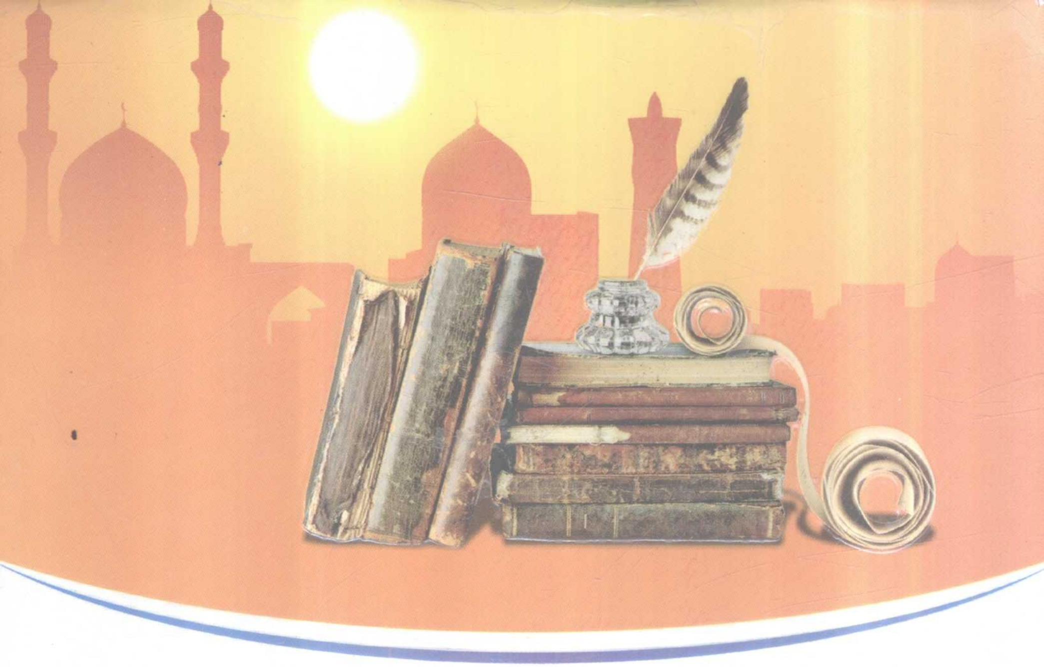


امام رازی رحمۃ اللہ علیہ

www.KitaboSunnat.com

مولانا عبدالسلام ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے

کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی

کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

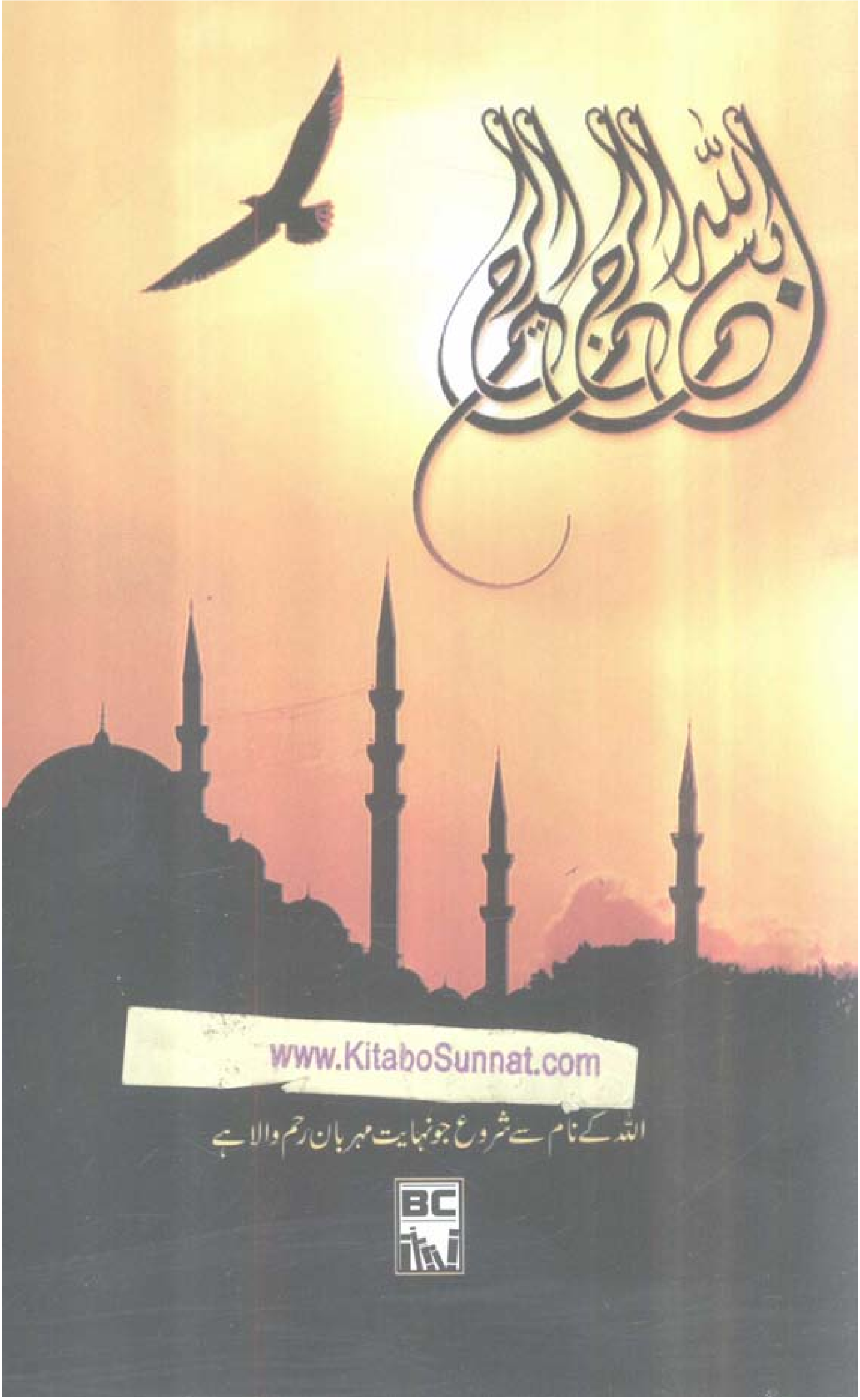
PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے

درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com



" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نبی ﷺ کی وراثت

وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَإِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ (احمد، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی)

ترجمہ

علماء انبیاء کے وارث ہیں، اور انبیاء سے دینار و درم کی وراثت نہیں پہنچتی، بلکہ ان کی وراثت علم ہے۔ پس جو علم سے فیض یاب ہوا، اس نے کثیر حصہ پایا۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

الإمامُ
فخر الدین الرازی رحمہ اللہ

امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ کے سوانح وحالات اور تصنیفات کی تفصیل کے ساتھ فلسفہ، علم کلام اور تفسیر کے اہم مسائل کے متعلق ان کے نظریات وخیالات پر جامع کتاب

مرتب

مولانا عبد السلام ندوی رحمہ اللہ

بک کارنر شوروم
بالمقابل اقبال لائبریری
بک سٹریٹ جہلم پاکستان

فون نمبر 0544-614977
فون نمبر 0544-621953
موبائل 0323-5777931
موبائل 0321-5440882

Join us on Facebook: www.facebook.com/bookcornershowroom

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

اشاعت : مئی 2013ء

نام کتاب : امام رازی رحمہ اللہ

مصنف : مولانا عبدالسلام ندوی رحمہ اللہ

تزئین واہتمام : شاہد حمید / ولی اللہ

پکچرز ایڈیٹنگ : گگن شاہد / امر شاہد

سرورق : ابو امامہ

مطبع : مکتبہ جدید پریس، لاہور

التماس: اللہ رب العزت کے فضل وکرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتاب کی تصنیف، پروف ریڈنگ، پکچرز ایڈیٹنگ، طباعت، تصحیح اور جلد بندی میں انتہائی احتیاط کی گئی ہے۔ تاہم غلطی کا احتمال بہر حال باقی رہتا ہے۔ بشر ہونے کے ناطے اگر سہواً غلطی رہ گئی ہو یا صفحات درست نہ ہوں تو ناشر، پروف ریڈرز اور طابع ہر قسم کے سہو پر اللہ غفور الرحیم سے عفو وکرم کے خواستگار ہیں۔ قارئین سے گزارش ہے کہ کتاب میں اگر کہیں بھی غلطی یا خامی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں درستگی عمل میں لائی جاسکے۔ ادارہ "بک کارنر جہلم" کے متعلقین اپنے کرم فرماؤں کے تعاون کیلئے بے حد شکر گزار ہیں۔ (ناشر)

Excel View of Book Corner Showroom Jhelum

BC

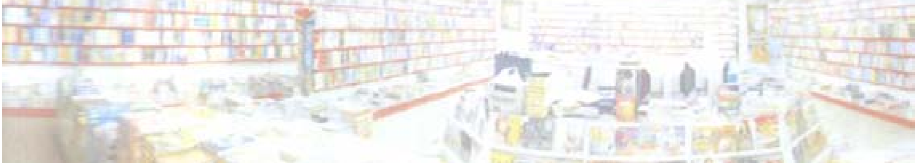
BOOK CORNER SHOWROOM

Opposite Iqbal Library, Book Street, Jhelum, Pakistan

Ph: +92 (0544) 614977, 621953 - Mob: 0323-577931, 0321-5440882

http://www.bookcorner.com.pk - email: bookcornershowroom@gmail.com

www.facebook.com/bookcornershowroom



" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الفخر الرازی

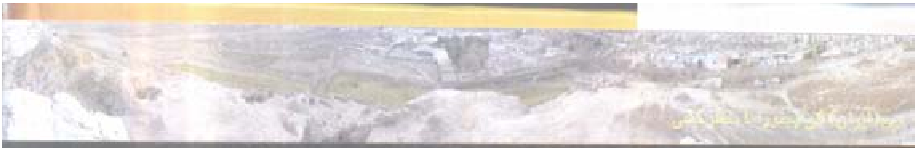
نام و نسب

امام صاحب کا نام محمد، ابوعبداللہ یا ابوالفضل کنیت، فخر الدین لقب ہے اور ہرات میں شیخ الاسلام کے لقب سے پکارے جاتے تھے۔ سلسلۂ نسب یہ ہے: محمد ابن عمر بن حسین بن حسن بن علی التیمی البکری۔ شہرزوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ امام صاحب کا نسب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے، لیکن امام صاحب نے خود اپنی تصنیفات میں تصریح کی ہے کہ وہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی اولاد سے ہیں اور ظاہر ہے کہ انہیں کا قول سب سے زیادہ معتبر ہو سکتا ہے۔ امام صاحب کے والد عمر کی کنیت ابوالقاسم اور لقب ضیاء الدین تھا اور وہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے واعظ، متکلم، صوفی، محدث، ادیب اور انشاء پرداز تھے۔ انہوں نے علم کلام کی تعلیم ابوالقاسم انصاری اور فقہ کی تعلیم ابومحمد الحسین بن مسعود فرا بغوی سے حاصل کی اور علم کلام میں غایۃ المرام کے نام سے دو جلدوں میں ایک نہایت محققانہ کتاب لکھی جس کے اخیر میں ایک خاص فصل میں امام ابوالحسن اشعری اور ان کے اتباع کے فضائل لکھے۔ اس کے علاوہ فن اصول اور وعظ میں بھی انہوں نے متعدد کتابیں لکھیں اور اسی بنا پر امام صاحب "ابن الخطیب" کے نام سے مشہور ہوئے۔

(مصنف)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مقامِ پیدائش

امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی ولادت 25 رمضان المبارک 543ھ کو ایران کے ایک چھوٹے سے شہر "رے" میں ہوئی۔ آبادی کے بڑھنے کی وجہ سے اب یہ شہر تہران کے ساتھ مل چکا ہے۔ اس شہر کی تاریخ پانچ ہزار سال سے بھی قدیم ہے۔ اسلامی شہروں میں یاقوت نے 'رے' کا شمار امہات البلاد میں کیا ہے اور یہاں سے بڑے بڑے اکابر و فضلا مثلاً حکیم ابوبکر محمد بن زکریا الرازی، محمد بن عمران ہشام، ابوبکر الرازی، ابوحاتم الرازی، عبدالرحمن بن محمد بن ادریس الرازی، امین احمد الرازی وغیرہ پیدا ہوئے۔ امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ کا 'رے' میں عام مشغلہ درس و تدریس تھا اور خاص خاص معینہ اوقات میں وعظ بھی کہتے تھے، جس میں ان کی فصاحتِ بیان کی وجہ سے بکثرت لوگ شریک ہوتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ عام طور پر "خطیب رے" کے لقب سے مشہور تھے اور اسی بنا پر امام صاحب "ابن الخطیب" کے نام سے مشہور ہیں۔

(ابن خلکان، طبقات الاطبا، وکی پیڈیا)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

التفسير الكبير

للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن
ابن علي التيمي البكري الرازي الشافعي

حضرت امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ عمر بھر تصنیف و تالیف میں مشغول رہے اور تقریباً ہر فن میں کتابیں لکھیں۔ شہرزوری نے لکھا ہے کہ انہوں نے بعض ایسے فنون پر بھی کتاب لکھی ہے۔ جس کے متعلق خود ان کو اعتراف تھا کہ وہ ان علوم سے واقف نہ تھے۔ امام رازی رحمہ اللہ کی مشہور و معروف کتاب ''تفسیر کبیر'' جس کا خود انہوں نے نام ''مفاتیح الغیب'' رکھا تھا۔ اس کو باریک خط میں بارہ جلدوں میں تحریر کیا۔[1] یہ یقیناً امام صاحب کی اہم ترین تصنیف ہے اور تفاسیر کی اس قسم سے ہے جو بیک وقت تفسیر بالماثور بھی ہوتی ہے اور تفسیر بالرائے بھی۔ امام رازی رحمہ اللہ نے اپنا سارا علم، کیا فلسفے کا اور کیا مذہب کا، اس کتاب میں نچوڑ دیا ہے۔ جہاں کہیں موقع ملتا ہے وہ اپنے مقصود کو ایک مسئلے کی صورت میں بیان کرتے ہیں۔ وہ بالعموم آیات میں باہمی منطقی ربط پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنی عادت کے مطابق ہر سوال کے جواب میں مختلف آرا مع ان کے دلائل بیان کرتے ہیں۔ تفسیر کا آغاز استعاذہ اور بسم اللہ پر ایک عظیم الشان بحث سے ہوتا ہے جو نئے ایڈیشن میں پوری پہلی جلد پر محتوی ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ کی ''تفسیر کبیر'' نے اپنا اثر ان لوگوں میں بھی محسوس کرا دیا ہے جو روایتی تفسیر کے بعض پہلوؤں کی تجدید پسند کرتے ہیں، چنانچہ ایک جدید مصنف نے (جس نے مطالعۂ قرآن میں ادبی اسلوب بیان کو داخل کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے) لکھا ہے: ''جہاں تک قرآنی افکار کا تعلق ہے، الرازی لاثانی ہیں، جو انداز ہائے نظر تفسیر المنار میں یا دیگر جدید مصنفات میں نئے سمجھے جاتے ہیں، الرازی پہلے ہی ان کا ذکر کر چکے ہیں۔''[2]

1۔ امام رازی رحمہ اللہ، مرتبہ: مولانا عبدالسلام ندوی رحمہ اللہ
2۔ (نیز Quelques: J. Jomiei positions actuelles de l' exegese coranique en، Egypte revelees par une polemique recente MIDEO در، ج1، [1954ء]، ص15، بحوالہ: اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، مطبوعہ شعبۂ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ج15، ص199، 200)

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

امام فخر الدین رازی ؒ کی ایک نادر عربی کتاب کا عکس جسے یمن کے میوزیم میں محفوظ رکھا گیا ہے

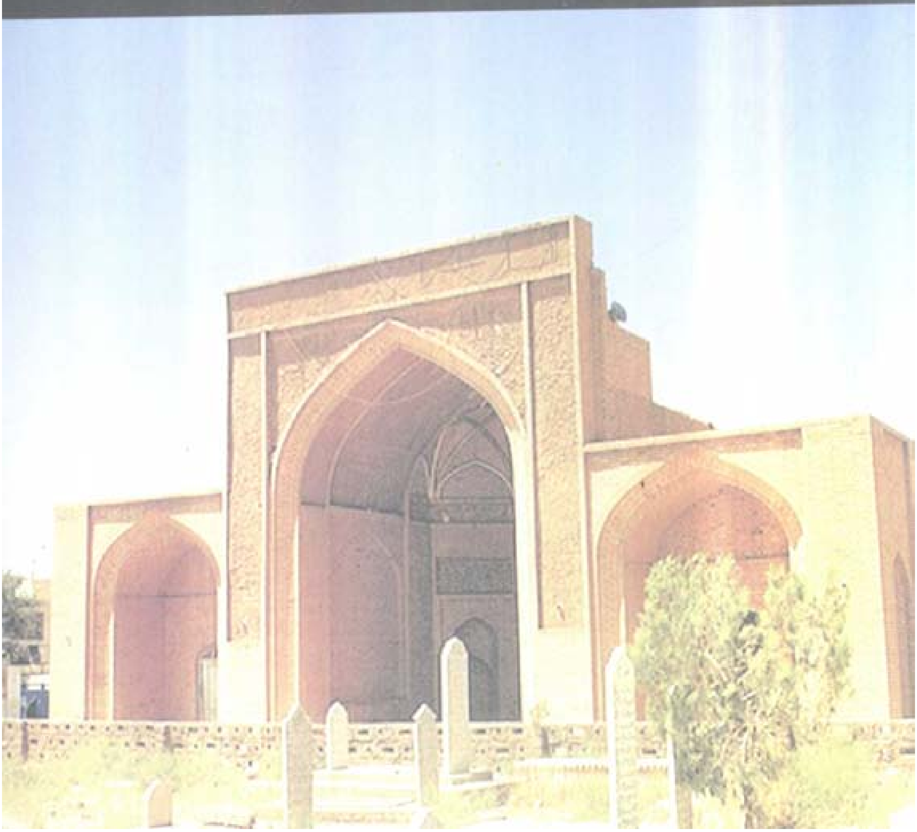
" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مقامِ تدفین

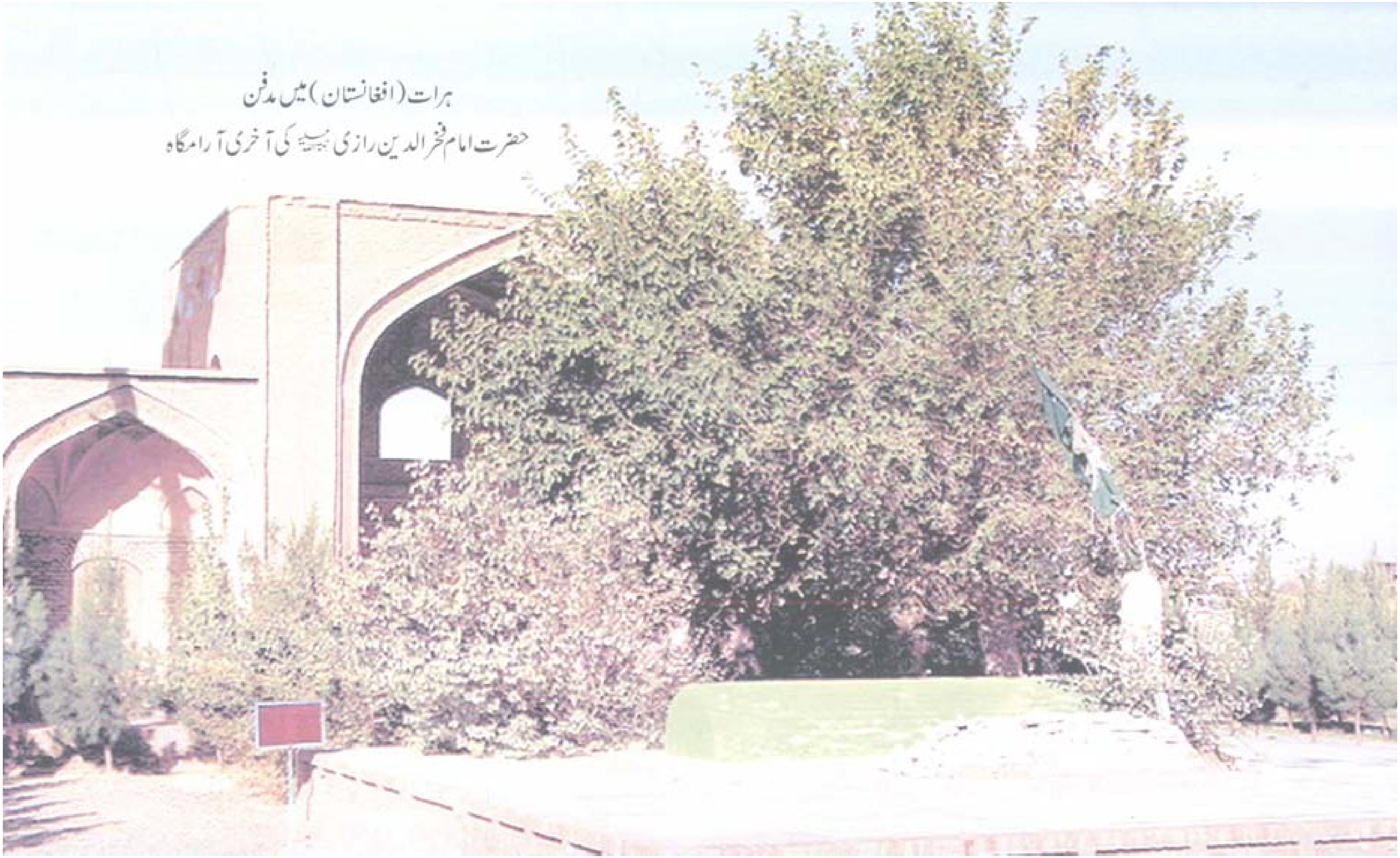
مقام دفن میں اختلاف ہے۔ شہرزوری نے لکھا ہے کہ ہرات میں پہاڑی کے نیچے دفن ہوئے اور تاریخ ابن خلکان میں ہے کہ ہرات کے قریب ایک گاؤں ہے جس کا نام 'مزداخان' ہے، امام صاحب اسی گاؤں کے قریب کے ایک پہاڑ پر دن کے آخری حصے میں دفن کیے گئے۔ خود امام صاحب نے بھی اسی جگہ دفن کرنے کی وصیت کی تھی۔

(اخبار الحکما قفطی، معجم البلدان، تاریخ ابن خلکان)



" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

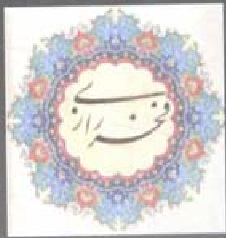
www.KitaboSunnat.com



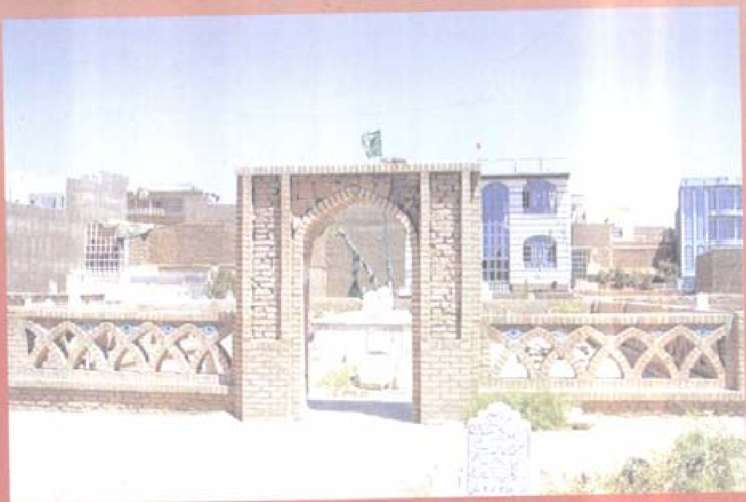
ہرات (افغانستان) میں مدفن
حضرت امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی آخری آرامگاہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہرات (افغانستان) میں حضرت امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ کے مزار کے بیرونی مناظر

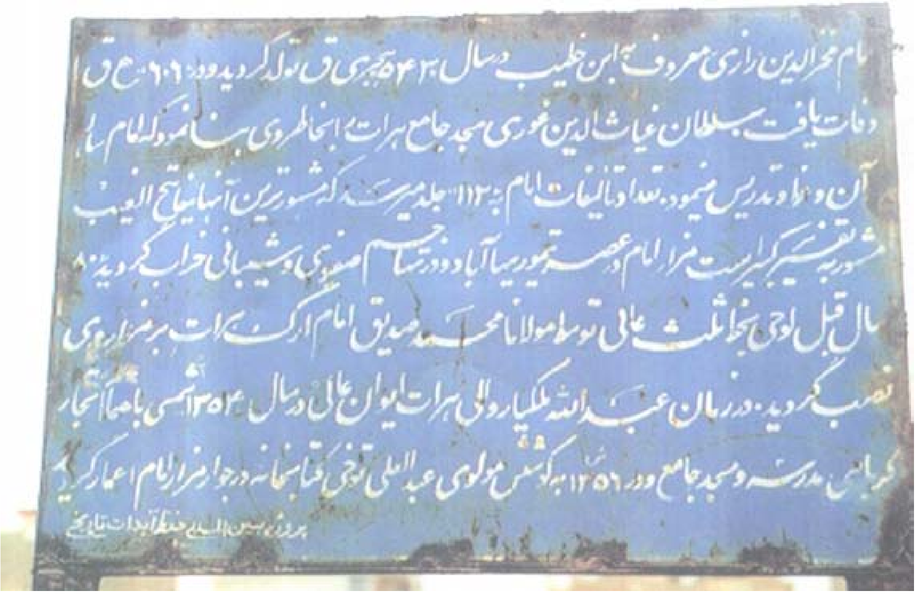


" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حضرت امام فخرالدین رازی رحمہ اللہ کے مزار کا داخلی دروازہ

حضرت امام فخرالدین رازی رحمہ اللہ کے مزار کے باہر نصب ایک بورڈ کا منظر



" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فہرست

دیباچہ	۱
امام رازی رحمۃ اللہ علیہ	۳
نام ونسب	۳
ولادت	۴
تعلیم وتربیت	۴
سفر	۵
حصولِ دولت وجاہ	۷
سلاطین وقت کی قدردانی	۸
امام صاحب کے مشاغل	۱۲
وفات	۱۴
امام صاحب کا وصیت نامہ	۱۵
آل واولاد	۱۹
اخلاق وعادات اور عام حالات	۱۲
شاعری	۲۳

تصنیفات	۲۵
۱۔ تفسیر کبیر	۲۵
۲۔ اسرار التنزیل وانوار التاویل	۲۶
۳۔ تفسیر سورۂ فاتحہ	۲۶
۴۔ تفسیر سورۂ بقرہ	۲۶
۵۔ تفسیر سورۂ اخلاص	۲۶
۶۔ لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالیٰ والصفات	۲۷
۷۔ محصل	۲۷
۸۔ الاربعین فی اصول الدین	۲۷
۹۔ معالم	۲۸
۱۰۔ الخمسین فی اصول الدین	۲۸
۱۱۔ نہایۃ العقول	۲۸
۱۲۔ کتاب القضا والقدر	۲۸

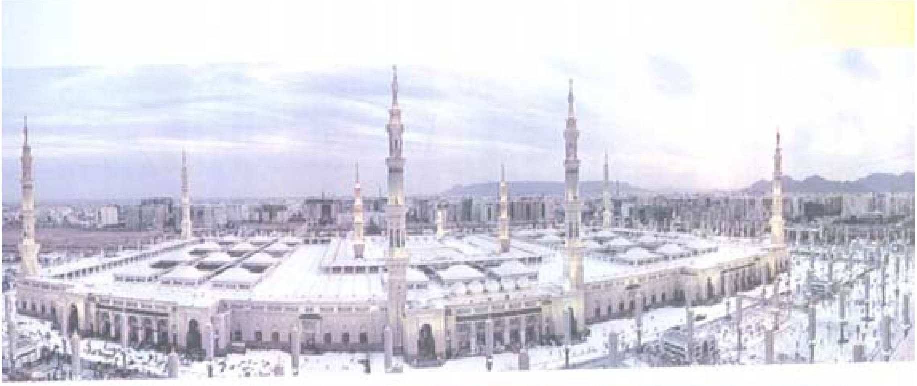
" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۳۔ اساس التقدیس	۲۸
۱۴۔ لطائف الغیاثیہ	۲۸
۱۵۔ عصمۃ الانبیا	۲۸
۱۶۔ مطالب العالیہ	۲۹
۱۷۔ رسالہ فی النبوات	۲۹
۱۸۔ الریاض المونقۃ	۲۹
۱۹۔ کتاب الملل والنحل	۲۹
۲۰۔ تحصیل الحق	۲۹
۲۱۔ البیان والبرہان فی الرد علی اہل الزیغ والطغیان	۲۹
۲۲۔ المباحث العمادیہ فی المطالب المعادیہ	۲۹
۲۳۔ تہذیب الدلایل و عیون المسایل	۲۹
۲۴۔ ارشاد النظار الی لطائف الاسرار	۲۹
۲۵۔ اجوبۃ المسایل النجاریۃ	۲۹
۲۶۔ کتاب الزبدۃ	۳۰
۲۷۔ کتاب الخلق والبعث	۳۰
۲۸۔ کتاب المحصول	۳۰
۲۹۔ تنبیہ الاشارۃ	۳۰
۳۰۔ شرح وجیز	۳۰
۳۱۔ ملخص	۳۱
۳۲۔ الرسالۃ الکاملیۃ فی الحقائق الالہیۃ	۳۱
۳۳۔ مباحث المشرقیہ	۳۱
۳۴۔ کتاب الانارات فی شرح الاشارات	۳۱
۳۵۔ شرح عیون الحکمۃ	۳۲
۳۶۔ لباب الاشارات	۳۲
۳۷۔ کتاب المباحث الوجود والعدم	۳۲
۳۸۔ منتخب کتاب ونکلوشا	۳۲
۳۹۔ رسالۃ الحدوث	۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



۴۰۔ رسالۃ الجوہر الفرد	۳۲
۴۱۔ تعجیز الفلاسفہ	۳۲
۴۲۔ مباحث الحدود	۳۲
۴۳۔ شرح مصادرات اقلیدس	۳۲
۴۴۔ کتاب فی الھندسہ	۳۲
۴۵۔ رسالۃ فی النفس	۳۳
۴۶۔ الاحکام العلائیہ فی الاعلام السماویہ	۳۳
۴۷۔ السر المکتوم فی مخاطبۃ النجوم	۳۳
۴۸۔ کتاب احکام الاحکام	۳۳
۴۹۔ کتاب جامع الکبیر الملکی	۳۳
۵۰۔ شرح کلیات القانون	۳۴
۵۱۔ کتاب فی النبض	۳۴
۵۲۔ کتاب التشریح	۳۴
۵۳۔ کتاب الاشربہ	۳۴
۵۴۔ سراج القلوب	۳۴
۵۵۔ الطریقۃ العلائیہ	۳۴
۵۶۔ شفاء العی والخلاف	۳۴
۵۷۔ کتاب الطریقہ	۳۴
۵۸۔ کتاب فی ابطال القیاس	۳۴
۵۹۔ کتاب الاخلاق	۳۴
۶۰۔ کتاب فی ذم الدنیا	۳۴
۶۱۔ کتاب الرمل	۳۵
۶۲۔ نفثۃ المصدور	۳۵
۶۳۔ البراہین البرائیہ	۳۵
۶۴۔ کتاب الفراسۃ	۳۵
۶۵۔ کتاب المباحث الجدل	۳۵
۶۶۔ کتاب الآیات البینات	۳۵
۶۷۔ الرسالۃ الصاحبیہ	۳۵
۶۸۔ الرسالۃ المجدیہ	۳۵
۶۹۔ رسالۃ فی السوال	۳۵
۷۰۔ کتاب جواب الغیلانی	۳۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ ۝

(سورۃ الرحمٰن آیت 22-23)

”جو (مخلوق) زمین پر ہے سب کو فنا ہونا ہے اور تمہارے پروردگار ہی کی ذات (بابرکات) جو صاحب جلال وعظمت ہے باقی رہے گی۔“

۷۱۔ کتاب الرعایۃ	۳۵
۷۲۔ نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز	۳۶
۷۳۔ کتاب المحصل فی شرح کتاب المفصل	۳۶
۷۴۔ شرح سقط الزند	۳۶
۷۵۔ شرح نہج البلاغۃ	۳۶
۷۶۔ مناقب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ	۳۶
۷۷۔ فضائل الصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین	۳۶
۷۸۔ دلیل الاعجاز	۳۶
۷۹۔ بحر الانساب	۳۶
۸۰۔ حدائق الانوار فی حدائق الاسرار	۳۶
تصنیفات پر مختلف حیثیتوں سے بحث	۳۶
علوم و فنون	۴۸
فلسفہ و منطق	۴۸
علم کلام	۶۷
۱۔ اثبات باری	۷۰
۲۔ توحید	۸۴
۳۔ تنزیہ وتقدیس	۹۱
۴۔ مسئلہ خیر وشر	۱۱۸
۵۔ مسئلہ رویت باری	۱۳۵
۶۔ جبر وقدر	۱۴۷
۷۔ نبوت	۱۶۲
عام اعتراضات	۱۶۸
۸۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت	۱۷۵
۹۔ معاد	۱۸۲
تفسیر	۱۸۶
وجود باری	۲۶۴
رسالت اور نبوت	۲۶۷
معاد	۲۷۱

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حَامِدًا وَمُصَلِّیًا

دیباچہ

اگر چہ علوم عقلیہ کی ابتدا عباسیوں کے دور خلافت میں ہوئی اور چوتھی صدی تک مسلمانوں میں بڑے بڑے حکما و متکلمین پیدا ہو گیے، لیکن عقلی علوم کی اصلی ترقی پانچویں صدی میں ہوئی اور اس صدی میں خصوصیت کے ساتھ امام غزالی ؒ اور امام رازی ؒ نے ان علوم میں غیر معمولی شہرت حاصل کی، اس صدی سے پہلے مسلمانوں میں جو مشاہیر پیدا ہوئے ان میں کچھ لوگوں نے تو خالص فلسفہ وحکمت میں ناموری حاصل کی اور کچھ لوگوں نے علم کلام میں شہرت حاصل کی، لیکن ان لوگوں نے فلسفہ وعلم کلام میں جو کتابیں لکھیں وہ نہایت مغلق، پیچیدہ اور مبہم تھیں اور ان علوم کے متعلق ان کے خیالات و نظریات نہایت پراگندہ، منتشر اور نا مکمل تھے، سب سے پہلے امام غزالی نے اس پیچیدہ گرہ کو کھولا اور ان خیالات ونظریات کے انتشار اور پراگندگی کو دور کیا، اس کے بعد امام رازی پیدا ہوئے اور انہوں نے ان سے بھی زیادہ وضاحت وتفصیل سے کام لیا اور فلسفہ وعلم کلام کے مسایل کے متعلق جو خیالات ونظریات ان سے پہلے پیدا ہو گیے تھے ان سب کو یک جا جمع کیا اور ان سب پر تنقیدی نگاہ ڈالی، اس لیے جو جامعیت اور جو وضاحت ان کی تصنیفات میں پائی جاتی ہے وہ قدما و متاخرین میں سے کسی کی کتابوں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں نہیں پائی جاتی، اس لیے جس طرح مولانا شبلی مرحوم نے الغزالی میں فلسفہ وعلم کلام کے متعلق امام غزالی کے خیالات ونظریات کی تشریح کی ہے، اسی طرح امام رازی کے خیالات ونظریات کی تشریح کی بھی ضرورت تھی اور یہ کتاب اسی ضرورت کو پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہے۔

امام صاحب نے اگر چہ تقریباً تمام علوم وفنون کے متعلق کتابیں لکھیں لیکن ان کا اصلی سرمایہ ناز صرف فلسفہ وعلم کلام تھے، اس لیے اس کتاب میں انہی دونوں علوم کے متعلق ان کے خیالات ونظریات سے بحث کی گئی ہے، یہ خیالات ونظریات اگر چہ ان کی تمام کتابوں میں موجود ہیں لیکن تفسیر کبیر میں انہوں نے عقاید وعلم کلام کے متعلق اور بھی بہت ایسے مسایل جمع کر دیے ہیں جو عام طور پر علم کلام کی اور کتابوں میں نہیں پائے جاتے، اس لیے جو لوگ قرآن مجید پر خالص فلسفیانہ حیثیت سے غور وفکر کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے یہ کتاب مشعل ہدایت کا کام دے سکتی ہے، بہر حال امام صاحب کی جامعیت کے لحاظ سے وہ اس کے مستحق تھے کہ جس طرح امام غزالی کے حالات میں ایک مستقل کتاب لکھی گئی ہے، اسی طرح امام صاحب کے حالات میں بھی ایک مستقل کتاب لکھی جایے اور غالباً اردو لٹریچر کی اس کمی کو یہ کتاب پورا کر دے گی۔ وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ

عبد السلام ندوی
دار المصنفین اعظم گڑھ
۲۳ر ستمبر ۱۹۵۰ء

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ رب العلمین والصلوۃ علیٰ رسولہ محمد والہ واصحابہ اجمعین

امام رازی

نام ونسب | امام صاحب کا نام محمد، ابوعبداللہ یا ابوالفضل (۱) کنیت، فخر الدین لقب ہے اور ہرات میں شیخ الاسلام کے لقب سے پکارے جاتے تھے (۲) سلسلۂ نسب یہ ہے، محمد ابن عمر بن حسین بن حسن بن علی التمیمی البکری، شہرزوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ امام صاحب کا نسب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے (۳) لیکن امام صاحب نے خود اپنی تصنیفات میں تصریح کی ہے کہ وہ حضرت بن عمر الخطاب رضی اللہ عنہ کی اولاد سے ہیں (۴) اور ظاہر ہے کہ انہیں کا قول سب سے زیادہ معتبر ہو سکتا ہے، امام صاحب کے والد عمر کی کنیت ابوالقاسم اور لقب ضیاء الدین تھا اور وہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے واعظ، متکلم، صوفی،

---

(۱) طبقات الاطبا میں امام صاحب کی کنیت ابوعبداللہ اور تاریخ الحکما قفطی میں ابوالفضل بتائی گئی ہے، لیکن مشہور کنیت ابوعبداللہ تھی جسے بعد کے مفسرین جو صاحب تفسیر کبیر کا حوالہ کثرت سے دیتے ہیں، برابر قال ابوعبداللہ الرازی لکھتے ہیں۔ (۲) طبقات الشافعیہ ج۵ ص ۳۵ (۳) تاریخ الحکما شہرزوری قلمی ص ۱۷۶ (۴) مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۱۵۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

محدث، ادیب اور انشا پرداز تھے انہوں نے علم کلام کی تعلیم ابوالقاسم انصاری اور فقہ کی تعلیم ابو محمد الحسین بن مسعود فرا، بغوی سے حاصل کی اور علم کلام میں غایۃ المرام کے نام سے دو جلدوں میں ایک نہایت محققانہ کتاب لکھی، جس کے اخیر میں ایک خاص فصل میں امام ابوالحسن اشعری اور ان کے اتباع کے فضایل لکھے، اس کے علاوہ فن اصول و وعظ میں بھی انہوں نے متعدد کتابیں لکھیں، (۱) رے میں ان کا عام مشغلہ درس و تدریس تھا اور خاص خاص معینہ اوقات میں وعظ بھی کہتے تھے، جس میں ان کی فصاحت بیانی کی وجہ سے بکثرت لوگ شریک ہوتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ عام طور پر خطیب رے کے لقب سے مشہور تھے (۲) اور اسی بنا پر امام صاحب ابن الخطیب کے نام سے مشہور ہیں۔

ولادت امام صاحب کی ولادت رے میں ۲۵ رمضان ۵۴۳ھ یا ۵۴۴ھ میں ہوئی (۳) لیکن ان کے بچپن کے حالات تذکروں میں بالکل نہیں ملتے۔

تعلیم و تربیت جب تعلیم کے قابل ہوئے تو سب سے پہلے اپنے والد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور ان سے علم کلام اور علم فقہ کی تعلیم حاصل کی، والد کی وفات کے بعد ایک مدت تک کمال سمنانی سے علم فقہ کی تعلیم حاصل کرتے رہے، ایک اور بزرگ سے بھی فقہ کی تعلیم حاصل کی، چنانچہ قاضی محی الدین قاضی مرند کا بیان ہے کہ امام رازی جس زمانہ میں مرند (۴) میں تھے، ان کا قیام اس مدرسہ میں تھا جس میں میرے والد مدرس تھے اور وہ ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے، اس کے بعد انہوں نے علم حکمت کی طرف توجہ کی (۵) اور رے میں واپس آ کر مجد جیلی سے اس کی تعلیم حاصل کرتے رہے، پھر جب مجد جیلی (۶) مراغہ میں درس و تدریس کے لیے بلائے گئے تو امام صاحب بھی ان کے ساتھ مراغہ گئے اور وہاں ایک

---

(۱) اسلامی شہروں میں یاقوت نے رے کا شمار امہات البلاد میں کیا ہے اور یہاں سے بڑے بڑے اکابر و فضلا مثلاً حکیم ابوبکر محمد بن زکریا رازی، محمد بن عمران ہشام، ابوبکر رازی، عبدالرحمٰن بن محمد بن ادریس وغیرہ پیدا ہوئے۔ (۲) امام صاحب کے والد کا تذکرہ مستقلاً طبقات الشافعیہ جلد ۴ صفحہ ۲۸۵-۲۸۶ میں مذکور ہے اور ابن خلکان جلد اول اور طبقات الاطبا جلد دوم میں امام صاحب کے حالات میں ان کا اجمالی تذکرہ کیا گیا ہے۔ (۳) ابن خلکان ج اول ص ۴۷۹ (۴) مرند آذربائیجان کا مشہور شہر ہے اور اس میں اور تبریز کے درمیان دو دن کی مسافت ہے، یہاں سے بہت علما مثلاً محمد بن عبداللہ بن بندار بن عبداللہ بن محمد بن کاکا ابو عبداللہ المرندی، ابوالوفا خلیل بن احمد المرندی اور ابو عبداللہ محمد بن موسیٰ مرندی پیدا ہوئے۔ (۵) طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲۳ (۶) مراغہ آذربائیجان کا بہت بڑا اور بہت مشہور شہر ہے۔ یہاں بہت سے ادیب، شاعر، محدث اور فقیہ پیدا ہوئے اور وہاں بہت سے مدارس اور بہت سی خانقاہیں تعمیر ہوئیں۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

طویل مدت تک قیام کر کے ان سے علم کلام اور علم حکمت کی تعلیم حاصل کی۔(۱)

سفر تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد امام صاحب نے مختلف مقامات کے سفر کیے اور ان مقامات کے سفر میں ان کو بعض موقعوں پر سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا پہلی مشکل تو یہ تھی کہ وہ ابتدا میں نہایت مفلس اور تنگ دست تھے، جس کے متعلق الروضۃ البہیہ (۲) اور اخبار الحکما (۳) میں بعض نہایت درد انگیز واقعات مذکور ہیں، اسی تنگ دستی کے حالت میں وہ ایک سفر میں سرخس سے گذرے اور وہاں کے مشہور طبیب ثقۃ الدین شرف الاسلام عبدالرحمٰن بن عبدالکریم السرخسی کے یہاں قیام کیا، تو انہوں نے امام صاحب کی نہایت خاطر مدارات کی، امام صاحب نے اس کے شکریہ میں قانون شیخ کے متعلق الفاظ کی شرح کی اور اس شرح کو ان کے نام سے معنون کیا اور اس کے مقدمہ میں ان کی بڑی تعریف کی اور لکھا کہ اس علم وفضل کے ساتھ انہوں نے مجھ پر بہت زیادہ احسانات کیے اور زمانۂ قیام اور زمانۂ سفر میں میری فارغ البالی اور اصلاح حال سے ان کے قلب کا تعلق رہا، اس لیے میں نے تین وجوہ سے اس کتاب کو ان کے نام پر لکھا، ایک تو یہ کہ ان کی زبانی گفتگو سے ان مباحث میں بہت سے مباحث واضح ہوئے، دوسرے یہ کہ ان کے بعض حقوق ادا ہو جائیں، تیسرے یہ کہ مجھ کو اس علم میں بالخصوص اس کتاب کے ابواب وفصول میں ان پر کامل اعتماد تھا، اس لیے مجھ کو معلوم ہوا کہ میں نے جو علمی نکتے ایسے پیدا کیے ہیں جو قدما و متاخرین کی تصنیفات میں نہیں پائے جاتے، ان کی قدر صرف وہی جان سکتے ہیں۔(۴)

دوسری مشکل یہ تھی کہ اس زمانے میں ممالک اسلامیہ میں مختلف العقاید فرقے موجود تھے، جن میں باہم مناظرے اور مجادلے ہوتے رہتے تھے اور یہی مناظرے اور مجادلے علما کے اظہار کمال کا بڑا ذریعہ سمجھے جاتے تھے، اس لیے امام صاحب جن شہروں میں پہنچتے تھے ان کو مختلف فرقوں کے ساتھ مناظرہ کرنا پڑتا تھا، لیکن یہ مناظرے علمی حیثیت سے جس قدر مفید تھے، اسی قدر اخلاقی حیثیت سے مضر تھے، کیوں کہ ان سے باہم سخت عداوت پیدا ہو جاتی تھی اور ایک فریق دوسرے فریق کی جان و مال اور عزت و آبرو کا دشمن ہو جاتا تھا، اس لیے ان مناظروں کی وجہ سے امام صاحب کسی مقام پر اطمینان کے ساتھ قیام نہیں کر سکتے تھے اور ان کو مخالفین کی شورش سے اس مقام کو چھوڑنا پڑتا تھا، چنانچہ طبقات الشافعیہ اور ابن خلکان میں لکھا ہے کہ علوم وفنون میں مہارت حاصل کرنے کے بعد امام صاحب نے خوارزم کا سفر کیا اور وہاں ان میں اور معتزلہ میں مناظرے ہوئے جن کی وجہ سے ان کو وہاں سے نکلنا پڑا، پھر انہوں

(۱) ابن خلکان جلد اول صفحہ ۴۷۴ (۲) الروضۃ البہیہ صفحہ ۷ (۳) اخبار الحکما قفطی صفحہ ۱۹۰ (۴) ایضاً صفحہ ۱۹۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے ماوراء النہر کا سفر کیا اور یہاں بھی یہی قصہ پیش آیا، مجبوراً انکو اپنے وطن رے میں واپس آنا پڑا۔(۱)

امام صاحب کے مناظرات کا جو مجموعہ چھپ کر شایع ہو چکا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں مناظرات کا کس قدر رواج تھا اور وہ خود فرماتے ہیں کہ:

جنوب میں بلاد ماوراء النہر میں گیا تو سب سے پہلے بخارا میں اس کے بعد سمرقند میں پہنچا، پھر وہاں سے خجند میں (۲) اور خجند سے شہر ناکت (۳) میں گیا اور ان تمام شہروں کے اعیان وافاضل سے مجھے مجادلہ اور مناظرہ کا اتفاق ہوا۔(۴)

ان مناظروں میں مخالفین کی جانب سے جو شور وشغب ہوتا تھا، اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

جب میں نے اس کے سامنے یہ بات کہی تو اس کے لیے اس کا سمجھنا مشکل ہو گیا، لیکن میں نے اس کے سامنے اس کو بار بار طرح طرح سے نرمی اور سہولت کے ساتھ پیش کیا، یہاں تک کہ وہ بعض وجوہ سے اس کو سمجھ گیا اور جب سمجھ گیا تو اضطراب اور شور وشغب کا اظہار کرنے لگا...... تو میں نے کہا کہ اب تم بحث ونظر کے قانون سے نکل گیے اور عوام وجہال کو شور وشغب کرنے پر آمادہ کرنا شروع کیا(۵)۔

ایک اور مناظرہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

اس واقعہ کے کئی سال کے بعد مجھے شہر غزنہ (۶) جانے کا اتفاق ہوا اور اس شہر کا قاضی نہایت حاسد، کم علم اور کثیر التصنع شخص تھا، اس کے بعد مجھے بعض مجلسوں میں جانے کا اتفاق ہوا، جس میں یہ قاضی غزنہ کے عوام کی ایک جماعت کو لے کر آیا اور ان کو حکم دیا کہ جب میں گفتگو شروع کروں تو وہ اس کی طرف سے شور وشغب کریں۔(۷)

امام صاحب نے ہندوستان کا بھی سفر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ میں ہندوستان کے شہروں میں گیا تو دیکھا کہ یہ کفار خدا کے وجود پر متفق ہیں۔(۸) لیکن اس سے زیادہ اس سفر کی تفصیل نہیں ملتی۔

---

(۱) طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵، ابن خلکان ج اول ص ۴۷۵ (۲) ماوراء النہر کا مشہور شہر ہے اور دریائے سیحون کے کنارے آباد ہے اور اس میں اور سمرقند میں دس دن کی مسافت ہے، معجم البلدان میں اس کا نام خجندہ لکھا ہے۔(۳) جغرافیہ کی کتابوں میں اس نام کا پتہ نہیں چلا۔(۴) مناظرات امام رازی مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ص ۲ (۵) ایضاً ص ۱۱ (۶) غزنہ یعنی غزنی جو خراسان اور ہندوستان کے درمیان حد فاصل ہے اور جو سلطان محمود کا دار السلطنت تھا۔(۷) مناظرات امام رازی ص ۱۲ (۸) تفسیر کبیر سورہ ھود۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حصول دولت و جاہ لیکن خوارزم اور ماوراء النہر کے سفر کے بعد امام صاحب کی غربت اور فلاکت کا زمانہ ختم ہوگیا اور جب وہ ماوراء النہر کے سفر سے رے میں واپس آئے تو ان کی دولت مندی اور فارغ البالی کا زمانہ شروع ہوا جس کی تقریب یہ ہوئی کہ رے میں ایک نہایت دولت مند طبیب تھا، جس کے دولڑکیاں تھیں، حسن اتفاق سے امام صاحب کے بھی دولڑکے تھے، وہ طبیب مرض الموت میں مبتلا ہوا، تو اپنی دونوں لڑکیوں کی شادی امام صاحب کے دونوں لڑکوں سے کردی اور جب وہ مرگیا تو اس کی تمام دولت امام صاحب کے ہاتھ آگئی اور وہ بہت بڑے دولت مند آدمی ہوگیے۔(۱) لسان المیزان میں لکھا ہے کہ اب وہ اس زمانے کے رئیس ہوگیے اور پچاس غلام سنہرے کمر بند باندھے اور منقش کپڑے پہنے ہوئے ان کے گرد کھڑے رہتے تھے۔(۲)

مال و دولت کے ساتھ جاہ و اعزاز میں بھی اس قدر ترقی ہوئی کہ جہاں جاتے تھے امیر و غریب سب ان کی ملاقات و زیارت کو آتے تھے، چنانچہ جب وہ ہرات میں تشریف لیے گیے اور وہاں کے تمام علما صلحا اور امراء سلاطین ان کی ملاقات کو آئے تو امام صاحب نے ایک دن دریافت کیا کہ ''کوئی شخص ایسا بھی باقی رہ گیا ہے جو ہماری ملاقات کو نہیں آیا؟'' لوگوں نے کہا کہ ''صرف ایک صالح شخص جو اپنے زاویہ میں گوشہ نشین ہے، باقی رہ گیا ہے، امام صاحب نے فرمایا کہ ''میں نے ایک واجب التعظیم شخص اور مسلمانوں کا امام ہوں، پھر اس نے میری ملاقات کیوں نہیں کی'' لوگوں نے اس مرد صالح سے امام صاحب کی یہ بات کہی، لیکن اس نے کچھ جواب نہیں دیا اور دونوں میں مخالفت ہوگئی، اس کے بعد شہر کے لوگوں نے ایک دعوت کی اور دونوں نے دعوت کو قبول کیا اور ایک باغ میں جمع ہوئے، اب امام صاحب نے ملاقات نہ کرنے کی وجہ دریافت کی، تو اس مرد صالح نے کہا کہ ''میں ایک فقیر آدمی ہوں، نہ میری ملاقات سے کوئی شرف حاصل ہوسکتا، نہ میری ملاقات نہ کرنے سے کوئی نقص پیدا ہوسکتا'' امام صاحب نے کہا کہ ''یہ جواب تو اہل ادب یعنی صوفیہ کا ہے اب مجھ سے حقیقت حال بیان کرو'' اس مرد صالح نے کہا کہ ''کس بنا پر آپ کی ملاقات واجب ہے'' امام صاحب نے کہا کہ ''میں مسلمانوں کا امام اور واجب التعظیم شخص ہوں'' اس مرد صالح نے کہا کہ ''آپ کا سرمایہ فخر علم ہے لیکن خدا کی معرفت راس العلوم ہے پھر آپ نے خدا کو کیوں کر پہچانا؟'' امام صاحب نے فرمایا ''سو دلیلوں سے'' اس مرد صالح

---

(۱) ابن خلکان ج اول ص ۵۷۴ لیکن لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۷ میں دولت مند طبیب کے بجائے دولت مند تاجر لکھا ہے۔

(۲) لسان المیزان جلد ۴ ص ۴۲۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے کہا کہ "دلیل کی ضرورت تو شک کے زایل کرنے کے لیے ہوتی ہے لیکن خدا نے میرے دل میں ایسی روشنی ڈال دی ہے کہ اس کی وجہ سے میرے دل میں شک کا گذر ہی نہیں ہوسکتا، کہ مجھ کو دلیل کی ضرورت ہو" امام صاحب کے دل میں اس کلام نے اثر کیا اور اسی مجلس میں اس مرد صالح کے ہاتھ پر توبہ کی اور خلوت نشین ہو گیے اور برکات تصوف حاصل کیں، راوی کا بیان ہے کہ یہ مرد صالح شیخ نجم الدین کبری قدس اللہ سرہ تھے۔(۱)

سلاطینِ وقت کی قدردانی علما، صلحا، ابرار اور عام مسلمانوں کے ساتھ سلاطین وقت نے بھی امام صاحب کی قدردانی کی، امام صاحب کے زمانے میں خراسان، غور، غزنہ اور خوارزم وغیرہ پر غوری اور خوارزم شاہی خاندان حکومت کرتا تھا اور ان حکومتوں کے ممتاز فرمانرواؤں نے امام صاحب کی نہایت قدرومنزلت کی، غوری خاندان میں سلطان غیاث الدین غوری نہایت فیاض علم دوست، بے تعصب اور خوش عقیدہ تھا، اس میں خراسان میں بہت سے صدقات واوقاف کیے تھے، شافعیہ کے لیے بہت سے مدرسے قایم کیے تھے، بہت سی مسجدیں اور راستوں میں بہت سی خانقاہیں بنوائی تھیں اور بہت سے ٹیکس معاف کردیئے تھے جب کسی شہر میں جاتا تھا، تو وہاں کے عام باشندوں اور فقہا اور اہل علم پر نہایت بذل وکرم کرتا تھا، اور اپنے خزانے سے ان کے لیے سالانہ عطیے مقرر کردیا تھا، فقرا پر زرپاشی اور شعرا وغیرہ کے ساتھ نہایت مراعات کرتا تھا، اس کے ساتھ بذات خود نہایت خوش خط اور صاحب علم تھا۔ خود اپنے ہاتھ سے قرآن مجید لکھتا تھا، اور ان کو اپنے تعمیر کردہ مدارس پر وقف کردیتا تھا، اگرچہ شافعی المذاہب ہونے کی وجہ سے شافعیوں کی طرف خاص میلان رکھتا تھا، تاہم کسی دوسرے مذہب سے تعصب نہیں رکھتا تھا، اور کہتا تھا کہ مذہبی تعصب بادشاہ کے لیے ایک بدنما چیز ہے (۲) وہ علم دوست ہونے کے ساتھ بہت بڑا فاتح، کشورستان اور مدبر بھی تھا، چنانچہ جب وہ ۵۵۶ھ میں تخت نشین ہوا تو اپنے بھائی سلطان شہاب الدین غوری کو اس کی شجاعت اور تدبر وسیاست کی بنا پر شریک حکومت کرلیا اور دونوں بھائیوں نے مل کر عظیم الشان فتوحات حاصل کیں سلطان شہاب الدین غوری نے ہندوستان کا رخ کیا اور خسرو شاہ غزنوی کو جو لاہور میں مقیم تھا قتل کرکے غزنوی حکومت کا خاتمہ کردیا، لاہور کی فتح کے بعد ہندوستان کے دوسرے اطراف کا قصد کیا اور غزنوی حکومت کے تمام مقبوضات پر قبضہ کرلیا لیکن غیاث الدین غوری نے بلادِ خراسان کا رخ کیا اور ہرات وغیرہ پر قبضہ کرکے دونوں

---

(۱) مفتاح السعادۃ جلد اول ص ۳۵۰-۳۵۱ (۲) ابن اثیر ج ۱۲ ص ۷۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے ہندوستان اور خراسان میں ایک عظیم الشان سلطنت قایم کرلی، بالآخر ایک وسیع مدت تک حکومت کرنے کے بعد سلطان غیاث الدین غوری نے ۵۹۹ھ میں وفات پائی اور اس کے بعد اس کا بھائی سلطان شہاب الدین غوری جواب تک اس کا شریک سلطنت تھا، مستقل بادشاہ ہوگیا ان دونوں بھائیوں سے امام صاحب کے تعلقات قایم ہوئے اور دونوں نے امام صاحب کی قدردانی کی چنانچہ امام صاحب سلطان غیاث الدین غوری کے بھانجے بہاء الدین سام حاکمِ بامیان (۱) سے قطع تعلق کرکے اس کی خدمت میں آئے تو امام صاحب کے ساتھ نہایت عزت واحترام سے پیش آیا اور ہرات میں جامع مسجد کے قریب ان کے لیے ایک مدرسہ بنوادیا، جس میں مختلف شہروں سے طلبہ آکر داخل ہونے لگے، امام صاحب نے بھی اس کا حق نعمت ادا کیا اور اس کے نام پر لطایف غیاثیہ اور دوسری کتابیں تصنیف کیں (۲) لیکن باوجود اس قدردانی کے امام صاحب کا یہ زمانہ بھی سکون واطمینان کے ساتھ بسر نہ ہوا، کیوں کہ اس وقت ہرات وغور کے باشندے زیادہ تر کرامیہ فرقہ (۳) کے لوگ تھے، جو نہایت ظاہر پرست تھے اور خدا کو مجسم مانتے تھے، لیکن امام صاحب اس فرقہ کے سخت مخالف تھے، اس لیے ان لوگوں کو امام صاحب کا یہ جاہ واقتدار نہایت ناگوار ہوا، بالخصوص سلطان غیاث الدین غوری کے چچازاد بھائی اور اس کے داماد ملک ضیاءُالدین نے امام صاحب کی سخت مخالفت کی جس کا نتیجہ ایک مناظرے کی صورت میں ظاہر ہوا اور اس نے ایک عام شورش کی صورت اختیار کرلی، یہ مناظرہ بہ مقام فیروزکوہ (۴) ۵۹۵ھ میں ہوا اور فقہائے کرامیہ، حنفیہ اور شافعیہ سلطان غیاث الدین غوری کے پاس جمع ہوئے، امام صاحب اور قاضی مجدالدین عبدالمجید بن عمر المعروف بابن قدوہ جو کرامیہ فرقہ کے پیشوا تھے، تشریف لائے اور امام صاحب نے بحث شروع کی تو ابن قدوہ نے اس پر اعتراض کیا اور گفتگو نے اس قدر طول

(۱) بلخ، ہرات اور غزنین کے درمیان ایک شہر اور ایک ضلع ہے اور یہاں متعدد علما پیدا ہوئے ہیں۔ (۲) منتخب التواریخ بدایونی جلد اول، ص ۵۳ (۳) فرقہ کرامیہ ابوعبداللہ محمد بن کرام المتوفی ۲۵۵ھ کی طرف منسوب ہے جو جبستان کا رہنے والا اور نہایت عابد وزاہد تھا، اس نے پانچ سال تک مکہ میں اعتکاف کیا اور نیشاپور میں آیا تو اس کو طاہر بن عبداللہ نے قید کردیا، پھر شام گیا اور وہاں سے نیشاپور آیا تو اس کو محمد بن طاہر نے قید کردیا، وہاں سے نکل کر ۲۱۵ھ میں قدس گیا اور وہیں وفات پائی لیکن باوجود اس زہد وعبادت کے نہایت ضعیف حدیثیں روایت کرتا تھا، وہ خدا کو جسم اور عرش پر متمکن مانتا تھا، امام رازی نے اساس التقدیس میں اس کے اسی عقیدے کو باطل کیا ہے۔ (۴) یہ ایک قلعہ کا نام ہے جو ہرات اور غزنین کے درمیان واقع ہے اور وہی ان اطراف کے بادشاہوں کا دارالسلطنت تھا، شہاب الدین غوری یہیں رہتا تھا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پکڑا کہ سلطان غیاث الدین غوری اٹھ کھڑا ہوا اور امام صاحب نے ابن قدوہ کو بہت کچھ برا بھلا کہا لیکن ابن قدوہ امام صاحب کا جواب نہایت نرمی سے دیتے رہے اس کے بعد دونوں فریق الگ ہو گیے اور ملک ضیاء الدین نے سلطان غیاث الدین غوری سے امام صاحب کی شکایت کی اور ان کو زندیق اور فلسفیانہ مذہب کا متبع قرار دیا لیکن سلطان غیاث الدین غوری نے اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کی، اس کے بعد دوسرے روز ابن قدوہ نے جامع مسجد میں وعظ کہا، جس میں حمد و نعت کے بعد لوگوں کو اس طرح مخاطب کیا کہ ''لوگو ہم وہی بات کہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی احادیث ہمارے نزدیک صحیح ثابت ہوئی ہے، ارسطو کے علم، ابن سینا کی کفریات اور فارابی کے فلسفہ سے ہم ناواقف ہیں، پھر ایک شیخ الاسلام کو جو خدا کے دین اور اس کے پیغمبر کے سنت کی جانب سے مدافعت کرتا تھا کل کیوں برا بھلا کہا گیا؟'' یہ کہہ کر خود رو پڑے اور تمام لوگ بھی چیخ اٹھے اور فرقہ کرامیہ کے لوگوں نے بھی رونا شروع کیا، اس پر لوگ ہر طرف سے ٹوٹ پڑے اور شہر میں اس قدر فتنہ و فساد پھیل گیا کہ جنگ چھڑتے چھڑتے رہ گئی سلطان غیاث الدین غوری کو اس کی خبر پہنچی تو اس نے ایک جماعت کو بھیج کر اس فتنہ کو فرو کیا اور لوگوں سے وعدہ کیا کیا کہ امام صاحب کو یہاں سے ہٹا دیا جائے گا، چنانچہ اس وعدے کے مطابق امام صاحب کو حکم دیا کہ وہ ہرات میں واپس چلے جائیں اور اس حکم کے مطابق امام صاحب ہرات میں واپس آئے۔(۱)

اس مناظرے کا ذکر اختصار اور کسی قدر اختلاف کے ساتھ یافعی نے مراۃ الجنان میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ جن مورخین کا مقصد یہ ہے کہ ائمہ اشعریہ پر طعن کریں انہوں نے اسی طرح اس واقعہ کو بیان کیا ہے(۲)۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اس واقعہ یا اس واقعہ کی جزئیات میں شک ہے۔

شہرزوری نے تاریخ الحکما میں اس مناظرے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ بلکہ یہ لکھا ہے کہ امام صاحب سلطان غیاث الدین غوری اور اس کے بھائی سلطان شہاب الدین غوری کی خدمت میں حاضر ہوئے جو بلاد غور کے بادشاہ تھے اور ان اطراف کے اکثر باشندے کرامیہ مجسمہ تھے لیکن سلطان غیاث الدین غوری امام صاحب کی قوت استدلال سے کسی قدر کرامیہ مذہب سے منحرف ہو گیا تھا، اتفاق سے ایک روز امام صاحب نے وہاں وعظ کہا جس میں ایسی باتیں کہیں جو کرامیہ مذہب کے مخالف تھیں، اس لیے ان لوگوں نے امام صاحب پر حملہ کرنا چاہا، جس سے بچنے کے لیے امام صاحب نے سلطان غیاث الدین کے دامن میں پناہ لی اور اس نے ان کو بلطایف الحیل بچایا اور وہاں سے غزنہ(۳) میں واپس آئے۔

(۱) ابن اثیر ج ۱۲ ص ۵۹ (۲) مراۃ الجنان ج ۳ ص ۴۷۸ (۳) تاریخ الحکما شہرزوری قلمی نسخہ ص ۱۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اپنے بھائی سلطان غیاث الدین کی طرح سلطان شہاب الدین غوری نے بھی امام صاحب کی نہایت قدردانی کی ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ایک بار امام صاحب نے سلطان شہاب الدین غوری کو بطور قرض کے کچھ روپے دیے اور پھر اس قرض کو واپس لینے کے لیے اس کی خدمت میں حاضر ہوئے تو اس نے امام صاحب کی نہایت تعظیم و تکریم کی اور امام صاحب کو بہت سا مال دیا (۱) اور ہمیشہ ان کے وعظ و پند سے مستفید ہوتا رہا تاریخوں اور تذکروں میں لکھا ہے کہ ایک بار امام صاحب نے اس کے سامنے وعظ میں فرمایا کہ "اے سلطان عالم نہ تیرا اقتدار قایم رہے گا نہ رازی کا تملق و نفاق باقی رہے گا اس پر وہ زار و قطار رونے لگا (۲) عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں لکھا ہے کہ سلطان شہاب الدین غوری دربار میں بہت سے علما فضلا اور شعرا نے تربیت پائی، جن میں امام فخر الدین رازی مستقلاً اس کے لشکر گاہ میں قیام رکھتے تھے اور ہر ہفتہ وعظ کہتے تھے اور وہ اکثر ان کے وعظ میں شریک ہوتا تھا، امام صاحب اس آمد و رفت اور دائمی پابندی سے نہایت تنگ دل ہوئے اور اسی حالت میں اس کو خطاب کر کے یہ فقرے کہے۔ (۳)

لیکن امام صاحب کو اس زمانے میں بھی اطمینان نصیب نہیں ہوا، چنانچہ ۶۰۲ھ میں جب کفار کوکریہ یا فرقہ اسماعیلیہ کے کسی شخص نے خیمے کے اندر گھس کر سلطان شہاب الدین غوری کو قتل کر دیا تو غزنہ کے بعض مفسدوں نے اس سازش قتل کا بانی امام صاحب کو قرار دیا اور اس پر اس قدر شورش برپا ہوئی کہ لوگوں نے امام صاحب کو قتل کر دینا چاہا، امام صاحب نے بھاگ کر سلطان شہاب الدین غوری کے وزیر موید الملک کے دامن میں پناہ لی اور اس نے مخفی طور پر امام صاحب کو ان کے جائے قیام تک پہنچا دیا۔ (۴)

جس طرح غزنوی خاندان کے گل سرسبد سلطان غیاث الدین غوری اور سلطان شہاب الدین غوری تھے، اسی طرح خوارزم شاہی خاندان میں علاء الدین خوارزم شاہ اور اس کا بیٹا محمد بن تکش خوارزم شاہ نہایت جاہ و جلال کے بادشاہ گذرے ہیں، سلطان علاء الدین خوارزم شاہ ۵۶۸ھ میں تخت نشین ہوا اور اپنا رقبہ سلطنت سندھ، ہند، ماوراء النہر، خراسان اور بغداد تک وسیع کر لیا، اس کی فوج کی تعداد ایک لاکھ تھی اور سلجوقیوں کی سلطنت کا خاتمہ اسی کے ہاتھ سے ہوا (۵)، اس نے ۵۹۶ھ میں وفات پائی اور اس کے بعد اس کا بیٹا محمد بن تکش خوارزم شاہ فرماں روا ہوا اور اس نے خوارزم شاہی حکومت کو اور بھی وسیع اور طاقتور بنا دیا اور اپنے باپ سلطان علاء الدین خوارزم شاہ کی فتوحات کو درجۂ کمال تک پہنچا دیا، اس نے اکیس سال تک

(۱) ابن خلکان ج اول ص ۴۷۵ (۲) مراۃ الجنان یافعی ج ۴ ص ۳ (۳) منتخب التواریخ ج اول ص ۵۳ (۴) ابن اثیر ج ۱۲ ص ۸۳ (۵) مراۃ الجنان ج ۳ ص ۴۸۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حکومت کی اور اس مدت میں اپنا رقبہ سلطنت اس قدر وسیع کر لیا کہ عراق سے لے کر ترکستان، بلاد غزنہ، ہندوستان کے بعض حصے، سجستان، کرمان، طبرستان، جرجان، خراسان اور فارس وغیرہ سب اس کے زیر اقتدار آ گیے اور اس میں سلجوقیوں کے بعد کوئی دوسرا فرماں روا اس کا ہمسر نہیں پیدا ہوا، فاتح اور کشورستاں ہونے کے ساتھ خود عالم تھا، علما و فضلا کی تعظیم و توقیر اور ان کے ساتھ احسان کرتا تھا اور ان کی صحبتوں اور مناظروں میں اکثر شریک رہتا تھا۔

ان دونوں بادشاہوں نے امام صاحب کی نہایت قدر دانی کی اور اول اول سلطان علاء الدین تکش خوارزم شاہ نے امام صاحب کو اپنے بیٹے محمد بن تکش خوارزم شاہ کا استاد مقرر کیا، اس کے بعد جب خود محمد بن تکش خوارزم شاہ بادشاہ ہوا تو اس کے دربار میں امام صاحب کو اس قدر جاہ و مال حاصل ہوا جو اس کے دربار میں کسی کو حاصل نہ تھا۔(۱)

امام صاحب کے مشاغل اس جاہ مال کے حاصل ہو جانے کے بعد اگرچہ امام صاحب بالکل شاہانہ زندگی بسر کرنے لگے، تاہم ان کے علمی مشاغل بدستور جاری رہے، جن میں ایک بڑا مشغلہ درس و تدریس کا تھا، لیکن ان کی مجلس درس میں بھی شاہانہ شان و شوکت پائی جاتی تھی، محی الدین قاضی مرند کا بیان ہے کہ "میں نے امام صاحب سے ہمدان اور ہرات میں تعلیم حاصل کی، ان کی مجلس درس میں بڑی شان پائی جاتی تھی اور وہ بادشاہوں سے بھی بڑے نظر آتے تھے، جب وہ درس دینے کے لیے بیٹھتے تھے تو ان کے اکابر تلامذہ مثلاً زین الدین کشی، قطب مصری اور شہاب الدین نیشاپوری کی ایک جماعت ان کے قریب بیٹھتی تھی، ان کے متصل بقیہ تلامذہ اور دوسرے لوگ حسب مراتب بیٹھتے تھے، جب کوئی شخص کوئی علمی مسئلہ چھیڑتا تھا تو اس سے اکابر تلامذہ کی بھی جماعت بحث و مباحثہ کرتی تھی، البتہ جب کوئی مشکل بحث پیش آ جاتی تھی تو امام صاحب خود اس میں حصہ لیتے تھے اور اس کے متعلق ایسی بحث کرتے تھے جس کی تعریف حد بیان میں نہیں آ سکتی، تلامذہ کی کثرت کا یہ حال تھا کہ جب امام صاحب کی سواری چلتی تھی تو اس کے ساتھ تین سو شاگرد چلتے تھے۔(۲)

درس و تدریس کے ساتھ ان کا دوسرا اہم مشغلہ مختلف فرقوں کے شکوک و شبہات کا ازالہ تھا، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ہرات میں ان کی مجلس میں مختلف مذاہب اور مختلف عقاید کے لوگ آ آ کر سوالات کرتے تھے اور وہ ہر ایک کا جواب نہایت خوبی کے ساتھ دیتے تھے اور ان کی وجہ سے فرقہ کرامیہ اور دوسرے فرقوں کے بہت سے لوگ اہلسنت والجماعت کے مذہب میں داخل ہوئے۔(۳)

---

(۱) ابن خلکان ج اول ص ۴۷۵، تاریخ الحکما شہرزوری قلمی ص ۱۷۵ (۲) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۳ (۳) ابن خلکان ج اول ص ۴۷۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اخیر عمر میں وعظ بھی کہنے لگے تھے اور ان کی مجلسِ وعظ میں عام و خاص سب آتے تھے، وعظ کی حالت میں ان کو وجد آ جاتا تھا، یہاں تک کہ انھوں نے ایک روز وجد کی حالت میں سر منبر سلطان شہاب الدین غوری سے کہا کہ ''اے دنیا کے بادشاہ، نہ تیری سلطنت باقی رہے گی اور نہ رازی کا تملق و نفاق، ہم سب کو خدا کے پاس واپس جانا ہوگا، اس پر بادشاہ رو پڑا۔(۱)

طبقات الشافعیہ اور ابن خلکان کی وفات الاعیان میں لکھا ہے کہ امام صاحب کو وعظ گوئی میں کمال حاصل تھا اور وہ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں وعظ کہتے تھے۔(۲)

امام صاحب کی مجلسِ وعظ میں بھی شاہانہ جاہ و جلال پایا جاتا تھا اور وہ اس میں علم کلام اور فلسفہ کے نہایت دقیق مسایل بیان کرتے تھے، ایک بار وہ بامیان سے ہرات میں نہایت شان و شوکت کے ساتھ آئے، تو وہاں کے بادشاہ حسین خرمین نے ان کا استقبال کیا اور اس کے بعد وہاں کی جامع مسجد کے صدر ایوان میں ان کے لیے ایک منبر نصب کروا دیا تاکہ عام طور پر لوگ ان کی زیارت سے شرف اندوز ہوں اور ان کے کلام کو سنیں، اس مجلس میں نہایت کثرت سے لوگ شریک ہوئے، امام صاحب صدر ایوان میں رونق افروز تھے اور ان کے دائیں بائیں ان کے ترکی غلاموں کی دو صفیں تلواروں سے ٹیک لگائے ہوئے کھڑی تھیں، شاہ ہرات سلطان حسین بن خرمین نے آ کر سلام کیا تو امام صاحب نے اس کو اپنے قریب بٹھایا، پھر سلطان شہاب الدین غوری کا بھانجا سلطان محمود شاہ فیروز کوہ آیا اور سلام کیا تو امام صاحب نے دوسری طرف اس کو بھی اپنے قریب بیٹھنے کے لیے جگہ دی، اس کے بعد امام صاحب نے نہایت فصاحت و بلاغت کے ساتھ نفس پر ایک طویل تقریر کی، اسی حالت میں ایک باز ایک کبوتر پر جھپٹا اور وہ بدحواسی کی حالت میں اِدھر اُدھر مسجد میں اڑنے لگا، یہاں تک کہ تھک کر امام صاحب کے پاس گر پڑا اور باز کے حملہ سے محفوظ رہا، ایک شاعر شرف الدین ابن عنین اس جلسے میں موجود تھا اور اس نے اس موقع پر فی البدیہ دو شعر کہے اور اسی وقت امام صاحب کی اجازت سے ان کے سامنے پڑھے:

جاءت سليمان الزمان بشجوها — والموت يلمع من جناحي خاطب

وہ کبوتر سلیمان زمانہ کے پاس اپنی فریاد لے کر ایسی حالت میں آیا کہ اچک لینے والے باز کے پروں کے درمیان سے اس کی موت نظر آ رہی تھی۔

من نبأ الورقاء ان محلكم — حرم وانك ملجاء للخائف

کبوتر کو کس نے بتایا کہ آپ کا محل حرم ہے اور آپ خوفزدوں کے لیے جائے پناہ ہیں۔

---

(۱) روضۃ البہیہ ص ۷۰ (۲) طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ ابن خلکان ج اول ص ۴۷۴۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

امام صاحب اس کے اشعار سن کر نہایت محظوظ ہوئے اور اس کو اپنے پاس بلا کر بٹھایا اور جب مجلسِ وعظ سے اٹھ کر گیے تو اس کے پاس خلعت اور بہت سی اشرفیاں بھجوائیں اور ہمیشہ اس کے ساتھ سلوک کرتے رہے۔(۱)

وفات امام صاحب نے ۶۰۶ھ میں دوشنبہ کے دن ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی (۲) طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ یہ عید الفطر کا دن تھا اور ابن ابی اصیبعہ کے بیان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

> امام صاحب کا قیام زیادہ تر رے میں رہتا تھا، لیکن وہ وہاں سے خوارزم میں آئے اور وہیں بیمار ہوئے، شدت مرض میں ۲۱ محرم ۶۰۶ھ میں اتوار کے دن اپنے شاگرد ابراہیم بن ابی بکر بن علی اصفہانی سے ایک وصیت نامہ لکھوا کر اور وصیت نامہ کے لکھوانے کے بعد مرض نے طول کھینچا یہاں تک کہ عید کے دن اسی سنہ میں یکم شوال کو ہرات میں انتقال کیا۔(۳)

لیکن قفطی نے اخبار الحکما میں لکھا ہے کہ امام صاحب کا انتقال ذی الحجہ میں ہوا، (۴) اور اگر صحیح ہے تو عید الفطر کے بجائے عید الاضحیٰ کا دن ہوگا۔

مقام دفن میں اختلاف ہے، شہرزوری نے لکھا ہے کہ ہرات میں پہاڑ کے نیچے دفن ہوئے اور ابن خلکان میں ہے کہ ہرات کے قریب ایک گاؤں ہے جس کا نام مزدا خان ہے (۵) امام صاحب اسی گاؤں کے قریب کے ایک پہاڑ پر دن کے آخری حصہ میں دفن کیے گیے (۶) خود امام صاحب نے بھی اسی جگہ دفن کرنے کی وصیت کی تھی، لیکن قفطی نے اخبار الحکما میں لکھا ہے کہ ظاہر تو یہی کیا گیا، لیکن درحقیقت امام صاحب اپنے گھر ہی میں دفن کیے گیے کیوں کہ امام صاحب کے عقاید سے لوگ بدظن تھے اس لیے خیال تھا کہ لوگ ان کی لاش کے ساتھ بے ادبی کریں گے (۷) دوسرے مؤرخین کے مختلف بیانات سے بھی قفطی کی یہ روایت قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے اپنے تلامذہ کو حکم دیا تھا کہ جب وہ مرجائیں تو وہ لوگ ان کی موت کی خبر کو شدت کے ساتھ چھپائیں (۸) اور شہرزوری کی تاریخ الحکما میں ہے کہ امام صاحب نے عوام کے خوف سے وصیت کی تھی کہ وہ رات کو دفن کیے جائیں۔(۹)

---

(۱) طبقات الاطباج ۲ ص ۲۳-۲۴ (۲) طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۹ و تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۵ (۳) طبقات الاطباج ۲ ص ۲۶-۲۷ (۴) اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۱ (۵) معجم البلدان میں ہے کہ فردخان رے کے اطراف میں ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ (۶) تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۶ و ابن خلکان ج ۱ ص ۴۷۶ (۷) اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۰ (۸) طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۸ (۹) تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام صاحب کی موت کا سبب بھی فرقہ کرامیہ کا بغض وعناد تھا، چنانچہ طبقات الشافعیہ اور اخبار الحکما میں لکھا ہے کہ اسی فرقہ کے لوگوں نے امام صاحب کو زہر دلوایا اور اسی زہر کے اثر سے انھوں نے وفات پائی۔(۱)

دولت شاہ نے امام صاحب کی ایک تاریخِ وفات نقل کی ہے اور اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کی موت غیر طبعی اسباب کا نتیجہ تھی، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

''وفات امام فخر الدین در ہرات بودہ ومدفنِ مبارک او در خیابان است وعزیزے در تاریخ وفات امام میفرماید۔''

امام عالم وعامل محمد رازی	کہ کس ندید ونہ بیند در انظیر وہمال
بسال ششصد وشش کشتہ شد بشہر ہرات	نماز دیگرے، اثنین وغرۂ شوال (۲)

اس سے امام صاحب کے مدفن اور تاریخ وفات کا بھی حال معلوم ہوتا ہے۔

امام صاحب کا وصیت نامہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ شدت مرض میں امام صاحب نے اپنے شاگرد ابراہیم بن ابی بکر بن علی اصفہانی سے ایک وصیت نامہ لکھوایا تھا جس کو طبقات الاطبا اور طبقات الشافعیہ میں بہ لفظہ نقل کیا ہے، لیکن ہم اس وصیت نامہ کو نقل کرنے سے پہلے یہ ظاہر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام صاحب اگرچہ ایک مدت تک فلسفی متکلم اور فقیہ رہے لیکن بعد کو وہ صوفی ہوگیے اور ان کی حالت میں یہ انقلاب جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے شیخ نجم الدین کبری کی ملاقات کے بعد ہوا اور وہ اس ملاقات کے بعد ان کے ہاتھ پر توبہ کر کے خلوت نشین ہوگیے اور خلوت سے نکلنے کے بعد تفسیر کبیر لکھنی شروع کی، اس لیے وہ فلسفیانہ اور متکلمانہ مباحث کے ساتھ اس میں جا بجا صوفیانہ حقائق ومعارف بھی پائے جاتے ہیں (۳) خود ان کی تصریحات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس تفسیر کے لکھنے کے بعد اور علوم کی وقعت ان کے دل سے جاتی رہی اور وہ صرف قرآن مجید کو دینی ودنیوی سعادت کا منبع سمجھنے لگے، چنانچہ تفسیر کبیر میں ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ:

''اگرچہ میں نے مختلف قسم کے علوم نقلیہ وعقلیہ میں کتابیں لکھیں، لیکن اس علم کی خدمت کی وجہ سے مجھ کو مختلف قسم کی جو دینی اور دنیوی سعادتیں حاصل ہوئیں وہ اور علوم کی وجہ سے حاصل نہیں ہوئیں''۔(۴)

---

(۱) طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵، اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۱ (۲) تذکرہ دولت شاہ ص ۱۳۷ (۳) مفتاح السعادۃ ج اول ص ۴۵۰-۴۵۱ (۴) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۳۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علامہ سبکی طبقات الشافعیہ میں لکھتے ہیں کہ:

وہ اہل دین اور اہل تصوف سے تھے اور اس میں ان کو دسترس حاصل تھی، چنانچہ ان کی تفسیر سے اس کا پتہ چل سکتا ہے۔(۱)

ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ:

امام صاحب نے میرے خیال میں غالباً سورۂ یوسف کی تفسیر میں لکھا کہ میری عمر بھر کا تجربہ یہ ہے کہ انسان جب کسی کام میں خدا کے سوا اور کسی پر بھروسہ کرتا ہے تو یہ شدت ابتلا اور مصیبت کا سبب ہو جاتا ہے اور جب مخلوق کو چھوڑ کر خدا پر بھروسہ کرتا ہے تو وہ مقصد عمدہ طریقہ پر حاصل ہو جاتا ہے، یہ تجربہ مجھ کو ابتدائے عمر سے آج تک جب کہ میری عمر ۵۷ سال کو پہنچ گئی ہے، برابر حاصل ہوتا رہا ہے اور اس سے میرے دل پر یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ خدا کے فضل واحسان کے علاوہ کسی چیز پر بھروسہ کرنے میں انسان کا کوئی فایدہ نہیں ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہر وقت مراقبہ میں رہتے تھے اور اپنے نفس کا محاسبہ کیا کرتے تھے۔(۲)

لسان المیزان میں ہے کہ:

''وہ نماز وروزہ میں کبھی کمی نہیں کرتے تھے اور علم کلام میں مہارت کے باوجود کہا کرتے تھے کہ جو شخص بوڑھی عورتوں کے دین کا پابند ہو وہی کامیاب ہے''۔(۳)

چوں کہ ان کے ان مذہبی خیالات اور حسن عقیدت کا اظہار جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے ان کے وصیت نامہ سے نہایت واضح طور پر ہوتا ہے، اس لیے ہم اس موقع پر اس کا لفظی ترجمہ درج کرتے ہیں:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اپنے پروردگار کی رحمت کا امید رکھنے والا اور اپنے آقا کے کرم پر بھروسہ کرنے والا بندہ محمد بن عمر بن الحسین الرازی جو اپنی دنیا کے آخری اور اپنی آخرت کے اولین وقت میں ہے اور یہ وہ وقت ہے جس میں ہر سنگ دل نرم ہو جاتا ہے اور اپنے آقا کی طرف ہر مفرور غلام رُخ کرتا ہے، کہتا ہے کہ میں خدا کی تعریف ان توصیفوں کے ساتھ کرتا ہوں جو اس کے بڑے بڑے فرشتوں نے اپنی ترقیوں کے بزرگ ترین اوقات میں اور اس کے بڑے بڑے پیغمبروں نے اپنے مشاہدات کے مکمل ترین اوقات میں کی ہیں، بلکہ میں کہتا ہوں کہ یہ سب کچھ حدوث اور امکان کے نتائج میں سے ہے، اس لیے میں اس کی تعریف ان توصیفوں کے ساتھ کرتا ہوں جن کی مستحق اس کی الوہیت ہے اور کمال الوہیت کی وجہ سے وہ

(۱) طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ (۲) ایضاً ج ۵ ص ۳۸ (۳) لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اس کے لیے لازمی ہیں، خواہ میں اس کو جانوں یا نہ جانوں کیوں کہ خاک کو رب الارباب کے جلال سے کوئی مناسبت نہیں، میں ملائکہ مقربین، انبیاء مرسلین اور خدا کے تمام صالح بندوں پر درود بھیجتا ہوں اس کے بعد میں کہتا ہوں کہ اے میرے دینی بھائیو! اور طلب یقین میں میرے دوستو! یہ یقین رکھو کہ لوگ کہتے ہیں کہ انسان جب مرگیا تو مخلوق سے اس کا تعلق منقطع ہوگیا، لیکن دو وجہوں سے اس عام کی تخصیص ہو جاتی ہے، ایک تو یہ کہ اگر اس کا کوئی نیک عمل باقی ہے تو یہ دعا کا سبب ہوگا اور خدا کے یہاں دعا کا اثر ہوتا ہے، دوسری بات اہل وعیال کے مصالح اور ادائے حقوق سے تعلق رکھتی ہے، سو پہلی بات کی نسبت تم لوگوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ میں ایک علم دوست آدمی تھا، اس لیے ہر چیز کے متعلق کچھ نہ کچھ لکھتا تھا تا کہ اس کی کمیت اور کیفیت کو معلوم کرسکوں خواہ وہ حق ہو یا باطل، بری ہو یا بھلی، لیکن میں نے جو کچھ اپنی معتبر کتابوں میں ثابت کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ محسوس دنیا ایک ایسے مدبر کے زیر تدبیر ہے جو متغیرات اور اعراض کی مماثلت سے منزہ اور کمال قدرت، علم اور رحمت کے ساتھ متصف ہے، میں نے کلامیہ اور فلسفیانہ طرز وروش کو جانچا ہے، لیکن اس میں وہ فایدہ نہیں دیکھا جو اس فایدے کے برابر ہو جس کو میں نے قرآن مجید میں پایا، کیوں کہ وہ تمام تر خدا کی عظمت وجلال کو تسلیم کرواتا ہے اور اعتراضات ومناقضات میں تعمق کرنے سے روکتا ہے اور یہ اس علم کی بنا پر ہے، کہ عقول بشر یہ ان گہرے، پوشیدہ اور تنگ راستوں میں گم ہو جاتی ہیں، اس لیے میں کہتا ہوں کہ اس کے وجوب وجود، اس کی توحید، قدم، اولیت، تدبیر اور فعالیت میں شرکا سے برأت کے متعلق جو چیز ظاہری دلایل سے ثابت ہے، میں اسی کا قایل ہوں اور اسی کو لے کر خدا کے پاس جاؤں گا اور جس چیز میں غموض اور دقت پائی جاتی ہے اس کے متعلق جو کچھ قرآن اور احادیث صحیحہ میں آیا ہے اور اس پر تمام ائمہ نے اتفاق کیا ہے اور سب کے سب ایک ہی معنی کا اتباع کرتے ہیں، وہ ایسی حق ہے جیسا کہ وہ ہے اور جو چیز ایسی نہیں ہے میں اسے خداوند عالم کہتا ہوں کہ میرے خیال میں تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ تو بخشش کرنے والوں میں سب سے زیادہ بخشش کرنے والا اور رحم کرنے والوں میں سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے، اس لیے جو کچھ میرے قلم نے لکھا یا میرے دل میں آیا میں اس پر تیرے علم کو گواہ بناتا ہوں اور کہتا ہوں کہ اگر تو یہ جانتا ہے کہ میں نے اس کے ذریعہ سے باطل کی حقانیت ثابت کی ہے اور حق کا بطلان کیا ہے تو میرے ساتھ وہی سلوک کر جس کا میں مستحق ہوں اگر تو یہ جانتا ہے کہ میں نے صرف اسی بات کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جس کی نسبت میرا یہ اعتقاد تھا کہ وہ حق ہے اور میں نے اس کو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صحیح خیال کیا ہے تو تیری رحمت کو میری نیت کے ساتھ ہونا چاہیے، نہ کہ اس نتیجہ کے ساتھ جس کو میں نے پیدا کیا ہے، ایک مفلس کی یہ آخری کوشش ہے اور تو اس سے بلند ہے کہ ایک کمزور کو جو لغزش میں پڑ جائے، شکنجے میں جکڑے، تو اے وہ ذات جس کے اقتدار میں نہ عارفوں کی معرفت سے اضافہ اور نہ خطاکاروں کی خطا سے کمی ہوسکتی، میری فریادرسی کر، مجھ پر رحم کر، میری لغزش پر پردہ ڈال اور میرے گناہ کو مٹا، میں کہتا ہوں کہ میرا دین محمد سید المرسلین کی متابعت اور میری کتاب قرآن مجید ہے اور دین کی جستجو میں میرا اعتماد انہی دونوں چیزوں پر ہے، اے میرے خدا! اے آوازوں کے سننے والے! اے دعاؤں کے قبول کرنے والے، اے لغزشوں سے درگذر کرنے والے، اے آنسوؤں پر رحم کرنے والے اور اے محدثات اور ممکنات کے قایم رکھنے والے! میں تیرے ساتھ حسن ظن رکھتا تھا، تیری رحمت کا بہت بڑا امیدوار تھا اور تو نے کہا ہے کہ میں وہی کرتا ہوں جو میرے ساتھ میرے بندے کا گمان ہوتا ہے اور تو نے کہا ہے کہ کون شخص بیقرار کی دعا کو جب وہ اس کو پکارتا ہے قبول کرتا ہے؟ اور تو نے کہا ہے کہ جب میرے بندے تجھ سے میرے متعلق سوال کرتے ہیں تو میں قریب ہوتا ہوں تو تو یہ مان لے کہ میں کوئی چیز لے کر نہیں آیا لیکن تو بے نیاز اور کریم ہے اور میں محتاج اور کمینہ ہوں، یہ یقین کر کہ تیرے سوا میرا کوئی نہیں اور میں تیرے سوا کوئی احسان کرنے والا نہیں پاتا اور میں لغزش، قصور، عیب اور کمزوری کا اعتراف کرتا ہوں، تو تو میری امید کو ناکامیاب نہ کر، میری دعا کو ناکام واپس نہ کر اور اپنے عذاب سے موت سے پہلے، موت کے وقت اور موت کے بعد محفوظ رکھ اور سکرات موت کو اور موت کے آنے کو مجھ پر آسان کر اور آلام وانتقام کی وجہ سے مجھ کو سختی میں مبتلا نہ کر اور تو رحم کرنے والوں میں سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

میں نے جو علمی کتابیں تصنیف کی ہیں یا قدما پر ان میں جو بہ کثرت اعتراضات کیے ہیں ان کو جو شخص دیکھے اور وہ اعتراضات اس کو پسند آئیں تو بطور احسان وانعام کے مجھ کو اپنی بہترین دعا میں یاد کرے، ورنہ بری بات نہ کہے کیوں کہ میرا مقصد صرف تکثیر بحث اور تشحیذ خاطر تھا اور ہر چیز میں خداوند تعالیٰ پر اعتماد ہے، دوسرا مقصد بچوں اور عورتوں کی اصلاح ہے تو اس کے متعلق سب سے پہلے تو خدا پر بھروسہ ہے اس کے بعد خدا کے نائب محمد (۱) پر خداوندا تو اس کو دین اور بلندی میں محمد عظیم کا قرین بنا، لیکن چوں کہ سلطان اعظم بچوں کی مہمات کی اصلاح میں مشغول نہیں رہ سکتا اس لیے میں نے بہتر یہ سمجھا کہ اپنی اولاد کی وصیت کا معاملہ فلاں کے سپرد کروں میں نے اس کو خداوند تعالیٰ کے تقویٰ کا حکم دیا ہے،

---

(۱) یعنی محمد بن تکش خوارزم شاہ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیوں کہ خدا ان لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے جو تقویٰ اختیار کرتے ہیں اور جو لوگ نیکی کا کام کرتے ہیں اس کے بعد تمام وصیتیں کیں اور کہا کہ میں اس کو وصیت کرتا ہوں پھر وصیت کرتا ہوں، پھر وصیت کرتا ہوں کہ میرے فرزند ابوبکر کی تربیت میں بہت زیادہ اہتمام کرے، کیوں کہ ذہانت اور طباعی کے آثار اس پر ظاہر ہیں، امید ہے کہ اس کو بھلائی تک پہنچائے گا، میں اس کو اپنے تمام شاگردوں کو اور ہر اس شخص کو جس پر میرا حق ہے حکم دیتا ہوں کہ جب میرا انتقال ہو جائے، تو میری موت کے اخفا میں سخت اہتمام کریں اور کسی کو اس کی اطلاع نہ دیں اور مجھ کو کفن پہنا کر شریعت کے مطابق موضع مزداخاں کے پہاڑ کے قریب لے جا کر دفن کریں اور جب مجھ کو قبر میں رکھیں تو الٰہیات قرآن میں سے جس قدر ممکن ہو پڑھیں، پھر مجھ پر خاک ڈالیں اور اخیر میں کہیں کہ اے کریم تیرے پاس فقیر محتاج آیا، تو اس پر احسان کر۔ (۱)

آل واولاد امام صاحب کی آل واولاد کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہوئی، طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے اپنی وفات کے بعد دو لڑکے چھوڑے جن میں بڑے لڑکے کا لقب ضیاء الدین تھا اور وہ علمی مشغلہ رکھتا تھا چھوٹا لڑکا شمس الدین کے لقب سے مشہور ہوا، جو غیر معمولی طور پر ذہین تھا اور خود امام صاحب اس کی ذہانت کی تعریف کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اگر میرا یہ لڑکا زندہ رہا تو وہ مجھ سے زیادہ عالم ہوگا (۲) غالباً اسی لڑکے کی کنیت ابوبکر تھی اور وصیت نامہ میں اسی ذہانت اور طباعی کی بنا پر اس کی تربیت میں مزید اہتمام کرنے کی تاکید کی ہے، لیکن شہرزوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ ابوبکر امام صاحب کا بڑا لڑکا تھا اور وہی درس اور وعظ میں ان کا جانشین ہوا۔ (۳)

ایک اور لڑکا تھا جس کا نام محمد تھا، امام صاحب کو اس سے بڑی محبت تھی اور اکثر کتابیں اس کے لیے لکھیں اور بعض کتابوں میں اس کے نام کی تصریح کی (۴) لیکن وہ امام صاحب کی زندگی ہی میں ۶۰۱ھ میں مرگیا اور امام صاحب کو اس کی وفات کا نہایت صدمہ ہوا، چنانچہ تفسیر کبیر میں جابجا اس کا ماتم کیا ہے سورہ یونس کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ:

> ''میں نے اس سورہ کو سنیچر کے دن رجب ۶۰۱ھ میں ختم کیا اور میں فرزند صالح محمد کی وفات کی وجہ سے نہایت غمگین اور تنگدل تھا'' (۵)

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۷-۲۸ طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۷-۳۸ طبقات الاطبا اور طبقات الشافعیہ کی عبارتوں میں کسی قدر اختلاف اور کمی بیشی ہے، اس لیے میں نے وصیت نامہ کا ترجمہ طبقات الاطباء سے کیا ہے کیوں کہ وہ زیادہ مکمل ہے۔ (۲) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۹ (۳) تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۶ (۴) مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۴۵۰ (۵) تفسیر کبیر جلد ۵ ص ۵۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سورہ یوسف کے خاتمے میں بھی اس کی غربت اُز بیکسی کی موت پر نہایت رنج وغم کا اظہار کیا ہے اور ایک مختصر سا مرثیہ بھی لکھا ہے جس کے چند شعر یہ ہیں:

فلو کانت الاقدار منقادة لنا فدیناك من حمك الروح والجسم

اگر تقدیر ہمارے زیر فرمان ہوتی تو ہم تیرے بخار پر اپنی روح وجسم کو قربان کردیتے۔

سابکی علیك العمر بالدم دائماً ولم انحرف عن ذاك فی الكیف والكم

میں عمر بھر تیرے غم میں خون کے آنسو بہاؤں گا اور کیف وکم میں اس سے ذرہ برابر بھی انحراف نہ کروں گا۔

وما صدنی عن جعل جفنی مدفنا لجسمك الا انه ابداً هیمی

میں نے اپنی آنکھ کو تیری قبر اس لیے نہیں بنایا کہ وہ ہمیشہ آنسو بہایا کرتی ہے۔

واقسم أن مسوا رفاقی ورمتی احسوا بنار الحزن فی مكمن العظم

میں قسم کھاتا ہوں کہ اگر لوگ میری سڑی گلی ہڈیوں کو بھی ٹٹولیں گے تو اس میں آتش غم کو محسوس کریں گے۔

حیاتی وموتی واحد بعد بعد کم بل الموت اولیٰ من مداومة الغیم (۱)

تمہارے جدا ہونے کے بعد میری زندگی اور موت ایک ہے، بلکہ ہمیشہ کے غم سے موت بہتر ہے۔

سورۂ رعد کے خاتمے میں بھی اس کی موت پر آنسو بہائے ہیں اور مرثیے کے دو شعر کہے ہیں۔ (۲)

محمد کی وفات کے بعد ان کے ایک لڑکا اور پیدا ہوا جس کا نام بھی محمد تھا، اسی لڑکے سے امام صاحب کی اولاد کا سلسلہ چلا اور بہت دنوں تک قایم رہا اور یہ سب کے سب صاحب علم ہوئے (۳) ایک لڑکی بھی تھی جس کی شادی علاء الملک علوی کے ساتھ ہوئی، جو خوارزم شاہ کا وزیر اور بہت بڑا افاضل اور ادیب تھا۔

امام صاحب نے اپنی زندگی میں جو جاہ وجلال حاصل کیا تھا اس کی بدولت امام صاحب کے بعد ان کی اولاد نے بھی اسی عزت واحترام کے ساتھ زندگی بسر کی، چنانچہ جب چنگیز خان نے محمد بن تکش خوارزم شاہ کو شکست دی اور اس کی فوج کے اکثر حصے کو تہِ تیغ کردیا تو امام صاحب کے داماد علاء الملک نے چنگیز خان کے دامن میں پناہ لی اور جب وہ اس کے پاس گیا تو وہ اس کے ساتھ نہایت عزت واحترام کے ساتھ پیش آیا اور اس کو اپنے خواص میں شامل کرلیا، اس کے بعد جب تاتاریوں نے بلاد عجم میں عام قتل وخونریزی کرلی اور وہاں کے قلعوں اور شہروں کو تباہ وبرباد کردیا تو ہرات کا رخ کیا، امام صاحب کو

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۵۸ (۲) ایضاً ص ۳۱۲ (۳) مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۱۵۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خوارزم شاہ نے ہرات میں ایک نہایت شاندار محل عطا کیا تھا اور اسی میں امام صاحب کی اولاد کا قیام تھا، چنانچہ جب چنگیز خان کی فوج کا ایک حصہ ہرات کی تباہی و بربادی کے لیے روانہ ہوا تو علاء الملک نے چنگیز خان کے پاس جا کر امام صاحب کی اولاد کے لیے امان حاصل کر لی اس لیے جب اس کی فوج ہرات میں داخل ہوئی تو یہ اعلان کیا کہ امام فخر الدین کی اولاد کو امان دی جاتی ہے، وہ محل کے ایک حصہ میں الگ قیام کریں، امام صاحب کی اولاد کو اس اعلان کی اطلاع ہوئی، تو انھوں نے امن و امان کے ساتھ وہیں قیام کیا، لیکن ان کے ساتھ ان کے بہت سے اعزہ و اقارب، اعیانِ سلطنت، روسائے شہر اور فقہا کی ایک بہت بڑی جماعت نے بھی ان کے محل میں پناہ لی تھی تا کہ ان کے تعلق سے ان کو بھی امان حاصل ہو جائے لیکن جب چنگیز خان کی فوجیں اہل شہر کو قتل کر چکیں تو امام صاحب کے محل میں پہنچیں اور امام صاحب کی اولاد کو دیکھنا چاہا، چنانچہ جب ان کو دیکھا تو ان کو اپنے ساتھ لے لیا اور بقیہ پناہ گیزینوں کو قتل کر دیا اور امام صاحب کی اولاد کو ہرات سے سمرقند لائے، جہاں چنگیز خان مقیم تھا۔(۱)

اخلاق و عادات اور عام حالات

امام صاحب کو دینی و دنیوی دونوں قسم کی برکتیں اور سعادتیں حاصل ہوئیں، ایک طرف طبقات الشافعیہ میں امام صاحب کا شمار اہلِ تصوف میں کیا ہے، دوسری طرف شہرزوری نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے انتقال کیا تو ان کے پاس دنیوی ساز و سامان میں مال، اولاد، لونڈی غلام سب کچھ موجود تھا اور ان لونڈیوں اور غلاموں میں انھوں نے سب کو موت کے وقت آزاد کر دیا اور ہر ایک کو تھوڑا تھوڑا سا مال بھی دیا، (۲) شذرات الذہب میں ہے کہ امام صاحب نے مرنے کے بعد بہت بڑا ترکہ چھوڑا جس میں اسی ۸۰ ہزار اشرفیاں تھیں۔ (۳)

امام صاحب کا تعلق ہمیشہ شاہی درباروں سے رہا اور ان درباروں میں انھوں نے نہایت عزت و احترام کے ساتھ زندگی بسر کی، خوارزم شاہ خود ان سے ملنے کے لیے اُن کے گھر پر آتا تھا وہ محمد بن تکش شاہ خوارزم کے ساتھ جوان کا شاگرد تھا کبھی کبھی سخت کلامی بھی کر بیٹھتے تھے، جس کو وہ برداشت کرتا تھا۔ (۴)

امام صاحب نے شاہانہ مجلسوں میں بادشاہوں کی ذاتی اغراض کے لیے کبھی مداہنت سے کام نہیں لیا، مثلاً حضرت داؤد علیہ السلام کی نسبت مشہور ہے کہ ''وہ اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے اور اس کو حیلے سے قتل کروا کے اس کی بی بی سے نکاح کر لیا'' لیکن امام صاحب نے اس تفسیر میں اس کی تردید کی

(۱) طبقات الاطبا جلد ۲ ص ۳۶ (۲) تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۶ (۳) شذرات الذہب جلد ۵ ص ۲۱ (۴) طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ و تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے اور اس پر بہ کثرت دلایل قایم کیے ہیں، اسی سلسلے میں لکھتے ہیں کہ:

> ''میں ایک مجلس میں گیا جس میں اکابر سلاطین میں سے ایک بادشاہ بھی شریک تھا اور ایک خاص وجہ سے اس قول فاسد اور خبیث قصے کی تائید کرتا تھا، میں نے اس سے کہا کہ حضرت داؤد علیہ السلام یقیناً اکابر انبیا میں تھے اور خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ ''اللہ تعالیٰ ہی اس کو بہتر جانتا ہے کہ اپنا پیغمبر کس کو بنائے'' پس خداوند تعالیٰ جس شخص کی اس طرح تعریف کرے، ہمارے لیے اس پر اس قدر طعن کرنا جائز نہیں، نیز اگر مان لیا جائے کہ وہ پیغمبر نہ تھے تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ وہ مسلمان تھے اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اپنے مُردوں کا ذکر صرف بھلائی کے ساتھ کرو، اگر ہم ان دلایل سے قطع نظر بھی کرلیں تب بھی یہ بداہۃً معلوم ہے کہ اگر یہ قصہ صحیح بھی ہو تو اس کی روایت سے کوئی ثواب نہ ملے گا، کیوں کہ برائی کی اشاعت سے گو عذاب نہ ہو تاہم ثواب بھی نہیں ہوتا، لیکن اگر یہ قصہ جھوٹا ہو تو اس کا بیان کرنے والا سخت عذاب کا مستحق ہوگا، اس لیے جس واقعہ کی یہ حالت ہو اس کی نسبت صریح عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ اس سے خاموشی اختیار کی جائے اس سے ثابت ہوا کہ حق ہمارا قول ہے اور اس قصہ کا بیان کرنا حرام اور ممنوع ہے، چنانچہ جب بادشاہ نے یہ بات سنی تو خاموش ہوگیا اور کچھ نہیں بولا'' (۱)

شرف الدین بن عنین شاعر جس نے ایک مجلس وعظ میں امام صاحب کی مدح میں چند اشعار جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے کہہ کر امام صاحب سے صلہ حاصل کیا تھا، اس کا بیان ہے کہ میں نے امام فخرالدین کے جاہ کی بدولت بلاد عجم میں تقریباً ۳۰ ہزار دینار پیدا کیے (۲)، امام صاحب کی مدح میں بعض فارسی شعرا نے بھی قصیدہ لکھا ہے، چنانچہ عرفی نے لباب الالباب میں محمد بن البدیع النسوی کا ایک قصیدہ ان کی شان میں نقل کیا ہے (۳) لیکن باوجود اس جاہ وجلال کے امام صاحب نے کبھی امرا کی طرح بیکاری اور عیش پسندی کی زندگی بسر نہیں کی، بلکہ ہمیشہ علمی مشغلے میں مشغول ومنہمک رہے، شہرزوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ وہ کھانے پینے کے نہایت شوقین تھے، لیکن ان کا علمی شوق اس سے بھی زیادہ بڑھا ہوا تھا، چنانچہ کھانے کے وقت جب علمی مشغلہ چھوٹ جاتا تھا تو فرماتے تھے کہ مجھے اس پر بھی افسوس ہوتا ہے کیوں کہ وقت اور زمانہ نہایت عزیز چیز ہے۔ (۴)

اگرچہ امام صاحب بہت زیادہ حلیم وبردبار نہ تھے بلکہ ان میں کسی قدر تند مزاجی پائی جاتی تھی، لیکن بایں ہمہ وہ اپنے اعزہ واقارب کے ساتھ ہمیشہ نرمی کے ساتھ پیش آتے تھے اور ان سے ان کو جو

(۱) تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۸۷ (۲) طبقات الاطباج ۲ ص ۲۴ (۳) لباب الالباب ص ۲۴ (۴) تاریخ الحکما شہرزوری قلمی ص ۱۷۹۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اذیتیں پہونچتی تھیں ان کو برداشت کرتے تھے، امام صاحب کے ایک بڑے بھائی تھے جن کا لقب رکن الدین تھا، انھوں نے کسی قدر علم خلاف، علم فقہ اور علم کلام کی تعلیم حاصل کی تھی، لیکن ان کی دماغی حالت خراب تھی، اس لیے امام صاحب جس شہر میں جاتے تھے یہ بھی ان کے پیچھے جاتے تھے اور ان کی برائی کرتے تھے اور جو لوگ امام صاحب کی کتابوں کو پڑھتے تھے ان کو بے وقوف بناتے تھے اور کہتے تھے کہ کیا میں ان سے سن میں بڑا نہیں ہوں؟ کیا میں ان سے زیادہ عالم نہیں ہوں؟ کیا علم خلاف اور علم کلام کا علم مجھ کو ان سے زیادہ نہیں ہے؟ پھر کیا بات ہے کہ لوگ فخر الدین فخر الدین تو کہتے ہیں اور میں کسی کی زبان سے رکن الدین کا نام نہیں سنتا؟ وہ بعض کتابیں بھی لکھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ فخر الدین کے کلام سے بہتر ہے، لوگ ان کی باتوں کو تعجب سے سنتے تھے اور بہت سے لوگ ان کی ہنسی اڑاتے تھے، امام صاحب اگرچہ ان باتوں کو سخت ناگواری کے ساتھ سنتے اور اپنے بھائی کی اس مبتذل حالت کو ناپسند فرماتے، لیکن باوجود ان باتوں کے ان کے ساتھ ہمیشہ سلوک کرتے رہتے، بعض اوقات امام صاحب نے ان کی خدمت میں یہ درخواست کی کہ وہ رے یا کسی اور مقام میں اقامت اختیار کرلیں اور ان کے مصارف کا تمام بار مجھ پر ہوگا، لیکن وہ ان حرکتوں سے باز نہیں آئے، بالآخر امام صاحب نے سلطان خوارزم شاہ سے ان کی حالت بیان کرکے یہ درخواست کی کہ ان کو کسی مقام پر نظر بند کرکے ان کی معاش وضروریات کا انتظام کردیا جائے، چنانچہ سلطان نے ایک شاہی قلعہ میں ان کو نظر بند کردیا اور ان کے لیے ہزار دینار سالانہ منافع کی ایک جاگیر مقرر کردیا اور وہ تادم مرگ وہیں مقیم رہے۔(۱)

امام صاحب کا حلیہ یہ تھا، دوہرا بدن، متوسط القامۃ، چوڑا سینہ، گھنی اور بڑی داڑھی آواز بلند اور پُرہیبت۔

شاعری امام صاحب فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے(۲)، اس زمانہ میں حکماء وفلاسفہ زیادہ تر اپنے شاعرانہ اور حکیمانہ خیالات رباعی میں ظاہر کرتے تھے، اس لیے امام صاحب نے بھی اپنے خیالات کے اظہار کے لیے رباعی ہی کو انتخاب کیا، طبقات الاطباء میں امام صاحب کے بہت سے عربی اشعار کو نقل کرکے لکھا ہے کہ ان کے علاوہ امام صاحب کے بہت سے فارسی اشعار اور رباعیاں ہیں(۳) لیکن خود امام صاحب کا کوئی فارسی شعر نقل نہیں کیا ہے البتہ ایک قلمی بیاض میں جو دار المصنفین میں موجود ہے، امام صاحب کی چند رباعیوں کا انتخاب کیا ہے اور وہ یہ ہیں:

(۱) طبقات الاطباء ج۲ ص ۲۵-۲۶ (۲) ایضاً ج۲ ص ۲۳ (۳) ایضاً ص ۲۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کنہ خردم درخورِ اثباتِ تو نیست
وآرائش جان بجز مناجات تو نیست

من ذاتِ ترا ابواجبی کے دانم
دانندۂ ذاتِ تو بجز ذات تو نیست

ہرگز دل من زعلم محروم نشد
کم ماند زاسرار کہ مفہوم نشد

ہفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز
معلوم شد کہ ہیچ معلوم نشد

ہر جا کہ زمہرت اثرے افتاد است
سودازدۂ برگذرے افتاد است

در وصل تو کے تواں رسیدن کا نجا
ہر جا کہ نہی پاے سرے افتاد است

رباعی کے علاوہ بعض متفرق اشعار یہ ہیں

دنیا بعینہٖ چو حبالست ہیچ و پوچ
پوچست تا درست بود چوں شکست ہیچ

چہ شتابست در کرشمہ و ناز
ما گرفتار در درگار دراز

عربی کے بہت سے اشعار طبقات الاطبا میں نقل کیے ہیں جن میں دنیا کی تحقیر اور بے ثباتی کا مضمون ادا کیا گیا ہے، سلطان علاء الدین علی خوارزم شاہ نے جب غوری کو شکست دی ہے تو امام صاحب نے اس کی مدح میں ایک عربی قصیدہ لکھا جس کو ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطبا میں نقل کیا ہے اور اس کے بعض اشعار میں فارسی ترکیبیں بھی آگئی ہیں، مثلاً:

امروز تو ملک الزماں باسرہ
لاشیء مثل خلاک انت الاواحد

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تصنیفات

امام صاحب عمر بھر تصنیف و تالیف میں مشغول رہے اور تقریباً ہر فن میں کتابیں لکھیں، شہرزوری نے لکھا ہے کہ انھوں نے بعض ایسے فنون پر بھی کتاب لکھی ہے جس کے متعلق خود ان کو اعتراف تھا کہ وہ ان علوم سے واقف نہ تھے(۱) مثلاً سحر و طلسمات پر کتاب السر المکتوم۔

امام صاحب نے خود اپنے وصیت نامہ میں بیان کیا ہے کہ ''میں ایک علم دوست آدمی تھا اور ہر فن کے متعلق جس کی کیت اور کیفیت سے میں ناواقف تھا، خواہ وہ حق ہو یا باطل، نیک ہو یا بد کچھ نہ کچھ لکھتا رہتا تھا''۔

بہر حال امام صاحب نے مختلف علوم و فنون پر عربی اور فارسی زبان میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں جن کے نام یہ ہیں:

(۱) تفسیر کبیر

یہ کتاب عام طور پر تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ہے لیکن خود امام صاحب نے اس کا نام **مفاتیح الغیب** رکھا تھا اور اس کو باریک خط میں بارہ جلدوں میں لکھا تھا، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس تفسیر کو مکمل نہیں کیا لیکن اس نے یہ نہیں بتایا کہ امام صاحب نے کہاں تک تفسیر لکھی تھی؟ اور ان کے بعد کس نے اس کی تکمیل کی؟ شہاب نے شفائے قاضی عیاض کی شرح میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے صرف سورہ انبیا تک کی تفسیر لکھی تھی لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ امام صاحب کی یہ عادت ہے کہ اکثر سورتوں کے خاتمے میں لکھ دیتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر فلاں دن، فلاں مہینہ، فلاں سن میں ختم ہوئی اور اس قسم کی تصریحات سورہ انبیا کے بعد بھی متعدد سورتوں میں ملتی ہیں، مثلاً سورہ مومن کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ ''اس سورۃ کی تفسیر سنیچر کے دن ۲ رذی الحجہ ۶۰۳ھ میں شہر ہرات میں ختم ہوئی، اسی مہینے اور اسی سنہ میں انھوں نے سورہ حم، سورہ شوریٰ، سورہ زخرف، سورہ جاثیہ، سورہ احقاف اور سورہ محمد کی تفسیر بھی لکھی ہے اور سب کے اخیر میں اس قسم کی تصریح کر دی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ محمد تک خود امام

(۱) تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۷-۱۷۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

صاحب نے تفسیر لکھی ہے لیکن اس کے بعد اس قسم کی تصریحات نہیں ملتیں، بہر حال اس تفسیر کا بڑا حصہ خود امام صاحب کا لکھا ہوا ہے، اخیر سورتوں کی جو تفسیر رہ گئی تھی، اس کی تکمیل سب سے پہلے قاضی شہاب الدین بن خلیل الخوبی الدمشقی المتوفی ۶۳۹ھ نے کی اور ان کے بعد شیخ نجم الدین احمد بن محمد القمولی المتوفی ۷۷۷ھ نے بھی تکملہ لکھا، یہ تفسیر چوں کہ بہت بڑی تھی اس لیے برہان الدین محمد بن محمد النسفی المتوفی ۶۸۷ھ نے اس کا اختصار کیا اور اس کا نام واضح رکھا، محمد بن قاضی ایاثلوغ نے بھی اس کی تلخیص کی اور اس میں اپنی جانب سے بھی بعض فوائد کا اضافہ کیا۔(۱)

(۲) اسرار التنزیل وانوار التاویل

قفطی نے اخبار الحکما میں لکھا ہے کہ یہ قرآن مجید کی چھوٹی تفسیر ہے(۲) لیکن کشف الظنون میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس کتاب میں بیان کیا ہے کہ اس کے چار حصے ہیں، پہلا اصول میں دوسرا فروع میں، تیسرا اخلاق میں، چوتھا مناجات وادعیہ میں، لیکن چوں کہ اس کتاب کے مکمل کرنے سے پہلے ہی امام صاحب وفات پاگئے اس لیے یہ کتاب پہلے حصے کے اخیر تک پہنچ کر رہ گئی۔(۳)

(۳) تفسیر سورہ فاتحہ

تفسیر کبیر کے علاوہ امام صاحب نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں ایک مستقل کتاب لکھی تھی، کشف الظنون میں ہے کہ امام صاحب نے یہ تفسیر دو جلدوں میں لکھی ہے اور اس کا نام مفاتیح العلوم رکھا ہے۔(۴)

(۴) تفسیر سورہ بقرہ

امام صاحب نے ایک مستقل جلد میں اس سورہ کی تفسیر صرف عقلی طرز پر کی ہے۔

(۵) تفسیر سورہ اخلاص

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے چار فصلوں میں اس سورہ کی تفسیر لکھی ہے اور اس کے بعض اسرار بیان کیے ہیں جن سے اکثر مفسرین ناواقف تھے(۵) طبقات الاطبا میں ہے کہ "امام صاحب نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں قرآن مجید کی بعض سورتوں کے اسرار بیان کیے ہیں" اور غالباً اس سے اسی سورہ کی تفسیر مراد ہے۔

---

(۱) کشف الظنون ج ۲ ص ۴۷۷ (۲) اخبار الحکما ص ۱۹۱ (۳) کشف الظنون ج ۱ ص ۹۵ (۴) ایضاً ص ۳۱۳ (۵) ایضاً ص ۳۱۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۶) لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالیٰ والصفات

خداوند تعالیٰ کے اسماء وصفات کی شرح میں ہے، تفسیر کبیر میں بعض موقعوں پر اس کا حوالہ دیا ہے۔

(۷) محصل

اس کا پورا نام ''**محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من الحکما المتکلمین**'' ہے اور اس میں علم کلام کے صرف اصول وقواعد بیان کیے ہیں اور اس کو چار رکن پر مرتب کیا ہے، پہلا رکن مقدمات میں ہے، دوسرا تقسیم معلومات میں، تیسرا الٰہیات میں اور چوتھا سمعیات میں، عزالدین عبدالحمید نے اس پر ایک تعلیق لکھی ہے، علاء الدین علی بن عثمانی المارديني التوفی ۷۵۰ھ نے اس کا اختصار کیا ہے اور علامہ محقق علی بن عمر الکاتبی القزوینی المنطقی التوفی ۶۷۵ھ نے اس کی شرح مفصل کے نام سے لکھی ہے، محقق طوسی نے بھی تلخیص المحصل کے نام سے اس کی تلخیص کی ہے اور اس میں امام صاحب پر اعتراضات کیے ہیں۔(۱)

(۸) الاربعین فی اصول الدین

امام صاحب نے اس میں علم کلام کے چالیس مسایل بیان کیے ہیں اور اس کو اپنے لڑکے محمد کے لیے لکھا ہے، قاضی سراج الدین ابوالثنا محمود بن ابی بکر الارموی التوفی ۶۸۲ھ نے اس کی تلخیص کی ہے اور اس کا نام لباب رکھا ہے۔(۲)

(۹) معالم

اخبار الحکما سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب علم کلام اور اصول فقہ میں ہے، لیکن کشف الظنون میں اس نام سے امام صاحب کی تین کتابوں کا ذکر کیا ہے، پہلی کتاب کا نام **معالم فی اصول الدین** ہے، جس کی نسبت لکھا ہے کہ یہ کتاب پانچ علوم میں ہے، پہلا علم کلام میں، دوسرا اصول فقہ میں، تیسرا فقہ میں، چوتھا ان اصول میں جو علم خلاف میں معتبر ہیں، پانچواں آداب نظر وجدل میں، دوسری کتاب کا نام **معالم فی اصول الفقہ** ہے اور اسکی شرح ابوالحسن علی بن الحسین الارموی التوفی ۷۵۷ھ نے کی ہے اور نجم الدین الملبو دی نے اس کا اختصار کیا ہے اور اس کا نام معالمین فی الاصلین رکھا ہے، تیسری کتاب کا نام **معالم فی الکلام** ہے اور شیخ امام جمال الدین محمد بن عبدالکریم حلبی نے ۶۷۳ھ میں اس کا اختصار کیا اور اس کا نام **عمدة المعالم** رکھا۔(۳)

---

(۱) کشف الظنون ج ۲ ص ۳۹۲ (۲) ایضاً ج اول ص ۸۱ (۳) ایضاً ج ۲ ص ۴۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۱۰) الخمسین فی اصول الدین

فارسی زبان میں ایک مختصری کتاب ہے جس میں علم کلام کے پچاس مسایل بیان کیے ہیں۔(۱)

(۱۱) نہایۃ العقول

بظاہر یہ کتاب علم کلام میں ہے اور علامہ شبلی مرحوم نے علم الکلام میں امام صاحب کی تصنیفات کی جو فہرست دی ہے، اس میں اس کتاب کو بھی شامل کیا ہے لیکن کشف الظنون میں اس کا پورا نام یہ لکھا ہے ''**نهاية العقول فى الكلام فى دراية الاصول** '' اور اس کی تشریح یہ کی ہے، یعنی اصول فقہ میں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب اصولِ فقہ میں ہے(۲)

(۱۲) کتاب القضا والقدر

علم کلام میں ہے اور موضوع نام سے ظاہر ہے۔

(۱۳) اساس التقدیس

علم کلام میں ہے اور اس میں جسمانیت اور عوارض جسمانیت سے خداوند تعالیٰ کی تنزیہ ثابت کی ہے، امام صاحب نے سلطان سیف الدین ابوبکر بن ایوب کی خدمت میں اس کتاب کو جیسا کہ خود اس کے دیباچے میں تصریح کردی ہے، ہدیۃً بھیجا تھا اور سلطان نے اس کے صلہ میں امام صاحب کے پاس ہزار دینار روانہ کیے تھے۔(۳)

(۱۴) لطائف الغیاثیہ

یہ کتاب فارسی زبان میں ہے اور چار حصوں میں مرتب کی گئی ہے، پہلا حصہ علم کلام میں، دوسرا فقہ میں، تیسرا اخلاق میں، چوتھا دعا میں(۴)، طبقات الاطبا اور اخبار الحکما میں امام صاحب کی تصنیفات کی فہرست میں اس کا نام لیا گیا ہے، لیکن صاحب کشف الظنون نے امام صاحب کے نام کی تصریح نہیں کی ہے۔

(۱۵) عصمۃ الانبیا

اس میں علم کلام کے ایک خاص مسئلہ یعنی پیغمبروں کی عصمت کو ثابت کیا ہے۔

---

(۱) اخبار الحکما ص۱۹۲ و کشف الظنون ج اول ص۴۷۵ (۲) کشف الظنون ج۲ص ۶۲۱ (۳) طبقات الاطبا ج۲ص ۲۹

(۴) کشف الظنون ج۲ص ۳۵۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۱۶) مطالب العالیہ

علم کلام میں ہے اور عبدالرحمٰن المعروف بچلی زادہ نے اس کی شرح لکھی ہے، طبقات الاطبا میں ہے کہ یہ کتاب تین جلدوں میں ہے اور ناتمکمل ہے اور امام صاحب کی سب سے آخری تصنیف ہے۔(۱)

(۱۷) رسالہ فی النبوات

علم کلام کے ایک اہم مسئلہ یعنی نبوت کے متعلق ہے۔

(۱۸) الریاض المونقۃ

اخبار الحکما قفطی میں ہے کہ یہ کتاب ملل ونحل میں ہے۔

(۱۹) کتاب الملل والنحل

یہ بھی ملل ونحل میں ہے اور غالباً الریاض الموتقۃ سے مختلف ہے۔

(۲۰) تحصیل الحق

علم کلام میں ہے اور ابن خلکان نے امام صاحب کے حالات میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

(۲۱) البیان والبرہان فی الرد علی اہل الزیغ والطغیان

علم کلام میں ہے اور ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے سلسلے میں اس کا نام لیا ہے۔

(۲۲) المباحث العمادیہ فی المطالب المعادیہ

علم کلام میں ہے اور جیسا کہ نام سے ظاہر ہوتا ہے معاد کے متعلق ہے۔

(۲۳) تہذیب الدلایل وعیون المسایل

ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے سلسلے میں اس کا نام لیا ہے۔

(۲۴) ارشاد النظار الی لطائف الاسرار

یہ بھی امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے سلسلہ کی کتاب ہے۔

(۲۵) اجوبۃ المسایل النجاریۃ

غالباً فرقہ نجاریہ کے سوالات کے جواب میں ہے۔

---

(۱) کشف الظنون ۲/۳۵۲ وطبقات الاطباج ۲ ص ۲۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۲۶) کتاب الزبدۃ

ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے ذکر میں یہی نام لیا ہے اور طبقات الاطبا میں بھی یہی نام آیا ہے، لیکن قفطی نے اخبار الحکما میں اس کا نام زبدۃ الافکار وعمدۃ النظار لکھا ہے، طبقات الاطبا میں کتاب الزبدۃ سے الگ امام صاحب کی ایک اور کتاب کا نام عمدۃ النظار وزینۃ الافکار لکھا ہے، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی الگ کتاب نہیں ہے بلکہ وہی زبدۃ الافکار وعمدۃ النظار ہے، صرف ترتیب کا الٹ پھیر ہے اور زبدہ کے بجائے زینت کا لفظ طباعت کی غلطی ہے۔

(۲۷) کتاب الخلق والبعث

علم کلام کے ایک خاص مسئلہ یعنی معاد کے متعلق ہے۔

(۲۸) کتاب المحصول

اصول فقہ میں ہے اور نہایت مبسوط ومفصل ہے، اس لیے اس کے بہت سے خلاصے لکھے گیے ہیں، پہلا خلاصہ تو خود امام صاحب نے لکھا ہے، جس کا نام منتخب المحصول ہے، دوسرا خلاصہ سراج الدین ابوالثنا محمود بن ابی بکر الارموی المتوفی ۶۷۲ھ نے کیا اور اس کا نام تحصیل رکھا، قاضی تاج الدین محمد بن حسین الارموی المتوفی ۶۵۶ھ نے بھی ۶۱۴ھ میں اس کا ایک خلاصہ لکھا جس کا نام حاصل رکھا، تاج الدین عبدالرحیم بن محمد الموصلی المتوفی ۶۷۱ھ محی الدین سلیمان بن عبدالقوی الطوفی الحنبلی المتوفی ۷۱۰ھ باجی، امین الدین مظفر بن محمد التبریزی المتوفی ۶۲۱ھ نے بھی اس کے خلاصے لکھے اور شمس الدین محمد بن یوسف الجزری المتوفی ۷۱۱ھ نے ان اعتراضات کے جوابات لکھے، جو اس کتاب پر کیے گیے تھے، خلاصوں کے علاوہ شمس الدین محمد بن محمود الاصبہانی المتوفی ۶۸۸ھ اور ابوالعباس احمد بن ادریس القرافی المالکی المتوفی ۶۸۴ھ نے اس کی شرحیں لکھیں۔(۱)

(۲۹) تنبیہ الاشارۃ

اخبار الحکما قفطی میں ہے کہ یہ کتاب اصول میں ہے۔

(۳۰) شرح وجیز

وجیز فقہ میں امام غزالی کی کتاب ہے اور امام صاحب نے تین جلدوں میں اس کی شرح لکھی

(۱) کشف الظنون ج ۲ ص ۳۹۳ کشف الظنون میں اس کا نام محصل لکھا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے، لیکن یہ شرح عبادات اور نکاح تک پہنچ کر نامکمل رہ گئی۔(۱)

(۳۱) ملخص

منطق اور حکمت میں ہے، ابوالحسن علی بن عمر القزوینی الکاتبی التوفی ۶۷۵ھ نے اس کی ایک نہایت مفصل شرح لکھی جس کا نام منصص رکھا، شمس الدین لبودی نے بھی اس کی شرح لکھی اور نجم الدین بن اللبودی نے اس کا خلاصہ اور ابہری نے اس پر حاشیہ لکھا۔(۲)

(۳۲) الرسالۃ الکاملیۃ فی الحقائق الالہیۃ

فارسی زبان میں منطق اور حکمت میں ایک مختصر سا رسالہ ہے(۳)، اخبار الحکما اور طبقات الاطبا میں اس کا نام الرسالۃ الکمالیہ لکھا ہے۔

(۳۳) مباحث مشرقیہ

علم الٰہی اور طبیعی میں نہایت مفصل کتاب ہے، امام صاحب نے اس میں حکمائے متقدمین کے تمام اقوال جمع کیے ہیں اور ان پر جو شکوک وشبہات وارد ہوتے ہیں، ان کے جوابات دیے ہیں اور اس کتاب کو ہدیۃً صاحب قوام الدین ملک الوزرا ابوالمعالی سہیل ابن عبدالعزیز مستوفی کے کتب خانے میں بھیجا ہے اور اس کا ذکر اس کتاب کے دیباچے میں کیا ہے۔(۴)

(۳۴) کتاب الانارات فی شرح الاشارات

شیخ بوعلی سینا نے منطق وحکمت میں ایک مختصر لیکن نہایت جامع کتاب ''الاشارات التنبیہات'' کے نام سے لکھی تھی جس کی شرح امام صاحب نے کی اور اس میں شیخ بوعلی سینا پر اس کثرت سے اعتراضات کیے کہ بعض ظریف الطبع لوگوں نے اس شرح کا نام جرح رکھ دیا، اس کے بعد محقق طوسی التوفی ۶۷۹ھ نے اس کی شرح لکھی اور امام صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے، ان دونوں شرحوں کے بعد محقق قطب الدین محمد بن محمد رازی التوفی ۷۶۶ھ نے علامہ قطب الدین شیرازی کے اشارے سے محاکمات کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں امام صاحب کے اعتراضات اور محقق طوسی کے جوابات کے درمیان محاکمہ کیا، بدرالدین محمد بن اسعد یمانی نے بھی اسی موضوع پر ایک کتاب لکھی۔(۵)

---

(۱) طبقات الاطباج ۲ص ۲۹ (۲) کشف الظنون ج ۲ص ۵۱۶ (۳) ایضاً ج ۱ص ۵۶۳ (۴) ایضاً ج ۲ص ۱۷۱، ۳ (۵) کشف الظنون ج ۱ص ۱۰۲-۱۰۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۳۵) شرح عیون الحکمۃ

عیون الحکمۃ منطق اور فلسفہ میں شیخ بوعلی سینا کی ایک کتاب ہے اور امام صاحب نے اپنے شاگرد حکیم محمد بن رضوان کی درخواست پر اس کی شرح لکھی۔(۱)

(۳۶) لباب الاشارات

یہ شرح اشارات کا خلاصہ ہے

(۳۷) کتاب مباحث الوجود والعدم

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، وجود اور عدم کی بحث میں ہے۔

(۳۸) منتخب کتاب ونکلوشا

غالباً فلسفہ میں ہے۔

(۳۹) رسالۃ الحدوث

فلسفہ کے ایک خاص مسئلہ یعنی مسئلۂ حدوث پر ہے۔

(۴۰) رسالۃ الجوہر الفرد

جزء الذی لا یتجزی پر ہے۔

(۴۱) تعجیز الفلاسفہ

فارسی زبان میں ہے اور غالباً فلاسفہ کی تردید میں ہے، اخبار الحکما قفطی میں اس کا نام تہجین تعجیز الفلاسفہ لکھا ہے۔

(۴۲) مباحث الحدود

غالباً منطق میں ہے۔

(۴۳) شرح مصادرات اقلیدس

موضوع نام سے ظاہر ہے۔

(۴۴) کتاب فی الہندسہ

موضوع نام سے ظاہر ہے۔

---

(۱) کشف الظنون ج ۲ ص ۱۴۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۴۵) رسالۃ فی النفس

نفس کے متعلق ہے۔

(۴۶) الاحکام العلائیہ فی الاعلام السماویہ

یہ فارسی زبان میں اختیارات نجومیہ پر ایک مختصر سی کتاب ہے، جس کو امام صاحب نے سلطان علاء الدین محمد بن خوارزم شاہ کے لیے لکھا تھا، اس لیے وہ اختیارات علائیہ کے نام سے بھی مشہور ہے (۱)، اور اخبار الحکما قفطی اور طبقات الاطبا میں اس کا نام یہی لکھا ہے۔

(۴۷) السر المکتوم فی مخاطبۃ النجوم

اخبار الحکما اور طبقات الاطبا دونوں میں اس کا نام آیا ہے۔

لیکن چوں کہ یہ سحر وطلسمات وغیرہ پر ہے جو شرعاً ناجائز علوم ہیں، اس لیے علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اسی کتاب کی بنا پر امام صاحب پر جرح کی ہے، لیکن طبقات الشافعیہ میں اس سے انکار کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ کتاب امام صاحب کی تصنیف نہیں بلکہ ایک جعلی کتاب ہے اور ایک کتاب میں ہے کہ وہ حوالی ابی الحسن علی احمد المغربی کی تصنیف ہے، لیکن یہ کتاب امام صاحب ہی کے نام سے مشہور ہے اور شیخ زین الدین سریحا بن محمد الملطی المتوفی ۷۸۸ھ سے اس کا جورد انقضاض البازی فی انقصاص الرازی کے نام سے لکھا ہے (۲) اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب امام صاحب ہی کی طرف منسوب تھی، خود امام صاحب نے شرح اشارات میں طلسمات کے متعلق لکھا ہے کہ اگر تم تحقیق چاہتے ہو تو سرِ مکتوم کی طرف رجوع کرو (۳) جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب خود امام صاحب کی تھی، رہی یہ بات کہ یہ کتاب سحر میں ہے، جو ایک ناجائز چیز ہے تو امام صاحب کے نزدیک سحر کا علم حاصل کرنا ممنوع نہیں (۴) اس بنا پر اگر علمی حیثیت سے انھوں نے یہ کتاب لکھی تو ان پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔

(۴۸) کتاب احکام الاحکام

یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کتاب کس علم میں ہے، شاید اصول فقہ میں ہو۔

(۴۹) کتاب جامع الکبیر الملکی

طب میں ہے اور کتاب الطب الکبیر کے نام سے بھی مشہور ہے لیکن امام صاحب نے اس کتاب کو مکمل نہیں کیا۔

---

(۱) کشف الظنون ج ۱ ص ۵۶ (۲) ایضاً ج ۲ ص ۲۵-۲۶ (۳) شرح اشارات ج ۲ ص ۱۴۳ (۴) تفسیر کبیر ج اول ص ۶۴۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۵۰) شرح کلیات القانون

قانون شیخ کی نا مکمل شرح ہے اور امام صاحب نے حکیم مہذب الدین عبدالرحمٰن بن عبدالکریم السرخسی کے لیے اس کو لکھا تھا۔

(۵۱) کتاب فی النبض

موضوع نام سے ظاہر ہے۔

(۵۲) کتاب التشریح

فن تشریح میں ہے اور نامکمل ہے، صرف سر سے حلق تک کے اعضا کے حالات ہیں۔

(۵۳) کتاب الاشربہ

اس میں طب کے چند مسایل بیان کیے ہیں۔

(۵۴) سراج القلوب

غالبًا تصوف اور اخلاق میں ہوگی۔

(۵۵) الطریقۃ العلائیہ

علم خلاف میں ہے اور چار جلدوں میں ہے۔

(۵۶) شفاء العی والخلاف

علم خلاف میں ہے۔

(۵۷) کتاب الطریقہ

جدل میں ہے۔

(۵۸) کتاب فی ابطال القیاس

قیاس کے ابطال میں ہے اور نامکمل ہے۔

(۵۹) کتاب الاخلاق

اخلاق میں ہے۔

(۶۰) کتاب فی ذم الدنیا

اخلاق وتصوف میں ہے۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

(۶۱) کتاب الرمل

علم رمل میں ہے۔

(۶۲) نفثۃ المصدور

معلوم نہیں کہ کس موضوع پر ہے۔

(۶۳) البراہین البہائیہ

فارسی زبان میں ہے، موضوع معلوم نہیں۔

(۶۴) کتاب الفراسۃ

علم فراسۃ میں ہے۔

(۶۵) کتاب مباحث الجدل

علم جدل میں ہے۔

(۶۶) کتاب الآیات البینات

غالباً علم کلام میں ہے۔

(۶۷) الرسالۃ الصاحبیہ

موضوع معلوم نہیں۔

(۶۸) الرسالۃ المجدیہ

موضوع معلوم نہیں۔

(۶۹) رسالۃ فی السوال

موضوع معلوم نہیں۔

(۷۰) کتاب جواب الغیلانی

موضوع معلوم نہیں۔

(۷۱) کتاب الرعایۃ

موضوع معلوم نہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۷۲) نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز

علم معانی و بیان میں ہے اور شیخ عبدالقاہر جرجانی کی دلائل الاعجاز کا اختصار ہے۔

(۷۳) کتاب المحصل فی شرح کتاب المفصل

نحو میں زمخشری کی مفصل کی نامکمل شرح ہے۔

(۷۴) شرح سقط الزند

ابوالعلامعری کے ابتدائی دیوان سقط الزند کی نامکمل شرح ہے۔

(۷۵) شرح نہج البلاغۃ

نہج البلاغۃ کی نامکمل شرح ہے۔

(۷۶) مناقب امام شافعی

امام شافعی کے حالات میں ہے۔

(۷۷) فضایل الصحابہ رضی اللہ عنہم

صحابہ رضی اللہ عنہم کے فضایل میں ہے۔

(۷۸) دلایل الاعجاز

اعجاز قرآن پر ہے اور تفسیر کبیر میں بعض موقعوں پر اس کا حوالہ دیا ہے لیکن غالباً یہ وہی نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز ہے، کوئی الگ کتاب نہیں۔

(۷۹) بحرالانساب

کشف الظنون میں ہے کہ یہ امام رازی کی بہت بڑی کتاب ہے(۱) نام سے معلوم ہوتا ہے کہ علم انساب پر ہے۔

(۸۰) حدایق الانوار فی حدایق الاسرار

موضوعات علوم پر ہے اور اس میں ساٹھ علم کے موضوع بتائے ہیں۔(۲)

---

(۱) کشف الظنون ج ۱ ص ۱۸۵ (۲) ایضاً ج ۱ ص ۵۷۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تصنیفات پر مختلف حیثیتوں سے بحث

امام صاحب کی تصنیفات کے ذکر میں ان تصنیفات کے ماخذ کا پتہ چلانا نہایت اہم اور دلچسپ کام ہے، امام صاحب کے زمانے سے پہلے اگرچہ متاخرین کا دور شروع ہو چکا تھا اور ان کی تصنیفات دنیائے اسلام میں پھیل چکی تھی، تاہم قدما کی تصنیفات کا تمام ذخیرہ مفقود نہیں ہو چکا تھا، اس لیے امام صاحب نے قدما و متاخرین دونوں کی کتابوں سے فایدہ اٹھایا اور دونوں کے خیالات میں آمیزش پیدا کی، چنانچہ قفطی نے اخبار الحکما میں ان کی نسبت لکھا ہے:

وکان علمہ محتفظا من تصانیف المتقدمین والمتأخرین (۱) — ان کا علم قدما و متاخرین کی تصنیفات سے ماخوذ تھا۔

امام صاحب کی تصنیفات مختلف علوم میں ہیں اور ہر علم کی کتابوں میں انھوں نے ان لوگوں کے خیالات و مسایل سے فایدہ اٹھایا ہے، جو ان کے دور سے پہلے اس علم میں خاص طور پر امتیاز و شہرت رکھتے تھے، مثلاً فلسفہ و حکمت میں انھوں نے بوعلی سینا اور فارابی کی تصانیف سے فایدہ اٹھایا ہے، چنانچہ قفطی نے ان کے حالات میں لکھا ہے کہ انھوں نے خراسان میں جاکر بوعلی سینا اور فارابی کی تصنیفات سے واقفیت حاصل کی اور ان سے ان کے علم میں بہت زیادہ اضافہ ہوا (۲) ابوالبرکات بغدادی کی کتاب المعتبر سے انھوں نے خاص طور پر فایدہ اٹھایا ہے اور جا بہ جا اپنی فلسفیانہ تصنیفات میں اس کا حوالہ دیا ہے، بلکہ شہرزوری کی تصریح کے مطابق امام صاحب نے حکما پر جو اعتراضات کیے ہیں، اکثر ابوالبرکات بغدادی ہی سے ماخوذ ہیں۔ (۳)

فن تفسیر میں عام مفسرین کی تفسیروں کے ساتھ خاص خاص عقلی مسایل میں انھوں نے ابو مسلم اصفہانی المتوفی ۳۲۲ھ ابوالقاسم بلخی المتوفی ۳۰۹ھ ابوبکر اصم اور قفال المتوفی ۳۶۵ھ کی تفسیروں سے فایدہ اٹھایا ہے اور یہ سب اگرچہ معتزلی ہیں جن کو امام صاحب نے خاص طور پر معرکہ آرائی کے لیے منتخب کیا ہے، تاہم بعض موقعوں پر نہایت بے تعصبی کے ساتھ ان کی تعریف کی ہے، مثلاً ایک آیت کی

(۱) اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۱ (۲) ایضاً ۱۹۰ (۳) تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تفسیر کے متعلق ابومسلم کا قول نقل کر کے لکھتے ہیں:

وھذا القول عندی حسن معقول وابومسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف (۱)	میرے نزدیک یہ قول عمدہ اور معقول ہے اور ابومسلم کا کلام تفسیر میں عمدہ ہوتا ہے اور وہ تہ میں ڈوب کر خوب خوب لطایف ودقایق نکالتا ہے۔

قفال کی نسبت ایک موقع پر لکھتے ہیں:

واعلم ان القفال رحمة الله کان حسن الکلام فی التفسیر دقیق النظر فی تاویلات الالفاظ الا انه کان عظیم المبالغة فی تقریر مذھب المعتزلة (۲)	جاننا چاہیے کہ قفال رحمہ اللہ کا کلام تفسیر میں نہایت اچھا ہوتا ہے اور وہ الفاظ کی تاویلات میں نہایت دقیق النظر تھے، البتہ وہ معتزلہ کے مذہب کے اثبات میں بہت زیادہ مبالغہ کرتے تھے۔

ان کے علاوہ ان کی تفسیر کا عقلی حصہ جو تطبیق معقول ومنقول سے تعلق رکھتا ہے وہ حکمائے اسلام کی تصنیفات سے ماخوذ ہے، چنانچہ اس تفسیر میں جابہ جا ان کے اقوال نقل کرتے ہیں، مثلاً:

وللحکما فی تفسیر ھذہ الأیة کلام عجیب مفرع علی اصولھم (۳)	اس آیت کی تفسیر میں حکما نے ایک عجیب بات کہی ہے جو ان کے اصول پر متفرع ہے۔
والقول الثانی فی تفسیر ھذہ الآیة قول اصحاب النظر والارباب المعقولات (۴)	اس آیت کی تفسیر میں دوسرا قول اصحاب النظر وارباب المعقولات کا ہے۔
احتج حکما الاسلام بھذہ الآیة علی ان العذاب الروحانی اشد واقوی مِّن العذاب الجسمانی (۵)	حکمائے اسلام نے اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ عذاب روحانی عذاب جسمانی سے زیادہ قوی اور سخت ہے۔

اسی طرح تفسیر کبیر میں اور بھی بہت سے موقعوں پر ان حکما کے اقوال نقل کیے ہیں اور بعض موقعوں پر صاف صاف تصریح کردی ہے کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے معقول ومنقول میں تطبیق دینا مقصود ہے، چنانچہ قیامت کے حساب وکتاب کے متعلق حکمائے اسلام کی رائے نقل کر کے لکھتے ہیں:

فھذہ اقوال ذکرت فی تطبیق الحکمة النبویة علی الحکمة الفلسفیة (۶)	یہ وہ اقوال ہیں جو حکمت وفلسفہ کے ساتھ حکمت نبویہ کی تطبیق دینے کے متعلق بیان کیے گئے ہیں۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۲۲۹ (۲) ایضاً ج ۲ ص ۳۶۹ (۳) ایضاً ج ۳ ص ۸۰ (۴) ایضاً ص ۳۶۰ (۵) ایضاً ج ۳ ص ۱۷۹ (۶) ایضاً ج ۳ ص ۸۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیکن امام صاحب نے کسی موقع پر نہ ان حکما کا نام بتایا ہے نہ ان کی کسی تصنیف کا حوالہ دیا ہے، اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ نہیں بتا سکتے کہ امام صاحب نے اپنی تفسیر کن کن حکما کے خیالات سے فایدہ اٹھایا ہے، البتہ شہرزوری نے اس قسم کے جن حکما کا تذکرہ کیا ہے ان کے نام حسب ذیل ہیں:

یعقوب کندی	اس نے اپنی بعض تصنیفات میں شریعت اور فلسفہ میں تطبیق دی ہے (۱)۔
ابوزید بلخی	حکمائے اسلام میں تھا اور اس نے ایک کتاب میں جس کا نام کتاب الابانہ عن الدیانہ ہے، شریعت کے اوامر ونواہی کے اسرار وحکم بیان کیے ہیں۔ (۲)
ابوالقاسم الحسن بن فضل الراغب	حکمائے اسلام میں تھے اور اپنی تصنیفات میں شریعت اور حکمت کے درمیان تطبیق دیتے تھے۔ (۳)
عبدالکریم شہرستانی	انھوں نے ایک تفسیر لکھی تھی جس میں فلسفیانہ اصول کے مطابق قرآن مجید کی آیتوں کی تاویل کی تھی۔ (۴)

اور امام صاحب نے غالباً تطبیق معقول ومنقول میں انہی حکما کی تصنیفات سے فایدہ اٹھایا ہوگا، امام صاحب کے زمانے سے پہلے مجلس اخوان الصفا کے ممبروں نے بھی شریعت وحکمت کی تطبیق میں ۵۱ رسالے لکھے تھے جو رسایلِ اخوان الصفا کے نام سے مشہور ہیں، لیکن خود امام صاحب نے تفسیر کبیر بلکہ اپنی دوسری تصنیفات میں بھی ان رسایل کا کہیں تذکرہ نہیں کیا ہے، اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب نے اس مقصد میں ان رسایل سے فایدہ اٹھایا ہے یا نہیں (۵)

(۱) تاریخ الحکما شہرزوری ص ۲۱ (۲) ایضاً ص ۲۲ (۳) ایضاً ص ۴۳ (۴) ایضاً ص ۵۹ (۵) مولانا حمید الدین صاحب مرحوم کی یہ خاص عادت تھی کہ جب کسی کتاب کا مطالعہ کرتے تھے تو اثنائے مطالعہ میں جو خیالات پیدا ہوتے تھے ان کو کتاب کے حاشیے پر لکھ دیتے تھے، اسی عادت کے موافق سفینہ راغب پاشا میں نبوت کے متعلق امام صاحب کی جو عبارت کئی صفحوں میں مطالب عالیہ سے نقل کی ہے اس کے حاشیہ میں مولانا مرحوم نے لکھا ہے کہ "یہ تمام بحث رسایل اخوان الصفا سے ماخوذ ہے، اور صاحب مطالب عالیہ ان رسایل سے بہت زیادہ اخذ کرتا ہے اور جو شخص اس کی تفسیر کبیر کو غور سے پڑھے گا اس کو معلوم ہو جائے گا کہ اخوان الصفا کے رایوں کی طرف بہت زیادہ میلان رکھتا ہے لیکن وہ اس کا اخفا کرتا ہے اس لیے ناواقف شخص اس کو سنی اشعری خیال کرتا ہے۔ (سفینہ راغب پاشا صفحہ ۴۸۷)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیکن حکمائے اسلام میں امام صاحب نے تفسیر کبیر کے مختلف مباحث میں امام غزالی کی تصنیفات سے خاص طور پر فایدہ اٹھایا ہے اور جابہ جا ان کے نام کی تصریح کی ہے۔

چنانچہ ایک موقع پر نبوت کی بحث میں لکھتے ہیں کہ:

''میں نے شیخ ابوحامد غزالی کے کلام میں ایک عمدہ بحث دیکھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان یا ناقص ہوگا یا کامل، یا نقصان وکمال دونوں سے خالی ہوگا، پھر ناقص بذاتِ خود اگر ناقص ہے اور دوسرے کے حالات کے ناقص بتانے کی کوشش نہیں کرتا یا یہ کہ وہ خود بذاتِ خود ناقص ہونے کے ساتھ دوسروں کے ناقص بنانے کی کوشش کرتا ہے تو پہلا شخص گمراہ ہے اور دوسرا گمراہ اور گمراہ ساز، اسی طرح کامل شخص بھی اگر بذات خود کامل لیکن دوسروں کی تکمیل نہیں کرسکتا تو یہی لوگ اولیا ہیں اور اگر بذاتِ خود کامل ہونے کے ساتھ ناقصوں کی تکمیل بھی کرسکتا ہے تو یہی لوگ انبیا ہیں'' اور چوں کہ نقصان وکمال اور کامل کرنے اور گمراہ کرنے کے مراتب کمیت وکیفیت کے لحاظ سے غیر متناہی ہیں اس لیے ولایت اور نبوت کے مراتب بھی لازمی طور پر کمال ونقصان کے لحاظ سے غیر متناہی ہیں اور ولی وہ انسان کامل ہے جو تکمیل کی قدرت نہیں رکھتا اور نبی وہ انسان ہے جو کامل بھی ہے اور کامل بنا بھی سکتا ہے، پھر اس کی روحانی طاقت کبھی صرف دو ناقص انسانوں کی تکمیل کرسکتی ہے اور کبھی اس سے زیادہ طاقتور ہوتی ہے اور دس اور سو آدمیوں کی تکمیل کرسکتی ہے اور کبھی اس کی یہ قوت اس قدر قوی ہوتی ہے کہ وہ اثر کرسکتی ہے جو سورج دنیا میں کرتا ہے، اس لیے وہ اکثر اہل عالم کی روحوں کو مقامِ جہل سے مقام معرفت اور دنیا کی جستجو سے آخرت کی جستجو کی طرف لے جاتا ہے اور یہ مثال محمد ﷺ کی روح ہے''۔

اس خلاصہ کے نقل کرنے کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ:

یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ میں چھپے ہوئے ہیں تو جو شخص قرآن مجید کے علم پر نظر ڈالتا ہے اور ان سے غافل رہتا ہے وہ علوم قرآن کے اسرار سے محروم رہتا ہے۔(۱)

"اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ:

شیخ غزالی رحمۃ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں ایک کتاب مشکوۃ الانوار کے نام سے تصنیف کی ہے جس میں بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ درحقیقت نور ہے بلکہ نور صرف وہی ہے اور ہم ان کے بیان کا خلاصہ بہت سے اضافوں کے ساتھ جن سے ان کے بیان کی تائید ہوتی ہے نقل کرتے ہیں اس کے بعد بہ طریق انصاف ان کے بیان کی صحت اور فساد پر بحث کریں گے۔(۲)

---

(۱) تفسیر کبیر ج۵ ص ۳۳۳ (۲) ایضاً ج۶ ص ۳۹۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ادبی حیثیت سے انھوں نے زمخشری کی تفسیر کشاف کو پیش نظر رکھا ہے، بعض موقعوں پر عبدالقاہر جرجانی کا نام بھی لیا ہے، لیکن ان کی اعجاز القرآن کا کہیں نام نہیں لیتے، اسی طرح جاحظ نے قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت پر جو کتاب لکھی تھی اس کا کہیں حوالہ نہیں دیتے۔

احکام القرآن یعنی قرآن مجید کے فقہی احکام کی تفسیر میں جو کتابیں لکھی گئی تھیں ان میں ابوبکر رازی کی کتاب کا اکثر ذکر کرتے ہیں اور چوں کہ وہ حنفی ہیں اور شافعی فقہ کے خلاف آیاتِ احکام کی تفسیر کرتے ہیں، اس لیے اکثر بڑے زور و شور سے ان کا رد کرتے ہیں۔

وہ تفسیر کے مختلف مباحث میں ابن حزم ظاہری کی کتاب الملل والنحل سے بھی فائدہ اٹھا سکتے تھے لیکن انھوں نے کسی موقع پر اس کتاب کا نام نہیں لیا ہے جس سے گمان یہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر نہ تھی۔

اصول فقہ میں ان کا ماخذ امام غزالی کی کتاب مستصفی اور ابوالحسین بصری کی کتاب معتمد ہے، چنانچہ اصول فقہ میں انھوں نے محصول انہی دونوں کتابوں کی مدد سے لکھی ہے اور صفحے کے صفحے ان کی عبارتیں بلفظہ نقل کر دی ہیں (۱) لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب کسی کی کورانہ تقلید نہیں کرتے، بلکہ ہر مصنف اپنی کتاب کے متعلق اپنی ناقدانہ رائے رکھتے ہیں اور مناسب موقعوں پر اپنی تنقیدی رائے کا اظہار کر دیتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ:

''ایک دن مسعودی رحمہ اللہ میرے پاس نہایت فرحان وشاداں آئے تو میں نے ان کی اس مسرت کا سبب پوچھا انھوں نے کہا میں نے چند عمدہ کتابیں خریدی ہیں اور اسی وجہ سے مجھ کو یہ مسرت حاصل ہوئی، میں نے ان کتابوں کا نام پوچھا تو انھوں نے بہت سی کتابوں کے نام پوچھا تو انھوں نے بہت سی کتابوں کے نام بتایے، یہاں تک کہ جب شہرستانی کی کتاب الملل والنحل کا نام لیا تو میں نے کہا کہ اس کتاب میں انھوں نے اپنے خیال میں اہل عالم کے مذاہب کا حال بیان کیا ہے لیکن یہ کتاب معتبر نہیں ہے کیوں کہ انھوں نے اسلامی مذاہب کا حال استاد ابومنصور بغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق سے نقل کیا ہے، لیکن وہ مخالفین کے ساتھ سخت تعصب رکھتے تھے اور ان کے مذاہب صحیح طور پر نقل نہیں کرتے تھے اور شہرستانی نے اسلامی فرقوں کے حالات اسی کتاب سے نقل کیے ہیں، اس لیے ان مذاہب کے نقل کرنے میں خلل واقع ہوا ہے، رہے فلاسفہ کے حالات تو ان کے متعلق جامع کتاب صوان الحکمۃ ہے، لیکن شہرستانی

(۱) کشف الظنون ج ۲ ص ۳۹۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے اس کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے مذاہب عرب کا حال انھوں نے جاحظ کی کتاب ادیان العرب سے نقل کیا ہے، البتہ جو چیز شہرستانی کی ملل ونحل کی خصوصیات میں ہے وہ چار فصلیں ہیں جن کو حسن بن الصباح نے فارسی زبان میں لکھا ہے اوران کو شہرستانی نے عربی میں نقل کیا ہے، مسعودی نے یہ بات سنی تو کہا کہ ان چاروں فصلوں کی تردید امام غزالی نے واضح دلایل سے کردی ہے، آپ نے اس کے متعلق امام غزالی کی بحث دیکھی ہے؟ میں اس بحث کو دیکھ چکا تھا اوراس کو پسند کر چکا تھا، اس لیے میں نے کہا کہ میں نے اس کو دیکھا ہے، انھوں نے کہا کہ وہ کتاب میرے پاس ہے، میں لاتا ہوں تاکہ آپ اس کا مطالعہ کریں اور امام غزالی کی بحث کی قوت کو دیکھیں، میں نے کہا کہ اس کتاب کی ضرورت نہیں لیکن انھوں نے اس کے لانے اور مطالعہ کرنے پر اصرار کیا اور اپنے کتب خانے سے وہ کتاب نکال لائے اور سب سے پہلے حسن صباح کی یہ فارسی عبارت نقل کی۔

''عقل پسندیدہ است درمعرفت حق یا پسندیدہ نیست اگر پسندیدہ است پس کسے راعقل خویش باز باید گذاشت واگر پسندیدہ نیست پس ہرآئینہ ازمعرفت حق معلمے باید''

امام غزالی نے اپنی کتاب میں اس عبارت کو نقل کرکے اس کا معارضہ اس طرح کیا ہے:

''دعوی پسندیدہ است پس قبول یک دعویٰ اولی تر نیست از قبول ضد آن واگر دعویٰ پسندیدہ نیست پس ہرآئینہ نقل باید''

اور جب مسعودی نے اس عبارت کو دیکھا تو ان کا چہرہ فرط مسرت سے چمک اٹھا اور کہا کہ یہ کلام کس قدر عمدہ اور کس قدر دقیق ہے، میں اس پر خاموش رہا تو انھوں نے پوچھا کہ آپ اس کے متعلق کیا کہتے ہیں: میں نے کہا کہ حسن صباح کا قول اگرچہ باطل ہے لیکن جو وجہ امام غزالی نے بیان کی ہے، وہ بھی صحیح نہیں ہے، اس پر مسعودی برہم ہوئے اوران کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔(۱)

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ:

شرف مسعودی نے امام غزالی کی کتاب شفاء العلیل کا تذکرہ کیا اوراس کی بڑی تعریف کی، میں نے ان سے کہا کہ تم اخیر تک اس کا مطالعہ کیا ہے؟ اس پر انھوں نے توقف کیا، میں نے کہا کہ اس کتاب میں بہت سی چیزیں قابل بحث ہیں، جن میں صرف دو باتوں کو بیان کرتا ہوں۔(۲)

مسعودی نے اس کو سن کر کہا کہ میں مانتا ہوں کہ شفاء العلیل میں یہ فرو گذاشتیں ہیں لیکن مستصفی ان

---

(۱) مناظرات امام رازی ص ۲۵-۲۶ (۲) ایضاً ص ۲۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عیوب سے پاک ہے، میں نے کہا کہ میں ایک بار طوس میں گیا تو لوگوں نے مجھ کو امام غزالی کے صومعہ میں ٹھہرایا اور میرے پاس جمع ہوئے میں نے کہا کہ تم لوگوں نے مستصفی کے پڑھنے میں اپنی عمر ختم کردی ہیں، تو تم میں اگر کوئی شخص اس پر قادر ہو کہ مستصفی کے اول سے آخر تک کوئی دلیل بیان کرے اور اس کو میرے سامنے خود امام غزالی کے بیان کے مطابق ثابت کرے اور اس میں کوئی ایسی بات نہ ملائے جو اس سے الگ ہو، تو میں اس کو سو دینار دوں گا، اس پر دوسرے روز ان میں کا ایک ذہین آدمی جس کا نام امیر شرف شاہ تھا آیا اور دار مغصوبہ میں نماز پڑھنے کے متعلق گفتگو کی، کیوں کہ اس کے خیال میں اس مسئلہ کے متعلق امام غزالی کا بیان نہایت پرزور تھا، لیکن میں نے اس سے کہا کہ اس مسئلہ میں، امام غزالی کا بیان نہایت ضعیف ہے (۱) اور جب میں نے اس کو ثابت کیا تو امیر شاہ بالکل بند ہو گیا اور کہا کہ میرا خیال تھا کہ جب میں آپ کے سامنے اس مسئلے کو ثابت کروں گا تو موعودہ سو دینار لے لوں گا لیکن اب معلوم ہوا کہ ان سو دیناروں کا حاصل کرنا ناممکن ہے، میں نے مسعودی سے اس واقعہ کو بیان کیا تو وہ اور پریشان ہوئے، پھر میں نے ان سے کہا کہ میں تمہارے سامنے مستصفی کا ایک اور تحفہ پیش کرتا ہوں (۲) یہ تحفہ چند اعتراضات کا ہے جو امام غزالی پر کیے ہیں اور ان اعتراضات کے بعد لکھتے ہیں کہ جب مسعودی نے یہ اعتراضات سنے تو بہت لال پیلے ہوئے اور ان سے کوئی جواب بن نہ آیا۔ (۳)

۲- امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی وجہ سے مسلمانوں کی تصنیفی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا کیوں کہ امام صاحب نے تصنیف و تالیف میں ایک خاص جدت پیدا کی اور تصنیفات کے مرتب کرنے کا ایک نیا انداز قایم کیا چنانچہ ابن خلکان نے امام صاحب کے حالات میں لکھا ہے کہ:

وھو اول من اخترع ھذا الترتیب فی کتبه ولتی فیھا بما لم یسبق الیه (۴)	وہ پہلے شخص ہیں جس نے اپنی کتابوں میں یہ ترتیب ایجاد کی اور ان میں ایسی باتیں بیان کیں جن کو ان سے پہلے کسی نے بیان نہیں کیا تھا۔

اس بنا پر قدما کے بعد تصنیف و تالیف کا جو نیا انداز قایم ہوا اس کا پہلا خاکہ امام صاحب ہی نے قایم کیا اور امام صاحب کے بعد لوگوں نے اس کی تقلید کی۔

---

(۱) مناظرات امام رازی ص ۲۸ (۲) ایضاً ص ۲۹ (۳) ایضاً ص ۳۰ (۴) ابن خلکان ج ۱ ص ۴۷۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳- امام صاحب کی تصنیفات کی بدولت دوسرا علمی انقلاب یہ پیدا ہوا کہ امام صاحب کے زمانے تک قدما کی کتابیں دنیائے اسلام میں متداول تھیں، لیکن امام صاحب کی تصنیفات نے جو حسنِ قبول حاصل کیا اس کی وجہ سے لوگوں نے قدما کی کتابیں بالکل چھوڑ دیں (۱) اس بنا پر امام صاحب کے بعد علوم اسلامیہ کا جو نیا دور شروع ہوا وہ امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہوا ہے اور علم کلام اور فلسفہ میں متاخرین کا ماخذ درحقیقت امام صاحب ہی کی تصنیفات ہیں۔

۴- امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مشکل سے مشکل مسایل کو اس قدر سہل اور آسان طریقہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک بچہ کو بھی ان کے سمجھنے میں دقت پیش نہیں آتی، امام صاحب کی تصنیفات زیادہ تر فلسفہ اور علم کلام میں ہیں اور امام صاحب سے پہلے فلسفہ وحکمت کے مسایل نہایت پیچیدہ اور دقیق الفاظ میں بیان کیے جاتے تھے، سب سے پہلے امام غزالی نے اس طلسم کو توڑا اور فلسفہ وحکمت کے دقیق سے دقیق مسایل کو ایسے آسان الفاظ میں بیان کیا کہ معمولی استعداد کا آدمی بھی ان کو آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے، یہی طرز تھا جس کو امام غزالی کے بعد امام رازی نے اور زیادہ ترقی دی اور فلسفہ وحکمت کو بازیچہ اطفال بنا دیا۔ (۲)

۵- امام صاحب کی تصنیفات کی روزانہ مقدار جو تفسیر کبیر کی بعض سورتوں کی تفسیر سے معلوم ہوتی ہے، نہایت حیرت انگیز ہے، مثلاً سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمہ میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر رمضان ۶۰۱ھ میں اتوار کے دن تمام ہوئی" (۳) اس کے بعد سورہ توبہ کی تفسیر شروع کی ہے اور اس کے خاتمے میں لکھا ہے کہ "اس سورہ کی تفسیر سے ۱۴؍ رمضان ۶۰۱ھ میں جمعہ کے دن فراغت حاصل ہوئی۔ (۴) اس سورہ کی تفسیر مصری چھاپے میں ۱۹۳ صفحوں میں تمام ہوئی ہے اور ہر صفحے میں ۳۱ سطریں ہیں جن کا خط نہایت باریک ہے، اس لحاظ سے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ رمضان کی پہلی تاریخ اتوار کے دن پڑی تھی تو سورہ توبہ کی تفسیر میں ۱۴؍ دن یعنی صرف دو ہفتے صرف ہوئے اور اس حساب سے اگر ۱۹۳ صفحوں کو ۱۴؍ دن پر تقسیم کیا جائے تو تصنیف کی روزانہ مقدار ۱۴؍ صفحے ہوتی ہے اور یہ ایک ایسی مقدار ہے کہ عام طور پر لوگ روزانہ ۱۴؍ صفحے کی کتابت بھی بہ مشکل سے کر سکتے ہیں۔

سورہ مومن کی تفسیر ۲؍ ذی الحجہ ۶۰۳ھ میں شہر ہرات میں تمام کی ہے۔ (۵) اس کے بعد سورہ

---

(۱) طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ و ابن خلکان ج ۱ ص ۴۷۴ (۲) الغزالی ص ۱۲۰ (۳) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۵۸۱ (۴) ایضاً ص ۷۷۴

(۵) ایضاً ج ۷ ص ۳۴۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حم السجدہ کی تفسیر شروع کی ہے، جو ۴؍ذی الحجہ ۶۰۳ھ کو ظہر کے وقت تمام ہوئی ہے۔(۱) اس سورہ کے بعد سورہ کی تفسیر ۴۰؍صفحوں میں تمام ہوئی ہے، جو صرف دو روز میں لکھی گئی ہے اور اس حساب سے تصنیف کی روزانہ مقدار ۲۰؍صفحے ہوتی ہے، جو پہلے سے بھی زیادہ حیرت انگیز ہے، اگرچہ بعض اوقات اس مقدار میں غیر معمولی کمی بھی واقع ہوئی ہے، مثلاً سورہ یوسف کی تفسیر ۷؍شعبان ۶۰۱ھ میں تمام کی ہے۔(۲) اور اس کے بعد سورہ رعد کی تفسیر شروع کی ہے جو ۱۸؍شعبان ۶۰۱ھ میں تمام ہوئی ہے(۳) یعنی اس سورہ کی تفسیر میں گیارہ دن صرف ہوئے ہیں اور اس کے صفحات کی تعداد ۵۵ ہے، اس حساب سے اس سورہ کی تصنیف کی روزانہ مقدار صرف ۵؍صفحہ ہے، تاہم اگر ان کی تصنیفات کے صفحات کی مجموعی تعداد کو ان کی زندگی کے دنوں پر تقسیم کیا جائے تو ان کی تصنیفات کی روزانہ مقدار غیر معمولی ہوگی۔

۶- امام صاحب کی تصنیف و تالیف کا زمانہ نہایت بے اطمینانی اور پریشانی کی حالت گذرا ہے اور تفسیر کبیر میں انھوں نے جابجا اپنی پریشانیوں اور بے اطمینانیوں کا اظہار کیا ہے، مثلاً سورہ یونس کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ ''میں نے رجب ۶۰۱ھ میں اس سورہ کی تفسیر ختم کی اور فرزند صالح محمد کی وفات سے تنگ دل اور غم زدہ تھا(۴)، سورہ یوسف کے خاتمہ میں بھی اپنی غم زدگی کا اظہار کیا ہے(۵) طوایف الملوکی اور خانہ جنگی کی وجہ سے بھی بے اطمینانی اور پریشانی رہتی تھی، لیکن ان پریشانیوں کے باوجود بھی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہتا تھا اور اس کے لیے سفر و حضر کی کوئی تخصیص نہ تھی، چنانچہ تفسیر کبیر میں بہت سی سورتوں کی تفسیریں سفر ہی کی حالت میں لکھی ہیں اور ان سورتوں کے خاتمہ میں اس کی تصریح کردی ہے اور پریشانی اور بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے، سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس سورہ کی تفسیر ایک گاؤں میں ختم کی جو بغداد کے نام سے مشہور تھا اور میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ خوف و ہراس زمانے کی سختی اور ظالموں کے داؤگھات سے نجات دے(۶) سورہ ابراہیم کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ ''اس سورہ کی تفسیر صحرائے بغدان میں تمام ہوئی اور میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ رنج و غم سے نجات دے۔(۷) سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے میں لکھا ہے کہ اس سورہ کی تفسیر شہر غزنین میں تمام ہوئی(۸) سورہ کہف کی تفسیر بھی غزنین ہی میں لکھی ہے۔(۹)

تصنیف و تالیف کے لیے کوئی خاص وقت مقرر نہ تھا، بلکہ رات دن کے مختلف اوقات میں

(۱) تفسیر کبیر ص ۳۸۴ (۲) ایضاً ج ۵ ص ۲۵۸ (۳) ایضاً ج ۵ ص ۳۱۳ (۴) ایضاً ص ۵۰ (۵) ایضاً ص ۲۵۸ (۶) ایضاً ج ۴ ص ۵۸۱ (۷) ایضاً ج ۵ ص ۳۴۲ (۸) ایضاً ج ۵ ص ۶۷۴ (۹) ایضاً ص ۷۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ مشغلہ جاری رہتا تھا، چنانچہ سورہ نحل کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر منگل کی رات کو عشا کے بعد معتدل زمانے میں ختم ہوئی (۱) سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر منگل کے دن ظہر اور عصر کے درمیان تمام ہوئی" (۲) سورہ صافات کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر جمعہ کے دن چاشت کے وقت ختم ہوئی" (۳) سورہ حم کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر ظہر کے وقت ختم ہوئی"۔ (۴)

۶- امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت استقصا و جامعیت ہے، وہ ہر مسئلہ پر نہایت تفصیل سے بحث کرتے ہیں اور اس مسئلہ پر جس قدر دلایل و براہین اور اعتراضات و جوابات ہوتے ہیں، سب کو ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں، مولانا شبلی مرحوم خاص طور پر ان کی تفسیر کبیر کے متعلق لکھتے ہیں کہ "اگر چہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے، وہ وسعت بیان اور تجر علمی کی رو میں رطب و یابس کی تمیز نہیں کرتے اور سیکڑوں ایسی اوچھی اور سرسری باتیں لکھ جاتے ہیں جو ان کے رتبے کے بالکل شایانِ شان نہیں ہوتیں، تاہم ان حشو وزواید کے ساتھ سیکڑوں ایسے دقیق اور معرکۃ الآرا مسایل حل کیے ہیں جن کا کسی اور کتاب میں نام ونشان بھی نہیں ملتا (۵) لیکن یہ تفسیر کبیر ہی کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ان کا یہ عام انداز بیان ہے اور اسی انداز بیان نے فقہا و محدثین کو ان سے بہت زیادہ بدگمان کر دیا ہے، چنانچہ علامہ ذہبی میزان الاعتدال میں ان کی نسبت لکھتے ہیں کہ "وہ ذہانت اور عقلیات کے سردار ہیں، لیکن وہ حدیث سے بالکل بے بہرہ ہیں اور ان مسایل پر جو دین کے ستون ہیں انھوں نے ایسے شبہات وارد کیے ہیں جن سے حیرت پیدا ہوتی ہے"۔ (۶)

حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ "علم کلام اور اصول فقہ میں ان کی کتابیں مشہور اور متداول ہیں اور ان کی بعض باتیں قابل قبول اور بعض باتیں قابل تردید ہیں، ان پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اعتراضات تو نہایت قوی کرتے ہیں لیکن ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض مغربیوں نے کہا ہے کہ ان کے اعتراضات تو نقد ہوتے ہیں اور جوابات ادھار، ابن دحیہ نے ان کا تذکرہ مدح وذم دونوں کے ساتھ کیا ہے اور ابن شامہ نے ان کی بہت سی بری چیزیں نقل کی ہیں، نجم طوفی نے اکسیر فی علم التفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے قرطبی اور امام فخر الدین کی تفسیر سے علم تفسیر کی جامع تر اور

---

(۱) تفسیر کبیر ص ۵۴۰ (۲) ایضاً ص ۶۷۴ (۳) ایضاً ج ۷ ص ۱۷۳ (۴) ایضاً ص ۳۸۴ (۵) الکلام ص ۷۷ (۶) میزان الاعتدال ج ۲ ص ۳۲۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کوئی تفسیر نہیں دیکھی لیکن امام فخر الدین کی تفسیر میں عیوب بہت زیادہ ہیں، چنانچہ سراج الدین مغربی نے دو جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے، جس کا نام ماخذ ہے اور اس میں تفسیر کبیر کی غلطیاں اور کمزوریاں دکھائی ہیں، وہ امام رازی پر سخت اعتراضات کرتے تھے اور کہتے تھے کہ وہ مخالفین مذہب کے اعتراضات تو نہایت تحقیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں پھر اہل سنت کے مذہب کو نہایت کمزور طریقہ پر پیش کرتے ہیں، طوفی کا قول ہے کہ فلسفہ اور علم کلام کی کتابوں میں ان کی عام روش یہی ہے، اس لیے بعض لوگوں نے ان پر اتہام لگایا ہے، لیکن یہ بات ان کے ظاہری حالات کے مخالف ہے کیوں کہ اگر وہ کسی خاص قول اور مذہب کو اختیار کرتے تو ان کو اس کے اظہار میں کس کا ڈر تھا، غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فریق مخالف کی دلیل کے اثبات میں تمام اقوال ختم کر دیتے ہیں، پھر جب اپنی دلیل کے اثبات پر آتے ہیں تو ان کی قوت ختم ہو جاتی ہے، کیوں کہ روحانی طاقتیں جسمانی طاقتوں کی تابع ہوتی ہیں، خود امام رازی سے منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ حدوثِ عالم پر مجھے سو اعتراضات ہیں۔(۱)

---

(۱) ملخص از لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۷-۴۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علوم وفنون

امام صاحب کی تصنیفات کی جو فہرست ہم نے اوپر نقل کی ہے اس سے صاف ظاہر ہوگا کہ امام صاحب نے تقریباً تمام علوم وفنون پر کتابیں لکھیں، لیکن ان کو زیادہ تر شہرت فلسفہ، علم کلام اور علم تفسیر کی وجہ سے حاصل ہوئی اور ان کی تصنیفات کا جو مطبوعہ ذخیرہ آج موجود ہے وہ ان ہی علوم پر ہے، اس لیے ہم انہی تینوں علوم کے متعلق امام صاحب کے مجتہدانہ کارناموں کو بیان کرتے ہیں۔

فلسفہ ومنطق | جس طرح مسلمانوں کی علمی تاریخ میں بوعلی سینا اور فارابی نے فلسفہ ارسطو کے موید ہونے کی حیثیت سے شہرت عام حاصل کی ہے، اسی طرح امام رازی نے فلسفہ ارسطو پر اعتراضات کرنے میں ناموری حاصل کی ہے، چنانچہ شہرزوری نے امام صاحب کے حالات میں لکھا ہے کہ ''وہ بحث وجدال اور قیل وقال میں انتہائی درجے کو پہنچے ہوئے تھے اور ان کے زمانے میں کوئی شخص ان میں ان کا ہمسر نہ تھا، انھوں نے حکما پر بہت سے شکوک وشبہات وارد کیے اور ان کے بعض شبہے صحیح بھی ہیں''۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فلسفۂ ارسطو پر ردوقدح کرنے کا آغاز جو اسلام میں نہایت ابتدائی زمانے سے ہو چکا تھا اس کی انتہا امام صاحب پر ہوئی، سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، اس کے بعد نظام معتزلی نے جو مامون الرشید کے زمانے میں تھا، ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا، پھر اسی زمانے کے قریب ابوعلی جبائی نے جو مشہور معتزلی تھا، ارسطو کی کتاب کون وفساد کا رد لکھا، تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب الآراوالدیانات لکھی جس میں ارسطو کی منطق کی مہماتِ مسایل پر اعتراضات کیے جو متکلمینِ اسلام سے ماخوذ تھے، نوبختی کے بعد ابوبکر باقلانی نے دقایق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد لکھا، پھر علامہ شہرستانی المتولد ۷۹ ۴ ھ نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی لیکن ابوالبرکات بغدادی نے اس میں سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب معتبر میں ارسطو کے اکثر مسایل وخیالات کو غلط ثابت کیا، یہ وہ لوگ تھے جن کا مقصد صرف ردوقدح تھا اور وہ کسی مستقل فلسفہ کے بانی اور پیرو نہ تھے، لیکن شیخ شہاب الدین

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مقتول المتوفی ۵۸۶ھ نے فلسفہ میں اپنا ایک مستقل طریقہ قایم کیا جس کا نام انھوں نے فلسفہ اشراق رکھا جو مشائین یعنی ارسطو کے فلسفہ کا بالکل مخالف تھا، اس لیے انھوں نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق اورمشارع ومطارحات میں فلسفۂ ارسطو کے مسایل کی تردید کی،(۱) ان سب کے بعد امام رازی کی باری آئی اور انھوں نے اپنے اعتراضات کی کثرت سے فلسفۂ ارسطو کی رہی سہی وقعت بھی خاک میں ملا دی اور متاخرین کے لیے فلسفۂ ارسطو پر رد وقدح کی ایک عام شاہراہ قایم کردی، چنانچہ علامہ شہرزوری ان کے حالات میں لکھتے ہیں:

اورد علی الحکما شکوکا وشبھا کثیرۃ	انھوں نے حکما پر بہت سے شکوک وشبہات وارد
واکثر من جاء بعدہ ضل بسببھا	کیے اور ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے وہ ان
وبعضھم زاد علیھا ایضاً(۲)	شبہات کی وجہ سے گمراہ ہوئے اور بعض لوگوں نے
	ان پر اضافہ بھی کیا۔

یہ پتہ نہیں چلتا کہ امام صاحب نے حکما پر جو اعتراضات کیے ان کا ماخذ کیا تھا اور اس معاملہ میں کون کون سی کتابیں ان کے لیے دلیل راہ بنیں، شہرزوری نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے حکما پر جو اعتراضات کیے ہیں وہ زیادہ تر ابوالبرکات یہودی سے ماخوذ ہیں اور وہ اسی کی ایجادات سے ہیں (۳) اور اس کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام صاحب نے اپنی فلسفیانہ تصنیفات میں جابجا اس کی کتاب معتبر کا نام لیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر رہتی تھی، اس کے علاوہ امام صاحب نے اور کسی کتاب کا نام نہیں لیا ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے پیشتر یہ کتابیں یا تو معدوم ہوگئی تھیں یا یہ کہ ان سے امام صاحب نے فایدہ ہی نہیں اٹھایا۔

یہ بھی واضح طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ فلسفہ کی تردید سے امام صاحب کا مقصد کیا تھا؟ مولانا شبلی مرحوم نے علم الکلام میں لکھا ہے کہ فلسفہ کے رد سے علم کلام کو صرف اس قدر تعلق تھا کہ اس کے جو مسایل مذہب اسلام کے مخالف ہوں وہ باطل کردیے جائیں لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ عام طور پر فلسفہ یونانی کی غلطیاں ثابت کیں جس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفۂ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اس کے گرویدہ ہوگیے، اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسایل پر

(۱) مولانا شبلی مرحوم نے ''فلسفۂ یونان اور اسلام'' کے عنوان سے ایک مستقل تاریخی مضمون لکھا ہے اور ہم نے اس موقع پر اس کی تلخیص کردی ہے۔ (۲) شہرزوری ص ۱۷۱ (۳) ایضاً ص ۱۷۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خود اعتقادی کی نظر پڑی تھی اور اس کے ضعیف مسایل بھی قوی معلوم ہوتے تھے، انہی میں اقل قلیل وہ مسایل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے متکلمین جب خاص ان مسایل کو باطل کرتے تھے تو معتقدین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس علم کے اور تمام مسایل صحیح ہیں اس کے وہی مسایل کیوں ضعیف ہوں گے جو اسلام کے مخالف ہیں۔

اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی اور سیکڑوں مسایل کی غلطی ثابت کی، قدماے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا، لیکن متاخرین اور خصوصاً امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیاں اُڑا دیں(۱) لیکن مولانا ئے مرحوم نے اس کی کوئی تاریخی شہادت پیش نہیں کی ہے، اس میں شبہہ نہیں کہ فلسفہ کی عام وقعت اور ارسطو و فلاطون کے پر عظمت ناموں سے بہت سے لوگ مرعوب ہو گیے تھے اور ان کے دلوں میں مذہب کا اثر زایل ہو گیا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کے مسایل اور حکما کے خیالات پر تنقید کر کے ان کی وقعت اور ان کے اثر کو کم کیا جائے، اور متکلمین اسلام میں امام غزالی نے اسی ضرورت سے تہافۃ الفلاسفہ لکھی چنانچہ اس کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ ”میں نے ایک گروہ کو جو اپنے آپ کو ذہانت و فطانت میں اپنے ہمسروں سے ممتاز سمجھتا ہے، دیکھا کہ وہ مذہبی قیود و احکام سے بالکل آزاد ہو گیا ہے اور شعائر مذہبی اور عبادات وغیرہ کو چشم حقارت سے دیکھتا ہے اور ان کے کفر کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب انھوں نے سقراط، بقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے شاندار نام سنے اور ان کے متبعین نے ہندسہ، منطق، طبعیات اور الٰہیات میں ان کی دقت نظری کی تعریف کی اور ساتھ ہی یہ بھی بیان کیا کہ باوجود اس علم و فضل کے یہ لوگ مذہب کے منکر تھے اور اس کو ایک مصنوعی اور نمایشی چیز سمجھتے تھے، تو وہ بھی مذہب کے منکر ہو گیے تا کہ وہ بھی حکما کے زمرے میں شامل ہو جائیں اور عوام و جمہور کی تائید و مساعدت کی ذلت نہ گوارا کریں، اس بنا پر میں نے قدما فلاسفہ کی تردید میں یہ کتاب لکھی اور الٰہیات کے متعلق ان کے عقاید کی کمزوریاں دکھائیں۔“

اس کا صحیح طریقہ تو یہ تھا کہ پہلے فلاسفۂ یونان کے مسایل و خیالات یک جا جمع کیے جاتے، پھر یہ دیکھا جاتا کہ جن لوگوں نے یونانی زبان سے ان کے فلسفہ کا عربی زبان میں ترجمہ کیا ہے، انھوں نے اس میں کیا کیا تحریف و تبدیل کی ہے، امام غزالی ان دونوں باتوں سے واقف تھے، لیکن انھوں نے تمام فلاسفہ یونان میں سے صرف ارسطو کو منتخب کیا اور اس کے فلسفہ کی جو شرح و تفسیر فارابی اور بوعلی سینا نے کی

(۱) علم کلام ص ۱۶۵-۱۶۶۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

تھی صرف اسی کو پیش نظر رکھا اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ فلاسفہ کے مسایل و خیالات نہایت منتشر اور پراگندہ تھے اور ارسطو ہی صرف ایک ایسا شخص تھا جس نے فلاسفۂ یونان کے فلسفہ کی تنقیح و تہذیب کی اور اس کو حشو و زواید سے پاک کیا، اس لیے میں نے صرف اسی کی تردید پر قناعت کی اور اسلامی فلسفیوں میں فارابی اور بوعلی سینا سے بہتر طریقہ پر کسی اور نے ارسطو کے مذہب کو نقل نہیں کیا تھا اس لیے یہ دونوں جس چیز کو صحیح سمجھتے ہیں میں نے اس کی تردید پر اکتفا کیا ہے، لیکن امام غزالی نے عام طور پر ارسطو کے فلسفیانہ مسایل کی بھی تردید نہیں کی بلکہ اس کے صرف چند مسایل منتخب کر لیے اور اس کی وجہ یہ لکھی کہ مذہبی حیثیت سے جن فلسفیانہ مسایل سے اختلاف کیا جا سکتا ہے ان کی چند قسمیں ہیں۔

۱- ایک اختلاف تو محض لفظی نزاع کی حیثیت رکھتا ہے، مثلاً فلاسفہ خدا کو جوہر کہتے ہیں لیکن جوہر سے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کسی چیز میں ہے، بلکہ یہ مراد ہے کہ کسی محل میں موجود نہیں بلکہ بذات خود قایم ہے، لیکن ہم کو اسکی تردید کی ضرورت نہیں کیوں کہ خدا کا قایم بالذات ہونا تو بہرحال متفق علیہ ہے، اس لیے اگر اس کی تعبیر جوہر کے لفظ کی جائے تو یہ صرف ایک لغوی اختلاف ہو جاتا ہے۔

۲- دوسرے قسم کے وہ مسایل ہیں جن کے مان لینے سے مذہبی اصول کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا، جیسے چاند اور سورج کے گہن کا مسئلہ، اس قسم کے مسایل کی تردید کی بھی ضرورت نہیں بلکہ جو شخص ان مسایل کی تردید کو مذہبی حیثیت دیتا ہے وہ خود مذہب پر دست درازی کرتا ہے، کیوں کہ ان مسایل پر ہندسی دلایل قایم ہیں جو بالکل یقینی ہیں، اس لیے اگر یہ ثابت کیا جائے کہ یہ مسئلے شریعت کے خلاف ہیں تو جو شخص ان دلایل کی قطعیت سے واقف ہے اس کو ان دلایل میں شک پیدا نہ ہوگا، بلکہ اس کے برعکس خود مذہب ہی میں شک پیدا ہو جائے گا۔

۳- تیسرے قسم کے مسایل وہ ہیں جو اصول دین سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً حدوث عالم، صفات باری اور حشر اجساد کے مسایل جن کا فلاسفۂ یونان نے انکار کیا ہے اور یہی مسایل قابل تردید ہیں۔

اس بنا پر امام غزالی الٰہیات کے چند مسایل لے لیے اور مذہبی حیثیت سے ان کی تردید کی، لیکن امام رازی کی حیثیت اس معاملے میں امام غزالی بلکہ فلسفہ و منطق کے دوسرے معترضین سے بالکل مختلف تھی، ان سے پہلے صرف دو گروہ تھے، ایک گروہ تو حکمائے قدیم کے جادہ سے سرمو تجاوز کرنا پسند نہیں کرتا تھا اور ہر چیز میں ان کی موافقت کرتا تھا، دوسرا گروہ ہر مسئلہ میں ان پر جا و بے جا اعتراضات کرتا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کی موافقت و مخالفت میں جو کچھ لکھا گیا ہے ان سب کو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک جگہ جمع کیا جاے اور ان پر مجتہدانہ نظر ڈالی جاے، اس کے بعد جو مسایل صحیح ہوں ان کی تائید کی جاے اور جو قابل اعتراض ہوں ان کی تردید کی جاے اور امام صاحب نے یہی خدمت انجام دی، اس لیے ان کو امام غزالی سے بہت زیادہ وسعتِ نظر سے کام لینا پڑا، امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ صرف یحیٰی نحوی کی کتابوں سے جیسا کہ شہرزوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے ماخوذ تھی اور یحیٰی نحوی نے مذہبی حیثیت سے صرف عیسائیوں کو خوش کرنے کے لیے ارسطو وغیرہ کے فلسفہ کی تردید کی تھے اور غالباً اسی قسم کے مسایل انتخاب کیے ہوں گے جو مذہب سے تعلق رکھتے ہوں گے یا یہ کہ فلسفہ کی وقعت کے کم کرنے کے لیے فلسفہ کے تمام مسایل پر جا بہ جا ہر قسم کے اعتراضات کیے ہوں گے، بہر حال امام رازی سے پہلے صرف دو ہی قسم کے لوگ موجود تھے ایک تو وہ جو تمام مسایل میں حکماے قدیم کی اندھا دھند تقلید کرتے تھے، دوسرے وہ جو ان کے تمام مسایل پر اندھا دھند اعتراضات کرتے تھے، لیکن امام صاحب نے ان دونوں کے درمیان ایک معتدل روش اختیار کی اور فلسفہ کے جو مسایل قابل تائید تھے ان کی تائید کی اور جو مسایل قابلِ تردید تھے ان کی تردید کی، چنانچہ مباحث مشرقیہ کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ:

''حکماے قدیم کی کتابوں کو پڑھ کر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہر بات کا جو مغز ہو اس کو حاصل کر لیں اور اس کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کر دیں جس میں نہ بہت زیادہ طوالت ہو نہ بہت زیادہ اختصار کہ اس سے پیچیدگی پیدا ہو جائے اور اس کی ترتیب یہ ہو کہ پہلے تمام مطالب کو ایک دوسرے سے جدا کر دیں، پھر اس کے بعد یا تو ان کو مضبوط کریں یا ان کی تردید کریں، پھر شکوک واعتراضات کی باری آے، اس کے بعد اگر ہم کو قدرت حاصل ہو تو ان شکوک واعتراضات کو حل کریں، لیکن ان باتوں کے درمیان بعض اوقات ایسی باتیں پیش آ جائیں گی جو مشہور کے مخالف ہوں گی اور ان سے جمہور کے کلام کی تردید ہوگی، جو لوگ تمام مسایل میں حکماے قدیم کی موافقت پر اعتقاد رکھتے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ حکماے قدیم بھی بعض موقعوں پر اپنے قدما کی مخالفت کرتے تھے، ان کے کلام پر ان کو اعتراضات تھے اور اس کا اظہار صراحتہً نہ کر تعریضاً کرتے تھے، اس لیے اگر رد وقدح کی یہ روش پسندیدہ نہیں تو حکماے قدیم پر بھی یہی الزام عاید ہوتا ہے اور اگر یہ روش عمدہ ہے اور اس مقلد کے خیال میں ہم کو حکماے قدیم کے نقش قدم پر چلنا چاہیے تو یہ دشوار گذار راستہ جس سے گذرنے کے لیے بعض مقبول اور مشہور چیزوں کا چھوڑنا ضروری ہے، سیدھا راستہ ہے، اس لیے وہ حکماے قدیم کی پیروی کا جو فتوے دے رہے ہیں، اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم ان کی تقلید کو چھوڑ دیں، اب جس طرح تم کو اس گروہ کی باتوں کا تناقض معلوم ہو گیا، اسی طرح ان لوگوں کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طریقہ کی خرابی بھی معلوم ہونی چاہیے جنھوں نے بڑے بڑے علما وحکما پر جا وبے جا ردوقدح کرنے کو اپنا مطمح نظر بنالیا ہے اوران کا یہ خیال ہے کہ چوں کہ انھوں نے اس طریقہ سے اپنے آپ کو ان حکما وعلما کا حریف بنالیا ہے اس لیے وہ بھی ان کے زمرے میں شامل ہو گیے ہیں لیکن اس سے صرف ان کی بلادت، غباوت اور جہالت کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے جب ہم کو معلوم ہوا کہ یہ دونوں گروہ سیدھے راستے سے ہٹ گیے ہیں اور افراط وتفریط دونوں بری چیزیں ہیں تو ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی روش اختیار کی اور دونوں اقوال میں سے بہترین قول کو اختیار کیا اور یہ معتدل روش ہے کہ حکما کے جو مباحث ومسایل ہم تک پہنچے ہیں ان کے ثابت کرنے میں ہم پہلے انتہائی کوشش صرف کریں گے اور اگر ہم ان کی تلخیص اوران کی وجہ اثبات کے اظہار سے قاصر رہے تو اعتراضات کے وجوہ کی طرف اشارہ کریں گے پھر ان کے مجمل کی تاویل اوران کے مفصل کیے تلخیص کی جو ان کی متفرق کتابوں میں مذکور ہیں کوشش کریں گے، پھر اس کے بعد ہم ان کے ساتھ ایسے اصول شامل کریں گے جن کی تحریر، تحصیل، تقریر اور تفصیل کی توفیق خدا نے صرف ہمیں کو دی ہے، قدما کو ان کی بالکل خبر نہ تھی، اس لیے ہماری یہ کتاب ان تمام مباحث پر مشتمل ہوگی جو اس کے علاوہ اسی قسم کی اور کتابوں میں مذکور ہیں، لیکن اسی کے ساتھ اس میں اور بہت سے کلی اصول، حقیقی قواعد، علمی نکتے اور سوالات وجوابات کا اضافہ بھی ہوگا اور ہمارے اس بیان کا اعتراف صرف وہی شخص کر سکے گا جو عقلا کے اکثر مباحث اور علما کی کتابوں کے مضمون سے پوری طور پر واقف ہوگا اور اس طریقہ سے قدیم وجدید میں امتیاز کر سکے گا"۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ:

۱-امام صاحب سے پہلے فلسفہ وحکمت کے متعلق قدما نے جو کچھ لکھا تھا امام صاحب اس میں سے منتخب باتیں لے لیں، لیکن قدما کی تصنیفات اوران کی معلومات سے واقف ہونے کے لیے نہایت وسعت نظر کی ضرورت تھی اور امام صاحب سے پہلے اور امام صاحب کے بعد اس معاملے میں ان کا کوئی دوسرا ہمسر نہیں پیدا ہوا، شہرزوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ عمر بھر ان کا صرف یہی کام رہا کہ وہ لوگوں کے اقوال کو جمع کرتے تھے، پھر کبھی ان کی تہذیب کرتے تھے، کبھی توضیح، کبھی اختصار، کبھی بسط و تفصیل، کبھی عبارت کے ذریعہ سے ان میں تصرف کرتے تھے اور کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق میں اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ میں ان میں تغیر کرتے رہتے تھے۔(۱) اس طرز تحریر نے اگرچہ ان تصنیفات

(۱) شہرزوری ص ۱۷۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں یہ عیب پیدا کردیا ہے کہ وہ ہر قسم کے رطب ویابس اور مکررات کا مجموعہ ہوگئی ہیں اور وہ اپنی تمام تصنیفات میں تھوڑے سے تغیر اور حذف واضافہ کے بعد صرف ایک ہی بات کو بار بار کہتے ہیں اور ان ہی کو دہراتے ہیں، تاہم ان کی تصنیفات کو پڑھ کر ہر شخص کو ان کی وسعتِ معلومات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

۲- امام صاحب سے پہلے فلسفہ وحکمت کی بعض کتابوں میں حد سے زیادہ طوالت اور بعض میں حد سے زیادہ اختصار پایا جاتا تھا، جس سے معانی ومطالب میں نہایت پیچیدگی پیدا ہوجاتی تھی، امام صاحب نے ان دونوں طریقوں کو چھوڑ کر ایک درمیانی راستہ اختیار کیا، جس سے معانی ومطالب کی وضاحت مقصود تھی اور ان کے اس طرز تحریر نے فلسفہ کو نہایت آسان اور سہل بنادیا۔

۳- امام صاحب سے پہلے فلسفہ کے مسایل باہم مخلوط تھے، امام صاحب نے ہر مسئلہ کو ایک دوسرے سے الگ کرکے ان کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ مرتب کیا۔

۴- ان تمام مراتب کے بعد یا تو ان مسایل کی تائید یا ان کی تردید کی اگرچہ یہ ایک غیر جانبدارانہ اور منصفانہ طریقہ تھا تاہم اس طرز تحریر نے ان فقہا محدثین اور فلاسفہ سب کی نگاہ میں مبغوض بنادیا، فقہا محدثین کو تو ان پر یہ اعتراض ہے کہ وہ مخالفین کے شبہات کو تو نہایت قوت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، انھوں نے نہایۃ العقول میں خود تصریح کی ہے کہ وہ فریق مخالف کے مذہب کو اس قوت کے ساتھ ثابت کریں گے کہ اگر خود وہ فریق کو ثابت کرنا چاہتا تو اس سے زیادہ نہیں کرسکتا تھا (۱) اور فلاسفہ کو یہ اعتراض ہے کہ انھوں نے بغیر سوچے سمجھے حکماے قدیم پر اعتراضات کیے ہیں۔

۵- اس تائید وتردید کے سلسلے میں امام صاحب کو بعض ایسی باتیں بھی کہنی پڑیں جو مشہور اور مذہب جمہور کے مخالف تھیں۔

(۶) ان باتوں کے ساتھ امام صاحب نے منطق وفلسفہ میں اور بھی بہت سے تصرفات وتغیرات کیے جن کی وجہ سے ان کی حالت بالکل بدل گئی، مثلاً حکماے قدیم کے یہاں علم منطق علوم آلیہ کی حیثیت رکھتا تھا یعنی وہ خود مقصود بالذات علم نہ تھا، بلکہ وہ علوم حکمیہ کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ تھا، لیکن متاخرین حکماے اسلام نے اس میں جو تغیرات کیے ان کی وجہ سے وہ ایک مستقل علم بن گیا اور سب سے پہلے امام صاحب نے اس کو ایک مستقل علم بنایا، چنانچہ علامہ ابن خلدون مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں:

(۱) لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبحرا ونظروا من حيث انه فن براسه لا من حيث انه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع واول من فعل ذلك الامام فخر الدين الخطيب ومن بعده افضل الدين الخونجي (۱)

پھر متاخرین نے منطق کی جو شکل قایم کی اس میں بڑے وسیع پیانے پر کلام کیا اور اس کو اس حیثیت سے دیکھا کہ وہ ایک مستقل فن ہے، اس میں بڑی لمبی چوڑی بحث پیدا ہوگئی اور سب سے پہلے ایسا امام رازی نے کیا اور ان کے بعد افضل الدین الخونجی نے۔

اس بنا پر منطق کی جو موجودہ شکل ہے، اس کے بانی اول امام صاحب ہی ہیں، فلسفہ کی جو موجودہ شکل ہے، اس کو بھی سب سے پہلے امام صاحب ہی نے قایم کیا، یونانیوں کے یہاں طبیعات اور الٰہیات دونوں الگ الگ تھیں اور الٰہیات کی ترتیب طبیعیات کے بعد تھی، اس کے بعد متاخرین حکماے اسلام نے فلسفہ وحکمت میں کتابیں لکھیں اور امام غزالی نے فلسفہ کی تردید کی تو انہوں نے علم کلام اور فلسفہ کے مسایل کو باہم مخلوط کر دیا، جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان مسایل سے ان کو اپنے مباحث میں سابقہ پڑتا تھا، دوسرے یہ کہ علم کلام کا موضوع اور اس کے مسایل فلسفہ الٰہیات کے موضوع ومسایل سے مشابہ تھے، اس لیے دونوں گویا ایک علم ہوگیے تھے، اس کے بعد طبیعیات اور الٰہیات میں حکما کی جو ترتیب تھی اس کو بدل کر دونوں کو ایک علم کر دیا اور اس میں سب سے پہلے امور عامہ سے پھر جسمانیات اور ان کے توابع سے پھر روحانیت اور ان کے توابع سے بحث کی، امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں یہی روش اختیار کی اور ان کے بعد تمام علماے کلام نے اس کی تقلید کی اور علم کلام اور فلسفہ وحکمت کے تمام مسایل مخلوط ہو کر ایک معجون مرکب تیار ہوگیا۔ (۲)

۷- بہر حال فلسفہ ومنطق کی جو موجودہ شکل ہے وہ امام صاحب کی قایم کی ہوئی ہے اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انھوں نے فلسفہ کی شکل کو ہر ممکن طریقہ سے بگاڑا ہے بلکہ ان کا اس سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے جہاں تک ممکن ہوسکا ہے، فلسفہ کی تائید کی ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ حکماے قدیم کے بالکل مقلد بھی نہ تھے، اس لیے تائید کے ساتھ فلسفہ کی تردید بھی کی ہے، چنانچہ جو شخص ان کی کتاب مباحث مشرقیہ کو پڑھے گا اس کو صاف نظر آئے گا کہ انھوں نے سب سے پہلے فلسفہ کی دیوار کو جہاں تک ممکن ہوسکا ہے مضبوط بنیاد پر قایم کیا ہے، اس کے بعد اس کے انہدام کی

(۱) مقدمہ ابن خلدون ص ۴۱۰ (۲) ایضاً ص ۴۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کوشش کی ہے، مثلاً مباحث مشرقیہ میں ہیولی کے اثبات پر پہلے دو دلیلیں قایم کی ہیں اور ان پر اعتراضات کیے ہیں پھر تیسری دلیل خود قایم کی ہے اور لکھا ہے کہ تیسری دلیل کی تائید میں ہم نے خود بہ تکلف ایجاد کی ہے، اس دلیل کے بعد لکھا ہے کہ "میں نے اس کو بہت سے ذہین اشخاص کے سامنے پیش کیا، لیکن انھوں نے اس کے کسی مقدمہ پر اعتراض نہیں کیا، لیکن اس کے بعد خود مجھ کو اس کے بعض مقدمات میں شک پیدا ہوا، اس شک کے بعد لکھتے ہیں کہ اب تک ہم ہیولی کے وجود پر کوئی دلیل نہیں قایم کر سکے ہیں، اس لیے جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے ان سب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اب تک ہم کو اس بات پر کوئی دلیل نہیں مل سکی ہے کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، اس لیے ہم اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے، لیکن یہ بات کہ اس کی نفی کی بھی کوئی دلیل ہے، اس کی بحث اس کے بعد کی فصلوں میں آئے گی، غرض امام صاحب کا طرز یہ ہے کہ وہ ہر مسئلہ پر مخالف و موافق دونوں قسم کے دلایل کا ڈھیر لگا دیتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان دلایل پر تنقید کرتے جاتے ہیں، فلسفہ کے تمام مسایل پر وہ اسی طرح بحث کرتے ہیں، اس میں اس بات کی تفریق نہیں کرتے کہ کون سے مسایل مذہب کے مخالف ہیں اور کون سے مسایل مذہب کے موافق ہیں، امام صاحب سے پہلے مسلمانوں میں جو حکما و فلاسفہ گذرے ہیں یعنی یعقوب کندی، فارابی، شیخ بوعلی سینا وہ اگرچہ خود ارسطو و افلاطون کے ہم پایہ تھے لیکن ان میں سے کسی نے فلسفہ کے مسایل پر چوں و چرا نہیں کی تھی، متکلمین نے بے شبہہ مذہبی خیال کی بنا پر فلسفہ کے چند مسایل سے اختلاف کیا تھا، لیکن ان لوگوں کو صرف ان مسایل سے اختلاف تھا جو اسلام کے مخالف تھے، یہ طرز بالکل نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسایل لیے جائیں اور ساتھ ساتھ ان پر تنقید ہوتی جائے، امام صاحب سے پہلے امام غزالی نے فلسفہ کے چند مسایل پر تنقید کی تھی، پھر شیخ الاشراق اور ابوالبرکات بغدادی نے فلسفہ ارسطو کے مسایل پر اعتراضات کیے تھے، لیکن ان بزرگوں کی کوششیں محدود تھیں، امام رازی پہلے شخص ہیں جس نے اس طرز میں وسعت پیدا کی اور فلسفہ کے ہر قسم کے مسایل پر خود وہ مذہب کے موافق ہوں یا مخالف عام طور پر اعتراض کیا اور اس کے بعد ایک عام شاہراہ قایم ہوگئی اور متاخرین نے اسی طرز پر فلسفیانہ کتابیں لکھیں۔

امام صاحب کے سامنے فلسفہ کا جو ذخیرہ تھا وہ مختلف خیالات و نظریات کا مجموعہ تھا، اس مجموعہ میں کچھ مسایل تو وہ تھے جن کو خود یونانیوں نے ایجاد کیا تھا اور متکلمین کو صرف انہی مسایل سے بحث تھی، لیکن حکمائے اسلام نے اسلامی عقاید کو پیش نظر رکھ کر اس میں اور بھی بہت سے مسایل کا اضافہ کر دیا تھا، مثلاً نبوت، معجزہ، کرامت، وحی، الہام اور رویا وغیرہ کے متعلق فلسفہ کی کتابوں میں جو بحثیں ہیں وہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حکماے اسلام کی ایجاد ہیں۔ فلاسفہ یونان نے ان مسایل پر کچھ نہیں لکھا ہے، حکماے اسلام میں اس قسم کے مسایل پر سب سے جامع اور اچھوتی بحث شیخ بوعلی سینا نے کی تھی، چنانچہ شیخ نے اشارات کے نمط تاسع میں مقامات عارفین پر جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق خود امام صاحب لکھتے ہیں کہ "اس کتاب کا یہ باب سب سے زیادہ اہم ہے کیوں کہ شیخ نے صوفیہ کے علوم کو اس انداز سے مرتب کیا ہے کہ اس سے پہلے اور اس کے بعد کسی نے ان کو اس انداز سے مرتب نہیں کیا" (۱) لیکن باوجود اس اعتراف کے امام صاحب کے نزدیک فلسفیانہ کتابوں میں ان مسایل کو فلسفیانہ اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے، لیکن حکماے اسلام نے ان کو ان اصول کے مطابق ثابت نہیں کیا ہے، مثلاً شیخ نے اشارات میں نبی کی ضرورت پر جو دلیل قایم کی ہے اس کا خلاصہ امام صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ جب تک چند اشخاص ایک جگہ قیام کر کے زندگی نہ بسر کریں ان کی معیشت مکمل نہیں ہوسکتی، لیکن ان اشخاص کا اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتا اور شریعت کا وجود شارع کے بغیر نہیں ہوسکتا، پھر اس شارع کے پاس ایسے معجزات ہونے چاہئیں جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے اور اس شریعت کو مختلف قسم کی عبادات پر مشتمل ہوجانا چاہیے، غرض نبی کی ضرورت پانچ مقدمات سے ثابت ہوتی ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ انسان اپنی معیشت کی اصلاح اجتماع کے بغیر نہیں کرسکتا کیوں کہ انسان کی غذا، لباس اور مکان سب مصنوعی چیزیں ہیں، قدرتی نہیں ہیں، لیکن ایک شخص ان تمام چیزوں کو نہیں بنا سکتا، بلکہ ایک بہت بڑی جماعت کی ضرورت ہے، جن میں بعض لوگ کاشتکاری کریں اور بعض لوگ کاشتکاری کے آلات بنائیں، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے۔

۲- دوسرا یہ کہ یہ اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتا، کیوں کہ ہر شخص تمام فواید کو خود حاصل کرنا چاہے گا، اس لیے اگر ایک ہی شخص کو تمام جسمانی فواید حاصل ہوجائیں تو دوسرا شخص ان سے محروم رہے گا اور اس سے اس کے دل میں عداوت پیدا ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ اجتماع انسانی جھگڑوں کے پیدا ہونے کا سبب ہے ایسی حالت میں اگر کوئی شریعت نہ ہوگی تو نہایت فتنہ و فساد پیدا ہوجائے گا۔

۳- تیسرا یہ کہ ایک شارع کا وجود ضروری ہے. کیوں کہ اگر ایک ایسے شخص کا وجود نہ ہو جو شریعت کو بیان کرے تو اس شریعت ہی کا وجود نہ ہوگا۔

۴- چوتھے یہ کہ اس شارع میں ایسی مخصوص باتیں ہونی ضروری ہیں جن سے یہ ثابت ہو کہ

(۱) شرح اشارات ج ۲ ص ۱۰۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، ورنہ اس کے قول کو دوسرے کے قول پر کوئی ترجیح نہ ہوگی اور چوں کہ اس بات کا علم کہ یہ معجزے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ خدا اس کی تصدیق کرتا ہے اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک یہ علم نہ ہو کہ ایک خدا موجود ہے، جو عذاب وثواب دیتا ہے، اس لیے ان چیزوں کے علم کا حاصل کرنا بھی ضروری ہے، کیوں کہ مصالحِ عالم کے انضباط میں شارع کا بہترین اصول ثواب کی ترغیب دینا اور عذاب سے ڈرانا ہے، اس لیے عذاب وثواب دینے والے خدا کا علم ضروری ہے۔

۵- پانچویں یہ کہ اس شریعت کو عبادات پر مشتمل ہونا ضروری ہے کیوں کہ مصلحت عالم کے لیے چوں کہ خدا کا علم ضروری ہے، اس لیے ایک ایسی چیز ہونی چاہیے جو لوگوں کو اس معبود کو یاد دلاتی رہے اور یہ چیز صرف عبادات بدنیہ ہے، اس کے ساتھ حکمت کا اقتضا یہ ہے کہ عبادات واجب ہوں اور ان کے بار بار کرنے سے یہ یاددہانی قایم رہے، مثلاً جب نماز رات دن میں پانچ بار فرض ہوگی تو وہ نماز پڑھنے والے کو لازمی طور پر پانچ بار معبود کو یاد دلائے گی اور یہ تکرار اس یاددہانی کے استحکام کا سبب ہوجائے گی اور اس طریقہ سے یہ عادلانہ شریعت جو حیات انسانی کے بقا کا سبب ہے، ہمیشہ قایم رہے گی، یہ تو عبادات کا دنیوی فایدہ ہے اور آخرت میں اس کا فایدہ بہت بڑا ثواب ہے۔"

امام صاحب کو شرعی حیثیت سے ان باتوں پر کوئی اعتراض نہیں ہے، البتہ ان کے نزدیک فلسفہ کی کتابوں میں جو باتیں فلسفیانہ طریقے پر ثابت کی جائیں ان کو فلاسفہ کے اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے اور نبوت کے اثبات کے یہ طریقہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق نہیں ہے، کیوں کہ پیغمبر کی ضرورت کے تو یہ معنیٰ نہیں ہوسکتے کہ وہ واجب لذاتہ ہے، البتہ اگر معتزلہ کے خیال کے مطابق اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ خدا پر اس کا پیدا کرنا واجب ہے، تو فلسفیوں کا قول نہیں ہے اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ پیغمبر کا وجود چوں کہ نظامِ عالم کا سبب ہے اور یہ ثابت ہوچکا ہے کہ خدا تمام کمالات اور تمام بھلائیوں کی علت ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس پیغمبر کی بھی علت ہو، تو یہ بھی صحیح نہیں، کیوں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جو چیز اس عالم کے لیے مفید ہو اس کا اس عالم میں موجود ہونا بھی ضروری ہے، کیوں کہ اگر اہل دنیا کو تمام فضایل کا مجموعہ بنا کر پیدا کیا جاتا تو یہ بات ان کی موجودہ حالت سے بہتر اور مفید ہوتی، حالاں کہ اہل دنیا کو اس طریقہ سے پیدا نہیں کیا گیا، اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ پیغمبر کا وجود اگرچہ اس کے عدم سے زیادہ مفید ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا وجود ضروری نہیں ہے اور اس کے کوئی اور معنیٰ ہیں تو اس کو بیان کرنا چاہیے، تا کہ ہم اس کے صحت وفساد پر بحث کریں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ بات بھی کہ "پیغمبر کے لیے ایسے معجزات کی ضرورت ہے جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے" فلسفیوں کے اصول کے مطابق نہیں ہے کیوں کہ شیخ نے خود نمط عاشر میں بیان کیا ہے کہ پیغمبر کو معجزات پر اس لیے قدرت حاصل ہوتی ہے کہ اس کے نفس میں ایسی قوت موجود ہوتی ہے جو ان معجزات پر اس کو قادر کر دیتی ہے، لیکن وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ قوت ایک جادوگر کی روح میں بھی ہوتی ہے، اس لیے سچے پیغمبر اور ایک جادوگر میں صرف یہ فرق ہے کہ پیغمبر نیکیوں کی اور جادوگر برائیوں کی دعوت دیتا ہے اور نیکی اور بدی کا فرق محض عقل سے معلوم ہو سکتا ہے اور جب یہ حالت ہے تو پیغمبر اور غیر پیغمبر میں عقل بذات خود فرق کر سکتی ہے، اس کے لیے معجزات کی ضرورت نہیں، اس کے علاوہ معجزات پیغمبر کی صداقت پر اس لیے دلالت کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی تصدیق کے قائم مقام ہوتے ہیں اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ خداوند تعالیٰ جزئیات کا عالم اور فاعل بالاختیار ہے، لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، اس لیے یہ بات ان کے مذہب کے مطابق کیوں کر صحیح ہو سکتی ہے، اسی طرح لوگوں کو گناہوں سے باز رکھنا فلاسفہ کے قول کے مطابق صحیح نہیں ہے، کیوں کہ گناہ گار کے عذاب کے متعلق ان کے قول کا حاصل یہ ہے کہ جن روحوں کا میلان دنیا اور تعلقات دنیا کی طرف بہت زیادہ ہوتا ہے جب وہ اپنے جسموں سے الگ ہوتی ہیں تو ان کی مشتاق ہوتی ہیں، لیکن وہ ان کو حاصل نہیں کر سکتیں، اس لیے عذاب میں مبتلا ہو جاتی ہیں، لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ ایک انسان نے بہت سے لوگوں کو قتل کر دیا اور ان کے مال کو لوٹ لیا پھر اس کو بھول گیا اور اسی حالت میں مر گیا تو اس کی وجہ سے اس پر عذاب نہ ہوگا، کیوں کہ عذاب شوق کی وجہ سے ہوتا ہے اور ہم نے یہ فرض کر لیا ہے کہ اس کی روح میں یہ شوق نہیں پایا جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق صحیح نہیں ہے، ان اعتراضات کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ:

واعلم ان السبب فی وقوع امثال هذه الكلمات فی السنة الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بملخص مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادو التشبه بالمسلمين فی اطلاق هذه الالفاظ والمحقق لا يخفی عليه ان شيئاً منها لا يستقيم علی اصولهم

جاننا چاہیے کہ اس قسم کی باتیں فلسفیوں کی زبان پر اس لیے آئیں کہ فلسفیوں کے مذہب اور اعتقاد کی تصریح کو انھوں نے پسند نہیں کیا اس لیے اس قسم کے الفاظ کو بول کر مسلمانوں سے مشابہت پیدا کرنی چاہی اور محقق پر یہ پوشیدہ نہیں کہ ان میں کوئی چیز ان کے اصول کے مطابق صحیح نہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ملاحدہ کا ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر خدا موجود ہے اور اس نے دنیا کو علم وحکمت کے ساتھ پیدا کیا ہے تو اس میں برائیاں کیوں پائی جاتی ہیں، اگر وہ دنیا کو خیر محض کے ساتھ پیدا کرتا تو اس سے اس کی قدرت وحکمت زیادہ نمایاں ہوتی، اس بنا پر شیخ نے اشارات میں خیر وشر پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے، جس کا خلاصہ امام صاحب کی تشریح کے مطابق یہ ہے کہ خیر وشر کے لحاظ سے موجودات کی صرف پانچ قسمیں ہوسکتی ہیں۔

۱- وہ موجودات جن میں صرف بھلائی ہی بھلائی پائی جائے۔

۲- وہ موجودات جن میں اگرچہ کچھ برائیاں بھی ہوں لیکن ان میں بھلائی برائی سے زیادہ ہو۔

۳- وہ موجودات جن میں برائی اور بھلائی دونوں برابر برابر پائی جائیں۔

۴- وہ موجودات جن میں برائیاں بھلائی سے زیادہ پائی جائیں۔

۵- وہ موجودات جن میں صرف برائی ہی برائی پائی جائے۔

ان میں پہلی قسم کا وجود تو خدا کی حکمت اور رحمت کے بالکل مطابق ہے، دوسری قسم بھی حکمت سے خالی نہیں کیوں کہ اگر چند برائیوں کی وجہ سے ان کا وجود نہ ہو تو بے شمار بھلائیوں سے دست بردار ہونا پڑے گا، مثلاً آگ میں جلانے کی جو خاصیت ہے اس سے ہزاروں فایدے حاصل ہوتے ہیں لیکن کبھی کبھی اس سے بعض انسان یا جانور بھی جل جاتے ہیں اس لیے اگر اس برائی کی وجہ سے اس کو پیدا نہ کیا جائے تو یہ تمام فواید بھی حاصل نہ ہوں گے۔

دنیا میں جتنی قسمیں ہیں وہ انہی دونوں قسموں میں داخل ہیں، ان کے علاوہ تیسری چوتھی اور پانچویں قسم کا وجود نہیں ہے، کیوں کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں اگرچہ آلام واسقام نہایت کثرت سے پائے جاتے ہیں لیکن صحت وسلامت کا وجود ان سے بہت زیادہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ برائیاں بالکل عرضی ہیں یعنی جن چیزوں میں بھلائیاں زیادہ ہیں، ان کے لیے یہ تھوڑی سی برائیاں بھی لازم ہیں اور اسی لزوم کی وجہ سے وہ برائیاں ان سے الگ نہیں ہوسکتیں، لیکن امام صاحب کے نزدیک حکما کے اصول کے مطابق خیر وشر کی بحث ہی نہیں پیدا ہوسکتی، کیوں کہ حکما نہ خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں اور نہ حسن وقبح عقلی کے قایل ہیں اور یہ بحث انہی دونوں اصول سے تعلق رکھتی ہے، کیوں کہ جو لوگ خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں اور ان کے نزدیک خدا کو ہر کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے ان سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ خدا نے ایسا کیوں کیا؟ اور ایسا کیوں نہیں کیا؟ لیکن جب حکما کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نزدیک خدا موجب بالذات ہے اور اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، ان کا صادر نہ ہونا محال ہے تو یہ سوال ہی نہیں کیا جا سکتا، آفتاب سے روشنی بہرحال نکلے گی خواہ یہ روشنی مضر یا مفید؟ کیوں کہ روشنی آفتاب کے لیے لازمی اور اس سے روشنی کا نہ نکلنا محال ہے، اسی طرح اس سوال کے لیے حسن و قبح عقلی کا قایل ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے ورنہ جو لوگ حسن و قبح عقلی کے قایل نہیں ان کے نزدیک خدا کے کسی فعل میں برائی نہیں ہے، وہ جو کچھ کرتا ہے وہ بہتر و پسندیدہ ہے، جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے، بہرحال یہ بحث صرف معتزلہ کے اصول کے مطابق صحیح ہو سکتی ہے جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں اور اس کے ساتھ حسن و قبح عقلی کے بھی قایل ہیں۔ لیکن جو لوگ ان دونوں اصولوں کو نہیں مانتے یعنی حکما و اشاعرہ ان کے لیے یہ ایک غیر ضروری بحث ہے، البتہ حکما اس مسئلہ پر دو حیثیتوں سے بحث کر سکتے ہیں۔

۱- ایک تو یہ کہ ان کو یہ معلوم ہو جائے کہ مخلوقاتِ الٰہی ان پانچوں قسموں میں سے کس قسم میں داخل ہیں، یعنی ان میں صرف بھلائی ہی بھلائی یا برائی ہی برائی پائی جاتی ہے، یا ان میں برائی اور بھلائی دونوں مخلوط ہیں۔

۲- دوسرے یہ کہ خدا کو ایک کامل ترین نظام کا علم ہونا، اس نظام کے وجود کی علت ہے، اس لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ وہ کامل ترین نظام کیا ہے؟ تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہی نظام پیدا کیا گیا ہے۔

بہرحال امام صاحب نے فلسفیانہ مسایل کی تردید میں اس کی کوئی تفریق نہیں کی ہے کہ وہ مذہب کے موافق ہیں یا مخالف؟ بلکہ وہ فلسفہ کے تمام مسایل پر فلسفیانہ اصول کے مطابق گفتگو کرتے ہیں، اس لیے وہ اس حیثیت سے تمام متکلمین سے مختلف و ممتاز ہیں، البتہ انھوں نے فلسفیانہ مسایل پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کے پیش نظر رکھنے کے بعد انسان کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ فلسفہ بلکہ علم کلام بھی کوئی تشفی بخش چیز نہیں ہے، اس لیے اس کے دل سے فلسفہ اور علم کلام کی عظمت کا اثر بالکل زایل ہو جاتا ہے اور وہ ایک ایسے علم کی جستجو میں مصروف ہو جاتا ہے، جو نکتہ چینی اور خردہ گیری سے بالاتر ہو اور یہ چیز امام صاحب کے نزدیک صرف قرآن مجید ہے، چنانچہ وہ خود اپنے وصیت نامہ میں لکھتے ہیں کہ "میں نے فلسفہ اور علم کلام دونوں کے طرز روش کی جانچ کی تو ان میں وہ فایدہ نہیں دیکھا جو اس فایدہ کے برابر ہو جس کو میں نے قرآن مجید میں پایا کیوں کہ وہ تمام عظمت و جلال کو صرف خدا کے لیے تسلیم کرواتا ہے اور اعتراضات و مناقضات میں تعمق کرنے سے روکتا ہے"۔

فلسفیانہ مسایل پر رد و قدح کی ابتدا اگرچہ ابتدا ہی سے ہو چکی تھی لیکن امام صاحب نے اس کو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انجام تک پہنچایا، اس لیے جو لوگ فلسفہ کے حامی تھے انھوں نے خاص طور امام صاحب کی مخالفت کی اوران کے اعتراضات کے جوابات دیے، فلسفہ وحکمت کی دوقسمیں تھیں ایک حکمت ذوقیہ جس کا موجد افلاطون تھا اور دوسرے حکمت نظریہ جو ارسطو کی طرف منسوب تھی، مسلمانوں میں اگرچہ عام طور پر حکمت نظریہ یعنی ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت ہوئی ہے اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کو اپنے اعتراضات کا آماجگاہ بنایا، تاہم شیخ الاشراق کی وجہ سے بعض مسلمانوں فلسفیوں میں حکمت ذوقیہ کا ذوق بھی پیدا ہو چکا تھا، اس لیے ان لوگوں کو فلسفہ کی یہ بے وقعتی گوارا نہیں ہوئی اور انھوں نے امام صاحب کے اعتراضات کو اسی ذوق کی ناآشنائی کا نتیجہ قرار دیا اور امام صاحب کی اس فلسفیانہ روش کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ شہرزوری نے جو غالباً حکمت ذوقیہ کا ذوق شناس اور شیخ الاشراق کا نہایت مداح ہے، امام صاحب پر نہایت سخت الفاظ میں نکتہ چینی کی اور امام صاحب کے تذکرے میں لکھا کہ ''وہ بحث ومناظرہ اور ردوقدح میں درجۂ کمال کو پہنچے ہوے تھے اوران کے زمانے میں کوئی شخص بحث ونظر میں ان کا ہم سر نہ تھا، وہ نہایت ذہین اور بڑے صاحب فکر تھے، اکثر علوم میں ان کی تصنیفات ہیں، لیکن حکما محققین کے زمرے میں ان کا ذکر نہیں کیا جاسکتا اور دقیق النظر لوگوں کی صف اول میں ان کا شمار نہیں ہوسکتا، انھوں نے حکما پر بکثرت شکوک وشبہات وارد کیے اوران کو حل نہ کرسکے، ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوے ان میں اکثر لوگ ان کی وجہ سے گمراہ ہوے اور ان شبہات سے نہ بچ سکے اور بعض لوگوں نے ان شبہات میں اضافہ کیا، ان شبہات کے نہ حل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے حکماے قدیم کے مقاصد نہیں سمجھے، انھوں نے بحث کی بنیاد مشائین کے قواعد پر رکھی جو حکماے کشف وذوق کے نزدیک خود نہایت بے بنیاد تھے، ورنہ اگر انسان کو ذوق کے ذریعہ سے اصول صحیحہ کا علم ہوجاے تو اس کو ان کے حل کا طریقہ تھوڑی سی کوشش میں معلوم ہوجاے، اس قسم کے شبہات صرف ان عامی اور گرد آلود نفوس میں پیدا ہوسکتے ہیں جو فیض قدسی اور نزول انوار الٰہی کے لیے تیار نہیں ہیں، یہی نور ہے جس سے دل کھل جاتے ہیں اور اسی نور سے شبہات کا ازالہ ہوتا ہے اور حقائق ومعارف حاصل ہوتے ہیں، ورنہ صرف ان کتابوں کے مطالعہ سے یقین علمی کا حاصل ہونا محال ہے، خدا اس کے ملائکہ اوراس کے ملکوت کے لطایف سے دوری کی علامت ان شبہات کا دلوں میں جڑ پکڑ جانا ہے، خلاصہ یہ کہ انھوں نے امام رازی، حکماے متالہین کا کوئی بھید نہیں پایا اور علماے قدیم کا مخفی علم حاصل نہیں کیا، بلکہ ان کا عمر بھر یہ کام رہا کہ لوگوں کے اقوال کو جمع کرتے تھے، ان سے تفریعات کرتے تھے، ان کی تحریر وتہذیب وتوضیح کرتے تھے، کبھی ان میں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اختصار پیدا کرتے تھے، کبھی ان کی تفصیل کرتے تھے، کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق میں اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ میں عبارت کے تغیر کے ساتھ ان کو منتقل کرتے رہتے تھے اور اس کا مقصد محض وہمی جاہ اور خیالی ریاست کا حاصل کرنا تھا اور حکمت سے کوئی فایدہ اٹھاتا نہیں تھا، ان کی سب سے عجیب وغریب حالت یہ ہے کہ انھوں نے حکمت میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس سے ان کو یہ وہم پیدا ہو گیا کہ وہ ان حکما میں سے ہیں جو انتہائی مرتبہ اور انتہائی مقاصد تک پہونچ گیے ہیں حالاں کہ وہ ان میں سے کمترین لوگوں کے مرتبہ کو بھی نہیں پہنچے، پھر وہ ابوالحسن اشعری متکلم کے مذہب کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہ بھی نہیں جانتے کہ ان کے دونوں ہاتھوں میں سے کون سا ہاتھ زیادہ لمبا ہے، لیکن اس ردوقدح کے باوجود بھی شہرزوری امام صاحب کے تبحر علمی ذہانت اور اجتہادی قوت کا اعتراف کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ:

> اگر چہ وہ (امام رازی) حکمت کے حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے، تاہم ان میں حکمت کی بڑی استعداد موجود تھی اور حکما کے کلام سے فوایداور لطایف کے نکالنے کی ان کے نفس میں بہت زیادہ قوت تھی، لیکن ان کا عیب یہ ہے کہ وہ تجرد وسلوک سے بالکل ناآشنا تھے، اس لیے وہ فراغت قلب نہ حاصل کر سکے اور یہ چیز صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے، اس لیے وہ حکما کے مقامات تک ترقی نہ کر سکے اور ان کے رموز واسرار سے واقف نہ ہو سکے، ان کے بعض شبہات صحیح بھی ہیں لیکن اخیر میں وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے عاجز ہو گیے کیوں کہ ان کے پاس وہ اصل نہ تھی، جس پر وہ اپنی بحث کی بنیاد رکھتے۔

اس میں شبہہ نہیں کہ امام صاحب نے حکمت ذوقیہ کی تحصیل نہیں کہ اور اس کے لیے مجاہدہ وریاضت کی زحمت کبھی نہیں اٹھائی، اس وقت مسلمانوں میں عام طور پر فلسفہ مشائیہ کا رواج تھا اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کی تعلیم پائی تھی اور اسی فلسفہ کے مسایل کو انھوں نے ردوقدح کے لیے سامنے رکھا تھا اور اس فلسفہ کی نسبت خود شہرزوری کو تسلیم ہے کہ اس کی بنیاد مضبوط نہیں ہے، لیکن بدقسمتی سے مسلمانوں کا ایک بہت بڑا گروہ اسی فلسفہ کا گرویدہ تھا، اس لیے امام صاحب نے اسی بے بنیاد فلسفہ کی بنیاد کو اور بھی کھوکھلا کیا، اس لیے فلسفہ کی تردید سے ان کا جو مقصد تھا حاصل ہو گیا۔

حکمت بحثیہ یعنی فلسفہ مشائیہ کے حامیوں نے بھی امام صاحب کی فلسفیانہ تصنیفات کی تردید میں کتابیں لکھیں اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، چنانچہ سب سے پہلے سیف الدین آمدی نے امام صاحب کی شرح اشارات کی تردید میں ایک کتاب لکھی (۱) اس کے بعد محقق طوسی نے

(۱) اخبار الحکما قفطی ص ۱۶۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بذات خود اشارات کی شرح لکھی اور اس میں امام صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے، پھر قطب الدین رازی نے محاکمات کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں امام صاحب کے اعتراضات اور محقق طوسی کے جوابات کے درمیان محاکمہ کیا اور بدر الدین محمد بن اسعد یمانی نے بھی اس موضوع پر ایک کتاب لکھی غرض امام صاحب کے زمانے سے فلسفیانہ ہنگامہ آرائی کا ایک نیا دور شروع ہوا اور فلسفیانہ مسایل کے ساتھ لوگوں کو جو عام دلچسپی پیدا ہوئی وہ اسی زمانے سے ہوئی اور فلسفیانہ مسایل کے بحث وتنقید کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ سکا، اس بنا پر فلسفہ کا جو ذوق آج تک موجود ہے وہ درحقیقت امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہے، امام غزالی کے زمانے تک فقہا و محدثین فلسفہ ومنطق سے بالکل ناآشنا تھے، امام غزالی نے اس بیگانگی کو دور کیا اور امام رازی نے اپنے زور تحریر اور دلایل کی قوت سے اس کو فقہا ومحدثین کا دلچسپ ترین مشغلہ بنادیا، یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے لوگوں نے قدما کی کتابیں چھوڑ دیں اور امام صاحب کی تصنیفات کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے۔

امام صاحب نے فلسفہ پر جو اعتراضات کیے ہیں محقق طوسی نے ان کے جو جوابات دئے ہیں اور قطب الدین رازی نے ان کے درمیان جو محاکمہ کیا ہے اس موقع پر مناسب تو یہ تھا کہ ان سب کو نقل کر کے ان کے درمیان موازنہ کیا جاتا، لیکن یہ اعتراضات وجوابات نہایت دقیق اور غیر دلچسپ ہیں اور ان میں موازنہ کے لیے نہایت دقیق اور طویل الذیل بحث کی ضرورت ہوگی، جس سے اس کتاب کے ناظرین کو کوئی دلچسپی نہ ہوگی اس لیے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں، البتہ ایک آسان مسئلہ کے متعلق امام صاحب اور محقق دونوں کی شرحوں کی عبارت کا خلاصہ درج کرتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ امام صاحب فلسفیانہ مسایل کی تشریح کس جامعیت اور وضاحت کے ساتھ کرتے ہیں، شیخ نے قوت قدسیہ کے اثبات پر اشارات میں جو کچھ لکھا ہے اس کی شرح امام صاحب ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''شیخ جب فکر وحدس کے درمیان فرق بیان کر چکا اور اس سے پہلے یہ بیان کر چکا تھا کہ انتقال حدسی نہایت دور رس اور عمدہ ہوتا ہے اور جس روح میں یہ ہوتا ہے اسی کا نام قوت قدسیہ ہے، تو اب قوت قدسیہ کو ثابت کرنا چاہتا ہے، کیوں کہ تقسیم عقلی کے رو سے جس چیز کا فرض کرنا صحیح ہو اس کا وجود ضروری نہیں ہے، اس لیے اس پر دلیل قایم کرنے کی ضرورت ہے اور اس پر جو دلیل لائی جاتی ہے وہ کبھی انی ہوتی ہے اور کبھی لمی اور شیخ نے اس فصل میں دلیل انی کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ قوت قدسیہ حدس کی ایک قسم ہے، اس لیے حدس کا ثابت کرنا ضروری ہے، لیکن تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حدس کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علم بدیہی ہے، کیوں کہ ہر وہ شخص جس میں تھوڑی سی ذہانت بھی پائی جاتی ہے جب اپنی روح کا تجربہ کرتا ہے تو اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کو بعض اوقات ایسی چیزوں کا علم ہو جاتا ہے جن کے حاصل کرنے کی وہ کوئی کوشش نہیں کرتا، لیکن حدس قوی یعنی قوت قدسیہ کے اسباب تو ہم کو یہ معلوم ہے کہ فکر کے لحاظ سے انسانوں کے مختلف درجے ہیں، بعض ایسے غبی انسان ہوتے ہیں جن کو فکر سے کسی نامعلوم چیز کا علم سرے سے حاصل ہی نہیں ہوتا، بعض میں تھوڑی سی ذہانت ہوتی ہے، بعض میں اس سے زیادہ قوت پائی جاتی ہے اور وہ حدس کے قایل ہوتا ہے، اس لیے جس طرح نقصان کی انتہا ایسے شخص کی طرف ہوتی ہے جس میں حدس سرے سے ہوتا ہی نہیں اسی طرح زیادتی کے جانب ایسے شخص کی طرف انتہا ہونی چاہیے جو اکثر حالات میں تعلم اور فکر سے بے نیاز ہو۔

جاننا چاہیے کہ یہ دلیل دو طریقوں سے بیان کی جا سکتی ہے ایک تو یہ کہ حدس میں کمی اور بیشی کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اس لیے جس طرح کمی کی انتہا ایسے شخص کی طرف سے ہو سکتی ہے جس میں حدس موجود ہی نہیں ہو اسی طرح زیادتی کی انتہا ایسے شخص کی طرف ہونی چاہیے، جس میں غیر معمولی حدس پایا جائے، دوسرے یہ کہ حدس کو فکر کے ساتھ نسبت ہے اس لیے جس طرح یہ ضروری ہے کہ فکر کا جو طرفِ ناقص ہے اس کے مقابلے میں ایک طرف کامل بھی ہونا چاہیے، اسی طرح حدس میں بھی جس کا ایک پہلو ناقص ہے اس کے مقابلے میں ایک پہلو کامل بھی ہونا چاہیے، لیکن یہ دلیل دونوں طریقوں سے کمزور ہے، کیوں کہ یہ محض ایک تمثیل ہے۔

قوت قدسیہ کے اثبات میں عمدہ طریقہ یہ ہے کہ تصدیقات نظریہ کی انتہا تصدیقات بدیہہ پر ہوتی ہے اور تصدیقات بدیہہ اپنے اجزا کے تصورات پر موقوف ہیں مثلاً اس بدیہی قضیہ کا علم کہ کل جز سے بڑا ہوتا ہے، جز کل اور بڑے کے تصور پر موقوف ہے اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ نفوسِ انسانی ان تصورات کے قابل ہیں پھر تصدیقات بدیہہ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہیں ہیں، تو ان مفرد تصورات کو بھی بطریق اولی کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہیں ہو جانا چاہیے، پھر تصدیقات بدیہہ کی حقیقت جب یہ قرار پائی کہ ان کے اجزا کا تصور ان کی تصدیق کے یقین کے لیے کافی ہو تو نفس انسانی بذات خود ان بدیہی قضایا کا علم حاصل کر سکتا ہے اور ان کا اجتماع ممکن ہے اور ان کی یہ حالت ہے کہ جب وہ مجتمع ہو جائیں گے تو ان کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جائے گا تو جب تنہا نفس کا ان تمام قضایا سے جن کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جاتا ہے، متصف ہونا ممکن ہے، تو اس علم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نظری سے بھی کسی معلم کی تعلیم کے بغیر اس کا متصف ہونا ممکن ہوگا، پھر جب علوم نظریہ کو باہم ترکیب دیا جائے گا تو اس کو دوسرے نظری علوم لازم ہوں گے اس لیے ہمارے اس بیان کا اقتضا یہ ہے کہ تمام نفوسِ انسانی کو تمام علومِ نظریہ کے بغیر کسی کوشش کے فوراً حاصل ہو جائیں اور حدس کے یہی معنی ہیں، لیکن نفس کا تدبیر بدن میں مشغول رہنا اس میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور یہ خیال بھی سد راہ ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ حدس قوی فطرت اصلیہ کا اقتضا ہے اور فکر کی ضرورت محض عوارض کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''ہر بچہ اسلام کی فطرت پر پیدا ہوتا ہے''۔

شیخ کی اسی عبارت کی شرح محقق طوسی نے ان الفاظ میں کی ہے۔

''شیخ قوت قدسیہ کے وجود کو ثابت کرنا چاہتا ہے اور اس کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ مطلوب تک پہنچانے میں کیف وکم کے لحاظ سے حدس اور فکر کے مختلف درجے ہیں، کیف کے لحاظ سے تو اس لیے کہ مطلوب تک یہ کبھی تیزی سے پہنچاتے ہیں اور کبھی دیری سے اور کم کے لحاظ سے اس لیے کہ کبھی مطلوب کی تعداد زیادہ ہوتی ہے اور کبھی کم، کیف کا یہ اختلاف فکر میں زیادہ ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں حرکت پائی جاتی ہے اور کم کا اختلاف حدس میں زیادہ ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں حرکت نہیں پائی جاتی اور حدس نفس کی قوت سے پیدا ہوتا ہے، ان مختلف درجوں میں نقصان وکمال کی دو حدیں ہیں، نقصان کی حد تو یہ ہے کہ ایک شخص کی تمام فکریں مطالب کے حاصل کرنے سے قاصر رہیں اور کمال کی حد یہ ہے کہ ایک ہی شخص کو وہ تمام علوم دفعۃً حاصل ہو جائیں جو اس کی نوع کو مقدار کے لحاظ سے حاصل ہو سکتے ہیں یا اسی کے قریب کیف کے لحاظ سے ایسے طریقہ پر کہ حدود وسطی پر مشتمل ہو، تقلیدی نہ ہو اور چوں کہ نقصان کا پہلو عام طور پر نظر آتا ہے اس لیے کمال کا پہلو بھی ممکن الوجود ہوگا''۔

ان دونوں عبارتوں کے موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب پہلے تو خود دلیل کی تحلیل نہایت وضاحت کے ساتھ کرتے ہیں پھر اس کی کمزوریوں کو دکھاتے ہیں اس کے بعد اگر ممکن ہوتا ہے تو خود اس مسئلہ پر مستقل دلیل قایم کرتے ہیں لیکن محقق طوسی کی عبارت ان باتوں سے بالکل خالی ہے۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

علم کلام

علم کلام کے متعلق امام صاحب کے جو کارنامے ہیں ان کے جاننے کے لیے سب سے پہلے علم کلام کی تاریخ کا جاننا ضروری ہے۔

علم کلام کی دو مختلف شاخیں ہیں عقلی اور نقلی ان میں پہلی شاخ فلسفہ اور دوسری مذاہب کے مقابلہ میں ایجاد ہوئی تھی، پہلی شاخ کے موجد معتزلہ یعنی ابوالہذیل علاف، نظام، جاحظ اور ابو مسلم اصفہانی وغیرہ تھے اور چوں کہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا اس لیے محدثین وائمہ نے علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اسی علم کلام کے ساتھ تھا، مفتاح السعادہ میں لکھا ہے کہ علم کلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری میں معتزلہ اور قدریہ نے کی اور اہل سنت والجماعت کے علم کلام کی بنیاد تیسری صدی ہجری میں پڑی کیوں کہ اعتزال کی ابتدا، واصل بن عطا نے کی جو ۸۰ھ میں پیدا ہوا اور ۱۳۱ھ میں وفات پائی اور اہلسنت والجماعت کے علم کلام کی بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی جو تیسری صدی میں تھے اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے، اس بنا پر علم کلام دو صدیوں تک مستقل طور پر معتزلہ کے ہاتھ میں رہا اور امام ابوحنیفہ ؒ، امام ابویوسف ؒ، امام محمد ؒ، امام شافعی ؒ، امام مالک ؒ اور امام احمد بن حنبل ؒ نے علم کلام کی جو مخالفت کی وہ اسی علم کلام کے ساتھ مخصوص ہے، کیوں کہ امام ابوالحسن اشعری کے علم کلام کی اشاعت سے پہلے یہ تمام ائمہ وفات پا چکے تھے اس لیے قدرتی طور پر وہ لوگ اس علم کلام کی مخالفت کر ہی نہیں سکتے تھے، ان کا زمانہ وہی تھا جس میں معتزلہ کا علم کلام عام طور پر شائع وذائع تھا اور اسی علم کلام کی انھوں نے مخالفت کی تھی۔(۱)

نقلی علم کلام خود اسلامی فرقوں یعنی معتزلہ، قدریہ، جبریہ وغیرہ کے مقابلہ میں ایجاد ہوا تھا اور اس کے موجد امام ابوالحسن اشعری تھے، جو ۲۷۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۳۰ھ میں وفات پائی، ابتدا میں یہ طریقہ بالکل نقلی تھا سب سے پہلے قاضی ابوبکر باقلانی نے اس میں چند عقلی مسایل کا اضافہ کیا،

(۱) مفتاح السعادۃ ج۲ص ۳۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مثلاً یہ کہ جوہر فرد ثابت ہے، خلا کا وجود ہے، عرض، عرض کے ساتھ قایم نہیں رہ سکتا، عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا، اسی قسم کے اور بھی متعدد مسایل تھے جن کو انھوں نے اس غرض سے لے لیا تھا کہ اسلامی عقاید کے دلایل ان پر موقوف تھے، البتہ دلایل کی وہ صورتیں جن سے قیاس کی ترکیب ہوئی اب تک پیدا نہیں ہوئی تھیں اور اگر پیدا بھی ہوئی تھیں تو متکلمین کو ان کے اختیار کرنے سے احتراز تھا، کیوں کہ ان کا تعلق صرف فلسفہ سے تھا، جو عقاید شرعیہ کے بالکل مخالف تھا، اس طرح علم کلام کا ایک نیا طریقہ پیدا ہوا جو نہ بالکل عقلی تھا نہ بالکل نقلی، قاضی ابوبکر باقلانی کے بعد امام الحرمین نے اسی طریقے کے مطابق ایک کتاب شامل کے نام سے لکھی پھر اسی کو مختصر کیا اور اس کا نام ارشاد رکھا اور یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ امام رازی کے زمانے تک اگرچہ علم کلام کا یہ طریقہ بہت کچھ بدل گیا تھا تاہم یہ کتاب نصاب درس میں داخل رہی اور امام رازی نے اس کو از بر حفظ کیا تھا۔ (۱)

امام الحرمین کے زمانے تک فلسفہ کی تمام شاخیں جن میں منطق بھی شامل تھی ایک ہی نگاہ سے دیکھی جاتی تھیں، لیکن جب علم منطق کی تعلیم و تعلم کا رواج ہوا تو متکلمین کو معلوم ہوا کہ منطق دوسرے فلسفیانہ علوم سے بالکل مختلف اور محض دلایل کی صحت و فساد کے معلوم کرنے کا ایک معیار اور ذریعہ ہے، اس کے بعد انھوں نے قدما کے علم کلام کے قواعد و مقدمات کو دیکھا تو اب جو دلایل قایم ہوئے ان کی بنا پر اکثر قدیم علم کلام کے قواعد کی مخالفت کی اور زیادہ تر یہ دلایل طبیعیات اور الٰہیات میں فلاسفہ کے مباحث سے ماخوذ تھے، اس طرح علم کلام کا یہ طریقہ قدما کے علم کلام کے طریقہ سے مختلف ہو گیا اور یہی طریقہ ہے جس کو متاخرین کا طریقہ کہتے ہیں اور اس میں ان لوگوں نے فلاسفہ کی ان مسایل اور علوم کی تردید کو بھی شامل کر لیا جو عقاید اسلام کے مخالف تھے، اس طرح انھوں نے فلاسفہ کو بھی ان فریقوں میں شامل کر لیا جو عقاید میں ان کے حریف تھے، کیوں کہ فرقہ مبتدعہ کے مذاہب اور فلاسفہ کے مذاہب میں بہت زیادہ مناسبت تھی، سب سے پہلے امام غزالی نے اس طریقہ کے مطابق علم کلام میں کتابیں لکھیں، اس کے بعد امام رازی نے ان کی تقلید کی۔

تاہم امام غزالی اور امام رازی کے زمانے تک علم کلام اور فلسفہ کے موضوع و مسایل میں باہم اس قدر اختلاط نہیں ہوا تھا کہ دونوں علم میں کوئی فرق باقی نہ رہے لیکن متاخرین نے اس میں اس قدر غلو کیا کہ فلسفہ اور علم کلام مخلوط ہو کر گویا ایک ہی علم ہو گیے۔ (۲)

---

(۱) ابن خلکان ج ۱ ص ۴۷۵ (۲) ابن خلدون نے مقدمہ میں ایک مفصل مضمون لکھا ہے۔ یہ معلومات اسی سے ماخوذ ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام رازی نے علم کلام میں جو کتابیں لکھی ہیں وہ اسی مخلوط طریقہ کے مطابق لکھی ہیں لیکن درحقیقت ان کا علم کلام صرف انہی کتابوں تک محدود نہیں ہے، کیوں کہ انھوں نے اگرچہ عام طور پر معتزلہ اور حکما کو اپنا حریف قرار دیا ہے تاہم معتزلہ اور حکماے اسلام کے بہت سے خیالات ایسے بھی ہیں جن سے اسلامی عقاید کو اصول عقلی کے مطابق نہایت آسانی کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے اور ملاحدہ کے بہت سے شبہات ان سے زایل ہوسکتے ہیں، امام صاحب نے علم کلام کی عام کتابوں میں اگرچہ ان خیالات سے فایدہ نہیں اٹھایا، تاہم تفسیر کبیر میں مناسب موقعوں پر جابجا ان کا ذکر کرتے ہیں اور اگر ان سب کو جمع کیا جاے تو عقلی علم کلام کا ایک معتدبہ ذخیرہ فراہم ہوسکتا ہے، اس بنا پر امام صاحب کی عام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر سے اخذ کرکے ان کے کلام کے مہماتِ مسایل کو بیان کرتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اثباتِ باری

حکما خداوند تعالیٰ کے وجود کو امکان سے ثابت کرتے ہیں اور امکان کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دنیا میں موجودات کا وجود یقینی طور پر پایا جاتا ہے، اب اگر ان موجودات میں کوئی موجود ایسا ہے جس کے لیے عدم لذاتہ محال ہے، تو اسی کا نام خدا ہے اور اگر کوئی موجود ایسا نہیں ہے تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ تمام موجوداتِ عالم پر عدم طاری ہوسکتا ہے، لیکن عدم کی طرح ان کو وجود بھی لاحق ہوسکتا ہے، ورنہ وہ سرے سے موجود ہی نہیں ہوتے، اس لیے جب ان میں وجود اور عدم دونوں کی قابلیت موجود ہے تو ان کے وجود کو ان کے عدم پر ترجیح کسی موثر اور مرجح کے ذریعہ سے ہی ہوگی، اس لیے تمام ممکنات کے لیے ایک ایسی موثر کا ہونا ضروری ہے جو بذات خود ممکن نہ ہو ورنہ اگر وہ ممکن ہوگا تو اس کے لیے بھی ایک موثر ہوگا لیکن چوں کہ وہ ممکن نہیں ہے اس لیے وہ واجب الوجود ہوگا۔

لیکن اس دلیل کے صحت چار مقدمات پر موقوف ہے۔

۱۔ ممکن کسی سبب کا محتاج ہوتا ہے۔

۲۔ اس سبب کو امر وجودی ہونا چاہیے۔

۳۔ دور محال ہے یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک چیز ایک چیز کی علت بھی ہو اور پھر اسی کی معلول بھی ہو۔

۴۔ تسلسل محال ہے یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ غیر منقطع و غیر متناہی ہو۔

جن کو امام صاحب نے اپنے اپنے موقع پر دلیل سے ثابت کر دیا ہے، لیکن بعض لوگوں کے نزدیک اس دلیل کے اثبات کے لیے دور و تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ اگر موجوداتِ عالم میں کوئی چیز واجب الوجود ہے تو مدعا ثابت ہے اور اگر نہیں ہے تو تمام موجودات ممکن الوجود ہوں گے اور ممکن الوجود کے وجود کا سبب ممکن الوجود چیز نہیں ہوسکتی، کیوں کہ:

۱۔ اگر ممکن کسی دوسری چیز کے وجود کی علت ہو تو علت ہونے میں اس کی ذات کو دخل ہوگا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیوں کہ علت کے وجود کا لحاظ اس کی ایجاد میں ضروری ہے لیکن ممکن کی ذات فی نفسہ ممکن الوجود ہے، اس لیے اگر ممکن کسی چیز کے وجود کی علت ہو تو اس کا امکان اس کی علیت کا جزو ہوگا لیکن امکان علیت کا جز نہیں ہوسکتا، کیوں کہ جو چیز ممکن ہے واجب نہیں ہوسکتی اور علت ہونے کے لیے ایک چیز کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لیے ایک ہی چیز ایک ہی حیثیت سے واجب اور ممکن نہیں ہوسکتی۔

۲- دوسرے یہ کہ ممکن کے وجود کا استناد اگر کسی سبب کی طرف ہوگا تو یہ استناد یا تو امکان کی وجہ سے ہوگا یا عدم امکان کی وجہ سے، عدم امکان کی وجہ سے تو نہیں ہوسکتا کیوں کہ جس چیز میں امکان نہیں پایا جائے گا وہ یا تو واجب ہوگی یا ممتنع اور واجب اور ممتنع کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہوسکتے، اس لیے ممکن کے وجود کا استناد ایک علت معینہ کی طرف امکان کی وجہ سے ہوگا، اس بنا پر امکان اس علت معینہ کی طرف احتیاج کی علت ہوگا، اس لیے اگر ممکن ممکن کی علت ہو تو خود وہ ممکن جس کو علت تسلیم کیا گیا ہے اپنی آپ علت ہوگا اور یہ محال ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ممکنات کے موجود کا استناد صرف واجب الوجود کی طرف ہو سکتا ہے۔

اس استدلال کی صحت کے لیے سب سے مقدم شرط یہ ہے کہ عالم کو ممکن الوجود ثابت کیا جائے اور حکما نے عالم کے ممکن الوجود ہونے پر متعدد دلیلیں قائم کی ہیں۔

۱- تمام اجسام ہیولی اور صورت سے مرکب ہیں اور جو چیز مرکب ہے وہ واجب الوجود نہیں ہوسکتی، کیوں کہ ہیولی اور صورت باہم ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور واجب الوجود محتاج نہیں ہوسکتا۔

۲- عالم کا وجود اس کی ماہیت پر زاید ہے اور جس چیز کا وجود اس کی ماہیت پر زاید ہوتا ہے وہ ممکن ہوتی ہے۔

۳- عالم میں کثرت پائی جاتی ہے اور جس چیز میں کثرت پائی جاتی ہے وہ واجب الوجود نہیں ہوسکتی، لیکن اس دلیل کے تمام مقدمات قابلِ بحث وتمحیص ہیں اور امام صاحب نے اپنے اپنے موقع پر ان پر بحثیں کی ہیں، سب سے مقدم بحث یہ ہے کہ جو چیز ممکن ہے یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہے اس وجود اور عدم کے لیے کسی علت کی ضرورت ہے بھی یا نہیں؟ حکما اس کے عدم اور وجود کی ترجیح کے لیے ایک علت مرجحہ کی ضرورت سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ ایک بدیہی چیز ہے لیکن بہت سے دلایل سے ثابت ہوتا ہے کہ ترجیح کے لیے کسی مرجح کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً خداوند تعالیٰ نے عالم کو ایک خاص وقت میں پیدا کیا حالاں کہ اس وقت کو دوسرے اوقات پر کوئی ترجیح نہیں تھی، ایک شخص شیر کے حملے سے بچنے کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے بھاگنا چاہتا ہے اور اس کے سامنے دو راستے ہیں اور وہ جس راستے سے بھاگے شیر کے حملے سے محفوظ رہ سکتا ہے، لیکن وہ ان دو راستوں میں سے جو ہر حیثیت سے یکساں ہیں ایک راستے کو بغیر کسی مرجح کے اختیار کر لیتا ہے غرض اس دلیل کے تمام مقدمات پر کسی نہ کسی حیثیت سے ردوقدح کی جا سکتی ہے، حکما کا یہ استدلال امکان ذات پر مبنی ہے یعنی عالم فی نفسہٖ ممکن ہے، لیکن امام صاحب نے اربعین میں امکانِ صفات سے خداوند تعالیٰ کے وجود پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے اور اس صورت میں ایک جسم جس وصف کے ساتھ متصف ہوگا دوسرا جسم بھی اسی وصف کے ساتھ متصف ہو سکے گا، لیکن تمام اجسام کے اوصاف مختلف ہیں، اس بنا پر ہر جسم اپنے مخصوص اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ایک مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگا اور اسی مخصص اور مرجح کا نام خدا ہے۔

یہ دلیل اگرچہ بذات خود نہایت مختصر ہے لیکن درحقیقت وہ تین مقدمات پر موقوف ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے اور امام صاحب کے نزدیک اس کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ جسم کی مختلف قسمیں ہیں، فلکی، عنصری، کثیف اور لطیف وغیرہ اور مورد قسمت یعنی جسمانیت ان سب میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے اور ان میں باہم جو امتیاز ہے، وہ صرف ان کے مختلف اوصاف سے پیدا ہوتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اجسام کی حقیقت ایک ہے۔

۲- چوں کہ ان اجسام کی حقیقت ایک ہے اس لیے ہر چیز ایک جسم کے لیے جائز ہوگی وہ دوسرے جسم کے لیے بھی جائز ہوگی، کیوں کہ کسی وصف کی قابلیت اگر جسم کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے تو جہاں یہ ماہیت پائی جائے گی یہ قابلیت بھی پائی جائے گی اور چوں کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے اس لیے ایک جسم جس صف کے ساتھ متصف ہے دوسرا جسم بھی اس وصف کے ساتھ متصف ہو سکے گا، لیکن اگر یہ قابلیت اس ماہیت کے لوازم میں سے نہیں ہے تو اس کے عوارض میں سے ہوگی اب اس قابلیت کی قابلیت کے متعلق بحث ہوگی، اگر وہ بھی ماہیت کے عوارض میں سے ہوگی تو اس کے متعلق بھی یہی سوال پیدا ہوگا اب اگر یہ سلسلہ برابر اسی طرح چلا جائے گا تو تسلسل لازم آجائے گا اور اگر اس کی انتہا ایسی قابلیت پر ہوگی جو اس کے ماہیت کے لیے لازم ہوگی تو مدعا ثابت ہو جائے گی۔

۳- ہر وہ جسم جو موجود ہوگا وہ کسی معین مقام میں ہوگا، اس کی ایک خاص شکل ہوگی اور وہ نرم یا سخت ہوگا اور ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ ہر جسم کی تخصیص اس کے خاص خاص اوصاف کے ساتھ ممکن ہے اور ممکن کے لیے ایک مرجح اور مخصص کی ضرورت ہے، اب اگر وہ مرجح اور مخصص بھی جسم ہوگا تو وہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بھی اپنے اوصاف کے لیے ایک مخصص ومرجح کا محتاج ہوگا اور اس طرح ایک غیر متناہی سلسلہ قایم ہو جائے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا، اس سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام اپنے اوصاف میں ایک ایسے موجود کے محتاج ہیں جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی اور اسی کا نام خدا ہے۔

یہ دلیل متکلمین کے نزدیک نہایت مقبول ہے، کیوں کہ اس سے جس طرح مبدا یعنی خدا کا اثبات ہوتا ہے اسی طرح معاد کا اثبات بھی ہوسکتا ہے، کیوں کہ جو عوارض عناصر پر طاری ہو سکتے ہیں وہی افلاک پر بھی طاری ہو سکتے ہیں، اس لیے وہ بھی خرق والتیام کو قبول کر سکتے ہیں اور جس طرح مٹی پانی، پانی ہوا اور ہوا آگ ہو سکتی ہے اسی طرح آسمان زمین اور زمین آسمان ہو سکتی ہے، اسی بنا پر امام صاحب دوسرے مقدمہ کے بعد لکھتے ہیں:

وهذه المقدمة كما انها عظيمة المنفعة في معرفة المبدأ فهي ايضا عظيمة المنفعة في معرفة المعاد وتصحيح ما ورد في القرآن من احوال القيامة.	یہ مقدمہ جس طرح مبدا یعنی خدا کے علم کے لیے بہت زیادہ مفید ہے اسی طرح معاد کے علم اور قرآن مجید میں قیامت کے جو حالات مذکور ہیں ان کی صحت کے لیے بھی بہت زیادہ مفید ہے۔

اسی دلیل سے معجزات کا امکان بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ اس کی بنا پر آگ کے جو اوصاف ہو سکتے ہیں، وہی پانی میں بھی پیدا ہو سکتے ہیں اس لیے جس طرح آگ جلا سکتی ہے پانی بھی جلا سکتا ہے اور اسی کا نام معجزہ ہے۔

اسی دلیل کو امام صاحب نے تفسیر کبیر میں اس طرح بیان کیا ہے "نباتات اور حیوانات، فطرت، آسمان اور ستاروں کے اثر سے نہیں پیدا ہو سکتے، کیوں کہ ان چیزوں کا اثر سب پر یکساں پڑنا چاہیے، حالاں کہ گلاب کی ایک پنکھڑی کے اوپر کا حصہ تو نہایت زرد ہوتا ہے اور نیچے کا حصہ نہایت سرخ، حالاں کہ یہ پنکھڑی نہایت نازک اور لطیف ہوتی ہے اور ہم کو یہ بداہۃً معلوم ہے کہ اس نازک اور لطیف پنکھڑی کے ساتھ ستاروں اور آسمانوں کو ایک ہی نسبت ہے اور ایک طبیعت ایک مادہ میں صرف ایک ہی اثر کر سکتی ہے، خود حکما کا قول ہے کہ مفرد شکل کروی ہوتی ہے کیوں کہ ایک طبیعت کا اثر ایک ہی مادہ میں یکساں ہونا چاہیے اور صرف کروی شکل کے تمام اطراف وجوانب یکساں ہوتے ہیں، غرض طبیعت اور مادہ کے اتحاد کا اثر یکساں پڑنا چاہیے، حالاں کہ یہ اثر یکساں نہیں ہے، بلکہ پنکھڑی کا ایک حصہ نہایت زرد اور دوسرا حصہ نہایت سرخ ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ان اوصاف کے پیدا کرنے میں طبیعت کو کوئی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دخل نہیں بلکہ ان کا پیدا کرنے والا ایک فاعل مختار اور حکیم ہے(۱)

اصل یہ ہے کہ عالم کے حدوث وقدم کے متعلق صرف پانچ احتمالات قایم ہوسکتے ہیں۔

۱- ایک یہ کہ وہ بالذات وبالصفات قدیم ہے یعنی اجسام فلکیہ کی ذات اور اس کے صفات سب قدیم ہیں، البتہ اس کی حرکت قدیم نہیں ہے، بلکہ ہر حرکت کے پہلے ایک حرکت ہے، اسی طرح اجسام عنصریہ کا ہیولی قدیم ہے، البتہ ان کے صور واعراض قدیم نہیں ہیں بلکہ ایک صورت کے بعد دوسری صورت اور ایک عرض کے بعد دوسرا عرض اس کو لاحق ہوتا رہتا ہے اور یہ سلسلہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے، ارسطو کا یہی مذہب ہے اور متاخرین فلاسفہ میں فارابی اور ابن سینا نے یہی مذہب اختیار کیا ہے۔

۲- عالم بالذات قدیم اور بالصفات حادث ہے، ارسطو سے پہلے جو حکما موجود تھے، ان کا مذہب یہی تھا۔

۳- عالم بالصفات قدیم اور بالذات حادث ہے، لیکن چوں کہ یہ احتمال بدلہۃً باطل ہے اس لیے اس کا کوئی قایل نہ ہوسکا۔

۴- عالم بالذات وبالصفات حادث ہے اور ارباب مذاہب یعنی مسلمان یہودی، عیسائی اور مجوسی سب کا یہی مذہب ہے۔

۵- ان میں کوئی صورت یقینی نہیں ہے، اس لیے اس مسئلہ میں توقف کرنا چاہیے، جالینوس کا یہی مذہب ہے۔

لیکن امام صاحب کے نزدیک آسمانی کتابوں میں صرف صفات کے امکان اور حدوث سے خداوند تعالیٰ کے وجود پر استدلال کیا گیا ہے(۲) امام صاحب نے تفسیر کبیر میں ہر ممکن طریقہ اس دلیل کو ثابت کیا ہے اگرچہ اس دلیل کے اثبات کے لیے مادہ یا جسم کے حدوث کے ثابت کرنے کی ضرورت نہ تھی، تاہم چوں کہ متکلمین کے نزدیک خود مادہ اور جسم بھی حادث ہیں اس لیے امام صاحب نے کتب کلامیہ میں مادہ اور جسم کے حدوث کا اثبات بھی کیا ہے، لیکن اس پر جو دلایل قایم کیے ہیں وہ نہایت طویل، پیچ دار اور پُر از مشکلات ہیں اس کے لیے:

۱- سب سے پہلے تو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ خود عالم کیا ہے؟ متکلمین کے نزدیک خدا کے سوا ہر موجود چیز عالم ہے، اس بنا پر تقسیم عقلی کے رو سے عالم میں صرف تین قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں۔

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۴۳۶ (۲) ایضاً ج ۴ ص ۷۷۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱-ایک تو متحیز یعنی وہ چیزیں جو کسی چیز یا مکان میں پائی جائیں، مثلاً اجسام اور جوہر فرد۔

۲-وہ چیزیں جو متحیز یعنی جسم میں حال ہو کر پائی جائیں، مثلاً رنگ و بو وغیرہ اور انہی کا نام عرض ہے اور پہلی قسم کو جوہر کہتے ہیں۔

۳-وہ چیز جو نہ خود متحیز ہو اور نہ کسی متحیز میں حال ہو کر پائی جائے، یعنی نہ وہ جوہر ہو نہ عرض، فلاسفہ کے نزدیک اس قسم کا وجود ہے اور متکلمین کے نزدیک خدا کے سوا اس قسم کی کوئی چیز موجود نہیں ہے، فلاسفہ کے نزدیک عقول، نفوس بلکہ خود مادہ بھی اسی قسم میں داخل ہے، اس لیے صرف اجسام واعراض کے حدوث سے یہ ثابت نہیں ہوسکتا کہ خدا کے سوا ہر موجود حادث ہے، کیوں کہ خود عقول و نفوس اور مادہ جسم و عرض نہیں ہیں اس لیے جسم و عرض کے حدوث سے ان کا حدوث کیوں کہ ثابت ہوسکتا ہے۔

تمام متقدمین اور متاخرین، متکلمین حدوثِ عالم پر جو دلیل قایم کرتے تھے، وہ صرف اسی مقدمہ تک محدود تھی، یعنی خدا کے سوا وہ عالم کو صرف دو چیزوں کا مجموعہ سمجھتے تھے، جوہر اور عرض اور ان دونوں کے حدوث کو ثابت کر کے مجموعہ عالم کے حدوث کے قایل ہو جاتے تھے، لیکن امام صاحب کے نزدیک اس کے لیے ایک دوسرے مقدمہ کے ثابت کرنے کی بھی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ خود محدث لی کیا حقیقت ہے؟ اگرچہ محدث کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں لیکن ان سب کا حاصل صرف دو تعریفوں کی صورت میں نکلتا ہے۔

۱-محدث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کا عدم اس کے وجود سے پہلے ہو، لیکن اس تفسیر پر فلاسفہ کا اعتراض یہ ہے کہ تقدم کی پانچ قسمیں ہیں۔

۱-علت کا تقدم معلول پر مثلاً سورج روشنی کی اور انگلی کی حرکت، کنجی کی حرکت کی علت ہے لیکن اس تقدم کے لیے تقدم زمانی کی ضرورت نہیں، کیوں کہ سورج روشنی سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا، اس بنا پر سورج اور سورج کی روشنی کے درمیان کوئی زمانہ حایل نہیں ہے، یہی حال انگلی اور کنجی کی حرکت کا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فصل زمانی نہیں ہے، بلکہ دونوں کی حرکت کے ساتھ ہوتی ہے اور ایک دوسرے کی علت ہے۔

۲-تقدم بالذات، مثلاً دو کا وجود ایک پر موقوف ہے اور ایک کا وجود دو پر موقوف نہیں، اس لیے ایک دو پر مقدم بالذات ہے، البتہ تقدم بالذات میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مقدم، موخر کی علت ہو، اس لیے وہ تقدم بالعلیۃ سے مختلف ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳-تقدم بالشرف جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا تقدم حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر۔

۴-تقدم بالرتبہ جیسے امام کا تقدم مقتدی پر۔

۵-تقدم بالزمان یعنی مقدم پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہو جس میں موخر نہ پایا جاتا ہو۔ پھر ایسا زمانہ پایا جائے جس میں موخر پایا جائے، مثلاً باپ کے وجود پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہے جس میں بیٹا موجود نہ تھا، پھر اس زمانے کے گذرنے پر ایک ایسا زمانہ آیا جس میں بیٹے کا وجود ہوا، اس بنا پر جب تک زمانے کا وجود نہ ہو تقدم زمانی کا وجود نہیں ہوسکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ عالم کا عدم جو اس کے وجود پر مقدم فرض کیا گیا ہے، اس کے کیا معنی ہیں؟ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ تقدم بالعلیۃ ہے تو یہ محال ہے، کیوں کہ اولاً تو عدم وجود کی علت نہیں ہوسکتا، دوسرے علت و معلول دونوں کا وجود ایک زمانے میں ساتھ ساتھ جمع ہوسکتا، اس لیے اگر عالم کا عدم اس کے وجود کی علت ہو تو عالم کا عدم اور وجود دونوں ساتھ ساتھ پائے جائیں گے اور یہ محال ہے۔

تقدم بالشرف اور تقدم بالرتبہ بھی نہیں ہوسکتا اور یہ ظاہر ہے، اسی طرح تقدم بالزمان بھی نہیں ہوسکتا، کیوں کہ تقدم زمانی کے لیے زمانے کا وجود ضروری ہے، اس لیے اگر عالم کے عدم کو اس کے وجود پر تقدم زمانی ہو تو زمانہ بھی ازل میں موجود ہوگا، لیکن زمانہ حرکت کے اور حرکت جسم کے عوارض میں ہے، اس لیے تقدم زمانی کے بنا پر زمانہ، حرکت اور جسم سب کو قدیم ماننا پڑے گا، حالاں کہ مدعا جسم کا حدوث ثابت کرتا ہے۔

ان وجوہ سے یہ ماننا پڑے گا کہ عالم کا عدم اس کے وجود پر مقدم بالذات ہے، کیوں کہ عالم بذات خود ممکن ہے اور ممکن بالذات کا وجود بذات خود نہیں ہوتا، بلکہ دوسرے ذات پر موقوف ہوتا ہے اور جو چیز بالذات ہوتی ہے وہ اس چیز پر مقدم ہوتی ہے جو بالغیر ہو اس لیے عالم کا عدم اس کے وجود پر مقدم بالذات ہے، مقدم بالزمان نہیں۔

۲-محدث کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ وہ مسبوق بالغیر ہو یعنی اس سے پہلے غیر کا وجود ہو، اب پھر سوال پیدا ہوگا کہ یہ تقدم کس قسم کا ہے؟ اگر یہ تقدم بالعلیۃ ہے تو ایک متفقہ مسئلہ ہے، کیوں کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم بذات خود ممکن اور اپنی علت کے وجوب کی وجہ سے واجب ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حوادثاتِ عالم کی ابتدا کسی خاص حادث سے ہونا چاہیے، کیوں کہ جب عالم کی علت یعنی خدا دائمی ہے، تو اس کا معلول بھی دائمی ہوگا اور اگر یہ تقدم بالذات و بالشرف ہے تو اس سے بھی انکار نہیں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

البتہ تقدم مکانی متفقہ طور پر نہیں ہوسکتا اور اگر ہو بھی تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حوادث کی ابتدا کسی خاص حادث سے ہونا چاہیے، کیوں کہ اگر عالم کے اوپر دو موجود ایسے ہوں جو ازلی و ابدی ہوں تو اس میں کوئی استحالہ نہیں، اس بنا پر موجودات عالم کے حدوث ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس تقدم کو تقدم زمانی تسلیم کیا جائے، لیکن اس سے دو خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ اس سے خدا کا زمانی ہونا لازم آتا ہے، دوسرے اس سے خود زمانہ کا زمانی ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں باتیں محال ہیں اور اگر اس کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو اس سے عالم کا قدم ثابت ہوتا ہے جو مدعا کے خلاف ہے، کیوں کہ اگر خدا کا تقدم عالم پر ایسا ہے جس کی ابتدا نہیں اور تقدم زمانی ہے اس سے ایسے زمانہ کا ثبوت ہوتا ہے جس کی ابتدا نہیں اور اس وقت بالترتیب زمانہ حرکت اور جسم سب کو قدیم ماننا پڑے گا۔

لیکن امام صاحب تقدم کے ان اقسام خمسہ کے علاوہ ایک اور قسم کا تقدم ثابت کرتے ہیں، مثلاً کل یعنی گذشتہ دن آج کے دن پر مقدم ہے، لیکن یہ تقدم بالعلیہ نہیں ہے کیوں کہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ پایا جاتا ہے، اس لیے اگر کل کا دن آج کے دن کی علت ہو تو کل اور آج ایک ساتھ پائے جائیں گے حالاں کہ یہ محال ہے، اس کے علاوہ زمانے کے اجزا بالکل یکساں ہیں اس لیے ایک جزو دوسرے جزو کی علت نہیں ہوسکتا، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ تقدم بالذات و بالشرف اور بالمکان بھی نہیں، اب صرف ایک صورت باقی رہ گئی ہے یعنی یہ کہ تقدیم بالزمان ہو لیکن یہ بھی ممکن نہیں ہے، ورنہ یہ زمانہ بھی کسی دوسرے زمانہ میں پایا جائے گا، پھر پہلے زمانے کی طرح اس زمانے میں بھی یہی بحث ہوگی اور اس کا نتیجہ ہوگا کہ ایک ہی ساتھ غیر متناہی زمانوں کا وجود ہو جائے گا اور ہر ایک زمانہ دوسرے زمانے کا ظرف ہوگا اور یہ محال ہے، کیوں کہ ان تمام غیر متناہی زمانوں کے مجموعہ کا گذشتہ کل بھی آج پر مقدم ہوگا، اس لیے یہ مجموعہ بھی دوسرے زمانے کا محتاج ہوگا اور یہ محال ہے کیوں کہ جو زمانہ اس مجموعہ کا ظرف ہے اس کو اس مجموعہ سے الگ ہونا چاہیے کیوں کہ ظرف مظروف سے مختلف ہوتا ہے لیکن اسی کے ساتھ وہ اس سے الگ بھی نہیں ہے، کیوں کہ زمانے کے مجموعہ میں زمانے کے تمام افراد داخل ہیں اور یہ زمانہ بھی زمانے کا ایک فرد ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ زمانہ اس مجموعہ سے الگ بھی ہو اور الگ بھی نہ ہو اور یہ محال ہے اس لیے یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ عالم کا عدم اس کے وجود پر اور خدا کا وجود عالم کے وجود پر اسی طریقہ سے مقدم ہو اور اس وقت یہ اعتراض دور ہو جائے گا۔

غرض اس قسم کے اور بہت سے مباحث کے بعد امام صاحب نے عالم کے حدوث پر متعدد

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دلیلیں قایم کی ہیں جن میں ایک دلیل یہ ہے کہ اگر اجسام ازلی ہوں گے تو ازل میں یا متحرک ہوں گے یا ساکن، کیوں کہ جسم ایک متحیز چیز ہے، اس لیے وہ ایک معین حیز میں پایا جائے گا، اس لیے وہ ازل میں یا تو اسی حیز میں قایم رہے گا یا اس حیز سے دوسرے حیز میں منتقل ہوگا، پہلی صورت کا نام سکون اور دوسری صورت کا نام حرکت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اگر جسم ازلی ہوگا تو وہ ازل میں یا متحرک ہوگا یا ساکن، لیکن وہ ازل میں متحرک نہیں ہوسکتا، کیوں کہ حرکت ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کا نام ہے، اس لیے دوسری حالت میں منتقل ہونے سے پہلے، پہلی حالت کا وجود ضروری ہے، کیوں کہ حرکت کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ ایک چیز کے بعد ہو اور جو چیز ازلی ہے وہ کسی چیز کے بعد نہیں ہوسکتی اس لیے حرکت اور ازل دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا محال ہے، اسی طرح جسم ازل میں ساکن بھی نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اگر اس کا سکون ازلی ہو تو یہ سکون کبھی زایل نہ ہوگا، حالاں کہ ہر متحیز چیز اپنے حیز سے نکل کر دوسرے حیز میں جاسکتی ہے اور جب وہ دوسرے حیز میں جائے گی تو اس کا یہ سکون زایل ہوجائے گا لیکن یہ دلیل اس پر موقوف ہے کہ سکون ایک وجودی چیز ہے، ورنہ اگر اس کو عدمی تسلیم کرلیا جائے تو یہ دلیل قایم نہیں ہوسکتی کیوں کہ ازل میں عدمی چیز کا زوال ناممکن نہیں ہے بلکہ بالاتفاق جایز ہے، کیوں کہ اگر اس کو جایز تسلیم کیا جائے تو عالم کا حدوث ہی نہیں ثابت ہوسکتا اور اس صورت میں ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ اگر عالم حادث ہو تو اس کا عدم ازلی ہوگا اور جب اس کا عدم ازلی ہوگا تو وجود کے طریان سے زایل نہ ہوسکے گا، لیکن چوں کہ عالم موجود ہوچکا ہے، اس لیے یہ معلوم ہوا کہ عالم کا عدم ازلی نہ تھا اور جب اس کا عدم ازلی نہ تھا تو اس کا وجود ازلی ہوگا اور قدم عالم کے یہی معنی ہیں، اس لیے معلوم ہوا کہ ہر ازلی چیز ممتنع الزوال نہیں ہے، بلکہ اس کا وجودی ہونا ضروری ہے، حالاں کہ فلاسفہ کے نزدیک سکون ایک عدمی چیز ہے، یعنی جس چیز میں حرکت کی صلاحیت ہو اور وہ حرکت نہ کرے تو اس کو ساکن کہیں گے، اس لیے سکون کی تعریف یہ ہوگی عدم الحرکۃ عما من شانہ ان یتحرک اور جب سکون عدیم چیز ٹھہرا تو وہ عدم میں زایل بھی ہوسکے گا، اس بنا پر امام صاحب نے اس دلیل کی صحت کے لیے سب سے پہلے سکون کو ایک وجودی چیز ثابت کیا ہے، لیکن اس دلیل پر اور بھی بہت سے اعتراضات ہیں۔

ان تمام باتوں کے ثابت کرنے کے بعد امام صاحب نے خدا کے وجود کے دلایل قایم کیے ہیں، لیکن یہ دلایل نہایت کثیر المقدمات، طویل الذیل اور پُر از مشکلات واعتراضات ہیں اس لیے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں، لیکن خداوند تعالیٰ کے اثبات کا ایک طریقہ اور ہے اور امام صاحب کے طرز

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اصلی رجحان اسی طرف ہے، چنانچہ مباحث مشرقیہ میں اس طریقے کی نسبت لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں نے (اثباتِ خدا) میں اس احکام واتقان پر اعتماد کیا ہے، جو آسمان وزمین بالخصوص جسم انسانی کی ترکیب، ان کے عظیم الشان فوائد اور عجیب وغریب صنعت میں نظر آتا ہے، جن کو دیکھ کر ہر عاقل کی فطرت شہادت دیتی ہے کہ وہ ایک حکیم وعلیم کے تدبر کے سوا اور کسی چیز سے پیدا ہی نہیں ہو سکتے، خداوند تعالیٰ کے اثبات کے اور جو فلسفیانہ طریقے ہیں ان سے صرف ایک ذات کا جو علۃ العلل ہو ثبوت ہوتا ہے، لیکن ان سے خدا کے علم وحکمت کا ثبوت نہیں ہوتا، لیکن اس طریقہ سے خداوند تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کے علم وحکمت کا ثبوت بھی ہوتا ہے، چنانچہ امام صاحب اس طریقے کی نسبت لکھتے ہیں کہ "یہ طریقہ ذات کے ساتھ اس ذات کے عالم ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے اور یہ ایک ایسا طریقہ ہے کہ جو شخص اس پر غور کرے گا اور مقالات باطلہ کو چھوڑ دے گا وہ حیوانات کے اعضا کی خلقت کو دیکھ کر ایک مدبر کے وجود کے اعتراف پر مجبور ہو جائے گا" (۱) مباحث مشرقیہ میں ایک دوسرے موقع پر اس طریقہ کو فلسفیانہ استدلال کی صورت میں اس طرح بیان کیا ہے کہ "حیوان کے جسم کا سبب فاعلی یا تو ایسی چیز ہوگی جو علم وادراک سے خالی ہوگی یا صاحب علم ہوگی، پہلی صورت ایک تو اس وجہ سے باطل ہے جس کو ہم نے بیان کیا، دوسرے اس وجہ سے کہ ہر فطرت سلیمہ شہادت دیتی ہے کہ ایسا وصف محکم اور ایسی عجیب وغریب تربیت جن کے فوائد کی انتہا تک پہنچنے سے تمام عقلیں عاجز ودرماندہ ہیں ایسی چیز سے نہیں پیدا ہو سکتے جو علم وادراک سے خالی ہو، اس لیے لامحالہ ان بدنوں کا پیدا کرنے والا صاحب علم ہوگا، اب یا تو وہ:

۱- خود نفس انسانی ہے۔

۲- یا نفس انسانی کی کوئی قوت ہے۔

۳- یا ان دونوں سے الگ کوئی اور چیز ہے۔

پہلی دونوں صورتیں تو بدلہۃً باطل ہیں، ایک تو اس لیے کہ نفس انسانی اور اس کی قوتیں بدن کے پیدا ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہیں اس لیے وہ بدن کے ترکیب ونظام کا سبب نہیں ہو سکتیں، دوسرے یہ کہ تکمیل علوم کے بعد بھی جب تک علم تشریح میں کامل مہارت حاصل نہ ہو ہم اعضا کی کیفیت، ان کی شکل ومقدار اور وضع کو نہیں جان سکتے، پھر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ اپنی پیدائش کے ابتدائی دور میں ہم ان چیزوں سے واقف ہوں اور جب ہم ان سے واقف نہیں ہیں تو ان کا اس طریقہ سے پیدا نہیں کر سکتے،

(۱) مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۴۵۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جن سے ان کے فواید حاصل ہوں، تیسرے یہ کہ موجودہ حالت میں جب کہ ہماری قدرت مکمل ہو چکی ہے، ہم اپنے بدن کے کسی وصف میں تغیر نہیں پیدا کر سکتے، پھر ابتدائی حالت میں جب کہ ہم انتہا درجہ کے ضعیف ہوتے ہیں، کیوں کر اس قسم کے بدن کی ترکیب دے سکتے ہیں، اس سے ثابت ہوا کہ بدن اور اس کی مختلف شکلوں کا پیدا کرنے والا ایک مدبر، حکیم اور قادر و علیم ہے، بہمن یار نے خود نفس انسانی کو اس ترکیب و احکام کا سبب قرار دیا ہے اور اس کی صورت یہ بتائی ہے کہ مادہ میں تو صرف نفس کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے لیکن خود نفس میں بہت سے آلات، لوازم اور مختلف قوتیں پائی جاتی ہیں جن میں باہم اتحاد پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر بالقوی خود مادہ میں مختلف استعداد میں موجود ہوتی ہیں، جن میں ایک خاص قسم کا اتحاد پیدا ہو جاتا ہے اور اسی اتحاد کا نام ترکیب و نظام ہے، لیکن امام صاحب اس کو رد کر کے لکھتے ہیں کہ بہتر تو یہ تھا کہ اس قسم کی رکیک باتوں کو ہم اس کتاب میں درج نہ کرتے، مجھ کو ان لوگوں پر بہت زیادہ تعجب آتا ہے جو اس قسم کی رکیک باتوں پر قانع و مطمئن ہو گیے ہیں، بلکہ ان لوگوں کی عقلوں پر اور تعجب ہے جو ان باتوں کو لکھتے ہیں، ان کو پڑھتے ہیں اور ان کی طرف التفات کرتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ افاضل حکمائے قدیم نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ حیوانی بدنوں کا پیدا کرنے والا ایک مدبر حکیم ہے اور اگر تم چاہتے ہو تو جالینوس کی کتاب منافع الاعضا یا اس کی کتاب "آرا بقراط و افلاطون" کی طرف رجوع کرو، اس وقت تم کو معلوم ہو جائے گا کہ ان لوگوں کا اس پر اتفاق ہے تو اگر تم مقلد ہو تو تمہارے لیے ان علما کی تقلید اور لوگوں کی تقلید سے بہتر ہے اور اگر تم کو علم کی تلاش ہے تو میرے خیال میں اس مسئلہ میں تم پر حق و باطل میں اشتباہ نہ ہوگا۔(۱)

اس دلیل کی بنیاد مادہ، صورت، جوہر اور عرض کے حدوث و قدم پر نہیں ہے بلکہ اجسام عالم کی ترتیب، ترکیب اور ان کے نظام و احکام پر ہے، یعنی انسان کا یہ فطری خاصہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کو غیر مرتب اور غیر منظم دیکھتا ہے تو اس کے اسباب و علل کی تلاش نہیں کرتا، بلکہ یہ خیال کرتا ہے کہ کچھ قدرتی اسباب ایسے پیش آئے ہوں گے جنھوں نے چند چیزوں کو ایک جگہ غیر مرتب طور پر جمع کر دیا ہوگا، ایک آندھی چلی ہوگی جس نے ایک جگہ خاک اور پتھر کا ایک ڈھیر لگا دیا ہوگا، لیکن جب وہ ان چیزوں کو منظم اور مرتب اصول کے مطابق دیکھتا ہے تو ان کو محض قدرتی اسباب کا نتیجہ نہیں سمجھتا بلکہ اس کو ایک ایسے وجود کی طرف منسوب کرتا ہے جو موجود ہونے کے ساتھ تمام اوصاف کمالیہ مثلاً علم، قدرت اور حکمت کا مجموعہ بھی

(۱) مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے، مجموعہ عالم کی بھی یہی حالت ہے کہ وہ خاک اور پتھر کا ایک غیر مرتب ڈھیر نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک خاص قسم کی ترتیب، ایک خاص قسم کا نظام اور ایک خاص قسم کی صناعی پائی جاتی ہے، جو محض بخت واتفاق یا کسی ایسی قوت کا فعل نہیں ہو سکتی جو علم وادراک اور قدرت وحکمت سے خالی ہو بلکہ اس کے لیے ایک ایسی علت کی ضرورت ہے جو ان تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہو اور اسی علت کا نام خدا ہے۔

خداوند تعالیٰ نے اسی ترتیب وتنظیم کو موجودات عالم کا وصف قرار دیا ہے۔

صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِيْٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ؕ (نمل: ۲۷-۸۸)	یہ خدا کی ایک کاریگری ہے جس نے ہر چیز کو پختہ طور پر بنایا ہے۔

اور امام صاحب نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ پختگی صرف مرکبات میں پائی جاتی ہے(۱)، اس بنا پر اس سے بحث نہیں کہ مادہ، صورت، جوہر اور عرض وغیرہ کیوں کہ پیدا ہوئے کیوں کہ ان مفردات کے پیدا کرنے میں بذات خود کوئی صنعت واحکام نہیں ہے، البتہ ان مفردات کی ترکیب وترتیب سے جو گوناگوں چیزیں پیدا ہوگئی ہیں، وہ خود مادہ اور صورت کا نتیجہ نہیں ہو سکتیں، بلکہ ایک ایسی قوت کا نتیجہ ہیں جو علم وقدرت اور تدبیر وحکمت سے متصف ہے۔

نظام عالم کی اسی ترتیب وہمواری کو خداوند تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں اپنے علم کی دلیل قرار دیا ہے۔

الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا مَا تَرٰى فِيْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰى مِنْ فُطُوْرٍ ○ (ملک: ۶۷-۳)	جس نے تہ بتہ سات آسمان پیدا کیے بھلا تجھ کو خدا کی اس صنعت میں کوئی کور کسر دکھائی دیتی ہے، پھر دیکھ تجھ کو کوئی دراڑ نظر آتی ہے۔

اور تفسیر کبیر میں اس آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کی گئی ہے:

ان اوجه الاستدلال بهذا على كمال علم الله تعالىٰ هو ان الحس دل على ان هذه السمٰوٰت السبع اجسام مخلوقة على وجه الاحكام والاتقان وكل فاعل كان فعله محكما متقنا فانه لا بد وان يكون عالما	خدا کے کمال علم پر اس آیت سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ حس اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ ساتوں آسمان مضبوطی اور پختگی کے ساتھ پیدا کیے ہیں اور جس فاعل کا فعل مضبوط اور پختہ ہوگا اس کا عالم ہونا ضروری ہے۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۸۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس آیت میں ''تفاوت'' کا جو لفظ آیا ہے، اس کی نسبت اسی تفسیر میں لکھا ہے کہ:

حقیقة التفاوت عدم التناسب و نقیضة متناسب	تفاوت کی حقیقت تناسب کا نہ ہونا ہے اور اس کی نقیض متناسب ہے۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم میں ایک خاص قسم کا تناسب پایا جاتا ہے اور یہی تناسب مادہ وغیرہ جیسی غیر شاعرہ قوت سے نہیں پیدا ہو سکتا، چنانچہ علامہ شبلی ''الکلام'' میں لکھتے ہیں کہ ''میٹر یلسٹ یہ کہہ سکتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت پیدا ہو گئے لیکن وہ اس بات کی وجہ نہیں بتا سکتا کہ ان سیکڑوں، ہزاروں، لاکھوں قوانین قدرت میں یہ توافق، تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد کا پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہوگا، جس کی کوئی نظیر نہیں پیش کی جا سکتی۔ یہی بالاتر قوت جو تمام قوانین قدرت پر حاکم ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں ربط اور اتحاد قایم کیا ہے، خدا ہے۔''

ابن رشد نے کشف الادلہ میں خداوند تعالیٰ کے وجود پر یہی دلیل قایم کی ہے اور لکھا ہے کہ شریعت نے جس طریقہ سے قرآن مجید کی بہت سی آیتوں میں جمہور کو یہ تعلیم دی ہے کہ عالم خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، اگر ان آیتوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ طریقہ عنایت کا ہے اور یہ طریقہ منجملہ ان طریقوں کے ہے جن کی نسبت ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ خدا کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، یہ طریقہ یہ ہے کہ جس طرح انسان جب ایک محسوس چیز کو دیکھتا ہے کہ وہ ایک ایسی وضع، شکل اور مقدار میں بنائی گئی ہے جو اس فایدے کے موافق ہیں جو اس محسوس چیز میں موجود ہیں، یہاں تک کہ اگر وہ اس شکل، اس وضع اور اس مقدار میں نہ پائی جائے تو یہ فواید بھی نہ پائے جائیں گے تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اس چیز کو کسی نے بنایا ہے، اس لیے اس کی وضع، شکل اور مقدار میں اس کے فواید کے موافق ہے اور یہ موافقت محض بخت واتفاق سے نہیں پیدا ہو سکتی، مثلاً جب انسان زمین پر ایک پتھر کو دیکھتا ہے کہ اس کی وضع، شکل اور مقدار اس قسم کی ہے کہ اس پر بیٹھا جا سکتا ہے تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ اس پتھر کو ایک کاریگر نے بنایا ہے لیکن اگر اس کی وضع، شکل اور مقدار بیٹھنے کے لیے موزوں نہ ہوں تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اس جگہ یہ پتھر اس حالت میں محض بخت واتفاق سے پڑا ہوا ہے، کسی شخص نے اس کو یہاں نہیں رکھا ہے، بعینہٖ یہی حالت تمام عالم کی ہے، کیوں کہ جب انسان اجزائے عالم یعنی چاند، سورج اور تمام ستاروں کو جو چاروں زمانوں، رات،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دن، بارش، ہوا زمین کی آبادی انسانوں کے وجود اور تمام مخلوقات یعنی حیوانات اور نباتات کا سبب ہیں دیکھتا ہے اور اس کو نظر آتا ہے کہ زمین انسانوں اور خشکی کے تمام جانوروں کے رہنے کے لیے، پانی تمام آبی جانوروں کے لیے اور ہوا اڑنے والے جانوروں کے لیے موزوں ہے اور اگر اس نظام میں خلل واقع ہو جائے تو ان مخلوقات کے وجود میں بھی خلل پڑ جائے تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ انسان حیوان اور نباتات کے لیے اجزائے عالم میں جو موافقت پائی جاتی ہے وہ محض بخت و اتفاق نہیں سے نہیں پیدا ہوئی ہے بلکہ ایک وجود نے بالقصد و بالارادہ اس موافقت کو پیدا کیا ہے اور اسی وجود کا نام خدا ہے۔

علامہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ جمہور اور عوام کے لیے ایسے دلایل قایم کرنے چاہئیں جو سادہ اور بسیط ہوں، یعنی ان میں بہت کم مقدمات کی ضرورت ہو اور شریعت نے اسی قسم کے دلایل سے کام لیا ہے، اگرچہ امام صاحب عموماً ایسے دلایل سے کام لیتے ہیں، جن میں بہت زیادہ مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے اور خداوند تعالیٰ کے ثبوت میں بھی انھوں نے اسی قسم کے دلایل سے کام لیا ہے، تاہم ان کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ تمام دلایل کا استقصا کر دیتے ہیں اور ان میں جو دلیل سب سے بہتر ہوتی ہے اس کی طرف اپنا رجحان ظاہر کر دیتے ہیں اور یہ دلیل بھی اسی قسم کی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

توحید

حکما و متکلمین دونوں اس پر متفق ہیں کہ واجب الوجود یعنی خدا صرف ایک ہے لیکن دلائل دونوں کے مختلف ہیں، حکما نے اس پر جو دلیلیں قایم کی ہیں ان کو امام صاحب نے مباحث مشرقیہ میں بیان کیا ہے، ان میں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر دو چیزیں وجوبِ وجود میں شریک اور ماہیت و تعین میں مختلف ہوں تو ہر ایک کا وجوبِ وجود ہر ایک کے تشخص و تعین سے مختلف ہوگا، اب صرف دو صورتیں ہوں گی:

۱- ایک تو یہ کہ ان میں ہر ایک کے وجوب، وجود اور تعین میں تلازم ہوگا۔

۲- یا یہ کہ دونوں میں تلازم نہ ہوگا۔

اگر دونوں میں تلازم نہیں ہے تو بذاتِ خود وجوب وجود اس تعین کو نہ چاہے گا، اسی طرح وہ تعین بھی وجوب وجود کو نہ چاہے گا، اس بنا پر اس وجوبِ وجود کو اس تعین کے ساتھ وجوب وجود کے ساتھ متصف کرنے کے لیے ایک سبب خارجی کی ضرورت ہوگی، اس لیے جن دو ذاتوں کو واجب الوجود تسلیم کیا گیا ہے وہ ممکن الوجود اور اپنی ایجاد و تعیین میں دوسرے کی محتاج ہو جائیں گی، پہلی صورت میں یعنی جب وجوب وجود اور تعین میں تلازم ہو، تو یہ تلازم یا تو وجوب وجود اور تعین کی نفس حقیقت کا نتیجہ نہ ہوگا یا یہ کہ ان کی نفس حقیقت کا نتیجہ ہوگا اگر ان کی نفس حقیقت کا نتیجہ نہ ہو تو اس کا کوئی خارجی سبب ہوگا اور جو چیز خارجی سبب کی محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہوتی ہے، اس لیے جن دو ذاتوں کو واجب الوجود قرار دیا گیا ہے، وہ ممکن ہو جائیں گی اور اگر یہ تلازم دونوں کی نفس حقیقت کا اقتضا ہو تو لازمی طور پر ایک دوسرے کی علت ہوگا اور دوسرا اس کا معلول ہوگا کیوں کہ اگر ہر ایک دوسرے کی علت ہو تو اس سے دور لازم آئے گا، لیکن تعین وجوبِ وجود کی علت نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس صورت میں اگر چہ وجوب وجود اس ذات خاص میں داخل ہے، تاہم وہ اس تعین سے خارج ہے، کیوں کہ وجوب وجود ان دونوں خدا میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے اور دونوں کو ایک دوسرے سے امتیاز صرف تعین سے ہوتی ہے اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز سے الگ ہوتا ہے، اس بنا پر وجوب بالذات دوسری ماہیت کا تابع ہوگا اور یہ محال

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے اب لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ وجوب بالذات اس تعین کی علت ہے، اس لیے جہاں وجوب بالذات پایا جائے گا اس کا معلول یعنی یہ تعین بھی پایا جائے گا، اس لیے ہر واجب الوجود صرف ایک ہی ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

امام صاحب نے حکما کے طریقے کے موافق اور بھی بہت سی دلیلیں قایم کی ہیں لیکن حکما کے تمام دلایل کا اثبات چھ مقدمات پر موقوف ہے۔

۱- وجوب ایک امر ثبوتی ہے۔

۲- وجوب بالذات ایسا وصف نہیں ہوسکتا جو واجب کی ذات سے خارج ہو۔

۳- وجوب وصف مشترک ہے۔

۴- تعین متعین کی ماہیت پر زاید ہے۔

۵- تعین ایک وصف ثبوتی ہے۔

۶- مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز باہم مختلف ہوتے ہیں۔

اور ان دلایل کے متعلق امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ حکما نے ان مقدمات کو اچھی طور پر ثابت نہیں کیا تھا، لیکن امام صاحب نے ان مقدمات کو زیادہ مستحکم طور پر ثابت کیا(۱) متکلمین نے خداوند تعالیٰ کی وحدانیت پر جو دلیل قایم کی ہے، اس کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت پر ہے:

لَوْكَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا (انبیا:۲۱-۲۲)

اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا اور خدا ہوتے تو دونوں برباد ہو جاتے۔

اگر اس دلیل کو خطابی دلیل مان لیا جائے تو اس کے لیے کسی طویل تقریر کی ضرورت نہیں، فارسی کا مشہور مقولہ ہے کہ دو بادشاہ در اقلیمے نگنجند اس لیے اگر آسمان و زمین میں متعدد خدا ہوتے تو ان میں جیسا کہ دنیوی بادشاہوں میں ہوا کرتا ہے، باہم اختلاف ہوتا اور اختلاف کے بعد جنگ و جدل کی نوبت پہنچتی اور دنیا کا یہ نظم و نسق قایم نہ رہتا، قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے

وَمَاكَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍۢ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ (مومنون:۲۳-۹۱)

اور نہ اس کے ساتھ کوئی اور خدا ہے، اور نہ ہر ایک خدا اپنی مخلوقات کو (الگ لیے) لیے پھرتا اور (آپس میں لڑتے اور آخر کار) ایک دوسرے پر غالب آ جاتا۔

---

(۱) مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۴۵۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قُلْ لَّوْ كَانَ مَعَهٗٓ اٰلِهَةٌ كَمَا يَقُوْلُوْنَ اِذًا لَّابْتَغَوْا اِلٰى ذِي الْعَرْشِ سَبِيْلًا ○
(بنی اسرائیل: ۱۷-۴۲)

(اے پیغمبران لوگوں سے کہو کہ) اگر خدا کے ساتھ جیسا کہ (یہ لوگ) کہتے ہیں (اور) معبود بھی ہوتے تو اس صورت میں ان معبودوں نے (کبھی کا) مالک عرش (یعنی خدا) تک پہنچنے کا راستہ ڈھونڈ نکالا ہوتا۔

لیکن امام صاحب نے تفسیر کبیر اور علم کلام کی کتابوں میں اس دلیل کو برہانی قرار دیا اور اس کی جو تقریر کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر دو خدا کا وجود فرض کیا جائے تو ہر ایک تمام مقدورات پر قادر ہوگا، اس لیے ہر ایک زید میں حرکت اور سکون پیدا کر سکے گا، اب اگر ایک نے زید میں حرکت اور دوسرے نے سکون پیدا کرنا چاہا اور دونوں اپنے اپنے ارادہ میں کامیاب ہو گیے تو اس سے ضدین یعنی حرکت وسکون کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر دونوں اپنے اپنے ارادہ میں ناکامیاب رہے تو یہ بھی محال ہے کیوں کہ ہر ایک کی ارادہ کی کامیابی میں دوسرے کا ارادہ باہم متضاد ہونے کی وجہ سے مانع ہے۔ اس لیے ایک اپنے ارادہ میں اس وقت ناکامیاب ہوگا جب دوسرا اپنے ارادہ میں کامیاب ہو، اسی طرح جب دوسرا اپنے ارادہ میں ناکامیاب ہوگا تو پہلا کامیاب ہوگا اس لیے اگر دونوں اپنے اپنے ارادہ میں ناکامیاب رہیں تو دونوں اپنے اپنے ارادہ میں کامیاب بھی ہوں گے اور یہ محال ہے اور اگر صرف ایک کا مقصد حاصل ہو اور دوسرا اپنے ارادہ میں ناکامیاب رہے تو یہ صورت بھی محال ہے، کیوں کہ اولاً تو دونوں خدا یکساں طور پر قدرت رکھتے ہیں اس لیے ایک قدرت کو دوسرے کی قدرت پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں، دوسرے یہ کہ جو خدا اپنے ارادہ میں ناکامیاب رہا وہ عاجز ہوگا اور خدا کی ذات میں عجز ایک عیب ہے۔

لیکن اس دلیل کی صحت اس پر موقوف ہے کہ ان دونوں معبودوں میں اختلاف کا ہونا لازمی اور قطعی ہو، حالاں کہ وہ قطعی ولازمی نہیں بلکہ ممکن ہے، اس لیے دو معبودوں کی موجودگی میں نظام عالم کی ابتری ممکن ہوگی لازمی نہ ہوگی، حالاں کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لازمی اور قطعی ہے۔

امام صاحب نے اربعین فی اصول الدین میں اس اعتراض کی تقریر ان الفاظ میں کی ہے "یہ تینوں قسمیں دونوں معبودوں کے درمیان اختلاف کے واقع ہونے سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن ایسے دو معبودوں کا وجود کیوں نہیں ممکن ہے جن کے درمیان اختلاف محال ہو، اختلاف کے واقع ہونے پر تو کوئی دلیل نہیں البتہ اس قسم کی دلیل موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں معبودوں کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

درمیان اختلاف کا پیدا ہونا ناممکن ہے، ایک تو یہ خدا حکیم ہے اور حکیم وہ ہے جو ایسا کام کرتا ہے، جو افضل واولیٰ ہو اور افضل واولیٰ صرف ایک چیز ہوتی ہے، اس لیے یہ دونوں معبود جب حکیم ہیں تو وہی صورت اختیار کریں گے جو اولیٰ وافضل ہوگی اور وہ صورت صرف ایک ہے، اس لیے ان میں اختلاف ہی نہیں ہوسکتا، دوسرے یہ کہ دونوں معبودوں کو تمام معلومات کا علم حاصل ہوگا کہ کون سی چیز واقع ہوسکتی ہے اور کون سی چیز واقع نہیں ہوسکتی، اس لیے ان میں ہر ایک معبود صرف اسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا، جو واقع ہوسکتی ہے، کیوں کہ جو چیز واقع ہی نہیں ہوسکتی اس کا ارادہ محال ہے اور یہ چیز صرف ایک ہے (مثلاً زید کی حرکت یا زید کا سکون) اور اس صورت میں ان میں باہم اختلاف پیدا ہی نہیں ہوسکتا۔

امام صاحب نے اس اعتراض سے بچنے کے لیے اس دلیل کی ایک دوسری تقریر کی ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک چیز کی دو علت تامہ نہیں ہوسکتی کیوں کہ علت کی موجودگی میں معلول کا وجود ضروری ہو جاتا ہے اس لیے اگر زید کا خالق ایک خدا ہے تو اس کے وجود کے ساتھ ضروری ہو جائے گا اور اس کو دوسرے خدا کی ضرورت نہ ہوگی، لیکن چوں کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ زید کو دونوں خدا نے مل کر پیدا کیا ہے اس لیے وہ دوسرے خدا کا بھی محتاج ہوگا اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ ہر ایک خدا سے بے نیاز بھی ہوگا اور ہر ایک خدا کا محتاج بھی ہوگا اور یہ محال ہے، لیکن اس دلیل پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ صرف اس صورت میں کارآمد ہوسکتی ہے جب ان میں ہر ایک خدا چاہے کہ ایک چیز مثلاً زید کو صرف وہی پیدا کرے اور یہ استبداد و اختلاف کی صورت ہے، لیکن یہ صورت بھی ہوسکتی ہے کہ ہر ایک دوسرے خدا کی مخلوقات میں کسی قسم کی مداخلت کرنے کا ارادہ نہ کرے، مثلاً ایک زمین کو پیدا کرے، ایک آسمان کو، ایک حیوانات کو پیدا کرے، ایک نباتات کو، اس طرح تقسیم عمل کے اصول پر دونوں دنیا کے کاروبار کو چلائیں اور نظام عالم میں نہ کوئی خلل ہو اور نہ ایک معلول کے لیے دو علتوں کی ضرورت ہو۔

امام صاحب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ایجاد کے معنی اگر نفس قدرت وارادہ کے ہیں تو اس سے موجد میں بھی اشتراک پیدا ہو جائے گا کیوں کہ دونوں یکساں طور پر قدرت وارادہ رکھتے ہیں اور اگر ایجاد کے معنی خود مخلوق مثلاً زید کے ہیں تو جب کہ دونوں معبودوں کو یکساں طور پر قدرت وارادہ حاصل ہے تو اس ترجیح کی کیا وجہ ہے کہ وہ مخلوق صرف ایک کی قدرت وارادہ سے پیدا ہو اور دوسرے کی قدرت وارادہ سے پیدا نہ ہو اور اگر ایجاد کے معنی کسی اور چیز کے ہیں تو وہ چیز یا قدیم ہوگی یا حادث، اگر قدیم ہے تو اس کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہی نہیں ہوسکتا اور اگر حادث ہے تو یہ وہی دوسری صورت ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام غزالی نے اس مسئلہ کو امام صاحب سے زیادہ صاف اور واضح پیرایے میں لکھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ”دو خالق کے درمیان مخلوقات کی تقسیم کی صرف دو صورتیں ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ بعض جواہر و اعراض کو ایک خدا پیدا کرے اور بعض کو دوسرا مثلاً ایک زمین کو پیدا کرے اور دوسرا آسمان کو۔

۲- تمام جواہر کو ایک خدا پیدا کرے اور تمام اعراض کو دوسرا۔

پہلی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس خدا نے آسمان کو پیدا کیا ہے وہ زمین کے پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہیں؟ اگر وہ قادر ہے تو دونوں کی قدرت میں کوئی امتیاز نہیں، اس لیے ان کے مقدور میں بھی کوئی امتیاز نہ ہوگا اس لیے جس خدا نے آسمان کو پیدا کیا، وہ زمین کو بھی پیدا کر سکے گا اور ایک کی ایجاد کو دوسرے کی ایجاد پر کوئی ترجیح حاصل نہ ہوگی لیکن اگر وہ زمین کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے تو یہ محال ہے، کیوں کہ تمام جواہر متماثل ہیں یعنی ان کی حقیقت ایک ہے اور ایک خاص چیز میں ان کا واقع ہونا بھی متماثل ہے اور جو خدا ایک چیز پر قادر ہے وہ اس کے مثل پر بھی قادر ہوسکتا ہے کیوں کہ اُس کی قدرت قدیم ہے اور اس کا تعلق متعدد اجسام و جواہر سے ہوسکتا ہے، اس لیے وہ صرف ایک ہی جسم اور جوہر تک محدود نہیں ہے اور جب قدرت حادثہ کے برخلاف اس کا تعلق متعدد مقدور سے ہوسکتا ہے تو بعض مقدور کو دوسرے مقدور پر ترجیح کی کیا وجہ ہے، بلکہ جب کہ اس کے مقدورات غیر متناہی ہیں تو ہر ممکن الوجود جوہر اس کی قدرت کے تحت میں داخل ہوسکتا ہے۔

دوسری صورت میں جبکہ ایک جوہر اور دوسرا عرض کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو چوں کہ یہ دونوں چیزیں مختلف الماہیۃ ہیں اس لیے یہ ضروری نہیں کہ جس خدا کو جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت حاصل ہو وہ عرض کے پیدا کرنے پر بھی قادر ہو لیکن عرض جوہر کا اور جوہر عرض کا محتاج ہے، اس لیے ہر خدا کا فعل دوسرے کے فعل پر موقوف ہوگا، اس صورت میں وہ اس کو پیدا نہ کر سکے گا، مثلاً ایک خدا عرض کو پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن جو خدا جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے وہ جوہر کے پیدا کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا، اس صورت میں جو خدا عرض کو پیدا کر سکتا ہے وہ عاجز ہو جائے گا اور عجز قدرت کے منافی ہے، یہی حالت جوہر کی بھی ہے، کہ جو خدا جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے وہ جوہر کو پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن عرض کا پیدا کرنے والا، اس کی مخالفت کرتا ہے، البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں میں باہم اتفاق ہو یعنی جب ایک خدا جوہر کو پیدا کرے تو دوسرا عرض کے پیدا کرنے پر آمادہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہو جائے یا دوسرا خدا جب عرض کو پیدا کرنا چاہے تو دوسرا جوہر کو پیدا کر دے، لیکن اگر یہ اتفاق واجب یعنی لازمی اور ضروری ہے تو یہ قدرت کے منافی ہے، کیوں کہ اس صورت میں جب ایک خدا جوہر اور دوسرا عرض کو پیدا کرے گا تو ہر ایک عرض اور جوہر کے پیدا کرنے پر مجبور ہو جائے گا اور مجبوری قدرت کے منافی ہے اور اگر ممکن ہے یعنی اس قسم کا اتفاق ضروری اور لازمی نہیں ہے تو کوئی جوہر یا عرض پیدا ہی نہیں ہوسکتا، کیوں کہ ایک خدا جب جوہر یا عرض کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو دوسرا عرض یا جوہر کے پیدا کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا اور کوئی جوہر یا عرض بغیر عرض اور جوہر کے پیدا نہیں ہوسکتا۔

امام صاحب نے تفسیر کبیر میں توحید پر چودہ عقلی دلیلیں اور قایم کی ہیں، لیکن ان کی نسبت خود تصریح کر دی ہے کہ وہ ظنی اور خطابی ہیں، (۱) البتہ انھوں نے اس دلیل کی جو دوسری تقریر کی ہے اس پر ان کو کامل اعتماد ہے اور اس کی نسبت لکھتے ہیں:

واعلم انك لما وقفت علی حقیقة هذه الدلالة عرفت ان جمیع مافی هذاالعالم العلوی والسفلی من المحدثات والمخلوقات فهو دلیل علی وحدانیة الله تعالی بن وجود کل واحد من الجواهر والاعراض دلیل تام علی التوحید منؑ الوجه الذی بیناه وهذه الدلالة قد ذکرها الله تعالیٰ فی مواضع من کتابه (۲)	تم کو جاننا چاہیے کہ جب تم اس دلالت کی حقیقت سے واقف ہو گیے تو تم کو معلوم ہو گیا کہ اس عالم علوی و سفلی میں جس قدر مخلوقات اور محدثات ہیں وہ خدا کی وحدانیت کی دلیل ہیں بلکہ ہر ایک جوہر اور عرض کا وجود اس طریقہ کے مطابق جس کو ہم نے بیان کیا، توحید کی دلیل تام ہے اور اس دلیل کو خداوند تعالی نے اپنی کتاب کے متعدد مواقع میں بیان کیا ہے۔

لیکن ایک گروہ ایسا بھی ہے جس کے نزدیک اس آیت سے صرف بت پرستی کا ابطال مقصود ہے یعنی اس آیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر آسمان و زمین میں جیسا کہ بت پرستوں کا خیال ہے اور بھی بہت سے معبود ہوتے تو نظام عالم خراب ہو جاتا کیوں کہ یہ بت جمادات سے بنائے گیے ہیں اور ان میں مدبر عالم ہونے کی صلاحیت اور قدرت نہیں ہے، اس لیے وہ نظام عالم کو قایم نہیں رہ سکتے کیوں کہ اس آیت کریمہ سے پہلے خداوند تعالی نے فرمایا ہے:

---

(۱) تفسیر کبیر ج ٦ ص ۱۳۷ (۲) ایضاً ج ٦ ص ۱۳۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

أَمِ اتَّخَذُوٓا اٰلِهَةً مِّنَ الْاَرْضِ هُمْ يُنْشِرُوْنَ ○ (انبیا:۲۱-۲۱)

کیا ان لوگوں نے ایسے معبود بنا رکھے ہیں جن کو یہ لوگ خود زمین (کی چیزوں مٹی پتھر وغیرہ) سے بنا کر کھڑا کرتے ہیں۔

اس کے بعد فرمایا ہے:

لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا (انبیا:۲۱-۲۲)

اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا اور خدا ہوتے تو دونوں برباد ہو جاتے۔

جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اس دلیل سے صرف بت پرستوں کے خیال کی تردید مقصود ہے، عام طور پر شریک باری کی نفی مقصود نہیں ہے، لیکن امام صاحب نے اس گروہ کے خیال کی تردید نہیں کی بلکہ صرف اس قدر لکھا ہے کہ یہ مناظرہ اگرچہ بت پرستوں کے ساتھ ہوا ہے لیکن خدا نے جو دلیل بیان کی ہے وہ تمام مخالفین کے مقابلے میں استعمال کی جا سکتی ہے۔

www.KitaboSunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تنزیہ و تقدیس

تنزیہ و تقدیس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور مخلوق میں کسی قسم کی مماثلت و مشابہت نہ تسلیم کی جائے اور خود قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ نے اس مماثلت و مشابہت کی نفی کی ہے:

لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَيۡءٌ (شوریٰ:۴۲-۱۱) کوئی چیز اس جیسی نہیں۔

اَفَمَنۡ يَّخۡلُقُ كَمَنۡ لَّا يَخۡلُقُ (نحل:۱۶-۱۷) تو کیا جو پیدا کرتا ہے وہ اس کے مثل ہے جو پیدا نہیں کرسکتا۔

اب اس نفی کی صرف دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ خالق میں مخلوق کے بہت سے اوصاف نہ پائے جائیں، دوسرے یہ کہ اس میں مخلوق کے اوصاف پائے تو جائیں لیکن وہ اس قدر اکمل و افضل ہوں کہ مخلوق و خالق میں بہ جز اشتراک اسمی کے حقیقی مماثلت و مشابہت نہ پائی جائے۔

پہلی صورت میں جو اوصاف مخلوق میں علانیہ نقص و عیب خیال کیے جاتے ہیں مثلاً موت، نیند، خطا و نسیان وغیرہ خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید میں خود اپنی ذات سے کلیۃً ان کی نفی کردی ہے۔ مثلاً:

وَتَوَكَّلۡ عَلَى الۡحَيِّ الَّذِيۡ لَا يَمُوۡتُ (فرقان:۲۵-۵۸) اور اے (پیغمبر) اس زندہ (خدا) پر بھروسہ رکھو جس کو موت نہیں۔

لَا تَاۡخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوۡمٌ (بقرہ:۲-۲۵۵) نہ اس کو اونگھ آتی ہے اور نہ نیند۔

عِلۡمُهَا عِنۡدَ رَبِّيۡ فِيۡ كِتٰبٍ لَا يَضِلُّ رَبِّيۡ وَلَا يَنۡسَى ۝ (طٰہٰ:۲۰-۵۲) ان باتوں کا علم میرے پروردگار کے یہاں کتاب (لوح محفوظ) میں لکھا ہوا (موجود) ہے میرا پروردگار نہ بھٹکتا ہے اور نہ بھولتا ہے۔

اور دوسری صورت میں مخلوق کے جو اوصاف اپنی ذات میں ثابت کیے ہیں مثلاً علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ کی نسبت قرآن مجید کی متعدد آیتوں میں صاف تصریح کردی ہے کہ یہ اوصاف خالق میں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مخلوق سے بدرجہا اکمل وافضل طریقے پر پائے جاتے ہیں اس بنا پر ان دونوں قسم کے اوصاف میں کسی قسم کا اختلاف نہیں، البتہ گفتگو جو کچھ ہے، یہ ہے کہ ان دونوں قسم کے اوصاف کے علاوہ کچھ اوصاف ایسے بھی ہیں جن کی نسبت شریعت نے نفیاً و اثباتاً کوئی تصریح نہیں کی ہے، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، مثلاً جسمانیت ایک ایسا وصف ہے جو مخلوق میں پایا جاتا ہے اور اس وصف میں کوئی نقص وعیب بھی نہیں ہے، لیکن شریعت نے خدا کے لیے نہ اس وصف کا اثبات کیا ہے نہ نفی کی ہے، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، لیکن شریعت میں خدا کی نسبت بعض الفاظ ایسے آ گئے ہیں جن سے بظاہر معلوم ہوتا کہ اس میں جسمانیت پائی جاتی ہے، مثلاً منہ، ہاتھ اور آنکھ وغیرہ اور اسی قسم کے الفاظ واوصاف کے متعلق اسلامی فرقوں میں اختلاف ہے، معتزلہ کو ان کے حقیقی معنی سے بالکل انکار ہے، چنانچہ امام ابوالحسن اشعری نے کتاب الابانہ میں ان کے جو عقاید گنائے ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ وہ خدا کے منہ، ہاتھ اور آنکھ کے منکر ہیں اور صحیح روایتوں میں جو یہ آیا ہے کہ خدا دنیا کے آسمان پر ہر رات کو اُترتا ہے، اس کو تسلیم نہیں کرتے (۱) معتزلہ کے برخلاف حنابلہ اور کرامیہ وغیرہ خدا کے لیے اعضا کا اثبات کرتے ہیں، البتہ ان کو مخلوق کے اعضا کے مشابہ نہیں مانتے، امام ابوالحسن اشعری کا بھی یہی مذہب ہے، چنانچہ انھوں نے کتاب الابانہ میں تصریح کی ہے کہ خدا کے منہ، ہاتھ اور آنکھ سب ہیں لیکن ہم کو ان کی کیفیت کا علم نہیں ہے۔ (۲)

سلف یعنی صحابہ و تابعین کا یہی مذہب تھا اور امام ابوالحسن اشعری نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے، تاہم سلف بھی اس سے واقف تھے، کہ اگر اس عقیدے کو زیادہ وسعت دی گئی تو اسے لازمی طور پر تجسیم وتشبیہ کا خیال پیدا ہوگا اس لیے انھوں نے اس عقیدہ کے ماننے کے لیے حسب ذیل شرطیں لگائی تھیں۔

۱- ان الفاظ میں کسی قسم کی تبدیلی جایز نہیں، بلکہ وہی لفظ بولنا چاہیے جو قرآن وحدیث میں آیا ہے، کیوں کہ بعض الفاظ سے تشبیہ وتجسیم کا تخیل زیادہ قوی ہو جاتا ہے، مثلاً خدا کی نسبت قرآن مجید میں استوا کا جو لفظ آیا ہے اس کے جو معنی عربی زبان میں ہیں فارسی زبان میں اس معنی میں اس کا کوئی مرادف نہیں ہے، اس لیے اگر فارسی زبان میں اس کا یہ ترجمہ کیا جائے کہ ''راست ایستاد'' تو اس سے تشبیہ وتجسیم کا تخیل زیادہ پیدا ہوگا، کیوں کہ جو چیز سیدھی ہو سکتی ہے وہ کج بھی ہو سکتی ہے، اسی طرح کھڑے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چل پھر سکتی تھی اس میں سکون پیدا ہو گیا، حالاں کہ عربی زبان میں استواء کے لفظ سے یہ تخیل نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح عربی زبان میں بعض الفاظ ایسے ہیں جو استعارۃً اپنے غیر حقیقی معنی میں

(۱) کتاب الابانہ ص ۷ (۲) کتاب الابانہ ص ۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

استعمال کیے جاتے ہیں، لیکن دوسری زبانوں میں وہ الفاظ اس میں معنی میں استعارۃً نہیں بولے جاتے، لیکن دوسری زبانوں میں وہ الفاظ اس معنی میں استعارۃً نہیں بولے جاتے، مثلاً عربی زبان میں اصبع کا لفظ استعارۃً احسان کے معنی میں بولا جاتا ہے، حالاں کہ فارسی زبان میں اس کا ترجمہ "انگشت" اس معنی میں نہیں بولا جاتا، اس بنا پر سلف کے نزدیک ان الفاظ میں تبدیلی جائز نہیں۔

۲- ان الفاظ سے کوئی دوسرا لفظ مشتق نہیں کرنا چاہیے، مثلاً قرآن مجید میں خدا کی نسبت استوا کا جو لفظ آیا ہے اس سے فاعل کا صیغہ یعنی مستوی نہیں مشتق کرنا چاہیے، کیوں کہ اس فاعل میں استمرار پایا جاتا ہے اس لیے اس سے یہ تخیل پیدا ہوگا کہ خدا بالاستمرار عرش پر بیٹھا ہوا ہے، لیکن فعل صرف تجدد پر دلالت کرتا ہے، یعنی یہ کہ خدا عرش پر بیٹھا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس میں ثبات ودوام بھی حاصل ہو، بلکہ اگر ایک منٹ کے لیے بھی اس فعل کا صدور ہو جائے تو خدا پر یہ لفظ صادق آجائے گا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن مجید میں خدا نے خود فرمایا ہے کہ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآن" لیکن اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں کر سکتے، یعنی خدا کو معلم نہیں کہہ سکتے۔

۳- ان الفاظ کو ایک جگہ جمع کرنا یا ایک ساتھ ان کی روایت کرنا جائز نہیں کیوں کہ عام طور پر جو الفاظ بولے جاتے ہیں ان کے حقیقی معنی لیے جاتے ہیں، اس لیے اگر ان الفاظ کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے تو ذہن ان کے ظاہری معنی کی طرف زیادہ شدت کے ساتھ رجوع ہوگا، البتہ اگر اس قسم کے دو ایک لفظ استعمال کیے جائیں تو ان کو مجازی معنی پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، خود رسول اللہ ﷺ نے ان الفاظ کو ایک ساتھ جمع نہیں کیا بلکہ اپنی عمر کے مختلف اوقات میں جن میں بہت زیادہ فاصلہ تھا، ان الفاظ کو کبھی کبھی استعمال فرمایا اور قرآن واحادیث صحیحہ میں اس قسم کے صرف چند الفاظ آئے ہیں اور ان کے ساتھ ایسے قرائن وارشادات شامل ہیں، جن سے تشبیہ وتجسیم کا تخیل نہیں پیدا ہوسکتا، لیکن مشبہ ومجسمہ نے ان الفاظ کو ایک جگہ کر دیا ہے جن سے تشبیہ وتجسیم کے تخیل کو زیادہ قوت حاصل ہوگئی ہے، اس بنا پر جن لوگوں نے اس قسم کی حدیثوں کو ایک مستقل کتاب کی صورت میں جمع کیا ہے اور ہر عضو کے ثبوت کے لیے ایک مستقل باب باندھا ہے انھوں نے غلطی کی ہے۔

۴- اس کے برعکس اس قسم کے الفاظ کو ایک دوسرے سے الگ بھی نہیں کرنا چاہیے، مثلاً قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ کی نسبت یہ الفاظ آئے ہیں:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (انعام:۶-۱۸) اور وہ اپنے بندوں کے اوپر غالب ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیکن اس جملہ سے ''فوق'' کا لفظ الگ کر کے خدا کی نسبت تنہا استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ اس سے پہلے قاہر کا جو لفظ آیا ہے اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہاں غلبہ کی فوقیت مراد ہے، اوپر کی جہت مراد نہیں، لیکن اگر اس لفظ کو اس سے الگ کر لیا جائے گا تو علانیہ جہت مراد ہوگی، اسی طرح ''عبادہ'' کے لفظ کو بھی اس سے الگ نہیں کر سکتے کیوں کہ اس لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سیادت والعبیت کا تفوق مراد ہے، جہت مراد نہیں۔

یہ اصول امام غزالی نے الجام العوام میں لکھے ہیں اور امام صاحب نے تنزیہ پر اساس التقدیس کے نام سے جو مستقل کتاب لکھی ہے اس میں ان اصول کو بعینہٖ لے لیا ہے، لیکن امام غزالی نے ان کے علاوہ سلف کے اور بھی متعدد اصول بتائے ہیں، مثلاً

۵- اس مسئلہ میں قیاس وتفریع کو بالکل چھوڑ دینا چاہیے، مثلاً قرآن وحدیث میں اگر خدا کی نسبت ''ید'' کا لفظ آیا ہے تو اس بنا پر کہ ہاتھ کے لیے کلائی، بازو اور ہتھیلی لازمی چیزیں ہیں، خدا کے لیے ان اعضاء کا اثبات نہیں کرنا چاہیے، اسی طرح اگر خدا کے لیے ہاتھ اور آنکھ کا لفظ آیا ہے تو یہ ضروری نہیں کہ اس کے لیے پاؤں اور منہ بھی ثابت کیا جائے۔

۶- ان الفاظ میں غور وفکر نہیں کرنا چاہیے۔

۷- اس قسم کے الفاظ کی تاویل نہیں کرنی چاہیے یعنی ان کے ظاہری معنی کے چھوڑنے کے بعد ان کے دوسرے معنی بیان نہیں کرنے چاہئیں۔

لیکن امام صاحب نے اساس التقدیس میں اصول نفیاً اور اثباتاً کسی قسم کا تعرض نہیں کیا ہے؛ البتہ انھوں نے بذات خود اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے اس سے ان اصول پر بھی روشنی پڑتی ہے، چنانچہ انھوں نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے اس کی بنیاد چند مقدمات پر قایم ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ قرآن مجید میں ایسے الفاظ جن کے معنی ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے آئے ہیں یا نہیں؟ متاخرین کے زمانے میں جب صفات باری اور مسئلہ قضا وقدر پر بحث شروع ہوئی تو یہ سوال پیدا ہوا اور جو لوگ ان الفاظ وآیات کی تاویل کرتے تھے انھوں نے اس سے انکار کیا ہے اور متکلمین نے انہی کی روش اختیار کی، لیکن جو لوگ ان کے ظاہری معنی مراد لیتے تھے، انھوں نے اس کو جایز رکھا اور سلف کے مذہب کو اختیار کیا۔(۱)

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۲۰۰ و رسالہ اکلیل ابن تیمیہ ص ۱۳۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

۲-اسی قسم کے الفاظ کو جن کے معنی ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے متشابہ کہتے ہیں اور انہی الفاظ کی بنیاد پر ملاحدہ نے قرآن مجید پہ اعتراض کیا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک قیامت تک تمام عقاید واعمال کی بنیاد قرآن مجید پر قایم ہے، لیکن اسی کے ساتھ قرآن مجید میں ایسی آیتیں موجود ہیں جن سے مسلمانوں کے مختلف فرقے اپنے اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہیں اور جو آیت ان کے مذہب کے موافق ہوتی ہے اس کو محکم اور جو آیت مخالف ہوتی ہے اس کو متشابہ قرار دیتے ہیں اور ہر فریق ایک آیت کو دوسری آیت پر جب ترجیح دیتا ہے تو اس کو ترجیح کے نہایت دقیق اور ضعیف وجوہ اختیار کرنے پڑتے ہیں لیکن اگر قرآن مجید میں اس قسم کے الفاظ نہ آتے بلکہ واضح اور جلی ہوتا تو یہ تمام اختلافات اٹھ جاتے اور وہ قیامت تک کے لیے مسلمانوں کا ایک متفقہ دستور العمل ہوتا۔(۱)

اس اعتراض کے رفع کرنے کے لیے امام صاحب نے متشابہ الفاظ کے بہت سے فواید بتائے ہیں، جن میں سب سے بڑا فایدہ یہ ہے کہ قرآن مجید خاص و عام دونوں کے لیے ایک مشترکہ پیغام دعوت ہے، لیکن عوام کی حالت یہ ہے کہ وہ زیادہ تر حقائق کا ادراک نہیں کر سکتے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ ایک ایسی ذات موجود ہے جو نہ جسم ہے نہ کسی مکان میں واقع ہے اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا تو عوام اس کو نہیں سمجھ سکتے بلکہ ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا کہ ایسی چیز موجود ہی نہیں ہو سکتی، اس لیے ان کے مخاطب کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو ان کے توہم و تخیل کے مطابق ہوں، لیکن اسی کے ساتھ ان میں ایسے قرائن وامارات بھی شامل ہوں جو اصل حقیقت پر دلالت کریں۔(۲)

یہ اعتراض اور یہ جواب درحقیقت امام غزالی کے رسالہ الجام العوام سے ماخوذ ہے، چنانچہ وہ اس رسالے میں لکھتے ہیں کہ ''اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس قسم کے وہم پیدا کرنے والے الفاظ کیوں استعمال کیے؟ کیا آپ کو یہ معلوم نہ تھا کہ ان سے تشبیہ کا وہم پیدا ہوگا اور لوگوں کے دل میں خدا کی ذات وصفات کے متعلق عقاید باطلہ پیدا ہو جائیں گے؟ حاشا و کلا آپ کی نسبت یہ گمان نہیں پیدا ہو سکتا کہ آپ اس سے ناواقف تھے اور اگر آپ نے جان بوجھ کر لوگوں کو جہالت اور گمراہی میں مبتلا کیا تو یہ بات منصب نبوت سے اور بھی بعید ہے اور اسی بنا پر بعض لوگوں نے آپ کی نبوت میں شک کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اگر آپ پیغمبر ہوتے تو آپ کو خدا کا علم ہوتا اور آپ اس کی ذات وصفات کے متعلق ایسی باتیں نہ بیان کرتے جو محال ہوتیں اس کے بہ خلاف ایک فریق نے ان کے

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۸ (۲) ایضاً ص ۵۹۹۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

بالکل ظاہری معنی مراد لیے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ ظاہری معنی مراد نہ ہوتے تو آپ اس قسم کے الفاظ کیوں استعمال کرتے بلکہ ان کو چھوڑ کر دوسرے الفاظ استعمال فرماتے، یا ان کے ساتھ ایسے قرائن شامل کر دیتے جن سے یہ وہم زائل ہو جاتا لیکن اگر آپ خدا کی نسبت صاف صاف کہہ دیتے کہ وہ نہ جسم ہے نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے نہ عالم کے اندر ہے نہ عالم سے باہر ہے، نہ متصل ہے نہ منفصل ہے، نہ کسی مکان میں ہے نہ کسی جہت میں، تو یہ تمام اختلافات اور شکوک وشبہات دور ہو جاتے لیکن اگر آپ یہ تصریح کر دیتے تو عام طور پر لوگ اس کا انکار کر دیتے، اس لیے تنزیہ میں ایسا مبالغہ کرنا جس سے انکار و تعطل کا تخیل پیدا ہو مناسب نہ تھا، البتہ اس پر یہ شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح تنزیہ میں مبالغہ کرنے سے بعض لوگوں کے دل میں تعطل کا خیال پیدا ہو سکتا تھا، اسی طرح تشبیہ کے الفاظ سے بعض لوگ تشبیہ کی طرف مائل ہو سکتے تھے، لیکن اولاً تو تعطل کا خیال اکثر لوگوں کے دل میں اور تشبیہ کا خیال بہت کم لوگوں کے دل میں پیدا ہو سکتا تھا، اس لیے اکثر کو اقل پر ترجیح دی گئی، دوسرے یہ کہ تشبیہ کے وہم کو آسانی کے ساتھ زائل کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ خود قرآن مجید میں ہے، ''**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**'' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نہ جسم ہے، نہ جسم کے مشابہ ہے، البتہ تنزیہ مطلق کا ثبوت عوام بالخصوص عربی قوم کے لیے مشکل تھا''۔

۳- بہر حال ان مصالح کی بنا پر قرآن وحدیث میں متشابہ الفاظ آئے ہیں، لیکن خود شارع نے متشابہ الفاظ کی تعریف وتعیین نہیں کی ہے، اس لیے علما نے بطور خود اس کی بہت سی تعریفیں کی ہیں، لیکن امام صاحب کے نزدیک محققین کے خیال کے مطابق متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ بعض الفاظ کے دو معنی ہوتے ہیں اور ان میں اصل وضع کے رو سے ایک معنی کو دوسرے معنی پر کوئی ترجیح نہیں ہوتی، مثلاً ''قرء'' کا لفظ عربی زبان میں حیض اور طہر دونوں کے لیے یکساں طور پر وضع کیا گیا ہے اور ان میں ایک معنی کو دوسرے معنی پر کوئی ترجیح نہیں، اس لیے قدرتی طور پر ذہن ان کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتا بلکہ توقف کرتا ہے، اس کے بہ خلاف بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن کے دو معنی تو لیے جا سکتے ہیں لیکن اصل وضع کے رو سے ایک معنی راجح اور دوسرا معنی مرجوح ہوتا ہے، لیکن یہی مرجوح معنی حق اور راجح معنی باطل ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید میں ہے:

وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا (بنواسرائیل:۱۷-۱۶)

اور جب ہم کسی گاؤں کو تباہ کرنا چاہتے ہیں تو اس کے خوش حال لوگوں کو حکم دیتے ہیں، پھر وہ اس گاؤں میں بدکاریاں کرتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اوراس کے ظاہری اور راجح معنی یہ ہیں کہ خدا بدکاری کا حکم دیتا ہے،لیکن دوسری آیت میں ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ (اعراف:۷-۲۸) خدا بری بات کا حکم نہیں دیتا۔

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا بدکاری کا حکم نہیں دیتا،اسی قسم کے الفاظ کے متعلق دشواری پیش آتی ہے کیوں کہ جو آیت جس فریق کے موافق ہوتی ہے وہ اس کو محکم اور جو آیت اس کے حریف کے موافق ہوتی ہے اس کو متشابہ قرار دیتا ہے اس لیے ہر لفظ کے محکم اور متشابہ قرار دینے کا ایک کلی اصول مقرر کرنا چاہیے اور امام صاحب کے نزدیک اس کا کلی اصول یہ ہے کہ جب ایک لفظ میں دو معنوں کا احتمال ہو اور ان میں ایک معنی راجح اور دوسرا مرجوح ہو تو اس صورت میں اگر ہم اس کے راجح معنی مراد لیں تو یہ لفظ محکم ہوگا،لیکن اگر ہم راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی مراد لیں تو اس لفظ کو متشابہ کہیں گے،البتہ راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی کے لینے کے لیے ایک مستقل دلیل کی ضروری ہوگی اور وہ دلیل یا لفظی ہوگی یا عقلی،لفظی دلیل کی صورت یہ ہے کہ دو لفظی دلیلوں میں تعارض واقع ہو اور ایک لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر دوسرے لفظ کے ظاہری معنی کا لینا ناممکن ہو،البتہ ایک لفظ کے ظاہری معنی کو دوسرے کے ظاہری معنی پر صرف اس وقت ترجیح دی جاسکتی ہے جب ایک کی دلالت اپنے معنی پر یقینی اور دوسرے کی غیر یقینی ہو،اس لیے ایسی حالت میں یقینی دلالت کو غیر یقینی دلالت پر ترجیح دی جاسکتی ہے،لیکن امام صاحب کے نزدیک ہر لفظ میں ایسے احتمالات نکلتے ہیں جن کی بنا پر کسی لفظ کی دلالت اپنے معنی پر یقینی نہیں کہی جاسکتی،اس لیے ایک لفظ کے ظاہری اور راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی لینا ظنی ہوگا،فقہی مسایل میں تو اس قسم کے ظنی معنی مراد لیے جاسکتے ہیں،لیکن عقاید کے مسایل میں اس قسم کی ظنی دلالت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا،البتہ اگر عقلی دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ ایک لفظ کے ظاہری اور راجح معنی مراد نہیں ہوسکتے تو اس صورت میں اس کے مرجوح معنی مراد لیے جائیں گے اور اسی کا نام تاویل ہے،لیکن خود اس مرجوح معنی کی تعیین ضروری ہے،کیوں کہ اس کی صورت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دی جائے اور اس قسم کی ترجیح صرف لفظی دلیل سے دی جاسکتی ہے،لیکن اولاً تو لفظی دلایل خود ضعیف ہوتے ہیں،بالخصوص ایک مرجوح کو دوسرے مرجوح پر ترجیح دینے کے لیے جو دلایل استعمال کیے جاتے ہیں ان میں اور بھی ضعیف پیدا ہو جاتا ہے،اس لیے اس قسم کے دلایل سے ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح نہیں دی جاسکتی،یعنی اس قسم کے الفاظ کے ظاہری معنی چھوڑنے کے بعد ان کے دوسرے معنی بیان نہیں کیے جاسکتے،سلف کا یہی مذہب ہے(۱) اور

(۱) اساس التقدیس ص ۲۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام صاحب نے بھی یہی مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ اس تحقیق کے بیان کرنے کے بعد تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں:

فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة القطعية على ان حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض فى تعيين التاويل (۱)

اس مستحکم تحقیق کے بعد ہمارا مذہب یہ ہے کہ اس بات پر یقینی دلیل قایم کرنے کے بعد کہ لفظ کا ظاہری معنی پر محمول کرنا محال ہے، تاویل کی تعیین میں غور وفکر نہیں کرنا چاہیے۔

ایک دوسرے موقع پر "ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ" کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ان نقطع بكونه تعالىٰ متعالياً عن المكان والجهة ولا نخوض فى تاويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله وهوالذى قرأناه فى تفسير قوله "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِىْ الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ" وهذا المذهب هو الذى نختاره ونقول به ونعتمد عليه (۲)

ہم یقین رکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ مکان اور جہت سے منزہ ہے لیکن باوجود اس کے ہم آیت کی تاویل میں غور وفکر نہیں کرتے بلکہ اس کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہیں خدا کے اس قول کی تفسیر میں "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ" ہم نے اسی کو ثابت کیا ہے اور ہم اسی مذہب کو پسند کرتے ہیں اسی کے قایل ہیں اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تنزیہ وصفات باری کے متعلق امام صاحب نے سلف کا مذہب اختیار کیا ہے، کیوں کہ:

۱۔سلف کے نزدیک متشابہ یعنی ایسے الفاظ جن کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے، قرآن مجید میں موجود نہیں لیکن متکلمین کے نزدیک ایسے الفاظ قرآن مجید میں موجود نہیں اور امام صاحب اس مسئلہ میں سلف ہی کے ہم زبان ہیں۔

۲۔سلف کے نزدیک ان الفاظ کی تاویل جائز نہیں، لیکن جمہور متکلمین کے نزدیک ضروری ہے (۳) اور امام صاحب نے اس مسئلہ میں سلف ہی کی روش اختیار کی ہے، لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب ارباب تاویل کی تکفیر بھی نہیں کرتے (۴) بلکہ ان کے نزدیک تمام اسلامی فرقے بعض موقعوں پر قرآن وحدیث میں تاویل کو ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً قرآن مجید میں ہے:

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۶-۵۹۷ (۲) ایضاً ج ۴ ص ۳۴۴ (۳) اساس التقدیس ص ۲۲۳ (۴) تفسیر کبیر ج ۱ ص ۲۶۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَأْسٌ شَدِيْدٌ (حدید: ۲۵) اور ہم نے لوہا اتارا جس میں بڑا خطرہ ہے۔

حالاں کہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ لوہا آسمان سے زمین میں نہیں اتارا گیا ہے، حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ اپنے بندے سے کہے گا کہ ''میں بیمار ہوا تو نے میری عیادت نہیں کی، میں نے تجھ سے کھانا مانگا تو نے مجھ کو کھانا نہیں کھلایا، میں نے تجھ سے پانی مانگا تو نے مجھ کو پانی نہیں پلایا'' حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خداوند تعالیٰ کی زبان سے بیان فرمایا ہے کہ ''جو شخص میرے پاس چل کر آئے گا میں اس کے پاس دوڑ کر آؤں گا'' اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ ایک حالت کی تصویر کھینچنی مقصود ہے، اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں اور حدیثیں ہیں جن میں تاویل سے مفر نہیں، تاویل کے سب سے بڑے مخالف امام حنبل ہیں، لیکن تین حدیثوں میں جیسا کہ امام غزالی نے لکھا ہے کہ ان کو بھی تاویل کرنی پڑی ایک تو یہ کہ ''حجر اسود زمین میں خدا کا ہاتھ ہے'' مجھ کو یمن کی طرف سے خدا کی خوشبو آتی ہے'' تیسرے یہ کہ جو شخص مجھ کو یاد کرتا ہے میں اس کا ہم نشین ہوتا ہوں'' حدیث میں ہے کہ ''قیامت کے دن سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران بادل کی شکل میں آئیں گے'' معتزلہ نے اس حدیث سے مسئلہ خلق قرآن پر استدلال کیا، تو امام احمد بن حنبل ؒ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ''اس سے ان سورتوں کے پڑھنے والے کا ثواب مراد ہے اور یہ کھلی ہوئی تاویل ہے۔(۱)

اس بنا پر تاویل سے تو کسی فرقے کو مفر نہیں البتہ یہ متعین کرنا چاہیے کہ تاویل کے مواقع کیا ہیں، امام صاحب کے نزدیک جب عقلی و نقلی دلیل میں تعارض واقع ہو تو اس موقع پر عقل کو نقل پر ترجیح دی جائے گی اور اس حالت میں تین صورتیں پیش آئیں گی۔

۱-ایک تو یہ کہ نقلی دلیل کو سرے سے صحیح ہی نہ تسلیم کیا جائے۔

۲-اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کی تاویل کی جائے۔

۳-اس کی تاویل نہ کی جائے بلکہ اس کا علم خدا کے سپرد کر دیا جائے

امام صاحب کا اصلی میلان جیسا کہ ہم ابھی لکھ آئے ہیں اسی تیسری صورت کی طرف ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ تاویل کو بھی ناجائز نہیں سمجھتے البتہ متکلمین کے نزدیک اس موقع پر تاویل ضروری ہو جاتی ہے، لیکن امام صاحب اس کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ان کے نزدیک محض تبرعا تاویل کی جاسکتی ہے(۲) اس اصول کے مطابق خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق قرآن وحدیث میں جو متشابہ الفاظ آئے

(۱) اساس التقدیس ص ۹۹-۱۰۱ (۲) ایضاً ص ۲۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں ان کے ظاہری معنوں کے لحاظ سے خداوند تعالیٰ کا جسم وجسمانی ہونا لازم آتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک خداوند تعالیٰ کا جسم وجسمانی ہونا محال ہے اور اس پر انھوں نے بہت سے عقلی دلایل قایم کیے ہیں، مثلاً ہر جسم مرکب ہوتا ہے اور ہر مرکب اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے، لیکن مرکب کے تمام اجزا مرکب کے غیر ہوتے ہیں اور جو چیز غیر کی محتاج ہوتی ہے وہ بے نیاز نہیں ہوسکتی یا یہ کہ اگر خدا کے اجزائے ترکیبی میں اعضاء وجوارح ہوں تو وہ دیکھنے کے لیے آنکھ کا، کرنے کے لیے ہاتھ کا اور چلنے کے لیے پاؤں کا محتاج ہوگا اور یہ احتیاج اس کی شانِ بے نیازی کے مخالف ہے(۱) لیکن اگر خدا کی ذات پر جسم کے لفظ کا اطلاق نہ کیا جائے یا کیا جائے لیکن اس کو اجزاء سے مرکب نہ مانا جائے تو اس صورت میں محض لفظی نزاع باقی رہ جاتی ہے، چنانچہ امام صاحب خود اساس التقدیس میں لکھتے ہیں کہ ''قدمائے کرامیہ کی نسبت مشہور ہے کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ذات پر جسم کے لفظ کا اطلاق تو کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اجزا سے مرکب ہے، بلکہ ہم اس کے معنی یہ لیتے ہیں کہ وہ محل سے بے نیاز اور بذاتِ خود قایم ہے اور اس صورت میں صرف لفظی نزاع باقی رہ جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ چوں کہ کرامیہ کا یہ عقیدہ کہ خدا ایک خاص حیز وجہت میں ہے اور اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے اس لیے اس اعتقاد سے خدا کا اجزا سے مرکب ہونا لازم آتا ہے(۲) بایں ہمہ اگر یہ مسئلہ صرف اسی حد تک محدود رہتا ہے تو امام صاحب کو اس کی تردید کی چنداں ضرورت نہ تھی لیکن امام صاحب کے زمانے میں جو لوگ اس عقیدہ کے موجود تھے انھوں نے اس [illegible] اپنی طرف سے بے ہودہ اضافے کر دیے تھے، امام غزالی الجام العوام میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں قیاس وتفریع سے کام نہیں لینا چاہیے، مثلاً اگر خدا کی نسبت ہاتھ کا لفظ آیا ہے تو اس بنا پر کہ ہاتھ کے لیے کلائی، بازو اور ہتھیلی کا ہونا ضروری ہے، خدا کے لیے ان تمام اعضاء کو ثابت نہیں کرنا چاہیے، اگر خدا کے متعلق انگلی کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے انگلیوں کے پور کا ثابت کرنا جائز نہیں، جس طرح گوشت، ہڈی اور اعصاب کا ثابت کرنا جائز نہیں اگرچہ عام طور پر ہاتھ ان چیزوں سے خالی نہیں ہوتا، اس اضافہ سے بعید تر یہ اضافہ ہے کہ اگر خدا کی نسبت ہاتھ کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے پاؤں بھی ثابت کیا جائے، آنکھ یا ہنسنے کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے منہ ثابت کیا جائے، سمع وبصر کا لفظ آیا ہے اس کے لیے کان اور آنکھ ثابت کیے جائیں، یہ تمام چیزیں محال، جھوٹ اور اضافے ہیں اور بعض احمق مشبہ چوں کہ اس قسم کی جسارت کرتے ہیں، اس لیے ہم نے اس کا ذکر کیا(۳) سوء اتفاق سے امام صاحب

(۱) اساس التقدیس ص ۲۳ (۲) ایضاً ص ۹۷-۹۸ (۳) الجام العوام ص ۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کو اسی گروہ سے سابقہ پڑا، چنانچہ جب انھوں نے بلاد غور کا سفر کیا اور سلطان غیاث الدین غوری اور اس کے بھائی شہاب الدین غوری کے دربار میں پہنچے تو ان اطراف کے اکثر باشندے کرامیہ مجسمہ تھے اور خود سلطان غیاث الدین غوری کا بھی یہی مذہب تھا(۱) اس لیے امام صاحب نے خداوند تعالیٰ کی تنزیہ کے مسئلہ پر خصوصیت کے ساتھ توجہ کی اور اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا وہ چند مقدمات پر مبنی ہے۔

۱-ایک ایسی ذات موجود ہے جس کی طرف نہ اشارہ کیا جا سکتا، نہ عالم کی کسی چیز میں حلول کر کے پائی جاتی، نہ وہ عالم سے الگ ہو کر کسی حیز و جہت میں ہے، لیکن مخالف گروہ اس مقدمہ کو بداہۃً باطل سمجھتا ہے اور اس کے نزدیک اس قسم کی کوئی چیز موجود ہی نہیں ہو سکتی لیکن امام صاحب بداہت کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے، اولاً تو ایک بہت بڑا گروہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نہ کسی جسم میں حال ہو کر پایا جاتا، نہ عالم سے الگ کسی حیز و جہت میں ہے، خود فلاسفہ عقول نفوس اور ہیولیٰ کو جسم اور جسمانی نہیں تسلیم کرتے اور مسلمانوں میں معمر بن عباد اسلمی، محمد بن نعمان، راغب اصفہانی اور امام غزالی کا یہی مذہب ہے اور یہ لوگ ایک بدیہی چیز کے منکر نہیں ہو سکتے، دوسرے یہ کہ عقل اس مسئلہ میں کہ ''ایک ذات ایسی موجود ہے جو نہ عالم میں حال ہو کر پائی جاتی، نہ عالم سے الگ کسی حیز و جہت میں موجود ہے'' اور اس مسئلہ میں کہ ''ایک دو کا نصف ہے'' صریح فرق محسوس کرتی ہے اور دوسرے مسئلہ کا اس کو بداہۃً یقین حاصل ہو جاتا ہے اور پہلے مسئلہ میں وہ توقف کرتی ہے اور اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرتی، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے کا انکار بدیہی نہیں ہے، البتہ ہم اپنے طبعی میلان کی بنا پر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہر چیز کو کسی جسم میں حلول کر کے یا کسی جہت اور حیز میں اس سے الگ ہو کر پایا جانا چاہیے، لیکن یہ عقل کا فیصلہ نہیں ہے، بلکہ وہم و خیال کا فیصلہ ہے، کیوں کہ وہم و خیال کا تعلق صرف محسوسات سے ہے اور جو چیزیں ہم کو محسوس ہوتی ہیں وہ یا تو کسی جسم میں حلول کر کے یا اس سے الگ ہو کر کسی حیز و جہت میں پائی جاتی ہیں، اس بنا پر وہم و خیال نے محسوسات پر غیر محسوسات کو بھی قیاس کر لیا، لیکن یہ قیاس وہمی اور خیالی ہے، عقلی نہیں ہے، بلکہ عقل کے نزدیک ایسی چیزوں کا وجود ہے جو ان تمام علائق سے مجرد ہیں، مثلاً زید، عمر، بکر سب کے سب انسانیت میں شریک ہیں اور اپنے اپنے تشخصات و تعینات کی وجہ سے باہم ممتاز ہیں، اس لیے اگر ان تعینات و تشخصات کو حذف کر دیا جائے تو انسانیت کا ایک مشترک مفہوم ایسا نکلتا ہے جس کی کوئی معین شکل نہیں ہے بلکہ وہ بالکل مجرد عقلی ہے، بعینہٖ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ محسوسات کا خالق حس و خیال کے علائق سے بالکل منزہ ہے۔

(۱) تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

لیکن امام صاحب کی یہ تقریر صحیح نہیں ہے، فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ "امکان احتیاج کی علت ہے" اور اس دعویٰ کو وہ بدیہی سمجھتے ہیں لیکن اس دعویٰ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ وہ بدیہی نہیں ہے اور اعتراض کی تقریر امام صاحب نے مباحث مشرقیہ میں بعینہٖ وہی کی ہے جو مجسمہ و مشبہ کے دعویٰ کی تردید میں کی ہے، یعنی یہ کہ عقل اس مسئلہ میں کہ "امکان احتیاج کی علت ہے" اور اس مسئلہ میں کہ "ایک دو کا نصف ہے" صریح فرق محسوس کرتی ہے، دوسرے مسئلہ پر وہ بداہۃً یقین رکھتی ہے اور پہلے مسئلہ پر اس کو اس قسم کا یقین نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ پہلا مسئلہ بدیہی نہیں ہے لیکن امام صاحب نے حکما کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ باوجود اس فرق کے یہ دعویٰ بدیہی ہے، کیوں کہ جس طرح نظریات میں باہم فرق ہوتا ہے یعنی ایک نظری زیادہ دقیق اور زیادہ محتاج استدلال ہوتا ہے اور دوسرا اس سے کم، اسی طرح بدیہیات میں بھی اختلاف ہوتا ہے، ایک بدیہی بہت زیادہ واضح ہوتا ہے اور دوسرا اس سے کم، اس لیے یہ مسئلہ کہ "امکان احتیاج کی علت ہے" باوجود بدیہی ہونے کے اس قدر واضح نہیں ہے جس قدر یہ مسئلہ کہ "ایک دو کا نصف ہے" لیکن بعینہٖ یہی جواب مشبہ اور مجسمہ بھی دے سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کہ "ایک ذات ایسی موجود ہے جو نہ عالم میں حال ہو کر پائی جاتی نہ عالم سے الگ کسی جہت میں ہے، اور اس مسئلہ میں کہ "ایک دو کا نصف ہے" اگرچہ عقل صریح فرق محسوس کرتی ہے، تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا انکار بدیہی نہ ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا انکار اس قدر واضح طور پر محال نہیں ہے، جس قدر اس مسئلہ کا انکار کہ "ایک دو کا نصف ہے" لیکن باوجود اس اختلاف کے دونوں کی بداہت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

امام صاحب نے انسانیت کی جو مثال دی ہے وہ بھی صحیح نہیں کیوں کہ گفتگو وجود ذہنی میں نہیں ہے بلکہ وجود خارجی میں ہے اور انسانیت کا وجود ذہنی ہے وجود خارجی نہیں ہے، اس لیے موجودات خارجیہ میں سے کسی ایسے موجود کی مثال پیش کرنی چاہیے جو خارج میں جہت، حیز اور مکان میں نہ پائی جائے، امام صاحب نے اساس التقدیس میں اس اعتراض سے تعرض نہیں کیا ہے، لیکن اربعین میں خود مخالفین کی زبان سے یہ اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے کہ انسان من حیث الانسان کا وجود خارج میں نہیں ہے، بلکہ عقل میں ہے، حالاں کہ دعویٰ یہ ہے کہ خارج میں جب دو چیزیں موجود ہوں گی تو لازمی طور پر یا تو ایک دوسرے میں حلول کر کے پائی جائے گی یا اس سے الگ ہو کر کسی جہت میں موجود ہوگی، اس کے بعد اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم اس مثال سے یہ ثابت کرنا نہیں چاہتے کہ خارج میں کوئی چیز مقدار اور جہت سے منزہ ہو کر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پائی جاتی ہے، بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ ایسی چیز کا تعقل ممکن ہے، جس کی کوئی جہت اور مقدار نہ ہو اور اس مثال سے یہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، باقی یہ بات کہ اس قسم کی کوئی چیز ذہن سے باہر موجود ہے یا نہیں؟ دوسری دلیل پر موقوف ہے'' بہر حال اس مقدمہ سے امام صاحب یہ ثابت نہ کر سکے کہ خارج میں کوئی چیز ایسی موجود ہے جو جہت اور مقدار سے منزہ ہے، اس دلیل کے بعد امام صاحب نے دلیل الزامی سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ خود فریق مخالف ایسی چیزوں کے وجود کو تسلیم کرتا ہے جو وہم وخیال سے بالاتر ہیں، مثلاً یہ لوگ کہتے ہیں کہ خدا کا منہ اور خدا کا ہاتھ مخلوق کے منہ اور ہاتھ سے مختلف ہے، حالاں کہ اس قسم کا منہ اور ہاتھ وہم وخیال میں نہیں آ سکتا، خدا کی ذات سے خدا کی صفات اور خدا کے افعال کا تعقل آسان ہے لیکن وہ بھی ہمارے وہم وخیال سے بالاتر ہے، ہم کو کسی ایسے شخص کا وجود معلوم نہیں ہے جس کو تفصیل کے ساتھ غیر متناہی چیزوں کا علم دفعۃً حاصل ہو حالاں کہ ہمارا اعتقاد ہے کہ خداوند تعالیٰ کو اس قسم کا علم حاصل ہے، ہم کو نظر آتا ہے کہ ہر شخص جب کوئی کام کرتا ہے تو اس کے لیے اس کو آلات وادوات کی ضرورت ہوتی ہے اور اعمال شاقہ کرنے کے بعد وہ تھک جاتا ہے حالاں کہ خداوند تعالیٰ اپنے افعال میں نہ آلات وادوات کا محتاج ہے نہ اس کو تکان لاحق ہوتی، خداوند تعالیٰ عرش سے لے کر تحت الثریٰ تک کی مخلوقات کی آواز سنتا ہے اور آسمان کے اوپر اور زمین کے نیچے تک کی چھوٹی بڑی چیزیں دیکھتا ہے، حالاں کہ یہ بات ہمارے وہم وخیال سے بالاتر ہے، مجسمہ ومشبہ کو بھی ان عقاید سے اتفاق ہے، اس لیے جب وہ خود ایسی باتیں تسلیم کرتے ہیں جو وہم وخیال میں نہیں آسکتیں تو اس کو کیوں نہیں تسلیم کر سکتے کہ خدا موجود تو ہے لیکن عالم کے اندر ہے، نہ عالم کے باہر'' انتہاسے انتہا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسی ذات کا وجود وہم وخیال میں نہیں آ سکتا لیکن خدا کی کونسی چیز وہم وخیال میں آ سکتی ہے؟ لیکن امام صاحب نے اس پر غور نہیں کیا کہ ان عقاید کے متعلق شریعت کی تصریحات موجود ہیں، خداوند تعالیٰ نے خود فرما دیا ہے کہ ''لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ'' اس لیے مشبہ ومجسمہ خدا کے منہ اور ہاتھ کو مخلوق کے منہ اور ہاتھ سے مختلف مانتے ہیں اسی طرح خدا کے افعال وصفات کے متعلق بھی شریعت کی جو تصریحات موجود ہیں اور انہی تصریحات کے مطابق وہ ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور اس میں عقل، وہم اور خیال کو کوئی دخل نہیں دیتے، لیکن اس مسئلہ کے متعلق کہ'' خدا نہ عالم کے اندر ہے نہ عالم سے باہر، نہ کسی چیز میں ہے، نہ کسی جہت میں'' شریعت کی کوئی تصریح موجود نہیں ہے، اس لیے وہ اس قسم کے موجود خارجی کا اس لیے انکار نہیں کرتے کہ وہ وہم وخیال سے بالاتر ہے، بلکہ اس لیے انکار

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں کہ شریعت میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے، بلکہ شریعت میں اس کے برخلاف شہادتیں موجود ہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ جسمیت کی صفت کے متعلق بہ ظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے لیکن نفی سے زیادہ شریعت میں اس کے اثبات کی تصریح موجود ہے، کیوں کہ قرآن مجید کی متعدد آیتوں میں خدا کے لیے منہ اور ہاتھ کا لفظ آیا ہے اور ان آیتوں سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جسمیت ان صفات میں ہے، جن میں خالق کو مخلوق پر فضیلت حاصل ہے، اس لیے بہت سے اہل اسلام کا یہ اعتقاد ہے کہ خدا جسم تو ہے لیکن اور اجسام کے مشابہ نہیں ہے اور حنابلہ اور ان کے بہت پیروں کا یہی مذہب ہے۔(۱)

۲۔ مجسمہ اور مشبہ کا دعویٰ ہے کہ "ایک ایسا موجود نہ عالم سے متصل ہو نہ منفصل اس وقت تک ذہن میں نہیں آ سکتا جب تک اس کی کوئی نظیر موجود نہ ہو، حالاں کہ اس کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے، لیکن امام صاحب نے اس دعویٰ کے باطل کرنے کے لیے یہ دوسرا مقدمہ قایم کیا ہے کہ" ہر موجود کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی کوئی نظیر بھی موجود ہو اور اس نظیر کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سرے سے اس کا وجود ہی نہ پایا جائے، کیوں کہ ہم کو بداہۃً یہ معلوم ہے کہ عقل کے نزدیک ایک ایسی ذات کا وجود ممکن ہے جس میں ایسے اوصاف پائے جائیں، جو اس کے سوا اور چیزوں میں موجود نہ ہوں، اس لیے اس کو نظیر کے معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بھی موجود نہ ہوں، امام صاحب نے بعض عقلی دلیلوں سے بھی اس کو ثابت کیا ہے، لیکن یہ سب عقلی احتمالات ہیں، انھوں نے موجودات اور محسوسات سے کوئی ایسی مثال نہیں دی ہے جس سے ثابت ہو کہ ایک ایسی چیز موجود ہے جس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

ان مقدمات کے بعد امام صاحب نے نقلی دلایل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ خداوند تعالیٰ جسمیت، جہت اور حیز سے مبرا ہے، لیکن قرآن وحدیث میں بہ تصریح اس کے متعلق کچھ مذکور نہیں ہے، کسی آیت یا حدیث میں نہ تو خدا کے لیے جسم کا لفظ آیا ہے، نہ صراحۃً اس سے انکار کیا گیا ہے، بلکہ ان دونوں سے سکوت اختیار کیا گیا ہے، اس لیے امام صاحب نے جو نقلی دلیلیں پیش کی ہیں ان سے بہ تصریح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خداوند تعالیٰ جسمیت، حیز اور جہت سے منزہ ہے، بلکہ امام صاحب نے اُن سے یہ نتیجہ نکالا ہے لیکن یہ نتیجہ کسی طرح یقینی اور قطعی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ نہایت دور از کار معلوم ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید میں ہے

(۱) کشف الادلہ ص ۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" جس کے صریح معنی یہ ہیں کہ خدا کا کوئی شریک نہیں ہے لیکن امام صاحب اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر خدا جسم ہوگا تو دو جزوں سے مرکب ہوگا اور اس وقت وہ احد یعنی ایک باقی نہ رہے گا، حالاں کہ اولاً تو یہی متفقہ مسئلہ نہیں کہ جسم دو جز سے مرکب ہوتا ہے بلکہ اشراقیین جسم کو بسیط جانتے ہیں دوسرے جو اجسام مختلف اجزا سے مرکب ہوتے ہیں ان کو بھی عرف عام میں ایک ہی کہا جاتا ہے، دو نہیں کہا جاتا۔

اسی طرح قرآن مجید میں ہے" كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ "اور امام صاحب اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام حیز و جہت ایک دن فنا ہو جائیں گے، صرف خدا باقی رہے گا اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خدا اس وقت بھی کسی حیز و جہت میں موجود نہیں ہے ورنہ اس کی ذات میں تغیر لازم آئے گا، جو محال ہے، لیکن امام صاحب نے خود اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جہت و حیز موجود چیز نہیں ہیں اس لیے وہ فنا نہیں ہو سکتیں اور اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جہت اور حیز عدمی چیز نہیں ہیں بلکہ وجودی ہیں، لیکن اس پر جو دلیل قایم کی ہے اس سے زیادہ ان کا وجود ذہنی ثابت ہوتا ہے، حالاں کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تمام موجودات خارجیہ فنا ہو جائیں گے، صرف خدا کی ذات باقی رہے گی، ایک حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ سب سے پہلے کیا چیز موجود تھی؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ" خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی" امام صاحب اس سے یہ نتیجہ مستنبط کرتے ہیں کہ اگر خدا کسی حیز و جہت میں ہوتا وہ حیز و جہت اس کے ساتھ موجود ہوتیں حالاں کہ اس حدیث سے اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ حیز و جہت کا کوئی واقعی وجود نہیں ہے، یہ محض اعتباری اور ذہنی چیزیں ہیں اور حدیث میں خدا کے ساتھ ذہنی چیزوں کے وجود کا انکار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ خارجی چیزوں کے وجود کا انکار کیا گیا ہے۔

ایک حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ "ایک ایسی اندھیری میں تھا، جس کے نیچے نہ پانی تھا نہ اس کے اوپر ہوا تھی" اور امام صاحب کہتے ہیں کہ اس اندھیری سے مراد یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی جہت میں نہ تھا کیوں کہ وہ جہت اگر موجود ہوتی تو نظر آتی، لیکن ان دلایل کا جو پایہ ہے وہ ظاہر ہے، امام صاحب ان کی نسبت خود لکھتے ہیں:

ان هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوي وبعضها ضعيف (۱)

یہ دلایل جن کو ہم نے بیان کیا ان میں سے بعض قوی اور بعض ضعیف ہیں۔

(۱) اساس التقدیس ص ۴۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیکن ہمارے نزدیک ان میں ایک دلیل بھی صحیح نہیں ہے نہ ان میں یہ تصریح ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی حیز وجہت میں نہیں ہے، نہ ان سے یہ بہ طور نتیجہ کے نکلتا نقلی دلایل کے بعد امام صاحب نے عقلی دلایل سے ثابت کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ جسمیت اور جہت وحیز سے منزہ ہے اور اس پر کرامیہ اور مجسمہ کے جو شبہات تھے ان کو نقل کیا ہے اور ان کا جواب دیا ہے، پھر یہ ثابت کیا ہے کہ تاویل سے مسلمانوں کے کسی فرقہ کو مفر نہیں، یہاں تک کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو بھی جو تاویل کے سب سے زیادہ مخالف ہیں چند حدیثوں میں تاویل کرنی پڑی، ان تمام مراتب کے بعد امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی جن سے خداوند تعالیٰ کا جسمانی ہونا لازمی آتا ہے تاویلیں کی ہیں۔

اس قسم کے جو الفاظ ہیں ان میں بعض تو:

۱- صرف حدیثوں میں۔

۲- اور بعض قرآن وحدیث دونوں میں آئے ہیں۔

لیکن اس قسم کے جو الفاظ حدیثوں میں آئے ہیں ان کی تاویل بعض مقامات پر تو ہو ہی نہیں سکتی اور بعض مقامات پر بہت زیادہ کھینچ تان کرنی پڑتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ ''دجال کانا ہے اور خدا کانا نہیں ہے'' اور اس حدیث کی کوئی تاویل نہیں ہو سکتی، ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خدا نے اپنے ہاتھ کو میرے دونوں شانوں کے درمیان رکھ دیا تو میں نے اپنے سینے تک اس کی ٹھنڈک محسوس کی'' اور امام صاحب نے اس کی دو تاویلیں کی ہیں، ایک تو کہ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ خدا کو رسول اللہ ﷺ کی طرف کس قدر توجہ تھی، دوسرے یہ کہ ''ید'' کے معنی احسان کے بھی ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں اور دونوں شانوں کے درمیان ہاتھ رکھنے سے مقصود یہ ہے کہ اس لطف وعنایت کو خدا نے آپ کے دل تک پہنچا دیا اور اس لطف وعنایت کی ٹھنڈک آپ کو محسوس ہوئی، جیسا کہ اہل عرب کہتے ہیں ''عیش بارد یعنی خوشگوار عیش''۔

بعض حدیثیں ایسی ہیں جن کی تاویل اگرچہ ہو سکتی ہے لیکن اُن میں جو تفصیلات پائی جاتی ہیں ان سے جسمانیت کا تخیل بہت زیادہ وسعت اور وضاحت کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ ''جب خداوند تعالیٰ اپنی مخلوقات کے درمیان فیصلہ کر چکا تو چت لیٹ گیا اور اپنی ایک پاؤں کو اٹھا کر دوسرے پاؤں پر رکھ دیا'' امام صاحب نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام سے فارغ ہو جاتا ہے تو اسی طرح اطمینان سے لیٹ جاتا ہے، اس لیے کسی کام سے فارغ ہونے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے اظہار کا یہ طریقہ ادا ہے، لیکن بہر حال اس تفصیل سے جسمانیت کا تخیل زیادہ پیدا ہوتا ہے، ان وجوہ سے امام صاحب نے احادیث احاد پر ایک کلی اور اصولی بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اُن سے صرف علم ظنی پیدا ہوتا ہے اور فقہی احکام میں اگرچہ اس قسم کی ظنی حدیثیں قبول کی جاسکتی ہیں لیکن عقاید میں ان کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔

امام صاحب نے اس بحث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱- اس قسم کی تمام باتیں اخبار احاد سے ثابت ہیں اور اخبار احاد سے علم ظنی پیدا ہوتا ہے، کیوں کہ احادیث کے رواۃ معصوم نہیں ہیں، اس لیے وہ غلطی کر سکتے ہیں، لیکن فروعی احکام کے لیے صرف ظن کافی ہے، اس لیے فروعی احکام میں ان حدیثوں کو قبول کرلیا گیا ہے، لیکن اصولی مسایل میں اس قسم کی حدیثیں قبول نہیں کی جاسکتیں، حشویہ آیات متشابہات کی تاویل کو اس لیے ناجائز قرار دیتے ہیں کہ وہ تاویلیں ظنی ہوتی ہیں لیکن اگر یہ اصول صحیح ہے تو اس اصول کی بنا پر ان ظنی حدیثوں سے خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات کا ثابت کرنا بھی جائز نہیں ہوسکتا۔

۲- رواۃ میں سب سے زیادہ بلند پایہ طبقہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا ہے، لیکن خود صحابہ نے دوسرے صحابہ کی روایتوں پر جرح کی ہے، جس سے ان کی روایتیں مشکوک ہوجاتی ہیں، تاہم چوں کہ قرآن مجید میں تمام صحابہ کی مدح وستایش کی گئی ہے اور اس سے ان کی صداقت کا ظن پیدا ہوتا ہے، اس لیے شریعت کے فروعی احکام میں ان کی روایتوں کو قبول کرلیا گیا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات کی بنیاد ان ظنی روایتوں پر قایم نہیں ہوسکتی۔

۳- ملاحدہ نے بہت سی بیہودہ روایتیں وضع کی تھیں اور ان کو محدثین نے اپنی سادگی اور پاک باطنی سے قبول کرلیا تھا، امام بخاری اور امام مسلم نے اگرچہ بہ قدر طاقت ان روایتوں کے چھانٹنے کی کوشش کی لیکن وہ بہر حال عالم الغیب نہ تھے اور ان کو وہ تمام واقعات معلوم نہ تھے جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے اس زمانہ تک پیدا ہوئے، اس لیے ہم ان کے ساتھ حسن ظن تو ضرور رکھتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ جب ہم کو کوئی ایسی حدیث نظر آئے جس میں کوئی اس قسم کی بات ہو جو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی تو ہم یہ یقین کرلیں گے کہ وہ ملاحدہ کی بنائی ہوئی ہے۔

۴- محدثین بالکل معمولی وجوہ کی بنا پر بہت سی حدیثوں کو چھوڑ دیتے ہیں، مثلاً فلاں شخص حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی محبت رکھتا تھا، اس لیے وہ رافضی تھا، معبد جہنی قدری تھا، اس لیے اس کی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

روایتیں مقبول نہیں، جب یہ حالت ہے تو جو لوگ ایسی روایتیں کرتے ہیں جن سے خداوند تعالیٰ کی الوہیت اور ربوبیت ہی باطل ہو جاتی ہے تو ان کی روایتیں بطریق اولیٰ نہیں قبول کرنی چاہئیں۔

۵- یہ بالکل بدیہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کسی مجلس میں کوئی بات ایک بار سن لے پھر ۲۳ سال کے بعد اس کی روایت کرے تو وہ بعینہٖ اس کے الفاظ کی روایت نہیں کر سکتا، اخبار احاد کی بھی یہی حالت ہے کہ جن لوگوں نے ان کو رسول اللہ ﷺ سے سنا اور انھوں نے اس کو لکھا نہیں بلکہ ان کے سننے کے بیسویں سال بعد ان کی روایت کی، اس لیے ممکن ہے کہ یہ الفاظ خود راویوں کے ہوں، یا وہ حدیث کا بہت سا حصہ بھول گیے ہوں، یا ترتیب کلام بدل دی ہو، بہر حال ان احتمالات کے بعد خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق ان حدیثوں سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن باایں ہمہ قرآن وحدیث میں اس قسم کی جس قدر الفاظ آئے ہیں، امام صاحب نے ان کی تاویلیں کی ہیں اور ان تاویلوں کی صحیح وجہ تو جیسا کہ امام صاحب نے خود لکھا ہے یہ ہے کہ قرآن مجید اہل عرب کی زبان اور عادت کے مطابق نازل ہوا(۱) ہے اس لیے ان الفاظ کے استعمال سے چارہ کار نہ تھا اور اس بنا پر امام صاحب نے ان تاویلوں کے جو فلسفیانہ وجوہ بیان کیے ہیں وہ بالکل غیر ضروری اور دور از کار ہیں، مثلاً:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا (ہود:۱۱-۳۷) اور ہماری آنکھوں کے سامنے ایک کشتی بنا۔

میں اگر آنکھ کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ خدا کے ایک چہرے پر بہت سی آنکھیں ہوں اور یہ بدنما شکل ہے، یا اگر:

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (مایدہ:۵-۶۴) / بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کشادہ ہیں۔

کے ظاہری معنی لیے جائیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تشنجی آدمیوں کی طرح خدا کے ہاتھ پھیلے ہوئے ہوں حالاں کہ خدا اس سے منزہ ہے۔

اسی طرح امام صاحب کی بعض تاویلیں بھی بعید از عقل ہیں، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کی کوئی شکل وصورت ہے، لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو خود حضرت آدم علیہ السلام کی صورت پر پیدا کیا، کیوں کہ دہریہ کہتے ہیں کہ انسان

(۱) اساس التقدیس ص ۱۹۱۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

صرف مرد اور عورت کے مادہ سے ایک مدت میں افلاک وعناصر کے اثر سے پیدا ہوتا ہے اور اطبا وفلاسفہ کا خیال ہے کہ انسان کی موجودہ صورت قوت مصورہ کی پیدا کی ہوئی ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے ان خیالات کو اس طرح باطل کیا کہ خداوند تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کی صورت نطفہ، افلاک وعناصر اور قوت مصورہ کے اثر کے بغیر دفعۃ پیدا کر دی، لیکن یہ تاویل نہایت دور از کار ہے، البتہ زبان ومحاورہ کے مطابق ان الفاظ کی جو تاویلیں امام صاحب نے کی ہیں وہ صحیح ہیں لیکن ان کے نقل کرنے سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ اس قسم کے جو الفاظ ہیں ان کی دو قسمیں ہیں:

۱- ایک تو وہ الفاظ جن سے علانیہ جسمانیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً ہاتھ، آنکھ اور منہ وغیرہ۔

۲- دوسرے وہ الفاظ جن سے علانیہ جسمانیت نہیں ثابت ہوتی، البتہ جسمانیت ان کے لیے لازم ہے، مثلاً ہنسنا اور رونا وغیرہ کہ ان کے لیے منہ اور آنکھ کا ہونا لازمی ہے، پہلی قسم کے صرف چند الفاظ ہیں جو قرآن میں آئے ہیں، یعنی وجہ، عین، ید، قبضہ، یمین جب اور ان الفاظ کی تاویل نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتی ہے، مثلاً جن آیتوں میں وجہ کا لفظ آیا ہے ان میں بعض موقعوں پر ذات الٰہی اور بعض موقعوں پر رضائے الٰہی مراد ہے، مثلاً:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص:۲۸-۸۸) — اس کی ذات کے سوا سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں۔

میں وجہ کے معنی منہ کے نہیں بلکہ ذات کے ہیں اور:

إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ (دہر:۷۶-۹) — ہم تم کو صرف خدا کی رضامندی کے لیے کھلاتے ہیں۔

میں اس کے معنی رضائے الٰہی کے ہیں۔

عین کا لفظ جن آیتوں میں آیا ہے اس سے توجہ، اہتمام اور نگرانی مراد ہے، کیوں کہ لوگ جس چیز کی طرف زیادہ توجہ رکھتے ہیں یا اس کی نگرانی کرتے ہیں اس کو اپنی نگاہ کے سامنے رکھتے ہیں، اس لیے ان آیتوں سے:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا (ہود:۱۱-۳۷) — اور ہماری آنکھوں کے سامنے ایک کشتی بنا۔

وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي (طٰہٰ:۲۰-۳۹) — تم ہماری آنکھوں کے سامنے پرورش پاؤ۔

یہی توجہ اہتمام اور نگرانی مقصود ہے۔

ید کا لفظ جن آیتوں میں آیا ہے ان میں بعض موقعوں پر قدرت اور بعض موقعوں پر بخل یا فیاضی اور بعض موقعوں پر شرف واعزاز مقصود ہے، مثلاً:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ (فتح:۴۸-۱۰)	خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔
میں ہاتھ سے قدرت اور	
يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ (مایدہ:۵-۶۴)	خدا کا ہاتھ بندھا ہوا ہے۔
بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتَانِ (مایدہ:۵-۶۴)	بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کشادہ ہیں۔
میں بخل اور فیاضی اور	
مَامَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (ص:۳۸-۷۵)	اے ابلیس جس چیز کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا اس کو سجدہ کرنے سے تجھے کونسی چیز مانع ہوئی۔

میں شرف واعزاز مقصود ہے۔

قرآن مجید کی اس آیت میں:

وَالْاَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ (زمر:۳۹-۶۷)	قیامت کے دن ساری زمین اس کی ایک مٹھی میں ہوگی۔

میں مٹھی سے قدرت اور ملک مراد ہے۔

اس آیت میں:

وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ (زمر:۳۹-۶۷)	اور آسمان (کتاب کی طرح) لپٹے ہوئے اس کے داہنے ہاتھ میں ہوں گے۔

میں بھی یمین سے یہی معنی مراد ہیں۔

يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُ فِيْ جَنْبِ اللّٰهِ (زمر:۳۹-۵۶)	افسوس میری اس کوتاہی پر جو میں نے پاس خدا (ملحوظ رکھنے) میں کی۔

جنب سے پہلو نہیں بلکہ ذات مراد ہے۔

جنب کے سوا تمام الفاظ احدیثوں میں بھی آئے ہیں اور ان حدیثوں میں بھی یہی معنی نہایت آسانی کے ساتھ لیے جا سکتے ہیں، البتہ بعض جگہ اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ "خداوند تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کو ایک مٹھی خاک سے جس کو اس نے تمام زمین سے لیا پیدا کیا، کیوں کہ یہاں مٹھی سے قدرت کے معنی مراد نہیں لیے جا سکتے، البتہ اس کی تاویل بھی آسانی سے ہو سکتی ہے، کیوں کہ جب کسی چیز کی مقدار کی کمی بیان کرنی مقصود ہوتی ہے تو یہ لفظ استعمال کرتے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں، مثلاً مٹھی بھر آدمیوں سے کیا ہو سکتا ہے، لیکن بعض حدیثوں میں دشواری پیش آتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ ”دجال کانا ہے اور خدا کانا نہیں ہے“ اور امام صاحب اس حدیث کی تاویل نہیں کر سکے ہیں، بلکہ لکھا ہے کہ ”اس سے پہلے کوئی اور فقرہ تھا جو روایت میں مذکور نہیں، اگر وہ فقرہ مذکور ہوتا یہ اشکال پیش نہ آتا، اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں اور انھوں نے جب یہ روایت کی کہ ”میت پر اس کے اہل وعیال کے رونے سے عذاب ہوتا ہے“ تو حضرت عائشہ نے قرآن مجید کی ایک آیت کی رو سے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ اس فقرہ سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے ایک دوسرا فقرہ کہا تھا اور وہ فقرہ اگر روایت میں مذکور ہوتا تو یہ اعتراض نہ پیدا ہوتا، یہی حالت اس حدیث کی بھی ہے۔

یہ وہ الفاظ ہیں قرآن وحدیث دونوں میں آئے ہیں، لیکن اس قسم کے چند الفاظ اور ہیں جو صرف حدیثوں میں مذکور ہیں، مثلاً صورت، شخص، کف، ساعد، اصبع، انامل، رجل، قدم اور امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی مناسب تاویلیں کی ہیں، مثلاً صورت کے معنی صفت کے بھی ہیں، جیسے اس واقعہ کی صورت یہ ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے، یعنی اس کی کیفیت یا صفت یہ ہے، اس لیے اس حدیث کے کہ ”میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں دیکھا“ یہ معنی ہیں کہ میں نے اس کو اچھی حالت یا اچھی صفت میں دیکھا، شخص کے معنی ذات معینہ کے ہیں اور اس حدیث میں کہ ”کوئی شخص خدا سے زیادہ غیرت کو پسند نہیں کرتا“ خدا کی مخصوص ذات مراد ہے، کف کے لفظ سے بھی وہی استعارہ کیا جا سکتا ہے جو ید کے لفظ سے کیا جا سکتا ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ ”ایک شخص ایک لقمہ صدقہ دیتا ہے اور وہ خدا کی ہتھیلی میں بڑھ کر پہاڑ بن جاتا ہے“ جس سے صرف اس صدقہ کی اہمیت کا اظہار مقصود ہے، ساعد کا بھی یہی حال ہے، حدیث میں ہے کہ ”خدا کی کلائی تمہاری کلائی سے زیادہ مضبوط ہے“ اور اس سے صرف قوت کا اظہار مقصود ہے، اصبع کی بھی یہی کیفیت ہے، حدیث میں ہے کہ لوگوں کے دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہیں، جس سے کمال قدرت مراد ہے، ایک حدیث میں ہے کہ ایک یہودی نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آکر بیان کیا کہ ”خداوند تعالیٰ تمام مخلوقات کو ایک انگلی پر، آسمان وزمین کو ایک انگلی پر اور جنت کو ایک انگلی پر اور خاک کو ایک انگلی پر اٹھالیتا ہے“ آپ سن کر ہنس پڑے، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی:

وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهٖ (حج:۲۲-۷۴) یہ لوگ اللہ کی قدرت نہیں سمجھتے جیسی اس کی قدرت ہے۔

اس روایت کے راوی حضرت عبداللہ کہتے ہیں کہ آپ اظہار تعجب اور اس کی تصدیق کے لیے ہنستے تھے، لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ آپ اظہار تعجب اور اس کی تصدیق کے لیے ہنستے تھے، لیکن

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

امام صاحب کہتے ہیں کہ آپ کی یہ ہنسی استہزا تھی، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ اس موقع پر آپ نے یہی آیت پڑھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس کلام کا انکار کیا اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے بھی اظہار قدرت ہی مراد ہے۔

انامل کا لفظ جس حدیث میں ہے اس سے بھی مزید اہتمام و توجہ مراد ہے، حدیث میں ہے کہ خدا نے اپنے ہاتھ کو میرے شانے پر رکھا تو میں نے اس کی انگلیوں کے پوروں کی ٹھنڈک محسوس کی، یعنی خدا نے مجھ پر توجہ و شفقت کی اور میں نے اس کے لطف و لذت کو محسوس کیا، کیوں کہ اہل عرب کے محاورے میں لطف و لذت کے لیے ٹھنڈک کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں "**برد اللہ تلك الدیار**" خدا اس دیار کو ٹھنڈا کرے، البتہ جس حدیث میں رجل اور قدم کا لفظ آیا ہے اس کی تاویل میں امام صاحب کو بڑی زحمت پیش آئی ہے، حدیث میں ہے کہ جنت اور دوزخ نے آپس میں جھگڑا کیا، دوزخ نے کہا کہ جباروں اور متکبروں سے مجھے امتیاز بخشا گیا اور جنت نے کہا تو پھر مجھ میں صرف کمزور اور پست درجہ کے مسلمانوں کیوں داخل کیے گیے، اس پر خدا نے جنت سے کہا کہ تو میری رحمت ہے، تیرے ذریعہ سے اپنے بندوں میں جس پر چاہتا ہوں رحم کرتا ہوں اور دوزخ سے کہا کہ تو میرا عذاب ہے، تیرے ذریعہ سے اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہوں عذاب دیتا ہوں اور تم میں سے ہر ایک کے بھرنے کے لیے لوگ موجود ہیں، لیکن خدا جب تک جہنم میں اپنے پاؤں نہ رکھ دے گا وہ نہ بھرے گی" ایک حدیث میں پاؤں کے بجائے قدم کا لفظ آیا ہے، لیکن امام صاحب زبان و محاورہ کے مطابق اس حدیث کی کوئی عمدہ تاویل نہیں کر سکے، اس لیے بہت سے عقلی اور نقلی دلایل سے اس کا ضعف ثابت کیا ہے۔

لیکن اس کے صحیح مان لینے کے بعد امام صاحب نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ جو شخص جھگڑا چکانے کے لیے درمیان میں پڑتا ہے اس کی نسبت محاورے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے اس معاملے کے درمیان اپنا پاؤں رکھ کے جھگڑے کو چکا دیا، لیکن یہ اردو اور فارسی کا محاورہ ہے، امام صاحب نے عربی زبان سے اس کی کوئی مثال پیش نہیں کی ہے دوسری قسم کے جو الفاظ ہیں ان میں بعض تو جذبات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً ہنسنا، خوش ہونا، تعجب کرنا، حیا کرنا، غصہ کرنا، ان میں ہنسنے، خوش ہونے اور تعجب کرنے کا لفظ حدیثوں میں اور حیا اور غصہ کرنے کا لفظ قرآن مجید میں آیا ہے اور اس قسم کے الفاظ کے متعلق امام صاحب نے ایک کلی اصول یہ بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے متعلق ان اوصاف سے ان کی ابتدا مراد نہیں ہوتی، بلکہ ان کا انجام مراد ہوتا ہے، مثلاً حیا اس جسمانی تغیر کا نام ہے جو ننگ و عار کے خوف سے پیدا ہوتا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے اور یہ اس کی ابتدائی حالت ہے، لیکن اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ انسان اس قسم کے افعال سے باز آتا ہے جو موجب ننگ وعار ہوتے ہیں، اسی طرح غصہ کی ابتدائی حالت یہ ہوتی ہے کہ انسان کے دل کا خون جوش مارنے لگتا ہے اور اس میں انتقام کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو سزا دیتا ہے جس پر اس کو غصہ آتا ہے، قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ کی نسبت حیا اور غصہ کرنے کا جو لفظ آیا ہے اس سے ان کا یہی آخری نتیجہ مراد ہے، یعنی بُرے کام سے باز آنا اور سزا دینا، اسی طرح ہنسنے، خوش ہونے اور تعجب کرنے کا جو لفظ حدیثوں میں آیا ہے اس سے پسندیدگی اور رضامندی کا اظہار مقصود ہے۔

لیکن اس قسم کے زیادہ تر الفاظ وہ ہیں جو جسم سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً ملنا، آڑ میں ہونا، قریب ہونا، آنا، اترنا، نظر آنا، ظاہر ہونا اور امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی مناسب تاویلیں کی ہیں، مثلاً:

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهٖ (کہف: ۱۸-۱۱۰)	جس کو اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو ہو۔

میں لقاء سے دیدار الٰہی مراد ہے کیوں کہ جو شخص کسی سے ملتا ہے، اس کو اس کا دیدار حاصل ہو جاتا ہے:

كَلَّآ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ (تطفیف: ۸۳-۱۵)	یہی لوگ ہیں جو اس وقت اپنے پروردگار سے آڑ میں رکھے جائیں گے۔

میں آڑ سے مراد یہ ہے کہ ان لوگوں کو دیدار الٰہی نصیب نہ ہوگا یا یہ کہ یہ لوگ اس کے احسان وفضل سے محروم رہیں گے، لیکن حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ نور کے ستر پردوں میں ہے اور امام صاحب اس کی کوئی صحیح تاویل نہیں کر سکے ہیں۔

قریب ہونے سے قرب رحمت مراد ہے

ان الفاظ میں سب سے زیادہ اہم آنے اور اترنے کا لفظ ہے جو قرآن وحدیث میں خداوند تعالیٰ کی نسبت بہ تصریح آیا ہے، قرآن مجید میں ہے:

هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ (بقرہ: ۲-۲۱۰)	کیا یہ لوگ اسی کے منتظر ہیں کہ اللہ بادلوں کا چھتر لگائے فرشتوں کو ساتھ لیے ان کے سامنے آموجود ہو۔
وَّجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (فجر: ۸۹-۲۲)	تمہارا پروردگار آئے گا اور فرشتے صف بستہ (اس کے جلو میں ہوں گے)

اور حدیث میں ہے کہ ”اخیر رات کے ثلث میں خداوند تعالیٰ دنیا کے آسمان پر اُترتا ہے اور پکارتا ہے کہ کیا کوئی گنہگار توبہ کرتا ہے؟ کیا کوئی استغفار کرنے والا ہے؟ کیا کوئی دعا کرنے والا ہے؟ کیا کوئی سوال

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

کرنے والا ہے؟ اسی طرح فجر تک پکارتا رہتا ہے اور امام صاحب نے ان کی تاویل میں غیر ضروری طوالت سے کام لیا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اصل نکتہ بھی بیان کر گیے ہیں، یعنی آیتوں میں اس طرز بیان سے شان وشوکت، رعب وداب اور خوف وہیبت کا اظہار مقصود ہے، حقیقی طور پر آنا مقصود نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال الملك اذا حضر فانه يظهر بمجرد حضوره من آثاره الهيبة والسياسة مالا يظهر بحضور عساكره كلها	اس حالت کی تمثیل بادشاہ کی حالت سے مقصود ہے، کہ جب وہ خود آجاتا ہے تو اس کے آنے سے ہیبت وسیاست کے وہ آثار ظاہر ہوتے ہیں جو اس کی تمام فوج کے آنے سے بھی ظاہر نہیں ہو سکتے تھے۔

حدیث میں خدا کے اترنے سے نزول رحمت مراد ہے اور اس کے لیے رات کا اخیر حصہ اس لیے مخصوص کیا گیا ہے کہ مختلف حیثیتوں سے یہ عبادت کا نہایت اہم وقت ہے، اسی کے ساتھ اس سے عبادت گذاروں کے اعزاز کا اظہار بھی مقصود ہے، کیوں کہ اگر کوئی بادشاہ کسی کے پاس اس کی اصلاح حالت کے لیے خود آئے تو اس سے اس کو اعزاز حاصل ہو جاتا ہے اور چوں کہ خدا کا بندوں کی بھلائی کے لیے خود اترنا ان کے اعزاز کا سبب تھا، اس لیے اترنے کا لفظ مجازاً اسی اعزاز کے لیے استعمال کیا گیا۔

اسی طرح قرآن مجید میں بہت سی آیتیں ہیں جن سے خدا کے لیے جہت کا ثبوت ہوتا ہے مثلاً بعض آیتوں میں ہے کہ خدا عرش پر متمکن ہے، بعض آیتوں میں ہے کہ خدا اوپر ہے، بعض آیتوں میں خدا کے لیے اعلیٰ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو علو سے مشتق ہے، بعض آیتوں میں ہے کہ خدا کی طرف فرشتے اور روحیں چڑھتی ہیں، بعض آیتوں سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ خدا آسمان میں ہے، ایک آیت میں ہے کہ خدا نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنی طرف اٹھایا'' ان تمام آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا اوپر ہے اور اس قسم کی آیتیں اس کثرت سے ہیں کہ ان کو متشابہ نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ اگر متشابہ ہوتیں تو صحابہ اور تابعین اس کی تاویلیں کرتے، لیکن ان سے اس قسم کی تاویلیں منقول نہیں ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیتیں محکم ہیں۔

حدیثیں ان آیتوں سے بھی واضح ہیں، معراج کے واقعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ خدا آسمان پر ہے، ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ'' خدا آسمان کے اوپر اپنے عرش پر ہے'' پھر آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے خیمہ کی شکل بنائی اور فرمایا کہ وہ اسی طرح ہے، امام صاحب نے ان تمام آیتوں اور حدیثوں کی تاویلیں کی ہیں، لیکن درحقیقت ان آیتوں اور حدیثوں کے متعلق امام

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صاحب کا اصلی میلان سلف کے عقیدے کی طرف ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

وعندئذٍ نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله تعالىٰ من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالىٰ فلا حاجه بنا بعدذ لك الى بيان ان مراد الله تعالىٰ مين هذه الآيات ما هى وهذا الطريق اسلم فى ذوق النظر وعن الشغب ابعد(۱)

اب ہم سلف کا مذہب اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب ہم نے ان عقلی دلائل سے جان لیا کہ ان آیتوں سے خداوند تعالیٰ کا مقصد جہت کا ثابت کرنا نہیں ہے تو اس کے بعد ہم کو اس بات کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ ان آیتوں سے خدا کا کیا مقصد ہے؟ اور یہ طریقہ ذوق نظر میں زیادہ محفوظ اور شور وشغب سے زیادہ دور ہے۔

امام صاحب نے اخیر عمر میں ایک کتاب اقسام لذات میں لکھی تھی، جس کی تھوڑی سی عبارت علامہ ابن قیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیہ میں نقل کی ہے، جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کا اصلی عقیدہ وہی ہے، جو سلف کا تھا، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''ان حقائق کے انکشاف کے لیے بہت سے غور وفکر کے بعد میں نے صحیح اور بہتر طریقہ قرآن مجید کا پایا اور وہ یہ ہے کہ غور وفکر کو چھوڑ دیا جائے، خدا کی تعظیم میں مبالغہ تو کیا جائے لیکن اس کی تفصیلات میں خوض وفکر سے احتراز کیا جائے، تنزیہ کے متعلق میں یہ آیتیں:

وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ (محمد:۳۸-۴۷) — اللہ بے نیاز ہے اور تم محتاج ہو۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (شوریٰ:۴۲-۱۱) — کوئی چیز اس جیسی نہیں۔

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ (اخلاص:۱۱۲-۱) — وہ ایک ہے۔

اور اثبات کے متعلق یہ آیتیں:

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (طٰہٰ:۲۰-۵) — رحمٰن عرش پر ہے۔

يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ (نحل:۱۶-۵۰) — اپنے پروردگار سے جو ان کے اوپر ہے ڈرتے رہتے ہیں۔

اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (فاطر:۳۵-۱۰) — اسی کی طرف اچھی باتیں چڑھتی ہیں۔

قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ (نساء:۴-۷۸) — کہہ کر (نفع ونقصان) سب اللہ کی طرف سے ہے۔

اور ناسزاوار باتوں سے خدا کی تنزیہ کے متعلق یہ آیت پڑھتا ہوں:

---

(۱) اساس التقدیس ص ۱۸۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ (نساء:۴-۷۹) تجھ کو کوئی فایدہ پہنچے تو سمجھ کہ اللہ کی طرف سے ہے۔

اسی اصل کے مطابق اور آیتوں کو خیال کرلو۔(۱)

ان مباحث کے بعد یہ بتادینا ضروری ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے جعد بن درہم نے اس بات سے انکار کیا کہ خدا عرش پر ہے، وہ حران کا باشندہ تھا، جہاں بہت سے صابیہ اور فلاسفہ رہتے تھے اور خدا کے متعلق ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اس کی ذات میں صرف سلبی یا اضافی اوصاف یا وہ اوصاف پائے جاتے ہیں جو ان دونوں سے مرکب ہیں انہی صابیہ اور فلاسفہ سے اس نے اس عقیدہ کو اخذ کیا، پھر جہم بن صفوان نے اسی جعد سے اس عقیدہ کو لیا اور اس کی اشاعت کی دوسری صدی میں بشر بن غیاث مریسی اور اس کے ہم عصروں کے ذریعہ سے یہ عقیدہ پھیلا اور اسی نے اس قسم کی تاویلات کیں، یہی تاویلات ہیں جو ابوبکر بن فورک کی کتاب التاویلات اور امام صاحب کی تاسیس التقدیس اور ابوعلی جبائی، عبدالجبار بن احمد ہمدانی، ابوالحسین بصری، ابن عقیل اور امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات میں موجود ہیں(۲) اور ان تمام تاویلات کی بنیاد اس پر قایم ہے کہ اس قسم کے اوصاف والفاظ سے خدا کا جسم ہونا لازم آتا ہے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ خدا عرش پر ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ یا تو عرش سے بڑا ہوگا یا چھوٹا ہوگا، یا اس کے برابر ہوگا کیوں کہ جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو لازمی طور پر یہی تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور خدا کے متعلق یہ تینوں صورتیں محال ہیں، لیکن جو لوگ سلف کا عقیدہ رکھتے ہیں ان کے نزدیک اس قسم کی احتمال آفرینیوں سے تشبیہ و تعطیل دونوں لازم آتی ہے، یعنی جو لوگ یہ تین صورتیں پیدا کرتے ہیں وہ پہلے تو خدا کو جسم سے تشبیہ دیتے ہیں، لیکن چوں کہ خدا جسم کے مشابہ نہیں ہوسکتا اس لیے وہ اس کے عرش پر ہونے ہی سے انکار کردیتے ہیں، اس لیے یہ عقیدہ تشبیہ و تعطیل دونوں کا مجموعہ بن جاتا ہے حالاں کہ سلف نے ان دونوں صورتوں کے درمیان ایک معتدل روش اختیار کی تھی، یعنی ان کے نزدیک خدا عرش پر تو ہے لیکن اس کا عرش پر ہونا تمام اجسام سے مختلف ہے، اس لیے ایک جسم کے دوسرے جسم کے اوپر ہونے سے جو لوازم پیدا ہوتے ہیں وہ خدا کے متعلق نہیں پیدا ہوسکتے،(۳) اسی عقیدہ کو سلف اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ''خدا کا عرش پر ہونا تو معلوم ہے، لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں اور اس عقیدہ کی تشریح علامہ ابن تیمیہ نے اس طرح کی ہے کہ جب تک عالم محسوس میں عالم غیر محسوس کی نظیر موجود نہ ہو ہم کو عالم غیر محسوس کا علم نہیں ہوسکتا، مثلاً جب تک ہم کو شہد، دودھ اور انگور کی لذت نہ معلوم ہو ہم جنت میں ان

---

(۱) اجتماع الجیوش الاسلامیہ ص ۱۳۰-۱۳۱ (۲) رسالہ عقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ ص ۴۲۵-۴۲۶ (۳) ایضاً ص ۴۲۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

چیزوں کی لذت کا تصور نہیں کر سکتے، اس لیے محسوس اور غیر محسوس میں ایک قسم کی مشابہت و مشارکت کا پایا جانا ضروری ہے، تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے غیر محسوس کو سمجھ سکیں، لیکن باوجود اس مشابہت و مشارکت کے جنت کے شہد، دودھ اور انگور کی لذت دنیا کے شہد، دودھ اور انگور کی لذت سے اس قدر مختلف ہے کہ اس دنیا میں اس کا کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا، حدیث میں ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ ''میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ سامان مہیا کیے ہیں جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی دل میں ان کا احساس پیدا ہوا، عالم محسوس اور عالم غیر محسوس کا یہی اختلاف ہے، جس کا علم خدا کے سوا کسی کو حاصل نہیں، اس لیے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ متشابہ کا علم صرف خدا کو حاصل ہے اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا علما راسخین کو بھی اس کا علم ہے دونوں کا قول صحیح ہے، کیوں کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علمائے راسخین کو بھی اس کا علم ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ان الفاظ کے معنی جانتے ہیں اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اور کسی کو اس کا علم نہیں ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ خدا کے سوا کسی کو ان کی کیفیت معلوم نہیں ہے تو جب عالم محسوس اور عالم غیر محسوس کی مخلوقات میں باوجود اس مشابہت اور مشارکت کے یہ اختلاف ہے تو خالق اور مخلوق کے اوصاف میں باوجود مشارکت و مشابہت کے جو اختلاف ہوگا اس کا علم خدا کے سوا کسی کو ہو ہی نہیں سکتا، سلف کے زمانے میں لفظ تاویل کے یہی دو معنی تھے، ایک تو لفظ کے ظاہری معنی جس کا علم تمام علما کو حاصل تھا اور دوسرا اس معنی کی حقیقت خارجی اور اس کی کیفیت جس کا علم خدا کے سوا کسی کو حاصل نہیں، انہی دونوں معنوں کی بنا پر وہ کہتے تھے کہ خدا کی نسبت قرآن و حدیث میں ہاتھ پاؤں کا جو لفظ آیا ہے اس کے ظاہری معنی ہم کو معلوم ہیں اور ہم ان پر ایمان رکھتے ہیں، لیکن ان کی حقیقت اور کیفیت ہم کو معلوم نہیں، اس کا علم صرف خدا کو ہے اور ہم اس سے بحث نہیں کر سکتے، باقی تاویل کے یہ معنی کہ کسی دلیل کی وجہ سے لفظ کے راجح معنی کو چھوڑ کر اس کے مرجوح معنی مراد لیے جائیں'' متاخرین کی اصطلاح ہے اور اسی اصطلاح کی بنا پر ان الفاظ کے ظاہری معنی سے چوں کہ خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے جو عقلی دلیل سے محال ہے اس لیے وہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ان کے مرجوح معنی مراد لیتے ہیں، لیکن سلف تاویل کے اس معنی سے واقف نہ تھے، نہ قرآن مجید میں یہ لفظ اس معنی میں آیا ہے، اس لیے وہ ان الفاظ کی تاویل نہیں کرتے بلکہ ان کے ظاہری معنی کو بیان کر کے ان کی کیفیت اور حقیقت کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہیں اور امام صاحب کا میلان اسی مذہب کی طرف ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مسئلۂ خیر وشر

یہ مسئلہ خدا تعالیٰ کے وجود، خداوند تعالیٰ کی توحیداور خداوند تعالیٰ کی تنزیہ تینوں سے تعلق رکھتا ہے، ملاحدہ جن کوخداوند تعالیٰ کے وجود سے انکار ہے، کہتے ہیں کہ ''دنیا میں نہایت کثرت سے ظلم وجور، قتل وخونریزی، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے، اس لیے کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا خالق، رحیم اور عادل ہے، اگر قادر خدا مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی اور راستبازی پیدا کرنی چاہیے تھی، فریب، جھوٹ، فسق، فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام اور بے رحمی کے وجود کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی صاحب ارادہ اور مختار خدا نہیں ہے، بلکہ صرف لا آف نیچر ہے اور وہ بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے، نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، زہر وتریاق، رنج وطرب، زندگی وموت، ہنسی اور آنسو، سب اس کے نزدیک یکساں ہیں، نہ وہ رحیم ہے، نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے، نہ آنسو گرانے سے متاثر''۔

ثنویہ اور مجوس جو توحید کے منکر ہیں وہ بھی اسی بنا پر دو خدا مانتے ہیں کہ دنیا میں خیر وشر، لذت والم، موت وزندگی، مرض وصحت کا وجود پایا جاتا ہے اور ایک ہی شخص میں خیر وشر کے یہ دونوں متضاد اوصاف نہیں پائے جاسکتے، اس لیے اگر دنیا کا خدا ایک ہوتا تو کیوں ایک کو زندگی دیتا اور ایک کو موت، کیوں ایک کو دولتمند بناتا اور ایک کو فقیر؟ اس تخصیص سے ثابت ہوتا ہے کہ نیکی اور بدی کے دو مختلف خدا ہیں، ایک نیکی کو اور دوسرا بدی کو پیدا کرتا ہے(۱)

اس مسئلہ کی اسی وسعت اور اہمیت کی بنا پر فلاسفہ، متکلمین اور محدثین سب نے اس پر نہایت مفصل بحث کی ہے، شیخ نے اشارات میں، امام صاحب نے مباحث مشرقیہ، میں اور ابن قیم نے شفاء العلیل میں اس مسئلہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے، لیکن اس مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ طے کرنا چاہیے کہ خیر وشر کا سوال کس اصول اور کس عقیدہ کے رو سے پیدا ہوتا ہے؟ ایک ملحد کو تو اس مسئلہ سے کوئی

(۱) تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۳۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

سروکار نہیں، اس کے نزدیک نظام عالم صرف لا آف نیچر پر قایم ہے، جو نہ رحیم ہے، نہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے، نہ آنسو گرانے سے متاثر، اس لیے اس کے نزدیک زہر و تریاق، رنج و طرب اور خیر و شر سب یکساں ہیں، فلاسفہ کے اصول کے مطابق بھی خیر و شر کا سوال نہیں پیدا ہوتا، کیوں کہ وہ اگرچہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک خدا فاعل بالاختیار نہیں بلکہ موجب بالذات ہے، یعنی اس کی ذات سے افعال کا صدور بلا ارادہ اور بلا اختیار ہوتا ہے اور اس حالت میں خیر و شر کا مسئلہ ہی نہیں پیدا ہوتا، آفتاب بلا ارادہ بلا اختیار روشنی پھیلاتا رہتا ہے اور اس کو اس سے غرض نہیں ہوتی کہ یہ روشنی خیر ہے یا شر؟ مضر ہے یا مفید؟ چنانچہ امام صاحب شرح اشارات میں لکھتے ہیں:

ولقایل ان یقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسیلة ساقط عنكم علی حسب اصولكم فیكون خوضكم فیه من الفضول لان البحث عن هذه المسیلة لا یستقیم الا مع القول بان فاعل العالم مختار لان قول القایل لم وجد الشر فی افعال الله تعالیٰ انما یتوجه اذا كان تعالی مختاراً یمكنه ان یفعل وان لا یفعل حتی یقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجباً لذاته بحیث یستحیل عقلاً ان لا یكون مصدراً لما صدر عنه لم یكن ان یقال لم فعل هذا دون ذاك لان جوابه هو انه انما وجدت هذه الافعال عنه لانه ذاته تعالیٰ كان موجبة لذاته وكان یستحیل فی العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خیرات محضة او شرورا محضة.

ایک شخص فلاسفہ سے یہ کہہ سکتا ہے کہ اس مسئلہ سے بحث کرنے کی ذمہ داری تم پر تمہارے اصول کے مطابق عاید نہیں ہوتی اس لیے اس مسئلہ میں تمہارا پڑنا فضول ہے، کیوں کہ جب تک یہ نہ مانا جائے کہ دنیا کا خالق مختار ہے، اس مسئلہ پر بحث کرنا ٹھیک نہیں ہے کیوں کہ کسی کا یہ کہنا خدا کے افعال میں برائی کیوں پائی جاتی ہے، اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب خدا مختار ہو اور اس کو ان افعال کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوتا کہ یہ کہا جاسکے کہ یہ کیوں کیا؟ وہ کیوں نہیں کیا؟ لیکن جب وہ موجب بالذات ہو یعنی اس نے جو کچھ کیا اس کا نہ کرنا اس کے لیے عقلاً محال ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے یہ کیوں کیا؟ وہ کیوں نہیں کیا؟ کیوں کہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ افعال اس سے اس لیے صادر ہوئے کہ اس کی ذات ان کے لیے موجب بالذات تھی اور ان کا نہ کرنا اس کے لیے عقلاً محال تھا، خواہ یہ افعال نیک ہوں یا خواہ بد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اشاعرہ کے اصول کے مطابق بھی خیر وشر کی بحث نہیں پیدا ہوتی کیوں کہ وہ اگر چہ خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں لیکن حسن وقبح عقلی کے قایل نہیں، یعنی ان کے نزدیک عقلاً کوئی چیز اچھی یا بری نہیں ہے، بلکہ خدا جو کچھ کرتا ہے وہ سب اچھا ہوتا ہے۔ چنانچہ امام صاحب شرح اشارات میں لکھتے ہیں:

واما انه لا بدمن القول بالحسن والقبح العقليين لانا بتقدير ان لا نقول بذالك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ماهو قول الاشعرية.	لیکن حسن وقبح عقلی کا قایل ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر ہم اس کے قایل نہ ہوں تو خدا کے ہر فعل کو اچھا ماننا پڑے گا جیسا کہ اشعریہ کا قول ہے۔

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ فلاسفہ اور اشاعرہ کے اصول کے مطابق خیر وشر کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا، البتہ یہ بحث معتزلہ کے اصول کے مطابق پیدا ہوتی ہے، جو خدا کو فاعل مختار بھی مانتے ہیں اور اسی کے ساتھ حسن وقبح عقلی کے بھی قایل ہیں اور ان دونوں اصول کے مطابق اس قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ زہر کے پیدا کرنے میں خدا کی کیا مصلحت ہے؟ موذی جانور کیوں پیدا کیے گیے؟ فسق وفجور کی تخلیق کیوں ہوئی؟ اور ان سوالات کے جواب دینے کے لیے موجودات کی تقسیم پانچ صورتوں میں کی جاسکتی ہے:

۱- وہ موجودات جن میں صرف خیر محض پایا جاتا ہے، یعنی ان میں کوئی برائی نہیں پائی جاتی۔

۲- وہ موجودات جن میں خیر غالب ہوتا ہے یعنی ان میں اگر چہ کسی قدر برائی بھی پائی جاتی ہے لیکن بھلائی کا پلہ برائی سے بھاری ہوتا ہے۔

۳- وہ موجودات جن میں بھلائی اور برائی دونوں برابر ہوتی ہیں۔

۴- وہ موجودات جن میں بھلائی سے زیادہ برائی پائی جاتی ہے۔

۵- وہ موجودات جن میں صرف برائی ہی برائی پائی جاتی ہے۔

ان میں پہلی قسم کا وجود تو عین حکمت اور مصلحت کے مطابق ہے، لیکن یہ قسم صرف عالم علوی تک محدود ہے، دنیا میں اس کا وجود نہیں پایا جاتا۔

دوسری قسم کا وجود بھی حکمت ومصلحت کے موافق ہے، کیوں کہ تھوڑی برائی سے بچنے کے لیے اگر اس کو پیدا نہ کیا جائے تو بہت سی بھلائیوں سے دست بردار ہونا پڑے گا، اس لیے بہت سے فواید کے لیے تھوڑے سے نقصان کا برداشت کر لینا حکمت ومصلحت کے بالکل مطابق ہے، مثلاً آگ میں بہت سے فواید ہیں لیکن اس سے کبھی کبھی بعض حیوان یا انسان جل بھی جاتے ہیں، اس لیے اگر اس نقصان کی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وجہ سے بچنے کے لیے آگ نہ پیدا کی جائے تو آگ کے ان تمام فواید سے جو ان جزئی نقصانات سے بدرجہا زاید ہیں محروم ہونا پڑے گا اور دنیا میں صرف اسی قسم کا وجود ہے، اس کے علاوہ آخر کی تینوں قسمیں موجود نہیں ہیں، کیوں کہ دنیا میں اگر چہ مرض بھی موجود ہے، لیکن صحت اس سے زیادہ پائی جاتی ہے، دنیا اگر چہ رنج وغم سے خالی نہیں ہے لیکن خوشی اور مسرت کا وجود ان سے زیادہ ہے، لیکن امام صاحب اس دوسری قسم پر بھی اعتراض کرتے ہیں کہ خدا نے یہ تھوڑی سی برائی بھی کیوں پیدا کی؟ خدا جب فاعل مختار ہے تو اس کو آگ میں جلانے کی خاصیت اسی موقع پر پیدا کرنی چاہیے تھی جہاں جلانا مفید ہوتا، لیکن جہاں جلانا مضر ہے وہاں یہ خاصیت نہیں پیدا کرنی چاہیے تھی اور اس اعتراض کا جواب اس کے سوا نہیں ہے کہ خدا کو فاعل مختار نہ مانا جائے۔(۱)

جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے کہ امام صاحب کا عقیدہ نہیں کیوں کہ وہ تو بذات خود اشعری ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک خیر وشر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، بلکہ یہ اعتراض معتزلہ پر وارد ہوتا ہے جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں اور اس کے ساتھ حسن وقبح عقلی کے بھی قایل ہیں اور ان دونوں اصول کے بعد اس اعتراض کا ان کے نزدیک اس کے سوا کوئی جواب نہیں کہ وہ فلاسفہ کے مذہب کو اختیار کریں، اس کے علاوہ اس تقسیم سے پہلے خیر وشر کی ماہیت سے بحث کرنی چاہیے اور فلاسفہ نے اس پر جو بحث کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیر وجودی اور شر عدمی ہے اور اس کو انھوں نے مثالوں سے ثابت کیا ہے، مثلاً قتل کو شر کہا جاتا ہے، لیکن اس میں جو چیزیں وجودی ہیں ان میں کوئی شر نہیں پایا جاتا، قاتل کا قتل پر قادر ہونا، تلوار کا کٹنے اور گردن کا کٹ جانے کے قابل ہونا کوئی بری چیز نہیں، بلکہ قاتل کی قدرت تلوار کی تیزی، گردن کی نرمی، یہ سب چیزیں اوصاف کمالیہ میں داخل ہیں، صرف ایک چیز بری ہے یعنی مقتول کی موت اور وہ عدمی چیز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خیر وجود اور شر عدم کا نام ہے، اس لیے موجودات میں کوئی چیز بری نہیں ہے، اسی مسئلہ کی تعبیر یوں بھی کی جاتی ہے کہ خیر وشر اضافی چیزیں ہیں، یعنی دنیا کی چیزوں میں بالذات کوئی چیز بری نہیں جاتی بلکہ بالفرض پائی جاتی ہے، آگ میں جلانے کی جو خاصیت ہے، وہ بذات خود بری نہیں ہے، بلکہ آگ کا کمال ہے، البتہ جو شخص اس سے جل جاتا ہے اس کے لحاظ سے وہ بری ہو جاتی ہے۔

لیکن امام صاحب کے نزدیک اس طریقہ سے خیر وشر کی ماہیت متعین نہیں ہوتی، کیوں کہ یہ کہنا کہ "خیر موجود اور شر معدوم ہے" ایک قضیہ موجبہ ہے، جس کا موضوع خیر وشر ہیں، اس لیے یہ قضیہ اس وقت

(۱) مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۲۹۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تک صحیح نہیں تسلیم کیا جاسکتا جب تک اس موضوع یعنی خیر وشر کی ماہیت کا تعین وتصور نہ ہو جائے لیکن چند مثالوں کے جمع کر دینے سے اس قسم کی تعین وتصور یقینی طور پر نہیں پیدا ہو سکتا ہے، بلکہ عرف عام میں شر کے جو معنی مراد لیے جاتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شر ایک وجودی چیز ہے، کیوں کہ عرف عام میں شر رنج والم کو یا اس چیز کو کہتے ہیں جس سے رنج والم پیدا ہو اور رنج والم بالاتفاق وجودی چیزیں ہیں، بلکہ بعض لوگوں کے نزدیک لذت کے معنی رنج والم کے زایل ہونے کے ہیں اس لیے یہ لوگ لذت کو تو عدم چیز سمجھتے ہیں لیکن رنج والم کے وجودی ہونے میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں ہے اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عرف عام میں شر تو بہر حال وجودی چیز ہے، البتہ خیر عدمی چیز ہو سکتا ہے، اب تمام الفاظ وعبارت کو چھوڑ کر ہم انسان یا حیوان کی حالت پر غور کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتی۔

۱- یا ان کو صرف لذت ہی لذت حاصل ہو گی۔

۲- یا صرف رنج والم ہی حاصل ہو گا۔

۳- یا لذت اور رنج والم کچھ حاصل نہ ہو گا

۱- پہلی صورت میں تو بعض حکما نفس لذت کے وجود ہی کے منکر ہیں، چنانچہ محمد بن زکریا رازی کا خیال ہے کہ لذت کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ رنج والم زایل ہو جائیں، کھانے پینے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ بھوک اور پیاس کی تکلیف سے نجات مل گئی، یہی وجہ ہے کہ جب بھوک اور پیاس کی شدت ہوتی ہے تو کھانے پینے کی لذت زیادہ ملتی ہے، یہی حال تمام لذتوں کا ہے کہ وہ کسی نہ کسی تکلیف اور رنج والم کا ازالہ ہیں، البتہ فلاسفہ اور متکلمین کو اس پر متعدد حیثیتوں سے اعتراضات ہیں۔

۱- ایک تو یہ کہ لذتوں میں فرق مراتب ہوتا ہے، کوئی لذت زیادہ قوی ہوتی ہے، کوئی کم لیکن عدمی چیزوں میں تفاوت نہیں ہوتا، اس لیے اگر لذت عدمی چیز ہو تو اس فرق مراتب کے کوئی معنی نہیں۔

۲- دوسرے یہ کہ ہم بعض آوازوں کو سن کر بعض صورتوں کو دیکھ کر لذت محسوس کرتے ہیں، حالاں کہ ان کے سننے اور دیکھنے سے پہلے ہمارے ذہن میں ان کا کوئی تصور نہ تھا، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے شوق کی تکلیف کے ازالہ سے یہ لذت ہوئی ہے، اسی طرح بعض اشخاص کے دیکھنے سے ہم کو لطف حاصل ہوتا ہے، حالاں کہ اگر وہ ہمارے سامنے سے چلے جائیں تو ہم کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی، اس حالت میں یہ کیوں کر کہہ سکتے ہیں کہ تکلیف سے نجات پانے کا نام لذت ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳- تیسرے یہ کہ اگر لذت تکلیف کے ازالہ کا نام ہے تو جو لوگ ضعفِ اشتہا کے مرض میں مبتلا ہیں ان کو اس مرض کے ازالہ کے لیے تلخ دواؤں کا استعمال نہیں کرنا چاہیے، کیوں کہ تکلیف کے پیدا کرنے کے لیے تکلیف اٹھانا کوئی دانشمندانہ کام نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ لذت ایک وجودی چیز ہے لیکن بہر حال اگر لذت عدمی چیز ہے جیسا کہ محمد بن زکریا رازی کا خیال ہے تو انسان یا حیوان کو حصول لذت کے لیے پیدا کرنا بالکل بے معنی ہے، لیکن اگر وہ وجودی چیز ہے جیسا کہ فلاسفہ و متکلمین کی رائے ہے تو اس حالت میں بھی جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں لذت کا وجود بہت کم ہے، عام طور پر جو چیز پائی جاتی ہے وہ یا تو رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے، صحت کے معنی یہ ہیں کہ بدن میں کوئی تکلیف نہیں، اسباب معیشت یعنی گھر، جایداد اور جاہ و مال سب تکلیفوں ہی کے ازالہ کا ذریعہ ہیں، کھانے پینے اور عمدہ کپڑوں کے پہننے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس کے معنی بھوک پیاس اور گرمی اور سردی کی تکلیف سے بچنے کے ہیں، شاید یہ کہا جائے کہ اگر لذت صرف تکلیف کے ازالہ کا نام ہے تو ایک کھانے کو دوسرے کھانے پر ترجیح کیوں دی جاتی ہے؟ بھوک کی تکلیف سے تو اچھے اور برے دونوں کھانے نجات دلا سکتے ہیں، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ برا کھانا اپنی خاصیت، بو اور ذائقہ کی وجہ سے تکلیف دہ ہوتا ہے اور اچھے کھانے میں عیب نہیں ہوتا، اس لیے برا کھانا ناگوار طریقہ سے اور اچھا کھانا خوشگوار طریقہ سے بھوک کی تکلیف کو دور کرتا ہے، اسی بنا پر ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے، بہر حال عام طور پر جو چیز دنیا میں پائی جاتی ہے وہ یا تو رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے، رنج والم کے ازالہ کے علاوہ جو لذتیں موجود ہیں وہ بہت کم ہیں، کثرت صرف رنج والم کی ہے جن میں بعض تو نہایت قوی ہوتے ہیں، مثلاً امراض اور بعض ضعیف جن سے انسان کو کسی حالت میں نجات نہیں ملتی، مثلاً غم وفکر، خوف واندیشہ، غصہ وندامت، روزی اور کاروبار کی فکر، بدبو، ناگوار چیزوں کا دیکھنا، مکھی، مچھر اور کھٹملوں کی تکلیفیں جن کا کوئی شمار نہیں کیا جاسکتا اس سے ثابت ہوا کہ دنیا میں رنج والم کو حقیقی لذتوں پر غلبہ حاصل ہے، اس لیے یہ کہنا کہ دنیا میں خیر شر پر غالب ہے، غلط ہے اور ان تھوڑی سی لذتوں کے لیے انسان اور حیوان کو ان تکلیفوں میں مبتلا کرنے کے لیے ان کو پیدا کرنا تخلیق کا عمدہ مقصد نہیں ہوسکتا۔

۲- دوسری صورت میں حیوان اور انسان کی تخلیق کا مقصد صرف یہ ہوگا کہ ان کو صرف رنج والم میں مبتلا رکھا جائے اور یہ شر محض ہے، جس کو کوئی شخص خداوند تعالیٰ کی طرف نہیں منسوب کرسکتا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳- تیسری صورت یعنی یہ کہ انسان اور حیوان کو لذت اور رنج والم کچھ حاصل نہ ہو تخلیق کی علت ہی نہیں ہو سکتی، اس سے تو بہتر یہی تھا کہ وہ پیدا ہی نہیں کیے جاتے، کیوں کہ اس صورت میں عدم اور وجود میں کوئی فرق ہی نہیں باقی رہتا۔

ان ہی اشکالات سے بچنے کے لیے معتزلہ نے ان تینوں صورتوں سے الگ تخلیق کا ایک چوتھا مقصد قرار دیا ہے، یعنی یہ خدا نے انسان اور حیوان کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ دنیا میں رہ کر فایدہ اٹھائیں، لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ اس فایدہ سے دنیوی فوایدمراد نہیں ہو سکتے، کیوں کہ دنیا میں جو رنج والم پائے جاتے ہیں ان کے مقابل میں وہ اس قدر کم ہیں جیسے دریا میں قطرہ، بلکہ اس سے اخروی فوایدمراد ہیں اور اسی نکتہ کو علامہ ابن قیم نے اس طرح بیان کیا ہے کہ:

''خداوند تعالیٰ کی حکمت کی بنیاد اس اصول پر قایم ہے کہ سعادت اور راحت بغیر تکلیف ومصیبت کے حاصل نہیں ہو سکتیں، اسی لیے جنت مصیبتوں سے اور دوزخ شہوت پرستیوں سے گھری ہوئی ہے، خدا نے جنت کو اگر چہ حضرت آدم علیہ السلام ہی کے لیے پیدا کیا تھا تاہم ان کو جنت سے اسی اصول کی بنا پر نکالا کہ وہ تکلیف اور مصیبت کو برداشت کر کے دائمی طور پر جنت میں داخل ہوں، اس لیے ان کو جنت سے اس لیے نہیں نکالا کہ وہ دنیا میں رہ کر محض تکلیف ومصیبت برداشت کریں، بلکہ اس لیے کہ وہ جنت میں پہلے سے بہتر طریقہ پر داخل ہوں اور جنت کے پہلے اور دوسرے داخلہ میں کس قدر فرق ہے، رسول اللہ ﷺ مطعم بن عدی کی پناہ میں مکہ میں داخل ہوئے تھے، لیکن مکہ میں فتح مکہ کے بعد آپ کا جو داخلہ ہوا کیا ان دونوں میں فرق نہیں ہے، دنیا میں تکلیف ومصیبت اٹھانے کے بعد مسلمانوں کو جنت میں جو راحت اور لذت نصیب ہوگی کیا اس راحت اور لذت سے زیادہ نہیں ہے جو ان کو اس وقت حاصل ہوتی جب وہ ابتدا ہی سے جنت میں پیدا کیے گیے ہوتے؟ جو شخص مرض کی تکلیف اٹھانے کے بعد اچھا ہوا اس کو صحت کی لذت اس شخص سے زیادہ حاصل ہوگی جو کبھی بیمار ہی نہیں ہوا اور عقلاء کا اتفاق ہے کہ کمالات کے حاصل کرنے کے لیے تکلیف کا اٹھانا ایک مستحسن فعل ہے اور جو لوگ اس مقصد کے لیے تکلیف اٹھانے سے گریز کرتے ہیں وہ دنی اور پست ہمت خیال کیے جاتے ہیں۔(۱)

امام صاحب نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے قرآن مجید سے اس کی تائید ہوتی ہے، خداوند تعالیٰ قرآن مجید میں کہتا ہے:

---

(۱) شفاء العلیل ص ۲۳۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِيْ كَبَدٍ (بلد:۹۰-۴) ہم نے انسان کو تکلیف میں پیدا کیا۔

اور اس سورہ کی تفسیر اگرچہ امام صاحب نے خود نہیں لکھی ہے، تاہم ان ہی کے اصول وطرز پر لکھی گئی ہے اور اس اصول وطرز کے مطابق اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ اس دنیا میں کوئی لذت نہیں ہے، بلکہ جس چیز کو لذت خیال کیا جاتا ہے وہ کسی تکلیف سے بچنے کی ایک صورت ہے، کھانے اور پہننے کی لذت بھوک، سردی اور گرمی کی تکلیف سے بچنے کا نام ہے، اس لیے انسان کے لیے صرف دو چیزیں ہیں، یا تکلیف یا تکلیف سے بچنا اور اس آیت کے یہی معنی ہیں اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے لیے قیامت ایک ضروری چیز ہے، کیوں کہ جس حکیم نے انسان کو پیدا کیا اگر اس تخلیق سے اس کا صرف یہ مقصد ہو کہ وہ تکلیف اٹھائے تو یہ رحمت کے مخالف ہے اور اگر یہ مقصد ہے کہ نہ تکلیف اٹھائے، نہ لذت حاصل کرے تو اس کے پیدا کرنے ہی کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر یہ مقصد ہے کہ وہ لطف ولذت حاصل کرے تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس دنیا میں کوئی لطف ولذت نہیں ہے، بلکہ انسان کے لیے اس دنیا میں تکلیف اور مصیبت کے سوا کچھ نہیں ہے، اس لیے اس دنیا کے بعد ایسی دنیا کا وجود ضروری ہے جو سعادت، لذت اور عزت کا مرکز ہو(۱) لیکن خلقت انسانی کے مقصد کی تعیین میں ہم کو ان احتمال آفرینیوں کی ضرورت نہیں، بلکہ خود خداوند تعالیٰ نے اس کا مقصد یہ بتا دیا ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (ذاریات:۵۱-۵۶) اور ہم نے جنوں اور آدمیوں کو صرف اس غرض سے پیدا کیا کہ ہماری عبادت کریں۔

اور اس عبادت کے لیے تکلیف، مصیبت اور نقصان ضروری ہے، چنانچہ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ ''غلاموں کا آزاد کرنا، صدقہ دینا، ایثار وہمدردی کرنا، عفو ودرگذر سے کام لینا، صبر کرنا، غصہ کو ضبط کرنا، تکلیفیں اٹھانا خدا کی عبودیت میں داخل ہیں، اس لیے جب تک کفر نہ ہو جس کا نتیجہ غلامی ہے، غلاموں کے آزاد کرنے کی عبودیت نہیں حاصل ہو سکتی، جب تک ظلم وعدوان نہ ہو، صبر عفو ودرگذر اور غصہ کے ضبط کرنے کی عبودیت کا وجود نہیں ہو سکتا، جب تک فقر واحتیاج نہ ہو صدقہ وایثار اور ہمدردی کی عبودیت ظاہر نہیں ہو سکتی، اس لیے اگر تمام مخلوقات کی حالت یکساں ہو تو ان تمام عبودیتوں کا خاتمہ ہو جائے، حالاں کہ وہ خدا کو بہت زیادہ محبوب ہیں اور انہی کے لیے خدا نے جن وانس کو پیدا کیا ہے (۲) غرض دنیا میں نہ کوئی لذت ہے، نہ حصول لذت تخلیق انسانی کا مقصد ہے، بلکہ دنیا میں جو کچھ ہے

(۱) تفسیر کبیر ج۶ ص۵۵۳ تفسیر سورہ بلد (۲) شفاء العلیل ص۲۲۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے اب اس رنج والم کے ازالے کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ انسان آخرت سے غافل ہو کر صرف اپنی ذاتی رنج والم کا ازالہ کرے، یعنی ذاتی طور پر لطف ومسرت اٹھائے دوسرے یہ کہ ذاتی لطف ومسرت سے دستبردار ہو کر صرف آخرت کے لطف ومسرت حاصل کرنے کے لیے دوسروں کے رنج والم کا ازالہ کرے، پہلی صورت ملحدانہ ہے اور اس کو جس قدر ترقی دی جائے گی اسی قدر اس ملحدانہ خیال کو ترقی ہوگی، یہی وجہ ہے کہ ملاحدہ کا گروہ دنیا کے رنج والم کو برداشت نہیں کر سکتا اور ان کی وجہ سے خدا کے وجود، خدا کی رحمت اور خدا کی قدرت کا انکار کرتا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ نے سورۂ بلد میں اس خیال کی تردید کی اور بتایا کہ رنج والم کے ازالہ یا حصولِ لذت کا یہ صحیح راستہ نہیں ہے:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ ۝ أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ۝ يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا ۝ أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُ أَحَدٌ ۝ (بلد: ۹۰-۴تا۷)	ہم نے آدمی کو (ایسی مخلوق بنایا ہے کہ (ہمیشہ) مصیبت میں رہے، کیا وہ اس خیال میں ہے کہ اس پر کسی کا بس نہ چلے گا، (شیخی میں آکر) کہتا ہے کہ میں نے ڈھیروں مال اڑا دیا، کیا وہ یہ سمجھتا ہے کہ فضول دولت اڑاتے ہوئے کسی نے نہیں دیکھا۔

یعنی انسان آخرت سے بے پروا ہو کر اپنے ذاتی رنج والم کے ازالہ کے لیے جس کا دوسرا نام حصول لذت ہے، اپنی جو دولت اڑاتا ہے وہ خدا کا بتایا ہوا صحیح راستہ نہیں ہے، بلکہ اس کے علاوہ خدا نے ایک دوسرا راستہ بھی بتایا ہے اور وہ یہ کہ انسان آخرت کے خیال سے اپنی دولت کو اپنے سے زیادہ مصیبت زدوں کے رنج والم کے ازالے میں صرف کرے:

أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ ۝ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ۝ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۝ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۝ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۝ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ۝ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ۝ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ۝	کیا ہم نے اس کو دو آنکھیں اور زبان اور ہونٹ نہیں دیئے اور اس کو نیکی اور بدی کے دونوں رستے بھی (دکھا دیئے، پھر وہ گھاٹی سے ہو کر نہیں نکلا اور (اے پیغمبر) تم کیا سمجھے کہ گھاٹی (سے ہماری کیا مراد ہے) گھاٹی سے مراد ہے کسی کی گردن کا (غلامی یا قرض کے پھندے سے) چھڑا دینا یا بھوک کے دن یتیم کو (خاص کر جبکہ وہ اپنا) رشتہ دار بھی ہو) یا محتاج خاک نشیں کو (کھانا) کھلانا (تو جو ناحق کی شیخی مارتا ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِاٰيٰتِنَا هُمْ اَصْحٰبُ الْمَشْئَمَةِ ○ (بلد:۹۰-۸تا۱۹)

چاہیے کہ اس گھاٹی میں ہو کر گذرتا) اس کے علاوہ ان لوگوں کے (زمرے) میں ہوتا جو ایمان لائے اور ایک دوسرے کو صبر کی ہدایت کرتے رہے اور (نیز ایک دوسرے کو (خلق خدا پر رحم) کرنے کی ہدایت کرتے رہے، یہی لوگ (آخرت میں) مبارک (خوش نصیب) ہونگے اور جن لوگوں نے ہماری آیتوں سے انکار کیا وہی منحوس (بدنصیب) ہوں گے۔

خیر وشر یا لذت والم کا یہی امتیاز دنیا میں انسان کی تمام تکلیفوں اور مصیبتوں کا سبب ہے اور حضرت آدم علیہ السلام اسی امتیاز کی بنا پر جنت سے نکل کر دنیا کے شدائد وآلام میں مبتلا ہوئے، چنانچہ تورات میں ہے کہ جنت میں دو درخت تھے، ایک نیک وبد کی پہچان کا اور دوسرا زندگی جاوید کا، تورات کی رو سے حضرت آدم علیہ السلام کو اسی نیک وبد کی پہچان کے درخت کا پھل کھانے سے منع کیا گیا تھا لیکن انھوں نے اس کو کھالیا اور اس وجہ سے سب سے پہلے ان کو اپنی برہنگی کا علم ہوا، آخر خدا نے ان کو جنت سے نکال دیا، کہ وہ زندگی کے درخت کا پھل کھا کر خدائی کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں، جب وہ جنت سے نکالے گیے تو ان سے کہا گیا (سفر تکوین ۲)

> ''اور اس درخت سے کھایا جس کی بابت میں نے تجھ سے حکم کیا کہ اس سے مت کھانا، زمین تیرے سبب سے لعنتی ہوئی اور تکلیف کے ساتھ تو اپنی عمر بھر اس سے کھائے گا اور وہ تیرے لیے کانٹے اور اونٹ کٹارے اُگائے گی اور تو کھیت کی نبات کھائے گا اور تو اپنے منہ کے پسینے کی روٹی کھائے گا جب تک کہ زمین میں پھر نہ جائے''۔

قرآن پاک میں اس درخت کا نام جس کے پھل کھانے سے حضرت آدم علیہ السلام کو روکا گیا تھا، تصریحاً مذکور نہیں، لیکن ایک آیت سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیک وبد کے شناخت کا درخت تھا اور شیطان نے یہ کہہ کر ان کو کھلایا کہ یہ حیاتِ جاوید کا درخت ہے، مگر اس کے کھانے کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کو اپنی برہنگی کا علم ہوگیا، جو نیک وبد کی تمیز کا نتیجہ ہے اور اسی برہنگی کی تکلیف کے دور کرنے کے لیے ان کی عملی جدوجہد کا سلسلہ شروع ہوا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فَوَسْوَسَ اِلَيْهِ الشَّيْطٰنُ قَالَ يٰٓاٰدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلٰى فَاَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفٰنِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ (طٰہٰ: ۲۰-۱۲۰-۱۲۱)

شیطان نے آدم کو وسوسہ دیا، کہا اے آدم! کیا میں تجھے حیات جاودانی کا درخت بتاؤں اور ایسی سلطنت کا جو کبھی پرانی نہ ہو (آدم وحوا) دونوں نے اس درخت کا پھل کھایا تو ان کی بری چیزیں ان پر کھل گئیں اور لگے باغ بہشت کے پتے اپنے اوپر چپکانے۔

لیکن اگر انھوں نے شیطان کا کہا نہ مانا ہوتا اور جنت ہی میں رہتے تو خیر وشر یا لذت والم کے ادراک وامتیاز سے جو تکلیفیں پیدا ہوتی ہیں ان سے محفوظ رہتے:

فَقُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى وَاَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى............ (طٰہٰ: ۲۰-۱۱۷)

تو ہم نے (آدم سے) کہا کہ آدم (ابلیس) تمہارا اور تمہاری بی بی کا دشمن ہے تو ایسا نہ ہو کہ تم دونوں کو بہشت سے نکلوا کر باہر کرے اور تمہاری شامت آجائے اور بہشت میں تجھ کو یہ ملا کہ اس میں تو نہ بھوکا ہوگا، نہ ننگا، نہ پیاسا ہوگا اور نہ دھوپ کی تپش سے تکلیف اٹھائے گا۔

لیکن قرآن وحدیث میں جنت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے وہ صرف اسی قدر نہیں ہے کہ اہل جنت تمام دنیوی شدائد وآلام سے محفوظ رہیں گے اور ان کی حالت اس بچے کی سی ہوگی جو ماں کے پیٹ میں رہتا ہے، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ وہ کھانے پینے، رہنے سہنے، اوڑھنے پہننے غرض ہر قسم کی لذتوں سے بہرہ اندوز ہونگے، لیکن اوپر گذر چکا ہے کہ لذت کے معنی رنج والم کے ازالہ کے سوا اور کچھ نہیں اس لیے اگر جنت میں رنج والم کا وجود ہی نہیں ہے تو فلسفیانہ حیثیت سے اس میں لذت کا وجود بھی نہیں ہے، خیر وشر، لذت والم، تکلیف وآرام ایک مفہوم اضافی ہیں جن میں ایک کا تصور دوسرے کے تصور کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا، اس کے ساتھ جنت کی لذت کو ابدی کہا جاتا ہے اور کوئی لذت ابدی نہیں ہوسکتی، اگر ایک شخص صبح سے شام تک مستقل برف کا پانی پیتا رہے تو اس کو کوئی لذت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ دور جدید کا ایک فلسفی لکھتا ہے:

لذت والم میں استمرار ودوام نہیں پایا جاتا، ان کی طبیعت کا اقتضائی یہ ہے کہ وہ زود فنا ہوں، اس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے اگر لذت ہمیشہ قایم رہے تو لذت باقی نہ رہے گی اور جب الم میں استمرار و دوام پیدا ہو جاتا ہے تو اس میں کمی پیدا ہو جاتی ہے اور کبھی الم کی کمی لذت بن جاتی ہے، اس بنا پر لذت اسی وقت تک لذت ہے جب تک اس میں استمرار و دوام نہ ہو اور لذت کا تصور تک نہیں ہو سکتا جب تک الم کے ساتھ اس کا لحاظ نہ کیا جائے اور لذت ابدی کا وجود جیسا کہ بعض لوگوں کا قول ہے، افلاطون کے بیان کے مطابق ایک بے معنی بات ہے، افلاطون کی رائے کے مطابق دیوتا لوگ الم سے ناواقف ہیں، اس لیے وہ لذت کا احساس بھی نہیں کرتے (۱)۔

اس کی فلسفیانہ وجہ اس نے یہ بیان کی ہے کہ احساس کی بنیاد تبدیلی پر ہے، اگر کوئی چیز ہمیشہ قایم رہے تو چوں کہ اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اس لیے ہم اس کا احساس ہی نہیں کرتے، گھڑی کی کھنکھناہٹ اور چکی کی گڑگڑاہٹ کی آواز جب تک قایم رہتی ہے ہم اس کو محسوس نہیں کرتے، لیکن جب وہ رُک جاتی ہے، تو ہم کو اس کا احساس ہوتا ہے۔

یہ اعتراض خود ہمارے مفسرین کے دل میں بھی کھٹکا ہے، چنانچہ سورہ دہر میں لذات جنت کا مفصل بیان جن آیتوں میں کیا گیا ہے، ان میں ایک آیت ہے:

مُتَّكِـِٕيْنَ فِيْهَا عَلَى الْاَرَآئِكِ لَا يَرَوْنَ فِيْهَا شَمْسًا وَّ لَا زَمْهَرِيْرًا وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلٰلُهَا. (دہر: ۷۶-۱۳،۱۴)	بہشت میں تختوں پر تکیے لگائے (بیٹھے) ہوں گے، وہاں ان کو نہ (آفتاب کی) تپش معلوم ہوگی اور نہ (جاڑے کی) ٹھر اور درختوں کے سائے ان پر جھکے پڑتے ہیں۔

اور اس آیت پر تفسیر کبیر میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سایہ وہاں ہوتا ہے جہاں دھوپ ہوتی ہے، اس لیے اگر جنت میں دھوپ نہیں ہے تو وہاں سایہ کیوں کر ہوگا؟ پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جنت کے درختوں کی حالت ایسی ہوگی کہ اگر وہاں دھوپ کا گذر ہوتا تو وہ سایہ کرتے (۲)، یہی اعتراض بھوک اور پیاس پر بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر جنت میں اہل جنت کو بھوک اور پیاس معلوم نہ ہوگی تو ان کو کھانے پینے کا لطف کیوں کر حاصل ہوگا؟

اب اس اعتراض کے رفع کرنے کی صرف دو صورتیں ہیں:

۱- ایک یہ کہ لذت کو وجودی چیز تسلیم کیا جائے جیسا کہ بعض حکما کا مذہب ہے یعنی لذت کے

(۱) الآراء والمعتقدات ص ۷ الیبان (۲) تفسیر کبیر ج ۶ ص ۴۲۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے الم اوراس کا ازالہ ضروری نہیں ہے بلکہ جیسا کہ اوپر گذرا بعض صورتیں ایسی بھی نکلتی ہیں کہ بغیر ازالۂ الم کے بھی لذت ہو جاتی ہے، البتہ امام صاحب کے نزدیک دنیا میں اس قسم کی لذتیں بہت کم ہیں، عام طور پر دنیا میں یا تو رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے اوران کے مقابل میں اس قسم کی وجودی لذتیں صرف شاذو نادر صورتوں میں پائی جاتی ہیں، چنانچہ شرح اشارات میں لکھتے ہیں:

ان الغالب على احوال الخلق اما الالم او ما دفع الالم وان اللذة الحاصلة التى هى كيفية وجودية زايدة على زوال الالم ليت الا فى صورة نادرة جداً كالقطرة فى البحر مثل ما عددتموه من الالتذاذ بصورة او صوت ما عرف وجود هما قبل اداراكهما ومثل ما يشبه ذلك واما الالام فكثيرة جداً وان كان بعضها فى غلية القوة كالامراض فبعضها ضعيفة.	مخلوق کے حالات پر غالب یا تو الم ہے یا الم کا ازالہ اور وہ لذت جو ایک کیفیت وجودی ہے اور الم کے ازالہ کے علاوہ ہے، صرف شاذ و نادر صورتوں میں پائی جاتی ہے، جیسے دریا میں قطرہ پایا جاتا ہے اور یہ صورتیں وہ ہیں جو تم نے اس صورت اور آواز سے لذت اندوز ہونے کی گنائیں جن کا وجود ان کے ادراک سے پہلے معلوم نہ تھا اور اسی قسم کی اور چیزیں لیکن آلام بکثرت ہیں، اگرچہ ان میں بعض نہایت قوی ہوتے ہیں، جیسے امراض اور بعض ضعیف

اس لیے دنیا میں ان آلام ومصائب کے مقابل میں ان چند حقیر لذتوں کا حصول تخلیقِ انسانی کا مقصد نہیں ہوسکتا، لیکن جنت میں یہ نظام بالکل بدل جائے گا، تمام دنیوی آلام ومصائب کا خاتمہ ہو جائے گا، اور وجودی لذتوں کی فراوانی ہو جائے گی، بھوک تو نہیں معلوم ہوگی، لیکن کھانے کا لطف آئے گا، پیاس تو نہیں معلوم ہوگی لیکن پینے کی لذت حاصل ہوگی، بعینہٖ اس طرح جس طرح ہم بعض حسین صورتوں کو دیکھ کر لطف اندوز ہوتے ہیں، حالاں کہ پہلے سے ہمارے دل میں ان کی طلب وخواہش نہیں ہوتی۔

قرآن مجید کی بعض آیتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دنیوی لذتوں میں تکلیف ومضرت کا جو حصہ شامل ہوتا ہے، وہ اخروی لذتوں میں شامل نہ ہوگا، مثلاً جنت میں شراب تو ہوگی لیکن اس میں تکلیف ومضرت یعنی خمار اور نشہ نہ ہوں گے:

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ○ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ○ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ○ (واقعہ:۵۶-۱۷تا۱۹)	غلمان (بہشت) جو ہمیشہ (لڑکے ہی بنے) رہیں گے ان کے پاس آبخورے اور کنٹیاں اور (ایسی) شراب صاف کے جام لاتے اور لے جاتے ہوں گے جس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(کے پینے) سے نہ تو ان کو دردِ سر ہو (جو خمار میں ہوتا ہے اور نہ بکواس لگے (جو نشہ کا نتیجہ ہے)

حدیث میں ہے کہ جو شخص جنت میں داخل ہوگا، اس کو وہ نعمت ملے گی کہ پھر تکلیف نہ ہوگی، نہ ان کے کپڑے بوسیدہ ہوں گے، نہ ان کی جوانی زایل ہوگی، وہاں ایک منادی یہ پکار کر کہے گا کہ تمہارے لیے یہاں وہ تندرستی ہے کہ پھر بیمار نہ پڑو گے، وہ زندگی ہے کہ پھر موت نہ آئے گی، وہ جوانی ہے کہ پھر بوڑھے نہ ہوگے اور وہ آرام ہے کہ پھر تکلیف نہ پاؤ گے(۱)۔

۲- دوسرے یہ کہ دنیوی اور اخروی لذتوں کی حقیقت دنیوی لذتوں سے بالکل مختلف ہے، لیکن اس حقیقت کا علم خدا کے سوا کسی اور کو حاصل نہیں:

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّاۤ اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ ۚ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ ○ (سجدہ ۳۲:۱۷)	تو کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کے (نیک) اعمال کے بدلے میں کیسی کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک ان کے لیے چھپا رکھی گئی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جنت کی راحت ولذت کی حقیقت ہمارے علم وفہم سے پوشیدہ ہے، حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:

یقول اللہ عز وجل اعددت لعبادی الصالحین ما لا عین رأت ولا اذنٌ سمعت ولا خطر علی قلب بشر۔	خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ سامان مہیا کیا ہے جس کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا اور نہ کسی انسان کے دل میں اس کا خیال آیا۔

اس کے بعد آپ نے یہی آیت پڑھی۔(۲)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ دنیا اور جنت کی چیزوں میں صرف نام کا اشتراک ہے، اس کے علاوہ ان میں اور کسی قسم کی مشابہت نہیں۔

محدثین کے نزدیک اس قسم کی چیزوں کو جن کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں ہوسکتا متشابہ کہتے ہیں اور اس اصول کو اختیار کر کے انھوں نے اپنے آپ کو ان تمام اعتراضات سے محفوظ کرلیا، جو خدا کی ذات وصفات کے متعلق کیے جاتے ہیں، کیوں کہ ان تمام اعتراضات کا منشا صرف یہ ہے کہ پہلے خدا

(۱) صحیح مسلم باب فی دوام نعیم اہل الجنۃ (۲) صحیح مسلم کتاب الجنۃ نعیمھا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی ذات وصفات کو مادی چیزوں سے تشبیہ دیجاتی ہے، پھر ان میں مادی چیزوں کے لوازم وخصوصیات کو ثابت کر کے اعتراضات کیے جاتے ہیں اور ان کی تاویلیں کی جاتی ہیں، لیکن خدا نے خود فرما دیا ہے "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ" اور اس آیت کے رو سے خدا کی ذات وصفات کو کسی دوسری چیز سے تشبیہ نہیں دی جا سکتی، جو تمام اعتراضات کی بنیاد ہے، یہ اصول صرف خدا کی ذات وصفات ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ خدا کے افعال پر بھی منطبق ہوتا ہے اور اس سے وہ تمام اعتراضات اٹھ جاتے ہیں جو جنت ودوزخ کے عذاب وثواب اور مسئلہ خیر وشر پر کیے جاتے ہیں کیوں کہ ان تمام اعتراضات کی بنیاد صرف یہ ہے کہ ہم ان تمام چیزوں کو دنیوی ترازو سے تولتے ہیں، اس لیے ہم کو ان میں خیر کے ساتھ شر کی، نیک کے ساتھ بدی کی اور آلام کے ساتھ تکلیف کی آمیزش معلوم ہوتی ہے، بلکہ اکثر حالات میں شر وتکلیف کا پلہ بھاری نظر آتا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ نے دنیا وآخرت کا نظام جن اصول ومصالح پر قایم کیا ہے، گو وہ ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے، تاہم وہ ہمارے دنیوی اور مادی نظام سے مختلف ہیں کیوں کہ خدا کی ذات وصفات کی طرح اس کے افعال بھی ہمارے افعال سے مختلف ہیں، چنانچہ معترضین کے ان اعتراضات کے جواب میں کہ "زہر اور مضر اشیاء کے پیدا کرنے میں کیا مصلحت ہے؟ ابلیس کے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ موذی جانوروں کے پیدا کرنے سے کیا فایدہ ہے؟ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ "خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات اور اس کے افعال میں کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے اور تم نے جو چیزیں بیان کی ہیں ان میں اس کی کوئی حکمت ضرور ہے، لیکن یہ حکمت مخلوق کی حکمت کی جنس میں داخل نہیں ہے، جس طرح خدا کا فعل مخلوق کے فعل سے اور اس کی قدرت، اس کا ارادہ، اس کی مشیت، اس کی محبت، اس کی رضامندی اور اس کا غصہ مخلوق کے اوصاف کے مثل نہیں ہے (۱)۔"

دوسرے موقع پر مخالفین کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ "نفس کو اس طریقہ سے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے کہ وہ خیر وشر دونوں کا ارادہ کر سکتی ہے، اُس کو اس طریقہ سے کیوں نہیں پیدا کیا کہ وہ صرف خیر کا ارادہ کر سکے؟ حکمت کے اقتضاء کے موافق اس کو برائی کی قدرت کیوں دی گئی؟ حالاں کہ خدا کو برائی سے روکنے کی قدرت حاصل تھی، اس کو ایسی قوت اور ایسے اسباب کیوں عطا کیے گیے جن کی نسبت ان کا عطا کرنے والا جانتا تھا کہ ان کے ذریعہ سے صرف برائی کی جائے گی، نفوس کو ان کی گمراہی اور ظلم وعدوان پر قایم رکھنے میں کیا حکمت ہے؟

---

(۱) شفاء العلیل ص ۲۱۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حکمت کا اقتضا تو یہ تھا کہ ایسا نہ کیا جاتا، اگر ایک آقا کو نظر آتا ہے کہ اس کے غلام ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر ظلم کرتا ہے اور وہ ان کو اس سے روکنے کی قدرت رکھتا ہے، لیکن باوجود اس کے وہ ان کو نہیں روکتا تو اس کے صرف چند وجوہ ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ اس کو ان کے ان افعال کا علم ہی نہ ہو، دوسرے یہ کہ ان افعال سے روکنے کی اس کو قدرت ہی حاصل نہ ہو، تیسرے یہ کہ اس کا فعل کسی غرض و حکمت پر مبنی ہی نہ ہو، اوپر کی دونوں صورتیں تو خدا کے لیے محال ہیں، اس لیے صرف تیسری صورت رہ جاتی ہے، یعنی یہ کہ خدا کے افعال کی کوئی غرض و حکمت نہیں' اور اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس شبہہ کی بنیاد ایک فاسد اصل پر قایم ہے اور وہ یہ کہ خدا کو مخلوق پر قیاس کیا گیا ہے اور مخلوق کو اس کے افعال میں اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، یعنی یہ کہ خدا کے لیے بھی وہی چیز مستحسن ہے جو مخلوق کے لیے مستحسن ہے اور خدا کے لیے بھی وہی چیز بری ہے جو مخلوق کے لیے بری ہے، حالاں کہ تمام عقلا کے نزدیک خدا کے افعال اور خدا کی حکمت اور خدا کے اوصاف کو مخلوق کے افعال، حکمت اور اوصاف پر قیاس نہیں کیا جا سکتا(۱) اب محدثین کا یہ اصول حکمائے ضمیر ئین کے اس اصول کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے، کہ نیکی و بدی کی بنیاد ان کی حیثیت افادی پر قایم نہیں ہے، بلکہ ضمیر پر قایم ہے، جو بالکل ایک فطری چیز ہے، کیوں کہ بلا ایک ضمیر یا حس اخلاق کی تائید کے محض مشاہدات کی بنا پر ذاتِ خالق میں وہ اعلیٰ ترین صفات حسنہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے جو افادئین مذہبی اپنے نظریہ میں فرض کرتے ہیں، یہ کہہ دینا بلا شبہہ بہت آسان ہے کہ خدا کی نعمتوں اور فیاضیوں کا جلوہ ہر جگہ نظر آ رہا ہے، والدین کی مامتا، بچوں کی بے فکری و مسرت، مناظر قدرت کا حسن، فطرت کی فیاضیاں یہ تمام مظاہر احسانات الٰہی کے ہیں، لیکن درحقیقت اس طرح کے دعوی کرنے والوں نے تصویر کے دوسرے رخ پر نظر ہی نہیں کی، عوارض و امراض کا زور شور، ظلم و ستم، شقاوت و بے دردی کی گرم بازاری، معصوم و بے گناہ افراد کا سخت ترین مصائب میں ابتلاء، حوادث ناگہانی، کیا یہ سب بھی فطرت کی فیاضیوں ہی کے مظاہر ہیں؟ ان حالات کے ساتھ اگر ہم اپنا دلیلِ راہ صرف تجربہ کو رکھیں تو کیا کبھی بھی اس نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں کہ اس عالم کی خالق کوئی نیک نہاد ہستی ہے، ظاہر ہے کہ کبھی نہیں، لیکن بایں ہمہ ہم جو ایک خیر کل خالق عالم کے وجود کے قایل ہیں تو کس بنا پر؟ محض اپنی سرشت اخلاقی کے تقاضے سے مجبور ہو کر یعنی ہماری سرشت (اخلاقی کی جو ذہن و عقل سے ایک بالکل مختلف شی ہے، خلقت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ ہم خواہ مخواہ

(۱) شفاء العلیل ص ۲۴۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک محسن مطلق کے وجود کے اعتراف پر مجبور ہوتے ہیں، عقل ہر چند نظامِ کائنات میں ابتریاں دکھاتی ہے، ہر چند ہمیں خالق کے خیر مجسم ہونے سے منکر بناتی ہے، تاہم ایک باطنی حسن اخلاقی ان مادیات کے مشاہدہ سے آسودہ نہ ہوکر ہمیں ایک عالم روحانی کی طرف کھینچتا ہے اور یہی کشش ہم میں یہ توقع پیدا کرتی ہے کہ اس عالم کے ماوراء ایک اور عالم ہے جس میں ہر شئے کا پورا معاوضہ جزا و سزا ہر شخص کو ملے گا، یہ عقیدہ کوئی عقلی و استدلالی مسئلہ نہیں، بلکہ تمام تر ایک وجدانی شئے ہے، اس کے ماننے والے اس پر کوئی استدلال نہیں پیش کر سکتے، ہاں وہ یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اعاظم رجال و مشاہیر کبار کے متفقہ رائے پر نظر کرو، دنیوی اور مادی لذائذ عدم تسکین بخشی کو پیش نظر رکھو اور پھر یہ بھی دیکھو کہ آج تک دنیا کا کوئی نظام فلسفہ، کوئی تشکیک اس عقیدہ کو انسان کے دل سے محو نہیں کر سکا ہے، یہ سرشتِ اخلاقی ہمیشہ مادیات کی پستی کو چھوڑ کر روحانیات کی بلندی کی جانب صعود کرتی ہے، اب تک جس قدر مذاہب دنیا پر حکمراں رہے ہیں، انھوں نے اسی سرشت اخلاقی سے کام لیا ہے، جس کا مخاطب قلب یعنی ایثار علی النفس ہوتا ہے، نہ کہ دماغ و عقل جو ہر وقت اپنے ذاتی مفاد کی میزان لگایا کرتے ہیں، درحقیقت یہی حاسہ، اخلاقی مذہب کا جوہر حقیقی ہے، جسے مذہب سے علحدہ کر دینے کے بعد وجود باری و حقیقت مذہب کے مسایل بے معنی رہ جاتے ہیں (۱)۔

---

(۱) تاریخ اخلاق یورپ ج ۱ ص ۴۵-۴۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مسئلہ رویت باری

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس میں مسلمانوں کا کوئی فرقہ اشاعرہ کا ہم آہنگ نہیں، معتزلہ کے نزدیک خداوند تعالیٰ جسم، مکان، حیز اور جہت وغیرہ سے منزہ ہے، اور جب تک کسی چیز میں یہ تمام خصوصیتیں موجود نہ ہوں، وہ آنکھ سے نظر نہیں آسکتی، اس لیے ان کے نزدیک خداوند تعالیٰ آنکھ سے نظر نہیں آسکتا، مجسمہ اور مشبہ کے نزدیک اگرچہ خداوند تعالیٰ آنکھ سے نظر آسکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس کے لیے جسم، مکان، حیز اور جہت وغیرہ بھی ثابت کرتے ہیں، اور خداوند تعالیٰ کے لیے ان خصوصیات کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ بھی اس کی رویت کا انکار کردیں گے، صرف اشاعرہ کا فرقہ ایسا فرقہ ہے جو خدا کو ان خصوصیات سے منزہ بھی مانتا ہے اور اسی کے ساتھ اس کی رویت کا بھی قایل ہے۔

اشاعرہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ عقاید کے مسایل کو عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلایل سے ثابت کرتے ہیں، اور انھوں نے اس مسئلے پر جو عقلی دلیل قایم کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز کے دیکھے جانے کی علت صرف اس کا وجود ہے، اور چوں کہ خدا موجود ہے، اس لیے وہ آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے، لیکن اس دلیل پر بہ کثرت اعتراضات ہوتے ہیں، جن کا کوئی قابل اطمینان جواب نہیں ہو سکتا، اس لیے علامہ عبدالکریم شہرستانی نے نہایۃ الاقدام میں لکھا ہے کہ جس طرح وجوب رویت یعنی خدا کا لازمی طور پر نظر آنا ایک سمعی مسئلہ ہے، یعنی صرف قرآن وحدیث سے ثابت ہے، اسی طرح امکان رویت کو بھی ایک سمعی مسئلہ قرار دینا چاہیے۔(۱) اور امام صاحب کے نزدیک بھی یہ مسئلہ عقلی دلایل سے ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ محض ایک نقلی مسئلہ ہے، چنانچہ اربعین میں لکھتے ہیں کہ ''اس مسئلہ میں ہمارا مذہب وہ ہے جس کو شیخ ابومنصور ماتریدی، سمرقندی نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کی رویت کے امکان کو عقلی دلیل سے ثابت نہیں کرتے، بلکہ اس پر ظواہر قرآن وحدیث سے استدلال کرتے ہیں، اس کے بعد اگر فریق مخالف عقلی دلایل سے جن کو وہ انکار رویت کے ثبوت میں پیش کرتا ہے، قرآن وحدیث کے یہ ظاہری معنی مراد نہیں لے گا، تو ہم اس کے دلایل پر اعتراض کریں گے، اس کی کمزوری دکھائیں گے

(۱) نہایۃ الاقدام ج ۲ ص ۳۶۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور قرآن و حدیث کے ظاہری معنوں کی تاویل سے اس کو رد کیں گے۔

اس مسئلہ کے متعلق اشاعرہ اور معتزلہ دونوں اس پر متفق ہیں کہ خدا کی رویت اس دنیا میں نہیں ہوسکتی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ،

۱- خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہے یا نہیں؟

۲- اور قیامت میں مسلمانوں کو اس کا دیدار نصیب ہوگا یا نہیں؟

معتزلہ کو ان دونوں باتوں سے انکار ہے ان کے نزدیک نہ خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہے اور نہ قیامت کے دن مسلمانوں کو اس کا دیدار نصیب ہوگا، اور اس دعویٰ کو وہ قرآن مجید کی اس آیت سے:

لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ (انعام:٦-١٠٣)

(لوگوں) کی نظریں تو اس کو معلوم نہیں کرسکتیں اور (لوگوں کی) نظروں کو وہ خوب جانتا ہے اور وہ بڑا باریک بیں باخبر ہے۔

اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ:

۱- ادراک بصری کے معنی رویت کے ہیں اور اس کے مان لینے کے بعد اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی آنکھ کسی حالت میں خدا کو نہیں دیکھ سکتی، کیوں کہ جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے معراج میں خدا کو دیکھا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی آیت سے ان کے قول کی تردید کی، اس لیے اگر اس آیت سے عموماً خدا کے رویت کی نفی نہ ثابت ہوتی تو یہ استدلال صحیح نہ ہوتا۔

۲- اس آیت سے پہلے جو آیت ہے وہ خدا کی مدح پر مشتمل ہے اور اس آیت کے بعد کا ٹکڑا یعنی ''**وھو یدرك الابصار**'' بھی خدا کی مدح میں ہے، اس لیے ان دونوں آیتوں کے بیچ کا ٹکڑا یعنی ''**لاتدركه الابصار**'' کو بھی مدح پر محمول کرنا چاہیے ورنہ یہ ٹکڑا آگے اور پیچھے کے ٹکڑوں سے اَنمل اور بے جوڑ ہوجائے گا، اس بنا پر جب رویت کی نفی خدا کی مدح ہے تو اس کا ثبوت اس کے لیے نقص ہوگا، مثلاً خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس کو اونگھ اور نیند نہیں آتی، اب اگر اس کے لیے ان دنوں چیزوں کا اثبات کیا جائے تو یہ اس کے لیے موجب نقص ہوگا۔

اشاعرہ کی طرف سے پہلے استدلال کا جواب دیا جاتا ہے کہ

۱- ادراک بصری کے معنی رویت کے نہیں ہیں، کیوں کہ لغت میں ادراک کے معنی ملنے اور پہنچنے کے ہیں، اب یہ چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کی حد اور نہایت ہوتی ہے اور نگاہ ان کے تمام حدود کا احاطہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرلیتی ہے، تو اس قسم کی رویت کو ادراک بصری کہتے ہیں، لیکن اگر اس شئے میں حد و نہایت ہی نہیں نکلتی یا نگاہ اس کے حدود کا احاطہ نہیں کرسکتی تو اس قسم کی رویت کو ادراک بصری نہیں کہتے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ رویت کی دو قسمیں ہیں، اور آیت میں صرف پہلی قسم کی رویت کی نفی کی گئی ہے، اور اس سے دوسری قسم کی رویت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

۲- اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ ادراک بصری کے معنی رویت کے ہیں تو آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کوئی شخص کسی حالت یا کسی وقت میں خدا کو نہیں دیکھ سکتا، بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر شخص ہر حالت اور ہر وقت میں خدا کو نہیں دیکھ سکتا، اور اس سے اشاعرہ کو بھی انکار نہیں، اسی بات کو اصطلاحی طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ نفی عموم سے عموم نفی کا اثبات نہیں ہوتا۔

۳- اس آیت کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں کہ ہماری دنیوی نگاہیں خدا کو نہیں دیکھ سکتیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ آخرت میں جب ان نگاہوں کے اوصاف بدل جائیں گے تو وہ اس وقت بھی خدا کو نہیں دیکھ سکتیں۔

دوسرے استدلال کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ:

۱- رویت کی نفی سے مدح تو اسی وقت ہوسکتی ہے، جب خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہو لیکن وہ نگاہوں کو رویت سے روک دے، لیکن اگر خدا کی رویت ممکن ہی نہ ہو تو یہ کوئی قابل مدح چیز نہیں ہوسکتی، کیوں کہ نفی محض بداہۃً مدح کا سبب نہیں ہوسکتی، البتہ اگر اس سے کسی قابل مدح صفت کا ثبوت ہو تو وہ موجب مدح ہوسکتی ہے، مثلاً خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس کو اونگھ اور نیند نہیں آتی تو محض یہ نفی موجب مدح نہیں کیوں کہ جمادات کو بھی اونگھ اور نیند نہیں آتی، لیکن یہ نفی خدا کے لیے اس بنا پر موجب مدح ہو جاتی ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کو تمام معلومات کا علم ہمیشہ حاصل رہتا ہے، اسی طرح یہ کہنا کہ "لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" اسی وقت موجب مدح ہوسکتا ہے جب یہ تسلیم کرلیا جائے کہ خدا کو دیکھ تو سکتے ہیں لیکن اس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ نگاہوں کو اپنی رویت سے روک دیتا ہے، لیکن اگر وہ رویت کے قابل ہی نہ ہوتا تو یہ نفی کوئی مدح نہ ہوتی، جس طرح جمادات کے لیے نیند کا نہ آنا کوئی مدح نہیں، انہی اعتراضات کو استدلال کی صورت میں بدل دیا جاتا ہے، تو یہ آیت خود اشاعرہ کے مذہب کی دلیل بن جاتی ہے، مثلاً:

۱- "لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" خدا کی مدح میں ہے، لیکن اگر اس کی رویت فی نفسہ ممکن ہو تو یہ کوئی مدح نہیں، علم، ارادہ، قدرت خوشبو یہ تمام چیزیں دیکھی نہیں جاسکتیں، اور یہ ان کی کوئی مدح نہیں،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

البتہ اگر خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہو اور وہ لوگوں کو نظر نہ آئے تو اس کی مدح ہو سکتی ہے، اور یہ تسلیم کر لینے کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ مسلمان خدا کو قیامت کے دن دیکھیں گے، کیوں کہ صرف دو ہی قسم کے لوگ ہیں۔

۱۔ ایک تو وہ جو خدا کی رویت کو ممکن مانتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ خدا مسلمانوں کو قیامت کے دن نظر آئے گا۔

۲۔ دوسرے وہ جو خدا کی رویت کو ناممکن کہتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ مسلمان خدا کو قیامت کے دن نہیں دیکھیں گے۔

ایسا کوئی فرقہ نہیں ہے جو خدا کی رویت کو تو ممکن مانتا ہو لیکن اسی کے ساتھ اس کا یہ عقیدہ ہو کہ وہ قیامت کے دن مسلمانوں کو نظر نہ آئے گا۔

۲۔ ابصار جمع کا صیغہ ہے، اور اس پر الف لام استغراق کا داخل ہوا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کل نگاہیں تو نہیں دیکھ سکتیں البتہ بعض نگاہیں دیکھ سکتی ہیں، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ محمد ﷺ پر تمام لوگ ایمان نہیں لاتے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ بعض لوگ آپ پر ایمان لائے، اور اشاعرہ کا مذہب یہی ہے کہ قیامت میں صرف مسلمان خدا کو دیکھیں گے اور کافر اس کے دیدار سے محروم رہیں گے۔

اس آیت کے علاوہ ایک اور آیت ہے جس سے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں اپنے اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے:

وَلَمَّا جَآءَ مُوسٰی لِمِیْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ اَرِنِیْٓ اَنْظُرْ اِلَیْكَ، قَالَ لَنْ تَرٰىنِیْ وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِیْ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوسٰى صَعِقًا فَلَمَّآ اَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ اِلَیْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ (اعراف:۷-۱۴۳)

اور جب موسیٰ ہمارے وعدے کے مطابق (کوہ طور پر) حاضر ہوئے اور ان کا پروردگار ان سے ہم کلام ہوا تو (موسیٰ نے) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار تو (اپنے تئیں) مجھے دکھا کہ میں تیری طرف ایک نظر دیکھوں (خدا نے) فرمایا تم مجھ کو ہرگز نہ دیکھ سکو گے مگر ہاں (ایسا ہی شوق ہے تو سامنے کی اس) پہاڑ پر نظر کرو، پس اگر یہ پہاڑ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو (جاننا کہ) مجھ کو بھی دیکھ سکو گے، پھر جب ان کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پروردگار پہاڑ پر جلوہ فرما ہوا تو اس کو چکنا چور کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر گر پڑے، پھر جب ہوش میں آئے تو بول اٹھے کہ (اے پروردگار) تیری ذات پاک ہے میں (نے جو دیکھنے کی درخواست کی تھی) تیری جناب میں (اس سے) توبہ کرتا ہوں اور (تجھ پر) ایمان لانے والوں میں پہلا ایمان لانے والا (بندہ) ہوں۔

اور اس آیت کے متعلق علامہ عبدالکریم شہرستانی نہایۃ الاقدام میں لکھتے ہیں:

واقوی الادلة السمعية فيها قصة موسى عليه السلام وذلك مما يعتمد كل الاعتماد عليه

اور اس مسئلہ کے متعلق سب سے قوی سمعی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ ہے اور اس پر پورا اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

اور اس قابل اعتماد دلیل سے اشاعرہ مختلف طریقوں سے رویت باری پر استدلال کرتے ہیں۔

۱- اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا سے رویت کی درخواست کی، اس لیے اگر خدا کی رویت محال ہوتی تو وہ یہ درخواست کیوں کرتے؟

۲- اگر خدا کی رویت محال ہوتی تو خدا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں کہتا کہ "لا أرى" یعنی میں دیکھا نہیں جا سکتا، یہ نہ کہتا کہ "لن ترانی" یعنی تم مجھ کو نہیں دیکھ سکتے، اس سے معلوم ہوا کہ خدا کی رویت فی نفسہ ممکن تھی، یہ دوسری بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام مادی عوائق کی بنا پر اس کو دیکھ نہیں سکتے تھے۔

۳- اس آیت میں خدا نے اپنی رویت کو پہاڑ کے ٹھہرنے پر معلق کیا ہے، اور پہاڑ کا ٹھہرنا ایک امر ممکن ہے، اور جو چیز ممکن پر معلق ہوتی ہے وہ بذات خود ممکن ہوتی ہے، اس لیے خدا کی رویت ممکن ہے۔

۴- اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے پہاڑ کو اپنی تجلی دکھائی اور اسی تجلی کا نام رویت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی رویت بذات خود ممکن ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص اس رویت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا متحمل نہیں ہو سکتا۔

معتزلہ نے پہلے استدلال کے جواب میں مختلف طریقے اختیار کیے ہیں۔

۱- حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ درخواست اس لیے کی تھی کہ ان کو یہ معلوم نہ تھا کہ خدا کی رویت ناممکن ہے، اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کی ذات وصفات کے متعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کا علم معتزلہ کے علم سے کم تھا، لیکن معتزلہ کے نزدیک اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا، پیغمبر کے لیے صرف اس قدر جاننا کافی ہے کہ خدا موجود ہے، ایک ہے، عادل ہے، وغیرہ وغیرہ، باقی یہ مسئلہ کہ خدا کو دیکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ ممکن ہے کہ کسی سمعی دلیل پر موقوف ہو جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس آیت سے پہلے معلوم نہ تھی۔

۲- حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ درخواست اپنے لیے نہیں کی تھی بلکہ اپنی قوم کے لیے کی تھی، کیوں کہ وہ ان سے بار بار یہ درخواست کرتی تھی اور کہتی تھی:

لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً (بقرہ:۲-۵۵)	جب تک ہم خدا کو ظاہر میں نہ دیکھ لیں ہم تو کسی طرح تمہارا یقین کرنے والے ہیں نہیں۔

اس لیے اس ممانعت کے بعد ان کی قوم کو معلوم ہو گیا کہ یہ ایک ناممکن چیز ہے۔

۳- اس درخواست سے مقصود یہ تھا کہ خدا کی رویت کے ناممکن ہونے پر جو دلیل عقلی قایم کی ہے اس کی تائید ایک سمعی دلیل سے بھی ہو جائے، اور اس آیت سے یہ تائید حاصل ہو گئی۔

اس آیت سے خود معتزلہ نے استدلال کے مختلف پہلو پیدا کیے ہیں۔

۱- ''لن ترانی'' تم مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتے، سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام خدا کو دنیا و آخرت میں کہیں نہیں دیکھ سکتے، کیوں کہ ''لن'' کا کلمہ تابید کے لیے ہے، یعنی اس سے ہمیشگی ثابت ہوتی ہے اور اس سے نفی کی تاکید ہوتی ہے۔

۲- اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام خدا کو دنیا و آخرت میں نہیں دیکھ سکتے تو کوئی دوسرا بھی اس کو نہیں دیکھ سکتا، کیوں کہ اس مسئلہ میں صرف دو ہی فریق ہیں، ایک تو وہ جو اس بات کا قایل ہے کہ مسلمان اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سب کے سب قیامت کے دن خدا کو دیکھیں گے، اور دوسرے فریق کے نزدیک مسلمان اور حضرت موسیٰ علیہ السلام دونوں خدا کو نہ دیکھ سکیں گے، لیکن ان کے علاوہ کوئی تیسرا فریق نہیں ہے، جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے رویت کا منکر ہو اور دوسرے مسلمانوں کے لیے رویت کو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ثابت کرے۔

۳-حضرت موسیٰ علیہ السلام جب ہوش میں آئے تو انھوں نے کہا کہ ”سبحانک“ اور یہ تنزیہ کا کلمہ ہے، جس سے خدا کو رویت سے منزہ ثابت کرنا مقصود ہے، جو خدا کے لیے ایک نقص اور عیب ہے اور اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی رویت ناممکن ہے۔

۴-اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا:

تُبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ	(میں نے جو دیکھنے کی درخواست کی تھی، تیری جناب میں اس سے توبہ کرتا ہوں اور (تجھ پر) ایمان لانے والوں میں پہلا ایمان لانے والا (بندہ) ہوں۔

اب اگر خدا کے دیکھنے کی درخواست گناہ نہ ہوتی تو وہ اس سے توبہ کیوں کرتے، اور اگر یہ گناہ اسلام کی صحت کے منافی نہ ہوتا تو وہ کیوں یہ کہتے کہ میں تجھ پر ایمان لانے والوں میں پہلا ایمان لانے والا بندہ ہوں، لیکن اشاعرہ کے نزدیک ”لن“ کا حرف تابید یعنی دوام کے لیے نہیں ہے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے توبہ اس لیے کی تھی کہ خدا کی رویت اگر چہ ممکن تھی، لیکن انہوں نے خدا کی اجازت کے بغیر اس کی درخواست کی تھی۔

معتزلہ کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ خدا نے قرآن مجید میں جہاں اپنی رویت کا ذکر کیا ہے اس کو ایک بڑی بات قرار دیا ہے، مثلاً:

يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَاَلُوْا مُوْسٰٓى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْٓا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ (نساء:۴-۱۵۳)	(اے پیغمبر!) اہل کتاب (یعنی یہود جو) تم سے درخواست کرتے ہیں کہ تم ان پر کوئی (لکھی لکھائی) کتاب آسمان سے (لا) اتار دو، تو یہ لوگ موسیٰ سے اس سے بھی بڑی درخواست کر چکے ہیں، لگے کہنے کہ ہمیں (تو) اللہ کو کھلے خزانے دکھاؤ، پھر ان کو ان کے ظلم کی وجہ سے بجلی نے آدبوچا۔

لیکن اشاعرہ کے نزدیک چوں کہ یہود کی یہ درخواست عناداً تھی، اس لیے خدا نے اس کو ایک بڑی بات قرار دیا۔

نقلی دلائل کے ساتھ معتزلہ اس مسئلہ پر متعدد عقلی اعتراضات کرتے ہیں۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

موجودہ عالم میں کسی چیز کے دیکھنے کے لیے آٹھ شرطیں ہیں:

۱- آنکھ کا صحیح وسالم ہونا۔

۲- اس چیز کا ممکن الرویۃ ہونا۔

۳- اس کا بہت زیادہ دور نہ ہونا۔

۴- اس کا بہت زیادہ قریب نہ ہونا۔

۵- اس کا دیکھنے والے کے مقابل یا مقابل کے حکم میں ہونا۔

۶- اس کا بہت زیادہ لطیف نہ ہونا۔

۷- اس میں اور دیکھنے والے کے درمیان کسی چیز کا حایل نہ ہونا۔

۸- اس کا بہت زیادہ چھوٹا نہ ہونا

اور ان تمام شرائط کی موجودگی میں اس کی رویت ضروری ہو جاتی ہے، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ہمارے سامنے عظیم الشان پہاڑ ہوں اور وہ ہم کو نظر نہ آئیں، لیکن خداوند تعالیٰ کی رویت میں اخیر کی چھ شرطیں موجود نہیں، کیوں کہ وہ اجسام کے ساتھ مخصوص ہیں اور خداوند تعالیٰ جسم نہیں ہے، اس لیے صرف دو شرطیں باقی رہ گئیں، یعنی آنکھ کا صحیح وسالم ہونا اور خداوند تعالیٰ کا ممکن الرویہ ہونا اور یہ دونوں شرطیں اس وقت بھی پائی جاتی ہیں، اس لیے اگر اس کی رویت ممکن ہے تو اس کو اس وقت بھی نظر آنا چاہیے، حالاں کہ وہ نظر نہیں آتا، اس سے معلوم ہوا کہ اس کی رویت ممکن نہیں ہے، لیکن اشاعرہ کے نزدیک ان شرائط کی موجودگی کے باوجود بھی کسی چیز کی رویت ضروری نہیں ہے اور اس کو وہ متعدد عقلی دلایل سے ثابت کرتے ہیں، جن کو امام صاحب نے اربعین میں نقل کیا ہے، اس کے ساتھ امام صاحب کہتے ہیں کہ دنیا میں جو چیزیں موجود ہیں ان کی رویت گو ان شرائط کی موجودگی میں ضروری ہو، لیکن خداوند تعالیٰ کی حقیقت اور تمام چیزوں سے مختلف ہے اور دو مختلف الماہیۃ چیزوں کا تمام لوازم میں متحد ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے اگر ہم ان شرائط کی موجودگی میں دنیوی چیزوں کو دیکھ لیتے ہیں تو یہ ضروری نہیں ہے کہ خداوند تعالیٰ کو بھی دیکھ لیں، کیوں کہ غائب کا قیاس شاہد پر صحیح نہیں ہے، یہ نکتہ خاص امام صاحب کا پیدا کیا ہوا ہے اور اس کی نسبت اربعین میں لکھتے ہیں:

هذا السؤال متعين لم ينتبه له احد من المعتزلة ولا نبه احد من اصحابنا عليه	یہ ایک متعین سوال ہے جس سے نہ کوئی معتزلی واقف ہوا اور ہمارے اصحاب میں سے کسی نے اس سے واقفیت پیدا کرائی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲- جو چیز نظر آتی ہے اس کو دیکھنے والے کے مقابل یا مقابل کے حکم میں ہونا چاہیے، لیکن جو چیز کسی چیز کے مقابل میں ہوگی وہ کسی نہ کسی چیز یا مکان میں ہوگی اور خداوند تعالیٰ کسی حیز اور مکان میں نہیں ہے، اس لیے وہ دیکھنے والے کے مقابل میں نہیں ہوسکتا اور جب یہ حالت ہے تو اس کا دیکھا جانا بھی ناممکن ہے۔

۳- جو چیز نظر آتی ہے اس کی صورت آنکھ میں چھپ جاتی ہے اور چوں کہ خدا کی کوئی صورت نہیں ہے اس لیے وہ نظر نہیں آسکتا۔

۴- استقرا سے ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز نظر آتی ہے اس میں رنگ اور شکل کا پایا جانا ضروری ہے اور خداوند تعالیٰ رنگ اور شکل سے منزہ ہے، لیکن ان تمام دلایل کا جواب بھی وہی ہے جو اوپر گذر چکا، یعنی یہ تمام خصوصیتیں دنیوی چیزوں کے دیکھنے کے لیے ضروری ہیں، خداوند تعالیٰ کے لیے ضروری نہیں، کیوں کہ دو مختلف الماہیۃ چیزوں کا قیاس ایک دوسرے پر صحیح نہیں، اب امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ کی اصلی حقیقت جس سے یہ تمام شبہات دور ہوجاتے ہیں یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کی رویت سے مقصود یہ ہے کہ ہم کو اس کی ذات کا ایک ایسا انکشاف حاصل ہوجائے جو بہ منزلہ اس انکشاف کے ہو جو رنگ اور روشنی کے دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے اور جب یہ حالت ہے تو مکشوف اگر اس قابل ہے کہ وہ دیکھنے والے کے مقابل ہوسکے یا اس کی کوئی صورت ہو، یا اس میں رنگ پایا جائے تو یہ انکشاف کسی حیز، مکان، یا آنکھ میں اس کی صورت کے چھپ جانے سے ہوگا، لیکن اگر وہ حیز، جہت، مکان، شکل ورنگ سے منزہ ہے تو یہ انکشاف بھی ان چیزوں سے منزہ ہوگا۔

ان تمام عقلی اور نقلی دلایل سے صرف خداوند تعالیٰ کی رویت کا امکان یا عدم امکان ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ مسئلہ کہ قیامت کے دن مسلمانوں کو خدا کا دیدار نصیب ہوگا یا نہیں، کوئی عقلی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ سمعی یعنی نقلی دلایل پر مبنی ہے اور معتزلہ کے پاس اس قسم کی کوئی نقلی دلیل موجود نہیں ہے، جس سے بہ تصریح یہ ثابت ہوتا ہو کہ قیامت کے دن مسلمانوں کو خدا کا دیدار نصیب نہ ہوگا، البتہ اشاعرہ کے پاس اس قسم کے دلایل موجود ہیں جن میں سب سے زیادہ واضح قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۞ (قیامہ: ۷۵-۲۲)	اس دن (بہت سے لوگوں کے) منہ تروتازہ اپنے پروردگار کی طرف دیکھ رہے ہوں گے۔

اور اس آیت سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ جب نظر کا صلہ الیٰ کے ساتھ آتا ہے تو اس کے معنی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دیکھنے کے ہوتے ہیں، چناں چہ قرآن مجید میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خداوند تعالیٰ سے درخواست کی:

رَبِّ اَرِنِیْٓ اَنْظُرْ اِلَیْكَ (اعراف:۷-۱۴۳)	تو (اپنی تئیں) مجھے دکھا کہ میں تیری طرف ایک نظر دیکھوں۔

اور دکھانے کے بعد جو نتیجہ پیدا ہو سکتا ہے وہ دیکھنا ہی ہو سکتا ہے۔

دوسری آیت میں ہے۔

اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَیْفَ خُلِقَتْ ۝ (غاشیہ:۸۸-۱۷)	تو کیا لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے (عجیب) پیدا کیے گیے ہیں۔

اور خلقت کی کیفیت صرف دیکھنے سے معلوم ہو سکتی ہے، لیکن معتزلہ اور بعض محققین اشاعرہ کے نزدیک نظر کے معنیٰ دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے صرف دو معنیٰ ہیں:

۱- جس چیز کا دیکھنا مقصود ہے آنکھ کا اس کے مقابل کرنا۔

۲- یا اس کو دیکھنے کے لیے اس کی طرف آنکھ کا اٹھانا، لیکن ان دونوں حالتوں میں اس چیز کا نظر آنا ضروری نہیں ہے، خداوند تعالیٰ خود کہتا ہے:

وَتَـرٰاهُـمْ یَـنْـظُـرُوْنَ اِلَیْكَ وَهُـمْ لَا یُبْصِرُوْنَ ۝ (اعراف:۷-۱۹۸)	اور وہ تجھ کو ایسے دکھائی دیتے ہیں کہ (گویا) وہ تیری طرف دیکھ رہے ہیں، حالاں کہ وہ دیکھتے نہیں۔

اور اس آیت میں نظر کا اثبات اور دیکھنے کی نفی کی گئی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں مختلف چیزیں ہیں۔

اس قسم کے اور بھی بہت سے دلایل ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نظر اور رویت دو مختلف چیزیں ہیں، اس بنا پر معتزلہ نے اس آیت میں نظر کے معنیٰ انتظار کرنے کے لیے ہیں کیوں کہ خداوند تعالیٰ کے اس قول ''اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ '' میں مفعول یعنی رب کو مقدم کیا گیا ہے اور جب مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے تو اس کے معنیٰ حصر کے ہوتے ہیں، اس لیے اگر اس میں نظر کے معنیٰ دیکھنے کے لیے جائیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ وہ صرف خدا ہی کو دیکھتے ہیں، حالاں کہ اہل قیامت خدا کے علاوہ جنت، دوزخ اور قیامت کی بہت سی چیزوں کو دیکھیں گے، البتہ اگر نظر کے معنیٰ انتظار کے لیے جائیں تو یہ حصر بالکل صحیح ہوگا، یعنی اس دن ان کو صرف خدا ہی کی رحمت کا انتظار ہوگا اور وہ اسی کی ذات سے توقع رکھیں گے، البتہ عام طور پر مشہور ہے کہ اہل لغت کے نزدیک جب نظر کے معنیٰ انتظار کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتے ہیں تو اس کا صلہ الیٰ کے ساتھ نہیں آتا اور قرآن مجید میں جہاں کہیں یہ لفظ انتظار کے معنی میں آیا ہے وہاں بغیر الیٰ کے آیا ہے، مثلاً:

هَلْ يَنظُرُونَ اِلَّا تَاْوِيلَهُ (اعراف: ۷-۵۳)	کیا یہ لوگ اس کے وقوع ہی کے منتظر ہیں۔
هَلْ يَنظُرُونَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ (بقرہ: ۲-۲۱۰)	کیا یہ لوگ اسی کے منتظر ہیں کہ اللہ ان کے سامنے آموجود ہو۔

اس کے علاوہ انتظار ایک تکلیف دہ چیز ہے اور اہل جنت کو ایک تکلیف دہ چیز کی بشارت دینا حکمت کے منافی ہے، لیکن انتظار کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ مثلاً کسی شخص کے آنے کا انتظار کیا جائے، دوسری یہ کہ اس کے فضل و کرم یا اس کے انعام اور اس کی رحمت کا انتظار کیا جائے، پہلی صورت میں تو بے شبہہ جب نظر کے معنیٰ انتظار کے ہوتے ہیں تو یہ لفظ بغیر الیٰ کے آتا ہے، لیکن دوسری صورت میں یہ لفظ انتظار کے معنیٰ میں بھی الیٰ کے ساتھ آتا ہے، مثلاً لوگ کہتے ہیں کہ ''**انما نظری الی اللّٰہ**'' میری نظر صرف خدا کی طرف ہے، یعنی میں خدا ہی کے فضل و کرم کا منتظر ہوں اور آیت میں بھی دوسری صورت ہے، رہ گئی یہ بات کہ انتظار ایک تکلیف دہ چیز ہے جو اہل جنت کے لیے مناسب نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی یقینی چیز کا انتظار تکلیف دہ نہیں ہوتا بلکہ لذیذ ہوتا ہے۔

لیکن اس لفظ کے متعلق امام صاحب کا فیصلہ یہ ہے کہ ''کسی چیز کی طرف نظر کرنے کے حقیقی معنیٰ تو صرف اس کی طرف آنکھ اٹھانے کے ہیں، البتہ آنکھ اٹھانا چوں کہ اس چیز کے دیکھنے کا سبب ہو جاتا ہے، اس لیے یہ لفظ مجازاً دیکھنے کے معنیٰ میں بھی مستعمل ہوتا ہے، اسی طرح آنکھ اٹھانا انتظار کا بھی سبب ہے، کیوں کہ جو شخص کسی چیز کا انتظار کرتا ہے وہ اس کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھتا رہتا ہے، اس لیے یہ لفظ انتظار کے معنیٰ میں بھی آتا ہے'' غرض اس آیت سے یہ مسئلہ یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ قیامت کے دن اہل جنت کو دیدار الٰہی نصیب ہوگا۔

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر فریقین جو دلائل پیش کرتے ہیں ان میں کوئی دلیل قطعی نہیں ہے، بلکہ سب میں تاویل اور نقد و بحث کی گنجائش ہے، البتہ قرآن مجید میں صرف ایک آیت ایسی ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہیں اور وہ یہ ہے:

وَاِذَا رَاَيْتَ ثَمَّ رَاَيْتَ نَعِيمًا وَّ مُلْكًا كَبِيرًا ○ (دہر: ۷۶-۲۰)	اور بہشت کی (مجموعی حالت) کو دیکھے تو وہاں تجھ کو ہر طرح کی نعمت اور بڑی سلطنت دکھائی دے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر چہ اس آیت کو بہ ظاہر خداوند تعالیٰ کی رویت سے کوئی تعلق نہیں، لیکن امام صاحب نے لکھا ہے کہ اس آیت میں ایک قرأت کی رو سے ملک بفتح المیم اور کسر لام ہے، جس کے معنی بادشاہ کے ہیں اور مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ بادشاہ صرف خدا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ جنت میں تجھ کو ایک بہت بڑا بادشاہ یعنی خدا دکھائی دے گا، امام صاحب نے تفسیر کبیر میں ایک موقع پر ان تمام آیتوں کو جمع کر دیا ہے، جن سے اشاعرہ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہیں اور ان تمام آیتوں میں صرف اس آیت کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس قرأت کے رو سے:

عندي التمسك بهٰذه الاٰية اقوىٰ من التمسك بغيرها(۱)	اور میرے نزدیک اس آیت سے استدلال کرنا دوسری آیتوں کے استدلال سے زیادہ قوی ہے۔

جس سے اشارتاً ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ پر اور آیتوں سے جو استدلال کیا جاتا ہے وہ بہت زیادہ قوی نہیں ہے۔

www.KitaboSunnat.com

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۷۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جبر وقدر

انسانوں اور حیوانوں سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان کے متعلق اگر چہ بہت سے مذاہب ہیں لیکن ان میں دو مذہب زیادہ مشہور ہیں۔

۱- ایک مذہب تو امام ابوالحسن اشعری کا ہے، جن کے نزدیک انسانوں اور حیوانوں کی قدرت کو ان افعال کی تخلیق وایجاد میں کوئی دخل نہیں ہے، کیوں کہ ان کی قدرت اور ان کے افعال کا خالق اور موجد صرف خدا ہے۔

۲- دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے جن کے نزدیک ان افعال کی تخلیق وایجاد خود انسان وحیوان کرتے ہیں، اگر چہ وہ خدا کے سوا خالق کا لفظ کسی دوسری ذات کے لیے استعمال نہیں کرتے، تاہم ان کے نزدیک انسان وحیوان کے افعال کی تخلیق وایجاد میں خدا کو کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ وہ اپنے افعال کے صادر کرنے میں مستقل بالذات ہیں۔

یہی دونوں مذہب ہیں جو جبر وقدر یا جبر واختیار کے نام سے موسوم ہیں، اور ان میں امام صاحب جبر یعنی پہلے مذہب کے قایل ہیں، چنانچہ ابن تیمیہ ان کے متعلق لکھتے ہیں:

لأنه كان جبرياً محضاً(۱) کیوں کہ وہ محض جبری تھے۔

خود امام صاحب تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں:

فالإنسان مضطر في صورة المختار (۲) پس انسان مختار کی صورت میں مجبور ہے۔

جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے بظاہر اس سے اس مسئلہ کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوسکتا، بلکہ اس میں دونوں مذہبوں کی تائید میں برابر درجہ کی آیتیں ملتی ہیں، چنانچہ خود امام صاحب مطالب عالیہ میں لکھتے ہیں:

إن القرآن مملو من الجبر والقدر قرآن مجید جبر وقدر سے بھرا پڑا ہے اور اس کے

---

(۱) رسالہ احتجاج بالقدر ص ۹۰ (۲) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۲۶۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

والأیات الواردة فیها اکثر من عدد الرمل والحصی ولا شك انها متناقضة وان التوفیق بینهما لا یحصل الا بتعسف شدید(۱)	متعلق اس میں جو آیتیں آئی ہیں وہ ریگ اور کنکریوں سے بھی تعداد میں زاید ہیں، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ وہ باہم متناقض ہیں، اور ان میں سخت زحمت کے بعد تطبیق دی جاسکتی ہے۔

اس بنا پر جبر وقدر کے متعلق جو آیتیں جس فریق کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں وہ ان کو محکم قرار دیتا ہے، اور جن آیتوں سے فریق مخالف کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، ان کو متشابہ قرار دے کر ان کی تاویل کرتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک تاویل کا اصول یہ ہے:

لا سبیل الی صرف اللفظ عن معناه الراجح الی معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلیة القاطعة علی ان معناه الراجح محال عقلاً(۲)	کسی لفظ کو اس کے راجح معنی کی طرف لے جانے کا راستہ اس کے سوا نہیں کہ یقینی عقلی دلیل اس پر قایم کر دی جائے کہ لفظ کے راجح معنی لینا عقلاً محال ہے۔

اور اس اصول کے مطابق انھوں نے اپنی کتب کلامیہ میں فریق مخالف کے مذہب کے موافق آیتوں کی تاویل کے لیے اپنے مذہب پر متعدد عقلی دلیلیں قایم کی ہیں، جو نہایت طویل الذیل اور پیچیدہ ہیں، لیکن ان کی عام عقلی دلیل جس کو وہ بار بار تفسیر کبیر میں بطور اصول موضوعہ کے بیان کرتے ہیں یہ ہے کہ "خدا کے سوا ہر چیز ممکن اور نو پیدا ہے، اور یہ بداہۃً معلوم ہے کہ ممکن اور نو پیدا چیز بذات خود نہیں پیدا ہو جاتی بلکہ اس کے لیے ایک قدیم موجد کی ضرورت ہوتی ہے اور اس دلیل سے یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ خدا کے سوا ہر چیز اس کی تخلیق اور ایجاد سے پیدا ہوئی ہے، البتہ چند حوادث یعنی حیوانات کے اختیاری افعال اس میں پیچیدگی پیدا کرتے ہیں اور اس پر بھی پہلا حکم یعنی یہ کہ وہ ممکن اور نو پیدا ہیں اس لیے ان کو بھی خدا کی طرف منسوب ہونا چاہیے، صادق آتا ہے، لیکن ہر شخص بذات خود یہ محسوس کرتا ہے کہ اگر وہ حرکت کرنا چاہے تو حرکت کرسکتا ہے اور حرکت کرنا نہ چاہے تو حرکت نہیں کرسکتا، اس لیے اس کی حرکات وسکنات کا تعلق خود اسی کی ذات سے ہے، غیر کی ذات سے نہیں ہے، لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی حرکات وسکنات اور اس کی مشیت وارادہ پر موقوف ہیں، اس لیے کوئی شخص حرکت کی مشیت وارادہ کے بغیر حرکت نہیں کرسکتا، اور اس مشیت وارادہ کے بعد اس کے لیے حرکت ضروری ہو جائے گی،

(۱) مطالب عالیہ قلمی ص۹ (۲) تفسیر کبیر ج۲ ص۵۹۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اب سوال یہ ہے کہ یہ مشیت کیوں کر پیدا پیدا ہوتی ہے؟ تو اس کی صرف تین صورتیں ہیں:

۱-خود بخود پیدا ہو جاتی ہے، اس کے لیے کسی پیدا کرنے والی کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۲-خود بخود نہیں پیدا ہوتی، بلکہ انسان اس کو پیدا کرتا ہے۔

۳-اس کو انسان نہیں پیدا کرتا بلکہ خدا پیدا کرتا ہے۔

پہلی صورت میں خدا کا انکار لازم آتا ہے، دوسری صورت میں انسان اس کے پیدا کرنے کے لیے دوسری مشیت کا محتاج ہوگا اور اس دوسری مشیت کے پیدا کرنے کے لیے اس کو تیسری مشیت کے پیدا کرنے کی ضرورت ہوگی اور اس طرح مشیتوں کا ایک سلسلہ غیر متناہی قایم ہو جائے گا جو کہیں منقطع نہ ہوگا، اور یہ محال ہے، اس لیے تیسری صورت کے تسلیم کرنے سے چارہ نہیں، یعنی یہ کہ انسان کی مشیت کا پیدا کرنے والا خود خدا ہے، اور اس مشیت کے پیدا کرنے میں انسان کا کوئی اختیار نہیں ہے، اور چوں کہ اس مشیت کے پیدا ہونے کے بعد انسان کے فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، اس لیے اس کو نہ اپنی مشیت پر اختیار ہے، نہ فعل کے صدور پر اختیار ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ انسان مختار کی صورت میں مجبور ہے:

اس دلیل کی تقریر کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں:

فھذاکلام قاھر قوی(۱) یہ بحث پر زور اور قوی ہے۔

معتزلہ نے قرآن مجید کی اس آیت سے:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (کہف:۱۸-۲۹) پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے۔

یہ استدلال کیا ہے کہ "اس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ کفر و ایمان انسان کے اختیار میں ہیں اس لیے جو شخص اس کا انکار کرتا ہے وہ صریح قرآن کا منکر ہے"، امام صاحب نے تفسیر کبیر میں اس استدلال کو نقل کر کے لکھا ہے کہ "بعض معتزلہ نے مجھ سے اس آیت کے متعلق سوال کیا تو میں نے کہا کہ یہ آیت ہمارے مذہب کی نہایت قوی دلیل ہے، کیوں کہ آیت سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے، کفر و ایمان، کفر و ایمان کی مشیت پر موقوف ہیں، اور یہ مشیت خدا کی پیدا کی ہوئی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کے بعد فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، اس لیے انسان مختار کی صورت میں مجبور ہے، اور امام غزالی نے احیاء العلوم کے باب التوکل میں یہی تقریر کی ہے۔(۲)

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۶۶ (۲) ایضاً ج ۵ ص ۷۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس عقلی دلیل کی بنا پر انھوں نے تفسیر کبیر میں ان تمام آیتوں کی تاویل کی ہے جن سے انسان کا اختیار ثابت ہوتا ہے، اور معتزلہ ان سے استدلال کرتے ہیں، لیکن اس دلیل پر دو قوی اعتراضات ہوتے ہیں۔

۱- ایک یہ کہ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قدرت اور مشیت دونوں چیزیں جمع ہو جاتی ہیں، تو فعل کا صدور اضطراراً ہو جاتا ہے، اور فاعل کو اس پر کوئی اختیار باقی نہیں رہتا، لیکن اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا بھی فاعل بالاختیار نہ ہو، کیوں کہ اس کے قادر ہونے میں تو کوئی شبہہ ہی نہیں، اور اس حالت میں جب وہ کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا تو وہ اس دلیل کے رو سے لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی۔

امام صاحب نے اربعین میں خود اس اعتراض سے تعرض کیا ہے، اور اس کا یہ جواب دیا ہے کہ انسان کی مشیت چوں کہ حادث ہے، اس بنا پر اس کے لیے ایک پیدا کرنے والے کی ضرورت ہے، اب اگر یہ پیدا کرنے والا خود انسان ہو تو تسلسل لازم آئے گا، اس لیے اس سلسلہ کو خدا کی مشیت پر ختم کر دینا پڑے گا اور اسی کا نام جبر ہے، لیکن خدا کا ارادہ چوں کہ قدیم ہے اس لیے اس کے پیدا کرنے کے لیے کسی دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے، اعتراض کی بنیاد ارادہ کے قدیم و حادث ہونے پر نہیں ہے، بلکہ اس پر ہے کہ جب قدرت و ارادہ جمع ہو جاتے ہیں تو فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، خواہ یہ ارادہ و قدرت حادث ہو یا قدیم، اس لیے خدا کا ارادہ گو قدیم ہو لیکن جب اس کا تعلق کسی چیز سے ہو گا تو لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی، اور خدا کا اختیار باقی نہ رہے گا، اور اسی کا نام جبر ہے۔

اصل یہ ہے کہ امام صاحب نے جبر کے معنی ہی کے سمجھنے میں غلطی کی ہے، جبر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قدرت و ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا صدور لازمی طور پر ہو جائے بلکہ جبر کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص سے اس کی مرضی اور اختیار کے خلاف ایک کام زبردستی کرائے، اس لیے اگر خدا انسان کے دل میں ایک کام کے کرنے کی رضامندی اور اس کا ارادہ پیدا کرتا ہے اور اس رضامندی اور ارادہ سے اس کام کو کر ڈالتا ہے، تو اس کو لغت عقلی اور شریعت میں جبر نہیں کہتے۔

۲- دوسرا یہ کہ اگر قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا صدور لازمی طور پر ہو جائے تو انسان کا فعل اضطراری ہو گا، اختیاری نہ ہو گا، اس کے کیا معنی ہیں؟ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ اس حالت میں ایک صحیح انسان کے ہاتھ کی حرکت اور ایک رعشہ دار شخص کے ہاتھ کی حرکت میں کوئی فرق نہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوگا، تو یہ عقل و بداہت اور حس سب کے مخالف ہے، ایک شخص کے ہاتھ میں رعشہ کی وجہ سے حرکت ہے اور ایک شخص تالی بجانے کے لیے اپنے ہاتھ کو حرکت دیتا ہے، ہاتھ کو حرکت دونوں صورتوں میں ہے، لیکن بداہۃً اور فطرۃً ہر شخص دونوں حرکتوں کو مختلف سمجھتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ قدرت کے اثر سے فعل کا صدور لازمی ہوجاتا ہے تو اس معنی میں فعل کا لازمی طور پر صادر ہونا انسان کی قدرت واختیار کے منافی نہیں ہے، بلکہ اس کی قدرت ہی کا اثر ہے۔

معتزلہ میں ابوالحسین بصری کا مذہب یہ ہے کہ "قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا وقوع ضروری ہوجاتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ بداہۃً یہ بھی معلوم ہے کہ انسان مستقلاً اپنے فعل کا موجد ہے" لیکن امام صاحب کو نہایت تعجب ہے کہ اس نے جبر وقدر کو ایک ساتھ کیوں کر جمع کردیا، کیوں کہ یہ کہنا کہ "قدرت وارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا وقوع ضروری ہوجاتا ہے" انتہا درجہ کا جبر اور یہ کہنا کہ "انسان مستقلاً اپنے فعل کا موجد ہے انتہا درجہ کا قدر ہے، لیکن درحقیقت امام صاحب کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، کیوں کہ کسی فعل کا انسان کے ارادہ پر موقوف ہونا اور انسان کی قدرت کے اثر سے لازمی طور پر واقع ہوجانا جبر نہیں ہے، اسی طرح انسان میں خدا نے جو قدرت واختیار پیدا کیا ہے، اور ان کے ذریعہ سے وہ جن افعال کی ایجاد کرتا ہے، اس کا نام قدر نہیں ہے، اس لیے ابوالحسین نہ جبری ہے نہ قدری، بلکہ اس نے ایک معتدل روش اختیار کی ہے، اس کے بخلاف معتزلہ کے نزدیک انسان مستقلاً اپنے افعال کا موجد ہے، اور اس میں خدا کو کوئی دخل نہیں ہے اور اس کی بنیاد انھوں نے دو اصول پر رکھی ہے۔

۱۔ کفر وضلالت اور فسق وفجور کا پیدا کرنا، خدا کی حکمت اور اس کے اوصاف کمالیہ کی شایان نہیں۔

۲۔ اگر انسان اپنے افعال پر مجبور ہے تو امر ونہی، مدح وذم اور ثواب وعذاب کے کوئی معنی نہیں باقی رہتے۔

چنانچہ امام صاحب نے تفسیر کبیر میں جہاں اپنے مذہب کے ثبوت پر دلیل قایم کی ہے، وہاں لکھا ہے:

وفی معارضتہ اشکالان احدھما کیف	اور اس کے مقابلے میں دو اعتراضات ہیں، ایک یہ
یلیق بکمال حکمۃ اللہ تعالیٰ ایجادھذہ	کہ ان برائیوں اور بدکاریوں یعنی کفر وفسق کا پیدا کرنا
القبائح والفواحش من الکفر والفسق	خداوند تعالیٰ کے کمال حکمت کے لیے کیوں کر سزاوار

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والثانی انه لو کان الکل بتخلیقه فکیف توجه الامر والنهی والمدح والذم والثواب والعقاب علی العبد فهذا هو الحرف المعول علیه من جاب الخصم (۱)

ہے؟ دوسرے یہ کہ اگر ہر چیز خدا نے پیدا کی ہے تو بندے پر امر ونہی، مدح وذم اور عذاب وثواب کی ذمہ داری کیوں کر عاید ہوگی۔ فریق مخالف کی جانب سے صرف اسی بات پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

اربعین میں لکھتے ہیں؛

واما المعتزلة فکلامهم فی هذا الباب فی غایة الکثرة والبسط الا انه یرجع الکل الی حرف واحد وهو انه لولا استقلال بالفعل لکان الامر والنهی والمدح والذم والثواب والعقاب باطلاً (۲)

لیکن معتزلہ تو ان کا کلام اس مسئلہ میں بہت زیادہ اور مفصل ہے، مگر سب کا حاصل صرف یہ ہے کہ اگر انسان اپنے فعل کی ایجاد میں مستقل نہ ہو تو امر ونہی، مدح وذم اور ثواب وعذاب سب لغو ٹھہرے گا۔

اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل نہیں ہے تو اس کو اوامر ونواہی کا پابند کرنا، تکلیف مالا یطاق دینا ہے، اور اس موقع پر امام صاحب کا فرض تو یہ تھا کہ وہ اس گرہ کو کھولتے اور یہ ثابت کرتے کہ یہ تکلیف مالا یطاق نہیں ہے، لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، بلکہ اس کا الزامی جواب یہ دیا کہ:

انه وارد علیه ایضاً فی العلم علی ما قرأناه فی مواضع عدة (۳)

یہ اعتراض مسئلہ علم میں معتزلہ پر بھی وارد ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے بہت سے مواقع پر ثابت کیا ہے۔

مثلاً خدا کو یہ ازلی اور ابدی علم تھا کہ ابولہب ایمان نہ لائے گا، لیکن باوجود اس علم کے وہ اس کو ایمان لانے کا حکم دیتا تھا اور اسی کا نام تکلیف مالا یطاق ہے، اس لیے:

فالقول بتکلیف مالایطاق لازم علیه فی مسیلة العلم کما انه لازم علینا فی مسیلة خلق الافعال

تکلیف مالا یطاق کا اقرار مسئلہ علم میں معتزلہ کے لیے بھی ضروری ہے، جیسا کہ مسئلہ خلق افعال میں ہمارے لیے ضروری ہے۔

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ "اگر تمام عقلاء متفق ہو کر اس پر کوئی اعتراض کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے، البتہ وہ ہشام بن الحکم کا مذہب اختیار کر کے اس کا جواب دے سکتے ہیں، کیوں کہ اس کا

(۱) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۵۶۶ (۲) اربعین ص ۲۳۳ (۳) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۵۶۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مذہب یہ ہے کہ اشیاء کے پیدا ہونے سے پہلے خدا کو ان کے وجود وعدم کا علم نہیں ہوتا، لیکن جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے، معتزلہ اس کی تکفیر کرتے ہیں۔(۱)

اس قسم کے اور بھی بہت سے دلایل قایم کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ تکلیف مالا یطاق کے اقرار سے کسی فریق کو چارہ نہیں اور اب:

فان قیل هب ان هذا الاشکال لازم علی الکل فما الحیلة لنا ولهم فی دفعه	اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ یہ اعتراض سب پر وارد ہوتا ہے تو ہمارے لیے اور ان کے لیے اس سے بچنے کی کیا تدبیر ہے؟

تو اس کی تدبیر صرف یہ ہے کہ تدبیر سے ہاتھ اٹھا کر یہ اعتراف کر لیا جائے کہ:

يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ (آل عمران:۳-۴۰)	خدا جو چاہتا ہے کرتا ہے۔
لَا يُسْـَٔـلُ عَمَّـا يَـفْـعَـلُ وَهُـمْ يُسْـَٔلُوْنَ (۲) (انبیاء:۲۱-۲۳)	خدا جو کچھ کرتا ہے اس کی باز پرس اس سے نہیں کی جاسکتی اور لوگوں سے (ان کے کیے کی) باز پرس ہوتی ہے۔

غرض اس موقع پر امام صاحب نے سپر ڈال دی ہے، اور گویا یہ تسلیم کر لیا ہے کہ انسان اور پتھر میں کوئی فرق نہیں، لیکن جبریہ قدریہ یا اشاعرہ اور معتزلہ کے علاوہ اہل حق کا ایک اور معتدل گروہ ہے، جس کے نزدیک نہ انسان مجبور محض ہے، نہ قادر مطلق ہے، نہ اس کو تکلیف مالا یطاق دی گئی ہے، بلکہ اس نے اس مسئلہ میں ایک درمیانی معتدل روش اختیار کی ہے اور اس نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کی توضیح ایک شرعی مثال سے کی ہے، مثلاً ایک غلام اپنے آقا کے مال میں مستقل بالذات ہو کر کوئی تصرف نہیں کر سکتا، اور اگر کرے تو یہ تصرف ناجائز ہوگا، لیکن اگر آقا خود اس کو اپنے مال کے فروخت کرنے کی اجازت دیدے تو یہ تصرف جائز ہوگا، لیکن چوں کہ یہ بیع آقا کی اجازت سے ہوئی ہے اس لیے وہ درحقیقت اسی کی طرف منسوب ہوگی، بایں ہمہ غلام کو تصرف کرنے کا حکم دیا جاسکتا ہے، اس کو اس تصرف سے روکا جاسکتا ہے، اور آقا کی امر ونہی کی مخالفت پر اس کو سزا دی جاسکتی ہے، بعینہٖ اسی طرح خداوند تعالیٰ نے انسان میں عمل کی قدرت پیدا کی اور اس کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اس قدرت سے کام لے، اس لیے اگر وہ اس قدرت سے کام لے تو اس کا یہ فعل درحقیقت خدا کی طرف منسوب ہوگا، کیوں کہ وہ اسی کے فعل

(۱) اربعین ص ۳۳۴ (۲) ایضاً ص ۲۳۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے پیدا ہوا، معتزلہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو اس فعل کا مستقلاً موجد سمجھتے ہیں اور خدا کو اس سے بالکل بے تعلق کر لیتے ہیں، البتہ خدا نے چوں کہ انسان میں فعل کی قدرت پیدا کر کے اس کے اسباب مہیا کر دیئے ہیں، اس لیے وہ فاعل مختار بھی ہے، اس کو حکم بھی دیا جا سکتا ہے، اس کو ایک کام سے روکا بھی جا سکتا ہے، اور امر ونہی کی مخالفت پر اس کو سزا بھی دی جا سکتی ہے، قرآن مجید میں بہت سی آیتیں بے شبہ اس قسم کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے بہت سے کفار کے دلوں پر مہر لگا دی ہے، اور ان پر قفل چڑھا دئے ہیں، اس لیے وہ بظاہر ایمان نہ لانے پر مجبور ہیں اور ان کو ایمان لانے کی دعوت و تکلیف دینا بعینہ ایسا ہے جس طرح ایک شخص کے ہاتھ پاؤں باندھ دیے جائیں، پھر اس کو دوڑنے کا حکم دیا ہے، لیکن درحقیقت اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ لوگ بھی ایمان کے مخاطب تھے، اسلام کو قبول کرنے اور اسلامی احکام کی پابندی کا حکم ان کو بھی دیا جا سکتا تھا، اور اس کی قدرت ان سے سلب نہیں ہوئی تھی، مثلاً فرض کرو کہ ایک غیر تربیت یافتہ ناتجربہ کار نوجوان ہے، اس کے پاس مال و دولت بھی ہے، حسن و جمال بھی ہے، کوئی روکنے والا بزرگ بھی اس کے سر پر نہیں، برے چال چلن کے دوست واحباب بھی اس کو مل گیے ہیں، اس حالت میں وہ لازمی طور پر رندی و عیاشی کی طرف مایل ہو جائے گا، لیکن بایں ہمہ وہ مختار ہے، اپنے گناہوں پر مجبور نہیں ہے، اور چوں کہ اس کے دماغ میں عقل موجود ہے، اس لیے اس کو خدا کی نافرمانی پر ملامت کی جا سکتی ہے اور اس کو اوامر ونواہی کی تکلیف دینا تکلیف مالا یطاق نہیں ہے، بعینہ یہی حالت ان کفار کی تھی جن کے دلوں پر خدا نے مہر لگا دی تھی، خدا نے ان کو گمراہ کرنا چاہا، تو ان کو ایسے حالات میں مبتلا کر دیا، اور ان کے لیے گمراہی کے ایسے اسباب مہیا کر دئے کہ وہ لازمی طور پر گمراہ ہو گیے، پھر وہ ایک مدت تک اس گمراہی میں مبتلا رہنے سے اس کے اور بھی خوگر ہو گیے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُكُمْ مِنْ م بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ (بقرہ:۲-۷۴) پھر اس کے بعد تمہارے دل (ایسے) سخت ہو گیے کہ گویا وہ پتھر ہیں۔

لیکن اس حالت میں مبتلا رہنے کے باوجود بھی ان کی عقل اور ان کا اختیار سلب نہیں ہوا تھا، بلکہ ان کو ایمان وطاعت کی تکلیف دی جا سکتی تھی۔

مسئلہ جبر وقدر میں یہ تطبیق ایک ایسے شخص نے دی ہے جو بہ ذات خود اگرچہ معتزلی نہیں ہے، تاہم یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مذہب معتزلہ کے مذہب سے قریب تر ہے اور اس میں اور معتزلہ کے مذہب میں صرف نام کا فرق ہے، لیکن بایں ہمہ علامہ ابن قیم اس کے متعلق لکھتے ہیں:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

هٰذا توسط حسن بين الفريقين (۱) دونوں فریق کے درمیان یہ بیچ کی راہ عمدہ راہ ہے۔

ایک اور طریقہ سے ان دونوں مذہبوں میں تطبیق دی جا سکتی ہے اور وہ یہ کہ فاعل کی دو قسمیں ہیں:

۱- ایک وہ جو صرف اثر کرتا ہے، اثر کو قبول نہیں کرتا اور اس قسم کا فاعل صرف خدا ہے۔

۲- دوسرا وہ جو اثر بھی کرتا ہے اور اثر قبول بھی کرتا ہے اور انسان اسی قسم کا فاعل ہے۔

جبریہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو صرف منفعل یعنی اثر قبول کرنے والا سمجھتے ہیں اور اس کی حرکات کو درختوں کی حرکتوں کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک انسان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، ایسا ہی ہے جس طرح اس کا بیمار پڑنا اور مرنا، یعنی جس طرح مرض اور موت پر اس کا اختیار نہیں بلکہ وہ ان سے صرف اثر پذیر ہوتا ہے، اسی طرح اس کو اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے پر بھی اختیار نہیں ہے، بلکہ وہ اس میں صرف خدا کے اثر کو قبول کرتا ہے، اسی طرح قدریہ اور معتزلہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو فاعل محض قرار دیتے ہیں، اس کو منفعل اور اثر پذیر نہیں سمجھتے، اس لیے ان کے نزدیک انسان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا خود اس کے اختیار میں ہے، وہ اس میں خدا کا اثر قبول نہیں کرتا، لیکن مرض اور موت کی حالت ان سے مختلف ہے، ان پر انسان کا کوئی اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ خدا کا فعل ہے اور انسان اس فعل کا صرف اثر قبول کرتا ہے، لیکن فرقۂ معتزلہ کے نزدیک ان دونوں گروہ نے اس مسئلہ کو صرف ایک آنکھ سے دیکھا ہے، اگر وہ اس کو دونوں آنکھوں سے دیکھتے تو ان کو نظر آتا کہ انسان فاعل بھی ہے اور فاعلیت کی حالت میں منفعل بھی ہے، وہ خدا کے اثر کو قبول بھی کرتا ہے اور اس اثر سے متاثر ہو کر اثر بھی کرتا ہے، خدا اس سے ایک کام کرواتا ہے اور وہ کرتا ہے:

وَاَنَّهٗ هُوَ اَضْحَكَ وَاَبْكٰى (النجم ۵۳:۴۳) اور یہ کہ وہی ہنساتا ہے اور رلاتا ہے۔

اس لیے ہنسانے اور رلانے والا تو درحقیقت خدا ہے، لیکن ہنسنے والا اور رونے والا حقیقتاً بندہ ہے:

فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلًا وَّلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا تو (ایک دن ہوگا کہ) یہ لوگ ہنسیں گے کم اور روئیں گے بہت۔ (توبہ ۹:۸۲)

غرض ہنسانا اور رلانا محض خدا کا فعل ہے اور اس فعل سے متاثر ہو کر انسان کا ہنسنا اور رونا فعل

(۱) شفاء العلیل ص ۱۲۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وانفعال دونوں ہے اور امر و نہی اور عذاب وثواب وغیرہ کا تعلق اسی فعل وانفعال سے ہے، انسان کے جسم وروح، اوصاف اور افعال واعمال بے شبہہ سب کے سب خدا کے مخلوق ہیں، لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا نے انسان کی خلقت ایسی بنائی ہے کہ وہ اپنے ارادہ افعال کو پیدا کر سکے اور اسی خلقت کے پیدا کیے ہوئے ارادہ اور افعال سے امر، نہی، عذاب وثواب، ارشاد و ہدایت اور رسالت ونبوت کا تعلق ہے اور خدا نے انسان کو اسی چیز کے کرنے کا حکم دیا ہے جس کے کرنے پر وہ قادر ہے اور اسی چیز کے چھوڑنے کا حکم دیا ہے جس کے چھوڑنے کی اس کو قدرت حاصل ہے، اس مسئلہ میں خاص طور پر ہدایت وضلالت کے متعلق جو درمیانی راہ اختیار کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی مختلف آیتوں کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے چار درجے ہیں:

۱- پہلا درجہ معاش کے مصالح اور زندگی کی بقا وحفاظت وغیرہ کی ہدایت کا ہے جو فطرتاً انسان وحیوان اور وحوش وطیور غرض ہر چیز کو شامل ہے اور اسی وجہ سے قرآن مجید میں اس کا ذکر عام سلسلۂ تخلیق میں آیا ہے، مثلاً:

قَالَ رَبُّنَا الَّذِیْٓ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی (طٰہٰ ۲۰:۵۰)	موسیٰ نے کہا ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر مخلوق کو اس کی (خاص طرح کی) بناوٹ عطا فرمائی، پھر اس کو (ان اغراض خاص کے پورا کرنے کی) راہ دکھائی (جن کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے)۔
اَلَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰی وَالَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰی (اعلیٰ ۸۷:۲)	جس نے (تمام مخلوقات کو) بنایا اور درست بنایا اور جس (نے ہر ایک چیز کی غرض وغایت کا) اندازہ کیا اور (اس کو اسی) رستے لگایا۔

۲- دوسرا درجہ ارشاد و بیان کی ہدایت کا ہے، جو صرف پیغمبروں کے ساتھ مخصوص ہے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے رسول ﷺ کے متعلق فرمایا ہے:

وَاِنَّكَ لَتَهْدِیْٓ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ (شوریٰ ۴۲:۵۲)	اور (اے پیغمبر) اس میں شک نہیں کہ تم (لوگوں کو) سیدھا راستہ دکھاتے ہو۔

لیکن اس ارشاد و ہدایت کے باوجود لازمی طور پر کسی شخص کا ہدایت یاب ہو جانا ضروری نہیں، یہی وجہ ہے کہ خداوند تعالیٰ رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کر کے فرماتا ہے:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ (قصص ۲۸: ۵۶) — (اے پیغمبر) تم جس کو چاہو ہدایت نہیں دے سکتے۔

قوم ثمود کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى (حم السجدہ ۴۱: ۱۷) — اور رہے ثمود تو ہم نے ان کو (سیدھا) رستہ دکھایا تھا، مگر انہوں نے سیدھا رستہ چھوڑ کر گمراہی اختیار کی۔

بلکہ اس کے لیے صرف انسان کا مکلف یعنی عاقل و بالغ ہونا ضروری ہے اور اس حیثیت سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ابوجہل دونوں اس کے یکساں طور پر مخاطب ہیں اور ہدایت کا یہی درجہ خدا کی حجت ہے، جس کے قائم کرنے سے پہلے وہ کسی شخص یا کسی قوم کو عذاب نہیں دیتا:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا (بنی اسرائیل ۱۷: ۱۵) — اور جب تک ہم رسول بھیج کر (اتمام حجت) نہ (کر) لیں، (کسی کو اس کے گناہ کی) سزا نہیں دیا کرتے۔

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ م بَعْدَ الرُّسُلِ (نساء ۴: ۱۶۵) — یہ سب پیغمبر خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے تھے، تاکہ پیغمبروں کے (آنے) پیچھے لوگوں کو خدا پر (کسی طرح کا) الزام (رکھنے کا موقع باقی) نہ رہے۔

تیسرا درجہ توفیق والہام کی ہدایت کا ہے، یعنی انسان میں ہدایت یاب ہونے کا ایک ایسا ارادہ پیدا کر دینا جس کے بعد ہدایت کا وجود ضروری ہو جائے، اس لیے یہ ہدایت دو فعلوں کے مجموعہ کا نام ہے، ایک خدا کا فعل یعنی ہدایت کو پیدا کرنا، دوسرا بندے کا فعل یعنی اس کا ہدایت یاب ہونا اور ہدایت کو قبول کرنا، جو خدا کے فعل کا اثر اور نتیجہ ہے، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

مَنْ يَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِىْ (اعراف ۷: ۱۷۸) — ہدایت یاب تو وہی ہیں جن کو خدا ہدایت دے۔

یہی ہدایت خاص خدا کا فعل ہے اور اس پر کسی پیغمبر کو اختیار نہیں، خداوند تعالیٰ رسول ﷺ کو مخاطب کر کے فرماتا ہے:

اِنْ تَحْرِصْ عَلٰى هُدٰهُمْ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِىْ مَنْ يُّضِلُّ (النحل ۱۶: ۳۷) — (اے پیغمبر) اگر تم ان لوگوں کے راہ راست پر آنے کے حریص ہو (تو اس خیال کو چھوڑ دو، کیوں کہ) خدا جس کو گمراہ کرنا چاہتا ہے اس کو ہدایت نہیں دیا کرتا۔

اس آیت سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ باوجود حرص کے رسول ﷺ ان لوگوں کو ہدایت یاب

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں کر سکتے ، بلکہ اس قسم کی ہدایت وضلالت صرف خدا کا کام ہے:

مَنْ يُضْلِلِ اللّٰهُ فَمَالَهُ مِنْ هَادٍ (رعد ۱۳: ۳۳) اور جس کو خدا گم راہ کرے تو کوئی اس کا راہ دکھانے والا نہیں۔

يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْراً وَّيَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرٍ (بقرہ ۲: ۲۶) ایسی ہی مثال سے خدا بہتیروں کو گمراہ کرتا اور ایسی ہی مثال سے بہتیروں کو ہدایت دیتا ہے۔

یہی ہدایت ہے جس کو معتزلہ اور قدریہ خدا کا فعل نہیں قرار دیتے اور اس لیے سلف وخلف دونوں کے نزدیک مطعون ہوتے ہیں، جبریہ اسی انکار کی وجہ سے ان پر سخت حملہ کرتے ہیں اور اس ہدایت کو صرف خدا کا فعل قرار دیتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ وہ بھی یہ غلطی کرتے ہیں کہ اس معاملہ میں کلیۃً انسان کے فعل، اس کی قدرت، اس قدرت کے اثر اور تمام قوی اسباب کا انکار کرتے ہیں، حالاں کہ یہ ہدایت اسباب وقوی اور انسان کی قدرت ہی سے حاصل ہوتی ہے، کیوں کہ خداوند تعالیٰ جس شخص کو ہدایت یاب کرنا چاہتا ہے اس کو عقل وبصیرت دیتا ہے، ہدایت کے جو موانع اور عوائق ہیں ان کو دور کر دیتا ہے لیکن اسباب اس کے لیے فراہم کر دیتا ہے، اس طرح کے تمام اسباب مہیا کر کے اس کو ہدایت کا خوگر کر دیتا ہے اور جب کسی کو گمراہ کرنا چاہتا ہے تو بالکل اس کے مخالف اسباب جمع کر دیتا ہے۔

قرآن مجید میں کفار کی ضلالت اور گمراہی کے متعلق جو الفاظ آئے ہیں، مثلاً یہ کہ خدا نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے، ان کو اندھا، بہرا اور گونگا کر دیا ہے، ان کے آگے پیچھے دیواریں کھڑی کر دی ہیں، ان کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ارشاد وبیان کی ہدایت سے محروم کر دیئے گیے ہیں بلکہ ان کے معنی یہ ہیں کہ وہ توفیق والہام کی ہدایت سے محروم ہیں لیکن ان الفاظ کے معنی کے سمجھنے میں جبریہ اور قدریہ دونوں راہ حق سے ہٹ گیے ہیں، جبریہ کا خیال ہے کہ خداوند تعالیٰ نے کفار کو اس پر مجبور کر دیا ہے اور یہ جبر ان کے کسی فعل، ارادہ، اختیار اور کسب کا نتیجہ نہیں، اس کے بخلاف قدریہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ خدا نے ان کو ایمان لانے سے روک دیا ہے، کیوں کہ اس صورت میں وہ خدا پر یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ اس نے جس چیز سے بجز ہم کو روک دیا ہے، اس کا حکم کیوں کر دے سکتا ہے؟ جس چیز کی قدرت، ہم کو حاصل نہیں ہے اس کی تکلیف ہم کو کیوں کر دی جا سکتی ہے؟ اگر ایک شخص ایک دروازے کو خود بند کر دے، پھر کسی کو اس دروازے میں داخل ہونے کا حکم دے اور اس کے نہ داخل ہونے پر اس کو مجرم قرار دے کر سزا دے تو یہ فعل عقل وانصاف کے مخالف ہوگا، جو لوگ رسول اللہ ﷺ کی ہدایت وارشاد کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قبول نہ کرنے پر یہ عذر پیش کرتے تھے کہ ہمارے دلوں پر مہر لگی ہوئی ہے اوران پر پردے پڑے ہوئے ہیں خدا نے ان کی تکذیب وہجو کی ہے، اس لیے یہ چیزیں خدا کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتیں۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کفار نے جب پیغمبروں کی ہدایت سے بالکل اعراض کرلیا تو یہ اعراض ان کی فطرت بن گیا، اوران کی حالت اس شخص کے مشابہ ہوگئی جس کو کسی چیز کے حاصل کرنے سے روک دیا گیا ہو، یہ حالت اگرچہ خود کفار کے اعراض سے پیدا ہوئی تھی، تاہم چوں کہ وہ مستحکم ہوکر اصل فطرت اور اصل خلقت کے مشابہ ہوگئی تھی اس لیے خدا نے اس کو اپنی طرف منسوب کرلیا اور فرمایا:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ (تطفیف ۸۳:۱۴)	بلکہ ان کے دلوں پر انہی کے اعمال (بد) کے زنگ بیٹھ گئے ہیں۔
بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (نساء ۴:۱۵۵)	بلکہ ان کے کفر کی وجہ سے خدا نے (ان کے دلوں) پر مہر کردی ہے، پس معدودے چند کے سوا اکثر ایمان نہیں لاتے۔

معتزلہ اور قدریہ کی اس تقریر کو نقل کرکے علامہ ابن قیم شفاء العلیل میں لکھتے ہیں:

ان الذی قاله هولآء حقه اکثر من باطله صحیحه من سقیمه.	جو کچھ ان لوگوں نے کہا ہے، اس میں حق اس کے باطل سے اور صحیح اس کے غیر صحیح سے زیادہ ہے۔

صحیح تو اس لیے ہے کہ انھوں نے خدا کو ظالمانہ اور خلاف حکمت فعل سے منزہ کردیا ہے، لیکن اس میں غلطی یہ ہے کہ وہ خدا کے کمال قدرت اور نفوذ مشیت کے منکر ہیں، خود اوپر کی آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے کفار کے ساتھ جو کچھ کیا وہ خود ان کے کفر واعراض کی سزا تھی۔

اور خود بعض قدریہ نے تسلیم کیا ہے کہ یہ فعل خدا کا مخلوق ہے، البتہ یہ ان کے سابق کفر واعراض کی سزا ہے، کیوں کہ انسان اپنے ارادہ واختیار سے جو ضلالت وہدایت حاصل کرتا ہے ان کے بعد خدا اس کو اور گمراہ کرکے اس کی گمراہی کی سزا اور ہدایت کرکے اس کو اس کی ہدایت کی جزا دیتا ہے، جیسا کہ وہ برائی کا بدلہ برائی کے ساتھ اور بھلائی کا بدلہ بھلائی کے ساتھ دیتا ہے، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ (محمد ۴۷:۱۷)	اور جو لوگ رو براہ ہیں (جب جب قرآن سنتے ہیں) ان کو خدا (اس قرآن کی برکت سے اور) زیادہ ہدایت دیتا اور (نیز) ان کو پرہیزگاری کی (توفیق) عطا فرماتا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا (بقرہ ۲:۱۰)
ان کے دلوں میں بیماری ہے پس بڑھا دی اللہ نے ان کی بیماری۔

لیکن ان جرائم یعنی کفر و اعراض کے اسباب چوں کہ دنیا میں ان کے ارادہ، اختیار اور عمل کے تحت میں داخل تھے، اس لیے بطور سزا کے ان کے دلوں پر جو مہر لگائی گئی اور ان کو ایمان سے جو روکا گیا یہ محض تقدیر الٰہی نہ تھی بلکہ یہ عادلانہ فیصلہ تھا، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَنْ كَانَ فِيْ هٰذِهٖٓ اَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى وَاَضَلُّ سَبِيْلًا (بنی اسرائیل ۱۷:۷۲)
اور جو شخص اس دنیا میں اندھا ہے وہ آخرت میں بھی اندھا ہے، اور بہت زیادہ گمراہ۔

اس سے معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ نے جس بندے کی تقدیر میں گناہ، فسق اور کفر کو لکھ دیا ہے، وہ جبارانہ حکم نہیں بلکہ عادلانہ فیصلہ ہے، وہ اپنے ارادہ و اختیار سے جرم کرتا ہے اور فسق و کفر کی صورت میں اس کو اس کی قدرتی سزا ملتی ہے، اسی عدل کی حقیقت کے سمجھنے میں قدریہ اور جبریہ دونوں نے غلطی کی ہے، جبریہ کے نزدیک عدل کے معنی ممکن کے ہیں، یعنی خدا کے لیے اپنے بندے کے ساتھ جو کچھ کرنا ممکن ہو وہ عدل ہے، اس لیے وہ تکلیف مالایطاق دے سکتا ہے، عبادت کے عوض میں عذاب اور گناہ کے بدلے میں ثواب دے سکتا ہے، ایک کے گناہ کا مواخذہ دوسرے بے گناہ سے کر سکتا ہے، غرض وہ خدا کے افعال کو اسباب و حکم کا پابند نہیں سمجھتے، اس کے بخلاف معتزلہ کے نزدیک چوں کہ خدا کے لیے یہ تمام چیزیں ناممکن ہیں اس لیے وہ خدا کے عموم قدرت و مشیت کے منکر ہیں اور اسی کا نام عدل رکھتے ہیں، یہی نکتہ ہے جس کو امام صاحب نے سورۂ انعام کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ''میرے والد ماجد شیخ ابوالقاسم انصاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ اہل سنت والجماعت کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے''۔ بہرحال جبریہ نے عدل کی جو تعریف کی ہے وہ خدا کی حکمت و رحمت کے منافی ہے، اور قدریہ نے جو تعریف کی ہے وہ اس کی وسعتِ قدرت کے منافی ہے، لیکن قرآن مجید سے ثابت ہوتا ہے کہ عدل کی حقیقت ان دونوں سے مختلف اور خدا کی وسعت قدرت اور حکمت دونوں کو مشتمل ہے، چنانچہ حضرت ہود علیہ السلام فرماتے ہیں:

اِنِّيْ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّٰهِ رَبِّيْ وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَآبَّةٍ اِلَّا هُوَ اٰخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا اِنَّ رَبِّيْ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (ہود ۱۱:۵۶)
میں نے بھروسا کیا خدا پر جو میرا اور تمہارا پروردگار ہے، کوئی جانور ایسا نہیں جس کی پیشانی وہ نہ پکڑ رہا ہو، بیشک میرا پروردگار سیدھی راہ پر ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس آیت کے پہلے ٹکڑے سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو مخلوقات پر کامل اقتدار حاصل ہے اور وہ اس میں جو تصرف چاہے کرسکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ خداوند تعالیٰ اس تصرف میں راہ راست پر ہے، راہ کج پر نہیں، یعنی اگرچہ وسعتِ قدرت کے لحاظ سے وہ جو کچھ چاہے کرسکتا ہے، تاہم وہ کرتا وہی ہے جو مقتضائے انصاف ہوتا ہے، نیکی کا بدلہ نیکی سے اور برائی کا بدلہ برائی سے دیتا ہے، تکلیف مالا یطاق نہیں دیتا اور ایک کے گناہ کا مواخذہ دوسرے سے نہیں کرتا، اس لیے وہ عادل بھی ہے، قادر بھی ہے، حکیم بھی ہے۔

۴- ہدایت کا چوتھا درجہ قیامت کے دن دوزخ یا جنت کا راستہ دکھانا ہے، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

اُحْشُرُوا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَاَزْوَاجَهُمْ وَمَاكَانُوْا يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاهْدُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ (الصّٰفّٰت ۳۷: ۲۲-۲۳)	جو لوگ ظلم کرتے تھے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو اور خدا کے سوا جن (معبودوں) کو پوجتے رہے ہیں ان سب کو ایک جگہ اکٹھا کرو، پھر ان کو دوزخ کے رستے لے چلو۔

اور یہ صرف خدا کا کام ہے۔

ان تمام مراتب کے بعد معلوم ہوسکتا ہے کہ کون کون سی ہدایتیں انسان کے اختیار میں ہیں اور کون کون سی نہیں ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نبوّت

امام صاحب کے نزدیک نبوت کے ثبوت کے لیے سب سے مقدم شرط یہ ہے کہ خدا کو فاعل مختار تسلیم کیا جائے، اگر ایک شخص سرے سے خدا کا منکر ہے یا اس کو فاعل مختار نہیں مانتا تو وہ نبوت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا، اس لیے نبوت کے اثبات سے پہلے اس کے سامنے خدا کا وجود اختیار کرنا چاہیے، لیکن ان کے علاوہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو خدا کے وجود اور خدا کے اختیار کے تو قایل ہیں لیکن متعدد وجوہ سے نبوت کا انکار کرتے ہیں۔

۱- ان میں پہلا فرقہ جبریہ کا ہے جو یہ کہتا ہے کہ نبوت و بعثت کا مقصود انسانوں کو اوامر و نواہی کی تکلیف دینا ہے، لیکن جب انسانوں کو اپنے افعال پر سرے سے اختیار ہی نہیں تو یہ تکلیف بالکل بے معنی ہے، اس لیے نبوت بھی ایک بے معنی چیز ہے۔

امام صاحب نے مطالب عالیہ میں اس موقع پر انسان کے مجبور محض ہونے پر اس فرقے کے بہ کثرت دلایل نقل کیے ہیں اور لکھا ہے کہ قرآن مجید میں بھی یہ اعتراض مذکور ہے:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَآءَ اللهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ اٰبَآؤُنَا (انعام ۱۴۸:۶)	جن لوگوں نے شرک کیا انھوں نے کہا کہ اگر خدا چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے باپ دادا۔

لیکن ان کے شبہات کا کوئی جواب نہیں دیا ہے، البتہ اربعین میں اس کے دو جواب دیئے ہیں، ایک الزامی جواب تو یہ ہے کہ "یہ کہنا کہ جبر کی حالت میں تکلیف بے معنی چیز ہے" تکلیف کے بے معنی ہونے کے اعتقاد کی تکلیف دینا ہے، اس لیے یہ کلام متناقض ہے، دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ تکلیف کے معنی عذاب و ثواب کی علامت بتانے کے ہیں، یعنی فلاں کام ثواب کی اور فلاں کام عذاب کی علامت ہے اور انبیاء کا کام انہی علامات کا بتانا ہے، رہی یہ بات کہ خدا نے ایک کام کو ثواب کے لیے اور دوسرے کو عذاب کے لیے کیوں مخصوص کیا؟ اس پر کسی بندے کو اعتراض کا حق حاصل نہیں۔

امام صاحب نے مطالب عالیہ میں ایک موقع پر لکھا ہے کہ انبیاء انسانوں کو فاعل مختار مان کر تعلیم دیتے ہیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ بندہ فاعل مختار ہے، ایک کام کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرنے یا نہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے، برے بھلے دونوں کاموں کی اس کو مقدرت حاصل ہے، کیوں کہ اگر وہ جبر محض کی تعلیم دیں تو لوگ ان کو چھوڑ دیں اور ان کی طرف متوجہ نہ ہوں، لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ اگر چہ واقعہ یہی ہے تاہم ہر چیز تقدیر الٰہی سے پیدا ہوتی ہے، پھر وہ لوگوں کو ان باریک باتوں پر غور و فکر کرنے سے روکتے ہیں، کیوں کہ بہت سے لوگ ان باتوں کو سمجھ نہیں سکتے، بہرحال انبیاء کی تعلیمات کی بنیاد جبر پر نہیں بلکہ اختیار پر ہے، اس لیے یہ اعتراض صحیح نہیں ہے، اس کے علاوہ یہ اعتراض صرف اشاعرہ پر وارد ہوتا ہے، معتزلہ پر وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ وہ انسان کو فاعل مختار مانتے ہیں۔

۲- دوسرا گروہ اگر چہ جبر کا قایل نہیں، لیکن اس کے نزدیک انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے صرف عقل کافی ہے، اس کے لیے نبوت و رسالت کی ضرورت نہیں، یہ لوگ کہتے ہیں کہ افعال کی تین قسمیں ہوسکتی ہیں:

۱- ایک تو وہ جن کو عقل اچھا سمجھتی ہے، اس لیے انکار کرنا واجب ہے۔

۲- دوسرے وہ جن کو عقل برا سمجھتی ہے اس لیے عقل کے حکم کے بموجب ان کا چھوڑنا ضروری ہے۔

۳- تیسرے وہ جن کی برائی اور بھلائی کے درمیان عقل امتیاز نہیں کر سکتی، لیکن اگر ان افعال کو آسانی کے ساتھ چھوڑا جا سکتا ہے، تو چوں کہ ان میں ضرر کا احتمال بھی ہے، اس لیے ان کو چھوڑ دینا چاہیے، لیکن اگر وہ آسانی کے ساتھ نہیں چھوڑے جا سکتے تو ان کو عقل جایز کر لیتی ہے، کیوں کہ خدا حکیم و رحیم ہے، اس لیے اگر وہ ان کو چھوڑنے کی بھی تکلیف دے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی، جو اس کے رحم و کرم کے خلاف ہے۔

ان کے علاوہ ان کی اور بھی متعدد دلیلیں امام صاحب نے مطالب عالیہ میں نقل کی ہیں لیکن ان سب کا جواب یہ ہے کہ:

۱- انبیاء کی بعثت کا مقصد ان عقلی احکام کی تاکید ہے۔

۲- بہت سی چیزوں کے مصالح و فواید عقل سے نہیں معلوم ہو سکتے اور انبیاء کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ان مصالح و فواید سے واقف کریں۔

۳- عام طور پر لوگوں کی عقلیں اس قدر ناقص ہیں کہ وہ خدا کی ذات و صفات اور اس کی اطاعت کی کیفیت سے ناواقف رہتی ہیں، اس لیے پیغمبروں کی بعثت کا مقصد خدا کی ذات و صفات اور اس کی اطاعت کی کیفیت سے لوگوں کو آگاہ کرنا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیکن ان لوگوں کے نزدیک یہ جوابات تشفی بخش نہیں، اتنا ہم کو معلوم ہے کہ عقل ہر چیز کی برائی اور بھلائی سے واقف ہے، لیکن اس کی تاکید کے جو طریقے ہیں وہ غیر محدود ہیں، پیغمبر اس کا صرف ایک ذریعہ ہے، لیکن اگر اس پیغمبر کے ساتھ فرشتوں کا ایک گروہ بھی شامل ہو جائے تو یہ تاکید اور بھی زیادہ ہو جائے گی اور اگر اس کے ساتھ ایک معصوم فوج بھی شامل ہو جائے تو یہ تاکید اور بڑھ جائے گی، لیکن جب اصل مقصد صرف عقل کی ہدایت سے حاصل ہے تو ان غیر محدود چیزوں کی ضرورت نہیں رہ گئی، یہ بات کہ بہت سی چیزوں کے مصالح وفوائد سے عقل واقف نہیں ہو سکتی تو اگر وہ غیر ضروری ہیں تو ہم ان کو چھوڑ دیں گے، اور اگر ضروری ہیں تو ان کو اختیار کر لیں گے۔

۳- تیسرا گروہ اگرچہ جبر کا قائل نہیں اور اس کے نزدیک نبوت عقلاً بھی جائز ہے، لیکن اس کے نزدیک نبوت کا اثبات صرف معجزہ سے ہو سکتا ہے اور معجزہ بذات خود ناممکن ہے، کیوں کہ اگر معجزہ کو ممکن مان لیا جائے تو تمام محسوسات اور بدیہیات سے اعتماد اٹھ جائے، مثلاً یہ ممکن ہو جائے کہ پہاڑ خالص سونا بن جائیں، دریا کا پانی خون ہو جائے اور ایک آدمی ماں کے پیٹ ہی سے بوڑھا پیدا ہو۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں، بدیہی اور نظری، بدیہی وہ علم ہے جو انسان کو بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ "آفتاب روشن ہے" "آگ جلاتی ہے" اور نظری وہ علوم ہیں جو استدلال سے حاصل ہوتے لیکن ان کی انتہا بھی بدیہیات پر ہوتی ہے اس لیے وہ بدیہی علوم کی فرع ہوتے ہیں، مثلاً "عالم حادث ہے، خدا موجود ہے، روح قدیم ہے" نظری علوم اگرچہ بذات خود بدیہی نہیں ہوتے ہیں، لیکن ان کی انتہا بھی بدیہیات ہی پر ہوتی ہے، اس لیے وہ بدیہی علوم کی فرع ہوتے، اب اگر کوئی نظری علم ایسا ہو جو بدیہی کی تردید کرتا ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ فرع اصل کی تردید کرتی ہے اور یہ محال ہے۔

اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ معجزات کا علم نظری ہے یا بدیہی، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عام مشاہدہ اور عام استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا میں علت ومعلول کا ایک سلسلہ قایم ہے، اور تمام چیزیں اسی نظام کے مطابق پیدا ہوتی ہیں، رحم مادر میں پہلے نطفے کا استقرار ہوتا ہے، اس کے نو مہینے بعد بچہ پیدا ہوتا ہے پھر بڑھتے بڑھتے جوان ہوتا ہے اور زندگی کی بہت سی منزلیں طے کر کے بوڑھا ہو جاتا ہے، اس لیے اس مشاہدہ اور استقراء سے ہم کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ بدیہی ہے، اس کے بخلاف اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک شخص ابتداءً ماں کے پیٹ سے جوان پیدا ہوا تو یہ ایک نظری علم ہے، جو اس بدیہی علم کی تردید کرتا ہے، جو ہم کو مشاہدہ واستقراء سے حاصل ہوا تھا، اس لیے فرع اصل کے مخالف ہے جو محال ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام صاحب نے مطالب عالیہ میں اس اعتراض کی تقریر ان الفاظ میں کی ہے، علوم کی دو قسمیں ہیں، بدیہی اور نظری، لیکن نظری علوم بھی بدیہات ہی کی فرع ہیں اور جب یہ صورت ہے تو جو نظری علم بدیہی علم کی تردید کرے گا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ فرع اصل کی تردید کرتی ہے، لیکن چوں کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لیے علوم نظریہ علوم بدیہیہ کی تردید نہیں کر سکتے، اب اگر ہم علوم بدیہیہ کی حقیقت معلوم کرنا چاہیں تو ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ بدیہی وہ علم ہے جو دل میں ابتداءً یقینی طور پر پیدا ہو جائے اور انسان اس میں کسی قسم کا شک نہ کر سکے، اس اصول کے مطابق جب ہم کسی انسان کو دیکھتے ہیں تو یقین کر لیتے ہیں کہ وہ پہلے ماں کے رحم میں تھا، پھر رحم سے نکل کر بچپن کی حالت میں رہا، پھر جوان ہوا، اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نہیں، ان حالات کے طاری ہونے کے بغیر وہ جوان ہی پیدا ہوا تو ہم یہ یقین کر لیں گے کہ وہ جھوٹ کہتا ہے، کیوں کہ اس کے جائز مان لینے کے بعد یہ بدیہی یقین کہ بچہ بہت سے مراتب طے کر لینے کے بعد جوان ہوتا ہے، پیدا ہی نہیں ہو سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک نظری علم ہے، جو بدیہی علم کی تردید کرتا ہے اور یہ ناجائز ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خرق عادت محال ہے، اور جب یہ کلیہ ثابت ہو چکا تو ہم چند مثالوں سے اس کی تائید کرتے ہیں۔

۱- اگر کوئی شخص کہے کہ دریا کا پانی خون اور پہاڑ خالص سونا ہو سکتا ہے تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنوں کہے گا۔

۲- اگر کوئی شخص کہے کہ اس کے گھر میں جو پتھر تھا وہ ایک حکیم بن گیا جو منطق و ہندسہ کا درس دینے لگا اور اس کے گھر کے کیڑے مکوڑے آدمی بن کر عالم فاضل بن گئے اور اس کا گدھا بطلیموس بن گیا جو مجسطی کا درس دینے لگا اور گھر کے کیڑے مکوڑے اس سے ہندسہ، منطق اور الٰہیات میں بحث و مباحثہ کرنے لگے، تو ہر عقل مند آدمی اس کو مجنوں کہے گا۔

۳- اگر کوئی شخص ایک چٹیل میدان کو دیکھے جس میں کسی قسم کی عمارت نہ ہو، پھر وہ اس کو جائز سمجھے کہ اس میں بغیر معمار اور اینٹ اور پتھر کے عظیم الشان عمارتیں قایم ہو گئیں تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنوں خیال کرے گا۔

ان مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بداہۃً تمام چیزیں ایک خاص نظام کی پابند ہیں اور اگر اس نظام کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے علوم بدیہیہ باطل ہو جاتے ہیں، غرض معجزہ دلیل نبوت ہے، لیکن جب وہ ممکن ہی نہیں تو نبوت کی کوئی دلیل باقی نہیں رہتی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۴- چوتھا گروہ ان لوگوں کا ہے جو معجزات کے قایل ہیں، لیکن ان کے نزدیک معجزہ نبوت کی دلیل نہیں ہوسکتا، کیوں کہ معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ خدا کا فعل ہو اور اس سے مدعی نبوت کی تصدیق مقصود ہو، اس تعریف کی بنا پر وہ کہتے ہیں کہ اس کا کیوں کر اطمینان ہوسکتا ہے کہ یہ خدا کا فعل ہے۔

۱- کیوں کہ اگر نفس ناطقہ کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ نفوس کی حقیقتیں مختلف ہوں اس بنا پر پیغمبر کا نفس اور لوگوں کے نفس سے مختلف ہوگا، اور اسی اختلاف کی بنا پر وہ معجزات کو پیدا کر سکے گا، لیکن اگر نفس ناطقہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو کم از کم ہر جسم کا ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے اور اسی اختلاف مزاج کی بنا پر ہر جسم سے مختلف آثار پیدا ہوتے ہیں اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات پیغمبر کے مخصوص مزاج کے نتائج ہوں۔

۲- مخصوص دواؤں کے مختلف اثرات ہوتے ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ پیغمبر کے پاس کوئی ایسی دوا ہو جس کا اثر معجزات کی صورت میں ظاہر ہو، بہت سی دوائیں ایسی ہیں جن کے کھانے سے ذہانت کو ترقی ہوتی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ پیغمبر نے کوئی ایسی دوا کھالی ہو جس سے معجزانہ حد تک اس کی قوت عقلیہ کو ترقی ہوگئی ہو۔

۳- تمام ارباب مذاہب جن و شیاطین کے وجود کے قایل ہیں اور تمام لوگوں کے نزدیک وہ ایک شخص کے بدن میں حلول کر سکتے ہیں، اس کی زبان سے گفتگو کر سکتے ہیں اور غیب کی خبریں دے سکتے ہیں اس لیے انہی کو ان معجزات کا سبب کیوں نہ قرار دیا جائے، رسول اللہ ﷺ سے بھیڑیے، اونٹ اور بکری کے زہر آلود دستے نے جو کلام کیا اس کا سبب یہ تھا کہ جن و شیاطین ان کے اجسام میں حلول کر گیے تھے، خود قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت بھی انہی کی طرف منسوب کی جاسکتی ہے، اہل عرب کا خیال تھا کہ ہر شاعر کے ساتھ ایک جن رہتا ہے جو اس کے دل میں مضامین کا القا کرتا ہے، اسی لیے وہ قرآن کو بھی جن و شیاطین کے الہام کا نتیجہ سمجھتے تھے، چنانچہ قرآن مجید نے ان کے اس خیال کی تردید کی ہے۔

۴- ممکن ہے کہ یہ معجزات مخصوص ستاروں کے آثار ہوں، کیوں کہ ایک گروہ ان ستاروں کو زندہ اور عاقل مخلوق تسلیم کرتا ہے۔

۵- منجمین کے نزدیک ستاروں کے اتصال سے عجیب و غریب آثار صادر ہوتے ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات ان ہی کے اتصال کا نتیجہ ہوں۔

۶- حکما فلاسفہ آسمانوں اور ستاروں کے لیے عقول مجردہ اور نفوس ناطقہ ثابت کرتے ہیں، اس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات انہی کے عقول ونفوس کے آثار ہوں۔

۷۔منجمین کے نزدیک سہم سعادت اور سہم غیب کو حصول مراد اور غیبی خبروں میں بہت بڑا دخل ہے، اس لیے ممکن ہے کہ انبیا جو معجزات دکھاتے ہیں اور جو غیبی خبریں دیتے ہیں وہ اسی سہم سعادت اور سہم غیب کا اثر ہوں۔

۸۔تمام ارباب مذاہب ملائکہ اور ان کی قدرت کے قایل ہیں اسی لیے ممکن ہے کہ انبیا کے معجزات انہی کی اعانت سے صادر ہوں اور اس حالت میں معجزہ سے کوئی فایدہ نہ ہوگا، کیوں کہ جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ملائکہ اباطیل واکاذیب سے معصوم ہیں، ان معجزات پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، لیکن ملائکہ کی عصمت کوئی عقلی چیز نہیں بلکہ نقلی چیز ہے، یعنی پیغمبروں کے بیان سے ثابت ہوتی ہے، اس لیے جب تک پیغمبروں کی تصدیق نہ کر لی جائے ملائکہ کی عصمت ثابت نہیں ہوتی اور جب تک ملائکہ کی عصمت نہ ثابت ہو پیغمبروں کی نبوت ثابت نہیں ہوتی اور اسی کا نام دور ہے، جو عقلاً محال ہے۔

ممکن ہے کہ یہ تمام احتمالات صحیح نہ ہوں تاہم ان کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا اور ان احتمالات کی موجودگی میں معجزات کو خدا کا فعل ثابت کرنا مشکل ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ معجزہ خدا کا فعل ہے تو یہ کیوں کر ثابت ہو سکتا ہے کہ اس فعل کا مقصد پیغمبروں کی تصدیق ہے، کیوں کہ اہل سنت کے نزدیک افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہیں، یعنی ان کے لیے کسی مقصد کا ہونا ضروری نہیں، اس لیے اس مذہب کے رو سے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ خدا نے معجزات کو پیغمبروں کی تصدیق کے لیے پیدا کیا، معتزلہ کے نزدیک بے شبہ افعال الٰہی کا ایک مقصد ہوتا ہے، لیکن یہ کیوں کر معلوم ہوا کہ ان معجزات کا مقصد پیغمبروں کی تصدیق کے سوا کچھ اور نہ تھا، کیوں کہ عالم حادث ہے، اس لیے تمام معتاد امور ابتدائے تخلیق میں غیر معتاد تھے، اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ آج جس معجزہ کو ہم خلاف عادت کہتے ہیں وہ کسی عادت کی ابتدا ہو اور ایک مدت کی تکرار کے بعد وہ خلاف عادت باقی نہ رہے۔

لیکن اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ معجزہ خدا کا فعل ہے اور اس کا مقصد پیغمبروں کی تصدیق ہے تو یہ کیوں کر ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ نبوت کی دلیل ہے، مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ میں علم ہندسہ کا عالم ہوں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ میں ۲۰ روز تک بھوکا رہ سکتا ہوں، لیکن ہر شخص کو معلوم ہے کہ اس کی دلیل کو دعویٰ کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے، یہ امر کتنا ہی خارق عادت ہو لیکن اس سے اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، اس کا دعویٰ صرف اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ ہندسہ کے مسایل کی تشریح اور ان کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اثبات کرے، بعینہٖ اسی طرح جو شخص نبوت کا مدعی ہے وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں معاش و معاد کا سیدھا راستہ دکھاتا ہوں اور اس دعویٰ کا اثبات صرف اس طرح ہوسکتا ہے کہ وہ معاش و معاد کی تمام اصلاحی صورتیں بتائے، لیکن وہ اس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ میں لاٹھی کو سانپ بنا سکتا ہوں تو یہ دلیل گو کتنی ہی عجیب و غریب ہو تاہم اس کو دعویٰ کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے۔

۵- پانچواں گروہ اگرچہ معجزہ کو بھی تسلیم کرتا ہے اس کو خدا کا فعل بھی سمجھتا ہے اور وہ نبوت کی دلیل بھی بن سکتا ہے لیکن اس کے نزدیک ان معجزات کا علم صرف اخبار متواترہ سے ہوسکتا ہے اور خبر متواتر کوئی یقینی چیز نہیں، مثلاً یہود کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ میری شریعت ابدالآباد تک منسوخ نہ ہوگی اور اس کو وہ بالتواتر بیان کرتے ہیں، حالاں کہ مسلمان اس متواتر خبر پر یقین نہیں رکھتے یہود و نصاریٰ بتواتر بیان کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مصلوب ہوئے لیکن مسلمان اس متواتر خبر کو نہیں مانتے، غرضیکہ ہر قوم اس قسم کے بہت سے واقعات بتواتر بیان کرتی ہے، لیکن دوسری قومیں ان کو تسلیم نہیں کرتیں۔

ان اعتراضات کے علاوہ معجزات کو دلیل نبوت قرار دینے سے سب سے بڑی دشواری یہ پیش آتی ہے کہ خود پیغمبر کو اپنی نبوت پر کیوں کر یقین ہوتا ہے؟ اس کی صرف دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔

۱- ایک تو خود خدا اس سے کہے کہ میں مخلوق کی طرف تجھ کو اپنا پیغمبر بنا کر بھیجتا ہوں۔

۲- دوسرے یہ کہ اس کے پاس ایک فرشتہ بھیجے جو اس کو یہ پیغام پہنچائے، پہلی صورت صحیح نہیں ہے، کیوں کہ تمام پیغمبروں نے بالاتفاق بیان کیا ہے کہ ان کے پاس یہ پیغام فرشتوں کے ذریعہ سے پہنچا ہے، اس لیے جس طرح امت کو نبوت کے یقین کے لیے معجزہ کی ضرورت ہے اسی طرح پیغمبر کو بھی معجزہ کی ضرورت ہوگی، اور وہ اس فرشتہ سے معجزہ کا خواستگار ہوگا، لیکن چوں کہ معجزہ ایک فعل خارق عادت ہے اور پیغمبر کو فرشتوں کی عادت کا علم نہیں ہے اس لیے فرشتہ جو معجزہ بھی دکھائے گا اس کے متعلق پیغمبر یہ کہہ سکے گا کہ ممکن ہے کہ یہ فعل فرشتوں کی عادت کے خلاف نہ ہو، اس لیے پیغمبر کو اپنی نبوت کا یقین صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بداہۃً یہ جانتا ہے کہ اس کے پاس جو فرشتہ یہ پیغام لایا ہے وہ فرشتہ ہے شیطان نہیں ہے اور اس صورت میں معجزات کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

عام اعتراضات

ان اعتراضات کے علاوہ نبوت پر چند عام اعتراضات اور وارد ہوتے ہیں جن سے سرے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے، مثلاً:

۱-تمام مذاہب میں چند اصولی باتیں ہوتی ہیں جن پر تمام پیغمبروں کا اتفاق ہوتا ہے، مثلاً خدا کی ذات وصفات کا علم، اس کے علاوہ چند فرعی باتیں ہوتی ہیں، جن میں پیغمبروں میں باہم اختلاف ہوتا ہے، مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کی کیفیات اور ان کے طریقے، اب جب ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ ایک پیغمبر دوسرے پیغمبر کی شریعت کو منسوخ کرتا ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر اس سے اصولی باتوں کا نسخ مقصود ہے تو اس سے اورانبیا کی تکذیب لازم آتی ہے، جس سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے، لیکن اگر ان اصولی باتوں کا منسوخ کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شریعتوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ صرف فرعی باتوں تک محدود ہے تو صرف فرعی باتوں کے لیے اس قدر کدو اصرار اور جنگ وجدال جائز نہیں، مثلاً روزہ، نماز اور حج کا جو مقصد اصلی ہے یعنی توجہ الی اللہ، ضبط نفس، اجتماع وہ ہر مذہب کے طریقۂ عبادت سے حاصل ہو سکتا ہے اس لیے گذشتہ پیغمبروں کے طریقۂ عبادت کے منسوخ کرنے سے ایک پیغمبر کا مقصد صرف یہ ہو سکتا ہے کہ گذشتہ پیغمبروں کا نام مٹ جائے اور صرف اس پیغمبر کا نام باقی رہے اور اس میں تفوق اور ریاست طلبی کے سوا کوئی دوسرا فایدہ نہیں کیوں کہ شریعت کا جو اصلی مقصد ہے وہ ہر مذہب کی پابندی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

۲-چوں کہ عقل خود برائی اور بھلائی کا فیصلہ کر سکتی ہے اس لیے اگر ایک انسان دنیا سے متنفر ہے، صرف خدا سے واسطہ رکھتا ہے اور اس کو خدا کی ذات وصفات کا کامل علم ہے تو اس شخص کے متعلق عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ جب وہ مرے گا تو نیک لوگوں کے زمرہ میں شامل ہوگا، لیکن تمام پیغمبر یہ کہتے ہیں کہ صرف یہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ نبوت اور رسالت کا اقرار بھی ضروری ہے، اس قسم کا شخص اگر نبوت اور رسالت کے اقرار کے بغیر مر جائے تو وہ دائمی عذاب میں مبتلا ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ اس معاملہ میں شریعت کا حکم عقل کے مخالف ہے، اس لیے جو حکم عقل کے مخالف ہوگا وہ قابل تسلیم نہ ہوگا۔

لیکن اگر عقل خود برائی اور بھلائی کا فیصلہ نہیں کر سکتی تو اس صورت میں ممکن ہے کہ خدا ایک جھوٹے آدمی کو صاحب معجزہ بنادے اور وعدو وعید میں بذات خود سچا نہ ہو اور اس صورت میں سرے سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے۔

۳-شریعتوں میں ایسے امور مذکور ہیں جن کے قبول کرنے سے عقل انکار کرتی ہے، مثلاً قرآن وحدیث میں بکثرت ایسے الفاظ آئے ہیں جن سے خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے، توراۃ میں تو اس سے بھی زیادہ تصریح کے ساتھ خدا کی جسمانیت کا اظہار کیا گیا ہے، قرآن مجید میں جبر وقدر دونوں کے متعلق

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بہ کثرت آیتیں موجود ہیں، یہ دونوں چیزیں باہم متناقض ہیں جن میں بہ مشکل تطبیق دی جا سکتی ہے۔

۴- مذہب کا مقصد یا تو خدا کی ذات و صفات کا علم اور قیامت کا اعتقاد ہے یا معاش کی اصلاح ہے، اور یہ دونوں باتیں کسی خاص پیغمبر کی پیروی پر موقوف نہیں ہیں، بلکہ جن لوگوں نے کسی خاص پیغمبر کی پیروی نہیں کی ہے وہ بھی ان مقاصد میں پوری طور پر کامیاب ہوئے ہیں، اس لیے کسی خاص پیغمبر کی پیروی کی ضرورت نہیں ہے۔

اگرچہ امام صاحب نے ان تمام اعتراضات کے جوابات دیے ہیں چنانچہ مطالب عالیہ میں لکھتے ہیں کہ ''ہم نے اگرچہ پوری کوشش کے ساتھ یہ تمام اعتراضات بیان کر دیے ہیں، لیکن اگر ایک عقل مند شخص تین اصول کو اچھی طرح جان لے گا اور ان کی قوت سے واقف ہو جائے گا تو اس سے یہ اعتراضات دور ہو جائیں گے'' تاہم انھوں نے اس طریقہ کو چھوڑ کر ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے جو ان اعتراضات کی زد سے محفوظ ہے، چنانچہ مطالب عالیہ میں لکھتے ہیں کہ ''نبوت کے قایل دو فریق ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ پیغمبر سے معجزات کا صدور اس کی صداقت پر دلالت کرتا ہے، اس کے بعد ہم پیغمبر کے قول سے یہ دلیل لاتے ہیں کہ فلاں چیز حق اور فلاں چیز باطل ہے، یہ پہلا طریقہ ہے اور عام طور پر ارباب مذاہب نے اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، دوسرا فریق کہتا ہے کہ سب سے پہلے ہم کو یہ معلوم کرنا چاہیے کہ عقاید حقہ کیا ہیں؟ اور اعمال صحیحہ کیا ہیں؟ اس کے معلوم کرنے کے بعد اگر ہم کو یہ نظر آئے گا کہ ایک انسان دین حق کی دعوت دیتا ہے اور اس کی دعوت میں یہ اثر ہے کہ لوگ باطل کو چھوڑ کر حق کی طرف متوجہ ہوتے جاتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ شخص سچا پیغمبر ہے اور اس کی پیروی ضروری ہے، یہ طریقہ عقل سے زیادہ قریب ہے اور اس پر اعتراضات بہت کم وارد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد چند مقامات قایم کیے ہیں اور ان کے ذریعہ سے اس طریقہ کو ثابت کیا ہے۔

۱- پہلا مقدمہ یہ ہے کہ انسان کا کمال دو چیزوں میں منحصر ہے، ایک تو یہ کہ اس کی قوت نظریہ اس قدر کامل ہو کہ اس سے اشیاء کی حقیقتیں صحیح طور پر معلوم ہو جائیں، دوسرے یہ کہ اس کی قوت عملیہ اس قدر کامل ہو کہ اس سے ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جائے جس کے ذریعہ سے وہ اعمال صالحہ کے کرنے کی قدرت رکھتا ہو، یعنی ایسے اعمال جو سعادت بدنیہ سے متنفر کریں اور آخرت اور روحانیات کی ترغیب دلائیں، تمام فلاسفہ الٰہین نے اس مقدمہ سے اتفاق کیا ہے اور دنیا میں کوئی عقل مند ایسا نہیں ہے جو اس کی تائید نہ کرتا ہو۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

۲- دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ انسانوں کی تین قسمیں ہیں، ایک تو وہ لوگ جو ان علوم اوران اعمال میں ناقص ہیں اور عام طور پر لوگ اسی قسم میں داخل ہیں، دوسرے وہ لوگ جو ان دونوں چیزوں میں تو کامل ہیں لیکن ناقصوں کی تکمیل کی قدرت نہیں رکھتے اور یہ اولیاء لوگ ہیں، تیسرے وہ لوگ جو ان دونوں چیزوں میں کامل بھی ہیں اور ناقصوں کی تکمیل بھی کر سکتے ہیں، اوران کو نقصان کی پستی سے اٹھا کر کمال کی بلندی تک پہنچا سکتے ہیں، انہی لوگوں کو پیغمبر کہتے ہیں۔

۳- تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ قوت نظریہ اور قوت عملیہ میں شدت وضعف، اور قلت وکثرت کے لحاظ سے نقصان وکمال کے جو مدارج ہیں وہ غیر متناہی ہیں۔

۴- چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ اگرچہ عام طور پر لوگوں میں نقصان ہی پایا جاتا ہے، لیکن ان میں ایک کامل ترین شخص کا وجود بھی ضروری ہے، کیوں کہ جس طرح نقصان کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ انسان اور جانور میں برائے نام فرق رہ جاتا ہے، اسی طرح کمال کے لحاظ سے بھی ایسے اشخاص کا وجود ضروری ہے جو انسانیت کے آخری اور ملکوتیت کے ابتدائی درجے میں ہوں۔

استقراء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ جسم عنصری کے تحت میں تین نوعیں داخل ہیں۔ معادن، نباتات، حیوانات، اوران تینوں میں سب سے افضل حیوان ہے، نباتات اس کے وسط میں ہیں، اور سب سے کم درجہ کے معادن ہیں، اسی طرح حیوان کے تحت میں بھی بہت سی نوعیں ہیں جن میں سب سے افضل انسان ہے، پھر انسان کے تحت میں بھی بہت سی صنفیں ہیں، مثلاً حبشی، رومی، ہندی اور ترکی وغیرہ اوران سب میں افضل وسط معمورہ کے رہنے والے ہیں، پھران اصناف کے تحت میں جو افراد ہیں وہ نقصان وکمال میں مختلف ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ ان میں ایک ایسا شخص بھی پایا جاتا ہے جو سب میں افضل ہے۔

۵- پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ یہ کامل ترین انسان انسانیت کے درجۂ کمال کے آخری درجہ میں ہوتا ہے اور تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نوع کے کمال کا آخری درجہ اس نوع کے ابتدائی درجہ سے مل جاتا ہے جو اس سے افضل ہوتی ہے، لیکن نوع انسانی سے افضل صرف ملائکہ ہیں، اس لیے انسانیت کا آخری درجہ ملائکہ کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے، اور چوں کہ یہ انسان انسانیت کے آخری درجۂ کمال میں ہے اس لیے وہ عالم ملائکہ کے ساتھ ملا ہوا ہے، اور چوں کہ ملائکہ کے خواص یہ ہیں کہ وہ جسمانی تعلقات سے الگ ہوتے ہیں عالم اجسام پر ان کو غلبہ حاصل ہوتا ہے اور اپنے افعال میں جسمانی آلات سے بے نیاز ہوتے ہیں، اس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے یہ انسان بھی انہی اوصاف سے متصف ہوتا ہے، وہ جسمانیات کی طرف بہت کم متوجہ ہوتا ہے، ان میں ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے اور اسی تصرف کا نام معجزہ ہے، ان دونوں مقامات سے فارغ ہونے کے بعد اس کی روحانی قوت ناقصوں کی روحوں کی تکمیل کرتی ہے، اور چوں کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت مختلف ہے اس لیے بعض نفوس قوت نظریہ میں کامل اور قوت عملیہ میں ناقص ہوتے ہیں اور بعض کی قوت عملیہ کامل اور قوت نظریہ ناقص ہوتی ہے، یہ نفوس اجسام عنصری میں تو تصرف کر سکتے ہیں لیکن علوم نظریہ الٰہیہ میں ناقص ہوتے ہیں بعض نفوس کو ان دونوں میں کمال حاصل ہوتا ہے لیکن اس قسم کے نفوس بہت کم ہوتے ہیں اور چند نفوس ان دونوں میں ناقص ہوتے ہیں اور عام طور پر دنیا کے تمام لوگ اسی قسم کے ہیں۔

ان مقدمات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ کے دو مرض ہیں، حق سے اعراض اور مخلوق کی طرف التفات، اسی طرح اس کی صحت یہ ہے کہ حق کی طرف متوجہ ہو اور مخلوق سے اعراض کرے، تو جو شخص مخلوق کی طرف متوجہ ہونے اور حق سے اعراض کرنے کی دعوت دے وہ جادوگر ہے اور جو شخص حق کی طرف متوجہ ہونے اور مخلوق سے اعراض کرنے کی دعوت دے وہ پیغمبر ہے اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ اس قسم کے لوگوں کے درجے ضعف وقوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، اس لیے جس شخص میں اس مرض کے ازالے کی قوت زیادہ ہوگی اس کو نبوت کا اعلیٰ درجہ حاصل ہوگا اور جس میں کم ہوگی اس کا کم درجہ ہوگا۔

امام صاحب نے نبوت کے اثبات کا جو یہ طریقہ بیان کیا ہے، وہ درحقیقت امام غزالی رحمہ اللہ سے ماخوذ ہے اور امام صاحب نے اس طریقہ کی بڑی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ میں چھپے ہوئے ہیں، اس لیے جو شخص علم قرآن کو دیکھے گا اور ان سے غافل ہوگا وہ علوم قرآن کے اسرار سے محروم رہے گا (۱)۔

اس میں امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے اس کو بہت زیادہ صاف اور واضح کیا ہے اور اسی سلسلہ میں ان عام اعتراضات کے جوابات بھی دئے ہیں جو اوپر گذر چکے ہیں، چناں چہ انبیا کے طریقۂ تعلیم اور طریقۂ دعوت کے متعلق لکھتے ہیں کہ پیغمبر تنزیہ محض کی تعلیم نہیں دیتا، کیوں کہ اکثر لوگ اس قسم کی بات کو قبول نہیں کر سکتے، اس لیے اگر وہ اس کی تصریح کر دے تو اکثر لوگ اس کی پیروی کرنے سے انکار کر دیں گے، بلکہ وہ صرف یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا ممکنات ومحدثات کے مشابہ نہیں،

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۳۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نیز وہ یہ بیان کرتا ہے کہ بندہ فاعل مختار ہے اور اس کو ایک کام کرنے یا اس کے چھوڑ دینے کی قدرت حاصل ہے، کیوں کہ اگر وہ جبر محض کی تعلیم دے تو لوگ اس کو چھوڑ دیں اور اس کی طرف متوجہ نہ ہوں، لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ گو واقعہ یہی ہے، لیکن جو کچھ ہوتا ہے سب خدا کے حکم سے ہوتا ہے، لیکن وہ ان باریک باتوں میں غور وفکر کرنے سے لوگوں کو روک دیتا ہے، غرض اس کا طریقۂ دعوت یہ ہوتا ہے کہ ہر حیثیت سے خدا کی تعظیم کی جائے، لیکن ان حیثیتوں پر یہ غور نہ کیا جائے وہ باہم متناقض ہیں یا نہیں؟ نبوت کے انکار کے متعلق جو شبہات ہیں وہ اس طریقہ سے زایل ہو جاتے ہیں، مثلاً یہ شبہہ کہ نسخ میں کوئی فایدہ نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے دو حصے ہیں، عقلی اور وضعی، عقلی میں تو کوئی نسخ نہیں ہوتا، مثلاً خدا کی تعظیم اور مخلوق پر شفقت کا حکم تو تمام مذاہب میں ہے اور اس میں کوئی نسخ نہیں ہوسکتا، البتہ وضعی شریعت (مثلاً نماز روزہ) میں نسخ ہوسکتا ہے اور اس میں نسخ کا فایدہ یہ ہے کہ انسان جب ایک مدت تک کوئی کام کرتا رہتا ہے تو وہ اس کی عادت بن جاتی ہے، اس لیے وہ اس کو عادتاً کرتا ہے، خلوص وعبادت کی بنا پر نہیں کرتا، اس لیے ان کے منسوخ کرنے سے یہ عادت بدل جاتی ہے اور ان میں خلوص پیدا ہو جاتا ہے، اس مقصد کے لیے وہ جو کچھ قتل وخوں ریزی کرتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی تعلیم اسی وقت موثر ہوسکتی ہے جب وہ مقبول عام ہو جائے، اس لیے وہ جزئیات میں بھی تشدد سے کام لیتا ہے، تاکہ اس سے کلیات کے اثبات میں فایدہ اٹھائے، تشبیہ وتجسیم کے الفاظ کا فایدہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں یہ ہے کہ جمہور کو تنزیہ محض کی تعلیم دینا سخت مشکل ہے، اس لیے مجبوراً ایسا طریقہ اختیار کیا گیا، جو تشبیہ اور تنزیہ کے بین بین ہو، تاکہ عام طور پر لوگ اس کو قبول کرسکیں (۱)۔

اصل یہ ہے کہ نبوت کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ:

۱- سب سے پہلے نبوت کی حقیقت بیان کی جائے۔

۲- پھر یہ بیان کیا جائے کہ پیغمبر کی دعوت کا کیا طریقہ ہے اور وہ احکام وشرائع کو کیوں بیان کرتا ہے۔

۳- پھر یہ کہ عبادات کا اثر تزکیۂ نفوس پر کیوں کر پڑتا ہے۔

---

(۱) سفینہ راغب پاشا ص ۲۸۷، مطالب عالیہ کا ناقص قلمی نسخہ دار المصنفین کے کتب خانہ میں موجود ہے، لیکن یہ پوری بحث اس میں مذکور نہیں، سفینہ میں مطالب عالیہ کا یہ پورا ٹکڑا نقل کر دیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور امام صاحب نے سب سے پہلے نبوت کی حقیقت بتائی جو امام غزالی رحمہ اللہ کے اجمالی بیان سے ماخوذ تھی، بقیہ دونوں چیزوں کے متعلق مباحث مشرقیہ میں لکھتے ہیں کہ ''انبیا کی دعوت کا طریقہ علم سیاست سے اور عبادات کا اثر تزکیہ نفوس پر علم اخلاق سے تعلق رکھتا ہے اور اگر خدا نے زندہ رکھا تو ہم ان دونوں علموں پر مستقلاً بحث کریں گے اور اس کتاب میں شامل کر دیں گے، لیکن افسوس ہے کہ ان دونوں مباحث کے متعلق امام صاحب کی کوئی کتاب ہمارے پاس نہیں ہے، تاہم انہوں نے مطالب عالیہ میں انبیا کے طریقہ دعوت پر بحث کی ہے اور اس سے بہت سے اعتراضات اٹھ گیے ہیں۔

بہر حال امام صاحب نے نبوت پر جس تفصیل سے بحث کی ہے اس سے ان کے دور سے پہلے کی کتب کلامیہ خالی تھیں اور متاخرین کی تصنیفات میں یہی مباحث اختصار کے ساتھ مذکور ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت

رسول اللہ ﷺ کی نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ اگر چہ یہی ہے جو اوپر گذرا تاہم چوں کہ متکلمین نے اس کے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں اس لیے امام صاحب نے اپنی کتب کلامیہ میں ان تمام طریقوں کا ذکر کیا ہے اور ان پر بحث کی ہے۔

۱- پہلا طریقہ تو وہی معجزات کا ہے اور اس میں سب سے بڑا معجزہ قرآن مجید کا ہے، اس کے بعد آپ ﷺ کے عام معجزات ہیں اور اسی سلسلے میں اخبار عن الغیب بھی شامل ہے۔

۲- دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کے اخلاق، افعال اور احکام سے آپ ﷺ کی نبوت پر استدلال کیا جائے، کیوں کہ اگر چہ ان تمام چیزوں سے فرداً فرداً آپ کی نبوت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، تاہم مجموعی طور پر یہ تمام چیزیں صرف ایک پیغمبر ہی کی ذات میں جمع ہو سکتی ہیں، جاحظ نے آپ کی نبوت کے اثبات کا یہی طریقہ اختیار کیا ہے اور امام غزالی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

۳- تیسرا طریقہ یہ ہے کہ گذشتہ پیغمبروں نے اپنی کتابوں میں آپ کی نبوت کی پیشین گوئی کی ہے۔

امام صاحب نے محصل میں ان تمام طریقوں کو الگ الگ بیان کیا ہے، لیکن اربعین میں سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے اور سب کو معجزہ قرار دیا ہے، چناں چہ لکھتے ہیں کہ "آپ ﷺ کے معجزات دو قسم کے ہیں، حسی اور عقلی، حسی کی تین قسمیں ہیں، ایک تو وہ معجزات جو آپ ﷺ کی ذات سے باہر ہیں، مثلاً چاند کا پھٹ جانا، آپ ﷺ کی انگلیوں کے درمیان سے پانی کا نکلنا، دوسرے وہ معجزات جو آپ ﷺ کی ذات میں موجود ہیں، مثلاً خاتمِ نبوت اور آپ کی شکل وصورت جو نبوت پر دلالت کرتی تھی، تیسرے وہ معجزات جو آپ کے اخلاق واوصاف میں پائے جاتے ہیں اور اس سلسلہ میں امام صاحب نے اجمالاً آپ ﷺ کے اخلاق اوصاف بیان کیے ہیں۔

عقلی معجزات کی چھ قسمیں ہیں:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱- ایک تو یہ کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت ایسے قبیلہ اور ایسے شہر میں ہوئی جہاں علم کا نام ونشان بھی نہ تھا، آپ نے اس شہر سے صرف دو مرتبہ شام کا سفر کیا، جس کی مدت بہت کم تھی اور اس شہر میں کوئی حکیم یا عالم بھی نہیں گیا تھا، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آپ نے اس حکیم یا عالم سے تعلیم حاصل کی تھی، لیکن باجود اس کے آپ نے خدا کی ذات وصفات اور افعال واحکام کے متعلق ایسی باتیں بیان کیں جو حکما کے خیال میں بھی نہیں آئی تھیں، اس لیے ان کو صرف وحی الٰہی اور ہدایت ربانی کے سوا کسی اور خارجی سبب کا نتیجہ نہیں قرار دیا جا سکتا، قرآن مجید نے بھی متعدد آیتوں میں اس کو آپ ﷺ کی نبوت کے ثبوت میں بیان کیا ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ نبوت سے پہلے آپ نے کبھی نبوت اور ان مسایل پر بحث نہیں کی، اگر آپ اس قسم کے مسایل پر بحث کرتے تو کفار ضرور یہ کہتے کہ تم نے مدت تک ان مسایل پر غور وفکر کیا تھا اور ان کا اظہار عمر بھر کے اسی غور وفکر کا نتیجہ ہے، اس لیے دفعتاً ان مسایل کا اظہار صرف وحی الٰہی کا نتیجہ ہے۔

۳- تیسرے یہ کہ آپ ﷺ نے فرض رسالت کے ادا کرنے میں طرح طرح کی تکلیفیں برداشت کیں، لیکن آپ ﷺ کے عزم واستقلال میں کوئی فتور نہیں آیا، دشمنوں کے مغلوب ہو جانے اور دنیوی ساز وسامان کے حاصل ہو جانے پر بھی آپ کے زہد وقناعت اور فقر ومسکنت میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوا، لیکن جھوٹے آدمی کی یہ حالت نہیں ہو سکتی۔

۴- چوتھے یہ کہ آپ ﷺ مستجاب الدعوات تھے اور آپ کی متعدد دعائیں مقبول ہوئیں، امام صاحب نے اس قسم کی متعدد دعائیں نقل کی ہیں۔

۵- پانچویں یہ کہ تورات اور انجیل میں آپ ﷺ کی نبوت کی بشارت موجود ہے اور قرآن مجید کی متعدد آیتوں میں اس کا ذکر ہے، اس لیے اگر آپ ﷺ کا یہ دعویٰ جھوٹا ہوتا تو یہود ونصاریٰ اس کا شدت سے انکار کرتے، اس لیے کوئی عقل مند آدمی ایسا دعویٰ نہیں کر سکتا جو خود اس کے مقصد کے مخالف ہو۔

۶- چھٹے یہ کہ آپ ﷺ نے دور گذشتہ کے بہت سے واقعات بیان کیے جو بغیر تعلیم وتعلم کے نہیں معلوم ہو سکتے اور مستقبل کے متعلق بہت سی پیشین گوئیاں کیں جو صحیح ثابت ہوئیں، یہ پیشین گوئیاں بعض تو قرآن مجید میں اور بعض حدیثوں میں مذکور ہیں اور امام صاحب نے ان سب کو ایک جگہ جمع

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کردیا ہے۔

۷- لیکن ان طریقوں میں کوئی طریقہ اعتراضات سے محفوظ نہیں ہے، معجزات سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا تھا، ان پر جو اعتراضات ہوتے ہیں وہ اوپر گذر چکے ہیں اور وہی اعتراضات رسول اللہ ﷺ کے معجزات پر بھی ہوتے ہیں، غیبی خبروں کو بھی معجزہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ امرا اور روسا جب رعایا کو دشمنوں سے لڑنے پر برانگیختہ کرتے ہیں تو ان کو یہ ترغیب دیتے ہیں کہ فتح تمہاری ہوگی، قرآن مجید میں مسلمانوں کے لیے خلافت کا جو وعدہ کیا گیا ہے وہ اسی قسم کا ہے، اسی طرح جو لوگ مرجع انام ہوتے ہیں اور مبہم اور مجمل الفاظ میں امور کلیہ کی پیشین گوئی کرتے ہیں اگر وہ سچی ثابت ہوئیں تو ان کو اپنی صداقت کی دلیل قرار دیتے ہیں اور سچی ثابت نہ ہوئیں تو کہہ دیتے ہیں کہ ہم نے وقت کی تعیین نہیں کی تھی، اسکے بعد وہ صحیح ثابت ہوگی، قرآن مجید میں رومیوں کے مغلوب ہونے کی پیشین گوئی اسی قسم کی ہے، اس کے علاوہ کاہن اور منجم وغیرہ بھی پیشین گوئی کرتے ہیں، لیکن ان کو معجزہ نہیں قرار دے سکتے۔

۲- آپ ﷺ کے محاسن اخلاق سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اخلاقی حیثیت سے تمام آدمیوں میں ممتاز تھے، لیکن ان سے آپ ﷺ کی نبوت ثابت نہیں ہوتی، بہت سے حکما بھی اخلاقی اوصاف میں امتیاز خاص رکھتے تھے اور بہت سے علوم دقیقہ کی تعلیم دیتے تھے، بایں ہمہ وہ پیغمبر نہ تھے۔

۳- تورات وانجیل میں آپ ﷺ کی نبوت کی جو بشارت دی گئی ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ ان میں یہ بشارت تفصیل کے ساتھ موجود ہے یعنی یہ کہ فلاں سن میں فلاں شہر سے ایک ایسا شخص جس کے یہ یہ اوصاف ہیں پیدا ہوگا اور وہ خدا کا رسول ہوگا، تو تورات وانجیل میں اس قسم کی تفصیلی بشارتیں موجود نہیں اور اگر اجمالی بشارت موجود ہے جس میں زماں و مکان اور آپ ﷺ کے اوصاف کی تعیین نہیں کی گئی ہے تو اس سے آپ ﷺ کی نبوت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ آیندہ زمانے میں ایک ممتاز شخص پیدا ہوگا اور اگر نبوت ثابت بھی ہو تو رسول اللہ ﷺ کی نبوت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ ممکن ہے کہ وہ کوئی دوسرا شخص ہو۔

امام صاحب نے اگرچہ ان تمام اعتراضات کے جوابات دئے ہیں، تاہم ان کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ قرآن مجید ہے اور بقیہ چیزیں اسی کے متمات میں داخل ہیں، چناں چہ محصل میں لکھتے ہیں:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والجواب ان المعتمد فی رسالة محمد علیه الصلوٰة والسلام ظهور القرآن علیه وسائر الوجوه انما یذکر للتتمة والتکمیل

اب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی رسالت کے اثبات میں قابل اعتماد چیز یہ ہے کہ آپ ﷺ پر قرآن مجید نازل ہوا، بقیہ وجہیں تتمہ وتکمیل کے لیے بیان کی جاتی ہیں۔

نبوت پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ نبوت کے دعویٰ پر معجزات سے جو استدلال کیا جاتا ہے اس میں دعویٰ اور دلیل میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی، وہ بھی اس سے اٹھ جاتا ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے تہذیب اخلاق، تہذیب نفس اور اصلاح معاش ومعاد کا جو دعویٰ کیا ہے قرآن مجید کی معجزانہ تعلیمات بالکل اس کے مطابق ہیں، لیکن خود قرآن مجید بھی مخالفین کے اعتراضات سے محفوظ نہیں ہے، چناں چہ امام صاحب اربعین میں لکھتے ہیں:

ان اعتمادالمتکلمین فی هذه المسئلة علیٰ ان القراٰن معجز والقراٰن ظهر علیٰ وفق دعواه وهٰذادلیل طویل فیه مباحث کثیرة وقد استقصینا فیه الکلام فی کتاب نهایة العقول .

اس مسئلہ میں متکلمین کا اعتماد اس پر ہے کہ قرآن مجید معجزہ ہے اور وہ آپ ﷺ کے دعویٰ کے موافق اترا، یہ ایک لمبی دلیل ہے اور اس میں بہت سے مباحث ہیں جن کو ہم نے پورے طور پر نہایۃ العقول میں بیان کیا ہے۔

محصل میں لکھتے ہیں:

الاستقصاء فی الأسیلة والاجوبة علیٰ هذ االوجه مذکورفی کتاب النهایة

اس طریقہ پر جو سوالات وجوابات ہیں وہ پورے طور پر نہایۃ العقول میں مذکور ہیں۔

افسوس ہے کہ نہایۃ العقول کا نسخہ ہمارے پاس موجود نہیں ہے، جس سے یہ اعتراضات وجوابات معلوم ہوتے، تاہم امام صاحب نے معالم میں اس طریقہ کی جو تقریر کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر قرآن مجید کو معجزہ نہ تسلیم کیا جائے تب بھی اس کو ایک پیغمبرانہ کتاب تسلیم کیا جاسکتا ہے، جو آپ ﷺ کے دعویٰ کے بالکل مطابق تھی، چناں چہ لکھتے ہیں کہ ”آپ ﷺ کی نبوت کی بہت سی دلیلیں ہیں جن میں ایک یہ ہے کہ آپ ﷺ پر قرآن مجید اترا اور وہ ایک عمدہ کتاب ہے، جو فصاحت الفاظ اور کثرت علوم میں حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے، کیوں کہ اس میں الٰہیات کے مباحث نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیے گیے ہیں، اسی طرح علم اخلاق، علم سیاست، علم تصفیۂ باطن اور دور گذشتہ کے حالات

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

کے علم کا بیان نہایت خوبی کے ساتھ کیا گیا ہے، اگرچہ بعض لوگ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ کمال میں حد اعجاز تک پہنچا ہوا ہے، تاہم اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ وہ ایک عمدہ، بلند پایہ، کثیر الفواید، کثیر العلوم اور فصیح کتاب ہے، اس کے ساتھ رسول اللہ ﷺ مکہ میں پیدا ہوئے، جو علما، فضلا اور علمی کتابوں سے بالکل خالی تھا اور آپ ﷺ نے چند دنوں کے لیے صرف دو مرتبہ سفر کیا، کسی سے نہ تعلیم حاصل کی، نہ کسی سے استفادہ کیا اور اسی حالت میں اپنی زندگی کے چالیس سال گذار دئے، پھر چالیس سال کے بعد آپ ﷺ نے یہ کتاب پیش کی جو آپ ﷺ کا سب سے بڑا معجزہ تھی، کیوں کہ جو شخص بحث و نظر، مطالعہ و استفادہ اور تعلیم و تعلم سے بالکل نا آشنا ہو وہ بہ جز وحی و الہام اور ارشاد خداوندی کے ایسی کتاب پیش ہی نہیں کر سکتا، اس بنا پر قرآن مجید کی اس آیت کا:

وَاِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا	اگر تم کو اس کتاب میں جس کو ہم نے اپنے بندہ پر
فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (بقرہ۲:۲۳)	اتارا شک ہو تو ایک سورہ بھی اس کے مثل لاؤ۔

یہ مطلب ہے کہ جو شخص محمد کی طرح مطالعہ اور استفادہ سے نا آشنا ہو وہ اس طرح کی ایک ہی سورہ بنا کر پیش کرے۔

قرآن مجید سے آپ ﷺ کی نبوت پر استدلال کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے تمام دنیا سے قرآن مجید کے جواب پیش کرنے کا مطالبہ کیا، اب دو ہی صورتیں ہیں، یا تو قرآن مجید حد اعجاز تک پہنچا ہوا تھا یا نہیں؟ اگر وہ حد اعجاز تک پہنچا ہوا تھا تو ہمارا مقصد حاصل ہے اور اگر وہ حد اعجاز تک پہنچا ہوا نہیں تھا تو اس کا جواب پیش کرنا ممکن تھا، لیکن باوجود اس قدرت کے اور اس کے جواب پیش کرنے کی خواہش کے کوئی شخص اس کا جواب نہ پیش کر سکا، اس لیے یہی ایک معجزہ ہے، غرض دونوں صورتوں میں قرآن مجید کا معجزہ ہونا ظاہر ہے، پہلی صورت میں خود قرآن مجید اور دوسری صورت میں قرآن مجید کے جواب کا نہ پیش کرنا معجزہ ہے۔

اس کے بعد امام صاحب نے آپ ﷺ کی نبوت کے اثبات کا دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے اور یہ وہی طریقہ ہے جس کی تقریر اوپر گذر چکی ہے اور جس کی نسبت امام صاحب نے لکھا ہے کہ اس طریقہ پر بہت کم شبہات وارد ہوتے ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں کہ ''اس مسئلہ کا ایک دوسرا طریقہ ہے، کیوں کہ پہلے طریقہ میں ہم آپ ﷺ کی نبوت معجزات سے ثابت کرتے ہیں، پھر جب آپ ﷺ کی نبوت ثابت ہو جاتی ہے تو اس سے آپ ﷺ کے اقوال و افعال کی صحت پر استدلال کرتے ہیں، لیکن

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اس طریقہ میں ابتدا ہی سے یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ آپ ﷺ کے تمام اقوال وافعال پیغمبرانہ تھے، اس لیے ضرور ہے کہ آپ ﷺ خدا کے سچے پیغمبر ہوں، اس طریقہ کا بیان یہ ہے کہ انسان یا تو ناقص ہوگا اور یہ سب سے کم درجہ ہے اور عام لوگوں کا یہی درجہ ہے، یا یہ کہ وہ بہ ذات خود تو کامل ہوگا لیکن اس میں دوسروں کی تکمیل کی قدرت نہ ہوگی، یہ درمیانی درجہ ہے اور اولیا لوگ اسی درجہ میں شامل ہیں، یا یہ کہ وہ بہ ذات خود بھی کامل ہوگا اور دوسروں کی تکمیل بھی کر سکے گا، یہی لوگ انبیا ہیں اور ان کا درجہ سب سے بلند ہے، پھر اس کمال اور اس تکمیل کا لحاظ قوت نظریہ میں کیا جائے گا، یا قوت عملیہ میں، تو قوت نظریہ میں جو کمالات ملحوظ ہیں ان میں سب سے بڑا کمال خدا کی معرفت اور قوت عملیہ کا سب سے بڑا کمال خدا کی اطاعت ہے، اس لیے ان دونوں کمالات میں جس کا درجہ سب سے زیادہ بلند ہوگا اس کی ولایت کا درجہ بھی سب سے زیادہ بلند ہوگا اور ان دونوں کمالات کی تکمیل میں جس شخص کا درجہ سب سے زیادہ بلند ہوگا اس کی نبوت کا درجہ بھی سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس بات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے وقت دنیا کفر وضلالت سے بھری ہوئی تھی، یہود نے تشبیہ کے متعلق باطل مذاہب اختیار کر لیے تھے، پیغمبروں پر تہمتیں لگاتے تھے اور تورات میں تحریف کرتے تھے، عیسائی تثلیث، حلول اور اتحاد کے قایل تھے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا اور خدا کو ان کا باپ کہتے تھے، مجوس دو خدا کے قایل تھے، جن میں باہم جنگ ہوتی رہتی تھے اور ماں کے ساتھ نکاح کو جائز سمجھتے تھے، عرب کے لوگ بت پرستی اور لوٹ مار میں مصروف تھے، غرض دنیا ان ہی ضلالتوں اور گمراہیوں میں مبتلا تھی کہ اسی حالت میں خداوند تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو مبعوث کیا اور آپ ﷺ نے دنیا کو دین حق کی دعوت دینی شروع کی، نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کا رخ باطل سے حق کی طرف، جھوٹ سے سچ کی طرف اور تاریکی سے روشنی کی طرف پھر گیا، وسط معمورۂ عالم کے اکثر شہروں سے یہ گمراہیاں کافور ہو گئیں اور زبانوں پر توحید کے ترانے جاری ہو گیے اور چوں کہ نبوت کے معنیٰ صرف یہ ہیں کہ قوت نظریہ اور قوت عملیہ میں جو لوگ ناقص ہیں ان کی تکمیل کی جائے اور یہ نتیجہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی بعثت سے زیادہ مکمل طور پر ظاہر ہوا، اس لیے اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ تمام پیغمبروں کے سردار ہیں۔

میرے نزدیک آپ ﷺ کی نبوت کے اثبات کا یہ طریقہ پہلے طریقہ سے زیادہ افضل واکمل ہے، کیوں کہ یہ بہ منزلۂ برہانِ لمی کے ہے، یعنی یہ کہ سب سے پہلے ہم نے نبوت کے معنیٰ سے بحث کی تو ہم کو معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ اس معنیٰ کے لحاظ سے بنی نوع انسان میں سب سے زیادہ کامل شخص

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تھے اور اس لیے آپ ﷺ تمام انبیا میں افضل تھے، لیکن پہلا طریقہ بہ منزلہ برہان انی کے ہے، کیوں کہ اس میں ہم معجزات سے آپ ﷺ کی نبوت پر استدلال کرتے ہیں، اس لیے یہ طریقہ اس دلیل کے قایم مقام ہے جس میں ایک چیز کے اثر سے اس کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ برہان لمی برہان انی سے زیادہ قوی ہے۔

امام صاحب کے بعد دوسرے محققین نے بھی اس کو نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ قرار دیا ہے۔

چناں چہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے شفاء العلیل میں ایک موقع پر یہ ثابت کیا ہے کہ اوامر شریعت بہ منزلۂ دوا اور شفا کے ہیں اور مناہی بہ منزلۂ پرہیز کے ہیں، اس کے بعد لکھا ہے کہ

''اسی بنا پر بہت سے عقلا نے نبوت پر خود شریعت سے استدلال کیا ہے اور اس کے ہوتے ہوئے طلب معجزہ سے بے نیاز ہوگیے ہیں اور یہ بہترین استدلال ہے، کیوں کہ پیغمبروں کی دعوت ان کی صداقت کی سب سے بڑی شاہد ہے، جس شخص کو کسی علم میں مہارت حاصل ہے جب وہ کسی حاذق شخص کو دیکھتا ہے کہ اس نے اس علم میں ایک عمدہ کتاب تصنیف کی ہے تو اس کتاب کے دیکھنے کے ساتھ ہی اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اس علم کا عالم ہے، اسی طرح جو شخص پیغمبروں کے اقوال اور ان کی دعوت سے واقف ہے جب اس شریعت کو دیکھتا ہے تو اس کو محسوسات کی طرح یہ یقین ہو جاتا ہے کہ جو شخص اس شریعت کو لے کر آیا ہے وہ سچا پیغمبر ہے، اور جس شخص نے اس شریعت کو وضع کیا ہے وہ خدا ہے'' (۱)

ان تمام مباحث سے معلوم ہوا کہ متکلمین و ملاحدہ نے نبوت پر نفیاً و اثباتاً جو کچھ لکھا تھا اس کو امام صاحب نے اپنی کتب کلامیہ میں مزید وضاحت و تفصیل سے بیان کردیا ہے اور ان میں نبوت کے اثبات کا جو بہترین طریقہ تھا اس کو ترجیح دے دی ہے، لیکن ان کے علاوہ حکماے اسلام نے نبوت کے متعلق جو خیالات ظاہر کیے ہیں ان کے جمع کرنے سے بھی نبوت کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے، لیکن امام صاحب نے ان خیالات کو تفسیر کبیر میں مختلف مقامات پر جستہ جستہ نقل کیا ہے اور ہم ان کے تفسیری مباحث پر جو ریویو لکھیں گے اس میں ان خیالات کو ایک جگہ جمع کردیں گے اور اس سے نبوت کی ایک نئی حقیقت ظاہر ہوگی۔

(۱) شفاء العلیل ص ۲۲۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معاد

معاد کی حسب ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں اور ان میں ہر ایک کو کسی نہ کسی فرقہ نے اختیار کیا ہے:

۱- معاد جسمانی، اکثر متکلمین کا یہی مذہب ہے۔

۲- معاد روحانی، اکثر حکمائے الٰہیین کا یہی مذہب ہے۔

۳- معاد جسمانی اور معاد روحانی، اکثر محققین کا یہی مذہب ہے۔

۴- معاد جسمانی اور اور معاد روحانی دونوں کا انکار، قدماء فلاسفہ طبیعین کا یہی مذہب ہے۔

۵- ان تمام صورتوں میں توقف وتامل، یہ جالینوس کا مذہب ہے۔

ان تمام صورتوں میں امام صاحب نے فلسفہ اور قرآن دونوں کو پیش نظر رکھا ہے، اس بنا پر صرف معاد روحانی کے قایل نہیں ہو سکتے تھے، کیوں کہ قرآن مجید میں معاد جسمانی کا ذکر بار بار اس تصریح وتفصیل کے ساتھ آیا ہے کہ اس کے مان لینے کے بعد لازمی طور پر معاد جسمانی کا قایل ہونا پڑتا ہے، جو لوگ صرف معاد روحانی کے قایل ہیں ان کو بھی اس سے انکار نہیں ہے، لیکن وہ لوگ کہتے ہیں کہ چوں کہ عام طور پر لوگوں کے ذہن میں معاد روحانی کی حقیقت نہیں آسکتی اس لیے نظام عالم کے قایم رکھنے کے لیے انبیاء نے معاد جسمانی کا طریقہ اختیار کیا، لیکن اسی کے ساتھ ایک عقل مند شخص کے نزدیک معاد کے متعلق ان ظاہری الفاظ کی تاویل ضروری ہے، مثلاً آسمانی کتابوں میں خدا کے متعلق بھی ایسے الفاظ آئے ہیں جن سے بظاہر خدا کا جسمانی ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن متکلمین نے ان تمام الفاظ کی تاویل کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ خدا اعوارض جسمانی سے منزہ ہے، بعینہٖ اسی طرح جو الفاظ معاد جسمانی کے متعلق آئے ہیں ان کی بھی تاویل کرنی چاہیے، لیکن امام صاحب کے نزدیک معاد جسمانی کے متعلق قرآن مجید میں جو الفاظ آئے ہیں وہ ناقابل تاویل ہیں، چنانچہ اربعین میں لکھتے ہیں:

ان الجمع بین انکار المعاد الجسمانی	ایک ہی ساتھ معاد جسمانی کا انکار کرنا اور قرآن
وبین الاقرار بان القرآن حق متعذر	مجید کو حق ماننا محال ہے، کیوں کہ جس شخص نے علم

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

لان من خاض فی علم التفسیر علم ان ورود ھذہ المسئلۃ فی القرآن لیس بحیث یقبل التاویل.

تفسیر میں غور کیا ہے وہ جانتا ہے کہ یہ مسئلہ قرآن مجید میں اس طرح آیا ہے کہ وہ تاویل کی گنجائش نہیں رکھتا۔

جو لوگ معاد جسمانی کے منکر اور صرف معاد روحانی کے قایل تھے ان کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ معاد جسمانی کی صورت میں اعادۂ معدوم لازم آتا ہے اور یہ محال ہے امام صاحب نے ان کے دلایل بہ تفصیل نقل کیے ہیں اور مباحث مشرقیہ میں ان کی نسبت لکھا ہے کہ:

فھذا جملۃ ما قیل فی منع اعادۃ الابدان وھی وجوہ ضعیفۃ لانھا مبنیۃ علی اصول واھیۃ سبقت الاشارۃ فیما مضی الی ضعفھافلا نطول القول فیھا

یہ وہ تمام دلایل ہیں جو اعادہ جسم کے منع کے متعلق بیان کیے جاتے ہیں، لیکن یہ کمزور دلایل ہیں، کیوں کہ وہ کمزور اصول پر مبنی ہیں ہم نے گذشتہ مباحث میں ان کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا ہے، اس لیے اس کے متعلق بیان کو طول دینا نہیں چاہتے۔

اس کے علاوہ ان کے اور بھی بہت سے عقلی دلایل ہیں جن کو امام صاحب نے اربعین میں نقل کیا ہے اور ان کے جوابات دیئے ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فلسفہ و شریعت دونوں میں تطبیق دی جائے اور معاد جسمانی اور معاد روحانی دونوں کا اقرار کیا جائے، اکثر محققین کی یہی رائے ہے اور امام صاحب نے اربعین میں ان کے مذہب کی تقریر اس طرح کی ہے کہ "ان لوگوں نے حکمت اور شریعت دونوں کو ایک جگہ جمع کر دینا چاہا، اس لیے انھوں نے کہا کہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ روح کی سعادت خدا کی معرفت اور محبت میں اور جسم کی سعادت محسوسات کے ادراک میں ہے، لیکن استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیوی زندگی میں ان دونوں سعادتوں کا جمع کرنا غیر ممکن ہے، کیوں کہ انسان جس وقت عالم غیب کی تجلیات میں غرق ہوگا، لذات جسمانیہ کی طرف متوجہ نہ ہو سکے گا اور جس حالت میں لذات جسمانیہ میں مشغول ہوگا، لذات روحانیہ کی طرف توجہ نہ کر سکے گا، لیکن ان دونوں لذتوں کا اجتماع اس لیے ناممکن ہے کہ اس دنیا میں انسانی روحیں کمزور ہوتی ہیں، لیکن جب انسان مر جاتا ہے اور یہ روحیں عالم قدس سے فیض حاصل کرتی ہیں تو قوی اور کامل ہو جاتی ہیں، اس لیے جب وہ دوبارہ بدنوں میں واپس آئیں گی تو اس وقت یہ ناممکن نہ ہوگا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ وہ ان دونوں صورتوں کے جمع کرنے پر قادر ہوں اور اس میں شبہ نہیں کہ سعادات کے مرتبہ میں یہ انتہائی درجہ ہے اور اس کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل قایم نہیں ہوئی اور اس سے حکمت نبویہ اور قوانین فلسفیہ میں تطبیق ہو جاتی ہے اس لیے اسی کا اختیار کرنا ضروری ہے۔‘‘

امام صاحب نے ان لوگوں کے مذہب کی یہ تقریر اربعین میں کی ہے اور اس کے متعلق اپنی کوئی ذاتی رائے ظاہر نہیں کی ہے، لیکن تفسیر کبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا ذاتی میلان بھی اسی طرف ہے، چنانچہ اس آیت:

وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً فِيْ جَنّٰتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ (توبہ ۹:۷۲)

ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں سے اللہ نے (بہشت کے) باغوں کا وعدہ کرلیا ہے جن کے تلے نہریں (پڑی) بہہ رہی ہوں گی (اور وہ) ان میں ہمیشہ (ہمیشہ) رہیں گے اور نیز اللہ نے ان سے دائمی بہشت میں عمدہ عمدہ مکانوں کا وعدہ کرلیا ہے اور خدا کی خوشنودی (جو ان سے ہوگی وہ ان سب نعمتوں سے) بڑھ کر ہے یہی بڑی کامیابی۔

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ’’اس کے معنی یہ ہیں کہ اور تمام چیزیں جو اوپر گذریں، ان میں خدا کی خوشنودی سب سے بڑی ہے، اور یہ وہ یقینی دلیل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی سعادتیں جسمانی سعادتوں سے اشرف واعلیٰ ہیں، کیوں کہ اپنے آقا کی خوشنودی سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے، اس کو یا تو جسمانی لذتوں کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے گا یا نہ ہوگا، بلکہ یہ بذات خود ایک لذت اور مسرت ہوگی اور اس کو دوسرے مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جائے گا، پہلی صورت اس لیے صحیح نہیں ہے کہ جو چیز کسی چیز کا ذریعہ ہوتی ہے وہ اس سے بہتر نہیں ہوتی، اس لیے اگر خدا کی خوشنودی کا مقصد یہ ہو کہ جنت میں کھانے پینے کی جو لذتیں ہیں اس کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا جائے تو خدا کی خوشنودی کی مسرت اسی لیے ہوگی کہ ایک ذریعہ ہاتھ آگیا ہے لیکن ان لذتوں کے حاصل کرنے کی مسرت بالکل مقصد کے حاصل ہونے کی مسرت مقصود ہوگی، ابھی بیان کر چکے ہیں کہ ذریعہ حاصل ہونے کی مسرت مقصود کے حاصل ہونے کی مسرت سے کم درجہ کی ہوتی ہے، اس لیے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا کی خوشنودی باغوں اور

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

عمدہ مکانوں کے حاصل ہونے سے کم درجہ کی ہوگی، لیکن واقعہ نہیں ہے، کیوں کہ خداوند تعالیٰ نے بہ تصریح بیان کیا ہے کہ خدا کی خوشنودی کی کامیابی بہت بڑی اور اعلیٰ درجہ کی چیز ہے، جاننا چاہیے کہ صحیح اور حق مذہب یہ ہے کہ ان دونوں سعادتوں کا ایک ساتھ اقرار کیا جائے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے اس آیت میں ان دونوں کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔(۱)

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۴ص ۲۹۵،۲۹۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تفسیر

تفسیر درحقیقت علم حدیث کی ایک شاخ ہے، کیوں کہ ابتدا میں حدیث، تفسیر، فقہ اور تاریخ و سیرت کا ایک مجموعہ تھی اور محدثین ان تمام چیزوں کے متعلق مخلوط طور پر روایت کرتے تھے، خلافت امویہ کے آخری اور خلافت عباسیہ کے ابتدائی زمانہ میں اس روش میں صرف اس قدر تغیر پیدا ہوا کہ مختلف بزرگوں نے اس مجموعہ کے ان اجزاء کو الگ الگ کر لیا، مثلاً فقہی احکام کے متعلق جو حدیثیں تھیں ان کو امام مالک نے ایک مجموعہ کی صورت میں جمع کیا، جس کا نام موطا ہے، اور محمد بن اسحاق نے سیرت کے متعلق تمام روایتوں کو ایک جگہ جمع کر کے فن سیرت کو ایک مستقل فن دیا، صحیح بخاری اور صحیح مسلم ان تینوں اجزاء کا مجموعہ ہیں، البتہ ہر جزو کے متعلق حدیثوں کو الگ الگ کر کے جمع کر لیا ہے جن میں ایک مستقل کتاب، کتاب التفسیر بھی ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے صرف چند آیتوں کی تفسیر کی تھی، اس لیے تفسیر کا جو جزو فن حدیث میں شامل تھا وہ نہایت مختصر تھا، لیکن بعد کو صحابہ بالخصوص حضرت علی کرم اللہ وجہہ، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے قرآن مجید کی اور بھی بہت سی آیتوں کی تفسیر کی اور آیتوں کا شان نزول بیان کیا اور ان کی تمام روایتیں خواہ اجتہادی ہوں یا انھوں نے ان کو رسول اللہ ﷺ سے سنا ہو، تفسیر کا ایک جزو بن گئیں اور تابعین نے ان سب کی روایت کی اور خود بھی بہت سی آیتوں کی تفسیر اسی طریقہ پر کی اور اس طرح درجہ بدرجہ علم تفسیر ترقی کرتا گیا۔

ان روایتوں کے علاوہ بہت سے یہودی، عیسائی اور مجوسی جو مسلمان ہو گیے تھے ان کے پاس بھی بہت سی روایتیں تھیں جو تورات، انجیل اور ان کے شروح وحواشی سے ماخوذ تھیں اور چوں کہ ہر طبقہ کے مسلمان ان سے میل جول رکھتے تھے اور یہ لوگ اسلامی سوسائٹی کا ایک جزو بن گیے تھے اس لیے ان لوگوں نے ان رواتیوں کو بھی لے لیا اور اس طرح تفسیری روایتوں میں اور بھی اضافہ ہوا، لیکن اب تک تفسیر کا مروجہ طریقہ نہیں پیدا ہوا تھا، یعنی جس طرح قرآن مجید مرتب طور پر موجود ہے اسی طرح بالترتیب ہر آیت کی تفسیر نہیں کی جاتی تھی، بلکہ متفرق آیتوں کے متعلق مختلف روایتیں بیان کر دی جاتی تھیں، لیکن

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس کے بعد تابعین نے علم حدیث سے تفسیری روایتوں کو الگ کرلیا اور ہر جماعت نے اپنے اپنے شہر کے عالم کی تفسیری روایتیں جمع کیں، مثلاً مکہ کے تابعین میں مجاہد، عکرمہ اور سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیری روایتوں کو الگ جمع کیا اور کوفہ کے تابعین میں علقمہ بن قیس، اسود بن یزید، ابراہیم نخعی اور شعبی وغیرہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی تفسیری روایتیں جمع کیں، اس کے بعد یہ تخصیص اٹھ گئی اور ایک طبقہ نے تمام شہروں کے صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین کی تفسیری روایتوں کو جمع کیا، سفیان بن عتبہ المتوفی ۱۹۸ھ، وکیع بن الجراح المتوفی ۱۹۶ھ، شعبہ بن الحجاج المتوفی ۱۶۰ھ اور اسحاق بن راہویہ المتوفی ۲۳۸ھ اسی قسم کے بزرگ ہیں، لیکن یہ تمام بزرگ ائمہ حدیث تھے، اس لیے انہوں نے تفسیری روایتوں کو حدیث ہی کا ایک جزو سمجھ کر جمع کیا تھا، اس کے بعد علم تفسیر، علم حدیث سے بالکل الگ ہو گیا اور قرآن مجید کی ترتیب کے موافق ہر ہر آیت کی تفسیر کی جانے لگی، لیکن یہ یقینی طور پر نہیں معلوم ہوتا کہ سب سے پہلے اس قسم کی تفسیر کس نے لکھی، فہرست ابن ندیم میں ہے کہ فرا کے ایک شاگرد عمر بن بکیر نے فرا کو لکھا کہ امیر حسن بن سہل قرآن مجید کے متعلق مجھ سے مختلف سوالات کرتے رہتے ہیں اور میرے پاس ان کا کوئی جواب نہیں ہوتا، اس لیے اگر آپ مناسب خیال کریں تو میرے لیے ایسے اصول جمع کر دیں یا ایک کتاب لکھ دیں جس کی طرف میں رجوع کروں، اس پر فرا نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ تم لوگ جمع ہو جاؤ، تا کہ میں تم کو قرآن مجید پر ایک کتاب لکھوادوں، چناں چہ ان کے لیے اس نے ایک دن مقرر کر دیا اور جب وہ لوگ جمع ہوئے تو فرا ان کے پاس آیا، مسجد میں ایک شخص جو اذان دیتا تھا اور نماز پڑھاتا تھا، فرا نے اس سے کہا کہ تم سورہ فاتحہ پڑھو، میں اس کی تفسیر کروں گا، پھر اسی طرح پورے قرآن مجید کی تفسیر کروں گا، وہ سورہ کو پڑھتا جاتا تھا اور فرا اس کی تفسیر کرتا جاتا تھا، ابوالعباس کا بیان ہے کہ فرا سے پہلے ایسی کتاب کسی نے نہیں لکھی اور میرے خیال میں کوئی شخص اس پر اضافہ نہ کر سکے گا(۱)، اگرچہ اس عبارت سے یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ فرا نے موجودہ طرز پر کوئی تفسیر لکھی تھی تاہم یہ یقینی ہے کہ فرا سے پہلے قرآن مجید کے صرف مشکل الفاظ اور مشکل آیتوں کی تفسیر کی جاتی تھی، فرا کے زمانہ میں ایک ایک آیت اور ایک ایک لفظ کی طرف خیال رجوع ہوا اور اس کے لیے وہ لوگ منتخب کیے گیے جو ادب، بلاغت اور انشا میں ممتاز تھے لیکن جس طرح فقہ کے متعلق اہل حدیث اور اہل الرائے کے دو گروہ پیدا ہو گیے تھے اسی طرح تفسیر کے متعلق بھی دو گروہ پیدا ہو گیے، ایک گروہ تفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایتوں پر

(۱) فہرست ابن الندیم ص ۹۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اعتماد کرتا تھا اور اپنی رائے کو اس میں مطلق دخل نہیں دیتا تھا اور اپنے دعویٰ پر یہ حدیث پیش کرتا تھا:

من تکلم فی القرآن برأیه فاصاب فقد اخطأ — جس شخص نے قرآن مجید میں اپنی رائے سے کلام کیا اور صحیح کلام کیا اس پر بھی اس نے غلطی کی۔

اصمعی جو بہت بڑا ادیب اور انشا پرداز تھا اسی گروہ میں داخل تھا، چناں چہ جب اس سے قرآن وحدیث کے معنی پوچھے جاتے تو کہتا کہ اہل عرب تو اس کے یہ معنیٰ بتاتے ہیں، لیکن مجھ کو یہ معلوم نہیں کہ قرآن وحدیث میں کیا معنیٰ مراد لیے گیے ہیں، اسکے بہ خلاف دوسرا گروہ اس حدیث کی تاویل کرتا تھا اور تفسیر میں استنباط سے کام لیتا تھا، البتہ جب تک کوئی شخص علم لغت، اسالیب کلام عرب، اسباب نزول اور ناسخ ومنسوخ سے واقف نہ ہو وہ اس قسم کا استنباط نہیں کرسکتا تھا، اس قسم کے علما زیادہ تر عراق میں پیدا ہوئے، جو اصحاب الرائے کا مرکز تھا، ان دونوں گروہ کے پیدا ہونے کے بعد تفسیر کے ساتھ تاویل کا لفظ بھی پیدا ہوگیا، یعنی تفسیر سے صرف وہ روایتیں مراد لی جاتی تھیں جو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی تھیں اور تاویل سے قرآن مجید کے وہ معانی مراد لیے جاتے تھے جو اجتہاد سے مستنبط کیے جاتے تھے، اس بنا پر تفسیر کی دو قسمیں ہوگئیں، ایک تو وہ جو صرف نقل وروایت پر مبنی تھی، دوسری وہ جو عقلی تھی، یعنی اس میں عقل واجتہاد سے بھی کام لیا جاتا تھا۔

ابتدائی زمانہ کی تفسیروں میں نقلی طریقہ غالب تھا اور تفسیر ابن عباس، تفسیر ابن جریج تفسیر سدی، تفسیر مقاتل بن سلیمان اور تفسیر محمد بن اسحاق اسی قسم کی نقلی تفسیریں تھیں، جن میں ہر قسم کی رطب و یابس روایتیں جمع کردی گئی تھیں، لیکن ان سب کے بعد جب عباسی دور میں علوم وفنون کی تدوین ہوئی تو ان سب کا اثر علم تفسیر پر پڑا، نحویوں نے نحوی حیثیت سے قرآن مجید کو اپنے اصول وقواعد کا ماخذ بنایا، لغویوں نے قرآن مجید کے الفاظ غریبہ پر کتابیں لکھیں، فقہا نے آیات احکام پر کتابیں مرتب کیں اور متکلمین نے اپنے اپنے عقاید کے اثبات کے لیے قرآن مجید کی آیتوں کی تاویل کی، اس لیے جس طرح ابتدا میں نقلی پہلو غالب تھا اب عقلی پہلو غالب ہوگیا اور ارباب نقل وعقل میں مستقل نزاع پیدا ہوگئی، چناں چہ ابن قتیبہ نے جو ارباب نقل کا حامی ہے ارباب عقل پر شدت سے اعتراضات کیے اور لکھا کہ "یہ لوگ قرآن مجید کی عجیب وغریب تفسیریں کر کے اس کو اپنے مذہب کے مطابق بنانا چاہتے ہیں، چناں چہ ایک فریق "وسع کرسیه السموٰت و الارض" کی تفسیر میں کرسی کے معنیٰ علم کے لیتا ہے اور اس کو یہ پسند نہیں کہ خدا کے لیے کرسی ہو، یہ لوگ عرش کے دوسرے معنی بیان کرتے ہیں،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حالاں کہ عرب صرف تخت کو عرش کہتے ہیں''۔ لیکن اس زمانہ میں عقلی تفسیروں سے چارہ نہ تھا، کیوں کہ اپنے اپنے عقاید کے اثبات کے علاوہ یہود و نصاریٰ اور ملاحدہ قرآن مجید کی بہت سی آیتوں پر عقلی حیثیت سے اعتراضات کرتے تھے اور متکلمین کو عقلی حیثیت سے ان کا جواب دینا پڑتا تھا، چناں چہ جاحظ کی کتاب الحیوان سے اس قسم کے اعتراضات کا پتہ چلتا ہے، مثلاً اہل کتاب میں جن لوگوں کی شکلیں بندر اور سور کی شکل میں مسخ کردی گئیں ان کی نسبت لکھتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید میں مکڑی، چیونٹی، کتے، گدھے، ہدہد، کوے، بھیڑیے، ہاتھی، گھوڑے، خچر اور مچھر وغیرہ کا ذکر کیا ہے اور ان میں بعض جانوروں مثلاً مچھر، مکھی اور کتے کو انتہائی ذلت، ضعف اور بد اخلاقی کی مثال میں پیش کیا ہے، لیکن باوجود اس کے یہ کہیں نہیں بیان کیا ہے کہ میں نے اپنے کسی دشمن کو مکڑی، کتے اور گدھے کی صورت میں مسخ کردیا، بچھو، سانپ اور شیر انسان کو سخت مبغوض ہیں، لیکن خدا نے اپنے دشمنوں میں سے کسی کو ان جانوروں کی شکل میں مسخ نہیں کیا، اگر مسخ سے نفرت اور کراہت مقصود ہے تو ان کو گبریلے کی شکل میں مسخ کردینا بہتر تھا، اگر ذلت اور حقارت مقصود ہے تو اس کے لیے چیونٹی، مکھی اور جوں کی شکل زیادہ موزوں تھی (۱)۔

دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ مسخ کے متعلق لوگوں میں اختلاف ہے، دہریوں کا ایک گروہ مسخ کا بالکل منکر ہے، لیکن دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی گوشہ میں ہوا کے فساد سے وہاں کی خاک اور پانی میں فساد پیدا ہوجائے اور ایک مدت کے بعد وہاں کے لوگوں کی طبیعتوں پر اس کا اثر پڑے، جیسا کہ حبشیوں وغیرہ پر اس کا اثر پڑا ہے، خود اہل عرب نے جب خراسان میں قیام کیا تو بالکل وحشی تھے، لیکن کچھ دنوں بعد ان کے تمام وحشیانہ اوصاف زایل ہوگیے، ترکوں کے ملک کے رہنے والوں کی طبیعتیں بالکل اونٹوں اور جانوروں کے مشابہ ہیں، باغوں اور کھیتوں کے کیڑے مکوڑے بالکل سبز ہوتے ہیں، لیکن اور مقامات کے کیڑوں کا یہ رنگ نہیں ہوتا، جوانوں کے سر کی جوئیں سیاہ اور بوڑھوں کے سر کی جوئیں سفید ہوتی ہیں، ہم سے بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے کہ انھوں نے بطیسان کے بہت سے لوگوں کو دیکھا کہ ان کے دُمیں ہیں، ہم نے بعض نبطی ملاحوں کے چہروں کو بندروں کے مشابہ دیکھا ہے، اس لیے ممکن ہے کہ یہ خراب ہوا یا خراب پانی اور یہ خراب مٹی اس قسم کے بدصورت انسانوں پر اثر کریں اور وہ اپنی جہالت سے اپنے محبوب وطن کو نہ چھوڑ سکیں اور ایک مدت کے بعد ان کے بال، ان کی دُمیں، ان کے رنگ اور بندروں کے مشابہ ان کی شکلوں میں اور بھی زیادہ ترقی ہوجائے، ہم کو کسی یقینی حدیث سے یہ معلوم

(۱) کتاب الحیوان ج ۴ ص ۱۲-۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوسکا ہے کہ جس مقام کے لوگ سور کی شکل میں مسخ کیے گیے وہ بعینہ وہی مقام تھا جہاں کے لوگوں کی شکلیں بندروں کی صورت میں مسخ کردی گئیں، ممکن ہے کہ کچھ لوگوں کی شکلیں اس مقام میں مسخ کردی گئی ہوں، جہاں شمالی ہوائیں چلتی ہوں اور دوسرے لوگوں کی شکلیں اس مقام میں مسخ کی گئی ہوں جہاں جنوبی ہواؤں کے چلنے کا رخ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسخ ایک ہی زمانہ میں ہوا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ مختلف زمانوں میں ہوا ہو، اس لیے اگر مسخ اس ترتیب کے موافق ہو تو ہم کو اس سے انکار نہیں (۱)۔

یا مثلاً قرآن مجید میں حضرت سلیمان علیہ السلام اور ہدہد کا جو قصہ مذکور ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہدہد صاحب عقل اور صاحب تمیز تھا اور اسی بنا پر حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کو عذاب کی دھمکی دی تھی، اس لیے مخالفین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ہدہد عذاب وثواب اور تکلیف وعتاب کی قابلیت رکھتا ہے اور اطاعت کے ذریعہ سے جنت میں اور معصیت کے ذریعہ سے دوزخ میں داخل ہوسکتا ہے، کیوں کہ عقل وتمیز سے امر ونہی واجب ہوجاتی ہے اور امر ونہی کا لازمی نتیجہ طاعت ومعصیت ہے اور طاعت ومعصیت سے خدا کی دوستی اور دشمنی لازم ہوجاتی ہے، اس بنا پر ہدہدوں میں خدا کے دوست اور دشمن، کافر ومسلم، زندیق اور دہری ہر قسم کے لوگ ہونے چاہئیں، کیوں کہ ایک جنس کا جو حکم ہوتا ہے وہ سب پر صادق آتا ہے، ہم نے علما کو دیکھا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عربوں کے خرافات اور مرغ اور کوے کے متعلق انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس پر تعجب کرتے ہیں اور کبوتر کی گردن کے طوق کے متعلق جو روایت ہے وہ حضرت نوح علیہ السلام کا رہ نما تھا، اس پر ان کو تعجب ہے، لیکن ہدہد کے متعلق تمہارا جو اعتقاد ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے (۲)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عباسی دور میں عقلی اور نقلی دونوں قسم کی تفسیروں کا سرمایہ موجود تھا اور ان دونوں طریقوں کے مطابق تفسیریں لکھی گئیں، نقلی حیثیت سے جو سرمایہ موجود تھا اس کو ابن جریر طبری المتوفی ۳۱۰ھ نے اپنی تفسیر میں سمیٹ لیا اور اس میں نحو وصرف اور فقہ کے مسایل بھی شامل کر لیے، البتہ انہوں نے علم کلام کے مسایل کو تفسیر سے الگ کردیا، کیوں کہ ان کی حیثیت صرف محدثانہ تھی، متکلمانہ نہ تھی، لیکن متکلمین میں معتزلہ کو نقل روایت کے بجائے عقل ودرایت سے کام لینا پڑتا تھا، اس لیے انہوں نے اپنے مخصوص عقاید کے اثبات اور مخالفین کے اعتراضات کے رد کرنے کے لیے عقلی اصول پر تفسیریں لکھیں، جن میں ابو مسلم اصفہانی المتوفی ۳۲۲ھ، ابو القاسم بلخی، عبداللہ بن احمد بن محمود کعبی المتوفی ۳۰۹ھ

---

(۱) کتاب الحیوان ج ۴ ص ۲۴-۲۵ (۲) کتاب الحیوان ج ۳ ص ۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ابوبکر اصم اور قفال المتوفی ۳۶۵ھ کی تفسیریں خاص اہمیت رکھتی ہیں۔

اشاعرہ میں عبدالکریم شہرستانی المتوفی ۵۴۸ھ نے ایک تفسیر لکھی جس میں فلسفہ اور حکمت کے اصول وقواعد کے مطابق قرآن مجید کی آیتوں کی تفسیر کی، ان کے علاوہ اور حکمائے اسلام نے بھی اگرچہ تفسیر نہیں لکھی، تاہم شریعت وحکمت کی تطبیق میں کتابیں لکھیں، مثلاً یعقوب کندی نے اپنی تصنیفات میں شریعت اور حکمت میں تطبیق دی ہے، ابوزید بلخی نے کتاب الابانہ عن الدیانہ میں شریعت کے اوامر ونواہی کے حکم واسرار بیان کیے ہیں، ابوالقاسم حسن بن فضل الراغب اپنی تصنیفات میں شریعت وحکمت میں تطبیق دیتے تھے۔

بہرحال علوم وفنون بالخصوص فلسفہ وکلام کی تدوین واشاعت کے بعد فن تفسیر کا جو طرز قایم ہوا وہ یہ تھا کہ جس شخص کو جس فن کا زیادہ ذوق تھا وہ اسی فن کے مطابق تفسیر لکھتا تھا اور اس فن کی حیثیت کو زیادہ نمایاں کرتا تھا، امام رازی چوں کہ علوم عقلیہ کا ذوق زیادہ رکھتے تھے، اس لیے انہوں نے تفسیر کبیر میں حکما وفلاسفہ کے اقوال اس کثرت سے شامل کردیے کہ ان کی تفسیر کے بجائے علوم عقلیہ کی کتاب بن گئی اور اس حیثیت سے لوگوں نے ان پر اعتراضات کیے، چناں چہ حافظ سیوطی اتقان میں لکھتے ہیں کہ:

"صاحب علوم عقلیہ بالخصوص امام رازی نے اپنی تفسیر کو حکما، فلاسفہ اور ان کے مثل لوگوں کے اقوال سے بھردیا اور ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کی طرف اس طرح نکل گیے کہ دیکھنے والا تعجب کرتا ہے کہ آیت کے موقع ومحل سے اس کو کیا مطابقت ہے؟ ابوحیان بحر میں کہتے ہیں کہ امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی طویل چیزوں کو جمع کردیا ہے، جن کی ضرورت علم تفسیر میں نہیں، اسی لیے بعض علما نے کہا ہے کہ تفسیر کبیر میں ہر چیز ہے صرف ایک تفسیر نہیں ہے"(۱)۔

خود امام صاحب کے زمانہ میں بعض لوگوں نے امام صاحب کی تفسیر پر یہی اعتراض کیا تھا، چناں چہ امام صاحب نے خود تفسیر کبیر میں اس اعتراض کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"کچھ جاہل اور احمق میرے پاس آئے اور کہا کہ تم نے کتاب اللہ میں علم ہیئت اور نجوم کا ذکر بہت کیا ہے اور یہ خلاف عادت ہے"۔

اور اس کا جواب متعدد حیثیتوں سے دیا ہے:

---

(۱) اتقان جلد ۲ صفحہ ۱۹۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱-خداوند تعالیٰ نے اکثر صورتوں میں بار بار کے اعادہ وتکرار کے ساتھ اپنے علم، قدرت اور حکمت پر آسمان وزمین کے حالات، رات دن کے آمد ورفت، روشنی اور تاریکی کی کیفیت، چاند سورج اور ستاروں کے حالات سے استدلال کیا ہے، اس لیے اگر ان کے حالات پر غور وفکر کرنا اور ان پر بحث کرنا جائز نہ ہوتا تو اپنی کتاب کو ان سے کیوں بھر دیتا؟

۲-خداوند تعالیٰ نے خود اس غور وفکر کی ترغیب دی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ لوگ اپنے اوپر آسمان کو کیوں نہیں دیکھتے، کہ ہم نے ان کو کیوں کر بنایا ہے اور ان کو کیوں کر زینت دی ہے؟ اور علم ہیئت کے معنیٰ صرف یہ ہیں کہ یہ غور کیا جائے کہ خدا نے ان کو کیوں کر بنایا اور ہر ایک آسمان کو کیوں کر پیدا کیا۔

۳-خداوند تعالیٰ نے فرمایا کہ آسمان زمین کا پیدا کرنا، انسانوں کے پیدا کرنے سے زیادہ عظیم الشان کام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تخلیق وابداع کے عجائبات اجرام سماویہ میں انسانوں کے اجسام سے زیادہ اور مکمل تر ہیں، لیکن اسی کے ساتھ خداوند تعالیٰ نے اجسام انسانی میں غور وفکر کرنے کی ترغیب دی ہے اور فرمایا ہے کہ تم خود اپنے اندر نہیں دیکھتے؟ اس بنا پر جو چیز از روئے استدلال کے اس سے بھی بڑی ہوگی اس کے حالات پر غور کرنا اور اس کے عجائبات کا جاننا اور بھی زیادہ ضروری ہوگا۔

۴-خداوند تعالیٰ نے آسمان وزمین کی پیدائش میں غور وفکر کرنے والوں کی مدح کی ہے، اس لیے اگر یہ ممنوع ہوتا تو خود خدا ایسا کیوں کرتا؟

۵-اگر کوئی شخص علوم عقلیہ ونقلیہ کے دقائق میں ایسی کتاب لکھے جس کی کوئی نظیر نہ ہو تو اس کے شرف وفضیلت کے معترف دو قسم کے لوگ ہوں گے، ایک تو وہ لوگ جو اس پر اجمالی یقین کریں گے، تفصیلی طور پر اس کتاب کے دقائق ولطائف کا علم ان کو نہ ہوگا، دوسرے وہ لوگ جو ان دقائق ولطائف سے تفصیلی طور پر واقف ہوں گے، پہلے گروہ کا اعتقاد اگرچہ قوت وکمال کے انتہائی درجہ پر پہنچا ہوا ہوگا، لیکن دوسرے گروہ کا عقیدہ قوت وکمال میں اس سے بھی زیادہ بڑھا ہوا ہوگا، اس کے علاوہ جس شخص کا علم اس کتاب کے دقائق ولطائف کے متعلق جس قدر زیادہ ہوگا اسی قدر کتاب کے مصنف کی عظمت وجلالت کے متعلق اس کا اعتقاد زیادہ کامل ہوگا، اس بنا پر جس شخص کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ تمام عالم نو پیدا ہے اور ہر نو پیدا چیز کا کوئی پیدا کرنے والا ہے، اس کے نزدیک اس طریقہ سے خدا کا ثبوت ہو جائے گا اور وہ استدلال کرنے والوں کے زمرہ میں شامل ہو جائے گا، لیکن بعض لوگ اس درجہ کے ساتھ عالم علوی اور عالم سفلی کے حالات کی بحث کو تفصیل کے ساتھ شامل کر لیتے ہیں، اس لیے اس عالم

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

کی ہر نوع میں ان کو خدا کی حکمت بالغہ اور اسرار عجیبہ کے مناظر نظر آتے ہیں اور یہ سب براہین متواترہ اور دلایل متوالیہ کے قایم مقام ہو جاتے ہیں، اس لیے وہ ہر لحظہ ایک برہان سے دوسرے برہان کی طرف اور ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے اور یقین کی تقویت اور شبہات کے ازالہ پر دلایل کی کثرت اور تواتر کا عظیم الشان اثر پڑتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خداوند تعالیٰ نے اس کتاب کو ان ہی فوایدو اسرار کے لیے نازل کیا ہے، نحو کے عجیب وغریب مسایل لفظی اشتقاقات کے غیر مفید مباحث اور بے ہودہ قصص وحکایات کے لیے نازل نہیں کیا ہے(۱)۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ کہنا بھی ظلم ہے کہ تفسیر کبیر میں اور تو سب کچھ ہے صرف تفسیر نہیں ہے، امام صاحب کی تصنیفی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جس مسئلہ پر لکھتے ہیں اس کے متعلق جس قدر مباحث ان سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں ان سب کا استقصا کر دیتے ہیں، اسی اصول کے مطابق انہوں نے تفسیر کبیر لکھی ہے اور تفسیر کے متعلق ان کے دور سے پہلے جو کچھ لکھا گیا تھا ان سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اس لیے ان کی تفسیر میں نحوی، صرفی، ادبی، عقلی اور متکلمانہ ہر قسم کے مباحث موجود ہیں اور ان ہی میں وہ باتیں بھی شامل ہیں جن کو خالص تفسیر کہتے ہیں، لیکن قدمائے مفسرین کا یہ طرز تھا کہ وہ ہر آیت کے متعلق بہت سے اقوال بیان کر دیتے تھے، جو باہم متعارض ہوتے تھے اور ان سے خود قرآن مجید کے متعلق بہت سے شکوک وشبہات پیدا ہو جاتے تھے، لیکن امام صاحب ان تفسیری اقوال کو نقل کر کے ایک قول کو ترجیح دے دیتے ہیں، اس لیے ان کی تفسیر سے اس قسم کے شکوک وشبہات زایل ہو جاتے ہیں، چناں چہ تفسیر کبیر میں جہاں ''هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ'' کی تفسیر لکھی ہے وہاں لکھتے ہیں:

''ہدایت وہ چیز ہے جو وضاحت وبیان میں اس درجہ کو پہنچ گئی ہو کہ اپنے علاوہ دوسری چیز کی بھی توضیح کر دے، لیکن قرآن مجید ایسی کتاب نہیں ہے، کیوں کہ مفسرین جب کسی آیت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے متعلق بہت سے اقوال بیان کر دیتے ہیں، جو باہم متعارض ہوتے ہیں اور جو کتاب ایسی ہوگی وہ خود ہی واضح نہ ہوگی، پھر دوسری چیزوں کی توضیح کیا کرے گی، اس لیے وہ ہدایت کیوں کر ہو سکتی ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ جو مفسر تفسیر میں متعارض اقوال کو بیان کرتا ہے اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتا ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے، لیکن ہم نے ایک قول کو دوسرے قول پر دلیل سے ترجیح دے دی ہے، اس لیے ہم پر یہ اعتراض نہیں ہوتا''(۲)۔

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۳۳۹-۳۴۰ (۲) ایضاً ج ۱ ص ۲۲۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۔اس بنا پر تفسیر کبیر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مفسرین کے اقوال مختلفہ پر ایک تنقید و محاکمہ ہے، اس لیے امام صاحب نے ہر قسم کی تفسیروں کو اپنا ماخذ بنایا ہے اور ان میں سے جو قول ان کو پسند آیا ہے ان کو انتخاب کر لیا ہے، مثلاً ''کَانَ النَّاسُ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً'' کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ لوگ ایک امت تھے، لیکن یہ نہیں ثابت ہوتا کہ وہ حق میں ایک امت تھے یا باطل میں، اس لیے مفسرین نے اس میں اختلاف کیا ہے اور اس کے متعلق ان کے تین قول ہیں:

۱۔ایک تو یہ کہ ان کا دین ایک تھا، یعنی وہ حق و ایمان پر تھے، اکثر محققین کا یہی قول ہے اور اس کی متعدد دلیلیں ہیں، ایک دلیل جس کو قفال نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ خدا نے اس آیت کے بعد فرمایا ہے، پھر خدا نے پیغمبروں کو بھیجا، جو بشارت دینے والے اور ڈرانے والے تھے اور ان کے ساتھ حق کے ساتھ کتاب اتاری تا کہ جس چیز میں ان لوگوں نے اختلاف کیا ہے اس کے متعلق فیصلہ کرے'' اس سے معلوم ہوا کہ انبیا علیہم السلام اختلاف کے بعد مبعوث ہوئے، اس لیے اگر لوگ اس سے پہلے کفر میں ایک امت ہوتے تو اس اختلاف سے پہلے پیغمبروں کی بعثت مناسب ہوتی، کیوں کہ جب پیغمبر ایسی حالت میں مبعوث کیے گیے ہیں کہ بعض لوگ حق پر اور بعض لوگ باطل پر تھے تو ایسی حالت میں جب کہ سب کے سب کفر پر مصر تھے، پیغمبروں کی بعثت زیادہ مناسب تھی، قفال رحمہ اللہ نے جو یہ وجہ بیان کی ہے وہ اس مقام پر نہایت عمدہ ہے، اس کے بعد امام صاحب نے اس کی تائید میں چھ دلیلیں اور بیان کی ہیں۔

۲۔دوسرا یہ کہ لوگ دین باطل میں ایک امت تھے، مفسرین کے ایک گروہ مثلاً عطا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر انہوں نے آیت اور حدیث سے استدلال کیا ہے، آیت یہ ہے ''فَبَعَثَ اللّٰہُ النَّبِیّٖنَ مُبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ'' یعنی خدا نے پیغمبروں کو بھیجا جو بشارت دینے والے اور ڈرانے والے تھے اور پیغمبروں کی بعثت صرف اس صورت میں مناسب معلوم ہوتی ہے، کہ جب لوگ دین باطل پر ہوں'' حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ خدا نے روئے زمین کے تمام رہنے والوں یعنی عرب و عجم پر نگاہ ڈالی اور ان کو غصہ کی نگاہ سے دیکھا، صرف چند اہل کتاب اس سے محفوظ رہے، لیکن اس کا جواب ہم نے اوپر دے دیا ہے، کہ پیغمبروں کی بعثت اس وقت موزوں ہوسکتی ہے جب اس کے مخالف حالت قایم ہو، کیوں کہ جب اختلاف کی حالت میں پیغمبروں کی بعثت ضروری ہوگی تو پہلا اتفاق اگر کفر پر ہوتا تو اس حالت میں بعثت اس سے زیادہ بہتر ہوتی لیکن جب اس حالت میں بعثت نہیں ہوئی ہے تو ہم کو معلوم ہوگیا کہ وہ اتفاق حق پر تھا باطل پر نہ تھا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳-تیسرا قول جس کو ابو مسلم اور قاضی نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگ عقلی شریعت کی پابندی یعنی خدا کے وجود اور اس کے صفات کے اعتراف، اس کی خدمت میں مشغول رہنے اس کے احسانات کی شکر گذاری اور قبائح عقلیہ مثلاً جھوٹ اور جہل وغیرہ سے احتراز کرنے میں ایک امت تھے، قاضی نے اس پر یہ استدلال کیا ہے کہ آیت میں ''اَلنَّبِیّٖنَ'' کا لفظ عموم واستغراق کا اور ''فَبَعَثَ اللّٰهُ'' میں ف کا حرف تراخی کا فائدہ دیتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خدا کے قول ''فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِیّٖنَ'' کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کے ایک امت ہونے کے بعد تمام انبیا مبعوث ہوئے، اس لیے تمام شریعتوں کے نازل ہونے سے پہلے جو یہ وحدت حاصل تھی وہ لازمی طور پر ایک ایسی شریعت کے متعلق ہوگی جو انبیا سے ماخوذ نہ تھی، بلکہ عقل سے ماخوذ تھے اور یہ وہی شریعت ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے، اس کے علاوہ احسان کرنے والے کی شکر گذاری، خدا کی فرماں برداری، مخلوق کے ساتھ احسان اور عدل کرنے کی خوبی اور جھوٹ، ظلم اور جہل وغیرہ کی برائی کا علم مشترکہ طور پر لوگوں میں پایا جاتا ہے، اس سے بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں لوگوں کی یہی حالت تھی، اس کے بعد دوسرے خارجی اسباب سے لوگوں نے اس میں اختلاف کیا، پھر قاضی نے خود سوال کیا ہے کہ سب سے پہلے انسان تو حضرت آدم علیہ السلام تھے اور وہ پیغمبر تھے، اس لیے یہ کیوں کر ثابت ہو سکتا ہے کہ لوگ انبیا کی بعثت سے پہلے مکلف تھے، پھر خود ہی جواب دیا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ پہلے حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کے ساتھ متفقہ طور پر عقلی شریعت کے پابند رہے ہوں، پھر خداوند تعالیٰ نے اس کے بعد ان کو ان کی اولاد کی طرف مبعوث کیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بعد ان کی شریعت مٹ گئی ہو اور لوگ پھر عقلی شریعت کے پابند ہو گئے ہوں۔

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ یہ قول اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب حسن و قبح عقلی کا اثبات کر لیا جائے اور اس کے متعلق اصول کی کتابوں میں جو بحث ہے وہ مشہور ہے۔(۱)

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ الخ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ سکینہ کے متعلق لوگوں میں اختلاف ہے اور ان تمام مختلف اقوال کو دو صورتوں میں محدود کیا جا سکتا ہے، ایک یہ کہ سکینہ سے وہ چیز مراد ہے جو اس تابوت میں موجود تھی، یا یہ کہ اس تابوت میں موجود نہ تھی، ابوبکر اصم نے دوسری صورت اختیار کی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ اس کے ملک کی نشانی یہ ہے کہ تمہارے پاس ایک تابوت آئے

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۰۲ تا ۳۰۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

گا جس میں تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے سکینہ ہوگی، یعنی اس کے آنے سے تم کو سکون واطمینان حاصل ہو جائے گا اور تم اس کے ملک کا اقرار کر لو گے اور اس سے تمہاری نفرت دور ہو جائے گی، کیوں کہ جب ان کے پاس آسمان سے تابوت آئے گا اور وہ اس حالت کو دیکھیں گے تو ان کا دل ضرور اس کی طرف مایل ہوگا اور ان کی نفرت بالکل دور ہو جائے گی۔

پہلی صورت کے متعلق یعنی یہ کہ سکینہ سے وہ چیز مراد ہے جو تابوت میں موجود تھی، بہت سے اقوال ہیں:

۱- ابومسلم کا قول یہ ہے کہ خدا نے حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت ہارون علیہ السلام اور ان کے بعد کے پیغمبروں پر جو کتابیں نازل کی تھیں تابوت میں ان کی وہ بشارتیں موجود ہوں گی، جو طالوت اور اس کے فوج کی مدد سے متعلق تھیں اور یہ کہ دشمن کا خوف ان سے زایل ہو جائے گا۔

۲- دوسرا قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہے کہ انسان کے چہرے کی طرح اس سکینہ کا چہرہ ہوگا اور اس سے ایک آواز دینے والی ہوا نکلے گی۔

۳- تیسرا قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ہے، کہ زبرجد یا یاقوت کی یہ ایک تصویر ہوگی، جس کا سر اور دم بلی کی سی ہوگی، جب وہ بلی کی طرح شور کرے گی تابوت دشمن کی طرف جائے گا اور وہ لوگ بھی تابوت کے ساتھ روانہ ہوں گے، جب وہ تابوت ٹھہر جائے گا تو وہ لوگ بھی ٹھہر جائیں گے اور اب خدا کی مدد نازل ہوگی۔

۴- چوتھا قول عمر بن عبید کا ہے کہ تابوت میں جو سکینہ تھی وہ معلوم نہیں ہے کہ کیا چیز تھی۔

ان لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ:

۱- خدا کے قول ''فِيهِ سَكِينَةٌ'' سے ثابت ہوتا ہے کہ تابوت سکینہ کا ظرف تھا۔

۲- ''بَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ الخ'' کو اس پر عطف کیا گیا ہے، اس لیے جس طرح تابوت اس بقیہ کا ظرف تھا اسی طرح اس کو سکینہ کا ظرف بھی ہونا چاہیے۔

امام صاحب نے ان مختلف اقوال میں سے ابوبکر اصم کا قول اختیار کیا ہے، جو عقل کے بالکل مطابق تھا اور لکھا ہے کہ سکینہ کے معنی امن وثبات کے ہیں، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے قصۂ غار میں فرمایا ہے:

فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ — تو خدا نے اپنا امن وثبات اپنے رسول پر اتارا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح اس آیت میں بھی سکینہ کے معنی امن وسکون کے ہیں، رہا دوسرے قول کے ماننے والوں کا، پہلا استدلال تو ''فی'' کا حرف جس طرح ظرفیت کے لیے آتا ہے اسی طرح سببیت کے لیے بھی آتا ہے، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ'' **فی خمس من الابل شاة** ''یعنی پانچ اونٹوں کی زکوۃ میں ایک بکری واجب ہوگی، جس کے معنی یہ ہیں کہ پانچ اونٹوں کی وجہ سے ایک بکری صدقے میں واجب ہوگی، دوسرے استدلال میں آل موسیٰ اور آل ہارون کے بقیہ سے ان کا دین اور ان کی شریعت مراد ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس تابوت کی وجہ سے ان دونوں پیغمبروں کی شریعت اور ان کے دین کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے، وہ منظم صورت میں قایم ہو جائے گا، (۱) یا مثلاً فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تکذیب کے لیے ہامان کو جو حکم دیا کہ وہ ایک مینارہ تیار کرے جس پر چڑھ کر وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خدا کو دیکھ سکے، اس کا ذکر قرآن مجید کی اس آیت میں ہے'' **فَاَوْقِدْلِيْ يٰهَامٰنُ عَلَى الطِّيْنِ فَاجْعَل لِّيْ صَرْحًا لَّعَلِّيْ اَطَّلِعُ اِلٰى اِلٰهِ مُوْسٰى وَاِنِّيْ لَاَظُنُّهٗ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ** ''امام صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ مفسرین کا اس میں اختلاف ہے کہ فرعون نے اس منارے کو تعمیر کیا یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس نے تعمیر کیا، ان لوگوں کا بیان ہے کہ جب اس نے منارے کے تعمیر کرنے کا حکم دیا تو ہامان نے مزدوروں کے علاوہ پچاس ہزار معمار جمع کرائے اور اینٹ اور چونے کے پختہ کرانے اور لکڑیوں کے گڑھنے کا حکم دیا۔ یہاں تک کہ ایک عظیم الشان عمارت تیار ہوگئی اس کے بعد خدا نے غروب آفتاب کے وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا اور انھوں نے اس پر اپنے پر مارے جس سے عمارت کے تین ٹکڑے ہو گیے، ان میں ایک ٹکڑا فرعون کی فوج کے اوپر گرا جس سے لاکھوں سپاہی مر گیے، اور ایک ٹکڑا سمندر میں اور ایک مغرب میں گرا اور جس قدر معمار تھے سب ہلاک ہو گیے، اسی قصے میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ فرعون اس منارے پر خود چڑھا اور آسمان کی طرف ایک تیر پھینکا، خدا نے اس کو مغالطہ میں رکھنا چاہا، اس لیے وہ خون آلود اس کی طرف واپس کیا گیا، اب فرعون نے دیکھا کہ میں نے موسیٰ علیہ السلام کے خدا کو قتل کر دیا اس وقت خدا نے اس کے منہدم کرنے کے لیے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا، لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ فرعون نے اس منارے کو نہیں بنایا، کیوں کہ کوئی عقل مند شخص یہ خیال نہیں کرسکتا کہ وہ منارے پر چڑھ کر آسمان کے قریب پہنچ سکتا ہے، حالاں کہ اس کو اس کا یقین ہے کہ بلند پہاڑوں سے بھی آسمان اتنی ہی دور نظر آتا ہے، جس قدر زمین سے نظر آتا ہے، آسمان کی طرف تیر پھینکنے

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۳۷ - ۴۳۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اور اس کے خون آلود واپس آنے کی بھی یہی حالت ہے، کیوں کہ ہر عقل مند شخص یہ جانتا ہے کہ وہ آسمان تک تیر کو نہیں پہنچا سکتا، اور جو شخص اس کا قصد کرے گا، وہ مجنوں خیال کیا جائے گا، اس لیے عقل اور دین کے رو سے اس قصے کو جس کو خدا نے قرآن مجید میں بیان کیا ہے، ایسی قالب میں نہیں ڈھالنا چاہیے، جس کی خرابی بداہت عقل سے ظاہر ہو، اور جو لوگ قرآن مجید پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے ایک راستہ نکل آئے، اس لیے عقل سے قریب تر یہ تفسیر ہے کہ اس نے منارے کے بنانے کا تخیل تو قایم کیا لیکن اس کو بنایا نہیں، یا یہ کہ یہ آیت اس کے اس قول "**ما علمت لكم من الله غيری**" کا تتمہ ہے، یعنی اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا کا ثبوت دلیل سے نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس دنیا میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان کے لیے ستاروں کی حرکتیں کافی ہیں اس سے بھی خدا کا ثبوت نہیں ہوسکتا کیوں کہ آسمان پر چڑھے بغیر اس کا احساس نہیں ہوسکتا، اور آسمان پر چڑھنا ناممکن ہے، اس وقت اس نے طنز واستہزاء کے طور پر ہامان کو ایسے منارے کے بنانے کا حکم دیا جس کے ذریعہ سے وہ آسمان پر چڑھ سکے، ان تمام مقدمات سے اس نے یہ ثابت کیا کہ خدا کے ثبوت پر کوئی دلیل نہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جھوٹے ہیں، یہ تفسیر اور تفسیروں سے بہتر ہے۔(۱)

یہ اور اس قسم کی بہت سی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ تفسیر کبیر کے عقلی تفسیر ہونے کے صرف یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ فلسفہ، ریاضی، ہندسہ اور طبیعیات کے مسایل سے بھری ہوئی ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ امام صاحب سے پہلے عقلی اور نقلی حیثیت سے جس قدر تفسیری اقوال مختلف تفسیروں میں پراگندہ طور پر پائے جاتے تھے، امام صاحب نے ان تمام اقوال کو اپنی تفسیر میں جمع کر دیا ہے، اور ان میں دلیل سے ایک قول کو ترجیح دے دی ہے، لیکن یہ دلیل بھی خالص عقلی نہیں ہے بلکہ لغت، اعراب اور آیت کے سیاق وسباق سے جو قول زیادہ قرین قیاس ہے، اس کو اختیار کرلیا ہے، یہ متکلمانہ طریقۂ تفسیر ہے اور امام صاحب نے اپنی تفسیر میں اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، چنانچہ خود لکھتے ہیں:

"یہ آیت ان متکلمین کی بلند پایگی پر دلالت کرتی ہے جو دلایل عقلیہ سے بحث کرتے ہیں اور ان کو خداوند تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال کی معرفت کا ذریعہ بناتے ہیں اور قرآن مجید کی تفسیر صرف اس طریقہ سے کرتے ہیں جو دلایل عقلیہ کے مطابق اور لغت اور اعراب کے موافق ہو، جاننا چاہیے کہ کوئی چیز جس قدر اشرف ہوگی اسی کی نسبت سے اس کا ضد کم رتبہ ہوگا، اسی طریقہ کے موافق جب مفسر قرآن اس وصف سے

(۱) تفسیر کبیر ج۶ ص۶۰۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

متصف ہوگا تو اس کو وہی عظیم الشان درجہ حاصل ہو جائے گا جس کی خدا نے تعریف کی ہے اور جب وہ قرآن مجید کے متعلق علم اصول، علم لغت اور علم نحو میں مہارت حاصل کیے بغیر گفتگو کرے گا تو وہ خدا سے بہت دور ہو جائے گا، اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص قرآن مجید کی تفسیر اپنی رائے سے کرے اس کو اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا دینا چاہیے۔(۱)

خالص فلسفیانہ اور صوفیانہ طریقۂ تفسیر میں الفاظ و معانی کے باہمی ربط و علاقہ کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا، لیکن امام صاحب نے اس طریقۂ تفسیر سے بالکل احتراز کیا ہے، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں چاند، سورج اور ستارے کے ڈوبنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ:

امام غزالی نے اپنی بعض کتابوں میں فلسفیانہ روش اختیار کی ہے، اور ستارے کو ہر ستارے کی نفس ناطقہ حیوانیہ پر، اور چاند کو ہر آسمان کی نفس ناطقہ پر اور سورج کو ہر ایک کی عقل مجرد پر محمول کیا ہے اور بوعلی بن سیناء اقوال کی تفسیر امکان سے کرتا تھا، اس لیے امام غزالی کا خیال ہے کہ ان سب کے اقوال یعنی ڈوبنے سے ان کا امکانِ ذاتی مراد ہے، اور ''لا احب الآفلین'' کا مطلب یہ ہے یہ تمام چیزیں بذات خود ممکن اور ہر ممکن کے لیے ایک موثر کی ضرورت ہے، جس کی انتہا واجب الوجود پر ہونی چاہیے، جاننا چاہیے کہ اس کلام میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن آیت کے لفظ کا اس پر محمول کرنا بعید ہے۔(۲)

۱۔اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کا عقلی طریقۂ تفسیر خالص فلسفیانہ طریقۂ تفسیر سے بالکل مختلف ہے، اور انھوں نے جو کچھ لکھا ہے الفاظ و معانی کے باہمی ربط کو پیش نظر رکھ کر لکھا ہے۔

امام صاحب کو اس طریقۂ تفسیر کے اختیار کرنے کی ضرورت اسی لیے پیش آئی کہ:

۱۔امام صاحب کے زمانہ سے پہلے ملاحدہ کا ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا، جو قرآن مجید پر مختلف حیثیتوں سے اعتراض کرتا تھا اور جا بجا اپنے عقاید باطلہ کو خود قرآن مجید سے ثابت کرتا تھا، اس لیے اس طریقۂ تفسیر سے ان کے اعتراضات کا اٹھانا مقصود تھا۔

۲۔تفسیر کے متعلق اسرائیلیات کا جو ذخیرہ موجود تھا وہ بالکل ناقابل اعتماد تھا، اگرچہ محدثین نے ان روایتوں کی بے اعتباری ظاہر کر دی تھی، تاہم ضرورت تھی کہ عقلی حیثیت سے بھی ان پر تنقید کی جائے اور اس تنقید میں قرآن مجید کے الفاظ کو خاص طور پر پیش نظر رکھا جائے۔

۳۔معتزلہ، فلاسفہ اور صوفیہ نے قرآن مجید کی جو تفسیریں کی تھیں، ان میں بہت سی باتیں عقل

(۱) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۶۰۴-۶۰۵ (۲) ایضاً ج ۴ ص ۱۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے موافق اور قرآن مجید کے الفاظ کے بالکل مطابق تھیں، ارباب نقل نے ان تفسیروں کو بالکل مردود قرار دیا تھا، لیکن امام صاحب نے ان تفسیروں کی معقول باتوں کو بھی لے لیا۔

۴-خود قرآن مجید میں جو عقاید مذکور ہیں عقلی طور پر ان کے اثبات کی ضرورت تھی اور امام صاحب نے ان تمام ضرورتوں کو پیش نظر رکھ کر جس طریقہ سے قرآن مجید کی تفسیر کی اس موقع پر ہم ان کی تفسیر سے اس کی چند مثالیں درج کرتے ہیں۔

۱-قرآن مجید میں ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّافِی الْاَرْضِ جَمِیْعاً	وہی خدا ہے جس نے تمہارے لیے زمین کی چیزیں
ثُمَّ اسْتَوٰٓی اِلَی السَّمَآءِ فَسَوّٰهُنَّ سَبْعَ	پیدا کیں، پھر آسمان کے بنانے کی طرف متوجہ ہوا، تو
سَمٰوٰت (بقرہ ۲:۲۹)	سات آسمان ہموار بنائے۔

اس پر ملاحدہ کا یہ اعتراض ہے کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی۔

لیکن سورہ نٰزعٰت میں ہے:

ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقاً اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا رَفَعَ	تمہارا پیدا کرنا زیادہ مشکل ہے یا آسمان کا (بنانا) کہ اس
سَمْكَهَا فَسَوّٰهَا وَاَغْطَشَ لَیْلَهَا وَاَخْرَجَ	کو خدا نے بنایا، اور اس کا تلّا خوب اونچا رکھا پھر اس کو
ضُحٰهَا وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا	ہموار کیا اور اس کی رات کو تاریک بنایا اور اس کی دھوپ
(نازعات ۷۹:۳۰)	نکالی اور اس کے بعد زمین کو بچھایا۔

اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین آسمان کے بعد پیدا کی گئی۔

علما نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

۱-ایک تو یہ کہ زمین خود تو آسمان سے پہلے پیدا کی گئی، لیکن آسمان کے پیدا کرنے کے بعد بچھائی گئی، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ جواب صحیح نہیں ہے، اولاً تو زمین ایک بہت بڑا جسم ہے، اس لیے جب تک وہ بچھائی اور پھیلائی نہ جائے اس کا پیدا کرنا ناممکن ہے اس لیے جب اس کا بچھانا اور پھیلانا آسمان کی پیدائش کے بعد ہوا تو لازمی طور پر اس کی پیدائش بھی آسمان کی پیدائش کے بعد ہوگی، دوسرے یہ کہ پہلی آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین اور زمین کی تمام چیزوں کی پیدائش آسمان کی پیدائش سے پہلے ہوئی، لیکن زمین کی تمام چیزوں کا پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک زمین کو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بچھا نہ لیا جائے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین آسمان کے پیدا کرنے سے پہلے ہی بچھائی گئی تھی اور اس صورت میں دونوں آیتوں پر تناقض ثابت ہو جائے گا، اس لیے امام صاحب کے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں ''ثم'' کا جو حرف آیا ہے، اور جس کے معنی ''پھر'' کے ہیں وہ ترتیب کے لیے نہیں ہے، بلکہ اس کے ذریعہ سے خدا نے اپنے احسانات گنائے ہیں، مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ میں نے تجھ پر بڑے بڑے احسانات کیے پھر میں نے تجھ کو اعزاز بخشا، پھر میں نے تجھ کو تیرے دشمنوں سے بچایا، تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں میں تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے ترتیب ثابت کرنا چاہتا ہے بلکہ اس کا مقصد صرف اپنے احسانات کا گنانا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ یہ احسانات اس ترتیب سے نہ کیے گیے ہوں، جو اس کے بیان میں موجود ہے۔(۱)

۲۔بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دوزخ میں کفار پر دائمی عذاب نہ ہوگا اور اس پر وہ عقلی اور نقلی دونوں حیثیتوں سے دلیل پیش کرتے ہیں، عقلی دلیل تو یہ ہے کہ کفار کا گناہ محدود ہے، اور محدود گناہ کی غیر محدود سزا دینا ظلم ہے، نقلی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

فَاَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيْهَا	تو جو بدبخت ہیں وہ دوزخ میں ہوں گے (اور) جو وہاں
زَفِيْرٌ وَّشَهِيْقٌ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَادَامَتِ	ان کو چلانا اور دھاڑنا (لگا) ہوگا اور جب تک آسمان و
السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَاشَآءَ رَبُّكَ .	زمین (قایم) ہیں ہمیشہ (ہمیشہ) اسی میں رہیں گے مگر
(ہود ۱۱:۱۰۶)	(اے پیغمبر) جس کو تمہارا پروردگار (نجات دینا چاہے)

کیوں کہ اولاً تو اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے عذاب کی مدت آسمان و زمین کے بقا کی مدت کے برابر اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آسمان و زمین کے بقاء کی مدت محدود ہے اس لیے کفار کے عذاب کی مدت بھی محدود ہوگی، دوسرے یہ کہ'' الا ماشاء ربك '' کا استثنا ان کے عذاب کی مدت سے کیا گیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استثنا کے وقت ان کا عذاب زایل ہو جائے گا لیکن جو لوگ کفار کے دائمی عذاب کے قایل ہیں وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آسمان و زمین سے اس آیت میں آخرت کے زمین و آسمان مراد ہیں، کیوں کہ خداوند تعالیٰ کے اس قول سے:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ	اس دن جبکہ (یہ) زمین بدل کر دوسری طرح کی
وَالسَّمٰوٰتُ (ابراہیم ۱۴:۴۸)	زمین کردی جائے گی اور (علی ہذا القیاس) آسمان،

(۱) تفسیر کبیر ج ۱ص ۳۷۱-۳۷۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں بھی زمین وآسمان ہوں گے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تشبیہ اس وقت صحیح ہوسکتی ہے جب کہ مشبہ بہ کا حال عام طور پر معلوم ہو، لیکن آخرت میں آسمان وزمین کے وجود اوران کے دائمی بقا کا حال اکثر لوگوں کو معلوم نہیں ہے، اس لیے کفار کے عذاب دائمی کی تشبیہ آخرت کے زمین وآسمان کے دائمی بقاء سے غیر مفید ہے، انتہا سے انتہا یہ کہا جاسکتا ہے کہ خود قرآن مجید سے آخرت کے آسمان وزمین کے وجود اوران کی دائمی بقا کا ثبوت ہوتا ہے، اس لیے یہ تشبیہ صحیح ہے، لیکن جب اس کا ثبوت سمعی دلیل پر موقوف ہے تو یہ قیاس اور یہ تشبیہ ہی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ خود کفار کا دائمی عذاب بھی سمعی دلیل سے ثابت ہے، اس لیے مشبہ اور مشبہ بہ میں کوئی فرق نہیں اور یہ قیاس بالکل بے کار ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل عرب جب کسی چیز کی ابدیت ثابت کرنا چاہتے ہیں تو اسی قسم کے جملے بولتے ہیں، مثلاً یہ کہ یہ بات اس وقت تک ہوگی، جب تک آسمان وزمین قایم ہیں' جب تک دریا موجیں مارتا رہے گا'' جب تک پہاڑ قایم ہے، کیوں کہ ان چیزوں کے متعلق ان کا خیال یہ ہے کہ یہ ابدالآباد تک قایم رہیں گے، خداوند تعالیٰ نے اسی طریقہ کے موافق ان سے خطاب کیا ہے، کیوں کہ یہ جملے ان کے عرف کے مطابق ابدیت اور دوام کا فایدہ دیتے ہیں، لیکن اس پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس قول سے کہ ''جب تک آسمان وزمین قایم ہیں وہ دوزخ میں پڑے رہیں گے، یہ ثابت ہوتا ہے کہ آسمان وزمین کے فنا ہوجانے کے بعد ان کا عذاب بھی قایم نہ رہے گا، تو یہ اعتراض بدستور قایم رہتا ہے، کیوں کہ آسمان وزمین کا فنا ہونا یقینی ہے، اس لیے ان کے فنا ہونے کے بعد کفار کا عذاب بھی قایم نہ رہے گا اور اگر یہ ثابت نہیں ہوتا تو اس جواب ہی کی ضرورت نہیں۔

ان دونوں جوابوں کی تردید وتضعیف کے بعد امام صاحب نے خود ایک منطقیانہ جواب دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک آسمان وزمین کا وجود قایم ہے اس وقت تک کفار دوزخ میں پڑے رہیں گے اور اس سے صرف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک شرط پائی جائے گی اس وقت تک مشروط بھی پایا جایے گا لیکن یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ جب شرط نہیں پائی جایے گی تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ'' اگر یہ انسان ہے تو وہ حیوان ہے، پھر یہ کہے کہ وہ انسان ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ حیوان ہے لیکن اگر اس کے بجائے وہ یہ کہے کہ وہ انسان نہیں ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہ نکلے گا کہ وہ حیوان نہیں ہے، کیوں کہ علم منطق میں یہ ثابت ہوچکا ہے کہ مقدم کی نقیض کے استثنا سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا، اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تک آسمان وزمین قایم ہیں کفار کا عذاب

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

بھی قایم رہے گا، پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آسمان وزمین ہمیشہ قایم رہیں گے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ کفار کا عذاب بھی ہمیشہ قایم رہے گا۔ لیکن اگر اس کے بجائے ہم یہ کہیں کہ آسمان وزمین ہمیشہ قایم رہیں گے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلے گا کہ ان کا عذاب بھی قایم نہ رہے گا، اس پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب کفار کے عذاب کے دوام وبقا پر آسمان زمین کے بقاوفنا کا کوئی اثر نہیں ہے تو تشبیہ سے کیا فایدہ؟ لیکن درحقیقت اس تشبیہ سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ عذاب ایک ایسی طویل مدت تک قایم رہے گا جس کا تصور بھی انسانی عقل میں نہیں آسکتا، لیکن یہ مسئلہ کہ اس عذاب کی انتہا بھی ہوگی یا نہیں؟ دوسری دلیل سے ثابت ہوگا، امام صاحب اپنے اس طبع زاد جواب کو لکھ کر لکھتے ہیں:

ھذا الجواب الذی قررتہ جواب حق ولکنہ یفہمہ انسان الف شیئاً من المعقولات.	یہ جواب جو میں نے دیا ہے حق ہے لیکن اس کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو کسی قدر معقولات سے آشنا ہو۔

اس آیت میں ''الا ماشاء ربك'' سے جو استثنا کیا گیا ہے اس کے متعدد جواب دیے ہیں۔

''اِلَّا'' کا حرف اس آیت میں ''سوی'' کے معنی میں آیا یعنی جب خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب تک آسمان وزمین قایم ہیں کفار دوزخ میں رہیں گے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ آسمان وزمین جب تک دنیا میں قایم ہیں اسی وقت تک وہ لوگ دوزخ میں رہیں گے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا کہ دوزخ میں ان کا دائمی ایام اس کے سوا ہوگا، غرض خدا نے ان کو دائمی عذاب کی پہلے تو وہ مدت بتائی جس سے بڑی عرب کے نزدیک کوئی مدت نہ تھی، پھر اس استثنا سے اس مدت پر ایسا اضافہ کیا جس کی کوئی انتہا نہیں ہوگی۔

۲-اس استثنا سے وہ زمانہ مراد ہوگا جو میدان حشر میں گذرے گا اور اس میں حساب کتاب ہوگا۔

۳-وہ زمانہ مراد ہے جو قبر میں گذرے گا۔

۴-وہ زمانہ مراد ہے جب وہ دنیا میں زندہ تھے۔

یہ تینوں قول قریب قریب یکساں اور ان کے معنی یہ ہیں کہ یہ تینوں زمانے عذاب سے مستثنیٰ ہیں۔

۵-اس استثناء کا مطلب یہ ہے کہ کفار ہمیشہ دوزخ ہی میں نہیں رہیں گے، بلکہ ان کے عذاب کی نوعیت بدلتی رہے گی اور آگ سے نکال کر کبھی طبقۂ زمہریر میں بھی ڈال دیے جائیں گے،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جہاں ٹھنڈک اور سردی ہوگی۔

۶- اس استثناء سے ثابت ہوتا ہے کہ اہل توحید دوزخ سے نکال لیے جائیں گے، کیوں کہ ''فَاَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا فَفِى النَّارِ'' سے ثابت ہوتا ہے کہ دوام عذاب کا حکم تمام اشقیاء کے لیے ثابت ہے، اس کے بعد ''اِلَّا مَاشَآءَ رَبُّكَ'' کی استثناء نے ظاہر کر دیا کہ یہ حکم تمام اشقیاء کے لیے نہیں ہے، لیکن تمام اشقیاء سے دوام عذاب کے زوال کا حکم یوں بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ بعض اشقیاء سے دوامِ عذاب کی نفی کر دی جائے لیکن چوں کہ کفار کے لیے دوام عذاب کا حکم لازی ہے، اس لیے جن لوگوں سے یہ دائمی عذاب مستثنیٰ کر لیا گیا ہے یہ وہی موحد بدکار ہیں۔

امام صاحب نے اس جواب کو نہایت پسند کیا ہے اور اس پسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس سے معتزلہ کے اس عقیدے کی تردید ہوتی ہے کہ مسلمان بدکار دائمی عذاب میں مبتلا رہیں گے، لیکن اس پر دو اعتراض ہوتے ہیں، ایک تو یہ کہ یہ جواب اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب جواب کی اور وجہیں صحیح نہ ہوں، دوسرے یہ کہ اس آیت میں اس قسم کی استثناء سعداء کے متعلق بھی مذکور ہے:

وَاَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِى الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَاشَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ (ہود۱۱:۱۰۸)	اور جو لوگ نیک بخت ہیں تو وہ ہمیشہ بہشت میں ہوں گے (اس) جب تک آسمان و زمین (قائم) ہیں، برابر اسی میں رہیں گے مگر جس کو خدا چاہے، یہ جنت خدا کی دین ہے، جس کا کبھی خاتمہ ہی نہیں۔

جس کے معنی یہ ہیں کہ نیک بخت لوگ بھی جنت سے نکال لیے جائیں گے۔

امام صاحب نے پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ الا کو سوا کے معنی میں لینا خلاف ظاہر ہے، اسی طرح استثناء سے حشر، قبر اور دنیوی زندگی کا زمانہ مراد لینا بھی بعید ہے، کیوں کہ استثناء خلود فی النار سے کیا گیا ہے، جو آگ میں پڑنے کے بعد کی کیفیت کا نام ہے، اس لیے آگ میں پڑنے سے پہلے خلود فی النار کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی اور جب یہ کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی تو اس سے استثناء بھی نہیں کیا جا سکتا۔

استثنا سے طبقۂ زمہریر کا مراد لینا بھی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جب تک آسمان و زمین کے بقا کی مدت ختم نہ ہو جائے گی، زمہریر کا عذاب نہ ہوگا، حالاں کہ صحیح روایتوں سے ثابت ہے کہ آگ سے زمہریر میں جانے اور زمہریر سے آگ میں آنے کا سلسلہ روزانہ بار بار جاری رہے گا، رہی یہ بات کہ اس قسم کی استثناء جنتیوں کے متعلق بھی مذکور ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر اجماع ہو گیا ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ کوئی شخص جنت میں داخل ہو کر پھر دوزخ میں نہ جائے گا، اس اجماع کی بنا پر ہم کو ان تاویلات میں سے استثناء کو کسی تاویل پر محمول کرنا پڑے گا، لیکن اس آیت میں اس قسم کا اجماع نہیں ہے کہ کوئی شخص دوزخ میں جا کر پھر جنت میں داخل نہ ہو سکے گا، اس لیے اس آیت کو اپنے ظاہری ہی معنی پر محمول کرنا پڑے گا۔

ان دونوں مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ سے پہلے قرآن مجید پر مخالفین کے جو اعتراضات شروع ہو گئے تھے اور لوگوں نے ان کے جو مختلف جوابات دیئے تھے، امام صاحب نے ان تمام جوابات کو جمع کر دیا اور ان پر تنقید کر کے ایک مرجح قول اختیار کر لیا، لیکن اس تنقید وترجیح میں اس بات کا خاص خیال رکھا کہ آیت کی جو تاویل کی جائے وہ قرآن مجید کے الفاظ کے ظاہری معنی سے بعید نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ان تاویلوں کو بالکل نظر انداز کر دیا جو قرآن مجید کے ظاہری معنی سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں، مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

وَلِسُلَيْمٰنَ الرِّيْحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَّرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَاَسَلْنَا لَهٗ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَّعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِاِذْنِ رَبِّهٖ...... (سبا ۳۴:۱۲)	اور (اسی طرح) ہوا کو سلیمان کا تابع کر دیا تھا کہ اس کی صبح کی منزل ایک مہینے بھر (راہ) ہوتی اور (اسی طرح) اس کی شام کی منزل مہینے بھر کی (راہ) ہوتی اور ہم نے ان کے لیے تانبے (کو پگھلا کر اس) کا ایک چشمہ بہا دیا تھا اور جنات میں سے وہ لوگ تھے جو ان کے پروردگار کے حکم سے ان کے سامنے کام کرتے تھے۔

اس کی تاویل بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ اس آیت میں ہوا سے صبا رفتار گھوڑے اور جن سے طاقتور آدمی مراد ہیں، لیکن امام صاحب یہ قول نقل کر کے لکھتے ہیں:

وهذا كله فاسد حملة على هذا ضعف اعتقاده وعدم اعتماده على قدرة الله والله قادر على كل ممكن وهذه اشياء ممكنة	یہ سب لغو ہے اس شخص کے ضعف اعتقاد اور خدا کی قدرت پر اس کے عدم اعتماد نے اس کو اس تاویل پر آمادہ کیا، ورنہ خدا ہر ممکن چیز پر قادر ہے اور یہ تمام چیزیں ممکن ہیں۔

بہر حال تفسیر کبیر میں امام صاحب کا خاص انداز یہ ہے کہ ان سے پہلے قرآن مجید کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کو جمع کر دیتے ہیں اور ان اقوال مختلفہ میں جو قول قابل ترجیح ہوتا ہے اس کو ترجیح دے دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اس تفسیر میں نہایت آزادی اور بے نفسی سے کام لیا ہے، جا بہ جا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حکمائے اسلام کی رائیں اور معتزلہ کے اقوال نقل کرتے ہیں اور گو وہ عام مفسرین کے خلاف ہوتے ہیں لیکن ان کی تردید نہیں کرتے، بلکہ جابجا ان کی زبان سے کلمات تحسین نکل جاتے ہیں، اس قسم کے تمام اقوال کو اگر جمع کر دیا جائے تو قرآن مجید کی عقلی تفسیر کا ایک معقول طرز قایم ہو جائے گا، یعنی الفاظ و معانی کے باہمی ربط و مطابقت کے ساتھ قرآن مجید کی اکثر آیتوں سے عقلی اعتراضات اٹھ جائیں گے، مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب خداوند تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ مجھ کو یہ دکھادے کہ تو مردوں کو کیوں کر زندہ کرتا ہے، تاکہ میرے دل کو مزید اطمینان حاصل ہو تو خداوند تعالیٰ نے ان کو حکم دیا۔

فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَاْتِيْنَكَ سَعْيًا (بقرہ:۲-۲۶۰)	چار پرندلو اور ان کو اپنے پاس منگواؤ اور بوٹی بوٹی کر ڈالو پھر ایک پہاڑی پر ان کا ایک ایک ٹکڑا رکھ دو، پھر ان کو بلاؤ تو وہ (آپ سے آپ) تمہارے پاس دوڑے چلے آئیں گے۔

اور اس آیت کی تفسیر میں تمام مفسرین کا اجماع ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان چاروں پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے اور ان کے خون، گوشت اور پروں کو باہم مخلوط کر دیا، صرف ابو مسلم صفہانی کو اس سے انکار ہے، وہ کہتا ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خداوند تعالیٰ سے مردوں کو زندہ کرنے کی درخواست کی تو خداوند تعالیٰ نے ایک مثال کے ذریعہ سے اس مشکل مسئلہ کو آسان کر دیا، اس بنا پر "فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ" کا مطلب یہ ہے کہ ان چاروں پرندوں کو خوب پرچالو اور اس کا خوگر بنالو کہ جب تم ان کو بلاؤ تو وہ تمہارے پاس چلے آئیں، جب وہ اس کے خوگر ہو جائیں تو ان میں سے ہر ایک پرند کو زندہ ایک ایک پہاڑ پر چھوڑ دو، پھر ان کو بلاؤ تو وہ تمہارے پاس دوڑ کر چلے آئیں گے اور اس محسوس مثال سے یہ ظاہر کرنا تھا کہ اسی طرح روحیں بھی آسانی کے ساتھ اپنے اپنے اجسام میں واپس چلی آئیں گی، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالو کیوں کہ مشہور لغت میں "فَصُرْهُنَّ" کے معنی پرچانے اور مانوس کرنے کے ہیں، اگر اس کے معنی ٹکڑے کرنے کے ہوتے تو اس کے بعد "اِلَيْكَ" کا لفظ نہ آتا، کیوں کہ اس حالت میں اس کا صلہ "الیٰ" کے حرف کے ساتھ نہیں آتا، اس کا صلہ "الیٰ" کے ساتھ اسی وقت آتا ہے جب اس کے معنی پرچانے اور مانوس کرنے کے ہوتے ہیں۔

اس کے علاوہ "اُدْعُهُنَّ" کی ضمیر پرندوں کی طرف عاید ہوتی ہے، ان کے اجزا کی طرف عاید نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اجزا متفرق طور پر پہاڑوں کے اوپر موجود ہوتے تو ضمیر ان اجزا کی طرف عاید

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتی، پرندوں کی طرف عاید نہ ہوتی، اسی طرح ''یَاْتِیْنَكَ سَعْیاً'' میں بھی ضمیر پرندوں کی طرف عاید ہوتی ہے، ان کے اجزا کی طرف عاید نہیں ہوتی لیکن اگر یہ اجزا خود دوڑ کر باہم مل جاتے تو ضمیر اجزا کی طرف عاید ہوتی۔

لیکن جو لوگ اس آیت کے یہ معنی لیتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے اور پھر ان کو بلایا تو وہ ٹکڑے دوڑتے ہوئے چلے آئے، وہ اپنے قول پر متعدد دلایل قایم کرتے ہیں:

۱- ابو مسلم اصفہانی سے پہلے جس قدر مفسرین گذرے ہیں سب کا اس معنی پر اجماع ہے، اس لیے انکا انکار اجماع کا انکار ہے۔

۲- اگر صرف ایک محسوس مثال کے ذریعہ سے حشر و نشر کا ثابت کرنا مقصود تھا تو وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس لیے ان کو دوسروں پر کیا شرف حاصل ہوگا۔

۳- حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ دیکھنا چاہا تھا کہ خداوند تعالیٰ مردوں کو کیوں کر زندہ کر دیتا ہے اور آیت سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ خواہش پوری کر دی گئی لیکن ابو مسلم کے قول کے بہ موجب حقیقتاً یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی۔

۴- خدا کے اس حکم سے کہ ''ہر پہاڑ پر ان کا ایک ایک ٹکڑا رکھ دو'' ثابت ہوتا ہے کہ ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے گیے تھے(۱)۔

لیکن امام صاحب نے ان دونوں اقوال میں سے کسی کی نسبت اپنی ترجیحی رائے ظاہر نہیں کی ہے جس سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں قول برابر کا درجہ رکھتے ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سامری سے جب گوسالہ بنانے پر باز پرس کی تو اس نے جواب دیا کہ:

بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوْا بِهٖ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ فَنَبَذْتُهَا...... (طٰہٰ:۲۰:۹۶)	مجھے وہ چیز دکھائی دی جو اوروں کو نہیں دکھائی دی (جبرئیل کو دیکھا کہ وہ گھوڑے پر سوار چلے جا رہے ہیں) تو میں نے (جبریل) فرشتے (کے گھوڑے) کے نقش قدم (کی مٹی) سے ایک مٹھی بھر لی، پھر اس کو (ڈھلے ہوئے بچھڑے میں) ڈال دیا۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۹۴-۴۹۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس آیت میں تمام مفسرین رسول سے حضرت جبریل علیہ السلام مراد لیتے ہیں اور آیت کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ سامری نے رسول یعنی حضرت جبریل علیہ السلام کو گھوڑے پر سوار دیکھا تو اس کے سم کی خاک اٹھالیا اور اس کو ڈھلے ہوئے بچھڑے کے قالب میں ڈال دیا اور وہ زندہ ہوگیا، لیکن ابومسلم اصفہانی کے نزدیک قرآن مجید میں یہ تصریح مذکور نہیں ہے، اس لیے وہ رسول سے خود حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے اثر سے ان کی سنت، ان کی رسم اور ان کا دین مراد لیتا ہے، کیوں کہ عرب کے محاورے میں جب کوئی شخص کسی کی پیروی کرتا ہے اور اس کے نقش قدم پر چلتا ہے تو کہتے ہیں ''یقبض اثرہٗ'' اور آیت کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سامری کو ملامت کی اور اس سے پوچھا کہ تو نے گوسالے کے ذریعہ سے تمام قوم کو کیوں گم راہ کردیا تو اس نے جواب دیا کہ مجھے وہ بات معلوم ہوئی جو اوروں کو معلوم نہیں ہوئی، یعنی مجھے یہ معلوم ہوگیا کہ آپ جس مذہب کے پابند ہیں وہ سچا مذہب ہے، میں آپ کے نقش قدم پر تھوڑا سا چلا تھا، یعنی آپ کی سنت اور آپ کے دین کی تھوڑی بہت پیروی کی تھی لیکن بعد کو معلوم ہوا کہ یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کو پھینک دیا یعنی چھوڑ دیا۔

اس پر صرف یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ موقع ومحل کے لحاظ سے طرز خطاب یہ ہونا چاہیے کہ میں نے آپ کی پیروی کی تھی نہ یہ کہ میں نے رسول کی تقلید کی تھی، لیکن امراورؤسا کے سامنے اسی طریقہ سے خطاب کیا جاتا تھا، مثلاً امیر نے یہ فرمایا، امیر نے یہ کیا، لیکن اب یہ شبہہ ہوتا ہے کہ جب سامری حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت کا منکر نہ تھا تو اس نے ان کو رسول کیوں کر کہا، لیکن یہ بعینہٖ وہی طریقۂ خطاب ہے جس کو کفار نے رسول اللہ ﷺ کے مقابلہ میں اختیار کیا تھا:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْ نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ اِنَّكَ لَمَجْنُوْنٌ (حجر ۱۵:۶) اے شخص جس پر قرآن نازل ہوا ہے تو دیوانہ ہے۔

حالاں کہ ان کا اعتقاد نہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ پر قرآن نازل ہوا ہے۔

امام صاحب نے ان دونوں تفسیروں کو نقل کر کے لکھا ہے کہ اگرچہ ابومسلم اصفہانی کی تفسیر اور تمام مفسرین کے مخالف ہے تاہم متعدد وجوہ سے وہ تحقیق سے زیادہ قریب ہے۔

۱۔ حضرت جبریل علیہ السلام نہ تو رسول کے لفظ سے مشہور ہیں نہ اس سے پہلے ان کا ذکر آیا ہے، کہ لام تعریف سے ان کی طرف اشارہ کیا جائے، اس لیے اس لفظ سے جبریل علیہ السلام مراد لینا گویا علم غیب کی تکلیف دینا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲- عام مفسرین کی تفسیر کے رو سے آیت میں بعض الفاظ کو محذوف ماننا پڑے گا، یعنی یہ کہ میں نے ایک چٹکی خاک رسول کے گھوڑے کی سم سے لی اور الفاظ کا محذوف ماننا اصل کے خلاف ہے۔

۳- اس تفسیر کے متعلق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سامری نے حضرت جبریل علیہ السلام کو کب دیکھا؟ اور اس کو کیوں کر معلوم ہوا کہ حضرت جبریل علیہ السلام کے گھوڑے کی سم کی خاک میں زندہ کرنے کا اثر ہے؟ عام مفسرین اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ سامری نے حضرت جبریل علیہ السلام کو اس دن دیکھا تھا جب موسیٰ علیہ السلام کے لیے دریا پھٹا تھا، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک روایت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ طور پر لے جانے کے لیے جب حضرت جبریل علیہ السلام اترے تھے تو ان کو سامری نے دیکھا تھا، لیکن اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام لوگوں میں صرف سامری ہی نے ان کو کیوں دیکھا؟ اور کیوں کر پہچانا؟ کلبی کی روایت کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ فرعون نے جب بنو اسرائیل کی اولاد کے ذبح کرنے کا حکم دیا تو جس عورت کے بچہ پیدا ہوتا تھا وہ اس کو ایک مخفی مقام پر پھینک آتی تھی، فرشتے اس قسم کے بچوں کو اٹھالے جاتے تھے اور ان کی پرورش کرتے تھے، اسی طریقہ کے مطابق سامری کو حضرت جبریل علیہ السلام اٹھالے گئے تھے اور اس کی پرورش کی تھی، اس لیے وہ بچپن ہی سے ان سے مانوس و آشنا تھا، لیکن امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی روایتیں بعید از عقل ہیں۔

۴- اگر اس قسم کی مٹی سے ایک کا فرواقف ہو سکتا ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی اسی قسم کی کسی چیز سے واقف تھے اور ان کے تمام معجزات اسی کے اثر سے پیدا ہوئے، اب ان لوگوں کے شبہ کی شکل پیدا ہو جاتی ہے جو معجزات پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ممکن ہے کہ پیغمبروں کو کوئی ایسی دوا معلوم ہو جس کے اثر سے معجزات پیدا ہوئے ہوں، اس لیے پیغمبروں کے معجزات کا ثابت ہونا بھی ناممکن ہو جائے گا(۱)۔

حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کی پیدائش کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا (نساء:۴-۱)	لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو تن واحد (یعنی آدم) سے پیدا کیا اور اس سے اس کی بی بی (حوا) کو پیدا کیا۔

لیکن اس پیدائش کی کیفیت کے متعلق اختلاف ہے، عام مفسرین کا خیال ہے کہ خداوند تعالیٰ نے جب حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو پہلے ان کو سلا دیا، نیند آنے کے بعد حضرت حوا علیہا السلام کو ان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی بائیں پسلی سے پیدا کیا، ایک حدیث میں ہے کہ عورت ایک ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہے اور یہ لوگ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، لیکن ابو مسلم کی رائے میں اس کے معنی یہ ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی جنس سے ان کی بی بی کو پیدا کیا، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا (نحل ۱۶:۷۲) — اور تمہیں میں سے خدا نے تمہارے لیے تمہاری بیبیوں کو پیدا کیا۔

بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ (جمعہ ۶۲:۲) — وہ (خدا) ہی تو ہے جس نے (عرب کے) جاہلوں میں ان ہی میں سے (محمد کو) پیغمبر (بنا کر) بھیجا۔

اور ان دونوں آیتوں کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے تمہاری ہی جنس سے تمہاری بیبیوں کو پیدا کیا اور عرب ہی کی جنس سے رسول اللہ ﷺ کو پیغمبر بنا کر بھیجا، بعینہ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام سے ان کی بی بی کے پیدا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان ہی کی جنس سے پیدا کی گئی۔

اس پر صرف یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس تفسیر کی رو سے خداوند تعالیٰ کا یہ قول:

خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ — تم کو تن واحد سے پیدا کیا۔

صحیح نہیں ہو سکتا، کیوں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی طرح جب حضرت حوا علیہا السلام بھی مستقل طور پر پیدا ہوئیں تو لوگوں کی پیدائش ایک جان سے نہیں ہوئی بلکہ دو جانوں سے ہوئی، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تخلیق و ایجاد کی ابتدا چوں کہ حضرت آدم علیہ السلام سے ہوئی اس لیے یہ کہنا صحیح ہے کہ خداوند تعالیٰ نے لوگوں کو ایک جان سے پیدا کیا، اس کے علاوہ خداوند تعالیٰ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کر سکتا تھا، اسی طرح حضرت حوا علیہا السلام کو بھی مٹی سے پیدا کر سکتا تھا، پھر ان کو حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا کرنے میں کیا فایدہ؟ (۱)

حضرت زکریا علیہ السلام کو جب حضرت یحییٰ علیہ السلام کی بشارت دی گئی تو انہوں نے کہا کہ خداوندا! میرے بچہ کیوں کر پیدا ہو سکتا ہے؟ میں خود تو بوڑھا ہو گیا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے، اگر ایسا ہونے والا ہے تو میرے لیے اس کی کوئی نشانی ٹھہرا دے، اس پر ارشاد ہوا:

اٰيَتُكَ اَنْ لَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا (آل عمران ۳:۴۱) — نشانی جو تم مانگتے ہو یہ ہے کہ تین دن تک لوگوں سے بات نہ کرو گے، مگر اشارتاً۔

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۹۱-۱۹۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مفسرین اس آیت کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے تین دن تک ان کی زبان بند کردی اور وہ لوگوں سے صرف اشارتاً بات چیت کر سکتے تھے اور اس میں دو فایدے تھے، ایک تو یہ کہ یہ استقرار حمل کی علامت قرار پائے، دوسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ نے صرف دنیوی معاملات پر گفتگو کرنے کے لیے ان کی زبان بند کردی تھی، لیکن اس حالت میں وہ ذکر و دعا اور تسبیح و تہلیل کر سکتے تھے، اس لیے ایک ہی چیز نشانی بھی تھی اور ادائے شکر کا ذریعہ بھی تھی، اس کے علاوہ یہ واقعہ متعدد حیثیتوں سے معجزہ تھا، ایک تو یہ کہ تسبیح و تہلیل کی قدرت اور امور دنیوی پر گفتگو کرنے کی عدم قدرت سب سے بڑا معجزہ ہے، دوسرے یہ کہ باجود ہر قسم کی جسمانی صحت کے صرف تین دن کے لیے زبان کا بند ہو جانا ایک معجزہ تھا، تیسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ جب ایسا ہوگا تو حمل قرار پا جائے گا، پھر اس چیز کے موافق حمل کا قرار پا جانا بھی ایک معجزہ ہے، لیکن ابو مسلم اصفہانی کے نزدیک اس آیت کے یہ معنی ہیں کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے جب خداوند تعالیٰ سے استقرار حمل کی نشانی طلب کی تو خداوند تعالیٰ نے ان کو حکم دیا کہ تین دن اور تین رات تک اور لوگوں سے بات چیت نہ کریں، بلکہ صرف تسبیح و تہلیل میں مشغول رہیں، اگر اور لوگوں سے بات چیت کرنے کی ضرورت ہو تو اشارہ و کنایہ سے کرلیں، اس حکم کی تعمیل سے ان کا مطلب حاصل ہو جائے گا، امام صاحب نے بھی ابو مسلم اصفہانی کے اس قول کو بہت پسند کیا ہے اور لکھا ہے:

وهذا القول عندى حسن معقول و ابو مسلم حسن الكلام فى التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطايف (۱)	میرے نزدیک یہ ایک معقول بات ہے اور تفسیر میں ابو مسلم کا کلام نہایت اچھا ہوتا ہے اور وہ بہت سی دقیق اور لطیف باتیں ڈھونڈ کر نکالتا ہے۔

''**وسع كرسيه السموٰت والارض**'' کی تفسیر میں کرسی کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، جن میں پہلا قول یہ ہے کہ وہ ایک بہت بڑا جسم ہے، جس کی وسعت آسمان اور زمین دونوں کے برابر ہے، اس قول میں قرآن مجید کے بالکل ظاہری الفاظ کی پابندی کی گئی ہے، لیکن اسی کے مقابل میں ایک معتزلی متکلم قفال کے نزدیک اس آیت سے خداوند تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کی تصویر کھینچنا مقصود ہے، کیوں کہ خداوند تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات کے بیان میں انسانوں کے لیے وہی طرز خطاب اختیار کیا ہے جس کے وہ امراء و سلاطین کے متعلق خوگر تھے، مثلاً لوگ بادشاہوں کے محلات

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۶۷-۶۶۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا طواف اور ان کی زیارت کے عادی تھے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے بھی خانہ کعبہ کو اپنا گھر قرار دیا، تاکہ لوگ اس کا طواف کریں، حجر اسود کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ دنیا میں خدا کا دایاں ہاتھ ہے، پھر خداوند تعالیٰ نے اس کے چومنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ لوگ اپنے بادشاہوں کے ہاتھ چومتے ہیں، اسی طرح قیامت کے دن بندوں کے حساب وکتاب کے موقع پر فرشتوں، پیغمبروں اور شہیدوں کے حاضر ہونے اور ترازو کے قایم کرنے کا جو ذکر ہے اس سے بھی اسی قسم کی مشابہت مقصود ہے، اسی قیاس کے مطابق خداوند تعالیٰ نے اپنے لیے عرش کو ثابت کیا ہے اور اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ اس کا عرش پانی پر قایم ہے اور اس کے اردگرد فرشتے اپنے خدا کی تسبیح وتحمید کرتے ہیں اور ان کے اوپر آٹھ فرشتے خداوند تعالیٰ کے عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں، پھر خداوند تعالیٰ نے اپنے لیے ایک کرسی ثابت کی اور فرمایا کہ اس کی وسعت آسمان وزمین کی وسعت کے برابر ہے، اس اصول کے معلوم ہوجانے کے بعد عرش وکرسی کے متعلق جس قدر الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن سے تشبیہ وتجسیم کا شبہہ پیدا ہوتا ہے اسی قسم کے بلکہ اس سے قوی تر الفاظ خانہ کعبہ، طواف اور حجر اسود کے بوسے کے متعلق وارد ہوئے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ہم سب نے اس پر اتفاق کرلیا ہے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی عظمت وکبریائی کا بیان مقصود ہے، ورنہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ذات اس سے بالاتر ہے، کہ وہ خانہ کعبہ میں مقیم ہو، عرش وکرسی کے متعلق بھی جو الفاظ آئے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہیں۔

قفال کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کے الفاظ کی تاویل نہایت خوبی کے ساتھ کرتے ہیں، چناں چہ خود امام صاحب نے اس کا اعتراف کیا ہے اور لکھا ہے:

اعلم ان القفال رحمه الله كان حسن الكلام فى التفسير دقيق النظر فى تاويلات الالفاظ (۱)	جاننا چاہیے کہ قفال رحمۃ اللہ تفسیر نہایت خوبی کے ساتھ کرتے ہیں اور الفاظ کی تاویل میں نہایت دقیق النظر ہیں۔

لیکن آیت کی تفسیر میں وہ پہلے ہی قول کو صحیح سمجھتے ہیں اور قفال کی تفسیر کو خلاف ظاہر قرار دیتے ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں:

وهذاجواب مبين الاان المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لايجوز (۲)	اور یہ یعنی قفال کا جواب واضح ہے، لیکن قابل اعتماد قول پہلا ہی ہے، کیوں کہ بغیر دلیل کے ظاہر کا چھوڑنا جائز نہیں۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۶۹ (۲) ایضاً ج ۲ ص ۴۷۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا اصول یہ ہے کہ جس موقع پر دلیل عقلی سے قرآن مجید کے ظاہری معنی کا مراد لینا ممکن نہ ہو وہاں وہ تاویل کو جائز بلکہ ضروری قرار دیتے ہیں اور اسی بنا پر اس آیت کی تفسیر میں:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ السَّبْعُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهِنَّ وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ اِنَّهٗ كَانَ حَلِيْمًا غَفُوْرًا (بنی اسرائیل ۱۷:۴۴)

ساتوں آسمان اور زمین اور جو (فرشتے اور آدمی) آسمان و زمین میں ہیں (سب) اس کی تسبیح (وتقدیس) میں لگے ہیں اور جتنی چیزیں ہیں سب اس کی حمد (وثنا) کے ساتھ اس کی تسبیح (وتقدیس) کر رہی ہیں، مگر تم لوگ ان کی تسبیح (وتقدیس) کو نہیں سمجھتے، اس میں شک نہیں وہ بڑا ہی تحمل کرنے والا اور بڑا ہی درگذر کرنے والا ہے۔

لکھتے ہیں کہ ”زندہ اور مکلف خداوند تعالیٰ کی تسبیح وتقدیس دو طریقوں سے کرتا ہے، ایک تو قول سے مثلاً زبان سے سبحان اللہ کہتا ہے، دوسرے خداوند تعالیٰ کی توحید، تقدیس اور عزت پر اپنے حالات کی دلالت سے، لیکن جانور مکلف نہیں ہیں اور جمادات جو زندہ نہیں ہیں وہ صرف دوسرے طریقہ سے تسبیح وتقدیس کرتے ہیں، کیوں کہ پہلے طریقہ کے موافق تسبیح وتقدیس کے لیے علم، نطق اور فہم وادراک کی ضرورت ہے اور جمادات میں ان چیزوں کا وجود محال ہے، اس لیے ان کی تسبیح صرف دوسرے طریقہ کے موافق ہو سکتی ہے، کیوں کہ اگر ہم اس کو جائز قرار دے لیں کہ جمادات عالم اور متکلم ہو سکتے ہیں تو خداوند تعالیٰ کے عالم وقادر ہونے سے اس کے زندہ ہونے پر دلیل نہیں لا سکتے اور اس صورت میں ہم کو اس کے زندہ ہونے کا علم نہیں ہو سکتا اور یہ کفر ہے، کیوں کہ اس حالت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جمادات میں جو کہ زندہ نہیں ہیں جب یہ جائز ہے کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات اور تسبیح وتقدیس کے عالم ہوں تو اس صورت میں یہ ضروری نہیں کہ جو چیز عالم، قادر اور متکلم ہو وہ زندہ بھی ہو، اس لیے خداوند تعالیٰ کے عالم وقادر ہونے سے اس کا زندہ ہونا ضرور نہیں قرار پاتا اور یہ جہل بھی ہے اور کفر بھی، کیوں کہ بداہتاً معلوم ہے کہ جو شخص زندہ نہیں ہے وہ عالم، قادر اور متکلم نہیں ہو سکتا اور اس پر تمام علمائے محققین کا اتفاق ہے، لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ تمام جمادات، نباتات اور حیوانات خداوند تعالیٰ کی تسبیح وتقدیس کرتے ہیں کیوں کہ اس آیت سے بہ تصریح ثابت ہوتا ہے کہ یہ

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

تمام چیزیں خداوند تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کرتی ہیں، لیکن اس تسبیح و تقدیس کو خداوند تعالیٰ کے کمال قدرت وحکمت کی دلیل نہیں قرار دے سکتے، کیوں کہ خداوند تعالیٰ خود فرماتا ہے" وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ "یعنی تم لوگ ان کی تسبیح کو سمجھ نہیں سکتے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان چیزوں کی تسبیح سے ہم واقف نہیں ہیں، حالاں کہ خداوند تعالیٰ کی قدرت اور حکمت کے وجود پر ان کی دلالت سے ہم واقف ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ یہ تسبیح جس سے ہم واقف نہیں ہیں اس تسبیح سے مختلف ہے جس سے ہم واقف ہیں، لیکن اس کا جواب متعدد طریقوں سے دیا جا سکتا ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ مثلاً ہم ایک سیب کو لیں جو بہت سے اجزاء لایتجزی سے مرکب ہے اور ان میں ہر ایک جزو خداوند تعالیٰ کے وجود کی مستقل دلیل ہے، اس کے ساتھ ان میں ہر ایک جزو کے اوصاف مختلف ہیں، ان کا ذائقہ، ان کا رنگ اور ان کی خوشبو وغیرہ الگ الگ ہیں، لیکن ان اوصاف کے ساتھ ان اجزاء کا متصف ہونا ممکن ہے، اس لیے یہ اختصاص صرف ایک مخصص کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے، جو قادر اور حکیم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سیب کا ہر جزو خداوند تعالیٰ کے وجود کی مستقل دلیل ہے اور اسی طرح ان میں ہر جزو کا مخصوص وصف بھی خداوند تعالیٰ کے وجود کی دلیل ہے، لیکن چوں کہ ان اجزاء کی تعداد اور ان کے اوصاف کے حالات ہم کو معلوم نہیں ہیں، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا: وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ ۔

۲- دوسرے یہ کہ کفار اگر چہ زبان سے خداوند تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرتے تھے، لیکن اس کے وجود کے دلائل جس قدر انواع ہیں، ان پر غور وفکر نہیں کرتے تھے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَكَاَيِّنْ مِّنْ اٰيَةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَمُرُّوْنَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُوْنَ (یوسف ۱۲:۱۰۵)	اور آسمان وزمین میں (خدا کی قدرت کی ایسی) کتنی نشانیاں ہیں جن پر سے لوگ ہو کر گذر جاتے ہیں اور وہ ان کی کچھ پرواہ نہیں کرتے۔

اس لیے" وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ "کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان دلائل پر غور وفکر نہیں کرتے۔

۳- تیسرے یہ کہ اگر چہ کفار زبان سے خداوند تعالیٰ کے ثبوت کا اقرار کرتے تھے لیکن وہ اس کے کمال قدرت سے واقف نہ تھے، اس لیے وہ خداوند تعالیٰ حشر ونشر کا قادر نہیں سمجھتے تھے اس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے تمام چیزوں کی تسبیح سے ناواقف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ تمام چیزیں خداوند تعالیٰ کے کمالِ قدرت پر دلالت کرتی ہیں، لیکن کفار اس دلالت کو نہیں سمجھ سکتے، اس کے ساتھ جب خداوند تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے ارشاد فرمایا:

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا (بنی اسرائیل ۱۷:۴۲)

(اے پیغمبر ان لوگوں سے) کہو کہ اگر خدا کے ساتھ جیسا کہ (یہ لوگ) کہتے ہیں (اور) معبود (بھی) ہوتے تو اس صورت میں ان معبودوں نے (کبھی کا) مالک عرش (یعنی خدا) تک (پہنچنے) کا راستہ ڈھونڈھ نکالا ہوتا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ کفار اس دلیل سے ناواقف تھے، لیکن جب خداوند تعالیٰ نے اس دلیل کو بیان فرمایا تو ساتھ ساتھ آسمان وزمین اور آسمان وزمین میں رہنے والوں کی تسبیح کو بھی بیان فرمایا جس کے معنی یہ ہیں کہ تمام چیزیں اس دلیل کی صحت وقوت پر دلالت کرتی ہیں، لیکن تم لوگ اس دلیل کو نہیں سمجھتے، بلکہ کفار توحید، عدل، نبوت اور معاد کے اکثر دلایل سے غافل تھے، اس لیے **لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** سے یہی مراد ہے، اس آیت میں خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد "**إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا**" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، کیوں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان لوگوں کا اس تسبیح کو نہ سمجھنا بہت بڑا گناہ ہے، لیکن یہ گناہ اسی وقت ہوسکتا ہے، جب تسبیح سے خداوند تعالیٰ کے کمال قدرت وحکمت پر ان چیزوں کو دلیل قرار دیا جائے، اور یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ لوگ اپنے جہل وغفلت سے ان دلایل کے طریقۂ دلالت کو نہیں سمجھتے، لیکن اگر اس تسبیح کے یہ معنی لیے جائیں کہ یہ تمام جمادات الفاظ کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ کی تسبیح کرتے ہیں تو ان تسبیحوں کا نہ سمجھنا کوئی جرم نہیں رہتا۔(۱)

اسی اصول کے مطابق معتزلہ اور اہل معنی نے قرآن مجید کی اس آیت:

وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ۔ (انبیا ۲۱:۷۹)

اور ہم نے پہاڑوں کو داؤد کا تابع کر دیا تھا کہ ان کے ساتھ (ساتھ خدا کی) تسبیح وتقدیس کرتے اور (اسی طرح) پرندوں کو (بھی) ان کا تابع کر دیا تھا اور ہم (قادر مطلق ہیں، ایسی ایسی) عجائبات کیا کرتے ہیں۔

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵۹۵-۵۹۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی بھی یہی تفسیر کی ہے، چنانچہ امام صاحب اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس تسبیح کی تفسیر دو طریقوں پر کی جاتی ہے، ایک تو یہ کہ پہاڑ بذات خود تسبیح کرتے تھے، جس کی صورتیں مفسرین نے مختلف بتائی ہیں، مقاتل کہتے ہیں کہ حضرت داؤد علیہ السلام جب خدا کا ذکر کرتے تھے تو پہاڑ اور پرندے بھی ان کے ساتھ خدا کا ذکر کرتے تھے، کلبی کا بیان ہے کہ جب وہ تسبیح کرتے تھے تو پہاڑ ان کا جواب دیتے تھے، سلیمان ابن حیان فرماتے ہیں کہ حضرت داؤد علیہ السلام تسبیح کرتے کرتے جب تھک جاتے تھے تو خداوند تعالیٰ پہاڑوں کو تسبیح کرنے کا حکم دیتا تھا، اس سے حضرت داؤد علیہ السلام کا شوق ونشاط اور بڑھ جاتا تھا۔

تفسیر کا دوسرا طریقہ جس کو بعض اصحاب معانی نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ پہاڑوں اور پرندوں کی تسبیح خوانی کا طریقہ بھی وہی جس کو خداوند تعالیٰ نے اس طرح بیان کیا ہے'' وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ '' البتہ اس معاملہ میں خداوند تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کی تخصیص اس لیے کی ہے کہ وہ بداہتہً اس تسبیح کو سمجھتے تھے، اس لیے ان کا یقین اور بڑھ جاتا تھا، لیکن امام صاحب جیسا کہ ابھی گذرا جس بات کو نہایت زور وشور سے ثابت کر چکے ہیں اس آیت کی تفسیر میں اس کو نظر انداز کر جاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ظاہر معنی کو چھوڑ کر لفظ کے دوسرے معنی لینے کی کیا ضرورت ہے؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ پہاڑوں میں زندگی، علم اور قدرت نہیں پیدا ہوسکتی اور جو چیز زندہ، عالم اور قادر نہیں ہے اس سے کسی فعل کا صدور نہیں ہوسکتا، اس لیے ضرور ہے کہ پہاڑوں میں گویائی خود خدا نے پیدا کی ہوگی، لیکن جو چیز خود گویائی کو پیدا نہیں کرتی بلکہ گویائی کا محل بنتی ہے اس کو متکلم نہیں کہہ سکتے، اس بنا پر اس آیت میں تسبیح کے معنی تصرف کے ہیں جیسا کہ اس آیت میں ''اِنَّ لَكَ فِی النَّهَارِ سَبْحًا طَوِیْلًا '' تسبیح کے معنی تصرف کے ہیں، حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید کی اس آیت:

یٰجِبَالُ اَوِّبِیْ مَعَهٗ وَالطَّیْرَ (سبا ۳۴:۱۰) (چنانچہ ہم نے پہاڑوں کو حکم دیا کہ) پہاڑو! تسبیح وتلاوت میں داؤد کے ساتھ ان کے جوابی ہو جاؤ ایسا ہی حکم پرندوں کو بھی دیا۔

سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ پہاڑو! حضرت داؤد علیہ السلام کے حکم کے مطابق چلو، یعنی خداوند تعالیٰ کی قدرت، تنزیہ پر دلالت کرو، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دونوں اصول یعنی یہ کہ پہاڑ میں زندگی کی صلاحیت نہیں اور تکلم خدا کا فعل ہے، غلط ہیں۔(۱)

(۱) تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۷۵-۱۷۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی سلسلے میں قیامت کے دن انسان کے خلاف اعضاء و جوارح کی شہادت بھی داخل ہے، جس کا ذکر قرآن مجید کی متعدد آیتوں میں آیا ہے، عقلی تفسیر کے رو سے اس کا مطلب تو یہ ہے کہ قیامت کے دن تمام حالات و واقعات اس وضاحت کے ساتھ ظاہر ہو جائیں گے کہ ان کا انکار نا ممکن ہوگا، اسی کو ہاتھ پاؤں کی شہادت دینے سے تعبیر کیا گیا ہے، جس طرح کسی شخص کے مرنے سے جب انتہا درجہ کا رنج وملال پیدا ہو جاتا ہے تو کہتے ہیں کہ اس کے مرنے سے اس کے گھر کی دیواریں بھی روتی ہیں۔(۱) بعینہٖ یہی حالت قیامت کے دن خدا کے سامنے گنہگاروں کی بھی ہوگی کہ معذرت و توبہ کے دروازے ان کے سامنے بند ہو جائیں گے اس لیے ان کی زبانیں بے کار ہو جائیں گی اور وہ مایوسانہ حالت میں اس طرح سر جھکائے ہوئے کھڑے ہوں گے گویا ان کے خلاف خود ان کے ہاتھ پاؤں شہادت دے رہے ہیں، اسی حالت کو خداوند تعالیٰ نے اس آیت میں بیان فرمایا ہے:

اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰىٓ اَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ اَيْدِيْهِمْ وَتَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ (یٰسین ۳۶:۶۵)	آج ہم ان کے مونہوں پر مہریں لگا دیں گے (اور یہ بات نہیں کرنے پائیں گے) اور جیسے کرتوت یہ لوگ کر رہے تھے ان کے ہاتھ ہم کو بتا دیں گے اور ان کے پاؤں بھی گواہی دیں گے۔

قرآن مجید کی اور سورتوں میں بھی اس قسم کی آیتیں ہیں جن میں سب سے زیادہ واضح یہ آیت ہے:

حَتّٰىٓ اِذَا مَا جَآءُوْهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَاَبْصَارُهُمْ وَجُلُوْدُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ وَقَالُوْا لِجُلُوْدِهِمْ لِمَ شَهِدْتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوْٓا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ (حٰمٓ السجدہ ۴۱:۲۰-۲۱)	یہاں تک کہ (جب سب) دوزخ پر آ جمع ہوں گے تو جیسے جیسے عمل یہ لوگ کرتے رہے ہیں ان کے کان اور ان کی آنکھیں اور ان کے چمڑے ان کے خلاف (ان عملوں کی) گواہی دیں گے، اور یہ لوگ اپنے چمڑوں سے پوچھیں گے کہ (بھلا) تم نے ہمارے خلاف کیوں گواہی دی، وہ جواب دیں گے کہ جس (خدا) نے ہر چیز کو گویا کیا ہے اسی نے ہم کو بھی (اپنی قدرت سے) گویا کیا۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۱۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور اس آیت کی تفسیر میں امام صاحب لکھتے ہیں کہ اس شہادت کی کیفیت میں لوگوں کا اختلاف ہے اور اس کے متعلق تین قول ہیں:

۱-خداوند تعالیٰ ان اعضاء میں فہم قدرت اور گویائی پیدا کر دے گا جس کی وجہ سے وہ شہادت دے سکیں گے۔

۲-خداوند تعالیٰ ان اعضاء میں ایسی آوازیں اور ایسے حروف پیدا کر دے گا جو اس شہادت پر دلالت کریں گے جیسا کہ اس نے نخل طور میں گویائی پیدا کر دی تھی۔

۳-ان اعضا کی ایسی حالت پیدا ہو جائے گی جو اس بات پر دلالت کرے گی کہ اس انسان نے یہ گناہ کیا ہے، انہی حالات وعلامات کو شہادت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسا کہ عالم اپنے تغیرات سے اپنے حدوث پر دلالت کرتا ہے، اس مسئلہ میں جو کچھ دشواری پیش آتی ہے وہ معتزلہ کو پیش آئی ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک عقل وقدرت ہر چیز میں پیدا نہیں ہوسکتی بلکہ اس کے لیے ایک خاص جسمانی ڈھانچہ کی ضرورت ہے، اس لیے اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ قیامت میں خداوند تعالیٰ ان اعضا کی ساخت کو بدل دے گا تو اس وقت یہ اعضا یعنی کان، آنکھ اور چمڑے باقی نہ رہیں گے، حالاں کہ آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود یہی اعضا شہادت دیں گے، اس لیے وہ پہلی صورت کو تسلیم نہیں کر سکتے، ان کے مذہب کے مطابق دوسری صورت بھی صحیح نہیں ہوسکتی، کیوں کہ معتزلہ کے نزدیک متکلم وہ شخص ہے جو کلام کرتا ہے، وہ شخص متکلم نہیں ہے جو کلام کے ساتھ متصف ہے، وہ لوگ بے شبہ یہ کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے نخل طور میں گویائی پیدا کی تھی، لیکن وہ درخت متکلم نہ تھا بلکہ متکلم خود خدا تھا، اس لیے اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ خدا نے ان اعضا میں حروف واصوات پیدا کر دیے تو اس سے خود خدا کی شہادت مراد ہوگی، حالاں کہ ظاہر قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ شہادت خود ان اعضا کی طرف منسوب ہے، اب صرف تیسری صورت باقی رہ جاتی ہے، یعنی یہ کہ ان اعضا کے حالات وعلامات کو شہادت قرار دیا جائے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ مجازی معنی ہیں، حالاں کہ اصل یہ ہے کہ جب تک حقیقی معنی مراد لیے جاسکیں مجازی معنی مراد نہیں لینا چاہیے، لیکن اشعری مذہب کے مطابق کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ ان کے نزدیک ہر چیز میں زندگی، عقل، قدرت اور گویائی پیدا ہوسکتی ہے، بلکہ اس مسئلہ پر اس آیت سے بہترین استدلال کیا جاسکتا ہے۔(۱)

(۱) تفسیر کبیر ج ۷ ص ۳۶۵-۳۶۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓی اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰی شَهِدْنَا(اعراف ۷:۱۷۲)	اور جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے ان کی نسلوں کو باہر نکالا اور ان کے مقابلے میں خود انہی کو گواہ بنایا (اس طرح پر کہ ان سے پوچھا) کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں، سب بولے ہاں ہم (اس بات کے) گواہ ہیں۔

اور اس کی تفسیر کے متعلق قدمائے مفسرین مثلاً حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ، حضرت سعید ابن جبیر رضی اللہ عنہ ضحاک رضی اللہ عنہ اور عکرمہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کا قول ہے کہ جب خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو ان کی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا، اس طرح قیامت تک ان سے جس قدر اولاد ہونے والی تھی وہ چیونٹی کی طرح جھڑ پڑی اور اسی سے خداوند تعالیٰ نے یہ عہد لیا، یہ لوگ اس قول کی تائید بعض روایتوں سے کرتے ہیں، لیکن معتزلہ کے نزدیک یہ تفسیر صحیح نہیں ہے، اور اس پر انھوں نے بہ کثرت دلیلیں قایم کی ہیں، مثلاً:

۱-خداوند تعالیٰ کا قول ''من ظهورهم'' ''بنی آدم'' کا بدل ہے، اس لیے آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ خداوند تعالیٰ نے بنی آدم کی پیٹھوں سے ان کی اولاد کو نکالا اس میں اس کا سرے سے ذکر ہی نہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے کوئی چیز نکالی گئی۔

۲-اگر آیت کا یہ مطلب ہوتا کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے ان کی اولاد کو نکالا تو خداوند تعالیٰ ''مِنْ ظُهُوْرِهِمْ '' کا لفظ نہ استعمال کرتا، بلکہ صرف ''ظَهْرَهٗ'' کا لفظ بولتا کیوں کہ حضرت آدم علیہ السلام کے صرف ایک پیٹھ تھی، اسی طرح ''ذُرِّیَّتِهِمْ'' کے بہ جائے ''ذُرِّیَّتَهٗ'' کا لفظ بولتا، حال جمع کے بجائے واحد کا لفظ استعمال کرتا۔

۳-اسی آیت میں خداوند تعالیٰ نے اس نسل کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے یہ بیان کیا کہ ''اِنَّمَآ اَشْرَكَ اٰبَآؤُنَا مِنْ قَبْلُ ''یعنی اس سے پہلے ہمارے باپ دادا نے شرک کیا، لیکن اگر اس سے خود حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد مراد ہو تو یہ قول صحیح نہیں ہوسکتا کیوں کہ وہ مشرک نہ تھے۔

یہ تو لفظی دلایل ہیں، لیکن ان کے علاوہ بہت سے عقلی دلایل بھی ہیں، مثلاً:

۱-حضرت آدم علیہ السلام سے جو نسل پیدا ہوئی اس کی تعداد بہت زیادہ ہے اس لیے ان چیونٹیوں کا مجموعہ بھی حجم و مقدار میں اس قدر بڑا ہوگا کہ وہ حضرت آدم علیہ السلام کی چھوٹی سی پیٹھ میں نہ سما سکے گا۔

۲-زندگی اور عقل و فہم کے لیے جسمانی ڈھانچہ ضروری ہے، اگر یہ شرط ضروری نہ قرار دی جائے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تو خاک کا ہر ذرہ عاقل، عالم اور بہت سی کتابوں کا مصنف ہوسکتا ہے، اس لیے یہ چیونٹیاں جو حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکلیں اس وقت تک عالم اور عاقل نہیں ہوسکتیں جب تک ان میں گوشت و پوست نہ ہو، اور اس صورت میں ان لوگوں کا مجموعہ جو حضرت آدم علیہ السلام کے وقت سے قیامت تک پیدا ہوتے رہیں گے اس قدر عظیم الشان ہوگا جو دنیا میں نہ سما سکے گا، پھر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ یہ مجموعہ دفعۃً حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ میں سما سکے۔

ان اعتراضات سے بچنے کے لیے اصحابِ نظر اور اربابِ معقولات نے اس آیت کی یہ تفسیر کی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے انسانوں کی اولاد کو ان کے باپوں کی صلب سے اس طرح پیدا کیا کہ پہلے وہ نطفہ تھے، پھر رحم مادر میں اس کا استقرار ہوا، پھر وہ خون بنا اور خون بننے کے بعد گوشت و پوست بنا، اس کے بعد پورا بچہ بن کر رحم مادر سے نکلا، اس لیے اس ترتیب و ترکیب میں خداوند تعالیٰ کی وحدانیت، صنعت اور خلقت کے جو دلایل مضمر تھے انھوں نے خداوند تعالیٰ کے وجود کی شہادت دی اور اسی شہادت کی بنا پر انسان نے خود زبان حال سے ''بَلٰی'' کا لفظ استعمال کیا، اگر چہ اس موقع پر زبانی شہادت نہ تھی لیکن خداوند تعالیٰ نے زبان حال کے اسی اقرار کو زبانِ قال کا اقرار قرار دیا، قرآن مجید اور محاوراتِ عرب میں جیسا کہ آگے آئے گا اس کی نظیریں موجود ہیں۔

امام صاحب کا اصلی رجحان اسی قول کی طرف ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ اس دوسری تفسیر پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو یہ پہلی تفسیر کی صحت کے منافی نہیں ہے، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ پہلی تفسیر صحیح ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں دو مرحلے پیش آتے ہیں۔

۱- ایک تو یہ کہ چیونٹیوں سے خدائی کا اقرار لینا صحیح ہے یا نہیں؟

۲- اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو اس کے مطابق آیت کے الفاظ کی تفسیر کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

جن لوگوں کے نزدیک چیونٹیوں سے خدائی کا اقرار لینا صحیح نہیں ہے اس پر انھوں نے جیسا کہ اوپر گذرا عقلی اور لفظی دونوں قسم کے دلایل قایم کیے ہیں اور امام صاحب کے نزدیک عقلی دلایل کا جواب ممکن ہے، اور انھوں نے اشاعرہ کے مذاق کے مطابق بعض دلایل کا جواب بھی دیا ہے، البتہ ان کے نزدیک لفظی دلایل کا جواب نہیں ہے، اس لیے آیت کے الفاظ کے رو سے یہ تفسیر صحیح نہیں ہے، البتہ روایتوں میں یہ آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے ان چیونٹیوں کو حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکالا، خود آیت میں اگر چہ اس کا ثبوت نہیں ہے لیکن آیت میں اس کے بطلان کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے، اس لیے قرآن و حدیث میں کوئی تعارض نہیں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے، بلکہ دونوں تفسیروں کے صحیح مان لینے سے قرآن وحدیث دونوں اعتراضات سے محفوظ رہتے ہیں۔(۱)

اسی قسم کی آیت یہ بھی ہے:

وَاِذَا قَضٰٓی اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (بقرہ۲: ۱۱۷)	اور خدا جب کسی کام کا کرنا ٹھان لیتا ہے تو بس اس کی نسبت فرما دیتا ہے کہ ہو اور وہ ہو جاتا ہے۔

جو لوگ اولاد آدم کی شہادت کو زبانِ حال کی شہادت قرار دیتے ہیں وہ اسی آیت کو استشہاد میں پیش کرتے ہیں اور امام صاحب بھی ان کے ساتھ متفق ہیں، چنانچہ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خداوند تعالیٰ جب کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہو جا پھر وہ ہو جاتی ہے، کیوں کہ متعدد وجوہ سے یہ مطلب صحیح نہیں ہے، اس لیے اس کی تاویل کرنا چاہیے، لیکن جن لوگوں نے اس کی تاویلیں کی ہیں امام صاحب کے نزدیک وہ صحیح نہیں ہیں، بلکہ اس کی صحیح تاویل یہ ہے کہ اس سے صرف خداوند تعالیٰ کی قدرت کا اظہار مقصود ہے۔(۲)

اسی طرح ان لوگوں نے استشہاد میں قرآن مجید کی اس آیت کو بھی پیش کیا ہے:

ثُمَّ اسْتَوٰٓی اِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَآ اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ (حم السجدہ۴۱: ۱۱)	پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ (اس وقت تک) کہر (کی طرح کا) تھا تو اس کو اور زمین کو حکم دیا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ تو اور زبردستی سے آؤ تو (جو حکم ہم دیتے ہیں اس پر کاربند ہو) دونوں نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے (حکم بجالانے کو حاضر ہیں)

کہ اس سے حقیقی خطاب مقصود نہیں ہے، بلکہ اس سے ایجاد اور اظہار قدرت مقصود ہے، اور امام صاحب بھی اس قول کو ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ''بظاہر اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آسمان وزمین کو حکم دیا اور انھوں نے اس حکم کی اطاعت کی، اس بنا پر اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں، ایک تو یہ کہ ''یہی ظاہری معنی مراد لینے چاہئیں اور یہ کوئی ناممکن چیز نہیں ہے، خداوند تعالیٰ خود کہتا ہے کہ ہم نے اپنی امانت کو آسمان وزمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا، لیکن انھوں نے اس بار کے اٹھانے سے پرہیز کیا'' اس سے معلوم ہوا کہ وہ خدا سے واقف تھے، اور ان میں تکلیف کے بار اٹھانے کی صلاحیت تھی، لیکن خود اس آیت کے دوسرے ٹکڑے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس خطاب کے

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۴۵۸ و ۴۶۲ (۲) ایضاً ج ۱ ص ۶۹۸-۶۹۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وقت آسمان وزمین موجود نہ تھے، کیوں کہ اس کے بعد خداوند تعالیٰ فرماتا ہے:

فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِیْ یَوْمَیْنِ (حٰم السجدۃ ۴۱-۱۲)	اس کے بعد دو دن میں اس (کہر کے طبقات) کے سات آسمان بنائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ آسمان وزمین کی پیدائش اس حکم کے بعد ہوئی، اور ایک معدوم چیز کو کوئی حکم نہیں دیا جا سکتا اس لیے اس سے صرف ایجاد اور اظہار قدرت مقصود ہے۔(۱)

قرآن مجید میں ذوالقرنین کے قصے میں ہے:

حَتّٰیٓ اِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِیْ عَیْنٍ حَمِئَةٍ وَّ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا (کہف ۱۸:۸۶)	یہاں تک کہ جب (چلتے چلتے) آفتاب کے غروب ہونے کے مقام پر پہنچا تو اس کو آفتاب ایسا دکھائی دیا کہ (جیسے) وہ کالی کالی کیچڑ کے کنڈ میں ڈوبتا ہے، اور دیکھا کہ اس (کنڈ) کے قریب ایک قوم (بھی) آباد ہے۔

اور اس آیت کی تفسیر کے متعلق اہل اخبار کا بیان ہے کہ سورج درحقیقت کیچڑ میں ڈوبتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ تفسیر بالکل عقل کے مخالف ہے، کیوں کہ سورج زمین سے کئی گنا بڑا ہے، اس لیے وہ زمین کی کسی نہر میں کیوں کر ڈوب سکتا ہے، اس بنا پر اس آیت کی تاویل کرنی چاہیے جس کے متعدد طریقے ہیں، ایک طریقہ تو وہ ہے جس کو ابوعلی جبائی معتزلی نے اپنی تفسیر میں اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ذوالقرنین جب سورج کے ڈوبنے کے مقام پر پہنچا اور اس کے بعد اس کو کوئی آبادی نظر نہیں آئی تو اس کو نظر آیا کہ سورج گویا ایک تیرہ وتاریک نہر میں ڈوب رہا ہے، اگرچہ حقیقۃً ایسا نہیں تھا، جس طرح جو لوگ سمندر کا سفر کرتے ہیں اور ان کو ساحل نظر نہیں آتا تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ سورج سمندر میں ڈوب رہا ہے، حالاں کہ وہ سمندر کے پار ڈوبتا ہے، دوسرے یہ کہ زمین کے مغربی حصے میں جو آبادیاں ہیں ان کو سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور ان میں کیچڑ بہت ہے، اس لیے دیکھنے والے کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سمندروں میں ڈوب رہا ہے۔

ان دونوں تاویلوں کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ اہل اخبار کا بیان ہے کہ سورج ایک نہر میں ڈوبتا ہے جس میں بکثرت کیچڑ اور پانی ہے، لیکن یہ بالکل بعید از عقل ہے، کیوں کہ جب چاند میں گہن لگتا ہے تو اہل مغرب کہتے ہیں کہ یہ گہن رات کے شروع ہونے کے وقت لگا اور اہل مشرق کے یہاں وہ

(۱) تفسیر کبیر ج ۷ ص ۳۵۸-۳۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دن کے شروع ہونے کے وقت لگتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اہل مغرب کے یہاں رات کے شروع ہونے کا جو وقت ہے وہی اہل مشرق کے یہاں دوسرے دن کے شروع ہونے کا وقت ہے، بلکہ ہمارے یہاں رات کے شروع ہونے کا جو وقت ہے وہ کسی شہر میں عصر کا، کسی میں ظہر کا، کسی میں چاشت کا، کسی میں طلوع آفتاب کا اور کسی میں نصف رات کا وقت ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سورج کسی وقت نہیں ڈوبتا، اس لیے یہ کہنا کہ سورج کیچڑ میں ڈوبتا ہے، استقراء ویقین کے بالکل مخالف ہے اور خداوند تعالیٰ کا کلام اس قسم کے اعتراضات سے پاک ہے اور اس صورت میں وہ تاویل لازمی ہے جس کو ہم نے بیان کیا۔(۱)

حالاتِ قیامت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے:

وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ ۨ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ (اعراف ۷: ۸-۹)	اور (عملوں کی تول) اس دن (بالکل) ٹھیک (طور) پر ہوگی تو جن کے اعمال (نیک) کا وزن بھاری ہوگا تو وہی لوگ بامراد ہوں گے اور جن کے اعمال (نیک) کا وزن ہلکا ٹھہرے گا تو یہی وہ لوگ ہوں گے جنھوں نے اس وجہ سے اپنا نقصان کیا کہ ہماری آیتوں کی نافرمانی کرتے تھے۔

اور اس آیت کی تفسیر کے متعلق امام صاحب لکھتے ہیں کہ وزن اعمال کی تفسیر میں دو قول ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ حدیث میں آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ قیامت کے دن ایک ترازو کھڑی کرے گا، جس میں بندوں کے اعمال تولے جائیں گے لیکن اعمال کے تولنے کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ ایمان داروں کے اعمال خوشنما اور کافروں کے اعمال بدنما شکل اختیار کر لیں گے، اور یہی شکلیں تولی جائیں گی، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، دوسرے یہ کہ نامۂ اعمال تولے جائیں گے اور عام مفسرین کا یہی مذہب ہے۔

۲- دوسرا قول جس کے قائل مجاہد، ضحاک اور اعمش ہیں، یہ ہے کہ وزن سے عدل وانصاف مراد ہے، اور اکثر متاخرین نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور وہ کہتے ہیں کہ وزن کا لفظ اس معنی میں لغت میں بکثرت مستعمل ہے کیوں کہ لین دین میں عدل وانصاف کا ظہور دنیا میں وزن و پیمانہ کے ذریعہ ہوتا ہے، اس لیے وزن کو کنایۃً عدل وانصاف کے معنی میں لیا جا سکتا ہے، مثلاً جب کوئی شخص کسی کی قدر

(۱) تفسیر کبیر ج۵ ص ۷۵۳-۷۵۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وقیمت کو نہیں پہچانتا تو محاورے میں کہتے ہیں کہ ''ان فلاناً لا یقیم لفلان وزناً'' یعنی فلاں شخص کے نزدیک فلاں شخص کا کوئی وزن نہیں ہے، محاورے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے فلاں شخص کو ہلکا کر دیا، عقلی دلیل بھی اسی کی مؤید ہے، کیوں کہ تولنے سے کسی چیز کی مقدار معلوم کی جاتی ہے، لیکن عذاب وثواب کی مقدار تولنے سے نہیں معلوم ہو سکتی، کیوں کہ بندوں کے اعمال اعراض ہیں جو معدوم ہو چکے ہیں اور معدوم چیز کا وزن ناممکن ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ باقی ہیں تب بھی ان کا وزن نہیں کیا جا سکتا، رہی یہ بات کہ نامۂ اعمال یا اعمال کی شکلیں تولی جائیں گی تو یہ بھی صحیح نہیں، کیوں کہ قیامت میں جو لوگ خدا کو عادل مانیں گے ان کے لیے اعمال کی مقدار کے متعلق خدا کا حکم وفیصلہ ہی کافی ہوگا، اور جو لوگ عادل نہ مانیں گے ان کے نزدیک برائیوں پر بھلائیوں کے پلّے یا بھلائیوں پر برائیوں کے پلّے کے بھاری ہو جانے سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ ایسا انصافاً کیا گیا ہے، اس لیے وزن سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، البتہ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ قیامت میں خدا کے عدل وانصاف کا علم تو ہر شخص کو ہوگا، لیکن وزن کے تولنے سے یہ فائدہ ہوگا کہ جس شخص کی نیکی کا پلہ بھاری ہوگا، اہل قیامت کو اس کی بلند پائیگی کا علم ہو جائے گا، اس کے برخلاف اہل قیامت کے سامنے اس شخص کی رسوائی ہوگی۔(۱)

غرض اس قسم کے تمام مواقع پر جہاں قرآن مجید کے ظاہری معنی عقل وفلسفہ کے مخالف ہوتے ہیں، وہاں امام صاحب وہی پہلو اختیار کرتے ہیں جو عقل کے مطابق ہو، بشرطیکہ یہ پہلو لغت ومحاورہ کے بھی مطابق ہو، اس لیے وہ اس قسم کے تمام مواقع پر نہایت بے تعصبی کے ساتھ معتزلہ وغیرہ کی تفسیروں سے مدد لیتے ہیں اور ان کے اقوال کی تائید کرتے ہیں، اگر آج امام صاحب کی تفسیر موجود نہ ہوتی تو قرآن مجید کی عقلی تفسیر کا یہ حصہ بالکل معدوم ہو گیا ہوتا اور علم کلام کی موجودہ کتابوں میں ان دقیق مباحث کا پتہ نہ چلتا، مولانا شبلی نے تفسیر کبیر کی اسی خصوصیت کی بنا پر علم کلام میں لکھا ہے کہ:

> ''علم کلام کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحب نے کیا وہ قرآن مجید کی تفسیر تھی، امام صاحب کے پہلے جس قدر تفسیریں لکھی گئی تھیں، ان میں سے ایک بھی عقلی مذاق پر نہیں لکھی گئی تھی، یعنی قرآن مجید کے جن مقامات پر مخالفوں کی طرف سے اعتراضات وارد کیے جاتے تھے ان کے جواب کسی نے عقلی اصول کے موافق نہیں دیے تھے بلکہ صرف نقل وروایت پر اکتفا کیا تھا، معتزلہ نے بے شبہ اس قسم کی متعدد تفسیریں لکھی تھیں لیکن وہ اس قدر بدنام تھے کہ ان کی معقول باتوں کی طرف بھی کوئی رخ نہیں کرتا

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۳۶۶ تا ۳۶۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

تھا، اشاعرہ کے گروہ میں سب سے پہلے امام صاحب نے اس طرز پر تفسیر لکھی اور اس رتبہ کی لکھی کہ آج تک اس سے بہتر نہیں لکھی جا سکی، اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کی رو میں رطب و یابس کی تمیز نہیں کرتے اور سینکڑوں ایسی اوچھی اور سرسری باتیں لکھ جاتے ہیں جو ان کے رتبہ کے بالکل شایان شان نہیں ہوتیں، تاہم ان حشو و زوائد کے ساتھ سینکڑوں ایسے دقیق اور معرکۃ الآراء مسائل حل کیے ہیں جن کا کسی اور کتاب میں نام و نشان بھی نہیں ملتا اس تفسیر میں کتب کلامیہ کی نسبت بہت زیادہ آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے، جا بجا (جیسا کہ ابھی گذرا) حکمائے اسلام کی رائیں نقل کرتے ہیں اور گو وہ اشاعرہ کے خلاف ہوتی ہیں تاہم ان کی تحسین و تصویب کرتے ہیں، اس سے بڑھ کر یہ کہ اپنے خاص مخالفین یعنی معتزلہ کی تفسیروں سے مدد لیتے ہیں، اکثر جگہ ان کے اقوال نقل کرتے ہیں اور کسی قسم کی جرح و قدح نہیں کرتے بلکہ بعض جگہ بے اختیار ان کی تعریف زبان سے نکل جاتی ہے۔''

لیکن اس قسم کے جن مواقع پر لغت و محاورہ اور استقراء و تجربہ کے موافق قرآن مجید کی عقلی تفسیر نہیں کی جا سکتی وہاں عقلی و نقلی دونوں قسم کے اقوال نقل کر دیتے ہیں اور خود اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں کرتے، مثلاً قیامت اور واقعات قیامت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِيْنَ فِي الْاَصْفَادِ، سَرَابِيْلُهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ وَّتَغْشٰى وُجُوْهَهُمُ النَّارُ (ابراہیم ۱۴: ۴۸)	جس دن (یہ) زمین بدل کر دوسری طرح کی زمین کر دی جائے گی اور (علی ہذا القیاس) آسمان اور (سب) لوگ خدائے واحد (اور) زبردست کے سامنے نکل کھڑے ہوں گے اور (اے) پیغمبر تم اس دن گنہگاروں کو دیکھو گے کہ زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہوں گے، تارکول کے ان کے کرتے ہوں گے اور ان کے مونہوں کو آگ لگی ہوگی۔

اور امام صاحب اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ قرن اس رسی کو کہتے ہیں جس سے دو چیزیں ملا کر باندھی جاتی ہیں اور اصفاد صفد کی جمع ہے جس کے معنی زنجیر یا ہتکڑی کے ہیں، اس بنا پر آیت کی تفسیر میں تین قول ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ ہر کافر اپنے شیطان کے ساتھ زنجیر میں جکڑ دیا جائے گا، لیکن آیت کی تفسیر کا عقلی طریقہ یہ ہے کہ انسان جب دنیا کو چھوڑتا ہے تو اس کی دو ہی حالتیں ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ اس نے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اپنے نفس کا تزکیہ کرلیا ہے اور اس کو خدا کی اطاعت اور محبت کا پیغام دیا ہے، دوسرے یہ کہ اس نے ایسا نہیں کیا ہے، بلکہ دنیوی لذتوں میں منہمک رہا ہے، پہلی صورت میں انسان کو خدا کے سامنے جانے کی مسرت وسعادت سے ملا دیا جائے گا، دوسری صورت میں رنج وغم اور مصیبت سے اس کو ملایا جائے گا۔

۲- دوسرے یہ کہ ہر کافر کو دوسرے کافر کے ساتھ زنجیروں میں جکڑ دیا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ چوں کہ ان کے نفوس میں ہم جنسی وہم رنگی ہے، اس لیے باہم ایک دوسرے سے مل جائیں گے۔

۳- تیسرے یہ کہ ان کے ہاتھ پاؤں زنجیروں سے جکڑ دیے جائیں گے۔

عقلی طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ نفس میں جو ملکات پیدا ہوتے ہیں وہ ان افعال کے بار بار کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، جن کا تعلق اعضاء وجوارح سے ہے، اس لیے اگر یہ ملکات تیرہ وتار ہوئے تو گویا نفس کے ہاتھ پاؤں زنجیروں اور بیڑیوں میں جکڑ دیے گیے۔

تارکول کے کرتے کے معنی یہ ہیں کہ تارکول ایک سیاہ اور بدبودار تیل ہوتا ہے، جس میں آگ نہایت تیزی سے بھڑک اٹھتی ہے، یہی تیل دوزخیوں کے چمڑوں پر لگا دیا جائے گا، تو گویا وہ کرتے کی شکل اختیار کرلے گا، اور اس کی وجہ سے وہ چار قسم کے عذاب میں مبتلا ہو جائیں گے ایک تو خود اس کی تیزی، دوسرے آگ کا ان کے چمڑوں میں تیزی سے اثر کرنا، تیسرے ایک بھیانک رنگ، چوتھے بدبو۔

یہ تو آیت کی لفظی تفسیر ہے، عقلی تفسیر یہ ہے کہ جوہر روح ایک نورانی جوہر ہے، جو عالم قدس کے پرتو سے جگمگاتا ہے اور یہ بدن اس کے لیے بہ منزلہ کرتے کے ہے اور روح اسی بدن کی وجہ سے رنج وغم میں مبتلا ہوتی ہے، اس لیے جوہر روح میں اس کی وجہ سے سوزش پیدا ہوتی ہے، کیوں کہ حرص، غصہ اور شہوت کا جذبہ بدن ہی کی کثافت اور ظلمت سے جوہر روح میں سرایت کرتا ہے، اور اس کی وجہ سے روح کی چمک ماند پڑ جاتی ہے۔(۱)

قرآن مجید میں ہے:

لَهُ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ (رعد ۱۳:۱۱)

(انسان کسی حالت میں بھی ہو) اس کے آگے اور اس کے پیچھے باری باری سے (خدا کے) موکل لگے رہتے ہیں جو بہ حکم خدا اس کی حفاظت کرتے ہیں۔

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۶۹-۳۷۰۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

اور اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں، قول مشہور جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ معقبات سے فرشتے مراد ہیں، کیوں کہ رات کے فرشتے اور ہوتے ہیں اور دن کے اور، اس لیے ان کی باریاں بدلتی رہتی ہیں، امام صاحب نے اس قول کی تائید میں روایتیں نقل کی ہیں، اور فرشتوں کے مقرر کرنے کے فواید بتائے ہیں، دوسرا قول جس کو ابومسلم اصفہانی نے اختیار کیا ہے اس کے رو سے آیت کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے نزدیک ظاہر و باطن سب یکساں ہیں، اس لیے اگر کوئی شخص رات کی تاریکی میں چھپا بیٹھا ہو یا دن میں پہرہ داروں کی حفاظت میں چلے، جیسا کہ امراء و سلاطین چلتے ہیں وہ خدا کی گرفت سے بچ نہیں سکتا، اس بنا پر اس آیت سے امراء و سلاطین کو اس بات پر آمادہ کرنا مقصود ہے کہ وہ خدا کے ذریعہ سے مصائب سے نجات حاصل کریں اور اپنے اعوان و انصار پر بھروسہ نہ کریں، غرض اس آیت میں معقبات سے وہ پہرہ دار مراد ہیں جو سلاطین کی حفاظت کے لیے ان کے آگے پیچھے باری باری چلتے ہیں، اسی لیے اس آیت کے بعد خداوند تعالیٰ کہتا ہے:

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ (رعد ۱۳:۱۱)	اور جب خدا کسی قوم پر کوئی مصیبت ڈالنی چاہے تو وہ (کسی کے ٹالے) ٹل نہیں سکتی اور خدا کے سوا ان لوگوں کا کوئی (حامی و) مددگار بھی نہیں (کھڑا ہوتا)

اس تفسیر کے رو سے تو آیت پر کوئی عقلی اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن جو لوگ معقبات سے فرشتے مراد لیتے ہیں، ان کے نزدیک یہ فرشتے بندوں کے اعمال کو لکھتے ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان اعمال کے لکھنے سے فایدہ کیا ہے؟ متکلمین لکھنے کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں اور اس کا فایدہ یہ بتاتے ہیں کہ اس طریقہ سے جو نامۂ اعمال مرتب ہوگا وہ تولا جائے گا اور تولنے کے بعد اگر نیکی کا پلہ بھاری ہوگا تو تمام اہل قیامت کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ شخص جنتی ہے، اس کے برعکس لوگوں کو اس کے جہنمی ہونے کا علم ہو جائے گا، لیکن حکمائے اسلام کتابت کے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے اور کہتے ہیں کہ کتابت سے وہ اصطلاحی نقوش مراد ہیں جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں، اس بنا پر آیت کے معنی یہ ہیں کہ انسان جب کسی کام کو بار بار کرتا ہے تو اس کے نفس میں اس کا ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر یہ ملکہ مفید کاموں کا ہے تو موت کے بعد اس سے انسان کو مسرت حاصل ہوگی اور اگر مضر کاموں کا ہے تو موت کے بعد اس کا ضرر اور بھی زیادہ ہو جائے گا، اس لیے جب ایک کام کے بار بار کرنے سے اس قسم کا ملکۂ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس کام کے ہر بار کرنے سے نفس میں اس کا کچھ نہ کچھ ملکہ ضرور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پیدا ہوگا، گو اس کا اثر محسوس نہ ہو لیکن اس کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ انسان پر ایک منٹ بھی ایسا نہیں گذرتا جس میں اس کی روح پر سعادت یا شقاوت کا کوئی اثر نہ پڑے، اس لیے اعمال کے لکھے جانے سے یہی روحانی اثر مراد ہے۔(۱)

اس مسئلہ کو امام صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں اور زیادہ واضح کیا ہے:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً.........وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِيْنَ (الانعام۶:۸:۶۲)	اور وہی اپنے بندوں پر ضابط ہے اور تم لوگوں پر نگہبان (فرشتے) تعینات رکھتا ہے اور وہ سب سے زیادہ جلد حساب لینے والا ہے۔

چنانچہ لکھتے ہیں کہ ان نگہبانوں سے وہی نگہبان مراد ہیں جن کی طرف قرآن مجید کی ان آیتوں میں اشارہ کیا گیا ہے:

لَهُ مُعَقِّبٰتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُوْنَهُ مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ (رعد۱۳:۱۱)	(انسان کسی حالت میں بھی) اس کے آگے اور اس کے پیچھے باری باری سے (خدا کے) موکل لگے رہتے ہیں جو بحکم خدا اس کی حفاظت کرتے ہیں۔
مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ (ق۵۰:۱۸)	(انسان) کوئی بات منہ سے نکالنے نہیں پاتا مگر ایک محافظ اس کے پاس (لکھنے کو) تیار (رہتا) ہے۔
وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ (انفطار۸۲:۱۰)	حالاں کہ تم پر (ہمارے) محافظ (تعینات) ہیں (یعنی) کراماً کاتبین (فرشتے) کہ جو کچھ بھی تم کرتے ہو ان کو معلوم رہتا ہے۔

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان نگہبانوں کا کام اعمال کی نگہداشت ہے، اور اس غرض سے وہ اس کو لکھتے رہتے ہیں، یہ تو اہل شریعت کا بیان ہے، لیکن اہل حکمت میں متاخرین کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے جب متضاد عناصر کی ترکیب سے ایک ڈھانچہ تیار کیا تو اس ترکیب کی وجہ سے اس میں روح اور مختلف قوتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی اور یہی قوتیں ان متضاد عناصر کی ترکیب کو قائم رکھتی ہیں اور اس کی حفاظت کرتی ہیں، اس لیے اس آیت میں نگہبانوں کو مقرر کرنے سے یہی قوتیں مراد ہیں۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۷۵-۲۷۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح قیامت کے حساب میں بھی اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ خود خداوند تعالیٰ دفعۃً تمام بندوں سے حساب لے لے گا اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہر شخص سے حساب لینے کے لیے ایک ایک فرشتہ مقرر کر دیا جائے گا، لیکن حکمانے اس حساب کی جو تفسیر کی ہے وہ دو مقدموں کے بعد سمجھ میں آسکتی ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ کسی کام کے بار بار کرنے سے جیسا کہ استقراء تام سے ثابت ہوتا ہے، نفس میں اس کام کا ایک ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ جب ایک کام کے بار بار کرنے سے نفس میں اس قسم کا ملکہ پیدا ہوتا ہے تو لازمی طور پر ہر کام بلکہ اس کام کے ہر جزو کا نفس پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑتا ہے، مثلاً اگر ایک کشتی میں لاکھ من کا بوجھ لاد دیا جائے اور وہ اس کی وجہ سے پانی میں صرف ایک بالشت ڈوب جائے تو رتی بھر وزن کی چیز ڈالنے سے بھی وہ کچھ نہ کچھ پانی میں ضرور ڈوبے گی، گو اس کا یہ ڈوبنا محسوس نہ ہو، اس مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نیک یا بد کام کا برا یا بھلا اثر نفس پر کچھ نہ کچھ ضرور پڑتا ہے اور اسی سے خداوند تعالیٰ کے اس قول کی صداقت ظاہر ہوتی ہے:

فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ۝ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ ۝ (زلزال ۹۹: ۷، ۸)	جس نے ذرہ بھر نیکی کی (ہوگی) وہ اس نیکی کو (بہ چشم خود) دیکھ لے گا اور جس نے ذرہ بھر برائی کی (ہوگی) وہ اس (برائی) کو (بہ چشم خود) دیکھ لے گا۔

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد جو افعال ہاتھ سے صادر ہوئے ہیں ان سے ایک خاص قسم کا ملکہ پیدا ہوگا اور یہی حال پاؤں کے افعال کا بھی ہے اس لیے لازمی طور پر قیامت کے دن ہاتھ پاؤں انسان کے خلاف شہادت دیں گے جس کے معنی یہ ہیں کہ آثار نفسانیہ ان افعال کا نتیجہ ہیں جو ان اعضاء سے صادر ہوئے ہیں، اس لیے ان مخصوص اعضاء سے ان افعال کا صادر ہونا ان کی شہادت کا قایم مقام ہے، اب حساب کی کیفیت یہ ہے کہ حساب سے یہ معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے کہ خرچ کرنے کے بعد آمدنی کا کس قدر حصہ بچا اور جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ نیک و بد کام کا ہر ذرہ نفس میں برا یا بھلا کچھ نہ کچھ اثر ضرور پیدا کرتا ہے لیکن انسان کے اعمال مختلف ہوتے ہیں، اس کا کوئی کام برا اور کوئی اچھا ہوتا ہے، اس لیے ہر کام دوسرے کام کے برے یا بھلے اثر کو مٹاتا رہتا ہے، لیکن اس نیک و بد اثر کے مٹ جانے کے بعد بھی نفس میں برائی یا بھلائی کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہتا ہے جو مرنے کے بعد ظاہر ہوتا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے، گویا مصارف و مداخل کے بعد آمدنی کا یہ بچا کھچا حصہ ہے جس کا نام حساب ہے، لیکن چوں کہ یہ اثر اس آن میں ظاہر ہوتا ہے جب نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے، اس لیے اس کو خداوند تعالیٰ نے سرعت حساب سے تعبیر کیا، یہ وہ اقوال ہیں جو شریعت و حکمت کی تطبیق کے متعلق بیان کیے جاتے ہیں، لیکن اصل حقیقت صرف خدا کو معلوم ہے۔ (۱)

واقعات قیامت کے متعلق سورہ ابراہیم کی ایک آیت ہے:

وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ جَمِيْعًا (ابراہیم ۱۴:۲۱) اور (قیامت کے دن) سب لوگ خدا کے روبرو نکل کھڑے ہوں گے۔

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ لغت میں بروز کے معنی چھپنے کے بعد ظاہر ہونے کے ہیں اور چوں کہ خدا سے کوئی چیز چھپی نہیں رہ سکتی اس لیے اس کے حق میں لغوی معنی مراد نہیں لیے جا سکتے، اس لیے ناگزیر طور پر اس کی مختلف تاویلیں کی گئی ہیں، ایک تو یہ کہ یہ لوگ لوگوں کی آنکھوں سے چھپ کر بدکاریاں کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ وہ خدا سے بھی چھپی رہ جائیں گی لیکن قیامت کے دن جب خدا کے سامنے وہ آشکارا ہو جائیں گی تو ان کو معلوم ہو جائے گا کہ خدا سے کوئی چیز چھپ نہیں سکتی دوسرے یہ کہ وہ قبر سے نکل کر خدا کے سامنے حساب کے لیے کھڑے ہوں گے، لیکن حکما نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ روح نے جب بدن کو چھوڑ دیا تو گویا اس کا پردہ اٹھ گیا اور وہ ہر چیز سے برہنہ ہوگئی اور اسی کا نام خدا کے سامنے نمایاں اور ظاہر ہونا ہے۔

پھر خود لکھتے ہیں کہ یہ آیت قریب قریب اس آیت کے:

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَآئِرُ (طارق ۸۶:۹) جس دن (لوگوں کے دلوں کے) بھید جانچے جائیں گے۔

ہم معنی ہے، کیوں کہ قیامت کے دن انسانوں کے مخفی اور اندرونی حالات ظاہر ہو جائیں گے، اگر وہ نیک ہوئے تو خدا کے سامنے اپنے پاکیزہ اوصاف، چمکدار چہرے اور صاف ستھری روحوں کے ساتھ کھڑے ہوں گے، اور عالم قدس کے پرتو سے وہ اور بھی جگمگا اٹھیں گی، اس کے برعکس وہ خدا کے سامنے ذلیل، سرنگوں، پشیمانی اور رسوائی کی حالت میں کھڑے ہوں گے۔ (۲)

واقعات قیامت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت کا ایک ٹکڑا یہ ہے:

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۸۴-۸۶-۸۸ تا ۸۹ (۲) ایضاً ج ۵ ص ۳۳۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

رَبَّنَا وَاٰتِنَا مَاوَعَدْتَّنَا عَلٰى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ (آل عمران ۳:۱۹۴)

اے ہمارے پروردگار جیسی (جیسی نعمتوں کے) وعدے اپنے رسولوں کی معرفت تو نے ہم سے فرمائے ہیں ہم کو نصیب کر اور قیامت کے دن ہم کو رسوا نہ کیجیو۔

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ قیامت کے دن انسان پر جب اپنی گمراہی اور بدکاری ظاہر ہوگی تو اس کو اس پر سخت ندامت ہوگی اور حکمائے اسلام اسی کو عذاب روحانی قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہوگا کیوں کہ اس دعا میں خدا کے ایماندار بندوں نے بہت سی خواہشیں کی ہیں، ایک خواہش تو عذابِ جسمانی سے بچنے کی انھوں ان الفاظ میں کی ہے ''**فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**'' ان سب کے اخیر میں قیامت کی رسوائی سے بچنے کی خواہش کی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہے۔ (۱)

ایک اور آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس سے حکمائے اسلام کے اس بیان کی طرف اشارہ ہے کہ روحانی سعادتیں جسمانی سعادتوں سے زیادہ افضل ہیں اور چوں کہ اس کتاب کے بہت سے مقامات میں ہم نے اس کو اچھی طرح ثابت کر دیا ہے، اس لیے اس موقع پر اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ (۲)

سورہ انعام کی ایک آیت ہے:

وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ (انعام ۶:۵۹)

اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جن کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

اور اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ''اس آیت کی تفسیر میں حکما کا ایک عجیب کلام ہے جو ان کے اصول پر مبنی ہے، کیوں کہ یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ علت کے علم سے معلول کا علم ہو جاتا ہے، اور معلول کے علم سے علت کا علم نہیں ہوتا، اور چوں کہ خدا کے سوا ہر چیز ممکن ہے اور ممکن لذاتہ کا وجود واجب لذاتہ سے ہوتا ہے، اس لیے دنیا کی ہر چیز کا خالق صرف خدا ہے، خواہ اس نے اس کو بلا واسطہ یا ایک واسطہ بہت سے واسطوں کے ذریعہ سے پیدا کیا ہو، اس لیے خدا کو جو اپنی ذات کا علم ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کو پہلے معلول کا علم ہو اور چوں کہ یہ دوسرا معلول تیسرے معلول کی علت ہے اس لیے اس کے علم سے اس کو تیسرے معلول کا علم بھی ہو جائے گا، اسی اصول کے مطابق اس کو دنیا کی ہر چیز کا علم ہے، لیکن یہ علم صرف

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۸۳ (۲) ایضاً ج ۵ ص ۸۰۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس کی ذات کے علم کا نتیجہ ہے، جو اس کو صرف اپنی ذات سے حاصل ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ خدا کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جن کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔(۱)

سورہ آل عمران کی ایک آیت ہے:

وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَاخَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا (آل عمران ۳:۱۹۱)

(اور عقل مند لوگ) آسمانوں اور زمین کی ساخت میں غور کرتے ہیں (اور بے اختیار بول اٹھتے ہیں کہ) اے ہمارے پروردگار تو نے اس (کارخانۂ عالم) کو بے فایدہ نہیں بنایا۔

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ حکماے اسلام نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آسمانوں اور ستاروں کو پیدا کیا تو ان کو مخصوص قوتیں عطا فرمائیں تا کہ ان کی حرکات اور ان کے باہمی اتصال سے دنیا کے مصالح حاصل ہوں اور زمین کے رہنے والوں کو فوایدپہنچیں، کیوں کہ اگر ایسا نہ ہو تو ان کا وجود بے فایدہ ہوگا:(۲)

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ (ابراہیم ۱۴:۱۰)

ان کے پیغمبروں نے ان سے کہا کہ بیشک ہم تمہاری ہی طرح کے آدمی ہیں، مگر خدا اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے اپنا فضل کرتا (اور اس کو خدمت پیغمبری سے سرفراز فرماتا) ہے۔

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس مقام میں ایک نہایت عمدہ اور دقیق بحث ہے اور وہ یہ کہ حکماے اسلام کی ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ انسان کے جسم و روح میں جب تک چند اوصاف قدسیہ نہ ہوں وہ عقلاً پیغمبر نہیں ہوسکتا، لیکن اہل سنت و جماعت میں جو لوگ ظاہری ہیں ان کا خیال ہے کہ نبوت ایک عطیہ الٰہی ہے، خدا اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے دے دیتا ہے، اس کے لیے کسی قوت قدسیہ کی ضرورت نہیں اور ان لوگوں نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے، کیوں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نبوت صرف خدا کا احسان اور عطیہ ہے لیکن حکما نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان پیغمبروں نے اپنے مخصوص روحانی اور جسمانی فضایل محض تواضع و خاکساری سے نہیں بیان کیا اور صرف خدا کے فضل و احسان کا تذکرہ کیا کیوں کہ یہ بات معلوم تھی کہ اگر وہ ان فضایل سے متصف نہ ہوتے تو خداوند تعالیٰ ان کو یہ مخصوص عطیہ

(۱) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۸۰ (۲) ایضاً ج ۵ ص ۳۳۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہ دیتا، لیکن اس باب میں جو بحث ہے وہ نہایت پیچیدہ، گہری اور دقیق ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصے میں ہے:

وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗ اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا ؕ وَكَذٰلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِيْنَ (یوسف ۱۲: ۲۲)

اور جب یوسف اپنی جوانی کو پہنچے تو ہم نے ان کو دانائی عطا فرمائی اور (نیز فضیلت) علم اور ہم نیکوکاروں کو اسی طرح (ان کی نیکی کا) بدلہ دیا کرتے ہیں۔

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو جو نعمتیں ملیں وہ ان کے اس صبر کا معاوضہ تھیں جس کو انھوں نے مصیبتوں اور تکلیفوں پر کیا اور بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ نبوت نیک کاموں کا معاوضہ ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ جو شخص خداوند تعالیٰ کی آزمایشوں پر صبر کرتا ہے اور خداوند تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر گذار ہوتا ہے اس کو منصب نبوت عطا کیا جاتا ہے، ان لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے پہلے تو اس صبر کا ذکر کیا، جس کو حضرت یوسف علیہ السلام نے مصیبتوں پر کیا، اس کے بعد یہ بیان کیا کہ خداوند تعالیٰ نے ان کو منصب نبوت عطا فرمایا، اس کے بعد یہ فرمایا کہ ''وَكَذٰلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِيْنَ'' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی طرح جو شخص نیک کام کرتا ہے، اس کو منصب نبوت عطا کیا جاتا ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں، کیوں کہ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ نبوت غیر کسبی چیز ہے۔(۱)

امام صاحب نے اس مسئلہ کی زیادہ توضیح اس آیت کی تفسیر میں کی ہے:

وَاِذَا جَآءَتْهُمْ اٰيَةٌ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ حَتّٰى نُؤْتٰى مِثْلَ مَآ اُوْتِىَ رُسُلُ اللّٰهِ ؔۘ اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسٰلَتَهٗ (انعام ۶: ۱۲۴)

اور جب ان کے پاس کوئی آیت (قرآنی) آتی ہے تو کہتے ہیں جیسی (نبوت) پیغمبران خدا کو دی گئی ہے جب تک (اسی طرح کی نبوت) ہم کو نہ دی جائے ہم تو ایمان لانے والے ہیں نہیں (سو) خدا جس جگہ اپنی پیغمبری (کی امانت سپرد) کرتا ہے وہ اس جگہ کے محفوظ اور قابل اطمینان ہونے کو بھی خوب جانتا ہے۔

چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسٰلَتَهٗ'' کے معنی یہ ہیں کہ رسالت کی ایک خاص جگہ ہے اور اسی جگہ یہ امانت رکھی جاسکتی ہے، اس لیے جو شخص ان اوصاف کے ساتھ متصف

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۶۹۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہوگا جن کی وجہ سے رسالت کی قابلیت پیدا ہوتی ہے، وہ پیغمبر ہوگا، لیکن ان اوصاف کا علم خدا کے سوا کسی اور کو نہیں ہوسکتا، جاننا چاہیے کہ اس مسئلہ میں لوگوں کا اختلاف ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نفوس انسانی کی ماہیت ایک ہے، اس لیے بعض انسانوں کا پیغمبر ہونا محض خدا کا فضل واحسان ہے، ورنہ اس کے لیے کوئی ترجیحی وجہ نہیں، لیکن دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نفوس انسانی کی حقیقتیں مختلف ہیں، ان میں بعض نیک تعلقاتِ جسمانی سے منزہ، انوار الٰہیہ سے روشن اور بعض خسیس، تیرہ وتارہ اور جسمانیات کی شیدائی ہوتی ہیں، اس لیے کوئی نفس جب تک پہلی قسم میں داخل نہ ہوگا اس میں وحی ورسالت کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا نہ ہوگی، لیکن پہلی قسم میں بھی کمی، بیشی اور ضعف وقوت کے لحاظ سے مختلف اور غیر محدود درجے قایم ہوجاتے ہیں، اسی لیے پیغمبروں کے درجے مختلف ہیں، بعض پیغمبروں کو تو عظیم الشان معجزے عطا ہوئے لیکن ان کو اتباع کی تعداد کم ملی، بعض پیغمبروں کو معجزے تو صرف دو ہی ایک ملے، لیکن ان کے اتباع کی تعداد بہت زیادہ تھی، بعض پیغمبروں میں نرمی زیادہ پائی جاتی تھی اور بعض میں سختی زیادہ تھی، لیکن اس قسم کی بحث استقصاء چاہتی ہے جس کا یہ موقع نہیں، (۱) لیکن:

إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرَاهِيْمَ	اور اللہ نے دنیا جہاں کے لوگوں پر (ترجیح دے کر)
وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ	آدم اور نوح اور خاندانِ ابراہیم اور خاندان عمران کو
(آل عمران ۳:۳۳)	چن لیا ہے۔

کی تفسیر میں اس کی مزید توضیح کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک تو یہ کہ خدا نے حضرت آدم اور حضرت نوح علیہما السلام کے دین کو چن لیا اور اس معنی کے لحاظ سے آیت میں مضاف یعنی دین کے لفظ کو محذوف ماننا پڑے گا، دوسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ نے ان لوگوں کو اوصاف ذمیمہ سے پاک وصاف کرلیا اور ان کو اوصاف حمیدہ کے ساتھ آراستہ وپیراستہ کیا اور یہی قول اولیٰ ہے، کیوں کہ اولاً تو اس میں کسی لفظ کو محذوف ماننا نہیں پڑتا، دوسرے یہ کہ وہ خدا کے اس قول کے موافق ہے ''اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسٰلَتَهٗ '' حلیمی نے کتاب المنہاج میں لکھا ہے کہ انبیاء قوائے جسمانیہ اور قوائے روحانیہ میں اور لوگوں سے مختلف ہوتے ہیں، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''زمین میرے سامنے سمیٹ کر لائی گئی اور مجھ کو اس کے مشرق ومغرب دکھلائے گیے''، نیز آپ نے فرمایا کہ تم لوگ اپنی صفوں کو سیدھا کرو، کیوں کہ میں اپنی پشت کے پیچھے سے بھی تم کو دیکھتا ہوں''

(۱) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۲۰۷-۲۰۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آسمان وزمین کے ملکوت نظر آئے اور مفسرین نے اس کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ان کی قوت باصرہ اس قدر قوی تھی کہ انھوں نے اوپر سے نیچے تک کے ملکوت دیکھ لیے اور یہ کوئی عجیب بات نہیں، کیوں کہ دیکھنے والوں کی قوت باصرہ میں اختلاف ہوتا ہے، زرقاء یمامہ تین دن کی مسافت سے چیزوں کو دیکھ لیتی تھی، قوت سامعہ کا بھی یہی حال ہے، آسمان پر فرشتوں کے چلنے سے چرچراہٹ کی جو آواز پیدا ہوتی ہے اس کو رسول اللہ ﷺ نے سن لیا، اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام نے چیونٹی کی آواز سن لی اور اس کو سمجھ لیا، اس سے ان کی قوت فہم کا بھی اندازہ ہوتا ہے، اسی طریقہ سے رسول اللہ ﷺ نے بھیڑیے اور اونٹ سے گفتگو کی تھی، قوت شامہ کی بھی یہی کیفیت ہے، کیوں کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے جب حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس اپنی قمیص بھیجی تو ابھی وہ ان کے پاس پہنچی بھی نہ تھی کہ ان کی ناک میں حضرت یوسف علیہ السلام کی خوشبو پہنچ گئی، قوت ذائقہ کا بھی یہی حال ہے، رسول اللہ ﷺ نے جب بکری کے زہر آلود دستے کا گوشت کھایا تو فرمایا کہ یہ دستہ مجھ کو خبر دیتا ہے کہ اس میں زہر ملا ہوا ہے، قوت لامسہ کی بھی یہی حالت ہے اور اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں برودت محسوس ہوئی، جیسا کہ سمندر اور شتر مرغ کو محسوس ہوتی ہے، اسی طرح انبیا کے حواس باطنی بھی نہایت قوی ہوتے ہیں، خداوند تعالیٰ رسول اللہ ﷺ کے متعلق فرماتا ہے "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى" ہم تجھ کو پڑھاویں گے پھر تو اس کو کبھی نہیں بھولے گا"۔

حواس ظاہری اور حواس باطنی کی طرح انبیاء کی قوت محرکہ بھی اور لوگوں سے مختلف ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ کا معراج میں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا زندہ آسمان پر چڑھ جانا قوت محرکہ کے اسی اختلاف کا نتیجہ ہے۔

قوائے ظاہری کی طرح انبیاء کی روحانی اور عقلی قوتیں بھی نہایت اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہیں، کیوں کہ ان کے نفوس قدسیہ کی حقیقت اور لوگوں کے نفوس سے مختلف ہوتی ہے اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذکاوت، فطانت اور جسمانیات سے بے نیازی کے اوصاف ان میں اعلیٰ درجہ پر پائے جاتے ہیں۔ اس لیے جب روح نہایت پاک وصاف اور بلند رتبہ ہوتی ہے اور بدن بھی نہایت پاکیزگی کی حالت میں ہوتا ہے تو قوائے محرکہ ومدرکہ بھی کمال کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں کیوں کہ گویا یہ جوہر روح کا پرتو ہوتے ہیں جو بدن پر پڑتا ہے اس لیے جب فاعل اور قابل دونوں کمال کے درجہ پر پہنچے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کے آثار میں بھی قوت شرف اور صفائی پیدا ہو جاتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس کے بعد حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر رسول اللہ ﷺ کے زمانے تک یہ روحانی قوتیں جس تدریجی ترتیب کے ساتھ پیغمبروں کے مختلف خاندانوں پر منتقل ہوتی رہی ہیں ان کی تفصیل کی ہے اور لکھا ہے کہ جو شخص اس معاملہ میں غور کرے گا اس پر عجیب وغریب اسرار منکشف ہوں گے۔(۱)

اس قسم کی حکیمانہ اور عقلی تفسیروں کے متعلق امام صاحب نے اپنی تردیدی یا ترجیحی کوئی رائے ظاہر نہیں کی ہے، اس لیے صاف طور پر یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ امام صاحب کے اصلی خیالات ہیں یا انھوں نے جیسا کہ ان کا عام انداز ہے، ان مباحث کو تکثیر بحث اور تشحیذ ذہن کے لیے شامل تفسیر کر لیا ہے، تاہم مولانا شبلی مرحوم امام صاحب کے اشارات و کنایات سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ امام صاحب کے اصلی خیالات ہیں، چنانچہ علم الکلام میں لکھتے ہیں:

> ''امام صاحب نے اصل حقیقت کے اظہار کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے، جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے اور معقول ومنقول میں تطبیق دیتے تھے امام صاحب نے ان کا نام حکمائے اسلام رکھا (اور وہ) اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ میں لیتے ہیں اور ان کے اقوال پر نکتہ چینی نہیں کرتے بلکہ اکثر جگہ کنایۃً بعض اور بعض جگہ صراحۃً ان کی تحسین کرتے ہیں''۔
>
> ''ان حکما کی زبان سے جن مسایل کو بیان کیا ہے درحقیقت امام صاحب کے اصلی خیالات ہیں اور وہ علم کلام کی جان ہیں۔''

ہم اگرچہ بذات خود اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام صاحب کا درجہ عام متکلمین سے بلند تھا اور بالکل ظاہری متکلم نہ تھے، بلکہ تصوف اور حکمت کی طرف ان کا خاص میلان تھا، چنانچہ اس آیت:

لَهُمْ جَنّٰتٌ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِیْنَ فِیْهَآ اَبَدًا رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِیْمُ (مایدہ ۵:۱۱۹)	ان کے لیے (بہشت کے) باغ ہوں گے جن کے تلے نہریں (پڑی) بہ رہی ہوں گی (اور وہ) ان میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اللہ ان سے خوش اور وہ اللہ سے خوش، یہ ہے بڑی کامیابی۔

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ متکلمین کے نزدیک ثواب کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک ایسا فایدہ ہے جو خالص بے میل اور تعظیم پر مشتمل ہے، چنانچہ اس آیت میں لَهُمْ جَنّٰتٌ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ سے

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۶۵۲-۶۵۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خالص فایدہ کی طرف اور ''رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ'' سے تعظیم کی طرف اشارہ ہے لیکن جن لوگوں کی روحیں جلال خداوندی کی روشنیوں سے چمک رہی ہیں ان کے نزدیک خدا کے قول ''رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَرَضُوْا عَنْهُ'' میں ایسے عجیب وغریب اسرار ہیں جو زبان قلم پر نہیں آسکتے، خداوند تعالیٰ ہم کو انہی لوگوں میں شامل کرے، جمہور کے نزدیک خداوند تعالیٰ کے قول ''ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ'' میں ''ذٰلِكَ'' کا اشارہ پوری آیت کی طرف ہے، لیکن میرے نزدیک اس کا اشارہ خاص طور پر صرف ''رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ'' کے ساتھ ہوسکتا ہے، کیوں کہ دانشمندوں کے نزدیک جنت اور جنت کی تمام چیزوں کو خداوند تعالیٰ کی خوشنودی سے وہی نسبت ہے جو عدم کو وجود کے ساتھ ہے، کیوں کہ جنت خواہشاتِ نفسانی کی وجہ سے مرغوب ہے اور خوشنودی خدا کا وصف ہے، پھر ان دونوں میں کیا مناسبت ہے، یہ بات اگرچہ ظاہری متکلم کو ناگوار معلوم ہوگی لیکن ہر شخص کو اسی چیز کی توفیق دی جاتی ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے۔(۱)

نقلی حیثیت سے اسرائیلیات کا جو حصہ قابلِ تنقید تھا ان کا تعلق زیادہ تر ان قصوں سے تھا جو قرآن مجید میں مذکور ہیں، ان روایتوں میں بعض باتیں تو غیر ضروری، مبالغہ آمیز بلکہ بعض صورتوں میں بالکل عقل کے مخالف ہیں اور بعض باتوں سے انبیاء کی ذات پر سخت اخلاقی اعتراضات وارد ہوتے ہیں، لیکن کتب کلامیہ میں ان کا ذکر اس لحاظ سے نہیں کیا جاتا کہ متکلمین کے نزدیک قرآن مجید کے اس حصہ سے بحث کرنا محدث اور مفسر کا منصب ہے، حالاں کہ ان اعتراضات کا جواب علم کلام کا ایک نہایت ضروری جز تھا، اس بنا پر سب سے پہلے معتزلہ نے ان روایتوں سے انکار کیا، ان کے بعد امام صاحب نے ان روایتوں پر تنقید کی اور نہایت قوی دلیلوں سے ثابت کیا یہ روایتیں سرتاپا غلط ہیں۔

پہلی صورت میں امام صاحب نے ان تمام اسرائیلی روایتوں کو اس اصول کی بنا پر رد کردیا کہ قرآن مجید میں جو قصے مذکور ہیں وہ تاریخی حیثیت سے مذکور نہیں بلکہ ان کا مقصد محض پند وموعظت یا حصولِ عبرت ہے، اس لیے ان کی تمام تاریخی خصوصیات کا نمایاں کرنا غیر ضروری ہے، چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کو جنت میں جس درخت کے پھل کھانے سے منع کیا گیا تھا اس کی تعیین میں اسرائیلی روایتیں مختلف ہیں، بعض لوگوں کے نزدیک وہ گیہوں کا، بعض لوگوں کے نزدیک انگور کا اور بعض لوگوں کے نزدیک انجیر کا درخت تھا، لیکن امام صاحب ان تمام روایتوں کو نقل کرکے لکھتے ہیں کہ قرآن مجید کے

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۲۰۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ظاہر الفاظ سے اس درخت کی تعیین نہیں ہوتی، اس لیے ہم کو بھی اس تعیین کی ضرورت نہیں، کیوں کہ اس قصہ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ہم کو متعین طور پر اس درخت کا علم ہو اور جو چیز کلام کا اصل مقصود نہیں ہوتی اس کی توضیح بعض اوقات غیر ضروری ہوتی ہے، مثلاً اگر ایک شخص کو کہیں آنے میں دیر ہو جائے اور وہ اس کی یہ معذرت کرے کہ مجھ کو اپنے غلاموں کی تادیب میں دیر ہو گئی تو اس کے لیے ان غلاموں کے نام اور اوصاف کا ذکر کرنا غیر ضروری ہے، اس کے لیے بہتر یہی ہے کہ صرف اسی قدر کلام پر اکتفا کرے اس لیے کوئی شخص یہ گمان نہیں کر سکتا کہ اس نے توضیح بیان میں کوتاہی کی۔(۱)

قرآن مجید میں قارون کے قصہ میں ہے:

فَخَرَجَ عَلٰی قَوْمِهٖ فِیْ زِیْنَتِهٖ (قصص ۲۸:۷۹)	(ایک دن) قارون اپنے تزک سے اپنی قوم (کے لوگوں) پر نکلا۔

اور اس تزک واحتشام کی تفسیر میں مختلف اقوال مذکور ہیں، مقاتل کا قول ہے کہ وہ ایک ایسے خچر پر نکلا تھا جس پر سونے کی زین کسی ہوئی تھی، اس کے ساتھ چار ہزار شہسوار ارغوانی رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے اور تین سو لونڈیاں زیور اور سرخ رنگ کے کپڑے زیب تن کیے ہوئے خچروں پر سوار تھیں، بعضوں کا بیان ہے کہ وہ نوے ہزار آدمیوں کے ساتھ اور بعضوں کے نزدیک تین سو آدمیوں کے ساتھ نکلا تھا، لیکن امام صاحب کے نزدیک قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وہ تزک واحتشام کے ساتھ نکلا تھا، اس لیے ان تمام تفصیلات سے جو باہم متعارض ہیں، قطع نظر کر لینا چاہیے۔(۲)

قرآن مجید میں قیامت کی ایک یہ علامت بتائی گئی ہے:

وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَیْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تُکَلِّمُهُمْ (النمل ۲۷:۸۲)	اور جب (خدا) کا وعدۂ (قیامت) ان لوگوں پر پورا ہونے کو ہوگا تو ہم زمین سے ان کے لیے ایک جانور نکال کھڑا کریں گے کہ وہ ان سے بول دے گا۔

اور امام صاحب اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ لوگوں نے اس جانور کے متعلق مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ اس کا جسم کتنا بڑا ہوگا؟ اس کے متعلق حدیث میں ہے کہ اس کا طول ساٹھ گز

(۱) تفسیر کبیر ج ا ص ۴۵۶-۴۵۷ (۲) ایضاً ج ۶ ص ۶۳۰۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کا ہوگا، یہ بھی مروی ہے کہ اس کا سر بادلوں سے مل جائے گا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اس کی دونوں سینگوں کے درمیان کا فاصلہ ایک کوس کا ہوگا۔

۲- دوسرے یہ کہ اس کی خلقت کس قسم کی ہوگی؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ اس کے چار پاؤں اور دو بازو ہوں گے، ابن جریج سے مروی ہے کہ اس کا سر بیل کا، آنکھ سور کی، کان ہاتھی کا، سینگ بارہ سنگھے کی، سینہ شیر کا، رنگ چیتے کا، دم مینڈھے کی اور کھر اونٹ کی ہوگی۔

۳- تیسرے یہ کہ وہ جانور کیوں کر نکلے گا؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ وہ تین دن میں نکلے گا۔

۴- چوتھے یہ کہ وہ کہاں سے نکلے گا؟ اس کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ مسجد حرام سے نکلے گا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ کوہِ صفا سے نکلے گا اور لوگوں سے عربی میں بات چیت کرے گا۔

۵- پانچویں یہ کہ وہ کتنی بار نکلے گا؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ وہ تین بار نکلے گا، پہلی بار اقصائے یمن سے نمودار ہوگا، پھر چھپ جائے گا، دوسری بار بادیہ میں نمودار ہو کر ایک زمانہ دراز تک چھپا رہے گا، اس کے بعد مسجد حرام سے نکلے گا۔

امام صاحب ان تمام روایتوں کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ قرآن مجید سے ان میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، اس لیے اگر ان کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے کوئی حدیث مروی ہوگی تو وہ قبول کر لی جائے گی، ورنہ وہ ناقابل التفات قرار پائے گی۔(۱)

قرآن مجید میں حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی کا جو ذکر آیا ہے اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کشتی کے اوصاف کے متعلق بہت سے اقوال مذکور ہیں، ایک تو یہ کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اس کشتی کو دو یا چار سال میں بنایا تھا اور اس کا طول تین سو گز اور عرض پچاس گز اور بلندی ۳۰ گز کی تھی، ساکھو کی لکڑی سے بنائی گئی تھی اور اس میں تین درجے تھے، نیچے کا درجہ کیڑوں مکوڑوں کے لیے، بیچ کا درجہ چار پایوں کے لیے اور اوپر کا درجہ خود ان کے اور ان کی قوم اور ان کے زادِ راہ کے لیے مخصوص تھا، دوسرے یہ کہ اس کا طول بارہ سو گز اور عرض چھ سو گز کا تھا۔

امام صاحب ان روایتوں کے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس قسم کی بحثیں مجھے اچھی نہیں معلوم ہوتیں، کیوں کہ ان کا علم غیر ضروری ہے اور اس سے کوئی فایدہ نہیں اور ان میں غور و فکر کرنا فضول

(۱) تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۸۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے، بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ ہم کو یقین ہے کہ اس جگہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو صحیح جانب پر دلالت کرے، ہم کو جو کچھ معلوم ہے وہ یہ ہے کہ اس کشتی میں اس قدر وسعت تھی کہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم اپنے زادِراہ کے ساتھ اس میں بیٹھ سکتی تھی اور ہر حیوان کے جوڑے اس میں آ سکتے تھے، قرآن مجید میں صرف اسی قدر مذکور ہے، اس کے سوا اور کچھ مذکور نہیں۔(۱)

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں جن میں ایک قول یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام حسب معاہدہ حضرت شعیب علیہ السلام کی بکریاں چرانے کو نکلے تو حضرت شعیب علیہ السلام نے ان سے کہا کہ جب دوراہے پر پہنچنا تو بائیں جانب کا راستہ اختیار کرنا کیوں کہ داہنے جانب کے راستہ پر اگرچہ گھاس بہت ہے، لیکن وہاں ایک اژدہا ہے، مجھے خوف ہے کہ تم کو اور تمہاری بکریوں کو نگل نہ جائے، لیکن دوراہے پر پہنچ کر بکریوں نے دائیں جانب کا رخ کیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے روکنے کی بہت کوشش کی، لیکن وہ نہ رکیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام سو گئے اور بکریاں چرتی رہیں اسی حالت میں اژدہا نکلا تو ان کا عصا اٹھا اور اس کو مار کر پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پہلو میں آ گیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام جاگے تو عصا کو خون آلود اور اژدہے کو مقتول پایا، اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نہایت خوش ہوئے اور سمجھے کہ اس عصا میں خدا کی نشانی ہے۔

لیکن امام صاحب ان اقوال کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ان میں کسی قول کو کسی قول پر ترجیح نہیں دی جا سکتی، کیوں کہ قرآن مجید سے ان کے ترجیحی وجوہ نہیں معلوم ہوتے اور یہ اقوال خود باہم ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔(۲)

غرض اس قسم کے تمام موقعوں پر امام صاحب صرف قرآن مجید کے الفاظ کو پیش نظر رکھتے ہیں اور مفسرین کی غیر ضروری تفصیلات اور غیر ضروری احتمالات کو بالکل نظرانداز کر دیتے ہیں، مثلاً خداوند تعالیٰ نے بنو اسرائیل کو حکم دیا تھا کہ گائے کو ذبح کر کے اس کے کسی ٹکڑے کو مقتول پر مارو تو وہ زندہ ہو جائے گا، لیکن قرآن مجید نے اس ٹکڑے کی تعیین نہیں کی ہے، اس لیے اس کی تعیین میں مفسرین کا اختلاف ہے، کوئی کہتا ہے کہ اس سے زبان، کوئی کہتا ہے داہنی ران، کوئی کہتا ہے دم اور کوئی کہتا ہے کہ ہڈی مراد ہے۔

لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ قرآن مجید ان میں سے کسی کی تعیین پر دلالت نہیں کرتا، اس لیے اگر اس کے متعلق کوئی صحیح حدیث موجود ہو تو اس کو قبول کر لینا چاہیے ورنہ خاموشی اختیار کرنی چاہیے۔(۳)

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۸۳ (۲) ایضاً ج ۶ ص ۶۰۴ (۳) ایضاً ج ۱ ص ۵۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یا مثلاً قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے ایک اونٹنی کو حضرت صالح علیہ السلام کا معجزہ قرار دیا تھا، لیکن قرآن مجید میں یہ مذکور نہیں ہے کہ وہ کس حیثیت سے معجزہ تھی، اس لیے وجہ اعجاز کی تعیین میں مفسرین کا اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ اس لیے معجزہ تھی کہ وہ پہاڑ کی ایک چٹان سے نکلی تھی، بعضوں کے نزدیک وجہ اعجاز یہ تھی کہ پانی پینے کے لیے ایک دن اس کے لیے اور دوسرا دن تمام قوم ثمود کے لیے مقرر تھا، اس لیے ایک اونٹنی کے لیے تمام قوم کا پانی پی جانا ایک امر عجیب تھا، بعض لوگ وجہ اعجاز یہ قرار دیتے ہیں کہ اپنے پانی پینے کے دن وہ اس قدر دودھ دیتی تھی کہ تمام قوم ثمود کے لیے کافی ہوتا تھا اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کے پانی پینے کا جو دن مقرر تھا، اس میں کوئی جانور چشمہ پر نہیں آتا تھا، لیکن امام صاحب ان تمام احتمالات کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ اس اونٹنی میں کوئی معجزانہ وصف ضرور تھا، لیکن یہ کہ وہ وصف کیا تھا، قرآن مجید میں مذکور نہیں۔(۱)

اصحابِ کہف کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے:

وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ (کہف ۱۸:۱۸)	اور اے (مخاطب) تو ان کو سمجھے کہ جاگتے ہیں حالاں کہ وہ سوتے ہیں اور ہم داہنی طرف کو اور بائیں طرف کو ان کی کروٹیں بدلواتے جاتے ہیں۔

اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ان کی کروٹ بدلنے کی مدت میں اختلاف ہے، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ سال میں صرف دو کروٹیں بدلتے ہیں، مجاہد سے روایت ہے کہ وہ نو سال تک داہنی کروٹ اور نو سال تک بائیں کروٹ سوتے ہیں، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ صرف عاشورہ کے دن ایک کروٹ بدلتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ ان احتمالات میں عقل کو کوئی دخل نہیں اور قرآن مجید کے الفاظ ان پر دلالت نہیں کرتے اور ان کے متعلق کوئی صحیح حدیث بھی مروی نہیں، اس لیے ان کا حال کیوں کر معلوم ہوسکتا ہے۔(۲)

اسی طرح اصحابِ کہف کے زمان و مکان میں بھی اختلاف ہے، امام صاحب ان اختلافات کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک ان کے زمان و مکان کا علم عقل سے تو ہو نہیں سکتا، صرف نص سے ہوسکتا ہے اور وہ موجود نہیں، اس لیے اس علم کا کوئی ذریعہ نہیں۔(۳)

دوسری صورت میں امام صاحب نے ان تمام روایتوں سے انکار کیا جن سے پیغمبروں یا فرشتوں

(۱) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۷۳ (۲) ایضاً ج ۵ ص ۶۹۷ (۳) ایضاً ج ۵ ص ۷۰۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی عصمت پر اعتراض ہوتا تھا، مثلاً قرآن مجید میں ہاروت و ماروت کا قصہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَا اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ

(بقرہ ۲: ۱۰۲)

اور (ان ڈھکوسلوں کے) پیچھے پڑ گیے، جن کو سلیمان کے عہد سلطنت میں شیاطین پڑھا (پڑھایا) کرتے تھے، حالاں کہ سلیمان سے کفر کی (یہ) حرکت سرزد نہیں ہوئی، بلکہ کفر کیا تھا تو شیاطین نے کیا تھا، لوگوں کو جادو سکھایا کرتے تھے اور اس کے علاوہ ان باتوں میں مشغول ہو گیے جو بابل میں ہاروت و ماروت فرشتوں کو پہنچائی گئی تھیں اور وہ فرشتے بھی جو ان کو پہنچا تھا) کسی کو نہ بتاتے جب تک اس سے یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم تو (ذریعہ) آزمائش ہیں تو (اس علم کو بری طرح استعمال کر کے) کہیں تو کافر نہ ہو جاؤ، اس پر بھی ان سے ایسی باتیں سیکھتے جن کی وجہ سے میاں بی بی میں جدائی ڈال دیں۔

اس آیت میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ '' وَمَا اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ '' میں ما نافیہ ہے یا موصولہ اور اس کا عطف کس پر ہے؟ بعض لوگ ''ما'' کو موصولہ مانتے ہیں اور اس کا معطوف علیہ سحر کو قرار دیتے ہیں، اس بنا پر آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شیاطین سحر کی تعلیم دیتے ہیں اور لوگوں کو وہ باتیں بھی سکھاتے ہیں جو ان دونوں فرشتوں پر نازل کی گئیں، لیکن ابو مسلم اصفہانی کے نزدیک اس کا عطف ملک سلیمان پر ہے، اور اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شیطان ملک سلیمان اور ان دونوں فرشتوں پر سحر کے نازل ہونے کا جو اتہام لگاتے ہیں یہود اس کا اتباع کرتے تھے، غرض ابو مسلم کو فرشتوں پر سحر کے نازل ہونے کا انکار ہے اور اس پر اس نے متعدد دلیلیں قایم کی ہیں۔

۱- ایک تو یہ کہ سحر کفر ہے اور اس کو خدا نازل نہیں کر سکتا۔

۲- دوسرے یہ کہ اس آیت میں وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ '' سے ثابت ہوتا ہے کہ سحر کی تعلیم کفر ہے، اس لیے اگر یہ ثابت ہو جائے کہ فرشتے سحر کی تعلیم دیتے ہیں تو ان کا کفر لازم آئے گا، اس بنا پر اس نے آیت کی تفسیر جو اکثر مفسرین کے قول کے مخالف ہے، یہ کی ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ جس طرح شیاطین نے ملک سلیمان کی طرف سحر کی نسبت غلط طور پر کی تھی اسی طرح فرشتوں کی طرف بھی سحر کی نسبت غلط تھی، فرشتوں پر صرف دین وشریعت نازل کیے گیے تھے اور وہ لوگ انہی کی تعلیم دیتے تھے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے تھے کہ ''اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ''جس سے ان کا مقصد لوگوں کو اس دین وشریعت کے قبول کرنے پر آمادہ کرنا تھا، کیوں کہ اس وقت دو گروہ موجود تھے، ایک گروہ نے تو اس شریعت کو قبول کر لیا تھا لیکن دوسرا گروہ اس سے منحرف اور وہ اس سے صرف اس قدر سیکھا تھا جس سے میاں اور بی بی میں تفریق کرا سکے، لیکن بعض لوگوں کے نزدیک ما نافیہ ہے اور اس کا عطف ''وما کفر سلیمان'' پر ہے، اس لیے آیت کے معنی یہ ہوئے کہ نہ سلیمان نے کفر کیا نہ دونوں فرشتوں پر سحر نازل کیا گیا، اسی طرح ''وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ اَحَدٍ ''میں بھی ما نافیہ ہے یعنی نہ ان دونوں فرشتوں پر سحر نازل کیا گیا اور نہ کسی کو سحر کی تعلیم دیتے تھے، بلکہ اس سے روکتے تھے، اب ''حَتّٰى يَقُوْلَآ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ '' کے معنی بالکل یہ ہوئے کہ جس طرح ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں کو یہ حکم نہیں دیا یہاں تک کہ میں نے اس سے یہ کہہ دیا کہ اگر تم ایسا کرو گے تو تم پر یہ مصیبتیں آئیں گی، جس سے مقصود اس چیز کا حکم دینا نہیں ہے بلکہ اس سے ڈرانا ہے۔

امام صاحب چوں کہ تفسیر میں عقلی طرز کی پابندی کے ساتھ صرف ونحو اور لغت ومحاورہ کا بھی خاص طور پر لحاظ رکھتے ہیں اس لیے ان اقوال کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ یہ اقوال اگرچہ بذاتِ خود اچھے ہیں لیکن پہلا قول یعنی ما کو موصولہ قرار دینا اور اس کا عطف سحر پر کرنا زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ جو لفظ قریب ہے اس پر عطف کرنا بعید لفظ پر عطف کرنے سے زیادہ مستحسن ہے، رہ گئی یہ بات کہ خدا کی طرف سحر کے اتارنے کی نسبت جائز نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی تعلیم ایک طرف تو اس لیے دی جاتی ہے کہ لوگ اس پر عمل کریں، دوسری طرف اس لیے کہ لوگ اس سے احتراز کریں اور فرشتوں پر سحر اسی لیے اتارا گیا تھا کہ وہ لوگوں کو اس سے احتراز کرنے کی تعلیم دیں۔

اب اس کے بعد یہ بحث پیش آتی ہے کہ یہ دونوں فرشتے زمین پر کیوں اتارے گیے تھے؟

اس کے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرشتوں کو حضرت آدم علیہ السلام کی خلافت پر تو پہلے ہی سے اعتراض تھا، لیکن زمین میں آباد ہونے کے بعد جب بنو آدم کے اعمالِ قبیحہ کی ان کو اطلاع ہوئی تو اس پر فرشتوں کو اور بھی زیادہ تعجب ہوا، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرشتوں کی آزمائش کرنی چاہی اور ان سے کہا کہ تم میں جو فرشتہ سب سے زیادہ زاہد و عابد ہو اس کا انتخاب کر لو تا کہ میں اس کو زمین میں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اتاروں، فرشتوں نے ہاروت و ماروت کا انتخاب کیا، خدا نے ان میں انسانی خواہشیں پیدا کر کے ان کو زمین میں اتارا اور ان کو شرک، قتل، زنا اور شراب خواری سے منع کیا، اس کے بعد ایک حسین اور بدکار عورت جس کا نام زہرہ تھا، ان کے پاس آئی اور وہ اس پر فریفتہ ہو گیے، لیکن اس نے کہا جب تک تم لوگ بت پرستی اور شراب خواری نہ کرو گے میں تمہاری خواہش پوری نہ کر سکوں گی، ان فرشتوں نے تھوڑی سی لیت ولعل کے بعد اس کی بات مان لی، پھر ایک سایل آیا تو اس عورت نے کہا اگر اس نے ہماری ان باتوں کا عام طور پر اظہار کر دیا تو معاملہ خراب ہو جائے گا، اس لیے اس کو قتل کر دو، انھوں نے اس کو قتل کر دیا اور وہ عورت غایب ہوگئی، اس کے بعد فرشتوں کو ان اعمال پر ندامت ہوئی تو خدا نے ان کو عذاب دنیوی اور عذاب اخروی میں سے ایک کے انتخاب کر لینے کا اختیار دیا، انھوں نے عذاب دنیوی کو اختیار کیا اور بابل میں آسمان وزمین کے درمیان معلق کر کے ان کو عذاب دیا جا رہا ہے۔

اس روایت کو نقل کر کے امام صاحب ؒ لکھتے ہیں کہ یہ روایت لغو و مردود ہے، قرآن مجید کا ایک لفظ بھی اس پر دلالت نہیں کرتا اس لیے فرشتوں کے نازل ہونے کی یہ وجہ نہیں ہو سکتی بلکہ اس کی وجہ یہ ہے:

۱- اس زمانے میں نہایت کثرت سے جادوگر پیدا ہو گیے تھے جو جادو کے ذریعہ سے نبوت کا دعویٰ کرتے تھے اور اس کو بطور معجزہ کے پیش کرتے تھے، اس لیے خدا نے ان دونوں فرشتوں کو اتارا تاکہ لوگوں کو ایسا جادو سکھائیں جن سے وہ ان جھوٹے پیغمبروں کا مقابلہ کر سکیں۔

۲- معجزہ سحر کے مخالف ہے، لیکن جب تک معجزہ اور سحر کی حقیقت کا علم نہ ہو، معجزہ اور سحر کے اس اختلاف کا علم نہیں ہو سکتا، لیکن چوں کہ اس زمانے کے لوگ سحر کی حقیقت سے واقف نہ تھے اس لیے ان کو معجزہ کی حقیقت کا علم بھی نہ تھا، اسی غرض سے خدا نے ان دونوں فرشتوں کو اتارا تاکہ لوگوں کو سحر کی حقیقت بتائیں۔

۳- یہ بھی ممکن ہے کہ جس سحر سے خدا کے دشمنوں میں افتراق اور خدا کے دوستوں میں اتحاد پیدا ہو اس زمانے میں جائز ہو اور خدا نے ان فرشتوں کو اسی غرض سے سحر کی تعلیم دینے کے لیے بھیجا ہو، البتہ اس زمانے کے لوگوں نے سحر کی تعلیم حاصل کر کے اس کو برے مقصد میں استعمال کیا اور اسی برے مقصد سے بچنے کے لیے یہ فرشتے جب لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے تو کہتے تھے کہ "اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ" جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ سحر کی جو تعلیم دیتے ہیں، اس کا مقصد اگرچہ عمدہ ہے لیکن اس کو برے مقاصد میں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے جن سے لوگوں کو احتراز کرنا چاہیے اور اس لحاظ سے ہم ایک

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آزمائش ہیں جس سے برے اور بھلے مقاصد میں سحر کے استعمال کرنے والوں کا امتیاز ہوسکتا ہے۔(۱)

قرآن مجید میں ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ اِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشّٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيْفًا فَمَرَّتْ بِهٖ فَلَمَّا اَثْقَلَتْ دَّعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ اٰتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُوْنَنَّ مِنَ الشّٰكِرِيْنَ فَلَمَّا اٰتٰهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِيْمَآ اٰتٰهُمَا فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ اَيُشْرِكُوْنَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَّهُمْ يُخْلَقُوْنَ (اعراف ۷:۱۸۹-۱۹۰)

(لوگو!) وہی (قادر مطلق) ہے جس نے تم کو نفس واحد (آدم) سے پیدا کیا اور اسی کی جنس کا اس کا جوڑا بنایا تا کہ مرد عورت کی طرف رغبت کرے تو جب مرد عورت سے لپٹ جاتا ہے تو عورت کو ایک ہلکا سا حمل رہ جاتا ہے، پھر وہ اس حمل کو لیے پھرتی ہے، پھر جب (حمل کی وجہ سے عورت زیادہ) بوجھل ہو جاتی ہے تو (میاں بی بی) دونوں (مل کر) خدا سے کہ (وہی) ان کا پروردگار ہے دعا مانگتے ہیں کہ اے خدا اگر تو ہم کو (جیتا جاگتا) پورا بچہ عنایت کرے گا تو ہم تیرا بڑا احسان مانیں گے، پھر جب (خدا) ان کو (جیتا جاگتا) پورا بچہ عنایت کرتا ہے تو اس (اولاد) میں جو خدا نے ان کو عنایت کی تھی خدا کے شریک بنانے لگتے ہیں، سو ان کے شرک سے خدا کی شان بہت اونچی ہے، کیا وہ ایسے (فرضی معبودوں یعنی بتوں) کو (خدا کا) شریک بناتے ہیں جو کسی چیز کو پیدا نہیں کر سکتے اور وہ خود (خدا کے) پیدا کیے ہوئے ہیں۔

اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ خدا نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو ان کی پسلی سے ان کی بی بی حوا کو پیدا کیا، پھر جب حضرت آدم علیہ السلام نے ان سے جنسی تعلقات پیدا کیے تو ان کو ہلکا سا حمل قرار پایا، پھر جب حمل میں ترقی ہوئی اور اس میں ثقل پیدا ہوا تو حضرت حوا علیہا السلام کے پاس ابلیس ایک آدمی کی صورت میں آیا اور وضع حمل کے متعلق ان کو مختلف

(۱) تفسیر کبیر ج ۱ ص ۶۴۹ تا ۶۵۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طریقوں سے ڈرایا، انھوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے اس کا ذکر کیا تو دونوں اس غم وفکر میں مبتلا رہنے لگے، اس کے بعد ابلیس دوبارہ آیا اور کہا کہ اگر میں خدا سے یہ دعا کروں کہ ایک جیتا جاگتا بچہ پیدا ہو اور وضع حمل میں آسانیاں پیدا ہوں تو تم لوگ اس کا نام عبدالحارث رکھنا، کیوں کہ ابلیس کا نام حارث تھا، چنانچہ انھوں نے اس کا نام عبدالحارث رکھا، اس بنا پر اس آیت میں حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما السلام کے مرتکب شرک ہونے کا جو ذکر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں نے ابلیس کو خدا کا شریک بنالیا، لیکن چوں کہ اس تفسیر کے رو سے ایک پیغمبر کا شرک ثابت ہوتا ہے اس لیے امام صاحب نے متعدد حیثیتوں سے اس تفسیر کو غلط قرار دیا ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ خداوند تعالیٰ اس آیت میں فرماتا ہے'' **فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ** '' اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے اس شرک کا ارتکاب کیا تھا وہ دو شخص نہ تھے بلکہ پوری ایک جماعت تھی۔

۲- دوسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ اس آیت میں فرماتا ہے، **اَيُشْرِكُوْنَ مَالَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَّهُمْ يُخْلَقُوْنَ** '' اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت سے ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جنھوں نے بتوں کو خدا کا شریک بنالیا تھا، ابلیس کا ذکر اس میں کہیں بھی نہیں ہے۔

۳- تیسرے یہ کہ اگر یہ شریک ابلیس ہوتا تو خدا یوں فرماتا'' **اَيُشْرِكُوْنَ مَنْ لَا يَخْلُقُ شَيْئًا** '' کیوں کہ ابلیس ذوی العقول میں تھا اور ذوی العقول کے لیے مــــن کا لفظ آتا ہے مــــا کا لفظ نہیں آتا۔

اس قسم کے اور بھی متعدد وجوہ لکھ کر لکھتے ہیں کہ اس آیت کی اور بھی بہت سی تفسیریں کی جاسکتی ہیں جن کی وجہ سے یہ تمام خرابیاں دو ہوسکتی ہیں، ان میں سب سے پہلی تفسیر وہ ہے جو قفال نے کی ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا نے ہم سے ہر ایک شخص کو تنِ واحد یعنی حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا کیا، پھر ان کی بی بی بھی انہی کی جنس سے پیدا کی، اس کے بعد جب میاں بی بی نے باہم جنسی تعلقات پیدا کیے اور حمل قرار پایا تو دونوں نے دعا کی کہ خدایا اگر تو ہم کو فرزند صالح عطا کرے گا تو ہم تیرے اس احسان کے شکر گذار ہوں گے، لیکن جب خدا نے ان کو فرزند صالح عطا کیا تو دونوں نے اس میں اور چیزوں کو خدا کا شریک قرار دیا، مثلاً مادیین نے اس کو قانون فطرت کی طرف منسوب کیا اور منجمین نے اس کو ستاروں کے اثر کا نتیجہ قرار دیا اور بت پرستوں نے اس کو بتوں کا عطیہ ٹھہرایا، خداوند تعالیٰ نے'' **فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ** '' میں شرک کے ان تمام اقسام سے اپنی ذات کو منزہ قرار دیا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس تاویل کے رو سے تو اس آیت کو حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام سے کوئی تعلق ہی نہیں، لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ اس قصہ کا تعلق ان ہی سے ہے تب بھی اس آیت میں "فَلَمَّا اٰتٰهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِيْمَآ اٰتٰهُمَا" شرک کی نسبت ان کی طرف نہیں ہے، ان کی اولاد کی طرف ہے یعنی "جَعَلَ اَوْلَادُهُمَا لَهٗ شُرَكَاءَ" لیکن مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قایم مقام کر دیا گیا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں خود اس کی مثال موجود ہے، یعنی "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ" کی جگہ مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قایم مقام کر دیا گیا ہے اور "وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ" کہا گیا ہے، اب اس تاویل پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس صورت میں تثنیہ کے صیغہ کے لانے کی کیا ضرورت ہے؟ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں اور اس صنفی تقسیم کے لحاظ سے دونوں صنفوں کے لیے ایک جگہ تو تثنیہ کا لفظ اور دوسری جگہ مجموعی طور پر جمع کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، یعنی "فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ" (۱)

قرآن مجید کی جن آیتوں سے عصمت انبیا پر حرف آتا ہے ان میں ایک آیت یہ ہے:

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ (یوسف ۱۲: ۲۴)	(اور وہ عورت) تو یوسف کے ساتھ ارادۂ (بد) کر ہی چکی تھی اور یوسف کو اپنے پروردگار کی (طرف کی) دلیل نہ سوجھی گئی ہوتی تو وہ بھی اس (عورت) کے ساتھ ارادۂ (بد) کر بیٹھے ہوتے۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کی دو جماعتیں ہوگئی ہیں، ایک جماعت کا خیال ہے کہ جب زلیخا نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ ارادۂ بد کیا تو حضرت یوسف علیہ السلام بھی آمادۂ گناہ ہوگیے، لیکن دوسری جماعت کو اس سے بالکل انکار ہے اور امام صاحب بھی اسی جماعت کے ہم خیال ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ محققین مفسرین اور متکلمین کا یہی خیال ہے اور ہم بھی انہی کے ہم زبان ہیں اور قرآن مجید سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام کو خدا کی دلیل نظر نہ آئی ہوتی تو وہ بھی ارادۂ بد کر بیٹھتے لیکن چوں کہ ان کو وہ دلیل نظر آگئی اس لیے انھوں نے ارادۂ بد نہیں کیا، اب اس پر متعدد حیثیتوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

۱- ایک تو یہ کہ اس صورت میں "هَمَّ بِهَا" "لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ" کا جواب مقدم ہوگا اور کلام عرب میں لولا کا جواب مقدم نہیں کیا جاتا۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۴ ص ۲۸۸-۲۸۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲- دوسرے یہ کہ لولا کا جواب موکد باللام آتا ہے اس لیے اس کے جواب میں **لَھَمَّ بِھَا** کہنا چاہیے تھا۔

۳- تیسرے یہ کہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام ارادۂ بد نہ کر چکے ہوتے تو خدا کی دلیل کو دیکھ کر اس سے باز آنے کے کیا معنی ہوں گے؟

امام صاحب پہلے دونوں اعتراضات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگرچہ لولا کے جواب کو موخر اور موکد باللام لانا بہتر ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ سرے سے اس کے جواب کو مقدم کرنا یا بغیر لام کے لانا جائز ہی نہیں، خود قرآن مجید میں اس کے جواب کو مقدم کیا گیا ہے، **اِنْ کَادَتْ لَتُبْدِیْ بِہٖ لَوْلَا اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰی قَلْبِھَا** ''اس کے علاوہ لولا کے لیے ایک جواب ضروری ہے اس لیے اگر ''**ھَمَّ بِھَا**'' کو اس کا جواب نہ مانا جائے تو کوئی دوسرا جواب محذوف ماننا پڑے گا اور یہ اگرچہ جائز ہے تاہم خلاف اصل ہے، اس کے ساتھ جو جوابات مضمر مانے جائیں گے وہ غیر متعین ہیں اور کسی خاص کی تعیین ترجیح بلا مرجح ہے، اس لیے **ھَمَّ بِھَا** ہی کو اس کا جواب ماننا چاہیے۔

تیسرے اعتراض کا یہ جواب ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام ارادۂ بد سے اس لیے نہیں باز آئے کہ ان کے دل میں عورتوں کی طرف رغبت ہی نہیں تھی یا وہ ان پر قادر ہی نہ تھے بلکہ محض خدا کی دلیل نے ان کو اس ارادہ سے باز رکھا۔

اب سوال یہ ہے کہ خدا کی یہ دلیل کیا ہے؟ امام صاحب نے اس کے متعلق متعدد احتمالات نقل کیے ہیں۔

۱- ایک یہ کہ خدا تعالیٰ نے پیغمبروں کے نفوس کو اخلاقِ ذمیمہ سے پاک کیا ہے اور خداوند تعالیٰ کی دلیل سے یہی اخلاق مراد ہیں۔

۲- دوسرے اس سے ملکۂ نبوت مراد ہے، جو خود ارتکابِ فواحش سے روکتا ہے، لیکن جو لوگ حضرت یوسف علیہ السلام کی آمادگی گناہ کے قایل ہیں وہ اس کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کرتے ہیں کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام نے ارادۂ بد کیا تو ان کو حضرت یعقوب علیہ السلام کی شکل نظر آئی، جو دانتوں میں انگلی دبا کر کہتے تھے کہ تمہارا نام تو انبیاء کے گروہ میں لکھا ہوا ہے اور تم بدکاروں کے کام کرتے ہو، حضرت یوسف علیہ السلام اس پر بھی باز نہ آئے تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ان کو ڈھکیل دیا اور وہ بالکل ناکارہ ہوگیے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام صاحب اس روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ یہ لوگ خود یہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے علم کے بغیر آپ کے حجرے میں کتے کا ایک پلہ داخل ہو گیا جس کی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام آپ کے پاس چالیس دن تک نہیں آئے، لیکن اس موقع پر یہ لوگ اس روایت کو بھول جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بدکاری کی حالت میں حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے، اس کے ساتھ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام باوجود حضرت جبرئیل علیہ السلام کے آنے کے اس ارادہ سے باز نہ آئے، حالاں کہ ایک بدکار سے بدکار آدمی بھی اگر اس حالت میں کسی صالح آدمی کو دیکھ لے تو وہ شرما کر بھاگ جائے لیکن ان لوگوں کا خیال ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے حضرت یعقوب علیہ السلام کی شکل دیکھی اور اس پر بھی اس فعل سے باز نہ آئے، پھر جبرئیل علیہ السلام کے آنے پر بھی اس سے باز نہ آئے یہاں تک کہ ان کو ڈھکیلنے کی ضرورت پیش آئی، خداوند تعالیٰ دینی معاملات میں ہم کو اس قسم کی گمراہی سے محفوظ رکھے۔(۱)

انبیاء علیہم السلام کی عصمت پر جن واقعات سے حرف آتا ہے، ان میں ایک واقعہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا بھی ہے، کیوں کہ ان کی قوم ایک مخصوص دن میں عید منانے کے لیے باہر نکل جایا کرتی تھی، لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس عید میں شرکت کرنے سے اس لیے انکار کیا کہ وہ بت خانے میں تنہا رہ جائیں اور ان بتوں کے توڑنے کا موقع ملے، اس غرض سے انھوں نے اپنی عدم شرکت کا یہ عذر کیا کہ:

إِنِّي سَقِيمٌ (صٰفٰت ۸۹:۳۷)	میں بیمار ہوں۔

پھر جب انھوں نے بتوں کو توڑ ڈالا اور ان کی قوم نے اس کے متعلق ان سے باز پرس کی تو انھوں نے کہا:

بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا (انبیاء ۶۳:۲۱)	بلکہ یہ (بت) جو ان (سب) میں بڑا ہے اس نے یہ حرکت کی ہے۔

لیکن یہ دونوں باتیں غلط تھیں نہ وہ اس وقت بیمار تھے اور نہ اس بڑے بت نے ان بتوں کو توڑا تھا، اسی بنا پر حدیث میں آیا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام عمر بھر میں صرف تین جھوٹ بولے جو سب کے سب خدا کی ذات کے بارے میں تھے، ایک تو یہ کہ انھوں نے کہا کہ میں بیمار ہوں، دوسرے انھوں نے کہا کہ یہ حرکت اس سب سے بڑے بت کی ہے، تیسرے یہ کہ انھوں نے حضرت سارہ رضی اللہ عنہا کو اپنی بہن کہا، دوسری روایت میں ہے قیامت کے دن جب لوگ ان سے شفاعت کی درخواست کریں گے تو

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۷۶-۱۷۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وہ یہ عذر کریں گے کہ میں تین بار جھوٹ بولنے کی وجہ سے اس کی صلاحیت نہیں رکھتا، روایت کے علاوہ عقلی حیثیت سے بھی دروغ مصلحت آمیز جائز ہے، لیکن امام صاحب اس روایت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ میں نے بعض لوگوں سے کہا کہ اس حدیث کو قبول کرنا مناسب نہیں، کیوں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف جھوٹ کی نسبت جائز نہیں ہے، تو اس نے کہا کہ عدول راویوں کو کیوں کر جھوٹا کہا جا سکتا ہے، میں نے کہا کہ جب اس میں تعارض واقع ہوگیا ہے تو راویوں کی طرف جھوٹ بولنے کی نسبت کرنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف نسبت کرنے سے بہتر ہے، اس کے علاوہ اس روایت میں جھوٹ سے تعریض بھی مراد لی جا سکتی ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ان فی المعاریض لمندوحة عن الکذب — تعریض کے ذریعہ جھوٹ سے بچاؤ کیا جا سکتا ہے۔

عقلی حیثیت سے بھی انبیاء کے لیے جھوٹ بولنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس صورت میں ان کی شریعت ہی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے اور یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ انھوں نے کسی مصلحت سے غلط تعلیمات دی ہوں۔

ان وجوہ سے امام صاحب نے ان آیتوں کی مختلف تاویلیں کی ہیں۔

۱- ایک تو یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو رات اور دن کے ایک خاص وقت میں بخار آ جایا کرتا تھا اس لیے انھوں نے ستاروں کو دیکھا تا کہ ان کو بخار آ جانے کا وقت معلوم ہو جائے، چنانچہ ستاروں کو دیکھ کر انھوں نے وہ وقت معلوم کر لیا اور بالکل صحیح طور پر کہہ دیا کہ میں اس وقت بیمار ہونے والا ہوں۔

۲- حضرت ابراہیم علیہ السلام کو تجربہ سے معلوم ہو گیا تھا کہ جب ایک خاص ستارہ نکلتا ہے تو وہ بیمار ہو جاتے ہیں چنانچہ جب انھوں نے اس ستارے کو دیکھا تو اسی تجربے کی بنا پر کہہ دیا کہ میں بیمار ہونے والا ہوں۔

ان دونوں تاویلوں سے یہ اعتراض بھی اٹھ جاتا ہے کہ علم نجوم ناجائز ہے، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیوں اس علم سے مدد لی۔

اسی طرح ''بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ'' کی بھی متعدد تاویلیں کی ہیں جن میں ایک تاویل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بتوں کے توڑنے سے انکار نہ تھا، بلکہ انھوں نے تعریضاً اور استہزاءً اس کو سب سے بڑے بت کی طرف منسوب کیا۔(۱)

(۱) تفسیر کبیر ج ۷، ص ۱۵۰-۱۵۱ و ج ۶، ص ۱۶۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عام مفسرین کی رائے کے مطابق انبیاء علیہم السلام پر سب سے بڑا اخلاقی الزام حضرت داؤد علیہ السلام کے قصہ سے عاید ہوتا ہے، جو قرآن مجید کی ان آیتوں میں بیان کیا گیا ہے:

وَهَلْ أَتَاكَ نَبَؤُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ (ص ۳۸: ۲۱)

اور (اے) پیغمبر بھلا (ان) جھگڑنے والوں کی (بھی) خبر تم تک پہنچی ہے کہ جب وہ حجرہ (عبادت) کی دیوار پھاند کر داؤد کے پاس آئے تو وہ ان (کے بے وقت اور خلاف عادت آنے) سے ڈر گئے، انھوں نے عرض کیا کہ آپ ڈریں نہیں ہم دونوں میں ایک جھگڑا ہے کہ ہم میں سے ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے تو آپ ہم میں منصفانہ فیصلہ کر دیجئے اور انصاف سے نہ گذریے اور ہم کو سیدھے رستے لگا دیجئے (روداد یہ ہے) کہ یہ میرا بھائی ہے (اور) اس کے (ہاں) ننانوے دنبیاں ہیں اور میرے ہاں صرف ایک ہی دنبی ہے، اب یہ کہتا ہے اپنی دنبی بھی مجھے دے ڈال اور بات چیت میں مجھ کو دبالیتا ہے (داؤد نے) کہا کہ یہ جو تیری دنبی مانگ کر اپنی دنبیوں میں ملانا چاہتا ہے تو یہ تجھ پر ظلم کرتا ہے اور اکثر شرکاء ایک دوسرے پر زیادتی کرتے رہتے ہیں مگر (ہاں) جو لوگ ایمان رکھتے اور نیک عمل (بھی) کرتے ہیں (وہ زیادتی نہیں کیا کرتے) اور ایسے لوگ بہت ہی کم ہیں اور (اب) داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے ان کو صرف ایک آزمائش میں ڈالا ہے تو انھوں نے اپنے پروردگار کے آگے (توبہ و استغفار کی اور سجدے میں گر پڑے اور خدا کی طرف رجوع ہوئے۔

اس قصہ کی تفسیر تین طریقوں سے کی جاتی ہے:

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۵۰-۱۵۱ ج ۶ ص ۱۶۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ا۔ایک طریقہ جس سے حضرت داؤد علیہ السلام گناہ کبیرہ کے مرتکب قرار دیئے جا سکتے ہیں یہ ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے ننانوے بیبیاں اور اوریا کے صرف ایک بی بی تھی، لیکن باوجود اس کے وہ اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے اور بلطایف الحیل اس کو قتل کرا کے اس کی بی بی سے نکاح کر لیا، اس لیے خدا نے دو دعوے داروں کی صورت میں دو فرشتوں کو بھیجا جنھوں نے ان کے سامنے ایک ایسا دعویٰ پیش کیا جو خود ان کے واقعہ سے مشابہت رکھتا تھا، فیصلہ کرنے کے بعد ان کو محسوس ہوا کہ انھوں نے خود اس قسم کا جرم کیا ہے، اس لیے خدا کی بارگاہ میں توبہ و استغفار کی۔

۲۔دوسرا طریقہ جس کے رو سے حضرت داؤد علیہ السلام صرف گناہ صغیرہ کے مرتکب قرار دیئے جا سکتے ہیں یہ ہے کہ

ا۔اس عورت سے اوریا کی منگنی ہوگئی تھی، لیکن اس کے بعد حضرت داؤد علیہ السلام نے اس سے منگنی کر لی، اس لیے ان کا جرم صرف یہ ہے کہ باوجود بہت سی بیبیوں کے انھوں نے اپنے ایک مسلمان بھائی کی منگیتر سے اپنی منگنی کی۔

۲۔ان کی نگاہ بلا قصد اوریا کی بی بی پر پڑ گئی اور وہ بے اختیار اس پر فریفتہ ہو گیے اور یہ دونوں بے اختیاری فعل گناہ نہ تھے، البتہ جب اس کا شوہر اوریا قتل ہو گیا تو اس خیال سے اب اس کی بی بی ان کے نکاح میں آ جائے گی، ان کو اس کا بہت زیادہ صدمہ نہیں ہوا اور اسی لغزش پر نادم ہو کر انھوں نے توبہ و استغفار کی۔

۳۔اس زمانہ میں طلاق دلوا کر کسی کی بی بی سے شادی کر لینے کا عام رواج تھا، اسی رواج کی بنا پر حضرت داؤد علیہ السلام جب اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے تو اس سے طلاق دینے کی درخواست کی اور وہ اس درخواست کو رد نہ کر سکا، یہ اگرچہ شرعاً جائز تھا، تاہم یہ طریقہ انبیاء کی شان کے خلاف تھا، اس لیے خداوند تعالیٰ نے ان کو ایک فرضی واقعہ سے اس پر تنبیہ کی اور انھوں نے اس سے توبہ کی۔

لیکن امام صاحب ان دونوں قصوں کو صحیح نہیں سمجھتے اور اس واقعہ کی ایسی توجیہ کرتے ہیں جس سے حضرت داؤد علیہ السلام کسی معمولی اور غیر معمولی گناہ کے مرتکب نہیں قرار دیئے جا سکتے اور وہ یہ ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے دشمنوں کی ایک جماعت ان کے قتل کے درپے تھی اور اس کے لیے موقع ڈھونڈھ رہی تھی ان کو یہ موقع اس طرح مل گیا کہ حضرت داؤد علیہ السلام ایک خاص دن میں تنہا خدا کی عبادت میں مشغول رہتے تھے، چنانچہ اسی خاص دن میں یہ لوگ دیوار پھاند کر ان کے عبادت خانہ میں گھس آئے، لیکن

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خلاف توقع اس وقت وہ تنہا نہ تھے، بلکہ ان کی حفاظت کے لیے ایک جماعت موجود تھی، اس لیے وہ لوگ خود ڈر گیے اور یہ جھوٹا قصہ بنایا کہ ہم لوگ قتل کے لیے نہیں آئے ہیں بلکہ ایک جھگڑے کا فیصلہ کرانے آئے ہیں، لیکن قرآن مجید میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ جو لوگ حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس آئے تھے وہ خود ڈر گیے اور انھوں نے اپنے بچاؤ کے لیے یہ جھوٹا قصہ گھڑا، اس لیے جیسا کہ ابن حزم ظاہری نے ملل ونحل میں لکھا ہے یہ لوگ درحقیقت اپنا جھگڑا چکانے کے لیے آئے تھے اور انھوں نے کوئی جھوٹا قصہ نہیں بنایا تھا، البتہ قرآن مجید سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے دفعۃً آنے سے حضرت داؤد علیہ السلام ڈر گیے، اس سے بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی جماعت ان کے قتل کے درپے رہی ہو اور دفعۃً تنہائی کی حالت میں دیوار پھاند کر آجانے سے ان کا خیال اسی جماعت کی طرف منتقل ہوا ہو اور وہ ڈر گیے ہوں، لیکن ان کے ڈرنے کو سازش قتل کا نتیجہ قرار دینا بھی ضروری نہیں ہے، غیر معمولی حالات میں چند آدمیوں کا دفعۃً دیوار پھاند کر آجانا بھی گھبراہٹ اور خوف کا سبب ہوسکتا ہے، بہر حال قرآن مجید سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ عبادت خانہ میں چند آدمی دفعۃً دیوار پھاند کر آئے اور ان کے اس طرح آنے سے حضرت داؤد علیہ السلام ڈر گیے، انھوں نے کہا کہ ڈرنے کی کوئی بات نہیں، ہم دونوں ایک جھگڑا لے کر آئے ہیں، آپ اس کو چکا دیجیے، یہ جھگڑا بالکل سچا تھا اور یہ دونوں دعوے دار آدمی تھے، فرشتے نہ تھے۔

واقعہ کی اس تاویل سے حضرت داؤد علیہ السلام پر اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہونے اور اس کے قتل کے بعد اس سے نکاح کر لینے کا جو الزام عاید کیا جاتا تھا وہ بالکل ساقط ہو جاتا ہے، البتہ اس پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خدا کی جانب سے یہ کون سی آزمائش تھی جس کے لیے ان کو توبہ واستغفار کی ضرورت پڑی اور یہ کون سا گناہ تھا جس کو خدا نے معاف کیا، اس لیے اس قصہ کا یہ ٹکڑا:

وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِكَ (ص ۳۸:۲۴)

اور (اب) داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے صرف ان کو آزمایا ہے تو انھوں نے اپنے پروردگار کے آگے (توبہ) واستغفار کی اور سجدہ میں گر پڑے اور (خدا کی طرف) رجوع ہوئے تو ہم نے ان کی وہ (خطا) معاف کردی۔

واقعہ کی اس صورت کے مخالف پڑتا ہے، اس بنا پر امام صاحب نے اس ٹکڑے کی متعدد تاویلیں کی ہیں جن میں ان کی نقل کردہ روایت کے مطابق سب سے بہتر تاویل یہ ہے کہ ان لوگوں کے دفعۃً آجانے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے پہلے تو ان کو یہی بدگمانی ہوئی کہ یہ لوگ ان کے قتل کے لیے آئے ہیں لیکن بعد کو جب معلوم ہوا کہ یہ بدگمانی صحیح نہ تھی تو ان کو اس پر ندامت ہوئی اور انھوں نے اس پر توبہ واستغفار کی اور خدا نے ان کی اس لغزش کو معاف کر دیا۔

اس کے بعد امام صاحب نے مخالفین کی روایت کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ روایت اسی وقت صحیح تسلیم کی جا سکتی ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ دونوں دعوے دار فرشتے تھے اور ان میں دنبوں کے متعلق کوئی حقیقی جھگڑا نہ تھا، بلکہ انھوں نے ایک فرضی جھگڑا بنا لیا تھا، اس لیے اس سے پہلے تو فرشتوں کا جو ہر طرح معصوم ہیں، جھوٹ بولنا لازم آتا ہے اور پھر اس جھوٹ سے ایک پیغمبر پر سب سے بڑا اخلاقی الزام عاید ہوتا ہے اور دونوں باتیں ناجائز ہیں۔

لیکن جو لوگ ان دونوں دعوے داروں کو فرشتہ کہتے ہیں ان کے دلایل یہ ہیں کہ:

۱- رعایا کا کوئی فرد عبادت گذاری کی حالت میں حضرت داوٗد علیہ السلام کے پاس دیوار پھاند کر آنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔

۲- رعایا کا کوئی فرد ان سے "لَا تَخَفْ" یعنی ہم سے خوف نہ کیجیے

۳- اور لَا تُشْطِطْ" یعنی انصاف سے نہ گذریے کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا، اس سے ثابت ہوا کہ یہ دونوں دعوے دار فرشتے تھے۔

لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دلایل اس قدر ضعیف ہیں کہ ان کے جواب کی ضرورت نہیں۔(۱)

اس کے بعد حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک قصہ آیتوں میں بیان کیا گیا ہے:

اِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصّٰفِنٰتُ الْجِيَادُ فَقَالَ اِنِّيْٓ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّيْ حَتّٰى تَوَارَتْ (ص ۳۸:۳۱)	ایک بار شام کے وقت خاصے کے اصیل گھوڑے ان کے روبرو پیش کیے گیے تو لگے کہنے کہ میں نے اپنے پروردگار کی یاد سے مال کی محبت کو ترجیح دی یہاں تک کہ آفتاب (مغرب کے) پردے میں چھپ گیا (اچھا تو) ان (گھوڑوں) کو میرے پاس لوٹا لاؤ اور اب مارے غصہ کے لگے ان کی پنڈلیوں اور گردنوں کو ملنے۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۸۵ تا ۱۹۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس آیت میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس کے متعلق ایک روایت یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام گھوڑوں کو دیکھنے میں اس قدر مشغول ہوئے کہ دن ڈوب گیا اور نماز عصر قضا ہوگئی، اس لیے انھوں نے خدا سے دعا کی کہ آفتاب کو دوبارہ واپس لائے لیکن چوں کہ گھوڑوں کے دیکھنے کی مشغولیت سے نماز عصر قضا ہوگئی تھی، اس لیے انھوں نے گھوڑوں کو واپس بلا کر تلوار سے ان کی پنڈلیاں اوران کی گردنیں کاٹ ڈالیں، اس تفسیر کے رو سے ''حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ'' اور ''رُدُّوْهَا'' میں جو ضمیریں ہیں ان دونوں کا مرجع آفتاب ہے، جس کا ذکر اگرچہ آیت میں نہیں ہے لیکن چوں کہ آیت میں شام کا ذکر آگیا ہے اس لیے اس سے سورج کی طرف ذہن منتقل ہوسکتا ہے، اس صورت میں سورج کا ڈوب کر دوبارہ نکل آنا حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک معجزہ قرار پاتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک ان دونوں ضمیروں کا مرجع ''صَافِنَاتُ الْجِيَادِ'' یعنی گھوڑے ہیں کیوں کہ

۱- صافنات الجیاد کا صریح ذکر آیت میں موجود ہے اور آفتاب کا صریح ذکر نہیں ہے اس لیے جو لفظ صراحۃً مذکور ہے اسی کو ضمیر کا مرجع قرار دینا بہتر ہے۔

۲- اگر گھوڑوں کے دیکھنے کی مشغولیت میں سورج ڈوب گیا تھا اور نماز عصر قضا ہوگئی تھی تو حضرت سلیمان کے لیے اس حالت میں مناسب یہ تھا کہ خدا کی بارگاہ میں توبہ واستغفار کرتے نہ یہ کہ سوء ادبی سے اس کو دوبارہ سورج کے واپس بلانے کا حکم دیتے۔

۳- اگر انھوں نے سوء ادبی کی بھی تھی تو خدا کو صیغۂ واحد سے مخاطب کرتا تھا لیکن انھوں نے اس کو صیغۂ جمع سے مخاطب کیا، شاید یہ کہا جائے کہ انھوں نے ایسا تعظیماً کیا، لیکن ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ یہ نہایت غیر مودبانہ خطاب تھا، اس لیے اس کو مودبانہ خطاب کیوں کر کہہ سکتے ہیں۔

البتہ اگر ''ردوھا'' کی ضمیر کا مرجع صافنات الجیاد یعنی گھوڑوں کو قرار دیا جائے تو اخیر کے دونوں اعتراضات اٹھ جاتے ہیں، لیکن ان گھوڑوں کے واپس بلانے کا جو حکم انھوں نے دیا تھا اس کا مقصد یہ ہرگز نہ تھا کہ وہ تلوار سے ان کی پنڈلیوں اور گردنوں کو کاٹنا چاہتے تھے، کیوں کہ اس سے ان پر متعدد الزامات عاید ہوتے ہیں۔

۱- ایک تو یہ کہ دنیوی مال ومتاع کی محبت نے ان کو اس قدر بے خود کر دیا کہ وہ نماز کو بھول گیے۔

۲- باوجود اس کے انھوں نے توبہ واستغفار نہیں کیا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳- ان گناہوں کے ساتھ انھوں نے سب سے بڑا گناہ یہ کیا کہ بلاقصور ان گھوڑوں کی پنڈلیاں اور گردنیں کاٹ ڈالیں۔

اس کے ساتھ اگر ''فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْاَعْنَاقِ'' کے معنی تلوار سے پنڈلیوں اور گردنوں کے کاٹنے کے ہوں تو ''وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ'' کے معنی بھی سر اور پاؤں کے کاٹنے کے ہوں گے، حالاں کہ اس کے معنی صرف سر اور پاؤں پر ہاتھ پھیرنے کے ہیں، بہرحال اس آیت میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ گھوڑوں کے دیکھنے کی مشغولیت میں سورج ڈوب گیا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کی نماز عصر قضا ہوگئی، پھر سورج ڈوب کر نکل آیا، انھوں نے گھوڑوں کو واپس بلا کر ان کی پنڈلیاں اور گردنیں کاٹ ڈالیں بلکہ قرآن مجید کے الفاظ کے مطابق اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ ایک بار حضرت سلیمان علیہ السلام کو لڑائی کی ضرورت پیش آئی اس غرض سے انھوں نے گھوڑوں کا جائزہ لینا چاہا اور اس موقع پر فرمایا کہ میں ان گھوڑوں کی محبت دنیوی غرض اور حظ نفس کے لیے نہیں کرتا بلکہ محض خدا کے حکم سے کرتا ہوں، اس کے بعد انھوں نے گھوڑ دوڑ کرائی اور گھوڑ دوڑ میں جب گھوڑے ان کی نگاہوں سے غائب ہو گیے تو انھوں نے شہسواروں کو حکم دیا کہ گھوڑوں کو واپس لاؤ، وہ گھوڑے واپس آئے تو انھوں نے ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرا جس سے ان گھوڑوں کی عزت افزائی مقصود تھی، یا یہ کہ وہ گھوڑوں کے امراض وعیوب کے بہت بڑے ماہر تھے، اس لیے انھوں نے ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرا تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ ان میں کوئی مرض یا عیب تو نہیں (۱) اب اس تفسیر کے مطابق آیت کا ملخص ترجمہ یہ ہوگا:

> ایک بار شام کے وقت خاصے کے اصیل گھوڑے ان کے روبرو پیش کیے گیے تو انھوں نے کہا کہ میں مال کی محبت صرف اپنے خدا کی یاد یعنی اس کے حکم کی تعمیل میں کرتا ہوں یہاں تک کہ وہ گھوڑے آڑ میں چھپ گیے (تو انھوں نے شہسواروں کو حکم دیا کہ) ان کو واپس لاؤ (وہ واپس آئے تو ان کی عزت افزائی یا امتحان کے لیے) ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنے لگے۔

اور اس ترجمہ اور اس تفسیر پر کوئی عقلی یا اخلاقی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

اس کے بعد حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک اور قصہ اس آیت میں بیان کیا گیا ہے:

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۹۹ تا ۲۰۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلٰى كُرْسِيِّهٖ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِيْ (ص ۳۸:۳۴)

اور ہم نے سلیمان کو (ایک اور طرح پر بھی) آزمایا اور ان کے تخت پر ایک دھڑ لا ڈالا پھر (سلیمان نے خدا کی جناب میں) رجوع کیا (اور) یہ (دعا مانگی کہ اے میرے پروردگار میرا قصور معاف فرما۔

اس آیت کی تفسیر میں یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ سمندر میں ایک شہر آباد تھا جس کو حضرت سلیمان علیہ السلام نے فتح کر لیا اور اس کے بادشاہ کو مار ڈالا اور اس کی لڑکی کو مسلمان بنا کر اپنے گھر میں رکھ لیا، لیکن یہ لڑکی اپنے باپ کی جدائی میں ہمیشہ رویا کرتی تھی، اس لیے حضرت سلیمان علیہ السلام کے حکم سے شیطان نے اس کے باپ کا ایک بت بنایا جس کو اس نے اپنے باپ کا لباس پہنایا اور شام و صبح لونڈیوں کے ساتھ جا کر اس کا سجدہ کرنے لگی، آصف نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اس کی خبر دی تو انھوں نے اس بت کو توڑ دیا اور اس عورت کو سزا دی، اس کے بعد خود ایک میدان میں جا کر توبہ و استغفار کی، ان کی ایک لونڈی تھی جس کے پاس وہ خاص خاص حالات میں اپنی انگوٹھی جس کی وجہ سے ان کو ملک و اقتدار حاصل تھا رکھ دیا کرتے تھے، چنانچہ ایک دن انھوں نے وہ انگوٹھی اس کے پاس رکھ دی تو جو شیطان سمندر کا بادشاہ تھا، اس کے پاس حضرت سلیمان علیہ السلام کی شکل میں آیا اور اس لونڈی سے انگوٹھی لے کر پہن لی اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے تخت پر بیٹھ گیا لیکن خود حضرت سلیمان علیہ السلام کی صورت بدل گئی، اس لیے انھوں نے لونڈی سے انگوٹھی طلب کی تو اس نے انکار کر دیا اور ان کو نکال دیا، اب ان کو اپنے گناہ کا احساس ہوا اور وہ دروازے دروازے بھیک مانگنے لگے، لیکن جب لوگوں سے کہتے تھے کہ میں سلیمان ہوں تو لوگ ان کے اوپر خاک ڈالتے تھے اور ان کو برا بھلا کہتے تھے، بالآخر انھوں نے ماہی گیروں کے یہاں اجرت پر کام کرنا شروع کیا، ان کی مچھلیاں اٹھا کر لاتے تھے اور وہ اس کی اجرت میں روزانہ دو مچھلیاں دے دیا کرتے تھے، یہاں تک کہ اسی حالت میں انھوں نے چالیس دن گذارے، کیوں کہ اتنے ہی دن ان کے گھر میں بت پرستی کی گئی تھی، اس کے بعد آصف اور سرداران بنو اسرائیل نے شیطان کی حکومت سے بغاوت کی اور وہ بھاگ گیا اور انگوٹھی کو سمندر میں ڈال دیا، جس کو ایک مچھلی نگل گئی، یہی مچھلی حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھ آ گئی اور انھوں نے اس کا پیٹ چاک کیا تو انگوٹھی نکل آئی، اب انھوں نے انگوٹھی پہن لی اور خدا کا سجدہ کیا اور ان کو حکومت واپس مل گئی۔

اس آیت کے متعلق اس قسم کی اور بھی متعدد بے سروپا روایتیں بیان کی جاتی ہیں، لیکن اُن

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے تخت پر ایک دھڑ ڈال دینے سے اس پر شیطان کا بیٹھ جانا مراد ہے، لیکن اہل تحقیق کو متعدد وجوہ کی بنا پر ان روایتوں سے انکار ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ شیطان انبیاء کی شکل اختیار کر سکتے ہیں تو شریعتوں پر اعتماد نہیں قایم رہ سکتا کیوں کہ اس صورت میں جو انبیاء حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد ﷺ کی شکل میں ظاہر ہوئے ممکن ہے کہ لوگوں کے گمراہ کرنے کے لیے شیطانوں نے ان کی شکلیں بدل لی ہوں۔

۲- دوسرے یہ کہ اگر اس عورت کو حضرت سلیمان علیہ السلام نے بت پرستی کی اجازت دی تھی تو یہ کفر ہے، جو انبیا سے صادر نہیں ہو سکتا اور اگر اجازت نہیں دی تھی تو اس عورت کے جرم کی سزا خداوند تعالیٰ حضرت سلیمان علیہ السلام کو کیوں دیتا۔

ان وجوہ سے انھوں نے آیت کی متعدد تفسیریں کی ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ صحیح روایت میں آیا ہے کہ ایک بار حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ میں آج کی رات ستر عورتوں سے مقاربت کروں گا جن میں ہر ایک سے ایسا بچہ پیدا ہوگا جو خدا کی راہ میں جہاد کرے گا، لیکن انشاء اللہ کہنا بھول گیے، اس کے بعد انھوں نے عورتوں سے مقاربت کی تو صرف ایک عورت کو حمل ٹھہرا، لیکن اس سے جو بچہ پیدا ہوا وہ بالکل ناتکمل اور گویا ایک مضغۂ گوشت تھا، لوگوں نے اسی کو اٹھا کر ان کی کرسی پر ان کے گود میں ڈال دیا، لیکن اگر وہ انشاء اللہ کا لفظ کہہ دیتے تو ہر عورت کے بطن سے ایک شہسوار پیدا ہوتا جو خدا کی راہ میں جہاد کرتا۔

صحیح بخاری میں یہ روایت متعدد طریقوں سے مروی ہے اور مفسرین نے اسی سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی آزمائش اور ان کی خطا جس سے انھوں نے توبہ کی یہی تھی کہ وہ انشاء اللہ کا لفظ بھول گیے اور ان کی کرسی پر دھڑ ڈال دینے سے ان کے گود میں اس بچے کا ڈال دینا مراد ہے، لیکن خود اس روایت میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے، البتہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ نقاش نے اس کے یہی معنی بیان کیے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ نقاش صاحب مناکیر ہے، یعنی غیر مقبول روایتیں بیان کرتا ہے۔(۱)

۲- دوسری تفسیر یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی آزمائش یہ تھی کہ خدا نے ان کو سخت مرض

(۱) فتح الباری ج ۶ ص ۳۳۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں مبتلا کر دیا، جس کی وجہ سے وہ تخت پر بیٹھتے تھے تو یہ معلوم ہوتا تھا کہ ایک مضغۂ گوشت یا قالب بے جان تخت پر پڑا ہوا ہے۔

۳-خود امام صاحب کے نزدیک کسی خوف کی وجہ سے ان کی یہ حالت ہوگئی تھی کہ ایک مضغۂ گوشت کی طرح تخت پر پڑے رہتے تھے، پھر خدا نے ان کے اس خوف کو دور کر دیا۔

ان دونوں تفسیروں کے مطابق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انھوں نے کوئی گناہ نہیں کیا تھا تو مرض یا خوف کے زایل ہونے کے بعد طلب مغفرت کے کیا معنی ہیں؟

امام صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ توبہ واستغفار گویا انبیا کا تکیۂ کلام ہے، وہ خشوع وخضوع اور عجز وتواضع سے ہمیشہ توبہ واستغفار کرتے رہتے ہیں، رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے کہ میں رات اور دن میں ستر مرتبہ توبہ واستغفار کرتا ہوں۔(۱)

غرض قرآن مجید میں انبیاء علیہم السلام کے جو قصے مذکور ہیں ان کے متعلق جن اسرائیلیات سے ان کی عصمت پر حرف آتا ہے ان کی تردید امام صاحب نہایت زور شور سے کرتے ہیں، لیکن بعض قصے ایسے ہیں جن سے انبیاء کی عصمت پر تو حرف نہیں آتا، تاہم وہ نہایت دوراز کار اور انبیاء کی شان کے خلاف ہیں لیکن امام صاحب اس زور شور سے ان کی تردید نہیں کرتے، مثلاً حضرت ایوب علیہ السلام کے ابتلاء اور امتحان کا قصہ قرآن مجید میں دوجگہ بیان کیا گیا ہے۔

سورۂ انبیاء میں ہے:

وَاَيُّوْبَ اِذْ نَادٰى رَبَّهٗۤ اَنِّيْ مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِيْنَ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ فَكَشَفْنَا مَا بِهٖ مِنْ ضُرٍّ وَّاٰتَيْنٰهُ اَهْلَهٗ وَمِثْلَهُمْ مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَذِكْرٰى لِلْعٰبِدِيْنَ (انبیاء۲۱: ۸۴)	اور (اے پیغمبر) ایوب (کی وہ حالت یاد کرو) جب انھوں نے اپنے پروردگار کو پکارا کہ مجھ کو (یہ) بیماری لگ گئی ہے اور تو سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والا ہے (تو میرے حال پر رحم فرما) تو ہم نے ان کی (فریاد) سن لی اور جو دکھ ان کو تھا اس کو دور کر دیا اور ان کو ان کے اہل (وعیال) عطا فرمائے بلکہ ان کے ساتھ اتنے ہی اور (یہ محض) ہماری مہربانی تھی (جو ہم نے ان پر کی)

(۱) تفسیر کبیر ج ۷ ص ۲۰۱ تا ۲۰۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور عبادت کرنے والوں کے لیے (یہ واقعہ قابل) یادگار ہے۔

سورہ ص میں یہ قصہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (ص ۳۸:۴۱)

اور (اے پیغمبر) ہمارے بندے ایوب کو یاد کرو کہ انھوں نے ایک وقت اپنے پروردگار سے فریاد کی کہ مجھ کو شیطان نے ایذا اور تکلیف پہنچا رکھی ہے (ہم کو ان کے حال پر رحم آیا اور فرمایا کہ) کہ اپنے پاؤں سے (زمین کو) ٹھکرا دو (چنانچہ ٹھکرایا تو ایک چشمہ نکلا تو ہم نے ایوب سے فرمایا کہ) تمہارے نہانے اور پینے کے لیے یہ ٹھنڈا پانی حاضر ہے اور ہم نے ان کو ان کے اہل (وعیال) اور ان کے ساتھ اتنے ہی اور عنایت فرمائے (یہ ہم نے ان کے ساتھ) اپنی طرف سے مہربانی (کی) اور (مقصود یہ بھی تھا) کہ جو عقل رکھتے ہوں ان کے لیے (یہ واقعہ) یادگار رہے۔

اس قصہ کے متعلق امام بخاری کے نزدیک کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

لم يثبت عند البخاری فی قصة ايوب شيء.(۱)

امام بخاری کے نزدیک حضرت ایوب علیہ السلام کے قصے کے متعلق کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے۔

لیکن اسرائیلیات میں اس کے متعلق نہایت طویل قصہ مذکور ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کو نبوت کے ساتھ بہت کچھ مال و دولت اور آل و اولاد بھی عطا فرمائی تھی، ابلیس کے دل میں اس پر حسد پیدا ہوا اور اس نے خدا سے کہا کہ وہ اس مال و دولت اور صحت پر تو تیرا شکر کرتے ہیں لیکن اگر تو ان کو کسی مصیبت میں مبتلا کر دے تو وہ تیرا انکار کر دیں گے، خدا نے اس کو ان کو مبتلائے مصیبت کرنے کی اجازت دے دی اور اس نے پہلے تو شیطانوں کے ذریعہ سے ان

(۱) فتح الباری ج ۶ ص ۳۰۲۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

کے مال و دولت کو برباد کروا دیا، لیکن وہ اس پر صابر رہے، اس کے بعد ان کی اولاد کو فنا کروا دیا اور جس پر اگرچہ حضرت ایوب علیہ السلام نے گریہ وزاری کی، تاہم اس سے بھی استغفار کیا، پھر ان کو بیمار ڈالا اور ان کے بدن میں اس قدر پھوڑے نکل آئے کہ ان کے کھجلانے سے ان کے ناخن گر گیے، گوشت پوست سب ادھڑ گیے اور جسم سے بدبو آنے لگی، اہل شہر نے ان کو گھر سے نکال کر باہر ڈال دیا اور سب لوگ ان سے متنفر ہو گیے، صرف ایک بی بی ان کی خدمت کرتی رہی، اس طرح انھوں نے اس مصیبت میں ایک طویل زمانہ گذارا اور اس مدت میں بہت سے ایسے دردناک واقعات پیش آئے کہ سررشتۂ صبر ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور وہ مضطربانہ پکار اٹھے کہ مجھ کو شیطان نے ایذا اور تکلیف پہنچا رکھی ہے، خدا نے ان کی دعا کو قبول کرلیا اور ان کو حکم دیا کہ زمین کو اپنے پاؤں سے ٹھکرا دیں، ایک نہر نکل آئے گی، چنانچہ وہ نہر نکل آئی اور اس میں غسل کرنے اور اس کے پانی پینے سے وہ صحیح وتندرست ہو گیے اور خدا نے ان کی اولاد کو زندہ کردیا اور ان کے علاوہ اور اولادیں بھی عطا فرمائیں۔

امام صاحب نے ان دوراز کار روایتوں کو تفسیر کبیر میں نہایت تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے اور خود ان کی کوئی تردید نہیں کی ہے، البتہ یہ لکھا ہے کہ معتزلہ نے اس قصہ پر متعدد وجوہ سے اعتراض کیا ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ شیطان نے ان کو بیمار ڈالا تھا، کیوں کہ اگر شیطان میں صحت اور مرض کے پیدا کرنے کی قدرت ہو تو وہ اجسام کے پیدا کرنے پر بھی قادر ہو سکتا ہے اور جس شخص کو اجسام کے پیدا کرنے کی قدرت ہوگی وہ خدا ہوگا۔

۲- دوسرے یہ کہ قرآن مجید میں خود شیطان کا یہ قول مذکور ہے:

وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي (ابراہیم ۱۴: ۲۲)	اور تم پر میری کچھ زبردستی تو تھی نہیں، بات تو اتنی ہی تھی کہ میں نے تم کو (اپنی طرف بلایا اور تم نے میرا کہنا مان لیا)

اس سے معلوم ہوا کہ شیطان کو گمراہ کرنے کے سوا انسان پر اور کوئی قدرت حاصل نہیں لیکن امام صاحب ان دونوں اعتراضات کو صحیح نہیں سمجھتے کیوں کہ اس قصہ میں یہ مذکور ہے کہ شیطان نے ان کی ناک میں پھونک ماری جس سے اس میں خارش پیدا ہوگئی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس شخص میں اتنی قدرت ہو وہ اجسام کو بھی پیدا کر سکتا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شیطان کو گمراہ کرنے کے علاوہ انسانوں پر بے شبہ اس وقت تک کوئی قدرت حاصل نہیں ہے جب تک خدا کی طرف اس کی ممانعت ہو، لیکن اس قصہ میں یہ مذکور ہے کہ شیطان نے خدا کی اجازت سے ایسا کیا، اس لیے اس آیت اور اس قصے میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

۳- تیسرے یہ کہ انبیاء کو ایسے امراض لاحق نہیں ہوتے جس سے لوگ اُن سے نفرت کرنے لگے۔(۱)

غالباً امام صاحب کے نزدیک یہ اعتراض صحیح ہے، کیوں کہ انھوں نے اس کی کوئی تردید نہیں کی ہے۔

بہرحال قرآن مجید کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام کو کوئی سخت مرض ضرور لاحق ہو گیا تھا، البتہ اس مرض کی کوئی تصریح قرآن مجید اور صحیح روایتوں میں نہیں ہے، ان کے مال و دولت کے برباد کرنے کا ذکر بھی قرآن و حدیث میں نہیں ہے، ان کی آل و اولاد کے فنا کرنے کا ذکر بھی قرآن و حدیث میں نہیں ہے، البتہ قرآن مجید میں صرف اس قدر ہے کہ خدا نے ان کی آل و اولاد بلکہ ان کے دوگنا ان کو واپس دے دی اور جو لوگ اس بات کے قایل ہیں کہ وہ چھت کے گرنے سے دب کر مر گئی تھی، ان کا بیان ہے کہ خدا نے دوبارہ ان کو زندہ کر دیا اور امام صاحب بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں۔

دوسری آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو اس دکھ درد میں شیطان نے مبتلا کر دیا تھا اور آیت کے اسی ظاہری معنی سے وہ قصہ متعلق ہے، جو اسرائیلی روایتوں میں مذکور ہے، لیکن جو لوگ اس قصے کو صحیح نہیں سمجھتے ان کے نزدیک اس دکھ درد میں تو ان کو خدا نے مبتلا کیا تھا، البتہ اس حالت میں شیطان ان کو مختلف قسم کے وسوسے دیا کرتا تھا، اس لیے انھوں نے اسی وسوسے سے گھبرا کر خدا سے فریاد کی کہ شیطان نے مجھ کو اس وسوسہ اندازی سے سخت تکلیف میں مبتلا کر دیا ہے، خدا نے ان کی یہ دعا قبول کر لی اور ان کے پاؤں کے نیچے سے ایک نہر نکال دی جس میں نہانے اور اس کے پانی پینے سے ان کا مرض زایل ہو گیا اور ان کی اولاد جوان سے جدا ہو گئی تھی وہ دوبارہ ان کو مل گئی اور ان میں معاشرتی تعلقات قایم ہو گیے اور چوں کہ وہ بالکل صحیح و تندرست ہو گیے تھے اس لیے اس کے بعد ان کی آل و اولاد میں اور بھی اضافہ ہوا۔(۲)

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۸۳ (۲) ایضاً ج ۷ ص ۲۰۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

غرض عقلی اور اخلاقی حیثیت سے قرآن مجید پر جس قدر اعتراضات ہوتے ہیں امام صاحب ان سب سے تعرض کرتے ہیں اور کبھی اپنی اور کبھی دوسروں کی زبان سے ان کا جواب دیتے ہیں، علم کلام کا یہ سلبی پہلو ہے اور غالباً سب سے پہلے اسی مقصد سے علم کلام ایجاد کیا گیا تھا، لیکن علم کلام کا ایجابی پہلو خود اسلامی عقاید کا اثبات ہے اور اس کے متعلق قرآن مجید کا طریقۂ دعوت دو اصول پر مبنی ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ اگر انسان مجموعۂ عالم کے اجزا مثلاً ابر و باد، آسمان و زمین اور نباتات و حیوانات وغیرہ کی خلقت پر غور کرے گا تو ان میں اس کو خود خداوند تعالیٰ کے وجود، توحید اور قدرت و حکمت کے غیر متناہی عجائبات نظر آئیں گے اور ان سے اس کے ایمان کو قوت حاصل ہوگی۔

۲- دوسرے پیغمبروں اور ان کی امتوں کے جو تاریخی قصے قرآن مجید میں مذکور ہیں وہ بجائے خود ایمان کی دعوت دیتے ہیں۔

یہ ایک روحانی طریقۂ دعوت ہے جو عام و خاص سب کے لیے موزوں ہے اور قرآن مجید چوں کہ عام و خاص سب کے لیے نازل کیا گیا ہے اس۔ لیے خداوند تعالیٰ نے اسی طریقہ کو اختیار کیا، لیکن عباسی دور میں جب فلسفہ و منطق کا رواج ہوا تو لوگوں نے اس روحانی طریقۂ دعوت کو عقلی طریقۂ دعوت کے قالب میں بدل دیا اور جس طرح دوسرے عقلی علوم مثلاً حساب، ہندسہ اور ہیئت کا مطالعہ کرتے تھے اسی طرح قرآن مجید کا مطالعہ بھی کرنے لگے، اس لیے قرآن مجید کا روحانی اثر کم ہو گیا اور اسلام کے سادہ اور آسان عقاید میں پیچیدگی پیدا ہوگئی اور وہ معتزلہ اور اشعریہ کی تعلیمات کے قالب میں ڈھل گیے، بعض صوفیہ نے اس نقص کو محسوس کیا اور اسلام کی دعوت اسی پہلے روحانی طریقہ سے دینے لگے، لیکن بالآخر اس دعوت نے بھی فلسفیانہ قالب اختیار کر لیا اور علم و فلسفہ کو جس قدر ترقی ہوتی گئی، یہ فلسفیانہ طریقہ بھی ترقی کرتا گیا، یہاں تک کہ تمام علوم و فنون آیاتِ قرآنی کی شرح و تفسیر کا ذریعہ بن گیے اور اس میں روز بروز اضافہ ہوتا گیا، امام صاحب کی تفسیر اسی دوسرے طریقۂ تفسیر کا نہایت مکمل مجموعہ ہے، اس لیے اس میں سب کچھ ہے، صرف قرآن مجید کی روح نہیں ہے۔(۱)

لیکن باوجودیکہ امام صاحب نے اس عقلی طریقۂ دعوت کو درجۂ کمال تک پہنچایا ہے تاہم ان کی تفسیر بالکل روح قرآنی کی جلوہ گری سے خالی نہیں ہے، چنانچہ انھوں نے اپنی تفسیر میں عقاید اسلام کا اثبات جن طریقوں سے کیا ہے ہم چند مہماتِ عقاید کے متعلق ان کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

(۱) ضحی الاسلام ج ۱ ص ۳۶۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وجود باری

خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید میں اپنے وجود کے جو دلایل قایم کیے ہیں ان میں چند باتوں کا لحاظ رکھا ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ قرآن مجید چوں کہ خاص و عام دونوں کے لیے نازل کیا گیا ہے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے اپنے وجود پر جو دلایل قایم کیے ہیں وہ بہت زیادہ پیچیدہ نہیں ہیں بلکہ قریب الفہم اور دلنشیں ہیں۔

۲- دوسرے یہ کہ قرآنی دلایل کا مقصود بحث و مناظرہ نہیں ہے، بلکہ عقاید حقہ کا اثبات ہے، اس لیے قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ نے اپنے ثبوت کے دلایل کو دلایلِ انفس اور دلایلِ آفاق میں محدود کر دیا ہے، کیوں کہ اس قسم کے دلایل سے بندوں پر خدا کے احسانات کا اظہار ہوتا ہے جس سے بندے کے دل میں خداوند تعالیٰ کی محبت پیدا ہوتی ہے اور وہ بحث و نزاع کو چھوڑ کر خدا کی اطاعت وانقیاد پر آمادہ ہو جاتا ہے۔

انہی دونوں اصول کے مطابق خداوند تعالیٰ نے سورۂ بقرہ میں اپنے وجود پر یہ دلیل قایم کی ہے:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (بقرہ ۲: ۲۱)	لوگو! اپنے پروردگار کی عبادت کرو جس نے تم کو اور ان لوگوں کو جو تم سے پہلے ہو گزرے ہیں پیدا کیا، عجب نہیں تم (آخرکار) پرہیزگار بن جاؤ جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بنایا اور آسمان کی چھت اور آسمان سے پانی برسا کر اس سے تمہارے کھانے کے پھل پیدا کیے، پس کسی کو اللہ کا ہم پلہ نہ بناؤ اور تم تو جانتے بوجھتے ہو۔

اور اس دلیل کے متعلق امام صاحب لکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کے ثبوت کے متعدد طریقے ہیں، لیکن حدوثِ اعراض سے استدلال کرنے کا طریقہ سب سے زیادہ قریب الفہم ہے اور یہ طریقہ دلایل انفس اور دلایل آفاق میں محدود ہے اور آسمانی کتابیں زیادہ تر انہی دونوں دلیلوں پر مشتمل ہیں اور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خداوند تعالیٰ نے اس آیت میں ان دونوں دلیلوں کو جمع کر دیا ہے، دلیل انفس یہ ہے کہ ہر شخص بداہۃً جانتا ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود نہ تھا اور اب موجود ہوا ہے لیکن جو چیز عدم کے بعد موجود ہوتی ہے اس کا کوئی موجد ہوتا ہے، لیکن اپنا موجد نہ خود وہ شخص ہے نہ اس کے باپ ماں ہیں نہ اور لوگ ہیں، کیوں کہ اس قسم کی ترکیب سے اور لوگوں کا عجز بداہۃً معلوم ہے، اس لیے ایک ایسے موجد کی ضرورت ہے جو ان موجودات سے مختلف ہوتا ہے کہ وہ ان اشخاص کی ایجاد کر سکے، البتہ اس موقع پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ فصول کی طبیعتیں آسمان اور ستارے اس قسم کا اثر کیوں نہیں پیدا کر سکتے، چوں کہ یہ اعتراض ہو سکتا تھا اس لیے خداوند تعالیٰ نے اس کے بعد یہ بیان کیا کہ یہ چیزیں بھی ایک موجد کی محتاج ہیں یعنی یہ کہ اس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بنایا اور آسمان کی چھت بنائی اور اسی کا نام دلایلِ آفاق ہے اور اس میں دنیا کے تمام تغیرات مثلاً رعد، بجلی، ہوا، بادل، فصلوں کا اختلاف سب شامل ہے، اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اجسامِ فلکیہ اور اجسام عنصریہ سب کے سب جسمانیت میں مشترک ہیں اس لیے ان کے مخصوص اوصاف مثلاً ان کی مقدار اور شکل جسمانیت یا جسمانیت کے لوازم کا نتیجہ نہیں ہو سکتے، ورنہ سب میں یہ اوصاف مشترک طور پر پائے جائیں گے، اس لیے ان کا مخصص ان سب سے الگ ہونا چاہیے، لیکن اگر وہ بھی جسم ہو تو اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہوگا کہ اور اجسام میں سے وہی کیوں موثر ہوا، لیکن اگر وہ جسم نہ ہو تو یا موجب بالذات ہوگا یا مختار پہلی صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں بعض اجسام کا بعض اوصاف کے ساتھ متصف ہونا، دوسرے اجسام سے اولیٰ نہ ہوگا، اس لیے اس کو قادر مختار ہونا چاہیے، اس سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام ایک ایسے موثر قادر کے محتاج ہیں جو نہ جسم ہے نہ جسمانی۔(۱)

ان سب کے بعد امام صاحب نے زمین اور آسمان وغیرہ کے فواید بتائے ہیں تا کہ ان سے خداوند تعالیٰ کے احسانات کا اظہار ہو اور بندے کا دل اس کی محبت سے معمور ہو جائے۔

خدا کے وجود اور قدرت وحکمت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے:

هُوَ الَّذِيْ يُرِيْكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَّطَمَعًا وَّيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ (رعد۱۳:۱۲)	وہی (قادر مطلق) جو (گرنے سے) ڈرانے اور (تیز بارش کی) امید دلانے کے لیے (بجلی کی چمک تم لوگوں کو کھاتا اور (پانی سے بھرے ہوئے) بوجھل بادلوں کو ابھارتا ہے۔

(۱) تفسیر کبیر ج ۱ ص ۳۱۷-۳۱۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیکن یہ دلیل بھی محض خشک فلسفیانہ دلیل نہیں ہے بلکہ روح قرآنی کے بالکل مطابق ہے، چنانچہ امام صاحب اس کے متعلق لکھتے ہیں:

وانها تشبه النعم والاحسان من بعض الوجوه وتشبه العذاب والقهر	اور یہ دلیل بعض وجوہ سے نعمت اور احسان سے اور بعض وجوہ سے عذاب قہر سے مشابہت رکھتی ہے۔

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ بجلی خدا کی قدرت کی نہایت عجیب دلیل ہے، کیوں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بادل پانی کے مرطوب اور ہوا اور آگ کے اجزا سے مرکب ہے، لیکن پانی کے اجزا اس میں غالب ہیں اور پانی مرطوب اور سرد اور آگ گرم اور خشک ہے اور ضد کا ضد تام سے ظاہر ہونا عقل کے خلاف ہے اس لیے ایک ایسے صانع مختار کا وجود ضروری ہے جو ضد کو ضد سے پیدا کر سکے۔

اسی طرح بادلوں کا پیدا کرنا بھی خدا کی قدرت اور حکمت کی دلیل ہے، کیوں کہ پانی کے اجزا یا تو فضا میں پیدا ہوئے ہیں یا یہ کہ وہ زمین سے چڑھ کر اوپر گیے ہیں، پہلی صورت میں وہ ایک حکیم قادر کے پیدا کرنے سے پیدا ہوئے ہیں اور یہی مقصود ہے، لیکن دوسری صورت میں وہ اجزا زمین سے چڑھ کر ہوا کے سرد طبقے میں پہنچے ہیں اور سرد ہو کر بوجھل ہو گیے ہیں پھر زمین کی طرف واپس آئے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ بارش کی صورت مختلف ہوتی ہے، کبھی بوندیں بڑی ہوتی ہیں، کبھی چھوٹی، کبھی قریب قریب گرتی ہیں، کبھی دور دور، کبھی دیر تک بارش ہوتی ہے، کبھی کم، اس لیے باوجودیکہ زمین کی طبیعت ایک اور بخارات پیدا کرنے والے سورج کی طبیعت ایک ہے، بارش کے اوصاف کا یہ اختلاف کسی فاعل مختار کی تخصیص ہی سے ہوگا۔ (۱)

www.KitaboSunnat.com

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۷۹-۲۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

رسالت اور نبوت

يَآيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ قُلْ بِفَضْلِ اللّٰهِ وَبِرَحْمَتِهٖ فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوْا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ (یونس۱۰:۵۷)

لوگوں (اتمام حجت کے طور پر) تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس نصیحت آ چکی اور امراض قلبی (یعنی شرک وغیرہ) کی دوا اور ایمان والوں کے لیے ہدایت اور رحمت (اے پیغمبران لوگوں سے) کہو (یہ قرآن اللہ کا فضل اور اس کی رحمت ہے اور) لوگوں کو چاہیے کہ خدا کا فضل اور اس کی رحمت یعنی اس قرآن کو پاکر خوش ہوں کہ (جن دنیاوی فایدوں) کے جمع کرنے کے پیچھے پڑے ہیں یہ ان سے کہیں بہتر ہے۔

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ پیغمبروں کی نبوت کے ثبوت کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک یہ کہ ہم یہ کہیں کہ اس شخص نے نبوت کا دعویٰ کیا اور اس سے معجزہ صادر ہوا اور جو شخص ایسا ہوگا وہ خدا کا سچا پیغمبر ہے، اس طریقہ کو خداوند تعالیٰ نے اس سورہ کی اس آیت میں:

وَمَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰى مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ الخ (یونس۱۰:۳۷)

اور یہ قرآن اس قسم کی کتاب نہیں کہ خدا کے سوا کوئی اس کو اپنی طرف سے بنالائے۔

بیان کیا ہے اور اس کو نہایت خوبی سے ثابت کیا ہے اور ہم نے اس آیت کی تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ دین کو قوی کرتا ہے، یقین پیدا کرتا ہے، شکوک وشبہات کو زایل کرتا ہے اور جہالتوں اور گمراہیوں کو باطل کرتا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم خود اپنی عقل سے یہ معلوم کریں کہ اعتقاد حق اور عمل صالح کیا ہے؟ اس لیے جو شخص آئے اور مخلوق کو اس کی دعوت دے اور ان کو اس کے کرنے پر آمادہ کرے اور اس کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نفس میں ایسی قوت ہو جو لوگوں کو کفر سے ایمان کی طرف، اعتقاد باطل سے اعتقاد حق کی طرف، دنیا کی طرف بلانے والے اعمال سے آخرت کی طرف بلانے والے کی طرف لے جاسکے، وہ سچا پیغمبر ہے، اس کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ لوگوں کے نفوس پر طرح طرح کے نقص، جہالت اور دنیا کی محبت کا غلبہ ہو گیا ہے اور ہم خود اپنی عقل سے جانتے ہیں کہ انسان کی سعادت صرف اعتقاد حق اور عمل صالح سے حاصل ہو سکتی ہے اور اس کا خلاصہ صرف ایک لفظ میں بیان کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ جو چیز تم میں دنیا کی نفرت اور آخرت کی رغبت کا قوی جذبہ پیدا کر دے وہ عمل صالح ہے اور جو چیز اس کے مخالف ہو وہ عمل باطل اور گناہ ہے، جب یہ حالت ہے تو لوگ ایک ایسے انسان کے محتاج ہیں جو کامل ہو، قوی النفس ہو، روشن روح رکھتا ہو، علوی الطبیعہ ہو اور اسی کے ساتھ ناقصوں کو مقام نقص سے مقام کمال کی طرف لے جانے کی قدرت رکھتا ہو اور یہی شخص پیغمبر ہے، حاصل یہ کہ لوگوں کی تین قسمیں ہیں، ناقص، کامل، لیکن وہ ناقصوں کی تکمیل کی قدرت نہیں رکھتے، کامل جو ناقصوں کی تکمیل کی قدرت بھی رکھتے ہیں، پہلی قسم میں عام لوگ داخل ہیں، دوسری قسم کے لوگ اولیاء ہیں اور تیسری قسم کے لوگ پیغمبر۔ اور چوں کہ ناقصوں کو نقصان کے درجے سے درجۂ کمال کی طرف لے جانے کے درجے اور مراتب مختلف ہوتے ہیں اس لیے نبوت کی قوت میں انبیاء کے درجے بھی مختلف ہوتے ہیں، جب تم کو یہ مقدمہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ محمد ﷺ کی نبوت کی صحت کو جب معجزہ کے طریقہ سے بیان کر چکا تو اس آیت میں آپ کی نبوت کی صحت کو دوسرے طریقہ سے بیان کیا اور یہ طریقہ نبوت کی حقیقت کو کھول دیتا ہے اور اس کی ماہیت کی تعریف کرتا ہے، معجزہ سے استدلال کو منطقی ''برہان اِنی'' اور دوسرے طریقے کو ''برہان لمی'' اور وہ اشرف، اعلیٰ، افضل اور اکمل ہے، جاننا چاہیے کہ خداوند تعالیٰ نے اس آیت میں قرآن مجید کی چار صفتیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ وہ خدا کی جانب سے موعظت ہے، دوسرے یہ کہ امراض قلبی کی شفا ہے، تیسرے یہ کہ وہ ہدایت ہے، چوتھے یہ کہ وہ ایمانداروں کے لیے رحمت ہے، اس لیے ان میں ہر ایک صفت کا ایک مخصوص فایدہ ہونا چاہیے، تو ہم کہتے ہیں کہ روح کا تعلق اجسام کے ساتھ عشق طبعی کی بنا پر ہوا، اس کے بعد اس نے عالم جسمانی کی لذتوں اور حواسِ خمسہ کے ذریعہ سے لطف اٹھایا اور اس کی خوگر ہو گئی اور یہ معلوم ہے کہ نور عقل آخری درجہ میں جب حسی تعلقات قوی ہو جاتے ہیں حاصل ہوتا ہے، اس لیے یہ استغراق جوہر روح میں عقاید باطلہ اور اخلاق ذمیمہ کا سبب بن گیا اور وہ جوہر روح میں بمنزلہ امراض شدیدہ کے ہو گئے اور اب اس کے لیے ایک

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طبیعت حاذق کی ضرورت پیش آئی، کیوں کہ جو شخص کسی مرض شدید میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس کو طبیب حاذق جو اس کا صحیح علاج کرے، نہیں ملتا، تو لامحالا مر جاتا ہے اور اگر ایسا طبیب مل جاتا ہے اور اس کا بدن صحیح علاج کے قابل ہوتا ہے تو اکثر صحت ہو جاتی ہے اور مرض زایل ہو جاتا ہے، جب تم کو یہ معلوم ہو چکا تو ہم کہتے ہیں کہ محمد ﷺ مثل طبیب حاذق کے تھے اور یہ قرآن ان دواؤں کا مجموعہ تھا جن کی ترکیب سے مریض دلوں کا علاج کیا جاتا ہے، لیکن جب طبیب مریض کے پاس جاتا ہے تو اس کے ساتھ اس کو چار درجے پیش آتے ہیں۔

۱- پہلا درجہ یہ ہے کہ نامناسب چیزوں کے کھانے سے اس کو منع کرتا ہے اور جن چیزوں کی وجہ سے وہ اس مرض میں مبتلا ہوا ہے اس سے پرہیز کرنے کا حکم دیتا ہے اور اسی کا نام موعظت ہے، کیوں کہ وعظ کے معنی صرف یہ ہیں کہ جو چیز خدا کی رضامندی سے دور، اور قلب کو غیر اللہ میں مشغول رکھتی ہے اس سے روکا جائے۔

۲- دوسرا درجہ شفا کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو ایسی دوائیں پلائے جو اس کے باطن سے ان اخلاط فاسدہ کا ازالہ کر دیں جو مرض کا سبب تھے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام جب لوگوں کو منہیات سے روکتے ہیں تو ان کے ظاہر ناسزاوار باتوں کے کرنے سے پاک ہو جاتے ہیں اور اب وہ ان کو باطن کے پاک کرنے کا حکم دیتے ہیں اور یہ بات اخلاقِ ذمیمہ کے ازالہ اور اخلاق حمیدہ کے حاصل کرنے کے لیے مجاہدہ سے پیدا ہو سکتی ہے، کیوں کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عقاید فاسدہ اور اخلاق ذمیمہ بمنزلہ امراض کے ہیں، اس لیے جب وہ زایل ہو جائیں گے تو قلب کو شفاء حاصل ہو جائے گی اور جوہر روح ان تمام نقوش سے پاک ہو جائے گا جو عالم ملکوت کے مطالعہ سے مانع ہوتے ہیں۔

۳- تیسرا درجہ ہدایت کے حاصل ہونے کا ہے اور یہ درجہ دوسرے درجہ کے حاصل ہوئے بغیر نہیں حاصل ہو سکتا، کیوں کہ جوہر روح تجلیاتِ الٰہیہ کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور خدا کی رحمت کا فیض عام ہے اور برابر پہنچتا رہتا ہے اس لیے ان تجلیات روحانیہ کے حاصل نہ ہونے کا سبب وہ عقاید فاسدہ اور اخلاقِ ذمیمہ تھے جس نے روح پر تاریکی کی مہر لگا دی تھی اور تاریکی میں نور پیدا ہو سکتا ہے، لیکن جب یہ حالات زایل ہو گیے تو مانع اٹھ گیا، اس لیے ضرور ہے کہ عالم قدس کی روشنی جوہر نفس قدسیہ پر پڑے اور اس روشنی کے معنی صرف ہدایت کے ہیں۔

۴- چوتھا درجہ یہ ہے کہ جو نفوس ان روحانی درجوں کو پہنچ چکے ہیں وہ اس قابل ہو جائیں کہ اپنی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

روشنیاں ناقصوں کی روحوں تک پہنچا سکیں جس طرح سورج اس عالم کے اجسام تک اپنی روشنی پہنچاتا ہے، خداوند تعالیٰ کے اس قول ''وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ '' سے یہی وجہ مراد ہے لیکن یہ وجہ ایمان داروں کے لیے اس لیے مخصوص کرلیا ہے کہ معاندین کی روحیں انبیاء علیہم السلام کی روحوں کی روشنی سے منور نہیں ہوتیں، کیوں کہ وہی جسم سورج سے روشن ہونے کی قابلیت رکھتا ہے جو سورج کے مقابل واقع ہو اور اگر یہ مقابلہ نہ ہو تو سورج کی روشنی اس پر نہ پڑے گی، اس طرح جو روح انبیاء مطہرین کی روحوں کی خدمت کی طرف متوجہ نہ ہوگی وہ ان کی روشنیوں سے فایدہ نہ اٹھا سکے گی اور ان ارواح مطہرہ مقدسہ کے آثار اس تک نہ پہنچ سکیں گے...... غرض خلاصہ یہ ہے کہ موعظت سے ناسزاوار باتوں سے لوگوں کے ظواہر کے پاک کرنے کی طرف اشارہ ہے اور اسی کا نام شریعت ہے اور شفا سے عقاید فاسدہ اور اخلاق ذمیمہ سے روح کے پاک کرنے کی طرف اشارہ ہے جس کو طریقت کہتے ہیں اور ہدایت سے صدیقین کے دلوں میں نور حق کے ظہور کرنے کی طرف اشارہ ہے اور اس کا نام حقیقت ہے اور رحمت سے یہ اشارہ ہے کہ روح کمال واشراق کے اس درجے کو پہنچ گئی ہے کہ وہ ناقصوں کی تکمیل کر سکتی ہے اور یہی نبوت ہے۔(۱)

(۱) تفسیر کبیر [illegible]

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

معاد

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ (نحل ۱۶:۶۶)

اور (لوگو!) تمہارے لیے چار پایوں میں بھی سوچنے کی جگہ ہے کہ ان کے پیٹ میں جو (الا بلا بھری ہے) ہے اس سے (یعنی) گوبر اور خون میں سے ہم تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں جس کو پینے والے آسانی سے (غٹ غٹ) پی جاتے ہیں۔

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ''ہم نے بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے دودھ کو خون کے فضلہ سے پیدا کیا ہے اور خون اس غذا سے پیدا ہوتا ہے جس کو جانور کھاتا ہے، مثلاً بکری جب گھاس کھاتی اور پانی پیتی ہے تو خداوند تعالیٰ ان اجزا کے لطیف حصے سے خون پیدا کرتا ہے، پھر اس خون کے بعض اجزا سے دودھ پیدا کرتا ہے، پھر دودھ میں تین اجزا پائے جاتے ہیں جن کی طبیعتیں متضاد ہوتی ہیں، جن اجزا میں گھی ہوتا ہے وہ گرم وتر اور جن اجزا میں مائیت ہوتی ہے وہ سرد وتر اور جن میں پنیر ہوتا ہے وہ سرد وخشک ہوتے ہیں، حالاں کہ یہ طبیعتیں اس گھاس میں موجود نہ تھیں جن کو بکری نے کھایا تھا، اس سے ظاہر ہوا کہ اجسام ہمیشہ ایک صفت کو چھوڑ کر دوسری صفت اور ایک حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت بدلتے رہتے ہیں باوجودیکہ ان میں ایک کو دوسرے سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حالات ایک فاعل، حکیم، رحیم کی تدبیر سے بندوں کی مصلحت کے موافق پیدا ہوتے ہیں۔

اہل تحقیق کا بیان ہے کہ جس طرح دودھ کی پیدائش میں غور وفکر کرنا خدائے مختار کے وجود پر دلالت کرتا ہے اسی طرح حشر ونشر کے امکان پر بھی دلالت کرتا ہے، کیوں کہ یہ گھاس جس کو جانور کھاتا ہے پانی اور مٹی سے پیدا ہوتی ہے، لیکن خالق عالم نے اپنی تدبیر سے اس مٹی کو گھاس بنا دیا، پھر اس کو جانور نے کھایا تو دوسری تدبیر سے اس کو خون بنا دیا، پھر دوسری تدبیر سے اس خون کو دودھ بنا دیا، پھر دوسری تدبیر کی تو اس دودھ سے گھی اور پنیر پیدا ہوئے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ ان اجسام کی ایک صفت کو دوسری صفت سے اور ایک حالت کو دوسری حالت سے بدل

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دے، جب یہ صورت ہے تو ناممکن نہیں ہے کہ وہ اس پر بھی قادر ہو کہ مردوں کے بدن کے اجزا میں زندگی اور عقل کی صفت پیدا کر دے، جیسا کہ وہ اس سے پہلے ان اوصاف سے متصف تھے، اس لیے یہ غور وفکر اس طریقہ سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ قیامت ایک امر ممکن ہے، محال نہیں ہے۔(۱)

بہر حال تفسیر کبیر کے تمام عقلی مباحث کے پیش نظر رکھنے کے بعد اس پر سب سے زیادہ قدیم اعتراض یہ ہے کہ اس میں اور سب کچھ تو ہے صرف تفسیر نہیں ہے، اس لیے سب سے زیادہ یہ امر تحقیق طلب ہے کہ اس میں تفسیر ہے یا نہیں، اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ عقل اور متکلمانہ مباحث کے ڈھیر میں خالص تفسیری حقائق و معارف تفسیر کبیر میں گم ہو گیے ہیں، تاہم یہ کہنا بھی ظلم ہے کہ امام صاحب نے ان حقائق و معارف کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے، بلکہ وہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے ہر آیت کی تفسیر کے متعلق مفسرین کے تمام اقوال کو جمع کر دیتے ہیں اور جب ان کو کوئی صحیح روایت مل جاتی ہے تو نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں، مثلاً ''فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ'' کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ صور کے متعلق تین اقوال ہیں:

۱- ایک یہ کہ یہ صور ایک آلہ ہے، جب اس کو پھونکا جائے گا تو ایک بلند آواز پیدا ہوگی، جس کو خداوند تعالیٰ نے دنیا کی بربادی اور اعادۂ اموات کی علامت قرار دیا ہے، رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ وہ ایک سینگھ ہے جس میں پھونکا جائے گا۔

۲- دوسرے یہ کہ یہ صورت کی جمع ہے، یعنی جب صورتوں میں ان کی روحیں پھونکی جائیں گی اس لیے یہ لفظ بفتح واو ہے اور حسن کا یہی قول ہے۔

۳- تیسرے یہ کہ صور کا پھونکنا ایک استعارہ ہے جس کا مقصد مردوں کا اٹھانا اور جمع کرنا ہے، لیکن پہلا قول حدیث کی وجہ سے بہتر ہے:(۲)

إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا (مریم ۱۹:۹۶)	جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل (بھی) کیے (خدائے) رحمان عنقریب ان کی محبت (لوگوں کے دلوں میں) پیدا کر دے گا۔

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ '' وُدّ '' میں دو قول ہیں پہلا قول جمہور مفسرین کا ہے کہ خداوند تعالیٰ عنقریب دلوں میں ان کی محبت پیدا کر دے گا، بغیر اس کے کہ وہ خود محبت پیدا کرنا چاہیں اور اس میں ان اسباب کو جن سے محبت پیدا کرائی جاتی ہے، مثلاً قرابت یا دوستی یا حسن سلوک وغیرہ کو کچھ دخل نہ ہوگا، بلکہ اس کو خود

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۸۱ (۲) ایضاً ج ۶ ص ۳۰۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خداوند تعالیٰ پیدا کردے گا تا کہ خاص طور پر اس کے اولیاء کو یہ شرف حاصل ہو اور ''سَیَجْعَلُ'' میں جو سین ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سورہ مکی ہے اور اس وقت مسلمان کافروں کے درمیان مبغوض تھے، اس لیے خدا نے ان سے وعدہ کیا کہ عنقریب جب اسلام کو قوت حاصل ہوگی تو یہ بغض محبت سے بدل جائے گا یا یہ کہ یہ محبت قیامت کے دن لوگوں کے دلوں میں مسلمانوں کے اعمال نیک کے ظہور سے پیدا ہو جائے گی، اس آیت کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت ہے کہ خداوند تعالیٰ جب کسی بندے سے محبت کرتا ہے تو جبرئیل علیہ السلام سے پکار کر کہتا ہے کہ میں فلاں سے محبت کرتا ہوں تو تم لوگ بھی اس سے محبت کرو، اب جبرئیل علیہ السلام آسمان و زمین میں اس کی منادی کر دیتے ہیں، اس کے بعد آپ نے یہ آیت پڑھی، کعب سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ توراۃ اور انجیل دونوں میں لکھا ہوا ہے کہ زمین میں اس وقت تک کسی کے دل میں محبت نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ خداوند تعالیٰ سے اس کی ابتدا نہ ہو، خداوند تعالیٰ پہلے اس کو آسمان والوں پر اتارتا ہے، پھر زمین والوں پر اور اس کی تصدیق قرآن مجید کی اس آیت سے ہوتی ہے، ''سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا''

دوسرا قول ابو مسلم کا ہے اور وہ آیت کے یہ معنی قرار دیتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ان کو وہ چیز عطا فرمائے گا جس کو وہ محبوب رکھتے ہیں یعنی جنت میں ان کی محبوب چیزیں ان کو عطا فرمائے گا۔

امام صاحب نے متعدد آیتوں کی تفسیر میں ابو مسلم کے قول کو اختیار کیا ہے اور بعض موقعوں پر اس کی تعریف کی ہے، لیکن اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ پہلا قول اولیٰ ہے کیوں کہ محبت کے معنی محبوب لینا مجاز ہے اور اس لیے بھی کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت پڑھی اور اس کی یہی تفسیر کی۔(۱)

صحیح روایتوں کے بعد جب تک کسی لفظ کے حقیقی معنی مراد لیے جا سکتے ہیں وہ اس کے مجازی یا عقلی معنی مراد نہیں لیتے ہیں، مثلاً:

حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں ''وَفَارَ التَّنُّوْرُ'' کا جو فقرہ ہے، اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ تنور کے متعلق دو قول ہیں، ایک یہ کہ اس سے وہی تنور مراد ہے جس میں روٹی پکائی جاتی ہے اور مفسرین کی بہت بڑی جماعت مثلاً ابن عباس، حسن اور مجاہد کا یہی قول ہے، دوسرا یہ کہ اس سے وہ تنور مراد نہیں جس میں روٹی پکائی جاتی ہے اور اس صورت میں تنور کے متعلق چند اقوال ہیں:

---

(۱) تفسیر کبیر ج ۵ ص ۸۳۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱-ایک یہ کہ پانی سطحِ زمین سے اُبلا اور اہل عرب سطحِ زمین کو تنور کہتے ہیں۔

۲-دوسرے یہ کہ تنور زمین کے بلند حصے کو کہتے ہیں اور زمین کے بلند حصے سے پانی اس لیے نکلا کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا معجزہ قرار پائے اور نیز یہ کہ جب پانی زمین کے بلند ترین حصے سے نکلا تو اس کی بلندی کی وجہ سے اس کو تنور سے تشبیہ دی گئی۔

۳-تیسرے یہ کہ "فَارَ التَّنُّوْرُ" سے طلوع صبح مراد ہے اور یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منقول ہے۔

۴-چوتھے یہ کہ اس سے واقعہ کی شدت کا اظہار مقصود ہے، جس طرح اس قسم کے موقع پر کہتے ہیں کہ حمی الوطیس تنور گرم ہوگیا۔

ان تمام اقوال کو نقل کر کے امام صاحب لکھتے ہیں کہ "اگر یہ کہا جائے کہ ان اقوال میں کون سا قول صحیح ہے تو ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا چاہیے اور حقیقی معنی کے لحاظ سے تنور اسی جگہ کو کہتے ہیں جہاں روٹی پکائی جاتی ہے اور عقلاً اس میں کوئی محال نہیں ہے کہ اولاً پانی ایک معین مقام سے ابلا اور وہ مقام تنور تھا: (۱)

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّغُلَّ وَمَنْ يَّغْلُلْ يَاْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ (آل عمران ۳:۱۶۱)

اور پیغمبر (کی شان) سے (نہایت) بعید ہے کہ (پیغمبر ہو کر) خیانت کرے اور جو (جرم) خیانت کا مرتکب ہوگا تو جو چیز خیانت کی ہے قیامت کے دن (خدا کے روبرو بعینہٖ وہی چیز) اس کو لا کر حاضر کرنی ہوگی۔

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر کے دو طریقے ہیں، ایک تو اکثر مفسرین کا قول ہے، جنھوں نے آیت کو اس ظاہری معنی پر قایم رکھا ہے اور اس پر رسول اللہ ﷺ کا قول بھی دلالت کرتا ہے کہ میں قیامت کے دن تم میں سے کسی کو ایسی حالت میں نہ ملوں کہ اس کی گردن پر ایک اونٹ یا گائے یا بکری اپنی اپنی آواز کرتی ہوئی ہوں اور وہ یا محمد یا محمد پکارے اور میں کہوں کہ مجھ کو تمھارے متعلق کچھ اختیار نہیں میں نے تم کو تبلیغ کر دی، محققین کہتے ہیں کہ اس کا فایدہ یہ ہے کہ جب وہ قیامت کے دن اس حالت میں آئے گا تو اس کی رسوائی بڑھے گی، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس آیت کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ تمثیل کے طور پر عذاب کی سختی کا بیان کرنا مقصود ہے، مثلاً خداوند تعالیٰ نے ایک آیت

(۱) تفسیر کبیر ج۵ ص ۸۴-۸۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں بیان فرمایا ہے کہ: ''اگر ایک رائی کا دانہ چٹان پر یا آسمانوں پر یا زمینوں میں ہو تو خدا اُس کو لائے گا۔'' لیکن اس آیت میں ظاہری معنی مراد نہیں ہے، بلکہ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ خدا کے علم سے زمین و آسمان میں ایک ذرہ بھی مخفی نہیں، اسی طرح اس آیت میں بھی عذاب کی سختی کا بیان کرنا مقصود ہے۔

امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ اگر چہ اس تاویل کا بھی احتمال ہے لیکن علم قرآن میں جو اصل معتبر ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر قائم رکھنا چاہیے، بجز اس صورت کے کہ جب کوئی دلیل اس کی مانع اور اس جگہ ظاہری معنی کے لینے میں کوئی مانع نہیں، اس لئے اس کو قائم رکھنا چاہیے۔(۱)

ان تمام مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ تفسیر کبیر نہ تو صرف عقلی مباحث کا مجموعہ ہے نہ امام صاحب کا عام میلان ارباب عقل کی طرف ہے، بلکہ ان کے زمانہ تک تفسیر کے متعلق عقلی و نقلی حیثیت سے جو کچھ لکھا جا چکا تھا، امام صاحب نے تفسیر کبیر میں ان سب کو جمع کر دیا ہے، البتہ امام صاحب سے پہلے مفسرین کا عام انداز یہ تھا کہ آیتوں کی تفسیر کے متعلق جس قدر اقوال ہوتے تھے، ان سب کو جمع کر دیتے تھے اور گو وہ اقوال باہم متعارض اور متناقض ہوتے تھے۔ تاہم ان میں کسی قول کو کسی قول پر ترجیح نہیں دیتے تھے، اس لئے ملاحدہ کے دل میں خود قرآن مجید کے متعلق شکوک وشبہات پیدا ہو جاتے تھے، امام صاحب بھی جیسا کہ اوپر کی تمام مثالوں سے ثابت ہوتا ہے، ان تمام اقوال کو جمع کر دیتے ہیں لیکن صرف ان کے جمع کرنے ہی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ان میں ایک قول کو ترجیح دے دیتے ہیں، اس لئے اس میں بھی بحث و نظر اور عقل و استدلال کا پہلو پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ خود تفسیر کبیر میں ایک موقع پر لکھتے ہیں:

> ''مفسرین کوئی آیت بیان کرتے ہیں تو اس کے متعلق بہت سے متعارض اقوال بیان کر دیتے ہیں .... لیکن ہم ایک قول کو باقی اقوال پر دلیل سے ترجیح دے دیتے ہیں۔''(۲)

لیکن یہ ترجیحی وجوہ بھی بالکل عقلی نہیں ہوتے بلکہ:

۱۔ جب کوئی صحیح روایت مل جاتی ہے تو نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں۔

۲۔ جب تک کوئی مانع نہ ہو، قرآن مجید کے الفاظ کو حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور اس

(۱) تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۲۶ (۲) ایضاً ج ۱ ص ۲۴۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

حیثیت سے بہت سے مواقع پر نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں۔

۳۔ عام مفسرین آیتوں کی تفسیر میں جو تفصیلات بیان کرتے ہیں اگر ان کا ذکر خود قرآن مجید میں نہیں ہوتا تو ان کو قابلِ اعتناء نہیں سمجھتے بلکہ بایں ہمہ صراحتہً انکار بھی نہیں کرتے، مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام کی لڑکیوں کی بکریوں کے پانی پلانے کا جو قصہ قرآن مجید میں مذکور ہے، اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ پانی پلانے کی کیفیت کے متعلق بہت سے اقوال ہیں۔ایک یہ کہ کنویں کے سر پر ایک پتھر تھا، جس کو دس اور کہا جاتا ہے کہ چالیس اور کہا جاتا ہے کہ ۱۰۰ سو آدمی اٹھا سکتے تھے، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس کو تنہا اٹھا کر پانی پلا دیا۔دوسرا یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب لوگوں سے پانی پلانے کے لئے کشمکش کی تو ان لوگوں نے کنویں کے سرے پر پتھر کو ڈال دیا لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس پتھر کو پھینک کر پانی پلا دیا، لیکن قرآن مجید میں اس کا بیان نہیں ہے۔ اس لئے ان میں صحیح قول کا علم صرف خدا کو ہے۔البتہ اس عورت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوت کا بیان کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام میں کوئی ایسی بات ضرور دیکھی جو ان کی قوت پر دلالت کرتی تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کے لئے جو خدا کے پیغمبر تھے، کیونکر جائز تھا کہ اپنی دونوں لڑکیوں کے متعلق مویشیوں کے پانی پلانے کی خدمت سپرد کریں تو ہم یہ کہیں گے کہ قرآن مجید میں یہ مذکور نہیں ہے کہ ان دونوں لڑکیوں کے باپ حضرت شعیب علیہ السلام تھے اور لوگوں کا اس کے متعلق اختلاف ہے۔

لڑکیوں کے نام کے متعلق بھی مفسرین میں اختلاف ہے، محمد بن اسحاق کے نزدیک بڑی لڑکی کا نام صفورا اور چھوٹی کا لیا تھا، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس اکثر مفسرین کے نزدیک بڑی لڑکی آئی تھی، لیکن کلبی کہتے ہیں کہ چھوٹی لڑکی آئی تھی، لیکن قرآن مجید ان تفصیلات پر دلالت نہیں کرتا۔(۱)

لیکن بایں ہمہ تفسیر کبیر میں بہت سے ایسے غیر ضروری مباحث بھی آ گئے ہیں جن کو تفسیر سے کوئی تعلق نہیں، البتہ اگر ان غیر ضروری مباحث کو حذف کر دیا جائے تو بلا شبہ عقلی و نقلی تفسیر کا ایک عمدہ مجموعہ ہے۔

✦✦✦

(۱) تفسیر کبیر، ج ۶، ص ۵۹۸۔۵۹۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نایاب تاریخی تصاویر کے ساتھ

عظیم مسلم شخصیات کی زندگی پر مستند کتابیں

ان کتابوں کے بغیر آپ کی لائبریری نامکمل ہے!

حیات محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم	محمد حسین ہیکل
حیات حضرت ابراہیم علیہ السلام	محمد رضی الاسلام ندوی
حیاتِ حضرت خضر علیہ السلام	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ
حضرت ذوالقرنین علیہ السلام (مع قصہ یاجوج ماجوج)	نوید احمد ربانی
حیات سیدنا عیسیٰ علیہ السلام	کامران اعظم سوہدروی
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ	محمد حسین ہیکل
حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ	محمد حسین ہیکل
حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ	محمد حسین ہیکل
حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ	ڈاکٹر طہٰ حسین
سیرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا	حافظ ناصر محمود
حضرت اویس قرنی رحمۃ اللہ علیہ	حافظ ناصر محمود
حضرت رابعہ بصری رحمۃ اللہ علیہا	حافظ ناصر محمود
حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ	کامران اعظم سوہدروی
حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ	کامران اعظم سوہدروی
حضرت عبدالرحمٰن جامی رحمۃ اللہ علیہ	راجہ طارق محمود نعمانی
حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ	راجہ طارق محمود نعمانی
حضرت شمس تبریز رحمۃ اللہ علیہ مع دیوانِ شمس تبریز	راجہ طارق محمود نعمانی
سوانح مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ	علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ

نفیس طباعت، اعلیٰ کاغذ، خوبصورت سرورق اور مضبوط بائنڈنگ

ناشران: بُک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری بُک سٹریٹ جہلم پاکستان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نایاب تاریخی تصاویر کے ساتھ

عظیم تاریخی شخصیات | شاہکار سوانح عمریاں

ان کتابوں کو اپنی لائبریری کی زینت بنائیے!

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ	(فاتح مصر)	ڈاکٹر حسن ابراہیم حسن
حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ	(اللہ کی تلوار)	صادق حسین صدیقی سردھنوی
محمد بن قاسم	(فاتح سندھ)	صادق حسین صدیقی سردھنوی
طارق بن زیاد	(فاتح اندلس)	صادق حسین صدیقی سردھنوی
سلطان محمود غزنوی	(بت شکن)	صادق حسین صدیقی سردھنوی
عماد الدین زنگی	(عظیم فاتح)	صادق حسین صدیقی سردھنوی
غازی علم الدین شہید رحمۃ اللہ علیہ	(عاشقِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم)	عبدالرشید عراقی
صلاح الدین ایوبی	(فاتح بیت المقدس)	ہیرلڈلیم/مترجم: محمد یوسف عباسی
امیر تیمور	(جس نے دُنیا ہلا ڈالی)	ہیرلڈلیم/مترجم: محمد عنایت اللہ
چنگیز خان	(دہشت اور جنون کا نشان)	ہیرلڈلیم/مترجم: سیّد ذیشان نظامی
سقراط	(عظیم فلسفی)	کورامیسن/مترجم: آنسہ صبیحہ حسن
سکندر اعظم	(عظیم فاتح)	انجم سلطان شہباز
شیر شاہ سوری	(شیر دل بادشاہ)	انجم سلطان شہباز
سلطان محمد فاتح	(فاتح قسطنطنیہ)	ڈاکٹر محمد مصطفےٰ صفوت
حیدر علی	(سلطنت خداداد کا بانی)	نریندر کرشن سنہا
خلیفہ ہارون الرشید	(پانچویں عباسی خلیفہ)	راجہ طارق محمود نعمانی
ابن خلدون	(مورخ، فقیہ، فلسفی اور سیاستدان)	مولانا عبدالسلام ندوی
عمر خیام	(فارسی شاعر اور فلسفی)	سیّد سلیمان ندوی
امیر خسرو	(فارسی و ہندی شاعر، ماہر موسیقی)	سیّد صباح الدین عبدالرحمن

نفیس طباعت، اعلیٰ کاغذ، خوبصورت سرورق اور مضبوط بائنڈنگ

ناشران: بُک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری بُک سٹریٹ جہلم پاکستان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بچوں اور بڑوں میں یکساں مقبول اقوال، حکایات، واقعات پر مبنی

زندگی سنوارنے والی سبق آموز کتابیں

قرآنی بکھرے موتی ———— مرتب: علی اصغر
جنت کے حسین مناظر ———— مرتب: علی اصغر
ذکراللہ والوں کے ———— مرتب: محمد فیروز
اقوال علی رضی اللہ عنہ کا انسائیکلوپیڈیا ———— مرتب: محمد مغفور الحق
شیخ سعدی کی باتیں ———— مرتب: محمد مغفور الحق
حکایات سعدی ———— شیخ سعدی شیرازی رحمۃ اللہ علیہ
حکایات رُومی ———— مولانا جلال الدین رُومی رحمۃ اللہ علیہ
روحانی حکایات ———— مولانا عبدالمصطفیٰ اعظمی رحمۃ اللہ علیہ
حکایات لقمان (سوانح حیات مع حکایات وواقعات) ———— کامران اعظم سوہدروی
سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا انسائیکلوپیڈیا (کوئز بک) ———— مرتب: سیّد ذیشان نظامی
فن تقریر (انعام یافتہ تقاریر) ———— پروفیسر نویدا ے کیانی
گفتگو تقریر ایک فن ———— ڈیل کارنیگی
پریشان ہونا چھوڑیئے جینا سیکھیے! ———— ڈیل کارنیگی
میٹھے بول میں جادو ہے ———— ڈیل کارنیگی
کامیاب لوگوں کی دلچسپ باتیں ———— ڈیل کارنیگی
39 بڑے آدمی ———— ڈیل کارنیگی
مانیں نہ مانیں ———— ڈیل کارنیگی
موت کا منظر (مرنے کے بعد کیا ہوگا؟) ———— خواجہ محمد اسلام
کلیات اقبال رحمۃ اللہ علیہ ———— علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ
مکالمات اقبال (علامہ اقبال کی زندگی کے سنہرے واقعات) ———— پروفیسر سعید راشد علیگ
تذکرۂ اقبال ———— پروفیسر سعید راشد علیگ

ناشران: بُک کارنر شورُوم بالمقابل اقبال لائبریری بُک سٹریٹ جہلم پاکستان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

زبانِ نبوت ﷺ سے سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ
کی شان میں ادا ہونے والی خوبصورت احادیث کا مجموعہ
"بلا مبالغہ یہ کتاب اپنے موضوع میں انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے"

خصائص و مناقب

سیدنا علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ الکریم

مؤلفین

امام ابو عبداللہ احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ

امام ابو عبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم

نوید احمد ربانی

تحقیق و تخریج

علامہ غلام مصطفےٰ ظہیر امن پوری

شیخ وصی اللہ محمد بن عباس

(مدرس ام القریٰ یونیورسٹی مکۃ المکرمہ)

نظر ثانی

ابو صالح محمد سلیمان نورستانی

(فاضل مدینہ منورہ یونیورسٹی)

نفیس طباعت، اعلیٰ کاغذ، خوبصورت سرورق اور مضبوط بائنڈنگ

ناشران: بُک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری بُک سٹریٹ جہلم پاکستان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی شہرۂ آفاق کتاب کا پہلی مرتبہ اُردو ترجمہ

فضائل الصحابة رضی اللہ عنہم

للإمام

أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل

(١٦٤ - ٢٤١ هـ)

مترجم

نوید احمد ربانی

تحقیق و تخریج

شیخ وصی اللہ بن محمد عباس

(مدرس ام القریٰ یونیورسٹی مکۃ المکرمہ)

نظر ثانی

ابو صالح محمد سلیمان نورستانی

(فاضل مدینہ منورہ یونیورسٹی)

نفیس طباعت، اعلیٰ کاغذ، خوبصورت سرورق اور مضبوط بائنڈنگ

ناشران

بک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری بک سٹریٹ جہلم پاکستان

فون نمبر 0544-614977
فون نمبر 0544-621953
موبائل 0323-5777931
موبائل 0321-5440882

Join us on Facebook: www.facebook.com/bookcornershowroom

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

امام نسائی کی شہرہ آفاق کتاب

فضائل الصحابة

اردو ترجمہ

شانِ صحابہ رضی اللہ عنہم بزبانِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

تالیف: امام ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی رحمہ اللہ

ترجمہ: نوید احمد ربانی تحقیق و تخریج: علامہ غلام مصطفیٰ ظہیر امن پوری

نظرثانی: ابو صالح محمد سلیمان نورستانی (فاضل مدینہ منورہ یونیورسٹی)

نفیس طباعت، اعلیٰ کاغذ، خوبصورت سرورق اور مضبوط بائنڈنگ

ناشران:

بک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری بک سٹریٹ جہلم پاکستان

فون نمبر 0544-614977
فون نمبر 0544-621953
موبائل 0323-5777931
موبائل 0321-5440882

Join us on Facebook: www.facebook.com/bookcornershowroom

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ اَنِ اشْكُرْ لِلّٰهِ ۭ وَمَنْ يَّشْكُرْ فَاِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ ﴿١٢﴾

''اور ہم نے لقمان کو دانائی عطا کی تھی، (اور اُن سے کہا تھا) کہ اللہ کا شکر کرتے رہو۔ اور جو کوئی اللہ کا شکر ادا کرتا ہے، وہ خود اپنے فائدے کیلئے شکر کرتا ہے، اور اگر کوئی ناشکری کرے تو اللہ بڑا بے نیاز ہے، بذاتِ خود قابلِ تعریف!''

(لقمان ۳۱:۱۲)

حکایاتِ لقمان رحمہ اللہ

حالات وواقعات، پند ونصائح اور حکمت سے بھرپور باتیں

تالیف:
کامران اعظم سوہدروی

نظرثانی و تسہیل:
سیّد اشرف حسین رضوی
(ایم اے ہسٹری)

نفیس طباعت، اعلیٰ کاغذ، خوبصورت سرورق اور مضبوط بائنڈنگ

ناشران:
بک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری
بک سٹریٹ جہلم پاکستان
فون نمبر 0544-614977
فون نمبر 0544-621953
موبائل 0323-5777931
موبائل 0321-5440882
Join us on Facebook: www.facebook.com/bookcornershowroom

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

جامع
اُردو لغات

’’جامع اُردو لغات‘‘ مختلف لسانی لغت واُن کے مترادفات کے ایک بیش قیمت اور اہم روزمرہ کے مستعمل ضروری الفاظ پر مشتمل ہے مثلاً ہندی، فارسی، انگریزی، عربی اور ترکی وغیرہ! ’’ترتیب اندراجات‘‘ کے عنوان سے ایک اہم اشاریہ بھی آغاز لغت میں دے دیا گیا ہے کہ جس سے لغت کا قاری بسہولت اور کم سے کم وقت میں استفادہ کر سکتا ہے۔ نیز صرف ونحو کے قواعد کا خاص طور پر خیال رکھا گیا ہے۔ تذکیر وتانیث، واحد، جمع الفاظ کی نشست و برخاست، حرکات واعراب یہ ایک اہم مرحلہ ہے کہ جسے اس ’’جامع اُردو لغات‘‘ میں نہایت عمدہ طور پر پورا کردیا گیا ہے۔ ’’جامع اُردو لغات‘‘ تقریباً ایک ہزار صفحات پر مشتمل ہے اور پاک وہند کے اُردو لسانیات کے شائقین کی اہم ادبی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے عام حالات میں کافی ہے اور اصحاب علم وفن کا عظیم علمی وادبی کارنامہ ہے!

1000 صفحات پر مشتمل آفسٹ پیپر، خوبصورت سرورق اور مضبوط جلد بندی کے ساتھ

آج ہی اپنے قریبی بک سٹال سے طلب کریں یا براہِ راست رابطہ کریں:

بک کارنر شوروم

بالمقابل اقبال لائبریری، بک سٹریٹ، جہلم پاکستان

Ph: 0544-614977 - 0321-5440882 - 0323-5777931

WWW.BOOKCORNER.COM.PK

پرنٹرز- پبلشرز- کمپوزرز- ڈیزائنرز- بک سیلرز- ہول سیلرز اینڈ لائبریری آرڈر سپلائیرز

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

شارح
سیّد علی حیدر نظم طباطبائی

مرتب
ظفر احمد صدیقی

شرحِ دیوانِ غالب

(اُردو)

سیّد علی حیدر نظم طباطبائی پہلے شخص ہیں جنہوں نے غالب کے متداول دیوان کی مکمل شرح لکھی ہے۔ ان سے پہلے دیوانِ غالب کی جتنی شرحیں لکھی گئی تھیں وہ جزوی تھیں۔ طباطبائی کی شرح، اوّلیت کے علاوہ اور بھی کئی پہلوؤں سے اہمیت کی حامل ہے۔ اس میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس کے مصنف عربی و فارسی کے متبحر عالم اور ان دونوں زبانوں کی شعری روایت اور اصول نقد سے پوری طرح واقف تھے۔ اس کے ساتھ ہی نکتہ سنجی و سخن فہمی سے بھی انہیں بہرۂ وافر ملا تھا۔ اس لئے انہوں نے مشرقی شعریات کو ذہن میں رکھ کر یہ شرح تصنیف کی، نیز مختلف اشعار کی شرح کے دوران سخن فہمی کے عمدہ نمونے پیش کئے ہیں۔ ظفر احمد صدیقی نے نظم طباطبائی کے علم و عرفان کے تعلق سے جن خوبیوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے کئی خوبیاں خود اُن میں بھی موجود ہیں۔ اگر نکتہ سنجی اور سخن فہمی نظم طباطبائی کا خاصہ ہے تو یہ صدیقی صاحب کا بھی وصف خاص ہے۔ عربی و فارسی سے واقفیت اور مشرقی شعریات کا شعور و ادراک طباطبائی اور ظفر احمد صدیقی دونوں میں قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتا ہے۔ یکسانیت کے ان روشن پہلوؤں کو ذہن میں رکھتے ہوئے ''شرح دیوان غالب'' کی تدوین نو کے لئے پروفیسر ظفر احمد صدیقی سے بہتر شخص خیال میں نہیں آتا۔ (شاہد حمید/ ناشر)

نفیس طباعت، اعلیٰ کاغذ، خوبصورت سرورق اور مضبوط بائنڈنگ

ناشران: بُک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری بُک سٹریٹ جہلم پاکستان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کا مکمل اُردو شعری مجموعہ

کُلیاتِ اقبال اُردو

• بانگِ درا
• بالِ جبریل
• ضربِ کلیم
• ارمغانِ حجاز

مکمل اُردو کلام ایک جلد میں

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی سے جڑی
یادگار و نایاب تصاویر کے حسین البم کے ساتھ

نفیس طباعت، اعلیٰ کاغذ،
خوبصورت سرورق اور مضبوط بائنڈنگ

مکمل اُردو کلام ایک جلد میں

بُک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری
بُک سٹریٹ جہلم پاکستان

فون نمبر 0544-614977
فون نمبر 0544-621953
موبائل 0323-5777931
موبائل 0321-5440882

Join us on Facebook: www.facebook.com/bookcornershowroom

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نایاب تاریخی تصاویر کے ساتھ

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے خیالات کے عاشق
علی گڑھ کے تربیت یافتہ مشہور و معروف قلم کار

پروفیسر سعید راشد علیگ

کے قلم سے علامہ اقبال کی زندگی پر شاہکار کتاب

THE LIFE & TIMES OF IQBAL

تذکرۂ اقبال رحمۃ اللہ علیہ

علامہ اقبال کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ فلسفی شاعر، تصوف کے داعی، پاکستان کے نظریاتی رہنما، احیائے امت مسلمہ کے پیامبر، اور ایسے بے شمار القابات وخطابات علامہ اقبال کے لافانی نام کا حصہ ہیں۔ اردو اور فارسی شاعری کو انہوں نے اپنے افکار و الفاظ کے ذریعے دوام بخشا۔ تاریخ کے صفحات پلٹ کر دیکھیں تو بھی علامہ اقبال کے پائے کا کوئی شاعر نہیں ملتا۔ مذہب، فلسفہ، انسانیت، سیاست، اخلاقیات غرضیکہ علامہ اقبال کی شاعری تمام جہات سمیٹے ہوئے ہے۔ قرآن کا پیغام بھی انہوں نے اپنی شاعری میں اس طریقے سے سمویا کہ پڑھنے والے عش عش کر اُٹھے۔ زیر تبصرہ کتاب میں بھی علامہ اقبال کی ولادت، بچپن، جوانی، ان کی شاعری غرضیکہ علامہ کی شخصیت کے تمام گوشوں سے پردہ اٹھانے کی سعی کی گئی ہے۔ پروفیسر سعید راشد نے علامہ اقبال کی زندگی کے حالات و واقعات کو اپنے انداز میں صفحہ قرطاس پر بکھیرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ پڑھنے والے کو علامہ کی زندگی کے مختلف گوشوں سے واقفیت حاصل ہوتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ ان کی گفتگو، الفاظ، انداز تکلم اور طبیعت میں کتنی عظمت پوشیدہ تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں علامہ کی ہمہ جہت شخصیت کو اس مختصر کتاب میں بند کرنا نہایت مشکل کام ہے مگر پروفیسر صاحب نے ایک ایسی کامیاب کوشش کی ہے جو قابل قدر ہے۔ کتاب کے آغاز میں علامہ کی چند مختلف تصاویر بھی شائع کی گئی ہیں جو ان کی زندگی کے مختلف ادوار کی عکاسی کرتی ہیں۔ خوبصورت سرورق نے کتاب کی جاذبیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے۔ (روزنامہ ایکسپریس، 27 جنوری 2013)

ناشران: بک کارنر شوروم بالمقابل اقبال لائبریری بک سٹریٹ جہلم پاکستان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کتابوں کی دُنیا میں خوش آمدید!!!

بُک کارنر شوروم

اَب facebook پر!!

جہاں آپ کو ملیں

کتابوں سے متعلق

معلومات ...... اقتباسات ...... تبصرے

...... تجزیے ...... اور بہت کچھ!!

براہِ راست لنک:

www.facebook.com/bookcornershowroom

آج ہی ممبر بننے کے لیے پیج پر بنے بٹن

Like

پر کلک کیجیے!

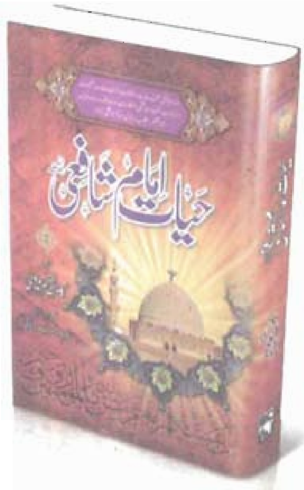
اور سینکڑوں ممبرز کی فہرست میں آپ بھی شامل ہو جایئے!!

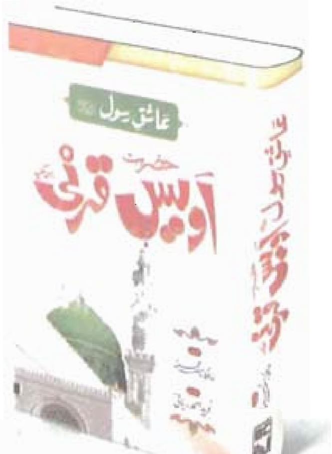
www.KitaboSunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "





تبرکات اور نایاب تاریخی تصاویر سے مزین

facebook
book corner showroom
website
www.bookcorner.com.pk
email
bookcornershowroom@gmail.com

ISBN: 978-969-9396-35-9

Rs. 480.00