیں۔

اس کا یہ بھی قول تھا کہ جو شے وجود کے بعد فنا ہوئی وہ تو شے کے مفہوم میں داخل ہے لیکن جو ابھی وجود کے قالب میں ڈھلی ہی نہیں اس پر شے کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

معمر عذاب بالنار کا قائل نہیں تھا، سزا اور جزا کے سلسلہ میں یہ صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتا، حسبنا اللہ و نعم الوکیل "ہماری سفارش کے لیے اللہ کافی ہے اور وہ بہترین وکیل ہے۔"

علم کے بارہ میں یہ تصور ہشام نے "ازلیہ" سے لیا ہے جو قدم اشیاء کے قائل تھے۔ ان کا یہ قول تھا کہ جب اللہ تعالیٰ ازل سے عالم اشیا ہے تو اشیاء بھی قدیم ہوئیں۔ فوطی کا موقف یہ ہے کہ چونکہ اشیاء قدیم نہیں ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ کو صرف عالم ہی کہنا چاہیے۔

قدرت، حیات، سمع اور بصر ایسی صفات کے اثبات کا یہ قائل نہیں تھا۔ یہ اللہ کو قادر کہتا تھا۔ حی اور سمیع و بصیر بھی مانتا تھا۔ مگر صفات کے رنگ میں نہیں۔

(6) روافض کی اکثریت نے اس بات کے ماننے سے انکار کیا ہے کہ اللہ ازل سے عالم ہے۔ اور ان کی یہ رائے فوطی کی رائے سے زیادہ قرین قیاس ہے۔ کیونکہ یہ لوگ علم کو حادث مانتے ہیں۔

(7) روافض میں سے چند لوگوں کو چھوڑ کر باقی سب کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی وقوع پذیر ہونے والی شے کو اس وقت تک نہیں جان پاتا جب تک کہ وہ وقوع پذیر ہو نہ جائے۔

(8) ان میں کا ایک گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شے کو نہیں جان پاتا جب تک کہ اس کا اثر ظاہر نہ ہو۔ اور اثر ظاہر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جب تک اللہ کا ارادہ اس سے متعرض نہ ہو۔ چنانچہ جب اس کا ارادہ اس سے متعرض نہ ہو تو علم بھی

Marfat.com

اس سے متعرض نہیں ہو پاتا۔ ارادہ کے معنی ان کے نزدیک ایک طرح کی حرکت و جنبش کے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ میں اس طرح کی حرکت و جنبش پیدا ہوتی ہے تو اس وقت اس کا علم شے معلوم کو اپنا ہدف ٹھہراتا ہے ورنہ نہیں۔ بنابریں ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ زمانہ مستقبل میں وقوع پذیر ہونے والی شے کو اللہ تعالیٰ نہیں جانتا۔

(9) ان میں کے ایک فریق کا یہ مذہب ہے اللہ تعالیٰ کسی شے کو ارادہ سے پہلے نہیں جان پاتا۔ لیکن جب وہ کسی شے کے لیے ارادہ کو پیدا کرتا ہے تو اس وقت علم آپ سے آپ اس شے سے متعرض ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب وہ چاہتا ہے کہ فلاں چیز پیدا ہو تو اس چیز سے اس کا علم وابستہ ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ چاہتا ہے کہ فلاں چیز پیدا نہ ہو تو اس کے علم کی نوعیت بھی اس طرح کی ہو جاتی ہے کہ فلاں چیز پیدا نہیں ہو گی۔ لیکن اگر ارادہ کسی شے کے ہونے یا نہ ہونے سے سرے سے متعرض ہی نہ ہو تو اس کو علم بھی نہیں ہو پائے گا۔

(10) ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ جانتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تخلیق و آفرینش سے کام لیتا ہے۔

ان لوگوں سے اگر پوچھا جائے کہ کیا اللہ ہمیشہ سے اپنی ذات کا ادراک رکھتا ہے۔ تو اس سوال کے جواب میں اختلاف ہو گا۔ بعض تو یہ کہیں گے کہ اس کو اپنی ذات کا ادراک بھی اسی وقت ہوا جب اس نے متعلقات علم کو پیدا کیا۔ کیونکہ اس کی ذات پر ایسا دور بھی گزرا ہے کہ جب اس کا وجود تو تھا مگر اس کے فعل و تخلیق کا وجود نہ تھا۔ اور بعض یہ کہیں گے کہ نہیں۔ وہ ہمیشہ سے اپنی ذات کا ادراک رکھتا ہے۔ اس پر اگر کوئی پوچھ بیٹھے تو کیا ہمیشہ سے اس نے فعل و تخلیق کا عمل بھی جاری رکھا ہے۔ اس کے جواب میں کہیں گے کہ یقیناً لیکن اس کے معنی فعل و تخلیق کے قدیم ہونے کے نہیں۔

(11) انہی میں کے ایک گروہ کا عقیدہ ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جس کا تعلق اس کی ذات ہی سے ہے۔ چنانچہ ذات کے اعتبار سے تو اللہ کو عالم کہہ سکتے ہیں لیکن وہ عالم صحیح معنوں میں ہوتا اسی وقت ہے جب کوئی شے معلوم وجود کا پیرہن اختیار کر لے۔ سو جب معلوم سطح وجود پر فائز ہو جائے تو کہا جائے گا۔ ھو عالم بہ۔ یعنی وہ اس کو جاننے والا ہے۔ لیکن جب شے ابھی کتم عدم ہی میں ہو تو وہ گویا معدوم ہے اور معدوم علم کا ہدف نہیں بنتا۔ یہ سکاکیہ کی رائے ہے۔

(12) کچھ لوگ یوں کہتے ہیں۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم ہے۔ لیکن یہ علم ایسا وصف ہے جو اس کی ذات ہی کے ساتھ خاص ہے۔ اس لیے اس کو اس وقت تک عالم نہیں کہیں گے

Marfat.com

جب تک کہ علم کا ہدف پیدا نہ ہو جائے۔ جس طرح انسان بصر اور سمع سے متصف تو ہے مگر اس کو بصیر اسی وقت کہیں گے جب وہ کسی شے کو دیکھ پائے گا۔ اور اس پر سمیع کا اطلاق اسی وقت ہو گا جب کوئی آواز اس کے کانوں سے ٹکرانا شروع کرے گی۔ یا جیسے مثلاً انسان کو ہم قوت کے مرتبہ میں عاقل تو کہتے ہیں لیکن لفظ عقل بطور فعل کے اسی وقت استعمال کیا جائے گا جب واقعی کوئی چیز یا مفہوم اس کی گرفت میں آ جائے۔ غرض یہ ہے کہ علم فعل و ہدف کا متقاضی ہے۔

(13) ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جو تحت الثریٰ تک کی چیزوں کے بارہ میں علم رکھتا ہے' تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس سے ایک شعاع صادر ہوتی ہے جو تحت الثریٰ تک کی چیزوں سے متعرض ہوتی ہے' اس شعاع کے ذریعہ اللہ تمام چیزوں کا علم و ادراک رکھتا ہے۔ اور اگر یہ شعاع چیزوں سے متعرض یا متصادم نہ ہو تو اس کو کسی بھی چیز کا علم نہ ہو پائے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ شعاع کے بعض حصوں میں اختلال بھی رونما ہو جاتا ہے۔ مگر بعض حصے قطعی اس گڈ مڈ سے محفوظ رہتے ہیں۔

(14) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ان کے معبود کے متعلق نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سے قادر ہے' نہ یہ کہ وہ ہمیشہ سے رب عالم سمیع اور بصیر ہے۔ کیونکہ اس نے تخلیق و آفرینش کے عمل کو ازل سے جاری نہیں رکھا۔ اور جب تک اشیا وجود و تخلیق کی سطح پر ہویدا نہ ہوں ان پر اشیا کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ اور جب وہ اشیا ہی نہیں تو ان کے بارہ میں قدرت' علم' سمع یا بصر کا اطلاق کیونکر جائز ہو سکتا ہے۔

(15) ایک صاحب نے مشبہ میں سے کسی شخص کے اس قول کا ذکر کیا کہ باری تعالیٰ پہلے تو لاحی تھا' اس کے بعد حی ہوا۔

(16) عام روافض اپنے معبود کے بارہ میں بدا کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و فیصلہ میں بدوات کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ یعنی وہ کسی چیز کے اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے' پھر اس پر ظاہر ہوتا ہے کہ فی الحال یہ نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن اس کے معنی نسخ حکم کے نہیں۔ بلکہ یہ ہیں کہ پہلے پہل وہ نہیں جان پاتا کہ علم و ارادہ میں کیا تبدیلی رونما ہونے والی ہے۔

(17) میں نے روافض کے ایک بزرگ سے خود یہ سنا ہے کہ ان چیزوں میں تو بدا نہیں پایا جاتا کہ جن کے ہونے یا نہ ہونے کے بارہ میں اللہ نے انسانوں کو مطلع کر دیا ہو۔ لیکن جن چیزوں کے بارہ میں اللہ نے اطلاع نہیں دی۔ درجہ علم میں ان کے متعلق بدا پایا جاتا ہے۔

Marfat.com

(18) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ حوادث کونیہ کو وقوع پذیر ہونے سے پہلے جانتا ہے لیکن اعمال عباد کو وقوع پذیر ہونے سے پہلے نہیں جان پاتا۔ کیونکہ اگر وہ اعمال کو پہلے سے جان لے تو کون اطاعت کرنے والا ہے اور کون معصیت کا مرتکب ہونے والا ہے تو اس کا یہ علم ان کے اعمال پر اثر انداز ہوگا۔

(19) معتزلہ کے ایک طائفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا سمیع ہونا اس کا وصف ذاتی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ہمیشہ سے سن رہا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا یہی قول ہے۔ کہ ہم یہ تو کہیں گے کہ وہ ازل سے سمیع ہے لیکن یہ نہیں کہیں گے کہ وہ ازل سے سامع بھی ہے۔ یا یہ کہ وہ ازل سے سن رہا ہے۔ اس موقف کو اگر صحیح مان لیا جائے تو پھر ان لوگوں کو یہ بھی کہنا چاہیے کہ جس طرح وہ ازل سے سامع نہیں۔ اسی طرح ازل سے لا سامع بھی نہیں۔ اسی طرح اگر اس کے بارہ میں یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ ازل سے مدرک و مبصر نہیں ہے تو ان کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے لا مبصر اور لا مدرک بھی نہیں ہے۔ بعینہ ان کا یہی موقف علم کے بارہ میں ہونا چاہیے۔ پھر سب یہ لوگ اللہ کے بارہ میں اثبات کی اس نوعیت کو تسلیم نہیں کرتے کہ وہ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے' تو ان کو یہ بھی کہنا چاہیے کہ وہ غیر سمیع' غیر بصیر اور غیر قادر ہے۔

مزید برآں جبائی سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تم یہ تو مانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ ازل سے سمیع ہے لیکن تم یہ نہیں مانتے کہ سمع حادث سے اس کا کوئی تعلق ہے۔ لیکن تمہارے مخالفین اگر یہ کہتے ہیں کہ قدیم ہمیشہ سے عالم ہے لیکن وہ اس کو صاحب علم محدث نہیں مانتے تو تمہارے اور ان کے مسلک میں مابہ الامتیاز کیا بات رہ جاتی ہے۔

(20) شیطان الطاق اور بہت سے روافض کا یہ کہنا ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ فی نفسہ عالم ہے غیر عالم نہیں۔ لیکن وہ اشیا کو اسی وقت جان پاتا ہے جب وہ ان کو اپنے ارادہ و تقدیر کا ہدف ٹھہرائے۔ اس سے پہلے ان اشیا کے بارہ میں وہ کچھ بھی نہیں جان پاتا۔ اور یہ نہ جاننا اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ عالم نہیں ہے بلکہ اس بنا پر ہے کہ جب تک اشیا اس کے ارادہ و تقدیر کا ہدف نہ بنیں ان پر اشیا کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ ان سے علم متعرض ہو۔

(21) ابو القاسم بلخی نے ہشام بن الحکم کے اس قول کی روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے عالم بنفسہ قرار دینا محال ہے۔ کیونکہ وہ تو اشیا کو اس وقت جان پاتا ہے۔ جب یہ اشیا وجود کا پیراہن اختیار کرلیں۔ اور ان اشیا کے بارہ میں اس کے علم کا باعث خود اس کی صفت علم ہے۔ جس کو نہ تو اس کی عین ذات کو جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات یا بعض ذات۔ اس کے

Marfat.com

نزدیک علم کو محدث و قدیم کے دو خانوں میں تقسیم کرنا بھی غلط ہے کیونکہ یہ ایک صفت ہے اور بس۔ اور صفت کی مزید صفت نہیں ہوتی۔ اس کا کہنا تھا کہ اللہ کو ازل سے عالم مانا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ معلوم کو بھی ازلی مانا جائے۔ کیونکہ کوئی شخص اسی وقت عالم ہو گا جب متعین معلوم بھی پایا جائے۔ مزید برآں علم کو ازلی ماننے میں یہ قباحت بھی ہے کہ اس صورت میں بندوں کے اعمال میں اختیار کا پہلو ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس لیے سزا و جزا کے لیے بھی وجہ جواز باقی نہیں رہتی۔

قدرت و حیات کے متعلق ہشام کا یہ موقف نہیں کہ یہ ازلی نہیں۔ یا یہ کہ یہ حادث ہیں۔ ان کو وہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دیتا تھا۔ اور ان کو عینیت' غیریت اور لعفیت سے مبرا جانتا تھا۔ کچھ لوگوں نے قدرت و حیات کے بارہ میں بھی اس کی اس روش کا ذکر کیا ہے کہ جس کو اس نے علم کے بارہ میں اختیار کیا۔

(22) جہم کا یہ قول ہے کہ اللہ کا علم حادث ہے۔ اسی نے اس کو پیدا کیا اور اسی نے اس کے ذریعہ اشیا کو جانا بوجھا۔ اور یہ کہ یہ علم غیر ذات ہے اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ ممکن ہے اللہ نے اشیا کو پیدا کرنے سے پہلے اسی علم کے ذریعہ جان لیا ہو۔ جس کو خود اس کی ذات نے پیدا کیا۔

کچھ لوگوں نے اس کے خلاف بھی کہا ہے۔ ان کی رائے میں اس کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اشیا کو حدوث و تخلیق کے بعد ہی جان پاتا ہے۔ کیونکہ حدوث و تخلیق سے پہلے اشیا مرتبہ عدم میں ہوتی ہیں۔ اور معدوم کے ساتھ علم متعرض نہیں ہوتا۔ شے کی اس کے نزدیک تعریف یہ ہے کہ جو جسم و وجود کے قالب میں ڈھل جائے۔ اور جو وجود کے قالب میں نہ ڈھلے۔ وہ شے کے دائرے میں داخل نہیں۔ اس لیے اس لائق بھی نہیں کہ علم یا جہل کا ہدف بنے۔ اس کے اس موقف سے اس کے مخالفین نے یہ سمجھا کہ شاید یہ علم کو حادث مانتا ہے۔ اس کے اس موقف کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قدرت و حیات کے بارہ میں بھی یہی اصول اختیار کرے۔ لیکن اس نے یہ نہیں کہا۔

(238)

علم کے بارہ میں اختلاف کا ایک اور پہلو

(1) ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اس چیز کو چاہتا ہے کہ اگر کفار نے توبہ نہ کی تو انہیں عذاب میں مبتلا کیا جائے گا۔ اور اگر انہوں نے توبہ کر لی تو عذاب سے بچ جائیں

Marfat.com

گے۔

(2) ہشام الفوطی اور اس کے ہم نواؤں اور عباد اور اس کے ماننے والوں نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں علم کی اس نوعیت کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ کیونکہ اس میں شرط کا ذکر ہے اور اللہ کا علم مشروط نہیں ہو سکتا۔ اور پھر شرط کا تعلق تو شے معلوم سے ہے علم سے کہاں ہے؟

(3) عباد بن سلیمان جو الفوطی کے ہم مسلک لوگوں میں سے ہے یہ کہا کرتا تھا کہ خدا ہمیشہ سے عالم' قادر اور حیی ہے۔ اور یہ کہ ہمیشہ سے معلومات کا عالم اور مقدورات پر قادر ہے' اور اعراض' جواہر اور افعال کو جاننے والا ہے۔ لیکن جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا وہ مخلوقات اور اجسام و مرکبات کو ہمیشہ سے جانتا ہے؟ تو اس کو ماننے سے انکار کر دیتا۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اشیا وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے بھی اشیا ہوتی ہیں۔ اسی طرح جواہر و اعراض سطح وجود پر فائز ہونے سے پہلے بھی جواہر و اعراض ہوتے ہیں۔ ہاں مخلوقات کا مرتبہ بعد کا ہے۔ یہ پہلے کتم عدم میں ہوتی ہیں۔ اور پھر وجود میں آتی ہیں؟ اسی طرح حقیقت مخلوقات بھی پہلے سے وجود نہیں رکھتی بلکہ وجود شے کے بعد ابھرتی ہے۔ اس کے نزدیک محدث کی حقیقت اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں کہ وہ مخلوق اور حدوث پذیر ہے۔

جب اس سے پوچھا جاتا کہ آیا اللہ تعالیٰ ذاتی طور سے اشیا کو جانتا ہے یا علم کے ذریعہ اشیا کا ادراک کر سکتا ہے۔ تو یہ اس انداز سوال کو غلط ٹھہراتا اور کہتا کہ اللہ کے بارہ میں صرف یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ عالم ہے۔ ذاتی اور غیر ذاتی کی قید بے معنی اور غلط ہے۔ اس کے نزدیک یہ بات بھی صحیح نہیں کہ اللہ کے لیے وجہ (چہرہ) کا اثبات ہے۔ یا اس کے بارہ میں ذات اور نفس کا اطلاق درست ہے۔ یا یہ کہ اس کے ہاتھ ہیں یا آنکھ ہے۔

اس کا یہ بھی قول ہے کہ اللہ غیر ہے مگر دوسرے انبیاء کی طرح نہیں۔ اس کے نزدیک اللہ کو معنی سے تعبیر کرنا بھی غلط ہے۔

اور جب اس سے دریافت کیا جاتا کہ آیا اللہ کا عالم' قادر' حیی' سمیع' بصیر' عزیز اور عظیم ہونا از روئے عقل ثابت ہے؟ تو اس بات کا یہ اقرار نہ کرتا۔

اللہ تعالیٰ کے بارہ میں وہ یہ تو کہتا کہ وہ قبل اشیاء ہے۔ لیکن اللہ کو اول الاشیا نہ کہتا اور یہ نہ کہتا کہ اشیا اس کے بعد ہیں۔

اس کے نقطہ نگاہ سے اللہ تعالیٰ کو "لطیف" بھی نہیں کہنا چاہیے۔ ایک صاحب نے بتایا کہ یہ اللہ کو "لطیف" تو نہیں کہتا تھا۔ لیکن لطیف بالعباد کہہ لیتا تھا۔

اس سے جب سوال کیا جاتا کہ آیا تم یہ کہتے ہو کہ اللہ کے لیے علم کا اثبات ہے تو وہ جواب

Marfat.com

میں کہتا کہ یہ انداز سوال غلط ہے۔ اسی طرح اس کے نزدیک اللہ کے بارہ میں یہ اسلوب استعمال بھی صحیح نہیں کہ وہ علم سے عالم ہے۔ اس پر جب معارضہ کیا جاتا اور کہا جاتا کہ تو کیا یہ کہنا چاہیے کہ اللہ کے لیے علم کا اثبات نہیں ہے تو وہ کہتا کہ یہ بھی صحیح نہیں۔ اس کے نقطہ نظر سے اللہ کو صرف عالم کہنا اور ماننا چاہیے۔ اس کا یہی انداز فکر تمام صفات کے بارہ میں ہے۔

اس کا یہ قول تھا کہ جب ہم اللہ کے بارہ میں قدیم کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو منطقی لحاظ سے یہ درست ہے۔ کیونکہ جو ذات ازل سے موجود ہو۔ وہ قدیم ہی تو ہو گی۔ لیکن عالم اور قادر کی صفات کی حیثیت یہ نہیں۔ کیونکہ ان کو بھی اگر منطق و قیاس کا نتیجہ قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کے سوا اور کوئی بھی عالم و قادر نہیں۔

یہ یہ تو کہتا کہ سمیع و بصیر خدا ہمیشہ سے ہے۔ لیکن یہ نہ کہتا خدا ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے۔

اس سے جب پوچھا جاتا کہ اللہ تعالیٰ کو عالم قرار دینے کا کیا مطلب ہے تو کہتا کہ اللہ کی صفت علم کا اثبات ہے۔ جو معلوم کو گھیرے ہوئے ہے۔ قادر کے معنی اس کے نزدیک ایسی صفت علم کا اثبات ہے جو مقدور کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اسی طرح سمیع و بصیر کے معنی ایسی صفت علم کے ہیں کہ جس کی زد میں مسموع و مبصر ہے۔

اللہ کے بارہ میں یہ نہیں کہتا تھا کہ اس کے لیے صفت علم ثابت ہے اور نہ اس کو ذو سمع قدم یا صاحب سمع قدیم ہی کہتا۔ یہ بھی نہیں کہتا تھا کہ اللہ سمع محدث سے تعلق رکھنے والا ہے۔ بصیر سے متعلق جب پوچھا جاتا تو وہ اس انداز کا جواب دیتا کہ یہ اللہ کا ایک اسم ہے۔ حی کے معنی بھی اس کے نزدیک اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اللہ کا ایک نام ہے۔ اور جب یہ اللہ کو قدیم قرار دیتا تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی کہ وہ ہمیشہ سے ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ حی کے معنی قادر کے ہیں لیکن عالم کے معنی قادر کے نہیں۔ اس کے نزدیک سمیع کے معنی یہ نہیں کہ اس کے سمع کا ہدف مسموعات ہیں۔ جیسا کہ بغدادی متکلمین کہتے ہیں۔ بلکہ یہ کہ یہ بھی اللہ کا ایک اسم ہے۔

صفات باری کے متعلق اس کا عقیدہ یہ تھا کہ یہ محض اقوال ہیں۔ جیسے ہم سمیع (وہ سنتا ہے)' یعلم (وہ جانتا ہے) اور یقدر (وہ قدرت رکھتا ہے) وغیرہ کہتے ہیں۔ اسما کے بارہ میں بھی اس کا یہی عقیدہ تھا کہ یہ صرف اقوال ہیں۔ صفات سے متعلق اس کا نظریہ تھا کہ ہر وہ مفہوم جس کی نفی خطا پر مشتمل ہو اس کی صفت یا اسم ہے۔ مثلاً تمام امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ کہنا غلط ہے کہ وہ عالم نہیں۔ لہٰذا علم اس کا اسم ہوا۔ اسی طرح تمام امت اس پر متفق ہے کہ عدام قدرت اس کے حق میں محال ہے۔ لہٰذا اس کا قادر ہونا صحیح ہوا۔ یہی اسلوب فکر اس کی تمام صفات میں جاری و ساری ہے۔ اس بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو صفات اس نوعیت کی ہیں کہ ان کی نفی یا

تغلیط پر امت کا اجماع نہیں ہوا۔ ان کو اللہ کی صفات نہیں قرار دیا جا سکتا۔ عباد اللہ سبحانہ کے بارہ میں یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ متکلم ہے بلکہ یہ کہتا تھا کہ وہ مکلم ہے۔ یہ بھی نہیں کہتا تھا کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے خلق و آفرینش پر قادر ہے۔ یہ بھی نہیں کہتا تھا کہ ہمیشہ سے اس کی قدرت اجسام و مخلوقات سے متعرض رہی ہے۔ اسی طرح وہ یہ نہیں کہتا تھا کہ ازل سے اللہ جواد' محسن عادل '۔ منعم' متفضل' خالق' مکلم' صادق' مختار' مرید' راضی' ساخط' موالی اور معادی ہے۔ کیونکہ یہ ایسی صفات ہیں جن کا تعلق ازل سے نہیں بلکہ فعل و حدوث سے ہے۔ لہٰذا ان کا اطلاق اسی وقت سے ہو پائے گا کہ جب سے ان کا ہدف معرض تخلیق میں آیا۔ اس کے نزدیک صفات ایک تو وہ ہیں کہ جن کے اطلاق کے لیے فعل یا عدم فعل کا ہونا شرط نہیں۔ جیسے مثلاً عالم' قادر' حی' سمیع' بصیر' قدیم' اور اِلٰہ ہیں۔ دوسری نوعیت وہ ہے جس کا تعلق فعل و حدوث سے ہے۔ جیسے خالق' رازق' متفضل' باری' محسن اور منعم وغیرہ۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس کا تعلق اس کے فعل سے نہیں بلکہ دوسرے کے فعل سے ہے۔ مثلاً مدعو اور معلوم۔

اس سے جب کہا جاتا کہ کیا تمہارا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے غیر خالق' غیر رازق اور غیر منعم ہے۔ تو وہ اس کے ماننے سے انکار کرتا۔ یعنی نہ تو وہ یہ کہتا کہ وہ ازل سے خالق ہے۔ اور نہ یہ کہتا کہ ازل سے غیر خالق ہے۔ ہاں صفت رحمٰن کو وہ ضرور ازلی مانتا۔

عباد اس بات کا قائل نہیں تھا کہ موجودات سے غائب پر استدلال کیا جائے۔ اس بات کو بھی نہیں مانتا تھا کہ افعال سے باری تعالیٰ کے عالم' حی اور قادر ہونے پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اور اسی طرح اس کو اس چیز کے ماننے سے بھی انکار تھا کہ درخت کے چل کر آنے سے یا بھیڑیے کے گفتگو کرنے سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے۔ یا اعراض کو آنحضرت کی نبوت کے بارہ میں بطور دلیل کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی قول منقول ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان چیزوں سے استدلال ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا باری تعالیٰ کے ثبوت میں یہ اعراض کو پیش کرنے کا بہرحال قائل نہیں تھا۔

یہ اس بات کو بھی نہیں مانتا تھا کہ اللہ فرد ہے۔ اس سے جب پوچھا جاتا کہ حق کو کن کن پہلوؤں سے معلوم کیا جا سکتا ہے؟ تو اس کا جواب ہوتا کہ کتاب اللہ سے' اجماع المسلمین سے' اور دلائل عقلی سے' اس کے اس قول میں کہ اجماع بھی معرفت کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ تناقض پایا جاتا ہے کہ تمام مسلمان اعراض سے استدلال کرنے کے قائل ہیں اور یہ قائل نہیں۔

(4) "لناشی" اس چیز کا قائل نہیں تھا کہ فطرت کے حکیمانہ افعال سے اللہ تعالیٰ کی حکمت' قدرت اور علم پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے حکیمانہ افعال انسان سے بھی

Marfat.com

صادر ہوتے ہیں۔ حالانکہ انسان حقیقی معنوں میں عالم' قادر اور حکیم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں اس کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ تو حقیقی معنوں میں عالم' قادر' سمیع' بصیر اور حکیم وغیرہ ہے اور انسان پر ان صفات کا اطلاق از راہ مجاز ہوتا ہے۔

اسما کے علی الاشتراک اطلاق کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ یہ چار طرح کا ہوتا ہے۔

(1) یا تو دونوں میں ذاتی طور پر یکسانی پائی جائے گی جیسے ایک جوہر اور دوسرے میں پائی جاتی ہے۔

(2) یا ان دونوں میں اس بنا پر اشتراک ہوگا کہ دونوں یکساں صفت کے حامل ہیں جیسے دو متحرک چیزیں۔

(3) یا اس وجہ سے اشتراک ہوگا کہ دونوں میں ایک ممیز اضافت پائی جاتی ہے۔ جس طرح مثلاً وہ محسوس اشیا ہیں۔

(4) اشتراک اسمی کی چوتھی قسم وہ ہے کہ جس میں ایک شے پر تو اطلاق بربنائے حقیقت ہو اور دوسری پر بربنائے مجاز۔ مثلاً صندل کی لکڑی۔ اور وہ شخص کہ جس کا نام صندل ہو۔ صندل کی لکڑی تو حقیقتاً صندل ہوگی اور شخص مجاز صندل کہلائے گا۔

اس بنا پر الناشی کہتا کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ کو عالم و قادر کہتے ہیں اور انسان کو بھی عالم و قادر مانتے ہیں۔ تو اس وجہ سے نہیں کہ ان دونوں میں پہلی' دوسری اور تیسری وجہ اشتراک پائی جاتی ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ باری تعالیٰ حقیقتاً ان صفات کے اطلاق کا اہل ہے۔ اور انسان محض مجاز کی رو سے۔

اس کا یہ بھی قول ہے کہ اللہ تعالیٰ فی الحقیقت محدثات کا غیر یا ان سے جدا ایک حقیقت ہے۔ اور محدثات فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں۔ لیکن اس کے اس موقف میں تناقض ہے۔ یہ اس بات کو تو نہیں مانتا تھا کہ انسان فی الحقیقت فاعل ہے لیکن یہ بھی نہیں کہتا تھا کہ انسان کے کسب و فعل کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔

(5) ابوالحسین محمد بن سلم الصالحی کہا کرتا تھا کہ معلومات اجسام اور مخلوقات ہمیشہ سے اللہ کے علم میں رہے۔ اور وہ ہمیشہ سے جانتا ہے کہ جب وقت کا فلاں فلاں لمحہ آئے گا تو فلاں فلاں وجود کا پیراہن اختیار کرے گی۔ لیکن وہ معلومات کو اس سے پہلے کہ وجود کے قالب میں ڈھلیں معلومات نہیں کہتا تھا۔ اسی طرح جب تک کوئی شے قدرت کا ہدف نہ بنے اس پر یہ شے یا مقدور کا اطلاق نہیں کرتا تھا۔

یہ علم' قدرت اور تمام صفات کا منکر تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ شے

Marfat.com

ہے مگر اشیا کی طرح نہیں۔ تو اسی طرح ہم کہیں گے کہ وہ قادر ہے مگر اس کی قدرت دوسروں سے مختلف ہے۔ حی کے معنی بھی یہ ہوں گے کہ اس کی حیات دوسروں سے جدا ہے۔ اور اسی طرح اس کے عالم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم مخلوق کے علم سے مختلف نوعیت کا حامل ہے۔ یہی انداز فکر اس کا تمام صفات کے بارہ میں تھا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبل (آگے بڑھو) ھلم (چلے آؤ) اور تعال (آؤ) کے ایک ہی معنی ہیں۔

(6) مجھے ابن النجرانی کے بارہ میں معلوم ہوا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ معلوم اسی صورت میں معلوم ہوتا ہے جب وہ موجود ہو۔ جب اس سے پوچھا جاتا کہ "مقدور" کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے تو وہ کہتا کہ میں اس کے استعمال کو حقیقت پر مبنی نہیں سمجھتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک مقدور کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ موجود ہو۔ صالحی کہا کرتا تھا کہ قدرت کا تعلق وجود شے سے ہے۔ وجود شے سے پہلے اور اس کے ساتھ ساتھ بھی قدرت پائی جا سکتی ہے۔ لیکن مقدور کا اطلاق اسی وقت ہو گا جب شے موجود ہو۔

(7) ابن الراوندی کا یہ موقف تھا کہ موجودات تو وجود کی رہنی منت نہیں۔ البتہ شے وہی ہے جو موجود ہو۔ ہاں وہ تمام امور جو مامور بہ یا منہی عنہ ہیں۔ یا جن کا تعلق غیر سے ہے ان پر وجود کا پیراہن اختیار کرنے سے پہلے بھی اشیا کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ اشیاء جو صرف ذاتی حیثیت رکھتی ہیں ان پر وجود سے پہلے اشیا کا اطلاق نہیں ہوتا۔

الصالحی اس شخص کو برسرخطا قرار دیتا تھا جو یہ کہے کہ میں نے جب اللہ کے لیے علم کا اثبات کیا تو اس کے معنی جہل کی نفی ہوئی یا جب اس کو قادر ٹھہرایا تو عجز کی نفی ہوئی۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اللہ غیر زندہ شخص کو اس قابل بنا دے کہ اس سے افعال کا صدور ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ افعال باری سے حیات باری پر استدلال صحیح نہیں مجھے ایک شخص نے بتایا کہ اس کے اس عقیدہ پر ایک صاحب نے اس سے پوچھ لیا کہ پھر کن دلائل سے تم یہ بات ثابت کرو گے کہ اللہ حی ہے۔ اس سے اعتراض کا کوئی معقول جواب بن نہ آیا۔

اسی طرح ایک شخص نے اس سے پوچھا کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ اللہ کے اسما و صفات کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ہے لیکن اشیا کی طرح نہیں۔ عالم ہے مگر علما کی طرح نہیں اور قادر ہے مگر قادرین کی طرح نہیں۔ تو کیا اس منطق کی رو سے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے کو جاہل قرار دے۔ لیکن یہ کہ جہلا سے مختلف ہو۔ عاجز کے نام سے موسوم کرے کیونکہ اس کا عجز دوسروں سے جدا ہے۔ اور اسی نہج سے اپنا نام مردہ رکھے۔ انسان رکھے یا گدھے اور

Marfat.com

گھوڑے کے لفظ سے تعبیر کرے۔ کیونکہ وہ مردہ ہو گا تو مردوں سے مختلف ہو گا۔ انسان ہو گا تو انسانوں سے جداگانہ حیثیت رکھے گا۔ اور اسی طرح گدھا یا گھوڑا ہو گا تو بہرحال معروف گدھے یا گھوڑے سے اس کو کوئی نسبت نہ ہو گی۔ اس شخص کی بدبختی ملاحظہ ہو کہ اس نے اس صورت حال کو جائز و ممکن قرار دیا۔ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس کفر اور ذلت سے محفوظ رکھے۔

ابو الحسین کے بارہ میں مجھے معلوم ہوا ہے کہ اس سے کسی سائل نے پوچھا کہ تمہارے نزدیک اللہ کے متکلم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ غیر میں کلام کی تخلیق کرتا ہے تو کیا اس اصول کی روشنی میں اگر غیر میں وہ سکوت کی تخلیق کرے تو اسے ساکت کہہ سکتے ہیں۔ اس نے کہا جی ہاں میرا یہی عقیدہ ہے۔ اس نے اس طرح اللہ کے لیے صفت سکوت کا اثبات کیا۔

(8) بغدادی معتزلہ کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم' کبیر' قادر' حی' سمیع' بصیر' اِلٰہ' قدیم' عزیز' عظیم' غنی' جلیل' واحد' اور فرد' سید' مالک' رب' قاہر' رفیع' غالب' کائن' موجود' اولا اور باقی' رائی' مدرک' سامع اور مبصر ہے۔ لیکن یہ ساری صفات اس کی ذات ہی کا پرتو ہیں۔ یہ علم سے عالم' حیات کی وجہ سے حی اور قدرت کی بنا پر قادر نہیں۔ یہی حال اس کی تمام صفات کا ہے۔ یہ لوگ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ شے ہے لیکن اشیا کی طرح نہیں۔ اور یہ کہ وہ اشیا کے وجود سے پہلے ان کو جاننے والا ہے۔ جب کہ یہ اعراض اجسام کی شکل میں موجود نہ ہوں۔ اسی طرح ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جسم اور مرکب پہلے سے جسم و مرکب ہوتا ہے اگرچہ اس نے جسم و تالیف کی صورت اختیار نہ کی ہو۔

(9) ان میں کے بعض نے زیادہ غلو سے کام لیا ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ مومن' کافر اور ملعون صفت کی حیثیت سے پہلے سے موجود ہیں۔ اگرچہ ایمان' کفر اور لعنت کا حقیقی اور خارجی ہدف پایا نہ گیا ہو۔ اسی طرح ثواب کا مستحق اور عذاب کا مستحق پہلے سے صفت کی حیثیت سے پایا جاتا ہے۔ یہی نہیں صفت کی حیثیت سے ان لوگوں کا وجود پہلے سے ہے۔ جو عذاب کی شدت سے گھبرا کر چیخ پکار کرتے اور مدد چاہتے ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ صفات کی حیثیت سے اس عالم کی طرح بے شمار عوالم اور بھی ہیں۔ جنہیں اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ اور ان عوالم میں اس عالم کی طرح حرکت و سکون بھی ہے۔

بعض کے بارہ میں مجھے معلوم ہوا ہے کہ وہ مخلوق کے وجود کو اس سے پہلے کہ وہ خلق و آفرینش کے سانچے میں ڈھلے تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مخلوق تخلیق سے پہلے بھی

Marfat.com

مخلوق ہی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ عجیب و غریب تجاہل ہے۔

(10) ان میں کے بعض نو پیدا معتزلہ کا کہنا ہے کہ معلوم خلق و آفرینش سے پہلے بھی معلوم ہوتا ہے اور یہی حال مقدور کا ہے۔ اور ہر اس شے کا ہے کہ جس کا تعلق غیر سے ہے جیسے مامور بہ یا منہی عنہ۔ لیکن شے اور جسم کا اطلاق صرف موجود ہی پر ہوتا ہے۔

(11) بغداد کے مدرسہ فکر سے تعلق رکھنے والے بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ معلومات اور اشیا پر تو خلق و آفرینش سے پہلے معلومات اور اشیا کا اطلاق ہو سکتا ہے لیکن اجسام' جواہر اور اعراض پر نہیں۔

(12) بصرہ کے مدرسہ فکر میں سے شحام' اور بغداد کے مدرسہ فکر کے کچھ ماننے والوں کا موقف یہ ہے کہ وہ چیزیں جنہیں حالت وجود میں کسی وصف سے متصف گردننا محال ہے۔ ان کو وجود و خلق سے پہلے اس وصف سے متصف قرار دینا بطریق اولیٰ محال ہونا چاہیے۔ جیسے مثلاً متحرک' مومن یا کافر کا مسئلہ ہے کہ جب تک وجود کے بعد یہ اوصاف ان میں نہ پائے جائیں' ان کو متحرک' مومن یا کافر نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے وجود سے پہلے تو ان میں ان اوصاف کا ہونا از قبیل محالات ہے۔ ہاں جسم مولف ایسی چیز ضرور ہے کہ اس پر وجود کے بعد تالیف و ترکیب کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

اس موقف پر جب ان سے کہا گیا کہ کیا یہ اس بات کے قائل ہیں کہ موجود وجود سے قبل بھی موجود ہوتا ہے تو انہوں نے اس بات کے ماننے سے انکار کر دیا۔

ان لوگوں نے اس بات کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ اللہ ہمیشہ سے مرید ہے' یا ہمیشہ سے متکلم' راضی' ساخط' موالی' معاوی' جواد' کلیم' عادل' محسن' صادق' خالق اور رازق ہے۔ کیونکہ یہ صفات ایسی ہیں جن کا تعلق افعال سے ہے۔ اور افعال ازلی نہیں۔ ان کے نزدیک صفات کی کئی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس کا تعلق براہ راست اس کی ذات کے ساتھ ہے۔ جیسے عالم' قادر' حیی' سمیع' اور بصیر۔ دوسری وہ ہے جو اس کے افعال سے تعلق رکھتی ہے۔ جیسے خالق' رازق' محسن' منعم' متفضل' عادل' جواد' حکیم اور متکلم وغیرہ۔ اور تیسری قسم بین بین ہے یعنی ان کا تعلق ذات سے بھی ہے اور افعال سے بھی۔ مثلاً حکیم۔ اگر اس کے معنی مجرد علم کے ہوں تو اس کا تعلق ذات سے ہے۔ اور اگر اس حکمت سے ہو کہ جس کا اظہار کائنات کے ذرہ ذرہ سے ہوتا ہے تو اس کو صفات فعل میں گردانا جائے گا۔ یا مثلاً صمد کے معنی سید کے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کا تعلق صفات ذات سے ہونا چاہیے۔ لیکن اگر اس سے مراد ایسی ذات والا صفات کے ہوں کہ جس کو مصائب

Marfat.com

میں پکارا جاتا ہے یعنی مصمود الیہ۔ تو ایسی صورت میں یہ صفت فعل قرار پائے گی۔
عالم کے معنی ان کے ہاں یہ ہیں کہ ایسی ذات جس سے کوئی سے او جھل نہ ہو اور قادر کا مطلب یہ ہے کہ ایسی ذات جس سے فعل کا صدور ممکن ہو۔
ان میں کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ حی کے معنی قادر کے ہیں۔ سمیع کے معنی یہ ہیں کہ صوت و آواز کی کوئی نوعیت اس پر مخفی نہیں۔ اسی طرح بصیر کے یہ معنی ہیں کہ تمام مبصرات اس کے علم میں ہیں۔ اور رائی کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہے۔

(13) اسکافی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ ازل سے بصر و سمع کے ساتھ سامع و مبصر ہے اور ازل سے مدرک ہے۔

(239)

صفت کرم کا تعلق ذات سے ہے یا فعل سے؟

بغداد کے مدرسہ فکر میں یہ مسئلہ مابہ النزاع ہے کہ اللہ کا کریم ہونا صفات ذات سے تعلق رکھتا ہے یا صفات فعل سے؟

(1) عیسیٰ الصوفی کا کہنا ہے کہ کرم کا تعلق صفات فعل سے ہے۔ کیونکہ کرم کے معنی جود کے ہیں۔ اس پر جب یہ کہا جاتا کہ کیا تمہارا یہ مطلب ہے کہ اللہ ازل سے غیر کریم ہے تو وہ کہتا یہ ضروری نہیں۔ بعینہ جس طرح ہم عدل و احسان کی صفات کو صفات فعل سمجھتے ہیں لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ ازل سے غیر صادق یا غیر عادل ہے۔ اس پیرایہ بیان سے ذم کا پہلو عیاں ہے۔ اس بناء پر میں یہ تو کہتا ہوں کہ کرم کا تعلق فعل سے ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ غیر کریم ہے۔

(2) الاسکافی کا قول ہے کہ کریم کے دو معنی ہیں۔ اگر اس سے مراد جود و سخا ہو تو بلاشبہ اس کا تعلق افعال سے ہے۔ لیکن اگر کریم سے مقصود ایسی ذات گرامی ہے جو بلند رتبہ اور بالاتر ہے تو اس کا تعلق صفات ذات سے ہو گا۔ اس کی دلیل یہ محاورہ ہے ارض کریمہ۔ یا فرس کریم۔ یعنی اچھی زمین اور عمدہ گھوڑا۔ دونوں کے لیے کرم کا لطف استعمال ہوا ہے۔ اور دونوں جگہ ذاتی وصف مراد ہے۔

(3) الجبائی کہا کرتا تھا کہ اگر کریم کے معنی عزیز کے ہوں تو اس کا تعلق صفت ذاتی سے ہو گا۔ اور اگر اس کے معنی جود و اعطاء کے ہوں تو اس صورت میں اس کا تعلق افعال سے ہو گا۔ اس پر اس سے کہا جاتا کہ اگر احسان کا تعلق صفات افعال سے ہے تو کیا یہ کہنا درست ہو گا

Marfat.com

کہ اللہ ازل سے غیر محسن ہے۔ اس پر وہ کہتا صرف اتنا کہنے سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے بجائے یوں کہنا چاہیے کہ ازل سے نہ وہ محسن ہے اور نہ مسئی (برا سلوک روا رکھنے والا) نہ عادل ہے اور نہ جائز۔ نہ صادق ہے اور نہ کاذب۔ الخ

(4) عباد کے سوا تمام معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ رحمٰن اور رحیم صفات فعل سے ہیں۔

(5) حسین النجار کا کہنا ہے کہ اللہ ان معنوں میں ازل سے جواد ہے کہ بخل کبھی بھی اس میں پایا نہیں گیا۔ لیکن اس کے معنی جود و اعطاء کے نہیں۔

(6) تمام معتزلہ اس چیز کے قائل ہیں کہ جواد، کریم، حلیم، محسن اور صادق ایسی صفات ہیں جن کا تعلق افعال سے ہے۔
بغدادیوں کا کہنا ہے کہ حلیم کے معنی یہ ہیں کہ وہ سفاہت کو برا سمجھنے والا ہے اور اس سے لوگوں کو روکنے والا ہے۔

(7) بغداد کے مدرسہ فکر کے اکثر حامی صفات کے معاملہ میں نظام کی طرح تاویل و تعبیر سے کام لیتے ہیں۔

(8) بغداد ہی کے مدرسہ فکر کے بعض لوگ یوں کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے اثبات علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ عالم ہے اور اثبات قدرت کے معنی یہ ہیں کہ وہ قادر ہے۔ لیکن اس اسلوب فکر کو حیات اور حیی کے معاملہ میں روا نہیں رکھتے اور نہ سمع اور سمیع کے بارہ میں جائز قرار دیتے ہیں۔ ان لوگوں کی دلیل اس باب میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم قدرت کا استعمال تو علی الاطلاق کیا ہے۔ مگر حیات و سمع کا اطلاق اس انداز کا نہیں۔

(9) انہی میں کچھ لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے علم کا اثبات ہے تو اس کے معنی معلوم کے اثبات کے ہوتے ہیں جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:
ولا یحیطون بشئی من علما۔ (255:2) "اور اس کے معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکے۔" یہاں علم سے مراد معلوم ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں اس کی قدرت ہے تو اس کے معنی مقدور کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ خود مسلمانوں میں یہ محاورہ رائج ہے کہ جب وہ بارش کو دیکھتے ہیں تو پکار اٹھتے ہیں:
ھذہ قدرۃ اللّٰہ۔ یہ اللہ کی قدرت ہے۔
یعنی اظہار شکر کا تعلق فعل مقدور سے ہے۔
معتزلہ کے نقطہ نگاہ میں صفات ذات اور صفات میں ایک نمایاں فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ صفات ذات کے اضداد سے باری تعالیٰ کو متصف نہیں گردانا جا سکتا۔ اور نہ یہ جائز ہے کہ ان

Marfat.com

اضداد پر اس کو قدرت حاصل ہو۔ مثلاً علم باری تعالیٰ کا وصف ذاتی ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کو نہ تو جاہل کہا جا سکتا ہے اور نہ جاہل ہونے پر قادر ہی قرار دینا ممکن ہے۔ بخلاف صفات فعل کے کہ ان کے اضداد سے باری تعالیٰ اتصاف پذیر ہو سکتا ہے اور ان اضداد پر اس کی قدرت کو بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ارادہ کا تعلق صفت فعل سے ہے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی چیز کو ناپسند کرتا ہے یا کسی چیز کو پسند نہ کرنے پر اس کو قدرت حاصل ہے۔ یہی حال حب و بغض، رضی و سخط اور امر و نہی کا ہے۔ صدق کے بارہ میں البتہ صورت حال مختلف ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ وہ غیر صادق ہے۔ لیکن یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اس کو کذب پر قدرت حاصل ہے۔ نیز تمام وہ اسماء و صفات جن کو اللہ تعالیٰ کے افعال سے مستنبط کیا جائے، زمرہ فعل میں شامل ہوں گے جیسے متفضل، منعم، محسن، خالق، رازق، عادل اور جواد وغیرہ۔ اسی انداز سے وہ تمام صفات جو فعل غیر سے متعین ہوں ان کو بھی صفات فعل ہی سمجھنا چاہیے۔ جیسے معبود اور مدعو وغیرہ اسی طرح وہ تمام صفات جن سے اتصاف پذیر ہونا اللہ تعالیٰ کے لیے موزوں خیال کیا جائے صفات فعل میں داخل ہیں۔

صفت ارادہ میں اختلاف رائے ہے۔ بشر ابن المعمر کی یہ رائے ہے کہ یہ وصف ذاتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ازل سے یہ چاہا ہے کہ اس کی پیروی ہو معصیت نہ ہو۔ لیکن دوسرے تمام معتزلہ اس کو صفات فعل میں شمار کرتے ہیں۔

معتزلہ میں بغدادی متکلمین کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ارادہ کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ کسی شے کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اس ارادہ کے معنی تخلیق شے ہی کے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ارادہ سے مراد حکم امر یا خبر سے ہے۔ جیسے مثلاً وہ قیامت کا ارادہ رکھتا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قیامت سے متعلق خبر دینے والا ہے۔ اور اس دن کے بارہ میں اپنی حاکمیت کی اطلاع دینے والا ہے۔

ابو الہذیل کا قول ہے کہ اللہ کا کسی شے کی تکوین و تخلیق کے لیے ارادہ کرنا، بجائے خود شے سے مختلف ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق لامکان سے ہے۔ اور ایمان کے بارہ میں ارادہ کناں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ ایمان کا حکم دینے والا ہے۔ اور ظاہر ہے اس ارادہ اور اس کے ہدف میں مغائرت ہے کیونکہ یہ ہدف مخلوق ہے۔ اس کے نزدیک ارادہ، امر، حکم اور خبر و اطلاع نہیں ہو سکتا۔ محمد بن عبد الوہاب الجبائی کا بھی یہی مذہب ہے مگر اس استثنا کے ساتھ کہ ابو الہذیل یہ سمجھتا تھا کہ تخلیق شے دو چیزوں کی رہین منت ہے۔ ایک ارادہ کی دوسرے کلمہ کن کی۔ اس کے نزدیک فعل خلق تخلیق سے مختلف ہے۔

بشر المعمر کا کہنا ہے کہ خلق شے خود شے سے مختلف ہے۔ یہ ارادہ کو تخلیق و آفرینش کے

Marfat.com

مترادف قرار دیتا ہے۔ لیکن ابو الہذیل کے اس موقف کو تسلیم نہیں کرتا کہ تخلیق و آفرینش ارادہ اور کلمہ کن دو چیزوں سے تعبیر ہے۔ ابو الہذیل سے یہ قول بھی مروی ہے کہ خلق کی وہ نوعیت جو ارادہ کلمہ کن سے تعبیر ہے مخلوق نہیں۔ اس پر مخلوق کا اطلاق بطور مجاز کے ہوتا ہے۔ حقیقتاً مخلوق وہ چیزیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ ترکیب و تالیف عطا کرتا ہے' یا رنگ اور طول و عرض بخشتا ہے۔

ابو موسیٰ المردار کا کہنا ہے کہ خلق شے غیر شے ہے کیونکہ شے مخلوق ہے اور خلق فعل۔

زرقان نے المعمر کے اس مسلک کو بیان کیا ہے کہ خلق شے غیر شے ہے اور خلق و آفرینش کا فعل مخلوق سے پہلے ہوتا ہے۔ معمر کا یہ قول ہے کہ خلق شے غیر شے ہے۔ اور اس کا وجود نفس شے سے پہلے ہے۔ اور یہ کہ اس خلق و تخلیفق کو معرض وجود میں لانے کے لیے بھی خلق و تخلیق کا ایک عمل ہے جو اس سے پہلے ہے' اور پھر اس عمل کے لیے بھی ایک عمل ہے۔ اور اس طرح یہ سلسلہ لانہایہ تک وسعت پذیر ہوتا ہے۔ لیکن یہ سارا سلسلہ بیک وقت اور معاً وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ہشام بن الحکم کا یہ موقف ہے کہ خلق شے خود شے کی صفت ہے جو نہ عین شے ہے اور نہ غیر شے۔

الفوطی کا قول ہے کہ وہ آغاز جس کا اعادہ ہو سکے' وہ تو غیر شے ہے۔ اور جس کا اعادہ نہ ہو سکے وہ عین شے ہے۔

عباد کا عقیدہ ہے کہ خلق شے غیر شے ہے۔ اور یہ دونوں ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک وہ لوگ بر سر غلط ہیں جو خلق و آفرینش کو مخلوق سے جدا سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جب آپ کسی شے کو مخلوق ٹھہراتے ہیں تو یہ گویا اس بات کی اطلاع یا خبر ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک شے اور ایک عمل تخلیق و آفرینش۔ اس لیے جب تم یہ کہتے ہو کہ خلق شے قطعی غیر شے ہے تو اس سے یہ غلط فہمی ابھرتی ہے کہ اس کا تعلق نفس شے سے نہیں ہے۔

اور ابو الہذیل کے علاوہ کسی نے بھی خلق کو ارادہ و قول سے تعبیر نہیں کیا۔

عبد اللہ بن کلاب کا کہنا ہے کہ اللہ کسی بھی چیز کو اس وقت تک پیدا نہیں کرتا جب تک کہ اس کے لیے کلمہ کن نہ کہے۔ لیکن یہ کلمہ مخلوق نہیں ہے۔

ابو موسیٰ المردار کے علاوہ تمام معتزلہ کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کسی طرح بھی زیبا نہیں کہ وہ معاصی کا ارادہ کرے اور ان کے وجود کا خواہاں ہو۔ اس کے لیے یہ بھی زیبا نہیں کہ جن چیزوں کے وجود کو نہیں چاہتا' ان کے اختیار کرنے کا حکم دے یا ایسی چیزوں سے روکے کہ جن کا وہ خواہاں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ایسے امور کا ارادہ بھی کرتا ہے جو وجود میں نہیں آتے اور جس چیز کا اللہ ارادہ نہیں کرتا اس کو روک دینے پر قادر ہے۔ اور اسی طرح جن چیزوں کو وہ چاہتا ہے ان کو اختیار

Marfat.com

کرنے پر وہ مجبور بھی کر سکتا ہے۔ ابو الہذیل نے ابو موسیٰ کے اس قول کو نقل کیا ہے کہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے معاصی کا ارادہ کیا۔ تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس نے بندوں کو آزادی بخشی ہے۔

بشر اور عباد کے علاوہ تمام معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے ان چیزوں کے بارہ میں جو وجود میں آنے والی ہیں غیر مرید یا نہ ارادہ کرنے والا رہا ہے۔ پھر مرحلہ تکوین میں اس نے ان کا ارادہ کیا ہے۔

عباد کا کہنا ہے کہ اللہ کا ارادہ کناں ہونا اگرچہ صفات فعل میں ہے تاہم اس کے بارہ میں نہ تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ ازل سے ارادہ کناں ہے اور نہ یہ کہ وہ ازل سے ارادہ کناں نہیں ہے۔

بشر اور اس کے ہم نواؤں کا یہ مذہب ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ کا غیر ہے اور یہ کہ ارادہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اس کی صفات سے ہے۔ اس کا شمار افعال میں ہو گا۔ دوسری وہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔ اس کا شمار افعال میں نہیں ہوتا۔ اور وہ ارادہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔ اس کا ہدف وہ معاصی نہیں ہیں کہ جن کا بندے ارتکاب کرتے ہیں۔ اس نے ارادہ کے اطلاق کو تمام چیزوں کے لیے عام رکھا ہے۔

فضلیہ جو فضل الرقاشی کے ہم نوا ہیں یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں تک افعال عباد کا تعلق ہے۔ ان کو نہ تو اس کے ارادہ کا ہدف ٹھہرانا چاہیے۔ اور نہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ اس کے ارادہ کا ہدف نہیں ہیں۔ ہاں اگر ہم اس اسلوب بیان کو اختیار کرنا ہی چاہیں تو اطاعت کے بارہ میں کہہ سکتے ہیں کہ ایک خاص وقت میں اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے معرض وجود میں آئی ہیں۔ معاصی کے بارہ میں نہیں۔

فضل الرقاشی نے اس بات کو جائز ٹھہرایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک شے کا ارادہ کرے لیکن وہ وجود میں نہ آئے یا بغیر اس کے ارادہ کے وجود میں آجائے۔ اس نے اس بات کو ماننے سے بھی انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ قبل اس کے کہ لوگ اس کی اطاعت اختیار کریں' ان کی اطاعت کا ارادہ کرے یا معصیت سے پہلے یہ چاہے کہ لوگ معصیت کا ارتکاب نہ کریں۔ اور اللہ کے تمام افعال کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ارادہ سے ہوں اور اگر وہ ارادہ نہ کرے تو اس کے یہ افعال وجود کے قالب میں نہ ڈھلیں غیلان سے بھی اسی نوع کے افکار مروی ہیں۔

جعفر بن حرب کا کہنا ہے کہ یہ عقیدہ رکھنا جائز ہے کہ اللہ نے کفر کا ارادہ کیا اور اس کو ایمان کے مخالف ٹھہرایا اور اس کو قبیح جانا اور اسی چیز کا حکم دیا۔ کہ لوگ اس کو قبیح جانیں۔ یہ عقیدہ بالکل اسی انداز کا ہے جیسے کوئی شخص یہ کہہ دے کہ اللہ نے کفر کو ایمان کے مخالف قرار دیا۔ اور اس کو قبیح اور مکروہ جانا۔

Marfat.com

دوسرے تمام معتزلہ نے اس اسلوب بیان کو جائز نہیں سمجھا۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ہم ازروئے عقل یہ نہیں کہیں گے کہ اللہ نے کفر کو ایمان کے خلاف ٹھہرایا ہے بلکہ شریعت کی اتباع میں ایسا کہیں گے اس بنا پر اس کو مقیس علیہ قرار دے کر مقدمات کو آگے نہیں بڑھائیں گے۔ رہا یہ کہنا کہ اللہ نے یہ چاہا ہے کہ کفر مخالف ایمان ہو۔ یا قبیح ہو تو اس کا اطلاق کفر ہی پر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس بارہ میں مخالفت اور قبیح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے کسی نہ کسی وجہ سے کفر کا ارادہ کیا۔

اور تمام معتزلہ سوا فضل الرقاشی کے ہم نواؤں کے اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عین ممکن ہے کہ اللہ ایک شے کا ارادہ کرے اور وہ نہ ہو پائے۔ اور ایسی چیزیں وجود میں آجائیں جن کا اللہ نے ارادہ نہیں کیا۔

معمر کا کہنا ہے کہ اللہ کا ارادہ اور شے ہے اور مراد اور شے۔ ارادہ خلق' امر' اور اخبار و حکم سے مختلف ہے۔

حسین النجار کا قول ہے کہ اللہ ازل سے ان چیزوں کے بارہ میں ارادہ کناں رہا ہے جن کا معرض وجود میں آنا اس کے علم میں ہے۔ اور جن چیزوں کو اس علم کے مطابق وجود کے قالب میں نہیں ڈھلنا ہے۔ ان کے بارہ میں بھی اس کا ارادہ ازلی ہے۔ یعنی ازل سے اس کا ارادہ یہ ہے کہ یہ چیزیں وجود میں نہ آئیں گی۔ لیکن یہ ارادہ اس کی ذات سے متعلق ہے۔ یہ تجدید پذیر نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ نے ازل سے انسان کو آزادی دے رکھی ہے۔ نہ وہ اس کو مجبور کرنے والا ہے' اور نہ انکار کرنے والا ہے۔

سلیمان بن جریر اور عبداللہ بن کلاب کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ جس ارادہ سے ارادہ کناں ہے نہ تو یہ اس کا عین ہی ہے اور نہ غیر۔

ضرار بن عمرو کا کہنا ہے اللہ سبحانہ کے ارادہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ارادہ وہ ہے جو مراد کے مترادف ہے۔ اور ایک ارادہ وہ ہے جو امر بالفعل سے تعبیر ہے۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ فعل خلق سے متعلق ارادہ نفس خلق و آفرینش ہے۔ اور اس کے ارادے کی وہ نوعیت جس کا تعلق فعل عباد سے ہے اس کے معنی فعل عباد کی تخلیق کے ہیں۔ اور فعل عباد کی تخلیق کے معنی فعل عباد کے ہیں۔ اس عقیدہ کی بنیاد یہ اصل ہے کہ خلق شے بجائے خود شے کے ہم معنی ہے۔

بشر المریسی اور حفص الفرد اور ان کے ہم نواؤں کا موقف یہ تھا کہ اللہ کا ارادہ دو انداز کا ہے۔ ایک وہ ہے جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔ یہ اس کی صفت ذاتی ہے۔ دوسرے جس کا تعلق اس کے فعل سے ہے اس کو ہم اس کے غیر سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے مثلاً اطاعت و

فرمانبرداری کا حکم دینا۔ ذاتی ارادہ کا اطلاق ہر چیز پر ہوتا ہے سوا ارادہ فعل کے یا اس ارادہ کے جس کا تعلق مخلوق کے فعل سے ہے۔

ہشام الحکم' ہشام الجوالیقی اور روافض کا قول ہے اللہ سبحانہ کا ارادہ حرکت سے تعبیر ہے۔ اور یہ حرکت ایسا معنی ہے جو نہ تو اس کا عین ہے اور نہ غیر۔ اس کو بس اس کی صفت قرار دینا چاہیے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ جب کوئی ارادہ کرتا ہے تو اس میں ایک طرح کی حرکت و جنبش پیدا ہوتی ہے۔ (نعوذ باللہ) اللہ اس سے بہت بالا اور منزہ ہے۔ اکثر روافض نے اللہ کی طرف بدا کی نسبت کی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک شے کو سرانجام دینا چاہتا ہے۔ پھر کچھ ایسی صورت حال اس کے سامنے آتی ہے جس سے وہ اپنا ارادہ بدل دیتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو پیدا کرنے کے لیے حرکت پذیر ہوتا ہے اور پھر اس حرکت کا رخ دوسری طرف ہو جاتا ہے اس لیے وہ اس شے کو پیدا نہیں کرتا۔ ابو مالک الحضرمی اور علی بن ہیثم کا کہنا ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ کے سوا کوئی اور چیز ہے۔ یعنی یہ ایک حرکت ہے کہ جس سے اللہ تعالیٰ حرکت پذیر ہوتا ہے۔ (العیاذ اللہ)

(240)

اللہ کن معنوں میں متکلم ہے

اللہ تعالیٰ کن معنوں میں متکلم ہے اس میں پانچ رائیں ہیں۔

(1) عباد بن سلیمان کی یہ رائے ہے کہ باری تعالیٰ کو متکلم نہیں کہنا چاہیے' مکلم کہنا چاہیے۔ اور یہ عقیدہ تمام مسلمانوں کے خلاف ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ متکلم چونکہ باب تفعل سے ہے اس لیے اس کو اللہ کے بارہ میں استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن اس کا کیا جواب ہے کہ یہی لوگ اس کو متفضل کہتے ہیں حالانکہ یہ بھی باب تفعل سے ہے۔ یہ اللہ کو "قیوم" بھی نہیں کہتا کیونکہ یہ فیعول کے وزن پر ہے۔

(2) بعض شیوخ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ نے جو کلام کی تخلیق کی ہے۔ اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ اس نے اسی چیز کو وجود بخشا ہے جو وجود کے لائق تھی۔ اور حقیقی معنوں میں اللہ تعالیٰ کسی سے بھی کلام نہیں کرتا۔ اس کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر شے میں اس نے ایسی فطرت و طبیعت پیدا کی ہے جس کی وجہ سے وہ شے کوئی نہ کوئی فعل انجام دیتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ کلام الہی کے سرے سے قائل ہی نہیں۔ لہذا نہ تو وہ متکلم ہے اور نہ مکلم ہی ہے۔ معمر اور اصحاب طبائع کا یہی عقیدہ ہے۔

(3) سوائے اصحاب طبائع کے اکثر معتزلہ کا یہ خیال ہے کہ اللہ کا کلام اس کا فعل ہے۔ لہذا یہ

محال ہے کہ وہ ازل سے متکلم ہو۔

(4) ان میں کے ایک چھوٹے سے گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ ازل سے صفت کلام سے متصف رہا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ازل سے کلام کرنے پر قادر ہے۔ اور یہ کہ اس کا کلام محدث ہے۔ اس بات میں ان میں دو رائیں ہیں۔ ایک گروہ اللہ کے کلام کو مخلوق قرار دیتا ہے اور دوسرا غیر مخلوق۔

(5) ابن کلاب کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے۔ اور کلام کا تعلق صفات کے نفس سے ہے۔ جیسے علم اور قدرت۔ اس بارے میں ہم تفصیلات اس کے بعد اس مقام پر ذکر کریں گے۔ جہاں قرآن سے متعلق ان کے اختلافات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

(241)

قدیم کے معنی

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے۔

(1) بعض معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قدیم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ ازل سے موجود ہے اور اس کے لیے کوئی آغاز نہیں۔ اور تمام محدثات سے پہلے ہے۔ اور اس اولیت کی کوئی نہیں۔

یہ الجبائی کا عقیدہ ہے۔

(2) عباد کا قول ہے کہ قدیم کے معنی یہ ہیں کہ وہ ازل سے موجود ہے۔ اور ازل سے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قدیم ہے۔

(3) بعض کی رائے میں قدیم کے معنی الہ کے ہیں۔

(4) بعض کا کہنا ہے کہ جب ہم اس کو قدیم کہتے ہیں تو اس کے لیے قدم کا اثبات کرتے ہیں کہ جس کی وجہ سے وہ قدیم ہے۔ اور عالم کے معنی اثبات علم کے ہیں کہ جس کی وجہ سے وہ عالم ہے۔ یہی انداز تمام صفات کا ہے۔

(5) بعض فلاسفر سے اس مدرسہ فکر کی روایت کی گئی ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے لیے قدیم کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔

(6) معمر سے مروی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ پر قدیم کا اطلاق اس وقت کرتا تھا جب وہ مخلوقات کو وجود بخشے۔

Marfat.com

(242)

کیا اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق ہوتا ہے

(1) جہم بن صفوان کا کہنا ہے کہ اللہ پر لفظ شے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے نزدیک شے کا اطلاق اس مخلوق پر ہوتا ہے جس کی نظیر و مثال پائی جائے۔

(2) اکثر اہل صلوٰۃ (قبلہ) کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ پر لفظ شے کا اطلاق ہوتا ہے۔

(243)

اللہ تعالیٰ کو شے کہنے کے معنی کیا ہیں؟

جن لوگوں نے اللہ پر لفظ شے کا اطلاق کیا ہے' ان میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ وہ کن معنوں میں شے ہے۔

(1) مشبہ کے نزدیک شے کے معنی جسم کے ہیں۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ اللہ کے شے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود ہے۔ یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کوئی شے ایسی نہیں جو موجود نہ ہو۔

(3) کچھ لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کے شے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کا ثبوت ہے۔ یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اشیاء سطح وجود پر فائز ہونے سے پہلے بھی اشیاء ہیں۔ دراصل وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وجود سے پہلے وہ ثابت ہیں۔ لیکن اس عقیدہ میں کھلا ہوا تناقض ہے۔ کیونکہ ثبوت و وجود میں کوئی فرق نہیں۔ جو چیز ثابت ہے وہ موجود بھی ہے۔ یہ ابوالحسین الخیاط کی رائے ہے۔

(4) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ اللہ کو شے قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ یہ اللہ کا غیر ہے کیونکہ جو بھی شے ہے وہ اللہ کا غیر ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ شے اس کے ماسوا کو کہتے ہیں۔

(5) الصالحی کا کہنا ہے اس کو شے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں یعنی وہ قدیم ہے۔ اسی طرح وہ عالم ہے مگر علما کی طرح نہیں۔ قادر ہے مگر قادرین کی طرح نہیں۔ صالحی کے سوا ہماری دانست میں اور کسی نے اس طرح نہیں کہا۔

(6) الجبائی کا موقف یہ ہے کہ شے دراصل معلوم کو کہتے ہیں۔ اور ہر وہ چیز جس کے بارہ میں خبر

Marfat.com

واطلاع کی صورت میں کچھ کہا جا سکے' شے ہے۔

(1) الجبائی کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ غیر اشیا ہے۔ یعنی ان تمام اشیا سے الگ تھلگ اور جدا ہے جن کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ ان کو وجود کے قالب میں ڈھلنا ہے یا نہیں ڈھلنا ہے۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ باری تعالیٰ ان اغیار یا اشیا کو سطح وجود پر فائز ہونے سے قبل بھی جانتا ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ خدا اور اشیا دو ایسے غیر ہیں کہ ان میں کوئی بات بھی مشترک نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ الجبائی اللہ اور اغیار یا اشیا میں بین فرق کا قائل ہے۔ اور یہ سمجھتا ہے کہ یہ اشیا اس کا حصہ یا بعض نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے غیر اشیا رہا ہے۔

(2) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ کے بارہ میں یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ قبل یا پہلے ہے لیکن قبل الاشیا بفتح لام نہیں کہہ سکتے۔ یہ اللہ تعالیٰ کو اول الاشیاء بھی نہیں کہتا تھا۔ نہ اس بات کا قائل تھا کہ باری تعالیٰ فرد ہے۔

(3) الصالحی کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ کو قبل الاشیا تو کہنا جائز ہے' قبل الاشیا بفتح لام کہنا جائز نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں لفظ قبل ظرف ہو جاتا ہے۔

(4) متکلمین میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اس وقت تک اللہ تعالیٰ پر قبل الاشیا کا اطلاق نہیں کرتے جب تک کہ اشیا معرض وجود میں نہ آ جائیں۔ کیونکہ بصورت دیگر اس کو قبل الاشیا قرار دینا غلط ہو گا۔

اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو غیر اشیا اسی وقت کہیں گے جب یہ اغیار موجود ہوں۔

اور جبائی کے نزدیک مطلقاً یہ کہنا جائز نہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے ہے جب تک کہ اس کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ نہ کیا جائے کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم ہے یا خالق ہے۔

(244)

باری تعالیٰ کن معنوں میں موجود ہے؟

(1) الجبائی کی رائے یہ ہے کہ جب ہم باری تعالیٰ کو موجود کہتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ معلوم اور جانی بوجھی حقیقت ہے۔ اور جب یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے واحد اشیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ازل سے اشیا کو جاننے والا ہے۔ اور معلومات کا مطلب یہ ہے کہ وہ موجودات ہیں جن کو اللہ تعالیٰ ازل سے جانتا ہے۔ بھی

Marfat.com

موجود کے معنی معلوم کے ہوتے ہیں اور کبھی موجود کے۔

(2) ہشام بن الحکم کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے موجود کے استعمال کے معنی یہ ہیں کہ وہ جسم ہے کیونکہ جسم ہی موجود ہوتا ہے۔

(3) عباد نے باری تعالیٰ کے بارہ میں لفظ "کائن" کے استعمال کو ناجائز قرار دیا ہے۔

(4) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ کے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ہے۔

(5) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ موجود کے معنی محدود کے ہیں۔ یہ مشبہ کی رائے ہے۔

(6) بعض کے خیال میں موجود بنفسہ کے معنی قائم بنفسہ کے ہیں۔

(7) بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے موجود العین رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات ہمیشہ سے ثابت شدہ حقیقت ہے۔

(245)

اللہ کے لیے ید' وجہ اور عین وغیرہ کا استعمال

(1) عباد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو موجود کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے ہم صفت و اسم کا اثبات کرتے ہیں۔ اس کے نزدیک یہ بات درست نہیں کہ باری تعالیٰ کے متعلق کہا جائے کہ وہ قائم بالنفس ہے۔ یا یہ کہ وہ ذات و عین ہے۔ یا اس کے لیے وجہ (چہرہ) یدین (دونوں ہاتھ) عینین (دو آنکھیں) اور جنب (پہلو) کا اثبات کیا جائے۔ اور ان کو عین ذات قرار دیا جائے۔ یہ "حسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل" کہنے کا بھی قائل نہیں تھا۔ اس سلسلہ میں اس کا مسلک یہ تھا کہ اس جملہ کو سیاق سے علیحدہ کر کے نہیں پڑھنا چاہیے۔ دلیل میں وہ یہ آیت پیش کرتا۔ **تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک** (116:5) (یعنی جو میں جانتا ہوں اس کو تو جانتا ہے' اور جو تو جانتا ہے وہ میں نہیں جانتا)۔ یہ اس بات کا بھی قائل نہیں تھا کہ اللہ کو کفیل کہا جائے۔

(2) اس کے علاوہ دوسرے معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ وجہ اللہ سے مراد اللہ کی ذات ہے۔ اسی طرح نفس اللہ بھی اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ ان کے نزدیک اللہ غیر ہے مگر اغیار کی طرح نہیں۔ یدین (ہاتھ) سے مراد نعمت ہے۔ اسی انداز سے اس کے لیے جب عین یا عینین کا لفظ استعمال کیا جائے تو اس سے مقصود علم ہوتا ہے۔ اور اگر کہا جائے **الاشیاء فی مبضہ اللّٰہ** تو اس سے مراد یہ بات ہوتی ہے کہ اشیا اس کے ملک میں ہیں۔ ان کے نزدیک اس آیت میں یمین کے معنی **لاخذنا منہ بالیمین** (45:496) قدرت کے ہیں۔

Marfat.com

(3) سلیمان بن جریر کا قول ہے کہ وجہ اللہ سے مراد اللہ ہے۔

(4) عبداللہ بن کلاب کا مذہب ہے کہ وجہ اللہ نہ تو عین خدا ہے اور نہ غیر خدا ہے۔ اس کو بس خدا کی صفت کہنا چاہیے۔ اسی طرح یدین اور عینین کا معاملہ ہے۔

(246)

باری تعالٰی کن معنوں میں متصف بہ صفات ہے

(1) الجبائی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالٰی وجود اشیا سے پہلے ازل سے ان کو جانتا اور ان پر قدرت رکھتا ہے لیکن اس کے اس علم و قدرت کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔ اس کی رائے میں اشیا کو وجود سے پہلے اشیا کہنا غلط ہے۔ اسی طرح ان کو متشخص ہونے سے پہلے اشیا کہنا صحیح نہیں۔ ہاں وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے ان کے بارہ میں علم ممکن ہے۔ اور ان کا کوئی نہ کوئی نام بھی رکھا جا سکتا ہے۔ جواہر اور الوان کو بھی وجود سے پہلے جواہر و الوان کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ ہیئات و کیفیات پر البتہ اس وقت تک ہیئات و کیفیات کا اطلاق نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ وضع و ہیئت اختیار نہ کرلیں۔ اسی طرح اجسام اور افعال کو وجود و وقوع سے پہلے اجسام و افعال سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

اس کی یہ رائے تھی شے کے معنی دراصل نشان معلوم کے ہیں۔ چنانچہ اشیا مرتبہ علم میں چونکہ معلومات کے درجہ میں ہوتی ہیں اس لیے ان پر ان معنوں میں وجود سے پہلے بھی اشیا کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اور جن چیزوں کا کوئی ذاتی نام ہے' وہ بھی کون و وجود کا پیراہن اختیار کرنے سے پہلے اشیا ہو سکتی ہیں۔ مثلاً جوہر' سواد اور بیاض وغیرہ اسی انداز سے وہ اشیا جن کا نام یا وصف کسی علت کی بنا پر ہو اور وہ علت پائی نہ جائے ان پر بھی وجود و کون کے سانچوں میں ڈھلنے سے قبل اشیا کا لفظ بولا جاتا ہے جیسے مدعو یا مخبرعنہ کہ اخبار و دعا سے قبل بھی ان پر مدعو و مخبرعنہ کا اطلاق ہو سکتا ہے یا مثلاً فانی کا اطلاق ہر فنا پذیر شے پر ہو سکتا ہے۔ اگرچہ فی الحال وہ فنا کے مرحلہ سے نہ گزر پائی ہو۔

الجبائی کا کہنا ہے کہ وہ اشیا جو کسی ایسی علت کی بنا پر کسی وصف یا اسم سے متصف یا موسوم قرار پاتی ہیں کہ جس علت کا ہونا ان میں ضروری ہے۔ ان پر کون و وجود سے پہلے اس وصف و اسم کا اطلاق جائز نہیں۔ مثلاً متحرک کا اطلاق کسی شے پر اسی وقت ہو گا جب حرکت کا وجود پایا جائے اس سے پہلے نہیں۔ اور وہ اسماو صفات جن کا تعلق فعل سے ہو' ان پر بھی فعل سے قبل ان اسماو صفات کا اطلاق نہیں ہو سکتا جیسے مفعول یا محدث وغیرہ۔ ہاں جو اسماو صفات تمیز و تفریق کے لیے ہوں وجود سے پہلے ان پر البتہ ان اسماو صفات کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔ اور اسی زمرہ میں وہ اسماو صفات داخل ہیں

Marfat.com

جن میں دلالت یا اخبار کا پہلو پایا جاتا ہے جیسے کائن یا ثابت وغیرہ۔ الجبائی علم پر، علم حاصل ہونے سے پہلے لفظ علم کا اطلاق روا نہیں رکھتا تھا۔ کیونکہ علم کے تو معنی ہی اس اعتقاد کے ہیں جو واقع کے مطابق ہو۔ ضرورتاً یا کسی دلیل کی رو سے 'امرونہی پر بھی وقوع امرونہی سے پہلے امرونہی کا اطلاق اس کے نزدیک جائز نہیں۔ کیونکہ امرونہی کا بھی جہد 'قصد قاصد سے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی کبھی ایک شے امرونہی کے انداز کی ہوتی ہے مگر اس کو امرونہی کے بجائے تہدید کہنا زیادہ مناسب ہوتا ہے۔

اس کا قول ہے کہ وہ موجودات جو وجود کے مرحلے میں داخل ہو جاتی ہیں وہ وہی تو ہیں جو پہلے نہیں ہوتیں۔ اس کے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ کوئی شخص اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ کہے کہ وہ ازل سے اجسام و مخلوقات کے بارہ میں علم رکھتا ہے۔ لیکن اس بنا پر نہیں کہ یہ اجسام کو وجود و کون سے پہلے بھی اجسام قرار دیتا ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ اللہ کو علم ہے کہ ان معدومات کو وجود کے سانچے میں ڈھلنا ہے۔

الجبائی کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ جو عالم یا قادر ہے تو یہ استعمال حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اس علم سے عالم اور اس قدرت سے قادر نہیں کہ جو معروف ہے۔ بلکہ اس کے علم و قدرت کا اسلوب اور ہے۔ یہی انداز اس کا تمام صفات کے بارہ میں ہے۔

اس کا یہ عقیدہ ہے کہ ہم جب باری تعالیٰ کو عالم کہتے ہیں تو درحقیقت اس سے مراد چند معانی کا اثبات ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جن چیزوں کو جاننا ممکن نہیں وہ ان کو نہیں جانتا یا یہ کہ جاہل نہیں۔ اور یہ کہ اس کو معلومات حاصل ہیں۔ اسی طرح جب ہم اس کو قادر کہتے ہیں تو اس سے مراد چند معانی کا اثبات ہے۔ مثلاً اس میں یہ دلالت پنہاں ہے کہ وہ ان چیزوں پر قادر نہیں کہ جن پر قدرت رکھنا از قبیل محال ہے۔ یا یہ کہ عاجز نہیں۔ اور یہ کہ اس کی صلاحیت ابداع و تخلیق مقدورات رکھتی ہے۔ یہی حال اس کی صفت حیی کا ہے اس سے مراد بھی کچھ حقائق کا اثبات ہے مثلاً یہ کہ وہ حیات کے "اس تصور کے خلاف ہے کہ جو اس کے شایان شان نہیں۔ اور یہ کہ اس سے ان لوگوں کی تکذیب مقصود ہے جو اس کو میت سمجھتے ہیں۔ اسی طرح اس کے سمیع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایسی چیزوں کو نہیں سنتا جن کا سماع جائز نہیں۔ اور یہ ہیں کہ وہ بہرہ اور اصم نہیں ہے۔ نیز یہ ہیں کہ اس کو مسموعات کا اس وقت علم ہوتا ہے جب وہ ان کو سنتا ہے۔ یہی انداز بصیر اور دوسری صفات کا ہے۔ موجود و قدیم کا کیا معنی ہے؟ اس کی وضاحت اس سے پہلے ہو چکی ہے۔

اس کا یہ بھی موقف ہے کہ جب عقل یہ کہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے قادر ہے' بصیر اور سمیع ہے تو ہم ان صفات کے ساتھ اس کو متصف گردانیں گے۔ چاہے وہ خود ان صفات کی تصریح

Marfat.com

نہ کرے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ان اسماو صفات کا اطلاق جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں' اللہ کے سوا دوسروں پر نہیں ہو سکتا۔

(2) بغداد کے معتزلہ نے اس بارہ میں اس سے اختلاف رائے کیا ہے۔ ان کا یہ موقف ہے کہ تعیین صفات کے معاملہ میں دلالت عقلی کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ باری تعالیٰ نے خود اپنے لیے صفات و اسما کی تعیین کی ہو۔ اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ عارف و عالم کے ایک ہی معنی ہیں لیکن ہم اللہ کو عالم کہتے ہیں عارف نہیں کہتے۔ اسی طرح فہیم اور عاقل بھی ہم معنی صفات ہیں لیکن اس کو عاقل اور فہیم نہیں کہہ سکتے بعینہ جس طرح کہ ہم اس کے لیے غضب کا لفظ استعمال کرتے ہیں مگر اس کے دوسرے مترادفات استعمال نہیں کرتے۔ اس کو قدیم کہتے ہیں عتیق نہیں کہہ پاتے کیونکہ خود اس نے اپنے لیے ان صفات کی تعیین نہیں کی۔

(3) الصالحی کی یہ رائے ہے کہ اللہ سبحانہ چاہے تو اپنا نام جاہل رکھ لے' اپنے کو میت قرار دے یا (معاذ اللہ) اپنے کو انسان اور حمار کہہ دے۔ ان تمام القاب کو وہ لوگوں کے انکار کے علی الرغم اختیار کر سکتا ہے۔

(247)

کیا اللہ تعالیٰ لغت و زبان کے معانی کو بدل کر اپنا نام جاہل رکھ سکتا ہے؟

معتزلہ میں اختلاف رائے کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ زبان و ادب کے معانی کو تبدیل کر کے اپنا نام جاہل رکھ سکتا ہے (یعنی ایسی صورت میں کہ جاہل کے معنی جاہل نہ ہوں)۔

(1) کچھ لوگوں نے اس کو جائز سمجھا ہے۔

(2) عباد کا کہنا ہے کہ نہ تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ زبان کے مزاج کو بدل دے اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ اپنا نام جاہل رکھ لے۔

(3) الجبائی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو عالم قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ وہ عالم ہے اور اشیا کو جانتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کو عالم' عارف' اور داری (جاننے والا) کہنا درست ہے۔ لیکن فہیم' فقیہ' موقن' مستبصر اور مستیقن نہیں کہہ سکتے کیونکہ فہم و فقہ کے معنی کسی شے کو نہ جاننے کے بعد جاننا ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں احسست بالشی (میں نے شے کو

Marfat.com

احساس کیا)- یا یا فطنت له یا شعرت به- تو اس کے معنی بھی یہ ہوتے ہیں کہ پہلے میں ان کو نہیں جانتا تھا- اب جانتا ہوں- مو قن اللہ کو اس بنا پر نہیں کہ سکتے کہ یہ علم کی اس نوعیت پر دلالت کناں ہے جو شک کے بعد حاصل ہوتی ہے- اس کے نزدیک عقل کے معنی منع کرنے اور رد کر دینے کے ہیں- کیونکہ یہ لفظ عقال بعیر سے ماخوذ ہے- اس کا کہنا ہے چونکہ باری تعالیٰ کا علم کسی طرح کی روک تھام سے دوچار نہیں ہوتا اس لیے اس کو عاقل نہیں کہہ سکتے- اس کے نزدیک عالم کے معنی عاقل کے نہیں ہیں- استبصار کا استعمال بھی علم کے بجائے نہیں کرنا چاہیے- کیونکہ اس کے معنی بھی ایسے علم و آگاہی کے ہیں جو شک کی منزلوں سے گزرنے کے بعد حاصل ہو-

اس کے خیال میں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان البادی یجد الاشیاء کہ باری اشیا کو پانے والا ہے- تو اس کے معنی پانے والا یا جاننے والا ہوتا ہے-

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے عالم' قادر اور سمیع و بصیر ہے لیکن سامع و مبصر نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ اس طرح کہنے سے مسموعات' مبصرات اور مدرکات کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے-

اس کا کہنا ہے کہ سامع و مبصر ہونا باری تعالیٰ کا ذاتی وصف ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ازل سے سامع اور مبصر ہے- بعینہ جس طرح عالم ہونا اس کا وصف ذاتی ہے لیکن یوں کہنا درست نہیں کہ زید کے مخلوق ہونے کے بارہ میں اس کا علم ذاتی نوعیت کا ہے- اسی طرح اس کا ان معنوں میں ازل سے عالم ہونا کہ آئندہ چل کر تخلیق و آفرینش سے کام لے گا صحیح نہیں- اس کے نزدیک سمیع کے معنی یہ ہیں کہ وہ دعا کو سننے والا اور قبول کرنے والا ہے لیکن اس کا تعلق صفات فعل سے ہے ذات سے نہیں- رائی کے معنی اس کے ہاں عالم کے ہیں- اس بنا پر ان الباری لم یزل رائیا (کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے رائی ہے) کے معنی ہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم ہے-

اس بنا پر الجبائی یہ تو کہتا کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم ہے لیکن یہ نہ کہتا کہ ازل سے رائی ہے- رائی کے دو معنی ہیں- ایک عالم کے دوسرے مدرک کے- اسی طرح بصیر کے معنی اس کے نزدیک کبھی تو عالم کے ہوتے ہیں- جیسے مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ فلان بصیر لضاعته یعنی عالم بضاعة- اس لحاظ سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ ازل سے بصیر ہے- اور کبھی اس کے معنی رائی یا دیکھنے والے کے ہوتے ہیں- اس لحاظ سے اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ ازل سے بصیر ہے- ہاں صرف بصیر ضرور کہہ سکتے ہیں- اور اس کے معنی ہوں گے ایسی چیزوں کو دیکھنے والا جن کو دیکھنا ممکن ہے- اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو نابینا سمجھنا غلط ہے-

Marfat.com

اس کا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ ازل سے قوی، قاہر، عالم، مستولی اور مالک ہے۔ اسی طرح وہ ہمیشہ سے متعال بھی ہے لیکن متعال میں تنزیہہ کا پہلو ملحوظ رہنا چاہیے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے۔
تعالی اللہ مما یشرکون (19:9) اللہ ان کے شرک سے بالاتر ہے۔

اس کا ہمیشہ سے مالک، سید اور رب ہونا ازل سے قادر ہونے کے معنوں میں ہے یہ اس بات کا قائل نہیں تھا کہ باری تعالیٰ کو رفیع یا شریف حقیقی معنوں میں کہنا چاہیے کیونکہ اس کا دراصل تعلق شرف مکانی سے ہے۔ اسی طرح علو مکانی کے لحاظ سے اس کو عال یکہنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ الا یہ کہ استعمال بر سبیل مجاز ہو۔

اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو عظیم، کبیر اور جلیل کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ صاحب سیادت ہے۔ یا مالک و مقتدر ہے۔ جبار کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ باری تعالیٰ پر کسی کا غلبہ نہیں اور یہ کہ وہ ذات کسی عجز سے دوچار نہیں۔ یوں سمجھیے جبار کے معنی اس کے نقطہ نگاہ سے قریب قریب عزیز کے ہیں۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ باری تعالیٰ ازل سے اپنی ذات کے اعتبار سے غنی ہے۔ کریم کے معنی اگر عزیز کے ہوں تو اس کا تعلق بھی صفات نفس سے ہے۔ اور جواد کے ہوں تو اس صورت میں اس کا شمار صفات فعل میں ہوگا۔ حکیم علیم کے معنوں میں اس کے نزدیک صفات ذات میں سے ہے۔ لیکن اگر حکیم کے معنی یہ ہوں کہ اس کے افعال سے حکمت مترشح ہے تو اس کو صفات فعل میں شمار کریں گے صمد سید کے معنوں میں صفات ذات میں سے ہے لکین اگر مرجوع الیہ کے معنوں میں ہو تو اس صورت میں اس کا تعلق صفات نفس سے نہیں رہے گا۔ صمد کے معنی اس کے نزدیک ایسی ذات واحد کے بھی ہیں جو تقسیم و تجزی سے پاک ہو اور نظر و مثال سے منزہ ہو۔ النجار کا بھی یہی مسلک ہے۔ کہ اس سے وہ ذات مراد ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ اور اپنے قدم اور خداوندی کے لحاظ سے بے نظیر ہے۔ الہ کے معنی اس کے نزدیک ایسے معبود کے ہیں جو تنہا عبادت کے لائق ہو۔ ان معنوں میں اس کا تعلق صفات ذات سے ہے۔ اللہ اس کے نزدیک اصل میں لاالہ تھا۔ ہمزہ ثانیہ چونکہ حذف ہو جاتا ہے اس لیے لام لام میں مدغم ہو جاتا ہے۔ یہ اس بات کا قائل نہیں تھا کہ باری تعالیٰ ایک معنی سے تعبیر ہے۔ کیونکہ معنی کا تعلق تو کلام سے ہے۔ اس کا قول ہے کہ باری تعالیٰ حقیقتاً اور بالذات باقی ہے معنی زائد کی وجہ سے نہیں۔ باقی کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ باری تعالیٰ بغیر حدوث کے موجود ہے اس کے نزدیک باری تعالیٰ کے بارہ میں یہ کہنا درست نہیں کہ وہ ہمیشہ ایسی ذات دائم رہا ہے جسے فنا نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بجائے یوں کہنا چاہیے کہ وہ دائماً اور ہمیشہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ کیونکہ اس پیرایہ بیان سے اس کے دوام و بقا کا تعلق مستقبل سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہاں اس طرح البتہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ایسی ذات دائم رہا ہے کہ جس کا کوئی نقطہ آغاز نہیں بعینہ

Marfat.com

جس طرح کہ ہم اسے دائم الوجود بھی کہہ سکتے ہیں- دائم الوجود کے معنی یہ ہیں کہ اس کا اول نہیں- قیوم اور قائم کے معنی بھی دائم کے ہیں- اور اس کا تعلق صفات ذات سے ہے- وہ اس بات کا قائل نہیں کہ قدیم کے معنی حیی و قادر کے ہیں اور سمیع کے معنی کلام و صوت کو جاننے والے کے ہیں- یا یہ کہ بصیر کے معنی مبصرات کو معلوم کرنے کے ہیں-

باری تعالٰی کے بارہ میں وہ کہا کرتا تھا کہ وہ ازل سے ایسی قدیم ہستی ہے کہ جس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ آخر- اس کا یہ بھی موقف ہے کہ وصف اور صفت ایک ہی بات ہے- اور تسمیہ اور اسم ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں- جیسے مثلاً باری تعالٰی کو عالم اور قادر کہنا کہ یہ وصف بھی ہے اور صفت بھی- اور یہی تسمیہ بھی ہے اور اسم بھی- جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا تم علم اور قدرت کو بھی صفت گردانتے ہو تو وہ جواب میں کہتا کہ ہم نے چونکہ علم کا اثبات نہیں کیا اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صفت ہے یا نہیں- اور اسی طرح چونکہ ہم نے باری تعالٰی کے لیے علم کو اس کے حقیقی معنوں میں استعمال نہیں کیا اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ قدیم ہے یا حادث ہے- یا یہ کہ یہ عین ذات ہے یا غیر ذات- اور جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا قدیم صفت ہے- جواب میں یہ کہتا کہ نہیں- قدیم تو موصوف ہے- ہاں ہم جب اللہ اور قدیم کا الگ الگ ذکر کرتے ہیں تو اس سے البتہ صفت کا اظہار ہوتا ہے-

اس کے نزدیک مرید' محب' ودود' راض' ساخط' غضبان' موال' معاد' حلیم' رحیم' رحمان' راحم' خالق' رازق' باری مصور' محی اور ممیت ایسی صفات ہیں جن کا تعلق فعل سے ہے- اس کے نزدیک ایسی تمام صفات' صفات فعل میں شمار ہوں گی- جن کی ضد کا بھی اس پر اطلاق ہو سکے یا جن کی ضد پر بھی وہ قادر ہو- متکلم کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ کلام کو پیدا کرنے والا ہے-

اس کی رائے میں ارادہ الٰہی کے وہی معنی ہیں جو ہمارے ارادہ کے ہیں- یعنی کسی شے کی محبت اسی طرح کراہت کے معنی کسی شے کو برا سمجھنا ہے- راضی کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالٰی ہم سے راضی ہے یا یہ کہ ہمارے اعمال سے خوش ہے' دونوں کا اس کے نزدیک ایک ہی مطلب ہے- اعمال سے خوش ہونے سے مراد یہ ہے کہ ہم سے جس طرح وہ چاہتا ہے اسی طرح کام کیے ہیں- غضب الٰہی کے معنی اللہ کی ناراضی کے ہیں-

اس کے نزدیک ارادہ شہوت میں فرق ہے- اس لیے شہوت کو اللہ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا- حلم کا مطلب اس کے نزدیک بندوں کو ڈھیل دینا ہے- اور انعام سے نوازنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ انتقام نہ لے کیونکہ اگر وہ انتقام لے تو حلیم نہیں قرار پاتا- یہ اللہ تعالٰی کو صبر' وفا اور ذرا یہ کے اوصاف سے متصف نہیں گردانتا- باری تعالٰی کو یہ حنان بھی نہیں سمجھتا- کیونکہ اس کا تعلق

Marfat.com

حنین یا ایک طرح کی رقت و شوق سے ہے۔

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ باری تعالیٰ محمل (حم: ٹھہرنے والا) ہے کیونکہ در حقیقت عورتیں اسی کی بخشش و کرم سے حاملہ ہوتی ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ حقیقی والد وہی ہو۔ بلکہ یہ کہ اس کے سوا اور کوئی والد نہیں۔

اس کے نزدیک اللہ ابداً خالد رہے گا کہنا تو صحیح ہے کیونکہ خلود کی یہ صفت اس کی ذات سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ ازل سے خالد رہا ہے۔ ایک مرتبہ اس نے یہ بھی کہا کہ اگر اجسام مدت مدید تک باقی رہیں تو اگرچہ ان کا مبداو آغاز ہے۔ تاہم ان پر قدیم کا حقیقتاً اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن پھر اس نے اس عقیدہ سے رجوع کر لیا۔

انسان کے بارہ میں یہ صفت باقی کے استعمال کو جائز نہیں ٹھہراتا تھا کیونکہ باقی ایسی شے موجود کو کہتے ہیں جو حادث نہ ہو اور انسان حادث ہے۔

اور جب اس سے یہ بات دریافت کی جاتی کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مسمی تو ایک ہے اور اسما مختلف ہیں۔ اور مقصود و معنی ایک ہی ذات ہے اور تعبیرات بو قلموں ہیں؟ اور یہ کہ عالم کے معنی قادر کے کیوں نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہوتا کہ کیونکہ علم و قدرت کے اہداف میں اختلاف ہے۔ یعنی معلوم اور شے ہے اور مقدور اور شے یہی وجہ ہے کہ کچھ ایسی معلومات بھی ہیں جن کو درجہ علم میں تو رکھا جا سکتا ہے دائرہ قدرت میں نہیں۔ یہی حال سمیع و بصیر کا ہے کہ ان میں بھی اختلاف مسموعات و مبصرات کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔

اس کا ایک جواب یہ بھی ہوتا کہ اسماو صفات کا اختلاف فوادء کے اختلافات کی وجہ سے ہے۔ مثلاً جب تم نے باری تعالیٰ کو عالم کہا تو اس سے اس کا علم ظاہر ہوا۔ اور یہ معلوم ہوا کہ اس کی معلومات کا بھی ایک دائرہ ہے۔ اور اس کے ساتھ اس شخص کی تکذیب بھی ہوئی جو اللہ کو جاہل قرار دیتا ہے۔ نیز یہ معلوم ہوا کہ جن چیزوں کا جاننا مناسب نہیں وہ ان کو نہیں جانتا۔ اسی طرح جب تم نے اس کو صفت قادر سے تعبیر کیا تو اس سے دوسری نوعیت کا علم حاصل ہوا۔ اور یہ معلوم ہوا کہ وہ انہی چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جن پر قدرت رکھنا جائز ہے۔ اور اس کے ساتھ تم نے اس گروہ کی تکذیب کی جو باری تعالیٰ کو عاجز کہتا ہے۔ نیز اس حقیقت کا پتہ چلا کہ اس کا اپنا دائرہ مقدورات بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسماو صفات کا اختلاف دراصل ان علوم کا اختلاف ہے جو عالم' اور 'حی' سمیع اور بصیر میں پنہاں ہیں۔

اس کا یہ کہنا ہے باری تعالیٰ کی یہ صفات یعنی سبوح اور قدوس نفس و ذات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور ان سے مقصود ان تمام امور سے اظہار تنزیہہ ہے جو انسانوں میں پائے جاتے ہیں۔ جیسے عورتوں

Marfat.com

سے تعلق یا اہل و عیال رکھنا وغیرہ۔

اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو واحد کہنا یا متوحد قرار دینا ایک ہی بات ہے اسی طرح اس کو جبار یا متجبر کہنا ہم معنی ہے۔ اور کبیر یا متکبر کہنا یکساں اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے نزدیک باری تعالیٰ کو حقیقی معنوں میں فوق العباد قرار دینا صحیح نہیں۔ اور اگر اس طرح کی تعبیر کو ہم قرآن میں پائیں تو اس کو مجازی معنوں میں سمجھنا چاہیے۔ جیسا کہ ارشاد ہے۔

وھو القاھر فوق عباد(ہ)(18:6) اور وہی اپنے بندوں پر غالب ہے۔

مراد یہ ہے کہ وہ اپنے بندوں پر مستولی ہے اور ان پر قابو رکھنے والا ہے۔

کبھی کبھی یہ کہا کرتا تھا کہ فوق عبادہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ علم و قدرت میں اپنے بندوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ کو جو قریب کہا جاتا ہے تو اس کے معنوں میں بھی توسع اور مجاز سے کام لیا گیا ہے۔ غرض یہ ہے کہ وہ ہمارے اعمال کو دیکھتا اور جانتا ہے اور ہماری شخصیت سے پوری طرح آگاہ ہے۔ اسی طرح ہم جب کہتے ہیں کہ اطاعت سے اس کا تقرب حاصل ہوتا ہے تو یہ تقرب بھی بطور مجاز کے استعمال ہوتا ہے۔

باری تعالیٰ کی صفت متین کے بارہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ استعمال کی یہ نوعیت بھی معنی مجازی کی حامل ہے۔ کیونکہ متین کے معنی ٹھوس اور سخت شے کے ہوتے ہیں۔ اس سے مراد اس کی بے پایاں قوت کا اظہار ہے۔ اسی طرح اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے شدید کا لفظ بطور مجاز کے استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے کہ شدت کا تعلق دراصل جسم کی توانائی اور صلابت سے ہے۔ اور ظاہر ہے کہ صلابت اس کی صفت نہیں ہو سکتی۔

اس کی یہ رائے ہے کہ اللہ کو شدید العقاب اور اس طرح کی صفات سے متصف نہیں قرار دینا چاہیے۔ کیونکہ یہ صفات فعلی سے تعلق رکھتی ہیں۔ رہا ارشاد باری۔

اشد منھم قوہ(10:41)

تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ ان سے زیادہ قدرت رکھتا ہے۔ اشد کا لفظ یہاں بطور مجاز کے استعمال ہوا ہے۔ اس کا قول ہے کہ باری تعالیٰ ان معنوں میں مشاہد ہے کہ وہ چیزوں کو دیکھتا اور دعا کو سنتا ہے۔ اس پر بطور معارضہ کے اس سے پوچھا گیا کہ اس میں مجازی معنی کیا ہوئے جب کہ ہماری نسبت جب مشاہد کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو اس کے بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔

اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی یہ صفت کہ وہ مطلع علی العباد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بندوں کے اعمال کو جاننے والا ہے۔

غنی کے یہ معنی ہیں کہ نفع و ضرر کی اس کے حریم جلال تک رسائی نہیں۔ نہ وہ لذت و

Marfat.com

سرور سے دوچار ہونے والا ہے۔ نہ آلام و غموم کا اس کے ہاں گزر ہے اور نہ وہ کسی کا محتاج ہے۔

اسی طرح اس کے نزدیک باری تعالیٰ کو نور السمٰوات والارض کہنا بھی مجاز ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان و زمین کے رہنے والوں کی رہنمائی فرمانے والا ہے۔ اور یہ اسی طرح اس سے ہدایت و رہنمائی حاصل کرتے ہیں جس طرح کہ انسان نور اور روشنی سے رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ اس کو حقیقی معنوں میں نور سمجھنا غلطی ہے کیونکہ نور یا روشنی کا تعلق جسمانیات سے ہے اور اللہ تعالیٰ جسمانیات سے مبرا ہے۔ مزید برآں صفات کے بارہ میں یہ اصول فکر و نظر کے سامنے رہنا چاہیے کہ یہاں معانی کی تعیین عقل و لغت کی رو سے نہیں ہوئی۔ بلکہ یہ توقیفی امر ہے اور اگر ہم اللہ تعالیٰ کو حقیقی معنوں میں نور یا روشنی قرار دیں گے تو پھر یہ بھی جائز ہو گا کہ اس کو جسم یا حادث یا انسان بھی کہا جائے۔ مگر چونکہ صفات کا مسئلہ عقل و لغت کی رو سے طے نہیں ہوتا اس لیے اس کو اس طرح کی صفات سے متصف نہیں کیا جائے گا جن میں جسمانیت کا پہلو نمایاں ہو۔

حسین النجار کا عقیدہ یہ ہے اللہ تعالیٰ اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض ان معنوں میں ہے کہ وہ آسمان اور زمین کے مکینوں کا رہنما اور ہادی ہے۔

الجبائی کی رائے میں اللہ کی صفت سلام سے مراد یہ ہے کہ وہ مسلم یعنی سلامتی عطا کرنے والا ہے اور حق سے مراد یہ ہے کہ اس کی عبادت حق ہے۔

اس کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ اس آیت کے معنی

ان اللّٰہ ھو الحق (25:24) "اللہ ہی حق ہے۔" یہ ہوں کہ وہی باقی رہنے والا، زندگی اور موت عطا کرنے والا اور سزا و جزا دینے والا ہے۔ اور اس آیت میں باطل کے معنی

وان مایدعون من دونہ الباطل (31:31) اور اس کے سوا وہ جس چیز کی عبادت کرتے ہیں۔ وہ باطل ہے" یہ ہیں کہ وہ مٹنے والا ہے اور کسی کے لیے بھی عذاب یا ثواب کا مالک نہیں۔

مومن کا مطلب یہ ہے کہ اس نے بندوں کو شریعت کے رو سے ایسا تحفظ عطا کر رکھا ہے کہ کوئی شخص ناحق اسے حاصل نہیں کر سکتا۔ مہیمن کے معنی امین کے ہیں۔ بلکہ یہ امین ہی کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:

ومھیمنا علیہ (48:45) "یعنی وہ اس کا امین ہے۔"

جبائی کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ کو جواد کہنا تو صحیح ہے لیکن سخی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ لفظ سخا کے معنی لینت اور نرمی کے ہیں۔ جیسا کہ محاورہ ہے ارض سخاویہ یعنی نرم زمین۔

اس کی رائے میں اللہ تعالیٰ کی صفت غالب کا تعلق صفات سے ہے اور اس کے معنی قاہر و

Marfat.com

مقتدر کے ہیں۔ اور اگر اس کو طالب کہا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ ظالم سے مظلوم کا حق طلب کرنے والا ہے۔ اس صورت میں اس کا تعلق صفات فعل سے ہو گا۔ اس کا کہنا ہے کہ راحم بھی صفات فعل میں سے ہے اور اس کے معنی منعم اور محسن کے ہیں۔ اس کی رائے میں اللہ تعالیٰ پر صفت مشفق کا اطلاق نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ لفظ اشفاق میں حذر و خوف کا پہلو نمایاں ہے۔ اور اللہ کی ذات اس سے منزہ ہے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ لطیف کے دو معنی ہیں۔ کبھی تو اس کا اطلاق خدائے منعم پر ہوتا ہے اور کبھی حکیم و علیم خدا پر جس کی تدبیر و حکمت اس درجہ باریک اور لطیف ہے کہ بندے اس کو سمجھ نہیں سکتے۔

الجبائی کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ کو رفیق کی صفت سے متصف نہیں قرار دینا چاہیے کہ رفق کے معنی دراصل کسی چیز کی اصلاح و اتمام کے لیے اسباب و حیل کی فراہمی کے ہیں۔ اس کی رائے میں اللہ تعالیٰ کو جب ہم ناظر کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ منعم ہے۔ دیکھنے والا نہیں۔ کیونکہ نظر کے معنی صرف دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ حدقہ چشم کو شے مرئی کی طرف پھیرنے اور گھمانے کے ہیں۔ اسی طرح لفظ استماع ہے۔ اس کے معنی بھی صرف سماعت اور ادراک کے نہیں بلکہ شے مسموع کی طرف ملتفت ہونے کے ہیں۔ اس بنا پر استماع کا اطلاق بھی چونکہ سوچ بچار کی ایسی نوعیت پر ہوتا ہے جس میں کسی بات کے حق و ناحق ہونے کا فیصلہ کرنا ہو۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کو اس سے متصف نہیں گردانا چاہیے۔ غفور کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ اللہ اپنے بندوں کے گناہوں پر پردہ ڈال دیتا ہے۔ اور ذلیل و رسوا نہیں ہونے دیتا۔ مغفر (خود) کا لفظ اسی سے بنا ہے۔ اور یہی مناسبت اس میں پائی جاتی ہے۔ یعنی پہننے کی ایسی چیز جو چہرہ اور سر کو ڈھانپ لیتی ہے اور دشمن کے وار سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس کے خیال میں باری تعالیٰ کو شکور کہنا بھی از قبیل مجاز ہے۔ کیونکہ لفظ شکر کا اطلاق اس اظہار نعمت پر ہوتا ہے جو شاکر کی طرف سے ہو۔ اور مشکور وہ شخص ہوتا ہے جس کی طرف سے اس نعمت کی ارزانی ہو۔ اس لحاظ سے شکور کے لفظی معنی اظہار شکر کرنے والے کے ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کو شکور اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ وہ اطاعت و بندگی پر اپنے بندوں کو انعامات سے نوازنے والا ہے۔ حمد و شکر میں اس کے نزدیک معنی کا فرق ہے کیونکہ حمد ذم کی ضد ہے اور شکر کفر بمعنی کفران کی ضد ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اس کی رائے میں ان معنوں میں حمید کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے انعامات کی رو سے محمود اور ستودہ صفات ہے۔ اس کی رائے میں اللہ تعالیٰ کو صالح کے لفظ سے تعبیر نہیں کر سکتے اگرچہ اس کے تمام افعال صلاح ہی پر مبنی ہیں۔ کیونکہ صالح سے مراد ایسا شخص ہوتا ہے جو اپنی اصلاح کی وجہ سے صالح ہو۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ اگرچہ دوسروں پر فضل روا رکھتا ہے لیکن اس پر بھی اس کو فاضل

Marfat.com

نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس کے افضال کا تعلق غیر سے ہے۔ اور وہ اس بات سے قطعی بے نیاز ہے کہ اس نوع کی بخشش و نوال سے فاضل کہلائے۔ ہاں جس پر اس کی رحمت ہوتی ہے وہ البتہ اس شرف و فضل سے بہرہ مند ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کو یہ خیر محض قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اس کی ذات سے صرف خیر ہی کا صدور ہوپاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں شریر ہے۔ اور اس کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس سے شر کا صدور کثرت سے ہو۔

اس کے نزدیک امراض شر میں محض مجازاً داخل ہیں۔ ورنہ درحقیقت یہ شر نہیں۔ یہی رائے اس کی جہنم کے بارہ میں ہے کہ یہ حقیقتاً شر نہیں۔ لفظ شر کے فاعل کی جمع اس کے خیال میں اشرار ہے۔ عذاب جہنم کے بارہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ یہ نہ خیر ہے نہ شر۔ کیونکہ خیر اس شے کو کہتے ہیں جس میں انسان کے لیے منفعت و نعمت کا کوئی نہ کوئی پہلو پایا جائے۔ اور شر کا اطلاق اس شے پر ہوتا ہے جس میں فساد اور بگاڑ کا عنصر ہو۔ اور عذاب جہنم میں یہ دونوں چیزیں پائی نہیں جاتیں۔ نہ صلاح اور نہ فساد' نہ منفعت اور نہ بگاڑ۔ اس کا تعلق تو تقاضائے عدل و حکمت سے ہے۔

الاسکافی نے اس مسئلہ میں اس سے اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے۔ اس کے نزدیک عذاب جہنم دراصل خیر سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اس کے ڈر سے لوگ معاصی یا ارتکاب کفر سے دامن کشاں رہتے ہیں۔

اہل اثبات کا یہ عقیدہ ہے کہ عذاب جہنم درحقیقت ضرر ہے' آزمائش ہے اور شر ہے۔ خیر' صلاح اور رحمت وغیرہ نہیں۔

عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے کسی بھی لحاظ سے شر کی تخلیق نہیں کی ہے اور نہ جہنم کو مجازاً یا حقیقتاً شر قرار دیا ہے۔ اسی طرح کہیں بھی امراض کو شر نہیں ٹھہرایا۔

اس نے معتزلہ پر یہ معارضہ پیش کیا ہے کہ اگر تم باری تعالیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہو کہ اس نے شر کی تخلیق کی ہے تو پھر تم اس کو شریر کہنے سے کیوں باک محسوس کرتے ہو۔

(248)

کیا اللہ تعالیٰ کو ضرر رساں کہہ سکتے ہیں

اس بارہ میں تین گروہ ہیں۔

(1) اہل اثبات کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں مومنوں کو تو حقیقتاً نفع پہنچاتا ہے اور کفار کو ضرر سے دوچار کرتا ہے۔ اور ان سے جو بھی سلوک روا رکھتا ہے وہ ان کے حق

Marfat.com

میں ضرر ہی ہوتا ہے۔ جس سے ان کے دین کو نقصان پہنچتا ہے۔ کیونکہ اللہ یہ چاہتا ہے کہ یہ لوگ اس کے انعامات کے باوجود کفر ہی میں ٹامک ٹوئیاں مارتے رہیں۔ اہل اثبات اس مسئلہ میں دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔

ایک کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہاں تک دنیا کا تعلق ہے کفار کو انعامات سے بہرہ مند کرتا رہتا ہے۔ مثلاً انہیں مال عطا کرتا ہے اور صحت توانائی بخشتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ دوسرے کا خیال ہے کہ نہیں۔ دنیا میں ان سے جو سلوک ہوتا ہے وہ بھی اس لیے ہوتا ہے تاکہ یہ کفر پر جمے رہیں۔

(2) الجبائی کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دین کے معاملہ میں کسی کو بھی ضرر کا شکار نہیں بناتا البتہ جہنم میں اہل کفار کو جسمانی عذاب کا مزہ ضرور چکھائے گا۔

(3) معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنوں میں کسی کو بھی ضرر سے دوچار نہیں کرتا۔ جس طرح کہ حقیقی معنوں میں کسی کو بھی دھوکہ نہیں دیتا۔

(249)

اللہ تعالیٰ کن معنوں میں خالق ہے

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو خالق قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ فعل کا صدور اس سے قدرت قدیمہ سے ہوتا ہے۔ اور خالق کے سوا کوئی بھی قدرت قدیمہ سے متصف نہیں ہوتا۔ کسب کے معنی یہ ہیں کہ فعل کا صدور قدرت حادثہ سے ہو۔ چنانچہ جس سے فعل کا صدور قدرت قدیمہ کی وجہ سے ہو' وہ تو خالق ہے۔ اور جس سے قدرت حادثہ کی وجہ سے ہو وہ مکتسب ہے۔ اہل حق کا یہی مذہب ہے۔

(2) الاسکافی اور معتزلہ کے بہت سے لوگوں کا یہ قول ہے کہ خالق وہ ہے جو فعل کے صدور میں کسی آلہ یا عضوو جارح کا رہین منت ہو۔

(3) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان معنوں میں خالق کہا جاتا ہے کہ اس کا ہر ہر فعل اس نظام کے مطابق ہوتا ہے جس کو اس نے ترتیب دے رکھا ہے۔ اور انسان پر بھی اسی وجہ سے خالق کا اطلاق ہوتا ہے کہ اس کے افعال بھی نظام و ترتیب کے مطابق انجام پاتے ہیں۔

باقی معتزلہ نے خالق کی اس تعریف کو تسلیم نہیں کیا۔

(4) عباد کے نقطہ نظر سے خالق کے معنی باری کے ہیں۔ اور مخلوق کے معنی مبری کے۔

Marfat.com

(250)

کیا انسان در حقیقت فاعل ہے

(1) الناشی کے سوا باقی تمام معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان حقیقی معنوں میں فاعل محدث، مخترع اور افعال کو انجام دینے والا ہے۔

(2) الناشی کا یہ خیال ہے کہ انسان حقیقی معنوں میں فاعل نہیں۔ اور نہ حقیقی معنوں میں محدث یا فعل کی تخلیق کرنے والا ہی ہے۔ یہ اس بات کا بھی قائل نہیں تھا کہ باری تعالیٰ کسب و اکتساب انسانی کی تخلیق کرنے والا ہے۔ اس خیال میں یہ تناقض پنہاں ہے کہ فعل تو حدوث پذیر ہو مگر اس کو سطح حدوث پر فائز کرنے والا کوئی نہ ہو۔ یا فعل کا ہدف یعنی مفعول تو پایا جائے مگر فاعل نہ پایا جائے۔

(3) مجھے معلوم ہوا ہے کہ ان میں کے بعض لوگ انسان کو در حقیقت محدث سمجھتے ہیں۔ لیکن مکتسب کے معنوں میں۔

(4) میں نے ان میں ایسے لوگوں کو بھی پایا ہے کہ ان میں سے کسی سے اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا انسان حقیقتاً فاعل ہے تو ان کا جواب یہ ہوتا ہے کہ فاعل کے دو معنی ہیں۔ اگر تمہاری مراد فاعل سے یہ ہے کہ وہ خالق ہے تو یہ غلط ہے اور اگر اس کے معنی مکتسب کے ہیں تو انسان در حقیقت مکتسب ہے۔ اس پر یہ کہا جاتا کہ آیا فاعل کے معنی تمہارے نزدیک مکتسب کے ہیں تو ان لوگوں کا یہ جواب ہوتا کہ ہاں فاعل کے معنی مکتسب کے ہیں۔ گویا جب بھی ان سے انسانی فعل کے بارہ میں دریافت کیا جاتا یہ جواب میں فعل کو انہی دو خانوں میں تقسیم کر دیتے۔ کوشانی کا یہی مسلک ہے۔

(5) مجھے یحییٰ بن ابی کامل کا یہ قول معلوم ہوا ہے کہ باری تعالیٰ بھی مجازی معنوں میں فاعل ہے۔ اور انسان بھی مجازی معنوں میں فاعل ہے۔ کیونکہ انسانی فعل کی حیثیت محض اکتساب کی ہے اور جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے اس کے فعل کو فعل کے بجائے تخلیق سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(6) برغوث کے بارہ میں یہ روایت منقول ہے کہ اس سے ایک مرتبہ یہ پوچھا گیا کہ باری تعالیٰ فاعل ہے۔ اس نے کہا میں نہیں کہہ سکتا کیونکہ "یفعل" میں ذم کا پہلو پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے بئس مافعلت (تم نے جو کچھ کیا برا کیا)۔ میں باری تعالیٰ کے لیے خالق کا لفظ بھی موزوں نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں بھی ذم کا پہلو پایا جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن ہی میں ہے۔

Marfat.com

وتخلقون افکار (17:29) "اور تم جھوٹی باتیں تراشتے ہو۔" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لفظ خلق کے ساتھ مذمت کو وابستہ کیا ہے اور ذم یا مذمت کی جو نوعیت قرآن میں مذکور ہو عوام کے استعمال میں وہ اور شدید ہو جاتی ہے۔

(7) میں نے احمد بن سلمہ الکوشانی کو یہ کہتے سنا ہے کہ میرا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ باری تعالیٰ جو کی تخلیق کر سکتا ہے۔ میرے نزدیک باری تعالیٰ کی طرف جور کو منسوب کرنا غلط ہے۔ کیونکہ اس سے اس کے جائز ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ کوشانی حسین النجار کے ماننے والوں میں سے ہے۔

(8) اہل اثبات میں کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ کے بارہ میں ہم جب "فعل" کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد "تخلیق" ہوتا ہے۔ اور یہ استعمال اس کے حق میں حقیقی معنوں میں ہے۔ لیکن انسانوں کی طرف فعل کے انتساب کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ در حقیقت کاسب یا مکتسب ہے۔ اس لیے کہ فعل در حقیقت اسی کا ہے جو خلق و آفرینش سے کام لیتا ہے۔ لغت کی رو سے بھی فاعل کے معنی خالق ہی کے ہیں۔ اور اگر انسان اکتساب کے بعض گوشوں کی تخلیق پر قادر ہو تو وہ اکتساب کے تمام گوشوں پر قادر ہو سکتا ہے۔ جس طرح کہ قدیم نے جب اپنے فعل کے بعض گوشوں کی تخلیق کی تو فعل کے تمام گوشوں کی تخلیق کی۔

(9) اہل اثبات کا اس بارہ میں اتفاق رائے ہے کہ مخلوق کے معنی محدث یا نوپیدا کے ہیں۔ اور اسی طرح محدث مخلوق کے مترادف ہے۔ میرے نزدیک یہی صحیح ہے۔ یہی میرا مذہب ہے اور اسی کی میں تبلیغ کرتا ہوں۔

(10) زہیر الاثری اور ابو معاذ تومنی کا کہنا ہے کہ مخلوق کے معنی یہ ہیں کہ یہ شے اللہ کے ارادہ سے اور کلمہ کن سے وقوع پذیر ہوئی ہے۔

بہت سے معتزلہ کی یہی رائے ہے۔ ابو الہذیل کا بھی یہی قول ہے۔

(11) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ مخلوق کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے براہ راست کسی شے کی تخلیق کی ہے۔ یہ لوگ مخلوق کو کسی طرح بھی قول یا کلمہ کن کا مترادف نہیں سمجھتے۔ ابو موسیٰ اور بشر المعمر کی یہی رائے ہے۔

Marfat.com

(251)

اکتساب کیا ہے؟

(1) معتزلہ میں سے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ مکتسب کا معنی یہ ہے کہ ایک شخص آلہ یا عضو و جارحہ سے قوت کے بل پر ایک کام انجام دیا ہے۔ اور یہ قوت نو پیدا یا مخترعہ ہے۔

(2) الجبائی کا قول ہے کہ مکتسب سے مراد ایسا شخص ہے جو نفع، ضرر، خیر اور شر کا اکتساب کرتا ہے۔ کبھی اکتساب کے معنی حصول مال کے بھی ہوتے ہیں۔ اور یہ اس کا حقیقی استعمال ہے۔ اگرچہ اس کو فعل نہیں کہہ سکتے۔

(3) میرے نزدیک اکتساب کے معنی کسی شے کے قدرت محدثہ کی وجہ سے وقوع پذیر ہونے کے ہیں۔

(252)

اول و آخر کے کیا معنی ہیں؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد الاول و الاخر (3:57) کے کیا معنی ہیں۔

(1) اکثر لوگوں کی رائے یہ ہے کہ آخر کے معنی فنائے دنیا کے بعد بھی زندہ رہنے کے ہیں اور اللہ تعالیٰ چونکہ تمام کائنات کے بعد بھی زندہ و قائم رہنے والا ہے، اس بنا پر آخر ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ اہل جنت کو جنت میں بھیجے گا، اور اہل جہنم کو جہنم میں بھیجے گا۔ اور یہ دونوں گروہ ہمیشہ ہمیشہ ثواب و عذاب سے دوچار ہوتے رہیں گے۔

(2) الجہم بن صفوان کا یہ خیال ہے کہ آخر کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ ہمیشہ ہمیشہ رہے گا اور یہ کہ اس کے سوا اور کوئی چیز باقی نہیں جائے گی۔ اور نہ اس کے سوا کوئی موجود رہے گی۔ کیونکہ جنت و دوزخ اور ان میں رہنے والے سب فنا کے گھاٹ اترنے والے ہیں۔

(3) بطیخیہ کا کہنا ہے کہ اہل جنت ٹھیک اسی طرح جنت کے انعامات سے بہرہ مند ہوتے رہیں گے۔ اور اہل جہنم سزا اور تکلیف سے لطف اندوز ہوتے رہیں گے جس طرح سرکہ میں سرکہ کا جرثومہ لطف اندوز ہوتا ہے۔ اور شہد میں شہد کی مکھی لطف اندوز ہوتی ہے۔

(4) ابو الہذیل کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ جنت میں اہل جنت ہر طرح کی حرکت و جنبش کو

Marfat.com

چھوڑ دیں گے۔ اور سکون تام کی زندگی بسر کریں گے اور اسی سکون سے ہمیشہ لطف اندوز ہوتے رہیں گے۔

(5) بعض معتزلہ کی یہ رائے ہے اللہ کے وصف آخر سے متصف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات باقی رہنے والی ہے۔

(6) جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شے کے معنی موجود کے ہیں ان کے نزدیک اول کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات موجود تھی' اور اس کے سوا اور کوئی شے موجود نہ تھی۔ کیونکہ اگر مرتبہ علم میں بھی کوئی شے موجود ہو تو باری تعالیٰ کو اول نہیں کہہ سکتے۔

(7) اس کے مخالفین کا کہنا ہے کہ اول کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ سے موجود ہے اور اس کے سوا اور کوئی شے موجود نہ تھی۔ اگرچہ اس کے مرتبہ علم میں منصہ شہود پر آنے والی اشیا موجود تھیں۔

(253)

باری تعالیٰ کن معنوں میں کامل ہے

(1) الجبائی کا قول ہے کہ باری تعالیٰ کو وصف کامل سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ کامل کے معنی ایسے شخص کے ہوتے ہیں جس کے یا تو ابعاض ہوں' اور یا بعض خصال و عادات ہوں جو اتمام پذیر ہوں۔ مثلاً جسم کے اعتبار سے کامل شخص وہ ہے جس کے اجزا و ابعاض کامل ہوں۔ اور عادات و اطوار کے لحاظ سے کامل وہ ہے جس کے عادات و اطوار کامل ہوں۔ مثلاً علم' عقل' اور فصاحت وغیرہ میں کمال پایا جائے۔ ظاہر ہے کہ ان معنوں میں باری تعالیٰ کو کامل نہیں قرار دے سکتے۔ کیونکہ وہ تبعیض سے منزہ' اور نقصان و کمال سے بری ہے۔
اسی طرح اس کو لفظ وافر سے بھی متصف نہیں ٹھہرا سکتے۔ کیونکہ اس کے معنی بھی کامل ہی کے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شجاعت کے ساتھ بھی متصف نہیں گردانا چاہیے۔ کیونکہ شجاعت کے معنی خوف ناک امور کے مقابلہ میں اظہار جرات کے ہیں۔
اس کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مختار کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مرید یا ارادہ کناں ہے۔ کیونکہ وہ اپنے ارادہ میں آزاد ہے مجبور نہیں۔ اور ارادہ ہی دراصل اختیار ہے۔ انسان کو مختار قرار دینے کے معنی بھی اس کے نزدیک یہی ہیں۔ اختیار و مختار میں اس کے نزدیک معنی کا فرق ہے۔ جس طرح کہ اردہ اور شے مراد میں معنی کا فرق ہے۔ اور اختیار کا لفظ جو انبیا کے لیے استعمال ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس نے ان کو مبعوث فرمانا

Marfat.com

پسند فرمایا۔ اصطفاء اس سے مختلف مفہوم کا حامل ہے۔

اس کے نزدیک ارادہ اور ضمیر بھی متحد المعنی نہیں۔ ضمیر محل ارادہ کا نام ہے۔

اس کے نقطہ نظر سے یہ جو کتابوں میں مرقوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کا امتحان لیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو مکلف ٹھہراتا ہے اور یہ صورت مجاز کی ہے۔ کیونکہ تکلیف سے مراد یہ ہے کہ ان کو احکام و مسائل کی اطاعت کا پابند قرار دیتا ہے۔ تکلیف کے اسی معنی کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کے لیے ویجزیھم کا لفظ استعمال نہیں کرتا تھا۔ کیونکہ تجزیہ اور تکلیف میں بہت فرق ہے۔ یبتلیھم کے معنی بھی اس کے نزدیک یہی ہیں کہ اللہ اپنے بندوں کو مکلف ٹھہراتا ہے۔

(254)

اللہ تعالیٰ اور ترک فعل

اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں۔

(1) کچھ لوگوں نے اللہ کے حق میں ترک فعل کو جائز ٹھہرایا ہے یعنی جب وہ کوئی فعل انجام دیتا ہے تو اس کی ضد کو ترک کر دیتا ہے۔

(2) الحسین کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے تارک ہے۔

(3) بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ ترک فعل سے متصف نہیں۔ اور نہ اس کے لیے ترک فعل کے کوئی مثبت معنی ہی ہیں۔ بعینہٖ جس طرح ہم اس کے لیے کف نفس یا امتناع نفس کے الفاظ استعمال نہیں کرتے اسی طرح ترک فعل کو بھی اس کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔

(255)

کیا اللہ ازل سے خالق ہے؟

(1) اکثر متکلمین کی یہ رائے ہے کہ اللہ کے لیے لم یزل خالقا کا لفظ علی الاطلاق درست نہیں۔

(2) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے لم یزل خالقا ان معنوں میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ خلق و آفرینش کا فعل مستقبل سے تعلق رکھنے والا ہو۔

Marfat.com

(3) بعض کی رائے میں اللہ تعالیٰ حقیقتاً اور علی وجہ الاثبات خالق ازلی ہے۔ یہ بعض روافض کا موقف ہے۔

(256)

عبد اللہ بن کلاب کے قول کی تشریح

(1) عبد اللہ بن کلاب کا کہنا ہے کہ اللہ سبحانہ اپنے تمام اسماء و صفات کے ساتھ ازل سے متصف ہے۔

چنانچہ وہ ہمیشہ سے عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، عزیز، جلیل، کبیر، عظیم، جواد، متکبر، واحد، احد، صمد، فرد، باقی، اول، سید، مالک، رب، رحمٰن، مرید کارہ، محب، مبغض، راضی، ساخط، موالی، معاوی، قائل اور متکلم ہے۔ اور ازل سے علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، عزت، جلال، عظمت و کبریا، کرم، جود، بقاء، الوہیت، رحمت، ارادہ، کراہت، حب، بغض، رضی، سخط، ولایت، عداوت، اور لام ایسی صفات سے اتصاف پذیر ہے۔ اور ان کا تعلق صفات ذات سے ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ صفات کو مزید صفات سے متصف نہیں گردانا جا سکتا اور یہ کہ صفات قائم بالذات نہیں ہیں۔ بلکہ اللہ کے ساتھ قائم ہیں۔

اس کی یہ بھی رائے ہے کہ وہ موجود ہے مگر وجود زائد کے ساتھ نہیں اسی طرح وہ شے ہے، مگر ان معنوں میں نہیں کہ وہ شے تھا۔ اور یہ کہ اس کی صفات نہ تو اس کا عین ہیں اور نہ غیر، نیز یہ کہ صفات میں باہم تغائر نہیں۔ جس طرح کہ ان کو اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ علم کے بارہ میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ قدرت کا عین ہے یا غیر۔ یہی حال تمام صفات کا ہے۔

(2) اس کے بعض ماننے والوں کا قول ہے کہ صفات کے بارہ میں ہم نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ عین ذات ہیں اور نہ یہ کہ غیر ذات ہیں۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر صفت دوسری صفت کا عین ہے یا غیر۔

(3) حارث کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفات کے بغیر نہیں ہے اور اس کی صفات میں باہم تغائر پایا جاتا ہے۔

Marfat.com

(257)

ابن کلاب کے ماننے والوں میں مسئلہ قدیم پر اختلاف

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ وہ قدیم قدم سے ہے۔
(2) بعض کا کہنا ہے کہ نہیں وہ قدیم ہے مگر قدم زائد سے نہیں۔ جس طرح کہ محدث بغیر حدوث زائد کے محدث ہوتا ہے۔

(258)

کیا صفات پر اشیا کا اطلاق ہوتا ہے

ان میں یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا صفات کو اشیا کے زمرہ میں شمار کرنا چاہیے یا نہیں۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ صفات اشیا ہیں۔
(2) کچھ لوگ اس اطلاق کو جائز نہیں قرار دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر صفات کے اشیا ہونے کے بارہ میں سوال کیا جائے تو ہم اس کے جواب میں بے نیازی سے کام لیں گے۔
(3) اسی طرح ان میں کے بعض صفات کو قدیم مانتے ہیں۔
(4) اور بعض اس بات کے قائل ہیں کہ ان پر قدیم و محدث کی اصطلاحوں میں غور نہیں کرنا چاہیے۔
(5) ان لوگوں کی رائے میں اللہ ہمیشہ ان لوگوں سے راضی رہتا ہے جن کے بارہ میں اس کو علم ہو کہ ان کی موت ایمان پر ہو گی۔ اگرچہ عمر کا اکثر حصہ ارتکاب کفر میں گزرے اسی طرح وہ ہمیشہ ان لوگوں پر ناراض رہتا ہے جن کے بارہ میں اس کو علم ہو کہ انہیں حالت کفر میں مرنا ہے۔ اگرچہ تمام عمر یہ مومن رہیں۔
ان کے نزدیک اللہ سبحانہ کے ارادہ کے معنی یہ ہیں کہ شے مراد وجود میں آنے والی ہے۔ اور کراہت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو سطح وجود پر فائز نہیں کرنا چاہتا۔
(6) سلیمان بن جریر کا قول ہے کہ علم نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات لیکن وجہ اللہ سے مراد عین ذات ہے۔ نیز یہ کہ اس کا علم اور شے ہے۔ اور قدرت اور شے۔ اس کا کہنا ہے کہ میں صفات کو اشیا نہیں سمجھتا۔

Marfat.com

(7) ابن کلاب کا کہنا ہے کہ وجہ' عین اور یدین اللہ کی صفات ہیں لیکن نہ تو یہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات- یہی انداز فکر اس کا علم و قدرت کے بارہ میں ہے-

(259)

اللہ تعالیٰ کن معنوں میں قادر ہے؟

اس مسئلہ میں شدید اختلاف رونما ہے کہ باری تعالیٰ کن معنوں میں قادر ہے- اور اسی اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ اعراض پر قادر ہے؟

(1) معمر کے سوا تمام مسلمان اس مسئلہ میں اتفاق رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرکات' سکون' الوان' حیات' موت' صحت' مرض اور قدرت وغیرہ- اعراض پر وقار ہے-

(2) معمر نے اس بارہ میں تصریح کی ہے کہ قدیم کو' صفت قدرت سے علی الاطلاق متصف نہیں گردانا چاہیے- کیونکہ اس کی قدرت صرف جواہر سے متعلق ہے- اعراض سے نہیں- چنانچہ اس نے براہ راست نہ زندگی کو پیدا کیا ہے نہ موت کو' نہ صحت کو جنم دیا ہے نہ بیماری کو' نہ قوت کی تخلیق کی ہے نہ عجز کی- اسی طرح نہ رنگ کو ہویدا کیا ہے اور نہ طعم و ذوق اور بو کو- یہ تمام خصوصیات جوہر کی طبیعت کا اقتضا ہیں- جب اس نے جوہر کو پیدا کیا تو یہ آپ سے آپ پیدا ہو گئیں- اس کا یہ بھی کہنا ہے حرکت پر قدرت کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ متحرک ہو- اور سکون پر قدرت کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ ساکن ہو- یہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ وصف ارادہ و کراہت سے متصف ہے- اور یہ صفات اس کے ساتھ لامکان میں وابستہ ہیں- اسی طرح کسی شے کو تحریک دینا' یا ساکن ٹھہرانا اس کی صفت ہے اور یہ ارادہ کے مترادف ہے- اس نقطہ نظر پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ تحریک و تسکین پر قادر ہے- اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بھی متحرک یا ساکن ہو- اسی طرح حرکت و سکون پر قدرت رکھنے کے یہ معنی کب ہیں کہ وہ خود بھی متحرک یا ساکن ہو-

(3) اہل حق نے معمر کی اس رائے سے اختلاف کا اظہار کیا ہے- ان کا کہنا ہے کہ قدیم اگرچہ تحریک و تسکین پر قدرت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ جود بھی متحرک ہو-

(260)

قدرت کا ایک اور پہلو

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا اللہ نے بندوں کو جن امور پر قدرت عطا کی ہے ان پر وہ خود بھی قادر ہے یا نہیں۔

(1) شحام کے علاوہ ابراہیم' ابوالہذیل اور تمام معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان امور پر قادر نہیں قرار دینا چاہیے کہ جن امور پر اس نے بندوں کو قدرت عطا کی ہے۔ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ قدرت کا ہدف تو ایک ہو اور قادر دو ہوں' ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔

(2) شحام کا قول ہے کہ اللہ بندوں کے مقدورات پر قادر ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک حرکت کا سبب دو قادر یا دو محرک ہوں۔ یعنی انسان اور اللہ تعالیٰ۔ اگر اللہ اس مقدور کو انجام دے گا تو یہ اضطرار ہو گا۔ اور بندہ انجام دے گا تو اس میں اکتساب کا پہلو پایا جائے گا۔ اس صورت میں دونوں کو قادر کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ فعل کی ایک ہی نوعیت کے دو فاعل ہوں۔ بلکہ اللہ حرکت پر ان معنوں میں قادر ہے کہ اس نے حرکت کی تخلیق کی ہے اور بندہ ان معنوں میں قادر ہے کہ اس نے حرکت کا اکتساب کیا ہے۔

(3) اہل الحق و الاثبات کا موقف یہ ہے کہ مقدور کی ہر ہر نوعیت پر اللہ سبحانہ قادر ہے۔ جس طرح ہر ہر شے معلوم کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔

(261)

کیا اللہ تعالیٰ بعینہ ان امور پر قادر ہے کہ جس پر اس کے بندے قادر ہیں

(1) بغداد کے معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بعینہ ان امور پر قادر نہیں سمجھنا چاہیے کہ جن امور پر اپنے بندوں کو قدرت عطا کر رکھی ہے۔ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال پر قادر نہیں۔ نہ اس بات پر قادر ہے کہ اپنے بندوں کے لیے ایمان و کفر کی تخلیق کرے تاکہ وہ کفر و ایمان کو اختیار کریں۔ اور نہ وہ معصیت و اکتساب ہی کو اس غرض سے پیدا کرتا ہے

Marfat.com

کہ اس کے بندے معصیت و اکتساب کے حامل ہوں۔

لیکن حرکت کے معاملہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی تخلیق پر اس بنا پر قادر ہو سکتا ہے تاکہ لوگ اس کی وجہ سے حرکت کناں ہو سکیں۔ اسی طرح ارادہ کی تخلیق پر اس غرض سے قادر ہو سکتا ہے تاکہ اس کے بندے ارادہ سے متصف ہوں۔ یہی حال شہوات اور خواہشات کا ہے۔

لیکن ان کے نزدیک اللہ اور بندے کے فعل میں فرق ہے یعنی جس حرکت کی تخلیق اللہ تعالیٰ کرتا ہے وہ انسان کے اس فعل سے مختلف ہے جس کو انسان حرکت کے سلسلہ میں انجام دیتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود ملحوظ رکھنے سے تشبہ لازم آتا ہے۔

ان میں کی اکثریت نے اللہ تعالیٰ کو ان معنوں میں قادر تسلیم نہیں کیا کہ وہ اپنی معرفت پر بندوں کو مجبور کر دے۔

(2) محمد بن عبدالوہاب الجبائی اور معتزلہ کی اکثریت کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بعینہٖ ان امور پر قادر ہے کہ جن پر اس نے بندوں کو قدرت عطا کر رکھی ہے۔ جیسے حرکت و سکون وغیرہ۔ اسی طرح وہ اپنی معرفت پر بھی بندوں کو مجبور کر سکتا ہے۔

لیکن یہ یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ کفر و ایمان کی تخلیق پر اس بنا پر قادر ہے تاکہ لوگ کفر و ایمان کو اختیار کر سکیں۔ اور عدل و کلام پر اس وجہ سے قادر ہے تاکہ لوگ عادل ہوں اور تکلم اختیار کر سکیں۔ کیونکہ تکلم خود بندے کا فعل ہے۔ اسی طرح اس کے نزدیک عدل و جور اور وہ تمام افعال جو انسان کے ساتھ خاص ہیں ان کا فاعل اللہ تعالیٰ کو نہیں قرار دیتا تھا۔

(3) ابوالہذیل کا موقف یہ ہے کہ انسان کے افعال باری تعالیٰ کے افعال سے قطعی مختلف ہیں۔ اعراض کے بارہ میں یہ اس بات کا قائل نہیں تھا کہ ان میں باہم تشابہ پایا جاتا ہے۔

(4) اہل الحق و الاثبات کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ ایمان کی اس بنا پر تخلیق کرے۔ تاکہ لوگ اس سے بہرہ مند ہوں۔ کفر کو اس بنا پر پیدا کرے کہ لوگ اس کو اختیار کریں اور کسب و اطاعت کو اس غرض سے معرض وجود میں لائے تاکہ لوگ کسب و اطاعت کو اپنا سکیں۔ ٹھیک اسی طرح وہ معصیت کی تخلیق پر بھی قادر ہے تاکہ جن کو معصیت اختیار کرنا ہے وہ معصیت اختیار کر سکیں۔

(5) اہل حق و اثبات کی اکثریت نے اس حقیقت کے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایمان' کفر' عدل اور معصیت پر مجبور کر سکتا ہے تاکہ وہ بہ جبر مومن' کافر

اور جائر و عاصی بن سکیں۔

(6) ابو الہذیل کا یہ قول ہے کہ باری تعالیٰ آخرت میں اپنے بندوں کو ایسے صدق اور ایسی قوت تکلم پر مجبور کر سکتا ہے کہ جس کی بنا پر یہ صادق ٹھہریں اور گفتگو پر قادر ہو سکیں۔
اس پر مناقضہ یہ وارد ہوتا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں خدا ایسے کفر و جور پر بھی بندوں کو مجبور کر سکتا ہے کہ جس کی وجہ سے یہ کافر اور جائر ٹھہریں۔ ورنہ تناقض پیدا ہو گا۔

(7) جہاں تک میرا تعلق ہے میں یہ کہتا ہوں کہ ہم یہ جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے کسب و اکتساب کی تخلیق پر قادر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس پر مجبور بھی کر سکتا ہے۔ یہی نہیں ان کو جور و تعدی پر بھی مجبور کر سکتا ہے۔

(8) معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ باری تعالیٰ ہر اس شے پر بندوں کو مجبور کر دے سکتا ہے کہ جو وہ بندوں سے چاہتا ہے۔

(9) محمد بن عیسیٰ نے اس موقف کی مخالفت کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ایمان، عدل اور کفر پر اس بنا پر اپنے بندوں کو مجبور کر دے سکتا ہے کہ وہ مومن، عادل اور کافر بنیں۔ تو اس صورت میں نہ وہ مومن ہوتے ہیں۔ نہ عادل ٹھہرتے ہیں اور نہ کافر قرار پاتے ہیں۔ کیونکہ ان سب کے لیے اطاعت اختیاری ضروری ہے۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں اطاعت کی یہ نوعیت باقی نہیں رہتی۔

اس کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جب علم کی تخلیق کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا علم سے بہرہ مند ہوا ہے۔ اگر شہوت کو پیدا کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا شہوت کا شکار ہے۔ لیکن جب عدل کی تخلیق کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدل سے متصف ہے۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جور غیر پر قادر نہیں ٹھہرانا چاہیے۔ ہمارے نزدیک اس کی یہ بات تو صحیح ہے کہ اللہ سبحانہ قادر ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں کہ جور غیر یا ایمان غیر پر قادر ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسب غیر پر قدرت رکھتا ہے۔ یا کسب غیر کی تخلیق پر قدرت رکھتا ہے۔ اس مسئلہ میں صحیح تر بات صرف اتنی ہی ہے کہ اللہ سبحانہ قادر ہے۔ یہ صحیح نہیں کہ کسب غیر کی تخلیق پر قادر ہے۔

اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ میں یہ تو کہہ سکتا ہوں کہ باری تعالیٰ جور پر قدرت رکھتا ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتا کہ باری تعالیٰ جور کے ارتکاب پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی طرح میں یہ تو کہہ سکتا ہوں کہ باری تعالیٰ ازل سے فعل پر قادر ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتا کہ باری تعالیٰ ازل

سے فعال رہا ہے۔ کیونکہ اس کو قادر کہنے کے معنی صرف یہ ہیں کہ ہم اس کے وصف قدرت کی خبر دیتے ہیں۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ ازل سے فعال ہے تو اس صورت میں فعل کے ازلی ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔

عدل کی تعریف اس کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس کو اللہ تعالیٰ اختیار کرتا ہے عدل ہے اور ہر وہ فعل جس کو انجام نہیں دیتا جور ہے۔ اس بنا پر باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ عدل کی ایسی نوعیت پر قادر ہے جس کو اس نے اختیار نہیں کیا۔ اس موقف کے بارہ میں اس کا عذر یہ ہے کہ اگر عدل کو افعال الٰہی سے الگ کر کے دیکھا جائے اور یہ کہا جائے کہ وہ ایسے عدل پر قدرت رکھتا ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ جور پر بھی قادر ہو۔

یہ ہر اس شخص پر اعتراض کناں ہوتا تھا جو یہ کہتا کہ اللہ تعالیٰ کا فعل پر قادر ہونا اس کے فعال ہونے کے مترادف ہے۔

(10) معمر کا قول ہے کہ جو حرکت پر قدرت رکھتا ہے وہ متحرک ہونے پر بھی قادر ہے۔ لیکن ہم یہ تو کہتے ہیں کہ وہ حِل (حمل) پر قدرت رکھتا ہے لیکن یہ نہیں کہتے کہ وہ حاملہ ہونے پر قادر ہے۔ ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ جور پر قدرت رکھتا ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ جور کے ارتکاب پر قادر ہے۔

ابوالہذیل کے مسلک پر اس کا یہ معارضہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب صدق پر قادر ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ وہ صداقت شعاری پر بھی قادر ہو۔ اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اہل جنت کو صدق پر مجبور کردے (یعنی جنت میں یہ لوگ جھوٹ نہ بول سکیں)۔

(11) معتزلہ میں جن لوگوں نے اللہ کو ظلم و جور پر قادر تسلیم کیا ہے انہوں نے یہ بات بھی تسلیم کی ہے کہ وہ ظلم و جور کے ارتکاب پر بھی قدرت رکھتا ہے۔

(12) اہل اثبات کا مسلک یہ ہے کہ اللہ اس پر تو قادر ہے کہ اس کے بندے ظلم و جور کے مرتکب ہوں۔ یا اس کے بندے ایمان لائیں۔ لیکن خود اس کو ظلم و جور کے ارتکاب پر قادر نہیں ٹھہرانا چاہیے۔ اسی طرح کسب و اکتساب پر بھی وہ قادر نہیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک اللہ کو ظلم و جور کی ایسی نوعیت پر قادر نہیں قرار دینا چاہیے کہ بندے جس کا ارتکاب نہیں کرتے ہیں۔

ہاں ان میں کچھ لوگوں کا البتہ یہ عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے بندوں کو ظلم و جور کے ارتکاب پر مجبور کرسکتا ہے۔ یہی نہیں دنیا میں جہاں کہیں بھی ظلم و جور پایا جاتا ہے اس کی تخلیق اللہ

ہی نے کی ہے۔

(13) نظام اور اس کے ہم نواؤں کا اور علی لاسواری اور جاحظ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جور و کذب ایسی صفات مذمومہ پر قادر نہیں سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح اصلح کے مقابلہ میں کم اصلح امور پر اس کو قادر نہیں تسلیم کرنا چاہیے۔ ہاں کبھی کبھی اس کی قدرت کو ان امور تک وسیع مانا جا سکتا ہے جو اگرچہ اصلح نہ ہوں تاہم اصلح کے قائم مقام ضرور ہوں۔ اور اس طرح کے امور بے شمار ہو سکتے ہیں۔'

ان لوگوں کے نزدیک محال ہے کہ اللہ تعالیٰ مومنوں کو' یا بچوں کو عذاب سے دوچار کرے یا ان کو جہنم میں پھینک دے۔

(14) ابو الہذیل کا کہنا ہے جہاں تک نفس قدرت و امکان کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ بلاشبہ ظلم و جور پر قادر ہے۔ اور ظلم و جور کا ارتکاب بھی کر سکتا ہے۔ لیکن از راہ رحمت و حکمت کبھی بھی وہ ایسا کرے گا نہیں۔ گویا اس میں عملی استحالہ کا پہلو پنہاں ہے۔

(15) ابو موسیٰ اور بہت سے معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اگرچہ ظلم و جور کے ارتکاب پر قادر ہے لیکن کبھی بھی وہ اس کا ارتکاب نہیں کرنے کا۔ اس پر ان سے کہا جاتا۔ اور اگر وہ ان کا ارتکاب کر گزرے؟ اس کے جواب میں یہ لوگ کہتے کہ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ اسلوب بیان بجائے خود بھونڈا ہے۔ اور ایسا ہے کہ اس کو مسلمان صلحا کے لیے استعمال کرنا بھی معیوب ہے۔ چہ جائیکہ اس کا استعمال اللہ سبحانہ کے لیے ہو۔

مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اگر ابوبکر زنا کا مرتکب ہو اور علی ارتداد اختیار کرلے تو؟ جب ہم دلائل کی رو سے یقین رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتا تو اس صورت میں یہ سوال مہمل ہے کہ اگر ظلم کا ارتکاب کر ڈالے تو؟

ابو موسیٰ سے جب بطور معارضہ کے کہا جاتا کہ اگر دلائل کے باوجود اللہ تعالیٰ ظلم کرے تو پھر تمہارا جواب کیا ہو گا؟ اس پر وہ کہتا اس صورت میں یہ دلائل غلط ٹھہریں گے۔ اور ان کے بجائے ایسے دلائل کا وجود ماننا پڑے گا جو ظلم کو جائز ٹھہرائیں۔ یہی نہیں پھر اللہ تعالیٰ کو جہاں رب اور قادر کہو گے وہاں ظالم بھی کہنا پڑے گا۔

معتزلہ کا قدرت علی الجہل کے بارہ میں یہ موقف ہے کہ اس کے دو معنی ہیں۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ ایسے افعال پر قادر ہے مگر اس کا ارتکاب نہیں کرنے کا۔ اسی طرح جاہلانہ افعال بھی اس سے سرزد نہ ہوں گے۔ اور اگر اس کے معنی اشیا کی حقیقت کو نہ جاننے کے ہیں۔ تو ہم نے یہ کب کہا ہے کہ وہ صفات کی اضداد پر بھی قدرت رکھتا ہے۔

(16) بشر بن المعمر سے جب سوال کیا جاتا کہ اللہ سبحانہ معصوم بچوں کو عذاب جہنم سے دوچار کر سکتا ہے تو وہ کہتا ہاں اللہ سبحانہ کو اس پر قدرت حاصل ہے لیکن اگر وہ ایسا کرے گا تو خود کفر و عذاب کا مستحق ٹھہرے گا۔

(17) ابو الہذیل سے جب پوچھا جاتا کہ آیا اللہ فعل ظلم پر قادر ہے تو اس کا جواب یہ ہوتا کہ یہ محال ہے کہ اللہ سبحانہ ظلم کا ارتکاب کرے۔

(18) محمد بن شعیب کا کہنا ہے کہ امکان کی حد تک اللہ سبحانہ ظلم و جور اور کذب پر قادر ہے لیکن ان گناہوں کا ارتکاب وہی کرتا ہے جو کسی نہ کسی آفت کا شکار ہو۔ اس سے میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اللہ سبحانہ سے ان کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اس سلسلہ میں اس نے اس دلیل کا سہارا لیا کہ اگر اللہ تعالیٰ ہمیں اس بات کی اطلاع دے کہ وہ اس گھر میں صرف گدھوں کو داخلے کی اجازت دے گا۔ حالانکہ وہ گھر ایسا ہے کہ انسانوں کے داخلہ کے لائق ہے۔ تو اس کو ہم قدرت سے تعبیر نہیں کریں گے۔ ٹھیک اسی طرح ظلم و جور کا ارتکاب قدرت کا مترادف نہیں ہے۔ بلکہ نقص و عیب کا پتہ دیتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ سے اس کی امید نہیں کی جا سکتی۔

(19) بعض متکلمین کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم و جور اور عدل پر یا صدق اور کذب پر یکساں قدرت رکھتا ہے۔ اس پر ان سے کہا جاتا لیکن اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ وہ اپنی اس قدرت کو استعمال نہیں کرے گا۔ ان کا جواب یہ ہوتا' ضمانت وہ دلائل ہیں جو اس کی حکمت پر دلالت کناں ہیں۔ اور وہ تصریحات ہیں جن میں اس نے ظلم و جور اور کذب کی نفی کی ہے۔ اس کے بعد ان سے کہا جاتا لیکن یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ وہ دلائل کے باوجود ان گناہوں کا ارتکاب کر بیٹھے۔ اس کا جواب یہ لوگ یوں دیتے کہ جب تک یہ دلائل' دلائل ہیں۔ اس وقت تک ایسا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ ان دلائل کا تو معنی ہی یہ ہے کہ ظلم کی یہ نوعیت واقع ہونے والی نہیں۔ لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ یہ ظلم وقوع پذیر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دلائل غلط تھے۔ اور وہ بات جو ناممکن الوقوع تھی پذیر ہوئی۔ ظاہر ہے کہ تناقض کی یہ شکل بیک وقت پائی نہیں جا سکتی۔ یعنی دلائل بھی صحیح ہوں۔ اور ظلم کا وقوع بھی ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ مثال کے طور پر یوں سمجھو کہ اللہ نے جن لوگوں کے بارہ میں یہ بتایا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ وہ واقعی ایمان نہیں لائیں گے۔ کیونکہ صحت خبر کے ساتھ اس تو ہم کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ ایسا نہ ہو وہ ایمان لے آئیں۔ ہاں اگر خبر موجود نہ ہو' اور دلائل کا وجود نہ ہو تو مطلقاً امکان کی حد تک ہم کہہ سکتے ہیں کہ

Marfat.com

باری تعالیٰ ان معائب پر قادر ہے۔ جعفر بن حرب کی بھی یہی رائے ہے البلخی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر دلائل کے باوجود اللہ تعالیٰ ان معائب کا ارتکاب کر بیٹھے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ گو عقل وہی ہے مگر ترتیب اشیا بدل گئی ہے' اور نظم عالم اس انداز پر قائم نہیں رہا۔ جس انداز پر اب تک قائم تھا۔

(20) الاسکافی کا یہ موقف ہے کہ گو اللہ سبحانہ تعالیٰ ظلم پر قادر ہے مگر ظلم کبھی بھی وقوع پذیر ہونے والا نہیں۔ کیونکہ وہ اجسام جو عقل و خرد سے بہرہ مند ہیں اور وہ انعامات جن سے کائنات کی ہر ہر شے بہرہ یاب ہے۔ اس بات پر دلالت کناں ہیں کہ اللہ سبحانہ ظالم نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں کہ ایسے دلائل بھی پائے جائیں جو نفی ظلم پر دلالت کرتے ہیں اور ساتھ ہی ارتکاب ظلم بھی ہو۔ اس پر اس سے کہا جاتا لیکن اگر ایسا ہو جائے۔ اس کا جواب یہ ہوتا کہ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسانی بھیجوں سے عقل و خرد کی صلاحیتیں چھن جائیں اور دلالت اشیا کا انداز یکسر بدل جائے۔

(21) فوطی اور عباد سے جب کوئی پوچھتا کہ حضرت اگر اللہ تعالیٰ ظلم کا ارتکاب کر ڈالے تو؟ ان کا جواب یہ ہوتا کہ یہ سوال ہی اپنے اندر استحالہ لیے ہوئے ہے۔ کیونکہ "اگر" سے قائل کی مراد اگر اظہار شک ہے تو اسے مطمئن رہنا چاہیے کہ اس بارے میں ہمیں کوئی شبہ نہیں کہ اللہ سبحانہ ظلم کرنے والا نہیں۔ اور اگر اس سے مراد نفی کا تیقن حاصل کرنا ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ سبحانہ نے بتاکید اکید فرمایا ہے کہ وہ کبھی بھی ظلم و جور کا ارتکاب نہیں کرے گا۔

(262)

کیا اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں پر بھی قدرت حاصل ہے کہ جن کے بارہ میں اس کو یہ علم ہے کہ وہ نہیں ہونے کی

(1) بظاہر توحید کو اپنانے والوں کی اکثریت کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ جن کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ وہ وجود میں نہیں آنے کی۔ یا جن کے بارہ میں اس نے اطلاع دے رکھی ہے کہ وہ نہیں ہونے کی۔ اس پر اگر ان سے کہا جاتا کہ اگر وہ ان چیزوں کو وجود میں لے آتا تو؟ اس پر ان کا جواب ہوتا کہ اگر وہ وجود میں لے آئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پہلے سے یہ جانتا تھا کہ یہ چیزیں وجود کا پیراہن اختیار کریں گی۔

Marfat.com

لیکن اس صورت میں ان کے نہ ہونے کے بارہ میں وہ اطلاع نہیں دیتا۔ بلکہ اطلاع کی شکل یہ ہوتی ہے کہ یہ چیزیں وقوع میں آئیں گی۔

(2) علی الاسواری کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کو معلوم ہو کہ فلاں چیز واقع ہونے والی نہیں ہے یا اللہ تعالیٰ اس کے عدم وقوع سے متعلق ایک اطلاع دے دے' تو اس صورت میں یہ محال ہو جاتا ہے کہ وہ شے وقوع پذیر ہو۔ اس کے نزدیک یہ دونوں جملے الگ الگ تو صحیح ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقوع میں نہ آنے والا چیزوں کو جانتا ہے' اور یہ کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے' لیکن ان دونوں کو ملا دینے سے استحالہ ابھرتا ہے۔

(3) سلیمان بن جریر کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ بات پوچھتا ہے کہ آیا اللہ اس شے پر قدرت رکھتا ہے کہ جس کے بارہ میں اسے یہ علم ہے کہ وہ اس کو وجود میں لانے والا نہیں۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس سوال کے دو پہلو ہیں۔ اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اس شے کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دے رکھی ہے کہ وہ اس کو وجود میں لانے والا نہیں تو اس صورت میں یہ سوال ہی غلط اور محال ہو گا کہ وہ اس پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں۔ لیکن اگر اس کے بارہ میں پہلے سے اللہ تعالیٰ نے کوئی خبر نہیں دی ہے۔ اور وہ ایسی چیز ہے کہ عقل انسانی اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا اچھا نہیں سمجھتیں۔ تو اس صورت میں بھی اللہ کی قدرت اس سے متعرض نہیں ہوگی۔ لیکن اگر وہ ایسی چیز ہے کہ عقل انسانی اس کے انتساب کو برا نہیں جانتی تو اللہ تعالیٰ کی قدرت اس سے متعرض ہو سکتی ہے۔ علم الٰہی کے بارہ میں تقسیم کی یہ نوعیت اس لیے اختیار کی گئی ہے کہ انسان یہ نہیں جان سکتا کہ علم الٰہی میں کیا مقدر ہے۔ غرض یہ ہے کہ اس سوال کے دو پہلو ہیں کہ آیا جس چیز کے عدم وقوع کے بارہ میں اللہ کو پہلے سے علم ہے اللہ تعالیٰ اس کو وقوع میں لا سکتا ہے یا نہیں۔ ایک پہلو یہ ہے کہ اگر وقوع پذیر نہ ہونے والی شے کے بارہ میں اللہ کو یہ علم ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قودع میں لانے والا نہیں۔ اور یہ علم موجود ہے تو یہ سوال ہی سرے سے غلط ہو گا۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ جو بھی چیز وقوع پذیر ہو جائے وہی علم الٰہی کا ہدف ٹھہرے گی تو اس صورت میں اس شے سے اللہ کی قدرت متعرض ہو سکتی ہے۔

(4) عباد کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جن چیزوں کے بارہ میں یہ علم رکھتا ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی نہیں۔ میں ان کے بارہ میں یہ نہیں کہوں گا کہ وہ ان کو وجود میں لانے پر قادر ہے۔ میں صرف یہ کہوں گا کہ وہ قادر ہے۔ جس طرح کہ میں یہ کہتا ہوں کہ وہ ان چیزوں کو جانتا

Marfat.com

ہے۔ اور یہ نہیں کہتا کہ وہ جانتا ہے کہ یہ چیزیں وقوع پذیر ہوں گی۔ کیونکہ میں جب یہ کہوں گا کہ اللہ ان چیزوں پر قادر ہے کہ جن کے بارہ میں وہ یہ جانتا ہے کہ وہ وجود میں نہیں آئیں گی۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نہ صرف وہ قادر ہے بلکہ یہ چیزیں وقوع پذیر ہوں گی۔ اور اس میں تضاد پایا جاتا ہے۔ یہی حال خبر کا ہے اگر اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دے رکھی ہے کہ فلاں چیز واقع نہیں ہو گی۔ تو اس کے خلاف قدرت اور عدم قدرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عباد سے جب یہ پوچھا جاتا کہ اگر وہ ایسی چیز کو فعل و وجود میں لے آئے جس کے بارہ میں علم یہ ہے کہ وہ فعل و وجود میں نہیں آئے گی۔ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ یہ محال ہے۔

(5) محمد بن عبد الوہاب الجبائی کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس چیز کو اختیار کر لے جس کے بارہ میں اس کا علم یہ ہے کہ وہ اس کو اختیار کرنے والا نہیں ہے۔ یا جس کے بارہ میں اس نے اس نوع کی خبر دے رکھی ہے کہ یہ چیز وقوع پذیر نہیں ہو گی۔ وہ صراحتاً استحالہ کا مرتکب ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ایسا شخص ایمان لے آئے جس کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہے کہ یہ نہیں ایمان لائے گا۔ تو وہ اس ایمان کی بدولت جنت میں ضرور آئے گا۔

اس کا قول ہے کہ اگر ایک ممکن و مقدور کلام کو کلام کے دوسرے ممکن و مقدور ٹکڑے کے ساتھ جوڑ دیا جائے' تو صحت کلام میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مثلاً اگر کوئی یوں کہتا ہے کہ اگر کوئی انسان ایمان لے آئے تو وہ جنت میں جائے گا۔ اور یہ کہ ایمان لانا اس کے لیے بہتر ہے تو کلام کی یہ نوعیت صحیح ہو گی۔ یا مثلاً یہ جو قرآن حکیم میں ہے:

ولو ردوا لعادو لما نھوا عنه۔ (28:6) "اور اگر انہیں دنیا میں دوبارہ لوٹا دیا جائے تو وہی کچھ کرنے لگیں کہ جن سے ان کو روکا گیا تھا۔" تو اس میں بھی چونکہ کلام کے دونوں ٹکڑے مقدور و ممکن ہیں۔ یعنی ان کا دنیا میں پھر لوٹا دینا' اور پھر انہی حالات کا اختیار کرنا۔ اس لیے بحیثیت مجموعی یہ کلام صحیح ہے۔

اسی طرح اگر ایک استحالہ کو دوسرے استحالہ کے ساتھ وابستہ کر دیا جائے تب بھی کلام کی صحت باقی رہتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی کہتا ہے کہ اگر جسم بیک وقت کسی حالت میں متحرک و ساکن ہو سکتا ہے' تو بیک وقت کسی حالت میں وہ جسم زندہ و مردہ بھی ہو سکتا ہے۔ تو کلام کی یہ نوعیت صحیح ہو گی۔

لیکن اگر صورت حال یہ ہو کہ کلام کا ایک ٹکڑا مقدور و ممکن ہو۔ اور دوسرا محال ہو۔ تو

Marfat.com

نتیجہ محال ہو گا۔ مثلاً یہ سوال استحالہ پر مبنی ہو گا کہ آیا وہ شخص ایمان لا سکتا ہے کہ جس کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہو کہ وہ ایمان نہیں لائے گا۔ کیونکہ اگر اس کو ایمان لانا ہوتا۔ تو اللہ کو اس کے بارہ میں علم ہوتا۔ اور چونکہ علم نہیں ہے اس لیے ایمان بھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔ ان دو جملوں میں ایک مقدور ہے یعنی ایمان لانا۔ اور ایک محال ہے یعنی اللہ کے علم کے خلاف ایمان لانا۔ اس لیے ترکیب و امتزاج کی یہ شکل استحالہ پر مشتمل ہو گی۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کیا صدق کذب ہو سکتا ہے یا کذب صدق کے قالب میں ڈھل سکتا ہے۔ تو یہ سوال استحالہ کا حامل ہو گا۔ اور اسی انداز پر ہر وہ سوال ہو گا کہ جس میں ایک غلط مفروضہ کی بنیاد پر کسی نتیجہ کی بنیاد رکھی جائے۔

(263)

کیا انسان اللہ کے علم کے خلاف کسی چیز پر قدرت رکھتا ہے؟

اس میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہے کہ وہ نہیں ہونے کی آیا انسان ان پر قادر ہے۔

(1) معتزلہ نے اسے جائز ٹھہرایا ہے۔

(2) لیکن اہل اثبات نے قدرت کی اس نوعیت کو تسلیم نہیں کیا۔

(264)

کیا جس کے بارہ میں اللہ کو یہ علم ہے کہ وہ نہیں ہونے کا وہ ہو سکتا ہے؟

(1) اکثر معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ وہ شے جو علم الٰہی میں وجود کی سطح پر نہیں آنے والی ہے یا تو استحالہ کی بنا پر' اور یا اس بنا پر کہ انسان اس کو وجود میں لانے سے عاجز ہے۔ وہ عجز و استحالہ کے ہوتے ہوئے معرض وجود میں نہیں آسکتی۔

(2) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ شے عجز کی بنا پر معرض وجود میں نہیں آسکتی۔ وہ رفع عجز کی صورت میں وجود میں آسکتی ہے۔ اس شکل میں علم الٰہی میں یہ بات پہلے سے

Marfat.com

طے ہو گی کہ چونکہ یہ عجز ایک خاص وقت میں جاتا رہے گا۔ اس لیے یہ شے اس وقت وجود کے قالب میں ڈھل سکے گی۔ اسی طرح جس شے کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ طے ہے کہ فاعل چونکہ اس کو اختیار نہیں کرے گا اس بنا پر یہ معرض وجود میں نہیں آئے گی۔ وہ اختیار کی صورت میں معرض وجود میں آ سکتی ہے۔ اور اس شکل میں علم الٰہی میں یہ بات پہلے سے طے ہو گی کہ فاعل چونکہ اس شے کو اختیار کرے گا۔ لہٰذا یہ شے معرض وجود میں آئے گی۔

(3) الاسواری کا یہ قول ہم نقل کر چکے ہیں کہ جس شے کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہو کہ یہ وجود میں آنے والی نہیں۔ اس کے بارہ میں یہ سوال ہی غلط ہے کہ اللہ اس پر قادر ہے یا نہیں۔

(4) عباد بن سلیمان کا موقف یہ ہے کہ یہ کہنا کہ اللہ کے علم میں جو بات ہونے والی نہیں ہے وہ ہو سکتی ہے' استحالہ پر مبنی ہے۔

(5) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا کہنا ہے کہ جس چیز کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ وہ ہونے والی نہیں ہے۔ اور اس کے عدم وقوع کی اس نے اطلاع بھی دے رکھی ہے۔ اس کا وجود میں آنا محال ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی خبر و اطلاع کو کوئی مومن جھٹلا نہیں سکتا۔ ہاں جس چیز کے عدم وقوع کے بارہ میں صرف ادراک و علم ہے خبر و اطلاع نہیں۔ وہ شے معرض وجود میں آ سکتی ہے۔ اس لیے ہم نہیں جانتے کہ مغیب عنہ' ممکن ہے یا نہیں۔

(6) معتزلہ تمام کے تمام اس بات کو روا نہیں رکھتے کہ اگر کوئی شے پائی نہیں جاتی تو اس کی ضد بطور بدل کے پائی جائے۔

(7) اہل اثبات کی اکثریت کا کہنا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات جائز و روا ہے کہ جس چیز کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے عدم وقوع کی اطلاع دی ہے۔ وہ وقوع پذیر نہ ہو۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ شے بیک وقت وقوع پذیر بھی ہو۔ اس بنا پر اہل اثبات میں جن لوگوں نے اس بات کو جائز ٹھہرایا ہے کہ اگر ایک شے موجود نہ ہو تو اس کی ضد موجود ہو سکتی ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ اجتماع ضدین کو محال جانتے ہیں۔

(265)

عطائے قدرت کے حدود

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ انسان کو تخلیق اجسام کی قدرت عطا کر سکتا ہے یا نہیں یا کسی کو زندگی اور موت کے اختیارات دے سکتا ہے یا نہیں۔ یا کسی شخص کو مطلقاً

Marfat.com

قدرت سے بہرہ مند کر سکتا ہے یا نہیں۔

(1) معمر کا کہنا ہے کہ انسان کو اس وصف کے ساتھ متصف نہیں گردانا جا سکتا۔ کہ وہ کسی شخص کے لیے قدرت کی تخلیق کر سکتا ہے یا موت و حیات کے اختیارات دے سکتا ہے۔

(2) نظام اور اصم کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس قدرت کے ساتھ متصف نہیں قرار دیا جا سکتا کہ جو خود بحیثیت قادر وحی ہونے کے اس کے ساتھ خاص ہے۔

(3) عامتہ المسلمین کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو افعال کی قدرت عطا کر رکھی ہے' اور ان کو زندگی سے بہرہ مند کر رکھا ہے۔ اور کوئی بھی انسان کسی فعل پر از خود قدرت نہیں رکھتا جب تک کہ اللہ اس کے لیے اس انداز کی قدرت پیدا نہ کرے۔ اور نہ کوئی آپ سے آپ زندگی سے بہرہ مند ہوتا ہے جب تک کہ اللہ اس کے لیے زندگی پیدا نہ کرے۔

(4) مشبہ میں سے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ نے بندوں کو تخلیق اجسام کی قدرت سے بہرہ مند کر رکھا ہے بلکہ انسان کے تمام افعال جسم ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسان طویل اور عریض اجسام میں تصرف پر قادر ہے۔

(5) غالی شیعہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت علی کو تخلیق اجسام کی قدرت سے بہرہ مند کر رکھا ہے' بلکہ تمام امور کی تدبیرات سے بھی نواز رکھا ہے۔

(6) انہی میں کے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پاک کو اجسام کی تخلیق اور اختراع کے اختیارات دے رکھے ہیں۔ یہ عقیدہ بعینہ نصاریٰ کے اس عقیدہ کی مانند ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو قدرت کا ایسا عطیہ عطا کر رکھا ہے کہ جس کے بل پر وہ اجزا و اجسام کی تخلیق پر قادر ہیں۔ یا یہود کے اس خیال کی مانند ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک فرشتہ پیدا کیا۔ اور اسے یہ اختیار بخشا کہ وہ دنیا کو پیدا کرے چنانچہ اسی فرشتہ نے اس عالم کی تخلیق کی۔ انبیا کو بھیجا اور ان پر کتابیں نازل کیں۔ عقیدہ کی یہ نوعیت "ابن یامین" کے ماننے والوں سے ملتی جلتی ہے۔ اور یہ عقیدہ دراصل اصحاب فلک کی آرا سے ماخوذ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اول اول خدا نے فلک کو پیدا کیا۔ اور پھر اسی فلک نے عالم کون و فساد کو جنم دیا۔ اس لیے کہ اگر اللہ اس عالم کو براہ راست پیدا کرتا تو اس میں کون و فساد رونما نہ ہوتا۔

(7) عوام میں سے بعض کمزور عقیدے کے لوگوں کا خیال ہے کہ انبیا نے جن معجزات و خوارق کو پیش کیا ہے یہ ان کا اپنا فعل ہے۔

Marfat.com

(8) جمہور مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو خلق اجسام کے اختیارات نہیں دیتا۔ اور نہ اعطاء قدرت کی اس نوعیت سے اس کو متصف گردانا جائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ اختیارات انسانوں کو بھی حاصل ہوں تو پھر تخلیق و آفرینش سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس عالم ماوی کو پیدا کرنے والا خود جسم یا مادہ نہیں ہے۔

(9) ابو الہذیل الجبائی اور بہت سے اہل نظر کا کہنا ہے کہ موت و حیات اور تمام اعراض حتی کہ رنگ، مزہ، بو اور حرارت و برودت وغیرہ پر بھی اللہ ہی کی قدرت نافذ ہے اور اللہ تعالیٰ انسان کو ان پر قدرت عطا نہیں کر سکتا۔

(10) بشر المعمر نے ان اعراض میں فرق قائم کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ الوان، مزہ اور بو اور ادراک وغیرہ اعراض پر تو اللہ تعالیٰ انسان کو قدرت عطا کر سکتا ہے، لیکن موت و حیات پر نہیں۔

(11) ابو الحسین الصالحی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ سوا جواہر کے اور سب چیزوں پر انسان کو قدرت عطا کر سکتا ہے۔ حتی کہ موت اور زندگی پر بھی۔

(12) نظام کا عقیدہ ہے کہ اللہ کے اعطاء قدرت کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ بندوں کو حرکت و جنبش کی صلاحیت عطا کرتا ہے۔ کیونکہ حرکت و جنبش کے بغیر کسی عرض کی تکمیل ممکن نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ زندگی اور جواہر کے بارہ میں بھی قوت و اختیارات عطا کر سکتا ہے۔ یعنی اس کے نزدیک انسان تخلیق حیات پر قادر نہیں۔

(13) اکثر معتزلہ کی رائے ہے کہ اللہ نے اپنے بندوں کو یہ قدرت عطا کر رکھی ہے کہ وہ اپنے حیز کے علاوہ دوسری چیزوں میں تصرف کر سکے۔

(14) بعض متکلمین کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اس بات میں عاجز و درماندہ ٹھہرایا ہے کہ وہ جواہر کو پیدا کر سکیں اور عجز و درماندگی کی یہ نوعیت ان کی ذات سے تعلق رکھتی ہے۔

(15) انہی میں کے بعض کی یہ رائے ہے کہ بندوں کو اس معاملہ میں ہم نہ تو عاجز ٹھہرا سکتے ہیں اور نہ قادر

(16) النجار کا کہنا ہے کہ انسان صرف کسب پر قدرت رکھتا ہے۔ تخلیق و آفرینش کے معاملہ میں عاجز ہے کیونکہ اس میں استحالہ پایا جاتا ہے۔

(17) اس کے علاوہ کچھ لوگوں نے اس کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ

سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں تخلیق و آفرینش کے معاملہ میں عاجز و درماندہ رکھا ہے۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ نے ہمیں اس بارہ میں اختیار و قدرت سے نواز رکھا ہے۔ ہاں کسب و اکتساب پر ہم البتہ قادر ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو حرکت و جنبش کی جس نوعیت پر اختیار دے رکھا ہے۔ اس کی ذات کے بارہ میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ خود بھی اس پر قادر ہے یا نہیں۔

(266)

کیا اللہ تعالیٰ اجسام کو اعراض، اور اعراض کو اجسام میں تبدیل کر سکتا ہے؟

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ موجودہ اشیا کو اجسام و اعراض کی شکل اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہے۔ لہٰذا وہ ان کی موجودہ ہیئت کو بدل دینے پر بھی قادر ہے۔
جو لوگ اس رائے کو مانتے ہیں ان کے نزدیک اجسام، ذائقہ، رنگ، بو، برودت، یبوست اور رطوبت ایسے اعراض سے ترکیب پذیر ہیں۔

(2) بعض اس طرح کی قلب ہیئت کو محال جانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک جسم کے مخصوص اعراض کو ختم کر کے دوسرے اعراض سے اس کو ترتیب دیا جائے۔ اعراض میں یہ صلاحیت پائی نہیں جاتی کہ ان کو ختم کر کے ان کی جگہ دوسرے اعراض کو پیدا کیا جائے۔ اور اس طرح اعراض کی ماہیت بدل جائے۔ نیز اعراض و اجسام میں رشتہ و تعلق کی نوعیت یہ نہیں کہ جسم الگ ہے اور اعراض الگ ہیں بلکہ ہر ہر جسم اور اس کے مخصوص اعراض میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس کے علاوہ ان کے پاس اور دلائل بھی ہیں۔

(267)

کیا اللہ تعالیٰ تمام اجسام کو اجزاء لا یتجزیٰ میں بدل سکتا ہے

اس بارہ میں معتزلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اللہ سبحانہ تمام اجسام کو اجزاء لا یتجزیٰ میں بدل سکتا ہے۔

(1) نظام اور ان تمام لوگوں نے جو اجزاء لایتجزیٰ کے قائل نہیں اس امکان کے ماننے سے انکار کیا ہے۔

(268)

کیا اللہ تعالیٰ علم، قدرت اور موت کو کسی ایک ذات میں جمع کر سکتا ہے

(1) اکثر متکلمین کا قول ہے کہ یہ بات استحالہ پر مبنی ہے کہ اللہ تعالیٰ قدرت، علم ارادہ اور موت کو باہم جمع کر دے۔ جیسے کہ خود زندگی اور موت کو باہم جمع کرنا استحالہ پر مشتمل ہے۔ ابو الہذیل، معمر، ہشام اور بشر بن المعمر اور بہت سے معتزلہ کی یہی رائے ہے۔

(269)

کیا اللہ تعالیٰ زندگی کو قدرت سے الگ کر سکتا ہے

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ یہ کر سکتا ہے کہ زندگی کی تو تخلیق کرے۔ لیکن اس سے قدرت و استطاعت کو چھین لے۔

(1) ابو الہذیل نے اس صورت حال کو جائز قرار دیا ہے۔

(2) عباد نے اس کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

(3) صالح اور ابو الحسین الصالحی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی طرح علم، قدرت اور موت کو باہم جمع کر سکتا ہے کہ جس طرح زندگی کے ساتھ علم و جہل جمع ہیں۔ یا اختیار عجز جمع ہیں کیونکہ جب کوئی عرض، کسی عرض کے ساتھ باہم جمع ہو تو ممکن ہے کہ اس کی ضد اس کی ضد کے ساتھ پائی جائے۔ اسی طرح ایک عرض کسی عرض کے مقابلہ میں اگر نسبت تضاد کی حامل ہو تو اس کی ضد، اس کی ضد کے ساتھ یہی نسبت تضاد رکھے گی۔ چنانچہ اگر علم موت کی ضد چاہتا ہے تو زندگی جہل کی ضد چاہے گی۔ اور اگر قدرت و ارادہ موت کے مقابلہ میں نسبت تضاد رکھیں گے تو عجز و کراہت بھی زندگی کے مقابلہ میں اسی نسبت تضاد کے حامل ہوں گے۔ اس بنا پر اگر یہ بات ممکن ہے کہ جہل، عجز اور کراہت زندگی کے ہم قران ہوں۔ تو یہ بھی ممکن ہو گا کہ علم، قدرت اور ارادہ موت کے ہم قران ہو سکیں۔ لیکن ان لوگوں نے

Marfat.com

موت و حیات میں تضاد کی ایسی نوعیت کو تسلیم کیا ہے جو باہم جمع نہیں ہو سکتیں۔ لیکن اس بات کو جائز ٹھہرایا ہے کہ اللہ تعالیٰ حیات و زندگی کو پیدا کرے لیکن اس کو قدرت سے محروم رکھے۔

(4) ابو الحسین' ابو الہذیل اور ان کے پیرو کاروں میں اس بات پر اتفاق رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نابینا پن کے ساتھ فکر و ادراک کی صلاحیتوں کو پیدا کر دے سکتا ہے۔ ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ فکر و ادراک کا تعلق دل سے ہے آنکھ سے نہیں۔ اسی طرح صالحی کا خیال ہے کہ نابینا پن اور فکر و ادراک باہم جمع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر نابینا پن اور ادراک میں نسبت تضاد ہو۔ تو بینائی اور جہل میں بھی نسبت تضاد ہونا چاہیے۔ باقی معتزلہ نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔

ان دونوں نے اس چیز کو ممکن ٹھہرایا ہے کہ اللہ سبحانہ روئی اور آگ کو جمع کر دے اور آگ نہ بھڑکے۔ یا یہ کہ پتھر اپنے ثقل کے باوجود نیچے نہ گرنے پائے۔ جب کہ فضا میں بھی کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ ان دو کے علاوہ معتزلہ کے دیگر اساطین نے اس نظریہ سے اتفاق نہیں کیا۔

(5) محمد بن عبد الوہاب الجبائی اللہ تعالیٰ کو ان معنوں میں قادر نہیں مانتا کہ وہ نابینا پن کے ساتھ ادراک و تعقل کے لوازم کو جمع کر دے۔ اس لیے کہ اس کے نزدیک نابینا پن اور ادراک میں نسبت تضاد پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ روئی اور آگ کو اس طرح جمع کر سکتا ہے کہ آگ نہ بھڑکنے پائے۔ اسی طرح اس کے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ پتھر کو فضا میں معلق کر دے اور وہ گرنے نہ پائے۔ روئی اور آگ کا باہم جمع ہونا اس کے نزدیک اس بنا پر ناممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس طرح کے اسباب پیدا کر سکتا ہے کہ جن سے روئی آگ نہ پکڑنے پائے۔ یا آگ روئی کے اجزا میں داخل نہ ہونے پائے۔

(6) صالح اور ابو الحسین اللہ تعالیٰ کو اس حد تک قدرت کے ساتھ متصف گردانتے تھے کہ ان کے نزدیک یہ عین ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ کسی کو دیدہ بینا دے' اور اس کو امراض و آفات سے محفوظ رکھے۔ لیکن اس کے باوجود اس شخص میں ادراک و تعقل کی صلاحیتیں پیدا نہ ہوں۔ اسی طرح یہ بات بھی اس کے دائرہ قدرت میں شامل ہے کہ وہ انسان کے سامنے ہاتھی میں تو سمجھ بوجھ کے ابتدائی تقاضے پیدا نہ کرے اور ذرہ میں فکر و تعقل کی صلاحیتوں کو بیدار کر دے۔ اس کے نزدیک اللہ ایسے جوہر کو بھی پیدا کر دے سکتا ہے جو اعراض سے

Marfat.com

تہی ہو- یعنی نہ تو وہ ساکن ہو نہ متحرک نہ مجتمع ہو اور نہ متفرق- نہ حار ہو نہ بارد- نہ رطب ہو اور نہ یابس- نہ رنگ و لون سے اس کا کوئی تعلق ہو- اور نہ کسی بھی عرض کے ساتھ اتصاف پذیر ہو-

(7) جمہور اہل نظر اس امکان کو استحالہ سے تعبیر کرتے ہیں- اہل قبلہ کے نزدیک یہ بات ناممکن ہے کہ جوہر تو پایا جائے اور اعراض نہ ہوں- اسی طرح بہت سے اہل نظر اس بات کو بھی غلط ٹھہراتے ہیں- کہ دیدہ بینا ہو' چیزیں بھی قرب و جوار میں دکھائی دیں- اور انسان ہر طرح سے امراض و آفات سے محفوظ بھی ہو- مگر عقل و ادراک نہ پایا جائے- کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر کسی خاص عرض کو پیدا نہیں کرتا تو اس کی ضد پیدا کر دیتا ہے یہ نہیں کہ سرے سے اعراض ہی کی تخلیق نہ کرے- اور جوہر ہر طرح کے اعراض و صفات سے تہی اور محروم رہے- یہ غلط ہے-

(270)

کیا زمین لاشے پر قائم ہے

اس مسئلہ میں اچھا خاصا اختلاف رائے پایا جاتا ہے-

(1) جمہور اہل توحید کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ زمین کو لاشے پر روکے رکھے- چنانچہ اس نے زمین لاشے ہی پر روک رکھی ہے- ابوالہذیل کی بھی یہی رائے ہے-

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس وصف کے ساتھ متصف نہیں گردانا چاہیے کہ وہ زمین کو لاشے پر برقرار رکھ سکتا ہے- یا لاشے میں حرکت دے سکتا ہے اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زمین کے نیچے ہر آن جسم کی ایسی نوعیت پیدا کرتا' اور اسے معدوم کرتا رہتا ہے جو زمین کو تھامے رکھتی ہے- اور یہ کیفیت ہمیشہ اسی نہج پر جاری رہے گی-

(3) بعض یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو قدرت کی ایسی نوعیت سے متصف نہیں قرار دینا چاہیے کہ اس نے زمین کو لاشے پر کھڑا کر رکھا ہے- بلکہ اللہ تعالیٰ نے زمین کے نیچے ایسے جسم کو پیدا کر رکھا ہے' جس کی فطرت میں صعود یا اوپر کی جانب اٹھنا ہے- جس طرح کہ زمین کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ وہ نیچے کی طرف آرہے- یعنی صعود و ہبوط کی ان دو قوتوں میں تکاؤ کا یہ نتیجہ ہے کہ زمین ایک خاص مقام پر استادہ ہے-

(4) کچھ لوگوں نے زمین کی ایک خاص مقام پر برقرار رہنے کے سلسلہ میں یہ توجیہہ پیش کی

ہے کہ زمین کے دو حصے ہیں ایک ثقیل اور ایک لطیف۔ گویا ثقافت و لطافت کے اس توازن نے زمین کو ایک خاص مقام پر روک رکھا ہے۔

(5) ابن الراوندی اور اس قماش کے دوسرے دعویداران توحید کا کہنا ہے کہ توحید کا تقاضا اس وقت تک ممکن نہیں ہو پاتا جب تک اللہ سبحانہ کے بارہ میں یہ بات نہ تسلیم کی جائے کہ وہ حیات و موت اور حرکت و سکون کو جمع کر سکتا ہے۔ اور ایک ہی جسم کو بیک وقت دو جگہ رکھ سکتا ہے۔ یہی نہیں اس واحد کو ہزاروں اعداد میں بدل سکتا ہے جو سرے سے تقسیم ہی نہیں ہوتا۔ اور وہ بھی بغیر کسی عدد کا اضافہ کیے۔ اسی طرح ہزاروں اعداد کو بغیر کچھ گھٹائے واحد کے قالب میں ڈھال سکتا ہے۔ ان کے نزدیک اس میں بھی کوئی استحالہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پورے عالم کو ایک بیضہ میں بند کر دے۔ دراں حالیکہ اس عالم کی وسعتیں اور بیضہ کا حجم جوں کا توں قائم رہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی قدرت میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ اپنے جیسا خدا پیدا کر دے۔ یا خود اپنے نفس کی تخلیق کرے یا یہ کہ قدیمات کو محدثات اور محدثات کو قدیم بنا دے۔ یہ ایسے ہفوات ہیں جو ہم نے کسی اور سے نہیں سنے۔ اس ملعون نے اپنی عقیدت کی دکان چمکانے کے لیے ان ہفوات کا اظہار کیا ہے تاکہ سادہ لوح مسلمان جو علم و معرفت میں بہرہ وافر نہیں رکھتے' ان لغویات کو توحید پر محمول کریں۔ اور اس کے جال میں پھنس جائیں۔

(271)

کیا اللہ تعالیٰ بلا اعراض کے جواہر کی تخلیق پر قادر ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ ایسے جواہر کی تخلیق پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں کہ جو اعراض مخصوصہ سے تہی ہوں۔

(1) بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کے دائرہ قدرت میں یہ داخل ہے کہ وہ تہی از اعراض جواہر پیدا کر سکے۔ جو کون و وجود کی سطح پر فائز ہوں اور جملہ کیفیات سے عاری ہوں۔

(2) بعض اس کو استحالہ پر مبنی خیال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے جواہر کی تخلیق کرے جن میں کہ عرض و کیفیت کا کوئی پہلو بھی پایا نہ جائے۔

Marfat.com

(272)

کیا اللہ تعالیٰ ایسا لطیفہ پیدا کر سکتا ہے کہ جس کی وجہ سے جس کو ایمان نہیں لانا ہے وہ بھی ایمان لے آنے پر مجبور ہو جائے

اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ عنایت و لطف کے ایسے پہلو کی تخلیق پر قادر ہے کہ اگر وہ اس کی تخلیق کر دے تو وہ لوگ بھی ایمان لے آئیں جن کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

(1) تمام اہل اثبات اور بشر ابن المعمر اور جعفر بن حرب کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے لطیفہ کی تخلیق پر قادر ہے کہ اگر اس کو پیدا کر دے تو وہ لوگ دائرہ ایمان میں داخل ہو جائیں جن کے متعلق علم الٰہی یہ کہتا ہے کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے۔ جعفر بن حرب نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر اللہ سبحانہ ایسا کر دے تو پھر ایمان لانے والا مستحق ثواب نہیں ٹھہرے گا۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ایسے لطیفہ کی تخلیق نہیں کی۔ کہ مبادا اس کی وجہ سے ایک مومن ثواب سے محروم ہو جائے۔ لہٰذا اس نے جو کچھ کیا ہے اس کے بندوں کے حق میں وہی موزوں اور اصلح ہے۔ بشر المعمر کی یہ رائے نہیں تھی کہ ایسے لطیفہ کی تخلیق کی صورت میں مومن ثواب سے محروم ہو جاتا ہے۔ جعفر بن حرب نے بعد میں اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا کہ جس کا تعلق تخلیق لطیفہ سے ہے۔

(2) بشر کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ لطف و کرم کے ایسے پہلوؤں پر قدرت رکھتا ہے کہ جن کی کوئی انتہا نہیں۔ نیز اس کے ہاں لطف و عنایت کے ایسے پہلو بھی ہیں کہ جو موجودہ حالت سے کہیں بہتر اور موزوں ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ان کو اختیار کرے تو ساری کائنات جبر سے نہیں بلکہ خود اپنے اختیار سے ایمان لے آئے۔

(3) تمام معتزلہ کے سوا بشر کی یہ رائے ہے کہ لطف و عنایت کی اللہ کے ہاں ایسی کوئی صورت نہیں کہ اگر اس کو اختیار کرے تو ساری کائنات ایمان لے آئے۔ کیونکہ اگر لطف و کرم کی کوئی ایسی صورت اس کے ہاں ہوتی تو لوگوں کے فائدے کی خاطر اس کو ضرور اختیار کرتا۔ ورنہ یہ لازم آتا اللہ تعالیٰ اس پر قدرت نہیں رکھتا ہے۔ نعوذ باللہ۔ اللہ تعالیٰ ان

Marfat.com

ہفوات سے بہت بالا اور اعلیٰ ہے۔

(4) اس سوال کے جواب میں کہ آیا اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے لطف و ہدایت کا جو اہتمام کیا ہے اس سے زیادہ بہتر اور اصلح کی تخلیق پر قادر ہے یا نہیں؟ ان میں کی اکثریت کا جواب یہ ہو تا کہ اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ آیا اللہ سبحانہ نے اپنے بندوں سے جو لطف و کرم روا رکھا ہے اس سے زیادہ پر قادر ہے یا نہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ اس کے دائرہ قدرت میں لطف و کرم کی ایسی ایسی صورتیں داخل ہیں کہ جن کی کوئی انتہا نہیں۔ لیکن اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے لطف و کرم کی ایسی صورتوں کو روک رکھا ہے کہ جن کی ان کو ضرورت ہے تو یہ بات نہیں۔ اس نے اپنے بندوں کو جن باتوں کا مکلف ٹھہرایا ہے وہی اصلح ہے۔ اور وہی مقصود ہے اور اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے نزدیک اس سوال کی حیثیت کچھ اس طرح کی ہے کہ کوئی یہ پوچھ بیٹھے کہ آیا اللہ تعالیٰ جز لا یتجزیٰ سے بھی کم اور چھوٹی کوئی چیز پیدا کر سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں ان کا ایک اور انداز بھی ہے۔ جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لطف و عنایت کی جو شکل عبد اللہ کے لیے روا رکھی ہے وہ اس پر قادر ہے کہ اس سے زیادہ بہتر زید کے لیے روا رکھے۔ اور جو زید کے لیے روا رکھی ہے وہ اس پر قادر ہے کہ اس سے زیادہ وہ بہتر محمد کے لیے روا رکھے۔ اور لطف و عنایت کا یہ سلسلہ ابد تک جاری ہے۔

ان کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت کو یہ بات زیب نہیں دیتی کہ وہ لطف و کرم کی بہتر اور اصلح صورتوں کو روک رکھے۔ اور اپنے بندوں کو ان سے بہرہ مند نہ کرے۔ یہی نہیں اس نے جو کم سے کم لطف روا رکھا ہے اس سے بہتر اور زیادہ اصلح پر بھی وہ قادر نہیں۔ ہاں یہ بات البتہ اس کے دائرہ قدرت میں داخل ہے کہ لطف و کرم کے جن پہلوؤں کو اس نے روا رکھا ہے' اسی طرح اور پہلوؤں کو روا رکھے۔ یا یہ کہ ان کی ضد کو اختیار کرے۔

(5) جو لوگ اس بات کے قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ایسے لطیفہ کی تخلیق پر قادر مانا جائے کہ اگر وہ اس کو پیدا کر دے' تو وہ اشخاص بھی ایمان لے آئیں جن کے بارہ میں علم الٰہی یہ کہتا ہے کہ یہ ایمان لانے والے نہیں۔ ان میں کے بعض کا یہ کہنا ہے کہ مبداقدیم اس بات پر بہرحال قادر مانا جا سکتا ہے کہ جہاں تک درجات اور ثواب کی افزونی کا تعلق ہے' اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اس سے زیادہ عطا فرمادے کہ جتنا اس نے عطا کر رکھا ہے۔ کیونکہ اس کا

نتیجہ یہ نکلے گا کہ بندے بھی مزید اطاعت میں کوشاں ہوں گے۔ علاوہ ازیں ثواب و درجات میں اضافہ کر کے ایمان کی دعوت دینا' اور تکلیف شرعی میں اس نقطہ نظر سے اصلاح کرنا کہ استحقاق سے زیادہ اجر عطا کیا جائے کسی طرح بھی اس باب میں نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے جو سلوک روا رکھا ہے اس سے اصلح پر قادر ہے۔ یہ الجبائی کی رائے ہے۔

الجبائی اس کے ساتھ اس بات کو جائز قرار نہیں دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس بات پر تو قادر مانیں کہ وہ ایسے اسباب فراہم کردے سکتا ہے کہ جن سے اس کے بندے زیادہ ثواب کے مستحق قرار پائیں۔ لیکن عملاً وہ ایسا نہ کرے۔

(6) عباد کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جب ہم کسی فعل پر قادر مانتے ہیں۔ اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ فعل اس کے علم میں ہے۔ تو اس کو انجام نہ دینے کی صورت میں جور کا ارتکاب لازم آئے گا۔

(7) ابراہیم النظام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ لطف و عنایت کے جن جن پہلوؤں پر قادر ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ اور نہ اس کے لیے کوئی حد ہے کہ جس کو شمار میں لایا جائے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اس نے اپنے بندوں سے جو سلوک روا رکھا ہے اس سے بہتر اور اصلح پر وہ قادر ہے۔ ہاں سلوک و معاملہ کی اس نوعیت کے مماثل اور متعدد صورتیں البتہ ممکن ہیں۔ ہمیں اس سلسلہ میں نہ تو یہ کہنا چاہیے کہ وہ اس سلوک سے کم تر پر قادر ہے کیونکہ کمتر سلوک کو روا رکھنا عیب و نقص ہے اور اللہ کی ذات عیب و نقص سے پاک ہے۔ اور نہ کہنا چاہیے کہ وہ اس سے بہتر اور اصلح پر قادر ہے' کیونکہ اگر اس سے اصلح پر قادر ہے' اور اس کے باوجود اس اصلح کو بروئے کار نہیں لایا۔ تو یہ بخل ہے اور اللہ ذات بخل سے مبرا ہے۔

(8) کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ لطف و کرم کی جن صورتوں پر قادر ہے وہ محدود ہیں۔ لیکن وہ فعل اصلح پر قادر نہیں۔ اصلح سے کم تر پر وہ قادر تو ہے لیکن کم تر کو عملاً روا نہیں رکھتا۔ اسی طرح جس قدر اس نے لطف و کرم کی ارزانی فرمائی ہے اس کی نظیر پر بھی وہ قادر ہے۔ لیکن اس کو بروئے کار نہیں لاتا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر اصلح سے کم تر کو بروئے کار لائے تو اس سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے۔ ان لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سلوک و معاملہ کے جس انداز کو اپنے بندوں کے لیے اختیار کیا ہے۔ وہی اصلح ہے۔ اس سے بہتر پر اس کو قادر نہیں ماننا چاہیے کیونکہ

Marfat.com

اس کا اسلوب کرم یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے بندوں کے لیے اصلح اور بہتر ہی کو پسند کرتا ہے۔ مزید برآں اس نے اپنے بندوں کو اس لیے پیدا نہیں کیا کہ ان سے اس کی اپنی کوئی ضرورت و احتیاج وابستہ تھی۔ بلکہ ان کو محض حکمت و کرم کے تقاضے سے پیدا کیا ہے۔ اس لیے ان سے وہی سلوک روا رکھا ہے جو ان کے لیے بہتر، نفع اور اصلح ہے۔ وہ بخیل نہیں۔ اور اسی بنا پر اس نے ان کے لیے اصلح سے کم تر سلوک کا انتخاب نہیں کیا۔ حالانکہ وہ اس سے کم تر سلوک پر بھی قادر ہے۔ یہی نہیں اس کی نظیر پر بھی قادر ہے لیکن انتخاب اصلح ہی کا کیا ہے۔ ہم اس کو کم تر اور نظیر پر اسی وجہ سے قادر مانتے ہیں کہ ایسا نہ ماننے کی صورت میں وہ عاجز ٹھہرتا ہے ابوالہذیل کا یہی عقیدہ ہے۔

(9) اہل اثبات کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ لطف و کرم کے جس جس اسلوب پر قادر ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ اور اس کے دائرہ قدرت میں لطف و کرم کی جو جو صورت بھی ہے۔ اس سے اصلح اور انفع پر بھی وہ قادر ہے۔ اور وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ اصلح سب کم تر سلوک روا رکھے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ جس جس کو شریعت کا مکلف ٹھہرائے اس پر اس کا لطف و کرم بھی ہو۔ اس کا لطف و کرم مسلمانوں کے لیے خاص ہے۔ وہ جس شخص پر بھی اپنی عنایت و توفیق کی ارزانی فرماتا ہے وہ دولت ایمان سے بہرہ مند ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اللہ جس کو بھی نفع پہنچانا چاہے گا۔ وہ لامحالہ اس سے نفع اٹھائے گا۔

ان کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سے لوگوں کو مکلف تو ٹھہرایا ہے لیکن ان کو لطف و کرم سے نوازا نہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بھی لطف و کرم کا نتیجہ ہے۔ یہی نہیں بلکہ خود اطاعت 'لطف و کرم کے مترادف ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم اور دلائل و آیات۔ یہ سب اللہ تعالیٰ کی عنایت کا مظہر ہیں۔ اور مسلمانوں کے حق میں خیر و منفعت لیے ہوئے ہیں۔ لیکن یہی چیزیں کفار کے حق میں شر، ابتلا، ذلت اور اندھا پن کا ذریعہ ہیں۔ اس عقیدہ کا مدار ان آیات پر ہے۔

قل ھو للذین امنوا ھدی و شفاء والذین لا یومنون فی اذانھم وقرو علیھم عمی۔ (44:41) "کہہ دیجئے کہ یہ قرآن ماننے والوں کے لیے تو ہدایت و شفا ہے اور جو ایمان نہیں لائے ان کے کانوں میں ڈاٹ ہے اور قرآن ان کے حق میں نابینائی ہے۔"

ولولا ان یکون الناس امہ واحدہ لجعلنا من یکفر الرحمٰن بیوتھن سقفا من فضہ و معارج علیھا یطھرون۔ (33:43) "اور اگر یہ بات متوقع نہ ہوتی کہ تمام لوگ ایک ہی طریقہ کے ہو جائیں گے تو جو لوگ خدا کے ساتھ کفر کرتے ہیں ان کے لیے

ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی کردیتے اور زینے بھی جن سے چڑھا اترا کرتے ہیں۔"
ولولا فضل اللّٰہ علیکم و رحمته لکنتم من الخاسرین۔ (64:2) "سو اگر تم لوگوں پر اللہ کا فضل و کرم نہ ہوتا تو ضرور تم گھاٹا پانے والوں میں ہوتے۔"
ولو فضل اللّٰہ علیکم و رحمته لا اتبعنم الشیطان الا قلیلا۔ (83:4) "اور اگر تم پر اللہ کا فضل و کرم نہ ہوتا تو تم میں اکثریت شیطان کا دم بھرتی۔"

(10) بعض دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اصلاح کی جن جن شکلوں پر قادر ہے وہ محدود ہیں۔ اور اصلاح کی جس صورت کو اس نے اختیار کیا ہے وہی اصلح ہے۔ اور یہ کہ اصلح سے کم تر درجہ کی اصلاح پر بھی وہ قادر ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کے بارہ میں یہ کہنا مناسب نہیں کہ اس نے اصلاح کی جو صورت اختیار کی ہے اس سے اصلح یا اس سے ملتی جلتی پر بھی وہ قادر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے افعال کو اصلح سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو موجود افعال سے اصلح اور موزوں تر افعال پر قادر مان لیا جائے۔ اور وہ پھر اس اصلح کو بروئے کار نہ لائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ بخیل ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ احکام و مسائل کی جس صورت کا اس نے بندوں کو مکلف ٹھہرایا ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی انداز کو وہ اختیار نہیں کر سکتا۔

(11) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اصلاح احوال کے جس جس اسلوب پر اللہ تعالیٰ قادر ہے' وہ محدود ہے۔ اور اصلاح کا وہی طریق کار اولیٰ و بہتر ہے جو اس نے اختیار کیا ہے۔ یا مستقبل میں اختیار کرے گا۔ اور یہ نہیں کہنا چاہیے کہ وہ اس نظام سے اصلح اور بہتر پر قادر ہے۔ نہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ اس جیسے کسی اور نظام پر قادر ہے۔ یا اس سے کم درجہ کے نظام پر قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اسی چیز کو اختیار کرتا ہے جو اس کے بندوں کے لیے موزوں تر اور اصلح ہو۔ کیونکہ وہ بخیل نہیں کہ نعمت و فضیلت کی کسی شکل کو روک رکھے۔ اور جب بھی کوئی شخص مرتا ہے' اپنے حصے کے انعامات کو وصول کر کے مرتا ہے۔

(273)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے فعل احسان سے اتصاف پذیر ہے؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان معنوں میں ازل سے محسن ہے کہ وہ ازل سے یہ جانتا ہے کہ اسے اس سلسلہ میں کیا کرنا ہے۔ ان معنوں میں ازل سے محسن نہیں کہ وہ فعل احسان سے اتصاف پذیر ہے۔ یا یہ کہ ازل سے فعل احسان جاری ہے۔

2۔ بعض اس رائے کے حامی ہیں کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنوں میں ازل سے احسان فرمائیں۔

(3) بعض وصف احسان کی یہ تعبیر و تشریح کرتے ہیں کہ اس کا تعلق بہرحال فعل سے ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ اس وقت سے احسان سے اتصاف پذیر ہے کہ جب سے اس نے مخلوق کو پیدا کیا ہے۔ ازل سے نہیں۔ اس صورت میں فعل احسان کے لیے ایک نقطہ آغاز فرض کرنا پڑے گا۔

(4) کچھ لوگوں نے اس سلسلہ میں تاویل کا یہ انداز اختیار کیا ہے کہ وہ ازل سے ان معنوں میں محسن ہے کہ مستقبل میں جب چاہے گا احسان سے کام لے گا۔

(274)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر محسن ہے؟

اگر احسان فعل ہے تو کیا یہ کہنا درست ہے کہ وہ ازل سے اس فعل سے اتصاف پذیر نہیں؟ اس بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(1) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ احسان کا تعلق اگرچہ فعل سے ہے تاہم علی الاطلاق اس کو غیر محسن کہنا جائز نہیں۔

(2) دوسرے گروہ نے مطلقاً اس انداز بیان کو جائز قرار دیا ہے۔

(275)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے وصف عدل سے متصف ہے؟

اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اگر عدل کے معنی نفی جور کے ہوں تو کیا ان معنوں میں اللہ

Marfat.com

تعالیٰ کو ازل سے عادل ٹھہرا سکتے ہیں؟

(1) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنوں میں ازل سے عادل ہے۔

(2) کچھ لوگ عدل کو فعل قرار دیتے ہیں اس لیے اس فعل کے ساتھ ازل سے اس کو متصف نہیں گردانتے۔

(276)

کیا ازل سے اللہ غیر عادل ہے؟

(1) کچھ لوگ علی الاطلاق اس انداز بیان کو جائز نہیں سمجھتے۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر وہ ازل سے غیر عادل ہے اور غیر جائز بھی ہے۔

(277)

کیا اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے حلیم ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ عدل کی طرح کیا وصف حلم بھی ایسا ہے کہ اس کے متعلق مختلف رائیں ہیں۔

(1) بعض لوگوں نے ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کو ازل سے حلیم مانا ہے کہ اس سے کبھی بھی ایسی بات سرزد نہیں ہوئی جو حلم و برداشت کے منافی ہو۔

(2) بعض لوگ وصف حلم کا اثبات کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو حقیقی معنوں میں ازل سے حلیم قرار دیتے ہیں۔ سلبی معنوں میں نہیں۔

(3) بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے حلیم اس لیے نہیں ٹھہرانا چاہیے کہ حلم بہرحال فعل ہے اور فعل آغاز و ابتدا کا متقاضی ہے۔

(278)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر حلیم ہے؟

جو لوگ وصف حلم کو فعل گردانتے ہیں ان میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا ان معنوں میں اللہ کو ازل سے غیر حلیم قرار دیا جا سکتا ہے۔

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے نہ تو حلیم ہے اور نہ سفیہ یا غیر حلیم ہے۔

Marfat.com

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ اس اسلوب بیان کو اللہ کے حق میں استعمال نہیں کرنا چاہیے۔
(3) بعض یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے خالق، عادل، حلیم اور محسن ان معنوں میں ہے کہ وہ ازل سے ان اوصاف پر قادر ہے۔

(279)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے صفت صدق سے اتصاف پذیر ہے

(1) معتزلہ اور اکثر متکلمین کی یہ رائے ہے کہ صدق چونکہ صفات سے تعلق رکھتا ہے اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے وصف صداقت سے متصف ہے۔
(2) جعفر بن محمد بن علی سے یہ روایت منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ اس لحاظ سے ازل سے وصف صداقت سے اتصاف پذیر ہے کہ اس نے کبھی جھوٹ کا ارتکاب نہیں کیا۔
(3) نجاریہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ ان معنوں میں ازل سے متصف بصداقت ہے کہ وہ ازل سے اس پر قادر ہے۔
(4) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنوں میں ازل سے صادق ہے۔ اور ازل سے وصف صدق اس کے لیے ثابت ہے۔
(5) بعض کی یہ رائے ہے کہ جس طرح اللہ ازل سے متکلم ہے لیکن اس کے کلام کو اس وقت تک خبر و اطلاع سے تعبیر نہیں کر سکتے، جب تک کہ اس کا سبب موجود نہ ہو۔ اسی طرح صدق کی بھی اخبار کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا وجود سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کو صادق نہیں ٹھہرانا چاہیے۔

(280)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر صادق ہے

جن لوگوں نے صدق کو از قبیل فعل گردانا ہے ان میں اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کو اس لحاظ سے غیر صادق کہہ سکتے ہیں کہ صدق وصف ازلی نہیں۔
(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسا کہنا اس کے حق میں زیبا نہیں۔
(2) انہی میں کے کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ جہاں تک ازل کا تعلق ہے نہ وہ صادق ہے اور نہ کاذب۔

Marfat.com

(281)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے رحیم ہے

(1) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اللہ سبحانہ ازل سے وصف رحم سے اتصاف پذیر ہے۔

(2) بعض وصف رحم کو برنائے فعل ازلی قرار نہیں دیتے۔

(282)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر رحیم ہے

(1) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ سبحانہ ازل سے وصف رحم سے اتصاف پذیر ہے۔

(2) بعض رحم کو برنائے فعل ازلی نہیں سمجھتے۔

(283)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے مالک ہے

(1) بعض کی رائے میں ملک چونکہ صفات ذات سے تعلق رکھتا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ ازل سے مالک ہے۔

(2) بعض مالک کو قادر کے معنوں میں سمجھتے ہیں۔

(284)

کیا ولایت و عداوت کا تعلق صفات فعل سے ہے

(1) معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ ولایت و عداوت اور رضاء غضب کا تعلق صفات فعل سے ہے۔

(2) سلیمان بن جریر اور عبداللہ بن کلاب ان صفات کو صفات ذات سے متعلق قرار دیتے ہیں۔

Marfat.com

(285)

مسئلہ خلق قرآن

(1) معتزلہ' خوارج' زیدیہ' اور مرجبہ و روافض کی اکثریت کا کہنا ہے کہ قرآن مخلوق ہے پہلے نہیں تھا پھر وجود میں آیا۔

(2) ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ قرآن اللہ کی صفت ہے اسے نہ خالق کہہ سکتے ہیں نہ مخلوق۔

(3) البلخی نے اس روایت میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اسے غیر مخلوق بھی نہیں کہنا چاہیے جس طرح کہ اسے مخلوق نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت کی مزید صفت نہیں ہوتی۔

(4) زرقان نے ہشام بن الحکم کی اس تصریح کی روایت کی ہے کہ قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ اگر اس سے مراد وہ شے ہے جو کانوں سے ٹکراتی ہے تو وہ آواز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور وہی رسم الخط کی شکل میں موجود ہے۔ اور اگر اس سے مراد اللہ کی صفت کلام ہے۔ تو وہ علم کی طرح نہ تو عین ذات ہے اور نہ غیر ذات۔

(5) محمد بن شجاع الثلجی اور اس کے ان ہم نواؤں کی یہ رائے ہے جو اس معاملہ میں توقف اختیار کرنے والے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے جو محدث ہے یعنی پہلے سے نہیں تھا لیکن اس کے باوجود بطور صفت کے اللہ کے ساتھ رہا۔ اور اسی نے اس کا احداث و اظہار فرمایا۔ اس کو ہم نہ تو مخلوق کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر مخلوق۔

(6) زہیر الاثری کا قول ہے قرآن اللہ کا کلام ہے جو محدث یا نو پیدا ہے لیکن غیر مخلوق ہے۔ اور وہ بیک وقت متعدد مقامات پر پایا جاتا ہے۔

(7) بعض متفقہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے ان معنوں میں متکلم ہے کہ ازل سے کلام پر قادر ہے اور قرآن اللہ کا کلام ہے جو محدث و نو پیدا ہے لیکن مخلوق نہیں۔ داود الاصبہانی کی یہی رائے ہے۔

(8) ابو معاذ التومنی کی یہ رائے ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اس کو حدث یا ایک واقعہ و نزول سے تو تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن محدث نہیں کہہ سکتے۔ یہ ایک فعل ہے لیکن مفعول نہیں۔ اسے خلق یا مخلوق نہیں کہنا چاہیے یہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کا نزول فرمائے جو خود اس کے ساتھ قائم و استوار نہ ہوں جس طرح کہ یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی حرکت کے ساتھ حرکت کناں ہو کہ جس کا

Marfat.com

قیام کسی دوسری شے کے ساتھ ہو۔ اللہ تعالیٰ کے ارادہ، محبت اور بغض کے بارہ میں بھی اس کی یہی رائے تھی کہ یہ صفات ہیں جو اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ قرآن میں اوامر بھی ہیں۔ لیکن ان کا تعلق بھی ارادہ سے ان معنوں میں ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ بندے ان اوامر پر ایمان لائیں۔

(9) زرقان نے معمر کے اس موقف کی روایت کی ہے کہ اللہ نے دراصل جواہر کی تخلیق کی ہے اور اس میں جو اعراض پائے جاتے ہیں۔ وہ طبیعت جواہر کا نتیجہ ہیں۔ اسی طرح قرآن بھی جوہر کا طبعی نتیجہ ہے۔ اس لیے نہ تو یہ خالق ہے اور نہ مخلوق۔ بلکہ اس شے کا آفریدہ ہے جو اس میں طبیعت و فطرت کی شکل میں حلول کیے ہوئے ہے۔

(10) ثمامہ بن اشرس النمیری سے مروی ہے کہ ممکن ہے قرآن طبیعت کا تقاضا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا ہو۔ اب اگر یہ طبیعت کا نتیجہ ہے تو نہ یہ خالق ہے اور نہ مخلوق۔ اور اگر اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے تو مخلوق ہے۔ عبداللہ بن کلاب کا بھی یہی قول ہے۔

(11) عبداللہ بن کلاب کا یہ مسلک ہے کہ اللہ سبحانہ ازل سے متکلم ہے اور کلام اس کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم اور استوار ہے اور اللہ اس کلام کے ساتھ قدیم ہے جو اس کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ جس طرح علم اور قدرت اس کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔ اور وہ علم و قدرت کے ساتھ قدیم ہے۔ کلام حرف و صوت نہیں ہے۔ نہ تقسیم و تجزی کو قبول کرنے والا ہے اور نہ اس میں تبعیض اور تغائر پایا جاتا ہے۔ یہ ایک معنی ہے جو اللہ کے ساتھ ہے۔ اور رسم، الخط متغائر حروف پر مشتمل ہے اور یہی رسم الخط قرات قرآن سے تعبیر ہے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ کا کلام عین ذات ہے یا بعض ذات ہے یا غیر ذات ہے۔ کلام اللہ کی عبارتیں مختلف ہو سکتی ہیں۔ اور ان میں باہم تغائر بھی ممکن ہے لیکن کلام اللہ ایک ہے اور اس میں کوئی اختلاف یا تغائر رونما نہیں۔ یعنیہ جس طرح کہ اللہ کا ذکر مختلف اسالیب بیان چاہتا ہے لیکن مذکور ایک ہے جس میں تغائر و اختلاف واقع نہیں ہوتا۔ کلام اللہ کو عربی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ رسم الخط جو اس پر دلالت کناں ہے وہ عربی ہے۔ اسی طرح کلام اللہ عبرانی قالب میں اس لیے ڈھلا کہ اس دور کا رسم الخط عبرانی تھا۔ گویا کلام اللہ کا عربی یا عبرانی ہونا، سبب اور علت کی بنا پر ہے۔ اسی طرح اس میں امر و نہی کا ہونا علت و سبب کی وجہ سے ہے ورنہ جہاں تک نفس کلام کا تعلق ہے وہ تو قدیم ہے اور اس وقت سے ہے۔ جب کہ امر و نہی کی ضرورت ہی پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس تعبیر کے پیش نظر

Marfat.com

عبداللہ بن کلاب نے اس حقیقت کو ماننے سے انکار کیا کہ اللہ تعالیٰ ازل سے امر و نہی ہے۔ یا ازل سے خبر و اطلاع دینے والا ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ ہر شے کو کلمہ کن سے پیدا کرتا ہے اور یہ محال ہے کہ کلمہ کن مخلوق ہو۔

عبداللہ بن کلاب کی رائے میں ہم جو کچھ پڑھنے اور تلاوت کرنے والوں سے سنتے ہیں۔ وہ بعینہٖ کلام نہیں۔ بلکہ کلام اللہ کی تعبیر ہے۔ لیکن حضرت موسیٰ نے جو سنا وہ بعینہٖ اللہ کا کلام تھا۔ اس کے نزدیک اس آیت میں کلام اللہ کے معنی کلام کی تلاوت کے ہیں۔ حالانکہ اصلی معنی کلام اللہ کے فہم کے ہیں۔ آیت یہ ہے:

فاجره حتى يسمع كلام الله - (6:9) "تو آپ اسے پناہ دیجیے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے۔"

(12) جو لوگ خلق قرآن کے منکر ہیں ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ قرآن مسموع بھی ہے اور رہین کتابت بھی۔ اور اس کے حروف و الفاظ اور معانی میں تغائر بھی ہے لیکن اس کے باوجود یہ غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح علم، قدرت سے مختلف ہے اور قدرت علم سے مختلف ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے اللہ تعالیٰ اپنی صفات کا غیر نہیں ہو سکتا اور اس کی صفات بو قلموں ہیں۔ لیکن وہ خود بو قلموں یا متغائر نہیں۔

ان لوگوں سے یہ روایت بھی منقول ہے کہ قرآن کا بعض حصہ مخلوق ہے۔ مثلاً جس میں کہ مخلوق کے احوال و واقعات کا ذکر ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ کلام غیر محدث ہے اور اللہ سبحانہ ہمیشہ سے متکلم رہا ہے۔ اور کلام حروف و اصوات سے تعبیر ہے۔ اور اللہ ان میں الفاظ و حروف کی صورت میں ازل سے متکلم رہا ہے۔

(13) ابن الماجشون سے یہ قول مروی ہے کہ نصف قرآن مخلوق ہے اور نصف غیر مخلوق۔

(14) ایک صاحب جو لوگوں کے عقائد و افکار نقل کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اصحاب حدیث میں سے ایک کی یہ رائے ہے کہ قرآن میں جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علم پر مشتمل ہیں۔ ان کے بارہ میں تو ہم نہ مخلوق کا فتویٰ لگا سکتے ہیں اور نہ غیر مخلوق کا۔ لیکن جو چیزیں امر و نہی سے متعلق ہیں وہ مخلوق ہیں۔ اسی شخص نے سلیمان بن جریر سے بھی یہی رائے نقل کی ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ صحیح نہیں۔

(15) محمد بن شجاع نے ایک فرقہ کے ان خیالات کی روایت کی ہے کہ قرآن ہی خالق ہے۔ ایک دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ قرآن کا بعض حصہ خالق ہے۔ زرقان نے تصریح کی ہے کہ اس رائے کا حامل وکیع بن الجراح ہے۔ ایک گروہ اس بنا پر قرآن کے بعض حصہ کو خالق

Marfat.com

قرار دیتا ہے کہ اس میں اللہ کے اسماء و صفات کا ذکر ہے۔ اور اسماو صفات عین مسمی ہیں۔ لہٰذا قرآن کا بعض حصہ خالق ہوا۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن ازلی ہے۔ اور ازل سے اللہ سبحانہ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔

اور وہ لوگ جو عبداللہ بن کلاب کی طرح قرآن کو مخلوق نہیں مانتے۔ یا زہیر کی طرح اسے محدث قرار دیتے ہیں۔ یا اسے ایک حدث و واقعہ سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ ابی معاذ التومنی سے مروی ہے۔ ان سب کا یہ قول ہے کہ قرآن نہ تو جسم ہے اور نہ عرض ہے۔

(286)

کیا کلام الٰہی سنا جا سکتا ہے

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ قرآن صرف ان معنوں میں مسمی ہے کہ ہم اس کی تلاوت کو سنتے اور سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں حضرت موسیٰ نے کلام الٰہی کو براہ راست سنا تھا۔

(2) بعض کا کہنا ہے کہ ہم اپنے کانوں سے نہ تو کلام اللہ کو سنتے ہیں اور نہ انسانی کلام کو سنتے ہیں۔ ہمارے دائرہ سماعت میں تو وہ چیز آتی ہے جس کا اظہار متکلم کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت موسیٰ نے بھی کلام الٰہی کے بجائے اسی چیز کی سماعت کی جس کا اظہار اللہ تعالیٰ نے متکلم کی حیثیت سے کیا۔ اور کلام کو سننا ہمارے دائرہ اختیار ہی میں کب ہے۔ اس لیے کہ اس کا تعلق متکلم کے نفس سے ہے ہمارے نفس سے نہیں۔

(3) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جو کچھ دائرہ سماعت میں آتا ہے وہ کلام ہی ہے جو صوت یا آواز سے تعبیر ہے۔ اور ہم اس کو حقیقتاً سنتے ہیں۔ اسی طرح کلام اللہ کو بھی ہم حقیقی معنوں میں سنتے ہیں۔ جب کہ کوئی اس کو تلاوت کرے۔ ہاں اگر کلام سینوں میں محفوظ ہو۔ اور تحریر کی شکل میں ہو۔ تو البتہ سماعت ممکن نہیں۔

(4) نظام کا کہنا ہے کہ جو چیز مسموع ہے ہم اسے آواز ہی کہیں گے۔ اور اللہ کا کلام بھی چونکہ دراصل آواز ہی ہے اس لیے ہم اس کو سنتے ہیں۔ لیکن انسانی کلام کو ہم حقیقی معنوں میں نہیں سن پاتے کیونکہ یہ صرف ان معنوں میں آواز ہے کہ کچھ الفاظ و حروف ہیں جو اس پر دلالت کناں ہیں۔ اور جب ان الفاظ و حروف کو ادا کیا جاتا ہے تو ہم سنتے ہیں۔

Marfat.com

(287)

حقیقت قرآن

وہ لوگ جو قرآن کو مخلوق مانتے ہیں ان میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ قرآن کی حقیقت کیا ہے اور وہ کیونکر مختلف مقامات میں پایا جاتا ہے۔

(1) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن اجسام میں سے ایک جسم ہے عرض نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ یا کوئی بھی شخص عرض کی تخلیق نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے نزدیک فعل و تخلیق کے لیے جسم ہونا شرط ہے۔ سوا اللہ تعالیٰ کے کہ وہ نہ جسم ہے اور نہ عرض ہے۔ اور اس کے باوجود فعل و تخلیق سے متصف ہے۔ یہ جعفر بن مبشر کا قول بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن میری یہ رائے ہے کہ یہ الاصم کا قول ہے۔

(2) بعض یہ کہتے ہیں کہ مخلوق کا کلام تو ہوتا ہے کیونکہ یہ حرکت و جنبش لب سے تعبیر ہے لیکن خالق کا کلام جسم ہے' اور یہ جسم ذو اجزاء آواز سے ترکیب پذیر جو مسموع ہے اور مخلوق ہے۔ میں جس قرآن کی تلاوت کرتا ہوں' یہ میری قرات و تلاوت کا نتیجہ ہے اور غیر قرآن ہے۔

(3) ابن الراوندی نے اس عقیدہ کے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ کہ اصل کلام اللہ کا وجود خلا میں ہے اور قاری اپنی قرات سے اس مانع کو دور کر دیتا ہے جو خلا اور اس میں حائل ہے۔ اس بنا پر اس کی سماعت ممکن ہو جاتی ہے۔ میرے خیال میں غالباً یہ نظام کا قول ہے۔

(4) ایک صاحب کا یہ گمان ہے کہ قرآن اگرچہ ایک جسم ہے تاہم اس کا وجود دائماً باقی رہنے والا ہے۔ کیونکہ بعض اجسام دوام و بقا سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں۔ ہاں انسانی کلام کے لیے البتہ بقا نہیں ہے۔

(5) زرقان نے الجھم سے اس موقف کی روایت کی ہے کہ قرآن جسم ہے اور اللہ کا فعل ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ حرکت بھی اجسام ہیں۔ اور فاعل حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

(6) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ قرآن اعراض میں سے ایک عرض ہے اور اعراض کے لیے بھی معانی کا اثبات ہے۔ جن میں کچھ ایسے ہیں جن کو آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اور کچھ ایسے ہیں کہ جن کو کانوں سے سننا ممکن ہے۔ اسی طرح ایسے معانی بھی ہیں جن کو دوسرے حواس کے ذریعہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔ ان لوگوں نے قرآن کو جسم ماننے سے انکار کیا ہے۔ اور اس بات کو تسلیم کرنے سے بھی انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے۔

Marfat.com

(7) بعض یہ کہتے ہیں کہ قرآن منجملہ دوسرے معانی کے ایک معنی ہے۔ اور منجملہ دیگر حقائق کے ایک حقیقت ہے۔ اس کو اللہ عزوجل نے پیدا کیا ہے اور وہ یہ نہ جسم ہے اور نہ عرض ہے۔ یہ ابن الراوندی کا عقیدہ ہے۔

(8) بعض نے اللہ کے لیے تخلیق جسم کا اثبات کیا ہے اور اعراض کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ محال ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں آئے اور یہ کہ وہ جسم ہو۔

(288)

کیا قرآن منتقل ہوتا رہتا ہے؟

جعفر بن مبشر کا کہنا ہے کہ جو لوگ قرآن کو جسم قرار دیتے ہیں ان میں اختلاف رائے ہے۔

(1) ایک گروہ کا قول ہے کہ قرآن جسم ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں پیدا کیا۔ اس کے بعد یہی قرآن ہر پڑھنے والے ہر لکھنے والے' اور ہر حفظ کرنے والے کے ساتھ منتقل ہو جاتا ہے۔ گویا ہر ہر پڑھنے والا' لکھنے والا' اور حفظ کرنے والا' اس کو تلاوت' کتابت اور حفظ کے ذریعہ لوح محفوظ سے منتقل کر کے دائرہ کتابت' تلاوت اور حفظ میں لے آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسا جسم ہے جو ہر ہر شخص کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ لیکن اس کا اس طرح منقول ہونا' نقل اجسام سے مختلف نوعیت کا حامل ہے۔ یہ اگرچہ محسوس و مرئی جسم ہے لیکن تمام اجسام میں اپنی خصوصیات کی وجہ سے منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ اور کوئی بھی جسم ان معنوں میں اس سے تشابہ نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر اس کی اس خصوصیت کو تسلیم نہ کیا جائے' تو پھر ان کے ہاں قرآن نہ تو مخلوق رہتا ہے' اور نہ لائق سماعت۔

(2) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ قرآن منجملہ دوسرے اجسام کے ایک جسم ہے' اور اللہ کے ساتھ لامکاں میں قائم ہے۔ اس لیے ناممکن ہے کہ بعینہ یہ منتقل ہو۔ کیونکہ انتقال کے لیے مکان کا ہونا شرط اول ہے' اور قرآن لامکاں میں ہے۔ اس لیے یہ بات از قبیل محالات ٹھہری کہ اللہ تعالیٰ' یا کوئی دوسرا اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر سکے۔ ہاں جب قاری قرآن کی تلاوت کرتا ہے' یا کاتب لکھتا ہے' یا حافظ اس کو حفظ کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ہر ہر مرحلہ پر از سرنو اس کی تخلیق کر دیتا ہے۔ چنانچہ اسی مخلوق قرآن کو تلاوت' کتابت اور حفظ کے سہ گونہ مراحل میں انسان پڑھتا' سنتا' لکھتا اور یاد کرتا ہے اور یہ اس لیے ہے کہ قرآن چونکہ کلام الٰہی ہے اس لیے بعینہ اس کی ہر ہر شخص کے لیے تخلیق ہونا

Marfat.com

چاہیے- اور یہ قرآن جس کو ہم قاری کی زبان سے سنتے ہیں- کتابت کی شکل میں دیکھتے ہیں- اور سینوں میں محفوظ محسوس کرتے ہیں- اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم و استوار ہوتا ہے قاری کاتب یا حافظ کے ساتھ نہیں- ان کے نقطہ نظر سے جس طرح اللہ تعالیٰ لامکاں میں ہے اور ہر ہر مکاں میں ہے اسی طرح قرآن' قاری' کاتب اور حافظ کے ساتھ ہر ہر جگہ تخلیق کی صورت میں پایا جاتا ہے- لیکن انتقال مکانی کی یہ نوعیت اجسام سے بہرحال مختلف ہے- ان لوگوں کے نزدیک اگر یہ تجزیہ تسلیم نہ کیا جائے تو پھر قرآن کو مخلوق و مسموع قرار نہیں دے سکتے- اور یہ جو قرآن حکیم میں ہے کہ:

فاجره حتى يسمع كلام الله - (6:9) "تو اس کو پناہ دو تاکہ یہ کلام الٰہی سن لے-" تو یہاں بھی ان کے نزدیک وہی کلام اللہ مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم و استوار ہے-

(3) انہی میں سے کچھ لوگوں نے قریب قریب یہی باتیں کہی ہیں- کہ قرآن جسم ہے جو اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے- اور ہر ہر جگہ پایا جاتا ہے لیکن ان کے نزدیک یہ عقیدہ استحالہ پر مبنی ہے کہ اللہ تعالیٰ حفظ و تلاوت کے موقع پر اس کو بعینہ پیدا کر دیتا ہے- اس کے برعکس ان کی رائے میں اللہ تعالیٰ تلاوت' حفظ اور کتابت کے مراحل میں جو پیدا کرتا ہے وہ مثل قرآن ہے- یعنی اس قرآن کی مانند کہ جس کی لوح محفوظ میں تخلیق ہو گی- بعینہ وہ نہیں- ان کے نزدیک بھی یہ محال ہے کہ جو قرآن مرئی و محسوس ہے اس کا وجود کسی شخص کے ساتھ قائم و استوار ہو- یہ بھی دوسروں کی طرح اس کو ہی اللہ کے ساتھ قائم و استوار خیال کرتے ہیں-

یہاں تک تو ان لوگوں کے اقوال کا ذکر تھا جو قرآن کو جسم مانتے ہیں- اور جو جسم و عرض تسلیم نہیں کرتے ان میں دو گروہ ہیں-

ان میں بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن نہ جسم ہے اور نہ عرض- اس کو ایک عین یا حقیقت قرار دینا چاہیے- یہ اللہ کے ساتھ اس لیے قائم و استوار ہے کہ غیر اللہ کے ساتھ اس نوعیت کا قیام محال ہے- ان کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ تلاوت' حفظ اور کتابت کے سہ گونہ مراحل میں اس کی طرح کا ایک دوسرا قرآن پیدا کر دیتا ہے جس کو ہم پڑھتے' سنتے' حفظ کرتے اور ضبط تحریر میں لاتے ہیں- لیکن اس کا قیام بہرحال اللہ ہی کے ساتھ رہتا ہے- حافظ' قاری' اور کاتب کے ساتھ نہیں-

(4) دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ قرآن اعیان میں سے ایک عین یا حقیقت ہے- نہ جسم ہے نہ عرض- اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے- لیکن اللہ کا عین نہیں- قرآن کا غیر اللہ کے ساتھ

قیام و وابستگی محال ہے۔ ان کے نزدیک جب قاری پڑھتا ہے یا لکھنے والا لکھتا ہے' یا حافظ حفظ کی کوشش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس دوران ایک دوسرا قرآن پیدا کر دیتا ہے جو بالکل اس قرآن کی طرح ہے جو لوح محفوظ میں ہے۔ لیکن یہ قرآن ثانی بھی عین اللہ ہی کے ساتھ قائم ہے۔ قاری' کاتب یا حافظ کے ساتھ نہیں۔

(5) انہی میں ایک گروہ کا یہ قول ہے کہ قرآن نہ جسم ہے نہ عرض۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ کہتے ہیں کہ وہ اگرچہ جسم ہے مگر اجسام کی طرح نہیں۔ ان کے نزدیک قرآن اللہ کی صفت ہے۔ اور صفت عین ذات نہیں ہوتی۔ ان کی رائے میں اللہ کے سوا اور کوئی چیز ایسی نہیں جو جسم نہ ہو۔ لیکن قرآن جو اللہ کی صفت ہے ایک عرض ہے کیونکہ اگر یہ جسم ہوتا تو ایک ہی مکان کے ساتھ مخصوص ہوتا۔ اور متعدد امکنہ میں پایا نہ جاتا۔ جسم کا متعدد امکنہ میں پایا جانا ان کے خیال میں استحالہ پر مبنی اور خلاف عقل ہے۔ اس بنا پر یہ قرآن کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اللہ کی صفت کا متعدد امکنہ میں ہونا ممکن ہے۔ بخلاف عام اجسام اور عام اعراض کے۔

(6) زہیر الاثری کا کہنا ہے کہ قرآن نہ تو جسم ہے۔ نہ عرض ہے اور نہ مخلوق۔ یہ محض ایک واقعہ یا حدث ہے۔ اور ایک ہی وقت میں متعدد مقامات پر پایا جا سکتا ہے۔

(7) ابو معاذ التومنی کا موقف یہ ہے کہ کلام اللہ نہ جسم ہے اور نہ عرض۔ یہ اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ کیونکہ ارادہ' محبت اور بغض کی طرح اس کا بھی غیر اللہ کے ساتھ قیام محال ہے۔

جن لوگوں نے کلام اللہ کو از قبیل اعراض قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس کا اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہونا محال ہے۔ ان لوگوں میں متعدد نکات میں اختلاف رائے ہے۔

(8) ان میں کے ایک فرقہ کا خیال ہے کہ قرآن عرض ہے اور لوح محفوظ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ اور یہ محال ہے کہ یہ لوح محفوظ سے جدا ہو سکے۔ ان کے نزدیک جب کوئی قاری پڑھتا ہے۔ یا کاتب لکھتا ہے یا حافظ اس کے حفظ کی کوشش کرتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس دوران ایک اور قرآن کی تخلیق کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ قرآن قاری' کاتب یا حافظ کے اس اکتساب کی بدولت دوبارہ پیدا کیا جاتا ہے۔ اور یہ اکتساب و تخلیق اس قرآن کے عین مطابق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں اس وقت پیدا کیا جب کہ ابھی انسانوں کی تخلیق نہیں ہو پائی تھی۔

زرقان نے ضرار سے یہ قول نقل کیا ہے کہ قرآن اللہ کی تخلیق ہے اور میرا فعل یا میری

Marfat.com

قرات ہے- کیونکہ میں ہی اس کی تلاوت کرتا ہوں- لہٰذا جو مسموع ہے وہ بعینہ قرآن ہے- اور اس کی تلاوت پر اللہ تعالیٰ مجھے اجر عطا کرے گا- اس کے معنی یہ ہوئے کہ قرآن کے بارہ میں اللہ کی حیثیت خالق کی ہے' اور میری فاعل یا قاری کی-

(10) زرقان کا کہنا ہے کہ ان لوگوں کی اکثریت جو فعل کے ساتھ استطاعت کے قائل ہیں یہ موقف رکھتی ہے کہ قرآن مخلوق ہے' اللہ ہی کے ساتھ یہ قائم و استوار تھا- اور اللہ ہی نے اس کو پیدا کیا ہے- قرات کے معنی ان کے نزدیک زبان کو جنبش دینے کے ہیں- اور قرآن کے معنی اس ذو اجزاء آواز کے ہیں جو قرآن کی ترجمانی کرتی ہے- اللہ ہی نے اس کو پیدا کیا ہے اور قرات کی تخلیق بھی اسی نے کی ہے- لیکن یہ فعل بہرحال ہمارا ہے-

اب ہم جعفر کی رائے بیان کرتے ہیں-

(11) جعفر کا قول ہے ان میں ایک گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قرآن عرض ہے جو لوح محفوظ میں مرتسم ہے- اور یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ بعینہ اس قرآن کو دوبارہ پیدا کرے- ان کے نزدیک قاری جب پڑھتا ہے- یا کاتب جب لکھتا ہے اور حافظ جب حفظ کی کوشش کرتا ہے تو اس دوران ان کے اکتساب سے اللہ تعالیٰ ایک دوسرا قرآن پیدا کر دیتا ہے تو اس دوران ان کے اکتساب سے اللہ تعالیٰ ایک دوسرا قرآن پیدا کر دیتا ہے- جو اسی قرآن کی مانند ہوتا ہے کہ جو لوح محفوظ میں مرتسم ہے- یہ بعینہ تو وہی قرآن نہیں ہوتا- لیکن بعینہ اس جیسا ضرور ہوتا ہے- اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ایک پہلو سے اکتساب ہے اور ایک پہلو سے تخلیق- ان لوگوں کے نزدیک اس امر میں کوئی استحالہ نہیں کہ اللہ سبحانہ ایک چیز کو جو پہلے سے موجود ہے دوبارہ پیدا کر دے-

(12) دوسرے گروہ کا قول ہے کہ قرآن عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں بصورت تخلیق مرتسم کیا- اور یہ بات استحالہ لیے ہوئے ہے کہ جب قاری اس کی تلاوت کرے' یا لکھنے والا اسے ضبط تحریر میں لائے' یہ اپنے مقام کو چھوڑ دے یا اس سے علیحدہ ہو کر قرات و خط کی صورت میں بدل جائے-- اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی قاری کی تلاوت اور کاتب کی تحریر کو پیدا کرتا ہے- اور وہی اس کو قرآن کا نام دیتا ہے- اس لیے مجازاً اسی تلاوت یا تحریر کو قرآن سمجھنا چاہیے- یعنی تلاوت اور تحریر دونوں درحقیقت اللہ کا فعل ہیں- اور اللہ تعالیٰ ہی ان کا خالق ہے- اور یہی تلاوت یا تحریر قرآن مکتوب یا قرآن متلو کے نام سے موسوم ہے-

(13) تیسرے گروہ کی یہ رائے ہے' قرآن عرض ہے- ان لوگوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے جن

Marfat.com

اعراض کی تخلیق کی ہے' وہ دراصل حرکات سے تعبیر ہیں۔ اور حرکات کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ان کو آنکھوں سے دیکھنا' کانوں سے سننا یا حواس خمسہ کے ذریعہ معلوم کرنا محال ہے۔ جو چیزیں دکھائی دیں یا جن کو ہم سن پائیں۔ ان کا شمار ان کے نقطہ نظر سے اجسام میں ہوتا ہے۔ اعراض میں نہیں۔ قرآن کو یہ لوگ حرکات کے قبیل سے مانتے ہیں۔ کیونکہ یہ عرض ہے جسم نہیں۔

(14) انہی میں کے چوتھے فرقہ کا کہنا ہے کہ قرآن عرض ہے۔ لیکن اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراض کی وہ قسم ہے جسے صرف زندہ بروئے کار لاتے ہیں۔ اور ایک وہ ہے جو مردوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہ محال ہے کہ جو اعراض زندوں کے ساتھ مخصوص ہوں ان کو مردے بروئے کار لا سکیں۔ یا جو مردوں کے ساتھ خاص ہوں ان کو زندہ بروئے کار لا سکیں۔ قرآن ان کے نقطہ نگاہ سے عرض ہے اور انسانی فعل کا ہدف یا مفعول ہے۔ اور یہ ناممکن ہے کہ اس کو حقیقتاً اللہ تعالیٰ کا فعل قرار دیا جا سکے۔ کیونکہ ان لوگوں نے بوضاحت اس اصول کو بیان کر دیا ہے کہ اعراض کا تعلق اجسام سے ہے یعنی اجسام ہی ان کو پیدا کرتے اور ظہور میں لاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں قرآن جو عرض ہے کیونکر اللہ کا فعل ہو سکتا ہے؟

(15) ایک فرقہ کا کہنا ہے قرآن عرض ہے' او ترکیب پذیر حروف سے تعبیر ہے۔ اور مسموع ہے۔ یہ ناممکن ہے قرآن اللہ سبحان کے ساتھ قائم و استوار ہو۔ اس کا قیام ان اجسام کے ساتھ ہے جو اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔ اس کے باوجود اس فرقہ کے نزدیک قرآن مخلوق ہے۔ مرئی ہے اور لوح محفوظ میں مرتسم ہے۔ اور جب کوئی قاری تلاوت کرتا ہے' یا کاتب اسے ضبط تحریر میں لاتا ہے۔ یا حافظ اس کو سینے میں محفوظ کر لینے کی سعی کرتا ہے تو اسی مرتسم قرآن کو لوح محفوظ سے گویا منتقل کر کے اپنے ہاں لے آتا ہے۔ اور انتقال مکانی کا یہ عمل زمین' آسمان اور اس کے مابین تمام امکنہ میں ہوتا رہتا ہے۔ جن کو شمار میں لانا ایسا ہی مشکل ہے جیسے نجوم و کواکب یا ریت کے ذروں کو۔ لیکن اس کے باوجود قرآن لوح میں بدستور جوں کا توں محفوظ رہتا ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک قرآن کا معاملہ تمام اعراض سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ جس کا کہ عقل و خرد احاطہ نہیں کر سکتی کیونکہ اللہ کا کلام ہے۔ اس بنا پر اس کا مخلوق کی دوسری نوعیتوں سے جدا اور مختلف ہونا ضروری ہے۔ اور اگر قرآن کی اس انفرادی صورت کو ہم نہ مانیں تو پھر اس کو مسموع تسلیم کرنا دشوار ہو جائے گا۔

Marfat.com

(16) کچھ اور لوگوں نے بھی اس نوع کے خیالات کا اظہار کیا ہے- ان کا کہنا ہے کہ قرآن حروف و الفاظ کی ترکیب و تالیف سے تعبیر ہے- ان کے اختلاف کی نوعیت دوسری ہے-

(17) ان میں کے ایک طائفہ کی یہ رائے ہے کہ جب قرآن عرض ٹھہرا- تو یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص بعینہ اس کو پیدا کر سکے' یا اس کی حکایت کر سکے- ان کے خیال میں جو چیز نقل و انتقال کے مرحلہ سے گزرتی ہے' یہ عرض نہیں بلکہ حروف و الفاظ ہیں- اور انہی حروف کو قاری' کاتب اور حافظ اپنے ہاں منتقل کرتے ہیں- قرآن کو اس بارہ میں کوئی خصوصیت حاصل نہیں- عام لوگوں کی بات چیت کو بھی ہم اسی اسلوب سے نقل کرتے ہیں-

(18) دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ قرآن کی بعینہ حکایت تو ناممکن ہے لیکن لوگوں کی بات چیت کو بعینہ نقل کیا جا سکتا ہے- قرآن کے بارہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ ان کی نقل و حکایت صرف حروف و الفاظ ہی کی صورت میں ممکن ہے-

جعفر کا بیان ختم ہوا لیکن نقل و حکایت قرآن کے بارہ میں اس کی روایت صحیح ہے یا نہیں اس کے متعلق میں کچھ نہیں جانتا-

(19) قرآن کے بارہ میں ابو الہذیل جس مسلک کی ترجمانی کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں قرآن کی تخلیق کی- اور قرآن عرض ہے اور تین مقامات پر پایا جاتا ہے- ایک اس مقام میں کہ جس میں یہ محفوظ ہے- دوسرے جس میں کتابت کی شکل میں یہ جلوہ گر ہے- اور تیسرے جہاں اس کی حیثیت متلو اور مسموع کی ہے- اس طرح گویا بے شمار امکنہ میں بیک وقت یہ موجود ہے لیکن اس اسلوب اور نہج سے کہ جس کی تشریح ہم کر چکے ہیں- بغیر اس کے کہ اس کو نقل کیا جائے یا حرکت دی جائے اور اصل مقام سے ہٹایا جائے متعدد امکنہ میں بیک وقت موجود ہونے کی یہ صورت ہے کہ یہ ضبط تحریر میں آئے- یا اسے کوئی پڑھے یا یاد کرے اور اگر کسی جگہ اسے مٹا دیا جائے تو یہ مٹ جائے گا- اور اگر کتابت سے تجدید کی جائے تو یہ موجود ہو گا- لیکن وجود کی یہ شکل نقل و حکایت کی صورت میں نہ ہو گی- یہی حال حفظ و تلاوت کا ہے- اور اگر اللہ تعالیٰ تمام امکنہ و مقامات کو تباہ کر دے کہ جن میں قرآن محفوظ ہے تو قرآن بھی کہیں محفوظ' متلو یا مکتوب کی صورت میں باقی نہ رہے گا- اس کا یہ بھی قول ہے کہ انسانی کلام بھی تلاوت' کتابت اور حکایت و نقل کی شکل میں بیک وقت متعدد مقامات پر پایا جا سکتا ہے-

محمد بن عبد الوہاب الجبائی بھی اس رائے سے متفق ہے- اس کا کہنا ہے کلام اللہ کی حکایت نہیں ہو سکتی- کیونکہ حکایت شے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اسی کی مانند دوسری شے پیش کی

Marfat.com

جائے۔ اور قرآن کی مثل و نظیر پیش کرنا کسی کے بس کا روگ نہیں۔ ہاں اس کو ضبط تحریر میں البتہ لایا جا سکتا ہے۔ اس کی قرات بھی ممکن ہے۔ اور اس کو حفظ بھی کیا جا سکتا ہے۔ کلام کے بارہ میں اس کا یہ قول بھی ہے کہ یہ مسموع تو ہے مگر مرئی نہیں۔

(20) الاسکافی کا یہ قول منقول ہے کہ کلام اللہ بیک وقت متعدد امکنہ میں پایا جاتا ہے۔ کہیں کتابت کی صورت میں کہیں قرات کی شکل میں۔ اور کہیں حفظ کے انداز میں۔ اور انسانی کلام کا اس طرح متعدد امکنہ میں ہونا از قبیل محال ہے یہ خصوصیت صرف کلام اللہ کو حال ہے کہ بیک وقت متعدد مقامات پر پایا جائے۔

(21) جعفر بن حرب اور جعفر بن مبشر اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ قرآن کو اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں پیدا کیا ہے۔ اس کا منتقل یا منقول ہونا محال ہے۔ ان کے خیال میں قرآن ایک وقت میں ایک ہی جگہ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ کسی شے کا بیک وقت علول و تمکن کی صورت میں متعدد جگہ پایا جانا ناممکن ہے۔

اس کے ساتھ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں۔ مصاحف میں قرآن ہی محفوظ ہے۔ اور سینوں میں قرآن ہی جلوہ گر ہے۔ اور کانوں میں قرآن ہی کی آواز پڑتی ہے۔ چنانچہ قاری جس چیز کی تلاوت کرتا ہے اس کے قرآن ہونے پر امت کی اکثریت کا اجماع و اتفاق ہے۔ اختلاف صرف تعبیر میں ہے۔ اس لیے جو مسموع و محفوظ ہے۔ اس کے حکایت قرآن ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اور یہ حکایت بھی اس انداز کی ہے کہ قرآن کے معانی و الفاظ کو پوری طرح اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ قرات' تلاوت یا حفظ۔ قاری یا حافظ کا اپنا فعل ہے۔ اور قرآن جس کی یہ حکایت کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہے۔ ان کا قول ہے کہ جب ہم کسی کلام کو کسی شخص کے کلام کے موافق و ہم آہنگ پاتے ہیں تو کہہ اٹھتے ہیں کہ یہ فلاں شخص کا کلام ہے اور اس میں کوئی جھوٹ نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح قرآن چونکہ اسی کلام کی بعینہ حکایت ہے جو لوح مفوظ میں مرتسم ہے اس لیے اس کو قرآن ہی کہا جائے گا۔

جعفر بن مبشر کا قول ہے کہ کلام کو دیکھا بھی جا سکتا ہے بشرطیکہ کلام تحریر کی شکل میں ہو۔

(289)

کیا کلام باقی رہتا ہے یا نہیں

(1) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ باری تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے۔ کلام کے بارہ میں

Marfat.com

ہم بہت کچھ کہہ چکے ہیں۔ اس لیے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ کلام کو کس حیثیت سے بقا حاصل ہے اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں ان کو ہم البتہ بیان کیے دیتے ہیں۔ ایک گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قرآن اگرچہ جسم ہے تاہم اس کو بقا حاصل ہے۔ اور اجسام کو بقا حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن ان اجسام کو نہیں کہ جو مخلوق ہیں۔

(2) دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کلام اللہ عرض ہے اور اس کے باوصف اس کو بقا حاصل ہے لیکن انسانی کلام کو بقا حاصل نہیں۔

(3) ایک تیسرے گروہ کا کہنا ہے کلام اللہ 'اور کلام انسان دونوں کو بقا حاصل ہے۔

(290)

اختلاف کا ایک اور پہلو

(1) بعض کی یہ رائے ہے کہ کلام اپنا ہو یا غیر کا اس کی قرات اور یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔

(2) بعض کی رائے میں قرات کلام 'اور نفس کلام میں کچھ فرق نہیں۔

(291)

کیا قرات کلام کے مترادف ہے؟

(1) ان میں کے بعض کا کہنا ہے' قرات کلام کے مترادف ہے' کیونکہ قاری کبھی کبھی لحن کا بھی مرتکب ہوتا ہے اور لحن کا تعلق کلام سے ہے۔ قاری متکلم بھی ہے۔ اگرچہ وہ دوسروں کا کلام پڑھے۔ اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص دوسرے کلام کی وجہ سے متکلم کہلائے۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس کی قرات ہی اس کا کلام ہو۔

(2) بعض کا قول ہے کہ کلام حروف سے ترکیب پذیر ہے اور قرات آواز کو کہتے ہیں۔ اور آواز حروف سے مختلف شے ہے۔

(3) عبداللہ بن کلاب کا یہ مذہب ہے کہ قرات اور مقروء میں کوئی فرق نہیں۔ اور جو شے مقروء یا ہدف قرات ہے' وہ اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ لیکن اللہ کا اسی طرح غیر ہے۔ جس طرح کہ اس کا ذکر اس کی ذات کا غیر ہے۔ اس بنا پر مذکور تو قدیم ہے جو ہمیشہ سے موجود ہے لیکن اس کا ذکر نوپیدا ہے۔ اسی طرح جو شے مقروء ہے اللہ تعالیٰ ہمیشہ اس کی وجہ سے متکلم رہا۔ لیکن قرات حادث اور نوپیدا ہے۔ اس کو انسان کے اکتساب سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(4) معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ قرات اور مقروء میں فرق ہے۔ کیونکہ قرات کا تعلق ہمارے فعل سے ہے۔ اور مقروء اللہ کا فعل ہے۔

(5) بلخی نے ایک گروہ کے اس عقیدہ کو بیان کیا ہے کہ قرات اور مقروء ایک شے سے تعبیر ہیں۔

Marfat.com

اسی طرح کلام اور متکلم میں کچھ فرق پایا نہیں جاتا۔

(6) الحسین الکرابیسی کا کہنا ہے قرآن مخلوق نہیں۔ لیکن میرا اسے پڑھنا البتہ مخلوق ہے۔

(7) اہل الحدیث میں سے ایک گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن بھی غیر مخلوق ہے اور اس کی قرات و تلفظ بھی غیر مخلوق ہے۔ اور "لفظیہ" ان لوگوں کو خلق قرآن کا قائل قرار دیتے ہیں جو تلفظ کو مخلوق مانتے ہیں۔ ان لوگوں نے واقفہ کو اس بنا پر کافر ٹھہرایا ہے کہ یہ کھل کر قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا اقرار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک وہ شخص بھی کافر ہے جو قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے بارہ میں شک کا اظہار کرتا ہے یا جو ان شک کا اظہار کرنے والوں کے کفر میں مسترد رہے۔ ان کی رائے میں وہ شخص بھی کافر ہے جو یہ کہتا ہے کہ میری قرات و تلفظ مخلوق ہے۔

(8) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ قرآن کا تلفظ ہی ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر ہم قرآن کا بعینہٖ تلفظ کر سکیں تو ہم اس کے متکلم بھی ہو سکتے ہیں۔

(9) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں کہ جہاں تک قرآن کی قرات و تلفظ کا تعلق ہے اس کو نہ مخلوق کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر مخلوق۔

(292)

کیا قرآن کتابت کا ہمقران ہو سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں اصحاب تولد نے ایک پہلو سے اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے۔

(1) ان میں کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ قرآن جہاں لکھا جاتا ہے وہیں اس کتابت کے ساتھ اسی طرح باہم جمع ہوتا ہے۔ جس طرح کہ قرات و تلاوت کے ساتھ۔

(2) دوسرے گروہ کا کہنا ہے کتابت کی حیثیت رسوم و علائم کی ہے جو قرآن پر دلالت کناں ہیں۔ قرآن اور کتابت باہم جمع نہیں ہوتے۔ ہاں قرات کے ساتھ قرآن البتہ پایا جاتا ہے۔

ان لوگوں کا خیال ہے کہ انسان اپنی زبان کے ساتھ بیک وقت دو یا دو سے زیادہ ہزاروں کلام ادا کر سکتا ہے۔ لیکن تمام اہل نظر نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

(3) الجبائی کا کہنا ہے کہ اگر انسان گونگا ہو۔ اور وہ اپنے کلام کو ضبط تحریر میں لے آئے تو اس کی وجہ سے ہم اسے متکلم قرار دیں گے۔ دوسروں نے اس بات کو نہیں مانا۔ ان کا کہنا ہے کہ متکلم کا تعلق کلام مسموع سے ہے کلام مکتوب سے نہیں۔

(293)

کیا کلام شے مسموع سے تعبیر ہے یا صوت و آواز سے

جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ صوت و آواز مسموع کو کہتے ہیں کلام کو نہیں ان میں اختلاف رائے ہے۔

Marfat.com

(1) ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ جہاں تک مخلوق کے کلام کا تعلق ہے وہ سراسر آواز کا رہین منت ہے۔ جو حرکت لب سے پیدا ہوئی ہے۔

(2) بعض کہتے ہیں کلام کے معنی ارادہ تقطیع صوت کے۔ ان کے نقطہ نظر سے ارادہ حرکت سے تعبیر نہیں۔

(294)

کیا انسانی کلام حروف و الفاظ کا دوسرا نام ہے

(1) بعض کا کہنا ہے کہ انسانی کلام حروف و الفاظ کا نام نہیں۔ جیسا کہ اس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں۔

(2) عبداللہ بن کلاب کا قول ہے کلام اس معنی کو کہتے ہیں جو نفس انسانی میں پایا جاتا ہے حروف و الفاظ اس معنی کی تعبیر ہے۔ اس سے یہ بات بھی مروی ہے کہ کلام حروف و الفاظ ہی کا دوسرا نام ہے۔

(3) بعض قدماء سے نطق کی یہ تعریف مروی ہے کہ وہ اس اسلوب اظہار کو کہتے ہیں کہ جس کو انسان اپنے ہم جنسوں کو اپنے مانی الضمیر سے آگاہ کرنے کی خاطر استعمال کرتا ہے۔

(4) بہت سے معتزلہ کا عقیدہ کہ انسانی کلام اور اللہ کا کلام حروف و الفاظ ہی سے عبارت ہے۔

(5) نظامیہ کا عقیدہ ہے کہ کلام ذو اجزاء آواز کو کہتے ہیں۔ اور حروف سے عبارت ہے۔ لیکن انسانی کلام حروف سے تعبیر نہیں۔

(295)

کم از کم کلام کتنے حروف سے ترکیب پذیر ہوتا ہے؟

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ انسانی کلام حروف سے تعبیر ہے ان میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ کلام کم از کم کتنے حروف سے ترکیب پاتا ہے۔

(1) کچھ لوگ اس چیز کے ماننے والے ہیں کہ کلام کم از کم دو حروف پر مشتمل ہوتا ہے۔ جیسے مثلاً لا (نہیں)۔

(2) بعض کی رائے میں کلام کے لیے ایک ہی حرف کافی ہے۔ یہ الجبائی کا مذہب ہے۔ ان کی دلیل اہل لغت کا یہ اصول ہے کہ کلام اسم، فعل اور حرف کا نام ہے۔

(296)

اختلاف کا ایک اور پہلو

(1) بعض کا کہنا ہے کہ کبھی تو کلام متکلم کی ضرورت کے تحت علی سبیل الاختیار ہوتا ہے اور کبھی

Marfat.com

اضطرار کی بنا پر۔ جیسے مثلاً آخرت میں انسان کے ساتھ پاؤں کلام کریں گے۔ کلام کی اس نوعیت کو اللہ تعالیٰ پیدا کرے گا۔ یہ ابو الہذیل کا مذہب ہے۔

(2) عبداللہ بن کلاب کا بھی یہی مسلک ہے کہ کلام اختیار و اکتساب سے بھی ہوتا ہے اور ازراہ اضطرار بھی۔

(3) ایک گروہ نے مسئلہ کی اس نوعیت کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ کلام بہرحال متکلم کا فعل ہے اللہ کا نہیں۔

(4) ان میں بہت سوں کی یہ رائے ہے کہ بعض حالات میں جب کلام متکلم کی ضرورت کے تحت بروئے کار نہیں آتا۔ اس وقت اس جسم کے تقاضے سے بروئے کار آتا ہے کہ جس میں کلام حلول پذیر ہوتا ہے۔ اس صورت میں تقاضا تو جسم کا ہوگا۔ لیکن فعل دوسرے کا ہوگا۔

(297)

ہاتھ پاؤں جب بولیں گے تو ان کے کلام کی نوعیت کیا ہوگی

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن حکیم میں جو آیا ہے کہ **یوم تشهد علیهم السنتهم** (24:22) "کہ اس روز کو یاد کرو جب زبانیں ان کے خلاف شہادت دیں گی۔" اس کی صحیح تعبیر کیا ہے؟

(1) کچھ لوگوں کا کہنا ہے ہاتھ یوں بولے گا کہ اللہ تعالیٰ اس میں قدرت و زندگی پیدا کر دے گا' اور اس طرح وہ اپنے اختیار و شعور سے ان کے خلاف شہادت دے گا۔ چنانچہ اس آیت کے یہی معنی لوگوں نے سمجھے ہیں۔ **یوم تشهد علیهم السنتهم وایدیهم وارجلهم** "کہ اللہ تعالیٰ ان کی زبان' ہاتھ اور پاؤں میں اس طرح کی زندگی پیدا کر دے گا کہ یہ سب ان کے خلاف شہادت دیں گے۔"

(2) بعض لوگوں نے بکری کے اس دست کے بارہ میں کہ جس کے متعلق حضورؐ نے فرمایا تھا کہ اس نے مجھے اطلاع دی ہے کہ اس میں زہر ملا دیا گیا ہے' تاویل کا یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ یہ اطلاع وہی دراصل دلالت کے معنوں میں ہے۔ جس طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ گھر بتا رہا ہے کہ اس میں کون لوگ رہتے ہیں۔ یا یہ زمین بتا رہی ہے کہ یہ کس کے قبضہ میں ہے۔ یعنی گھر اپنے مکین پر اور زمین اپنے مالک پر دلالت کناں ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جہاں تک زبان کا تعلق ہے اس کی شہادت تو اس کا حقیقتاً بولنا اور گواہی دینا ہے۔ اور ہاتھ پاؤں کی شہادت اس قبیل سے ہے جیسے کوئی کہتا ہے کہ ضربته رجلی "کہ میری لاتوں نے اس کو مار اپیٹا۔" حالانکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں نے اسے لاتوں

Marfat.com

سے مارا پیٹا۔ یعنی ہاتھ پاؤں قیامت کے روز شہادت کا سبب بنیں گے۔ نہ یہ کہ یہ بذات خود بولیں گے یا شہادت دیں گے۔

(298)

کیا غیر مسموع کلام کی رو سے کوئی متکلم کہلا سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا کوئی شخص غیر مسموع کلام کی وجہ سے متکلم ہو سکتا ہے یا ان معنوں میں متکلم ہو سکتا ہے کہ کلام کسی دوسرے شخص میں پایا جائے۔

(1) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ غیر مسموع کلام کی وجہ سے کوئی شخص بھی متکلم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے وہ کلام جو مکتوب یا مسموع ہے' اس کی رو سے کسی شخص کو بھی متکلم نہیں گردانا جا سکتا۔ اسی طرح کلام غیر کی وجہ سے بھی کوئی متکلم نہیں ہو سکتا۔

(2) بعض کلام مسموع اور کلام مکتوب میں کوئی تفریق روا نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک مکتوب کلام کی رو سے بھی کوئی شخص متکلم ہو سکتا ہے۔

(3) بعض اس بات کے ماننے والے ہیں کہ مسموع کا کلام ہونا سرے سے استحالہ پر مبنی ہے۔ اس لیے متکلم وہی ہے جو ایسا کلام کرے کہ جو خود اس کے ساتھ قائم و استوار ہے۔

(299)

ناسخ و منسوخ کیونکر وقوع پذیر ہوتا ہے

مسئلہ نسخ میں اختلاف کے متعدد پہلو ہیں۔ ان میں ایک یہ ہے کہ ناسخ و منسوخ کیونکر واقع ہوتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں چار مدارس فکر ہیں۔

(1) بعض کی رائے یہ ہے کہ منسوخ وہ آیت ہے جو مرفوع التلادت ہو' اور متروک العمل ہو' لہٰذا اس کو نہ تو قرآن میں مندرج رہنے دیا گیا ہے' اور نہ اس کے مقتضائے تاویل پر عمل کیا جاتا ہے۔

(2) کچھ لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ قرآن میں نسخ واقع نہیں ہوتا۔ چنانچہ جو آیت نازل ہوئی ہے' اور جس کے مقتضائے تاویل پر امت نے عمل کیا ہے۔ اس کے بارہ میں نسخ وارد نہیں ہوتا۔ نسخ کا ہدف دراصل وہ احکام و مسائل ہیں جو پہلی امتوں پر بطور امتحان و آزمائش کے نازل ہوئے۔ اور امت محمدیہ کو اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ میں آزمائش سے بچالیا۔

(3) کچھ یہ کہتے ہیں کہ نسخ کا تعلق قرآن سے نہیں لوح محفوظ سے ہے جو ام الکتاب اور اصل ہے لہٰذا ایسیں احکام و مسائل میں جو تبدیلی ہونا تھی ہو چکی۔

(4) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کی ان آیات میں بھی نسخ واقع ہو سکتا ہے جو نازل

Marfat.com

ہوئیں۔ اور ان کے مقتضائے تاویل پر آنحضرتؐ کے زمانے میں عمل ہوا۔ اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان کو منسوخ قرار دیا۔ لیکن اس کے معنی عقیدہ بداء کی تائید نہیں۔ اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی بھول چوک سرزد ہوئی ہے۔ پھر نسخ کی دو صورتیں ہیں۔ یہ بھی ہوا ہے کہ آیت قرآن میں موجود ہے اور پڑھی جاتی ہے لیکن اس پر عمل منسوخ ہے اور یہ بھی ہوتا ہے کہ سرے سے اس کو قرآن میں رکھا ہی نہ جائے۔

(300)

مسئلہ نسخ کا ایک اور پہلو

اس مسئلہ میں ان میں اختلاف رائے ہے کہ آیا ناسخ صرف قرآن ہے؟ اور آیات سنت کا نسخ بھی قرآن ہی سے ہوگا۔ اس میں چار اقوال ہیں۔

(1) ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ قرآن کا ناسخ صرف قرآن ہی ہو سکتا ہے۔ سنت قرآن کی ناسخ نہیں ہو سکتی۔

(2) بعض کی یہ رائے ہے کہ سنت قرآن کی ناسخ ہو سکتی ہے اور وہی اس کے معمول بہ معنی و تاویل کے بارہ میں حکم ہے۔ لیکن قرآن سنت کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ اور نہ اس کے معنی و تاویل کے بارہ میں حکم قرار پا سکتا ہے۔

(3) کچھ لوگوں کا قول ہے قرآن سنت کا ناسخ ہے لیکن سنت قرآن کی ناسخ نہیں۔

(4) بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن اور سنت دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہیں۔ اور اللہ کے بندوں پر واجب ہے کہ دونوں کی پیروی کریں۔ اس بنا پر جہاں یہ جائز ہے کہ قرآن سنت کا ناسخ ہو، وہاں یہ بھی جائز ہے کہ سنت قرآن کی ناسخ ہو۔ یہ دونوں حکم و سند ہیں۔ اور اللہ جس کو جس کے ذریعے چاہے منسوخ ٹھہرادے۔

(301)

بظاہر دو متعارض آیتیں اور ان کی تاویل

قرآن حکیم کی ان دو آیتوں میں، جو باہم متعارض معلوم ہوتی ہیں اختلاف رائے ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے:

کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیہ للوالدین والاقربین۔ (2/180) "تم پر فرض کیا جاتا ہے کہ جب کسی کو موت قریب معلوم ہونے لگے بشرطیکہ کچھ مال بھی ترکے میں چھوڑا ہو۔ تو والدین اور اقارب کے لیے وصیت کر جائے۔"

اس آیت کا منشا یہ ہے کہ انسان موت سے پہلے اپنے والدین اور اقربا کے لیے اپنے مال میں سے

Marfat.com

کچھ وصیت کر جائے۔ ایک یہ حکم ہے۔ پھر دوسری آیت میں جہاں فرائض کی تشریح کی والدین کو باقاعدہ حصہ دلایا۔ لیکن اس کے بعد یہ بھی فرمادیا۔

من بعد وصیہ یوصی ھا (4 / 11) "وصیت نکال لینے کے بعد" جس کے معنی یہ ہیں کہ وصیت کا حق اس سے نہیں چھینا گیا۔

تعارض کی اس گتھی کو لوگوں نے مختلف انداز سے سلجھایا ہے۔

(1) ایک گروہ نے جو اس بات کا قائل ہے کہ قرآن کا قرآن ہی ناسخ ہو سکتا ہے۔ یہ کہا ہے کہ مواریث کی آیت ناسخ ہے اور وصیت کی منسوخ۔

(2) ان کے مخالفین کا کہنا ہے کہ آیت مواریث ناسخ نہیں ہے بلکہ سنت رسول ناسخ ہے۔ جس میں کہا گیا ہے کہ لا وصیہ لوارث۔ وارث کے لیے وصیت نہیں ہے۔

کیونکہ اگر سنت میں یہ تصریح موجود نہ ہوتی تو وصیت کا حکم تو علی حالہ قائم و برقرار تھا۔ یعنی جہاں والدین کے لیے حصہ کی تعیین کی ہے وہاں اس بات کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ مواریث پر عمل وصیت و دین کے ادا کر دینے کے بعد ہو گا۔ اب اگر سنت میں یہ تصریح موجود نہ ہوتی تو یہ ضروری تھا کہ انسان مرنے سے پہلے والدین کے لیے وصیت کر جائے۔ اور اگر وصیت نہ کرے تو پھر اسے آیت مواریث کے تحت حصہ ملے۔

اس رائے کے لوگوں کا قول ہے ناسخ و منسوخ کے معنی یہ ہیں۔ ایک حکم دوسرے حکم کو ایک ہی شخص کے حق میں ناقابل عمل ٹھہرادے۔ بشرطیکہ حالت و کیفیت بھی ایک ہی ہو۔ ایک ہی حالت و کیفیت کی قید اس لیے بڑھائی ہے تاکہ اس کے دائرہ اطلاق سے مندرجہ ذیل آیات نکل جائیں۔

مثلاً قرآن حکیم میں ایک جگہ مطلقات کے بارہ میں ارشاد ہے۔

والمطلقات یتربصن بالنفسھن ثلاثہ قروء۔ (2/228) "اور وہ عورتیں جنہیں طلاق دی جائے تین حیض تک نکاح سے رکی رہیں۔"

دوسری جگہ ان معمر یا کم عمر عورتوں کے لیے یہ کہہ کر استثنا کی شکل پیش کی جنہیں حیض نہیں آتا۔

و یئن من المحیض عن نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلثہ الشھر۔ (65/4) "اور جو عورتیں حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں ان کی عدت کی تعیین میں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہے۔"

یعنی جو حائضہ ہیں ان کی عدت تین قروء ہے۔ اور جو آئسہ ہیں ان کی عدت تین ماہ ہے۔ اور اس کے بعد مطلقات کی ان دونوں صورتوں سے علیحدہ ایک تیسری شکل بیان کی۔

اذانکحتم المومنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن ذالکم علیھن من عدہ تعتدونھا۔ (39:33) "جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو پھر تم قبل ہاتھ لگانے کے

Marfat.com

طلاق دے، دو تو اس صورت میں تمہاری ان پر کوئی عدت نہیں۔"
جس سے ان دونوں کے حکم سے وہ عورتیں نکل گئیں کہ جو غیر مدخولہ ہیں۔

(302)

کیا اخبار اور اللہ کی مدح سے متعلق آیات میں نسخ وارد ہو سکتا ہے

ان میں اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ آیا نسخ کا دائرہ اخبار اور اللہ کی مدح و ستائش پر مشتمل آیات تک وسیع ہے یا نہیں۔

(1) اہل السنت میں بہت سے لوگوں نے نسخ کی اس نوعیت کو جائز ٹھہرایا ہے ان کا یہ خیال ہے کہ جو آیت بعد میں نازل ہوئی ہے وہ اس آیت کی ناسخ ہے جو اس سے پہلے نازل ہوئی ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے مدنی آیات مکی آیات کی ناسخ ہیں۔ چاہے ان کا تعلق اخبار سے ہو' اور چاہے اللہ کی مدح و ستائش سے۔

(2) جمہور نے اس رائے کے ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ اخبار میں اور اللہ کی مدح و ستائش سے متعلق آیات میں نسخ واقع نہیں ہو پاتا۔

(3) روافض میں کچھ لوگوں نے یہ کہہ کر شذوذ اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نسخ کے اختیارات ائمہ کے سپرد کر دیے ہیں۔ وہ جن آیات کو چاہیں منسوخ کر دیں اور جن کو چاہیں بدل ڈالیں۔ ان کی پیروی بہر حال ضروری ہے۔

(4) نسخ کے ان قائلین میں پھر دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ نسخ کی یہ نوعیت مسئلہ بدا کا نتیجہ نہیں ہے۔ اور دوسرا گروہ اس کو مسئلہ بدا پر مبنی قرار دیتا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو اس وقت تک نہیں جان پاتا جب تک کہ یہ چیز واقع نہ ہو جائے۔ پھر جب یہ چیز واقع ہو جاتی ہے اور اس کی مضرت یا موزونیت سامنے آجاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو منسوخ کر دیتے ہیں۔ اس بنا پر ناسخ و منسوخ کا حکم اس محور کے گرد گھومتا ہے کہ اس کے بندوں میں کیا ظہور پذیر ہونے والا ہے۔ چنانچہ جب بھی کوئی ایسی چیز اس کے علم میں آتی ہے جو پہلے سے اس کو معلوم نہیں تھی۔ اس کے بارہ میں ایک نیا حکم اس کے سامنے آجاتا ہے۔ جس کے بارہ میں اس سے پہلے اس کو کوئی علم نہیں ہوتا۔ یہی نسخ ہے۔ معاذ اللہ۔ اللہ تعالیٰ اس تہمت لاعلمی سے کہیں بالا اور منزہ ہے۔

Marfat.com

مقدمہ

علامہ ابوالحسن اشعری کے حالات، منزلت علمی اور خدمات کے بارہ میں ہم جلد اول کے مقدمہ میں بہت کچھ لکھ چکے ہیں اس لیے نہیں چاہتے کہ یہاں خواہ مخواہ تکرار و اعادہ کی بدمزگی سے دو چار ہوں۔ ہاں یہ البتہ ضروری ہے کہ عقائد و افکار کی جلد ثانی اپنی آغوش میں جن متکلمانہ اور فلسفیانہ طرفہ طرازیوں کو لیے ہوئے ہے ان سے متعلق مختصر انداز میں اظہار خیال کر دیا جائے۔

فکر و نظر کے اس بہار آفریں دبستاں پر کہ جس کی مسلمانوں کے ذوق سلیم نے آبیاری کی تھی چونکہ اب ہزار سال سے زیادہ کا عرصہ بیت چکا ہے اور اس اثنا میں قافلہ علم و فن کہاں سے کہاں پہنچ گیا ہے اس لیے کوئی چاہے بھی تو اس کی نکہت و بو کی رنگینیوں سے کماحقہ لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ بلکہ الٹے خطرہ یہ درپیش ہے کہ قارئین کرام کہیں اس مجموعہ پر فرسودگی کی پھبتی نہ کسیں اور یہ نہ کہہ دیں کہ اس دور میں بھلا اس دفتر پارینہ کو پیش کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟

ہم اعتراف کرتے ہیں کہ اعتراض کی اس نوعیت میں خاصہ وزن ہے۔ لیکن ہماری مجبوری اور قابل صد ناز مجبوری یہ ہے کہ ہم مسلمان ہیں۔ ہم نے تاریخ کے دھاروں کو بدلا ہے اور اس کو نیا روپ عطا کیا ہے۔ ہم نے ایک زندہ، فعال اور پاکیزہ تر معاشرے کی تخلیق کی ہے۔ اور اپنے دور میں علم و عرفان کی مشعلوں کو فروزاں رکھا ہے۔ اس لیے ہم ماضی و حال کی علمی کاوشوں کو الگ الگ اور بے ربط خانوں میں تقسیم کر دینے کے حق میں نہیں۔ ہم تاریخ کی ان مختلف کڑیوں کو ارتقا کا منطقی نتیجہ سمجھتے ہیں۔ اور دیانتداری سے یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ درخشاں اور تاباں حال جس سے ہماری نظریں خیرہ ہو رہی ہیں، ہمارے ہی شاندار ماضی کی رہین منت ہے۔

ہماری تہذیبی اور علمی تاریخ جس تیزی اور برق رفتاری سے بدل رہی ہے، ہمیں اس کا پورا پورا احساس ہے۔ اس لیے ہم ماضی میں اس طرح کھو جانے کے قائل نہیں ہیں کہ حال کے تقاضے یکسر نظروں سے اوجھل ہو جائیں۔ علاوہ ازیں تاریخ کے بارہ میں ہم اس نقطہ نظر کو بھی اپنانے سے قاصر ہیں کہ صرف ماضی ہی کی مدح سرائی میں اپنی توانائیوں کو کھپا دیا جائے۔ اور حال و مستقبل کی فکری تعمیر میں کوئی حصہ نہ لیا جائے۔ اس کے باوجود ہم اس حقیقت کو فراموش نہیں کر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسلمانوں کے عقائد وافکار

یعنی

مَقَالَاتُ الاِسلَامیّین

Marfat.com