بسم اللہ الرحمن الرحیم

أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ

مُحاضراتِ افغانی رحمہ اللہ

شیخ الاسلام محقق العصر حضرۃ علامہ سید شمس الحق افغانی

نور اللہ مرقدہ

○

مرتبہ

عبد القدوس عفا اللہ عنہ

○

مکتبہ شمس الحق افغانی رحمہ اللہ
شاہی بازار ، بہاولپور

(جملہ حقوق بحق مرتب محفوظ ہیں)

نام کتاب: محاضرات افغانیؒ

مرتب: عبدالغنی عفا اللہ عنہ

ناشر: مکتبہ سید شمس الحق افغانیؒ
شاہی بازار۔ بہاولپور

مطبع: نصرت پریس لاہور۔
فون 7238607

قیمت:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

النظر العمیق فی تفسیر القرآن و اعجاز القرآن

عنوان کا جزو اول طویل ہے اور جز آخر قصیر بدیں وجہ تقدم و تاخر کیا گیا ہے۔

اعجاز القرآن:

متکلمین اسلام نے بیان کیا ہے کہ اعظم معجزات النبی صلی اللہ علیہ وسلم القرآن (شفاء القاضی عیاضؒ)
حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بے شمار معجزات میں سے سب سے بڑا معجزہ قرآن مجید ہے۔

معجزہ کے متعلق چار چیزیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ لغوی تحقیق ۲۔ شرعی تحقیق ۳۔ شرائط معجزہ ۴۔ ولالت معجزہ علی صدق رسول صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) معجزہ کا لغوی معنی: معجزہ عجز سے مشتق ہے۔ صدر القدرت علامہ ملا علی قاریؒ مرقات میں لکھتے ہیں۔ والتاء للمبالغة اوصفة لموصوف محذوف۔ ۃ تانیث کے لئے نہیں ہے۔ کعلامة وفهامة۔ اگر موصوف محذوف ہو تو تقدیر عبارت یوں ہوگی
ایة معجزة ای موجدة للعجز فی الغیر، دوسرے کو عاجز کر دینے والی نشانی
بلسنت، متکلمین اسلام بلکہ معتزلہ تک متفق ہیں کہ معجزہ فعل اللہ کہ معجزہ فعل خدا ہے اور چونکہ اللہ تعالیٰ کا فعل اللہ تعالیٰ ہی کر سکتے ہیں اس لئے وہ معجزہ ہے۔

(۲) معجزہ کا شرعی مفہوم: شریعت میں ایک خاص اصطلاح ہے جس میں یہ لفظ استعمال ہوتا ہے۔

امر خارق للعادة یظهر علی ید النبی صلی اللہ علیہ وسلم اظهار الصدقة

ترجمہ: عادت کے خلاف کوئی کام جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت ظاہر کرنے کے لئے اس کے ہاتھ پر ظاہر ہو۔ متکلمین اسلام نے اس قول کی تشریح یہ کی ہے کہ اس تعریف میں لفظ امر آیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ آیا معجزہ وجودی چیز ہے یا عدمی؟ یعنی فعل کے علاوہ ترک بھی معجزہ ہو سکتا

ہے یا نہیں؟ بعضوں نے یہ کہا ہے کہ اگر ترک بھی خارق ہو تو وہ بھی معجزہ ہے۔

کو منع ید النبی ؐ علی الرأس وترک الناس مع الاجتهاد۔

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا سر پر ہاتھ رکھنا اور لوگوں کا کوشش کے باوجود ایسا نہ کر سکنا معجزہ کبھی فعل ہوتا ہے اور کبھی ترک فعل ہوتا ہے اور کبھی غیر فعل (قول) بھی ہوتا ہے۔

جیسے غیبی امور کا بیان کرنا۔

امر ان تینوں کو شامل ہے۔

ترک:

اصل میں معجزہ نہیں بلکہ وہ بھی فعل ہے جیسے مثال مذکورہ میں واقعۃً وہ ترک نہیں بلکہ کف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس فعل کو روکا یہاں سے کف کا فعل کیا۔

قول: قول بھی حقیقۃً زبان کا فعل ہے اس لئے جنہوں نے فعل کا لفظ استعمال کیا ہے اس کی بھی گنجائش ہے۔ خارق للعادۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ عام عادت کے خلاف ہو، عام عادت اور دستور کے مطابق کام کا ہونا معجزہ نہیں۔ جیسے طلوع و غروب شمس یا موسم بہار میں پھولوں کا کھلنا وغیرہ چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عام عادت کے مطابق کام ہے اسے معجزہ نہیں کہا جائے گا۔
حضرت آدم علیہ السلام سے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک کے معجزات پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معجزات دو اصولوں کے تحت ہیں۔

۱۔ ایک کام ہو مگر اس کا ظاہری سبب اور علت نہ تھی مگر وہ کام ہو گیا۔

گویا ایجاد المعلول بلا علۃ اور ایجاد مسبب بلا سبب۔

۲۔ علت اور سبب موجود ہو مگر کام نہ ہو۔ مثال اول جیسے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ انشقاق القمر۔ اگر روایات حدیث کو لیا جائے کہ اشارے سے چاند ٹکڑے ہوا تو اشارے سے چاند کا ٹکڑے ہونا انشقاق کی علت نہیں مگر چاند ٹکڑے ہوا تو معلول بدون علت پایا گیا۔ دوسری مثال کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے لاٹھی ماری اور ۱۲ چشمے جاری ہوئے اور یہ سبب نہیں ہے۔ عام عادت کے مطابق ضرب العصا۔ انفجار العیون کے لئے سبب نہیں۔ تیسری مثال حضرت ابراہیم علیہ السلام آگ میں ڈالے گئے حالانکہ آگ سبب احراق ہے اور یہاں سبب

تھا مگر وہ چیز نہیں پائی گئی یعنی احراق کا عمل نہیں ہوا۔ اس لئے یہ بھی معجزہ ہے کل معجزات ان دو اصولوں کے تحت دائر ہیں۔

خلاصہ: قانون تعلیل کو توڑنا معجزہ کہلاتا ہے۔

دلیل عقلی علی ثبوت المعجزہ:

عقلاً اس لئے جائز ہے کہ مداخلت من جانب اللہ ممکن ہے۔ ہر سبب۔ مخلوقِ خدا ہے۔ مثلاً نار علت احراق ہے۔ باری تعالیٰ نے اس کے اثر کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے محو کر دیا۔ وجہ یہ ہے کہ آگ مخلوق ہے تو اس کا اثر بھی مخلوق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا جس طرح مخلوق پر قبضہ ہے اسی طرح اس کے اثر پر بھی قبضہ ہے۔ جس طرح وہ مخلوق ختم کر سکتا ہے اسی طرح اس کے اثر کو بھی ختم کر سکتا ہے۔
دوسری صورت میں جیسے چاند دو ٹکڑے ہوا یہ معقول ہے کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک مخلوق ہے اس میں اثر ڈالنا خدا تعالیٰ کا کام ہے۔
خدا تعالیٰ ایسے اثر پیدا کر سکتا ہے کہ جیسے اٹمی طاقت میں یہ قدرت ہے کہ وہ پل بھر میں تباہی لا سکتی ہے حالانکہ یہ اٹمی قوت ناقص العقل انسان کا کام ہے۔ جب انسان جمادات میں یہ اثر پیدا کر سکتا ہے تو قادر مطلق کیوں نہیں کر سکتا؟

تاویل المعجزات:

دور حاضر میں بعض مسلمان معجزات کی تاویل کرتے ہیں۔
قانون تعلیل کے لئے سب سے بڑی دلیل مشاہدہ لزومی ہے تو انہوں نے اس سے نتیجہ اخذ کیا جیسے احراق نار ہمیشہ ہے اور کبھی یہ اثر دور نہیں ہو سکتا۔ معجزہ میں جو اعجاز ہے وہ قدرت انسانی کے اعتبار سے ہے قدرت الٰہی کے اعتبار سے نہیں اس پر انسانی قدرت کے اعتبار سے سوچنا غلط ہے اور ایسا مخلوق میں ہوتا ہے۔ جیسے ہاتھی تیس من بوجھ اٹھا سکتا ہے مگر چیونٹی ایک ذرہ بھی نہیں اٹھا سکتی اگر نملہ (چیونٹی) کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ غلط ہوگا اور ناممکن ہوگا مگر ہاتھی کے اعتبار سے یہ واقع ہے اور وہاں تو خدا اور مخلوق خدا کا معاملہ ہے جس

میں بڑا فرق ہے۔

قانون قدرت کی دو قسمیں ہیں:

خداوند تعالیٰ کا ایک نظام عموی ہے اور دوسرا خصوصی۔

نظام عموی میں وہ اسباب و علل سے کام کرتا ہے اور نظام خصوصی میں وہ علل باقی نہیں رہتے اور دونوں میں خدا تعالیٰ کی کچھ حکمتیں ہیں۔

(۱) حکمت: نظام عموی مثلاً بادل کے ذریعے بارش ہوتی ہے۔ بادل پھیلا برق اور رعد پیدا ہوئی اور بارش شروع ہو گئی اور یہ اسباب اس لئے ہوئے کہ انسان سبب دیکھ کر اپنے آپ کو سنبھال سکے اور اگر اچانک بارش ہوتی تو انسان کے نظم و نسق میں خلل پیدا ہو جاتا تو نظام کی درستگی کے لئے خدا تعالیٰ نے اسباب و علل کو پیدا کیا۔

(۲) اور دوم یہ کہ انسان تعطل کا شکار نہ ہو جائے۔ اگر حصول علم بلا کلفت ہوتا یا اس طرح کے دیگر امور کو لیجئے مثلاً زراعت، تجارت وغیرہ تو انسان مردہ لاش کی طرح پڑا رہتا۔ دنیا دار العمل ہے اور انسان اس میں خداداد قوت و صلاحیت کو صرف کرے اور اسباب کی زنجیر کو ہلائے اور مسبب کو پائے۔ عمل تعلیم سے حصول علم ہو گا۔

(۳) نظام خصوصی کی حکمت یہ ہے کہ خدا فراموشی نہ ہو کہ لوگ اسباب و علل کو اصل خالق نہ سمجھیں۔ جیسے مغربی مادیت کا حاصل ہے۔ وہاں ان اسباب کو خدا مان لیا گیا ہے۔ اس لئے خدا تعالیٰ کبھی اسباب و علل کو توڑ دیتا ہے تاکہ عظمت الٰہی پیدا ہو اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت و عظمت کا علم ہو جس کی خاطر یہ علل اور اسباب کا سلسلہ درہم برہم کیا گیا۔ آدمی اسباب کو موثر بالذات نہ سمجھے۔

حضرت امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ علل و معلول کا مسئلہ غلط سمجھا گیا ہے کہ امور عادیہ (امور عادیہ وہ جو عام عادت اور دستور کے مطابق ہوں) اور خارقہ (خارقہ وہ جو عام عادت کے خلاف ہوں اور خارقہ) کی مثال ایسے ہے جیسے ایک آدمی جمعہ کے دن تبدیل ثیاب کرتا ہے۔ اب اگر ایک آدمی فاعل سے صرفِ نظر کرے اور جمعہ کو تبدیل لباس کا سبب سمجھے اور اسے تبدیلیٔ لباس میں موثر سمجھے حالانکہ وہ پیر کے روز بھی لباس تبدیل کر سکتا ہے۔ تو یہ اس کی غلط فہمی ہو

گی اگر اس نے نظام عموی میں تبدیلی کر ڈالی اور جمعہ کی بجائے پیر کو لباس تبدیل کر ڈالا تو زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس شخص نے کسی خاص علت مثلاً عید یا خوشی کی کسی اور تقریب کے تحت عام عادت کو چھوڑ کر کام کیا۔ اسی طرح معجزات بھی اللہ تعالیٰ کی عادت عامہ اور عام علت کے برخلاف خاص عادت کے تحت کام ہوتے ہیں۔

شرائط معجزہ:

۱۔ شانِ خارقیت للعادۃ موجود ہے امور غیر خارقہ معجزات نہیں ہوں گے۔

۲۔ اس کا مظہر نبی ہو اگر ولی ہو تو کرامت ثابت ہو گی۔

۳۔ دعویٰ نبوت کے بعد ہو۔ دعوتِ نبوت سے قبل معجزہ نہیں ہو گا بلکہ اس کا نام ارہاص ہے اور نبوت کی تمہید اور بنیاد ہے۔

۴۔ اس میں اظہار صدق نبوت ہو اگر تکذیب ہو تو وہ معجزہ نہیں۔

معجزہ، عادت، سحر، کرامت میں فرق۔

ایک کام سبب ارضی ہو یعنی غیر سماوی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ اس کا سبب جلی ہو اگر ارضی سبب خفی ہو تو وہ سحر ہے وہ اسباب کے تحت ہے جسے عام لوگ نہیں جانتے مثلاً ساحرین فرعون نے رسیوں کو سانپ بنایا۔

یخیل الیھم من سحر ھم انھا تسعیٰ۔ (پ۱۶۔ ع ۱۱)

ان میں پارہ وغیرہ بھر گیا تھا۔ اگر وہ مصالحہ کوئی اور آدمی تیار کرتا تو وہ بھی ان رسیوں کو دوڑا سکتا تھا اور یہ بات تجربے سے ثابت ہے کہ موسم سرما میں مرے ہوئے سانپ کو آگ میں ڈالا جائے تو وہ چل پڑے گا معلوم ہوا کہ امور عادیہ ارضی ہیں۔

مگر کرامت اور معجزہ میں ارضی مواد کی کوئی چیز نہیں بلکہ مشیت الٰہی سے متعلق ہیں۔ اسی طرح عجائبات سائنس معجزات نہیں کیونکہ وہ اسباب سے ہیں گو عوام نہیں جانتے امور عادیہ اور امور سحریہ اس میں مشترک ہیں کہ ان کے اسباب ارضی ہیں فرق صرف یہ ہے کہ امور عادیہ کے اسباب جلی ہیں اور امور سحریہ کے اسباب خفی ہیں۔ اگر ایک چیز کے اسباب ارضی نہ ہوں بلکہ سماوی یعنی مشیتِ الٰہی ہو اگر اس کا مظہر ولی ہو تو وہ کرامت ہو گی اور اگر

اس کا مظہر نبی علیہ السلام ہوں تو وہ معجزہ ہو گا۔
اس سے مغربین (یورپین) کے اعتراضات ختم ہو گئے۔ مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے تخت میں کوئی مشین نہ تھی اور ہوائی جہاز میں مشین ہے۔ اگر مشین نہ ہو اور مشیت الہیٰ سے حرکت کرے تو یہ خرق عادت ہے اور مشین کے ساتھ چلنا عادت ہے۔

معجزہ سے صداقت الہیٰ کا بیان:

ملحدین نے اس پر اعتراض کیا کہ مثلاً ایک شخص کہے کہ میں نبی ہوں۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام نے لاٹھی سے سانپ بنایا تو ان میں مناسبت کیا ہے؟ انہوں نے اعتراض کیا ہے کہ اس سے صدق الرسول ثابت نہیں ہوتا۔ قرآن کا بیان ہے۔

ومن لم یجعل اللہ لہ نوراً فما لہ من نور۔
اللہ تعالیٰ جس کے لئے نور نہ بنائے تو اس کے لئے کوئی نور نہیں۔

معجزہ کی دلالت صدق رسول پر واضح ہے۔ حضرت امام غزالیؒ اور دیگر محققین نے ایک مثال پیش کی ہے۔ ہم یہاں وہی مثال پیش کرتے ہیں۔ کہ ایک شاہی دربار لگا ہوا ہو اور تخت پر شاہی تاج کے ساتھ بادشاہ جلوہ افروز ہو اور ایک دوسرا شخص جو بادشاہ کے پہلو میں کرسی نشین ہے اس کے ہاتھ میں ایک دستاویز ہو وہ شخص یہ اعلان کرے کہ بادشاہ نے یہ دستاویز دیکر مجھے فلاں علاقے کا حاکم بنادیا ہے۔ حقیقت میں یہ شخص بادشاہ کی جانب سے ایک عہدے کا دعویٰ کرتا ہے لوگ اس معاملے میں تردد کرتے ہیں کہ دستاویز کے مطابق اس شخص کو عہدہ ملا ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں وہ شخص یہ کہتا ہے کہ یہ دستاویز درست ہے تو بادشاہ عادت کے خلاف میری تصدیق کے لئے سر سے تاج اٹھائے گا اور اٹھ کھڑا ہو گا۔ تو بادشاہ نے سر سے تاج ہٹایا اور اٹھ کر کھڑا ہوا مگر زبان سے ایک لفظ بھی نہیں کہا تو کیا شرکاء مجلس بادشاہ کے اس طرز سے یہ نہ سمجھیں گے کہ اس شخص نے جس عہدے کا دعویٰ کیا ہے وہ ٹھیک ہے۔ اس کا نام تصدیق فعل ہے جو یقین پیدا کرنے میں قولی تصدیق کے برابر ہے۔

معجزہ دلیل نبوت ہے:

جب یہ بات ثابت ہے کہ معجزہ اللہ کا کام ہے گو مظہر حضرت نبی علیہ السلام ہیں مگر اس کا

فعل نہیں اور یہ مسئلہ بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فعل عادی نہیں بلکہ خرقی ہے تو اس سے نبوت کی تصدیق خود بخود ہو جاتی ہے کہ حضرت نبی علیہ السلام کا معجزہ اللہ تعالیٰ کا کام ہے اور یہ معمولی کام نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی عام عادت کے خلاف ہے تو اس سے اس کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ ایک طرف حضرت نبی علیہ السلام کا دعویٰ نبوت ہے اور اس کے ساتھ فعل خارق ہے تو یہ فعل خارق پیغمبر علیہ السلام کے دعویٰ رسالت کا مصدق ہو گیا اور صریح قول کے مانند ہے گویا اس نے زبان سے کہدیا کہ انت رسول۔

حکمت تصدیق قولی:

باقی اس کی حکمت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تصدیق قولی نہیں فرمائی بلکہ فعلی تصدیق فرمائی اور قول صریح سے تصدیق نہیں کی؟
جواب: جواب یہ ہے کہ قول صریح کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قول صریح عند التحدی کہ حضرت پیغمبر علیہ السلام چیلنج کرے جس طرح قرآن مجید کے متعلق ہے۔

ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورۃ من مثلہ۔
جو کچھ ہم نے اپنے بندے پر اتارا ہے اگر تم اس کے متعلق شک میں ہو تو اس جیسی ایک سورۃ بنالاؤ۔

(۲) بدوں تحدی ہے۔ بدوں تحدی قول صریح یہ ہے جیسے
(۱) محمد رسول اللہ والذین معہ (۲) وما محمد الا رسول۔
محمد، اللہ کے رسول ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ایمان لے آئے (وہ ان صفات کے مالک ہیں)(۲) محمد، ایک رسول ہی تو ہیں۔

اور یہ ایک علمی مسئلہ ہے جیسے توحید، معاد وغیرہ کے دیگر مسائل ہیں۔ مگر تحدی کے وقت معجزہ ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عند التحدی قول صریح کو اختیار کیا جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہیں۔ تو اللہ تعالیٰ فرمادیتا عند التحدی انت رسول۔ تو یہ قول صریح ہوتا اور دیکھنے میں تو آتا نہیں جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے وقت صرف سماع کلام تو ہوا مگر رویت نہیں ہوئی اور اس پر انہوں نے رویت کی درخواست کی اس لئے سماع کلام کے

وقت رویت باری تعالیٰ ضروری نہیں۔ اس لئے اشتباہ باقی رہے گا کہ یہ کلام مسموع کس متکلم کا ہے لیکن جب فعل و عمل کے ذریعے ایک معجزے کا اظہار کیا جاتا ہے اور یہ فعل و عمل اس حیثیت سے متعین ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو کر سکتا ہے۔ دوسرا کوئی نہیں کر سکتا۔

جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا احیاء موتیٰ کرنا وغیرہ تو اس فعل کا فاعل متعین ہے۔ اور یہ رسالت نبی پر زیادہ دال ہے اور اگر کبھی ایسی صورت ہو جائے کہ قول صریح کے ذریعے اللہ تعالیٰ کہہ دے اور سامعین یقین کر لیں تو یہ ایمان بالغیب نہیں رہتا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی شان و عظمت بھی باقی نہیں رہتی اور پردہ غیب کو چاک کرنا اللہ تعالیٰ کی حکمت کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ آخرت میں کوئی ایمان مقبول نہیں کیونکہ وہاں مشاہدہ ہو گا اور ایمان مشاہدہ مردود ہے۔

اقسام معجزہ:

معجزہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ مستمرہ۔ ۲۔ غیر مستمرہ

معجزہ مستمرہ یہ ہے کہ ایک بار وہ ظہور پذیر ہو تو اس کا وجود رہتی دنیا تک باقی رہے جیسے معجزہ القرآن۔

اور بعض معجزات منقطع ہیں ایک بار وجود میں آئے اور پھر ختم ہو گئے مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا احیاء موتیٰ۔

خصوصیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل جتنے انبیاء علیہم السلام گذرے ہیں وہ صاحب معجزات غیر مستمرہ ہیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معجزات مستمرہ اور غیر مستمرہ دونوں کے جامع ہیں۔ مثلاً قرآن شریف معجزہ مستمرہ ہے اور شق القمر غیر مستمرہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سابقہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا دین غیر استمراری تھا اس لئے انہیں معجزات بھی غیر مستمرہ عطاء کئے گئے۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دین رہتی دنیا تک رہے گا اس لئے انہیں

معجزات بھی مستمرات عطاء کئے گئے۔

ایک خاص بات یہ ہے کہ کتب سابقہ کے متعلق متکلمین کی دو روایتیں ہیں۔ مگر قرآن مجید کے متعلق ایک ہی حتمی رائے ہے کہ قرآن مجید لفظاً و معناً کلام اللہ ہے البتہ سابقہ کتب کے متعلق جمہور کی رائے یہ ہے کہ معانی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھے مگر الفاظ انبیاء علیہم السلام کے تھے یا جبرئیل علیہ السلام کے تھے۔ جب وہ الواح پر لکھے ہوئے آتے ہوں۔

حضرت شاہ ولی اللہ نور اللہ مرقدہ کی رائے یہ ہے کہ کتب سابقہ کے معانی اور الفاظ دونوں منجانب اللہ تھے "بہت ممکن ہے کہ یہی رائے صحیح ہو" مگر قرآن مجید اور ان میں فرق یہ ہے کہ ان کی عبارت حد الاعجاز کو نہیں پہنچی ہوئی تھی اور قرآن مجید کی عبارت حد الاعجاز کو پہنچی ہوئی ہے۔ شاہ صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ان کتب میں الفاظ کے ساتھ تحدی پیش نہیں کی گئی مگر قرآن مجید میں ایسا کیا گیا ہے اور یہ اس کی دلیل ہے کہ ان کتب کی عبارت معجزہ نہ تھی۔

مستشرقین کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

مستشرقین تقریباً ملحدین ہیں اور ان سے اسلامی ممالک کا مغربی تعلیم یافتہ طبقہ متاثر ہے اور انگریزی خواں (انگریزی تعلیم یافتہ) عموماً ان کی کتب کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان میں وہ الحاد پیدا ہو جاتا ہے جو ان ملحدین میں ہوتا ہے چنانچہ مذاہب تفسیریہ میں ڈاکٹر جو اس نے تمام مستشرزہر کو یکجا کر دیا ہے اور تمام اسلامی تعلیمات کو مشکوک کر دیا ہے اور عام لوگ اس سے متاثر ہیں جیسے سر سید وغیرہ۔

مستشرقین کے جواب میں بہت سے لوگوں نے جن میں اکثر مصری علماء ہیں قلم اٹھایا ہے جن میں ایک فرید وجدی آفندی جس نے کی کتاب المرأۃ الجدیدہ کے رد میں المرأۃ المسلمہ لکھی جس کا ترجمہ مولانا ابو الکلام آزادؒ نے مسلمان عورت کے نام سے کیا ہے جو ہند و پاک میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کتاب میں تمام مستشرقین اور وہ لوگ جو اسلام کے دائرہ میں رہتے ہوئے مغربی تہذیب سے بہت زیادہ متاثر ہیں ان کے دلائل کا عقلی اور نقلی بہترین جواب دیا ہے۔ درحقیقت یہ کتاب اپنے موضوع کے لحاظ سے بہت مفید ہے اور ملحدین کے اعتراضات کے جواب میں سنگ گراں ہے۔ فجزٰہ اللہ احسن الجزا۔

مفتی محمد عبدہ جو دائرۃ المعارف کے مصنف ہیں نے بھی اپنی تفسیر میں اس کی کوشش کی ہے اور عبدالعظیم زرقانیؒ نے اپنی کتاب مناہل العرفان میں بہت کچھ ان ملحدین کے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ ہم نے تمام کا مطالعہ کیا ہے ان کی سعی اپنے فن کے لحاظ سے قابل تعریف ہے۔

معجزہ کی بحث:

معجزہ کی بحث کے لئے ہم نے علامہ عضد الدینؒ اور میر سید جرجانیؒ کی مواقف اور شرح مواقف کا بھی مطالعہ کیا ہے۔ شرح مواقف اگرچہ صدیوں پرانی کتاب ہے مگر جدید علماء اس سے ایک لفظ سے بھی زیادہ نہیں کہہ سکے اور یہ مصری علماء در حقیقت اس کتاب کے خوشہ چیں ہیں۔ البتہ اس سلسلہ میں الملل والنحل کے مصنف عبدالکریم شہرستانی نے بھی کوشش کی ہے۔ ایک تفسیر بقی ابن مخلد اندلسی کی بھی ہے جس میں قیامت تک کے تمام شیطانی اعتراضات کا جواب دیا گیا۔ ابن حزمؒ لکھتے ہیں کہ اس کتاب کی نظیر نہیں ہے۔ آپ حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے ملے ہیں اور ان سے روایت بھی کی ہے۔ افسوس ہے کہ یہ تفسیر آج ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے مگر ابن حزمؒ نے الملل والنحل میں اس سے استفادہ کیا ہے اور زنادقہ کے جوابات میں اپنی کتاب میں ایک باب باندھا ہے اور اس میں وہ تمام جواب دیئے ہیں جو ہمارے خیال میں ملحدین کی طرف سے قیامت تک کے لئے قرآن مجید اور اس کی تعلیمات پر جو اعتراضات کئے ہیں یا کئے جاسکتے ہیں ہم ان اعتراضات پر اصولاً بحث کرتے ہیں۔

۱۔ کچھ اعتراضات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس پر ہیں تاکہ لوگ آپ کی ذات اقدس سے بدگماں ہو کر ایمان کھودیں۔

۲۔ عظمتِ قرآن مجید کے سلسلہ میں اعتراضات کئے ہیں۔

۳۔ عظمت حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر اعتراض۔

۴۔ عظمتِ ائمۂ دین جیسے حضرت امام بخاریؒ اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ وغیرہ پر اعتراضات۔

۵۔ عظمت تاریخ اسلامی پر اعتراضات اور اسلامی تاریخی واقعات کو ایسا مسخ کریں گے کہ مسلمانوں کو اپنی تاریخ سے نفرت ہو جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ امریکہ و یورپ کے ایٹم بم نے وہ کام نہیں کیا جتنا کہ ان کے قلم نے کیا ہے۔ اس وقت چونکہ بحث اعجاز القرآن کے سلسلہ میں ہے اس لئے یہاں قرآن مجید پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں ان کا بیان کیا جائے گا۔

اعتراض علی الوحی:

وسوسۂ اول۔ قرآن مجید کی بنیاد وحی پر قائم ہے یعنی جبرئیل علیہ السلام کے توسط سے اللہ تعالیٰ سے حضرت نبی علیہ السلام کا ربط ہو جاتا ہے۔ تو مستشرقین نے وحی کو ایک مذاق اور جنون قرار دیا ہے وحی کا معاملہ چونکہ ماورائے عقول ہے اس لئے یہ بات ان کے لئے باعث حیرت ہے اور ع الناس اعداء لما جھلوا

اور اس پر انہوں نے اعتراض کیا کہ وحی وغیرہ کچھ نہیں صرف خیال اور تصور ہے جو قابل قبول نہیں۔

ج نمبر ۱۔ معقولیت وحی:

معقولیت وحی سمجھانے کے لئے ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں تاکہ یہ چیز واضح ہو جائے۔ تنویم مقناطیس یورپ اور امریکہ کا ایک مسلم فن ہے۔ اس سلسلہ میں صاحب مناہل العرفان نے اپنا چشم دید واقعہ بیان فرمایا ہے کہ مصر میں عیسائی مبلغین کی ایک جماعت پہنچی۔ جب وہ ایمان اور اسلام کو بموں سے نہ مٹا سکے تو تصنیف و تالیف کے بم چھوڑے ایک اور طریقہ تنویم مقناطیس کا اختیار کیا۔ ان مبلغین کو اس کی تربیت دی جاتی ہے چنانچہ ایک مبلغ عامل نے ایک آدمی پر عمل کیا اور اس کو اپنا معمول بنا لیا اور اپنی آنکھوں کی شعاعیں اس معمول کی آنکھوں کی طرف متوجہ کیں اس کے بعد وہ لکھتے ہیں۔

فغط غطیط النائم: تو وہ سوئے ہوئے آدمی کی طرح خراٹے لینے لگا اس کے بعد عامل نے اس معمول سے نام پوچھا اس نے اپنا اصلی نام بتا دیا۔ فرض کرو اس کا نام عبداللہ تھا مگر عامل

نے کہا تیرا نام زید ہے اور اس عمل کا تکرار کرتا رہا اور اصلی نام کو محو کر کے نقلی نام پختہ کرتا رہا چنانچہ جب مصنوعی نام اس کے ذہن میں پختہ ہو گیا اور عامل کو اس کا یقین ہو گیا تو عامل نے اپنا عمل بند کر دیا اس کے بعد اس سے نام پوچھا تو اس نے اپنا نام زید بتایا۔

مصنف کہتے ہیں کہ ایک آدمی کو اولین تعلق اپنے نام سے ہوتا ہے اسکے بعد ایمان سے جب ایک اصلی نام کو اس عمل سے مٹایا جا سکتا ہے تو ایمان کو بھی مشکوک کیا جا سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب اپنے جیسا انسان اپنے عمل سے ایک انسان کو صحیح علم سے دور کر سکتا ہے اور غلط علم ڈال سکتا ہے اور روحانی تعلق کی بنا پر غلط یا صحیح علم کا القاء کر سکتا ہے اور یہ انتقال علم روحانی طور پر ہوتا ہے تو کیا اس بات کا امکان نہیں کہ ایک فرشتہ ایک ایسی ذات کو جو اقرب الی الملکیت ہے اس طرح ربط قائم کر کے اس پر علوم کا القاء کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں آیا ہے کہ وحی کی صورت میں آپ خراٹے لیتے تھے اور یہ جدید تجربہ سے ثابت ہے کہ اس عمل سے تنویم ہوتی ہے اور ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر علیہم السلام اس پر گواہی دے چکے ہیں تو کیا یہ شہادت کافی نہیں ہے؟ مگر ہم نے جدید دور کے مطابق کلام کرتے ہوئے عمل تنویم مقناطیس کا حوالہ پیش کیا۔

وسوسہ ثانیہ:

دوسرا وسوسہ قرآن مجید کے متعلق ہوتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن مجید محفوظ نہیں بلکہ اس میں تحریف ہو چکی ہے جیسا کہ ان کی ہی کتاب انجیل میں ہو چکی ہے اس لئے انہوں نے جمع و تدوین قرآنی پر اعتراضات کئے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے یہ کہا کہ چونکہ کتابت کا سامان نہ تھا اسلئے کتابت سے حفاظت نہ ہوئی۔ اگر سامان موجود تھا وہ منظم نہ تھا جیسا حدیث میں آیا ہے کہ قرآن مجید پتھروں وغیرہ پر لکھا ہوا تھا یا کھجور کے پتوں اور ہڈیوں وغیرہ پر۔

ج ۱: اس کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ حفاظت کا ایک سلسلہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شروع ہوتا ہے اور دوسرا سلسلہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین سے ہے۔ نیز اس دور کو اس دور پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن مجید جو دستور العمل ہے اور جس کے

ایک ایک حرف پر دس دس نیکیاں ملتی ہیں اس کے لئے حرص حفاظت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اس قدر تھا جیسے صحیحین میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحی کے ساتھ ساتھ پڑھتے تھے اور یہ شوق آپ پر غالب تھا۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا فرمان شاہد ہے۔

لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ ان علینا جمعہ وقرآنہ۔

آپ (اس کے نزول کے ساتھ) اپنی زبان کو حرکت نہ دیں تا کہ آپ اسے جلدی سے محفوظ کر لیں۔ بیشک اسکا محفوظ کرا دینا اور پڑھوا دینا ہمارے ذمہ ہے۔

ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضیٰ الیک وحیہ وقل رب زدنی علماً

وحی کے ختم ہونے سے پہلے آپ قرآن پڑھنے میں جلدی نہ کیا کریں اور یوں کہا کریں کہ اے میرے پروردگار! مجھے اور علم دے

ان آیات سے معلوم ہوا کہ آپ کو حفظ قرآن کا شوق شدید تھا اور اس شوق نے حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین کو حفظ کرایا کہ نمازوں میں قرآن مجید پڑھا جاتا تھا۔ اس لئے حفظ کی ضرورت بھی تھی اور قرآن دستور العمل بھی تھا۔

ج ۲: اور حفاظت کے دو طریقے ہیں۔ حفاظت صدری اور حفاظت کتابی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے سینوں میں قرآن مجید محفوظ تھا اور عرب کا حافظہ اس زمانہ میں غضب کا تھا اور یہ انتخاب حفظ خود ذات باری تعالیٰ نے کیا تھا اور اس کی گواہی تاریخ سے مل سکتی ہے۔ حضرت محمد بن الکلبی کا واقعہ مشہور ہے کہ اس نے تین دن میں پورا قرآن مجید حفظ کیا تھا۔ ہم اس سے مزید بیان کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

حفظ کتابی تین طریقے سے ہوئی ہے۔ ایک عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ دوم عہد صدیقی رضی اللہ عنہ میں سوم عہد عثمان رضی اللہ عنہ میں۔

دور اول:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں خاص لوگ اس کام پر مقرر تھے حضرات خلفاء اربعہ خط لکھ سکتے تھے۔ فہرست ابن ندیم میں ہے کہ حرب ابو سفیان کا والد تھا حیرہ میں گیا اور وہاں سے اس نے عربی رسم الخط سیکھا اور اپنے ساتھ عبداللہ بن ابو رحان کو مکہ مکرمہ ساتھ لایا

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت اکیس آدمی قریش کے اور کئی افراد انصار میں سے لکھنا جانتے تھے۔ آپ ان کو منگواتے تھے اور وحی لکھواتے۔ لکھوا کر آپ اس کو کاشانہ میں بحفاظت رکھتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کاغذ نہیں تھا مگر حضرت ابوبکر صدیق کے عہد میں شام سے کاغذ آگیا تھا۔ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں سارا قرآن مجید جمع ہوا مگر یہ صحیح ہے کہ ایک جگہ میں نہیں تھا کیونکہ کاغذ نہیں تھا۔

دورِ ثانی:

عہد صدیقی میں یہ تحریک حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ جب جنگ یمامہ میں حفاظ کرام صحابہ شہید ہوگئے تو اس کے بعد حفاظت یکجا کا خیال آیا۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ انکار کرتے تھے۔ مگر حضرت فاروق اعظم فرماتے تھے واللہ هذا اخير حتى شرح الله صدره۔

ترجمہ: بخدا یہ کام بہتر ہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکر کا سینہ مبارک کھول دیا اس کے بعد فی موضع واحد جمع کرایا مگر ترتیب آیات دستور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق پر تھی اور چونکہ یہ ترتیب توقیفی ہے اور یہ ترتیب موجودہ ترتیب الٰہی ہے جو بواسطہ جبرئیل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلائی گئی۔

دور ثالث:

اس کے بعد قراۃ کا اختلاف ہوا۔ جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا تو حضرت عثمان کو کہا گیا۔ ادرک هذه الامة قبل ان تختلف۔ الخ۔ آپ امت میں اختلاف پیدا ہو جانے سے پہلے اسے سنبھال لیں۔ چنانچہ آپ نے ایک قراۃ پر جمع کیا اور دیگر نسخوں کو ضائع کر دیا۔ جب ایک چیز کی حفاظت صدری بھی ہو اور کتابتی بھی ہو اور نزول سے اس وقت تک سینے اور سفینے دونوں ذریعہ سے حفاظت ایسی کی گئی جس کی نظیر نہیں ملتی تو اس پر اعتراض قطعاً غلط ہے کہ اس میں تحریف کی گئی ہے۔

وسوسہ ثالثہ:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بہت سی آیات بھول گئے۔ (معاذ اللہ) اس لئے معلوم نہیں کہ یہ

قرآن مکمل ہے کہ نہیں؟

جواب وسوسہ۔ ۳:

یہ اعتراض بھی غلط ہے۔ قرآن مجید میں ہے۔ ان علينا جمعه وقرانه ثم ان علينا بيانه۔ ہمارے ہی ذمہ ہے اس کا محفوظ کرا دینا اور پڑھا دینا اور پھر ہمارے ہی ذمہ ہے اس کی وضاحت کر دینا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ قرآن کی حفاظت ہمارے ذمہ ہے۔ تو ایک ملحد اور مستشرق کے اعتراض اس پر کون کان دھر سکتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے۔

وسوسہ رابعہ:

یہ ایک آیت قرآنیہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی آیات کو فراموش کیا۔

سنقرئك فلا تنسىٰ الا ماشاء الله: جو کہتے الا ماشاء اللہ نسیان سے مستثنیٰ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید کا کچھ حصہ تحت النسیان ہے ورنہ ماشاء اللہ کیا معنیٰ رکھتا ہے؟

جواب وسوسہ۔ ۴۔ الف:

جواب یہ ہے کہ یہ منسوخ التلاوۃ پر محمول ہے۔ منسوخ التلاوۃ کا مطلب یہ ہے کہ وحی کا وہ حصہ جس کو مقام قرآن حاصل نہیں مگر مقام دین ضرور حاصل ہے جیسے آیاتِ رجم یا لوكان لابن آدم و اديان من مال لا تبغى ثالثا ما يملا جوف ابن آدم الاالتراب۔ اب اور یہ بذریعہ وحی آئی ہیں مگر ان کو مقام قرآن حاصل نہیں اگر یہ منسوخ التلاوۃ پر محمول ہو تو یہ منسوخ التلاوۃ کے لئے ہے نہ قرآن مجید کے لئے اور نیز اس سے استدلال بھی غلط ہے۔ جیسا کہ آیت کے ترجمہ سے واضح ہے کہ نسیان الا سے متعلق ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نسیان وہی ہوگا جو مشیت الٰہیٰ سے معلق ہوگا۔ اب یہ مسئلہ کہ مشیت الٰہی اس (نسیان) کو چاہے گی کہ نہ؟ دوسری جگہ ہے۔ ان علينا جمعه وقرانه ثم ان علينا بيانه

یعنی ہم کبھی نہیں چاہیں گے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) قرآن مجید کو بھولیں اس لئے اعتراض غلط ثابت ہوا۔

(ج) تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ ایک انداز بیان ہے کہ الا کے بعد ایک طرز بیان ہے جو اظہار قدرت کے لئے ہوتی ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کا احسان مانیں جیسے آیت میں ہے

واماالذین سعد وافقی الجنۃ خالدین فیہا ما دامت السمٰوت والارض الا ماشاء ربک۔

جو لوگ خوش نصیب ہوں گے وہ بہشت میں جائیں گے اس میں ہمیشہ رہیں گے جب تک کہ آسمان اور زمین باقی رہیں گے گو یہ کہ تمہارا رب چاہے۔

اس طرح پیغمبر علیہ السلام پر احسان جتلاتا ہے کہ یہ ہمارے کرم سے ہے کہ آپ کو نسیان نہ ہو مگر یہ ہماری قدرت میں ہے کہ اگر ہم چاہیں تو آپ کو نسیان ہو سکتا ہے مگر ہمارا کرم ہے کہ آپ کو نسیان نہیں ہوگا۔

شبہ ثانیہ:

دوسرا اعتراض انہوں نے ایک حدیث کی بناء پر کیا جو صحیحین میں بروایت حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے الفاظ حدیث یہ ہیں کہ حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔

قرأ رجل باللیل وسمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ فقال اذکرنی ایات کذا اسقطہن وفی روایۃ انسیتہن۔

ایک آدمی نے رات کے وقت قرأت کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سن لیا تو آپ نے فرمایا اس نے مجھے فلاں آیتیں یاد دلادی ہیں جو مجھے بھلوادی گئی تھیں۔

رجل حضرت عباد بن بشیر ہیں۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تہجد میں قرآن مجید پڑھتے سنا اور دعاء بھی فرمائی جیسے ایک روایت میں ہے۔ ملحدین نے اس سے یہ اعتراض کیا کہ جب صاحب قرآن خود اسقاط اور نسیان بعض آیات کا اقرار کرتے ہیں تو دعویٰ حفاظت قرآن مجید کیوں درست ہو سکتا ہے؟ چا

جواب الف:

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان دو لفظوں کو اپنے ظاہری معنی پر حمل کیا جائے تو اسقاط کا معنی بھی نسیان ہوتا ہے کیونکہ بعض احادیث بعض کی تفسیر کرتی ہیں تو جواب یہ ہو گیا کہ اس سے محو بالکلیہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ ذہول ثابت ہوتا ہے اور ذہول یہ ہے کہ خزانہ ذہن میں چیز موجود ہو اور قوت مذکرہ اور حافظہ کے پاس استحضار نہ ہو تو یہ محو بالکلیہ نہ ہوا اور اس معنی پر خود لفظ حدیث شاہد ہے۔ لقد اذکرنی اور یہ یاد دلانے کا مطلب بھی ہے کہ خزانہ علم میں موجود ہے ورنہ یہاں اذکرنی لانے کا کیا معنی رکھتا ہے۔ تو جب محو بالکلیہ نہ ہوا تو اس سے شبہ ملحدین غلط ثابت ہوا۔

(ب) جواب دوم یہ ہے کہ اگر محو بالکلیہ کو بھی تسلیم کر لیا جائے اور یہ معنی لیا جائے کہ وہ آیات معدودہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذہن سے بالکلیہ محو ہوئی تو اس سے حفظ اور تواتر قرآن مجید پر کوئی اثر نہیں پڑتا وجہ یہ ہے کہ صدہا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سینہ میں قرآن مجید محفوظ تھا اور یہ کتابی صورت میں بھی محفوظ تھا تو محض حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نسیان تواتر کے خلاف کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک ہستی کے نسیان سے حفظ کا دعویٰ غلط ثابت نہیں ہوتا۔

(ج) بعض نے اس کو منسوخ التلاوۃ پر محمول کیا ہے مگر ہمارے نزدیک یہ جواب درست نہیں بلکہ ضعیف ہے کیونکہ جب عباد تلاوت کرتے ہیں تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کی تلاوت کرتے ہیں اور یہ الفاظ بتلاتے ہیں کہ یہ منسوخ التلاوۃ نہیں ورنہ یاد آنے پر خوشی کا اظہار کیا اور دعاء کا کیا معنے؟

ج شبہ ثالثہ:

اختلاف قرأت کے سلسلہ میں کہا گیا ہے کہ متواتر قرأت ایک روایت میں سات اور دوسری میں دس اور کل ۱۴ ہیں اور یہ بات ابن الجزری نے طبقات القراء میں لکھی ہے جیسے "اولا جرمن عالم نے شائع کیا تھا۔ شاید جرمن

ج: مستشرقین کے نزدیک اختلاف قراۃ تحریف کے مترادف ہے اس وقت ہم انجیل کے سلسلہ میں بات کر رہے ہیں۔

پادری فنڈر نے اظہار الحق میں مناظرہ آگرہ اناجیل کے سلسلہ میں اناجیل کے اندر مجلس عام میں ڈیڑھ لاکھ غلطیوں کا اعتراف کیا اور تحریر بھی کر دیا۔ جب ایک غلطی کتاب کو مشکوک بنا سکتی ہے تو پھر ڈیڑھ لاکھ غلطیوں کا کیا حکم ہے اور پھر انجیل واحد کو انجیل اربعہ کرنے کا کیا معنی ہے؟ ہمارے نزدیک یہ تحریف نہیں کیونکہ ملحدین نے اولاً تحریف کا معنی ہی سمجھا کیونکہ تحریف میں تعدد متکلمین ضروری ہے۔ فرض کرو ایک بیع نامہ ہے اب اصل محرر کے علاوہ کوئی دوسرا محرر اس میں کوئی لفظ ڈالے تو یہ تحریف ہو گی یا بادشاہ کوئی حکم لکھے اور اس میں کوئی لفظ کاٹے یا کوئی دوسرا لفظ لکھے تو یہ تحریف نہ ہو گی۔ ہاں اگر بادشاہ کے علاوہ کوئی شخص کسی لفظ کو کاٹے یا کوئی دوسرا لفظ لکھے تو یہ تحریف ہو گی۔

اگر بقول ابن الجزری قرآت ۱۰-۷ یا ۱۴ ہیں تو یہ متواتر ہے تو اسی کا مطلب یہ ہوا کہ جمیع قراۃ متواترہ قرآن ہے۔ اب حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے بعد اگر کسی نے قرأت ایجاد کی تو یہ تحریف ہو گی اور اگر حضور علیہ الصلوۃ والسلام سے یہ نقل ہو تو یہ تحریف نہ ہو گی بلکہ یہ تنوع عبارت ہے۔

اعتراض علی المستشرقین:

ہاں مستشرقین یہ ثابت کر دیں کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے بعد کسی نے لفظ ڈالا ہے تو پھر یہ تحریف ہو سکتی ہے۔ اس جواب پر مستشرقین نے ایک اور شبہ پیدا کیا ہے۔ اگرچہ اختلاف قرأت تحریف نہیں مگر اختلاف ضرور ہے۔

ولوکان من عند غیراللہ لوجد وافیہ اختلافاً کثیراً۔

اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

اس سے انہوں نے دلیل پکڑی کہ یہاں اختلاف کثیر تو موجود نہیں مگر قلیل تو ضرور ہے۔

ج: جواب یہ ہے کہ جو اختلاف صداقت قرآن مجید کے لئے مضر ہے وہ اور معنی میں ہے اور اختلاف قراۃ اور معنی میں ہے۔ قرآن مجید نے اس اختلاف کو منافی کلام الہیٰ ٹھہرایا۔ جو

اختلاف تضاد ہو اختلاف تضاد نسخ پر ثابت نہیں کیونکہ نسخ اسلامی تحقیق کے مطابق ناسخ کے بیان مدۃ امتثال تک منسوب ہے۔ نسخ کے سلسلہ میں مفصل کلام پہلے گذر چکی ہے اور آیت اختلاف تضاد پر محمول ہے اور کثیر کا لفظ اس لئے کہا کیونکہ ہر متکلم وہ دنیا کے متعلق بولتا ہے اور دنیا کے ایک خاص زمانہ اور خاص مکان کے متعلق بولتا ہے اور قرآن مجید دنیا، برزخ، آخرت اور پھر عالم ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت سب کے متعلق کلام کرتا ہے۔ اگر یہ غیر اللہ سے ہوتا اور کلام دائرہ واحدہ میں ہوتا تو اختلاف قلیل ہوتا۔ مگر چونکہ دائرہ کثیرہ ہیں تو یہ اختلاف کثیر ہوتا مگر یہاں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تنوع ہے۔

(۱) اختلاف قراۃ اختلاف تضاد نہیں:

یہ اختلاف کبھی اس وجہ سے ہوتا ہے کہ صیغہ کے اعتبار سے تغیر ہوتا ہے وہ بھی مضمون پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ جیسے ربنا باعد بین اسفارنا۔ ایک قراۃ میں ہے اور دوسری میں بعد بین اسفارنا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ قوم سبا جو آس پاس کا سفر کرتی تھی اور ناشکری کی وجہ سے دوری کی دعا کی جو قبول ہوئی بہرحال بُعد بین الاسفار ہوا ہے۔

(۲) دوم افراد اور جمعی اختلاف ہے:

دوم افراد اور جمعی اختلاف ہے۔ چنانچہ اس آیت میں ہے۔

ھم لا مانتھم وعھدھم راعون۔

شریعت کی حفظ امانت مطلوب ہے دوسری قراۃ میں ہے ہم لاما نتھم اور یہاں بھی کوئی تضاد نہیں۔

(۳) سوم اختلاف قلب:

مثلاً وجائت سکرۃ الموت بالحق اور دوسری قرأت میں ہے جاءبالموت سکرۃ الحق: ان دونوں قرأتوں میں کوئی تضاد نہیں دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔ جان نکالنے میں تمام اپریشنوں سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اگر اس وقت بیہوشی طاری نہ ہو تو سخت تکلیف ہو اس لئے سکرۃ ہوتا ہے۔

(۴) چہارم اختلاف ابدال:

کہ کبھی ایک لفظ دوسرے کے بدلے میں آجاتا ہے۔ مثلاً اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکراللہ

اور دوسری قراۃ میں فامضوا الی ذکراللہ

اس میں بھی کوئی تضاد نہیں معنی ایک ہی ہے۔

دوسری مثال: کیف ننشزھا ثم نکسوھا لحما؛ نشوز رفعت کو کہتے ہیں

وفی قراۃ ننشزھا ایک جانور کی ہڈیاں پھیلائی جاتی ہیں اور ہڈیوں کا اٹھانا بھی ضروری ہے تو ان میں بھی اختلاف تضاد نہیں۔ باقی وہ قرائتیں جو عام طور پر جلالین شریف میں ہیں۔

یفعلوں وفی قراۃ تفعلوں وہ تو ظاہر ہے کہ ان میں کوئی فرق نہیں۔

یا کفارہ کے مسئلہ میں آیا ہے جو اختلاف ہے۔

فکفارتہ اطعام عشرۃ مسکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم اوکسوتھم او تحریر رقبۃ وفی قراۃ رقبۃ مؤمنۃ۔

یہاں اختلاف تنوع ہے تضاد نہیں۔ اختلاف ائمہ اپنی جگہ ٹھیک ہے کہ تقیید استحباب کے لئے ہے کہ مؤمن کو آزاد کیا جائے اور یہ عام محاورہ ہے کہ پانی لاؤ اور پھر کہے کہ گلاس میں پانی لاؤ تو کون اسے تضاد پر محمول کرسکتا ہے ہاں! احمق کا کام ضرور ہوسکتا ہے۔

شبہ خامس:

حجاج بن یوسف نے تمام سابق قرآنوں کو جلا کر چھ قرآن تصنیف کئے تو ان میں یہ تصرف کیا کہ بنی امیہ کی برائیوں کو مٹا کر ان کی بھلائیاں لکھدیں۔

وھو ھذا القرآن المعروف بایدالمسلمین؟

جواب: اس کا جواب بھی ہے ھاتوا برھانکم ان کنتم صدقین۔ کسی تاریخ میں یہ (اعتراض) نہیں پایا جاتا۔ ہاں! شیعوں سے منقول ہے جو بیت الکذب سے کم نہیں کیونکہ شیعوں کے نزدیک سچ بولنا کفر ہے جیسے اصول کافی میں ہے۔

التقیۃ من دینی ودین آبائی لادین لمن لا تقیۃ لہ

ایک اور روایت میں ہے ای تسعۃ اعشار الدین فی التقیہ

صاحب مناہل العرفان نے یہ اعتراض نقل کرکے لکھا ہے۔ ھاتوا برھانکم کہ حجاج بن یوسف تو صرف عراق کا گورنر تھا مصر میں تو اس کی حکومت نہ تھی اسی طرح شمالی افریقہ اور دیگر ممالک پر اس کی حکومت نہ تھی تو اس نے اگر اپنے تیار کردہ قرآن کے نسخے بھیجے ہوں گے تو اپنے خاص حلقوں میں بھیجے ہوں گے تو اس سے ساری دنیائے اسلام کے قرآن کے نسخے کیسے مٹ سکتے ہیں؟ پھر حجاج ایک انسان تھا جو مر گیا تو اس کے بعد لازمی تھا کہ شورش بپا ہوتی اور مسلمان بھڑک اٹھتے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ تمام غلط ہے۔

عیسائیوں نے مسلمانوں کو اپنے اوپر قیاس کیا ہے اور انہیں (مسلمانوں کو) بھی دنیا کا کتا (یعنی لالچی) قرار دیا ہے۔ جس طرح یہود نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ایک مخلص صحابی کو تیس درہم دے کر جاسوسی کرائی۔ اس لئے وہ مسلمان کو اپنے اوپر قیاس کرتے ہیں۔ حالانکہ اسی ظالم حجاج کے سامنے حضرت سعید ابن جبیر نے حق ظاہر فرمایا تو کیا یہ لوگ اسلام کو مٹتا دیکھتے اور خاموش رہتے؟ تو معلوم ہوا کہ یہ عیسائیوں کا جھوٹ ہے غلط بیانی ہے جو قرآن مجید کی مخالفت میں ہر جھوٹ کو جائز سمجھتے ہیں۔ (فلعنۃ اللہ علیھم والملائکۃ والناس اجمعین)

شبہ سادس:

مستشرقین کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا ایک بڑا فرقہ شیعہ قرآن مجید کو محرف مانتا ہے اس لئے قرآن مجید محفوظ نہیں رہا اور انہوں نے کتب شیعہ سے کچھ عبارتیں نقل کی ہیں۔

(ج) اس کا جواب یہ ہے کہ تمام شیعہ تحریف کے قائل نہیں اور یہ (محرف) قول البعض ہے۔ ان کے محققین کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ قرآن مجید بلا زیادۃ و نقصان محفوظ ہے۔

دلیل یہ ہے کہ ابو جعفر طبرسی جو رؤساء شیعہ سے ہے اس کی تفسیر مجمع البیان جو شیعوں کا مرجع وماب ہے وہ لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے۔

اما الزیادۃ فیہ فمجمع علی بطلانہ واما النقصان فقال بہ بعضنا والمختار خلافہ

اس میں اضافہ کے باطل ہونے پر تو اجماع پایا جاتا ہے۔ رہا کمی کر دینا تو ہمارے (شیعہ کے) بعض علماء اس کے قائل ہیں، مگر پسندیدہ قول اس کے خلاف ہے۔ وہ آگے لکھتے ہیں کہ شب و روز جو کتاب پڑھی جاتی ہو اور مدار دین ہو اس میں کمی بیشی کیسے ہو سکتی ہے؟ اور یہ ناممکن ہے۔

ج: جواب دوم اگر بقول مستشرقین یہ تسلیم کر لیا جائے کہ شیعہ تحریف کے قائل ہیں تو بھی قرآن مجید کو نقصان نہیں پہنچتا کیونکہ یہ قاعدہ ہے۔

خلاف البعض لا یضربا لتواتر ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کی آغاز سے انتہاء تک اتنی جماعت نقل کرے جن کا کذب پر موافقت کرنا محال ہو تو ایک دو کا خلاف تواتر کے خلاف نہیں۔ آگے طبرسی لکھتے ہیں۔

والعلم بتواتر القرآن وحفظہ کالعلم بالبلد ان الکبائر والحوادث العظام

قرآن کے متواتر اور اس کے محفوظ ہونے کا تعین اس طرح ہے جس طرح کہ بڑے بڑے شہروں اور بڑے بڑے واقعات کا تعین ہے۔

یہاں ایک بات اور نقل کرنے کی ہے کہ مستشرقین نے عقیدہ کو کمزور کرنے کے لئے یہ بھی کہا ہے کہ مذہبی تواتر کا کوئی اعتبار نہیں۔ مثلاً قتل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہود و نصاریٰ کا اتفاق ہے اور مسلمان ان کا انکار کرتے ہیں یا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی شریعت کا ابدی ہونا بتایا اور یہود اس کو تواتر سے ثابت کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس سے تواتر پر کوئی اثر نہیں پڑتا ان دو واقعات سے سند لینا غلط ہے۔

شرط تواتر:

تواتر کے لئے شرط ہے کہ بدایہ و نہایہ اور اوسط موافق ہوں۔ یعنی واقعہ جس زمانے میں ہوا ہو اس زمانہ سے لیکر اس زمانے تک پوری کڑی اور سلسلۂ روایات کی تعداد پوری پہنچتی ہو ورنہ سلسلۂ تواتر ٹوٹ جائے گا۔

دوسری بات: دوسری بات یہ ہے کہ منقول بالتواتر شی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عقلیات

سے نہ ہو بلکہ مسموعات اور بصریات سے ہو یعنی سمع سے مسموع اور بصر سے مبصر ہو۔ ان چیزوں میں اقوام کا اختلاف نہیں اس لئے عقلی مسائل میں تواتر کا قول نہیں کیا جاتا اسی طرح تواتر کے لئے پوری کڑی کا ہونا ضروری ہے جس طرح ڈول کی رسی کا ہونا۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ بقول یہود و نصاریٰ تحقیق واقعہ یہ ہے کہ یہود نے اصحابی حضرت عیسیٰ علیہ السلام جس نے جاسوسی کی تھی وہی مصلوب ہوا اور اسے ہی حضرت عیسیٰ علیہ السلام ٹھہرایا گیا۔ جیسے قرآن مجید میں ہے۔ ولکن شبہ لھم

شبہ من جانب الملحدین و جوابہ:

ملحدین کا یہ کہنا کہ بے قصور کو کیوں مارا گیا؟

جواب: جواب یہ ہے کہ اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام مصلوب ہوتے تو کیا وہ مجرم تھے یا کہ نہیں؟ بلکہ وہ بے قصور تھے اور یہ مجرم تھا کہ اسنے اہانت علی النبی کی تھی اور اہانت علی النبی ارتداد ہے اور ارتداد کی سزا قتل ہے کیونکہ وہ پہلے آپ پر ایمان لا چکا تھا۔ اب معلوم ہوا کہ قتل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا واقعہ شبہ سے متعلق ہے۔ تصرف الہی سے یہودا کی شکل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شکل ہوئی اور اس تبدیلی کے وقت کوئی موجود نہیں تھا۔ جب کوئی موجود نہیں تھا تو تواتر کیسے ہوا؟ اور تصرف الہی حسیات سے بھی نہیں کیونکہ فعل اللہ کو آنکھ کیسے دیکھ سکتی ہے؟ پھر سُولی کے وقت عیسائی کوئی بھی موجود نہ تھا کیونکہ ان کے پیغمبر علیہ السلام کو بقول ان کے کہ نصرانیت کی وجہ سے صلیب پر چڑھایا جا رہا تھا تو امتی تو پہلے ہی مفرور تھے ورنہ یہودی گورنمنٹ انہیں کیسے چھوڑتی؟ اور ومن ادعی علیہ فعلیہ البیان ہاں! باقی رہے یہود تو ظاہر بات ہے کہ نصاریٰ تو امت حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے مگر یہود تو دشمن تھے۔ یہود نے مشاہدہ مصلوب کا کیا تھا مگر یہ کیسے ثابت ہوا کہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے اور یہ فیصلہ تو عقلی ہے کہ یہ متشکل تھے یا خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے۔ مزید براں متواتر کے لئے یہ ضروری ہے کہ امر مکشوف ہو مخفی نہ ہو اور یہاں ہے ولکن شبہ لھم اور اسی طرح دیگر نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاملہ مشتبہ تھا مکشوف نہ تھا۔ یہ صرف

قرآنی روایت نہیں بلکہ اس زمانے کے لوگ بھی شبہ کرتے تھے کہ اھو عیسیٰ ام ھو غیرہ۔ بعض نے کہا وجہہ وجعہ صاحبھا وبدنہ لیس بدن صاحبھا۔

تو معلوم ہوا کہ اشتباہ تو روز اول سے ہے اور کسی کتاب سے معلوم نہیں ہوتا کہ صلیب کے وقت تمام یہود و نصاریٰ متفق تھے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہی مصلوب تھے۔

شبہ سابعہ: کہتے ہیں کہ مسلمان قوم کا ادعا ہے کہ قرآن مجید محفوظ ہے۔ مگر مسلم شریف میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت ہے کہ ہمارے پاس قرآن مجید کی چند آیات لکھی تھیں اور اسے بکری کھا گئی۔

جواب: اس کا اتنا جواب کافی ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس تو ایک بکری تھی اگر کرۂ ارضی کی تمام بکریاں متحد ہو کر تمام اوراق قرآن مجید کو کھالیں تو بھی قرآن مجید ختم نہیں ہوتا۔ اگر مکتوب فی المصحف تمام مٹ جائے تو محفوظ فی الصدور کے متعلق آپ کیا کہیں گے؟ اور ہر روز دیمک کتنے اوراق ختم کرتی ہے تو کیا قرآن مجید ختم ہو گیا؟

اعتراض من المستشرقین:

کہ قرآن مجید حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا کلام ہے خدا تعالیٰ کا کلام نہیں۔ بل اختلفوا فیہ بل ھو شاعر۔ وغیرہ کہا جاتا ہے تو یہ کلام الٰہی کیسے ہوا؟

جواب: کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا کلام موجود ہے جو مٹا نہیں جس کا نام حدیث پاک ہے جو محفوظ ہے۔ اگر قرآن مجید بھی کلام الرسول ہو تو پھر دونوں عبارتوں میں فرق کیوں ہے؟

اعتراض آخر: کہ قرآن مجید فصیح و بلیغ آدمی ہر قسم کا کلام کرتا ہے۔ ایک عام کلام کرتا ہے اور ایک سوچ سمجھ کر خاص کلام کرتا ہے تو قرآن مجید حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خاص کلام ہے اور حدیث پاک عام کلام ہے۔

جواب: قرآن مجید کا نزول تیئیس برس میں ہوا اور لوگوں کے سامنے ایک سائل نے سوال کیا؟ یسئلونک عن الاھلۃ قل ھی مواقیت للناس والحج

ایک آدمی نے سوال کیا اور فوراً وحی آئی تو وہاں سوچ و بچار کا موقعہ کہاں ملا؟ پھر سوال یہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر حدیث و قرآن دونوں کے رنگ میں وحی اتری مگر دونوں میں فرق ہے۔ مثلاً ایک شخص آیا اس نے سوال کیا کہ میں نے بحالتِ احرام جُبہ پہنا جس میں خوشبو ہے اس پر وحی طاری ہوئی اور فرمایا۔ واما الجبۃ اللتی علیک فانزعھا۔

نیز تیاری والے انسان پر کوئی جز کو کوئی شخص تو پہنچ سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آدمی فصیح و بلیغ کے جوش کا زمانہ جوانی کا زمانہ ہوتا ہے۔ اگر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فصیح و بلیغ ہوتے تو شعر کہتے اور عوام میں چرچا ہوتا مگر آپ کا نام اس فہرست میں نہیں اور جس چیز کا زور ہو معجزہ بھی اسی چیز کا دیا جاتا ہے اس وقت فصحاء کا زور تھا اس لئے آپ کو قرآن مجید کا معجزہ دیا گیا۔

ایک فرد واحد جو امی ہو ایسا کلام لائے جس کا اب تک جواب طلب کیا جا رہا ہے فاتوا بسورۃ من مثلہ: مگر آج تک کوئی جماعت یا فرد اس کے مقابلے کا کلام پیش نہیں کر سکی۔ یہ چیلنج آج تک باقی ہے۔ عیسائیوں نے اور اعتراضات ضرور پیش کئے مگر کلام پیش نہ کر سکے حالانکہ آج بھی شام، عراق وغیرہ کے عیسائیوں کی مادری زبان عربی ہے۔

شبہ ثامنہ:

مستشرقین نے ہماری تفاسیر سے ایک روایت نقل کی کہ

لما عرض علی عثمان المصحف قال احسنتم واجملتم وان فیھا لحنا تستقیمہ العرب بالسنتھم

تو گویا جامع القرآن (حضرت عثمان غنی) غلطی کا اقرار کرتا ہے تو مسلمان کیونکر قرآن کو غلطی سے محفوظ سمجھتے ہیں؟

جواب: بعینہ یہی چیز حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے نقل فرمائی ہے لیکن جواب نہیں دیا جیسے الفوز الکبیر میں انہوں نے نقل کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ سید محمد آلوسی روح المعانی میں اس پر جب گزرے تو فرمایا ھذا النقل لا یصح عن عثمان؛

جواب بعدم الصحة ہوا اور من ادعیٰ فعلیہ البرھان۔ تو جب تک بات ثابت نہ ہو اس کا جواب کیا ہو سکتا ہے۔

جواب دوم: اگر یہ فقرہ صحیح مانا جائے تو اس کا سیاق و سباق متعارض ہے اور پہلا جملہ دوسرے جملے کی تردید کر رہا ہے۔

پہلا جملہ یہ ہے۔ احسنتم واجملتم۔ دوسرا جملہ ای فیھا لحناً۔ پہلا جملہ مصاحف عثمان کی تحسین و تجمیل پر دال ہے کہ مصاحف عثمانیہ میں حسن و جمال موجود ہے اور دوسرا جملہ دال ہے کہ اس میں غلطیاں ہیں۔ تو آپ بتائیے کہ وہ کون سا انسان ہے جو غلط شئی کی تحسین کرے چہ جائیکہ امیر المومنین حضرت عثمان غنی جن کذابوں نے انہیں وضع کیا انہوں نے اپنی تردید کا سامان خود کر دیا ہے۔

جواب سوم: یہ ہے کہ امام لغت ابو عبیدہؒ نے حضرت عثمان غنی کے مصاحب کے اہتمام کے متعلق فرمایا ہے کہ حضرت عثمانی غنی ایک ایک جزو لکھا ہوا فوراً دیکھتے اور تصحیح فرماتے تھے منجملہ جب ان کے پاس ایک مکتوب کا جز لایا گیا تو وہ آیت فانظر الی طعامک وشرابک لم یتسنہ کے بغیر تھا تو آپ نے وہ آیت ساتھ شامل کر دی۔ پھر آپ کے پاس سورۃ الطارق کی آیت لائی گئی تو اس میں امھل الکافرین از باب افعال لکھا تھا تو آپ نے مھل از باب تفعیل کر دیا اور تصحیح فرمائی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ ان مصاحف کے متعلق صحت الفاظ کا اہتمام فرماتے اور کتابت کی غلطیوں کی تصحیح فرماتے تھے تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے غلطی بھی تسلیم کی اور تحسین بھی فرمائی اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ قرآن مجید کے مصحح تھے تو پھر غلطیوں کا کیا کہنا؟

جواب چہارم: اگر یہ فقرہ صحیح بھی مان لیا جائے تو عربی زبان میں لحن کے متعدد معنی آتے ہیں اس لئے یہاں لحن کا معنی غلطی سے تعبیر کرنا غلط ہے بلکہ کلام کا ایک طریقہ تلفظ ہوتا ہے: ای فیھا لحناً ای وجھۃ من القرآن وتستقیم لہ السنۃ العرب۔

ایک زبان میں مختلف قبائل کی زبانیں تو ان کی السنۃ تلاوت کر کے نرم ہو جائے گی اور قرآن

مجید میں بھی ہے۔ ولتعرفنھم فی لحن القول۔ کہ آپ ان کو طرز گفتگو سے پہچان لیں گے۔ یہاں یہ مراد نہیں کہ آپ ان کو کلام کی غلطی میں پہچان لیں گے۔

جواب پنجم: یہ ہے کہ اثر عثمان کو مان لیا جائے تو لحن سے مراد خطا لفظی نہیں بلکہ خطا کتابی ہے یعنی خطا رسمی ہے اور وہ خطا عرفی اور واقعی نہیں بلکہ قاعدہ کے لحاظ سے اسے خطاء کہا جائے گا۔

اہل رسم الخط اس پر متفق ہیں: المکتوب علی طبق المنطوق ، کہ رسم الخط اہل زبان کے مطابق ہو تو اس قاعدہ کے مطابق کچھ فرق ہے۔ مثلاً اقیمو الصلوٰۃ واتوا الزکواۃ: دونوں جگہ واؤ مکتوب ہے منطوق نہیں تو یہاں لحن سے مراد رسمی ہے یعنی خطاء اس قاعدہ کے اعتبار سے ہے یعنی قاعدہ سے تجاوز ہے اس میں خطا عن المعروف نہیں تھی لیکن قاعدہ مذکورہ سے تجاوز تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ عرب اپنی السنۃ (زبان) سے ٹھیک پڑھیں گے یعنی لکھنے میں آئے گا اور پڑھنے میں نہیں ورنہ تو یہ فقرہ غلط ہو جائے گا۔

شبہ تاسعہ:

مستشرقین کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ حتی تستأنسوا جو قرآن مجید میں ہے کہ کسی کے گھر میں داخل نہ ہو حتی کہ اجازت لو۔

قال ابن عباس رضی اللہ عنہ تستانسوا نہیں بلکہ تستأذنوا ہے فقال ھٰذا من خطأ الکتاب

تو ترجمان القرآن نے خود قرآن مجید کی غلطی کا اقرار کیا ہے تو معلوم ہوا کہ قرآن مجید میں غلطیاں ہیں۔

جواب: جواب اول یہ ہے کہ ابو حیان اپنی تفسیر البحر المحیط میں اس پر گزرے ہیں وہ لکھتے ہیں

ھذا من عمل اعداء الاسلام و ابن عباس منہ بری

اس سے معلوم ہوا کہ روایت صحیح نہیں استدلال غلط ہے۔

جواب: دوسرا جواب یہ ہے کہ علماء کرام متفق ہیں کہ فن قراۃ میں حضرت ابن عباس، حضرت ابی ابن کعب اور حضرت ابوھریرہ اور حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنھم کے شاگرد ہیں اور یہ بات مسلم ہے۔

اجمع الصحابہ سیما الخلفاء الاربعۃ علی ھذا انھا تستأنسوا ھوالمتواتر وھو قراۃ ابی ھریرہ وابی بن کعب۔

تو یہ کہنا کہ اصل لفظ تستاذنوا ہے غلط ہے اور یہ خلاف تواتر ہے۔

جواب سوم: تفسیر ابن جریر اور تفسیر ابن ابی حاتم میں حضرت ابن عباس سے منقول ہے۔

قال ابن عباس حتی تستأنسوا ای تستأذنوا۔

درحقیقت واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ترجمہ تستاذنوا سے کیا ہے۔ من اصحاب البیوت تستأنسوا انس سے مشتق ہے اور بدوں اجازت اندر نہ جانا ہے۔

جب یہ نہ بن پڑا تو مستشرقین نے اشکالات کا رخ دوسری طرف کیا کہتے ہیں۔

ای القرآن غیر منظم ولہ ترتیب فیہ،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کچھ زیادتیاں کی گئی ہیں اور کچھ نکالا گیا ہے بعض لوگوں نے اس سے متاثر ہو کر نظام القرآن کے نام سے کتاب لکھی ہے اور سرسید نے کہا تھا کہ اس قرآن مجید کی تلخیص کی جائے۔ سرسید کے بعد پروفیسر اجمل نامی ایک شخص نے یہ تحریک اٹھائی تھی۔

امام رازیؒ:

بھی تفسیر کبیر میں اس پر سے گزرے ہیں اور انہوں نے اعجاز القرآن سے بحث کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید بحیثیت البلاغت والترتیب معجز ہے تو ہم مستشرقین سے پوچھتے ہیں کہ آپ قرآن مجید کو زیادہ جاننے والے ہیں یا امام رازیؒ جن کے نزدیک ترتیب ہی معجز ہے۔

صاحب مناہل العرفان:

نے جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں اگر قرآن مجید میں رسمی ترتیب ہوتی تو اسی بات کی دلیل ہوتی کہ یہ قرآن مجید کلام الہٰی نہیں کیونکہ جب انسان تصنیف کرتا ہے تو معانی مناسب کو ترتیب دیکر فصل قائم کرتا ہے اور فصول کو جوڑ پر ابواب قائم کرتا ہے اگر قرآن مجید بھی اسی ترتیب سے ہوتا تو معلوم ہوتا کہ یہ کلام انسانی ہے۔ قرآن مجید میں کہیں فصل اور باب نہیں بلکہ مسلسل چل رہا ہے۔

اعتراض من المستشرقین:

مستشرقین کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ مضامین قرآن مجید میں توحد یعنی یکسانیت نہیں تنوع ہے۔ جہاد کے مضمون کے ساتھ صلوۃ کا مضمون آگیا ہے۔ ان مضامین میں ترتیب نہیں ہے۔

جواب: ہمارا جواب یہ ہے کہ تنوع کمال ہے توحد نہیں۔ اسلام دین فطرت ہے اور قرآن مجید کتاب فطرت ہے اس لئے اس کا سوق مضامین بھی فطرت کے مطابق ہے ہم اس کی دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

آپ اگر باغ میں جائیں جس میں ایک قسم کے پھلدار درخت ہوں اور دوسرے باغ میں اشجار کا توحد نہ ہو بلکہ تنوع ہو یعنی ایک قسم کے درخت نہ ہوں تو ہم فطرت انسانی سے سوال کرتے ہیں کہ توحد والے باغ میں سرور محسوس کرے گا یا تنوع اشجار والے باغ میں؟ حقیقت یہ ہے کہ جس قدر تنوع ہو گا اسی قدر کیف و سرور زیادہ حاصل ہوتا ہے اور طبیعت اس سے خوش ہوتی ہے۔

دوسری مثال:

معدہ کی ہے۔ معدہ غذائے جسمانی کا مرکز ہے اور کتاب الہی غذا روحانی کا مرکز ہے اگر ایک دسترخوان ہو اور جس قدر دسترخوان پر پلیٹیں وغیرہ ہیں اگر سب میں دال یا روٹی یا صرف حلوہ ہو تو اور دوسرے دسترخوان پر مختلف قسم کے کھانے ہوں تو آپ تنوع مائدہ کو

پسند کریں گے یا تو حد والے کو! کوئی عاقل اس کو بے ترتیبی کا الزام نہیں لگائے گا۔

اعتراضن من المغربین:

مستشرقین یورپ نے کہا کہ قرآن مجید اگر محفوظ ہے تو اس میں غلطیاں کیوں ہیں؟ جیسے ان هٰذا ان لسا حران باوجودیکہ ان کے دخول کے بعد ھذین آنا چاہیے نہ کہ هٰذان والمقیمین الصلوٰۃ والموتون الزکوۃ۔ اوپر سے سلسلہ مرفوعات کا ہے یہاں والمقیمون ہونا چاہیے تھا اس سے قبل والمومنون مرفوع ہے اور آگے والموتون مرفوع ہے۔ ان الذین امنو والذین ھادوا والنصاری والصائبون من آمن باللہ۔ یہاں الصائبون مرفوع لایا گیا ہے حالانکہ الصائبین ہونا چاہیے تھا۔

جواب: ان کا جواب یہ ہے کہ ہمارے ہاں جو نحو جمع ہے وہ صرف بصری کو نحو ہے تمام قبائل کی نحو کا خیال نہیں رکھا گیا۔ تو جب محدود لغت کے خلاف کوئی بات نظر آتی ہے تو ہم اسے غلط سمجھ لیتے ہیں جیسے علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں۔ واتقواللہ الذی تساٰولون بہ والارحام۔

تو بصری نحو کا قاعدہ ہے کہ اذا عطف علی الضمیر المجرور اعید الخافض۔ حالانکہ نحو کوفی میں کوئی اعادہ ضروری نہیں تو یہ آیت قاعدہ کوفیہ پر ہے اس لئے وہ لکھتے ہیں لیسنا من المقلدین للبصریین یعنی ہم بصری نحویوں کے مقلد نہیں ہیں۔ آیت مذکورہ میں والارحام میں دو قرائتیں ہیں۔

حضرت امام حفص عن عاصم کی قرأت جو برصغیر پاک و ہند میں رائج ہے اس کے مطابق ارحام منصوب ہے اور وہ اللہ پر معطوف ہے اور حضرت حمزہ کی قرأت میں ارحام مجرور ہے اس صورت میں یہ بہ کی ضمیر مجرور پر معطوف ہوگا اور یہ عطف کوفی نحویین کے مسلک پر صحیح ہے بصری نحوی اس کو درست نہیں سمجھتے۔ مصاحف عثمانیہ پر وائی جو مشہور امام قراۃ ہیں اس پر لکھتے ہیں کہ اس طرز کو اس لئے اختیار کیا گیا تا کہ تمام قرأت اس پر جاری ہو سکے۔ اس لئے ھذان اور ھذین دونوں کا احتمال ہے کیونکہ الف لکھا نہیں گیا اور پھر نقطے دونوں نہیں۔

ج: تو پھر جواب یہ ہوا کہ مکتوب عثمانی کے اعتبار سے کوئی اعتراض نہیں اور ابو العلاء کی قراۃ لھذین ہے تو اس قراۃ پر بھی اعتراض نہیں باقی قراۃ متواترہ پر ھذان ہے۔ حذیل قبیلہ کی لغت یہ ہے کہ الف المثنی لاتتبدل فی الاقوال الثلاث۔ اس لئے حذیل قبیلہ کا شاعر اس کو ایک ہی حالت پر رکھتا ہے اور اسے ضائع نہیں کیا جاتا۔

(۲) محرک ثانی: وجدان الفرصۃ: حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ہاں فرصت موجود تھی بساطۃ معاشھم علم کی فرصت ان کو نہیں ملتی جن کا دنیاوی کاروبار وسیع ہو اگر دنیاوی کاروبار محدود ہو تو حصول علم کا وقت بچ جاتا ہے۔ حضرات صحابہ کرام کی زندگی محدود تھی۔ التمر والماء ان کی معاش تھی اور بالکل فارغ البال تھے اور انہیں اس محبوب کی حفاظت کے سوا اور کوئی کام نہ تھا۔

(۳) محرک ثالث: قوۃ حافظہ: تاریخ اس کی گواہ ہے کہ صحابہ کرام کے برابر حافظہ نہ کسی کا پہلے گزرا ہے اور نہ بعد میں ہوا ہے۔ دو ہفتوں کے اندر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے عبرانی زبان فصاحت و بلاغت کے ساتھ سیکھ لی تھی اور یہ زبان مشکل ترین السنۃ سے ہے۔ ان لوگوں کو گھوڑوں کے نسب تک یاد تھے اور صحیح فرمایا؟

کان رؤوسھم دیوان الانساب والاشماد

اس زمانہ میں بڑا علم ان کا ہی تھا۔

(۴) محرک رابع: شدۃ الاشتیاق لحفظ القرآن۔ صحابہ کرام کو جو قرآن مجید سے شوق تھا وہ اظھر من الشمس ہے اور اس کے اسباب حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اعتقاد الاجر علی تلاوۃ القرآن: جیسے حدیث پاک میں ہے کہ ایک حرف پر دس نیکیاں ملتی ہیں اور نیکی کی تحصیل کا شوق اس سے زیادہ تھا جو انگریزی خواں کو دس ہزار ماہانہ تنخواہ کا ہوتا ہے بلکہ اس سے اربوں درجہ زیادہ تھا۔

۲۔ جاذبیت اعجازہ: اور یہ حقیقت ہے کہ جس آدمی کا کلام زیادہ بلیغ ہو اس کا کلام اتنا زیادہ مقبول ہوتا ہے۔ جیسے علامہ اقبال کا کلام اور دیگر بلند پایہ اشعار کے اشعار ہزاروں لوگوں کو یاد ہیں۔

قرآن مجید بھی اپنے اعجاز کی وجہ سے قلوب کو اس طرف مائل کرتا ہے کہ مجھے (قرآن مجید کو) یاد کیا جائے۔

۵۔ محرک پنجم: دخول القرآن فی صلوتهم وحیاتهم، کہ قرآن مجید ان کی زندگی کا دستور العمل تھا اور جو چیز جزو زندگی ہو وہ محفوظ رہتی ہے۔ جس زمانہ میں یہاں اسلامی قانون رائج تھا اس وقت عام لوگ فقہ کے اہم مسائل یاد رکھتے تھے کیونکہ وہ جزو زندگی تھا۔ اسی طرح حدیث شریف کا بھی یہی حال ہے۔

۶۔ محرک ششم: بذل النفوس والاموال حضرات صحابہ کرام نے قرآن مجید کی خاطر اپنا وطن چھوڑا۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن مجید کے سوا اور کیا تھا جس کی وجہ سے صحابہ کرام نے اپنا وطن چھوڑا۔ جانی اور مالی قربانیاں دیں۔

۷۔ محرک ہفتم: الشجاعة الفطریہ، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو دیکھ کر قیصر کے سفیر سہم جاتے تھے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ تقریر فرماتے ہیں اور جب غریب سے غریب انسان کو ان کی تقریر غلط معلوم ہوتی ہے تو آپ کو روکتے ہیں۔ مردوں کا تو کیا کہنا عورتیں بھی اس میں کم نہ تھیں۔ اس زمانے میں حق المہر کی رقم کچھ زیادہ ادا ہونے لگی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے محسوس کیا کہ اس طرح مسلمانوں پر بوجھ ہو گا تو آپ نے یہ تدبر کیا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات یا صاحبزادیوں میں سے جن کی حق المہر کی زیادہ رقم تھی اس کو زیادہ سے زیادہ مقرر کر دیا۔ یہ آخری پانچ سو درہم تھی یعنی حضرت فاروق اعظم نے پانچ سو درہم مقرر فرما دیئے۔ اس کے بعد ایک جمعہ کو آپ خطبہ فرما رہے تھے ایک بوڑھی عورت منبر کے قریب آئی اور آپ کو ٹوکتے ہوئے کہا اسکت یا ابن الخطاب کہا ابن الخطاب چپ رہو! آپ تحدید مہر کیوں کر رہے ہیں یہ تو قرآن مجید کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں ہے واتیتم احداهن قنطاراً فلا تأخذ وامنه شیئا۔

ترجمہ: اور تم ان میں سے کسی کو ڈھیر سارا مال دے چکے ہو تو تم اس میں سے کوئی چیز (واپس) نہ لو قرآن نے تو مہر مقرر نہیں کیا آپ کون ہیں مقرر کرنے والے؟

تو میرا مقصد یہ ہے کہ جب اتنی آزادی تھی کہ ایک بوڑھی عورت امیر المومنین کو ٹوک رہی ہے تو اگر قرآن مجید کے الفاظ میں کوئی تغیر ہوتا تو صحابہ کرام اسی شجاعت فطریہ کے باوجود کیسے چپ رہتے؟ جب ان کے دین کو تباہ کیا جا رہا ہوتا تو خون کی ندیاں بہا دیتے مگر یہ برداشت نہ کرتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان مستشرقین کا شور و غوغا غلط ہے۔

قاعدہ ثانیہ:

وما هو خلاف المتواتر القاطع فهو ساقط

اخبار احاد کو لے کر تحریف کا قول کرنا غلط ہے اور یہ قرأت اعتراض اخبار آحاد سے ہے اور شاذ قراۃ کا اعتبار نہیں ہے۔ متواترہ قرأت یہی ہے اس لئے بقیہ کا اعتبار نہیں۔

سوال نمبر ۱۳:

حفاظت تحریری کی ادوار الکتابت و رسم المصاحف العثمانیہ ۔ عرب لکھنا نہیں جانتے تھے قرآن مجید نے انہیں امی کہا ہے اور امی من لا یقرأ ولا یکتب کو کہتے ہیں اور القاب میں اکثر کا اعتبار کیا جاتا ہے اور خود رسول کریم رؤف، رحیم صلی اللہ علیہ وسلم کو امی کہا گیا ہے۔ ان میں کتابت کا رواج نہ تھا۔

اب بات یہ ہے کہ آخری امت کے لئے امت محمدیہ کا انتخاب کیا کیونکہ امت محمدیہ اقرب الی الھدایت ہے بہ نسبت امت عالمہ کے تعلیم سے مراد دنیاوی تعلیم لینا یہ غلط ہے بلکہ دینی تعلیم مراد ہے نیز قرآن مجید کی حفاظت بالوجہین ہونی چاہیے۔ حفاظت بالصدر اور حفاظت بالکتابت سے یہ امت بحیثیت مجموعی اور پیغمبر علیہ السلام امی ہیں۔ تو کتابی حفاظت کس طرح ہو گی؟ اس کے لئے عرب کی کتابت کی تاریخ پر نگاہ ڈالنا ہو گی۔

حرب بن امیہ:

حرب بن امیہ کے وقت تک عرب میں کوئی لکھنا نہیں جانتا تھا اتفاق سے (باختلاف روایت) حرب کو تجارت کے سلسلہ میں جانا پڑا۔ عراق میں ایک انبار نامی مقام ہے وہاں عبداللہ بن الجدعان سے ملاقات ہوئی تو حرب نے اس سے کتابت سیکھی اور واپس آکر عرب کو کتابت

سکھائی۔

ھشام بن محمد الکلبی:

محمد الکلبی کی روایت کے مطابق بانی کتابت عرب بشر بن عبد الملک ہے جو اکیدر بن عبدالملک کا بھائی ہے یہ دومۃ الجندل کا راجہ تھا۔ جسے حضرت خالد بن ولید نے گرفتار کیا تھا۔ بشر اور حرب کی دوستی تھی کیونکہ یہ دونوں تجارتی سلسلہ میں اکٹھے عراق جاتے تھے اس دوستی کے سبب بشر مکہ میں آیا اور حرب کی بیٹی سے شادی کرنی چاہی جس کا نام صہبا تھا اور شادی کے بعد کافی عرصہ تک وہ یہاں رہا اس عرصہ میں بشر نے قریش کو کتابت سکھائی وار ترجیح بھی اس کلبی کی روایت کو ہے جیسے شعراء عرب نے اپنے اشعار میں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔ نیز سفر کی حالت میں تحریر و کتابت سیکھنا مشکل ہے کیونکہ اس کے لئے وقت، سکون اور اطمینان قلب کی ضرورت ہے اور یہ امر خاص نبوت کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت بائیس آدمی کتابت جانتے تھے جن میں حضرات خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم شامل تھے۔ یہ ٹھیک ہے کہ بنی امیہ کی برائیاں بہت ہیں مگر جہاں تک دین کی ظاہری خدمت کا تعلق ہے ان کا جواب نہیں جیسے تاریخ اس کی شاہد ہے۔ رسم کتابت تین ہیں۔

۱۔ رسم عثمانی:

جس میں تغیر اول ابو الاسود الدولیؒ نے کیا اور تغیر دوم عبد الملک کے وقت حجاج نے کیا۔ عبد الملک خود بھی بڑا عالم تھا۔ علامہ شاطبیؒ سے پوچھا گیا کہ عبالملک سے بڑھ کر کوئی بڑا عالم ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں۔

رہی یہ بات کہ رسم عثمانی کیا ہے۔ حضرت امیر المومنین عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے جتنے نسخے لکھوائے ان کی تعداد میں اختلاف ہے۔ البتہ اس بات پر اتفاق ہے کہ دو نسخے آپ نے مدینہ شریف میں رکھے تھے۔ ایک مصحف عام جو مسجد نبوی میں ہوتا اور ایک مصحف خاص تھا جو امیر المومنین کی اپنی تلاوت کے لئے تھا۔ تو امام سے مراد مصحف خاص ہے۔ ایک

مصحف مکہ مکرمہ زادہا اللہ شرفا بھیجا ایک ملک شام میں، ایک بصرہ اور ایک کوفہ میں ان چھ پر اتفاق ہے۔ بعض نے یمن اور بحرین کا نام بھی اسی سلسلہ میں لیا ہے بہرحال تعداد مصاحف آٹھ سے زیادہ ہے۔

۲۔ خصوصیت مصحف عثمانی:

رسم مصحف عثمانی میں یہ بات تھی خالیۃ من النقاط والحرکات والسکون والتشدید والتخفیف مصاحف پر دو کتابیں لکھی گئیں۔

کتاب المصاحف لابن ابی داؤد اور دوسری کتاب کتاب المصاحف لابن ابی اشتہ کی ہے۔ ابو الاسود الدولی نے ایک پڑھنے والے کو سنا وہ یوں پڑھتا تھا ان اللہ بریٌ من المشرکین ورسولہ بکسر اللام۔ اس واقعہ نے ابو الاسود کو مجبور کر دیا کہ وہ اعراب کو تشکیل دے کیونکہ زیاد نے اس سے قبل انہیں اعراب کے لئے کہا تھا مگر اس حادثہ کے بعد وہ خود زیاد کے پاس تشریف لائے اور کہا کہ قرآن مجید کا تلفظ بگڑتا جا رہا ہے۔ اس لئے الفاظ کی تشکیل ہونی چاہیے۔ زیاد نے یہ کام ان ہی کے سپرد کیا چنانچہ ابو الاسود نے (مع جمعیت دس حضرات) حرکات و سکون کے لئے علامات ڈال دیئے فتحہ کے لئے انہوں نے ایک نقطہ عالیہ کو تجویز کیا اور کسرہ کے لئے ایک نقطہ سافلہ تجویز کیا اور ضمہ کے لئے نقطہ بین الحرفین (اجزائها) اور سکون کے لئے دو نقطے نیچے تجویز کئے۔ مگر حروف کے نقاط کا معاملہ وہی رہا۔ یعنی نقطوں کے بغیر رہے۔ بعض کتابوں میں یوں لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں ایک بدوی کو اس طرح پڑھتے سنا۔ ان اللہ بری من المشرکین ورسولہ تو آپ نے اسود الدولی کو بلوا کر پابند فرمایا کہ وہ قواعد نحویہ کو ترتیب دیں اور اتنا خود ارشاد فرمایا:

کل فاعل مرفوع وکل مفعول منصوب وکل مضاف الیہ مجرور۔

اس کے بعد حجاج بن یوسف کا دور آیا۔ عبد الملک نے حجاج کو خط لکھا کہ میں چاہتا ہوں کہ قرآن مجید کے الفاظ ذاتی طور پر امتیاز ہو جائے اور اس کام کا انتظام کیا جائے۔ حجاج نے دو آدمیوں کا انتخاب کیا جو اپنے علم و ورع کے اعتبار سے ممتاز تھے ایک نصر بن عاصمؒ تھے اور

دوسرے یحییٰ بن یعمر تھے۔

ان حضرات نے یہ فیصلہ کیا کہ پہلے یہ اصول طے کیا کہ نقاط کی تعداد تین سے متجاوز نہ ہو اس سے حروف متشابہ کو ممتاز بالنقاط کیا۔ جیسے با، تا، ثا۔ اسی طرح دال، ذال، ان، لام وغیرہ اور اعراب کے متعلق آج کی معروف چیز کی یعنی ایک چھوٹی لکیر کسرہ کے لئے تجویز کی اسی طرح تشدید اور ضمہ وغیرہ جیسے آج کل معروف ہیں۔

اجزاء قرآن مجید کی تاریخ:

اور پھر قرآن مجید کو سہولت قراۃ کے لئے تیس پاروں میں تقسیم کیا ورنہ حضرت عثمان کے زمانے میں اس کا تجزیہ نہ تھا اور پھر تحزیب بھی ہوئی یعنی ساتھ حزب مقرر ہوئے۔ موجودہ قرآن مجید اگرچہ دو تغیر ہوئے مگر مصحف عثمانی کے اثرات تاحال باقی ہیں۔ جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ، واؤ کا حرف آپ کے زمانہ میں لکھا جاتا تھا مگر پڑھا نہیں جاتا تھا جو آج بھی ہے۔ اس کے بعد تیسرے تغیر کی کوشش کی گئی کہ منطوق کو مکتوب کے برابر کیا جائے تاکہ تعلیم صبیان میں سہولت ہو جیسے زکوۃ کو (زکاۃ) لکھا جائے اور جمع کے بعد دیکھا گیا تھا اور پھر کبھی مفرد میں بھی الف لکھا جاتا تھا جیسے تتلوا یہ الف آج تک باقی ہے شیخ عزالدین بن عبدالسلام دمشقی نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ منطوق کو مکتوب کے برابر کرنا جائز ہے۔ مگر دیگر علماء نے اس کی مخالفت کی اور کہا کہ ہم اس میراث مقدس کو تبدیل کرنا نہیں چاہتے۔ نیز تحریک ایک انسانی عمل ہے جس میں روز بروز تغیرات آتے ہیں۔ حضرت حسن بصری نے پہلے دو تغیرات کی بھی مخالفت کی تھی مگر دیگر علماء اس کو روح اسلام کے مطابق سمجھتے تھے مگر ان کے بعد تغیر کو حرام قرار دیا اس لئے میراث ہمارے لئے محفوظ ہو گیا اور اس سے حفظ کرنے کا انتظام ہو گیا اور استاذ کی ضرورت بھی باقی رہی۔ کتب سماویہ سابقہ اسی آفت تغیر رسم کی وجہ سے ضائع ہوئیں اسی لئے آج عبرانی زبان میں لکھی ہوئی انجیل کا نام و نشان نہیں۔ موجودہ مروجہ انجیل ترجمہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

خصوصیۃ المصاحف العثمانیہ ودفع الالزام عن سیدنا عثمان غنی

مصاحف کی تعداد پر کلام ہو چکا ہے خصوصیات میں پہلی خصوصیت کہ حضرت علی ما ہو المتواتر بترک ما هو الثابت بطريق الاحاد۔ جو الفاظ تواتر سے ثابت تھے ان کو درج کیا گیا اور اخبار احاد سے ثابت شدہ کو ترک کر دیا گیا اور یہ مناسب بھی تھا جیسے اہل اصول نے تعریف کی ہے۔

ما نقل الینا بین الدفتین فی المصاحف نقلا متواتر بلا شبهة۔

اس سے اختلاف کا دائرہ تنگ ہو گیا کیونکہ اخبار احاد موجود ہوتے تو قرآن مجید مشکوک ہو جاتا اور پتہ نہ لگتا کہ صحیح قرآن مجید کون سا ہے۔ جیسے قرآن مجید ہے

۱۸۱ جاء کم فاسق بنباً فتبینوا۔ یہی مصاحف عثمانی میں ہے مگر اخبار میں فتثبتوا ہے۔ جلالین شریف سے اختلاف قراۃ کا علم ہو جاتا ہے۔

خصوصیت نمبر ۲: ترک منسوخ التلاوۃ ما یکن فی العرضۃ الاخیرہ

ہر رمضان شریف میں جس قدر نزول قرآن مجید ہوتا حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور جبرئیل علیہ اسلام کے درمیان مدارست ہوتی۔ زندگی کے آخری رمضان شریف میں عرضہ اخیرہ ہوا یعنی دو مرتبہ دور ہوا اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اپنے یہاں سے چلے جانے کا استنباط بھی کیا اس کا نام عرضہ اخیرہ یعنی آخری دور ہے۔ جو الفاظ اس عرضہ اخیرہ میں تھے ان کو درج کیا گیا اور جو الفاظ اس میں نہ تھے ان کو ترک کیا گیا۔

حضرت سید محمد انور شاہ صاحبؒ فرماتے تھے محکم التلاوۃ اور منسوخ التلاوۃ میں بڑا فرق ہے۔ مثلاً الشیخ والشیخۃ یا لوکان لابن آدم وادیان من مال یا دعاء قنوت یہ منسوخ التلاوۃ ہیں۔ آپ یعنی حضرت انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ محکم التلاوۃ کا اعجاز بہت بلند ہے اور منسوخ التلاوۃ کا اعجاز اس درجہ کا نہیں۔

خصوصیت نمبر ۳: مصاحف عثمانیہ میں جو الفاظ تھے اس میں قراۃ مختلفہ متواترہ کی بقدر امکان قرأت وسعت رکھی گئی تھی مثلاً مالک یوم الدین تو مصحف میں ملٰک لکھا گیا۔

یہاں دو قرائتیں ہیں دونوں متواتر ہیں۔ مالک بھی اور مَلِک بھی دونوں ہیں۔

اعتراض من المستشرقین:

کہ مروان بن حکم نے مَلِک یوم الدین پڑھا گویا اس نے اپنی طرف سے ترمیم کی۔

جواب: کہ یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ حضرت ابی ابن کعب، حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہم اور دیگر حضرات کی قرأۃ متواترہ ملک یوم الدین ہے جیسے کتب قرأۃ اس پر شاہد ہیں۔ صاحب مناہل العرفان نے یہ بھی لکھا ہے کہ وکانت هذه القرأة متواتره قبل ان یولد مروان تو مصحف عثمان میں رسم الخط ملک تھا اور حرکات نہیں تھے تو اس میں قرائتین کی گنجائش تھی۔ اسی طرح یعملون اور یعلمون کی قرأۃ بھی اسی سلسلہ میں سے ہے۔

خصوصیت ۴: ترتیب سور مصحف صدیقی میں ترتیب آیات تھی ترتیب سور نہ تھی کیونکہ ترتیب آیات کے متعلق تو خود حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما دیتے تھے رہی یہ بات کہ کون سی سورۃ مقدم رکھی جائے اور کون سی موخر؟ تو حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ترتیب سورہ بھی کر دی اور یہ بھی بامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع صحابہ سے تھا ہمارے نزدیک ترتیب آیات اور سُورہ دونوں توقیفی ہیں اور بدرالدین زرکشیؒ نے البرہان میں اس پر اجماع نقل کیا ہے اور یہی راجح ہے اور اسی پر صحیحین کی ایک حدیث دلالت کرتی ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے سوال ہوا کہ آپ سورۃ براۃ کو انفال سے کیسے جوڑتے ہیں حالانکہ انفال چھوٹی سورۃ اور براۃ بڑی سورۃ ہے؟

تو آپ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر آپ کی آخری زندگی میں سورۃ براۃ نازل ہوئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وفات فرما گئے اور اس کا محل نہیں فرمایا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب سُور کے متعلق فرمایا تھا اور سورۃ انفال اور سورۃ براۃ کے مضامین ملتے جلتے ہیں اس لئے ان دونوں کو جوڑ دیا اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں نہیں فرمایا تھا اس لئے بسم اللہ چھوڑ دی۔ کیونکہ بسم اللہ

سورتوں کے درمیان فرق کرنے کے لئے آرہی ہے اور یہاں حتمی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ براۃ انفال سے الگ سورت ہے۔

دوسری دلیل:

اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ترتیب سور اجتہادی ہوتی تو حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اپنے اجتہاد سے مناسب مضامین کو یکجا کر دیتے اور اسی طرح تناسب مضامین کے اعتبار سے سور میں ترتیب دی جاتی۔ قرآن مجید کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح نہیں کیا گیا۔ ایک سورۃ میں ایک قسم کے مضامین اور دوسری سورۃ میں دوسری قسم کے نیز مسبحات کو وہ یکجا لکھتے حالانکہ ایسا نہیں کیا گیا بلکہ ان کے مابین اور سورتیں درج ہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی حکم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تھا۔

ترتیب سور:

حضرات علماء کرام نے سورتوں کی ترتیب قائم کی ہے۔

(۱) سبع طوال (۲) مفصل

سبع طوال:

ابتدائی سات بڑی سورتیں سبع طوال کہلاتی ہیں۔ اس کے بعد ایسی ہیں کہ ان کی آیات کی تعداد سو سے زیادہ ہے۔

مفصل:

قرآن پاک کی آخری سورتیں ہیں۔ یہی راجح قول ہے۔

مفصل سور کی تین قسمیں ہیں۔ طوال مفصل۔ اوساط مفصل۔ قصار مفصل

سورۃ الحجرات سے مفصل شروع ہوتی ہیں۔

طوال مفصل:

سورۃ حجرات سے سورۃ بروج تک طوال مفصل کہلاتی ہیں۔

اوساط مفصل:

بروج کے بعد سے لے کر لم یکن الذین تک اوساط مفصل ہے۔

قصار مفصل:

لم یکن الذین کے بعد سے لے کر آخر تک قصار مفصل ہیں۔

دفع الاعتراض:

یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عثمان نے قرآن مجید جلائے تھے۔
حالانکہ اس کی گنجائش ہے۔ حضرت عثمان نے حکم دیا کہ ان مصاحف عثمانیہ کے علاوہ جتنے مصاحف ہیں سب کو جلادو۔ یہ شیعہ کی طرف سے اعتراض ہے۔
اس کے متعلق جید سند کے ساتھ دو روایتیں منابل میں درج ہیں۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

یا ایها الناس اتقوا الله ولا تغلوا فی عثمان لاحراق مصاحف وما فعل ذالک الا عن ملا منا اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم

ترجمہ: اے لوگو! اللہ سے ڈرو اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصاحف کو جلانے کے مسئلہ میں تم زیادتی نہ کرو انہوں نے ہماری جماعت اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشورہ سے کیا تھا۔

دوسری روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ لو کنت والیا فی وقت عثمان لفعلت ما فعل عثمان۔ اگر حضرت عثمان کی بجائے میں مملکت اسلامی کا سربراہ ہوتا تو میں بھی وہی کام کرتا جو کچھ حضرت عثمان نے کیا تھا۔

اشکال من المستشرقین:

کہ اگر آپ کے قول کے مطابق اجماع مصاحف عثمانی پر ہے تو دیگر مصاحف کا کیا مطلب ہے؟ مصحف عائشہ، مصحف علی اور مصحف ابی ابن کعب رضی اللہ عنہم وغیرہ۔
جواب: جواب یہ ہے کہ یہ مصاحف عثمان سے قبل کی بات ہے۔ مصاحف عثمانیہ کے بعد

ان صاحبان نے رجوع کیا اور اپنے سب مصاحف حوالے کر دیئے اور تعدد مصاحف ختم ہو گیا۔
کتاب المصاحف لابی داؤد کی یہ روایت ہے۔

رجعوا الی مصحف عثمان فغسلت تلک المصاحف بالماء او حرقت بالنیران

ترجمہ: سب نے مصحف عثمان کی طرف رجوع کیا اور دوسرے مصاحف یا تو پانی سے دھو دیئے گئے یا آگ سے جلا دیئے گئے۔

وجود مصحف عثمانی:

کہ حضرت امیر المومنین عثمان غنی کے بعد یہ مصاحف عثمانی باقی ہیں یا نہیں؟ یعنی ان نسخوں میں سے آج کوئی نسخہ اس دنیا پر باقی ہے یا نہ؟
حافظ شمس الدین ذہبیؒ جو ساتویں صدی ہجری میں گذرے ہیں ان کا بیان ہے۔
رائیت مصحف الشامی؛ میں نے (حضرت عثمان غنی کا لکھوایا ہوا) مصحف شامی دیکھا ہے معلوم ہوا کہ مصاحف عثمانیہ کا وجود ساتویں صدی میں تھا آگے فرماتے ہیں۔
ورائیت آخر بمصر؛ ایک اور مصحف میں نے مصر میں دیکھا
مگر یہ بھی لکھتے ہیں۔

کتب علی نهجه الای مؤلف من القرآن

ترجمہ: اس کے انداز پر قرآن مجید کا مجموعہ لکھ لیا گیا۔

شناخت قراۃ متواترہ و غیرہ متواترہ:

یہاں ایک خاص اصول بیان کرنا ہے کہ معیار قراۃ متواترہ کیا ہے؟
قراۃ متواترہ اور غیر متواترہ کی شناخت کن اصولوں کے تحت ہوگی؟ اس کے لئے چند اصول وضع کئے ہیں جن سے قراۃ متواترہ اور غیر متواترہ کا فرق ہوگا۔

(۱) ای الا صل کثرۃ الرواۃ بحیث یستحیل عادۃ تواطئهم علی

الکذب۔

ترجمہ: اصل یہ ہے کہ راوی اس حد تک زیادہ ہوں کہ عادتاً ان سب کا جھوٹ پر متفق ہو جانا محال ہو۔

(۲) الاصل الثانی الموافقة للغاة العربية الفصحاء۔

ترجمہ: دوسرا قانون یہ ہے کہ فصیح عربی زبان کے مطابق ہو۔

گویا فصیح لغت سے اتفاق ضروری ہے۔

(۳) الاصل الثالث الموافقة مع المصاحف العثمانية۔

ترجمہ: تیسرا قانون یہ ہے کہ مصاحف عثمانی سے موافق ہو۔

اگر دو آیتیں اولاً موجود ہوں تو قراۃ متواترہ نہ ہو گی۔ یعنی فقدان احدیا تو بھی قراۃ متواترہ نہ ہو گی۔ اس مسئلہ میں جیسے پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ مصاحف عثمانیہ میں اختلاف ہے کہ قراۃ واحدہ یا حرف واحد پر اکتفاء کیا گیا ہے یا تمام قراۃ کا لحاظ رکھا گیا اکثر کا قول یہ ہے کہ وہ الفاظ ایسے لکھے جاتے تھے جس میں احرف سبعہ کی گنجائش ہو سکتی تھی اور غالباً اس گنجائش کی وجہ یہ ہے کہ جتنی قرأت متواترہ ہیں ان کا سلسلہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر ختم ہوتا ہے اور صحابہ کرام مختلف بلاد میں تھے بہت سی قراتیں حضرت عبداللہ ابن مسعود اور حضرت علی المرتضیٰ سے منسوب ہیں ان دونوں حضرات کا قیام کوفہ میں تھا اور بعض صحابہ کرام جیسے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کا قیام بصرہ میں تھا۔ یہ وہ اصحاب ہیں جن تک سلسلۂ قراۃ پہنچا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قیام مکہ شریف میں تھا اور حضرت امیر المومنین عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا قیام مدینہ شریف میں تھا، حضرت ابو الدرداء کا شام میں اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا قیام یمن میں تھا۔

ان اصحاب نے احرف سبعہ کی سماعت حضور نبی رؤف رحیم سے کی تھی۔ اس لئے یہ حضرات جہاں تشریف لے جاتے اپنے مسموع کے مطابق تعلیم دیتے۔ اب اگر حضرت امیر المومنین ایک قراۃ پر اکتفاء کرتے تو اپنے ترتیب شدہ مصحف کو ان بلاد میں نہ بھیجتے جہاں جہاں وہ

اصحابہ کرام رہتے تھے جنہوں نے احرف سبعہ کی قراۃ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کی تھی کیونکہ ان بلاد کی قراۃ مصحف عثمانی سے ٹکرا جاتی اور تنازعات پیدا ہوتے۔ اس لئے ابن الجوزیؒ کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ مصاحف عثمانیہ میں احرف سبعہ کی گنجائش بقدر امکان رکھی گئی ہے۔

امام المفسرین ابن جریر طبریؒ کی رائے یہ ہے کہ مصاحف عثمانیہ میں قراۃ واحدہ پر انحصار کیا گیا تھا۔ اب دو اقوال میں تضاد پیدا ہو گیا۔ غالباً ان میں تطبیق یوں ہو سکتی ہے کہ اگر ابن جریر طبری کی رائے درست ہو تو جب آپ رضی اللہ عنہ نے مصاحف بھیجے تھے تو اس کے ساتھ اجازت ہو گی کہ قراۃ سبعہ کے ساتھ جو قراۃ کرے اس کی اجازت ہے اور وہ قرأت درست ہے گویا ایک تدوین قرأت کی گئی ہے مگر دوسری قراۃ کی اجازت ہے۔

بحث احرف سبعہ:

ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها شاف كاف۔ (الحدیث)

یہ حدیث پاک امیر المؤمنین حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے علامہ سیوطیؒ نے تفسیر اتقان میں تصریح کی ہے کہ یہ حدیث (۲) صحابہ کرام سے مروی ہے اور حضرت ابو عبید نے تصریح کی ہے کہ یہ حدیث حد تواتر کو پہنچ چکی ہے۔ باقی اس کا معنیٰ کیا ہے؟ بعض نے اس کو متشابہ سے شمار کیا ہے یعنی لا یعلم تاویلہ الا اللہ اور بعض نے اس کا مفہوم بیان کیا ہے۔

علامہ سیوطیؒ نے اتقان میں اس کے معنی کے متعلق چالیس اقوال نقل کئے ہیں اور علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی میں سات قول نقل کئے ہیں۔ علامہ آلوسیؒ کا جو مختار ہے وہ ہمارے نزدیک مختار ہے۔ یعنی سبعہ احرف سے مراد سبعہ لغات بسبع قبائل ہے۔ قرآنی عبارت میں ان سات قبائل کی بولی (زبان) استعمال کی گئی ہے اور وہ قبائل حسب ذیل ہیں۔

قریش۔ ھذیل۔ ازد۔ ھوازن۔ تمیم۔ ربیعہ۔ سعد بن بکر

یہاں ایک خاص نکتہ یہ ہے کہ سبعہ احرف کا یہ مطلب نہیں ہے کہ:

اجراء لغات سبعہ فی لفظ واحد بل تفریقھا وتقسیمھا علی جمیع القرآن۔

یعنی ساتوں لغات ایک لفظ میں جاری نہیں ہوئیں بلکہ متفرق طور پر کہیں دو کہیں زیادہ۔ یوں سارے قرآن میں تقسیم ہے۔

نافع مدنی۔ ابن کثیر مکی۔ ابن عامر کوفی۔ حمزہ۔ کسائی۔ ابو عمرو بصری۔ عاصم کوفی یہ حضرات قراء ہیں مطلب یہ ہوا کہ مجموعہ قرأت سبعہ لغت پر ہے۔ اور بعض الفاظ ایسے ہیں کہ ان میں تمام جاری ہو سکتی ہیں جیسے عبد الطاغوت اس پر اشکال یہ ہے کہ جو کمیٹی یا جماعت حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے بنائی تھی ان میں حضرت زیدبن بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ کے علاوہ تمام حضرات قریش تھے مثلاً عبد الرحمن بن الحارث، سعید بن العاص اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم۔

تو حدیث شریف میں ہے کہ حضرت عثمان نے فرمایا:

اذا اختلفتم انتم وزید بن ثابت فاکتبوہ بلغۃ قریش فانما نزل بلغتھم۔

تو یہ حدیث سبعہ احرف کے خلاف ہوئی۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید لغت قریش پر نازل ہوا۔ ارباب حدیث اس پر پریشان ہیں۔ حالانکہ اگر ابن جریرؒ کی روایت لی جائے کہ حرف واحد پر لکھا گیا ہے تو بات صاف ہے کہ لغت قریش پر لکھا۔ مگر یہاں نزلت بلغۃ قریش ہے۔

کتبت بلغۃ قریش نہیں۔ تو اس کی صحیح توجیہ یہ ہے کہ سبع احراف میں اور نزلت بلغۃ قریش میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مکہ شریف قریش کا مسکن تھا اور تمام عرب کے قبائل کا مرکز بھی تھا ہر قبیلہ کے لوگ سال میں کم از کم ایک مرتبہ ضرور مکہ شریف آیا کرتے تھے اس طرح قریش کو تمام قبائل سے اختلاط تھا جس کا نتیجہ یہ اخذ ہوا کہ انجذاب لغات ہوا اور مختلف لغات کسی دوسری لغت میں جذب ہو جاتی ہیں۔ لغت اردو کا بھی یہی حال ہے کہ مختلف السنہ کی ایک کھچڑی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ لغت قریش میں دیگر لغات جذب ہو چکی تھیں تو اصل کے اعتبار سے تو وہ لغات ان قبائل کی طرف منسوب ہیں مگر بوجہ انجذاب یہ لغت قریش ہے۔ کما

قال العلماء کہ بعض الفاظ معربات ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ قبل از تعریب یہ غیر عربی تھے لفظ حرف خود بڑا مشتبہ ہے صاحب قاموس نے حرف کے حسب ذیل معانی لکھے ہیں۔

طرف کل شئی، الناقۃ الضامرہ، الوادی، الوجہ

اور پانچواں معنی وہ ہے جو اصطلاح نحاۃ میں ہے۔ اب سبعہ احراف میں راجح معنی ان میں سے الوجہ ہے: ای انزل القرآن علی سبعۃ اوجہ۔ تو سبعہ لغت کی تفسیر درست ہوئی کیونکہ وہ لغت ایک وجہ ہے اور ہر لغت لغات سبعہ میں سے ایک وجہ ہے۔

اشکال:

سبعہ اوجہ کی تفسیر بجائے سبعہ لغات کے سبعہ قراۃ کی گئی ہے اس پر علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اتقان میں اعتراض کیا ہے (یعنی تفسیر دوم پر) وہ یہ ہے کہ صحیحین کی حدیث ہے کہ حضرت فاروق اعظم نے حشام بن حکیم صحابی کی قراۃ سنی اور چونکہ جو قراۃ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے خود حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی یہ قراۃ اس کے خلاف تھی اس لئے اس کو پکڑ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں لائے تو آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دو۔ جب حشام بن حکیم رضی اللہ عنہ نے پڑھا تو اسے ھکذا انزل اور فاروق اعظم کی قراۃ کو بھی صحیح قرار دیا۔

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ اگر سبعہ قراۃ مراد ہو تو ان میں منازعت اور جھگڑا کیوں ہوا؟ حالانکہ یہ دونوں قریشی ہیں اور قریشی قراۃ ایک ہے اور بعض نے اس واقعہ کو تفسیر اول کے رد میں پیش کیا ہے کہ سبعہ لغات کا معنی بھی غلط ہے کیونکہ یہ دونوں قریشی ہیں تو پھر ان میں یہ جھگڑا کیوں ہوا؟

جواب: جواب یہ ہے کہ قرأت کے اعتبار سے نزاع اس لئے ہوا کہ مسموع فاروقی، ہشام سے مغایر تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ایک قرأت فرماتے اور کبھی دوسری تو جب آپ نے تصویب فرمائی تو پھر جھگڑا ختم ہوا اور دوسرا معنی بھی غلط نہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ایک لغت کے موافق تلاوت فرماتے اور کبھی دوسری لغت کے مطابق قرأت

فرماتے اور ضروری نہیں کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ ایک ہی لغت میں تلاوت فرماویں تو دونوں کا مسموع ایک نہیں ہے اس لئے جھگڑا ہوا۔

اس کے سمجھنے کے لئے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ عرب میں اور کوئی خاص کمالات نہ تھے ان کی مایہ ناز چیز لسان تھی اپنے ماسوا کو وہ عجم کہتے تھے۔ تو ان میں عربی اور غیر عربی کا ایک تعصب تھا اور اس پر وہ فخر کرتے تھے۔ ویسے بھی ہر آدمی اپنی زبان کو بہتر جانتا ہے مگر عربی کی تو بات ہی کچھ اور ہے اور دوم لسان کے متعلق قبائلی تعصب بھی تھا۔ قریش کہتے کہ ہماری زبان ہذیل کے قبیلہ سے اچھی ہے۔ اسی طرح دیگر قبائل کا حال تھا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عرب قبائل میں لسان کے متعلق دو تعصب موجود تھے۔ ایک تعصب عربی دوسرا تعصب قبائلی اور یہ حقیقت ہے کہ محبت لسانی فطرتِ انسانی میں داخل ہے۔ دیگر اقوام سے عرب قوم میں زیادہ جذبہ تھا تو اس سے ایک عظیم فتنہ پیدا ہو سکتا تھا۔ اگر قرآن مجید کا نزول ایک لغت میں ہوتا اور دوسری لغات کی بندش ہوتی تو ایک قبیلہ فخر کرتا اور دیگر قبائل کی تحقیر ہوتی یوں پھر بگاڑ پیدا ہوتا کیونکہ یہ بات باعثِ اشتعال بنتی اور قبل از اسلام عرب کی یہ حالت تھی کہ چھوٹی سی بات پر مشتعل ہو جاتے پھر زبان کا تو کہنا کیا؟ بقول حالی

نہ ٹلتے تھے ہرگز جو اڑ بیٹھتے تھے　　　سلجھتے نہ تھے اگر جھگڑ بیٹھتے تھے

قرآن مجید کا نزول رب العالمین سے ہوا اس کی حکمت کے سامنے دو باتیں تھیں اگر حرف واحد پر ہوتا تو منازعت عاجلہ ہوتی اور منازعت عمومیہ بھی ہوتی۔ بدیں وجہ منازعت عاجلہ کا ازالہ منازعت آجلہ سے اور منازعت عمومیہ کا ازالہ منازعت شخصیہ اولیٰ ہے اور بالخصوص منازعت آجلہ اور منازعت شخصیہ کا بھی خدا تعالیٰ نے فرمایا کیونکہ خدا تعالیٰ نے نزول قرآن سبعہ احرف پر کیا تاکہ قبائلی تعصب اور لسانی تعصب ختم، سو یوں مستقبل کا انسداد کیا۔

رہا یہ مسئلہ کہ مصاحف عثمانیہ کب مدون ہوئے؟ ۲۴ھ کا تو اتفاق ہے۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ اس میں دو طرح کا انتظام کا ہوا کہ پہلے قبائل نو مسلم تھے نو مسلم قبائل میں جاہلیت کے آثار رفتہ رفتہ زائل ہوئے ہیں۔ بنا بریں ۲۴ھ تک تدوین دی گئی تاکہ ان میں اچھی طرح

تربیت ہو جائے اور وہ اخلاق حسنہ سے آراستہ ہو جائیں اور وہ تعصب جاہلانہ کی بیخ کنی کر دیں۔ تو حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے عہد تک نفوس پاکیزہ ہو گئے اور وحدت اسلامی کا جذبہ قبائل میں مضبوط ہو گیا اور ملی مقاصد کی برتری کا قبائلی مقاصد پر احساس ہوا اور بقول ابن جریرؒ کہ یہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا کہ فلاں زمانہ میں سبعہ احرف کی بجائے لغت واحدہ پر کیا جائے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اجماع صحابہ سے ہوا اور اجماع کی سند ہوتی ہے اور اسے الہام الہیٰ سمجھا جائے کہ خدا تعالیٰ نے ان کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ ایک لغت پر اکتفاء کیا جائے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے لغت واحدہ پر تدوین فرمائی تو کوئی نزاع نہ ہوا اور دیگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے جماعت کا ساتھ دیتے ہوئے اپنے مصاحف جلوانے پر رضامند ہوئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعمیل تھی یا اجماع صحابہ کرام پر رضامندی تھی کیونکہ آپ کا فرمان ہے۔

عليكم بالجماعة يا يدالله على الجماعة (الحديث)

اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے سبعہ احرف کی ایک اور تفسیر کی ہے۔ جس کا حاصل اصول اختلاف قراۃ نکلتا ہے کہ قرآن مجید سبعہ احرف پر نازل ہے۔ یعنی قرآن مجید میں تغیرات تلفظ کے جو اصول ہیں وہ سات ہیں۔

اصول اول:

پہلا اصول کہ واحد، تثنیہ اور جمع کے اعتبار سے قرأت بدل جاتی ہے۔ مثلاً والذين هم لامانتهم وعهدهم راعون (الآیۃ) بصیغہ جمع اور دوسری قرأت بصیغہ مفرد ہے۔

اصول دوم:

دوسرا اصول بعض جگہ اختلاف قراۃ کی وجہ تذکیر و تانیث ہے جیسے وقال نسوة فى المدينة امام قرآن مجید لفظ مذکر سے قرأت کی جاتی ہے اور قالت بھی ہے۔

اصول سوم:

تیسرا اصول ماضی، مضارع اور امر کے اعتبار سے ہے اور اس لحاظ سے بھی تغیر ہوتا ہے جیسے

ربنا باعد بین اسفارنا قوم سبا کے متعلق ذکر ہے۔ ربنا بفتح با اور باعد امر کا صیغہ ہے اور دوسری قراۃ ربنا بضم با ہمارے رب نے سفر میں دوری ڈالی ہے ای بعد بصیغہ ماضی۔

اصول چہارم:

تغیر بتغیر حرف المضارع سے ہوگا۔ جیسے یعملون و تعملون۔ جیسے جلالین میں عام طور پر آتا ہے۔

اصول پنجم:

تغیر بالابدال ہوتا ہے۔ ایک لفظ دوسرے کے بدل میں آئے جیسے وانظر الی العظام کیف ننشزھا اور دوسری قرات میں ہے ننشرھا۔

اصول ششم:

تغیر بالزیادۃ والنقصان ہوتا ہے۔ جیسے

جنت تجری تحتھا الانھر وفی قراۃ من تحتھا الانھار۔

اصول ہفتم:

تغیر بالاعراب بھی ہوتا ہے۔ جیسے ان الذین امنوا والذین ھادوا والنصاری والصائبین۔ وفی قراۃ والصابئون۔ یہ ابن الجزری کی تقریر ہے اور صاحب مناہل نے اس کو ترجیح دی ہے اور چالیس اقوال میں سے یہ تین قول راجح ہیں۔

۱۔ لغات سبعہ قبائل۔ ۲۔ معانی خمسہ طرف کل شئی۔ الناقۃ الضامرۃ۔ الوادی۔ الوجہ۔

اشکال علی تقدیر النسخ:

اعجاز القرآن میں اشکال نسخ کو بھی پیش کیا جاتا ہے۔

اگر قرآن مجید معجز ہوتا تو اس میں نسخ کیوں ہوتا؟ اور واقعتہً اس میں نسخ ہے۔ جس پر اتفاق ہے۔ یعنی کلام الہیٰ میں نسخ نہیں ہونا چاہیے۔

نسخ کا انکار اولاً یہود نے کیا اور ان کا منشاء یہ تھا کہ ہمارے پاس توریت ہے اور چونکہ نسخ غیر ممکن ہے بدیں وجہ قرآن مجید اور انجیل کی ضرورت نہیں دلیل یہ پیش کی گئی کہ اگر کلام الہیٰ میں نسخ ہو تو وہ ایک منسوخ حکم ہوگا۔

ایک ناسخ جس کی وجہ سے حکم دوم حکم اول بنا اور مسلمان علماء میں سے ابوبکر الاصم یہود کا ہمنوا بنا ہے جسے علامہ امام رازیؒ نے نقل کیا ہے۔

مسلمانوں میں عدم نسخ کا قائل:

ابوبکر الاصم۔ کہتا ہے کہ کتب سابقہ تو منسوخ ہیں لیکن قرآن مجید میں نسخ نہیں کہ جب دو حکم ہوئے تو حکم اول میں کوئی نقص تھا یا نہ؟ اگر نقص نہیں تو نسخ کی کوئی وجہ نہیں یا اس میں نقص تھا تو اس کی تشریع کیوں ہوئی؟ یہ شان الہیٰ کے خلاف ہے۔ ہاں انسان بوجہ کم علمی ایسے کر سکتا ہے مگر عالم الغیب والشھادۃ ایسا کیوں کر سکتا ہے؟

جدید تعلیم یافتہ طبقہ کی تفسیروں کا بھی یہی حال ہے وہ بھی نسخ کے قائل نہیں۔ ہم یہاں دو باتیں پیش کرتے ہیں۔

حکمت علی وجود النسخ:

کہ اصل نسخ فی کلام الہیٰ درست ہے۔ عام ازیں کلام الہیٰ۔

توریت، انجیل، زبور اور قرآن ہو یعنی نفس نسخ کا اقرار ہے۔

تعداد منسوخات عنقریب آجائے گی ستعرف۔

البتہ منکرین نسخ نے جو عقلی استدلال پیش کیا ہے اس کا جواب باختیار شق ثالث ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حکم منسوخ میں علی الاطلاق نہ نقص اور نہ خلو عن النقص بلکہ اس میں مصلحت تھی الی مجی الناسخ اور ناسخ کی آمد پر منسوخ میں مصلحت نہ تھی بلکہ ناسخ کو منتقل ہو گئی یا یوں کہیے کہ منسوخ میں مصلحت موقتہ تھی۔

تکوینیات میں سے اس کی ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ انسان کی تین قسم کی غذائیں ہیں۔

۱۔ تغذیہ بدم الحیض عند کونہ جنیناً فی الرحم

جب بچہ رحم مادر میں ہوتا ہے تو حیض کا خون اس کی غذا بنتا ہے۔

۲۔ تغذیہ باللبن الی مدۃ الانفصال۔

دودھ چھڑانے تک دودھ اس کی غذا رہ جاتا ہے۔

۳۔ تغذیہ بالطعام۔

اس کے بعد کھانا اس کی غذا بن جاتا ہے۔

یہ اغذیہ جسمانی کی مثال ہے۔ احکام اغذیہ روحانی ہیں

منکرین نسخ کا سوال بعینہٖ ایسا ہے کہ کوئی کہے جنین کی غذا دم الحیض میں کوئی نقص تھا۔ یا نہ؟ اگر تھا تو یہ غذا کیوں ہوئی۔ اگر نقص نہیں تو تغذیہ باللبن کیوں ہوا؟

جواب یہ ہے کہ الی مادام فی الرحم اس میں مصلحت تھی پھر جب بچہ پیدا ہوا تو تغذیہ باللبن ہوتا ہے اور بعدہ طعام۔ اب مثال مذکورہ سے جواب واضح ہو گیا کہ منسوخ میں ناسخ کی آمد تک مصلحت تھی لہذا کوئی اشکال نہیں۔

ما ننسخ من آیۃ او ننسھا نأت بخیر منھا او مثلھا۔

ما ننسخ میں نسخ حکم کی طرف اشارہ ہے اور ننسھا میں نسخ تلاوت کی طرف اشارہ ہے۔ اس سے یہ اشکال نہیں ہوتا کہ اس آیت اور سنقرئک فلا تنسی کے درمیان تعارض پیدا ہو۔

جواب یہ ہے کہ نفی نسیان قرآن مجید کے متعلق ہے اور انساء منسوخ تلاوت کے متعلق ہے۔ اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر منسوخ التلاوۃ کا انساء ہوا تو پھر کتب تفاسیر وغیرہ میں کیسے مندرج ہوا اور ایات منسیہ کا علم تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انساء ہو چکا۔

جواب یہ ہے کہ انساء فی وقت مذکر فی وقت آخر کے منافی نہیں یہ اس وقت ہے کہ انساء کا معنی بھلا دینا کریں اور اگر اس کا معنی تاخیر کریں جیسے النسی زیادۃ فی الکفر میں معنی تاخیر ہے تو اس پر کوئی اشکال نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ہم اس کو قرآن مجید کے مقام سے ہٹا دیں یا قرآن مجید میں رہتے ہوئے اس کے حکم کو بدل دیں۔

اشکال:

خیر کی صورت میں تو اشکال وارد نہیں ہوتا ہاں! مثلھا کی صورت میں اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب اس کی مثل لائی گئی تو حکم اول کیوں منسوخ ہوا حالانکہ اس حکم کو برقرار رہنا چاہیے تھا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ تماثل سے مراد تماثل من جھۃ الثواب ہے یا تماثل من جھۃ المشقت اگر اس میں مماثلت فی الثواب مراد ہے چاہے کہ تفاوت فی المشقت ہو تو ناسخ کے لانے میں مکلف کو ہوتا ہے۔ مثلاً پچاس نمازیں منسوخ ہوئیں اور پانچ اس کی ناسخ ہیں تو اس سے مماثلت فی الثواب ہے اور مشقت کم ہے۔

اور کبھی تماثل مشقت میں ہوتا ہے اور ثواب میں تفاوت ہوتا ہے جیسے تنسیخ استقبال بیت المقدس باستقبال الکعبہ اس میں تماثل فی المشقت ہے کیونکہ رخ ادھر کیا جائے یا ادھر مشقت میں کوئی فرق نہیں البتہ ثواب میں فرق ہے کیونکہ جو فضیلت کعبہ شریف کی آئی ہے وہ بیت المقدس کی نہیں۔

ان اول بیت وضع للناس (الآیۃ) تو دونوں میں افضل و مفضول کا فرق ہے۔

حدیث پاک میں آیا ہے کہ جو شخص کعبہ شریف میں ذکر کرے وغیرہ اس کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ کوئی بھی نیکی کرے ایک برابر لاکھ کی ہے اور بیت المقدس میں پانچ سو گنا زیادہ ہے۔

واذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ تنسیخ پر دال ہے۔

نسخ پر اشکال کلام تحقیق پر مبنی ہے ایک مثال پہلے ہو چکی ہے دوسری مثال پیش کی جاتی ہے۔

لوگ کہتے ہیں کہ نسخ جہل ہے اور ہمارے نزدیک عدم تنسیخ جہل ہے۔ فرض کرو حکیم اجمل خاں کے ہاں ایک زکام کا مریض آیا حکیم صاحب نے اس کے لئے نسخہ تجویز کیا۔ تین دن کے بعد اس مریض کو زکام تو نہ رہا بلکہ سرسام ہو گیا۔ اب اس صورت میں پہلے نسخے پر اڑ جانا جہالت ہے۔ اب اگر اجمل خاں کہے کہ قلم سے جو نکل چکا ہے اس کی تبدیلی نہیں ہو گی تو یہ

جہالت ہے۔ معلوم ہوا کہ تبدیل و تنسیخ دلیلِ حکمت ہے۔ اگر مریض کے حالات تبدیل ہو سکتے ہیں تو مکلف کے حالات بھی تبدیل ہو سکتے ہیں۔ تو یہ تنسیخ فی الاحکام کتنسیخ النسخ للمرض کے ہوا۔ روزانہ ہوتا ہی رہتا ہے۔

اشکال:

کہ تنسیخ جب امزجہ مکلفین کے تغیر پر ہے تو ساڑھے چودہ سو سال پہلے جو احکام ملے ہیں تو کیا اب انسانی مزاجوں میں تغیر نہیں تو کیا اب وہی قرآن مجید کافی ہے؟ بلکہ کوئی اور حکم ہونا چاہیے جیسے آج کل کہا جاتا ہے اور کہتے ہیں کہ ہم ہی تبدیل کرتے ہیں بذریعہ اسمبلی یا پارلیمنٹ؟

جواب: اب ہم سوال کرتے ہیں کہ حکیم اجمل نے جو نسخہ پہلے لکھا ہے۔ تجویز کیا ہے اس میں تبدیلی بھی حکیم اجمل خاں ہی کرے گا نہ کہ لاہور کے سٹیشن کا قلی کرے گا باوجودیکہ انسانیت میں دونوں شریک ہیں۔ اس طرح اگر کسی مریض کے لئے حکیم نے نسخہ لکھا تو سوال یہ ہے کہ کیا اس کا موٹر ڈرائیور اس میں تبدیلی کر سکتا ہے؟ کون احمق اس کا قائل ہو سکتا ہے؟ بہرحال تبدیلی کا حق خدا تعالیٰ کو ہے یا اس کے ہم پلہ کو ہونا چاہیے اور خدا تعالیٰ کا تو کوئی ہم پلہ نہیں ہے۔ اسی طرح تبدیل امزجہ کا علم بھی اس حکیم سے متعلق ہے۔ اجمل خاں جانتا ہے کہ مریض کا حال بدل چکا ہے اس لئے نسخہ بدلنا چاہیے۔ کیا کوچوان جانتا ہے کہ مریض کا مزاج بدل چکا ہے؟

اب سوال یہ ہے کہ تغیر ارواح کو آپ نے سمجھنا ہے تو اسے تغیر ابدان کی مثال سے سمجھیں۔ بدن چونکہ مادی ہے اور ہر مادی چیز کثیر التغیر ہوتی ہے اور روح قلیل التغیر ہے اور یہ ہر بات سائنس سے ثابت ہے کہ لطیف چیز میں موسمی تغیرات ہوتے ہیں مثلاً موسم خزاں میں امراض کا پیدا ہونا۔

شروع زمانے میں جب دعوتِ اسلام پیش ہوئی تو جو لوگ مغائر اسلام عقائد رکھتے تھے انہیں اسلام میں داخل کرنا تھا تو احکام میں اس ماحول کے اعتبار سے کس قدر تغیرات ضروری تھے۔

بالخصوص شراب کے متعلق تحریم ہوئی۔ ابتداً قرآن مجید نے کچھ مدت تک خاموشی اختیار کی پھر نماز کی حالت میں تحریم کا حکم آیا بعد میں عام حکم آیا۔ یہ نرمی اعمال میں برتی جاتی ہے عقائد میں نہیں۔ اول روز قل یا ایہا الکفرون کہا گیا تھا۔ نزول قرآن مجید کے وقت تغیر امزجہ تھا قرآن مجید کے بعد عالم الغیب والشہادۃ کو معلوم تھا کہ آخر تک مزاج ایک قسم کا ہوگا اس لئے یہی ایک نسخہ (قرآن مجید) کافی ہوگا۔ جب جسمانی تغیر کے لحاظ سے حکیم کے سوا کوئی نہیں جان سکتا تو روحی تغیرات کا علم بغیر خدا تعالیٰ کے کون جان سکتا ہے؟

قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ (الآیۃ)

اس کی حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک عجیب مثال پیش کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ روح کے تغیرات باعتبار عقل کے ہوتے ہیں۔ عقل معمولی تو روح بھی معمولی۔ جس طرح بدنی مدارج ہوتے ہیں اسی طرح روحی مدارج بھی ہوتے ہیں۔ شرائع اور ادیان کا تعلق عقل انسانی سے ہے جس طرح بدن انسانی کے مدارج مختلف ہیں مثلاً طفولیت تا بلوغیت اسی طرح عقل کے تغیرات ہوتے ہیں اور یہاں عقل شخصی نہیں بلکہ مجموعی مراد ہے۔

آغاز تخلیق امم کے وقت ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہے۔ عقل کے اس مرتبہ بدنی مرتبہ کے ساتھ دیکر چھوٹا کہہ سکتے ہیں۔ جب بشری تجربات اور علوم آگے بڑھتے ہیں تو عقل دوسرے درجہ پر پہنچ جاتی ہے۔ کالطفل من الصبی۔

عقل بشری بھی مراہقیت کے درجہ پر پہنچتی ہے اس کے بعد ارتقائی بدن بلوغ پر ہوتا ہے تو انسانی عقل بھی بلوغ تک پہنچ جاتی ہے۔ تو اب کہا جائے گا کہ عقل بالغ ہو گئی۔ گویا ادوار ارتقاء جیسے ابدان میں ہیں ویسے عقلوں میں بھی ہیں۔

تمثیل: اور بعض حضرات نے تمثیل کی ہے کہ اگر حضرات انبیاء علیہم السلام کا سلسلہ لیا جائے تو اس میں بنیادی حیثیت حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے بعد چونکہ ملت ابراہیمی کے تحت ہیں تو یہ ان میں مدغم ہو گئے۔ اسکے بعد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

تمثیل: دوم یہ ہے کہ عہد حضرت آدم میں عقل انسانی بمنزلہ طفل کے تھی اور عہد حضرت نوح علیہ السلام میں بمنزلہ صبی کے تھی اور عہد حضرت موسیٰ علیہ السلام میں بمنزلہ مراہق کے تھی۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مستقل شریعت نہیں دی گئی بلکہ تورات جو عبرانی زبان میں شریعت کا ہم معنی ہے انجیل اس کی تکمیل شریعت موسوی کے لئے آئی۔ اسپر قیاس کیجئے کہ طفل کے لئے اس کے مناسب کرتا تیار کیا جاتا ہے۔ صبی کا لباس بدل جاتا ہے اسی طرح مراہق کا اور بالغ ہونے پر بھی تبدیلی ہوتی ہے۔ مگر بالغ کا لباس موت تک کافی ہے۔ اسے تنگ نہیں ہوتا۔ ہاں! پھٹ جانا اور بات ہے کیونکہ اس کی نشو ونما اور ارتقاء بند ہے۔ اسی طرح مراتب ارتقائیہ عقل میں بھی مراتب سافلہ کا لباس بدلتا رہے گا لیکن مراتب عالیہ بلوغ کا لباس ہمیشہ رہے گا عقل کا لباس شریعت ہے۔ وہاں کپڑا بدلا اور یہاں شرائع بدلیں اس لئے شریعت محمدی سابقہ شرائع کی ناسخ ہے اور اسکا بھی مستشرقین کو اقرار ہے کہ چھٹی صدی عیسوی میں انسانی عقل بہ نسبت گذشتہ عقل کے کامل ہوگی اور چونکہ آگے ارتقاء بند ہے اس لئے یہ دین ہمیشہ رہے گا اور یہ لباس پھٹے گا بھی نہیں۔

انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون۔ (الآیۃ)

عقل کی اقسام:

عقل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عقل معاش۔ (۲) عقل معاد

موجودہ ترقی عقل معاش قسم کی ہے مزید براں یہ ترقی قوت متخیلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ عقل کا تعلق کلیات سے ہے اور قوت متخیلہ کا تعلق جزئیات سے ہے۔

اعتراض المستشرقین:

کہ جسمانی امراض میں نسخہ جات بدلتے ہیں تو روحانی امراض میں نسخہ جات کیوں نہیں بدلتے؟

جواب: جواب یہ ہے کہ ڈاکٹر دو طرح کے ہیں ایک یونانی دوسرا ایلوپیتھی اور آج کل تیسرا علاج ہومیوپیتھک بھی آچکا ہے اس میں ہر مریض کو ایک ہی طرح کی گولی دی جاتی ہے جب

انسان نے مختلف امراض کے لئے ایک ہی دوا تیار کرلی تو خدا تعالیٰ کیوں نہیں کرسکتا؟ مزید یہ کہ بدنی اور روحانی امراض میں فرق ہے۔ بدنی امراض کا تنوع اور تکثر ہوتا ہے۔ مگر روحانی امراض کا توحد ہے۔ جیسے شرک، رشوت، تکبر وغیرہ۔

تو معلوم ہوا کہ روحانی امراض کے اصول اول سے ایک جیسے رہے ہاں! ان اصولوں کے مطابق جامع نسخہ قرآن مجید کی صورت میں ملا۔ پہلے چونکہ عقل ناقص تھی اس لئے اس نسخہ کے کچھ اجزاء دیئے گئے (بصورت سابقہ کتب سماویہ) مگر جب عقل کامل ہوگئی تو جامع نسخۂ ہدایت بصورت قرآن مجید نازل کیا گیا۔

النظر العمیق فیما یتعلق بالتفسیر

یعنی ان حقائق قرآنی کو بیان کیا جائے جو تحقیق طلب ہیں اور جن کی فہم حقیقت دشوار ہے۔

(۱) ان میں اول درجہ متشابہات کا ہے۔

(۲) دوسرا درجہ آیات جبر وقدر والتقدیر کا ہے۔

(۳) تیسرا درجہ عصمت انبیاء علیہم السلام کا ہے۔

یہ تین عنوان پہلے بیان ہوں گے۔

(۱) متشابہات:

قرآن مجید میں پہلے اصولی معنی معلوم کرنا ضروری ہے۔ دوم لغوی معنی۔ علماء اصول فقہ نے ایک ایسی تقسیم جاری کی ہے کہ الفاظِ قرآنیہ وحدیثی کے چار مراتب ظہور ہیں اور چار مراتب خفاء ہیں۔

مراتب ظہور:

ظاہر، نص، مفسر، محکم

وجہ حصر:

اگر ایک معنی اور مراد ایک لفظ سے صیغی ظہور سے ہو تو یہ ظاہر ہے۔

نص:

اگر صیغی اور سوقی دونوں ہوں یعنی لفظ اور سوق الکلام دونوں معنی کے اظہار پر دال ہوں تو یہ نص ہے لیکن احتمال التخصیص کے ساتھ یعنی گنجائش ہے کہ اس کی تخصیص ہو گئی ہو۔

مفسر: اور اگر تخصیص کا احتمال بالکل نہ ہو تو وہ مفسر ہے مگر نسخ کا احتمال باقی ہے۔

محکم: اور جب نسخ کا دروازہ بھی بند ہو تو وہ محکم کہلائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے قرآن مجید میں آیا ہے۔

ذالک بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا۔ (الآیۃ)

یعنی یہ مقولہ کفار ہے۔ واحل الله البیع وحرم الربوا۔ اب یہ ایک فقرہ ہے یہ نسبت الی المعنیین ظاہر بھی ہے اور نص بھی ہے۔ مثلاً اس کا معنی یہ لیا جائے گا کہ اس سے حلت بیع اور حُرمت ربوا ثابت ہے تو یہ ظاہر ہے اور اس جملہ سے تفریق بینهما بھی ثابت ہوتی ہے کہ ان میں تحلیلاً و تحریماً فرق ہے۔ اس مضمون میں یہ فقرہ نص ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ فرق کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ گو اس سے حلت بیع اور حرمت ربوا بھی ضمناً ثابت ہوتی ہے اور یہ سوق الکلام بھی ہے کیونکہ مخالفین مماثلت ثابت کرتے تھے اور یہ ان کے رد کے لئے ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا شوق اس کے رد کے لئے ہے اور یہ کلام تفریق بتانے کے لئے ہے تو تفرقہ کا مضمون سوق ہے اور اس سے ضمناً تحریم ربوا اور حلتِ بیع ثابت ہوتی ہے۔

مفسر کی مثال:

اقتلوا المشرکین کافۃ کما یقاتلو نکم کافۃ۔ الآیۃ۔

قتل مشرکین الفاظ سے بھی مراد ہے اور صیغہ سے بھی اور کلام کا سوق بھی اس کے لئے ہوا ہے اور کافہ سے تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا۔ لیکن نسخ کا احتمال باقی ہے۔ یہ تقسیمیں حضور نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے وابستہ ہیں۔ اس کے بعد ہیں محکمات کا درجہ ہے۔

(۴) اب محکم کی مثال یہ ہو گی کہ نسخ کا احتمال بھی نہ ہو جیسے قاذفین کے بارے میں آیا ہے۔

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا۔

یہ محکمات سے ہے۔ ابداً کے لفظ سے نسخ کا دروازہ بند کیا۔ کیونکہ یہ قانون ابدی ہے اس لئے نسخ کا احتمال نہیں۔ (جس طرح مراتب ظہور اربعہ ہیں اسی طرح مراتب خفاء بھی اربعہ ہیں)

مراتب خفاء:

خفی۔ مشکل۔ مجمل۔ متشابہ۔

(۱) اگر خفاء عارضی ہو تو کم درجہ کا خفا ہو گا۔

(۲) اگر خفا ذاتی ہو تو یہ درجہ دم کا خفا ہو گا۔ ان میں فرق مراتب باعتبار ذاتی وعارضی کے ہوا لیکن دونوں کی درک مراد بدون الشارع ممکن ہے اور اس میں مجتہد کی قوتِ فکر یہ کافی ہے۔

(۳) سوم قسم کا خفا وہ ہے جس کا ازالہ مجتہد کے لئے ناممکن ہوتا وقتیکہ شارع اس خفا کو دور نہ کرے اس کو مجمل کہا جاتا ہے۔

(۴) چوتھی قسم خفا کی وہ ہے جس میں خفا ایسا ہو کہ جس کا ازالہ اجتہاد اور شریعت دونوں میں نہ ہو وہ متشابہ ہو تو یہ شدید خفا ہے۔ امثلہ قرآن مجید میں۔ قولہ تعالیٰ:

السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما۔ (الآیۃ)

یہ مسئلہ باقی رہے گا کہ عرف میں جسے چور کہا جاتا ہے اسے یہ لفظ شامل ہے؟ شمول میں کوئی خفا نہیں۔ لیکن اسی نوعیت کے دو مجرم اور ہیں ایک طرار اور ایک نباش جس کو جیب کترا اور کفن چور کہتے ہیں۔ تو یہ دو آدمی (السارق) میں شامل ہو کر قطع ید کے مستوجب ہیں یا نہ؟ اگر یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ اخذ مال خفیہ بلا رضا ہوا ہے تو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دونوں (السارق) میں شامل ہیں۔ گویا یہ پہلو شمول کا ہے اور اس کا ایک پہلو عدم شمول کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ چور کے لئے اس کا نام نہیں۔ مگر ان کا نام جدا ہے۔ جب ان کے لئے جدا نام وضع ہوا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں فرق ہے۔ تو اس آیت کا اطلاق طرار اور نباش پر خفی ہے۔

(۲) مشکل کے سلسلے میں ارشاد ربانی ہے۔ نساء کم حرث لکم فاتو احرثکم انّٰی شئتم۔ اب انی شئتم میں یہ خفا ہے کہ یہ لفظ تعمیم محل کے لئے ہے یا تعمیم کیفیت کے لئے ہے؟

اور انی کی جب تحقیق کی گئی تو اس کا استعمال لسان عرب میں دونوں معنوں میں ہوا ہے۔ قرآن مجید میں ہے

کلما دخل علیھا زکریا المحراب وجد عندھا رزقاً قال انی لک ھذا۔

آیت ھذا میں انی محل کے لئے ہے یعنی من این اور جب حضرت جبرئیل علیہ السلام حضرت مریم علیہا السلام کے پاس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت کے سلسلہ میں آئے تو آپ نے فرمایا انی یکون لی ولد یہاں انی بمعنی کیف کے آیا ہے۔ معلوم ہوا کہ لفظ میں خفا ذاتی ہے۔ کیوں استعمال ہر دو معنوں میں ہوا ہے۔ اب دونوں خفا کو مجتہد نے اپنے دور کیا۔ حنفی مسلک کے مطابق جب اجتہاد کیا گیا تو یہ سوچنا پڑا کہ جب طرار اور نباش کے لئے الگ

الگ نام رکھے گئے ہیں یہ لاجل النقص ہے یا لاجل الزیادۃ؟ معلوم ہوا کہ مفہوم سرقہ میں کمی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ الفعل مع المانع اقویٰ کیونکہ چوری کے مفہوم میں حفاظت داخل ہے اور وہ اس محفوظ مال کا سرقہ کرتا ہے تو اس لحاظ سے مفہوم شدید ہوا اور طرار میں حفاظت نہیں غفلت ہے اور نباش میں تو سرے سے حفاظت ہی نہیں۔ معلوم ہوا کہ مفہوم سرقہ میں کمی ہے اس لئے جدا نام پڑے تو اس لئے السارق والی سزا نہیں ہونی چاہیے۔ یعنی وہ سزا نہ ہونی چاہیے جو چوری سے وابستہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ کیونکہ انی بعض جگہ بمعنی این مستعمل ہوتا ہے اور بعض اکمنہ میں بمعنی کیف مستعمل ہوتا ہے۔ جیسے قرآن مجید میں انی لک ھذا بمعنی این ہے اور آیت انی یکون لی ولد میں بمعنی کیف ہے۔ اب یہاں تعین باقی ہے کہ فاتوا حرثکم انی شئتم میں انی کس معنی میں ہے؟ یعنی مراد تعمیم مکان ہے یا تعمیم کیف ہے اگر تعمیم مکان مراد ہو تو محل جت میں تعمیم مراد ہوگی اور اگر تعمیم کیف ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ محل متعین ہے مگر کیفیات مختلف ہو سکتی ہیں۔ اب مجتہد نے اپنے اجتہاد سے اس مشکل کا ازالہ کیا اور انی کے معنی کو متعین کیا اور سیاق کلام بتا رہا ہے کہ قرآن مجید نے انی کس حکمت کے تحت لایا ہے اور اس سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ موضع حرث وہ ہونا چاہیے جہاں نطفہ واقع ہو اور اس سے اولاد پیدا ہو اور اس کا موضع واحد ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس سے مراد تعمیم کیفیات ہے تعمیم اکمنہ مراد نہیں۔ کما لا یخفیٰ شیعہ اور روافض انیٰ بمعنی این لیتے ہیں اور وہ لوگ اپنی دلیل میں امام شافعی اور امام مالک کا قول پیش کرتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں نے ان حضرات ائمہ کرام پر بہتان باندھا ہے۔ حالانکہ وہ حضرات ائمہ کرام اس بہتان سے یقیناً بریَ الذمہ ہیں۔

شیعہ کا کذب:

شیعہ کہتے ہیں کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ بیوی سے لواطت جائز ہے یا نہ؟

تو امام صاحب نے مجمع عام میں کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں ابھی کر کے آیا ہوں۔ یہ بات بہتان صریح ہے۔

حالانکہ جب امام صاحب سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا او یفعلہ مسلم۔ کیا کوئی مسلمان ایسا کر سکتا ہے؟ حضرت امام بخاریؒ نے اس آیت کے تحت حدیث پیش کی ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے شرح میں امام مالکؒ پر لگائے ہوئے اس الزام کی پُرزور تردید کی ہے۔ امام شافعی پر بھی یہ الزام لگایا گیا ہے کہ انہوں نے مناظرہ میں بیوی سے لواطت کو جائز ٹھہرایا۔

امام صاحب کا اصل مناظرہ فتح الباری میں منقول ہے۔ امام شافعی بڑے ذکی اور فہیم عالم تھے فرماتے ہیں:

ما انا زعت احدا الا واحب ان یجری الله الحق علی لسانہ ۔

آگے فرماتے ہیں

ما انا قلرت احدا الا وقد تغیر وجھہ ماشاء محمد ابن الحسن الشیبانی

تفصیل مناظرہ یہ ہے کہ ایک بار امام محمد بن حسن الشیبانی اور امام شافعیؒ کا بغداد میں آیت قرآنی فأتوا حرثکم انی شئتم کے بارہ میں مناظرہ ہوا۔ تو حضرت امام شافعیؒ نے امام محمدؒ سے پوچھا! ایجوز اللواطۃ مع الزوجۃ؟ قال محمد بن حسن الشیبانی لا۔ قال الشافعی لم لا قال محمد بن الحسن الشیبانیؒ قال الله تعالیٰ فأتوا حرثکم انی شئتم، وموضع اللواطۃ لیست بموضع حرث۔ فقال الشافعیؒ ارئیت لوالیٰ فی فخذھا ایجوز قال محمد بن الحسن نعم۔ قال الشافی اموضع حرث ھو؟ قال محمد لا۔ فقا الشافی کیف تحتج ولا تقول بہ۔

اس مناظرہ کو شیعوں نے دیکھ کر کہا کہ امام شافعیؒ جواز لواطت کے قائل ہیں حالانکہ حافظ ابن حجر نے اس مناظرہ کے نقل کرنے کے جو حرمت اللواطت مع الزوجہ کے متعلق حضرت امام شافعیؒ کے اقوال نقل کئے ہیں۔

رہا مناظرہ کا جواب تو وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا یہ قول صرف مناظرانہ انداز پر ہے اور جھگڑا بھی صرف تعیین دلیل پر ہوا نہ اصل بحث پر اور اس کی تنقیح یہ ہے کہ اتیان فی الفخذ بھی مکروہ

ہے لیکن اس درجہ میں حرام نہیں جتنی کہ لواطت حرام ہے رہی دلیل کراہت وہ آیت قرآنی ہے۔

والذین ھم لفروجھم حافظون الا علی ازواجھم اوما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین

اور اس آیت کا آخر یہ ہے فمن ابتغیٰ وراء ذالک فاولئک ھم العادون۔

لیکن حرمت لواطت مع الزوجہ کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے جیسا کہ دیگر کتب سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ یہ مناظرہ صرف تعیین دلیل کے سلسلہ میں ہوا نہ کہ اصل مسئلہ میں کوئی تردد تھا۔ اصل مسئلہ میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں۔ بلکہ اس پر تمام کا اتفاق ہے۔ انزال فی غیر موضع سب کے نزدیک حرام اور ناجائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس کو اپنا قول کہا ہے امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب نہیں کیا۔

دلیلِ احناف: احناف کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسی جوہر کو اس موضع خاص کے لئے بنایا ہے اور باقی جگہوں میں انزال موضع خاص سے احتراز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس کے علاوہ موضع میں فعل حرام ہے اور حکم خداوندی کے خلاف ہے۔ تو ثابت ہوا کہ لفظ حرث کے تکرار کی وجہ یہی ہے کہ یہاں انّی بمعنی کیف ہے بمعنیٰ این نہیں اور قیاماً و قعوداً وغیرہ ہر طرح سے یہ فعل جائز ہے لیکن تبدیل موضع حرام ہے جس میں کسی امام کا اختلاف نہیں۔

(۳) مجمل: کی مثال ربوا کی آیت یا نماز، روزہ، حج اور زکوۃ کی آیات مجملات ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے واقیموا الصلوٰۃ واتوا الذکوٰۃ۔ اس میں کیفیت شرائط صلوۃ وغیرہ کا بیان نہیں ہے۔ اگر حدیث شریف سے احتراز کیا جائے تو نماز کے حکم پر عمل نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح زکوۃ میں بھی اجمال ہے کہ کتنے مال میں زکوۃ واجب ہے اور کتنی مقدار میں واجب ہے اور کتنی مدت میں واجب ہے؟ اسی طرح زکوۃ کے لئے غنی مکلف ہے یا غریب؟ اور عاقل ہونا بھی ضروری ہے یا نہیں؟ اسی طرح صیام اور حج کی تفصیلات بھی حدیث سے معلوم ہوتی ہیں۔

ربوا: ربوا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں۔ ظاہراً ترجمہ یہ ہوگا کہ ہر لین دین جس میں زیادتی

ہو وہ جائز نہیں۔ اس لئے حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا

توفی رسول الله صلی الله علیه وسلم ولم یبین لنا ابواب الربوا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ سب چیزوں کا اجمال حدیث شریف نے دور کیا ہے۔

نماز: نماز کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے صلوا کما رأیتمونی ۔ حج: اور حج کے متعلق بھی آپ کا اشارہ ہے۔ خذوا عنی مناسکم فانی مقبوض ۔ اسی طرح دوسرے احکام کے متعلق بھی آپ کے ارشادات موجود ہیں جن سے قرآن مجید کی صحیح فہم ہوتی ہے۔ اور مراد الٰہی واضح ہوتی ہے۔ حرم الربوا مجمل ہے کہ ہر ربوا کی زیادتی حرام ہے اور ہر تجارت میں زیادتی ہے تو شبہ پڑتا ہے کہ شاید اس میں بھی حرمت ہو۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ الذهب بالذهب والفضة بالفضة۔ آپ نے چھ چیزوں کا نام لیا ہے جو عرب کی زندگی میں شامل تھیں اور دوسرے الفاظ سے یوں بھی آیا ہے۔

فاذا اختلف هذا الاجناس فبیعوا کیف شئتم

اس میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیل فرمائی کہ اموال ربوا چھ ہیں جن کی حلت کے لئے تساوی اور تقابض فی المجلس شرط ہے۔ تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حد تک حرام الربوا کے تشابہ کو دور کیا اور اشیاء ستہ کی تعیین فرمائی اب انسان کی ضروریات ان اشیاء ستہ میں منحصر نہیں بلکہ اور بھی اشیاء ہیں۔ جیسے چنا لوبا اور گوشت وغیرہ ان کے متعلق معلوم نہ ہوا کہ ان میں بھی تساوی اور تقابض شرط ہے یا نہ؟ اس لئے سیدنا حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی بات درست ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلات نہ فرمائیں۔ اس سے آگے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد سے کام لیا۔ ہم یہاں صرف حضرت امام اعظمؒ کا اجتہاد پیش کرتے ہیں۔

امام صاحبؒ نے اشیاء ستہ پر مجتہدانہ نگاہ ڈالی اور جوان کے علاوہ تھیں ان کے ساتھ ضابطہ قدر جنس ملحق کر دیا۔ امام صاحب نے دیکھا کہ بعض اشیاء جیسے ذھب فضہ، نمک یہ وزنی چیزیں ہیں اور باقی اشیاء میں عرب دستور کے مطابق پیمانہ سے کام لیا جاتا تھا تو امام صاحب

نے وزن اور کیل کو قدر قرار دیا اور چونکہ ہم جنس کے ساتھ ہوا تو ضابطے کا دوسرا جز امام صاحبؒ کے نزدیک مثیت ہے یعنی دونوں چیزیں ایک ہی جنس سے ہوں تو جو چیز تحت القدر ہو اور ہم جنس ہو اس میں زیادتی حرام ہے۔ خواہ زیادۃ فی الشئی ہو یا فی الاجل ہو۔ مثلاً ایک آدمی گندم کے مقابلہ میں گندم کا معاملہ کرتا ہے یعنی ۱۰ سیر دیکر ۱۱ سیر لے تو یہ حرام ہے۔ کیونکہ قدر اور جنس دونوں میں ہے اور اس میں اجل بھی حرام ہے کہ ۱۱ سیر اب دوں گا اور ۱۲ سیر چھ ماہ بعد لوں گا۔

امام صاحب کے اس ضابطہ کے نیچے کیلات اور موزونات کا سارا سلسلہ آجاتا ہے۔ گندم۔ حیوان یا کپڑے کے مقابلہ میں ہو تو اس میں فضل اور اجل حرام نہیں۔ کیونکہ یہاں جنس اور قدر کا اختلاف ہے۔

ازالہ خفا کی دو قسمیں ہیں ایک قطعی اور دوم ظنی۔ قطعی تو شارع کرے گا اور ازالہ ظنی مجتہد کرے گا۔

(۴) متشابہ:

هو مالا یعلم مراده لا من جهة الشارع ولا من غیره

یعنی وہ مایوس العلم ہو۔ اس کا معنی مطلب واضح ہونے کی کوئی امید باقی نہ رہے۔

تعارض:

قرآن مجید میں بظاہر کچھ تعارض معلوم ہوتا ہے۔ ایک آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پاک محکمات اور متشابہات میں تقسیم ہے۔

(۱) منها ایات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات۔

اس آیت نے تقسیم القرآن الی المحکم والمتشابہ کی۔

(۲) دوسری آیت میں ہے کتا بامتشابها مثانی تقشعر منه جلود الذین۔ اس آیت میں پورے قرآن کو متشابہ کہا گیا۔

(۳) تیسری آیت کتاب احکمت آیاته میں ساری کتاب کو محکم کہا گیا۔

تو آیات ثلاثہ میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

رفع تعارض:

جواب یہ ہے کہ تعارض نہیں ہے جہاں تقسیم ہے وہاں متشابہ جدا معنوں میں ہے اور محکم جدا معنوں میں ہے وہاں بقرینہ تقابل محکم محکم سے مراد معلوم المراد اور متشابہ سے غیر معلوم المراد ہے۔

(۲) اور جہاں پورے قرآن مجید کو کتاب متشابہ کہا گیا وہاں متشابہ بمعنی لغوی ہے۔

یعنی ہر آیت دوسری آیت کے ساتھ معجز اور بری من النقص ہونے میں متشابہ ہے اور جہاں سارے قرآن مجید کو محکم کیا گیا ہے وہاں مطلب یہ ہے کہ پورا قرآن مجید محکم ہے یعنی ممنوع ہے من البطلان والنقص والتحریف جیسے دوسری جگہ

لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید

اور محکم بھی منع کے معنی میں آتا ہے۔

اب متشابہات القرآن کے متعلق یہ تحقیق باقی ہے کہ آیات متشابہ کے معانی کا علم ہو سکتا ہے جیسے بطور مثال الم وغیرہ۔

قول نمبر ۱:

یہ ہے کہ ہو سکتا ہے اور یہ قول مجاہد ضحاک کا ہے اور ایک مرجوح روایت حضرت عبداللہ ابن عباس سے مروی ہے۔ واختاره النووی وابن حاجب۔

قول نمبر ۲:

دوسرا قول یہ ہے کہ متشابہات کا علم مکلف کو نہیں ہو سکتا یہ قول الجمہور ہے اور اصح الروایتین عن ابن عباس بھی یہی ہے۔ وهو قول الصحابه منهم ابوبکر وعلی رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین۔

منشاء اختلاف:

منشاء اختلاف فریقین قرآنی آیت ہے۔ قرآن مجید میں ہے۔

واما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم ۔ (الآیة)

قول جمہور یہ ہے کہ الا اللہ پر وقف ہے اور والراسخون میں واؤ استینافیہ ہے عاطفہ نہیں اور دوسرے علماء والراسخون کو الا الله پر معطوف قرار دیتے ہیں اور یقولون کو والراسخون سے حال قرار دیتے ہیں۔ ای حال کونهم قائلین کل من عندالله۔

قول جمہور حق ہے۔ ہمارے نزدیک قول جمہور قراناً وحدیثاً حق ہے۔

فریق ثالث: تیسرا قول علامہ تقی الدین بن دقیق العید کا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ

تاول المتشابهات ان تقارب الی اللغة العربیة وان تباعدت فلا

قول اول کے متعلق ابن سماعہ فرماتے ہیں ولم ینسب الی القول الا ول الا شرذمة قلیلة اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ قول جمہور حق ہے اس کی وجوہات یہ ہیں۔

(۱) الا اللہ پر وقف اس کی دلیل ہے والراسخون جملہ استینافیہ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ والراسخون زیر مستثنیٰ نہیں آیا بلکہ علم متشابہات مختص بالباری تعالیٰ رہا اور جو لوگ علم متشابہات کے قائل ہیں وہ الراسخون کو الا الله پر عطف ٹھہراتے ہیں۔ حاکم نے مستدرک میں حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ قرأت نقل کی ہے۔

لا یعلم تأویله الا الله ویقول الراسخون فی العلم بزیادة یقول

اس سے واؤ کے استیناف ہونے کی تعیین ہو جاتی ہے اور ما قبل سے مربوط نہیں۔ سیوطیؒ نے اتقان میں حضرت ابن مسعود سے بھی یہی قرأۃ نقل کی ہے۔ گو یہ قرأۃ متواترہ نہیں ہے مگر کم از کم تفسیر قرآن تو ہو سکتی ہے۔ اس سے جمہور کے قول کی تائید ہو گئی۔

(۲) قول جمہور کی تائید لفظ زیغ سے ہوتی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے مؤولین کو اہل زیغ کہا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مؤولین مذموم ہیں اور اس میں ان کی مذمت کی جاری ہے اور مذمت اسی وقت ہو گی جب کہ تاویل متشابہات خدا سے مختص ہو۔

(۳) تعبیر بلفظ الفتنہ ہے۔ اس فتنہ کے لفظ نے بتایا کہ تاویل متشابہات دین میں فتنہ ہے اور یہ مذمت تاویل کی دلیل ہے اور مذمومیت تاویل اس کی اللہ تعالیٰ سے اختصاص کی دلیل ہے۔

(۴) تعبیر بالراسخین کہ جو لوگ تاویل سے بچ کر متشابہات کا معنی سپرد خدا تعالیٰ کرتے ہیں اور اپنے ایمان کا اظہار کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کی مدح کی اور انہیں راسخ فی العلم قرار دیا اور رسوخ فی العلم صفۃ مدح ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایسے لوگوں کو راسخ ٹھہرایا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ترک تاویل محمود ہے۔

(۵) بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ تلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیتیں پڑھ کر فرمایا جو لوگ متشابہات کے پیچھے لگتے ہیں ان کے دلوں میں کجی ہے تو تم ان سے بچ کر رہو۔

منہ ایات محکمات ھن ام الکتاب۔۔۔ اولوالالباب فقال اولئک سماھم فاحذرھم الخ۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ نے موولین سے بچنے کے لئے تلقین فرمائی۔ معلوم ہوا کہ تاویل متشابہات خاصہ خداوندی ہے۔

(۶) حضرت علی سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے روایت کی ہے کہ متشابہات سر مکتوم ہیں اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے لکل کتاب سرّ وسرّ القرآن اوائل السور۔

(۷) حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ابن جریر نے روایت کی ہے جو سنداً صحیح ہے کہ القرآن علی اربعۃ احرف، منہ حلال وحرام لا یعذر احد بجھلہ وحرف تفسرہ العرب بالسنتھم

اس میں غالباً اشارہ قرآن مجید کی اس تفسیر کی طرف ہے جو قواعد عربیہ کے نکات بلاغیہ، نحویہ وغیرہ بیان کئے جاتے ہیں جو زبان دانوں کے ساتھ مختص ہے۔ وحرف تفسرہ العلماء (اس سے مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآنی احکام کے جو حکم اور اسرار ہیں وہ علماء سے مختص ہیں۔

وحرف لا یعلم تأویلہ الا اللہ ومن ادعی العلم فکذبوہ۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت مرجوح ہے۔

(۸) واقعہ عبداللہ صبیغ جو مسند دارمی میں منقول ہے۔ دارمیؒ امام بخاریؒ کے معاصر معاصر اور ہمدرس ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ عبداللہ صبیغ کو یہ پرخاش تھی (دماغ کی خرابی) کہ وہ متشابہات میں الجھتا تھا تو فاروق اعظم کی بارگاہ میں اس کی شکایت ہوئی۔

فدعاہ عمر وعدلہ العراجین فضربہ بالعرجون حتی دم راسہ ثم دعاہ فضربہ ثم ترکہ ثم دعاہ فضربہ ثم ترکہ۔

تیسری دفعہ اس نے کہا یا امیرالمؤمنین ان ترید ان تقتلنی فاقتلنی قتلاً جمیلاً۔

بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا تیرے سر میں جو چیز ہے (خرابی) وہ نکالنا چاہتا ہوں۔ اس نے کہا

قد طار یا امیرالمؤمنین فارجعہ الی وطنہ وکتب الی ابی موسی الاشعری ان لا یجالسہ احد من المسلمین۔

اس سے معلوم ہوا کہ بے دینوں سے مجالست (صحبت) خطرناک ہے۔ یہ واقعہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین کے سامنے ہوا کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ قائلین نے اس کی دلیل صرف یہ دی ہے کہ

خطاب بما لا یعلم معناہ غیر معقول؛ یعنی جس چیز کی مراد اور مقصد معلوم نہ ہو تو ایسی چیز کو کسی مخاطب کے سامنے بولنا خلاف عقل ہے۔ حضرت امام نوویؒ نے یہی دلیل نقل کی ہے۔ یہاں صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ خطاب بمالا یعلم معناہ غیر معقول نہیں۔

مسلک ابن دقیق کا مستدل:

ابن دقیق العید کا مستدل یہ ہے کہ متشابہات کی تاویل کی جائے گی جبکہ یہ لغت عرب کے موافق ہو کیونکہ ھذا لسان عربی مبین ہے۔ اس لئے عرب کے محاورہ کا لحاظ کیا جائے گا۔

رفع اشکال:

بعض کتب میں یہ نقل ہے کہ امام شافعیؒ تاویل کے قائل ہیں اور حنفی قائل نہیں یہ کہنا غلط

ہے۔

تطبیق اقوال الثلاثہ:

ان اقوال میں تطبیق یوں ہو سکتی ہے کہ علم المتشابہات میں کوئی اختلاف نہیں۔ مثلاً جمہور نے کہا کہ مقطعات کا علم نہیں۔ یہاں علم بمعنی یقین مراد ہے یعنی قطعی اور یقینی علم حاصل نہیں اور جنہوں نے اس کے علم ہونے کا قول کیا ان کے نزدیک علم ظنی مراد ہے اور اس کے سوا کوئی چارہ بھی نہیں۔ فرض کرو کہ حروف مقطعات میں یہ کلمات اور ان کا مفہوم اور معنی معلوم کرنا امر نقلی ہے اس کے لئے عقلی دلیل کی ضرورت نہیں مثلاً ماء بمعنی پانی کے لئے دلیل عقلی کی ضرورت نہیں اور نقل وحی اور لغت میں منحصر ہے۔ وکلا هما منتفیان ههنا۔ کیونکہ کسی حدیث میں یہ ذکر نہیں کہ الف لم میں الف کا معنی کیا ہے اور لام کا معنی کیا ہے اور میم کا معنی کیا ہے؟ اور لغت بھی اس سے خاموش ہے اس لئے ان الفاظ کے معانی کی تعیین نہیں کی۔ اس میں شک نہیں کہ حروف ہجائیہ کتب لغات میں لائے جاتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد کا تعین کتب لغت میں نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔

فوائد نزول متشابہات:

پھر مسئلہ یہ ہے کہ ان کے نزول کے فوائد کیا ہیں؟ اگرچہ نامعلوم المراد ہیں مگر جز منزل ضرور ہیں اس لئے ان میں کوئی فائدہ ضرور ہونا چاہیے۔ فوائد حسب ذیل ہیں۔ واللہ اعلم

(۱) اعجاز جدید۔ یعنی نئی قسم کا معجزہ۔ قرآن مجید کا ایک نوع اعجاز تو یہ ہے کہ

الحمد سے والناس تک الفاظ بلاغت میں اس درجہ تک پہنچے ہیں کہ ثقلین اس کی نظیر نہیں لا سکے اور یہ اس کا اعجاز قدیم ہے اور اس کا اعجاز جدید یہ ہے جو ایک مقدمہ پر موقوف ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالاتفاق امی تھے اس پر کفار بھی متفق ہیں۔ قرآن مجید میں ہے النبی الامی الآیہ۔ کفار نے اس لئے مانا کہ جب قرآن مجید نے نبی امی ہونے کا اعلان کیا۔ تو کفار جن کے سامنے آپ کی پوری زندگی مبارک گذری اس پر انہوں نے اعتراض نہیں کیا۔ اگر یہ لفظ غلط ہوتا تو وہ ضرور اعتراض کرتے۔

امی من لا یکتب ولا یقرأ

کو کہتے ہیں قرآن مجید میں ہے

ولا تخطہ بیمینک اذالا رتاب المبطلون۔ الآیۃ۔ ماکنت تدری ما الکتاب الآیتہ۔

کفار کا اعتراض نہ کرنا اجماع سکوتی ہے۔

ملحدین کا اُمی ہونے پر اعتراض:

ملحدین یورپ سے جب کچھ نہ بن سکا تو ملک شام کے سفر کے سلسلے میں بحیرا اور نسطور کی ملاقات کو بہانا بنایا اور یہ کہا کہ جو کچھ آپ نے سیکھا ان سے سیکھا اور یہ اس لئے کہا کہ آپ کی لائی ہوئی چیز بلا سکھائے ہوئے نہیں آسکتی۔ ملحدین یورپ نے یہ حوالہ اس لئے دیا تاکہ یہ نہ کہنا پڑے کہ اس کا معلم خدا ہے۔

جواب در صورت انکار:!

بعض لوگوں نے ان کی ملاقات سے انکار کیا جیسے شبلی نعمانی نے کہا ہے گو یہ جواب ہو سکتا ہے اور کتب سیرت یا تاریخی کتب درجہ دین نہیں رکھتیں اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ملاقات ہوئی ہے تو وہ بتائیں کہ اس ملاقات کی کتنی مدت تھی! تو وہ چند گھنٹوں سے زائد ملاقات ثابت نہیں کر سکتے۔ اتنے کم وقت میں تیس پاروں کا علم سیکھنا کیسے ممکن ہے؟ اور پھر یہ حضر نہیں سفر کی صورت ہے۔

اگر ملاقات قلیل ہو یا کثیر ہو اور مان لیا جائے کہ بحیرا اور نسطورا نے یہ مذہب سکھایا تو یہ بات قطعاً باطل ہے کیونکہ وہ کیسے سکھا سکتے تھے؟

لقد کفرالذین قالوا ان اللہ ھو المسیح ابن مریم۔

اب اگر یہ ملحدین کہتے ہیں کہ ان کا سکھایا ہوا دین ہے۔ تو پھر عیسائیوں کو اس دین سے انکار کیوں ہے؟ اسے تسلیم کریں اور کلمہ پڑھیں۔ کیوں کہ یہ تو ان کی اپنی چیز ہوئی۔ پھر اسے قبول کیوں نہیں کرتے؟

اختلاف لسان:

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات ہوئی تو اختلاف لسان تھا کیونکہ اس ملاقات کا مقام شام بتایا جاتا ہے اور اس زمانے میں شام کی زبان عربی نہ تھی۔ بلکہ شام میں اس وقت دو زبانیں رائج تھیں سُریانی اور عبرانی اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں زبانوں سے ناآشنا تھے۔ اس وقت حجاز، یمن، نجد عرب کے علاقے کہلاتے تھے اور ان علاقوں کی زبان عربی تھی۔

اگر بقول ان ملحدین کے کہ بحیرا اور نسطورا نے آپ کو دین سکھایا تو اختلاف زبان کی وجہ سے ترجمان کا ہونا ضروری ہے اور پھر اس ترجمان کو دین کا علم ہونا بھی ضروری ہے تو یہ بتائیں کہ وہ ترجمان کون تھا؟ اگر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے یہ علم سیکھا ہوتا تو وہ ضرور دعوی کرتا کہ یہ میرا سکھایا ہوا ہے۔

اگر مان لیا جائے کہ وہ دونوں بحیرا اور نسطورا عربی زبان جانتے تھے اور انہوں نے حضور علیہ السلام کو تعلیم دی تھی تو جب حضور علیہ الصلوۃ والسلام کی شہرت ہوئی تو وہ آپ کے استاد تو تھے ہی پھر تو وہ سامنے آتے اور کہتے کہ یہ کارنامہ نبوت نہیں بلکہ ہم نے سکھلائی ہے پھر بتلاؤ کہ جنگیں کیوں ہوتیں؟ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات ہی غلط ہے اور صرف ملحدین کا بہتان ہے۔

اشکال:

کچھ عرصہ پہلے ایک انگریز نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر کتاب لکھی اس میں آپ کی تعلیم کو جمع کر کے لکھا کہ یہ آپ کی تعلیم فلاں جگہ سے ہے کہ یہ رگ وید سے ہے۔ کچھ حوالے انجیل اور توراۃ وغیرہ کے بھی دیئے۔ یعنی جتنے مذاہب موجود تھے آپ کی تعلیم کو ان مذاہب پر تقسیم کیا اور کہا کہ دین محمدی ان مذاہب کا خلاصہ ہے اور یہ کتاب (قرآن) برائے جواب لائی گئی ہے۔

جواب: ہمارے نزدیک اس بات کی دلیل یہ ہے کہ آپ نبی ہیں کیونکہ آپ نے کم از کم تین

ہزار کتابوں کا نچوڑ پیش کیا۔ تو یہ کتابیں مکہ مکرمہ میں کہاں تھیں؟ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو خدا تعالی نے ان کی مشترکہ صداقت سکھائی۔ ہمارے نزدیک یہ معجزہ ہے۔ یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ بغیر مطالعہ کتب ایک ایسا دین پیش کریں جو سب کی مشترکہ صداقت کا حامل ہو۔ دیگر یہ کہ آپ کے پاس نہ تو کتب تھیں ورنہ آپ لکھ پڑھ سکتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو یہ علوم خدا تعالی کی طرف سے وحی کئے گئے اور آپ خدا تعالی کے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام تھے۔

لسانی مرکبات میں خواندہ و ناخواندہ برابر ہیں:

ایک تلفظ بالمرکبات ہے اور دوم تلفظ بالحروف الہجائیہ ہے۔ جو لسان کسی کی مادری ہو مثلاً عربوں کے لئے عربی اور ایرانیوں کے لئے فارسی تو اس زبان کے مرکبات پر قدرت نے تعلیم یافتہ اور اُمّی کو برابر رکھا ہے۔ چنانچہ عرب کا خواندہ اور ناخواندہ عربی جمل بولتا ہے۔ مگر تلفظ بالحروف الہجائیہ صرف ان لوگوں سے مختص ہے جو خواندہ ہوں اور انہوں نے تعلیم پائی ہو۔ سرت من البصرة الى الكوفة" کے کلام پر قادر ہیں مگر تہجی کے اعتبار سے تلفظ صرف خواندہ سے مختص ہے اور ناخواندہ اس سے محروم ہے۔ ایک قرآن پاک میں کچھ مرکبات ہیں جو ماوراء المقطعات ہیں ان میں اعجاز بلاغی ہے اور دوم مقطعات قرآنیہ ہیں ان میں اعجاز جدید ہے کہ ان پر تلفظ علی طریق التہجی ہے اور یہ مرکب نہیں حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے انہیں تہجی کے طور پر بیان کیا ہوگا کیونکہ ان کا تلفظ تہجی کا تلفظ ہے اور تہجی تعلیم کے سوا ممکن نہیں۔ مگر جب حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے تلفظ کیا تو معلوم ہوا کہ آپ کو کسی معلم سے پڑھائے جا رہے ہیں مگر معلم ارضی مفقود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا معلم سماوی ہے جو ذات باری تعالی ہے اور جس کا معلم خدا ہو وہ پیغمبر ہوتا ہے۔

(۲) حکمت ثانیہ:

تمرین الموقوف عند حد کہ انسانی واقفیت کو ایک حد تک محدود رکھنا اور انسان کو اس بات کی مشق کرانا کہ تمہیں علم کے اعتبار سے اونچی پرواز نہیں کرنی چاہیے بلکہ ایک حد

تک ٹھہر جانا چاہیے۔ یہ یاد رکھیں کہ افراط اور تفریط دونوں مذموم ہیں اور راہ اعتدال امر مستحسن ہے اور انسان محدود ہے۔

علم کی تفریط یہ ہے کہ حدِ ضرورت سے کم ہو۔ اسے جہل کہا جائے گا اور اگر حدِ ضرورت سے زائد ہو تو اسے الحاد کہا جائے گا اور اگر معتدل ہو تو وہ حکمت ہے۔

فمن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا۔ انسان اپنی تمام قوتوں کے ساتھ محدود ہے اور نقص حدود موجب ہلاکت ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک سڑک کے دونوں کناروں میں کئی سو گز گہرے کھڈے ہیں اور سڑک کے ان دونوں کناروں میں جنگلے ہیں تا کہ سڑک کی حدود سے کوئی آدمی دائیں بائیں نہ جائے تا کہ وہ خندق میں نہ جا گرے۔ اب جو آدمی ناشیاً یا راکباً سڑک کی دائیں بائیں حد بندیوں کو توڑے گا وہ خندق میں جا گرے گا اور ہلاکت کا شکار وہ گا۔

بطور مثال یوں سمجھئے کہ صفات باری تعالی۔ علم، بصر، حیات وغیرہ ہیں۔ جب آدمی کو نفس صفات باری تعالیٰ کا علم نہ ہو وہ تفریط میں ہے اور جہل میں مبتلا ہے اور دوسرا وہ شخص جو صفات کے جاننے کے ساتھ ساتھ اس بات کا جویا ہے کہ ان صفات کی کیفیات کو بھی معلوم کروں کہ اللہ تعالیٰ کی سمع کا صحیح نقشہ کیا ہے اور اس کی بصر کا صحیح نقشہ کیا ہے۔ وغیرہ یہ افراط میں مبتلا ہے اور حد بندیوں کو توڑتا ہے تو صحیح بات یہ ہے کہ اصل صفات کا علم ہو اور کیفیات صفات پر علم حاصل کرنے سے رک جائے۔

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم
از ہر چہ گفتہ اند شنیدہ و خواندہ ایم

اسی مفہوم کو اکبر الٰہ آبادی نے یوں ادا کیا ہے۔

کیوں خدا کے باب میں بحثوں کی اتنی دھوم ہے
بہت میں شب نہیں چیست نامعلوم ہے
جو ذہن میں گھر گیا وہ لا انتہاء کیونکر ہوا
جو سمجھ میں آ گیا وہ خدا کیونکر ہوا

اسلام میں کچھ چیزیں دائرہ حس عقل میں داخل ہیں اور کچھ چیزیں اس سے خارج ہیں مثلاً ذات وصفات اور امور آخرت وغیرہ یہ چیزیں نہ تو اس دائرہ حس میں ہیں اور نہ عقل میں آ سکتی ہیں۔ اگر انسان کا یہ تصور ہو کہ جو چیزیں عقل و حس سے سمجھ سکوں وہ تو ٹھیک ہے ورنہ غلط ہے۔ تو اس طرح نعمت ایمان نصیب نہیں ہو سکتی اس لئے قرآن مجید نے شروع سے انتظام کیا کہ ایک مومن کو اس کی مشق کرائی جائے اور اس کی عادت ڈالی جائے کہ کچھ چیزیں میرے دائرہ حس و عقل سے باہر ہیں۔ مگر خلاف عقل نہیں۔ خلافِ عقل اور ماورائے عقل میں بڑا فرق ہے۔

خلاف عقل کی مثال دو دونی پانچ (۲×۲=۵) اور ماورائے عقل یہ ہے کہ چیز اپنی جگہ ٹھیک ہو مگر ہماری عقل بوجہ محدودیت اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اللہ تعالی کی اسی حکمت نے اوائل سُور میں حروف مقطعات لائے تا کہ مومن شروع سے اس کا خوگر ہو جائے کہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو دائرہ عقل میں نہیں آسکتیں مگر وہ دائرہ ایمان میں داخل ہیں۔ خود انسان میں روح ہے جو اس کے ادراک سے باہر ہے۔ تو کیا اس کا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ روح موجود نہیں؟ اور منطق کی زبان میں عدم علم عدم وجود کو مستلزم نہیں۔ اسی طرح مذہب کا بہت بڑا حصہ اپنی جگہ حقیقت ہے مگر ہم انہیں نہیں جانتے۔ تو اس چیز کی مشق کرائی گئی کہ عقل ایک حد تک ٹھہرنے کی عادی ہو جائے۔

نہ ہر جائے مرکب تواں تاختن	که جاہا سپر باید انداختن
دریں ورطہ کشتی فروشد ہزار	کہ پیدا نہ شد تختہ بر کنار

جو چیز ادراکِ حس و عقل سے باہر ہو اسے الغیب کہا جاتا ہے اور ایمان بالغیب اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے۔ اب اس دور میں خارش (بدداغی) ہو گئی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ حروف مقطعات لائے کہ یہ حقیقت ہے اور منزل من اللہ ہے مگر ہمیں اس کا علم نہیں۔ اس سے عقل میں پاکیزگی پیدا ہوتی ہے اور انسان ضلالت سے بچ جاتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ایک بار کسی نے آپ سے مسئلہ تقدیر پوچھا؟ آپ نے

جواب دیا۔

كما ان للبصر حدا لا يتجاوزه كذالك للعقل حد لا يتجاوزه۔

کہ عقل ایک حد تک ادراک کر سکتی ہے اور ہمارے نزدیک اقرار بالجہل سے بڑھ کر کوئی عبارت نہیں۔

(۳) حکمت ثالثہ:

احساس الامتياز بين علم الخالق والمخلوق

اور قدم قدم پر مومن کو احساس دلانا کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے علم میں کیا فرق ہے؟ اگر مقطعات نہ ہوں اور الحمد سے والناس تک آدمی تمام مطالب سمجھ لے اور کہے کہ یہ معلومات خدا تعالیٰ ہیں۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے مقطعات لائے کہ میرا (انسان) کا علم خدا تعالیٰ کے علم کے سامنے کیسے ہیچ ہیں؟ اور اللہ اعلم بمرادہ سے علم الہیٰ کی عظمت ہے اور انسان کو اپنے علم کی حقارت کا فوراً احساس ہوگا جو تازگی ایمان کا سبب ہے۔

(۴) حکمت رابعہ:

ابتلاء العقول: ویسے تو خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا، کا کلیہ موجود ہے۔ اگر امتحان ہو تو یہ تحصیل العلم خدا تعالیٰ کے حق میں محال تھا۔ تو دنیا کی آزمائش میں ڈال دیا کیونکہ وہ تو عالم الغیب والشھادۃ ہے۔ اگر امتحان کا مقصد تعین مراتب استحقاق ہو تو یہ عین حکمت ہے۔ اس کے لئے عملی دنیا کے نقشہ سے معلوم ہو جائے گا۔ خدا تعالیٰ کو پہلے سے علم ہے مگر کسی کو یہ شکایت نہ ہو اس لئے اس امتحان میں ڈال دیا۔

اقسام امتحان:

امتحان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) امتحان العقول والابدان (۲) امتحان عقل

(۱) امتحانِ اول اعتقادات، اعمال اور اخلاق کے ذریعے لیا جاتا ہے۔

(۲) امتحانِ دوم یہ ہے کہ ترکِ مرغوب پر ہوتا ہے مثلاً حرکات مرئیہ کے ساتھ انسان کو محبت ہے تو نماز میں ان حرکات پر پابندی لگ گئی اور لذائذ ثلاثہ (اکل۔ شرب اور جماع) کے ساتھ

انسان کو محبت ہے تو روزہ میں ان پر پابندی لگی۔ وطن حریت عمل اور رفاہیت سے محبت ہے تو حج میں ان پر پابندی ہے۔ مال مرغوب ہے مگر زکوۃ میں مال کو خرچ کرنے کی پابندی عائد کی گئی ہے۔

مرغوبِ عقل تجسس معلومات ہے باعتبار مایکون تو وہ چاہتی ہے کہ میں ہر چیز جانوں (معلوم کروں) تو عقل کا بھی ایک امتحان لیا تھا کہ آپ کو اضافۂ علم مرغوب ہے مگر ہم اس مرغوبیت پر پابندی لگاتے ہیں۔ اسی لئے حرف مقطعات لائے گئے۔

جو لوگ مقطعات کا معنی اور علم ہونا تسلیم کرتے ہیں جیسے پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ انہوں نے الم کے معانی کی تعیین میں اختلاف کیا ہے اور اس میں اقوال مختلف ہیں۔

(۱) قول اول یہ ہے کہ الم میں منزل، واسطہ تنزیل اور منزل علیہ کی طرف اشارہ ہے۔ منزل اللہ تعالیٰ ہیں، واسطہ فی التنزیل جبرئیل علیہ السلام ہیں اور منزل علیہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تو الم میں ان تینوں کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) قول دوم یہ ہے کہ الم میں اسماء الحسنیٰ کی طرف اشارہ ہے اور اسماء الحسنیٰ میں سے ان اسماء کا انتخاب ہوا ہے جو انسانی زندگی کے شعبہائے ثلاثہ سے متعلق ہے یعنی مبداء، معاش، معاد یعنی انسان کہاں سے آیا ہے۔ اس دنیا میں رہ کر کیا کرے گا اور دوسری زندگی میں کیسے لوٹے گا۔

الف: اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ ہے جو مبدا کائنات ہے۔

لام: لام میں لطیف کی طرف اشارہ ہے کہ معاشی زندگی میں لطف الہیٰ کی ضرورت ہے۔

میم: میم میں معید کی طرف اشارہ ہوا۔

(۳) قول ثالث یہ ہے کہ الم میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انسان کو احکام قرآنیہ کا مکلف بنایا گیا ہے گویا جس طرح بعض فقرے کو اختصار کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے مثلاً (بسملہ) بسم اللہ الرحمن الرحیم کا اختصار ہے اسی طرح الم بھی الانسان مكلف بما انزل على محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اختصار ہے۔ گویا الف میں انسان کی طرف اشارہ ہے اور لام میں مکلف کی طرف اور میم میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ ہے

(۴) قول رابع یہ حضرات صوفیاء کرام کی تحقیق ہے جس میں حقیقت طریقت اور شریعت کی طرف اشارہ ہے۔

شریعت:

شریعت احکام قلبیہ اور قالبیہ کا مجموعہ ہے اور اس میں عقائد و اعمال وغیرہ سب شامل ہیں۔

طریقت:

اور طریقت ان احکام پر عمل کا نام ہے چاہے وہ قلبیہ ہوں یا قالبیہ۔

حقیقت:

شریعت ایک کتاب کا نام ہے اور جب وہ احکام عمل میں آجاتے ہیں تو پھر طریقت کا نام پاتے ہیں۔ جب عمل بالاحکام الشرعیہ سے قلب میں نور پیدا ہوتا ہے۔ جسے قرآن بیان کررہا ہے۔

الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمت الی النور۔

اور ان اعمال کی وجہ سے جو کیفیت قلبی اور نور الٰہی پیدا ہوتا ہے وہ حقیقت ہے اور اس میں من البروزی الی الکموی کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا کہ اخروٹ کے دو چھلکے ہوتے ہیں پہلے چھلکے کے بعد دوسرا ہوتا ہے جب دوسرا چھلکا اتارو گے تو مغز ہوتا ہے لیکن والجوزه لا تتحقق الا باللب والقشرین اب اس سے ہمارا مطلب واضح ہو گیا۔ الم میں ہمزہ حروف حلق سے ہے اور لام حروف وسطیہ میں سے ہے اور میم حروف شفویہ میں سے ہے پہلے شفتین میں پھر وسط اور پھر حلق ہوتا ہے تو الم میں اسی طرح اشارہ ہوا کہ میم بوجہ شفویت کے اشارہ الی الشریعت ہے اور لام بوجہ وسطیت کے اشارہ الی الطریقت ہے اور میم بوجہ حلقیت کے اشارہ الی الحقیقت ہے۔

(۵) قول خامس یہ ہے اور یہ شاہ ولی اللہ کا قول ہے اور آپ کا دعویٰ ہے کہ یہ قول آپ کو بذریعہ الہام اس کا فیضان ہوا ہے۔

(۱) مرتبہ شہادت ہے۔ (۲) مرتبہ غیب ہے۔ (۳) غیب الغیب ہے۔

شہادت کا مرتبہ سب سے کھلا ہے۔

غیب کا مرتبہ ایک حد تک پوشیدہ ہے۔

غیب الغیب کا مرتبہ بے حد پوشیدہ ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہمزہ استفہام کے لئے ہوتا ہے جو غیر متعلین کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے ازید عندک ام عمرو معلوم ہوا کہ غیر متعین کے تعین کا سوال ہے اور لام تعین کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے الف۔ لام تعریفی۔ جانی الرجل ای رجل معین اور میم یہ شفوی ہونے کی وجہ سے انضمامیات اور متدنیات میں استعمال ہوتا ہے۔

غیب الغیب:

الم میں قرآن پاک کی نوعیت کی طرف اشارہ ہے کلام اللہ جب ذات الٰہی میں تھا تو غیب الغیب تھا یعنی درجہ لاہوت سے ظہور نہیں کیا تھا تو یہ غیب الغیب ہوا۔

غیب:

اور جب اس کا ظہور حقیقت جبرئیلی پر ہوا تو وہ غیب کا درجہ ہوا۔

شہادت:

اور جب حقیقت کا حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ظہور ہوا تو یہ شہادت ہے اور شہادت میں انضمام ہے مرسل اور مرسل الیہ کے یا پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام اور امت کے درمیان انضمام ہوتا ہے جیسے شفتین کے انضمام سے میم پیدا ہوتا ہے۔

(ادق مسئلہ جبر و قدر)

فرق بین المسئلتین:

یہاں سب سے پہلے فرق بین المسئلتین ضروری ہے۔

(۱) پہلا مسئلہ خلق افعال عباد کا ہے کہ بندوں کے افعال کا خلق کون کرتا ہے؟

(۲) دوسرا مسئلہ تقدیر حوادث کونیہ کا ہے کہ یہ حوادث تقدیر الٰہی میں طے ہو چکے ہیں۔

(۱) خلق افعال عباد کا مسئلہ متکلمین نے مفصل نہیں لکھا اور بہت سے اجزاء سے تعرض ہی نہیں کیا۔

ہم اس مسئلے کو مفصل طور پر واضح کرتے ہیں۔

اسلام میں مخلوقات دو چیزوں کا نام ہے (۱) اجسام (۲) اعراض

(۱) اجسام:

اجسام کے متعلق اتفاق ہے کہ یہ مخلوق خدا ہیں۔ عام ازیں کہ وہ اجسام علویہ ہوں یا سفلیہ، لطیفہ ہوں یا کثیفہ۔

(۲) اعراض:

اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) قائم بالانسان۔ (۲) قائم بغیر الانسان۔

جو اعراض قائم بغیر الانسان ہیں وہ بھی بالاتفاق مخلوق خدا ہیں اور جو قائم بالانسان ہیں اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) افعال انسانی (۲) غیر افعال انسانی۔ جیسے انسان کی شکل، رنگ، صورت وغیرہ۔

جو غیر افعال انسانی ہیں وہ بالاتفاق مخلوق خدا ہیں۔

افعال انسانیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) افعال اضطراریہ۔ (۲) افعال اختیاریہ

افعال اضطراریہ:

افعال اضطراریہ کحرکۃ المرتعش۔ ان میں بھی اتفاق ہے کہ یہ بھی مخلوق خدا ہیں بلا دخل غیر باقی رہے۔

افعال اختیاریہ: اس میں علماء متکلمین کا اختلاف ہے۔

(مشہور اور معتد بہ مذاہب اس بارہ میں حسب ذیل ہیں۔)

جب ہم قدرت قدیمہ کہیں تو اس سے مراد ذات باری تعالیٰ کی قدرت ہوگی اور جب قدرت حادثہ کہیں تو اس سے مراد انسانی قدرت ہوگی۔

مذہب اول:

کہ افعال اختیاریہ کی تخلیق فقط قدرت قدیمہ سے ہے۔ قدرت حادثہ کو اس میں دخل نہیں۔ یہ مذہب جبریہ کا ہے صوفیاء کرام میں سے بھی بعض کا رجحان اسی طرف ہے ان میں سے حافظ شیرازیؒ وغیرہ ہیں۔

حافظ شیرازیؒ نے کہا ہے کہ جب قیامت میں پوچھ ہو کہ تم نے گناہ کیوں کیا؟ تو یہ کہنا۔

گناہ اگرچہ قدر اختیار ما بوداست　　تو نیز پاس ادب دار گو گناہ من است

شیخ سعدیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے کیا خوب فرماتے ہیں۔

از خدا واں خلاف دشمن و دوست　　کہ دل ہر یک در تصرف اوست

مذہب دوم:

کہ افعال اختیاریہ صرف قدرت حادثہ سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ مذہب معتزلہ کا ہے۔

مذہب سوم:

کہ افعال اختیاریہ میں قدرۃ قدیمہ اور قدرت حادثہ دونوں کو دخل ہے۔ یعنی مجموع القدرتین سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ مذہب ابو اسحاق اسفرائینی کا ہے جو امام الحرمینؒ کے استاذ اور امام غزالیؒ کے استاذ الاستاذ ہیں۔

مذہب چہارم:

کہ اصل افعال اختیاریہ قدرۃ قدیمہ سے صادر ہوتے ہیں اور افعال اختیاریہ کا حسن و قبح قدرۃ حادثہ مثلاً لطم یتیماً تادیباً اصل لطم فعل اختیاری ہے اور قدرۃ قدیمہ کے متعلق ہے باقی لطم سے وصف حُسن کا پیدا ہونا یا وصف قبح کا پیدا ہونا یہ قدرت حادثہ کے متعلق ہے۔ یہ مذہب قاضی ابو بکر باقلانیؒ کا ہے۔

مذہب پنجم:

کہ افعال اختیاریہ کی تخلیق قدرۃ قدیمہ کے متعلق ہے اور افعال اختیاریہ کا کسب قدرۃ حادثہ

سے ہے۔ یہ مذہب ماتریدیہ کا ہے۔

مذہب ششم:

کہ افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور بندہ اپنے افعال کا کاسب کسباً ہوتا ہے موثر نہیں یہ مذہب اشاعرہ کا ہے اور اسی کے متعلق فاضل بہاریؒ نے مسلم الثبوت میں لکھا ہے کہ انہ اخ للجبر (نوٹ یہ یاد رکھئے کہ تقدیر کا مسئلہ جدا ہے اور خلق وجبر کا مسئلہ جدا ہے)

مذہب ہفتم:

جلال الدین رومیؒ کا ہے فرماتے ہیں کہ یہ اشتغال بمالا یعنی ہے اس میں من کل الوجوہ نہ تو قدریت ہے اور نہ جبر بلکہ انسان من وجہ مختار ہے اور من وجہ مجبور ہے۔ مختاریت کو امور دین میں استعمال کرنا چاہیے اور مجبوریت کو امور دنیا میں۔ انہوں نے اس مسئلہ کو انسانی زندگی سے مربوط کیا ہے۔ مثلاً کسی آدمی کو کوئی کہے کہ نماز پڑھو تو وہ یہ کہے کہ افعال کی تخلیق تو اللہ تعالیٰ نے کی ہے اگر اس نے تخلیق کی ہوگی تو ہو جائے گی۔ نہ بلکہ وہاں یہ کہے کہ یہ میرے کام کی چیز ہے اور امور دنیا میں مثلاً کوشش کی مگر مال ہاتھ نہیں آیا تو اس وقت ایک دکھ اور درد ہوتا ہے۔ اس وقت یہ کہے کہ یہ خدا تعالیٰ کے کرنے کی چیز ہے۔ مولانا رومیؒ نے نفسیاتی مسئلہ سے اس پر استنباط کیا خوب فرماتے ہیں

زاری ماشد دلیل اضطرار شرم ساری ماشد دلیل اختیار

کہ گناہ پر شرمساری ہوتی ہے اور چہرہ زرد ہو جاتا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ روح کو اس میں کچھ دخل ہے آگے فرماتے ہیں

انبیاء علیہم السلام در کار دنیا جبری اند کافر در کار عقبیٰ جبری اند

کافراں را کار دنیا اختیار انبیاء علیہم السلام را کار عقبیٰ اختیار

وجہ اشکال:

تعارض ادلہ عقلیہ و نقلیہ یعنی اس میں اشکال کی وجہ دلائل عقلیہ و نقلیہ کا تعارض ہے۔ بہر حال ایک مسئلہ کا حل یعنی فیصلہ یا تو عقل سے ہوتا ہے یا نقل سے اور یہاں دونوں متعارض ہیں۔

عقل کا تعارض تو یہ ہے کہ ایک عقلی دلیل کا تقاضا ہے کہ ہم اپنے افعال میں مختار ہیں واستحقاق آثار الافعال ورنہ تو آثار کا تعلق انسان سے کیسے؟

جواب: آثار دو قسم کے ہیں مدح وذم کا اثر مثلاً آدمی نیک کام کرے تو سب لوگ اسے محمود سمجھتے ہیں اور اگر برا کام کرے تو لوگ اسے مذموم سمجھتے ہیں تو معلوم ہوا کہ انسانی افعال میں انسان کو اثر ہے اور ادیان سماویہ میں ثواب وعقاب کا تعلق بھی مختار ہونے کی دلیل ہے مثلاً طاعت پر جنت ہے اور کفر ومعصیت پر دوزخ۔ اگر انسان مختار نہ ہو تو یہ جنت اور دوزخ کیوں؟

اب اس عقلی دلیل سے ایک اور دلیل معارض ہے:

کہ جو آدمی کسی چیز کا خالق ہو اس کے لئے تفصیلات کا علم ضروری ہے۔ کرسی بنانے والے کے لئے کرسی کی تفصیلات کا علم ضروری ہے لیکن انسان کو اپنے فعل کی تفصیلات کا معلوم نہیں۔ انسان کا کوئی بھی فعل ہو وہ حرکت کا نام ہے۔ اگر فعل قالبی ہو تو حرکت قالبی ورنہ قلبی حرکت ہوگی مثلاً آدمی حج کے لئے جائے تو یہ حرکت ہے اس کی حرکت کی تفصیلات یہ ہیں کہ اس حرکت میں انسانی قوتوں میں سے کس قوت نے کام کیا مثلاً دماغ کا مقصد تصور کرنا ہے اور وہ مقصد باعث علی الحرکت ہوتا ہے اور قوت محرکہ وہ اعصاب اور عضلات کو انقباضاً و بسطاً حرکت دیتی ہے اور یہ تفصیلات کے متعلق کسی فاعل کو معلوم نہیں بلکہ خالی الذہن اور غافل ہو کر انسان چلتا ہے اور اسے کوئی علم نہیں ہوتا۔

نقلی دلائل میں بھی تعارض ہے:

بعض آیات میں انتساب عمل انسان کی طرف ہے الذین امنوا وعملوا الصلحات میں فاعل انسان ہے۔ اسی طرح تلک امۃ قد خلت لها ماکسبت ولکم ماکسبتم اور بعض میں انتساب الی اللہ جیسے واللہ خلقکم وما تعملون۔ اور دوسری جگہ ہے وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ۔ ایک اور مقام پر ہے۔ ولو شاء اللہ وما اختلفوا ولکن اللہ یفعل ما یرید۔ اور اسی طرح کی دیگر آیات جبر میں۔ اور بعض جگہ جبر وقدر

کو ایک آیت میں جمع کر دیا گیا ہے۔ ایک نعبد وایک نستعین ایک نعبد میں قدر ہے اور ایک نستعین میں جبر ہے۔ ان مشکلات نے علماء کو پریشان کیا تو یہ سات مذہب ہوئے۔

وضاحت:

یہ واضح رہے کہ انگریز لوگ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مولوی حل کرے مگر ہمارے نزدیک یہ ہے کہ گو یہ مسئلہ اسلامی ہے مگر اس کا حل مطلق انسان کے ذمہ ہے صرف مسلمان اور مولوی کے ذمہ نہیں بلکہ ہر انسان کے ذمے ہے اگرچہ وہ منکر خدا تعالیٰ کیوں نہ ہو؟

واقعہ:

ایک عجیب وغریب واقعہ غالباً ۳۶-۱۹۳۵ء میں پیش آیا۔ علی گڑھ کا ایک دہریہ پروفیسر دار العلوم دیوبند آیا اس نے کہا کہ مجھے اسلام پر چند اعتراض ہیں دوسرے علماء صاحبان نے اسے میرے پاس بھیج دیا آ کر کہا کہ مجھے اسلام پر چند اعتراض ہیں۔ یہ وقت ما بین العصر و المغرب تھا وقت بہت قلیل تھا تو میں نے کہا کہ مشکل ترین مسئلہ بیان کریں تا کہ وہ اس وقت میں حل ہو جائے۔ تو اس نے یہی مسئلہ جبر و قدر کا پیش کیا۔

میں نے کہا آپ کہاں سے تشریف لائے۔ اس نے کہا مولانا وقت بہت قلیل ہے جواب دیجئے ہم نے کہا جواب ہو رہا ہے۔ تو کہا کہ میں علی گڑھ سے آیا ہوں۔ میں نے کہا کیسے پہنچے۔ کہا دہلی اور دہلی سے دیوبند میں نے کہا کہ علی گڑھ سے دہلی تک حرکت روانگی سے قبل معدوم تھی اور پہنچنے پر پھر معدوم ہو گئی۔ یہ حرکت حادث ہے اور دو عدموں کے احاطہ میں معدوم ہے۔ میں نے کہا کہ آپ قانونی تعلیل مانتے ہیں۔ کہا ہاں! میں نے کہا اس حرکت کی علت کیا ہے؟ کہنے لگے کہ علت یہ ہے کہ میں بیمار تھا علاج کی خاطر یہاں آیا۔ میں نے کہا کہ بیماری پیدائشی تھی یا نو پید؟ کہا نو پید۔ میں نے کہا خاص وقت میں بیماری ہونے کی علت کیا ہے؟ کہا کھانا کھایا تھا۔ میں نے کہا خاص وقت میں کھانے کی علت کیا ہے؟ انہوں نے کہا بھوک تھی تو ارادہ کیا کہ کھانا کھاؤں۔ میں نے کہا کہ یہ ارادہ نو پید ہے یا پہلے تھا اور اسکے

نے علت کیا ہے؟ بس کہنے لگے کہ مجھے سوچنے کا موقعہ دو۔

ان لوگوں نے اس مسئلہ کو خالص اسلامی سمجھا اور علماء اسلام کو جواب کا ذمہ دار ٹھہرایا حالانکہ یہ مسئلہ عقلی بھی ہے اس لئے مسلمان، یہود، نصاریٰ، ہنود اور دھریے وغیرہ سب اس مسئلہ کے جواب کے ذمہ دار ہیں کیونکہ نقل سے قطع نظر عقلی دلائل کا ٹکراؤ بھی ہے۔

علوم یورپ کی اقسام:

یورپ کے علوم کی دو قسمیں ہیں (۱) سائنس۔ (۲) فلسفہ۔

سائنس میں مادہ کے تغیرات سے بحث ہے اور فلسفہ میں ماورائے مادہ سے بحث ہے مثلاً خدا تعالیٰ اور اس کی صفات، روح اور حیات بعد الموت کی تحقیق ہے اور اونچے نیچے درجے کے جتنے فلاسفر یورپ اور امریکہ میں گذرے ہیں وہ سب جبر کے قائل ہیں۔

جبریہ صرف مسلمانوں میں نہیں ان کی کثیر تعداد یورپ میں ہے ان کے نزدیک آخری نتیجہ جبر ہی کا نکلتا ہے کیونکہ علت حادث ہے اور علل کی زنجیر کی کڑیاں ایک دائمی ذات پر ختم ہوں گی کیونکہ تلاش علت میں اس کی کڑیاں ذات رب العالمین تک پہنچتی ہیں۔ اور اس پر کسی کا بس نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ نتیجہ جبر ہے۔

علامہ اقبالؒ ان فلاسفروں اور اسلام سے متاثر ہو کر کہتے ہیں۔

نہ مختارم تمام گفتن نہ مجبور کہ خاک زندہ ام در انقلاب

گویا قلوب الخلائق بین اصابع الرحمٰن یقلبھا کیف یشاء کا معاملہ ہے۔

حافظ ابن قیمؒ نے اس مسئلہ پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام شفاء العلیل فی القضاء والقدر والتعلیل ہے آپ نے اس کتاب میں بعض محققین کی یہ رائے لکھی ہے کہ ایک تشریعی جہان ہے اور دوم تکوینی۔ تشریعی میں ایمان وغیرہ داخل ہیں۔ علماء نے کہا ہے کہ جہان تشریعی میں انسان مختار ہے اور جہان تکوینی میں مجبور ہے۔ جبریہ اور قدریہ علی طرفین نقیض ہیں۔ جبریہ نے سب افعال خدا تعالیٰ کے مانے اور قدریہ اس کے بالعکس ہیں۔ ان دونوں مذاہب میں سے اقرب الی العقل متکلمین اسلام نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ جبر کی نسبت قدر عقل کے

زیادہ قریب ہے اور انہوں نے اس کی مثال بھی دی ہے کہ یہ مسئلہ فطرت انسان میں تو کیا فطرت حیوان میں بھی داخل ہے۔ جب کتے کو پتھر مارا جائے تو کتا پتھر کے پیچھے نہیں دوڑتا بلکہ رامی الحجر کی طرف دوڑتا ہے حالانکہ قریب حجر ہے تو معلوم ہوا کہ وہ سمجھتا ہے کہ مجرم رامی ہے اور حجر مجبور ہے۔

اہل السنت میں سے دو عظیم الشان جماعتوں نے (ماتریدیہ اور اشاعرہ) نے اس مسئلہ کے حل کے لئے جبر و قدر میں فیصلہ کیا اور دونوں گروہوں کو کہنا پڑا کہ لا جبر ولا قدر بل الا مربین بین؛ اور اس میں انہوں نے کسب کا مسئلہ رکھا کہ افعال انسانیہ کے متعلق اللہ خالق والانسان کا سب کا فیصلہ کیا۔

فالا فعال الاختیاریۃ مخلوقۃ للہ ومکسوبۃ للعبد۔

پھر فرق بین الفریقین یہ ہے کہ ماتریدیہ نے کسب کو موثر مانا اور اشاعرہ نے کسب کو غیر موثر مانا۔ اب سوال یہ ہے کہ کسب کیا چیز ہے؟

کسب:

کسب متکلمین کے نزدیک یہ ہے اور اس کے ساتھ خلق کی تعریف بھی کی ہے۔

خلق: الخلق ھو ظھور القدرۃ لا فی محل القدرۃ۔

کسب: ھو ظھور القدرۃ فی محل القدرۃ۔

اس کی آسان تعبیر یہ ہے۔ مثال سے یوں سمجھئے! مثلاً زید نماز پڑھتا ہے۔ اس میں نماز فعل ہے اور زید فاعل ہے اب سوال یہ ہے کہ فعل نماز وجود میں کون لایا وجود میں لانے والی چیز کا نام قدرت ہے اور قدرت باری کا محل قدرت باری تعالیٰ ہے اور قدرت زید کا محل خود زید ہے۔ اب نماز کی ہیئت خاصہ یہ زید سے پیوست ہے خدا تعالیٰ کے ساتھ نہیں۔ تو خلق اور کسب کا معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ صلوٰۃ زید کا خالق ہے۔ خدا تعالیٰ نے خلق صلوۃ کیا اور خلق کا معنی ظہور القدرت لافی محل القدرۃ اور نماز کا ظہور باری تعالیٰ میں نہیں ہوا بلکہ زید سے ہوا تو معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کا ظہور اپنی ذات میں نہیں بلکہ غیر میں فرمایا اور کاسب زید ہے کیونکہ زید نے اپنی قدرت کا ظہور اپنے محل میں کیا جو اس کا اپنا وجود ہے۔

آسان بات یوں ہو سکتی ہے کہ صاحب الخلق غیر میں چیز پیدا کرے اور نتیجہ صرف تباین محلین کے سوا اور کچھ نہیں کہ فعل کو اگر فاعل کی قدرت کی طرف منسوب کیا جائے تو یہ کسب ہے اور اگر اس فاعل کی غیر ذات کی طرف منسوب کیا جائے جو ذات باری تعالیٰ ہے تو یہ خلق ہے لیکن یہ حل مسئلہ نہیں بلکہ سوال یہ ہے کہ قدرۃ قدیمہ نے ایجاد صلوۃ میں کتنا کام کیا اور قدرۃ حادثہ نے کتنا کام کیا۔ ماتریدیہ نے معقول بات کہی ہے اور اسے موثر مانا ہے کیونکہ کاسب مان کر اسے غیر موثر مانا جائے تو کسب کا فائدہ نہیں ہے۔ پھر ثواب و عقاب کا کوئی معنی نہیں۔ اشاعرہ نے غیر موثر تو ہماً مانا ہے اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے ایک بیل گاڑی جا رہی ہے جسے بھینسا یا بیل کھینچ رہا ہے اور اس پر لکڑی کا اتنا سامان ہے کہ بیل نظر نہیں آتا مگر درمیان چلتے وقت کتا دوڑتا نظر آتا ہے پیچھے سے دیکھنے والا آدمی کہے کہ اسے کتا کھینچ رہا ہے۔ اسی طرح نماز کا تعلق نمازی کے ساتھ ہے اور اللہ تعالیٰ کی نظر نہیں آتا اس لئے وہ قوت واہمہ نے فیصلہ کیا کہ یہ کام زید سے صادر ہوا ہے جیسے گذشتہ مثال میں قوۃ واہمہ نے یہ خیال کیا کہ بیل گاڑی کو کتا کھینچ رہا ہے کیونکہ اسے بیل نظر نہیں آرہا تھا اسی طرح چونکہ یہاں خدا تعالیٰ نظر نہیں آتا اور فعل نماز کا صدور زید سے ہو رہا ہے اس لئے قوۃ واہمہ نے زید کو اس فعل کا فاعل سمجھا۔ چونکہ تمام افعال مکلفین کے ساتھ ایسے ہی بست ہیں جیسے پہیوں کے ساتھ کتا اور موثر حقیقی نظر سے اوجھل ہے اسلئے اس کی موثریت نظر سے غائب ہے اور وہی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موثر عبد ہے گو واقعہ میں نہیں اس لئے فاضل بہاری کا کہنا صحیح ہوا کہ یہ جبر کی شاخ ہے۔

باقی رہا کسب ماتریدی کا معاملہ وہ مذہب حق ہے مگر اس سے قبل ہم قدریہ اور جبریہ کے مذہب پر تنقید کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ دونوں مذاہب صحیح نہیں اور جب اشاعرہ کا مذہب جبر کی شاخ ہے تو تردید مذہب جبریہ سے اس کی تردید بھی ہو جائے گی۔

صفات مسلم:

اللہ تعالیٰ کی دو صفتیں مسلم بین الکل ہیں۔ (۱) تعظیم۔ (۲) تنزیہ۔ کہ وہ ذات عیب اور نقص سے پاک ہے اور قرآن پاک میں جہاں تسبیح و تحمید کا ذکر آیا ہے اس میں دونوں اصولوں

کی طرف اشارہ ہے کہ تسبیح کے ماتحت اللہ تعالیٰ عیوب سے پاک ہے اور تحمید کے ماتحت اللہ تعالیٰ مستحق عظمت ہے کیونکہ محمود ہونے کے لئے کمالات کا ہونا ضروری ہے۔

جبریہ نے تعظیم باری تعالیٰ کو قائم رکھا مگر تنزیہ سے ہٹ گئے کیونکہ جب انہوں نے یہ عقیدہ رکھا کہ کائنات عالم بشمول افعال اختیاریہ غیر اللہ کو قطعاً دخل نہیں اور یہ سب کچھ مشیت الہیٰ سے ہو رہا ہے تو انہوں نے اس میں اللہ تعالیٰ کی عظمت کو تو قائم رکھا کہ اس کے راج میں کسی کو دخل نہیں لیکن اصول تنزیہ سے وہ ہٹ گئے کیونکہ عظمت تو اس سے قائم رہی کہ کارخانۂ عالم میں موثر طاقت باری تعالیٰ کی ہے اور خلاف تنزیہ اس لئے کہ جب خیر و شر، طاعت و معصیت اور ایمان و کفر سب فعل خدا ہیں اور دیگر کسی کو ان میں کوئی دخل نہیں تو پھر ایسی صورت میں جب سب کچھ اللہ تعالیٰ نے کیا تو دوسرے کو سزا کیوں دی؟ ثواب و عقاب اور جنت و دوزخ کا تعلق مکلفین سے ہے اور کون سا بادشاہ ہے جو اپنے کئے کی سزا دوسرے کو دے اس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ قائم نہیں رہتی بلکہ نقص و عیب کا اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ عدل اور انصاف کے خلاف ہے کہ کرے خود مگر اس کو بھگتے کوئی دوسرا۔

یہی چیز معتزلہ کے پیش نظر تھی کہ اس میں کمالات اور عدل و انصاف خداوندی پر حرف آتا ہے اس لئے انہوں نے یہ قول کیا کہ افعال انسانیہ ارادہ انسانیہ سے صادر ہیں اور انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اس لئے سزا و جزاء کا حقدار ہے اور ان کی نگاہ تنزیہ پر گئی اور اللہ تعالیٰ کو عیب اور ظلم سے پاک سمجھا اور جب وہ ممکن ہے کہ مکلف کو اعمال پر جو سزا اور جزا دی جاتی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ مکلف اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اس لئے وہ اپنے کئے کا انعام اور سزا پائے گا۔ اس سے متکلمین نے ایک قصہ نقل کیا ہے کہ کشتی میں ایک سنی اور ایک معتزلی سوار تھے جب ان کی ایک دوسرے پر نگاہ پڑی تو معتزلی نے سنی پر طنز کرتے ہوئے کہا:

للسنی سبحان من تنزه عن الفحشاء

سنی نے جواباً کہا

سبحان الذی لا یجری فی ملکه الا ما یشاء

اس سے معلوم ہوا کہ جبریہ کے نزدیک تعظیم پیش نظر تھی اور قدریہ کے پیش نظر تنزیہ تھی اور وہ ہے کہ کتب کلام میں جہاں معتزلہ کا مذہب بیان ہوتا ہے ان کو کافر نہیں کہا جاتا۔ تنزیہ اور تعظیم کا مجموعہ خدائی ہے۔

اللہ تعالیٰ وہ ہے جو مسبح اور محمود ہو۔ بعض متشدد متکلمین نے کہا کہ جب مشرکین کو کافر کہا جاتا ہے تو افعال عباد کے خالق کو جو ماننے والے ہوں کافر کیوں نہ کہا جائے؟ بلکہ یہ کہا المعتزلة اشد من المجوس۔ کہ وہ دو خدا مانتے ہیں۔ خالق الخیر اور خالق الشر جن کے مشہور نام یزدان اور اہرمن ہیں۔ خالق الخیر کو وہ نور مانتے ہیں اور خالق الشر کو ظلمت مانتے ہیں یہ گروہ اب تک موجود ہے۔ متنبی نے شاعرانہ انداز میں اس کی تعریف کی ہے۔

کم لظلام اللیل عندی من ید تخبر ان المانویه تکذیب

حقیقت یہ ہے کہ محض اس کے کہنے سے کہ افعال عباد کا خالق عبد ہے۔ یہ شرک فی الحقیقت نہیں اور اس میں شک نہیں کہ معتزلہ کے اسلام پر احسانات ہیں۔ اصول فقہ کا فن انہوں نے ایجاد کیا ہے، علم کلام انہی کے سبب پیدا ہوا۔ علامہ زمخشریؒ کو دیکھو کہ نکات بلاغیہ کے اظہار سے کشاف کے برابر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ شرک سے بچنے کے لئے معتزلہ نے یہ توجیہ کی ہے کہ افعال عباد اگر مخلوق عباد ہیں لیکن خود عباد اور اسباب فعل عباد مخلوق خدا ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ افعال عباد کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک عالم بالمنفعت خواہ منفعت حقیقۃً ہو یا وہمیہ مثلاً گناہ کو وہمی فائدہ اور لذت کی خاطر کیا جاتا ہے۔ دوم قدرۃ علی الفعل، سوم ارادہ متعلقہ بالفعل اور چہارم خود فاعل۔

یہ چاروں چیزیں مخلوق خدا ہیں۔ تو اس اعتبار سے باری تعالیٰ مسلک معتزلہ پر خالق افعال عباد بالواسطہ ہوگا۔ اور اللہ جل مجدہ کے کچھ افعال بالواسطہ ہیں اور کچھ بلاواسطہ ہیں جیسے احراق بتوسط سلطان النار انه تخلیق بواسطہ طعام تو حکمت تکلیف کے ماتحت افعال عباد کی تخلیق بالواسطہ ہوئی کیونکہ اگر بالذات ہوتی تو انسان کا مکلف ہونا بے فائدہ ہو جاتا اس توجیہ کے پیش نظر اہل سنت والجماعت تکفیر معتزلہ میں متردد ہیں گو بعض متشددین نے تکفیر بھی کی ہے لیکن اکثر اس کے خلاف ہیں۔ باقی جو حدیث شریف مشکوٰۃ

شریف میں آئی ہے کہ القدریہ مجوس هذه الامة محدثین نے اس کو ضعیف اور ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ جن میں سے ایک مجد الدین فیروز آبادی ہیں یہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے بھی استاذ ہیں۔ انہوں نے بخاری شریف کے ۱/۴ حصہ کی تشریح بیس جلدوں میں کی ہے جس کا نام فتح الباری فی مسیح البخاری ہے ان کی کتاب جس کا نام سفر السعادۃ ہے انہوں نے اس میں اسے موضوع قرار دیا ممکن ہے کہ کوئی بگڑ چکا ہو اور اس نے اس حدیث کو وضع کر لیا ہو۔

اب ہم ماتریدیہ کی تائید میں باقی مذاہب پر اختصاراً تنقید کرتے ہیں۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کا مسلک اختیار کیا ہے منہاج السنۃ النبویہ فی نقص کلام الشیعہ والقدریہ میں انہوں نے اس مسلک کی تائید کی ہے اور دیگر مذاہب کی تردید کی ہے حالانکہ وہ اکثر متکلمین کے خلاف ہیں۔ جبریہ کا مذہب عقلاً و نقلاً باطل ہے اگر بقول ہمارےؒ اشاعرہ بھی جبری ہیں تو وہ بھی اس سلسلہ میں داخل ہوں گے کیونکہ افعال اختیاریہ اور افعال اضطراریہ میں فرق بدیہی ہے کحرکۃ ید الکاتب و کحرکۃ المرتعش ہر انسان اس میں فرق محسوس کرتا ہے تو افعال اختیاریہ میں قول بالجبر انکار عن البداہتہ ہے۔

نقلی حصہ میں ترتیب ثواب و عقاب علی الافعال الاختیارہ والانسانیہ قرآن مجید اور حدیث شریف دونوں میں تردید جبریہ میں حجت ہے کیونکہ افعال جبریہ قابل مواخذہ نہیں۔ پتھر اگر پہاڑ سے گرے اور کوئی اس سے مرجائے تو یہ شرعاً اور قانوناً قابل مواخذہ نہیں۔

تردید قدریہ:

قدریہ کا مذہب بھی عقلاً و نقلاً باطل ہے۔ انہوں نے افعال مخلوق کو مخلوق انسان قرار دیا کیونکہ خلق کا حاصل اعطاء وجود ہے اور اعطاء وجود واجب الوجود کا حق ہے۔ اگر انسان کو یہ طاقت ہو کہ وہ کسی چیز کو وجود دے سکے تو ایک وجود اور دوسرے وجود میں فرق نہیں ہے اور اعتبار سے فرق ہو سکتا ہے مگر وجود کے اعتبار سے فرق نہیں۔ تو پھر یہ ضروری ہوا کہ اپنے فعل کے سوا دوسری چیز کو بھی وجود دے سکے لیکن دوسری چیز کو وجود دینے کے معتزلہ بھی

قائل نہیں۔ مزید جیسے پہلے گذرا کہ اعطاء وجود کے لئے تفصیلات وجود کا علم ضروری ہے۔ مثلاً نماز میں اپنے اعصاب کی حرکات کا علم اسے نہیں ہوتا اور حقیقت نماز میں بھی اسے سہو ہو جاتا ہے اور انسان خطاء و نسیان سے مرکب ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں۔

نقلی حیثیت سے بھی واضح ہے قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

واللہ خلقکم وما تعملون، معلوم ہوا کہ خالق الانسان واعمال الانسان خدا تعالیٰ ہے اور امر بین بین ہے جو ماتریدیہ کا مذہب ہے کہ انسان اپنے اعمال کا کاسب ہے خالق نہیں اور کسب بھی مؤثر ہے اور شاید انہوں نے کسب کا لفظ خود قرآن مجید سے لیا ہو۔ تلک امۃ قد خلت لها ما کسبت، اس میں اللہ تعالیٰ کی خالقیت بھی برقرار ہے اور انسان کی مکلفیت بھی باقی ہے۔

تعریف کسب:

میرے استاد محترم علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ نے کسب کی تعریف واضح کی ہے اور اسے نظم بھی فرمایا کہ کسب کے اعتبار سے بندہ کو اختیار ہے۔

یا صاحبی ای الکلام بقدرتک
طویل وتحریر الخلاف یطول
وفیک اختیار ولیس منک زوالک
لجبر اختیار لا یکی کذھول
واما اختیار مستقل فانہ محال
فلا یسئلک عنہ مسئول
فافعال منا علیٰ اختیارنا
ولکن نحو القدیر یؤول
وھذا ھو الکسب الذی کلفوا بہ
ففیہ اقتصاد فلیکنک قبول

فیورث شرشراً ما ینبغی لہ
فیزعمہ القلم الصریح جھول
مما یراث خبث البذر خبث نباتہ
طباعاً ولا یاتیہ قال یقول
فلیس جزاء ذالک عیر حفالنا
ولکن سرا حال سوف یزول

حضرت شاہ صاحب نوراللہ مرقدہ کی تحریر کا لب لباب یہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں مختار ہے اور اختیار میں مجبور ہے۔ یعنی افعال کا وجود اور عدم اس کے اختیار میں ہے اور اختیار کا وجود وعدم اس کے اختیار میں نہیں۔

یعنی مختار فی افعالہ و مجبور فی اختیارہ۔

تشریح اختیار:

تشریح سے قبل چند چیزوں کا علم ضروری ہے۔

(۱) قوتِ عاملہ۔ (۲) قوتِ عاقلہ (۳) آلاتِ عمل

آلاتِ عمل: اطاعت ہو یا معصیت اس میں آلاتِ عمل کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور آلاتِ عمل سے مراد اعضاء انسانی ہیں ان کے بغیر طاعت اور معصیت کا وجود نہیں ہو سکتا۔

قوۃ عاملہ:

قوۃ عاملہ سے مراد قدرۃ انسانی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو وہ قدرت دی ہے کہ اگر انسان ان آلات کو استعمال کرے تو کر سکتا ہے۔ یہ قدرۃ زندگی میں ہوتی ہے موت کے بعد نہیں۔ میت میں قوتِ عاملہ نہیں ہوتی حی میں ہوتی ہے۔ قوۃ عاملہ ان آلات سے کام لیتی ہے۔ طاعت ہو یا معصیت، خیر ہو یا شر، نیکی ہو یا بدی تو حقیقت میں آلات قوۃ عاملہ کے محکوم ہیں اور قوۃ عاملہ قوۃ عاقلہ کی محکوم ہے۔

قوۃ عاقلہ:

قوۃ عاقلہ کے ذمہ دو کام ہیں ایک افعال انسانیہ میں منفعت اور مضرت کا تصور۔ منفعت کے

تصور کی صورت میں ارادہ کا تعلق وجود فعل کے ساتھ ہو جاتا ہے تو قوۃ عاملہ نے اولاً تصور منفعت فعل کیا اور پھر تعلق ارادہ کیا۔ ارادہ تعلق کے بعد ہے جو قوۃ عاقلہ کا محکوم ہے۔ یعنی عاملہ حرکت میں آتی ہے اور اس نے آلات استعمال کئے تو فعل وجود میں آیا اور مضرت کی صورت میں جب قوۃ عاقلہ نے عدم فعل میں منفعت دیکھی تو ارادہ ترک سے متعلق ہوا اور عاملہ نے محکوم کی حیثیت سے اس کی پابندی کی اور کف عن الفعل کیا۔

اب متکلمین نے جو ارادہ کی تعریف کی ہے وہ مندرجہ ذیل ہے۔

صفة توجب تخصيص احد المقدورين فى احدالاوقات؛

جس سے معلوم ہوا کہ ہر فعل کا وجود وعدم تحت القدرت ہے ارادہ نے ایک ٹھہرایا یہ ارادہ اختیار ہے یا اس کا دوسرا نام اختیار ہے مثلاً انسان کا دوسرا نام آدمی ہے۔ اب اس کے بعد جو افعال صادر ہوتے ہیں وہ اختیار کے تحت صادر ہوتے ہیں۔ کیونکہ ارادہ و اختیار نے اس فعل کے وجود کو عدم پر ترجیح دی تو وجود میں آیا لیکن انسان خود اختیار میں مجبور ہے اس لئے کہ ارادہ و اختیار نے اس فعل کے کرنے کو طے کیا اور تب فعل موجود ہوا تو معلوم ہوا کہ ارادہ و اختیار سے موجود ہوا یا وجود میں آیا۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ طے کرنا یا ترجیح دینا یہ اختیار ہے یا قوۃ ارادی کی یہ صفت ترجیح اس کے اختیار میں ہے یا نہیں؟ جیسے آگ کی صفت جلانا ہے ایسے ارادہ کی صفت طے کرنا ہے۔ تو ارادہ نے یہ صفت اپنے آپ پیدا کی یا بزور کسی نے ٹھونسی؟

اہل سنت اور تمام فرق اس پر متفق ہیں کہ قوۃ ارادی اور اس کی یہ صفت خدا کی مخلوق ہیں۔ قوۃ ارادی نے بھی اپنے آپ کو پیدا نہیں کیا اور نہ اپنی اس صفت کو پیدا کیا۔ گویا موصوف اور صفت دونوں مخلوق خدا ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ انسان اپنے افعال میں مختار ہے مگر اپنے اختیار میں مجبور ہے۔

جہاں نصوص اختیار ہیں وہاں اختیار افعال ہیں اور جہاں نصوص جبر ہیں وہاں اختیار کا جبر ہے۔ ابن ھمامؒ نے ہمارے نزدیک سب سے بہتر حل کیا ہے انہوں نے مسایرہ اور دیگر

کتبِ کلام میں اس پر کلام کیا ہے۔

پہلے تمہیدی طور پر یہ بات سمجھ لیں کہ قصد اور ارادہ ایک چیز ہے جس قصد پر فعل مرتب ہوا ہو اس کو قصد مصمم کہتے ہیں اور جس پر فعل مرتب نہ ہو اس کو قصد غیر مصمم کہتے ہیں۔ مثلاً قصد قصد الصلوٰة قصداً مصمماً۔ اور اس کا قصد مصمماً یہ ہے کہ نماز وجود میں آئے ورنہ قصد غیر مصمم ہو گا۔ ابن ہمامؒ کہتے ہیں کہ حل مسئلے کے لئے بندہ کی طرف سے ایک حد تک اپنے افعال میں موثر ہونا ضروری ہے۔

معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ قدرۃ عبادت کو دخل ہے یا نہیں؟ یعنی قدرت عباد افعال میں موثر ہے یا نہ؟ کیونکہ نقیض میں واسطہ نہیں ہو سکتا۔ اگر موثر ہے تو قدر ہوا اور اگر غیر موثر ہے تو جبر ہوا یہی وجہ ہے کہ معتزلہ نے اپنی کتب میں اہلسنت کو مجبرہ کہا ہے۔ امام بخاریؒ نے خلق افعال العباد نامی ایک مستقل کتاب اس مسئلہ پر تصنیف کی اس میں زیادہ تر آیات اور احادیث کو جمع کیا گیا ہے مگر حل مسئلہ نہیں ہے۔

فتح الباری جلد ۱۳ میں یہ مسئلہ ہے حافظ ابن حجرؒ نے نقول کا بڑا ذخیرہ جمع کیا ہے لیکن حل مسئلہ نہیں کیا۔ ابن ہمامؒ اس تمہید کے بعد فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ کل کائنات جواہر ہوں یا اعراض مخلوق خدا ہیں اور انسان ان کو مخلوق خدا مانے اور ایک قصد مصمم کو مستثنیٰ کر دے نہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ اس کا خالق نہیں ہو سکتا بلکہ اس وجہ سے کہ خالق نے اسے عبادت کی طرف لاجل حكمة الشرائع والتكليف والمجازه مفوض کیا اور اس استثنائی چیز کی وجہ سے انسان کاسب ہے۔ اور باقی وہ عمل جس کی طرف قصد مصمم متوجہ ہو جاتا ہے وہ مخلوق خدا ہیں اور اس کا عدم سے وجود میں لانا اور اس کی تخلیق کرنا خدا تعالیٰ کا کام ہے اس میں اللہ تعالیٰ خالق ہوا اور بندہ کاسب ہوا۔ خالق اس لئے کہ اعمال انسانیہ کا عدم سے وجود میں لانا تخلیق خداوندی سے ہے اور ان کی طرف قصد کا متوجہ ہو جانا یہ منجانب عباد ہے۔

فاضل بہاریؒ نے رسالہ جبر و قدر میں یہ تقریر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یوں سمجھئے کہ مثلاً

زید مصلی ہے۔ یہاں چند چیزیں ہیں جن میں سے ایک زید ہے جو فاعل صلوٰۃ ہے اور دیگر وہ چیزیں ہیں جن پر صلوٰۃ موقوف ہے مثلاً علم، بمنفعت الصلوٰة اور قدرة على اداء الصلوٰة اور ارادة الصلوة اور فاعل صلوٰة چونکہ جوہر ہے وہ بالاتفاق مخلوق خدا ہے۔

باقی تین چیزیں ہیں۔ قوۃ عاقلہ جو تصور منفعت کرتی ہے دوم قدرت علی الصلوۃ سوم ارادۃ للصلوۃ ان کے متعلق حضرت بہاریؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کے خالق خدا تعالیٰ ہیں۔ یعنی قوۃ عاقلہ، قوۃ ارادیہ اور قدرۃ لاداء الصلوۃ مخلوق خدا ہیں اور آخری چیز یعنی صلوۃ وہ اہل سنت کے نزدیک مخلوقِ خدا ہیں اور اس کا عدم سے وجود میں لانا خدا تعالیٰ کا کام ہے۔ انسان کا کاسب ہونا اس اعتبار سے ہے کہ ایک صفات میں مثلاً ایک قوۃ عاقلہ ہے اور دوم اس کا متوجہ کرنا ایک قدرت ہے تو دوم اس قدرۃ کو نماز کی طرف متوجہ کرنا ہے۔ اسی طرح سوم قوۃ ارادی ہوئی۔ تو کل تین اضافات ہیں جو متخلل بین الطرفین ہیں مثلاً قوۃ عاقلہ اور منفعت نماز میں قوۃ عاقلہ کو متوجہ کرنا ہے کہ منفعت کا تصور کرنا ہے۔ یہ توجہ شئی الی شئی ہے۔

حضرت فاضل بہاریؒ فرماتے ہیں کہ مصلی اور قوی ثلثہ اور نفس صلوۃ سب موجودات خارجیہ ہیں اور موجودات خارجیہ کو وجود دنیا تخلیق ہے اور اللہ تعالیٰ ان کا خالق ہے۔ باقی اضافات ثلثہ یعنی متوجہ کردن قویٰ ثلثہ یہ موجودات ذہنی ہیں اور وجود ذہنی بہ نسبت وجود خارجی کے کمزور چیز ہے۔ ان اضافاتِ ثلثہ کی وجہ سے انسان کاسب ہے۔ اس سے فاضل بہاریؒ نے مصداقِ کسب کو متعین کیا۔ اس کسب کی وجہ سے انسان مکلف مجاز اور مُثاب و معاقب ہے۔

چوتھی رائے حضرت امام ابن تیمیہؒ کی ہے یہ رائے زیادہ صائب ہے۔ شیعہ اور معتزلہ خلق افعال میں متحد ہیں۔ انسان کو خالق مانتے ہیں۔ ابن علی تلمیذ طوسی نے اہلسنت کے خلاف ایک کتاب لکھی جس کا رد حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا اور اس کا نام منہاج السنۃ النبویہ فی نقض کلام الشیعہ والقدریہ ہے۔ اس میں ایک مسئلہ یہ خلق افعال عباد کا بھی ہے۔ ان کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے ارادہ الٰہیہ اور ارادہ انسانیہ میں فرق کیا ہے۔ ارادہ انسانیہ میں یہ

بات ہے کہ انسان کا ارادہ دوسرے انسان نے اگر اس کے ارادے کے خلاف کام لینا چاہے تو جبر کے سوا نہیں لے سکتا۔ مثلاً ایک بچے کو اگر مدرسے لے جانا چاہیں اور وہ نہ جانا چاہے تو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ آپ اس پر جبر کریں یا ایک مریض کا آپ آپریشن کرنا چاہیں اور وہ آپریشن نہ کرانا چاہتا ہو تو یہاں جبر کے سوا اور کوئی چارہ ہی نہیں۔

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ انسان کے ارادے کے برخلاف ہر صاحب ارادہ سے بالارادہ بھی کام لے سکتا ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ایک توسیع اور فراخی ہو گئی۔ مثلاً عباد جو افعال کرتے ہیں خواہ ایمان ہو یا کفر، طاعت ہو یا معصیت تو جبر کے علاوہ اللہ تعالیٰ ان عباد سے ان کے اپنے ارادے کی بنیاد پر یہ چاروں کام لے سکتا ہے اور وہ لینا کیسے ہو گا؟ کہ جب عباد اپنے ارادے کو اعمال سے متعلق کریں گے تو اللہ تعالیٰ اپنا ارادہ ان اعمال کے ساتھ اس شکل میں متعلق فرمائے گا کہ یہ اعمال بالارادہ عباد سے صادر ہوں مثلاً ایک بچہ اپنے ارادے سے سکول نہیں جاتا اسے بالجبر لے جانا پڑتا ہے تو بچے کے والدین ایسی صورت میں کسی بزرگ کے پاس جاتے ہیں کہتے ہیں کہ آپ دعا کریں بچے کو پڑھنے کا شوق پیدا ہوتا کہ یہ اپنے شوق اور ارادے سے خود بخود مدرسے جانے لگے۔ بزرگ نے دعا کی اور اللہ تعالیٰ نے سن لی۔ مطلب یہ ہوا کہ جو منشاء والدین کا تھا اس کی تکمیل بچے نے کی مگر اپنے ارادے سے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ اپنے منشاء کے مطابق جیسے اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ کچھ مومن ہوں اور کچھ کافر، کچھ مطیع ہوں اور کچھ عاصی تو انسان یہ چاروں چیزیں اپنے ارادے سے کرلیتا ہے۔ تو منشاء الہیٰ کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

اس طریقے سے حضرت حافظ ابن تیمیہؒ کا مطلب یہ ہوا کہ اعمال کا خالق خدا تعالیٰ ہے اور عدم سے وجود میں وہی لاتا ہے اور ارادۂ بندہ کو بھی دخل ہوا۔ اس کے بعد چند صفحات ہیں جن میں آپ نے اشعریوں پر سخت تنقید کی ہے کہ اعمال کو انہوں نے وابستہ خدا تعالیٰ سے کیا انسان سے ان کی وابستگی بدیہیات سے ہے اور امور غیر اختیاریہ کی مثال دی کہ

هذه الثمرة من هذه الشجرة وهذا الزرع من هذا الارض

تو جب غیر اختیاری انتساب سے اللہ تعالیٰ کی شان میں کمی نہیں آتی اور اگر عمل انسان کی طرف منسوب ہو تو پھر شان الہیٰ میں کیا فرق آئے گا؟ پھر آپ نے یہ آیت لکھی۔

افرأيتم ما تحرثون أانتم تزرعونه ام نحن الزارعون۔

یہاں فعل حرث کو انسان کی طرف منسوب کیا اور زرع کو اپنی طرف حالانکہ انسان کو زرع میں دخل ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی عادت جاری ہے کہ وہ ترتیب زرع یعنی نباتات کی تخلیق کرتا ہے اور ان کو عدم سے وجود میں لاتا ہے جبکہ بندہ کی طرف سے فعل حرث ہو تو اس طرح اعمال کی کھیتی کی تخلیق ارادہ باری تعالیٰ سے ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے ارادہ وابستہ ہو جو عمل حرث کی طرح ہے۔

توجیہ پنجم: یعنی پانچویں رائے جو حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ کی تالیفات سے ماخوذ ہے مگر اس کی تفصیل ہم اپنی طرف سے کریں گے۔

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک خلق ہے اور دوم کسب۔ اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے مگر اس کا کاسب بندہ ہے۔ خلق اعمال کا معنی یہ ہے کہ اعمال کو عدم سے وجود میں لانا اور کسب کا معنی یہ کہ تعلق الارادہ بالعمل اگر ہم کہیں کہ اللہ تعالیٰ خالق الاعمال

ای مخرجها من العدم الی الوجود

اور العبد كاسب الاعمال الی علق الارادة بها،

تو خلق جو اللہ تعالیٰ فرمائے گا ارادہ ہی سے فرمائے گا۔ پھر فرماتے ہیں کہ تعلق ارادة العبد شرط ہے تعلق ارادہ باری تعالیٰ کے لئے اور یہ ظاہر ہے مثلاً اگر انسان کا ارادہ نماز پڑھنے کا نہ ہو تو اللہ تعالیٰ تخلیق نماز نہیں فرماتا۔ یہ شرط عادی ہے یعنی اللہ تعالیٰ فاعل مختار میں خلق فعل اس وقت کرتا ہے جب وہ فعل کا ارادہ کرے۔

سوال: اس میں ضمناً یہ معلوم رہے کہ قرآن مجید کی آیت جس سے جبریہ نے استدلال کیا یہ ہے وما تشاؤن الا ان يشاء الله کہ تم بغیر ارادہ الہیٰ کے ارادہ نہیں کرسکتے۔ تو معلوم ہوا کہ ارادہ الہیٰ ارادہ عبد کے لئے شرط ہے۔

جواب: کہ اللہ تعالیٰ مقام اور محل کے قرینہ سے اپنی موثریت کا اظہار فرماتے ہیں اور معنی یہ

ہیں کہ

وما تشاؤن شیئاً فیوجد الا ان یشاء اللہ

تو یہاں مشیتِ الہٰی پر جو معلق ہے وہ عبد کی مشیت مطلقہ نہیں بلکہ مشیت موثرہ ہے۔ یعنی تمہارا ارادہ کام نہیں کر سکتا جب تک ارادہ الہٰی نہ ہو وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید نے نفس مشیتِ انسان کو ثابت کیا ہے۔ جیسے آیت من شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر تو معلوم ہوا کہ یہاں مشیت موثرہ ہے مشیتِ مطلقہ نہیں تو یہ ایسے ہوا کہ فرض کرو کہ کچھ اختیارات صدر کے ہوں یا کچھ گورنر کے نہ ہوں یا ہوں مگر کمشنر کے نہ ہوں ایسی صورت میں اگر کمشنر کسی کو عہدہ دینا چاہئیے تو کہا جائے گا کہ کمشنر صاحب آپ چاہتے ہیں کہ فلاں کو یہ عہدہ ملے مگر کہا جاسکتا ہے کہ جب تک گورنر صاحب کی مشیت نہ ہو اسے عہدہ نہیں مل سکتا۔

اعمال انسانیہ میں حرف آخر یہ ہے کہ ارادۂ عباد مکمل شرط ہے اور موجد عمل ہے اب سوال یہ ہے کہ جب جبر و قدر کی تصویر یہ ہو تو ثواب و عقاب کا تعلق موجد عمل سے ہوا یا مکمل شرط سے ہوا۔ معتزلہ حیران ہیں کہ یہ شرط کیا چیز ہے؟ اس بارہ میں ایک مثال یہ ہے کہ دنیا کے قوانین میں بھی ایسی چیزیں موجود ہیں کہ عامل کو سزا نہیں ہوتی شرط کی تکمیل کرنے والے کو ہوتی ہے۔ جیسے ریلوے میں یہ قاعدہ ہے کہ اگر دن کا وقت ہو تو اسٹیشن کی حدود میں گاڑی داخل ہو تو اس کے لئے شرط ہے کہ انہیں علم ہو کہ لائن فارغ ہے۔ اس چیز کا نشان سبز جھنڈی ہے ورنہ سرخ جھنڈی اور رات کو سرخ اور سبز رنگ کا شیشہ ہوتا ہے اب بالفرض جھنڈی والے نے سبز جھنڈی غلطی سے ہلائی اور گاڑی چل پڑی تو ریلوے قواعد کے مطابق سبز جھنڈی والے نے ڈرائیور کو گاڑی چلانے کا حکم دیا مگر درحقیقت ریلوے لائن پر دوسری گاڑی کھڑی تھی جس سے ٹکر ہو گئی اور بیس آدمی مارے گئے۔ عدالت میں جھنڈی والے نے کہا کہ اس حادثے کی ذمہ داری انجن ڈرائیور پر ہے کیونکہ یہ تصادم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک گاڑی حرکت نہ کرے کیونکہ میں دور تھا اس لئے آرڈر دینے والے گارڈ اور ڈرائیور کو سزا دو۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ ہم تو صرف سبز جھنڈی کو دیکھتے ہیں ہمیں اور کیا علم۔

تو اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ جس نے ریل چلانے کا عمل کیا ہے اس کو سزا ملے گی یا

جھنڈی ہلانے والے کو؟ تو ظاہر ہے کہ جھنڈی ہلانے والا مجرم ہے۔

تو جب انسان اپنا ارادہ متعلق کر دیتا ہے تو گویا اس نے جھنڈی ہلائی تو یہ جھنڈی ہلانا ارادہ الٰہی کے لئے دعوت ہے۔ تو بندہ مجرم ہوا بندہ پکڑا جائے گا اور اگر قیامت کے روز کوئی یہ کہے کہ کام تو نے کیا سزا میں کیوں بھگتوں؟ تو خدا تعالیٰ فرمائے گا کہ یہ ہماری عادت ہے کہ ریلوے قانون ہے اسی طرح جب تم نے ارادہ متعلق کیا تو ہم بھی کریں گے۔ اعمال انسانی کے ساتھ انسانی ارادہ کا تعلق اللہ تعالیٰ کے تعلق ارادہ کے لئے شرط ہے۔ جب بندہ اپنا ارادہ متعلق کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس فعل کے ساتھ اپنا ارادہ متعلق کر کے فعل کو موجود کرے گا۔

ایسا کیوں ہوتا ہے؟

بندہ فاعل مختار ہے اللہ تعالیٰ کا ارادہ اگر متعلق نہ ہو تو بندہ فاعل نہیں رہے گا کیونکہ جب یہ طے ہو چکا ہے کہ فعل کا وجود اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوتا ہے کیونکہ خالق وہی ہے تو اولیکہ ارادہ باری تعالیٰ متعلق نہ ہو تو فعل موجود نہ ہو۔

اب کاروائی یوں ہو گی کہ بندہ کا ایک فعل مثلاً نماز سے ارادہ متعلق کرتا ہے لیکن نماز وجود میں جب آئے گی کہ اللہ تعالیٰ اپنا ارادہ متعلق کردے ورنہ نماز موجود نہ ہو گی۔ اگر بندہ نماز کا ارادہ کرے اور اللہ تعالیٰ وجود صلوٰۃ سے ارادہ متعلق نہ کرے پھر انسانی ارادہ کے تعلق کے باوجود نماز موجود نہ ہو گی تو بندہ مجبور ہو جائے گا کیونکہ مجبور وہ ہے جو چاہے وہ نہ ہو اور مختار وہ ہے جو چاہے وہ ہو۔

لیکن عمل ہونا یا نہ ہونا وابستہ ارادہ باری تعالیٰ سے ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے بندہ کو مختار بنانے کے لئے بطور عادت اللہ کے یہ ضابطہ رکھا ہے کہ بندہ ارادہ متعلق کرے تو میں بھی کروں تا کہ وہ ارادہ انسانی اپنی منشاء میں کامیاب ہو اور مراد چیز وجود میں آجائے تو ارادہ باری تعالیٰ مختاریت عبد کی تکمیل ہے۔

نمبر ۱: توجیہ ششم کا حاصل بھی یہی ہے کہ حضرت تھانویؒ نے ختم اللہ کی تفسیر میں لکھا

ہے فرماتے ہیں کہ بندہ اپنے ارادے کی وجہ سے کاسب ہے اور تخلیق عمل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ خالق ہے لیکن عادۃ اللہ جاری ہے کہ ارادہ باری تعالیٰ تخلیق عمل تب کرے گا جب بندہ کا ارادہ اس عمل سے متعلق ہو جائے گا اگر وہ بندہ عمل کو پیدا نہیں کر سکتا لیکن تعلق ارادہ کی وجہ سے اس پر گرفت ہے۔ اس کی مثال آپنے یہ دی ہے کہ ایک قوی شخص دوسرے کمزور شخص سے کہے اور وہ قوی شخص حاکم بھی ہے کہ میدان میں جو بھاری پتھر پڑا ہے ہمارے قانون میں اسے اٹھانے کے ارادے سے ہاتھ لگانا منع ہے اگر چہ تو اٹھانے کے ارادے سے ہاتھ لگائے تو تجھ سے یہ پتھر اٹھ نہیں سکتا۔ لیکن ہمارے قاعدہ میں یہ ہے کہ جو اسے اٹھانے کے ارادے سے ہاتھ لگائے گا ہم خود اسے اٹھوا دیں گے مگر پھر اس سے یہ باز پرس ہو گی کہ تم نے اٹھانے کے ارادے سے ہاتھ کیوں لگایا؟ اب تخلیق اعمال کو بھاری پتھر سمجھو اور یہ اتنا بھاری کام ہے کہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں کر سکتا اگر وہ عمل گناہ ہے تو اللہ تعالیٰ کا ضابطہ یہ ہے کہ بندہ اپنا ارادہ اس سے متعلق نہ کرے اگر چہ وہ متعلق بھی کرے تو وہ اس کا خلق نہیں کر سکتا لیکن اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جیسے گزشتہ مثال میں ہاتھ لگانے سے خود اٹھوائے ہیں اسی طرح ارادہ سے تخلیق عمل ہو جاتا ہے۔ تو گرفت اس پر ہو گی کہ اٹھانے کے ارادے سے ہاتھ کیوں لگایا؟

نمبر ۲: مثال دوم از حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ قیامت میں اگر ابو جہل یہ سوال کرے لم تعذبنی یا رب العلمین؟ اور اللہ تعالیٰ جواب دے۔ لانک کفرت یا اباجهل۔
ابو جہل یہ جواب دے۔ ماکفرت بل انت خلقت فی الکفر۔
تو اللہ تعالیٰ کہے گا۔ ما خلقت فیک الکفر الا بعد ما کسبت الکفر قصداً مصمما فلم قصدت فبهت ابو جهل۔ (بہت خوب)

معتزلہ کو بڑی مشکل اس لئے پیش آئی کہ اگر اللہ خالق اعمال ہو تو اعمال میں خیر و شر دونوں ہیں۔ برائی ہے اس سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ خلق کو اللہ تعالیٰ سے ہٹا کر بندہ کے ساتھ متعلق کیا جائے۔

جواب: ہمارے متکلمین نے اس کا مختصر جواب یہ دیا ہے کہ خلق شر شر نہیں بلکہ کسب شر ہے۔ تو شر کا کاسب شریر ہے خالق نہیں۔

حضرت مولانا تھانویؒ کا مقولہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر ہے پر شریر نہیں۔ اس کی وضاحت آئے گی۔ الزامی جواب یہ ہے کہ جواہر میں معتزلہ خالق خدا تعالیٰ کو مانتے ہیں جھگڑا صرف اعمال عباد میں ہے تو ابلیس شر ہے مگر اس کا خالق تم خدا تعالیٰ کو مانتے ہو۔ تو اس کا جو جواب تمہارا وہی ہمارا ہو گا اور ابلیس ان تمام اشرار کا سرچشمہ ہے اور اس کا خالق تمہارے نزدیک خدا تعالیٰ ہے۔

ابن نیر نے حاشیہ کشاف میں بیان کیا ہے کہ اعمال کی تعداد عاملین سے زیادہ ہے کیونکہ عامل ایک آدمی ہے مگر وہ سینکڑوں عمل روزانہ کرتا ہے مثلاً حرکت بھی ایک عمل ہے جو آدمی کئی بار دن میں ارادی اور غیر ارادی طور پر کرتا ہے۔ گویا مخلوقات عبد مخلوقاتِ عباد سے زیادہ ہوگی۔

بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے   بنائے خاک سے دو صد ہزار ابلیس ہم نے

معتزلہ کے مسلک میں لاتحصی مفاسد ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں جو مناسب جگہ پر بیان ہوں گے البتہ مختصراً اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ خلقِ شر شر نہیں بلکہ کسبِ شر شر ہے۔ اس پر اعتراض نہ ہو گا کہ شر کی نسبت کاسب اور خالق دونوں سے ہے اس لئے ایک کے حق میں خیر کا ہونا اور دوسرے کے حق میں شر کا ہونا کیسے ہو سکتا ہے؟

معتزلہ نے کہا کہ تعلق مع الشر خلقاً و کسباً شر ہے۔ یعنی جس طرح اس کا کاسب شریر ہے اسی طرح اس کا خالق بھی۔ لہذا خالق اللہ نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضابطہ عقلیہ ہے اور قیاس مع الفارق ہے کیونکہ آپ نے خدا تعالیٰ کو عباد پر قیاس کیا اور خلق کو کسب پر قیاس کیا اور یہی قیاس قیاس مع الفارق ہے جو غلط ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ فضلہ بالاتفاق نجس ہے جس چیز کا فضلہ سے تعلق ہو وہ بھی نجس ہے اور یہ عام قاعدہ بھی ہے کہ فضلہ سے جس کا تعلق ہو گا وہ بھی نجس ہو گا۔

تو ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ اگر گند پر دھوپ پڑے تو خود الشمس نجس ہے یا نہیں؟ تو جواباً یقیناً وہ نہیں کہیں گے۔ حالانکہ دونوں مخلوق ہیں۔ بلکہ ایک بزرگ کا مقولہ ہے کہ ضوء الشمس اسے اور زیادہ چمکاتی ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ غلط ہے۔

شر کا تعلق اگر اللہ تعالیٰ سے نہ ہو تو سرایت نہیں کرے گا اگر مخلوق سے ہو تو سرایت کرے گا۔ خود ہماری آنتوں میں گند ہے اور جسم کے ہر حصے میں جان (روح) بھی ہے مگر کوئی شخص اس بات کا قائل نہیں کہ روح آنتوں سے متعلق ہونے کی وجہ سے نجس ہے یا جسم نجس ہے۔

حضرت مولانا رومیؒ فرماتے ہیں۔

کفر ہم نسبت بخالق حکمت است　　　چوں کنی نسبت بما کفر آفت است

ازالہ اشکال معتزلہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ اہل سنت جب اللہ تعالیٰ کو خالق اور بندہ کو کاسب مانتے ہیں تو اس کا ثبوت کیا ہے؟ بلکہ قرآن مجید میں ظاہر اعمال کا انتساب عباد کی طرف ہے۔ ان الذین امنوا وعملوا الصلحت۔ تو معلوم ہوا کہ اس کا کوئی نقلی ثبوت موجود نہیں۔

جواب: متکلمین اسلام نے اس اعتراض کو نقل کر کے جواب دیا ہے کہ قرآن مجید سے دونوں چیزیں ثابت ہیں اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا بھی اور بندہ کا کاسب ہونا بھی تو یہ آیت پیش کی ہے۔

واللہ خلقکم وما تعملون۔ ما مصدریہ ہے تو معنی یہ ہوا کہ ای وعملکم اس سے معلوم ہوا کہ تعملون میں چونکہ عمل کا انتساب عبد کی طرف ہوا اور خلق کا انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف تو اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت خالقیت متعین ہو گئی۔ اب تعملون میں عمل کی نسبت جو عباد کی طرف ہوئی اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ انسان کو کوئی دخل نہ ہو جیسے جبریہ کہتے ہیں۔ تو انتساب غلط ہوا۔ کیونکہ جب وہ عمل ہی انسان کا نہیں ہے تو پھر انتساب کیا معنیٰ رکھتا ہے؟

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ انتساب الی العبد بطور خالقیت ہو گا جیسے معتزلہ کا خیال ہے اور یہ نص قرآن مجید کے خلاف ہے کیونکہ اس آیت میں خالق عمل خدا تعالیٰ کو بنایا گیا ہے اگر

عبد بھی خالق ہو تو تعدد خالق ہو گا جو غلط ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں تیسری صورت ہے۔

انتساب العمل الی الانسان من جھۃ الکاسبیۃ۔ جو ان تین کے علاوہ اور کوئی احتمال ہو نہیں سکتا۔ علامہ زمخشریؒ نے کشاف میں اس آیت کی تفسیر کے تحت اہل سنت کی اس تقریر کی تردید کی ہے کہ اس آیت سے قطعاً سنی مسلک ثابت نہیں ہوتا اور واضح کیا ہے کہ یہاں ما مصدریہ نہیں ہے بلکہ ما موصولہ ہے۔ ای الذی تعملونہ؛ یعنی بت اور تم مخلوق خدا ہو یعنی عابد اور معبود دونوں کا خالق خدا تعالیٰ ہے۔

صنم جوہر ہے اس میں کوئی جھگڑا نہیں۔ اس کی دو دلیلیں علامہ زمخشری نے دی ہیں۔ کہ ما اگر مصدریہ اور موصولہ دونوں طرح پر آتا ہے مگر یہاں قرآن مجید نے متعین کیا ہے کہ ما موصولہ ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے پہلے یہ آیت ہے۔

اتعبدون ما تنحتون واللہ خلقکم وما تعملون

علامہ زمخشریؒ فرماتے ہیں کہ ما تنحتون میں بالاتفاق ما موصولہ ہے ما مصدریہ نہیں کیونکہ ترجمہ غلط ہو جائے گا۔

اتعبدون حنتکم۔ لہذا ما موصولہ ہی ہو گا۔ دلیل انہوں نے یہ پیش کی ہے کہ سوق آیت مشرکین کی تردید کے لئے ہے اور یہ مقصود معتزلی تفسیر کے مطابق ہو سکتا ہے۔ اگر سنی مسلک کی تفسیر کے مطابق مطلب لیا جائے تو معنی صحیح نہیں بنتا بلکہ ایک معنی میں مشرکین کا ایک عذر ہو جائے گا کہ ہم نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو خلق کیا۔

حضرت امام رازیؒ نے اپنی تفسیر کبیر میں اس جگہ سپر ڈالدی ہے اور ان سے جو متاخرین علماء ہیں وہ بگڑے ہیں۔ امام رازیؒ لکھتے ہیں کہ یہاں ما موصولہ ہے اس لئے سنیوں کا استدلال صحیح نہیں۔ حضرت ابن تیمیہ نے بھی منہاج میں ما موصولہ قرار دیا ہے۔ ابن منیرؒ نے حاشیہ کشاف میں اس پر کلام کیا ہے اور ان کی غرض اس حاشیہ لکھنے کی بھی یہی تھی کہ اعتزالی جراثیم کو اس تفسیر سے ختم کیا جائے۔ ابن منیرؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں ما موصولہ ہونا ممکن نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ما موصولہ ہونے کی صورت میں لفظی اور معنوی خرابی لازمی آتی ہے۔

لفظی خرابی:

یہ ہے کہ قانون عربیت ہے کہ تقدیر خلاف الاصل ہے اس لئے جو کلام محتاج تقدیر نہ ہو وہ ارجح اور اسبغ ہوتی ہے اس سے جو محتاج تقدیر ہو اور ماموصولہ بنانے کی صورت میں ایک مقدر نہیں بلکہ متعدد مقدرات ماننے ہوں گے۔ مثلاً جب ماموصولہ ہو تو موصول کی طرف ضمیر اور عائد کا ہونا ضروری ہے تو یہاں ضمیر ماننا پڑے گا اور ما چونکہ اصنام سے عبارت ہے۔ حجریا کای او معدنیاً او خشبیاً اگر ترجمہ یہ کیا جائے کہ خدا تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے بتوں کو پیدا کیا جن کو تم نے بنایا حالانکہ بت عمل مخاطبین نہیں۔ کیونکہ پتھر ہو خشب وغیرہ مخلوق خدا ہیں اور نفس حجر معمول انسانی نہیں بلکہ اس کی شکل وصورت معمول انسانی ہے تو ایک اور تقدیر بھی کرنی پڑے گی۔ (تقدیر کا مطلب ہے کچھ محذوف ماننا)

وما تعملونہ ای شکلہ وصورتہ۔ بت میں دو چیزیں ہیں۔ ایک مادہ ہے وہ مخلوقِ خدا ہے اور دوم اس کی شکل ہے جو انسانی عمل ہے۔

معنوی خرابی:

معنوی خرابی یہ ہے کہ اگر معتزلہ کے مذہب پر ماموصولہ مانا جائے تو واللہ خلقکم وما تعملون کا معنی یہ ہوگا کہ خدا تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے بتوں کو پیدا کیا ہے۔

جواب ۱: حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن سمعانیؒ سے نقل کیا ہے۔

اتفق العقلاء علی ان الانسان لم یخلق اجساماً ولا جواھراً ولا یقال عملت جبلا او جملا او شجرا۔ تو معنوی خرابی یہ ہوگی کہ مسلک اعتزال پر اصنام کو معمول انسان ماننا پڑے گا حالانکہ وہ جواہر ہیں اور قائم بالذات ہیں اور یہ اجماع ہے کہ جواہر واجسام کا خالق انسان نہیں۔ جھگڑا صرف احداث واعمال میں ہے۔

جواب ۲: دوسرا جواب حافظ ابن تیمیہؒ نے منہاج میں دیا ہے اور آپ نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ ماموصولہ ہے کماقالت المعتزلہ مگر پھر بھی سنی مسلک ثابت ہوتا ہے اور مسلکِ اعتزال تب بھی ثابت نہیں ہوتا۔ آپ فرماتے ہیں۔ کہ پہلی آیت اتعبدون

ما تنحتون میں ماموصولہ ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ نے بطور توبیخ مشرکین سے کہا کہ تم ما تنحتون کی عبادت کرتے ہو۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ یہ عبادت قبل النحت ہے یا بعد النحت ظاہر ہے کہ قبل از نحت تو عبادت نہیں کرتے تھے اور بعد از نحت یقیناً تو معلوم ہوا کہ دخل فی المعبودیت صورۃ نحتیہ کو ہے کیونکہ یہ ٹکڑے شکل صنمی سے معبود بنے اور بعد از شکل معبود بنے۔ اب اگر دوسرے جملے میں ماموصولہ ہو تو مطلب یہ ہو جائے گا۔ وما تعملون ای معمو لکم یعنی الذی عملتموہ اور معمول صورۃ نحتیہ ہے احجار اور خشب وغیرہ نہیں۔ تو اس سے اعمال انسانی کا مخلوق خدا ہونا ثابت ہوا اور بطلان مخالفین بھی پیدا ہو گیا۔ تو اس صورت میں حضرت حافظ صاحبؒ کی تقریر پر ماموصولہ ہونے کی صورت میں بھی سنی مسلک ثابت ہو گیا۔

جواب ۳: تیسرا جواب علامہ تفتازانیؒ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سنی استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ ماموصولہ سے بھی سنی مسلک ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہ جو نزاع مسئلہ بیان ہوتا ہے کہ اعمال انسانی مخلوق خدا ہیں یا مخلوق عباد اس میں فعل سے معنی مصدری مراد نہیں حاصل بالمصدر مراد ہے۔ آئمہ نحو نے مصدر اور حاصل مصدر میں فرق بیان کیا ہے۔ ان کے فرق کے الفاظ یہ ہیں۔

مصدر ھیئتہ غیر قارہ کو کہتے ہیں یعنی ایسی حالت جو برقرار رہنے والی نہیں اور جس پر ھیئتہ قارہ مرتب ہے۔

حاصل بالمصدر وہ ہے جو قارہ ہے جو ھیئت غیر قارہ پر مرتب ہے علامہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ فعل کا اطلاق دونوں معنوں پر ہوتا ہے۔ معنی مصدری اور معنی حاصل بالمصدر دونوں پر ہوتا ہے۔ تو کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حاصل بالمصدر مراد ہے۔

فاعل جب فعل کرتا ہے تو معنی مصدری اس میں ایجاد ہے اور ایجاد پر اثر مرتب ہو جائے وہ حاصل بالمصدر ہے۔ محل تنازع پر اس کا انطباق یوں ہوگا کہ بت تراش جب بت بناتا ہے تو اس کا عمل ایجاد ہے یا بالمعنی المصدری جو استعمال آلات کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ یہ

حیثت غیر قارہ ہے کیونکہ یہ حرکت کا نام ہے جو غیر قارہ ہے اور برقرار رہنے والی نہیں اور جو اس سے حیثت قارہ بصورۃ صنم بنی اس معنی مصدری کی وجہ سے اور حیثت غیر قارہ پر مرتب ہے اور برقرار ہے۔ حاصل بالمصدر والا معنی ما کے موصول ہونے میں بھی درست ہے۔ کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ خدا تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے عمل سے جو حیثت قارہ بنائی ہے وہ تمہارا عمل ہے بمعنی حاصل مصدر تو معلوم ہوا کہ افعال عباد بمعنی حاصل بالمصدر مخلوق خدا ہوئے۔

حضرت علامہؒ نے اس پر بڑے فخر کا اظہار کیا۔ فرماتے ہیں۔

وللذھول عن ھذہ النکتۃ توھم من توھم ان الاستدلال لا یتم الا بالاعراب ما مصدریہ

اس نکتہ کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے کچھ لوگوں کو یہ وہم ہوا کہ اصل سنت کا استدلال ما کو مصدریہ بنانے پر موقوف ہے۔

علامہؒ کی توجیہ ایک حد تک درست ہے لیکن معنی مصدری باقی رہ جائے گا۔ یعنی اگر فعل بمعنی حاصل بالمصدر مخلوق ہوا تو معنی مصدری سے مخلوق ہے۔

واللہ خلقکم وما تعملون میں اگر ما موصولہ ہو اور اس سے معمول مراد لیا جائے تو حاصل بالمصدر مخلوق خدا ہوا لیکن نفس مصدر کے متعلق کیا کیا جائے گا؟

علامہ تفتازانیؒ نے اس کے متعلق کچھ نہیں کہا لیکن علامہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ہر عمل حرکت کا نام ہے۔ اگر عملِ قلب ہو تو وہ حرکتِ قلب ہو گی اور اگر قالب کا عمل ہو تو وہ قالب کی حرکت ہو گی۔ مثلاً نماز ایک حرکت ہے۔ قیام، رکوع، سجود اور قرأت وغیرہ سب حرکات ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہاں تین چیزیں ہیں۔

(۱) حرکتِ فاعل (۲) حرکتِ نفس (۳) ایجاد الفاعل للحرکت۔ اس میں دو امر تو موجود فی الخارج ہیں۔ فاعل حرکت مصلی بھی اور نفس حرکت صلاتیہ یہ دونوں خارج میں موجود ہیں۔ ہاں اول جوہر ہے اور ثانی عرض ہے جو مصلی سے قائم ہے سوم حرکت اور فاعل کی حرکت

درمیان ایک امر انتزاعی ہے کہ جب دیکھنے والا فاعل حرکت اور حرکت کو دیکھتا ہے تو ان طرفین کے درمیان ایک تصوری مفہوم ذہن میں لاتا ہے جس کا نام ایجاد ہے۔ ایجاد ایک نسبت ہے جو موجد اور موجَد کے درمیان پائی جاتی ہے اور یہ خاص امر انتزاعی ہے جو خارج میں موجود نہیں۔ یہ ایجاد معنی مصدری ہے اور اس ایجاد پر جو اثر مرتب ہے وہ حیثت صلوتیہ ہے۔ تو حیثت صلات اور مصلی دونوں مخلوق خدا ہیں اور مفہوم ایجاد جو امر انتزاعی تصوری ہے۔ خارج میں موجود نہیں۔ لہذا اسکے خلق کے متعلق سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ خلق اعطاء وجود کو کہتے ہیں جس کا خارج میں ہونا ضروری ہے۔

جواب ۴: چوتھا جواب امام بیہقیؒ نے کتاب الاعتقاد میں فرمایا ہے کہ آیت خلقکم وما تعملون میں لفظ اول سے خلق افعال اللہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس میں انسان کو مخلوق مانا گیا ہے اگرچہ مخاطب خاص لوگ ہیں لیکن مفہوم عام ہے تو اس صیغہ کم میں ان کے ذوات و صفات اور افعال سب داخل ہیں۔

اس جواب کے بعد آپ نے سنی مسلک کے دلائل پیش کئے ہیں ہم انہیں یہاں نقل کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

دلیل ۱: فذالکم اللہ خالق کل شئی افعال شئی میں داخل ہیں تو وہ بھی مخلوق خدا ہیں۔ فرماتے ہیں اگر افعال مخلوق نہ ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ خالق بعض شئی کا ہوا۔ آگے فرماتے ہیں قد خلت فیہ الاعیان والافعال: اور بقول معتزلہ کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال کا خالق نہ ہو تو یہ کل شئی کا اطلاق کس طرح صحیح ہو گا؟ فرماتے ہیں۔ والافعال اکثر من الاعیان فلولم تکن بخلق اللہ لکانت مخلوقات الانسان اکثر من مخلوقات اللہ۔ مثلاً میرے روزمرہ کے افعال الآف سے بھی زیادہ ہیں۔

دلیل ۲: اللہ خالق کل شئی وھو بکل شئی علیم

یہاں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے خلق اور علم کو ایک طرز میں ذکر کیا کہ جس طرح علم کل شئی سے متعلق ہے اسی طرح خلق بھی کل شئی سے متعلق ہے۔ علم کے متعلق

معتزلہ بھی قائل ہیں کہ افعال انسانیہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اس کے علم سے خارج نہیں۔ اسی طرح اس کے خلق سے بھی خارج نہیں۔

دلیل ۳: افمن یخلق کمن لا یخلق: اس میں اللہ تعالیٰ نے ماسویٰ کی معبودیت کی نفی کی دلیل خلق سے دی ہے۔ تو جس طرح غیر اللہ معبود نہیں اسی طرح غیر اللہ خالق بھی نہیں ہو سکتا۔

دلیل ۴: خلق کل شئی فقدرہ تقدیرا: اللہ تعالیٰ نے ہر چیز پیدا کی اور پھر اسے ایک خاص اندازے پر رکھا۔ اس کل شئی میں افعال انسانیہ داخل ہیں۔ جیسے تقدیر میں داخل ہیں۔ تو کوئی عمل و فعل انسانی اللہ تعالیٰ کے خلق سے خارج نہیں کیونکہ افعال انسانی شئی بھی ہے اور مقدر بھی۔ جب اعمال انسانیہ معلومات خدا ہیں تو اس کی مخلوق بھی ہیں۔

دلیل ۵: ام اتخذوا من دونہ اولیاء خلقوا کخلقہ فتشابہ الخلق علیہم اللہ خالق کل شئی۔

اللہ تعالیٰ اس آیت میں شرک فی العبادۃ کی تردید فرماتا ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ماسوا چیز کو کارساز بنایا ہے۔ کیا انہوں نے کوئی خلق کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ خالق ہے تو ان کے خلق سے خدا تعالیٰ کا خلق متشابہ ہو گیا ہو۔ اس آیت میں دو مضمون ثابت ہوئے۔

کہ غیر اللہ خالق نہیں تو انسان بھی اپنے اعمال کا خالق نہیں اور من دون اللہ کی خالقیت کی نفی کی گئی ہے بلکہ وہ تو مخلوق ہیں۔

اب معتزلہ کے دلائل کا ذکر بھی ضروری ہے تاکہ انصاف کا پلڑا برابر رہے۔

دلیل ۱: فتبارک اللہ احسن الخالقین۔ معلوم ہوا کہ خالقین جو جمع کا صیغہ ہے اس میں خالق متعدد ہیں اور احسن خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

دلیل ۲: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات کے بیان میں ہے۔ انی اخلق لکم من الطین کھیئۃ الطیر۔ یہاں خلق کا لفظ آیا ہے۔

دلیل ۳: وتخلقون افکا: اور تم جھوٹ پیدا کرتے ہو۔

ان تین آیات میں خلق کا اطلاق غیر اللہ پر ہوا تو اگر ہم (معتزلہ) انسان کو خالق اعمال کہیں

تو کون سا حرج ہے؟

متکلمین نے نہ تو انہیں نقل کیا ہے اور نہ ہی ان کا جواب دیا ہے۔

ہمارے نزدیک ان تینوں کا ایک ہی جواب ہے۔ جو حضرت امام راغبؒ کی مفردات القرآن سے مستنبط ہے۔

قرآن بلسان عربی مبین ہے چونکہ یہ لغت کا مسئلہ ہے اس لئے یہاں تسنن اور اعتزال کا فرق نہیں۔ دونوں کے لئے لغت کی بات ماننے کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ حضرت امام راغبؒ فرماتے ہیں کہ خلق دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

(۱) اختراع: جس کا معنی۔ ایجاد الشئی بالقدرۃ القدیمۃ ہے یہ معنی کثیر الاستعمال ہے۔

(۲) دوسرا معنی تعلق القدرۃ الحادثۃ بمباشرۃ الفعل ہے۔

ان تینوں آیات میں ثانی معنی مراد ہے

تو معنی یہ ہوا کہ آیت اول میں فتبارک اللہ احسن الخالقین۔ برکت والا ہے اللہ تعالیٰ جو سب کام کرنے والوں میں سے اچھا ہے کیونکہ دوسروں کا کام مباشرۃ ہے اور اللہ تعالیٰ کا کام ایجاد ہے۔ ایک کام کو ہاتھ لگانا ہے اور دوسرا کام کو وجود دینا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کا کام وجود دینا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ مقصد اعطاء الوجود ہے نہ کہ مباشرۃ اللہ تعالیٰ تو اس معنی سے احسن الخالقین ہو گیا۔

اسی طرح آیت ثانی میں معنی ہو گا انی اباشرلکم اس لئے آگے فرمایا۔ فتکون طیراً باذن اللہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ خلق تو خدا تعالیٰ فرمائے گا میں صرف مباشرۃ کروں گا۔ بظاہر یہ کام میرے ہاتھوں سے سرانجام ہو گا۔ اور آیت سوم کا معنی بھی یہی ہے کہ ای تباشرون کذباً۔ کہ تم قدرت حادثہ کذب سے متعلق کرتے ہو اور ہم جملہ کاذبہ کا خلق کرتے ہیں۔

جبریہ کے اشکالات:

اشکال ۱: پہلا اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء الحسنیٰ میں ایک اسم جبار ہے اور قرآن مجید

میں اس کا ذکر ہے۔ العزیز الجبار المتکبر۔ کے صریح معنی جبر کرنے کے ہیں۔ قرآن مجید میں یہ آیت اور اس قسم کی دیگر آیات ولوشاء اللہ لھدٰکم لوشاء اللہ لھدی الناس جمیعاً۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہدایت موقوف علی المشیت ہے۔

جبریہ نے کچھ استدلال احادیث سے بھی کیا ہے۔

احتج آدم وموسیٰ: الفاظ حدیث یہ ہیں صحیحین کی حدیث پاک ہے۔

قال موسیٰ انت آدم الذی خلق اللہ بیدہ واسجدلک الملائکۃ واسکنک الجنۃ ثم اخرجت فقال آدم انت موسیٰ الذی اصطفاک برسالتہ وبکلامہ واعطاک التورۃ وکلمک نجیا فھل وجدت قبل ان اخلق فعصیٰ آدم ربہ فغوی۔ بعض روایات میں اربعین سنۃ آیا ہے۔

فحج ادم موسیٰ: تو کہتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام جو ابو البشر ہیں انہوں نے قول بالجبر کیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر غلبہ پایا۔ یہی جبریہ کا مذہب ہے۔

جواب ۱: دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ جبار جب کہا گیا جبر کے معنی اکراہ علی العمل کے نہیں ہیں کہ خدا تعالیٰ انسان کو عمل پر مجبور کرے بلکہ اس کے لئے عربی میں اکراہ کا لفظ آیا ہے اور مکرہ خدا تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے کوئی اسم نہیں کہ جبریہ کا استدلال درست ہو سکے بلکہ جبار کا معنی یہ ہے کہ جب انسان کے ارادے اور خدا تعالیٰ کے ارادے میں ٹکر ہو مثلاً ارادہ انسانیہ ایک فعل کو چاہے اور ارادہ الہیٰ اس کے ترک کو یا بالعکس اور اللہ تعالیٰ کی حکمت اور مصلحت کا تقاضا ارادہ انسانیہ کو روکنا ہو تو اللہ تعالیٰ جبار ہونے کی وجہ سے اس کے ارادے کو روک سکتا ہے۔ مثلاً کفار کا ارادہ تھا کہ اسلام کی روشنی کو مٹائیں۔ یریدون لیطفئوا نوراللہ بافواھھم واللہ متم نورہ کفار کا ارادہ اسلام کے مٹانے کا تھا اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ اسلام کو فروغ دینے کا تھا تو اسی معنی کے لحاظ سے جبار ہیں۔

الیوم اکملت لکم دینکم وغیرہ استدلال جبریہ لفظ جبار سے بالکل غلط ہے۔

جواب دلیل ۲: دوسری دلیل کا جواب یہ ہے۔ لو شاء اللہ لھدی الناس جمیعاً۔ ہدایت الکل منتفی ہے کیونکہ مشیت الہیٰ لہدایۃ الکل منتفی ہے۔ تو اس سے صرف مشیتِ

الہیٰ کی موثریت فی الہدایت ثابت ہوتی ہے اور اہل سنت اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ خالق ہدایت ہے مگر یہ کہنا کہ مشیت انسانی کو خلقاً اور کسباً دخل ہی نہیں۔ یہ غلط ہے۔ مشیت انسانی کسباً موثر ہے اور افعال انسانیہ میں خلقاً تاثیر خداوی ہے۔ رہا یہ کہ انسان کی مشیت کسباً موثر ہے اس کی دلیل دوسری آیت میں ہے۔ من شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر" اگر بندہ کے ارادہ کو اختیار نہ ہو تو یہ فقرہ مہمل ٹھہرتا ہے۔

جواب دلیل ۳: دلیل سوم کا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اور حضور موسیٰ علیہ السلام کے قصہ سے استدلالِ جبریہ غلط ہے بوجوہاتِ ذیل کیونکہ زیادہ سے زیادہ اس حدیث کا تعلق مسئلہ تقدیر سے ہے مسئلہ خلق افعال عباد سے ہرگز نہیں اور یہ واضح ہے کہ یہ مسئلے جدا جدا ہیں اور قبل ان اخلق کا لفظ اس پر دال ہے کہ یہ تقدیر سے متعلق ہے کیونکہ خلق افعال بعد میں ہے اور حضرت آدم علیہ السلام قبل کے ہیں۔

جبریہ کی رائے:

جبریہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مسئلہ تقدیر سے بھی وابستہ ہو تو بھی جبر لازم آتا ہے۔ چاہے تقدیر کی وجہ سے ہو یا خالقیت افعال للباری کی وجہ سے ہو اور اس سے احتجاج بالتقدیر کا جواز بھی ثابت ہوا کہ ہر آدمی اپنے عمل کے بہانے میں تقدیر کا حوالہ دے سکتا ہے۔ جبریہ کی یہ رائے مشرکین کی رائے ہے اس لئے کہ تقدیر کو جابر کہنا مشرکین کا عقیدہ ہے جس کی تردید قرآن مجید میں ہے۔ مشرکین کہتے تھے۔ ولوشاء اللہ ما اشرکنا ولا آباء نا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی تردید فرمائی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ تقدیر جابر نہیں۔ اس کی تفصیل مسئلہ تقدیر میں آئے گی۔ باقی حضرت آدم علیہ السلام نے جو کہا اس سے شارحین حدیث پریشان ہیں۔

حضرت حافظ نے چند صفحات میں کلام کیا ہے کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کی جیت حوالۂ تقدیر سے ہوئی تھی اور ہر مجرم احالہ علی تقدیر کرنے تو وہ جیت جائے۔

جواب ۱: اس کا اول جواب یہ ہے کہ یہ مناظرہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد عالم ارواح میں ہوا اور عالم ارواح عالم تکلیف نہیں یعنی وہاں انسان احکام شرعیہ کا مکلف نہیں اس لئے

جبریہ کا اس سے استدلال کرنا غلط ہے۔ ہاں ! اگر یہ مناظرہ عالم تکلیف میں ہوتا تب تو جبریہ کا استدلال صحیح تھا۔ حضرت شاہ صاحب سے پہلے نقل ہو چکا ہے کہ انسان عالم تکلیف میں مختار ہے اور عالم ارواح میں مجبور ہے۔

جواب ۲: دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے جواب میں جو احالہ تقدیر کیا اس احتجاج بالتقدیر کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک اثبات براۃ واقعی یعنی اس سے براۃ کا اظہار کیا جائے کہ میں نے جرم نہیں کیا۔

(۲) ازالہ طعن طاعن کے لئے ہے۔ اب حضرت آدم علیہ السلام نے جو احتجاج کیا وہ قسمین میں سے کسی قسم میں داخل ہے؟ تو قرآن حکیم سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا احتجاج بالتقدیر اثبات براۃ واقعیہ کے لئے نہ تھا یعنی قسم اول مراد نہیں۔ چنانچہ آیت کریمہ **قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنکونن من الخاسرین** ۔ تو گویا آپ نے اعتراف قصور کیا۔ اس پر اگر استدلال ہو کہ یہ اشکال صحیح نہیں کیونکہ نزول قرآن مجید اس مناظرہ کے بعد ہوا ہے تو اسے آپ کس طرح سند بناتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام نے قسم اول مراد نہیں لی؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک نزول قرآن مجید اس واقعہ کے بعد ہوا ہے لیکن اس میں عن الامر المتقدم حکایت ہے جو مناظرہ سے بھی پہلے سے متعلق ہے۔ یعنی محکی عنہ مناظرہ سے مقدم ہے تو اس سے سند لینا درست ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کے احتجاج بالتقدیر میں فرق ہے۔ یہ دفعِ طعن کے لئے ہے نہ کہ اثباتِ براۃ کے لئے مشرکین جو **لو شاء الله ما ترکنا ولا آباءنا** میں تقدیر سے احتجاج کرتے ہیں تو ان کا احتجاج قسم اول سے ہے اور انہوں نے اعترافِ قصور کس جگہ نہیں کیا۔ تو معلوم ہوا کہ احتجاجین میں بڑا فرق ہے۔

رفع اعتراض و طعن:

اب اعتراض اور طعن کیسے دور ہوگا؟ اس کی تحقیق یہ ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ میں یہ بیان

ہوا کہ اعمال انسانیہ میں موثر دو چیزیں ہیں۔ (۱) خلق الٰہی اور (۲) کسب عبد۔ کسب پر مجازات اعمال کا مدار ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام نے جو تناول شجر فرمایا تو وہ اکل اور تناول حضرت آدم علیہ السلام کے متعلق تقدیر میں طے ہو چکا تھا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی مشیت کو دخل ہے۔ اب اکل شجرہ میں دو چیزیں ہوئیں ایک تخلیق تقدیری اور دوم کسب آدم علیہ السلام۔ اب قرآن مجید نے بیان کیا **فتلقی آدم من ربہ کلمات** تو قرآن نے کسب انسانی کی کوتاہی اور قصور کو مٹا دیا۔ اب ایک چیز باقی رہ گئی اور اس ایک چیز کے متعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام پر اعتراض کیا اور آپ نے اس کا جواب دیا کہ یہ میرے متعلق نہیں یہ خلق الٰہی ہے۔

جواب ۳: تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام باپ تھے حضرت موسیٰ علیہ السلام جلیل القدر پیغمبر ہی سہی مگر بیٹے ہیں۔ تو بیٹے کا اعتراض کتنا ہی معقول ہو باپ پر خلافِ ادب ہے۔ تو احتجاج بالتقدیر سے حضرت آدم علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ معاملہ کا وقوع نسیان سے ہوا ہے کسب ارادہ سے نہیں ہوا۔ **فنسی آدم ولم نجد لہ عزما** ۔ ارادی افعال پر اعتراض صحیح ہے کیونکہ نسیان تقدیرات میں سے ہے اختیارات سے نہیں کوئی آدمی اپنے ارادے سے بھولتا نہیں۔ تو اس پہلو کے اعتبار سے حضرت آدم علیہ السلام نے احتجاج کیا اور یہ صحیح ہے۔ بخلاف مشرکین کے انہوں نے اختیارات میں حوالہ تقدیر کیا اور وہ ارادہ سے شرک کرتے ہیں بھول کر نہیں کرتے۔ بقول حضرت آلوسی کہ آج کل کے مسلمان بھی کرتے ہیں۔

وھم الیوم اکثر من الدود فانا لله وانا الیہ راجعون۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کے خاص مزاج گرامی ہیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام میں جلدی ہے جو حدود شرع میں ہے۔ حضرت ہارون علیہ السلام ان کے بڑے بھائی ہیں۔ مگر اخذ لحیہ آیا ہے۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال عن الحکمۃ تھا کہ میں باپ سے پوچھوں کہ وہ ایسی وجہ بیان کریں جس سے مجھے اس واقعہ کی حکمت واضح ہو جائے۔ جیسے ملائکہ نے سوال کیا تھا۔ **اتجعل فیھا من یفسد ویسفک الدماء** تو معلوم ہوا کہ اعتراض اور استفسار میں فرق ہے۔ یہاں تو بین معترض علیہ مقصود نہیں انکار واقعہ مقصود ہوتا ہے بلکہ نکتہ علمی کی دریافت کرنا

مقصود ہوتا ہے۔

اور بڑی بات یہ ہے کہ جو حضرت مولانا نانوتویؒ نے کہی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ شہزادوں کی باتیں ہیں کہ وہ بھی پیغمبر علیہ السلام اور وہ بھی پیغمبر علیہ السلام ہمیں دخل نہیں دینا چاہیے۔

مسئلہ تقدیر

جبریہ اور مسئلہ تقدیر:

جبریہ نے تقدیر کے مسئلہ کو بھی جبر کی صورت دی۔ کہ جب سب کچھ تقدیر کر رہی ہے تو ہم مجبور ہیں۔ عارف شیرازیؒ نے کہا ہے اور اس کی طرف اشارہ ہے۔

در کوئے نیک نامی مارا گذر ندادند گر تو نے پسندی تغییر کن قضارا

تشریح معنی تقدیر و فرق بین القضاء والقدر:

حضرت امام راغبؒ نے تشریح کا معنی یہ بیان کیا ہے۔ جعل الشئی علی مقدار مخصوص و وجہ مخصوص اور دوسری جگہ لکھتے ہیں۔ وھو یستلزم العلم والارادۃ والقدرۃ کہ تقدیر تین صفات کو مستلزم ہے۔ (۱) علم۔ (۲) قدرت (۳) ارادہ۔ معلوم ہوا کہ مقدر اشیاء کا عالم ہونا بھی ضروری ہے۔ قادر ہونا بھی اور مرید ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے اگر فلاسفہ مغرب مقدرات کو نتیجۂ خواص مادہ قرار دیں تو وہ غلط ہوگا کہ مادہ کی یہ خصوصیت نہیں کیونکہ اس میں صفات ثلاثہ مذکورہ مفقود ہیں۔

حضرت امام راغبؒ نے تقدیر کا جو معنی بیان کیا اس کے آگے لکھتے ہیں کہ ہم مزید اس کی تحقیق کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ قدر یقدر (ض) کے باب سے آتا ہے اگر اس کی مصدر قدرۃ ہو تو اس کا معنی قوۃ ہے اور اگر قدراً مصدر ہو جائے تو اس کے تین معنے آتے ہیں۔

(۱) اندازہ لگانا۔ ای جعل الشئی علی مقدار مخصوص ووجہ مخصوص۔

(۲) تعظیم۔ وما قدروا اللہ حق قدرہ۔ ای ما عظم اللہ حق تعظیمہ۔

(۳) التضییق۔ بمعنی تنگی۔ جیسے قرآن مجید میں ہے۔ من قدر علیہ رزقہ ای ضیق

علیہ رزقہ۔ اس سے مراد حضرت یونس علیہ السلام والی آیت ہے۔ آپ علیہ السلام قوم سے مایوس ہو کر بغیر اذن اللہ چلے گئے۔ قوم ایمان لائی اور ایمان قبول ہوا۔ فظن ان لن نقدر علیہ فنادیٰ فی الظلمت۔ ای من تضیق علیہ۔ لوگ بوجہ نہ جاننے کے غلط معنی لیتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کہتے ہیں کہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت سے باہر ہوں حالانکہ معنی اس کے خلاف ہیں۔ کما بین تقدیر کی لغوی تحقیق ختم ہو گئی اب تقدیر کا شرعی معنی بیان ہوتا ہے۔

شرعی مفہوم تقدیر:

ھو جعل الحوادث متعینۃ علی وفق الارادۃ والعلم۔ اس شرعی معنی کے لحاظ سے ہم قضاء و قدر کا فرق کریں گے۔

مالفرق بین القضاء والقدر:

حضرت حافظ ابن حجرؒ نے یہاں ایک قول نقل کیا ہے جو ہمارے نزدیک سب سے صحیح ہے اس لئے ہم اسے بیان کرتے ہیں اور یہ قول قرآن مجید کے مطابق ہے ورنہ تو بہت سی باتیں لکھی گئی ہیں۔

القضاء ھو تنفیذ الحوادث المقدرۃ فی عالم الوجود۔ یعنی تقدیر کے جو مقدرات ہیں ان کو کائنات عالم میں موجودات کرنا قضاء ہے۔

جیسے قرآن مجید میں ہے فقضٰھن سبع سمٰوات۔ یعنی سبع سموات کا جو تقدیری وجود علم باری میں تھا اس کو خارج میں موجود کر دیا۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دعا ہے جو حصن حصین میں منقول ہے۔

فانک تقضی ولا یقضی علیک۔ یعنی تیرا حکم چلتا ہے اور تجھ پر حکم نہیں چلتا۔ گویا قضاء خدا تعالیٰ کا ایک حکم ہے۔ اس کی مثال یوں ہو سکتی ہے۔ کہ ہمارے ہاں کسی بڑے آدمی کا جب کوئی دورہ مقرر ہو تو پہلے اس کے پروگرام کو کاغذی شکل دی جاتی ہے۔ تو کاغذ کے پروگرام کو تقدیر سمجھو اور خود پروگرام معمول بمعنی منزل قضاء کے ہے۔

اشکال معتزلہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ تم تمام حوادث کو قضاء وقدر سے مانتے ہو تو ان حوادث میں کفر بھی ہے وہ قضاء قدر سے ہے۔ معتزلہ کا ایک گروہ کفر کو مخلوقِ خدا مانتا ہے اور دوسرا گروہ کفرِ کفار کو مخلوقِ خدا نہیں مانتا۔

جیسے ابن حزمؒ نے الملل والنحل میں بیان کیا ہے اور تم کہتے ہو کہ رضاء بالقضاء واجب ہے تو پھر رضاء بالکفر واجب ہو گی حالانکہ تم کہتے ہو کہ رضاء بالکفر کفر ہے جو غلط ہونا چاہیے۔ یعنی دونوں میں سے ایک چیز غلط ہونی چاہیے۔

جواب ۱: جواب یہ ہے کہ دونوں مسئلے صحیح ہیں۔ معتزلہ نے قضاء اور مقضی کے درمیان فرق نہیں کیا۔ مقضی سے مراد متعلق بالقضاء ہے اس لئے انہوں نے یہ اعتراض کیا۔ قضاء حقیقت میں وہ حکم تخلیقی ہے جس کی وجہ سے مقدر موجود فی الخارج ہو جانا چاہیے اور اس حکم کا جس چیز کے ساتھ تعلق ہے مثلاً کفر وہ مقضی ہو گا۔ اب اشکال رفع ہو گیا کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے۔ یعنی اس امر میں رضاء واجب ہے کہ یہ چیز حکم تخلیقی سے صادر ہوتی ہے۔ مثلاً کفر اور نفسی کفر پسند ہے یا ناپسند تو کفر ہمیں ناپسند ہے۔ کفر کا انتساب تخلیق خداوندی کو پسندی ہے جو قضاء ہے لیکن نفسی کفر ناپسند ہے۔ رضاء صفت تخلیق سے متعلق ہے اور ناپسندی دوسری چیز ہے۔

جواب ۲۔ علامہ خیالیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ کفر میں دو اعتبار ہیں ایک من حیث الذات یعنی کفر کو اپنی ذات کے اعتبار سے تصور کرنا کیونکہ یہ اعتبار منعم حقیقی کی نعمت کا کفران ہے تو اس اعتبار سے وہ قبیح اور ناپسند ہے اور دوسری حیثیت اس کی من حیث انہ مقضی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قضاء کے اثر سے موجود ہو۔ اس حیثیت سے وہ متعلق رضاء ہے اس کے بعد کہتے ہیں لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة۔ ایک چیز ایک اعتبار سے حسن ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار سے قبیح ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے مثلاً ایک آدمی کسی عورت پر عاشق ہے مدت مدید سے دیدار کے لئے ترس رہا ہو لیکن اس کی نوبت نہ آئے اچانک ایک

موقعہ دیدار کا پیش آیا۔ عاشق اس موقعہ پر پہنچا اور معشوقہ آئی لیکن آنے کے ساتھ معشوقہ نے عاشق کو پتھر مارا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا پھر شور وغل ہوا لوگوں نے جراحت کے لئے ہسپتال وغیرہ پہنچا دیا۔

اب یہ جراحت الراس اگر ذات کے اعتبار سے لیا جائے گا تو مکروہ ہے کیونکہ یہ موجب الم ہے لیکن من حیث انہ ضرب المعشوقہ یہ محبوب ہے اس بات کا فیصلہ عاشق ہی کر سکتا ہے۔

اس پر ایک لطیفہ سنئے! حضرت تھانویؒ سر المصائب میں لکھتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ کراہت اور محبت جمع نہیں ہو سکتی۔ مگر ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ایک دبلا پتلا لاغر شخص عاشق ہو اور دیدار معشوق کا طالب ہو اور معشوقہ خوب توانا ہو اب اگر اندھیری رات میں محبوبہ اسے پیچھے سے پکڑ کر خوب دباتی ہے تو اس کی چیخیں نکلتی ہیں کیونکہ تکلیف ہو رہی ہوتی ہے مگر جب اسے کہا جائے کہ یہ دبانے والی تیری محبوبہ ہے تو وہ خوشی محسوس کرنے لگتا ہے اور چاہتا ہے کہ ذرا اور زور سے دبائے اب اسے تکلیف کا احساس نہ ہو گا۔ گویا کراہت اور محبت دونوں ایک جگہ جمع ہو گئیں۔

دوسری مثال اگر ایک ایسا کباب ہو جس میں لال مرچ بہت زیادہ ہو اب جب آدمی اسے کھاتا ہے تو مرچ کی زیادتی کی وجہ سے اس کی آنکھوں سے آنسو بہتے ہیں اس حالت میں کھانا یہ دلیل حُب ہے اور آنسو بہانا دلیل کراہت ہے۔ فاجتمعا۔

ثبوت تقدیر نقلاً و عقلاً:

نقلی ثبوت تو قرآن مجید سے مل سکتا ہے۔

خلق كل شئى فقدره تقديرا۔ انا كل شئى خلقناه بقدر۔ ما اصابكم من مصيبة فى الارض ولا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها لكيلا تأسوا ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم۔

اور احادیث پاک کا بڑا ذخیرہ اس بارہ میں موجود ہے ہم صرف چند کا انتخاب کرتے ہیں۔

(۱) وما من احدمنكم الا وقد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار

وقالوا فقيما العمل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعملوا فكل ميسر لما خلق لم ثم قرأ فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى۔ (رواه الشيخان)

(۲) ترمذی شریف کی حدیث ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

كل قد كتب مقعده من الجنة اوالنار فاما ان كان من اهل الجنة يعملون فاما ان كان من اهل النار فيعمل اهل النار يعملون جف القلم على علم الله۔

(۳) مسلم شریف کی حدیث پاک ہے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

كتب الله مقاد يرالخلائق قبل ان يخلق السموٰات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء۔

(۴) موطا امام مالکؒ میں حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے۔

مسح الله ظهر آدم بشماله واخرج ذريته فقال هؤلاء للنار ثم مسح ظهره بيمينه فاخرج ذريته فقال هؤلاء للجنة۔

(۵) حضرت عبداللہ ابن مسعود سے صحیحین میں روایت ہے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

يجمع خلق احد كم فى بطن امه اربعين يوما نطفة ثم علقة كذالک ثم مضغة كذالک ثم ينفخ فيه الروح ثم يبعث ملكا فيكتب اجله وعمله وذكروا نثى وسعيد اوشقى ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حوادث تقدیر خداوندی سے ہیں۔

حوادث کونیہ:

عقلی حیثیت سے حوادث کونیہ قبل الایجاد معدوم ہیں اور یہ عدم ازلی ہے۔ فرض کرو زید قبل از پیدائش معدوم تھا اس عدم کے لئے کوئی خاص تاریخ نہیں کہ ایک لاکھ سال سے معدوم تھا یا زائد بلکہ یہ عدم ازلی ہے یعنی اس کے عدم کی ابتداء نہیں ورنہ اس سے پہلے وجود لازم آئے

گا اور یہ مشہور مسئلہ ہے کہ حوادث کے اعدام سابقہ ازلی ہیں مثلاً عالم حادث ہے مگر اس کی ایجاد سے قبل عدم ازلی تھا۔

(س) اب ہم عقلاء سے سوال کرتے ہیں کہ حوادث کونیہ جو معدوم ازلی عدم سابق کے ساتھ ہیں کیا وہ اعدام ازلیہ کے وقت باری تعالیٰ انسان کا عالم تھا یا نہیں؟

(ج) عقلاً سب متفق ہیں کہ خدا تعالیٰ کو علم تھا ورنہ اس کا جاہل ہونا لازم آئے گا۔ مگر اللہ تعالیٰ کسی وقت میں بھی جہل سے موصوف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے عقلاء کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ کا علم مقید بالازمنہ نہیں جیسا کہ انسان کا علم مقید ہے۔ اللہ تعالیٰ موجود حال کو ازل اور لایزال اور حال میں یکساں جانتا ہے۔ مثال جس سے علم الہیٰ اور علم انسانی کا فرق نمایاں ہوگا۔ علم انسانی مقید ہے اور علم الہیٰ مقید نہیں۔

فرض کرو کہ ایک بہت بڑا دریا ہے اور وہ اپنے منبع اور سر چشمہ سے نکلا ہوا ہے وہ شمال سے جنوب کی طرف بہہ رہا ہے۔ دریاء کو جتنا لمبا فرض کیا جا سکتا ہے کر لو اس دریاء کے کنارے پر کمرے بنے ہوئے ہیں جن کا منہ دریاء کی طرف کھلا ہوا ہے اور وہ اس طرح بنے ہوئے ہیں کہ ایک کمرے کے محاذ میں دریاء کا جو حصہ ہے وہ نظر آتا ہے مگر دوسرے کمروں کے محاذات میں دریاء کا جو حصہ ہے وہ پہلے کمرے والے کو نظر نہیں آتا مگر اس کمرے والے کو نظر آتا ہے۔ یہ یقینی بات ہے کہ ان کمروں میں جو لوگ بیٹھے ہوئے ہیں ان کا علم محدود ہے۔ فرض کرو کہ اس دریاء میں لکڑیاں بہہ کر جا رہی ہیں ایک کمرے والے کا علم محدود ہے مافی البحر کے اعتبار سے یعنی ان کے محاذات میں جو کچھ ہے اسے دیکھتے ہیں کہ دریا لکڑیوں سے پُر ہے۔ سورج کی روشنی منبع دریاء سے منتہی دریا تک سب پر محیط ہے۔ معلوم ہوا کہ سورج کے اعتبار سے تقید نہیں کیونکہ ایک کمرے کے سامنے جو لکڑیاں ہیں ان سے بھی سورج کا تعلق ہے اور آگے پیچھے والوں سب کے ساتھ ہے لیکن کمرے والوں کے اعتبار سے تقید ہے اور پھر یہ بھی فرض کر لو کہ دریاء ایک بار چلا اور پھر ساکن ہوا۔

کل زمانہ بمنزلہ دریاء کے ہے اور حوادث زمانیہ ان لکڑیوں کی مانند ہیں جو دریا میں بہہ رہی

ہیں۔ اور انسان اس مقید آدمی کی طرح ہے جو کمرہ میں ہے اور علم باری تعالیٰ بلا شبہ ضوء الشمس ہے جس کی ضیاء باری سب پر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حوادث کونیہ من الابتداء الی الانتہا جس مکان جس زمان اور جس نہج پر واقع ہونے والے تھے اللہ تعالیٰ نے قبل الایجاد ان کے ساتھ علم متعلق کیا۔ اور علم ایک مسئلہ ہے جس میں ہمارا اور اس کا تعلق قدیم ہے۔ اگر علم کا تعلق حادث ہو جائے تو جہل لازم آئے گا اور علم بعد ارادہ متعلق ہوا جو علم کے مطابق تھا۔ تو حوادث کونیہ کے لئے دو چیزیں ثابت ہوئیں۔ (۱) تقدیر علمی اور (۲) دوم تقدیر ارادی۔

تقدیر علمی:

تقدیرِ علمی کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حوادث کونیہ کو ازل میں جانا اور ازل میں اس سے علم متعلق ہے۔

تقدیر ارادی:

تقدیر ارادی کا معنی یہ ہے کہ جو معلومات ازلی تھے ان کے ساتھ علم کے مطابق ارادہ متعلق کیا۔ یہ تقدیر ارادی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ تقدیر علمی میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ علماء اور حکماء دونوں اس پر متفق ہیں اور تقدیر ارادی مختص باہل اسلام ہے۔ حقیقت تقدیر کا خلاصہ یہ ہوا کہ مقدرات کونیہ کے ساتھ ازل میں جو علم باری تعالیٰ سے متعلق ہے اسی علم کے مطابق ان مقدرات کے ساتھ ارادہ الٰہی کا متعلق کرنا۔ تو یہ بات واضح ہو گئی کہ تقدیر اور تکلیف میں تضاد نہیں۔

التقدیر والتکلیف لا یتنافیان۔ کیونکہ تکلیف مقتضیٔ اختیار ہے یعنی مکلفیت کے لئے ضروری ہے کہ اسے اختیار ہو اور تقدیر اس کے خلاف نہیں کیونکہ تقدیر کا معنی یہ ہے کہ افعال العباد مکان خاص و زمان خاص میں طریق خاص پر باختیار عباد جیسے صادر ہونے والے تھے۔ ازل میں اللہ تعالیٰ نے اس کے مطابق جانا اور اسی جاننے کے مطابق ارادہ متعلق کیا۔ ارادہ تابع

علم ہے اور علم تابع معلوم ہے۔ اگر معلوم حمار ہے تو علم بھی حماریت سے متعلق ہو گا اور اگر معلوم جہل ہے تو علم بھی اس کی جہلیت کے متعلق ہو گا۔ اگر علم تابع معلوم نہ ہو تو جہل ہو گا۔ صحیح علم وہ ہوتا ہے جو علیٰ طبق المعلوم ہو ورنہ جہل ہو گا تو ارادہ تابع علم ہے۔

اب دیکھئے کہ کفر ابی جہل مقدر ہے یعنی ابوجہل نے مکان خاص (مکہ شریف) میں زمان خاص میں باختیار خود نہج خاص کے کافر بن جانا تھا تو اس کے ساتھ ازل میں علم الٰہی متعلق ہوا اور علم کے ساتھ ساتھ ارادہ بھی متعلق کیا۔

اسی طرح حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو لیجئے! کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ مکان خاص میں، زمان خاص میں نہج خاص کے ساتھ مومن ہونا تھا اللہ تعالیٰ نے ان کے ایمان کے ساتھ ازل میں علم متعلق کیا اور پھر ارادہ متعلق کیا۔ ابن زید الثقفی مشہور زندیق گزرا ہے جو ابن الدقیق العید کا معاصر تھا اس نے تقدیر کے ساتھ ایک قصیدہ یہودی کے نام سے شائع کیا۔

اس زمانہ کے علماء کرام نے اس کے جواب دیئے جن کی روح یہ ہے کہ قضاء وقدر اختیار عبد سے مشروط ہے اور اس کا تعلق کفر کفار کے ساتھ یا ایمان مومن کے ساتھ مشروط ہے۔ بشرط اختیار عبد۔

اسی اختیار پر حافظ ابن قیمؒ نے شفاء العلیل میں کلام کیا ہے یہ کتاب مسئلہ تقدیر پر لکھی گئی ہے۔ تقدیر کا خلاصہ یہ ہے۔ الارادۃ لا تنفی الاخیار بل توکدہ یعنی ارادہ باری تعالیٰ مؤکد اختیار ہے منافی نہیں مثلاً زید نے صلوٰۃ کا ارادہ کیا یا صلوٰۃ کو اختیار کیا اب اگر اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہ ہو تو نماز ادا نہ ہو گی۔ تو معلوم ہوا کہ انسان کا ارادہ اور اختیار بے بس ہے اس لئے جب ارادہ متعلق ہو گیا تو اختیار عبد مزید مستحکم ہو گیا اب انسانی ارادہ نے چاہا تو وہ ہو گیا۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ج ۶ باب القدر میں لکھا ہے کہ قدر کا جو مسئلہ ہے

وسر القدر لا یعلمہ نبی مرسل ولا ملک مقرب۔

اور آگے نقل کرتے ہیں۔ حتی ید خل الجنۃ فاذا دخلوا ینکشف لھم السر۔

سلف تا خلف متفق ہیں کہ بندہ فاعل مختار تو ہے لیکن بندہ خود بندہ کا فعل اور اس کا اختیار تینوں مخلوق خدا تعالیٰ ہیں۔

حضرات متکلمین نے اس کی دوسری تعبیر یہ کی ہے کہ الانسان مختار فی افعالہ ومجبور فی اختیارہ یہی فہم حضرات صحابہ کرام اور تابعینؒ کے عین مطابق ہے۔

صاحب ابن عباد کے ہاں ابو اسحاق اسفرائینی تشریف لے گئے وہاں قاضی عبد الجبار امام المعتزلی پہلے سے موجود تھے۔ قاضی عبد الجبار نے جب امام اہل سنت اسفرائینی کو دیکھا تو تعریضاً کہا۔ سبحان من تنزہ عن الفحشاء ۔ گویا خالق شر کی طرف اشارہ تھا۔

فقال علی الفور سبحان من لا یجری فی ملکہ الاما یشاء۔ اس پر قاضی عبد الجبار نے کہا ۔ ایشاء ان یعصی۔ امام اسحاق نے کہا ایعصی قہراً قاضی صاحب بولے ارئیت ان منعنی عن الهدی واختار علی الردی هل احسن الی ام اساء اس پر اسحاقؒ نے کہا ان منعک ما هولک فقد اساء وان منعک ما هولہ فیختص برحمتہ من یشاء فسکت القاضی المعتزلی۔

اس واقعہ سے جو ثابت ہوتا ہے ہم اسے حل کرنا چاہتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

امام معتزلہ نے جو طعن کیا انتساب شر کیا۔ افعال عباد میں شر اور کفر جو ہے اس کا انتساب الی اللہ معقول نہیں۔ اس کا الزامی جواب تو سہل ہے جو ابن حزمؒ نے الملل والنحل میں دیا ہے اس نے معتزلہ کا خوب رد کیا ہے۔

اگر خالقیت افعال عباد اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اس میں کفر اور شر بھی ہے تو اس طرح اللہ تعالیٰ شر کا خالق ہو جائے گا۔

اس پر فرماتے ہیں کہ فعل ایک عرض ہے مگر جواہر کا خالق بالاتفاق اللہ تعالیٰ ہے تو ابلیس کے متعلق آپ کیا کہیں گے؟ عجیب بات ہے کہ شر کی خالقیت سے اسے بچاتے ہو مگر منبع الشر (ابلیس) کا اقرار کرتے ہو۔ یا للعجب!۔

ہم تفصیل کے لئے اسلامی اور فلسفی نظر سے شر و خیر کی تحقیق کرتے ہیں۔

شر و خیر کی تحقیق:

ابن سینا نے اشارات میں باب الٰہیات میں لکھا ہے کہ خیر و شر کے اعتبارات سے مخلوقات کی صور جملہ پانچ ہیں۔ دو بسیط اور تین مرکب۔

بسیط:

بسیط یہ ہے کہ ایک مخلوق خیر یا شر محض ہو گی۔ ایک مخلوق خیر محض ہو گی اس میں شر کا پہلو نہ ہو گا اور دوسری مخلوق شر محض ہو گی اس میں خیر کا پہلو نہ ہو گا۔

مرکب:

مرکب کی تین صورتیں بنتی ہیں کہ اس میں خیر و شر مرکب ہوں اور ان میں خیر و شر دونوں کا پہلو موجود ہو۔ غالب الخیر۔ غالب الشر۔ متساوی الخیر والشر یہ پانچ صورتیں ہیں۔ پھر ابن سیناؒ اپنی رائے قائم کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ چونکہ حکیم ہیں لہذا وہ خلق صرف دو صورتوں کی کرتا ہے۔ خیر محض اور غالب الخیر۔ باقی تین صورتوں کی تخلیق نہیں کرتا اور اس کی وجہ بتاتی ہے کہ شر محض کی تخلیق سفاہت ہے جو خلاف حکمت ہے اور غالب الشر کی تخلیق بھی خلاف حکمت ہے کیونکہ فائدہ قلیلہ ہے اور مضرۃ کثیرہ کا ارتکاب شان حکیم کے خلاف ہے۔ گویا ایک جوں کے لئے پورے جسم کو جلانا ہوا اسی طرح صورت ثالثہ بھی خلاف حکمت ہے کہ وہ متساوی الشر و الخیر ہو کیونکہ جب دونوں پہلو برابر ہیں تو اس کے لئے عدم سے وجود میں آنے کی کوئی حکمت ور ترجیح ہی نہیں اور غالب الخیر میں ایک فقرہ بولا ہے۔ والشرد اخل تحت القدر بالعرض۔ اس فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ جب خیر و شر کا مجموعہ متحقق ہوتا ہے تو خیر غالب اور شر مغلوب ہوتا ہے تو وہ شر بھی اس وجہ سے تقدیر خداوندی کے تحت داخل ہے کہ اس خیر کثیر سے یہ شر قلیل منفک نہیں ہوتا۔ اب اگر اس شر قلیل کی وجہ سے اس مجموعہ کی تخلیق ترک کر دی جائے تو اس خیر و شر سے بھی انسان محروم ہو جائے گا اور فلاسفہ اور حکماء پر اتفاق ہے کہ ترک الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل خلاف الحکمۃ۔

پہلی مثال:

ہم اس کی ایک مثال دیتے ہیں مثلاً کونین کو لیجئے اس میں خیر اور نفع کے بہت پہلو ہیں۔ ملیریا کی دافع ہے۔ جاذب رطوبات ہے۔ بدن میں چستی پیدا کرتی ہے۔ مصفی خون ہے لیکن اس میں ان فوائد کے باوجود ایک شر بھی ہے وہ اس کی تلخی ہے لیکن دنیا نے اس کی تلخی کی وجہ سے اسے ترک نہیں کیا اگر ایک اسی شر کی وجہ سے اس کو ترک کیا جاتا تو اس کے فوائد کثیرہ سے محرومی ہوتی۔ یہ مصنوع انسان تھی اور اکثر ادویہ اس میں شامل ہیں۔

دوسری مثال:

اب مخلوق الہیٰ کو لیجئے مثلاً آگ یہ بھی خیر و شر کا مجموعہ ہے۔ خیر کے پہلو سے اس میں مختصراً فوائد بیان کئے جاتے ہیں۔

(۱) اس سے کھانا پکایا جاتا ہے۔ (۲) بدن سینکا جاتا ہے (۳) انسان کی تمام ضروریات جو از قسم مطبوخات ہیں وہ اس پر موقوف ہیں۔ (۴) روزمرہ کروڑوں انسان اس آگ سے مختلف فوائد حاصل کرتے رہتے ہیں لیکن اس میں ایک شر بھی ہے کہ اگر کپڑے یا مکان کو آگ لگ جائے تو اسے خاکستر کر دیتی ہے اس طرح کے واقعات کبھی کبھی رونما ہو جاتے ہیں کہ فلاں مکان یا کارخانے کو آگ لگ گئی وغیرہ۔

اب یقینی بات ہے کہ نار یہ خیر و شر کا مجموعہ ہے لیکن خیر کثیر ہے اور شر قلیل ہے یہی وجہ ہے کہ فوائد میں شیوع اور عموم اور مضرات میں شذوذ و ندرت ہے۔ شذوذ و ندرت دلیل قلت ہے اور شیوع و عموم دلیل کثرت ہے۔

فلہٰذا شر قلیل اور خیر کثیر ہے۔ اب اس فقرہ کی یہ حیثیت ہو گئی کہ ایسی آگ نا ممکن ہے جو کھانا پکائے مگر کپڑا نہ جلائے۔ جو آگ کھانا پکائے گی وہ کپڑا بھی جلائے گی۔ اس میں انفکاک ممکن نہیں کہ پہلو نے شر منفک ہو جائے اور محض خیر کثیر رہ جائے۔ تو تقدیر خداوندی نے یہ طے کیا کہ خیر کثیر کی خاطر اس شر قلیل کی بھی تخلیق کی جائے کیونکہ وہ ناقابل انفکاک ہے اور یہی شیخ کی کلام کا حاصل ہے۔

تیسری مثال:

تیسری مثال عناصر میں سے عنصر ماء کی لیجئے۔ قرآن مجید میں منافقوں کی تمثیل میں جو مثال دی گئی ہے وہاں بھی ایک عنصر ناری اور ایک عنصر مائی کی دی گئی ہے۔ پانی بھی حقیقت میں خیر و شر کا مجموعہ ہے مگر فوائد خیر یہ اکثر اور مضرات شر اقل ہیں۔ خیر کے متعلق تو خود قرآن مجید میں آیا ہے۔ وجعلنا من الماء کل شئی حی۔ حیات نباتاتی، حیات حیوانی اور حیات انسانی سب پانی سے وابستہ ہیں اور پھر ازالۂ نجاست اور ازالہ میل وغیرہ سب اسی سے وابستہ ہیں بلکہ آگ کی مضرت ختم کرنے کے لئے بھی پانی کا استعمال ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی شاذ و نادر پانی کی وجہ سے مضرتیں بھی واقع ہو جاتی ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ پنجاب وغیرہ میں سیلاب آیا اتنے مکان وغیرہ زیر آب آگئے اور ہلاک حیوان و انسان بھی ہوتا ہے لیکن فوائد میں عموم و شیوع ہے اور کروڑوں انسان اس سے روزانہ مستفید ہوتے ہیں۔ مضرات میں ندرت و شذوذ ہے۔ تو پانی خیر و شر کا مجموعہ ہے۔ اب حکمت خداوندی نے پانی کی تخلیق کی کہ شر قلیل کی وجہ سے اگر تخلیق ماء بند ہو تو فوائد مائیہ سے انسان اور حیوان محروم ہو جائیں گے۔ اس لئے شر قلیل کو حکمت خداوندی نے خیر کثیر کے ماتحت کر کے پانی کی تخلیق کی تو بالواسطہ شر قلیل بھی تقدیر کے تحت آگیا۔

کلام ابن سینا پر تنقید:

کیونکہ ابن سینا فلسفہ مشائی کا ترجمان ہے اس لئے اس کے اقوال سو فیصد صحیح نہیں۔
ابن سینا نے خیر و شر کی جو پانچ صورتیں بیان کی ہیں اور ان کے متعلق جو احکام لگائے کمامر سابقا انفاً۔ یہ اس لئے انسانی نقطہ نظر سے بحث کی ہے ای بالانتساب الی الانسان۔ یعنی انسان کے لحاظ سے دو صورتیں قابل تخلیق ہیں اور دیگر تین نہیں مگر اس کے بعد وہ ایک انتساب الی اللہ بھی ہے اس اعتبار سے صور خمسہ سب خیر ہیں یعنی خالقیت الہیہ کے اعتبار سے صور خمسہ خیر ہیں شر نہیں اور اللہ تعالیٰ کو خالق شر محض یا خالق تساوی الخیر

والشر وغیرہ کہنا تو اس میں خالقیت کے اعتبار سے کوئی شر نہیں۔ ابن سینا نے اپنے قواعد پر اللہ تعالیٰ کو پابند بنانا چاہا حالانکہ قرآن مجید میں ہے۔

قل اعوذ برب الفلق من شرما خلق۔ یہاں شر کی تصریح بھی ہے اور خلق کی بھی۔ معتزلہ اور شیعہ چونکہ دونوں فلسفہ کے ہم خیال ہیں جب قرآن مجید ان کی مطابقت نہیں کرتا تو انہوں نے یہاں وقف کیا۔ گویا تحریف قرآن مجید کی۔ چودہ قرائتوں میں سے کسی نے یہاں وقف نہیں کیا یہاں ماموصولہ ہے مگر انہوں نے اسے مانافیہ قرار دیا۔ احادیث میں ایمان بالقدر خیرہ و شرہ کے الفاظ آئے ہیں شر چونکہ خیر کے مقابلے میں آیا ہے اس لئے شر محض کو بھی شامل ہے۔ رہی یہ بات کہ انتساب الی اللہ کے اعتبار سے شر بھی خیر ہے قرآن مجید میں ہے بیدک الخیر اور حدیث شریف میں ہے الخیر کلہ بیدک والشرلیس الیک۔

ارشاد شاہ ولی اللہ:

حضرت شاہ ولی اللہؒ کا ارشاد ہے کہ بعض اوقات جو چیز فرد واحد یا چند افراد کے اعتبار سے شر نظر آتی ہے وہ مصلحت کلیہ کے لحاظ سے خیر ہوتی ہے۔ آپ نے اس کی مثالیں پیش کی ہیں۔

آگ سے بہت سے منافع کا تعلق ہے مثلاً انسان کا کھانا وغیرہ پکتا ہے اسی طرح دوسری ضروریات زندگی میں آگ سے نفع حاصل کیا جاتا ہے لیکن یہی آگ کپڑے اور مکان کو جلاتی بھی ہے تو معلوم ہوا کہ اس میں مضرت جزئیہ ہے مگر منفعت عمومیہ ہے اس لئے اس میں خیر کثیر ہے یعنی اس کی صور اضرار یہ اقل ہیں۔ علی ھذا القیاس پانی کو لیجئے۔

پانی میں فوائد کثیرہ اور مضرات قلیلہ ہیں۔ اس لئے حکیم مطلق نے منفعت کلیہ پر مضرت جزئیہ کو قربان کر کے اس کی تخلیق کی۔ ہوسکتا ہے کہ ہماری نظر و فکر ہر چیز کی حقیقت کو نہ پہنچے مگر ان نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ حکیم مطلق نے تمام کارخانہ کائنات کو اسی حکمت کے تحت بنایا ہے۔

مسئلہ تقدیر کے متعلق دلائل سے ثابت ہوا کہ مقدرات اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں اور اللہ

تعالیٰ کا ارادہ علم سے ہوتا ہے اور جف القلم علی علم اللہ۔

امام رازیؒ:

حضرت امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ ایک شخص آیا اس نے پوچھا کہ جو خیر و شر ہم کرتے ہیں یہ ایک امر جدید ہے یا مقدر من اللہ ہے؟ تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مقدر من اللہ ہے۔ اس نے کہا جب مقدر من اللہ ہے تو ہم کرنے پر مجبور ہیں اس پر آپ نے فرمایا علم اللہ کسماء لا یجبر کم جس طرح احاطہ سماویہ انسان کے لئے موجب جبر نہیں۔ اسی طرح احاطہ تقدیر بھی موجب جبر نہیں۔ یہی مضمون حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فقرہ سے مترشح ہوتا ہے۔ صحیحین کی حدیث ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ ہم جو کام کرتے ہیں یہ نیا کام ہوتا ہے یا کہ طے شدہ؟

ففیما العمل یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

آپ نے فرمایا

اعملوا فکل میسر لما خلق اللہ تعالی۔

جس کے معنی ہیں کہ اعمال انسانیہ کاشف تقدیر ہیں۔ کافر نے کفر کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی تقدیر میں کفر تھا۔ اسکے عمل نے اس تقدیر کا انکشاف کیا۔

علامۃ الدھر سید محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے تھے۔ ان عقدہ تقدیر کہ از کاسب۔ فرے تو کشاید کہ خبیری و بصیری۔

حدیث کل میسر لما خلق کا معنی یہ ہے کہ یہ آدمی فلاں تاریخ تک کسب خیر کرے گا اس کے بعد کسب شر کرے گا۔ تو جو معلوم کا ڈھنگ تھا اس کے ساتھ علم متعلق تھا۔

اقسام تقدیر:

حضرت حافظ ابن قیمؒ نے شفاء العلیل میں تقدیر کی چار قسمیں لکھی ہیں۔ جس پر ہم نے ایک قسم کا اضافہ کیا ہے تو مجموعہ اقسام پانچ ہوگئے اور یہ بات عجیب ہے کہ پانچویں قسم سب سے

اہم تھی۔ مگر حضرت ابن قیمؒ سے رہ گئی۔

اجمالی نقشہ۔ ۱۔ تقدیر ازلی۔ ۲۔ تقدیر لوحی۔ ۳۔ تقدیر ذریتی۔ ۴۔ تقدیر رحمی۔ ۵۔ تقدیر حالی۔

اس پانچویں قسم کو ہم سب سے پہلے بیان کرتے ہیں اور امتیاز بین الاقسام کی غرض سے ہم اس کا نام ازلی یا تقدیر علمی رکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے۔

تقدیر ازلی:

هو تقدير الحوادث الكونية على وفق علمها فى الازل۔

باقی اقسام حافظ ابن قیمؒ سے نقل کئے جاتے ہیں۔

تقدیر لوحی:

قسم ثانی تقدیر لوحی جیسے صحیح مسلم کی روایت ہے۔ كتب الله مقاد ير الخلائق قبل ان يخلق السمٰوات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء۔

اس کا تقدیر لوحی نام رکھنا اس مناسبت سے ہے کہ مقدرات علمیہ کو مکتوب فی اللوح کیا۔ لوح اور قلم کے متعلق کچھ روایات آئی ہیں جو در منثور وغیرہ میں منقول ہیں کہ لوح ایک عظیم مخلوق ہے اور اسی طرح قلم جس کا سرا عرش کے ساتھ لگا ہوا ہے اور نوک اس کی لوح پر ہے ملائکہ اس کو حرکت دیتے ہیں اور مقدرات کی کتابت ہوتی ہے۔ یہ روایات چونکہ صحاح ستہ سے باہر ہیں اس لئے یہ محقق نہیں۔

حضرت امام غزالیؒ نے لوح و قلم پر جو کلام کیا ہے اس میں یہ ظاہر کیا ہے کہ ہم لوح و قلم کی کیفیت نہیں جانتے کہ وہ جسمانی ہے [illegible] جسمانی۔ بہر حال ملائکہ قلم کے ذریعے جو کچھ لوح پر لکھتے ہیں وہ اس لوح کی شایان شان ہوں گے۔

ہم راجح قول اسے سمجھتے ہیں کہ لوح و قلم جسمانی ہیں باقی مکمل کیفیت معلوم نہیں۔ علم وحی کے ذریعہ ہو سکتا ہے قرآن و حدیث میں اس کے متعلق کوئی تفصیل نہیں تو تفویض الی اللہ

کرتے ہیں۔ حضرت امام غزالیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اس طرح ہے کہ جیسے حافظ القرآن کے دماغ میں قرآن مجید لکھا ہے۔ امام غزالیؒ کے کچھ تفردات ہیں یہ ان میں سے ہے۔ انہوں نے ارواح انسانی کو مجرد عن المادہ کہا ہے یہ بھی ان کا تفرد ہے۔ حالانکہ امام ابن قیمؒ نے ایک سو سولہ دلائل اس کے جسم لطیف ہونے پر دیئے ہیں۔ سلف کی رائے ہے کہ روح جسم لطیف ہے۔

امام غزالیؒ کا مسلک لوح و قلم کے بارے میں کہ روح بدن کے وقت پیدا کی جاتی ہے یہ بھی ان کا تفرد ہے۔ ہم نے یہ سمجھا کہ اس سلسلہ میں امام صاحبؒ کو ان احادیث کا علم نہ ہوگا لیکن علامہ آلوسیؒ نے کہا ہے کہ انہیں علم تھا۔ حدیث شریف میں الارواح جنود مجندة۔ دوسری حدیث خلق الله الا رواح قبل ان يخلق الانسان۔ (یہ مسلم میں ہے) یہ دو حدیثیں پیش کی گئی ہیں۔

امام غزالیؒ نے جواب دیا ہے کہ ان میں ارواح سے مراد ملائکہ ہیں۔ قاضی ابوبکر بن عربی جو محدث بھی ہیں وہ فرماتے ہیں۔

ان الاستاذ قد غمض فى الفلسفة ثم اراد ان يخرج منها فلم يستطع۔

(۳) تقدیر ذریتی:

قسم ثالث اس کو ہم تقدیر ذریتی کہتے ہیں جو قرآن مجید میں ہے۔ واذ اخذ ربک من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهد هم على انفسهم الست بربكم قالوا بلىٰ۔

اس کی تشریح میں موطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مسح الله آدم بيمينه فاخرج ذريته فقال هٰؤلاء للجنة ويعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره بشماله فاخرج ذريته وقال هٰؤلا اهل النار ويعمل اهل النار يعملون۔ (الحدیث)

اشکال:

پہلے تو یہ اشکال ہے کہ ما فی القرآن ما فی الحدیث سے معارض ہے کیونکہ ما فی القرآن :

واذاخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم ہے اور مذکور مافی الحدیث نفس آدم علیہ السلام ہیں۔

جواب ۱: ایک جواب تو شارحین حدیث نے یہ دیا ہے کہ ان میں کوئی تعارض نہیں۔

لان اخراج الذریۃ من بنی آدم مستلزم لاخراجہ من آدم۔

اس کی مثال یوں دی ہے کہ جیسے صندوق میں تھیلا ہو اور اس میں روپے ہوں اگر تھیلے سے روپے نکالے جائیں تو تھیلا اخراج صندوق سے اخراج کو مستلزم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مخرج المخرج مخرج ہوتا ہے جیسے قیاس منطقی ہوتا ہے۔

جواب ۲: دوسرا جواب یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں بلکہ مافی الحدیث میں بدایۃ اخراج کا ذکر ہے اور قرآن مجید میں ما بعد البدایۃ کا ذکر ہے۔ گویا حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے پہلے صلبی اولاد نکالی گئی پھر اس صلبی سے ان کی صلبی ہذا الی یوم القیٰمۃ اصل اول کے اعتبار سے آدم علیہ السلام سے اخراج درست ہے اور وسائط کے لحاظ سے بنی آدم سے اولاد نکالی گئی۔ اشکال تعارض کا ازالہ ہو چکا ہے۔

اشکال ۳: ایک اور اعتراض بھی ہے کہ عالم ارواح میں جو میثاق لیا گیا تو وہ بے فائدہ ہے کیونکہ ارباب میثاق کو عالم ناسوت میں وہ میثاق یاد ہی نہیں۔ یعنی جب رحم مادر میں روحیں لائی گئیں اور پھر پیدا ہوئیں اور بعد بلوغ مکلف ہوئیں تو کس کو یاد ہے کہ مجھ سے کوئی میثاق لیا گیا ہے تو جب میثاق نسیاً منسیا ہو گیا تو ان سے میثاق کا اخذ و عدم اخذ برابر ہوا۔ خلاصہ اعتراض لغویت میثاق ہوا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ اشکال جب وارد ہوتا ہے کہ اگر اس میثاق پر صرف اکتفاء کر لیا جاتا تو آپ کہتے کہ وہ فراموش ہو چکا ہے لیکن اس میثاق کا تذکرہ بذریعہ انزال کتب و بعثت رسل ہوتا رہا ہے۔ چنانچہ تمام آسمانی کتابوں میں میثاق کا ذکر موجود ہے اور حضرات انبیاء علیہم السلام کی زبانی اس کی یاد دلائی گئی۔ اگرچہ وہ فراموش بھی ہوئی مگر چونکہ اس کی یاددہانی بار بار حضرات انبیاء علیہم السلام و کتب کے ذریعے کی گئی تو وہ لغو نہیں۔

اشکال ۳:

اشکال یہ ہے کہ یہ تذکیر ہی کافی ہے جو بذریعہ انزال کتب و بعثت حضرات انبیاء علیہم السلام ہوا عالم ارواح میں میثاق کی کوئی ضرورت نہ تھی جبکہ اس کا اثر بھی کچھ نہیں۔

جواب: جواب یہ ہے کہ یہ دونوں مفید ہیں عہد الست بھی اس اعتبار سے کہ تکوینا جب اللہ تعالیٰ نے الست بربکم فرمایا اور ارواح نے قالوا بلیٰ کہا تو اس میثاق کا اثر ارواح پر یہ پڑا کہ ان میں استعداد توحید قوی ہو گئی اور وحدانیت کا تخم راسخ ہو گیا اور عالم تکلیف میں اس کا اثر یہ پڑا کہ باوجود ... گمراہیوں کے اب تک بھی اقوام بشریہ کی اکثریت توحید پر متفق ہے۔ قرآن مجید ... ہے یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم ان لا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئا۔ مسلمان اور یہود و نصاریٰ زبان سے وحدانیت کے مقر ہیں اور ان تینوں قوموں مسلمان اور یہود و نصاریٰ کو جمع کیا جائے تو دنیا کی بڑی اکثریت ہوئی ہیں۔

ہندو مذہب کی تحقیق یہ ہے کہ انہوں نے عوامی اور خصوصی میں مذہب کو تقسیم کر رکھا ہے خواص کا مذہب وحدۃ الوجود ہے اور عوام کا مذہب بت پرستی ہے۔ خواص چونکہ سمجھدار ہیں حقیقت آشنا ہیں عوام میں کرشن گویتا ... توحید کا قائل تھا متر تھا باقی مشرکین عرب کے متعلق خود قرآن مجید میں ہے۔

ولئن سئلتھم من خلق السموات والارض لیقولن اللہ۔

خلاصہ یہ کہ انسانیت کی اکثریت توحید پر متفق ... اور یہ اتفاق علی التوحید اسی عہد الست کا نتیجہ ہے اگر عہد الست نہ ہوتا تو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے بہت مشکل ہوتی کہ ان کی محنت کے باوجود بھی کچھ خاص فائدہ نہ ہوتا۔

اشکال ۴:

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ عہد الست کو صرف توحید سے تعلق ہے اور دین صرف توحید ہی نہیں بلکہ عقائد و عبادات، اخلاق و معاملات کا مجموعہ ہے تو میثاق کا ... مجموعہ پر کیا اثر پڑا؟

جواب: جواب یہ ہے کہ عہد الست کا خلاصہ توحید ربوبیت ہے الست بربکم۔ توحید ربوبیت جماں ہے کل دین کا اس اعتبار سے کہ عقائد حقہ و اخلاق فاضلہ اور عبادات الہیہ و معاملات صحیحہ اور اسی طرح کے معاملات جائزہ یہ سب تحت ربوبیت دائرہ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شان ربوبیت نے چاہا کہ اللہ تعالیٰ انسان کو حق کی رہنمائی کرے اور یہ رہنمائی ایسی ہے کہ انسان محض عقل سے حق کی راہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ اسکی مثال ایسے ہے کہ جیسے ایک نابینا آدمی جنگل بیابان میں چل رہا ہو اور راستہ میں گہرا کنواں آپڑے اور ایک بینا آدمی موجود ہو تو اس وقت بینا آدمی کا فرض ہو جاتا ہے کہ نابینا کی رہنمائی کرے کہ آگے کنواں ہے اس سے بچ کر دوسری طرف چلو کیونکہ خود نابینا بصارت کی محرومی کی وجہ سے کنویں یا گڑھے کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح آپ یہ سمجھیں کہ اعتقادات، اخلاق، معاملات میں جو حق ہے وہ ایسا ہے کہ انسان اس حق کو اللہ تعالیٰ کے بتلائے بغیر خود بخود معلوم نہیں کر سکتا کیونکہ انسان امور غیبیہ سے اندھا ہے تو اس کی شان ربوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ان چار قسم کے افعال میں حق کی رہنمائی فرمائے اگر اللہ رب العزۃ حق کی رہنمائی نہ کرے تو یہ شان ربوبیت کے خلاف ہوتا یہی وجہ ہے کہ عہد الست میں بربکم کا لفظ لایا گیا ہے تاکہ وہ پوری شریعت اور جملہ احکام الہیہ پر مجملاً محیط ہو سکے گویا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یہ سب تربیت ہیں۔ یعنی باصرہ کے اعمیٰ کو کنویں اور گڑھے کی راہ سے نہی کرنا اور سیدھے راستے کی طرف امر کرنا ہے اسی طرح امر اور نہی کو اسی پر محمول کیا جائے۔

۴- تقدیر رحمی:

چوتھی قسم تقدیر رحمی ہے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور باقی صحابہ کرام سے صحیحین سے مروی ہے

یجمع خلق احدکم فی بطن امہ اربعین یوماً نطفۃ ثم کذالک علقۃ ثم کذالک مضغۃ ثم ینفخ فیہ الروح۔ باختلاف الروایات افیبعث ملکاً فیقول یا رب اذکرام انثی اسعید ام شقی فما الرزق وما الاجل فیکتبہ

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ کتاب رحمی جو ہے۔ لا ندری بما یکتب وفیما یکتب بعض صوفیاء کرام نے پیشانی پر لکھنا بیان کیا ہے کہ اگر کتابت روحانی ہے یعنی فرشتہ جس چیز سے لکھتا ہے وہ غیر محسوس چیز ہوتی ہے۔ (یعنی آلہ کتابت، کاتب، محل کتابت، نقوش کتابیہ) یہ سب غیر محسوس ہیں۔ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں تصریح کی ہے کہ چار سو فرشتے تخلیق الولد فی بطن امہ میں بحکم الٰہی کام کرتے ہیں بطن میں ایک اخلیسر ہوتا ہے۔

۵- تقدیر حامی:

پانچویں تقدیر حامی یہ ہے کہ لیلۃ النصف من شعبان میں آئندہ نصف شعبان تک بقول دیگر ایک لیلۃ النصف سے دوسری لیلۃ القدر تک دوسرے قول کی تقدیر پر حوادث کونیہ کی تقدیر طے کر دی جاتی ہے اور انہیں ملائکہ کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ یعنی عملدرآمد کے لئے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ اسکا ماخذ قرآن مجید کی یہ آیت ہے۔ انا انزلنا ہ فی لیلۃ القدر۔ وفی مقام آخر مبارکۃ فیہا یفرق کل امر حکیم۔ قاعدہ اتفاقی ہے کیونکہ وہ ہر وقت حکیم ہے یعنی تقدیر اکبر سے تقدیر اصغر جدا کر دی جاتی ہے۔ اس لیلۃ المبارکہ میں دو توجیہیں ہیں ایک لیلۃ النصف شعبان پر اور ایک لیلۃ القدر پر محمول کرتے ہیں۔ کسی نے ایک اور قول نقل کیا ہے لیکن راجح قول دوسرا ہے کہ قدر تقدیر کہتے ہیں جیسے حکومت بجٹ طے کرتی ہے اور پھر عملدرآمد کے لئے اہلکاروں کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ یہ تقدیر جزی ہے جو تقدیر کل کا حصہ ہے۔ یہ قول اس لئے راجح ہے کہ لیلۃ القدر صراحت کے ساتھ قرآن مجید میں مذکور ہے۔

یعنی لیلۃ القدر خیر من الف شھر ہے لیلۃ من شعبان ذکر نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اسکا نام لیلۃ القدر مذکور ہے قدر کے معنی اگر تقدیر کے ہوں تو ظاہر ہے کہ اس تقدیر کے ساتھ تقدیر سنوی جزوی کا تعلق ہے اور اگر قدر کے معنی عظمت کے ہوں جیسے ما قدروا اللہ حق قدرہ۔ تو معلوم ہوا کہ یہ رات باقی راتوں سے عند اللہ مکرم و

معظم ہے تو ضروری ہے کہ فیصلے بھی اسی رات میں واقع ہوتے ہوں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں ہے انا انزلناہ فی لیلۃ مبارکۃ۔ میں ہ کی ضمیر قرآن مجید کی طرف ہے۔ قرینہ سیاق و سباق بتلا رہا ہے کہ وہ شب شب نزول قرآن مجید ہے اور لیلۃ القدر کے بارے میں آیا ہے کہ ہم نے قرآن مجید اسی رات میں اتارا۔ اب اگر لیلۃ القدر اور لیلۃ مبارکہ ایک ہے تو کوئی تعارض نہیں۔ مغایر ہونے کی صورت میں تعارض ہو گا۔ بہرحال ابن قیمؒ کے نزدیک یہ تقدیر سنوی وعامی ہے۔

۲ - تقدیر یومی:

کل یوم ھو فی شان؛ اس میں تقدیر یومیہ کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی چوبیس گھنٹوں میں مقرر شدہ مقدرات اللہ تعالیٰ اسی دن نافذ فرماتا ہے اور وہ یومی پروگرام حوالہ ملائکہ کیا جاتا ہے ان اقسام ستہ میں نسبت بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

۱ - تقدیر یومی۔ ۲ - تقدیر سنوی۔ ۳ - تقدیر رحمی۔ ۴ - تقدیر میثاقی۔

ان کے متعلق اجماع ہے کہ یہ تقادیر اربعہ تقادیر جزئیہ ہیں۔ اس تقدیر کلی کی جو تقدیر علمی ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک مرکزی بجٹ ہوتا ہے اور ایک صوبائی بجٹ۔ مرکزی بجٹ مرکز میں طے ہو جاتا ہے اور صوبائی بجٹ اس مرکز کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ صوبائی بجٹ کا ٹکڑا پھر کمشنریوں کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔ پھر کمشنری کے بجٹ کا ایک حصہ ضلعی ہوتا ہے جو ڈپٹی کمشنروں کو دیا جاتا ہے پھر تحصیل کا بجٹ ہوتا ہے۔

باقی رہا یہ کہ تقدیر لوحی اور تقدیر علمی کی نسبت کیا ہے؟

اس میں محققین کی رائے یہ ہے کہ تقدیر لوحی تقدیر علمی کی جزی ہے کیونکہ تقدیر علمی غیر متناہی ہے اور معلومات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں۔ مکتوبات لوحی متناہی ہیں تو ظاہر ہے کہ متناہی اور غیر متناہی مساوی نہیں ہو سکتے۔ تو معلوم ہوا کہ تقدیر لوحی تقدیر علمی کا ایک حصہ ہے۔

مراتب تقدیر پر جتنا کلام ہوا یہ قبل از آخرت کا کلام ہے بعد از آخرت حوادث احوال جنت و

نار۔۔۔ تقدیر ہیں یا نہیں؟

فریقین کے بارے میں خالدین فیھا ابداً آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حوادث نار اور حوادث اہل جنت کا سلسلہ ابدی ہے۔ یعنی مستقبل کے اعتبار سے غیر متناہی نہیں لا نہایۃ فیہ علماء متکلمین نے اس بارہ میں کچھ بیان نہیں کیا ہم اپنے اجتہاد سے کچھ بیان کرتے ہیں۔

اجتہاد علامہ افغانیؒ:

کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حوادث اہل جنت اور حوادث اہل نار تقدیر علمی کا حصہ ہوں اور تقدیر لوحی وما بعد مراتب کا حصہ نہ ہوں الا اجمالاً تقدیر علمی کا حصہ اس لئے آیا ہے کہ واللہ بکل شئی علیم کے مطابق واقعات اہل جنت و اہل نار ہیں تو دونوں واقعات بالتفصیل اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں اس لئے یہ تقدیر علمی کا حصہ ہوتے باقی پانچ مراتب حوادث اہل جنت و اہل نار میں داخل نہیں۔ الا اجمالاً اس اجمال کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ جنت میں جائیں گے اور نعماء جنت سے ملذذ ہوں گے اور ابو جہل دوزخ میں جا کر آلام اٹھائے گا اس لئے حدیث شریف میں اسعید ام شقی کے الفاظ آئے ہیں۔ یعنی سعادت اور شقاوت کا تعلق آخرت سے ہے۔ باقی امور مثلاً رزق وغیرہ کا تعلق دنیا سے ہے۔ تفصیلاً چونکہ واقعات غیر متناہی ہیں اور لوح متناہی ہے اس لئے واقعات اہل جنت و اہل نار تفصیلاً ان پانچ تقدیروں میں نہیں ہیں۔ امام غزالیؒ کا قول ہے کہ عالم ازلی نہیں ابدی ہے۔ کان اللہ ولم یکن معہ شئی۔ ازلی اس لئے نہیں کہ ماضی میں سے ابتداء ہے۔ ماضی میں جس کی ابتداء ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہو حالانکہ ازل اس کو کہتے ہیں کہ ماله ابتداء لہ اور ابد اس کو کہتے ہیں جس کی انتہا نہ ہو۔

اشکال:

اس پر آسمانی کتب متفق ہیں لیکن ملحدین اور زنادقہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تو بڑی بے انصافی ہے کہ دوزخ میں ڈالنے کے بعد شنوائی نہ ہو اور عجب یہ کہ جرم محدود اور سزا غیر

محدود؟ یہ موجب اشکال ہے اگرچہ نعمت ابدیت کا ترتب طاعات غیر ابدیت پر محل اشکال نہیں آخر انسان کو بھی ترس آتا ہے تو خدا تعالیٰ کو رحم نہ آئے گا؟

جواب: جواب یہ ہے کہ ضابطۂ رحمت انسان میں اور ہے اور خدا تعالیٰ میں اور ہے اور قیاس مع الفارق ہے۔ مرزئیوں نے من گھڑت چیزیں بنائی ہیں کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ دوزخ میں ایسا زمانہ آئے گا کہ اس میں کوئی بھی نہیں رہے گا۔

سیاتی زمان علی جهنم لیس فیها احد۔ مگر یہ غلط ہے۔ حسن ظن رکھنے والوں نے عصاۃ مومنین پر محمول کیا ہے۔ شیخ اکبر کا کلام بھی اسی پر محمول ہے کہ جہنم تو بہت بڑا رقبہ ہے۔ جنت کے درجات کے بارہ میں حدیث شریف میں آیا ہے کہ جنت کے سو درجے ہیں اور جہنم کے بارے میں تفصیل نہیں البتہ اس کے درجات کا ذکر ضرور ملتا ہے۔ اوپر درجہ جہنم وہ گناہگار مسلمانوں کے لئے ہے وہ خالی ہو جائے گا کیونکہ ایمان خلود فی النار کے منافی ہے اس لئے وہ درجہ خالی ہو جائے گا۔ شیخ اکبر نے ایک اور قول کہا ہے کہ کفار ڈالے جانے کے بعد ان کا مزاج کچھ دنوں بعد ناری ہو جائے گا یعنی انہیں احساس تک نہ ہو گا۔ جس طرح سمندر کا کیڑا ہوتا ہے۔

النار فی حقه کالماء فی حق الحوت

اس لئے سعدی نے کہا ہے۔

یہ صوفی کا قول ہے جو خلاف کلام اللہ ہے۔

کیونکہ وہ قانون جو ہماری سمجھ میں نہ آئے تو اس وجہ سے وہ غلط نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ قرآن مجید میں ہے۔ ولهم عذاب اليم۔ ولا يخفف عنهم العذاب ۔ زدنا هم عذاباً فوق العذاب۔

شیخ اکبر نے تو عذاب کا ازالہ کر دیا کہ ان کا مزاج ناری ہو جائے گا۔ عذاب کا احساس ختم ہو جائے گا مگر قرآن کچھ اور فرما رہا ہے۔

اشکال:

ملحدین کا یہ اشکال کہ مجرمین کا جرم محدود ہے اور جزا غیر محدود ہے۔ مومن اور کافر دونوں کے

لئے خالدین فیها ابداً ہے باوجود اس بات کے کہ عملی کارنامہ محدود ہے کیونکہ بلوغ سے موت تک کا وقت عام حالات میں چالیس سال سے زیادہ نہیں کیونکہ اوسط عمر ساٹھ سال ہوتی ہے تو اس محدود عمل کی یہ سزا جو ابدیت کی صورت میں ہے یہ انصاف وعدل کے خلاف ہے۔

جواب ۱: جواب یہ ہے کہ جزائے جنت پر تو سوال وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مزید انعام اور بخشش ہے جو قابل اعتراض نہیں باقی جزائے نار پر اشکال ہو سکتا ہے۔

اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ معترض کا یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ اولاً زمانہ عمل اور زمانہ جزا میں تساوی اور توافق ضروری نہیں۔ تو معترض کا یہ اعتراض کہ عمل اور جزا کا زمانہ مساوی ہونا چاہیے۔ یہ بین الاقوامی قانون کے بھی خلاف ہے۔ مثلاً ایک شخص صرف آدھ گھنٹہ میں ڈاکہ ڈالتا ہے تو زمانہ آدھا گھنٹہ ہوا لیکن دنیا کے کسی قانون میں اس کی سزا آدھا گھنٹہ نہیں بلکہ عام قانون کے مطابق اس کی سزا سات سال جیل ہے تو زمانہ عمل اور زمانہ سزا میں مساوات نہ رہی۔

جواب ۲: جواب دوم یہ ہے کہ مجازات کا مدار مساوات ازمنہ پر نہیں بلکہ نوعیت جرائم سے ہے۔ نوعیت یہ ہے کہ جرم سنگین ہو اگرچہ دو منٹ میں ہی ہو تو سزا سخت ہونی چاہیے اور اگر جرم سنگین نہ ہو تو سزا سہل ہونی چاہیے تو معلوم ہوا کہ سزا کا دارومدار نوعیت پر ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دفعہ ۳۰۲ یعنی قتل عمد کی سزا موت (پھانسی) تمام قوانین میں ہے باوجود اس بات کے کہ بعض وقت قتل عمد میں ایک منٹ کا وقت بھی صرف نہیں ہوتا لیکن جرم کی نوعیت چونکہ سنگین ہے تو اس لئے موت کی سزا دیکر اسے حیات سے محروم کیا گیا۔

اب اس معیار کے مطابق کفر سب سے بڑا سنگین جرم ہے اور اس جرم کی سزا کا تعلق دارِ آخرت سے ہے۔ دار آخرت کی ماہیت ایسی ہے کہ اس میں موت نہیں اس لئے وہاں حکمی موت کی سزا دی گئی۔ حکمی موت کی تعبیر قرآن مجید نے یہ کی ہے لا یموت فیها ولا یحیی۔ کہ اس میں نہ حقیقی موت ہے اور نہ حقیقی حیات بلکہ اس کی درمیانی حالت متوسط

(برزخ) ہے کیونکہ اگر آخرت میں موت واقع ہو تو آخرت آخرت نہیں رہے گی کیونکہ آخرت کی ماہیت جہانِ ابد ہے نہ کہ جہانِ فنا۔ تو اس جہان کے لوازمات سے یہ چیز (سزا) ہے۔

جواب ۳: تیسرا جواب یہ ہے کہ کافر نے اللہ تعالیٰ کے غیر متناہی کمالات اور غیر متناہی انعامات کا کفر کیا ہے تو حقدار بھی غیر متناہی سزا کا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس کا جرم بھی غیر محدود ہے باوجود اس کے کہ اس کے جرم میں بہت تھوڑا وقت صرف ہوا مگر نوعیت بہت بڑی ہے کہ اسنے اللہ تعالیٰ کا انکار کر دیا ہے اس لئے اسے جہنم کی ابدی سزا دی گئی۔

جواب ۴: چوتھا جواب یہ ہے کہ جرم بھی لامحدود ہے کہ اسنے بلوغ سے موت تک کفر کا ارتکاب کیا۔ اس کے بعد کفری ارتکاب جبری ختم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے پیغام موت بھیجا اور موت کے تسلط کی وجہ سے آگے اسے وقت نہ ملا کہ وہ اس میں کفر کرتا۔ یقینی بات ہے کہ اگر اسے ابدی عمر مل جاتی تو وہ ہمیشہ کفر کرتا رہتا۔ اسی طرف قرآن مجید نے اشارہ کیا ہے۔

ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً انا موقنون۔

تو خدا تعالیٰ فرمائیں گے ولو رد والعاد والمانھو عنہ، تو معلوم ہوا کہ کفر ضمیر میں ایسا رچا ہوا ہے جیسا کہ نار میں حرارت رچی ہوئی ہے۔ اس مسئلہ پر متکلمین نے کوئی کلام نہیں کیا۔

جواب ۵: پانچواں جواب یہ ہے کہ جو ہمارے نزدیک سب سے بہتر ہے کہ اسلامی مجازات اعمال کا ملحدین اور زنادقہ نے غلط تصور کیا ہے۔ انہوں نے مجازات کی کاروائی کو منتقمانہ قرار دیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ میں سب سے زیادہ انتقامی قوت موجود ہے کیونکہ جب انسان میں یہ جذبہ ہے تو خدا تعالیٰ میں سب سے زیادہ ہونا چاہیے۔ لیکن اس کا انتقام انسانوں کی طرح وابستۂ جذبات نہیں جیسا کہ اسلامی بادشاہ اگر جذبہ میں آئے تو لاکھوں روپے خرچ کرے اور غصہ کی حالت میں لاکھوں قتل کر دیتا ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی کارروائی ایسی نہیں بلکہ قانونی ہے۔ بقول حضرت شاہ ولی اللہ نور اللہ مرقدہ کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے بعض اعیان میں خاصیتیں رکھی ہیں مثلاً احراق فی النار۔ ازالۂ عطش فی الماء۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اعمال میں خاصیتیں رکھی ہیں مثلاً کفر و معصیت میں خاصیتِ ناریت اور

ایمان و طاعت میں خاصیتِ جنت رکھی ہے باقی اعمال چونکہ لطیف ہیں بہ نسبت اعیان کے اور لطیف تاثیر اً کثیف سے اقویٰ ہوتا ہے یعنی چیز جتنی لطیف ہو گی اس میں زیادہ اثر ہو گا۔ جیسا کہ ملائکہ انسان سے زیادہ لطیف ہیں اس لئے انسان سے زیادہ قوی ہیں۔ تو جس آدمی کی روح ایمان و طاعت سے رنگین ہو گی تو اعیان اطاعت کے اثرات لازمہ اس کی روح سے وابستہ ہو گئے اور جس شخص کی روح کفر و معصیت سے رنگین ہو گئی اس کے ساتھ کفر و معصیت کے اثرات وابستہ ہیں۔ تو مجازات اعمال ظہور خواص اعمال ہیں۔

ظہور الموت باکل السم۔ حالانکہ زہر کے اثرات اس کو بتائے گئے مگر پھر بھی وہ زہر کھا گیا تو موت ضرور آئے گی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ایمان و طاعت۔ کفر و معصیت کی خاصیتیں بار بار بتلا دی ہیں۔ مگر اس کے باوجود لوگوں نے کفر و معصیت کا ارتکاب کیا۔ تو بایں وجہ سزا کے مستحق بنے۔ ان جہنم لمحیطۃ بالکافرین۔ کیونکہ جہنمی خاصیت ان کی گھٹی میں ہوتی ہے۔

حضرت انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض طالب علم عبادات میں سستی کرتے ہیں اس پر طلباء جواب دیتے ہیں کہ حضرت طالبعلمی کا زمانہ ہے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ کفر کا زمانہ ہے آگے مسلمانی کا زمانہ آئے گا۔ یہ مثال حضرت شاہ صاحبؒ نے کسی موقعہ پر فرمائی تھیں۔

حقیقت میں مجازات عمال کی کارروائی تسبیبی اور تعلیلی ہے۔ ایمان اور عمل صالحہ میں خاصیت سعادت ہے اور کفر و معصیت میں خاصیت شقاوت ہے۔

تو ترتب عذاب علی المجرم کترتب الھلاک علی اکل السم۔

جب حکیم مطلق نے بذریعہ انزال کتب و بعثت رسل علی وجہ التفصیل عقائد، اخلاق، عمال صالحہ و طالحہ کی خاصیتیں بتلائی ہیں اور خواص کے علم کے باوجود ایک آدمی ارتکاب کفر و معصیت کرتا ہے تو اس میں اس کا اپنا قصور ہے جیسے زہر کھانے والے کو اگر زہر اور اس کی خاصیت بتلائی گئی ہو اور پھر وہ تناول زہر کرے تو اسی کا اپنا قصور ہے۔ یہی مضمون اکابر علماء امت نے جن میں سے شاہ ولی اللہؒ۔ امام غزالیؒ۔ حافظ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیمؒ نے بیان

کیا ہے۔ محققین علماء سب اس پر متفق ہیں۔

اشکال:

اس میں ایک اشکال ہے انہوں نے توجہ نہیں کی شیخ اکبرؒ تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ فتوحات میں تحقق ماقالہ المحققون من عمل المجار خواص الاعمال۔ یہ آیت وان جھنم لمحیطۃ بالکفرین۔ بھی نقل کی ہے کہتے ہیں جیسے قرآن مجید میں دوسری جگہ ہے واحاطت بہ خطیئتہ۔ اس کی توجیہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے۔ چونکہ کفار کو کفر و معصیت کا احاطہ ہے اور کفر خاصیت تو گویا نار کا احاطہ ہوا شیخ صاحبؒ فرماتے ہیں آپ نے ایک قانون بیان کیا ہے کہ تمام گناہ حاری اور گرم ہیں اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دعا بھی نقل کی ہے جو ہماری تعلیم کے لئے ہے۔ اللھم اغسل خطایا ی بماء الثلج والبرد۔ اگر معاصی کا معیار ناری وحار نہ ہوتا تو غسل کے لئے گرم پانی ٹھیک ہوتا کیونکہ گرم پانی میل خوب اتارتا ہے مگر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹھنڈی چیزوں کا حوالہ دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علاج بالضد ہے۔ تو معلوم ہوا کہ معاصی، ناری وحار ہیں اس لئے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری تعلیم کے لئے سرد چیزیں بیان فرمائی ہیں۔
اب جب معاصی کا لفظ استعمال ہو گا تو اس سے کفر اور سب گناہ مراد ہوں گے اور اگر طاعت کہوں تو اس سے مراد جنت وایمان ہو گا۔
اشکال: اگر معاصی سموم ہیں تو تاثیر عاجل کیوں نہیں؟ کہ اگر آدمی کفر کا ارتکاب کرے تو چاہیے کہ زہریلے اثرات شروع ہو جائیں جیسے زہر کے اثرات فوراً شروع ہو جاتے ہیں تو آدمی مرنے لگ جاتا ہے۔
جواب: جواب یہ ہے کہ موجودہ دنیا میں زہر کی دو قسمیں ہیں ایک سموم معجلہ اور دوم موقتہ۔
سموم معجلہ وہ ہے کہ اس کا اثر عاجل اور فوری ہو۔
سموم موقتہ وہ ہے کہ جس کا اثر خاص وقت میں ظاہر ہوتا ہے۔ بعض کا سال بعد اور بعض کا

دس سال کے بعد اثر ظاہر ہوتا ہے۔
ہمارے حضرت حاجی صاحب (حاجی امداد اللہؒ) مہاجر مکی کے جوتے میں انگریزوں نے زہر ڈالدیا تین سال تو کچھ نہ ہوا تین سال بعد لنگڑے ہو گئے یہ زہر موقتہ تھی۔
سموم موقتہ اس لئے استعمال کرتے ہیں کہ فوراً اثر کی صورت میں ہم گرفتار ہو جائیں گے علم ہو جانے کی صورت میں تو معجلہ کے بجائے موقتہ اس لئے استعمال کرتے ہیں تاکہ زمانہ لمبا ہو جائے اور ہمارا پتہ نہ چلے۔
۱۔ حکمت اول: یہ ہے کہ دنیا دارالابتلاء و دارالامتحان نہیں رہے گی مضرت فوریہ کی صورت میں گناہ اس طرح ہو جائیں گے جیسے القائد فی النار قبیح۔ اسی طرح گناہ بھی قبیح ہو جائیں گے۔ آگ سے بچنے والے ولی اور کافر میں کوئی فرق نہیں رہے گا کیونکہ ہر شخص آگ سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسرا انسان کی باطنی حالت کا امتحان ظاہر نہ ہو گا۔
۲۔ دوسری حکمت: یہ ہے کہ اگر معاصی سموم معجلہ ہوتے تو ایمان بالغیب نہ رہتا بلکہ ایمان بالشہادت ہو جاتا۔
۳۔ تیسری حکمت: یہ ہے کہ اگر اس طرح کیا جاتا یعنی معاصی کا اثر فوری ہوتا تو یہ نظام تکوینی کے خلاف ہوتا کہ گناہ اگرچہ مرضی نہیں مراد ہیں اور اگر کفر و معصیت دنیا میں ختم نہ ہو جائے تو کرۂ ارضی گناہوں سے خالی ہو جاتی حالانکہ گناہوں سے بھی حکمت تکوینی وابستہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حکمت تکوینی کا تقاضا صدور معاصی ہے تو اگر معاصی کا فوری انتظام ہو جائے تو کرۂ ارضی گناہ سے خالی ہو جائے اور یہ حکمت تکوینی کے خلاف ہے۔
۴۔ چوتھی حکمت: یہ ہے کہ اگر سموم معجل ہوتے تو یہ خلاف حکمت تشریعی ہے کہ مثلاً جہاد بہت بڑی اہم چیز ہے۔ مجاہدین کی تعریف اور اجر و ثواب کا قرآن مجید میں بہت ذکر ہے۔ اب یقینی بات ہے کہ اگر معاصی سموم معجلہ ہوتے تو دنیا میں کفر و معصیت ناپید ہوتی کیونکہ کافر یہ سمجھتا کہ کفر کرنا القائد الید فی النار کرنا ہے تو کفر کوئی نہ کرتا تو جہاد کا وجود ہی نہ ہوتا حالانکہ جہاد کی بہت تعریف کی گئی ہے۔

۵- پانچویں حکمت: خصوصیت یہ ہے کہ ایسا ہونا ظہور قدرت الہیہ کے بھی خلاف ہے۔ قدرت الہیہ کی تکمیل تخلیق اضداد سے ہوتی ہے تو اگر یہ معاصی سموم معجلہ ہوتے تو دنیا میں صرف مومنین اور صالحین ہوتے کافرین کا ظہور نہ ہوتا تو اللہ تعالی کی معرفت بھی نامکمل ہوتی۔ یعنی پوری قدرت الہی کو انسان نہ جانتا کیونکہ اضداد کی تخلیق قدرت کی تکمیل ہے۔ مثلاً ایک حاکم ایسا ہو کہ وہ کسی ملازم کا تقرر تو کر سکتا ہو مگر معزول نہ کر سکتا ہو اور دوسرے حاکم کو دونوں چیزوں کا تقرر اور عزل کا اختیار حاصل ہے۔ یعنی تقرر بھی کر سکتا ہو اور معزول بھی تو جو شخص صرف ایک امر پر قادر ہو وہ ناقص ہے بہ نسبت اس شخص کے جو دونوں پر قادر ہے۔ حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں کہ ایک گاؤں کے مدرسے میں ایک طالب علم پڑھنے کے لئے آیا گاؤں میں اس کے کھانے کا انتظام نہ ہو سکا کیونکہ پہلے بھی کافی طلباء موجود تھے ہر گھر پر ایک یا زائد طلباء کا کھانا مقرر تھا کوئی گھر نہ بچتا تھا کہ اس طالبعلم کے کھانے کا انتظام کیا جائے۔ اتفاقاً ایک شخص فوت ہو گیا پھر چالیس روز تک اس گھر سے طالب علم کو کھانا ملتا رہا۔ چالیس دن بعد دوسرا شخص مر گیا چالیس دن اس کو دوسرے گھر سے کھانا ملتا رہا اسی طرح تیسرا شخص جب مرا تو تمام لوگ اکٹھے ہوئے اور سوچا کہ اس طالب علم کا کھانا مقرر کیا جائے ورنہ ممکن ہے کہ قبیلہ ہی نہ ختم ہو جائے۔

مطلب یہ ہے کہ تخلیق اضداد سے کہیں موت اور کہیں کھانا دیکر زندگی بچائی جا رہی ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے شفاء العلیل میں خلق اضداد پر بڑا مبسوط کلام کیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم علوی و عالم سفلی دونوں ضدیں ہیں۔ حر اور قر لیل و نہار۔ ظلمت و نور۔ ہدایت اور ضلالت۔ خیر و شر۔ ایمان و کفر۔ طاعت و معصیت۔ منبع ہدایت یعنی حضور نبیؐ کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور منبع ضلالت شیطان رجیم معلوم ہوا کہ قدرت علی تخلیق اضداد مطلوب رب العالمین ہے۔

اب اگر سموم معجل ہوتے تو ایک عنصر رہتا دوسرا نہ رہتا۔ یہ حکمت الہیہ کے خلاف ہے۔

۶- حکمت: چھٹی حکمت ظہور غفاریت رب العالمین ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کا ظہور بھی ہونا چاہیے اور ظہور ہوتا ہے وجود متعلق سے اور متعلق مغفرت معصیت ہے۔ تو

معصیت کا وجود ضروری ہے۔ اگر سموم معجلہ ہوتے تو معصیت نہ ہوتی تو ظہور غفاریت نہ ہوتا اور یہ اتنا مطلوب ہے جیسے صحیح مسلم میں حدیث ہے۔

لولم تذنبوا لذهب بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله فيغفرلهم۔

یعنی اگر لوگ سارے کے سارے مسلمان ہو جاتے اور مومن و صالح بن جاتے تو اللہ تعالی ایک اور قوم پیدا کرے گا جو گناہ کریں گے اور اللہ تعالی اپنی غفاریت کی صفت سے ان کی مغفرت فرمائے گا۔

تقدیر کے متعلق علماء نے جو تصریحیں کی ہیں ان کو نقل کرنے سے پیشتر ایک اصول تقدیر کے بارے میں نقل کرتا ہوں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ابن سمعانیؒ سے فتح الباری شرح صحیح بخاری باب القدر کی تشریح میں نقل کیا ہے فرماتے ہیں۔

القدر سرمن اسرار الله وحجبه من العباد فيختص بعلمه العليم الخبير ولا يعلمه نبى مرسل ولاملك مقرب فينكشف لهم بعد دخولهم الجنة او كماقال صلى الله عليه وسلم۔

اس میں دو چیزیں ہوں گی پہلی تقدیر کی تشریحات اور اس کے فوائد بیان کئے جائیں گے۔

تشریحات تقدیر و فوائد:

تطبيق بين التقدير والتكليف۔ جبریہ نے مسئلہ تقدیر کو جبر کی صورت دی ہے کہ جب سب کچھ تقدیر کر رہی ہے تو ہم مجبور ہیں۔ عارف شیرازیؒ نے بھی کہا ہے۔

قبل از تحقیق معنی تقدیر کی تشریح اور پھر فرق بین القضاء والقدر ہو گا۔ کما سابقاً و لفاً جن (اعتراض) جن لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اعتقاد تقدیر کی صورت میں تدبیر اور اسباب لغو ہیں انہوں نے تقدیر اور تدبیر میں تصادم سمجھا ہے اور خیال کیا ہے کہ اگر تقدیر نے ایک معاملہ طے کیا ہے تو اگر تدبیر کی جائے تو جب بھی وہ معاملہ واقع ہو گا اور اس کے بغیر یعنی اگر تدبیر نہ کی جائے تو بھی وہ معاملہ واقع ہو گا۔ تو تدبیر ہونے نہ ہونے کے برابر ہے۔ کیونکہ تدبیر اس وقوع کو جسے تقدیر نے طے کیا ہے طے نہیں کر سکتی اسی طرح عدم

وقوع کا حال ہے۔
جواب: جواب یہ کہ تدبیر و تقدیر میں کوئی تصادم نہیں بلکہ تدبیر داخل تقدیر ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تقدیر اگر وقوع طے کرتی ہے تو بھی اسباب اور تدابیر کے تحت طے کرتی ہے۔ تو واقع بالتقدیر بعینہ واقع بالتدبیر ہے اور اسی طرح غیر واقع بالتقدیر غیر واقع بالتدبیر ہے۔ فی الحال اس کے لئے دو حدیثیں بیان کی جاتی ہیں۔ صحیحین کی حدیث میں ہے کہ

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ارأيت رقىً نسترقيها ودواءً نتد اوىٰ به اوتقاة نتقها هل ترد من قدرالله شيئاً۔

تو آپ نے فرمایا ھو من قدراللہ کہ یہ حق تعالیٰ کی تقدیر میں سے ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تدبیر داخل تقدیر ہے۔ بخاری شریف میں حضرت فاروق اعظمؓ کا اثر ہے کہ آپ ملک شام جا رہے تھے حتیٰ اذا بلغ السرغ جاء الاجناد قالوا ان الوباء قد نشاء فی ارض الشام۔

اس لئے آپ آگے نہ جائیں فاستشار المهاجرين والانصار فاختلفوا مهاجرین۔ دو گروہ میں تقسیم ہو گئے۔ ایک گروہ شام جانے کے حق میں تھا وہ کہنے لگے کہ آپ مدینہ شریف سے ایک عزم لے کر چلے ہیں اس لئے اسے پورا کرنا چاہیے۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ آپ کے ساتھ اصحابِ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں انہیں وبائی علاقہ میں نہ لے جائیں (تاکہ یہ قیمتی جانیں کہیں ضائع نہ ہو جائیں) اس کے بعد انصار سے مشورہ لیا ان کی بھی دو رائے ہوئیں۔ اس کے بعد حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ادع لی شیخة من القریش من المسلمین بعد الفتح۔ یہ حضرات دیر سے مسلمان ہوئے تھے مگر عقل سلیم رکھتے تھے۔ فلم یختاروا اور رائے دی ان ارجع کی دی۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اعلان فرمایا فعزم علی الرجوع۔ تو آپ نے واپسی کا تہیہ فرما لیا حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ سپہ سالار تھے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ ان کا بے حد احترام کرتے تھے اور حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ آپ کو بہت عزیز تھے کیونکہ ان کے متعلق ہے۔

(ابو عبیدہ امین ھٰذہ الامة) تو حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے جرأت کر کے فرمایا:

ارأيت لوكان واديالہ عُدوةٌ خصبةٌ وعدوة جدبةٌ فلورعيت الا بل فى العدوة الخصبة رعيت بقدرالله۔

تو آپ کہاں چرائیں گے؟ تو یقیناً وہاں چرائیں گے جہاں سبزی ہو گی اور جہاں تقدیر کے تحت چراؤ گے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر اور تدبیر میں کوئی تعارض نہیں۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ ہم مکلف بالتقدیر نہیں مکلف بالتدبیر ہیں۔ تدبیر امور دنیوی کی ہو یا امور اخروی کی ہو اس کے لئے قرآن مجید کا حکم ہے۔

امور دنیوی میں کامیابی کے لئے دو چیزیں ہیں۔ (۱) اتحاد اور (۲) آلاتِ حرب) شریعت نے ان دونوں کا حکم دیا ہے۔ اتحاد کے لئے فرمایا واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا۔ دوسری جگہ سے وتذهب ريحكم۔ اگر اتحاد نہ کیا تو تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی یعنی تمہاری اجتماعی قوۃ ختم ہو جائے گی۔ دشمن کے قلب میں تمہارا رعب و دبدبہ ختم ہو جائے گا۔

آلاتِ حرب کے لئے فرمایا واعد والهم ما استطعتم من قوة الخ اور دوسری جگہ فرمایا خذوا احذركم۔ ان آیات سے معلوم ہوا کہ امور دنیا کے لئے اللہ تعالیٰ نے امر بالاسباب والتدبیر کیا ہے۔

تدبیر صحت کے لئے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارک ہے۔

لكل داء دواء فاذا وافق الدواء الداء برئ باذن الله فتد اووا يا عبادالله۔

دوسری حدیث شریف ہے۔

سئل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم ارأيت ان كان معى ناقةٌ أرسلها وأتوكل على الله۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بل اعقلها وتوكل على الله۔ (کنز العمال)

اور یہی حضرت مولانا رومؒ نے فرمایا ہے۔

باقی رہے امور اُخرویہ تو ان کے متعلق تو سارا قرآن مجید بھرا ہوا ہے۔ امور اخرویہ میں دو مقصود ہیں۔ تحصیل جنت اور اجتناب عن النار۔
قرآن مجید نے دونوں مقصودوں کے اسباب بیان کئے ہیں۔

واماً من طغیٰ واثر الحیوٰۃ الدنیا۔ طغیان و ترجیح دو سبب ہوئے۔

فان الجحیم ھی الماْویٰ ۔ واما من خاف مقام ربہ ونھی النفس عن الھویٰ فان الجنۃ ھی الماْویٰ۔ ورنہ یہاں تقدیر کا حوالہ دیا جاتا۔ یہی ارسال رسل کی وجہ ہے۔ تمام نزول کتب و بعثت رسل کا مقصد بھی تحصیل اسباب سعادت و ترک اسباب شقاوت ہے۔ بشیر کا معنی یہ ہے کہ وہ اسباب سعادت سکھاتا ہے۔ اور نذیر کا معنی یہ ہے کہ وہ اسباب شقاوت سے بچاتا ہے۔ یہی سلسلۂ اسباب ہے۔ ایک غلط فہمی لوگوں کو اس سے ہوئی کہ بعض لوگ مذہبی عقائد کے تحت مسجد یا خانقاہوں میں بیٹھ کر متوکلانہ زندگی بسر کرتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی تعلیم یہی ہے۔ سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ تمام حضرات انبیاء علیہم السلام مکتسبین تھے۔ یعنی رزق حلال کے لئے انہوں نے کوئی کسب اختیار کیا ہوا تھا۔ ہمارے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آخری حیات تک سو بکریوں کا ریوڑ تھا اس کی آمدنی سے گذارا کرتے تھے۔ بخاری شریف میں ہے وکان نبی اللہ داؤد یا کل من عمل یدیہ ۔ آپ بادشاہ ہونے کے باوجود زرہ بنا کر روزی حاصل کرتے تھے۔

علامہ ابن جوزیؒ نے سیرت عمرین میں نقل کیا ہے۔ یا معاشر العلماء اکتسبوا۔ اے جماعت علماء کی تم روزی کمایا کرو اور لوگوں پر بوجھ نہ بنے رہو (سونا چاندی آسمان سے نہیں برستے)۔

العلم ولا تکونوا کلا علی الناس۔ یہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے اس سے آگے ایک لفظ اور بھی ہے فرماتے ہیں فان الذھب والفضۃ لا ینصبان من السماء۔ ان دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم تدبیر اور اسباب کے مکلف ہیں تو ہمیں چاہئے

کہ ہم دنیا و آخرت کے اسباب عمل میں لائیں ہم تقدیر سے مکلف نہیں کیونکہ وہ مجہول ہے اور انسان مجہول کے ساتھ مکلف نہیں ہوتا۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دروازۂ نبوت بند ہے دوسرا کون کہہ سکتا ہے کہ تیری تقدیر میں یہ ہے۔ علماء نے بیان کیا ہے کہ ہمارے پاس تدبیر کاشف تقدیر ہے تو تدابیر دنیا کاشف تقدیر ہیں۔

الحکم والاسراء لاعتقاد التقدیر:

اسلام نے تقدیر کا جو عقیدہ فرض کیا ہے اب اس کے اسرار و حکم کا بیان ہوگا۔ آج کل یورپی تعلیم کے اثر سے یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ مدار عمل پر ہے عقیدہ کوئی چیز نہیں اس لئے اگر کفار کے اچھے عمل ہوں تو وہ اچھے ہیں اور مومنوں کے اعمال برے ہوں تو وہ برے ہیں خواہ ان کے عقائد اچھے کیوں نہ ہوں۔ یہ کوئی نیا خیال نہیں ہے بلکہ پرانا خیال ہے۔
دوسری صدی ہجری میں اعمال اور عقائد کے ربط کے سلسلہ میں تین مسلک موجود تھے۔ (۱) مسلک افراط۔ (۲) مسلک تفریط (۳) مسلکِ اعتدال۔ یہ تینوں مسلک اعمال سے متعلق تھے۔

مسلک افراط:

افراط خوارج اور معتزلہ کا مذہب ہے اس لئے کہ انہوں نے اعمال کو عقائد کا درجہ دیا جس طرح تارک العقیدہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اسی طرح معتزلہ اور خوارج کے نزدیک تارک العمل بھی خارج از ایمان ہے۔ البتہ پھر معتزلہ اور خوارج میں اتنا فرق ہوا کہ معتزلہ نے تارک اعمال کو خارج از ایمان تو کیا لیکن داخل فی الکفر نہیں کیا۔ لا مؤمن ولا کافر۔ یہ ان (معتزلہ) کا مشہور قول ہے۔
مگر خوارج نے تارک اعمال کو داخل فی الکفر کیا۔ ان خوارج نے بہت قتل عام کیا کیونکہ ان کے نزدیک عام مسلمان واجب القتل تھے کیونکہ وہ گنہگار ہو کر مسلمان نہ رہے۔ کافر ہو گئے۔ ایک دفعہ خود حضرت امام اعظم کے دروازے پر خوارج کا ایک فوجی دستہ پہنچا اس نے امام صاحبؒ سے سوال کیا من انت؟ حضرت امام صاحبؒ سمجھ گئے تو آپ نے فرمایا۔ انا

المستجير- ثم قرأ- ان احد من المشركين استجارك- الآیۃ-
خوارج نے قرآن مجید کی آیت جب سنی تو ہتھیار ڈالدیئے- اب بھی مسقط میں ان خوارج کی حکومت ہے-

مسلک تفریط:

افراط کے مقابلے میں تفریط کا مذہب تھا- مرجئہ اس کے قائل تھے اور تقریباً جہیہ سب مرجئہ ہیں جو جہم بن صفوان کے معتقد تھے انہوں نے اکتفاء بالعقائد کیا اور تارک الاعمال کے متعلق کہا کہ

المعصیۃ لا تضر مع الایمان کما ان الطاعۃ لا تنفع من الکفر-

یہ مرجئہ کا بدعی فرقہ ہے-

مرجئہ میں ایک فرقہ اصطلاحی ثانی بھی ہے وہ یہ ہے کہ اعمال کو جزا ایمان نہیں کہتے- انہیں بھی مرجئہ کہا جاتا ہے- پہلا ارجاء بدعی اور دوسرا ارجاء سنی ہے- اس معنی میں حنابلہ- شافعیہ- مالکیہ اور حنفیہ سب مرجئہ ہیں مگر اس معنی میں شہرت حنفیہ کو حاصل ہوئی ہے-

لانہم اخروا الاعمال عن حقیقۃ الایمان-

اس لئے کہ انہوں نے اعمال کو حقیقت ایمان سے دور رکھا- کیونکہ اگر چاروں مسلک سے سوال کیا جائے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے کہ نہیں؟ تو چاروں اس کے مومن ہونے کا قول کریں گے تو معلوم ہوا کہ سب کے نزدیک اعمال خارج از حقیقت ایمان ہیں- حنفیوں کی شہرت غالباً اس وجہ سے ہوئی کہ اتباع ثلاثہ الایمان یزید و ینقص کہتے ہیں- ای یزید بالطاعۃ وینقص بالمعصیۃ- حنفی اس کا قول نہیں کرتے- اس وجہ سے حنفیوں کو مرجئہ شمار کیا- غالباً اسی بناء پر حضرت شیخ عبد القادر جیلانیؒ نے (غنیۃ الطالبین) میں حنفیوں کو مرجئہ کہا ہے- آپ خود حنبلی تھے- اگر انہوں نے قول اصطلاح ثانی کے مطابق کہا ہے تو لاضرر فیہ اور اگر اصطلاح اول مراد ہے یعنی بدعی اور ظاہر ہے بھی یہی مراد معلوم ہوتی ہے تو یہ ان کا سہو ہے کیونکہ کوئی حنفی المعصیۃ لا تضر مع الایمان کا قائل نہیں- تو ان کا یہ قول خلاف واقع ہے- اس کا ایک جواب تو شاہ ولی اللہؒ نے بھی دیا ہے-

جواب:

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ اسلامی فرقے جو ہیں کچھ میں اعتقادی فرق ہے اور کچھ میں فرق فروعی ہے آگے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فرقِ متبدعہ میں سے جو اعتقادی فرق تھے وہ فروع میں کسی امام کے مقلد تھے- بطور مثال کے علامہ زمخشریؒ کو لیجئے آپ اعتقاداً معتزلی ہیں مگر فروع میں کسی امام کے مقلد تھے (امام اعظمؒ کے) گویا آپ حنفی تھے اور اگر اعتقاداً مرجئہ تھے فقہاً حنفی تھے اور یہی واقعہ کرامیہ کا بھی ہے- ان کا ایک شعر ہے-

الفقہ فقہ ابی حنیفۃ کلہ　　　والدین دین محمد بن کرام

حضرت شیخ عبد القادر جیلانیؒ جہاں فرق غیر ناجیہ کی بحث کرتے ہیں تو انہیں مرجئہ کا شمار بھی کرتے ہیں اور اس کے بعد لکھتے ہیں- ومنہم الحنفیۃ- ان کا مطلب یہ ہے کہ اس سے مراد وہ مرجئہ ہیں جو عقیدۃً مرجئہ ہیں اور فقہاء حنفی ہیں باقی حضرت الشیخؒ نے سنی حنفی کو غیر ناجیہ نہیں کہا- ان کا غیر ناجیہ کہنا اعتقاداً ہے نہ عملاً- اور ان کے کلام میں کہیں بھی سنی حنفی کا شمار غیر ناجیہ میں نہیں ہے-

مسلکِ اعتدال:

اہل سنت نے اس بارہ میں راہ اعتدال اختیار کی افراط و تفریط کو رد کیا- ان کے نزدیک اعمال جزو ایمان نہیں جیسے معتزلہ اور خوارج نے اعمال کو ایمان کا جز شمار کیا ہے اور تفریط میں ترک اعمال غیر مضر کو چھوڑ کر مضر کا قول اختیار کیا لیکن اس کا ضرر اقل ہے- ضرر ترک ایمان ہے کیونکہ ترک ایمان کا نتیجہ دخول مؤبد ہے- لیکن ترک اعمال کا نتیجہ دخول مؤبد نہیں اس کو فاسق بمعنی الاخص کہا جاتا ہے- تو معلوم ہوا کہ یہ کوئی نیا خیال نہیں جو ملحدین قول کرتے ہیں بلکہ یہ دقیانوسی خیال ہے- اہل سنت کا مسلک اس بارہ میں معتدل ہے- بعض نے ان اختلافات کو سیاست کا نتیجہ قرار دیا ہے- جہمیہ کو انہوں نے دور بنو امیہ سے وابستہ کیا ہے اور اعتزال کو بنی العباس کے دور سے وابستہ کیا کیونکہ مامون الرشید جو دور عباسی کا سب سے بڑا خلیفہ تھا وہ خود معتزلی تھا- بنی امیہ کے زمانے میں جور و تشدد اور مظالم بے پناہ

تھے خاص کر حجاج کے ہاتھوں۔ ان اموی مظالم کے خلاف رعیت کے کسی فرد کو لب کشائی کی طاقت نہ تھی۔

تو عوام پر ان مظالم کے پہاڑ توڑے جا رہے ہیں ان میں بنی امیہ کا قصور نہیں بلکہ یہ فعل خداوندی ہے جس پر تمہیں صبر کرنا چاہیے اور بنی امیہ کے امراء جو کچھ کر رہے ہیں وہ در حقیقت قدرت خداوندی کا فعل ہے اس کے سامنے امراء بنی امیہ مجبور ہیں اور اس میں شک نہیں کہ فقہی مسلک کو چھوڑ کر باقی فرقے حکومت کی سیاست سے پیدا ہوئے ہیں۔

تو جبریت در حقیقت مظالم بنی امیہ پر ایک پردہ تھا ازاں بعد دور بنی عباس آیا جن کا بڑا بادشاہ مامون معتزلی تھا۔ تو عباسی دور میں جبر کا توڑ پیدا ہوا کہ اعمال انسانی قدرت الہیٰ کا نتیجہ نہیں قدرت انسانی کا نتیجہ ہیں۔ عباسیوں کو چونکہ امویوں سے عداوت تھی اور مظالم اموی کے ذمہ دار خود امراء بنی امیہ ہیں جو اپنے سیاہ اعمال کے خالق ہیں اور وہ مجرم ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ دور عباسی میں سوا عبدالرحمن اموی کے جو اندلس بھاگ گیا تھا دوسرا کوئی اموی زندہ نہ بچ سکا۔ بلکہ بنی امیہ کے زندہ تو در کنار مردوں کو بھی قبریں اکھیڑ کر نکالا گیا۔ ابن خلکان نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ مجھے بنی عباس کے دور کے ایک عالم نے سند قصہ سنایا کہ ایک مرتبہ ہم منصور عباسی کے دربار میں کھانے کے دستر خوان پر بیٹھے تھے تو جن قالینوں پر دستر خوان بچھا ہوا ان کے نیچے سے انسانوں کے کراہنے کی آوازیں آ رہی تھیں۔ میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ جواب ملا کہ بادشاہ نے حکم دیا تھا کہ آج بنی امیہ کے سردار لوگوں کو نیم ذبح کر کے نیچے ڈالا جائے اور ان پر قالین بچھا دیئے جائیں پھر ان پر دستر خوان درست کئے جائیں کھانا ان پر کھایا جائے گا تو یہ موت و حیات کی کشمکش کی حالت میں کراہ رہے ہیں۔ دمشق میں صرف حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی قبر باقی رکھی گئی وہ بھی صحبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا لحاظ رکھتے ہوئے ورنہ بنی امیہ کی باقی سب قبریں اکھیڑ دی گئیں۔ الغرض بنی عباس بنی امیہ کے مظالم سے بڑھ گئے تھے۔ اسلامی خدمات بنی امیہ کی سب سے زیادہ ہیں۔

اہل سنت کا اس میں اعتدال یہ ہے کہ یہ دونوں مذاہب غلط ہیں۔

ہر عقیدہ اس لحاظ سے ضروری قرار پاتا ہے کہ العقائد مؤثرۃ فی الاعمال۔

اب ان مسالک ثلاثہ میں عملی زندگی کے اعتبار سے کیا فرق ہے؟

جبر و قدر میں چونکہ افراط و تفریط ہے۔ اہل سنت کے مسلک میں اعتدال ہے اس لئے اعتدال حق ہے اور افراط و تفریط دونوں غلط ہیں۔

جبریت کی عملی خامیاں:

جبریت میں ایک بڑا نقصان یہ ہے کہ اس سے انسانی اعمال میں تعطل پیدا ہو جاتا ہے۔ جب ایک انسان میں یہ تصور آجائے کہ اعمال و افعال کے اعتبار سے میری قدرت صفر ہے جو کچھ اعمال و افعال ہیں وہ قدرت خداوندی سے وابستہ ہیں تو اس کی خداداد صلاحیتیں بیکار ہو جاتی ہیں اور جوش عمل ختم ہو جاتا ہے۔

تصوف پر اعتراض:

بعضوں نے اعتراض کیا ہے کہ تصوف دور انحطاط کی پیداوار ہے۔ اقبالؒ نے بھی اس پر کتاب لکھی ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں تصوف افلاطون سے لیا گیا ہے اور وہ افلاطون جبری قسم کا انسان تھا۔ افلاطون انسان کو گربہ مسکین بنا رہا ہے حالانکہ اسلام شیر بناتا ہے اور یہ تاریخ سے بھی ثابت ہے کہ تصوف کا عروج اور اس کا انحطاط و زوال ایک ہی دور میں ہوا ہے۔

یہ بات اگرچہ غلط ہے کہ مسلمانوں کے پیشوا خانقاہوں میں آگئے ہیں۔ یعنی تصوفانہ زندگی بسر کرنے لگے ہیں۔

گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی   اگر شکست نہیں تو اور کیا ہے شکست

اس بارہ میں استدلال کافی ہے کہ ایک تصوف عربی اور دوسرا تصوف عجمی ہے۔

تصوف عربی:

تصوف عربی منہاج النبوۃ کے ارکان سعید ابن جبیرؒ۔ ابراہیم بن ادھمؒ اور ایسے دیگر حضرات ہیں۔ ان کے بارے میں رسالہ قشیریہ میں لکھا ہے کہ ان حضرات نے سال میں زندگی کا ایک

حصہ جہاد کے لئے وقف کر رکھا تھا اور ایک حصہ عبادت کے لئے مطلب یہ ہے کہ ان کی زندگی صرف خانقاہی نہیں تھی۔ ابراہیم بن ادھمؒ سے بڑا تارک الدنیا اور کون ہو سکتا ہے۔ آپ بیان کرتے ہیں کہ ایک بار میں جہاد کی صورت میں تھا کفار نے مجھے گھیرے میں لے رکھا تھا مجھے پکڑ کر لٹا دیا اب ذبح کرنے کے لئے چھری تلاش کرنے لگا۔ اس وقت میں نے دل پر نگاہ ڈالی تو میرے دل پر اس واقعہ کا کوئی اثر نہ تھا میں اس بات کا منتظر تھا کہ جلال الہیٰ کا ظہور ہوتا ہے یا کہ جمال کا! اتنے میں کسی نے تیر مارا اور وہ کافر مر گیا۔ اسی طرح دیگر حضرات کو لیجئے! کہ انہوں نے تصوف کے ساتھ صرف خانقاہی زندگی پر انحصار نہیں کر رکھا تھا بلکہ جہاد میں شرکت کرتے تھے۔

تصوف عجم:

تصوف عجم کا سرچشمہ ایران ہے اس کے بعد یہ ہندوستان میں آیا۔ اس میں شک نہیں کہ عربی اور عجمی تصوف کے مابین بہت بڑا تفاوت ہے۔ عربی تصوف میں کتاب و سنت کا رنگ غالب ہے اور عجمی تصوف میں عبادت و اذکار کا رنگ زیادہ ہے اور جہاد کا رنگ کم ہے لیکن پھر بھی اس عجمی تصوف کو حقارت کی نگاہ سے نہیں دیکھنا چاہیے۔ ان حضرات نے جہاد بالسیف گو نہیں کیا لیکن جہاد بالاخلاق ضرور کیا ہے۔ بقول ڈاکٹر سمتھ کہ ۹۰ لاکھ مسلمان صرف حضرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ نے کئے جو ان کے اخلاق کا اثر تھا۔ یہ ان کی باطنی فتوحات ہیں اور واقعہ میں ظاہری فتوحات میں بھی ان کا بڑا دخل ہے کیونکہ ہندوستان میں اسلامی حکومت مستقل طور پر شہاب الدین غوریؒ کے وقت سے شروع ہوئی ہے اور شہاب الدینؒ نے جو حملہ کیا وہ آپ حضرت اجمیری کے خط کے اشارہ پر تھا۔ آپ نے شہاب الدین غوریؒ کو لکھا کہ میں نے دیکھا ہے کہ سلطنت ہند تمہارے لئے مقدر ہو چکی ہے فوراً پہنچو دلی فتح کرنے کے بعد وہ اجمیر شریف پیدل چل کر گیا۔

تمہیں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ شہاب الدین غوریؒ کی فوج کو بعد نماز فجر درس قرآن مجید حضرت امام رازیؒ دیا کرتے تھے۔ اب تک بگڑمی پتلون ان کی کمائی کھا رہی ہے۔ (یعنی

برصغیر ہندوستان کی فتوحات کا سہرا علماء کرام کے سر ہے آج یہ لوگ علماء کے خلاف ہیں۔

یہ تمام فتوحات اللہ والوں کی مرہون منت ہیں۔

یہ تمام فتوحات ملانے کئے ہیں جن پر آج یہ پتلون پوش عیاشی کر رہے ہیں۔

محمد بن قاسمؒ سے لے کر شہاب الدین غوریؒ تک جتنے حملے ہوئے ہیں یہ دینی تعلیم یافتہ افسروں کے ماتحت ہوئے ہیں مگر آج یہ دینی تعلیم والے کو ملا کہتے ہیں۔

سنو! عبدالملک کے بارے میں حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر عبدالملک بادشاہت نہ کرتا اور درس حدیث وغیرہ شروع کر دیتا تو ہمیں کوئی نہ پوچھتا۔ اب بتاؤ یہ حاکم علماء تھے یا نہ تھے ان جیسی سلطنت تو تم کر کے دکھاؤ؟۔

محمود غزنویؒ خود درس حدیث دیتا تھا وغیرہ ہمارا دعویٰ ہے کہ عالم اسلام کے جملہ فاتح ملا ہیں۔

عربی تصوف نے جسمانی اور روحانی دونوں فتوحات کئے ہیں اور تصوف عجم نے ظاہری طور پر صرف روحانی فتوحات کئے ہیں اور جسمانی میں ان کا براہ راست حصہ تھا۔ محمود غزنویؒ کو لیجئے! کہ اس کی فتح میں حضرت داتا گنج بخش لاہوریؒ اور ان کے مرشد حضرت ابوالحسن خرقانیؒ دونوں کا ہاتھ تھا۔ تاریخ میں موجود ہے کہ سومنات کے مندر میں جب محمود غزنویؒ کی شکست یقینی صورت اختیار کر گئی تو اس کو عبا کی برکت سے یہ فتح ہوئی جو (عبا) اس کے مرشد حضرت ابوالحسن خرقانیؒ نے اسے دی تھی۔ تاریخوں میں یہ واقعہ تفصیل سے درج ہے۔

شہاب الدین غوریؒ کی فتح میں حضرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ کا ہاتھ تھا۔

سلطان قطب الدین ایبکؒ کی فتوحات میں اس کے ہم نام ولی حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ کا حصہ تھا۔

بہرحال ہمارے تصوف عجمی کے بزرگان اولیاء کرام کے بہت بڑے کارنامے ہیں۔

قدریت کی عملی خامیاں:

اگر آدمی اس بات کو مانے کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے تو اس سے مندرجہ ذیل خامیاں

پیدا ہوں گی۔
(۱) تکبر۔ (۲) تفاخر۔
۱۔ تکبر یہ اساس اخلاق رذیلہ ہیں۔
۲۔ تفاخر۔ وکذا التفاخر عند تحصیل الفوائد۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کو جب اپنے اعمال و افعال کے ذریعہ فوائد حاصل ہو جاتے ہیں تو ان فوائد کی وجہ سے دو رذیل خصلتیں اس کے اندر ابھر آتی ہیں ایک تکبر اور دوم تفاخر۔
جب انسان کو ان اعمال کی وجہ سے فوائد مرتب ہوتے تو اس نے ان فوائد کو اپنی طرف انتساب کیا کہ یہ فوائد میرے اعمال و افعال کا ثمرہ ہیں اور اعمال و افعال میری مخلوق ہیں۔ تکبر اور تفاخر اخلاق رذیلہ کی بنیاد ہیں۔ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے لئے تکبر مضر ہے۔

انسان کی زندگی:

انسان کی ایک انفرادی زندگی ہے اور دوسری اجتماعی زندگی ہے۔ اجتماعی زندگی کا ایک فرد معاشرہ ہے اور دوسرا فرد حکومت ہے۔ یہ تکبر انسان کی انفرادی زندگی۔ اجتماعی زندگی اور حکومت تینوں کے لئے مضر ہے۔
(۱) انفرادی زندگی کے لئے اس وجہ سے مضر ہے کہ انسان خود پرست بن جاتا ہے تو اس میں غیر کی ہمدردی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس پر حدیث دال ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبر کی برائی بیان فرمائی تو ایک صحابی نے پوچھا۔
یحب احدنا ان یکون نعلہ حسناً وثوبہ حسناً۔
کیا یہی تکبر ہے؟ اس پر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
ان اللہ جمیل ویحب الجمال۔ یعنی یہ تکبر نہیں۔ ولکن الکبر بطر الحق وغمط الناس۔
یعنی کبر یہ ہے کہ آدمی حق کے مقابلہ میں اکڑ جائے اور لوگوں کو حقیر سمجھے۔ اس سے انسانی

ہمدردی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔
(۲) اجتماعی زندگی یعنی معاشرہ کے لئے بھی تکبر مضر ہے کیونکہ معاشرہ تعاون پر مبنی ہے اور تعاون عظمت اقرار معاشرہ پر مبنی ہے مگر تکبر اس کے خلاف ہے۔
(۳) حکومت کے لئے بھی تکبر مضر ہے حکومت یا نظام سیاسی کی بنیاد اطاعت اور تصور فوقیت پر ہے تو متکبر نہ کسی کا مطیع ہوتا ہے اور نہ کسی کی فوقیت جانتا ہے مگر تنظیم میں تواضع شرط ہے۔ اس لئے تکبر اس حکومت کے لئے بھی مضر ہے۔
اس کے خلاف اگر یہ پہلو ہو کہ انسان اپنے اعمال و افعال کو منسوب الی اللہ کرے اور اس ذات اقدس کا عطیہ اور اسکی مخلوق سمجھے ان فوائد کو تو وہ انسان متواضع بن جائے گا تو اس صورت میں تکبر اس میں پیدا نہیں ہو گا۔

۲۔ توہین شان باری تعالیٰ:

اگر انسان اس بات کو مانے یا قائل ہو کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے تو اس میں تکبر اور تفاخر کے بعد دوسری خامی (توہین شان باری تعالیٰ) پیدا ہو جاتی ہے۔
تمام اخلاق کی جڑ اعتقاد عظمت باری تعالیٰ ہے جب اس عظمت کی روح کمزور ہوئی تو سارا نظام بگڑ جائے گا۔ اسلام کے تمام احکام میں عظمت باری تعالیٰ کی روح موجود ہے۔ اب جب انسان کو خالق آدم مانا جائے تو وہ روح ختم ہو جاتی ہے تو جو شکوہ خدا تعالیٰ کو کفار سے تھا وہ پھر ہم مسلمانوں سے متعلق ہو گیا۔ وما قدروا اللہ حق قدرہ۔

(۳) ادعاء المساوات مع الخالق:

خالق بھی خالق ہے اور انسان بھی خالق ہو تو بقول حضرت امام بیہقیؒ کہ اس میں مخلوقات انسان مخلوقات باری تعالیٰ سے اکثر ہو جائیں گی۔ کیونکہ ایمان کی تخلیق مرۃ واحدۃ ہوتی ہے مگر اعمال کی تخلیق مکرر ہوتی ہے تو اعمال کی تخلیق کروڑوں سے بھی متجاوز ہو گی۔
اور اعمال میں کبھی فوائد اور کبھی مضرات مرتب ہوتے ہیں۔ تو مضرات میں اس عقیدہ کے مطابق یہ خامی پیدا ہو گی کہ انسان کو یاس و قنوط لاحق ہو جائے گا۔ اور یاس و قنوط جوش عمل کو

فنا کرتا ہے۔ پھر ایسی صورت میں انسان کو ہر کاروبار سے نفرت ہو جاتی ہے کہ کہیں اس میں دوبارہ نقصان نہ ہو جائے۔ ایسی صورت میں انسان کو اپنی ذات اور اپنے اعمال سے بدگمانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر انسان یہ تصور کرے کہ اعمال اور ان کا نتیجہ مخلوق خدا ہیں تو اس سے ایک گونہ جرأت پیدا ہو جاتی ہے اور جوش عمل باقی رہتا ہے کیونکہ منشاء خداوندی مستور ہوتا ہے۔

(۴) جامع خامی:

چوتھی اور جامع خامی وہ ہے جو قرآن مجید نے بیان کی ہے کہ اگر انسان اپنے اعمال کا خالق ہو تو عند حصول الفوائد اسے فرحت ہو گی اور عند حصول الضرر اسے حُزن ہو گا یہ دونوں مضر ہیں۔ قرآن فرماتا ہے۔

لکی لا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما اتاکم

(ب) ایک اور خامی حضرت مولانا نانوتویؒ نے بھی فرمائی ہے کہ اگر انسان اپنے افعال کا خالق ہو اور ہر خالق کے لئے مالک ہونا ضروری ہے جیسے خدا تعالیٰ کائنات کا مالک بھی ہے اور خالق بھی۔ کائنات کی مالکیت از روئے قرآن مجید خدا تعالیٰ کی ہے۔

وللہ ملک السمٰوٰت والارض۔ تو بقول حضرت نانوتویؒ اس میں

خروج الشئی عن ملک الخالق ودخولہ فی ملک المخلوق من غیر اسباب الملک۔

ایک مالک کی چیز جب دوسرے کی ملکیت میں آتی ہے تو اس کے اسباب میں میراث، ہبہ، شراء، ارث کی صورت متقاضی موت ہے اور اس (اللہ تعالیٰ) پر موت آتی ہی نہیں۔ نیز اس نے ہبہ نہیں کیا اور نہ اسے بیچا تو پھر انسان کیسے مالک بن گیا۔

۵۔ انکار فضل وانعام خداوندی:

پانچواں نقصان یہ ہے کہ اگر آدمی اس بات کا قائل ہو کہ انسان اپنے اعمال وافعال کا خالق ہے تو پانچواں نقصان فضل وانعام خداوندی کا انکار لازم آتا ہے۔

ای القدریہ توجب انکار الفضل والانعام عند المجازات

مجازاتِ اعمال متفق علیہ ہے۔ عند جمیع فِرقِ اسلامیہ اور اعمال صالحہ کی مجازات کے طور پر عطاء جنت ہو جو مخلوق باری تعالیٰ ہے تو مجازات مبادلہ عوضیہ ہوا یعنی بندہ نے اپنی ایک مخلوق چیز جو ایمان اور عمل صالحہ ہے اللہ تعالیٰ کو دی اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق چیز یعنی جنت اس کے بدلہ میں دی تو یہ ایسا مبادلہ ہوا جو عام طور پر دو انسانوں میں اسواق میں ہوتا ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کا فضل وانعام نہیں ہوا۔ جیسے بازار میں کوئی چیز خریدیں تو نہ بائع کا کچھ احسان ہوتا ہے اور نہ مشتری کا۔ تو یہ نصوصِ قرآنیہ وحدیثیہ کے خلاف ہے۔ صحیحین میں ہے۔

لا یدخل احدکم الجنۃ بعملہ قالوا ولا انت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔۔۔ قال ولا انا ای یتغمدنی اللہ تعالیٰ برحمتہ۔

قول معتزلہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ ثوابِ مطیع خدا تعالیٰ پر واجب ہے جیسے مشتری پر اداء ثمن واجب ہے اسی طرح عقاب عاصی خدا تعالیٰ پر واجب ہے۔

قول اہلسنت:

اہلسنت کے نزدیک ثوابِ مطیع وعقاب عاصی واجب علی اللہ نہیں کیونکہ وجوب ایک حکم ہے خداوند تعالیٰ حاکم ہے محکوم نہیں کہ کوئی اس پر حکم لگا سکے بلکہ ثوابِ مطیع فضل ہے اور عقابِ عاصی عدل ہے۔

اہلسنت کے اصول کے خلاف بعض الفاظ حدیث کے آئے ہیں کہ اس میں دخول الجنۃ کو حق العباد بتایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حق امر واجب کا نام ہے لیکن جہاں کہیں ایسا لفظ آیا ہے وہاں حق باعتبار وعدہ اور فضل کے ہے باعتبار حق واجبہ کے نہیں۔ قرآن مجید میں ہے۔

ان اللہ اشتری من المؤمنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ (یا) ھل ادلکم علی تجارۃ تنجیکم من عذاب الیم۔ تؤمنون باللہ وتجاھدون فی سبیل اللہ۔ (الخ)

یہ مذکورہ بالا آیات مومنین کے بارے میں آئی ہیں اور منافقین کے بارے میں فرمایا گیا ہے۔

فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تجارت تو موجود ہے مگر یہ لوگ رابح نہیں ہوئے بلکہ خاسر ہوئے۔

ان تینوں آیات کا جواب یہ ہے کہ شراء و بیع صوری ہے حقیقی نہیں کیونکہ حقیقی میں تعدد ملک ضروری ہے چیز کا مالک بائع ہوتا ہے ثمن کا مالک مشتری ہوتا ہے اور یہاں بالاجماع مالک واحد۔ وحدہ لاشریک ہے کیونکہ آیت (ان الله اشترىٰ) میں معتزلہ بھی متفق ہیں کہ (انفسهم واموالهم) کا مالک اور (جنت) کا مالک بھی وہی ہے۔ تو مالک جب ایک ہوا تو اس لئے تبادلہ حقیقی نہیں بلکہ صوری ہے۔

اعتراض ملحدین:

(کہ سود حلال ہے) اس سے بعض ملحدین کا وہ شبہ بھی رفع ہو گیا جیسے ایک ملحد نے لکھا ہے کہ سود حلال ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ خود سودی کاروبار کرتے ہیں۔ اس کی تائید میں یہ آیت پیش کی ہے۔

مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل۔ الخ۔

یہ سود ہے اسی طرح عام ضابطہ ہے۔

من جاء بالحسنة فله عشر امثالها۔ تو وہ ملحد لکھتا ہے کہ رقوم بھی بعینہ اسی طرح حسنہ ہیں۔ بایں صورت سود حلال ہے۔ (نعوذ باللہ)

جواب:

خدا تعالیٰ کے نام پر ہم جو کچھ دیتے ہیں وہ اعیان ہیں اور ملکِ خدا تعالیٰ میں ہیں اور ان کے بدلے میں جو جنت ملتی ہے وہ بھی ملک خدا تعالیٰ ہے اس لئے یہ سود نہیں۔ اس سے ہی حضرت امام ابو حنیفہؒ نے لا ربوا بين المولىٰ وعبده۔ کا مسئلہ مستنبط کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عبد اور عبد کے ہاتھ میں جو کچھ ہے وہ مملوک مولیٰ ہے۔ تو جب مالک ایک ہوا تو کمی

بیشی دو مالکوں میں نہیں آئی۔ بعضوں نے لکھا ہے کہ قرآن مجید نے ربوا کو حرام قرار دیا ہے سود کو حرام نہیں کہا۔ گویا سود کا لفظ قرآن مجید میں ہونا چاہیے۔

حق اور صحیح راہ:

معلوم ہوا کہ جبریت اور قدریت دونوں غلط ہیں صحیح راہ اہل سنت کا ہے۔ اہل سنت نے خالق کو خدا مانا اور کاسب عبد کو تسلیم کیا۔ تو خدا تعالیٰ کو خالق ماننے میں نقائص قدر سے محفوظ ہو گئے اور بندہ کو کاسب ماننے سے نقائص جبر سے محفوظ ہو گئے۔

مجازات بالنار:

اعتراض کیا گیا ہے کہ مجازاۃ بالنار ظلم ہے۔

جواب (۱): حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے مختصر جواب دیا ہے جسے ہم جواب سے اول تعبیر کر رہے ہیں۔ کہ مجازاۃ بالنار ظلم نہیں۔ ظلم کا مفہوم باجماع عقلاء التصرف بھی ملک الغیر ہے اور جہنمی ملک خدا ہیں ملک غیر نہیں۔ تو تعذیباً و ایلاً یہ تصرف خداوندی حق ہے۔ تو مولانا نے اس کی ایک مثال دی ہے فرماتے ہیں کہ جیسے ایک آدمی زمین کے کسی قطعہ کا مالک ہو وہ اس پر مسجد تعمیر کرے تو اس کے ایک حصے پر وہ جائے ضرور برائے رفع حاجت اور غسلخانہ تعمیر کرے تو اس پر کوئی اعتراض نہیں کرے گا کہ تو نے اس حصہ پر غسلخانہ وغیرہ کیوں بنایا ہے؟ کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے۔ اگر غیر کی ملکیت میں کوئی مسجد بھی تعمیر کرے تو قابل اعتراض ہے۔

جواب ۲: جواب دوم حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تحریرات سے مستفاد ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے روح انسانی کے متعلق چند قواعد لکھے ہیں۔ آپؒ فرماتے ہیں کہ روح کے متعلق دو منفی قاعدے ہیں اور ایک مثبت۔

القاعدۃ الاولیٰ المنفیہ:

الروح لا تتلوى باعمال الغير۔ مثلاً اگر زید معصیت یا طاعت کرے تو عمر کی روح اس سے رنگ نہیں لیتی۔

اعمال اور روح کے معاملات میں عجیب ربط ہے۔ اعمال کا اثر روح پر ہوتا ہے اور روح اعمال پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چنانچہ پاک روح اعمال پاک ہوتے ہیں۔ اگر عمل اطاعت کے ہوئے تو اس میں نورانیت پیدا ہوتی ہے ورنہ ظلمت پیدا ہو گی۔ (مثل منورہ کی تفسیر نور ایمان سے کی ہے) تو روح اعمال غیر سے متلون نہیں ہوتی۔

قاعدہ ۲: اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ روح اپنے اعمال اضطراریہ سے متلون نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ یہ اختیار سے متلون ہوتی ہے۔ مثلاً انسان نے جبر و نسیان سے گناہ کیا تو روح پر کوئی اثر نہیں ہو گا۔ ہاں اعمال اختیاریہ خود سے متلون ہو گی۔ اعمال اختیاریہ گر طاعات ہوں تو روح مادہ تنعم و راحت کو جذب کرتی ہے اور اگر اعمال معاصی ہوں تو مادہ الم و ایذاء کو جذب کرتی ہے اور یہ اعمال کا خاصہ غیر منفک ہے۔ جیسے نار کا خاصہ حرارت اور پانی کا خاصہ برودت تو جنت اور نار روح کے ان الوان مستورہ باطنیہ کا ظہور ہیں۔ تو جس طرح انسان مقوی غذا کھاتا ہے جو موافق المزاج ہے تو بدن مادہ صحت کو جذب کر لیتا ہے اور تندرستی و توانائی اس مادے کا ظہور ہے اور انسان جب غذا مسموم کھاتا ہے تو بدن سمیت مستورہ کو جذب کرتا ہے۔ تو آلام و امراض بلکہ ہلاک اس مادہ کا ظہور ہیں۔

(فضل کے سلسلہ میں چند امور پر غور کرنا ضروری ہے)

تعریف فضل:

فضل اعطاء زائد علی الاستحقاق کا نام ہے۔ مومن کا عمل ایمان اور طاعت ہے اور ظاہر ہے کہ ایمان اور طاعت یہ نعمائے سابقہ کا بدل نہیں بن سکتے۔ یعنی ولادت سے ایمان و عمل کرنے تک نعمائے سابقہ کا بدل پورا نہیں ہو سکتا اور ان انعامات کی اگر تخصیص کی جائے تو حیات اور ضروریاتِ حیات باقی رہتی ہیں۔

ایمان و طاعت سے اگر ہزار گنا عمل ہو تو حیات اس کا بدل نہیں ہو سکتی۔ ایک ہزار ہیں آدمی مرتا ہے وہ موت کے دفعیہ کے لئے اپنی ساری دولت پیش کرتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہوتا کہ موت ٹل جائے۔

پیاس بجھانے کے لئے اگر پانی نہ ہو تو ساری دنیا بے کار ہے۔

تو جب ایمان و اعمال نعمائے سابقہ کا بدل نہیں ہو سکتے بلکہ نعمتیں کروڑہا درجہ زیادہ ہیں تو نعمائے جدیدہ یعنی جنت کا استحقاق کیونکر ہو گا۔

زید ایک موٹر کا ملک ہے ڈرائیور اور پٹرول کا بھی مالک ہے تو اگر اس موٹر میں ڈرائیور مالک کو ملتان تک لیجائے تو کیا ڈرائیور اجرت کا حقدار ہے؟ نہیں تو بدن ایک موٹر ہے اور روح ڈرائیور ہے ایمان و طاعت کو لاہور پہنچنا ہے قوائے بدنیہ اس کا پٹرول ہیں تو پھر اس پر اجر کیا۔

خلاصہ بحث عدل و فضل:

انسان خود بھی اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے لہذا وہ کسی فضل کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ عبادت گذاری کے لئے جو قوئی درکار ہیں جن کی مثال موٹر ڈرائیور سے دی گئی ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے۔ ایمان و عمل صالح جن پر ترتیب اجر ہوتا ہے وہ مقبولیت عند اللہ پر موقوف ہے۔ اگر وہ عند اللہ مقبول نہیں تو اجر نہیں ملتا۔

(ان تینوں مثالوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ترتب اجر محض فضل الٰہی ہے۔)

دنیاوی مثال:

پی۔ ڈبلیو۔ ڈی کا ایک مشہور محکمہ ہے اس میں مندرجہ ذیل شعبہ جات ہیں۔ عمارات۔ سڑکیں۔

محکمہ کا ڈائریکٹر کسی کمپنی یا ٹھیکیدار سے ٹینڈر طلب کرتا ہے اور پھر اسے ایک نقشہ دیتا ہے کہ اس کے مطابق عمارت وغیرہ تیار کرنی ہے۔ کام مکمل ہونے پر محکمہ کی طرف سے ایک جماعت معائنہ کرنے آتی ہے جو یہ دیکھتی ہے کہ آیا کام واقعی نقشہ کے مطابق ہوا ہے کہ نہیں۔ اگر نقشہ کے مطابق ہو تو جملہ رقومات کی ادائیگی کر دی جاتی ہے اور اگر کام خلافِ نقشہ ہو تو ایک پیسہ بھی نہیں ملتا۔

ٹھیک اسی طرح حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبادات کا ایک نقشہ دیا ہے اگر مکلف

نے اس کے مطابق کام کیا تو درست و مقبول ورنہ مردود ہو گا۔

آداب عبادت:

(۱) آداب ظاہری۔ (۲) آداب باطنی۔

آداب باطنیہ میں سے ایک خشوع اور دوسرا حضور ہے۔ ان دونوں کے مفاہیم الگ الگ ہیں۔

معنیٰ خشوع:

خشوع کا معنی سکون قلب ہے یعنی نماز میں قلب کو اللہ تعالیٰ اور نماز کے ماسوا چیزوں سے حرکت نہ دینا کیونکہ عدم حرکت کا نام سکون ہے۔

معنیٰ حضور:

حضور کا معنی یہ ہے کہ مقام مشاہدہ نہ ہو تو مقام مراقبہ ضرور ہو۔ ان دونوں کی طرف حدیث شریف میں بھی اشارہ ملتا ہے۔

قال ما الاحسان یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) قال ان تعبداللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک۔

کاَنَّ اسلئے لایا گیا ہے کہ متکلمین بالاتفاق دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ کو ناممکن مانتے ہیں۔

ان تروا ربکم حتی الموت۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے کہ میں نے اپنے رب کا نور دیکھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے شب معراج میں عالم ملکوت میں شرف زیارت الہیٰ کا حاصل کیا اور متکلمین نے عدم رؤیت پر اتفاق عالم ناسوت میں کیا ہے۔ کان بمعنی ظن ہے رأیت نوراً نورانی اراہ اس کا ایک نسخہ (نورانی) بھی ہے مگر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی تفسیر (سورۃ نجم) میں ابن کثیر نے نقل کی کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں رؤیت باری تعالیٰ کی اور کلام بھی کی۔ اس پر جمہور اہلسنت والجماعت کا اتفاق ہے۔ حضرت امام احمد بن حنبل سے پوچھا گیا۔

هل رأى ربه محمد صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المعراج فقال راٰہ راٰہ

حتی انقطع نفسہ۔

یعنی جب تک سانس ختم نہ ہوا اس وقت تک کہتے رہے دیکھا ہے، دیکھا ہے۔

شبہ:

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس بات کی قائل ہیں کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ المعراج میں رؤیت باری تعالیٰ نہیں کی اور دنیا میں یہ بات ممکن بھی نہیں۔

جواب ۱: ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول خلاف جمہور ہے۔ بدیں وجوہ۔

(الف) آپ نے کسی حدیث کا حوالہ نہیں دیا۔

(ب) آپ لیلۃ المعراج میں صغیر السن تھیں۔

(ج) آپ نے فقط قرآن مجید کی آیت لا تدرکہ الابصار

سے استدلال کیا ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ استدلال درست ہے کہ نہیں؟ متکلمین اسلام میں سے علامہ تفتازانی اور سید جرجانی نے شرح مواقف اور شرح مقاصد میں بیان کیا ہے کہ یہ استنباط درست نہیں۔ کیونکہ ابصار جمع کا صیغہ ہے اور جمع کا لفظ عام ہوتا ہے۔ (اصول فقہ میں یہ قاعدہ مسلم ہے)۔ گویا آیت کا مفہوم سلب العموم ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کو عام نگاہیں نہیں دیکھ سکتیں اور آیت کا عموم السلب نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کو کوئی بھی نگاہ نہیں دیکھ سکتی۔ یہ خلاف قاعدہ کلیہ ہے۔ سلب عموم اور عموم سلب میں بڑا فرق ہے۔

جواب ۲: ابن حزم نے دیا ہے کہ ام المومنین کا استدلال درست نہیں کیونکہ رؤیت اور ادراک باہم مترادف نہیں ہیں تا کہ نفی ادراک سے نفی رؤیت لازم آئے بلکہ ان کے مابین عموم و خصوص مطلق ہے۔ رؤیت عام مطلق ہے اور ادراک خصوص مطلق ہے۔ ادراک کا معنی رؤیت علی معنی الاحاطہ ہے یعنی ادراک رؤیت محیط کا نام ہے۔ اس تقریر پر رؤیت کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نگاہیں گھیر نہیں سکتیں۔

رؤیت باری تعالیٰ کے متعلق ایک خاص چیز بیان کرنی ہے کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے متعلق یہ بیان کیا ہے کہ آپ نے رویت کی نفی فرمائی ہے۔

ولم تحک حدیثاً مرفوعاً بل استدلت بالآیۃ۔ لا تدرکہ الابصار۔

اس پر حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں گذرے اور فرمایا کہ امام نوویؒ نے یہ قول ابن خزیمہؒ سے لیا ہے۔

وھو عجیب اذروت عائشۃ فیہ حدیثنا مرفوعا وھو فی صحیح مسلم وھو شارحہ۔

تو گویا حافظ صاحبؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا اور انہیں اس میں خاص نظر ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک بار ایک محدث پہنچے جو صحیح مسلم کے حافظ تھے ان سے میری ملاقات ہوئی میں نے ایک حدیث پیش کی انہوں نے اس سے بے علمی پیش کی حالانکہ وہ صحیح میں تھی۔ مگر حق یہ ہے کہ اس جگہ امام نوویؒ پر اعتراض بے جا ہے۔ حضرت نوویؒ کا مقصد یہ ہے کہ لیلۃ المعراج میں رویت باری تعالیٰ ہوئی یا نہ؟ جمہور کے نزدیک ثابت ہے مگر حضرت ابن مسعود اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو اس سے انکار ہے یعنی (رویت سے) مگر امام نووی کا مقصد یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے اس پر حدیث مرفوع پیش نہیں کی باقی حضرت حافظ نے مسلم شریف کی جس حدیث کا حوالہ دیا ہے وہ حدیث صرف اتنی ہے۔

ثلاث من تکلم بھن فقد اعظم الفریۃ علی اللہ

یہ حضرت عائشہ سے بروایت حضرت مسروق منقول ہے اس میں پہلی بات یہ ہے۔

من قال ان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم رأی ربہ لیلۃ المعراج فقد اعظم الفریۃ۔

یہ جملہ بیان کیا تو حضرت مسروق نے کہا لا تعجینی اور یہ آیت پڑھی ولقدراٰہ نزلۃ اخری عند سدرۃ المنتھی۔

گویا حضرت مسروق نے اس رویت باری تعالیٰ کو ثابت کیا۔

قالت عائشۃ سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ذاک جبرئیل

رأیتہ لہ ستماۃ جناح۔

اور دوسری چیز

ومن قال ان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم کتم شیئاً مما انزلہ اللہ فقد اعظم الفریۃ۔

اور تیسری چیز:

ومن قال ان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم یعلم ما فی غد فقد اعظم الفریۃ علی اللہ قال اللہ تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ۔

اس حدیث کے ضروری اجزا بیان کر دیئے ہیں اب جو آدمی اس پر منصفانہ نگاہ ڈالے اس کے نزدیک علامہ نوویؒ کی بات صحیح ہے اور جو حافظ صاحبؒ نے اعتراض کیا ہے وہ حضرت جبرئیل سے متعلق ہے۔ کما مراٰنفاً۔ اس آیت سے جو استدلال کیا ہے وہ منظور فیہ ہے۔

حضرت ابوذر غفاری کی جو روایتیں مسلم شریف میں ہیں۔ رأیت نوراً۔ دوسری روایت علے اختلا الروایتیں۔ نورانی اراہ۔ اور بعض نے نورانی خلاف قیاس نسبت کے طور کہا ہے۔ اگر نوراً انی کا نسخہ لیا جاوے تو تعارض بین الروایتیں نہ ہو۔ نسخہ اخریٰ کی بنا پر تعارض ہو گا کہ نور ہے وہ میں اسے کس طرح دیکھ سکتا ہوں مگر پہلی حدیث شریف میں رویت کا اقرار ہے۔

تطبیق:

تطبیق ان میں یہ ہے کہ جیسا حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ نور کی دو قسمیں ہیں ایک نور سالب البصر اس کے الفاظ یہ ہیں۔

نور یقوم بہ الابصار۔ گویا کہ نور کے دو درجے ہوئے ایک قوی جس سے ابصار ممکن نہ ہو اور دوم وہ نور جس سے رویت ممکن ہو۔

حضرت ابوذر غفاری کی روایت میں جہاں رویت کی نفی ہے وہ قسم اول ہے۔

اور دوسری روایت میں حضرت حافظ صاحب نے اس پر ابو العالیہ سے حضرت ابن عباس

کی روایت نقل کی ہے۔

هل رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه ليلة المعراج فقال نعم

اور حضرت ابو العالیہ چونکہ مفسر ہیں اس لئے کہا قال اللہ تعالیٰ لا تدركه الابصار

اس پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ویحک ذاک اذا تجلی له النور

تو حضرت حافظ ابن حجر نے اس روایت کو تائید میں پیش کیا ہے۔

کیفیت روٴیت لیلۃ المعراج فا نطبقت الروایات:

رہی یہ بات کہ لیلۃ المعراج میں کون سی روٴیت ہوئی قلبی یا بصری۔ اس سلسلہ میں فتح الباری میں تین اقوال ہیں۔

(۱) روٴیت بصری۔ (۲) روٴیت قلبی (۳) مرة بالبصر و مرة بالقلب۔

اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ روٴیت بالقلب ہے روٴیت بالبصر نہیں۔ حضرت حافظ صاحبؒ نے نقل کیا ہے کہ یہ بصر فانی ہے اور ذات باری تعالیٰ باقی ہے۔ الباقی لا یری بالفانی۔ آخرت میں چونکہ بصر باقی ہوگی اس لئے باقی کو دیکھ سکے گا۔ لیکن جن علماء نے روٴیت بصری کا قول کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ روٴیت دار البقا میں ہوتی ہے اور دار الفنا میں نہیں۔

تشریح محققین:

محققین نے چونکہ روٴیت قلبی کا قول کیا ہے اس لئے ہم اس کی تحقیق کرتے ہیں۔

روٴیت قلبی علم نہیں اس سے مغائر ہے۔ روٴیت ایک کیفیت مخصوصہ کا نام ہے جس کی اللہ تعالیٰ آنکھ میں تخلیق کرتا ہے۔ تو لیلۃ المعراج میں تخلیق بجائے عینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں کی ہے۔ واقعہ میں اگر دیکھا جائے تو جیسے فلاسفہ نے کہا ہے کہ حواس خمسہ قلب اور عقل کے لئے آلات ہیں مثلاً قلب اور عقل مسموعات کا ادراک قوة سامعہ سے کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ تو اصل رائی قلب ہے۔ لیکن کلیات کا ادراک براہ راست کرتا ہے اور جزئیات کا ادراک بالواسطہ کرتا ہے۔ اس کو ایسا سمجھیں کہ جب آدمی کی بینائی کمزور ہو جاتی ہے تو پھر وہ

عینک لگاتا ہے تو یہ عینک آنکھ کے لئے آلہ ہوئی اور آنکھ دل کے لئے آلہ ہے۔ تو یہاں دو آلے ہوئے۔ تو اگر آدمی قوی البصر ہو تو عینک کی ضرورت نہیں۔ تو جس طرح قوت بصر کا غلبہ ہو سکتا ہے اسی طرح اگر سیر عالم ملکوت میں قلب قوی ہو جائے تو جیسے تیز نظر والا عینک سے بے نیاز ہوتا ہے تو قوی القلب باصرہ سے بے نیاز ہو کر براہ راست روٴیت باری تعالیٰ کر سکتا ہے۔ انہیں وجوہ سے وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة روٴیت پر دال ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بیس صحابہ کرام نے روٴیت باری تعالیٰ کی حدیث روایت کی ہے۔

معتزلہ کے پاس جو دلائل تھے ان سب کا جواب گذر چکا ہے شیعہ اور خوارج بھی اس (روٴیت) کے منکر ہیں۔

یہ روٴیت بلا کیف ہے اور متکلمین نے اس پر عقلی دلائل بھی قائم کئے ہیں جو فلسفی ہے امام غزالیؒ نے اس پر وجدانی دلیل نقل کی ہے۔

(۱) دلیل عقلی علی اثبات الرؤیۃ:

متکلمین حضرات نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ روٴیت عرض و جوہر کی ہو سکتی ہے۔ مثلاً اگر آپ دو آدمیوں کو دیکھتے ہیں تو ان پر دو کا حکم لگاتے ہیں یہ دونوں جوہر ہیں۔ اور آپ ان کے لونین کو بھی دیکھتے ہیں ایک سیاہ اور دوسرا سفید ہے۔ اس سے متکلمین نے یہ نتیجہ نکالا کہ متعلق روٴیت میں جوہر اور عرض دونوں شریک ہیں۔ جوہر بھی مرئی ہے اور عرض بھی مرئی ہے اور حکم مشترک کے لئے علت مشترک چاہیے۔ گویا جوہر اور عرض میں ایک مشترک چیز ہے تو ان دونوں میں تین چیزیں مشترک ہیں۔

(۱) امکان۔ (۲) حدوث۔ (۳) وجود

اب دیکھنا چاہیے کہ مرئی کس لحاظ سے ہوں گے۔

۱۔ امکان ایک مفہوم عدمی ہے کیونکہ اس کا معنی سلب الضرورت عن الجانبین ہے یعنی جس چیز کا وجود و عدم دونوں ضروری نہ ہوں اور مفہوم عدمی روٴیت کا متعلق نہیں ہو سکتا۔

۲- حدوث بھی ایک مفہوم عدمی ہے کیونکہ اس کا معنی وجود الشئی بعد عدمہ کے ہے اس میں بھی عدم ماخوذ ہے اور عرفی طریق سے بھی امکان اور حدوث مرئیات سے نہیں بلکہ یہ امور عقلیہ سے ہیں۔

۳- وجود تو معلوم ہوا کہ متعلق روئیت وہ تیسری شئی ہے جو وجود ہے لیکن ثالث میں وجود بمعنی مصدری مراد نہیں بلکہ ما بہ الموجودیت مراد ہے یعنی وہ یہ چیز جس کے ذریعہ وجود کے آثار مرتب ہوں۔

جب ہم نے کہا کہ اس میں متعلق روئیت جوہر و عرض میں امر مشترک ہے وہ وجود ہے تو معلوم ہوا کہ روئیت کا تعلق وجود کے ساتھ ہے تو جہاں وجود ہوگا روئیت متعلق ہوگی مثلاً حرارت نار سے وابستہ ہے تو جہاں نار ہوگی وہاں حرارت ہوگی۔ کیونکہ جہاں علت ہوگی وہاں حکم ہوگا اور عدم مرئی نہیں ہوسکتا۔

اب یہ تو واضح ہے کہ وجود باری تعالیٰ اقوی الموجودات ہے تو عجیب بات ہے کہ وجود ضعیف تو متعلق روئیت ہو مگر وہ (اقوی) متعلق روئیت نہ ہو۔

لان تشارک العلۃ۔ توجب تشارک الحکم وجود پایا جاتا تو روئیت بھی متعلق ہوگی۔ بلکہ اصل وجود ذات باری تعالیٰ کا ہے جس کا مرئی ہونا ضروری ہے۔

مسلک اہل سنۃ والجماعت:

اہل سنت والجماعت کا یہ مسلک ہے کہ روئیت فی الآخرت واقع ہوگی باقی روئیت فی الدنیا ممکن تو ہے مگر واقع نہیں باقی حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روئیت عالم ملکوت میں ہوئی وہ روئیت بصری نہ تھی بلکہ قلبی تھی۔ یا اس کلیہ سے استثنائی صورت ہے مگر معتزلہ، خوارج، شیعہ اس کو محال جانتے ہیں۔ آیت فان استقر مکانہ میں روئیت سکون جبل سے متعلق ہے اور جو چیز ممکن سے متعلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے۔

معتزلہ نے اس کا عجیب جواب دیا ہے کہ اگر جبل بوقت حرکت ساکن ہوا تو مجھے دیکھ سکو گے مگر فی حالت الحرکت سکون ناممکن ہے۔ بدیں وجہ روئیت ناممکن ہے۔ معتزلہ کی بات از

--

لہٰذا خرافات ہے اور نامعقول بات کا جواب نہیں دیا جاتا۔

دس صحابہ کرام سے روئیت باری تعالیٰ کی حدیث منقول ہے۔ حدیث شریف میں ہے انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر لا تضامون۔

دلیل عقلی:

دوسری عقلی دلیل حضرت امام غزالیؒ سے منقول ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ انسان روح اور جسد سے مرکب ہے۔ روح بہ نسبت جسد کے اشرف ہے جسد میں اعضاء مختلفہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے لذاتِ مختلفہ مخصوص کئے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر عضو کے ساتھ ایک خاص لذت رکھی ہے مثلاً عضو جماعی کے لئے لذت جماع۔ ذائقہ کے لئے لذتِ ذوق یا لذت مذوقات۔ قوت ذائقہ ان مذوقات سے لذت محسوس کرتی ہے۔ آنکھ کے لئے لذتِ حُسن کہ حسین اشیاء کو دیکھ کر آنکھ لذت پاتی ہے حسین آدمی ہو یا کوئی دیگر چیز ہو اسے دیکھ کر آنکھ لذت پاتی ہے۔ لذت شامہ کے لئے رائحہ طیبہ اور سامعہ کے لذت النغم۔ لامسہ کے لئے لین ملموس جیسے ریشمی کپڑے پر ہاتھ رکھا جائے تو لذت محسوس ہوتی ہے۔ حضرت امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ جب انسان کے اعضاء جسمیہ کے لئے لذات متعین ہیں تو جزو شریف یعنی روح انسانی کے لئے بھی اشرف اللذائذ کا ہونا ضروری ہے کہ جس طرح فوق الکل ہے تو اس کی لذت بھی فوق اللذات ہوگی۔ چونکہ لذت کل شئی علی حسب حالہ ہوتی ہے۔ تو اجزاء بدنیہ ارضیہ تھے تو لذات ارضیہ مادیہ ان سے مختص کی گئیں اور روح چونکہ علوی چیز ہے اور از روئے قرآن مجید خدا تعالیٰ کو اس سے (یعنی روح سے) خاص تعلق ہے۔ قل الروح من امر ربی۔ ویسے تو تمام کائنات امر ربی ہے مگر اس کا اطلاق صرف روح پر ہوا ہے۔ معلوم ہوا کہ اس روح کو اللہ سے ایک خاص مناسبت ہے اس مناسبت کو من امر ربی سے ظاہر کیا گیا ہے۔ بناء علیہ اگر روح کے لئے کوئی خاص لذت نہ ہو حالانکہ دیگر اعضاء جسدیہ کے لئے لذات پائے جاتے ہیں تو یہ ترجیح المرجوح ہوگی کیونکہ دیگر اعضاء مرجوح ہیں اور روح راجح ہے تو حضرت امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لذت مختصر روح کی بھی ہونی چاہیے کیونکہ تمام نیکیاں روح نے

کی ہیں لذائذ جنت علی مسلک اہلسنت جسمانی ہیں اس لئے قرآن مجید میں اکل و شرب کے الفاظ ان کے متعلق استعمال ہوئے ہیں۔ رزقوا منها من ثمرة رزقا۔ کلو واشربوا بما اسلفتم فی الایام الخالیہ۔

تو ان آیات میں حقیقتاً اعضاء بدنیہ کا سامان موجود ہے اور مدار کار ویسے رہے گی۔ دنیا میں تو اس کا انتظام ہوا کہ کلام باری تعالیٰ کا نزول ہوا جو روح کی غذا ہے مگر آخرت میں اس کا کوئی انتظام نہ ہوا؟ تو آخرت میں روح کے لئے کوئی مخصوص چیز ہونی چاہیے اور وہ مخصوص چیز رؤیت باری تعالیٰ ہونی چاہیے۔ وہ اس لئے کہ کتاب و سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ رؤیت باری تعالیٰ فائق علی کل اللذات ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں تمام لذات ہیچ ہیں اور روح چونکہ تمام اعضاء پر فائق ہے تو اس کی لذت بھی سب پر فائق ہونی چاہیے۔

حل مسئلہ تقدیر بصورت استعداد بشری:

حضرت علامہ سید محمد آلوسیؒ نے ختم الله علی قلوبهم الخ کی آیت میں آخری فیصلہ کے طور پر استعداد کا مسئلہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جملہ کائنات علم ازلی میں موجود تھی اور باہم ممتاز تھے۔ جنہیں ماہیات۔ استعدادات اور لوازمات جعل جدید کے محتاج نہیں بلکہ جعل ماہیات خود ان استعداد اور ان لوازم ماہیات کی تخلیق ہے۔ ورنہ تو مجعولیت ذاتی لازم آئے گی جو محال ہے۔

علامہ آلوسیؒ کی اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیز ذات سے غیر منفک ہو اس کی تخلیق ذات کی تخلیق میں مندرج ہے اور جداگانہ تخلیق ناممکن ہے کیونکہ اگر جداگانہ تخلیق فرض کی جائے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب ذات کی تخلیق اور اس میں تخلیق استعداد اور لوازم ماہیت نہ تھیں لہذا ان کی جداگانہ تخلیق کی گئی تو اس صورت میں فک لزوم ہوا یعنی یہ لوازم لوازم نہ رہے اس لئے کہ ماہیت کی تخلیق کے ساتھ ان کی تخلیق نہ ہوئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہیت بغیر ان لوازمات کے موجود تھی۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ تار ایک ماہیت ہے اور حرارت یا استعداد حرارت لوازمات سے

ہے اب جس تخلیق کے وقت آگ کی تخلیق ہوگی تو استعداد حرارت اور حرارت کی تخلیق جداگانہ ہوگی۔

حل مسئلہ:

اب حضرت علامہ آلوسیؒ نے مسئلہ کا حل پیش کیا کہ کل ماہیات امکانیہ علم ازلی میں تھے اور ممتاز فی بینہا تھے مثلاً ماہیت صدیقی رضی اللہ عنہ اور حقیقت بوجہلی دونوں علم ازلی میں تھیں اور حقیقت صدیقی کے ساتھ استعداد ایمان لوازمات میں سے تھی اور یہ صرف علمی درجہ میں تھی وجود کے آنے سے پہلے

تو اللہ تعالیٰ کے علم میں حقیقت صدیقی اور حقیقت بوجہلی بمع استعداد ایمان و کفر مع دیگر لوازمات کے موجود تھی۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں ذاتوں کو مع الاستعداد و لوازم استعداد معلوم کیا۔ ازاں بعد کائنات کا نقشہ علم ازلی میں تھا۔ لوازمات یا اس کے مطابق علم متعلق تھا اب ارادہ نے اس کے مطابق کارروائی کی یعنی حقائق امکانیہ کو ان کی استعدادات اور لوازمات کے مطابق عدم سے وجود میں لایا۔

ایمان۔ کفر۔ طاعت۔ معصیت۔ نتائج استعداد۔

تو سلسلہ اس طرح ہوگا کہ لما خلق الله کفر ابی جهل۔ لما خلق الله ایمان الصدیق؟ تو جواب یہ ہوگا لان الله اراد کذالک۔ تو پھر سوال ہوگا لم اراد الله کذالک تو جواب ہوگا لان الله علیم ان الامر کذالک۔ تو سوال ہوگا۔ لما علم الله کذالک۔ تو جواب ہوگا لان المعلوم کان کذالک والعلم لا یکون الا علی طبق المعلوم۔ تو اب آخری سوال یہ ہوگا لم کان المعلوم کذالک تو جواب یہ ہوگا لان خلافه کان محالا۔

تو آخری بات یہ ہوئی کہ ابوجہل کی استعداد ایسی کیوں ہوئی؟

علامہؒ فرماتے ہیں کہ استعداد لوازم ماہیت سے ہے اور لوازم کا انفکاک نہیں ہوتا۔ تو یہ ناممکن ہے کہ ابوجہل ہو اور کفر نہ ہو اور اس کی استعداد نہ ہو۔ ہاں ممکن ہے کہ سرے سے

عزم کفر نہ ہو۔

حضرت ابو ہریرہ کی مسلم اور بخاری میں روایت ہے۔

کل مولود یولد علے الفطرة فابواه یهود انه وینصرانه او لمجسانه

ایک آیت بھی ہے

فطرة الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اقوال متعددہ نقل کئے ہیں۔ اس سے قبل ایک بات سمجھنا ضروری ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ مبارک بتلاتے ہیں۔ کل مولود یولد علی الفطرة۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فطرت کو مقید کیا اور حالت مولودیت اور حالت ولادت کی قید لگائی نہ حالت مکلفیت کے ساتھ۔

(ب) دوسری چیز یہ معلوم ہوتی ہے جو آخری فقروں سے معلوم ہوتی ہے کہ ماحول مفسد فطرت ہے کیونکہ والدین اگر وہ یہودی وغیرہ ہوں۔ عرب کے ارد گرد ہی تین باطل مذہب یہودی۔ نصرانی۔ مجوسی تھے یہاں حصر مقصود نہیں اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے رقبہ سے کلام کیا تخصیص حصر کے لئے نہیں۔ اول فقرے نے متعین کیا مولود کے ساتھ حالت ولادت سے متعلق ہے اور آخری فقرے سے معلوم ہوا کہ ماحول مفسد فطرت ہے۔

ابن کثیر نے لا تبدیل لخلق الله کے بیان میں کہا کہ نفی بمعنی نہی ہے اور مطلب ہوگا لا تبدلوا خلق الله۔

حضرت عبداللہ بن مبارک نے حدیث کل مولود کی یہ تفسیر کی ہے کہ فطرت نے علم الٰہی کہا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ ہر مولود بر طبق علم اللہ پیدا ہوتا ہے۔ فیصیر علے حسبه سعیداً اوشقیاً فابواه۔ وغیرہ یہ اس علم الٰہی کا ظہور ہے۔

حضرت اسحاق بن راہویہ استاذ بخاریؒ نے فطرت کی تفسیر اقرار میثاق سے کی ہے تو فطرة سے میثاق مراد ہوا اور فابواہ اس کی ستعداد کے مطابق حالات ہیں۔ حضرت ابو عمر بن عبدالبر نے فطرت کی تفسیر سالم سے کی ہے۔ ای سالماً عن الایمان والکفر ثم یظهر استعداده فابواه یهودانه۔ الحدیث۔

حضرت حافظؒ نے فتح الباری میں آخر باب الجنائز میں نقل کئے ہیں۔ تحت ما قیل فی الاولاد المشرکین۔ (باب البخاری)

سوال ۱: یہ قاعدہ ہے کہ قرآن مجید بعض بعض کی تفسیر کرتا ہے اسی طرح آیت ولا یأتونک بمثل الاجئناک بالحق واحسن تفسیرا۔ میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ تو اس بات کو دیکھا جائے گا کہ ایک چیز جو ایک جگہ مجمل ہے تو اسے دوسری مفصل جگہ پر دیکھنا ہوگا۔ اسکے لئے ہم سورۃ فاتحہ سے مثال پیش کرتے ہیں۔

اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم۔ اللہ تعالیٰ سے ہم نے انعمت علیہم کی راہ طلب کی اب منعم علیہ کی تشریح نہیں۔

انعام کی اقسام:

انعام کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) دنیوی اور (۲) اخروی۔ یہاں اجمال ہے کہ منعم علیہ بحیثیت الدنیا مراد ہے یا بحیثیت الدین؟ قرآن نے اس کی دوسری جگہ وضاحت کی ہے۔

من یطع الله والرسول فاولٰئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن اولٰئک رفیقا۔

اس سے یہ وضاحت ہو گئی کہ انعام دینی مراد ہے دنیوی نہیں۔ اس اطاعت کا نام ہے جو بالقصد ہو۔ یعنی جو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع بالقصد کرے تو وہ ان چار گروہوں کے ساتھ ہوگا۔ تو معلوم ہوا کہ جو اجمال تھا وہ اس آیت سے حل ہو گیا اور یہی انعام عند اللہ بڑی چیز ہے۔

لوکانت الدنیا تعدل عندالله جناح بعوضة ما سقی الله کافر اشربة من الماء۔

سوال یہ ہے کہ یہ اجماع عقلاً ممکن نہیں کیونکہ ہر مطیع جب ان چاروں کے ساتھ ہو تو اجتماع الکل فی موضع واحد ہوگا جو محال ہے اور درجات و درکات دوزخ بے کار ہو جائیں گے حالانکہ حدیث شریف میں ہے کہ جنت کے سو درجات ہیں اور ہر درجہ کے مابین زمین و آسمان کے برابر فرق ہے اور قرآن مجید میں ہے لکل درجات مما عملوا۔ قرآن و حدیث درجات

کے متفاوت ہونے پر دال ہیں مگر یہاں اجتماع الکل فی موضع واحدہ ہو رہا ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ آیت سے مراد معیت (دوامی) نہیں بلکہ معیت وقتی مراد ہے اور یہ معیت وقتی طاعت سے مشروط ہے۔ جیسے انٹر کلاس والا آدمی مسافر کچھ وقت کے لئے اپنے فرسٹ کلاس والے مسافر ساتھی کے ساتھ بیٹھ جاتا ہے۔

مثال ۲: اس کے ساتھ سورۃ بقرہ میں ہے

ذالک الکتاب لا ریب فیہ ھدی اللمتقین۔

یہاں قرآن مجید کو متقین کے لئے ہدایت قرار دیا گیا ہے حالانکہ متقی اشخاص تو ہدایت یافتہ ہیں اور ہدایت سے بے نیاز ہیں کیونکہ ہدایت تو عام لوگوں کو کرنی چاہیے نہ کہ ان کو جو پہلے سے متقین ہیں ہدایت یافتہ ہیں۔ تو ہدایت تو عوام الناس کو کرنی چاہیے تا کہ وہ راہ راست پر آجائیں۔ یہاں ہدایت متقین سے خاص کی گئی ہے حالانکہ ہدایت قرآنی عام ہے۔ تو دوسری جگہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ ھدی للناس اور ھدی للمتقین جب دونوں کو جوڑ دیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ہدایت انتفاعی۔ (۲) ہدایت ابلاغی۔ ہدایت انتفاعی میں اختصاص ہے اور ہدایت ابلاغی عام ہے۔ عوام الناس سے متعلق ہے۔

اب مزید چند اہم امثلہ کو بیان کیا جاتا ہے۔

مثال ۳: الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم اولئک لھم الا من واولئک ھم المھتدون۔ یہ آیت سنتے ہی صحابہ کرام گھبرا گئے کہ نجات کے لئے اجتناب عن الظلم شرط ہے۔ تو اس لئے بول اٹھے واینا لم یظلم نفسہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے القرآن یفسر بعضہ بعضاً کے ساتھ جواب فرمایا۔

ذالک کما قال لقمان لابنہ ان الشرک لظلم عظیم۔ ای ظلم عام ارید بہ الخاص۔

خلاصہ یہ کہ آیت بالا میں ظلم سے مراد شرک ہے۔

سوال: اب سوال یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام کو یہ شبہ کیسے ہوا؟

جواب: جواب یہ ہے کہ ظلم نکرہ سیاق نفی میں ہے اور وہ عام ہوتا ہے اس لئے انہوں نے ظلم کو عموم پر محمول کیا اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوص پر محمول فرمایا۔

اشکال: ایک اور اشکال پیدا ہوا وہ یہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تخصیص کہاں سے سمجھی؟ اور آیت ثانی کو اس کی تفسیر کس بناء پر فرمائی؟

جواب: قاعدہ یہ ہے کہ اگر باب لَبِسَ یَلْبَسُ کا مصدر لُبساً سے آئے تو پھر پہننے کے معنی میں آتا ہے اور اگر لَبَسَ یَلْبِسُ ہو تو التخلیط کے معنی میں آتا ہے۔ اللتباس اس سے ماخوذ ہے تو قرآن مجید میں یوں ہے کہ جو لوگ ایمان لائے اور ایمان کو ظلم سے نہ ملایا۔ جیسے عرب بولتے ہیں لیست اللبن بالماء ای اختلطتہ۔ اور لبس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ محل واحد ہو اور محل مختلف ہوں تو اختلاط نہ ہوگا۔ تو ایمان کا محل تو معلوم ہے۔

قالت الاعراب امناقل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وقلبہ مطمئن بالایمان۔

تو معلوم ہوا کہ (محل ایمان قلب ہے) اور جب آیت یہ ہوگی کہ ایمان کو ظلم سے نہ ملایا تو معلوم ہوا کہ ظلم ایسا جو محل واحد میں ایمان سے مل سکے اور جب ایک چیز کا محل قلب نہیں تو اس کے اختلاط کا ڈر نہیں تو ظلم ایسی چیز ہونی چاہیے جو قلب میں مختلط ہو سکے اور ظلم بمعنی معصیت قالبیہ اس کا محل قلب اور بدن ہے نہ کہ قلب تو وہ گناہ مراد ہے جس کا محل قلب ہے تو پھر ولم یلبسوا کا لفظ یہ بتلاتا ہے کہ محل بھی ایک ہو اور ان میں منافات بھی ہو تو منافی ایمان چیز جو قلب میں آسکے وہ شرک ہے۔ تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے شرک سمجھا اور آیت ثانیہ سے اس کی تفسیر فرمائی۔ قرآن مجید میں شرک کبھی خاص معنی میں آتا ہے تو اس معنی کے اعتبار سے شرک اور کفر میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اور کبھی شرک بمعنی کفر مطلق کے آتا ہے۔

لم یکن الذین کفروا من اھل الکتاب والمشرکین۔

یہاں اہل کتاب کو کافر کہا اور مشرکین کو اہل کتاب کا مقابل گردانا گیا۔ تو یہ شرک بمعنی اخص مطلق ہے جو کفر کا ایک فرد ہے لیکن دوسری آیت میں شرک کے بارے میں ہے

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء۔

یعنی شرک کے ماسوا بشرط مشیت مغفور ہے۔ اور اگر ماوری شرک کفر ہو جیسے دہریہ ہیں تو کیا ان کی مغفرت ہو گی؟

ولقد اوحی الیک والی الذین من قبلک لئن اشرکت لیحبطن عملک۔

میں شرک بمعنی الاعم ہے۔

مثال ۴: والمطلقت یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء۔

کہ جن عورتوں کو طلاق دے دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو نکاح سے تین قروء تک بند رکھیں۔

اب یہاں جو آدمی ظاہری قرآن یا لغت پر چلے گا تو وہ یہ سمجھے گا کہ تمام مطلقات کے لئے یہی حکم ہے تو وہ غلطی میں پڑے گا کیونکہ مطلقہ کی تین قسمیں اور بھی ہیں۔

مطلقہ صغیرہ۔ مطلقہ آئسہ جس کی عمر ۵۵ سال کے لگ بھگ ہو اور اسے حیض نہ آتا ہو۔ مطلقہ حاملہ۔ اب جو آدمی لغت پر چلے گا تو وہ یہ سمجھے گا کہ تینوں صورتیں اس میں داخل ہیں باوجودیکہ یہ تین صورتیں اس حکم سے خارج ہیں۔ کیونکہ صغیرہ اور آئسہ کے لئے تین قروء مدت نہیں خواہ اطہار مراد ہو یا حیض علی الاختلاف القولین بلکہ ثلاثۃ اشہر اس کی مدت ہے۔ لمبی مدت ہے کیونکہ قروء سے جن لوگوں نے طہر مراد لیا ہے وہ حضرت امام مالکؒ اور حضرت امام شافعیؒ ہیں۔ کما صرح بہ ابن کثیر فی تفسیرہ۔ اور ایک روایت حضرت احمد بن حنبل کی بھی ہے کہ ثلاثۃ قروء سے ثلاثۃ حیض مراد ہیں۔

عند ابی حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مشہور اور راجح قول بھی یہی ہے۔ ابن کثیر اور صاحب روح المعانی نے اس کی تصریح کی ہے کہ یہ لفظ دونوں معنوں میں مشترک ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اصل اس لفظ کا معنی (انتقال من حال الی حال ہے) چونکہ یہ طہر اور حیض دونوں پر صادق ہے۔ طہر سے قبل حیض کی حالت تھی جس سے طہر کی طرف انتقال ہوا۔

ابن کثیرؒ نے ابو العلاء نحوی سے نقل کیا ہے کہ ھذا للفظ یطلق علی الطھر والحیض قائل بالاطہار (حضرت امام مالکؒ و حضرت امام شافعیؒ) کے لئے اگر عورت کہے کہ میرے تین طہر گزر چکے ہیں تو ایسی عورت کی تصدیق عدالت کب کرے گی؟ اور یہ

کم از کم مدت عند امام مالک و امام شافعیؒ ۳۲ دن ایک لحظ خفیف ہے اور عند امام ابی حنیفہؒ کے نزدیک کم از کم ۳۹ دن ایک لحظ خفیف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ عورت کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) عورت صغیرہ ہو (۲) عورت آئسہ ہو۔ ان کی عدۃ ثلاثۃ قروء نہیں بلکہ ثلاثۃ اشہر ہے جو قروء سے لمبی میعاد ہے۔

(۳) حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے ثلاثۃ قروء اور ثلاثۃ اشہر نہیں۔ جیسے سورۃ الطلاق کی آیت نے القرآن یفسر بعضہ بعضاً کے تحت تفسیر کی ہے۔ قرآن مجید میں ہے۔

والائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلثۃ اشھر والائی لم یحضن واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ (پ۲۸۔ س الطلاق)

اگر قرآن یفسر بعضہ بعضا نہ ہو تو یہ صورتیں آیت اول کے تحت درج ہوں گی حالانکہ یہ حکم غلط ہے۔

ایک صورت اور بھی ہے جس کی تشریح حدیث شریف میں ہے کہ یہ حکم حرائر کا ہے اور اگر عورت حرہ نہ ہو بلکہ کنیز ہو اور اسے طلاق دی گئی ہو تو اس کی عدۃ ثلثۃ قروء نہیں بلکہ قرأن ہیں جیسے حدیث شریف میں ہے۔ طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان۔ اس پر ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے۔ ظاہر میں یہ اس کے خلاف ہے ان کے نزدیک یہ طبعی امور اس میں حرہ اور کنیز کا کوئی فرق نہیں ہے۔

تعیین معنی:

اب جب لفظ مشترک بالمعنیین ہوا تو یہ کیسے پتہ لگے گا کہ قروء سے طہر مراد ہے یا حیض؟ شافعیہ اور مالکیہ نے اس میں بھی القرآن یفسر بعضہ بعضاً کے تحت لفظ ثلثۃ کی ۃ سے استدلال کیا ہے۔ تو اگر قروء سے اطہار مراد ہو جو طہر کی جمع اور مذکر ہے تو معدود مذکر کے ساتھ عدد مؤنث آتا ہے (بالعکس) اور تین سے نو تک یہی حکم ہے۔

ثلاثۃ رجال وثلاث نسوۃ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عدد مذکر ہے مؤنث نہیں تو قروء سے

اطہار مراد ہے حیض نہیں۔

جواب: جواب یہ ہے کہ یہاں نہ تو اطہار مذکور ہے اور نہ حیض بلکہ قروء ذکر ہے اور قروء بالاتفاق مذکر ہے اور مجتہدانہ تعلیل ہے کہ اس سے مراد کیا ہے؟

حنفیہ نے بھی القرآن یفسر بعضہ بعضاً سے استدلال کیا۔ ائمہ اصول نے لفظ ثلاثہ (جو عدد ہے اس کو اصولی لحاظ سے خاص کیا ہے۔ یعنی وہ مرتبہ جو اثنین اور اربعہ کے درمیان ہے) مرتبہ مخصوصہ کے لئے متعین ہے اور خاص ہے اور طلاق پر حضرات ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے کہ وہ طہر میں دی جائے۔

اب اگر عدت بالاطہار ہو کما قال المالکیہ والشافعیہ تو جس طہر میں طلاق دی گئی تو اس کا کچھ حصہ باقی ہے اسے بھی طہر کہا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ یہ طہر اس کی گنتی (عدت) میں شامل ہے یا نہ؟ اگر گنتی میں ہو تو تین طہر مکمل نہ ہوئے بلکہ دو مکمل اور ایک ناقص اور اگر اس طہر کا حصہ جو باقی تھا وہ گنتی میں نہ ہو تو پھر تین مکمل ہوئے اور وہ بقیہ حصہ زیادہ ہوگا تو پھر ایسی صورت میں الثلاثہ متعین نہ رہے گا۔

اور اگر اس سے حیض مراد ہو تو پھر مراد واضح ہے اور عدد متعین ہو جاتا ہے اور اگر حدیث شریف کو دیکھا جائے تو حنفی مسلک اور بھی واضح ہو جاتا ہے۔

دعی صلوتک ایام اقرأک اور ترک صلوۃ ایام حیض میں ہوتا ہے۔ اس لئے قروء سے حیض متعین ہو جاتا ہے۔

مثال پنجم:

قرآن مجید میں ہے یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ ولا تموتن الا وانتم مسلمون۔

اللہ تعالیٰ سے ایسا ڈرو جو اس کی شایان شان ہو۔ یہ سن کر صحابہ کرام رضی اللہ عنہ گھبرا اٹھے کہ ہم سے حق تقویٰ کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ یہ اپنے بس کا روگ نہیں۔ حق تقویٰ کی وضاحت بھی ہو گئی اور پھر آیت ثانی میں تقویٰ کی زیر استطاعت کا مطالبہ ہے۔ دونوں چیزیں اپنی جگہ

درست ہیں۔ کیونکہ تقویٰ کے دو درجات ہیں۔ تقویٰ اعتقادی۔ تقویٰ عملی۔

تقوی اعتقادی:

تقویٰ اعتقادی کا تعلق قلب سے ہے کہ دل میں اللہ تعالیٰ کا کتنا خوف ہونا چاہیے؟ تو جتنی مخوف منہ کی قوت وقدرت ہے اسی انداز پر خوف ہونا چاہیے۔ دنیا میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ مخوف منہ کی قوۃ کے انداز پر خوف ہوتا ہے۔ آدمی بھڑ سے بھی ڈرتا ہے بچھو اور سانپ سے بھی لیکن یہ ڈرنا یکساں نہیں ہوگا کیونکہ ایذائی قوت بھڑ کی کمزور ہے۔ تو خوف بھی اتنا کم ہوتا ہے سانپ کی قوتِ ایذا سب سے زیادہ ہے اسلئے اس سے خوف بھی زیادہ ہوتا ہے۔ اعتقاد میں اتنا خوف ہو جو اللہ تعالیٰ کی شایانِ شان ہو اور اس کا حاصل خوف نہائی ہو۔ کیونکہ جیسے قدرت خداوندی نہائی ہے تو ایسے ہمیں خوف بھی نہائیہ ہونا چاہیے۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث مبارک میں شرح فرمائی ہے کیونکہ خوف میں یاس وقنوط کا پہلو بھی ہوتا ہے جو مضر ہے کیونکہ خوف اور رجاء ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ حالانکہ ایمان خوف اور رجاء کے درمیان ہے۔ حضرات صوفیاء کرام نے بیان کیا ہے کہ زندگی میں انسان خوف ورجاء کے درمیان رہے اور نزع کے وقت صرف رجاء کا سہارا لے۔ اس پہلو کے لحاظ سے ایمان بین الخوف والرجاء زوال کا خطرہ ہے اور یاس وقنوط کے طاری ہونے کا خطرہ تھا جو کفر ہے۔ قرآن مجید میں اس کی ممانعت آئی ہے۔

لا یتأسوا من روح اللہ انہ لا ییأس من روح اللہ۔ الا القوم الکافرون۔

تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دعا کے ذریعہ اعتدال کی تلقین فرمائی ہے۔

حصن حصین میں آپ کی دعاء ذکر ہے۔

اللھم انا نسئلک من خشیتک ما تحول بہ بیننا وبین معاصیک۔

کہ میں تجھ سے اتنی خشیت کا سوال کرتا ہوں جو میرے اور میرے گناہ کے درمیان حائل ہو جائے اور یاس وقنوط تک نہ پہنچائے جو مضر پہلو ہے۔

تقویٰ عملی:

اور دوم عملی تقویٰ ہے کہ ہمارے دماغ میں اللہ تعالیٰ کے خوف کا جو تصور ہے اسے جب ہم عمل میں استعمال کریں تو اس کا انداز کیا ہو؟

فاتقوا اللہ ما استطعتم کہ عملی زندگی میں استطاعت کے مطابق تقویٰ ہو اور اعتقادی درجہ میں تقویٰ نہائی ہے۔

توجیہ ثانی:

دوسری تشریح یہ کی گئی ہے کہ تقویٰ تعلق ایک من لہ التقویٰ کے ساتھ ہے۔ یعنی ایک انسان اور دوم ما منہ التقویٰ یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔

ما منہ التقویٰ کے متعلق حق تقاتہ آیا ہے اور صاحب تقویٰ کے لئے فاتقوا اللہ ما استطعتم آیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ تصور نہ کرے تو یہ نچلا درجہ بھی حاصل نہ ہوگا۔

نظام الملک طوسیؒ ایک بار مدرسہ نظامیہ بغداد میں آئے جو الپ ارسلان سلجوقیؒ کے وزیر اعظم تھے یہ خود بھی بہت بڑے عالم تھے۔ آپ مدرسہ میں طلباء سے کچھ علمی گفتگو کرنے کی غرض سے تشریف لائے اس زمانے میں حضرت امام غزالیؒ بھی پڑھتے تھے۔ اس وقت منطق و فلسفہ میں ان کا اشتغال تھا۔ نظام الملکؒ نے حضرت امام غزالیؒ سے پوچھا کہ یہ منطق اور فلسفہ آپ کس حد تک پڑھیں گے؟ حضرت امام غزالیؒ نے جواب دیا کہ اس حد تک کہ ارسطو کی غلطیاں نکال سکوں۔ نظام الملکؒ نے آپ کی تحسین کی اور کہا کہ یہ اس کا شاندار مستقبل ہے کیونکہ ہمت بلند ہے۔ ان لھذا الشاب شان۔

تو اس لئے اگر حق تقاتہ کا تصور ہو تو تب انسان ما استطعتم تک پہنچ جائے گا اور اگر تصور میں کمی ہو تو کچھ بھی حاصل نہ ہوگا۔

چھٹی مثال:

قرآن مجید نے ایسی چیزوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیا ہے جو موہم جسمیت ہیں جیسے تبارک الذی بیدہ الملک۔ ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام تعلم ما فی

نفسی ولا اعلم ما فی نفسک۔ یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود۔ وھوالذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ۔

مثل نورہ کمشکوٰۃ۔ ان آیات کو دیکھ کر آدمی اللہ تعالیٰ کی جسمیت کا تصور کرتا ہے لہذا اس کی تشریح کی ضرورت ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں دوسری جگہ فرمایا ہے جس سے یہ سب مقامات حل ہوگئے۔ فرمایا لیس کمثلہ شئی۔ تو اس سے توہم تجسیم ختم ہوگیا۔ اور اسی طرح مفسرین نے (اللہ الصمد) بھی پیش کیا ہے کہ الصمد اس کو کہتے ہیں جو مخلوق سے جُدا ہو الصمد کا بے نیاز بھی اسی لئے معنی کرتے ہیں کیونکہ وہ جسم ہے وہ بے نیاز نہیں۔ کم از کم زمان و مکان کا تو محتاج ہے۔

ساتویں مثال:

معاشیات کی مثال ہے۔ معاشیات کا مسئلہ ہے ولا تبذر تبذیر ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین وکان الشیطٰن لربہ کفورا۔

اس آیت اور کلوا واشربوا ولا تسرفوا میں اسراف اور تبذیر کی ممانعت کی گئی ہے لیکن حدود اسراف اور تبذیر کا تعین نہیں کیا گیا اور حد مطلوب بھی بیان نہیں کی گئی تو دوسری آیت میں اسی کی تفسیر کی گئی ہے۔

ولا تجعل یدک مغلولۃ الیٰ عنقک

کہ ہاتھوں کو گردن کے ساتھ باندھ کر مت ملاؤ تاکہ دینے کا (اللہ کی راہ میں) امکان ہی نہ رہے۔

ولا تبسطھا کل البسط۔ اس کے آگے تشریح حدیث شریف میں ہے۔

حد ضرورت:

اب حد ضرورت سے مراد تعمیم ہے جیسے زکوٰۃ، صدقات جو ضرورت دینی سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا پھر ضروریات دنیوی ہیں جیسے ماکول۔ مشروب۔ مسکن اور ملبس تو اب آیت کی تفسیر یہ ہوگی کہ ہاتھ کو گردن کے ساتھ مت باندھو کہ موقع ضرورت دینی یا دنیاوی میں بھی صرف نہ کیا جائے اور پوری طرح ہاتھ کو کھلا بھی نہ رکھو کہ ضرورت اور بلا ضرورت خرچ ہو۔

فتقعد ملوما محسورا۔ پہلی صورت میں عند اللہ اور عند الناس ملوم ہو گا اور اگر پوری طرح ہاتھ کھلا ہو گا یعنی (آمد و خرچ میں توازن نہ رکھا) کہ آمد سے خرچ زائد رکھا تو پھر ایسی صورت میں خود محسور ہو گا یعنی خود درماندہ رہو گے۔

طبقات ابن سعد میں حضرت ابووائل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں اور میرا ایک ساتھی حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے مہمان ہوئے ہم دونوں کے لئے آپ پسا ہوا نمک اور جو کی روٹی لائے۔ حضرت ابووائل رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں تو چپ رہا لیکن میرا ساتھی بولا اگر اس کے ساتھ پودینہ ہوتا تو لطف رہتا۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے جب یہ لفظ سنا تو اٹھے اور اکرام الضیف کے تحت اپنے وضوء کا لوٹا گروی رکھا اور پودینہ لائے۔ کھانا ختم ہوا تو حضرت ابووائل نے دعا مانگی۔

الحمدللہ الذی رزقنا وقنعنا بما رزقنا۔ تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے جب یہ دعا سنی تو اس پر بولے کہ تم اگر قانع ہوئے (یعنی پودینہ) طلب نہ کرتے تو میرا لوٹا آج گروی نہ رکھا جاتا۔ سبحان اللہ کہ یہ معیارِ زندگی حضرات صحابہ کرام کا تھا (یعنی یہ ایک مقام ہے)۔

تعین المقاصد القرآنیہ تحت القواعد العربیہ والمحاوراۃ۔

یعنی قواعد و محاورات اور سیاق و سباق کی روشنی میں قرآن مجید کے مقاصد کا تعین۔

(۱) سب سے پہلی چیز اس بارہ میں یہ ہے کہ آیت واذقال ابراھیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال اولم تؤمن قال بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی۔ اس آیت کے سلسلہ میں بہت لغزشیں ہوئی ہیں۔ قلب کے سلسلہ میں بعض مفسرین نے بیان کیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دوست اتنا گہرا اور عمیق تھا جس کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قلب ہی کہنا چاہیے۔ آپ نے اللہ تعالیٰ سے پوچھا کہ میرا دوست جو میرے قلب کے منزلہ میں ہے اس کو اطمینان حاصل ہو۔ (روح المعانی۔) اور صُرھن کا صحیح ترجمہ قطعھن ہے۔ صار یصور سے ماخوذ ہے۔

تو ہمارے جدید مفسرین سرسید اور اسکے اتباع اور اذناب نے یہ معنی بیان کیا کہ چار پرندوں کو اپنے ساتھ پالو پھر ان کو اپنی طرف بلاؤ تو وہ تمہاری طرف چلے آئیں گے۔ تو جس طرح پرندے تمہارے تابع ہیں اسی طرح مردے ہمارے تابع ہیں۔

یہ سب کچھ محاورات۔ قواعد عربیت اور سیاق و سباق کے خلاف ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قلب کو ان کا دوست کہنا کوئی عربی محاورہ نہیں۔

عربی زبان کے قواعد کے مطابق لیطمئن کا اسناد قلب حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف ہوا یہ مجازِ عقلی ہے کہ اس کی بجائے دوست حضرت ابراہیم علیہ السلام مراد لی جائے یہ تعجب ہو سکتا ہے جبکہ حقیقت کا مراد لینا ناممکن ہو جیسے انبت الربیع البقل میں انبت کی اسناد الربیع کی طرف ناممکن ہے اسلئے یہ مجاز پر محمول ہے اور جب تک حقیقت کا امکان ہو تو پھر مجاز کی طرف انتقال جائز نہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاملہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہوا اور دیگر کسی سے اس کا تعلق نہیں۔ اسی طرح یہ بھی سیاق و سباق سے واضح ہے کہ یہ معجزہ کا بیان ہے اور اگر سرسید والی تفسیر مراد لی جائے تو یہ معجزہ نہیں رہے گا اور اس کے معجزہ ہونے پر واعلم ان اللہ علی کل شئی قدیر۔ دال ہے نیز عربی لغت کے لحاظ سے صرھن کا معنی قطعھن ہے بلانا وغیرہ نہیں جیسے امام راغبؒ نے مفردات میں اس کی تصریح کی ہے۔

صحیح تفسیر:

تو آیت کی صحیح تفسیر یہ ہو گی کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کی کہ اے میرے رب مجھے دکھاؤ کہ آپ مردوں کو کیسے زندہ کرتے ہیں؟ تو ممکن ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی قدرت پر شبہ ہو۔

تو اس پر یہ سوال ہوا کہ کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی قدرت پر یقین نہیں؟ تو آپ نے کہا کہ یقین ہے مگر اطمینان قلب چاہتا ہوں۔ یعنی درجہ ایمان تو حاصل ہے مگر درجہ

اطمینان مطلوب ہے۔

فرق بین الدرجتین:

یہاں دو مسئلے ہیں (۱) قدرۃ علی الاحیاء کہ اللہ تعالیٰ مردوں کے احیاء پر قادر ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور پیغمبر علیہ السلام سے بڑھ کر خدا تعالیٰ کی صفت کا علم اور کیسے ہوگا۔ قدرۃ احیاء پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو درجہ ایمان و اطمینان دونوں حاصل تھے لیکن دوسرا مسئلہ کیفیت احیاء کا ہے کہ مردوں کو زندہ کرنے کا ڈھنگ اور طریقہ کیا ہوگا؟ یہ جدا چیز ہے۔ اس کے متعلق دو درجے ہیں۔ (۱) درجہ۔ اجمال۔ (۲) درجہ تفصیل۔

درجہ اجمال:

درجہ اجمال میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مقام اطمینان و ایمان دونوں حاصل تھے۔ یعنی مجملاً حضرت ابراہیم علیہ السلام جانتے تھے اور ہم بھی جانتے ہیں کہ کیفیت از کیفیات احیاء اموات کی ہوگی کہ جس وقت اللہ تعالیٰ مردوں کو زندہ کریں گے تو وہ کوئی کیفیت ہوگی جس پر ہمارا ایمان ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام تفصیلی کیفیت جاننا چاہتے تھے۔

کیفیت تفصیلی:

یعنی کیفیت احیاء مراد ہے کہ اجزاء کو کس طرح جمع کیا جائے گا پھر ان میں جان کیسے ڈالی جائے گی اس میں درجہ ایمان حاصل تھا درجہ اطمینان حاصل نہ تھا کیونکہ وہ درجہ اطمینان مشاہدہ پر موقوف ہے۔ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام یہ چاہتے تھے احیاء کا جو عمل ہے وہ آنکھ کے سامنے آجائے تو اس کے لئے رب ارنی کیف تحی الموتی۔ سوال کیا کہ اے رب تعالیٰ آپ کے احیاء کرنے کی تفصیلی کیفیت کیا ہوگی؟ تو درجہ ایمان حاصل ہے خواہ قدرۃ علی الاحیاء کے متعلق ہو یا کیفیت احیاء کے متعلق ہو یہاں مطالبہ کیفیت احیاء کی تفصیل کا ہے۔ مثلاً ایک ماہر خیاط ہے جو ہر قسم کا کپڑا سینا جانتا ہے اور ایک شخص کو اس خیاط کی خیاطت پر پورا یقین ہے ایک دن وہ دوکان پر آکر کہتا ہے۔ ارنی کیف تخیط الجبة کہ پہلے جبہ کی کٹائی دکھاؤ پھر اس کا جوڑنا یعنی سینا دکھاؤ کہ پہلے کون سا حصہ سینا جاتا ہے یہاں تک کہ

خیاطت جبہ کی تفصیل عملی مشاہدہ میں آجاوے۔

اب مطلب یہ ہوا کہ احیاء اموات کا جو عمل خدا تعالیٰ کرتا ہے اس کا عملی نقشہ جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے تحت المشاہدہ آئے گا اس سے اطمینان ہوگا۔ جہاں تک دیکھا گیا ہے کہ لفظ اطمینان سکون پر مشعر ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ اضطراب کے مقابل آتا ہے جیسے رجل مضطرب ورجل مطمئن اضطراب والے شخص کی نظر مختلف صورتوں پر دوڑتی ہے اور مطمئن شخص کی نظر ایک صورت پر جم جاتی ہے۔ گویا اضطراب حرکت فکری کا نام ہے اور اطمینان سکون فکری کا نام ہے۔ جیسے الا بذکراللہ تطمئن القلوب ہے خالق واحد ہے اور مخلوق میں تعدد ہے قلب جب مخلوق کی طرف ہوگا تو مضطرب ہوگا اور جب خالق سے جڑے گا تو مطمئن ہوگا۔

اب صورت یہ ہوگی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے احیاء کا نقشہ نہیں دیکھا تھا تو آپ کے ذہن میں مختلف صور اور نقشے آسکتے تھے۔ احیاء اموات میں ایک چیز جمع اجزاء بدن ہے اور دوسری چیز القاء روح ہے۔

اجتماعِ اجزاء میں ایک نقشہ یہ ہے کہ اجزاء دفعۃً واحدہ جمع نہیں ہوں گے بلکہ مختلف مقام کے بعد ہوں گے۔ پہلے پاؤں پھر ٹانگ اور پھر سر کے اجزاء جمع ہوں گے دوسرا اس کے بالعکس ہے اور تیسرا نقشہ یہ ہے کہ دونوں ایک ساتھ شروع ہوں اور ناف کے مقام پر اتصال ہو جائے اور چوتھا نقشہ یہ ہے کہ ناف سے شروع کر کے سر اور پھر قدموں تک پہنچایا جائے اس کے بعد پھر روح کا تعلق کس طرح ہوگا یعنی اس کا القاء کیسے ہوگا۔ پھر عمل القاء کا تعین ہو کہ پہلا محل سر بنے گا یا صدر یا قدم یا کوئی اور حصہ اور دوم آثار القاء کہ اس کے آثار اسفل سے ظاہر ہوں گے کہ حس و حرکت ارادی کا ظہور کہاں ہوگا؟ اعلیٰ سے شروع ہوگا یا اسفل سے ان تمام نقشوں کی طرف مشاہدۃ نگاہ دوڑ گئی یہ ایک فطری اضطراب تھا کہ ان میں سے کیا نقشہ ہوگا؟

مشاہدہ ایک نقشہ کا ہوگا تو حرکت فکریہ جو صورت سر میں چکر لگا رہی تھی وہ مشاہدہ سے ایک

صورت پر جم جائے گی۔ یہی معاملہ تھا جس کا سوال کیا گیا تھا اور اربعة من الطیر کا مشاہدہ کرایا گیا تو بعد میں اسے فکری اطمینان حاصل ہوا۔

سوال: کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ مطالبہ کیوں کیا؟ اور ان صور کی وضاحت کیوں چاہی؟ جب کہ یہ چیزیں ضروری نہیں؟

جواب: جواب یہ ہے کہ وضاحت باری کا علم جس قدر زیادہ ہو اس قدر روحانی کمال زیادہ ہوتا ہے۔ توصفت احیاء کا اجمالی علم تو پہلے تھا واقعہ طیور سے تفصیلی علم صفت احیاء کا ہوا۔ باقی یہ سوال نہیں کیا جاسکتا کہ دیگر انبیاء علیہم السلام نے یہ مطالبہ کیوں نہ کیا؟

وجہ یہ ہے کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام نے اس کمال روحانی کو ضروری نہ سمجھا انہوں نے ادب کو کمال روحانی پر ترجیح دی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کمال کو ادب پر ترجیح دی۔

حکمت فی الاربعة:

چار کے عدد میں یہ حکمت تھی کہ انسان کی ترکیب عناصر اربعہ سے ہے اور ان کا مجموعہ بدن انسان ہے۔ تو اس سے اس طرف اشارہ ہے کہ بدن تابع للروح ہونا چاہیے۔ بدن۔ روح۔ عقل۔ شرع یہ بھی چار چیزیں ہیں اور عناصر اربعہ بھی چار ہیں۔

مثال ثانی: آیت المسخ قرآن میں ہے۔

ولقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین وجعلنٰها نکالا لما بین یدیها وما خلفها وموعظةً للمتقین۔

اس کی حقیقت یہ ہے کہ تفاسیر الاسلام اور تورات سے واضح ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ہفتہ میں ایک دن بنی اسرائیل کے لئے برائے عبادت مختص کیا اور وہ جمعہ کا دن تھا۔ بنی اسرائیل کی کج فہمی نے جمعہ کا دن گوارا نہ کیا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ جمعہ کی بجائے سنیچر کا دن ہونا چاہیے اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے وقت سے جمعہ کے دن کو تقدس حاصل ہے اسلئے اس شعار ابراہیمی کو مت بدلو اور جھگڑا مت کرو اگر وہ کب

باز آنے والے تھے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بحکم خداوندی جمعہ کو سنیچر کے دن میں تبدیل کیا مگر یہ تبدیلی خداوند تعالیٰ کو ناگوار تھی تو حکم ہوا کہ جمعہ کو تمہاری خواہش کے مطابق تبدیل کیا تھا اس لئے اب اگر تم نے سنیچر کے احترام میں ذرا کوتاہی کی تو ہم تمہیں عذاب دیں گے بنی اسرائیل نے یہ شرط منظور کی۔

خصوصیت عبادت یوم سنیچر:

سنیچر کا دن عبادت کے لئے اس طرح مخصوص ہوا کہ کوئی دنیاوی کاروبار اس دن نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس حکم پر کافی عرصہ تک علمدرآمد ہوتا رہا۔ بنی اسرائیل کے لوگ ایلہ نامی مقام پر رہتے تھے جو بحیرہ احمر کے کنارے واقع ہے۔ مصر والے حضرات جب حج کو آتے ہیں تو یہ مقام ان کے راستے میں آتا ہے۔ وہاں ان کا ذریعہ معاش ماہی گیری تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ایمان کی پختگی کا امتحان لینا چاہا تو سمندر میں اللہ تعالیٰ نے یہ انقلاب پیدا کر دیا کہ پورے ہفتہ میں باقی ایام میں کوئی مچھلی نظر نہیں آتی تھی لیکن جب سنیچر کا دن ہوتا تو ایلہ کے مقام کے سمندر کا کنارہ مچھلیوں سے پُر ہوجاتا۔ ایسا ہوتا کہ تمام سمندر کی مچھلیاں سمٹ کر یہاں پہنچ جاتیں۔ بنی اسرائیل یہ منظر دیکھ کر للچاتے اور للچائے۔ اس للچانے میں خواص و عوام دونوں شامل تھے تو عام تفاسیر ابن کثیر و ابن جریر میں ذکر ہے کہ ان کے علماء نے قانون سبت کو بدلنا چاہا سوچا کہ ایک حد تک شکار بھی ملے اور قانون کی پابندی بھی رہے تو علماء نے حیلے بنائے۔

حیلہ ۱: پہلا حیلہ یہ کیا کہ سمندر کے کنارے کے قریب ایک تالاب بنایا اور ایک نالے کے ذریعے اس کو سمندر ملادیا جب سنیچر کے روز کافی مچھلی آتی تو وہ بذریعہ نالہ تالاب میں پہنچ جاتی تو دوسرے دن اتوار کو پکڑ لیتے۔

حیلہ ۲: دوسرا حیلہ یہ کیا کہ سنیچر کے دن جال اور کانٹے سمندر میں بچھا دیتے تھے ان میں مچھلیاں پھنس جاتی تھیں پھر اتوار کی صبح کو پکڑ لیتے۔

حیلہ ۳: ابن کثیر نے بروایت حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ ایک حیلہ اور بھی نقل کیا ہے کہ وہ

سنیچر کے دن مچھلیاں پکڑتے اور اتوار کو بیچتے۔ یعنی فعلِ بیع اتوار کو ہوتا تھا۔

علماء ربانیین:

ان میں ایک گروہ علماء ربانیین کا تھا انہوں نے اس حیلہ سازی پر اعتراض کیا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے جس کے جواب میں ان کے علماء سوء کہتے تھے کہ یہ نافرمانی نہیں ہے وہ کہتے کہ سنیچر کے دن شکار کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جمع کرنے کی ممانعت نہیں کی گئی۔ تو جو چیز ممنوع ہے وہ ہم نہیں کرتے اور جو کرتے ہیں وہ ممنوع نہیں۔ تو علماء کے تیسرے گروہ نے کہا شکار کے بیچنے کی ممانعت ہے پکڑنے کی نہیں۔ کچھ مدت بنی اسرائیل کا یہی عمل رہا اور اللہ تعالیٰ کے قانون امہال نے مہلت دی۔ علماء ربانیین بھی دو گروہ میں تقسیم ہو گئے ایک گروہ کہتا کہ یہ لوگ دنیا کی لالچ میں اندھے ہو گئے ہیں ان پر وعظ و نصیحت کا اثر نہیں ہوتا اس لئے ان کو پند و نصائح کرنا بے سود ہے۔ ان لوگوں کا یہ مقولہ منقول ہے۔

لم تعظون قومًا الله مهلكهم۔ (تم ان لوگوں کو کیوں نصیحت کرتے ہو جن کو اللہ برباد کرنے والا ہے)

دوسرے گروہ نے معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون کے تحت پند و نصائح کا شغل جاری رکھا۔ مگر بنی اسرائیل کے اس فعل پر علماء ربانیین کے دونوں گروہ ناراض تھے۔ دوسرے گروہ نے کہا ایک تو اس لئے کہ اللہ کی طرف سے باز پُرس کا اندیشہ تا کہ ہم لوگ جواب دے سکیں دوسرا یہ کہ شاید وہ اس غلط کاری سے باز آجائیں۔

تارکین وعظ نے ان کے ساتھ معاشی بائیکاٹ بھی کر رکھا تھا یعنی تمام قسم کے معاملات ان سے ختم کر رکھے تھے۔ یعنی نخلع ونترك من يفجرك پر عمل کیا۔ اسکے بعد جب اللہ تعالیٰ کا قانون امہال ختم ہوا اور قہر الٰہی جوش میں آیا تو اللہ تعالیٰ کی تجلی قہری نے كونوا قردة خاسئين میں ظہور کیا۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ کاروائی رات کو ہوئی تھی تو وہ لوگ بندروں اور خنزیروں کی شکل میں تبدیل ہو گئے۔ جب صبح ہوئی تو علماء کا جو ناصح گروہ تھا سے ان کی تبدیلی کا علم ہو گیا

دوسرے گروہ کے علماء کو بعد میں پتہ چلا۔ ناصح علماء کا گروہ جب ان مجرمین کے مکانات پر پہنچے تو ان مکانات سے نہ تو کوئی آواز آتی تھی اور نہ کوئی آدمی نظر آتا تھا تو علماء حیران ہوئے کہ یہ خاموشی اور سناٹا کیوں ہے؟ تو علماء ان مکانات میں داخل ہوئے وہاں موجود بندر اور خنزیر دیکھے وجعل منهم القردة والخنازير جب ان کی نظر ان واعظین علماء پر پڑی تو ان کے قدموں میں گر پڑے۔ واعظین نے جب اپنا وعظ یاد دلایا تو انہوں نے اثبات میں سر ہلایا۔ شرفِ انسانی سے محروم یہ گروہ خوب چیخا اور چلایا مگر ان کا چیخنا اور چلانا کوئی فائدہ مند نہ ہوا انہوں نے زار و قطار رو کر اپنے گناہوں کا اعتراف کیا۔

قول جمہور فی المسخ:

قول جمہور یہ ہے کہ یہ مسخ حقیقی اور صوری ہوا اور حقیقتہً خنزیر اور بندر بن گئے تھے۔ مگر حضرت مجاہدؒ اس بارہ میں منفرد ہیں ان کا قول ابن کثیر نے نقل کیا ہے انہوں نے دو باتیں کہیں ہیں۔

فرماتے ہیں کہ یہ تمثیل ہے جس طرح کہ

والذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا۔

میں تمثیل ہے تو گویا مسخ معنوی ہوا کہ ان کے اخلاق بگڑ گئے اور صورت نہیں بگڑی۔ ابن کثیرؒ کا قول ہے کہ مسخ صوری اور معنوی دونوں ہوئے اور جمع بین القولین کیا۔ ہمارے دور کے مغرب زدہ طبقہ نے جتنی تفسیریں لکھی ہیں وہ حضرت مجاہد کے قول پر لکھی ہیں اور مسخ معنوی مراد لیا ہے صوری مسخ کا انکار کیا۔

اب چند نکات کے بعد حضرت مجاہد کے قول کی تحقیق کی جاتی ہے کہ مسخ صوری کا عذاب کیوں کیا گیا اور مسخ صوری ممکن ہے کہ نہیں؟

قرآن مجید نے اقوام کی تباہی کے سلسلے میں جو بیان فرمایا ہے وہ تقریباً عمل کے مطابق ہے اور وہ یہ ہے کہ اصحاب سبت کے جرم کا حاصل مسخ قانون الٰہی تھا۔

قانون کا مقصد یہ تھا کہ یوم السبت میں کاروبار دنیا سے انحراف کرکے دینی کام میں انہماک

کرنا۔ مگر انہوں نے الفاظ کا ہیر پھیر ڈالا اور یہ کہا کہ یوم السبت میں شکار کرنا منع ہے اور شکار اصطیاد کا نام ہے کہ مچھلی صائد کے ہاتھ میں آئے۔ گویا منطقی معنی بیان کیا۔ تو انہوں نے یہ باطل تاویل کی یعنی خندقوں میں مچھلی جمع کرنا یا جال ڈالنا اصطیاد نہیں جس سے ممانعت ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مبادی اور تمہید میں عمل اور اصطیاد قطعاً نہیں اور بعضوں نے مسخ کا انکار کیا تو انہوں نے اس طرح قانون الٰہی کو مسخ کیا تو پھر اب ہم تمہاری شکل بگاڑتے ہیں اس لئے مسخ کی سزا مسخ سے دی۔

مسند احمد کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ غالباً تین دن کے بعد مر گئے۔ لا یبقی المسخ فوق ثلاثۃ ایام۔ یعنی ممسوخین اور ان کی اولاد میں سے کوئی بھی اب دنیا میں موجود نہیں۔

حیرانی کی بات یہ ہے کہ حضرت مجاہدؒ نے اپنے استاد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مخالفت کی ہے۔ ابن کثیرؒ نے حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ تلاوت کر رہے تھے اور رو رہے تھے کہ حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ آپ کیوں رو رہے ہیں؟ پس میں نے دیکھا کہ آپ سورۃ اعراف پڑھ رہے ہیں اور اسی آیت مسخ پر پہنچے ہیں۔

مجرمین تو مسخ ہوئے اور مبلغین نجات پا گئے لیکن تارکین وعظ کا کیا حشر ہوا؟ حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ تیسرے گروہ کا کیا حال ہوا (یعنی تارکین وعظ کا) وہ بھی مسخ ہوئے ہوں گے؟

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تارکین کے بارے میں لاعلمی کا اظہار فرمایا۔ عکرمہ جو شاگرد تھے۔ آپ کی پریشانی کو دیکھ کر عرض گذار ہوئے۔ میں آپ پر قربان جاؤں ان لوگوں نے مجرمین کے کام دیکھ کر ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور ان کے مخالف ہو گئے اسی لئے تو واعظین سے کہا تھا۔ ان لوگوں کی شامت آئی ہے اللہ تعالیٰ ان کے گناہ کی سزا کے طور پر ان کو ہلاک و برباد کر دیں گے۔ تم انہیں وعظ کس لئے کرتے ہو۔ معلوم ہوا کہ انہیں بھی نجات

ملی تھی۔ اس سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ خوش ہوئے اور انہوں نے اپنے شاگرد کو عمدہ جوڑا عطا کیا۔

یہ مسخ ممکن ہے یا نہیں؛ ہمارے نزدیک فلسفہ قدیم اور جدید دونوں کے لحاظ سے یہ مسخ ممکن ہے۔

فلسفۂ قدیم:

زکریا رازی جو فلسفہ اور طب کے امام گذرے ہیں یہ امام رازیؒ سے بہت پہلے گذرے ہیں۔ یہ زکریا رازی طب یونانی کے امام تھے انہوں نے جذام کی بحث میں لکھا ہے کہ مادۂ سودائیہ میں جب افراط پیدا ہو جاتا ہے تو انسان کی شکل بگڑ کر جذام کی بیماری پیدا ہو جاتی ہے اور جذام کی بدترین شکل وہ ہے کہ اعضاء کے اندر بتدریج کماً، کیفاً تبدیلی شروع ہو جاتی ہے تو انسان بندر کی شکل اختیار کرتا ہے۔ گویا فلاسفہ یونان نے تسلیم کیا کہ اس قسم کی تبدیلی عقل و فلسفہ کے خلاف نہیں۔

فلسفۂ جدید:

جدید فلسفہ کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ اصحاب ایدوالی کارروائی مسخ کی عقل و فلسفہ کے خلاف نہیں۔ کیونکہ ڈارون کی تھیوری اس چیز پر مبنی ہے کہ انسان بتدریج بندر سے بنا ہے۔ تو بندر سے انسان بننا اگر محال نہیں تو انسان سے بندر بننا بھی محال نہیں۔

مقولۂ یونان فلاسفہ یونان کا مشہور مقولہ ہے کہ قلب حقائق محال ہے۔ یعنی ایک حقیقت دوسری حقیقت میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ یہ مقولہ تنقیح طلب ہے اور اب تو ان کے (یعنی فلاسفہ یونان) کے اکثر مسائل غلط ثابت ہو چکے ہیں۔

ہم پوچھتے ہیں کہ قلب حقائق کا کیا معنی ہے؟ ایک چیز سے دوسری چیز بنتی ہے۔ مثلاً انسان سے بندر بننا۔ پہلی چیز کو منقلب عنہ اور دوسری چیز کو منقلب الیہ کہتے ہیں۔ اگر مراد یہ ہو کہ حقیقت منقلب عنہ اپنے لوازمات کے ساتھ باقی رہتے ہوئے دوسری حقیقت نہیں بن سکتی تو یہ تسلیم ہے کیونکہ حاصل اجتماع نقیضین ہے اور اگر پہلی چیز اپنے لوازمات ختم

ہونے کے ساتھ دوسری چیز نہیں بن سکتی تو یہ غلط ہے۔ بلکہ واقعات اس کے خلاف ہیں۔ یہ انقلاب عقلاً۔ حساً۔ وحیاً۔ شرعاً سب حیثیتوں سے درست ہے اس میں متضاد چیزوں کا اجتماع نہیں ہوتا۔

بطور مثال سمجھیں اگر ایک جگہ مختلف لوگ پیشاب کرتے رہیں تو پیشاب اور اس جگہ کی گندگی مل جاتی ہے تو وہاں سینکڑوں کیڑے چلتے نظر آتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جمادیت (یعنی مٹی) حیوانیت (یعنی کیڑوں) کی شکل میں تبدیل ہوئی ہے۔

ابن حزم نے لکھا ہے کہ بال کی رسی بٹی ہوئی ہو اسے سمندر میں دیر تک رکھا جائے تو وہ سانپ بن جاتی ہے۔ البتہ یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ دو اوپلوں کے درمیان دبی ڈال دی جائے تو تھوڑی دیر کے بعد وہ بچھو بن جاتا ہے۔ یہ بھی انقلاب ہے۔

انقلاب شرعی:

قرآن مجید میں ہے متعدد مواضع میں نطفہ سے علقہ۔ مضغہ اور پھر انسان بنتا ہے بلکہ ثم انشأناہ خلقاً آخر۔ کہ یہ پے در پے انقلاب ہوتے رہتے ہیں۔ موجودہ سائنس میں علم تشریح الابدان کا متفقہ فیصلہ ہے کہ روح ڈالنے سے پہلے حمل جو بچہ رحم مادر میں ہوتا ہے اس کی شکل بچھوے کی مانند ہوتی ہے۔ اس پر علامہ طنطاویؒ نے بھی سائنسدانوں سے اتفاق کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ارحام النساء میں روزمرہ انقلاب ہوتا رہتا ہے۔

اشکال:

ایک اشکال یہ بھی ہے کہ اس سے تناسخ ہو گیا اور تناسخ یا تو بعض یونانیہ کا مذہب ہو گیا یا پھر ہندوؤں کا مذہب ہے کیونکہ بطور مجازاۃ اعمال انسانی شکل چھوڑ کر بندر کی شکل اختیار کرنا یہ تناسخ ہو گیا اور یہ اسلام کے خلاف ہے؟

جواب: جواب یہ ہے کہ مسخ اور تناسخ میں فرق ہے۔ تناسخ اسے کہتے ہیں کہ جب آدمی مر جاتا ہے اس کی جان (روح) نکل جاتی ہے اب رحم انسان یا حیوان میں نطفہ پڑ جانے کے بعد جب باقاعدہ قالب تیار ہو جاتا ہے تو مردے سے نکالی ہوئی روح اس میں ڈالی جاتی ہے اگر وہ

روح بد عمل تھی تو بھنگی (جمعدارن) کے ہاں پیدا ہونے والے بچے میں ڈالی جائے گی اور وہ روح اگر نیک عمل تھی تو مہاراجہ کے بچے میں ڈالی جائے گی تاکہ وہ اچھے اعمال کی وجہ سے لطف اندوز ہو۔ بنی اسرائیل کے مسخ ہونے کے واقعہ میں کوئی جان (روح) جسم سے نکلی نہیں اور نہ ہی کسی قالب میں ڈالی گئی بلکہ ارواح بدن کے اندر تھے کہ تبدیلی واقع ہو گئی۔

اب سوال یہ ہے کہ جمہور نے اس آیت کی تفسیر مسخ صوری اور معنوی کے ساتھ کی ہے کہ وہ فی الواقع بندر اور خنزیر بنے۔ صرف حضرت مجاہدؒ نے اس کی تفسیر مسخ معنوی کے ساتھ کی کہ ان کی صورت انسانی باقی رہی مگر اخلاق بگڑ کر خنزیر اور بندر جیسے بن گئے۔

مستغربین:

نے جمہور کی تفسیر کو چھوڑ کر صرف حضرت مجاہدؒ کے قول کو لیا ہے مگر ہم نے اس بات کو پیش نظر رکھنا ہے کہ قرآن مجید سے قرائن سیاقیہ و سباقیہ سے اس کا مطلب متعین کریں۔ حضرت مجاہدؒ کی تفسیر قطعاً غلط ہے اور جمہور حضرات کی تفسیر صحیح ہے۔

اب ہم جمع اس طرح کریں گے کہ دونوں مسخ ہوئے۔ (یعنی مسخ معنوی بھی اور صوری بھی) آیت یہ ہے فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين۔ اس میں ایک تو کونوا کا آرڈر

مثال ۱: قرنیہ ہے کہ مسخ صوری اور شکلی ہے صرف معنوی نہیں بوجوہ ذیل کیونکہ روزمرہ ایسے واقعات ہوتے رہتے ہیں۔

مثال ۲: تذکرۃ الاثنین کیا گیا ہے۔ قردة خاسئين۔ اگر اخلاقی بگاڑ مقصود تھا تو صرف کسی ایک جانور کا نام لیا جاتا خاسئین کا لفظ نہ آتا۔ تذکرۃ الاثنین صوری مسخ کی دلیل ہے۔ مثل الذين حملو التوراة۔ ایسی آیتوں کو دیکھ لیا جائے تو ان میں دونوں جانوروں کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو تمثیل بنانا غلط ہے۔ جیسے حضرت مجاہدؒ کا قول ہے کیونکہ جہاں تمثیل ہوتی ہے تو وہاں (مثل یا ک) تشبیہ کا لفظ لایا جاتا ہے۔ جیسے خود حضرت مجاہدؒ کی پیش کردہ مثال سے واضح ہے اور یہ تشبیہ بلیغ بھی نہیں۔

(۳) خاسئین کہا اور قردۃ خاسئۃ نہ فرمایا۔ یہ جمع مذکر سالم ہے جو ذوی العقول سے مختص ہے

اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قردۃ ہونے کی حالت میں شکل کی تبدیلی ہونے کے باوجود انسانی عقل باقی تھی اس لئے ذوی العقول کا صیغہ ان پر بولا گیا۔ اب اگر حضرت مجاہدؒ کے قول کو لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ انہیں قردۃ خاسئین سے تشبیہ دی گئی اور یہ دنیا میں کہاں ہے کہ قردۃ بھی ہو اور عقل بھی ہو۔

(۴) اگر حضرت مجاہدؒ کی تفسیر صحیح ہوتی تو خاسئین۔ لانے کی ضرورت نہ تھی۔ یہ لفظ خاسئین ۔ جمہور کی تفسیر پر دال ہے کہ انقلاب صوری ہے اور یہ لفظ اس لئے لایا گیا کہ انہیں بنالیا گیا۔

بندر کی دو قسمیں ہیں (۱) محبوب (۲) مبغوض۔

محبوب تو وہ ہیں جو عام طور پر پائے جاتے ہیں اور دوسرے مبغوض وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے قہر اور غضب کی وجہ سے بندر بنے۔ تو اللہ تعالیٰ بتلانا چاہتا ہے کہ یہ انقلاب قہری تھا ان بندروں کو دیکھ کر وحشت چھا جاتی تھی اور انہیں انسان دیکھ کر کوسوں دور بھاگتا تھا کیونکہ یہ محبوب بندر نہ تھے بلکہ مبغوض اور قہر الٰہی کا مظہر تھے۔

انقلاب جنس واحد میں کیوں نہیں ہوا؟:

رہا یہ امر کہ انقلاب جنس واحد میں کیوں نہیں ہوا؟ بلکہ کچھ کو بندر اور کچھ کو خنزیر بنایا گیا؟

وجعل منهم القردة والخنازير۔

جواب: اصحاب ایلہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خنزیر (۲) قردۃ۔ تو ان کے ساتھ صفات کا تعلق ہے۔ ایک ہے شرارت اور ایک ہے حیلہ سازی۔ یہ دونوں صفتیں ان میں پائی جاتی تھیں۔ تو جن پر پہلی صفت غالب تھی وہ قردۃ بنائے گئے اور جن پر دوسری صفت غالب تھی وہ خنزیر بنائے گئے۔

واقعہ کا تعین:

کہ یہ واقعہ کب پیش آیا؟ حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے لکھا ہے کہ یہ واقعہ حضرت داؤد علیہ السلام کے زمانے میں ہوا۔ غالباً انہوں نے قرآن مجید کی اس آیت سے استنباط کیا۔ لعن

الذین کفروا علی لسان داؤد و عیسیٰ ابن مریم۔ الآیۃ لیکن قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی پیغمبر علیہ السلام کے زمانہ میں نہیں ہوا البتہ یہ ٹھیک ہے کہ یہ واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد ہوا ہے اگر کسی پیغمبر علیہ السلام کے زمانہ میں ہوتا تو ضرور اس پیغمبر علیہ السلام کا ذکر ہوتا اور پیغمبر علیہ السلام ان کو روکتے اور اس کا ذکر بھی کیا جاتا۔ یہ واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیانی زمانہ میں ہوا مگر تعین نہیں کیا جاسکتا کہ کب ہوا۔

(نوٹ) ایک موقعہ درس دیتے ہوئے حضرت جیؒ نے فرمایا کہ اصحاب ایلہ کو علماء سوء نے یہ حیلہ بتایا کہ سمندر سے راستہ (نالہ) بنا کر تالاب میں مچھلی جمع کر دی جائے پھر اتوار کو پکڑلی جائے۔ تو یہ علماء سوء خنزیر کی شکل میں تبدیل ہوئے اور باقی بنی اسرائیل عمل کرنے والے بندر بنائے گئے۔

مثال سوم: سورۃ الفیل۔ الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل۔ الخ۔ دور حاضر میں سیاق و سباق کے خلاف تفسیریں کی گئی ہیں۔

پہلے اس سورت کی بابت واقعہ بیان کیا جاتا ہے۔ یمن کا ملک حبشہ کے تحت تھا جسے آج کل ایبے سینیا کہا جاتا ہے۔ یمن کا گورنر ابرہۃ الاشرم تھا اشرم اس کو کہا جاتا ہے جس کی ناک داغدار ہو۔ یہ ابرہۃ الاشرم بادشاہ نجاشی کے ماتحت تھا۔

نجش حبشی زبان میں بادشاہ کو کہتے ہیں اور جو آدمی شاہی خاندان سے ہو اسے نجاشی کہا جاتا ہے۔ عربی میں حبش کے معنی خلط کے ہیں۔ عربوں سے چونکہ حبشیوں کا تعلق تھا اس لئے حمیری خاندان جو عرب سے تھا وہاں آباد ہوا۔ اور حبش کے اصل باشندے بربری قوم سے ہیں۔ ان دو قبائل حمیری اور بربری سے جو لوگ پیدا ہوئے وہ حبش بمعنی مخلوط کہلائے۔ کیونکہ عرب سامی ہیں اور بربری حامی ہیں اس بنا پر اس ملک کا نام حبشہ پڑا۔

حبشہ کے ملک کے بادشاہ کا گورنر ابرہۃ الاشرم عیسائی المذہب تھا اور ملک حبشہ پھر قیصر روم کے ماتحت تھا۔ یہ تمام عیسائی المذہب تھے۔ گویا کہ یہ ساری ایک عیسائی سلطنت تھی۔ ابرہۃ الاشرم پُرجوش عیسائی مبلغ تھا اس نے ایام حج میں دیکھا کہ عرب بڑی تعداد میں کعبہ

کے حج کو جا رہے ہیں تو اس نے حج کو روکنے کے لئے صنعاء یمن میں گرجا یعنی مصنوعی کعبہ تعمیر کرایا جس پر زر کثیر صرف کیا۔ اس مصنوعی کعبہ کا نام قلیس تھا جو جواہرات سے مرصع تھا۔ کہتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہ دنیا کی بے نظیر عمارت تھی۔

عربوں کو حکم دیا گیا کہ تم اس معمولی سی عمارت کی بجائے اس قلیس کا حج کیا کرو اس خبر کا جب چرچا ہوا تو ایک حجازی عرب صنعاء میں پہنچا اور رات کو موقع پا کر قلیس میں پاخانہ پھونک دیا جس پر ابرہہ سخت مشتعل ہوا۔ (البدایہ والنہایہ کمہ)

دوسری روایت میں ہے کہ عرب ٹھہرے ہوئے تھے انہوں نے آگ سلگائی قدرتی طور پر آگ پھیل کر اس عمارت کو لگ گئی جس سے یہ تمام عمارت جل کر خاکستر ہو گئی۔ تو اس پر ابرہہ نے قسم کھائی کہ لیھدمن الکعبۃ کہ وہ کعبہ کو ضرور منہدم کرے گا اور اس نے فوج کو تیاری کا حکم دیا۔ روح المعانی کی روایت کے مطابق ابرہہ کی فوج کی تعداد ساٹھ ہزار تھی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بڑی فوج تھی۔ البدایہ والنہایہ کی روایت کے مطابق اس میں بارہ ہاتھی تھے جس میں بڑے ہاتھی کا نام محمود تھا یعنی پسندیدہ۔ شاعر عرب کہتا ہے۔ ستون الفا لا یئوبون ارضھم

ساٹھ ہزار آدمی جو اپنی سرزمین کو لوٹ کر نہیں جائیں گے۔

بہر حال ایک لشکر جرار انہدام کعبہ کے لئے روانہ ہوا۔ عرب جوش میں تھے ہر قبیلے نے راستے میں مقابلے کی کوشش کی مگر شکست کھائی یہاں تک کہ فوج منیٰ کے قریب پہنچ گئی۔ ابرہہ کو راستے کا پتہ نہ تھا اس لئے طائف کے رئیس سے ایک شخص کو بطور رہنما طلب کیا اس نے ابو رُغال نامی شخص کو ساتھ بھیجا۔ عرب کی تاریخ میں قومیت کے ساتھ یہ پہلی غداری تھی۔ مقام مغمس پر ابو رُغال مر گیا اسے وہیں دفن کر دیا گیا۔ اسکے دفن کے بعد عرب میں یہ دستور رہا کہ جب عرب حج کو جاتے تو راستے میں اس قبر پر پتھراؤ کرتے۔ چنانچہ حدیث شریف میں بھی اس طرف اشارہ ہے۔

لا رجمنا کما یرجم قبر ابی رغال۔

پہلے پہل ابرہہ نے چھاپہ مار دستہ بھیجا اس دستے نے قریش کے اموال کو قبضہ میں لے کر

ابرہہ کے پیش کیا اس میں حضرت عبدالمطلب کے دو سو اونٹ بھی تھے۔ آپ چونکہ رئیس قریش بھی تھے تو آپ اپنے اونٹوں کی واپسی کے لئے ابرہہ کی ملاقات کو تشریف لائے۔ حضرت عبدالمطلب نہایت ہی خوبصورت تھے جب اس کے سامنے ہوئے تو اس پر اتنی ہیبت پڑی کہ اس نے اٹھ کر استقبال کیا اور تخت پر ہمراہ بٹھایا۔ درمیان میں ترجمان مقرر کر کے گفتگو ہوئی حضرت عبدالمطلب بہت فصیح اللسان تھے۔ ابرہہ گفتگو سے متاثر ہو آپ نے آخر میں کہا کہ میرے اونٹ واپس کئے جائیں ابرہہ نے حکم دیا کہ انہیں ان کے دو سو اونٹ واپس کر دیئے جائیں اور ساتھ کہا کہ انہیں کہہ دیں کہ آپ کی شکل وصورت دیکھ کر اور آپ کا فصیح و بلیغ کلام سن کر میں آپ سے بہت متاثر ہوا مگر جب آپ کا مطلب معلوم ہوا کہ آپ اپنے اونٹ لینے آئے ہیں تو آپ کی ساری عزت میری نظر سے گر گئی۔ اس پر حضرت عبدالمطلب نے فرمایا کہ انا رب الا ابل وان للبیت ربا سیمنعہ۔ میں تو اونٹوں کا مالک ہوں اور اس گھر کا بھی ایک مالک وہ خود اس کی حفاظت کرے گا۔ جب اونٹ لیکر واپس آئے تو قوم سے فرمایا کہ آپ لوگ بچوں اور عورتوں سمیت مکہ شہر کو خالی کر دیں کیونکہ لشکر جرار آیا ہوا ہے ان سے مقابلہ کرنا بہت مشکل ہے اپنی حفاظت کے لئے سب پہاڑ پر چلے جائیں۔ چنانچہ قوم قریش پہاڑوں میں پناہ گزیں ہوئی اور لشکر ابرہہ کے انجام دیکھنے کا انتظار کرنے لگے۔ اس کے بعد حضرت عبدالمطلب تشریف لائے اور خانہ کعبہ کے دروازے کے ساتھ کھڑے ہو کر پُرسوز انداز میں قصیدہ کہا جس کا مطلب یہ تھا کہ ہم میں طاقت نہیں گر کعبہ گرایا گیا تو تیری بڑی توہین ہو گی۔

اب ابرہہ نے ہاتھیوں کو چلانا چاہا وہ بجائے چلنے کے زمین پر لیٹ گئے۔ اگر ان کا رُخ کعبہ کی مخالف سمت کیا جاتا تو وہ چلتے اور اگر کعبہ کی طرف کیا جاتا تو وہ زمین پر لیٹ جاتے۔ تو کسی دوسری سمت ان کا رُخ کرتے تو ہاتھی چلنے کو تیار ہو جاتے مگر کعبہ کی طرف نہیں چلتے تھے۔ خدا تعالیٰ کی طرف سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ یہ لوگ اس ارادہ کو ترک کر دیں لیکن انہوں نے ارادہ ترک نہ کیا۔ تھوڑی دیر کے بعد جدہ کی طرف سے زرد رنگ کے پرندوں کے غول آئے ہر پرندے کے پاس تین کنکریاں تھیں دو پنجوں میں اور ایک چونچ میں انہوں نے کنکریوں کو

گرانا شروع کیا۔ ساٹھ ہزار فوج میں سے صرف ایک قائد الفیل اور دوسرا سائیس باقی بچے ان دو کے بغیر ایک قاصد بھی زندہ بچ گیا جس نے واپس جا کر بادشاہ نجاشی کو اطلاع دینی تھی۔ اس قاصد کے سر پر ایک پرندہ مسلط رہا جب وہ قاصد نجاشی کے دربار میں پہنچ کر تمام واقعات بیان کر چکا تو پرندے نے اس پر کنکری پھینکی جس سے محل کی چھت بھی ٹوٹ گئی اور وہ مردود مر گیا۔ ابرہہ اسی جگہ زخمی ہوا مقام صنعاء سے پہلے اس کے ہاتھ پاؤں زخموں کی تاب نہ لا کر گر گئے اور جب وہ محل میں پہنچا تو اس کا سینہ پھٹ گیا۔

سہیلی نے اپنی کتاب (روض الانف فی شرح سیرت ابن ہشام) میں لکھا ہے کہ یہ واقعہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت پاک کے دن کا ہے مگر جمہور کے نزدیک پچاس روز ولادت سے پہلے کا ہے۔ بہرحال یہ ارہاصات ہیں جو ایک عظیم پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عظمت کے لئے واقعات لائے جاتے ہیں۔

اب دو تفسیریں نقل کی جاتی ہیں جو قواعد کے خلاف ہیں ایک سرسید کی تفسیر جو تفسیر احمدیہ کے نام سے مشہور ہے اور دوسری حمید الدین فراہی کی تفسیر جو نظام القرآن کے نام سے مشہور ہے جو شبلیؒ کے جانشین اور اجل تلامذہ میں سے تھے۔ یہ شخص سید سلیمان ندوی سے اوپر کے طبقہ کا ہے۔ باقی جو جدید تفسیریں لکھی گئی ہیں وہ ان کی نقل ہیں۔

سرسید کی تفسیر غلط ہے:

سرسید نے اپنی تفسیر میں اس واقعہ کی معجزانہ حیثیت کو یورپ کی نازک مزاجی کی خاطر ختم کرنے کے لئے تدریجی اقدام کیا۔

سرسید کہتے ہیں کہ الم تر کیف فعل ربک الایتہ ارسل کے بعد لکھتے ہیں کہ طیر نحوست کو بھی کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی آفت اور مصیبت کے ہیں اور حجارۃ من سجیل سے یہ مطلب لیا کہ یہ چیچک کی بیماری ہے اور یہ دلیل پیش کی کہ (سیرت ابن اسحاق) میں ہے کہ اس واقعہ کے ساتھ چیچک کی بیماری عرب میں پھیلی عرب میں اس سے قبل یہ بیماری نہ تھی۔ تو سرسید نے یہ ترجمہ کیا کہ اللہ تعالیٰ نے بھیجی ایک آفت زور دار

(ابابیل کا معنی آفت کیا) یعنی وہ آفت جو ان کو چیچک کا نشانہ بنا رہی تھی۔ وہ ایسے ہوئے جیسے گھاس کھائی ہوئی۔

تنقید:

اولاً تو یہ لغت عرب کے خلاف ہے قواعد عربیت کے بھی خلاف ہے کیونکہ نحوست کے معنی میں لفظ طیر کہیں استعمال نہیں ہوا البتہ طائر کا لفظ ضرور آیا ہے جیسے قرآن پاک میں ہے طائرکم معکم اس سے اللہ تعالیٰ نے اس فتنہ کا سد باب خود کر دیا۔ کیونکہ طیر کا لفظ استعمال کیا جو اشتباہ سے پاک ہے اور طائر کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ طیر کا لفظ عربی میں مذکر ہے اور ترمیھم مؤنث کا صیغہ ہے اگر نحوست کے معنی میں لیا جائے۔ تو صیغہ مؤنث ہے اور طیر مذکر ہے۔ طائر جو نحوست کے معنی میں آتا ہے اس کے لئے مذکر کا صیغہ آتا ہے اور طیر بمعنی جماعت پرند ہے اس کے لئے مؤنث کا صیغہ صحیح ہے۔ طیر کا معنی نحوست نہیں ہے اگر ہو بھی تو صیغہ تو مبہم نہ ہوتا بلکہ یرمیھم ہوتا۔ باقی رہا حجارۃ من سجیل کا معنی چیچک لینا یہ کسی طرح بھی ٹھیک نہیں اور پھر طیر کا لفظ اکیلا نہیں بلکہ اس کے ساتھ ابابیل کا لفظ آیا ہے جو ابالۃ کی جمع ہے۔ ابالۃ کے معنی ہیں الحزمۃ الکبیرۃ من الحطب۔ یہ اس گٹھے کو کہتے ہیں جس میں لکڑیاں باہم پیوست ہوں۔ اب نحوست کے معنی کے ساتھ لفظ ابابیل بے جوڑ بنتا ہے۔ یہ تفسیر روح سورۃ کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ اس سورت کا ایک ایک لفظ واقعہ کی اہمیت اور شان کو بیان کرتا ہے۔ اب اگر اسے چیچک کی بیماری پر محمول کیا جائے تو وہ ایک عام واقعہ بن جائے گا حالانکہ ایسی بیماریاں روزانہ وقوع پذیر ہوتی رہتی ہیں پھر اس زور کے ساتھ بیان کرنے کا کیا معنی ہے؟ جو سرسید کی تفسیر کا نتیجہ انکار متواترات ہے یہ واقعہ نزول قرآن مجید کے قریب تر زمانہ میں ہوا اور نزول قرآن کے زمانہ میں اس واقعہ کے چشم دید گواہ موجود تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ رأیت قائد الفیل وسائسہ مقعدین بمکۃ یستطعمان الناس۔

ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے ہاتھی کے قائد اور سائیس کو مکہ میں بھیک مانگتے دیکھا۔ اس لشکر میں سے صرف یہ دو آدمی بچ گئے تھے۔

اور بروایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ کنکریوں کا ثبوت بھی اس واقعہ کا بین ثبوت ہے ۔ اور پھر قرآن مجید نے یہ واقعہ بیان کیا اگر واقعہ غلط ہوتا تو مکہ کے لوگ جھٹلاتے مگر انہوں نے نہیں جھٹلایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ واقعہ صحیح ہے۔ اگر اس تواتر کے باوجود اس واقعہ کا انکار کیا جائے تو پھر تمام تاریخ کا انکار کرنا پڑے گا اور سرسید کی یہ بدبختی ہے کہ وہ اعجاز کی تحریف کر رہا ہے لیکن اسے یہ معلوم نہیں کہ اگر چیچک کی صورت تسلیم کرلی جائے تو بھی یہ اعجاز ہوگا جب کہ اس سے پہلے عرب میں چیچک کی بیماری کبھی نہیں آئی تھی اور اس خاص حملہ (بر کعبہ) کے وقت چیچک کا مرض کا آنا یہ خرقِ عادت نہیں تو اور کیا ہے؟

حمید الدین فراہی صاحب "نظام القرآن" کی تفسیر بھی غلط ہے:۔ انہوں نے کہا ہے کہ عرب میں جب بھی کہیں لڑائی ہوتی ہے تو پرندوں کے غول کے غول گوشت کھانے کے لئے جمع ہو جاتے ہیں۔ تو فراہی نے طیراً ابابیل سے گوشت خور پرندے مراد لئے ہیں اور اس پر اشعار بھی جمع کئے ہیں اور یہ بھی تفسیر کی کہ اصحاب فیل سے خود عربوں نے سنگساری سے مقابلہ کیا۔

تو اس لحاظ سے آیت کی تفسیر یہ ہوئی کہ کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ تیرے خدا نے اصحاب فیل سے کیا کیا اور ان کی تدبیر کو ناکام کیا اور لاشوں کے گوشت نوچنے کے لئے پرندے غول در غول بھیجے اور پھر تم نے اے قریش! پتھر مارے جس سے لشکر عظیم بھاگ گیا۔

اس تفسیر میں حسب ذیل غلطیاں ہیں اور جھوٹی تفسیر اپنی تردید آپ ہوتی ہے۔

صاحب نظام القرآن کو بھی تسلیم ہے کہ قرآن مجید کی اس سورۃ میں اصحاب الفیل کی شکست کا ذکر کر رہا ہے اگر معنی وہی لیا جائے کہ پرندے گوشت کھانے کے لئے جمع ہو جاتے ہیں تو اس سے ارسال طیر کو شکست میں کیا دخل ہے؟ اور اس صورت میں یہ مضمون لانا بے فائدہ ہے کیونکہ اصل مقصد شکست اور اس کے اسباب کو بیان کرنا ہے اور پرندوں کو

گوشت سے تعلق ہے کسی خاص فریق سے کوئی دلچسپی نہیں اور انہیں فتح و شکست میں کوئی دخل نہیں اور ترمیہم کی ضمیر کو قریش کی طرف راجع کیا ہے حالانکہ اس کا ذکر نہیں اور مرجع قریب الطیر کو چھوڑ دیا۔ اب ان سے پوچھیں کہ حجارة من سجیل کے الفاظ کیوں لائے گئے؟ کہتے ہیں کہ پورے پتھر نہ تھے بلکہ ٹکڑے تھے حالانکہ سجیل باتفاق مفسرین سنگ گل کا معرب ہے اور پتھروں کو چھوڑ کر کنکریاں مراد لینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ اور یہ روحِ مقام کے بھی خلاف ہے کیونکہ تواتر اس کے خلاف ہے۔ کمامر سابقاً۔

تحقیقی تفسیر سورۃ الفیل:

اس سورۃ کا خلاصہ یہ ہے۔ التحذیر عن هتک شعائرالله۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں۔ شعائر اللہ چار ہیں۔

(۱) کلام اللہ (۲) رسول اللہ ﷺ (۳) بیت اللہ (۴) نماز

ہمارے نزدیک شعائر اللہ ہیں ان چار کے علاوہ کچھ اضافہ ہے تو ہم ان میں تطبیق یوں دیتے ہیں کہ یہ چار مذکور کبار شعائر اللہ ہیں اور ان کے علاوہ صغار بھی ہیں کیونکہ شعائر اللہ کا معنی یہ ہے کہ جن چیزوں کا ارتباط مع اللہ ہو وہ سب شعائر اللہ ہیں اور یہ اضافہ ہم نص قرآن مجید کے مطابق کرتے ہیں۔

قرآن مجید نے قربانی کا مسئلہ ذکر کیا ہے قربانی عام ہے خواہ دم تمتع ہو یا دم قران ہو یا ہدیٰ ہو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

ومن یعظم شعائرالله فانها من تقوی القلوب۔ دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے ان الصفا والمروة من شعائرالله۔

قربانی چونکہ اللہ تعالیٰ کے نام پر نامزد ہے اور عبادت بھی ہے اس لئے ارتباط مع اللہ تعبداً ہوا۔ صفا اور مروہ سے چونکہ سعی کا تعلق ہے جو عندنا واجب اور عند الشافعیؒ فرض ہے۔ فرض اور واجب عبادت ہیں تو یہ بھی ارتباط مع اللہ تعبداً ہوا اس لئے یہ بھی شعائر اللہ میں سے ہیں۔ اسی اصول کے تحت مساجد بھی شعائر اللہ میں سے ہیں۔ ان المساجد لله۔ انہیں

بھی تعبداً ارتباط مع اللہ ہے کیونکہ یہ محل عبادت ہے اور عجب نہیں کہ علماء ربانیین بھی شعائراللہ میں سے ہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شعائراللہ ہیں اور علماء ورثۃ الانبیاء ہیں۔ العلماء ورثۃ الانبیاء ہیں الف لام عہدی ہے اس سے مراد علماء ربانیین ہیں ہر دستار وجبہ والا نہیں جس کی دوسری علامت خود قرآن مجید نے بیان کی ہے۔ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء اگر منسوب کبار میں سے ہو تو نائب صغار میں سے ہوا۔ اس لئے جنہوں نے علماء ربانیین کی توہین کی خدا تعالیٰ نے انہیں برباد کیا۔

حضرت عارف جامیؒ نے نفحات الانس میں حضرت مجد الدین بغدادی کے بارے ذکر کیا ہے۔

یہ بغدادیؒ علماء ربانیین میں سے تھے اور ولی اللہ تھے۔

حضرت امام احمد کا قول ہے ان لم یکن المحدثون من اولیاء اللہ فلیس للہ فی الارض من ولی۔ تو بات یہ چل رہی تھی کہ جنہوں نے علماء ربانیین کی توہین کی انہیں خدا تعالیٰ نے برباد کیا۔ تو حضرت مجد الدین بغدادیؒ کا ایک خلیفہ تھا جسے خوارزم شاہ نے قتل کر دیا آپ کو جب اطلاع ملی تو ہاتھ اٹھائے اور خدا تعالیٰ سے دعاء کی کہ اے خدا میں اس کا قصاص چاہتا ہوں۔ غیب سے آواز آئی کہ اس کے قصاص میں لاکھوں گردنیں کٹیں گی۔ جب اس دعاء کی اطلاع خوارزم شاہ کو ہوئی تو خوارزم شاہ اشرفیوں کا ایک تھیلا اور تلوار لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی حضرت! اگر آپ قصاص لینا چاہتے ہیں تو یہ تلوار ہے میرا سر قلم کر لیجئے اور اگر دیت لینا چاہیں تو یہ اشرفیوں سے بھرپور تھیلا موجود ہے۔ آپ نے جواب فرمایا کہ دعاء کا تیر برجستہ واپس نہ ہو گا (جان من و جان شماو جان ہزار با دریں سے رود) چنانچہ دیکھنے والوں نے دیکھا کہ تھوڑے دنوں کے بعد چنگیز خاں نے حملہ کیا اس حملہ میں لاکھوں مسلمان شہید ہوئے اور خوارزم شاہ بھی شہید ہو گئے۔

(۲) اور دوسری وجہ علماء ربانیین کی شعائراللہ ہونے کی یہ ہے کہ حدیث پاک میں ہے کہ جب علماء ربانیین کو دیکھا جائے تو خدا تعالیٰ یاد آ جائے۔ تو یادِ خدا عبادت ہے۔ ولذکر اللہ اکبر۔

تو اس صورت میں بھی ارتباط مع اللہ تعبداً ہوا۔

خلاصہ سورۃ فیل:

حتک شعائر اللہ سے تحذیر ہے سورۃ کے شروع میں احضار واقعہ ابلاکیہ ہے کہ اصحاف فیل کے واقعہ کو ذہن میں حاضر کرنا ہے۔

الم تر کیف فعل ربک باصحاب الفیصل الخ۔ سے واقعہ کا احضار کیا۔ مفسرین متفق ہیں کہ ہمزہ انکار کے لئے ہے اور جب یہ نفی پر ہو تو اثبات کے معنی میں ہو جاتا ہے۔

(کیا آپنے نہیں دیکھا) یعنی دیکھا ہے۔

ازالۂ اشکال:

یہ واقعہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش مبارک سے پچاس دن پہلے کا ہے تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تو رؤیت مقصود نہیں ہو گی۔ تو پھر یہاں رؤیت کی تعبیر کیوں کی گئی؟

جواب: ائمہ نحو متفق ہیں کہ رؤیت کی دو قسمیں ہیں (۱) رؤیت بصری۔

(۲) رؤیت علمی۔ رؤیت بصری ایک مفعول چاہتی ہے اور رؤیت علمی متعدی الی المفعولین ہوتی ہے۔ مثلاً رأیت زیداً فاضلاً۔ اور افعال قلوب میں ایک جملہ مفعولین ہو جاتا ہے اور دونوں مفعول حذف بھی ہو سکتے ہیں لیکن ایک کا حذف ناجائز ہے۔ اس اشکال کے ازالہ کے لئے بعض مفسرین نے یہاں رؤیت بصری مراد لی ہے اور بعض نے رؤیت علمی مراد لی ہے۔

اول قول راجح ہے جو جمہور کا مسلک ہے اور ثانی صورت میں کوئی اشکال نہیں۔

جمہور کے مسلک پر نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس واقعہ کی صداقت اور واقعیت کو مضبوط کرنے کے لئے رؤیت بصری کے الفاظ سے تعبیر فرماتا ہے کہ یہ واقعہ چونکہ ماضی قریب میں ہوا ہے اور نقل متواتر سے منقول ہے اور شاہدین اس وقت مکہ میں موجود تھے اور آثار واقعہ بھی مکہ مکرمہ میں موجود ہیں۔ جیسے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عبداللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت ام ہانی کے گھر میں حجارۃ من سجیل کو دیکھا ہو

چنے کے دانے سے کم اور مسور کے دانے سے بڑے تھے۔ چنانچہ الفاظ آئے ہیں۔ فوق العدسۃ دون الحمصۃ۔ یہ واقعہ اس بنا پر محسوسات کی طرح واقعی اور قطعی ہے اور معلوم جب قطعی ہو تو وہ کالمرئی ہے۔

نکتہ ثانیہ یہ ہے کہ اصحاب الفیل کہا ارباب الفیل نہ کہا حالانکہ محاورہ میں رب الفیل یا رب الغنم ہوتا ہے غالباً اس میں نکتہ یہ ہے (واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم)

جیسے قرآن مجید میں ہے اولئک کالانعام بل ہم اضل۔ اولئک ہم الغافلون۔

لطیفہ:

ایک دفعہ کسی مسٹر نے مولوی صاحب کو کہا جناب مولوی صاحب آپ کی عزت میرے نزدیک بالکل نہیں ہے بلکہ میں آپ کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہوں۔ تو اس پر حضرت مولوی صاحب نے دریافت فرمایا کہ پہلے آپ یہ فرمائیں کہ مجھے حقارت سے آپ کیوں دیکھتے ہیں؟ اس حقارت سے دیکھنے کا سبب اور پھر اسپر دلیل کیا ہے؟ تو اس مسٹر نے کہا کہ میں آپ کو بغیر دلیل کے طبعی طور پر حقیر سمجھتا ہوں۔ اس پر مولوی صاحب نے فرمایا جناب مسٹر صاحب خدا کی قسم میں آپ کو جانوروں سے بھی بدتر سمجھتا ہوں میری تائید میں تو آیات قرآنی ہیں۔ اولئک ہم شرالبریۃ۔

(۴) چوتھا نکتہ کید سے متعلق ہے۔ کید التدبیر الخفی لا ضرار الغیر۔ کا نام ہے یعنی دوسرے کے نقصان کی پوشیدہ تدبیر۔ قرآنی اصطلاح میں اس کا نام مکر بھی ہے مکر اور کید ایک معنی میں استعمال ہوئے ہیں مگر لغت قرآنی کی لاعلمی کی وجہ سے مشکلات پیدا ہوئیں۔

مثلاً اس پر مستشرقین نے اعتراض کیا ہے کہ مسلمانوں کا خدا بڑا مکار ہے۔ وہ خود کہتا ہے۔ مکروا ومکراللہ واللہ خیرالماکرین۔ اس قسم کا اشکال عدم فرق بین المحاورین کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ وہ یہ کہ عجمی محاورہ میں مکر کا لفظ جب منتقل ہوا تو اس کا پرانا معنی بدل گیا۔ اور اسے فریب کے معنی میں لایا گیا۔ اس لئے عربی میں جب اس لفظ کو استعمال شدہ دیکھتے ہیں تو اس معنیٰ عجمی (فریب) پر محمول کرتے ہیں اور فریب چونکہ مذموم ہے تو

اس لئے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ (مسلمانوں کا خدا مکر کرتا ہے) تو جن لوگوں نے عجمی محاورہ پر نظر رکھی انہوں نے ان آیات کو غلط سمجھا اور جو لوگ لغتِ عرب سے واقف ہیں ان کے نزدیک یہ بات صحیح ہے کیونکہ اس کا معنی التدبیر الخفی لاضرار الغیر ہے اگر وہ اضرار جائز ہے تو تدبیر بھی جائز ہے اور اگر اضرار ناجائز ہے تو تدبیر بھی ناجائز ہے۔ تو مکر اور کید قسمیں میں منقسم ہوا (۱) محمود اور (۲) مذموم یعنی جائز و ناجائز۔ مگر مکر تو ظاہر ہے کہ یہود نے پوشیدہ تدبیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہلاک کرنے کی کی انہوں نے جھوٹی باتیں حاکم شام سے کہدیں اور آپ پر بغاوت کا الزام لگایا۔ تو یہ وہ مکر ہے جو یہود نے کیا۔

مکراللہ ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کی (یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام) کے بچاؤ کی تدبیر کی اور اس تدبیر سے یہود کی تدبیر کو ناکام بنادیا۔

واللہ خیرالماکرین؛ اللہ تعالیٰ ان سے جو پوشیدہ تدابیر کرتے ہیں وہ بہتر تدابیر کرنے والا ہے۔

ھکذا سورۃ الطارق: میں ہے انھم یکیدون کیداً واکید کیداً۔ کفار اسلام کے خلاف تدابیر کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے ہر معاملے کو کید کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے ارادے اور تدابیر مستور ہیں۔

(۵) پانچواں نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابرہہ کے حملہ کو کید سے تعبیر کیا حالانکہ اس کا حملہ تو ظاہراً کھلم کھلا تھا پھر کید سے تعبیر کیوں کی جب کہ معاملہ جلی ہے اور دنیا کے سامنے روشن ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ حملہ خود مقصود نہ تھا بلکہ ذریعہ مقصود تھا۔ ابرہہ کا اصل مقصود تحویل العرب من القبلۃ الابراھیمیہ الی الکعبۃ المصنوعیۃ تھا۔ یہ اس کا اصل مقصد تھا اور حملہ اسکا ذریعہ تھا کہ جب اصل کعبہ نہ ہوگا تو اس مصنوعی کعبہ کا جو یمن میں تھا لوگ حج کریں گے۔

اللہ تعالیٰ نے اس مقصد کو پلٹ دیا کہ قلب الموضوع میں کعبہ اصلیہ کی عظمت بڑھی اور

مصنوعی کعبہ کی عظمت خاک میں مل گئی ہے۔
حالانکہ ان کا مقصد اس کے خلاف تھا (وہ اصلی کعبہ کی عظمت ختم کرنا چاہتے تھے اور ختم ان کے مصنوعی کعبہ کی ہو گئی) اور ہوا ان کے خلاف وہ یوں کہ جب عرب میں ابرہہ کے حملے کی خبر اڑی تو لوگوں میں مصنوعی کعبہ کے خلاف نفرت بڑھی اور اصلی کعبہ کی عظمت بڑھی اور دلوں میں راسخ ہو گی۔

(۶) چھٹا نکتہ کہ تضلیل کا لفظ کیوں لایا گیا؟ ان مفسرین کو غلطی اس سے پڑی کہ لفظ تضلیل جن معانی میں مستعمل ہے ان سب معانی پر نظر نہیں ڈالی گئی۔ حضرت امام راغبؒ نے مفردات القرآن میں تضلیل کے مختلف معانی بیان کئے ہیں۔

(۱) انحراف عن الحق بعد مجئیہ؛ یہ ضلالت کا ایک معروف معنی ہے جو ہدایت کے مقابلے میں ہے۔

(۲) فقدان الحق یا فقدان العلم بالحق؛ اس کو بھی ضلالت کہا جاتا ہے چنانچہ قرآن مجید میں ہے۔

ووجدک ضالاً فهدیٰ۔ ای وجد فاقداً للشریعۃ۔ کہ بس ہم نے آپ کو (یعنی حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو) شریعت بتلا دی اور دوسری جگہ وضاحت ہے۔

ماکنت تدری ما الکتاب ولا یمان۔

(۳) الخطاء:

یعنی غلطی جیسے سورۃ یوسف میں ہے۔ برادرانِ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ کو کہا تاللہ انک فلی ضلالک القدیم۔ پیغمبر زادے اپنے باپ کو پیغمبر مانتے تھے اور پھر ان پر گمراہی کا اطلاق کس طرح کر سکتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہاں خطاء کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور سورۃ میں تضلیل بمعنی خطاء استعمال ہوا ہے کہ ان کی یعنی ابرہہ کی تدبیر کو غلط کر دیا اور کعبہ کو سالم و محفوظ رکھا اور وہ خود تباہ و برباد ہو گئے۔

(۷) ساتواں نکتہ: کہ طیر کے ساتھ ابابیل کا لفظ کیوں لایا گیا؟

بعض کہتے ہیں ابابیل کا لفظ جمع ہے۔ لاواحد لہ اور بعض کے نزدیک ابالۃ کی جمع ہے اور بعض کے نزدیک ابیل کی جمع ہے۔ جیسے مسکین کی جمع مساکین ہے۔ طیر کی تعیین نہیں ہوئی۔ بلکہ طیر مطلق ہے اور ابابیل کا معنی جماعۃ منضمۃ بعضها ببعض اور اسے تشبیہ اس لئے ہے کہ جیسے لکڑیوں کی گٹھڑی میں بندے ہوئے ہیں۔ مفسرین نے بیان کیا کہ پرندے کہ زرد رنگ کے تھے۔

ابابیل کے لفظ میں جنود الہیٰ کی ہیبت کا بیان مقصود ہے۔ عموماً جب معرکۂ جنگ میں انسانی فوجیں آتی ہیں تو اس انداز پر آتی ہیں۔ جنود سماوی بھی ارضی جنود کی شکل پر تھیں۔

(۸) آٹھواں نکتہ: کہ ترمیھم بحجارۃ من سجیل۔ کی کیا ضرورت تھی۔

اس میں اظہار قدرت الہیٰ اور توہین اعداء کعبہ کا بیان ہے کہ ہم نے اضعف الاشیاء سے اقوی الاشیاء کو شکست دی اور اضعف الآلات کے ذریعہ اقوی الآلات کو شکست دی۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق وہ پتھر چنے سے کم اور مسور کے دانے سے کچھ زیادہ بڑے تھے۔

فلسفۂ تعذیب:

ہر قوم خاص خاص عذاب سے معذب ہوتی ہے جیسا کہ مطالعہ قرآن سے واضح ہوتا ہے اور ہر طریقِ عذاب میں حکمت ہے اور جس سزا سے اللہ تعالیٰ نے جس مجرم کو ہلاک کیا وہی سزا اس مجرم قوم کے جرم کے عین مطابق تھی۔

اہلاک بالطیر کیوں ہوا؟:

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ مناسبت یہ تھی کہ کید کے لفظ میں جیسے ہم نے بتلا دیا کہ ابرہہ والوں کا مقصد کیا تھا؟ اصل کعبہ کو مٹا کر مصنوعی کعبہ کو اس کا مقام دینا باوجودیکہ یہ تقدس الہیٰ ہے اور مصنوعی نہیں اور تقدس الہیٰ مادی ہو یا روحانی ناقابل تبدیل ہے۔ مثلاً بدنِ انسان میں قلب کو ایک تقدس حاصل ہے کوئی آدمی نقلی قلب رکھ کر قلب والا تقدس منقلب کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا۔ اسی طرح آنکھ کو بھی ایک تقدس حاصل ہے۔ جو نقلی آنکھ

سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح دیگر اعضاء ہیں۔

تو ازمنہ اور امکنہ کا بھی یہی حال ہے۔ یوم الجمعہ۔ یوم العرفہ۔ لیلۃ القدر کا تقدس الہیٰ ہے یہ تقدس ناقابل تبدیل ہے۔ یہی حال امکنہ کا ہے جیسے مسجد الحرام میں ایک نماز کا ثواب لاکھ گنا ہے۔ مسجد نبوی میں ہزار گنا اور مسجد اقصیٰ میں پانچ صد گنا ہے اب یہ تقدس ناقابل تبدیل ہے۔

اصحاب الفیل ناقابل تبدیل تقدس کو تبدیل کرنا چاہتے تھے یعنی غیر مقدس کو مقدس اور مقدس کو غیر مقدس کا مقام دینا چاہتے تھے۔ اس کا نام قلبِ موضوع ہے یعنی انہوں نے یہ کارروائی قلبِ موضوع کے اصول کے تحت کی تو پھر اللہ تعالیٰ نے سزا بھی ایسی شکل میں دی کہ اس میں بھی قلبِ موضوع ہے کہ انسان پر پرندوں کا شکار کرتا ہے مگر یہاں پرندوں نے انسان کا شکار کیا۔ اصلیت کے لحاظ سے انسان صائد ہے اور طائر مصید ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے صائد کو مصید اور مصید کو صائد بنا دیا۔ کما لایخفیٰ۔

سوال ۴: تنوع معانی الفاظ القرآن وتعین احد المعانی بتوسط السیاق والسباق۔

امت:

ان میں سے ایک لفظ امت ہے جس کا اصل معنیٰ الجماعۃ المشترکہ فی الطبع۔ اودین او زمان او مکان۔

(۱) مشترک فی الطبع:

مواقع استعمال سے اس کے مختلف معانی ہیں۔ مثلاً جماعت مشترکہ فی الطبع قرآن مجید نے اس محاورہ کو اس طرح استعمال کیا۔

وما من دابۃ فی الارض۔ ولا طائر یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم۔ یہ اشتراک طبعی ہے۔

چیونٹیوں کو اللہ تعالیٰ نے ایک خاص طبیعت عطاء کی ہے جس میں تمام افراد نسل شریک

ہیں۔

اسی طرح شہد کی مکھیوں کی خاص طبع ہے۔

سرفہ حضرت امام راغبؒ نے سرفہ کو بھی ان میں شامل کیا ہے۔ سرفہ عربی میں اس بھڑ کا نام ہے جو مٹی کا گھر بناتی ہے (یقال فی الھندیہ گھرائنی)۔

یقینی بات ہے کہ مذکورہ بالا اقسام کی طبعی خصوصیات ہیں جن میں ان کے سب افراد شریک ہیں۔

چیونٹیوں کی خاص خصوصیت ادخار ہے (یعنی غذا کا ذخیرہ کرنا) باقی درندے پرندے ایسا نہیں کرتے بلکہ آج جو کچھ مل گیا کھا پی لیا کل کا خدا حافظ۔ یہ سبق کسی استاد کا پڑھایا ہوا نہیں ہے بلکہ ان کی طبعی خصوصیت ہے۔

نحل کے افراد میں دو خصوصیتیں ہیں (۱) بناء بیوت (۲) جمع الغذا اگرچہ یہ غذا ان کے کام نہیں آتی (یعنی شہد کا کافی حصہ انسان حاصل کر لیتا ہے) اس لئے علماء نے ان کو نامکمل ادخار کہا ہے۔ یہ نحل ایسے خانے بناتی ہے کہ وہ نقشہ مہندس کے تصور میں بھی نہیں آسکتا اور نہ پرکار ایسا کر سکتی ہے۔ عنکبوت میں نسج اور اصطیاد کی خصوصیت ہے۔ بیت العنکبوت تو مشہور ہے۔

جدید سائنس نے اس پر بڑی بحثیں کی ہیں وہ لکھتے ہیں کہ عنکبوت کی تار دیکھنے میں تو ایک باریک تار نظر آتی ہے لیکن دراصل وہ چار ہزار تاروں کا مجموعہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بدن میں اس قدر باریک سوراخ ہیں کہ اس سے کئی تار نکلتے ہیں اور پھر سب کا مجموعہ ایک تار بن جاتی ہے۔

سرفہ کا کام تعمیرِ مکان ہے اسلئے کہا جاتا ہے کہ مغرب کی ترقی حیوانی ہے۔ یورپ اگر ہوا میں اڑتا ہے تو یہ اس کی ترقی پرندوں والا کام ہے کیونکہ پرندوں کا کام ہوا میں اڑنا ہے۔ اور بنا یہ عنکبوت کا کام ہے اسی طرح یورپ کی تعمیری ترقی یہ سرفہ کی خصوصیت سے مشابہ ہوئی وغیرہ ذالک تو گویا صرف نوعیت کا فرق رہ جاتا ہے۔

(۲) مشترک فی الدین:

امت کا دوسرا معنی جماعت مشترک فی الدین ہے جیسے ان هذه امتکم امة واحدة. لکل امة اجل۔ یہاں دینی وحدت کے لحاظ سے جماعت پر امت کا اطلاق ہوتا ہے۔

(۳) مشترک فی العمل:

امت کا تیسرا معنی اطلاق جماعت مشترک فی العمل الخاص پر بھی ہوتا ہے۔ ولتکن منکم امة یدعون الی الخیریأمرون بالمعروف وینھون عن المنکر۔ یہاں جماعت مبلغہ کو امت کہا گیا ہے جو تبلیغ کا خاص عمل ہے۔

(۴) مشترک فی الزمان:

جماعت مشترک فی الزمان پر بھی امت کا اطلاق ہوتا ہے۔ انا وجدناآبانا علی امة وانا علی آثارھم مھتدون۔ یہاں امت کا اطلاق زمانِ ماضی کے دین پر کیا گیا ہے کہ زمانۂ ماضی ہمارے آباء واجداد کا دین تھا ان کے نقش قدم پر ہم چل رہے ہیں۔ قد خلت من قبلکم امم۔ تو ایک ایک زمانے کے گروہ کو امت کہا گیا ہے اور نفسِ زمان کو بھی امت کہا جاتا ہے جیسے سورۃ یوسف میں ہے وادکر بعدامة۔ ای بعد حین وزمان۔ اور قائم مقام جماعت کو بھی امت کہا جاتا ہے کہ فرد ہو لیکن معنوی لحاظ سے وصاف وکمالات میں ایک جماعت کے برابر ہو تو وہ ایک جماعت کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ ان ابراھیم کان امة قانتالله حنیفا۔ حضرت ابراھیم علیہ السلام فرد واحد تھے مگر یہاں پر امت کا اطلاق کیا گیا ہے۔

تلک امة قد خلت لھا ما کسبت یہ اشارہ بنی اسرائیل کی طرف ہے۔ بنی اسرائیل مکان واحد میں تھے گو ان کا دین ایک تھا لیکن وحدت مکانی کے لحاظ سے ان پر امت کا اطلاق کیا گیا ہے۔ کبھی مختلف وحدتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ ان من امة الا خلافیھا نذیر۔ میں لفظ امت کا اطلاق اس معنی میں ہے۔

اب دیکھئے لفظ ایک (امت) ہے اور اس کا استعمال مختلف معانی میں ہوا ہے۔ سرسید اکثر

لغت کا حوالہ دیتے ہیں لیکن سیاق وسباق کا لحاظ نہیں کرتے۔ معانی متنوعہ میں تعیین قرآن اور سیاق وسباق کے لحاظ سے ہوگا اور معنی ایک متعین ہوگا۔

(۲) دوسرا لفظ (مکر وکید ہے) مکر اور کید لغۃً دونوں کا معنی صرف الغیرعما یقصدہ بحیلة ہے۔ حضرت امام راغبؒ نے بیان کیا ہے کہ وھو قد یکون محموداً او قدیکون مذموماً۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کا معنی (روکنا کسی برے کام سے) مراد ہو تو یہ کید محمود ہوگا ورنہ مذموم۔ مثلاً کسی حیلہ سے ایمان سے ہٹانا مقصود ہو تو یہ کید مذموم ہے اور اگر کفر سے ہٹانا مقصود ہو تو یہ کید محمود ہے۔ قرآن مجید نے یہ دونوں قسمیں انفراداً واجتماعاً بیان کی ہیں۔

واذا یمکر بک الذین کفروا لیثبتوک او یقتلوک او یخرجوک۔ یہ مکر مذموم ہے۔

وان کان مکرھم لتزول منه الجبال۔ یہ معنی مکر مذموم ہے۔ مذموم ہونے کی طرف بھی قرآن مجید نے اشارہ کیا ہے۔ ولا یحیق المکر السئی الا باھله۔ مکر مذموم اس کے ساتھ واقع ہوتا ہے تو قرآن مجید نے السیٔ استعمال کیا اگر مکر مطلق مذموم ہوتا تو اس کے ساتھ السیٔ کا لفظ فاضل یعنی زائد ہوتا اور اس لفظ کے لانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور ایسی کئی آیات ہیں کہ ایک آیت میں مکر محمود اور مذموم دونوں جمع ہیں۔ ومکروا ومکرالله والله خیرالماکرین۔ یہود نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی مخفی تدبیر کی اور اللہ تعالیٰ انہیں بچانے کی تدبیر کی اور اللہ تعالیٰ بہترین تدابیر کرنے والا ہے۔

مکر کا عجمی معنی فریب ہے اور عجمی معنی کے لحاظ سے اس کا استعمال صرف مکر مذموم میں ہوتا ہے اس کا تعیین صرف قرآن سے ہوگا۔ (واللہ اعلم)

(۳) تیسرا لفظ صدق اور کذب ہیں:

صدق اور کذب ایسے لفظ ہیں جن میں ہمیشہ طویل کلام ہوتا رہا ہے۔ تو اب کذب اور صدق کی مثال اور طریق استعمال کا بیان کیا جاتا ہے۔

حضرت امام راغبؒ فرماتے ہیں۔ یطلقان علی الاقوال والافعال۔ - ن صدق و کذب کا استعمال قول و فعل دونوں پر ہوتا ہے۔ کذب فی القول ای اخبار عن الشئی علی خلاف الواقع اوالاعتقاد وان کان موافقا للواقع۔ حضرت امام راغبؒ فرماتے ہیں کہ عربی زبان میں اگر السماء تحتہ۔ کہا جائے تو یہ کذب ہوگا۔ اسی طرح اگر منافق محمد رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کہے تو یہ بھی کذب ہے۔ تو حاصل یہ ہے کہ عربی زبان میں خلاف واقع بول (قول) کو اور خلاف واقع اعتقاد کو کذب کہتے ہیں۔ اس پر بھی آیت واذاجاءک المنافقون۔ الخ۔ محمول ہے۔ منافقوں نے انک لرسول اللہ کہا۔ حضرت جاحظ تفتازانی وغیرہ نے اس سلسلہ میں جو طویل تر بحث کی ہے وہ سب بے فائدہ ہیں۔ یہاں لغت کے مطابق کذب کا اطلاق کیا گیا ہے۔

صدق فی القول:

صدق فی القول اس کے خلاف ہے یعنی اخبار عن الشئی علی طبق الواقع او اخبار عن الشئی علی طبق الاعتقاد کا نام ہے۔

اب اس سلسلہ میں قرآن مجید۔ حدیث شریف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور محاورہ عرب کو بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔

محاورۂ عرب:

عرب کہتے ہیں کذب السیف اذا لم یقطع وصدق السیف اذا قطع ۔
قطع اور عدم قطع دونوں فعل ہیں قول نہیں۔

(۲) دوسرا محاورہ:

کذبت الناقۃ اذا قل لبنھا۔ دودھ دینا فعل ہے قول نہیں۔ اس قسم کی ایک مثال مقامات حریری میں بھی موجود ہے۔ ابوزید سروجی نے کسی عورت کو پرچی دی۔ فما کذبت ان جاءت ۔ اس نے آنے میں دیر نہیں کی۔ ای فما کذبت تلک المرأۃ فی المجئی۔ مجی میں کذب استعمال کیا ہے۔

(۳) قرآن مجید کی مثال:

قرآن مجید میں اس کی ایک مثال موجود ہے۔ لقد صدق اللہ رسولہ الرؤیا۔ لتدخلن المسجد الحرام۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب مبارک دیکھا کہ میں اپنے ساتھیوں کے ساتھ برائے عمرہ مکہ شریف میں داخل ہو رہا ہوں اس میں تاریخ متعین نہ تھی۔ تو ۶ ھ میں عمرہ کی ادائیگی کا موقعہ نہ ملا تو ۷ ھ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ ادا فرمایا جو عمرۃ القضاء کے نام سے مشہور ہے۔ تو اس واقعہ کے متعلق لوگوں کو تردد ہوا کہ ۶ ھ کو عمرہ ادا نہیں ہوا۔ خواب کے مطابق ۶ ھ میں مکہ شریف میں داخلہ نہیں ہوا تو اس لحاظ سے خواب واقعہ کے مطابق نہ ہوا۔ تو اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لقد صدق اللہ رسولہ والرؤیا۔الخ۔ اس آیت میں تین فعل ذکر ہیں۔

(۱) دخول المسجد الحرام۔ (۲) تحلیق الرأس (۳) تقصیر الرأس۔ یہ سب افعال ہیں۔ انہیں صدق کہا گیا ہے۔ اس سے حضرت امام راغبؒ کے قول کی تصدیق ہو گئی۔

(۴) حدیث شریف کی مثال:

لغت عرب کو فہم قرآن مجید میں بڑا دخل ہے۔ لم یکذبْ ابراھیم الا ثلث کذبات۔ الحدیث۔

کذبات کی تفصیل یہ ہے کہ مصر میں داخلہ کے وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام سے حضرت سارہ کے متعلق سوال ہوا تو آپ نے فرمایا ھذہ اختی (۲) فنظر نظرۃ فی النجوم فقال انی سقیم۔
حالانکہ آپ بیمار نہ تھے۔ تیسرا قول بل فعلہ کبیرھم ھذا۔

اشکال کے دو پہلو:

ایک اشکال قرآنی اور دوسرا حدیثی۔

قرآنی اشکال کا جواب سہل ہے۔ قرآنی سلسلہ میں دو چیزیں ذکر ہیں جن کا حل آسان ہے اور باقی ھذہ اختی کا ذکر حدیث شریف میں ہے۔ بہرحال اقوال ثلاثہ کی توجیہ پیش کرنا

ضروری ہے کہ یہ صحیح ہیں یا غلط۔

لم یکذب ۔ علم البلاغت میں ایک چیز توریہ ہے اور قرآن مجید بلسان عربی مبین ہے حضرات ائمہ کرام اس پر متفق ہیں کہ توریہ اقسام صدق سے ہے کذب سے نہیں تو یہ کمال تقویٰ ہے اس کا معنی یہ ہے کہ کسی صحیح مقصد کے لئے دو معنیین لفظ کا استعمال کرنا کہ متکلم کی مراد ایک معنی ہو اور مخاطب دوسرا معنی سمجھے اور لفظ میں دونوں معنوں کی گنجائش ہو۔ اب یقینی بات ہے کہ جب لفظ میں اس معنی کا احتمال ہے اگر وہ واقع کے مطابق ہو اور وہ مراد متکلم ہو تو وہ صدق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو وہ کذب ہے۔ اس معیار پر ان اقوال ثلاثہ کو لیتے ہیں۔

قول اول:

ہذہ اختی، عربی اور عبرانی زبان محاورہ میں متفق ہیں کہ چچازاد بہن کو بھی بہن کہا جاسکتا ہے اور عربی محاورہ میں اتنی توسیع ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ آپ نے ایک آیت کے متعلق پوچھا۔ جنۃ بربوۃ۔ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے خاموشی اختیار کی پھر آپ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا قل یا ابن اخی ۔ تو پھر حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ جنۃ بربوۃ میں باغ کی شادابی کا ذکر ہے پھر بربادی کا ذکر ہے۔ جس سے مراد وہ شخص ہے جو پہلے حسنات کرے اور پھر سیئات کرے۔ سیئات سے نیکیاں برباد ہو جاتی ہیں۔

جنگ بدر:

جنگ بدر میں دو انصاری بچے ابوجہل کی تلاش میں آئے انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے پوچھا (یا عم این ابو جھل) حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مہاجرین سے ہیں اور بچے انصاری ہیں مگر محاورۃً عم استعمال کیا۔ یہ بات صحیح ہے کہ حضرت سارہ ہاران کی بیٹی تھی۔ ہاران اور آذر بھائی تھے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حضرت سارہ چچازاد بہن ہوئی۔ ہمارے ہاں بھی محاورہ میں چچازاد بہن استعمال کیا جاتا ہے۔

۲۔ بخاری شریف کی روایت:

بخاری شریف میں موجود ہے کہ جب ہذہ اختی فرمایا لیس غیری وغیرک من مسلم۔

تو معنی یہ ہے کہ اسلامی اخوت مراد ہے اور محاورۂ قرآن مجید یہی ہے۔ انما المؤمنون اخوۃ۔ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان دونوں معنوں میں سے کسی ایک کو مراد لیا۔ یہ لفظ مستعمل معنیین ہے۔

(۳) آیت قرآنی:

اسی طرح فنظر نظرۃ فی النجوم فقال انی سقیم۔ میں لفظ سقیم مرض بدنی اور قلبی دونوں کے لئے بولا جاتا ہے۔

اگر قلب میں کوئی ایسی حالت و کیفیت پیدا ہو جائے کہ جس سے قلب کی استقامت اور اعتدال باقی نہ رہے تو یہ مرض قلبی ہے۔

حمیات القانون میں شیخ الرئیس نے لکھا ہے کہ کبھی کثرت غم کی وجہ سے بخار ہو جاتا ہے اور کبھی شدتِ خوف کی وجہ سے بخار ہو جاتا ہے اور بعض اوقات امراض قلبیہ امراض بدنیہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ تو نظر نظرۃ۔ کا معاملہ اس دن پیش آیا جس دن کفار کی عید تھی اور بت پرستی کا عظیم الشان مظاہرہ پیش کر رہے تھے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قلب سلیم اور فطرت کے خلاف ایک دردناک واقعہ تھا اور دردناک ہونا بھی چاہیے تھا کیونکہ ایسے وقت میں ایک کامل مومن کا دل بھی غمگین ہوتا ہے چہ جائیکہ امام الموحدین سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو قوم نے بت پرستی کی دعوت دی کہ آپ بھی ہمارے ساتھ اس جشن میں شریک ہو جائیں تو اس پر آپ نے معذرت کرتے ہوئے فرمایا انی سقیم۔ یعنی سقم قلبی میں مبتلا ہوں۔ آپ نے سقم قلبی مراد لیا جو عبارت حزنی علی الاشراک ہے لیکن سامعین نے سقم بدنی مراد لیا تو مراد ابراہیمی کے لحاظ سے کلام صادق ہے۔

(۴) آیت قرآنی:

أانت فعلت ھذا بالھتنا یا ابراھیم قال بل فعلہ کبیرھم ھذا۔ یہ کلام بھی

واقع کے مطابق ہے۔ بعض مفسرین یعنی سجاوندی وغیرہ نے فعلہ پر وقف کیا ہے۔ یعنی فاعل محذوف ہے۔ بل فعلہ۔ من فعلہ کبیرھم ھذا۔ یعنی ان کے بڑے سے پوچھو۔ لیکن ہمارے نزدیک اگر فعلہ پر وقف نہ بھی ہو اور فاعل بھی محذوف نہ ہو بلکہ کبیرھم ھذا کو فاعل بنایا جائے تو بھی درست ہے۔ کلام نبی میں تو ریہ ہے اور کبیر ھم کی (ضمیر ھم) از قبیلہ کنایات ہے اس میں صراحت نہیں۔ بل فعلہ کبیرھم ھذا۔ یعنی یہ کام ان کے بڑے نے کیا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام چونکہ ان سب میں بڑے تھے اسلئے یہ خود ان کی طرف اشارہ ہے۔ اگر ضمیر کا مرجع بتوں کو قرار دیا جائے تو پھر کلام خلاف واقع ہے اور اگر مرجع ھم ناس کیا جائے تو اس وقت کلام واقع کے مطابق ہو گا کیونکہ ان سب لوگوں کے بڑے سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے کیونکہ پیغمبر علیہ السلام سے بڑا کوئی نہیں ہو سکتا۔

ان کانوا ینطقون ای یقرون بالکبیر۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بت غیر ذوی العقول ہیں اس لئے قرآن مجید نے ان کے لئے ضمیر مؤنث استعمال کی ہے۔

اتتخذون اصناما الھۃ انتم لھا عابدون۔ مگر یہاں (ھم) ضمیر مذکر استعمال کیا گیا ہے۔ بل فعلہ کبیر ھم ھذا تو معلوم ہوا کہ اس سے مراد حضرت ابراھیم علیہ السلام ہیں اور یہ ان کا کذب نہیں۔

قول مفسرین یہ ہے کہ ان کا کلام نطق کے ساتھ معلق ہے۔ (ان کانوا ینطقون) اگر وہ ناطق ہیں تو ان کے بڑے نے کام کیا ہے۔ اور اگر ناطق نہیں تو کام بھی نہیں کیا۔ تو یہ تعلق بالمحال ہے اذلیس فلیس۔

قرآنی اشکال کا حل آسان تھا مگر مشکل ترین حل بخاری شریف کی حدیث کا ہے جس کے حل کرنے میں کافی حد تک دشواری ہوتی ہے۔

اشکالِ حدیث:

لم یکذب ابراھیم الا ثلاث کذبات۔ الحدیث۔

حضرت امام فخرالدین رازیؒ نے آسانی سے اپنی جان چھڑالی ہے کیونکہ آپ متکلم تھے محدث نہیں تھے تو انہوں نے متکلمین کے اصول پر فرمایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ

ہے کہ اس سے دو باتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ (۱) اگر بخاری شریف کے راوی سچے ہیں تو پھر (نعوذ باللہ) سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام سچے نہیں بنتے۔ (۲) اور اگر بخاری شریف کے راوی سچے نہیں تو سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام سچے بنتے ہیں۔ تو اس طرح آپ کی مرضی پر موقوف ہوا کہ جس کو سچا بنانا چاہیں بنائیں۔

بعض نے یہ کہا کہ حدیث بخاری قرآن مجید کے معارض ہے کیونکہ انہ کان صدیقاً نبیاً۔ میں قرآن مجید نے سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو صادق بلکہ صدیق بصیغہ مبالغہ یعنی بہت ہی راست باز کہا اور لم یکذب والی حدیث میں سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو صادق نہیں کہا گیا بلکہ غیر صادق کہا گیا ہے۔ ان دونوں میں یعنی قرآن مجید اور حدیث پاک میں تعارض ہے اب اگر حدیث مسترد کریں تو بھی ٹھیک نہیں کیونکہ دفعِ تعارض کے لئے ردِ حدیث ضروری نہیں۔

تو پہلے تطبیق کی کوشش کی جائے گی اگر تطبیق ممکن نہ ہو تو پھر تردید کی جائے گی۔

جواب: عبدالوہابؒ نجار مصری نے قصص القرآن میں یہ جواب دیا ہے کہ لم یکذب ابراھیم الاثلث کذبات۔ یہ روایت بالمعنی ہے اور تعبیر راوی کی ہے حضور نبیؐ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اصل واقعہ کو بیان کیا کہ ھذہ اختی۔ فنظر نظرۃ فی النجوم فقال انی سقیم۔ یا بل فعلہ کبیرھم ھذا۔ مگر راوی نے اسے کذب سے تعبیر کیا ہے۔ لہذا تعبیر کذائی کا جواب دینا ضروری نہیں یہ راوی کا مضمون ہے اور تمام محدثین کے نزدیک روایت بالمعنی جائز ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اصل واقعہ بیان فرمایا۔ البتہ ہمارے نزدیک اس کا جواب دینا ضروری ہے۔

جواب ۲: معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویل سید الانبیاء حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شان مبارک کے لائق نہیں۔ چہ جائیکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بلند درجہ کے پیغمبر علیہ السلام ہیں۔ ایک مرتبہ ایک یہودی نے قسم کھا کر کہا والذی فضل اللہ موسیٰ علی الانبیاء۔ تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے اس کو تھپڑ مار کر کہا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا درجہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بڑھ کر ہے۔ تو اس پر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا

تفضلونی علی موسی- یعنے مجھے موسیٰ علیہ السلام پر فضیلت مت دو- اس میں چند امور توضیح طلب ہیں-

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سے یہ مقصد تھا کہ ایسی کوئی بات نہ کرو جس سے میری بڑائی اور موسیٰ علیہ السلام کی تنقیص ہو یا یہ کہ آپ نے تواضعاً ایسے فرمایا-

دوسرے مقام پر اس عنوان کو اس طرح بھی ادا فرمایا ہے- ارشاد ہوتا ہے-

لا یقولن احدکم انا خیر من یونس بن متی-

اگر مجازؒ مصری کی بات کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو اصل واقعہ کا جواب باقی رہ جاتا ہے تو اب حضرت امام راغبؒ کے قاعدے کے مطابق اصل واقعہ کا جواب دیتے ہیں-

جواب۳: صدق اور کذب- **یطلقان علی الافعال والا قوال-**

کذب کا اطلاق باجماع اہل اللغۃ افعال اور اقوال دونوں پر ہوتا ہے-

تو کذب کی دو قسمیں ہوئیں (۱) کذب قولی- (۲) کذب فعلی

کذب قولی صفت مذمومہ ہے کیونکہ اخبار علی خلاف الواقع کا نام ہے جس کا نام اردو میں جھوٹ ہے- تو یہ موجب نقص ہے- اس لئے حضرات انبیاء علیہم السلام کو اس سے معصوم ہونا ضروری ہے- بخلاف کذب فعلی کے کہ اس کا اثر مختلف ہوتا ہے- کذب السیف اذا لم یقطع- سیف سے قطع مطلوب ہے چونکہ قطع نہیں اس لئے یہ مختلف ہو گیا-

دوسری مثال کذبت الناقۃ اذا قل لبنھا- مقصود دودھ تھا وہ مکمل نہیں تو یہ مختلف ہو گیا- جہاں تک واقعے کا تعلق ہے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ توریہ ہے اور سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا معنی جو مقصود بالحکایت تھا وہ واقع کے مطابق ہے- اور جو معنی سامعین نے سمجھا وہ خلافِ واقعہ ہوا- مقصود بالحکایت تو غلط نہیں ہو سکتا البتہ مستنبط معنی جو انہوں نے سمجھا وہ خلاف واقع ہے اور یہ جھوٹ نہیں کیونکہ وہ اس کی حکایت نہیں کرتا-

بخاری شریف میں کذب کا لفظ اگر روایت بالمعنی نہ بھی ہو تو بھی اطلاق صحیح ہے- کذب فعلی مراد ہے اور یہ اس طرح کہ ھذہ اختی کہنے کا مقصد تحفظ زوجہ تھا کہ حضرت سارہ رضی اللہ عنہا فرعون کی دست برد سے محفوظ ہو جائیں- انی سقیم اور بل فعلہ کبیرھم ھذا- کے

الفاظ تحفظ من الزام کسر الاصنام ہے- بیمار کسی چیز کو توڑ نہیں سکتا- اس حیلے سے ان کے دونوں مقصد فوت ہو گئے اور اثر مطلوب متخلف ہو گیا کیونکہ تحفظ زوجہ کا جو اثر تھا وہ بھی فوت ہوا اور فرعون مصر نے حضرت سارہ پر دست درازی کرنا چاہی یہ بھی فوت ہوا رہی یہ بات کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے معجزہ یا حضرت سارہ کی کرامت سے بچاؤ ہوا اور اثر متخلف ہو گیا لیکن اسی گفتہ سے بچاؤ نہ ہوا- اسی طرح انی سقیم یا بل فعلہ کبیرھم ھذا- کا جو مقصد تھا وہ بھی پورا نہ ہو کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر یہ الزام عائد کر دیا گیا-

تو مطلب یہ ہوا کہ آپ نے جو کام کیا اس کا نتیجہ متخلف ہوا تو جو کام اپنے اثر و مطلوب متخلف ہو جائے اس کو کذب کہا جاتا ہے- تو اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے-

اشکال: کہ اس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا معاملہ تو صحیح ہو گیا لیکن حدیثِ شفاعت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام ان اشیاء ثلاثہ کا حوالہ دے کر فرمائیں گے کہ میں شفاعت کے لئے نہیں جا سکتا- دوسرا یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو عالم برزخ سے گذر کر ابھی تک یہ کھٹک رہی ہو گی کہ میں شفاعت کے لئے نہیں جا سکتا اور وہ شفاعت سے معذوری ظاہر کریں گے-

تو اشکال یہ ہے کہ آیتِ قرآنیہ اور حدیث بخاری کا جواب درست تسلیم کرنے سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ان امور ثلاثہ کا مانع شفاعت قرار دینا کس طرح صحیح ہو گا؟

جواب ۱: یہ ہے کہ حدیث شفاعت میں معاذیر انبیاء علیہم السلام کا معاصی ہونا ضروری نہیں جو معذرتیں انہوں نے پیش کی ہیں ضروری نہیں کہ در حقیقت وہ معاصی اور گناہ ہوں جس طرح ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا معاملہ معصیت نہیں- اس کے باوجود آپ شفاعت سے معذرت فرمائیں گے اور بڑی بات حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ہے کہ جب قیامت میں لوگ ان کے پاس شفاعت کے لئے آئیں گے تو آپ معذرت فرمائیں گے کہ میری امت نے مجھے ابن اللہ بنایا ہے- اس لئے میں شفاعت نہیں کر سکتا- حالانکہ سب کا اتفاق ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پوری زندگی توحید کی تبلیغ میں گذری لیکن اللہ تعالیٰ قیامت کے دن پوچھیں گے- أأنت قلت للناس اتخذونی وامی الھین من دون اللہ؟ تو عیسیٰ

علیہ السلام جواب دیں گے۔ ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوالله ربی وربکم۔ اور اس سے پہلے کہا ان کنت قلته فقد علمته۔ اس کے باوجود الوہیت مسیح کا جرم جو آپ کی امت نے کیا آپ نے اس کو شفاعت سے مانع اور حائل کہا حالانکہ اس میں آپ کا قطعاً کوئی قصور نہیں۔ قرآن مجید میں ہے

ولا تزر وازرة وزر اخرى۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ معاذیر انبیاء علیہم السلام معاصی نہیں تو مانع اور حائل از شفاعت کیوں ہیں؟

جواب: حضرات انبیاء علیہم السلام کے معاذیر اگرچہ معاصی نہیں لیکن مقام عذر میں اس لئے پیش کئے گئے کہ ان کے نزدیک یہ امور جائز تھے مگر خلاف اولیٰ تھے۔ یعنی ان سے بچنا بہتر تھا کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان کی وجہ سے خلاف اولیٰ پر گرفت ہوتی ہے تو اس پر ایک اور اشکال ہوگا۔

اشکال: اشکال یہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی خلافِ اولیٰ امور ثابت ہیں جیسے عبس وتولى ان جاءه الاعمىٰ۔ يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك۔ یا پھر حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے نکاح کے سلسلہ میں فرمایا تخفي في نفسک ما الله مبديه وتخشي الناس والله احق ان تخشاه۔ جب یہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہوئے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معذرت پیش کیوں نہ کی اور آپ نے کیونکر فرمایا: انا لها۔ انا لها۔ ان امور کو مسیحی پادری بھی حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت کے خلاف بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

الجواب: کتاب و سنت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جن بزرگوں کی شان بڑی ہو ان کے ساتھ وہ معاملہ برتا جاتا ہے جو کم درجہ کے لوگوں کے ساتھ نہیں ہوتا مثلاً کم درجہ کے لوگوں کو معصیت پر ڈانٹا جاتا ہے جب کہ بڑے درجہ کے لوگوں کو ترکِ اولیٰ اور اس پر بھی توبیخ ہوتی ہے اگرچہ اس کے لئے ادنیٰ وجہ بھی موجود ہو چاہے وہ خلاف اولیٰ ہو یا التزام غیر لازم ہو یا غفلت ہو یا مشقت۔ جب یہ چیزیں معلوم ہوئیں تو حضرت آدم علیہ السلام۔ حضرت نوح علیہ السلام۔

حضرت ابراھیم علیہ السلام۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان سب نے مقام شفاعت سے پہلوتہی کرنے کے لئے جو معذرتیں پیش کیں یہ سمجھ کر کیں کہ گو ہم سے کوئی بھی مرتکب معصیت نہیں ہوا لیکن حضرات انبیاء علیہم السلام کا مواخذہ غیر معصیت پر بھی ہوتا ہے۔ لہذا انہوں نے قابل مواخذہ امور کا تذکرہ کیا کہ یہ انتصاب فی مکان الشفاعت سے مانع ہیں۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام کا تناول شجر گو یہ نسیان سے صادر ہوا جو معصیت نہیں۔

مثال: گویا کہ الزام حضرت ابن ام مکتوم کی یہ روحانی بیماری یا کیفیت کو ہم زکام کی حیثیت سے تعبیر کرتے ہیں اور روسا قریش کی بیماری سرسام کی حالت کو پہنچ چکی تھی اور زکامی اپنا معالج مقدم کرنا من حیث الظاہر غیر اہم اور غیر معقول ہے اس سے بے التفاتی جائز ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے طرفداری کے معاملہ کو دوسرے پہلو سے کیا کہ اس کی معقولیت من جہة الحقیقت ہے۔

ایک شخص کو مہلک مرض ہے اور دوسرے کو غیر مہلک لیکن وہ طالب علاج ہے طبیب کو طبیب مان کر اس سے علاج کا خواہاں ہے۔ نیز اپنے مرض کا معترف ہے اور نسخہ کو بھی شافی سمجھتا ہے مگر بخلاف دوسرے مریض کے جو نہ اپنے آپ کو مریض تسلیم کرتا ہے اور نہ طبیب کی طب کا معترف ہے اور نہ ہی علاج کا خواہاں ہے تو ایسی صورت میں اس غیر مہلک کا علاج دنیا کے عام قاعدہ کے مطابق نہایت ضروری اور مقدم ہے کیونکہ ہمیشہ طلبگار کی طرف توجہ کی جانی چاہیے اور غیر طلبگار کو ترک کر دینا چاہیے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی طرفداری کی۔

روساء قریش منحرف عن العلاج تھے یہ مفہوم قرآن سے ثابت ہوتا ہے اور حضرت ابن مکتوم کے متعلق بھی آیا ہے کہ وہ طالب علاج تھے۔

روساء قریش کے متعلق آیا ہے۔ اما من استغنى فانت له تصدى وما عليك الا يزكى۔

جس سے روساء قریش کا استغناء عن العلاج ہونا معلوم ہوتا ہے اور آگے ہے واما من جاءك يسعىٰ وهو يخشى فانت عنه تلهى۔ سعی کے معنی ابن کثیر نے قصد کے

لئے ہیں ای یقصد الھدایۃ ویخشی اللہ۔ سورۃ جمعہ میں یہی معنی مراد ہے۔ اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکراللہ۔ ای فاقصدوا۔ کیونکہ نماز کی طرف دوڑنے کی ممانعت آئی ہے۔ صحیحین کی حدیث شریف ہے کہ جب اقامت ہو جائے فلا تأتوھا وانتم تسعون وعلیکم السکینۃ۔ اس لئے سعی کا لفظ بمعنی قصد آیا ہے اور جس اصول پر ہم نے جواب دیا ہے وہ قرآن مجید سے مستنبط ہوتا ہے جیسے ہم نے بیان کیا ہے آگے دو فقرے ہیں وما یدریک لعلہ یزکی۔ (شاید وہ سنور جاتا) او یذکر فتنفعہ الذکری۔ یہ دونوں الگ الگ لائے گئے ہیں جو حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کے بارے میں آئے ہیں تو ان دو امروں سے ایک واقع ہوتا۔ یعنی اسے تزکیہ حاصل ہوتا یا نصیحت حاصل کرتا۔

مفسرین نے ان دونوں کے فرق کی طرف توجہ نہیں کی۔ حضرت تھانویؒ نے دونوں میں فرق کیا کہ تزکیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) تزکیہ کامل (۲) تزکیہ ناقص

فرمائے ہیں کہ اوسے قبل تزکیہ کامل کا بیان ہے اور او کے بعد تزکیہ ناقص کا بیان ہے تو حاصل یہ ہوا کہ آپ کو کیا خبر کہ وہ مکمل تزکیہ حاصل کرتا کیونکہ تزکیہ اس وقت بولا جاتا ہے جہاں باطنی طہارت حاصل ہو جائے۔ اویذکر فتنفعہ الذکری۔ یا کوئی نصیحت کی بات یاد کر لیتا آگے چل کر اس پر عمل کرتا تو یہ نافع ہوتی۔ یہ تذکیر جزی کا بیان ہے۔ تذکر کے معنی تزکیہ جزی کے ہیں اور یزکی کے معنی تزکیہ کلی کے ہیں۔

(یہاں پر حضرت افغانی صاحب مدظلہٗ۔ نے فرمایا کہ دوسری توجیہ جو میرے ذہن میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ لفظ او جہاں قرآن مجید میں آیا ہے وہ شک کے لئے نہیں آتا جیسے ابن کثیرؒ نے اس کی تصریح کی ہے کیونکہ شک علامت جہل ہے اور اللہ تعالیٰ جہل سے پاک ہے بلکہ او تخییر کے لئے آتا ہے جیسے جالس الحسن او ابن سیرین میں ہے۔ تو مطلب یہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتلانا ہے کہ ابن ام مکتوم چاہے تزکیہ حاصل کرتا یا تذکرا سے اختیار ہے۔ بہرحال دونوں صورتیں نافع ہیں۔

جب نافع ہوئیں اور رؤساء قریش کو پند و نصیحت غیر نافع ہیں تو نافع کو چھوڑنا ٹھیک نہیں۔ تفاسیر میں کوئی سوال علمنی مما علمک اللہ کے سوا اور کچھ نقل نہیں کیا۔ آخر وہ کیا پوچھتے تھے اللہ تعالیٰ نے اس طرف کوئی توجہ نہیں فرمائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کا سوال دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا سوال متعلق بالعقیدہ ہو گا یا متعلق بالعلم۔ ضروری عقائد تو ان کو حاصل تھے مگر بعض ایسے مسائل ضرور تھے جن کا تعلق صرف عقیدے سے ہے جیسے احوالِ قبر یا احوالِ آخرت ان پر عمل نہیں ہوتا بلکہ یہ صرف متعلق بالعقیدہ ہیں۔

دوسری چیز عمل سے متعلق ہوتی ہے جیسے نماز کی صحت کے متعلق مسائل کا دریافت کرنا اسی طرح زکوۃ۔ روزہ اور حج وغیرہ۔

سوال اگر متعلق بامور الاعتقاد ہو تو اس میں منفعت عاجلہ ہے کیونکہ عقیدہ سننے سے پختہ ہو جاتا ہے تو ساتھ ساتھ فائدہ بھی ہو جاتا ہے۔

سوال اگر اعمال سے متعلق ہو تو وہ منفعت آجلہ ہے کیونکہ وہ عمل سے متعلق ہے جب عمل ہو گا تو فائدہ بھی اس وقت ہو گا ایسے مسائل میں مقصود عمل ہوتا ہے جیسے عقائد میں مقصود علم ہوتا ہے عمل نہیں۔ اب معنی یہ ہوا کہ اگر وہ عقائد سے متعلق سوال کرتے تو اسی وقت تزکیہ ہو جاتا اور اگر عملیات کے متعلق سوال کرتے تو انہیں آئندہ کے لئے فائدہ ہوتا۔ اول میں منفعت عاجلہ اور ثانی میں منفعت آجلہ ہے۔

ایک توجیہ یہ ہے کہ سائل جب کبھی سوال کرتا ہے تو اس کا سوال اپنی ذات کے متعلق ہوتا ہے یا غیر کے متعلق جیسے عموماً دارالافتاء میں ہوتا ہے لیکن ایک مہم کا نسیان غفلت پر مبنی ہوتا ہے اور قلت تیقظ کی وجہ سے ہے کیونکہ تمام جنت میں یہی ایک حکم ملا اگر بیدار مغزی سے کام لیتے اور غفلت نہ کرتے تو نسیان کی نوبت کیوں آتی؟

تو اسی طرح حضرت نوح علیہ السلام نے نجات ابن کی درخواست کی تو اس پر ڈانٹ ہوئی۔ انہ لیس من اھلک۔ نجات کا وعدہ تو ہے لیکن ابن کے سوا کیونکہ وعدہ نجات ان کے ساتھ

ہوتا ہے جن کے ساتھ سبب نجات یعنی ایمان متحقق ہو۔ تو صرف اہلیت نسبی مراد نہیں بلکہ اہلیت دینی مراد ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کے دل میں درخواست کھٹکی تو فرمایا انی اعظک ان تکون من الجاھلین۔ معنی یہ ہوا کہ لفظ اہل کے مفہوم کے غور کرنے میں کچھ غفلت ہوئی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے قتل قبطی کے واقعہ کو معذرت میں پیش کیا۔ اگرچہ کہ یہ معصیت نہیں لیکن جو آدمی اقدام قتل کرے اس کی تادیب و مدافعت جائز ہے اور یہی وجہ ہے کہ آپ نے کوئی آلۂ جارحہ کو استعمال نہیں کیا بلکہ مکا مارا جسے قرآن مجید نے وکزہ سے تعبیر کیا کہ یہ مدافعت بالید تھی اس کو عذر میں پیش اس لئے کیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کچھ غفلت برتی کہ مکاحد اعتدال میں مارنے کہ وہ مفضی الی الموت نہ ہوتا اگرچہ مکا مارنے میں مساوات ضروری نہیں لیکن احتیاط ضروری ہے۔ حضرت سیدنا ابراہیم علیہ السلام کا مفصل بیان ہو چکا۔

بیان حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام:

اب حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ضلالت امت اور اتخاذ الوھیت کا عذر پیش کیا جو فعل غیر ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے معصیت نہیں لیکن اس میں اس بات کی گنجائش ہے کہ آپ نے یہ سمجھا اور یہ صحیح بات ہے کہ اگر استاد قابل ہو اور شاگرد سب فیل ہو جائیں تو ایک ندامت استاد کے قلب میں ضرور پیدا ہوتی ہے کیونکہ کم از کم یہ احتمال تو ہو سکتا ہے کہ استاد نے تعلیم میں کوتاہی کی ہو اگرچہ آپنے تبلیغ بلیغ توحید کی کی لیکن قوم شرک میں مبتلا ہوئی اور موحد ایک نہیں رہا اس بات کا اثر آپ کے قلب پر ہونا ضروری ہے کہ ممکن ہے کہ سوال ہو جائے کہ آپ نے توضیح و تشریح توحید میں کوتاہی کی ہو اور واقعی حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کارنامے اس طرح پر سرانجام دیئے کہ اگر کوئی بھٹکے تو وہ بدقسمت ہے۔ اس لئے آپ نے مقام شفاعت سے معذرت پیش کی۔

شبہ ثانی کا جواب:

کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی معصیت تو نہیں ہوئی اور جو آیت گذر چکی ہے۔

عبس وتولی ان جاءہ الاعمیٰ۔ ضمیر باجماع مفسرین حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ترش ہوئے اور رخ انور ہٹا لیا جب کہ آپ کے پاس ایک مخصوص نابینا آیا آپ کو کیا پتہ کہ شاید وہ پاک ہو جاتا یا نصیحت پذیر ہوتا جو بے نیازی برتتا ہے آپ اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور جو دوڑ کر آتا ہے اس سے بے التفاتی برتتے ہیں"۔

مفسرین کرام نے اس کا سبب نزول جو بیان کیا ہے وہ مشہور ہے۔ ظاہر ہے کہ کفار کو تبلیغ عقائد کی ہو رہی تھی اور اس دوران میں حضرت ابن ام مکتوم آئے اور وہ فرعی مسئلہ کے سائل ہوئے اور عرض کی علمنی مما علمک اللہ۔ دخل در معقولات یا مجلس تبلیغ کو کاٹ کر غیر ضروری مسئلہ پیش کرنا حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ناگوار گذرا اور آپ کے چہرہ مبارک پر بل پڑ گئے۔ اس پر یہ پوری سورۃ نازل ہوئی۔ اس واقعہ کے بعد جب یہ صحابی رضی اللہ عنہ آئے تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا ان الفاظ سے استقبال کیا۔ مرحباً بالذی عاتبنی اللہ بہ۔ اس صحابی کا مقام بہت بلند تھا۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ تبوک میں انہیں اپنا جانشین مقرر کیا۔

محل اشکال:

اب محل اشکال یہ ہے کہ حضرت ابن ام مکتوم کا سوال جائز اور معقول تھا یا ناجائز؟ اگر جائز تھا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے روگردانی کیوں فرمائی؟ اور اگر سوال ناجائز تھا تو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابن ام مکتوم کی طرفداری کیوں فرمائی؟

جواب: جواب یہ ہے کہ حضرت ابن مکتوم کا سوال من حیث الظاہر غیر معقول تھا اور من حیث الحقیقت معقول تھا۔ چونکہ من حیث الظاہر غیر معقول تھا تو اس لئے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انحراف درست ہے اور اللہ تعالیٰ نے جو طرفداری کی اس کی وجہ من حیث الحقیقت کے تحت ہے۔ جس کے دو پہلو ہیں جس کی طرف قرآن مجید کے الفاظ میں اشارات موجود ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ رؤساء مشرکین کی تبلیغ میں مصروف تھے اور ابلاغ ایمان مشغول تھے اور حضرت عبداللہ ابن مکتوم رضی اللہ عنہ کے سوالات فروعی مسائل سے متعلق تھے حالانکہ اہم چیز عقیدہ ہوتا ہے عمل نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک حکیم کو یہ اطلاع ہو کہ فلاں ریض کو سرسام ہے جس سے فوراً موت واقع ہونے والی ہے اور دوسرا مریض زکام میں مبتلا ہے تو ایسی صورت میں تقدم الاہم دنیا کا مشہور قاعدہ ہے حضرت ابن ام مکتوم اپنی ذات کے متعلق سوال کرتے تو انہیں فوراً تزکیہ ہو جاتا اور اگر غیر کے لئے سوال کرتے تو اسے یاد کرتے جس سے انہیں بھی نفع ہوتا۔

اشکال:

سورۃ کی ابتداء ہی میں حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی طرفداری شروع ہو جاتی ہے یہاں تک کہ ان کی خاطر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عتاب کیا گیا مگر عجیب بات یہ ہے کہ انہیں لفظ اعمیٰ سے تعبیر کیا گیا اور طرفداری ان کی تکریم کی دلیل ہے۔ مگر اس مقصد کے لئے اعمیٰ سے تعبیر کرنا خلاف ہے۔ کیونکہ نفس الامر میں بھی اگر کوئی اندھا آدمی ہو تو اسے اندھا کہنا خلاف شان ہے۔ آخر اعمیٰ سے تعبیر کرنے میں کیا حکمت ہے؟

جواب حکمت بلفظ اعمیٰ:

واقعہ یہ تھا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جیسے عادت مبارک تھی کہ آپ کا کلام مبارک تیز نہ ہوتا تھا۔ نہایت آہستہ آہستہ ہوتا ہر ہر جملہ جُدا ہوتا تھا۔ جیسے حدیث شریف میں آیا ہے لو عده العادلا حصاه۔ اگر کوئی شخص آپ کی گفتگو کے کلمات کو شمار کرنا چاہتا تو کر سکتا۔ آپ کے گرداگرد رؤساء بیٹھے تھے اور سب خاموش تھے اور آپ کے کلام میں تعجیل نہ تھی۔ تو اس وقت ایک قسم کا سکوت طاری تھا جس پر قرآئن عقلیہ بھی ہیں کہ اگر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گفتگو فرما رہے ہوتے تو یہ ناممکن ہے کہ کوئی سوال کیا جاتا کیونکہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تکریم النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں تو ضرب المثل تھے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کا سوال اس وقت تھا جب آپ خاموشی

کی حالت میں تھے (یعنی ٹھہر ٹھہر کر بولنے میں ہر جملے کے درمیان ذرا وقفہ ہوتا ہے) سکوت کے وقت اس چیز کا پتہ لگانا کہ گفتگو جاری ہے اور مجلس قائم ہے تو یہ صورت قوت باصرہ سے متعلق ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے لفظ اعمیٰ سے تعبیر فرمایا۔ عبس وتولی ان جاءه الاعمیٰ۔ تکریم سے زیادہ معذرت مقصود ہے (کہ وہ نابینا ہے) اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس کے بولنے کی وجہ عدم بصارت ہے کہ وہ نابینا ہے اور نابینا ہونے کی وجہ سے اس بات کا پتہ نہ لگا سکے۔ اس لئے لفظ اعمیٰ بول کر ان کا عذر واضح کیا گیا۔

جواب ۲: دوسرا جواب یہ ہے بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ اعمیٰ جاذب شفقت ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چونکہ ان کی طرف متوجہ کرنا ہے کہ وہ نابینا تھے اس لئے ان پر شفقت اور بھی ضروری ہے کہ اعمیٰ کا خیال رکھنا چاہیے۔

مثال دوم: سورۃ تحریم میں ہے یا ایها النبی لم تحرم ما احل اللہ لک۔

صحیحین کی روایت کے مطابق آیت کا شانِ نزول یہ ہے کہ عصر کے بعد حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ام المومنین حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے ہاں تشریف لے جاتے تھے اور وہ آپ کو شہد کا شربت پیش کیا کرتی تھیں۔ دیگر حضرات امہات المومنین رضی اللہ عنہم کو یہ بات ناگوار گذری۔ یہ فطرتِ بشری کا تقاضا تھا اور حضرات امہات المومنین رضی اللہ عنہم کی یہ غیرت للدین تھی دنیا کے لئے نہ تھی کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب قرب دین ہے قرب دنیا نہیں۔ تو حضرات امہات المومنین چاہتی تھیں کہ قرب یکساں ہو۔

اعتراض:

یہ اعتراض بھی غلط ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجات مطہرات متعدد تھیں اس لئے نوبت کی تقسیم ضروری ہے ورنہ حق تلفی ہو گی۔

جواب:

جواب یہ ہے کہ بعض علماء کہ جن میں حنفیہ بھی ہیں کہتے ہیں کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر تقسیم واجب نہ تھی۔ یہ حضرات ترجی من تشاء منهن وتوئی الیک من

تشاء سے استدلال کرتے ہیں اور جو لوگ تقسیم کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ مثلاً شافعیؒ حضرات ان کے نزدیک تقسیم کا تعلق شب باشی سے ہے تو پھر عصر اور مغرب کا درمیانی وقت خارج عن التقسیم تھا۔ حضرت عائشہ اور حضرت بی بی حفصہ رضی اللہ عنہما نے مشورہ کیا کہ کوئی ایسی تجویز کی جائے کہ آپ کا حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے ہاں بوقت عصر جانا ختم ہو جائے۔ اگرچہ اس کی محرک محبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم تھی لیکن اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک قسم کی تنگی تھی کیونکہ محبت کا تقاضا تو یہ ہے کہ محبوب کی رضا حاصل کی جائے۔ مگر یہ بات موجب کلفت اور مشقت تھی۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو سے محبت تھی اور حضرات امہات المومنین مزاج شناس تھیں تو تجویز یہ ہوئی کہ عرفت ایک درخت ہے ببول کی مانند اس کے پھول ہوتے ہیں جن پر شہد کی مکھی بیٹھ کر رس چوستی ہے اس پھول میں ایک ناگوار قسم کی بو آتی ہے اس درخت کا گوند بھی ہوتا ہے جسے منافیر کہتے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ جس درخت سے شہد کی مکھی رس چوستی ہے تو اس کا اثر اس میں ضرور ہوتا ہے۔ چنانچہ ان دو حضرات امہات المومنین رضی اللہ عنہما نے آپس میں یہ مشورہ طے کیا کہ جس کے پاس پہلے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائیں تو وہ یہ کہے کہ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم آپ سے تو منافیر کی بو آتی ہے۔ تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے شہد کا شربت پیا ہے ممکن ہے کہ اس میں اس کا اثر ہو۔ تو اس پر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے عرض کی شاید شہد کی مکھی عرفت درخت پر بیٹھی ہو اور اس کا رس چوس لیا ہو۔ تو اس پر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا اعود الی شرب شراب العسل۔ اس سے حنفیہ نے استدلال کیا۔

تحریم الحلال یمین کہ تحریم حلال یمین ہے کیونکہ حدیث میں کسی جگہ واللہ کا لفظ نہیں آیا اس لئے ایسی صورت میں حانث ہوتے کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔

دلیل حنفیہ:

دلیل یہ ہے کہ اس آیت کے بعد قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم۔ وارد ہوا ہے۔

اسے یمین سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے قسموں کا کھولنا فرض کیا ہے۔

اشکال:

ایک اشکال یہ ہے کہ حلالِ خداوندی کی حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریم کی۔ تو یہ حکم شرعی کی تبدیلی ہے جو عصمت کے خلاف ہے۔ لم تحرم ما احل اللہ لک۔ یعنی جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حلال کیا تم نے کیوں حرام کیا؟

جواب: (حلال و حرام کی لغوی اور فقہی تعریف) جواب یہ ہے کہ تحلیل اور تحریم کے دو استعمال ہیں۔ تحلیل۔ یعنی گرہ کھولنا اور حرمت بمعنی منع یعنی بندش کے معنی ہیں۔

حلال کا فقہی معنی ہے کہ مالا مواخذۃ علیہ۔ جس پر مواخذہ نہ ہو وہ حلال ہے۔ حرمت کا معنی ما یکون علیہ المواخذہ کے ہیں قرآن مجید نے یہاں لغوی معنی استعمال کیا ہے فقہی معنی مراد نہیں۔

لغوی معنی کے لحاظ سے تحلیل بمعنی اجازت اور تحریم بمعنی بندش ہے اور یہی معنی خود قرآن مجید میں مستعمل ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے وحرام علی قریۃ اھلکنا ھا۔ جن بستیوں کو ہم نے ہلاک کیا ان کا واپس آنا قیامت تک کے لئے بند ہے۔ تو رجوع اموات الی الحیوۃ الدنیا موصوف بالحرمت فقہی نہیں کیونکہ حلت و حرمت فعل مکلف ہیں اور مردوں کا واپس لانا فعل خداوندی ہے۔ تو معنی بندش کا یہ ہوا کہ دنیا کی زندگی کی طرف واپسی بند ہے۔ تشریعی تحریم نہیں بلکہ تکوینی تحریم ہے۔ یا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق آیا ہے وحرمنا علیہ المراضع کا معنی یہ نہیں کہ ان پر دودھ پلانے والیوں کا دودھ حرام کیا بلکہ ہم نے بند کیا کہ وہ کسی دوسری عورت کے پستان کو منہ نہیں لگاتے تھے حتیٰ کہ ان کی اپنی والدہ صاحبہ تشریف لائیں۔ تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ تو اپنی ذات پر کیوں بند کرتا ہے وہ چیز (یعنی شہد) جس کی اللہ تعالیٰ نے تمہیں اجازت دے رکھی ہے اور ایسا کرنے میں آپ اپنی زوجات کی خوشنودی چاہتے ہیں۔

مباح کی تعریف:

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ شہد کا استعمال کرنا مباح ہے اور مباح کا معنی یہ ہے کہ فعل و ترک (یعنی کرنا یا نہ کرنا) دونوں جائز ہوں۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طرفین میں سے ایک طرف یعنی ترک شربِ عسل کو ترجیح دی اور اس میں رضائے ازواج مقصود ہے۔

رضائے ازواج کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ازواجات کو حقوق واجبہ میں خوش کرنا مثلاً نفقہ۔ کسوہ۔ مسکن نوبت وغیرہ۔

(۲) زوجات کو امور غیر واجبہ میں خوش رکھنا۔ مثلاً شہد نہ پینا جیسے آیت میں مذکور ہے۔ یہ امر واجب نہیں تھا کیونکہ جب واجب حقوق ادا کردیئے جاتیں تو یہ زائد چیز ہے۔ زیادہ سے زیادہ اولیٰ کام تھا۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات اقدس کو اس سے تکلیف میں ڈالا کہ ترکِ استعمال شرب عسل فرمایا۔ جیسے حدیث شریف میں آیا ہے کہ یہ (عسل) آپ کی محبوب چیز تھی اور محبوب چیز کا ترک موجب مشقت ہے۔

تو آیت پاک کا خلاصہ یہ ہوا کہ رضائے غیر ضروری کے لئے متحمل مشقت کیوں ہوئے۔ چنانچہ یہ واقعہ اور اس جیسے دیگر امور کو عیسائی پادریوں اور آریہ سماج نے ہوا دی۔ یہی وجہ ہے کہ جنہوں نے یہ حیلہ سازی کی تھی (یعنی ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ) اور (ام المومنین حضرت حفصہ) کے اللہ تعالیٰ نے انہیں ڈانٹ دی۔ وان تتوبا الی اللہ فقد صغت قلوبکما۔ اس جگہ نام کسی کا نہیں لیا گیا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اس آیت ان تتوبا کا مصداق سیدنا حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے پوچھنا چاہا مگر ان کی ہیبت کی وجہ سے سوال نہ کرسکتا تھا۔ ایک دفعہ انہیں اکیلا پاکر جرأت سے کام لیتے ہوئے سوال کیا تو آپ نے فرمایا تلک عائشہؓ وحفصہؓ۔

بیان آیت سورۃ احزاب:

اب سورۃ احزاب کی آیت کا بیان ہوتا ہے۔ جسے مفسرین نے رطب ویابس کے ساتھ ملا کر معاملہ کو بہت حد تک بگاڑ دیا ہے۔

فلما قضیٰ زید منہا وطراً زوجنکہا لکی لا یکون۔ اس کے ساتھ یہ آیت ہے۔

وتخفی فی نفسک ما للہ مبدیہ وتخشی الناس واللہ احق ان تخشاہ۔

اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت زید بن حارث کا خاص طور پر ذکر ہوگا اس واسطے ان کے متعلق تھوڑا سا تذکرہ بیان کیا جاتا ہے۔

حضرت زید بن حارث ایک شریف النسب عرب تھے۔ عرب میں ڈاکہ زنی کا عام رواج تھا چونکہ غلاموں کی تجارت عام تھی۔ اس واقعہ میں حضرت زید رضی اللہ عنہ بھی ڈاکوؤں کے ہاتھ آگئے انہوں نے حضرت زید رضی اللہ عنہ کو مکہ میں فروخت کیا اور حضرت بی بی خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا نے آپ کو خرید لیا بعد میں حضرت بی بی خدیجۃ الکبریٰ نے یہ غلام حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کردیا۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ کے والدین تلاش میں تھے کسی نے انہیں مکہ شریف کا پتہ بتایا۔ چنانچہ آپ کے والدین مکہ شریف میں تشریف لائے انہوں نے حضرت زید رضی اللہ عنہ سے بات کی اور فدیہ دے کر ساتھ لے جانا چاہا جس کی انہوں نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری طرف سے ہر طرح کی آزادی ہے اگر (زید) جانا چاہے تو اجازت ہے۔ جب والدین نے حضرت زید رضی اللہ عنہ سے گھر جانے کے لئے گفتگو کی تو حضرت زید رضی اللہ عنہ نے گھر جانے سے بالکل انکار کردیا اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہنے کو ترجیح دی۔ والدین نے طعنہ بھی دیا کہ تم غلاموں جیسی زندگی گذار رہے ہو مگر حضرت زید رضی اللہ عنہ نے کسی چیز کی پرواہ نہ کی اور مکہ شریف میں رہ گئے۔ اس واقعہ کے بعد حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید رضی اللہ عنہ کو آزاد کرکے اپنا متبنیٰ بنا لیا چنانچہ آپ زید رضی اللہ عنہ بن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے پکارے جانے لگے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی زاد بہن حضرت زینب بن جحش تھیں جس کا نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید رضی اللہ عنہ سے کرنا چاہا مگر حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے اقارب اس رشتہ کو ناپسند کرتے تھے۔ ہر چند کہ حضرت زید شریف النسب تھے مگر غلامی

کا داغ لگ چکا تھا۔ چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید میں یہ آیت نازل ہوئی۔

ماکان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم۔

یہ بات سن کر تمام رشتہ دار خاموش ہو رہے اور منظوری رشتہ ہو گئی اور نکاح ہو گیا۔ عدم توافق نسب اور اختلاف مزاج کی وجہ سے یہ رشتہ کوئی بہتر ثابت نہ ہوا بلکہ ہر وقت گھر میں لڑائی رہتی۔ حضرت بیبی زینب رضی اللہ عنہا کو خاندانی نسب پر فخر تھا جس کی وجہ سے یہ ناچاکی بڑھتی رہی۔ جب ان باتوں کی اطلاع حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے حضرت زید رضی اللہ عنہ کو بلایا اور حسن سلوک اور بہتر تعلق قائم رکھنے کی ہدایت فرمائی۔ چنانچہ حضرت زید رضی اللہ عنہ حتی الامکان معاملہ کو نپٹانے کی کوشش کرتے رہے مگر معاملہ حد سے بڑھ گیا۔ جس پر معاملہ طلاق تک پہنچا۔ اگرچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید رضی اللہ عنہ کو طلاق سے منع فرمایا کہ یہ رشتہ بڑی مشکل سے ہوا ہے اور لوگوں میں بڑی چہ مے گوئیاں ہوئی ہیں تم اس کو نبھاؤ مگر اسلام کا نظامِ طلاق جو خاص ان حالات کے لئے تجویز کیا گیا تھا رونما ہوا اور حضرت زید رضی اللہ عنہ نے طلاق دے دی۔

جب اس واقعہ کی اطلاع حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ کو بہت افسوس ہوا کیونکہ یہ نکاح آپ کی مرضی سے کیا گیا تھا اور پھر عرف کے مطابق حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے خاندان کی بے عزتی تھی اور مزید طلاق کی وجہ گذشتہ واقعات پر اضافہ ہوا جس کی وجہ سے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے تدارک کی طرف توجہ فرمائی تاکہ عزیز و اقارب بھی اس بات کو زیادہ محسوس نہ کریں تو آپ نے اپنے دل میں محض اس تدارک کی خاطر خود نکاح کا ارادہ فرمایا۔ مگر اس میں جو چیز سب سے زیادہ حائل تھی وہ عرب کا رواج جاہلیت تھا۔ وہ رواج یہ تھا کہ جس طرح اپنے حقیقی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے اسی طرح متبنیٰ کی بیوی سے بھی نکاح معیوب متصور ہوتا تھا۔ اگر آپ نکاح کریں تو ممکن ہے کہ عرب اس چیز کو آڑ بنا کر آپ کی حقانیت وصداقت میں شک کرنے کے ساتھ ساتھ آپ کی نبوت کے معاملہ میں بھی متردد ہو جائیں جس سے باب ہدایت کے مسدود ہو جانے کا اندیشہ تھا جس کی وجہ

سے آپ نے اظہار رائے نہ فرمایا مگر چونکہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے تمام رسوم جاہلیت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم کرنا تھا تو اس سلسلہ میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اس غلط رسم توڑنے کا سبب بنی اور خدا تعالیٰ نے فیصلہ نکاح اور اعلان نکاح آسمان پر کیا جس کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

سوال: اب سوال یہ ہے کہ صرف آسمانی نکاح پر اکتفاء کیا گیا ہے یا ارضی نکاح بھی ہوا ہے؟

جواب: معلوم ایسے ہوتا ہے کہ دونوں نکاح ہوئے ہیں۔

رسمِ جاہلیت کے ختم ہونے کے علاوہ یعنی رسم جاہلیت کے خاتمہ کے ساتھ ساتھ ایک چیز کا اضافہ ہوا حکم ہوا کہ زید بن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے اپنے باپ کے نام سے پکارا جائے۔

ادعوهم لا بائهم۔ اگر باپ کا نام معلوم نہ ہو تو پھر اخوت اسلامیہ کے ساتھ پکارو۔ **فاخوانکم فی الدین** ۔ **فاخوانکم** یعنی اپنی اخوت کی طرف منسوب کیا کرو۔ اس میں حضرت زید رضی اللہ عنہ کو ایک عظیم نقصان پہنچا کہ زید بن محمد صلی اللہ علیہ وسلم پکارے جانے کے شرف سے محروم ہوئے۔ کیونکہ (طلاق کی وجہ سے) حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو ناگواری پیش آئی شاید اللہ تعالیٰ کو وہ پسند نہ آئی جس سے حضرت زید رضی اللہ عنہ کا اس شرف سے حرمان ہوا۔ البتہ ایک تدارک یہ کیا کہ قرآن پاک میں تقریباً ایک لاکھ ۱۳ ہزار حضرات صحابہ کرام میں صرف حضرت زید رضی اللہ عنہ کا نام لایا گیا جو ابدالآباد تک تلاوت کے ساتھ ذکر ہوتا رہے گا۔ نام کو کلام اللہ میں دوام حاصل ہوا جو اس پہلی شرافت (زید بن محمد صلی اللہ علیہ وسلم) سے کسی طرح کم نہیں۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے۔

فلما قضى زید منها وطرا۔

اعتراضات مستشرقین:

بعض ضعیف روایات کی بنا پر مستشرقین نے اعتراضات کئے جو بالکل غلط ہیں کسی آیت قرآنی اور احادیث سے ثبوت تو کیا اشارہ بھی نہیں ملتا۔

الفاظ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے انعم اللہ علیہ وانعمت علیہ امسک علیک زوجک - جب آپ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر انعام کیا ہے اور توفیق ایمان دی اور امسک علیک زوجک کا حکم فرمایا اور اللہ تعالیٰ سے ڈرنے کو کہا کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق حضرت زید رضی اللہ عنہ سے حضرت بی بی زینب رضی اللہ عنہا نے نکاح کیا تھا اب اگر طلاق ہوتی تو یہ مزید شرمساری کا باعث بنتی۔

وتخفی فی نفسک ما اللہ مبدیہ وتخشی الناس واللہ احق ان تخشہ۔

اس آیت میں قطعاً یہ ذکر نہیں کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت بی بی زینب سے محبت ہو گئی تھی جس کی وجہ سے آپ ان سے نکاح کا ارادہ رکھتے تھے کیونکہ امسک علیک زوجک کے الفاظ اس کے خلاف ہیں۔ (یعنی محبت) کے خلاف ہیں۔ باقی اخیر کے دو الفاظ وتخفی فی نفسک ما اللہ مبدیہ محل اشکال ہیں جو شان عصمت کے خلاف نہیں کیونکہ جھگڑا صرف اس بات میں ہے کہ آپ کس بات کو دل میں چھپاتے تھے؟

مستشرقین محبتِ حضرت زینب کا نام لیتے ہیں لیکن یہ غلط ہے چنانچہ قرآن حکیم نے ایسے الفاظ لائے جو ان ملحدین۔ مستشرقین اور بے دینوں کے وسوسے کو دور کرنے والے ہیں۔

وتخفی فی نفسک ما اللہ مبدیہ۔ یعنی دل میں کوئی بات نہ رہی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے بیان کر دیا اور حضرت زینب کی محبت کا کوئی تذکرہ نہیں۔ ہاں زوجنکھا کے لفظ ہیں قضی۔ وطرا۔ قضائے وطر عدت مع طلاق سے عبارت ہے تب ان کا نکاح آپ سے کر دیا۔ اب معلوم ہوا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نکاح کے خواہاں تھے اور تخفی فی نفسک یہی چیز تھی جس کا ابداء خدا تعالیٰ نے کر دیا اور جو آدمی محبت کے اخفاء کا دعویٰ کرے تو اس کو ابداء خداوندی سے ثابت کرنا ہو گا۔ کیونکہ جس کا اخفاء ہے ابداء بھی اسی کا ہے۔

حکمت اخفاء:

اب سوال یہ ہے کہ آپ کے چھپانے کی وجہ کیا ہے؟

ابن کثیر نے مسند احمد اور ابن حاتم سے نقل کیا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ نکاح دل میں چھپائے رکھا اور ارادہ نکاح کبھی مبنی علی المحبت ہوتا ہے اور کبھی مبنی علی مصلحت اخری ہوتا ہے اور نکاح سے قبل اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ طلاق کے بعد حضرت زینب کا نکاح آپ سے کرایا جائے گا۔ معلوم ہوا کہ نکاح تعمیل حکم خداوندی پر تھا۔ مگر اس کے ساتھ آپ نے رواج کو بھی دیکھا کہ عرب میں (متبنیٰ کی مطلقہ سے) نکاح معیوب تھا۔ اس لئے آپ نے اللہ تعالیٰ کا فرمایا ہوا حکم کسی پر ظاہر نہ کیا۔ یہی بات تھی جس کا اخفاء کیا گیا لیکن خلاف عرف سمجھ کر اسے ظاہر نہ کیا گیا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے زوجنکھا کا حکم فرمایا اب بات صاف ہو گئی کہ جو چیز تخفی فی نفسک تھی وہ ما اللہ مبدیہ تھی اور وہ نکاح حضرت زینب رضی اللہ عنہا تھا۔ تو نکاح کا محرک محبت نہ تھی بلکہ امتثال حکم خداوندی تھا ما بعد کا فقرہ بھی اسی پر دال ہے لیلا یکون علی المؤمنین حرج - تاکہ متبنیٰ کی بیوی سے نکاح میں تنگی نہ ہو اور آپ کا عمل تشریع بن جائے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ قانون آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت کرنا تھا اور ازالۂ حرج نکاح کی علت ٹھہرائی گئی جیسے اس آیت سے ظاہر ہے یا ابطال رسم جاہلیت مقصود تھی۔

آپ ﷺ نے اخفاء کیوں کیا؟:

مگر یہ بات کہ آپ نے اخفاء کیوں کیا جب کہ منشاء خداوندی اس کے خلاف تھا۔ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جب منشا یہ تھا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زینب سے نکاح کر لیں تو یہ نکاح فرض نہ تھا زیادہ سے زیادہ سنت اور مستحب ہو سکتا ہے اور یہ بھی غیر معین عورت کے لئے۔ اباحت کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ عمل اور ترک عمل۔ آدمی جس کو بھی چاہے اختیار کرے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیکھا کہ اگر ترک عمل ہو تو اس سے صداقت نبوت پر حرف نہیں آتا اور کسی کو بدگمانی نہیں ہو گی اور اگر اس سے نکاح ہو جائے تو خلاف رواج ہونے کی وجہ سے نبوت لوگوں کی نظر میں مشکوک چیز بن جائے گی اور راہِ ہدایت مسدود ہو جائے گی۔ یہی سبب اخفاء ہوا۔ معلوم ہوا کہ محرک علی

الاخفاء غرض ذاتی نہیں بلکہ دینی غرض ہے جو پاکیزہ مقصد ہے۔ یہ صرف حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال مبارک تھا لیکن فیصلہ الٰہی کچھ اور تھا۔

تشریع کی دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ قولی۔ ۲ فعلی۔

تشریع قولی یہ ہے کہ حکم آجائے کہ متبنیٰ کی بیوی سے نکاح جائز ہے فرض عین ٹھہرایا جا سکتا کیونکہ معین عورت سے نکاح ضروری نہیں اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل معینہ کا نہیں کیا تھا۔ اس سے یہ فائدہ ہوتا کہ متبنیٰ کی بیوی سے نکاح جائز ہے اور جواز پر لوگ عمل نہ کرتے اور رواج کی رعایت باقی رہتی۔ اور وہ قباحتِ رسمیہ وعرفیہ ترک عمل کی موجب بن جاتی۔ اس سے مقصد شریعت پورا نہ ہوتا کیونکہ مقصد شریعت اعتقاد اباحت کے ساتھ عمل بھی ہے اور اللہ تعالیٰ نے سید المتقین صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے ذریعے تشریع قولی کے ساتھ تشریع فعلی بھی جمع کردی۔ جب سید الاتقیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا (یعنی متبنیٰ کی بیوی سے نکاح کیا) تو دوسرے کسی انسان کو جھجک نہیں ہوگی اور اس قباحت کو بھی جڑ سے اکھیڑنا مقصود تھا۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اخفاء بھی لاجل الدین تھا اور اللہ تعالیٰ کا ابداء بھی لاجل الدین تھا جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی عیب دانی کے ساتھ یہ ابداء بھی مفید ہوا کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی رسم شکنی کے لئے اللہ تعالیٰ کے حکم کو پورا کرنے کا ارادہ کرے تو راستہ کی مشکلات خود بخود دور ہو جاتی ہیں۔

(تخشی الناس پر اشکال اور اس کا جواب)

اشکال ۲:

دوسرا اشکال یہ ہوا ہے کہ اگر پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کو خشیت الٰہی نہ ہو تو اور کون ڈرتا ہے؟

جواب: بخاری شریف کی حدیث مبارکہ ہے انا اخشاکم واتقاکم من اللہ میں تم میں سے سب سے زیادہ خدا ترس ہوں۔

تخشی الناس: کا یہ مطلب نہیں کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خشیت الٰہی نہ تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ خشیتوں میں تصادم ہو تو خشیت انسانی کالعدم ہے۔ یہاں خشیت الٰہی کا تقاضا اعمل ہے اور خشیت انسانی کا تقاضا ترک عمل نکاح ہے۔ اور خشیت الٰہی کے مقابلہ میں خشیت انسانی کالعدم ہے اس لئے فرمایا۔ واللہ احق ان تخشاہ۔

تفسیر ابن کثیرؒ میں ہے سیدنا حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی خدمت اقدس میں عریضہ لکھا کہ مختصر نصیحت فرما دیں۔ حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا نے یہ لکھوا کر بھیجا۔ من التمس رضا المخلوق فی سخط الخالق مسلط اللہ علیہ الخلق ومن التمس رضاللہ فی سخط المخلوق کفی اللہ سخط الخلق۔ (فقط والسلام)

مواقع تہم:

ایک اشکال یہ بھی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

اتقوا مواقع التهم۔ یعنی تہمتوں کی جگہ سے بچو۔ اور یہ نکاح بھی تہم میں داخل تھا اس لئے اس سے بچنا بھی ضروری ہے۔

جوابہ:

تہمت کی حقیقت یہ ہے کہ انسان اپنی طرف سے سوءِ ظن کا سبب پیدا کرے یا انسان اپنے فعل سے کسی سوءِ ظن کا مرتکب ہو اور اگر حکم الٰہی سے ہو تو یہ تہمت نہیں۔

حدیث: حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم معتکف تھے بحالتِ اعتکاف ام المومنین حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کسی ضروری کام کے لئے آئیں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان سے ضروری باتیں فرمانے لگے۔ جب ام المومنین فرمان مبارک سن کر جانے لگیں تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو رخصت کرنے کے لئے ساتھ ہوئے۔ اتفاق سے دو انصاری صحابی وہاں سے گذرے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا

علی رسلکما هذه صفیه۔

ان صحابیوں نے عرض کی سبحان اللہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ آپ نے کیا فرمایا ہے کہ ہم آپ کے متعلق کچھ گمان کر سکتے ہیں تو آپ نے فرمایا۔

انی خشیت ان یقذف فی قلوبکما فان الشیطان یجری فی ابن آدم مجری الدم۔

اگر آپکی خشیت تسلیم کی جائی تو یہ خشیت نفس نہ تھی بلکہ للدین تھی۔ اللہ تعالیٰ چونکہ عالم الغیب ہیں اسلئے اس اندیشہ کا ازالہ بھی فرما دیا کہ اس نکاح کے سبب کسی مومن کا ایمان متزلزل نہ ہوگا اور نہ کسی کافر کو چوں وچرا کی گنجائش ہوگی۔

اس لئے حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام نے شفاعت سے معذرت فرمائی جیسے بیان ہو چکا ہے۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فی الحقیقت معاصی نہیں بلکہ وہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے دل میں خلاف اولیٰ ہونے کی وجہ سے کھٹکتے تھے جس کی وجہ سے وہ شفاعت جیسی اہم چیز کی جرأت نہ کر سکے۔ سیدنا حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت یہ ہے کہ دیگر حضرات انبیاء علیہم السلام مغفور ہیں لیکن اس مغفوریت کی اطلاع انہیں زندگی میں نص قطعی کے ذریعہ نہیں دی گئی تھی اس لئے خلاف اولیٰ کی وجہ سے اوروں کے متعلق ان کے خدشات ان کے قلوب میں موجود تھے اس لئے جرأت اقدام للشفاعۃ نہ کر سکے بخلاف حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ ان کی مغفوریت کی اطلاع نص قطعی کے ذریعہ دنیا میں دے دی گئی۔

مغفوریت فی الدنیا کی آیت پہلے حضرات انبیاء علیہم السلام کو نہیں دی گئی جو اس آیت میں مذکور ہے۔

انا فتحنا لک فتحاً مبیناً لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر

یہی وجہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے عبادت فرماتے تھے اور شب بھر آپ کا قیام رہتا جیسا کہ حدیث میں آیا ہے حتی تورمت قدماہ۔ جب آپ سے سوال کیا گیا۔ اتفعل ذاک وقد غفراللہ من ذنبک ما تقدم وما تأخر تو آپ نے فرمایا۔ افلا اکون عبداً شکوراً۔ بہرحال قرآن وحدیث سے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

کی مغفوریت ثابت ہے اس لئے آپ اقدام مقام شفاعت فرمائیں گے اور آپ کے قلب مبارک میں کوئی خدشہ نہیں آئے گا۔ عجیب بات ہے کہ آیت پاک آپ کی اس خصوصیت کو بیان فرمائی ہے جو دیگر حضرات انبیاء علیہم السلام کو حاصل نہ تھی جس کی وجہ سے آپ نے اقدام شفاعت کی جرأت کی مگر بعض متعصب مستشرقین نے خود اس آیت پر اعتراض کیا۔ لکھتے ہیں کہ یہ آیت دو وجوہ سے خلاف عصمت ہے۔ (۱) کہ اس آیت میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ذنب کی نسبت کی گئی ہے اور ذنب گناہ کو کہا جاتا ہے۔

(۲) کہ اس آیت میں مغفرت کا لفظ استعمال ہوا ہے اور مغفرت معافی گناہ کا نام ہے اس لئے مغفرت معاصی کے وجود کو مقتضی ہے۔ اس کے علاوہ حدیث میں بھی آیا ہے انی استغفراللہ کل یوم سبعین مرۃ۔ صحیحین اور سنن کی بھی ایک روایت ہے۔ انی استغفراللہ کل یوم ماۃ مرۃ۔ بہرحال ستر بار ہو یا سو بار لفظ مغفرت کا لایا گیا ہے اور لفظ مغفرت وجود معصیت کو مقتضی ہے۔ اس لئے اس کی تشریح کرنا ازحد ضروری ہے۔

شانِ نزول آیت:

آیت باجماع مفسرین صلح حدیبیہ میں نازل ہوئی جس وقت صلح حدیبیہ کا معاہدہ مکمل ہو چکا تھا۔ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بلوایا چونکہ اس معاہدہ میں اکثر مسلمانوں کے جذبات مشتعل تھے کیونکہ وہ اس معاہدے کو اپنے لئے اور اسلام کے لئے ایک توہین اور رکاوٹ تصور کرتے تھے جس کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کئی دفعہ جوش میں اس معاہدہ کے خلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں عرض کی کہ یہ معاہدہ نہ فرماویں بلکہ ہمیں آزاد چھوڑ دیں کہ ہماری تلواریں خود اس کا فیصلہ کریں گی۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کی کوئی بات نہ سنی اور خود معاہدہ کو مکمل کر دیا۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو مجھے ڈر لگا کہ شاید میرے متعلق کوئی توبیخ نازل نہ ہوئی ہو مگر اس آیت میں فتح کی خوشخبری تھی۔

مفسرین نے اس خوشخبری کی توضیح میں دو قول کئے ہیں۔
(۱) کہ اس خوشخبری سے مراد فتح مکہ ہے۔ (۲) بعض نے کہا ہے کہ اس سے فتح خیبر مراد ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ دونوں مراد ہیں۔ یعنی صلح حدیبیہ کی وجہ سے ۱۵۰۰ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا لشکر جرار واپس آیا تو اس وقت خیبر کا واقعہ پیش آیا جس کے سلسلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا خود بیان ہے کہ جب ہم نے خیبر فتح کیا تو ہم مال سے سیر ہو گئے۔ اسی لئے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ صلح حدیبیہ والے غزوہ خیبر میں شریک ہوں۔
ابو داؤد میں ہے کہ غنائم خیبر کو اٹھارہ حصوں میں تقسیم کیا گیا اس جنگ میں فوج کی کل تعداد پندرہ سو تھی جس میں بارہ سو پیدل تھے اور تین سو سوار تھے۔ مال غنیمت میں سے پیدل کو ایک حصہ اور سوار کو دو حصے دیئے گئے۔ اس تقسیم سے حنفیہ کے مسلک کی تائید بھی ہوتی ہے کہ سوار کا حصہ دُہرا ہے۔ دیگر ائمہ کرام کے نزدیک سوار کے لئے تین حصے ہیں اور پیدل کے لئے ایک حصہ ہے۔ حضرت امام اعظمؒ سے پوچھا گیا کہ دیگر ائمہ کرام کے نزدیک راکب کے لئے تین حصے اور آپ کے نزدیک دو کیسے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ میں گھوڑے کو انسان پر ترجیح نہیں دے سکتا۔
استدلال الحنفیه فی مسئلتہ الغنائم۔ بہرحال غنائم خیبر کی تقسیم حنفی مذہب کا مستدل ہے اور فتح خیبر کے بعد فتح مکہ ہوا اور اس کے بعد فتوحات کا دروازہ کھل گیا۔

۶ھ تک باب فتح کیوں بند تھا؟:

اب یہ بات قابل غور ہے کہ فتوحات کا دروازہ ۶ھ تک بند تھا۔ مگر صلح حدیبیہ کے بعد یکایک کیسے کھل گیا۔

ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یہ فتح روحانی بھی تھی اس لئے کہ معاہدہ کے بعد جو دو سال مصلحت کے ہیں کیونکہ پیغمبری کے انیس سال میں صرف ڈیڑھ ہزار مسلمان ہوئے ہیں لیکن اس دو سال کے عرصہ میں دس ہزار تک تعداد پہنچ جاتی ہے۔ اس عرصہ میں صلح کی وجہ سے میل

جول کا دروازہ کھلتا ہے کفار نے مسلمانوں کو قریب سے معاملات کے ذریعے دیکھا اور انہیں علم ہوا کہ کس قدر سنگین شرائط کے باوجود مسلمانوں کے ایک ایک فرد نے نہ صرف یہ کہ قبول کیا بلکہ دل و جان سے اس کی تعمیل کی۔ معاملات کی وجہ سے اہل اسلام نے ان کے قریب ہو کر بتایا کہ یہ مذہب برحق ہے۔ جس میں دین کے علاوہ دنیاوی معاملات میں اصول کیسے پختہ اور اہم ہیں۔ اس کردار کی وجہ سے فتح ظاہری کے ساتھ ساتھ فتح باطنی بھی نصیب ہوئی۔ یہ اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ اسلام تلوار سے نہیں بلکہ اخلاق سے پھیلا ہے۔ اس لئے انا فتحنالک فتحاً مبیناً۔ سے ظاہر اور باطنی دونوں فتح مراد ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ سورۃ نصر میں جس فتح کا ذکر ہے اس میں اشاعت اسلام کا ذکر بھی ہے۔ تو زیر بحث یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا۔ افتح ھو۔ کیونکہ معاہدہ کی رو سے بظاہر تو ایسے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کفار سے دب گئے ہیں جیسا کہ صلح نامہ میں (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کا لفظ کاٹا جاتا ہے اور اس کی بجائے محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکھا جاتا ہے۔ یا اس کے علاوہ یہ شرط بھی قابل غور ہے کہ جو مسلمان (مرتد) ہوں وہ ہم آپ کو واپس نہیں دیں گے اور جو کافر مسلمان ہو کر مدینہ آجائے تو اسے واپس کریں گے۔ ایسی باتوں پر حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مشتعل ہو گئے۔ جس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہایت غضب کی حالت میں کہا کہ چھوڑو کہ ہماری تلوار خود اس کا فیصلہ کرے گی مگر ایک حضرت صدیق رضی اللہ عنہ بھی تھے نہ صرف خود مطمئن تھے بلکہ اور صحابہ کرام کو بھی فرماتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں جو کچھ کر رہے ہیں وہ حکم خداوندی سے ہے اس میں ہمیں بولنے کی گنجائش نہیں۔
خالق کائنات نے صلح حدیبیہ کو فتح مبین سے تعبیر فرمایا۔

صلح حدیبیہ کو فتح کیوں کہا گیا:

اب یہ بحث اپنی جگہ پر باقی رہ جاتی ہے کہ صلح حدیبیہ جس کے شرائط مسلمانوں کے حق میں نہایت مغلوبانہ تھے اس پر فتح کا اطلاق کس طرح صحیح ہے اور اس میں کیا راز ہے؟

حکمت:

راز یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کا تزکیہ قلوب فرمایا۔

تزکیہ قلوب کا لب لباب یہ ہے کہ جذبات رذیلہ مٹ جائیں اور جذبات حمیدہ ابھریں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی انیس سال کی تعلیم نے صحابہ کرام کو اس مقام پر پہنچایا جو جذبات حمیدہ تھے وہ بلند ہوئے اور جذبات رذیلہ مٹ گئے۔

اسلام دین عدل ہے وجعلناکم امۃ وسطاً۔ انصاف میں بھی اعتدال ہے اس لئے اس کو عدل کہتے ہیں۔ یعنی جس جگہ افراط اور تفریط نہ ہو تو وہ اعتدال ہے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین درس تزکیہ کی تکمیل کر چکے تھے صرف ایک تکمیلی درجہ باقی تھا۔ وہ یہ کہ جذبات حمیدہ متجاوز عن الحد ہوتے ہیں یا دائرہ اعتدال میں رہتے ہیں۔ تو قدرت نے ایک واقعہ صلح حدیبیہ پیش کیا تاکہ جذبات صحابہ کی اصلاح ہو جذبات اور طغیان کو روکا جائے اور جذبہ اعتدال میں رہنے کا خوگر بنایا جائے۔ تمام صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ قابو میں نہ آتے تھے۔ مگر صدیق۔ صدیق تھے کہ اطمینان اور سکون کے آثار ان کے چہرہ مبارک پر نمایاں تھے۔ سچ ہے کہ پانی جس قدر زیادہ ہو تو شور کم ہوتا ہے اور اگر تھوڑا ہو تو شور زیادہ کرتا ہے۔ آپ مقام اعتدال پر قائم رہے جیسا کہ احادیث سے واضح ہوتا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ جذبات پر کنٹرول ہے یا نہ؟ اگر جذبات پر کنٹرول ہوا تو اعتدال ہے ورنہ نہیں اور انسان کے لئے جوش کا اجتماع بہت مشکل ہے۔ جوش تقاضائے جذبات ہے اور ہوش تقاضائے عقل ہے۔ آئندہ چونکہ انہیں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فتوحات کی مہم کرنی تھی اس لئے چاہیئے تھا کہ ان میں کوئی کھوٹ (کمی) نہ رہے اور یہی صحابہ کرام عدل الہیٰ کا نمونہ بنیں۔ اس لئے جذبات کے طغیان کا ازالہ ہونا چاہیے۔ اس لئے ان تصورات پر نظر رکھیں۔

ایک تصور یہ ہے کہ ۳۱۳ صحابہ کرام نے قریش مکہ کو شکست دی اور اب تعداد ڈیڑھ ہزار

ہے اور پھر مدینے سے چل کر مقام حدیبیہ تک کا فاصلہ طے کیا ہے۔ تمام قبائل نے راستے میں دیکھا کہ مسلمان عمرہ کی غرض سے جا رہے ہیں جس کا کافی حد تک چرچا ہے اور عین کعبہ کے سامنے مسلمانوں کو روک دیا جاتا ہے یہ ایسی اشتعال انگیز حرکت تھی جس سے عام انسان تو ضرور جذبات کی رو میں بہہ جاتا ہے اور پھر شرائط میں اس قدر تنگی کی جاتی ہے کہ مسلمانوں کی مغلوبی ظاہر ہوتی ہے۔ عین اس وقت کہ جب شرائط نامہ تکمیل پذیر ہو رہا ہے واقعہ حضرت ابو جندل رضی اللہ عنہ کا پیش آنا کہ یہ صحابی ایمان لائے۔ ان کا ایمان لانا اور چیخ کر مسلمانوں کو فریاد کرنا کہ مجھے اپنے ساتھ لے جاؤ چنانچہ جب مسلمانوں نے حضرت ابوجندل کی طرفداری کی تو کمشنر صلح نے کہا یہ نہیں ہو سکتا یہ آپ کے ساتھ نہیں جا سکتا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے کہا یہ تو معاہدہ سے پہلے کا مسلمان ہو چکا ہے یعنی معاہدہ کی تکمیل سے پہلے کا مسلمان ہے اس سلسلہ میں تو آپ (قریش مکہ) کو تو کوئی حق نہیں پہنچتا مگر اس (کمشنر معاہدہ) نے کہا ہمارا معاہدہ اس کے ساتھ مشروط ہے۔ پہلے اسے واپس کرو چنانچہ حضرت ابو جندل رضی اللہ عنہ کو واپس کیا جاتا ہے وہ رو رو کر کہتے ہیں کہ تم مجھے ان کفار کے حوالہ کرتے ہو جنہوں نے میرے ساتھ سخت ناروا قسم کے مظالم روا رکھے ہیں۔

اتردونی الی الکفار وھم قد فعلوا بی کذا

(سیرت ابن ہشام) آپ سوچیں کہ اس وقت مسلمانوں کے قلوب کی کیا حالت ہو گی۔ بہرحال وعدہ تکمیل ہوا۔ الغرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا وہ منشاء خداوندی تھا اس لئے تمام مطالبات کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا گیا۔ اس میں یہ حکمت معلوم ہوتی ہے کہ مسلمان سبقت کرتے تو حرم شریف میں خونریزی کا اندیشہ تھا اور کعبۃ اللہ کی عظمت میں فرق آتا ہے۔ جس میں بطور نشانی کے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی چلنے سے رک گئی یعنی کعبۃ اللہ کی طرف بڑھنا نہ چاہتی تھی اور بیٹھ گئی۔ جس پر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ولکن حلسحا جاس الفیل۔ یعنی یہ اونٹنی حکم خداوندی کے تحت بیٹھی ہے جس طرح ابرہہ کے ہاتھی کعبۃ اللہ کی طرف بڑھنے سے باز آگئے تو ایسے یہ (اونٹنی) بھی نہیں بڑھتی۔

ایک جہانگیری اور دوسرا جہانبانی ہوتی ہے جہاں گیری کا مطلب ملک کو فتح کرنا ہے اور جہانبانی کا مطلب ملک کو چلانا ہوتا ہے۔ جہانگیری میں جذبات کی ضرورت ہوتی ہے اور جہانبانی میں ضبط جذبات کی ضرورت ہے۔ چنانچہ صلح حدیبیہ کے امتحان نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے تزکیہ قلب کی تکمیل کی اور ثابت کردیا کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین حاکم علی الجذبات ہیں محکوم الجذبات نہیں۔ اس کے بعد آیت انا فتحنالک فتحاً مبیناً لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر نازل ہوئی۔

صلح حدیبیہ کے موقع پر اس کے نزول کا سبب یہ ہے کہ فتح کے لئے جہانبانی کی قوت کی ضرورت ہے اور جہانبانی کے لئے ضبط جذبات کی ضرورت ہے۔

صلح حدیبیہ نے ضبط جذبات اور جہانبانی کی قوت کی تکمیل کی تو پھر بشارتِ فتح کا اعلان ہے۔ انا فتحنالک فتحاً مبینا۔ صلح حدیبیہ سے تو سورۃ کا ربط ہو گیا۔ اب لیغفر لک اللہ ما تقدم۔ الخ۔ کا ربط بھی ثابت ہے کہ فتح کے ساتھ مغفرت ذنوب مقدم اور موٴخر مرتب ہوئے اور فتح کی علت غائی مغفرت ذنوب سابقہ ولاحقہ ہے۔ لیغفرلک ما تقدم من ذنبک وما تأخر

اشکال:

یہ فقرہ دو وجہوں سے محل اشکال ہے (۱) اطلاق ذنب۔ (۲) اطلاق مغفرت۔

یہ دونوں خلاف عصمت ہیں تو توجیہہ کیا ہو گی؟

جواب: مفسرین کرام نے تو اس کا جواب بحذف مضاف دیا ہے۔ لیغفراللہ ما تقدم من ذنب امتک۔

اشکال علی الجواب:

اب اس جواب پر بھی اشکال ہے کہ جب مقصود مغفرت ذنوب امت تھی تو ماحولہ (امت) کو چھوڑ کر ضمیر ماحولہ (حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کو کیوں ذکر کیا گیا؟ اور اس میں کیا

حکمت اور نکتہ تھا؟

جواب ۱: اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کے درمیان تعلق اور شدت ارتباط بین الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وامۃ کو بیان فرمایا ہے۔ وہ اس طرح کہ ذنب موجب نقصان ہے اور نقصانِ امت سے جس طرح امت متاثر ہوتی ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفقت اور محبت اس قدر ہے کہ آپ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے تو گویا امت کا نقصان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نقصان ہے جیسا کہ قرآن مجید میں دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے۔

عزیز علیہ ما عنتم۔ یعنی دشوار ہے آپ پر وہ چیز جو تم لوگوں کو مشقت دینے والی ہے۔ یعنی پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام امت کی منفعت اپنی منفعت سمجھتے ہیں اور امت کی مغفرت کو اپنی مغفرت سمجھتے ہیں۔

حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم۔ کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے فوائد کا بہت شوق ہے۔

جواب ۲: دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں لیکن خلاف اولیٰ سے معصوم نہیں اور خلاف اولیٰ معاصی نہیں۔ خلاف اولیٰ کی امثلہ جیسے گذر چکی ہے۔ عبس وتولی ان جاء ہ الاعمیٰ۔ یا دوسری جگہ پر ہے۔ یا ایھا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک۔ لیکن نظر بر رفعت و عظمت شان نبوت انبیاء علیہم السلام کے حق میں خلاف اولیٰ کا ارتکاب انبیاء علیہم السلام کی نگاہ میں معصیت کی طرح ہے۔ مگر یہ معصیت حقیقی نہیں بلکہ حکمی ہے اور یہ کمال عبودیت ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ لفظ ذنب اگر امت پر مستعمل ہو تو معصیت ہے اور اگر پیغمبر علیہ السلام کے لئے ہو تو اس کا معنی خلاف اولیٰ ہوگا۔ باقی تعبیر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اپنی اپنی شان کی بلندی کی وجہ سے خلاف اولیٰ کو بھی معصیت قرار دیتا ہے جیسا کہ مشہور مقولہ ہے۔ حسنات الابرار سیئات المقربین۔

حضرت جلال الدین رومیؒ نے اپنی مثنوی میں اس پر مبسوط بحث کی ہے کہ جس کی شان بلند ہو

اس کو چاہیے کہ عبادت بھی بلند درجہ کی کرے اور بعض صوفیائے کرام عبادات کو بھی عظمت خداوندی کے خلاف سمجھ کر معاصی تصور کرتے تھے اور پھر بھی اسی تصور سے ہر وقت منہمک فی العبادات رہتے تھے کہ شاید اسی عبادت میں کوئی قصور رہ گیا ہو۔

جواب ۳: یہ جواب حضرت امام راغبؒ کی تحقیق سے لیا جاتا ہے۔

اب ہم لفظ (ذنب) کے متعلق لغوی تحقیق کرتے ہیں کہ اس کا طریقِ استعمال اور معنی سے مراد کیا ہے؟ اور اسکا اشتقاق کیا ہے؟

لفظ (ذنب) اذناب الحیوان سے نکلا ہے اور ذنب الحیوان اصل حیوان کے اور اس کے درمیان فرق ہے۔ کیونکہ حیوان متبوع اور ذنب تابع ہے یعنی حیوان کی دُم اصل حیوان سے آگے کہتے ہیں کہ یہ لفظ توسیع کے طور پر دم سے نکل کر گناہ کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ تو اس معنی کی پوری حقیقت یہ ہے یطلق علی کل ما یستوخم عقباہ۔ یعنی ہر وہ چیز جس کا انجام ناگوار۔ غیر محبوب اور ناپسندیدہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک او اثمک استعمال نہ ہوئے جو صرف گناہ کے ساتھ خاص ہیں۔ حضرت سید محمد انور شاہؒ فرماتے کہ قرآن کریم جس مقام پر لفظ لاتا ہے اس سے بہتر اس جگہ کے لئے اور کوئی لفظ کائنات میں نہیں ہو سکتا۔

ربط:

انا فتحنالک فتحاً مبینا کے ساتھ لیغفرلک اللہ کا ربط ہو گیا۔ معنی اس کا یہ ہو گا (تا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اگلے اور پچھلے ناپسندیدہ چیزوں کو) چونکہ قوۃ مسلمین آپ کو پسند تھی اور ضعف مسلمین ناپسند تھا۔ جامع صغیر حضرت علامہ سیوطیؒ سے حدیث ہے ان اللہ یحب المؤمن القوی۔ یعنی اللہ تعالیٰ طاقتور مومن سے محبت رکھتا ہے۔ تو یقینی بات ہے کہ صلح حدیبیہ سے قبل اشاعت اسلام محدود تھی یا راہ اشاعت اسلام محدود تھی صلح حدیبیہ کے بعد راہ اشاعت اسلام مفتوح ہو گئی تو معلوم ہو گیا کہ آپ کو اشاعت اسلام کی مسدودیت ناپسند تھی اور فتح پسند تھی اور القرآن یفسر بعضہ بعضا کے تحت اللہ تعالیٰ نے اذا جاء

نصراللہ والفتح ورأیت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجاً۔ میں اشاعت اسلام کا ذکر کیا ہے یعنی اس کو سورۃ نصر میں فتح پر مرتب کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ دونوں کا محل ایک ہے۔

جواب ۴: چوتھا جواب حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد اشاعت اسلام ہے۔ اب یہ اشاعت باوجود حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جدوجہد کے صلح حدیبیہ سے قبل محدود رہی اور اس کے بعد دائرہ وسیع ہو گیا۔ قاعدہ یہ ہے کہ آدمی جن فرائض کے انجام کے لئے مقرر کیا جائے تو اگر اس مقصد کے نتائج خاطر خواہ نہ ہوں تو آدمی اس میں کسی حد تک اپنا قصور سمجھتا ہے مثلاً اگر قابل ترین استاد کے سارے طالب علم امتحان میں فیل ہو جائیں تو ان طلباء کی پریشانی سے زیادہ اس استاد کو افسوس ہو گا اور اسے اپنے قصور کا دل میں اعتراف کرنا پڑے گا۔ تو اسی قصور کا نام ذنب ہے۔ اگرچہ کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل صلح حدیبیہ اور بعد بالکل کوتاہی نہیں فرمائی لیکن قبل صلح کے نتائج کمزور تھے اور بعد کے نتائج قوی ہو گئے تو یہ قصور متصور ذنب ہے اسی کو کہا گیا لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آپ جو اپنا قصور سمجھ رہے ہیں وہ ہم نے مٹا دیا ہے۔ ورأیت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا۔ اب لوگ گروہ در گروہ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں۔

جواب ۵: پانچواں جواب لفظ (غفر) کے متعلق بحث۔ چنانچہ قرآن مجید میں آتا ہے۔

لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر۔ اور پھر اس کے ساتھ صحیحین کی روایت جس میں آتا ہے انی استغفراللہ کل یوم سبعین مرۃ۔ اسی طرح سنن کی ایک روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں انی استغفراللہ کل یوم مأۃ مرۃ۔

لغوی تحقیق:

لفظ غفر کے معنی ستر کے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مغفر اس خود کو کہتے ہیں جو سر چھپانے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ لانہ ساتر لرأس اور ستر الشئ وجود حائل کو مقتضی ہے۔ تو جو

آدمی استغفار کرتا ہے وہ در حقیقت اللہ تعالیٰ طلب حائل کرتا ہے۔

اس لغوی تحقیق کے بعد یہ خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور امت میں فرق ہے تو دونوں کی مغفرت میں بھی فرق ہے۔ تو ایک ہی لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے جیسے لفظ قعد یا جلس اگر قعد الرجل کہیں گے تو معنی ہوگا کہ شخص رفع حاجت کو گیا۔ اور اگر کہا جائے جلس السلطان تو اس کا معنی ہے کہ بادشاہ تخت افروز ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ منسوب الیہ کے لحاظ سے معنی کا فرق ہوتا ہے۔

لفظ غفر:

اگر لفظ غفر امتی کے لئے بولا جائے یعنی امتی کی طرف جب لفظ مغفرت منسوب ہو تو اس کا معنی ایسے حائل کو طلب کرتا ہے جو معصیت اور اثر معصیت کے درمیان حائل بن جائے۔

ہم کہتے ہیں کہ اے خدا ہماری مغفرت فرما! یعنی ہم نے جو گناہ کئے ہیں اور ان کے اثرات ہم تک پہنچنے والے ہیں ان کے درمیان آپ (اللہ تعالیٰ) حائل ہو جائیں۔ معصیت امت کا مطلب یہی ہے کہ وہ وجود میں آچکے ہیں اب ان کے درمیان حائل بننا ہے۔ یہی امت کے حق میں مغفرت ہے کہ ان اثراتِ معاصی کا کوئی اثر امت پر نہ پڑے اور نبی علیہ السلام کو اگر نسبت مغفرت ہو کیونکہ مغفرت کا معنی حیلولۃ بین المعاصی وآثارھا یا منع الترتیب آثار المعصیت علی المعاصی ہے۔ تو مغفرت جب نبی ﷺ کی طرف منسوب ہو تو اس کا معنی حیلولۃ بین النبی والمعاصی ہے کہ پیغمبر ﷺ تک اثر گناہ تو در کنار خود گناہ ہی ان تک نہ پہنچیں اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس میں حائل بن جائے اور ادلۂ عصمت اسی پر دال ہیں جو اس معنی میں مجبور کرتے ہیں۔

قولہ تعالیٰ: ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ۔ اس آیت کریمہ میں اتباعِ پیغمبر ﷺ کو سبب محبوبیت اور محبیت بتایا گیا ہے یعنی ہم محب خدا اس وقت بنیں گے جب اتباعِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کریں اور اتباع کا معنی (الاقتداء) یعنی پیروی کرنا قولاً و فعلاً بشرطیکہ وہ اس کی خصوصیات سے نہ ہوں۔ اگر نبی ﷺ کے قول و فعل میں طاعت

اور معصیت دونوں ہیں تو معصیت واجب الاتباع ہوگی اور سبب محبیت بنے گی اور یہ محال ہے کیونکہ نبی ﷺ کا قول و عمل صرف طاعت ہے معصیت نہیں لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ۔ التأسی والاقتداء بمعنی واحد ہیں اور اقتداء کا معنی قول و فعل پر چلنا ہے۔ تو اگر اس میں معصیت شامل ہو تو وہ بھی واجب الاتباع بن جائے گی۔

جواب ۱: جس طرح حضرت امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں نقل کیا ہے اور اس پر مفصل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ استغفار عبادت ہے مگر لوگوں نے اس سے صرف گناہ کی معافی کا معنی سمجھا ہے۔

عبادت کا معنی جو قاضی بیضاویؒ اور امام راغبؒ نے کیا ہے۔ ای اقصیٰ غایۃ التذلل یا اقصیٰ غایۃ التعظیم ہے ہم نے اس میں تطبیق کی ہے۔

قاضی بیضاویؒ نے عبادت میں عبد کا لحاظ کیا کیونکہ عبادت کا لفظ عبارت ہے درمیان عابد و معبود کے واسطے تطبیق ہوئی۔ جب یہ معلوم ہوا تو معافی مانگنے میں دونوں مفہوم متحقق ہیں۔

استغفار میں بقول حضرت امام غزالیؒ مستغفر کی انتہائی عظمت کا بیان ہے اسی طرح یہ عبادت ہے اس کے لئے تحقیق معصیت ضروری نہیں۔

اگر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سو بار یا ستر بار استغفار کیا تو اس سے عبادت کا ثبوت ہوتا ہے اس کے ساتھ گناہ کا وجود بھی ضروری نہیں۔

اس سلسلہ میں ہم نے کوئی دلیل تلاش کرنا چاہی تو ایک آیت سامنے آئی۔