

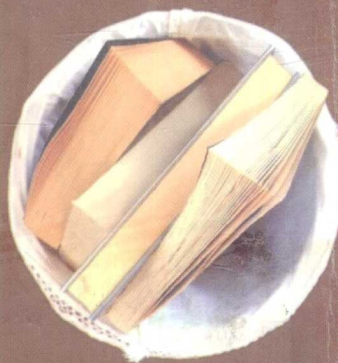
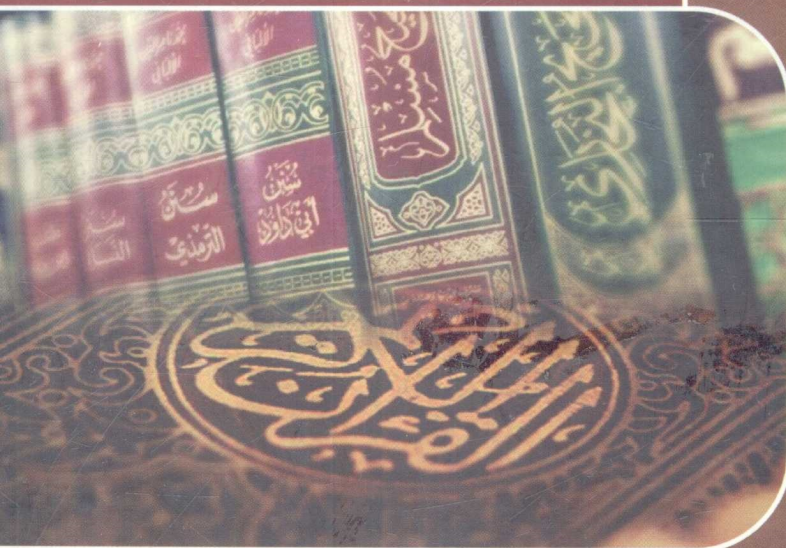
www.KitaboSunnat.com



# عقیدہ سلف

پراعتراضات کا علمی جائزہ

مولانا واصل واسطی



جامعہ  
الإمام ابن تیمیہ  
خانوزئی





## معزز قارئین توجہ فرمائیں

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

## تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے  
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی  
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

**PDF** کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے  
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ [KitaboSunnat@gmail.com](mailto:KitaboSunnat@gmail.com)

🌐 [www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)



www.KitaboSunnat.com

# عقیدہ سلفؑ

پراعتراضات کا علمی جائزہ



# انتساب

اپنے شیخ و مربی فخر الاماثل حضرت  
مولانا محمد عنایت الرحمن  
صان اللہ قدرہ کے نام

کیوں کہ

انہیں کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن  
انہیں کے فیض سے میری سبو میں ہے جیجھون

(اقبال)





# عقیدہ سلفؑ

پراعتراضات کا علمی جائزہ

مولانا واصل واسطی



جامعہ  
الإمام ابن تیمیہ  
مسجد روڈ خانوزئی، بلوچستان

جملہ حقوق بحق ورثائے مؤلف محفوظ ہیں

نام کتاب: عقیدہ سلف پر اعتراضات کا علمی جائزہ (جلد اول)

مؤلف: مولانا واصل واسطی

باہتمام: جامعۃ الإمام ابن تیمیہؒ، مسجد روڈ خانوزئی، بلوچستان

صفحات: ۶۵۶

قیمت: ۷۰۰

تعداد: ۱۱۰۰

اشاعت: اول

تاریخ اشاعت: مئی ۲۰۱۷ء

ملنے کے پتے:

ایوب اسلامی کتب خانہ

قصہ خوانی بازار، پشاور

مکتبہ محمدیہ

نزد جامع مسجد محمدی، سلطان آباد، نیو حاجی کیمنپ، کراچی

مکتبہ دارالحديث

ایئر پورٹ روڈ مسلم آباد، کوئٹہ

## فہرست

۳۲	آئینہ دیکھ لیں	۱۵	تمہید
۳۳	اپنے گھر کی صورت	۱۶	اظہار تشکر
۳۴	دوسرا خوفناک نتیجہ		عرض مصنف
۳۵	ترجمہ میں تحریف	۱۸	باعث تصنیف محترم
۳۷	تیسرا خوفناک نتیجہ	۱۹	تجزیہ و تحلیل
۳۹	چوتھا خوفناک نتیجہ		اشاعرہ و ماتریدیہ کا باہمی تعلق
۴۰	اختلاف کی اصل صورت	۲۱	مضمون کا تعارف
۴۱	۱- ڈاکٹر صاحب سلفیت کے راستے پر	۲۱	محترم کی بے خبری
۴۲	۲- جہمیہ کا قانون کلی	۲۳	جمہور اشاعرہ کا مذہب
	موہم نقص اور نقص محض صفات	۲۵	جہمی دین کا نقشہ
۴۴	صفات کے تین درجات	۲۶	ڈاکٹر صاحب سے چند سوالات
۴۴	تحلیل و تجزیہ		تقلید اور اہل حدیث
۴۶	قرآن سے غلط استدلال	۲۷	تقلید اور نواب قنوجی
۴۷	یہاں مشاکلت ہے	۲۸	تقلید اور شیخ الکلی
۴۹	ایک تنبیہ		تقلید اور شیخ المشائخ
۵۰	آگے کا بحث		دوسروں کو بدعتی قرار دینے کے خوفناک نتائج
۵۱	ابن خلدون کا تعاقب	۳۰	شہ پارہ محترم
۵۲	ابن خلدون اور عظیمی کا اختلاف	۳۱	'امام العصر' کی گستاخی
۵۳	ابن خلدون اور مخالفت اجماع	۳۲	پہلا خوفناک نتیجہ



۷۹	ڈاکٹر صاحب کی تضاد بیانی	۵۵	صفات خبریہ وغیر خبریہ میں فرق
۸۰	ابن رشد کا ان پر اعتراض	۵۶	پہلا فرق
۸۱	رفع تضاد کی صورت	۵۷	شرعی و عقلی دلیل
۸۲	صفات فعلیہ اور دیوبند	۵۷	دوسرا فرق
۸۳	شہ پارہ محترم	۵۷	تحلیل و تجزیہ
۸۵	تحلیل و تجزیہ	۵۸	تیسرا فرق
۸۵	صفات الہیہ متشابہات میں سے نہیں	۵۹	چوتھا فرق
۸۶	تاویل اور ابن قدامہ		عقل و نقل کا تعلق
۸۸	یہ اصول فقہ کا متشابہ نہیں	۶۰	آمد بر سر مطلب
۹۰	وقف اور تاویل ظنی	۶۲	عقل و نقل کی مثال
۹۳	ایک غیر معقول اصول	۶۳	دوسری مثال
	تاویل کی حقیقت	۶۳	تین مکملہ صورتیں
۹۵	شہ پارہ محترم	۶۵	۲- صرف متشابہات، صفات متشابہات نہیں
۹۵	۱- خیانت کا ارتکاب	۶۷	صفات الہی متشابہات نہیں ہیں
۹۶	۲- ابن قدامہ کا مسلک	۶۸	سلف کے نزدیک محکمت و متشابہات کا مطلب
۹۸	۳- ابوالحسن اشعری کا عقیدہ		سلف کا عظیم ضابطہ صفات
۱۰۰	ابوبکر باقلائی کی عبارت	۷۰	امام مالک کا مقولہ
۱۰۱	فخر رازی اور جہیت	۷۱	ایک توضیح
۱۰۷	ابن قدامہ کا مذہب	۷۲	محققین احناف کی تائید
	اشاعرہ و ماتریدیہ اور ظاہر نصوص	۷۳	ڈاکٹر صاحب کا انکشاف
۱۱۰	شہ پارہ محترم	۷۴	ڈاکٹر صاحب کی کج بحثی یا کم فہمی
۱۱۰	ظاہر نص کا مطلب		صفات خبریہ و صفات فعلیہ کی تصویر
۱۱۲	ابو حامد غزالی سے چند سوالات	۷۷	شہ پارہ محترم
۱۱۳	جمہیہ کا قانون کلی	۷۷	تحلیل و تجزیہ

۱۳۳	تحلیل و تجزیہ	۱۱۵	ایک تنبیہ
	ابن الجوزی، حبلیت اور اکابر پر تہمت	۱۱۶	تسلل بحث
۱۳۵	سلفیوں کی تاریخ	۱۱۷	اجراء الصفات علی الظاہر
۱۳۶	۱- ابن الجوزی کی حبلیت	۱۱۹	اصل حقیقت
۱۳۸	۲- سلفیوں کی غلط ترجمانی	۱۲۱	صفات کے باب میں قاعدہ سلف طیب
۱۳۹	۳- اسلاف پر بے جا تہمتیں		امام مالک کا عظیم الشان ضابطہ
۱۵۰	۴- ضعیف احادیث سے استدلال	۱۲۵	امام مالک کا قول
۱۵۱	جہمیہ کے موقف پر وارد اشکالات	۱۲۶	قول امام مالک کا پہلا نکتہ
۱۵۲	شہ پارہ محترم	۱۲۶	ایک تنبیہ
۱۵۲	تحلیل و تجزیہ	۱۲۸	خلیل ہراس پر اعتراض
۱۵۲	۱- پہلی بات:	۱۲۹	قول امام مالک کا دوسرا نکتہ
۱۵۲	۲- دوسری بات:	۱۲۹	قول امام مالک کا تیسرا نکتہ
۱۵۳	۳- تیسری بات:	۱۳۰	قول امام مالک کا چوتھا نکتہ
۱۵۵	شہ پارہ محترم	۱۳۰	امام مالک کی طرف تاویل کی نسبت غلط ہے
۱۵۵	تحلیل و تجزیہ	۱۳۲	قول امام مالک کا پانچواں نکتہ
۱۵۵	۱- پہلی بات:		تفویض، ابن قدامہ اور سلف
۱۵۷	۲- دوسری بات:	۱۳۴	شہ پارہ محترم
۱۵۸	شہ پارہ محترم	۱۳۴	ابن قدامہ اور تفویض
۱۵۸	جہمیت کے کرشمے	۱۳۶	شہ پارہ محترم
۱۶۰	پہلا کرشمہ:	۱۳۷	تحلیل و تجزیہ
۱۶۱	دوسرا کرشمہ:	۱۳۹	سمع و بصر کے اثبات کا طریقہ
۱۶۳	تیسرا کرشمہ:	۱۴۰	اواخر نسبت کے وقت
۱۶۴	یک نہ شد و شد:	۱۴۱	ابن قدامہ کی رائے کی توضیح
۱۶۹	چوتھا کرشمہ:	۱۴۲	شہ پارہ محترم

۲۰۶	۱- امام احمدؒ کی یزید پر لعنت:	۱۷۰	ہم کہتے ہیں
۲۰۸	۲- اہل سنت کا موقف:	۱۷۱	رازیؒ کی تین وجوہات
۲۰۹	۳- کیا امام احمدؒ کا اعتقاد تمیمیوں کے مطابق تھا؟		کیا 'استواء علی العرش' بذاتہ ہے؟
۲۱۱	شہ پارہ محترم	۱۷۷	شہ پارہ محترم
۲۱۲	شاطرانہ چال	۱۷۷	۱- استواء بذاتہ کی تمثیل کو مستلزم نہیں
۲۱۲	۱- عقائد میں اجتہادی اختلاف:	۱۷۸	ایک خوب صورت قاعدہ
۲۱۴	ابن الجوزیؒ کا اصل مسئلہ	۱۷۹	جناب رازیؒ کا امام ابن خزیمہ پر اعتراض
۲۱۵	۲- تقلید فی الایمان کا مسئلہ	۱۸۱	موضوع کی اصل بات
	'ذات' اور 'صفات' کا باہمی تعلق	۱۸۲	۲- استواء بذاتہ کے قائل بہت سے علمائے
۲۱۹	شہ پارہ محترم	۱۸۵	'بذاتہ' کے اضافے پر امام ذہبیؒ کی تنقید
۲۱۹	تحلیل و تجزیہ	۱۸۶	اس کتاب کے مصنفین کا معیوب کردار
۲۱۹	۱- اعتراض کا ہدف	۱۸۸	'امام العصر جرسی' کی ائمہ پر تہمت
۲۲۲	۲- صفات کی قسمیں	۱۸۹	بینونت، جہمیہ کی نظر میں
۲۲۳	۳- ذات الہی کا تجزیہ نہیں ہو سکتا:	۱۹۰	خلاصہ کلام اور امام العصرؒ کا مغالطہ
۲۲۵	اہل سنت شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں		اسما و صفات کے ثبوت اور تجسیم میں فرق
۲۲۶	اہل سنت والجماعت کی چند نشانیاں	۱۹۳	شہ پارہ محترم
۲۲۹	۱- قرآن و سنت سے تمسک:	۱۹۴	تاریخ کا ایک نمونہ
۲۲۹	۲- فہم صحابہ کی رعایت:	۱۹۴	تصویر کا دوسرا رخ
۲۲۹	۳- اصول عقلیہ کی ثانویت:	۱۹۷	ایک بے بنیاد دعویٰ
۲۳۰	عقل سے عقائد کا استفادہ	۲۰۰	ایک اور نمونہ
۲۳۲	اہل سنت کے اصول عقائد	۲۰۳	جہمیہ کا طریقہ واردات
۲۳۳	ایک اور شہادت	۲۰۴	ترکیب کی بحث
۲۳۴	ایک ضروری بات		یزید پر لعنت کی بحث
۲۳۵	قیام حجت بذریعہ بعثت	۲۰۶	شہ پارہ محترم
۲۳۶	اہل سنت کا امتیازی اصول		



۲۷۵	خالق و مخلوق میں مباہنت ہے	۲۳۸	جناب رازی کا ایک الزام اور اس کا جواب
۲۷۷	تحقیق و بیان مباہنت		اللہ تعالیٰ کی آنکھیں
۲۸۰	جہت اور علمائے اہل سنت	۲۴۰	شہ پارہ محترم
۲۸۳	ابن الجوزیؒ کے قول کی تردید	۲۴۱	۱- اہل سنت کا مسلک
۲۸۶	مؤولین پر امام طبری کی تنقید	۲۴۳	۲- 'عین' اور 'ید' اجزا ہیں یا صفات؟!
۲۸۷	فخر رازی کا زبردست قاعدہ	۱۳۵	جہمت کا اصل چہرہ
۲۸۹	جمیہ کا عقیدہ: اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے	۲۳۸	۳- قاضی ابویعلیٰ کی براءت
۲۹۱	دیوبندی عقائد	۲۳۹	اشعری کا قول زیادت
۲۹۲	ماتریدیوں کا عقیدہ		استواءِ باری تعالیٰ سے متعلقہ مباحث
۲۹۳	ماتریدی اور دیوبندی عقائد اور ایک حنفی کی رائے	۲۵۲	شہ پارہ محترم
	کیا اللہ تعالیٰ کا جسم ہے؟!	۲۵۲	تحلیل و تجزیہ
۲۹۵	شہ پارہ محترم	۲۵۳	ابن الجوزی کا تلؤن
۲۹۵	تحقیق و تجزیہ	۲۵۴	استواء میں تین آرا
۲۹۶	جہت کا اثبات اور اشاعرہ	۲۵۶	تحلیل و تجزیہ
۲۹۹	فقی جہت سے مقصود کیا ہے؟	۲۵۷	۳- نبی علیہ السلام کا عرش پر ہونا
	تاریخ کا دوسرا دور		صفات اور اجزائے صفات میں تفرقہ
۳۰۳	شہ پارہ محترم	۲۶۰	شہ پارہ محترم
۳۰۳	تجزیہ و تحلیل	۲۶۴	ایک بنیادی اصول
	الجماعۃ اور سوادِ اعظم کی حقیقت	۲۶۸	بعض شبہات کا تذکرہ
۳۰۵	شہ پارہ محترم	۲۷۰	معطلہ گروہ ہی مشبہ ہیں
۳۰۵	تجزیہ و تحلیل	۲۷۱	صفاتِ خالق و مخلوق میں فرق
۳۰۵	الجماعۃ کے بارے میں اقوال	۲۷۳	صفاتِ حقیقت پر محمول ہیں
۳۰۷	ان میں قولِ رائج		خالق اور مخلوق میں مباہنت اور جدائی کا وجود
۳۰۷	ترجیح کے دو قرائن	۲۷۵	شہ پارہ محترم

۳۳۹	محترم کی پہلی خیانت	۳۰۸	دیگر اقوال اور سوادِ اعظم
۳۴۰	محترم کی دوسری خیانت		ڈاکٹر صاحب کے 'ٹھوس دلائل'
۳۴۱	محترم کی تیسری خیانت	۳۱۳	شہ پارہ محترم
۳۴۳	جرکسی کا دوغلا پن	۳۱۳	تحلیل و تجزیہ
۳۴۴	اصل بحث کی طرف رجوع	۳۱۳	۱- پہلی گزارش
۳۴۵	جہمیت کی وکالت	۳۱۴	۲- دوسری گزارش
۳۴۸	ایک خادم دین کی لغزش:	۳۱۵	۳- تیسری گزارش
۳۵۰	آدم برسرِ مطلب	۳۱۶	۴- چوتھی گزارش
۳۵۱	محترم کی چوتھی خیانت	۳۱۶	شہ پارہ محترم
۳۵۲	۱- اللہ تعالیٰ کا ہر جگہ ہونا، جہمیت کا قول ہے	۳۱۸	کوثری، اور بنوری کا متضاد رویہ
۳۵۲	۲- معیت ذاتی اور معیت جسمانی سے مراد		حکم کس کو ہونا چاہیے
۳۵۲	۳- استواء اور معیت بلا کیف	۳۲۲	شہ پارہ محترم
۳۵۲	۴- کرامیہ کے لیے چور دروازہ	۳۲۲	تحلیل و تجزیہ
۳۵۳	۵- معیت سے مراد 'معیّت وصفی'	۳۲۳	کتاب الحیل کا وجود
۳۵۳	ایک مناظر کا دعوائے تطبیق		امام ابن تیمیہ کے خلاف عدالت کا فیصلہ
۳۵۴	ایک بلغِ نکتہ	۳۲۷	شہ پارہ محترم
۳۵۶	محترم کی پانچویں خیانت	۳۲۷	تحلیل و تجزیہ
۳۵۸	اپنے اکابر کی عبارات		تاریخ کا تیسرا دور
۳۵۹	نواب صاحب کا عقیدہ	۳۳۱	شہ پارہ محترم
	اہل تکفیر کی گرم گفتاری	۳۳۱	تحلیل و تجزیہ
۳۶۲	سلفی اور تکفیر	۳۳۲	۱- ہندی اور عربی سلفیوں کے تعلقات
۳۶۳	خفیوں کی تکفیری مہم	۳۳۳	۲- سلفیوں کا باہمی اختلاف
۳۶۴	اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا	۳۳۷	۳- سلفی عقائد پر سلفی اکابر کی تنقید کا شوہ
۳۶۶	بعض صفات کی تاویل بھی کفر ہے		پہلے گروہ کا عقیدہ:
۳۶۷	صفات کے تعدد کا قول بھی کفر ہے	۳۳۷	

۳۹۹	تعطیل و تحریف کا یہی معنی ہے	۳۶۸	غیریت صفات کا مفہوم
۴۰۱	شہ پارہ محترم	۳۷۰	حنابلہ و اہل نطاہر کی تکفیر
۴۰۱	اپنے اکابر سے پوچھیں	۳۷۰	سوفسطائی فرقے کی تکفیر
۴۰۳	شہ پارہ محترم	۳۷۱	جہمیہ کی تکفیر
۴۰۴	تحلیل و تجزیہ	۳۷۳	تعطیل و تحریف
۴۰۶	کچھ تکفیری عبارات	۳۷۳	تحلیل و تجزیہ
۴۰۷	عالم سے بغض پر بھی تکفیر	۳۷۴	معطلہ کون لوگ ہیں؟
۴۰۹	جرکسی کی امام دارمی پر جرح	۳۷۶	جملہ معترضہ
۴۱۱	اپنی مختصر سرگزشت	۳۷۸	تعطیل کی چند اقسام
۴۱۲	امام دارمی اور تجسیم	۳۸۰	اشاعرہ کی تعطیل جزی ہے
	جہمی اتہامات کی طویل فہرست	۳۸۲	'امام العصر جرکسی' کا افترا

## دین کی حفاظت کے لیے دین کی قربانی

۴۱۵	تقلید کے نمونے	۳۸۴	شہ پارہ محترم
۴۱۵	ابن حجر مکیؒ اور شیخ الاسلامؒ	۳۸۴	۱- سلفیوں کا اصل قصور!
۴۱۷	اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا	۳۸۶	۲- تاویل بے دلیل بھی گمراہی ہے
۴۱۸	فعل اور مفعول ایک نہیں	۳۸۸	ایک تنبیہ
۴۱۹	انور شاہ کا شمیری کا اختلاف	۳۸۸	۳- تاویل متقدمین ماترید یہ نے کی ہے
۴۲۰	اللہ تعالیٰ مرکب محتاج نہیں	۳۸۹	ابومنصور کی پہلی تاویل
۴۲۲	شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تردید	۳۹۰	ابومنصور کی دوسری تاویل
۴۲۴	اللہ موجب بالذات نہیں	۳۹۱	ابومنصور کی تیسری تاویل
۴۲۵	عالم قدیم بالانواع نہیں	۳۹۲	ابوالحسن اشعری کی تاویل
۴۲۷	حرکت، تغیر اور انتقال کا الزام	۳۹۳	شہ پارہ محترم
۴۳۰	جہت کا مسئلہ اور شیخ الاسلامؒ	۳۹۴	ابن تیمیہؒ پر ترقی عثمانی کی تنقید
۴۳۲	تنبیہ	۳۹۶	یوسف القرضاوی کی زیادتی
۴۳۳	جسم قائم بالذات کے مفہوم میں	۳۹۷	حافظ عبدالغنی پر خفیہ ستم



۴۶۶	کرامیہ کا نقطہ نظر	۴۳۴	اللہ تعالیٰ کا عرش کے بقدر ہونا
۴۶۷	ابونصر مجری تہمت سے بری ہے	۴۳۵	علم الہی غیر متناہی امور پر
	ابن تیمیہ کو تکفیری ثابت کرنے کی کوشش	۴۳۹	رجوع باصل بحث
۴۷۱	شہ پارہ محترم	۴۴۰	جہم بن صفوان اور جرکی
۴۷۱	تحلیل و تجزیہ		اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر اور وجوہات
۴۷۶	ایک اور تنبیہ	۴۴۲	شہ پارہ محترم
۴۷۹	دس فی الکتب کی حقیقت	۴۴۳	تحلیل و تجزیہ
	ابن تیمیہ اور اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر	۴۴۴	ایک اصولی بات
۴۸۵	شہ پارہ محترم	۴۴۵	فخر الدین رازی اور حدیث رسول
۴۸۵	تحلیل و تجزیہ	۴۴۶	آحاد و متواتر کی تقسیم معتزلہ کی ہے
۴۹۱	بحث تکفیر کا تسلسل	۴۴۷	جناب رازی کا پہلا اعتراض
۴۹۱	’یہ سادگی‘ سبحان تیری قدرت	۴۴۸	طعن فی الروایات
۴۹۳	موافقت اشاعرہ و معتزلہ	۴۵۰	جناب رازی کا دوسرا اعتراض
۴۹۴	حنابلہ پر خفیوں کی زیادتی	۴۵۱	جناب رازی کا تیسرا اعتراض
۴۹۵	ابن تیمیہ اور تکفیر کی تائید	۴۵۲	جناب رازی کا چوتھا اعتراض
۴۹۶	تحلیل و تجزیہ		ابن تیمیہ کے افکار، ایک وضاحت
۴۹۷	ڈاکٹر صاحب کا خلط بحث	۴۵۶	شہ پارہ محترم
۴۹۸	تحلیل و تجزیہ	۴۵۶	تحلیل و تجزیہ
۵۰۱	ایک تنبیہ	۴۵۸	ایک تنبیہ
	بعض علما کی صراحتاً تکفیر اور وضاحت	۴۵۸	جہمیہ سلف کی نظر میں
۵۰۳	شہ پارہ محترم	۴۶۰	اشاعرہ کے مختلف درجات
۵۰۳	تحلیل و تجزیہ	۴۶۱	ایک ضروری بحث
	معتزلہ کلام الہی اور ماتریدیہ	۴۶۴	تہمتے چند اپنے ذمے دھر چلیں
۵۰۹	شہ پارہ محترم	۴۶۴	اشاعرہ اور افتراء جرکی

۵۳۷	رجوع بحث	۵۰۹	تحلیل و تجزیہ
۵۳۹	کرامیہ سے اخذ واستفادہ	۵۱۱	ماتریدی معتزلہ کے بغل بچے
۵۵۰	شہ پارہ محترم	۵۱۲	ایک مسلمہ قاعدہ
۵۵۱	تجزیہ و تحلیل	۵۱۳	ابومنصور ماتریدی اور کلام لفظی
۵۵۲	علماء غلاش کی عبارتیں	۵۱۶	آگے کا بحث
۵۵۵	شہ پارہ محترم	۵۱۶	بحث کلام اور موسیٰ کی کلیسی
۵۵۵	کرامیہ حنفی ہیں		کترامیہ کے عقائد اور سلفیہ
۵۵۶	جاہل خفیوں کا نمونہ	۵۱۹	شہ پارہ محترم
۵۵۸	جسم کی ایک نئی تعبیر	۵۱۹	جرکسی کی گوبرافشائیاں
۵۶۰	جسم کا اطلاق اللہ پر	۵۲۰	امام زنجائی اور امام وائلی کا گناہ
۵۶۳	کرامیہ کا اصل مذہب	۵۲۳	امام العصر جرکسی کی سرکشی
۵۶۶	شہ پارہ محترم	۵۲۳	اصل بنیاد
۵۶۶	صفات اختیار یہ کا مسئلہ	۵۲۶	امام برہاری کا گناہ عظیم
۵۶۸	حدوث اور خلق میں فرق	۵۲۷	رجوع باصل بحث
۵۶۸	شہ پارہ محترم		جہمیت کے مظاہر اور جرکسی
۵۶۹	تحلیل و تجزیہ	۵۲۹	شہ پارہ محترم
۵۷۱	ایک تنبیہ	۵۲۹	حشوی کا مفہوم اور مصداق
	امام احمد و سلفی مکتب کا اختلاف	۵۳۲	اہل بدعت کی علامات
۵۷۳	نا کام کوشش	۵۳۳	جرکسی اور دفاع اہل بدعت
۵۷۴	ایک بہترین اصول	۵۳۵	جہم بن صفوان کا دفاع
۵۷۵	نزول باری تعالیٰ کی حقیقت	۵۳۷	حشویت کے اطلاق کی نئی وجہ
۵۷۸	اللہ تعالیٰ کے لیے حد کا ہونا	۵۴۰	جرکسی کی قلابازیاں
۵۷۹	کتاب الرد کی صحت نسبت	۵۴۳	مشبہ گروہ کا تعین ضروری ہے
۵۸۲	امام احمد بن حنبل اور تاویل	۵۴۶	قصہ پارینہ کی یادداشت

۶۱۶	مجازی معنی لینے کا قاعدہ	۵۸۳	حنبل کی روایت اور حنا بلہ
۶۱۷	جر کسی کی اساطین پر افترا	۵۸۵	مسئلہ کی اصل نوعیت
۶۱۹	مذہب احمدؒ کے جامعین	۵۸۸	شہ پارہ محترم
	امام احمدؒ اور تفویض المعنی	۵۸۹	تحلیل و تجزیہ
۶۲۳	مغالطہ انگیزی	۵۹۲	مسئلہ تفویض اور امام احمدؒ
۶۲۵	اصل مخفی حقیقت	۵۹۴	اس اصول پر امام ابوحنیفہؒ کا مذہب
۶۲۷	بعض منخرفین کا مغالطہ	۵۹۵	بعض مخفی نتائج
۶۲۸	منخرفین کا دوسرا مغالطہ	۵۹۷	ترکی بہ ترکی جواب
۶۳۰	ایک اور نمایاں پہلو	۶۰۰	جہمیت کی ملمع کاری
۶۳۲	امام احمدؒ کے ہاں حدیث کا مرتبہ	۶۰۰	تحلیل و تجزیہ
۶۳۳	تعارض کتاب و سنت	۶۰۲	اس فتویٰ کی زد میں ائمہ کرام ہیں
۶۳۴	امور سہ گانہ کی توضیح	۶۰۴	صفات کے چند نمونے
۶۳۴	شہ پارہ محترم	۶۰۶	شہ پارہ محترم
۶۳۵	پہلی بات	۶۰۶	ہم کہتے ہیں
۶۳۶	احادیث کو بلا کیف چلانے کا مطلب	۶۰۸	تمیمیوں سے منقول عقیدہ
۶۳۸	شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی توضیح	۶۱۰	جہمیت اور حنبلیت کا موازنہ
۶۳۹	امام صابونی کا عقیدہ	۶۱۱	پہلی مثال
۶۴۱	ایک عظیم تنبیہ	۶۱۳	دوسری مثال
۶۴۵	فہرست مصادر	۶۱۵	تیسری مثال



## تمہید

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين أما بعد

کچھ عرصہ پہلے جامعہ مدنیہ لاہور کے مفتی جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب نے ایک کتاب بنام ’سلفی عقائد اور آیات متشابہات‘ شائع کی ہے۔ اس میں انہوں نے اہل حدیث حضرات کو خوب لتاڑا ہے۔ یہ کام ہندوستان میں بڑے پیمانے پر بہت عرصے سے ہو رہا تھا۔ بہت سارے مشائخ اہل حدیث نے ان کے جوابات دیے، مگر یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

جناب ڈاکٹر صاحب کا کام اس لحاظ سے منفرد ہے کہ انہوں نے ایک خاص کتاب کو موضوع بحث بنایا ہے، اور وہ کتاب شیخ ابن شمیم کی شرح ’عقیدہ واسطیہ‘ ہے۔ اگرچہ کچھ اور کتابوں کا بھی انہوں نے تذکرہ کیا ہے، جیسے ’اثبات الحد‘ اور ’حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حواشی از حضرت العلامة محمد عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ مگر وہ ضمنی ہے۔ تردید میں جناب ڈاکٹر صاحب بارہا جادۂ اعتدال سے اتر پڑے ہیں۔ کتاب دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جناب ڈاکٹر صاحب بھی زبان حال سے کہہ رہے ہیں کہ

تم ہم سے کم نہیں ہو، تو ہم تم سے کم نہیں

میں نے اپنی اس کتاب کا خاکہ اس وقت بنایا تھا، جب میں جامعہ مرکز علوم اسلامیہ، منصورہ لاہور میں مدرس تھا۔ ڈاکٹر عبدالواحد صاحب کی کتاب پڑھ کر اس کا خیال آیا تھا۔ پھر کچھ اور کتابیں بھی زیر مطالعہ آئیں، تو یہ خیال پختہ ہو گیا، اور کام شروع کیا۔ اس کی پہلی جلد احباب کے ہاتھوں میں ہے۔ دوسری جلد کی بھی تسوید ہو چکی ہے۔ امید واثق ہے کہ وہ بھی عن قریب احباب کے ہاتھوں میں ہوگی، اور یہ منصوبہ چار جلدوں میں مکمل ہو جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس جلد کی تمییز کے دوران محترم اعجاز احمد اشرفی کی کتابیں بھی مل گئیں۔ ان کا بھی اگلی جلدوں میں جائزہ پیش کریں گے۔

مجھ جیسے کم سواد کا ان کتابوں پر نقد و نظر کرنا صرف اس وجہ سے ہے کہ اپنے اکابر و مشائخ کرام دیگر خاندانوں پر مصروف عمل ہیں۔ جب تک وہ فارغ نہیں ہوتے، تو ہم اس وقت تک ان حملہ آور اصحاب کو

مصروف رکھیں، اس لیے کہ وہ اپنی قوت اور کثرت پر مغرور ہیں۔ ہم کہتے ہیں: جناب!

أبا خراشة! أما أنت ذا نفر

فإن قومي لم تأكلهم الضبع

امید ہے وہ کچھ غور فرمائیں گے۔ اگر سلفی موقف بلکہ مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ہم سے بلا قصد و ارادہ کچھ غلطی ہوگئی ہو، تو مشائخ کرام اور اکابر سے توقع ہے کہ وہ ہماری اصلاح ضرور فرمادیں گے۔  
إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله العظيم۔

اظہار تشکر

اس کتاب میں معاونت کرنے والے احباب کی فہرست طویل ہے۔ چند ان احباب کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے، جنہوں نے قدم قدم پر ساتھ دیا۔ ان میں سرفہرست والدین کریمین ہیں جنہوں نے مجھے مشکل ترین حالات میں دنیوی تعلیم دلائی اور پھر دینی تعلیم کے لیے وقف کیا۔ پھر وہ زندگی بھر اسی راستے پر میرے ساتھ معاونت کرتے رہے۔ دوسرے نمبر پر اپنی حبیبہ اور رفیقہ حیات کا نام آتا ہے، جنہوں نے مجھے گھر کے جملہ فرائض و پریشانیوں سے فارغ کیے رکھا، اور پھر اس کام کے بارے میں مسلسل باز پرس کرتی رہیں۔ بعض اوقات تو میرے خارجی معمولات پر پابندی بھی عائد کر دی، اور اس کام کا بڑا حصہ مکمل کروایا۔ کتاب میں حبیبہ کا حصہ راقم الحروف سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی اس 'پر لطف سختی' کو قبول فرمائے۔ اسی طرح اپنی اولاد عانتہ صدیقہ، محمد حسین، محمد طلحہ اور محمد جنید کے تعاون کا بھی شکر گزار ہوں، جنہوں نے اس کام کے دوران یکسوئی عطا کی۔ خصوصاً حافظ محمد طلحہ کا جس نے وقت بے وقت الماریوں اور کارٹونوں سے میرے لیے مطلوبہ کتابیں تلاش کیں۔ اللہ تعالیٰ اسے علم نافع اور عمل صالح سے مزین فرمائے۔ جناب حافظ صلاح الدین یوسف صاحب کا ممنون ہوں کہ انہوں نے اپنی گون ناگوں مصروفیات کے باوجود کتاب کے ایک حصے پر بالاستیعاب نظر ڈالی، بعض غلطیوں کی نشان دہی کی اور مفید مشوروں سے نوازا۔ مولانا مفتی عبدالولی حقانی صاحب کا بھی تہہ دل سے ممنون ہوں کہ انہوں نے کتاب پر نظر ثانی کی اور بعض مفید مشورے دیے۔ کمپوزنگ کے سلسلے میں جناب زبیر فاروق صاحب نے بہت زیادہ تعاون فرمایا۔ اللہ تعالیٰ اسے شرف قبولیت بخشے۔ کتاب کی تصحیح و ترتیب میں جناب مولانا گل زاہد شیرپاؤ صاحب نے اختلاف نظر اور بعض مقامات پر اپنے تحفظ کے اظہار کے باوجود بہت تعاون کیا۔ ان کے بغیر اس کتاب کی طباعت اگر ناممکن نہ تھی، تو مشکل ضرور تھی۔ انہوں نے بعض مقامات پر اصلاح کی بھی مفید تجاویز پیش کیں اور کتاب

کے نام میں لفظ 'علمی' کا اضافہ کیا۔ اللہ تعالیٰ ان پر اور ان کے اہل و عیال پر اپنی برکتیں نازل فرمائے۔ جناب مولانا آیاز عمر صاحب نے ہمیشہ کی طرح محبتوں سے نوازا۔ اللہ تعالیٰ ان کے جملہ اہل و عیال کو رحمت و برکت سے نوازے۔

جناب ظفر صاحب کی محبت کا ہمیشہ کی طرح مقروض ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی اشاعت کا ذمہ اپنے سر لیا۔ اللہ تعالیٰ ان کو مع اہل و عیال حیات سے محفوظ اور آفات سے محفوظ رکھے۔

جناب مولانا سید قطب اور ان کے ادارے جامعہ مرکز علوم اسلامیہ منصورہ لاہور کا ممنون ہوں جنہوں نے مجھے طویل باعزت سکونت کی اجازت مرحمت فرمائی۔ اور اس جامعہ کے تمام اساتذہ کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے ہمیشہ کی طرح اپنی محبتیں مجھ پر نچھاور کی ہیں۔ آخر میں مولانا شجاع الرحمن چترالی صاحب، مولانا عبدالرزاق صاحب، جناب خالد احمد چترالی، جناب سجاد علی اور جناب علی میاں کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ اگرچہ ان کی خدمت اور حسن سلوک کا بدلہ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی دے سکتا ہے، اور حقیقت میں امیدور جا کا ملجا و ماؤی بھی وہی ہے۔

والسلام  
فقیر واصل واسطی  
۱۷ جمادی الثانی۱۴۳۸ھ  
۱۷ مارچ ۲۰۱۷ء  
لاہور

## عرض مصنف

یہ عنوان ڈاکٹر صاحب کی کتاب سے لیا گیا ہے۔ ہم عنوانات کچھ نئے قائم کریں گے، اور کچھ وہی لیں گے جو جناب ڈاکٹر صاحب نے قائم کیے ہیں، اور اسی عنوان کے تحت پھر اس بحث کا جائزہ لیں گے۔

### باعث تصنیف محترم

ڈاکٹر صاحب رقمطراز ہیں:

اس کتاب کو لکھنے کی یہ سبیل بنی کہ ہمارے دارالافتاء و تحقیق کے ایک ساتھی مولوی عبدالرحمن نذر سلمہ جو حدیث و افتاء دونوں میں تخصص کر چکے تھے اور جن کو عقائد کے مضمون سے خصوصی دلچسپی تھی ان کے ذمے میں نے یہ کام لگایا کہ وہ سلفیوں کے عقائد کی تحقیق کریں اور ان کے بارے میں ایک مقالہ لکھیں۔ انہوں نے بڑی دلچسپی اور لگن سے متعلقہ کتابیں جمع کیں جو بازار سے دستیاب ہو سکیں وہ خریدیں اور کچھ کتابیں انٹرنیٹ سے حاصل کیں، لیکن بعض وجوہ سے ان کو اس موضوع پر لکھنے کا حوصلہ نہ ہوا۔ چند مرتبہ حوصلہ دلایا بھی، لیکن نقدیر سے کام آگے نہ بڑھا۔ مولوی عبدالرحمن صاحب مجھے بتاتے کہ سلفیوں کے عقائد اس طرح سے ہیں، لیکن چونکہ سلفیوں کے عقائد کے بارے میں خود میرا علم بھی مبہم تھا، اس لیے بات سمجھ میں نہ آئی کہ ہمارے یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کے اور سلفیوں کے درمیان فرق کس اعتبار سے ہے؟ اسی دوران ابن تیمیہؒ کی کتاب 'عقیدہ واسطیہ' پر ایک سعودی عالم شیخ ابن شمیم رحمہ اللہ کی شرح پڑھنے کو ملی۔ انہوں نے ہر بات کو اتنی وضاحت سے لکھا تھا کہ وہ پڑھ کر ساری بات سمجھ آ گئی۔ پھر انہی دنوں سعودیہ میں رہنے والے ایک نوجوان عالم محمد اسامہ سلمہ سے ملاقاتیں ہوئیں۔ اس موضوع پر ان سے بھی استفادہ کیا۔ انہوں نے محمود شتی کی کتاب 'اثبات الحمد للہ بطور ہدیہ عنایت فرمائی۔ مردان کے ایک عالم مولانا سجاد مجاہدی مدظلہ نے اس موضوع پر اپنے دو مقالے دیے، اور امام رازیؒ کی مشہور کتاب 'أُساس التقديس' عطا فرمائی۔ کچھ عرصہ کے بعد علامہ ابن القیمؒ کے قصیدہ نونیہ پر علامہ ابن شمیمؒ کی چار جلدوں میں چھپی ہوئی شرح ملی۔ صفہ ٹرسٹ کے مولوی عابد صاحب اور جناب عرفان صاحب سے ابوزہرہ رحمہ اللہ کی کتاب

’حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ‘ کا ترجمہ ملا۔ جس پر مشہور غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کے قیمتی حواشی تھے۔ ان کتابوں کے مطالعہ سے داعیہ پیدا ہوا کہ اس کام کو میں خود شروع کروں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ کام اب مکمل ہوا۔ (۱)

## تجزیہ و تحلیل

اس طویل اقتباس سے کچھ باتیں صاف صاف ظاہر ہوتی ہیں جن کا ذکر فائدے سے خالی نہیں ہوگا۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ مولوی عبدالرحمن نذر صاحب سے سلفیوں کے عقائد پر مقالہ لکھنے کی فرمائش جناب ڈاکٹر صاحب نے کی تھی۔ نذر صاحب مستقص فی الحدیث والفقہ تھے۔ ان کو عقائد سے دلچسپی بھی تھی مگر وہ یہ کام بہر حال نہ کر سکے۔ جب وہ ’مستقص فی العقائد‘ نہ تھے تو پھر یہ بالکل بدیہی سی بات ہے کہ وہ اس مقالہ سے صراحۃً معذرت کرتے یا پھر سستی و پہلو تہی کرتے، اور پھر انہوں نے وہی کچھ کیا جو ان کو کرنا چاہیے تھا اور اس کام میں وہ معذور بھی ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے کلام سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ عقائد پر لکھنے کے لیے ’مستقص‘ ہونا کوئی لازم نہیں ہے، اسی لیے تو انہوں نے غیر مستقص فی العقائد شخص سے عقائد پر لکھنے کا مطالبہ کیا اور حوصلہ بھی دلاتے رہے، مگر کام نہ بن سکا۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو کتابیں نذر صاحب نے بازار سے خریدیں اور جو کتابیں انٹرنیٹ سے حاصل کیں وہ کتابیں کدھر گئیں؟ جبکہ ڈاکٹر صاحب تو خود کتابوں کی تلاش میں نکلے تھے۔ اس کتاب میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ تو چند ہی کتابیں ہیں۔ آخر ان کتابوں سے ڈاکٹر صاحب نے استفادہ کیوں نہیں کیا؟ حالانکہ ان کتابوں سے ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب ’علمی‘ بھی بن سکتی تھی۔ ممکن ہے ڈاکٹر صاحب اور ان میں شکر رنجی پیدا ہوگئی ہو، یا ڈاکٹر صاحب نے بزبان حال

وقت فرصت ہے کہاں؟ کام ابھی باقی ہے

کہا ہو۔ خیر جو بھی صورت ہو، مگر ان کتابوں سے استفادہ بہر حال نہ ہو سکا، اور ہم جیسے فقیروں کی قسمت میں محرومی ہی تھی۔

۳۔ تیسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب جو نذر صاحب کو بار بار ترغیب دلاتے رہے کہ سلفیوں کے عقائد پر مقالہ لکھیں، خود ان کا علم بھی اس بارے میں محدود بلکہ ’مبہم‘ تھا۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھتے تھے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ اور سلفیوں کا فرق کس اعتبار سے ہے؟

۱۔ سلفی عقائد اور آیات و فتاویٰ، ص ۵، ۶

اگرچہ نذر صاحب کا ہے بگا ہے کچھ مسائل ان کے گوش گزار کرتے رہے، مگر ان کے پلے کچھ نہ پڑا۔ جن لوگوں کی یہ علمی حالت ہو، پھر بھی وہ 'سلفی عقائد' کا جائزہ لینے کے لیے کتاب لکھنے بیٹھ جائیں، اس پر من لایحسن معرفة الفقه فقد صنف فيه تصنيفاً کے علاوہ کیا تبصرہ کیا جاسکتا ہے؟

۴- چوتھی بات یہ ہے کہ ان مذکورہ پانچ چھ کتابوں کو سرسری پڑھ کر 'سلفی عقائد' پر نقد کے لیے بیٹھ جانا ایک ایسے عالم سے جو صاحب تصانیف ہو، جس کی شہرت پورے حلقہ دیوبند میں ہو، کسی طرح مناسب حال نہیں ہے اور پھر یہ کتابیں عصر حاضر کے علماء کی ہیں۔

مناسب یہ تھا کہ امام احمدؒ، ابونصر سجزیؒ، ابواسامیٰ ہرویؒ، ابن ابی حاتمؒ، ابوالحسن آجریؒ، ابوبکر خلیلؒ، ابوعبیدؒ، ابوالقاسم لاکائیؒ، ابن بطرحمہم اللہ وغیرہم کی تصانیف کا تفصیلی مطالعہ کیا جاتا، تو پھر اس نقد و تبصرہ کا ایک خاص مقام ہوتا۔

ڈاکٹر صاحب کو اعتراف ہے کہ سلفیوں کا عقیدہ ابن حامدؒ، ابویعلیٰ اور زانغویؒ وغیرہم کے دور میں پیدا ہوا، جیسا کہ آگے آجائے گا، تو پھر وہاں سے ہی شروع کرنا چاہیے تھا۔ ان علماء کی بعض کتابیں اب مارکیٹ میں آگئی ہیں۔

۵- پانچویں بات یہ ہے کہ ایک نوجوان عالم محمد اسامہ جنہوں نے ڈاکٹر صاحب کو اثبات الہدٰی کتاب عنایت کی، ان سے بھی ڈاکٹر صاحب نے استفادہ کیا۔ کیا وہ متمصّص فی العقیدۃ السلفیۃ تھے؟ اس بات کی وضاحت ڈاکٹر صاحب نے نہیں کی۔ اگر وہ متمصّص فی العقیدہ ہوتے تو ڈاکٹر صاحب ضرور بالضرور اس کی وضاحت کرتے، مگر تعجب اس بات پر ہے کہ ڈاکٹر صاحب مولوی عبدالرحمن نذر کی وہ باتیں جو وہ عقائد سلفیہ کے بارے میں بتا رہے تھے نہ سمجھ سکے، تو پھر شیخ اسامہ (اگر متمصّص ہوں) سے کس طرح اور کتنا استفادہ انہوں نے کیا ہوگا؟

۶- چھٹی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب میں بقول ان کے ان کتابوں کے مطالعے سے، کتاب لکھنے کا داعیہ پیدا ہوا، حالانکہ انہوں نے اس سے پہلے سلفیوں کے بارے میں نذر صاحب سے کتاب لکھوانے کا ارادہ کیا تھا۔ اگر بات ایسی تھی تو انہوں نے غیر متمصّص فی العقائد مولوی سے کیوں بار بار تقاضائے تصنیف کیا؟ پہلے چاہا کہ کسی شاگرد کو قربانی کا بکرا بنائے، مگر جب وہ بھیٹ نہ چڑھا، تو خود مجبور ہو گئے، کیونکہ مقصود تو سلفیوں کو بدنام کرنا تھا۔ مگر جب شاگردوں سے یہ کام نہ بن پڑا، تو ڈاکٹر صاحب خود اس فریضہ کو ادا کرنے بیٹھ گئے۔

## اشاعرہ و ماتریدیہ کا باہمی تعلق

### مضمون کا تعارف

ڈاکٹر صاحب اس عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

سب کو معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقے پر چلنے والوں کو اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں، اور یہی اہل حق ہیں۔ اہل سنت والجماعت میں بہت سے مجتہد اور امام گزرے ہیں۔ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد عقائد اور اصول میں دو حضرات مقتدا بنے، یعنی حنفیوں میں امام ابو منصور ماتریدی اور شافعیوں اور دیگر حضرات میں امام ابوالحسن اشعری رحمہما اللہ اور ان کی طرف نسبت سے حنفی ماتریدی اور دوسرے اشعری کہلائے۔ یہ سب لوگ اہل سنت تھے اور ہیں۔ اور ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے اور احترام کی نظر سے دیکھتے تھے، اور اب تک ایسے ہی ہے۔ ان کے مابین جو اختلاف تھے وہ جزوی سے تھے جن سے کوئی بڑایا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔ (۱)

درج بالا مضمون سے دو باتیں صاف صاف معلوم ہوتی ہیں:

- ۱- ایک یہ کہ وہ دونوں یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے۔
- ۲- دوسرے یہ کہ ان کے درمیان جو اختلاف تھے وہ جزوی سے تھے، جن کا بڑایا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔

### محترم کی بے خبری

ہم بالترتیب ان دو باتوں کی وضاحت کرتے ہیں، مگر اس سے پہلے یہ بات سمجھنے کی ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ابوالحسن اشعری کو شافعیوں کا امام قرار دیا، مگر ان کا مطالعہ چونکہ عقائد میں محدود ہے، اس لیے ان کو اپنے بڑوں کی عبارات کا پتہ نہیں چلا۔ ان کے 'امام العصر جرجسی' نے لکھا ہے کہ ابوالحسن اشعری کے بارے میں درست بات یہی ہے کہ وہ حنفی تھے۔

والحق أنه نشأ على مذهب أبي حنيفة كما ذكره إمام مسعود بن شيبة في

- غل عقائد اور آیات متشابہات، ص ۷

کتاب التعلیم و عوّل علیہ الحافظ عبدالقادر القرشی والمقریزی و جماعۃ۔ (۱)  
حالانکہ انہوں نے خود اپنی تصنیف ’الابانۃ‘ میں تصریح کی ہے کہ وہ امام احمد کے مذہب پر ہیں۔ مسعود بن شیبہ کوئی امام نہیں بلکہ مجہول شخص ہے۔ جس کی وضاحت ہم آگے کریں گے، ان شاء اللہ۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ شاعرہ و ماترید یہ کا ایک دوسرے کو اہل حق سمجھنا ’استثناء فی الایمان‘ کی بحث سے واضح ہو جائے گا۔ اگر ایک آدمی انا مؤمن ان شاء اللہ (میں مومن ہوں اگر اللہ نے چاہا) کہے تو محدثین اس کو درست سمجھتے ہیں، مگر احناف اس قول کو غلط بلکہ ناجائز کہتے ہیں۔ اس مسئلے کا ان مذاہب پر کیا اثر ہوا؟ اس کی وضاحت ایک عبارت سے ہو جائے گی۔ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

وقال الفضل لا يجوز بينه وبين من قال ”أنا مؤمن إن شاء الله“ لأنه كافر ومقتضاه منع نكاح الشافعية واختلف فيها هكذا قيل يجوز وقيل يتزوج بنتهم ولا يزوجه بنته وعلله في البزاية بقوله تنزيلا لهم منزلة اهل الكتاب۔ (۲)

امام فضل نے کہا ہے کہ اس عورت کے ساتھ اس کا نکاح صحیح نہیں ہے جو یہ کہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ اس لیے کہ یہ کہنے والا کافر ہے۔ اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ شوافع کے ساتھ حنفی کا نکاح صحیح نہیں ہو۔ اس مسئلے میں اسی طرح کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں جائز ہے، بعض دیگر علماء کہتے ہیں کہ شوافع کی بیٹیوں سے نکاح درست ہے، مگر ان کو اپنی بیٹی نکاح میں دینا جائز نہیں ہے۔ بزاز یہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ شوافع کو اہل کتاب کے مرتبہ میں رکھیں گے۔

ابن نجیم مصری نے اگرچہ اس قول کو غلط قرار دیا ہے۔ مگر امام فضل اور صاحب بزاز یہ بھی کم رتبہ لوگ نہیں ہیں۔ اس طرح کے سینکڑوں مسائل پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ کیسے ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے ہیں۔

آگے ہم نے اس تکفیری ہم کے کچھ گوشے کھول دیے ہیں، جس میں ماترید یہ اور شاعرہ کے درمیان جاری جنگ کا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو جائے گا۔ ان سب کو ذہن میں رکھ کر کیسے کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے ہیں؟!

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ”ماترید یہ اور شاعرہ کا اختلاف جزوی سا ہے“، حقیقت سے چشم پوشی کے مترادف ہے۔ ہم اس بات کی وضاحت بھی ایک ہی مسئلے سے کرتے ہیں۔ اگر



ضرورت پڑی تو بہت سارے مسائل اور بھی پیش کریں گے۔ 'دلیل نقلی' مفید یقین ہے یا نہیں؟ مآثر یہ اسے قرائن کے انضمام سے مفید یقین مانتے ہیں علامہ بیاضی لکھتے ہیں:

الأولى أن الدليل النقلی يفيد البقین فی المعتقدات عند التوارد علی معنی واحد بالعبارات والطرق المتعددة والقرائن المنضمت۔ (۱)  
پہلا مسئلہ یہ ہے کہ دلیل نقلی جب مختلف عبارات اور طرق سے وارد ہو، اور قرائن بھی اس کے ساتھ ضم ہو جائیں، تو وہ مفید یقین ہے۔

اور آپ کے 'امام العصر جرجی' نے بھی لکھا کہ متقدمین کا یہی مسلک ہے۔ بلکہ کہا ہے کہ جو اشاعرہ کی طرف اس قول یعنی دلیل نقلی مفید یقین نہیں ہے، کو منسوب کرتا ہے، وہ متساہل ہے اور سخت غلطی میں مبتلا ہے۔  
ومن يقول هذا يكون بعيدا عن القول بأن الدليل السمعي لا يفيد البقین  
فيكون من عزا المسئلة إلى الأشعرية مطلقا متساهل بل غالط غلطاً غير مستساغ۔ (۲)

### جمہور اشاعرہ کا مذہب

ہمارے پاس اس وقت گنجائش نہیں ہے۔ ورنہ درحقیقت متساہل خود امام العصر جرجی ہے۔ اشاعرہ کے محققین نہیں، کیونکہ صاحب البیت ادریٰ بما فیہ ہوتا ہے۔ علامہ آمدی نے دلیل سمعی کے بارے میں اختلاف کا تذکرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ حشویہ اس کو مفید یقین مانتے ہیں، اور دیگر لوگ اسے یقین کا افادہ کرنے والا نہیں مانتے، اس لیے کہ یہ امور ظنیہ پر موقوف ہیں، اور جو چیز امر ظنی پر موقوف ہو وہ خود بھی ظنی ہوتی ہے۔

وأما أن الدليل السمعي هل يفيد البقین أم لا فقد اختلف فیہ، فذهب الحشوية إلى انه مفيد للبقین حتی بالغوا وقالوا لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة وذهب آخرون إلى أنه غير مفيد للبقین لأنه موقوف علی أمور ظنية وما يتوقف علی الأمر الظنی فظنی۔ (۳)  
اور شریف جرجائی لکھتے ہیں:

الدلائل النقلية هل تفيد البقین؟ قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرہ لتوقفه علی العلم بالوضع والإرادة والأول إنما يثبت بنقل اللغة

والنحو والصرف وأصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالأقيسة وكلاهما ظنيان۔ (۱)

دلائل نقلی مفید یقین ہے یا نہیں؟ معتزلہ اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ مفید یقین نہیں ہے، کیونکہ یہ علم بالوضع اور ارادہ پر موقوف ہے، پھر علم بالوضع لغت، نحو اور صرف کے نقل سے ثابت ہوتا ہے۔ اور پھر ان کے اصول روایت آحاد سے ثابت ہیں اور فروع قیاس سے ثابت ہیں اور یہ دونوں ظنی ہے۔ اور شرح مقاصد میں ہے:

ولا خفاء في إفادة النقل الظن وأما إفادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والإرادة وذلك بعصمة رواية العربية وعدم وجود النقل والاشتراك والمجاز والإضمار والمعارض من العقل إذ لا بدله من تأويل النقل لأنه فرع العقل۔ (۲)

اس کا ترجمہ اوپر موافق کی عبارت کے ضمن میں گزر گیا ہے۔ حاصل اس عبارت کا بھی وہی ہے۔ عبدالعزیز فرہارویؒ نے بھی لکھا:

حكى عن جمهور الأشاعرة أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين لأنه يتوقف أولاً على العلم بمعاني الألفاظ والتركيبات في اللغة العربية وهي منقولة بالآحاد من نحو الأصمعي وسيبويه وعصمة روايتها غير معلومة وثانياً على إرادة المخبر هذه المعاني وهذا يعلم بنفي التحوز والنقل والاشتراك وتخصيص العام وثالثاً على عدم النسخ ورابعاً على عدم المعارض العقلي فإن النص المعارض مأول۔ (۳)

جمہور اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ دلیل نقلی مفید یقین نہیں ہے، اس لیے کہ یہ چار چیزوں پر موقوف ہے۔ اولاً یہ لغت عربی میں الفاظ اور ترکیب کے معانی کے علم پر موقوف ہے، اور یہ بطور آحاد منقول ہیں۔ اصمعی اور سیبویہ جیسے لوگوں نے اسے روایت کیا ہے۔ مگر ان راویوں کی عصمت ثابت نہیں ہے۔ ثانیاً یہ اس بات پر موقوف کہ مخبر اور متکلم نے ان معانی کا ارادہ کیا ہو، یہ بات مجاز، نقل، اشتراک اور عام کی تخصیص کی نفی سے معلوم ہو جاتی ہے ثالثاً یہ نسخ کے نہ ہونے پر موقوف ہے۔ رابعاً یہ معارض عقلی کے نہ ہونے پر موقوف ہے، کیونکہ جس نص کے ساتھ عقل معارض ہو، اس کی تاویل کی جائے گی۔

اگر خوف طوالت نہ ہوتا تو ہم بعض اور عبارات بھی پیش خدمت کر دیتے، مگر وہ پھر سہی، یہاں یہ بات

قابل ذکر ہے کہ جن جن علماء نے اس فکر سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے اس قول کو بہر حال جمہور اشاعرہ کا قول قرار دے کر اختلاف کیا ہے، مگر امام العصر جرکسی نے اسے جمہور اشاعرہ کا قول قرار دینے سے اختلاف کیا ہے۔ لیکن اس نے جو وجوہات اس بات کی ذکر کی ہیں، وہ سب فی الحقیقت ان کے خلاف حجت ہیں۔ مگر اس بحث کو ہم دوسرے عنوان پر موقوف رکھتے ہیں۔ مآثر یہ کہ امام العصر جرکسی نے لکھا:

ولیس لهذا القول أي صلة بأي إمام من أئمة أهل الحق وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يهدم به الدين ويتخذ معولاً بأيدي المشككين - (۱)

اس قول کا ائمہ اہل حق میں سے کسی کے ساتھ کوئی تعلق و نسبت نہیں ہے، اور یہ ان ائمہ سے بعید ہے کہ وہ ایک ایسا قانون بنائیں، جس سے دین کو ڈھایا جاسکے، اور اہل تشکیک کے ہاتھوں میں کدال بن کر رہے۔ ہم کہتے ہیں کہ امام العصر جرکسی بہت دور کی کوڑی لے کر آئے ہیں۔ مذاہب میں بہت سارے اقوال ایسے ہوتے ہیں جن کا ائمہ مذاہب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا، یا ائمہ نے ان سے رجوع کیا ہوا ہوتا ہے۔ خود مذاہب اشاعرہ کا یہی حال ہے۔

ابوالحسن اشعریؒ نے اپنی آخری کتاب 'الابانہ' میں جو کچھ لکھا ہے اشاعرہ کا اس کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ جس مذاہب سے اس نے رجوع کیا ہے، اشاعرہ اس کے ساتھ چپے چپے ہوئے ہیں۔ مقصود ادھر یہ ہے کہ وہ 'اصل' جس سے دین کو ڈھایا جاتا ہے۔ (أصلاً يهدم به الدين) جمہور اشاعرہ کا مذاہب ہے۔ (ہم نے اوپر اشاعرہ کے اساطین اور معتبر کتابوں سے یہ مذاہب نقل کیا)۔ مآثر یہ کہ اس سے اختلاف ہے، تو کیا یہ جزوی اختلاف ہے؟ امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب ہم جیسے فقیروں کو اپنے افکار عالیہ سے استفادہ کا موقع فراہم کرنے میں بخل سے کام نہیں لیں گے۔

### جہمی دین کا نقشہ

ویسے اگر ان دو اصول کو ملائیں یعنی (۱) دلیل نقلی مفید یقین نہیں ہے۔ (۲) اور خبر واحد اعتقادات میں حجت نہیں ہے، اس سے دین کا جو نقشہ سامنے آئے گا، وہ بعینہ وہی ہوگا جو جناب فخر الدین رازئیؒ نے پیش کیا ہے۔ قرآن مجید کی آیت ہدی للمتقین کی تفسیر کرتے ہوئے تیسرا سوال انہوں نے یہ قائم کیا کہ ہر وہ چیز جس کی صحت پر قرآن مجید کے حجت ہونے کی صحت موقوف ہو قرآن پاک اس میں ہدایت نہیں ہے۔ تب تو یہ محال ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کی ذات کی معرفت میں اور صفات میں اور نبوت میں حجت ہو، حالانکہ اس میں شک نہیں ہے کہ یہی مباحث اشرف المباحث ہیں۔ اور جب قرآن مجید ان اعتقادات میں حجت نہیں ہے، تو

پھر اللہ تعالیٰ نے اسے کیسے مطلقاً حجت بتایا ہے؟

پھر اس سوال کا جواب یہ دیا کہ قرآن مجید کو ہدیٰ بنانے کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ ہر چیز میں ہدایت ہو، بلکہ یہ کافی ہے کہ بعض چیزوں میں ہدایت ہو، جیسا کہ احکام کی وضاحت میں ہدایت ہو، یا عقول میں جو مسائل ثابت ہوں، ان کی تاکید میں ہدایت ہو، ان کی عبارت یہ ہے:

کل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه  
فإذن استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وفي  
معرفة النبوة ولا شك أن هذه المطالب أشرف المطالب فإذا لم يكن القرآن  
هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الإطلاق؟ الجواب ليس من شرط  
كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء، بل يكفي فيه أن يكون هدى في  
بعض الأشياء وذلك بأن يكون في تعريف الشرائع أو يكون هدى في تأكيد  
ما في العقول۔ (۱)

ہم آگے ان شاء اللہ اس بات کی وضاحت کریں گے کہ اشاعرہ عقائد میں قرآن و سنت کو حجت نہیں مانتے، اس میں کوئی قابل تعجب بات بھی نہیں ہے، اگر ان اساطین کا قرآن و سنت سے یہ رویہ ہے تو جو لوگ ان کے اعتقادات سے شناسائی رکھتے ہیں، ان کے لیے یہ باتیں بہت معمولی ہیں۔

### ڈاکٹر صاحب سے چند سوالات

اب ہم غالباً حق بجانب ہوں گے کہ ڈاکٹر صاحب سے سوال کریں کہ حضرت! کیا ماترید یہ کا بھی یہی عقیدہ ہے، جو اشاعرہ کا ہے؟ اگر ہے تو کیا قرآن و سنت کو عقائد میں ساقط الاعتبار قرار دینے والا گروہ بھی اہل سنت والجماعت ہے؟ اور اگر نہیں تو پھر کیا اشاعرہ کے ساتھ آپ کا اختلاف جزوی ہے؟ اور اگر آپ اشعری ہیں تو کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف عملی احکام ہی کے لیے قرآن لائے تھے؟ اگر جواب اثبات میں ہے، تو پھر قرآن میں عملی احکام ہیں کتنے؟ اور کئی دور میں کون سے عملی احکام پر قرآن مجید نے شرکین کے ساتھ نزاع کیا؟ اور کیا باعث نزاع صرف عملی احکام تھے؟ اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں، جن کا اشاعرہ اور ان کے دلاء پر جواب دینا لازم ہے۔ اور اگر آپ ماتریدی ہیں، تو پھر اس اختلاف کو جزوی ثابت کر کے دکھائیں، دیدہ باید۔

## تقلید او اہل حدیث

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں۔

موجودہ زمانے میں سلفی اور اہل حدیث کے نام سے کچھ گروہ سامنے آئے ہیں۔ یہ اسلاف یعنی صحابہؓ و تابعینؓ اور تبع تابعینؓ کی نسبت سے اپنے آپ کو سلفی کہتے ہیں، سلفی زیادہ تر سعودی عرب اور کچھ ملحقہ ریاستوں میں ہیں، اہل حدیث یعنی غیر مقلد برصغیر میں ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے، اور یہ کہ وہ خود حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ (۱)

تجزیہ و تحلیل

ڈاکٹر صاحب نے اس شہ پارہ میں جو کچھ فرمایا ہے ہم اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

لوگ خصوصاً متعصب لوگ ہمیشہ سے اپنے مخالف پر ہر طرح کے الزامات لگاتے ہیں، پھر حوالہ دینے کی بھی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ اس روش کی وجہ خوف خدا سے ان کے دل کا خالی ہونا ہے۔ ان کو شاید اس بات کا احساس نہیں کہ ایک دن حساب و کتاب کا بھی آنے والا ہے، جس میں ہر ہر لفظ کا حساب دینا ہوگا۔ پھر کوئی عذر لنگ مقبول نہیں ہوگا۔ دنیا والوں کا واہ کہنا آخری کامیابی نہیں ہے۔ اہل حدیث لوگ ہر تقلید کو شرک نہیں کہتے، بلکہ اس کی بعض صورتوں کو شرک سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہم ذیل میں اپنے اکابر کی چند عبارات پیش کرتے ہیں، اور احباب سے یہی توقع رکھتے ہیں کہ وہ غور و تأمل سے اس پر نظر فرمائیں گے۔

تقلید اور نواب قنوجیؒ

ہندوستان میں شاید کوئی صاحب علم آدمی ایسا بھی ہو، جو نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ کے نام اور کام سے ناواقف ہو۔ وہ تقلید شخصی کے بارے میں فرماتے ہیں:

البتہ عامی اور مقلد جاہل جو قرآن و سنت کے دلائل نہ جاننے کی وجہ سے کتاب و سنت پر براہ راست

عمل نہیں کر سکتا اور کتب فقہ سے بھی منتفع نہیں ہو سکتا، اس کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں کہ وہ مسائل میں قول غیر کو قبول کر لے۔ یاد رہے کہ محقق علماء نے اگر چہ ایسے انسان کے لیے اس کی جہالت کی وجہ سے تقلید کو جائز قرار دیا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ کسی خاص مذہب کی اس انداز میں تقلید نہ شروع کر دے، کہ دوسرے مذاہب سے وابستہ علماء کی بات کو غلط سمجھے۔ تقلید شخصی کے وجوب پر قوی یا ضعیف کوئی دلیل نہیں ہے۔ لیکن یہ بات ہر زمانہ میں ہر جاہل کو میسر آ سکتی ہے کہ وہ کسی عالم سے کہے کہ آپ اس مسئلہ میں کتاب و سنت یا آثار صحابہؓ کی روشنی میں میری راہنمائی فرمائیں۔ لہذا اسے خواہ مخواہ اختلاف و شبہات میں پڑنے اور یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں کہ اس مسئلے میں مجھے فلاں امام کا فتویٰ بتادیں۔ (۱)

خط کشیدہ الفاظ کا غور سے مطالعہ کرنا چاہیے۔

### تقلید اور شیخ الکلؒ

شیخ الکل فی الکل جناب محمد زبیر حسین رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی بے مثال کتاب میں فرماتے ہیں:

باقی رہی تقلید وقت لا علمی، سو یہ چار قسم ہے۔ (۱) قسم اول واجب ہے، اور وہ مطلق تقلید ہے کسی مجتہد کی اہل سنت سے لا علمی التعین جس کو مولانا شاہ ولی اللہ نے ’عقد الجید‘ میں کہا ہے کہ یہ تقلید واجب اور صحیح ہے باتفاق امت۔ اور اس کی علامت یہ لکھی ہے کہ عمل مقلد ساتھ قول مجتہد کے اس طرح پر ہو، جیسے شرط کی ہوتی ہے کہ وہ اگر قول موافق سنت کے ہو، تو عمل کیا جاؤں گا۔ تو جب معلوم ہو کہ مخالف ہے سنت کا، تو اس کو پھینک دوں گا۔ (۲) قسم ثانی مباح ہے، اور وہ تقلید مذہب معین کی ہے، بشرطیکہ مقلد اس تعین کو امر شرعی نہ سمجھے، بلکہ اس نظر سے تعین کرے کہ جبکہ امر اللہ تعالیٰ کا واسطے اتباع اہل ذکر کے عموماً صادر ہوا ہے، تو جس ایک مجتہد کا اتباع کریں گے اسی کی اتباع کے عہدہ تکلیف سے فارغ ہو جائیں گے، اور اس میں سہولت بھی پائی جاتی ہے۔ اور علامت اس تقلید کی یہ ہے کہ اگر دوسرے مذہب کے کسی مسئلہ پر عمل کر سکے، تو اس سے انکار نہ کرے، کسی شخصی عمل کرنے والے کو برا نہ جانے اور ملامت اور نکیر نہ کرے۔ (۳) قسم ثالث حرام و بدعت ہے، اور وہ تقلید ہے بطور تعین کے بزعیم و وجوب برخلاف قسم ثانی کے۔ (۴) قسم رابع شرک ہے اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لا علمی کے ایک مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا، پھر اس کو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض

مخالف مذہب اس مجتہد کے مثلاً معلوم ہوگئی، تو وہ مقلد بدستوا ویزان عذرات کے جن سے سابقاً بخوبی جواب دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہیں کرتا، یا اس میں بدون سبب کے تاویل و تحریف کر کے اس حدیث کو طرف قول امام کے لے جاتا ہے۔ غرض کہ وہ مقلد مذہب اپنے امام کو نہیں چھوڑتا ملخصاً ۱۔

۲۔ معیار الحق، ص ۸۰

## تقلید اور شیخ المشائخ

ہمارے شیخ المشائخ جناب حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

جس تقلید کی اہل حدیث مذمت کرتے ہیں اور اس کو حرام کہتے ہیں، ان کے ادلہ کو اگر دیکھا جائے تو ایسی تقلید کی حرمت و مذمت کا محققین حنفیہ بھی اقرار کرتے ہیں، اور جس تقلید کو حنفیہ واجب کہتے ہیں، اس کے ادلہ کو اگر دیکھا جائے، تو ایسی تقلید سے اہل حدیث کو بھی مفر نہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ دین میں تین قسم کی تقلید حرام ہے۔ (۱) استحسان تربیت کی وجہ سے تقلید آبا پر اکتفا کرنا، اور قوت فکر اور دلیل کی طرف رجوع نہ کرنا یعنی قرآن و سنت سے اعراض اور جدی طریق پر جمود۔ (۲) ایسے شخص کی تقلید کرنا جو قابل اتباع نہیں۔ (۳) قیام حجت کے بعد بھی سابق طریق پر اڑے رہنا۔ پھر آگے جا کر لکھتے ہیں۔

جب مکلف خود مسئلہ کی تحقیق نہ کر سکے، اور اس کو تفصیل معلوم نہ ہو، تو اس صورت میں بعض دفعہ تقلید جائز اور بعض دفعہ واجب ہوتی ہے۔ مگر جو لوگ تقلید کی مطلق مذمت کرتے ہیں، وہ اس صورت کو تقلید نہیں کہتے، اور جو لوگ جائز یا واجب کہتے ہیں وہ اس کو تقلید کی قسم قرار دیتے ہیں۔ (۱)

اب جب تین بڑے مشائخ اور بزرگوں کی عبارتوں سے یہ ثابت ہو گیا کہ اہل حدیث ہر تقلید شخصی کو شرک اور ہر تقلید کو حرام نہیں کہتے تو ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ لکھنا ”کہ اہل حدیث کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے“ ان پر افترا محض ہے۔ جس پر کم از کم استغفار کا اور ضرور کرنا چاہیے۔ ایسا نہ ہو کہ روز قیامت باعث شرمندگی بن جائے۔

## دوسروں کو بدعتی قرار دینے کے خوفناک نتائج

شہ پارہٴ محترم

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے لکھا:

ہمارا خیال تھا کہ سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہوں گے لیکن جب تحقیق کی تو یہ بات سامنے آئی کہ سلفی مائتیدیہ و اشاعرہ جو اہل سنت ہیں، ان کو بدعتی قرار دیتے ہیں، بلکہ بعض تو ان کو کافر قرار دیتے ہیں۔ یہ بڑی خوفناک بات ہے جس کے نتائج بھی ہولناک ہیں۔ (۱)

تجزیہ و تحلیل

ہم نے اس عبارت کو بار بار پڑھا، مگر اس کے درمیان ربط کو سمجھ نہ سکے۔ شاید محترم یہ کہنا چاہتے ہوں، کہ اگر وہ امام احمد کے مقلد ہوتے تو پھر مائیدیہ و اشاعرہ کو بدعتی قطعاً نہ کہتے۔ اگر یہی مراد ہو، تو ہم عرض کریں گے کہ خود امام احمد بن حنبلؒ سے بسند صحیح اہل الراۓ کی تھلیل ثابت ہے، فرماتے ہیں:

وأصحاب الراۓ هم مبتدعة ضلال، أعداء السنة والأثر، يرون الدين رأياً وقياساً واستحساناً۔ (۲)

اہل الراۓ بدعتی اور گمراہ ہیں۔ سنت اور حدیث کے دشمن ہیں۔ دین کو رائے، قیاس اور استحسان سمجھتے ہیں۔

جب امام مذہب کا یہ حال ہو، تو ان کے مقلدین پھر کیوں اس نام اور کام سے احتراز کریں گے؟ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ قول صرف امام احمد بن حنبلؒ کا نہیں ہے، بلکہ اس عقیدہ کی عبارت ہے، جو حرب کرمائی نے امام احمدؒ، اسحاق بن راہویہ، ابن الزبیر الحمیدی، سعید بن منصورؒ اور بعض دیگر علما سے نقل کیا ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ شاید ڈاکٹر صاحب نے حالت سکر میں یہ عبارت لکھی ہو، کیوں کہ اس سے پہلے ڈاکٹر صاحب نے لکھا تھا کہ ”اہل حدیث کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے“ تو جو لوگ تقلید شخصی کو شرک قرار دیتے ہوں، آخر وہ پھر امام احمد بن حنبلؒ کی تقلید شخصی کیوں کر کر سکتے ہیں؟ حسن ظن کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اس عبارت کو



حالت سکر کی تحریر قرار دیں۔

ہاں یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ اہل حدیث لوگوں نے تقلید شخصی کے شرک والے فقرے کو ڈاکٹر صاحب کی کتاب میں ان کو بدنام کرنے کے لیے شامل کیا ہو، بہر حال جو بھی وجہ ہو، اس عبارت سے چشم پوشی کرنا لازم ہے، مگر بات پھر بھی نہیں بنی، کیوں کہ تقلید تو فرعی مسئلہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے جن تین چار کتابوں کا نام بطور ماخذ لیا تھا، ان میں تو عقائد پر بحثیں ہیں۔ آخر اس بات کی تحقیق کہاں ہوئی کہ وہ احمد بن حنبلؒ کے مقلدین نہیں ہیں؟

شارح واسطیہ شیخ ابن عثیمینؒ اور ماتن ابن تیمیہؒ، ابن حامد، ابویعلیٰ، ابن الزاغونی، ابو محمد الدمشقیؒ تو یقیناً حنبلی ہیں۔ صرف مولانا عطاء اللہ حنیفؒ فروع میں حنبلی نہیں ہوں گے۔ عقائد میں تو یقیناً وہ بھی حنبلی ہیں۔ ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ عالم بالاکا باتیں ہماری سمجھ سے بالاتر ہیں، واللہ اعلم۔

### ’امام العصر‘ کی گستاخی

پھر ہم کہتے ہیں کہ محترم نے اہل حدیث کے متعلق تقلید شخصی کے شرک ہونے کی بات تو کہہ دی ہے، اگر اپنے گھر کی خبر لیتے تو اچھا ہوتا۔ صرف ڈاکٹر عمر کریم پٹوئی، امین صفدر اودکاڑوی، اور امام العصر جرسیؒ کی کتابوں کا جائزہ لیتے کہ وہ سلفیوں کے بارے میں کیا لکھتے ہیں، تو شاید یہ بات کبھی بھی نہ لکھتے۔ تفصیلی بحث آگے آئے گی، اس وقت صرف ایک عبارت پیش خدمت ہے۔ جمیہ کے ’امام العصر جرسیؒ‘ لکھتے ہیں:

فلا شک فی زیغہ و خروجہ و بعدہ عما یجوز فی اللہ و هذا مکشوف جدا  
فلا یمکن ستر مثل تلك المخازی بدعوی السلفیة والذین یدینون بہا ہم  
الذین نستنکر عقائدہم ونستخف أحلامہم ونذکر بأنہم نوابت حشویۃ۔ (۱)  
ہمیں ابن القیمؒ کی گمراہی اور حق سے بعد اور ان اصول سے خروج کے بارے میں کوئی شک نہیں جو  
اللہ تعالیٰ کی شان میں جائز ہیں اور یہ بہت واضح ہے۔ ان عیوب اور رسوائیوں کو ’سلفیت‘ کی چادر  
سے مخفی نہیں رکھا جاسکتا۔ جو لوگ اس طریق کار پر کاربند ہیں، ہم انہی کے عقائد کو منکر سمجھتے ہیں،  
انہی کو احمق اور بے وقوف تصور کرتے ہیں، اور انہی کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ ’حشویہ‘ کے بغل  
بچے ہیں۔

ذرا اس عبارت کو غور و تامل سے ملاحظہ فرمائیں، یہ کیا کوثر و تنسیم سے دھلی ہوئی زبان ہے؟ ہو سکے تو

انوار الباری کے انوار بھی ملاحظہ فرمالیجیے، ہمیں یقین ہے کہ وہ آپ کے دسترس میں ہوگی۔ اس لیے ہم اس کے حوالے پیش کرنے سے آپ کا قیمتی وقت ضائع نہیں کرنا چاہتے، فرصت میں پھر دیکھ لینا۔

## پہلا خوفناک نتیجہ

ان ہولناک نتائج میں سے پہلا نتیجہ ڈاکٹر صاحب یہ بیان کرتے ہیں:

کہ چونکہ اشاعرہ و ماترید یہ ایک دوسرے کو اہل حق شمار کرتے ہیں، اس لیے وہ اپنے مسلک کی طرف دوسروں کو دعوت نہیں دیتے۔ اس کے برعکس سلفی حضرات اور اہل حدیث دوسرے عام مسلمانوں کو بدعتی، گمراہ، فاسق بلکہ کافر و مشرک سمجھ کر اپنے مسلک کی دعوت دیتے ہیں اور دوسرے کو اپنے مسلک پر لانا دین کی بڑی خدمت سمجھتے ہیں۔ (۱)

## آئینہ دیکھ لیں

یہ بات جو ڈاکٹر صاحب نے کہی ہے درحقیقت اپنے مذہب والوں کی روش بیان کی ہے۔ ہمیں ڈاکٹر صاحب سے قطعاً کوئی گلہ نہیں ہے، اس لیے کہ جھوٹے الزامات لگانا ان کو اپنے بڑوں سے وراثت میں ملی ہوئی سنت ہے۔ ان کے بڑے بھی یہی کام کرتے تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی، جو اپنے حلقے میں 'شیخ الاسلام' کے نام سے مشہور ہیں، شیخ مجدد امام محمد بن عبد الوہاب نجدی کے بارے میں لکھتے ہیں:

صاحبو! محمد بن عبد الوہاب نجدی ابتدا تیرھویں صدی میں نجد عرب سے ظاہر ہوا، اور چونکہ خیالات باطلہ اور عقائد فاسدہ رکھتا تھا، اس لیے اس نے اہل سنت والجماعت سے قتل و قاتل کیا، ان کو بالجبر اپنے خیالات کی تکلیف دیتا رہا، ان کے اموال کو غنیمت کا مال اور حلال سمجھا، ان کے قتل کرنے کو باعث ثواب و رحمت شمار کرتا رہا، اہل حرمین کو خصوصاً اور اہل حجاز کو عموماً اس نے تکلیف شاقہ پہنچائیں۔ سلف صالحین اور ان کے اتباع کی شان میں نہایت گستاخی اور بے ادبی کے الفاظ استعمال کیے۔ بہت سے لوگوں کو بوجہ اس کی تکلیف شدیدہ کے مدینہ منورہ اور مکہ معظمہ چھوڑنا پڑا اور ہزاروں آدمی اس کے اور اس کی فوج کے ہاتھوں شہید ہو گئے۔ الحاصل وہ ایک ظالم، باغی، خونخوار، فاسق شخص تھا، اس وجہ سے اہل عرب کو خصوصاً اس کے اور اس کے اتباع سے دلی بغض تھا، اور ہے

اور اس قدر ہے کہ اتنا قوم یہود سے ہے نہ نصاریٰ سے، نہ مجوس سے نہ ہندو سے۔ (۲)

کتاب کے اوپر اگر نام نہ ہوتا، تو ہم ان عبارات کو قطعاً اس 'شیخ العرب والعجم' کے کھاتے میں نہ ڈالتے

بلکہ اس کو جناب احمد رضا بریلوی کا کارنامہ سمجھتے۔ مگر کیا کریں کہ کتاب 'بہ اہتمام احقر محمد علی، مالک کتب خانہ امدادیہ، دیوبند' چھپی ہوئی ہے۔

آپ تصور کر سکتے ہیں کہ یہ اس شخص کی عبارت ہے جو سالہا سال مدینہ میں رہا؟ جس نے اتنی بڑی بات کہنے کے لیے کسی حوالے کی ضرورت محسوس ہی نہ کی؟ شیخ مجددی تمام تصانیف ایک مجموعہ کی صورت میں چھپ گئی ہیں، کیا کوئی مائی کالال ان کی کتابوں سے ان الزامات کو ثابت کر سکتا ہے؟ اسی بنا پر تو ہم ڈاکٹر صاحب سے کہتے ہیں کہ

إذا كان رب البيت بالطليل ضاربا

فلا تلم الأولاد فيه على الرقص

تجربہ کا میدان حاضر ہے۔ کوئی آدمی اہل حدیث بن جائے، پھر ان اللہ والوں کا رویہ اور سلوک دیکھ لے۔ دور حاضر کے بعض دقیق الفکر ادیبوں نے کیسے پر لطف انداز میں ان لوگوں کی حقیقت کو واضح کیا ہے، کہتے ہیں:

نظام کفر تجھ سے بات ہوگی

اگر اللہ کے شیروں نے چھوڑا

## اپنے گھر کی صورت

جس آدمی کو یہ زعم ہو، کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ایک دوسرے کو دعوت نہیں دیتے، کیونکہ ہر ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتا ہے، وہ اگر اور کچھ نہیں پڑھ سکتا تو صرف 'تانیب الخطیب' کا مقدمہ پڑھنے کی تکلیف گوارا کر لیں، جس میں قاضی صاعد بن محمد حنفی اور قفال مروزی کے واقعات پیش کیے گئے ہیں، پھر لکھا:

فلو ثبت ذلك عنه لدل على أن شيخ الطريقة الخراسانية منهم مع شيخ الطريقة العراقية كفرسي رهان في ابتكار طريقة في الدعوة إلى المذهب والتغلب على المذاهب - (۱)

اگر یہ بات قفال مروزی سے ثابت ہو جائے، تو اس بات کی دلیل بنے کہ طریقہ خراسانیہ میں ان کے شیخ طریقہ عراقیہ کے شیخ کے ساتھ اپنے مذہب کی طرف دعوت دینے اور دیگر مذاہب پر غلبہ پانے اور نئے راستے ڈھونڈنے میں دودم مقابل گھوڑوں کی طرح تھے۔

اور دوسرے مقام پر امام الحرمینؒ، اور اس کے شاگرد ابو حامد غزالیؒ اور فخر رازیؒ جو تینوں شافعی ہیں کے

بارے میں امام العصر جر کسی لکھتے ہیں:

لكن لم يخل تلميذه الخاص من التأثر من منهج شيخه في مبدء أمره فأساء إلى نفسه في مستقبل عمره حيث دوّن في هذا الصدد ما هو سبة دهره و كان الفخر الرازي ثالثه الاتافي ..... بل سعى في نقل بلد بأسره من مذهب إلى مذهب بتأليفه۔ (۱)

لیکن اس کا خاص شاگرد ابو حامد غزالی اپنے شیخ کے منہج سے ابتدا میں متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا، اٹھتی جوانی میں انہوں نے اپنے ساتھ برا کیا، اس بحث میں اس نے عمر بھر کی شاعت کو اپنے سر لیا، اور فخر رازیؒ اس چولہے کا تیسرا پتھر ہے..... بلکہ اس نے ایک مکمل شہر کو اپنی تصنیف کے ذریعے ایک مذہب سے دوسرے میں منتقل کیا۔

ڈاکٹر صاحب ان عبارات پر غور فرمائیں۔ کیا شوافع و احناف ایک دوسرے کو اپنے مذہب کی طرف دعوت دیتے ہیں یا نہیں؟ شافعیہ کے ان تین اساطین کے بارے میں امام العصر جر کسی کیا فرماتے ہیں؟ اس جگہ غزالیؒ کے نام پر جو حاشیہ دیا ہے، وہ بھی احباب مطالعہ کریں۔

وكان ذلك في عهد شبابه و لقي جزاء عمله حيث اتهمه أهل مذهبه بالزندقة۔ (۲)

یہ کام غزالیؒ کے عہد جوانی کا ہے۔ اس نے اپنے اس عمل کی جزا کو پالیا، کہ شافعیوں نے اسے زندیقیت سے متهم کیا۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین بیچ اس مسئلے کے؟! اگر اتہام کسی برے عمل ہی کی جزا ہے، تو پھر یہ مجنون ابی حنیفہؒ اپنی لیلیٰ کو کس طرح بچائیں گے؟ ان کے بارے میں کیا کچھ نہیں لکھا گیا؟!

یہ عبارتیں ہم نے صرف اس لیے پیش کی ہیں کہ احباب ڈاکٹر صاحب کے شد پاروں سے غلطی میں نہ پڑیں۔ جو لوگ تاریخ کی کتابیں پڑھتے ہیں انہیں بہت سی کتابوں میں فوصیتی للناس أن يتحنبلوا ..... أن يتشفعوا ..... أن يتشفعوا وغیرہ مل جائیں گے، ہم تفصیل کی فرصت نہیں رکھتے، یہ کہانی پھر سہی۔

دوسرا خوفناک نتیجہ

ان ہولناک نتائج میں ڈاکٹر صاحب دوسرا نتیجہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

کہ امام مالکؒ نے جس بات کو بدعت سمجھا، اور اسے درست نہیں سمجھا، سلفی اور اہل حدیث اسی

’بدعت‘ کو اختیار کرنے پر فخر محسوس کرتے ہیں۔ (۳)  
ہم کہتے ہیں:

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا  
لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں!

## تجزیہ و تحلیل

ہمارے محترم ڈاکٹر صاحب کی رسائی بس شاہ ولی اللہ تک ہے۔ ہم پہلے ان کی عبارت پیش کرتے ہیں، انہوں نے لکھا:

ولما حج المنصور قال لمالك قد عزمت أن أمر بكتبك هذه التي صنعتها  
فتنسخ ثم أبعث في كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن  
يعلموا بما فيها ولا يتعدوه إلى غيره فقال يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فإن  
الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل  
قوم بما سبق إليهم وأتوا به من اختلاف الناس فذع الناس وما اختار أهل  
كل بلد منهم لأنفسهم۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب نے درج بالا عبارت کا یہ ترجمہ کیا ہے:

امام مالک رحمہ اللہ کے زمانے میں عباسی خلیفہ منصور نے ان سے کہا کہ آپ ہمیں اجازت دیجیے کہ  
ہم آپ کی تصنیف کردہ کتابوں کو پوری اسلامی سلطنت میں نافذ کر دیں، امام مالک رحمہ اللہ نے منع  
فرمایا، اور کہا کہ مختلف علاقوں کے لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور دین کی باتیں ہی  
سیکھیں، پھر واپس جا کر جیسے سیکھا تھا ویسے ہی اپنے علاقوں میں سکھایا، اور لوگ اس کے مطابق عمل  
کر رہے ہیں، (یعنی وہ ایک سنت اور حدیث پر عمل کر رہے ہیں، اس سنت سے ہٹا کر لوگوں کو مجبور  
کرنا کہ وہ دوسری سنت پر عمل کریں صحیح نہیں) لہذا لوگوں کو ایسے ہی رہنے دیں۔

## ترجمہ میں تحریف

اس ترجمے میں ڈاکٹر صاحب نے جو قطع و برید کیا ہے، اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ اصل عبارت  
یوں ہے: فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات۔

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے ”کہ مختلف علاقوں کے لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور دین کی باتیں سیکھیں، پھر واپس جا کر جیسے سیکھا تھا ویسے ہی اپنے علاقوں میں سکھایا، اور لوگ اسی کے مطابق عمل کر رہے ہیں۔“

عبارت اور ترجمے کو ساتھ ملا کر بار بار پڑھیے اور دیکھیے، کیا اس ترجمہ کے لیے عبارت میں الفاظ موجود ہیں؟ یقیناً نہیں۔ ”پھر جیسے سیکھا تھا ویسے ہی سکھایا“ کا فقرہ جس مخفی مدافعت کا غماز ہے وہ کسی صاحب بصیرت پر مخفی نہیں ہے۔ پوری عربی عبارت کو بار بار پڑھیے، کیا آپ کو اس میں ’بدعت‘ کا لفظ نظر آ رہا ہے؟ یقیناً نہیں ہے۔ پھر ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت کا کیا مطلب ہے کہ ”امام مالکؒ نے جس بات کو ’بدعت‘ سمجھا اور اسے درست نہیں سمجھا، سلفی اور اہل حدیث اس بدعت کو اختیار کرنے پر فخر محسوس کرتے ہیں؟“

اللہ کے بندے! پہلے یہ تو ثابت کرو کہ امام مالکؒ نے اس کو ’بدعت‘ قرار دے دیا ہے۔ جب ان کا اس کام کو ’بدعت‘ کہنا ہی ثابت نہیں ہے تو سلفی کیوں کر گناہ گار ہوئے؟

پھر چلیں ہم مان لیتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اس کو ’بدعت‘ قرار دیا ہے۔ مگر یہ تو ثابت کرو کہ امام مالکؒ نے دوسروں کو صحیح السند احادیث پر عمل کرنے کی دعوت دینے کو ’بدعت‘ قرار دیا ہے۔ اگر یہ ثابت کیا جاتا، تب ڈاکٹر صاحب کی بات درست ثابت ہو جاتی، مگر ایسا نہیں ہے۔

پھر اگر ہم مان لیں کہ امام مالکؒ نے بقول محترم کسی چیز کو ’بدعت‘ قرار دیا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کی دلیل اس روایت میں صراحۃً موجود ہے۔ وہ و أمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوه إلى غيره کے الفاظ ہیں، اور دوسری روایت میں ويحمل الناس بما فيه کے الفاظ ہیں۔ یعنی لوگوں کو اس طرح پر مجبور کرنا کہ صرف ’الموطا‘ پر عمل کریں۔

اس بات کی ایک صریح دلیل یہ ہے کہ ابن ابی حاتم کی روایت میں بسند صحیح ایک روایت مروی ہے کہ فمّن خالف ضربت عنقه۔ (۱) یعنی اس سے جو مخالفت کرے گا تو میں اس کی گردن اڑا دوں گا۔ اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ تمام صحیح احادیث ’الموطا‘ میں منحصر نہیں ہیں۔ پھر دوسری حدیثی کتابوں سے منع کرنا کس طرح درست ہوتا؟ ہماری اس توجیہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حافظ ابن کثیرؒ نے امام مالکؒ کے قول میں یہ الفاظ بھی نقل کیے ہیں:

أن الناس قد جمعوا واطلعوا على أشياء لم نطلع عليها۔ (۲)

یعنی لوگوں نے احادیث و آثار جمع کیے ہیں، اور ان کو ان احادیث پر اطلاع ہوئی ہے جن پر ہم کو

اطلاع نہیں ہوئی۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ سلف صالحین کی اتباع سنت اور تورع کی بہت بڑی دلیل ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب اپنی رائے پر مصر ہوں کہ ہمارے نزدیک شاہ ولی اللہ کی روایت ہی درست ہے، تب ہم ان سے گزارش کریں گے، کہ محترم! اس میں تو 'کتب' کا لفظ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد پھر وہ کتابیں ہوں گی جو امام مالک کے اجتہادات پر مبنی ہوں گی۔ تو گویا امام مالک نے لوگوں کو مالکی آرا پر مجبور کرنا ڈاکٹر صاحب کے بقول 'بدعت' قرار دیا ہوگا۔

اب دونوں عبارتوں کو اگر غور سے پڑھا جائے تو ہو بہو مسلک اہل حدیث نظر آجائے گا۔ پہلی روایت کی رو سے صرف 'الموطا' پر لوگوں سے عمل کرانا، اور دوسری حدیثی کتابوں سے روکنا، امام مالک کے نزدیک بقول ڈاکٹر صاحب 'بدعت' قرار پائے گا اور یہی مسلک اہل حدیث کا ہے۔ کیونکہ تمام صحیح اور مرفوع احادیث 'الموطا' میں منحصر نہیں ہیں، اور اسی 'بدعت' کے مرتکب احناف ہیں، کیونکہ وہ صرف اپنی ذکر کردہ روایات پر عمل کرتے ہیں اور کراتے ہیں، دوسری صحیح السند احادیث پر عمل کرنا ان کے نزدیک ممنوع ہے، اگرچہ وہ کندن سونا ہو۔

دوسری روایت کو اگر دیکھا جائے تو امام مالک نے اپنے فقہی اجتہادات کو لوگوں پر لازم قرار نہیں دیا اور اس کو لازم قرار دینا لوگوں کے لیے نادرست خیال کرتے ہیں، مگر احناف اسی چیز کے مرتکب ہیں، جس کو امام مالک نے بقول ڈاکٹر صاحب 'بدعت' قرار دیا۔ وہ حنفی فقہ کے علاوہ کسی فقہ پر عمل کرنا لوگوں کے لیے درست نہیں سمجھتے۔

'شریعت بل' کے بارے میں ان کی آرا تمام احباب کو معلوم ہوں گی، کہ وہ فقہ حنفی پر عمل کو لازم قرار دیتے ہیں۔ بلکہ اگر صحیح بات کی جائے، تو بقول امام ابن حزمؒ مذہب حنفی کو ترویج و شہرت ہی بتائید و تاکید حکومت ملی ہے۔ فقیر کہتا ہے کہ جس مذہب میں مرجعہ، معتزلہ، بریلوی وغیرہ سب کے لیے گنجائش موجود ہو، اس کی وسعت کو کون روک سکتا ہے؟

تیسرا خوفناک نتیجہ

ان ہولناک نتائج میں سے تیسرا نتیجہ ڈاکٹر صاحب یہ بیان کرتے ہیں:

کہ امت کے سینکڑوں برس کے اساطین علم و تقویٰ کو سلفی اور اہل حدیث گمراہ اور مشرک شمار کرتے ہیں۔ (۱)

## تجزیہ و تحلیل

ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے وہ تمام عیوب جو ان کے طبقے میں ہیں، اہل حدیث کے سر قھوپ دیے ہیں۔ جس آدمی کا جی چاہے اس بات کی تصدیق ان احناف کی کتابوں سے کر سکتا ہے۔ ایک دو مثالیں اگر سامنے آجائیں تو اس الزام کی تردید ہو جائے گی۔ امام العصر جرسی نے حافظ الدین شارح بخاری ابن حجر عسقلانی کے بارے میں لکھا ہے:

ابن حجرؒ راستے میں عورتوں کا پیچھا کیا کرتے تھے، اور عشق بازی کرتے تھے، ایک بار ایک عورت کو خوب صورت سمجھ کر اس کا پیچھا کرنے لگے، یہاں تک کہ وہ اپنے گھر پہنچ گئی، اور وہ اس کے پیچھے پیچھے چلتے رہے۔ عورت نے جب ان کے سامنے اپنا برقع اتار دیا، تو وہ کالی اور بد صورت تھی، ابن حجرؒ نادمہ ہو کر واپس لوٹ پڑا۔ (۱)

ہم صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ کون اکابر کی توہین کر رہا ہے؟ بدعتی اور مشرک کے ثابت کیا جا رہا ہے؟ یہ مذکورہ قصہ جرسی کا من گھڑت ہے، کوئی شخص اس واقعہ کی صحیح سند پیش نہیں کر سکتا۔ امام ابن خزیمہؒ کا جو مقام ہے امت میں وہ کسی بھی صاحب علم آدمی پر مخفی نہیں ہے، ان کے اور ان کی کتاب کے بارے میں جناب فخر رازیؒ لکھتے ہیں:

اعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا في الكتاب الذي سماه بالتوحيد وهو في الحقيقة كتاب الشرك واعترض عليها وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات لأنه كان رجلا مضطرب الكلام قليل الفهم ناقص العقل۔ (۲)

محمد ابن اسحاقؒ بن خزیمہؒ نے ہمارے اصحاب کے استدلال کو ذکر کیا ہے، اپنی اس کتاب میں جس کو انہوں نے 'التوحيد' کا نام دیا ہے۔ درحقیقت یہ کتاب، کتاب الشرك ہے اور پھر اس پر اعتراض کیا ہے۔ میں اس کا حاصل زوائد کو حذف کرنے کے بعد پیش کروں گا، یہ بے ہودہ سخن گو، بے بصیرت اور کم عقل آدمی تھا۔

یہ آپ کے 'امام المتکلمین' کی تسنیم کوثر سے دھلی ہوئی زبان ہے۔ ایک دوسری جگہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ اور ان کی کتابوں پر اعتراض کے ضمن میں لکھتے ہیں:

وأما البخاري والقشيري فهما ما كان عالَمين بالغيوب بل اجتهدا واحتاطا



بمقدار طاقتہما فأما إعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم إلى زماننا فذلك لا يقوله عاقل، غاية ما في الباب أنا نحسن الظن بهما وبالذين روي عنهم إلا أنا إذا شاهدنا خبراً مشتملاً على منكر لا يمكن إسناده إلى الرسول عليه السلام قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين۔ (۱)

بخاری و مسلم کوئی عالم الغیب تو نہ تھے، بقدر وسع انہوں نے احتیاط اور اجتہاد سے کام لیا ہے، یہ اعتقاد تو کوئی بھی عاقل شخص نہیں رکھ سکتا، کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک تمام واقعات کے احوال جانتے تھے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ہم ان کے اور ان راویوں کے بارے میں جن سے ان دو نے روایات لی ہیں، حسن ظن رکھتے ہیں، لیکن جب ہم کوئی ایسی منکر روایت دیکھیں جس کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح نہ ہو تو ہم اس روایت کو ملحدین کا وضع کردہ کہیں گے اور یہ ان ملاحدہ کی ان روایات میں سے ہوگی جو محدثین کے ہاں رائج ہو گئی ہیں۔

انداز بیان ملاحظہ ہو، کیا شان ہے؟ صحیحین میں موضوع حدیث کا ہونا، اور موضوعات کا محدثین کے ہاں رائج ہونا، بڑی عجیب بات ہے۔ پرویز بے چارہ ساری زندگی ٹاک ٹوئیوں میں گزار کر آنجمانی ہو گیا، کاش اس کو علم الکلام کی سوجھتی؟

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا  
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی!

جناب رازی خبر ’منکر‘ ہر اس روایت کو کہتے ہیں جو صفات الہی کے اثبات پر مشتمل ہو۔ یہاں محدثین کا ’منکر‘ مراد نہیں ہے۔ پہلے قرآن کے بارے میں جناب رازی کے فرمودات گزرے ہیں، اب صحیحین کے بارے میں سن لیا۔ تو اب بتاؤ جب قرآن اعتقادات میں ساقط ہو جائے، بخاری و مسلم میں منکرات اور موضوعات ہوں، محدثین ملحدین کے زرعے میں ہوں، تو دین کے بارے میں اعتماد فارابی اور ابن سینا کے علاوہ کن پر کیا جاسکتا ہے؟ ڈاکٹر صاحب اگر مناسب سمجھیں تو قرآن و سنت کے لیے ’بحالی عزت قرآن و سنت‘ مہم چلا سکتے ہیں، کیونکہ وہ حوصلہ مند شخص ہیں۔

چوتھا خوفناک نتیجہ

ان خوفناک اور ہولناک نتائج میں سے چوتھا نتیجہ ڈاکٹر صاحب یہ برآمد کرتے ہیں:

ان مذکورہ باتوں کی وجہ سے یہ حضرات امت میں انتشار اور توڑ کا باعث بنتے ہیں۔ (۱)

حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ سیدنا ابو ہریرہؓ کو محدثین میں سب سے زیادہ جھوٹا کہیں: اکذب المحدثین ابو ہریرہ۔ (۲) اور محدثین پر الزام عائد کریں کہ کانوا لا یاخذون من حدیث ابی ہریرہ إلا ما فیہ ذکر جنة أو نار۔ (۳) وہ ابو ہریرہؓ کی صرف وہ حدیث لیتے تھے، جو جنت و جہنم کے بارے میں ہوں، اور جو حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ کہہ کر جھٹلانے کی کوشش کریں کہ متیٰ کان أبو القاسم خلیلک۔ (۴) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کب تیرے دوست تھے؟ اور جن کے فقیہ و امام محمد بن شجاعؒ، ثعلبیؒ، اصحاب امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں کہے کہ یحتاجون أن یذبحوا اور امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں کہے کہ عند أحمد بن حنبل کتب الزنادقة۔ (۵) یعنی احمدؒ کے پاس زندیق لوگوں کی کتابیں تھیں جن سے وہ استفادہ کرتے تھے، اور جو شوافع کو اہل کتاب کے درجے میں رکھ کر ان کے بیٹیوں اور عورتوں سے نکاح کے جواز کا فتویٰ دیں۔ (۶) جو لوگ امام ابو حنیفہؒ کے خطا کا گمان کرنے والے شخص کو بھی چوپایہ سے اور حیوان سے برتر قرار دیں۔ (۷) وہی لوگ ماضی میں بھی اس امت کے لیے انتشار کا باعث تھے، آج بھی وہی انتشار کا باعث ہیں۔

## اختلاف کی اصل صورت

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

جب سلفیوں کی کتابیں دیکھنے کا موقع ملا تو اصل صورت حال سامنے آئی۔ اللہ تعالیٰ کی جو صفات قرآن پاک اور حدیث میں مذکور ہیں ان میں سے وہ صفات جن کا ظاہری مطلب لینا درست نہیں ہے، جیسے 'ید'، 'چہرہ'، 'عین' آنکھ اور 'ساق' پنڈلی اور جیسے 'غضب' رضا اور استواء علی العرش وغیرہ، ان کو اشاعرہ و ماتریدیہ (یعنی عام اہل سنت جو پوری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں) صفات تشابہات کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، ان کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں، بس اتنا جانتے ہیں کہ ان سے مراد وہ ہے، جو اللہ کی شایان شان ہے۔ سلفی کہتے ہیں کہ ان صفات کی حقیقت ہمیں معلوم ہے۔ مثلاً اللہ کے 'ید' ہاتھ کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں کے ہاتھ کی ہوتی ہے، یعنی آلہ جارح کی، اور عین

۲۔ انقص للدارمی ص ۳۸۳

۱۔ سلفی عقائد ص ۹

۳۔ أساس التقدیس ص ۱۲۹

۳۔ درآیات فی اصول الحدیث ص ۲۳۰

۶۔ البحر الرائق ۱/۳۱۸

۵۔ میزان الاعتدال ۱/۱۸۳

۷۔ انوار الباری ۱/۱۶۸

’آکھ‘ کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں میں آنکھ کی ہوتی ہے، یعنی دیکھنے کے آلہ کی وغیرہ۔ البتہ ان کی کیفیت یعنی شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں۔ (۱)

ہم اس بارے میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں:

### ۱۔ ڈاکٹر صاحب سلفیت کے راستے پر

ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ سلفیوں اور ڈاکٹر صاحب میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک بھی وجہ، ید، ساق وغیرہ کی حقیقت معلوم ہے۔ کوئی بندہ پریشان نہ ہو، ہم ان کی عبارت پیش کر دیتے ہیں۔

ملاحظہ ہو:

فرقہ معزلہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے، مثلاً ید سے قوت و قبضہ اور وجہ سے ذات الہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں، تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کی مثل ہو جائیں گے، حالانکہ قرآن پاک میں لیس کمثلہ شیء اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے۔ معزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے يد ہاتھ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے۔ لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں۔ بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں اور ان کی اصل حقیقت و کیفیت ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں کہ وہ کیسے ہیں؟ چنانچہ فقہ اکبر میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس والعين فهو له صفات ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفه وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ’وجہ‘ اور ’يد‘ اور ’نفس‘ اور ’عين‘ کا ذکر کیا ہے وہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، اور یہ نہ کہنا چاہیے کہ ید سے اللہ کی قدرت یا نعمت مراد ہے، اس لیے کہ اس طرح کہنے سے اللہ تعالیٰ کی صفات کا بطلان لازم آتا ہے اور یہ بات قدریہ و معزلہ کہتے ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ مثلاً ید اللہ کی صفت ہے، جو مقدار اور کیفیت سے پاک ہے۔ (اور اللہ ہی کو اس کی حقیقت کا علم ہے)۔ (۲)

ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے تسلیم کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ 'ہاتھ' اور 'چہرہ' وجہ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، اور پھر اس کو عقیدہ اہل سنت فرمایا۔ بعینہ یہی سلفیوں کا عقیدہ ہے۔ بعد میں جو یہ لکھا ہے کہ ”ان کی اصل حقیقت و کیفیت ہماری سمجھ سے بالاتر ہے“ تو یہ بالکل غیر متعلق بات ہے۔ جب اس کا چہرہ اور ہاتھ ہے، تو اصل حقیقت تو معلوم ہوگئی نا، صرف کیفیت کا علم نہیں ہوگا، یہ کیا کہ اس کا چہرہ اور ہاتھ بھی مان رہے ہیں اور یہ بھی کہہ رہے کہ اصل حقیقت کا پتہ نہیں ہے۔ یہی بات 'فقہ اکبر' کی عبارت سے سمجھ میں آتی ہے، کیوں کہ اگر 'ید'، 'وجہ'، 'نفس' اور 'عین' کا ایک متعین مفہوم نہ ہو، تو پھر تاویل سے ابطال اس صفت کی آخر کس طرح ہوگی؟ بہت ممکن ہے کہ وہی تاویلی مفہوم جو قدریہ اور معتزلہ متعین کرتے ہیں اس صفت کا اصل مصداق ہو؟

ڈاکٹر صاحب نے اپنی عادت مالوفہ کے مطابق یہاں بھی اصل کام انجام دیا ہے۔ فقہ اکبر کی عبارت میں صرف بلا کیفیت کے الفاظ تھے، مگر موصوف نے 'حقیقت کی نفی' بھی اس میں داخل کر دی، حالانکہ کیفیت کی نفی تب کی جاتی ہے، جب حقیقت معلوم ہو۔ حقیقت اگر معلوم نہ ہو تو پھر کیفیت کی نفی صرف ڈاکٹر صاحب جیسے اہل علم لوگ ہی کر سکتے ہیں۔

## ۲۔ جہمیہ کا قانون کلی

ہماری دوسری گزارش یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی وہ صفات جن کا ظاہری مطلب لینا درست نہیں ہے اس بارے میں ڈاکٹر صاحب نے وجہ بیان نہیں کی۔ اگر ان کا خیال ہے کہ ظاہر موہم تشبیہ ہے، اور عقل کے خلاف ہے، جیسا کہ عموماً جہمیہ لکھتے ہیں:

کل لفظ یرد فی الشرع مما یسند الی الذات المقدسة أو یطلق إسمها أو صفتها لها وهو مخالف للعقل ویسمى المتشابه لا یخلو إما أن یتواتر أو ینقل آحادا والآحاد إن کان نصا لا یحتمل التأویل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وإن کان ظاهرا فظاہره غیر مراد وإن کان متواترا فلا یتصور أن یکون نصا لا یحتمل التأویل بل لا بد أن یکون ظاهرا وحینئذ نقول الاحتمال الذی ینفیه العقل لیس مرادا منه، ثم إن بقي بعد انتفاء ه احتمال واحد تعین أنه المراد بحکم الحال وإن بقي احتمالا ن فصادا فلا یخلو إما أن یدل قاطع منهما أولا فإن دل حمل علیه وإن لم یدل قاطع علی التعیین فهل یعین بالنظر والاجتهاد دفعا للخط عن العقائد أولا خشية الالحاد فی الأسماء

## والصفات الأول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف۔ (۱)

ہر وہ لفظ جو شرع میں ذات الہی کی طرف منسوب ہو کر وارد ہوتا ہے۔ اسم کے طور پر یا صفت کے طور پر اور وہ عقل کا معارض اور مخالف ہو، جس کا نام متشابہ ہے وہ یا تو بطور متواتر وارد ہوگا یا بطور آحاد۔ پھر آحاد اگر نص ہوں کہ اس میں تاویل کا احتمال نہ ہو، تو ہم یا تو اسے ناقل کا افترا قرار دیں گے یا پھر اس کا سہو اور غلطی۔ اور اگر یہ ظاہر ہو تو پھر اس کا ظاہر مراد نہیں ہوگا، اور اگر متواتر ہو، تو پھر یہ متصور نہیں ہے کہ وہ نص غیر محتمل للتاویل ہو، بلکہ لازم ہے کہ ظاہر ہو۔ اس وقت ہم کہیں گے کہ وہ احتمال جس کی عقل نفی کرے، مراد نہیں ہوگا۔ پھر اس نفی کے بعد دیکھیں گے، اگر ایک احتمال باقی رہے تو وہی مراد ہوگا، اور اگر دو یا زیادہ احتمال رہیں، پھر یا تو دلیل قاطع ایک احتمال کے تعیین پر ہوگا یا نہیں۔ اگر ہوگا تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا، اور اگر دلیل قاطع تعیین احتمال پر نہ ہو تو پھر اس میں نظر و اجتہاد سے تعیین کی جائے گی یا نہیں۔ اگر تعیین کی جائے، تو مذہب خلف، اور اگر نہ کی جائے تو مذہب سلف۔

## موہم نقص اور نقص محض صفات

### صفات کے تین درجات

اسی طرح کی بات قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے بھی کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صفات کے باب میں وارد ہونے والی صحیح احادیث کے تین مراتب ہیں۔

۱- وہ احادیث جن کے الفاظ کمال محض پر دال ہیں، اور آفات و نقائص کا ان میں کوئی شائبہ نہیں ہے۔ ان کے متعلق تو ایسا ہی عقیدہ رکھنا واجب ہے، جیسے وہ وارد ہوئے ہیں۔

۲- جو نقص محض ہیں۔ یعنی اللہ کے لیے ان کا ثبوت کسی طرح درست نہیں ہے۔ تو یہ صفات جب بھی اللہ کی طرف منسوب ہوں گی، اللہ ان سے لازمی اور ضروری طور پر پاک اور منزہ ہوں گے، جیسے اللہ کا بندے سے کہنا مرضت فلم تعدنی میں مریض ہوا، تو نے میری عیادت نہیں کی اب بیمار ہونا تو اللہ تعالیٰ کے لیے کسی طرح ممکن اور جائز نہیں ہے۔

۳- وہ صفات جو از قبیل کمال ہیں، لیکن ان میں تشبیہ کا ایہام ہے۔ (۱)

### تحلیل و تجزیہ

قاضی ابن العربیؒ نے حدیث کے جو الفاظ نقل کیے ہیں کہ مرضت فلم تعدنی تو ہم عرض کریں گے کہ اس حدیث کا سرے سے اس مسئلے سے تعلق نہیں ہے، کیونکہ بعد میں ایسے الفاظ موجود ہیں، جن سے اس حدیث کا مفہوم متعین ہو جاتا ہے اور وہ تشریف بندہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، پوری حدیث یہ ہے:

إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم نعهده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده۔ (۲)

کوئی آدمی جو صاحب عقل و ہوش ہو کیسے اس حدیث سے وہ مفہوم برآمد کر سکتا ہے جو قاضی ابن

العربی اور لاندہ بیت والے نے برآمد کیا کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا مریض ہونا لازم آتا ہے؟ یہی مفہوم شارحین حدیث نے بیان کا ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں:

قال العلماء إنما اضاف المرض إليه سبحانه تعالى والمراد العبد تشریفاً للعبد وتقريباً له۔ (۱)

علماء کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرض کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، حالانکہ اس سے مراد بندہ ہے، یہ اس لیے کہ بندہ کو عزت بخشے، اور اپنے قریب کر لے۔  
مارزیؒ نے بھی لکھا:

إن المراد به مرض العبد وأضافه إلى نفسه تشریفاً للعبد۔ (۲)

یعنی مراد اس سے بندہ کا مریض ہونا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے آپ کی طرف منسوب کیا، تاکہ بندہ کو عزت و شرافت بخشے۔

یہ صرف علما کی تاویل نہیں ہے، بلکہ خود حدیث اسی مفہوم کو متعین کر رہی ہے۔ أما علمت أن عبدی فلانا مرض فلم تعدہ۔ اس مفہوم کے لینے کا صریح قرینہ ہے، ورنہ اگر اس جہمی کو یہ مفہوم نہیں منظور تو پھر اسے حلول کا قائل ہونا پڑے گا، کیوں کہ پہلے اپنے مریض ہونے کی بات کی، اس کے بعد بندے کے مریض ہونے کی بات کی۔

اب یا تو دونوں الگ الگ مریض ہوں گے، یہ بات اس حدیث کی شرح میں کسی معتبر صاحب علم نے نہیں لکھی۔ یا دونوں میں ایک مراد ہوں گے۔ پھر یا تو اہل سنت کی طرح بندے کو مریض قرار دیں گے اور اللہ کی طرف نسبت کو تشریفی قرار دیں گے، اور یا پھر حلول کے قائل ہو جائیں گے، جیسا کہ ماضی میں جہمیہ کے بڑے اس کے قائل ہو گئے ہیں، حالانکہ حدیث کے الفاظ لوجدتنی عندہ، اور لوجدت ذلك عندی اتحاد یعنی کی نفی میں صریح ہے۔ کیوں کہ اگر رب تعالیٰ عین مریض اور عین بھوکا شخص ہوتا، تو پھر بندہ جب اس کی عبادت کرتا یا اسے کھلاتا تو پھر عین اللہ تعالیٰ کو 'اکل' اور 'مریض' پاتا، نہ کہ اس کے پاس اسے پاتا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

وقوله: 'لوجدتني عندہ' ووجدت ذلك عندی، نفی لاتحاد العینی بنفی الباطل وإثبات لتمييز الرب عن العبد ..... فلو كان الرب عين المريض والجائع لكان إذا عاده وأطعمه يكون قد وجده إياه، وقد وجده قد أكله

وفي قوله في المريض 'وجدتني عنده' وفي الجائع 'لوجدت ذلك عندي' فرقان حسن، فإن المريض الذي تستحب عيادته ويجد الله عنده هو المؤمن بربه الموافق لإلهه الذي هو وليه۔ (۱)

یعنی ان دو جملوں میں لو جلدتني عنده، اور ووجدت ذلك عندي بندے اور رب تعالیٰ کے درمیان تمیز کرنے کا اثبات ہے اور اتحاد یعنی کی نفی ہے۔ اگر اللہ عین مریض شخص اور عین بھوکا شخص ہوتا تو پھر عیادت اور کھلانے کے وقت اس کو عین مریض اور عین اکل پاتا۔ مگر حدیث کے الفاظ ”اس کے پاس پانے“ کے ہیں، ان دو جملوں میں بہترین فرق ثابت ہوا ہے۔ وہ ’مریض‘ جس کی عیادت مستحب ہے، اور جس کے پاس لوگ اللہ تعالیٰ کو پاتے ہیں وہ وہ شخص ہے جو اپنے رب پر ایمان رکھتا ہے، اور اپنے اس الہ کے ساتھ موافق ہے، جو ان کا ولی ہے۔

ادھر اتنے ہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

## قرآن سے غلط استدلال

جمہیہ فرتے کے ارکان اکثر لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنے کے لیے وأنتم سکاری کولا تقربوا الصلوٰۃ سے کاٹ دیتے ہیں۔ اسی ’لامذہبیت‘ والے نے قرآن کی ایک آیت کو بھی متدل بنایا ہے اور لکھا ہے: ”وہ صفات جو نقص محض ہیں، جیسے ’نسیان‘ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اليوم ننساهم کما نسوا لقاء يومهم هذا۔ (۲)

اس میں اللہ تعالیٰ کے لیے ’نسیان‘ ثابت ہے۔ اس کی قطعی طور پر تاویل کی جائے گی، اور اس میں تفویض درست نہیں ہے۔ (۳)

ہمیں تو اس بات سے نعوذ باللہ ڈر لگتا ہے کہ کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات کو ’نقص محض‘ قرار دے۔ یہ کس طرح ممکن ہے کہ قرآن و سنت جو ایمان و توحید کا واحد ذریعہ تعلیم ہے، وہ ’نقص محض‘ کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں بلکہ صفات قرار دیں؟

ہم کہتے ہیں کہ ’نسیان‘ سرے سے اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہے۔ اگر یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہوتی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین عظام اس کو برقرار رکھتے، مگر کسی سے بھی ’نسیان‘ کا صفت الہی ہونا ثابت نہیں ہے۔ سیدنا ابن عباسؓ، مجاہدؓ، حسنؓ، سدیؓ، زجاجؓ وغیرہ سب سے اس کا معنی ’ترک‘ ثابت ہے۔



ابوالحسن واحدی لکھتے ہیں:

قال ابن عباسؓ یرید نترکہم فی جہنم کما ترکوا لقاء یومہم ہذا ..... وقال الزجاج ای نترکہم فی عذابہم کما ترکوا العمل للقاء یومہم وهذا قول الحسن ومجاہد والسدي وجميع المفسرين۔ (۱)

سیدنا ابن عباسؓ کا کہنا ہے ”کہ ہم انہیں جہنم میں چھوڑیں گے، جس طرح کہ انہوں نے اس دن کی ملاقات کو چھوڑا تھا، ..... زجاجؒ کہتے ہیں کہ ہم انہیں عذاب میں مبتلا چھوڑیں گے جیسا کہ انہوں نے اس دن کے لیے عمل کرنا چھوڑ دیا تھا، یہی مفہوم حسن بصریؒ، مجاہد بن جبرؒ، سدیؒ اور تمام مفسرین سے ثابت ہے۔

حافظ ابن کثیرؒ نے بھی سیدنا ابن عباسؒ، مجاہدؒ اور سدیؒ کے اقوال نقل کیے ہیں، امام طبریؒ نے بھی یہی اقوال نقل کیے ہیں اور خود یوں تفسیر کی ہے:

نترکہم فی العذاب المبين جیاعا عطاشا بغير طعام ولا شراب کما ترکوا العمل للقاء یومہم ہذا ورفضوا الاستعداد له بإتاعاب أبدانہم فی طاعة اللہ۔ (۲)

یعنی ہم انہیں کھلے عذاب میں بغیر کھانے اور پینے کے پیاسا اور بھوکا رکھیں گے، جس طرح انہوں نے اس دن کے لیے عمل کرنا ترک کر دیا تھا، اس کے لیے تیاری چھوڑ دی تھی، کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں اپنے بدنوں کو گھلاتے۔

ہمارے علم کی حد تک کسی بھی صحابیؒ و تابعیؒ، بلکہ کسی بھی قابل ذکر عالم نے ’نسیان‘ کو اللہ تعالیٰ کی صفت قرار نہیں دیا، یہ اعزاز صرف جامعہ فاروقیہ کے مشائخ کے لیے ثابت ہے، وہ اس پر جتنا فخر کر سکتے ہیں کریں، اہل حدیث اور سلفی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین عظام کی متفقہ تفسیر کو کس طرح رد کر سکتے ہیں؟ اور اگر رد کریں تو پھر سلفی کیسے رہیں گے؟ سلف کی مخالفت سے اگر کوئی سلفی بنتا، تو پھر یہی اشعری و ماتریدی سلفی ہوتے۔

یہاں مشاکلت ہے

یہاں ’نسیان‘ کا لفظ بطور مشاکلت وارد ہے، جیسا کہ ابو منصور ماتریدیؒ، ابن کثیرؒ اور دیگر حضرات نے تصریح کی ہے۔ اگر کسی کو ہماری اس بات سے اتفاق نہ ہو، تو پھر وہ صرف ’نسیان‘ کو صفت نہ بنائے، بلکہ ’مکر‘ کو بھی صفت الہی بنائے کیوں کہ قرآن میں وارد ہے: ومکرو ومکر اللہ واللہ خیر

الماکرین۔ (۱) 'خداع' کو بھی صفت الہی بنا دیں کیونکہ قرآن میں ہے: یخادعون اللہ وھو خادعہم۔ (۲) اور 'استہزاء' کو بھی صفت الہی بنا دیں۔ کیونکہ قرآن میں ہے: اللہ یتستہزیء بہم۔ (۳) حالانکہ عربی ادب کے طفل مکتب بھی جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم کا یہ شعر از بر رکھتے ہیں:

ألا لا یجھلن أحد علینا!  
فنجھل فوق جھل الجاہلینا

بہت سارے ائمہ کرام نے صفات الہی کی فہرست مرتب کی ہے، جیسے امام ابو بکرؓ نے الاسماء والصفات میں اور ابو عبد اللہ بن مندہ نے 'کتاب التوحید' میں، مگر ہم نے اس میں 'نسیان' کو صفت الہی نہیں پایا، اور نہ یہ بات سلف کی کتابوں میں پائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں ایک قسم ان صفات کی ہوتی ہے، جو 'نقص محض' ہوتے ہیں، اگر کسی صاحب کو اس بات کا علم ہو، کہ سلف نے ایسی بات لکھی ہے تو وہ ہم جیسے کم سواد لوگوں پر اس کی اطلاع کا احسان کریں، اور ان سلف کے اسمائے گرامی کو شائع کر دیں، افسوس تو اس بات کا ہے کہ 'استاد العلماء' کے نام سے اپنے حلقے میں مشہور لوگ اس کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں:

مولانا عزیز الرحمن عظیمی نے اپنے تصنیف 'لامذہبیت' میں مذہب اہل سنت والجماعت مذہب حنفی اور غیر مقلدین کے مابین مسائل مشہورہ مختلفہ پر قلم اٹھایا ہے اور حق کو ثابت کرنے کی بہترین کوشش کی ہے، مولانا کی یہ کتاب قیمتی اور بہت مفید مباحث پر مشتمل ہے، اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ وہ اس کتاب کو مفید اور نافع بنائے۔ (۴)

معلوم ہوتا ہے کہ حضرت 'استاذ العلماء' کے نزدیک قیمتی اور مفید مباحث وہی ہیں جن سے سلفیوں کو ساکت اور چپ کرایا جاسکے۔ اگر چنانچہ قرآن و سنت کی نفی ہوتی ہے۔ 'لامذہبیت' والے کی عبارت ایک بار پھر تازہ کرتے ہیں تاکہ آگے کے مباحث میں پھر اشکال نہ ہو، لکھتے ہیں:

وہ صفات جو نقص محض ہیں، جیسے 'نسیان'۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: الیوم ننساہم کما نسوا لقاء یومہم ہذا۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے لیے 'نسیان' ثابت ہے، اس کی قطعی طور پر تاویل کی جائے گی، اور اس میں تفویض درست نہیں ہے۔ (۵)

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ 'نسیان' ان کے نزدیک اللہ کی صفت ہے، مگر اسی مکتب فکر کے ایک مشہور مناظر صاحب جو بدگوئی میں اپنا ثانی نہیں رکھتے، لکھتے ہیں کہ "جن صفات کا اطلاق مشتقات کی صورت

میں ہوا ہے، ان کا اطلاق ہم بھی مشتقات کی صورت میں کریں گے، لیکن اگر کسی کا فعل کی صورت میں اطلاق ہوا ہے، تو ہم اس کا اطلاق مشتق کی صورت میں نہیں کر سکتے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: **وَمَكُرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**۔ (۱) مکر اللہ، اس طرح بضحک اللہ یہ سارے افعال ہیں، لیکن ہم ان کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق نہیں کر سکتے، کہ یوں کہیں: اللہ ماکر۔ اس کی اجازت نہیں۔ اس سے اجتناب کرنا ہوگا۔ واکید کیدا (۲) اس سے اللہ تعالیٰ پر کید کا اطلاق کرنا غلط ہے، اور اس کی اجازت نہیں۔ سحر اللہ منہم اس سے اللہ ساخر کا اطلاق غلط ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا باب اخبار سے بھی زیادہ وسیع ہے، لیکن اس کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق کرنا غلط ہے، اور اس کی اجازت نہیں ہوگی۔ (۳) گویا ان صاحب کے نزدیک ’نسیان‘ کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جاسکتا ہے، فافہم۔

### ایک تنبیہ

’تحفۃ المناظر‘ کے مصنف اور بعض دیگر متعصبین جب اہل حدیث کے خلاف لکھنے لگتے ہیں، تو انصاف اور ایمان کا خون کرتے ہیں۔ جناب وحید الزمان کیرانویؒ کی کتابوں کی بعض عبارتوں سے اہل حدیث کو طرم گردانتے ہیں، حالانکہ ہدیۃ المہدیؒ کی تصنیف پر اہل حدیثوں کے اکابر ان سے ناراض ہو گئے تھے۔ اس بات کا دنیا کو علم ہے، مگر قرآن و سنت کے یہ خادم پھر بھی ان باتوں کو اہل حدیث کے سر تھوپتے ہیں کہ اہل حدیث کے بزرگ علامہ وحید الزمان نے یہ اور یہ لکھا ہے۔

’ہمیں ان ’خادمین قرآن و سنت‘ سے خیر کی تو کوئی توقع نہیں ہے، البتہ عام سادہ لوح“ یعنی ان مسلمان حضرات سے“ جن کے دلوں پر شیطان نے نقش و نگار نہ کیا ہو“ سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ حق بات کو تسلیم کریں گے، اس لیے ایک دو عبارتیں خود علامہ وحید الزمانؒ کی کتاب سے پیش کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: ”مترجم (یعنی وحید الزمانؒ) کہتا ہے:

مجھ کو میرے ایک دوست نے لکھا کہ جب سے تم نے کتاب ’ہدیۃ المہدی‘ تالیف کی ہے، تو اہل حدیث کا ایک بڑا گروہ جیسے مولوی شمس الحق عظیم آبادی (صاحب عون المعبود) اور مولوی محمد حسین لاہوری (اشاعۃ السنۃ والے) اور مولوی عبداللہ صاحب غازی پوری اور مولوی فقیر اللہ صاحب پنجابی اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری (مناظر و صاحب تفسیر ثنائی) وغیرہم تم سے بد دل ہو گئے ہیں، اور عامہ اہل حدیث کا اعتقاد تم سے جاتا رہا۔ میں نے ان کو جواب دیا، کہ الحمد للہ کوئی مجھ سے

اعتقاد نہ رکھے، نہ میرا مرید ہو اور نہ مجھ کو پیشوا اور مقتدا جانے نہ میرا ہاتھ چومے نہ میری تعظیم و تکریم کریں، میں مولویت اور مشیخت کی روٹی نہیں کھاتا کہ مجھ کو ان کی بے اعتقادی سے ڈر ہو۔ ان مولویوں کو ایسی باتوں سے ڈرایئے جو پبلک کے قلوب اپنی طرف مائل کراتا، اپنے معتقدوں کی جماعت بڑھاتا، ان سے نفع کماتا، ان کی دعوتیں کھانا، ان سے نذریں لینا چندہ کرانا چاہتے ہوں۔ (۱)

ایک اور جگہ تحریر کرتے ہیں:

میرے ایک دوست نے مجھ کو لکھا کہ فلان کتاب کی تالیف کی وجہ سے لوگوں کا اعتقاد آپ کے ساتھ جاتا رہا، حتیٰ کہ اہل حدیث لوگ بھی آپ کو برا سمجھنے لگے ہیں، میں نے جواب میں لکھا کہ بہت عمدہ اور بہتر اور خوشی کا موجب ہوا اب یہ لوگ مجھ کو ہرگز بزرگ نہ سمجھیں نہ میرے ساتھ کوئی اعتقاد رکھیں، نہ میرے ہاتھ پاؤں چومیں نہ میری ضیافت کریں، اللہ نے اپنے فضل و کرم سے مجھ کو ایسا غنی اور بے پردا بنایا ہے کہ مجھ کو کسی کے اعتقاد اور تعظیم و تکریم کی احتیاج نہیں، نہ ان کی بے اعتقادی اور بددلی کی رتی برابر مجھ کو پردا ہے۔ (۲)

اس کتاب میں دیگر مقامات پر بھی اس طرح کی باتیں ملتی ہیں، ان عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ اکابر اہل حدیث تو چھوڑیے، عامہ اہل حدیث بھی اس ہدیت المہدیٰ کی تالیف پر ان سے بیزار ہو گئے تھے، مگر فرقہ دیوبند کے وکلاء آج بھی وہی کتاب اہل حدیث لوگوں کو بدنام کرنے کے لیے ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ نہ اللہ تعالیٰ کا خوف ان کے دلوں پر طاری ہوتا ہے اور نہ مخلوق خدا سے کوئی شرم و حیا انہیں لاحق ہوتی ہے۔

## آگے کا بحث

عزیز الرحمن عظیمی نے آگے اس بات کے اثبات کے لیے کہ موہم نقص صفات کی تاویل لازم ہے، مؤرخ اور مفکر ابن خلدونؒ کی یہ عبارت پیش کی ہے:

اعلم أن الله سبحانه وصف نفسه في كتابه بأنه عالم قادر مرید حيّ سمیع بصیر متکلم، جلیل کریم جواد منعم عزیز عظیم و کذا أثبت لنفسه الیدين والعینین والوجه والقدم واللسان إلى غير ذلك من الصفات فمنها ما يقتضي صحة ألوهيته مثل العلم والقدرة والإرادة ثم الحياة التي هي شرط جميعها،

ومنہا ما یوہم النقص کالاستواء والنزول والمحيء وکالوجه والیدین والعینین الیہی صفات المحدثات۔

یعنی اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات ہیں، بعض تو وہ ہیں جو صحت الوہیت کی مقتضی ہیں، جیسے علم، قدرت، حیات وغیرہ۔ اور بعض وہ ہیں جو کمال محض ہیں جیسے سمع، بصر، کلام اور بعض موہم نقص ہیں، جیسے استواء، نزول وغیرہ۔

پھر یہ کہتے ہیں:

فأما السلف من الصحابة والتابعین فأثبتوا له صفات الألوهیة والکمال وفوضوا إلیہ ما یوہم ساکتین عن مدلولہ۔

سلف صحابہ و تابعین نے صفات الوہیت اور صفات کمال تو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کی ہے، اور جو موہم نقص صفات ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کو تنفیض کر دیتے ہیں، اور ان کے مدلول بیان کرنے سے سکوت اختیار کرتے ہیں۔ (۱)

### ابن خلدون کا تعاقب

ہم کہتے ہیں کہ جناب! وہ درمیانی قسم کدھر ہے؟ یعنی وہ صفات جو نقص محض ہیں؟ ابن خلدون صاحب بھول گئے ہیں، انہیں یاد دلاؤ، کہ ان کے بارے میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کا کیا رویہ تھا؟ حقیقت یہ ہے کہ اس عبارت نے مصنف 'لانڈ بیت' کی تقسیم کا بھی صفایا کر دیا۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ عبارت چند وجوہات سے محل نظر ہے۔ ہم شق وار مگر مختصر طور پر اپنی بات واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مصنف لانڈ بیت ہمیں بہر حال معاف کریں گے اگر ہم ان کے الفاظ مستعار لیں، تاکہ بات کی وضاحت ہو جائے۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ ابن خلدون نے 'ومنہا ما ہی صفة کمال کالسمع والبصر کے الفاظ لکھے ہیں، جس کا ترجمہ عظمیٰ صاحب نے 'کمال محض' کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس طرح سمع و بصر بھی اللہ کے لیے ثابت ہیں مگر اس صفت سمع اور صفت بصر کو عقل اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں کرتی، بلکہ بعض مرتبہ مجرد کے ساتھ انسان اللہ تعالیٰ سے اس کی نفی تک چلا جاتا ہے، اور وہ یوں کہ عقل سمع و بصر کو حیوان کی صفت کے طور پر جانتی ہے، اور عقل مجرد یہ فیصلہ کرتی ہے کہ یہ حیوان کی صفت اور اس کے عجز کی علامت ہے، کیونکہ انسان (حیوان ناطق) اپنے متعدد کام سمع و بصر کے بغیر نہیں کر سکتا اور 'سمع و بصر' سے مدد و معاونت لے کر ان کاموں کو انجام دیتا ہے۔ چنانچہ جو آنکھوں سے اندھا اور کانوں

سے بہرا ہو، وہ حسب منشا وارادہ اپنے کام نہیں کر سکتا۔ لہذا اب سمع اور بصر نے آکر اس اندھے دبہرے آدمی کی ضرورت اور کمی پوری کر دی، اور اب وہ اپنے کام آسانی سے کر سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ سمع و بصر صاحب سمع و بصر کے عجز کی علامت ہے، اور اس کے باقی جسم کے ساتھ مرکب ہے، اب قادر مطلق اور فعال لما یرید کے لیے کیوں سمع و بصر ثابت ہیں؟ کیا وہ بھی ان کا محتاج ہے؟ والعیاذ باللہ۔ (۱)

اس عبارت سے ثابت ہوا کہ سمع و بصر بھی کمال محض نہیں ہے۔ کما زعم ابن خلدون والعظیمی۔

### ابن خلدون اور عظیمی کا اختلاف

۲- دوسری بات یہ ہے کہ سلف کے بارے میں ’تفویض المعنی‘ کا دعویٰ محض دعویٰ ہے، جس پر آج تک کسی نے دلائل ثابت و قائم نہیں کیے۔ مگر ساتھ یہ پیش نظر رہے کہ عظیمی صاحب نے پہلے لکھا ہے: ”جو الفاظ کمال اور نقص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں، کسی بھی مومن اور مسلم کے لیے ضروری ہے کہ ان کی ایسی تاویل کرے، اور ان صفات کو ان معانی سے کنایہ قرار دے دے، جن کا ثبوت اللہ کے لیے جائز اور صحیح ہے۔ (۲)، اور دوسری جگہ وارد ہے، اور اس معنی کی اللہ سے نفی کرے، جو اللہ کی طرف منسوب اور اللہ کے لیے ثابت نہیں ہو سکتے۔ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ ابن خلدون نے سلف کا جو مذہب اپنے خیال میں نقل کیا ہے، وہ عدم تاویل کا ہے، مگر عظیمی تاویل کو ضروری قرار دیتے ہیں، ہر مومن و مسلم کے لیے یہ نہیں ان کے نزدیک سلف صالحین مومن و مسلم تھے یا نہیں، انہوں نے کیوں بالاتفاق تاویل سے اعراض کیا، حالانکہ عقائد کے فتنے تو صحابہؓ کے دور اخیر میں پیدا ہو گئے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی لکھا ہے:

لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره۔ (۴)

یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ان کے اصحاب کرام رضوان اللہ اجمعین سے بسند صحیح تاویل کے واجب ہونے کی تصریح صفات کی بابت کسی چیز میں ثابت نہیں ہے۔ اور نہ صفات کے ذکر کرنے سے منع ثابت ہے۔

مگر عظیمی صاحب اسے واجب یعنی ’ضروری‘ قرار دے رہے ہیں۔ اب یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ

۱- لاند ہیٹ، ص ۱۸۹

۲- مومنوں کو مژدہ ہو کہ اب ’تاویل‘ کا دروازہ ہر مومن اور مسلم کے لیے کھلا ہے، اور تاویل ضروری ہے۔

۳- فتح الباری، ۱۲/۳۸۱

۴- لاند ہیٹ، ص ۱۸۶

تفویض کے بارے میں ابن خلدون کا یہ قول کیوں محض دعویٰ ہے، وجہ یہ ہے کہ سلف کے اقوال اس رائے کے خلاف موجود ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے فقہ اکبر میں تفویض کی کوئی بات نہیں کی، البتہ 'کیف' کی نفی کی، مگر 'کیف' کی نفی خود حقیقت کے علم کی دلیل ہے، جب چیز کی حقیقت کا علم نہ ہو، تو کیفیت کی نفی کون کرتا ہے؟  
 له صفات بلا كيف ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفة بلا كيف و غضبه ورضاه صفتان بلا كيف۔ (۱)

یہ متن تو خود تفویض کی نفی میں صریح ہے، مگر اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ مذہب حنفی کے ائمہ نے اس سے تفویض کی نفی مراد لی ہے، فخر الاسلامؒ لکھتے ہیں:

إثبات الوجه واليد حق عندنا لكنه معلوم بأصله متشابه بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن الوصف۔ (۲)

یہی بات شمس الدین سرخسیؒ نے بھی لکھی ہے۔ ہم نے ان عبارات کی توضیح آگے کی ہے۔ یہی معلوم باصلہ کی بات امام مالکؒ نے اپنے مشہور قول میں کی ہے:

الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب۔ (۳)  
 اس قول کی تفصیل بھی ہم نے آگے کی ہے، ان عبارات سے صاف ظاہر ہے کہ سلف کا مسلک وہ نہیں ہے جو ابن خلدونؒ کا بیان کردہ ہے، یہ بھی یاد رہے کہ صفت 'يد' اور 'استواء' ابن خلدونؒ کی عبارت میں موہم نقص صفات میں شمار کی گئی ہیں۔

ابن خلدون اور مخالفت اجماع www.KitaboSunnat.com

۳- تیسری بات یہ ہے کہ ابن خلدونؒ کی یہ بات کہ "سلف صحابہؓ اور تابعینؒ نے صفات الوہیت اور صفت کمال تو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کی ہیں اور جو موہم نقص صفات ہیں وہ اللہ کو تفویض کر دیتے ہیں، اور ان کے مدلول بیان کرنے سے سکوت اختیار کرتے ہیں۔ اس اجماع کے خلاف ہے، جسکو بعض معتبر اشاعرہ نے نقل کیا ہے۔ ابن جریرؒ لکھتے ہیں:

فالحاصل من الكلام فيها أن المسلمين قاطبة أجمعوا على استحالة التجسيم والحلول، والاستقرار على الله تعالى وحكم بذلك صريح العقل وأجمعوا أيضا على استحالة إرادة الحقيقة فيما ورد من ظواهر الآي

والأخبار مما يوهم ذلك۔ (۴)

اس مسئلے میں کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کا تجسیم، حلول اور استقرار کا اللہ تعالیٰ کی ذات کی بابت مستحیل ہونے پر اجماع ہے، اور یہی حکم صریح عقل کا بھی ہے اس طرح ان کا اس پر بھی اجماع ہے کہ ان آیات اور احادیث میں جن کا ظاہر موہم (نقص) ہو اس کا ارادہ حقیقت بھی محال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے ہاں ان صفات میں اصل اور حقیقت انسانی خصائص کا ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

واختلف هؤلاء فيما ورد من ظواهر الآيات والأحاديث الصحيحة مما يوهم ذلك فذهب بعض السلف كالشعبي وابن المسيب وسفيان إلى الوقف عنها وقالوا يجب الإيمان كما وردت ولا تعدى إلى تفسير وضعف هذا القول بما مر من الإجماع على عدم إرادة حقيقتها في عرف اللسان فقد تكلموا فيها بصرفها عن ظواهرها فالسكوت عنها موهم للعوام وتنبيه للجهلة۔ (۱)

ان سلف نے پھر ان اخبار اور آیات میں اختلاف کیا ہے، جن کا ظاہر موہم (نقص) ہے۔ بعض سلف جیسے امام شافعیؒ، سعید بن المسیبؒ اور سفیانؒ توقف کی طرف گئے ہیں انہوں نے کہا ہے کہ ان آیات اور اخبار پر ایمان رکھنا لازم ہے، ہم ان کی تفسیر نہیں کرتے، مگر اس قول کی تضعیف کی گئی ہے، اس بنا پر کہ اجماع کی بات ابھی ہوئی، کہ ان نصوص کی حقیقت کا ارادہ عرف زبان میں نہیں ہو سکتا، سلف نے ان آیات و اخبار کو ظاہر سے پھیرنے کے بارے میں کلام کیا ہے، تو پھر اس پر سکوت کرنا عوام کو وہم میں ڈالنا ہے، اور جہال کو متنبہ کرنا ہے۔

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ابن خلدونؒ کی بات اس محقق کے نزدیک درست نہیں ہے، اور قانونا بھی اس محقق کی بات درست ہونی چاہیے، کیونکہ جب اشاعرہ کے نزدیک نصوص میں جو بطور صفات الہی وارد ہوں، اصلاً انسانی خصائص و مزایا کا اعتبار ہے، حقیقی معنیٰ مراد لینا اشاعرہ کے اجماع سے مستحیل ہے، تو پھر ان نصوص پر سلف کے لیے سکوت کیوں کر ممکن ہے؟ جبکہ تبارد (اول و بلہ میں ظاہری مفہوم کی طرف ذہن کا جانا) حقیقت کی علامت بھی ہے، عوام تبارد معنی ہی لیتے ہیں۔ ممکن ہے عظیمی صاحب کے پاس کوئی نادر تاویل ہو، ہم تو بس اتنا ہی کہہ سکتے ہیں:

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے  
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ



## صفات خبریہ و غیر خبریہ میں فرق

’لامذہبیت‘ کے مصنف نے صفات خبریہ و غیر خبریہ میں فرق کے چند وجوہ بیان کیے ہیں جن کا جائزہ ہم مختصر طور پر لیتے ہیں، اگرچہ یہ وجوہ ایسے نہیں ہیں کہ اگر ان کا جائزہ نہ لیا جائے تو سلفیوں کا کچھ نقصان ہوگا۔ نہیں اور یقیناً نہیں ہوگا۔

### پہلا فرق

مصنف نے یہ ظاہر کیا ہے کہ صفات غیر خبریہ سب سمعی اور عقلی دونوں قسم کے دلائل سے ثابت ہیں، بخلاف صفات خبریہ کے جن کا طریق ثبوت خبر مجرد ہے، یہ ایک متفق علیہ امر ہے، اور یہی قائلین تسویہ کی تردید کے لیے کافی ہے۔ (۱)

ہم کہتے ہیں، کہ اگر یہ دعویٰ صحیح ہو کہ یہ ایک متفق علیہ امر ہے، تب یہ متفق علیہ امر ایک ڈھکوسلا ہے، جس آدمی نے ’کلامی‘ کتابوں کو صرف سطحی نظر سے دیکھا ہو، وہ بھی اس بات کا اعتراف کر لے گا کہ صفات سمع و بصر کو ثابت کرنے کے لیے ان نام نہاد اہل سنت کو کیا پاپڑ بیلنے پڑے ہیں؟ ہم اس وقت صرف اشارات پر اکتفاء کریں گے۔ ابو حامد غزالی نے ’سمع و بصر‘ کے بارے میں لکھا ہے:

ندعی أن صانع العالم سمیع وبصیر و ندل علیہ بالشرع والعقل۔ (۲)

ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ خالق عالم سمیع اور بصیر ہے، ہم اس پر شرع اور عقل سے دلیل قائم کریں گے۔

پھر سمع و شرع سے یہ دلیل دی، کہ قرآن میں ہے: هو السميع البصیر یعنی وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ اور ابراہیم علیہ السلام نے اپنے والد سے کہا تھا، تم کیوں اس چیز کی عبادت کرتے ہو جو نہ سن سکتا ہے اور نہ دیکھ سکتا ہے، اور نہ تجھ سے کوئی تکلیف دور کر سکتا ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ ابراہیم کی دلیل اللہ کے بارے میں اس پر پلٹ نہیں سکتی، کیونکہ وہ ’سمع و بصیر‘ ذات کی عبادت کر رہے تھے، اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر ابراہیم بھی اپنے والد کی طرح ملزم ہو جاتے۔

أما الشرع فقد دل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله تعالى 'وهو السميع البصير'، وكقول إبراهيم عليه السلام 'لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا'، ونعلم أن الدليل غير منقلب عليه في معبوده وأنه كان يعبد

سميعاً وبصيراً وإلا شاركهم في الإلزام۔ (۱)

پھر عقلی دلیل کو یوں بیان کیا کہ ہم کہتے ہیں، یہ بات ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالق مخلوق سے اکمل ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ بصیر (ہم نے قصداً آسانی کے لیے لا ببصر کا ترجمہ اعمیٰ اور لا یسمع کا أصم سے کیا) اعمیٰ سے اکمل ہے، سمیع أصم سے اکمل ہے، تو یہ مستحیل ہے کہ مخلوق کے لیے ایک کمال کو ثابت کیا جائے، اور ہم اس کو خالق کے لیے ثابت نہ کریں۔ یہ دواصل ہیں، جو ہمارے دعویٰ کی صحت کو لازماً ثابت کرتے ہیں:

وأما المسلك العقلي فهو أن نقول معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن تثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق فهذان

الأصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا ففي أيهما النزاع؟ (۲)

یہ ہے عقلی و شرعی دلائل کی کل کائنات جن پر 'لامدہیت' کے مصنف پھولے نہیں سماتے، ہم کہتے ہیں اس طرز پر عقل و نقل سے صفات خبر یہ کو بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ خالق عالم 'یدین' یعنی ہاتھ رکھتے ہیں، ہم اس کے لیے شرعی اور عقلی دلیل پیش کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## شرعی و عقلی دلیل

اس کی شرعی دلیل یہ ہے کہ اثبات یدین پر بہت سی نصوص قرآن و سنت دلالت کرتی ہیں، جیسے بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ اور اللہ تعالیٰ کا شیطان سے یہ فرمان کہ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي تجھے کس چیز نے سجدہ کرنے سے منع کیا آدم کو جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا۔

یہاں اگر ہاتھوں سے قدرت مراد لیں تو اللہ تعالیٰ ملزم ہو جائیں گے، کیونکہ شیطان کہہ سکتا ہے کہ مجھے بھی تو تو نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے، پھر آدم کی مجھ پر کیا فضیلت ہے؟ تو ہمیں معلوم ہے کہ یہ سوال ان پر پلٹ نہیں سکتا، ورنہ شیطان کے ساتھ ملزم ہونے میں ان کی مشارکت آجائے گی، اور ہم نے ابھی ابھی ابو حامد غزالی سے سیکھا ہے کہ مشارکت فی الإلزام درست نہیں ہے۔

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں: یہ بات ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالق مخلوق سے اکمل ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ ذوالیدین (ہاتھوں والا) ہاتھ کٹے سے اکمل ہوتا ہے۔ تو یہ متخیل ہے کہ مخلوق کے لیے ایک کمال کو ثابت کیا جائے، اور ہم اس کو خالق کے لیے ثابت نہ کریں، یہ دو اصل ہیں جو ہمارے دعویٰ کی صحت کو لازماً ثابت کرتے ہیں اس طریقے پر تمام صفات خبریہ کو عقلی طور پر ثابت کیا جاسکتا ہے۔ ہم نے صرف ایک مثال بطور نمونہ پیش کی ہے۔ بعض اکابر نے صفات خبریہ کی بھی عقلی توجیہ کی ہے۔ (۱) اور پھر صفات خبریہ کی عقلی توجیہ کا موجود نہ ہونا اور چیز ہے اور نہ ہو سکتا الگ مسئلہ ہے، مصنف پہلے کا دعویٰ کر سکتے ہیں دوسرے کا نہیں۔

## دوسرا فرق

مصنف نے یہ بیان کیا ہے ”عقل سے قطع نظر اگر ہم صرف دلائل سمعیہ کو دیکھیں تو بھی صفات خبریہ اور غیر خبریہ میں فرق واضح ہے۔ چنانچہ اکثر صفات جن کے وجوب پر عقل دلالت کرتی ہے، وہ نقل میں بھی مقصود لہذا تھا کہ طور پر مذکور ہیں، اور بعض مرتبہ صیغہ امر کے ساتھ مذکور ہیں۔ جیسے فاعلم أنه لا إله إلا الله۔ واعلمو أن الله بكل شيء عليم۔ واعلمو أن الله بما تعملون بصير۔ اسی طرح صفت ارادہ، صفت سمع اور صفت قدرت کے متعلق بھی ایسی ہی نصوص وارد ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ ان سے اپنی ذات کے اتصاف کو بالقصد وبالاصالة بیان کر رہے ہیں، جبکہ صفات خبریہ میں اکثر کو اللہ تعالیٰ نے جو ذکر کیا یا جن نصوص میں ان کا ذکر ہے، وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی صفت کے طور پر نہیں مذکور۔ (۲)

## تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں کہ اس فرق کا لحاظ سلف میں کسی نے نہیں کیا، ورنہ نشان زد کر لیں، پھر یہ کہنا کہ ”اللہ تعالیٰ ان سے اپنی ذات کے اتصاف کو بالقصد بیان کر رہے ہیں“ سے یہ تو ہم ہوتا ہے کہ، کہ اللہ تعالیٰ بھی شاید کوئی شعلہ بیان مقرر جیسا ہے کہ ضمناً اور بلا قصد بھی ان سے کچھ الفاظ صادر ہو جاتے ہیں۔ یہ بات کہ ”صفات خبریہ کے لیے سوق نہیں ہوا، وہ ضمناً مذکور ہوئی ہیں“ حقیقت کے خلاف ہے۔ ابھی چند لمحے پہلے ہم نے ایک آیت پیش کی یا اِبلِيسَ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِيْ اور حديث اُنتَ اَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ اور كَتَبَ لَكَ التَّوْرَةَ بِيَدِهِ وغيره نصوص ثابت ہیں۔ اور ’عین‘ کے بارے میں اِنْ رَبِّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرُ، اِنَّ اللهَ لَيْسَ بِأَعْوَرُ اور بصير تو قرآن میں ثابت ہے، اور ایک حسن حدیث میں یہ بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ وہ اِنْ رَبَّنَا سَمِيعٌ وَبَصِيرٌ فرماتے تو آنکھوں کی طرف

اشارہ فرماتے۔ (۱) لبيك وسعديك والخير كله في يدك۔ اور ان اللہ بیسٹ یدہ باللیل لیتوب مسیء النہار وغیرہ بہت ساری نصوص پیش کی جاسکتی ہیں۔

یہ ہم نے صرف اشارات کیے، کیونکہ مصنف نے بات ’ید‘ و ’عین‘ تک محدود رکھی ہے۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ تمام صفات ذاتیہ کے لیے اسی طرح کا سوق ثابت کر دیں تو صفات خبریہ کے لیے ضرور بالضرور ثابت کیا جائے گا۔ فکر نہ کیجیے۔

## تیسرا فرق

مصنف نے یہ بیان کیا ہے کہ ’صفات غیر خبریہ سے اسمائے حسنیٰ کا اشتقاق ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ متصف بالقدرۃ ہے تو ’قدر‘ کے نام سے موسوم ہے اور متصف بالعلم ہے، تو ’علیم‘ کے نام سے موسوم ہے، اور سمع سے متصف ہے تو ’سمیع‘ سے موسوم ہے جب کہ ’مکر‘ سے اتصاف کی بنا پر ’ماکر‘ اور استہزاء سے اتصاف کی بنا پر مستہزیٰ نہیں، اس طرح مخادع، مستوی، نازل، قادم وغیرہ اللہ کے نام نہیں ہیں۔ یہ بھی فرق ہے دونوں میں۔ (۲)

مصنف کو شاید علم نہ ہو، کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں۔ لہذا یہ اعتراض ہم پر وارد نہیں ہے، امام سفارینی فرماتے ہیں:

صفاته كذاته قديمة  
أسماء ه ثابتة عظيمة  
لكنها في الحق توقيفية  
لنا بذا أدلة وافية

یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کی طرح قدیم ہیں، اور اس کے اسماء بھی ثابت اور عظیم ہیں۔ مگر قول حق کے مطابق اس کے اسماء توقیفی ہیں اور ہمارے پاس اس مسئلہ کے اثبات کے لیے مضبوط دلائل ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ نزول، استواء وغیرہ تو ہمارے نزدیک صفات فعلیہ میں سے ہیں، اور فعلیہ صفات اہل سنت والجماعت کے ہاں متعلق بالمشیۃ ہوتی ہیں، علم اور قدرت وغیرہ صفات ذاتیہ ہیں، جن سے ذات الہی خالی نہیں ہو سکتی۔ مصنف ناقد نے اس کا اعتبار نہیں کیا، مگر فعلیہ صفات میں عدم خلوص ضروری نہیں ہوتا۔ استواء پہلے نہیں تھا، بعد میں ہوا۔ نزول صرف رات کے اوقات میں ہوتا ہے۔

باقی رہی صفات خبریہ کی بات تو وہ جامد اسماء ہیں جیسے ’ید‘ و ’عین‘ وغیرہ۔ ان سے اشتقاق کا مطالبہ کوئی مجتہد فی اللغة حنفی ہی کر سکتا ہے۔ اہل حدیث بے چارے صرف قبیح سنت ہوتے ہیں، مجتہد فی

اللغة نہیں ہوتے۔

## چوتھا فرق

مصنف نے یہ کہا ہے کہ ”صفات خبریہ میں اہل سنت کے درمیان بلکہ سلف کے ہاں بھی اختلاف معروف اور شائع و ذائع ہے۔ جبکہ ان صفات کے علاوہ دوسری صفات میں کوئی اختلاف نہیں۔ نہ سلف کے ہاں اور نہ دوسروں کے ہاں۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ صفات خبریہ اور غیر خبریہ میں فرق ہے۔“ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ صفات ذاتیہ میں کیا اختلاف نہیں ہے؟ اور کیا صفات فعلیہ کے قدم و حدود میں اشاعرہ و ماتریدیہ کا اختلاف نہیں ہے؟ تکوین کے اثبات و عدم اثبات میں کیا اختلاف نہیں ہے؟ پھر کتنی جرات کا مظاہرہ کیا جاتا ہے اس قول پر کہ ”دوسری صفات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔“ اس پر یہی کہا جاسکتا ہے:

چہ دلا و درست دزدے کہ بکف چراغ دارد؟

ہم کہتے ہیں اختلاف کے وقوع سے ثابت بالادلۃ اشیا کم قیمت نہیں ہو جاتی۔ ابو الطیبؒ پر اللہ رحم فرمائے جو کہا کہ

تخالف الناس حتی لا إتفاق لهم

إلا علی شجب والخلف فی الشجب

یہ تو ایک ضمنی بحث ہوئی۔ اب اصل بحث کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

## عقل و نقل کا تعلق

### آمد م برسر مطلب

اصل میں ہم بات اس جہی قانون کی کر رہے تھے، جس کو ابن ابی الشریف نے لکھا ہے۔ یہ قانون اصلاً جہمیہ کا ہے، مگر اشاعرہ بطور دکالت یہ فریضہ انجام دے رہے ہیں۔ یہ پورا قانون ابو حامد غزالی وغیرہ کے ایک مخصوص فلسفے پر مبنی ہے، جس کا ہم مختصر الفاظ میں تذکرہ کرتے ہیں۔ ابو حامد غزالی سے چند سوالات کیے گئے تھے، انہوں نے ایک سوال کے جواب میں پانچ موقف پیش کیے تھے، آخری موقف کے بارے میں ان کا کہنا ہے:

الفرقة الخامسة هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجامعة كل واحد منهما أصلاً مهما المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً ومن كذب العقل فقد كذب الشرع إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولو لا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبي، والصادق والكاذب وكيف يكذب بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل وهؤلاء هم الفرقة المحقة وقد نهجوا منها قويمًا۔ (۱)

پانچواں فرقہ وہ ہے، جس نے بحث عقل و نقل کو جمع کر رکھا ہے، درحقیقت معتدل فرقہ یہی ہے، اس فرقہ نے عقل و نقل میں سے ہر ایک کو ضروری اصل ٹھہرایا، یہ لوگ عقل و نقل کے تعارض کے منکر ہیں اور اس تعارض کو درست نہیں مانتے۔ پس جس نے عقل کی تکذیب کی تو اس نے شرع کی تکذیب کی، کیونکہ عقل ہی سے شرع کی تصدیق ہوتی ہے۔ عقل کی دلیل اگر صادق نہ ہو، تو ہم نبی اور متنبی، اور صادق اور کاذب میں فرق نہیں کر سکتے۔ عقل کی شرع سے تکذیب کیسے ہو سکتی ہے، جبکہ شرع کا ثبوت بھی عقل پر مبنی ہے۔ ان پانچ فرقوں میں یہ فرقہ مبنی برحق ہے، جو کہ ایک صحیح منہج پر چلا ہے۔

پھر لکھا ہے اس کے بعد اس فرقہ پر دو مشکل مقامات آتے ہیں، جن کا پار کرنا ان کے لیے خطرے سے

خالی نہیں ہے۔ لہذا اس کے بارے میں انہوں نے ان کو تین نصیحتیں کی ہیں، دوسری یہ ہے:

إِنْ لَا يَكْذِبُ بَرَهَانَ الْعَقْلَ أَصْلًا فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَكْذِبُ وَلَوْ كَذَبَ الْعَقْلُ فَلَعَلَّهُ كَذِبٌ فِي إِبْثَاتِ الشَّرْعِ إِذْ بِهِ عَرَفْنَا الشَّرْعَ فَكَيْفَ يَعْرِفُ صَدَقَ الشَّاهِدُ بِتَرْكِ الْمَزْكِيِّ الْكَاذِبِ۔ (۱)

دوسری وصیت میری ان لوگوں کو یہ ہے کہ وہ دلیل عقلی کی تکذیب بالکل نہ کریں کیونکہ عقل کی تکذیب نہیں ہو سکتی۔ اگر عقل کی تکذیب ہو جائے تو پھر شاید اثبات شرع میں بھی اس کی تکذیب ہو جائے۔ اس لیے کہ ہم نے اسی عقل کے ذریعے سے شرع کو پہچانا ہے۔ گواہ کی سچائی جھوٹے مزکی کے تزکیہ سے کیسے ثابت کی جاسکتی ہے؟

شرع ان حضرات کے نزدیک گواہ اور عقل اس کا مزکی ہے۔ اس شخص نے ایک ایسا نادر خاکہ بنایا ہے کہ پھر ان کے بعد آنے والے ہر عقل پرست اشعری نے اس میں رنگ بھرنے کی کوشش کی، اور اس کے علاوہ کوئی نئی بات پیش نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ محدثین کرام کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے ان لوگوں کا راستہ روک لیا۔ امام ابوالقاسم اصفہانی نقل کرتے ہیں:

ولهذا قال بعض السلف ”إن أهل الكلام أعداء الدين لأن إعتقادهم على حد سهم وظنونهم وما يؤدي إليه نظرهم وفكرهم ثم يعرضون عليه الأحاديث فما وافقه قبلوه وما خالفه ردوه۔ وأما أهل السنة سلمهم الله فإنهم يتمسكون بما نطق به الكتاب ووردت به السنة ويحتجون لهم بالحجج الواضحة والدلائل الصحيحة على حسب ما أذن فيه الشرع وورد به السمع ولا يدخلون بأرائهم في صفات الله تعالى ولا في غيرها من أمور الدين وعلى هذا وجدوا سلفهم وأئمتهم۔ (۲)

اسی لیے سلف میں سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اہل کلام دین کے دشمن ہیں، کیونکہ ان کا اعتقاد اپنے خیالات اور ظنون پر ہے، اور ان نتائج پر جن تک ان کی فکر و نظر پہنچ گئی ہے۔ پھر وہ ان خیالات پر احادیث کو پیش کرتے ہیں، جو احادیث ان کے موافق ہوئیں، ان کو قبول کیا اور جو مخالف ہوئیں ان کو رد کیا۔ اہل السنۃ والجماعت اللہ تعالیٰ ان کو محفوظ رکھے یہ کتاب وسنت کے نصوص و فرامین سے تمسک کرتے ہیں، اور پھر ان کے لیے روشن جہتیں اور صحیح دلائل سے احتجاج کرتے ہیں، جن کی شرع نے اجازت دی ہے، اور ان پر سمع وارد ہوئی ہے۔ وہ اپنے خیالات مجروحہ سے صفات الہی اور امور

دین کے مسائل میں داخل نہیں ہوتے۔ اسی راہ پر انہوں نے اپنے سلف و ائمہ کو گامزن پایا ہے۔  
اس مذکورہ بالا اصول کے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے نیچے ادھیڑ دیے ہیں۔ دین کو مٹانے کے لیے اس درج  
بالا قانون سے بہترین اصول اور اوزار شاید آج تک کسی کے ہاتھ نہ آیا ہو۔ یہ وہی اوزار ہے کہ جس سے سب  
س پہلے حکم الہی کی تردید ہوئی۔ خلقتی من نار و خلقتہ من طین کے عقلی قیاس کو حکم شرع پر مستحکم رکھا۔

## عقل و نقل کی مثال

ہم یہاں صرف ایک دو باتیں توجہ کے لیے اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔  
۱- ایک بات یہ ہے کہ عام مشاہدہ اس باب میں دلیل قاطع ہے۔ ذرا غور کرنے کی ضرورت ہے۔ آنکھ  
میں روشنی ہوتی ہے مگر اس روشنی سے فائدہ انسان تب اٹھا سکتا ہے، جبکہ آنکھ سے باہر بھی روشنی کا ماحول ہو۔  
اگر باہر گھناٹا پ اندھیرا ہو تو پھر آنکھ کی روشنی کا وجود اور عدم برابر ہے۔ ہاں کوئی خارجی روشنی موجود ہو جائے،  
چاہے سورج کی ہو، اور چاہے نارنج یا بجلی کی ہو، تو پھر آنکھ کی روشنی فائدہ دیتی ہے۔  
دوسری جانب سے دیکھ لیں تو خارج کی روشنی سے فائدہ اٹھانے کے لیے بھی ضروری ہے کہ انسان کی  
آنکھ میں روشنی اور بینائی ہو، تو گویا خارج کی روشنی سے نفع لینے کے لیے آنکھ کی روشنی موقوف علیہ ہے۔ یہ کوئی  
فلسفہ نہیں بلکہ عقل عام کی بات ہے، مگر جب دن کی روشنی موجود ہو جائے اور پھر ایک چیز کے طول و عرض، یا  
لطافت و کثافت میں اختلاف پڑ جائے، تو فیصلہ اس موقوف علیہ روشنی پر نہیں ہوتا، بلکہ خارجی روشنی کے مطابق  
ہوتا ہے۔ بعینہ یہی صورت حال عقل اور نقل کے تعلق میں بھی ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ درج بالا قانون میں بحث و تحیص کی گنجائش ہے۔ پھر اس 'قانون'  
میں بہت بڑا مغالطہ موجود ہے۔ اس مغالطہ کو سمجھنے کے لیے ایک مثال پر توجہ کی ضرورت ہے۔ ہمارے علاقے  
میں ایک بوڑھا آدمی ہے۔ وہ پرانے لوگوں کے احوال و کوائف بیان کرتا ہے۔ ہم نے اپنے علاقے کے  
سب سے معتبر شخص سے اس بوڑھے کے بارے میں پوچھا، تو انہوں نے کہا: یہ بوڑھا پرانے لوگوں کے  
احوال و واقعات کا واحد مستند ذریعہ ہے۔

لوگوں نے اس معتبر شخص کے قول کی بنا پر اس کو مستند جانا، مگر ایک بار بوڑھے نے ایک ایسی روایت  
بیان کر دی کہ وہ روایت اس 'معتبر' شخص کو منظور نہ ہوئی۔ تو ان دونوں میں اختلاف ہوا۔ اب کس کی بات مانی  
جائے گی؟ ظاہر ہے کہ بوڑھے کی بات مانی جائے، کیونکہ وہی واحد مستند ذریعہ ہے۔  
پرانے واقعات کا، دوسرے شخص کا اعتبار صرف 'بوڑھے' کی صدق اور کذب تک ہے۔ کیونکہ پرانے



واقعات سے تو وہ بھی اوروں کی طرح بے خبر ہے۔ واقعات و جزئیات کا عالم صرف 'بوڑھا' شخص ہے۔ اس 'معتبر شخص' نے اس دائرے میں سرے سے قدم ہی نہیں رکھا۔ ورنہ اس کو واحد مستند ذریعہ کبھی نہ قرار دیتے۔

حاصل یہ ہے کہ عقل کی تصدیق ظاہری و اجمالی ہے۔ تعارض کا شبہ وہاں ہوتا ہے، جہاں عقل وحی کی تمام روایات کا سامع کرے، پھر تصدیق کرے، پھر بعد میں اس پر نقد کرے۔ مثال اگر محفوظ ہو، تو معتبر شخص کا اختلاف اسی وقت ہوتا ہے، جب وہ بوڑھے کے دائرے کو محدود بتائے، ورنہ نہیں۔ فافہم ولا تغفل۔ اگر 'معتبر شخص' کے موجودہ قول کو تسلیم کیا جائے کہ اس کی بات نہ مانو تو اس کا اعتبار خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے پہلے اس کو واحد مستند ذریعہ قرار دیا تھا، جس کا مطلب ہے کہ پرانے واقعات کے علم میں اور بیان کرنے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے، اگر ہو فرضاً تو اس کے درجے کا مستند نہیں ہے۔ ہمیں امید ہے کہ جو بھائی بھی اس مثال پر غور کرے گا تو وہ ان شاء اللہ مطمئن ہو جائے گا۔

## دوسری مثال

ایک اور مثال بھی پیش نظر رہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے پیش کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ عقل راہبر کی طرح ہے، جو کسی ڈاکٹر یا مفتی تک لوگوں کو راستہ بتاتی ہے۔ راہبر کا کام صرف مطلوب شخص تک لوگوں کو پہنچانا ہوتا ہے۔ بعد میں اگر ڈاکٹر یا مفتی اس سائل یا مریض کو کوئی ضابطہ سمجھاتا ہے کہ اس پر عمل کرے، اور وہ راہبر اس ڈاکٹر اور مفتی کی مخالفت کرے کہ ایسا نہیں ہے، تو بات ڈاکٹر اور مفتی کی مانی جائے گی اور اس راہبر سے کہا جائے گا کہ اگر تم میں یہ صلاحیت موجود تھی، تو پھر تم نے ڈاکٹر یا مفتی کی طرف اس شخص کی راہبری کیوں کی؟ پس تیرا کام سائل و مریض کو ڈاکٹر تک پہنچانا تھا تم نے پہنچا دیا۔ جزاک اللہ خیرا۔ غالباً اس فکر کا اثر تھا کہ ہمارے فلسفی شاعر علامہ محمد اقبالؒ نے عقل کو 'چراغِ راہ' قرار دیا۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

## تین ممکنہ صورتیں

اس سلسلے میں ایک روایت کا خیال بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ تمام گروہوں اور مسالک کا اس پر اتفاق ہے کہ جن نصوص قرآن و سنت کو خلاف عقل اور موہم تشبیہ قرار دیا جاتا ہے، ان کی کسی بھی طرح کی تاویل غی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، تو اس بنا پر یہاں تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔

۱۔ ایک صورت یہ ہے کہ وہ تمام نصوص قرآن و سنت جن کو موہم تشبیہ اور خلاف عقل قرار دیا جاتا ہے، وہ

نصوص نفس الامر میں اور فی الحقیقت خلاف عقل اور موہم تشبیہ نہیں ہیں، کیونکہ اگر موہم تشبیہ ہوتیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر خاموش رہنا کسی طرح ممکن نہ تھا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ تمام نصوص قرآن و سنت موہم تشبیہ اور خلاف عقل ہیں، جیسا کہ علماء علم الکلام کہتے ہیں مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان نصوص کا خلاف عقل اور موہم تشبیہ ہونا معلوم نہ تھا، اور وہ اس ایہام تشبیہ سے ناواقف تھے، کیونکہ ان کو عقلی علوم سے واسطہ نہیں پڑا تھا۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ان کو معلوم تھا کہ یہ نصوص قرآن و سنت موہم تشبیہ اور خلاف عقل ہیں، مگر وہ امت مرحومہ کے خیر خواہ نہیں تھے، ان کو سرے سے اس بات کی فکر نہیں تھی، کہ میری امت ان نصوص کو پڑھ کر گمراہ ہو جائے گی۔ اس لیے انہوں نے نہ تاویل کی اور نہ تاویل کے لیے کوئی قاعدہ اور ضابطہ مقرر کیا۔ یہ کہنا کہ انہوں نے تاویل کی ہوگی، مگر ہم تک نہیں پہنچی ہوگی، صرف جھمیت کا اظہار ہے، جسے کوئی بھی سلیم العقل عالم بطور تجویز برداشت نہیں کر سکتا۔

پہلی صورت کے قائل تمام اہل الحدیث ہیں، الحمد للہ۔ دوسری صورت اشاعرہ و ماتریدہ کے مسلک کا لازم بین ہے۔ تیسری صورت بعض نام نہاد مسلمان فلاسفہ نے اختیار کی ہے۔ ان میں سے اکثر کہتے ہیں کہ یہ ان کی مجبوری تھی، اس لیے کہ لوگ عقل کی پہلی منزل میں تھے، مکالم کے درجے کو نہیں پہنچے تھے۔

اگر کسی شخص کے دل میں ذرہ برابر بھی نور ایمان ہو، تو وہ یہی فیصلہ کرے گا کہ پہلی صورت ٹھیک ہے، کیونکہ وہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شایان شان ہے۔ ورنہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ قرآن و سنت کی بے شمار نصوص خلاف عقل اور موہم تشبیہ ہوں اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کے خلاف عقل ہونے اور موہم تشبیہ ہونے کو جانتے بھی ہوں اور اس کے ساتھ وہ اپنی امت کے غم خوار اور خیر خواہ بھی ہوں اور پھر وہ اپنی پوری زندگی میں ایک بار بھی اس اہم ترین مسئلہ پر لب کشائی نہ کریں؟ جس مسئلہ کی وجہ سے امت کے ذہن ترین لوگ بقول مخالفین گمراہ ہو گئے ہیں اور جس مسئلہ کے سلجھانے میں امت کے اساطین کی زندگیاں صرف ہوئیں۔

جو آدمی بھی اس مسئلے پر غور و تامل کرے گا وہ اس نتیجہ پر ضرور پہنچے گا کہ نصوص قرآن و سنت کو کھینچ تان سے خلاف عقل بنایا گیا، ورنہ حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ ساری نصوص اس جماعت پر پیش کی گئیں جو علم میں 'عمیق' تھے اور ان کے دل سراسر بُرے تھے اور وہ اپنی عملی زندگی میں بے تکلف تھے، ان میں کسی کے حاشیہ خیال میں بھی وہ بات نہیں آئی، جس کو آج جہمیہ اوزان کے وکیل بے توفیق ظاہر قرآن و سنت قرار دے رہے ہیں، ورنہ وہ ضرور ان کے بازے میں پوچھتے، اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ کر اپنے شاگردوں کو منتقل

کرتے، اور پھر بتسلل ہم تک پہنچ جاتا، مگر ایسا نہیں ہوا اور وجہ صاف ظاہر ہے۔

## ۲۔ صرف تشابہات، صفات تشابہات نہیں

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے درج بالا عبارت میں یہ بات بھی فرمائی ہے:  
کہ 'یہ باتھ، وجہ چہرہ، عین، آنکھ اور ساق، پنڈلی وغیرہ ان کو اشاعرہ و ماترید یہ (یعنی عام اہل سنت جو پوری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں) صفات تشابہات کہتے ہیں۔ (۱)

ہم اس بارے میں چند مختصری باتیں عرض کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جو بات کہی اور لکھی ہے، تو یہ اہل حدیث کے آنکھوں میں خاک ڈالنے کے لیے ہے۔ کیونکہ سلفیوں کو یہ باور کرانا ہے کہ ہم آپس میں متفق القول ہیں، جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔

خود ڈاکٹر صاحب کو بھی یہ اعتراف ہے مگر کیا کریں ان کی مجبوری ہے۔ انہوں نے لکھا تھا: امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ علیہ اور بعض دیگر حضرات ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کہتے ہیں، لیکن باقی اہل سنت کہتے ہیں کہ جب ان کا معنی اور ان کی نوعیت و کیفیت کا کچھ علم ہی نہیں تو ان کو صفات بھی نہیں کہنا چاہیے۔ ان کو صرف تشابہات کہنا چاہیے۔ (۲)

یہی بات دیگر ماتریدیوں نے بھی لکھی ہے:

إن الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول إلى السماء والضحك والتعجب وأمثالها عند السلف صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا إلا باعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل وعند أجله الخلف لا تزيد على الصفات الثمانية وكل الأسماء والصفات راجعة إليها عندهم۔ (۳)

صفات خبریہ جیسے استواء، ہاتھ، قدم، آسمان دنیا پر نازل ہونا، ہنسنا، تعجب کرنا وغیرہ سلف کے نزدیک ثابت صفات ہیں۔ مگر عقل سے ماورا ہے، ہم اس کے صرف ثبوت کے اعتقاد رکھنے پر مکلف ہیں، مگر عدم جسمیت کے اعتقاد کے ساتھ تا کہ نقل عقل کے خلاف نہ پڑے۔ مگر جلیل القدر خلف علما کے ہاں صفات آٹھ سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔ باقی تمام اسماء و صفات کا راجع انہی کی طرف ہے۔

جس شخص نے کلامی کتابوں کا صرف سرسری مطالعہ کیا ہو، وہ بھی جانتا ہے کہ خلفی علماء سے کون مراد ہیں؟ شیخ ابو منصورؒ نے بل یداہ مبسو طنان۔ (۱) کی تفسیر نعمت سے کی ہے۔ لکھا ہے:

أى نعمه مبسوطة يوسع على من يشاء ويقتصر على من يشاء۔ (۲)

یعنی اللہ کی نعمتیں کھلی اور زیادہ ہیں، جسے چاہتا ہے وسعت دیتا ہے، اور جس پر چاہتا ہے تنگی کر لیتا ہے۔

احباب کو یاد ہوگا کہ امام ابو حنیفہؒ نے 'ید' کی تاویل نعمت اور قدرت سے کرنا اہل قدر اور معتزلہ کا مسلک

بتایا ہے:

ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر

والاعتزال۔ (۳)

اور اسی طرح شیخ ابو منصور آیت: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام۔ (۴) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ جانا، آنا اور منتقل ہونا محسوسات میں دو اغراض کے لیے ہوتا ہے۔ یا تو حاجت کے لیے اور یا پھر ازالہ وحشت و سآمت (اکتاہٹ دور کرنے) کے لیے۔ اور یہ دو اسباب انسانوں میں موجود ہوتے ہیں۔ کیوں کہ وہ ذوالمکان ہیں۔

والله يتعالى عن المكان كان ولا مكان فهو على ما كان فالله تعالى يتعالى عن أن تمسه حاجة أو تاخذه سآمة فبطل الوصف بالإتيان والمجيء والانتقال من حال إلى حال أو من مكان إلى مكان۔ (۵)

مگر اللہ تعالیٰ تو مکان سے منزہ ہے۔ اللہ موجود تھا مکان نہ تھا۔ تو وہ اب اسی حال پر ہے جس طرح کہ پہلے تھا (یعنی اب بھی بے مکان ہے) تو اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے کہ اسے حاجت لاحق ہو، یا اکتاہٹ و وحشت۔ پس اتیان، مجیئت، اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہونے، یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہونے کا وصف (اللہ کے لیے) باطل ہو گیا۔ (نعوذ باللہ من ذلك)

ان عبارتوں سے استواء، ید اور اتیان و مجیئت کے اوصاف کی حقیقت مآثر ید یہ کے ہاں بندہ معلوم کر سکتا ہے۔ ہم اس مسلک پر گفتگو آگے کریں گے، مگر اتنی بات یاد رہے کہ ہمارے اکابر نے جو لکھا ہے کہ ”ہر معطل

پہلے مشبہ ہوتا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس کرتا ہے، اور صفات الہی کو مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دیتا ہے۔ پھر اسے معطل کر دیتا ہے۔ ”تو یہ بالکل ٹھیک لکھا ہے۔ درج بالا عبارت میں اس بات کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ ابو منصور ماتریدی کی عادت ہے کہ جب اپنی منتخب بات لکھتے ہیں تو پھر قلیل او محتمل وغیرہ کا استعمال نہیں کرتے۔

اچھا تو ہم یہ بات کر رہے تھے کہ ماتریدیہ صفات خبریہ کو صرف متشابہات مانتے ہیں، صفات نہیں مانتے۔ عبدالشکور سالمی لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة الإيمان بالمتشابه واجب ولا يجوز التفسير ولا يجب التأويل ولا يجوز أن يقال بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفة بل نقول أن هذا كلام الله تعالى ونحن نؤمن بما أنزل الله على ما أراد الله بهذا۔ (۱)

اہل السنۃ والجماعۃ یعنی ماتریدی کہتے ہیں کہ ایمان رکھنا متشابہ پر واجب ہے۔ مگر تفسیر جائز نہیں ہے، اور تاویل واجب نہیں۔ اور یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس صفت سے موصوف ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، ہم اللہ تعالیٰ کے کلام پر جس طرح اللہ کا اس سے ارادہ ہے ایمان رکھتے ہیں۔

ان اقوال سے ڈاکٹر صاحب کی اس بات کی حقیقت واضح ہوگئی ”کہ ’یدہا تھہ‘ ’وجہ چہرہ‘ ’عین‘ آنکھ اور ’ساق‘ پنڈلی وغیرہ کو اشاعرہ و ماتریدیہ صفات متشابہات کہتے ہیں۔“

### صفات الہی متشابہات نہیں ہیں

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے تو ان صفات کو متشابہات میں شامل کر لیا، مگر متقدمین ائمہ کرام رحمہم اللہ اسماء اور صفات الہی کو متشابہات کے تحت درج نہیں کرتے۔ یہ بات ان متاخرین کی تحقیقات عالیہ کا ثمرہ ہے کہ صفات الہی کو متشابہات میں داخل کیا ہے اور ڈاکٹر صاحب ہمارے اوپر اس درج شدہ عبارت اور اس تحقیق کو حجت بالغہ بنانا چاہتے ہیں، مگر یہ حجت داحضہ ہے، کبھی بھی حجت بالغہ نہیں بن سکتی۔

انہیں چاہیے تھا کہ متقدمین کے اقوال پیش کرتے، مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا، تو ہم کہتے ہیں کہ سلف صالحین سے محکم اور متشابہ کے بارے میں چند اقوال مروی ہیں۔ ہم تفسیر جامع البیان للطبری اور تفسیر ابن ابی حاتم سے اسے نقل کرتے ہیں تاکہ اندازہ ہو جائے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ نے آیات متشابہات کے مفہوم میں

جس بحث کو داخل کیا ہے، اس کا فکر سلف صالحین سے کیا اور کتنا تعلق ہے؟ وید اللہ التوفیق۔

## سلف کے نزدیک محکمات اور متشابہات کا مطلب

۱- محکمات وہ ہیں کہ جس پر ایمان لانا بھی لازم ہو، اور اس پر عمل بھی ہوتا ہو، حلال و حرام اور حدود و فرائض وغیرہ۔ متشابہات وہ ہیں کہ جن پر ایمان لانا لازم ہو، مگر ان پر عمل نہ ہوتا ہو۔ جیسے منسوخ، امثال وغیرہ یہ سیدنا ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

۲- محکمات وہ ناسخ آیات ہیں کہ جن کی پیروی ہوتی ہو، اور ان پر عمل بھی جاری ہو۔ متشابہات منسوخ آیات ہیں کہ جن کی نہ اطاعت ہوتی ہو اور نہ اس پر عمل ہوتا ہو، یہ سیدنا ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ و قتادہؓ و ربیعؓ سے مروی ہے۔

۳- محکمات وہ آیات ہیں کہ جن میں حلال و حرام کا واضح بیان موجود ہو۔ متشابہات وہ آیات ہیں کہ جن کے معانی تشابہ اور الفاظ مختلف ہوں۔ یہ مجاہد بن جبرؒ سے مروی قول ہے۔

۴- محکمات وہ آیات ہیں کہ جن میں صرف ایک تاویل ہو، مختلف تاویلات نہ ہوں۔ متشابہات وہ آیات ہیں کہ جن میں مختلف تاویلات کا احتمال ہو۔ یہ قول جعفر بن زبیرؒ سے مروی ہے۔

۵- محکمات وہ آیات ہیں کہ جن کی تفصیل اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی امت کے لیے کی ہے۔ متشابہات وہ آیات ہیں کہ جن کے الفاظ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، جیسے قرآنی قصوں میں ہوتے ہیں۔ یہ ابن زیدؒ کا قول ہے۔

۶- محکمات وہ آیات ہیں کہ جن کی تفسیر و تاویل کو علماء جانتے ہیں۔ متشابہات وہ آیات ہیں کہ جن کی تاویل و تفسیر کو اللہ کے سوا کوئی بھی نہ جانتا ہو۔ یہ سیدنا جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے اور ابن جریرؒ کا پسندیدہ ہے۔ (۱)

یہ ہم نے متقدمین علماء کے کچھ اقوال ان تفاسیر سے پیش کیے ہیں، جن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ سلف صالحین میں اس بات کا تصور ہی نہیں پایا جاتا کہ صفات الہی متشابہات میں سے ہیں۔ کوئی کہہ سکتا ہے کہ ان اقوال میں سے چھٹے قول کے اندر متاخرین نے صفات الہی کو شامل پایا ہے۔ کیونکہ ان کا معنی اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ مصادرہ علی المطلوب ہے۔ پہلے یہ تو ثابت کرو کہ سلف صالحین اس بات کے قائل تھے

۱- اس بحث کے لیے دیکھیے تفسیر ابن ابی حاتم، ۲/۹۷، جامع البیان، ۳/۹۱، تاویلات اکل السنۃ، ۲/۳۰۳، المحرر الوجیز، ۱/۴۰۰۔

کہ صفات الہی کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے۔ ان لوگوں نے اپنے زمانے کے علما کی بات کی ہے۔ یہ تو مراد نہیں ہے کہ قیامت تک جو بھی مولوی آئے اسے کسی آیت یا آیات کا مفہوم معلوم نہ ہو، تو وہ اسے آیات متشابہات میں داخل کرتا جائے۔ لہذا ڈاکٹر صاحب کا ابن قدامہؒ کی عبارت سے اپنا مطلب نکالنا، اور پھر اس کو اہل حدیث پر حجت بنانا کسی طرح بھی صحیح روش نہیں ہے، اور پھر وقف ’الا اللہ‘ پر زور تحقیق صرف کرنا بالکل ایک بے جا تحقیق ہے، جس کا بہر حال انہیں کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

ہم آگے ڈاکٹر صاحب کی اس تحقیق انیق کی حقیقت واضح کریں گے، مگر یہاں ہم صرف اتنی بات عرض کرتے ہیں کہ سلفی، سلف صالحین یعنی صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؓ کے طریق کار کے پابند ہیں۔ متاخرین علما کے اقوال سے ان کو ملزم نہیں کہا جاسکتا۔ اس وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے صفحہ ۱۰، ۱۱ پر جو تحقیق فرمائی ہے وہ بے سود ہے۔

پہلے یہ ثابت ہونا چاہیے کہ سلف طیب نے صفات الہی کا مسئلہ ’متشابہات‘ کے تحت درج کیا ہے۔ پھر سلفیوں پر جس طرح چاہے حملہ آور ہوں۔ ہم ان شاء اللہ آگے ابن قدامہؒ کی غلط فہمی اکابر کے اقوال سے ثابت کریں گے۔

## سلف کا عظیم ضابطہ صفات

امام مالک کا مقولہ

[گذشتہ شہ پارے کے بارے میں] تیسری گزارش یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سلفی مکتب فکر کے احباب کا یہ قول صحیح ہے کہ صفات الہی کا معنی معلوم ہے۔ یہ قول سلف کے اقوال کے بالکل مطابق ہے جس کی دلیل امام مالک بن انس کا مشہور عالم فرمان ہے:

الاستواء غیر مجہول والکیف غیر معقول والإیمان بہ واجب والسؤال عنه بدعة۔ (۱)

استواء مجہول نہیں (معلوم) ہے، کیف معقول نہیں ہے، ایمان اس پر رکھنا لازم ہے اور سوال اس کے بارے میں کرنا بدعت ہے۔

البتہ ابو عمر اندلسی نے ایک روایت یہ بھی پیش کی ہے: استواؤہ معقول و کیفیتہ مجہولہ وسؤالک عنہ بدعة وأراک رجل سوء۔ (۲)

اور ایک روایت میں ہے کہ الکیف عنہ مرفوع۔ (۳)

اس کا مطلب ہے کہ 'کیف' سے اس کے بارے میں سوال نہیں ہو سکتا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ کیفیت اجسام کی ہوتی ہے، اور یہ اس کے بارے میں مستحیل (ناممکن) ہے۔ اس کی تصریح مرفوع احادیث میں دیکھ سکتے ہیں۔

پس اگر استواء کا معنی معلوم نہ ہو، تو پھر امام مالک کا یہ قول بالکل بے جا ہے، اور ہمیں نہیں معلوم کہ کسی معتدنی عالم نے امام مالک کے قول پر کوئی معقول تنقید کی ہو۔ اسی طرح قاسم بن قطلوبغا نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے:

ثبت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها السنة ونفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال تعالى: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير۔ (۴)

۱- الاسماء والصفات، ص ۵۱۴، شرح الاصول، ۲/۳۳۱

۲- التمهيد، ۳/۳۳۶

۳- الاسماء، ص ۵۱۴

۴- شرح المسابرة، ص ۳۵



ہم ان صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے اثبات کرتے ہیں جو قرآن و سنت میں وارد ہیں۔ البتہ ہم ان سے تشبیہ کی نفی کرتے ہیں، جس طرح کہ اس نے خود اپنی ذات سے اس کی نفی کی ہے، اور فرمایا ہے: ”اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔“

صفات کے اثبات کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس کا معنی ذات الہی کے لیے ثابت کیا اور مانا جائے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر صحابہ کرام رضوان علیہم کو کوئی اشکال اس میں ہوتا، تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور اس بارے میں سوال کرتے۔ جب انہوں نے یہ سوالات نہیں کیے اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا پوری زندگی میں ایک بار بھی اس کی وضاحت نہیں کی کہ ان نصوص سے خلاف ظاہر مفہوم مراد ہے، تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ ظاہر معنی ہی مراد ہے، ورنہ پھر تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ صحت اور صحابہ کرام کی شہادت حق پر عظیم اشکالات وارد ہوں گے۔

## ایک توضیح

ہم امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کتاب ’فقہ اکبر‘ سے صرف اس لیے حوالہ دیتے ہیں کہ یہ احناف کے نزدیک مستند ہے۔ بعض لوگ استواء علی العرش کے بارے میں یہاں کہتے ہیں کہ اس کی روایت میں ابو مطیع راوی ہے جو اہل الحدیث کے نزدیک کذاب ہے، تو پھر آپ کے نزدیک اس سے استدلال کیوں کر صحیح ہوا؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر اہل الحدیث کی بات آپ کے نزدیک لائق التفات ہے تو پھر ’فقہ اکبر‘ پوری کی پوری رد کردو، کیونکہ یہ انہی کی روایت سے منقول ہے۔ یہ کیا بات ہوئی کہ جو بات ناپسند ہو، اس کو ’الابلا بر گردن ملا‘ قرار دے کر رد کردو، اور جو پسند آوے تو اسے شیر مادر کی طرح پی جاتے ہو۔ ہم نے پہلے امام ابو حنیفہؒ کی ایک عبارت نقل کی ہے، پھر ملاحظہ فرمائیں:

فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال أن يده قدرته ونعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف۔ (۱)

ترجمہ پہلے ہوا ہے۔ جو آدمی بھی اس عبارت کو چہمی شارحین کی شروح کے بغیر پڑھے گا، وہ اسی نتیجے پر ضرور پہنچے گا، جس پر ہم سے پہلے سلف صالحین پہنچے تھے۔ اس عبارت میں تین جگہ ’بلا کیف‘ کے الفاظ موجود ہیں۔ ایک جگہ بھی تفویض المعنی کی بات نہیں کی ہے۔

اگر امام ابوحنیفہؒ کا مسلک تفویض المعنیٰ کا ہوتا تو وہ ضرور اشارتاً یا صراحۃً اس بات کا اظہار کر دیتے، لیکن یہاں تو انہوں نے ایک ایسا جملہ بھی ذکر کیا کہ جس سے جہمیت کی بنیاد ہی بل جاتی ہے، اور وہ ہے: لأن فیہ إبطال الصفة۔ اگر صفت کا معنیٰ اور مفہوم ان کے نزدیک معلوم اور ثابت ہی نہ ہو، تب تو 'إبطال الصفة' کہنے میں کوئی تگ ہی نہیں۔

اگر کوئی شخص 'انسان' کا مفہوم نہ جانتا ہو، دوسرا آدمی اس کا مطلب 'حیوان مفترس' قرار دے، پہلا آدمی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس میں 'انسان' کے مفہوم کا ابطال ہے، اس لیے یہ بہت ممکن ہے کہ جو آدمی 'انسان' کے مفہوم کی تفویض کر رہا ہے یہ وہی 'حیوان مفترس' ہو، تو جب تک 'انسان' کے مفہوم کو متعین نہیں کیا جائے گا اس وقت تک ابطال الصفة کا احتمال خود باطل ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا بھی وہی قول ہے جو امام مالکؒ کا ہے۔

### محققین احناف کی تائید

اور پھر اسی قول کو محققین مذہب احناف نے بھی اختیار کیا۔ فخر الاسلام بزدوئی لکھتے ہیں:

و كذلك إثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله متشابه بوصفه ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه بأنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة - (۱)

جس طرح رویت کا اثبات حق ہے، اسی طرح 'وجہ' اور 'ید' کا اثبات بھی ہمارے نزدیک حق ہے۔ ان کا اصل معلوم ہے البتہ وصف متشابه۔ مگر وصف کو نہ جاننے کی وجہ سے اصل کو باطل قرار دینا جائز نہیں ہے۔ معتزلہ اسی وجہ سے گمراہ ہوئے کہ انہوں نے وصف کو نہ جاننے کی وجہ سے اصل کو رد کر دیا، تو معطلہ بن گئے۔

شارح بخاریؒ عبدالعزیز نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ جیسے ایک آدمی دوسرے کسی شخص کو ایک بڑے دریا کے کنارے پر دیکھے، جس کا عبور کرنا بغیر کشتی کے متصور نہ ہو۔ پھر چند لمحے بعد اسی آدمی کو دوسرے کنارے پر دیکھ لے۔ مگر اس کو اس شخص کے دریا عبور کرنے کے اسباب نظر نہیں آتے تو اس شخص کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ وہ اس دوسرے شخص کے دوسرے کنارے پر پہنچنے سے انکار کر دے۔

پس جب دلائل قاطعہ سے رویت باری تعالیٰ کا جواز اور 'وجہ' و 'ید' کا صفت الہی ہونا ثابت ہے تو پھر راہ ثبوت اور کیفیت اوصاف نہ جاننے کی بنا پر ان کا انکار کرنا جائز نہیں ہے۔ (۲)

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں:

والتشابه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدر في العلم بالأصل ولا يبطل وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى في القرآن معلوم وكيفية ذلك من المتشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم والمعتزلة خذلهم الله لإشبهاء الكيفية عليهم أنكروا الأصل فكانوا معطلة بإنكارهم صفات الله تعالى وأهل السنة والجماعة نصرهم الله أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية۔ (۱)

تشابہ اس چیز میں ہے جس کا رجع وصف کی طرف ہو، وہ اصل پر علم رکھنے میں قادح نہیں ہے اور نہ اس کو باطل قرار دیتا ہے۔ اسی طرح وجہ اور یذ جو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان فرمائے ہیں، معلوم ہیں۔ مگر ان کی کیفیت متشابہ ہے، جس کی وجہ سے اصل کو باطل قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ معتزلہ پر جب ان صفات کی کیفیت متشابہ ہوگئی، تو انہوں نے ان کے اصل کا انکار کیا، اور صفات کے انکار کی وجہ سے پھر معطلہ بن گئے۔ اہل سنت والجماعت نے (اللہ ان کا حامی و ناصر ہو) معلوم بالنص اصل کا اثبات کیا، اور اس متشابہ میں توقف کیا، جو کیفیت ہے۔

اب ان دو عبارتوں کو امام ابوحنیفہؒ کی عبارت سے ملا کر پڑھیے، وہی نتیجہ سامنے آئے گا جو اہل سنت والجماعت (اہل حدیث اور سلف) کا مبنی بر نصوص خالص عقیدہ ہے۔

## ڈاکٹر صاحب کا انکشاف

مگر ہمارے ڈاکٹر صاحب رسالہ ’محدث‘ مارچ، ص ۳۲، ۲۰۱۱ء کے مضمون پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”ہم کہتے ہیں صاحب مضمون نے بزدوی رحمہ اللہ کی عبارت کے معنی کو اپنا رنگ دے دیا ہے، ورنہ بزدوی رحمہ اللہ کا مطلب یہ نہیں ہے۔ ان کی مراد معلوم کرنے کے لیے ان کی عبارت کو پیچھے سے لیں۔“

فإذا صار المراد مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب إعتقاد الحقيقة فيه سمي متشابهاً۔ فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقيقة قبل الإصاۃ ..... وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على إختصار حقيقة المراد عند الله ومثاله المقطعات في أوائل السور ومثاله إثبات رؤية الله (أي كیفیته) تعالى

و كذلك إثبات الید والوجه حق عندنا معلوم بأصله ومتشابه بوصفه ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف۔

جب مراد مشتبہ ہو جائے اور اس کے جاننے کا کوئی طریقہ نہ رہے، حتیٰ کہ اس کی مراد کو معلوم کرنے کی طلب بھی نہ رہے ورنہ صرف اسی کو حق ماننا ہی واجب رہ جائے تو اس کو متشابہ کہا جاتا ہے۔ متشابہ کو جاننے کا کوئی بھی طریقہ نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ آدمی سر جھکا دے اور اس دنیا میں اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے..... اور ہمارے نزدیک راسخین فی العلم کو بھی متشابہ کا معنی اس دنیا میں معلوم نہیں ہوتا۔ اور ان پر بھی لازم ہے کہ اس سے جو بھی مراد اللہ کی ہو، اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھیں۔ متشابہ کی ایک مثال سورتوں کے شروع میں موجود حروف مقطعات ہیں اور دوسری مثال رویت باری تعالیٰ کی کیفیت ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ اور ید کا اثبات ہے۔ جو ہمارے نزدیک حق ہے اور اس کا اصل معلوم ہے (یعنی اس کا صفت ہونا معلوم ہے) اور اس کا وصف متشابہ (یعنی اس صفت کی حقیقت اور حقیقی معنی متشابہ ہے) اور صفت کی حقیقت کے علم سے عاجز ہونے سے خود اصل صفت کا انکار کرنا جائز نہیں ہے۔

غرض فخر الاسلام بزودیٰ اور وجہ کو اصل کے اعتبار سے صفت مانتے ہیں لیکن اس کی مراد اور معنی کو متشابہ قرار دیتے ہیں جس کو دنیا میں معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن مجلہ محدث کے مضمون نگار علامہ بزودیٰ کی طرف ’ذ اور وجہ‘ کے حقیقی معنی جاننے کو منسوب کر رہے ہیں۔ فیما للعجب۔ (۱)

### ڈاکٹر صاحب کی کج بحثی یا کم فہمی

ہمارا خیال ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے تین جگہ عبارت میں اعتقاد حقیقۃ المراد اور وجہ لا طریق لدرکہ اور ایک جگہ لاحظ للراسخین فی العلم کو دیکھ کر وہ فیصلہ سنا دیا جو ہم اوپر پڑھ آئے ہیں۔ حالانکہ وجہ اور ید سے قبل کی عبارت میں معلوم بأصله کے الفاظ سرے سے موجود ہی نہیں ہیں۔ اس لیے ان الفاظ پر غور کرنا چاہیے تھا، مگر ڈاکٹر صاحب نے سوچا تو نہیں، البتہ ناپسندیدہ تاویل کی، جس کو ہم بعد میں واضح کریں گے۔ پہلے فخر الاسلام بزودیٰ کی عبارت کی توضیح ہو جائے۔ وہ یہ کہ متشابہ کی اصلا دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ ایک قسم وہ ہے کہ جس سے مفہوم بالکل سمجھنا نہ جاتا ہو، جیسے الہ وغیرہ۔ جس کا نام حروف مقطعات ہے۔

۲- دوسری قسم وہ ہے کہ جس کا لغت کے اعتبار سے مفہوم سمجھ میں آتا ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ متکلم نے اس سے کس چیز کا ارادہ کیا ہے؟

ملاحیونؒ نے فخر الاسلام بزدویؒ کا قول نقل کیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

هكذا ذكر الشيخ الإمام فخر الإسلام البزدوي فعلم من هاهنا ومما ذكرنا سابقا أن المتشابه إما لا يفهم منه معنى أصلا مثل آلم وغير ذلك وسمي هذه مقطعات وإما أن يفهم منه معنى بحسب وضع اللغة ولكن لا يعلم ما أراد المتكلم منه لأن معناه الظاهر منه يكون مخالفا للحكم كقوله تعالى وجه الله وأمثاله (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ 'بجہ' اور 'یہ' کو فخر الاسلام بزدویؒ نے دوسری قسم میں شمار کیا ہے۔ جس کا معنی بحسب اللغة تو معلوم ہے۔ اس سے ڈاکٹر صاحب کی معلوم باصلہ کے معنی میں تحریف کرنا واضح ہو جاتا ہے۔ انہوں نے بریکٹ میں لکھا: "یعنی اس کا صفت ہونا معلوم ہے" گویا ڈاکٹر صاحب یہاں 'اصل' سے مراد 'صفت ہونا' مراد لیتے ہیں اور پھر تشابہ بوصفہ سے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں۔ انہوں نے اس کا ترجمہ بھی بریکٹ میں یوں لکھا: "یعنی اس صفت کی حقیقت اور حقیقی معنی تشابہ ہیں" ہمارے علم کی حد تک اس عبارت کا یہ ترجمہ آج تک کسی نے نہیں کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے صرف اس بنا پر اس تحریف کو ضروری سمجھا کہ اس سے سلفیوں کی تردید ہو جاتی ہے۔ غالب نے ٹھیک کہا تھا۔

کیا کیا خضر نے سکندر سے  
اب کے راہ نما کرے کوئی؟

جب قرآن و سنت کے محافظین کا یہ حال ہو، تو کجا ماند مسلمانی؟ پہلے ہم نے عبدالعزیز بخاریؒ سے ایک مثال دریا سے پار ہونے کی نقل کی ہے۔ اب ان کی اصل عبارت ملاحظہ ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب کی خیانت اور حقیقت واضح ہو جائے:

لا يجوز الحكم بأن القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف أي الكيفية لما فيه من إبطال المتبوع بالتبع والأصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص في الجانب الآخر من غير أن يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه أن ينكر عبوره من النهر وإن لم يدرك كيفية العبور فكذا

فیما نحن فیہ لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه والید للہ سبحانہ لا یجوز إنکارها بالعجز عن درک أوصافها والجهل بطرق ثبوتها۔ (۱)  
 عبارت کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمائیں 'الوصف' کا ترجمہ شارح نے آی الکافیۃ سے کیا ہے۔ پھر مثال میں اس شخص کا دوسرے جانب منتقل ہونا بالیقین ثابت کیا ہے۔ مجہول تو صرف عبور ہونے کا طریقہ اور کیفیت ہے۔

اب ممکن ہے ڈاکٹر صاحب کی عبارت احباب کی سمجھ میں آگئی ہوگی۔ ایک سوال اس فقیر کے ذہن میں ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے حضور میں پیش کرتے ہیں۔ امید واثق ہے کہ محروم و مایوس نہیں کریں گے۔ اگر ہم مان لیں کہ جو کچھ بریکٹ میں اس نے لکھا وہ درحقیقت اس عبارت کا مفہوم ہے، تو ہمیں یہ بات پھر کھٹکتی ہے کہ جب کسی چیز کی حقیقت معلوم نہ ہو، تو پھر وصف ہونا کس طرح معلوم ہوا؟ ہم اپنے سوال کی وضاحت مثال سے کرتے ہیں، کہ علم یا جہل ایک عرض ہے۔ ہم اسے جانتے ہیں تب اسے وصف کا نام دیتے ہیں۔ ورنہ کس طرح 'وصف' کا تعین ہوگا، بغیر حقیقت کا ادراک کیے؟!

اس بحث سے واضح ہوا کہ 'محدث' کے مضمون نگار کی بات درست ہے، ڈاکٹر صاحب کو صرف فہم درست کرنے کی ضرورت ہے، جو ان کو اب تک میسر نہیں ہے۔

## صفاتِ خبریہ اور صفاتِ فعلیہ کی تصویر

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقمطراز ہے:

غرض اہل سنت اشاعرہ و ماتریدیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا صفات متشابہ صفات ہیں، جن کے بارے میں ہمیں صرف اتنا علم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان صفات ہیں۔ اور ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں۔ جبکہ سلفی یہ، ہاتھ، قدم پاؤں، عین آنکھ، وغیرہ کو صفاتِ ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں اور ان کو ظاہری معنی میں لے کر اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے مانتے ہیں۔ اگرچہ ان کو اجزا و ابعاض کا نام نہیں دیتے اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی کیفیت یعنی شکل و صورت مخلوق کی سی نہیں ہے۔ غرض سلفی ان صفات کا مطلب جاننے کے دعویٰ دار ہیں، صرف کیفیت یعنی شکل و صورت کو غیر معلوم اور مجہول جانتے ہیں۔ ایسے ہی وہ غضب، رضا اور استواء علی العرش کے بارے میں کہتے ہیں جن کو وہ صفاتِ فعلیہ کا نام دیتے ہیں۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

ہم اس بارے میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی گزارش یہ ہے کہ صرف سلفی حضرات کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ 'وجد'، 'ید' اور 'عین' وغیرہ کو صفاتِ خبریہ کہتے ہیں، درست نہیں ہے۔ یہ سلفیوں کا نہیں بلکہ اسلاف کا قول ہے۔ عبدالکریم الشمرستانی لکھتے ہیں:

اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحلال والإكرام والجلود والإنعام والعزة والعظمة لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفا واحدا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل

البدین والوجه ولا یؤولون ذلك إلا أنهم یقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبریه۔ (۱)

سلف طیب میں ایک بڑی جماعت اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ازلی ثابت کرتی ہے، جیسے علم، قدرت، حیات، ارادہ سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام، عزت، عظمت وغیرہ اور وہ صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ میں کوئی فرق نہیں کرتے، کلام کو ایک ہی منہج پر چلاتے ہیں، اسی طرح وہ صفات خبریہ کو بھی ثابت کرتے ہیں جیسے ہاتھ اور چہرہ اور وہ ان کی کوئی تاویل نہیں کرتی، البتہ یہ جماعت کہتی ہے کہ یہ صفات چونکہ شرع میں وارد ہوئی ہیں، اس لیے ہم انہیں صفات خبریہ سے مسمیٰ کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ سلف کا مسلک ہے۔

۲۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ تہمت لگانا اور اس چیز پر طرم کرنا جس کا قائل نے التزام نہ کیا ہو، بالکل غلط ہے۔ اور اس سے کوئی فائدہ بھی مخالف کو نہیں پہنچتا، البتہ لوگوں کے درمیان اپنے اس عمل سے آدمی کا 'مثلاً' ہو جاتا ہے۔ یہ کام ڈاکٹر صاحب سے پہلے بہت سے لوگوں نے کیا ہے۔ دیکھیے زمخشریؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ

لجماعة سموا هواهم سنة لجماعة حمر لعمرى موكفه  
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الوری فستروا بالبلکفه (۲)

ایک جماعت ہے جس نے اپنی خواہشات کو سنت کا نام دیا ہے۔ یہ گدھوں کی جماعت ہے جس پر پالان رکھے ہوئے ہیں۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہ قرار دیا ہے۔ مگر مخلوق میں بدنامی کے ڈر سے 'بلا کیف' کو ڈھال بنا لیا ہے۔

اگر اشاعرہ کے بارے میں زمخشریؒ کا یہ قول صحیح ہے تو پھر آپ کا یہ قول بھی سلفیوں کے بارے میں درست ہوگا۔ مگر وہ تو مثلاً بین الانام ہو گئے۔ پس آپ کا یہ کہنا کہ "سلفی حضرات ان صفات کا ظاہری معنی لے کر اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے مانتے ہیں اگرچہ ان کو اجزاء اور ابغاض کا نام نہیں دیتے" باعث صد تعجب ہے۔

یہ صرف سلفیوں تک کیوں محدود ہے؟ خود ڈاکٹر صاحب نے لکھا "معتزلہ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ اللہ کے لیے یہ (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو۔ بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں۔ اور اللہ کا چہرہ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ ایسا



ہے، جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہے۔ (۱)

احباب ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت کو غور و تأمل سے ملاحظہ کریں۔ کیا یہ وہی بات نہیں ہے جو سلفی حضرات کہتے ہیں؟ ڈاکٹر صاحب خاطر جمع رکھیں، ہم انہیں ان کی ایک اور عبارت بھی یاد دلاتے ہیں، کیونکہ وہ تحریر سے فرصت نہیں پاتے، شاید یہ اپنی زیر بحث کتاب پھر مطالعہ نہیں کی ہو، لکھتے ہیں:

جب ابن تیمیہؒ اور دیگر سلفی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقی معنوں میں ہاتھ پاؤں، چہرہ، پنڈلی اور کان اور آنکھیں ہیں تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل و صورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضاء پر مشتمل ہے۔ اور ان کے نزدیک بعض اعضاء یعنی ہاتھ، کان اور آنکھیں اور پاؤں آلہ کے طور کام کرتے ہیں۔ (۲)

ہم بھی کہتے ہیں کہ جناب! آپ کے بقول ”جب اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، اور اللہ کا چہرہ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے۔ تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل و صورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضاء پر مشتمل تو ہے۔“ کیا فرماتے ہیں علماء دین بیچ اس مسئلہ کے؟! کیوں کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ تسلیم کیا ہے۔ بلکہ اس کو اہل سنت کا مذہب بھی قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ ہے، مگر مخلوق کی طرح نہیں۔ اس لیے تو ’ید‘ اور ’وجہ‘ کا اردو میں ترجمہ ’ہاتھ‘ اور ’چہرہ‘ سے کیا ہے۔

### ڈاکٹر صاحب کی تضاد بیانی

چلو اگر ڈاکٹر صاحب پریشان ہوئے ہیں، تو نصیب دشمنان۔ ہم کیسے ان کو پریشانی میں چھوڑ سکتے ہیں، ہم ان کو ان کی ایک اور عبارت یاد دلاتے ہیں، تاکہ پریشانی کا ازالہ ہو جائے، انہوں نے لکھا:

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالکؒ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرہ وغیرہ میں نہیں چلتا کیوں کہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں۔ اجزائے ذات ہیں۔ (۳)

معلوم ہوا کہ ہاتھ، پاؤں اور چہرہ محترم کے ہاں صفات نہیں ہیں، بلکہ حقیقت میں اجزائے ذات ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ پھر بقول ڈاکٹر صاحب ”اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں۔“ (۴)

۲- سلفی عقائد، ص ۶۷

۱- اسلامی عقائد، ص ۳۳

۳- اسلامی عقائد، ص ۳۳

۳- سلفی عقائد، ص ۱۰۸

اجزائے ذات الہی ہوئے، صفات تو نہیں ہوئے۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین بیچ اس مسئلے کے؟! اگر ڈاکٹر صاحب کو پریشانی لاحق ہوئی ہو تو ہم ان کے مدد کرتے ہیں، پریشان نہ ہوں، وہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ سلفیوں پر صفات خبریہ ماننے کی وجہ سے بہت اعتراضات وارد ہوتے ہیں، پھر ان پر دوسرا اعتراض یہ کیا:

اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد حصوں پر مشتمل ہوئی، تو اس سے لازم آیا کہ اللہ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو، اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے، اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو۔ (۱) ہم بھی کہتے ہیں پھر بقول ڈاکٹر صاحب ”اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، اور اللہ کا چہرہ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں۔ (۲)

تو اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد حصوں پر مشتمل ہوئی، ایک ہاتھ، دوسرا چہرہ، تیسری ذات۔ تو جب اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے، اگرچہ وہ تقسیم عقلی ہو۔ فما ہو جو ابکم فہو جو ابنا۔ یہاں یہ یاد رہے کہ ہم نے ایک فقرہ جو آخر میں تھا، وہ نقل نہیں کیا ہے، اس کا سبب صرف یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اللہ تعالیٰ کے لیے اہل سنت کے نزدیک ہاتھ، اور چہرہ تسلیم کیے ہیں، اسی لیے تو مخلوق کی طرح کا نہیں، کالاحقہ ساتھ لگایا ہے۔ پھر عربی سے ان دونوں لفظوں کا ترجمہ بھی نقل کیا ہے۔ ہم نے جو تین عبارتیں بطور اعتراض نقل کی ہیں، وہ اس عبارت پر وارد ہیں، چاہے آخری فقرہ ساتھ ہو یا نہ ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا تھا، اس لیے ہم نے اس سے از روئے استغناء عرض کیا، ورنہ ہم تحریف کا سوچ بھی نہیں سکتے۔ سلفیوں کی جیت ہمیں جنت اور رضائے الہی سے زیادہ تو کیا اس کے برابر بھی عزیز نہیں۔ یہ جو ہم سلفی ہوئے تو صرف رضائے الہی اور جنت کی خاطر، اللہ قبول فرمائے۔

جو موت آئے رضائے حبیب کی خاطر  
وہ موت موت نہیں زندگی کا حاصل ہے

ابن رشد کا ان پر اعتراض

۳۔ تیسری گزارش یہ ہے کہ بالفرض والتقدیر ڈاکٹر صاحب کا یہ اعتراض صحیح ہے، تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں

کہ این گنا ہے است کہ در شہر شائیز کنند۔

وہ یوں کہ محترم نے جس چیز سے سلفیوں کو ملزم کیا ہے، اسی الزام سے ابن رشد قرطبی نے اشاعرہ و ماتریدیک کو ملزم کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة  
وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم وذلك لان الذات لا  
بد أن يقولوا أنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا أنها كل واحد  
منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول النصارى ..... وإن قالوا أحدهما  
قائم بذاته والآخر قائم به فقد أوجبوا أن يكون جوهرًا وعرضًا لأن الجوهر  
هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم  
ضرورة۔ (۱)

اشاعرہ وغیرہ کا صفات کو ذات علی الذات ماننے سے ان پر لازم آتا ہے کہ خالق تعالیٰ جسم ہو، کیونکہ  
یہاں صفت اور موصوف، حامل اور محمول موجود ہو گئے، اور یہی حالت جسم کی ہوتی ہے، یہ اس طریقے  
پر کہ یا تو وہ ذات اور صفات دونوں کو قائم بالذات قرار دیں گے۔ اگر ایسا ہو جائے تو پھر بہت  
سارے آہلہ (معبود) ثابت ہو جائیں گے اور یا پھر ذات الہی کو قائم بنفسہ اور صفات کو قائم بالذات  
کہیں گے اور اگر ایسا ہو جائے تو پھر انہوں نے جو ہر وعرض کو لازم کر دیا، کیونکہ جو ہر قائم بذاتہ ہوتا  
ہے، اور عرض قائم بالغیر ہوتا ہے۔ اور جو ہر وعرض سے مرکب چیز کو جسم ہی کہتے ہیں۔

اور اگر ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے اور اس کی صفات بھی انوکھی ہیں لہذا  
یہ اعتراض وارد نہیں، تو ہم ان کی ایک شاہکار عبارت انہیں یاد دلائیں گے جو انہوں نے سلفیوں کے عقیدہ  
نزول باری تعالیٰ پر بطور تنقید لکھی تھی، ملاحظہ ہو:

اگر سلفی یہ سبق پڑھائیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے، اور اس کی صفات بھی انوکھی ہیں، لہذا یہ  
ہو سکتا ہے کہ اللہ کی ذات عرش پر بھی رہے، اور آسمان دنیا پر بھی اتر جائے، تو عام عقل سلیم اس کو تسلیم  
نہیں کرتی، اتنی کھلی بات کو سمجھنے کے لیے کسی فلسفی عقل کی ضرورت نہیں۔ (۲)

## رفع تضاد کی صورت

ہم بھی ڈاکٹر صاحب سے یہی بات عرض کریں گے، باقی جو سلفیوں کے بارے میں محترم نے کہا ہے

کہ ان کی یہ بات عقل سلیم تسلیم نہیں کرتی، تو ممکن ہے کہ 'سلیم' ان کا بیٹا ہو، اور ان کی عقل میں فتور ہو، سلیم اگر ٹھیک ہو تو وہ قرآن کی تصریح کے مطابق روح کا عروج بھی نیند کے وقت مان لے گا، اور اپنے بدن سے عدم مفارقت بھی، اور اگر عقل میں فتور ہو، تو پھر اس کے اپنے اسے سمجھا سکتے ہیں۔ ہم دخل در معقولات نہیں کرتے، لیکن لوگ سوچیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اللہ يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ..... الخ (۱)

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بہت سے لوگوں پر مشتبہ بنتا ہے، کیونکہ اجسام میں ایسا ہونا ممنوع ہے، مگر لوگوں پر اس کی معرفت آسان ہو جائے گی اگر وہ روح پر غور کریں کہ وہ آسمان کی طرف بھی عروج کرتی ہے، مگر بندہ سے الگ بھی نہیں ہوتی

إنما اشبهه على كثير من الناس لأنهم صاروا يظنون أن ما وصف الله عز وجل به من جنس ما توصف به أجسامهم فيرون ذلك يستلزم الجمع بين الضدين فإن كونه فوق العرش مع نزوله يمتنع في مثل أجسامهم لكن مما يسهل عليهم معرفة إمكان هذا معرفة أرواحهم و صفاتها وأفعالها وإن

الروح قد تعرج من النائم إلى السماء وهي لم تفارق البدن۔ (۲)

اب ممکن ہے کہ عقل سلیم بھی مطمئن ہوگئی ہوگی اور یہ تو بہر حال صاف واضح ہوا، کہ معترض 'تشبیہ' کے مرض میں مبتلا ہے اور اللہ تعالیٰ کو اجسام پر قیاس کر رہا ہے۔

۴۔ چوتھی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی عبارت سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ صفات فعلیہ کے تسمیہ میں بھی سلفی متفرد ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے لکھا:

ایسے ہی وہ غضب، رضا اور استواء علی العرش کے بارے میں کہتے ہیں جن کو وہ صفات فعلیہ کا نام دیتے ہیں۔ (۳)

### صفات فعلیہ اور دیوبند

ہم کہتے ہیں، کہ اگر یہی مراد ہے جو ہم سمجھے ہیں، تو پھر تفرق کی بات صحیح نہیں ہے کیونکہ صفات ذات اور صفات افعال کے تو احناف بھی قائل ہیں۔ سراج الدین اوشی کا کہنا ہے:

صفات الذات والأفعال طرا

قدیمات مصونات الزوال

یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات الذات اور صفات الافعال سب کی سب قدیم ہیں، اور زوال سے محفوظ ہیں۔ اور ایک دانشور جو اہل دیوبند کو پسند بھی ہیں اور ان کی اس کتاب پر اہل دیوبند کی تقریظات بھی ہیں لکھتے ہیں:

ان صفات مذکورہ کو صفات ذاتیہ اور امہات الصفات بھی کہتے ہیں۔ ان کا اور سب صفات باری تعالیٰ پر ترتیب مقدم ہے۔ صفات ذاتیہ کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی جس قدر اور صفات ہیں، جیسے مارنا، جلانا، روزی دینا، تندرست اور بیمار کرنا، عزت و ذلت دینا، وعلیٰ ہذا القیاس ان کو صفات فعلیہ کہتے ہیں۔ (۱)

اور اگر یہ مراد ہو کہ سلفی غضب، رضا، اور استواء علی العرش وغیرہ صفات کو فعلیہ سے مسکئی کرنے میں متفرد ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اشاعرہ ان کے شریک ہیں۔ قاضی ابوبکر باقلائی لکھتے ہیں:

فإن قال قائل ففصلوا إلى صفات ذاته من صفات أفعاله لأعرف ذلك قبل له صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة والعلم والقدرة ... و صفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل۔ (۲)

اگر کوئی کہنے والا کہے کہ میرے سامنے صفات ذات اور صفات الافعال کی تفصیل کریں تاکہ میں اسے پہچان سکوں، تو جواب یہ ہے کہ صفات ذات وہ ہیں جن سے اللہ تعالیٰ لم یزل اور لا يزال میں موصوف ہوتا ہے جیسے حیات، علم اور قدرت وغیرہ..... اور صفات افعال وہ ہیں جس کو خلق، رزق، عدل، احسان، تفضل وغیرہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔

معلوم ہوا کہ جو صفات ذات الہی کے ساتھ دائماً قائم نہ ہوں وہ صفات فعلیہ ہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ڈاکٹر صاحب خود اس بات میں متفرد ہیں، ورنہ سلفی بالکل ٹھیک سلف طیب کے تابع ہیں۔

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

اس بارے میں ہم ابن قدامہ مقدسی کی کتاب 'روضۃ الناظر' کی عبارت پیش کرتے ہیں۔ ابن قدامہ وہ صاحب ہیں جن کے بارے میں محمود دشتی کی کتاب 'اثبات الحد' کے محشی نے دعویٰ کیا ہے کہ

انہوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ کی صریح تکفیر کی ہے۔ ابن قدامہؒ مقدسی متشابہ کی مختلف تعریفات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: (ترجمہ از ڈاکٹر صاحب) صحیح یہ ہے کہ متشابہ کا مصداق وہ آیات ہیں، جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ متشابہ پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس کی تاویل کے درپے ہونا حرام ہے۔ مثلاً الرحمن علی العرش استوی جس نے عرش پر استواء کیا۔ بل یداہ مبسوطان بلکہ اللہ کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں۔ لما خلقت بیدی جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا۔ ویبقی وجہ ربک تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا۔ تجری باعیننا وہ ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی ہے۔ اس پر سلف کا اتفاق ہے کہ ان صفات کو (دل سے ماننا اور ان کا) زبان سے اقرار کرنا اور ان کو جیسے کہ وہ مذکور ہیں اسی طرح ذکر کرنا اور ان کے معنی کے درپے نہ ہونا ضروری ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کے معنی کے درپے ہونے والوں کی مذمت کی ہے اور ان کو ان لوگوں کے ساتھ لاحق کیا ہے جو فتنہ برپا ہیں۔ اور ان کو اہل کجی کا نام دیا ہے، متشابہ کے برخلاف مجمل کے معنی کو معلوم کرنا قابل مذمت نہیں ہے۔ بلکہ قابل مدح ہے کیونکہ یہ احکام کو جاننے اور حلال و حرام کے درمیان فرق کرنے کا طریقہ ہے۔ علاوہ ازیں آیت (جس کا ترجمہ یہ ہے)

”وہی ہے جس نے آپ پر کتاب کو نازل کیا، اس میں بعض آیتیں محکم ہیں۔ وہی قرآن کی اصل مراد ہیں اور دوسری متشابہ ہیں۔ سو جن کی دلوں میں کجی ہے وہ گمراہی پھیلانے کے لیے اور مطلب نکالنے کی غرض سے مشابہات کے پیچھے لگتے ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور ان کا مطلب نہیں جانتا اور مضبوط علم والے کہتے ہیں: ہم نے یقین کیا ان پر سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور صرف وہی سمجھتے ہیں جو عقل والے ہیں۔“

اس آیت میں ایسے قرآن موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ کے معنی کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں اور یہ کہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے وما یعلم تأویلہ إلا اللہ پر ہی وقف کرنا صحیح ہے۔ لفظ کے اعتبار سے تو اس طرح کہ لفظ راخنین کا عطف لفظ اللہ پر مطلوب ہوتا، تو یقولون کے بجائے ویقولون آمنابہ واو کے ساتھ کہتے۔ رہا معنی کے اعتبار سے تو وہ اس طرح کہ اس آیت میں معنی کے درپے ہونے والوں کی تعریف کی جاتی، مذمت نہ کی جاتی۔ علاوہ ازیں راخنین کا یہ کہنا کہ آمنابہ یہ ایسی شے کی اللہ کو تفویض و تسلیم ہے جس کے معنی سے وہ واقف نہیں ہیں۔ خاص طور پر جبکہ اس کے بعد انہوں نے یہ کہا کہ کل من عند ربنا یہاں ان کا اپنے رب کو ذکر کرنا اس پر اعتماد کرنے کا اور اسے تسلیم و تفویض کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ مزید برآں اما کا لفظ جملہ کی تفصیل

کے لیے ہوتا ہے۔ اس کو ذکر کرنا کہ ”ان کے دل میں کجی ہے“ اور پھر یہ بیان کہ ”وہ تشابہ اور اس کے معنی کے درپے ہیں۔“ اس سے معلوم ہوا کہ یہ راضین کے علاوہ لوگوں کی ایک اور قسم ہے۔ اگر یہ تشابہ کا مطلب جانتے ہوتے تو معنی کی طلب میں یہ پہلی قسم سے مختلف نہ ہوتے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ تشابہ کا معنی کسی کو بھی معلوم نہیں تو اس کو ہماری ذکر کردہ صورت (یعنی تقویٰ) کے علاوہ معنی پر محمول کرنا ناجائز ہے۔ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے ایسا خطاب و کلام کیوں کرتے ہیں جس کو مخلوق سمجھتی ہی نہیں ہے۔ یا اپنے رسول پر ایسی بات کیوں نازل فرماتے ہیں جس کا مطلب کوئی اور نہیں جانتا؟ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی بات پر ایمان لانے کو کہیں جس کا مطلب وہ نہ جانتے ہوں تاکہ ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کا امتحان لیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا امتحان حروف مقطعات میں لیا ہے جن کا مطلب معلوم نہیں ہے۔ (۱)

### تحلیل و تجزیہ

یہ عبارت بہت طویل تھی، ہم نے بغرض اختصار صرف اس کا ترجمہ پیش کرنے پر اکتفا کیا۔ اس عبارت کے بارے میں بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے مگر ہم صرف چند باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں، وہید اللہ التوفیق۔

### صفات الہیہ متشابہات میں سے نہیں

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ جو لوگ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ صفات الہیہ کا مسئلہ متشابہات میں داخل ہے تو ان پر لازم ہے کہ یا تو اس کے ثبوت میں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش کریں، یا پھر سلف صالحین یعنی صحابہ کرامؓ، تابعینؓ، عظام اور تبع تابعینؓ کے اقوال و آرا کو سامنے لائیں۔ تاکہ پتہ چلے کہ واقعی صفات الہیہ کا مسئلہ متشابہات میں داخل ہے۔ باقی رہے جوئیؒ، ابن العربیؒ، رازیؒ و نسفیؒ وغیرہ تو انہوں نے صرف اہل السنۃ والجماعت کے افراد کا منہ بند کرانے کے لیے یہ شوشہ چھوڑا ہے جس کا حقیقت سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ محققین اشاعرہ میں سے بھی بعض لوگ اس کو پسند نہیں کرتے کہ صفات الہیہ کے مسئلہ کو متشابہات میں رکھا جائے۔ مثلاً ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

ولكن لسنا نرضي قول من يقول أن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل

السور، فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف أو بكلمات لم يصطلح عليها۔ فواجب أن يكون معناه مجهولاً إلى أن يعرف ما أراد به فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته وأما قوله صلى الله عليه وسلم ”ينزل الله إلى السماء الدنيا“ فلفظ مفهوم ذكر للتفہیم، وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذي وضع له، أو المعنى الذي يستعار له، فيكف يقال أنه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ويفهم معنى صحيحاً عند العالم۔ (۱)

مگر ہم اس آدمی کے قول کو پسند نہیں کر سکتے، جو صفات الہی سے متعلق آیات اور احادیث کو تشابہات میں سے قرار دیتا ہے، جیسے حروف مقطعات ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ حروف مقطعات اہل عرب کی کسی سابق اصطلاح میں خاص خاص معانی پر دلالت کرنے کے لیے موضوع نہیں ہوئے تھے۔ جو آدمی ایسے کلمات اور حروف پر تلفظ کرے جس پر لوگوں کی اصطلاح اور اتفاق نہ ہو، تو اس کا معنی اس وقت تک لازماً مجہول ہوگا، جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ان سے کس مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے؟ پھر وہ جب اس کو ذکر کرے، تو یہ اس کی جانب سے ایک نئی اصطلاح کے وضع کرنے کا مرادف ہوگا۔ باقی رہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ آسمان دینا پر اترتے ہیں، تو اس کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے، اور تفہیم ہی کے لیے اس کو ذکر کیا ہے اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ اس حدیث سے ذہن کی طرف وہی معنی جاتا ہے جس کے لیے یہ لفظ وضع ہوا ہے، یا پھر وہ معنی کہ جس کے لیے یہ لفظ مستعار لیا گیا ہے۔ تو کس طرح کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ تشابہ ہے؟ بلکہ یہ جاہل کے ذہن میں غلط مفہوم اور عالم کے خیال میں درست مفہوم ڈال دیتا ہے۔

امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے متعلقین کا شبہ دور ہو گیا ہوگا اور یقین کیا ہوگا کہ آیات صفات کو تشابہات میں داخل کرنا درست قطعاً نہیں ہے۔

### تاویل اور ابن قدامہؒ

دوسری بات یہ ہے کہ ابن قدامہؒ کی اصل عبارت یہ ہے:  
والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله ۔

یعنی صحیح بات یہ ہے کہ تشابہ وہ نصوص ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں وارد ہیں، جن پر



ایمان رکھنا واجب ہے، اور ان کی تاویل میں لگ جانا حرام ہے۔  
اور اپنی دوسری کتاب میں لکھتے ہیں:

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَإِنَّ الصَّحَابَةَ أَجْمَعُوا عَلَى تَرْكِ التَّأْوِيلِ بِمَا ذَكَرْنَا عَنْهُمْ  
وَكَذَلِكَ أَهْلُ كُلِّ عَصْرِ بَعْدَهُمْ وَلَمْ يَنْقُلِ التَّأْوِيلَ إِلَّا عَنْ مُبْتَدِعٍ أَوْ مَنْسُوبٍ  
إِلَى بَدْعَةٍ۔ (۱)

اور رہا اجماع تو وہ یہ ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ نے ترک تاویل پر اتفاق کیا ہے، جس کو ہم نے ذکر کیا  
ہے۔ اس طرح ان کے بعد ہر زمانے کے لوگوں نے بھی اس پر اتفاق کیا ہے، تاویل صرف بدعتی یا  
بدعت کی طرف منسوب شخص سے ہی منقول ہے۔  
پھر کچھ آگے جا کر لکھتے ہیں:

وَقَدْ نَقَلْنَا إِجْمَاعَهُمْ عَلَيْهِ فَيَجِبُ اتِّبَاعُهُ وَيَحْرَمُ خِلَافُهُ۔ (۲)

ہم نے اس اجماع امت کو ان سے نقل کیا، تو اس کا اتباع کرنا واجب ہے اور خلاف کرنا حرام ہے۔  
پوچھنا یہ ہے کہ کیا ڈاکٹر صاحب صفات الہی کی تاویل کو حرام جانتے ہیں؟ ابن قدامہؒ نے آگے جا کر  
لکھا ہے:

ثُمَّ قَدْ ثَبَتَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَالْمُتَوَاتِرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَإِجْمَاعِ السَّلَفِ عَلَى أَنَّ  
اللَّهَ تَعَالَى فِي السَّمَاءِ عَلَى عَرْشِهِ۔ (۳)

پھر اللہ تعالیٰ کی کتاب، حدیث متواتر اور اجماع سلف سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی  
جہت میں عرش پر ہے۔

کیا ڈاکٹر صاحب ابن قدامہؒ کے اس قول کے بھی قائل ہیں؟ اگر نہیں تو ایک ایسے عالم کے قول سے  
استدلال جس میں اسے اشتباہ ہوا ہو، کیا معنی رکھتا ہے؟ ہم اشتباہ کی بات کر رہے ہیں، ہاں اگر ان کی اپنی  
تحقیق یہ ہو، تو پھر بات دوسری ہوگی۔ اس اشتباہ کا ذکر آگے آئے گا۔

محترم ڈاکٹر صاحب ناراض نہ ہوں، ہم بھی ان کے مذہب کی کتابوں سے اپنی تائید میں حوالے پیش  
کرتے ہیں۔ یہ ہم نے صرف ان کو ان کے اکابر کے اصول یاد دلانے ہیں۔

دیکھیے، مولانا حسین احمدؒ، مولانا مودودیؒ کے ہدایہ کی ایک عبارت سے استدلال پر فرماتے ہیں:

محترم! مودودی صاحب کا یہ فتویٰ صاحب ہدایہ کے قول سے نہایت تعجب خیز ہے۔ وہ تو ہدایہ، شرح وقایہ اور دیگر کتب فقہ حنفیہ کی سخت تذلیل اور توہین جگہ جگہ کرتے ہیں، اور تقلید جامد اور تقلید کو رانہ وغیرہ کو انتہائی غلط طریقہ بتلاتے ہیں۔ اب اس مسئلے میں صاحب ہدایہ کی تقلید فرماتے ہوئے ایسا فتویٰ کیوں دیتے؟ (۱)

اس حوالے کا آخری حصہ ہم نے اس لیے چھوڑ دیا کہ وہ معیار حق سے متعلق تھا۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ تب کی کتاب سے دینا درست ہوگا، جب اس کی توہین و تذلیل نہ ہو، ورنہ اگر مسئلہ دوسرا ہو، یعنی توہین کا ہو تو تب وہ حوالہ تعجب خیز تو ہے ہی اور 'کیوں' کے لفظ کو بھی ان کے سامنے رکھا جاسکتا ہے کہ تو نے کیوں یہ حوالہ دیا؟ ہم نے صرف اور صرف سوالات پوچھے ہیں، ڈاکٹر صاحب کا کوئی سخت محاسبہ نہیں کیا ہے۔ اس لیے امید ہے کہ وہ اپنے بزرگوں کے اصولوں سے انحراف نہیں کریں گے۔

### یہ اصول فقہ کا تشابہ نہیں

تیسری بات یہ ہے کہ تشابہ کا جو مفہوم ابن قدامہ وغیرہ بیان کرتے ہیں وہ تو بحث اصول فقہ میں سے ہے ہی نہیں۔ وہ تو علم کلام کا ایک مسئلہ ہے، حروف مقطعات اور آیات صفات اس تشابہ میں داخل ہی نہیں، جس کو یہ لوگ بیان کر رہے ہیں۔ حروف مقطعات اس لیے قرآن میں وارد ہیں تاکہ لوگ سمجھ لیں کہ قرآن مجید ان حروف سے مرکب ہے، مگر پھر بھی مخالفین محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے مقابلے سے عاجز ہیں۔ یہ جب قرآن مجید کے اعجاز اور اس کے من جانب الہی ہونے کی دلیل ہے۔ مگر آیات صفات کا معنی تو معروف ہے۔ یہ اس معنی پر معمول کیے جائیں گے، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے، اور مخلوق کی صفات سے مشابہ نہ ہو۔ کیونکہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی ذات سے مشابہ نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات ان کی صفات سے مشابہ نہیں ہیں۔ ڈاکٹر عبدالکریم زید ان لکھتے ہیں:

والحق أن المتشابه بالمعنى الذي أرادہ الاصوليون ليس من بحث الأصول وإنما هو من أبحاث الكلام، ويكفيها ههنا أن نقول متعجلين أن الحروف المقطعة وآيات الصفات ليست من قبيل المتشابه الذي يريدونه فالحروف المقطعة جاءت لبيان أن القرآن الكريم مؤلف من هذه الحروف وأمثالها و مع هذا فقد عجز البشر عن محاكاته وهذه آية إعجازه وكونه من عند الله،

۱۔ مکتوبات، ۱۲۶/۴۔ مولانا مودودی نے ایک جگہ اپنے موقف کی تائید میں ہدایہ کی عبارت سے استدلال کیا تھا۔ مولانا حسین احمد دہلوی کے کسی مرید نے اُن سے ایک خط میں اس حوالے سے دریافت کیا تھا تو انہوں نے مندرجہ بالا جواب دیا۔

وآیات الصفات معناها معروف ونحمل علی المعنی اللائق باللہ عزوجل اُی تثبت له هذه الصفات علی نحو یخالف صفات المخلوقین فکما أن ذات اللہ لا تشبه الذوات فکذلك صفاته لا تشبه الصفات۔ (۱)

احباب اس بحث میں ابوحامد غزالی کی ایک عبارت بھی سامنے رکھ لیں جو پہلے گزر چکی ہے۔ اب یہ ڈاکٹر صاحب ہی بتائیں گے کہ یہ بات اصول فقہ میں کس طرح فٹ کی جاسکتی ہے؟ چوتھی بات یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اصرار کرتا ہے کہ صفات الہی کا مسئلہ مشابہات کے حکم میں شامل ہے، تو پھر ہم کہتے ہیں کہ متشابہ کا دو سے زیادہ معانی رکھنے والے لفظ پر اطلاق ہوتا ہے اور محکم اسے کہتے ہیں جس کا ایک ہی معنی ہو، جیسا کہ ابوبکر بھاص نے لکھا:

کان أبو الحسن رحمه الله يقول المحکم ما لا یحتمل إلا وجها واحدا والمتشابه ما یحتمل وجهین أو أكثر منهما۔ (۲)

ابوالحسن کرنی علیہ الرحمہ فرماتے تھے کہ محکم اسے کہا جاتا ہے جس میں صرف ایک احتمال ہو، اور متشابہ وہ ہے جو دو یا اس سے زیادہ معانی کا احتمال رکھتا ہو۔

اور اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

وأعلمنا أنه مبتغ للفتنة وهي الكفر والضلال في هذا الموضع كما قال الله تعالى والفتنة أشد من القتل۔ یعنی واللہ أعلم الکفر فأخبر أن متبع المتشابه وحامله علی مخالفة المحکم في قلبه زیغ یعنی الميل عن الحق يستدعي غیره بالمتشابه إلى الضلال والکفر فثبت بذلك أن المراد بالمتشابه المذكور في هذه الآية هو اللفظ المحتمل الذي یجب رده إلى المحکم۔ (۳)

اس نے ہمیں خبر دی کہ یہ بندہ 'فتنہ' کی تلاش کرتا ہے، اور 'فتنہ' سے یہاں مراد کفر و ضلالت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: الفتنة أشد من القتل۔ یعنی فتنہ کفر و ضلالت قتل سے سخت ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ متشابہات کا پیچھا کرنے والے، اور اس کو حکمت کی مخالفت پر محمول کرنے والے شخص کے دل میں کجی ہے، یعنی وہ حق سے مائل (مخرف) ہے کہ غیر کو متشابہ کی وجہ سے کفر و ضلالت میں مبتلا کرنا چاہتا ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ مراد اس متشابہ سے جو درج بالا آیات میں

مذکور ہے، وہ محتمل لفظ ہے، جس کو محکم کی طرف پلٹانا لازم ہے۔

پھر ابو بکر بصرہؓ نے باقی وجوہ کی تضعیف کی ہے اور آخر میں لکھا ہے:

فلم يبق من الوجوه التي ذكرنا من أقسام المحكم والمتشابه مما يجب بناء أحدهما على الآخر وحمله على معناه إلا الوجه الأخير الذي قلنا وهو أن يكون المتشابه اللفظ المحتمل للمعاني فيجب حمله على المحكم الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك في لفظه۔ (۱)

چونکہ تشابہ کا محکم پر محمول کرنا واجب ہے تو اس لیے ان وجوہ میں کوئی بھی (تضعیف سے) نہیں بچا، جو ہم نے محکم اور تشابہ کے احکام میں ذکر کیے تھے۔ مگر وہ اخیر وجہ جو ہم نے بطور انتخاب ذکر کیا تھا، تو اب اس تشابہ کا محکم پر محمول کرنا واجب ہے، جس میں نہ احتمال ہے، اور نہ اس کے لفظ میں اشتراک۔

اور اپنی کتاب 'الفصول' میں لکھا:

وكذلك يجب هذا الاعتبار في كل ما جاء في القرآن من المتشابه في ذكر صفات الله وأفعاله مما يحتمل في اللغة معنيين فهو محمول على المحكم الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا۔ (۲)

اسی طرح یہی اعتبار اور قانون لازم ہے، قرآن کے ہر اس تشابہ میں جو اللہ تعالیٰ کے افعال اور صفات میں وارد ہیں، اور لغت میں دو معانی کا احتمال رکھتے ہوں۔ تو اس کو اس محکم پر محمول کریں گے، جس کا صرف ایک ہی معنی ہوگا۔

اس بحث سے یہ بات روشن ہوگئی، کہ جن حضرات نے صفات الہی کے مسئلے کو تشابہات کے تحت رکھا ہے، وہ پھر 'تشابہ' کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں، کہ وہ لفظ محتمل المعانی ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ پھر اس 'تشابہ' کے معنی معلوم نہیں ہیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر صاحب باور کراتے ہیں۔ اگر اس رائے اور خیال کو کوئی ذہن میں رکھ لے، تو محترم کی بات کا صفایا ہو جائے گا۔

## وقف اور تاویل ظنی

پانچویں بات یہ ہے کہ اگر ہم ابن قدامہؒ کے وہ دلائل تسلیم بھی کر لیں کہ وقف، لا اللہ ہی پر ہے تب بھی زیادہ سے زیادہ نزاع لفظی ہوگا۔ اس لیے کہ جو لوگ والرسخون فی العلم پر وقف کے قائل ہیں وہ

خیال کرتے ہیں کہ راسخ فی العلم لوگ متشابہ کا صرف ظنی مفہوم جانتے ہیں اور جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وقف إلا اللہ پر ہے وہ راسخین فی العلم سے تاویل حقیقی اور یقینی کے علم کی نفی کرتے ہیں۔ ملا جیون فرماتے ہیں:

فعدنا يجب الوقف على قوله إلا الله وقوله "والراسخون في العلم" جملة مبتدأ ..... وعند الشافعي لا يوقف على قوله 'إلا الله' بل قوله 'والراسخون' معطوف على قوله 'الله' ويقولون حال منه فيكون المعنى: إلا الله والعلماء الراسخون في العلم۔ ولكن هذا نزاع لفظي لأن من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون: يعلمون تأويله الظني ومن قال لا يعلم الراسخون تأويله يريدون: لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه۔ (۱)

ہمارے نزدیک وقف إلا اللہ پر ہے، اور یہ قول الراسخون في العلم ابتدائیہ جملہ ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک إلا اللہ پر وقف نہیں ہوگا بلکہ الراسخون اسم جلالہ اللہ پر معطوف ہے اور يقولون حال ہے اس سے۔ معنی یہ بنے گا کہ اس کی تاویل کو اللہ تعالیٰ اور راسخ فی العلم علما جانتے ہیں۔ مگر یہ نزاع لفظی ہے، کیونکہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ راسخ فی العلم علما متشابہات کی تاویل جانتے ہیں، تو ان کے خیال میں وہ متشابہات کی تاویل ظنی کو جانتے ہیں اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ راسخ فی العلم علما متشابہات کی تاویل نہیں جانتے، تو ان کے خیال میں وہ متشابہات کی اس تاویل کو نہیں جانتے کہ جس پر اعتقاد رکھنا لازم ہے۔ یعنی تاویل یقینی و حقیقی نہیں جانتے۔

اس بات سے بھی واضح ہو گیا، کہ ڈاکٹر صاحب کی کوشش رائیگاں ہو گئی۔

چھٹی بات یہ ہے کہ اگر ہم علامہ ابن قدامہؒ کی تحقیق کو تسلیم بھی کر لیں، جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ ان کو لفظ 'تاویل' سے غلط فہمی ہوئی ہے، کیونکہ لفظ 'تاویل' تین معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

(۱) ایک اس معنی میں کہ 'تاویل' کا معنی پھیرنا ہے لفظ کا رائج احتمال سے مرجوح احتمال کی طرف۔ اس دلیل کی بنیاد پر جو اس کے ساتھ متصل اور پیوست ہو۔ صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الی الاحتمال المرجوح للدلیل یقترن بہ۔

(۲) دوسرے اس معنی میں کہ تاویل وہ ہے جس سے الفاظ کی تفسیر کی جائے، برابر ہے کہ وہ ظاہر کے

موافق ہو یا ظاہر کے موافق نہ ہو۔ التأویل ہو تفسیر الکلام سواء وافق ظاہرہ أو لم یوافقہ۔  
(۳) تیسرے اس معنی میں کہ تاویل وہ حقیقت ہے، جس کی طرف کلام کا رجوع (لوٹنا) ہوتا ہے، یعنی  
مصدق کلام۔ التأویل هو الحقيقة التي يؤول الكلام إليه۔ (۱)

اب اگر غور سے کام لیا جائے، تو بات یوں بنتی ہے کہ اگر علامہ ابن قدامہؒ کے ہاں تاویل سے مراد پہلا  
مفہوم ہے، تو اس مفہوم کے لحاظ سے ”لفظ کا وہ معنی جو کلام کے ظاہری دلالت کے مطابق ہو“ تاویل ہے ہی  
نہیں۔ تاویل تو مخالف ظاہر مفہوم کو کہتے ہیں، اور ان کا خیال یہ ہے کہ تاویل سے اللہ کی مراد یہی ہے، اور  
ساتھ ہی ان کا یہ بھی قول ہے کہ ”انصوس کا ظاہر ہی معتبر ہے“ تو یہ تناقض کے سوا اور کیا ہے؟ کہ ظاہر بھی مراد  
ہو، اور مخالف ظاہر بھی مراد ہو؟

یہ جو ہم نے کہا کہ ان کا قول ہے کہ نصوص کا ظاہر ہی معتبر ہے، تو یہ اس عبارت میں موجود ہے جو ڈاکٹر  
صاحب نے ”ذم التأویل“ سے پیش کی ہے۔ ولا تأویل لها بما يخالف ظاهرها (سلفی عقائد، ص ۱۴) تو  
جب مسئلہ یہ ہے پھر آخر اس سے استدلال کیونکر ہو سکتا ہے؟ اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو، تو پھر یہ خود ابن قدامہؒ  
کی شان و مقام کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ان صفات کی تفسیر کو کون نہیں جانتا؟ اور خود انہوں نے جو کچھ لکھا  
ہے اس سے اس مزعوم احتمال کی تردید ہو جاتی ہے۔ اور اگر تاویل سے ان کی مراد تیسری قسم ہو، یعنی حقیقت و  
مصدق، تو اس سے پھر ”علم“ کی نفی نہیں ہوتی، یعنی کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ انسانوں کو پھر ان صفات کا علم نہیں  
ہے، کیونکہ مصداق اور حقیقت کے مشاہدے کے بغیر چیزوں کا علم ہو جاتا ہے۔ یوسف علیہ السلام کے خواب  
کی حقیقت بعد میں سامنے آگئی، مگر اس کا علم پہلے ہی سے سب کو ہو گیا تھا۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ابن قدامہؒ  
کا یہ قول ڈاکٹر صاحب کے لیے مفید نہیں ہے۔

تاویل کے اسی مفہوم کے قریب قریب بات حافظ ابن کثیرؒ نے بھی لکھی ہے:

التأویل يطلق و يراد به في القرآن معنيان أحدهما التأویل بمعنى حقيقة  
الشيء وما يؤول أمره إليه ..... فإن أريد بالتأویل هذا فالوقوف على الحلالة  
لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الحلية إلا الله عز وجل ..... وأما إن  
أريد بالتأویل المعنى الآخر وهو التفسير والتعبير عن الشيء. فإن أريد هذا  
المعنى فالوقوف على ﴿والراسخون في العلم﴾ لأنهم يعلمون ويفهمون ما  
خوطبوا به بهذا الاعتبار۔ (۲)

تاویل کا جو اطلاق ہے، قرآن مجید میں اس سے دو مفہوم مراد ہوتے ہیں۔ ایک تاویل بمعنی حقیقت ایک چیز کی، اور وہ جس کی طرف کسی چیز کا رجوع ہوتا ہو، یعنی مصداق۔ اگر تاویل سے یہ معنی مراد ہو، تو پھر اسم جلالہ یعنی إلا اللہ پر وقف ہوگا، اس لیے کہ ان امور کے تحقق اور کُنہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی کما حقہ نہیں جانتا۔ اور اگر تاویل سے دوسرا مفہوم مراد ہو، یعنی تعبیر و تفسیر کسی چیز کی، تو پھر وقف والراسخون فی العلم پر ہوگا، کیونکہ وہ جانتے اور سمجھتے ہیں، اس کلام کو جس کے وہ مخاطب بنائے گئے ہیں، اس اعتبار کے مطابق۔

ہم تو علامہ ابن قدامہ کو بھی ’راخ فی العلم‘ جماعت میں شامل سمجھتے ہیں، تو دوسرے مفہوم کے مطابق وہ خود بھی تشابہ کا مطلب جانتے ہیں۔ اور اگر پہلا مفہوم مراد ہو، تو اس کے مصداق کا علم اللہ تعالیٰ تک ہی مخصوص ہوگا، اور ان صفات کا علم دوسروں کے لیے بھی ثابت رہے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب کا مطلوب کام پھر خراب ہوا۔

## ایک غیر معقول اصول

ساتویں بات یہ ہے کہ ابن قدامہؒ نے آخری سوال کا جو جواب دیا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ کے لیے یہ جائز ہے کہ بندوں کو ایسی بات پر ایمان لانے کو کہے، جس کا وہ مطلب نہ جانتے ہوں، تاکہ ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کا امتحان لیں“، تو اس سے بڑھ کر فضول جواب شاید ہی کسی نے دیا ہو؟ ابو حامد غزالیؒ، فخر الدین رازئیؒ، ابن العربیؒ وغیرہ نے اس ڈھکوسلے کے ذریعے اپنے آپ کو اعتراضات سے بچایا ہے اور یہ بھی غرض ہے کہ مخالفین کا منہ بند کر سکیں۔ مگر اس پر چند سوالات وارد ہوتے ہیں جن کا جواب دیے بغیر بات نہیں بنتی۔

پہلی بات یہ ہے کہ اس بات کے جائز ہونے کی قرآن و سنت میں کیا دلیل ہے؟ کس نص قرآن و سنت میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کلام بھی نازل کرتا ہے جس کا مفہوم لوگ نہیں جانتے ہیں؟ تاکہ ہم بے چارے اس سے اپنی آنکھیں ٹھنڈی کر لیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابن قدامہؒ کے مذکورہ سوال و جواب میں مطابقت نہیں ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ یخاطب اللہ الحلق بما لا یعقلونہ مگر اس کا فائدہ کیا ہوگا؟ پھر یہ لکھا ہے: لیختبر طاعتہم مگر یہ اس فائدہ کا جواب نہیں ہے۔ طاعت تو خطاب کو سمجھنے کے بعد کا مسئلہ ہے۔ میں اپنے بیٹے سے پانی لانے کا کہتا ہوں، وہ سرے سے اس کا مفہوم ہی نہیں سمجھتا تو وہ طاعت کرنا چاہے بھی تو کس طرح کرے گا؟ ایک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا!

تیسری بات ہے کہ بالفرض غیر مفہوم کلام کے جواز کو مان بھی لیا جائے تو پھر سوال ہوگا کہ جواز سے وقوع کہاں سے اور کیسے ثابت ہوا ہے؟ کتنے اشیاء و امور ہیں جن کا جواز موجود ہے مگر کیا وہ واقع ہوئے ہیں؟ ابن قدامہؒ بات جواز کی کر رہے ہیں، مفہوم وقوع کا نکال رہے ہیں۔ و هذا من عجائب الزمان۔

پھر یہ بھی مان لیتے ہیں کہ یہ خطاب واقع ہے، تو کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرض نہیں تھا کہ وہ لوگوں کو بتاتے کہ ان تشابہات کا مفہوم سمجھنے کی کوشش نہ کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ تمہاری طاعت کا بغیر سمجھے امتحان لینا چاہتا ہے؟ اگر نہیں تو کیوں نہیں؟ اور اگر ہاں تو آپؐ نے کہاں یہ بات فرمائی ہے؟

بات دراصل یہ ہے کہ یہ ایک فعل و عمل کا فائدہ اور اس کی حکمت سمجھنے کا مسئلہ ہے۔ کوئی بندہ اگر کسی فعل و عمل کی حکمت نہ جانے اور اس کے فائدے کو نہ سمجھے تو یہ مشکل نہیں ہے۔ فعل کی حکمت اور فائدہ نہ سمجھنے کی بنا پر کوئی شخص فعل کو رد نہیں کرتا۔ ہم اپنے بچوں کو سکول اور مدرسہ بھیجتے ہیں، مگر اس کا نفع بالغ ہونے کے بعد وہ جانتے ہیں، بلکہ اکثر تو بالغ ہونے کے بعد بھی نہیں جانتے۔ تو کیا ہم اس فعل و عمل کا ان سے کروانا بند کر دیں گے؟ اللہ تعالیٰ بھی اپنے بندوں سے ایسے افعال و اعمال کرواتا ہے جن کی حکمت اور فائدہ آخر زندگی یا بعد زندگی انہیں معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم فعل اور قول کو ہی نہ سمجھیں تو یہ کوئی شخص بھی قبول نہیں کرے گا۔

ہم اپنے بچوں کو استاذ کے پاس بھیج دیں، وہ پڑھائے، طلبہ الفاظ کا مطلب بھی نہ سمجھیں اور اخیر تک یہی اصول ہو۔ پھر طرفہ یہ کہ اس کی طاعت کا مطالبہ ہو، تو کون پڑھائے گا؟

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں نے جب تشابہات کے حکم میں صفات الہی کو شامل کیا، تو پھر انہیں ان عظیم اشکالات کا سامنا کرنا پڑا، جواب نہ بن پڑا تو یہ افسانہ گھڑ لیا۔

چوں نہ دیدند حقیقت رہ افسانہ زدند



## تاویل کی حقیقت

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب علامہ ابن قدامہؒ کی مذکورہ عبارت سے درج ذیل دو نتیجے نکالتے ہیں:

اس عبارت سے دو باتیں صاف واضح ہیں: ۱- ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کا وہی مسلک ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے، یا کم از کم ان کے متقدمین کا ہے۔ یعنی صفات تشابہات کو مانتے ہوئے ان کا معنی اللہ کو تفویض کرنا اور اس پر چھوڑنا۔ ۲- سلفی تفویض کے قائل نہیں ہیں اور تفویض کو تعطیل کہتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد اللہ تعالیٰ سے اس کی صفت کی نفی کرنا ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ صفات تشابہات کی نفی نہیں کرتے، ان کو صفات مانتے ہیں، البتہ کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا۔ پھر کیا مراد ہے؟ مراد کو وہ اللہ پر چھوڑتے ہیں۔ سلفی ان صفات کا ظاہری معنی ہی متعین کرتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ چونکہ ان کا ظاہری مطلب اللہ کے شایان نہیں سمجھتے اس لیے وہ ان کا ظاہری مطلب نہیں لیتے۔ سلفی صفت کو ظاہری معنی میں نہ لینے کو صفت کی تعطیل یعنی نفی سے تعبیر کرتے ہیں جو کہ سلفیوں کی زیادتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

ہم اس حوالے سے احباب کی خدمت میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں، امید ہے کہ وہ توجہ فرمائیں گے۔

### ۱- خیانت کا ارتکاب

پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب سلفیوں کو دھوکہ دینے کے لیے بار بار خیانت کا ارتکاب کرتے ہیں۔ یہاں دیکھو، انھوں نے لکھا:

”اشاعرہ و ماتریدیہ صفات تشابہات کی نفی نہیں کرتے اور ان کو صفات مانتے ہیں۔“ حالانکہ پہلے انھوں نے خود لکھا ہے کہ ماتریدیہ انہیں صفات نہیں مانتے۔ ملاحظہ ہو ”قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، چہرہ، پنڈلی اور استواء علی العرش کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چونکہ کلام الہی میں ان کا ذکر ہے۔ اس

لیے ان پر ایمان ضروری ہے، لیکن چونکہ ان کا معنی اور ان کی کیفیت ہمیں بتائی نہیں گئی ہے اس وجہ سے ان کو تشابہات کہا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ان پر ایمان اس طور سے ضروری ہے کہ ان سے جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے۔“

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دیگر حضرات ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کہتے ہیں، لیکن باقی اہل سنت کہتے ہیں کہ جب ان کا معنی اور ان کی نوعیت و کیفیت کا کچھ علم ہی نہیں، تو ان کو صفات بھی نہیں کہنا چاہیے، ان کو صرف تشابہات کہنا چاہیے۔ (۱)

یہ تو ایک وجہ ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اکابر کی طرح صفات خبریہ کو اجزائے ذات کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اجزائے ذات اوصاف نہیں ہو سکتے۔ شیخ ابن تیمیہؒ تعلیٰ کرتے ہیں لکھتے ہیں: لیکن علامہ ابن تیمیہؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں، غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا، کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں اجزائے ذات ہیں۔ (۲)

جو لوگ صفات خبریہ کو اجزائے ذات کہتے ہوں اور ان کی صفیت کی نفی کرتے ہوں، وہ آخر کیسے ان کو صفات مان سکتے ہیں۔ پہلی عبارت میں تو صاف تصریح ہے کہ ماترید یہ انہیں صرف تشابہات مانتے ہیں، صفات نہیں مانتے، مگر یہاں سلفیوں پر اعتراض کرتے ہوئے الٹی بات لکھ دی ہے۔ غالب نے کہا تھا:

ہیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ  
دیتے ہیں دھوکہ یہ بازی گر کھلا

## ۲۔ ابن قدامہؒ کا مسلک

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا ابن قدامہؒ کے بارے میں یہ کہنا کہ ”ابن قدامہؒ مقدسی کا وہی مسلک ہے جو اشاعرہ و ماترید یہ کا ہے، یا کم از کم ان کے متقدمین کا ہے۔“ بالکل خلاف واقعہ بات ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خود ڈاکٹر صاحب نے ملا علی قاری کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ ترجمہ اس کا یہ ہے:

اس کے مطابق نص میں وارد صفات کی دو تاویلیں ہوئیں۔ ایک تفویض اور دوسری تاویل، اور شیخ ربانی ابواسحاق شیرازی امام الحرمین، غزالی اور ہمارے دیگر ائمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذاہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مجبیٰ، صورت، شخص، رجل، قدم، ید، وجہ، غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی السماء وغیرہ میں ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ

ظاہری معنی لینے میں وہ محال لازم آتے ہیں جو قطعی طور پر باطل ہیں، اور جو ایسے امور کو مستلزم ہیں، جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و غلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کے ظاہری معنی کو ترک کر دیں۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ سلف و غلف بقول ڈاکٹر صاحب 'تاویل' پر متفق ہیں، فرق ہے تو صرف اجمالی اور تفصیلی تاویل کرنے میں۔ مگر علامہ ابن قدامہؒ تو تاویل کو حرام کہتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب ہی کی نقل شدہ عبارت میں وہ کہتے ہیں:

الصحيح أن المتشابه ماورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ بل يدها مبسوطتان۔ لما خلقت بيدي۔ ويبقى وجه ربك۔ تجري باعيننا ﴿ونحوه﴾ فهذا إتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به وإمراره على وجهه وترك تأويله فإن الله ذم المبتغين لتأويله۔

صحیح یہ ہے کہ متشابہ کا مصداق وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ متشابہ پر ایمان رکھنا واجب ہے۔ اس کی تاویل کے درپے ہونا حرام ہے۔ مثلاً ”رحمن نے عرش پر استواء کیا“، بلکہ ”اللہ تعالیٰ کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں“، ”جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا“، ”اور تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا“، ”وہ ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی ہے“، اس پر سلف طیب کا اتفاق ہے کہ ان صفات کا قرا کرنا، اور ان کو جیسے وہ مذکور ہیں اسی طرح ذکر کرنا، اور ان کی تاویل نہ کرنا ضروری ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کی تاویل کے درپے ہونے والوں کی مذمت کی ہے۔ (۲)

اور دوسری جگہ بھی ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ عبارت میں وہ فرماتے ہیں:

ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله وأسماءه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز ولا تفسير ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا بصفات المخلوقين۔

اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ اسماء و صفات جن کے ساتھ اتصاف کو اللہ تعالیٰ نے یا ان

کے رسول نے بیان کیا ہے بغیر ان پر کسی کمی بیشی کے، بغیر کسی مجاز و تفسیر کے، بغیر ظاہری معنی کے مخالف کسی تاویل کے، اور بغیر مخلوق کی صفات و علامات کے ساتھ تشبیہ کے ایمان رکھنا۔ (۱)  
اب ان دو عبارتوں کو ایک جگہ رکھنے سے اس کا نتیجہ کیا نکلا؟ ملاحظہ فرمائیں۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ صفات میں تاویل حرام ہے، عند ابن قدامہ۔ اشاعرہ و ماتریدیہ اس تاویل کو لازم سمجھتے ہیں۔ فرق بین مذہب سلف و خلف محض در اجمالی و تفصیلی است۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ سلف و خلف ترک تاویل پر متفق ہیں، عند ابن قدامہ۔ اشاعرہ و ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ سلف و خلف تاویل پر متفق ہیں جیسا کہ قریب ڈاکٹر صاحب کی عبارت گزری ہے۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ ظاہری معنی کے خلاف تاویل قطعاً نہیں ہونی چاہیے، عند ابن قدامہ۔ ظاہری معنی کو قطعاً چھوڑ دینا چاہیے عند اشاعرہ و ماتریدیہ، کیونکہ وہ مستلزم ہے محال کو اور ایسے امور کو بھی جو کہ بالاتفاق کفر و ضلالت ہیں۔

اس کے بعد بھی اگر کوئی خوش فہم کہتا ہے کہ ابن قدامہ المقدسی کا مسلک وہی ہے، جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے، تو اس کا کوئی علاج ہمارے پاس نہیں ہے۔

### ۳- ابوالحسن اشعریؒ کا عقیدہ

تیسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اشاعرہ کا نام لیا ہے۔ اس لیے ہم ابوالحسن اشعریؒ کا عقیدہ بیان کرتے ہیں۔ ابن عساکر ان کا عقیدہ اس طرح نقل کرتے ہیں:

فإن قال قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون قيل له قولنا الذي به نقول وديانتنا التي بها ندين التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمدون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزیغ الزائغين، وشك الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدم و كبير مفهم وعلى جميع أئمة المسلمين

وجملہ قولنا أن نقرّ بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئا وإن الله إله واحد فرد صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وأن محمداً عبده ورسوله وأن الجنة والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور، وأن الله استوى على العرش كما قال: "الرحمن على العرش استوى" وأن له وجهها كما قال: "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" وأن له يداً كما قال: "بل يدها مبسوطتان" وقال "لما خلقت بيدي" وأن له عيناً بلا كيف كما قال: "تجري باعيننا" وأن من زعم أن اسم الله غيره كان ضالاً وأن لله علماً كما قال "أنزله بعلمه" وقوله "وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه" وثبت لله قدرة كما قال "أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة" وثبت لله السمع والبصر لا تنفي ذلك عنه كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج ونقول أن كلام الله غير مخلوق وأنه لم يخلق شيئاً إلا قال له "كن فيكون" كما قال "إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون۔" (۱)

اگر کوئی ہم سے پوچھ لے کہ تم نے تو معتزلہ، قدریہ، جہمیہ، حروریہ، رافضیہ، مرجئیہ سب پر نکیر کی ہے۔ تو تمہارا اپنا پسندیدہ قول اور چنیدہ طریقہ کون سا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں: ہمارا قول و طریقہ تمسک بالقرآن والسنۃ ہے اور اس کا تمسک بھی جس کو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین عظام رحمۃ اللہ علیہم اور ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے۔ ہم اسی کو پکڑے ہوئے ہیں، اور خصوصاً اس طریقے کا اتباع کرتے ہیں، جس پر امام احمد بن حنبل قائم تھے۔ اس کے مخالفین سے اجتناب کرتے ہیں۔ کیونکہ امام احمد بن حنبل کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے دین کو روشن کیا، اور ضلالت کو مٹایا۔ فی الحقیقت رئیس کامل اور امام فاضل وہی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور جو اس کی طرف سے آئے، ان سب پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کو بھی مانتے ہیں جو ثقہ راوی بیان کرے۔ ہم ان میں سے کسی چیز کو رد نہیں کرتے، اللہ تعالیٰ واحد اور فردو صمد ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور نہ اس نے کسی کو بیوی بنایا اور نہ کسی کو بیٹا۔ اور محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے بندے اور رسول ہیں، جنت اور دوزخ حق ہیں، قیامت آنے والی ہے

جس میں کوئی شک نہیں۔ اللہ ان لوگوں کو اٹھائے گا جو قبروں میں پڑے ہیں۔ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے کہ 'رحمن' نے عرش پر استواء کیا۔ اس کے لیے وجہ ثابت ہے: ویبقی وجه ربك۔ جیسا کہ قرآن میں ہے، اس کے لیے 'ید' ثابت ہے، جیسا کہ قرآن میں یداہ اور یدئ مذکور ہے۔ اس کے لیے 'عین' بلا کیف ثابت ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے۔ جو آدمی یہ گمان کرے کہ اللہ کا اسم اس سے غیر ہے تو وہ گمراہ ہے۔ اس کے لیے علم ثابت ہے، جیسا کہ قرآن میں بعلمہ بار بار وارد ہے۔ ہم اس کے لیے قدرت ثابت کرتے ہیں، جیسا کہ قرآن میں اشد منہم قوۃ مذکور ہے۔ ہم اس کے لیے 'سمع' و 'بصر' ثابت کرتے ہیں اور اس سے ان کی نفی نہیں کرتے، جیسا کہ جمہیہ اور معتزلہ وغیرہ کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کو کلمہ 'کن' سے پیدا کیا جیسا کہ قرآن میں مذکور ہے۔

### ابوبکر باقلائی کی عبارت

یہ حوالہ ذرا طویل ہو گیا مگر ضرورت اس کے بغیر پوری نہیں ہو رہی تھی۔ اس عبارت کو اگرچہ براہ راست ان کی کتاب 'الابانہ' سے بھی نقل کیا جاسکتا تھا مگر جو لوگ جمہیت کے التباسات اور اثرات سے واقف ہیں، وہ ہمیں اس طویل راستہ کو منتخب کرنے پر معذور سمجھیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس عبارت سے صاف صاف معلوم ہو گیا کہ ابوالحسن اشعری کا وہی عقیدہ ہے جو سلفیوں کا ہے۔ ان کی اس عبارت میں تفویض کا نام و نشان بھی نہیں ہے۔ اب ذرا ایک اور مشہور اشعری عالم کی عبارت بھی دیکھتے ہیں:

فإن قال قائل: فما الحجة في أن لله عز وجل وجهاً و يدين؟ قيل له قوله تعالى: "و يبقی وجه ربك ذو الجلال والاكرام" وقوله: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي" فأثبت لنفسه وجهاً و يدين ..... فإن قال قائل فما أنكرتم أن يكون وجهه و يده جارحة إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة و وجه صفة لا جارحة يقال له لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما أن نقضي نحن و أنتم على الله تعالى بذلك و كما لا يجب متى كان قائما بذاته أن يكون جوهرًا و جسماً لأننا و إياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك و كذلك الجواب لهم إن قالوا فيجب أن يكون علمه وحياته و كلامه و سائر صفاته لذاته أعراضاً۔ (۱)

اگر کوئی کہنے والا کہہ دے کہ اس بات کی کیا دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ اور یدین ہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”تیرے رب کا جلیل و کریم چہرہ ہی باقی رہنے والا ہے“ اور یہ فرمان کہ ”کس چیز نے تجھے سجدہ سے روکا اس شخص کو جسے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا“ تو اللہ تعالیٰ نے ان دو آیات میں اپنے لیے چہرہ اور ہاتھ ثابت کیے..... اگر کوئی کہے کہ تم ’ید‘ اور ’وجہ‘ یعنی ہاتھ اور چہرہ کو جارحہ یعنی آلہ سمجھنے کے کیوں منکر ہوں؟ حالانکہ تم ’وجہ‘ کو صفت کے طور پر اور ’ید‘ کو صفت کے طور پر محسوسات میں نہیں جانتے؟ جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ مخلوق میں جو چیز جارحہ ہو وہ خالق میں بھی جارحہ ہو، جس طرح یہ لازم نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جسم تصور کر لیں۔ کیونکہ وہ حین، قادر اور عالم ہے اور محسوسات میں ان صفات سے موصوف ذات جسم کی ہی ہوتی ہے اور جس طرح یہ لازم نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جسم یا جو ہر گمان کر لیں کیونکہ وہ قائم بالذات ہے، حالانکہ ہمارے مشاہدے میں قائم بالذات یا تو جسم ہوتا ہے یا جو ہر..... اسی دلیل سے ان لوگوں کو بھی جواب دیا جائے گا، اگر وہ اعتراض کریں، کہ پھر تو واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم، حیات، کلام اور تمام صفات عرض ہو جائیں، کیونکہ محسوسات میں یہ عرض ہی ہوتے ہیں۔

اس عبارت کا حاصل یہ معلوم ہوا کہ جس طرح ہمارے مشاہدے میں صفات معنویہ اجسام کے ہوتے ہیں اور حادث ہوتے ہیں۔ مگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کو قدیم اور بغیر جسمیت کے ثابت کرتے ہیں اسی طرح صفات خبریہ بھی ہمارے مشاہدے میں اجسام اور ان کے اجزاء کے ہوتے ہیں اور حادث ہوتے ہیں۔ مگر ہم ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے بغیر اجزائے جسم اور بغیر حدوث کے مانتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کدھر ہیں؟ ’وجہ‘ اور ’ید‘ وغیرہ اجزائے ذات ہیں یا صفات؟ امید ہے جواب مل گیا ہوگا۔ صفات خبریہ جو ارجح ہیں یا نہیں اور ہیں تو کیوں کر؟ اور نہیں تو نفی کس طرح کریں گے؟ ہم آگے بات واضح کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## فخر رازی اور جہمیت

ان اقوال ائمہ کے بالمقابل اب ذرا ایک اور اشعری عالم جناب فخر الدین رازیؒ کے کچھ اقوال انہی صفات کے بارے میں دیکھتے ہیں، تاکہ احباب کو اندازہ ہو جائے کہ ڈاکٹر صاحب کن دو کشتیوں پر سوار ہیں؟ رازیؒ صفت ’وجہ‘ کے بارے میں لکھتے ہیں:

وذلك لأنه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يفني جميع الجسد

والبدن وأن تفني العين على الوجه وإن لا يبقى إلا مجرد۔ (۱)

اگر وجہ سے یہ مخصوص عضو مراد ہو، تو لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کا تمام جسد و بدن فانی ہو جائے، اور وہ آنکھ بھی فانی ہو جائے جو چہرہ پر ہے، صرف مجرد وجہ باقی رہے۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین: منہج اس مسئلہ کے؟ اس عظیم کتاب کی سفارش ہو رہی ہے کہ اس کو مدارس کے نصاب میں شامل ہونا چاہیے؟ ذرا خیال تو ہونا چاہیے، کہ ہاں لک کا حکم کیا ذات الہی کو بھی شامل ہے؟ آیت یہ ہے: کل شيء هالك إلا وجهه۔ (۲) کیا تمام چیزیں خود بخود ہلاک ہوں گی، یا اللہ تعالیٰ کے حکم سے یہ کام ہوگا؟ اور اگر یہ اللہ کے حکم سے ہوگا، تو کیا وہ بھی خود کو ہلاک کرنے پر قادر ہے؟ پھر کیا سلفی 'وجہ' باری تعالیٰ کو مخلوق کے چہرے کے مشابہ قرار دیتے ہیں؟ یہ کوئی بدعتی فرقہ ہوگا، سلفی قطعاً نہیں ہو سکتے۔ پھر کیا اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کی طرح جسد و بدن ثابت ہے؟ نعوذ باللہ من الجہل والكفر۔ پتہ نہیں اس جہمی اور معطل نے کبھی سلف کی کتابوں کو دیکھا بھی ہے یا نہیں؟ بہر حال اہل سنت کو بدنام کرنے کا ملکہ اس مریض عقل و وہم کو خوب حاصل ہے۔ جمہیت زدہ افراد کے لیے یہ کتاب 'أساس التقديس' نعتِ عظمیٰ ہے۔ ایک دوسری جگہ 'عین' کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

واعلم أن نصوص القرآن لا يمكن إجراءها على الظاهر لوجوه: الأول أن ظاهر قوله تعالى: ولتصنع على عيني، يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستعليا عليها وذلك لا يقوله عاقل۔ (۲) جان لو کہ ان نصوص قرآن کا ظاہر پر جاری کرنا بہت وجہ سے ممکن نہیں ہے۔ اول اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول ولتصنع على عيني کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اس آنکھ کے اوپر بیٹھا ہو اور اس سے متصل اور لگا ہوا ہو، اور اس کے اوپر ہو۔ مگر یہ بات کوئی عاقل شخص نہیں کہہ سکتا۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو عبارت قرآن میں بیان فرمائی ہے وہ ایسی ہے کہ کوئی عاقل اس کا ظاہری مفہوم نہیں لے سکتا۔ علی عینی کا یہ مفہوم کہ میری آنکھ کے اوپر کوئی عاقل شخص آخر کس طرح نگرانی کے مفہوم کے لیے تعبیر کر سکتا ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کہنے والا بھی کوئی قادر الکلام ہستی (بقول رازی) نہیں ہے، ورنہ نگرانی کے مفہوم



کے لیے اس سے بہترین سینکڑوں تعبیرات موجود ہیں، آخر اس غیر معقول ترکیب کا انتخاب اللہ تعالیٰ کے ہاں کیوں ہوا؟ جناب رازئی کے خیال کے مطابق یہ کلام انسانی کلام سے فروتر بلکہ بدرجہا فروتر ہے، کیونکہ انسان بغیر اس مشکل کے نگرانی کے مفہوم سے تعبیر کر سکتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ مشکل کے بغیر اس مفہوم کی تعبیر نہ کر سکے۔ اگر وہ قادر ہوتے تو یہ کیوں کہتے؟

لطف یہ ہے کہ یہ لوگ قرآن مجید کو معجز کلام بھی مانتے ہیں۔ کیا قرآن مجید کا ان کے نزدیک یہی اعجاز ہے کہ وہ نگرانی کے مفہوم کے لیے ”میری آنکھ کے اوپر بیٹھو اور اس سے لگ جاؤ“ کے الفاظ استعمال کرتا ہے؟ سبحانک هذا بهتان عظیم۔ مگر جناب رازئی ہی نے قالوا فأتوا به علیٰ أعین الناس۔ (۱) کی تفسیر میں لکھا ہے:

فإن قلت ما معنی الاستعلاء فی علی؟ قلت هو وارد علی طریق المثل ای یثبت إتيانه فی الأعین ثبات الراكب علی المركوب۔ (۲)  
اگر تو سوال کرے کہ علی میں استعلاء کا اس آیت میں کیا معنی بنتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ تمثیل کے طریق پر وارد ہے، یعنی ابراہیم علیہ السلام کا لوگوں کے سامنے آنا ایسا یقینی ہو، جیسا کہ راکب اور سواری کا گھوڑے پر سوار ہونا یقینی ثابت ہوتا ہے۔

حضرت ابوالدرداءؓ نے سچ فرمایا: جبك الشيء يعمي ويصم۔ پہلے لوگوں کے بارے میں تھا کہ كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا۔ مگر اب اس کے بالکل برعکس ہے کہ كلما أضاء لهم قاموا وإذا أظلم عليهم مشوا فيه۔ ان لوگوں کی آنکھیں روشنی میں چندھیا جاتی ہیں اور جب اندھیرا ہو جاتا ہے تو چل پڑتے ہیں۔ کیا علیٰ أعین الناس یہی مفہوم ادھر اس آیت میں نہیں بیان ہو سکتا تھا۔ ’راکب‘ اگر مرکوب پر ثابت ہو تو لوگوں کی نگاہوں میں اور زیادہ متعین و معلوم ہوگا۔ الحمد للہ رب العالمین

www.KitaboSunnat.com

ایک اور جگہ صفت ید کی نفی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إن قوله ’بل یداه مبسوطتان‘ لو حملناه علی ظاهره لزم کون یدیه مبسوطتين مثل صاحب التشنج تعالیٰ اللہ عنہ۔ (۳)  
اگر ہم بل یداه مبسوطتان کو ظاہر پر محمول کریں تو لازم آتا ہے کہ ان کے ہاتھ ایسے کھلے ہوں

جیسے تشبیح زدہ شخص کے ہاتھ۔

ایک اور جگہ قلوب بنی آدم بین إصبعين من أصابع الرحمن۔ کا مذاق اڑاتے ہوئے لکھتے ہیں:

إنه يلزم أن يكون إصبعاه في أجوافنا مع أنه تعالى على العرش عند المحسمة وذلك أيضاً محال۔ (۱)

اس حدیث سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دونوں انگلیاں ہمارے پیٹوں میں ہوں، حالانکہ اللہ تعالیٰ مجسمہ کے نزدیک عرش پر ہے، اور یہ بھی محال ہے۔

اس جہمی کو شاید ڈاکٹر صاحب بتا سکیں کہ یہ بات تو سات دفعہ قرآن میں کہی گئی ہے کہ ”رحمن عرش پر مستوی ہے۔“ یعنی یہ صرف مجسمہ کا قول نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے، جو اپنے بارے میں جہمیوں سے زیادہ جانتا ہے۔

ایک اور مقام پر تو کمال کر دیا ہے، کرامیہ کو مخاطب کر کے لکھا ہے:

أنتم ساعدتمونا على أن ظواهر القرآن وإن دلت على إثبات الأعضاء والجوارح فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى۔ وما ذلك إلا أنه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى۔ (۲)

اے گروہ کرامیہ! تم نے ہمارے ساتھ تعاون کیا جو کہا کہ ظواہر قرآن اگرچہ اعضاء و جوارح کے اثبات پر دلالت کرتے ہیں، مگر ان کی نفی اللہ تعالیٰ سے قطعاً واجب ہے۔ یہ نفی صرف اس لیے واجب ہے کہ قطعی دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کا اثبات محال ہے۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

ولم يوجد في القرآن ألفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح فإن قوله تعالى ”قل هو الله أحد“ وقوله تعالى ”ليس كمثله شيء هو السميع البصير“ لا يدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تعل وكل ذلك يوجب الطعن في القرآن۔ (۳)

قرآن میں تنزیہ اور توحید پر صریح دلالت کرنے والے الفاظ نہیں ہیں: قل هو الله أحد اور ليس

کمنثلہ شیء هو السميع البصير دونوں آیتیں تنزیہ اور توحید پر صرف ضعیف اور معلول دلالت کرتی ہیں اور ان مذکورہ شبہات میں سے ہر ایک سے قرآن مجید پر طعن لازم آتا ہے۔

ہم جب اس کتاب 'أساس التقديس' کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ گمان ہی نہیں کر سکتے کہ یہ کسی مسلمان شخص کی لکھی ہوئی کتاب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب قرآن اثبات اعضاء و جوارح کر رہا ہے، اور اس میں تنزیہ و توحید کے صریح الفاظ بھی نہیں ہیں، قطعی تنزیہ تو دور کی بات ہے، تو ہمیں کس بات کو تسلیم کرنا چاہیے، جمیہ کی بات یا قرآن مجید کی بات؟ اگر قرآن و سنت میں یہ بیان کیا گیا ہوتا کہ ان نصوص مثبتہ اعضاء و جوارح کو قطعاً عقل پر پیش کرو، تب تو ان نام نہاد اہل سنت یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کی بات ثابت ہو جاتی، اب جبکہ یہ بھی نہیں ہے نہ صراحۃً نہ اشارتاً، تو کسی مسلمان کو آخر کس کا یقین کرنا چاہیے، قرآن و سنت کا یا جمیہ مکتب فکر کا؟

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں کی کتابوں سے دین کا جو نقشہ تیار ہوتا ہے وہ قابل برداشت تو کیا لائق تصور بھی نہیں ہے۔ وہ یوں کہ اس 'جمیہ' میں ایک ایسے خدا کا یقین دلایا جاتا ہے، جس کی نہ آنکھ ہے، نہ ہاتھ ہے۔ نہ چہرہ ہے، نہ صورت ہے۔ نہ وہ اوپر ہے، نہ نیچے۔ نہ وہ آگے ہے نہ پیچھے۔ نہ دائیں ہے نہ بائیں ہے۔ نہ وہ محبت کرتا ہے، نہ حرکت کرتا ہے۔ نہ وہ ناراض ہوتا ہے، نہ خوش ہوتا ہے۔ وہ کہیں بھی نہیں ہے۔ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے۔ اور نہ کسی چیز کے ساتھ متصل ہے اور نہ منفصل ہے۔ نہ کسی کے قریب ہے اور نہ اس سے بعید ہے۔ اس کو اشارہ کرنا منع ہے۔ نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے، نہ جسم۔ اس کے ہاتھ نہیں ہیں، مگر وہ ہاتھ کا عطیہ کرتا ہے۔ اس کی آنکھ نہیں ہے مگر وہ آنکھ بخشتا ہے۔ اور اسی طرح دیگر کمالات بھی۔

اس کا کلام نہ حرف ہے، نہ آواز، مگر انسان اسے سنتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام نے مخلوق کلام سنا، مگر کلیم اللہ بن گئے۔ وہ کسی طرف میں نہیں ہے، مگر اہل جنت اسے جنت میں بے طرف دیکھیں گے۔ اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں، (اس لیے کہ فاصلہ جسموں کے درمیان ہوتا ہے) مگر لوگ اسے پھر بھی دیکھ سکیں گے، مگر اس کے باوجود وہ علم، قدرت، حیات ارادہ وغیرہ رکھتا ہے، جیسا کہ نام نہاد اہل سنت یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب ہے۔ کوئی بندہ یہ افکار کسی معقول آدمی پر پیش کرے پھر اس سے پوچھے کہ کیا کوئی ایسی ہستی ہو سکتی ہے؟ پھر اسے اندازہ ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ماتریدی لوگ اپنے منبر و محراب پر عام لوگوں کے سامنے یہ باتیں بیان نہیں کرتے ہیں۔

مگر قرآن و سنت کا کہنا ہے کہ اللہ اوپر ہے، اس کے ہاتھ ہیں، چہرہ ہے، آنکھیں ہیں، وہ عرش پر مستوی ہے، اس کی صورت ہے، وہ محبت کرتا ہے، وہ حرکت کرتا ہے، کیونکہ وہ زندہ ہے، وہ خوش ہوتا ہے، وہ ناراض

ہوتا ہے، وہ غضب بھی کرتا ہے، اس کی طرف اشارہ کرنا جائز بلکہ ثابت ہے۔ وہ تمام کمالات مخلوق کو بخش سکتا ہے، اور بعض بخشا بھی ہے۔ وہ کلام کرتا ہے۔ اس کا کلام حرف اور صوت ہے، اس لیے بعض بندوں نے براہ راست اسے سنا، جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام۔ اہل جنت اسے اوپر دیکھیں گے اور ایسے ہی دیگر صفات سے بھی موصوف ہے۔

اور یہ تو معلوم بات ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نمائندے ہیں اور دین کا عمل کامل نمونہ ہیں۔ اس نے پورے ۲۳ برس اس قرآن کو لوگوں پر پیش کیا ہے، سنایا ہے، پڑھایا ہے اور سنا ہے، مگر اس پورے عرصے میں ایک دن بھی کسی ایک فرد کو بھی، خلوت میں بھی، یہ نہیں بتایا کہ ان نصوص سے ظاہر نہیں بلکہ خلاف ظاہر مراد ہے، نہ صراحتاً نہ اشارتاً۔ بلکہ خود بھی ایسے اقوال اور احادیث بیان کی ہیں کہ جن سے ان صفات کی تائید اور تقویت ہوتی ہے۔

اب یہاں تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو ان نصوص سے ظاہر مراد ہوگا یا خلاف الظاہر۔ یا خیر القرون میں ظاہر مراد ہوگا اور بعد میں خلاف الظاہر۔ اگر پہلی صورت ہے، تو پھر یہ عین سلفی مسلک ہے۔ اگر دوسری صورت ہے تو پھر بے شمار سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ علم تھا یا نہیں کہ ان نصوص سے خلاف الظاہر مراد ہے؟ اگر یہ علم انہیں تھا پھر صحابہ کرام کو کیوں نہیں بتایا؟ اگر علم نہیں تھا، تو پھر آپ کو کیسے معلوم ہوا؟ اور کیا آپ ان سے افضل ہوئے یا نہیں؟

اگر کوئی دعویٰ کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو بتایا تھا تو ہم اس سے روایت بسند صحیح کا مطالبہ کریں گے جو وہ روز قیامت تک پیش نہیں کر سکیں گے۔ پھر بالفرض ہم تسلیم کرتے ہیں، کہ انہوں نے بتایا تھا، تو صحابہ نے کیوں اپنے شاگردوں کو نہیں بتایا؟ اگر بتایا تو روایت بسند صحیح لاؤ اور اگر نہیں بتایا تو کیوں نہیں بتایا؟

اور اگر تیسری صورت ہے کہ پہلے لوگ سلیم الفکر تھے بعد میں ذہنی مریض یونانی فلسفہ کی وجہ سے بن گئے۔ وہ نصوص قرآن و سنت سے اعضاء و جوارح مراد لیتے ہیں۔ تو اب خلاف الظاہر مراد ہوگا۔ ہم کہیں گے کہ یہ بات اگرچہ غلط ہے، عام لوگ نصوص قرآن و سنت سے اعضاء و جوارح مراد نہیں لیتے، یہ مفہوم نام نہاد علما لیتے ہیں، لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں واقعی یہ بات نصوص قرآن و سنت سے آتی ہے، تو وہ خلاف الظاہر علیٰ زعمہ مراد لے سکتا ہے، مگر اسے عام بیان نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ شبہ تو صرف ان کو پیش آیا ہے، عوام کو پیش نہیں آیا۔ علیٰ زعمہ کا لفظ اس لیے لگایا کہ نصوص سے اس فہم کو سلف نے ظاہر قرار نہیں دیا، اور نہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ تصور ہو سکتا ہے کہ جس کلام سے اس نے اپنی ذات کو موصوف کیا ہے، اس سے صرف کفر و

ضلالیت ظاہر ہو۔

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرا ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا والله سبحانه تعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال۔ (۱)

مگر اس غلطی کے باوجود بعض اکابر نے اس عذر کی وجہ سے اس شخص کے لیے یہ گنجائش رکھی ہے۔ عذر اس کا 'ذہنی مریض' ہونا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جس طرح معذور افراد کے لیے شریعت کے دیگر جوانب میں گنجائش ہے، بشرطیکہ وہ اپنے کو مریض قرار دے۔ ایسا نہ ہو کہ وہ گنجائش کو اصل قرار دے، جیسا کہ نام نہاد اہل سنت نے اس 'ظاہر مذہب مریضان' کو مذہب سلف قرار دیا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ومن قال أن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنى ولكن أخطأ في إطلاق القول بأن هذا هو ظاهر الآيات والأحاديث ..... إلا أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس فيكون القائل لذلك مصيبا بهذا الاعتبار معذورا في هذا الإطلاق۔ (۲)

بہر حال ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے، کہ ڈاکٹر صاحب کن اشاعرہ کی بات کر رہے ہیں؟ ماتریدی تو خیر الگ ہیں۔ ڈاکٹر صاحب بتائیں کہ وہ اشاعرہ میں ابو بکر باقلائی اور ابوالحسن اشعریؒ کے ساتھ ہیں یا فخر رازیؒ اور ابو حامد غزالیؒ کے ساتھ؟

یہ مغالطہ جاہلوں کو دیا جاسکتا ہے کہ دونوں میں ہر مفرق نہیں ہے۔ البتہ جاننے والے جانتے ہیں کہ بریلوی اور دیوبندی کس طرح ایک ہیں؟ محمد بن شجاع الحنفی اور ابو جعفر طحاویؒ کیسے ایک ہیں؟

ابن قدامہ کا مذہب

ڈاکٹر صاحب کو یہ پتہ ہونا چاہیے کہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ محققین اہل تجہیل میں سے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اہل تجہیل کے بارے میں لکھتے ہیں:

وأما الصنف الثالث هم أهل التجهيل هم كثير من المنتسبين إلى السنة واتباع السلف، يقولون أن الرسول عليه السلام لم يكن يعرف معاني ما أنزل إليه من آيات الصفات ولا جبريل يعرف معاني الآيات ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك وكذلك قولهم في أحاديث الصفات أن معناه لا يعلمه

إلا الله مع أن الرسول عليه الصلوة والسلام تكلم بهذا ابتداءً فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالى ”وما يعلم تأويله إلا الله“ (۱) فإنه وقف كثير من السلف على قوله إلا الله وهو وقف صحيح لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره وبين التأويل الذي انفرد الله بعلمه وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله هو التأويل في كلام المتأخرين وغلطوا في ذلك۔ (۲)

تیسری قسم اہل التجہیل کی ہے۔ سنت اور اتباع سلف کی طرف منسوب علما میں یہ لوگ بہت زیادہ ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان آیات صفات جو آپ پر نازل ہوئی تھیں کے معانی نہیں جانتے تھے اور جبریل علیہ السلام بھی ان آیات صفات کے معانی نہیں جانتے تھے، اور نہ السابقون الاولون ان کے معنی کو جانتے تھے۔ اسی طرح وہ احادیث صفات کے بارے میں یہی تصور رکھتے ہیں کہ ان کا معنی صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ باوجودیکہ احادیث پر تکلم اولاً وابتداءً نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے، تو ان کا خیال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی گفتگو فرمائی ہے جس کا معنی وہ خود نہیں جانتے تھے۔ ان لوگوں کا گمان ہے کہ انہوں نے آیت وما يعلم تأويله إلا الله کا اتباع کیا ہے۔ کیونکہ بہت سارے سلف نے إلا الله پر وقف کیا ہے اور یہ وقف صحیح بھی ہے، لیکن اہل التجہیل کسی کلام کے (لغوی) معنی و تفسیر اور اس تاویل کے درمیان فرق نہ کر سکے جس کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان لوگوں نے یہ گمان کیا کہ جو تاویل اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے وہ وہی تاویل ہے، جو متاخرین کے کلام میں مذکور ہے۔ اس میں ان کو غلطی لگی ہے۔

ہمارے یقین ہے کہ علامہ ابن قدامہ اسی گروہ میں شامل ہے۔ ہماری اس بات کی ایک دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب لمعة الاعتقاد میں لکھا ہے:

وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً وترك التعرض لمعناه۔ (۳)

یعنی ان صفات میں سے (جو قرآن و سنت میں وارد ہیں) اگر کوئی مشکل پیش آئے تو اس کا اثبات لفظی واجب ہے، مگر اس کے معنی میں تعرض نہیں کرنا چاہیے۔

یہ ہماری بات کا ثبوت ہے مگر شیخ محمد ابراہیم آل اشخ لکھتے ہیں:

أما ما ذكره في اللمعة فإنه ينطبق على مذهب المفوضة وهو من شر

المذاهب وأحبثها والمصنف رحمه الله إمام في السنة وهو أبعد الناس عن  
مذهب المفوضة وغيرهم من المبتدعة۔ (۱)

یعنی ابن قدامہؒ نے جو ’اللمعة‘ میں ذکر کیا، وہ مذہب مفوضہ پر منطبق ہوتا ہے، اور یہ مذاہب میں  
خبیث ترین اور بدترین مذہب ہے۔ ابن قدامہؒ بہر حال سنت کے امام ہیں۔ وہ مذہب مفوضہ اور  
دیگر بدعتی مذاہب سے بہت بعید ہیں۔

احباب سے گزارش ہے کہ دونوں آراء پر غور و تأمل فرمائیں۔ امید ہے کوئی راستہ نکل آئے گا۔ اور  
دونوں میں سے ایک رجحان کا پتہ انہیں لگ جائے گا۔ واللہ اعلم

## اشاعرہ و ماتریدیہ اور ظاہر نصوص

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ”اشاعرہ و ماتریدیہ چونکہ ان کا ظاہری مطلب اللہ کی شایان شان نہیں سمجھتے، اس لیے وہ ان کا ظاہری مطلب نہیں لیتے۔ (۱)“

ظاہر نصوص کا مطلب

ہم کہتے ہیں کہ ’ظاہر نصوص‘ کیا ہے، اس کا تعین پہلے ضروری ہے، پھر اس کے بعد دیگر مسائل پر بحث ہو سکتی ہے۔ ’ظاہر‘ کے بارے میں ابو حامد غزالی لکھتے ہیں:

إن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور، التقديس، ثم التصديق ثم اعتراف بالعجز۔ (۲)  
جس عامی شخص کو ان صفات کی احادیث میں سے کوئی حدیث پہنچی تو اس شخص پر اس حوالے سے سات چیزیں لازم ہیں۔ پہلی یہ کہ اللہ تعالیٰ کو مشابہت مخلوق سے مقدس اور منزہ جانے۔ دوسری یہ کہ پھر اس معنی کی تصدیق کرے جو مراد الہی ہو۔ تیسری یہ کہ اپنے عجز اور قصور کا اعتراف کرے۔ آگے پھر اسی بات کی توضیح کی ہے:

التقديس و معناه أنه إذا سمع اليد والإصبع وقوله عليه السلام ”إن الله خمر طينة آدم بيده“ ”وإن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن“ فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق بمعنيين أحدهما هو الموضع الأصلي وهو عضو مركب من لحم وعصب وعظم واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة أعني بالجسم عبارة عن مقدار له طول و عرض وعمق ..... وقد يستعار هذا اللفظ أعني اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلاً كما يقال البلدة في يد الأمير فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع



(۱) البید مثلاً۔

’تقدیس‘ کا معنی یہ ہے کہ جب وہ ’ید‘ اور ’اصع‘ کا لفظ سنے، مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں کہ **إِنَّ اللَّهَ حَمْرُ طِينَةِ آدَمَ**۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کے گارے کو اپنے ہاتھوں سے بنایا۔ **إِنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ**۔ مومن کا دل اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں میں ہے۔ تو وہ یہ جانے کہ ’ید‘ کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، ایک وہ معنی جو ’ید‘ کا اصل مصداق ہے، یعنی وہ مرکب عضو جس میں گوشت، ہڈیاں اور پٹھے ہوتے ہیں۔ ان چیزوں سے مرکب چیز ایک مخصوص جسم ہے، جس کے مخصوص صفات ہیں۔ جسم سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے لیے مقدار ہے یعنی طول، عرض اور عمق ہے۔ کبھی کبھار اس لفظ ’ید‘ کا اطلاق اختیار اور قدرت پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جائے کہ فلاں شہر امیر کے ہاتھ میں ہے، اگر چہ امیر کا ہاتھ کٹا ہوا ہو۔

اسی بنا پر ابو حامد غزالیؒ نے ’تزیہ‘ کو پہلا وظیفہ قرار دیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ’ید‘ کا اصل اطلاق اس جسم پر ہوتا ہے، جو گوشت، ہڈیوں اور پٹھوں سے مرکب ہو۔ ’تزیہ‘ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس سے پاک جانے، کہ اس کے لیے ’ید‘ اپنے اصلی مصداق کے مطابق بطور صفت ثابت ہو جائے۔ لہذا دورانِ سماعت سبحان اللہ کہے۔ اسی کے قریب قریب بات علاء الدین بن عابدین شامی نے کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

وَأَمَّا الْخَلْفُ فَلَمَّا ظَهَرَتْ الْبِدْعُ وَالضَّلَالَاتُ ارْتَكَبُوا تَأْوِيلَ ذَلِكَ وَصَرَفَهُ عَنْ ظَاهِرِهِ مَخَافَةَ الْكُفْرِ فَاخْتَارُوا بَدْعَ التَّأْوِيلِ عَلَى كُفْرِ الْحَمْلِ عَلَى الظَّاهِرِ الْمَوْهَمِ لِلتَّشْبِيهِ وَالتَّجْسِيمِ۔ (۲)

خلف نے جب دیکھا کہ بدعات اور ضلالات ظاہر ہو گئے ہیں، تو انہوں نے تاویل کا ارتکاب کیا۔ کفر میں واقع ہونے کے خوف سے نص کو ظاہر سے پھیر دیا۔ نص کو ظاہر پر محمول کرنے کے کفر سے بچنے کے لیے تاویل کی بدعت کو اختیار کیا، کیونکہ نص کا ظاہر پر حمل کرنا موہم تشبیہ اور تجسیم ہے۔ اور ہندوستان کے ایک مشہور بریلوی عالم احمد رضا نے لکھا:

يَجِبُ عَلَيْكُمْ هُنَا التَّنْبِيهُ لِدَقِيقَةِ وَهُوَ أَنَّ الْإِجْرَاءَ عَلَى الظَّاهِرِ قَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الظَّاهِرُ الْمَفْهُومُ لَنَا الْمَتَبَادِرُ إِلَى أَذْهَانِنَا حَسَبَ مَا نَعْبُدُهُ فِينَا وَفِي أَمْثَالِنَا مِنْ يَدٍ وَإِصْبَعٍ مِنْ لَحْمٍ وَعَظْمٍ ذَوَاتِي طُولٍ وَعَرْضٍ وَعَمَقٍ وَتَجْزِي وَتَرْكِبٍ۔ وَهَذَا مَا أَجْمَعَ عَلَى نَفْيِهِ أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةُ قَدِيمًا وَحَدِيثًا وَقَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ تَرْكُ

النأویل أی تحریر النص علی ظاہرہ و نؤمن بأن له تعالیٰ یداً تلیق بہ کما یعطیہ النص۔ (۱)

یہاں تمہیں ایک دقیق بات کو سمجھنا لازم ہے۔ وہ یہ کہ نصوص کو ظاہر پر جاری کرنے کے دو مطلب ہیں: ایک یہ کہ اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے مراد اس سے وہ متبادر مفہوم ہوتا ہے جو ہمارے ذہنوں میں فوراً آتا ہے، جو ہمارے درمیان معبود ہے، اور ہمارے امثال میں جاری ہے، جیسے ہاتھ اور انگلی جو گوشت اور ہڈی سے بنتے ہیں اور جس میں طول، عرض، عمق، سب ہوتے ہیں، وہ تجزی اور ترکیب کو قبول کرتے ہیں۔ اس ظاہر کی نفی پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے، ماضی میں بھی اور حال میں بھی۔ اور کبھی اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن مراد اس سے تاویل کو ترک کرنا ہوتا ہے۔ یعنی نص کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں اور اس پر ہم ایمان رکھتے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید ہے، جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے، جس طرح کہ نص اس مفہوم کا افادہ کر رہا ہے۔

ان تینوں عبارات سے یہ بات صاف ثابت ہوگئی کہ ظاہر ان صفاتی نصوص کا اشاعرہ و ماترید یہ کے نزدیک انسانی اعضاء و جوارح ہیں۔ اس لیے ابو حامد غزالیؒ نے 'تذریہ' کو پہلا وظیفہ قرار دیا، اور احمد رضا نے اس کو متبادر مفہوم قرار دیا۔ پھر اس کی نفی پر اہل السنۃ والجماعت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ ابو حامد غزالیؒ کی عبارت سے بظاہر یہ خیال ہو رہا تھا کہ وہ اس اصول کو صرف احادیث تک محدود رکھتے ہیں۔ مگر ان کی دیگر کتابوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ نصوص قرآن کے بارے میں بھی یہی خیال رکھتے ہیں۔

### ابو حامد غزالیؒ سے چند سوالات

یہاں کچھ باتیں اور ہیں جن کی ابو حامد غزالیؒ نے وضاحت نہیں کی۔ ان میں سے پہلی بات یہ ہے کہ جب 'ید' وغیرہ کے بارے میں گوشت، پوست، ہڈی اور پٹھوں کی بنیاد پر اسے الموضع الاصلی یعنی اصل مصداق قرار دیا، تب تو 'تذریہ' علماء اور فقہاء کا بھی وظیفہ ہوگا۔ عوام الخلق کو مخصوص کرنے کی کیا وجہ ہے؟ اس کو ابو حامد غزالیؒ نے بیان نہیں کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ جو 'یجب' کا لفظ عبارت میں مذکور ہے تو کیا اس کے صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام بھی پابند تھے یا نہیں؟ اگر پابند نہیں تھے تو کیوں وہ اس واجب سے مستثنیٰ تھے؟ اور اگر پابند تھے تو پھر

انہوں نے اس واجب پر عمل کیا یا نہیں؟ اگر اس واجب پر عمل کیا ہے تو دلیل ہونی چاہیے، اور وہ بھی بسند صحیح، اور اگر عمل نہیں کیا ہے تو کیوں واجب پر عمل نہیں کیا؟ اور جو جماعت بالاتفاق کسی واجب کو ترک کر دے، تو اس کا شرع میں کیا حکم ہے؟

ان باتوں کا بھی بیان کرنا لازم تھا، تاکہ بات پوری طرح منہج ہو کر سامنے آ جاتی۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب یہ 'تنزیہ' ابو حامد غزالیؒ کے ہاں 'واجب' ہے تو 'واجب' کا ثبوت شرعی نصوص سے ہوتا ہے۔ قرآن و سنت کی وہ نصوص کہاں ہیں جن سے اس 'واجب' کو اخذ کیا گیا ہے؟ اور یہ کہاں سے اخذ کیا ہے کہ 'یہ' کا 'اصل مصداق' وہ مرکب عضو ہے جو مخلوق میں موجود ہے اور جس کی بنا پر 'تنزیہ' کا یہ قول کیا ہے؟!

مگر ابو حامد غزالیؒ کے وارث حقیقی جناب فخر الدین رازیؒ جب تشریف لائے تو انہوں نے یہ کمی پوری کی۔ فخر الدین رازیؒ جس کو مولانا روم نے اپنے مخصوص انداز میں 'رازی دین' سے بے خبر قرار دیا ہے:

گر باستدلال کار دین بدے  
فخر رازی راز دار دین بدے

اس نے اسی بات کو پھر ایک قانون کلی بنایا، جس کو پھر عام مفسرین میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ عربی تفاسیر میں تو جگہ جگہ یہ بات سامنے آتی ہے حتیٰ کہ اردو تفاسیر تک میں بھی اس کا تذکرہ ہونے لگا ہے۔

## جہمیہ کا قانون کلی

وہ قانون کلی یہ ہے:

القانون في أمثال هذه الأشياء أن كل صفة ثبت للبعد مما يختص بالأجسام إذا وصف الله بذلك فذلك محمول على نهائيات الأعراض لا على بدايات الأعراض مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ و منتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته۔ (۱)

ان صفات کے باب میں ایک قانون ہے اور وہ یہ کہ ہر وہ صفت جو اجسام کے ساتھ مختص ہو، اور بندہ

کے لیے ثابت ہوتی ہو، مگر جب اللہ تعالیٰ اس صفت سے موصوف ہو جائے تو پھر یہ صفت آخر احوال پر محمول ہوگی، ابتدائی احوال پر محمول نہیں ہوگی۔ حیاء اس کی مثال ہے۔ حیاء ایک حالت ہے جو انسان کو پیش آتی ہے، اس کے لیے مبدأ بھی ہے اور ایک منتہی بھی۔ مبدأ اس کا یہ ہے کہ انسانی جسم کو ایک تغیر لاحق ہو جائے، جو قباحت کی طرف منسوب ہونے کے خوف سے اس پر طاری ہو جاتا ہے اور منتہی اس کا یہ ہے کہ انسان اس فعل کو ترک کر دے۔ پس جب 'حیاء' کا لفظ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو کر آجائے تو پھر اس سے وہ خوف مراد نہیں ہوتا ہے جو 'حیاء' کا مبدأ ہے، بلکہ اس فعل کا ترک مراد ہے، جو 'حیاء' کا غایہ اور منتہی ہے۔

جناب رازئیؒ نے اس قانون کا ذکر اپنی کتاب 'أساس التقديس' میں بھی کیا ہے تاکہ جمہیت زدہ اشعری و ماتریدی اس سے بے خبر نہ رہیں اور یہ دونوں وہ کتابیں ہیں کہ جن کے بارے میں عصر حاضر کے سب سے بڑے جمہی عالم جو بعض علما کے بقول ان کے 'امام العصر' ہیں یعنی محمد زاہد الکوثری الجرجسی نے لکھا ہے:

وهو (أي أساس التقديس) كتاب يحق أن يكتب بماء الذهب وأن يجعل من كتب الدراسة في بلاد تشيع فيها مخازي المشبهة وهو كاف في قمعهم والله سبحانه يكافيه على ذلك وتفسيره الكبير من أهم الكتب في الرد على الحشوية۔ (۱)

'أساس التقديس' اس لائق ہے کہ اس کو آب زر سے لکھا جائے، اور جن علاقوں میں فرقہ مشبہ (حنابلہ و اہل الحدیث) کی قباحتیں مشہور ہو جائیں، وہاں اس کتاب کو نصاب میں رکھا جائے۔ یہ ان کے قلع و قمع کرنے کے لیے کافی و شافی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو اس کتاب کا پورا پورا بدلہ دے۔ (آمین ثم آمین) اور ان کی تفسیر کبیر تو حشویہ کی تردید میں لکھی ہوئی کتابوں میں سے اہم ترین کتاب ہے۔ ہم کہتے ہیں۔

دل کے خوش رکھنے کو 'زاہد' یہ خیال اچھا ہے!

اگر یہ کتاب سلفیوں کے قلع و قمع کرنے کے لیے کافی ہوتی، تو جمہیہ کے بے چارے 'امام العصر جرجسی' کی زندگی کیوں سلفیوں پر تنقید کرنے کی نذر ہو جاتی؟!

شاید ہی کوئی معتبر سلفی ایسا ہو، جو ان دو کتابوں کا مطالعہ نہ کرتا ہو؟ اور جس کی لائبریری ان سے خالی ہو؟ ہمیں تو انہی دو کتابوں سے یہ پتہ چلا کہ جناب رازئیؒ اور ان کے تبعین قرآن و سنت کو کیا مرتبہ دیتے ہیں؟

اس 'اُساس التقدیس' کا تو سلفیوں پر بھی بہت بڑا احسان ہے کہ اس کتاب نے ہی سلفیوں کو 'بیان التلمیس' جیسی شاہکار کتاب بخش دی جو تمام جمیوں کے گلے کی ہڈی بن کر رہ گئی ہے، الحمد للہ۔ ہم نے بھی 'التائیس' کے نام سے اس کتاب کے مضامین کی خبر لی ہے، اللہ تعالیٰ سے تکمیل کی دعا کرتے ہیں۔ تاکہ جمعیت کے زہر کے لیے تریاق بھی موجود رہے۔

## ایک تنبیہ

اس قانون پر بحث کرنے سے پہلے ہم اپنے احباب کو مشہور سلفی عالم اور محقق ڈاکٹر عبدالرشید اظہر مرحوم کی ایک فروگزاشت کی طرف متوجہ کرتے ہیں جو ان سے کتاب التوحید (از عبدالستار حماد صان اللہ قدرہ) کے مقدمہ میں سرزد ہوئی ہے۔ لکھتے ہیں:

متکلمین کے اس قانون کلی کا سب سے بہترین جواب انہی کے قبیلہ علمیہ کے ایک نامور شخص امام غزالی کی وضع کردہ 'برہان کلی' ہے، جس میں ماثور پر اعتماد بھی ہے اور منطقی استدلال بھی۔ انہوں نے اپنی کتاب 'الجام العوام' میں محدثین کی زبان بولی ہے اور چار بہترین اصول ذکر کیے ہیں جن کے نتیجے کو وہ اپنے فلسفیانہ مزاج کے مطابق 'برہان کلی' کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔ ایک یہ اصول کہ پوری مخلوق میں بندوں کی اصلاح احوال اور ان کے اخروی حسن انجام کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سب سے بہتر اور زیادہ جانتے تھے۔ دوسرا یہ کہ بندوں کی دنیا و عقبی کی اصلاح کے لیے آپ کی طرف جو کچھ وحی کیا گیا، آپ نے سب پہنچایا اور اس سے کچھ چھپا کر نہیں رکھا۔ تیسرا یہ کہ کلام اللہ کے معانی کو سب سے بہتر جاننے والے، اس کی حقیقت سے واقف اور اس کے اسرار کا ادراک رکھنے والے اصحاب رسول تھے۔ چوتھا یہ کہ صحابہ کرام نے اپنی پوری زندگی میں مخلوق کو تاویل کی دعوت نہیں دی۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ یہ چاروں باتیں سلفیوں کے لیے کارآمد تو ہیں مگر اس سے ابو حامد غزالی کا سلف طیب کے مذہب اور عدم تاویل کی طرف رجوع ثابت نہیں ہوتا، بلکہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ جب وہ یہ لکھتے ہیں: ینبغی أن يعلم أن البید تطلق لمعنيين أحدهما هو الموضع الأصلي وهو عضو مركب - (۲) تو اب وہ یا تو بیدادہ مبسوطتان اور بوقی وجہ ربك وغیرہ کی تاویل نہیں کریں گے یا پھر تاویل کریں گے۔ اگر تاویل نہیں کریں گے، تو پھر ٹھیکہ مجسم بنیں گے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے 'ید' کو عضو مرکب من اللحم والعظم والعصب قرار دینے کے بعد کیا چیز تجسیم سے رہ جاتی ہے؟ حالانکہ تمام امت کا اس پر

اتفاق ہے کہ مخلوق کی مشابہت سے اللہ تعالیٰ کو منزہ سمجھنا لازم ہے۔ اور اگر وہ تاویل کریں گے، جیسا کہ معلوم ہے اور انہیں لازماً تاویل کرنی چاہیے، کیونکہ انہوں نے عضو مرکب کو 'ید' کا اصل مفہوم اور مصداق اول قرار دیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے لیے عضو مرکب کہاں ہے؟ تو پھر تاویل سے اس کا رجوع کیونکر ثابت ہو سکتا ہے؟

بات دراصل یہ ہے کہ ابو حامد غزالیؒ زندگی بھر متضاد خیالات کے قائل رہے۔ اس کی ایک ہی کتاب سے بندہ کو اس کے فکری تضادات کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ ہمارے بزرگ جناب عبدالرشید اظہر صاحب مرحوم کو غالباً ان کی کتابوں کے تفصیلی مطالعے کا موقع نہیں ملا، اس لیے وہ اس 'حسن ظن' میں پڑ گئے۔ واللہ أعلم وعلمہ اتم وأحکم، غفر اللہ لنا ولہ۔

## تسلل بحث

ہم کہتے ہیں کہ جناب رازیؒ کی اس قانون کلی کو پھر ناصر الدین بیضاویؒ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا، جس کو علمائے کرام مدارس میں پڑھاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

وأسماء الله إنما تؤخذ بإعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي تكون إنفعالات۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کے اسماء غایہ اور انتہا کے اعتبار سے لیے جائیں گے، جو کہ افعال ہیں، مبادی اور ابتدا کے لحاظ سے نہیں لیے جائیں گے، کیونکہ وہ افعال ہوتے ہیں۔

اس قانون کو تو جہمیہ نے پیش کیا ہے، مگر ہمارے شیخ المصالح جناب مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ

فرماتے ہیں:

ان صفتوں (رحمن و رحیم) کا اطلاق حق جل و علیٰ پر ایسا ہی حقیقی ہے، جیسا کہ علیم و قدیر، اور سمیع و بصیر کا اطلاق اس پر حقیقی ہے، اور جس طرح اس کی حیات ہماری حیات کی طرح نہیں ہے، اور اس کا سننا اور دیکھنا اور کلام کرنا ہمارے سننے اور دیکھنے اور کلام کرنے کے مشابہ نہیں ہے، اسی طرح اس کی رحمت بھی ہماری رحمت کے مماثل نہیں ہے۔ لیس کمثلہ شیء و هو السميع البصير۔ کوئی شے اس کے مثل نہیں وہ خوب سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ وہ اپنے سننے اور دیکھنے میں اور ادراک و علم میں جوارح کا محتاج نہیں ہے۔ واللہ الغنی وأنتم الفقراء۔ اللہ ہی ہر طرح سے بے نیاز ہے اور تم ہی ہر طرح سے اس کے محتاج ہو۔ اسی طرح وہ اپنی صفت رحمت میں بھی نہ رقتِ قلب کا محتاج ہے اور نہ انفعالِ نفس کا، جیسے اس کی ذات بے چون ہے۔ رحمتِ حقیقیہ بھی علما کی مجاز و تاویل

اور استعارہ و تمثیل کی ذرہ برابر محتاج نہیں ہے۔

اے برون از وہم و قال و قيل من  
خاک بر فرق من و تمثیل من

صفات باری تعالیٰ میں صحابہؓ و تابعینؓ رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک تھا اور وہ حضرات اس لباسِ کمثلہ  
شیء کی وجہ سے اسمائے حسنیٰ میں تاویل کو بدعت سمجھتے تھے۔ (۱)

مولانا کاندھلویؒ دیوبندیوں کے اکابر میں سے ہیں؛ پہ نہیں ڈاکٹر صاحب ان کے بارے میں کیا  
خیالات رکھتے ہوں گے؟ مگر نقل میں تو اسے 'ثبت' بہر حال مانتے ہوں گے، کیونکہ اپنے شیش محل کو محفوظ  
بہر حال انھیں رکھنا ہے۔ اس لیے انہیں معلوم ہو گیا ہوگا، کہ صحابہؓ و تابعینؓ کا مسلک کیا تھا؟ اور یہ بھی معلوم ہو  
گیا ہوگا کہ صفات میں انفعال صرف ہماری نسبت سے ہے، اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی تغیر و انفعال نہیں ہے۔  
آگے جا کر پھر قاضی بیضاویؒ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ رحمت کے حقیقی معنی رقتِ قلب کے ہیں۔ باری تعالیٰ کی شان میں  
رحمت کا اطلاق مجاز ہے۔ حضرت حکیم الامہؒ مولانا تھانویؒ قدس اللہ اسرارہ فرمایا کرتے تھے کہ سبحان  
اللہ، جہاں رحمت حقیقی تھی وہاں تو مجاز بنا دیا اور جہاں مجاز سر تا پا مجاز تھا، وہاں حقیقت بنا دی۔ یعنی  
حقیقت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو رحمت بارگاہِ خداوندی میں حقیقت ہے۔ اور بندہ میں سراسر  
مجاز ہے۔ مگر ارباب تاویل نے معاملہ برعکس کر دیا۔ (۲)

یہاں تک تو ہم نے صرف ڈاکٹر صاحب کے اکابر کے اقوال پیش کر دیے تاکہ وہ مکتب دیوبند میں بھی  
سلفی افکار کو ملاحظہ کر لیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ 'ارباب تاویل' کی تاویل کا شاخسانہ ہے۔

### اجراء الصفات علی الظاہر

اس بارے میں ہم نے اشاعرہ و ماتریدیہ کے کچھ اقوال نقل کیے ہیں، جن سے احباب نے اندازہ کیا  
ہوگا۔ اس وقت ہم صفات کے بارے میں ممکنہ اقسام بیان کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:  
إن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام كل قسم عليه  
طائفة من أهل القبلة قسمان يقولان تجري على ظاهرها وقسمان يقولان هي  
على خلاف ظاهرها وقسمان يسكتون۔ (۳)

ممکن اقسام صفات کی احادیث و آیات میں کل چھ اقسام ہیں، ہر ایک قسم کا قائل اہل قبلہ کا ایک گروہ ہے۔ دو قسمیں نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں اور دو قسمیں نصوص کو خلاف ظاہر پر چلاتے ہیں اور دو قسمیں سکوت کرتے ہیں۔

مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس تحقیق پر جمیہ کے امام العصر جرحیؒ لکھتے ہیں:

ومن سدس القسمة فقد موه وراوغ وجعل القسم قسيما۔ (۱)  
جس نے چھ اقسام بنائیں اس نے ملع سازی کی اور دھوکہ دیا، اور قسم کو تقسیم بنا دیا۔

ہم کہتے ہیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس تقسیم نے جمیہ کی تبلیہ کو واضح کر دیا۔ روشنی سے چور ہمیشہ بھاگتے ہیں، کیونکہ ان کی حقیقت اس میں ظاہر ہو جاتی ہے۔ ان کا کام اندھیرے ہی میں ٹھیک رہتا ہے۔ اس مسئلے کی تفصیل تو تیسری جلد میں آئے گی، سردست اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی ان چھ قسموں کو بغیر کسی تنقید کے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

قسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن يجرها على ظاهرها أحدهما من يعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ويتفرع من قولهم عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات وصفاته لا تشبه الصفات فإن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجرها على ظاهرها أحدهما يقول لا نقول شيئا منها بل نقول الله أعلم بمراده والآخر يؤول فيقول مثلاً معنى الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بأنها صفة أحدهما يقول يجوز أن تكون صفة وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والآخر يقول لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الإيمان لأنه من المتشابه الذي لا يدرك معناه۔ (۲)

بعض علمائے علم الکلام (ابن تیمیہؒ) نے صفات کے باب میں لوگوں کے اقوال چھ قسموں میں تقسیم کیے ہیں۔ دو قول ان لوگوں کے ہیں جو نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں۔ ایک وہ ہیں جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ مخلوق کی صفات کے جنس میں سے ہیں۔ یہ لوگ مشبہ کہلاتے ہیں۔ ان کے قول سے پھر مختلف آراء وجود میں آتے ہیں۔ دوسرے وہ لوگ جو نصوص سے مخلوق کی صفات کی مشابہت کو نفی



کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات دیگر ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔ تو اس کی صفات بھی دیگر صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ کیونکہ صفات ہر موصوف کی ذات کے مناسب اور ملائم (موافق) ہوتی ہیں۔ اور دو قول ان لوگوں کے ہیں، جو ان کو صفت تو ثابت کرتے ہیں مگر ان کو ظاہر پر جاری نہیں کرتے۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ہم کچھ بھی تاویل نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ أعلم بمرادہ اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہم تاویل کرتے ہیں۔ مثلاً وہ استواء کا معنی استیلاء سے کرتے ہیں اور 'ید' کی تاویل قدرت سے کرتے ہیں، اور اس طرح اور صفات کی بھی وہ تاویل کرتے ہیں۔ اور دو قول ان لوگوں کے ہیں جو ان کے صفت ہونے پر جزم نہیں کرتے۔ ایک کا کہنا ہے کہ ان کا صفت ہونا جائز ہے۔ اور یہ بھی کہ ان کا ظاہر مراد نہ ہو۔ اور ان کا صفت نہ ہونا بھی جائز ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی ہم کو خوض و غور نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اس پر ایمان رکھنا واجب ہے۔ کیونکہ وہ متشابہ ہیں جن کے معنی کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

اس عبارت سے روشن ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے بلا تنقید یہ چھ قسمیں بیان کی ہیں، حالانکہ یہ تقسیم حافظ ابن تیمیہؒ نے ہی کی ہے۔ ڈاکٹر کندو نے لکھا:

لعله يقصد بهذا البعض شيخ الإسلام ابن تيميةؒ فإن الأقسام التي يذكرها مطابق لما ذكره شيخ الإسلام في كتابه فتاوى الحموية۔ (۱)

اس بعض کے لفظ سے غالباً ابن حجرؒ کی مراد شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ذات ہو، کیونکہ وہ اقسام جس کو ابن حجرؒ ذکر کرتے ہیں، اس کے عین مطابق ہیں جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے الحمویہ میں ذکر کی ہیں۔

تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ حافظ ابن حجرؒ بھی اس تقسیم میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے ساتھ متفق ہیں، الحمد للہ۔ ان اقسام پر غور و تأمل کرنے والا جان سکتا ہے کہ چھٹی قسم میں 'ما ترید' کا تعین ہے۔ اس وجہ سے جمیہ کے امام العصر جرکسیؒ نے تنقید کی ہے، تاکہ ان کے مسلک پر پردہ پڑا رہے۔ مگر حقیقت ظاہر ہو گئی ہے۔

## اصل حقیقت

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظاہر پر اجرا کرنے والے دو گروہ ہیں ایک فرقہ مشبہ، جو ظاہر کو صفات مخلوقات کی جنس میں سے قرار دیتا ہے۔ ان کا مذہب باطل ہے۔ سلف طیب نے درحقیقت اس گروہ پر نکیر فرمائی ہے۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو صفات کا ظاہر پر اجرا تو کرتا ہے، مگر ظاہر کو اللہ تعالیٰ کے جلال کے مطابق

قراردیتا ہے۔ کیونکہ صفات ذاتیہ انسانوں میں عرض ہوتے ہیں، جیسے علم، قدرت، ارادہ، حیات وغیرہ، مگر ہم اسے اللہ تعالیٰ کے لیے اس کی شان کے شایان مانتے ہیں، عرض نہیں مانتے۔ حالانکہ مخلوق میں ان صفات کا ظاہر عرض ہونا ہے۔ اسی طرح ہم اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ، عین، ید وغیرہ صفات مانتے ہیں۔ ان کا ظاہر اگرچہ مخلوق میں اجزاء و ابغاض ہونا ہے، مگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ان کو اجزاء و ابغاض نہیں سمجھتے، بلکہ اس کے شایانِ شان خیال کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ صفات انسان کے حق میں یا تو اعراض ہیں، یا پھر اجزاء و ابغاض اور ان کے حق میں ظاہر یہی ہیں، مگر اللہ کی شان میں ان صفات کا ظاہر اعراض و ابغاض کو نہیں قرار دیا جاسکتا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فإن ظاهر هذه الصفات في حق المخلوقين إما جوهر محدث وإما عرض قائم به، فالعلم والقدرة والكلام والمشية والرحمة والرضاء والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض والوجه واليد والعين في حقه أجسام۔ فإذا كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما وقدرتا وكلاما ومشية وإن لم يكن ذلك عرضا يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين جاز أن يكون وجه الله ويداها ليست أجساما يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين۔ (۱)

یعنی جب ظاہر ان صفات کا مخلوق کے حق میں محدث جوہر ہوتا ہے یا پھر عرض ہونا تو علم، قدرت، کلام، مشیت، رحمت، رضا، غضب اور اس طرح کے دیگر صفات مخلوق کے حق میں اعراض ہیں اور وجہ، ید، عین وغیرہ مخلوق کے حق میں اجسام و ابغاض ہیں۔ تو جب اللہ تعالیٰ عام اہل اثبات کے نزدیک علم، قدرت، کلام، مشیت سے متصف ہے، اگرچہ یہ صفات عرض نہ ہوں، کہ جو مخلوق کی صفات پر جائز ہوں ان کی صفات پر بھی جائز ہو جائیں۔ تو یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجہ اور یدین اجسام و ابغاض نہ ہوں، کہ جو مخلوق کی صفات پر جائز ہو، اس کی صفات پر بھی جائز ہو جائے۔

وهذا هو المذهب الذي حكاها الخطابي وغيره من السلف ويدل عليه كلام جمهورهم۔ (۲)

یہ وہی مذہب ہے جو ابوسلیمان خطابی وغیرہ نے سلف سے نقل کیا ہے اور اسی پر ان کے جمہور کا کلام دال ہے۔

## صفات کے باب میں قاعدہ سلف طیب

وہ اسماء و صفات جو انسانوں کے لیے مستعمل ہوتے ہیں اگر وہ اللہ تعالیٰ کے لیے مستعمل ہو جائیں تو کیا ان میں انسانی خصائص کا اعتبار ہوتا ہے یا نہیں؟ اشاعرہ و ماترید یہ کا قول یہ ہے کہ ان میں انسانی خصائص ملحوظ بلکہ اصل ہوتے ہیں۔ اسی لیے تو انہوں نے وہ جہمی قاعدہ بنایا ہے، جس کو ہم نے مختلف الفاظ سے مختلف مقامات پر نقل کیا۔ مگر اہل سنت و الجماعت کا یہ خیال نہیں ہے۔ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:

اختلف النظار في الأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير والملك ونحوها فقالت طائفة هي حقيقة في العبد مجاز في الرب وهذا قول غلاة الجهمية وهو أحدث الأقوال وأشدّها والثاني مقابله وهو أنها حقيقة في الرب مجاز في العبد وهذا قول أبي العباس القلانسي الثالث أنها حقيقة فيهما وهذا قول أهل السنة وهو الصواب۔ (۱)

اہل نظر کا ان اسماء میں جن کا اطلاق اللہ تعالیٰ اور بندوں دونوں پر ہوتا ہے جیسے حی، سمیع، بصیر، علیم، قدیر، ملک وغیرہ میں اختلاف ہے، ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ بندوں کے لیے استعمال میں حقیقت ہیں اور رب تعالیٰ کے لیے استعمال میں مجاز ہیں۔ یہ قول جو سب سے خبیث اور سخت فاسد قول ہے غالی جمیوں کا ہے۔ ایک دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ اسماء رب تعالیٰ کے لیے استعمال میں حقیقت ہیں اور بندوں کے لیے مجاز ہیں۔ یہ قول پہلے گروہ کے قول کے بالکل برعکس ہے۔ یہ ابوالعباس قلانی کا قول ہے۔ تیسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ اسماء استعمال میں دونوں کے لیے حقیقت ہیں۔ یہ قول درست ہے اور اہل سنت و الجماعت کا یہی مذہب ہے۔ پھر آگے تحریر فرماتے ہیں:

اس قسم کے اسماء اور صفات کے لیے دراصل تین اعتبارات ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کا ذکر مطلق ہو۔ رب تعالیٰ کی نسبت یا بندہ کی نسبت سے اس کو مقید نہ کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ رب تعالیٰ کی طرف منسوب ہو کر اور اس سے مختص ہو کر ذکر ہوں۔ تیسرا یہ کہ بندہ کی طرف مضاف اور اس کی نسبت سے مقید ہو کر ذکر ہوں۔ جب مطلق ذکر ہو جائے تو پھر اس اسم کے لیے جو کچھ ذاتاً اور حقیقتاً لازم آتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی ثابت ہوتا ہے اور بندہ کے لیے بھی۔ مگر اللہ تعالیٰ کے لیے اپنے جلال

وکمال کے مطابق اور بندہ کے لیے اس کی حیثیت کے مطابق۔  
پھر لکھتے ہیں:

جو صفت بندہ کی طرف مضاف ہونے سے لازم آتی ہے تو اس کی نفی اللہ تعالیٰ سے قطعاً واجب ہے۔  
جیسا کہ 'حیات' اگر بندہ کے لیے ثابت ہو جائے، تو پھر نیند، اوکھ، خوراک وغیرہ اس کے ساتھ لازم  
آتے ہیں مگر جب ہم اللہ تعالیٰ کے لیے اس کا استعمال کرتے ہیں تو پھر ان چیزوں کی نفی لازم ہو  
جاتی ہے۔ (۱)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ (۲) مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تحریر میں ان  
کے علمی تجربہ کی وجہ سے بہت ساری دیگر چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ ان کی تحریر کے بارے میں وہی بات  
درست ہے، جو قاری محمد طیبؒ نے فرمائی ہے:

ان میں اور زیادہ انتشار ابن تیمیہؒ کے اس دریا کی طرح امنڈنے والے علم نے پیدا کر دیا ہے، جس کا  
طوفان خیز سیلاب صرف ایک دھارے پر نہیں بہتا، بلکہ ہمیشہ مختلف فنون اور متشتت علوم کی جدولوں  
اور نہروں سے ہو کر بہتا ہے۔ (۳)

اس لیے ہم نے حافظ ابن القیمؒ کی مختصر مگر جامع عبارت کو پیش کر دیا۔ اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ ان اسماء میں  
انسانی خصائص اصل چیز نہیں ہیں۔ جمیوں نے غلطی یہی کی ہے کہ انسانی خصائص کو ان اسماء میں حقیقت قرار دیا  
ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ایک جگہ 'رحمت' پر بحث کی ہے کہ اس کا مرادف 'خوڑا' اور 'ضعف طبعی' نہیں  
ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مذموم ہیں، مگر 'رحمت' پسندیدہ اور محمود ہے۔ پھر کچھ نصوص پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فلو قدر أنها في حق المخلوقين مستلزمة لذلك لم يجب أن تكون في حق  
الله مستلزمة لذلك كما أن العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام فينا  
يستلزم من النقص والحاجة ما يجب تنزيه الله تعالى عنه۔ (۴)

اگر ہم بطور فرض مان بھی لیں، کہ 'رحمت' مخلوق کے اعتبار سے 'ضعف' اور 'خوڑا' کو مستلزم ہے، تو لازم  
نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں بھی یہ ضعف کو مستلزم ہو، جس طرح علم، قدرت، سمع، بصر اور کلام، ہم  
مخلوق میں نقص اور حاجت کو مستلزم ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اس عیب سے واجب ہے۔

یہی بات ایک دوسرے انداز میں حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ نے لکھی ہے:

بل في الضحك إستحالة إلا من جهة أنه يستدعي الفم؟ وكذلك الكلام  
وبل في البطش والنزول إستحالة إلا من جهة أنهما يستدعيان اليد والرجل  
وكذلك السمع والبصر يستدعيان الأذن والعين۔ (۱)  
یعنی کیا 'ضحک' میں استحالة صرف اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ منہ کا تقاضا کرتا ہے؟ تو اسی طرح کلام بھی  
منہ کا تقاضا کرتا ہے اور 'پکڑنے' اور 'اترنے' میں کیا استحالة صرف اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ دونوں  
ہاتھ اور پاؤں کا تقاضا کرتے ہیں، بالکل اسی طرح سمع و بصر بھی کان اور آنکھ کا تقاضا کرتے ہیں۔  
حاصل کلام یہ نکلا کہ اگر کلام مانتے ہو، تو ضحک کو بھی مانو، سمع و بصر مانتے ہو تو بطش اور نزول کو بھی مان  
لو۔ یہ آدھے تیز آدھے بئیر کا کیا مطلب ہے؟

فکر کی بات یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر ثابت کرتے ہیں، تمام لوازم انسانی کی نفی کر کے۔  
اسی طرح ہم دیگر صفات خبریہ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کر سکتے ہیں، اس سے مشابہت لازم نہیں آتی۔  
دیکھیے اشاعرہ پر روایت باری تعالیٰ کے بارے میں معتزلہ کے بعض اعتراضات والزامات ہیں۔ مثلاً روایت  
کے ساتھ مسافت، جہت اور جسمیت لازم ہوتی ہے۔ جب تم روایت باری کو مانتے ہو تو اس کے ساتھ تمہیں  
اسے جسم بھی ماننا پڑے گا۔ اشاعرہ نے ان کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

قياس الغائب على الشاهد باطل۔ (۲)

یعنی غائب کو محسوس مخلوق پر قیاس کرنا فاسد اور باطل ہے۔

حالانکہ وہ اعتراضات بہت مضبوط اور قوی ہیں۔ پس ہم ان ضعیف اور خود ساختہ اعتراضات کے  
جواب میں بطریق اولیٰ قیاس الغائب على الشاهد باطل کہہ سکتے ہیں۔  
اس درج بالا اصول کو اگر احباب ذہن نشین کر لیں، تو جمہیہ کے اثرات سے ان شاء اللہ محفوظ  
رہیں گے۔

اس بارے میں چند اقوال سلف طیب کے بھی پیش خدمت ہیں، تاکہ ان کے اقوال سے ان کا مسلک  
روز روشن کی طرح واضح ہو جائے۔ ابو القاسم لاکانی لکھتے ہیں:

كان الزهري ومكحول يقولان أمرؤ الأحاديث كما جاء ت۔ (۳)

یعنی امام ابن شہاب زہریؒ اور مکحولؒ فرمایا کرتے تھے کہ احادیث کو اسی طرح سے گزارو جیسے کہ وہ آئی ہیں۔

پھر امام ثوریؒ، اوزاعیؒ، مالکؒ اور لیثؒ سے بھی امروہا بلا کیف کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ (۱)

یعنی احادیث کو بغیر بیان کیفیت کے گزار اور چلاؤ۔

یہ قول اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ ان احادیث کو سن کر تنزیہ کرنا پہلا وظیفہ تو چھوڑیے نفس وظیفہ ہی نہیں ہے، جیسا کہ جہمیہ فرقے کے محققین باور کراتے ہیں۔ کیونکہ اگر تنزیہ پہلا وظیفہ سامع کا ہوتا تو ان ائمہ سے پھر یہ قول بھی کہیں نہ کہیں منقول ہوتا۔ مگر پتہ ہے کہ کہیں بھی ان سے یہ قول وارد نہیں ہے۔ ائمہ کے اس قول کا مطلب ہے کہ احادیث کے معنی پر بغیر اضافہ کیفیت کیے گزرنا۔

اسی بنا پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ امروہا کما جاءت رد ہے، فرقہ معطلہ پر اور بلا کیف کا قول رد ہے فرقہ مملہ اور مشبہہ پر۔

فقولہم امروہا کما جاءت رد علی المعطلۃ وقولہم بلا کیف رد علی الممثلۃ۔ (۲)

## امام مالک کا عظیم الشان ضابطہ

### امام مالک کا قول

انہی اقوال کے قریب قریب قول امام مالک سے منفرد ابھی مروی ہے۔ امام ابو بکر بیہقی یحییٰ بن یحییٰ سے نقل کرتے ہیں کہ ہم امام مالک بن انس کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک آدمی آیا، اور اس نے کہا: اے ابو عبد اللہ! قرآن میں ہے کہ الرحمن علی العرش استوی۔ رحمن نے عرش پر استواء کیا۔ تو اللہ تعالیٰ نے عرش پر کس طرح استواء فرمایا؟ امام مالک نے سر جھکایا اور ان کا پسینہ چھوٹ گیا، پھر کچھ دیر بعد سر اٹھا کے فرمایا:

الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول والایمان بہ واجب والسؤال عنہ بدعة وما أراک إلا مبتدعا فأمر به أن یخرج۔ (۱)

یعنی استواء مجہول نہیں، اور کیفیت استواء معقول نہیں، ایمان رکھنا استواء پر واجب ہے، اس کی کیفیت سے سوال کرنا بدعت ہے، اور میں تجھے بدعتی خیال کرتا ہوں، پھر امام مالک نے اس شخص کو مجلس سے نکالنے حکم کا صادر فرمایا۔

امام مالک کے اس قول کو اہل سنت والجماعت نے تمام صفات کے لیے قاعدہ تسلیم کیا۔ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

وهذا الجواب من مالک رضي الله عنه شاف، عام في جميع مسائل الصفات فمن سأل عن قوله ”إني معكما أسمع وأرى“ كيف يسمع ويرى؟ أجيب بهذا الجواب بعينه فقیل له السمع والبصر معلوم والکیف غیر معقول وكذلك من سأل عن العلم والحياة والقدرة والإرادة والنزول والغضب۔ (۲)

امام مالک کا یہ جواب شفا بخش ہے اور تمام مسائل صفات کے لیے عام ہے۔ پس جو آدمی اللہ تعالیٰ کے سمع و بصر کے بارے میں سوال کرتا ہے کہ وہ کس طرح دیکھتا اور سنتا ہے؟ تو اسے بعینہ یہی جواب دیا جائے گا کہ سمع و بصر تو معلوم ہے، مگر ان کی کیفیت غیر معقول ہے۔ اسی طرح کا جواب اس شخص کو

۱- الاعتقاد ص ۱۱۰، أصول الاعتقاد ۲/۴۳۱، حلیۃ الاولیاء ۶/۳۳۵

۲- مدارج السالکین ۲/۸۹

بھی دیا جائے گا، جو اللہ تعالیٰ کی صفت علم، قدرت، حیات، ارادہ، نزول اور غضب وغیرہ کے بارے میں سوال کرے گا۔

امام مالکؒ کے اس عظیم قول سے بہت ساری باتیں روشن ہوتی ہیں، ہم صرف چند باتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

### قولِ امام مالکؒ کا پہلا نکتہ

اس قول سے پہلا نکتہ یہ معلوم ہوا، کہ استواء کی حقیقت معلوم ہے، کیونکہ اس آدمی نے حضرت امام سے کیفیت کا سوال کیا تھا، حقیقت استواء کا سوال نہیں کیا تھا۔ تمام ان کتابوں میں جن میں یہ روایت منقول ہے، کیف استوائی کے الفاظ وارد ہیں۔ مگر کچھ دیوبندی حضرات نے امام مالکؒ کے اس قول میں بدترین تحریف کا مظاہرہ کیا ہے۔ جو لوگ قرآن میں تحریف کر سکتے ہیں ان کے لیے اقوال ائمہ میں تحریف کرنا کیا مشکل ہے؟

آن کہ بر افلاک رفتارش بود  
بر زمین رفتن چہ دشوارش بود؟

مفتی محمد شفیعؒ دیوبندی لکھتے ہیں:

حضرت امام مالکؒ سے ایک شخص نے یہی سوال کیا کہ استواء علی العرش کا کیا مطلب ہے؟ آپ نے کچھ دیر تاہل فرمانے کے بعد فرمایا کہ لفظ استواء کے معنی تو معلوم ہیں اور اس کی کیفیت اور حقیقت کا ادراک عقل انسانی نہیں کر سکتی۔ اور ایمان لانا اس پر واجب ہے اور اس کے متعلق کیفیت و حقیقت کا سوال بدعت ہے۔ (۱)

کوئی بھی شخص اس روایت کے الفاظ کا موازنہ مفتی صاحب کے مذکورہ خط کشیدہ الفاظ سے کرے پھر جو چاہے ہمارے بارے میں رائے قائم کرے۔ آسانی کے لیے ہم احباب کو مشورہ دیں گے کہ اسی کتاب میں دو مقامات پر ہم نے مختلف کتابوں سے مختلف روایتیں نقل کی ہیں۔ ان پر ایک بار پھر نظر ڈال لیجیے، تاکہ من إن تأمنہ بدینار لا یؤدہ إلیک اور من أن تأمنہ بقنطار یؤدہ إلیک کا مشاہدہ چشم سر کر سکے۔

### ایک ضروری تنبیہ

یہاں احباب کو ایک بات اور سمجھ لینی چاہیے، تاکہ پھر مصنف بننے وقت لوگوں کے لیے مضحکہ نہ بنیں،



وہ یہ کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفات کا مفہوم معلوم ہے، مگر ان کی کنہ و حقیقت کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ اس بات کو اس طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ہمیں جنت کی نعمتوں کا علم ہے، اور جنت کے ثمرات کا بھی علم ہے، مگر اس کی کنہ اور حقیقت صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ گویا ہمارا علم اجمالی ہے، تفصیلی علم اللہ تعالیٰ کو ہے، ایمان کے لیے اجمالی علم کافی ہے۔ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

إن العقل قد يئس من تعرف كنه الصفة و كیفیتها فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله وهذا معنى قول السلف "بلا كيف" أي بلا كيف يعقله البشر فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته، ولا يقدح ذلك في الإيمان بها ومعرفة معانيها فالكيفية وراء ذلك كما أنا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر ولا نعرف حقيقة كیفیتہ مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق فعجزنا عن معرفة كيفية الخالق أعظم وأعظم۔ (۱)

بے شک عقل انسانی صفات الہی کی کنہ اور کیفیت جاننے سے مایوس ہو چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے 'کیف' کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے، اور یہی معنی ہے سلف کے قول 'بلا کیف' کا۔ یعنی بغیر ایسی کیفیت کے جس کو بشر جانتے ہوں۔ جس ذات کی حقیقت و ماہیت معلوم نہ ہو سکتی ہو، تو اس ذات کی نعمت اور صفات کی کیفیت کو کس طرح جانا جاسکتا ہے؟ مگر اس کنہ اور حقیقت کا معلوم نہ ہونا ان صفات پر ایمان رکھنے میں قاصر نہیں ہے اور نہ اس کے معنی جاننے میں حارج ہے۔ کیفیت تو اس سے بھی پرے کی چیز ہے۔ جیسا کہ ہم ان حقائق کے معانی کو جانتے ہیں جن کے بروز قیامت واقع ہونے کی اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔ مگر ہم ان کی کیفیت کی حقیقت کو نہیں جانتے، حالانکہ مخلوق اور مخلوق کے درمیان بہت قرب ہوتا ہے۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کی کیفیت کی معرفت سے ہماری عاجزی بدرجہا زیادہ ہوگی۔

اور شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ فرماتے ہیں:

وإنما قلنا الحقيقة لأجل أن يشتمل ما أخبر الله به عن اليوم الآخر من ثواب الجنة و نعيمها وما فيها من النعيم فإن هذا النعيم لا نعلم حقيقة ولا كنهه مثلا طعمه لا ندرکه صحيح أننا نعرف معنى السمع على سبيل العموم وهو إدراك المسموع ولكن لا نعلم حقيقة سمع الله على ما هو عليه۔ (۲)

ہم نے حقیقت کا لفظ اس لیے رکھا تا کہ یہ ان چیزوں کو بھی شامل ہو جائے جن کی اللہ تعالیٰ نے خبر دی

ہے، مثلاً جنت کا ثواب اور نعمتیں۔ ان نعمتوں کی حقیقت اور کنہ تو ہم نہیں جانتے، مثلاً ہم ان کے ذائقے کو نہیں جانتے مگر یہ درست ہے کہ ہم سمع کا معنی علی سبیل العموم جانتے ہیں جو مسموع کا ادراک ہے، مگر جیسا کہ اس کا سمع ہے اس کی حقیقت کو ہم نہیں جانتے۔

جب یہ بات سمجھ میں آگئی، تو اب ڈاکٹر صاحب کا ایک اعتراض دیکھتے ہیں مگر اس سے پہلے علامہ خلیل ہراسؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

فإن السلف لم يكونوا يفوضون في علم المعنى ولا كانوا يقرؤون كلاماً لا يفهمون معناه بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسنة ويثبتونها لله عز وجل ثم يفوضون فيها وراء ذلك من كنه الصفات وکیفیاتھا۔ (۱)

سلف معنی کے علم کو تفویض نہیں کرتے تھے، اور نہ ایسا کلام پڑھتے تھے، جس کا وہ معنی نہ سمجھتے ہوں، بلکہ وہ کتاب و سنت کے معنی کو سمجھتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے، پھر اس کے بعد صفات کی کنہ و حقیقت یا ان کی کیفیات کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے تھے۔

بات تو صاف ہے کہ سلف صفات الہی کا اجمالی اور ضروری علم رکھتے تھے، مگر تفصیلی اور حقیقی علم ان صفات کا اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے تھے، جیسا کہ ابھی ہم نے وضاحت کی ہے۔

### خلیل ہراسؒ پر اعتراض

ڈاکٹر صاحب نے معنی جاننے اور کنہ و حقیقت کی تفویض کرنے کے فرق پر توجہ نہیں کی، اور نہ سلفیوں کی کتابیں پڑھی ہیں۔ لہذا درج بالا الفاظ کو عنوان بنا کر علامہ خلیل ہراسؒ پر اعتراض کا یوں اظہار فرمایا:

کنہ، حقیقت، اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنی الفاظ ہیں لیکن علامہ اوپر کی عبارت میں ایک جگہ لکھتے ہیں: بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسنة ويثبتونها لله عز وجل ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات أو کیفیاتھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے کنہ اور کیفیت کو ہم معنی سمجھ لیا ہے، ورنہ یہ تو اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب ہے کہ متشابہ صفات کی حقیقت و کنہ اللہ کے سپرد ہیں۔ (۲)

اس عبارت میں تضحیک کا پہلو بھی موجود ہے۔ معقول آدمی سمجھ سکتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ علامہ ہراسؒ نے غلطی سے یا تو کنہ کو کیفیت کا مترادف سمجھ لیا، یا پھر غیر شعوری طور پر اشاعرہ و ماتریدیہ کے

مسک و مذہب میں داخل ہو گئے ہیں۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے، ان کے ناقد بے چارے کو سادوں کے اندھے کی طرح ہر چیز ہری ہی نظر آتی ہے۔ ورنہ حقیقت کچھ بھی نہیں ہے۔

## قول امام مالک کا دوسرا نکتہ

امام مالک کے قول کا دوسرا نکتہ یہ معلوم ہوا کہ استواء باری تعالیٰ پر ایمان رکھنا واجب ہے۔ اور اس کی کیفیت کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے، اس آدمی نے کیفیت کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر امام مالک نے اسے بدعت اور اس سائل کو بدعتی قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے استواء کا معنی معلوم ہے، تو بس ایمان رکھنے کے لیے اتنا ہی کافی تھا۔ کیفیت پر ایمان رکھنے کا تو کوئی مطالبہ نہیں ہوا تھا، تو پھر کھوج کرید کی کیا ضرورت تھی؟ استواء کا معنی سائل و مجیب دونوں کو معلوم تھا۔ سائل کو اس لیے کہ انہوں نے استواء کا مطلب نہیں پوچھا؟ کیفیت کا سوال تو تب ہوتا ہے، جب معنی معلوم ہو اور مجیب نے تو خیر 'غیر مجہول' کے الفاظ بھی رکھ دیے ہیں۔ اس سے بڑھ کر قرینہ کیا ہو سکتا ہے؟

دوسری بات یہ ہے کہ کیفیت تو صرف استواء کی نہیں، بلکہ ہزاروں اشیاء کی نہیں معلوم، مثلاً اُخروی اشیاء کی کیفیات مخفی ہیں، اگر اجازت دی جائے تو پھر سوالات کا سلسلہ نہیں تھمے گا۔ اس لیے روکنا ضروری تھا، تیسری بات یہ تھی کہ کیفیت کا یہ سوال عقائد کے مسئلے سے متعلق تھا، اگر فروعی اور عملی مسائل میں اس طرح کا سوال ہوتا، تو کوئی پریشانی نہ ہوتی، مگر یہ سوال چونکہ عقیدہ سے متعلق تھا، اور عقائد میں معمولی معمولی باتوں پر بھی لوگ اختلافات کا شکار ہو جاتے ہیں اور پھر فرقے پر فرقے بنتے چلے جاتے ہیں، ان اسباب کی بنا پر امام مالک نے پہلے ہی قدم میں اس پر بدعت کا اطلاق کیا۔ کاش لوگ سمجھ لیتے تو اتنے فرقے اور مذاہب کبھی بھی جنم نہ لیتے۔ فللہ درہ ما أدق نظره۔

## قول امام مالک کا تیسرا نکتہ

تیسرا نکتہ یہ معلوم ہوا کہ اشاعرہ کے مزمومہ 'تزیہ' کا واجب ہونا بالکل بے بنیاد ہے، بلکہ اس کا سنت بلکہ صحابہ کرام اور تابعین کا عادت ہونا بھی ثابت نہیں ہے۔ یہ واقعہ اس بات کی صریح اور یقینی دلیل ہے کہ نہ امام مالک نے اس شخص سے یہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کی استواء سے پہلے تزیہ کر لو، کیونکہ تزیہ کرنا اول واجب ہے اور نہ خود 'تزیہ' کے وجوب پر عمل کیا، نہ اہل مجلس اور شاگردوں کو 'تزیہ' کی تعلیم دی، کہ ایسے نصوص کے سامنے آنے پر پہلا فریضہ 'تزیہ' ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ سلف طیب کے زمانے میں اس واجب کا کوئی پتہ ہی نہیں تھا۔ یہ بہت بعد میں

مذہب جہمیہ کی کوکھ سے برآمد ہوا۔ امام مالکؒ کے اس واقعہ سے روز روشن کی طرح ہویدا ہوا کہ وہ اسماء و اوصاف جو انسانی بولی میں انسانوں کے لیے مستعمل ہوتے ہیں اگر اللہ تعالیٰ کے لیے مستعمل ہو جائیں، تو پھر ان میں انسانی خصائص و مزایا کا اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے اس بات کی وضاحت ہو گئی ہے۔ یہ بات امام مالکؒ کی اس روایت سے بدیہی طور پر معلوم ہوتی ہے۔

### قول امام مالکؒ کا چوتھا نکتہ

چوتھا نکتہ یہ معلوم ہوا کہ یہ حکم عام ہے، صرف حکم عوام نہیں ہے۔ اس روایت کو تمام کتابوں میں دیکھ لیں، تو پتہ چل جاتا ہے کہ امام مالکؒ اپنے حلقہ درس میں تشریف فرماتھے، کہ ایک آدمی ان کے پاس آیا، اور یہ سوال کیا اور جتنے لوگوں نے اس روایت کو لیا ہے عام لیا ہے، مگر اشاعرہ جو اپنے آپ کو اہل نظر کہتے ہیں، اور دوسرے اہل علم کو عوام کے درجے میں رکھتے ہیں، ہم عام اہل علم کی بات نہیں کر رہے کہ اشاعرہ انہیں عوام کے درجے میں رکھتے ہیں، بلکہ امام اہل السنۃ امام احمد بن حنبلؒ جیسے اساطین کی بات کر رہے ہیں۔ ان کے بارے میں ابو حامد غزالیؒ نے لکھا:

وإنما اقتصر أحمد بن حنبل على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي فلو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله۔ (۱)  
احمد بن حنبلؒ نے مذکورہ تین روایات کی تاویل کرنے پر اکتفا کیا کہ ان کو صرف ان تین میں استحالة نظر آیا، کیونکہ وہ عقلی علوم میں گہری نظر نہیں رکھتے تھے۔ اگر گہری نظر سے کام لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اللہ کے لیے جہت فوق کی تخصیص کرنے سے بھی استحالة لازم آتا ہے، جس کی وہ تاویل نہیں کرتے تھے۔

کہاں ہیں، ڈاکٹر صاحب؟! حضور! ابو حامد غزالیؒ کا امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ وہ اللہ کو جہت فوق سے مختص مانتے تھے اور اس کی تاویل نہیں کرتے تھے: فلو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله۔ آپ کا کیا خیال ہے؟

### امام مالکؒ کی طرف تاویل کی نسبت غلط ہے

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ امام احمد بن حنبلؒ سے ان تین احادیث کی تاویل ثابت نہیں ہے، بلکہ

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تو لکھا ہے:

وأما ما حكاه أبو حامد الغزالي عن بعض الحنبلية أن أحمد لم يتأول إلا ثلثة أشياء "الحجر الأسود يمين الله في الأرض" و"قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن" و"إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن" فهذه الحكاية كذب على أحمد لم ينقلها أحد عنه بإسناد ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف۔ (۱)

وہ جو ابو حامد غزالیؒ نے بعض حنابلہ سے نقل کیا ہے کہ احمد بن حنبلؒ نے صرف ان تین احادیث کی تاویل کی ہے۔ الحجر الأسود یمین اللہ، اور قلوب العباد بین إصبعین من أصابع الرحمن، اور انی لا جدد نفس الرحمن من قبل اليمن، تو یہ حکایت امام احمد بن حنبلؒ پر افتراء ہے۔ کسی شخص نے ان سے بالسد یہ نقل نہیں کیا ہے اور نہ ان کے اصحاب میں کوئی احمد بن حنبلؒ سے یہ نقل جانتا ہے۔ وہ حنبلی شخص جس سے ابو حامد نے یہ روایت نقل کی ہے مجہول ہے، معروف نہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کو یہ لوگ عقلیات میں کیسے کم علم کہتے ہیں، حالانکہ ان کی ایک بات سے جہم بن صفوان کا تمام حلقہ آج تک دم بخود ہے جو ان کی ایک چھوٹی سی کتاب الرد علی الزنادقة میں وارد ہے، جس کو ہم آگے جا کر ذکر کریں گے، ان شاء اللہ۔ اس کتاب کے بارے میں ابن تیمیہؒ جیسے بحر العلوم نے فرمایا:

وهذا الذي بينه الإمام أحمد هو محض السنة وصريحها الذي كان عليه أئمتها وقد خلصه تخلصا لا يعرف قدره إلا خواص الأمة الذين يعرفون مزلق أقدام الأذكاء والفضلاء في المهمة الغبراء۔ (۲)

یہ جو امام احمد بن حنبلؒ نے بیان کیا یہ وہ خالص اور صریح سنت ہے جس پر ائمہ اہل سنت قائم تھے انہوں نے اس کا اچھا خلاصہ نکالا ہے، جس کی قدر صرف وہ خواص امت علما جان سکتے ہیں، جو ذکی اور فاضل لوگوں کے پھسلنے کے مقامات کو اس بنیادی مسئلے میں جانتے ہیں۔

اس امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں ابو حامد غزالیؒ بے چارہ نے یہ لکھا جو اپنے شاگرد ابن العربی کے بقول فلاسفہ کے پیٹ میں داخل ہو گئے اور اس سے نکلنے کی توفیق نہ پاسکے۔ و دخل في بطون الفلاسفة ولم يخرج منها۔ غالباً ابو حامد وغیرہ اس شخص کو نظر عقلی میں معین (گہری نظر رکھنے والا) مانتے ہوں گے

جوان کے نقش قدم پر چل کر فلاسفہ کے اصول اپنائے اور پھر ان پر شرعی نصوص کا انطباق زور زبردستی سے کرے۔

اچھا! ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ اشاعرہ کے نزدیک امام مالکؒ کا یہ قول 'عوام' کے لیے تو ٹھیک ہے، مگر اہل نظر و فکر کے لیے راستہ بالکل کھلا ہے۔ ابو حامد غزالیؒ نے لکھا:

إن ههنا مقامين أحدهما عوام الخلق، الحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأساً والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة وحسم باب السؤال رأساً والزجر عن الخوض في الكلام والبحث وإتباع ما تشابه من الكتاب والسنة كما روى عن عمرؓ إنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه بالدرة وكما روى عن مالك أنه سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم۔ (۱)

یہاں دو درجے ہیں: ایک عوام کا درجہ ہے۔ ان کے لیے ظاہر کا اتباع کرنا، اور ظاہر نصوص کی تفسیر سے بچنا اور اس چیز میں تاویل کی 'بدعت' کی تصریح سے اپنے کو محفوظ رکھنا، جس کی تصریح صحابہ کرامؓ نے نہ کی ہو، اور اس کے بارے میں سوال کے دروازے کو بالکل بند کرنا۔ کلام اور بحث میں مشغول ہونے سے اور اتباع متشابہات کتاب و سنت سے دور رہنا ہی ان کا درست اور حق ہے۔ جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے دو متعارض آیتوں کے سوال کرنے والے شخص کو مارنے کی روایت ہے، اور جس طرح امام مالکؒ سے استواء کے بارے میں سوال ہوا، تو انہوں نے کہا استواء معلوم ہے۔

بعینہ یہی بات نور الدین صابونی نے الکفایہ (ص ۸۴، ۸۵) میں کی ہے۔ آپ دیکھ لیں کہ بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ حالانکہ اگر ایسی بات ہوتی تو امام مالکؒ سے کسی ایک روایت میں تو منقول ہوتا کہ یہ عوام کا حکم ہے، علما کا حکم نہیں ہے۔ مگر ایسی کوئی بات ان سے منقول بہر حال نہیں ہے۔ لہذا یہ توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ قائلہ ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ امام مالکؒ نے اس بارے میں تمام صفات کے لیے قاعدہ بیان کیا، اس لیے تو 'صفت فعلی' کا تذکرہ کیا۔ صفت معنوی اور خبری خود بخود اس میں شامل ہیں۔

## قول امام مالکؒ کا پانچواں نکتہ

پانچواں نکتہ یہ معلوم ہوا، کہ اس طرح کے فتنہ خیز سوالات کرنے والوں کو سلف طیب کے زمانے میں حلقہ ہائے دروس سے نکالا جاتا تھا اور ان پر 'مبتدع' کا اطلاق کیا جاتا تھا۔ لیکن اب ہمیں یہ دور بھی دیکھنا پڑا

کہ مدارس میں فرضی سوالات کی مشق و تمرین ہوتی ہے۔ تاکہ طلبہ پھر سلفیوں اور دیگر گروہوں کو چپ کرانے کا ملکہ تامہ حاصل کر سکیں۔

امید ہے یہ مسئلہ واضح ہو گیا ہو گا کہ بقول محترم ”اشاعرہ ان صفات کو ظاہری معنی میں نہیں لیتے اور ہم سلفی ان صفات کو ظاہری معنی میں لیتے ہیں۔“

بات پتہ نہیں کیوں طویل ہو گئی، مگر خوش قسمتی سے کنارے پر پہنچ گئی۔ غزالی کی درج بالا عبارت سے دو تین باتیں معلوم ہو رہی ہیں۔ اس کی بھی وضاحت ہونی چاہیے۔

(۱) پہلی یہ بات کہ والكف عن التغيير الظواهر یعنی عوام کا تغیر ظواہر سے رُکنا، تعجب خیز ہے۔ عوام کب نصوص قرآن و سنت میں تغیر کے قائل ہوئے؟ انہوں نے کب تاویل و تعطیل کا دروازہ کھولا؟ دین کا حلیہ بگاڑنا تو اہل نظر علماء کا کام ہے، جو اللہ و رسول کو بھی سیدھی راہ پر لانا چاہتے ہیں۔ منع کرنا ہو تو انھیں تغیر نصوص سے منع کرنا چاہیے۔ کیونکہ وہی تاویل و تحریف کے لیے قواعد و اصول مرتب کر سکتے ہیں۔ وہ بھی ایسے کہ بقول شاعر مشرق۔

زمن بر صوفی و ملا سلائے کہ پیغام خدا گفتند مارا  
ولے تاویل شان در حیرت انداخت خدا و جبریل و مصطفیٰ را

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ جن نصوص میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے تاویل نہ کی ہو، ان میں عوام کو تاویل کی تصریح کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ حالانکہ جن نصوص صفات میں انہوں نے تاویل نہیں کی ہو۔ ان میں کسی کو بھی تاویل کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ عوام کی تخصیص کیوں اور کس دلیل کی بنیاد پر ہے؟

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ تشابہات کا اتباع سب کے لیے منع ہے، کیونکہ اس سے فتنے پھیلتے ہیں۔ صرف عوام کے لیے منع کا حکم کرنا بے دلیل بلکہ خلاف دلیل ہے۔ تفصیل کے لیے تفاسیر میں سورت آل عمران کی ابتداء مطالعہ فرمائیں۔

## تفویض، ابن قدامہ اور سلف

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

ابن قدامہ معدی جن کو سلفی اپنا بڑا مانتے ہیں، خود سلفیوں سے متفق نہیں اور وہ اپنی کتاب 'مزم التاویل' میں متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق لکھتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً: ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالى وأسماءه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تقليد ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين بل أمرّوها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها۔ اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ اسماء و صفات جن کے ساتھ اتصاف کو اللہ تعالیٰ نے یا اس کے رسول نے بیان کیا ہے، بعینہ ان پر کسی کمی بیشی اور بغیر کسی مجاز و تفسیر کے اور ظاہری معنی کے مخالف کسی تاویل کے بغیر اور مخلوق کی صفات و علامات کے ساتھ تشبیہ کے بغیر ایمان رکھنا، اور ان صفات کو اس طرح ذکر کرنا جیسے وہ وارد ہوئی ہیں، اور ان کے علم و معنی کو ان کے قائل کے سپرد کرنا۔ (۱)

### ابن قدامہ اور تفویض

اس بات پر تو ہم بحث کرائے ہیں کہ ابن قدامہ کس طرح متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ سے متفق ہیں؟ وہاں دیکھ لیں۔ ہم نے اگرچہ اپنی تحقیق کے مطابق ان کو اہل تجہیل میں شمار کیا ہے، مگر اس کا دل تفویض المعنی پر پوری طرح مطمئن نہیں ہے۔ وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی تقسیم کے مطابق چھٹی قسم میں شامل ہیں۔ جو ان کے الفاظ میں:

وقوم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث



معرضین بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات۔ (۱)  
ایک جماعت ان سب سے رکتی ہے، تلاوت قرآن اور قراءت پر کوئی اضافہ نہیں کرتی، وہ دل و زبان کو ان تقدیرات سے محفوظ رکھتی ہے۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ میں:

والآخر يقول لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الإيمان به لأنه من  
المتشابه الذي لا يدرك معناه۔ (۲)

یہ قول ہے، دیکھیے اپنی مندرجہ بالا عبارت میں بھی یہ الفاظ و لا تأویل لها بما يخالف  
ظاہرہا اس کے عدم اطمینان کے غماز ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ وہ مخالف ظاہر تاویل نہیں مان رہے، موافق ظاہر مفہوم کے لینے پر متفق نظر آتے  
ہیں۔ یہاں سے اس کا راستہ اشاعرہ و ماتریدیہ سے الگ ہو جاتا ہے کیونکہ اشاعرہؒ ظاہر نصوصؒ کو کفر و ضلالت  
قرار دیتے ہیں۔ اس حوالے سے ان کی عبارتیں پہلے گزر چکی ہیں۔ اعادہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر ہم ان  
سب چیزوں سے آنکھیں بند کر لیں اور ڈاکٹر صاحب کی بات تسلیم کر لیں تو پھر ہم کہتے ہیں کہ ابن قدامہؒ کا  
تمام تراستدلال و ما يعلم تأويله إلا الله سے ہے، حالانکہ اس آیت سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ راسخ فی  
العلم لوگ اس کا علم رکھتے ہیں، دیکھیے ابواسحاق شیرازی مشبہ پر تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

يقال لهم هذه الآية دليل على القول بالتأويل لا على نفي التأويل والدليل  
عليه قوله عز وجل "والراسخون في العلم يقولون آمنا به" والإيمان هو  
التصديق والتصديق بالشيء لا يصح مع الجهل فدل على أن قوله  
"والراسخون في العلم يقولون آمنا به" أي يعلمونه ويقولون آمنا فيعلمونه  
مضمرا كقوله عز وجل "والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام  
عليكم۔" أي يقولون سلام عليكم۔ (۲)

یہ آیت تو تاویل کی دلیل ہے نہ نفی تاویل کی۔ دلیل ہماری اس بات کی یہ آیت والراسخون فی  
العلم يقولون آمنا به ہے، کیونکہ ایمان تصدیق کا نام ہے اور تصدیق کسی چیز کی جہل کے ساتھ صحیح نہیں  
ہے تو یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ راسخ فی العلم لوگ اس تاویل کو جانتے ہیں۔ پھر کہتے ہیں آمنا۔ پس  
یعلمونه کا لفظ یہاں مضر ہے، جیسا کہ اس آیت میں يقولون کا لفظ مضر ہے۔ والملائكة

یدخلون علیہم من کل باب سلام علیکم، یعنی یقولون سلام علیکم۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تصدیق علم کو مستلزم ہے، تو علامہ ابن قدامہؒ کے استدلال کی بنیاد ہی نہیں رہی۔ تب ایسے حال میں سلفی کیسے ان کا اتباع کر سکتے ہیں؟

ویسے بھی سلفی کب مقلد تھے؟ کہ ان کو ابن قدامہ کی مخالفت کی بات سے ملزم کیا جائے؟ وہ تو دلیل کی بنیاد پر اتباع کرتے ہیں، دلیل چراغ کی طرح ہے۔ کسی آدمی کے ہاتھ میں چراغ ہو، تو دوسرا آدمی اگرچہ بظاہر اس کے پیچھے پیچھے چلتا ہے، مگر درحقیقت وہ روشنی کے پیچھے چلتا ہے۔ اس میں یہ شرط ہے کہ تبع روشنی کا مشاہدہ کر سکتے ہوں، اس کا نام اتباع ہے۔ اب جہاں پہلے شخص کی روشنی بجھ گئی ہو اور دوسرے کے پاس روشنی ہو، تو کوئی معقول آدمی ایسا نہیں ہو سکتا، جو پھر بھی اندھیرے میں بھٹکنا پسند کرے اور اس اجنبی روشنی سے اعراض کرے۔ بالکل یہی مثال اتباع کی ہے۔ قالہ شیخنا محمد عنایۃ الرحمن رحمہ اللہ۔

سلفی تبع ہوتے ہیں، حیوان کی طرح نہیں ہوتے کہ ان میں کسی شخص نے ری ڈال دی ہے اور انھیں کھینچتے ہیں، چاہے وہ مالک روشنی میں سفر کر رہا ہو، یا اندھیرے میں۔ حیوان پر بہر حال اس کے پیچھے چلنا واجب ہے، مگر سلفی تبع ہیں۔ یہاں علامہ ابن قدامہؒ کی روشنی سمجھی ہے، تو سلفی روشنی کے پاس جمع ہو گئے۔ بلکہ انہیں بھی دعوت دیتے ہیں کہ بھائی آ جاؤ روشنی کی تمہیں بھی ضرورت ہے۔ آؤ اور نفع اٹھاؤ۔

حاصل یہ ہے کہ سلفی پروانے کی طرح ہے، اس کو روشنی سے ہی کام ہے۔ دیگر چیزوں کے بارے میں اسے مشغول نہیں کیا جاسکتا، اور روشنی قرآن و سنت کا ہی نام ہے اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ

پروانہ چراغ حرم و دیر نداند

مذہب اور مکاتب فکر دیگر مقامات میں ہوتے ہیں، اکابر پرستی اور مقابر پرستی کے مراکز کہیں اور ہوتے ہیں یہاں وہ چیزیں کیا اب ہی نہیں بلکہ نایاب ہیں۔

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب اس سلسلے میں آگے لکھتے ہیں:

اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ صفات خداوندی میں کلام فرغ ہے ذات خداوندی میں کلام کی اور اس کی مثل ہے۔ جب یہ معلوم ہے کہ اللہ عز وجل کا اثبات محض اس کے وجود کا اثبات ہے۔ اس کی حدود نہ کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو اسی طرح اس کی صفات کا اثبات ان کے وجود کا اثبات ہے اس کی کنہ و کیفیت کا اثبات نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور سر و دہر ہے

تو ہماری بات میں ان صفات کا تحض اثبات ہے، جن کو اللہ نے اپنے لیے بیان کیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہاتھ کا مطلب قدرت ہے، اور سمع و بصر کا مطلب علم ہے اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جوارح ہیں اور نہ ہم ان کو ان ہاتھوں اور کانوں اور آنکھوں کے مشابہ قرار دیتے ہیں جو فعل کرنے کے آلات و جوارح ہیں۔ ہم تو تحض یہ کہتے ہیں کہ ان صفات کا اثبات کرتے ہیں۔ کیونکہ نص میں ان کا ذکر ہے اور ان صفات سے تشبیہ کی نفی اس وجہ سے واجب ہے کہ قول خداوندی ہے لیس کمثلہ شیء یعنی اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے۔ (۱)

یہاں ہم نے صرف عربی عبارت کے اس ترجمہ پر اکتفا کیا، جو ڈاکٹر صاحب نے ہی کیا ہے۔

## تحلیل و تجزیہ

اس بارے میں سب سے پہلی گزارش یہ ہے کہ تفویض ایک غیر معقول مذہب ہے۔ ائمہ علم الکلام نے اس پر سخت تنقیدات کی ہیں۔ ہم بطور نمونہ ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ علامہ ابن فورکؒ لکھتے ہیں:

اعلم أن أول ما في ذلك أنا قد علمنا أن النبي عليه السلام إنما خاطبنا بذلك ليفيدنا أنه خاطبنا على لغة العرب..... فلا يخلو أن يكون قد أشار بهذه الألفاظ إلى معان صحيحة مفيدة أولم يشر بذلك إلى معنى وهذا مما يحل عنه أن يكون كلامه يخلو من فائدة صحيحة ومعنى معقول فإذا كان كذلك..... فلا يخلو أن يكون إلى معرفتها طريق أولاً يكون إلى معرفتها طريق فإن لم يكن إلى معرفتها طريق وجب أن يكون تعذر ذلك لأجل أن اللغة التي خاطبنا بها غير مفهومة المعنى ولا معقولة المراد والأمر بخلاف ذلك فعلم أنه لم يعم على المخاطبين من حيث أراد بهذه الألفاظ غير ما وضعت لها۔ (۲)

اولاً: یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے اس طرح خطاب کیا ہے کہ وہ ہمیں یہ بتادیں کہ انہوں نے ہمیں لغت عرب کے مطابق خطاب کیا ہے۔ اس کے الفاظ متداول ہیں اور اس کے معانی ان کے درمیان معقول ہیں۔ اب آپؐ کے یہ الفاظ دو حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتے، یا تو آپؐ نے ان الفاظ کے ذریعے صحیح اور مفید معانی کی طرف اشارہ کیا ہوگا یا نہیں۔ اس دوسری شق سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی تنزیہ واجب ہے۔ یعنی اس کا کلام فائدہ صحیح اور معنی معقول سے

خالی نہیں ہو سکتا۔ اور جب بات یوں ہوئی تو..... اب اس کے کلام کو جاننے اور سمجھنے کے لیے کوئی راہ ہوگی یا نہیں ہوگی۔ اگر نہیں ہوگی تو لازم ہے کہ اس تعذر کا رجوع زبان و لغت کی طرف ہو۔ یعنی اس کا معنی قابل فہم نہ ہو اور یا اس کا مطلب و مراد معقول نہ ہو، اور واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔ معلوم ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مخاطبین پر مفہوم کو معنی نہیں رکھا، کہ ان الفاظ سے غیر موضوع لہ کو مراد لیا جائے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ عقل کی دنیا میں اس مذہب تفویض کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب اگر اسی مردود مذہب کے داعی ہیں، تو پہلے وہ ان سوالات کا سامنا کریں جو اس مذہب پر خود ان کی برادری نے قائم کیے ہیں ان کا ہم نے صرف ایک ہی نمونہ پیش کیا ہے، اگر ضرورت پڑ جائے تو اور بھی اس طرح کی عبارتیں خدمت میں پیش کریں گے، ان شاء اللہ۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ ابن قدامہؒ نے لکھا ہے:

فَإِذَا قُلْنَا لِلَّهِ تَعَالَىٰ يَدُ وَ سَمْعُ وَ بَصَرُ فَإِنَّمَا هُوَ إِثْبَاتٌ صِفَاتُ اثْبَتَهَا اللَّهُ تَعَالَىٰ لِنَفْسِهِ وَلَا نَقُولُ أَنَّ مَعْنَى الْيَدِ الْقُدْرَةُ وَلَا أَنَّ مَعْنَى السَّمْعِ وَالْبَصَرِ الْعِلْمُ۔ (۱)

اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور سمع و بصر ہے، تو ہماری بات میں ان صفت کا بھی محض اثبات ہے جن کو اللہ نے اپنے لیے بیان کیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہاتھ کا مطلب قدرت ہے، اور سمع و بصر کا معنی علم ہے۔

ابن قدامہؒ کی اس عبارت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صفت سمع و بصر میں بھی تفویض کے قائل ہیں، جیسا کہ ’ید‘ میں تفویض کے قائل ہیں۔ یا پھر سلفی بن جائے اور کہیں کہ ابن قدامہؒ جس طرح ’سمع و بصر‘ میں تفویض کے قائل نہیں۔ تو ’ید‘ وغیرہ صفت خبریہ میں بھی تفویض کے قائل نہیں ہیں۔ کیا ڈاکٹر صاحب وغیرہ صفت سببہ میں بھی تفویض کے قائل ہیں؟ اگر ہیں تو پھر اپنے بڑوں کی کچھ عبارتیں ہم فقیروں کے اطمینان کے لیے پیش فرمائیں، اور اگر نہیں ہیں تو پھر ابن قدامہؒ کی بات ان کے لیے کیوں کر مفید ہو سکتی ہے؟ اگر ڈاکٹر صاحب کہیں کہ ہم نے یہ حوالے صرف اس لیے پیش کیے ہیں کہ ”ابن قدامہؒ مقدس کی صفت تشابہ میں نظریہ سلفیوں کے نظریہ سے بہت مختلف ہے۔“ تو ہم نے بھی اکابر اشاعرہ مثلاً ابن فورکؒ کی عبارت پیش کی ہے جو ماترید یوں کے نظریہ سے بہت مختلف بلکہ بہت مخالف ہے۔ جو آپ کا جواب ہو گا وہی ہمارا بھی جواب ہو گا۔

## سمع و بصر کے اثبات کا طریقہ

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفت 'سمع و بصر' اولہ عقلیہ سے ثابت نہیں۔ عقلی توجیہ کی حقیقت ہم پیچھے ابو حامد غزالی کی عبارت کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ وہ جس طرح علم و قدرت کا اثبات کرتے ہیں، اس طرح 'سمع و بصر' کا اثبات نہیں کر سکتے۔ سمع و بصر کے اثبات کا مدار ان کے نزدیک صرف وحی پر ہے۔ بیاضی لکھتے ہیں:

فيه إشارات إلى مسائل: الأولى الرد على النافين للسمع والبصر عنه تعالى، متمسكين بأنهما لتأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات وأنه محال في حقه تعالى، وبأنه إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه وهو خروج عن المعقول وأجيب بمنع المقدمة الأولى إذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك فلا نسلم أنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاته فجاز أن لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به۔ (۱)

اس عبارت میں چند مسائل کی اشارہ ہے:

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس میں رد ہے ان لوگوں پر جو اللہ تعالیٰ سے 'سمع و بصر' کی نفی کرتے ہیں۔ وہ اس بات سے تمسک کرتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں حاسے مسموع اور مبصر سے متاثر ہوں گے، یا یہ دونوں اس تاثر سے مشروط ہیں۔ اور یہ چیز اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ وہ اس سے بھی تمسک کرتے ہیں کہ یہ 'سمع و بصر' کا ازل میں ثابت کرنا ہے، حالانکہ وہاں نہ مسموع ہے اور نہ مبصر اور یہ معقولیت کی حدود سے باہر قدم رکھنا ہے۔ اس کا جواب مقدمہ اول کے منع سے دیا گیا ہے، کیونکہ ان دونوں کا تاثر کے ساتھ مل کر ہم میں پیدا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں نفس وہی تاثر ہو یا یہ دونوں اس سے مشروط ہوں۔ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں، تو پھر ہم یہ نہیں مانتے کہ غائب ذات میں بھی وہی لازم ہو جو ہمارے لیے لازم ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہماری صفات کی حقیقتاً مخالف ہیں تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا سمع و بصر عین وہی تاثر یا اس تاثر سے مشروط نہ ہو۔

## لوازم نسبت کے وقت

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ انسان کی طرف صفات کی نسبت کرنے سے جو لوازم پیدا ہو جاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے وقت وہ لازم نہ پیدا ہوتے ہیں اور نہ ہی سمجھنے چاہئیں۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات سے حقیقتاً مختلف ہیں۔ یہی بات سلفی علماء تمام صفات میں کہتے ہیں۔ اگر کبھی اشاعرہ و ماتریدیہ وغیرہ ان کے سامنے فوقیت، محکم، غضب اور حیاء وغیرہ صفات کے لوازم کا ذکر کر بیٹھتے ہیں تو وہ جواب میں یہی کہتے ہیں کہ لا نسلم أنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاته۔

احباب وہ پہلے ذکر شدہ قاعدہ بھی نہ بھولیں، کہ پینا، ناپینا سے اور سمج، بہرے سے اکمل ہے تو محال ہے کہ مخلوق کے لیے وصف کمال کو ثابت کیا جائے، اور خالق کے لیے ہم اس کا اثبات نہ کریں؟ معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن تثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق۔ (۱)

یہ دونوں قاعدے اگر احباب ذہن نشین کر لیں، تو کوئی جہمی ان کے سامنے زبان نہ کھول سکے۔ تیسری گزارش یہ ہے کہ علامہ ابن قدامہ کی عبارت یہ ہے:

الأصل في هذا الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله فإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين عز وجل إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف۔ (۲)

اس باب میں ضابطہ یہ ہے کہ صفات خداوندی میں کلام فرع ہے ذات خداوندی میں کلام کی اور اس کی مثل ہے۔ جب یہ معلوم ہے کہ اللہ عز وجل کا اثبات محض اس کے وجود کا اثبات ہے، اس کی حد و کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو اس طرح اس کی صفات کا اثبات اس کے وجود کا اثبات ہے۔ اس کی کنہ و کیفیت کا اثبات نہیں ہے۔

ڈاکٹر صاحب اس مکتب فکر کا پروردہ ہے جو قرآن کی نصوص تک میں تحریف کرتے ہیں، اس لیے جگہ جگہ اپنے اکابر کے اتباع کا بھرپور مظاہرہ کرتے ہیں۔

یہاں دیکھو عبارت: لا إثبات تحديد و تكييف کا ترجمہ ”اس کی حدود کنہ و کیفیت کا اثبات نہیں ہے“ سے کیا۔ اور آگے صفات میں لا إثبات تحديد و تكييف کا ترجمہ ”ان کی کنہ و کیفیت کا اثبات نہیں ہے“ سے کیا۔ (۱) حالانکہ انہوں نے خود لکھا ہے کہ ”کنہ، حقیقت اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنی الفاظ ہیں۔ (۲) اب کوئی بتائے کہ اس عبارت کے پہلے مقام میں ’کنہ‘ کا لفظ کہاں سے آیا؟ اور دوسرے مقام میں ’حد‘ کا لفظ اڑا کر ’کنہ و کیفیت‘ کے الفاظ کیوں رہنے دیے گئے؟ صرف اس لیے کہ ان کو بھی اپنا ہم مذہب ثابت کیا جائے۔ ولا يحق المكر السيء إلا باهله۔ اور جب ’ریس دارالافتا و التحقیق‘ قسم کے لوگ ایسے کارنامے سرانجام دیں تو یہی کہا جاسکتا ہے۔

چوں کفر از کعبہ بر خیزد کجا ماند مسلمان؟

اس سے صرف نظر کر کے ہم کہتے ہیں کہ تحدید اعلام ماہیۃ الشیء کو کہتے ہیں۔ مگر اس سے نفس علم کی نفی کیسے ہوئی؟ ہمیں بہر حال نہیں معلوم، اس کی ’کنہ و کیفیت‘ کو ڈاکٹر صاحب جانتے ہوں گے۔ اس عبارت میں تو صاف لکھا ہے کہ اثبات صرف ذات و صفات کی ہے، تحدید و تکیف کی نہیں ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب ذات الہی کے مسئلے میں بھی صفات کی طرح تفویض کے قائل ہیں تب تو یہ عبارت اس کے لیے مفید مطلب ہے، ورنہ نہیں۔ کیونکہ ابن قدامہ بقول ڈاکٹر صاحب صفات باری تعالیٰ کے مسئلے میں تفویض کے قائل ہیں۔

ابن قدامہ کی رائے کی توضیح

حقیقت یہ ہے کہ اس عبارت نے ڈاکٹر صاحب کی کمر توڑ دی ہے کیونکہ ابن قدامہ نے صفات کے اثبات کو ذات کے اثبات کی طرح قرار دیا ہے، اور ذات تو بہر حال معلوم ہے، مگر اس کی کیفیت نامعلوم ہے۔ بالکل اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات بھی معلوم ہیں، مگر ان کی کیفیت نہیں معلوم۔ یہی بات ابن قدامہ کی کتاب ذم التاویل سے ثابت ہوتی ہے۔ ایک جگہ حافظ ابوالقاسم سے نقل کرتے ہیں:

ما جاء في الصفات في كتاب الله تعالى أو روي بالاسانيد الصحيحة فمذهب السلف رحمة الله عليهم إثباتها وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها لأن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات وإثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذاك إثبات الصفات وعلى هذا مضى السلف كلهم۔ (۳)

اللہ تعالیٰ کی صفات جو کتاب اللہ اور صحیح الاسناد احادیث میں وارد ہیں، تو سلف طیب رحمہم اللہ کا مذہب ان صفات کو ثابت ماننا اور ظاہر پر جاری کرنا ہے اور ان کی کیفیت کو نفی کرنا ہے۔ کیونکہ صفات الہی میں کلام ذات الہی میں کلام کرنے کی فرع ہے، اثبات ذات تو اثبات وجود بلا کیفیت ہے۔ اسی طرح اثبات صفات کا مسئلہ بھی ہے۔ اسی پر تمام کے تمام سلف گزرے ہیں۔

درج بالا عبارت پر غور کرنا اگر نصیب میں ہو تو بات پوری کی پوری واضح ہو جاتی ہے۔ ایک تو اس عبارت میں 'تحدید' کا لفظ ہی نہیں، اگرچہ پہلی عبارت میں بھی بطور معاون موجود ہے۔ مگر ادھر حذف ہو گیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں اجراءِ ہا علی ظاہر ہا کے الفاظ موجود ہیں، جس سے اس پہلے درج شدہ عبارت کی مکمل توضیح ہوتی ہے، اور یہ بات تو ڈاکٹر صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ مذہب بعینہ سلفیوں کا مذہب ہے۔ بلکہ اگر محترم کی ناراضگی کا خوف نہ ہوتا تو ہم عرض کرتے کہ جو عبارت انھوں نے ذم التأویل سے نقل کی ہے، اصلاً خطیب بغدادیؒ کی ہے جو احناف کے بالعموم اور مجنون ابی حنیفہؒ امام العصرؒ جرسی کے بالخصوص مبغوض ہیں۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب نے ان کا نام نامی حذف کر دیا۔ پھر ابتدا میں جو فقرے تھے ان کو بھی اڑا دیا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ابن قدامہؒ خالص اشعری بلکہ ماتریدی ہیں۔ مثلاً انھوں نے یہ بھی لکھا ہے:

أما الكلام في الصفات فإن ما روي منها في السنن الصحاح مذهب السلف رضي الله عنهم إثباتها وإجراءها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها والتشبيه عنها۔ (۱)

مگر اگلے لوگوں نے کہا تھا ۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش  
من اندازِ قدتِ رامی شناسم

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے اسی سلسلہ میں تحریر کرتے ہیں:

یہ حوالے اس بارے میں صریح ہیں کہ ابن قدامہ مقدسی کا صفات متشابہ میں نظریہ سلفیوں کے نظریہ سے بہت مختلف ہے۔ جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی کہ سلفی ہاتھوں سے اور کانوں سے جوارج اور آلات مراد لیتے ہیں۔ آگے ہم نے صفات متشابہات کے بارے میں سلفیوں کے موقف کو ان کی عبارتوں کی روشنی



میں واضح کیا ہے اور پھر اس موقف کی غلطیوں کو بیان کیا ہے تاکہ سب کے سامنے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اشاعرہ و ماترید یہ جو کہ جمہور امت ہیں اور اصل اہل سنت ہیں ان کا موقف ہی حق ہے۔ (۱)

## تحلیل و تجزیہ

اس عبارت کو پڑھ کر پشتو کا ایک مقولہ یاد آیا۔ اس کا ترجمہ یہ ہے کہ دیوانی کو کوئی شادی میں نہیں چھوڑتی تھی وہ خوش تھی کہ دلہن کے پہلو کی نشست میرے لیے مخصوص ہے۔

اصل اہل سنت ہونا تو بہت دور کی بات ہے، اہل سنت ہونا ثابت ہو جائے تو بے غنیمت است۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ ناظرین کرام سمجھ گئے ہوں گے کہ صفات الہی کو آیات متشابہات میں صحابہ کرامؓ، تابعین عظامؓ اور تبع تابعینؓ میں سے کسی نے بھی داخل نہیں کیا ہے۔

پھر اگر ہم مان بھی لیں کہ کسی نے ان کو اس میں داخل کیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ آئنا بہ سے خود بخود معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کا معنی جانتے تھے، کما قالہ الشیرازیؒ فی الاشارة۔

اور پھر اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صفات متشابہات کا مطلب کوئی نہیں جانتا تو پھر کہیں گے کہ یہ بعض لوگوں کا خیال ہے، مگر اساطین اشاعرہ نے اس کی تصعیف کی ہے۔ جیسا کہ ابو حامد غزالیؒ نے الاقتصاد میں کہا ہے، وغیرہ۔ آگے ہم ان سب باتوں کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے، إن شاء اللہ تعالیٰ۔

سردست ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ محترم کی یہ بات صحیح ہے کہ اشاعرہ و ماترید یہ 'جمہور' ہیں۔ مگر جمہوریت دلیل حقانیت کیوں کر ہے۔ اس کو ڈاکٹر صاحب نے نفی رکھا ہے۔ غالباً فعلیکم بالسواد الأعظم (۲) کو ذہن میں رکھا ہے۔ جیسا کہ ہمارے زمانے کے بعض 'عالم نما جاہل' عوام اور جاہل لوگوں کو باور کراتے ہیں کہ خفی سواد اعظم ہیں، لہذا ان کا اتباع واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ مفہوم لینا بالکل غلط ہے، بلکہ وہ آدمی عالم نہیں محض عامی ہے، جو اس حدیث کا یہ مفہوم بیان کرتا ہے۔ علماء عام طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ علماء سواد اعظم ہیں اگرچہ کم ہوں۔ عوام اگرچہ زیادہ ہوں، وہ سواد اعظم نہیں ہوتے۔

إن العلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا والعوام هم المفارقون للجماعة أن خالفوا وإن وافقوا فهو الواجب عليهم۔ (۳)

اور جو سنت کے خلاف کسی چیز پر مجتمع ہو جائیں، وہ بھی جماعت کے معنی سے خارج ہیں۔

إن الاجتماع على غير سنة خارج عن معنى الجماعة المذكورة في

## الاحادیث المذکورة۔ (۱)

البتہ جاہل لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ عوام کی بھیڑ اور کثرت کو السواد الأعظم کہتے ہیں۔

قال إسحاق لو سألت الجہال عن السواد الأعظم لقالوا جماعة الناس ولا

يعلمون أن الجماعة عالم متمسك بأثر النبي عليه السلام وطريقته۔ (۲)

اگر آپ جاہل لوگوں سے السواد الأعظم کا مطلب پوچھ لیں تو وہ کہیں گے: عوام کا جم غفیر۔ وہ نہیں جانتے کہ الجماعة وہ عالم ہے جو نبی علیہ السلام کی حدیث اور طریقے کا پابند ہو، امام شاطبیؒ نے امام اسحاق بن راہویہؒ کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

فانظر في حكايته تتبين غلط من ظن أن الجماعة هي جماعة الناس وإن لم

يكن فيهم عالم وهو وهم العوام لا فهم العلماء۔ (۳)

اس کی حکایت میں سوچو تو تمہیں اس آدمی کی غلطی صاف معلوم ہو جائے گی جو یہ خیال کرتا ہے کہ الجماعة

سے مراد عوام کی کثرت ہے۔ اگرچہ ان میں اہل علم نہ ہوں، یہ عوام کا وہم ہے، اہل علم کا فہم نہیں ہے۔

’الجماعة‘ کی یہ صفات ہم نے ادھر بقدر ضرورت پیش کیں۔ دوسرے مقام میں ہم نے احباب کی بھرپور دعوت کی ہے۔

صلائے عام ہے یاران نکتہ دان کے لیے

## ابن الجوزی، حنبلیت اور اکابر پر تہمت

### سلفیوں کی تاریخ

ڈاکٹر صاحب نے اس عنوان کے تحت علامہ ابن الجوزی کی کتاب 'دفع شبه التشبیہ' سے ایک طویل عبارت نقل کی ہے، جس کا ترجمہ ہم پیش کرتے ہیں۔

ابن الجوزیؒ کہتے ہیں:

میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہے۔ یہ اصحاب ابن حامدؒ ۴۰۳ھ ان کے شاگرد ابو یعلیٰؒ ۴۲۸ھ اور ابن الزاغونیؒ ۵۲۷ھ ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو داغدار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو محسوسات پر قیاس کیا۔ انہوں نے یہ حدیث دیکھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اور اللہ تعالیٰ کی طرف اعضاء کی نسبت دیکھی، تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان کی ذات پر زاید صورت کا، چہرے کا، دو آنکھوں کا، منہ کا، کوئے کا، داڑھوں کا، چہرے کی چمک کا، دو ہاتھوں کا، ہتھیلی کا، چھنگلی کا، انگوٹھے کا، سینے کا، ران کا، پنڈلیوں کا اور دو پاؤں کا اثبات کیا اور کہا کہ ہم اللہ کے لیے سر کا اثبات نہیں کرتے، کیونکہ ہم نے کسی نص میں سر کا ذکر نہیں پایا۔ ان لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ چھوٹے ہیں اور چھوٹے جاسکتے ہیں اور وہ بندے کو اپنی ذات کے قریب کر لیتے ہیں اور بعض تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سانس بھی لیتے ہیں۔ ان لوگوں نے اللہ کے اسماء و صفات میں الفاظ کے ظاہری معنی کو لیا، (مثلاً 'ید' اور 'قدم' اور 'وجہ' کے ظاہری و حقیقی معنی کو لیا جو ذات کے اعضاء ہیں) اور ان کو انہوں نے صفات کہا، جو خود ایک بدعت ہے اور اس پر ان کے پاس کوئی نقلی و عقلی دلیل نہیں ہے۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب نے اس عبارت کو ایک حقیقت مسلمہ کے طور پر نقل کیا ہے، مگر حقیقت میں یہ جھوٹ کا پلندہ ہے۔ اس عبارت کا جھوٹ اور افترا ہونا چند باتوں سے واضح ہو جائے گا جن کو ہم بالترتیب ذکر کرتے ہیں۔

## ۱- ابن الجوزی کی حنبلیت

پہلی بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ نے جن تین اکابر کو متہم کیا ہے۔ ان میں سے دو کی کتابیں ہم نے دیکھی ہیں۔ ہم بعد میں ان کے اقتباسات پیش کریں گے۔ پہلے ابن الجوزیؒ کا جائزہ لیتے ہیں کہ وہ کون ہیں اور کتنے پانی میں ہیں؟ ابن الجوزیؒ صفات باری تعالیٰ کے مسئلے میں خود متناقض فکر کے حامل ہیں، جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

إن أبا الفرج نفسه متناقض في هذا الباب لم يثبت على قدم النفي ولا على قدم الإثبات بل له من الكلام في هذا نظما ونثرا ما أثبت كثيرا من الصفات أنكرها في هذا المصنف - (۱)

خود ابن الجوزیؒ اس باب (صفات الہی) میں متناقض ہے۔ نہ نفی پر قائم ہے اور نہ اثبات پر۔ بلکہ صفات کے اثبات میں نظم و نثر میں اس کا اتنا کلام ہے کہ جس نے بہت ساری وہ صفات بھی ثابت کی ہیں، جن کا اس کتاب میں انہوں نے انکار کیا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس بات کی شہادت بہت ساری چیزیں دیتی ہیں۔ ان میں سے ایک ان کا وہ قصیدہ بھی ہے جو آفاق میں مشہور ہے، اور 'دفع شبه التشبيه' کی تصنیف سے پہلے لوگوں نے اس کو محفوظ کیا تھا، بلکہ کچھ لوگ تو اسی اعتقاد پر مرے بھی تھے۔

ولو رأيت النار هبت فعدت	تحرق أهل البغي والعناد
وكلما ألقى فيها حطمت	وأهلكته وهي في ازدياد
فيضع الحبار فيها قدما	جلت عن التشبيه بالأجساد
فتزوي من هيته وتمتلي	فلو سمعت صوتها ينادي
حسي حسي قد كفاني ما أرى	من هيته أذهبت اشتداد
فاحذر مقال مبتدع في قوله	يروم تأويلا بكل واد (۲)

عبارت عام فہم ہے اس لیے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اس قصیدے میں ہر کوئی دیکھ سکتا ہے کہ وہ تاویل کرنے والوں کو 'مبتدع' کے نام سے یاد کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب 'دفع شبه التشبيه' کی تصنیف پر حنابلہ کے ائمہ نے ابن الجوزیؒ پر سخت تنقید کی، بعض نے ان کو خطوط بھی لکھے۔ شیخ اسحاق بن غانم علیؒ نے اس کو ایک طویل خط لکھا۔ اس میں ایک جگہ فرمایا:

واعلم أنه قد كثر النكير عليك من العلماء والفضلاء والأخيار في الآفاق لمقاتلتك الفاسدة في الصفات وقد أبانوا وهاء مقاتلتك وحكوا عنك أنك أبيت النصيحة۔ (۱)

جان لو کہ تم پر علماء و فضلاء اور دنیا کے مسلمہ صالحین کے اعتراضات تمہارے اس فاسد مقالے کی وجہ سے زیادہ ہو گئے ہیں جو تم نے صفات کے بارے میں لکھا ہے، اور انہوں نے تمہارے اس مقالے کے ضعف کو ظاہر کیا ہے، اور تم سے نصیحت قبول نہ کرنے کی شکایت و حکایت کرتے ہیں۔ اس عبارت سے ہر معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ کیا حنابلہ نے ابن الجوزیؒ کی اس 'مبتدع' قول کو قبول کیا تھا، یا نہیں؟ اس خط میں ایک جگہ ان کو لکھا ہے:

وتقول قد قال فلان وفلان و تنسب ذلك إلى إمامنا أحمد رضي الله عنه ومذهبه معروف في السكوت عن مثل هذا ولا يفسره بل صحح الحديث و منع من تأويله۔ (۲)

اور تو کہتا ہے کہ فلان وفلان نے یہ باتیں کہی ہیں، اور تم اس بات کی نسبت ہمارے امام جناب احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کی طرف کرتے ہیں، ان کا مذہب تو ان جیسی تاویلات سے سکوت کرنے میں معروف ہے، وہ تفسیر نہیں کرتے بلکہ حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اور ان کی تاویل سے رک جاتے ہیں۔ ایک اور جگہ تو بڑے سخت لہجے میں ان کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں

وإذا تأولت الصفات على اللغة و سوغته لنفسك وأبيت النصيحة فليس هو مذهب الإمام الكبير أحمد بن حنبل قدس الله روحه فلا يمكنك الانتساب إليه بهذا فاحتر لنفسك مذهباً إن مكنت من ذلك۔ (۳)

جب تو نے لغت کے مطابق صفات الہی کی تاویل کی اور اپنے لیے اس کو جائز قرار دیا، اور نصیحت کو قبول نہیں کیا تو یہ امام کبیر جناب احمد بن حنبلؒ کا مذہب نہیں ہے۔ پس تیرے لیے اس کی طرف نسبت کرنا درست نہیں ہے۔ اپنے لیے کوئی دوسرا مذہب چن لے اگر گنجائش رکھتے ہو۔

خلاصہ اس بحث کا یہ نکلا کہ ابن الجوزیؒ کو حنبلی مذہب کی نمایندگی کا حق صفات باری تعالیٰ کے مسئلے میں حاصل نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب اپنے ”امام العصر جرجسی“ کے اتباع میں چاہے اس کو کتنے خوش نما انداز میں بھی ذکر کریں۔

## ۲۔ سلفیوں کی غلط ترجمانی

دوسری بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ وقد اُخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل۔ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں ظاہری معنی کو لیا، اور ان کو انہوں نے صفات کہا، جو خود ایک 'بدعت' ہے اور اس پر ان کے پاس کوئی عقلی و نقلی دلیل نہیں ہے۔ (۱)

ہم کہتے ہیں: اس اعتراض کا جواب ایک دوسرے اعتراض کے ضمن میں ہوا ہے، چلیں اس عبارت کو ایک بار پھر نقل کرتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ صفات خبریہ کو صفات کا نام اشاعرہ نے بھی دیا ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ نے لکھا:

وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنْ صِفَتُهُ عَزَّوَجَلَّ لَا تَشْبَهُ صِفَاتِ الْمَحْدَثِينَ كَمَا أَنَّ نَفْسَهُ لَا تَشْبَهُ أَنْفُسَ الْمَخْلُوقِينَ۔ (۲)

سلف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہیں، جیسا کہ ان کی ذات مخلوق کے ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔

پھر انہوں نے 'صفت' اور 'قبضہ'، صفت مجہی و نزول، صفت رضا و غضب اور صفت فوقیت و استواء کا ذکر تفصیل سے کیا، پھر دوبارہ لکھا:

وَأَجْمَعُوا عَلَى وَصْفِ اللَّهِ تَعَالَى بِجَمِيعِ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَوَصَفَهُ بِهِ نَبِيهِ مِنْ غَيْرِ

اعتراض فیہ ولا تکلیف لہ وإن الإیمان بہ واجب و ترک التکلیف لازم۔ (۳)

اور سلف کا اس پر بھی اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان تمام اوصاف سے توصیف کی جائے گی، جن سے اس نے خود یا اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو موصوف کیا ہے، بغیر کسی اعتراض کے ان میں، اور بغیر کیفیت کے بیان کے، اور ایمان رکھنا ان پر واجب ہے، مگر کیفیت کے تعین کو ترک کرنا لازم ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ نے لکھا:

وله يد، ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله تعالى

في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف۔ (۴)

اس کا ترجمہ بار بار گزرا ہے۔ اس طرح قاضی ابوبکر باقلائی کی عبارت بھی گزری ہے۔ وہ بہت مفید

عبارت ہے۔ اس کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمائیں۔ ان صفات خبریہ کو صفات کہنا اگر 'بدعت' ہے، تو اس کا ارتکاب امام ابو حنیفہؒ، ابوالحسن اشعریؒ، ابوبکر باقلائیؒ اور دیگر اساطین نے بھی کیا ہے۔ ان کا احتساب پہلے ہونا چاہیے، پھر سلفیوں کی طرف رخ کریں۔ ہم بھی کچھ نہیں کہیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

### ۳۔ اسلاف پر بے جا تہمتیں

تیسری بات یہ ہے کہ جن تین اکابر کو ابن الجوزیؒ نے متہم کیا ہے، ان میں سے ایک ابوالحسنؒ زاغونی ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ابن الجوزی نے انہیں کس طرح اس تہمت سے متہم کیا ہے؟ امام زاغونیؒ کی عظیم کتاب ہماری نظر سے گزری ہے، ہم اس سے چند عبارتیں پیش کریں گے، تاکہ جھوٹ کی حقیقت واضح ہو جائے۔ مگر پہلے ڈاکٹر صاحب کی وہ شاہکار عبارت ملاحظہ ہو، جو انہوں نے ابن الجوزیؒ کی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے بریکٹ میں بطور توضیح لکھی ہے:

مثلا ید، اور قدم اور وجہ کے ظاہری حقیقی معنی کولیا، جو ذات کے اعضا ہیں۔ (۱)

محترم کی اس عبارت سے دو باتیں ثابت ہو گئیں۔ ایک بات یہ کہ ان صفات کا حقیقی معنی ان کے نزدیک وہی ہے جو مخلوق میں استعمال ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک وجہ، ید، قدم اصلاً ذات کے اعضا ہیں۔ مگر امام ابوالحسنؒ زاغونیؒ اعضا کے بارے میں لکھتے ہیں:

أما تسمية الأعضاء فإنها تثبت في حق الحيوان المحدث لما تعينت له من الصفات الزائدة على تسمية الذات لأن العضو عبارة عن الجزء ولهذا نقول عضيت المال أي جزأته وقسمته ومنه قوله تعالى: الذين جعلوا القرآن عضين۔ أي قسموه فأمّنوا ببعضه وكفروا ببعضه وإذا كان العضو إنما هو مأخوذ من هذا فالباري ليس بذي أجزاء يدخلها الجمع وتقبل التفرقة وتقبل التفرق والتجزئة فامتنع أن يستحق ما يسمى عضواً وإذا ارتفع هذا بقي أنه تعالى ذات لا تشبه الذوات مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما تستحقه۔ (۲)

ان صفات کو اعضا کے نام سے مسمیٰ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ مخلوق حیوان کے بارے میں ثابت ہو سکتے ہیں کہ جس کے لیے صفات زائدہ ذات کے مسمیٰ پر متعین ہیں۔ کیونکہ عضو جز سے عبارت ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں عضیت المال۔ یعنی میں نے مال کو تقسیم کیا اور جز جز بنایا۔ اسی سے قرآن مجید کی آیت ہے کہ الذين جعلوا القرآن عضين۔ وہ لوگ جنہوں نے قرآن کو ٹکڑے

نکڑے کیا۔ یعنی بعض پر ایمان لائے اور بعض کا کفر کیا۔ جب ’عضو‘ اس سے ماخوذ ہوا، تو اللہ تعالیٰ ایسے مختلف اجزا پر مشتمل ذات تو نہیں ہے جن کو آپس میں جمع کیا جاسکے یا جو تفرقہ و تجزیہ قبول کرتے ہوں۔ اس لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ اس چیز کا مستحق ہو جائے، جو عضو سے سمی ہو۔ جب یہ اعتراض رفع ہوا تو اللہ تعالیٰ کی ذات ایسی باقی رہ گئی جو دوسرے ذوات کے قطعاً مشابہ نہیں ہے اور وہ ایسی صفات کی مستحق ہے جو اس کے ساتھ مناسب ہیں۔ تمام ان چیزوں میں جن کی ذات مستحق ہوتی ہے۔

اسی طرح امام ابو الحسن زانغنی صفت سمع و بصر پر اعتراض کے جواب میں رقم کرتے ہیں:

فأما ما ذكرتم من إثبات الآلات والأدوات والأعضاء فذلك أمر يعود إلى كيفية الذات السميعة البصيرة لأن الآلات والأدوات تنسب إلى الذوات نسبة الجزء إلى الكل في البنية والكيفية وذلك ممتنع في حق الباري لأنه لا بنية لذاته تعرف ولا كيفية تعلم وإذا كان ذلك منفيًا عن الباري تعالى وجب نفيه لما ذكرنا فأما إثبات السمع والبصر فلا يؤدي إلى ذلك۔ (۱)

وہ جو تم نے ذکر کیے ہیں کہ اس سے آلات و اعضاء کا اثبات ہو جائے گا، تو یہ ایک ایسی چیز ہے جس کا رجوع و اعادہ سننے اور دیکھنے والی ذات کی کیفیت کی طرف ہوتا ہے۔ کیونکہ آلات و اسباب کی نسبت ذوات کے ساتھ ایسی ہوتی ہیں جیسا کہ جزء کی نسبت کل کی طرف ڈھانچے اور کیفیت میں ہوتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ممتنع ہے۔ کیونکہ ان کی ذات کا کوئی ایسا ڈھانچہ اور ساخت نہیں ہے جو معروف ہو اور نہ کوئی ایسی کیفیت ہے جو معلوم ہو۔ جب یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے منفی ہے تو پھر اس کی نفی واجب ہے، اس ’وجہ‘ سے جو ہم نے بیان کیا۔ باقی رہا سمع و بصر کا اثبات تو وہ اس کی طرف مفضی نہیں ہے۔

یہ اس آدمی کی عبارتیں ہیں جس کے بارے میں ابن الجوزیؒ نے اوپر درج وہ ظالمانہ فیصلہ دیا ہے اور دیگر حوالے آگے مل جائیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

### ۴۔ ضعیف احادیث سے استدلال

چوتھی بات یہ ہے کہ امام ابو یعلیٰؒ نے بعض ضعیف احادیث سے بھی استدلال کیا ہے جن کی تبیین اہل سنت کے اکابر نے کی ہے۔ اسی طرح بعض اور وجوہ سے بھی اس پر تنقید ہو سکتی ہے بلکہ ہونی بھی چاہیے۔ مگر وہ اس عیب سے معیوب نہیں ہے، جس کو یہ حضرات اچھالتے ہیں۔ اس کی کتاب سے ہم آگے ان شاء اللہ



العزیز استفادہ کرتے رہیں گے، سردست ایک ہی عبارت پیش خدمت ہے، فرماتے ہیں:

واعلم أنه لا يجوز رد هذه الأخبار على ما ذهب إليه جماعة من المعتزلة ولا التشاغل بتأويلها على ما ذهب إليه الأشاعرة والواجب حملها على ظاهرها وإنها صفات لله تعالى لا تشبه سائر الموصوفين بها من الخلق ولا نعتقد التشبيه فيها لكن على ما روى من شيخنا وإمامنا أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل وغيره من أئمة أصحاب الحديث أنهم قالوا في هذه الأخبار أمروها كما جاءت فحملوها على ظاهرها في أنها صفات لله تعالى لا تشبه سائر الموصوفين بها۔ (۱)

جان لو کہ ان احادیث کا رد کرنا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ معتزلہ کی ایک جماعت نے ایسا کیا ہے اور نہ ان کی تاویل میں انہماک جائز ہے، جیسا کہ اشاعرہ نے کیا۔ واجب یہ ہے کہ ان کو ظاہر پر محمول کیا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، مگر وہ ان صفات سے متصف مخلوق کے مشابہ نہیں ہے اور ہم ان میں تشبیہ کا اعتقاد بھی نہیں رکھتے، بلکہ وہی اعتقاد رکھتے ہیں جو امام احمد بن حنبلؒ اور دیگر اصحاب الحدیث ائمہ سے منقول ہے۔ وہ کہتے تھے امروها كما جاءت چلاؤ ان احادیث کو جیسا کہ وہ وارد ہیں۔ انہوں نے ان احادیث کو ظاہر پر محمول کیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ لیکن مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔

### جمہمیہ کے موقف پر وارد اشکالات

نصوص کو ظاہر پر محمول کرنا عام اہل سنت کا موقف ہے، مگر جمہمیہ کے نزدیک نصوص کا ظاہر کفر و ضلالت ہے، یہ بات ہم مختلف الفاظ میں پیچھے نقل کر چکے ہیں، وہاں دیکھ لیں۔ مگر اس رائے پر عظیم اشکالات وارد ہوتے ہیں۔

۱۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے اعضاء و اجزاء کیسے ثابت کیے جب کہ یہ بقول اشاعرہ و ماترید یہ صریح کفر و ضلالت ہے۔ پھر اس کفر و ضلالت کو اللہ تعالیٰ نے سیاق مدح میں کیوں اور کیسے نازل کیا؟

۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کفر و ضلالت کی قباحت کو صحابہ کرامؓ اور امت کے دیگر افراد پر اس کو واضح کیوں نہیں کیا؟ پوری زندگی میں ایک بار بھی یہ نہیں کہا کہ ان نصوص کے بارے میں ایس کمثلہ شیء کو یاد رکھو۔

۳۔ خیر القرون کے افاضل و اکابر نے بھی اس کا کفر و ضلالت ہونا بیان نہیں کیا۔ بلکہ یہ بھی ان سے منقول نہیں ہے کہ ”ان نصوص سے خلاف ظاہر مراد ہے۔“

تو ان سب کا حاصل یہ نکلا کہ نصوص کو ظاہر پر ہی محمول کریں گے جب تک کہ کوئی شرعی دلیل خلاف ظاہر کو مراد نہ بنائے اور شرعی دلیل قطعاً خلاف ظاہر مفہوم لینے کی نہیں ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔  
باقی رہا ابن حاتم کا مسئلہ تو اگر اس نے بھی یہی کچھ لکھا ہے جو ہم نے ابوالحسن زاغوی اور ابویعلیٰ سے نقل کیا ہے، تب تو کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے اور اگر واقعاً خلاف شرع باتیں لکھی ہیں تو دیکھنے پر ہی فیصلہ ہو سکتا ہے۔

### شہ پارہ محترم

محترم ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

ان لوگوں نے ان نصوص پر توجہ نہیں کی جو تقاضا کرتی ہیں کہ ظاہری معنی کے بجائے ایسے معانی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں اور انہوں نے اس طرف بھی توجہ نہیں کی کہ حادث ہونے کی علامتوں کی وجہ سے ظاہری معنی لغو ہیں۔ (۱)

### تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں، کہ یہ بات اگرچہ تفصیلی بحث کا تقاضا کرتی ہے، مگر آگے پھر ضرورت پیش آئے گی اس لیے اس وقت صرف دو تین باتیں پیش کرتے ہیں۔

### پہلی بات:

پہلی بات یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ کا یہ لکھنا کہ لم یلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله۔ بالکل فضول ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسی نصوص قرآن و سنت میں موجود تھیں تو ابن الجوزیؒ کو ان صفات کی عقلی توجیہ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ وہ ان نصوص کو اپنی کتاب میں بیان کرتے، تاکہ ان کا دعویٰ مبرہن و مدلل ہو جاتا۔ مگر ان کی کتاب پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ انہوں نے ان نصوص صارفہ کو بالکل پیش نہیں کیا ہے۔

### دوسری بات:

دوسری بات یہ ہے کہ وہ خود اپنے بقول مذہب احمد بن حنبلؒ کو ان خرابیوں سے پاک کرنا چاہتے ہیں،

جو ابو یعلیٰؒ، ابن حامدؒ اور ابن الزاغونیؒ نے پیدا کی تھیں۔ لہذا ابن الجوزیؒ پر ان ”نصوص صارفہ“ کا ذکر کرنا واجب و لازم تھا، مگر دفع شبہ التشبیہ، مکمل پڑھنے کے بعد بھی وہ نصوص کہیں نظر نہیں آئیں گی۔ لے دے کر اگر انہوں نے کچھ پیش کیا ہے، تو وہ ایک قرآنی نص ہے، نصوص نہیں، جس کا مفہوم متعین کرنے پر اشعری و ماتریدی متفق نہ ہو سکے۔ جیسا کہ آگے آجائے گا۔ وہ نص یہ ہے:

والذي صرفنا عن كونه جسما من الأدلة القطعية قوله تعالى ليس كمثله شيء۔ (۱)

جس چیز نے ہم کو اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دینے سے روکا ہے ان دلائل قطعیہ میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: لیس کمثلہ شیء اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے، مگر لطف یہ ہے کہ اشاعرہ کے گل سرسبد جناب فخر الدین رازیؒ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن میں تنزیہ باری تعالیٰ پر صریح دلائل موجود نہیں ہیں۔ ولم يوجد في القرآن ألفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح فإن قوله تعالى ”قل هو الله أحد“ وقوله تعالى ”ليس كمثله شيء هو السميع العليم“ لا يدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تعل۔ (۲)

یعنی قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اور توحید پر صراحتاً دلالت کرنے والے الفاظ موجود نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے یہ دونوں قول قل هو الله أحد اور لیس کمثلہ شیء اس کی تنزیہ و تہریر پر ضعیف اور معلول دلالت کرتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس کو ابن الجوزیؒ قطعی دلیل مان رہے ہیں، جناب رازیؒ اس سے دلالت بر توحید و تنزیہ کی نفی فرما رہے ہیں۔ غالباً اسی طرح کے حالات سے دوچار ہونے پر کسی نے کہا تھا:

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے

لائے بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

اصل بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ صاحب کو ادھر غلطی لگی ہے۔ عام طور پر اشاعرہ و ماتریدیہ قواطع عقلیہ کا نعرہ مستانہ لگاتے ہیں۔ بطور نمونہ ایک دو حوالے دیکھتے ہیں:

إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالى جسما متبعضا متجزءاً كانت كلها محتملة لمعان واء الظاهر والحجج المعقولة التي بينها غير محتملة۔ (۳)

وہ الفاظ جو کتاب اللہ میں وارد ہیں، اور جو سنن میں مروی ہیں اور ان کا ظاہر تشبیہ کا موہم ہے، اور اللہ

تعالیٰ کے جسم ہونے اور مرکب و متجزی ہونے کے موہم ہیں، وہ سارے کے سارے ظاہر کے علاوہ دیگر مفہوم و معانی کے محتمل ہیں، مگر وہ عقلی دلائل جو ہم نے پیش کر دیے دیگر معانی کے محتمل نہیں ہیں۔ اور خود جناب رازیؒ نے لکھا ہے:

أما الظواهر العقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب الكلّي عنها أن القواطع العقلية دلت على إمتناع الجسمية والجهة والظواهر العقلية مشعرة بحصول هذا المعنى۔ (۱)

ظواہر عقلیہ جو جہت اور جسمیت کی خبر دیتے ہیں تو جواب کلی ان سے یہ ہے کہ قواطع عقلیہ جہت اور جسمیت کے امتناع پر دلیل ہیں اور ظواہر عقلیہ ان کے حصول کے مشعر و منجر ہیں۔ مگر دلائل عقلیہ ان لوگوں کے ہاں مفید یقین نہیں ہیں جیسا کہ پیچھے اس پر مکمل بحث موجود ہے۔ تو حضرت ابن الجوزیؒ کا نصوص صارفہ عن الظواہر کے ادعاء پر بے بسی معلوم ہوگئی۔

### ۳۔ تیسری بات:

تیسری بات یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ اپنی تمام تر تعلیوں کے باوجود کوئی نئی چیز پیش نہیں کر سکے بلکہ اگر ان کے کلام کو غور سے پڑھا جائے، تو وہی ابو حامد غزالیؒ کی بات نظر آجائے گی۔ آگے مقدمہ کے صفحہ ۱۲ پر لکھتے ہیں:

ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه وتعالى مجرى الحسيات وبنبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإننا به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقدم۔ (۲)

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مقدس ذات سمیت عرش پر مستوی ہے تو انہوں نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو محسوسات کی طرح لیا، حالانکہ واجب ہے کہ جس عقل سے ہم نے اللہ تعالیٰ اور اس کے قدیم و ازلی ہونے کو پہچانا ہے اس کو مہمل نہ چھوڑیں۔

یہ وہی بات ہے جو فخر الدین رازیؒ و ابو حامد غزالیؒ نے کہی ہے۔ ابو حامد غزالیؒ کی بات تو پہلے گزری ہے، جناب رازیؒ کی بات ملاحظہ فرمائیں۔ جس عبارت کو ہم ابھی پیش کر چکے ہیں اس کے متصل بعد لکھتے ہیں:

والجمع بين تصديقهما محال وإلا لزم إجتماع النقيضين والجمع بين تكذيبهما محال وإلا لزم الخلو عن النقيضين والقول بترجيح الظواهر العقلية على القواطع العقلية محال لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل

لتصحیح الفرع یوجب القدح فی الأصل والفرع معا وهو باطل فلم یبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية۔ (۱)

جمع دلیل عقلی اور دلیل نقلی کے درمیان محال ہے، کیونکہ اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور دونوں کی تکذیب کے درمیان جمع بھی محال ہے۔ کیونکہ رفع نقیضین لازم آتا ہے اور ظواہر نقلیہ کو قواطع عقلیہ پر ترجیح دینا بھی محال ہے۔ کیونکہ نقل فرع ہے عقل کا، اصل پر قدح فرع کی تصحیح کے لیے اصل اور فرع دونوں میں قدح کرنے کو واجب کرتا ہے اور یہ باطل ہے۔ تو صرف دلائل عقلیہ قطعہ کے مقتضی کے مطابق اقرار کرنا بیچ گیا ہے۔

اس فکر پر ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ اس لیے دوبارہ تکرار کی ضرورت نہیں ہے۔

### شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

پھر ان کو صفات مان لینے کے بعد انہوں نے کہا کہ ہم ان کے ظاہری اور معروف معنی لیں گے اور لغوی توجیہ بھی نہ کریں گے۔ اور ظاہری معنی وہ ہیں جو انسانوں میں معروف ہیں اور لفظ کو جہاں تک ہو سکے اس کے ظاہر اور حقیقی معنی میں لیا جائے اور اگر کوئی مانع ہو تو پھر مجاز کی طرف جائیں۔ پھر وہ تشبیہ سے بچنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے سے تشبیہ کی نسبت کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ صرف ہم اہل سنت ہیں حالانکہ ان کے کلام میں صریح تشبیہ پائی جاتی ہے۔ (۲)

### تحلیل و تجزیہ

اس عبارت کے حوالے سے ایک دو باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

#### ۱۔ پہلی بات:

پہلی بات یہ ہے کہ اگر وہ لوگ ان صفات کی تاویل نہیں کرتے تو اس میں کیا حرج ہے؟ غلط کام تو وہ لوگ کرتے ہیں جو ان صفات ثابتہ کی تاویل کے مرتکب ہوتے ہیں۔ یہ کیسی بات ہوئی کہ الٹا چور کو توال کو ڈانٹے؟ ہم اس کتاب سے جو ہمارے ڈاکٹر صاحب کو بہت پسند ہے اور سلفیوں کے خلاف اس کو بطور ماخذ استعمال کرتے ہیں، تاویل کے حوالے سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں، تاکہ اس مسئلہ کی وضاحت ہو جائے۔ ابن قدامہ اہل تاویل کے بارے لکھتے ہیں:

لأن تأويل هذه الصفات لا يخلو إما أن يكون علمه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاءه الراشدون وعلماء أصحابه أولم يعلموه، فإن لم يعلموه فيكف يجوز أن يعلمه غيرهم؟ وهل يجوز أن يكون قد خبا عنهم علما وخبا للمتكلمين لفضل عندهم وإن كانوا قد علموا ووسعهم السكوت عنه وسعنا ما وسعهم۔ (۱)

ان صفات کی تاویل خالی نہیں ہے، یا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین اور فقہاء صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے جانتے ہوں گے یا نہیں جانتے ہوں گے۔ اگر وہ نہیں جانتے تھے تو یہ کیسے جائز ہے کہ ان سے غیر اور فرتر لوگ اس تاویل کو جان لیں؟ کیا یہ درست ہوگا کہ ان سے علم کو صرف اس بنا پر مخفی رکھا جائے، کہ متاخرین متکلمین کے فضل و کرم کی بنا پر ان کو دیا جائے؟ اور اگر وہ اس تاویل کو جانتے تھے، مگر پھر بھی وہ سکوت کرتے تھے، تو ہمارے لیے بھی وہی جائز ہے جو ان کے لیے جائز تھا۔

پھر آگے ایک اور دلیل پیش کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تاویل جو متکلمین کرتے ہیں، کیا دین کے اس اصل اور بنیاد میں شامل ہے، جس کے بغیر دین کی تکمیل نہیں ہوتی، یا نہیں شامل؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر کیا اللہ تعالیٰ کا اس تاویل سے قبل الیوم اکملت لکم دینکم (۲) کا اعلان کرنا سچ ہے؟ یا پھر آپ کا یہ اعلان تکمیل دین اس تاویل کے بعد کرنا سچ ہے؟ اور پھر اگر یہ تاویل جو آپ کے بقول اصل دین میں داخل ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس کو قبول نہ کریں تو لازم آتا ہے کہ انہوں نے دین میں خرابی پیدا کی ہے اور ان کا دین ناقص اور خراب ہو، اور اس متاویل کا دین ان کے دین سے کامل بلکہ اکمل ہوا۔ مگر یہ بات کوئی مسلمان زبان پر نہیں لاسکتا۔ اسی طرح اگر یہ تاویل اصل دین میں داخل ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امت تک اس کو نہیں پہنچایا ہو، تو پھر امت کے ساتھ انہوں نے خیانت کی، کیونکہ انہوں نے ان سے دین الہی کو چھپایا، اور اللہ تعالیٰ کے اس امر کو بھی فراموش کر دیا تھا: یا ایہا الرسول بلغ ما أنزل من ربك (۳) اور اس فرمان کو بھی کہ فاصدع بما تؤمر (۴) اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین جنہوں نے ان کے بلاغ کی شہادت دی تھی جھوٹے قرار پائیں گے۔ مگر یہ یقین و اقرار کرنا تو کفر بواج کو مستلزم ہے۔ (۵) پس ابن قدامہ کی اس تختہ

۲- المائدہ: ۳

۱- زم تاویل، ص ۳۹

۳- الحجر: ۹۳

۳- المائدہ: ۶۷

۵- زم تاویل، ص ۳۹

سے معلوم ہوا کہ یہ تاویل اصل دین اور بنیادین میں شامل نہیں ہے۔

پھر ایک اور جگہ بھی لکھتے ہیں:

لأن من لم يتبع السلف رحمة الله عليهم وقال في الصفات الواردة في الكتاب والسنة قولاً من تلقاء نفسه لم يسبق إليه السلف فقد أحدث في الدين وابتدع وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة۔ (۱)  
جس نے سلف طیب رحمۃ اللہ علیہم کا اتباع نہیں کیا اور اپنی رائے سے ان صفات کے بارے میں جو کتاب و سنت میں وارد ہیں کوئی بات کہی، جس کی طرف سلف نے سبقت نہ کی ہو، اس نے دین میں ایک نئی چیز پیدا کی اور بدعت جاری کر لی، کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دین میں ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت ضلالت و گمراہی ہے۔

امید ہے بات واضح ہو گئی ہوگی کہ یہ تاویلات جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا سرمایہ فخر و ناز ہیں ابن قدامہ مقدسی کے نزدیک بدعت فی الدین ہیں۔ یہی بات ہمارے بعض معاصر علمائے کرام نے لکھی ہے:

والذي أرتضيه للمقاري هو أن يكون سلفيا بعيدا عن التأويل وأن يرفض مذهب الخلف رفضاً تاماً فإنه بدع من القوم لا يسوغ الأخذ به۔ (۲)  
وہ مذہب جو میں اپنے قاری کے لیے پسند کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ وہ سلفی بنے، تاویل سے دور رہے اور مذہب خلف کو کلی طور پر ترک کرے۔ کیونکہ یہ بدعتی قول ہے، جس کا لینا جائز نہیں ہے۔

## ۲- دوسری بات:

دوسری بات یہ ہے کہ اس مذکورہ بالا عبارت میں ابن الجوزی گو دوسری شبہہ پیش آیا ہے جو ان کے متقدمین اشاعرہ کو پیش آیا تھا اور جس پر ہم نے گزشتہ صفحات میں مفصل بحث کی ہے۔ وہ یہ کہ ظاہر نصوص سے دراصل مخلوق کی صفات مراد ہیں۔ اس نے بھی لکھا:

والظاهر هو المعهود من نعوت الأدميين۔

اور ظاہری معنی ان نصوص کا وہ ہے جو انسانوں کے اوصاف میں سے معروف ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اللہ کو معلوم تھا کہ ان اوصاف و نعوت میں اصل اور حقیقی مفہوم انسانی خصائص کا ہے یا نہیں؟ اگر معلوم تھا تو پھر وہ اپنی بات ان اوصاف کو استعمال کیے بغیر بیان کرنے پر قادر تھا یا نہیں؟ اگر قادر تھا تو پھر متکلمین کی طرح تنزیہی عبارت کا استعمال کیوں نہیں کیا؟ کیا انہیں یہ علم نہیں تھا کہ ان الفاظ کی وجہ سے

لوگ گمراہ ہو جائیں گے؟ یا علم تو انہیں تھا مگر ان کو لوگوں کی ہدایت و ضلالت سے کوئی دلچسپی نہیں تھی؟ اگر چاہتے تو وہ بھی کہہ سکتے تھے کہ: لیس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعص ولا مترکب ولا متناه ولا یحری علیہ زمان ولا یتمکن فی مکان وغیرہ۔ حالانکہ نہ اللہ تعالیٰ متکلمین سے انسانوں کے خیر خواہی میں کمتر درجہ رکھتے ہیں اور نہ متکلمین ان سے اس بات کا زیادہ علم رکھتے ہیں، کہ کون کون سے الفاظ لوگوں کے گمراہی کے سبب بن سکتے ہیں؟

اس بات کا جواب شاید ہمارے ڈاکٹر صاحب کے پاس ہو، آخر نسخہ شفا تو ڈاکٹر اور طبیب ہی کے پاس لوگ تلاش کرتے ہیں۔ ہم تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ کلام میں مخلوق کی صفات کے خصائص اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہونے کے وقت صفات کے ساتھ لازم نہیں ہوتے، جیسا کہ اس کے وجود اور ذات کے خصائص لازم نہیں ہوتے۔ یہ بات اپنے مقام پر واضح کی گئی ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

فإن خصائص صفات المخلوقین لا تلزم الصفة مضافة إلى الرب تعالیٰ کما لا یلزم خصائص وجودهم وذاتهم وهذا مقرر فی موضعه۔ (۱)

اس عنوان پر آگے جہن تفصیل ملے گی۔

## شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ کی عبارت اس طرح نقل کرتے ہیں:

پھر عوام کی ایک تعداد ان لوگوں کی پیروی کرنے لگی۔ میں نے ان عوام و خواص دونوں کو سمجھایا کہ اے حنبلیو! تم اہل علم اور اہل اتباع ہو، اور تمہارے بڑے امام احمد بن حنبلؒ کا یہ حال تھا کہ جلادان کے سر پر ہوتا تھا، پھر بھی وہ یہی کہتے تھے کہ میں وہ بات کیسے کہوں جو اسلاف کرام نے نہیں کہی؟ لہذا تم ان کے مذہب و مسلک میں بدعتیں داخل نہ کرو۔ پھر تم حدیثوں کے بارے میں کہتے ہو کہ ان کے بھی ظاہری معنی لیے جائیں گے۔ پس قدم کا ظاہری معنی تو عضو ہے۔ یہ تو عیسائیوں کی طرح ہوا کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ کہا گیا تو ان ناہنجاروں نے یہ عقیدہ بنالیا کہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت روح ہے۔ جو حضرت مریم علیہا السلام میں داخل ہوئی۔ (۲)

## جہمیت کے کرشمے

ہم کہتے ہیں بھائی صاحب! یہ امام احمد بن حنبلؒ کا عقیدہ ہے۔ ہم نے ابن عساکرؒ سے پیچھے امام احمد بن



جبل کا عقیدہ نقل کیا ہے، احباب اس پر ایک بار پھر نظر ڈال لیں، پھر خود ابن الجوزی کا بھی پہلے یہی خیال تھا، بلکہ انہوں نے اس بارے میں ایک قصیدہ بھی بنایا تھا، جو بہت مشہور ہو گیا تھا۔ وہ یہ ہے:

ولو رأيت النار هبت فعدت	تحرق أهل البغي والعناد
وكلما ألقى فيها حطمت	وأهلكته وهي في ازدياد
فيضع الجبار فيها قدما	جلت عن التشبيه بالأجساد
فتزوي من هيئته وتمتلي	فلو سمعت صوتها ينادي
حسبي حسبي قد كفاني ما أرى	من هيئته أذهبت اشتداد
فاحذر مقال مبتدع في قوله	يروم تأويلا بكل وادي (۱)

اس میں کوئی بھائی فیضع الجبار فیہا قدما دیکھ سکتے ہیں۔ اور آخر میں تاویل کرنے والے شخص کو 'مبتدع' کا نام دیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس کا قصیدہ اس پر ہی منطبق کر کے انہیں 'مبتدع' قرار دے تو انہیں کیوں اعتراض ہوگا؟

اس قصیدے سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی، کہ مذہب کو اصلاً وہی لوگ خراب کرتے ہیں جو 'تاویل' کی بدعت کو اختیار کرتے ہیں۔ ظاہر پر نصوص کا اجرا کرنے والے لوگ مذہب کو کس طرح داغدار کریں گے، جبکہ انہوں نے ایک قدم بھی اپنے امام کے نقش قدم کے خلاف نہ اٹھایا ہو؟

پھر اہل سنت کا تو مذہب ہی ہے کہ وہ ان صفات باری تعالیٰ کو جو نصوص قرآن و سنت میں وارد ہوئے ہوں، حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور ان میں سے کسی چیز کی بھی تکلیف نہیں کرتے۔ مگر اہل بدعت، معتزلہ، جہمیہ وغیرہ تمام کے تمام ان کا انکار کرتے ہیں اور ان صفات میں سے کچھ بھی حقیقت پر محمول نہیں کرتے، اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو آدمی ان صفات کا مقرر و معترف ہو وہ مشبہ ہے، حالانکہ اہل سنت کے نزدیک اہل بدعت معبود کی نفی کرنے والے لوگ ہیں۔

أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ولا يجدون فيه صفة محصورة وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه وهم عند من أثبتها نافون للمعبود۔ (۲)

اس عبارت کا ترجمہ تو اوپر موجود ہے، مگر یہاں حقیقت سے کیا مراد ہے؟ ہم اس کی توضیح کرتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

فالحقیقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له وقد يراد به المعنى الموضوع للفظ الذي يستعمل اللفظ فيه فالحقیقة أو المجاز هي من عوارض الألفاظ في اصطلاح أهل الأصول وقد يجعلونه من عوارض المعاني لكن الأول أشهر وهذه الأسماء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عند الإطلاق ولا عند الإضافة إلى الله تعالى ولكن عند الإضافة إليهم۔ (۱)

حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہو اور کبھی اس سے معنی موضوع مراد لیا جاتا ہے، اس لفظ کے لیے جس میں لفظ کا استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت اور مجاز اہل اصول کی اصطلاح میں عوارض الفاظ میں سے ہیں۔ کبھی ان کو عوارض معانی میں سے بھی قرار دیتے ہیں۔ مگر اول قول مشہور ہے یہ اسماء و صفات نصاب مخلوقات کے لیے وضع نہیں کیے گئے ہیں، نہ عند الإطلاق اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کے وقت۔ مگر اس وقت ان کے لیے موضوع ہوتے ہیں جب ان کی طرف مضاف ہو جائیں۔

پہلا کرشمہ:

اب ہمیں امید ہے کہ احباب ابن الجوزیؒ کے مغالطے کی حقیقت کو سمجھ گئے ہوں گے، لیکن ایک نظر اس کی برائے نام 'حبلیت' پر بھی ڈال لینا چاہیے۔  
'وجہ' کے صفت ہونے کی تردید میں لکھتے ہیں:

ولو كان كما قالوا كان المعنى أن ذاته تهلك إلا وجهه۔ (۲)

اگر 'وجہ' صفت الہی قرار پائے، تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہلاک ہو جائے گی، البتہ اس کا چہرہ باقی رہے گا۔ بالکل یہی بات اشاعرہ کے گل سرسبد جناب فخر الدین رازیؒ نے بھی لکھی ہے:

لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يفني جميع الجسد والبدن وإن تفني العين التي على الوجه وإن لا يبقى إلا مجرد۔ (۳)

اگر 'وجہ' سے یہ عضو مخصوص مراد ہو جائے، تو لازم آجائے گا کہ اللہ کا تمام بدن و جسد ہلاک ہو جائے، اور وہ آنکھ بھی جو چہرے میں ہے، صرف اور صرف وجہ باقی رہے۔

حالانکہ یہ بالکل غلط بات ہے۔ ہلاکت کا حکم سرے سے وجود الہی کو شامل نہیں۔ یہ بالکل ایسا مغالطہ ہے جیسے کوئی منچلا کہے کہ اللہ کا نفس ہے اور تعلم ما فی نفسی ولا أعلم ما فی نفسک کی آیت دلیل میں پیش کرے، پھر کہے ہر نفس کا مرنا یقینی ہے اور یہ آیت: کل نفس ذائقۃ الموت کو بطور دلیل پیش کرے۔ اور پھر اس ترتیب صغریٰ و کبریٰ سے یہ نتیجہ برآمد کر لے کہ اللہ تعالیٰ کو بھی ایک دن مرنا ضرور ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ جناب ابن الجوزیؒ اور فخر رازیؒ دونوں چیخ چیخ کر کہیں گے:

حیران ہوں دل کو روؤں کہ پیٹوں جگر کو میں

مقدور ہو تو ساتھ رکھوں نوحہ گر کو میں

ہم کہتے ہیں کل شیء ہالک إلا وجہہ (۱) میں کل شیء سے مخلوق اور صرف مخلوق مراد ہے۔ (۲) پھر اگر کوئی خواخواہ اصرار کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ 'وجہ' سے ذات مراد ہے، مگر تعبیر بمشہور جزا اس وقت ذات سے ہوتی ہے جب ذات کے لیے وہ جزا ثابت ہو۔ اگر کسی غلام کا رقبہ نہ ہو تو پھر رقبہ کی بنا پر اس کی ذات سے تعبیر درست نہیں ہوگی۔ یہاں اتنی ہی بات کافی ہے۔ پیچھے کچھ اشارات گزر رہے ہیں۔ تفصیلی بحث تیسری جلد میں آئے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دوسرا کرشمہ:

اسی طرح ابن الجوزیؒ استواء علی العرش کے بارے میں لکھتے ہیں: الاستواء الاستیلاء علی الشیء (۳) اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ 'استیلاء' سے استویٰ کی تعبیر جمعی لوگ ہی کرتے ہیں، سلف طیب میں سے کسی نے بھی استواء کی تعبیر استیلاء سے نہیں کی۔ اس لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

ولهذا لا یقدر أحد أن یحکمی عن أحد من الصحابة والتابعین وغیرہم من سلف الأمة بنقل صحیح أنه تأول الاستواء بالاستیلاء أو نحوه من معانی أهل التحریف بل ینقل عنهم أنهم فسرُوا الآية بما یقتضی أنه سبحانه فوق عرشہ۔ (۴)

کسی کو بھی اس بات پر قدرت نہیں ہے کہ وہ صحابہ کرام، تابعین عظام اور دیگر سلف صالحین سے بسند صحیح یہ نقل کرے کہ انہوں نے استواء کی تاویل استیلاء سے کی ہے، یا اس کی تفسیر اہل تحریف کے ہاں

۱- اقتصص: ۸۸ ۲- اور دیکھیے کہ علامہ صابونیؒ اللہ کی ذات کو آیت تخلیق (خالق کل

شیء) سے مستثنیٰ ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں: المعلوم من مثل هذا الکلام ان یكون خالقاً غیرہ لالذات وصفات، فان من قال ضربت کل من فی الدار الاہلہم منہ ضرب نفسه، وان کان ہونی الدار، فکذا ہذا۔ (الکفایۃ، ص ۱۲۹)

۳- مجموع فیہ رسائل، ص ۲۶-۲۷

۴- أساس التقديس، ص ۲۳۱

مروج دیگر معانی سے کی ہے، بلکہ وہ ان سے نقل کرے گا کہ انہوں نے اس آیت کی ایسی تفسیر و تفسیر کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا مقتضی ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ جس کے مذہب کو محفوظ رکھنے کا ڈھول ابن الجوزیؒ بجاتے ہیں نے خود اس تاویل پر سخت ترین تنقید کی ہے۔ لاکھاؒ نے یوسف بن موسیٰ بغدادیؒ سے نقل کیا ہے:

قيل لأبي عبد الله ربنا تبارك و تعالى فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه، وقدرته وعلمه بكل مكان؟ قال: نعم لا يخلو شيء من علمه۔ (۱)  
امام احمد بن حنبلؒ سے کہا گیا کہ ”کیا اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان کے اوپر عرش پر ہے اور مخلوق سے الگ اور جدا ہے؟ علم اس کا ہر جگہ ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں وہ عرش پر ہے، اس کے علم سے کوئی مکان خالی نہیں ہے۔

اور ابو بکر خلال کہتے ہیں کہ مجھے عبدالملک میمونؒ نے عبدالحمید سے خبر دی ہے کہ میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر نہیں ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ ان لوگوں کا قول کفر ہی کے گرد گھومتا ہے:

قال الخلال وأخبرني عبد الملك أن عبد الحميد الميموني قال سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل ممن قال أن الله ليس على العرش فقال كلامهم كله يدور على الكفر۔ (۲)

کمال کی بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ جو تميمیوں پر بھرپور اعتماد رکھتے ہیں اور انھیں اپنا راہنما مانتے ہیں، انہوں نے بھی امام احمد بن حنبلؒ کا اعتقاد یہی نقل کیا ہے:

وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والارتفاع ولم يزل الله تعالى عاليا رفيعا قبل أن يخلق عرشه فهو فوق كل شيء والعالي على كل شيء۔ (۳)  
یعنی استواء کا مطلب رفعت اور بلندی ہے، اللہ ہمیشہ سے رفیع اور بلند ہے، عرش کی تخلیق سے پہلے بھی وہ عالی تھا۔ وہ ہر چیز پر فوقیت رکھتا ہے، اور تمام اشیاء پر بلند و بالا ہے۔

جو امام اہل سنت عرش سے اللہ تعالیٰ کی نفی کو کفر سے تعبیر کرتا ہے اس کے بارے میں کون یہ گمان کر سکتا ہے کہ اس کا مذہب وہ ہے جو ابن الجوزیؒ سمجھ رہے ہیں؟

اگر واقعی امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہ ہوتا تو پھر انہیں چاہیے تھا کہ وہ ان کا قول بسند پیش کرتے تاکہ کسی

شخص کو انکار کا مجال ہی نہ رہتا، مگر انہوں نے خوب سوچ سمجھ کر اس طریقے سے گریز کیا اور دوسرا راستہ اپنایا، یہی کام ہمارے معاصر جمعی کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے سند صحیح ایک ہی روایت پیش کرو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ موجود ہے، مگر وہ ادھر ادھر کی ٹانگ ٹوئیاں مارتے ہیں، اس چیلنج کا سامنا نہیں کرتے، بلکہ ان اقوال کی تضعیف و تحریف میں لگ جاتے ہیں، جو اہل سنت کی مطابقت میں ان سے منقول و مروی ہیں۔ ہم کہتے ہیں: بھائی! چلو وہ ساری روایات جو اہل سنت کے مذہب کے مطابق ان سے مروی ہیں ہم دریا برد کرتے ہیں، اس سے آپ کا مدعا ثابت نہیں ہو جاتا۔ آپ کا مدعا ان کے اقوال سند صحیح پیش کرنے سے ثابت ہوگا۔ جب تک آپ یہ کام نہیں کریں گے، آپ کی جان نہیں چھوٹ سکتی۔ یہ بات بلا سند و دلیل آخر کس طرح مانی جاسکتی ہے کہ انھوں نے سلف طیب کے متفقہ عقیدہ سے انحراف کر کے جہمیت کو اپنایا تھا؟ اہل سنت کے عقیدہ کے مطابق ان کے ضعیف السند اقوال تو موجود ہیں، آپ کے اذعائے جہمیت کے مطابق تو ان کے ضعیف السند اقوال بھی موجود نہیں ہیں۔

تیسرا کرشمہ:

خیر یہ ایک ضمنی بات ہوئی، ہم ابن الجوزیؒ کی جعلیت واضح کرنا چاہتے تھے۔ ابن الجوزیؒ نے 'ید' کے معنی میں بھی تحریف کی ہے۔ لکھتے ہیں:

اليد في اللغة بمعنى النعمة والإحسان ومعنى قول اليهود -لعنهم الله تعالى- يد الله مغلولة (۱) أي محبوسة عن النفقة واليد القوة، يقولون: له بهذا الأمر 'يد'۔ (۲)

'ید' لغت میں نعمت اور احسان کو کہتے ہیں۔ یہود کے اس قول کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ نفقہ اور خرچ کرنے سے بند ہیں۔ 'ید' لغت میں قوت کو بھی کہتے ہیں، جیسا کہ محاورہ میں کہا جاتا ہے: 'وہ اس کام کے لیے ہاتھ رکھتا ہے' یعنی قوت اس کے پاس ہے۔

چونکہ علماء اہل سنت والجماعت کا یہ قول ہے کہ اگر اس آیت لما خلقت بيدي میں 'ید' سے قوت مراد لی جائے، تو سیدنا آدم علیہ السلام کی فضیلت ثابت نہیں ہوگی، اور شیطان جواب میں یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے بھی تو تم نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے، پھر آدم کی کیا فضیلت ہے مجھ پر؟ ابن الجوزیؒ نے اس استدلال کے جواب میں لکھا ہے کہ

فلا ينبغي أن يتشاغل بطلب تعظيم آدم عليه الصلوة والسلام مع الغفلة عما يستحقه الباري سبحانه من التعظيم بنفي الأبعاد والآلات في الأفعال لأن هذه الأشياء صفة الأجسام۔ (۱)۔

سیدنا آدم علیہ السلام کی ایسی تعظیم میں مشغول نہیں ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی اس تعظیم سے غفلت طاری ہو جائے، جو آلات و ابعاد کی ان سے نفی کرنے میں موجود ہے، کیوں کہ یہ چیزیں اجسام کی صفت ہیں۔

حالانکہ یہ اس عالم کا صریح مغالطہ ہے، اصل بات یہ ہے کہ جہیہ کی اس تعبیر کو اگر اختیار کیا جائے تو پھر اس سے اللہ تعالیٰ کا طرم ہونا لازم آتا ہے، اور جہاں کسی تاویل سے اللہ کا قول یا اس کے رسول و نبی علیہ السلام کا قول ساقط ہوتا ہو اور ان کا طرم ہونا لازم آتا ہو، تو اس تاویل کو محققین قطعاً قبول نہیں کرتے۔ دیکھیے ابو حامد غزالیؒ نے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے اس فرمان کہ لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا۔ (۲) کے بارے میں لکھا:

ولو انقلب ذلك عليه في معبوده لأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى 'وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه'۔ (۳)

اگر یہ دلیل ابراہیم علیہ السلام پر پلٹ آئے ان کے معبود کے بارے میں، تو ان کی حجت باطل ہو جائے اور ان کی دلالت ساقط ہو جائے اور اللہ کا یہ فرمان سچائی سے فارغ ہو جائے، کہ ”ہم نے ابراہیم علیہ السلام کو اس کی قوم کے مقابل میں حجت بخشی دی تھی۔“

دلیل کا ان پر پلٹ آنا تو یہی ہے کہ وہ کہیں: تمہارا رب بھی سنتا نہیں اور دیکھتا نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں اللہ تعالیٰ اور اس کے انبیاء علیہم السلام کا طرم ہونا لازم آتا ہے، وہاں آیت اور حدیث کی تاویل قبول نہیں کی جاسکتی۔

بات دراصل دوسری تھی، لیکن ابن الجوزیؒ نے اس کو یہ رنگ دیا کہ یہ لوگ ایک نبی علیہ السلام کی تعظیم میں اتنے غلو کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو اس پر قربان کر دیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

یک نہ شد وشد:

جناب رازیؒ نے تو حد کردی۔ لکھا:

لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب رجحانها على آدم في هذا الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها ”مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون“ (۱)

اگر آدم کے لیے اللہ کے دو ہاتھوں سے پیدا ہونا مزید فضیلت و انتخاب کا باعث ہے، تو پھر چوپایوں اور حیوانات کی اللہ کے ہاتھوں سے پیدائش ان کے لیے آدم علیہ السلام کی اس فضیلت پر زیادہ رجحان ثابت کرے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حیوانات کی تخلیق کے بارے میں فرمایا: مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون۔ (۲) کیا انہوں نے غور نہیں کیا کہ ہم نے اپنے ہاتھ کی بنائی ہوئی چیزوں میں سے ان کے لیے چوپائے پیدا کیے، پس وہ ان کے مالک ہیں۔

جناب رازئیؒ کے انداز بیان کو دیکھ کر نعیم صدیقی مرحوم بے اختیار یاد آ جاتے ہیں، کیا خوب فرمایا تھا۔

ہر ذرہ ہے انا ولا غیرى کا مدعی

مٹی بھی کیا بہک گئی پی کر مئے حیات

حالانکہ اس بات کو سمجھنے کے لیے اسی سورت کی آیت لیا کُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ اَيْدِيهِمْ اَفَلَا يَشْكُرُونَ۔ (۳) کافی تھی، مگر سوچتے تو سمجھ لیتے۔

اس آیت تخلیق آدم اور اس آیت تخلیق بہائم میں کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اس آیت یعنی لما خلقت بيدي میں تخلیق کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کی طرف کی ہے اور پھر ’ییدی‘ کو تثنیہ کر کے واحد متکلم کی ضمیر کی طرف مضاف کیا ہے، اور پھر اس پر ’با‘ کو بھی داخل کیا ہے۔ یہاں آیت تخلیق بہائم میں ان میں سے کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ فرماتے ہیں:

والجواب أن بين الآيتين فروقا۔ أولاً أن الله تعالى قال في آية آدم عليه السلام ’خلقت‘ فأضاف الخلق إلى نفسه ثم قال ’بيدي‘ أما ههنا قال ’مما عملت أيدينا‘ فأضاف العمل إلى اليد مباشرة، فبينهما فرق۔ فرق بين أن تقول ’قطعت اللحم بالسكين‘ فأنت القاطع والسكين بمنزلة الآلة وبين أن تقول ’قطعت السكين اللحم‘ فبينهما فرق واضح۔ ثانياً آية آدم عليه السلام اقتصر فيها على الصفة التي هي اليد لقوله ’بيدي‘ فهي محصورة بإثنين وأما ’مما عملت أيدينا‘ فهي جمع والجمع يراد به التعظيم لا العدد المحصور، فبينهما فرق وحينئذ فلا يلبس بهذه الآية علينا۔ (۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ ان دونوں آیات میں بہت سارے فرق موجود ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ آیت تخلیق آدم علیہ السلام میں فعل کو اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس کی طرف منسوب کیا ہے؛ لہذا خلقت۔ مگر اس آیت میں عمل کو اپنے نفس کی طرف منسوب نہیں کیا۔ بلکہ 'ید' کی طرف منسوب کیا اور پھر 'ید' کو 'دنا' ضمیر متکلم کی طرف منسوب کیا۔ مما عملت ایدینا۔ اور فہمیدہ لوگ قطعت اللحم بالسکین اور قطعت السکین اللحم کافرق جانتے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آیت تخلیق آدم علیہ السلام میں دو ہاتھوں یعنی بیدیٰ میں حصر ہے۔ اور دوسری آیت میں ایدی جمع ہے: مما عملت ایدینا اور جمع سے تعظیم مراد ہوتی ہے۔ لہذا اس آیت میں کوئی ہم پر تلخیص سے کام نہ چلائے۔

حاصل یہ نکلا کہ یہاں عمل کی نسبت اس آیت کی طرح ہے جو ہم نے اوپر درج کی ہے۔ لیاً کلو من ثمرہ وما عملتہ ایدیہم افلا یشکرون۔ (۱) جو لوگ آیت تخلیق بہائم میں 'یدی' سے حقیقتاً ہاتھ سے حیوانات کا بنانا مراد لیتے ہیں، تو وہ لوگ اس آیت میں یہ بھی ثابت کریں کہ 'ثمرہ' بھی حقیقتاً ان کے ہاتھوں نے بنایا ہے۔

اردو میں ان دو جملوں کے فرق کرنے سے کوئی غبی آدمی ہی محروم رہ سکتا ہے، "یہ بوری میں نے اپنے ان دو ہاتھوں سے اٹھائی۔" اور دوسرا یہ فقرہ کہ "اس دفتر کا کام میرے ہاتھوں انجام پایا۔" جو لوگ اتنی سی بات بھی سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، وہ بھی دین میں 'امام' کے مرتبے پر پوری شان و شوکت کے ساتھ براجمان ہیں۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔

'ید' کا ترجمہ 'قدرت و نعمت' لغت سے ثابت کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ اس طرح کی ترکیب میں ثابت کرنا ہوگا، کہ اس کا مفہوم قدرت و نعمت بالکل فٹ بیٹھتا ہے۔ مما عملت ایدینا ایسا ہے، جیسا کہ بیدہ الملک ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ومن ذلك أنهم إذا قالوا بیدہ الملک أو عملتہ یداک فہما شیئان أحدهما إثبات الید والثانی إضافة الملک والعمل إلیہا والثانی یقع فیہ التجوز کثیرا أما الأول فإنہم لا یطلقون هذا الکلام إلا لجنس لہ ید حقیقة ولا یقولون ید الهواء ولا ید الماء فہب أن قوله بیدہ الملک قد علم منه أن المراد بقدرتہ لکن لا تجوز بذلک إلا لمن لہ ید حقیقة۔ (۲)



اسی بنیاد پر جب لوگ یہ کہتے ہیں، کہ اس کے ہاتھ میں اختیار ہے: بیدہ المملک یا تیرے ہاتھ نے یہ کیا او عملتہ یداک تو یہاں دو چیزیں ملحوظ ہوتی ہے: ایک ہاتھوں کا اثبات کرنا۔ دوسرے ملک اور عمل کا ہاتھوں کی طرف نسبت کرنا۔ اس دوسری بات میں مجاز کا وقوع بہت زیادہ ہوتا ہے، البتہ اول چیز جو ہے تو عرب اس کلام کا اطلاق صرف اس ذات کے لیے کرتے ہیں جس کے حقیقتاً ہاتھ ہوتے ہیں۔ لوگ یہ نہیں کہتے کہ 'ہوا کا ہاتھ'، 'پانی کا ہاتھ'۔ چلو بالفرض ہم نے خصم کی بات کو مان لیا کہ اس قول بیدہ المملک سے یہ مراد ہے کہ اس کے اختیار اور قدرت میں ہے۔ مگر یہ مجاز صرف اس ذات کے بارے واقع ہوگا جس کے لیے ہاتھ فی الحقیقت ثابت ہوں۔

یہ بات 'وجہ' کے بارے میں بھی ملحوظ رہے۔ جن ائمہ نے اس سے 'ذات' مراد لی ہے، تو وہاں 'وجہ' کا اثبات اس طریقہ پر ہوگا۔ پہلے اشارات گزرے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اگے لکھتے ہیں:

الفرق بین قوله تعالى 'لما خلقت بيدي' وقوله 'مما عملت أيدينا' من وجهين أحدهما أنه هنا أضاف الفعل إليه وبين أنه خلقه بيديه وهناك الفعل إلى الأيدي والثاني أن من لغة العرب أنهم يضعون إسم الجمع موضع الشئ إذا أمن اللبس۔ (۱)  
 فرق اس آیت قرآنی لما خلقت بيدي اور آیت قرآنی مما عملت أيدينا میں دو طریقوں پر ہے۔ ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں فعل کو اپنے نفس کی طرف منسوب کیا، اور یہ بھی بیان کیا کہ اس کو اپنے دونوں ہاتھ سے تخلیق کیا، اور دوسری آیت میں فعل کو ہاتھوں کی طرف منسوب کیا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ عرب اپنی لغت میں جمع کے صیغے کو تثنیہ کی جگہ رکھتے ہیں، جب التباس و اشتباہ سے امن و حفاظت ہو۔

www.KitaboSunnat.com

حاصل اس بحث کا یہ نکلا کہ ان دونوں آیتوں میں بہت سے فرق موجود ہیں۔ مگر ابن الجوزیؒ و جناب رازیؒ لوگوں کی آنکھوں میں خاک ڈالنا چاہتے ہیں۔

یہاں یہ بھی خیال رہے کہ جس استدلال پر ابن الجوزیؒ اور جناب رازیؒ نے تنقید کی ہے وہ استدلال بھی ابوالحسن اشعریؒ نے خود کیا ہے، فرماتے ہیں:

وإن يديه تعالى غير نعمته وقد دل على ذلك تشریفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بیده وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله: 'ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي'۔ (۲)

اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ نعمت کے علاوہ ہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس نے آدم علیہ السلام کو تشریف و تکرم بخشی ہے کہ انہیں اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا اور ابلیس کو دھمکی دی کہ اس نے آدم کو سجدہ کرنے سے تکبر کیوں کیا۔ باوجود اس کے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے ہاتھوں کی تخلیق سے مشرف کیا تھا، اس قول کے فرمانے سے کہ مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي۔

اندازہ کر لیں کہ یہ لوگ کتنے اشعری ہیں؟ اوہ، بھائی! ابن الجوزیؒ کا پیچھا کرنے میں ہم ڈاکٹر صاحب کو تو بالکل بھول گئے۔ چلو ایک دیوبندی شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کا حوالہ ڈاکٹر صاحب کی نذر کرتے ہیں، کیونکہ ہمارے بڑے بزرگ فرمایا کرتے تھے:

شربنا و أهرقنا على الأرض جرعة

وللأرض من كأس الكرام نصيب

مولانا کاندھلویؒ ہمارے شیخ جناب مولانا محمد عنایت الرحمن صان اللہ قدہ کے استاد محترم تھے، یعنی

ایک واسطے سے ہمارے بھی شیخ تھے، وہ 'ید' پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فرقہ معتزلہ نے قرآن اور حدیث میں جہاں کہیں حق تعالیٰ کے لیے 'ید' کا لفظ آیا، کبھی قوت اور قدرت کے ساتھ اس کی تاویل کی، اور کبھی نعمت کے ساتھ اس کی تاویل کی کہ 'ید' سے قدرت یا نعمت مراد ہے۔ حالانکہ قرآن کریم خود اس تاویل مہمل کے فاسد ہونے کا حکم کرتا ہے۔ اس لیے کہ قرآن کریم میں 'یدین' یا 'ید کا شنیعہ' بمعنی دو ہاتھ آیا ہے، چنانچہ حق جل شانہ کا ارشاد ہے: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي (۱) اے شیطان! تجھ کو کس چیز نے اس ذات کو سجدہ کرنے سے منع کیا، جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا۔ یہاں 'ید' سے قدرت کے معنی لینا صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں صیغہ تشبیہ کا ہے۔ یعنی دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا۔ اور ظاہر بات ہے کہ خدا کی قدرت ایک ہے، خدا کے لیے دو قدرت کا کہنا غلط ہے۔ دوئم یہ ہے کہ اس کلام سے حضرت آدمؑ کی فضیلت کو ظاہر کرنا ہے کہ جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا، اس کو کیوں نہیں سجدہ کرتا؟ پس اگر آیت میں 'ید' سے قدرت کے معنی مراد ہوں، تو حضرت آدمؑ کی فضیلت ظاہر نہ ہو گی، اس لیے کہ شیطان بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہوا ہے۔ پھر حضرت آدم علیہ السلام کی کیا خصوصیت ہے؟ بلکہ تمام جنات اور تمام حیوانات اور جمادات کو اس نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے۔ اور علیٰ ہذا 'ید' کی تاویل نعمت سے کرنا بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ایک یا

دو نہیں بلکہ شمار سے باہر ہیں۔ نیز یہ کہنا تو جائز ہے کہ اللہ کی نعمتیں بے شمار ہیں مگر یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ بے شمار ہیں۔ (۱)  
اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱- ایک یہ کہ ان تاویلات و تحریفات کا ارتکاب گمراہی فرماتے کرتے ہیں، جیسے معتزلہ، جمہیہ، مرجئہ وغیرہ۔ اہل السنۃ والجماعت کا ان خرافات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۲- دوسری یہ کہ جو لوگ ’یذ‘ کو صفت ماننے سے اپنے آپ کو بچانے کے لیے اس کو قدرت کے معنی میں لیتے ہیں وہ شیطان اور ان کے چیلوں کے لیے بہت بڑے اعتراضات کا راستہ اور دروازہ کھولتے ہیں۔ اور یہ بات تو بہر حال ثابت ہوگئی کہ ابن الجوزیؒ و جناب رازیؒ معتزلہ کی وکالت کر رہے ہیں۔  
چوتھا کرشمہ:

اسی طرح ابن الجوزیؒ نے ’عین‘ کے بارے میں لکھا:

وقد ذهب القاضي إلى أن العين صفة زائدة على الذات وقد سبقه أبو بكر بن حزيمة فقال في الآية لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد يجب الإيمان أن له عينين وهذا ابتداء لا دليل لهم عليه وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله ’ليس بأعور‘ وإنما أريد نفى النقص عنه تعالى ومتى ثبت أنه لا يتجزأ لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه۔ (۲)

قاضی ابویعلیٰ نے کہا کہ ’عین‘ ذات پر زائد صفت ہے اور ان سے پہلے ابوبکر بن خزیمہؒ نے یہی بات کہی ہے، اس نے آیت کی تفسیر میں کہا کہ ہمارے رب کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ ابن حامدؒ نے کہا: اس بات پر ایمان لانا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں، یہ قول ’بدعت‘ ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس فرمان کہ ’اللہ تعالیٰ کا نا نہیں ہے‘ کے مفہوم مخالف سے یہ مفہوم نکالا کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں۔ حالانکہ حدیث میں مراد یہ ہے کہ اللہ ہر نقص و عیب سے منزہ اور پاک ہے اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکتے، تو جو صفات انہوں نے خیال کی ہیں ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے۔

## ہم کہتے ہیں

حنابلہ اور اہل حدیث تو خیر آپ کے نزدیک بدعتی ہیں، اشاعرہ کیوں اس صفت کا اثبات کرتے ہیں؟ ہم نے پیچھے ابن عساکرؒ کے حوالے سے ابوالحسنؒ اشعری کی عبارت نقل کی ہے، اس پر احباب ایک بار پھر نظر ڈال لیں۔ اور ہاں، دیکھیے امام ابوبکر بیہقیؒ اشعری نے بھی لکھا ہے:

ومن قال بأحد هذين زعم أن المراد بالخبر نقص العور عن الله سبحانه وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولیٰ۔ (۱)

جس شخص نے ان دو مفہیم میں سے ایک کو لیا، تو اس نے یہ کہا کہ مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ کانے پن کو اللہ تعالیٰ سے نفی کرنا ہے اور یہ ثابت کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر وہ عیوب و آفات ظاری نہیں ہو سکتیں جو مخلوقات پر ظاری ہوتی ہیں مگر قرآن و سنت کا ظاہر جس بات پر دلیل ہے، وہ یہ ہے کہ عین بطور صفت اللہ کے لیے ثابت ہو، نہ بطور کاسہ چشم۔

بالکل اسی طرح قاضی ابوبکر باقلائیؒ نے صفت 'عین' کا اثبات کیا ہے، لکھتے ہیں:

والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام فقال 'ولتصنع على عيني' 'وتجري بأعيننا' وأن عينه ليست بحاسة من الحواس۔ (۲)

اور وہ دو آنکھیں ہیں جن کی قرآن نے اللہ تعالیٰ کی صفات میں ثابت ہونے کی صراحت کی ہے، اور اسی کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر احادیث وارد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ولتصنع على عيني اور وتجري بأعيننا۔ وہ 'عین' (آنکھ) حواس میں سے ایک حاسہ نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا، کہ اس صفت 'عین' کو ثابت ماننے کے جرم کے مجرم صرف حنابلہ و اہل حدیث نہیں ہے، بلکہ اکابر اشاعرہ بھی العینین اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن کہتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔ تو گویا ۔

این گناہ ہے است کہ در شہر شما نیز کنند

## رازی کی تین وجوہات

ابن الجوزیؒ کی بات تو خیر معلوم ہوئی۔ اب جناب رازیؒ کی بات بھی دیکھتے ہیں۔ اس نے کہا ہے کہ ان قرآنی نصوص کو تین وجوہات کی وجہ سے ظاہر پر جاری نہیں کر سکتے

۱- ایک یہ کہ ان ظاہر قولہ تعالیٰ ”وَلَتَصْنَعُ عَلٰی عَيْنِي“ يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقرا على تلك العين مستعليا عليها وذلك لا يقوله عاقل۔ یعنی آیت کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی آنکھ کے اوپر بیٹھا ہو۔ مگر یہ بات کوئی عاقل نہیں کر سکتا۔

۲- دوسری یہ کہ ان قولہ تعالیٰ ”وَأَصْنَعُ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا“۔ يقتضي أن يكون آلة تلك الصفة هي تلك الأعين۔

یعنی اس دوسری آیت کا ظاہر معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا آنکھ کشتی بنانے کا آلہ ہو، معاذ اللہ۔

۳- تیسری یہ کہ ان اثبات الأعین في الوجه الواحد قبيح۔ (۱) یعنی ایک چہرے میں بہت ساری آنکھیں بری لگتی ہیں۔

ہم نے پہلی وجہ پر پیچھے بحث کی ہے، لیکن احباب کو چاہیے کہ رازیؒ کو علم ادب کی تعلیم دیں۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی بچے سے کوئی کہے کہ ابو گھر پر ہیں؟ تو وہ ’پر‘ کو اوپر چھت پر ہونے کے مفہوم میں لے لے، یا جیسا کہ مرزا غالب نے کہا کہ

رگوں میں دوڑنے پھرنے کے ہم نہیں قائل

جو آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے

کوئی آدمی جو جناب رازیؒ کے مکتب فکر کا رکن رکین ہو، اس عنوان پر کتاب تصنیف کرے اور اس کا نام ’غالب کا تصور خون‘ رکھ دے، اور اس میں اپنے علم کے دریا بہائے اور ثابت کرے کہ جو چیز رگوں میں دوڑتی ہے، اس کا نام خون نہیں ہے بلکہ خون وہ ہے جو آنکھوں سے ٹپکے، اس قماش کے محققین مفسرین اور متکلمین سے وہی بات کہی جاسکتی ہے، جو اقبالؒ نے کہی

تیری نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ

تیرا گناہ ہے کہ نخل بلند کا ہے گناہ

پہلے اعتراض کے بارے میں قرآن کی یہ آیت ملاحظہ فرمائیں:

قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلمهم يشهدون۔ (۱)  
دوسرے اعتراض کے بارے میں یہ آیت پڑھ لیں:

وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين۔ (۲)

پہلا اعتراض یہ تھا کہ ظاہر آیات کا مطلب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی آنکھ کے اوپر بیٹھا ہو، نعوذ باللہ من الکفر ہم نے آیت پیش کی ہے، اس میں اعتراض کا جواب موجود ہے۔ کیا ان مخالفین ابراہیم علیہ السلام کا یہ مطلب تھا کہ ابراہیم علیہ السلام لوگوں کی آنکھوں پر قدم رکھتے ہوئے آجائیں؟ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ ظاہر آیت یہ تقاضا کرتا ہے کہ اللہ کی آنکھیں کشتی بنانے کا آلہ نہیں، نعوذ باللہ من الکفر ہم نے جو آیت پیش کی ہے، اس میں اس اعتراض کا جواب موجود ہے۔ کیا اللہ تعالیٰ کا یہ مطلب ہے کہ لوگ اپنے اپنے سر کو آلہ مسح بنا کر دوسری چیزوں پر مسح کریں؟ فما هو جوابکم فہو جوابنا۔ باقی رہا تیسرا اعتراض تو ہم ذرا تفصیل کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ لغت عرب میں واحد کا استعمال جمع میں ہوتا ہے اسی طرح جمع کا استعمال واحد میں بھی ہوتا ہے، اسی طرح کا استعمال جمع کا ثنیہ میں بھی ہوتا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

إن من لغة القوم إستعمال الواحد في الجمع كقوله ”إن الإنسان لفي خسر“ ولفظ الجمع في الواحد كقوله ”الذين قال لهم الناس إن الناس“ ولفظ الجمع في الإثنين كقوله ”فقد صغت قلوبكما۔“ (۳)

صغت قلوبكما میں خطاب دو خواتین کو ہے، مگر پھر بھی ’قلوب‘ کو جمع رکھا ہے۔ اسی بنا پر محققین نے لکھا: ویکون جمع الأعين للعظمة لا للتكثير كما قال الله تعالى: ”فنعم القادرون“ فرجع معنى الأعين في هذه وفي غيرها إلى معنى عين في قوله ”لتصنع على عيني۔“ (۴)

یعنی عین کو ’اعین‘ سے جمع کرنا عظمت کے لیے ہے، کثرت کے لیے نہیں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جمع کا صیغہ استعمال فرمایا: فنعم القادرون۔ تو ’اعین‘ کے معنی کا رجوع اس آیت میں اور دیگر آیات میں ’عین‘ کے معنی کی طرف ہوا۔ جیسا کہ دوسری آیت میں ولتصنع على عيني وارد ہے۔

اور جیسا کہ 'عین' مفرد ذکر کرنے سے، ایک آنکھ والا ہونا لازم نہیں آتا، ایک مشہور دیوبندی عالم کا شعر ہے۔

تیری نفیٹی آنکھ نے بے خود بنا دیا  
اعزاز ورنہ صاحب عقل و شعور تھا

ہر شخص جانتا ہے کہ شاعر نے ایک آنکھ کا قصد نہیں کیا ہے۔ اگر کیا ہوتا تو شعر مدح کے بجائے مذمت کا مفہوم لیے ہوتا۔ بالکل اسی طرح مذکورہ حدیث کا مطلب ہے، ورنہ پھر تو 'عور' کا اسم اس پر ٹھیک پڑے گا، مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف الفاظ میں اللہ تعالیٰ سے 'عور' ہونے کی نفی فرمائی ہے۔ گویا 'عین' جب جمع کی طرف مضاف ہو جائے، تو پھر احسن یہ ہے کہ وہ بھی اپنے مضاف الیہ کی طرح مشاکلتاً جمع ہو۔

بعینہ یہی صورت حال 'ید' کے بارے میں بھی ہے، مفرد بھی وارد ہے، جیسے بیدہ الملک اور بیدک الخیر وغیرہ، اور جمع بھی، جیسے بما کسبت أیدی الناس اور ولا تلقوا بأیدکم إلى التهلكة وغیرہ۔

'عین' کے بارے میں آیت فأتوا به علیٰ أعین الناس (۱) ہم نے پیش کی ہے۔ اس پر سوچنے سے مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔

یہاں 'أعین' بمقابلہ الناس ہے، انقسام اگر واحد کی طرف ہو جائے جیسا کہ رکبوا دوابہم میں ہوتا ہے، تو پھر ایک ایک آنکھ سب کو ملے، اگر سب کو سب کے لیے قرار دیں، تو ہر آدمی کو زیادہ آنکھیں ملیں، جیسا کہ جناب رازیؒ نے بطور اعتراض کہا ہے کہ بأعیننا کو اگر آنکھوں پر محمول کر کے مراد لیں، تو اللہ تعالیٰ کی آنکھیں زیادہ تسلیم کرنی ہوں گی، تو سوائے اس کے کوئی راستہ نہیں ہے کہ آپ کہیں کہ 'أعین' کو جمع کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے مشاکلتاً جمع کیا گیا ہے، یہی بات ہم لوگ کہتے ہیں، یہ تو خیر ذرا تفصیل ہوئی۔ کوئی فقیر شخص جناب رازی سے الزام بھی کہہ سکتا ہے کہ اگر 'أعین' کے جمع ہونے سے زیادہ آنکھوں کا ماننا لازم آتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں: 'أعین' کا مضاف الیہ بھی جمع متکلم کی ضمیر 'نا' ہے۔ تو پھر خداؤں کی کثرت کے بھی قائل ہو جاؤ نا؟ اس کا بھی ظاہر جمع ہے، خدا بھی زیادہ ہو جائیں گے۔

مگر مؤمنوں پر کشادہ ہیں راہیں  
پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں

اگر کہیں کہ قرآن میں دیگر مقامات میں تو حید اور إلهاء احدا کی بات کی گئی ہے، ہم کہیں گے اسی طرح دیگر مقامات میں بھی جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جیسے ان کنتم فی ریب مما نزلنا علیٰ عبدنا

اور کانوا لنا عابدین۔ وغیرہ، ان کا کیا کرو گے؟

دوسری بات یہ ہے کہ قرآن میں دیگر مقامات میں 'عین' کو بھی واحد ذکر کیا گیا ہے، جیسا کہ علی عینی میں۔ حافظ ابن القیمؒ نے کیا خوب بات کہی:

ودعوى الجهمي أن ظاهر هذا إثبات أعين كثيرة كذب ظاهر فإنه إن دل ظاهره على أعين كثيرة وأيد كثيرة دل على خالقين كثيرين فإن لفظ الأيدي مضاف إلى ضمير الجمع فادع أيها الجهمي أن ظاهره إثبات أيد كثيرة لآلهة متعددة وإلا فدعواك أن ظاهره أيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر وكذلك قوله تعالى 'تجري باعيننا' إنما ظاهره بزعمك أعين كثيرة على ذوات متعددة لا على ذات واحدة۔ (۱)

جہمی کا یہ دعویٰ کہ اس آیت کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بہت ساری آنکھیں ثابت ہو جائیں، سفید جھوٹ ہے، اگر اس نص کا ظاہر بہت ساری آنکھیں اور بہت ساری ہاتھ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتا ہے تو پھر بہت سارے خالقوں پر بھی دلالت کرتا ہے، کیونکہ 'ایدی' کا لفظ مضاف ہے، جمع کی ضمیر کی طرف، تو تم اے جہمی یہ دعویٰ کرو، کہ قرآن کا ظاہر بہت سارے ہاتھوں کا بہت سارے خالقوں اور خداؤں کے لیے اثبات کرتا ہے۔ اگر تم ایسا نہیں کرتے، تو تمہارا یہ دعویٰ کہ قرآن کا ظاہر واحد خدا کے لیے بہت سارے ہاتھوں کا اثبات کرتا ہے، خلاف ظاہر دعویٰ ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ 'تجري باعيننا' بھی آپ کے نزدیک متعدد آلہ اور خالقوں کے لیے زیادہ آنکھوں کا مثبت ہو جائے گا، ایک ذات کے لیے نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جناب رازیؒ کے اعتراضات اصلاً جہمی خرافات ہیں۔ اب ابن الجوزیؒ کی مذکورہ بات پر ایک بار پھر نظر ڈالتے ہیں، انہوں نے لکھا تھا

وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم 'ليس بأعور' وإنما أريد نفي النقص عنه تعالى، ومتى ثبت أنه لا يتجزأ لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه۔ (۲)

انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے کہ اللہ تعالیٰ کا نا نہیں ہے، اس کے مفہوم مخالف سے یہ مطلب نکالا ہے، کہ اللہ کی دو آنکھیں ہیں حالانکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ اللہ ہر نقص



وعیب سے منزہ اور پاک ہے اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکے، تو جو صفات انہوں نے خیال کی ہیں، ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے۔

حدیث کی مراد تو ہم نے امام ابو بکر نبیؓ سے پہلے بیان کی ہے، انہیں ایک بار پھر احباب مطالعہ فرمائیں۔ یہاں ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ سلفیوں نے صرف قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام لیس بأعور سے یہ مسئلہ مستنبط نہیں کیا ہے بلکہ ایک اور صحیح السند حدیث میں بھی وارد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت مبارکہ (۱) پڑھی: ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ کو ”إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا۔ تک، پھر انگوٹھے کو کان اور دوسری انگلی کو آنکھوں پر رکھ دیا۔ سیدنا ابو ہریرہؓ بھی اسی طرح کیا کرتے تھے:

حدثني أبو يونس سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ إلى قوله ”إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا“ يَضَعُ إِبْهَامَهُ عَلَىٰ أُذُنِهِ وَالتِّي تَلِيهَا عَلَىٰ عَيْنِهِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقْرُؤُهَا وَيَضَعُ إِبْصِيرَهُ۔ (۲)

یہ حدیث اس بارے میں نص صریح ہے۔ امام ابو بکر نبیؓ نے لکھا:

وأفاد هذا الخبر أنه سميع بصير له سمع و بصر لا على معنى أنه عليم إذ لو كان بمعنى العلم لأشار في تحقيقه إلى قلبه۔ (۳)

اس حدیث نے یہ افادہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے، ان کے لیے سمع و بصر بطور صفت ثابت ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ وہ علم رکھتا ہے۔ اگر یہ بتانا ہوتا کہ اللہ تعالیٰ علم رکھتا ہے تو پھر اس کی تحقیق کے لیے دل کی طرف اشارہ کرتے۔

اس سے معلوم ہوا، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سمع و بصر“ کے محل کی طرف اشارہ کیا، اس سے خود بخود دو آنکھوں کا ہونا بھی ثابت ہو گیا، اس حدیث سے ایک آنکھ کا مفہوم ”عور“ ہی لے سکتا ہے، زیادہ آنکھیں مراد لینا اور آنکھ کا معدوم ہونا جہمیہ کا مسئلہ ہے، اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم لیس بأعور ایک دوسرے طریقے پر اس مفہوم کا اثبات کر رہا ہے، کوئی بندہ اگر یہ بات ذہن میں رکھ لے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو جگہ اپنی انگلیاں رکھ لیں، یعنی دو محل بتائے، تو امین الجوزیؒ کی دوسری بات کی بھی تردید ہو گئی، مگر اس مسئلے میں

ان کی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی راہیں الگ الگ ہیں۔ باقی رہا ان کا یہ کہنا کہ ”تم حدیثوں کے بارے میں کہتے ہو، کہ ان کے ظاہری معنی لیے جائیں گے تو قدم کا ظاہری معنی تو عضو ہے“ تشبیہ کا نتیجہ و شاخسانہ ہے، جس کو بار بار ذکر کیا جا چکا ہے۔ آئندہ پھر اس پر ایک بحث آرہی ہے، اس میں تفصیل سے پھر جائزہ پیش کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

---

## کیا 'استواء علی العرش' بذاتہ ہے؟

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب اسی سلسلہ کو طول دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مقدس ذات سمیت عرش پر مستوی ہوئے تو انہوں نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو محسوسات کی مثل لیا، حالانکہ واجب ہے کہ جس عقل سے ہم نے اللہ اور اس کی قدیم وازلی ہونے کو پہچانا، اس کو ہم مہمل نہ چھوڑیں۔ (۱)

ہم چند نزارشات پیش کرتے ہیں۔

### ۱- استواء بذاتہ تمثیل کو مستلزم نہیں

پہلی گزارش یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بذاتہ عرش پر مستوی ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو کسی شخص نے محسوسات کی مثل لیا، جیسے ہم اللہ تعالیٰ کو عالم اور قادر مانتے ہیں، اور مخلوق کو بھی قادر و عالم مانتے ہیں۔ کسی نے دوسرے پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کو محسوسات کی طرح لیا ہے، مخلوق موجود ہے، اللہ بھی موجود ہے، اللہ کو موجود ماننے والوں پر کسی جہمی نے اعتراض نہیں کیا، بلکہ قرآن مجید نے بہت سارے ان صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے اثبات کیا ہے، جن کا اثبات مخلوق کے لیے بھی کیا ہے۔ بطور مثال چند آیات ملاحظہ ہوں۔

۱- تو اب اللہ تعالیٰ کی صفت ہے: **إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا** (۲)

اور مخلوق کی بھی صفت ہے: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ** (۳)

۲- اللہ تعالیٰ کی ایک صفت الحی ہے: **هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** (۴)

مخلوق کی بھی صفت ہے: **وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ** (۵)

۳- اللہ کی صفت علیم ہے: **وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (۶)

۱۹- النساء: ۲

۱- سلفی عقائد، ص ۱۹

۳- آل عمران: ۳

۲۲۲- البقرہ: ۳

۲۹- البقرہ: ۶

۵- انبیاء: ۲۱

- مخلوق بھی علیم ہے: وبشروہ بغلام علیم (۱)
- ۴- شکور اللہ کی صفت ہے: إن ربنا لغفور شکور (۲)
- اور بندہ کی بھی صفت ہے: وقلیل من عبادي الشکور (۳)
- ۵- الکبیر اللہ کی صفت ہے: هو العلی الکبیر (۴)
- مگر بندہ کی بھی صفت ہے: وأبونا شیخ کبیر (۵)
- ۶- اللہ بھی متکبر اور جبار ہے: العزیز الجبار المتکبر (۶)
- بندہ کا بھی یہی وصف ہے: علی کل قلب متکبر جبار (۷)
- ۷- اللہ تعالیٰ کی بھی استواء صفت ہے: الرحمن علی العرش استوی (۸)
- اور بندے بھی مستوی ہوتے ہیں:
- لستوا علی ظہورہ ثم تذکروا نعمة ربکم إذا استویتیم علیہ (۹)
- ۸- اللہ سمیع و بصر سے متصف ہے: إن اللہ سمیع بصیر (۱۰)
- اور بندہ بھی سمیع و بصیر ہے: فجعلناه سمیعاً بصیراً (۱۱)
- ۹- اللہ تعالیٰ ہاتھ سے موصوف ہے: بل یداہ مبسوطتان (۱۲)
- اور بندہ بھی ہاتھوں سے موصوف ہے: بما قدمت یداک (۱۳)
- ۱۰- اللہ تعالیٰ کے لیے نفس ہے، مگر بندہ بھی نفس سے متصف ہے:
- تعلم ما فی نفسی ولا أعلم ما فی نفسک (۱۴)

### ایک خوب صورت قاعدہ

تو اس سے معلوم ہوا کہ بعض وجوہ سے مشابہت تشبیہ کو لازم نہیں کرتی، ابوالحسن اشعریؒ لکھتے ہیں:

فلما كانت نفس الباري تعالى غير مشبهة بشيء من العالم بما ذكرناه آنفا  
لم يكن وصفه بأنه حيي وقادر و عالم يوجب تشبيهه بمن وصفنا بذلك منّا

۱- الذاریات: ۲۸	۲- قاطر: ۳۳	۳- سبا: ۱۳
۴- سبا: ۲۳	۵- القصص: ۲۳	۶- البقرہ: ۲۳
۷- غافر: ۱۳	۸- طہ: ۹	۹- زخرف: ۳۱
۱۰- الحج: ۷۵	۱۱- المدثر: ۳	۱۲- المائدہ: ۲۳
۱۳- الحج: ۱۰	۱۴- المائدہ: ۱۱۶	

ألا ترى أن وصف الباري عز وجل بأنه موجود ووصف الإنسان بذلك لا يوجب تشابها وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود ولو وجب تشابههما بذلك لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين فلما لم يوجب ذلك بينهما تشابها وإن كان قد اتفقا في حقيقة الموجود لم يوجب أن يوصف الباري عز وجل بأنه حي، عالم، قادر، ووصف الإنسان بذلك تشابههما وإن اتفقا في حقيقة ذلك۔ (۱)

جب اللہ تعالیٰ کی ذات دنیا کی کسی چیز سے مشابہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ تو پھر اس کو جی، قادر، عالم کے اوصاف سے متصف کرنا بھی اس مخلوق کے ساتھ ان کے تشابہ کو لازم نہیں کرتا جو ان صفات سے متصف ہیں۔ کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو موجود ہونے سے موصوف کرنا، اور انسان کو بھی اس صفت سے موصوف کرنا، ان دونوں کے درمیان مشابہت کو لازم نہیں کرتا، اگرچہ موجود ہونے کی حقیقت میں دونوں متفق ہیں۔ اور اگر دونوں میں اس وجہ سے تشابہ لازم ہو جائے، تو پھر سواد و بیاض میں بھی موجود ہونے کی بنا پر مشابہت ثابت ہو جائے گی۔ پس جب دونوں کے درمیان مشابہت واجب نہیں ہوئی، اگرچہ موجود ہونے کی حقیقت میں دونوں متفق ہیں، تو پھر اللہ تعالیٰ کے جی، عالم اور قادر ہونے کے اوصاف، اور انسان کے یہی اوصاف دونوں کے درمیان تشابہ کو واجب نہیں کرتے۔ اگرچہ اس کی حقیقت میں متفق ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مشابہت صرف چیز کی نفس سے ہوتی ہے، اتفاق اسماء سے نہیں ہوتی۔

جناب رازیؒ کا امام ابن خزمیہؒ پر اعتراض

اس عبارت سے ہر ذی عقل آدمی یہ سمجھ سکتا ہے کہ ابو الحسن اشعریؒ کے نزدیک سواد و بیاض میں مشابہت نہیں ہے۔ اگرچہ دونوں موجود ہونے میں ایک دوسرے کے ساتھ تشابہ ہیں مگر بعض لوگ کچھ اور کہتے ہیں:

فنقول الأجسام منها تألف وجه الكلب والقرد مساوية للأجسام التي تألف منها وجه الإنسان والفرس وإنما حصل الاختلاف بسبب الأعراض القائمة وهي الألوان والأشكال والخشونة والملاسة وحصول الشعور فيه وعدم حصولها فالاختلاف إنما وقع بسبب الاختلاف في الصفات والأعراض فأما

ذوات الأجسام فهي متماثلة إلا أن العوام لا يعرفون الفرق بين الذوات وبين الصفات فلا جرم يقولون وجه الإنسان مخالف لوجه اللحماء ولقد صدقوا فإنه حصلت بسبب الشكل واللون وسائر الصفات ..... فثبت أن الكلام الذي أورده إنما ذكره لأجل أنه كان من العوام۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ وہ اجسام جن سے کتے اور بندر کے چہرے کی تالیف ہوئی ہے ان اجسام کے ساتھ مساوی ہیں جن سے انسان اور گھوڑے کا چہرہ بنا ہے۔ اختلاف صرف ان اعراض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو ان اجسام کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے رنگ و شکل، سختی و نرمی اور حصول شعور اور عدم حصول شعور وغیرہ، تو یہ اختلاف اعراض و صفات میں اختلاف سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن اجسام کے ذوات متماثل ہیں مگر عوام بے چارے ذوات اور صفات میں فرق نہیں جانتے، اس وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ انسان کا چہرہ گدھے کے چہرے سے مخالف ہے۔ سچ کہا ہے انہوں نے، یہ اختلاف رنگ و شکل اور صفات کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔۔۔۔۔ تو ثابت ہوا کہ ابن خزمیہ چونکہ عوام میں شامل ہے، اس لیے اس نے یہ اعتراضات کیے ہیں۔

حالانکہ جناب رازیؒ کو خود بھی پتہ ہے کہ اجسام کو متماثل قرار دینا محققین کے نزدیک باطل ہے:

ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل سواء فسروا الجسم بما يشار إليه أو بالقائم بنفسه أو بالموجود أو بالمركب من الهولي والصورة ونحو ذلك۔ (۲)

اس میں شک نہیں کہ متماثل اجسام کا قول کرنا ایک باطل قول ہے، چاہے وہ جسم کی تفسیر مثلاً بالیہ سے کریں یا قائم بنفسہ سے یا موجود سے کریں، یا ہولی و صورت سے مرکب شے کو جسم قرار دیں۔

مگر ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ امام ابن خزمیہؒ نے کب اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیا ہے کہ اس کے رد میں یہ کہا جائے کہ ”اجسام سارے کے سارے متماثل ہیں“؟ انہوں نے تو صرف یہ لکھا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ’وجہ ثابت کرتے ہیں، اگر وجہ کے اثبات سے وہ آپ کے نزدیک جسمیت باری تعالیٰ کے قائل ہو گئے ہیں۔ کیونکہ ’وجہ‘ محسوسات میں اجسام کی ہوتی ہے، تو ہم عرض کریں گے کہ معنی کا قیام بھی محسوسات میں جسم کے ساتھ مختص ہے؟ کوئی عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر جسم کے بغیر محسوسات میں نہیں ہو سکتا۔ تو پھر معنی کا قیام غیر مجسم چیز کے ساتھ بالکل غیر معقول ہے۔ اگر وجہ فرق موجود ہے، تو میدان حاضر ہے، اور اگر نہیں اور یقیناً

نہیں ہے تو پھر جب صفات معنویہ اللہ کے لیے محسوسات کے خلاف تسلیم کرتے ہو، تو صفات خبریہ بھی اسی طرح تسلیم کر لیں، جیسا کہ اہل سنت نے کیا ہے۔

## موضوع کی اصل بات

’اصل بات‘ یہ ہے کہ ہم آپ کی بات تسلیم کر لیتے ہیں، مگر اس کے ساتھ یہ سوال بھی کرتے ہیں کہ شرع الہی نے احکام کی بنیاد متماثل ذوات پر رکھی ہے یا، الوان و اشکال اور صفات کے فروق پر؟ ظاہر ہے کہ اس کا ایک ہی جواب ہے، وہ یہ کہ شرع نے احکام شرعیہ کی بنیاد فروق صفات پر رکھی ہے، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ شارع عوام میں شامل ہے، یا خواص میں؟ اگر کوئی اسے عوام میں شامل سمجھتا ہے، تو اسے پہلے اپنے ایمان کی فکر ہونی چاہیے اور اگر خواص میں شامل ہے، تو ہم پوچھتے ہیں کیونکر وہ خواص میں شامل ہو سکتے ہیں جبکہ انہوں نے پوری شریعت کی بنیاد ہی محدث ابن خزمیہ کی طرح ان فروق صفات پر رکھی ہے؟ ماں اور بیوی میں متماثل ہے، مگر شریعت نے ان دونوں کے درمیان حرام و حلال کا فرق بیان کیا ہے، اسی طرح خنزیر اور بیل میں فرق کیا ہے۔ ابو جہل اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں فرق کیا ہے، اور اگر انہی فروق کی بنیاد پر امام الائمہ ابن خزمیہ نے یہ لکھا:

ولو كان قولهم تشبيها من علماء نا كان كل قائل أن لبنی آدم وجهها وللخنزير والقردة والكلاب والسباع والحمير ..... وجوها قد شبه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب وغيرها مما ذكرت۔ (۱)

اگر ہمارے علماء اہل السنۃ والجماعۃ کا قول تشبیہ بن جائے، تو پھر ہر وہ شخص جو کہتا ہے کہ بنی آدم کا چہرہ ہے مشبہ بن جائے گا اس لیے کہ ان بندر، خنزیر، کتے، گدھے وغیرہ سب کے چہرے ہیں۔ تو اس نے بنی آدم کے چہرے کو ان حیوانات کے چہروں سے مشابہ قرار دیا ہے۔

تو آخر اس نے کیا بڑا گناہ کیا ہے؟ کہ ’اساس التقديس‘ میں ان کو مجسم قرار دے کر جواب دینے کی مضبوط مگر بے فائدہ کوشش ہوئی۔ جناب رازیؒ نے کتاب التوحید کے بارے لکھا:

واعلم أن محمد بن اسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية في الكتاب الذي سماه ’بالتوحيد‘ وهو في الحقيقة كتاب الشرك۔ (۲)

یعنی ان کی کتاب ’کتاب التوحید‘ نہیں بلکہ ’کتاب الشُرک‘ ہے۔ اس عبارت کو دیکھ کر ایک صوفی کا ل. یا د آ یا جو دوران طلب علم کسی کتاب میں نظر آیا تھا:

القرآن كله في الشرك والتوحيد الذي هو ما نقوله -

قرآن تو سراسر شرک ہے، توحید اصلاً وہ ہے جسے ہم بیان کرتے ہیں۔

جناب رازیؒ کے نزدیک احادیث نبویہ اور آیات قرآنیہ ساری کے ساری شرک ہیں، توحید صرف وہ ہے جو ابن سینا، فارابی، جہم بن صفوان اور محمد بن شجاعؒ ملکی وغیرہ بیان کریں یا منظور فرمائیں۔ اس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ امام ابن خزمیہؒ نے جہیہ کا ذکر کیا:

وزعمت الجهمية عليهم لعائن الله ..... ولست أحسب أن أعقل الجهمية  
المعطله عند نفسه - (۱)

مگر جناب رازی نے اسے أصحابنا پر اعتراض قرار دیا ہے۔

بہت دیر کی مہربان آتے آتے

ہم صرف ابوالحسن اشعریؒ اور جناب رازی کا فرق واضح کرنا چاہتے ہیں، کہ پہلے کے نزدیک جس طرح سواد و بیاض میں مشابہت لازم نہیں ہے، اگرچہ وجود کی حقیقت میں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک ہیں۔ اس طرح صفات خلق و صفات خالق میں بھی مشابہت لازم نہیں ہے، مگر جناب رازیؒ کا کہنا ہے کہ در اصل اجسام متماثل ہیں، عوام بے چارے چونکہ لطافت سے محروم ہوتے ہیں، اس لیے انہیں فرق نظر آتا ہے، امام ابن خزمیہؒ ان کے بقول 'عوام' میں شامل ہے، مگر اس خاص الخاص محقق کی تحقیق کو پڑھ کر ہر آدمی سمجھ سکتا ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ بھی طفل کتب ہے۔ سلفی کیا ہے اور ان کو کون پوچھتے ہیں؟

۲- استوابذاتہ کے قائل بہت سے علما ہیں

دوسری گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ نے بہر حال تکلف سے کام لیا ہے کہ صرف ان تین علما کو مطعون کیا ہے۔ حالانکہ استوابذاتہ علی العرش کا قول تو بہت سارے ائمہ کرام سے ثابت ہے۔ چند اقوال ہم اپنے احباب و اصحاب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں تاکہ وہ ابن الجوزیؒ اور ان علما میں پھر موازنہ کر سکیں۔

۱- امام ابو محمد ابن زید القیر وائی فرماتے ہیں:

وإنه تعالى فوق عرشه المجيد بذاته وإنه في كل مكان بعلمه - (۲)  
یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بزرگ عرش پر بذاتہ مستوی ہے، مگر اس کا علم ہر جگہ ہے۔

۲- اور حافظ ابونصر ہجریؒ فرماتے ہیں:

وأئمتنا كالثوري ومالك والحمدادين وابن عيينه وابن المبارك والفضيل وأحمد



وإسحاق متفقون على أن الله فوق العرش بذاته وأن علمه بكل مكان۔ (۱)  
ہمارے ائمہ کرام جیسے سفیان ثوری، امام مالک، حماد بن ابی سلمہ، حماد بن زید، سفیان بن عیینہ، عبد اللہ بن المبارک، فضیل بن عیاض، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ سارے کے سارے اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ عرش پر ہے، لیکن اس کا علم ہر مکان میں ہے۔

۳۔ شیخ الاسلام ابواسامعیلؒ ہروی فرماتے ہیں:

وفي أخبار شتى أن الله في السماء السابعة على العرش بنفسه وهو ينظر كيف يعملون وعلمه وقدرته واستماعه ونظره ورحمته في كل مكان۔ (۲)  
بہت ساری احادیث میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان سے اوپر بذاتہ عرش پر ہے، وہ دیکھتا ہے تم کیسے عمل کرتے ہو؟ اس کا علم، قدرت، سننا، نظر اور رحمت ہر مکان میں ہے۔

۴۔ اور امام یحییٰ بن عمار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

لا نقول كما قال الجهمية أنه تعالى 'مداخل الأمكنة و مرازج لكل شيء' أولا نعلم أين هو؟ بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شيء وعلمه و سمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء۔ (۳)

ہم یہ نہیں کہتے جیسا کہ جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ مکانات میں داخل ہے اور ہر چیز سے مغالط ہے، یا یہ کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ کہاں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ بذاتہ اپنے عرش پر ہے اور اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے، اس کا علم، اس کا سمع، اس کا بصر اور قدرت ہر چیز کے مدرک ہیں۔

۵۔ امام سعد بن علی الزنجانیؒ فرماتے ہیں:

وليس معنى الاستواء أيضاً أنه ماس العرش أو اعتمد عليه أو طابقه فإن كل ذلك ممتنع في وصفه جل ذكره ولكنه استوى بذاته على عرشه كما أخبر عن نفسه۔ (۴)

استواء کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ عرش کے ساتھ لگا ہوا ہے یا عرش پر اعتماد کیا ہے یا اس کے موافق ہوا ہے۔ یہ تمام کی تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کے وصف میں ممتنع ہیں، مگر وہ عرش پر بذاتہ مستوی ہے، بے کیفیت جیسا کہ اس نے اپنے آپ سے خبر دی ہے۔

۶۔ اور امام ابو عمر ظہریؒ فرماتے ہیں:

أجمع المسلمون من أهل السنة والجماعة على أن الله استوى على عرشه بذاته۔ (۱)

مسلمانوں میں سے اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بذاتہ مستوی ہے۔

یہ تو ہم نے صرف چند اقوال ان لوگوں کے نقل کیے ہیں جنہوں نے اپنی عبارتوں میں 'بذاتہ' کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اس سے بھی ڈاکٹر صاحب کو اندازہ ہو گیا ہوگا، کہ یہ مسئلہ صرف قاضی ابویعلیٰ، ابن حامد اور ابوالحسن زاغویٰ کا نہیں ہے، بلکہ ان اساطین امت کا قول ہے جن کے بارے میں شاید کوئی بد بخت و بد قسمت آدمی یہ تصور کر لے کہ وہ علم العقائد سے ناواقف تھے۔ مگر ان علما کے اقوال کا تو شمار نہیں ہو سکتا، جنہوں نے 'بذاتہ' کے لفظ کے بغیر فوقیت باری تعالیٰ اور اس کی بینوت عن الخلق کی بات کی ہے۔ امام عثمان بن سعید دارمیؒ فرماتے ہیں:

قد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه فوق سماواته۔ (۲)

یعنی مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر اور آسمانوں کے اوپر ہے۔

اور امام اسحاق بن راہویہؒ فرماتے ہیں:

إجماع أهل العلم على أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة۔ (۳)

یعنی اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، مگر ساتویں زمین کے نیچے بھی سب کچھ جانتا ہے۔

امام ذہبیؒ نے اس قول پر یوں تبصرہ فرمایا:

اسمعوا ويحكم إلى هذا الإمام كيف نقل الإجماع على هذه المسئلة الشريفة كما نقله في زمانه ابن قتيبة المذكور۔ (۴)

سنو، اس امام کو کیسے اس نے اس قیمتی مسئلے پر اجماع نقل کیا ہے جیسا کہ اپنے زمانے میں ابن قتیبہ نے نقل کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ محققین امت کے نزدیک یہ امت کا اجماعی مسئلہ ہے۔

## ’بذاتہ‘ کے اضافے پر امام ذہبیؒ کی تنقید

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ امام ذہبیؒ نے ’بذاتہ‘ کے اضافہ پر بعض جگہ تنقید کی ہے۔ مثلاً ’سیر‘ میں لکھا:

قلت الصواب الكف من إطلاق ذلك إذ لم يأت فيه نص ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشيء لم يأذن به الله خوفاً من أن يدخل القلب شيء من البدعة اللهم احفظ إيماننا۔ (۱)

صحیح بات یہ ہے کہ ’بذاتہ‘ کے الفاظ کا استعمال ہی نہ کریں، کیونکہ یہ نص میں وارد نہیں ہوا، اور اگر ہم فرض کر لیں کہ ’بذاتہ‘ کا معنی درست ہے، تب بھی ہم ایسا لفظ منہ سے نہ نکالیں جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے نہیں دی، تاکہ دل میں بدعت داخل نہ ہو۔

کمال کی بات تو یہ ہے کہ امام ذہبیؒ نے جو فوقیت باری تعالیٰ کے بارے میں یہ ضخیم کتاب تصنیف فرمائی ہے اور کثیر تعداد میں احادیث اور اقوال ائمہ جمع کیے ہیں، وہ تو ان لوگوں کو نظر نہیں آئے مگر یہ ایک عبارت جو ان کا مفید مطلب ہے، نظر بھی آگیا، اسے نوٹ بھی کیا اور پھر اس سے استدلال بھی ہو گیا۔ اہل بدعت کی نشانی ائمہ کرام نے یہی بیان کیا ہے: یکتبون مالہم ولا یکتبون ماعلیہم یعنی اپنے مطلب کی بات لکھتے ہیں اور ان کے خلاف جو بات ہوتی ہے وہ نہیں لکھتے۔ ہم کہتے ہیں کہ خود امام ذہبیؒ نے اس لفظ کی وضاحت کی ہے۔ جمعی حضرات تکلیف نہ کریں، فرماتے ہیں:

والله تعالى خالق كل شيء بذاته، ومدبر الحلائق بذاته بلا معين ولا مؤازر وإنما أراد ابن أبي زيد وغيره التفرقة بين كونه تعالى معناه وبين كونه تعالى فوق العرش فهو كما قالوا معنا بالعلم وإنه على العرش كما أعلمنا حيث يقول ”الرحمن على العرش استوى“ وقد تلفظ بالكلمة المذكورة جماعة من العلماء كما قدمنا وبلا ريب أن فضول الكلام تركه من حسن الإسلام۔ (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ بذاتہ ہر چیز کا خالق ہے اور تمام مخلوقات کا بذاتہ مدبر ہے، کوئی وزیر و معین ان کا نہیں ہے، امام ابن ابی زید نے ’بذاتہ‘ سے اس بات کا ارادہ کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہمارے ساتھ ہونے اور عرش پر ہونے کے درمیان فرق ظاہر کریں۔ تو بات درحقیقت وہی ہے جو انہوں نے کہی ہے، اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ بالعلم ہے اور وہ خود عرش پر ہے جیسا کہ اس نے خود ہمیں بتایا، جو یہ فرمایا ”رحمن

عرش پر مستوی ہوا، اس کلمہ مذکورہ کو علما کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ فضول کلام کا ترک کرنا محاسن اسلام میں سے ہے۔  
دوسری جگہ فرماتے ہیں:

قلت هذا الذي نقله عنهم مشهور محفوظ سوى كلمة 'بذاته' فإنها من كيسه نسبها إليهم بالمعنى ليفرق بين العرش وبين ما عداه من الأمكنة۔ (۱)  
میں کہتا ہوں کہ ابو نصر ہجریؒ نے ان ائمہ کرام سے جو کچھ نقل کیا ہے، سارا مشہور بھی ہے اور محفوظ بھی ہے مگر 'بذاته' کا لفظ ان کے اپنے خریطے سے ماخوذ ہے، ان کی طرف اس نے اس بات کو بالمعنی منسوب کیا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے اور ان کے دیگر مقامات میں ہونے کے درمیان فرق ظاہر کرے۔

اس عبارت سے یہ بھی واضح ہوا، کہ ائمہ کرام کے کلام میں یہ مفہوم تھا مگر الفاظ میں 'بذاته' کا لفظ نہ تھا، اس لیے تو نسبہا إليهم بالمعنى کے الفاظ استعمال کیے، یعنی معنائ ان کی طرف اس لفظ کو منسوب کیا۔  
ان درج دو عبارتوں سے یہ بات واضح ہے کہ جن لوگوں نے اس لفظ 'بذاته' استعمال کیا ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ اللہ دیگر جگہوں اور مقامات میں بالعلم والقدرة ہوتا ہے۔ مگر عرش پر ذاتا ہوتا ہے۔

### اس کتاب کے مصنفین کا معیوب کردار

کیا معترضین اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہی ہے؟ 'الأشاعرة هم أهل السنة' نے تو باقاعدہ ایک عنوان هذه أقوال الأئمة الثقات بنفي الجهة عن الله تعالى کے نام سے اپنی کتاب میں مقرر کیا ہے تاکہ امام ذہبیؒ کے بالمقابل چند افراد کو ذکر کریں، جو جہت کی نفی کرتے ہیں۔

یہ بالکل ایسا ہے جیسے ہمارے زمانے کے ایک مشہور صاحب قلم عالم مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے ختم نبوت کے قائل متفق علیہ علما کی ایک طویل فہرست پیش کی، اس کے جواب میں نذیر لکپوری قادیانی نے صوفیوں اور متنازعہ بزرگوں کی ایک فہرست پیش کی کہ دیکھو یہ لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی سلسلہ نبوت پر قائم رہنے کے قائل ہیں؟

اس کتاب 'الأشاعرة هم أهل السنة' کے مصنفین بے چاروں کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا، اس کتاب کے مصنفین نے صرف ایک حدیث عبدی مرضت فلم تعدني نقل کی ہے اور اس میں بھی

تحریف کی ہے۔ صحابہ کرام اور تابعین عظام کے اقوال میں سے کچھ بھی نقل نہیں کیا ہے۔ قرن ثالث میں صرف امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ سے وہ کچھ نقل کیا ہے، جن سے ان کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔ قرن خامس میں صرف امام طبریؒ و امام طحاویؒ کے اقوال نقل کیے ہیں، جو ان کے دعویٰ کی نقیض پر دلیل ہیں، عام طور پر ان اشاعرہ کے اقوال نقل کیے ہیں جو قرن خامس کے بعد وفات پائے ہیں۔ اس پر بھی وہ اہل سنت بنے پھریں۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔

اسی لیے بعض علما نے لکھا ہے کہ ان مصنفین کا کارنامہ ایسا ہے جیسے رافضی علما، رافضی ائمہ کی شہادت سے اپنے آپ کو اہل حق ثابت کریں۔

إن غاية ما استدلا به وحصله في إثبات كون الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة، وإنهم أهل الطريقة المثلى وهو شهادة الأشاعرة أنفسهم لأنفسهم وهذا عبث لا طائل من ورائه، وحال هذين كحال الرافضي الذي يستشهد على كون الرافضة هم أهل الحق بشهادة أئمة الرافضة۔ (۱)

حالانکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ وہ غیر جانبدار ائمہ کرام جو ان مذاہب سے متقدم تھے کے اقوال پیش کرتے۔

اب پہلے امام ذہبیؒ کی فہرست کو دیکھ لیں، پھر اس کتاب کی فہرست پر نظر ڈال لیجیے، جس سے تمہیں یقین ہو جائے گا کہ امام ذہبیؒ کی فہرست میں سلف طیب کے اکابر ہیں، جو مذاہب کے وجود سے پہلے تھے۔ اور ان کی فہرست میں صرف اشاعرہ و ماتریدیہ ہیں۔ جس میں ابن المنیرؒ، قاضی عیاضؒ، نوویؒ، عسقلانیؒ وغیرہ شامل ہیں۔

امام ذہبیؒ کی فہرست میں امام ابو حنیفہؒ، ابن جریجؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، لیث بن سعدؒ، مقاتل بن حیانؒ، حماد بن سلمہؒ، حماد بن زیدؒ، قاضی ابن ابی لیلیٰؒ، امام جعفر صادقؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، فضیل بن عیاضؒ، قاضی ابو یوسفؒ، محمد بن الحسنؒ، یحیی القطانؒ، امام وکیعؒ، امام شافعیؒ، امام حمیدیؒ، یحیی بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، اسحاق بن راہویہؒ، امام بخاریؒ، امام احمد بن حنبلؒ جیسے اساطین شامل ہیں، جو فرماتے ہیں کہ اللہ اوپر اپنے عرش پر مستوی ہے، عربی شاعر فرزدقؒ نے ایسے ہی موقع کے لیے کہا تھا:

أولئك آبائي فحنني بمثلهم

إذا جمعتنا يا جرير المجامع

## ’امام العصر جر کسی‘ کی ائمہ پر تہمت

پھر ہم کہتے ہیں کہ بھائی آپ امام ذہبیؒ پر کیونکر اعتماد کر سکتے ہیں؟ آپ کے ’’امام العصر جر کسی‘‘ نے لکھا ہے:

وہم لا یعتدون بروایات أمثال الذہبی والناظم وشيخه وابن رجب عنه في هذا الصدد لأنهم أظناء عندهم فيما يتعلق بالحجة ومن المقرر عند أهل السنة أن أهل البدع لا تقبل رواياتهم فيما يؤيدون به بدعهم۔ (۱)

وہ ان روایات پر بھروسہ نہیں کرتے، جن کو ذہبی، ابن القیم، ابن تیمیہ، ابن رجب جیسے لوگ اس مسئلہ میں روایت کریں، کیونکہ وہ تہم ہیں ان مسائل میں جو جہت سے متعلق ہیں اور اہل سنت کے ہاں یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ اہل بدعت کی وہ روایات قبول نہیں کی جائیں گی جن سے وہ اپنی بدعت کی تائید کرنا چاہتے ہوں۔

عجائب زمانہ سے میں سے یہ بھی ہے کہ یہ ’قبر پرست جمعی‘ اہل سنت بن جائے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، امام ذہبیؒ، امام ابن القیمؒ، امام ابن رجبؒ جیسے اساطین امت بدعتی بنیں۔ یہ قبر پرست نبی علیہ السلام سے دنیا میں استغاثہ کرنے کے بارے میں لکھتا ہے:

فإغاثته إذن لمن يستغيث بهم في هذه الدار في أمور دون النار بملايين المرات ليست بالأمر البديع۔ (۲)

جب آخرت میں وہ لوگوں کی مدد کریں گے، تو دنیا میں جو لوگ ان سے استغاثہ کرتے ہیں ان کی مدد کرنا جبکہ وہ آگ سے بدرجہا فروتر کام ہوں، کوئی تعجب انگیز کام نہیں ہے۔

یہ حضرات ہاتھوں اور چہروں کا قبر پر ملنا جائز قرار دیتے ہیں، بلکہ موجودہ مشرکین کو سیدنا بلالؓ کا متبع قرار دیتے ہیں:

انظر تمریغ سیدنا بلال وجہہ علیٰ ضریح خیر الخلق وبلال هو بلال تحده صورة طبق الأصل لما يحصل من كثير من الزائرین اليوم والزائرات للصالحین من أهل البيت۔ (۳)

دیکھو سیدنا بلالؓ کو جو خیر الخلق یعنی نبی علیہ السلام کے قبر پر چہرہ ملتے ہیں، تو اس کو اصل پالے گا، ان

۲- العقیدۃ والکلام، ص ۳۷۱

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۳۸۹

۳- العقیدۃ والکلام، ص ۳۹۲

افعال کے لیے جو آج کل بہت سارے مرد اور عورتیں سادات صالحین کی قبروں کے ساتھ کرتے ہیں۔

یہ دو عبارتیں نمونے کے طور پر پیش کیں ورنہ ہمارا موضوع یہ نہیں ہے۔ تاکہ کوئی شخص اسے 'قبر پرست' قرار دینے پر چسبیں بجیں نہ ہو۔

## بینونت، جہمیہ کی نظر میں

آپ کے 'امام العصر جرکسی' بینونت اور فوقیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

ولفظ بائن من خلقه لم يرد في كتاب ولا سنة وإنما أطلق من أطلق بمعنى نفى الممازجة رد على جهم لا بمعنى الابتعاد بالمسافة تعالى عن ذلك كما صرح بذلك البيهقي في الأسماء والصفات وأما لفظ أنه فوق العرش فلم يرد مرفوعاً إلا في بعض طرق الأوعال۔ (۱)

یعنی بائن من خلقه کا لفظ کتاب و سنت میں وارد نہیں ہے، سلف میں جس نے بھی اس کا اطلاق کیا ہے، وہ جہم پر رد کرنے کے لیے مخالفت اور ممازجت کے معنی کی نفی میں ہے، دوری مسافت کے معنی میں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ و برتر ہے، جیسا کہ امام ابو بکر بیہقی نے 'اسماء و صفات' میں اس کی تصریح کی ہے اور لفظ فوق العرش صرف حدیث اوعال کی بعض طرق میں وارد ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ امام العصر جرکسی نے یہاں اپنی عادت کے مطابق امام بیہقی کی عبارت میں ہاتھ کی صفائی دکھائی ہے، امام بیہقی پہلے اُمنت من السماء (۲) کے بارے میں لکھتے ہیں:

ومعنى قوله في هذه الأخبار 'من في السماء' أي فوق السماء على العرش كما نطق به الكتاب والسنة ..... والأولى أشبه۔ (۳)

یعنی احادیث و آیات میں من في السماء کا معنی یہ ہے کہ وہ آسمانوں کے اوپر عرش پر ہیں، جیسا کہ کتاب و سنت نے اس کو بیان کیا ہے۔ (پھر ایک دوسرا قول نقل کیا، مگر کہا ہے کہ) اول مفہوم قرآن و سنت سے زیادہ مشابہ ہے۔

پھر دوسری جگہ لکھا ہے:

وقد ذكرنا أن معناه من فوق السماء وعلى العرش۔ (۴)

یعنی ہم نے اس آیت کا مطلب پہلے ذکر کیا، کہ ”وہ جو آسمان کے اوپر عرش پر ہیں۔“

پھر عبد اللہ بن المبارک کے قول: ”ای وانہ یحد کی تشریح و توضیح میں لکھا ہے:

إنما أراد عبد الله بالحد السمع وهو أن خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوى هو على عرشه كما أخبر وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان وحكايته الأخرى تدل على مراده۔ (۱)

یعنی عبد اللہ کی مراد حد سے سمع کی حد ہے، وہ یہ کہ خبر صادق وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے اور اسی طرح عرش پر مستوی ہے جیسے اس نے خبر دی ہے۔ عبد اللہ اپنے اس قول سے جہمیہ کی تکذیب کا ارادہ رکھتے تھے، کیونکہ وہ لوگ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اللہ ہر مکان میں ہے۔ اس مراد پر عبد اللہ کی دوسری حکایت دلالت کرتی ہے۔

پھر اس حکایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا:

قوله بائن من خلقه يريد به ما فسر به بعده من نفي قول الجهمية۔ (۲)  
اس قول بائن من خلقه سے ان کا ارادہ یہ ہے کہ جہمیہ کے قول کی نفی کریں، اس لیے اس سے تفسیر کی۔

### خلاصہ کلام اور امام العصر کا مغالطہ

اب حاصل کو ایک بار دیکھتے ہیں۔ (۱) امام بیہقیؒ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر عرش پر مستوی ہیں۔ (۲) یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خبر صادق اس بارے میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، اس کو اسی طرح برقرار رکھا ہے۔ (۳) پھر یہ بتایا کہ جہمیہ کا قول جھوٹ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ ہے (۴) پھر بتایا کہ ابن المبارک کا ’بائن‘ کے لفظ سے جہمیہ کے اس قول کی تکذیب مراد ہے۔

’امام العصر جرسی‘ نے کیا کیا؟ پہلے یہ کہا کہ بائن من خلقه کے اس ترجمے کو عام رکھا، امام بیہقیؒ نے اسے عبد اللہ کے قول تک محدود رکھا تھا، دوسرا یہ کام کیا کہ ’مما زجت‘ کا لفظ استعمال کیا تاکہ لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈال دیں کہ ائمہ کرام صرف ’حلول‘ کی نفی کرتے تھے، اور اشاعرہ و ماتریدیہ حلول کے قائل نہیں، لہذا یہ عبارت ان پر رد نہیں ہے۔ تیسرا یہ کام کیا کہ لا بمعنی الابتعاد بالمسافة کا لفظ رکھ دیا تاکہ جہمیہ کا اثبات کرے، حالانکہ یہ بات ہر ذی عقل آدمی جانتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش پر ہوں اور مخلوق زمین و آسمان میں ہو، تو ’بعد مسافت‘ یقینی ہے، بعد مسافت کی صرف اس وقت نفی ہوتی ہے جب بندہ جہمیہ کی طرح



اللہ تعالیٰ کے لیے ہر مکان میں ہونے کا عقیدہ رکھے۔ یہی کام دوسرے جہمیوں نے بھی انجام دیا۔ اہل السنۃ ہم الأشاعرة کے مصنفین نے لکھا:

فإن أريد بالبينونة المغايرة ونفي الحلول والاتحاد فهو حق لا ريب فيه وهو معتقد أهل السنۃ والجماعة من السلف والخلف وهذا هو المعنى المراد من العبارة إذا نقلت عن أحد منهم أما إذا أريد به الانفصال فقد وقع قابل هذه العبارة في المحذور لأن البينونة بالذات بمعنى الانفصال تستلزم أن يكون المتصف بها قابل للمحل والجهة والله تعالى منزّه عن ذلك۔ (۱)

اگر 'بینونت' سے مغایرت اور حلول و اتحاد کی نفی مراد ہو، تب تو یہ حق ہے جس میں کوئی شک نہیں ہے، یہ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے، سلف میں بھی اور خلف میں بھی۔ یہی معنی اور مفہوم اس لفظ کا ہوتا ہے، جب کسی سے اس لفظ بآن کا نقل کیا جاتا ہے، مگر جب اس سے انفصال کا ارادہ کیا جاتا ہے تو پھر اس عبارت کا قبول کرنے والا ممنوع چیز میں پڑ گیا، کیونکہ بینونت ذاتاً انفصال کے مفہوم میں اس بات کو مستلزم ہے کہ اس سے متصف ذات، محل اور جهت کا قابل ہے، حالانکہ اللہ اس سے منزہ ہے۔

اس عبارت سے وہ بات ثابت ہو گئی، جو ہم نے پیچھے لکھی ہے کہ 'امام العصر جرجسی' 'لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ ائمہ کرام صرف حلول کی نفی کرنا چاہتے تھے اور اشاعرہ و ماترید یہ حلول کے قائل نہیں ہیں۔' اس کتاب کی یہ عبارت فإن أريد بالبينونة المغايرة ونفي الحلول والاتحاد فهو حق خاص طور پر نوٹ کرنے کی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس شبہہ پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جگہ جگہ تفصیلی اور جامع بحث کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو ذات خروج و دخول اور اتصال و انفصال سے متصف نہیں ہو سکتی، تو پھر جمادات کے مرتبے سے بھی وہ ذات اس قائل کے نزدیک گر گئی ہے، یعنی یہ آدمی بھی مشتبہ ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کو جمادات کے ساتھ مشابہ کیا ہے:

فإذا قيل أن الباري عز وجل لا يمكن اتصافه بذلك فإن في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك مع أنه إذا جعل غير قابل لهما كان تشبيهها له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات۔ (۲)

اس عبارت کا خلاصہ پہلے ہم نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے، اور یہ کہنا کہ اس کی قبولیت تو مختیر سے تصور ہے، اللہ تعالیٰ متحیر نہیں ہے، تو اس کا جواب یوں دیا ہے:

فیقال ..... والتحیز المذكور إن أريد به كون الأحياء الموجودة تحيط به فهذا هو الداخل في العالم وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها متميز عنها فهذا هو الخروج فالتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم وتارة ما هو خارج العالم فإذا قيل ليس بمتحيز كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه۔ (۱)

اس مذکور تحیز سے اگر مراد یہ ہے کہ یہ موجود احوال اس پر محیط ہیں، تو یہ عالم میں داخل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ عالم اور مخلوقات سے منحاظر یعنی مباين ہے، اور ان سے متمیز ہے، تو یہ بعینہ خروج ہے۔ متمیز سے مراد کبھی داخل عالم کو لیا جاتا ہے اور کبھی خارج عالم کو، اور جب کہا جائے کہ وہ متمیز نہیں ہے، تو معنی اس کا یہ ہے کہ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے۔

اصل میں یہ وہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ خارج ہے۔ اس پر وہی رفع التخصیص کا اعتراض ہے، جس کو ان لوگوں نے لیس بمتحیز کے الفاظ میں بدل دیا، تاکہ عوام کے وہم میں یہ ڈال دے کہ یہ کوئی نئی بات ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ جہت اور محل کو قبول نہیں کرتا محض افسانہ ہے۔ کیوں کہ اگر تحیز سے احیاء موجودہ مراد ہیں تو پھر متمیز کا مطلب ہوگا کہ احیاء موجودہ اس پر محیط ہوں گے، اور لیس بمتحیز کا مطلب یہ ہوگا کہ احیاء موجودہ اس پر محیط نہیں ہیں۔ اور اگر متمیز سے یہ مراد ہو کہ وہ مخلوقات سے منحاظر ہے اور ان سے مباين ہے تو پھر لیس بمتحیز کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مخلوقات سے منحاظر اور مباين نہیں ہے۔ یعنی پہلی صورت میں خارج ہوگا اور دوسری صورت میں داخل۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ 'بذاتہ' کے لفظ سے امام ذہبی کا ابا صرف اس وجہ سے ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ بدعات کا دروازہ کھل جائے۔ ورنہ اس لفظ کے لیے محمل حسن موجود ہے، جس کو خود انہوں نے بیان فرمایا ہے، بلکہ ان کی ایک عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ 'بذاتہ' کے لفظ سے تاویل کا راستہ بند نہیں ہوتا۔ جو لوگ استواء کے مخالف ہیں وہ اپنی تاویلات میں بذاتہ کا لفظ رکھتے ہیں۔

لها محمل حسن ولا حاجة إليها فإن الذي يؤول 'استوى' يقول قهر بذاته واستولى بذاته بلا معين ولا مؤازر۔ (۲)

ہم اس مسئلہ کی طرف آگے ان شاء اللہ پھر پور توجہ کریں گے، فی الحال اتنے ہی اشارات کافی ہیں۔

## اسما و صفات کے ثبوت اور تجسیم میں فرق

شہ پارہ محترم

ذاکر صاحب آگے نقل کرتے ہیں:

تو تم اس نیک سلفی آدمی کے مذہب و مسلک میں وہ کچھ داخل نہ کرو، جو اس کا حصہ نہیں ہے، تم لوگوں نے اس مذہب کو بڑا گندالباس پہنایا ہے، جس کی وجہ سے حنبلی کو مجسم سمجھا جانے لگا۔ (۱)

ہم کہتے ہیں، کہ ابن الجوزیؒ نے کوئی خاص بات پیش نہیں کی، وجہ اس کی یہ ہے کہ صفات باری کی نفی کرنے والے، صفات باری تعالیٰ کے تمام اثبات کرنے والوں کو یہ طعنہ دیتے ہیں، کہ تم مجسم اور حشوی ہو، چاہے وہ صرف صفات معنویہ کا اثبات کرتے ہوں، یا معنویہ اور خبریہ دونوں کا اثبات کرتے ہوں۔

فکل من نفی شیئا من الأسماء والصفات سمی من أثبت ذلك مجسما قائلا بالتحيز والجهة فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية الذين يقولون أن الله تعالى حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سمیع بسمع ..... يسمونهم مجسمة مشبهة حشوية۔ والصفاتية هم السلف والأئمة ..... قالت نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة وطائفة من الفلاسفة لهؤلاء إذا أثبتتم له حياة و قدرة و كلاما فهذه أعراض والأعراض لا تقوم إلا بجسم وإذا قلتم يرى فالرؤية لا تكون إلا لمعاین في جهة وهذا يستلزم التجسيم۔ (۲)

ہر وہ شخص جو اسماء و صفات کا انکار کرتا ہے وہ صفات کے قائلین کو جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیات سے حی، علم سے عليم، قدرت سے قدیر، سمع سے سمیع ہے، کو مجسمہ مشبہ اور حشویہ کے نام سے پکارتے ہیں۔ صفاتیہ لوگ تو سلف و ائمہ ہیں۔ صفات باری تعالیٰ کی نفی کرنے والے جہمیہ، معتزلہ اور فلاسفہ کا ایک گروہ ان لوگوں سے کہتے ہیں کہ جب تم نے اللہ تعالیٰ کے لیے حیات، قدرت، کلام وغیرہ کو ثابت کیا، تو یہ تو اعراض ہیں اور اعراض صرف جسم سے متعلق اور قائم ہو سکتے ہیں، اور جب تم اس بات کے قائل ہو کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار بروز قیامت ہو سکتا ہے، تو رویت تو تب ممکن ہے، جب معاین

ایک جہت میں ہو، اور یہ بات تجسیم کو مستلزم ہے۔

اس لیے ابن الجوزیؒ جب تک پورے کے پورے صفات الہی کے منکر نہ بن جائیں، اس وقت تک وہ تجسیم کے الزام سے بری نہیں ہو سکتے۔ سلف طیب رحمہم اللہ کو اللہ تعالیٰ نے بصیرت سے نوازا تھا۔ انہوں نے ابتداء میں فرمایا تھا کہ لوگوں کے طعن و تشنیع اور بدنامی کرنے کی وجہ سے ہم اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکر نہیں بن سکتے۔

### تاریخ کا ایک نمونہ

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس بات کی تصدیق و تائید فرق و طوائف کی ہر دور کی تاریخ سے ہو سکتی ہے، ہم ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔ جمیہ کے امام العصرؒ جیسی لکھتے ہیں:

وأین هذا من عمل الناظم و شیخه؟ نعم قد يقع فی کلامهما ذکر الوجه والعین والبد و غیرها بأنها صفات لكن السياق والسباق فی کلامهما ینادیان أنهما أراد بهما أجزاء الذات لا المعانی القائمة بالله سبحانه كما یقول السلف۔ واصطلحا فی الصفة علیٰ معنی یجامع الجزء علیٰ خلاف المعروف بین أهل العلم وإلا لما بقى وجه لتشدهما ضد أهل الحق وشیخ الناظم یقول فی الأجوبة المصرية ”إن الله یقبض السماوات والأرض بالیدین اللتین هما الیدان۔ فما ذا یجدي بعد هذا التصریح أن یسمها صفات۔ (۱)

اس مذہب کی ابن القیم اور ابن تیمیہ کے مذہب سے کیا نسبت ہے؟ ہاں کبھی کبھی یہ دونوں اپنے کلام میں چہرے، آنکھ اور ہاتھ کو صفات کہا کرتے ہیں، لیکن ان کے کلام کا سیاق و سباق ڈنکے کی چوٹ پر یہ بتاتا ہے کہ اس سے ان دونوں حضرات کی مراد اجزائے ذات ہیں، وہ معانی مراد نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں، جیسا کہ سلف صالحین کہتے ہیں۔ ان دونوں نے اپنی اصطلاح بنا لی ہے کہ صفت کا اطلاق ایسے معنی پر کیا جائے، جو جزو ذات کو بھی شامل ہو۔ ان کی یہ اصطلاح اہل علم کے عرف کے خلاف ہے، ورنہ اہل حق کے خلاف ان کے تشدد کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔ ابن تیمیہؒ اپنی کتاب ’اجوبہ مصریہ‘ میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو اپنے دونوں ہاتھوں سے جو کہ ہاتھ ہی ہیں پکڑے گا، اس تصریح کے بعد ابن تیمیہؒ کا ان کو صفات کہنا کیا نفع دے گا۔

یہاں ڈاکٹر صاحب سے کوئی کیا بات کرے۔ کسی نے کہا تھا:

ولو كان عبد الله مولیٰ هجوته

ولكن عبد الله مولیٰ موالیا

اگر عبد اللہ غلام ہوتا تو میں اس کی ہجو کر لیتا، مگر وہ تو غلاموں کا غلام ہے۔

جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' جہمی مکتب فکر کا حلقہ بگوش غلام ہے، اور ڈاکٹر صاحب 'جرجسی' کا اندھا مقلد ہے۔ سوال یہ ہے کہ الزام اس نے 'ایسی اصطلاح' کے بنانے کا لگایا ہے جو جزو ذات کو بھی شامل ہو، مگر دلیل میں ایک محتمل عبارت پیش کی ہے۔ اسی کو کہتے ہیں:

من چه گویم و ظنورہ من چه سراید

چلو ہم بالفرض مان لیتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی یہ عبارت اسی مفہوم میں صریح ہے۔ اس سے یہ بات کہاں ثابت ہوگی کہ ابن القیم بھی اس کے ساتھ متفق ہیں؟ پھر اگر مان لیں کہ وہ بھی ان کے ساتھ متفق ہیں، مگر اصطلاح قائم کرنے کی بات کیونکر ثابت ہوگی؟ اس سے ثابت ہوا کہ ہر دور میں صفات الہی کے ماننے والوں کو اس تہمت سے متهم کیا جاتا رہا ہے۔ جرجسی تو آخر 'امام العصر' ہیں، کہہ سکتے ہیں۔

مستند ہے میرا فرمایا ہوا

پوری دنیا پر ہوں میں چھایا ہوا

مگر اس کے مرید باصفا کو تو اس بات کے دلائل دینے چاہیے تھے، مگر انہوں نے بھی چپ سادھ لی۔

## تصویر کا دوسرا رخ

دوسری بات یہ ہے کہ اہل حق کون ہے؟ اور ان کے خلاف تشدد کس نے کیا؟ کن لوگوں کے جنازے جیلوں سے نکلے؟ قضاء کے منصب پر کون فائز تھے؟ بلکہ منصب قضا پانے کے لیے ایک دوسرے پر غلیظ الزامات کس نے لگائے؟ ذرا ایک مثال دیکھ لیتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

سبب خاص اس تصنیف کا یہ ہے کہ خلیفہ کی مجلس میں امام محمدؒ بن الحسن کا ذکر ہوا تو خلیفہ نے اس کی تعریف کی، اور قاضی ابو یوسفؒ کو خوف لاحق ہوا کہیں ایسا نہ ہو کہ بادشاہ اس کو مقرب بنائے، تو قاضی ابو یوسف نے خلوت میں امام محمدؒ سے بات کی کہ کیا تم مصر میں قضاء کا منصب چاہتے ہو، امام محمدؒ نے کہا: تیرا مطلب کیا ہے؟ قاضی ابو یوسفؒ نے کہا کہ عراق میں تو ہمارے مذہب اور علم کا ظہور ہوا ہے، میں چاہتا ہوں کہ مصر میں بھی ہمارے مذہب کا ظہور ہو جائے۔ امام محمدؒ نے کہا: مشورہ کرتا ہوں۔ پس اپنے دوستوں سے مشورہ کیا۔ دوستوں نے بتایا: ابو یوسفؒ کا وہ غرض نہیں ہے، جو انہوں نے بتایا ہے، بلکہ ان کا غرض یہ ہے کہ تمہیں بادشاہ کے دربار سے دور کر دے۔ پھر خلیفہ نے قاضی ابو

یوسف سے کہا: محمد بن الحسن کو میری مجلس میں حاضر کریں، ابو یوسفؒ نے خلیفہ سے کہا کہ وہ ایک مرض میں مبتلا ہے، جس کی وجہ سے وہ بادشاہ کی مجلس کے لائق نہیں ہے۔ خلیفہ نے پوچھا: وہ کیا مرض ہے؟ ابو یوسفؒ نے بتایا کہ وہ سلسل البول کے مرض میں مبتلا ہیں۔ خلیفہ نے کہا: تب ہم انہیں جلد اجازت دیں گے، پھر ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے کہا: تم بادشاہ کی مجلس میں زیادہ دیر نہ بیٹھو کیونکہ وہ زور و زنج آدمی ہے، جلد بور ہو جاتے ہیں۔ جب میں اشارہ کروں تو تم اٹھ کر چلے جانا، پھر جب مجلس خلیفہ میں امام محمد بن الحسنؒ گئے۔ بادشاہ سلامت نے اس کو پسند کیا، مگر ابو یوسفؒ نے اشارہ دیا۔ تب وہ اٹھ کر چلے آئے، ابو یوسفؒ نے خلیفہ سے کہا: اگر وہ اس مرض میں مبتلا نہ ہوتے، تو وہ ہماری مجلس کو رونق بخشتے۔ بعد میں امام محمد بن الحسنؒ کو قاضی ابو یوسفؒ کے اس 'حیلہ' کی حقیقت معلوم ہوئی تو انہوں نے بددعا کی: الہی موت سے پہلے ابو یوسفؒ کو اس مرض میں مبتلا کر دے۔ ان کی یہ بددعا قبول ہو گئی۔ امام محمدؒ پھر ان کے جنازے میں بھی شریک نہیں ہوئے۔ (۱)

عربی عبارت خوف طوالت سے ترک کر دی۔ یہ شمس اللائمہؒ سرخسی نے اپنے اکابر کے بارے میں لکھا ہے، سلفیوں نے نہیں لکھا، اگر اس کے لیے امام العصرؒ جرسی اور ان کے شاگرد صحیح سند کا مطالبہ کرتے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ خطیبؒ، ابن خزیمہؒ، ابن حجرؒ وغیرہم پر امام العصرؒ جرسی نے جو جھوٹی تہمتیں باندھی ہیں، اور خرافات نقل کیے ہیں، ان کے صحیح اسناد کہاں ہیں؟ امام بخاریؒ پر اس خفی جھوٹ کی سند کہاں ہے کہ وہ بکری کے دودھ میں شرکت سے بھی حرمت رضاعت کے قائل تھے؟ حالانکہ یہ حکایت آپ کے محققین نے لکھی ہے، اس نام نہاد گروہ اہل حق کے اس رویے پر یہی کہا جاسکتا ہے:

فرصاص من أحببته ذهب كما

ذهب الذي لم ترض عنه رصاص

ہم صرف اپنے احباب کو اہل حق کی ایک تصویر دکھانا چاہتے تھے، باقی آپ کے گروہ کا جیلوں میں ہونا، تو وہ بغاوت اور خروج کے فتویٰ پر ہوا ابو بکر رصاصؒ نے لکھا:

وكان مذهبه مشهورا في قتال الظلمة وأئمة الحور ولذلك قال الأوزاعي "احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله۔ (۲)  
ظالم لوگوں اور جابر حکمرانوں سے جنگ کرنے کے بارے میں ان کا مذہب مشہور تھا، اسی لیے امام اوزاعیؒ نے فرمایا تھا: "ہم نے ابو حنیفہؒ کے ہر چیز کو برداشت کیا حتیٰ کہ وہ تلوار لے کر آئے، تو اس کو

ہم برداشت نہ کر سکے۔

اگر غور و فکر سے انسان بہرہ مند ہو تو وہ اس فتویٰ کو کبھی قابل فخر کارناموں میں ذکر نہیں کرے گا، بلکہ اس پر شرمائے گا۔ مگر محترم ہے کہ لائق شرم کام پر بھی پھولے نہیں سماتے۔ یہ تو خیر کچھ اشارات تھے جو اہل حق سے متعلق تھے۔ ہم عرض کرنا چاہتے تھے کہ ہر زمانے کے اہل بدعت کا یہ شیوہ رہا ہے کہ وہ اہل سنت کو متہم کرتے ہیں، ایک مثال تو ذکر ہو گئی۔

## ایک بے بنیاد دعویٰ

ہم صرف ایک اور بات ضمنی طور پر امام العصر جرسی کی نقل کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

ومن ذكر من السلف أن العين واليد صفتان بترأ بهذا اللفظ عن القول بالجارحة بل يكون قائلًا بأن المراد بالعين معنى قائم بالله وكذلك اليد لكن لا أعين ذلك المعنى المراد بأن أقول أنه الرؤية أو الحفظ تحكما على مراد الله وتسميته لهما صفتين تدل على أنه جازم بأنهما ليستا من قبيل أجزاء الذات - تعالى الله عن ذلك - ومن قال وله يد يبطش بها وعين بها يرى

جعلهما من قبيل الجوارح وخالف السلف الصالح - (۱)

اس عبارت کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے یوں کیا:

اسلاف میں سے جس نے 'عين' اور 'يد' کو صفت کہا، تو صفت کے لفظ سے انہوں نے جارحہ یعنی ذات کا حصہ کہنے سے براءت کا اظہار کیا، بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ عين یعنی آنکھ سے مراد ایسا معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، ایسے ہی 'يد' کا معاملہ ہے، ہم اس کے معنی مراد کی تعیین نہیں کرتے کہ ہم کہیں کہ آنکھ سے مراد دیکھنا ہے یا حفاظت کرنا، اور ہاتھ سے مراد قدرت یا نعمت یا خاص عنایت ہے، کیونکہ وہ احتمالی معنی جو تنزیہ الہی کے موافق ہوں۔ ان میں سے کسی ایک کو لینا اللہ تعالیٰ کی مراد پر زبردستی کرنا ہے، اور ان کا آنکھ اور ہاتھ کو صفت کہنا اس بات پر واضح دلیل ہے کہ ان کو یقین تھا، کہ ہاتھ اور آنکھ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء نہیں ہیں۔ اور جو کہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، جس سے وہ پکڑتا ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے۔ تو اس نے ان صفات کو آلات و جوارح کے قبیل سے بنایا، اور اس نے سلف صالحین کی مخالفت کی۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید امام العصر جرسی کے نزدیک اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول بھی ابن

تیمیہؓ اور ابن القیمؒ کی طرح مجسمہ ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ’یدین‘ کا استعمال بالکل اسی طرح کیا ہے، جیسا کہ خط کشیدہ الفاظ میں موجود ہے۔ فرمایا: یا ابلیس مامنعک أن تسجد لما خلقت بیدي۔ (۱) اے ابلیس! کس چیز نے تجھے اس ذات کو سجدہ کرنے سے منع کیا، جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا۔ امام ابو بکر بنہیؒ نے لکھا:

وفي ذلك منع من حملها على النعمة والقدرة لأنه ليس لتخصيص الثنية في نعم الله ولا في قدرته معنى يصح لأن نعم الله أكثر من أن تحصى ولأنه خرج مخرج التخصيص و تفضيل آدم عليه السلام على إبليس و حملهما على القدرة أو على النعمة يزيل معنى التفضيل لاشتراكهما فيها ولا يجوز حملها على الماء والطين لأنه لو أراد ذلك لقال لما خلقت من يدي كما يقال صنعت هذا الكوز من الفضة أو من النحاس فلما قال ’بيدي‘ علمنا أن المراد بهما غير ذلك۔ (۲)

(’یدی‘ میں ’یا‘ اضافت کی وجہ سے مشدود ہے) تو اس میں منع ہے اس بات سے کہ ’یدین‘ کو نعمت اور قدرت پر محمول کیا جائے، کیونکہ نعمت اور قدرت کے تشبیہ کرنے کا کوئی معنی صحیح نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں تو بے شمار ہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس آیت میں حضرت آدم علیہ السلام کی تخصیص و تفضیل ابلیس پر ثابت کرنا مقصود ہے۔ لیکن ’یدین‘ کو قدرت اور نعمت پر محمول کرنے سے تفصیل کا مفہوم زائل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ پھر قدرت اور نعمت تخلیق میں دونوں شریک ہوں گے، اور ’یدین‘ کو پانی اور مٹی پر محمول کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ ارادہ ہوتا تو پھر ’من‘ کا لفظ رکھتے۔ یوں فرماتے کہ لما خلقت من يدي۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے یہ کوزہ اس چاندی یا تانبے سے بنایا، لیکن جب (ب کو ’یدی‘ کے ساتھ لگا کر) کہا ’بیدي‘ تو ہم جان گئے کہ مطلب ان دونوں کا اس کے علاوہ ہے۔

ہم کہتے ہیں: اس آیت کا صاف اور بے غبار مطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا اور پھر امام بیہقیؒ کی عبارت نے تو اس میں کوئی شبہ نہیں رہنے دیا، مگر امام العصرؒ جیسی کا کہنا ہے:

”جو کہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، جس سے وہ پکڑتا ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے، تو اس نے



صفات کو آلات و جوارح کے قبیل سے بنایا اور اس نے سلف کی مخالفت کی۔“

ہم پوچھتے ہیں، کہ اشاعرہ و ماتریدیہ سمع و بصر کو صفات باری تعالیٰ میں مانتے ہیں، اب اللہ تعالیٰ سماعت آلہ سمع کے ذریعے کرتا ہے یا نہیں؟ اگر سمع کے ذریعے نہیں کرتا، تو پھر فائدہ؟ اور اگر سمع کے ذریعے ہی سماعت کرتا ہے تو پھر آپ نے بھی سمع کو آلات و جوارح کی طرح لیا ہے۔ بالکل اسی طرح کا مسئلہ بصارت کا بھی ہے۔ یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کو دور حاضر کے سلفیوں یا ابن تیمیہ و ابن القیم نے ایجاد کیا ہو۔ امام حنطائی نے بہت پہلے کہا تھا۔

لِلّٰہِ وَجْہٌ لَا یَحْدُ بِصُورَۃٍ  
وَلِرَبِّنَا عِیْنَانِ نَاطِرَتَانِ

قاضی ابوبکر بلاقائی کی ایک عبارت ہم پہلے پیش کر چکے ہیں، ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

یقال لهم هذا باطل لأن قوله 'بيدي' يقتضي إثبات يدين هما صفة له فلو كان المراد بهما القوة لوجب أن يكون له قدرتان وأنتم فلا تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون من مثبتي الصفات والنافين لها على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان فبطل ما قلتم ..... وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى ولأن القائل لا يجوز أن يقول رفعت الشيء بيدي أو وضعته بيدي أو توليته بيدي وهو يعني نعمته۔ (۱)

انہیں کہا جائے گا کہ یہ قول باطل ہے، اس لیے کہ 'بیڈی' دو ہاتھوں کے اثبات کا تقاضا کرتا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہوں، اگر ان دونوں سے قدرت کا اثبات مراد ہوتا، تو پھر واجب تھا کہ اللہ تعالیٰ کی دو قدرتیں ہوتیں، اور تم لوگ تو اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ہی قدرت تسلیم نہیں کرتے، تو پھر تمہارے لیے دو قدرتوں کا اثبات کیوں کر جائز ہوگا؟ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے، چاہے وہ صفات کے مثبت لوگ ہوں یا نافی، کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دو قدرتوں کا ہونا جائز نہیں ہے، پس تمہارا یہ قول باطل ہو گیا۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو دو نعمتوں سے پیدا کیا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں حضرت آدم علیہ السلام اور دوسرے لوگوں پر بے شمار ہیں، اور یہ بات بھی ہے کہ جو آدمی نعمت کے لیے 'بید' کو استعمال کرتا ہو، وہ یوں نہیں کہتا کہ رفعت الشيء بیڈی کہ اس

چیز کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اٹھایا، یا میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اسے رکھایا میں نے ان کی تولیت دونوں ہاتھوں سے کی۔

ان دو عبارتوں کو جو بھی شخص غور تامل سے ملاحظہ کرے گا وہ اس نتیجہ پر ضرور پہنچے گا کہ ہاتھ کے ذریعے کام کرنے سے ہاتھ کا جارح ہونا لازم نہیں آتا۔ البتہ ہاتھ سے بوجہ، بجز و مجبوری کام کرنا جیسے انسان اس کے ذریعے کام کرتا ہے، اس کو جارح بناتا ہے، ورنہ یہ دونوں اکابر پھر مجسمہ بنتے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان دونوں کی خوش بختی یہ ہو کہ اشاعرہ کی طرف منسوب ہیں، بے چارہ ابن تیمیہؒ بالبدین اللتین هما البدان سے مجسم بنے، مگر یہ لوگ ان صریح عبارتوں سے بھی اکابر اشاعرہ ہی رہے۔ ہماری اس بات کی دلیل یہ ہے کہ خود قرآن میں والسموات مطویات بیمینہ (۱) وارد ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

يطوي الله عز وجل السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ أين المتكبرون؟ (۲)

اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو لپیٹ لے گا پھر اپنے دائیں ہاتھ میں لے گا اور پکارے گا: میں ہوں بادشاہ، کہاں ہیں جبار بننے والے؟ کہاں ہیں متکبر؟ پھر زمینوں کو لپیٹ لے گا اور اپنے دوسرے ہاتھ میں لے گا پھر پکارے گا: میں ہوں بادشاہ، جبار بننے والے کہاں ہیں؟ کہاں ہیں متکبر؟

اس طرح کی دیگر بے شمار احادیث ہیں۔ أنت الذي خلقك الله بيده۔ (۳) کتب لك التوراة بيده۔ (۴) ان نصوص سے معلوم ہوا کہ اس کی طرف ہاتھ سے کام کرنے کی نسبت سے تجسیم لازم نہیں آتی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ امام العصر جرجسیؒ کا یہ قول بھی من باب الخرافات والواہیات ہے۔ الحمد للہ۔ ہم جوارح پر آگے تفصیل سے بحث کریں گے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے۔

## ایک اور نمونہ

ہم یہاں دراصل ایک دو مثالیں اس بات کی توضیح کے لیے بیان کرنا چاہتے تھے کہ صفات باری تعالیٰ کی نفی کرنے والے ہمیشہ صفات کا اثبات کرنے والوں پر تجسیم کا الزام لگاتے ہیں، ایک مثال تو ہم نے پیش کی، ایک دوسری مثال بھی پیش خدمت ہے۔ ہمارے محترم ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

’یہ‘ سے جب ظاہری معنی مراد ہو، تو وہ ذات کا عضو اور جزو بنتا ہے، جس سے سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ نے کچھ کام بھی کیے، مثلاً اللہ نے اپنے ہاتھ سے تورات لکھی اور جنت عدن کے درخت لگائے، اور اپنے ہاتھ سے صدقہ پکڑتے ہیں، اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضا ہوں اور یوں اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم ہو، خواہ عقلاً ہی ہو، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہو، اللہ کی آنکھ اور کان سے بھی ظاہری معنی مراد ہوں، تو وہ اعضائے ذات ہیں جن سے اللہ دیکھتے اور سنتے ہیں، اسی طرح اللہ ان اعضا کے محتاج ہوئے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ابن الجوزیؒ کی کوئی بات بندہ مان بھی لے، تو پھر ڈاکٹر صاحب کی تنقید سے بچ نہیں سکتا، کیونکہ تقسیم عقلی تو بہر حال ذات و صفات میں موجود ہے، اگرچہ وہ صفات معنویہ ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس تقسیم کا تو ابوالحسن اشعریؒ کے ہاں بھی ثبوت موجود ہے، لکھتے ہیں:

و يجب أن لا تكون غيره عز وجل ”لأن غير الشيء هو مفارقتة له على وجه من الوجوه والباري عز وجل لا تحب مفارقة صفاته له من قبل أن يكون في مفارقتها له ما يوجب حدوثه وخروجه عن الإلهية وهذا يستحيل عليه ..... ولا يجب إذا لم تكن هذه الصفات غيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة أو علماً أو قدرة لأن من كان كذلك لم يبين منه الفعل وذلك أن الفعل يتأتى من الحي القادر والعالم دون الحياة والعلم والقدرة۔ (۲)

واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کے غیر نہ ہوں، کیونکہ کسی چیز کا غیر وہ ہوتا ہے جو اس چیز سے کسی نہ کسی طرح جدا ہو سکتا ہو، مگر اللہ تعالیٰ سے اس کی صفات کی مفارقت جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ یہ چیز اللہ تعالیٰ کے حدوث اور اس کی الہیت سے خروج کا موجب ہے، اور یہ اس پر مستحیل ہے ..... مگر یہ بھی لازم نہیں ہے کہ جب اس کی صفات اس سے غیر نہ ہوں، تو وہ عین نفس الہی ہو۔ اس لیے کہ اللہ کا حیات ہونا، اور علم ہونا اور قدرت ہونا محال ہے، کیونکہ جو ذات ایسی ہو تو اس سے فعل کا ظہور نہیں ہوگا، اس لیے کہ فعل کا ظہور تو اس ذات سے حاصل ہوتا ہے جو زندہ، قادر، عالم ہو، حیات، علم اور قدرت سے نہیں ہوتا۔

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ صفات نہ اللہ تعالیٰ کے غیر بمعنی جائز الانفکاک ہیں اور نہ اس کے عین ہیں۔ ’غیر‘ ہونے سے احتیاج اور حدوث لازم آتا ہے، عین ہونے سے فعل کے صدور و ظہور کا راستہ بند

ہو جاتا ہے۔ جب مفہوم ”غیر“ ہو گئے تو کیا اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم نہ ہوئی، خواہ عقلاً ہی ہو؟ اور جب اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم ہو گئی اور ڈاکٹر صاحب کے تصور کے مطابق یقیناً ہو گئی، تو پھر جہی لوگ ابو الحسن اشعریؒ کے بارے میں کیا یہی فرمائیں گے کہ وہ سلفی اور غیر مقلد ہو گئے؟ یا پھر وہ عربی شاعر کے بقول ۔

إذا قالت حذام فصدقوها

فإن القول ما قالت حذام

کا ورد شروع کریں گے؟ ہمارا دونوں جہت میں بہر حال فائدہ ہے۔ چاہے ڈاکٹر صاحب اشعریؒ کو سلفیوں کی طرف دھکیل دیں اور چاہے تو اپنے شہ پارہ پر نظر ثانی فرمائیں۔ ہم ذرا آگے اس بات کی مزید وضاحت کریں گے، مگر پہلے ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں، جن سے معلوم ہو جائے گا کہ ڈاکٹر صاحب کے منظور نظر اہل سنت بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ید، وجہ، عین وغیرہ مانتے ہیں۔

شیخ حسین الطرابلسیؒ لکھتے ہیں:

ونقول أيضاً إن له تعالى يدا وعينا وقدما ليست كأعضاء نابله هي على ما يليق به سبحانه لا تستلزم التجزؤ والمقدار وهو سبحانه أعلم بحقيقة تلك المعاني التي أرادها من تلك النصوص وهكذا القول في كل نص متشابه۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ”ید“، ”عین“ اور ”قدم“ ثابت ہیں، مگر ہمارے اعضا کی طرح نہیں ہے، بلکہ وہ اس طرح ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہے۔ تجزی اور مقدار کو مستلزم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان معانی کی حقیقت کا خوب عالم ہے جو اس نے ان نصوص سے مراد لیے ہیں اور اسی طرح کا قول اہل سنت کا ہر نص متشابه میں ہے۔

اور خود ڈاکٹر صاحب نے بھی لکھا ہے:

فرقہ معتزلہ نے ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے، مثلاً ید سے قوت و قبضہ اور وجہ سے ذات الہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہو تو اللہ تو انسان کی مثل ہو جائیں گے، حالانکہ قرآن پاک میں ہے: لیس کمثلہ شیء اس کی مثل کوئی شی نہیں ہے۔ معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں ہے، بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہے۔ (۲)

اس عبارت پر بار بار غور کرنے کی ضرورت ہے، تین باتیں اس سے روز روشن کی طرح ثابت ہیں:

۱- پہلی بات یہ ہے کہ اہل سنت وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، چہرہ وغیرہ ماننے میں مگر شرط یہ ہے کہ ان کا یہ اعتقاد بھی ہو کہ اللہ کے ہاتھ اور چہرہ وغیرہ مخلوق کے ہاتھ اور چہرے کی طرح نہیں ہیں۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر بُد اور وجہ سے ہاتھ اور چہرہ مراد لیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ انسانوں کی مثل ہو جائیں گے۔ اور خیر سے یہی بات ڈاکٹر صاحب سلفیوں پر اعتراض کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ قول اور استدلال غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، اور نہ اس کے لیے چہرہ ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ مخلوق کا سا چہرہ ہو۔ کوئی بندہ اس کی روشنی میں ڈاکٹر صاحب کی وہ پہلی مذکورہ عبارت دیکھ لے اور پھر فیصلہ فرمائے کہ اہل سنت کون ہیں؟ کیوں کہ ڈاکٹر صاحب نے اس مثقذ علیہ قول کو اس درج بالا کتاب میں اہل سنت کا مذہب قرار دیا ہے۔ اگرچہ اس کتاب میں اہل سنت سے اپنا راستہ الگ بنایا ہے، معتزلہ اور جہمیہ کے وکیل کون بنے ہیں؟ کیا اللہ کے لیے ہاتھ ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا ہاتھ مخلوق کے ہاتھ کی طرح ہو؟ جو لوگ قرآن و سنت کے ساتھ سلف صالحین کے افکار بھی مطالعہ کرتے ہیں، وہ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ فضول اعتراضات ہیں، علمی دنیا میں ان کا کوئی وزن نہیں ہے۔

### جہمیہ کا طریقہ واردات

ہر آدمی جب اپنے افکار کو قرآن و سنت کا نمائندہ بنانا چاہتا ہے تو وہ کچھ ایسی اصطلاحات بناتا ہے، جن میں وہ اپنے پسند کے بعض مطالب کو شامل رکھتا ہے، اور بعض دیگر کو ان سے خارج کر دیتا ہے۔ پھر وہ ان اصطلاحات کے استعمال کے ذریعے اپنی مبغوض چیزیں لوگوں کی نظروں میں دائرہ قرآن و سنت سے باہر دکھاتا ہے اور محبوب چیزوں کو قرآن و سنت کے دائرہ میں داخل بلکہ ذخیل دکھاتا ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وقد صار كل من أراد نفي شيء مما أثبتته الله لنفسه من الأسماء والصفات عبر بها من مقصوده فيتوهم من لا يعرف مراده إن المراد تنزيه الرب الذي ورد به القرآن وهو إثبات أحديته وصمديته ويكون قد أدخل في تلك الألفاظ ما رآه هو منفيا وعبر عنه بتلك العبارة وضعاه وإصطلاحاً إصطلح عليه هو ومن وافقه على ذلك المذهب وليس ذلك من لغة العرب التي نزل بها

القرآن ولا من لغة أحد من الأمم ثم يجعل ذلك المعنى هو مسمى الأحد والصمد والواحد ونحو ذلك من الأسماء الموجودة في الكتاب و السنة ويجعل ما نفاه من المعاني التي أثبتها الله ورسوله من تمام التوحيد۔ (۱)

ہر وہ شخص جو کسی ایسی چیز کی نفی کا ارادہ کرتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے اسماء و صفات میں سے ثابت کیا ہو، تو وہ ان الفاظ کو اپنے مقصود سے تعبیر کے لیے متعین کرتا ہے۔ پھر جو شخص اس کی مراد نہیں جانتا وہ یہ خیال کرتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی وہ تزیہ ہے جو قرآن مجید میں وارد ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی احدیت اور صمدیت کا اثبات ہے۔ حالانکہ اس نے ان الفاظ میں اس مفہوم کو داخل کیا ہوگا، جو اس کے نزدیک منفی تھا، پھر انہوں نے ان الفاظ کے ذریعے اس موضوع اور مصطلح مفہوم کی تعبیر کی ہوتی ہے، جس پر اس شخص اور اس کے اہل مذہب کا اتفاق ہوا ہوتا ہے۔ یہ مفہوم ان الفاظ میں اس زبان میں موجود نہیں ہوتا، جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے۔ قوموں کی لغات بھی میں کسی لغت میں نہیں ہوتا ہے، پس وہ شخص اس معنی کو احد، الصمد اور واحد کا مسمیٰ قرار دیتا ہے، ایسے ہی وہ اسما بھی جو کتاب و سنت میں موجود ہوتے ہیں۔ رہے وہ معانی جن کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ثابت کیا ہوا تھا، اور اس نے نفی کیا تمام تو حید میں سے بنادیتا ہے۔

حاصل اس طویل کلام کا یہ ہوا کہ بعض لوگ قرآن و سنت کے مصطلح الفاظ میں جب کوئی مفہوم منفی پاتے ہیں اور اس کو ان میں داخل کرنا چاہتے ہیں، تو ان الفاظ کے ذریعے اپنے مذموم مفہوم سے تعبیر کرنا شروع کر دیتے ہیں، عام لوگ خطا میں پڑ جاتے ہیں، پس یہ لوگ اپنے مفہوم کو اصل قرار دیتے ہیں اور اس قرآنی مفہوم کی نفی کو کمال تو حید میں سے قرار دیتے ہیں۔ جیسے ہمارے زمانے کے عقل پرست مفکرین نے کیا۔

## ترکیب کی بحث

اب ذرا 'ترکیب' کی بات کرتے ہیں۔ بنی آدم کی عقل میں اور انسانوں کی بولی میں معقول 'ترکیب' وہ ہے جو ایسے اجزاء سے وجود میں آئی ہو کہ ان کے بعض حصے بعض دیگر سے متمیز ہو سکتے ہوں، جیسا کہ انسان کی ترکیب اعضا و اخلاط سے ہے اور کپڑے کی ترکیب اپنے اجزاء سے ہے، برابر ہے کہ ایک جزو دوسرے سے منفصل ہو جیسے آدمی کا ہاتھ آدمی سے منفصل ہے، یا اس میں شائع ہو جیسے پانی دودھ میں ہوتا ہے۔ یہ ترکیب تمام انسانوں کے ہاں معتبر ہے۔ مگر بعض لوگوں نے 'ترکیب' کی اور بھی بہت ساری اقسام تجویز کی ہیں۔ جن

کی ہم ادھر مختصر مگر جامع وضاحت کریں گے۔  
کل پانچ ترکیبیں ہیں:

۱- ایک ترکیب وجود اور ماہیت سے۔

۲- دوسری ترکیب جنس اور فصل سے۔

۳- تیسری ترکیب ذات اور صفات سے۔

۴- چوتھی ترکیب جسم اور عرض سے، اور ایک ترکیب کی بات پہلے گزری ہے۔

جب یہ صورت حال ہوگئی تو بات سمجھ لینی چاہیے کہ ذات الہی اور صفات میں اجزا کی ترکیب نہیں ہے۔ یہاں تو ذات وہ ہے جو قائم بنفسہا ہے اور ان لوازم کو مستلزم ہے کہ اس ذات کا وجود صرف انہی کے ساتھ ثابت ہو سکتا ہے۔ موصوف کی صفات تو اس کے اجزا نہیں ہوتے اور نہ ہی ابعاض ہیں، کہ بعض ان میں بعض دیگر سے الگ ہو سکیں، یا یہ ابعاض اس سے جدا ہو سکیں تاکہ خصم کا یہ قول صحیح ہو جائے کہ ذات الہی اس ترکیب سے مرکب ہے، یا مرکب نہیں ہے۔ کیوں کہ ترکیب اور اس کی نفی اس کے تصور کی فرع ہے، لیکن اس کا تصور ادھر منفی ہے۔ پھر بالفرض اگر اس کو مرکب کا نام دیا جائے، تو یہ نہ امکان کو مستلزم ہے اور نہ حدوث کو، کیونکہ اللہ تعالیٰ محتاج قطعاً نہیں ہے۔ وہ تو غنی اور قیوم ہے۔

امید ہے کہ احباب ڈاکٹر صاحب کے مغالطہ کا حل سمجھ گئے ہوں گے۔

## یزید پر لعنت کی بحث

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے نقل کرتے ہیں:

پھر تم نے اپنے اختراعی مذہب کو یزید بن معاویہؓ کے لیے عصیت کے ساتھ مزین کیا۔ حالانکہ تم جانتے ہو کہ امام احمد بن حنبلؒ نے اس پر لعنت کو جائز کہا ہے اور ابو محمد تمیمیؒ تمہارے امام ابو یعلیٰ کے بارے میں کہتے ہیں کہ انہوں نے امام احمدؒ کے مذہب پر ایسا دھبہ لگایا ہے، جو قیامت تک دھل نہیں سکتا۔ (۱)

ہم اس عبارت کے حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔ جن سے ان تینوں باتوں کی حقیقت معلوم ہو جائے گی۔

۱- امام احمدؒ کی یزید پر لعنت:

پہلی بات کے بارے میں گزارش یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ سے لعنت یزید کے بارے میں ان کے بیٹے صالحؒ نقل کرتے ہیں:

قال صالح بن أحمد قلت لأبي أن قوما يقولون أنهم يحبون يزيد فقال يا بني وهل يحب يزيد أحد يؤمن بالله واليوم الآخر؟ فقلت يا أبت فلما ذا لا تلعه؟ فقال يا بني متى رأيت أباك يلعن أحداً۔ (۲)

میں نے اپنے والد سے کہا کہ لوگوں کی ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ یزید سے محبت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا: بیٹا! کیا کوئی اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھنے والا بندہ یزید سے محبت رکھ سکتا ہے؟ میں نے کہا: پھر آپ اس پر لعنت کیوں نہیں کرتے؟ فرمایا: بیٹا! تو نے کبھی اپنے والد کو کسی پر لعنت کرتے دیکھا ہے؟

محققین کے نزدیک یزید پر لعنت جائز نہیں ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:



فإن قيل هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو أمر به؟ قلنا هذا لم يثبت أصلاً فلا يجوز أن يقال أنه قتله أو أمر به ما لم يثبت فضلاً عن اللعنة۔ (۱)  
 اگر بطور سوال کہا جائے کہ کیا يزيد پر لعنت جائز ہے؟ کیونکہ وہ سیدنا حسینؑ کا قاتل ہے یا اس کے قتل کا حکم کرنے والا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ یہ بات ثابت نہیں ہے۔ تو یہ جائز نہیں ہے کہ کہا جائے: اس نے سیدنا حسینؑ کو قتل کیا یا اس کے قتل کا حکم دیا، جب تک ثبوت نہ ہو۔ لعنت تو بہت دور کی بات ہے۔  
 بدء الامالی میں کہتے ہیں:

ولم يلعن يزيدا بعد موت  
 سوى المكثار في الإغراء غالي

یعنی يزيد پر موت کے بعد سلف میں سے کسی نے لعنت نہیں کی، مگر وہ لوگ جنہوں نے حدود سے تجاوز کیا اور لوگوں کو اس کے خلاف اکساتے ہیں (یعنی روافض)۔  
 اس مسئلے میں سعد قناتزائی وغیرہ نے بھی حد سے تجاوز کیا ہے، جو لکھا:

والحق أن رضاه بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كان تفاصيله آحاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وعلى أعوانه۔ (۲)

حق یہ ہے کہ قتل حسین رضی اللہ عنہ پر اس کا راضی اور خوش ہونا، اور اہل بیت کی توہین کرنا، اس کا معنی متواتر ہے، اگرچہ تفصیلات اس کی آحاد ہیں، ہمیں اس کی شان میں نہیں بلکہ اس کے ایمان میں بھی توقف ہے۔ اس پر اور اس کے اعوان و انصار پر اللہ کی لعنت ہو۔

مگر یہ تیزی صرف 'غلو' کا نتیجہ ہے۔ یہ باتیں بطریق آحاد بھی ثابت نہیں ہیں، تو اتر کا سعد نے کس طرح دعویٰ کیا؟ ملا علی قاریؒ نے اس کے جواب میں لکھا کہ

ورد بأنه لم يثبت بطريق الآحاد فكيف يدعى في مقام المراد۔ (۳)

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض یہ مان لیں کہ اس قسم کی کچھ باتیں وارد ہیں تو وہ تاریخی فضولیات ہیں جن سے حجت قائم نہیں ہو سکتی۔

وذلك لأنه لم يثبت أنه قتله ولا أمر بقتله ولا رضي إلا ما حكى في بعض التواريخ مما لا تقوم بمثله حجة۔ (۴)

۲- شرح العقائد ص ۳۷۵

۱- إحياء العلوم، ۱/۱۶۹

۳- الفتاوى المحمدية ص ۳۵۶

۳- ضوء المعالي ص ۵۱

پھر فرض کرتے ہیں کہ یزید نے سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا حکم کیا تھا، اور اس کے قتل سے راضی تھا تب بھی یہ اس کے لعن کا موجب نہیں ہے۔

علیٰ أن الأمر بقتل الحسين بل قتله ليس موجبا للعنة علی مقتضی قول أهل السنة من أن صاحب الكبيرة لا يكفر۔ (۱)  
بعض علماء نے تو بہت صراحت کے ساتھ لکھا:

وأما يزيد إذا كان صادقا في قتل الحسين رضي الله عنه فإنه مؤمن قتل مؤمنا ولم يقتل نبيا يرجي أن يغفر له إن لم ير قتله حلالا فقاتل عم النبي عليه السلام قد غفر له وقاتل ابن عم النبي عليه السلام فكيف لا يغفر له إن مات بالإيمان۔ (۲)

یزید اگر قتل حسین رضی اللہ عنہ میں صادق بھی ہو، تو پھر وہ ایک مومن ہے جس نے دوسرے مومن کا قتل کیا، کوئی نبی علیہ السلام کو تو قتل نہیں کیا۔ اس کے لیے مغفرت کی امید ہے۔ اگر انہوں نے سید حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کو حلال نہ سمجھا ہو۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا سیدنا حمزہؓ کے قاتل کی مغفرت ہو سکتی ہے تو پھر نبی علیہ السلام کے عم زاد کے قاتل کی مغفرت کیوں نہیں ہو سکتی؟ بشرطیکہ وہ ایمان پر مرا ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یزید بن معاویہؓ پر لعنت محققین کے نزدیک جائز نہیں ہے اور یہی درست موقف ہے۔ ابن الجوزیؒ نے جو کچھ نقل کیا ہے، اس کا ثبوت فراہم کرنا ڈاکٹر صاحب کی ذمہ داری ہے۔

## ۲۔ اہل السنّت کا موقف:

دوسری گزارش یہ ہے کہ خود یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا کیا موقف ہے؟ اور عام لوگوں کا کیا موقف ہے؟ اس بارے میں گزارش یہ ہے کہ محدث ابن الصلاحؒ کے فتاویٰ میں ہم نے پڑھا تھا کہ لوگوں کے یزیدؓ کے بارے میں تین موقف ہیں، لیکن اب وہ فتاویٰ ہمیں میسر نہیں ہے اس لیے دیگر کتابوں سے وہ بات نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

ایک گروہ ایسا ہے جو یزید کی محبت میں 'علو' سے کام لیتا ہے۔ ان سے مودت و محبت کا دم بھرتا ہے اور سیدنا حسین کی توہین کرتا ہے۔ یہ لوگ نواصب کہلاتے ہیں، ان میں سے بعض لوگ تو سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کو مجرم، اور باغی بھی تصور کرتے ہیں اور ان کے قاتلین کو برحق سمجھتے ہیں۔ بعض دیگر لوگ صرف سیدنا

حسین رضی اللہ عنہ کی خطائے اجتہادی کے قائل ہیں اور یزید کو حاکموں میں سے ایک حاکم اور خلفا میں سے ایک خلیفہ تصور کرتے ہیں، اور یزید کی فضیلت کے گن نہیں گاتے۔ یہ بڑے بڑے اساطین کی رائے ہے۔ رافضی بھی اس آخری قول کا قائل ہے۔

دوسرا گروہ وہ ہے جو یزید پر سب و شتم کرتا ہے، اس پر لعنت بھیجتا ہے۔ بعض تو اس کے کفر کے بھی قائل ہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ یزید نے 'بدر' میں اپنے بزرگوں کے قتل کا انتقام لیا۔ اس بارے میں وہ کچھ خرافات بھی تاریخ سے نقل کرتے ہیں۔ اس گروہ کے معتدل لوگ وہ ہیں جو یزید کو فاسق و فاجر تصور کرتے ہیں۔ یہ لوگ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے موقف کو مبنی بر صواب تو کیا بلکہ مبنی بر فضیلت و جہاد سمجھتے ہیں۔ ہمارے ملک کے بعض سیاسی مفکرین یہی رائے رکھتے ہیں۔

تیسرا گروہ وہ ہے جو نہ یزید سے محبت کرتا ہے اور نہ اس پر لعنت کرتا ہے۔ دیگر خلفا کی طرح اسے ایک خلیفہ سمجھتے ہیں؟ اہل سنت والجماعت کی اکثریت اس رائے کی قائل ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

والناس في يزيد ثلاث فرق فرقة تتولاه وتعظمه وتحبه وفرقة تسبه وتلعنه وفرقة متوسطة في ذلك لا تتولاه ولا تلعنه وتسلك به مسلك سائر ملوك الإسلام وخلفاءهم غير الراشدين في ذلك وهذه الفرقة هي المصيبة ومذهبها هو اللائق بمن يعرف سيرة الماضين۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ابن الجوزیؒ نے جو لعنت کے جواز کا قول امام احمد بن حنبلؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کل نظر ہے کیونکہ امام احمد بن حنبلؒ معتدل اہل سنت میں سے تھے، تشدد دوگوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔

### ۳۔ کیا امام احمدؒ کا اعتقاد تمیمیوں کے مطابق تھا؟

تیسری گزارش یہ ہے کہ ابو محمد تمیمی اگر ابو یعلیٰ کے بارے میں کہے کہ ”انہوں نے امام احمدؒ کے مذہب کو ایسا دھبہ لگایا ہے جو قیامت تک دھل نہیں سکتا“ تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ تمیمی اشاعرہ کی طرف انتہائی مائل تھے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

وكان من أعظم المائلين إليهم التميميون أبو الحسن التميمي وابنه وابن ابنه ونحوهم وكان بين أبي الحسن التميمي وبين القاضي أبي بكر ابن الباقلائي من المودة والمحبة ما هو معروف مشهور ولهذا اعتمد الحافظ أبو بكر

البیہقی فی کتابہ الذی صنفہ فی مناقب الإمام أحمد بن حنبل لما ذکر اعتقاده اعتمد علی مانقلہ من کلام أبی الفضل عبد الواحد بن أبی الحسن التمیمی۔ (۱)

حنابلہ میں سب سے زیادہ مائل اشاعرہ کی طرف تیمی علما تھے، یعنی ابوالحسن تیمی، اس کا بیٹا اور اس کا پوتا، ابوالحسن تیمی اور قاضی ابوبکر باقلائی میں جو تعلق اور محبت کا رشتہ تھا وہ معروف و مشہور ہے۔ اسی بنا پر جب حافظ ابوبکر بیہقی نے اپنی کتاب مناقب احمد بن حنبل تصنیف کی، تو اس میں امام احمد بن حنبل کے اعتقاد کے حوالے سے ابوالفضل بن ابی الحسن تیمی کے کلام پر اعتماد کیا۔

ہمارے زمانے کے جمیہ بھی تیمیوں کے نقل کردہ اعتقادات پر اعتماد کا دم بھرتے ہیں، اور اسے امام احمد بن حنبل کا عقیدہ پاور کراتے ہیں۔ حالانکہ ان سے براہ راست نقل کرنے والے بہت ہیں۔ مگر یہ لوگ امام احمد بن حنبل سے براہ راست نقل کرنے والے علمائے کرام کو نظر انداز کرتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے باب نمبر ۴ ”امام احمد کا مسلک سلفیوں کے مسلک سے مختلف ہے۔“ میں تیمیوں کے نقل پر بوساطہ ”امام العصر جرکسی“ اعتماد کیا ہے۔ یہ ابومحمد رزق اللہ تیمی تو بہت متاخر ہے۔ ۴۸۸ھ میں وفات پایا ہے اور ابوالفضل تیمی ۴۱۰ھ میں وفات پایا ہے۔ یعنی تیسرے طبقے میں ہے۔ پھر جو عقیدہ ان لوگوں نے ترتیب دیا ہے۔ اس میں امام احمد بن حنبل کے الفاظ نہیں ہیں، بلکہ جو انہوں نے خود سمجھا اس کو بیان کیا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ قمر ماتے ہیں:

وله في هذا الباب مصنف ذكر فيه من اعتقاد أحمد ما فهمه ولم يذكر فيه ألفاظه، وإنما ذكر حمل الاعتقاد بلفظه نفسه وجعل يقول: 'وكان أبو عبد الله' وهو بمنزلة من يصنف كتابا في الفقه على رأى بعض الأئمة ويذكر مذهبه بحسب ما فهمه ورآه وإن كان غيره بمذهب ذلك الإمام أعلم منه بالفاظه وأفهم بمقاصده۔ (۲)

ابوالفضل تیمی کی عقائد کے باب میں ایک تصنیف بھی ہے جس میں انہوں نے امام احمد بن حنبل کے اعتقاد کو اپنے فہم کے مطابق ذکر کیا ہے اس میں امام احمد بن حنبل کے الفاظ ذکر نہیں کیے بلکہ ان کے جملہ اعتقادات اپنے الفاظ میں نقل کیے ہیں، مگر طریقہ یہ اختیار کیا کہ ’ابوعبد اللہ‘ یعنی امام احمد کا یہ قول ہے اور فلاں خیال ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی عالم بعض ائمہ کی رائے کے مطابق ایک کتاب فقہ میں تصنیف کرے اور پھر اس میں اپنے امام کا مذہب اپنے فہم و خیال کے مطابق ذکر

کرے۔ اگرچہ دیگر لوگ اس امام کے مذہب کے ان سے زیادہ علم والے ہوں۔ اور اس امام کے الفاظ کو بھی اس سے زیادہ جانتے ہوں، اور ان کے مقاصد کا بھی اس سے زیادہ فہم رکھتے ہوں۔ اس بات کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ کے عقیدے کے حوالے سے صرف ابن الجوزیؒ اور تمیمیوں پر اعتماد نہیں ہو سکتا۔ جمہیہ سلفیوں پر اسی راستے سے حملہ آور ہوتے ہیں۔ دیکھیے جمہیہ کے 'امام العصر جرسی' نے امام احمد بن حنبلؒ کے عقیدہ کے حوالے سے یہ لکھا ہے:

وقد روى الإمام أبو الفضل التميمي شيخ الحنابلة والحافظ ابن الجوزي وغيرهما من أعيان المذهب عن الإمام أحمد ما عليه الجماعة من تنزه الحق عن الجسمية ولوازمها، روى البيهقي في مناقب الإمام أحمد بسنده عن أبي الفضل أنه قال أنكر أحمد على من قال بالجسم وقال إن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول وعرض۔ (۱)

حالانکہ ان دو علما کی رائے تب معتبر ہوگی جب امام احمد بن حنبلؒ سے براہ راست استفادہ کرنے والے بھی اس رائے میں ان سے متفق ہوں۔ پھر 'امام العصر جرسی' نے امام بیہقی کے حوالے سے شیخ ابوالفضل تمیمی سے یہ نقل کیا ہے کہ اسامیہ شریعت و لغت سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اہل لغت نے جسم کا نام طول و عرض اور تالیف و ترکیب سے مرکب چیز کے لیے وضع کیا ہے۔

حالانکہ ابوالفضل تمیمی المتوفی ۴۱۰ھ نے اس بات کی کوئی سند امام احمدؒ تک بیان نہیں کی ہے۔ مگر جمہیہ کے اس 'امام العصر جرسی' نے اپنے مذہب کو ثابت کرنے کے لیے اس قول سے زبردست فائدہ اٹھایا ہے۔ ورنہ حقیقت میں یہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص امام ابوحنیفہؒ کا عقیدہ قاضی ابن ابی داؤد اور محمد بن شجاعؒ کی سے اخذ کرے۔ اس پر کوئی بھی مخلص حنفی شاید متفق نہ ہو جائے۔

### شہ پارہ محترم

محترم ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ کی بات الفاظ میں تحریر کرتے ہیں:

میں نے ان لوگوں پر رد کرنے کو ضروری سمجھا تا کہ ان کی باتوں کو امام احمد بن حنبلؒ کی طرف منسوب نہ کیا جائے اور اس بات سے میں خوفزدہ نہیں ہوا، کہ مذکورہ عقائد کچھ لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو چکے ہیں، کیونکہ عمل کا مدار دلیل پر ہے، خاص طور سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں کہ اس میں تقلید جائز نہیں ہے۔ (۲)

## شاطرانہ چال

ہم کہتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ کی یہ بات ایسی ہے جیسا کہ ہمارے زمانے کے مشہور منکر سنت، غلام احمد پرویز جس کو بعض لوگ ’سکرٹریٹ کے شاطر بابو‘ کا نام بھی دیتے ہیں۔ اس نے کہا کہ ”میں نے حدیث کا انکار صرف اس لیے کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاک دامن کو حدیث کے غلیظ دھبوں سے پاک کروں، جو عجمی سازش کے مرتکب لوگوں نے اس پر لگائے ہیں۔ میری غیرت نے مجھے آرام سے چپ چاپ بیٹھنے نہیں دیا، لہذا میں نے برملا اس کا انکار کیا، اور اب اللہ کا شکر ہے کہ بہت حد تک صفائی ہو گئی ہے۔“

اگر پرویزؒ کا یہ کہنا حقیقت واقعی ہے، تب ابن الجوزیؒ کی یہ بات بھی درست ہے، اگر وہ حقیقت واقعی نہیں ہے تو یہ بھی نہیں۔ ابن الجوزیؒ کی اس بات کے غیر واقعی ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ اگر فی الحقیقت ائمہ ثلاثہ، ابن حامد، ابوالحسن زاغوی اور قاضی ابویعلیٰ فکر امام احمد بن حنبلؒ سے تجسیم کی طرف لڑھک گئے تھے، تو وہ بالسنہ امام احمد بن حنبلؒ کے اقوال سے انہیں ملزم کر سکتے تھے، مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا اور اس کے ایسا نہ کرنے کی وجوہات باریک بین لوگوں سے مخفی نہیں ہیں۔ بلکہ انہوں نے خود جو راستہ اختیار کیا اور جن نصوص کی تاویلات کی ہیں، اس کے خلاف بسند متصل صحیح امام احمد بن حنبلؒ کے اقوال موجود ہیں۔ اس کتاب میں اس بات کے بہت سارے شواہد، ان شاء اللہ مل جائیں گے۔ اس درج بالا عبارت کے حوالے سے ہم ایک دو گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

### ۱- عقائد میں اجتہادی اختلاف:

پہلی گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ

وقد سئل الإمام أحمد رحمه الله عن مسألة فافتى فيها فقیل هذا لا يقول به ابن المبارك فقال ابن المبارك لم ينزل من السماء وقال الإمام الشافعي استخبرت الله تعالى في الرد على الإمام مالك۔ (۱)

امام احمد بن حنبلؒ سے ایک مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے جواب بتایا، وہاں کسی شخص نے کہا عبد اللہ بن مبارکؒ تو اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس پر امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ عبد اللہ بن مبارکؒ آسمان سے تو نہیں اترے کہ ان سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا، امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا تھا کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ پر رد لکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ سے استخارہ کیا تھا۔ (۲)

خیال رہے کہ ابن الجوزیؒ کی عبارت کا یہ ٹکڑا ہم سے اوپر رہ گیا تھا، اس لیے اس کو ادھر پھر سے نقل کیا۔ ان دو عبارتوں سے کچھ باتیں صراحتاً معلوم ہوتی ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اہل شخص کو چاہیے کہ قرآن و سنت سے مستقل استفادہ کریں۔ یہ طریقہ اختیار نہ کرے کہ بس نئی فلاں امام صاحب نے قرآن و سنت کو کھنگال دیا ہے، جو کچھ اس میں تھا، اسے نکال دیا ہے، اس لیے اب صرف انہی متخرج و مستنبط افکار کی پیروی ہوگی۔ اگر یہ رویہ درست ہوتا تو امام احمد بن حنبلؒ عبد اللہ بن المبارکؒ سے اور امام شافعیؒ، امام مالکؒ سے کبھی بھی اختلاف نہ کرتے۔

۲۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اختلاف کرنے کے لیے جس طرح علم اور فقہیت کی ضرورت ہے اسی طرح اخلاص اور للہیت کی بھی ضرورت ہے، اسی لیے تو امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے اختلاف کرتے وقت استخارہ کیا۔

۳۔ تیسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اہل حق کبھی اس بات کا خیال نہیں رکھتے کہ وہ کن سے اختلاف کر رہے ہیں؟ وہ ہمارے ہم مذہب ہیں یا ہمارے مذہب کے مخالف؟ یعنی وہ فرقہ پرست اور مذہب پرست نہیں تھے۔ وہ اپنے قابل صدا احترام اساتذہ کے ساتھ بھی اختلاف کرتے تھے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے اختلاف کیا۔

۴۔ چوتھی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر کسی شخص کے ذہن میں کسی امام کی تقلید کے جراثیم ہوں، تو پھر ایسی بات بھی ان کے سامنے کی جاسکتی ہے کہ ابن المبارکؒ لم یزل من السماء وہ کوئی آسمان سے تو نہیں اترے۔ تقلیدی جراثیم رکھنے والے افراد کے سامنے ایسی باتیں رکھنا ممنوع نہیں بلکہ مفید ہے۔

بعض دیگر ائمہ کرام نے ایک اور انداز سے بھی یہ بات تقلیدیوں کے سامنے رکھی ہے کہ وہ بھی آدمی تھے ہم بھی آدمی ہیں۔ فہم رجال ونحن رجال۔ مگر تقلیدیوں نے ان جملوں کے اصل مطلب کو تاویل سے باز نہ بنایا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس عبارت پر اپنا مبارک حاشیہ یوں لگایا ہے:

”مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کو اگر دوسرے مجتہد سے کسی مسئلے میں اتفاق نہ ہو، تو وہ اختلاف کر سکتا ہے۔“  
محترم کا یہ جملہ قابل تعریف تو کیا معنی قابل تردید بھی نہیں ہے، اس جملے کا وجود ہی اس کے فساد کی دلیل ہے۔ احباب کتب اہل حدیث کو زیر مطالعہ رکھا کریں تاکہ ایسے زہریلے جملوں سے حفاظت اور بچاؤ ممکن ہو سکے۔ ہم چاہتے تھے کہ اس جملے کی حقیقت واضح کریں پھر جی میں آیا کہ کبھی پرتوکار چلانا مناسب نہیں لگتا۔ ابو الطیبؒ پر اللہ تعالیٰ رحم فرمائے، اس نے کہا تھا:

ولا جربت سیفی فی ہواء

یہ تو ایک ضمنی بات ہوئی۔ ہم اصلاً ابن الجوزیؒ کی اس عبارت کی توضیح کرنا چاہتے تھے کہ انہوں نے جو اقوال نقل کیے ہیں، ان سے اس کا مدعی ثابت نہیں ہوتا۔ جو قول انہوں نے پیش کیا ہے، اس میں امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام عبداللہ بن المبارکؒ سے فقہی مسئلے میں اختلاف کیا ہے۔ کوئی عقائد کے مسئلے میں اختلاف نہیں کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے جو فقرہ بطور حاشیہ اس عبارت کے ساتھ درج کیا ہے، وہ بھی اسی مفہوم کا مؤید ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ تو فقہی مسئلے میں اختلاف کے جواز سے عقیدہ وی مسئلے میں اختلاف کے جواز پر استدلال کرنا نازی سادگی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے جو لکھا ہے کہ ”مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کو اگر دوسرے مجتہد سے کسی مسئلے میں اتفاق نہ ہو، تو وہ اختلاف کر سکتا ہے“۔ تو کیا یہ جواز اختلاف مجتہد عقائد کے مسائل میں بھی ہے، کہ ہر مجتہد عقائد میں اپنی اپنی رائے پر عمل کرے گا؟

ہمارا خیال ہے کہ ایسا نہیں ہے، ڈاکٹر صاحب چونکہ اس عبارت کا بدلیل سکوت مؤید ہے، اس لیے اس بات کا ثابت کرنا ان کے ذمے واجب ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم یہ بات بالفرض مان بھی لیں، تو پھر بھی مسئلہ گھمبیر ہے، صاف نہیں ہے۔ وہ یوں کہ ایک مجتہد دوسرے اس مجتہد سے اختلاف کر سکتا ہے، یا اختلاف کا سوچ سکتا ہے، جس کے افکار و آرا کا پہلے پابند ہو۔

اگر کوئی عالم مثلاً امام ابوحنیفہؒ کی آرا کا پہلے ہی پابند نہ ہو، پھر اجتہاد کے مرتبے تک پہنچ جائے، تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف شروع کیا، بلکہ کہیں گے کہ امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے اختلاف کیا، اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ سے اختلاف کیا۔ ہاں عمومی اعتبار سے اس کا بھی شاید جواز ہو کہ امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا۔ عام طور پر مذہب کے شارحین اپنے اکابر کو اور اپنے مذہب کو اونچا مرتبہ دینے کے لیے یوں تعبیر کرتے ہیں کہ فلاں اس مسئلے میں ہمارا مخالف ہے۔ مگر اولین اور اصل مفہوم وہی ہے، جو ہم نے بیان کیا۔

### ابن الجوزیؒ کا اصل مسئلہ

اس تناظر میں اگر دیکھ لیں تو ابن الجوزیؒ، ابن حامدؒ، اور ابوالحسن زاغونیؒ کے مقلد کب تھے جواب وہ ان سے اتفاق نہ ہونے کی بنیاد پر اختلاف کرتا ہے؟ وہ تو اگر تھے تو امام احمد بن حنبلؒ کے مقلد تھے، ان علماء ثلاثہ کی کب انہوں نے تقلید کی؟ اگر ذرا تامل سے کام لیا جائے، تو یہ بات سمجھ آ جائے گی کہ اصل مسئلہ کیا ہے؟ حقیقت میں ابن الجوزیؒ، امام احمد بن حنبلؒ سے الگ راستے پر چل پڑے، امام احمد بن حنبلؒ صفات خبریہ کو



کما ورد و کما جاءت مانتے تھے۔ ابن الجوزیؒ نے صفات خبریہ کے قلعے کو مسمار کرنا چاہا، تو اب دل میں تو انہیں احساس ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ کے خلاف بازار کو گرم کرتا ہوں۔ جب اس احساس نے تنگ کیا کہ وہ تو آپ کے امام اور مقتدا ہیں، تو اپنے دل کو اور سادہ لوح مریدوں کو تسلی دینے کے لیے یہ دو فقرے ان کے قلم سے نکل آئے، مطلوب تو اصل حقیقت کو چھپانا تھا، اس لیے علماء غلاشہ کا نام لیا، مگر

حقیقت چھپ نہیں سکتی بناوٹ کے اصولوں سے

اس لیے بے نقاب ہو کر سامنے آ کھڑی ہوگئی۔

## ۲۔ تقلید فی الایمان کا مسئلہ

دوسری گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ وخصوصا فی معرفة الحق تعالیٰ فلا يجوز فیہا التقليد ”خاص طور سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں“ کہ اس میں تقلید جائز نہیں ہے“ بالکل غلط قول ہے۔ اس میں امام احمد بن حنبلؒ سے اختلاف کا اثر نمایاں ہے کہ ابن الجوزیؒ کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ محی الدین نوویؒ کہتے ہیں:

الآتی بالشهادتین مؤمن حقا وإن كان مقلدا علیٰ مذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف لأنه صلى الله عليه وسلم إكتفى بالتصديق بما جاء به ولم يشترط المعرفة بالدليل وقد تظاهرت بهذا الأحاديث الصحاح يحصل مجموعها التواتر والعلم القطعي۔ (۱)

یعنی شہادتین کا ادا کرنے والا حقیقتاً مؤمن ہے۔ اگرچہ اس نے تقلید اس کو ادا کیا ہو۔ یہی مذہب خلف و سلف میں جمہور محققین کا ہے۔ کیوں کہ نبی علیہ السلام نے شہادت دینے والے آدمی سے تصدیق پر اکتفا کیا، معرفت بالدلیل کو شرط قرار نہیں دیا ہے۔ اس بارے میں بہت ساری صحیح احادیث وارد ہیں، جن کے مجموعے سے تواتر اور علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔

اور ابن عقیل حنبلیؒ، جن سے ابن الجوزیؒ جنوں کی حد تک متاثر ہیں، بلکہ اشعریت کو بھی ان کے زیر اثر قبول کیا ہے، لکھتے ہیں:

والحق الذي لا محيد عنه ولا انفكاك لأحد منه صحة إيمان المقلد تقليدا جازما صحيحا وإن النظر والاستدلال ليسا بواجبين وإن التقليد الصحيح محصل للعلم والمعرفة۔ (۲)

وہ حق کہ جس سے فرار اور خلاصی ممکن نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ تقلید جازم سے ایمان لانے والے شخص مقلد کا ایمان صحیح اور معتبر ہے۔ نظر و استدلال واجب نہیں ہے، صحیح تقلید علم اور معرفت کے لیے محصل ہے۔

احناف کے مشہور متن بدء الامالی میں ہے:

وإيمان المقلد ذو اعتبار بأنواع الدلائل كالنصال

مقلد کا ایمان دلائل قاطعہ کی رو سے اکثر علما کے نزدیک معتبر ہے۔ شارح لکھتے ہیں:

واعلم أن إيمان المقلد صحيح وهو الذي اعتقد جميع ما فرض الله تعالى عليه من حدوث العالم وقدم الصانع وأقر بوحدانيته ورسالاته وغير ذلك إعتقاداً جازماً بلا شك وارتياح من غير دليل عقلي۔ (۱)

جان لو کہ مقلد کا ایمان صحیح ہے، یہ وہ شخص ہے جو تمام فرائض پر ایمان رکھتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کی قدامت پر، کائنات کے حدوث پر، اور اللہ کی وحدانیت اور اس کے پیغامات پہنچانے والے کا اقرار کرتا ہے، اور دیگر ایمانیات بھی مانتا ہے، مگر جازم اعتقاد کے ساتھ دلیل عقلی کے بغیر مانتا ہے، لیکن ان میں اس کو کوئی شک و ریب نہیں ہوتا ہو۔

آگے تحریر کرتے ہیں:

وقالت الأشعرية والمعتزلة لا يصح الإيمان بالتقليد ويقولان بكفر العامة هذا قبيح لأنه يؤدي إلى تفويت حكم الله تعالى في الرسالة والنبوة لأنه من أعطي الرسالة والنبوة أقر أولاً بعرض الإسلام على الكافر ولو كان الإسلام لا يصح بالعرض والتقليد لفاتت الحكمة في الرسالة والنبوة إلا أن درجة الاستدلال أعلى من درجة التقليد۔ (۲)

اشاعرہ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ تقلید سے ایمان لانا صحیح نہیں ہے۔ وہ دونوں عام مسلمانوں کے کفر کے قائل ہیں، یہ بات بہت بری ہے، کیونکہ یہ قول رسالت اور نبوت میں اللہ تعالیٰ کے حکم کو فوت کرنے کی طرف مفسی ہے۔ جس ذات کو نبوت اور رسالت بخشی گئی، انہیں اس بات پر رہنے دیا گیا کہ وہ اسلام کو کافر پر پیش کریں۔ اگر اسلام لانا عرض و تقلید سے صحیح نہ ہوتا تو پھر رسالت اور نبوت کی حکمت ہی فوت ہو جاتی۔ ہاں یہ ہے کہ استدلال کا درجہ تقلید سے ہزار مرتبہ اعلیٰ ہے۔

حاصل یہ نکلا ہے کہ اگر ایمان استدلال سے ہی مطلوب ہوتا تو پھر رسول اور نبی بھیجنے کی کیا ضرورت تھی؟ نبی اور رسول صرف 'عرض' ہی کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب اس فقرہ پر نظر رکھیں کہ ویقولان بکفر العامة، تکفیر کون کرتے تھے؟ کیا اشاعرہ و ماترید یہ ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے ہیں اور ایک دوسرے کو احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں؟ ڈاکٹر صاحب کو اس پر روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا:

و خلاصة الكلام في هذا المقام أن إيمان المقلد صحيح عند الأئمة الأربعة وإن كان عاصيا بترك الاستدلال۔ (۱)

خاصہ کلام اس بحث کا یہ ہے کہ مقلد آدمی کا ایمان صحیح ہے، ائمہ اربعہ کے نزدیک، مگر وہ آدمی جو تقلید سے مسلمان ہوا ہو، ترک استدلال سے گناہ گار ہوگا۔

ملا علی قاریؒ کے اس آخری فقرے سے جہاں ابن الجوزیؒ کی تائید ہوتی ہے وہاں یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ سارے اعرابی و دیہاتی لوگ جو اپنے کسی سردار اور رئیس کی تقلید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دست حق پرست پر ایمان لائے، اور فکری و فطری استدلال نہیں کیا تھا، گناہ گار ہیں۔ اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسی گناہ کی حالت پر رہنے دیا (معاذ اللہ) ائمہ اربعہ کی طرف اتنی بڑی بات منسوب کرتے وقت اس بات کا التزام کرنا ضروری تھا کہ ان کی کوئی نص اس بارے میں پیش کر لیتے، مگر افسوس ہے کہ اس 'ملا' سے یہ کام بھی نہ ہوسکا، غالباً انہی قبیح نتائج پر پہنچنے کی وجہ سے شیخ ابوالیسر بزدویؒ نے وإن كان عاصيا بترك الاستدلال کے الفاظ کو اپنی عبارت کے درمیان سے اڑا دیا ہے۔

قال عامة أهل السنة والجماعة أن المقلد مؤمن حقيقا وهو الذي اعتقد جميع أركان الإسلام وأقر بها من غير دليل وقالت المعتزلة أنه ليس بمؤمن واختلفت الروايات عن الأشعري والصحيح منها أنه مؤمن والدليل على صحة ما ذهب إليه عامة أهل السنة والجماعة أن بأجمعهم قضوا بإيمان العامة صحيحا وكذلك الصحابة رضي الله عنهم فمن قال خلاف هذا فقد خالف جميع الأمة وخلاف إجماع الأمة ضلال وبدعة۔ (۲)

عام اہل سنت کا یہ قول ہے کہ مقلد حقیقتاً مومن ہے۔ مقلد وہ ہے جو تمام ارکان دین کا اعتقاد اور اقرار بغیر دلیل کے کرے۔ معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ مقلد مومن نہیں ہے، ابوالحسن اشعریؒ سے روایات مختلف

ہیں، مگر صحیح یہ ہے کہ ان کے ہاں مقلد مؤمن ہے۔ اس قول کی جو دلیل عام اہل سنت والجماعت سے مروی ہے یہ ہے کہ امت نے بالا جماع عام لوگوں کے ایمان کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی کیا۔ تو جو شخص اس قول کے خلاف کہتا ہے، وہ تمام امت کی مخالفت کرتا ہے، اور یہ تو ظاہر بات ہے کہ اجماع امت کی مخالفت ضلالت و بدعت ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایمان لانے میں تقلید جائز ہے، اور مقلد کا ایمان صحیح اور معتبر ہے۔ ابن الجوزی کا راستہ امام احمد بن حنبلؒ اور دیگر ائمہ سے الگ ہے۔ وہ اعتزال اور اشعریت کی راہ پر گامزن ہیں۔

## ذات اور صفات کا باہمی تعلق

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب محترم نے آگے یہ عنوان لگایا ہے: ”علامہ ابن الجوزیؒ کی ذکر کردہ چند مثالیں“ پھر اس

کے تحت لکھا ہے:

و یبقی وجه ربك (الرحمن) قال المفسرون ویبقی ربك، وقد ذهب الذین أنكرنا علیهم إلى أن الوجه صفة یختص باسم زائد علی الذات فمن أين قالوا هذا وليس لهم دلیل إلا ما عرفوه من الحسیات وذلك یوجب التبعیض ولو كان كما قالوا كان المعنی أن ذاته تهلك إلا وجهه وقال ابن حامد أثبتنا لله تعالیٰ وجهها ولا یجوز إثبات الرأس۔

و یبقی وجه ربك کی تفسیر میں مفسرین نے کہا ہے کہ آپ کا رب باقی رہے گا، جن لوگوں پر ہم نے (اوپر) تکبر کی ہے، انہوں نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ وجہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے، جو ذات پر زائد چیز کا نام ہے، یہ بات انہوں نے کہاں سے کہی، حالانکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، سوائے محسوسات کے اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ اورید کو اس طرح مانتے ہیں کہ جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حصے ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اگر ان کی یہ بات درست ہو تو پھر آیت کا مطلب یہ بنے گا، کہ اللہ تعالیٰ کے چہرے کے سوا، اس کی ذات ہلاک ہو سکتی ہے، اور ابن حامد نے کہا کہ ہم نے اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات کیا، البتہ سر کا اثبات جائز نہیں، کیونکہ آیت میں چہرے کا ذکر ہے سر کا نہیں۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

اس مسئلے پر ہم نے پہلے تفصیل پیش کی ہے، یہاں صرف چند دیگر باتوں پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱- اعتراض کا ہدف:

پہلی بات یہ ہے کہ یہ علماء ثلاثہ یعنی ابن حامد، ابوالحسن زاغونی اور قاضی ابویعلیٰ پر اعتراض نہیں ہے۔

بلکہ ان کی رائے سے جو کچھ لازم آتا ہے، اس پر اعتراض ہے، یعنی انہوں نے یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے مختلف حصے ہیں، جیسے مخلوق کے جسم کے ہوتے ہیں۔ یہ ابن الجوزی کے خیال میں ان کے قول سے لازم آتا ہے، اور لازم پر اعتراض صرف ان صفات خبریہ میں تو نہیں آتا، بلکہ معنوی اور ذاتی صفات میں بھی آتا ہے۔ محسوسات میں عالم اور قادر اور مرید، اور سمیع و بصیر اور حی جسم کے علاوہ نہیں ہوتا، تو آپ پر بھی یہ اعتراض ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جب آپ لوگ عالم اور قادر، اور سمیع و بصیر مانتے ہیں تو آپ ان کو اس طرح مانتے ہیں کہ جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے جسم ہونا لازم آتا ہے۔ محسوسات میں ہر زندہ خوراک کا محتاج ہوتا ہے، زندہ بغیر خوراک کے کس طرح متصور ہے؟ آپ اللہ کو زندہ وہ بے خوراک و غذا مانتے ہیں یا نہیں؟ اگر مانتے ہیں تو اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکت من لوازم الحیات ہے۔ آپ زندہ اور مردہ میں فرق صرف حرکت کر سکتے ہیں، آپ اللہ تعالیٰ کو زندہ مگر بے حرکت کیوں کر ثابت کر سکتے ہیں؟ حالانکہ یہ آپ کا عقیدہ ہے، آپ کے بڑوں کے معجز و ناتوانی کو اس میدان میں نے ہم نے بارہا دیکھا ہے۔ آپ اپنی صلاحیت آزمانا چاہتے ہیں تو میدان حاضر ہے۔ خود آپ ہی کے بعض معتدل بزرگوں نے لکھا تھا:

يقال له لا يجب ذلك كما لا يجب إذ لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما  
أن نقضي وأنتم على الله تعالى بذلك۔ (۱)

ان سے جواباً کہا جائے گا کہ اس کو جسم قرار دینا لازم نہیں آتا۔ جیسا کہ ہم عالم، زندہ، قادر کو بغیر جسم کے تصور نہیں کر سکتے ہیں، تو ہم اور آپ پر یہ واجب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیں۔

پھر آپ اللہ تعالیٰ کو قدرت نہیں قادر، علم نہیں عالم، ارادہ نہیں مرید، سمع و بصیر نہیں بلکہ سمیع و بصیر مانتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ صفات زائد بر ذات الہی ہیں۔ تو پھر آپ پر بھی وہی الزام ترکیب لازم آیا، جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کا فرمان ہے کہ ”اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد اور مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی، تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو، اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے، اگرچہ تقسیم عقلی ہو، واقع میں نہ ہو۔“ (۲) اور بہت سارے ایسے اقوال موجود ہیں کہ جن کے ظاہر سے وہ بات لازم آ جاتی ہے، جو قائل کے وہم میں بھی نہیں ہوتی، بلکہ احادیث و اخبار کے ظاہر سے بھی بعض اوقات محال لازم آتا ہے، مگر اس کا یہ نتیجہ کوئی جہمی ہی نکال سکتا ہے کہ ان کا انکار کیا جائے۔ شیخ محمود آلوسی علامہ واحدیؒ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فكم و كم من حديث نصوا على صحته ويلزم من ظاهره المحال كحديث

أبي سعيد الخدري المشتمل على رؤية المؤمنين الله عز وجل ثم إتيانه إياهم في أدنى صورة من التي رأوه فيها..... ومتى أجريت هناك فلتجر هنا فالكل قريب۔ (۱)

بہت ساری ایسی احادیث ہیں، جن کی محدثین نے تصریح صحت کی ہے، مگر اس کے ظاہر سے محال نظر آتا ہے، جیسا کہ حدیث سیدنا ابی سعید الخدریؓ ہے، جو اس بات پر مشتمل ہے کہ مومنین اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے، پھر اللہ تعالیٰ ان کے سامنے اس سے ادنیٰ صورت میں آئیں گے..... جب تو نے ان احادیث کو چلایا ہے، تو یہاں بھی چلاؤ۔

اس بحث کو ایک خطرے کے ڈر سے ہم یہاں نا تمام چھوڑ رہے ہیں، ورنہ آپ دیکھ لیتے کہ آیات و احادیث کیا کہتی ہیں؟ راقم اس 'روک' کی بنا پر اللہ تعالیٰ سے امید و ارحمت ہے اور اس کی ذات سے توقع رکھنے والے نامراد نہیں بلکہ بامراد ہو جاتے ہیں۔ یا اللہ! میرے تمام گناہ چھپے اور ظاہر، چھوٹے اور بڑے، پہلے اور پچھلے، بالقصد و بے قصد معاف فرما، آمین۔

یہ بات ابوالحسن اشعریؒ سے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے اس کی صفات کی مفارقت جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ صفات کے حدوث اور اللہ تعالیٰ کے حدوث اور خروج عن الالہیت کو مستلزم ہے۔  
و يجب أن لا تكون غيره عز وجل لأن غير الشيء هو مفارقة له على وجه من الوجوه والباري عز وجل لا تحب مفارقة صفاته له من قبل أن في مفارقتها له ما يوجب حدوثه وخروجه عن الإلهية۔ (۲)

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ صفات کی مفارقت اللہ سے جائز نہیں ہے، تو پھر صفات خبریہ بھی تو صفات ہیں، اس لیے ان کی مفارقت بھی جائز نہیں ہے اور 'تبعیض' کا اطلاق اللہ تعالیٰ کی صفات پر تب ہوگا جب اس کی مفارقت اصل سے جائز ہو۔ جب مفارقت جائز ہی نہیں تو 'تبعیض' کا اطلاق ہی غلط ہے۔

لا يمكن أن نطلق على شيء من صفات الله أنها بعض لأن البعض ما جاز أن يفارق الكل وصفات الله عز وجل لازمة أزلية أبدية، فيده أزلية أبدية، وكذلك وجهه وعينه وغير ذلك من صفاته الخبرية هي صفات أزلية أبدية لا يمكن أبدا أن تتبع بعض وهذا شيء معلوم بالمعقول فلا تلومونا بشيء لا نعترف به۔ (۳)

ممکن نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت پر 'بعض' کا اطلاق کریں، اس لیے کہ 'بعض' تو وہ ہوتا ہے جو کل سے جدا اور الگ ہو سکے، اللہ کی صفات لازمی ہیں اور 'بہ' لازمی وابدی ہے، اسی طرح اس کا 'وجہ' اور اس کا 'عین' بھی ہے اور اسی طرح اس کی دیگر صفات خبریہ بھی ہیں جو ازلی اور ابدی صفات ہیں، ممکن نہیں کہ تبعض اور تقسیم قبول کریں۔ یہ ایسی چیز ہے جو عقل سے معلوم ہے، تو تم لوگ ہمیں کسی ایسی چیز سے ملامت نہ کرو، جس کا ہم اعتراف نہیں کرتے۔

معلوم ہوا کہ جس مذہب لازم سے انہوں نے سلفیوں کو ملزم کیا ہے، وہ ان پر لازم نہیں آتا ہے، بلکہ درحقیقت یہ لازم ہی نہیں ہے۔

## ۲- صفات کی قسمیں:

دوسری بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ "انہوں نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ 'وجہ' اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے، جو ذات پر زائد چیز کا نام ہے۔ یہ بات انہوں نے کہاں سے کہی، حالانکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے محسوسات کے۔" ہم کہتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ کو پہلے اپنے گھر کی خبر لیننی چاہیے تھی، کہیں ایسا نہ ہو کہ آپ ہی کا گھر اس چنگاری سے جل جائے۔

امام ابو بکرؓ بیہیؒ نے صفات کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی قسم کو عقلی صفات کا نام دیا ہے، یعنی جن کے ثبوت کا راستہ عقل ہو، اور سمع میں بھی انکا ذکر ہوا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جن کو انہوں نے سمعی صفات کا نام دیا ہے۔ جن کے ثبوت کا راستہ سمع یعنی کتاب و سنت ہو، پھر اس کے تقریباً ۱۰ صفحات بعد ایک عنوان بنام باب ذکر آیات و اخبار و رد فی صفات زائدات علی الذات قائمات بہ (۱) قائم کیا ہے۔ ان صفات میں بہت ساری صفات کا تذکرہ کیا۔ جبکہ ابھی ذکر کیا و بقی وجہ ربك (۲) حاصل یہ ہوا کہ یہ صفات زائد بذات ہیں، اور ان میں صفات خبریہ بھی شامل ہیں۔ ایسا ہی قاضی ابو بکر قلائیؒ نے بھی لکھا:

فإن قال قائل ففصلوا لہ صفات ذاتہ من صفات أفعاله لأعرف ذلك قيل لہ صفات ذاتہ ہی التي لم یزل ولا یزال موصوفا بها وهي الحیاة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعینان والیدان والغضب والرضا۔ (۳)  
اگر کوئی کہے کہ میرے لیے صفات ذات اور صفات افعال کی تفصیل بیان کریں تاکہ میں اسے پہچان سکوں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صفات ذات وہ صفات ہیں کہ جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ ازل سے ابد



تک موصوف ہے۔ وہ صفات علم، حیات، قدرت، سمع و بصر، کلام، ارادہ، بقاء، وجہ، دو آنکھیں اور دو ہاتھ، غضب اور رضا وغیرہ ہیں۔

اور اشاعرہ کے ہاں یہ صفات زائد بر ذات ہیں، مگر کچھ لوگ اشاعرہ میں ایسے بھی ہیں جو ان صفات خبریہ کو صفات ذاتیہ میں شامل نہیں کرتے، وہ صفات سبعہ ہی کو زائد بر ذات قرار دیتے ہیں، ابو حامد غزالی لکھتے ہیں:

إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات۔ (۱)

وہ صفات سبعہ جن کی ہم نے وضاحت کی ہے وہ عین ذات نہیں ہے، بلکہ وہ ذات پر زائد ہیں۔ یہ بعض اکابر اشاعرہ صفات خبریہ کا راجع صفات معنویہ کی طرف کرتے ہیں، مثلاً 'ید' سے قدرت مراد لیتے ہیں، اور وجہ سے ذات الہی مراد لیتے ہیں، وغیرہ۔

یہاں یہ بات سمجھ لینے کی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات باری تعالیٰ ان سے غیر یعنی جائز الانفکاک نہیں ہے۔ جیسا کہ ابوالحسن اشعریؒ کی عبارت میں یہ بات گزر چکی ہے، کیونکہ 'غیر' ان لوگوں کے ہاں جائز الانفکاک کو کہا جاتا ہے مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ لغتاً ان میں تغایر نہیں ہے۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

إن المراد بالغيرية الغيرة الاصطلاحية وهو الذي يمكن انفصاله عن الذات لا الغيرية اللغوية لظهور التغاير بين الذات والصفات۔ (۲)

یعنی یہاں 'غیریت' سے مراد 'غیریت اصطلاحی' ہے اور وہ وہ ہے کہ جس کی جدائی ذات الہی سے ممکن ہوتی ہے۔ یعنی 'غیریت لغوی' ادھر مراد نہیں ہے، کیونکہ 'تغایر' تو ذات اور صفات کے درمیان ظاہر ہے۔ اس بحث سے معلوم ہوا ہے کہ 'تقسیم عقلی' کا اعتراف تو ملا علی قاری حنفی بھی کرتے ہیں۔ اب پتہ نہیں ڈاکٹر صاحب ان کے بارے میں کیا سلوک اختیار کریں گے؟ کیوں کہ 'مركب قابل تقسيم ہوتا ہے، اگرچہ تقسیم عقلی ہو، واقع میں نہ ہو۔' (۳)

این گنا ہے است کہ در شہر شام نیز کنند

۳- ذات الہی کا تجزیہ نہیں ہو سکتا:

تیسری بات یہ ہے کہ ان علماء مثلاً شا کا یہ مذہب اور رائے نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے

مانتے ہیں، ہم چند عبارتیں پیش کرتے ہیں، جن سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی۔  
۱۔ امام ابو الحسن زانغوی فرماتے ہیں:

ولأننا نقول لهم من القائل بأن الباري مستو على العرش بطريق المماسه حتى إذا صار العرش حيوانا صار مماسا للحيوان فإن كنتم تدعون علينا إنا نقول ذلك فمعاذ الله بل هذا تحرص وكذب يتقوله المطالبون علينا حتى يوهموا العوام إنا نقول ما تنفر منه النفوس وتأباه القلوب ولا يضر الكذب إلا قائله ولا مبالاة في مقام التحقيق بكثير من الصادقين فكيف بالكاذبين ..... وإن كان يعني به غيرنا من المحسمة الذين نبرأ منهم ونكفر القائلين بقولهم فهذا أمر الضير فيه على قائله ولا نصيب لنا فيه فليعد الكلام على قائله دون المتنزهين عنه۔<sup>(۱)</sup>

اور ہم یہ بھی ان سے کہتے ہیں کہ کون ہے جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بطریق مماس (چھونے) عرش پر مستوی ہے، یہاں تک کہ اگر عرش بالفرض حیوان بن جائے تو پھر بھی اللہ تعالیٰ حیوان سے مماس اور لگ جائے؟ اگر تم ہمارے بارے میں یہ دعویٰ کرتے ہو، تو ہم کہتے ہیں: پناہ بخدا، یہ تو خالص تہمت اور جھوٹ ہے، جو باطل کے دلدادہ لوگ ہم پر باندھتے ہیں، تاکہ عوام کے ذہنوں میں یہ وہم ڈال دیں کہ ہم وہ عقائد رکھتے ہیں جن سے انسانی نفوس نفرت کرتے ہیں اور دل اس کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ جھوٹ صرف اپنے قائل کو ضرر پہنچاتا ہے اور تحقیق کے مقام میں بہت سارے سچے لوگوں کی بھی پروا نہیں کی جاتی، جھوٹے لوگوں کا اعتبار تو دور کی بات ہے..... اور اگر اس سے ہمارے علاوہ دوسرے لوگ مراد ہیں جو مجسمہ ہیں اور جن سے ہم براءت کا اظہار کرتے ہیں اور اس رائے کے رکھنے والوں کی تکفیر کرتے ہیں، تو پھر اس بات کا ضرر اس کے قائل کا ہے، ہمارا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ اور پھر یہ کلام اس قائل پر لوٹا دینا چاہیے، ان سے بری اور بیزار لوگوں کو نہیں چھیڑنا چاہیے۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ

- ۱۔ جسمیہ ہر زمانے میں جھوٹ سے عوام کو سلفیوں کے خلاف ابھارتے رہے ہیں۔
- ۲۔ ائمہ ثلاثہ اللہ کے لیے استواء وغیرہ صفات انسانوں کی طرح نہیں تسلیم کرتے ہیں۔

۳- ائمہ ثلاثہ اللہ کے استواء کو مخلوق کے استواء کی طرح ماننے والوں کی تکفیر کرتے ہیں۔  
یہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی فرمائی ہے۔ جیسا کہ آگے آجائے گا، امام ابو الحسن زغویؒ کی ایک عبارت پہلے بھی گزری ہے، دیگر عبارتیں آگے آتی رہیں گی، إن شاء اللہ۔  
۲- اور امام ابو یعلیٰؒ فرماتے ہیں:

و كما جاز وصفه بالذات وإن كان حقيقة الذات في الشاهد هو الجسم المؤلف فكذا جاز وصفه بالسمع والبصر والوجه وغير ذلك ولا نقول أنها جميعه ولا بعضه وإن كان في الشاهد أنها بعض الذات - (۱)  
جیسے اللہ تعالیٰ کی توصیف 'ذات' سے جائز ہے، اگرچہ 'ذات' کی حقیقت محسوسات میں مرکب 'جسم' کی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو 'سمع'، 'بصر' اور 'وجہ' سے بھی موصوف کیا جاسکتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہیں گے کہ وہ کل ہے یا بعض ہے۔ اگرچہ محسوسات میں 'سمع'، 'بصر' اور 'وجہ' ذات کے بعض حصے ہوتے ہیں۔  
ایک جگہ اصبع من اصابع الرحمن کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هو على ظاهره إذ ليس في حمله على ذلك ما يحيل صفاته وإن الخنصر كالإصبع والإصبع كاليد وقد جاز إطلاق اليدين كذلك ههنا يجب أن يجوز لأعلى وجه التبعض والعضو - (۲)

یہ حدیث بھی ظاہر پر محمول ہے اور اس کو ظاہر پر محمول کرنے میں کوئی ایسا مانع نہیں ہے، جو اس کو ناممکن بنادے، کیوں کہ خنصر کا اثبات دیگر انگلیوں کے اثبات کی طرح ہے، اور انگلیوں کا اثبات 'یہ' کے اثبات کی طرح ہے۔ اور 'یدین' کا اطلاق تو اللہ تعالیٰ پر جائز ہے۔ اسی طرح 'خنصر' یعنی چھوٹی انگلی کا اطلاق بھی جائز ہونا چاہیے، لیکن عضو اور حصہ بنا کر نہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے مگر ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضا و حصص قطعاً ثابت نہیں کرتے، بلکہ ان لوگوں کی تکفیر کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوق کی ذات کے مانند مرکب اور مشتمل بر حصص مانتے ہیں۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ اور ڈاکٹر صاحب کے اعتراضات بے بنیاد ہیں۔ درحقیقت سارے کے سارے مغالطات ہیں۔

اہل سنت شاہ ولی اللہ کی نظر میں

یہاں تک آتے آتے یہ بات یقینی ہوگئی کہ اہل الحدیث کے مذہب پر نقد کرنے والے لوگ اکثر ان

کے اصول اور منہج سے بے خبر ہوتے ہیں، اس لیے جگہ جگہ ان پر اعتراضات فاسدہ وارد کرتے رہتے ہیں، اس لیے ہم شاہ ولی اللہ حکیم الہند سے ان کی ایک مختصر اور جامع عبارت پیش کرتے ہیں، جس میں مذہب اہل حدیث کا خاکہ موجود ہے۔ باقی باتیں آگے جا کر ہوں گی، یہاں صرف ان کے اصول کا تعارف کرانا منظور ہے، تاکہ معترض حضرات غلطی میں نہ پڑیں، لکھتے ہیں:

ولیت السنة اسما في الحقيقة لمذهب خاص من الكلام ولكن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة وصاروا لأجلها فرقا متفرقة وأحزابا متحيزة بعد انقيادهم لضروريات الدين على قسمين: قسم نطقت به الآيات وصحت به السنة وجرى عليه السلف من الصحابة والتابعين فلما ظهر إعجاب كل ذي رأي برأيه وتشعبت بهم السبل اختار قوم ظاهر الكتاب والسنة وعضوا بنوا جذهم على عقائد السلف ولم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية ولا بمخالفاتها لها فإن تكلموا بمعقول فلا لزوم الخصوم والرد أو لزيادة الطمانينة، لا لاستفادة العقائد وهم أهل السنة۔ (۱)

اہل السنۃ حقیقت میں کسی خاص مذہب کا نام نہ تھا، لیکن مسائل میں اہل قبلہ نے اختلاف کیا، اور پھر اس کی وجہ سے بہت سارے فرقے اور جماعتیں بن گئیں۔ ضروریات دینیہ کو تسلیم کرنے کے بعد پھر ان کی دو قسمیں ہوئیں: قسم اول وہ ہیں جن کے بارے میں آیات قرآنی اور صحیح السند احادیث نبوی وارد ہیں اور جس پر سلف میں صحابہ کرام اور تابعین عظام چلے ہیں۔ لیکن جب ہر آدمی اپنی رائے کو حرف آخر سمجھنے لگا، اور ان کے راستے الگ الگ ہو گئے، تو ایک گروہ نے ظاہر قرآن و سنت کو اپنے لیے چن لیا اور عقائد سلف کو مضبوطی سے تھام لیا۔ انہوں نے ان عقائد سے اصول عقلیہ کی مخالفت کی کچھ پرواہ نہیں کی، انہوں نے اگر معقولیات کی کوئی بات کی بھی، تو اپنے مخالف کو ملزم کرنے اور ان کی تردید کرنے کے لیے یا پھر زیادہ اطمینان حاصل کرنے کے لیے۔ وہ عقائد کو اصول عقلیہ سے اخذ و حاصل کرنے کے لیے ان کی طرف رجوع نہیں کرتے، یہی لوگ اہل السنۃ والجماعت ہیں۔

## اہل سنت والجماعت کی چند نشانیاں

حکیم الہند کی اس عبارت سے اہل سنت والجماعت کی چند علامتیں معلوم ہونیں جنہیں ہم بالترتیب

اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ معلوم ہوئی کہ حکیم الہند صرف پہلی قسم کے مسائل کو اہل سنت و اہل بدعت کے لیے باعثِ تقسیم مانتے ہیں۔ دوسری قسم کے مسائل میں تو صاف لکھتے ہیں:

وهذا القسم ليست استصح ترفع إحدى الفرقتين على صاحبتهما بأنها على السنة وكيف وإن أريد قبح السنة فهو ترك الخوض في هذه المسائل رأساً كما لم يخض فيها السلف۔ (۱)

یعنی میں اس دوسری قسم میں کسی ایک فرقہ کو اہل سنت ہونے میں دوسرے فرقے پر فوقیت نہیں دیتا ورنہ جہاں تک خالص سنت کے ہونے کا تعلق ہے، تو وہ یہ ہے کہ ان مسائل میں کچھ غور و فکر نہ کیا جائے، جیسا کہ سلف طیب کا طریقہ تھا۔

اور یہ دوسری قسم کے مسائل وہ ہیں جن کا ذکر قرآن و سنت میں نہیں ملتا۔ اور نہ سلف صالحین کے دور میں ان کا ذکر ملتا ہے۔ [۱] یہ مسائل یا تو قرآن و سنت سے مستبعد کیے گئے ہیں، جیسے انبیاء کی فضیلت فرشتوں پر یا سیدہ عائشہ کی فضیلت سیدہ فاطمہؓ پر [۲] یا پھر وہ امور ہیں کہ جن پر قطعی عقائد ان کے گمان کے مطابق موقوف ہوتے ہیں، جیسا کہ حدوث عالم، نبوتی کے بطلان اور جزو ولا تجزئ کے ثابت ہونے پر ان کے خیال میں موقوف ہے، اور معجزات کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ سبب اور مسبب کے درمیان لزوم عقلی نہیں ہے۔ [۳] یا پھر قرآن و سنت میں جو عقائد مذکور ہوں ان کی تفسیر و تفصیل ہو۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر کے صفت ہونے پر اتفاق ہے، مگر ان کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض ان کا رجع علم کی طرف کرتے ہیں اور بعض انہیں مستقل صفات مانتے ہیں۔ اسی طرح حی، علیم، مرید، قدیر، متکلم وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہونے پر اتفاق ہے، مگر بعض ان سے غایات و اثرات مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان میں اور رحمت، غضب اور جود میں کوئی فرق اس لحاظ سے نہیں ہے۔

اور بعض دیگر لوگ کہتے ہیں کہ یہ امور موجود ہیں اور قائم بالذات ہیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کے لیے استواء، وجہ، تحکک وغیرہ صفات میں اتفاق ہے، مگر پھر ان میں اختلاف ہے، بعض اس کی تاویل مناسب معانی سے کرتے ہیں اور بعض نے ان کو جس طرح کے وارد ہیں اسی طرح چھوڑ دیا ہے اور کہتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ ان کلمات سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے؟ حاصل یہ ہوا کہ اس قسم کے مسائل یا تو مستبعد عن النصوص ہیں یا پھر موقوف علیہ ہیں اور یا پھر نصوص کی تفسیر و تفصیل ہے۔ قسم لم ينطق به الكتاب ولم

تستفض به السنة ولم يتكلم فيه الصحابة (۱)

۲- دوسری بات یہ ہے کہ حکیم الہند نے پہلی قسم میں چند مسائل بطور تمثیل ذکر کیے ہیں، یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف وہی مسائل اہل السنّت اور اہل بدعت کے مابین امتیاز ہیں۔ اس لیے تو آگے چل کر لکھتے ہیں:

لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك يعني المتشابهات ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وينزل عليه "اليوم أكملت لكم دينكم"۔ ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته إلى الله تعالى مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله "ليبلغ الشاهد الغائب" حتى نقلوا أقواله وأفعاله وأحواله و صفاته وما فعل بحضرته فدل على أنهم اتفقوا على الإيمان به على الوجه الذي أراده الله تعالى منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى "وليس كمثله شيء"

فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم۔ (۲)

یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے کسی صحابی سے بسند صحیح یہ صراحت منقول نہیں ہے کہ مشابہات میں سے کسی آیت کی تاویل واجب ہے، اور نہ ان کے ذکر کرنے سے منع وارد ہے اور یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو منزل کتاب و سنت کی تبلیغ پر ابھارے، اور انہیں دین کی تکمیل کی خوشخبری بھی دیں، اور عقائد کے اس باب کو ایسا ہی مہمل چھوڑ دیں اور یہ بیان نہ کریں، کہ کس چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف جائز ہے اور کس چیز کی جائز نہیں ہے؟ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ لوگوں کو تبلیغ پر بھی ابھاریں کہ حاضر غائب کو پہنچائیں، لوگوں نے ان کے اقوال، احوال اور صفات اور وہ معاملات بھی نقل کیے ہیں جو ان کے حضور میں ہوئے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ان آیات و احادیث پر ایمان رکھنے میں متفق ہیں، لیکن اس طریقے پر جس کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی تنزیہ مخلوقات کی مشابہت سے واجب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: لیس کمثلہ شيء اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ پس جس نے بھی ان کے بعد اس کے خلاف کو واجب کیا ہے، تو وہ ان کے راستے کا مخالف بنا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ صفات کا مسئلہ بھی پہلی قسم میں داخل ہے، کیونکہ قرآن نے اس کا نطق کیا ہے،

احادیث اور سنت ان کے بارے میں وارد ہیں، اور صحابہ کرام و تابعین سلف کے دور میں ان پر چلے ہیں۔  
قسم نطقت به الآيات وصحت به السنة وجرى عليه السلف من الصحابة  
والتابعين۔ (۱)

کوئی غبی آدمی اس کا انکار کرے گا کہ یہ تینوں باتیں صفات میں نہیں پائی جاتی۔  
اب علامتوں کو دیکھتے ہیں۔

### ۱۔ قرآن و سنت سے تمسک:

پہلی علامت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت وہ لوگ ہیں جو قرآن و سنت کے ظاہر سے تمسک کرتے  
ہیں۔ اختار قوم ظاہر الكتاب والسنة وہ فلاسفہ کی طرح باطنی مفہیم اور مطالب کے پیچھے نہیں  
پڑتے، قرآن و سنت میں بیان کردہ نصوص صفات کے ظاہر کو کفر و ضلالت قرار دینے والے لوگ کیسے اس  
علامت و صفت کے مستحق ہو سکتے ہیں؟ نصوص کو کفر و ضلالت قرار دینے والی کچھ عبارتیں پہلے گزر گئی ہیں۔

### ۲۔ فہم صحابہ کی رعایت:

دوسری علامت یہ بیان کی ہے کہ اہل السنۃ والجماعت صرف قرآن و سنت کو نہیں لیتے، بلکہ ان  
دونوں کو فہم صحابہ و تابعین کے مطابق لیتے ہیں، وعضوا بنوا جہم علی عقائد السلف۔ یہ علامت  
ان جمہیہ پر کیسی صادق آسکتی ہے جو صحابہ و تابعین سے اپنی تائید میں ایک قول بھی نقل نہیں کر سکتے۔ اہل  
حدیث کی تائید میں ان سے جو اقوال مروی ہیں، ان میں بدترین تاویلات اور تحریفات کرتے رہتے ہیں۔

### ۳۔ اصول عقلیہ کی ثانویت:

تیسری علامت یہ بیان کی ہے کہ اہل سنت والجماعت اصول عقلیہ سے عقائد کا اخذ و استفادہ  
نہیں کرتے، وہ اصول عقلیہ کو صرف زیادتِ اطمینان یا مخالف پر رد کرنے اور اور ان پر الزام کے اثبات کے  
لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ علامت ان لوگوں پر کیوں کر منطبق ہو سکتی ہے جو عقائد مکمل عقلیات سے اخذ  
کرتے ہیں۔ عقائد کے باب میں قرآن کو حجت تو کیا ہدایت بھی نہیں مانتے، قرآن و سنت ان کے نزدیک  
عقل کے سامنے بالکل اس طرح ہے جیسا کہ سورج کو چراغ دکھائیں۔ جو آدمی بھی ہماری اس بات کی  
تصدیق چاہتا ہے، اشاعرہ کی کتابوں کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمائیں کچھ عبارتیں پہلے گزر گئی ہیں مگر لطف یہ ہے  
کہ جمہیہ ہمارے زمانے میں اہل سنت والجماعت بن گئے ہیں۔

نیزنگی سیاستِ دوراں کو دیکھیے  
منزل انھیں ملی جو شریک سفر نہ تھے

حکیم الہند شاہ ولی اللہ کی اس بحث کو بار بار پڑھیے کہ کیا ان کی اس عبارت کی رو سے اشاعرہ و ماتریدیہ اہل سنت ہو سکتے ہیں؟ کبھی نہیں، اور قطعی نہیں۔ پہلی دو علامات پر تو چیخے بہت عبارتیں مل جائیں گی۔ ہماری اس بات کی کوئی شخص اگر سند چاہتا ہے کہ اہل سنت قرآن و سنت پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں، اشاعرہ و ماتریدیہ نے عقائد کی بنیاد عقل پر رکھی ہے تو ہم اس کے لیے سر دست ایک دو حوالے صرف بطور نمونہ پیش کرتے ہیں تاکہ اس سے اندازہ ہو جائے۔

عقل سے عقائد کا استفادہ

عصر حاضر کے سب سے بڑے متکلم شیخ حسین جسر طرابلسی فرماتے ہیں کہ عقائد میں قرآنی آیات اور متواتر یا قریب بہ متواتر احادیث ہی کام آتی ہیں۔ اخبار آحاد اس باب میں مفید مطلب نہیں ہیں۔ اگر یہ چیز ثابت ہو جائے تو پھر ان آیات و احادیث کا ظاہر معنی ہی لیں گے۔ البتہ اگر کوئی دلیل عقلی ان نصوص قرآن و سنت کا معارض و مناقض بنے تو پھر ان نصوص کی تاویل کی جائے گی، اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وإنما انحصر الداعي إلى ترك الظاهر بمعارضة الدليل العقلي القاطع لأن رفض هذا الدليل رفض الأصل الذي ثبت به صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وهو العقل إذ لولاه لما أمكننا الاستدلال على صدقه عليه السلام بدلائل المعجزات۔ ورفض العقل يوجب رفض الشرع۔ (۱)

ظاہر نص میں تاویل کرنے والی چیز صرف عقل میں اس لیے منحصر ہے کہ اس دلیل کو ترک کرنا اس اصل کو ترک کرنے کے مترادف ہے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت ثابت ہوئی ہے، اور وہ چیز 'عقل' ہے، اگر عقل نہ ہوتی تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت پر معجزات کے دلائل سے استدلال کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں تھا، اور عقل کا ترک کرنا شرع رسول کو ترک کرنے کا موجب ہے۔

آگے پھر مقدمہ ثانیہ میں لکھتے ہیں:

اعلم أنه لا يجب علينا شرعاً من الاعتقادات إلا ما قام عليه الدليل القاطع الذي لا يحتمل النقيض أو ما قام عليه الدليل الشرعي بأن نقل لنا عن الرسول



عليه الصلوة والسلام آية قرآنية أو حديث متواتر أو حديث مشهور يدل على ذلك۔ (۱)

جان لو کہ ہم پر شرعاً صرف اور صرف وہ اعتقاد واجب ہے جس پر عقلی یقینی دلیل قائم ہو، جو نقیض کا محتمل نہیں ہے۔ یا پھر جس پر شرعی یقینی دلیل قائم ہو، جیسے قرآن کی آیت یا متواتر اور مشہور حدیث جو اس پر دلالت کریں۔

ان دونوں عبارتوں کو اگر ہم ملا لیں تو یہی نتیجہ برآمد ہوگا کہ عقیدہ عقلی دلائل یا پھر نصوص سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن اگر نصوص عقل کے خلاف پڑیں تو پھر مؤول یا معطل ہوں گی۔ مگر ثبوت بالعقل عقیدہ نہ کبھی مؤول ہونے کا امکان رکھتا ہے اور نہ معطل ہونے کا۔

شیخ عبدالسلامؒ نے جوہرۃ والد کی شرح میں لکھا ہے:

وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام: 1- إلهيات وهي المسائل التي يبحث فيها عن الإله، 2- ونبوات وهي المسائل المبحوث فيها من النبوة وأحوالها، 3- وسمعیات وهي المسائل التي لا تتلقى أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي (۲)

اس فن کے مباحث تین قسموں میں منقسم ہیں: 1- ایک الہیات، یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں اللہ تعالیٰ سے بحث کی جاتی ہے، 2- دوسرے نبوات ہیں، یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں نبوت اور ان کی احوال سے بحث کی جاتی ہے، 3- تیسرے سمعیات ہیں یہ وہ مسائل ہیں کہ ان کے احکام صرف شرع سے لیے جاتے ہیں، اور جو صرف وحی سے ماخوذ ہیں۔

اس عبارت میں ہر آدمی دیکھ سکتا ہے، کہ وحی سے اخذ اور تلقی کی بات صرف تیسری قسم میں کی گئی۔ اور جناب فخر رازیؒ نے لکھا:

والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً وهو باطل فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية۔ (۳)

ظواہر نقلیہ کو قواطع عقلیہ پر ترجیح دینے کی بات کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ نقل فرع ہے عقل کی، تو اصل کو فرع کی تصحیح کے لیے مجروح بنانا، خود اصل و فرع کے مجروح ہونے کو مستلزم ہے اور یہ تو باطل ہے۔ تو

نہیں بچا مگر اقرارِ دلائل عقلیہ قطعیہ کے منقہی کے مطابق۔

ان عبارات سے یہ مسئلہ احباب کے سامنے واضح ہو جاتا ہے کہ ان لوگوں کے عقائد کا اصل منبع عقل ہے یا پھر نصوصِ قرآن و سنت؟ اور جب ان کے عقائد کا سرچشمہ عقل ہو تو پھر وہ اہل سنت کیوں کر ہو گئے؟

### اہل سنت کے اصول عقائد

ایک معاصر عالم شیخ صالح السندی نے بھی اہل سنت والجماعت کے اعتقادات کے اصول و قواعد مرتب کیے ہیں۔ جو بالا اختصار درج ذیل ہیں:

۱- پہلا قاعدہ یہ ہے کہ عقائد کا سرچشمہ قرآن و سنت ہے، اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جا

بجا ہمیں ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (۱) کا حکم دیا ہے، اور کہیں یہ فرمایا کہ جب تک

رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بخوشی فیصل اور حکم نہ مانو تب تک تم مؤمن نہیں ہو۔ (۲)

۲- دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دین کامل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ﴾ (۳) اور

﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (۴) اور ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (۵) فرمایا ہے۔

لہذا ان آیات کے بعد یہ کہنا کہ عقائد سمجھنے کے لیے ہم اپنی تفتازائی، جوئی اور رازائی و غزائی کے محتاج

ہیں بالکل بے بنیادی بات ہے۔

۳- تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ نصوصِ قرآن و سنت کو بلاچوں و چرا تسلیم کرنا اور غیبات میں عقل کے

ذریعے خوض نہ کرنا چاہیے۔ لکھتے ہیں:

أهل السنة أهل تسليم وإذغان وقبول النصوص وهذه حقيقة الإيمان الكامل

ومن أعظم الآفات معارضة النصوص بالأهواء والعقول كما أن منها

الخوض في الغيبات بالعقل وتحكيمه فيها والعقل الصريح يدل على أن لا

مجال للعقل في الغيبات وتوضيح ذلك أن ثمة ثلاث طرق لإدراك الشيء:

أحدها المعاينة يعنى المشاهدة المباشرة۔ الثانية: المقايسة يعنى مشاهدة

شبيهه ونظيره۔ الثالثة: الخبر ولا بد للخبر من أن يرد من طرق مأمونة.....

وإذا طبقنا هذا على مسائل الغيب لصفات الله تعالى أو مسائل الآخرة نجد

أننا ما شاهدناها ولا شاهدنا شبيهها فما بقى إلا أن نقف عند حدود ما ورد

عن النبی علیہ السلام ولا نخوض بعقولنا فیہا۔ (۱)

اہل سنت نصوص کو ماننے، قبول کرنے اور ان پر یقین کرنے والے لوگ ہوتے ہیں اور یہی ایمان کامل کی حقیقت ہے۔ بڑے آفات میں سے ایک آفت یہ بھی ہے کہ خواہشات اور عقل سے نصوص کا معارضہ و مقابلہ کیا جائے، جیسے کہ آفات میں سے یہ بھی ہے کہ غیبات میں عقل کے ذریعے سے مشغول ہوا جائے، اور اس کو ان میں حکم بنائیں۔ عقل صریح اس بات پر دلیل ہے کہ عقل کے لیے غیبات میں قدم رکھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس بات کی وضاحت یوں ہو سکتی ہے کہ ادراک کے لیے ہمارے پاس تین راستے ہیں: (۱) معاینہ: یعنی کسی چیز کا چشم سر مشاہدہ کرنا، (۲) مقایسہ: یعنی کسی چیز کی نظیر اور مثال کو دیکھ کر اندازہ لگانا۔ (۳) خبر: یعنی کسی چیز سے کسی آدمی کے اطلاع کے ذریعے خبر دار ہونا، مگر اس تیسرے راستے میں شرط یہ ہے کہ یہ محفوظ اور مامون ہوں۔ جب ہم ان تین طرق علم کو مسائل غیب پر منطبق کرتے ہیں، جیسے اللہ کی صفات اور مسائل آخرت وغیرہ پر، تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہم نے چشم سر ان کا مشاہدہ نہیں کیا، اور ان کی کوئی شبیہ و نظیر بھی نہیں ہے کہ ہم اس کے ذریعے اس کا اندازہ لگائیں، تو ہمارے پاس اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ ہم ان حدود کے پاس کھڑے ہو جائیں، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہیں، اور انہوں نے مقرر کی ہیں، اور ہم اپنی عقل کے ذریعے ان میں مشغول نہ ہو جائیں۔

- ۴- چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ اخبارِ حادثہ جس طرح فقہ اور احکامِ عملیہ میں حجت ہیں اسی طرح باب الاعتقاد میں بھی حجت ہیں۔ بلکہ خود قرآن سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اخبارِ حادثہ حجت ہیں۔ (۲)
- ۵- پانچواں قاعدہ یہ ہے کہ نصوص قرآن و سنت کو سلف صالحین یعنی القرون المشہود لہا بالخیر کے فہم کے مطابق لینا، خود سے الگ راستے نہ نکالنا۔ اس پر بھی قرآن گواہ ہے۔ (۳)

## ایک اور شہادت

اسی طرح سلفیوں کا منہج فی العقیدہ واضح کرنے کے لیے ڈاکٹر احمد بن سعد الغامدی نے لکھا ہے:

- 1- تحکیم الكتاب والسنة الصحيحة في كل قضية من قضايا العقيدة وعدم رد شيء منها وتأويله، 2- الأخذ بما ورد من الصحابة في بيان القضايا الدينية عامة وفي قضايا العقيدة خاصة، 3- عدم الخوض في المسائل

۲- التوبة: ۱۲۲، الحجرات: ۶-۹، وغیرہ

۱- مذکرۃ التوحید، ص ۶

۳- دیکھیے: التوبة: ۱۰، ۱۱۹، البقرة: ۱۳۷، النساء: ۱۵، وغیرہ، (مذکرۃ ۱۳/۱۳)

الاعتقادیۃ مما لا مجال للعقل فیہا، 4- عدم محادۃ اہل البدع أو محالستہم أو سماع کلامہم أو عرض شبہہم، 5- الحرص علی جماعۃ المسلمین ووحدة کلمتہم۔ (۱)

اہل سنت کا منہج درج ذیل نقاط میں بیان کیا جاسکتا ہے۔

۱- کتاب اللہ اور سنت صحیحہ کو عقیدہ کے ہر مسئلے میں حکم اور فیصل بنانا، ان کے کسی حکم کو نہ رد کرنا اور نہ اس میں کوئی تاویل کرنا۔

۲- قرآن و سنت کے فہم میں صحابہ کرامؓ سے جو کچھ وارد ہے، تمام مسائل میں اور خاص کر عقیدہ کے مسائل میں ان سے تمسک کرنا۔

۳- عقیدہ کے ان مسائل میں جہاں عقل کے لیے گنجائش نہ ہو کھوج کرید بالکل نہ کرنا۔

۴- اہل بدعت و ضلالت کے ساتھ مجادلہ نہ کرنا، ان کے کلام کو نہ سننا، ان کے ساتھ نہ بیٹھنا اور ان کو شبہات پیش کرنے کا موقع نہ دینا۔

۵- اس بات کی کوشش کرنا کہ مسلمانوں کی جماعت ایک ہو، اور ان میں اتحاد و اتفاق ہو، اختلاف و افتراق بالکل نہ ہو۔

ان تینوں عبارات میں اگرچہ تفصیل و اجمال کا اختلاف ہے، مگر ان سے بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ اہل سنت و الجماعت اپنے عقائد کی بنیاد قرآن و سنت کو قرار دیتے ہیں۔ عقل کو عقائد کی بنیاد نہیں بناتے۔ پھر قرآن و سنت کو فہم سلف کے مطابق لیتے ہیں۔ خود سے متجددین کی طرح شارح و قاضی قرآن و سنت پر نہیں بیٹھتے۔

## ایک ضروری بات

اس سلسلے میں ایک اور ضروری بات یہ ہے جسے سلفی برادری کے نوجوانوں کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

اور وہ یہ ہے:

ولا نؤول إلا ما أوله السلف ونبعہم فیما كانوا علیہ۔ فإن أولوا أولنا وإن فوضوا فوضنا، لا نأخذ تأویلہم لشیء سَلَّمَا لتأویل غیرہ۔ (۲)

ہم صرف اس نص کی تاویل کرتے ہیں جس کی سلف نے تاویل کی ہو، ہم اس طریقہ کی پیروی کرتے ہیں، جس پر وہ قائم تھے، اگر انھوں نے تاویل کی ہو، تو ہم تاویل کریں گے، اور جہاں انہوں نے

تفویض کی ہو وہاں ہم تفویض کریں گے، ہم ان کی تاویل کو دوسرے مقامات میں تاویل کرنے کے لیے ذریعہ وزینہ نہیں بناتے۔

اور یہ بات تو سلفی مکتب فکر کے اطفال کے ہاں بھی یقینی ہے کہ سلف صرف اور صرف کیفیت کی تفویض کرتے تھے۔

### قیام حجت بذریعہ بعثت

اگر اہل سنت اور دیگر فرقوں کے اختلافات کا بغور مطالعہ کیا جائے تو بندہ اسی نتیجے تک پہنچتا ہے کہ ان کے درمیان اصل مسئلہ 'عقل' کا ہے۔ اہل سنت والجماعت عقائد کی بنیاد قرآن و سنت کو بناتے ہیں، اہل بدعت و ضلالت عقائد کی بنیاد عقل پر رکھتے ہیں۔ اہل سنت کے ہاں 'عقل' آلہ ادراک اور ذریعہ معرفت تو ہے، مگر قیام اور اتمام حجت 'عقل' پر موقوف نہیں ہے۔

قرآن مجید میں بہت ساری آیات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حجت رسولوں سے ہی قائم ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (۱)

ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ایک پیغامبر نہ بھیج دیں۔

یہ نہیں فرمایا کہ جب تک ہم ان کو عقل سے نہ نوازیں۔ تو جب عذاب کا واقع ہونا رسول علیہ السلام کی بعثت پر موقوف ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایجاب امر و نہی بھی صرف اور صرف رسول کی بعثت پر موقوف ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے حکایت کی ہے کہ وہ دوزخیوں سے اس طرح خطاب کریں گے:

﴿الَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾ (۲)

کیا تمہارے پاس تم میں سے رسول نہیں آئے تھے۔

﴿الَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (۳)

کیا تمہارے پاس ڈرانے والا نہیں آیا تھا۔

اسی طرح کی باتیں دیگر آیات میں بھی وارد ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حجت انسانوں پر صرف نبی اور رسول کی بعثت سے قائم ہوتی ہے، عقل سے قائم نہیں ہوتی، اور قرآن کریم کی نصوص صراحتاً اس بات کا

اثبات کر رہی ہیں۔ ایک جگہ فرمایا:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (۱)

یہ سارے رسول خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجے گئے تھے تاکہ ان کی بعثت کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلے میں کوئی حجت نہ رہے۔

یہ آیت اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ حجت مجرد عقل سے کسی صورت قائم نہیں ہو سکتی۔ ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ (۲)

تاکہ تم یہ نہ کہہ سکو کہ ہمارے پاس کوئی خوش خبری دینے والا اور ڈرانے والا نہیں آیا، سو دیکھو تمہارے پاس خوش خبری دینے والا اور ڈرانے والا آ گیا۔

ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ کفار کے پاس عقل کی دولت موجود تھی۔ اس لیے ’تکلیف‘ کا حکم ان پر متوجہ ہو گیا، اگر حجت بھی ان پر عقل کے ذریعے ہی قائم ہو جاتی تو پھر ان آیات کا سرے سے کوئی معنی ہی نہیں رہتا۔ معلوم ہوا کہ حجت صرف بعثت سے قائم ہوتی ہے اور ان کا عذر بھی بعثت ہی سے منقطع ہوتا ہے۔ البتہ عقل تمیز و ادراک کا آلہ ہے، لیکن اعتقادات اور تحریم و تحلیل میں مستقل نہیں ہے، ورنہ رسولوں کا بھیجنا بالکل عبث ہو جائے گا۔

## اہل سنت کا امتیازی اصول

یہ اہل سنت کے اس اصول کی بنیاد کی طرف کچھ اشارات ہم نے سلف سے نقل کیے، اب اس ماہ الامتیاز اصل کے بارے میں امام ابو القاسم اصفہانی کی بات دیکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

اعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة مشكلة العقل فإنهم أسسوا دينهم على العقول وجعلوا الإتياع والمأثور تبعاً للمعقول وأما أهل السنة قالوا الأصل في الدين الإتياع والمعقول تبع ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء ولبطل معنى الأمر والنهي وقال من شاء ماشاء۔ (۴)

ہمارے یعنی اہل سنت اور اہل بدعت کے درمیان فرق ’مسئلہ عقل‘ ہی سے ہے۔ انہوں نے اپنے دین کی بنیاد عقل پر استوار کی ہے، اور اتياع نقل کو عقل کا تابع بنایا ہے۔ اہل سنت کا کہنا ہے کہ دین میں اصل چیز نقل کا اتياع ہے، عقل اس کا تابع ہے۔ اگر دین کی بنیاد عقل پر ہوتی، تو پھر لوگ وحی اور

انبیائے کرام علیہم السلام سے مستغنی اور بے نیاز ہو جاتے، اور معنی امر و نہی باطل ہو جاتا اور پھر کہتا ہر آدمی جو کچھ چاہتا۔

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فہکذا کان الصحابة ومن سلك سبيلهم من التابعين بإحسان وأئمة المسلمين فلہذا لم یکن أحد منهم یعارض النصوص بمعقوله ولا یؤسس دینا غیر ما جاء به الرسول فإذا أراد معرفة شيء من الدين والکلام فیہ، نظرَ فیما قاله اللہ والرسول فمنہ یتعلم وبہ یتکلم وفيہ ینظر ویتفکر وبہ یتستدل فہذا أصل أهل السنة، وأهل البدع لا یجعلون إعتما دہم فی الباطن ونفس الأمر علی ما تلقوه عن الرسول بل علی ما رأوه أو ذاقوه ثم إن وجدوا السنة توافقہ وإلا لم یبالوا بذلك فإذا وجدوها تخالفہ أعرضوا عنها تفویضاً أو حرّفوها تأویلاً، فہذا هو الفرقان بین أهل الإیمان والسنة وأهل النفاق والبدعة۔ (۱)

اسی طرح تھے صحابہ کرامؓ اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے تابعین عظام، اور ان کے بعد والے مسلمانوں کے امام، اسی لیے ان میں کوئی فرد ایسا نہیں تھا جو نصوص کا معارضہ اپنے معقولات سے کریں یا اللہ کے رسول کے لائے ہوئے دین کے سوا کسی اور دین کی تائیس اور اجراء کریں۔ جب وہ دین میں کسی چیز کی معرفت کا ارادہ کرتے یا اس میں کلام کا ارادہ کرتے، تو اللہ و رسول کے کلام کو دیکھتے اسی سے سیکھتے، اسی سے بولتے، اسی میں دیکھتے اور سوچتے، اور اسی سے استدلال کرتے۔ یہی اہل سنت کا بنیادی اصول ہے۔ اہل بدعت نفس الامرا و باطن میں اپنا اعتماد رسول سے حاصل کردہ احکام پر نہیں رکھتے بلکہ اپنی رائے اور ذوق پر رکھتے ہیں پھر اگر وہ سنت کو اس کے موافق پائیں تو نبھا۔ ورنہ وہ اس کی کوئی پروا نہیں کرتے۔ اور اگر وہ سنت کو اس رائے یا ذوق کے مخالف پائیں تو پھر سنت سے اعراض کرتے ہیں۔ یا تو اس کی تفویض کرتے ہیں یا پھر اس میں تحریف کرتے ہوئے اس کی تاویل کرتے ہیں۔ یہی اصل فرق ہے، اہل ایمان و سنت اور اہل نفاق و بدعت کے درمیان۔

ہم کہتے ہیں جو لوگ 'عقل' کو اصل قرار دیتے ہیں، ان سے سوال یہ ہونا چاہیے کہ آپ کے پاس جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ایسا حکم اور قول آجائے، کہ آپ کی عقل اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو، تو آپ کیا کرتے ہیں، عقل کی ماننے ہیں یا نقل اور وحی کی بات تسلیم کرتے ہیں؟ اگر اس نے جواب دیا کہ عقل

کی مانتا ہوں، تو اسے کہنا چاہیے کہ پھر آپ کے نزدیک رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ایک عام آدمی میں کیا فرق ہے کہ آپ دونوں کی بات کو ایک طرح سے مانتے ہیں، اور ایک جیسے رد کرتے ہیں؟ وہ فرق ثابت کرنے پر کبھی قادر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر وہ یہ جواب دیتا ہے کہ میں اللہ اور رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بات قبول کرتا ہوں تو اس نے اپنا راستہ چھوڑ دیا ٹھیکہ اہل سنت بن گیا۔

## جناب رازی کا ایک الزام اور اس کا جواب

ہم اہل سنت کے کچھ علامات و خصائص بیان کرنا چاہ رہے تھے، مگر بات طویل ہو گئی۔ یہاں ایک بات اور سمجھ لینے کی ہے۔ وہ یہ کہ حنابلہ اور ائمہ اہل سنت وقاف عند القرآن والسنۃ ہوتے ہیں۔ ابن حامد کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ انہوں نے اللہ کے لیے وجہ اور عین وغیرہ کو تو ثابت کیا ہے مطلق کی طرح، مگر وہ اس کے لیے سرکاثبات سے نہیں کرتے۔ تو وجہ اور عین ایک زندہ جاوید ہستی میں بغیر سر کے کس طرح متصور ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ابن حامد کا کہنا یہ ہے کہ ہم نے اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات کیا، البتہ سر کا اثبات اپنی عقل جائز نہیں ہے، یہ نہیں کہا کہ سر منفی ہے، بلکہ یہ کہا کہ سر کا اثبات اپنی ذاتی عقل و رائے سے جائز نہیں ہے، یعنی سکوت کا مرحلہ ہے، نہ اثبات کرتے ہیں اور نہ نفی، اس پر تو ابن حامد کو قابل صد تحسین ہونا چاہیے کہ وہ قرآن و سنت سے سرمو تجاوز نہیں کرتے، اگر وہ مجسم ہوتے تو پھر کیا وہ سر کا اثبات نہ کرتے؟ آپ نے کبھی ایسا مجسم دیکھا ہے جو اللہ کے لیے بہت ہاتھ، اور بہت آنکھیں اور جب اور ایک پنڈلی ثابت کرتے ہوں؟ جیسا کہ جناب فخر الدین رازیؒ نے الزاماً حنابلہ کے بارے میں لکھا ہے:

هو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه و ذكر العين و ذكر الجنب الواحد و ذكر الأيدي و ذكر الساق الواحدة فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد و على ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد و عليه أيد كثيرة وله ساق واحدة۔ (۱)

اگر شرم و حیا کا کوئی مادہ اس نفس میں موجود ہو، تو یہ بات اور تصویر ان اکابر سے تجسیم کے الزام کے رفع کے لیے کافی ہے کہ یہ لوگ ان صفات کا اثبات صرف اس لیے کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا اثبات کیا ہے، وہ بھی مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہو کر، اگر وہ مجسم ہوتے تو پورے جسم کا اثبات کرتے، سر کے بغیر تو یہ خدا زندہ بھی نہیں رہ سکتا، تو آپ کے زعم کے مطابق یہ لوگ بے خدا ہو جائیں گے۔ معاذ اللہ۔ ہم نے فرضاً یہ بات لکھی ہے، ورنہ حقیقت میں یہ جناب رازی کا خلاف حقیقت الزام ہے۔



جس سے اللہ تعالیٰ ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین سارے کے سارے بری اور منزہ ہیں۔ نہ اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ باتھوں اور زیادہ آنکھوں کی بات کی ہے۔ نہ سلف نے۔ جب تو خیر صفات الہی میں شامل ہی نہیں۔ 'ساق' کے بارے میں بھی جناب رازی نے جمیعت کا بھرپور مظاہرہ کیا ہے۔ ہم اپنے مقام میں اس کی توضیح کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ہم یہ بات پہلے لکھ چکے ہیں کہ اگر ویسقی وجہ ربك میں 'وجہ' سے ذات مراد ہو، تب بھی 'وجہ' کی نفی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ عام سی بات ہے کہ قوم کے رئیسوں کو 'وجہ القوم' کہا جاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی جاء وجہ القوم کہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم کے رئیس آگئے، یعنی 'وجہ' سے ذات مراد لیں گے۔ مگر اس میں یہ بات آپ سے آپ موجود ہے کہ ان رئیسوں کے 'وجہ' یعنی چہرے ہیں۔ اسی بناء پر تو انہیں 'وجہ القوم' کہا جاتا ہے۔ کوئی نادان ہی اس جملے کا یہ مطلب لے گا کہ قوم کے رئیس تو آگئے مگر ان کے چہرے نہیں ہیں۔

یہ ایسی بدیہی بات ہے کہ جو آدمی بھی محاورات زبان پر نظر رکھتا ہے اس کے لیے اس میں اشکال کا کوئی موقع ہی نہیں۔ ہمیں ابن الجوزی جیسے عالم پر تعجب ہے کہ اس نے کیسے یہ مفہوم لیا کہ "اللہ تعالیٰ کے چہرے کے سوا اس کی ذات ہلاک ہو جائے گی، اگر 'وجہ' سے چہرہ ہی مراد ہو۔" حالانکہ یہ اطفال مکتب تک جانتے ہیں کہ کوئی بھی ذات جب اس کے جز کا اطلاق اس پر ہونے لگ جائے، تو ذکر کرتے وقت اس جز کا اس ذات میں ہونا غالب ہے۔ کوئی کہے کہ 'رقبہ' کو آزاد کرلو، تو غلام کا آزاد کرنا مراد ہوگا، مگر اس غلام کا 'رقبہ' بہر حال ہوگا۔

اگر لعن اللہ الفروج علی السروج کہیں گے تو ان 'ذوات' کے فروج بہر حال ہوں گے۔ اگر کوئی جاسوس کے بارے میں کہے کہ جاء العین تو اس جاسوس میں 'عین' ہوگا۔ ہاں کبھی اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے مگر وہ نادر کے حکم میں ہوگا اس پر احکام کی بنا نہیں رکھی جاسکتی۔ ہم نے 'ید' کے مسئلے میں شیخ الاسلام کی عبارت پیچھے نقل کی ہے، اسے پیش نظر رکھ لیں۔

## اللہ تعالیٰ کی آنکھیں

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ سے ایک دوسرا مسئلہ نقل کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

﴿وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (۱) أي بمرئ منا وقد ذهب القاضي إلى أن العين صفة زائدة على الذات وقد سبقه أبو بكر بن خزيمة فقال في الآية: لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد يجب الإيمان أن له عينين وهذا ابتداء لا دليل لهم عليه وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم 'ليس بأعور' وإنما أريد نفي النقص عنه تعالى متى ثبت أنه لا يتجزأ لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه۔

یہ آیت یعنی ”ہماری آنکھوں کے سامنے کشتی بناؤ“ قاضی ابویعلیٰ لکھتے ہیں کہ عین ذات پر زائد صفت ہے، ان سے پہلے ابوبکر بن خزیمہ نے یہی بات کہی ہے۔ اس نے اس آیت کے بارے میں کہا کہ ہمارے رب کی دو آنکھیں ہیں، جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ ابن حامدؒ نے کہا کہ اس بات پر ایمان واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں۔ یہ بدعت ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کہ ”اللہ تعالیٰ کا نا نہیں ہے“ کے مفہوم مخالف سے یہ نکالا کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں، حالانکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر عیب سے منزہ ہے اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکتے، تو جو مفہوم صفات سے انہوں نے خیال کیا ہے ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے۔ (۲)

ہم اس مسئلے پر پہلے تفصیلی بحث کر چکے ہیں، ابوبکر بیہقیؒ سے اس حدیث کی مراد کو بھی نقل کیا ہے یہاں ایک دو باتیں مزید نقل کرتے ہیں، جس سے اس مسئلے پر روشنی پڑتی ہے اور کچھ مزید حقائق ظاہر ہو جائیں گے۔

## ۱۔ اہل سنت کا مسلک

پہلی بات یہ ہے کہ یہ صفات جو بیان کی جاتی ہیں۔ قاضی ابویعلیٰ اور ابوالحسن زاغونی اور ابن حامد کے ایجاد شدہ نہیں ہیں بلکہ اہل سنت والجماعت ہمیشہ سے ان کا اثبات کرتے آئے ہیں۔ ہم یہاں ابوالحسن اشعریؒ کے حوالے سے اہل سنت والجماعت کا مسلک نقل کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

قال أهل السنة وأصحاب الحديث أن الله ليس بجسم ولا يشبه الأشياء وأنه على العرش كما قال عز وجل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (۱) ولانقدم بين يدي الله في القول بل نقول استوى بلا كيف وإنه نور كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (۲) وإن له وجهاً كما قال الله ﴿وَيَقِي وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (۳) وإن له يدين كما قال ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (۴) وإن له عينين كما قال ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ (۵) وإنه يحيي يوم القيامة هو وملفكته كما قال ﴿وجاء وربك والمملك صفاً صفاً﴾ (۶) فإنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاء به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ (۷)

اہل سنت اور اہل الحدیث کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور کسی چیز سے مشابہ بھی نہیں ہے، اور وہ عرش پر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”رحمن عرش پر مستوی ہوا۔“ ہم اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی رائے مقدم نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں کہ وہ بلا کیف عرش پر استواء کیے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ نور ہے، جیسا کہ اس نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ ہی آسمانوں اور زمین کا نور ہے“، اور اس کے لیے چہرہ ثابت ہے، جیسا کہ فرمایا: ”تیرے رب کا عظمت اور عزت والا چہرہ باقی رہے گا۔“ اور اس کے لیے دو ہاتھ ثابت ہیں۔ جیسا کہ اس نے خود فرمایا: ”جس ذات کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا۔“ اس کے لیے دو آنکھیں بھی ثابت ہیں، جیسا کہ اس نے خود فرمایا: ”جو ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی رہے۔ اور قیامت کے روز وہ خود اور فرشتے تشریف لائیں گے۔“ جیسا کہ اس نے خود فرمایا: ”اور تیرا رب صف در صف فرشتوں کی جلو میں آئے گا۔“ اور وہ آسمان و نیا پر اتر آتا ہے۔ جیسا کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں وارد ہے۔ اہل سنت والجماعت صرف وہی بات کرتے ہیں جو کتاب اللہ

۳۔ الرحمن: ۲۷

۲۔ النور: ۲۳

۱۔ طہ: ۵

۶۔ النجم: ۲۲

۵۔ القمر: ۱۳

۴۔ ص: ۵۰

میں پائیں یا جو نبی علیہ السلام کی احادیث میں پائیں۔

جو بندہ بھی ابوالحسن اشعریؒ کی اس عبارت کو غور سے پڑھتا ہے، وہ یہ ضرور سمجھ لیتا ہے کہ یہ عقیدہ قاضی ابویعلیٰ التونی ۳۵۸ھ کا ابتداء و احداث نہیں ہے بلکہ یہ تمام اصحاب الحدیث و اہل السنۃ کا ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ نے متقدمین اہل سنت کو یہ عقیدہ منسوب کیا ہے۔ اس میں ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں، اس سے پہلے ہم الابانہ کی عبارت ابن عساکر کی کتاب سے پیش کر چکے ہیں۔ اس سے جناب رازیؒ کی بھی تردید ہو گئی جن کا کہنا ہے کہ قرآن کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بہت ساری آنکھیں ہیں۔ و علیٰ ذلک الوجه أعین کثیرۃ۔ (۱) کیونکہ ابوالحسن اشعریؒ سے بھی پہلے اہل زبان اہل سنت نے قرآن و سنت کے نصوص سے دو آنکھوں کا مفہوم اور مطلب سمجھا، پھر بہت متاخر جمہیوں کے فہم کا کیا اعتبار ہے؟ اور ابن الجوزیؒ کی بھی تعلیط و تردید ہو گئی جو اس بات کی نسبت ابویعلیٰ اور ابن خزیمہؒ کی طرف کر رہے ہیں۔ حالانکہ ان سے بہت پہلے ابوالحسن اشعریؒ نے اہل سنت کا یہ مذہب نقل کیا ہے۔ باقی جو ابن الجوزیؒ بے چارے نے یہ لکھا ہے کہ إنما أريد نفی النقص عنه تعالیٰ یعنی اس حدیث میں اللہ سے عیب اور نقص کی نفی مراد ہے۔ تو یہ تفسیر ہے، دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یعنی عیب کی نفی بھی اور اثبات عین کی بھی۔ یہی بات امام ابو بکر بیہقیؒ نے لکھی ہے:

وفي هذا نفی نقص العور عن الله سبحانه وإثبات العين صفة۔ (۲)

’نفی عیب‘ تو صرف اس جملے میں منحصر نہیں ہے، بلکہ دیگر طریقوں سے بھی ’عیب‘ کی نفی ہو سکتی تھی، مثلاً یہ کہ دجال کا نام ہے، مگر اللہ تعالیٰ سرے سے آنکھوں والا ہی نہیں ہے، اس لیے وہ آنکھ رکھتا ہی نہیں۔ لہذا جس کی آنکھیں ہوں ایک ہو یا دو وہ خدا بہر حال نہیں ہو سکتا۔

اس جواب میں کیا حرج تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو چھوڑ کر وہ مذکورہ طریقہ اختیار فرمایا۔ ہم نے صرف بطور تنبیہ یہ بات لکھی ہے، ورنہ ہم اللہ تعالیٰ کو محتاج نہیں سمجھتے اور نہ وہ مخلوق کے مشابہ ہیں۔ البتہ آنکھیں اس کی صفت ہیں جیسا کہ امام قسطلانیؒ نے لکھا ہے:

لله وجه لا يحد بصورة  
و لربنا عینان ناظران

اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے یہ کہنا بھی کچھ مشکل نہیں تھا کہ فرماتے: اللہ تعالیٰ انسان اور مخلوق کے مانند نہیں ہے۔ لیس کمثلہ شیء جب انہوں نے ایسا نہیں کیا، تو معلوم ہوا کہ غرض وہی ہے جو اہل

سنت اس حدیث کا بتاتے ہیں۔

## ۲۔ 'عین' اور 'ید' اجزا ہیں یا صفات؟!

دوسری بات یہ ہے کہ اس مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ 'عین' اور 'ید' وغیرہ اجزاء و اعضاء نہیں ہیں کیونکہ اگر یہ اعضاء و اجزاء کے مفہوم میں حقیقت ہوتے تو نہ بقول اشعری اہل سنت ان کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے، اور نہ اشعری اس بات کو بغیر تنقید کیے چھوڑتے، جب اہل سنت نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کا اثبات کیا اور ابوالحسن اشعری نے ان پر کوئی تنقید نہیں کی تو معلوم ہوا کہ ان کے اجزاء و اعضاء ہونے کا مفہوم مخلوق کے اعتبار سے ہے۔ مگر فرقہ جہمیہ کے اساطین اس خیال کے سخت ترین مخالف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان چیزوں کو اوصاف کا نام دینا تلبیس اور دھوکہ ہے۔ شیخ تقی الدین سبکی لکھتے ہیں:

وهذه الأشياء التي ذكرناها عند أهل اللغة أجزء لا أوصاف، فهي صريحة في التركيب والتركيب للأجسام فذكر لك لفظ الأوصاف تلبیس و كل أهل اللغة لا يفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم إلا أجزء۔ (۱)

یہ تمام اشیاء جو ہم نے ذکر کیں، یہ اہل لغت کے ہاں اجزاء ہیں، اوصاف نہیں، یہ ترکیب میں صریح ہیں اور ترکیب اجسام میں ہوتی ہے۔ تو تیرا (اے ابن القیم) لفظ اوصاف کو ان کے لیے ذکر کرنا ایک مکر اور دھوکہ ہے، تمام اہل لغت وجہ، عین، جب، قدم وغیرہ سے طرف اجزاء کا مفہوم لیتے ہیں۔ ہم نے شیخ تقی الدین ابن السبکی کا نام صرف اس لیے دیا ہے کہ یہ کتاب ان کے نام سے چھپ گئی ہے، مگر درحقیقت یہ کتاب ان کی نہیں بلکہ کسی متعصب جہمی کی ہے، اس بات کی تفصیل دوسری جگہ ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

اس سے واضح ہوا کہ بقول جہمی وجہ، عین، قدم، جب وغیرہ صفات اللہ کو اوصاف نہیں کہا جاسکتا، اس لیے کہ یہ اجزاء ہیں۔ مگر ان کے 'امام الغصر جہمی' کا کہنا ہے:

ومن ذكر من السلف أن العين واليد صفتان تبرأ بهذا اللفظ عن القول بالحارحة۔ (۲)

یعنی سلف میں سے جس نے یہ کہا ہے کہ 'عین' اور 'ید' صفات ہیں تو اس لفظ کے ذریعے 'عین' اور 'ید' کو آلہ قرار دینے سے براءت کا اظہار کرتا ہے۔

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے

لائے ہیں بزم ناز سے یارِ خبر الگ الگ

سوال یہ ہے کہ آپ کے شیخ تقی الدین بکلی کے نزدیک ان چیزوں میں سرے سے 'اوصاف' کا مفہوم ہے ہی نہیں، تو پھر 'صفت' کا لفظ ساتھ لگانے سے اس کی حقیقت کیوں کر بدل گئی؟ یہی بات دیگر جمہیوں نے بھی لکھی ہے کہ وجہ، ید، عین وغیرہ اشیاء دراصل انسانی اعضاء کے لیے ہی استعمال ہوتے ہیں۔ ایک معاصر دیوبندی لکھتے ہیں:

”جب کہ اہل سنت والجماعت کی طرف سے ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ صفات خبریہ کو معبود معانی پر حمل کرنا، حقائق لغویہ پر حمل کرنا تجسیم کے لیے مستزم ہے، اس لیے کہ عرب لفظ 'ید' سے 'ید' جسمانی ہی کو مراد لیتے ہیں، اور 'عین' سے (حدقہ) آنکھ کی پتلی اور 'اذن' سے صماخ کان کا سوراخ ہی مراد لیتے ہیں۔ یہی معانی ان الفاظ کے لیے معبود و معروف ہیں، اور ان معانی کو اللہ کے لیے ثابت کرنا ہی 'تجسیم' ہے۔“ (۱)

اگر ان الفاظ کا یہی مطلب ہے جو یہ دیوبندی شخص ہمیں سمجھاتا ہے، تو پھر 'ید' کا اثبات بھی تجسیم ہونا چاہیے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اس کو اپنے لیے ثابت کیا ہے۔ ہم نے پہلے نقل کیا کہ ائمہ اہل سنت کا کہنا ہے کہ صرف 'ید' کے اثبات سے کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ تجسیم اور تشبیہ کا الزام تب آتا ہے، جب ہم یہ کہیں کہ اللہ کا ہاتھ مخلوق کے ہاتھ کی طرح ہے، اللہ کا سمع مخلوق کی سمع کی طرح ہے، لیکن جب یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید، سمع اور بصر ہے، تو یہ تشبیہ و تجسیم نہیں ہے۔

قال اسحق بن ابراهيم إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيد أو مثل يد أو سمع كسمع أو مثل سمع فهذا تشبيه وأما إذا قال كما قال الله تعالى يد و سمع وبصر ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيهاً وهو كما قال الله تبارك وتعالى في كتابه: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ نہ عرب کے ہاں ید اور عین کا وہ مفہوم ہے جو یہ شخص بتاتا ہے اور نہ اہل سنت والجماعت کے ہاں۔ ہاں، صرف جمیت زدہ لوگوں کے نزدیک ید اور عین کا وہی مفہوم ہے۔ یہی بات امام اہل سنت والجماعت احمد بن حنبلؒ نے کہی ہے۔ وہ حنبل کی روایت میں فرماتے ہیں:

المشبهة تقول بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه۔ (۱)

مشبہ گروہ کے لوگ کہتے ہیں، اللہ کا بصر میرے بصر جیسا ہے، اس کا ہاتھ میرے ہاتھ جیسا ہے، اس کا قدم میرے قدم جیسا ہے۔ جو ایسا کہتا ہے اس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہ کر دیا۔

## جہمیت کا اصل چہرہ

یہ جو ہم نے ”جہمی جہمی“ کا تکرار کیا ہے اس پر کوئی آدمی پریشان نہ ہو، ہم نے اپنی طرف سے خواہ مخواہ ان کو اس نام سے متہم نہیں کیا ہے، بلکہ ائمہ اہل سنت نے یہ بات کہی ہے، امام ترمذی نے حدیث **إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ الصَّدَقَةَ وَيَأْخُذُهَا بِيَمِينِهِ** کی تشریح میں فرمایا:

قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا قالوا قد ثبتت الروايات في هذا ويؤمن بها ولا يتوهم ولا يقال كيف ..... وأما الجهمية فأُنكرت هذه الروايات وقالوا هذا تشبيه وقد ذكر الله تبارك وتعالى في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فتأولت الجهمية هذه الآيات وفسروها على غير ما فسر أهل العلم وقالوا: **إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ آدَمَ بِيَدِهِ** وقالوا **إِنَّمَا الْيَدُ الْقُوَّةُ**۔ (۲)

بہت سارے اہل علم نے اس حدیث اور ان جیسی دیگر احادیث جو صفات کے بارے میں آئی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ہر شب آسمان دنیا پر اترنا، تو ان کا کہنا ہے کہ یہ روایات ثابت ہیں، ان پر ایمان رکھنا چاہیے، ان میں فاسد معانی کا تو ہم نہ کرنا چاہیے، اور ”کیف“ بھی نہیں کہنا چاہیے..... جہمیہ ان روایات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں بہت سے مقامات پر یہ صبح اور بصر کا ذکر کیا ہے۔ جہمیہ ان آیات کی وہ تفسیر کرتے ہیں جو اہل سنت کی تفسیر سے علیحدہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنے ہاتھوں سے پیدا نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں: ”یَدُ“ کا مطلب قوت ہے۔

امام ترمذیؒ کی اس درج بالا تشریح کی آئینہ میں دیکھ لیں تو صاف نظر آ جائے گا کہ اہل سنت والجماعت اور جہمیہ کے درمیان اصل فرق یہ ہے کہ اہل سنت صفاتِ خبریہ کے نفس اثبات کو تشبیہ و تجسیم نہیں کہتے، بلکہ

جب حروف تشبیہ وغیرہ اس میں آجائیں تو پھر اسے تشبیہ و تجسیم سمجھتے ہیں۔ جمیہ فرقہ نفس صفات خبریہ کو تشبیہ و تجسیم قرار دیتے ہیں۔ اس بات کی وضاحت سے احباب کو یہ پتہ چل جائے گا کہ اس دور میں بھی لوگ جم بن صفوان کے حقیقی وارث ہیں۔ امام ترمذیؒ کی اس تشریح سے جمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی تلبیس کی حقیقت بھی کھل گئی، جو اس نے لکھا تھا:

ومن قال وله يد بها يبطش وعين بها يرى جعلهما من قبل الجوارح وخالف السلف الصالح۔ (۱)

جو کہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، جس سے وہ پکڑتا ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے تو اس نے ان صفات کو آلات وجوارح کے قبیل سے بنادیا اور اس نے سلف صالحین کی مخالفت کی۔

امام ترمذیؒ اس کے بالمقابل فرماتے ہیں کہ جو یہ کہے کہ **إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ آدَمَ بِيَدِهِ**۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنے ہاتھوں سے نہیں پیدا کیا، وہ جہمی ہے۔ اب احباب فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جمیہ کی بات مانتے ہیں یا اہل سنت کی؟ یہی وجہ ہے کہ جمیہ کے 'امام العصر جرکسی' امام ترمذیؒ کے اس قول کو کبھی ذکر نہیں کرتے جس میں جمیہ پر انہوں نے کڑی تنقید کی ہے، بلکہ دور جا کر کتاب التفسیر میں سورۃ المائدہ کی تشریح میں ایک قول کو ان سے نقل کرتے ہیں، جو مختصر بھی ہے اور جمیہ کے ذکر سے بھی خالی ہے۔ اس میں ایک لفظ موجود ہے: **من غير أن يفسر** جس کی تشریح میں یہ لوگ خود اور ان کے تبعین اپنی رائے داخل کرتے ہیں۔ دیکھیے، ڈاکٹر صاحب نے اس کا یہ ترجمہ کیا ہے:

”اس حدیث کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے، اس کے معنی کی تفسیر و تاویل یعنی حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کیے بغیر ہمارا اس پر ایمان ہے۔“ (۲)

ہم نے ابھی امام ترمذیؒ کی جو عبارت نقل کی ہے اس میں وفسروها علی غیر ما فسر اہل العلم موجود ہے۔ یعنی جمیہ اہل سنت کی تفسیر و تشریح کے علاوہ ان نصوص کی اور تفسیر و تشریح کرتے ہیں۔ اس سے روز روشن کی طرح معلوم ہوا کہ اہل سنت بھی ان نصوص کی تفسیر کرتے ہیں، مگر وہ سنت کے مطابق ہے..... اور امام بیہقیؒ نے بھی 'تفسیر' کی یوں وضاحت کی ہے:

وإنما أراد به واللّه أعلم فيما تفسيره يؤدى إلى تكييفه وتكييفه يقتضي تشبيهاً به بخلق في أوصاف الحدوث۔ (۳)



تفسیر سے ان کی مراد وہ تفسیر ہے جو تکلیف کی طرف مفضی ہو، اور تکلیف اس بات کا مقتضی ہو کہ اوصاف حدوث میں اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے ساتھ مشابہ ہو جائیں۔

یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام بیہقی نے یہ بات سفیان بن عیینہ کے اس قول کی تشریح میں لکھی ہے کہ کل ما وصف الله به نفسه في كتابه۔ (۱) لیکن ایک دیوبندی عالم نے امام بیہقی کی اس تشریح میں یہ تحریف کی ہے:

”بیہقی کہتے ہیں یہ محمل نقص و کمال اور موہم تشبیہ صفات کا حکم ہے، اور جن صفات کی تفسیر سے تشبیہ لازم نہیں آتی، ان کی تفسیر درست اور جائز ہے۔ تلاوت پر اکتفا ضروری نہیں ہے۔ (۲)

یہ ساری ’خیانتیں‘ ان دین کے پاسبانوں کی دین کی حفاظت کے لیے عمل میں آئی ہیں، اور یہ لوگ اہل سنت ہیں۔ احباب ذرا امام بیہقی کی کتاب ’الاعتقاد‘ اٹھا کر دیکھ لیں، پھر ڈاکٹر صاحب اور مولوی عزیز الرحمن کی کتابیں دیکھ لیں، تو ہمیں امید ہے کہ وہ بھی ہماری طرح غالب کے کلام کا ورد کرنے لگ جائیں گے کہ۔ کیا کیا خضر نے سکندر سے اب کسے راہنما کرے کوئی؟

حاصل یہ نکلا کہ تفسیر سے وہ تفسیر مراد ہے جو تکلیف کی طرف لے جانے والی ہو، اگر ادھر نہ جانے دے تو پھر تفسیر جائز ہے۔

اچھا بھائی! تو ہم بہت دور نکل آئے، ہم بات شیخ تقی الدین سبکیؒ کی درج بالا عبارت کی کر رہے تھے۔ ان کے کہنے کے مطابق یہ تمام اشیاء اہل لغت کے ہاں اجزاء ہیں، اوصاف نہیں، مگر امام العصر جرسیؒ کہتے ہیں کہ ”سلف میں جس نے یہ کہا ہے کہ عین اور وجہ صفت ہیں تو اس لفظ کے ذریعے وہ ’عین‘ اور ’ید‘ کو آلہ قرار دینے سے براءت کا اظہار کرتا ہے۔“

یہ تو عجیب ترین بات ہوئی، کہ جب ان اشیاء میں اوصاف کا مفہوم ہے ہی نہیں، تو پھر صفت کے لفظ کو ساتھ لگانے سے اس کی حقیقت کیونکر تبدیل ہوئی؟ یہ تو وہ بات ہوئی جیسے کوئی شخص کہے کہ لکڑی کے ساتھ کوئی ’لقمہ‘ کا لفظ لگائے تو اس نے لکڑی کے اصل مفہوم سے براءت کا اظہار کیا ہے۔ کیا فرماتے ہیں کہ علماء دین بیچ اس مسئلے کے؟

پھر شیخ تقی الدین سبکیؒ کی یہ بات تو اور بھی عجیب ہے کہ ”یہ اشیاء ترکیب میں صریح ہیں اور ترکیب اجسام میں ہوتی ہیں۔“ ہم کہتے ہیں کہ ”ترکیب“ تو آپ کے ہاں صفات ذاتیہ کے اثبات سے بھی لازم آتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بار بار ڈاکٹر صاحب کی عبارات گذشتہ صفحات میں پیش کی ہیں۔ اب ملا علی قاریؒ کی ایک

عبارت ملاحظہ ہو:

التحقیق ان من قال أن الصفات غیر الذات نظر إلى أن الصفة قائمة بالذات ..... ومن قال الصفات عين الذات نظر إلى أن الذات غیر منفکة من الصفات ومن قال لا عين ولا غیر نظر إلى أنها لو كانت عیناً لكانت ذاتاً و لو كانت غیراً لزم التركيب و هو من المحالات۔ (۱)

تحقیق اس مسئلے میں یہ ہے کہ جس نے یہ کہا ہے کہ صفات ذات سے غیر ہیں تو اس نے اس کو دیکھا کہ صفات قائم بالذات ہیں ..... اور جس نے یہ کہا کہ صفات عین ذات ہیں تو اس نے اس کو دیکھا کہ ذات صفات سے منفک اور جدا نہیں ہوتی۔ اور جس نے کہا کہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات تو اس نے دیکھا کہ اگر عین ہو جائیں تو بالکل ذات بنے۔ اور اگر غیر ہو جائے، تو پھر ترکیب لازم آجائے اور یہ تو محالات میں سے ہے۔

اور یہ بات تو پہلے ہم نے ملا علی قاری ہی سے نقل کی ہے، کہ تغایر لغوی ذات و صفات کے درمیان بہر حال موجود ہے، اور ڈاکٹر صاحب نے فرمایا تھا کہ ”اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد اور مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب اور قابل تقسیم ہوتا ہے اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو (۲)

معلوم ہوا کہ جو قول شیخ تقی الدین سبکی کی طرف منسوب کیا گیا اس سے خود شیخ تقی الدین کی سبکی ہوئی ہے، لہذا یہ بات قطعی طور پر درست نہیں ہے۔

### ۳۔ قاضی ابویعلیٰ کی براءت

تیسری بات یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ جب قاضی ابویعلیٰ کی بات نقل کرتے ہیں تو اس طرح نقل کرتے ہیں کہ جس سے عام لوگوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان صفات کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حصص اور اجزاء مانتے ہیں، حالانکہ ایسا قطعاً نہیں ہے۔

قاضی ابویعلیٰ کا مسلک بالکل وہی ہے جو اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ ہم نے پہلے ان کی عبارتیں نقل کی ہیں، یہاں پھر ایک دو عبارتیں ان کی دیکھ لیتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان الدجال أعمور وإن ربکم لیس بأعمور کی شرح میں لکھتے ہیں:

ومعناه تحقیق و صف اللہ تعالیٰ بأنه بصیر وإنه لا یصح علیه النقص و

الأعمیٰ لم یرد بذلك إثبات الجارحة إذ لا مدح فی إثباتها لأن إثباتها یؤدی إلى القول بحدوثه۔ (۱)

معنی اس حدیث کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس وصف کو ثابت کیا جائے کہ وہ ’بصیر‘ ہے اور اس کی ذات پر عیب لگانا اور کاناپن جائز نہیں ہے، اس حدیث سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ’آلہ‘ کے اثبات کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ اس کے اثبات میں کوئی مدح نہیں ہے، اور اس کا اثبات انسان کو حدوث کا قول کرنے کی طرف لے جاتا ہے۔

اس عبارت میں آپ دیکھ لیں، کتنی باتیں لکھی ہیں۔ ایک یہ بات کہ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ سے نقص اور کاناپن کی نفی ہے۔ دوسری یہ کہ یہاں تحقیق وصف ’بصیر‘ مطلوب ہے۔ تیسری یہ کہ جارحہ اور آلہ کو ثابت کرنا اس حدیث میں مقصود نہیں، کیونکہ اس کے اثبات میں کوئی مدح نہیں ہے اور یہ حدوث کے قول کی طرف مفضی ہے۔ اس تیسری بات میں ابن جوزیؒ بھی ان سے متفق ہیں مگر دوسری بات میں اس سے اختلاف ہے۔ ہم نے تو اپنی تحقیق پہلے پیش کی ہے۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

اعلم أنه غیر ممتنع حمل الخبر علی ظاهره فی إثبات عینین له صفتان زائدتان علی أن البصر والرؤية لیستا بجارحتین والوجه فی ذلك أن الله وصف نفسه بذلك (۲)

یقین جانو کہ اس خبر کو ظاہر پر محمول کرنا ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دو آنکھیں ثابت کی جائیں جو سمع اور رؤیت پر زائد ہوں۔ اور یہ دونوں ’جارحہ‘ نہ ہوں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے۔

صفات کی زیادت کی بحث ہم لکھ چکے ہیں، مگر ابن الجوزیؒ نے لکھا ہے کہ ”ابو یعلیٰ نے کہا کہ عین ذات پر اس کی صفت زائد ہے۔“ یہ بدعت ہے، جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔“ اس لیے ہم ذرا مزید تفصیل بیان کرتے ہیں۔

## اشعری کا قول زیادت

علامہ سیف الدین آمدی ہاتھوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

وقد اختلف المتکلمون فی مقتضی قوله تعالیٰ إلیلیس یا إلیلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدي (۳) وهو صریح فی إثبات الیدين لغة..... وذهب

الشیخ ابوالحسن الأشعري إلى أنهما صفتان ثبوتيتان زائدتان على ذاته وباقي صفاته لأنهما بمعنى الجارحتين وهو مذهب السلف إليه ميل القاضي في بعض كتبه (۱)

متکلمین کا اس آیت یا ایلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدي کے متقاضی میں اختلاف ہے کیونکہ یہ لغتاً دو ہاتھوں کے اثبات میں صریح ہے..... شیخ ابوالحسن اشعری کا یہ قول ہے کہ یہ دونوں ثبوتی صفات ہیں، جو ذات باری تعالیٰ اور اس کی دیگر صفات پر زائد ہیں، مگر دونوں جارحہ کے معنی میں نہیں ہیں، یہی سلف کا مذہب ہے اور اسی کی طرف قاضی [ابوبکر باقلائیؒ] کا بعض کتب میں میلان ہے۔

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ مذکورہ بالا آیت 'یدین' کی اثبات میں صریح ہے۔ دوسری یہ کہ ابوالحسن اشعریؒ، سلف اور قاضی ابوبکر باقلائیؒ یہ رائے رکھتے ہیں کہ 'یدین' کی صفت ذات باری تعالیٰ پر اور اس کی دیگر صفات ذاتیہ پر زائد ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ اگر ابن الجوزیؒ کے بقول 'یہ ابویعلیٰ کی بدعت ہے' تو وہ سلف اور ابوالحسن اشعریؒ و باقلائیؒ کو بدعتی قرار دیں۔ ابویعلیٰؒ و ابوالحسنؒ وغیرہ نے کیا گناہ کیا ہے کہ حضرت ابن الجوزیؒ انہی کو بدعتی کہتے ہیں۔ گناہ گار اگر ہیں تو سب ہیں۔ بزرگوں کو چھوڑ کر چھوٹوں کو برا بھلا کہنا کہاں کا انصاف ہے؟ ابوالحسن آمدیؒ نے 'وجہ' کے بارے میں بھی لکھا ہے:

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري في أحد قوليه والأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني والسلف إلى أن الرب تعالى متصف بالوجه وإن الوجه صفة ثبوتية زائدة على ماله من الصفات متمسكين في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَقِي وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (۲) لا بمعنى الجارحة۔ (۳)

شیخ ابوالحسن اشعریؒ ایک قول میں اور ابواسحاق اسفرائینی اور سلف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ صفت 'وجہ' سے موصوف ہے۔ 'وجہ' دیگر صفات پر زائد ایک ثبوتی صفت ہے۔ ان لوگوں نے اس آیت سے تمسک کیا ہے کہ تیرے رب کا عظمت اور عزت والا چہرہ باقی رہے گا۔ مگر یہ جارحہ کے معنی میں نہیں ہے۔

یہاں ہم اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں، آگے پھر یہ بحث تفصیلاً آنے والا ہے۔

اب ایک اور جہت سے کچھ بات ہو جائے تو اچھا ہے۔ سید الفقہاء والمحدثین امام بخاریؒ نے 'الصحيح' میں ایک عنوان قائم کیا ہے: باب قول الله تعالى ﴿ولتصنع على عيني﴾ وقوله

جل ذکرہ ﴿تَحْرِی بَاعِیْنَنَا﴾ شیخ عبدالحق ہاشمیؒ فرماتے ہیں:

غرض الإمام البخاری فی هذا الباب صحة إسناده العین إلى الله تعالى من غیر تأویل مع إعتقاد التنزیہ (۱)

اس عنوان سے امام بخاریؒ کی غرض یہ ہے کہ عین کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف صحیح ہے بغیر تاویل کے، مگر تنزیہ کے اعتقاد کے ساتھ۔

ابن المثیر اس حدیث سے استدلال کی وجہ یوں بتاتے ہیں:

وجه الاستدلال علی إثبات العین الله من حدیث الدجال من قوله أن الله ليس بأعور من جهة أن العور عرفاً عدم العین وضد العور ثبوت العین فلما نزعنا هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العین۔ (۲)

حدیث دجال سے اللہ تعالیٰ کے لیے 'عین' کو ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ لفظ 'عور' عرف میں آنکھ نہ ہونے کو کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کا ضد ثبوت عین ہوگا، جب اس عیب کو نکال دیا گیا تو اس کی ضد میں ثبوت کمال لازم آیا جو آنکھ کا وجود ہے۔

اس کے ساتھ ہی وہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، جو ہم نے پہلے ابو حامد غزالیؒ سے نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن نثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبتة للخالق۔ (۳)

اس 'قاعدہ غزالیہ' کو حدیث دجال پر منطبق کر لیں تو وہی نتیجہ نکل آئے گا جو اہل سنت والجماعت نے اس حدیث سے اخذ کیا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین

## استواء باری تعالیٰ سے متعلقہ مباحث

شہ پارہ محترم

آگے ڈاکٹر صاحب نے ابن الجوزیؒ سے تیسری مثال اس طرح پیش کی ہے:

قد حمل قوم من المتأخرین هذه الصفة (أي الاستواء) على مقتضى الحس فقالوا: استوى على العرش بذاته۔ وهذه الزيادة لم ينقلوها إنما فهموها من إحساسهم وهوان المستوي على الشيء إنما يستوي عليه ذاته قال ابن حامد: الاستواء مماسة وصفة لذاته والمراد به العقود۔ قالوا وقد ذهب طائفة من أصحابنا إلى أن الله تعالى على عرشه ملاء وأنه يقعد بنيه معه على العرش۔ وقالوا: النزول إنتقال وعلى ما حكي تكون ذاته أصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة۔

متاخرین میں سے کچھ لوگوں نے اس صفت یعنی (استواء علی العرش) کو محسوسات کی طرح لیا، اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے ساتھ عرش پر استواء کیا یہ ایسا اضافہ ہے، جس کی ان کے پاس کوئی نقلی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کو انہوں نے مخلوق پر قیاس کر کے سمجھا، اور وہ اس طرح کہ جو کوئی کسی شے پر مستوی ہوتا ہے، اس پر وہ اپنی ذات کے ساتھ مستوی ہوتا ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ استواء مماسات کو یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور یہ اللہ کی صفت ذاتی ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے ابن حامد نے کہا کہ ہمارے اصحاب کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے اور اس نے اس کو بھر رکھا ہے اور وہ اپنے نبی کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے اور ایک روایت کے مطابق اللہ کی ذات عرش سے چھوٹی ہے، عجیب بات ہے کہ یہ سب کہنے کے باوجود یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

آخری فقرے کا ترجمہ اصلاً یوں ہونا چاہیے تھا: ”تو ان کی حکایت کے مطابق اللہ کی ذات عرش سے

چھوٹی ہے۔“ باقی رہی ابن الجوزی کی بات کہ یہ انہوں نے محسوسات پر قیاس سے لیا ہے، غلط ہے۔ ”رحمن“ اللہ کا نام ہے، (استواء کی نسبت اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف ہوئی ہے۔ ”رحمن“ نے عرش پر استواء کیا، ”رحمن“ کا مطلب ذات الہی ہی ہے۔ جو لوگ ”رحمن“ سے اس کی ذات مراد نہیں لیتے تو وہ اپنی دلیلیں پیش کریں، کسی درست مسئلے کی بدنام تصویر بنانے سے ہم کو طرم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات ہمارے اکابر نے صدیوں پہلے فرمائی تھی:

لا نزیل عنه صفة من صفاته لشناعات شنعت۔ (۱)

### ابن الجوزی کا تلؤن

ہم ابن الجوزیؒ کی اس عبارت کے حوالے سے چند باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں:

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ چونکہ حنابلہ کو بدنام کرنا چاہتا ہے، اس لیے جگہ جگہ رنگ بدلتے رہتے ہیں اب اس مقام میں غور کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں ابن حامد کا نام لیا، ابو یعلیٰ کو نظر انداز کیا، وجہ کیا ہے؟ وجہ یہ ہے کہ ابو یعلیٰ اور ابو الحسن زانغونی نے مہاسٹ کی بات نہیں کی ہے ابو الحسن زانغونی نے ’مہاسٹ‘ کے الزام کے جواب میں لکھا:

ولأنا نقول لهم من القائل بهذا بأن الباري مستو على العرش بطريق المماسّة حتى إذا صار العرش حيواناً صار مماساً للحيوان۔ فإن كنتم تدعون علينا أنا نقول ذلك فمعاذ الله بل هذا تخرص وكذب يتقوله المبطلون علينا حتى يوهمو العوام أنا نقول مما تنفر منه النفوس وتأباه القلوب۔ (۲)

اور ہم یہ بھی ان سے کہتے ہیں کہ کون ہے، جو یہ کہتا ہے کہ اللہ بطور مہاسٹ عرش پر مستوی ہے، یہاں تک کہ اگر عرش الہی بالفرض حیوان بن جائے تو پھر اللہ تعالیٰ اس حیوان سے مماس اور لگ جائے گا۔ اگر تم ہمارے بارے میں یہ دعویٰ کرتے ہو تو ہم کہتے ہیں کہ پناہ بخدا، یہ تو خالص تہمت اور جھوٹ ہے، جو باطل کے دلدادگان ہم پر لگاتے ہیں تاکہ عوام کے ذہنوں میں یہ بات ڈال دیں کہ ہم وہ عقائد رکھتے ہیں، جن سے انسانی نفوس نفرت کرتے ہیں اور دل ان کا انکار کرتے ہیں۔

اس بات سے ابن الجوزیؒ کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ابن الجوزیؒ نے ان سے اعراض کیوں کیا؟ اور قاضی ابو یعلیٰ فرماتے ہیں:

إذ لسنّا نحمل 'الوطئة' على 'مماسّة جارحة لبعض الأجسام بل نطلق هذه الصفة كما أطلقنا إستواءه على العرش لا على وجه المماسّة بالانتقال من حال إلى حال وكما أطلقنا قوله تعالى خلقت بيدي، لا على وجه المماسّة كذلك هاهنا۔ (۱)

ہم 'وطئہ' کو مماسّت پر محمول نہیں کرتے جیسا کہ بعض اجسام کے جوارح ہوتے ہیں بلکہ اس صفت کا اس طرح اطلاق کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے استواء علی العرش کا اطلاق کیا، مگر مماسّت کے طریقے پر نہیں، اور نہ ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہونے کے طریقے پر۔ اور جیسا کہ ہم نے خلقت بیدي کا اطلاق بغیر مماسّت کے کیا۔ یہاں بھی اسی طرح ہے۔

یہ عبارتیں دیکھو اور ابن الجوزیؒ کا یہ لکھنا کہ ”عجیب بات یہ ہے کہ یہ سب کچھ کہنے کے باوجود یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں۔“ ابن الجوزیؒ نے قول صرف ایک شخص کا نقل کیا اور متہم سب کو کیا۔ ہمیں ابن الجوزیؒ کے نقل پر اعتماد نہیں ہے، کسی دوسرے ذریعے سے اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ ابن حامد نے ایسی بات لکھی ہے تب تو ان کے بارے میں بات ہو سکتی ہے۔ اگر بالفرض انہوں نے یہ بات لکھی ہو تو پھر انہیں غلطی لگی ہے۔ اہل سنت بہر حال یہ رائے نہیں رکھتے۔

### استواء میں تین آراء

استوائے الہی میں اصلاً تین آراء موجود ہیں، جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فالأقسام ثلاثة في قوله: الرحمن على العرش استوى (۲) ونحوه أن يقال استواء كاستواء مخلوق أو يفسر باستواء مستلزم حدوثاً أو نقصاً فهذا الذي يحكي عن ضلال المشبهة والمجسمة وهو باطل قطعاً بالقرآن وبالعقل۔ وأما أن يقال ما ثم استواء حقيقي أصلاً ولا على العرش إلّٰه ولا فوق السموات رب فهذا مذهب الضالّة الجهمية المعطلة وهو باطل قطعاً مما علم بالاضطرار من دين الإسلام لمن أمعن النظر في العلوم النبوية ..... أو يقال بل استوى على العرش على الوجه الذي يليق بجلاله ويناسب كبريائه وأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه مع أنه سبحانه هو حامل للعرش ولحملة العرش ..... فهذا مذهب المسلمين۔ (۳)



اللہ تعالیٰ کے اس فرمان الرحمن علی العرش استوی (۱) اور اسی طرح کی دیگر آیات میں تین مذاہب و اقسام ہیں لوگوں کے۔ ایک یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا استوا مخلوق کے استوا کی طرح ہے۔ یا اس استوا کی اس طرح تعبیر و تفسیر کریں کہ جو حدوث اور نقص و عیب کو تسلیم ہو، تو یہ مذہب مشبہہ اور مجسمہ کے گمراہ لوگوں سے حکایت کی جاتی ہے یہ مذہب قطعاً باطل ہے، قرآن و عقل دونوں سے اس کا بطلان ثابت ہے۔ دوسرا یہ کہ کہا جائے کہ عرش پر استوا درحقیقت اللہ تعالیٰ کا نہیں ہے اور نہ وہاں کوئی اللہ ہے، اور نہ آسمانوں کے اوپر کوئی رب ہے۔ یہ مذہب گمراہ اور معطلہ جہمیوں کا ہے۔ یہ بھی قطعاً باطل ہے۔ یہ بات ان لوگوں کے لیے جو علوم دینیہ میں کامل دسترس رکھتے ہیں بالضرورت دین اسلام سے ثابت ہے۔ تیسرا یہ کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح مستوی ہے جیسا کہ اس کے جلال کے ساتھ مطابق ہے، اور اس کے کبریا کے ساتھ مناسب ہے، وہ آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر ہے۔ مخلوق سے بائن ہے، وہ عرش اور عرش کے اٹھانے والوں کا حامل ہے۔ یہ مسلمانوں کا مذہب ہے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس مذہب کو ابن الجوزی اہل سنت کی طرف مغلوب کرنا چاہتے ہیں وہ اہل سنت کے اساطین کے نزدیک قطعاً باطل مذہب ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ علی ماحکی تکون ذاته أصغر من العرش فالعجب من قول هذا مانحن مجسمة۔ یعنی اس کی حکایت کے مطابق اللہ کی ذات عرش سے چھوٹی ہے، عجیب بات یہ ہے کہ اس کے باوجود یہ آدمی کہتا ہے کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں (۲) ڈاکٹر صاحب کے عزم و منہج کے مطابق یہ عبارت تجسیم کا غماز ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے ایک عبارت ملاحظہ ہو، جو انہوں نے شیخ ابن عثیمینؒ سے نقل کی ہے، اور پھر اس پر اپنا تبصرہ کیا ہے:

وإن كان عز وجل أكبر من العرش ومن غير العرش ولا يلزم أن يكون العرش محيطاً به بل لا يمكن أن يكون محيطاً به لأن الله سبحانه وتعالى أعظم من كل شيء وأكبر من كل شيء ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ (۳)

اگرچہ اللہ عز وجل عرش اور غیر عرش سے بڑا ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ تعالیٰ کا احاطہ کیے ہوئے ہو، بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر چیز سے زیادہ عظیم اور بڑا

ہے۔ اور قیامت کے دن زمین اللہ کی مٹھی میں ہوگی، اور آسمان ان کے ہاتھ پر لپٹے ہوئے ہوں گے۔

اس پر اپنا تبصرہ یوں قلم بند کیا:

اس عبارت میں بڑائی سے مراد حجم اور پھیلاؤ کی بڑائی ہے، مرتبہ کی بڑائی نہیں ہے، کیونکہ تقابل عرش اور غیر عرش اشیاء سے ہے۔ (۱)

## تحلیل و تجزیہ

اللہ کا شکر ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے اس اعتراض سے اللہ میاں تو محفوظ رہے، ورنہ اگر یہی اعتراض وہ اسی آیت والسموات مطویات بیمینہ پر کرتے تو ان کی عبقری ذہانت سے یہ بھی بعید نہ تھا۔ باقی غریب اور مظلوم سلفیوں اور ان کے شیوخ کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کے الفاظ اور تبصرہ پر ہم وہی کہہ سکتے ہیں جو کسی عرب شاعر نے اپنی محبوبہ کے بارے میں کہا تھا۔

ہنیئاً مریئاً غیر داء مخامر

لعزۃ من أعراضنا ما استحلت

اچھا تو ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ ابن حامدؒ نے یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے چھوٹی یا بڑی ہے، مگر ابن الجوزیؒ کہتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب اس پر راضی ہو کر نقل کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات تو عرش کے برابر ہونی چاہیے تھی، مگر یہ تو چھوٹی ہوگئی، کیا یہ 'تجسیم' نہیں ہے؟

اس اعتراض سے ابن الجوزیؒ اور ڈاکٹر صاحب نے دو قباحتوں کا ارتکاب کیا: ایک اس کا کہ اللہ تعالیٰ کے استواء کو اہل سنت کے اعتقاد کے مطابق نہیں لیا، بلکہ اہل بدعت کے دائرے میں داخل ہو گئے کہ اس کے استواء کو مخلوق کے استواء کی طرح سمجھ لیا۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے عرش سے 'چھوٹے' وجود کے قائل ہو گئے۔

یہ سوال کہ "اللہ یا تو عرش سے بڑے ہوں گے یا برابر، یا چھوٹے" پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے جب بندہ اللہ تعالیٰ کے استواء کو مخلوق کے استواء کی طرح اپنے خیال میں جمائے، ورنہ اگر کوئی بندہ اللہ تعالیٰ کو بے مثل و بے نظیر مانتا ہو، تو پھر اس کے استواء کو مخلوق کے استواء کی طرح کیوں فرض کرے گا؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فإنه إذا قال القائل لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً وكل ذلك من المحال ونحو ذلك من الكلام فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما ثبت لأي جسم كان على أي جسم كان وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها۔ (۱)

کہنے والا جب یہ کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ عرش سے بڑے ہوں گے، یا پھر چھوٹے ہوں گے، یا پھر اس کے برابر ہوں گے، اور یہ سارے کے سارے شق محال ہیں یا اس طرح کی دیگر باتیں کرتا ہے، تو اس معترض نے اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے سے صرف وہ مفہوم سمجھا ہے جو وہ ایک جسم کے دوسرے جسم پر مستوی ہونے سے سمجھتا ہے۔ یہ لازم اس ماخوذ و مزعوم مفہوم کا تابع ہے۔ البتہ وہ استواء جو اللہ تعالیٰ کے جلال کے ساتھ لائق و مناسب ہے، اور اسی کے ساتھ مختص ہے تو اس کے ساتھ ان لوازم باطلہ میں سے کچھ بھی لازم نہیں آتا جن کی نفی کرنا واجب ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ معطلہ لوگ پہلے مشبہ ہوتے ہیں، پھر تعطیل کی طرف لڑھک جاتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل مثلوا أولاً وعطلوا آخراً (۲)

معطلہ لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سے صرف وہی مطلب لیا جو مخلوق کے ساتھ لائق و مناسب ہے، پھر ان مفاتیہم و مطالب کو نفی کرنے میں جت گئے، تو انہوں نے تعطیل اور تمثیل کو جمع کیا ہے۔ پہلے تمثیل کا ارتکاب کیا، پھر تعطیل کرنے میں لگ گئے۔

۳۔ نبی علیہ السلام کا عرش پر ہونا:

تیسری بات یہ ہے کہ فوقیت اور استواء مہماست کو مستلزم نہیں ہے، جب اللہ تعالیٰ عرش کو مہماست نہیں ہے، تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عرش پر بٹھانے سے کیا محال لازم آتا ہے؟ اور یہ کس طرح لازم آیا کہ ”ان کی حکایت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے چھوٹی ہوئی“، حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ بَعْضُ مَخْلُوقَاتِهِ عَالِيًا عَلَى بَعْضٍ وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ ذَلِكَ مِمَّاثِلَةُ الْعَالِي لِلْسَافِلِ وَمِثَابَهَتُهُ لَهُ فَهَذَا الْمَاءُ فَوْقَ الْأَرْضِ وَالْهَوَاءُ فَوْقَ الْمَاءِ وَالنَّارُ فَوْقَ الْهَوَاءِ وَالْأَفْلَاقُ فَوْقَ ذَلِكَ وَلَيْسَ عَالِيًا مِمَّاثِلًا لِسَافِلِهَا وَالتَّفَاوُتُ الَّذِي بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ أَعْظَمُ مِنَ التَّفَاوُتِ الَّذِي بَيْنَ الْمَخْلُوقَاتِ فَكَيْفَ يَلْزَمُ مِنْ عُلُوِّهِ تَشْبِيهِهُ بِمَخْلُوقِهِ - (۱)

اللہ تعالیٰ نے بعض مخلوقات کو بعض دیگر پر عالی بنایا ہے، مگر اس سے عالی کی مماثلت اور مشابہت سافل کے ساتھ لازم نہیں آتی۔ دیکھو، پانی زمین کے اوپر ہے، ہوا پانی کے اوپر ہے اور آگ ہوا کے اوپر ہے، افلاک اس سے بھی اوپر ہیں، مگر ان میں عالی سافل کا مماثل اور مشابہ نہیں ہے۔ خالق اور مخلوق کے درمیان تفاوت و فرق اس فرق سے بہت زیادہ ہے جو مخلوقات کے درمیان میں ہے۔ تو پھر کس طرح اللہ تعالیٰ کے علو سے مخلوق کے ساتھ ان کی مشابہت لازم آگئی؟!

اس عبارت سے جہاں مماثلت اور مشابہت کی نفی ہوتی ہے، وہاں مماسیت کی بھی نفی ہوتی ہے فوجیت سے یہ لازم نہیں آیا۔ دیکھو، آسمان زمین کے ماس نہیں، عرش آسمانوں کے ساتھ ماس نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک 'مقام محمود' کا صحیح مفہوم مقام شفاعت ہی ہے، جیسا کہ جمہور مفسرین کا قول ہے، مگر مجاہد بن جبرؒ کے اس قول کی صحت کو دفع نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام، یا صحابہ و تابعینؓ نے اس کے محال ہونے کی بات نہیں کی ہے۔ اللہ تعالیٰ مخلوق سے پہلے بھی 'بائن' تھے، اور ان کی تخلیق کے بعد بھی ان سے 'بائن' ہیں، ان سے مماس اور متصل نہیں ہیں، فاعل یا تو اشیاء کے ساتھ مماس اور متصل ہوتا ہے یا پھر الگ اور بائن۔ جب اللہ تعالیٰ کا مماس ہونا جائز نہیں ہوا، تو وہ مبائن ٹھہرا۔ پھر جب وہ سلف کے قول میں کائنات اور تمام اشیاء مبائن ہیں، تو اس صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زمین پر بٹھانے یا عرش پر بٹھانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ اللہ عرش اور زمین دونوں سے بائن ہیں، اور بائن دونوں مقامات میں ایک ہی معنی کے لحاظ سے ہے۔ امام طبریؒ لکھتے ہیں:

فَقَالَ فِرْقَةُ مِنْهُمْ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بَائِنٌ مِّنْ خَلْقِهِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ فَلَمْ يَمَسَّهَا وَهُوَ كَمَا لَمْ يَزَلْ غَيْرَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي خَلَقَهَا إِذْ لَمْ يَكُنْ هُوَ لَهَا مِمَّاسًا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَبَايِنًا إِذْ لَا فِعَالٌ لِلْأَشْيَاءِ إِلَّا وَهُوَ مِمَّاسٌ لِلْأَجْسَامِ أَوْ بَائِنٌ لَهَا، قَالُوا فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ كَانَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فَاعِلٌ الْأَشْيَاءِ وَلَمْ يَحْزَ فِي قَوْلِهِمْ أَنَّهُ يَوْصَفُ بِأَنَّهُ مِمَّاسٌ لِلْأَشْيَاءِ وَجِبَ بِزَعْمِهِمْ أَنَّهُ لَهَا مَبَائِنٌ - فَعَلَى

مذہب هؤلاء سواء أقعد محمداً صلى الله عليه وسلم على عرشه أو على أرضه إذ كان من قولهم أن بينونته من عرشه وبينونته من أرضه بمعنى واحد۔  
(۱)

اس تحقیق کی روشنی میں اگر اس بات کا جائزہ لیا جائے، تو بات بالکل معقول ہے۔ اللہ تعالیٰ کا عرش کے ساتھ غیر مماس ہونے کی بات ہم ابوالحسن زاغونی، ابویعلیٰ حنبلی اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے نقل کر چکے ہیں۔ آگے بھی اس بحث کی تحقیق آتی رہے گی۔ ادھر اتنے ہی اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

## صفات اور اجزائے ذات میں تفرقہ

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ کی بقیہ عبارت پیش کرتے ہیں، ملاحظہ ہو:

ابن زاغونی سے پوچھا گیا کہ کیا عرش کی تخلیق کے بعد اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی صفت حاصل ہوئی جو پہلے حاصل نہیں تھی؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ عالم و کائنات کی تخلیق صفت تحت کے ساتھ ہوئی تو پورا عالم اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تحت میں ہے اور نیچے ہے۔ اور جب ایک ذات کو تحت کی صفت حاصل ہوئی، تو دوسری ذات کو خود بخود صفت فوق حاصل ہوئی..... اور کہا کہ مکان نہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہے، اور نہ اللہ تعالیٰ کی ذات کسی مکان میں ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کا مکان سے جدا ہونا ثابت ہوا، اور ضروری ہے کہ کوئی ایسی ابتداء ہونی چاہیے، جس سے خالق و مخلوق کے درمیان جدائی حاصل ہو۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا 'استوی' تو ہمیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فوقیت کی جہت کے ساتھ مختص ہے۔ ابن زاغونی نے کہا کہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کوئی حد و انتہا ہو جس کو اللہ جانتے ہوں۔" میں (ابن الجوزیؒ) لکھتا ہوں کہ یہ شخص نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، کیونکہ جب اس نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا، تو اس نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کر دی، اور اقرار کر لیا، کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، حالانکہ ابن زاغونی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں ہے، کیونکہ جو ہر وہ ہوتا ہے، جو متخیر ہو، پھر اس کے لیے کوئی مکان ہونا چاہیے، جس میں وہ متخیر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ ابن زاغونی کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان صاحب کو معلوم ہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کیا چیز جائز ہے اور کیا ناجائز ہے (۱)

ہمیں نہیں معلوم کہ ابن الجوزیؒ نے ابوالحسن زاغونیؒ کے بارے میں یہ کیسے کہا: فما عرف هذا لشيخ ما يجب للمخالق تعالى وما يستحيل عليه؟ حالانکہ خود انہوں نے لکھا ہے کہ و كان متفتناً في علوم مصنفاً في الأصول والفروع۔ (۲) یہ ٹھیک ہے کہ ابن الجوزیؒ نے بچپن میں

ان سے پڑھا، وہ ۱۴ یا ۱۵ سال کے لڑکے تھے کہ ابوالحسن زاغونی وفات پا گئے۔ انہوں نے خود لکھا:

وتوفي شيخنا أبو الحسن بن الزاغوني كانت له حلقة في جامع المنصور  
ينظر فيها قبل الصلوة ثم يعط بعدها فاخذ أباكنه أبو علي بن الرذاني ولم  
أعطها أنا للصغير سني۔ (۱)

یعنی ان کی جگہ ابن الجوزی کو کم عمری کی بنا پر نہیں ملی..... مگر اپنی بات کی تردید نہیں کرنی چاہیے۔ تمام  
مؤرخین نے ابوالحسن زاغونی کے علم اور ذہانت کی تعریف کی ہے، اور جمہور کے امام العصر جبر کسی نے ابن الجوزی  
کی 'دفع الشبہ' کی تعلیقات میں 'ایضاح' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

وله في كتاب الإيضاح من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه۔ (۲)

یعنی ابوالحسن زاغونی کی 'الإيضاح' میں تشبیہ کے ایسے کرشمے ہیں کہ جن میں ذہین لوگ بھی خیرت

www.KitaboSunnat.com

زدہ ہو جاتے ہیں۔

جو آدی بھی 'الإيضاح' کا مطالعہ کرے گا وہ ضرور ابوالحسن زاغونی کو علم و فہم کی داد دے گا۔ پوری کتاب  
در اصل عقل پرست متکلمین کی تردید میں ہے، مگر بعض مقامات میں انہیں بلاشبہ غلطی لگی ہے۔ میں تو اپنے  
ان دوستوں کو مشورہ دوں گا جو اہل حدیث اور سلفیوں کے عقیدہ کو عقلی قالب میں دیکھنا چاہتے ہیں، وہ اس  
کتاب کا ضرور مطالعہ فرمائے، مگر جن مقامات پر شیخ الاسلام ابن تیمیہ وغیرہ نے تنقید فرمائی ہے ان مقامات  
سے بچ کر نکلیں، یہ تو خیر ابن الجوزی کی بے انصافی کی بات ہوئی۔

اصل مسئلہ جس سے ابن الجوزی نے تعرض کیا ہے اس میں اہل حدیث کا راستہ ابوالحسن زاغونی سے الگ  
ہے۔ ابوالحسن زاغونی اور قاضی ابویعلیٰ وغیرہ ابوالحسن اشعری کے ایک قول کی مطابقت میں یہ رائے رکھتے  
ہیں کہ فعل اختیاری کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک استواء نزول وغیرہ افعال ہیں،  
جو اللہ تعالیٰ مخلوق میں کرتا ہے، اور ان کے نزدیک فعل و مفعول ایک ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وغيره ممن يوافق أبا  
الحسن الأشعري على أن الفعل هو المفعول وأنه لا يقوم بذاته فعل إختياري  
يقولون في النزول والاستواء وغير ذلك أفعال يفعلها الرب في المخلوقات  
وهذا هو المنصوص عن أبي الحسن الأشعري وغيره قالوا الاستواء فعل فعله

في العرش كان به مستوياً وهذا قول أبي الحسن الزاغوني۔ (۳)

تو یہ جوانہوں نے کائنات کی تخلیق کو صفت تحت کے ساتھ ہونے سے موصوف کیا ہے، وہ اسی مسئلہ کی طرف رجوع کے اشارات ہیں۔ ابوالحسن زاغویؒ کے خیال میں دوسروں کے افعال سے بھی انسان کو نام ملے ہیں، مثلاً بہن کی شادی سے لڑکا سالابن جاتا ہے، بہن کے بیٹے سے ماموں بن جاتا ہے، بھائی کی شادی سے وہ دیور اور بیٹے کی شادی سے سر بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب مخلوق صفت تحت کے ساتھ پیدا ہوئی، تو اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت ہوگئی۔

ہمیں چونکہ اس مسئلہ سے اتفاق نہیں ہے اس لیے صرف اشارہ پر اکتفا کیا۔ تفصیل کے لیے دوسری زیر تحریر کتاب کا انتظار کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر صاحب اور ابن الجوزیؒ کو یہ خیال بھی نہیں رہتا کہ تنقید کا نشانہ کون ہیں؟ گویا دریا کو اپنی طغیانی سے کام ہے، کشتی کسی کی پار ہو جائے یا درمیان میں رہ جائے، اس سے کوئی کام انہیں نہیں ہے۔ باقی رہی ابن الجوزیؒ کی یہ بات کہ لَأنه إذا قدر غاية وفصلاً بين الخالق والمخلوق فقد حددده وأقر بأنه جسم۔ کیونکہ جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا، تو انہوں نے اللہ کی حد بندی کر دی، اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ نے قیل لابن الزاغوني کہا، پتہ نہیں یہ بات کس طرح موثوق و معتبر ہوگئی؟ بات کے لیے تو سند درکار ہے۔ اور خود ابن الجوزیؒ ان کی وفات کے وقت بہت چھوٹے تھے۔ ابوالحسن زاغویؒ نے اللہ کے جوہر ہونے کی نفی کی ہے، مگر ان کی عبارت ابن الجوزیؒ کی عبارت جیسی نہیں ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے:

إنا قد علمنا تساوي الجواهر في ذاتها لتساويها في حدودها وإذا ثبت هذا فكل ما يقع عليه إسم جوهر بحقيقته و جب إن يشارك الجواهر فيما يجوز عليه و يجب لها۔ (۱)

ہم جانتے ہیں کہ جوہر ذوات میں مساوی ہیں، اس لیے کہ وہ حدود میں مساوی ہیں۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی، تو ہر وہ چیز جس پر حقیقتاً جوہر کا اطلاق ہوتا ہے، لازم ہے کہ وہ جوہر کے ساتھ ان چیزوں میں جن کا وارد ہونا ان پر جائز ہے، اور ان کے لیے واجب ہے، میں شریک ہوں۔ اس عبارت سے وہ بات مفہوم ہوتی ہے جو ابن الجوزیؒ نے نقل کی ہے، پھر لکھتے ہیں:

قد ثبت الدلالة الحلية على كون الجواهر أحد أقسام العالم إذ العالم إما جوهر منفرد بنفسه أو مركب فيكون جسمًا وكلاهما حاملان الأعراض



فلو كان الباري جوهرًا لو جب أن يكون محدثًا۔ (۱)

واضح دلیل سے یہ ثابت ہے کہ جو اہر عالم کے اقسام میں سے ایک قسم ہے عالم یا تو جو ہر منفرد ہے، یا پھر مرکب ہے۔ اور مرکب تو جسم ہے، عرض دونوں کو لاحق ہوتے ہیں۔ تو اگر باری تعالیٰ کا جو ہر ہونا ثابت ہو جائے، تو پھر لازم ہے کہ وہ محدث بنے۔

اس سے بھی ابن الجوزیؒ کی منقول بات کی تائید ہوتی ہے ممکن ہے کہ بالمعنی روایت کی ہو۔ باقی رہی خالق اور مخلوق میں فصل اور جدائی کی بات، اگر ابن الجوزیؒ اور ڈاکٹر صاحب اس کے قائل نہیں ہیں، تو پھر انہیں حلول اور اتحاد کا قائل ہونا پڑے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور مخلوق دو موجود ہیں۔ ان میں مباہنت بالضرورة ثابت ہے۔ کیوں کہ دو موجود اشیا کا تب تک تصور نہیں ہو سکتا ہے، جب تک وہ ایک دوسرے کے ایک جہت میں نہ ہوں۔ اس بات پر بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت درست ہے، جب ان دونوں میں سے ہر ایک قائل جہت ہو، لیکن یہاں اللہ تعالیٰ قائل جہت نہیں ہے۔ تب قاعدہ درست نہ ہوا۔  
وأما قولهم الموجودان لا يتصوران إلا وأن يكون أحدهما بجهة من الآخر، قلنا: بلى إذا كان كل واحد منهما قابلاً للجهة، فأما من هو خالق الجهات فهو منزله عن الاتصاف بالجهة۔ (۲)

ہم کہتے ہیں کہ یہ عدم اتصاف کی بات درست نہیں ہے۔ کیوں کہ جہت سے تم یا تو موجود مخلوق کا ارادہ کرو گے، یا پھر ماوراء العالم کا۔ اگر پہلی بات کا ارادہ ہے تو اللہ تعالیٰ یقیناً مخلوقات میں داخل نہیں ہے۔ اور اگر دوسری بات کا ارادہ ہے تو پھر شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات سے مغایر ہے:

فيقال لمن نفي الجهة أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلًا في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مغاير للمخلوقات۔ (۳)

اس بات کی دلیل حدیث نبویؐ ہے: أنت الظاهر فليس فوقك شيء۔ (۴)

کیونکہ یا تو تم اللہ تعالیٰ سے جدا اور مباین ہو گے، یا جدا اور مباین نہ ہو گے۔ اگر تو اس سے جدا ہے، تو وہ بھی تم سے الگ اور جدا ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ مباہنت باب مفاعله ہے، اس کی ایک جانب سے ثبوت دوسری جانب کے ثبوت کو عقلاً مقتضی ہے۔ اور اگر تو اس کا مباین نہیں ہے تو پھر تمہیں حلول اور اتحاد کا قول کرنا پڑے

گا۔ کیونکہ جو ذات دوسری ذات سے الگ نہ ہو تو پھر وہ اس میں داخل یا پھر اس سے متصل ہوگی۔ بعض جمہوں کا اس مقدمہ پر نظریات کی جہت سے نقد درست نہیں ہے، اگر نظریات کی بنا پر ضروریات کی منع جائز ہو جائے تو پھر کسی کے لیے بھی استدلال اور منکر پر حجت قائم کرنے کا امکان نہیں رہے گا۔ ضروریات نظریات کی اصل ہیں۔ فرع سے اصل میں قدح اگر جائز و ثابت ہو جائے تو پھر اصل اور فرع دونوں باطل قرار پائیں گے۔ کما مر مراد۔ اور اگر فرع فاسد ہے تو معارضہ اس کے ذریعے جائز نہیں۔ اور اگر صحیح ہے تو اس کا اصل بھی صحیح ہوگا۔

## ایک بنیادی اصول

یہ ایک بنیادی اصول ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں مکمل علم ہو، کہ وہ ان صفات سے کیا رویہ رکھتے تھے؟ اس مقصد کی توضیح کے لیے ہم چند اقوال اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ ابوالقاسم سیوطی لکھتے ہیں:

فإن قيل وكيف خوطبوا بما لا يفهمون ولا يعقلون إذ اليد بمعنى الصفة لا يفهم معناه قلنا ليس الأمر كذلك بل كان معناها مفهوماً عند القوم الذين نزل القرآن بلغتهم لذلك لم يستفت واحد منهم عن معناها ولا خاف على نفسه توهم التشبيه ولا احتاج إلى شرح وتنبیه وكذلك الكفار لو كانت عندهم لا تعقل إلا في الجارحة لتعلقوا بها في دعوى التناقض واحتجوا بها على الرسول عليه السلام ولقالوا له زعمت أن الله تعالى ليس كمثله شيء ثم تحبر أن له يداً كأيدينا وعيناً كأعيننا ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر علم أن الأمر كان فيها عندهم جليلاً لا خفياً (۱)

اگر کہا جائے کہ کیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اس کلام سے مخاطب کیا گیا، جس کو وہ سمجھتے بھی نہیں تھے، اور استعمال بھی نہیں کرتے تھے، کیونکہ 'ید' صفت کے معنی میں نہیں سمجھا جاتا؟ ہم کہتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان صفات کا معنی اس قوم کو معلوم تھا، جن کی لغت میں قرآن کا نزول ہوا ہے اسی لیے تو صحابہ کرام میں سے کسی ایک فرد نے بھی اس کا معنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں پوچھا، اور نہ اپنے نفس پر تشبیہ کے توہم سے خائف ہوا، اور نہ ان صفات کے لیے کسی شرح و تنبیہ کا محتاج ہوا، اور نہ ان کے خیال میں لیس کمثلہ شيء اور بل یداء مبسوطان کے درمیان

تناقض پیدا ہوا، اسی طرح کفار کا بھی معاملہ ہے، اگر ان کے نزدیک 'یہ' سے فقط 'جارجہ' سمجھا جاتا تو وہ بھی دعویٰ تناقض کر لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کو حجت بناتے، اور کہتے کہ تیرا دعویٰ یہ ہے کہ لیس کمثلہ شیء۔ مگر پھر دوسری جگہ تو خبر دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہمارے ہاتھوں جیسے ہیں، اس کی آنکھیں ہماری آنکھوں جیسی ہیں، لیکن جب ایسی کوئی بات نہ کسی کافر سے منقول ہے، اور نہ کسی مسلمان سے، تو ثابت ہوا کہ ان صفات کا مفہوم صحابہ کرامؓ کے نزدیک بالکل جلی اور واضح تھا، خفی اور مبہم قطعاً نہ تھا۔

ابن جماعہ اپنے مزموم مقصد کو ثابت کرنے کے لیے لکھتے ہیں:

فكذلك لم يشكوا أن ما لا يليق بحلال الله تعالى لم يرد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ ونحوه من الآيات ومن السنة "ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا ..... كل ذلك ونحوه لم يشكوا أن ما لا يليق بحلال الرب تبارك وتعالى غير مراد وإن المراد بذلك المعاني اللائقة بحلاله تعالى من مجازات الألفاظ وتأويلها لما فهموا منه لم يسألوا عنه، ولو لم يفهموا منه ما يليق بحلال الرب تعالى لسألوا عنه وبحثوا۔ (۱)

اسی طرح اہل سنت کسی بھی قسم کے شک میں مبتلا نہیں ہوئے کہ ان آیات اور احادیث کے وہ معنی مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق و مناسب نہیں ہیں۔ ”پھر اس نے عرش پر استواء کیا۔“ (۲) ”وہ تمہارے ساتھ ہے، جہاں بھی تم ہو۔“ (۳) اور ”اللہ تعالیٰ ہر رات آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے۔“ ان جیسی تمام آیات و احادیث سے وہ شک و شبہ میں نہیں پڑے کہ ان کے وہ معنی مراد نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق نہ ہوں۔ ان آیات و احادیث کے وہ معنی اور مفہوم مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی رفعت شان اور عظمت مقام کے مناسب ہوں۔ گو وہ الفاظ کے مجاز و تاویل ہوں۔ صحابہ کرام نے ان آیات و احادیث کے مفہوم کو سمجھ لیا تھا۔ اس لیے انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں سوال نہیں کیا۔ اگر وہ ان کا وہ مفہوم سمجھتے جو اللہ کی شایان شان نہ ہوتا تو وہ ضرور نبی علیہ السلام سے سوال کرتے اور بحث و تحقیق بھی کرتے۔

اس عبارت سے بھی وہ اوپر والا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ اگرچہ قائل نے 'مجاز و تاویل' کو بھی اس میں

بتکلف جگہ دی ہے۔ اس عبارت کے مفہوم کو بار بار پڑھنا چاہیے، تاکہ جہمیت کے جراثیم سے آپ کا اور ہمارا عقیدہ محفوظ رہے۔

اب اس اصول کی روشنی میں ڈاکٹر صاحب کی یہ عبارت بطور اعتراض ملاحظہ فرمائیں:

”علامہ ابن تہیمینؒ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کے لیے معیار و میزان کہتے ہیں، یہ بات ہمیں تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے، لیکن علامہ ابن تہیمینؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات، اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے، ہاتھ پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا، کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں بلکہ اجزائے ذات ہیں۔ (۱)

ایسی ہی بات ہم نے شیخ تقی الدین سبکیؒ کی طرف منسوب کتاب سے پہلے نقل کی ہے۔ مگر یہ قول فضول محض ہے۔ اولاً اس لیے کہ اگر ہاتھ، چہرہ، آنکھیں وغیرہ سے اجزائے ذات مراد ہوتے، تو صحابہ کرامؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کیوں نہیں کہ اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے اجزاء کیسے ثابت کیے؟ اور اگر انہوں نے نہیں پوچھا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کیسے ان الفاظ کے استعمال کو گوارا کر لیا؟ اور کیوں اللہ تعالیٰ سے وضاحت طلب نہیں کی؟ اور کفار نے کیوں قرآن مجید اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ کو متناقض نہیں ٹھہرایا؟ کفار کے دعویٰ تناقض سے بدر بن جماعہ کے درج بالا مجاز و تاویل کا بھی صفایا ہو جاتا ہے کہ کفار آخر مجازی و تاویلی معنی کیوں لیتے ہیں؟ کیا وہ بھی نبی علیہ السلام کی نبوت اور قرآن کے نزول کے معتقد تھے؟

ثانیاً صحابہ کرامؓ کو تشبیہ کا خوف کیوں لاحق نہیں ہوا؟ نہ اپنے بارے میں اور نہ آنے والی نسلوں کے بارے میں۔ اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں وضاحت کیے بغیر ان آیات اور اجزائے ذات کو بعد میں آنے والوں کے لیے بغیر وضاحت کے سپرد کر دیا؟ کیا انہیں یہ خوف نہیں تھا کہ لوگ کفر میں مبتلا ہو جائیں گے؟ جب تک ان سوالات کا جواب نہیں دیا جاتا، جہمیت کا علم سرنگوں ہی رہے گا۔

صحابہ کرامؓ کو ان صفات کا معنی معلوم ہونا ایسی بات ہے کہ سلفیوں کے بدترین مخالف بھی اس کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہے۔ تقی الدین حصنی جو امام ابن تیمیہؒ کا جانی دشمن ہے وہ بھی ایک جگہ امام مالکؒ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے یہ لکھنے پر مجبور ہوئے:

والسؤال عنه بدعة لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه

اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجو إلى السؤال عنه فلما ذهب العالمون به وحدث من لم يعلم أوضاع لغتهم ولا لهم نور كنورهم شرعوا يسأل الجھلة بما يجوز على الله وفرح بذلك أهل الزيغ فشرعوا يدخلون الشبه على الناس۔ (۱)

سوال استواء کے بارے میں بدعت ہے۔ یہ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم استواء کے بارے میں علم رکھتے تھے، اور لغت عرب کے مطابق اس کا جولائق معنی تھا، وہ انہیں معلوم تھا، وہ استواء کے بارے میں سوال کرنے کے محتاج نہ تھے، اور جب استواء کا علم رکھنے والے لوگ جو خواب ہو گئے اور وہ لوگ پیدا ہوئے جو ان کی لغت کے وضع کو نہ جانتے تھے، نہ ان کے دلوں میں صحابہ کرامؓ کے جیسا نور (ایمان) تھا، تو جاہل لوگوں سے ان چیزوں کے بارے میں سوال کرنے لگ گئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات پر جائز ہوں، اس کام سے کج دل اور کج فکر لوگ خوش ہو گئے، اور انہوں نے لوگوں کے ذہنوں میں شبہات ڈالنا شروع کیے۔

ان دو عبارتوں سے ایک تو یہ مسئلہ روز روشن کی طرح واضح ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آیات الصفات کا مطلب جانتے تھے اور دوسرا مسئلہ تقی الدین ہنسیؒ کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ چونکہ عربی لغت میں اوضاع کا علم رکھتے تھے، اس لیے انہوں نے استواء کا لائق و مناسب مفہوم لیا، اور سوال کرنے کے محتاج نہیں ہوئے۔ بعد میں وہ لوگ آئے جو لغت کا علم نہیں رکھتے تھے، تو فساد اور شبہات کا دور شروع ہو گیا۔ اس بات سے جہمی مکتب فکر کی پوری پوری تردید ہو جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہی نکلا کہ عربی لغت میں 'استواء' وغیرہ کا مفہوم اگر اہل علم دیکھ لیں، تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ البتہ جاہلوں نے مسائل کھڑے کیے ہیں، کہاں یہ بات اور کہاں جہمیہ کا مذہب؟! شیخ تقی الدین بکلیؒ کی طرف منسوب کتاب کی یہ عبارت ایک بار پھر ملاحظہ ہو:

وكل أهل اللغة لا يفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم إلا الأجزاء ولا يفهم من الاستواء بمعنى العقود إلا أنه هيئة وضع المتمكن في المكان ولا من المحي، والإتيان والنزول إلا الحركة الخاصة بالجسم۔ (۲)

تمام اہل لغت، وجہ، عین، جب اور قدم سے صرف اجزاء کا مفہوم لیتے ہیں اور استواء بمعنی قعود اور بیٹھنے سے مکان میں بیٹھنے والے شخص کی ہیئت قعود مراد لیتے ہیں، اور محیئت، اتیان اور نزول سے وہ

مخصوص حرکت مراد لیتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں:

وعموم الناس هل يفهون من الاستواء والقعود والنزول والمحيء والإتيان  
والوجه واليد والساق والقدم والجنب والعين والانتقال في الدرجات وغير  
ذلك مما قد ذكرته معنى الجسم ويرسم ذلك في نفسه أولاً۔ (۱)

عام لوگ، استواء، قعود، نزول، محی، وجہ، اتیان، ید، ساق، قدم، جنب اور انتقال وغیرہ سے جو تم  
نے ذکر کیے صرف معنی جسم مراد لیتے ہیں، اور اولاً یہی مفہوم ان کے ذہن میں نقش ہو جاتا ہے۔

اب احباب فیصلہ کر سکتے ہیں۔ کہ ابوالقاسم سیبکی، ابن جماعہ اور تقی الدین ہسنی کا خیال بلکہ دعویٰ ہے  
کہ ان صفات کا مطلب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جانتے تھے۔ اور ان میں لختا کوئی برا مفہوم نہیں ہے۔ مگر جمعی  
مکتب فکر کے اساطین کا کہنا یہ ہے کہ اصل مفہوم ان اشیاء کا صفات نہیں ہے، بلکہ اصل مفہوم ان کا صرف اجزا  
اور حصص ذات ہیں ہم تو کہتے ہیں۔

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے  
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

### بعض شبہات کا تذکرہ

یہاں تک تو تقی الدین ہسنی کی بات درست تھی، مگر اس نے امام مالک کے قول کی جو تعبیر تو جیبہ کی ہے  
وہ بہت سارے شبہات کو جنم دیتی ہے۔

۱۔ پہلا شبہ یہ ہے کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم صفات کا وہ مفہوم جانتے تھے جو اللہ تعالیٰ کی شان  
کے لائق ہیں اور لغت کے وضع کے بھی بالکل مطابق ہے تو انہوں نے ان دو چیزوں کو تابعین اور پھر  
انہوں نے تبع تابعین کو کیوں منتقل نہیں کیا؟ اس کا جواب ضرور ملنا چاہیے، ہمارے خیال کے مطابق تو جواب  
یہ ہے کہ صحابہ کرام نے تابعین کو اور انہوں نے پھر تبع تابعین کو یہ علم منتقل کیا، اس لیے ان سے بھی اس بارے  
میں سوالات و تاویلات وارد نہیں ہیں۔ ورنہ اگر وہ نہ جانتے ہوتے تو اپنے اساتذہ سے وہ سوالات ضرور  
رکرتے۔ باقی رہا امام مالک کا سوال، تو وہ کیفیت کے بارے میں تھا، استواء کے معنی اور حقیقت کے بارے  
میں نہ تھا۔

۲۔ دوسرا شبہ یہ ہے کہ لغت کو کوئی اپنی ذات سے تو نہیں بناتا، جیسا کہ بعض ہندی معاصرین کا خیال

ہے۔ وہ تو ماضی کا ریکارڈ ہوتا ہے۔ علماء تابعین اور تبع تابعین نے جس طرح دیگر علوم محفوظ کیے، بالکل اسی طرح لغت اور اس کے شواہد و أدلہ اور محاورات بھی سارے کے سارے محفوظ کیے ہیں۔ تو اس لغت میں وہ مفہوم بھی ہونا چاہیے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جانتے تھے۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ لغت کی 'حجیت' کے زمانے میں استواء، وجہ، عین، قدم اور ید کا وہ مفہوم ہو جو اہل سنت بتاتے ہیں، اور اس کے مطابق قرآن و سنت کا نزول و درود ہو، مگر بعد کے زمانوں میں اصل لغت اور قرآن و سنت کے لغوی مفاہیم بدل جائیں۔

ہمارے نزدیک امام مالکؒ نے سوال کو اس لیے بدعت قرار دیا کہ 'یہ تفکر فی الخلق' کے حدود میں داخل ہونا تھا، جو منع ہے۔

کچھ لوگ یہ تصور کرتے ہیں کہ شاید نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی تاویلات کی ہوں، یا تاویلات کی اجازت دی ہو، جب ہی تو اساطین اشاعرہ و ماتریدہ تاویل پر تلے ہوئے ہیں، ورنہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ان کے خلاف کریں، مگر یہ خیال درست نہیں ہے۔ ہم نے پہلے حکیم الہند شاہ ولی اللہ کی ایک عبارت نقل کی ہے، آگے بھی امام المحدثین ابن حجرؒ وغیرہ کے اقوال آئیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں ابو حامد غزالیؒ کی ایک عبارت پیش خدمت ہے:

إنهم في طول عمرهم إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور بل بالغوا في زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به على ما سنحكيه عنهم فلو كان ذلك من الدين أو كان من مدارك الأحكام وعلم الدين لا قبلوا عليه ليلاً ونهاراً أو دعوا إليه أولادهم وأهلهم وتشمروا عن ساق الحد في تأسيس أصوله، وشرح قوانينه تشمراً أبلغ من تشمرهم في تمهيد قواعد الفرائض والمواريث (۱)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنے طویل دور میں آخر عمر تک لوگوں کو ان صفات میں بحث و تفتیش اور تفسیر و تاویل کی دعوت نہیں دی، اور نہ خود ان امور سے تعرض کیا، بلکہ ان لوگوں کی زجر و تنبیخ میں مبالغہ سے کام لیا، اور جن لوگوں نے اس کے بارے میں پوچھا اور تکلم کیا، انہیں جھڑک دیا، جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ اگر یہ چیزیں دین میں سے ہوتیں، یا مدارک احکام اور علم دین میں سے ہوتیں، تو وہ رات و دن اس پر متوجہ رہتے اور اپنی اولاد و اہل خانہ کو اس کی طرف دعوت دیتے، اور وہ اس کے اصول بنانے اور قوانین کی تشریح کرنے میں فرائض و میراث کے قواعد مرتب کرنے سے

بہت زیادہ محنت اور کوشش کرتے۔

پھر آگے جا کر لکھتے ہیں:

الدلیل علیٰ أن الحق مذهب السلف أن نقیضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة والخوض من جهة العوام فی التأویل والخوض بهم فیہ من جهة العلماء بدعة مذمومة وكان نقیضه وهو الکف عن ذلك سنة محمودة۔ (۱)

دلیل اس بات کی کہ حق مذہب سلف کا ہے، یہ ہے کہ اس کی نقیض بدعت ہے، اور بدعت مذموم بھی ہے اور گمراہی بھی ہے۔ عوام کا تاویل میں مشغول ہونا اور علماء کا ان کو اس میں مشغول رکھنا ایک مذموم بدعت ہے، اور اس کی نقیض، یعنی تاویل سے رکنا ایک محمود اور پسندیدہ سنت اور طریقہ ہے۔

اب کوئی اللہ کا بندہ سوچ لے، کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام ان صفات کے مفہوم کو علی حسب قول السہیلؒ وابن جماعہؒ والکھنؒ جانتے تھے، مخلوق کی صفات کے مشابہ مان کر نہیں، بلکہ ان سے منزہ اور مبرا مان کر سمجھتے تھے تو متاخرین علماء اہل سنت والجماعت نے بھی ان سے سیکھ کر ہی استواء کا وہی مفہوم لیا جو اوپر مذکور ہے، تو پھر ان کا قول علی مقتضی الحس کیونکر ہوا، جبکہ امت کے اساتذہ صحابہ کرام اور تابعین عظام اسی مفہوم کو مخلوق کی صفات کی مشابہت سے منزہ سمجھتے تھے؟

معطلہ گروہ ہی مشبہ ہیں

یہ بات پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تعطیل کرنے والے اصلاً مشبہ ہوتے ہیں۔ شیخ جمال الدین قاسمیؒ لکھتے ہیں:

إن المعطلین لم یفہموا من أسماء اللہ تعالیٰ و صفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا فی نفی تلك المفہومات فجمعوا بین التمثیل والتعطیل فمثلوا أولاً وعطلوا آخراً فهذا تشبیہ وتمثیل منهم للمفہوم من أسمائه و صفاته تعالیٰ بالمفہوم من أسماء خلقه و صفاتهم فعطلوا ما يستحقه سبحانه وتعالیٰ من الأسماء والصفات اللائقة به عز وجل۔ (۲)

معطلہ قسم کے لوگوں نے پہلے اسماء و صفات سے وہ معانی لیے، جو مخلوقات کی ذات کے ساتھ لائق و مناسب ہیں پھر یہ لوگ انہی معانی و مفاہیم کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے منافی سمجھ کر نفی کرنے میں لگ گئے۔ اس طرح انہوں نے تعطیل اور تمثیل کو جمع کیا۔ پہلے تمثیل کے مرتکب ہو گئے، پھر تعطیل کے۔ تو



یہ پہلے اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کو مخلوق کے اسماء و صفات سے مشابہ اور مماثل کرنا ہے، پھر ان کو اسماء و صفات کے ان معانی سے جو اس کی شان کے لائق ہیں، معطل کرنا ہے۔

تو اس لیے ہر معطل پہلے مشبہ ہوتا ہے، اگرچہ مثل اور مشبہ معطل سے بہر حال اچھا ہوتا ہے۔ کیونکہ مشبہ صنم کی عبادت کرتا ہے اور معطل عدم کی عبادت کرتا ہے۔ علماء نے اس بنا پر بدعتیوں کی ہمیشہ تردید کی ہے۔ کہ وہ تعطیل سے پہلے تمثیل کا ارتکاب کرتے ہیں۔

## صفات خالق و مخلوق میں فرق

علمائے اُمت اس بات کی وضاحت احسن طریقے سے کرتے ہیں کہ صفات کے اثبات سے مماثلت مخلوق لازم نہیں آتی۔ دیکھئے معتزلہ 'مجتبیٰ' کا اس وجہ سے انکار کرتے ہیں، کہ یہ نقل و حرکت کو مستلزم ہے، مگر ابوالحسن اشعریؒ نے جواب دیا ہے کہ نقل و حرکت اس 'مجتبیٰ' مخلوق کے ساتھ لازم ہے جو جسم یا جوہر ہوتا ہے:

وأجمعوا على أنه عز وجل يحيى يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها فيغفر لمن يشاء من المذنبين ويعذب منهم من يشاء كما قال وليس مجيئه حركة ولا زوالاً وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسماً وجوهرأ فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة، ألا ترى أنهم لا يريدون بقولهم، جاء ت زيدا الحمى، أنها تنقلت إليه أو تحركت من مكان كانت فيه إذ لم تكن جسماً ولا جوهرأ إنما مجيئها إليه وجودها به۔ (۱)

اُمت کے سلف کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ روز قیامت میں آئیں گے، اور فرشتے صف در صف ہوں گے، اُمتوں کے پیش کرنے کے لیے، اور ان کا حساب لینے اور پھر ثواب و عذاب دینے کے لیے، جسے چاہے گا گناہ گاروں میں سے بخش دے گا اور جسے چاہے گا عذاب دے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی 'محیثت' حرکت اور زوال نہیں ہے۔ اس ذات کی 'مجتبیٰ' حرکت اور زوال سے موصوف ہو جاتی ہے جو جسم اور جوہر ہوتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم یا جوہر نہیں ہے تو پھر ضروری نہیں ہے کہ اس کی 'محیثت' حرکت اور زوال سے موصوف ہو جائے۔ تو دیکھتا نہیں ہے کہ لوگ اس قول سے کہ "زید کو بخار آ گیا" یہ ارادہ نہیں کرتے کہ بخار اس کی طرف منتقل ہو گیا یا وہ ایک مکان میں تھا پھر اس نے زید کی طرف حرکت کی، کیونکہ یہ بخار جسم اور جوہر نہیں

ہے۔ اس کا 'آنا' زید کے ساتھ اس کا موجود ہونا ہے۔

اس کے قریب قریب بات حافظ مغرب ابو عمر اندلسی نے کی ہے:

فإن قيل فهل يجوز عندك أن ينتقل من لا مكان في الأزل إلى مكان قيل له أما الانتقال وتغير الحال فلا سبيل إلى إطلاق ذلك عليه لأن كونه في الأزل لا يوجب مكاناً وكذلك نقله لا يوجب مكاناً وليس في ذلك كالحلق لأن كون ما كونه يوجب مكاناً من الخلق ونقلته توجب مكاناً ويصير منتقلاً من مكان إلى مكان والله عز وجل ليس كذلك۔ (۱)

اگر کہا جائے کہ کیا تمہارے نزدیک یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل کے لامکان سے مکان کی طرف منتقل ہو جائے؟ جواب یہ ہے کہ انتقال اور تغیر حال کا اطلاق تو اس پر جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے ازل میں ہونے نے اس کے لیے مکان کو لازم نہیں کیا، تو بالکل اسی طرح اس کا نقل اس کے لیے موجب مکان و موضع نہیں ہے، اور ان صفات میں وہ مخلوق جیسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق کا ہونا اس کے لیے مکان اور اس کی نقل اس کے لیے انتقال کو واجب کرتا ہے..... اور وہ مخلوق ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرح قطعاً نہیں ہے۔ اور یہی بات علامہ قرطبی نے بھی لکھی ہے:

وليس معيئه تعالى حركة ولا إنتقالاً ولا زوالاً لأن ذلك إنما يكون إذا كان الحائي جسماً أو جوهرأ والذي عليه جمهور أهل السنة والجماعة أنهم يقولون يحيى وينزل ويأتى ولا يكيفون لأنه ليس كمثل شىء وهو السميع البصير۔ (۲)

اللہ تعالیٰ کی 'محیت' پر حرکت، زوال اور انتقال کا اطلاق درست نہیں ہے یہ تب ہوتا ہے جب آنے والا جسم یا جوہر ہو، جس بات پر جمہور اہل السنۃ والجماعت قائم ہے، وہ یہ ہے کہ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'محیت' اور 'نزول' اور 'اتیان' ثابت ہے، مگر وہ اس کی تکیف نہیں کرتے، کیونکہ "اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ وہ سننے اور دیکھنے والا ہے۔"

حاصل اس بحث کا یہ نکلا کہ "صفت کا تعین ذات کے تعین پر موقوف ہے۔ اگر ذات جسم و جوہر ہو، تب تو ان کی 'محیت' حرکت و انتقال سے موصوف ہوگی۔ ورنہ 'محیت' ہوگی، مگر یہ چیزیں نہیں ہوں گی، یہ کہنا کہ

یا تو اس کی 'محبت' مخلوق کی سی ہوگی یا پھر نہیں ہوگی، جمہیت و اعتراف کا کرشمہ ہے۔ اس روشنی میں اگر دیکھ لیں۔ تو اللہ تعالیٰ کی بالذات استواء عرش پر تسلیم نہ کرنے والے جمہیوں کی حقیقت ظاہر ہو جائے گی کہ اہل سنت والجماعت کی رائے اور موقف سے کوسوں دور ہے، وہ یا تو استواء کو مخلوق کی استواء کی مانند قرار دیتے ہیں، یا پھر استواء ہی کے منکر بن جاتے ہیں۔

## صفات حقیقت پر محمول ہیں

اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ اس کی ذات مخلوق کی ذات جیسی نہیں ہے، تو اس کی صفت مخلوق کی صفت کی طرح آخر کیوں کر ہوگی؟ یہی وجہ ہے کہ پھر یہ لوگ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ قد حمل قوم من المتأخرین هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته۔ حالانکہ یہ بالکل فاسد ہے۔ ہم اس سے پہلے کچھ اساطین کی عبارتیں پیش کر چکے ہیں۔ ایک بار پھر ایک دو عبارتیں پیش خدمت ہیں، ابو عمر اندلسیؒ فرماتے ہیں:

أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكفون شيئاً من ذلك۔ (۱)

اہل سنت کا ان صفات کے بارے میں جو قرآن و سنت میں وارد ہیں، ان کا اقرار کرنے اور ان پر ایمان لانے اور ان کو حقیقت پر محمول کرنے میں اتفاق ہے۔ لیکن وہ ان صفات کی تکلیف نہیں کرتے۔

قرطبیؒ فرماتے ہیں:

وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا بهم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على العرش حقيقةً۔ (۲)

سلف اول رضی اللہ عنہم جہت کی نفی نہیں کرتے تھے، اور نہ اس کی نفی پر نطق کرتے تھے، بلکہ وہ اور باقی تمام علماء اس کا اللہ تعالیٰ کے لیے اثبات کرتے تھے، جیسا کہ قرآن مجید نے اس پر نطق کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے رسولوں نے خبر دی ہے۔ سلف صالحین میں سے کسی نے بھی اللہ تعالیٰ کے حقیقتاً عرش پر مستوی ہونے کا انکار نہیں کیا ہے۔

اب ان دونوں درج بالا عبارتوں میں حقیقہ کا لفظ اگر ملحوظ رہے، تو پھر حافظ ابن الجوزیؒ کی مندرجہ بالا عبارت کی غلطی واضح ہو جائے گی۔ ابن حامدؒ کی کتاب چونکہ ہم نے نہیں دیکھی ہے اس لیے اس نوجہ سے سلفیوں کو 'مجسمہ' کہنا ایسا ہے، جیسے کوئی آدمی محمد بن شجاعؒ انجی کے اس خبیث قول: **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْفَرَسَ فَأَجْرَاهَا فَعَرَقَتْ ثُمَّ خَلَقَ مِنْهَا نَفْسَهُ**۔ (۱) کی بنا پر فرقہ حنفیہ کی تکفیر کرے۔ اگر یہ صحیح ہے تو وہ بھی درست، اور اگر یہ صحیح نہیں ہے تو وہ بھی درست نہیں ہے۔

## خالق اور مخلوق میں مباہنت اور جدائی کا وجود

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ

ابن الزاغونیؒ سے پوچھا گیا کہ کیا عرش کی تخلیق کے بعد اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی صفت حاصل ہوئی جو پہلے حاصل نہ تھی؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں، عالم و کائنات کی تخلیق صفت تحت کے ساتھ ہوئی، تو پورا عالم اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تحت میں ہے اور نیچے ہے، جب ایک ذات کو تحت کی صفت حاصل ہوئی تو دوسری کو خود بخود فوقیت حاصل ہوئی۔ انہوں نے مزید کہا کہ مکان نہ اللہ تعالیٰ میں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کی ذات کسی مکان میں ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا مکان سے جدا ہونا ثابت ہوا اور ضروری ہے کہ کوئی ایسی ابتدا ہونی چاہیے، جس سے خالق و مخلوق کے درمیان جدائی حاصل ہو۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا: استوی علی العرش تو ہمیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فوقیت کی جہت کے ساتھ مختص ہے۔ ابن الزاغونیؒ نے کہا کہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کوئی حد و انتہا ہو جس کو اللہ جانتے ہیں۔ میں (ابن الجوزیؒ) کہتا ہوں، کہ یہ شخص نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، کیونکہ جب اس نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا تو اس نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کر دی اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے۔ (۱)

یہ عبارت پہلے بھی گزر چکی ہے، یہاں ہم ایک اور جہت سے اس بات کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس لیے چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

خالق و مخلوق میں مباہنت ہے

پہلی بات یہ ہے کہ ابوالحسن زاغونیؒ کی یہ بات کہ وقد ثبت أن الأماكن ليست في ذاته ولا ذاته فيها ثبت انفصاله عنها ولا بد من بدء يحصل به الفصل۔ بالکل درست بات اور

مسئلہ ضابطہ ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وأما المؤمنون بالله ورسوله عوامهم وخواصهم الذين هم أهل الكتاب كما قال النبي صلى الله عليه وسلم إن لله أهلين من الناس، قيل من هم يا رسول الله قال أهل القرآن هم أهل الله وخاصته۔ (ابن ماجه) فهو لاء يعلمون أن الله رب كل شيء ومليكه وخالفه وإن الخالق سبحانه مبين للمخلوق ليس هو حالاً فيه ولا متحداً به ولا وجوده وجوده۔ (۱)

اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھنے والے عوام اور خواص، وہ جو کتاب والے ہیں، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوگوں میں سے کچھ اللہ تعالیٰ کے اہل ہوتے ہیں۔ پوچھا گیا: یا رسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟ فرمایا: اہل قرآن اللہ تعالیٰ کے اہل اور اس کے خاص لوگ ہیں۔ تو یہ لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کا رب اور خالق و مالک ہے اور یہ بھی جانتے ہیں کہ خالق مخلوق سے مبائن اور جدا ہے، اللہ تعالیٰ نہ مخلوق میں حال ہے، اور نہ اس کے ساتھ متحد ہے، اور نہ مخلوق کا وجود خالق کا وجود ہے۔

آگے فرماتے ہیں:

وكل المشائخ الذين يقتدى بهم في الدين متفقون على ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من أن الخالق سبحانه مبين للمخلوقات وليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته وأنه يجب إفراد القديم عن الحادث وتمييز الخالق والمخلوق وهذا في كلامهم أكثر من أن يمكن ذكره هنا۔ (۲)

اور تمام وہ مشائخ جن کی دین میں اقتداء ہوتی ہے۔ اس بات پر اتفاق رکھتے ہیں، جس پر اُمت کے سلف اور ان کے ائمہ کا اتفاق ہے، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات سے مبائن اور جدا ہے، نہ اس کی ذات مخلوق میں ہے، اور نہ مخلوق اس کی ذات میں ہے، قدیم کو حادث سے الگ جاننا واجب ہے اور اسی طرح خالق کو مخلوق سے متمیز کرنا بھی لازم ہے۔ یہ بات مشائخ کے کلام میں اس کثرت سے موجود ہے، کہ ان کا ذکر کرنا یہاں ممکن نہیں ہے۔

اس مباحثہ الخالق عن المخلوق سے انکار سب سے پہلے محی الدین ابن عربی جو شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہے، اس نے کیا۔ عبدالکریم بن ہوازن القشیری نے اپنی سند کے ساتھ سید الطائفہ جنید بن محمد بغدادی سے

نقل کیا کہ التوحید الذي إنفرد به الصوفية هو افراد القدم عن الحدوث (۱) یعنی وہ توحید جس میں صوفیائے کرام دیگر لوگوں سے منفرد ہیں، وہ یہ ہے کہ قدیم اور حادث کو ایک دوسرے سے الگ سمجھنا چاہیے۔

اس پر صوفیوں کے شیخ اکبر نے لکھا: اهل يميز بين المحدث والقديم إلا من يكون غيرهما۔ یعنی قدیم اور حادث میں تمیز صرف وہ شخص کر سکتا ہے، جو ان دونوں کے علاوہ ہو، یعنی کائنات میں تو صرف دو وجود ہیں، ایک قدیم یعنی باری تعالیٰ، اور دوسرا حادث یعنی مخلوق۔ جب تیسرا ہے، ہی نہیں تو تمیز کون کرے گا؟ یہ شیخ چونکہ وجودی تھا، ان کا خیال یہ تھا کہ وجود حادث عین وجود قدیم ہے۔ اس لیے سید الطائفہ جنید بن محمد بغدادی پر تنقیدی کہ۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس شخص کے جواب میں لکھا:

فيقال لهذا الملحد ليس من شرط التمييز بين الشئين بالعلم والقول أن يكون ثالثا غيرهما فإن كل واحد من الناس يميز بين نفسه وغيره وليس هو ثالث فالعبد يعرف أنه عبد ويميز بين نفسه وبين خالقه والخالق جل جلاله يميز بين نفسه وبين مخلوقاته ويعلم أنه ربهم وأنهم عباده. (۲)

تو اس ملحد کو جواب میں یہ کہا جائے گا، کہ دو چیزوں کے درمیان تمیز اور فرق کرنے کے لیے چاہے بطور علم ہو یا بطور قول یہ شرط نہیں ہے، کہ وہ ان دو کے علاوہ تیسرا ہو، کیونکہ لوگوں میں سے ہر آدمی اپنی ذات اور دوسرے شخص کے درمیان فرق و تمیز کر سکتا ہے، حالانکہ وہ تیسرا نہیں ہوتا بندہ یہ جانتا ہے کہ وہ بندہ ہے، اپنے نفس اور اپنے خالق کے درمیان تمیز کر سکتا ہے اور اسی طرح اللہ جل جلالہ اپنی ذات اور اپنی مخلوق کے درمیان تمیز اور فرق جانتا ہے، وہ جانتا ہے کہ وہ مخلوق کا رب ہے، اور مخلوق ان کے بندے ہیں۔

حاصل یہی ہوا کہ وأجمع سلف الأمة وأئمتها على أن الرب تعالى مباین من مخلوقات (أيضاً، ص ۱۳۹) یعنی اس بات پر اُمت کے سلف اور ان کے ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات سے الگ ہیں۔

## تحقیق و بیانِ مباہنت

یہ بات تو بار بار گزر گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے مباہن اور الگ ہے۔ جو چیز دوسری چیز سے الگ نہیں

ہوتی، وہ یا تو پھر اس چیز میں داخل اور حال ہوتی ہے، اور یا پھر اس کے ساتھ ملاصق اور متصل ہوتی ہے اللہ تعالیٰ بہر حال نہ مخلوق میں حال اور داخل ہے اور نہ اس کے ساتھ پیوست اور متصل۔ عام طور پر 'مباہنت' کا اطلاق اہل نظر اور اہل کلام تین معانی کے بالمقابل کرتے ہیں۔ ایک مماثلت، مشابہت اور مقاربت کے بالمقابل، دوسرے مجامعت، مخالطت اور مداخلت کے بالمقابل اور تیسرے مماسیت اور ملاصقت کے بالمقابل۔ مگر یہ مباہنت پہلے والی مباہنت سے انحصار ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو چیز دوسری چیز سے مباہنت بمعنی عدم مداخلت ہوتی ہے۔ وہ کبھی اس کے ساتھ تماس اور متصل ہوتی ہے اور کبھی اس سے الگ اور غیر مجاور ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ هذا بأن عن نظراء ہ یعنی اپنے نظراء اور امثال کی مماثلت و مشابہت اور مقاربت سے الگ ہوا۔ یعنی اس میں اتنے فضائل جمع ہو گئے کہ ان کی صف سے الگ ہوا، اور ممتاز ہوا۔

دوسری قسم کی مثال عبداللہ بن المبارک کا وہ قول ہے جس کو امام ابوالقاسم لاکانی وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ بأنه فوق سماء وإنه على عرشه بائن من خلقه ولا نقول كما تقول الجهمية إنه هاهنا۔ یعنی اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر ہے۔ اپنی مخلوق سے جدا اور الگ ہے، ہم وہ نہیں کہتے جو جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ یہاں زمین میں ہے۔

یہی بات دیگر اساطین اہل سنت والجماعت نے بھی کی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: وكذلك قال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والبخاري، وابن خزيمة، وعثمان بن سعيد، وخلق كثير من أئمة السلف رضي الله عنهم ولم ينقل عن أحد من السلف خلاف ذلك وحبس هشام بن عبيد الله الرازي صاحب محمد بن الحسن رجلاً حتى يقول الرحمن على العرش استوى ثم أخرجه وقد أقر بذلك فقال أتقول أنه مبائن فقال لا فقال ردوه فإنه جهمي۔ (۱)

یعنی اسی طرح کی بات احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، بخاری، ابن خزمہ، عثمان بن سعید دارمی اور دیگر بہت سارے ائمہ سلف نے کہی ہے۔ سلف سے اس بات کے خلاف کچھ بھی منقول نہیں ہے۔ ہشام بن عبید اللہ الرازی جو قاضی تھے اور امام محمد بن الحسن کے شاگرد تھے، اس نے ایک آدمی کو جیل میں قید کیا تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا اقرار کر لے۔ پھر اس کو قید سے نکالا، کیونکہ اس نے اقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے تو ہشام رازی نے اس سے پوچھا کہ کیا تم اس بات کا اقرار کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے مباہنت ہے؟ اس نے کہا: نہیں۔ ہشام رازی نے کہا: اس کو واپس



جیل لے جاؤ یہ جہمی ہے۔

یہ روایت 'العلو' (۱۰۷۶/۲) میں ابن ابی حاتم کے حوالے سے آئی ہے۔ امام محمد بن الحسنؒ نے حماد بن ابی حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

سمعت محمد بن الحسن يقول قال حماد ابن أبي حنيفة قلنا لهؤلاء رأيتهم قول الله عز وجل، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (۱) وقوله عز وجل ﴿وَهُلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ (۲) هل يحيي ربنا كما قال، وهل يحيي الملك صفًّا صفًّا، قالوا أما الملائكة فيحيون صفًّا صفًّا وأما الربّ تعالى فإننا لاندري ما عنى بذلك ولاندري كيف يحييهم فقلنا لهم أنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف يحييهم ولكننا نكلفكم أن تؤمنوا بحييهم، رأيتهم من أنكر الملك أن لا يحيي صفًّا صفًّا، ما هو عندكم؟ قالوا: كافر مكذب۔ قلنا فكذلك من أنكر أن الله سبحانه لا يحيي فهو كافر مكذب۔ (۳)

ہم ان (جہمی) سے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان و جاء ربك والملك صفافاً اور اس فرمان هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلال من الغمام والملائكة میں تمہارا کیا خیال ہے؟ ہمارے رب آئیں گے جیسا کہ اس نے کہا ہے؟ اور کیا ملائکہ صف در صف آئیں گے؟ تو وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ تو صف در صف آئیں گے مگر اللہ کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے 'اتیان' اور 'حيث' میں سے کس چیز کا ارادہ کیا ہے۔ اور ہم نہیں جانتے کہ اس کی حیثیت کیوں کر ہوگی۔ حماد نے کہا: ہم انہیں کہتے ہیں کہ ہم تم سے اس بات کا مطالبہ نہیں کرتے کہ تم اس حیثیت کی کیفیت جانو۔ بلکہ اس بات کا مطالبہ کرتے ہیں کہ تم اس کی 'حيث' پر ایمان لاؤ، تم اس آدمی کے بارے میں کیا خیال رکھتے ہو جو فرشتوں کے صف در صف آنے کا منکر ہو، تو انہوں نے کہا کہ وہ شخص کافر اور (قرآن کا) مکذب ہے۔ ہم نے کہا: جو شخص اللہ تعالیٰ کے آنے کا منکر ہو، وہ بھی کافر اور (قرآن کا) مکذب ہے۔

یہ دو اکابر حنفی علماء کے اقوال ہوئے، ایک ہشام بن عبید اللہ رازی اور ایک حماد بن ابی حنیفہؒ۔ اب یہ بات ذہن نشین کرنی چاہیے کہ 'مباہنت' کا مفہوم ان مذکور اکابر کے کلام میں کس مفہوم کا حامل ہے؟ شیخ

الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فالمباينة في كلام هؤلاء الأئمة وأمثالهم لم يربدوا بها عدم المماثلة فإن هذا لم ينازع فيه أحدٌ ولا ألزموا الناس بأن يقرّوا بالمباينة الخاصة فإنهم قالوا بائن من خلقه ولم يقولوا بائن من العرش وحده فإنه من المخلوقات فعلم أنهم لم يعترضوا في هذه المباينة لإثبات ملاصقة ولا نفیها۔ (۱)

تو ’مباينت‘ ان ائمہ اور دیگر اکابر کے کلام میں عدم مماثلت کے معنی میں نہیں ہے، اور نہ انہوں نے اس کا ارادہ کیا۔ کیونکہ ’مباينت‘ کے اس مفہوم میں کسی نے منازعہ نہیں کیا ہے، اور نہ انہوں نے لوگوں کو اس بات کا پابند بنایا ہے کہ وہ اس خاص مباينت کا اقرار کریں، بلکہ انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے مباين ہے، یہ نہیں کہا کہ صرف عرش سے مباين ہے، کیونکہ یہ عرش بھی مخلوقات میں سے ہے۔ تو معلوم ہوا کہ انہوں نے اس مباينت کے بارے میں ملاصقت و اتصال کے اثبات اور نفی سے کوئی تعرض نہیں کیا؟

ہم نے خلاصہ بیان کیا ہے۔ ویسے اس مسئلہ میں کل چار مذاہب ہیں، مگر جمہور اہل سنت کا یہی قول ہے جو ہم نے واضح کیا ہے۔

فالقول الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وكان عليه سلف الأمة وأئمتها هو القول بإثبات الصانع وأنه مبائن للعالم عال عليه۔ (۲)

وہ قول جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کو مبعوث کیا، اور اس کے لیے اپنی کتابیں نازل کیں اور جس پر امت کے سلف و ائمہ قائم ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے، عالم اور کائنات سے مباين ہے، اور عالم کے اوپر ہے۔

معلوم ہوا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کائنات سے الگ اور جدا ہے۔ اسی بنا پر ائمہ سلف بائن من خلقه کہتے تھے۔ اگر مماسبت اور ملاصقت کی ضد کے معنی میں وہ بائن کا لفظ بولتے تو پھر ان کو ’باين من عرشه‘ کہنا چاہیے تھا، نہ کہ ’باين من خلقه‘۔

### جہت اور علمائے اہل سنت

اس سے ظاہر ہوا کہ ابن الجوزیؒ کا یہ قول ”کیونکہ جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کر دی، اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے۔“ ایک غیر

معقول اور غیر منطقی بات ہے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ سلف اُمت بھی مجسمہ ہو، سلف کا مسلک ہم حافظ مغرب ابو عمر اندلسیؒ اور علامہ قرطبیؒ وغیرہ سے نقل کر چکے ہیں، رازیؒ نے بھی ابن الجوزیؒ کے نقش قدم کی پیروی کی ہے۔ لکھا ہے:

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك وهذا هو مراد الخصم من قوله أنه مبائن عن العالم أو منفرد عنه أو ممتاز عنه إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمراً موجوداً ويقتضي أن المتحيز محتاج إلى الحيز۔ (۱)

کبھی ان الفاظ کو ذکر کیا جاتا ہے، مگر مراد اس سے یہ ہوتی ہے، کہ اللہ تعالیٰ جہت میں ممتاز اور مبائن ہے۔ یہ کسی چیز کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کی طرف ایسا اشارہ کرنا درست ہو کہ وہ یہاں ہے یا وہاں ہے۔ خصم (اہل سنت والجماعت) کا مقصود یہی ہے۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ اللہ عالم سے مبائن ہے یا اس سے منفرد ہے، یا اس سے ممتاز ہے۔ مگر ہم نے براہین قاطعہ سے یہ بات واضح کی ہے کہ یہ قول اس بات کا مقتضی ہے کہ حیز امر موجود ہو اور اس بات کا بھی مقتضی ہے کہ متحیز چیز کا محتاج ہے۔

مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس قول کو رد کیا ہے۔ ایک اس وجہ سے کہ بہت سارے ائمہ جسمیت کی نفی بھی کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کا اثبات بھی کرتے ہیں اور کبھی کبھار جسمیت کی نفی کے بجائے وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متحیز نہیں ہے، مگر عرش کے اوپر ہے۔ یہ تب کہتے ہیں جبکہ متحیز سے جسم یا جو ہر فرد مراد ہو۔

إن هذا فيه نزاع مشهور بين الناس من مثبتة الصفات ونفاتها فإن كثيراً من الصفاتية من الكلابية والأشعرية وغيرهم من الفقراء والصوفية وأهل الحديث يقولون ليس بجسم وهو فوق العرش وقد يقولون ليس بمتحيز وهو فوق العرش إذا كان المراد بالمتحيز الجسم أو الجوهر الفرد۔ (۲)

اس عبارت کا ترجمہ بلکہ خلاصہ اوپر موجود ہے۔ دوسری جگہ اس قول کے قائل کچھ ائمہ کو متعین بھی کر دیا ہے۔

إن كثيراً من الصفاتية وأهل الكلام كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وغيرهم من أئمة الصفاتية من يقول ليس

بحسبم ولا جوهر و يقول مع ذلك أنه فوق العرش كما قرره في كتبهم۔ (۱)  
 حاصل یہ ہوا کہ بہت سارے ائمہ کرام کے ہاں فوقیت علی العرش، جہت اور تحیز کو مستلزم نہیں ہے، تو جو  
 لوگ اس استلزام کی بات کرتے ہیں، وہ متاخر بھی ہیں، اور اصغر بھی ہیں، عموماً بات متقدمین اور اکابر کی مانی  
 جاتی ہے۔ دوسرے اس بنا پر کہ جہت امر موجود ہمیشہ نہیں ہوتا بلکہ وہ کبھی امر وجودی ہوتا ہے اور کبھی امر عدی،  
 جیسے ماوراء العالم۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو بہت سارے ائمہ جہت کا اثبات کرتے ہیں، جیسا کہ بعض  
 اقوال پیچھے گزرے، اور بعض دیگر آگے آئیں گے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

لا نسلم أن كل ما يسمى حيزاً أو جهة فهو أمر وجودي بل قد يقال أن  
 المسمى بالجهة منه ما يكون وجودياً وهو الأمكنة الموجودة مثل داخل  
 العالم۔ ومنه ما يكون عديمياً مثل ما وراء العالم۔ (۲)  
 اس کا حاصل یہ ہے کہ جہت اور تحیز جسمیت کو مستلزم نہیں ہے۔ اسی طرح جب جہت اور حیز کا عدی ہونا  
 بھی ثابت ہو گیا، تو پھر علو اور سفول کی بات ہی ختم ہو گئی، اور یہ کہنا ہی فضول ٹھہرا کہ علو باری تعالیٰ جہت کا  
 تابع ہے اور اللہ اس کا محتاج ہے۔

إن الجهة والحيز إما أن تكون وجودية أو عدمية فإن كانت عدمية لم يحز  
 أن توصف بعلو على العالم ولا سفول ولا يقال أن علو الباري تبع لها ولا أنه  
 محتاج إليها ولا شيء من هذه الأمور فبطلت الحجة۔ (۳)  
 اور یہ بات ہم بار بار ذکر کر چکے ہیں کہ سلف اُمت اور قرآن و سنت کے نصوص جہت کے اثبات کے  
 مقتضی ہیں، اب اگر جہت کو مستلزم جسمیت تسلیم کر لیں، تو پھر ماننا پڑے گا کہ سلف اُمت اور قرآن و سنت کی  
 نصوص جسمیت باری تعالیٰ کا اثبات کرتی ہیں۔ مگر یہ بات تو کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ اس بات  
 کا اعتراف اساطین اشاعرہ نے کیا ہے۔

ابن رشد اندلسی لکھتے ہیں:

وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يشتمونها لله سبحانه حتى  
 نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيتها متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي ومن  
 اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة۔ (۴)

یہ صفت (یعنی اثبات جہت کا مسئلہ) اہل شرع ابتدائی سے اس کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے آئے ہیں، یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی، پھر متاخرین اشاعرہ جیسے ابوالمعالی جوینی اور اس کے شاگردوں نے ان کی اقتدا کی۔ مگر قرآن و سنت کی نصوص تمام کی تمام جہت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہیں۔

یہی بات رازیؒ نے ’نہایہ العقول‘ میں روایت باری تعالیٰ کے بحث میں تسلیم کی ہے کہ وہ جہت میں ہوگی۔ وہ لکھتے ہیں:

إِنَّ الْأَسْمَاءَ إِنَّمَا يُوقَعُ لِمَا يَكُونُ مَعْلُومًا لِلْوَاقِعِ وَالْعَرَبُ مَا كَانُوا يَتَصَوَّرُونَ إِلَّا رُؤْيَا الشَّيْءِ الْمَحْدُودِ ..... وَأَمَّا عِنْدَنَا فَإِنَّهُ وَإِنْ أَمَكُنْ أَلَا يَكُونُ كَذَلِكَ لَكِنَّهُ مَا كَانَ مَعْلُومًا لِلْعَرَبِ وَلَا مَتَصَوَّرًا لَهُمْ فَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّهُمْ لَمْ يَسْتَعْمِلُوا الْإِدْرَاكَ إِلَّا لِرُؤْيَا الشَّيْءِ الَّذِي فِي جِهَةٍ - (۱)

اسم اس معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے، جو واضح کو معلوم ہو، اور عرب رویت کا تصور صرف شیء محدود ہی میں کرتے تھے..... اور ہمارے نزدیک تو اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ایسا نہ ہو، مگر یہ مفہوم اہل عرب کے لیے معلوم نہ تھا اور نہ ان کے لیے متصور تھا۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ ’ادراک‘ کا استعمال صرف اس چیز کی رویت میں کرتے تھے، جو جہت میں ہو۔

ہمارے پاس چونکہ یہ کتاب نہیں ہے اس لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ پر بھروسہ کیا، اور ان کا حوالہ تو کالنقش فی الحجر ہوتا ہے۔ الحمد للہ تعالیٰ ہم اشارات کرنا چاہ رہے تھے مگر یہ بحث نہ چاہتے ہوئے بھی طویل ہوگئی۔ حاصل یہ ہوا کہ ابن الجوزیؒ کا یہ قول بھی اصلاً جہیت کے اصولوں پر مبنی فرع ہے۔

### ابن الجوزیؒ کے قول کی تردید

دوسری گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کے اس قول لائنہ إذا قدر غایۃ وفصلاً بین الخالق والمخلوق فقد حدده وأقر بأنه جسم..... کی تردید کے لیے قرآن و سنت کی نصوص کافی ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَنَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (۲)

اس دن تو فرشتوں کو دیکھے گا کہ وہ عرش خدا کے گرد گھیرا ڈالے ہوئے ہیں اور اس کی حمد و ثنا کر رہے ہیں۔ بندوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ ہوگا اور آخر کار کہا جائے گا کہ حمد جہانوں کے پروردگار کے لیے مخصوص ہے۔

یہ آیت خالق و مخلوق کے درمیان فصل اور جدائی پر دلیل قاطع ہے۔ ہم آگے اسی آیت سے شیخ عبد القادر جیلانی کے استدلال کو جمع ان کی عبارت پیش کریں گے۔ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ حَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (۱)

ان لوگوں نے اللہ کی قدر ہی نہ کی جیسا کہ اس کی قدر کرنے کا حق ہے، قیامت کے روز پوری زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دست راست میں لپٹے ہوئے ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ بلند ہے ان (شریکوں سے) جو وہ اس کے ساتھ ملا رہے ہیں۔

مسند احمد، بخاری، مسلم، نسائی ابن ماجہ، ابن جریر وغیرہ میں سیدنا عبداللہ بن عمرؓ اور سیدنا ابو ہریرہؓ کی روایات منقول ہیں کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر خطبہ ارشاد فرما رہے تھے، دوران خطبہ میں یہ آیت آپ نے تلاوت فرمائی اور پھر فرمایا کہ ”اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کو اپنی مٹھی میں لے کر اس طرح پھرائے گا، جیسے ایک بچہ گیند پھراتا ہے، اور فرمائے گا: میں ہوں خدائے واحد، میں ہوں بادشاہ، میں ہوں جبار، میں ہوں کبریائی کا مالک، کہاں ہیں زمین کے بادشاہ، کہاں ہیں جبار، کہاں ہیں متکبر؟ یہ کہتے کہتے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسا لرزہ طاری ہوا کہ ہمیں خطرہ محسوس ہونے لگا کہ کہیں آپ منبر سے نہ گر پڑیں۔“

اس حدیث مبارکہ کو مندرجہ بالا آیت سے ملا کر کوئی آدمی پڑھ لے، تو کیا اس کے تصور میں یہ بات آ سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کے اندر ہو کر اس کو مٹھی میں لے لے گا؟ اور کیا یہ ممکن بھی ہے کہ کوئی ذات کسی شے کے اندر ہو، اور پھر اس پوری چیز کو مٹھی میں اٹھا لے؟ جیسا کہ جمہیہ کا عقیدہ ہے۔ صاف اور صریح بات یہ ہے کہ یہ آیت وحدیث خالق و مخلوق کی مباہنت پر دلیل قطعی ہیں اور جمہیہ کے خلاف برہان قاطع ہیں۔ بعض جمہیوں نے اس آیات اور حدیث کو تاویل کی خرابی چڑھا دیا ہے، لکھتے ہیں:

حاصل القول في القبضه واليمين هو القدرة الكاملة الوافية يحفظ هذه الأجسام العظيمة۔ (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ 'قبضہ' اور 'بکین' سے ان بڑے بڑے اجسام کو محفوظ رکھنے کے لیے قدرت کاملہ مراد ہے۔

اور ہمارے دور کے ایک مشہور مصنف (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) نے بھی لکھا کہ ”زمین اور آسمان پر اللہ تعالیٰ کے کامل اقتدار و تصرف کی تصویر کھینچنے کے لیے مٹھی میں ہونے اور ہاتھ پر لپٹے ہونے کا استعارہ استعمال فرمایا گیا ہے۔ جس طرح ایک آدمی کسی چھوٹی سی گیند کو مٹھی میں دبالتا ہے، اور اس کے لیے یہ ایک معمولی کام ہے یا ایک شخص ایک رومال کو لپیٹ کر ہاتھ میں لے لیتا ہے، اور اس کے لیے یہ کوئی زحمت طلب کام نہیں ہوتا، اسی طرح قیامت کے روز تمام انسان اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے کہ زمین اور آسمان اللہ کے دست قدرت میں ایک حقیر گیند اور ایک ذرا سے رومال کی طرح ہے۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ اس تاویل سے کلام الہی اور فرمان نبوی کا پورا زور ٹوٹ جاتا ہے۔ کلام میں مصنوعی زور پیدا کرنے کے لیے ”گیند کو مٹھی میں دبالینے“ اور ”رومال کو لپیٹ کر ہاتھ میں لینے“ کی بات کی ہے۔ اسی اوپر کی مذکور بات پر اگر ہم توجہ کریں اور کہیں کہ ”گیند کو آدمی کا مٹھی میں لینا اور دبالینا“ حقیقتاً مراد نہیں ہے بلکہ یہ قدرت کاملہ سے استعارہ ہے۔ یا ”رومال کو ہاتھ میں لپیٹ کر لے لینا“ حقیقتاً مراد نہیں ہے بلکہ یہ قدرت کاملہ سے استعارہ ہے۔ تو کیا کلام میں وہی زور رہے گا، جو اس کلام کو حقیقت پر محمول کرنے کے وقت اس میں موجود تھا؟ نہیں، اور قطعاً نہیں۔ تو پھر اس فضول تاویل کو کیسے قبولیت حاصل ہوگئی؟

دوسری بات یہ ہے کہ ہم پہلے یہ بات لکھ چکے ہیں کہ ’ید‘ سے قدرت کا مفہوم لینے کی بنا پر ’ید‘ کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا:

من ذلك أنهم إذا قالوا بيده الملك أو عملته يداك فهما شيئان: أحدهما إثبات اليد والثاني إضافة الملك والعمل إليها والثاني يقع فيه التجوز كثيراً أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة ولا يقولون يدا لهواء ولا يدا لماء فهب أن قوله بيده الملك قد علم منها المراد بقدرته لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة۔ (۲)

اسی سے لوگوں کا یہ قول ہے کہ بیده الملك اور عملته يداك۔ تیرے ہاتھوں نے کیا۔ یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہاتھ کا اثبات اور دوسرا ملک اور عمل کا اس کی صرف نسبت کرنا۔ اس دوسرے مفہوم میں مجاز کا وقوع بہت ہوتا ہے۔ لیکن اول جو ہے، اس کا اطلاق لوگ صرف اس جنس پر کرتے ہیں جس کے لیے ہاتھ فی الحقیقت ثابت ہو۔ لوگ ہوا اور پانی کے لیے ہاتھ ثابت نہیں کرتے، یعنی

یہ نہیں کہتے کہ ہوا کا ہاتھ اور پانی کا ہاتھ۔ ہم بالفرض مان لیتے ہیں کہ آیت بیدہ المملک میں 'یذ' سے مراد قدرت ہے، مگر اس مجاز کا وقوع صرف اس ذات کے بارے میں ہوتا ہے، جس کے لیے 'یذ' حقیقتاً ثابت ہو۔

حاصل یہ ہوا کہ یہاں 'مجاز' و 'استعارہ' کے ذریعے جس بات کے ثابت ہونے سے جان چھڑائی گئی، وہ بات آخر ثابت ہو کر رہی۔ خیر یہ تو ایک ضمنی بات ہوئی۔ ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ اس آیت کی یہ تاویل بالکل فضول ہے۔

ایک اس وجہ سے کہ اگر یمن سے قبضہ قدرت ہی مراد ہو، تو پھر تخصیص روز قیامت کی بات بالکل بے فائدہ ہو جائے گی۔ کیونکہ قبضہ قدرت تو دنیا میں بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ جس زمین کے ایک ٹکڑے کی قدرت تمکنت پر متکبر، جبار قسم کے بادشاہ خدا سے باغی ہو گئے، وہ جب سارے زمین و آسمان کو اللہ کے ہاتھ میں رومال کی طرح لپٹے ہوئے دیکھیں گے، تب ان کی حالت قابل دید ہوگی۔

'بلا تشبیہ' اس کی ایک مثال دیکھ لیتے ہیں، ایک آدمی ایک تخت پر کھڑا ہو اور بوری اٹھانے پر فخر و غرور میں غرّار ہا ہو۔ دوسرا آدمی آجائے، تخت کو اس آدمی اور بوری سمیت اٹھائے۔ پھر کہے: کدھر ہے، زور آور پہلوان؟ تاویل کی صورت میں یہ ایک بے روح سافقرہ اور جملہ بن جاتا ہے۔ اس آیت وحدیث سے اگر جسمیت کا توہم ہوتا ہے، تو وہ علم الکلام کے زہریلے اثرات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ بالفرض اگر سلیم الفکر لوگوں کو بھی اس سے شبہ ہوتا ہے، تو پھر سمع و بصر، ارادہ و کلام، علم و حیات، سب کی تاویل ہونی چاہیے۔ یہ کیا کہ بعض کے لیے تو قیاس الغائب علی الشاہد باطل کا ضابطہ وضع کیا جائے اور بعض دیگر کو اس ضابطہ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

اشاعرہ صفات ذات، حیات، علم، قدرت وغیرہ کو جن اصولوں سے حقیقتاً تسلیم کرتے ہیں اسی اصول سے ان کو دوسری صفات، محبت، ید، استواء وغیرہ کو ماننا لازم ہے۔ جس کو دونوں جگہ دخل ہے، تاویل کریں تو سب جگہ کریں۔ نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہیے۔ آدھا تیرا آدھا شیر یہ کیا ہے؟ (۱) حالانکہ اس ضابطہ کو بلا تکلف عام رکھا جاسکتا ہے۔

مؤولین پر امام طبری کی تنقید  
امام طبری نے مؤولین پر تنقید کرتے ہوئے لکھا:



قال بعض أهل العربية من أهل البصرة ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ يقول في قدرته نحو قوله ﴿وما ملكت أيمانكم﴾ وما كانت لكم عليه قدرة وليس الملك لليمين دون سائر الجسد۔ قال وقوله 'وقبضته' نحو قولك للرجل: هذا في يدك و في قبضتك۔ والأخبار التي ذكرناها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة وغيرهم تشهد على بطول هذا القول۔ (۱)

بعض ماہرین عربیت جو بصرہ سے تعلق رکھتے ہیں، کا کہنا ہے کہ 'یمین' سے قدرت مراد ہے، جیسے و ما ملکات ایمانکم میں قدرت مراد ہے، کیونکہ ملکیت تو صرف داہنے ہاتھ کے لیے ثابت نہیں ہوئی باقی بدن کو چھوڑ کر۔ اسی طرح 'قبضہ' سے بھی اس آیت میں اختیار و قدرت مراد ہے۔ جیسے لوگ کہتے ہیں کہ یہ چیز تیرے ہاتھ اور قبضے میں ہے، مراد یہ ہوتی ہے کہ تیری قدرت اور اختیار میں ہے۔ لیکن وہ احادیث و آثار جو ہم نے پہلے نقل کیں، نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب کرامؓ سے، وہ اس قول کے باطل ہونے پر گواہی دیتی ہیں۔

### فخر رازی کا زبردست قاعدہ

ہم کہتے ہیں کہ جن لوگوں نے یہ تاویل کی ہے انہوں نے کلام اللہ پر بہر صورت ظلم کیا ہے۔ محمود زبھریؒ نے اس آیت کی تشریح میں وہی رویہ اپنایا جو ہم نے سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ سے نقل کیا، تو اس پر رازیؒ کو طیش آ گیا اور لکھا:

فيقال له هل تسلم أن الأصل في الكلام حمله على الحقيقة وإنه إنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة على أن حمله على حقيقة ممتنع فحينئذ يجب حمله على المجاز فإن أنكر هنا الأصل فحينئذ يخرج القرآن بالكلية عن أن يكون حجة فإن لكل أحد أن يقول المقصود من الآية الفلانية كذا وكذا فأنا أحمل الآية على ذلك المقصود ولا ألتفت إلى الظواهر۔ (۲)

زبھریؒ سے جواباً کہا جائے گا کہ کیا تو یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ اصل کلام میں یہ ہے کہ اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے اور حقیقت سے مجاز کی طرف تب جانے کی اجازت ہوگی، جب اس بات پر دلیل

قائم ہو جائے کہ اس کلام کا حقیقت پر محمول ہونا ممتنع ہے۔ تب اس کا مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس نے اس اصل کا انکار کیا تو پھر قرآن حجت ہونے سے بالکل یہ نکل جائے گا۔ کیونکہ ہر آدمی پھر کہے گا کہ فلاں آیت سے مقصود فلاں فلاں بات ہے، میں آیت کو اس پر محمول کرتا ہوں اور ظواہر نصوص کی طرف التفات نہیں کرتا۔

پھر آگے چل کر بطور قاعدہ لکھا:

ولا یمکنک أن تصرف ظاهر الکلام عن هذا المعنی إلا إذا أقمت الدلالة علی أن حمل هذه الألفاظ علی ظواهرها ممتنع فحينئذ یجب حملة علی المجازات ثم تبين بالدلیل أن المعنی الفلانی یصح جعله مجازاً عن تلك الحقیقة ثم تبين بالدلیل أن هذا المجاز أولی من غیره وإذا ثبتت هذه المقدمات وترتيبها علی هذا الوجه فهذا هو الطريق الصحیح الذي علیہ تعویل أهل التحقيق۔ (۱)

تیرے لیے ظاہر کلام کو اس معنی سے پھر ناممکن نہیں ہے۔ مگر اس وقت جب تو دلیل قائم کرے کہ ان الفاظ کا ظاہر پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ اس وقت ان کا مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا۔ پھر دلیل سے یہ بات واضح کرو گے کہ فلاں معنی کا اس حقیقت سے مجاز بنانا صحیح ہے۔ پھر تم اس کے بعد دلیل سے یہ واضح کرو گے کہ یہ مجاز دوسرے مجازات سے اولیٰ ہے۔ جب یہ مقدمات اور ان کی ترتیب اسی طریقہ سے ثابت ہوگی تو پھر یہ وہی درست راستہ بنے گا جس پر اہل تحقیق کا اعتماد ہے۔

جناب رازیؒ کا یہ قاعدہ درست ہے، کاش وہ خود بھی اس بات کا لحاظ رکھتے مگر انہوں نے آیات قرآنی کی تاویل کرتے ہوئے کہیں بھی ان تین امور کو بیان نہیں کیا۔ آگے جا کر ہم اس بات کی اور بھی تحقیق کریں گے کہ تاویل کرنے والے پر کیا کیا چیزیں اور لازم ہیں۔ انہوں نے تو تین باتیں لازم قرار دی ہیں۔ مثلاً کوئی جہمی 'یذ' سے قدرت مراد لیتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ پہلے اس بات پر دلیل قائم کرے کہ اس آیت کو ظاہر پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ یعنی دلیل امتناع بیان کرے۔ پھر دلیل سے یہ ثابت کرے گا کہ فلاں معنی کو اس حقیقت سے مجاز بنانا صحیح ہوگا، اور پھر یہ دلیل سے ثابت کرے گا کہ یہ مجاز دیگر مجازات سے اولیٰ ہے۔

اب امام طبریؒ کے ہاں منقول تاویل پر ایک نظر ڈال لیں۔ ایک آیت میں 'ملکیت' کی بات ہے، اور دوسری میں 'مطوی' ہونے کی۔ ملکیت اگر باقی بدن کو چھوڑ کر صرف ہاتھ کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی، تو کیا 'مطوی' ہونے کی بھی یہی صورت ہے؟ بالکل نہیں ہے۔ بطور مثال دیکھ لیں کہ میں رومال کو ہاتھ میں لپیٹ

لیتا ہوں، باقی بدن کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جہمیہ فرقہ کی اکثر تاویلات ایسی ہی ہوتی ہیں۔ اس پر طیش میں رازیؒ نے معتزلی سے کہا کہ اگر اس طرح کی تاویلات شروع ہو جائیں، تو قرآن حجت ہی نہ رہے۔ یہاں یہ بات یاد رہے کہ ابوالحسن اشعریؒ نے 'ید' اور 'قبضہ' کو صفت باری تعالیٰ تسلیم کیا ہے۔ (۱)

اس بحث سے روز روشن کی طرح معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے، مگر عرش کے اوپر ہے اور مخلوقات سے مباہن ہے۔ اور ابن الجوزیؒ و ڈاکٹر صاحب کا قول فضول محض ہے۔

**جہمیہ کا عقیدہ: اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے**

بعض سلفی معاصرین (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) کو یہ غلطی لگی ہے کہ انہوں نے دیوبندیوں کو ماتریدیہ کی صف میں شمار کیا ہے، حالانکہ اس مسئلے میں ماتریدیہ اور ان کی راہیں الگ الگ ہیں۔ جہمیہ کے عقیدہ کے بارے میں یہ چند اقوال ملاحظہ ہوں۔

امام عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں:

لا نقول كما تقول الجهمية أنه ههنا في الأرض۔ (۲)

ہم اللہ تعالیٰ کو سات آسمانوں کے اوپر عرش پر مانتے ہیں، ہم وہ نہیں کہتے جو جہمیہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ادھر زمین میں ہے۔

امام حماد بن زید نے جہمیہ کا تذکرہ کیا تو فرمانے لگے:

إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء۔ (۳)

ان لوگوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ کہیں کہ آسمان میں کچھ بھی نہیں ہے، یعنی اللہ نہیں ہے۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں:

إنما يدورون على أن ليس في السماء إله يعني الجهمية۔ (۴)

یعنی جہمیہ کا کلام اس بات کے گرد چکر لگاتا ہے کہ آسمان میں الہ نہیں ہے۔

امام علی بن المدینیؒ فرماتے تھے:

احذر من المريسي وأصحابه فإن كلا مهم يستحلب الزندقة وأنا كلمت أستاذهم جهما فلم يثبت أن في السماء إلها۔ (۵)

۲- السنۃ لابن أحمد، ۱/۱۱۲

۳- الطبر، ۲/۶۷۰

۱- دیکھیے: رمالۃ اہل الشریعہ، ۱۳۸،

۳- ایضاً، ۱/۱۲۰

۵- فلق أفعال العباد، ص ۲۸

یعنی بشر مریسی اور ان کے اصحاب سے بچو، ان کا کلام زندگی و حقیقت کی طرف کھینچتا ہے۔ میں نے ان کے استاذ جہم بن صفوان سے بات کی ہے، وہ اوپر آسمان پر اللہ کے وجود کا اثبات نہیں کرتے تھے۔ اور امام اہل سنت والجماعت امام احمد بن حنبل کا فرمان ہے:

وَإِذَا أُرِدْتُ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ جَهْمِي كَاذِبٌ عَلَى اللَّهِ حِينَ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ فِي كُلِّ مَكَانٍ - (۱)

جب تو چاہے کہ یہ جانے کہ جہمی اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھتا ہے، تو وہ یہ ہے کہ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔

امام احمد کی پوری بات آگے آجائے گی ان شاء اللہ تعالیٰ اور حافظ ابن ابی شیبہؒ العیسیٰ کا کہنا ہے:

ذَكَرُوا أَنَّ الْجَهْمِيَةَ يَقُولُونَ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ عِزُّو جَلِّ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ وَأَنْكَرُوا الْعَرْشَ وَأَنْ يَكُونَ هُوَ فَوْقَهُ وَفَوْقَ السَّمَوَاتِ وَقَالُوا إِنَّ اللَّهَ فِي كُلِّ مَكَانٍ - (۲)

علماء نے ذکر کیا ہے کہ فرقہ جہمیہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہے۔ وہ عرش کے منکر ہیں اور اس بات کے بھی کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر ہوں، اور ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وإثبات هذا المعنى وهو أنه بذاته في الموجودات ليس خارجاً عنها هو قول كثير من الجهمية أيضاً الذين ينفون أنه على العرش - (۳)

یعنی اس معنی کا اثبات کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ تمام موجودات میں ہے، اس سے خارج نہیں ہے، یہ بہت سارے ان جہمیوں کا قول ہے، جو اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ اور امام ذہبیؒ کا کہنا ہے:

مقالة السلف وأئمة السنة بل والصحابة و الله ورسوله والمؤمنون أن الله في السماء وأن الله على العرش وأن الله فوق سمواته — ومقالة الجهمية أن الله في جميع الأمكنة - تعالى الله عن قولهم - (۴)

سلف اور ائمہ سنت کا بلکہ اللہ تعالیٰ اور مومنوں کا بھی یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر آسمان میں ہے، اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر ہے..... اور جہمیوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام جگہوں

میں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے قول سے منزہ ہے۔

یہ چند اقوال ہم نے بطور توضیح نقل کیے، استقصاء مقصود نہیں ہے، ورنہ بہت سارے اقوال اور بھی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ مگر نمونے کے لیے یہ کافی ہیں۔ ان اقوال سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہے کہ جہمیہ فرقہ اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا قائل ہے۔

### دیوبندی عقائد

دیوبندی عقائد کے لیے الگ دفتر درکار ہے۔ ہم نمونے کے طور پر دو عبارتیں ادھر پیش کرتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ تائید الحقیقت میں لکھتے ہیں:

وهذه الآيات كلها دالة على صحة قول من يقول من العلماء والصوفية أن الله تعالى بكل مكان غير أنهم لا يعلمون كيفية كون مكان الله (أي يقولون بالإحاطة الذاتية لا يمحض الإحاطة الصفاتية كأهل الظاهر) ليس من ضرورة الإحاطة أن يكون المحيط والمحاط عليه جسماً إنما تفسير الإحاطة أن لا يكون المحاط عليه بعيد من المحيط ولا المحيط بعيداً منه۔ (۱)

احاطہ کی یہ تمام آیتیں صوفیا اور علما کے اس قول کی صحت پر دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے، مگر وہ اللہ تعالیٰ کے ہر مکان میں ہونے کی کیفیت کو نہیں جانتے (یعنی وہ احاطہ ذاتیہ کا قول کرتے ہیں، اہل ظاہر کی طرح محض احاطہ صفاتیہ کے قائل نہیں ہیں) احاطہ کی ضروریات میں سے یہ نہیں ہے کہ محیط اور محاط علیہ جسم ہوں، بلکہ تفسیر احاطہ کی یہ ہے کہ محاط علیہ محیط سے بعید نہ ہو اور نہ محیط اس سے بعید ہو۔

اور ان کے پیرومرشد حاجی امداد اللہ صوفی نے آیت اُنِمْا تُولَوْا فَنَمْ وَجْهَ اللّٰهِ كَايَ تَرْجَمَ كَيَا هُ كُ ”جدھر منہ پھیرو ادھر ہی خدا ہے“ اور آیت وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ کا یہ ترجمہ کیا ہے ”خدا تم میں ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو۔“ (۲)

یہ صرف تھانوی صاحب اور امداد اللہ صاحب کی رائے نہیں ہے۔ مولانا حسین احمد صاحب لکھتے ہیں: اس عبارت سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حضرت قطب العالم حاجی امداد اللہ صاحب قدس سرہ العزیز کی جتنی تصانیف و عقائد ہیں، ان کے حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ بالکل موافق اور متبع ہیں، اور وہی عقائد رکھتے ہیں کہ جن ذریعہ سے دھم و ہابیت بالکل زائل ہے۔ (۳)

مزید تفصیل دیگر مقامات پر آئے گی۔ یہ ہے دیوبندیوں کا عقیدہ، جو جمہیوں کے عقیدے کے بالکل موافق و مطابق ہے۔ ان کے اکثر فتاویٰ میں اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا عقیدہ ملتا ہے۔ احباب خود دیکھ لیں۔

### ماترید یوں کا عقیدہ

رہا ماترید یوں کے امام ابو منصور کا عقیدہ تو وہ اگرچہ تفصیل کا تقاضا کرتا ہے، مگر اس وقت ہم صرف ایک ہی عبارت ان کی اور بعض ان کے اتباع کی پیش کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

فإن في تحقيق المكان له والوصف له بذاته في كل مكان تمكين الحاجة له إلى ما به قراره على مثل جميع الأجسام والأعراض التي قامت بالأمكنة۔ (۱)  
اس کے لیے مکان کو ثابت کرنا، اور اس کو ہر مکان میں ہونے سے موصوف کرنا، اس کو اس چیز کا حاجت مند بنانا ہے، جس پر وہ قرار کر سکے جیسا کہ تمام اجسام اور اعراض، اپنی اپنی جگہوں پر قرار کرتی ہیں۔

بز دووی حنفی نے لکھا:

قال أهل السنة والجماعة ليس الله تعالى على المكان لاعلى العرش ولا على غيره وهو ليس فوق العرش و ليس له جهة من الجهات۔ (۲)  
اہل سنت والجماعت کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان میں نہیں ہے، نہ عرش پر ہے اور نہ غیر عرش پر۔ وہ عرش کے اوپر نہیں ہے، اور اس کے لیے جہات میں سے کوئی جہت بھی نہیں ہے۔  
میمونؒ نفی لکھتے ہیں:

ثم تأملنا له تعالى هل يجوز أن يكون متمكنا في مكان شاغلاً لحيز ثابتاً في جهة فوجدنا ذلك كله محالاً فنفتينا ذلك كله عنه۔ (۱)  
پھر ہم نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں غور و تأمل کیا کہ کیا اس کے لیے مکان میں ہونا اور چیز کو مشغول رکھنا اور ایک جہت میں ہونا اور ثابت رہنا جائز ہے یا نہیں؟ تو ہم نے ان تمام چیزوں کو محال پایا، اس لیے سب کو اس سے نفی کیا۔

پھر آگے جا کر معتزلہ اور نجاریہ کے قول کے بارے میں کہتے ہیں:

فأما في المعنى فقد ساعدونا على استحالة تمكنه في الأمكنة ونحن

ساعدناهم أنه عالم بالأمكنة كلها۔ (۱)

مگر معنی میں اختلاف نہیں ہے۔ انہوں نے ہماری مدد کی، اس بات میں کہ اللہ تعالیٰ کا مختلف مکانات میں ہونا مستحیل ہے، اور ہم نے ان کی مدد کی کہ وہ تمام کائنات کا علم رکھتا ہے، اور شیخ نور الدین صابونی فرقہ نجاریہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما قول النجارية: أنه بكل مكان، أفسد من الأوّل لأنه لما استحال أن يكون في مكان واحد استحال أن يكون في سائر الأماكن بطريق الضرورة۔ (۲)

’نجاریہ‘ کا قول تو پہلے قول سے بھی زیادہ فاسد ہے، کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ کا ایک مکان میں ہونا محال ہے تو پھر تمام مکانات میں اس کا ہونا بالضرورت محال ہے۔

حوالے اور بھی نقل کیے جاسکتے ہیں، مگر نمونے کے لیے یہی کافی وشافی ہیں۔ ان عبارات سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ماترید یہ اور دیوبندیہ کی آرا اس مسئلے میں الگ الگ ہیں۔ دیوبندی اللہ تعالیٰ کو جسمیہ کی طرح ہر جگہ مانتے ہیں۔ ماترید یہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی مکان نہیں مانتے۔ نہ عرش اور نہ غیر عرش۔

ماتریدی اور دیوبندی عقائد اور ایک حنفی کی رائے

اب ان دونوں مذاہب کے بارے میں ایک حنفی کے اقوال ملاحظہ ہوں، پہلے قول کے بارے میں لکھتے

ہیں:

ثم نقول بأن الله تعالى لو كان في كل مكان يؤدي إلى أن يكون في أفواه الدواب والكلاب وفروج النساء والإماء وهذا كفر قبيح۔ (۳)  
ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اگر ہر مکان میں ثابت ہو جائے، تو یہ اس کی طرف مفضی ہو جائے گا کہ پھر اللہ تعالیٰ حیوانات اور کتوں کے منہ اور عورتوں ولونڈیوں کے فروج میں بھی موجود ہو جائے، اور یہ بدترین کفر ہے۔

آگے چل کر پھر امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں:

قال أبو مطيع البلخي: سألت أبا حنيفة فيمن قال لا أدري أين الله تعالى فقال أبو حنيفة: أنه يكفر لأنه وصف الله تعالى بكل مكان۔ فقال أبو مطيع: لم يكفر؟ قال: لأنه خالف النص والله تعالى يقول: ﴿الرحمن على العرش﴾

استوی ﴿﴾ قال أبو مطيع: كيف استوى؟ فقال آمنوا بها كما جاء۔ (۱)

ابو مطیع بلخی (امام ابو حنیفہؒ کا شاگرد) کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جو کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہے، تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اس بات سے وہ کافر ہو جاتا ہے، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کو ہر مکان میں ہونے سے موصوف کیا۔ ابو مطیع نے کہا: کیوں کافر ہو جائے گا؟ تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اس لیے کہ اس شخص نے نص کی مخالفت کی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”رحمن نے عرش پر استواء کیا“ پھر ابو مطیع نے پوچھا: وہ کیسے عرش پر مستوی ہوا؟ تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا استواء پر اس طرح ایمان رکھو، جیسا کہ وہ وارد ہے۔

اس عبارت کی ہم کوئی تفصیل نہیں کرتے، صرف اتنا کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی وہی سلف کا مسلک ہے۔ ماتریدیوں اور دیوبندیوں کا راستہ ان سے الگ اور جدا ہے۔ اگرچہ دیوبندیوں کا راستہ پھر ان ماتریدیوں سے بھی جدا ہے۔ کما مر۔



## کیا اللہ تعالیٰ کا جسم ہے؟!

نہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہیں:

”ابن الزاغنیؒ اپنی کتاب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں ہے۔ کیونکہ جو ہر وہ ہوتا ہے جو متحیز ہو، پھر اس کے لیے کوئی مکان ہونا چاہیے، جس میں وہ متحیز ہو۔ میں کہتا ہوں کہ ابن الزاغنیؒ کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان کو معلوم ہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کیا چیز جائز اور کیا مستحیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود جو اہر و اجسام کی طرح نہیں ہے، جس کے لیے چیز ضروری ہے۔ جبکہ تحت اور فوق ان چیزوں میں جاری ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے مقابل اور محاذی ہوں اور محاذی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے محاذی سے بڑا ہو، یا چھوٹا ہو، یا اس کے برابر ہو۔ اور بڑا چھوٹا ہونا یا مساوی ہونا اجسام میں ہوتا ہے۔ اور جو چیز اجسام کے محاذی ہو، وہ اجسام کو مس کر سکتی ہے اور جو چیز اجسام کو مس کر سکتی ہے اور ان سے علیحدہ ہو سکتی ہو، وہ حادث ہوتی ہے۔ (۱)

تکلیل و تجزیہ

یہ فضولیات جس بات پر مبنی ہیں، وہ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے چیز اور جہت ثابت نہیں ہے اور جہت و تیز کا اثبات ان کے لیے کرنا، ان کے لیے جسمیت کا اثبات کرنے کے مترادف ہیں۔ ہم اس بات کی انصاحت میں چند گز اشارت پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی گزارش یہ ہے کہ نہ جہت اور تحیز کی نفی نہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔ نہ اللہ تعالیٰ کے رسولوں میں کسی رسول سے مروی ہے اور نہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے منقول ہے اور نہ سلفِ اُمت اور ائمہ کرام میں کسی نے نقل کی ہے، اور جب بات یہ ہوئی، تو یہ ہر کسی کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دین کو کامل کیا ہے: الیوم اکملت لکم دینکم۔ (۲)

اور اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لیے وہ تمام چیزیں واضح کی ہیں، جن جن سے اسے بچنا چاہیے۔ ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ (۱)

اور اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لیے وہ ایمان واضح کیا ہے جو مامور بہ ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ نہ ایمانیات و اعتقادات میں جہت کی نفی کو ذکر کیا ہے اور نہ مضمرات میں، تو جب یہ اعتقاد نہ اللہ و رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی پر واجب کیا اور نہ صحابہ و تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ائمہ مسلمین نے اس چیز کی نفی کسی پر لازم کی ہے تو اب جو لوگ یہ بات 'عقل' کی بنیاد پر لوگوں کے لیے لازم قرار دیتے ہیں تو ان کا یہ دعویٰ 'عقل' ہی سے مردود ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے واجبات عقلیہ کو برقرار رکھا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فإذا كان معلوماً بالاضطرار عدم إيجاب الشارع لهذا الاعتقاد كان دعوى وجوبه بالعقل مردوداً فإن الشارع أقر الواجبات العقلية وأوجبها كما أوجب الصدق والعدل وحرم الكذب والظلم، وإذا كان وجوب هذا القول منتفياً، لم يكن لأحد أن يوجهه على الناس، فضلاً عن أن يعاقب تاركه ويجعله محنة۔ (۲)

اور جب یہ بات بالضرورة دین سے معلوم ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس اعتقاد کو لوگوں پر لازم نہیں کیا ہے۔ تو اب اس کے واجب ہونے کی بات عقل کی بنیاد پر کرنا مردود ہے، کیونکہ شارع نے واجبات عقلیہ کو برقرار رکھا ہے، اور ان کو لازم قرار دیا ہے، جیسا کہ صدق اور عدل کو لازم قرار دیا ہے، اور جھوٹ و ظلم کو حرام قرار دیا، تو جب اس قول کا وجوب شرع میں منقہی ہے، تو کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ لوگوں کے لیے اس اعتقاد کو واجب قرار دیں اس کے تارک کو سزا دینا، اور اسے ذریعہ امتحان بنانا تو بہت دور کی بات ہے۔

اب جو آدمی اسے واجب قرار دیتا ہے، ہم اس سے پوچھیں گے کہ شارع علیہ السلام نے واجبات عقلیہ کو برقرار رکھا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں رکھا تو کیا شرع واجبات عقلیہ کے خلاف حکم دے سکتا ہے؟ اگر دے سکتا ہے تو دلائل متعین فرما دیجیے تاکہ ہم ان کو دیکھ اور پرکھ سکیں اور اس کا جائزہ لے سکیں۔ اور اگر برقرار رکھا ہے تو پھر واضح فرما دیجیے کہ شرع نے جہت و تحیز کی نفی کہاں کی ہے، اور کہاں اس کی نفی کو برقرار رکھا ہے؟

### جہت کا اثبات اور اشاعرہ

اساطین اشاعرہ کی کتابوں سے تو یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آسمانی کتب میں چیز و جہت کی ایک جگہ بھی نفی

نہیں ہوئی، البتہ جہت کے اثبات میں نصوص قرآن و سنت لاتعداد جگہ مشعر و مخبر ہیں۔ تفتازانی لکھتے ہیں:

فإن قيل إذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصي بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك۔ (۱)

اگر کہا جائے کہ جب دین حق یہی ہے کہ چیز اور جہت کی نفی ہونی چاہیے، تو پھر کیا وجہ ہے کہ آسمانی کتابیں اور نبوی احادیث بے شمار مقامات میں جہت اور تحیز کے ثبوت کا خبر دے رہی ہیں اور کسی جگہ بھی ان کی نفی کی صراحت واقع نہیں ہوئی؟

اس اعتراض کا جو فضول جواب تفتازانی نے دیا ہے اس کا ہم آگے جا کر جائزہ لیں گے، یہاں صرف یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ اشاعرہ اس بات کے معترف ہیں کہ قرآن و سنت کی نصوص میں جہت و تحیز کے اثبات کے اشارات و قرائن موجود ہیں۔ یہ بات رازیؒ وغزالیؒ وغیرہ نے بھی تسلیم کی ہے اور ابن رشدؒ کی یہ عبارت تو پیچھے گزر گئی ہے:

وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة — و ظواهر الشرع كلما تقتضى إثبات الجهة۔ (۲)

یعنی اہل شریعت ابتدا سے اس صفت یعنی جہت کے اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے آئے ہیں، یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی۔ شرع کی نصوص تمام کی تمام جہت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہیں۔

۲۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ جب شرع کی نصوص میں جہت اور تحیز کی نفی نہیں ہے، اور ان کے ثبوت کے لیے بے شمار آیات و احادیث کا ذخیرہ موجود ہے، جو اس کے اثبات کا تقاضا کرتا ہے، تو پھر یہ مسئلہ لوگوں نے عقل سے متعلق قرار دیا، حالانکہ عقل میں بھی تمام لوگوں کا درجہ برابر نہیں ہے۔ لہذا عام لوگ دوسروں کی تقلید کریں گے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس آدمی نے کسی حکم کو عقل سے قطعی ثابت خیال کیا، وہ درحقیقت بھی ثابت ہو، ورنہ اگر اس طرح ہوتا تو جہمیہ، معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف عقلی مسائل میں کبھی نہ ہوتا، اور یہ تو معلوم ہے کہ بے شمار جگہ اختلاف موجود ہیں۔

پھر یہ بھی لازم نہیں ہے، کہ جس بات کو ایک آدمی عقل کا قطعی حکم قرار دے، اس کا اعتقاد سب لوگ رکھیں ورنہ پھر تو امام احمد بن حنبل کو معتزلہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہیے تھا۔

جب عبدالعزیز الکلتانی، بشرمریسی کے سامنے، اور امام احمد معتزلہ کے سامنے تسلیم نہیں ہوئے، تو معلوم

ہوا کہ کسی شخص کا کسی حکم کو عقل کا مقطوع قرار دینا دوسروں پر اس اعتقاد کا رکھنا واجب نہیں کرتا، مگر ہم بالفرض تسلیم کرتے ہیں کہ دوسروں پر بھی اس کا اعتقاد رکھنا لازم ہے، لیکن پھر سارے لوگ قطعیات عقلیہ کے علم سے بہرہ مند نہیں ہوتے۔ تو اس لیے وہ دیگر حضرات کی تقلید کریں گے۔

یہاں ہم دو باتیں عرض کریں گے، ایک یہ کہ ان عقلی امور میں تقلید کے جواز کا فتویٰ کسی نے نہیں دیا ہے، جن میں سمع کی تاویل ہوتی ہو، اور وہ امور اصول دین میں سے ہوں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فأما التقليد في الأمور التي يقولون أنها عقليات وأنها معلومة بالعقل يحتاج فيها إلى تأويل السمع وأنها من أصول الدين فما نعلم أحداً جواز التقليد في مثل ذلك بل الناس فيها قسمان منهم من ينكرها على أصحابه ويبين أنها جهليات لاعقليات ومنهم من يقول بل من نظر في أدلتها العقلية علم صحتها۔ (۱)

تقلید ان امور میں جن کو یہ لوگ عقلیات سے تعبیر کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ معلوم بالعقل ہیں، اور ان میں سمع کی تاویل کا احتیاج ہے۔ اور یہ اصول دین میں سے ہے، تو ہم کسی کو نہیں جانتے، کہ انہوں نے اس قسم کے مسائل میں تقلید کو درست قرار دیا ہو، بلکہ لوگ اس میں دورائیں رکھتے ہیں۔ بعض لوگ ان کا انکار کرتے ہیں اور ان کے مدعی لوگوں پر رد کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ جن مسائل کو عقلیات کا نام دیا گیا ہے وہ اصل میں جہلیات ہیں۔ دوسرے لوگوں کا کہنا ہے کہ جو شخص ان کے ادلہ عقلیہ میں نظر کرے گا تو ان کی صحت کو جان لے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ عقلیات میں تقلید ہے، اور عقلیات میں تقلید بالاجماع واجب نہیں ہے۔

دوسری یہ بات ہے کہ یہ اصول الدین میں تقلید ہوئی، اور اصول دین میں تقلید اشاعرہ کے نزدیک جائز نہیں ہے بلکہ خود ابن الجوزیؒ نے لکھا کہ لأن العمل على الدليل وخصوصاً في معرفة الحق تعالى لا يجوز فيها التقليد کیونکہ عمل کا مدار دلیل پر ہے۔ خاص طور سے اللہ کی معرفت میں، کہ اس میں تقلید جائز نہیں ہے۔

پھر اس درج بالا عبارت میں بھی دیکھ لیں کہ انہوں نے ابو الحسن زاغوفی کے بارے میں لکھا کہ ”ان کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان صاحب کو معلوم ہی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کیا چیز جائز اور کیا ناجائز ہے۔“ اس کے بعد ”ناجائز چیزوں“ کو ثابت کرنے کے لیے عقل کا سہارا لیا۔ کوئی قرآنی آیت اور نبوی

حدیث اپنی مدعا کی اثبات کے لیے پیش نہ کر سکے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اگر ہم اس بات کو مان بھی لیں ”کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت و تحیز کا اثبات ناجائز ہے۔“ تو یہ بات خود ان کے خلاف پڑتی ہے گویا جس شاخ پر اس کا آشیانہ تھا وہ اسی پر آری چلانے کی ترغیب دے رہے ہیں۔ مگر ہمیں اس پر ترس آتا ہے، کیسے اس شاخ کو کاٹ سکتے ہیں؟

۳۔ تیسری گزارش یہ ہے کہ جو لوگ جہت اور تحیز کی نفی کا مطالبہ کرتے ہیں، اور جہت و تحیز کے اثبات کرنے والوں کو کافر قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے (۱)

**نفی جہت سے مقصود کیا ہے؟**

ہم اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس جہت اور تحیز کی نفی میں اللہ تعالیٰ کے اوپر ہونے کی نفی شامل ہے یا نہیں؟ اگر شامل ہے، تو قرآن کی آیات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور اجماع امت کے خلاف ہے۔ اور اگر اس میں اللہ تعالیٰ کے فوق العرش ہونے کی نفی نہیں ہے تو پھر اس نفی میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مگر جہی حضرات براہ راست اللہ تعالیٰ کی فوقیت کی نفی نہیں کر سکتے، اس لیے ان بکھیروں میں لوگوں کو الجھا دیتے ہیں تاکہ سانپ بھی مر جائے اور ان کی لاش بھی سلامت رہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا:

تأمل هذا القول إن أراد به أن ليس في السموات ولا فوق العرش إله وأن محمداً لم يعرج به إلى ربه و ما فوق العالم إلا العدم المحض فهذا باطل مخالف لإجماع سلف الأمة وأئمتها وهذا المعنى يعنيه جمهور الجهمية من مشائخ الممتحنين ونحوهم يصرحون به في كلامهم وكتابهم۔ (۲)

اس قول کے قائل کی مراد اگر یہ ہے کہ آسمانوں میں رب نہیں ہے اور نہ عرش کے اوپر الہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج میں اپنے پاس نہیں لے گئے، اور عالم کے اوپر صرف عدم محض ہے۔ تو یہ باطل ہے، اور سلف امت اور ائمہ امت کے اجماع کے خلاف ہے۔ اسی معنی کا قصد جہیہ کے جمہور اس نفی سے کرتے ہیں اور دیگر لوگوں کو امتحان میں ڈالنے والے مشائخ بھی اپنے کلام اور کتابوں میں اس بات کی تصریح کرتے ہیں۔

اور اگر یہ مراد نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو عرش پر فوقیت کی نفی نہیں کرتے ہیں، صرف جہت اور تحیز کی نفی کرتے ہیں، تو پھر اس بات کی تصریح کریں تاکہ اہل اثبات ان کے ساتھ متفق ہو سکیں کہ جہت اور تحیز منقش

ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فالمقصود أن قائل هذا القول إن لم يرد به نفي علو الله على عرشه وأنه فوق خلقه لم ينازع في المعنى الذي أرادته لكن لفظه ليس بادل على ذلك بل مفهم أو موهم لنفي ذلك فعليه أن يقول لست أقصد بنفي الجهة والتحيز نفي أن يكون الله فوق خلقه وحينئذ يوافقه أهل الإثبات على نفي الجهة والتحيز بهذا التفسير۔ (۱)

اگر اس قول کے قائل نے اس سے اللہ تعالیٰ کے عرش پر علو و بلندی کی نفی اور مخلوق پر اوپر ہونے کی نفی کا قصد و ارادہ نہیں کیا ہے تو پھر معنی میں تو کوئی نزاع نہیں ہے۔ البتہ لفظ اس کے اس مقصود پر دال نہیں ہے، بلکہ وہ اللہ کی فوقیت کی نفی کا مفہم یا موبہم ہے۔ تو اس پر لازم ہے کہ وہ یہ کہے کہ نفی جہت و تحیز سے میرا یہ ارادہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے فوق العرش ہونے اور فوق الخلق ہونے کی نفی کروں۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کی فوقیت ثابت کرنے والے لوگ اس کے ساتھ جہت اور تحیز کی نفی میں اس تفسیر کے مطابق ان کے موافق ہو جائیں گے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ جہت اور تحیز کے مباحث صرف تشر اور اپنے آپ پر پردہ ڈالنے کے لیے چھیڑتے ہیں۔ درحقیقت وہ باری تعالیٰ کی فوقیت کی نفی کرتے ہیں اور اس بات کی بطلان میں دورائیں نہیں ہو سکتیں اجماع کی تصریح ہم نے امام ذہبیؒ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ وغیرہ سے نقل کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی بات ابھی قریب ہی گزری ہے۔ احباب اس پر ایک بار پھر نظر ڈال لیں۔

۴۔ چوتھی گزارش یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت کرنے سے اس کے لیے تحیز اور جہت کا لازم آنا اور پھر جہت سے مکان کا لازم آنا محض اشاعرہ و ماتریدیہ کا افسانہ ہے۔ مگر محققین اس تلازم کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں جہت کے اثبات سے مکان کا اثبات لازم نہیں آتا ہے۔ ابن رشد اندلسیؒ لکھتے ہیں:

والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ونحن نقول أن هذا كله غير لازم فإن الجهة غير المكان۔ (۲)

یعنی وہ شبہ جو جہت کی نفی کرنے والوں کو اس کی نفی کی طرف لے گیا ہے یہ ہے کہ انہوں نے اعتقاد

رکھا ہے کہ جہت کا اثبات کرنے سے مکان کا ثابت ہونا لازم آتا ہے، اور مکان کے ثبوت سے جسمیت کا ثابت ہونا لازم آتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام کے تمام چیزیں لازم نہیں ہیں، کیونکہ جہت مکان سے علیحدہ اور چیز ہے۔

پھر آگے اس نے اس کی تحقیق کی ہے کہ جہت کا اطلاق اگرچہ موجود پر بھی ہوتا ہے لیکن امر معدوم پر بھی ہوتا ہے۔ ہم آگے وہ نقل کریں گے، یہاں صرف یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا مصداق وجودی ہو جائے تو پھر نفی جہت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ موجود چیز میں نہیں ہے۔ یعنی موجود چیزوں کا اس پر احاطہ نہیں ہے اور جہت قرآن میں اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ يُؤَلِّهْمْ يَوْمَ فِئَةٍ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ - (۱)

مگر متکلمین تحیز کو عام استعمال کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عالم کل متحیز ہے اگرچہ وہ دوسری چیز میں موجود نہ ہو، اور اگر تحیز کا مصداق عدی ہو جائے تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ وہاں ہوگا جہاں کوئی دوسری چیز موجود نہ ہو۔ کسی چیز کا عدم میں موجود ہونے کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ عدم اس پر حاوی اور محیط ہے، کیونکہ عدم کچھ بھی نہیں ہے اس کو محیط اور محاط بہ سے موصوف نہیں کیا جاسکتا۔

جب بات یہ ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ وہاں موجود ہیں، جہاں کوئی دوسرا وجود نہیں ہے تو اس میں کیا حرج ہے؟ ۵۔ پانچویں گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ اعتراض سراسر تشبیہ پر مبنی ہے، معطلہ لوگ تشبیہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ پھر تعطیل کرنے لگ جاتے ہیں اس کا یہ کہنا کہ ”تحت اور فوق ان چیزوں میں جاری ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے مقابل اور محاذی ہو۔ اور بڑا اچھونا ہونا یا مساوی ہونا اجسام میں ہوتا ہے“ غلط ہے۔ اس بات کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چوں کہ جسم اور جوہر نہیں ہے۔ اس لیے اس کے محاذی ہونا اور مساوی ہونا اور اس کی فوقیت و تحتیت کھلتے نہیں کیا جاسکتا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ غائب کو شاید پر قیاس کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ آپ نے کہاں سے معلوم کیا کہ غیر جسم کے لیے یہ چیزیں ثابت نہیں ہو سکتیں؟ یہ تو بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ ”ابن الجوزیؒ کا اللہ تعالیٰ کو عالم، قادر، زندہ ماننے کے بعد غیر جسم کہنا نری جہالت ہے۔ کیونکہ حیات، علم اور قدرت کا اثبات غیر جسم کے لیے ثابت نہیں ہو سکتے۔“ اور دلیل میں اپنا مشاہدہ پیش کرے کہ ہم نے ہر عالم و قادر کو جسم ہی پایا ہے۔ تو ابن الجوزیؒ کے اندھے مقلد اس پر کیا تبصرہ فرمائیں گے؟

ابن الجوزیؒ اور اس کے اندھے مقلدین کو شاید یہ پتہ نہ ہو کہ قیاس التمثیل اشاعرہ کے نزدیک درست

ہی نہیں ہے۔ سیف الدین آمدیؒ نے ان ادلہ کے بارے میں جو مفید یقین نہیں ہیں، مگر ان پر مفید کا گمان کیا گیا ہے، تیسرے نمبر پر قیاس التمثیل کو رکھا ہے اور پھر لکھا ہے:

وهو الحكم بإشتراك معلومين في حكم أحدهما بناءً على جامع بينهما  
فالحكم بأن الباري مشار إليه وإلى جهته لكونه موجوداً كما في الشاهد قد  
تسمى الصورة المتنازع فيها فرعاً والمتفق على حكمها أصلاً۔ (۱)  
وہ دو معلوم چیزوں کا کسی ایک کے حکم میں مشترک ہونے کا حکم کرنا ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں کے  
درمیان ایک جامع چیز موجود ہے، جیسے اللہ تعالیٰ یا اس کی جہت پر مشار الیہ کا حکم کرنا، کیونکہ وہ موجود  
ہے، جیسا کہ محسوسات میں موجود کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ کبھی کبھار تنازع فیہ صورت کو فرع اور  
متفق علی الحكم کو اصل کے نام سے مسمیٰ کیا جاتا ہے۔

ہمیں اس عبارت میں مذکور مسائل سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ ہم صرف یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ  
جب ابو الحسن زاغویؒ نے اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت اور مخلوق کے لیے صفت تحت کی بات کی تو ابن الجوزیؒ نے  
اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہا کہ ”جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا تو  
انہوں نے اللہ کی حد بندی کر دی اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے۔“ اس سے معلوم ہوا کہ وہ اشاعرہ کے  
مردود شدہ طریقہ استدلال قیاس التمثیل سے کام لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ عقل عام کی بات ہے کہ جو بات آپ  
کے مکتب فکر میں رد ہوئی ہو اس کو دوسروں پر حجت بنانا درست نہیں ہے۔



## تاریخ کا دوسرا دور

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب نے یہ عنوان قائم کیا ہے اور پھر اس کے تحت لکھا ہے:

یہ ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد ابن القیمؒ کا دور ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اپنی زبان سے اور اپنے قلم سے اپنے عقائد کو جو کہ آگے ذکر ہیں اور زیارت قبور کے لیے سفر کی ممانعت کو یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی نیت سے سفر کرنے کی ممانعت کو اور ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں کو ایک طلاق شمار کرنے کو پوری شد و مد سے پھیلانے کی کوشش کی، اور سلفیت جو کہ مردور زمانہ سے کمزور پڑ چکی تھی اس کو دوبارہ زندہ کیا۔ (۱)

تجزیہ و تحلیل

ڈاکٹر صاحب نے کتاب کا نام سلفی عقائد رکھا ہے تو کیا یہ مسائل بھی عقائد سے متعلق ہیں کہ حضرت نے ان کا ذکر کیا؟ یا ویسے بدنام کرنا مطلوب تھا، ان مسائل پر قدیم علما نے لکھا ہے۔ اس کے لیے جلاء العینین از شیخ نعمان آلوسیؒ، اور غایۃ الأمانی از شمری آلوسیؒ، الصارم المنکی از حافظ ابن عبد البادیؒ اور صیانة الإنسان از شیخ محمد بشیر سہوائیؒ وغیرہ کا مطالعہ احباب کے لیے مفید رہے گا۔ ہم ان مسائل میں نہیں پڑنا چاہتے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جس حدیث کو زیارت قبور کے سفر کی ممانعت کے لیے متدل بنایا ہے اسی کو ان سے پہلے قاضی حسینؒ وغیرہ متدل قرار دے چکے تھے۔ حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ نے شرک اور اس کے مظاہر پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

ومنها الحج لغير الله تعالى و ذلك أن يقصد مواقع متبركة مختصة بشركاء هم يكون الحلول بها تقرباً من هؤلاء، فمنهى الشرع عن ذلك وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد۔ (۲)

انہی میں سے ایک حج لغیر اللہ بھی ہے وہ یہ ہے کہ ان متبرک مقامات کے لیے سفر کیا جائے، جو ان کے شرکاء کے لیے مختص ہوں۔ ان مقامات میں داخل ہونا ان کے تقرب کا ذریعہ ہو، تو شرع نے اس سے منع فرمایا۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کجاوے نہیں باندھے جاسکتے کسی جگہ کے لیے بھی، مگر تین مساجد کے لیے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کی بھی وہی رائے ہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ہے۔ اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

## الجماعة اور سوادِ اعظم کی حقیقت

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے ابن تیمیہؒ کے جو حالات لکھے ہیں ان میں جو نکات قابل قدر ہیں ان کو ہم ذکر کرتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کی سلفیت کی تبلیغ سے پہلے سلفی بہت تھوڑے تھے اور سلفیت اُمت میں اجنبی ہو کر رہ گئی تھی۔ یہ بات ان کے سوادِ اعظم ہونے کے خلاف ہے اور الجماعۃ ہونے کے بھی خلاف ہے۔ (۱)

تجزیہ و تحلیل

ہم کہتے ہیں کہ یہاں ڈاکٹر صاحب بے چارے اپنی مولویانہ پڑوسی سے بھی نیچے گر پڑے ہیں۔ کسی مذہب و مکتب کے افراد کا کم ہونا اگر اس بات کی دلیل ہے، کہ وہ سوادِ اعظم نہیں، بلکہ گمراہ ہیں، تو امام مالکؒ کے مذہب کا بھی آج کل یہی حال ہے۔ پھر کیوں نہ وہ بھی گمراہی سے بچتے ہوئے سارے کے سارے خفی بن جائیں۔ اس لیے کہ کثرت تعداد میں خفیوں کے برابر کا کوئی نہیں ہے۔ اور کثرت تعداد ہی کو ہمارے ڈاکٹر صاحب الجماعۃ اور سوادِ اعظم کا نام دیتے ہیں اگرچہ عقائد کے اعتبار سے وہ گمراہی کے آخری کنارے پر کھڑے ہوں۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ ڈاکٹر صاحب کا افسانہ ہے۔ حقیقت 'الجماعۃ' اور 'سوادِ اعظم' کی کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے تھوڑی سی تفصیل کی ضرورت ہے۔ ہم ترتیب وار لکھتے ہیں۔

الجماعۃ کے بارے میں اقوال

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد سوادِ اعظم ہے۔ یہ قول ابو مسعود انصاریؒ سے منقول ہے۔ کہتے ہیں کہ انہوں نے سیدنا عثمانؓ کے قتل کے بعد ایک سوال کے جواب میں فرمایا تھا:

عليك بالجماعة فإن الله لم يكن ليجمع أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة۔ (۲)

تم پر الجماعۃ کے ساتھ رہنا لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ اُمت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔

مگر اس قول سے یہ استدلال محل نظر ہے۔ اس کا عام فہم مفہوم یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ کے ساتھ رہو، ان کا گمراہی پر جمع ہونا اللہ تعالیٰ کو منظور نہیں ہے۔ وہ سیدنا عثمانؓ پر جمع ہوئے تو بھی گمراہ نہ تھے اور اب بھی کسی آدمی پر جمع ہوں گے تو گمراہ نہیں ہوں گے۔ 'اُمت' سے اس قول میں صحابہ کرامؓ ہی مراد ہیں۔ صحابہ کرامؓ کی اجتماعی رائے کے خلاف رائے دینے والے اور اس پر اصرار کرنے والے، اور ان سے الگ راہ اپنانے والے ضلالت سے مامون و محفوظ نہیں ہو سکتے۔ بہر حال یہ روایت اس مزعوم مفہوم میں صریح نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جماعت ہے۔ اس قول کے لیے استدلال بعض احادیث سے کیا جاتا ہے۔ ان میں ما انا علیہ وأصحابی اور علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدين وغیرہ سے استدلال کیا جاتا ہے۔

پہلی حدیث کی سند ضعیف ہے اور دوسری اس مفہوم میں صریح نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے ید اللہ علی الجماعۃ سے بھی استدلال کیا ہے۔ مگر ہم نہیں سمجھ سکے کہ اس روایت کا اس مفہوم سے کیا تعلق ہے؟ اس قول کی نسبت حضرت عمر بن العزیرؓ کی طرف کی جاتی ہے۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد فقہاء اور مجتہدین کی جماعت ہے۔ اس قول کے لیے لا تجتمع اُمتی علی ضلالة سے استدلال کیا جاتا ہے، اور اسی سے اجماع کے حجت ہونے پر بھی استدلال کیا جاتا ہے۔

پہلے تو اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ پھر اسے اس مفہوم پر دلیل بنانا ضعیف ہے۔ اور اگر وہ صحیح بھی ہو، تو ضلالت کی نفی سے حجیت کے اثبات کا کیا تعلق ہے؟ زید گمراہ نہیں ہے تو اس کا یہ مطلب کون شخص لے گا کہ اس کا ہر قول حجت ہے؟ پھر ضلالت کی نفی ہے، خطا کی نہیں۔ بہر حال ایک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا۔ اس قول کی نسبت امام عبداللہ بن المبارک اور اسحاق بن راہویہ کی طرف کی جاتی ہے۔

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد ان لوگوں کی جماعت ہے جو کسی خلیفہ کی قیادت پر مجتمع ہو جائیں۔ امام طبریؒ فرماتے ہیں:

فالصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره فمن نكث بيعته خرج من الجماعة۔ (۱)

صحیح قول یہ ہے کہ اس حدیث میں لزوم الجماعۃ سے مراد ان لوگوں کے ساتھ چمٹنا ہے، جو ایک خلیفہ کی خلافت اور حکومت پر جمع ہو گئے ہوں۔ جس نے اس کی بیعت کو توڑ دیا۔ وہ 'الجماعۃ' سے نکل گیا ہمارے نزدیک یہی قول صحیح ہے۔

ہم آگے اس بات کو بالاختصار بیان کریں گے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ

۵۔ پانچواں قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد اہل الاسلام ہے۔ مگر ابواسحاق کا کہنا ہے کہ اس قول کا راجع اصل مرجع میں دوسرے قول اور ہمارے ہاں مذکور تیسرے قول کی طرف ہے۔

وكان هذا القول يرجع إلى الثاني وهو يقتضي أيضاً ما يقتضيه أو يرجع إلى القول الأول وهو الأظهر۔ (۱)

اس قول کا راجع قول ثانی کی طرف ہو یا قول اول کی طرف، مگر یہ یقینی ہے کہ یہ مستقل قول نہیں ہے۔ لہذا یہ قابل بحث نہیں ہے۔

## ان میں قولِ راجح

ہمارے نزدیک ان اقوال میں صحیح قول امام طبریؒ کا ہے۔ ہم اس موضوع پر مستقل بحث کا ارادہ رکھتے ہیں۔ کیونکہ کچھ عرصہ پہلے اس پر مختلف مقالے لکھے گئے۔ جماعت المسلمین والوں کا الگ موقف تھا، غامدی مکتب فکر کی جدارائے تھی۔ ہمارے استاذ محترم جناب مولانا گوہر رحمن صان اللہ قدرہ کی الگ رائے تھی۔ ان میں سے غامدی مکتب فکر کی بات اس حد تک تو ٹھیک ہے کہ 'الجماعۃ' سے نظم اجتماعی مراد ہے۔ مگر ساتھ ہی انہوں نے کفر بواح کی مرتکب حکومت کو بھی 'الجماعۃ' قرار دیا، جس کا ان نصوص میں کوئی قرینہ نہیں تھا۔ بلکہ کفر بواح کی مرتکب حکومت کو 'الجماعۃ' قرار دینے کا یہ مطلب ہوگا کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو کفر سے چٹ جانے کا حکم دیا ہے۔ ایسی بات سلامتی ہوش و حواس کے ساتھ کوئی اہل علم نہیں کر سکتا۔

## ترجیح کے دو قرائن

ہمارے نزدیک امام طبریؒ کا ہی قول صحیح ہے۔ اس بات کے دو مضبوط قرائن ہیں۔

۱۔ ایک یہ ہے کہ بخاری کتاب الفتن میں سیدنا ابن عباسؓ سے دو روایتیں مروی ہیں۔ ایک روایت میں من فارق الجماعة شبراً کے الفاظ وارد ہیں اور دوسری روایت میں من خرج من السلطان شبراً کے الفاظ ہیں۔ جس سے صاف صاف الجماعۃ کی وہی تشریح ہو جاتی ہے جو امام طبریؒ نے کی ہے۔

۲- دوسرا قرینہ یہ ہے کہ سیدنا حذیفہ ابن الیمانؓ کی روایت میں تلزم جماعة المسلمين و امامهم کے الفاظ ہیں۔ اگر فقہاء و مجتہدین مراد ہوتے، تو پھر ائمہم کے الفاظ ہونے چاہیے تھے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کے لیے 'تاقیامت کھلا ہے بابِ سخن'۔

وہ کہہ سکتے ہیں کہ امامہم سے امام ابو حنیفہ مراد ہے۔ اور اگر اس مذکور حدیث میں 'الجماعة' سے مراد عام مسلمان ہوتے تو پھر فإن لم یکن لهم جماعة ولا امام کے الفاظ قطعاً درست نہ ہوتے۔ کیونکہ مسلمانوں کی جماعت تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر اب تک موجود ہے۔ ایک لمحے کے لیے بھی منقطع نہیں ہوئی۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ درست اور مبنی بر حقیقت موقف وہی جو امام طبریؒ نے اختیار کیا ہے۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ کفر بواح کا مرتکب نظم اجتماعی 'الجماعة' قطعاً نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے خلاف [بغاوت] کرنے کی خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشرط استطاعت اجازت دی ہے:

إلا أن تروا کفراً بواحاً عندکم فیہ من اللہ برهان۔ (۱)

تو اس صورت میں اس کی مفارقت سے مات مینة جاہلیہ۔ کیوں کر کہا جاسکتا ہے؟ غالباً اسی بات کو مد نظر رکھ کر ابو اسحاق شاطبیؒ نے لکھا:

وحاصله أن الجماعة راجعة إلى الاجتماع علی الإمام الموافق للكتاب والسنة وذلك ظاهر في ان الاجتماع علی غیر سنة خارج من معنى الجماعة المذكورة في الأحادیث المذكورة۔ (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ 'الجماعة' کا مطلب ہے کسی پابند قرآن و سنت امام کی اطاعت پر مجتمع ہونا۔ وہ اجتماع جو قرآن و سنت کے بغیر کسی کی اطاعت پر ہو۔ ظاہر ہے کہ وہ 'الجماعة' کے اس مفہوم سے خارج ہے۔ جو مذکورہ احادیث میں وارد ہے۔

اسی مفہوم کو حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی ترجیح دی ہے اور فرمایا ہے:

به یجمع ما ظاهره الاختلاف منها۔ (۳)

یہاں پر اتنے ہی اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

## دیگر اقوال اور سوادِ اعظم

اس مقام پر کچھ اور اقوال بھی ہیں۔ جیسے عمرو بن میمون کہتے ہیں کہ سیدنا ابن مسعودؓ سے پوچھا گیا،

ہمارے لیے 'الجماعۃ' کا کیا حکم ہے؟ تو انہوں نے فرمایا:

إن جمهور الجماعة هي التي تفارق الجماعة إنما الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كنت وحدك۔ (۱)

'الجماعۃ' کے جمہور 'الجماعۃ' سے الگ ہوتے ہیں۔ 'الجماعۃ' سے مراد اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا پابند ہونا ہے، اگرچہ آپ بالکل اکیلے ہوں:

اس قول کو اگر ڈاکٹر صاحب غور سے ملاحظہ فرمائیں تو سمجھ جائیں گے کہ سلفی ہی 'الجماعۃ' ہیں۔ اسی طرح حدیث: يد الله على الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار۔ (۲) اور حدیث: فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم۔ (۳) کا مفہوم بھی ہمارے نزدیک وہی ہے جو 'الجماعۃ' کا ہے۔ اگرچہ 'سواد اعظم' والی احادیث تمام ضعیف ہیں۔ عقلاً بھی یہ بات کوئی درست نہیں لگتی۔ اللہ کا شکر ہے کہ معتزلہ کو ڈاکٹر صاحب جیسا وکیل ماضی میں میسر نہیں آیا، ورنہ حنفی معتزلہ جو حاکم تھے، 'الجماعۃ' اور 'السواد الاعظم' قرار پاتے، اور احمد بن حنبلؒ اور عبدالعزیز الکنانی وغیرہ 'اہل بدعت' ہو جاتے۔ ابراہہ آبادیؒ نے جو کالج کے بارے میں فرمایا تھا وہ یہاں بھی اسی طرح کامل طور پر منطبق ہے۔

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا

افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

معتزلہ کو بھی اگر یہ بات سوجھتی تو ضرور بدنامی سے بچ جاتے۔

ہمارے خیال کی تائید مندرجہ بالا احادیث 'الجماعۃ' سے ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دست تعاون 'الجماعۃ' پر ہی ہے۔ لہذا تم اسی 'الجماعۃ' اور 'السواد الاعظم' کا اتباع کرو۔ مگر محمد بن القاسم طوسی نے روایت بیان کی ہے کہ امام اسحاقؒ بن راہویہ نے حدیث: فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم پڑھ لی تو ایک آدمی نے ان سے پوچھا: اے ابویعقوب! 'سواد اعظم' کون ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ محمد بن مسلم اور ان کے ساتھی۔ پھر فرمایا کہ ایک آدمی نے عبداللہ بن المبارکؒ سے یہی سوال کیا تھا کہ 'سواد اعظم' کون ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ ابوہریرہؓ سکری۔

پھر امام اسحاقؒ بن راہویہ نے فرمایا: اگر تم جاہلوں سے یہ سوال کرو کہ سواد اعظم کون ہیں؟ تو وہ کہیں گے کہ عوام کی بھیڑ اور جم غفیر۔ وہ جانتے نہیں کہ 'الجماعۃ' اس عالم کو کہا جاتا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور طریقہ کا پابند ہو۔ تو جو ان کے ساتھ اور معاون ہوں، وہی 'الجماعۃ' ہیں:

ثم قال اسحاق لو سألت الجاهل عن السواد الأعظم لقالوا: جماعة الناس - ولا يعلمون أن الجماعة عالم متمسك بأثر النبي عليه السلام وطريقه فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة - (۱)

ڈاکٹر صاحب سن رہے ہوں گے کہ جو مفہوم انہوں نے 'الجماعة' اور 'سواد الأعظم' کا متعین کیا ہے وہ علماء کا نہیں بلکہ سلف کے زمانے میں 'جہاں' کا مفہوم تھا۔ اس سے کوئی اندازہ کر سکتا ہے کہ ہمارے زمانے کے علماء علم کے کس معراج پر فائز ہیں؟

ہم ڈاکٹر صاحب سے یہ سوال نہیں کرتے ہیں کہ کیوں امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد رشید ابن المبارک نے بقول احناف کے، امام ابو حنیفہؒ کو 'الجماعة' قرار نہیں دیا؟ 'علم' ان سے حاصل کیا، اور تبع دوسروں کے بن گئے فضیلت اوروں کی بیان کرتے ہیں؟۔

ربودی گوہرے ازما ثار دیگران کردی

اس پر امام ابواسحاق شاطبی کا تبصرہ بھی ملاحظہ فرمائیں تو شاید فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں:

فانظر في حكايته تبين غلط من ظن أن 'الجماعة' هي جماعة الناس وإن لم يكن فيهم عالم وهو وهم العوام لا فهم العلماء فليثبت الموفق في هذه المزلّة قدمه لئلا يضل عن سواء السبيل - (۲)

امام اسحاق بن راہویہ کی اس حکایت میں غور کرو، تمہیں ان لوگوں کی غلطی صاف دکھائی دے گی، جو کہتے ہیں کہ 'الجماعة' سے عوام کی بھی مراد ہے، اگرچہ ان میں کوئی عالم نہ ہو۔ یہ عوام کا وہم ہے، علماء کا فہم نہیں۔ تو وہ آدمی جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق ملی ہو، وہ اس پھسلن میں اپنے قدم کو مضبوط رکھ لے، تاکہ صحیح راستے سے گمراہ نہ ہو جائے۔

ممکن ہے ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب ابواسحاقؒ کی اس عبارت سے ناجائز فائدہ اٹھائیں اس لیے ہم حفظ ماتقدم اور پیش بندی کے طور پر امام شاطبیؒ کے اس جملے 'وإن لم يكن فيهم عالم' کا مصداق متعین کرتے ہیں کہ 'عالم' سے قرآن و سنت کا عالم مراد ہے، فقہی کتابوں کے حواشی کا حافظ مراد نہیں ہے، جس کو زندگی بھر قرآن و سنت کے مطالعے کی توفیق نہیں ملتی، جو اپنے امام کے قول کے خلاف حدیث پر عمل کو ارتدٰی کی طرح سمجھتے ہیں اور امام کی اطاعت کو نبی علیہ السلام کی طرح فرض خیال کرتے ہیں۔ حکیم البند شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:



وترى العامة سيما اليوم في كل قطر يتقيدون بمذهب من مذاهب المتقدمين يرون خروج الانسان من مذهب من قلده ولو في مسألة كالخروج من الملة كأنه نبي بعث إليه وافترض طاعته عليه۔ و كان أوائل الأمة قبل المائة الرابعة غير متقيدين بمذهب واحد۔ (۱)

اور تم عام لوگوں کو آج کل ہر ملک میں دیکھ لو گے کہ متقدم علماء کے مذاہب میں سے کسی مذہب کی پابندی کرتے ہوں گے۔ وہ اپنے متبوع امام کے مذہب سے ایک مسئلے میں بھی باہر نکلنا اسی طرح سمجھتے ہیں جیسے اسلام سے نکلنا، گویا کہ وہ امام مبعوث نبی ہے اور اس شخص پر اس کی اطاعت فرض کی گئی ہے۔ اُمت کے سلف چوتھی صدی سے قبل ایک مذہب کے پابند نہیں ہوا کرتے تھے۔

اسی بات کو امام مجاہد شاہ محمد اسماعیل الشہیدؒ نے فرمایا:

وقد غلا الناس في التقليد وتعصبوا في التزام شخص معين حتى منعوا الاجتهاد و منعوا تقليد غير إمامه في بعض المسائل وهذا هي الداء العضال التي أهلكت الشيعة فهؤلاء أيضاً اشرفوا على الهلاك إلا أن الشيعة بلغوا أقصاها۔ (۲)

لوگوں نے تقلید میں غلو سے کام لیا ہے۔ اور شخص معین کی اتباع و التزام میں ایسا تعصب کیا ہے کہ اجتہاد کو منع کرنے لگے اور اپنے امام کے علاوہ دوسروں کی تقلید کو بعض مسائل میں بھی منع کر دیا، یہی وہ ناسور ہے، جس نے شیعوں کو ہلاک کر کے رکھ دیا، یہ لوگ بھی ہلاکت کے کنارے پر پہنچ گئے ہیں، مگر شیعوں نے اس کی انتہا تک رسائی حاصل کی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ 'جہال' کے خیالات کو ترویج دینے والے علماء اس سے مراد نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ علماء ہیں جو جہدِ محمدی میں منسلک ہوں، مذاہب اور مکاتب کے افکار کو میڈیکل کی دواؤں کی طرح سمجھتے ہیں۔ کسی کا التزام اپنے اوپر درست نہیں سمجھتے۔ جیسا کہ شاہ محمد اسماعیل الشہیدؒ نے لکھا:

شعار خود محمدیت خالصہ و تسنن قدیم باید داشت نہ تمذہب بمذہب خاص و انسلاک در طریقہ خصوصہ، بلکہ مذاہب و طرق را مثل دکانین عطاریں باید شمرد، خود را از منسلکان جہدِ محمدی، باید ساخت۔ (۳)

بات طویل ہو گئی۔ ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ 'الجماعۃ' کا مفہوم وہی ہے جو ابن حجرؒ، ابواسحاق، شاطبیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب کا دل ان معروضات پر بالفرض مطمئن نہ ہو، تو پھر اسحاق بن

راہویہ اور عبداللہ بن المبارک کی بات مان لیں کہ قبیح سنت عالم ہی 'الجماعۃ' ہے اور جہال کی بات سے درگزر کر لیں کہ عوام کی کثرت 'الجماعۃ' اور 'السواد الاعظم' ہیں۔ کیوں کہ اس بات کا نتیجہ وہ نکلے گا جو ان کے وہم و گمان میں بھی نہیں ہوگا۔ ایران و عراق میں سنی گمراہ قرار پائیں گے اور رافضی شیعہ السواد الاعظم بنیں گے۔ سعودی وغیرہ میں جنہی 'السواد الاعظم' بنیں گے، اور خفی گمراہ قرار پائیں گے اور پاکستان و افغانستان میں خفی 'السواد الاعظم' بنیں گے اور اہل حدیث وغیرہ گمراہ قرار پائیں گے۔

اس بات کا التزام شاید ڈاکٹر صاحب نہ کر سکیں، یہ مباحث عقائد سے متعلق نہیں ہیں، اس لیے ان میں پڑنا ہمارے لیے سوہان روح ہے مگر کیا کریں کہ ڈاکٹر صاحب اصل بحث سے اکثر ہٹ جاتے ہیں تو ہم بھی مجبور ہو کر اس کے پیچھے اس کو چہ رقیب میں پہنچ جاتے ہیں۔ جس کو مرزا غالبؒ نے بیان فرمایا تھا کہ

جانا پڑا رقیب کے در پر ہزار بار  
اے کاش جانتا نہ تیری راہ گزر کو میں

## ڈاکٹر صاحب کے ’ٹھوس دلائل‘

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب دوسرا نتیجہ اور نکتہ یوں بیان کرتے ہیں:

ہمارے اس دور میں بھی بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہ کی صفات تشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔ ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔ رہی حق کو ماننے کی بات اگر کوئی حق کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہو، اور اپنے دعویٰ پر بلا دلیل جمار ہے یا مغالطوں میں مبتلا رہے، تو اس کا کچھ حل نہیں، ایسا شخص تو خود ہی کو حق پر سمجھے گا، اور جہل میں مبتلا رہے گا۔ اس لیے یہ دعویٰ کہ تین سال کی مہلت کے باوجود کسی طرف سے کسی غلطی کی نشاندہی نہیں کی گئی قابل تسلیم نہیں ہے۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

ہمارا نہیں خیال کہ یہ اس ڈاکٹر صاحب کی تحریر ہے، جو جامعہ مدنیہ میں ’رئیس دارالافتاء و التحقیق‘ ہیں۔ ایسی باتیں تو طفل کتب بھی نہیں کر سکتے، کجا کہ مفتی، مفسر، رئیس دارالالتحقیق جیسے القاب سے ملقب شخص ایسے پراگندہ خیالات کا اظہار کر دے۔ خیر چند گزارشات احباب ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ پہلی گزارش:

پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ”ہماری یہ تحریر ابن تیمیہ کے صفات تشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔“ اور ”ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔“ صرف اپنے آپ کو بڑا بنانے اور محقق ثابت کرنے کی تدبیر ہے، ورنہ خود ڈاکٹر صاحب بھی جانتے ہیں اور ان کے قارئین بھی جانتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے کلام سے تعرض ہی نہیں کیا ہے بلکہ وہ خلیل ہراس مرحوم، شیخ ابن عثیمین مرحوم اور عطاء اللہ حنیف مرحوم اور شیخ صلاح الدین یوسف صان اللہ قدر ہم کے کلام سے ہی تعرض

کرتے ہیں۔ بلکہ محترم کی کتاب میں تو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی کتابوں کے نام بھی مذکور نہیں ہیں، حوالے اور عبارات تو دور کی بات ہے۔

کوئی آدمی جو واقعتاً شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے عقائد پر لکھنا چاہتا ہو، کیا وہ بیان التلمیسی، الاعتراضات المصریہ، درء التعارض، شرح الاصفہانیہ، الرد علی المخطئین، بغیۃ المرئد، منہاج السنۃ، شرح العقیدۃ الصفدیۃ، الحومیۃ والنبوات وغیرہ سے مستغنی ہو سکتا ہے؟ اور کیا ان کو پڑھنے بغیر کوئی شخص ابن تیمیہؒ کے افکار سے کامل واقفیت بہم پہنچا سکتا ہے؟

کمال کی بات تو یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے مجموع الفتاویٰ جیسی متداول کتاب کو بھی ہاتھ نہیں لگایا، جو ہر لائبریری کی زینت ہے۔ مگر پھر بھی یہ تعلیٰ اور ڈیٹک ”کہ ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔“ ڈاکٹر صاحب کو شاید پتہ نہیں ہے کہ کسی عبارت پر اعتراض کو لوگ ٹھوس دلیل نہیں کہتے، اور خاص کر وہ اعتراض جو فاسد مقدمات پر مبنی ہو۔

ہمیں یقین ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی کتابوں کو مطالعہ نہیں کیا، اور شاید وہ مطالعہ کر بھی نہ سکتے ہوں ان کے مطالعہ کے حدود اور بعد دیوبندی اکابر ہی کی کتابوں تک محدود ہے۔ شاعر نے ایسے ہی موقع پر کہا تھا۔

ہمائے بصاحب نظرے جو ہر خود در  
عیسیٰ نتوان گشت بتصدیق خرے چند

## ۲- دوسری گزارش:

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمان کہ ”ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔“ ظاہر البطلان ہے۔ کیونکہ جو تحریر ہم جیسے کم سواد بندوں کو بھی متاثر نہ کر سکے، وہ بڑے بڑے ائمہ دین متین کو آخر کس طرح متاثر کر سکتی ہے؟

پھر جو بھائی ڈاکٹر صاحب کی کتاب کے ساتھ ہماری اس تحریر کو بھی ملاحظہ فرمائیں گے، ان پر ڈاکٹر صاحب کے دلائل کا ٹھوس ہونا خود بخود واضح ہو جائے گا۔ اگر کوئی آدمی غور و تامل سے ڈاکٹر صاحب کی کتاب کا مطالعہ کر لے تو وہ سمجھ جائے گا کہ وہ جمیہ کے امام العصر جرکسی کے چبائے ہوئے لقمے ہیں، جن پر ڈاکٹر صاحب اور ان کے دیگر اصحاب جگالی کرتے رہتے ہیں۔ کوئی نئی بات وہ اپنی طرف سے پیش نہیں کر سکے ہیں اور امام العصر جرکسی تو اپنے آخری وقت میں ہی اہل علم کے ہاتھوں مشکہ ہو گئے تھے۔ الحمد للہ رب العالمین

## ۳- تیسری گزارش:

تیسری گزارش یہ ہے کہ شیخ ابن عثیمینؒ کی اصل عبارت یہ ہے کہ وکان ابن تیمیہؒ قد أمهلهم ثلاث سنوات على أن يأتوا بكلمة واحدة في هذه العقيدة تخالف ما كان عليه إعتقاد السلف الصالح فلم يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً۔ (۱)

ابن تیمیہؒ نے فریق مخالف کو تین سال کی مہلت دی کہ وہ ان کی کتاب الواسطیہ میں کوئی ایک لفظ ہی ایسا دکھادیں جو سلف صالحین کے عقیدہ کے مخالف ہو۔ مگر مخالف اس کا جواب نہ دے سکے۔

ڈاکٹر صاحب کا اس کے جواب میں یہ لکھنا کہ ”ہمارے اس دور میں بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہؒ کے صفات و تشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔۔۔۔۔ اور ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔۔۔۔۔ اس لیے یہ دعویٰ کہ تین سال کی مہلت کے باوجود کسی طرف سے کسی غلطی کی نشاندہی نہیں کی گئی قابل تسلیم نہیں ہے۔“ (۲) لائق صد تعجب ہے۔ غالباً اسی کو ”سوال از آسمان جواب از سیمان“ کہتے ہیں۔

بات یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے علمائے زمانہ کو تین سال کی مہلت دی تھی، مگر وہ عقیدہ واسطیہ میں سلف صالحین کی مخالفت کی نشاندہی نہ کر سکے۔ فرض کرو کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے دیگر ہم مذہب لوگوں نے اب سات سو سال بعد کتابیں لکھ لیں اور عقیدہ واسطیہ میں سلف صالحین کی مخالفت کی نشاندہی بھی کر لی، تو اس سے شیخ ابن عثیمینؒ کا یہ دعویٰ (۳) ناقابل تسلیم کیونکر ہوا، اس کو ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب سمجھ سکتے ہیں، ہم نہیں سمجھ سکتے۔ احباب یہ تصور کریں کہ جو شخص اتنی سی بات بھی نہیں سمجھ سکتا اس نے ابن تیمیہؒ کے عقائد کو کسی قسم کے ”ٹھوس دلائل“ سے غلط ثابت کیا ہوگا؟

سنائے کہ امام دین گجراتی کے سر میں اقبالؒ کے مقابلے کا سودا سہا ہوا تھا، تو اقبالؒ کی ترکیبیں مثلاً سوز جگر وغیرہ کو انگلیوں میں ثابت کرتے اور کہتے تھے کہ

دبا دبا دو دو میری انگلیوں کو

کہ ان میں ہے سوز جگر مام دینا!

اللہ اللہ! کیا مقام ہے؟! انگلیوں میں سوز جگر کو ثابت کیا ہے۔ کیا یہ اقبالؒ کے بس میں ہے؟ یہاں بھی کچھ ایسا ہی معاملہ ہے۔

۱- سلفی عقائد، ص ۲۸

۲- سلفی عقائد، ص ۲۸

۳- اصل بات شیخ ابن عثیمینؒ کی نہیں بلکہ خود شیخ الاسلامؒ کی ہے۔ (مجموع ۱۲/۲)

فی الحقیقت ہونا یہ چاہیے تھا کہ ڈاکٹر صاحب تاریخی کتابوں کے مستند حوالوں سے یہ ثابت کرتے کہ فلاں فلاں علما نے انہی تین سالوں میں، فلاں فلاں کتابوں میں ان غلطیوں اور مخالفتوں کی نشاندہی کی ہے۔ مگر پھر بھی ابن تیمیہؒ جہل مرکب میں مبتلا رہے اور حق کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہوئے، مگر۔

انہی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

## ۴۔ چوتھی گزارش:

چوتھی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب تو ہم نے غور سے پڑھی ہے۔ اگرچہ ان کی تمام کتابوں کو ہم نے نہیں دیکھا اور وہ بہت سی کتابیں بھی نہیں دیکھیں جو اس دور میں سلفیوں کے عقائد کے خلاف لکھی گئی ہیں، چند ایک کے سوا۔ مگر ہم پوری ذمہ داری سے عرض کرتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کی پوری کتاب میں ایک جگہ بھی پوری تحقیق و سند کے ساتھ یہ بات نہیں لکھی گئی ہے کہ عقیدہ واسطیہ کی فلاں فلاں عبارتیں سلف صالحین کے عقائد کے خلاف ہیں۔ ہاں، سلفیوں کے عقائد بلکہ سلف کے عقائد پر بھی اعتراض و تنقید اس میں موجود ہے۔ مگر مطالبہ تو ان سے اعتراض و تنقید کا نہ تھا، بلکہ مخالفت عقائد سلف صالحین ثابت کرنا تھا، پھر کس دل و گردے سے یہ لکھا گیا کہ ابن تیمیہؒ کا جواب ہو گیا۔ ”لہذا یہ دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہے؟“

بلکہ اگر ضمیر روشن ہو تو محترم کی یہ بات کہ ”ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔“ خود اس کے خلاف دلیل نظر آئے گی۔ کیونکہ ابن تیمیہؒ نے مخالفت ثابت کرنے کے لیے تین سال دیے تھے اور محترم نے عقائد غلط ثابت کر دیے۔ باقی غلط ثابت کرنا تو اشاعرہ و ماتریدہ یا مشاء اللہ قرآن و سنت سے ثابت شدہ عقائد کو بھی غلط ثابت کر سکتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ اور سلفی کیا چیز ہے، ان کے سامنے؟ اقبالؒ نے فرمایا تھا۔

زمن بر صوفی و ملا سلائے کہ پیغام خدا گفتند مارا  
ولے تاویل شان در حیرت انداخت خدا و جبریل و مصطفیٰ را

## شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت سے تیسرا نتیجہ اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”ابن مخلوف کے سامنے خطبہ پڑھنے کی ضرورت نہیں تھی، مدعی اور مدعی علیہ کے کلام کے لیے یہ ضروری نہیں ہے۔ لہذا لوگوں کا اس (ابن تیمیہؒ) پر اعتراض کرنا غلط نہیں تھا۔ (۱)“

گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ”ضروری“ کا لفظ رکھا ہے۔ یہ بات اب ڈاکٹر صاحب ہی سمجھا سکتے

ہیں کہ ضروری نہ ہونے سے قابل اعتراض ہونا کس طرح لازم آیا؟

نوافل پڑھنا ضروری نہیں ہے۔ اگر کوئی پڑھے تو کیا وہ شخص ’رئیس دارالافتاء و التحقیق‘ کے ہاں مجرم قرار پائے گا اور اس پر جیل جانے کا حکم ہوگا؟ کیا خیال ہے اگر ڈاکٹر صاحب نوافل پڑھنے والے کے حق میں یہ فتویٰ دیں ”کہ اس کا جیل جانا بے وجہ نہیں تھا اور لوگوں کا اس پر اعتراض کرنا غلط نہیں تھا۔“ یہ کیسا غیر جانبدارانہ اور عالمانہ تجزیہ ہوگا؟!

ابن مخلوف نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو روک کر کہا کہ اپنی وضاحت کی ابتدا میں خطبہ نہ پڑھیں۔ اس پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اعتراض کیا تو جیل بھیج دیے گئے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ قاضی کون تھا جس کی ڈاکٹر صاحب وکالت کرتے ہیں؟ یہ ہم ایک مشہور ماتریدی عالم سے نقل کریں گے، وہ لکھتے ہیں:

كان ابن تيمية محققاً في امتناعه عن أن يكون القاضي المالكي حكمه فقد كان فيه غلظة وقسوة فقد حكم من قبل بالإعدام على عالم اتهم بأنه يستهزئ بالآيات المحكمات من القرآن الكريم ويناقض المتشابهات بعضها ببعض مع أن البيّنات لم تكن كافية وكان له فضل ظاهر وفضيلة واضحة ورأي العلماء فيه حسن حتى لما استغاث بآب دقيق العيد شيخ علماء الحديث في عصره قال له ماتعرف مني؟ قال: أعرف منك الفضيلة ولكن حكمك إلى زين الدين المذكور ولم تنفع تلك الشهادة الطيبة ولم يستتب فلم يخفف عنه حكم الإعدام۔ (۱)

شیخ ابن تیمیہؒ اس میں حق بجانب تھے کہ انہوں نے ابن مخلوف قاضی مالکیہ کے حکم بننے پر اعتراض کیا تھا۔ اس میں قسوت اور سختی بے انتہا تھی۔ اس سے پہلے اس نے ایک بلند پایہ عالم پر قتل کا حکم کیا تھا۔ حالانکہ اس عالم کی فضیلت اور عزت سب کو تسلیم تھی۔ علما اس کے علم و فضل کے معترف تھے۔ چنانچہ جب انہوں نے ابن دقیق العيد سے مدد چاہی، جو اپنے زمانے میں علمائے حدیث کے شیخ تھے، اور ان سے پوچھا کہ میرے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ تو ابن دقیق العيد نے فرمایا: مجھے تو تم میں فضیلت اور بزرگی نظر آتی ہے، لیکن آپ کا فیصلہ قاضی ابن مخلوف کے ہاتھ میں ہے۔ اس پاکیزہ شہادت کی سفارش بھی قبول نہ ہوئی، اور نہ اس عالم سے توبہ کا مطالبہ ہوا، اور نہ حکم قتل میں

کوئی تخفیف ہوئی۔

اس آدمی کی وکالت رئیس دارالافتاء والتحقیق کر رہے ہیں۔ اللہ کا شکر ہے کہ ڈاکٹر صاحب قاضی نہیں ہیں ورنہ لوگ ابن مخلوف کو بھی دعائے خیر دیتے۔

ابوزہرہ مصری جو جہمیہ کے امام العصر جرکسی کا ممدوح ہے بلکہ اس کی مدح پر پھولے نہیں سماتا۔ چنانچہ کہتا ہے: اعتززت ببناء ذلك الشيخ الحلیل لأنه وسام علمي ممن يملك إعطاء الوسام العلمي۔ (۱) میں نے کبھی کسی کی تعریف میں اتنی عزت محسوس نہیں کی، جتنی اس ماقبل مذکور بزرگ (زاہد الکوثری) کی ثنا میں محسوس کی۔ کیونکہ یہ ایک علمی تمنعہ ہے جو مجھے اس ہستی نے عطا کیا، جو حقیقتاً علمی تمنعہ بانٹنے اور دینے کا استحقاق رکھتی ہے۔

اس آدمی کا بھی یہ کہنا ہے کہ ابن تیمیہؒ اس مسئلے حق بجانب تھے۔ مگر ہمارے ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے ”کہ لوگوں کا اس پر اعتراض کرنا غلط نہیں تھا۔“ تو اب ہم کس کی بات پر اعتماد کریں۔

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے  
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

### کوثری اور بنوریؒ کا متضاد رویہ

اور یہ جو ہم بار بار امام العصرؒ جرکسی کی ترکیب استعمال کرتے ہیں تو یہ اس وجہ سے کہ دیوبندیوں کے بڑے شیخ اور محدث محمد یوسف بنوریؒ نے ان کے تمام ان مقالات کی تعریف کی ہے، جو انہوں نے اہل سنت کے بارے میں لکھے ہیں۔ حتیٰ کہ قد ریت کے اثبات میں انہوں نے جو ترکیب خلافت کے سابق شیخ الاسلام مصطفیٰ صبری پر تنقید کی ہے بنوری صاحب نے ان کی بھی تعریف کی ہے۔

فإن الحق أحب إليه من كل شيء انظر كتابه الاستبصار حيث رد به مزائق

الشيخ مصطفى صبري متكلم عصره۔ (۲)

اس امام العصر جرکسی کے جہمی افکار سے ان کو کتنی محبت تھی؟ اس کا اندازہ مقالات پر ان کے مقدمہ سے ہوگا، سر دست امام ابن القیمؒ پر امام العصر جرکسی کے اعتراضات کے بارے میں ان کا یہ جملہ دیکھیے۔ لکھتے ہیں:

انظر أبلغ كتابه له في الرد على نونية ابن القيم وأقصى لهجة في كتبه هل

تجد فيه مغمزا۔ (۳)



پھر دیکھیے کیا القاب ان کے لیے استعمال کرتے ہیں:

وكان سيفاً صقيلاً، وصارماً مسلولاً ومهنداً مشهوراً لم يستطيعوا فلة فيه رواية ولا دراية في عشرين سنة مع غاية عداؤهم إياه في هذا الموضوع (۱) ہم کہتے ہیں کہ یہ سارے اوصاف والقاب ان کے بارے میں صحیح ہیں۔ ولكن على أهل التوحيد والسنة۔

ان 'امام العصر' جرسی صاحب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ جہمیت کو پھر قبر سے نکال کر سٹیج پر براجمان کر دیا۔ پھر امت مسلمہ کے درمیان جہمیت کی آگ جلائی اور اہل سنت کو امتحان کا موقع دیا۔

آگ ہے اولاد ابراہیم ہے نمرود ہے  
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحان مقصود ہے

کمال یہ ہے کہ بنوری صاحب نے 'حق القول' کے شرک و ضلالت پر ایک حرف نہیں لکھا، اس میں رازئی سے اس نے بہت سارے خرافات نقل کیے ہیں۔ المدبرات أمراً ارواح بشریہ کو قرار دیا، ایک جگہ لکھا:

إن الإنسان إذا ذهب إلى قبر إنسان قوي النفس كامل الجوهر شديد التأثير وقف هناك وتأثرت نفسه من تلك التربة وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت تعلقاً بتلك التربة أيضاً فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر الحي ولنفس ذلك الميت ملاقة بسبب اجتماعهما على تلك التربة۔ (۲)

معلوم ہوتا ہے کہ اہل حدیث کی ضد و عناد کی وجہ سے اپنے وکلاء کے مشرکانہ افکار پر ان شیوخ کرام نے آنکھیں بند کر لیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔

بنوری صاحب کے بقول 'السيف الصقيل' میں کوئی عیب اور کوئی قابل تنقید جگہ نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ کتمان حق اور چشم پوشی ایسی بھی ہو سکتی ہے۔ دیکھیے اسی کتاب کے صفحہ ۴۲۰ پر امام ابو نصر جزی، امام سعد زنجائی، امام آجری تینوں کو مشیت اور جہنم قرار دیا ہے۔ ایک جگہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کے بارے میں لکھا:

فيدور أمر القائل بين أن يكون كافراً أو حماراً۔ (۳)  
ایک جگہ ابن خزیمہ کے بارے میں لکھا:

رغم توهم ابن خزيمة كونه تصديقاً لزيف مشهور في معتقده۔ (۴)  
ایک جگہ امام ابن تیمیہ و امام ابن القیم کے بارے میں لکھا:

وإني أعيذهم بالله من احترام رجل لا يزيد عنه في الخروج على الإسلام  
والمسلمين لا الزنادقة ولا الملاحدة ولا الطاعنون في الشريعة۔ (۱)

امام عثمان بن سعید دارمی کے بارے میں لکھتے ہیں:

ثم انحدر بالكرامية وأصبح محسماً مختل العقل عند تأليفه النقض  
المذكور۔ (۲)

پھر ایک جگہ امام ذہبیؒ، حافظ ابن القیمؒ، ابن کے شیخ امام ابن تیمیہؒ اور ابن رجب کے بارے میں لکھتے

ہیں:

وهم لا يعتدون بروايات أمثال الذهبي والناظم وشيخه وابن رجب عنه في  
هذا الصدد لأنهم أظناء عندهم ..... ومن المقرر عند أهل السنة أن أهل  
البدع لا تقبل رواياتهم فيما يؤيدون به بدعهم۔ (۳) یعنی یہ چار ائمہ اہل بدعت ہیں  
اور روایات کے ذکر سے اپنی بدعات کی تائید کرتے ہیں۔ اس لیے ان کی روایات مردود ہیں۔  
ابو الحسن کریمیؒ اور ابوالخیر العمرانیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

مجسم صريح كأبي الخير يحيى العمراني۔ (۴)  
اور ابوالخیر الانصاریؒ والے بھی مجسم بن گئے۔

ابن درباس کے بارے میں لکھتے ہیں:

وابن درباس غير مامون في روايتها۔ (۵)

محمد بن وہب کے بارے میں لکھا:

ابوبكر محمد بن وهب شارح الرسالة ..... مسكين مضطرب بعيد عن  
مرتبة الحجة۔ (۶)

عبداللہ بن احمد اور ابن ابی حاتم دونوں کے بارے میں لکھا:

أقر على نفسه بأنه يجهل الكلام ..... وحق له أن لا يخوض في أمثال هذه  
المباحث وأن يهجر قوله إذا خاض۔ (۷)

۲- ایضاً، ۳۵۷

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۳۶۸

۳- ایضاً، ص ۳۹۵

۳- ایضاً، ص ۳۸۹

۶- ایضاً، ۹۵

۵- ایضاً

۷- ایضاً، ص ۳۹۶

یہ ہم نے صرف چند اقوال بغیر ترجمہ کیے جہمیہ کے اس 'امام العصر جرجسی' کے نقل کیے، جس کو بنوری صاحب ہل تجدد فیہ مغمزا کے الفاظ میں سند تو ثبوت دیتے ہیں۔ ان سارے اقوال کے ساتھ بنوری صاحب متفق ہیں۔ مگر زمانے کی ستم ظریفی دیکھ لیں کہ پھر بھی دریدہ دہن اور گستاخ اہل الحدیث ہیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔

تمہاری زلف میں پہنچی تو حسن کہلائی

وہ تیرگی جو میرے نامہ سیاہ میں تھی

بنوری صاحب کی آنکھیں شاید آخری عمر میں بے نور ہو گئی ہوں۔ ورنہ جرجسی کے بیچے ان کی زندگی میں الشیخ المحقق عبدالرحمن معلی نے 'طلیحة التکلیل' میں ادھیڑ کر رکھ دیے تھے۔ بعد میں التکلیل اور بیان تلخیص المفتری، جیسی کتابیں شائع ہوئیں۔ جنہوں نے اس جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' کے خبیث چہرے کو بے نقاب کیا۔ الحمد للہ رب العالمین۔

## حکم کس کو ہونا چاہیے

شہ پارہٴ محترم

ڈاکٹر صاحب اس سلسلے میں آگے فرماتے ہیں: کسی بڑے عالم ہی کو حکم بنایا جاتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم اور حذاقت کی بنیاد پر دلائل کو خوب پرکھ کر دینتداری اور انصاف کے ساتھ صحیح فیصلہ دیں گے۔ ابن مخلوف اگرچہ سلفی نہ تھے، حنفی یا مالکی تھے اور ماتریدی یا اشعری تھے۔ لیکن اس مقدمے کے فریق بھی نہ تھے۔ حکومت کی طرف سے ان کو مقرر کیا گیا تھا۔ اگر ان کا تقرر درست نہ تھا تو کیا سلفی کا یا کسی یہودی اور عیسائی کا تقرر کیا جاتا۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں نہیں جی سلفی کے تقرر کا مطالبہ کرنا غلط ہے، سلفی بچارے 'کتاب الجلیل' سے بے خبر ہوتے ہیں۔ ان کو مقرر کرنا فائدہ کے بجائے نقصان دے گا، اس کے لیے تو ایسے لوگ چاہیے جو اپنے شاگرد رشید پر سلسل البول کا الزام عائد کر کے اپنا کام نکال لیں۔ اس کے لیے ایسے علماء دنیا چاہیے جو فرائض و بیہ کو اپنے سے ساقط کرنے کا فن جانتے ہوں اور جن کے درسی متون میں درج ہو کہ فلا تکرۃ الحیلۃ لإسقاط الزکوۃ۔ ایسے فن کار علما کو حکم اور قاضی مقرر کرنا چاہیے۔

ابو حامد غزالی لکھتے ہیں:

وحکي أن أبا يوسف القاضي كان يهب ماله لزوجه آخر الحول ويستوهب مالها إسقاطاً للزكاة فحكى ذلك لأبي حنيفة رحمه الله فقال ذلك من فقهه، صدق، ذلك من فقه الدنيا ولكن مضرت في الآخرة أعظم من كل جناية ومثل هذا هو العلم الضار۔ (۲)

قاضی ابو یوسفؒ کے بارے میں روایت کی گئی ہے کہ وہ اپنا مال اپنی بیوی کو سال کے آخر میں بیہ کرتے تھے۔ پھر دوسرے سال کے آخر میں ان سے دوبارہ بطور بیہ لیتے تھے، تاکہ زکوٰۃ کو ساقط

کر لے۔ یہ بات امام ابو حنیفہؒ سے عرض کی گئی تو انہوں نے کہا کہ یہ عمل اس کی فقہیت کی دلیل ہے۔ (غزالیؒ فرماتے ہیں:) درست کہا ابو حنیفہؒ نے۔ یہ دنیا کی فقہیت ہے۔ آخرت میں اس کا نقصان ہر گناہ سے بڑھ کر ہوگا۔ درحقیقت ایسا ہی فقہ نقصان پہنچانے والا علم ہے۔

## کتاب الحیل کا وجود

یہ بات اگرچہ لفظ ’حکی‘ سے منقول ہے، مگر جب متون مذہب میں لا تکرہ الحیلۃ لإسقاط الزکاة موجود ہو تو پھر وہاں ایسے واقعات نادر نہیں ہوتے۔ بعض متعصب لوگ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ ’کتاب الحیل‘ کے نام سے حنفی مذہب کے ائمہ کی کوئی کتاب ہے۔ مگر وہ لوگوں کی آنکھوں میں خاک ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بات ان کے اکابر نے تسلیم کی ہے۔ شمس الدین سرہسیؒ لکھتے ہیں:

اختلف الناس في كتاب الحيل أنه من تصنيف محمد رحمه الله أم لا۔ كان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذلك ويقول من قال أن محمداً صنف كتاباً سماه الحيل فلا تصدقه، وما في أيدي الناس فإنما جمعه وراقو بغداد قال إن الجهال ينسبون علماءنا إلى ذلك على سبيل التعمير، وأما أبو حفص رحمه الله كان يقول هو من تصنيف محمد و كان يروى عنه ذلك هو الأصح۔ (۱) لوگوں کا اس میں اختلاف ہے کہ ’کتاب الحیل‘ امام محمدؒ بن الحسن کی تصنیف ہے یا نہیں۔ ابوسلیمان جوزجانی (امام محمد کے شاگرد صغیر) اس کا انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ جو شخص یہ بات کہے کہ امام محمد بن الحسن نے کتاب الحیل کے نام سے کوئی کتاب تصنیف کی ہے تو اس کی تصدیق نہ کرو۔ وہ کتاب جو لوگوں کے ہاتھوں میں ہے اس کو بغداد کے وراق لوگوں نے جمع کیا ہے۔ اور کہتے تھے کہ جاہل لوگ ہمارے علماء کو بطور طعن و تشنیع اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، لیکن ابو حفص (امام محمد کے شاگرد کبیر) کہتے تھے، کہ یہ امام محمدؒ بن الحسن کی تصنیف ہے، اور وہ یہ کتاب امام محمدؒ سے روایت بھی کرتے تھے، اور یہی بات درست ہے۔

حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرنے کے حنفی واقعات پر پوری کتاب پیش کی جاسکتی ہے۔ سردست ایک واقعہ پیش خدمت ہے۔ امام عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں کہ ان امر میں سے ایک امیر نے ایک لونڈی کو پسند کیا۔ بعد میں اسے معلوم ہوا کہ اس لونڈی کو اس کے والد نے طہی کیا ہے، تو وہ بہت پریشان ہوا کہ اب کیا ہوگا؟ باپ کا موطوءہ تو کسی صورت میں حلال نہیں ہو سکتی۔ وہ امیر اس لونڈی کو چھوڑ بھی نہیں سکتا تھا، تو

قاضی ابویوسف سے مشورہ کیا۔ انہوں نے یہ تدبیر اور یہ حیلہ بتایا کہ اس لونڈی کے اس قول کی تصدیق نہ کرو، پھر مضائقہ نہیں ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

حدثنا عبدة بن سليمان المروزي قال ماسمعت ابن المبارك ذكر أن أبا يوسف قط الا مزقه وذكره يوماً فقال إن بعض هؤلاء هوى جارية كان وطئها أبوه فاستشار فيها أبا يوسف فقال لا تصدقها۔ (۱)

ہم ان مباحث کو ذکر کرنا پسند نہیں کرتے، لیکن کیا کریں مجبور ہو جاتے ہیں۔ محترم کی یہ عبارت دیکھ لیں کہ سلفیوں کو کن کی صف میں لاکھڑا کیا ہے؟ ”اگر ان کا تقرر درست نہ تھا تو کیا کسی سلفی یا کسی عیسائی یا یہودی کا تقرر کیا جاتا۔“

کیسے کوثر و تنسیم سے دھلی ہوئی زبان میں محترم گفتگو کرتے ہیں؟ اس طرح کی عبارتیں آگے اور بھی آئیں گی، انتظار فرمائیں۔ اس کے باوجود وہ شکوہ سنج ہیں کہ اشاعرہ و ماترید یہ کے ساتھ سلفی زیادتی کرتے ہیں۔ حالانکہ اگر تابعین کے دور سے لے کر اب تک کے تمام سلفیوں کے نازیبا جملوں اور گستاخ فقرہوں اور برے القاب کو جمع کیا جائے، تو صرف جہمیہ کے ’امام العصر جرجسی‘ کی گستاخیوں کے برابر نہیں ہو سکتے، دیگر خفیوں کو تو چھوڑ دیے۔

حقیقت یہ ہے کہ اپنی گستاخیوں پر پردہ ڈالنے کے لیے ان لوگوں نے یہ تدبیر کی ہے کہ شور مچائیں اور واویلا کریں کہ دیکھو جی، ہم مظلوم ہیں اور سلفی گستاخ ہیں۔ ہم تو صاف اور صریح الفاظ میں یہ کہتے ہیں کہ ہمیں جہمیوں سے نفرت ہے۔ دین کا حلیہ انہوں نے بگاڑا ہے۔ اُمت کو فراقوں میں انہوں نے تقسیم کیا ہے اور لوگوں کو قرآن و سنت سے دور رکھنے کا سہرا انہیں کے سر ہے۔ امام قحطانی نے فرمایا تھا:

إني لأبغضكم وأبغض حزبكم	بغضاً أقل قليله أضناني
لو كنت أعمى المقلتين لسرني	كيلا يرى أنسانكم أنساني
تغلني قلوبكم عليّ بحرهما	حنقاً وغيظاً أيما غلبان
موتوا بغيضكم و موتوا حسرة	وأسى عليّ وعضوا لكل بنان

عام فہم اشعار ہیں ترجمہ کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ کسی بڑے عالم کو ہی حکم بنایا جاتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم اور حذاقت کی بنیاد پر دلائل کو خوب پرکھ کر دیانت داری اور انصاف کے ساتھ صحیح فیصلہ دیں گے۔“

ہم پوچھتے ہیں کہ جو شخص دلائل کو پرکھنا تو درکنار دلائل سننا بھی گوارا نہ کرے، بلکہ دلائل سننے سے پہلے ہی قید کا حکم دے، تو کیا اس نے دیانت داری اور انصاف سے فیصلہ کیا؟ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یقضین حکم بین اثنین و هو غضبان۔ (۱)

یعنی کوئی حکم دو آدمیوں کے درمیان اس حال میں فیصلہ نہ کرے، جب اسے غصہ آیا ہو۔

جہور محققین کا قول یہ ہے کہ غصہ کی حالت میں اگر درست فیصلہ کیا تب بھی وہ مکروہ ہے:

لو خالف محکم فی حال الغضب صح أن صادف الحق مع الکراهة هذا قول الجمهور۔ (۲)

اور اگر ظلم کرے تب تو بات ہی اور ہے۔ ہم نے پہلے بیان کیا کہ اس قاضی ابن مخلوف نے پہلے ایک صاحب فضل و علم شیخ کو بے بنیاد تہمت کی بنا پر موت کا مستحق قرار دیا تھا۔ کمال ہے کہ ڈاکٹر صاحب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو مجرم ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

یہی لوگ جو ہمارے محتسب بنے ہوئے ہیں، ملک میں رات و دن انصاف کے موضوع پر تقریریں کرتے ہیں کہ طالبان کو صفائی کا موقع دیے بغیر گوانتا مو بے بھیجنا عالمی قانون انصاف کے خلاف ہے اور ظلم ہے، حالانکہ وہ جنگی لوگ ہیں۔

یہ اللہ کا بندہ یعنی ابن تیمیہؒ توحید و سنت بیان کرنے کا مجرم تھا، مگر دیکھیے ان اصحاب علم و فضل کی دوہری پالیسی۔ کسی نے ٹھیک کہا تھا کہ۔

یہ محتسب نہیں ایسے کہ جن سے گھبرائیں

یہ میکدے سے بھی کچھ رسم و راہ رکھتے ہیں

پھر اس بات پر نظر فرمائیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جو کچھ فرمایا تھا وہ حرف بہ حرف درست ثابت ہوا۔ ان کا قول تھا کہ کیف تقضي علي وانت من حملة الخصوم۔ آپ میرے بارے میں کیسے فیصلہ دے سکتے ہیں، جبکہ آپ فریق مخالف کے ایک فرد ہیں۔

اس پر اسے غصہ آیا اور سلطان کو لکھا کہ اسے قید کر دیا جائے۔ اگر وہ فریق مخالف کے پشتیبان نہ تھے، بلکہ ریفری کی طرح غیر جانبدار تھے تو اتنی سی بات پر یہ سزا کیوں دیتے؟ بلکہ اسے چاہیے تھا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے ذہن کو صاف کرتا، مگر انہوں نے اس بات کی طرف کوئی توجہ نہیں دی، بلکہ جو ٹھٹھانی تھی اس کو نافذ کر دیا اور تاریخ میں اپنی شکست کو ثبت کیا۔

گفتار کے جواب میں تلوار کی چمک  
 بزدل حریف کی یہ شکست کی دلیل ہے  
 ڈاکٹر صاحب کا یہ لکھنا سورج کی روشنی کو انگلیوں سے چھپانے کے مترادف ہے: ”لیکن وہ اس  
 مقدمے کے فریق بھی نہ تھے۔“

معلوم ہوتا ہے کہ قاضی ابن مخلوف بھی ایک متعصب مولوی تھا۔ ساہا سال اس کے بعد وہ زندہ رہا، مگر  
 اس ظلم پر پشیمانی کا کوئی واقعہ نہیں نظر آیا۔ ممکن ہے خلوت میں توبہ کی ہو، مگر خیال وہی ہے جو ابن القیمؒ نے اہل  
 بدعت کے عمومی مولویوں کے بارے میں اپنے قصیدہ نونیہ میں فرمایا ہے:

فظ، غلیظ، جاہل متعلم  
 ضخم العمامة واسع الأردان



## امام ابن تیمیہؒ کے خلاف عدالت کا فیصلہ

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہیں:

جب ابن تیمیہ اپنے دلائل سے تمام مناظروں میں دوسروں کو عاجز کر دیتے تھے تو ابن مخلوف کی عدالت میں یا ان کی مجلس میں اپنے دلائل دینے سے کیا چیز مانع ہوئی؟ یہ اپنے دلائل سے ابن عدوان اور ابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک وہی بات پہنچتی اور وہ سلفیت کی مزید مقبولیت کا سبب بنتی۔ ابن تیمیہؒ نے اپنی بے جا ضد اور غلط روش سے بات کو خراب کیا، حکومت کی طرف سے بلائے جانے پر پھر حکومت ہی کے ایک قابل احترام منصب دار سے اس بے جا اور غیر عالمانہ طریقے سے الجھنے پر قید کیے جانے کو ابن تیمیہ کی مظلومیت سمجھنا خود بے جا ہے۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

اس کے جواب میں ہم چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی گزارش یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے لیے قاضی ابن مخلوف کا فریق مخالف کا ساتھ دینا مانع بن گیا۔ وہ جان گئے کہ جیتی بازی بھی ہار جائیں گے اور جیل جانا مقدر ہو چکا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے شاید اپنے دیوبندی مناظروں کے مناظروں کو نہیں دیکھا، فریق مخالف کے دلائل کے وقت آسمان وزمین کو سر پر اٹھا لیتے ہیں تاکہ کوئی شخص مخالف کے دلائل کو نہ سن سکے۔ ایسے حالات میں ایک معقول آدمی کا خاموش رہنا اور ہار ماننا ان غلیظ کلمات کے سننے سے ہزار مرتبہ بہتر ہے۔ خود امام ابو حنیفہؒ جن کی ذہانت کا حنفی بہت ڈھنڈورا پیٹتے ہیں، معمولی سی باتوں سے اور اپنے شاگردوں سے لاجواب ہو جاتے تھے۔ ایک دو مثالیں پیش خدمت ہیں۔

امام عبداللہ بن احمدؒ نے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ امام وکیعؒ فرماتے تھے کہ ایک بار امام ابو حنیفہؒ نے امام ابو عبداللہ بن المبارک سے کہا کہ تو ہر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کرتا ہے۔ کیا تو اڑنا چاہتا ہے؟ تو ابن المبارکؒ

نے ان سے کہا کہ اگر آپ پہلی تکبیر میں اڑنا چاہتے تھے تو بقایا میں میں اڑنا چاہتا ہوں۔ امام ابوحنیفہؒ لا جواب ہو گئے۔

قال سمعت و کيعاً يقول قال أبو حنيفة لابن المبارك ترفع يديك في كل تكبيرة كأنك تريد أن تطير فقال له ابن المبارك إن كنت أنت تطير في الأولي فأنا أطير في ما سواها۔ (۱)

تاریخ میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ رافضی عالم شیطان الطاق کو رجعت کے عقیدے سے متہم کرتے تھے کہ اس کا عقیدہ ہے کہ سیدنا علیؑ دنیا میں واپس آئیں گے اور شیطان الطاق امام ابوحنیفہؒ کو تاریخ کے عقیدہ سے متہم کرتا تھا، جیسا کہ ہندوؤں کا عقیدہ ہے۔

ایک بار امام ابوحنیفہؒ کی اس شخص سے اس حال میں ملاقات ہوئی کہ وہ بازار میں کپڑے بیچتا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس سے کہا کہ اگر حضرت علیؑ کے دوبارہ آنے تک ادھار سے یہ کپڑا دینا چاہتے ہو تو مجھے دے دو۔ اس نے جواب میں کہا: اے ابوحنیفہؒ! اگر تم یہ ضمانت دو کہ دوسرے جنم میں تم بندر نہیں بنو گے، تو میں کپڑا تمہیں ادھار دے دوں گا۔ امام ابوحنیفہؒ بہت ہو کر رہ گئے۔

اسی طرح ایک بار امام ابوحنیفہؒ نے امام جعفر الصادقؑ کی وفات کے وقت شیطان الطاق سے کہا کہ تیرا امام تو مر گیا۔ اس نے جواب میں کہا: مگر اے ابوحنیفہؒ تیرے امام کو تو قیامت تک مہلت ملی ہے۔ یعنی شیطان کو، امام ابوحنیفہؒ سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔ (۲)

ہم نے یہ دو تین مثالیں اس لیے پیش کی ہیں تاکہ ڈاکٹر صاحب کو اپنے طنزیہ لہجے کا کچھ احساس ہو جائے۔ جو آدمی امام ابوحنیفہؒ کے لاجوابی کے واقعات دیکھنا چاہتا ہے تو وہ تاریخ کی کتابوں میں امام باقرؑ اور امام جعفر الصادقؑ کے ساتھ ہونے والے مکالمات کا مطالعہ فرمالے۔ ہمارے پاس تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔ محترم کا یہ کہنا کہ ابن تیمیہؒ ابن عدوان و ابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک بات پہنچتی اور سلفیت کو مزید تقویت ملتی، بالکل غلط ہے۔ ”حکم، اگرچہ ظلم فی الحکم کرے، مگر کوئی معقول آدمی اس کو مناظرے میں عاجز کر دینے کا سوچ بھی نہیں سکتا۔ یہ طریقہ اگر کوئی اپنا سکتا ہے تو وہ ڈاکٹر صاحب کے ہم مذہب اور ہم مشرب لوگ ہو سکتے ہیں۔ قاضی ابن مخلوف اور ان کے وکلاء کے بارے میں اگر کوئی کچھ کہہ سکتا ہے تو وہ یہی کہے۔

وہی قاضی وہی قاتل وہی شاہد ٹھہرے

اقربا میرے کریں خون کا دعویٰ کس پر

۲- دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ”ابن تیمیہؒ نے اپنی بے جا ضد اور غلط روش سے بات کو خراب کیا“، زیادتی ہی نہیں بلکہ انصاف کا خون کرنا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا کہ حبك الشیء یعمی ویبسم۔ (۱) کہ محبت انسان کو بالکل اندھا اور بہرا کر دیتی ہے۔

خدا نخواستہ اگر ڈاکٹر صاحب کے مشورہ کے مطابق شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ قاضی ابن مخلوف کو عاجز کر دیتے۔ پتہ نہیں پھر ڈاکٹر صاحب اس ’قابل احترام منصب دار‘ کے بارے میں کیا دہائی دیتے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو کس الدرک الاسفل میں رکھتے۔ ہمیں ڈاکٹر صاحب کی اس روش پر قطعاً کوئی تعجب نہیں ہے۔ وہ چاہیں تو امام احمدؒ، امام مالکؒ، سعید بن جبیرؒ وغیرہ بہت سارے ائمہ کرام کو حالات کا ذمہ دار ٹھہرا سکتے ہیں، بلکہ اگر کچھ اوپر جائیں تو عبد اللہ بن زبیرؒ، سیدنا حسینؒ، سیدنا علیؒ، سیدنا عثمان رضوان اللہ علیہم اجمعین سب کو حالات کی خرابی کا ذمہ دار ٹھہرا سکتے ہیں۔

اگر کوئی بندہ اسی اصول کے مطابق ان سے کچھ عرض کرے، وہ یوں کہ ”امام ابو حنیفہؒ کو مظلوم سمجھنا بالکل بے جا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے خود اپنی بے جا ضد اور غلط روش سے بات کو خراب کیا“ کیونکہ انہوں نے ابراہیم اور محمد بن عبد اللہ کی حمایت کی اور بادشاہ سلامت سے کی ہوئی بیعت کو توڑ دیا۔ صرف حمایت ہی نہیں کی بلکہ لوگوں کو ابراہیم کا ساتھ دینے اور ان سے بیعت کرنے کی تلقین کرتے تھے۔ وہ ان کے ساتھ خروج کو نفلی حج سے ۵۰ یا ۷۰ گنا زیادہ ثواب کا کام قرار دیتے تھے (۲)

ابو اسحاق نزاریؒ سے انہوں نے کہا کہ تیرا بھائی جو ابراہیم کا ساتھ دے، اس کا یہ فعل تیرے کفار کے خلاف جہاد کرنے سے افضل ہے (۳)

حتیٰ کہ انہوں نے حسن بن قحطبہ کو جو منصور کا سالار اعظم تھا، ابراہیم کے خلاف جنگ پر جانے سے روک دیا (۴) اور وہ رک گیا۔

ان حالات میں اگر بادشاہ سلامت اور خلیفہ وقت نے ان کو قضا کی پیش کش اس لیے کی کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کو پھنسا دے تو ذمہ دار کون ہے؟ اور رد کرنے پر جب بادشاہ کے لیے ان پر گرفت کرنے اور ہاتھ ڈالنے کا دوسرا باعث طریقہ مسدود ہو گیا تو اسے جیل میں ڈالا۔ تو حالات کی خرابی کا ذمہ دار کون تھا؟ بادشاہ کا کیا گناہ تھا کہ بیعت تو خود امام ابو حنیفہؒ نے توڑ دی تھی؟ اگر بادشاہ اسے صرف اس بات پر گرفت کر لیتے کہ شرعی دلیل سے ثابت کرو کہ اس بغاوت کو ۵۰ یا ۷۰ حج کرنے سے افضل ثابت کرو۔ یا کفار کے ساتھ جہاد کرنے

۲- الحکمۃ ۸۳/۲ و انکروی ۷۱/۲

۳- انکروی ۳۲/۲

۱- ابوداؤد

۳- احکام القرآن ۸۱/۱

سے اس بغاوت کی فضیلت شرعی دلیل سے ثابت کرو تو کیا اس کے لیے اس بات کا جواز نہیں تھا؟ اگر ابن تیمیہ اس ایک قول پر حالات کے ذمہ دار ہیں تو امام ابو حنیفہؒ ان ساری کارروائیوں اور نامناسب فتویٰ کے باوجود حالات کے ذمہ دار کیوں نہیں ہیں؟ کیوں اب تک حنفی امام ابو حنیفہؒ کی مظلومیت کا رونا روتے ہیں؟ شیش محل میں بیٹھ کر دوسروں پر سنگ باری کرنے والے 'پر جوش' کارکن اپنے مستقبل و محل کا بھی خیال رکھیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ کسی کے ایک پتھر سے یہ عالی شان محل دھڑام سے زمین پر سجدہ ریز ہو جائے۔

ہم ان وکلاء سے پوچھتے ہیں کہ 'خروج' اس مسلمان خلیفہ کے خلاف جس کا ملکی قانون بھی اسلام ہو کفار کے جہاد سے کس طرح افضل ہو سکتا ہے؟ اور پھر اگر یہ درست ہے، مالی مدد بغاوت و خروج کرنے والوں کا کرنا بھی درست ہے، لوگوں کو ترغیب و تشویق دینا بھی درست ہے، تو خود اس میں شریک نہ ہونا کہاں کی دانش مندی ہے؟ اگر کامیابی اس کی یقینی نہیں تھی، تو پھر لوگوں کو کیوں ترغیب دے کر قتل کروایا؟ اگر ترغیب درست ہے تو اپنی شرکت کیوں درست نہیں؟ اور اگر شرکت درست نہیں تو مالی مدد چہ معنی دارد؟ لوگوں کو ترغیب و تحریض کیوں کر درست ہوگی؟

یہی شروفساد کا وہ بیج ہے جس کی فصل اب تک مسلمان کاٹتے ہیں، ہم تفصیل میں نہیں جانا چاہتے صرف یہ کہنا چاہتے تھے کہ دوسروں پر سنگ و پتھر برسانے سے پہلے اپنے سر کو یاد کرو، جیسے مرزا غالب نے کہا کہ

سنگ اٹھایا تھا کہ سر یاد آیا

## تاریخ کا تیسرا دور

ڈاکٹر صاحب نے یہ عنوان قائم کیا ہے، پھر اس میں مقدمہ شرح عقیدہ طحاویہ طبع اُرنائوٹ کا کچھ حصہ نقل کیا، پھر اس سے مفید مطلب نتائج نکالنے کے لیے لکھا:

### شہ پارہ محترم

برصغیر کے غیر مقلد حضرات نے آہستہ آہستہ اپنا تعلق ابن تیمیہ سے اور سعودی حکومت سے جوڑ لیا، اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ مذہب حسین دہلوی، مولانا محمد حسین آزاد (۱)، شمس الحق عظیم آبادی اور مولانا عبدالرحمن مبارک پوری سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے، اور سلفی اب ان کے بڑوں میں سے مولانا عبدالرحمن مبارک پوری کی تحفۃ الاحوذی کی اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی کی عون المعبود کی کیا گت بنا رہے ہیں۔ ان تمام کاوشوں کے باوجود سلفی اب بھی اقل قلیل اور امت کا سواد اعظم اب بھی اشاعرہ و ماتریدیہ پر مشتمل ہے۔ (۲)

### تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں کہ سلفی اگرچہ اقل قلیل ہیں مگر ایک کروڑ خربوزوں کو ایک ہی چھری کافی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہیوں کا پورا زور اسی اقل قلیل کے خلاف صرف ہوتا ہے۔ بلکہ خود ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ ”ہمارے اس دور میں بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں، اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہ کے صفات متشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔“ (۳) کسی مکتبہ میں جائے تو اہل حدیث کے خلاف سینکڑوں کتابیں مل جائیں گی۔ ان میں سے اکثر فروعی مسائل سے متعلق ہیں۔ کوئی شریف آدمی ان کو پڑھ بھی نہیں سکتا۔ ایسے ایسے مسائل کی نسبت ہمارے مشائخ کرام کی طرف کی ہے کہ الامان والحفیظ۔ ان جمہیوں کو اس سے کوئی سروکار نہیں ہے کہ ایک دن حساب کا بھی آنے والا ہے، جس میں تمام جھوٹے الزامات اور تہمتوں کی تحقیق ہوگی۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کا سوادِ اعظم (جہاں کے مزمومہ مفہوم کے مطابق) ہونا، اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ حق پرست ہیں بلکہ وہ حکومت میں اس لیے شامل ہوئے تھے کہ اپنے مذہب کو ترویج دے دیں۔ قاضی ابو یوسف کا یہ فقرہ ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ انھوں نے امام محمد بن الحسنؒ سے کہا:

قد ظهر علمنا بالعراق فأحب أن يظهر بمصر۔ (۱)

تم مصر کے قاضی بن جاؤ، اس لیے ہمارا مذہب عراق میں مشہور و ظاہر ہو گیا ہے، اور میں چاہتا ہوں کہ مصر میں بھی ظاہر ہو جائے۔

بادشاہوں کے لیے حرام کو حلال کرنے کا واقعہ ہم نے کچھ صفحات پہلے امام عبداللہ بن المبارک سے نقل کیا ہے۔ خیر یہ تو ایک ضمنی بات ہوئی، ہم ڈاکٹر صاحب کی درج بالا عبارت کے حوالے سے اپنے احباب کی خدمت میں چند حوالے اور گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

## ۱۔ ہندی اور عربی سلفیوں کے تعلقات

پہلی گزارش یہ ہے کہ تعلقات کی ابتدا اہل حدیث علما سے سعودی عرب کے اکابر نے کی۔ برصغیر کے اہل حدیث نے نہیں کی، بلکہ اُس طرف سے ہوئی۔ نجد اور عرب کے دیگر علاقوں سے نوجوان اہل حدیث علما سے حدیث کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے ہندوستان آتے تھے۔ اس بات کو اہل عرب خود بیان کرتے ہیں۔ شیخ عبدالعزیز بن العقیل فرماتے ہیں:

وقد كانت خدمة الحديث معروفة في علماء الهند في العصور القريبة وارتحل إليهم مشايخنا لتلقيه عنهم مثل شيخنا علي أبو وادي، وشيخنا عبد الله القرعاوي وكذا أشياخ مشايخنا مثل الشيخ اسحاق بن عبد الرحمن آل الشيخ والشيخ سعد بن عتيق وغيرهما فسافروا للهند واخذوا علم الحديث عن علماء أجلاء مثل شيخ مشايخنا الشيخ المحدث الشهير نذير حسين وتلاميذه شمس الحق عظيم آبادي وعبد الرحمن المباركفوري وأحمد لله الدهلوي وغيرهم۔ (۲)

حدیث شریف کی خدمت قریبی زمانوں میں علماء ہند کے درمیان مشہور تھی۔ ہمارے اساتذہ ہند کی طرف اس بات کے لیے سفر کرتے تھے کہ یہ علم ان سے حاصل کریں، جیسے ہمارے شیوخ، علی ابو وادی، اور عبداللہ القرعاویؒ۔ اسی طرح ہمارے شیوخ کے مشائخ بھی وہاں جاتے تھے، جیسے شیخ

اسحاق بن عبدالرحمن آل شیخ اور شیخ سعد بن عتیق اور ان کے علاوہ دیگر نے بھی ہند کی طرف سفر کیا اور وہاں کے بزرگ علما سے علم حدیث کو حاصل کیا، جیسے شیخ المشائخ محدث شہیر نذیر حسینؒ اور ان کے تلامذہ شمس الحق عظیم آبادی، عبدالرحمن مبارکپوری، احمد اللہ دہلوی وغیرہم سے۔

بلکہ یہ سلسلہ جامعہ رحمانیہ کی بقا تک جاری رہا۔ ۱۹۳۸ء کی رپورٹ میں لکھا ہے کہ ”محمد اللہ موجودہ مہتمم صاحب کی دلچسپی اور نگہبانی کا پھل امسال یوں ملا کہ پورے مدرسے میں صرف تین لڑکے فیل ہوئے، باقی سب پاس ہوئے، تین طلبہ کو سندیں ملیں مع نجدی چونے اور عربی عقال کے۔ ایک نجدی طالب علم کو دورے کی سند ملی اور ساٹھ روپے خرچ کے لیے۔ (۱)

جب بات ایسی ہے، تو خلاف واقعہ بات کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ بلکہ عصر حاضر کے سب سے بڑے محدث شیخ ناصر الدین الالبانی صان اللہ قدرہ نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ پہلے پہل جب انہوں نے حدیث پر تحقیق کا کام شروع کیا، تو انہوں نے شیخ احمد شاکرؒ اور شیخ بدیع الدین الراشدیؒ ثم السدھی صان اللہ قدرہم کی تحقیقات سے فائدہ اٹھایا تھا۔ مگر یہ عبارت کوشش کے باوجود اب مجھے نہیں مل سکی۔ آئندہ مل جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## ۲۔ سلفیوں کا باہمی اختلاف

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت میں کہ ”سلفی اب ان کے بڑوں میں سے مولانا عبدالرحمن مبارکپوری کی تحفۃ الاحوذی اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی کی عون المعبود کی گت بنا رہے ہیں“ غالباً اشارہ ابو حمدان کی کتاب التنبیہات الجلیۃ علی المخالفات العقدیۃ فی کتابی تحفۃ الاحوذی و عون المعبود کی طرف ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے، جس پر ڈاکٹر صاحب خوشی منائیں۔ اہل علم میں ایسی باتیں اور تحقیقات اکثر ہوتی ہیں۔ ایک ہی مکتب کے علما بعض اوقات ایک دوسرے کے خلاف کتابیں لکھتے ہیں۔ ’امام العصر جرسی‘ اور شیخ مصطفیٰ صبری کی بات ابھی قریب گزری ہے، حالانکہ یہ دونوں خفی تھے۔ اور دیکھیے: حبیب الرحمن اعظمی صاحب نے مفتی محمد شفیع صاحب کے بارے میں کیا لکھا ہے؟

میں نے اس (کتاب) کو بہت غور سے بار بار پڑھا اور ہر بار انتہائی رنج اور دکھ کے ساتھ کتاب ہاتھ سے رکھ دینی پڑی، میں نہایت افسوس سے کہنا چاہتا ہوں کہ یہ تفسیر تفسیر نہیں، بلکہ آیت کی معنوی تحریف ہے۔ (۲)

آگے لکھتے ہیں: 'لیکن جوش تفسلف میں اس کی کچھ پرواہ نہیں کی ہے کہ اس کا رخا نہ ساز فلسفہ اور اس کا مخترع نظریہ کتنے نصوص سے ٹکراتا ہے۔ مصنف رسالہ کی سب سے پہلی گمراہی فہم اس کا یہ لکھنا ہے۔ (۱) پھر آگے فرماتے ہیں: اس اقتباس کو بغور پڑھیے اور دیکھیے کہ نص قرآنی کا یہ کتنا صریح و قبیح معارضہ ہے۔ (۲)

آگے فرماتے ہیں: مصنف رسالہ کی چوتھی گمراہی فہم جو شاعت میں تیسری سے کم نہیں ہے یہ ہے: 'اس آیت کریمہ میں یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ تمام بنی آدم ایک ہی نسب اور ایک ہی قبیلہ سے نہیں بلکہ ان کے شعوب و قبائل متعدد ہیں۔' آیت کی کتنی کھلی ہوئی معنوی تحریف ہے۔ (۳)

اعظمی صاحب اور مفتی صاحب دونوں دیوبندی ہیں۔ ایسی بے شمار عبارات دیوبندیوں کی ایک دوسرے کے خلاف پیش کی جاسکتی ہیں۔ اس جہت سے اگر کوئی بندہ صرف مولوی محمد لدھیانوی اور رشید احمد گنگوہیؒ کی غلام احمد قادیانی کی تکفیر کے بارے میں عبارات پیش کرے، تو شاید پورے دیوبند کے لیے کافی ہو جائیں۔ کمال تو یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بارے میں خفیہ حقائق بھی بیان کیے ہیں۔

حفظ الرحمن صاحب اور شبیر احمد عثمانی کا یکم محرم ۱۳۶۵ھ کو مکالمہ ہوا، جو پھر ۱۹۴۵ء میں دیوبند سے 'مکالمۃ الصدرین' کے نام سے چھپا۔ اس میں حفظ الرحمن صاحب نے لکھا ہے کہ 'مولانا الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تبلیغی تحریک کو بھی ابتداء حکومت کی طرف سے بذریعہ حاجی رشید احمد صاحب کچھ روپے ملتا تھا، پھر بند ہو گیا۔' (۴)

اور یہ بھی بیان کیا کہ 'کلکتہ میں جمعیۃ العلماء اسلام حکومت کی مالی امداد اور اس کی ایما سے قائم ہوئی۔ مولانا آزاد سبحانی جمعیۃ العلماء اسلام کے سلسلہ میں دھلی آئے اور حکیم دلبر حسن صاحب کے یہاں قیام کیا جن کی نسبت عام طور پر لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ سرکاری آدمی ہیں۔ مولانا آزاد سبحانی صاحب اس قیام کے دوران میں پولیٹیکل ڈیپارٹمنٹ گورنمنٹ آف انڈیا کے ایک مسلمان اعلیٰ عہدیدار سے ملے، جن کا نام بھی قدرے شبہ کے ساتھ بتلایا گیا، اور مولانا آزاد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ہم جمعیۃ العلماء ہند کے اقتدار کو توڑنے کے لیے ایک علماء کی جمعیت قائم کرنا چاہتے ہیں، گفتگو کے بعد ملے ہوا کہ گورنمنٹ ان کو کافی امداد اس [مقصد] کے لیے دے گی۔ چنانچہ ایک پیش قرار رقم اس کے لیے منظور کی گئی اور اس کی ایک قسط مولانا آزاد سبحانی کے حوالے بھی کر دی گئی۔ اس روپیہ سے کلکتہ میں کام شروع کیا گیا۔ مولوی حفظ الرحمن صاحب



نے کہا کہ یہ اس قدر یقینی روایت ہے کہ اگر آپ (شبیر احمد عثمانی) اطمینان فرمانا چاہیں، تو ہم اطمینان کر سکتے ہیں۔ (۱)

اس کے جواب میں شبیر احمد عثمانی صاحب نے فرمایا: 'جو روایت آپ نے بیان کی، نہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں نہ تکذیب۔ ممکن ہے کہ آپ صحیح کہتے ہوں۔ مجھے اس سے پہلے ہی بذریعہ ایک گناہ خط یہی بتلایا گیا تھا۔ یہ روایت صحیح ہو یا غلط بہر حال میرے علم میں آچکی ہے۔ (۲)

عثمانی صاحب آگے فرماتے ہیں: 'دیکھیے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ہمارے آپ کے مسلم بزرگ و پیشوا تھے۔ ان کے متعلق بعض لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنا گیا کہ ان کو چھ سو روپے حکومت کی جانب سے دیے جاتے تھے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ گو مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کو اس کا علم نہ تھا کہ روپیہ حکومت دیتی ہے، مگر حکومت ایسے عنوان سے دیتی تھی کہ ان کو اس کا شبہ بھی نہ گزرتا تھا۔ (۳)

یہ رسالہ مکالمۃ الصدرین ۷ دسمبر ۱۹۴۵ء کو دیوبند میں چھپا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت حکومت انگریز سرکار کی تھی۔ یہ یاد رہے کہ یہ مکالمہ حفظ الرحمن صاحب اور شبیر احمد عثمانی کا مولانا حسین احمد مدنی، مفتی کفایت اللہ، مولانا احمد سعید، مولانا عبدالحکیم صدیقی، مولانا عبدالرحمن اور مفتی عتیق الرحمن جیسے اکابر کے سامنے مولانا عثمانی کے دولت کدہ پر ہوا۔ کسی نے بھی اس کی تردید نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل دیوبند کے تینوں شعبے انگریزی حکومت کی امداد سے چلتے رہے۔ ۱- شعبہ تبلیغ، ۲- شعبہ سیاست، ۳- شعبہ تصوف۔ ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ

یہ مختب نہیں ایسے کہ جن سے گھبرائیں

یہ سے کدے سے بھی کچھ رسم و راہ رکھتے ہیں

تعب تو اس بات پر ہے کہ 'شاندار ماضی' اور 'نقش حیات' اور 'شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک' کی تاریخ سازی انہی حضرات کو آزادی کے مجاہد و غازی اور ہیرو ثابت کرتے ہیں، حالانکہ ہند کی تاریخ میں ایسی بدترین اور عدیم المثال غلطی کسی نے نہیں کی ہوگی، جو دیوبندیوں کے شیخ الہند محمود حسن صاحب نے جہاد کے بارے میں کی ہے۔ مولانا فضل الہی لکھتے ہیں:

اس صدی بیسویں عیسوی کی سب سے بڑی سیاسی غلطی دوسری وہ ہے، جس کا ارتکاب فردوس مکانی

شیخ الہند حضرت محمود الحسن مرحوم و مغفور سے ان کے بعض معتقدین مقررین کی خود غرضانہ مشوروں کی

بنا پر ہوئی۔

اس اجمال کی شرح پھر انھوں نے تفصیل سے کی ہے۔ مولانا فضل الہی لکھتے ہیں:

مجاہدین چاہتے تھے کہ شیخ الہندؒ کو یاغستان لائیں۔ کیونکہ سرحدی علاقے ان کے شاگردوں سے پڑے ہیں۔ مگر انھوں نے اس سے انکار کیا۔ حج پر جانا چاہتے تھے۔ بعد میں شیخ الہند نے خواب دیکھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ اپنے کندھوں پر اٹھائے لیے جا رہے ہیں۔ اس خواب کی مدنی صاحب نے ایک مصنوعی تعبیر کی ہے۔ درحقیقت یہ خواب اسی دعوت جہاد سے عدم موافقت کی ایک مثالی صورت تھی۔ اس جنگ میں انگریز ادھر بہت تھوڑے رہ گئے تھے ان کے لیے دو محاذوں پر لڑنا ممکن نہیں تھا اگر وہ اور مجاہدین انگریزوں کو صرف مشغول رکھتے، تو خلافت بھی بچ جاتی اور دنیا کا نقشہ بھی آج دوسرا ہوتا۔ مگر ان لوگوں نے عدم تدبیر سے انگریزوں کو سہارا دیا۔ لیکن جب بعد میں غلطی کا احساس ہوا، تو پھر مصنوعی تاریخ لکھی، تاکہ ساکھ سلامت رہ جائے۔ مولانا ظفر علی خان نے ایسے ہی لوگوں کے بارے میں لکھا۔

مسجد ہوا مے خانہ تو زائد نکل آیا

جب ختم ہوئی جنگ مجاہد نکل آیا

تفصیل کے لیے 'سوانح مولانا فضل الہی' کا مطالعہ مفید رہے گا، ہم تفصیل میں نہیں جاسکتے۔ صرف ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت سے تکلیف ہوئی کہ برصغیر کے غیر مقلد حضرات نے بھی آہستہ آہستہ اپنا تعلق ابن تیمیہؒ اور سعودی حکومت سے جوڑ لیا 'سعودی اور سلفی علما کے بجائے 'حکومت' کا لفظ رکھا، تاکہ لوگوں کو بتایا جائے کہ وہ زرپرست ہیں۔ خود انگریزوں سے امداد لیتے ہیں، دوسروں کو مسلمان اور موحد حکومت سے مدد لینے پر مطعون کرتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ ان حضرات کے اکابر جب ایک دوسرے کے خلاف لکھتے ہیں تو پھر وہ ان کی تعریف میں رطب اللسان ہو کر کہتے ہیں کہ یہ ان کی حق پسندی کا ثبوت ہے۔

اپنے بزرگوں کو بھی معاف نہیں کیا۔ دیکھئے یوسف بنوریؒ صاحب اپنے 'امام العصر جرسکی' کے بارے میں لکھتے ہیں:

کل کتاب أو مقالة لأحد ممن یجله و یحترمه إذا ظهر له فیه بعد عن

الصواب من أیة ناحية لا یحول دون الرد علیہ صلته بالمؤلف الکريم

بالإجلال والتعظیم فإن الحق أحب إلیه من کل شیء۔ (۱)

ہر وہ کتاب اور مقالہ جو ایسے شخص کا لکھا ہوا ہو، جو ان کے ہاں معظم اور محترم ہو، مگر اس میں اسے کوئی

بات کسی بھی جانب میں حق سے دور نظر آجائے، تو پھر اس مصنف کے ساتھ ان کی تکریم و تعظیم کا تعلق ان کی تردید کرنے کے لیے مانع اور حائل نہیں بنتا۔ کیونکہ حق ان کے نزدیک ہر چیز سے زیادہ محبوب ہے۔

تو کیا یہی بات ادھر ابو حمد ان کی کتاب کے بارے میں نہیں کی جاسکتی؟ کی جاسکتی ہے، مگر محترم قصداً و عمدات خراب کرنا چاہتے ہیں۔

### ۳۔ سلفی عقائد پر سلفی اکابر کی تنقید کا شوشہ

تیسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس بات سے کہ 'اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ نذیر حسین دہلوی، مولانا محمد حسین بٹالوی، شمس الحق عظیم آبادی اور مولانا عبدالرحمن مبارکپوری سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے' اشارہ غالباً 'توضیح الدلیل' پر ان کی تقریظات کی طرف ہے۔ جس کو ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے آخری حصے میں نقل کیا ہے۔

### پہلے گروہ کا عقیدہ:

اگر یہی مراد ہے، تو ہم عرض کریں گے کہ عبدالحلیم ویلوری نے جن دو فرقوں کا ذکر کیا ہے، پھر اس کے جواب میں پہلے فرقے کی رائے کو اصوب اور اثبت قرار دیا ہے۔ ان کا عقیدہ بقول ان کے یہ ہے:

إحداهما تقول أن آيات الصفات وكذا الأحاديث التي جاءت في بيان أوصافه تعالى من استواء على عرشه وفوقيته عليه ونزوله إلى السماء الدنيا وقربه من عباده ودنوه منهم عشية عرفة وغيرها مما أقر به السلف الصالح أنه وصف وصف الله تعالى به نفسه ووصف به رسوله عليه السلام نؤمن بها كلها ونكل معرفة حقائقها المختصة بذاته تعالى عليه ونفوض علم ماهياتها لللائقه به تعالى إليه من غير تاويل ولا تشبيه ولا تعطيل۔ (۲)

ایک فریق کہتا ہے آیات صفات اور وہ احادیث جن میں اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً اس کے استواء علی العرش اور عرش پر اس کی فوقیت اور اس کا آسمان دنیا کی طرف نزول اور عرفہ کے شام کو اس کا بندوں کے قریب ہونا وغیرہ جن کا سلف صالحین نے اقرار کیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں خود ذکر کیا ہے یا ان کے رسول علیہ السلام نے بیان کیا ہے۔ ان سب پر ہمارا ایمان ہے اور ان کے وہ حقائق خاصہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں ان کی

معرفت ہم اللہ تعالیٰ کے طرف سپرد کرتے ہیں۔ اور ان کی ماہیات کا علم جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں ہم انہی کی طرف تفویض کرتے ہیں، ہم ان میں تاویل، تشبیہ اور تعطیل کچھ بھی نہیں کرتے۔

آگے لکھتے ہیں:

وَنُؤْمِنُ بِكُلِّ مَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ مِنْ حَقَائِقِهِ وَأَوْصَافِهِ تَعَالَى عَلَى وَجْهِ يَلِيقُ بِهِ، لَا كَمَا نَتَحِيلُ وَبِهِ نَتَعَقَلُ۔ (۱)

اور کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جو اوصاف اور حقائق مذکور ہیں ہم ان پر اس طور سے ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے۔ اس طرح سے نہیں جو ہم خیال و تصور کرتے ہیں۔ آگے پھر لکھتے ہیں:

فَكَمَا أَنَّهُ تَعَالَى مُسْتَوٍ عَلَى عَرْشِهِ اسْتَوَاءً يَلِيقُ بِهِ مِنْ غَيْرِ كَيْفِيَةِ اتِّصَالٍ بِالْعَرْشِ وَلَا كَيْفِيَةِ انْفِصَالٍ عَنْهُ كَذَلِكَ هُوَ تَعَالَى قَرِيبٌ مِنْ عِبَادِهِ قَرَبًا يَلِيقُ بِهِ مِنْ غَيْرِ حُلُولٍ وَلَا إِتْحَادٍ وَلَا تَشْبِيهِ بِقَرَبِ الْأَجْسَامِ وَالْأَعْرَاضِ۔ (۲)

تو جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر اپنے شایان شان استواء سے مستوی ہے، اور ان کو اپنے عرش پر شایان شان فوقیت حاصل ہے، نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت سے اور نہ اس سے انفصال کی کیفیت سے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں، جو ان کے شایان شان ہے۔ نہ اس میں طول و اتحاد ہے، نہ جسم اور اعراض کے قرب کے ساتھ تشبیہ ہے۔ آگے لکھتے ہیں:

تَقُولُ هَذِهِ الْفَرْقَةُ الْأُولَى أَنْ حَكَمَ الْإِسْتَوَاءَ وَالْفَوْقِيَّةَ وَغَيْرَهُمَا مِنْ أَوْصَافِهِ تَعَالَى وَاحِدٌ لَا فَرْقَ فِيهِ وَأَنَّهَا كُلُّهَا تَسَاقُ مَسَاقًا وَاحِدًا۔ (۳)

پہلا فرقہ کہتا ہے کہ استواء، فوقیت اور دیگر اوصاف، ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ اس میں کچھ فرق نہیں ہے۔

ہم نے اس عبارت کو ٹکڑے ٹکڑے اس لیے کیا، تاکہ احباب کو سمجھنے میں آسانی ہو، احباب یہ بھی یاد رکھیں کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب 'سلفی عقائد' کے صفحہ ۲۳۱ تا ۲۳۳ پر اس فرقہ کے عقائد کو اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب قرار دیا ہے۔

## محترم کی پہلی خیانت

ہمارے نزدیک یہ بات غلط ہی نہیں بلکہ صریح خیانت بھی ہے۔ کیونکہ پہلے ٹکڑے میں یہ الفاظ موجود

ہیں: من غیر تأویل ولا تشبیہ ولا تعطیل مگر دیوبندی حضرات متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں:

وأما ما قال المتأخرون من أئمتنا في تلك الآيات يأولونها بتأويلات صحيحة سائغة في اللغة والشرع بأنها يمكن أن يكون المراد من الاستواء الاستيلاء ومن اليد القدرة إلى غير ذلك تقريبا إلى أفهام القاصرين فحق أيضا عندنا۔ (۱)

اور ہمارے متاخرین اماموں نے ان آیات میں جو صحیح اور لغت و شرع کے اعتبار سے جائز تاویلیں فرمائیں ہیں تاکہ کم فہم لوگ سمجھ لیں، مثلاً یہ ممکن ہے کہ استواء سے مراد استیلاء اور غلبہ ہو، اور ہاتھ سے مراد قدرت ہو، تو یہ بھی ہمارے نزدیک بالکل حق ہے۔

بلکہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ محی الدین نووی سے ایک عبارت نقل کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاویل پر سب متفق ہیں، لیکن بعض اجمالی تاویل کرتے ہیں، کہ یہ نصوص ظاہر سے مصروف ہیں، ظاہر ان کا مراد نہیں ہے اور بعض تفصیلی تاویل کرتے ہیں، کہ ظاہر تو مراد نہیں ہے، اور فلان چیز مراد ہے، جیسے استواء سے استیلاء اور 'ید' سے قدرت مراد لینا تاویل تفصیلی ہے۔ تو جب خلف و سلف نووی کے بقول تاویل پر متفق ہے تو پھر یہ قول کس طرح اشاعرہ کا ہوگا، کہ من غیر تأویل اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی، کہ جب سارے کے سارے نصوص ان اشاعرہ و ماترید یہ کے نزدیک مصروف عن الظاہر ہے تو پھر شیخ شمس الحق عظیم آبادی کی یہ عبارت کیسے اشاعرہ کے لیے مفید ہوگئی:

ولا ريب أن مذهب الفريق الأول موافق للكتاب المقدس والسنة المطهرة ومذهب السلف في آيات الصفات وأحاديثها ترك الخوض فيها وإمرارها على ظواهرها من غير تأویل ولا تشبیہ ولا تعطیل۔ (۲)

حالانکہ اس عبارت میں إمرار النصوص على الظواهر کی بات ہوئی ہے۔ بلکہ یہاں تو ڈاکٹر صاحب کو جواب دینا پڑے گا کہ اس کے اکابر نے کیسے اس کتاب پر دستخط کیے ہیں؟ جب کہ یہ عین سلفی مذہب ہے۔

## محترم کی دوسری خیانت

دوسری بات درج بالا عبارت میں یہ کہی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، اور عرش پر ان کی فوقیت ثابت ہے۔ نزول ان کا ثابت ہے، اور بندوں سے ان کا قرب ثابت ہے۔ ان سب کا اقرار سلف صالح نے کیا ہے کہ یہ اللہ کے اوصاف ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے آپ کو اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو موصوف کیا ہے۔ البتہ ہم ان کی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مخصوص حقائق کا علم اور ان ماہیات کا علم و معرفت جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ لائق ہے اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔

یہاں 'حقائق مخصوصہ بذات اللہ تعالیٰ' کی معرفت کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کیا ہے، نفس معنی و معرفت نہیں، ڈاکٹر صاحب نے اپنے اکابر کی طرح یہاں اس عبارت کے معنی میں تحریف کی ہے اور فریق اول نے اسی طرح صفات کی ان ماہیات کے علم کو اللہ تعالیٰ کی طرف موکول کیا ہے جو ان کے شایان شان ہیں۔

یہاں بھی محترم ڈاکٹر صاحب نے وہی کارنامہ کیا ہے۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ فریق اول نے اللہ تعالیٰ کے لیے استواء اور فوقیت علی العرش کو تسلیم کیا ہے۔ تو کیا اشاعرہ و ماترید یہ استواء علی العرش اور فوقیت باری تعالیٰ تسلیم کرتے ہیں؟ ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں، ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

وَأَمَّا عِلْوُهُ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ نَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى: 'وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ'

فَعَلُو مَكَانَةً وَمَرْتَبَةً لَا عِلْوَ مَكَانَ كَمَا هُوَ مُقَرَّرٌ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کی بلندی اور فوقیت اپنی مخلوق پر جو قرآن کی بعض آیات مثلاً و هو القاهر فوق عباده سے مستفاد ہے، تو وہ شان اور مرتبہ کی بلندی ہے۔ مکان کی بلندی نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ بات اہل سنت والجماعت کے ہاں ثابت شدہ ہے۔ اور سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ لَا عِلْوَ وَلَا سِفْلَ وَلَا غَيْرَهُمَا لِأَنَّهَا

إِمَّا حُدُودٌ وَأَطْرَافٌ لِلْأَمْكَنَةِ أَوْ نَفْسُ الْأَمْكَنَةِ۔ (۲)

جب اللہ تعالیٰ مکان میں نہ ہوئے، تو پھر کسی جہت میں بھی نہیں ہے، نہ اوپر ہے نہ نیچے، اور نہ ان

کے علاوہ دیگر جہات میں ہے۔ کیونکہ یہ یا تو حدود اور اطراف مکان کے ہیں یا پھر خود مکان ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ اشاعرہ و ماترید یہ فوقیت باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں، تو کتنی جرأت سے

یہ بات کی گئی کہ قول فریق اول ان فریقین میں اشاعرہ و ماترید یہ کا قول ہے۔ حافظ شیرازیؒ نے کہا تھا۔

بفروغ چہرہ زلفت ہمہ شب زند رہے دل  
چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد!

## محترم کی تیسری خیانت

اب دوسرے ٹکڑے کو دیکھتے ہیں۔ فرقہ اولیٰ کا کہنا ہے کہ 'کتاب وسنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جو اوصاف اور حقائق مذکور ہیں، ان پر ہم اس طور سے ایمان رکھتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں۔ اس طرح سے نہیں جو ہم خیال و تصور کرتے ہیں۔'

عربی عبارت پہلے گزر چکی ہے، پیچھے ملاحظہ فرمائیں۔ کیا اشاعرہ و ماتریدیہ قرآن وسنت میں مذکور تمام اوصاف مانتے ہیں؟ ایک دو عبارتیں اس بات کی ثبوت کے لیے ملاحظہ فرمائیں کہ اشاعرہ و ماتریدیہ قرآن وسنت میں مذکور تمام اوصاف تسلیم نہیں کرتے، سعد تفتازانی لکھتے ہیں:

ومنها ما ورد كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق أنها مجازات وتمثيلات۔ (۱)

ان صفات میں جن میں اختلاف ہے، بعض وہ ہے جو قرآن مجید میں وارد ہیں، جیسے استواء، ید، وجہ، عین اور ایسے ہی دیگر صفات مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ مجاز اور تمثیل ہے۔ پھر شرح میں لکھتے ہیں۔

وعند الجمهور وهو أحد قولی الشيخ أنها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستیلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر۔ (۲)

جمہور کے نزدیک یہ وارد اشیاء مجازات ہیں، یہ ابوالحسن اشعریؒ کے دو اقوال میں سے بھی ایک قول ہے۔ استواء، غلبہ سے مجاز ہے، یا اللہ تعالیٰ کی عظمت کی تمثیل و تصویر ہے، اور ید قدرت سے مجاز ہے، اور وجہ وجود سے مجاز ہے، اور عین بصر سے مجاز ہے۔

اسی طرح شریف جرجانیؒ نے لکھا کہ 'کیا اللہ تعالیٰ کے لیے صفت وجودی زائد برذات ان سات صفات کے علاوہ اور ہیں یا نہیں؟ کچھ علماء کا خیال ہے کہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان کی دلیل نہیں ہے، تو لہذا ان کی نفی واجب ہے، مگر انہوں نے کہا کہ اس قول کا ضعف ظاہر ہے۔

هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع

التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض أصحابنا مقتصرًا في نفيها على أنه لا دليل عليه أي على صفة أخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه۔ (۱)

پھر آگے استواء کے بارے میں لکھا:

وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه أي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة على الصفات السابقة وإن لم نعلمها بعينها ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل في إثباته على الظواهر مع قيام الاحتمال۔ (۲)

شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ استواء صفت باری تعالیٰ ہے، اور زائد ہے، صفات سابقہ کی طرف راجع نہیں ہے، اگرچہ ہم اس کا بالعمین علم نہیں رکھتے۔ مگر اس کی بات پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے، استواء کی صفت ثابت کرنے میں ظواہر نصوص پر اعتماد جائز نہیں ہے، جبکہ تاویل کا احتمال بھی قائم ہو۔

اس سے احباب اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کیا اشاعرہ و ماترید یہ تمام صفات الہی کو مانتے ہیں۔ مگر ایک دو باتیں اور بھی ملاحظہ ہوں۔ آگے لکھتے ہیں:

الخامسة 'اليدان' ..... فأثبت الشيخ صفتين ثبوتين زائدتين على الذات و سائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الأكثر أنهما مجاز عن القدرة۔ (۳)

پانچویں صفت 'یدین' کی ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے ان دو صفات کا زائد علی الذات اور زائد بر صفات دیگر اثبات کیا ہے، لیکن بمعنی آلہ و جارحہ نہیں، اس بات پر سلف قائم ہیں، اسی کی طرف قاضی ابوبکر باقلانی کا میلان بعض تصانیف میں ہے، مگر اکثر علماء 'یدین' کو قدرت سے مجاز مانتے ہیں۔

آگے 'عین' کے بارے میں کہتے ہیں:

السادسة العينان ..... وقال الشيخ تارة أنه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة أنه البصر والكلام فيه ما مر آنفا۔ (۴)

چھٹی صفت آنکھیں ہیں ..... شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے ایک بار کہا کہ یہ دیگر صفات پر زائد صفت



ہے، اور ایک بار کہا کہ اس صفت کا رجوع 'بصر' کی طرف ہے۔ اور کلام اس کی تاویل میں وہ ہے، جو ابھی گزری ہے۔

احباب اگر دیکھنا چاہے تو ابکار الأفكار (۱/۳۸۵) کو دیکھ لیں، اور جب بات یہ ہے کہ اشاعرہ و ماترید یہ کے وہ محققین علما جن کی طرف رجوع کرنا عقائد کے باب میں 'امام العصر جرسی' کے نزدیک لازم ہو، صفات خبریہ کو صفات ہی نہیں مانتے۔ تو ڈاکٹر صاحب نے کس طرح اس فرقہ اولیٰ کے قول کو اشاعرہ و ماترید یہ کے موافق قرار دیا، جس کا قول صفات کے بارے میں یہ ہے:

نؤمن بكل ما ورد به الكتاب والسنة من حقائقه وأوصافه تعالى على وجه يليق به لا كما نتخيل و نتعقل۔ (۱)

معلوم ہوا کہ یہ ڈاکٹر صاحب نے ہاتھ کی صفائی دکھائی ہے۔ ہاں تو ڈاکٹر صاحب دو باتیں اور بھی یاد رکھ سکتے ہیں، ایک یہ کہ ان صفات کو ابوالحسن اشعری زائد علی الذات تسلیم کرتے ہیں، کما مر اور دوسری بات یہ کہ محققین اشاعرہ و ماترید یہ بعض چیزیں، قول اشعری و سلف اور ظاہر قرآن و سنت مان کر بھی قبول نہیں کرتے جیسا کہ ابھی یہ بات صفات کی ضمن میں گزر گئی ہے۔

## جرسی کا دو غلاپن

یہ جو ہم نے اوپر لکھا کہ جن کی طرف مسائل عقائد میں رجوع 'امام العصر جرسی' کے نزدیک ضروری ہے تو یہ ہماری اپنی بات نہیں ہے، بلکہ جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' نے لکھا ہے:

فإن أمثال الإمام فخر الدين الرازي والعلامة سعد الدين التفتازاني والعلامة السيد الشريف الجرجاني وغيرهم من كبار أئمة أصول الدين الذي يفزع إليهم في حل المشكلات في أصول الديانة۔ (۲)

امام فخر الدین رازی، سعد الدین تفتازانی اور شریف جرجانی وغیرہ اصول دین کے ان بڑے اور بزرگ ائمہ میں سے ہیں جن کی طرف اصول دین کی مشکلات میں رجوع کیا جاتا ہے۔

آگے لکھتے ہیں:

فتطابق الكتاب والسنة وعمل الأمة المتوارث و كلام أئمة أصول الدين في المسألة كما رأيت ومن عاند بعد ذلك فهو زائغ عن السبيل۔ (۳)

تو کتاب و سنت، اور امت کا عمل متوارث اور اصول الدین کے ائمہ کا کلام ایک دوسرے مطابق ہو گئے، جیسا کہ آپ نے دیکھا، پس جو شخص اس کے بعد الگ راہ اختیار کرتا ہے، تو وہ پھر دین سے ٹیڑھا چلتا ہے۔

ان دو عبارتوں کے خلاصہ کو ہم نے لازم اور ضروری کے لفظ میں ادا کیا، قرآن و سنت اور عمل متوارث امت کو جو مقام یہ لوگ دیتے ہیں، اس کا تو تذکرہ پہلے ہو چکا ہے، یہاں دراصل ائمہ اصول دین کی مخالفت کو 'زلیغ' قرار دیا گیا ہے۔ مگر امام العصر جرسی کو جب کوئی بات پسند نہیں آتی، وہاں وہ 'حل مشکلات اصول دین' میں ان کی طرف رجوع نہیں کرتے، دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے، یہ بات سعد تفتازنی، آمدی، ابجدی، جرجانی، رازی سب نے کی ہے، مگر انہوں نے صرف رازی کی بات کی وضاحت کی ہے۔ اس میں بھی، تفسیر الکبیر، اصول الدین اور اساس التقدیس وغیرہ کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ ان کتابوں کے ذکر سے اس کا مسئلہ الٹا ہو جاتا تھا۔ اس لیے ان سے صرف نظر کیا ہے۔ پھر جو بات لکھی اس کا انداز بھی دیکھئے گا ہے:

والواقع أن القول بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ..... تقع من بعض المبتدعة وقد تابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول وجرى وراءه بعض المقلدة من المتأخرين۔ (۱)

فی الواقع یہ بات کہنا کہ دلیل لفظی دس امور کے تيقن کے وقت مفید یقین ہے..... بعض بدعتیوں کا تعمق ہے، جس کی تابعداری پھر بعض نام نہاد اہل فلسفہ نے کی، اور ان کے پیچھے بعض متأخر مقلدین چلے ہیں۔

ہمارے ائمہ کے نزدیک یعنی ائمہ اہل حدیث کے نزدیک دلیل لفظی مفید یقین ہے، تيقن امور عشرہ کو شرط کرنا ائمہ اہل بدعت و ضلالت کا قول ہے۔ ہمیں اس عبارت سے اختلاف نہیں ہے مگر ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جہاں امام العصر جرسی کو ان کی بات پسند آجائے تو وہ ائمہ اصول دین قرار پائیں جن کی طرف عقائد کی مشکلات کے حل کرنے میں رجوع کرنا لازم ہے، اور جب ان کی بات پسند نہ آئے، اگرچہ وہ سارے اس بات پر متفق ہوں، مگر وہ قابل اعتماد تو کجا الٹے مورد ظن بن جائیں۔ مبتدع، محسلف، مقلد، کا نام پائیں۔ یہ ان لوگوں کے دہرے معیار ہیں۔

## اصل بحث کی طرف رجوع

خیر یہ ایک ضمنی بات ہے ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ فرقہ اولیٰ کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے بھی یہ

بات ثابت ہوگئی، کہ ان کا اشاعرہ اور ماتریدیہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اب تیسرے ٹکڑے پر نظر کرتے ہیں۔ تیسرے ٹکڑے کا ترجمہ یہ ہے:

تو جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر شایان شان استواء سے مستوی ہے۔ اور ان کو اپنے عرش پر شایان شان فوقیت حاصل ہے نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت سے، اور نہ اس کے ساتھ انفصال کی کیفیت سے، اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں جو ان کے شایان شان ہے نہ اس میں حلول و اتحاد ہے اور نہ جسم و اعراض کیساتھ تشبیہ ہے۔

کیا یہی عقیدہ ماتریدیوں کا ہے؟ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی جہت و مکان نہیں ہے۔ شارح امالی کہتے ہیں:

واللہ تعالیٰ لیس علی مکان ولا فی مکان ولا فی الجهات ولا فی الزمان بل کان ولا مکان، وهو الآن علی ما علیہ کان۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کسی مکان پر نہیں، اور نہ کسی مکان میں ہے، نہ کسی جہت میں ہے، نہ زمان میں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ تھا اور مکان نہ تھا، وہ اب وہاں ہے، جہاں پہلے تھا۔

بلکہ ان لوگوں کا تو یہ کہنا ہے کہ جو کوئی اللہ کو کسی چیز کے اوپر تسلیم کرتا ہے وہ کافر ہے۔

تعالیٰ أن یحویہ مکان أو یحدہ زمان وهو لا فی شیء ولا علی شیء ولا من شیء فمن زعم هذا فقد کفر۔ (۲)

اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ مکان اس پر حاوی ہو جائے، یا زمان میں وہ محدود ہو جائے وہ کسی چیز میں نہیں ہے، اور نہ کسی چیز پر ہے اور نہ کسی چیز سے موجود ہے، جو کوئی یہ زعم رکھتا ہے وہ کافر ہے۔

## جہمیت کی وکالت

جہمیت کے 'امام العصر جرجسی، امام ابن القیم کے اس شعر پر

وأنتی فریق ثم قال وجدته

بالذات موجودا بكل مکان

تنقید کے سلسلہ میں اس عقیدہ جہمیت کی تاویل بھی کرتے ہیں اور جہت کی نفی بھی کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

وهذا بظاھرہ قول بالتجسیم کقول من یقول أنه مستقر علی العرش، وإن کان مراده، أنه لا یوصف بمکان دون مکان بل نسبته إلی الأمکنۃ علی حد سواء

لنعالیہ عن الجهات فهو قول متکلمی اهل السنة والجماعة۔ (۱)

یہ قول کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ پر ہے بظاہر اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کا قول کرنا ہے، جیسا کہ کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر قرار کرتا ہے۔ اگرچہ اس (جہمی) شخص کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی خاص مکان میں ہونے سے موصوف نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اللہ تعالیٰ کی نسبت تمام مکانات کے ساتھ برابر ہے، کہ وہ جہات سے پاک اور منزہ ہے، تو یہ اہل سنت والجماعت کے متکلمین کا قول ہے۔

کمال دیکھیے اس جہمی وکیل کی، کہ جہمیہ کے قول کی بھی تاویل کی، یعنی جو شخص کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے اس کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کہیں بھی نہیں ہے، یعنی جہات سے منزہ ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ امام العصر جرحی، جہمیت کے ہر عیب سے متصف ہے، تو پھر یہ لوگ اس بات پر ناراض کیوں ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ قائل کی مراد یہ ہو کہ وہ ان کے خیال میں کسی عیب سے طوط نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر جہمیہ کے اس قول کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی مکان میں نہیں ہے تب تو ہمارے سلف تمام تر جاہل قرار پائیں گے، اس لیے کہ انہوں نے جھل سے ان لوگوں پر کفر کا فتویٰ دیا ہے۔ ہم وہ اقوال ادھر نقل نہیں کر سکتے، کتاب السنۃ لعبد اللہ بن احمد، کتاب السنۃ للخلال، خلق افعال العباد للبخاری، اصول السنۃ لابن القاسم، النقص للدارمی، الابانۃ للعکمری وغیرہ کو احباب ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

پھر دیکھیے کہ خود ان کے اسلاف معتزلہ کے اس قول کو کہ ”اللہ تعالیٰ ہر مکان میں بالعلم ہے، بالذات نہیں ہے“ بھی فاسد اور باطل قرار دیتے ہیں۔ صابونی لکھتے ہیں:

وقول المعتزلة أنه بكل مكان بالعلم لا بذاته فباطل أيضا۔ (۲)

کیوں کہ ممکن ہے اس میں حیلہ ہو۔ مگر ان کے جانشین جہمیوں کے اقوال کی بھی توجیہ کر کے اسے اہل سنت والجماعت بنا دیتے ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ جو شخص یہ بات کہ ”اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے“ کہہ سکتا ہے، کیا وہ اس پر قادر ہے کہ اپنے مقالات و مکالمات میں اللہ تعالیٰ سے مکانیت کی نفی کریں؟ اگر ہے تو پھر جہمی صاحب یہ بتادیں کہ کہاں انہوں نے یہ تصریح کی ہے؟

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر اس کے اس قول کی توجیہ ہو سکتی ہے جو بقول جہمی صاحب ”بظاہر تجسیم کا قول ہے“ تو پھر اللہ کے عرش کے اوپر ہونے کے ماننے والوں کے قول کی توجیہ کیوں نہیں ہو سکتی؟ حالانکہ تمام

لوگ اس قول کو کفر قرار دیتے ہیں، جس کی اس جہمی نے توجیہ کی ہے، اور سلف تمام اس قول کے قائل ہیں جس کی یہ جہمی وکیل تکفیر کرتا ہے؟ تعجب ہے کہ پردہ ڈالنے والے دیوبندی حضرات پھر بھی اس شخص کی جہمیت پر پردہ ڈالتے ہیں۔ آگے اس نے اس قول کفر کی دوسری توجیہ یہ کی ہے:

ولعل هذا اللفظ لفظ من حكي هذا المذهب تشنيعا۔ (۱)

شاید یہ لفظ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے اس مذہب کی شاعت و فح ظاہر کرنے کے لیے اس کی حکایت کی ہو۔

اگر اس 'امام العصر جرسی' کی جہمیت کی کوئی دلیل بھی اس توجیہ کے سوانہ ہو، تو یہ دلیل ان شاء اللہ تعالیٰ کافی و ثانی ہے۔ حالانکہ اس نے وہی اوپر درج قول بھی کیا ہے کہ

ومن جوز في معبوده الدخول والخروج والاستقرار فهو عابد وثن۔ (۲)

جس نے اللہ تعالیٰ کے لیے دخول، خروج اور عرش پر ہونے کو مان لیا، تو وہ بت پرست ہے۔

'استقرار' کا لفظ یہ جہمیہ زیادت تشبیح کے لیے رکھتے ہیں، ورنہ وہ 'فوقیت' ہی کے قول کو بت پرستی کہتے ہیں۔ ہمارے اکابر تو اس 'استقرار' کے اعتقاد سے کوسوں دور ہے، وہ صرف فوقیت باری تعالیٰ کی بات کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه مفتقرا إلى سافله فالهواء فوق الأرض وليس مفتقرا إلى أن تحمله الأرض والسحاب أيضاً فوق الأرض وليس مفتقرا إلى أن تحمله الأرض والسموات فوق الأرض وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجا إلى خلقه أو عرشه۔ (۳)

پھر یہ معلوم ہے، کہ یقیناً اللہ تعالیٰ نے بعض مخلوقات کو بعض دیگر کے اوپر پیدا کیا ہے، مگر عالی کو سافل کا محتاج نہیں بنایا۔ ہوا، زمین کے اوپر ہے مگر وہ اس بات کا محتاج نہیں ہے کہ زمین اسے اٹھائے، بادل زمین کے اوپر ہے، مگر اس کے محتاج نہیں کہ زمین اسے اٹھائے، آسمان زمین کے اوپر ہیں مگر زمین کے اٹھانے کے محتاج نہیں ہیں۔ وہ برتر اور بزرگ رب جو ہر چیز کا مالک ہے، جب وہ اپنے مخلوق کے اوپر ہے تو کیسے اس کے لیے یہ لازم آیا کہ وہ مخلوق کا محتاج ہوگا۔

حالانکہ وہ غنی اور قیوم ہے، مگر مخلوق محتاج اور فقیر ہے۔

اس سے یہ بات صاف صاف ثابت ہو گئی، کہ فوقیت سے محتاج ہونا لازم نہیں آتا۔

ایک خادم دین کی لغزش:

اس تحقیق سے بعض مشہور خادمانِ دین کا وہ خیال بھی غلط ثابت ہوا جو انہوں نے ظاہر کیا تھا (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) انہوں نے لکھا ہے:

یہ آیت متشابہات میں سے ہے۔ جس کے معنی متعین کرنا مشکل ہے۔ ہم نہ یہ جان سکتے ہیں کہ عرش کیا چیز ہے؟ اور نہ یہی سمجھ سکتے ہیں کہ قیامت کے روز آٹھ فرشتوں کے اس کو اٹھانے کی کیفیت کیا ہوگی؟ مگر یہ بات بہر حال قابل تصور نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوگا، اور آٹھ فرشتے اس کو عرش سمیت اٹھائے ہوئے ہوں گے۔ آیت میں بھی یہ نہیں ہے کہ اس وقت اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوا ہوگا اور ذات باری کا تصور جو ہم کو قرآن مجید میں دیا گیا ہے وہ بھی یہ خیال کرنے میں مانع ہے کہ وہ جسم اور جہت اور مقام سے منزہ ہستی کسی جگہ متمکن ہو، اور کوئی مخلوق اسے اٹھائے۔ اس میں کھوج کرید کر کے اس کے معنی کو متعین کرنے کی کوشش کرنا اپنے آپ کو گمراہی کے خطرے میں مبتلا کرنا ہے (۱)

ہمیں تعجب اس بات پر ہے کہ یہ خادمینِ دین، قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے بھی ان جہمی اکابر سے استفادہ کرتے ہیں جو اپنی تفسیر و تاویل سے قرآن کو پازند بنا سکتے ہیں، بلکہ بنایا ہے۔

ذرا محترم کی اس عبارت کے مندرجات پر ایک نظر ڈالیں: ایک بات یہ کہی کہ ہم نہیں سمجھ سکتے کہ عرش کیا چیز ہے؟ دوسری بات یہ کہی کہ اللہ تعالیٰ قرآن کی تعلیم کے مطابق جسم اور جہت سے منزہ ہے۔ تیسری بات یہ کہی کہ یہ قابل تصور نہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوا ہوگا۔ چوتھی بات یہ کہی کہ یہ آیت متشابہات میں سے ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ عرش کا تعین تو احادیث میں موجود ہے۔ اس آیت سے بھی یہ مفہوم ہوتا ہے کہ عرش ایک مجسم چیز ہے۔ غیر مجسم چیز کا اٹھانا آٹھ فرشتوں کے لیے غالباً یہ صاحب بھی بمشکل جانتے ہوں گے۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

اتفقت أقاویل أهل التفسیر علی أن العرش هو السریر وأنه جسم خلقه الله وأمر ملئکته بحمله۔ (۲)

یعنی تمام اہل تفسیر اس بات پر متفق ہیں کہ 'عرش' ایک جسم ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور فرشتوں کو اس کے اٹھانے کا حکم دیا ہے۔

پھر مرحوم کی تصریح کے مطابق 'آیت میں بھی یہ نہیں کہا گیا کہ اس وقت اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوا ہوگا' جب بات یہ ہے تو اس میں باقی کیا چیز ایسی رہ گئی ہے کہ اس آیت کو متشابہات کی فہرست میں لا ڈالتی ہے؟ رہی محترم کی یہ بات کہ قرآن نے ہمیں یہ تصور دیا ہے کہ اللہ جسمیت اور جہت سے منزہ ہے، تو ان کی یہ بات واقعہ کے مطابق بالکل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کہیں بھی جہت کی نفی نہیں کی ہے۔ اس بات کا اعتراف بڑے بڑے اساطین علم کلام نے کیا ہے، جیسے ابو حامد غزالی، فخر الدین رازئی، ابن رشد قرطبی، سعد الدین تفتازانی وغیرہ۔ اس حوالے سے بعض عبارتیں پیچھے گزر گئی ہیں اور بعض دیگر آگے آئیں گی۔ ان شاء اللہ۔

باقی رہی 'جسمیت' کی بات تو اس میں کرامیہ کے ساتھ دیگر گروہوں کا اختلاف ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ قرآن ہمیں 'جسمیت' کی نفی کی تعلیم دیتا ہے۔ مگر ایک بڑے جمعی بزرگ کا قول ہے کہ ظواہر قرآن اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کے اثبات پر دلیل ہے:

النوع الأول أن نقول للكرامية أنتم ساعدتمونا على أن ظواهر القرآن وإن دلت على إثبات الأعضاء والجوارح لله فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى۔ (۱)

(جواب کے دو طریقے ہیں) پہلا طریقہ یہ ہے کہ ہم کرامیہ سے کہیں کہ تم نے اس بات میں ہماری مدد کی ہے کہ قرآن کے ظواہر اگرچہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کے اثبات پر دلالت کر رہے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ سے ان چیزوں کی قطعی نفی کرنا واجب ہے۔

پتہ نہیں اب ہم کس کا یقین کریں، ایک کا قول ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کا اثبات کرتا ہے اور دوسرا کہتا ہے، قرآن مجید ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسمیت سے منزہ ہے۔

ہم صرف ان کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، ورنہ ہمارے اہل السنۃ کا عقیدہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسمیت سے قطعاً منزہ ہے، جیسا کہ اکابر اہل سنت والجماعت نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح ماننا صریح ضلالت ہے۔ پس جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجسام اور مخلوق میں بھی بہت ساری چیزیں ایسی ہیں، کہ جو فوق ہونے کے باوجود نیچے والی چیز کی احتیاج سے محفوظ ہوتے ہیں۔ تو

اللہ تعالیٰ تو بہت عالیشان ہے اور اس سے منزہ ہے کہ عرش کے محتاج ہو جائے۔ لہذا ایک بزرگ چہمی کا یہ کہنا ہے کہ

لأن كل من كان حاملا للعرش كان حاملا لكل ما كان في العرش فلو كان الله في العرش للزم الملائكة أن يكون حاملين لله تعالى وهو محال۔ (۱)  
کیونکہ جو عرش کو اٹھانے والا ہوتا ہے، وہ عرش میں موجود چیز کا بھی اٹھانے والا ہوتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ عرش میں ہو، تو لازم آجائے گا کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کو بھی اٹھائے ہوئے ہیں، اور یہ تو محال ہے۔

قرآن مجید میں الرحمن علی العرش استوی ہے، مگر فی العرش کہیں بھی نہیں۔ چہمی صاحب نے قصداً یہ مفہوم دیا ہے۔ جب پہلے صاحب کے بقول اللہ تعالیٰ اس وقت عرش پر نہیں ہوں گے، تب کیا چیز محال ہوگی؟ ہمیں تو خود اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر نہیں ہوں گے۔  
ان لوگوں کو یہ شبہ اس لیے پیش آیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے استواء کو بھی مخلوق کے استواء کی طرح مانتے ہیں۔ اگرچہ ہمارے سلف و اکابر اللہ تعالیٰ کے لیے استواء آسمانوں کے اوپر عرش پر مانتے ہیں، مگر مخلوق کے استواء کی طرح اسے نہیں مانتے، بلکہ اس طرح مانتے ہیں جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔  
ہم نے مذکورہ بالا عبارت میں صرف دو علما کا اختلاف بیان کیا ہے۔

### آدم برسر مطلب

اصلاً ہم اس بات کو بیان کر رہے تھے، کہ فرقہ اولیٰ کا کہنا ہے کہ کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جو اوصاف اور حقائق مذکور ہیں۔ ہم ان پر اس طور سے ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہے، اس طرح نہیں جو ہم خیال و تصور کرتے ہیں۔ اس حوالے سے ماتریدیوں کی ایک عبارت اوپر گزر گئی ہے۔ دوسری یہ ہے:

قال أهل السنة والجماعة ليس الله تعالى على المكان لا على العرش، ولا على غيره وهو ليس فوق العرش وليس له جهة من الجهات۔ (۲)  
اہل السنۃ والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی جگہ نہیں ہے۔ نہ عرش پر اور نہ غیر عرش پر، وہ عرش کے اوپر نہیں ہے اور نہ جہات میں سے کسی جہت میں ہے۔

اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب نے اس فرقہ اولیٰ کے عقیدہ کو اشاعرہ و ماتریدیہ کا عقیدہ قرار دیا ہے، انا



لہذا وانا الیہ راجعون۔ ان کا یہ قول ہے کہ ہم قرآن و سنت میں مذکور اللہ تعالیٰ کے لیے تمام اوصاف پر ایمان رکھتے ہیں، اور اشاعرہ و ماترید یہ صفات خبریہ کی بابت گدھل انکار کرتے ہیں۔ مگر دونوں کا عقیدہ بقول ڈاکٹر صاحب ایک ہے۔

## محترم کی چوتھی خیانت

اب ذرا تیسرے ٹکڑے کو ملاحظہ کرتے ہیں۔ فرقہ اولیٰ کا قول بروایت ڈاکٹر صاحب یہ ہے کہ ’جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر اپنی شایان شان استواء سے مستوی ہے اور ان کو اپنے عرش پر شایان شان فوقیت حاصل ہے، نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت سے اور نہ عرش کے ساتھ انفصال کی کیفیت سے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں، جو ان کی شایان شان ہے نہ اس میں حلول و اتحاد ہے اور نہ اجسام و اعراض کے قرب کے ساتھ تشبیہ ہے۔‘

یہ تو فرقہ اولیٰ کا عقیدہ ہوا۔ ان لوگوں کا کیا عقیدہ ہے؟ مولانا اشرف علی تھانویؒ کہتے ہیں:

لما كان المتبادر عند العامة من المعية الذاتية هي المعية الجسمانية أبطلها العلماء وكفر بعض القائلين بها، ولو أريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول بها، والامتناع في اجتماعها بالاستواء لأن الذات ليست بمتناهية والمعية ليست بمتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط۔ (۱)

عوام کے ہاں جب معیت ذاتی سے معیت جسمانی کا مراد ہونا متبادر ہوتا ہے تو علماء نے اس ’معیّت ذاتی‘ کو باطل قرار دیا۔ بلکہ بعض نے تو اس کے قائل لوگوں کی تکفیر بھی کی۔ لیکن اگر ’معیّت ذاتی‘ سے معیت غیر متکلف مراد لی جائے، تو پھر اس قول کے اپنانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور نہ پھر استواء کے ساتھ اس کا اجتماع ممنوع ہے۔ کیونکہ ذات الہی تو متناہی نہیں ہے اور معیت متکلف نہیں ہے۔ لیکن جو شخص یہ اعتقاد بلا کیفیت رکھنے پر قادر نہ ہو، تو پھر اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ صرف معیت وصفی کا عقیدہ رکھے۔

تھانوی صاحب کی یہ عبارت مفاسد کا مجموعہ ہے۔ ہم مختصراً اس بات کو بیان کرتے ہیں۔ توجہ فرمائیں:

۱- 'اللہ تعالیٰ کا ہر جگہ ہونا' جہمیہ کا قول ہے

پہلی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا قول سب سے پہلے جہمیہ نے کیا جیسا کہ ہم نے پہچھے اکابر اہل سنت کی عبارتوں سے اس بات کو ثابت کیا ہے اور یہ بات تو جہمیہ کے بارے میں جاننے والا ہر شخص جانتا ہے، کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جسم نہیں سمجھتے تھے، مگر پھر بھی سلف و اکابر نے ان کی تکفیر کی۔ اگر تکفیر کی وجہ وہ ہے جو تھانوی صاحب نے بیان کی ہے، تو پھر اکابر اور سلف کی یہ بات یقیناً غلط ہے۔ کیونکہ جہمیہ درحقیقت معیت ذاتی سے معیت جسمانی مراد نہیں لیتے تھے، اور یہ انہیں کا فرقرار دیتے تھے، تو پھر یہ ان کی صریح غلطی ہوئی۔ جس کی توجیہ جناب تھانوی صاحب کر سکتے ہیں، ہم بہر حال نہیں کر سکتے۔

۲- معیت ذاتی اور معیت جسمانی سے مراد

دوسری بات یہ ہے کہ پھر تھانوی صاحب اور ان کے مریدوں پر لازم ہے، کہ تاریخی حوالوں سے یہ ثابت کریں کہ جہمیہ 'معیّت ذاتی' سے 'معیّت جسمانی' مراد لیتے تھے، اور علماء نے صرف اسی خطرے کی وجہ سے اس بات کا ابطال کیا ہے۔ ورنہ اگر یہ خطرہ نہ ہو، تو اس کو عقیدہ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ سلف کی تمام کتابوں کو پڑھنے کے بعد بھی اسی طرح کی کوئی بات ان سے نہیں نکالی جاسکتی۔ یہ صورتِ قانون صرف اور صرف تھانوی صاحب کے تھانہ بھون میں تیار ہوئی ہے۔

۳- استواء اور معیت بلا کیف

تیسری قابلِ صد تعجب بات یہ ہے، کہ 'معیّت ذاتی' کے ساتھ جب 'بلا کیفیّت' کی قید تھانوی صاحب نے لگائی، تو کہا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور سلفی جب 'استواء' کے ساتھ بلا کیفیّت کی قید لگاتے ہیں تو وہ پھر ممنوع اور حرام قرار دی جاتی ہے؟ حالانکہ سلفیوں کی وہ بات منصوص بات ہے۔ قرآن میں جگہ جگہ اس بات کا ذکر ہوا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے تو جب 'بلا کیفیّت' لگانے سے ضلالت بھی غیر محذور بن جاتی ہے۔ تو استواء کو تو بدرجہ اولیٰ غیر محذور ہونا چاہیے۔

۴- کرامیہ کے لیے چور دروازہ

چوتھی بات یہ ہے کہ تھانوی صاحب کی اس بات سے کرامیہ وغیرہ کے لیے راستہ کھلتا ہے وہ یوں کہ تھانوی صاحب کے کلام کے بعض چالاک شارحین نے لکھا ہے:

'معیّت ذاتی' ہے، اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی تشبیہ، اس لیے یہ کہنا کہ اللہ مثل ہوا ہر جگہ پر ہے،

درست نہیں ہے۔ اللہ ہر جگہ میں ہے، مگر نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ۔ اس لیے ہوا کے ساتھ تشبیہ نہ ہوئی۔ (۱)

تو کرامیہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے، نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی کوئی تشبیہ، اور یہ تو معلوم ہے کہ لا مناقشة فی الاصطلاح۔

### ۵۔ معیت سے مراد 'معیّت وصفی'

پانچویں بات یہ ہے کہ تھانوی صاحب کا یہ کہنا کہ 'جو شخص یہ اعتقاد بلا کیفیت رکھنے پر قادر نہ ہو، تو پھر مناسب یہ ہے کہ وہ صرف معیت وصفی کا عقیدہ رکھے' سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مطلوب اصلا معیت ذاتی کا اعتقاد رکھنا ہے، معیت وصفی کا اعتقاد پہلے پر قدرت نہ رکھنے کی صورت میں ہے، حالانکہ یہ بات بالبداهت غلط ہے۔ تمام ائمہ اہل سنت والجماعت نے بشمول امام ابو حنیفہؒ معیت وصفی کی ہی تعلیم فرمائی ہے۔ ان میں کسی سے بھی بسند صحیح معیت ذاتی کا قول وارد نہیں ہے۔

امام بیہقیؒ نے سفیان ثوریؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے آیت و هو معکم (۲) کا ترجمہ علم سے کیا ای علمہ (۳) یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے۔ ضحاک سے اس کا قول یہ نقل کیا: هو اللہ عز وجل علی العرش و علمہ معہم (۴) یعنی اللہ تعالیٰ تو عرش پر ہے مگر اس کا علم مخلوق کے ساتھ ہے۔ اور مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہو فوق عرشہ و علمہ معہم (۵) یعنی وہ تو عرش پر ہیں لیکن اس کا علم ان کے ساتھ ہیں۔ یہی قول 'قائد' سے ترمذی میں امام ابو حنیفہؒ سے 'الاسماء والصفات' میں اور نعیم بن حماد سے 'اجتماع الجیوش' میں اور امام احمد بن حنبلؒ سے 'شرح اصول الاعتقاد' میں اور محمد بن ابی شیبہ سے 'کتاب العرش' میں اور امام طلمسکی سے 'الوصول' میں اور امام بیہقیؒ سے 'الاسماء والصفات' میں اور دیگر علماء سے منقول ہے۔

### ایک مناظر کا دعوائے تطبیق

ہم نے صرف ان لوگوں کا نام لیا جن کو اہل حدیث کے نام سے مسمیٰ نہیں کیا جاتا۔ باقی رہی اہل سنت والجماعت کی کتابیں، تو وہ شمار میں نہیں آسکتیں۔ یہاں ایک پر لطف بات ایک دیوبندی مناظر کی ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

ایک فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہے، دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے بلکہ اللہ

عرش پر ہے اور عرش اس کا مکان ہے۔ ہر جگہ موجود کے لیے مکان کا ہونا ضروری ہے، اور اللہ کے لیے جہت فوق بھی ہے اور اللہ جالس علی العرش، مستقر علی العرش ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ حاضر و ناظر ہے اور صوفیہ کا مذہب بھی یہ ہے (ہو معکم) یعنی معیت ذاتی۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے تطبیق دی ہے: اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے یہ بھی ٹھیک نہیں اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور عرش اس کے لیے مکان ہے یہ بھی ٹھیک نہیں ہے۔ جو فریق کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، وہ بھی ٹھیک ہے۔ (۱)

حالانکہ یہ بات بالبداهت غلط ہے۔ عرش پر مستوی ہونے، اور بندوں کے ساتھ ہونے کو صرف جہال تضاد محسوس کرتے ہیں۔ اہل علم کے ہاں ان دونوں میں کوئی تعارض و تضاد نہیں ہے۔ ابو حامد غزالی لکھتے ہیں:

بل هو مخیل معنی خطأ عند الجاهل ومفہم معنی صحیحا عند العالم وهو کقولہ تعالیٰ 'وہو معکم این ما کنتم' فإنه یخیل عند الجاهل إجتماعا مناقضا لکونه علی العرش وعند العالم یفہم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم۔ (۲)

بلکہ یہ نزول باری تعالیٰ جاہل کے ہاں خطا مفہوم ذہن میں ڈالتا ہے، اور عالم کے ہاں صحیح مفہوم کا افادہ کرتا ہے، یہ نزول بالکل قرآن مجید کی آیت ہو معکم این ما کنتم کی طرح ہے کہ جاہل آدمی کے خیال میں وہ مفہوم ڈالتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے مستوی علی العرش ہونے سے مناقض و معارض ہے۔ مگر عالم شخص کے نزدیک اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سب چیزوں کا عالم اور ان پر محیط ہے۔

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اہل علم کے نزدیک ان دو آیتوں میں سرے سے تضاد ہی نہیں ہے۔ تو پھر تطبیق کی کیا ضرورت ہے؟ البتہ جہال کے ہاں آیت استواء اور آیت معیت میں تضاد ہے۔ تو وہ تطبیق پر خوشی منائیں۔

## ایک بلیغ نکتہ

ادھر ہم ایک اور بات کی وضاحت کرتے ہیں۔ بعض اہل علم، الرحمن علی العرش استوی کا ترجمہ 'رحمن عرش پر بیٹھ گیا' سے کرتے ہیں یعنی استواء کی تعبیر 'بیٹھنے' سے کرتے ہیں جیسا کہ ہمارے زمانے کے

بعض مشہور داعیانِ توحید و سنت بھی یہی قول کرتے ہیں۔ اللہ ان کے کام اور نام کو اور بھی ترقی عطا فرمائے، آمین۔ اس پر معاصر جمعی حضرات ان کو 'مجسمہ' کا لقب دیتے ہیں اور ان کے خلاف کتابیں لکھی ہیں، کہ یہ شخص گمراہ اور بے دین ہے۔ حالانکہ یہ تہمت بالکل بے جا اور غلط ہے۔ اگر وہ یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ اس طرح عرش پر بیٹھتا ہے جیسا کہ انسان تخت پر بیٹھتے ہیں تب ان کی بات قابلِ اعتراض ہوتی۔ مگر جب وہ صرف 'بیٹھنے' کا لفظ رکھتے ہیں جیسا کہ شاہ عبدالقادر دہلویؒ نے اپنے ترجمہ قرآن میں لکھا ہے، تو پھر قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جس طرح استواء کو ہم تقسیم کرتے ہیں۔ خالق کے لیے اس کی شان کے مطابق قرار دیتے ہیں اور مخلوق کے لیے اس کی شان کے مطابق، تو اسی طرح 'قراؤں اور' جلوس' کو الگ الگ کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ جو لوگ یہ الفاظ استعمال کرتے ہیں تو وہ ان کو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہی استعمال کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول ليس استواء بقعود ولا استقرار ولا يعلم أن مسمى القعود والاستقرار يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء فإن كانت الحاجة داخله في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار وليس هو بهذا المعنى مستويا ولا مستقرا ولا قاعدا وإن لم يدخل في مسمى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكم - (۱)

پھر یہ شخص اپنے دعویٰ کے مطابق چاہتا ہے کہ اس کی نفی کرے اور کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استواء قعود اور استقرار نہیں ہے، مگر وہ جانتا نہیں ہے کہ قعود اور استقرار کے مسمیٰ میں بھی وہ کچھ کہا جاسکتا ہے جو استواء کے مفہوم میں کہا جاتا ہے۔ اگر حاجت و احتیاج کا دخل اس کے مفہوم میں ہے، تو پھر قعود، استقرار اور استواء کے ممنوع ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ اس معنی کے لحاظ سے نہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے اور نہ مستقر و قاعد، لیکن اگر اس کے مسمیٰ میں احتیاج کو دخل نہیں ہے، بلکہ وہی مفہوم ہے جو استواء کا ہے تو پھر ایک کا اثبات کرنا اور دوسرے کی نفی کرنا بلا دلیل فیصلہ ہے۔

یہ تو خیر ایک ضمنی مگر اچھی بات ہوئی، ہم یہ بات ثابت کرنا چاہتے تھے کہ تیسرے ٹکڑے سے بھی یہ ثابت ہوا کہ یہ لوگ اشاعرہ و ماتریدہ نہیں ہیں۔ اس لیے کہ وہ بلا بیان اتصال و انفصال عرش پر اللہ تعالیٰ کی فوقیت کے قائل ہیں مگر یہ لوگ نہ فوقیت علی العرش کے قائل ہیں اور نہ اجسام و اعراض کے ساتھ تشبیہ دینے سے پرہیز کرتے ہیں، بلکہ جمیہ کی طرح ہر بندے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی مانتے ہیں۔

## محترم کی پانچویں خیانت

اب ذرا چوتھے ٹکڑے پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔ فرقہ اولیٰ کا قول ہے کہ "استواء، فوقیت اور دیگر اوصاف ان سب کا ایک ہی حکم ہے، اس میں کچھ فرق نہیں ہے۔" (۱)

اس بات سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان لوگوں اور ماترید یہ اور اشاعرہ کا مذہب اور قول ایک نہیں ہے۔ کیوں کہ اشاعرہ و ماترید یہ تمام صفات کا ایک حکم نہیں مانتے بلکہ خود ڈاکٹر صاحب تمام صفات کو ایک حکم میں نہیں مانتے، شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علامہ ابن عثیمینؒ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کے لیے معیار و میزان کہتے ہیں یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں۔ غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے لیکن علامہ ابن عثیمینؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا، کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں۔ اجزائے ذات ہیں۔ (۲)

دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ جن کی حقیقت اور جن کا معنی کسی کو معلوم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی اس کو جانتے ہیں۔ جبکہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ ان سے مراد ان کا ظاہری معنی ہے، جیسا کہ انسان میں ہاتھ، قدم اور چہرہ وغیرہ ہوتے ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، چہرہ اور قدم وغیرہ کی شکل معلوم نہیں اور ان کی شکلیں کسی مخلوق کے ہاتھ، پیر اور چہرے کی سی نہیں۔ (۳)

اس عبارت کو بغور ملاحظہ فرمائیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے بھی اور امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کے حوالے سے بھی، تاکہ آنے والی عبارت سے اس کا موازنہ کر سکیں۔ مگر ایک اور مقام میں یہی بات جس پر ابھی اوپر اس کی تنقید منقول ہوئی۔ اہل سنت والجماعت سے نقل کی ہے لکھتے ہیں

فرقہ معتزلہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے، مثلاً یہ سے قوت و قبضہ اور وجہ سے ذات الہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی

مراد ہو تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کے مثل ہو جائیں گے، حالانکہ قرآن پاک میں ہے 'لیس کمثله شیء'، اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔ معقولہ کی یہ بات درست نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، پس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں۔ (۱)

ہم کہتے ہیں، کہ پہلی عبارت میں امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن القیمؒ پر جو اعتراض مذکور ہے، یہ عبارت اس کا شافی جواب ہے، ہم اپنی طرف سے ادھر کوئی جواب تحریر نہیں کرتے۔ اس بحث سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب صفات خبریہ اور صفات عقلیہ کے لیے ایک ہی ضابطہ نہیں مانتے۔ تو کس طرح فرقہ اولیٰ کا عقیدہ ان کے عقیدہ جیسے ہوا حالانکہ وہ تمام اوصاف کو ایک ہی حکم میں رکھتے ہیں۔ یہی بات ایک دوسرے جہی نے بھی لکھی ہے:

حافظ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن القیم رحمہما اللہ نے صفات باری تعالیٰ کے متعلق یہ بات کہی ہے کہ تمام صفات باری تعالیٰ کا حکم ایک ہے اور صفات فعلیہ اور صفات خبریہ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ جملہ صفات خداوندی یکساں اور ان سب کا حکم ایک نہیں ہے۔ علماء امت اور سلف صالحین نے ان میں کئی فروق بیان کیے ہیں۔ (۲)

ان دو مذکور عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ سلفی مثلاً ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ، اور شیخ ابن شمیمؒ تمام صفات کے لیے ایک ہی ضابطہ مانتے ہیں اور فرقہ اولیٰ کا بھی یہی مسلک ہے۔ الحمد للہ۔ تو اس طویل بحث سے معلوم ہوا کہ فرقہ اولیٰ ٹھیکہ اہل حدیث اور سلفی ہیں۔ کیونکہ وہ قرآن و سنت میں وارد کل صفات پر ایمان رکھتے ہیں، لیکن ان کے حقائق مختصہ بذاتہ تعالیٰ اور ماہیات لائقۃ بہ تعالیٰ کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش اور نزول پر ایمان رکھتے ہیں اور تمام صفات کا ایک ہی ضابطہ مانتے ہیں۔ اشاعرہ و ماترید یہ کب ان چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں؟

اس طویل بحث سے یہ حقیقت بھی روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ ہندوستان میں قریب زمانے میں مولانا وحید الزمان کیرانوی علیہ الرحمہ وغیرہ سے اللہ تعالیٰ کی صفات کے مسئلے میں غلو کا جو ظہور ہوا، تو اس کے جواب میں پھر ویلوری صاحب نے لکھا اور اکابر اہل حدیث نے اس پر دستخط کیے اور اہل حدیث جو فرقہ اولیٰ ہے کے مذہب اور مسلک کو درست قرار دیا، اہل حدیث کے اکابر اپنے مسلک سے سرمو کے بمقدار بھی

نہیں ہے، البتہ ڈاکٹر صاحب کے اکابر یعنی مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور مفتی عزیز الرحمن دیوبندی نے مسلک اہل حدیث کو مبنی بر صواب قرار دیا۔ الحمد للہ علی کل حال۔

اب ڈاکٹر صاحب یا تو ان کی مان لیں اور مذہب اہل حدیث کو درست قرار دیں، بلکہ قبول کریں، یا پھر کم از کم اہل حدیث کو برا نہ مانیں۔

فیصلہ تیرا، تیرے ہاتھوں میں دل یا شکم؟

## اپنے اکابر کی عبارات

چوتھی گزارش یہ ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ ڈاکٹر صاحب کا اس قول سے کیا مطلب ہے کہ ”اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ نذیر حسینؒ، مولانا محمد حسین آزاد (بنالوی) شمس الحق عظیم آبادیؒ اور مولانا عبد الرحمن مبارکپوریؒ سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے؟“

اگر یہ مطلب ہے کہ انہوں نے اپنی تقریظات میں ان لوگوں پر تنقید کی ہے، جن کے غلو کا اظہار اس کتاب کے سوال و جواب میں ہوا تھا، اور فرقہ اولیٰ یعنی اہل حدیث اور سلفیوں کی تصویب کی ہے، تو یہ بات قابلِ صد ستائش ہے۔ اس میں کسی قسم کا عار نہیں ہے۔

وَعِيرَهَا الْوَاشُونَ أَنِّي أَحْبَبُهَا  
وَتَلَكْ شِكَاةُ ظَاهِرٍ عَنْكَ عَارَهَا

اور اگر یہ مراد ہے کہ علمائے اہل حدیث بھی صفات میں وہی موقف رکھتے ہیں جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے، تو حاشا وکلا، ایسی کوئی بات ثابت نہیں ہے۔ اگر شبہ ہو تو توضیح کی خاطر ہمارے اکابر کی ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ محدث عظیم آبادی نزول باری تعالیٰ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الحاصل أن هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها وإجراءها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها وقد أطل الكلام في هذه المسئلة وأشباهها من الأحاديث الصفات حفاظ الإسلام كابن تيمية وابن القيم والذهبي وغيرهم فعليك بمطالعة كتبهم۔ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث اور اس جیسی دیگر احادیث جو صفات الہی کے باب میں وارد ہیں ان میں سلف صالحین کا مذہب یہ ہے کہ ان پر ایمان لایا جائے اور ان کو ظاہر پر جاری کیا جائے اور ان سے کیفیت کو نفی کیا جائے، اس مسئلہ اور اس جیسے دیگر مسائل میں جو صفات سے متعلق ہیں دین کے



محققین مثلاً شیخ الاسلام ابن تیمیہ، حافظ ابن القیم اور حافظ ذہبی نے طویل کلام کیا ہے۔ تو تم ان کی کتابوں کا مطالعہ کر لیا کرو۔

دیکھو، نصوص کو ظاہر پر چلانے کی بات کی ہے، اور ان سے کیفیت کی نفی کی ہے۔ کیا اشاعرہ و ماتریدیہ نصوص کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں؟ اور ان سے صرف کیفیت کی نفی کرتے ہیں نہیں بھائی وہ تو نصوص کے ظاہر کو کفر و ضلالت کہتے ہیں۔ اور محدث مبارکپوری نے لکھا:

ومنهم من أجراه على ما ورد مؤمنا به على طريقة الإجمال منزها لله تعالى عن الكيفية والتشبيه، وهم جمهور السلف ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانيين والحمدادين والأوزاعي والليث وغيرهم وهذا القول هو الحق فعليك باتباع جمهور السلف وإياك أن تكون من أصحاب التأويل۔ (۱)

کچھ لوگوں نے اس حدیث کو جس طرح وہ وارد ہوا ہے، اس پر جاری کر دیا ہے۔ اس پر مجمل ایمان رکھتے ہوئے، اور اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ سمجھتے ہوئے، یہ لوگ جمہور سلف ہیں۔ امام بیہقی نے امیر اربعہ، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، حماد بن زید اور حماد بن ابی سلمہ، اوزاعی اور لیث وغیرہ سے یہی قول نقل کیا ہے اور یہی قول درست اور حق ہے۔ تم پر جمہور سلف کا اتباع لازم ہے، خبردار اہل تاویل سے اپنے آپ کو دور رکھو۔

اور محدث رحمانی فرماتے ہیں:

الحق عندنا هو قول جمهور السلف فنؤمن بما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة على طريق الإجمال وننزه الله سبحانه وتعالى عن الكيف والشبه بخلقه ونذهب إلى ما وسع سلفنا الصالح من السكوت عن التأويل۔ (۳)

ہمارے نزدیک جمہور ہی کا موقف اور قول حق ہے، تو جو صفات قرآن اور سنت صحیحہ میں وارد ہیں، ہم ان پر اجمالاً ایمان رکھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو کیفیت اور مشابہت مخلوق سے منزہ سمجھتے ہیں اور ہم تاویل سے سکوت کو درست جانتے ہیں جیسا کہ ہمارے سلف صالحین کے لیے درست تھا۔

## نواب صاحب کا عقیدہ

باقی رہے نواب صدیق حسن خان صاحب تو ان کے بارے میں اس مسئلے پر ایک مکمل رسالے کو

مرتب کیا جاسکتا ہے، احباب ان کی کتابوں میں سے 'الاتقاد الریح'، 'فتح الباب' اور 'قطف الثمر' وغیرہ کو دیکھ سکتے ہیں۔ ہم صرف دو تین عبارتیں پیش کرتے ہیں۔ ایک جگہ استواء کے بارے میں فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کا ذکر قرآن مجید میں سات جگہ آیا ہے۔ اور احادیث میں بے شمار جگہ یہ صفت مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جو اپنا وصف استوی علی العرش کا بیان کیا ہے ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں ہمیں اس کی کیفیت جاننے اور اس کی تاویل کرنے سے کوئی سروکار نہیں اس کے علو و تفوق اور اس علی و اعلیٰ کے عرش عظیم پر مستوی ہونے کے ثبوت پر قرآن و حدیث میں بہت سے دلائل موجود ہیں۔ (۱)

پھر آگے فوقیت باری تعالیٰ کے اثبات کرنے والی آیات کے بارے میں فرمایا کہ

اس سے ثابت ہوا کہ استواء اور فوقیت کی آیات و احادیث محکمات ہیں اور آیات معیت و قرب وغیرہ متشابہ ہیں۔ لہذا متشابہ کو محکمات کی طرف لوٹانا چاہیے۔ محکمات کو متشابہات کیساتھ رد نہیں کیا جاسکتا۔ (۲)

پھر حافظ ابن القیمؒ سے نقل کیا:

جمیہ نے ان سب نصوص کو متشابہ ٹھہرایا ہے اور پھر متشابہ کو محکم پر مسلط کر کے اس کا رد کیا ہے اور پھر متشابہ کو محکم کہا ہے۔ کبھی تو اس کے ساتھ باطل پر حجت پکڑی ہے اور کبھی اس کے ساتھ حق کو دفع کیا ہے جسے تھوڑی سی سمجھ بوجھ ہے وہ یہ جانتا ہے کہ از روئے دلالت نصوص میں سے کوئی چیز ان نصوص کے مضمون سے ظاہر تر اور مبین تر نہیں ہے۔ جب یہی نصوص متشابہ ٹھہریں، تو ساری شریعت متشابہ ہوئی اور کوئی چیز شریعت میں محکم نہ رہی۔ (۳)

مسئلہ استواء کے سلسلے میں ایک دلچسپ بات نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے یہ لکھی ہے:

کہ مندرجہ بالا سات آیات میں اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء پوری صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ 'شاہ عبدالقادرؒ نے دو جگہ پر ان آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ 'پھر بیٹھا عرش پر' اور چار جگہ یوں کیا ہے 'پھر قائم ہوا تخت پر' اور مولوی رفیع الدین دہلویؒ نے یوں ترجمہ کیا ہے 'پھر قرار پکڑا اوپر عرش کے' ان کے والد محترم شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے یوں ترجمہ کیا ہے 'باز مستقر شد بر عرش' صحیح بخاری میں سیدنا ابن عباسؓ سے یہی ترجمہ منقول ہے۔ یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظاً محکم اور کیفیاً متشابہ ہیں۔ لہذا ان کا ترجمہ کرنا درست ہے۔ ان پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور ان کی

کیفیت سے متعلق سوال کرنا بدعت ہے۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب کو چاہیے کہ شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدینؒ کو بھی سلفیوں کی طرح گمراہ اور سبے دین قرار دیں۔

## اہل تکفیر کی گرم گفتاری

### سلفی اور تکفیر

ڈاکٹر صاحب نے ایک عنوان بنام 'سلفیوں کی نظر میں اشاعرہ و ماتریدیہ گمراہ ہیں، بلکہ ان کے نزدیک کافر ہیں' قائم کیا ہے۔ اس سے ان کا مقصود ظاہر ہے کہ سلفیوں کو بدنام کرنا ہے۔

ہم کہتے ہیں، نہیں بھائی! سلفی اور اہل حدیث بلا وجہ کسی کو کافر نہیں کہتے، اشاعرہ و ماتریدیہ خود ایک دوسرے کے فتویٰ سے کافر ہوئے ہیں۔ فتاویٰ اور عبارتیں آگے آرہی ہیں۔

چوراہے عیب کو چھپانے کے لیے دوسروں پر چوری کے الزامات لگاتے ہیں۔ اگر صرف 'امام العصر جرجسی' کی گالیوں کو جمع کیا جائے تو ایک مکمل رسالہ بن جائے۔

جو لوگ ابن تیمیہ کو 'شیخ الاسلام' کا لقب دینے والوں کی بھی تکفیر کریں وہ کس منہ سے دوسروں کو تکفیر کا الزام دے سکتے ہیں؟

شیخ الاسلام ابن تیمیہ، امام ابن القیم اور امام محمد بن علی الشوکانی کو کس نے کافر قرار دیا ہے؟ گالی اور تکفیر کے فن شریف کو آپ کے اکابر نے پروان چڑھایا ہے۔ اس پر آپ جتنا فخر کریں، کر سکتے ہیں۔ ایک مشہور مولانا صاحب جس کو آپ لوگ اپنے حلقے میں 'شیخ العرب والعجم' گردانتے ہیں، دیکھو ہمارے اکابر کے بارے میں کیا مشک افشانی کرتے ہیں:

شان نبوت و حضرت رسالت علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں وہابیہ نہایت گستاخی کے کلمات استعمال کرتے ہیں اور اپنے آپ کو مماثل ذات سرور کائنات خیال کرتے ہیں، اور نہایت تھوڑی سی فضیلت زمانہ تبلیغ کی مانتے ہیں اور اپنی شقاوت قلبی وضعف اعتقادی کی وجہ سے جانتے ہیں کہ ہم عالم کو ہدایت کر کے راہ پر لارہے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کوئی حق اب ہم پر نہیں، اور نہ کوئی احسان اور فائدہ ان کی ذات پاک سے بعد وفات ہے اور اس وجہ سے تو سب دعا میں آپ کی ذات پاک سے بعد وفات ناجائز کہتے ہیں۔ ان کے بڑوں کا مقولہ ہے۔ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ نقل کفر کفر نہا شد کہ ہمارے ہاتھ کی لاٹھی ذات سرور کائنات علیہ السلام

والصلوٰۃ سے ہم کو زیادہ نفع دینے والی ہے۔ ہم اس سے کتے کو بھی دفع کر سکتے ہیں، اور ذاتِ فخرِ عالم صلی اللہ علیہ الصلوٰۃ سے تو یہ بھی نہیں کر سکتے۔ (۱)

اگرچہ جناب مدنی صاحب نے خود بھی کفر کی تصریح کی ہے، کہ نقل کفر کفر نباشد، مگر ہم کہتے ہیں:

۱- کہ جو شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ذات کا مماثل قرار دے،

۲- اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صرف زمانہ تبلیغ کی فضیلت مانے،

۳- اور کہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہم پر اب کوئی حق نہیں،

۴- اور کہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو میری لاٹھی زیادہ نفع بخش ہے۔

تو اس شخص کے بارے میں ڈاکٹر صاحب اور دیگر جہمی حضرات کیا کہیں گے؟ اس کو مسلمان رہنے دیں گے؟

تجربہ ہے کہ اس مولانا صاحب کو 'شیخ العرب والعجم' قرار دیا جاتا ہے۔ جناب احمد رضا بریلوی نے 'حسام الحرمین' میں دیوبندیوں کے ساتھ اتنا ظلم نہیں کیا ہے، جو جناب مدنی نے 'الشہاب الثاقب' میں سلفیوں کے ساتھ کیا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو لوگ تحریف قرآن کر سکتے ہیں، ان کے لیے سلفیوں کی کتابوں میں تحریف کیوں کر مشکل ہو سکتی ہے؟

آن کہ بر افلاک رفتارش بود

بر زمین رفتن چہ دشوارش بود؟

حالانکہ علمی دنیا میں ثانوی حوالہ جات کا بھی اعتبار نہیں ہے، بے حوالہ باتیں تو خیر دور کی بات ہے۔ مگر ان 'علمی تحریفات' سے اس مکتب علم و ہنر میں کوئی 'شیخ الہند' بنتا ہے، اور کوئی 'شیخ العرب والعجم' اور کوئی 'قطب الارشاد' بنتا ہے تو کوئی 'قطب العالم'۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اب ہم چند اقوال پیش کریں گے، جن سے اندازہ ہو جائے گا کہ تکفیر کون لوگ کرتے ہیں اور کن لوگوں کی کرتے ہیں، ہم اگر چاہیں تو پوری کتاب اس قسم کی عبارات سے بھر سکتے ہیں، مگر ضرورت کی خاطر انہی چند عبارتوں پر اکتفا کریں گے۔

خفیوں کی تکفیری مہم

عبد الشکور سالمی سے شاید ہی کوئی ماتریدی عالم ناواقف ہوگا، بلکہ اب تو یہ کتاب ایک حلقے نے نصابِ مدارس میں داخل کی ہے، اس سے ہم تکفیر کے چند اقوال نقل کرتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب اگر اس کی تردید کرنا چاہتے ہوں، تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اکابر کی تحریروں سے یہ بات ثابت کریں، کہ انہوں نے 'سالمی' کی اس تکفیری مہم پر تنقید کی ہے یا اس کی تردید کی ہے۔ صرف اپنی بات کرنے سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوگا۔ سالمی ایک جگہ اشاعرہ سے یہ نقل کرتے ہیں:

قالت الأشعرية أن النبوة لا تزول بالموت وتزول بالذنوب وهذا خطأ عظيم لأنه لو جاز زوال النبوة بالذنوب والزلة لا يقع الفرق بين الإيمان والكفر- (۱)  
اشعریوں نے کہا ہے کہ نبوت موت سے زائل نہیں ہوتی، مگر گناہ سے زائل ہو جاتی ہے۔ یہ ایک عظیم خطا ہے کیونکہ اگر نبوت کا گناہ اور لغزش سے زائل ہونا جائز ہو جائے، تو پھر کفر اور ایمان کے درمیان فرق واقع نہیں ہوگا۔

ایک جگہ اس سے پہلے لکھا ہے:

وقالت المتقشفة أن النبي عليه السلام يصير معزولا بالذنوب وكذلك بالموت هذا كفر- (۲)

محققہ گروہ نے کہا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے گناہ اور موت دونوں کے ذریعے معزول ہوتے ہیں اور یہ بات کفر ہے۔ ایک جگہ اور تحریر کرتے ہیں کہ

ومن جوز زوال النبوة عن النبي عليه السلام فإنه يصير كافرا- (۳)

جس آدمی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نبوت کا زائل ہونا جائز قرار دیا ہے، وہ کافر ہے۔

اس بحث سے صاف صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ عبد الشکور سالمی کے نزدیک اشعری لوگ کافر ہیں۔

ذرا غور فرمائیں ڈاکٹر صاحب!

اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا

دوسری جگہ اشاعرہ کی تکفیر کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة أن الله لم يزل كان خالقا موصوفا بهذه الصفة وسائر الصفات من صفات الذات وصفات الفعل وقالت الأشعرية والكرامية ما لم يخلق لم يكن خالقا وهذا كفر- (۴)

اہل سنت والجماعت کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے اس صفت اور باقی تمام صفات سے

موصوف ہے، چاہے وہ صفات ذاتیہ ہوں، یا صفات فعلیہ۔ اشاعرہ و کرامیہ کا قول ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہیں کرتا اس وقت تک وہ خالق نہیں ہوتا، لیکن یہ کفر ہے۔ امام ابو جعفر طحاویؒ نے بھی اس مسئلہ سے عقیدہ میں تعرض کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

ليس منذ خلق الخلق إستفاد اسم الخالق ولا بإحداث البرية إستفاد اسم الباري، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق۔ (۱)  
یعنی اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی تخلیق سے خالق کے اسم کا استفادہ نہیں کیا، اور نہ بریت کے وجود میں لانے سے اس نے باری کا اسم پایا۔ ربوبیت اس کے لیے مربوب کے وجود سے پہلے ثابت تھی، اسی طرح خالقیت اس کے لیے مخلوق کی تخلیق سے پہلے ثابت تھی۔

خلاصہ یہی ہے کہ انسان کا کمال ان کا کسب ہوتا ہے۔ اس لیے اسے حاصل کرنے کے بعد وہ اس نام اور تعریف کا مستحق ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی نجار بنتا ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ تو ایسے نہیں ہے، ان کی صفات ایسی نہیں ہوتی۔ اکمل الدین بابرؒ نے لکھا ہے:

ونحن نقول أن الله تعالى بجميع صفاته قديم لأن الله تعالى مدح نفسه في الأزل بصفات الفعل ..... ولأن صفات الفعل لو كانت حادثة في ذات الله يلزم أن يكون محلا للحوادث وهو باطل۔ (۲)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توصیف ازل میں بھی صفات فعلیہ سے کی ہے..... اور صفات فعلیہ اگر حادث ہو جائیں، اللہ تعالیٰ کی ذات میں، تو پھر وہ محل حوادث بنے گا، اور یہ باطل ہے۔ یہی بات صاحب امالی شیخ سراج الدین اوٹنیؒ نے کی ہے کہ

صفات الذات والأفعال طرا

اور مولانا انور شاہ دیوبندیؒ نے بھی تصریح کی ہے کہ مآثر یہ صفات فعلیہ کو بھی قدیم مانتے ہیں:

والصفات بنحويها قديمة ذاتية كانت أو فعلية نعم تعلقاتها حادثة۔ (۳)

صفات الہیہ دونوں قسموں کے ساتھ قدیم ہیں، چاہے صفات ذاتیہ ہوں یا صفات فعلیہ، ہاں تعلقات ان کے حادث ہیں۔

اس بات کی تفصیل اس ضرورت کی بنا پر کی کہ عام طور پر سلفیہ کی تکفیر اس وجہ سے کی جاتی ہے کہ ان

کے بعض مسائل سے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ ہم 'خلق' اور 'حادث' میں فرق کرتے ہیں۔ جس کی تفصیل آگے آجائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ محل مخلوق ہونا اور محل حادث ہونا ہمارے ہاں الگ الگ چیزیں ہیں۔ متکلمین ان دونوں میں فرق نہیں کرتے۔ تو اگر یہی وجہ تکفیر سلفیہ ہے تو پھر اشاعرہ آپ کے نزدیک کافر کیوں نہیں ہیں؟ ان کی بھی تکفیر ہونی چاہیے، جیسا کہ سالمی نے کی بھی ہے۔ مگر پھر وہ اہل سنت کیسے رہیں گے، جیسا کہ ڈاکٹر صاحب باور کرانا چاہتے ہیں؟ اس کی توضیح ان کے ذمے ہے۔

### بعض صفات کی تاویل بھی کفر ہے

تیسری جگہ معتزلہ کی تکفیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اعلم بأن المعتزلة والجهمية أنكروا الصفات كلها مثل السمع والبصر وقالوا إن الله تعالى سميع بصير وليس له سمع ولا بصر وقال بعض المعتزلة إن الله تعالى ليس بسميع ولا بصير ولا رائی ولا مرئی بل يعلم هذا كله وهم كفروا بالله لأنهم أنكروا النص۔ (۱)

جان لو کہ معتزلہ اور جہمیہ نے تمام صفات باری تعالیٰ کا انکار کیا ہے جیسے سمع اور بصر وغیرہ، کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سميع اور بصير تو ہے، مگر اس کے لیے سمع اور بصر ثابت نہیں ہیں۔ بعض اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ سميع اور بصير، رائی اور مرئی کچھ بھی نہیں ہے، بلکہ وہ یہ سب جانتا ہے۔ ان لوگوں نے کفر کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ نص کے منکر ہو گئے ہیں۔

یعنی انہوں نے سمع و بصر کی علم سے تاویل کی، تو کافر بن گئے، مگر 'عین'، 'ید'، 'وجہ' وغیرہ صفات خبریہ کی تاویل و تعبیر، علم، قدرت اور ذات سے کرنے والے نہ کافر ہوتے ہیں اور نہ نص کے منکر۔ ان لوگوں کے دو میزان ہوتے ہیں، ایک مخالفین کے لیے اور ایک موافقین کے لیے۔ ایک ہی بات سے مخالف کافر بنتے ہیں، اور موافق 'مومن خالص'۔ امام شافعیؒ نے فرمایا تھا ۔

عین الرضا من كل عيب كلیلة ولكن عین السخط تبدي المساویا  
ہم کہتے ہیں کہ اگر سمع و بصر کی تعبیر علم کے ذریعے کرنے سے وہ کافر بن گئے، تو یہ بات تو خود احناف نے بھی کی ہے۔ ابن الھمام حنفی لکھتے ہیں:

واعلم أنهما يرجعان إلى صفة العلم مما قدمنا أن الرؤية نوع علم والسمع كذلك۔ (۲)



جان لو کہ سمع و بصر کا رجوع علم کی طرف ہے اس لیے کہ ہم نے پہلے وضاحت کی ہے کہ رویت بھی ایک قسم کا علم ہے اور سمع بھی اسی طرح ہے۔

### صفات کے تعدد کا قول بھی کفر ہے

اگر ڈاکٹر صاحب کا یہ خیال ہو کہ اس ضرب سے ابن الہمام محفوظ ہیں، کیونکہ وہ صفت سمع و بصر کے منکر نہیں ہیں، بلکہ ثبوت کے بعد اس کا رجوع علم کی طرف مانتے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ بھائی! کہاں کہاں کس کس کو بچائیں گے، دوسری عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة صفات الله لا تتكرر ولا تتعدد بيانه وهو أنه جل جلاله فاعل فعل واحد ويفعل جميع المفعولات بفعل واحد وهو حي ب حياة واحدة ويسمع بسمع واحد ويسمع جميع المسموعات بسمع واحد فهو متكلم بكلام واحد وسائر الصفات أيضاً كذلك والمعنى فيه هو أن صفاته قديمة والعدد والتكرار من صفات المحدثات ولو قلنا أن صفاته تدخل في حد التكرار يؤدي إلى زوال صفة وحدوث الثاني حتى يكرر وهذا كفر على ما ذكرنا۔ (۱)

اہل السنّت والجماعت کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں تعدد و تکرار نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فعل واحد سے فاعل ہے، تمام مفعولات ایک ہی فعل سے کرتے ہیں۔ ایک ہی حیات سے زندہ ہے، ایک ہی سمع سے سميع ہے تمام مسموعات ایک سمع سے سنتے ہیں۔ ایک ہی کلام سے متکلم ہے اور اس کی تمام صفات ایسی ہیں۔ علت اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں۔ تعدد اور تکرار محدثات کی صفات میں سے ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات تکرار کی حدود میں داخل ہوتی ہیں، تو پھر یہ صفت اولیٰ کے زوال اور صفت ثانی کے حدوث کی طرف لے جانے والا قول ہوگا، تاکہ تکرار حاصل ہو جائے، اور یہ جیسا کہ ہم نے کہا، کفر ہے۔

پتہ نہیں یہ لوگ کس دنیا میں رہتے ہیں؟ محسوسات کی دنیا میں بھی ایسا نہیں ہوتا۔ ایک شخص عالم ہے، پھر نجار بن جاتا ہے، تو کیا نجاری سیکھنے کی وجہ سے اس کا علم زائل ہو جائے گا؟ اسی طرح سمع و بصر علم سے متغایر ہیں، عین علم نہیں ہے، ہم محسوسات میں عالم کو دیکھتے ہیں، وہ بصیر و سمیع نہیں ہوتا، سمیع و بصیر کو دیکھتے ہیں، وہ عالم نہیں ہوتا۔ بلکہ خود سمع و بصر میں فرق ہے۔ ایک سے اس چیز کا ادراک ہوتا ہے جو دوسرے سے نہیں ہوتا۔

جب ایک حادث مخلوق میں ایسا ہوتا ہے، تو اللہ تعالیٰ تو بہت اعلیٰ و برتر ہے، جس کی کوئی مثال نہیں ہے۔

اے برون از وہم و قال و قيل من

خاک بر فرق من و تمثيل من

وہ کیوں اپنی صفات میں مخلوق سے کمتر اور فروتر ہوں گے؟ عبدالشکور سالمی آگے لکھتے ہیں:

من أنكر صفة من صفات الله يصير كافرا ولو زاد صفة يصير كافرا.....

وصفاته واحدة في الحقيقة حتى أنه لو قال إن قدرة الله وحياته شيمان أو

عددان أو اثنان يصير كافرا۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک کے انکار سے بھی آدمی کافر ہو جاتا ہے جیسا کہ ایک صفت کی

زیادتی سے کافر ہو جاتا ہے..... اللہ تعالیٰ کی تمام صفات درحقیقت ایک ہی ہیں۔ اگر کسی نے اللہ

تعالیٰ کی قدرت اور حیات کو دو چیزیں قرار دے دیا تو وہ بھی کافر ہو جائے گا۔

### غیریت صفات کا مفہوم

ہم کہتے ہیں کہ اگر مفہوم ابھی دو چیزوں کی نفی اس صاحب کا غرض ہے، تو اس سے بڑھ کر جہالت دنیا

میں کوئی نہیں ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ حقیقتاً ان میں غیریت نہیں ہے، یعنی صفت علم، صفت ارادہ اور اسی

طرح کی دیگر صفات بعینہ ایک ہیں، تو پھر صفات سب سے ماننے کی کیا ضرورت ہے؟ اور ایک کیوں کر

ہوں گے؟ ممکن ہے ڈاکٹر صاحب ہماری مشکل کشائی فرمائیں۔ اس عبارت میں زیادت کے قول سے

’تکون‘ کا اضافہ کرنے والے ماتریدی بھی کافر ہو گئے، اور صفات خبریہ کا اضافہ کرنے والے سلفی تو یقیناً

کافر ہو گئے، صفات سب سے ماننے والے بھی نہیں بچے۔ ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہو گا کہ شیخ سراج الدین اوشی

نے لکھا ہے:

صفات الله ليست عين ذات

ولا غيرا سواه ذا انفصال

ملا علی قارئ نے ذا انفصال کی شرح میں لکھا:

وقوله ذا انفصال مشيراً إلى المراد بالغيرية الغيرية الاصطلاحية وهو الذي يمكن

انفصاله عن الذات لا الغيرية اللغوية لظهور التغاير بين الذات والصفات۔ (۲)

ناظم نے ذا انفصال کے قول میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ’غیریت‘ سے مراد ’غیریت اصطلاحی‘

ہے۔ یعنی وہ کہ جس کی جدائی ذات باری تعالیٰ سے ممکن نہیں ہوتی ہے۔ صفات اللہ تعالیٰ سے جدا نہیں ہو سکتیں، 'غیریت لغوی' مراد نہیں ہے، کیونکہ ذات و صفات کے درمیان تغایر لغوی ظاہر ہے۔ پھر سالمی کی اس عبارت و صفاتہ واحدة في الحقيقة کے خلاف بھی اقوال موجود ہیں۔ ایک دوسرا شارح لکھتا ہے:

فإن قيل لك: صفات الله واحدة أو متغايرة؟ فقل: ليست بواحدة ولا متغايرة ..... لأنه لو قلنا هي واحدة فقد غلطنا صفاته وهو مذهب القدرية والمعتزلة أنهم يجعلون الإرادة والمشيئة والقضاء والقدر والحكم كلها على معنى العلم وعن هذا أنكروا الإرادة والمشيئة والقضاء على الشر وكلام الله يرد عليهم وقد بينا ذلك وإن قلنا هي متغايرة فقد أوقعنا المغايرة بين الذات والصفات وهو مذهب الأشعرية والكرامية أنهم يجعلون صفات الفعل محدثة وذلك لا يجوز۔ (۱)

اگر تم سے پوچھا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات درحقیقت ایک ہیں یا متغایر؟ تو تم جواب میں کہو کہ نہ ایک ہے اور نہ ایک دوسرے سے متغایر..... کیونکہ اگر ہم کہیں کہ ایک ہے، تو ہم نے اللہ تعالیٰ کی صفات میں غلطی کی کہ ان کو ایک قرار دیا۔ یہ تو معتزلہ اور قدریہ کا مذہب ہے کہ وہ ارادہ، مشیت، قضاء و قدر اور حکم سب کو معنی علم میں قرار دیتے ہیں۔ اسی بنا پر انہوں نے ارادہ، مشیت اور قضائے شر کا انکار کیا۔ لیکن اللہ تعالیٰ کا کلام ان کی تردید کر رہا ہے، اور ہم نے اس کو بیان کیا ہے اور اگر ہم کہے کہ صفات الہی متغائر اور ایک دوسرے سے جدا ہیں، تو پھر ہم نے ذات اور صفات کے درمیان تغائر کو واقع کر دیا، حالانکہ یہ اشعری اور کرامی کا مسلک ہے۔ وہ صفات الفعل کو محدث قرار دیتے ہیں اور یہ جائز نہیں ہے۔

سالمی کے ہاں صفات درحقیقت ایک ہی ہے، دو یا دو چیزیں اسے قرار دینا کفر ہے، اس صاحب کے نزدیک ایک قرار دینا قدریت و اعتزال ہے، اور متغایر قرار دینا کرامیت و اشعریت ہے۔ اس مسئلے کو ڈاکٹر صاحب ہی 'حل' فرما سکتے ہیں۔ ہاں ایک بات پھر تازہ ہو گئی کہ اشاعرہ صفات افضل کو محدث قرار دیتے ہیں، جس سے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ ہم تو صرف یہ بات واضح کرنا چاہتے تھے کہ ایک ماتریدی سب کو کافر قرار دیتا ہے۔

## حنابلہ و اہل ظواہر کی تکفیر

چوتھی جگہ عبدالشکور سالمی نے حنابلہ اور اہل ظواہر کی تکفیر یوں کی ہے:

وأما الحنابلة وأصحاب الظواهر قالوا إن القرآن والقراءة والكلمة  
والحروف والصوت غير مخلوق وهذا كفر۔ (۱)

حنابلہ اور اہل ظواہر کا قول ہے کہ قرآن، قراءت، کلمہ حروف اور آواز سب کے سب غیر مخلوق ہیں،  
اور یہ کہنا کفر ہے۔

دیکھا کہ احناف کے ائمہ کے نزدیک حنابلہ اور اہل ظواہر دونوں کافر ہیں۔ علامہ تفتازانی کو اللہ تعالیٰ  
خیر سے نوازے کہ انہوں نے حنابلہ کو صرف جاہل اور عنادی قرار دیا ہے، لکھا:

ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات  
والحروف قديم كما ذهبت إليه الحنابلة جهلا و عنادا۔ (۲)

یہ نہیں کہا جائے گا کہ قرآن غیر مخلوق ہے تاکہ کسی کے ذہن میں یہ بات نہ پڑے کہ حروف اور اصوات  
سے مرکب کتاب قدیم ہے، جیسا کہ یہ حنابلہ کا مسلک ہے، جہل یا عناد کی بنا پر انہوں نے اسے اختیار  
کیا ہے۔

اگر سعد تفتازانی چاہتے تو وہ بھی حنابلہ کو کافر قرار دے سکتے تھے مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا، ہمارے  
نزدیک اگرچہ یہ بات حنابلہ پر ایک تہمت ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اہل مذاہب ہمیشہ سے ایک  
دوسرے کے خلاف ایسی باتیں گھڑتے رہتے ہیں، جن سے مخالف بدنام ہو جائیں اور میدان ان کے لیے  
خالی ہو جائے، مگر سر دست اس سے زیادہ بحث کی گنجائش نہیں ہے۔

## سوفسطائی فرقے کی تکفیر

پانچویں جگہ سوفسطائی لوگوں کے خلاف بھی کفر کا فتویٰ دیا ہے۔ جن کی غباوت و حماقت پر دنیا متفق  
ہے۔ بشرطیکہ ان کا وجود ثابت ہو جائے لکھا:

منهم من قال بأنه لا حقائق للأشياء والأسماء كما أن الماء والنار تسمى ماءً  
وناراً فالماء يكون ناراً والنار يكون ماءً وهذا كفر لأن فيه إنكار النص۔ (۳)

ان میں سے کچھ لوگ جو کہتے ہیں کہ اشیاء و اسماء کے لیے حقائق ثابت نہیں ہیں جیسے آگ اور پانی

کو آگ اور پانی کا نام دیا گیا ہے۔ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ آگ پانی ہو جائے اور پانی آگ بن جائے۔ یہ قول کفر ہے۔ کیونکہ اس میں نص کا انکار موجود ہے۔ حالانکہ محققین امت کے نزدیک ایسے کسی فرقہ کا وجود ہی ثابت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

كما غلط. هؤلاء في نقل مذهب السوفسطائية فرعموا أن فرقة من الناس تنكر وجود شيء من الحقائق ومن المعلوم أن أمة يكون لهم عقل يفارقون به المجانين لا يقولون هذا۔ (۱)

جیسا کہ ان متکلمین کو سوفسطائی مذہب کے نقل کرنے میں غلطی لگی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوگوں میں ایک ایسا فرقہ ہے جو حقائق کے وجود کا منکر ہے اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ ایک ایسا گروہ جو اتنی عقل رکھتا ہو کہ وہ دیوانوں سے الگ ہو سکے، یہ قول نہیں کر سکتا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اگر یہ گروہ موجود ہے، تو پھر معقول لوگ نہیں ہیں بلکہ دیوانے ہیں، تکفیر کے لائق نہیں ہے۔ اور اگر موجود نہیں تو پھر بات ہی ختم ہے۔  
چھٹی جگہ روافض کی تکفیر ایسے مسئلہ کی بنا پر کی ہے جس پر ہندوستان کے ملکر اعظم مولوی احمد رضا بریلوی نے دیوبندیوں کی تکفیر کی ہے، لکھا ہے:

ويجب الاعتقاد بأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان أعلم الخلائق وأفضلهم بخلاف ما قالت الروافض أن عليا كان أعلم وأفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وهذا منهم كفرا۔ (۲)

اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوق میں اعلم بھی ہیں اور افضل بھی ہیں لازم اور واجب ہے۔ روافض کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے افضل اور اعلم مانتے ہیں، اور یہ اعتقاد ان کا کفر ہے۔

دیوبندی حضرات عبدالشکور سالی جو ان کا امام اور متکلم ہے کی اس عبارت سے استفادہ کر سکتے ہیں، اور مولوی احمد رضا صاحب کو بھی معذور سمجھ سکتے ہیں۔

جمہیہ کی تکفیر

ساتویں جگہ جمہیہ کی تردید اور تکفیر کی ہے، اس گروہ میں ڈاکٹر صاحب اور ان کا مکتب پورا کا پورا شامل

ہے۔ ہم تہمت نہیں لگا رہے، ڈاکٹر صاحب نے خود لکھا ہے:

ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ لا تحزن إن اللہ معنا۔ غم نہ کرو، اللہ ہمارے ساتھ ہیں، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول إن معی ربی سیہدین۔ میرا رب میرے ساتھ ہے، وہ مجھے راہ بتائے گا۔ یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات چل سکتی ہے قرآن کی بنا پر۔ لیکن سورہ حدید کی آیت وهو معکم أنما کنتم وہ تمہارے ساتھ ہے، جس جگہ بھی تم ہو، میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے، اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے، یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔ (۱)

خط کشیدہ الفاظ غور سے ملاحظہ فرمائیں، اور پھر جہمیہ کے وہ عقائد ملاحظہ فرمائیں جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اب عبدالشکور سالمی کی عبارت ملاحظہ ہو:

قال بعضهم أن الله تعالى موجود في كل مكان وهم صنف من الجهمية واحتجوا بقوله تعالى ..... ثم نقول بأن الله لو كان في كل مكان يؤدي إلى أن يكون في أفواه الكلاب والدواب وفروج النساء وهذا كفر قبيح۔ (۲)

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں موجود ہے، یہ لوگ جہمیہ کی ایک قسم ہے..... پھر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اگر ہر مکان میں موجود ہوں تو یہ قول پھر یہاں تک لے جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کو حیوانات اور کتوں کے منہ اور عورتوں کی شرمگاہوں میں بھی تسلیم کرنا پڑے گا مگر یہ تو بدترین کفر ہے۔

محترم ڈاکٹر صاحب اگر چاہیں تو جواب دے سکتے ہیں اور اپنے قول کی توجیہ بھی کر سکتے ہیں اور سالمی سے براءت کا اظہار بھی کر سکتے ہیں، مگر اس آخری راستے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ خفی بزرگوں اور اکابر سے یہ ثابت کریں گے کہ عبدالشکور سالمی کے اس رویے پر احناف ناراض ہیں۔ اور ہم اس کے جواب میں خفی اکابر سے اس کتاب کی تحسین و توصیف کے کلمات نقل کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

یہ چند مثالیں ہم نے صرف اس لیے محترم کے حضور میں پیش کیے ہیں کہ وہ سلفیوں سے شکوہ خج رہتے ہیں کہ وہ ہماری تھلیل اور تکفیر کرتے ہیں۔ ہم معاصر علمائے دیوبند کے زریں اقوال بھی سلفیوں کے بارے میں پیش کر سکتے ہیں مگر چونکہ وہ متداول ہیں، احباب خود انہیں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ اس لیے ہم نے ان سے گریز کیا، اس کتاب میں اور بھی بے شمار لولولے لالاموجود ہیں، مگر وہ پھر سہی۔

اب ہم محترم سے یہ گزارش کریں گے کہ وہ اشاعرہ کو بھی ماترید یوں کی مستند کتابوں میں اہل السنۃ

میں داخل دکھا دیں۔ ہم انہی کتابوں سے ان کا اہل سنت سے خارج ہونا دکھا دیں گے۔ ڈاکٹر صاحب لوگوں کی آنکھوں میں خاک ڈالنا چاہتے ہیں۔ مگر اس میں کامیاب نہیں ہو سکیں گے۔ ان شاء اللہ

## تعطیل و تحریف

ڈاکٹر صاحب نے باب نمبر ۳ میں سلفیوں کی تعریفِ تعطیل اور تحریف پر تنقید کی ہے۔

عبارت ملاحظہ ہو:

اشاعرہ و ماترید یہ میں متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے، یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں، لیکن ہم ان کا معنی نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ان کو جانتے ہیں۔ لہذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے یا کوئی مجازی معنی ہے بلکہ ان سے جو اللہ کی مراد ہے ہم اس کو اللہ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ و ماترید یہ تفویض کہتے ہیں۔ لیکن سلفی ظاہری معنی اختیار نہ کرنے کو تعطیل کہتے ہیں۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد صفت کی نفی ہے۔ جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ بعض صفات کی نفی کرتے ہیں۔ (۱)

## تعطیل و تجزیہ

ہم تعطیل پر تو بعد میں بحث کریں گے یہاں صرف احباب کو یہ دکھاتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے خود اپنی اس بات کی تردید دوسری جگہ کی ہے۔ اس میں صفات کا ظاہری معنی لینے کو اہل سنت کا مذہب قرار دیا ہے۔ کیونکہ 'یہ' سے ہاتھ اور 'وجہ' سے چہرہ مراد لیا ہے۔ اور پھر یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ اہل سنت اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ اور چہرہ وغیرہ تسلیم کرتے ہیں، مگر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا چہرہ اور ہاتھ مخلوق کے چہرے اور ہاتھ کی طرح نہیں ہیں۔ ملاحظہ ہو:

فرقِ معتزلہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے۔ مثلاً 'یہ' سے قوت اور 'وجہ' سے ذات الہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کی مثل ہو جائیں گے، حالانکہ قرآن پاک میں ہے: لیس کمثلہ شیء اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔ معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ

ایسے ہے جو اللہ تعالیٰ کی شایانِ شان ہیں۔ (۲)

پہلے خط کشیدہ الفاظ دیکھ لیں کہ معتزلہ ظاہری معنی کو چھوڑ دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ اہل سنت ظاہری معنی لیتے ہیں۔ پھر محترم نے ہاتھ اور چہرہ، کوئی اور وجہ کا ترجمہ قرار دیا۔ اگر اس کا معنی معلوم نہیں تھا تو پھر ان کا ترجمہ چہ معنی دارد؟ اور پھر یہ تسلیم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ ہے مگر مخلوق کے ہاتھ اور چہرہ کے مثل و مانند نہیں ہے۔ مگر اب کہتے ہیں کہ نہیں نہیں، یہ مجسمہ و مشبہہ کا مذہب ہے، اہل سنت والجماعت کا نہیں ہے۔ احباب فیصلہ کر لیں۔

معطلہ کون لوگ ہیں؟

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب دعاوی تو بہت سارے کرتے ہیں مگر ان پر دلائل قائم نہیں کرتے۔ جو باتیں اسے پسندیدہ لگتی ہیں، سلف کی طرف منسوب کر کے انہیں سپردِ قلم کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ 'معطل' کا اطلاق اس آدمی پر بھی ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو نہیں مانتا، یعنی اس کے وجود کو ثابت نہیں مانتا اور اس آدمی پر بھی ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ سے اس کی صفات کو نفی کرتا ہے۔ پہلے اطلاق کے بارے میں سعدفتنازائی لکھتے ہیں:

وإن كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل۔ (۲)

اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کے وجود کا اثبات نہیں کرتا، تو اس شخص کا نام معطل ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صرف صفات کی نفی کرنے والے افراد کے ساتھ یہ نام مخصوص نہیں ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور جناب اکمل الدین بابرٹی نے طحاوی کی عبارت بین التشبیه والتعطيل کی شرح میں لکھا ہے:

وهو أن تثبت لله تعالى نعوت الجلال وصفات الكمال على ما نطق به الكتاب العزيز والآثار المروية عن النبي من غير تشبيه كما هو مذهب المشبهة المجسمة حيث شبهوا الخالق بالخلق وهو ليس كمثله شيء ولا تعطيل كما هو مذهب المعتزلة حتى نفوا عن الله جميع الصفات حقيقة فعطلوه عنها۔ (۳)

طحاوی کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے جلال کی خوبیاں اور کمال کی صفات



ثابت کریں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب اور نبی علیہ السلام کے آثار میں وارد ہیں، بغیر مشابہت دیے کسی کے ساتھ، جیسا کہ مشبہ اور مجسمہ کا مذہب ہے، کیونکہ انہوں نے خالق کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی چیز نہیں ہے، اور تعطیل کے بغیر جیسا کہ معتزلہ کا موقف ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو حقیقتاً نفی کیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے مجرد اور خالی قرار دے دیا۔

اسی طرح شیخ عبدالرحمن البراکؒ نے لکھا:

ويقابل التشبيه التعطيل والتعطيل نفى الصفات ونفيها تقصير فيما يجب إثباته لله تعالى فإنه تعالى أوجب على عباده الإيمان بما أخبر به عن نفسه من أسماء وصفاته ..... التشبيه والتعطيل كلاهما يتضمن الغلو والتقصير والتشبيه غلو في الإثبات وتقصير في التنزيه والتعطيل غلو في التنزيه وتقصير في الإثبات فالمعطلة غلوا في التنزيه حتى نفوا صفات الرب تعالى زاعمين أنهم قالوا ذلك تنزيها لله تعالى من مشابهة المخلوقات۔ (۱)

تشبیہ کا مقابل تعطیل ہے، تشبیہ خالق کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دینا ہے اور تعطیل اللہ تعالیٰ کی صفات کو نفی کرنا ہے، اور صفات کی نفی میں تقصیر اور کمی کا نام ہے، ان صفات کے بارے میں جن کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں پر ایمان لانا مؤمنوں کے لیے واجب قرار دیا ہے جن کی خبر خود اس نے دی ہے۔ اسماء اور صفات میں 'تشبیہ' اور 'تعطیل' دونوں کی اور تجاوز کو سترزم ہیں۔ تشبیہ اثبات میں مبالغہ ہے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو انسانوں کی صفات کی طرح قرار دیں۔ اور تنزیہ میں کمی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی مشابہت سے بری قرار نہیں دیتے۔ اور 'تعطیل' تنزیہ میں مبالغہ ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کرتے ہیں اور اثبات میں کمی ہے کہ صفات کو منزه عن المشابہت ثابت نہیں کرتے۔ پس معطلہ گروہ نے 'تنزیہ' میں مبالغہ سے کام لیا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی مشابہت سے منزه ثابت کرنے کے زعم میں صفات کی نفی کرنے لگ گئے۔

یہ بات شیخ عبدالرحمن البراکؒ کا مبالغہ نہیں ہے۔ ماتریدہ اور اشاعرہ کے اساطین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ سر دست ایک عبارت مولانا انور شاہ کاشمیریؒ کی ملاحظہ ہو:

ألا ترى أن الأشعري لما بالغ في التنزيه وشدد فيه لزمه نفى كثير من الصفات التي أثبتتها السمع حتى قارن المعطلة فلم يبق للاستواء المنصوص عنده مصداق وصار نحو ذلك كله من باب المجازات عنده فالقرآن يأبى عما يريد الأشعري من تنزيه هذا۔ (۱)

کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ نے جب تنزیہ باری تعالیٰ میں مبالغہ اور تشدد سے کام لیا تو ان پر بہت ساری ان صفات کی نفی بھی لازم آگئی جن کو شرع نے ثابت کیا تھا۔ یہاں تک کہ وہ معطلہ گروہ سے جا ملے۔ ان کے نزدیک استواء منصوص کے لیے کوئی مصداق ہی نہیں رہا۔ یہ ساری صفات ان کے ہاں مجازات کے باب میں سے ہو گئیں۔ قرآن مجید اشعریؒ کے اللہ تعالیٰ کی اس طرح تنزیہ سے انکار کرتا ہے۔

اس عبارت سے یہ بات روز روشن کی طرح نمایاں ہو گئی کہ اشعریؒ 'معطلہ' کا مقارن تو آپ کے اکابر کے بقول ہے۔ مگر اس بات کو ہم آگے جا کر ثابت کریں گے کہ سلفیوں کے نزدیک صفات باری تعالیٰ کی نفی 'تعطیل' ہے۔ اس بات کا اعتراف تو انور شاہ کا شمیریؒ نے بھی کیا کہ ابوالحسن اشعریؒ بہت ساری ان صفات کی بھی نفی کرتے ہیں جن کا اثبات شرع نے کیا ہے۔ تو باقی کیا بچا؟ یہ بات ہم آگے واضح کر کے لکھیں گے۔

### جملہ معترضہ

یہاں ہم جملہ معترضہ کے طور پر ایک بات کا تذکرہ کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ 'تشبیہ' کا یہ مطلب بھی ہے کہ مخلوق کو خالق کے ساتھ مشابہ قرار دیں اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ خالق کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دیں۔ اب اس 'تشبیہ' کا کیا مطلب ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ متکلمین نے جہاں جہاں اور خرائیاں بھی پیدا کی ہیں وہاں انہوں نے اس 'تشبیہ' کے مفہوم کو بھی بگاڑ دیا ہے۔ عام طور پر لوگ متکلمین کے زیر اثر 'تشبیہ' کا یہ مفہوم لیتے ہیں کہ خالق کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دینا اور اس کی صفات کو مخلوق کی صفات سے مماثل قرار دینا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کسی امت میں بھی ایسے لوگ نہیں گزرے جنہوں نے مخلوق کو اصل قرار دیا ہو، اور پھر خالق کو اس سے مشابہ قرار دیا ہو، حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

والمقصود أنه لم يكن في الأمم من مثله بخلقه وجعل المخلوق أصلاً ثم شبه به۔ (۲)

پھر تشبیہ کیا ہے؟ اس کی توضیح کرتے ہوئے حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

وإنما كان التمثيل والتشبيه في الأمم حيث شبهوا أو ثانهم ومعبودهم به في الإلهية، وهذا التشبيه هو أصل عبادة الأصنام فأعرض عنه وعن بيان بطلانه أهل الكلام و صرفوا العناية إلى إنكار تشبيهه بالخلق الذي لم تعرف أمة من الأمم عليه وبالغوا فيه حتى نفوا به عنه صفات الكمال۔ (۱)

’تمثیل‘ اور ’تشبیہ‘ پر انی امتوں میں صرف یہ تھی کہ لوگ اپنے معبودوں اور اپنے اوٹان کو الہیت میں اللہ تعالیٰ کے مشابہ ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے، اور یہی تشبیہ بتوں کی عبادت کی اصل بنیاد ہے۔ مگر اہل کلام نے اس کو باطل قرار دینے سے اعراض کیا اور اپنی توجہ کو اس بات پر مرکوز رکھا کہ اللہ تعالیٰ کی تشبیہ مخلوق کے ساتھ نہ کریں۔ یہ وہ تشبیہ ہے کہ گزشتہ امتوں میں سے کسی امت کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہے کہ انہوں نے اس ’تشبیہ‘ کو مذہب قرار دیا ہو۔ اہل کلام نے اس ’تشبیہ‘ کی نفی میں ایسا مبالغہ کیا کہ اللہ تعالیٰ سے صفات کمالیہ کی بھی نفی کر دی۔ آگے لکھتے ہیں:

فتبين أن المشبهة هم الذين يشبهون المخلوق بالخالق في العبادة والتعظيم والخضوع والحلف به والنذر له والسجود له والعكوف عند بيته وحلق الرأس له والاستغاثة به والتشريك بينه وبين الله..... فهؤلاء المشبهة حقا لا أهل التوحيد المثبتون لله ما أثبتته لنفسه والنافون عنه ما نفاه عن نفسه۔ (۲)

تو واضح ہوا کہ مشبہہ درحقیقت وہ لوگ ہیں جو مخلوق کو خالق تعالیٰ کے ساتھ عبادت، تعظیم، عاجزی کرنے میں اور اس کے نام کی قسم اٹھانے میں اور نذر میں، اس کو سجدہ کرنے میں، اس کے گھر میں اعتکاف کرنے میں اور سر کے بال منڈوانے میں، ان سے مدد مانگنے میں، اور ان کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان شرکت ثابت کرنے میں..... مشابہہ قرار دیتے ہیں..... یہی لوگ فی الاصل مشبہہ ہیں۔ اہل توحید مشبہہ نہیں ہے، جو اللہ تعالیٰ کے لیے وہ صفات ثابت کرتے ہیں جو انہوں نے خود اپنے لیے ثابت کی ہیں اور وہ عیوب اس سے نفی کرتے ہیں جو انہوں نے خود اپنے آپ سے نفی کی ہیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ تشبیہ کے اس مفہوم کو الٹ دینے کی وجہ سے ہی لوگ شرک میں مبتلا ہو گئے اور علماء نے اس پر سکوت اختیار کیا۔ یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ’تشبیہ‘ حقیقتاً یہی تھی کہ مخلوق کو الہیت میں حصہ دار مانا جائے، مگر جہی اہل کلام نے اہل توحید کو اس تشبیہ سے بدنام کیا۔

## تعطیل کی چند اقسام

تیسری بات یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک تعطیل کا اطلاق تین مفہام پر ہوتا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

أصل الشرك وقاعدته التي يرجع إليها هو التعطيل وهو ثلاثة أقسام تعطيل المصنوع عن صناعه وخالفه وتعطيل الصانع سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسماءه وصفاته وأفعاله وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد۔ (۱)

شرک کی بنیاد اور وہ اصل جس کی طرف وہ پلٹتا ہے وہ 'تعطیل' ہی ہے اس کی تین قسمیں ہیں:

(i) پہلی تعطیل یہ ہے کہ مخلوق اور مصنوع یعنی عالم کو صانع اور خالق سے بری اور فارغ سمجھا جائے۔

(ii) دوسری تعطیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے مقدس کمال سے خالی سمجھا جائے، وہ یوں کہ اس کے اسماء و صفات اور افعال سے اس کو معطل کیا جائے۔

(iii) تیسری تعطیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ان حقوق اور تعلقات کو معطل قرار دیا جائے، جن کی ادائیگی بندہ پر واجب ہے اور وہ توحید کے ماننے سے اس پر لازم آتے ہیں۔

علامہ شہرستانیؒ نے تعطیل کی پانچ قسمیں کی ہیں:

(1) کائنات کو اللہ تعالیٰ سے معطل اور فارغ قرار دینا

(2) اللہ تعالیٰ کو کائنات سے معطل قرار دینا

(3) اللہ تعالیٰ کو ان صفات ازلیہ سے معطل قرار دینا جو ان کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

(4) اللہ تعالیٰ کو ازل میں اسماء و صفات سے معطل قرار دینا

(5) اور ظواہر کتاب و سنت کو ان معانی سے معطل قرار دینا جن پر وہ دلالت کرتے ہیں۔

اصل عبارت یہ ہے:

إن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى فمنها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القائمة بذاته ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلا

ومنہا تعطیل ظواہر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت علیہا۔ (۱)  
اس سے معلوم ہوا کہ ظواہر قرآن و سنت کو معانی مدلولہ سے فارغ کرنے پر بھی 'تعطیل' کا اطلاق بعض اکابر اشاعرہ کے ہاں ہوتا ہے۔ لہذا تعطیل کو صفت کی نفی تک محدود رکھنا جیسا کہ ڈاکٹر صاحب نے کیا، بالکل غلط ہے۔

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ 'معطل' کا اطلاق تین یا پانچ معانی پر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے اکابر اور بزرگوں نے 'مؤولہ' پر بھی معطلہ کا اطلاق کیا ہے۔ نمونے کے لیے ایک حوالہ پیش خدمت ہے۔ امام ابو عثمان صابونی حدیث النزول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قلت فلما صح خبر النزول عن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر به أهل السنة وقبلوا الخبر وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعتقدوا تشبيهها له بنزول خلقه وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله تعالى لا تشبه صفات الخلق كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق تعالى عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ولعنهم لعنا كبيرا۔ (۲)

میں کہتا ہوں کہ جب حدیث نزول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سند صحیح منقول ہے تو اہل سنت والجماعت نے اسے قبول کیا اور اس کا اقرار کیا، اور نزول کو اس طرح ثابت مانا جس طرح کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے۔ اس کو مخلوق کے نزول سے مشابہ کیے بغیر اس کا عقیدہ رکھا، اور اس کو جان و پہچان گئے اور یہ بھی اعتقاد رکھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات سے مشابہ نہیں ہیں جیسا کہ اس کی ذات مخلوق کی ذات سے مشابہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اس اعتقاد سے بہت منزہ اور پاک ہے جو مشبہ اور معطلہ رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ان پر بسیار لعنت ہو۔

یہاں ہر خوش ذوق آدمی سمجھ سکتا ہے کہ 'معطلہ' سے مراد 'مؤولہ' یعنی جہمیہ کے زیر اثر لوگ ہیں، چاہے وہ جزوی تعطیل کرتے ہوں یا کلی۔ یہاں یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ جو بات 'سلفی علماء' نے تعطیل کی تفسیر میں لکھی ہے وہی بات حنفی علما نے بھی لکھی ہے، مگر ڈاکٹر صاحب اپنے گھر کی بھی خبر نہیں لیتے ہیں۔ شیخ فضل اللہ تورپشتی لکھتے ہیں:

امایبہ کہ آنچہ بحملہ بدان ایمان آورده است در تفصیل خلاف نکند بیان اسن در پنج وجه گفته شود تا مفہوم باشد اول آنکہ ایمان با سماء و صفات ثابت شدہ است چنانچہ بیان آن گفتیم فی آن نکند

وجہل بر مجاز نکند کہ اسن نوعی از تعطیل است (۱)

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ وہ چیزیں کہ جن پر اجمالی ایمان ثابت ہے تو ان کی تفصیل میں اختلاف نہیں کیا جانا چاہیے۔ اس کو پانچ طریقے پر بیان کیا جاتا ہے۔ اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات پر تو ایمان ثابت ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ ان کی نفی نہیں ہونی چاہیے اور نہ ان کو مجاز پر محمول کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہ بھی 'تعطیل' کی ایک قسم ہے۔

اب ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھتے ہیں کہ شیخ تورپشتیؒ تو صفات کو مجاز پر محمول کرنے کو بھی 'نوعی از تعطیل' قرار دیتے ہیں۔ آپ ان کے بارے میں کیا فرمائیں گے؟

### اشاعرہ کی تعطیل جزئی ہے

چوتھی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا اصل مقصد تو سلفیوں کو بدنام کرنا ہے۔ اس لیے یہاں انہوں نے مجملاً یہ بات کہی ہے کہ "لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے، یا کوئی مجازی معنی ہے، بلکہ ان سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے ہم اس کو اللہ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ و ماترید یہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں، لیکن سلفی ظاہری معنی اختیار نہ کرنے کو تعطیل کہتے ہیں، حالانکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد صفت کی نفی ہے۔"

ہم کہتے ہیں کہ 'تعطیل' کو صفات کی نفی تک محدود کرنا غلط ہے۔ ہم نے پہلے تفتازانیؒ اور شہرستانیؒ کی عبارت نقل کی ہے، اور آپ کے جمہور نے اگر صفات کی نفی کو تعطیل کہا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ سلف کے رائے قبول کر لیں تو بزعم خود وہ 'معطلہ' قرار پاتے ہیں۔ یہ بات ان کو کس طرح ہضم ہو جائے گی؟ مگر اس کے باوجود سلف اور سلفیوں نے اشاعرہ و ماترید یہ کو جزوی معطل قرار دیا ہے۔ یعنی ان کی تعطیل جزئی ہے، اسے کلی تعطیل نہیں قرار دیا، جیسا کہ ڈاکٹر صاحب لوگوں کے ذہن میں ڈالنا چاہتے ہیں۔

نام کے اشتراک سے استفادہ کرنا چاہا ہے ہم اسی مصنف یعنی شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ کا قول اس بارے میں پیش کرتے ہیں، تاکہ ان کی بات واضح ہو جائے، لکھتے ہیں:

اعلم أن التعطيل الذي تنفيه أهل السنة والجماعة ينقسم إلى أقسام الأول تعطيل جزئي يكون بإثبات الأسماء وسبع من الصفات وإنكار الباقي وهذا مذهب الأشاعرة فالأشاعرة يثبتون الأسماء لله عز وجل ويثبتون سبعا من الصفات وينكرون الباقي فإذا جاءت النصوص بدلالة على الباقي حرقوها

..... فمثلاً يقولون في قوله تعالى: رضي الله عنهم (التوبة: ۱۰۰) أي أثابهم فيفسرون الرضاء بالمفعول المنفصل عن الله وهو الثواب فهو لاء عطلوا الصفة وهي الرضاء وعطلوا النص فصرفوا دلالتہ عن الرضاء الى الثواب فعطلوه عن مدلولہ۔ (۱)

وہ تعطیل جس کو علماء اہل سنت والجماعت نفی کرتے ہیں، وہ پانچ اقسام پر منقسم ہے: پہلی تعطیل جزی ہے۔ یہ وہ تعطیل ہے کہ جس میں اسماء الہی کا اثبات تو کیا جاتا ہے، اور صفات سبعہ کا بھی اثبات کیا جاتا ہے، مگر باقی صفات کا انکار ہوتا ہے۔ یہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سبعہ کا اثبات کرتے ہیں۔ باقی صفات کا انکار کرتے ہیں۔ باقی صفات پر دلالت کرنے کے لیے جب نصوص کا درود ہوتا ہے تو یہ لوگ ان میں تحریف کرتے ہیں..... مثلاً یہ لوگ آیت رضی اللہ عنہم (۲) کے بارے میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں بدلہ و ثواب دیتا ہے۔ یہ لوگ رضا کی تعبیر اور تاویل اس مفعول سے کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ سے منفصل ہے اور وہ ثواب ہے۔ ان لوگوں نے صفت رضا کو معطل کیا۔ پس اس کی دلالت کو 'رضا' سے ثواب کی طرف لے گئے اور اس کو اپنے مدلول سے 'معطل' کیا۔

شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ کی اس عبارت سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سلفیوں کے نزدیک 'اشاعرہ و ماتریدیہ' اگرچہ معطل ہیں، مگر ان کی یہ تعطیل جزوی ہے۔ اگر اکمل الدین باریؒ کی گزشتہ عبارت ذہن میں محفوظ ہو کہ اس میں جمیع الصفات کے الفاظ موجود تھے، تو شیخ ابن العثیمین کی درج بالا عبارت صحیح طور پر سمجھ میں آ سکتی ہے۔

شیخ محترمؒ نے چار دیگر قسمیں بھی بیان کی ہیں۔ خلاصہ ان کا یہ ہے کہ دوسری قسم وہ جو تمام صفات کی تعطیل کریں مگر اسماء کی نہ کریں تیسری قسم وہ جو اسماء و صفات دونوں کی نفی کریں۔

چوتھی قسم وہ لوگ جو ثبوتی صفات کی نفی کریں مگر سلبی صفات کا اثبات کریں۔

پانچویں قسم وہ جو ثبوتی اور سلبی دونوں قسم کی صفات کی نفی کریں، مگر ہم نے دو قسمیں مزید شہرستانی اور تفتازانی اور ابن القیمؒ سے نقل کی ہیں۔

اس بنا پر ہم یہ کہیں گے کہ شیخ ابن العثیمینؒ کی ذکر کردہ قسمیں صرف تعطیل فی الصفات کرنے والوں کی

ہیں۔ 'تعطیل' گویا علمی اصطلاح میں 'کلی مشکک' جیسی ایک چیز ہے۔ لہذا اکثر صاحب کی خاطر پریشان نہ ہوں، یہ کوئی زیادتی نہیں ہے۔ یہ تو عین حقیقت ہے۔ ہم لوگ آپ لوگوں کے جھوٹ سے بھی پریشان نہیں ہوتے۔ پھر وہ جھوٹ جو آپ کے 'امام العصر جرکسی' دنیا کے سامنے بولتے ہیں اور دنیا والے اس کو بے چون و چرا تسلیم کرتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ موجودہ خفیوں کے 'حذام' ہیں اور قانون ہے کہ

إذا قالت حذام فصدقوها فإن القول ما قالت حذام

### 'امام العصر جرکسی' کا افتراء

بہت ساری مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں مگر ہم یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کریں گے۔ آپ کے 'امام العصر جرکسی' نے لکھا ہے:

ومن الغریب أن ابن القیم قائل بالایجاب حتی ترأه یدافع عن حوادث لا أول لها ومع ذلك یرى أنها معللة بالأغراض وما هذا لا تهاتر۔ (۱)

عجیب باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ ابن القیمؒ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالایجاب (بالاختیار نہیں) مانتے ہیں، تو اسے دیکھتا ہے کہ وہ حوادث لا أول لها سے دفاع کرتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ یہ رائے رکھتا ہے کہ افعال الہی معلل بالاعراض بھی ہیں، یہ صرف تناقض اور تعارض ہے۔

حالانکہ یہ سفید جھوٹ ہے یہ فلاسفہ کا خیال ہے۔ ابن القیمؒ تو جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کے فاعل بالاختیار ہونے کی تصریح کرتے ہیں اور قائل بالایجاب لوگوں پر تنقید کرتے رہتے ہیں۔ ایک جگہ الحمد للہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أحدها من إثبات حمده إذ كيف يحمد علی ما ليس مختارا لوجوده ولا هو بمشيته وفعله؟ وهل يصح حمد الماء علی آثاره وموجباته؟ أو النار والحديد وغيرها في عقل أو فطرة؟ وإنما يحمد الفاعل المختار بقدرته ومشيته علی أفعاله الحميدة هذا الذي ليس يصح في العقول والفطر سواه فخلافه خارج عن الفطرة وهو لا ينكر خروجه عن الشرائع والنبوات بل يتبجح بذلك ويعدّه فخرا۔ (۲)

اس سورت میں قائلین بالایجاب پر بہت وجہ سے رد موجود ہے، ایک وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے 'حمد' کا اثبات کیا ہے اور 'حمد' ایسی چیز پر کیوں کر ہو سکتی ہے، جس کے وجود میں اس کا



اختیار موجود نہ ہو؟ اور نہ اس کی مشیت اور فعل سے اس کو وجود ملا ہو؟ کیا پانی کی حمد اس کے آثار اور موجبات کی بنا پر ہو سکتی ہے؟ یا آگ اور لوہے کی تعریف ان کی صفات غیر اختیاری کی بنا پر ہو سکتی ہے، عقل اور فطرت کی رو سے؟ 'حمد' ہمیشہ اس فاعل کے اچھے افعال کی ہو سکتی ہے جو وہ اپنی قدرت اور مشیت سے کرتا ہے۔ یہی وہ بات ہے کہ جس کے علاوہ کوئی بات بھی عقل اور فطرت کی رو سے درست نہیں ہے۔ تو اس کے خلاف بات کرنا عقل و فطرت سے خارج ہے۔ اور قائل بالایجاب شخص اللہ تعالیٰ کی شریعت اور نبوت سے خروج کا منکر نہیں، بلکہ وہ اس بات پر خوش بھی ہے اور اسے سرمایہ افتخار بھی شمار کرتا ہے۔

یہ اس آدمی کا کلام ہے، جس کو جمیہ کے 'امام العصر جرسی' قول بالایجاب کا قائل گردانتا ہے۔ ایسے بے شمار خلاف واقع باتوں کے بنانے والے 'امام العصر جرسی' کے بارے مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے لکھا ہے:

انظر أبلغ كتابه له في الرد على نونية ابن القيم وأقصى لهجة في كتيبه هل تجد فيه مغمرا۔ (۱)

کیا جھوٹ اور افترا مولانا صاحب کے ہاں عیب نہیں ہے؟ اگر سچی بات کی جائے تو حقیقت یہ ہے کہ اس آدمی کا سرمایہ علم و افتخار یہی ہے کہ جھوٹ اور تحریف اور پوچ گوئی سے اہل حق کو بدنام کیا جائے اور دیوبندی حضرات ایسے ہی شخص کو سیفا صقیلا، وصارما مسلولا، ومهندا مشهورا۔ (۲) کہہ سکتے ہیں، اس لیے کہ دونوں کے مقاصد و عقائد میں اتحاد ہے۔

ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب اشاعرہ و ماترید یہ کو معطلہ قرار دیے جانے پر پریشان نہ ہوں، کیوں کہ یہ حقیقت ہے۔ اور سلفی بھی آپ کے 'امام العصر جرسی' کے سفید جھوٹ سے پریشان نہیں ہیں۔  
الحمد للہ رب العالمین

## دین کی حفاظت کے لیے دین کی قربانی

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب اسی سلسلے میں آگے تحریر کرتے ہیں:

پھر جب گمراہ فرقوں نے صفات متشابہات کے ذریعے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا، جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں، تو اشاعرہ و ماتریدیہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہ عقیدوں سے بچانے کے لیے تاویل کو اختیار کیا، جس کو سلفی تحریف یعنی مراد کو تبدیل کرنا کہتے ہیں۔ (۱)  
ہم اس حوالے سے چند باتیں عرض کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ سلفیوں کا اصل قصور!

پہلی بات یہ ہے کہ 'سلفی' اگر گناہ گار ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ائمہ احناف کو فقہاء اور مجتہدین تو تسلیم کرتے ہیں، مگر ان کو ائمہ حدیث تسلیم نہیں کرتے، بلکہ ائمہ حدیث کے برابر بھی تسلیم نہیں کرتے۔ یہ لوگ اس پر چیخنے چلاتے ہیں کہ 'سلفی گستاخ' ہیں۔ مولوی عزیز الرحمن عظیمی صاحب لکھتے ہیں:  
آج تک تو معاملہ یہ تھا کہ پاک و ہند کے گستاخ اور دریدہ دہن اہل حدیث میں جب ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کے خلاف بے باکانہ زبانی اور قلمی جسارتیں دیکھنے کو ملتی تھی۔ (۲)

اس عبارت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ پاک و ہند کے اہل حدیث کو ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کی گستاخی کرنے سے متہم کیا ہے۔ حالانکہ پاک و ہند کے اہل حدیث علما کی کتابوں سے ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کی گستاخی کو کوئی مفتری بھی ثابت نہیں کر سکتا۔ ہاں وہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے بارے میں بہر حال وہی دو باتیں لکھتے ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں اور مولوی صاحب نام ائمہ متبوعین کا لیتے ہیں، مگر مراد صرف احناف کے ائمہ ہیں۔ نام سلف صالحین کا لیتے ہیں مگر مراد صرف سلف احناف ہی ہیں۔

پھر اعتبار کسی مسلک کے اکابر کا ہوتا ہے۔ اصغر دیوبندی نے کیا کچھ سلف کو نہیں کہا۔ صرف چند عبارتیں دیوبندی شیخ الحدیث مولانا حبیب اللہ ڈیروی کی ملاحظہ ہوں، امام المحذین امام بخاریؒ کے بارے

میں لکھتے ہیں:

ماشاء اللہ امام بخاری اپنے مخالف عبارتوں کے حذف کرنے اور ردو بدل کرنے میں بہت ماہر ہیں۔ جزاء اللہ خیرا (۱) اور امام ابو بکر بیہقی کے بارے میں لکھتے ہیں 'حضرت بیہقی نے اپنے مذہب کی حمایت میں دو جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ (۲) اور ایک جگہ لکھا 'حضرت امام بیہقی نے زبردست خیانت کا ارتکاب کیا۔ (۳)

کمال تو یہ ہے کہ ابو بکر بیہقی کو جرائم پیشہ اور خیانت کار بھی کہہ رہے ہیں اور ساتھ 'حضرت اور امام' بھی کہہ رہے ہیں۔ امام ابوعلی نیشاپوری کے بارے میں لکھتے ہیں:

یہ نظریہ ابوعلی الحافظ کا ظالمانہ ہے..... ابوعلی الحافظ ظالم ہے۔ (۴) اور امام محمد بن اسحاق کے بارے میں لکھا: 'محمد بن اسحاق مشہور دلا ہے۔ (۵)

حالانکہ یہ شخص مغازی کا امام اور قاضی ابو یوسف کا استاد ہے۔ (۶) کیا امام بخاری، امام بیہقی، امام ابوعلی نیشاپوری اور امام محمد بن اسحاق سلف صالحین میں شامل نہیں ہیں؟ اگر ہیں تو اس پر کیوں احتجاج نہیں کیا۔ ہمارے نوخیز جوانوں کی عبارات پر آسمان سر پر اٹھاتے ہو اور اپنے شیوخ الحدیث کی گالیوں کو ہضم کر جاتے ہو۔

ایس چہ بو العجی است؟!

اگر گنجائش ہوتی تو ہم تفصیلاً بتاتے کہ احناف ہی دراصل وہ طبقہ ہے جس نے سلف طیب کو بے آبرو کر کے فتوں کے دروازے کھول دیے ہیں، اور احناف ہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے امت میں تلوار چلانے کی سنت کو رائج کیا، اور احناف ہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے حدیث رسول کو بے وقعت کیا، ان تینوں باتوں کا سہرا احناف کے سر ہے۔ کوئی بھی تاریخ سے واقف شخص اس بات کا انکار نہیں کر سکتا، بلکہ جتنے بھی محدثین جیلوں میں بند ہو گئے یا پھانسی پر چڑھائے گئے یا ان کو کوڑے لگائے گئے تو وہ احناف ہی کی سازشوں کا نتیجہ تھا۔

بڑے بڑے محدثین کو جیلوں میں ڈالا، پھر جب وہ فوت ہو گئے تو ان کو غسل دینے اور کفن پہنانے کی بھی اجازت نہیں دی اور قبر کھودنے کی بھی اجازت نہیں دی۔ امام بخاری کے استاد امام نعیم بن حماد مروزی کا

۲- ایضاً، ص ۱۳۱

۱- توضیح الکلام پر ایک نظر، ص ۳

۳- ایضاً، ص ۳۰۴

۳- ایضاً، ص ۱۳۶

۶- تنقیح الکلام للمحدث الاثری سان اللہ قدرہ۔

۵- ایضاً، ص ۱۱

کیا گناہ تھا؟ یہی کہ ائمہ احناف کے مخالف تھے۔ پہلے انہیں جیل میں رکھا۔ تین سال بعد جب ۲۲۷ھ میں وفات پا گئے تو اس کے ساتھ کیا ہوا؟ محدث مزنی فرماتے ہیں:

تجر بأقياده فألقي في حفرة ولم يكفن ولم يصل عليه فعل ذلك به صاحب ابن أبي داود۔ (۱)

زنجیروں اور ہتھکڑیوں کے ساتھ انہیں کھینچ کر ایک گھرے میں ڈال دیا گیا، نہ اسے کفن دیا گیا اور نہ اس پر نماز جنازہ پڑھی گئی، یہ قاضی ابن ابی ذؤاد کے ساتھی نے اس کے ساتھ کیا۔

ابن ابی ذؤاد وغیرہ حنفی تھے۔ امام نعیم بن حماد نے جمیہ کے خلاف کتابیں لکھیں، تو ابن حماد اور ازدی جیسے متہم لوگوں نے اسے وضع سے متہم کیا۔

ہم نے صرف بطور مثال یہ ایک دو باتیں پیش کی ہیں حنفی لوگ اگر فخر کرتے ہیں، تو ایسے کارناموں پر کریں، جن میں کوئی دوسرا گروہ ان کا شریک و سہیم نہیں ہے۔

بات طویل ہو گئی ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب سلفیوں کی تھلیل کرنے سے شکوہ سنج ہیں مگر خود انہیں یوں گمراہ قرار دیتے ہیں۔

## ۲- تاویل بے دلیل بھی گمراہی ہے

دوسری بات یہ ہے کہ نصوص کی بے دلیل تاویل کرنا تو خود ایک ضلالت ہے۔ ضلالت کے ذریعے ضلالت و گمراہی سے لوگوں کو کس طرح بچایا جاسکتا ہے؟ چنانچہ یہی بات محققین احناف نے کہی ہے۔ فضل اللہ تورپشٹی رقم کرتے ہیں:

باید دانستن کہ آنچه در قرآن است از صفات و آنچه بخیر درست ثابت شدہ چنانچہ شرط کردیم ایمان بران واجب است، و برای و قیاس سخن در ان گفتن حرام است، چه این باب معظم تراز ان است کہ با جہاد خود تصرف در آن توان کردن یا گمان را در آن را بے باشد۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ رائے و قیاس سے صفات الہی میں گفتگو کرنا حرام ہے۔ آگے لکھتے ہیں:

وقسمی دیگر آن است کہ حمل بر ظاہر باید کردن و ہم بر آن لفظ کہ آمدہ است راندن و معنی آن با مجاز نباید بردن چون علم قطعی و یقینی تمام در آنچه پوشیدہ میماند از حقیقت آن حاصل نیست۔ برای و قیاس کشف حقیقت آن نباید کردن و آنرا بظاہر قبول کردن و فی کیفیت و مشیت از آن کردن۔ (۳)

اس سے ایک تو تاویل کی نفی معلوم ہوگئی۔ دوسری بات یہ معلوم ہوگئی کہ صفات کو ظاہر پر ہی محمول کرنا چاہیے، صرف کیفیت اور مشیت کی نفی کرنی چاہیے اور پھر اس قسم کی مثال یہ پیش کی:

آنچہ ازین قسم است ید است، ووجه وسمع وبصر اعتقاد باید کردن کہ این وانچہ ازین باب است نہ جوارح است نہ اعضاء، نہ اجزاء ولیکن صفتها هست خدا بر اعز و علا۔ (۱)

یہ بعینہ مسلک سلف طیب ہے، اور اسی مسلک پر سلفی کا مزن ہے الحمد للہ۔ پھر لکھتے ہیں و اہل حق چون نظر کردند این باب را بر انچہ حقیقت آن آسامی بود درین صفات حمل نمیشایست کردن بہ تشبیہ و تمثیل میکشد و بر مجاز نیز حمل نمیشایست کردن کہ کتاب و سنت بخلاف آن حکم میکند۔ (۲)

اور پھر اس باب کے خاتمہ میں فرماتے ہیں:

وماہر کجا کہ تاویل پسندیدہ نمیداریم اما از آنست کہ آن تاویل را بدان لغت کہ قرآن بدان فرد آمدہ و حدیث بدان بہار سیدہ مستقیم نمی یابیم پس آن را رد میکنم و اما لفظ را کہ محتمل چند معنی یا ہم و مفہوم نمی شود کہ مراد خدا ئی تعالیٰ از کدام است، پس گویم تاویل نمی باید کردن و استواء و نزول و مثل آن ہم ازین جملہ است کہ ظاہر آن را قبول باید کردن و باطن آن را بغرض نباید رسانیدن و نفی چگونگی از ان کردن کہ چگونگی بر خداوند و بر صفات او روا نیست۔ (۱) ۱

اس سے معلوم ہوا کہ شیخ تورپشتی صفات خبریہ میں تاویل کے قائل نہیں ہیں بلکہ اسے حرام اور قرآن و سنت کا مخالف کام کہہ رہے ہیں۔ وجہ، ید، استواء اور نزول وغیرہ کا تو انہوں نے صاف نام لیا اور پھر کہا کہ ما را درین باب آن بس است کہ نفی کیفیت کنیم از خدا ئی تعالیٰ۔ تو جو چیز حرام اور قرآن و سنت کے مخالف ہو وہ ضلالت ہی ہے۔ شیخ تورپشتی نے لکھا ہے کہ ما منکر تاویل نیستیم، مگر اس کے لیے انہوں نے دو شرطیں بیان کی ہیں۔ ایک یہ کہ عربی لغت میں اس کا احتمال ہو، اور دوسری یہ کہ ان صفات کا ظاہر پر محمول کرنا معذور ہو، مگر یہ مذکورہ صفات ان کے نزدیک ظاہر پر محمول ہوں گی۔ یہی قول سلفیوں کا ہے۔ وہ بھی مطلقاً تاویل کے منکر نہیں ہیں۔ البتہ صفات خبریہ کو تاویل کی خرا د پر نہیں چڑھانا چاہتے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب کی مذکورہ بات کا مطلب یہی ہے کہ اشاعرہ و ماترید یہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لیے حرام اور ضلالت کا ارتکاب کیا ہے۔ گویا دین کی حفاظت کے لیے دین کی قربانی دی گئی۔

## ایک تنبیہ

نصوص کو ظاہر پر چلانا، یہ بات تمام سلف کی کتابوں میں موجود ہے۔ اس کا کیا مطلب اور اثر ہے؟ اس کے لیے طویل بحث کی ضرورت ہے۔ سر دست اتنی بات سمجھ لینے کی ہے کہ اس سے جہمیت کی جزئی کتنی ہے۔ یہ بات ہم نہیں کہتے بلکہ معاصر جہمیوں کو بھی اس کا اعتراف ہے۔ مولانا لطافت الرحمن نے امام الحرمینؒ کے اس قول و اجراء الظاہر علی مواردہا پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ أقول إبقاء بعض النصوص المتشابهات علی ظاہرها صحیح ..... ولكن إجراء ما نحن فيه علی الاستواء الظاهر الحقیقی یهدم أساس التنزیہ۔ (۱) یہاں أساس التنزیہ سے مراد 'جہمیت' کی وہ اساس ہے، جس کو جناب رازیؒ وغیرہ نے مقرر کیا ہے۔ لہذا احباب نصوص کو ظاہر پر چلانے پر متوجہ ہو جائیں۔

## ۳۔ تاویل متقدمین ماتریدیہ نے کی ہے

تیسری بات یہ ہے کہ محترم نے 'تاویل' کا سہرا متاخرین کے سر پر رکھ دیا ہے۔ یہ بات حقیقت کے خلاف ہے۔ متکلمین اشاعرہ و ماتریدیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کے ائمہ کرام نے تاویل کو سینے سے لگایا تھا۔ ہم اس بات کی وضاحت کے لیے چند عبارتیں پیش کرتے ہیں، مگر پہلے ڈاکٹر صاحب کی ایک عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

اشاعرہ و ماتریدیہ جو کہ اصل اہل سنت ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کچھ معلوم نہیں ہے اس لیے جن آیتوں اور حدیثوں میں اللہ تعالیٰ کی معیت کا ذکر ہے۔ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ جس کی حقیقت اللہ ہی جانتے ہیں۔ ان کے متاخرین اللہ کی معیت سے اللہ کے علم و قدرت کی معیت مراد لیتے ہیں۔ پیچھے ذکر ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات بدوہ، قدم، آنکھ وغیرہ میں اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین تفویض کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ متاخرین بھی اصل طریقہ اسی کو بتاتے ہیں، لیکن عوام کو گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل کے طریقے کو لیتے ہیں۔ اسی پر سلفی حضرات ان کو تعطیل و تحریف کا طعنہ دیتے ہیں، لیکن صفت معیت میں سلفی خود دل کھول کر تاویل کرتے ہیں۔ (۲)

اس عبارت سے بعض باتیں معلوم ہوتی ہیں:

- (i) ایک یہ کہ تاویل کا راستہ متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ نے صرف حفاظت عوام کی خاطر اختیار کیا ہے۔  
(ii) دوسری یہ بات معلوم ہوئی کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین صفات خبریہ میں تفویض کرتے تھے۔  
(iii) تیسری یہ بات معلوم ہوئی کہ وہو معکم اور إن اللہ معنا وغیرہ میں معیت سے علم و قدرت کا معنی لینا تاویل ہے، اور سلفیوں نے دل کھول کر اسے لیا ہے۔

یہ تینوں باتیں محل نظر ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو اپنے اکابر کی کتابوں کو بھی مطالعہ کرنے کا موقع نہیں ملا ہے، ورنہ وہ ایسی بات کبھی نہ لکھتے۔ ملاحظہ ہو:

### ابو منصور کی پہلی تاویل

پہلی بات اس لیے درست نہیں ہے کہ فرقہ ماتریدیہ کے بانی شیخ ابو منصور ماتریدی ہیں۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ سورۃ الحدید کی اسی آیت کی یہی تاویل خود ابو منصور ماتریدی نے کی ہے۔ وہو معکم این ما کنتم تم جہاں بھی ہوں، وہ تمہارے ساتھ ہیں۔ ابو منصور لکھتے ہیں:

هذا الحرف يخرج على وجهين أحدهما 'وهو معكم' أي عالم بكم وبأفعالكم ومحيط بكم وحافظ عليكم والثاني 'وهو معكم' يتوجه المعنى فيه لاختلاف الأحوال يقول إن كنتم محبين له خاضعين مطيعين فهو معكم بالنصر لكم والمعونة على أعداءكم وإن كنتم معرضين عنه معاندين فهو معكم بالمعونة عليكم والإنقام منكم واللّه أعلم۔ (۱)

ان الفاظ کی تفسیر و طرح سے کی جاسکتی ہے: (i) ایک یہ کہ تم جہاں بھی ہو اللہ تمہارے اور تمہارے افعال کے بارے میں علم رکھتا ہے، اور تم پر محیط ہے، اور تمہارا محافظ ہے۔ (ii) دوسری یہ کہ اس کو لوگوں کے اختلاف احوال پر محمول کیا جائے تو حاصل یہ ہوگا کہ اگر تم اللہ سے محبت کرنے والے اور ان کے سامنے عاجزی کرنے والے اور ان کی اطاعت کرنے والے ہو، تو وہ تمہاری نصرت اور مدد کرے گا اور تمہیں دشمنوں پر غالب کرے گا اور اگر تم ان سے اعراض کرتے ہو، اور ان کے فرمان کی مخالفت اور نافرمانی کرتے ہو، تو وہ دشمنوں کو تم پر غلبہ دے گا، اور تم سے انتقام لے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود ابو منصور ماتریدی نے تاویل کی بنیاد رکھی تھی۔ اس سے ڈاکٹر صاحب کی وہ بات بھی ہباءا منتھورا ہوگئی کہ متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ نے لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل کے طریقے کو لیا، کیونکہ ابو منصور ماتریدی تو بہت متقدم ہے۔ سلفی اس وقت نہیں تھے۔ کیونکہ سلفی بقول ڈاکٹر

صاحب، ابوالحسن زاغوی، ابن حامد اور قاضی ابویعلیٰ سے شروع ہوئے۔ تو اس وقت ابومنصور ماتریدی نے کن لوگوں کو گمراہی سے بچانا چاہا تھا؟

ثابت ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کی دونوں باتیں بے حقیقت ہیں، مگر ان کی خلاق ذہانت سے یہ بعید نہیں ہے کہ وہ ابومنصور ماتریدی کو بھی متاخرین میں سے ثابت کر دکھائیں، و ما ہو منہ ببعد۔

## ابومنصور کی دوسری تاویل

ابومنصور کی ایک دو عبارتیں اور بھی ملاحظہ ہو: آیت لَأْمَلْنُ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ۔ (۱) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

قال أهل التأويل إنها تتساءل الزيادة حتى يضع قدمه فيها فتضيق بأهلها حتى لا يبقى فيها مدخل رجل واحد ورووا خبراً عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ..... وإنه فاسد وقول بالتشبيه وقد قامت الدلائل العقلية على إبطال التشبيه۔ (۲)

اہل تفسیر نے کہا ہے کہ جہنم اللہ تعالیٰ سے مزید ایندھن کا بھی سوال کرے گی۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس میں اپنا قدم رکھ دے گا، تو وہ بھر جائے گی حتیٰ کہ ایک آدمی کے لیے بھی اس میں جگہ نہ ہو گی۔ اس مطلب کے لیے لوگوں نے سیدنا ابو ہریرہؓ کے واسطے سے نبی علیہ السلام سے روایت نقل کی ..... مگر یہ قول فاسد ہے اور تشبیہ کو ثابت کرنا ہے۔ اور تشبیہ کے بطلان پر تو دلائل عقلیہ قائم ہو چکی ہیں۔

یہاں یہ خیال رہے کہ جس حدیث کو اس ماتریدی متکلم نے رد کیا ہے وہ بخاری اور مسلم کی متفق علیہ حدیث ہے۔ ہم نے ابھی کچھ دیر پہلے یہ بات لکھی ہے کہ احناف ہی وہ طبقہ ہے کہ جس نے احادیث رسول کو بے وقعت کیا ہے۔

یہ ابومنصور کا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں قول ہے، جو بد قسمتی سے اہل سنت والجماعت کے امام کے نام سے بھی موسوم ہیں اور یہ تو عقل عام کی بات ہے کہ سنت کو رد کرنے والا سنت کا امام کبھی نہیں ہو سکتا۔ ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھتے ہیں کہ کیا قرآن مجید کے ظاہری نص اور اس تفسیر کو چھوڑنا جو نبی علیہ السلام سے منقول ہو اور اپنی نئی راہ نکالنا کیا تاویل نہیں ہے؟ اگر نہیں تو کیوں؟!



## ابومنصور کی تیسری تاویل

ابومنصور کی ایک اور عبارت بھی ملاحظہ کرنے کی ہے۔ آیت قرآنی نحن أقرب إلیہ من جبل الوریث سے ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب ص ۱۸۳ میں استدلال کیا، اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ دیوبندی حضرات قرب سے قرب ذاتی مراد لیتے ہیں۔ تو ان کو یہاں یہ بات ماننی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے اندر موجود ہے کیونکہ جب وہ شہ رگ سے زیادہ قریب ہے اور شہ رگ انسان کے اندر ہے۔ تو اللہ تعالیٰ بھی بندوں کے اندر ہو گیا ہوگا۔ معاذ اللہ۔ اور قرب بقول دیوبندی حضرات ذاتی ہے۔ تو پھر وہ انسانی بدن کے سوا اور کہاں ہوگا؟ مگر یہ لوگ ادھر جان چھڑاتے ہیں، اور ادھر معیت ذاتی مانتے ہیں۔ ہل ہذا إلا تہاتر و تناقض؟

ابومنصور کی وہ عبارت دیکھتے ہیں:

یفہم من قرب الرب إلی العبد ما یفہم من قرب العبد إلی اللہ تعالیٰ وإنما یکون قرب العبد إلی اللہ تعالیٰ بالطاعة له والقیام بأمره والانقیاد والخضوع له هذا هو المفہوم من قرب العبد إلی اللہ تعالیٰ لأقرب شیء من شیء آخر، فعلى ذلك یفہم من قرب اللہ تعالیٰ الإجابة له والنصر والمعونة والتوفیق على الطاعات وعلى ذلك ما یقال فلان قریب إلی فلان لا یعنون قرب نفسه من نفسه فی المكان ولكن یعنون نصره له ومعونة إیاءه وإجابته ویحتمل أن یذكر القرب منه کنایة عن العلم بأحواله ظاهرا وباطنا۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں کے ساتھ قرب سے وہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے جو بندوں کے اپنے رب کے ساتھ قرب سے سمجھ میں آتا ہے۔ بندوں کا قرب اللہ تعالیٰ کے ساتھ اطاعت، خدمت، عاجزی اور تابعداری سے ہوتا ہے، بعینہ یہی مفہوم اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں کے ساتھ قرب سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسے ایک چیز دوسری چیز کے قریب ہوتی ہے۔ پس اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے ساتھ قرب سے اس کی نصرت و امداد اور اطاعت کی توفیق دینا مراد ہے۔ اسی حوالے سے لوگوں میں محاورہ مشہور ہے کہ فلاں آدمی فلاں آدمی کے قریب ہے۔ اس سے بھی مراد نصرت و امداد ہی ہے، نہ کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے وجود سے مکانی طور پر قریب ہونا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس 'قرب' سے آیت میں اللہ تعالیٰ کا انسان کے ظاہر و باطن کے احوال کا

علم رکھنے سے کننا یہ ہو۔

کیا ابو منصور ماتریدی کی یہ تفسیر ڈاکٹر صاحب کے نزدیک تاویل نہیں ہے؟ اور اگر ہے اور یقیناً ہے، تو کیا ابو منصور ماتریدی متاخرین میں ہے؟ یہ تو ماتریدی کے حوالے سے بات تھی۔ اب ذرا شعری کو دیکھتے ہیں۔

## ابوالحسن اشعری کی تاویل

عبدالکریم الشہرستانی نے ابوالحسن اشعریؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر کو بطور صفات ازلیہ کے ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ علم کے سوا اور طرح کا ادراک ہے اور یہ دونوں خاص مدرکات کے ساتھ بشرط وجود متعلق ہوتے ہیں۔ انہوں نے 'یدین' اور 'وجہ' جو کہ صفات خبریہ ہیں کا اثبات کیا ہے اور کہتے ہیں کہ چونکہ ان کے بارے میں شرعی نصوص وارد ہیں اس لیے ان کا اس طرح اقرار کرنا جس طرح کہ وہ وارد ہیں، لازم ہے۔ ان کا میلان طریقہ سلف کی طرف ہے، یعنی تاویل کو ہاتھ نہ لگانے کی طرف۔ مگر ان کا ایک قول جواز تاویل میں بھی وارد ہے۔ عبارت درج ذیل ہے:

وأثبت أن السمع والبصر للباري تعالى صفتان أزليتان هما إدراكان وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت اليدين والوجود صفات خبرية فيقول: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد وصغوه إلى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول أيضاً في التأويل۔ (۱)

درج بالا عبارت سے یہ بات صاف واضح ہوگئی ہے کہ اگرچہ ان کا اصل موقف ترک تاویل کا ہے، مگر تاویل کا قول بھی ان سے مروی ہے۔ ممکن ہے کوئی آدمی یہ کہے کہ فعلاً ان سے تاویل ثابت نہیں ہے۔ اس لیے یہ عبارت بھی نگاہ میں رکھیے:

وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة 'ولم يقيم دليل عليه'۔ (۲)

شیخ ابوالحسن اشعری کا ایک قول یہ ہے کہ استواء صفت زائد ہے۔ مگر اس بات پر کوئی دلیل قائم

نہیں ہے۔ www.KitaboSunnat.com

شارح نے اس قول کو اصل موقف سے الگ کیا ہے، اور پھر اس بات پر تنقید بھی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کتاب کی نظر میں اشعری کا اصل مسلک 'استیلاء' کا ہی ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہو تو پھر خود اشعری سے تاویل کا ثبوت یقینی ہو جاتا ہے۔ اگر ڈاکٹر عبد الواحد صاحب کو برانہ لگے تو ہم عرض

کردیں کہ حضرت! آپ کو اپنے گھر کا پتہ نہیں ہے، ورنہ آپ کے اسلاف نے تو کہا ہے کہ 'تاویل' کا دروازہ پہلی بار امام ابوحنیفہؒ نے لوگوں کے لیے کھول دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولعل أول من فتح هذا الباب على أولي الألباب أبو حنيفة رحمه الله على ما أشار إليه في كتابه العالم والمتعلم۔ (۱)

اور امام ابوحنیفہؒ تو ابو منصور ماتریدی اور ابو الحسن اشعری سے متقدم ہیں۔

ان عبارات کو دیکھنے اور سمجھنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کے اس قول پر کہ ”اشاعرہ و ماتریدیہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل کا راستہ اختیار کر لیا“ پر اعتماد اور بھروسہ کون کرے گا؟ ان درج بالا عبارات میں عبد الکریم شہرستانی کی عبارت سے ترک تاویل ابو الحسن اشعری کا اصل مذہب معلوم ہوتا ہے اور شرح مواقف سے اس کا بالعکس معلوم ہوتا ہے۔ مگر یہ بات طے شدہ ہے کہ انہوں نے عمر کے آخری حصے میں سلف کے مذہب کی طرف رجوع کیا تھا اور تاویل کو ترک کیا تھا۔ اس بات کا اعتراف ڈاکٹر صاحب کے اکابر نے بھی کیا ہے۔ دیکھیے مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں:

امام ابو الحسن اشعریؒ نے اخیر عمر میں متکلمین کے طریق تاویل و تمثیل کو چھوڑ کر مذہب سلف ہی کی طرف رجوع فرمایا تھا۔ جیسا کہ امام موصوف نے اپنی آخری تصنیف ’الابانۃ‘ میں اس کی تصریح کی ہے۔ (۲)

اس ’رجوع‘ پر ہم آگے ان شاء اللہ تعالیٰ بحث کریں گے، اور ان کی زندگی کے ادوار بھی بیان کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ان حوالہ جات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ’تاویل‘ اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین بلکہ ان سے بھی پہلے کے حنفی بزرگوں نے بھی کی ہے۔ صرف متاخرین نے نہیں کی۔ آیت معیت میں تاویل انہی علماء سے منقول ہے، اور ان کے زمانے میں بقول ڈاکٹر صاحب سلفی تھے ہی نہیں، کیوں کہ وہ تو ابن حامد سے شروع ہوئے ہیں۔ لہذا ڈاکٹر صاحب کی مینوں باتوں کا صفایا ہوا۔

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے اسی سلسلہ میں تحریر کرتے ہیں:

سلفیوں کے نزدیک تعطیل و تحریف کے درمیان جو فرق ہے اس کو بیان کرتے ہوئے علامہ (ابن شمیمؒ) کہتے ہیں: تحریف دلیل میں ہوتی ہے اور تعطیل مدلول اور مراد میں ہوتی ہے۔ مثلاً جب کوئی

یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول بل یداہ مبسو طلتان کا مطلب اس کی دو قوتیں ہیں تو یہ شخص دلیل میں تحریف کرتا ہے اور صحیح مراد کو معطل کرتا ہے۔ کیونکہ 'یداہ' سے مراد حقیقی ہاتھ ہیں۔ تو اس شخص نے مرادی معنی کو معطل کیا اور غیر مرادی معنی کو ثابت کیا ہے۔ اور جب کوئی یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ بل یداہ مبسو طلتان سے کیا مراد ہے؟ اور میں اس کی مراد کو اللہ پر چھوڑتا ہوں، نہ میں اس سے حقیقی ہاتھ ثابت کرتا ہوں اور نہ کوئی دوسرا معنی لیتا ہوں، تو یہ تعطیل ہے، تحریف نہیں۔ کیونکہ تحریف میں لفظ کے معنی کو بدل دیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب کچھ اور بتایا جاتا ہے۔ جبکہ تعطیل یہ ہے کہ آدمی اس کا معنی ہونے کے باوجود کوئی معنی مراد نہ لے۔ اہل سنت تحریف اور تعطیل دونوں طریقوں سے بری ہیں۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد کو چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی مراد لیا جائے، دوسرا طریقہ تفویض کا ہے۔ یعنی صفت کا حقیقی معنی اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ سلفی معنی کو اللہ تعالیٰ پر نہیں چھوڑتے بلکہ کہتے ہیں کہ بل یداہ مبسو طلتان سے اللہ تعالیٰ کی دو حقیقی ہاتھ مراد ہیں۔ نعمت اور قدرت مراد نہیں ہے۔ غرض اہل سنت نہ تحریف کے قائل ہیں اور نہ تفویض کے۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اہل سنت کا طریقہ تفویض المعنی کا ہے تو وہ غلط کہتے ہیں کیونکہ اہل سنت کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مرادی معنی کو ثابت مانتے ہیں۔ البتہ اس کی کیفیت کو تفویض یعنی اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تفویض المعنی بقول شیخ الاسلام ابن تیمیہ سب سے بڑا بدعتی قول ہے۔ (۱)

## ابن تیمیہؒ پر لقی عثمانی کی تنقید

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے اس قول پر بعض معاصر علماء نے تنقید کی ہے۔ ہم وہ ذرا نقل کرتے ہیں۔ مولانا لقی عثمانی نے 'القول التمام' پر اپنی تقریظ میں لکھا ہے:

فما قاله ابن تیمیہؒ في أصحاب التفويض في مسئلة الصفات الخبرية زلة واضحة منه رحمه الله تعالى وطيب مثواه في الجنة ولو سلم ذلك كما جاء في ذلك الكتاب بإنصاف فإن ذلك يقضى على فتنة تضليل المسلمين في هذا الموضوع۔ (۲)

وہ جواب ابن تیمیہؒ نے صفات خبریہ کے باب میں اہل تفویض کے بارے میں کہا ہے، تو وہ ان کی ایک صریح لغزش ہے، اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے اور ان کا ٹھکانا جنت بنائے۔ اور اگر اس کو تسلیم

کیا جائے جیسا کہ اس کتاب میں وارد ہے انصاف کے ساتھ، تو یہ پھر مسلمانوں کی تحلیل پر مشتمل بات ہوگی، اس موضوع میں۔

ہم کہتے ہیں کہ واضح لغزش تو دور کی بات ہے، اس کتاب سے تو اس کا لغزش ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ ہم اس مذکور کتاب 'القول التمام' کے مباحث پر تیسرے حصے میں ان شاء اللہ دکھا دیں گے کہ سلف نے کبھی بھی تفویض المعنی کی بات نہیں کی اور تفویض المعنی کے اثبات کی بنا پر ابن تیمیہ پر تنقید نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ سلف سے اس بارے میں صریح عبارتیں پیش کی جائیں۔ اس کتاب 'القول التمام' کے مصنف نے عجیب طریقے پر اپنے موقف تفویض کو ثابت کیا ہے۔ اس کی ایک مثال اس وقت پیش خدمت ہے۔ اس کتاب کے مصنف نے امام برہاریؒ سے ایک عبارت نقل کی ہے:

وكل ما سمعت من الآثار شيئا لم يبلغه عقلك نحو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ..... وأشباه هذه الأحاديث فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضاء ولا تفسر شيئا من هذه بهواك فإن الإيمان بهذا واجب فمن فسر شيئا من هذا بهواه ورده فهو جهمي - (۱)

اس عبارت میں لفظ 'تفویض' موجود ہے۔ اس سے مصنف نے کس طرح فائدہ اٹھایا، ملاحظہ فرمائیں: فقوله رحمه الله فعليك بالتسليم والتصديق مع قوله فمن فسر شيئا من هذه بهواه يدل على التفويض دلالة واضحة وأن المراد بالتفويض في كلامه تفويض المعنى لا الكيف - (۲)

یعنی امام برہاریؒ کا یہ قول فعليك بالتسليم اور یہ قول فمن فسر شيئا من هذه بهواه اس بات پر صریح دلالت کرتے ہیں کہ یہاں 'تفویض' سے تفویض المعنی مراد ہے نہ کہ تفویض الکيف۔ حالانکہ امام برہاریؒ کی یہ عبارت ان مفوضہ کی صریح تردید کرتی ہے۔ اس بات کے دو قرائن ہیں:

(i) ایک تو یہ ہے کہ ولا تفسر شيئا من هذه بهواك یعنی ان نصوص میں سے کسی چیز کی تفسیر خواہش نفس کی بنا پر نہ کرو۔ اب کوئی آدمی یہ بتائے کہ کیا 'ید' سے ہاتھ مراد لینا خواہش نفس کی بنا پر ہوتا ہے، یا قوت و نعمت مراد لینا، خواہش نفس کی بنا پر ہوتا ہے؟

(ii) دوسرا قرینہ یہ ہے کہ فمن فسر شيئا من هذا بهواه ورده فهو جهمي یعنی جس شخص نے خواہش نفس کی بنا پر اس کی تفسیر کی اور پھر اسے رد کر دیا، تو وہ شخص جہمی ہے۔ کیا اہل سنت کے اکابر ان

نصوص کو رد کرتے ہیں یا پھر جہمیہ؟ جہمیہ پہلے 'ید' کو گوشت پوست، پٹھے اور ہڈیوں سے مرکب 'ہاتھ' کو ید کا مصداق اول قرار دیتے ہیں۔ پھر اسے رد کرتے ہیں کہ یہ نصوص سے مراد نہیں ہے۔ پھر اس طریقہ پر اللہ تعالیٰ کے 'حقیق ہاتھوں' کی بھی تردید کرتے ہیں جیسا کہ ہم ابو حامد غزالی وغیرہ کی اس بات کو پہلے تفصیلاً نقل کر چکے ہیں۔

امام بر بھاریؒ کی اس عبارت کا مصداق دراصل جہمیہ ہی ہے۔ مگر جمعی لوگ عبارات میں تحریف کرنے کے ذریعے ان سے اپنا مطلب نکالتے ہیں۔ ہم پہلے امام بیہقیؒ کی عبارت پیش کر چکے ہیں:

وإنما أراد به واللہ أعلم فیما یؤدی تفسیرہ الی تکیف و تکیفہ تشبیہا لہ  
بخلقہ فی أوصاف الحدوث۔ (۱)

یعنی 'تفسیر' سے وہ تفسیر مراد ہے کہ جو تکلیف کی طرف مودی ہو اور پھر تکلیف تشبیہ کو مفضی ہو۔ اس سے سلف اور سلفیوں کے مذہب کو کس طرح مراد لیا جاسکتا ہے؟ حاصل یہ نکلا کہ تفویض سے 'تفویض الکلیف' مراد ہے اور 'تفسیر' سے وہ تفسیر مراد ہے جو 'تکلیف' کی طرف مفضی اور مودی ہو۔ اب آپ غور کریں کہ امام بر بھاریؒ فرماتے ہیں: تفویض الکلیف کرو، یعنی کیفیت صفات متعین نہ کرو اور جو لوگ کیفیت صفات کو اپنی خواہش نفس کی تفسیر سے معین کرتے ہیں وہ جہمی ہیں، اس بات کا اس مفہوم سے کیا تعلق ہے جو جناب سیف عصری نے متعین کیا ہے؟ اور محترم تقی عثمانی صاحب نے 'انصاف' کا تاج اس کے سر پر رکھ دیا ہے؟ حالانکہ اس کتاب میں بے شمار خیانتیں کی گئی ہیں۔

## یوسف القرضاوی کی زیادتی

شیخ یوسف القرضاوی نے 'القول التمام' پر اپنی تقریظ میں لکھا ہے کہ 'شیخ منصور محمد عویس نے ایک کتاب لکھی ہے، اس کا نام ابن تیمیہ لیس سلفیا ہے مگر وہ کتاب بازار سے ختم ہوگئی۔ ان کا مقصود یہ تھا کہ ابن تیمیہ چونکہ تفویض المعنی پر تکبر کرتا ہے اور اسے سلف کا مذہب نہیں مانتا اس لیے وہ سلفی نہیں ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں کچھ اقوال ایسے نقل کیے ہیں کہ جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سلف صالحین کا مذہب تفویض المعنی ہے۔ میں نے اس کو حاصل کرنا چاہا مگر ناکام ہوا، اور پھر کویت میں مصنف کو ملا۔ ان سے پرانی شناسائی تھی اور یہ بات ان سے عرض کی، تو انہوں نے دائیں بائیں دیکھ کر کہا کہ میری آپ سے امید ہے کہ آپ اس کتاب کا تذکرہ نہیں کریں گے تاکہ میری معیشت پر افتادہ نہ پڑے۔ یہاں ایک ایسا گروہ ہے، اگر

انہیں اس بات کا پتہ چل جائے کہ وہ کتاب میں نے لکھی ہے تو وہ اس شہر میں میرے رہنے پر ایک دن بھی راضی نہیں ہوں گے اور دنیا کو مجھ پر اُکسادیں گے۔ اس کے بعد یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

وهكذا يعيش الناس في جو الإرهاب الفكري حين تطغى مدرسة علي سائر المدارس وتحرس السنة الآخرين وتنفرد هي بالقول لأنها مسنودة بقوة سياسية أو اقتصادية أو غيرها۔ (۱)

لوگ اس طرح فکری دہشت گردی کی فضا میں رہتے ہیں یہاں تک کہ ایک مدرسہ اور مکتب فکر دوسرے مکتب فکر پر سرکشی کرتا ہے، دوسروں کی زبانیں بند کر لیتا ہے۔ صرف انہی کی بات مارکیٹ میں چلتی ہے۔ اس وجہ سے کہ انہیں سیاسی یا اقتصادی اور یا ایک اور جہت سے برتری حاصل ہوتی ہے۔

ہمیں اس بات پر قطعاً کوئی تعجب نہیں ہے کہ قرضاوی سلفیوں پر چڑھ دوڑے ہیں، اس کا ہمیشہ سے یہی دلیہ رہا ہے، اگر وہ چاہتے تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ یہ منصور محمد عولیس منافقین کی طرح بے حوصلہ ہے، سمجھتا یہ ہے کہ ہر افادہ انہی پر پڑے گی۔ کیا یہ بات کسی محقق اور حق پرست عالم سے متصور ہے کہ وہ جس عقیدہ کو غلط سمجھتا ہے اور اس کے خلاف کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف ’معیشت‘ کے کمزور ہونے کی وجہ سے ’سکوت‘ کرتا ہے اور انہی غلط عقیدہ رکھنے والے لوگوں سے استفادہ کرتا ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے معیشت ہی کو درست کرنے کے لیے کتاب لکھی ہوگی، ورنہ اگر حق کے لیے لکھی ہوتی تو وہ اس طرح کبھی نہ کرتے۔

پھر سلفیوں نے کون سی دہشت گردی کی ہے جناب، جس کا ردنا قرضاوی صاحب روتے ہیں؟ اس سے بدرجہا بدترین حرکات دوسروں نے کیں، کیا قرضاوی صاحب کا مطالبہ ہے کہ وہ ابن تیمیہ وغیرہ کے خلاف کتابیں بھی لکھیں اور سلفی ان کے معاش کا بندوبست بھی کیا کریں؟ گویا سلفیوں سے مطالبہ ہے کہ ستم کلک لیا کلک ایسا کبھی نہیں ہوگا۔

سلفی صرف معاشی تعاون روک لیتے ہیں اور آپ کے بڑے اپنی تصنیف پر نہیں دوسروں کی وہ کتاب پڑھنے پر بھی لوگوں کو قتل کرنا چاہتے ہیں جس میں آپ کے بڑوں کی تضعیف ہوئی ہو۔

حافظ عبدالغنی پر حنفی ستم

حافظ ذہبیؒ نے محمود بن سلامہ سے نقل کیا ہے کہ میں نے حافظ عبدالغنیؒ سے سنا وہ فرما رہے تھے کہ ہم

موصل میں امام عقیلیؒ کی 'کتاب الضعفاء' کا سماع کر رہے تھے کہ موصل والوں نے مجھے پکڑا اور قید کیا، اور میرے قتل کا ارادہ کیا، صرف اس وجہ سے کہ اس کتاب میں امام ابو حنیفہؒ کا ذکر ہوا تھا۔ ایک لمبا آدمی میرے پاس تلوار کے ساتھ آیا، میں نے دل میں کہا کہ شاید وہ مجھے قتل کر دے گا اور میری جان اس مصیبت سے چھوٹ جائے گی، مگر اس نے کچھ بھی نہیں کیا اور مجھے زندہ چھوڑ دیا۔ حافظ ابن البرنی بھی اس کے ساتھ سماع میں شریک تھے۔ انہوں نے 'کتاب الضعفاء' سے ان صفحات کو پھاڑ دیا تھا، جن میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ تھا۔ جب ان لوگوں نے اس کتاب کو ٹولا تو اس میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ نہیں پایا، اس لیے انہیں زندہ چھوڑ دیا۔

وسمعت محمود بن سلامہ يقول ..... وسمعت الحافظ يقول كنا نسمع الضعفاء للعقيلي فأخذني أهل الموصل وحسوني وأرادوا قتلي من أجل ذكر رجل فيه فجاءني رجل طويل بالسيف فقلت لعله يقتلني وأستريح قال فلم يصنع شيئا ثم أطلقت وكان يسمعه معه ابن البرني فأخذ الكراس الذي فيه ذكر الرجل ففتشوا الكتاب فلم يجدوا فيه شيئا فأطلق۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کا نام ہم نے دوسرے ماخذ کی روشنی میں متعین کیا ہے۔ فکری دہشت گردی اصلاً یہ ہے کہ لوگ اس بات پر قتل کے مستحق بن جائیں کہ وہ ایسی کتاب پڑھتے ہیں جس میں امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف موجود ہے۔ اور یہی دہشت گردی ہے کہ جس کی وجہ سے سلف کی کتابوں کا ستیاناس ہوتا ہے۔ پتہ نہیں اور کتنی کتابیں اس خوف سے 'فنا' کے سمندر میں غرق ہو گئی ہوں گی؟ ان دہشت گرد مولویوں نے صرف قتل کے بازار کو گرم نہیں کیا تھا بلکہ جہاں جہاں وہ یہ کام نہیں کر سکتے تھے وہاں وہاں انہوں نے مخطوطات کو خرید خرید کر برباد کیا، اور اگر نہ خرید سکے تو پھر ان مقامات پر سیاہی ڈال دی، تاکہ لوگ اسے پڑھ نہ سکیں اور پھر یہ بھی ان کے لیے ممکن نہ ہوا تو پھر انہوں نے افتراء کا بازار گرم کیا تھا، تاکہ بادشاہ اور گورنروں کے ذریعے اہل سنت کے بزرگوں کو قتل کرایا جائے۔ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

سلطان الپ ارسلان جب ہرات آگئے تو ہرات کے علماء اور مشائخ نے اس کی ملاقات کے لیے ایک وفد تشکیل دیا۔ بادشاہ کے دربار میں حاضری دینے سے پہلے یہ علماء و مشائخ شیخ الاسلام ابواسامعیل ہروی کے حضور میں حاضر ہو گئے اور کہا کہ ہم بادشاہ کے حضور سلام پیش کرنے جا رہے ہیں، اس لیے مناسب خیال کیا کہ پہلے آپ سے ملاقات کا شرف حاصل کریں۔ وہ بیتل کا ایک



بت بھی ساتھ لائے تھے۔ شیخ الاسلام ہرویٰ سے ملاقات کے بعد جب وہ وہاں سے جانے لگے تو چھپکے سے اس بت کو ان کے مصلا کے نیچے رکھ دیا۔ اور بادشاہ کے حضور پہنچ کر شیخ الاسلام ہرویٰ کی شکایت کی کہ وہ بت پرستی کی ترویج کر رہا ہے۔ وہ 'مجسم' ہے، ایک بت کی عبادت کرتا ہے، اور اگر بادشاہ تصدیق کرنا چاہتے ہیں تو ابھی کسی شخص کو بھیج دیں، وہ اس بت کو محراب میں مصلا کے نیچے پا لے گا۔ بادشاہ پر یہ بات بہت شاق گزری۔ اسی وقت ایک لڑکے کو علما کی ایک جماعت کے ساتھ بھیجا۔ وہ شیخ الاسلام ہرویٰ کے گھر میں داخل ہوئے اور سیدھے محراب کی طرف گئے اور اس بت کو اٹھا لائے، جو انھوں نے کچھ دیر پہلے خود رکھا تھا۔ پھر بادشاہ کے سامنے اسے رکھا۔ بادشاہ نے شیخ الاسلام ہرویٰ کو حاضر کرنے کا حکم دیا۔ وہ آئے تو بت کو دیکھا اور علما و مشائخ کے وفد کو بھی۔ بادشاہ کو بھی دیکھا کہ انہیں غصہ چڑھا ہوا تھا۔ بادشاہ نے ان سے کہا: یہ کیا ہے؟ شیخ نے فرمایا کہ یہ ایک بت ہے، جسے لوگ پیتل سے بناتے ہیں۔ کھلونے کی طرح ہے۔ بادشاہ نے کہا، میں نے یہ نہیں پوچھا۔ تو شیخ الاسلام نے کہا کہ پھر کس چیز کے بارے میں پوچھتے ہو؟ انہوں نے کہ ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ تم اس بت کو پوجتے ہو، اور تیرا عقیدہ ہے کہ اللہ ایسا ہی ہے۔ شیخ الاسلام ہرویٰ نے بڑے رعب کے ساتھ گرجدار آواز میں بار بار فرمایا: سبحانک هذا بهتان عظیم۔ یہ سننا تھا کہ بادشاہ کے دل میں یہ بات اتر گئی کہ علماء و مشائخ جھوٹے ہیں اور یہ آدمی سچا ہے۔ بادشاہ نے اسے باعزت طریقے سے واپس کیا اور پھر علماء و مشائخ کو کہا کہ مجھے سچ بتا دو کیا مآراجا ہے؟ انہوں نے اعتراف کیا کہ یہ فرضی قصہ ہے، اور کہا: بادشاہ سلامت! ہم اس آدمی کی وجہ سے تکلیف میں مبتلا ہیں۔ یہ عوام کو ہمارے خلاف اکساتا ہے۔ تو ہم اس حیلہ اور تدبیر سے اس کی شرفساد کا خاتمہ چاہتے تھے۔ پھر بادشاہ نے ان لوگوں کی بڑی بے عزتی اور اہانت کی۔ (۱)

اگر فکر سالم ہو تو اصل دہشت گردی یہ ہے۔ قرضادوی صاحب کو ان کے خلاف بولنا چاہیے۔

## تعطیل و تحریف کا یہی معنی ہے

تیسری بات یہ ہے کہ تحریف اور تعطیل میں یہی فرق ہے جس کو شیخ ابن عثیمینؒ نے بیان کیا ہے کہ تحریف دلیل میں ہوتی ہے اور تعطیل مدلول اور مراد میں ہوتی ہے۔ یہی بات ہمارے اکثر مشائخ نے لکھی ہے۔ شیخ عبدالرحمن سعدیؒ لکھتے ہیں:

إن التعطيل نفى للمعنى الحق الذين دل عليه الكتاب والسنة والتحريف تفسير للنصوص بالمعاني الباطلة التي لا تدل عليها بوجه من الوجوه فالتحريف والتعطيل قد يكونان متلازمين إذا ثبت الباطل ونفى الحق وقد يوجد التعطيل بلا تحريف كحال النافين للصفات الذين ينفون الصفات الواردة في الكتاب والسنة ويقولون ظاهرها غير مراد ولكنهم لا يعينون معنى آخر۔ (۱)

’تعطیل‘ اس معنی حق کو نفی کرنے کا نام ہے جس پر قرآن و سنت کے نصوص دلالت کرتے ہیں اور ’تحریف‘ ان معانی باطلہ سے نصوص کی تفسیر کا نام ہے، جن پر نصوص کسی طرح بھی دلالت نہیں کرتے۔ ’تحریف‘ اور ’تعطیل‘ اس وقت ایک دوسرے کے ساتھ متلازم ہوتے ہیں، جب باطل معانی کو ثابت کیا جاتا ہے اور حق معانی کو نفی کیا جاتا ہے اور کبھی کبھار ’تعطیل‘ کا وجود بغیر ’تحریف‘ کے بھی پایا جاتا ہے، جیسا کہ صفات کی نفی کرنے والے لوگ جب قرآن و سنت میں وارد صفات کی نفی کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ان کا ظاہر مراد نہیں ہے۔ لیکن وہ اس کے ساتھ دوسرے معنی کا تعین نہیں کرتے۔

اسی کے قریب قریب بات شیخ صالح الفوزان نے لکھی ہے:

والفرق بين التحريف والتعطيل أن التحريف هو نفى المعنى الصحيح الذي دلت عليه النصوص واستبداله بمعنى آخر غير صحيح والتعطيل هو نفى المعنى الصحيح من غير استبدال له بمعنى آخر كفعل المفوضة۔ (۲)

’تحریف‘ اور ’تعطیل‘ کے درمیان فرق یہ ہے کہ ’تحریف‘ اس صحیح معنی کی نفی کا نام ہے جس پر نصوص دلالت کرتی ہوں اور پھر اس کی جگہ غیر صحیح معنی کو بدل میں رکھنا۔ اور ’تعطیل‘ صحیح معنی کی نفی کو کہتے ہیں اگرچہ اس کی جگہ دوسرے معنی کو متعین نہ کریں جیسا کہ مفوضہ کرتے ہیں۔

اور ایسی ہی بات شیخ ظلیل ہر اس نے بیان فرمائی ہے:

فالفرق بين التحريف والتعطيل أن التعطيل نفى للمعنى الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة أما التحريف فهو تفسير النصوص بالمعاني الباطلة التي لا تدل عليها۔ (۳)

’تحریف‘ اور ’تعطیل‘ کے درمیان فرق یہ ہے کہ ’تعطیل‘ اس حق معنی کو نفی کرنے کا نام ہے جس پر

قرآن و سنت کی نصوص دلالت کرتی ہیں اور 'تحریف' معانی باطلہ سے نصوص کی تفسیر کو کہتے ہیں۔ وہ معانی جن پر نصوص دلالت نہیں کرتیں۔

ڈاکٹر صاحب نے چونکہ اس عبارت اور مطلب پر اپنی تنقید نہیں لکھی ہے، اس لیے ہم بھی انہی توضیحی کلمات پر اکتفا کرتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

### شہ پارہ محترم

علامہ خلیل ہر اس رحمہ اللہ نے ایک عبارت لکھی ہے۔ اس پر ڈاکٹر صاحب نے درج ذیل اعتراض کیا ہے:

ہم کہتے ہیں کہ کنہ، حقیقت اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنی الفاظ ہیں لیکن علامہ اوپر کی عبارت میں ایک جگہ لکھتے ہیں: بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسنة ويشتمونها لله عز وجل ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات أو كیفیتها۔ بلکہ وہ کتاب و سنت کی نصوص کے معنی کو سمجھتے تھے اور اللہ عز وجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے پھر اس کے بعد صفات کی کنہ یا ان کی کیفیات کو تفویض کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ (ہر اس) نے کنہ اور کیفیت کو ہم معنی سمجھ لیا ہے۔ ورنہ یہ تو اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب ہے کہ متشابہ صفات کی حقیقت اور کنہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہیں۔ (۱)

### اپنے اکابر سے پوچھیں

ہم نے تو پیچھے اس بات کی وضاحت حافظ ابن القیم کی عبارت سے کی ہے۔ احباب اس کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمائیں۔ وہی بات جو ہم نے نقل کی ہے ڈاکٹر صاحب کے اہل مذہب بھی سلفیوں کے بارے میں جانتے ہیں، اگرچہ ڈاکٹر صاحب اس سے بے نصیب ہیں۔ مولانا تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

وذهب جماعة من السلف إلى أننا نعتقد بأن الله تعالى أراد بها معناها الحقيقي ولكن المعنى الحقيقي منسوب إلى الله سبحانه وتعالى يغاير المعنى الحقيقي المنسوب إلى المخلوقات والحوادث فله الله تعالى يد بالمعنى الحقيقي كما يليق ب شأنه و لكنها ليست كيد المخلوقات والحوادث لأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وأما كنه يده تعالى فلا

سبیل إلى معرفتها فنفض ذلك إلى الله تعالى۔ (۱)

سلف میں سے ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان صفات سے ان کی حقیقی معانی ہی کا ارادہ کیا ہے مگر وہ معنی حقیقی جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے اس معنی حقیقی سے مغایر ہے جو مخلوقات اور محدثات کی طرف منسوب ہے تو اللہ تعالیٰ کے لیے 'ہاتھ' معنی حقیقی کے لحاظ سے کما یلیق بشانہ ثابت ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کا ہاتھ مخلوق اور محدث کے ہاتھ کی طرح نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے مثل اور مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ باقی رہا اللہ تعالیٰ کے ہاتھ کی حقیقت اور کنہ تو اس کو جاننے کے لیے کوئی سبیل نہیں ہے۔ ہم تو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض اور سپرد کرتے ہیں۔

امید ہے کہ تقی صاحب کی اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب جان گئے ہوں گے کہ 'یہ' کو بطور صفت تسلیم کرنا اور اس کی کنہ اور حقیقت کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرنا دو الگ چیزیں ہیں۔ یہ ماترید یہ اور اشاعرہ کے قول کی طرح نہیں ہے۔ وہ تفویض المعنی کے قائل ہیں۔ یہی وہ بات ہے جو حافظ ابن القیم نے بالاختصار لکھی ہے:

وآیات الأحکام لا یکاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس وأما آيات الصفات فيشترك في فهم معناها الخاص والعام أعني فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية۔ (۲)

آیات الاحکام کے معانی صرف خاص لوگ ہی جانتے ہیں۔ رہے آیات الصفات تو ان کے معانی جاننے میں خاص اور عام دونوں شریک ہیں۔ میری مراد اس فہم سے یہ ہے کہ اصل معنی کے جاننے میں، نہ کہ اس کی کنہ اور کیفیت کو جاننے میں۔

علامہ خلیل ہر اس کی اس بات کی وضاحت تو ہوگئی۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ ہم ڈاکٹر صاحب کے اعتراض کو بالفرض والتقدیر مان لیتے ہیں کہ کنہ اور حقیقت ایک ہی چیز ہے مگر شیخ ہر اس نے اسے کیفیت کا ہم معنی سمجھ لیا ہے۔ تو گزارش یہ ہے کہ عام طور پر علمائے کرام یہی بات لکھتے رہتے ہیں کہ کنہ حقیقت ہی ہے۔ فیومیؒ لکھتے ہیں:

کنه الشيء حقيقته ونهايته وعرفته كنه المعرفة۔ (۳)

کنہ کسی چیز کی حقیقت اور نہایت کا نام ہے۔ اس جملے کا ترجمہ ہے: 'میں نے اسے حقیقتاً پہچان لیا ہے۔'

مگر ابن منظور افریقیؒ نے اس مذکور عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

في بعض المعاني كنه كل شيء وقته ووجهه۔ (۱)

اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس مذکورہ بالا استعمال کی بھی گنجائش نکلتی ہے۔ لہذا ڈاکٹر صاحب پریشان نہ ہوں۔ علامہ ہر اس ”گوئی“ ان کے ناقد صاحب کو غلطی لگی ہے، کیونکہ انہوں نے دوسروں کی بنیادی کتب کا مطالعہ کیے بغیر ان پر نقد و جرح کے لیے قلم اٹھایا ہے۔

محترم نے آگے تین فرقوں یعنی جمہیہ، معتزلہ اور خارجیہ کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کی جو تفصیل محترم نے پیش کی ہے اس میں انہوں نے یہ نہیں بتایا کہ جمہیہ اور معتزلہ تو اکثر بلکہ ان کی غالب ترین اکثریت حنفیت پر مشتمل تھی اور کرامیہ بھی حنفی تھے۔ اس بحث میں بھی بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے۔ مگر ہم اس سے بہر حال صرف نظر کرتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کو اشارتاً بتاتے ہیں کہ کبھی کبھی گنجائش کے باوجود بھی ہم سکوت کرتے ہیں۔

تو دانی کہ ما را سر جنگ نیست  
وگر نہ مجال سخن جنگ نیست

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب نے ایک عنوان قائم کیا ہے:

سلفی اشاعرہ و ماتریدیہ کو بدعتی اور فاسق لکھتے ہیں۔ اس کے تحت لکھا:

علامہ ابن عثیمینؒ کے استاد علامہ (عبد الرحمن) سعدیؒ اشاعرہ کی تکفیر نہیں کرتے تھے، البتہ ان کو گمراہ کہتے ہیں پھر ان کی ایک عبارت پیش کی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ”اس لیے خوارج معتزلہ اور قدریہ وغیرہ بدعتیوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جو یقیناً کافر ہیں جیسے غالی جمہیہ جو اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی نفی کرتے ہیں اس کے باوجود کہ ان کو علم ہے کہ ان کی بدعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی باتوں کے خلاف ہے۔ یہ لوگ جانتے بوجھتے رسول کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور ان میں کچھ وہ ہیں جو گمراہ اور فاسق اور بدعتی ہیں، جیسے وہ خارجی جو تاویل کرتے ہیں۔ یہ رسول کی تکذیب نہیں کرتے مگر وہ اپنی بدعت کی وجہ سے گمراہ ہیں لیکن پھر بھی اپنے آپ کو حق پر سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے خوارج کے بدعتی ہونے کا اور ان کے حق سے نکلنے کا صحابہ متفقہ حکم

لگاتے ہیں۔ جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خارجی اسلام سے خارج نہیں ہیں۔ اس کے باوجود کہ وہ مسلمانوں کی جان و مال کو مباح سمجھتے ہیں اور کبیرہ گناہوں کے مرتکب کے لیے شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور دین کے بہت سے اصول کا انکار کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ تاویل کرتے تھے اس وجہ سے ان کی تکفیر نہیں کی جاتی اور جو ان سے کمتر درجے کے بدعتی ہیں جیسے کہ بہت سے قدری اور کلابی اور اشاعرہ تو یہ اصول میں قرآن و سنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے بدعتی اور گمراہ ہیں۔ ان کے آپس میں چند درجے ہیں۔“ (۱)

## تحلیل و تجزیہ

ہم چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں پہلی بات یہ ہے کہ ہمیں اس بات پر قطعاً کوئی پشیمانی اور ندامت نہیں ہے اور نہ اس کے لیے عذر بیان کرتے ہیں، شیخ عبدالرحمن سعدیؒ نے جو کچھ لکھا ہے درست لکھا ہے۔ احناف جو سلفیوں کی تکفیر کرتے ہیں اس پر آپ کیا کہیں گے؟ بلکہ خود ڈاکٹر صاحب نے ان کو گمراہ قرار دیا ہے ملاحظہ ہو:

پھر جب گمراہ فرقوں نے صفات متشابہات کے ذریعے عوام کو گمراہ کرنا شروع کیا جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں تو اشاعرہ اور ماترید یہ کے متاخرین نے بھی لوگوں کو گمراہ عقیدوں سے بچانے کے لیے تاویل کرنے کو اختیار کیا جس کو سلفی تحریف یعنی مراد کو تبدیل کرنا کہتے ہیں۔ (۲)

دیکھ لیں، پہلے گمراہ فرقوں کا لفظ رکھا۔ اور پھر کہا 'جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں' یعنی ایک تو سلفی گمراہ فرقوں میں شامل ہو گئے اور پھر وہ دوسرے لوگوں کو بھی صفات متشابہات کے ذریعے گمراہ کرتے ہیں۔ یعنی صرف خود گمراہ نہیں ہیں، بلکہ دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔ جب ایک آدمی دوسروں کو 'گمراہ' لکھتے ہوں پھر وہ ان دوسروں سے 'بدعتی' کا لقب پانے پر چین چین کیوں ہوتے ہیں؟ حالانکہ ایسا بھی نہیں ہوا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اس عنوان میں جو عبارتیں ڈاکٹر صاحب نے پیش کی ہیں ان میں سرے سے 'ماترید یہ' کا لفظ موجود ہی نہیں ہے۔ صرف اشاعرہ کا ذکر ہے اور ڈاکٹر صاحب ماترید یہ کو 'شامل باجے' کی طرح تصور کرتے ہیں کہ اس کا انفرادی طور پر کوئی نغمہ نہیں ہوتا۔ دوسرے نغموں کے وجود میں اس کی آواز کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب پریشان نہ ہوں، یہ بہر حال موضوع نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ وہ ان کی وکالت کرتے ہیں، تو پھر اپنے اکابر کی ان عبارتوں کی توجیہ کر لیں، جو پہلے ہم نے نقل کی ہیں اور

آگے بھی اس طرح کی عبارتیں آئیں گی، ان شاء اللہ۔ اس وقت دو عبارتیں پیش خدمت ہیں۔ پہلی عبارت اکمل الدین بابرؒ کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

وقال الحبرية ورئيسهم جهنم بن صفوان الترمذي وهو مذهب أبي الحسن الأشعري لا فعل للعبد أصلا ولا إختيار ولا قدرة لهم على أفعالهم۔ (۱)  
جبریہ گروہ کا کہنا ہے کہ بندہ کا نہ کوئی فعل ہے، اور نہ اختیار۔ اور نہ ہی ان کا اپنے افعال پر کوئی قدرت ہے اس گروہ کا رئیس جہنم بن صفوان ترمذی ہے۔ اور یہی قول ابوالحسن اشعریؒ کا بھی ہے۔

دیکھا کہ ایک ماتریدی شارح ابوالحسن اشعریؒ کو عین جبری بنا کر پیش کرتا ہے۔ اگر یہی کام سلفیوں نے کیا ہوتا تو وہ اس عبارت کی بنا پر مجرم بلکہ مستحق دار ٹھہرتے، مگر ہم فقیروں کے نصیب میں وہ صغریٰ، وہ کبریٰ اور حد اوسط کہاں ہیں، جو ان کی ترتیب سے ان خفیوں کو مجرم و گناہ گار ثابت کر سکیں؟ احتاف تو الحمد للہ، تکفیر کے مسئلے میں بہت فراخ دل واقع ہوئے ہیں۔ وہ تو جوتے کے روکنے پر بھی لوگوں کو کافر بنا ڈالتے ہیں۔ شیخ صالح المقبلیؒ نے لکھا:

وكذلك الماتريدية في كلام إمامهم الأعظم أن لا يكفر أحدا من أهل القبلة ولم أرى التكفير أسهل على أحد ولا أكثر منه في متاخري الحنفية كأنهم يكفرون بكل الزام ولو في غاية الغموض۔ (۲)

اسی طرح ماتریدی فرقہ کے امام اعظم (ابو حنیفہؒ) کے کلام میں یہ بات موجود ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائے گی مگر میں نے کفر کا فتویٰ لگانا ان سے زیادہ اور ان سے آسان کسی گروہ پر نہیں دیکھا، وہ گویا ہر لازم پر تکفیر کرتے ہیں، اگرچہ وہ بہت ہی دقیق ہو۔ پھر انہی متاخرین حنفیہ ماتریدیہ کے بارے میں لکھا:

ومنع بعض الناس قريبا من متفهم نعله فقال كفرت لأنك هونت العلماء وهو تهوين للشرعة ثم للرسول ثم للمرسل۔ (۳)

بعض فقہاء کے قریبی رشتہ داروں میں سے کسی نے اس کا جوتا چھپا دیا، تو اس فقہیہ نے کہا، تو کافر ہو گیا ہے، اس لیے کہ تو نے علماء کی توہین کی اور علماء کی توہین شریعت کی توہین ہے اور شریعت کی توہین رسول علیہ السلام کی توہین ہے اور رسول علیہ السلام کی توہین توہین اللہ تعالیٰ کی توہین ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ 'تکفیر' کو اگر کسی نے امت میں باز پچہ اطفال بنایا ہے، تو وہ ماتریدی اور حنفی مذہب کے لوگ ہیں، اور اوپر شیخ مقبلی نے اپنی گواہی پیش کی ہے کہ 'کافر' قرار دینا ماتریدیوں پر سب سے زیادہ آسان ہے، اور یہ کافر گری کا کام ان میں سب سے زیادہ بھی ہے لیکن یہاں چور کو تو ال کو ڈانٹتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

### کچھ تکفیری عبارات

دوسری بات یہ ہے کہ آج بھی حنفی فتاویٰ کا کوئی شخص مطالعہ کر لے، تو ہماری اس بات کی تصدیق کر سکتا ہے۔ حنیفوں کے محقق و مدق عالم ملا علی قاریؒ جو اکثر قرآن و سنت کا لحاظ کرنے میں 'تفرقات فی المذہب' کے مرتکب ہوتے ہیں۔ شیخین کی خلافت کو نہ ماننے والے شخص کی تکفیر کرتے ہیں، اور ساتھ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ بالاجماع ثابت ہے۔ یا پھر سیدنا ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کا اشارہ نبی علیہ السلام نے فرمایا تھا اور سید عمر بن الخطابؓ کی خلافت سیدنا ابوبکر صدیقؓ کی نص سے ثابت ہے۔ عبارت یہ ہے:

ولو أنکر أحد خلافة الشيخین رضي الله تعالى عنهما یکفر أقول (أي الملا) ولعل وجهه أنها ثبتت بالإجماع من غیر نزاع أو لأن خلافة الصديق رضي الله عنه بإشارة صاحب التحقيق وخلافة عمر رضي الله عنه بنصب الصديق من غیر تردد في أمره بخلاف خلافة الختین۔ (۱)

اگر کسی شخص نے شیخین یعنی سیدنا ابوبکر صدیقؓ اور سیدنا عمر فاروقؓ کی خلافت کا انکار کیا، تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ میں (یعنی ملا علی قاریؒ) کہتا ہوں کہ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان کی خلافت بالاجماع ثابت ہوئی ہے جس میں کوئی نزاع نہیں تھا، یا یہ وجہ ہے کہ سیدنا ابوبکرؓ کی خلافت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ سے ثابت ہوئی ہے اور سیدنا عمر فاروقؓ کی خلافت سیدنا ابوبکرؓ کی تقریر و تثبیت سے ثابت ہوئی ہے۔ اس تقریر میں کوئی تردد کسی کو نہیں تھا۔ ختین کی خلافت اس طرح کی نہیں تھی۔

حالانکہ محققین کا مذہب یہی ہے کہ اس میں 'تکفیر' کا ثبوت نہیں ہے۔ امام حمی السیغیؒ فرماتے ہیں: من أنکر خلافة أبي بكر يبدع ولا يكفر ومن سب أحدا من الصحابة ولم يستحل يفسق۔ (۲)

جس شخص نے سیدنا ابوبکر صدیقؓ کی خلافت سے انکار کیا اس کو بدعتی قرار دیا جائے گا، لیکن اس کی



تکفیر نہیں ہوگی اور جس نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی کو گالی دی لیکن اس کو حلال نہ جانا تو اس آدمی کو فاسق قرار دیا جائے گا۔

ہم اس وقت اس مسئلہ کی تفصیل نہیں کر سکتے، صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ 'تکفیر' کا بازار حقیقت کی برکت سے امت میں اب تک گرم ہے۔ اس لیے شیخ ابن حجرؒ نے لکھا:

هذا باب واسع أكثر من اعتنى به الحنفية۔ (۱)

پھر جگہ جگہ ان مقامات کی توجیہ کی ہے، جن میں احناف لوگوں کی بلا وجہ تکفیر کرتے ہیں۔ ایک جگہ بہت سارے وہ مسائل بیان کیے جن کی بنا پر حنفی علماء دوسروں کی تکفیر کرتے ہیں اور پھر لکھا:

وإطلاقه الكفر في بقية المسائل كلها فيه نظر والوجه أنه لا كفر بشيء من ذلك۔ (۲)

یعنی اس مصنف کا کفر کا اطلاق کرنا ان بقیہ تمام مسائل میں محل نظر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کسی چیز سے بھی انسان کافر نہیں بنتا۔

## عالم سے بغض پر بھی تکفیر

ہم چونکہ اس وقت تفصیل سے عاجز ہیں اس لیے احباب خود ان کے فتاویٰ کی طرف رجوع فرمائیں۔ ایک اور جگہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

وفي الخلاصة من أبغض عالما من غير سبب ظاهر خيف عليه الكفر قلت الظاهر أنه يكفر لأنه إذا أبغض العالم من غير سبب دنيوي أو أخروي فيكون بغضه لعلم الشريعة ولا شك في كفر من أنكره فضلا ممن أبغضه۔ (۳)

'خلاصۃ الفتاویٰ' میں ہے کہ بغیر کسی سبب ظاہر کے کسی عالم سے بغض رکھنے پر کفر کا اندیشہ ہوتا ہے۔ (ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ) ظاہر یہ ہے کہ وہ شخص اس بغض سے کافر ہو جائے گا کیونکہ جب وہ کسی عالم کو بغیر کسی دنیوی اور اخروی سبب کے مبغوض جانتا ہے تو پھر اس کا بغض علم شریعت کے ساتھ ہے اور علم شریعت کا انکار کرنے والا شخص بھی کافر ہو جاتا ہے۔ بغض رکھنے والا تو الگ رہا۔

اس حنفی تھیا کریسی کے تحفظ میں شاید ہی کوئی توجیہ اس سے بہتر ہوئی ہو۔ ارے بھائی! ایک عالم آدمی اپنے علاقے میں مسلمہ شخصیت رکھتا ہو اور لوگ اسے دین کا حقیقی نمائندہ تسلیم کرتے ہوں، مگر اس کے بغض

برے اعمال کا کسی شخص کو علم ہو جاتا ہے، اب وہ شخص اگر ان اعمال کو عوام میں ظاہر کرتا ہے، تو لوگ دین سے بیزار ہو جاتے ہیں اور اگر ان سے محبت اور تعلق رکھتا ہے، تو دین کے تقاضے کے خلاف پڑتا ہے۔ تو بے چارہ سبب ظاہر کیے بغیر ان سے بغض رکھتا ہے، تاکہ آخرت میں باز پرس نہ ہو، مگر اس پابند دین متقی شخص کو کیا پتہ ہے کہ خفیوں کے محقق اور مدقق عالم نے اسی احتیاط اور خوف جواب دہی کی بنا پر بھی اسے کافر قرار دیا ہے۔

او، اللہ کے بندو! تمہیں کس نے کہا کہ جب سبب معلوم نہ ہو، تو وہ ضرور بالضرور دین سے دشمنی کی بنا پر اس مولوی اور عالم سے بغض رکھتا ہے؟ یہ اس جماعت کی عبارتیں ہیں جو 'محافظ دین' اور 'پاسبان ملت' بنے پھرتے ہیں۔

ایک اور مثال بھی دیکھنے کی ہے۔ ابن نجیم مصری نے اس بحث میں کہ کن کن چیزوں سے انسان کافر بنتا ہے ایک بات یہ لکھی ہے کہ وبقوله لم تعص الأنبياء حال النبوة وقبلها لرده النصوص۔ (۱)

یعنی جو شخص یہ کہتا ہے کہ انبیاء کرام علیہ السلام نے معصیت کا ارتکاب نہیں کیا تو اس قول سے وہ بندہ کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ نصوص کو رد کرتا ہے۔

شیخ ابوالبقاء نقوی نے عصمت کے باب میں شیعہ کا مذہب یہ نقل کیا کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام سے نہ قبل النبوة گناہ صادر ہوتا ہے اور نہ بعد النبوة، اور نہ عمدانہ سہوا اور نہ صغیرہ نہ کبیرہ۔ پھر اس کے بعد لکھا ہے: وهذا كفر لأنه رد النصوص۔ (۲) یعنی یہ قول کفر ہے۔ اس لیے کہ اس میں نصوص کو رد کیا گیا ہے۔

ہم اس مذہب کے وکلاء سے صرف اتنی گزارش کرتے ہیں کہ جب تمہارا دل مانے تو انبیاء کرام سے معصیت کی نفی کو بھی رد نصوص باور کراتے ہو، حالانکہ وہ لوگ ان آیات میں 'تاویل' کرتے ہیں۔ اور 'تاویل' تو آپ کے نزدیک کفر بلکہ ضلالت بھی نہیں ہے اور جب آپ لوگوں کا دل نہ چاہے تو سینکڑوں آیات اور احادیث صفات کی تاویل کو عین توحید قرار دیتے ہو۔ کفر تو کیا اسے ضلالت بھی نہیں مانتے ہو۔

چند آیات ملاحظہ ہوں:

أأنتم من في السماء (۳) إني متوفيك ورافعك إلی (۴) وهو القاهر فوق عباده (۵) الرحمن على العرش استوی (۶) إليه يصعد الكلم الطيب۔ (۷)

ان سب آیات کی بدترین تاویل بھی آپ کے نزدیک عین توحید ہے مگر انبیاء علیہم السلام سے معصیت کی نفی بھی کفر ہے۔ اگر احادیث کی نصوص بھی سامنے رہیں تو آپ حیران ہو جائیں گے کہ آخر ان لوگوں کی عقل پر کیونکر پردہ پڑ گیا ہے؟ مگر جب آپ سمجھ جائیں گے کہ یہ لوگ 'اہل الرأی' ہیں تو آپ کی حیرت خود بخود دور ہو جائے گی کیونکہ ان کے فتاویٰ 'رائے' ہی کے تابع ہیں۔ 'رائے' سے یہاں عقل مراد نہیں ہے ورنہ پھر تو مذمت کا اس میں پہلو ہی نہیں ہے۔ حالانکہ محدثین اور سلف نے اسے حدیث و سنت کے مقابل میں رکھا ہے، یعنی 'اہل الحدیث' اور 'اہل الرأی' تو کیا حدیث کے بالمقابل بھی محمود 'رائے' ہوتی ہے؟ اور پھر اگر 'رائے' سے 'عقل' ہی مراد ہو جیسا کہ ان کے بعض وکلا کا زعم ہے تو پھر محدثین ان کے بالمقابل اپنے آپ کو کیا اہل الحماقت سمجھتے تھے؟

ہمیں اس بات سے انکار نہیں کہ 'رائے' محمود بھی ہوتی ہے مگر 'اہل الرأی' کی اصطلاح میں 'رائے' محمود معنیٰ میں قطعاً نہیں ہے۔ اہل الرأی اسی کو کہتے ہیں کہ جہاں چاہیں تو 'تاویل' کو ردِ نصوص کا نام دے دیں، اور لوگوں کی تکفیر کریں، اور جہاں چاہیں تو سینکڑوں نصوص کی 'تاویل' کو عین توحید قرار دیں اور ان نصوص کے ظاہر کو کفر قرار دیں، جیسا کہ صفات الہی کے باب میں انہوں نے ایسا کیا۔

## جرکسی کی امام دارمیؒ پر جرح

تیسری بات یہ ہے کہ خود احناف کے بڑے بڑے محققین نے سلفی ائمہ کی تہلیل کی ہے۔ ہم اس بارے میں صرف ایک قول بطور مثال پیش کرتے ہیں۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے امام عثمان بن سعید دارمیؒ جس کی 'کتاب النقص' اور 'الرد علی الجہمیہ' اہل سنت کی آنکھوں کا نور اور دل کی ٹھنڈک ہیں کے بارے میں لکھا ہے:

وأما عثمان بن سعد الدارمي مؤلف النقص على المريسي ..... وأصبح

مجسما مختل العقل عند تالیفه النقص المذكور۔ (۱)

عثمان بن سعید دارمی جو کتاب النقص کے مؤلف ہیں، پہلے صفات الہی میں خوض نہیں رکھتے تھے۔ پھر کرامیہ کی صحبت سے مجسم بن گئے۔ نقص کی تالیف کے دوران ان کی عقل میں خلل اور فساد واقع ہو گیا تھا۔

اس عبارت میں اگر غور کیا جائے تو تین باتیں سامنے آجائیں گی اور تینوں اس 'امام العصر جرکسی'

کا افتراء ہے، بعض لوگوں نے اس لیے اس کو 'امام المفتری' قرار دیا ہے۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ 'امام العصر جبرکسی' نے امام داری کو کرامیہ سے متاثر ثابت کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ انہی کی وجہ سے وہ مجسم بنا۔ عبارت یہ ہے:

فكان فيما سبق لا يخوض في صفات الله سبحانه كما هو طريقة السلف

ثم انخدع بالكراميه وأصبح محسما۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ خواہ مخواہ صفات کی بحث میں غور و خوض اور بحث و مباحثہ کرنا درست نہیں ہے مگر جب گمراہ لوگ ان کی نفی کرنے لگ جائیں تو پھر ان کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔ 'امام العصر جبرکسی' کا یہ کہنا کہ پہلے صفات الہی میں خوض نہیں کرتے تھے، پھر کرامی بنے، اس بات سے وہ یہ مطلب لیتا ہے کہ وہ پہلے صفات کا اثبات نہیں کرتے تھے، بعد میں اثبات کرنے لگ گئے اور پھر اس طرح سے صفات کا اثبات کرنا جیسا کہ امام داری نے کیا ہے، کرامیت ہے، یہ بالکل سفید جھوٹ ہے۔

وہ پہلے بھی صفات کو ثابت مانتے تھے۔ البتہ بعد میں انہوں نے سلف کے طریقہ اعتقاد پر اپنی کتابوں میں اثبات کیا۔ 'امام العصر جبرکسی' کا انہیں کرامیہ سے متاثر ثابت کرنا افتراء محض ہے۔ امام داری کے حالات کے لیے امام ذہبیؒ کی 'السیر' کا مطالعہ مفید رہے گا۔ ہم اس سے صرف ایک قول نقل کرتے ہیں۔ امام ذہبیؒ لکھتے ہیں:

قلت كان عثمان الدارمي جذعا في أعين المبتدعة وهو الذي قام على

محمد بن كرام وطرده عن هراة فيما قبل۔ (۲)

امام عثمان داریؒ مبتدعین کے آنکھوں میں کانٹے کی طرح تھے اور یہ وہی امام ہے جو کرامیہ کے امام

محمد بن کرام کے خلاف کھڑے ہو گئے اور اسے ہرات سے بے دخل کر دیا، جیسا کہ منقول ہے۔

تاریخ کیا بتاتی ہے اور یہ مفتری کیا کہتا ہے؟ امام داری کا گناہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے جمیہ کے شیخ محمد بن شجاع الحنفیؒ پر تنقید کی ہے ورنہ یہ اہل سنت کے متفق علیہ ائمہ میں سے ہیں۔ شیخ عبدالقادر بغدادی نے انہیں ائمہ اہل سنت میں شمار کیا ہے۔

ومنهم عثمان بن سعيد الدارمي الذي أخذ النحو واللغة عن ابن الأعرابي

والفقه عن البويطي والحديث عن يحيى بن معين وعلي بن المديني وكان

في كل نوع منه إماما۔ (۳)

ان ائمہ میں سے ایک امام عثمان بن سعید داری تھے، جنہوں نے نحو اور لغت کا علم ابن الاعربیٰ سے اور فقہ کا علم امام بویطی سے اور حدیث کا علم امام یحییٰ بن معین اور امام علی ابن المدینی سے حاصل کیا اور وہ ان علوم کے ہر نوع میں امام تھے۔ دیکھو عبد القاہر بغدادیٰ اسے اہل سنت کا امام ثابت کر رہے ہیں جبکہ جمہیہ کے امام العصر 'جرکسی' اسے مجسمہ کا امام ثابت کر رہے ہیں اور بغدادیٰ بھی اشاعرہ کے اکابر میں سے ہے۔ کوئی سلفی نہیں ہے خود امام العصر 'جرکسی' نے 'حد' کے قائلین کی تکفیر اس سے نقل کی ہے اور لکھا ہے:

قال الأستاذ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب الأسماء والصفات - (۱)

مگر امام داری کے بارے میں ان کی اس بات سے اس نے آنکھیں چرا لیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صرف جمہیوں کے نزدیک وہ 'مجسم' ہیں ورنہ وہ ٹھیکہ اہل سنت ہیں۔

دوسری بات درج بالا عبارت میں یہ ہے کہ وہ 'مجسم' تھا، اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کا اثبات کیا کرتا تھا۔ یہ بالکل افتراء ہے۔

اپنی مختصر سرگزشت۔

یہاں یہ بات غالباً فائدہ سے خالی نہیں ہوگی کہ راقم اپنے شیخ اول جناب مولانا محمد عنایت الرحمن رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ اور شیخ ثانی جناب مولانا گوہر رحمٰن رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ کا شاگرد ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے محبت ان دو شیوخ کی وجہ سے میرے دل میں پیدا ہوئی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے۔ صفات میں وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی رائے کو پسندیدہ قرار دیتے تھے۔ شیخ اول جناب مولانا محمد عنایت الرحمن صاحب اکثر متاخرین کی کتابوں پر اکتفا کرتے تھے، اور انہی کے حافظ تھے۔ بنیادی اور امہات مراجع پر ان کی نظر محدود تھی، وہ زیادہ سے زیادہ شرح مقاصد، شرح مواقف، المسامرہ، شرح عقائد جلالی، شرح فقہ اکبر وغیرہ تک محدود رہتے تھے، البتہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے مجموع الفتاویٰ، منہاج السنۃ وغیرہ کا حوالہ بکثرت دیتے تھے۔

سب سے پہلے میں نے اپنے شیخ ثانی جناب مولانا گوہر رحمٰن صاحب سے یہ بات سنی کہ امام اشعری نے 'الابانہ' میں سلف کے مذہب کی طرف رجوع کیا ہے۔ دونوں 'امام العصر' 'جرکسی' کے بھی حوالے دیتے تھے۔ شیخ اول حنفی فقہ کی خدمت کی وجہ سے ان کی تعظیم میں القاب بھی بیان کرتے تھے۔ تو مجھے بھی 'امام العصر' 'جرکسی' کی کتابوں سے محبت ہو گئی۔ کرتے کرتے ان کی اکثر کتابیں پڑھ لیں۔ بعض کتابیں تو دودو اور

تین تین دفعہ پڑھیں۔ اور پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی مخالفت بھی شروع کی اور انہیں مجسم بھی کہنے لگا تھا۔ اس لیے کہ امام العصر جرکسی نے لکھا تھا کہ انہوں نے عثمان بن سعید داری کی تصانیف کے بارے میں وصیت کی ہے کہ ہر سنی طالب علم اسے ضرور پڑھے۔ حالانکہ امام داری کی کتاب میں صراحۃً لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ 'جسم' ہے تو جو عالم مجسم آدمی کی کتابوں کے پڑھنے کی وصیت کرتا ہے وہ خود بھی 'مجسم' ہے۔ مگر میرے پاس امام داری کی کتاب 'النقض' نہیں تھی اور میں اس کی تلاش میں لگا رہا اور پھر ایک دن اتفاقاً ایک چھوٹی دکان پر یہ کتاب مل گئی۔ اس کی ابتداء میں محقق صاحب نے ابن تیمیہ کی وصیت وہ بھی درج کی تھی۔ میں اس کو ناقدانہ نظر سے پڑھنے لگا اور نشان لگاتا جاتا تھا تا کہ پھر مباحثہ میں کام آجائے۔ پوری کتاب پڑھ لی۔ اللہ تعالیٰ کے لیے 'جسم' کا لفظ کہیں بھی نہیں ملا۔ پھر خیال کیا یہ نسخہ دوسرا ہوگا۔ لہذا ایک اور مطبوعہ نسخے کی تلاش شروع کی۔ بہت مشقت کے بعد دوسرا نسخہ ملا پڑھا، مگر نتیجہ وہی رہا، اس دوسری طبع کو پڑھتے وقت جسمیت کی نفی میں البتہ چند عبارات مل گئیں۔

اب مجھے شک پڑا کہ یہ آدمی یعنی 'امام العصر جرکسی' خائن نہ ہو، لہذا ان کی نقل کردہ عبارتیں اصل کتابوں میں دیکھتا گیا اور حقیقت مجھ پر روشن ہوتی گئی، یہاں تک کہ مجھے اس کے مفتری ہونے کا قطعی یقین ہو گیا اور ان کے افتراءات کا ایک بڑا ذخیرہ میرے پاس جمع ہو گیا۔ میں نے اللہ کا شکر ادا کیا اور اپنے اصل عقیدہ کی طرف پلٹ گیا جو میں نے اپنے اساتذہ سے سیکھا تھا۔ الحمد للہ رب العالمین۔ اس رجوع میں اور لوگوں کا بھی تعاون حاصل رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزائے خیر عطا فرمائے۔ تو یہ عثمان بن سعید داری وہی امام ہے جس نے مجھے جہمیہ سے الگ کیا۔

## امام داری اور تجسیم

امام عبد اللہ بن احمد اور امام داری پر امام العصر جرکسی کے جروح کے لیے مقالات الکوثری پڑھنا چاہیے۔ ابن السبکی نے باوجود تعصب کے امام داری کی مدح کی ہے۔ مگر امام العصر جرکسی نے ان کی ثناء و تعریف کی یہ تاویل کی:

وثناء ابن السبکی علی الدارمی المحسم ناشی من تقلید الذہبی۔ (۱)

یعنی ابن السبکی نے امام ذہبی کی تقلید میں امام داری کی تعریف کی ہے۔

ابن السبکی اور تقلید ذہبی کچھ عجیب بات لگتی ہے۔ طبقات الشافعیہ سے باخبر آدمی اس بات پر یقین

نہیں کر سکتا ہے۔ اگر بالفرض ہم اس کو درست مان بھی لیں، تو ہم نے بغدادی کا جو قول نقل کیا ہے اس کا کیا کریں گے؟ وہ تو بہت متقدم ہیں۔ خیر ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ امام دارمیؒ نے اللہ تعالیٰ کو جسم نہیں کہا۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

وَأَمَّا دَعْوَاكَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ 'جَارِحٌ مُرَكَّبٌ' فَهَذَا كُفْرٌ لَا يَقُولُهُ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَكِنَّا نَبِّتُ لَهُ 'السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْعَيْنَ' بَلَا تَكْيِيفَ كَمَا أَثْبَتَهُ لِنَفْسِهِ۔ (۱)

تیرا یہ کہنا کہ اہل حدیث اللہ تعالیٰ کے لیے 'مرکب عضو' (یعنی مخلوق کی آنکھوں کی طرح آنکھیں اور مخلوق کے سمع کی طرح سمع) ثابت کرتے ہیں تو یہ کفر ہے، مسلمانوں میں سے کسی کا یہ قول نہیں ہے۔ مگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے 'سمع، بصر اور عین' اس طرح سے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ اس نے خود اپنے لیے ثابت کیا ہے۔

دیکھا! وہ اس بات کے معتقد کو کافر قرار دے رہے ہیں۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

فَإِنَّا لَا نَقُولُ أَنَّهُ خَطَأٌ كَمَا قُلْتَ بَلْ هُوَ عِنْدَنَا كُفْرٌ وَنَحْنُ لِكَيْفِيَّتِهَا وَتَشْبِيهِهَا بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْخَلْقِ أَشَدُّ أَنْفَا مِنْكُمْ غَيْرَ أَنَا كَمَا لَا نَشْبِيهَا لَا نَكْيِفُهَا۔ (۲)

ہم تمہاری طرح یہ نہیں کہتے کہ 'اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کے مشابہ قرار دینا' خطا ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک یہ کفر ہے۔ ہم انہیں مخلوق کی صفات کی کیفیت سے ملکیف کرنے اور تشبیہ دینے سے بہت زیادہ بری اور محتاط ہیں۔ ہم نہ اسے مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور نہ ان کی تکلیف کرتے ہیں۔

دیکھیں، یہاں بھی 'کفر' اس اعتقاد کو قرار دے رہے ہیں۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

وَنَحْنُ وَإِنْ لَمْ نَصِفِ اللَّهَ بِجِسْمٍ كَأَجْسَامِ الْمَخْلُوقِينَ وَلَا بِعَضْوٍ وَلَا بِجَارِحَةٍ لَكِنَّا نَصِفُهُ بِمَا يَغْضِبُكَ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ الَّتِي أَنْتَ وَدَعَاتُكَ لَهَا مُنْكَرُونَ۔ (۳)

ہم نے اگرچہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی طرح جسم سے موصوف نہیں کیا اور نہ اسے عضو اور جارحہ سے موصوف کیا۔ مگر ہم انہیں ان صفات سے موصوف قرار دیتے ہیں جن سے تمہیں غصہ چڑھتا ہے

اور جن کے تو اور تمہارے اہل مکتب داعی منکر ہیں۔

ان عبارات سے صاف صاف معلوم ہوا کہ جہمیہ کے امام العصر جرسی افسانے لکھتے رہتے تھے۔ تیسری بات اختلال عقل کی کہی ہے، اس کا حوالہ تلاش بسیار کے باوجود مجھے میسر نہیں آیا۔ البتہ ان کی مدح میں اقوال ائمہ سے منقول ہیں۔ قراب کہتے ہیں: مارأینا مثل عثمان بن سعید۔ ہم نے امام عثمان بن سعید کے مانند کوئی نہیں دیکھا۔

ابو حاد امش کہتے ہیں: میں نے محدثین میں محمد بن یحییٰ، عثمان بن سعید اور یعقوب فسوی جیسا کوئی نہیں دیکھا۔ مارأیت فی المحدثین مثل محمد بن یحییٰ و عثمان بن سعید و یعقوب الفسوی۔

اس طرح کے بہت سارے اقوال پیش ہو سکتے ہیں۔ ہم انہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس بحث سے یہ بات روز روشن کی طرح نمایاں ہو گئی کہ امام عثمان بن سعید دارمی امام من ائمه اهل السنة ہے۔ مگر ماتریدی اور جہمی لوگ ضد اور عناد کی بنا پر ان کی تہلیل کرتے ہیں۔



## جہمی اتہامات کی طویل فہرست

تقلید کے نمونے

مولانا عبدالحمید چشتی دیوبندی جو مشہور متعصب عالم اور مدرس عبدالرشید نعمانی کے بھائی ہیں، نے 'بحالہ نافعہ' کی شرح 'الفوائد الجامعہ' کے نام سے کی ہے۔ اس کتاب میں جہاں بہت سارے فوائد ہیں وہاں بہت ساری خرابیاں بھی ہیں۔ خصوصاً شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ پر مظالم کی حد کر دی ہے۔ اپنے 'امام العصر جرجسی' کی کتاب 'السيف الصقيل' کے حواشی اور ابن حجر مکیؒ کے فتاویٰ پر بہت اعتما کیا ہے اور وہ فضولیات و خرافات نقل کی ہیں کہ الامان والحفیظ۔ اتنی تکلیف بھی گوارا نہیں کی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اپنی کتابوں کا سرسری مطالعہ کرتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا انہوں نے قصداً کیا ہے تاکہ ان کو بدنام کیا جائے۔ ہم ان کی ہر بات کا تو اس وقت جواب نہیں دے سکتے، البتہ اصول دین کے متعلق جو اعتراضات انہوں نے نقل کیے ہیں ان کا ذرا سا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے، مگر ساتھ ہی اس بات کا بھی اہتمام کریں گے کہ بات بہت طویل نہ ہو جائے۔ و بیدہ التوفیق

۱۔ پہلا اعتراض یہ کیا ہے:

وأما مغالاته في أصول الدين فمنها أن الله سبحانه محل للحوادث، تعالى الله عما يقول علواً كبيراً۔ اور اصول دین میں ان (یعنی ابن تیمیہ) کے تفردات میں سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حوادث کے لیے محل ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بہت بالا و برتر ہے جو یہ شخص کہتا ہے۔ (۱)

ہم اس بارے میں چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں:

ابن حجر مکیؒ اور شیخ الاسلامؒ

پہلی بات یہ ہے کہ یہ تمام اعتراضات دراصل شیخ ابن حجر مکیؒ کے فتاویٰ سے لیے گئے ہیں۔ ہم یہ عبارت پہلے وہاں سے پیش کرتے ہیں:

وأمثال ذلك من مسائل الأصول مسألة الحسن والقبح التزم كل ما يرد عليها وإن مخالف الإجماع لا يكفر ولا يفسق وإن ربنا سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا محل الحوادث تعالى الله عن ذلك وتقدس وإنه مركب تفتقر ذاته افتقار الكل للجزء تعالى عن ذلك وتقدس وإن القرآن محدث في ذات الله تعالى الله عن ذلك وإن العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوقا دائما فجعله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختبار تعالى الله عن ذلك وقوله بالجسمية والجهة والانتقال وإنه بقدر العرش لا أصغر ولا أكبر تعالى الله عن هذا الافتراء الشنيع القبيح والكفر البواح الصريح۔ (۱)

وہ اصولی مسائل جن میں ابن تیمیہؒ نے جمہور امت سے الگ راستہ اختیار کیا ایک مسئلہ حسن و قبح کا ہے اور اس پر وارد تمام باتوں کا اس نے التزام کیا، اور کہا کہ اجماع کا مخالف نہ کافر ہے اور نہ فاسق ہے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہے۔ اللہ تعالیٰ ان باتوں سے جو منکر و ظالم لوگ کہتے ہیں بہت بالا و برتر ہے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ مرکب ہے۔ اس کی ذات محتاج ہے جیسے کل جز کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ و برتر ہے۔ اور کہا کہ قرآن اللہ تعالیٰ کی ذات میں محدث ہے اور عالم قدیم بالنوع ہے اور ہمیشہ سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ چنانچہ اس نے اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات مانا ہے فاعل بالا اختیار نہیں مانا اور اس نے جسمیت، جہت اور انتقال مکانی کا قول کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان اقوال سے منزہ اور برتر ہے۔ اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے بقدر ہے اور نہ اس سے بڑا ہے اور نہ اس سے چھوٹا۔ اللہ تعالیٰ ان اقوال سے منزہ اور بری ہے جو انتہائی قبیح اور واضح کفر ہیں۔

یہ سارے اقوال کذب صریح ہیں مگر تعجب اس بات پر ہے کہ یہ نام نہاد علماء و محققین اپنے حلقے میں اس کو دین کی خدمت کے نام پر ترویج دیتے ہیں۔ حالانکہ ابن حجرؒ کی نے آخر میں بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ یہ ساری باتیں سوائے اثبات جہت کے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں موجود نہیں ہیں اور وہ ثقہ امام ہے۔ تحقیق اور ثبوت کے بعد ہی کوئی رائے قائم کرتے ہیں۔ خاص کر ان باتوں میں تو وہ زیادہ احتیاط سے کام لیتے ہیں جو کسی مسلمان کو کفر اور ارتداد کی طرف منسوب کرنے والی ہوں۔

وقال بعضهم من نظر إلى كتبه لم ينسب إليه أكثر هذه المسائل غير أنه قائل بالجهة له في إثباتها جزء ..... كان من أئمة الإسلام المتفق على جلالته

وإمامته وديانته وإنه الثقة العدل المرتضى المحقق المدقق فلا يقول شيئا إلا عن تثبت و تحقق و مزيد إحتياط و تحجّر۔ (۱)

اس قول کو نقل کرنے کے بعد ابن حجر کی نے لکھا ہے کہ اگر ابن تیمیہ سے کفر اور بدعت ثابت ہو، تو اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ اپنے عدل کا معاملہ کرے اور اگر کفر و بدعت اس سے ثابت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ ہماری اور اس کی مغفرت فرمائے: فإن صح عنه مكفر أو مبدع يعامله الله بعدله وإلا يغفر لنا وله۔ (۲)

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں (ابن حجر کی) نے خود شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتابوں کو نہیں پڑھا تھا اور یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ انہیں الزامات پر یقین بھی نہیں تھا، ورنہ وہ آخر میں یہ کبھی نہ لکھتے۔ مگر اہل بدعت کے علامات میں سے ایک علامت یہ بھی ہے کہ وہ کتابوں سے ایسی باتیں تو نقل کرتے ہیں جن سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن وہ باتیں نقل نہیں کرتے جن سے ان کی تردید ہوتی ہے۔ یکتبون ما لهم ولا يكتبون ما عليهم۔ پس اس محقق عبدالحلیم چشتی صاحب نے اہل بدعت کی اس سنت کو اپنے اس عمل سے تازہ اور زندہ کیا ہے۔

### اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا

دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بالاتفاق محل حوادث نہیں ہے۔ ہاں کرامیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ سعدفتازانی لکھتے ہیں:

الجمهور على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحدوث أي الموجود بعد عدم خلافا للكرامية وأما اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمر المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقة ككونه عالما بهذا الحادث قادرا عليه فجائز وكذا بالأحوال المتحققة بعد ما لم تكن۔ (۳)

جمہور کا کہنا ہے کہ واجب الوجود کا حادث سے متصف ہونا جائز نہیں ہے۔ حادث سے مراد یہاں موجود بعد عدم ہے۔ کرامیہ کا اس میں اختلاف ہے مگر اس کا سلوب (جیسے کسی حادث کے زائل ہونے کے ساتھ، معیت باری تعالیٰ بھی اس سے زائل ہوتی ہے) سے متصف ہونا درست ہے۔ اسی طرح اضافات (یعنی نسبت سے متصف ہونا بھی درست ہے جیسا کہ وہ عالم کے ساتھ اب موجود ہیں پہلے نہیں تھے)۔ اسی طرح احوال سے متصف ہونا بھی ابوالحسن بصری کے نزدیک جائز ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوئی تو جاننا چاہیے کہ مسئلہ حلول حدوث بالعموم کلام الہی کے ضمن میں آتا ہے۔ اور یہ بات بھی خیال میں رہے کہ 'خلق' الگ چیز ہے اور 'حدوث' الگ چیز۔ یعنی سلف کے ہاں ہر حادث مخلوق نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وإذا قالوا نحن نسمة كل حادث مخلوقا فهذا محل نزاع فالسلف وائمة  
أهل الحديث و كثير من طوائف أهل الكلام كالشامية و الكرامية و أبي معاذ  
التومني و غيرهم لا يقولون كل حادث مخلوق و يقولون الحوادث تنقسم  
إلى ما يقوم بذاته بقدرته و مشيئته و منه خلقه للمخلوقات و إلى ما يقوم بئنا  
عنه و هذا هو المخلوق لأن المخلوق لا بد له من خلق و الخلق القائم بذاته  
لا يفتقر إلى خلق بل هو حصل بمجرد قدرته و مشيئته۔ (۱)

اور اگر وہ کہیں کہ ہم ہر حادث کو مخلوق کا نام دیتے ہیں تو یہ بات محل نزاع ہے، سلف اور ائمہ اہل  
حدیث اور اہل کلام کے بہت سارے گروہ جیسے ہشامیہ اور کرامیہ اور ابو معاذ تومنی وغیرہ یہ نہیں  
کہتے کہ ہر حادث مخلوق ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ حوادث کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ حادث ہے جو اللہ  
تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی قدرت اور مشیت سے قائم ہوتا ہے۔ جیسے اس کا مخلوق کو پیدا کرنا  
اور دوسری وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے بائن ہو، اور یہ بائن حادث ہی مخلوق ہے۔ کیونکہ مخلوق  
کے لیے تو 'خلق' ضروری ہے اور وہ 'صفت خلق' جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ خلق کی محتاج  
نہیں ہے، بلکہ وہ صرف اس کی قدرت اور مشیت سے حاصل ہوئی ہے۔

اس عبارت سے یہ بات روشن ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کی صفات جو اس کی ذات سے قائم ہیں ان پر  
'حدوث' کا اطلاق تو ہو سکتا ہے مگر سلف کے نزدیک وہ مخلوق نہیں ہیں۔ مخلوق وہ 'حادث' ہے جو اللہ تعالیٰ کی  
ذات سے بائن ہو۔ یعنی وہ حرکت و سکون وغیرہ جو مخلوق کی ذات کو عارض اور لاحق ہوتے ہیں، وہ مخلوق  
ہیں۔ تو گویا ضابطہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ محل مخلوق مخلوق ہے۔ مگر جہمیہ نے التباس پیدا کرنے کے لیے محل  
الحوادث حادث کا ضابطہ بنا دیا، تاکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفات اختیار یہ کی بھی نفی کریں۔

## فعل اور مفعول ایک نہیں

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ جہمیہ کے نزدیک فعل اور مفعول ایک ہی ہے۔ یعنی مخلوق  
اور خلق ایک ہی چیز ہے۔ مگر اہل سنت کا کہنا ہے کہ تخلیق اللہ کا فعل ہے اور ہمارے افعال مخلوق ہیں:

قال أبو عبد الله (البخاري) اختلف الناس في الفاعل والمفعول والفعل فقالت القدرية الأفاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية الأفاعيل كلها من الله وقالت الجهمية الفعل والمفعول واحد لذلك قالوا لكن مخلوق وقال أهل العلم التخليق فعل الله وأفعالنا مخلوقة۔ (۱)

اس مسئلے پر تفصیلی بحث اس کتاب کے تیسرے حصے میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں ضرورت کی بنا پر صرف اشارہ کیا۔

یہاں یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ افعال اختیار یہ کئے اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہونے پر جہمیہ نے اعتراض کیا ہے کہ 'محل الحوادث حادث' تو یہ بالکل ایسا ہے جیسے معتزلہ نے صفات کو اعراض قرار دے کر اعتراض کیا۔ اشاعرہ نے انہیں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعراض نہیں ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جس طرح صفات مخلوق میں اعراض ہیں اور خالق میں اعراض نہیں، تو اسی طرح جو افعال مخلوق میں حرکات ہیں وہ خالق میں حرکات نہیں ہیں۔

تمتہ کے طور پر یہ بھی خیال میں رہے کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے کلام اور دیگر افعال کو اس کی مشیت اور قدرت سے متعلق مانتے ہیں تو وہ پھر آپس میں مختلف ہیں، کہ یہ مذکورہ اشیاء مسبوق بالعدم ہیں یا نہیں۔ کرامیہ کا قول ہے کہ مسبوق بالعدم ہیں۔ مگر اہل حدیث اور اہل کلام اور اہل فقہ و تصوف کی رائے ہے کہ یہ مسبوق بالعدم نہیں ہیں۔

وهذا يبنني على أن ما يقوم به من ذلك هل كله مسبوق بالعدم أولم يزل ذلك يقوم به وفيه لهم قولان أحدهما أنه مسبوق بالعدم كما تقوله الكرامية وغيرهم والثاني أنه ليس مسبوقا بالعدم وهو مذهب أكثر أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقه والتصوف۔ (۲)

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ سعد تفتازانی نے 'حادث' کا جو مفہوم بیان کیا تھا تو کلام کا مسئلہ اہل الحدیث کے نزدیک اس کے مخالف نہیں ہے کیونکہ وہ مسبوق بالعدم نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کا حادث یعنی مسبوق بالعدم سے متصف ہونا جائز نہیں ہے۔ فافهم ولا تكن من الغافلين۔

## انور شاہ کا شمیری کا اختلاف

مولانا انور شاہ صاحب نے اس تعبیر سے تو اختلاف کیا ہے، مگر حقیقت کو تسلیم کیا ہے:

قلت أما كون الباري عز اسمه محلا للحوادث فأكره هذا التعبير غير أن السمع ورد بنسبتها إليه تعالى ويرى المتكلمون كافة أن تلك الأفعال كلها مخلوقة حادثه والحافظ ابن تيمية مع قوله بحدوثهما لا يقول أنها مخلوقة ففرق بين الحدوث والحلق وإليه مال المصنف فجعل الأفعال حادثه قائمة بالباري تعالى على ما يليق بشأنه غير مخلوقة۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونے کی تعبیر کو تو میں مکروہ جانتا ہوں، مگر شرع میں اختیاری افعال کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوئی ہیں۔ تمام متکلمین یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ افعال تمام کے تمام مخلوق اور حادث ہیں، مگر حافظ ابن تیمیہ ان کے حدوث کا قول کرنے کے باوجود اسے مخلوق نہیں مانتے۔ وہ حدوث اور خلق میں فرق کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ وہ ان افعال کو حادث مانتے کے باوجود اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم مانتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہیں۔ اسے مخلوق قرار نہیں دیتے۔

ہم یہاں صرف اس بات کی توضیح کرتے ہیں کہ شاہ جیؒ کو غلطی لگی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے خود 'حدوث' اور 'خلق' کے درمیان فرق نہیں کیا، جیسے درج بالا عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔ بلکہ متقدمین سے اس فرق کو نقل کیا ہے۔ ابھی ان کی یہ عبارت اوپر گزر گئی کہ فالسلف وأئمة أهل الحديث وکثیر من طوائف اهل الکلام..... اگر ایسا نہیں ہے تو امام بخاریؒ تو ان سے بہر حال متقدم ہیں۔ انہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔ امید ہے کہ مصنف مزاج لوگوں کے لیے کافی وشافی ہوں گے۔

## اللہ تعالیٰ مرکب محتاج نہیں

۲۔ دوسرا اعتراض عبدالحلیم چشتی نے یہ نقل کیا ہے:

وأنه مركب مفتقر (إلى اليد والعين والوجه والساق ونحوها) افتقار الكل إلى الجزء۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ مرکب ہے اس کو ہاتھ، آنکھ، چہرہ، پنڈلی کی احتیاج ہے جیسے کل کو جزو کی طرف احتیاج ہوتی ہے۔ (۲)

اس حوالے سے ہم چند گزارشات پیش کرتے ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ ان لوگوں کا بھی عجیب معاملہ ہے۔ جرح و تعریف میں بیک وقت آسمان و زمین کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ اب ایک دو عبارتیں جو اس مصنف نے حافظ ابن تیمیہؒ کے باب میں اکابر سے

نقل کی ہیں، ملاحظہ ہوں۔ امام ذہبیؒ سے نقل کرتے ہیں:

ابن تیمیہؒ علوم دینیہ میں متبحر عالم اور امام تھے۔ صحیح الذہن، جلدی سے بات کی تہہ تک پہنچنے والے اور زود فہم تھے، نیز بہت سے محاسن اخلاق سے آراستہ تھے۔ فراوانی شجاعت و کرامت کی صفات سے متصف تھے۔ کھانے، پینے، پہننے اور جماع کی خواہشات سے احتراز کرتے تھے۔ علم کی نشر و اشاعت، اس کی تدوین اور اس کی مقتضی پر عمل کرنے کے سوا اور کسی چیز میں ان کے لیے لذت اور مزہ نہیں تھا۔

اور پھر حافظ ابن سید الناس یمری سے حافظ ابن تیمیہؒ کی تعریف میں نقل کیا:

میں نے ان کو ان علماء میں سے پایا جن کو علوم سے کامل حصہ ملا۔ قریب تھا کہ وہ اپنے حافظہ کے بل پر تمام سنن اور آثار کو بیان فرماتے۔ اگر وہ تفسیر میں کلام کرتے تو اس کا جھنڈا بلند کرتے اور اگر فقہ میں فتاویٰ دیتے تو وہ اس کی حقیقت کو پالیتے تھے۔ یا حدیث کا مذاکرہ کرتے تو عالم اور راوی ہوتے تھے اور مذاہب و ادیان پر گفتگو فرماتے تو آپ کو ایسا معلوم ہوتا کہ اس مذہب کا ان سے زیادہ وسیع النظر عالم نہیں دیکھا اور نہ ان کی درایت اور سوجھ بوجھ سے بڑھ کر کسی کی سوجھ بوجھ ہے۔ ہر فن میں اپنے ہم عصروں سے فائق، جس آنکھ نے ان کو دیکھا اس نے ان کا مثل نہیں دیکھا اور خود ان کی آنکھ نے بھی ان کا مثل نہیں دیکھا۔

اور کمال زمکاٹی سے نقل کیا:

موصوف میں اجتہاد کی شرطیں پوری موجود تھیں۔ ابن دقیق العید نے فرمایا کہ میں نے ایک ایسا شخص دیکھا جس کی نظروں کے سامنے تمام علوم حاضر رہتے ہیں، جس کو چاہتا ہے لیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے چھوڑ دیتا ہے۔ ان سے سوال ہوا کہ آپ نے ان کے ساتھ بحث کیوں نہیں کی؟ فرمایا: وہ بحث کو پسند کرتے ہیں اور میں خاموشی کو اچھا سمجھتا ہوں۔ ذہبیؒ، برزائیؒ اور ابوالفتح ابن سید الناس نے ان سے روایتیں کی ہیں اور ان کی تعریف کے لیے فن جرح و تعدیل کے زبردست امام اور حافظ حدیث شیخ ابوالحجاج مزنیؒ کا ہی قول کافی ہے کہ میں نے ان کے جیسا عالم نہیں دیکھا اور نہ انہوں نے اپنا جیسا عالم دیکھا۔ میں نے ان سے بڑھ کر کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کا کوئی عالم نہیں دیکھا اور نہ ان کا ان سے بڑھ کر کسی کو پیرو پایا۔ (۱)

اب ان اساطین علم و دین کو ملاحظہ فرمائیں۔ امام مزنیؒ، امام ابن دقیق العیدؒ، امام برزائیؒ اور امام کمال

الدین زملکاٹی، امام ابن سید الناس اور پھر ان کی تعریفات نگاہ میں رکھیں۔ کیا اگر واقعی شیخ الاسلام ابن تیمیہ اللہ تعالیٰ کو ان صفات کی طرف مجبور سمجھتے تو وہ لوگ ان کی پھر ایسی ہی مدح کرتے؟ ہمارا تو خیال ہے کہ مدح کے بجائے ان کی بدترین مذمت کرتے۔ مگر آپ نے ملاحظہ کیا کہ مذمت کا ایک لفظ بھی ان تعریفات میں موجود نہیں ہے۔ اگر انسان کو اللہ تعالیٰ نے فکر و فراست سے بہر مند کیا ہو، تو اس الزام کی تردید کے لیے ان اساطین کے یہ تعریفی جملے ہی کافی ہیں۔ مگر صاحب یہ بھی لکھتے ہیں اور وہ بھی لکھتے ہیں اور اس اعتراض کو اپنی فاسد اغراض کے لیے آخر میں رکھتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

### شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی تردید

دوسری بات یہ ہے کہ خود شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ سے ان چیزوں کی صراحتاً نفی کی ہے اور بہت سے مقامات میں کی ہے۔ ہم بطور اختصار صرف دو عبارتیں نقل کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

أحدھما أنا لا نسلم أن هناك تركباً من أجزاء بحال وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوآزمها التي لا يصح وجودها إلا بها وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره وتصوره هنا منتف والحوال الثاني أنه لو فرض أن هذا يسمى مركباً فليس هذا مستلزماً للإمكان ولا للحدوث وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه بل هو الغنى عن العالمين وقد علم أنه حيّ قيوم بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً فهل يقال في ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو محتاج إلى نفسه؟ (۲)

دو جوابات میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں کسی قسم کا ترکیب اجزاء سے ہے؟ یہاں تو ذات ہے جو قائم بنفسہا ہے اور اپنے ان لوازم کو مستلزم ہے جن کے بغیر ان کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ موصوف کی صفات ان کے اجزا نہیں ہوتے اور نہ ایسے ابعاض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہوں، یا جو ذات سے الگ ہوتے ہوں۔ یہاں تک کہ یہ کہنا صحیح قرار پائے کہ اس کی ذات ان سے مرکب ہے، یا مرکب نہیں ہے۔ کیوں کہ ترکیب کا ثبوت نفی اس کے تصور



کی فرع ہے اور اس کا تصور یہاں منقشی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بالفرض اگر ہم مان لیں کہ ذات اور صفات کے مجموعہ کو ترکیب سے سمی کیا جاتا ہے تو پھر یہ ترکیب امکان اور حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لیے کہ عقل اور شرع سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مخلوق کی طرح محتاج ہونا ممنوع ہے بلکہ وہ عالین سے مستغنی ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ حی اور قیوم ہے اور اس کا مقدس وجود بذاتہ قائم ہے، اور ہر چیز سے مستغنی ہے۔ اس کا ثبوت اور استغنا غیر سے ماخوذ اور مستفاد نہیں ہے۔ وہ ازل سے ابد تک بذاتہ حی، صمد اور قیوم ہے۔ تو کیا ایسی ہستی کے بارے میں کہا جائے گا کہ وہ اپنی ذات کی طرف فقیر یا محتاج ہے؟!

ایک اور جگہ ترکیب کے اس شبہ کے بارے میں کہتے ہیں:

فإنه إن أريد بالتركيب ما هو المفهوم منه في اللغة أو في العرف العام أو عرف بعض الناس وهو ما ركه غيره أو كان متفرفا فاجتمع أو ما جمع الجواهر الفردة أو المادة والصورة أو ما امكن مفارقة بعضه لبعض فلا نسلم المقدمة الأولى ولا نسلم ان إثبات الوجه واليد مستلزم للتركيب بهذا الاعتبار وان اريد به التلازم على معنى امتياز شيء عن شيء في نفسه وان هذا ليس هذا فهذا لازم لهم في الصفات المعنوية المعلومة بالعقل كالعلم والقدرة والسمع والبصر فإن الواحدة من هذه ليست هي الاخرى - (۱)

اگر ترکیب سے اس مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے جو لغت میں اس کے لیے ثابت ہے یا عرف عام میں، یا بعض لوگوں کے عرف میں اور وہ یہ ہے کہ جس کو غیر نے مرکب بنایا ہو یا جو متفرق تھا پھر اس کے اجزاء جمع ہو گئے یا جو ہر فردہ کا جامع ہو اور یا جو مادہ اور صورت کا مجموعہ ہو یا جس کے اجزاء ایک دوسرے سے الگ اور جدا ہو سکتے ہوں۔ اگر ایسا ہے تو ہم پہلا مقدمہ تسلیم نہیں کرتے، ہم نہیں مانتے کہ 'جہ' اور 'ید' کا اثبات اس اعتبار سے ترکیب کو مستلزم ہے۔ اور اگر اس ترکیب سے تلازم کا ارادہ کیا گیا ہے اس معنی کے لحاظ سے کہ اس میں بعض اشیاء بعض دیگر سے فی ذاتہ ممتاز ہیں کہ یہ وہ نہیں ہیں۔ تو پھر یہ الزام ان پر بھی صفات معنویہ میں وارد و لازم ہے، جو کہ عقل سے معلوم ہیں جیسے علم اور قدرت، سمع اور بصر۔ اس لیے کہ ان صفات میں سے ہر ایک بعینہ دوسری صفت نہیں ہے۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ دو عبارتیں اس الزام کی نفی کے لیے کافی و شافی ہیں، الحمد للہ رب العالمین

لیکن یہ بھی امکان ہے کہ چشتی صاحب کا دل اس پر مطمئن نہ ہو، تو پھر ہم انہیں مشورہ دیں گے کہ جناب! اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوق کی طرح مرکب اور محتاج قرار دینے والے لوگ کیسے مسلمان رہ سکتے ہیں؟ لہذا انہیں کا فر قرار دیجیے، تاکہ نہ رہے بانس، نہ بچے بانسری۔

۳- تیسرا اعتراض یہ کیا ہے:

وان القرآن محدث فی ذاته تعالیٰ وان العالم قدیم بالنوع ولم یزل مع اللہ مخلوق دائما فجعله موجبا بالذات لافاعلا بالاختیار سبحانه ما أحلمہ۔  
اور یہ کہ قرآن فی ذاته حادث ہے اور عالم قدیم بالنوع ہے۔ مخلوق ہو کر اللہ کے ساتھ اس کا تعلق دائمی ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہؒ نے اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات مانا ہے، فاعل بالاختیار نہیں مانا۔ جو کچھ اس نے خواب دیکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ (۱)  
سبحانہ ما أحلمہ کا ترجمہ احباب غور سے ملاحظہ فرمائیں۔

اس درج بالا عبارت میں تین اعتراضات کا ذکر ہوا ہے۔ ایک قرآن کا اس کی ذات میں محدث ہونا۔ دوسرا عالم کا قدیم بالنوع ہونا اور تیسرا اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات ماننا، فاعل بالاختیار نہ ماننا۔ پہلے اعتراض کا جواب تو اول اعتراض کے جواب میں مذکور ہوا ہے، بس ذرا غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے کہ سمجھ آ جائے۔ باقی کا ہم بے ترتیب جواب دینا چاہتے ہیں۔

### اللہ موجب بالذات نہیں

حقیقت یہ ہے کہ یہ بات بھی 'عالمانہ جھوٹ' ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالاختیار مانتے ہیں، موجب بالذات نہیں مانتے۔ مختلف مقامات میں انہوں نے اس عنوان پر لکھا ہے۔ ہم بنظر اختصار صرف ایک ہی عبارت پر اکتفا کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

والعلم بان الفاعل لا بد ان یکون قادرا هو من العلوم الضرورية البينة بنفسها بعد التصور الصحيح لكونه فاعلا ولهذا كان وصف الرب تعالیٰ بكونه قادرا هو مما نطقت به جميع الكتب وقال به جماهير العقلاء من المسلمين واهل الكتاب والمشرکین وما یقولہ بعض المتفلسفة من کونه موجبا بالذات ان ارید به کونه موجبا بذات قادرة مختارة فهذا مما یقر به جمهور المسلمين نظارهم وغير نظارهم فإن القدرة التامة مع الإرادة التامة تستلزم

وجود المقدور ومع عدم واحدة منهما يمتنع وجود شيء... وان ارید بكونه موجبا بذاته انه موجب لمفعوله بذات عارية عن المشية والقدرة فهذا ممتنع۔ (۱)

اس بات کا علم کہ فاعل کو قادر لازماً ہونا چاہیے، یہ ان ضروری علوم میں سے ہے جو بذات خود واضح ہیں مگر اس کے فاعل ہونے کے صحیح تصور رکھنے کے بعد۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کا یہ وصف کہ وہ قادر ہے اس کی وضاحت تمام کتابوں نے کی ہے اور جمہور عقلاء نے اس بات کا اعتراف کیا ہے چاہے وہ مسلمان ہوں یا اہل کتاب ہوں یا مشرکین۔ اور وہ بات جو بعض نام نہاد فلاسفہ نے کہی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے تو اگر وہ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ وہ موجب بالذات ہے، مگر اس کی ذات قادر اور مختار ہے، تو اس بات کا اقرار تمام مسلمان کرتے ہیں چاہے وہ اہل نظر ہوں یا غیر اہل نظر، کیونکہ قدرت تامہ، ارادہ تامہ کے ساتھ مقدور کے وجود کو مستلزم ہے اور ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونے کی صورت میں کسی چیز کا وجود ممتنع ہوتا ہے..... اور اگر ان لوگوں کے اللہ تعالیٰ کے موجب بالذات ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے مفعول کا موجب ہے مگر اس کی ذات قدرت اور مشیت سے خالی ہے تو یہ ممتنع ہے۔

پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس خیال پر تفصیل سے تنقید کی ہے۔ ہم اسے یہاں نقل نہیں کر سکتے۔ تفصیل چاہنے والے احباب اس کتاب کی طرف رجوع کر لیں۔

## عالم قدیم بالنوع نہیں

پہلے یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قدم اور حدوث کو لوگ تقسیم کرتے ہیں، ذاتی اور زمانی کی طرف۔ قدم ذاتی کا مطلب ہے کہ وہ غیر کا محتاج نہ ہو اور قدم زمانی کا یہ مطلب ہے کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور حادث ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ جو غیر کا محتاج ہو اور حادث زمانی کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسبوق بالعدم ہو۔ عالم فلاسفہ کے نزدیک قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہے۔

إنهم يقسمون كلا من القدم والحدوث إلى ذاتي وزماني۔ فالقدم الذاتي عدم الاحتياج إلى الغير والقدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم والحدوث الذاتي الاحتياج إلى الغير والحدوث الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم قديم بالزمان حادث بالذات۔ (۲)

جب یہ بات واضح ہوگئی تو یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ یہ قول کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ عالم کو قدیم بالنوع تسلیم کرتے ہیں بالکل بے بنیاد بات ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی تحریروں سے یہاں بہت کچھ پیش کیا جاسکتا ہے۔ مگر ہم بنظر اختصار صرف ایک عبارت پر اکتفا کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

و نحن نبهنا على ما به يعرف تحقيق ما اخبرت به الرسل من ان الله تعالى خالق كل شيء فكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم وانه خالق السموات والأرض وما بينهما في ستة ايام وانه يعلم امتناع قدم شيء من ذلك من غير حاجة الى الطريق الفاسدة شرعا وعقلا بعد ان نبهنا على فساد حجة الفلاسفة۔ (۱)

ہم یہاں اس بات پر تنبیہ کریں گے کہ جس سے اس بات کی تحقیق معلوم ہو جائے گی جن کی خبر اللہ تعالیٰ کے رسل علیہم السلام نے دی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور اس کے سوا جو چیز بھی ہے وہ محدث اور مخلوق ہے اور مسبوق بالعدم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے ان سب کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اس سے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ ان چیزوں میں کسی چیز کا قدیم ہونا ممنوع ہے۔ مگر اس طریق کی طرف جانے کی کوئی حاجت نہیں ہے جو شرعاً اور عقلاً فاسد ہے۔ ہم یہ فلاسفہ کے حجت کے فاسد ہونے کے بیان کے بعد بیان کریں گے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوئی کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ عالم کو محدث اور مسبوق بالعدم مانتے ہیں اور ان کی طرف عالم کے قدیم بالنوع کے قول کو منسوب کرنا سفید جھوٹ ہے جو صرف خفیوں پر رائج ہو سکتا ہے۔

یہاں یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا مسئلہ حدوث العالم کے نام سے ایک پورا رسالہ مطبوع ہے۔ اس میں اس مسئلہ پر انہوں نے بھرپور بحث کی ہے۔ ایک جگہ فلاسفہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ تمہارے اس قول کا کیا مطلب ہے کہ عدم سے موجود ہونا معقول نہیں ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ موجود کے لیے لازماً کوئی مادہ ہوگا، جس سے خالق نے اسے بنایا؟ تو تمہیں جواباً کہا جائے گا کہ وہ مادہ جو موجود ہے، تو وہ خود غیر مادہ سے موجود ہے۔ اس بات کا اعتراف ان الہی طبعیوں نے کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ موجودات قدیم ہے اور بغیر مادہ کے اللہ تعالیٰ نے اسے ابداع کیا ہے اور

اگر منکر خدا طبعیوں سے تمہارا پالا پڑے تو پھر جواب بہت روشن ہے۔ اس سے کہا جائے گا: اے احمق! جب تو پورے کائنات کو بغیر موجود اور مادہ کے موجود مانتا ہے تو تم اس کے بعض حصے کو بغیر مادہ کے کیسے نہیں مانتا؟ حالانکہ اس کا صانع بھی موجود ہے۔ اصل عبارت یہ ہے:

وبیان ذلك ان يقال: قولكم 'لا يعقل موجود عن عدم' لفظ مجمل كما تقدم۔ اتريدون به ..... ام تريدون لا يعقل موجود من غير مادة خلقه منها الصانع المبدع؟ ..... فيقال لكم فتلک المادة هي موجودة لامن مادة وهم معترفون بما لا بد لهم منه من ان الموجودات القديمة هي موجودة من غير مادة تقدمت عليها كانت منها بل ابدعها الرب ابداعا من غير مادة۔ هذا قول الالهيين منهم المقرون بواجب الوجود المبدع .... وان قدر الكلام مع من ينكر من الطبيعيين ان يكون للعالم مبدع كان جوابه اظهر فانه يقال له: يا احمق إذا جوزت ان يكون مجموع العالم من غير مبدع ولا مادة كيف يمتنع ان يكون بعضه من غير مادة مع كونه من الصانع۔ (۱)

اب امید ہے پوری وضاحت ہوگئی ہوگی اور شرح عقائد جلالی کے حاشیہ نگاروں کا جھوٹ بھی ظاہر ہو گیا ہوگا، جو انہوں نے لکھا ہے:

ولما كان مذهبه إثبات المكان للواجب وهو العرش في زعمهم لم يكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزاءه فاكتفى بحدوث الاشخاص وقنع لما وجب عليه في الباب۔  
اور ایک دوسرے نے لکھا:

وهو من المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان ..... ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كونه شخص بخصوصه منه قدما قال بقدوم الجنس وتعاقب أشخاصه الغير المتناهية۔ (۲)

## حرکت، تغیر اور انتقال کا الزام

۴۔ چوتھا اعتراض محقق چشتی نے یہ کیا ہے کہ ومنہا قوله بالجسمية والجهة والانتقال هو منزہ عن ذلك اور انہی اعتراضات میں سے اس کا ذات خداوندی کے لیے جسمیت، جہت اور انتقال مکانی کا قائل ہونا ہے، حالانکہ باری تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ (۳)

یہ بات کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کا اثبات کرتے ہیں بالکل صریح جھوٹ ہے جس کو امام العصر جرکسی اور یہ چشتی جیسے رئیس قسم تخصص فی علوم الحدیث ترویج دینا چاہتے ہیں۔ ہم ذرا وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ محقق چشتی اور امام العصر جرکسی وغیرہ کا مقصد تو شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سلفیوں کو بدنام کرنا ہے۔ اس لیے وہ ہر بری بات ان کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بعض اوقات تو وہ بات ثابت ہی نہیں ہوتی اور بعض اوقات بات ثابت تو ہوتی ہے مگر بری نہیں ہوتی۔ یہ لوگ اس کو سیاق و سباق سے کاٹ دیتے ہیں، یا اس میں جو حدود و قیود ہوتی ہیں ان سے اس بات کو مجرّد کر دیتے ہیں۔

اب یہاں دیکھ لو انتقال کے لفظ کو کیسے بے حد وقید ذکر کیا ہے، حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ينبغي ان يعرف ان لفظ الحركة والانتقال والتغير والتحول ونحو ذلك الفاظ محمولة فإن المتكلمين إنما يطلقون لفظ الحركة على الحركة المكانية وهو انتقال الجسم من مكان الى مكان بحيث يكون قد فرغ الحيز الأول وشغل الثاني كحركة اجسامنا من حيز الى حيز وحركة الهواء والماء والتراب والسحاب من حيز الى حيز بحيث يفرغ الأول ويشغل الثاني فاکثر المتكلمين لا يعرفون للحركة معنى الا هذا ومن هنا نفوا ما جاء ت به النصوص من انواع جنس الحركة فإنهم ظنوا ان جميعها إنما تدل على هذا۔ (۱)

یہ پہچاننا مناسب ہے کہ لفظ حرکت، انتقال، تغیر، تحول اور اس طرح کے دیگر الفاظ مجمل ہیں۔ کیونکہ متکلمین لفظ 'حرکت' کا اطلاق 'حرکت مکانی' پر کرتے ہیں اور وہ ایک جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا ہے۔ وہ اس طرح کہ پہلی 'حیز' کو فارغ کر دے اور دوسری 'حیز' کو مشغول کرے۔ جیسا کہ ہمارے اجسام کی حرکت ہوتی ہے، اور ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہوا، پانی، مٹی، بادل بھی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں۔ اول حیز کو فارغ کر دیتے ہیں اور دوسرے کو مشغول کر دیتے ہیں۔ اکثر متکلمین 'حرکت' کا صرف یہی مفہوم جانتے ہیں، اسی وجہ سے وہ اس حرکت کو رد کر دیتے ہیں جو نصوص سے ثابت ہے۔ کیونکہ انہوں نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ 'حرکت' کے جنس کی تمام انواع صرف اسی مفہوم پر

دلالت کرتی ہیں۔

حالانکہ بات ایسی قطعاً نہیں ہے۔ بہت سارے ائمہ کرام کا یہ خیال ہے کہ حرکت اجسام کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

والأشعري قد استدل على أن الحركة وأنواعها لا تختص بالأجسام بما وجد من استعمالهم ذلك في الأعراض، قال فإنهم يقولون جاء ت الحمى وجاء البرد وجاء ت العافية وجاء الشتاء وجاء الحر ونحو ذلك مما يوصف بالمجيء والاتیان من الأعراض۔ (۱)

ابوالحسن اشعریؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ حرکت اور اس کی انواع اجسام کے ساتھ مختص نہیں ہیں۔ اس لیے کہ عربی زبان میں وہ اس کو اعراض میں بھی استعمال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: بخار آگیا، سردی آگئی، عافیت مل گئی، گرمی آگئی، اور اس طرح کی دیگر وہ چیزیں جو آنے اور جانے سے موصوف کی جاتی ہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ کی اصل عبارت جو ہم پہلے پیش کر چکے ہیں ایک بار پھر ملاحظہ ہو:

ولیس محیثہ حرکتا ولا زوالا وإنما یكون المجيء حركة وزوالا إذا كان الجائی جسما أو جوہرا فإذا ثبت أنه عزوجل ليس بجسم ولا جوہر لم یجب أن یكون محیثہ نقلة أو حركة، الا ترى انهم لا یریدون بقولهم جاء ت زیدا الحمى، انها تنقلت إليه أو تحركت من مكان كانت فيه اذ لم تكن جسما ولا جوہرا وإنما محیثہا وجودها به۔ (۲)

اللہ تعالیٰ کا آنا حرکت اور زوال نہیں ہے۔ محیثت تب حرکت اور زوال ہوتی ہے جبکہ محیثت سے موصوف ذات جسم یا جوہر ہو اور جب یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جوہر نہیں ہے تو یہ بھی واجب نہیں ہے کہ اس کی محیثت نقل اور حرکت ہو۔ کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ لوگ اپنے اس قول سے کہ انہیں بخار آگیا یہ مراد نہیں لیتے کہ بخار اس کی طرف منتقل ہو گیا۔ یا بخار نے اپنے اس مکان سے حرکت کی، جس میں وہ موجود تھا۔ کیونکہ بخار کوئی جسم اور جوہر تو ہے ہی نہیں۔ لہذا اس کا اس کی طرف آنے کا مطلب یہ ہے کہ بخار اس کے پاس موجود ہے۔

گویا حرکت کی بہت ساری قسمیں ہیں۔ حرکت فی الکیف، حرکت فی الزمان، حرکت فی الوضع،

وغیرہ۔ عام اہل لغت لفظ 'حرکت' کا اطلاق جنس فعل پر کرتے ہیں اور احوال نفس کو بھی 'حرکت' کا نام دیتے ہیں۔ دیکھیے قرآن میں ہے: ولما سکت عن موسیٰ الغضب (۱) غضب کو سکوت سے موصوف کیا ہے۔ اور جب حقیقت ایسی ہے تو خواہ مخواہ لوگوں کو اس لفظ 'حرکت' اور 'انتقال' سے بدنام کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ ممکن ہے دفاع مذہب جہمی کا جذبہ ہی دوسروں کو بدنام کرنے کا اصل باعث و محرک ہو۔

### جہت کا مسئلہ اور شیخ الاسلام

دوسری بات یہ ہے کہ 'جہت' کے اثبات سے کیا مراد ہے؟ یہ ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے نقل کریں گے۔ مگر 'محقق چشتی' اور 'جمہیہ' کے 'امام العصر جرجسی' نے اس کو مجمل نقل کیا ہے، تاکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو سلفیوں کو لوگوں میں بدنام کیا جاسکے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'جہت' کا اعتقاد رکھنے والا کافر اور بدعتی ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب میں لکھا:

أما من اعتقد الجهة فإن كان يعتقد أن الله في داخل المخلوقات تحويه المصنوعات وتحصره السموات وتكون بعض المخلوقات فوقه وبعضها تحته فهذا مبتدع ضال وكذلك إن كان يعتقد أن الله تعالى يفتقر إلى شيء يحمله إلى العرش أو غيره فهو أيضاً مبتدع ضال وكذلك إن جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين فيقول استواء الله كاستواء المخلوق أو نزوله كنزول المخلوق ونحو ذلك فهذا مبتدع ضال فإن الكتاب والسنة مع العقل دلت على أن الله تعالى لا تماثل المخلوقات في شيء من الأشياء ودلت على أن الله غني عن كل شيء ودلت على أن الله مبائن للمخلوقات عال عليها۔ (۲)

جو شخص 'جہت' کا اعتقاد رکھتا ہے، اگر وہ اس بات کا معتقد ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات کے اندر داخل ہے، مصنوعات اس پر حاوی ہیں اور وہ آسمانوں میں محصور ہے۔ بعض مخلوقات اس کے اوپر ہیں اور بعض نیچے، تو یہ شخص بدعتی اور گمراہ ہے۔ اور اگر یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ایسی چیز کا محتاج ہے جو اسے اٹھا سکے، چاہے عرش ہو یا غیر عرش، تو ایسا شخص بھی بدعتی اور گمراہ ہے۔ اسی طرح وہ شخص بھی گمراہ و بدعتی ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات کی طرح ہیں اور اللہ تعالیٰ کا استواء مخلوق کے استواء کی طرح ہے یا اس کا نزول مخلوق کے نزول کی طرح ہے یا ایسی اور باتیں کرتا ہے تو یہ شخص بھی بدعتی اور گمراہ ہے، کیونکہ قرآن و سنت اور عقل سلیم دونوں اس بات



پر دلالت کرتے ہیں کہ مخلوقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز میں بھی مماثل نہیں ہیں، اور اس بات پر بھی دونوں دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے مستغنی ہے اور وہ مخلوقات سے مابین ہے، اور ان پر بلندی اور فوقیت رکھتا ہے۔

آگے فرماتے ہیں:

وإن كان يعتقد أن الخالق تعالى بائن عن المخلوقات وإنه فوق سماواته وإنه على عرشه بائن من مخلوقاته ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته وإن الله غنى عن العرش وعن كل ما سواه لا يفتقر إلى شيء من المخلوقات بل هو مع استواءه على عرشه يحمل العرش وحملته العرش بقدرته ولا يمثل استواء الله باستواء المخلوقين بل يثبت لله ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات وينفي عنه مماثلة المخلوقات ويعلم أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فهذا مصيب في اعتقاده موافق لسلف الأمة وائمتها۔ (۱)

اگر وہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ خالق اپنے مخلوقات سے بائن اور جدا ہے اور اپنی آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر مخلوق سے الگ موجود ہے۔ مخلوق میں اس کی ذات نہیں اور نہ اس کی ذات میں مخلوق ہے۔ وہ عرش اور تمام ماسوا سے مستغنی ہے۔ مخلوقات میں سے کسی چیز کا بھی محتاج نہیں ہے، بلکہ وہ عرش پر مستوی ہونے کے باوجود عرش اور حاملین عرش کو اپنی قدرت سے اٹھائے ہوئے ہے۔ اور وہ شخص اللہ تعالیٰ کے استواء کو مخلوق کے استواء سے مماثل قرار نہیں دیتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہی اسماء و صفات ثابت کرتا ہے جو اس نے خود اپنے لیے ثابت کی ہیں اور مخلوقات کی مماثلت کو ان سے انہی کرتا ہے اور وہ شخص جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی چیز نہیں ہے نہ ذات میں، نہ صفات میں اور نہ افعال میں، تو یہ شخص اپنے اعتقاد میں مصیب ہے اور سلف امت اور اکابر امت کے ساتھ موافق ہے۔

اس تحقیق سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہو گئی کہ اعتقاد جہت بشرطیکہ بدعت سے خالی ہو، لفظ صالحین کا مذہب ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ مطلقاً جہت کا اثبات نہیں کرتے، بلکہ اس

کا مفہوم اگر بدعت و ضلالت سے خالی ہو تو پھر اس کے اثبات کا قول کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

فيقال لمن نفي الجهة أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلًا في المخلوقات أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم، بائن من المخلوقات وكذلك يقال لمن قال أن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق وإن أردت الثاني فهو باطل۔ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جہت کے ثانی اور مثبت دونوں سے پوچھیں گے کہ جہت کے اثبات سے تیرا غرض کیا ہے؟ اگر تو اللہ تعالیٰ کو کسی چیز میں داخل یا محصور سمجھتا ہے تو یہ باطل ہے اور اگر یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز میں محصور نہیں ہے بلکہ عالم کے اوپر اور مخلوق سے بائن اور جدا ہے تو یہ درست اور حق ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی۔ تو شیخ جلال الدین دوانی کی اس مبالغہ آمیز عبارت کی حقیقت بھی تجھ پر کھل گئی ہوگی جو انہوں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حوالے سے لکھی ہے اور ذیل میں درج ہے:

ولابن تيمية أبي العباس أحمد وأصحابه ميل عظيم إلى إثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه أنه لا فرق عند بداهة العقل بين أن يقال هو معدوم وبين أن يقال طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده ونسب النافين إلى التعطيل۔ هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه۔ (۲)

ڈاکٹر صاحب اگر چاہیں تو خط کشیدہ الفاظ بار بار پڑھیں تاکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عظمت ان پر واضح ہو جائے۔ ہم تو بس یہی کہتے ہیں:

ومليحة شهدت بها ضراتها  
والفضل ما شهدت به الأعداء

تنبیہ

’عقائد جلالی‘ کی یہ عبارت سب سے پہلے اپنے شیخ اول مولانا محمد عنایت الرحمن صان اللہ قدرہ سے سنی تھی۔ وہ اس عبارت کو صرف شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی فضیلت علمی میں پیش کرتے تھے۔ احباب سے ان کے لیے دعا کی درخواست ہے۔

## ’جسم‘ قائم بالذات کے مفہوم میں

تیسری بات یہ ہے کہ ہشام اور ابن کرام وغیرہ نے تو اللہ تعالیٰ پر ’جسم‘ کا اطلاق کیا ہے۔ اگرچہ وہ اس سے مراد قائم بالذات مراد لیتے ہیں۔ اس بات میں پھر مضائقہ صرف لغت کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے:

فإن سماه مسلم جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضائقه معه لحق اللغة۔ (۱)  
مگر ہمارے سلف طیب نے اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق نہیں کیا ہے، بلکہ ہمارے اکابر تو کہتے ہیں کہ ’جسم‘ کا اطلاق ان پر نفیاً واثباتاً بدعت ہے۔

كما أن قوله الرب جسم بدعة وقوله ليس بجسم بدعة۔ (۲)  
شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ایک جگہ طویل بحث کی ہے، اس میں لکھا ہے کہ جو الفاظ قرآن و سنت میں وارد نہ ہوں اور نہ کلام صحابہ و تابعین میں وارد ہوں تو اس کا استعمال کیسے ہوگا؟ پھر بطور جواب لکھا:

فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها فإذا وجدت معانيها مما أثبتته الرب لنفسه أثبتت وإن وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل أو نفى به حق وباطل أو كان محملاً يراد به حق وباطل وصاحبه أراد به بعضها لكنه عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفياها كلفظ الجوهر والجسم والتحيز والجهة ونحو ذلك۔ (۳)

ان الفاظ کا نہ اثبات ہوگا اور نہ نفی ہوگی مگر ان کی معانی کے استفہام کے بعد۔ اگر ان کے معانی ایسے پائے گئے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے ثابت کیا ہے تو پھر ان کا اثبات ہوگا اور اگر ایسے پائے گئے کہ جن کی نفی اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ سے کی ہے، تو پھر ان کی نفی کی جائے گی اور اگر ہم نے ان الفاظ کو اس طرح پایا کہ ان میں حق اور باطل دونوں کا مفہوم ثابت ہے یا ان میں حق اور باطل دونوں کی نفی موجود ہے یا یہ الفاظ مجمل ہوں جن سے حق اور باطل دونوں کا ارادہ کیا جاتا ہو اور اس کے استعمال کرنے والے نے ان سے بعض معانی کا ارادہ کیا ہو، مگر وہ الفاظ اطلاق کے وقت لوگوں کے ذہن میں فاسد مفہوم ڈالتے ہیں یا ان کے ذہنوں میں مراد اور غیر مراد

دونوں مفہوم کا افادہ کرتے ہیں تو پھر ان الفاظ کا نہ مطلقاً ثابت کرنا درست ہے اور نہ مطلقاً نفی، جیسے جوہر، جسم، تجرید اور جہت وغیرہ الفاظ۔

تو جب خود وہ مجمل اور مبہم الفاظ کے بارے میں یہ قاعدہ اور ضابطہ بیان کرتے ہیں پھر ان کا استعمال اللہ تعالیٰ کی شان میں کس طرح کر سکتے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات بھی من جملۃ الکذبات ہی ہے جن کو صرف اپنی دکان چکانے کے لیے محقق چشتی اور جہمیہ کے امام العصر جرجسی وغیرہ ابن بطوطہ جیسے غیر معتمد شخص پر اعتماد کر کے استعمال کرتے ہیں۔

## اللہ تعالیٰ کا عرش کے بقدر ہونا

۵۔ پانچواں اعتراض یہ کیا ہے:

و صرح في بعض تصانيفه أن الله تعالى بقدر العرش لا أكبر ولا أصغر - تعالى عن ذلك۔

اس نے اپنی بعض تصانیف میں بصراحت لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے بقدر ہے وہ نہ اس سے بڑا ہے اور نہ اس سے چھوٹا ہے حالانکہ ذات باری تعالیٰ اس سے بالا و برتر ہے۔ (۱)

یہ بات بھی بالکل خلاف واقعہ ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے اس سوال کو تشبیہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله تعالى وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات فقد جمعوا بين التمثيل والتعطيل مثلوا أولاً وعطلوا آخراً وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسماء وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله فإنه إذا قال القائل لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً وكل ذلك محال ونحو ذلك من الكلام فإنه لم يفهم من كون الله تعالى على العرش إلا ما ثبت لأي جسم كان على أي جسم كان۔ (۲)

معطل لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سے صرف وہی مفہوم اخذ کیا ہے، جو مخلوق کے شایان شان ہے اور پھر ان مفہومات کی نفی کرنے میں لگ گئے ہیں۔ تو اس طرح انہوں نے تمثیل و تعطیل

کو جمع کیا۔ پہلے تمثیل کی اور پھر اخیر میں تعطیل کی۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات سے ماخوذ مفہوم کو مخلوق کے اسماء اور صفات کے ماخوذ مفہوم سے مماثل و مشابہ قرار دیا ہے، اور اس مفہوم کو معطل کیا ہے جس کا اللہ تعالیٰ اپنے اسماء اور صفات کے لحاظ سے شایان شان تھا۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ بندہ جب کہتا ہے کہ اگر اللہ کو عرش کے اوپر مستوی مان لیں تو پھر یا تو اللہ تعالیٰ عرش سے بڑا ہو گا یا پھر چھوٹا ہو گا اور یا پھر اس کے مساوی ہو گا۔ ان میں سے ہر ایک شق محال ہے۔ یا اسی طرح کوئی دوسری بات کہتا ہے تو اس آدمی نے اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے سے صرف وہی مفہوم سمجھا ہے، جو ایک جسم کے دوسرے جسم کے اوپر ہونے سے سمجھ میں آتا ہے۔

جب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اس مسئلہ کو ہی تمثیل و تشبیہ کا نتیجہ و شاخسانہ قرار دے رہے ہیں تو وہ خود کیسے اس تمثیل اور تشبیہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بھی 'عالمانہ جھوٹ' ہے، جس سے یہ لوگ اپنی دکان چکانا چاہتے ہیں۔

علم الہی غیر متناہی امور پر

۶۔ چھٹا اعتراض یہ کیا ہے:

وصنف جزءا فی أن علم الله لا يتعلق بما لا يتناهي كنعيم أهل الجنة وأنه لا يحيط بغير المتناهي وهي التي زلق فيها قدم الإمام ابن الجوينی فی البرهان۔ اور ابن تیمیہؒ نے ایک رسالہ اس مسئلہ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی امور سے تعلق نہیں رکھتا جیسے جنتیوں کی نعمتیں ہیں اور یہ کہ وہ غیر متناہی کو محیط نہیں ہے۔ یہ وہ بات ہے جس میں امام ابن الجویؒ کے قدم کتاب البرہان میں ڈمگائے ہیں۔ (۱)

یہ مسئلہ پتہ نہیں جمیہ کے امام العصرؒ جیسی اور محقق چشتیؒ کہاں سے لے کر آئے ہیں۔ ابن حجرؒ کی تو اس کا تذکرہ نہیں کیا پھر وہ تصنیف شدہ جزء کہاں ہے؟ اس مسئلے کا پتہ ہمیں معلوم نہیں ہوا، البتہ اس کے خلاف شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارات بے شمار ہیں۔ جگہ جگہ وحدت الوجود کے قائلین اور فلاسفہ پر تنقید کے سلسلے میں علم الہی کا مسئلہ بیان کیا ہے۔ العقیدۃ الواسطیہ میں بھی صفت علم پر ارتکاز کیا ہے، مگر ایسی کوئی بات نہیں لکھی ہے جس سے اس مندرجہ بالا الزام کی مثبتیت یا تائید ہو سکے۔ فی الحال ایک مختصری عبارت ملاحظہ ہو:

ثم من بلاياهم وكفرياتهم أنهم قالوا إن الباري تعالى لا يعلم الجزئيات ولا يعرف عين موسى وعيسى ولا غيرهما ولا شيئا من تفاصيل الحوادث

والکلام والرد علیہم فی ذلك مبسوط فی موضعه۔ (۱)

پھر ان لوگوں کی مصیبتوں اور کفریات میں سے یہ بھی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کا علم نہیں رکھتا اور نہ موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے علاوہ دیگر انبیاء علیہم السلام کے اعیان کو جانتا ہے اور نہ حوادث کی تفصیلات کو جانتا ہے۔ ان پر رد اپنے مقام میں تفصیلاً موجود ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ان مسائل کی تردید میں بالتفصیل لکھا ہے جو احباب مطالعہ کرنا چاہیں تو وہ مجموعۃ الرسائل، الرسالة الصفیة، شرح عقیدۃ الاصفہانیة وغیرہ کی طرف رجوع فرمائیں۔ ہم یہاں صرف اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

اس درج بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ سے علم بالجزیات کی نفی کو کفر سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر دین فروش علما نے خود اس کو اس کفر سے متم کی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

۷۔ سا تو اس اعتراض یہ کیا ہے کہ ومنها أن الأنبياء غیر معصومین، الخ..... اور انہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ انبیاء علیہم السلام معصوم نہیں ہیں۔ (۲)

اس اعتراض میں نبی علیہ السلام کے جاہ اور توسل کا مسئلہ بھی لکھا ہے۔ مگر ہم نے صرف اس بنا پر اس سے اعراض کیا کہ 'الصام الحنکی' میں حافظ ابن عبد البہادیؒ اور غایۃ الامانیؒ میں شکر آلوئیؒ نے اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔ ہم اس پر مزید لکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ البتہ عصمت انبیاء کے مسئلہ کی طرف چند اشارات کریں گے۔ وبیدہ التوفیق

معرض نے اس بات کی تفصیل بیان نہیں کی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ عصمت انبیاء کی کس شق میں اختلاف کرتے ہیں؟ تبلیغ میں، شرک و کفر کے وقوع سے حفاظت میں، صغیرہ گناہوں کے ارتکاب میں؟ قبل النبوة: یا بعد النبوة؟ غالباً تفصیل اس لیے بیان نہیں کی ہے کہ اس کو اسی طرح خوب بدنام کیا جاسکتا ہے۔ اگر تفصیل بیان کریں گے تو پھر بدنامی پیدا نہیں ہو سکتی ہے۔ ہم پہلے 'عقائد نفیہ' کی شرح سے عصمت کی بحث نقل کرتے ہیں تاکہ، بحث کا تعین ہو سکے۔

وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة إما عمداً فبالإجماع وإما سهواً فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم

معصومون عن الکفر قبل الوحي وبعده بالإجماع وکذا عن تعمد الکبائر عند الجمهور ..... وأما سهوا فحوزه الأكثرون أما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق۔ (۱)

اس عبارت میں اس طرف اشارہ ہے کہ انبیائے کرام جھوٹ سے معصوم اور پاک ہوتے ہیں۔ خصوصاً تبلیغ اور شرعی احکام کے بارے میں قصداً جھوٹ بولنے سے بالاجماع محفوظ ہیں اور سہواً اکثر علماء کے نزدیک محفوظ ہیں۔ باقی گناہوں سے عصمت اور حفاظت کے باب میں تفصیل ہے۔ کفر سے تو قبل از نبوت اور بعد از نبوت اجماعاً محفوظ ہوتے ہیں۔ اسی طرح کبار کا ارتکاب کرنے سے بھی جمہور کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں۔ مگر حشوی لوگ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ البتہ سہواً کبار کے ارتکاب کو اکثر علماء نے جائز قرار دیا ہے۔ صغائر کو جمہور نے عمداً بھی جائز قرار دیا ہے۔ جبائی اور اس کے متبعین کا اس میں اختلاف ہے اور سہواً صغائر کا ارتکاب بالاتفاق جائز ہے۔

جب اقسام و موضوعات بحث متعین ہو گئے تو اب ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی عبارتیں پیش کرتے ہیں تاکہ اس اتہام کی حقیقت واضح ہو سکے۔ ہم نے 'الامعان فی شرح حصن الایمان' میں اس مسئلے پر تفصیل سے لکھا ہے۔ یہاں صرف خلاصہ پیش کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ عنہ عن الکذب فی التبلیغ کے بارے میں لکھتے ہیں:

إن الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه وفي تبليغ الرسالة باتفاق الأمة ولهذا وجب الإيمان بكل ما أوتوه۔ (۲)

انبیائے کرام علیہم السلام جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اخبار دیتے ہیں وہ اس میں معصوم ہوتے ہیں۔ اور رسالت کی تبلیغ میں بھی باتفاق امت معصوم اور محفوظ ہیں لہذا ان کو جو کچھ بھی دیا گیا ہے ان سب پر ایمان لانا واجب و لازم ہیں۔

اور باقی گناہوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

فإن القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف حتى أنه قول أكثر أهل الكلام۔ (۳)

یہ قول کہ انبیاء کرام علیہم السلام کبار سے معصوم ہیں سوائے صغائر کے، تو یہ اکثر علمائے اسلام اور

تمام گردو ہوں کا قول ہے۔ یہاں تک کہ اکثر اہل کلام کا بھی یہ قول ہے۔  
پھر ایک جگہ 'اقرار علی الذنوب' کے بارے میں لکھا:

والقول الذي عليه جمهور الناس وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف  
إثبات العصمة من الإقرار على الذنوب مطلقا۔ (۱)

وہ قول جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے اور جو ان منقول آثار کے بھی موافق ہے، جو سلف صالحین  
سے مروی ہیں، وہ یہ ہے کہ انبیائے کرام علیہم السلام 'اقرار علی الذنوب' سے مطلقاً معصوم ہوتے  
ہیں۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرنی چاہیے کہ عصمت کا ایسا قول کرنا کہ اس میں سہو، نسیان اور تاویل کی  
بھی گنجائش نہ ہو، تو یہ رافضیوں کا مذہب ہے۔

وأول من نقل عنهم من طوائف الأمة القول بالعصمة مطلقا أعظمهم قولا  
لذلك الرافضة فإنهم يقولون بالعصمة حتى ما يقع على سبيل النسيان  
والسهو والتاويل۔ (۲)

بعض لوگ ان علمائے کرام کی بھی تکفیر کرتے ہیں جو انبیائے کرام علیہم السلام پر صفائے کو جائز قرار  
دیتے ہیں۔ یہ دراصل عصمت میں غلو کا ارتکاب کرنے والے لوگ ہیں جیسا کہ ہمارے زمانے کے بعض  
عالم نما جاہل یہ کام سرانجام دیتے ہیں۔ یہ اصلاً اسماعیلیوں اور رافضیوں کے طور طریق پر چلنے کی کوشش  
کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

فمن كفر القائلين بتجويز الصغائر عليهم كان مضاهيا لهؤلاء الإسماعيلية  
والنصيرية والرافضة والإثني عشرية۔ (۳)

ہم نے بقدر ضرورت جمعیہ کے امام العصر جرحیؒ اور محقق عبدالحلیم چشتی کے وارد کردہ اعتراضات کا جائزہ  
لیا ہے۔ ہمیں تعجب اس بات پر ہے کہ ان الزامات میں اگر حقیقت ہے تو پھر دیوبندی حضرات ابن تیمیہؒ کو شیخ  
الاسلام کیوں کہتے پھرتے ہیں؟ انہیں کافر کیوں قرار نہیں دیتے؟ اور اگر یہ محض اتہامات ہیں جن کی کوئی  
حقیقت نہیں ہے، تو پھر ان کی تردید کیوں نہیں کرتے اور خاموشی نیم رضا کے مصداق اسے نقل کیوں کرتے  
ہیں؟ ممکن ہے اس بات کی ان کے پاس کوئی مضبوط وجہ اور سبب موجود ہو۔ ہم اس میں ٹانگ نہیں اڑاتے۔



## رجوع باصل بحث

ہم اپنے مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ 'امام العصر' جبر کسی نے امام اہل سنت والجماعت عثمان بن سعید دارمی کی طرف 'تجسیم' کی نسبت کی ہے۔ ہم چاہتے تھے کہ بات مختصر کر لیں، مگر پھر خیال آیا کہ ذرا لوگ جہمیہ کے اس 'امام العصر' کی دیانت و امانت سے بھی واقف ہو جائیں کیونکہ وہ ہمارے ڈاکٹر صاحب کے شیوخ المشائخ میں آتے ہیں۔ امام عثمان بن سعید دارمی اسی 'جسم' کے حوالے سے ایک مقام پر لکھتے ہیں:

وأما قولك 'من زعم أنه خرج من الجسم فهو كافر، فليس يقال كذلك ولا أراك سمعت أحدا يفتوه به كما ادعيت غير أنا لا نشك أنه خرج من الله تبارك وتعالى دون من سواه وذكر الجسم والضم واللسان خرافات وفضول مرفوعة عنا لم نكلفه في دينه ولا يشك أحد أنه الكلام يخرج من المتكلم۔ (۱)

تیرا یہ کہنا کہ 'جو شخص یہ کہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کے جسم سے نکلا ہے وہ کافر ہے' یوں نہیں کہا جاتا اور میرا نہیں خیال ہے کہ تم نے کسی کو یہ کلام کرتے ہوئے سنا ہو، جیسا کہ تم نے دعویٰ کیا ہے۔ ہمیں تو اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ ہی کے وجود سے نکلا ہے اس کے سوا کسی سے نہیں۔ باقی جسم، منہ، زبان وغیرہ کا ذکر کرنا تو یہ سارے فضولیات اور خرافات ہیں، جو ہم سے مرفوع ہیں اور جس کے ہم دین میں مکلف بھی نہیں ہیں۔ لیکن اس بات میں تو کسی آدمی کو شک ہو ہی نہیں سکتا کہ کلام متکلم ہی کے وجود سے نکلتا ہے۔

ایک اور جگہ بھی لکھتے ہیں، وہ بھی تائید اُدیکھ لیتے ہیں:

وأما قولك 'كجسم على جسم' فإننا لا نقول أنه كجسم على جسم لكننا نقول رب عظيم وملك كريم كبير نور السموات والأرض على عرش مخلوق عظيم فوق السماء السابعة دون ما سواه من الأماكن۔ (۲)

تیرا یہ کہنا کہ 'جیسے ایک جسم دوسرے جسم کے اوپر ہوتا ہے' تو ہم ایسا نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح مستوی ہے جیسا کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اوپر ہوتا ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں: وہ بڑا رب ہے، بادشاہ ہے، عزت اور جاہ رکھنے والا ہے، عالی شان ہے، آسمان اور زمین کا نور اور دونوں کا الہ اور معبود ہے۔ ساتویں آسمان کے اوپر ایک عظیم عرش پر جو کہ خود ایک عظیم مخلوق ہے، مستوی ہے۔ لیکن باقی مقامات اور جگہوں میں نہیں ہے۔

## جہم بن صفوان اور جرکسی

اسی طرح کی بہت ساری عبارتیں اس کتاب میں موجود ہیں جو آدمی ان عبارات کے بعد بھی امام دارمیؒ کی طرف تجسیم کو منسوب کرتا ہے تو اس کے بارے میں اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ وہ متعصب جمعی ہے اور ان سے اس بنا پر ناراض ہیں کہ انہوں نے اپنی کتابوں میں صفات الہی کا اثبات بہت بہترین انداز سے کیا ہے۔ ہماری اس بات کا ایک قرینہ یہ ہے کہ اس آدمی یعنی جہم کے امام العصر جرکسیؒ نے اپنی کتابوں میں جہم بن صفوان سے بہت نرم رویہ اختیار کیا ہے۔ یہ ایک الگ موضوع ہے جس پر بعض طلبہ کو ایم فل کرنا چاہیے، ہم نمونہ کے لیے اس وقت صرف ایک عبارت پر اکتفا کرتے ہیں:

جہم بن صفوان زائع باتفاق أهل السنة والمعتزلة يقول بنفي الخلود في الجنة وفي النار وتابعه ناظم العقيدة في شطر هذه المعتقد حيث يقول لا خلود للكفار في النار تبعاً لشبحة وهو كفر عند الجمهور أي أهل الحق۔ (۱)

جہم بن صفوان اہل السنۃ اور معتزلہ کے اتفاق سے گمراہ شخص ہے۔ وہ کہتا تھا کہ خلود نہ جنت میں ہے اور نہ دوزخ میں۔ قصیدہ نونیہ کے ناظم (ابن القیمؒ) نے اپنے شیخ (ابن تیمیہؒ) کی تابعداری میں اس کا نصف اعتقاد اختیار کر لیا ہے۔ یعنی کہ جہنم میں کفار ہمیشہ نہیں رہیں گے۔ مگر یہ بات جمہور اہل حق کے نزدیک کفر ہے۔

دیکھا کہ جہم بن صفوان جو نہ کفار کے لیے جہنم میں خلود کے قائل ہیں اور نہ جنت ہی میں مومنوں کے لیے خلود کے قائل ہیں۔ اس شخص کے لیے صرف 'زائع' کا لفظ استعمال کیا ہے جو انتہائی نرم لفظ ہے۔ شاید ہی جہم کے امام العصر جرکسیؒ نے کسی سلفی امام پر تنقید کے سلسلے میں اس پر اکتفا کیا ہو، مگر جب ان دو علمائے اہل السنۃ کی بات آگئی تو 'کفر' کا بدترین لفظ رکھ دیا۔ یعنی جو آدمی شطرن کا منکر ہو، وہ گمراہ ہے اور جو شطر واحد کا منکر ہو، وہ کافر ہے۔ نعوذ باللہ من اتباع الهواء۔ ہم نے ان دو اکابر کے لیے 'اہل السنۃ' کا لفظ رکھا۔ اس پر کسی کو تعجب نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ احناف کے محققین نے یہ لفظ ان کے لیے اپنی کتابوں میں رکھا ہے۔ ملا علی قاریؒ نے کتاب اللباس میں لکھا:

إنهما كانا من أكابر أهل السنة بل ومن أولياء هذه الأمة۔ (۲)

وہ دونوں یعنی ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ اکابر اہل سنت میں سے تھے۔ بلکہ اس امت کے اولیاء میں سے تھے۔

ڈاکٹر صاحب اگر چاہیں تو یہ بات ذہن میں رکھ سکتے ہیں۔ اور یہ بھی تو انہیں یاد ہوگا کہ انہوں نے خود تاریخ کا دوسرا دور۔ (۱) کے عنوان کے تحت 'سلف کی ترویج کرنے والے لوگ ابن تیمیہ اور ابن القیم کو قرار دیا تھا۔ اور ان کے نزدیک سلفی اہل سنت سے خارج ہیں، مگر ان کے بڑے مجدد اور محدث ملا علی قاری نے ان دونوں کو ائمہ اہل سنت میں سے قرار دیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دال میں کچھ کالا کالا ہے۔

ملا علی قاری کی اس عبارت پر ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے اخیر میں تنقید کی ہے۔ ہم اس کا جائزہ تیسرے حصے میں لیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ احباب انتظار فرمائیں۔

یہ تو خیر ایک ضمنی بات ہوئی۔ ہم دراصل اس بات پر لکھ رہے تھے کہ جہیہ کے 'امام العصر جرسی' نے امام داری پر اعتراضات اور اتہامات اس لیے وارد کیے ہیں کہ انہوں نے قرآن و سنت میں وارد شدہ صفات الہی کا اثبات کیا ہے، ورنہ اس کے علاوہ ان کا کوئی گناہ ثابت نہیں ہے۔

## اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر اور وجوہات

ڈاکٹر صاحب نے آگے جا کر ایک عنوان لگا یا ہے 'اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر' اور پھر اس کے تحت یہ عبارت لکھی ہے۔

شہ پارہ محترم

لیکن سلفیوں میں کچھ لوگ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ محمود دشتی اپنی کتاب 'اثبات الحدیث عزوجل' میں چند شعر ذکر کرتے ہیں اور ایک صاحب کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بدعتیوں کی اس سے بہتر ہجو نہیں دیکھی۔ اشعار یہ ہیں:

الأشعرية ضلال . زنادقة  
برہم کفروا جہرا وقولہم  
إخوان من عبد العزى مع اللات  
إذا تدبرته أسوأ المقالات  
ينفون ما أثبتوا عودا بديہم  
عقائد القوم من أوهى المحالات

اشاعرہ گمراہ اور زندیق ہیں اور لات و عزی کے پوجا کرنے والوں کے بھائی ہیں۔ انہوں نے اپنے رب کا انکار کیا اور اگر تم غور کرو تو ان کے عقائد کو سب سے برا پاؤ گے۔ جن عقائد کا سلفیوں نے اثبات کیا ہے، یہ ان کی نفی کرتے ہیں۔ اور ان کے اپنے عقیدے انتہائی محال اور وافی ہیں۔ (۱)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔ مگر ان سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرنے کی ہے کہ اس مندرجہ بالا عبارت میں 'ماتریدیہ' کا نام و نشان بھی نہیں ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب ہیں کہ ہر جگہ 'ماتریدیہ' کی رٹ لگاتے ہیں۔ یہاں بھی دیکھیے عنوان میں 'ماتریدیہ' کا لفظ رکھا ہے۔ پتہ نہیں کہ وہ ایسا کیوں کرتے ہیں؟ ممکن ہے اس احساس کمتری کا ازالہ کرنا چاہتے ہوں کہ ائمہ سلف میں سے کسی نے 'ماتریدیہ' کا بطور استقلال ذکر نہیں کیا بلکہ یا جہمیہ میں ان کو شامل رکھا، یا پھر اشاعرہ میں۔ گویا ان کی حیثیت شامل باجے کی ہے۔

## تحلیل و تجزیہ

اس حوالے سے پہلی بات یہ ہے کہ کچھ علماء نے بالیقین اشاعرہ کی طرف کفر اور ضلالت کی نسبت کی ہے جیسا کہ محقق اثبات الہدٰی نے اس کی وضاحت کی ہے، مگر ڈاکٹر صاحب چونکہ بے بس ہیں اس لیے اصل مسئلہ کی طرف توجہ کرنے کی بجائے یہ الفاظ نقل کیے اور بھاگ گئے۔ جن بزرگوں نے اشاعرہ کی طرف کفر و ضلالت کی نسبت کی ہے تو انہوں نے اس بات کی بہت ساری وجوہات بیان کی ہیں۔ مثلاً یہ لوگ توحید الوہیت میں الہ کو قادر علیٰ الاختراع قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ہم نے بنیادی اصطلاحات ایک افسانہ میں اس کی تفصیل پیش کی ہے۔ اور وہ صفات الہی اور اسمائے الہی میں تعطیل کرتے ہیں اور پھر یہ لوگ ایمان صرف تصدیق قلبی کو قرار دیتے ہیں۔ قول و عمل کو اس سے خارج قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ نبی علیہ السلام نے عمل کو ایمان میں داخل فرمایا تھا:

الإيمان بضع وسبعون شعبة۔ (۱)

اسی طرح یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے عرش پر عالی اور مستوی ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ حالانکہ قرآن نے فرمایا:

الرحمن على العرش استوى (۲)

اسی طرح اور بھی بے شمار آیات ہیں اور پھر یہ لوگ اس مکتوب اور ملفوظ قرآن کو اصل سے حکایت یا عبارت قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلام الہی حرف اور صوت یعنی آواز نہیں ہے۔ اس پر تفصیلی بحث آگے آجائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور پھر یہ لوگ اس بات کی بھی نفی کرتے ہیں کہ لوگ روز قیامت میں اللہ تعالیٰ کو چشم سردیکھیں گے۔

یہ ساری باتیں جس گروہ میں جمع ہو جائیں تو آپ خود اندازہ کر لیں کہ اس کا کیا اثر ہوگا۔ پھر بھی سلفیوں میں چند علمائے ان کی طرف کفر و ضلالت کو منسوب کیا ہے۔ عام سلفیوں کی یہ رائے نہیں ہے۔ ومن ادعی خلافہ فعلیہ البیان بالبرہان۔ اور ایسے چند علماء کی فہرست ہر جگہ و طبقہ میں ملتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ کوئی فتویٰ نہیں ہے، بلکہ اشعار ہیں۔ اشعار میں اس طرح کی باتیں اکثر مل جاتی ہیں۔ ہم ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔ جار اللہ زمخشریؒ نے سورۃ اعراف میں اہل السنۃ والجماعت کے بارے میں کچھ نازیبا اشعار لکھے ہیں۔ اہل سنت میں بہت سارے اکابر نے اس کا جواب

اشعار میں ہی دیا۔ ہم ایک دو علما کے اشعار نقل کرتے ہیں۔ علامہ ابن المنیر اسکندری لکھتے ہیں:

وجماعة كفروا برؤية ربهم هذا ووعد الله ما لن يخلفه  
وتلقبوا عدلية قلنا أجل عدلوا بربهم فحسبوهم سفه  
وتنعتوا الناجين كلا أنهم إن لم يكونوا في لظى فعلى شفه

تو کیا ڈاکٹر صاحب عدلوا بربهم سے انہیں کافر قرار دیں گے؟ اور ان لم يكونوا في لظى فعلی شفه سے ان کا جہنمی ہونا قطعی ثابت کریں گے اور کہیں گے کہ ابن المنیر نے یہ فتویٰ دیا ہے؟ اسی طرح کے اشعار شیخ تاج الدین ابن السبکی نے بھی معتزلہ کے بارے میں کہے ہیں:

عجا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمرى معرفه  
قد جاء هم من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفه  
و تلقبوا عدلية قلنا نعم عدلوا بربهم فحسبوهم سفه (۱)

اس میں 'تعطیل رب' کا الزام ہے اور نفی الصفات کا بھی ہے اور عدلوا بربهم کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ ڈاکٹر صاحب چاہیں تو اس پر بھی 'تکفیر' کا عنوان لگا سکتے ہیں۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ صد تعجب ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اشعار نقل تو کیے مگر اپنے مطلب کے مخالف بات کو اڑا دیا ہے۔ وہ یہ کہ اس حافظ و شاعر کے بارے میں حافظ محمد بن عبدالواحد الدقاق نے فرمایا:

ما رأيت رجلا قط خيرا منه في هجو أهل البدع قال..... الأشاعره..... (۲)

یعنی انہوں نے اشاعرہ کو کافر نہیں، بلکہ اہل بدعت میں سے قرار دیا۔ گویا حافظ محمد بن عبدالواحد الدقاق نے ان اشعار کو 'تغلیظ' پر محمول کیا۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے اسے عین کفر بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ ہمیں سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت سے نوازے۔

## ایک اصولی بات

تیسری بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے علمی مکالمات کو دیکھا ہے تو وہ یہ بات بھی جانتے ہیں کہ استدلال ہمیشہ ان لوگوں اور کتابوں سے کیا جاتا ہے جو اس مکتب کے ہاں مسلم ہوں۔ کوئی آدمی اگر دیوبندیوں پر تنقید کے لیے فضل رسول بدایونی کی کتابوں سے استدلال کرے، یا حنفی مذہب کی ترجمانی کے لیے شاہ ولی اللہ اور مولانا لکھنوی کے اقوال سے استدلال کرے تو ڈاکٹر صاحب کیا فرمائیں گے؟

شیخ ابو محمد دشتی رحمہ اللہ تعالیٰ اگرچہ سلفی محدث ہیں، مگر ان کی بہت سے آرا کے ساتھ سلفی مکتب کے

اکابر متاخرین نے اختلاف کیا ہے۔ لیکن چونکہ ڈاکٹر صاحب سلفی مکتب سے بے خبر محض ہیں۔ اس لیے اسے اس بات پر اطلاع نہ ہو سکی۔ بہر حال یہ کام ایسا ہے جیسے کوئی آدمی اسحق سندیلوی، عامر عثمانی اور محمود عباسی کو دیوبند کا نمائندہ قرار دے اور پھر کہے کہ اہل دیوبند سارے کے سارے ناصبی ہیں۔

ہم پوچھتے ہیں کہ کیا محترم کو ابو الحسن زاغوی سے لے کر شیخ مجدد محمد بن عبد الوہاب نجدی تک کوئی ایسی کتاب نہیں ملی جس سے اس خالی جگہ کو پر کیا جاتا۔ پھر یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ جس طرح اشاعرہ میں مختلف افکار کے لوگ ہوتے ہیں اور حنفیہ بھی میں مختلف خیال کے لوگ ہوتے ہیں ان سب سے اشاعرہ کو ملزم کرنا، یا حنفیہ کو ملزم کرنا اگر درست نہیں ہے تو پھر سلفیوں کو ملزم کرنا ایسے فعل سے کیوں کر درست ہو گا؟ مثلاً پرانے لوگوں میں غلام احمد قادیانی حنفی تھا، غلام احمد پرویز حنفی تھا، اگرچہ یہ دونوں اسلام سے نکل گئے ہیں، مگر حنفیت کو نہیں چھوڑا۔ شبلی نعمانی حنفی تھے، بلکہ ایک زمانے تک تو وکیل احناف تھے اور موجودہ لوگوں میں مولانا شبیر ازہر میرٹھی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا امین احسن اصلاحی سارے کے سارے حنفی ہیں۔

اب ان لوگوں کی کسی رائے کو لے کر حنفی مکتب کو ملزم کرنا، ہمارے ڈاکٹر صاحب کے خیال میں درست نہیں ہے۔ تو پھر سلفی مکتب کے ساتھ یوں وہی معاملہ نہیں کرتے ہیں؟ اسی طرح فرقہ اشاعرہ میں بھی ہزار قسم کے لوگ ہوتے ہیں، مگر ہم صرف انہی افراد کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے ہاں مسلمہ اکابر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

## فخر الدین رازی اور حدیث رسول

فخر الدین رازی کا مرتبہ فرقہ اشاعرہ کو جاننے والا ہر شخص جانتا ہے۔ اس نے انکار حدیث نبوی کے لیے راستہ ایسا ہموار کیا کہ پھر اس پر بے خوف و خطر اہل ضلالت کے قافلے چلنے لگے اس نے 'اساس التقدیس' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جو درحقیقت 'اساس التوحید' ہے۔ دین کو نجس و ناپاک اور گندا کرنے کی اساس اور بنیاد ہے۔ جناب رازیؒ نے اس میں احادیث رسول علیہ السلام کو مرتبہ اعتماد و ثقاہت سے گرانے کے لیے درج ذیل اعتراضات کیے۔

پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ اخبار آحاد منظون ہیں۔ ان سے معرفت الہی اور اس کی صفات میں استدلال نہیں ہو سکتا۔ پھر اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت سارے شق بنائے۔ حالانکہ یہ بات ہی

بالکلیہ غلط ہے۔ ’ظن‘ کا لفظ احادیث کے باب میں بطور اصطلاح، متاخرین کے ہاں مستعمل ہے کیونکہ قرآن متواتر اور قطعی ہے۔ اس لیے اس کے بالمقابل احادیث نبوی کو جن کا اکثر حصہ اخبار آحاد پر مشتمل ہے ’مظنون‘ کہا گیا ہے۔

منکرین احادیث کچھ آیات بے موقع محل ’ظن‘ کی تردید کے لیے پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ جن لوگوں نے قرآن کو بغور پڑھا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس ’ظن‘ کو جو قرآن میں رد کیا گیا ہے، تو وہ باب الاعتقاد میں ہے اور یا پھر قرآن کی مخالفت میں لوگ اس کا اتباع کرتے تھے۔ اس لیے اسے رد کیا گیا۔ جس ’ظن‘ کا شرع میں اعتبار ہے، تو اس کی اپنی شرائط ہیں (i) ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ناشی عن دلیل ہوں۔ اگر کسی شخص کے ذہن میں ایک حکم بغیر کسی دلیل کے رائج بن جائے، تو وہ حجت نہیں ہے۔ (ii) دوسری شرط یہ ہے کہ کوئی اور قوی دلیل اس کا معارض نہ ہو جو اس ’ظن‘ کے ضعف یا بطلان کا سبب بنے۔ ہم نے صرف اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۱)

اسی ’مظنون‘ کا فائدہ منکرین حدیث نے اٹھایا اور جن پر تنقید کے سلسلے میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) کو بھی تنبیہ نہ ہوا اور یہ لکھ دیا کہ ”ایک گروہ کہتا ہے کہ احادیث کا تمام مجموعہ ظنی ہے۔ اس لیے وہ من حیث الکل رد کرنے کے لائق ہے کیونکہ جو چیز ظنی ہے وہ ثابت شدہ نہیں اور جو چیز ثابت شدہ نہیں وہ لائق اتباع نہیں، مگر تھوڑے سے غور و خوض کے بعد اس مسلک کی غلطی واضح ہو جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی مظنون چیز ثابت شدہ نہیں ہوتی لیکن کسی چیز کا ثابت شدہ نہ ہونا یہ معنی کب رکھتا ہے کہ وہ رد ہی کر دینے کے قابل ہو۔“ (۲)

پتہ نہیں یہ لوگ کس دنیا میں رہتے ہیں؟ اگر یہ احادیث غیر ثابت شدہ ہیں تو پھر آپ قرآن سے دلیل بیان فرما لیجیے کہ غیر ثابت شدہ باتوں کا ماننا بھی لازم ہے؟ اور پھر جب احادیث غیر ثابت شدہ ہیں تو یہ چودہ صد سال سے امت کا احادیث کی جمع و ترتیب اور ان سے مسائل کا استنباط وغیرہ سارے کے سارے فضول ہوں گے اور تو اور خود مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) پر سوال پیدا ہو گا کہ غیر ثابت شدہ چیز کا دفاع چہ معنی دارد؟!

آحاد و متواتر کی تقسیم معتزلہ کی ہے

حاصل یہ ہے کہ ’مظنون‘ ایک اصطلاح ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ احادیث متواتر اور متواتر کی طرح



قطعی نہیں ہیں۔ یہاں یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ مقدم محدثین نے ابتداء میں احادیث کو صحیح اور ضعیف میں تقسیم کیا تھا۔ سب سے پہلے معزلہ نے روایت کی عدد کے اعتبار سے خبر آحاد اور متواتر میں احادیث کو تقسیم کیا پھر انہی سے علم الاصول کے علماء نے اس تقسیم کو لیا۔

فكان من ثمرات علم الجرح والتعديل تقسيم الحديث إلى قسمين صحيح و ضعيف وعند ما ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وتأثر بها المعتزلة فقسموا الخبر من حيث كثرة الرواة وقتلهم إلى متواتر وآحاد واخذ عنهم الأصوليون۔ (۱)

اس بات کی دلیل یہ ہے کہ حافظ مشرق، خطیب بغدادیؒ نے اصولی علما کی اس تقسیم کو تو نقل کیا، مگر اسے اہل الحدیث کی طرف منسوب نہیں کیا، اور خطیب کے علم اور احتیاط کا اندازہ اہل علم لوگ کر سکتے ہیں۔ پھر اپنی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے جناب فخر رازیؒ نے چند اور باتیں لکھ لی ہیں۔ ہم اسے ترتیب کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

### جناب رازی کا پہلا اعتراض

ایک بات یہ کہی ہے کہ سب سے اعلیٰ طبقہ راویوں کا صحابہ کرامؓ ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ ان کی روایات بھی مفید قطع و یقین نہیں ہیں۔ پھر ان کے ایک دوسرے پر تنقید کی کچھ روایات نقل کی ہیں اور آگے لکھا ہے کہ اگر یہ طعن صحیح ہے تو مطعون مجروح ہے، ورنہ طاعن راوی مجروح ہے۔ اصل الفاظ یہ ہیں:

الطاعن إن صدق فقد توجه الطعن على المطعون وإن كذب فقد توجه على الطاعن فكيف كان فتوجه الطعن لازم۔ (۲)

اس مدعا کے لیے جناب رازیؒ نے ’تذلیس‘ اور ’تلبیس‘ کا خوب استعمال کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر ایک صحابیؓ نے دوسرے صحابیؓ پر کسی فرعی اور فقہی مسئلے میں اعتراض کیا ہے تو جناب رازیؒ نے اس کو بھی ’طعن فی الروایۃ‘ کا سبب قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب رازیؒ شاید راوی کو معصوم کے ہم پلہ سمجھتا ہے۔ روایت میں تو صرف صدق اور کذب کی بات ہوتی ہے مگر وہ کسی اور جادہ پر چل پڑا ہے۔ اس وقت ہم ان باتوں سے تعرض نہیں کرتے جو روایات سے متعلق نہیں ہیں بلکہ صرف ان کو محل بحث بنائیں گے جو روایت احادیث سے متعلق ہوں۔ اس کے بارے میں بھی اس شخص نے کچھ قصص و حکایات نقل کی ہیں۔

## طعن فی الروایات

اس باب میں اس نے سیدنا ابو ہریرہؓ کو مکمل طعن بنایا ہے، جیسا کہ رافضیہ اور مستغریبین انہیں محل طعن بناتے ہیں۔ اور لکھا کہ ایک دن سیدنا ابو ہریرہؓ لوگوں سے فرما رہے تھے کہ مجھے میرے خلیل ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے، تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا: نبی علیہ السلام کب تیرے خلیل تھے؟

أليس أن علياً كرم الله وجهه سمع أبا هريرة يوماً أنه كان يقول أخبرني خليلي أبو القاسم فقال له علي: متى كان خليلك۔ (۱)

یہ حکایات دراصل اسکانی اور ابن ابی الحدید وغیرہ خرافین نے بیان کی ہیں۔ جن کی کوئی صحیح سند نہیں ہے۔ شیخ عبدالرحمن معلّیٰ فرماتے ہیں:

ثم رأيت مصدرة وهو شرح النهج لابن أبي الحديد حكاية عن الإسكافي ومع تهوور ابن أبي الحديد والإسكافي فالعبرة هناك وقد روي عن علي عليه السلام أنه قال ولكن أبا ربه يجزم۔ (۲)

یعنی پھر میں نے اس حکایت کے ماخذ کو ڈھونڈ لیا تو وہ نہج البلاغہ ہے۔ مگر اس میں ابن ابی الحدید اور اسکانی کی کم عقلی کے باوجود روایت 'قلیل' سے منقول ہے۔ مگر ابو ہریرہؓ نے اسے جزماً نقل کیا ہے۔ ہمارے کرم فرما جناب رازیؒ نے بھی اسے جزماً نقل کیا ہے۔ یعنی یہ روایت بے بنیاد اور بے سند ہے۔

اسی طرح ایک دوسری بات سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے یہ نقل کی:

أليس أن عمر رضي الله عنه نهى أبا هريرة عن كثرة الرواية؟ (۳)

یعنی سیدنا عمرؓ نے سیدنا ابو ہریرہؓ کو کثرت حدیث سے منع کیا تھا۔

اس روایت کے بارے میں علامہ ابن الوزیری مائی فرماتے ہیں:

قلنا هذا لا يصح ولو صح لم يكن فيه حجة على جرح أبي هريرة۔ (۴)

یعنی یہ روایت درست نہیں ہے۔ لیکن اگر صحیح بھی ثابت ہو جائے تو اس میں سیدنا ابو ہریرہؓ کی جرح پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہاں احباب یہ بات بھی نوٹ فرمائیں کہ صحابہ کرام اور تابعین کے دفاع کے لیے اس کتاب کا مطالعہ اہل سنت والجماعت کے طالب علموں کے لیے بہت ضروری ہے۔ شیخ عبدالرحمن معلّیٰ فرماتے ہیں:

هذا سند الخبر غير صحيح ولفظه في البداية قال أبو زرعة الدمشقي حدثني محمد بن زرعة الرعيني حدثنا مروان بن محمد حدثنا سعيد بن عبد العزيز عن إسماعيل بن عبد الله عن السائب ..... الخ، ومحمد بن زرعة لم أجد له ترجمة والمجهول لا تقوم به الحجة وكذا إسماعيل إلا أن يكون الصواب إسماعيل بن عبيد الله (بالتصغير) بن أبي المهاجر فتحة معروف لكن لا أدري أسمع من السائب أم لا؟ (۱)

یعنی یہ سند صحیح نہیں ہے۔ اس کی روایت میں محمد بن زرعة کا ترجمہ میں نے نہیں پایا اور مجہول سے حجت قائم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اسماعیل بھی ہیں۔ مگر یہ کہ وہ عبيد اللہ کا بیٹا ہو وہ ثقہ ہے۔ لیکن پتہ نہیں ہے کہ اس نے سائب سے سماع کیا ہے یا نہیں۔

پھر اس روایت کے بطلان کی عقلی وجوہات بھی بیان کی۔ مثلاً ایک یہ ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے آخری دور امارت میں اسے بحرین کا قاضی اور امام بنا کر بھیجا، اگر وہ حدیث گھڑنے والا تھا تو پھر اس کا قاضی اور امام بنانا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ بہر حال یہ بات غلط ہے اسی طرح جناب رازیؒ نے سیدنا عمرؓ کے بعض افعال سے بھی استشہاد کیا جیسا کہ سیدنا ابو موسیٰ اشعریؓ سے گواہ کو طلب کیا

أليس أن عمر رضي الله عنه طالب أبا موسى الأشعري في خبر الاستئذان بالشاهد وغلظ الأمر عليه۔ (۲)

اس روایت سے دور حاضر کے بعض منکرین حدیث نے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ حدیث رسول کے بیان کے لیے کم از کم دو راوی ہونے چاہئیں۔ اس دعویٰ کی تردید کے لیے احباب کو امام شافعیؒ کی 'الرسالہ' اور صحیح بخاری کا مطالعہ کرنا چاہیے، حالانکہ اس روایت میں سرے سے یہ بحث ہی نہیں ہے۔

بات دراصل یہ تھی کہ سیدنا عمرؓ بن الخطاب اکثر و بیشتر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتے تھے اور 'استئذان' کا مسئلہ عمومی مسئلہ ہے۔ اس بنا پر انہیں یہ بات مستبعد معلوم ہوئی کہ ایسے عمومی مسئلے کی روایت صرف ایک ہی شخص کرے، پھر جب سیدنا ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے گواہی دی تو انہوں نے اسے قبول کیا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے بہت سارے مسائل میں خبر واحد کو قبول کیا ہے، خاوند کی دیت کے مسئلہ میں ضحاک بن سفیان کلابی کی روایت قبول کی، اکسال سے غسل کے وجوب میں سیدنا عائشہؓ کی روایت قبول کی، طاعون کے بارے میں سیدنا عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت قبول کی، اور مجوس کے جزیہ کے بارے میں بھی ان کی روایت قبول کی۔

شیخ عبدالرحمن میمانی فرماتے ہیں:

فأما قصة أبي موسى فإنما شدد عمر لأن الاستئذان مما يكثر وقوعه وعمر أطول صحبة للنبي عليه السلام وأكثر ملازمة وأشد اختصاصا ولم يحفظ هو ذلك الحكم فاستغربه، ولهذا لما أخبره أبو سعيد عاد عمر باللائمة على نفسه۔ (۱)

اسی طرح جناب رازی نے اپنے اس مدعا کو ثابت کرنے کے لیے ایک اور بات بھی پیش کی ہے کہ سیدنا علی ابن ابی طالبؓ راویوں کو حلف دیا کرتے تھے، اُلیس أن علیا كان يستحلف الرواة (۲) حالانکہ یہ بات سرے سے ثابت ہی نہیں ہے۔ شیخ عبدالرحمن میمانی فرماتے ہیں:

هذا شيء تفرّد به أسماء بن الحكم الفزاري وهو رجل مجهول وقد رده البخاري وغيره كما في ترجمة أسماء من تهذيب التهذيب۔ (۳)

یعنی اس روایت میں اسماء بن الحکم الفزاری متفرد ہے اور وہ ایک مجہول آدمی ہے۔ امام بخاری وغیرہ نے اسے رد کیا ہے۔ جیسا کہ تہذیب التہذیب میں ان کے ترجمہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ تو ایک بات ہوئی مگر بعض دیگر علماء کہتے ہیں، کہ سیدنا علی ابن ابی طالب معلوم صحابہ سے حلف نہیں لیتے تھے بلکہ ان لوگوں سے لیتے تھے جو مجہول ہوتے تھے۔

والتحليف ليس يكون للمغبورين المأمونين وإنما يكون لمن يجهل حاله ويجب قبوله فيقوي بيمينه طيبة لنفسه وزيادة في قوة ظنه۔ (۴)

اور پھر انہوں نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ اگر مستحلف ایسا شخص ہو کہ جن کی روایت کو قبول کرنا حرام ہے، تو پھر یمین اور حلف کے بعد بھی اس کو قبول کرنا حلال نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ مجہول الحال شخص کے بارے میں تھا، واضح ہوا کہ یہ مطاعن سرے سے ثابت نہیں ہے اور جو بسند صحیح ثابت ہیں ان سے روایت حدیث پر اثر نہیں پڑتا ہے۔ تو یہ محنت اس جہمی شخص کی اکارت ہوئی۔

جناب رازی کا دوسرا اعتراض

دوسری بات جناب رازی نے یہ کہی کہ یہ مشہور ہے کہ امت میں لمحدین کی ایک جماعت نے بہت سارے منکر روایات وضع کیں اور محدثین کے ہاں رائج کر دی۔ محدثین اپنی سادہ لوحی سے وہ نہ سمجھ سکے اور

وہ احادیث قبول کر لیں۔ ربوبیت الہی کو باطل کرنے والی احادیث وہی موضوع احادیث ہیں جو ملاحظہ نے وضع کی تھی۔

وهو أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخباراً منكراً واحتالوا في ترويحها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها ..... فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة۔ (۱)

حدیث رسول کے بارے میں اس علم پر یہ لوگ نازاں ہیں، حالانکہ یہ صرف اور صرف محدثین کی تاریخ سے نا آشنا کی کاشت ہے۔ ساری زندگی معتزلہ اور جہمیہ کی ریزہ چینی کرنے والا شخص ہی محدثین کو ایسا مغفل تصور کر سکتا ہے کہ وہ ملاحظہ کی وضع کردہ روایات کو اپنی سادہ لوحی سے پہچان نہیں سکے، بلکہ اسے قبول بھی کر لیا، پھر یہ محدثین اتنے جاہل تھے کہ یہ بھی نہ سمجھ سکے کہ یہ روایات ربوبیت الہی کو باطل کرنے والی ہیں، یعنی وہ قرآن کا اتنا بھی علم نہیں رکھتے تھے، جتنا جناب رازی رکھتے تھے۔

ذرا دل تھام کر چند نام سن لیں، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ، امام نسائیؒ، امام ابوداؤدؒ، امام دارمیؒ، امام ابن ماجہؒ، امام یحییٰ بن معینؒ، امام علی بن المدینیؒ، امام ابوداؤد طیالسیؒ، امام ابن ابی شیبہؒ، امام عبدالرزاقؒ، امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ، امام حاکمؒ، امام ابن قانعؒ، امام ابن خزیمہؒ، امام طحاویؒ، امام ابن المذرہؒ، امام ابن الجارودؒ، امام ابویعلیٰؒ، امام بزارؒ، امام ابن حبانؒ، امام ابوحاتمؒ، امام طبرانیؒ اور امام ابوجعفر طبریؒ وغیرہ سارے کے سارے نہ موضوع احادیث کو پہچان سکے اور نہ یہ سمجھ سکے کہ یہ احادیث ربوبیت الہی کو باطل کرنے والی احادیث ہیں۔ جو لوگ یہ بات بھی نہیں سمجھ سکے کہ کیا چیز ربوبیت الہی کو باطل کرنے والی ہے۔ وہ پھر 'امت' کے اس عظیم منصب پر کس طرح فائز ہو گئے؟ بلکہ ان کتابوں کی جتنے شارحین ہمارے دور تک ہوئے ہیں انہوں نے بھی یہ بیان نہیں کیا کہ بخاریؒ و مسلمؒ کی فلاں فلاں روایتیں ربوبیت الہی کو باطل کرنے والی ہیں۔ اس لیے یہ موضوع اور من گھڑت ہیں۔ حاصل یہ ہوا کہ امت تو یہ بات نہیں سمجھ سکی۔ البتہ ایک جمعی اس بات کو بہر حال سمجھ گیا کہ صحیحین کی احادیث سے ربوبیت الہی کا بطلان لازم آتا ہے۔ احباب اس اعتراض کی تردید کے لیے محدثین کے حالات پر تحریر کردہ کتابیں پڑھ لیں، یہاں ہم زیادہ گنجائش نہیں رکھتے۔

جناب رازیؒ کا تیسرا اعتراض

تیسری بات جناب رازی نے یہ کہی ہے کہ محدثین صرف راوی کے رافضی یا جہمی ہونے پر روایت کو

قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ تو کیا اللہ تعالیٰ کی ربوبیت اور الوہیت کو باطل کرنے والی روایات مردود نہیں ہوں گی۔ محدثین کا یہ رویہ عجائب میں سے ہے۔

إن هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلل: إنه كان مائلا إلى حب علي فكان رافضيا فلا تقبل روايته وكان معبد الجهنني قائلا بالقدر فلا تقبل روايته فما كان فيهم عاقل يقول أنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته إن هذا من العجائب۔ (۱)

یہ اعتراض جناب رازی کی جہالت پر دلیل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس بے چارہ نے زندگی میں علم الحدیث کا مطالعہ نہیں کیا۔ قبول روایت کا مدار صدق پر ہے، اور محدثین کا کہنا ہے کہ لا تعتبر المذاهب في الرواية ہاں جس روایت سے بدعتی راوی کے بدعت کی تائید ہوتی ہو وہ اسے قبول نہیں کرتے، کیونکہ یہاں شبہ پیدا ہوا ہے پھر یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ابن سینا و فارابی کا کہنا ہے کہ حشر اجساد اور اللہ تعالیٰ کے لیے علم بالجزییات کو ثابت کرنے والے نصوص مبطل ربوبیت والوہیت ہیں، معترضہ اور جمہیہ کا کہنا ہے کہ مثبت صفات الہی اور مثبت رؤیت باری تعالیٰ نصوص مبطل الوہیت و ربوبیت ہیں۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ کلام لفظی، اور صفات کا اثبات کرنے والی روایات مبطل ربوبیت والوہیت ہیں۔ اب محدثین کن کی مانتے؟ حقیقت یہ ہے کہ ان روایات میں کچھ بھی مبطل ربوبیت والوہیت الہی نہیں ہیں۔ البتہ کفر و ضلالت کے وہ جراثیم جو ان لوگوں کے ذہنوں اور دلوں میں ہیں۔ اس نے ان کو ان نصوص و روایات کی تردید پر مجبور کیا ہے۔ ورنہ فی الحقیقت ایسی کوئی چیز قرآن اور سنت ثابتہ میں نہیں ہے جو ربوبیت اور الوہیت کو باطل قرار دیں۔ اگر ہوتے تو اکابر امت ان روایات پر کبھی بھی خاموش نہ رہتے۔

### جناب رازی کا چوتھا اعتراض

چوتھی بات جناب رازی نے اس سلسلے میں یہ کہی کہ راویوں نے یہ احادیث مدتوں بعد لکھ لیے، رسول علیہ السلام کے لفظ کو محفوظ نہ کر سکے پھر بہت عرصہ بعد اس کو روایت کیا، اور جو شخص ایک بات سنے اور پھر بیس یا تیس سال بعد بیان کریں تو پھر وہ روایت بالمعنی کریں گے الفاظ تو محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اس صورت حال میں لقمہ کلام اور اس کی ترکیب و ترتیب ساری باطل ہو جاتی ہے اور جب یہ احتمال موجود ہے تو اس کے ساتھ پھر احادیث سے تمسک کرنا کیوں کر صحیح ہوگا؟ اس بات کی تردید میں اتنی کتابیں خود ہماری زبان میں لکھی گئی ہیں کہ اس پر مزید لکھنا ضیاع وقت محسوس ہوتا ہے۔ احباب اس کی تحقیق کے لیے 'السنۃ قبل التذوین'

عجاج الخطیب اور الانوار الکافہ، شیخ معلیٰ کو ملاحظہ فرمائیں۔ ہم بس اتنی بات کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں احادیث کے بہت سارے مجموعے مرتب ہو گئے تھے، پھر اگر غور کیا جائے تو چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کو ملاحظہ کیا جاتا تو پھر یہ اشکال وارد ہی نہیں ہوتا۔

۱- ایک بات یہ ہے کہ سارے صحابہ کرام نے سارے احادیث کو محفوظ نہیں کیا۔ بلکہ ہر صحابی نے چند احادیث ہی محفوظ رکھیں۔ اتنا حافظ تو ہر آدمی کا ہوتا ہے کہ ۹۰، ۱۰۰، اشعار اور اقوال کو یاد رکھے۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام احادیث تو اقوال نہیں ہیں بلکہ واقعات بھی ہیں جن کو لوگ اپنے اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہیں اور واقعات و اعمال کو یاد رکھنا مشکل نہیں ہوتا۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ جن احادیث کو نبی علیہ السلام سے صحابہ کرام نے محفوظ کیا تو اس پر ساتھ ساتھ عمل درآمد بھی کیا۔ جب کسی بات کو عملاً بھی کیا جائے تو پھر اس کا یاد کرنا اور یاد رکھنا مشکل قطعاً نہیں ہوتا۔ اس کا ہر کوئی آدمی تجربہ کر سکتا ہے۔

۴- چوتھی بات یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ اپنے ماحول میں ان سنن اور اعمال کی ایک دوسرے کو تبلیغ بھی کرتے تھے اور یہ تو معلوم ہے کہ جب بات مکرر ہو جاتی ہے تو محفوظ رہتی ہے۔ لہذا یہ تمام اعتراضات باطل و فاسد ہیں۔ حجت حدیث پر لکھنے والے محققین نے ان کے تار و پور بکھیر دیے ہیں۔ ہمارا مقصود یہاں صرف یہ تھا کہ ان خیالات کے لوگ بھی اشاعرہ کے اکابر وائمہ ہیں، اگر ان جیسے لوگوں کے بارے میں کسی نے وہ الفاظ لکھے ہیں تو اس نے آخر کیا گناہ کیا ہے؟ احباب خود فیصلہ کر لیں۔

چوتھی بات ڈاکٹر صاحب کے اعتراض کے حوالے سے یہ ہے کہ جن لوگوں نے خود پوری امت کو ملعون قرار دیا ہے وہ کس منہ سے سلفی علماء سے شکایت کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں؟ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ان لوگوں نے امام عبد اللہ بن المبارکؒ کی زبانی امام ابو حنیفہؒ کے مدح میں کہلوا لیا:

لقد زان البلاد ومن عليها	إمام المسلمین أبو حنیفہؒ
بأحكام وآثار وفقه	کآیات الزبور علیٰ صحیفہ
فما في المشرقین له نظیر	ولا في المغربین ولا بکوفہ
فلعنة ربنا أعداد رمل	علیٰ من رد قول أبي حنیفہ <sup>(۱)</sup>

تمام شہروں اور ان کے اہل کو امام المسلمین ابو حنیفہؒ نے خوبصورت بنایا، فقہ، احکام اور آثار جیسا کہ زبور کی آیات صحیفہ پر لکھے ہوں۔ نہ مشرقین میں اس کی مثل ہے اور نہ مغربین اور کوفہ میں۔

کنکریوں کے بمقدار لعنت ہو اللہ تعالیٰ کی، اس شخص پر جو امام ابو حنیفہ کا قول رد کر دے۔

یہ قصیدہ بالکل جعلی ہے۔ جناب امام عبد اللہ بن المبارکؒ اس سے اس طرح بری الذمہ ہیں جیسا کہ بھڑیا یوسف علیہ السلام کے خون سے بری الذمہ ہے۔ اس قصیدہ کے جعلی ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی نظیر کی نفی مشرق اور مغرب اور کوفہ میں کی ہے حالانکہ تاریخ پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ ابن المبارکؒ کوفہ ہی کے امیر المؤمنین فی الحدیث سفیان ثوریؒ کو امام ابو حنیفہؒ پر ہزار ہا درجہ فضیلت دیتے تھے۔ اسی طرح اس قصیدہ میں آثار کا بھی ذکر ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ اور آثار و احادیث کا دنیا میں پھیلا نا اور اس سے دنیا کو مزین کرنا تاریخ کو جھٹلانا ہے۔ وضع کی ایک مضبوط دلیل یہ بھی ہے کہ اس میں ہے:

وقد قال ابن إدريس مقالا      صحيح النقل في حكم لطيفة  
بأن الناس في فقه عيال      على فقه الإمام أبي حنيفةؒ

کیا امام ابن المبارک التوفی ۱۸۱ھ امام محمد بن ادریس الشافعیؒ المولود ۱۵۰ھ کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں؟ اور کیا امام شافعیؒ کی شہرت ۱۸۰ھ سے قبل اتنی ہوگئی تھی کہ امام ابن المبارکؒ امام ابو حنیفہؒ کی فضیلت کو ثابت کرنے میں ان کا حوالہ دیتے؟ ہمیں یقین ہے کہ امام شافعیؒ کی اس عمر میں اتنی شہرت احناف سے ہضم نہیں ہوگی۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ امام ابن المبارکؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول کو رد کرنے والے پر لعنت کی دعا کرتے ہیں۔ ابن المبارکؒ خیر سے اس چالیس رکنی پارلیمنٹ کا بھی رکن ہے جس کو مولانا شبلی نعمانیؒ اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے مزین کیا اور انوار الباریؒ والے نے اس کے ارکان و اعضاء کو متعین کیا۔ اس ’مجلس‘ کی حقیقت کو جاننے کے لیے محقق رئیس ندوی مرحوم کی ’المحات‘ کو دیکھنا چاہیے۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ ابن المبارکؒ صرف حنفی ہی نہیں بلکہ بقول محققین احناف حنفی مجلس قانون ساز کے بھی رکن تھے۔ اس لحاظ سے یہ احناف ہی کا قول ہے۔ اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ احناف میں کسی نے بھی اس بات کی تردید نہیں کی۔ ابن عابدین شامی جو ہر فقہی لکیر کے فقیر ہیں، لکھتے ہیں:

على من رد ما قاله من الأحكام الشرعية مختصرا فإن ذلك موجب للطرد والإبعاد لا بمجرد الطعن في الاستدلال۔ (۱)

یعنی لعنت اس آدمی پر جو امام ابو حنیفہؒ کے ان اقوال کو اہانتاً رد کرتا ہے جو احکام شرعیہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ کام موجب لعنت و بعد ہے، نہ کہ صرف ان کے استدلال میں طعن کرنا۔

ہم کہتے ہیں کہ جو شخص احادیث رسول کے بارے میں فرمائے کہ هذا حديث خرافة یہ حدیث



خرافات کی قبیل سے ہے۔ اذہب فبل علیہ جاؤ اور اس پر بول کرو۔ اس شخص کے بارے میں فقہائے ملت کا کیا کہنا ہے؟ اگر مستنبط احکام کے رد کرنے کا یہی حکم ہے تو نصوص کے رد کرنے کا اندازہ مشکل نہیں ہے۔ ہم نے بات صرف اشارات میں لکھ دی کہ ارباب فکر و نظر پر مخفی نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ شعر کے الفاظ میں اس توجیہ کی گنجائش نہیں ہے۔ بلکہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو پھر شعر کا پورا زور ہی خاک میں مل گیا۔ اس لیے کہ پھر اس میں امام ابو حنیفہؒ کی کوئی خصوصیت ہی نہیں ہے بلکہ ہر مجتہد کے مستنبط احکام کا یہی حکم ہوگا۔

تیسری بات یہ ہے کہ ان مستنبط احکام کو اہانت کی بنا پر رد کرنے سے تو فقہاء احناف کے نزدیک وہ شخص کافر ہو جائے گا۔ صرف لعنت کی بات نہیں ہے۔ ملا علی قاریؒ کہتے ہیں:

ومن قال لعالم عویلیم أو لعلوی علیوی بصیغة التصغیر فیہما التحقیر کما قیدہ بقولہ قاصدا للاستخفاف کفر۔ (۱)

جو آدمی بقصد اہانت 'عالم' کو 'عویلیم' یا 'علوی' 'علیوی' کہہ دے اس کی بھی تکفیر ہوگی۔

اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ مستنبط احکام کی توہین کرنے والے کا درجہ پھر کیا ہوگا؟ تو معلوم ہوا کہ تخصیص امام ابو حنیفہؒ کی پھر کوئی وجہ نہیں رہتی۔ واضح ہوا کہ ابن عابدین شامیؒ کی اس غیر مرضی توجیہ کی وجہ سے امام ابن المبارکؒ کے شعر کا حلیہ بگڑ گیا۔

بات طویل ہو گئی، ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ احناف امام ابو حنیفہؒ کے قول کو رد کرنے والے علماء کو ملعون سمجھتے ہیں۔ چاہے وہ مالکؒ ہوں، یا شافعیؒ، احمدؒ ہوں، یا بخاریؒ، ابن ابی حاتمؒ ہوں یا دارمیؒ، ابن حبانؒ ہوں یا عقیلیؒ، ابن ابی داؤدؒ ہوں یا ابن عدیؒ۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ دوسروں سے شکایت کرتے ہیں اور اپنی مظلومیت کا رونا روتے ہیں، پشتو کا ایک مشہور مقولہ ہے کہ 'اللہ ان لوڈیوں کو غارت کرے جو لڑتی بھی ہیں اور روتے ہوئے شکایت بھی کرتی ہیں'۔ دنیا جانتی ہے لعنت تھلیل سے بہت سخت ہے۔

## ابن تیمیہؒ کے افکار، ایک وضاحت

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہیں:

مفتدین اشاعرہ کی تکفیر کے بارے میں اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ اپنی کتاب 'بیان التلخیص' میں ان صفاتیہ کے بارے میں جو اللہ تعالیٰ کی بعض صفات کا اقرار کرتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں، کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے بعض اسما پر ایمان رکھتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور کتاب اللہ کے بعض حصے پر ایمان رکھتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں۔ اس لیے لوگوں کا ان کے کفر و ایمان کے بارے میں اختلاف ہوا۔“ جو سلفی اشاعرہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ وہ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ انہوں نے اشاعرہ کے مذہب کی حقیقت پر نظر کی اور ان کے ان اصول و ضابطوں کو دیکھا جن پر انہوں نے اپنے عقیدے کی بنیاد رکھی تھی۔ تو ان کے سامنے یہ بات آئی کہ اشاعرہ کے اصول جہمیہ کے اصول سے لیے گئے ہیں اور جہمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے اور ان اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیار یہ کی نفی کرتے ہیں اور ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ”ابو الحسن اشعریؒ جہمیہ اور معتزلہ کے تابع ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کرتے ہیں۔ البتہ اشاعرہ کے برعکس جہمیہ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی بھی کرتے ہیں۔“ (۱)

تحلیل و تجزیہ

یہاں یہ خیال رہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ عبارت 'اثبات الحد' کے محشی سے نقل کی ہے اور اس پر عنوان لگایا 'مفتدین اشاعرہ کے بارے میں' ہم اس حوالہ سے چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے حاشیہ کی عبارت کا ترجمہ تو پیش کیا مگر یہ تحقیق نہیں کی کہ شیخ

الاسلام ابن تیمیہ نے یہ عبارت کن لوگوں کے بارے میں لکھی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جناب رازیؒ کی عبارت صریح العقل لا یأبى تقسیم الموجود الی ما لا یكون حاصلًا فی الحیز و الی ما یكون ولكن یأبى خلو الشيء عن ثبوت الازلیة ولا ثبوتها فقیاس أحدهما بالآخر بعید، پر تنقید کے سلسلے میں یہ بات کہی ہے۔ اس عبارت پر بہت ساری وجوہات سے تنقید کی ہے۔ چوتھی وجہ بیان کرنے کے بعد لکھا:

وهذه صفة هؤلاء الملاحدة من الجهمية وأشیاعهم هم منافقون مذبذبون بین الإقرار بالصانع واجب الوجود و بین إنكاره وإحالة وجوده لا جحدوه بالكلية ولا أقروا به بالكلية۔ (۱)

یہ جمیہ اور بعض دیگر گروہوں کے لمحدین کا حال ہے یہ منافق ہیں، اللہ تعالیٰ، واجب الوجود کے اقرار کرنے اور اس کے انکار اور اس کے وجود کو محال جاننے کے درمیان مذذب ہیں۔ نہ بالکلیہ اس کا انکار کرتے ہیں اور نہ بالکلیہ اس کا اقرار کرتے ہیں۔ پھر اس کے بعد لکھا:

وهؤلاء يؤمنون ببعض أسماء الله تعالى و يكفرون ببعض و يؤمنون ببعض الكتاب و يكفرون ببعض ولهذا تنازع الناس في إيمانهم و كفرهم بما ليس هذا موضعه۔ (۲)

یہ وہی لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے بعض اسماء کا اقرار کرتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور کتاب کے بعض حصہ کو مانتے ہیں اور بعض کو نہیں مانتے۔ اس وجہ سے لوگوں کا ان کے ایمان و کفر کے بارے میں اختلاف ہوا جس کے بیان کا یہ مقام نہیں ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ عادل آل حمدان جو 'اثبات الحد' کا محشی ہے۔ اس کو اس عبارت کے نقل میں چار وجوہات سے غلطی لگی ہے، (i) ایک اس وجہ سے کہ اس عبارت میں 'ملاحدة' کا باقاعدہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے نام لیا ہے۔ (ii) دوسرے اس وجہ سے کہ اس عبارت میں اقرار بالصانع اور انکار کی بات موجود ہے جو اشاعرہ پر قطعاً منطبق نہیں ہو سکتی۔ (iii) تیسرے اس وجہ سے کہ اس عبارت میں 'اسماء' کا لفظ ہے صفات کا نہیں۔ جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارت میں صاف صاف نظر آتا ہے۔ اور یہ بات اطفال مکتب بھی جانتے ہیں کہ 'اسماء الہی' کے بارے میں منازعہ کن لوگوں کے ساتھ قائم ہے؟ (iv) اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ

صفتیہ گروہ کا ذکر اسی جلد میں انہوں نے بعد میں تفصیل سے کیا ہے۔ احباب ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

## ایک تنبیہ

محشی 'اثبات الہد' نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارت اور اپنی عبارت میں فرق کو واضح کیا ہے، مگر ڈاکٹر صاحب نے اس بات کا التزام نہیں کیا۔ بلکہ عبارت اور ترجمہ دونوں کو اس طرح نقل کیا ہے کہ لوگ غلطی میں پڑ سکتے ہیں۔ و کفر ہم تک (۱) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا قول ہے اور اس کے بعد یہ الفاظ و وجہ من ذہب من أهل السنة محشی کے الفاظ ہیں۔ پھر ڈاکٹر صاحب نے اپنی عادت مالوفہ کے مطابق اہل السنۃ کا ترجمہ درج بالا عبارت میں دو دفعہ 'سلفی' اور 'سلفیوں' سے کیا۔ بے چارے کی تسلی نہیں ہوتی تو کیا کریں؟

تیسری جگہ فوجہا ماخوذة من أصول الجهمية الذين نص السلف علی تکفیرہم کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ اشاعرہ کے اصول جہمیہ سے لیے گئے ہیں اور جہمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے۔ یہ ترجمہ جہاں ڈاکٹر صاحب کے قلبی بغض اور حسد پر دلالت کرتا ہے، وہاں ان کی جہالت پر بھی دلالت کرتا ہے۔

## جہمیہ سلف کی نظر میں

چند اقوال محترم کی اس 'جہالت' کے بیان کے لیے نیچے درج کیے جاتے ہیں:

امام عبداللہ بن ادریسؒ نے جہمیہ کے بارے میں فرمایا کہ یہ جہمی لوگ اہل توحید نہیں بلکہ زندیق ہیں:  
لیس هؤلاء من أهل التوحید، هؤلاء الزنادقة۔ (۲)

امام وہب بن جریر فرماتے ہیں کہ جہمی لوگ زندیق ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی نہیں ہے:

الجهمية الزنادقة إنما يريدون أنه ليس على العرش استوی۔ (۳)

امام عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں:

ولا أقول بقول الجهم أن له

قولا يضارع قول الشرك أحيانا

۲- خلق أفعال العباد، ص ۲۱

۳- ایضاً، ص ۲۵

۱- اثبات الہد، ص ۱۹۶

۳- خلق أفعال العباد، ص ۲۱

ڈاکٹر صاحب چونکہ شعر فہمی میں نظیر نہیں رکھتے، اس لیے اس شعر کے نتائج وہی بیان کر سکتے ہیں۔ امام سعید بن عامر فرماتے ہیں:

الجهمية شر قولاً من اليهود والنصارى۔ (۱)

یعنی جہمیوں کا قول و اعتقاد یہود و نصاریٰ کے اعتقاد سے بھی برا ہے۔

شیخ اسماعیل بن ابی اویس انہیں 'زنداقۃ العراق' کے نام سے مسمیٰ کرتے تھے اور خود امام بخاری فرماتے ہیں:

نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس فما رأيت أضل في كفرهم منهم وإنى لاستجھل من لا يكفرهم إلا من لا يعرف كفرهم۔ (۲)

میں نے یہود، نصاریٰ، مجوس کے کلام کو دیکھا ہے مگر میں نے جہمیوں سے اپنے کفر میں زیادہ گمراہ کسی کو نہیں پایا۔ میں ان لوگوں کو جاہل قرار دیتا ہوں، جو ان کی تکفیر نہیں کرتے، مگر وہ لوگ جو ان کی کفر کو نہیں جانتے۔

امام وکیع فرماتے ہیں کہ ان جہمیہ نے مرجہ کو پیدا کیا، اور جہمیہ کا فر ہیں:

أحدثوا هؤلاء المرجئة الجهمية والجهمية كفار۔ (۳)

اور شیخ سلام بن ابی مطیع کا قول ہے:

الجهمية كفار۔ (۴)

اور امام عبدالرحمن بن مہدی کا فرمان ہے:

هما ملتان الجهمية والرافضة۔ (۵)

یعنی رافضہ اور جہمیہ سلام سے الگ دو ملتیں ہیں۔

ایسے بے شمار اقوال اور بھی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ ہم نے صرف ایک کتاب کے چند اقوال پر بوجہ اختصار اکتفا کیا تاکہ اس سے 'نہیں دارالافتاء والتحقیق' کی زیادہ فضیحت نہ ہو۔ مگر ہم ڈاکٹر صاحب سے یہ پوچھتے ہیں کہ اگر ابن ادریس، وہب بن جریر، ابن المبارک، ابن عامر، ابن ابی اویس، امام بخاری، امام وکیع، ابن ابی مطیع، امام ابن مہدی رحمہم اللہ تعالیٰ، سلفی ہیں تو پھر آپ کی وہ بات غلط ہے، جس میں آپ نے لکھا کہ 'سلفیوں کی تاریخ کا پہلا دور ابن حامد التونی ۴۰۳ھ سے شروع ہوتا ہے۔ (۶) اور اگر یہ ائمہ سلفی

۳- ایضاً، ص ۳۵

۲- ایضاً، ص ۳۲

۱- خلق أفعال العباد، ص ۲۶

۶- سلفی عقائد، ص ۱۸

۵- ایضاً، ص ۳۹

۴- ایضاً، ص ۳۵

نہیں ہیں تو پھر آپ کا یہ کہنا غلط ہے کہ ’جمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے۔ (۱) حالانکہ عربی عبارت میں نص السلف علی تکفیر ہم کے الفاظ موجود ہیں۔  
فیصلہ تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم!

### اشاعرہ کے مختلف درجات

دوسری گزارش یہ ہے کہ ان عبارات میں تکفیر کہاں ہے؟ محشی ’اثبات الحد‘ نے جو اقوال جمع کیے ہیں ڈاکٹر صاحب نے اس پر اپنے مقدمہ کی بنیاد رکھی ہے۔ حالانکہ اصول یہ ہے کہ کسی شخص کا موقف دیکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اس موضوع سے متعلق عبارات ساری دیکھ لی جائیں۔ پھر اس کے بارے میں رائے قائم کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اشاعرہ کے علماء کو تقسیم کیا ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اشعری اہل الحدیث اور ان کے امام کی طرف منسوب ہے، جو امام احمد بن حنبل ہیں:

فإن الأشعري ما كان ينتسب إلا إلى مذهب أهل الحديث وإمامهم عنده أحمد بن حنبل۔ (۲)

یہی بات ’الابانہ‘ اور عبدالعزیز کنانی کے مناظرہ سے ثابت ہوتا ہے۔ پھر مقدم اشاعرہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ اثبات صفات الہی میں بہت بڑھے ہوئے تھے:

فالأشعري والباقلاني وقدماء هم يثبتونها ..... وابن الباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري في الإبانة وبعد ابن الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن۔ (۳)

یعنی اشعری کے بعد اثبات میں ابوبکر باقلائی اور ابن فورك کا مقام ہے۔  
پھر امام جوینیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ معتزلہ کی طرف مائل تھے۔ ایک تو ان کی کتب کے مطالعہ کی وجہ سے، دوسرے احادیث سے بے خبر ہونے کی وجہ سے۔

وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلى مذهب المعتزلة فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم قليل المعرفة بالآثار تأثر فيه مجموع الأمرين۔ (۴)

پھر خراسانی اشاعرہ کے بارے میں لکھا کہ وہ تعطیل کی طرف منحرف ہو گئے ہیں:

ولا ريب أن الأشعرية الخراسانية كانوا قد انحرفوا إلى التعطيل۔ (۱)

ایک اور جگہ اشاعرہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ احکام و اسماء میں مرجعہ اور تقدیر کے مسئلہ میں جبریہ ہیں۔ مگر صفات میں جہمیہ محض نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں ایک قسم کی جہمیت ہے:

الأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، جبرية في باب

القدر وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم۔ (۲)

اسی طرح بے شمار مقامات میں انہوں نے اشاعرہ کے بارے میں یہ تفصیل کی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ وہ جہمیہ تحہم من جهة أخرى فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة ونسبه في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم۔ (۳) ان میں ایک دوسری جہت سے جہمیت ہے کیونکہ اشعری نے معتزلہ کے شیخ ابو علی جبائی کا کلام پی لیا تھا۔ اور کلام میں ان کی نسبت جبائی کی طرف اپنوں اور بیگانوں سب کے ہاں مسلم ہے۔ تو اس میں کوئی تعجب نہیں ہے کہ ”ابوالحسن اشعری جہمیہ اور معتزلہ کے تابع ہیں“ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کرتے ہیں۔ البتہ اشاعرہ کے برعکس جہمیہ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی بھی نفی کرتے ہیں۔“ (۴)

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب بلاوجہ پریشان ہوتے ہیں۔ پریشانی کا محل دراصل وہ ہے جب ہم مارتید یہ سے تعرض کریں گے، إن شاء اللہ تعالیٰ۔

## ایک ضروری بحث

یہاں یہ بات بھی مختصر طور پر احباب نوٹ کر لیں کہ اشاعرہ اثبات وجود باری تعالیٰ کے لیے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم یا تو اعیان ہیں یا پھر اعراض۔ اعیان قائم بالذات ہیں اور اعراض قائم بالغیر ہیں اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ ان کے لیے بقائیں ہوتا پھر اعیان کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ یا تو مرکب ہیں، جیسے جسم اور یا پھر غیر مرکب، جیسے جوہر۔

پھر کہتے ہیں کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہوتے ہیں اور جو محل حادث سے خالی نہ ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی وجہ سے اب وہ اللہ تعالیٰ سے قیام فعل کی نفی کرتے ہیں، حالانکہ یہ ساری تقریر ہی محل نظر ہے اور فاسد ہے۔ اور پھر اس مسئلے کو اس پر مبنی قرار دینا بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ وہ اس طرح

کہ پہلے اس بات پر قوی دلائل قائم کرنے چاہئیں کہ اعراض کے لیے بقاء نہیں ہے۔ جو دلائل دیے گئے ہیں وہ من باب الفضولیات ہیں۔ بلکہ اب تو سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ اعراض کے لیے بقاء ہے اور پھر اس کے بعد یہ ثابت کیا جاتا کہ اجسام سارے کے سارے مماثل ہیں۔ کیسے ثابت ہوا کہ سارے اجسام مماثل ہیں؟ ان علمائے کلام نے کائنات کے لاکھوں حصے کا بھی مطالعہ نہیں کیا، اور حکم سب پر لگا دیا۔

پھر اس بات کو قوی دلائل سے ثابت کرنا چاہیے تھا کہ اجسام و جواہر کو اعراض کا لاحق ہونا قطعی ہے ابتدا سے اس کے ساتھ نہیں ہوتے۔ اور پھر جو ہر فرد کا اثبات دلائل قویہ سے کرنا چاہیے تھا۔ کیونکہ جناب رازی نے لکھا ہے کہ اثبات وجود باری تعالیٰ اثبات جو ہر فرد پر موقوف ہے۔ اس کے ساتھ ہی حوادث لا أول لہا کا ابطال قوی دلائل سے کرنا چاہیے تھا۔ اور پھر حوادث لا آخر لہا کا ابطال کرنا چاہیے تھا۔

اسی طرح ایک دو اور مقدمات بھی ہیں جن کا ابطال کرنا چاہیے تھا۔ اب بھی اگر ڈاکٹر صاحب اشاعرہ کی اس بات کی تائید کرتے ہیں تو انہیں پہلے یہ کام کرنا ہوگا۔ ہم اس بات پر تفصیلی بحث تیسری جلد میں کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ جناب رازی نے لکھا ہے کہ واجب کا محل حوادث ہونا تمام فرق اسلامیہ پر لازم آتا ہے۔ اگرچہ وہ اس سے براءت و بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔

إن القول بكون الجواب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية وإن كانوا يتبرؤن عنه۔ (۱)

اس بات کا جن لوگوں نے فاسد جواب دیا ہے اس کا تجزیہ ہم موعود جلد میں کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

تیسری گزارش یہ ہے کہ خود اشاعرہ کے بعض بڑے لوگوں نے ان کی اس بات کو بدعت اور نامعقول قرار دیا ہے۔ ابن رشد اندلسی لکھتے ہیں:

أما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مریداً له وكذلك من شرطه أن يكون قادراً فأما أن يقال أنه مرید للأمر المحدث الإرادة قديمة فبدعة شيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور أعني الذين بلغوا رتبة الجدال، بل ينبغي أن يقال أنه مرید لكون الشيء في وقت كونه وغير مرید في غير وقت كونه كما قال تعالى إنما قولنا للشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون۔ (۲)



صفت ارادہ جو ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے متصف ہے کیونکہ کسی چیز کا فاعل عالم سے صادر ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ اس چیز کا ارادہ کرنے والا ہو اور یہ بھی اس کے شرط میں سے ہے کہ وہ ذات قادر بھی ہو یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نئے کاموں کا پرانے ارادے سے مرید ہیں تو یہ بدعت ہے۔ نہ علماء اس بات کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ یہ قول جمہور عقلاء جو 'جدل' کے مرتبے پر پہنچ چکے ہیں، کو قناعت بخش سکتا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا اس کے ہونے کے وقت پر اس کا مرید ہے اور اس کے نہ ہونے کے وقت پر اس کا مرید نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ہمارا کہنا کسی چیز کو جب ہم اس کا ارادہ کر لیتے ہیں، صرف 'ہو جا' ہوتا ہے بس وہ ہو جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کی تردید خود متکلمین نے بھی کی ہے۔ پھر صرف شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سلفی کیوں گناہ گار ہوں گے؟ بلکہ اگر ڈاکٹر صاحب اپنے اکابر کی عبارتوں کو غور و تأمل کے ساتھ مطالعہ کر لیں، تو بھی اسے سلفیوں کا مرید پائیں گے۔ مولانا انور شاہ دیوبندی لکھتے ہیں:

بقي الأفعال الحزنية المسندة إلى الله تعالى كالنزول والاستواء وأمثالهما فاختلّفوا فيها بأنّها قائمة بالباري تعالى أو منفصلة عنه مع الاتفاق على حدوثها فذهب الجمهور إلى أنها منفصلة عنه وذهب الحافظ ابن تيمية إلى كونها قائمة بالباري تعالى وأنكر استحالة قيام الحوادث بالباري تعالى وأصر على أن كون الشيء محلا للحوادث لا يوجب حدوثه واستبشعه الآخرون لأن قيام الحوادث به يستلزم كونه محلا للحوادث وهذا مستبعد حدوثه والعياذ بالله قلت كون الباري عز اسمه محلا للحوادث فأنكره هذا التعبير غير أن السمع ورد بنسبتها إليه ويرى المتكلمون كافة أن تلك الأفعال كلها مخلوقة والحافظ ابن تيمية مع قوله بحدوثها لا يقول أنها مخلوقة ففرق بين الحدوث والخلق وإليه مال المصنف فجعل الأفعال الحادثة قائمة بالباري تعالى على ما يليق بشأنه غير مخلوقة۔ (۱)

وہ جزوی افعال جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوئی ہے وہ رہ گئے، جیسے نزول، استواء اور اس جیسے دیگر چیزیں ہیں۔ علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ یہ افعال اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں یا اس سے منفصل ہیں مگر ان افعال کے حدوث پر اتفاق ہیں۔ جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے منفصل ہیں اور حافظ ابن تیمیہ کا قول ہے کہ یہ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم

ہیں۔ وہ حوادث کو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہونے کی نفی کا انکار کرتے ہیں۔ اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ کسی چیز کا محل حوادث ہونا اس کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ دوسرے علماء نے اس قول کا بہت برا منایا ہے کیونکہ حوادث کا ان کی ذات سے قائم ہونے سے وہ محل حوادث ٹھہرے گا اور یہ پھر اس کے حدوث کو مستلزم ہے۔ پناہ بخدا، تو میں کہتا ہوں کہ باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا اس تعبیر کو میں بہر حال مکروہ جانتا ہوں مگر شریعت میں ان جزئیات کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف وارد ہے، متکلمین سارے کے سارے ان افعال کو مخلوق اور حادث مانتے ہیں مگر حافظ ابن تیمیہؒ حدوث کا قول کرنے کے باوجود انہیں مخلوق نہیں کہتے وہ حدوث اور خلق میں فرق کرتے ہیں امام بخاریؒ بھی اسی قول کی طرف مائل ہے انہوں نے ان افعال کو حادث سمجھ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہیں اور غیر مخلوق ہیں۔

یہ عبارت پہلے بھی عرض کی جا چکی ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کا صرف اس تعبیر سے اختلاف ہے، نہ کہ نفس مسئلہ سے۔ آگے مباحث اور بھی آئیں گے۔ یہاں انہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

### تہمتے چند اپنے ذمے دھر چلیں

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

کہ سلفی اشاعرہ کی تکفیر کرتے ہیں جیسا کہ جمہیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔ (۱)

پھر کچھ عبارتیں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی 'اثبات الحد' کی محشی سے نقل کی ہیں مگر اس کا حوالہ نہیں دیا تاکہ لوگ یہ خیال کریں کہ یہ حضرت ڈاکٹر صاحب کی اپنی تحقیق انیق ہے۔ حالانکہ یہ تینوں عبارتیں 'اثبات الحد' کے صفحہ ۲۶۸، ۲۶۹ کے حاشیہ پر اسی ترتیب سے موجود ہیں۔ ہم اس کو بعد میں نقل کریں گے سر دست ایک اور مسئلہ پر لکھنا مقصود ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمائیں۔

### اشاعرہ اور افتراء جرکسی

اشاعرہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ رسول علیہ السلام کو ابھیقتا رسول نہیں کہتے، بلکہ کہتے ہیں کہ وہ حکما رسول ہیں۔ جمہیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے لکھا ہے کہ یہ شیخ ابونصر والی کا ان پر افتراء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فمہما ذکر هذا المنافق الحائد بجهله عن الحقائق أن من مذهب الأشعرية أن النبوة عرض من الأعراض والعرض لا يبقى زمانين وإذا مات النبي عليه السلام زالت نبوته وانقطعت دعوته۔ (۱)

تو اس منافق نے جو جہالت کی وجہ سے حقائق سے منہ موڑتا ہے یہ کہا ہے کہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ نبوت اعراض میں سے ایک عرض ہے اور عرض دوزمانوں تک باقی نہیں رہتا۔ پس اب جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وفات پائے ہیں تو ان کی نبوت بھی زائل ہوگئی ہے اور ان کی دعوت بھی منقطع ہوگئی۔

مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' کی اس بات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم یہ جانیں کہ امام ابو نصر والی حجازی نے سنہ ۴۴۴ھ میں وفات پائی ہے اور امام ابن حزم ظاہری نے سنہ ۴۵۶ھ میں وفات پائی ہے۔ امام ابن حزم ظاہری لکھتے ہیں:

حدثت فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم ليس هو الآن رسول الله عليه السلام ولكنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا قول ذهب إليه الأشعرية وأخبرني سليمان بن خلف الباجي. وهو من مقدميهم اليوم أن محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني على هذه المسئلة۔ (۲)

ایک بدعتی فرقہ ظاہر ہوا ہے جس کا دعویٰ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم موجودہ وقت میں خدا کے 'رسول' نہیں ہیں۔ وہ گزشتہ دور میں 'رسول' تھے یہ وہ قول ہے جس کو اشاعرہ نے اپنایا ہے مجھے ابو الولید باجی نے جو آج کل اشاعرہ کے اکابر میں سے ہے، یہ بتایا کہ ابن فورك اسی رائے پر قائم تھے۔ یہی بات رئیس المحققین امام ذہبی نے بھی تسلیم کی ہے:

ونقل أبو الوليد الباجي أن السلطان محمودا سأله عن رسول الله عليه السلام فقال (ابن فورك) كان رسول الله وأما اليوم فلا۔ فأمر بقتله بالسم۔ (۳)  
شیخ ابو الولید باجی نے نقل کیا ہے کہ سلطان محمود غزنوی نے ابن فورك سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب میں کہا کہ اپنے زمانے میں رسول تھے۔ اب رسول نہیں ہے۔ اس بات پر محمود غزنوی نے اسے زہر سے مارنے کا حکم کیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود ائمہ اشاعرہ علامہ ابن فورك کی طرف یہ قول منسوب کرتے تھے۔ یہی بات

میمون نفی ماتریدی نے بھی لکھی ہے:

ثم إن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم الآن رسول أم لا؟ قال المتقشفة والكرامية: العرض لا يبقى زمانين ولهذا قالوا أن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم الآن ليس برسول وقال ابو الحسن الأشعري الآن في حكم الرسالة حكم الشيء يقوم مقام أصل الشيء - (۱)

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اب بھی رسول ہیں یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں متقشفہ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ 'عرض' دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا۔ اسی لیے انہوں نے کہا کہ ہمارے نبی محمد علیہ السلام اب رسول نہیں ہیں۔ ابو الحسن اشعری کہتے ہیں کہ وہ اب رسالت کے حکم میں ہیں۔ کسی چیز کا حکم اس کے اصل کا قائم مقام ہوتا ہے۔

### کرامیہ کا نقطہ نظر

یہ میمون نفی ۵۰۸ء میں انتقال کر گئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قول اشاعرہ کا اس زمانے میں مشہور تھا۔ مگر کرامیہ کے حوالے سے جو بات میمون نفی نے نقل کی ہے، وہ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ کرامیہ پر تحقیقی نظر رکھنے والے علماء نے یہ بات دوسری طرح ان سے نقل کی ہے:

ومن بدعهم في باب النبوة والرسالة قولهم أن النبوة والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي ليس هو المعجزة ولا الوحي ولا العصمة ويزعمون أن من حصل فيه ذلك المعنى وجب على الله أن يرسله إلى الخلق فيكون قبل أن يرسله إلى الخلق رسولا بذلك المعنى فإذا أرسله يكون مرسلا ولم يكن قبله مرسلا ولهذا المعنى يقولون أن النبي عليه السلام في القبر رسول وليس بمرسل - (۲)

نبوت اور رسالت کے باب میں کرامیہ کی بدعات میں سے ایک بدعت یہ بھی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ نبوت اور رسالت عرض ہے جو رسول میں حال ہوتے ہیں نبی نہ معجزہ ہے اور نہ وحی و عصمت۔ وہ زعم کرتے ہیں کہ جس شخص میں یہ معنی پیدا ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ انہیں مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیج دیں۔ بھیج جانے سے پہلے وہ اس معنی میں رسول ہوتے ہیں اور جب اللہ تعالیٰ انہیں مخلوق کی طرف بھیج دیتا ہے تو پھر وہ مرسل بن جاتے ہیں، اس سے قبل وہ مرسل نہیں ہوتے۔

اسی بنا پر وہ اس بات کے قائل ہیں کہ نبی علیہ السلام قبر میں رسول تو ہے مگر مرسل نہیں ہے۔  
یعنی ان لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ 'مرسل' بالفعل ادائیگی رسالت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ البتہ 'رسول' عام ہے اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سلطان محمود غزنویؒ نے ابن فورک کو کیوں زہر دے کر ہلاک کیا تھا؟ ورنہ اگر میمون نسفیؒ کے قول پر اعتماد کر لیں تب تو محمود غزنویؒ اور ابن فورکؒ کے مذہب میں کوئی فرق نظر نہیں آتا، کیوں کہ سلطان محمود تو خود کرامیہ کے مذہب پر قائم تھا۔ مجھے اس بات کا بہت دکھ ہے کہ کرامیہ کے مذہب کا کوئی مستند ماخذ ان کے محققین کا لکھا ہوا نہیں ملتا۔ جمیوں نے اس مذہب کو بہت بدنام کیا ہے۔ طویل مطالعہ کے بعد مجھے کچھ چیزوں کی حقیقت کا ادراک ہوا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ نے توفیق دی تو وہ الگ مجموعہ کی صورت میں احباب کی خدمت میں پیش کروں گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ہم یہاں اپنے احباب کو صرف یہ بتانا چاہ رہے تھے کہ اشاعرہ کے بارے میں یہ بات دیگر لوگوں نے بھی لکھی ہے۔ صرف ابونصر سجریؒ سلفی نے یہ نہیں لکھا ہے۔ ابونصر کا جو رسالہ 'إلیٰ اهل زبید چھپا ہے۔ اس میں ہم نے یہ بات سرسری نظر سے نہیں پائی۔ احناف کے متاخرین نے بھی اس بات کی نسبت اشاعرہ کی طرف کی ہے۔ شیخ زادہ لکھتے ہیں:

وذهب مشائخ الحنفية إلى أنهم رسل وأنبياء حقيقتا وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أنهم في حكم الرسالة ..... استدلل مشائخ الأشاعره بأن الرسالة والنبوة كانا عرضان والعرض لا يبقى زمانين سيما إذا كانا مختلفين۔ (۱)  
حنفیہ کے اکابر کا قول ہے کہ انبیائے کرام اور رسل عظام اب بھی حقیقتاً رسل اور انبیاء ہیں علیہم السلام۔ ابوالحسن اشعریؒ اور اس کے اتباع کا قول ہے کہ اب وہ حکماً انبیاء و رسل ہیں جیسا کہ نسفی اور قونوی وغیرہ نے لکھا ہے۔ اشعری مشائخ نے استدلال کیا ہے کہ نبوت اور رسالت دونوں عرض ہے جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہتے۔ خصوصاً جب ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوں۔

ابونصر سجریؒ تہمت سے بری ہے

حاصل اس بحث کا یہ نکلا کہ یہ اشاعرہ کا قول ہے۔ جمیہ کے 'امام العصر جرجسی' بلا وجہ امام ابونصر سجریؒ کو اس بات کے گھڑنے سے مجہم کر رہے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابونصر سجریؒ کے معاصر امام ابن حزمؒ ظاہری نے اسے ابوالولید باجی جو اشاعرہ کے اکابر میں سے ہے یہ قول نقل کیا ہے۔ اگر کوئی جہمی کہے کہ ہم

امام ابن حزم کا اعتبار نہیں کرتے تو ہم کہتے ہیں کہ فقہی آراء میں اگرچہ بہت سارے لوگ ان سے اختلاف کرتے ہیں۔ مگر نقل مذاہب میں تو ان کا قول کا نقش فی الحجر ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام ابن حزم ظاہری جمہیہ کے 'امام العصر جرسی' کا ممدوح ہے۔ وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ابن القیم کی توہین اور ابن حزم کی تعظیم میں لکھتے ہیں:

ومن المضحك المبكي وقبعة الناظم وشيخه في ابن حزم وهو إمامهما في غالب المسائل الفرعية التي شذا بها عن الجماعة وأنت تراهما بطعان فيه طعنا مرا في المسائل الاعتقادية ..... وهو عدو لدود المجسمة حتى تراهم يبنزون: هذا الظاهري بالقرمطة وفي الفصل أبحاث جيدة تتعلق بقمع أهل التحسيم لعله تكون كفارة عن بعض قسوته وشذوذه ومخالفاته لجمهور العلماء۔ (۱)

ہننے اور رونے کا مقام یہ ہے کہ ابن القیم اور اس کا شیخ ابن تیمیہ دونوں ابن حزم پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ حالانکہ اکثر ان فروعی مسائل میں جن کے سبب سے ان دونوں نے جمہور فقہاء سے الگ راستہ اختیار کیا ہے ان میں ابن حزم ہی ان کا امام ہے اور تو ان دونوں کو دیکھتا ہے کہ وہ مسائل اعتقادیہ میں اس پر بہت بری تنقید کرتے ہیں..... ابن حزم مجسمہ کا زبردست دشمن ہے اور تو ان کو دیکھتا ہے کہ وہ اس ظاہری عالم پر قمرطی ہونے کا الزام لگا دیتے ہیں۔ ان کی کتاب 'الفصل' میں بہت مزیدار اور عمدہ بحثیں موجود ہیں جو اہل تجسیم کا قلع و قمع کرنے سے متعلق ہیں۔ شاید اس کے یہ مباحث ان کی مخالفت جمہور اور انفرادیت و شذوذ اختیار کرنے کا کفارہ بنیں، جو ان سے صادر ہو گئے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے 'الفصل' کا مطالعہ کیا تھا۔ پھر کیسے اشاعرہ کے اس قول سے انہوں نے آنکھیں بند کر لی ہیں۔ پھر ہم کہتے ہیں: 'مجنون ابی حنیفہ' جس نے پوری زندگی ائمہ حدیث کی لغزشوں کو تلاش کرنے میں اور انہیں بدنام کرنے میں گزاری۔ اس کو جمہور سے کیا تعلق؟ اصل بات یہ ہے کہ امام ابن حزم نے امام ابو حنیفہ وغیرہ پر سخت تنقید کی ہے۔ اس کا بخشا جانا اس 'امام العصر جرسی' کے خیال میں بغیر کفارہ کے نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہ مجسمہ پر تنقید اس کے اس 'جرم عظیم' کا کفارہ بنے۔ یہی بات 'امام العصر جرسی' نے غزالی وغیرہ کے بارے میں کہی ہے، جو ہم پہلے نقل کر چکے

ہیں اور یہی بات فخر رازیؒ کے بارے میں بھی لکھی ہے۔ کیونکہ انہوں نے بھی امام ابوحنیفہؒ پر تنقید کرنے کے 'جرم عظیم' کا ارتکاب کیا تھا۔

وفي ذلك ما يكون كفارة لما بدر منه من بعض أغلاط سامحه الله۔ (۱)  
اس 'اساس التقديس' کی تصنیف میں رازیؒ کے ان اغلاط کے لیے کفارہ ہے جو ان سے ظہور میں آئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سے چشم پوشی فرمائیں۔

اس بحث سے دو باتیں ظاہر ہو گئی ہیں۔ ایک یہ کہ جمہیہ کے 'امام العصر جرجی' صاف صاف افتراء کرتے ہیں۔ جیسا کہ یہاں امام ابو نصر جرجیؒ کو اس وضع سے متہم کیا، حالانکہ ان کے معاصر امام ابن حزمؒ نے خود اشاعرہ کے اکابر سے یہ بات نقل کی ہے۔ اس کے باوجود دیوبندی شیوخ اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

هو محتاط مثبت في النقل، ميتقظ لكل مدلول الكلام مطابقة والتزاما بكل  
صنوف الدلالات ..... انظر أبلغ كتابة له في الرد على نونية ابن القيم وأقصى  
لهجة في كتبه هل تجد فيه مغمزا۔ (۲)

ہم نے بھی اس لیے 'السيف الصقيل' کے حاشی پر توجہ مرکوز کی ہے۔ مگر شاید جھوٹ ان دیوبندی شیوخ کے ہاں سرے سے عیب ہی نہ ہو۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ اسی شیخ یوسف بنوریؒ نے 'الاستاذ المودودي' نامی کتاب میں مولانا محمد یوسف بنوریؒ 'علمی جائزہ' کے مصنف کے حوالہ سے لکھا ہے کہ 'اس نے مجھے خط لکھا کہ قرآن تو انبیاء کرام کے گناہوں سے بھرا ہوا ہے' مولانا محمد یوسف بنوریؒ اس کے جواب میں فرماتے تھے: یہ میرے بارے میں بالکل سفید جھوٹ ہے۔ ایک تو 'علمی جائزہ' میں بحث عصمت الانبیاء موجود ہے۔ لوگ وہاں دیکھ سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر واقعی میں نے ایسی کوئی بات لکھی ہے تو وہ میرے اصل خط کو شائع کریں۔ تاکہ دنیا کو پتہ چلے مگر وہ اس کو کبھی شائع نہیں کریں گے۔ کیونکہ ایسا خط موجود ہی نہیں ہے۔ احباب ان شیوخ کے اعمال و کردار کے بارے میں غور و فکر کر سکتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب ایسے ایسے آراء بھی اشاعرہ کے موجود ہیں تو پھر ان پر فتویٰ اگر کچھ علماء نے لگایا ہے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ خود امام بن حزم الظاہریؒ نے لکھا:

وهذه مقالة خبيثة مخالفة لله عز وجل ولرسوله وبما عليه أهل الإسلام .....  
وإنما حملهم على هذا الرأي الخبيث قولهم الآخر الخبيث أن الروح عرض

والعرض یفنی أبدا ویحدث ولا یبقی وقتین ..... نعوذ باللہ من هذا القول  
فإنه کفر صراح لا ترداد فیہ۔ ( )

یہ ایک گنداقول ہے، جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کے قول کا مخالف ہیں اور مسلمانوں کے عقیدہ کا بھی مخالف ہے..... ان کو اس خبیث قول کے اپنانے پر ایک دوسرے خبیث قول نے محمول کیا۔ کہ عرض فانی ہے۔ دوزمانوں میں باقی نہیں رہتا..... ہم اس قول سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ جو بلا شک و شبہ کفر صریح ہے۔

امید ہے کہ احباب سمجھ گئے ہوں گے، کہ جن اقل اقلیل گروہ نے اشاعرہ پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے ان کی کیا مجبوری تھی۔ اگرچہ یہ اکابر کی رائے نہیں ہے اور اکابر نے ان پر کفر کا حکم بالکل نہیں لگایا ہے۔ آگے مباحث آئیں گے۔ ان شاء اللہ۔



## ابن تیمیہ کو تکفیری ثابت کرنے کی کوشش

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب متاخرین اشاعرہ کے بارے میں سلفیوں کی رائے کا اس طرح اظہار فرماتے ہیں:  
متاخرین اشاعرہ کو سلفی کا فرمانے ہیں جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔ پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی دو تین عبارتیں 'اثبات الحد' کے حاشیہ سے بغیر حوالہ دیے پیش کی ہیں پھر اس کے بعد لکھا:  
ابن تیمیہؒ کی یہ عبارتیں اگرچہ کھلی تکفیر سے خالی ہیں۔ لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید کرتی ہیں اور ان کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

ہم چند گزارشات کرتے ہیں:

پہلی گزارش یہ ہے کہ سلفیوں کے بعض شیوخ نے سب نے نہیں۔ متاخرین اشاعرہ پر متقدمین پر نہیں کفر کا فتویٰ لگایا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ

آپ بہت شریف ہیں آپ نے کیا نہیں کیا؟!

ذرا اپنے گریبان میں جھانک لیں۔ کیا آپ اپنے 'امام العصر جرجسی' کو جانتے ہیں؟ اگر نہیں تو ایک دو عبارتیں اپنے اکابر کی ملاحظہ فرمائیں۔ شیخ ابو زہرہؒ اس کے بارے میں لکھتے ہیں۔

لا أعرف أن عالما مات فخلا مكانه في هذه السنين كما خلا مكان الإمام الكوثري لأنه بقية السلف الصالح الذين لم يجعلوا العلم مرتزقا ولا سلما

لغاية۔ (۲)

www.KitaboSunnat.com

پھر آگے لکھا کہ

ولقد قام الإمام الكوثري بإحياء السنة تكشف عن المحبوء بين ثنایا التاريخ من كتبها وبين مناهج رواها۔ (۳)

پھر لکھتے ہیں:

لقد كان الإمام الكوثري عالما حقا عرف علمه العلماء وقليل منهم من أدرك جهاده۔ (۱)

اور مولانا محمد یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں:

وكان سيفاً صقيلاً وصارماً مسلولاً ومهنداً مشهوراً لم يستطيعوا فلة فيه رواية ولا دراية۔ (۳)

پھر آگے لکھتے ہیں:

هو متصلب في المعتقد كصخرة صماء منتصر للماتريدية غاية الانتصار حارس متيقظ، يذب عن حريم الحنفية كل حملة شنعاء ولا تجد لصارمه نبوة ولا لجواده كبوة في هذا الصدد وهذا غاية ما يؤخذ عليه۔ (۴)

اگر سارے کے سارے وہ القابات جمع کیے جائیں، جو دیوبندیوں نے انہیں عطا کیے ہیں تو ایک پمفلٹ بن جائے، ہم کہتے ہیں

بنمائے بصاحب نظرے جوہر خود را

عیسیٰ نتوان گشت تصدیق خرے چند

وہ اپنی تحریفات اور تلیسیات کی وجہ سے فیما بین العلماء مثله ہو گئے۔ اور ان کے یہ بے چارے معتقد اب تک خوشی سے ناچ رہے ہیں۔ سبحان تیری قدرت! ان القاب سے معلوم ہوا کہ یہ لوگ مائتہ فی المائتہ ان کے ساتھ متفق ہیں۔ اب ذرا اس آدمی کے الفاظ سلفیوں کے اکابر کے بارے میں ملاحظہ فرمائیں۔ لکھتے ہیں:

تقرون أنه كتاب عبد الله بن الإمام أحمد ولست بتاركك تحادع المسلمين بما فيهما من الجاهلية الجهلاء والثنية الخرقاء إلى أن تتوب وتنب وتبرأ بما فيهما من دسائس الوثنية وصرائح الكفر الناقل من الملة۔ (۵)

تم لوگ اقرار کرتے ہو کہ کتاب السنہ عبد اللہ بن الإمام احمد رحمہ اللہ کی کتاب ہے۔ میں تمہیں نہیں چھوڑوں گا کہ تم مسلمانوں کو دھوکہ دیتے پھرو۔ کیونکہ ان دو کتابوں میں ’القصص‘ اور ’السنہ‘ میں بدترین جاہلیت اور غلیظ ترین بت پرستی کے آثار پائے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ تم توبہ اور رجوع

کر لو اور ان دو کتابوں سے براءت کا اظہار کر لو کہ ان میں بت پرستی کے آثار و علامات اور شرک و کفر کی عبارتیں پائی جاتی ہیں، جو ملت اسلام سے آدمی کو خارج کر دیتی ہیں۔

آپ ذرا اندازہ کر لیں یہ کن ائمہ کرام رحمۃ اللہ علیہم، اور کن کتابوں کے بارے میں کہا گیا ہے؟ کسی کتاب کو نفی کرنے کے لیے تاریخی اور واقعی دلائل درکار ہوتے ہیں۔ وہ جمہیہ کے اس 'امام العصر جرجی' کے بس کی بات نہیں ہے۔ جس طرح جہم بن صفوان کے اس اعتراض کی بنا پر کہ موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کلام نہیں کر سکتا، اور یہ آیت جعلی ہے۔ ہم قرآن مجید کو جعلی قرار نہیں دے سکتے۔ اسی طرح اس متعصب جہمی کو صفات الہی اور جہت کے اثبات پر اعتراض کی وجہ سے ہم 'النسۃ' اور 'النقض' کو جعلی اور مردود قرار نہیں دے سکتے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ مولانا بنوری کو ماترید یہ کے بجائے جمہیہ کا لفظ دکھ کر یہ لکھنا چاہیے تھا کہ منتصر للحمۃ غایۃ الانتصار۔ جیسا کہ ان کی کتابوں سے ظاہر ہے۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ محشی 'اثبات الحد' نے صرف سات افراد کا نام لیا ہے جن عبارتوں سے اس نے استدلال کیا ہے ان میں بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے۔ ہم ترکی خلافت کے چیف جسٹس جناب ابن عابدین شامی کا ایک قول نقل کرتے ہیں۔ جس سے احباب اندازہ کر لیں گے۔ تاریخ میں اہل نجد پر ترکوں کے مظالم کا یہ موقع تو بیان کا نہیں ہے۔ آپ اس ظلم کے اثرات کو دیکھنے کا اندازہ اس بات سے لگائیں کہ پھر ترکی خلافت کے مخالفین کا نجدیوں نے ساتھ دیا تا کہ ان کے مظالم کے دوبارہ شکار نہ ہو جائیں۔ شامی لکھتے ہیں:

كما وقع في زماننا في اتباع عبد الوهاب الذين خرجوا من نجد وتغلبوا على الحرمين وكانوا ينتحلون مذهب الحنابلة لكنهم اعتقدوا أنهم هم المسلمون وأن من خالف اعتقادهم مشركون واستباحوا بذلك قتل أهل السنة وقتل علماءهم۔ (۱)

جیسا کہ خروج ہمارے زمانے میں (محمد بن) عبد الوہاب کے متبعین میں واقع ہوا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو نجد سے نکلے اور حرمین پر غلبہ حاصل کیا۔ یہ لوگ اپنے آپ کو حنبلی مذہب کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ صرف وہ مسلمان ہیں اور جو لوگ ان کے اعتقاد کے مخالف ہیں وہ مشرک ہیں۔ اس بہانے انہوں نے اہل السنۃ کے اور ان کے علماء کے قتل و کشتن کو مباح قرار دیا۔

یہ ساری باتیں من باب الخرافات ہیں کوئی شخص بھی یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے علاوہ دوسرے

لوگوں کو مشرک سمجھتے ہیں۔ ان کی کتابیں موجود ہیں کوئی جہمی دکھائیں اللہ کا نام لے کر۔ اور نہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ انہوں نے دیگر مذاہب کے لوگوں کو مباح الدم قرار دیا۔ ظلم پر ظلم یہ ہوا کہ ہندوستانی مذہبیوں نے بھی اس 'فتویٰ' کو حکم قرآنی سمجھ کر اپنے فتاویٰ میں جگہ جگہ نقل کیا۔ بہر حال یہ ایک 'اسلامی خلافت' کے چیف جسٹس کا فتویٰ ہے جو حنفیوں کے ماتھے پر روز قیامت تک کلنک کے ٹیکے کی طرح موجود رہے گا۔ کچھ فتاویٰ علماء کی انفرادی تحقیقات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ مگر یہ فتویٰ تو اجتماعی اور سرکاری تھا۔ شنید ہے کہ اس فتویٰ پر اسے بڑا سرمایہ بھی ملا تھا۔ اور پھر ان کے قتل کے جواز پر تھا۔ 'خوارج' قرار دینے کے اس فتویٰ کا اس کے سوا کیا حاصل ہے؟ کہ حکومت انہیں کچلنے کے لیے کمر بستہ ہو جائے۔

تیسری گزارش یہ ہے کہ جس ابن تیمیہ سے ڈاکٹر صاحب کو شکایت ہے خود اس کے بارے میں آپ کے اکابر نے کیا لکھا ہے؟ چاہیے کہ ہم اشاعرہ کے ایک دوشیوخ کے اقوال ملاحظہ کر لیں۔ تقی الدین ہسنی لکھتے ہیں:

كان الإمام العلامة شيخ الإسلام في زمانه أبو الحسن علي بن إسماعيل القنوي يصرح بأنه من الجهلة بحيث لا يعقل ما يقول 'ويخبر' أنه أخذ مسألة الفوقية عن شيخه الذي تلقاها عن أفراخ السامرة واليهود الذين أظهروا التشرف بالإسلام وهم من أعظم الناس عداوة للنبي عليه السلام۔ (العقيدة والكلام، ص ۳۲۲)

اپنے زمانے کے علامہ اور شیخ الاسلام علی بن اسماعیل القنوی تصریح کرتے ہیں کہ وہ (ابن القیم) جہال میں سے ہیں اپنی کبھی ہوئی بات بھی نہیں سمجھتے اور قنوی کہتے ہیں کہ انہوں نے مسئلہ فوقیت باری تعالیٰ اپنے شیخ ابن تیمیہ سے لیا ہے اور اس نے یہ مسئلہ یہود اور سامرہ کے چوزوں اور بغل بچوں سے لیا۔ ان یہود سے جو بظاہر تو مسلمان ہو گئے تھے مگر درحقیقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بدترین دشمن تھے۔

کیا فرماتے ہیں ڈاکٹر صاحب کہ فوقیت باری تعالیٰ کا مسئلہ ابن تیمیہ نے یہود اور سامرہ کے صابیوں سے لیا؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان سے لیا ہوگا، جو فرمایا: الرحمن علی العرش استوی اور هو القاهر فوق عباده اور أأنتم من فی السماء اور ورافعلک الیٰ اور العمل الصالح یرفعہ اور والملائکة تعرج الیہ اور تنزیل من رب العالمین

ادروہو العلی العظیم۔ اس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سبحان ربی الاعلیٰ اور فرمایا: اعتقہا فإنہا مؤمنۃ اور خود ان سے ملاقات کرنے معراج پر اوپر گئے۔ یہ ساری چیزیں افرانِ یہود و سامرہ کے اقوال ہیں؟ بینوا توجروا۔ خیر یہ توضیح تو ڈاکٹر صاحب اپنی جوابی تحریر میں واضح فرمائیں گے۔ ہم یہ بتانا چاہ رہے تھے کہ ابن تیمیہ کے بارے میں خود آپ حضرات کا کیا خیال ہے؟ ابن حجر کی کہتے ہیں:

وإياك أن تصغى إلى ما في كتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الحوزية وغيرهما ممن اتخذ الله هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من ربهم من بعد الله وكيف تجاوز هؤلاء المحلدون الحدود وتعدوا الرسوم وفوقوا سياج الشريعة والحقيقة فظنوا بذلك أنهم على هدى من ربهم وليسوا كذلك بل هم على أسوأ الضلال وأقبح الخصال وأبلغ المقت والخسران وأنهى الكذب والبهتان فخذل الله متبعهم وطهر الأرض من أمثالهم۔ (۱)

ابن تیمیہ، ابن القیمؒ اور ان جیسے لوگوں کی کتابوں سے بچو یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنی خواہش کو خدا بنالیا ہے۔ اور ان کو اللہ تعالیٰ نے علم کے باوجود گمراہ کیا ہے، ان کے کانوں اور دلوں پر اللہ تعالیٰ نے مہر اور ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے، اور کون ہے جو اللہ تعالیٰ کے بعد انہیں ہدایت دے سکتا ہے؟ کیسے ان لمحوں نے حدود سے تجاوز کیا؟ اور رسوم کو پار کر گئے اور شریعت و حقیقت کی باز کو توڑ دیا۔ ان چیزوں کی بنا پر انہوں نے گمان کیا کہ وہ اپنے رب کی ہدایت پر ہیں۔ نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ وہ بدترین گمراہی، ناکارہ ترین عیوب، انتہائی برائی اور نقصان اور بے حد جھوٹ اور بہتان پر قائم ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ ان کے مقبوعین کو رسوا کریں، اور زمین کو ان جیسے لوگوں سے پاک و صاف کریں۔

ڈاکٹر صاحب اور ان کے احباب ان خط کشیدہ الفاظ کو بار بار مطالعہ فرمائیں کیا ان کی نقل کردہ عبارات میں اس عبارت کا عشرِ عشر بھی موجود ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں۔ تو پھر شکوہ انہیں کرنا چاہیے یا ہمیں؟ مگر عجائب زمانہ میں سے یہ بھی ہے کہ ظالم روتے ہیں اور لوگوں کو کہتے ہیں کہ ہم پر ظلم ہوا ہے۔ ورنہ درحقیقت ظلم کے بازار کو انہی لوگوں نے ہر زمانے میں گرم رکھا ہے۔ جس آدمی نے تاریخ کا تھوڑا بہت

مطالعہ کیا ہو وہ اس بات سے انکار نہیں کر سکتا ہے کہ ہر زمانے میں یہ لوگ اپنی کتابوں میں دوسرے لوگوں کی تکفیر و تہلیل کرتے رہے اور پھر حکومت میں داخل ہو کر ان کی توہین و تذلیل کرتے رہے۔

## ایک اور تنبیہ

جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے ایک بات لکھی ہے۔ اس کو ہم بعد میں ذکر کریں گے، پہلے یہ بات سننے کی ہے کہ اس آدمی کی تمام زندگی اس بات میں گزری کہ ائمہ محدثین جنہوں نے احناف کے اکابر پر تنقید کی ہے کہ ان کے بارے میں تاریخ میں بے سرو پا روایت ایسی مل جائے کہ اس سے ان کی حیثیت ختم ہو جائے اور ان پر لوگوں کا اعتماد نہ رہے۔ یہ عام بات ہے کہ جو لوگ اپنے مدعا کو ثابت کرنا چاہتے ہیں پہلے وہ مثبت طریقہ پر تحقیق کرتے ہیں۔ اگر اس طرح کام نہ بنے تو پھر وہ یہ دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔

ماضی بعید سے لے کر احناف اپنے مذہب کو حق پر ثابت کرنے کے لیے مختلف طریقے آزما رہے ہیں۔ پہلے کہتے رہے کہ محدثین نرے صیادلہ ہیں۔ دوائیاں بیچتے ہیں۔ اطباء تو صرف فقہاء ہیں اور کچھ لوگوں سے کہلویا کہ نحن الصیادلۃ و انتم الاطباء۔ حالانکہ یہ بات جن لوگوں نے کہی تو انہوں نے سارے محدثین کے بارے میں کب کہی؟ اپنے بارے میں کہی ہے۔

پھر جب انہیں احساس ہوا کہ یہ بات تو بہت خلاف واقع بات ہے۔ صرف امام بخاریؒ کی فقہانیت پورے مذہب حنفی پر بھاری ہے۔ ہمارے شیخ مولانا محمد عنایت الرحمن صاحب صان اللہ قدرہ فرماتے تھے کہ جس عالم نے مجتہد بنا ہوا، اسے کثرت سے امام بخاریؒ کی کتاب 'الجامع الصحیح' کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یعنی یہ مجتہد ساز کتاب ہے۔

پھر جب اس حربے سے کام نہ چلا تو انہوں نے دوسرا حیلہ بنایا کہ کچھ راوی فقیہ اور کچھ غیر فقیہ ہیں۔ اس اصول کے تحت پھر سیدنا ابو ہریرہؓ، سیدنا ابن عمرؓ، سیدنا انسؓ کی روایات سے جان چھڑالی۔ مگر جب محدثین نے ان صحابہ کرام کو فقیہ النفس ثابت کیا تو پھر انہوں نے ایک اور پینتر ابدلا اور کہنے لگے کہ صحیحین کا اعتبار شروط کی بنا پر ہے۔ پھر جب اس کی بھی تردید ہو گئی تو اب کہنے لگے ہیں کہ احناف کے اصول حدیث دیگر ائمہ کے اصول سے الگ ہیں۔ جو حدیث ان کے اصول میں ضعیف ہے وہ ہمارے اصول پر درست اور صحیح ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس طرح پھر شیعہ کیوں گناہ گار ہیں ان کے بھی اپنے اصول حدیث ہیں اگر ان کی حدیثیں اصول اہل سنت پر درست نہیں بیٹھتیں؟ مقصود ہمارا یہ نہیں ہے کہ ہم احناف کی قلابازیاں لوگوں کو

دکھائیں۔ احناف کا امام اکبر و اعظم خود ابراہیم و حماد وغیرہ کے تابع تھے، اس لیے وہ ہر چیز میں ان کا اتباع کرتے تھے۔ پھر وہ علم حدیث میں تمام ائمہ کے نسبت ضعیف تھے۔ پہلی بات کے بارے میں حکیم الہند شاہ والی اللہ فرماتے ہیں:

وكان أبو حنيفة رضي الله عنه الزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه ولا يجاوزه إلا ما شاء الله وكان عظيم الشأن في التحريج على مذهبه دقيق النظر في وجوه التحريجات مقبلا على الفروع أتم إقبال وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله وجامع عبد الرزاق ومصنف أبي بكر ابن أبي شيبة ثم قايسه بمذهبه تجده لا يفارق هذه المحجة إلا في مواضع يسيرة وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة۔ (۱)

امام ابو حنیفہ [رضی اللہ عنہ] اپنے ہم عصر لوگوں میں سب سے زیادہ ابراہیم نخعی اور ان کے امثال کے مذہب سے زیادہ تمسک کرنے تھے۔ وہ اس سے بہت قلیل مقامات میں تجاوز کرتے تھے۔ البتہ وہ ابراہیم کے مذہب پر تخریج کرنے میں بڑی شان والے تھے۔ اور تخریج کی وجوہات میں لطیف نظر کے مالک تھے اور فروع پر پوری طرح متوجہ تھے۔ اگر تو ہماری اس بات کی صداقت کو دیکھنا چاہتا ہے تو تم امام محمد کی کتاب الآثار، مصنف عبد الرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ سے ابراہیم اور ان کے امثال کے اقوال کا خلاصہ کرو، پھر حنفی مذہب سے ان کا موازنہ کرو، تو تم اسے اس طرح پاؤ گے کہ وہ اس راستہ سے تجاوز نہیں کرتے مگر کم مقامات میں۔ ان مقامات میں بھی وہ فقہائے کوفہ کے قول سے باہر نہیں نکلتے۔

حکیم الہند شاہ ولی اللہ کی اس عبارت سے چند باتیں بلا تکلف معلوم ہو جاتی ہیں:

- ۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ ابراہیم اور اس کے اقران و امثال کے آثار پر ہی تخریج و تفریع کرتے تھے۔ دیگر احادیث اس کے دائرے سے باہر تھیں۔ یعنی وہ صرف کوفہ کے آثار کا اقتفاء کرتے تھے۔
- ۲۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وہ مجتہد مستقل نہ تھے بلکہ دوسروں کے اصول و آثار پر تخریج کرتے تھے۔ خود انہوں نے اپنے اصول وضع نہیں کیے تھے۔ اس لیے تو حکیم الہند نے الزمهم بمذهب ابراہیم و أمثاله لکھتے ہیں۔ اگر صرف آثار کی بات ہوتی، تو پھر اس کو مذہب ابراہیم کہنا درست قطعاً نہ

ہوتا۔ اس لیے کہ ابراہیم کا مذہب تو دنیا کو معلوم ہے۔

۳۔ تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وہ مذہب ابراہیمؑ کے اصول پر تخریج کرنے میں لطیف نظر رکھتے تھے۔ یعنی اس میں ان کو پوری مہارت حاصل تھی۔

۴۔ چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ جہاں جہاں وہ مذہب ابراہیم سے الگ ہوئے ہیں تو وہاں انہوں نے دوسرے کو فیوں کے قول کو لیا ہے، یعنی اہل کوفہ کے مذہب سے نہیں نکلے۔

اور دوسری بات کے بارے میں علامہ ابن الوزیر الیمائی فرماتے ہیں:

فلا ريب أن الإمام أباحيفة كان أضعف الأئمة حديثاً وذلك لأمرين أحدهما قبوله المجهول وثانيهما كبر سنه فإنه ما طلب العلم إلا بعد أن شاب وأسن۔ (۱)

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ احادیث میں تمام ائمہ سے کمزور تھے۔ اس بات کی وجوہات تھیں: ایک تو وہ مجہول لوگوں سے روایت قبول کرتے تھے، اور دوسری وجہ یہ تھی کہ انہوں نے بڑی اور پختہ عمر میں علم کی تحصیل شروع کی۔

پختہ عمر میں حفاظ محدثین کی ذہانتیں بھی کام دے جاتی ہیں۔ دوسروں کی تو کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہاں یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ ابن الوزیرؒ نے پہلے اور توجیہات کی ہیں، پھر یہ بات لکھی ہے: معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا دل بھی ان توجیہات پر مطمئن نہیں ہے۔

ہم صرف یہ واضح کرنا چاہ رہے تھے کہ جب 'امام اعظم' ہی اضعف فی الحدیث ہوں، تو پھر اس کے مذہب کا ضعیف فی الحدیث ہونا تو یقینی ہے۔ ہمارے زمانے کے شیوخ جو فکر آخرت سے بالکل فارغ ہیں۔ یہ کوشش کرتے ہیں کہ ان کے استنباطات کے لیے 'مستدلات' حدیث کی کتابوں میں ڈھونڈیں اور تلاش کریں۔ وہ اس نظر سے کتب احادیث کی چھان بین کرتے ہیں پھر کسی جگہ مطلب کی بات مل جاتی ہے تو اس پر پھولے نہیں سماتے کہ اس جگہ سے امام اعظمؒ نے استدلال کیا ہے۔

سوال یہ ہے بھائی! پہلے یہ تو ثابت کرو کہ یہ حدیث امام اعظمؒ کو پہنچی بھی تھی؟ پھر انہوں نے اس سے استدلال کیا۔ اگر ایسا ہوا ہے تو پھر تم صرف اس کتاب کا حوالہ دو۔ اتنے پاڑے بنینے کی آخر کیا ضرورت ہے؟ اور اگر یہ احادیث انہیں نہیں پہنچیں تو پھر تم نے ان احادیث سے ان کے لیے استدلال کیا، تو اب تم مجھ سے کہو؟



مگر یہاں معاملہ ہی الٹا ہے۔ استدلال ایک کرتا ہے مجتہد دوسرا بنتا ہے۔ اور جب احادیث کی عدم موجودگی میں انہوں نے اپنا اجتہاد کیا، اور وہ احادیث کے خلاف پڑا تو وہ بہر حال ماجور ہوئے گناہ گار نہ ہوئے، مگر جب آپ لوگ استدلال حدیث کے ایک ٹکڑے سے کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بات بھی کرتے ہو کہ اس استدلال کی وجہ سے انہوں نے ان احادیث کو ترک کیا، تو یہ بہت بڑا ظلم ہے۔

ایک تو ان ائمہ کرام پر جن کے دفاع کے لیے یہ کوشش ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد کو صریح احادیث پر ترجیح دی۔ اس بات سے وہ لوگوں کی نظروں میں ہلکے اور بے وقعت ہو جاتے ہیں۔

دوسرا ظلم یہ ہے کہ یہ عام لوگوں کے لیے احادیث کو چھوڑنے اور رد کرنے کا راستہ ہموار کرتے ہیں۔ بہر حال یہ لوگ مذہب کی خدمت میں صاحب مذہب کو مہمان اور بے وقعت بناتے ہیں۔ ہمارے ہاں تو اگر کوئی صاحب احادیث میں ضعیف ہیں تو وہ بھی قابل قدر ہیں۔ احادیث کی روایت میں ضعف اس کی توہین نہیں ہے۔ بہت سارے بڑے بڑے ائمہ روایت حدیث میں ضعیف ہیں۔ مگر وہ علم و تقویٰ کے سدرۃ المنتہیٰ پر فائز ہیں، ایسے ہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی ہیں۔ یہ تو خیر ایک ضمنی بات ہوئی۔

## دس فی الکتب کی حقیقت

ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ جمہیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے جب 'جہت' کی روایات کو دیکھا تو لکھا:

وقد قال ابن حجر المكي في فتاويه أن ذكر الجهة ونحوها مدسوس في كتب الشيخ عبدالقادر وذكر مثله الياضي قبله في نشر المحاسن وكذلك النجم الأصفهاني قبل الياضي وهم لا يعتدون بروايات أمثال الذهبي والناظم و شيخه وابن رجب عنه في هذا الصدد لانهم أظنوا عندهم فيما يتعلق بالجهة ومن المقرر عند أهل السنة أن أهل البدع لا تقبل رواياتهم فيما يؤيدون به بدعهم۔ (۱)

ابن حجر مکی نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ 'جہت' وغیرہ کی روایات شیخ عبدالقادر جیلانی کی کتابوں میں 'مدخول' ہیں اسی طرح کی بات یافعی نے نشر المحاسن میں اور اس سے پہلے نجم اصفہانی نے بھی یہی لکھا ہے وہ ذہبی، ابن القیم اور اس کے استاد ابن تیمیہ اور ابن رجب وغیرہ کا اس جیسے بحث میں اعتبار نہیں کرتے، کیونکہ وہ ان کے نزدیک مہتمم ہیں۔ ایسے بحث میں جن کا تعلق 'جہت' سے ہیں اور اہل السنۃ والجماعۃ کا یہ مشہور ضابطہ ہے کہ 'اہل بدعت' کی وہ روایات جن سے ان کی

بدعت کی تائید ہوتی ہے ناقابل قبول ہیں۔

اس عبارت میں جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے بہت ساری خرافات جمع کی ہیں۔ ہم ترتیب کے ساتھ ان کا تذکرہ کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ یہ کہنا کہ 'جہت' وغیرہ کا مسئلہ شیخ عبدالقادر کی کتاب میں دوسروں نے اضافہ کیا ہے، بہت سارے قرائن کی بنا پر غلط ہے۔ سب سے پہلا قرینہ یہ ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی حنبلی المسلک ہے۔ اس مسلک کے اکابر یہ بات مانتے ہیں کہ یہ عبارتیں شیخ ہی کی ہیں، مگر دوسرے مسلک کے جہمی لوگ اس کو 'مدسوس' خیال کرتے ہیں کسی عبارت کی نفی و ثبوت پر نزاع کی صورت میں کس کا قول معتبر ہو گا۔ اہل مذہب کا یا غیر اہل مذہب کا؟ اگر غیر اہل مذہب کا قول معتبر ہے تو پھر امام ابوحنیفہؒ کے ان اقوال کی نفی کی تو کوئی مشکل نہیں ہے۔ جو مذہب سلف کے خلاف بے سند صحیح موجود ہیں۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اس عبارت کو 'مدسوس' کہنا آسان تھا اگر یہ بات قرآن و سنت اور صاحب مذہب کے آراء کے خلاف بات ہوتی۔ جب قرآن و سنت کے نصوص بھی 'جہت' کا اثبات کر رہے اور صاحب مذہب امام احمد رحمہ اللہ بھی نصاً یہ بات ثابت ہے تو پھر اس کو 'مدسوس' قرار دینے سے شیخ عبدالقادر جیلانی کو قرآن و سنت اور اپنے مذہب کا مخالف ثابت کرنا لازم آئے گا۔ مگر یہ تو باطل ہے فالزمزوم مثلاً۔

تیسرا قرینہ یہ ہے کہ جن غیر حنبلی علماء کا مثلاً ابن حجر مکی، یافعی، نجم الصفہانی وغیرہ نے حوالہ دیا ہے انہوں نے ان عبارات کے 'مدسوس' ہونے پر کوئی دلائل قائم نہیں کیے ہیں۔ بے دلیل عموماً ہر شخص کر سکتا ہے۔ جس آدمی کو بھی کسی کی عبارت اپنی رائے کے مخالف ملی تو وہ کہے گا کہ اس میں دس من البغاة ہوا ہے۔ پھر ہم اشعری کی وہ ساری عبارتیں جو مذہب سلف کے خلاف موجود ہیں، 'مدسوس' قرار دیں گے۔

باقی رہے دلائل تو وہ نہ آپ کے پاس ہیں اور نہ ہمارے پاس۔ اس سلسلے میں ایک دلچسپ بات شیخ محترم مولانا محمد عنایت الرحمن صاحب صان اللہ قدرہ نے سنائی کہ ایک مشہور عالم جن کا نام مولانا محمد طاہر تھا، نے علما کی مجلس میں مولانا مودودیؒ پر تنقید کی مورد میں کہا کہ وہ (مودودی) کہتا ہے کہ سیدنا عثمانؓ نے اقربا پروری کی ہے، حالانکہ بات ایسی نہیں تھی۔ سیدنا عثمان نے اقرباء پروری نہیں کی تو میں (عنایت الرحمن) نے اسے 'المسایرہ' کا حوالہ دیا۔ مولانا محمد طاہر نے جواب میں کہا کہ یہ عبارت 'المسایرہ' میں 'مدسوس' ہے۔ میں نے مولانا محمد طاہر سے نفی کی دلیل طلب کی تو انہوں نے 'المعارف' لابن قتیبہ کا حوالہ دیا۔ وہاں مجلس میں موجود ایک اور عالم مولانا گلاب خان صاحب نے ان سے کہا: حضرت! یہ عبارت بھی 'المعارف' میں 'مدسوس' ہے۔ تو مولانا محمد طاہر سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بلا دلائل کسی کتاب کی عبارت کو 'مدسوس' قرار دینا امت کی معتبر کتابوں پر ایسا عدم اعتماد پیدا کر دے گا کہ اس رخنے کو بند کرنا پھر کسی کے بس میں نہیں ہوگا۔ لہذا جہمیوں کے زہریلے اثرات سے دین کو محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک سیدنا عثمانؓ نے اقربا پروری نہیں کی۔ یہ بالکل غلط ہے ہم اس کی تفصیل دوسری جگہ ان شاء اللہ کریں گے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' جگہ جگہ مغالطہ دیتے ہیں۔ ان کو اس بات سے شرم نہیں آتی کہ لوگ میرے بارے میں کیا رائے قائم کریں گے؟ اب اس عبارت میں ملاحظہ کرو کہ شیخ عبدالقادرؒ کی اس عبارت کو اگر ان تین لوگوں نے 'مدسوس' قرار دیا ہے تو اس بات کی بہت ساری وجوہات ممکن ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ ہیں، 'جہت' کے اثبات کو ضلالت سمجھتے ہیں۔ اس لیے جب اس کی کتاب میں یہ عبارت آگئی تو انہوں نے اسے اپنے اعتقاد کی بنیاد پر 'مدسوس' قرار دے دیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شاید انہوں نے یہ خیال کیا ہو کہ 'جہت' کے اثبات پر ہنگامہ کھڑا ہونا چاہیے تھا کیوں کہ ان کے زمانے میں بھی اشاعرہ و ماتریدیہ فرقے موجود تھے، مگر ان کی زندگی میں ایسا کوئی معاملہ پیش نہیں ہوا تو یہ عبارت 'مدسوس' ہے۔ حالانکہ وہ حنبلی تھے اور زندگی انہوں نے حنابلہ میں گزار دی تھی۔ پس نزاع کا کوئی موقع نہیں تھا۔

[تیسری وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں شیخ کے اتباع قرآن و سنت اور اس رائے میں تطبیق مشکل لگی ہو اور راہ کو مختصر کرنے کے لیے اس عبارت کو 'مدسوس' قرار دیا ہو۔

چون ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

یعنی ان کی ولایت اور اس عبارت میں تطبیق دینا کہ ان کی ولایت تو مسلم ہے اور یہ عبارت اس میں مانع ہے۔ ان کے زعم کے مطابق تو آسان راستہ یہ پایا کہ اسے 'مدسوس' قرار دیا جائے، اور پھر انہوں نے یہی کچھ کیا۔

بہر حال بہت ساری توجیہات اس بات کی ممکن ہیں، مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے اس سے یہ نتیجہ برآمد کر لیا کہ وہ علما جنہوں نے اس عبارت کو 'مدسوس' قرار دیا ہے وہ امام ذہبیؒ، امام ابن القیمؒ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن رجبؒ وغیرہ کو اہل بدعت سمجھتے ہیں اور ان کی روایات پر اس لیے اعتماد نہیں کرتے کہ اہل بدعت کی ان روایات کو قبول نہیں کیا جاتا جن سے ان کی 'بدعت' کی تائید ہوتی ہے۔

یہ قاعدہ بالکل صحیح ہے، لیکن یہ احادیث کے راویوں کے بارے میں ہے، مگر یہ ائمہ جن کا نام اوپر درج

ہے، احادیث کے مرتب اور منضبط ہونے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ احادیث کے راویوں میں قطعاً شامل نہیں ہیں۔ تو اس قاعدے کو ان پر کس طرح منطبق کیا جائے گا؟ اس کو ہر کوئی جانتا ہے کہ یہ قاعدہ ان پر منطبق نہیں ہو سکتا مگر امام العصر جرحی، لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ ان کی کتابوں سے نقل کردہ عبارتیں بھی قابل اعتبار نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان سے ان کے مذہب کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ کتنی بڑی خیانت ہے؟ اس کا اندازہ صرف وہ شخص کر سکتا ہے جو خدا کے دی ہوئی فکر کو استعمال کرتا ہو۔ دنیا میں موجود اور مطبوع کتابوں سے اگر تائید کسی کی ہوتی ہو، اور اس کا جہمیہ یہ علاج کرتے ہیں، تو پھر بات صاف ہے کہ جہمیہ کے امام العصر جرحی کے حوالوں پر کون اعتماد کرے گا؟ حالانکہ اس نے تمام وہ عبارتیں پیش کی ہیں جن سے 'جہمیت' کی ترویج و تائید ہوتی ہے اور جہمیہ فرقہ صرف 'ملزم' نہیں ہے بلکہ فی الحقیقت گمراہ فرقہ ہے۔ تمام سلف کا اس بات پر اتفاق ہے، تو یہ کیوں اہل بدعت نہیں ہوں گے اور ان کی تائیدی عبارتیں کیوں مردود نہیں ہوں گی؟

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں کا 'دین' سے کوئی لینا دینا نہیں ہے۔ ان کا اصل کام یہ ہے کہ قرآن و سنت کے اتباع اور اہل دین کے راستے کو مسدود کیا جائے اور اس کے سامنے طرح طرح کی رکاوٹیں کھڑی کی جائیں۔

پھر یہ بات بھی قابل صد تعجب ہے کہ امام ابن تیمیہ، امام ذہبی، ابن القیم، ابن رجب وغیرہ جن کی تمام زندگی توحید و سنت کی اشاعت میں گزری ہیں، اہل بدعت قرار پائیں اور جہمیہ کے امام العصر جرحی جیسے قبر پرست جہمی اہل سنت قرار پائیں۔ جس کی پوری زندگی توحید و سنت کی دشمنی میں گزری ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے صفحہ ۴۰ پر یہ عنوان لگایا ہے 'سلفی اشاعرہ و ماتریدیہ کو بدعتی اور فاسق کہتے ہیں' پھر اس کے تحت شیخ عبدالرحمن سعدی کی طویل عبارت کو نقل کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

اسی لیے خوارج، معتزلہ اور قدریہ وغیرہ بدعتیوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جو یقیناً کافر ہیں، جیسے غالی جہمیہ جو اللہ تعالیٰ کے اسما و صفات کی نفی کرتے ہیں۔ اس کے باوجود کہ ان کو علم ہے کہ ان کی بدعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی باتوں کے خلاف ہے۔ یہ لوگ جانتے بوجھتے رسول علیہ السلام کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور ان میں کچھ وہ ہیں جو گمراہ اور فاسق بدعتی ہیں، جیسے وہ خارجی جو تاویل کرتے ہیں۔ یہ رسول کی تکذیب نہیں کرتے۔ مگر اپنی بدعت کی وجہ سے گمراہ ہیں، لیکن پھر بھی اپنے آپ کو حق پر سمجھتے ہیں۔ اس وجہ سے خوارج کے بدعتی ہونے کا اور ان

کے حق سے نکلنے کا صحابہ کرام متفقہ حکم لگاتے ہیں جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہے۔ اور صحابہ کرام کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خارجی اسلام سے خارج نہیں ہیں۔ اس کے باوجود کہ وہ مسلمانوں کے جان و مال کو مباح سمجھتے ہیں اور کبیرہ گناہوں کے مرتکب کے لیے شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور دین کے بہت سے اصول کا انکار کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ تاویل کرتے تھے اس وجہ سے ان کی تکلیف نہیں جاتی۔ اور جو ان سے کمتر درجہ کے بدعتی ہیں جیسے کہ بہت سے قدری اور کلابی اور اشاعرہ تو یہ اصول میں قرآن و سنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے بدعتی اور گمراہ ہیں اور ان کے آپس میں چند درجے ہیں۔ (۱)

اس سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہاں اپنے اکابر کے اتباع میں بدترین 'تحریف' کا ارتکاب کیا ہے۔ عنوان میں یہ ظاہر کیا ہے کہ 'سلفی ماترید یہ' و اشاعرہ کو بدعتی اور فاسق کہتے ہیں، مگر شیخ سعدی کی عبارت میں نہ 'ماترید یہ' کا لفظ موجود ہے اور نہ اشاعرہ کے لیے 'فاسق' کا لفظ موجود ہے۔ فاسق کا لفظ خوارج کے لیے شیخ نے استعمال کیا ہے۔ عبارت بادل نخواستہ پھر ملاحظہ ہو۔

منهم من هو مبتدع ضال فاسق كالخوارج المتأولين الذين ليس عنده تكذيب للرسول ولكنهم ضلوا ببدعة وظنوا أن ما هم عليه هو الحق..... ومن أهل البدع من هو دون هؤلاء ككثير من القدرية وکالكلاية والا شعریة فهؤلاء مبتدعة ضالون في الأصول التي خالفوا فيها الكتاب والسنة۔ (۲)

اس عبارت کو ملاحظہ فرمائیں پھر ڈاکٹر صاحب کی 'دیانت' کی داد دیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ شیخ نے اشاعرہ کو مطلق گمراہ نہیں کہا بلکہ ضالون فی الأصول کہا۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ عبارت کی تحریف میں اپنے اکابر کی طرح اس سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے، حالانکہ ضال اور ضال فی الأصول کا فرق ہر معقول آدمی سمجھ سکتا ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ 'سلفی' تو اس عبارت سے مجرم بنے مگر حنفی العقیدہ والکلام کی اس عبارت سے مجرم نہیں بنے:

وهم لا يعتدون بروایات أمثال الذهبي، والناظم وشیخه وابن رجب عنه في هذا الصدد لأنهم أظناء عندهم فيما يتعلق بالجهة ومن المقرر عند أهل السنة أن أهل البدع لا تقبل رواياتهم فيما يؤيدون به بدعهم۔ (۳)

حالانکہ اس میں بھی وہی بدعتی ہونے کا الزام ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ عبدالرحمن سعدی کی عبارت میں اس کا اطلاق عام اشاعرہ پر ہوا ہے اور امام العصر جرسی کی عبارت میں سلفیوں کے اکابر پر اس کا اطلاق ہوا ہے۔ اگر کوئی کہتا ہے کہ نہیں، ایسی بات اس نے نہیں لکھی، تو وہ بتائے کہ یہ مذکورہ عبارت میں کیا چیز ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ آپ لوگوں نے جو کچھ لکھا ہے اس پر یہی کہا جاسکتا کہ

اتنی نہ بڑھا پاکی داماں کی حکایت  
دامن کو ذرا دیکھ، ذرا بند قبا دیکھ

## ابن تیمیہؒ اور اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہیں:

متاخرین اشاعرہ کو سلفی کا فرمانے ہیں جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ کو کافر سمجھتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: أما المتأخرين فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر وقدموهم على أهل السنة والإثبات وخالفوا أوليهم۔ متاخرین اشاعرہ نے معتزلہ سے تعلق بڑھایا اور ان کی فکر کے قریب ہوئے اور ان کو سلفیوں پر مقدم کیا اور اپنے متقدمین کے خلاف روش اختیار کی۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

یہ عبارت الفتاویٰ الکبریٰ سے لی گئی ہے۔ اس میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے 'جہمیت' کے درجات بیان کیے ہیں۔ 'درجہ ثالثہ' میں ابن کلاب اور ابوالحسن اشعری کو شامل کیا ہے۔ فرمایا:

وأما الدرجة الثالثة فهم الصفاتية المثنون المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهم كالذين يقرّون بأسماء الله وصفاته في الجملة ..... وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلى أهل السنة المحضة أقرب منهم إلى الجهمية۔ (۲)

اس سے یہ ثابت ہوا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ابوالحسن اشعری کو صفاتیہ کے اس طبقہ میں شامل کرتے ہیں جو جہمیہ کے مخالف ہیں، اور پھر لکھتے ہیں کہ وہ جہمیہ سے سنتِ محضہ کے زیادہ قریب ہیں۔ پھر وہ عبارت لکھی ہے جو ڈاکٹر صاحب نے نقل کی ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ یہ قول شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بعض متاخر اشاعرہ کے بارے میں کیا ہے۔ ائمہ اشاعرہ کے بارے میں نہیں ہے۔ اور یہ بات تو بالیقین ثابت ہے کہ اشاعرہ میں جہمیہ ہوئے ہیں۔

اس صورتِ حال میں یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ درج بالا عبارت سے استدلال بالکل کمزور ہے۔ ہم اس کی کمزوری کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے، یہاں احباب یہ بات نوٹ فرمائیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے وقدموہم علیٰ اہل السنۃ کے الفاظ استعمال کیے تھے مگر ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ 'سلفیوں' سے کیا۔ یہ بے چارے ذہنی مریض ہیں۔ ہر جگہ اس طرح کی حرکات کرتے رہتے ہیں۔ اس سے وہ اپنی ذہنی تسکین کا سامان کرتے ہیں ورنہ اہل سنت کو اس بات سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اگر کوئی ان کی عبارتوں کے ساتھ یہ عمل کرے تو پھر وہ آسمان سر پر اٹھاتے ہیں۔ ان کے اکابر چونکہ ماتریدیت ہی کو اہل سنت سے تعبیر کرتے ہیں اس لیے وہ دوسرے لوگوں کی عبارات میں بھی وہ کچھ دیکھتے ہیں۔ صرف ایک مثال اختصار کی وجہ سے پیش خدمت ہے۔ ابوالیسر بزدویؒ لکھتے ہیں:

قال اہل السنۃ والجماعۃ ان التکوین والإيجاد صفة لله تعالیٰ غیر حادث بل هو ازلیٰ کالعلم والقدرة۔ (۱)

یعنی اہل السنۃ والجماعۃ کا قول یہ ہے کہ تکوین اور ایجاد اللہ تعالیٰ کی صفت ہے مگر حادث نہیں ہے بلکہ علم اور قدرت کی طرح ازلیٰ ہے۔ پھر اہل سنت والجماعۃ کے بالمقابل معتزلہ، کرامیہ اور اشاعرہ وغیرہ کو رکھا اور اشاعرہ کے بارے میں کہا کہ وقال الأشعرية بأجمعهم مثل قول المعتزلة أن هذه الصفات وهي صفات الفعل ليس بصفات لله تعالیٰ۔ (۲) اور اشاعرہ نے بھی مجموعی لحاظ سے معتزلہ کی طرح بات کی ہے کہ یہ صفات فعلیہ میں سے ہے۔ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ازلی صفات نہیں ہیں۔ اب اس درج بالا عبارت میں 'اہل السنۃ والجماعۃ' سے مراد کون لوگ ہیں؟ سارے لوگ جانتے ہیں کہ 'ماتریدی فرقہ' ہے۔ اس لیے کہ باقی سارے اس سے نکل گئے۔ یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا

کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد عقائد اور اصول میں دو حضرات مقتدا بنے یعنی حنفیوں میں امام ابو منصور ماتریدی اور شافعیوں میں اور دیگر حضرات میں امام ابو الحسن اشعری رحمہما اللہ اور ان کی طرف نسبت سے حنفی ماتریدی اور دوسرے اشعری کہلائے۔ یہ سب اہل سنت تھے اور ہیں اور ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے اور احترام کی نظر سے دیکھتے تھے اور اب تک ایسے ہی ہے ان کے مابین جو اختلاف تھے وہ جزوی تھے جن سے کوئی بڑا یا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔ (۳)

بھی ایک ڈھکوسلا ہے۔ یہ مسئلہ کوئی جزوی مسئلہ نہیں ہے۔ اس مسئلہ پر ماتریدیوں نے اشاعرہ پر



بہت سخت تنقید کی ہے۔ بزدلی نے لکھا: وإن أفحش المسائل للأشعرية هي هذه المسئلة (۱) یعنی اشاعرہ کے فحش مسائل میں سے یہی مسئلہ ہے۔ اور عبد الشکور سالمی نے لکھا کہ اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکون ایک ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کا کہنا ہے کہ تکوین فعل مکون ہے۔ اور مکون تاثیر تکوین ہے اور تکوین مکون سے غیر ہے۔ پھر لکھا:

وهذه المسئلة فرع لمسئلة أخرى وهو أن صفات الله تعالى حادثة ومحدثة عندهم وعند أهل السنة والجماعة لا يجوز أن يكون حادثة ومحدثة وقد ذكرناها فلما جوزوا حدوث الفعل والصفة في الباري تعالى قالوا إن الفعل والصنع والتخليق والتكوين يبدء منه ثم يزول عنه عند تفعيله وتكوينه ويحل في المكون والمفعول وهذا كفر۔ (۲)

یہ مسئلہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ان اشاعرہ کے نزدیک حادث اور محدث ہیں اور اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ ان کی صفات حادث اور محدث ہو جائیں۔ ہم نے پہلے اس کو ذکر کیا ہے پس جب انہوں نے فعل اور صفت کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں حادث قرار دیا۔ تو انہوں نے کہا کہ فعل، صنع، تخلیق، تکوین کی بدأت ان سے ہوتی ہے اور پھر تکوین اور تفعیل کے بعد ان سے زائل ہوتی ہے اور مفعول و مکون میں حالت ہو جاتی ہے اور یہ اعتقاد رکھنا کفر ہے۔

تو آپ نے دیکھا کہ اہل سنت والجماعت کا اطلاق یہ لوگ ماترید یہ پر کرتے ہیں اور پھر اشاعرہ کو اس سے خارج سمجھتے ہیں اور ان دونوں کا اختلاف بھی کوئی جزوی اختلاف نہیں ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحب باور کراتے ہیں بلکہ کفر اور ایمان کے مسئلہ میں ہے۔ تکوین کے مسئلہ میں بقول ابوالیسر بزدلی سارے اشاعرہ معتزلہ کے ہم زبان ہیں اور بقول عبد الشکور سالمی یہ قول و اعتقاد کفر ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے اس قول سے کہ جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ سلفی معتزلہ کو بھی کافر سمجھتے ہیں۔ مگر یہ محترم کا ان پر بالکل تہمت ہے جو انہوں نے اپنے اکابر کی سنت کو تازہ کرنے کے لیے سلفیوں پر لگائی ہے۔ ہاں وہ جہمیہ کی تکفیر کرتے ہیں کیونکہ سلف صالحین نے ان کی تکفیر کی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ان لوگوں پر سخت تنقید کی ہے جو اہل بدعت کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کے دو قول قرار دیتے ہیں۔ فرمایا ہے:

ولیس هذا مذهب أحمد ولا غيره من أئمة الإسلام بل لا يختلف قوله أنه لا يكفر المرجئة الذين يقولون قول بلا عمل ولا يكفر من يفضل عليا على عثمان بل نصوصه صريحة بالامتناع من تكفير الخوارج والقدرية وغيرهم وإنما كان يكفر الجهمية المنكرين لأسماء الله وصفاته لأن مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول عليه السلام ظاهرة بينة لأن حقيقة قولهم تعطيل الخالق وكان قد ابتلي بهم حتى عرف حقيقة أمرهم وإنه يدور على التعطيل وتكفير الجهمية مشهور من السلف والأئمة (۱)

یہ نہ امام احمد کا مذہب ہے اور نہ ان کے علاوہ دیگر ائمہ اسلام کا، بلکہ ان کا قول اس بارے میں مختلف نہیں ہے کہ ان مرجعہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی جو کہتے ہیں کہ ایمان قول بلا عمل ہے اور ان لوگوں کی بھی تکفیر نہیں کی جائے گی جو سیدنا علی بن ابی طالب کو سیدنا عثمان بن عفان پر فضیلت دیتے ہیں بلکہ ان سے صریح اقوال اس باب میں وارد ہے کہ خوارج، قدریہ اور دیگر فرق کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ وہ جہمہ کی تکفیر کرتے تھے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات کے منکر تھے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے دین کے ساتھ ان کے اقوال کا تضاد اور مناقضہ بالکل واضح اور ظاہر تھا۔ اور ان کے مذہب کی حقیقت اللہ تعالیٰ کو معطل قرار دینا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے ان کو آزمایا تھا اور ان کے عقیدہ کی حقیقت کو جان گئے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو معطل قرار دینے کے ارادہ رکھنے والے تھے اور جہمہ کی تکفیر سلف اور ائمہ سے مشہور ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ سلفی فرق مذکورہ میں صرف جہمہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ خوارج، معتزلہ اور قدریہ کی تکفیر نہیں کرتے، مگر یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ معتزلہ سارے ایک جیسے نہیں ہیں بلکہ ان میں خالص جہمہ بھی ہیں جیسا کہ مرجعہ مختلف فرقوں میں شامل ہو گئے تو ایسے ہی معتزلہ ہیں۔ لہذا پھر وہ بھی اسی حکم میں ہیں۔ اس بات کا اعتراف فرق و مذاہب پر لکھنے والوں میں سے اکثر نے کیا ہے۔ مگر ہم صرف ایک عبارت ڈاکٹر صاحب کے ہم مذہب دانشور کی پیش کرتے ہیں، تاکہ اسے یقین آ جائے کہ یہ بات درست ہے۔ ابو زہرہ مصری لکھتے ہیں:

وكان كثيرون من ذوي الإلحاد في المعتزلة عشا يفرحون فيه بمقاصدهم وآرائهم ويلقون فيه دسهم على الإسلام والمسلمين حتى إذا ظهرت أغراضهم أقصاهم المعتزلة فابن الراوندي كان يعد منهم وأبو عيسى الوراق

وأحمد بن حائط وفضل الحديث كانوا ينتمون إليهم۔ (۱)  
اب امید ہے کہ محترم کو اطمینان حاصل ہو گیا ہوگا۔ ایسے ہی اشاعرہ میں بھی جمیہ لوگوں نے پناہ لی ہے۔ ان کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية المعطلة وإن كان ظاهراً ظاهراً أهل الإثبات كما أن المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية وإن تظاهروا بالرد عليهم والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يحدد الصانع بالكلية هذا العمري عند التحقيق وأما عوام الطوائف وإن كان فيهم فضيلة وتميز فقد يجمعون بين المتناقضات تقليداً وظناً ولهذا لا يكونون جاحدين وكافرين مطلقاً لأنهم يثبتون من وجه فيجمعون بين النفي والإثبات۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے باطن کی حقیقت بالکل جمیہ معطلہ کے باطن کی طرح ہے جو بظاہر معتزلہ بنے ہیں۔ اگرچہ ان لوگوں کا ظاہر اہل اثبات کے ظاہر کی طرح ہے جیسا کہ معتزلہ کی حقیقت تفتیش کے وقت بالکل ملاحدہ کی حقیقت کی طرح ہے جو اسماء اور صفات کی بالکلیہ نفی کرتے ہیں۔ اگرچہ بظاہر ان کی تردید کرتے ہیں اور ملاحدہ کی حقیقت ان لوگوں کی طرح ہے جو اللہ تعالیٰ کی بالکلیہ نفی کرتے ہیں یہ میری عمر کی قسم تحقیق کے دوران ظاہر ہوتا ہے۔ باقی رہے 'عوام' کے مختلف گروہ تو ان میں اگرچہ فضیلت اور تمیز موجود ہے مگر وہ تقلید اور ظن کی بنا پر بعض اوقات متناقض اور متعارض چیزوں کو بھی جمع کر لیتے ہیں۔ اس لیے وہ مطلقاً منکر اور کافر نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ من وجہ اثبات کرتے ہیں اور من وجہ نفی کرتے ہیں اور نفی و اثبات کو جمع کرتے ہیں۔

اور اس بات کی ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں کہ اشاعرہ میں سے کون کون معتزلہ کی طرف مائل ہیں جو لوگ اس بات کی حقیقت نہیں جانتے وہ ڈاکٹر صاحب کی طرح ایسی عبارتوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں جو اشعری نما جمیہ یا معتزلی نما جمیہ کے بارے میں لکھی گئی ہیں۔ احباب کو باخبر رہنا لازم ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی درج بالا عبارت میں نفاة الأسماء والصفات بالكلية اور فظاھروا بالرد علیھم اس بات کے صریح قرآن ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ان عبارات میں تکفیر کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے۔ خود

ڈاکٹر صاحب کو بھی اس بات کا اعتراف ہے وہ لکھتے ہیں کہ

ابن تیمیہؒ کی یہ عبارتیں اگر کھلی تکفیر سے خالی ہیں لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید کرتی ہیں اور ان کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ (۱)

مگر یہ بات بھی غلط ہے کہ وہ تکفیر کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہے، اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جو ہم نے اوپر لکھ دی ہے۔ مصیبت یہ آن پڑی ہے کہ محشی 'اثبات الہد' نے ان عبارات کو بے تحقیق و ترتیب نقل کیا ہے۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب غلطی میں پڑ گئے۔ ورنہ اگر وہ ہر عبارت کو اپنی مصداق پر منطبق کرتے تو مسئلہ پیدا نہ ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ 'تکفیر کا اطلاق' تو بعض لوگ کر لیتے ہیں۔ مگر معین شخص کی تکفیر کا مسئلہ بہت مشکل ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

إن القول قد يكون كفرا فيطلق القول بتكفير صاحبه ويقال من قال كذا فهو كافر لكن الشخص المعين الذي قاله لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها ..... وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده أو لم يتمكن من فهمها وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذر الله بها ممن كان من المؤمنين محتهدا في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأ كائنا ما كان سواء كان في المسائل النظرية أو العلمية هذا الذي عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وجماهير أئمة الإسلام۔ (۲)

کبھی کوئی قول کفر ہوتا ہے۔ تو اس کے فاعل پر کفر کا اطلاق کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس شخص نے یہ بات کہی تو وہ کافر ہے مگر وہ 'معین شخص' جس نے اس بات کو ادا کیا، اس پر کفر کا حکم نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں تک کہ ان پر وہ حجت قائم ہو جائے کہ جس کا ترک کرنا کفر ہو..... اسی طرح وہ اقوال جن کے قائل کی طرف کفر کی نسبت کی جاتی ہے۔ کبھی کبھار اس آدمی کو سرے سے وہ حجت نہیں پہنچی ہوتی جو معرفت حق کو لازم کرتی ہے اور کبھی وہ حجت پہنچی تو ہوتی ہے مگر اس شخص کے پاس صحیح وثابت نہیں ہوتی یا ثابت بھی ہوتی ہے مگر اس کے سمجھنے کی قوت اسے میسر نہیں ہوتی اور کبھی اس کو ایسے ایسے شبہات لاحق ہو جاتے ہیں کہ جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ انہیں معذور رکھتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جو شخص مؤمنوں میں سے حق کے طلب کرنے

میں کوشش اور اجتہاد کرتا ہے اور اسے خطا لگ جاتی ہے اللہ تعالیٰ اس کے خطا کو معاف کر دیتا ہے جس طرح کا خطا بھی ہو چاہے وہ نظری مسائل میں ہو اور چاہے عملی مسائل میں ہو۔ اسی اصول پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور جمہور ائمہ اسلام قائم و ثابت ہیں۔

اس تحقیق سے احباب جان گئے ہوں گے کہ کیوں گروہ کے بارے میں کبھی کفر کا اطلاق ہوتا ہے اور افراد پر نہیں ہوتا اور اسی سے محترم کے درج بالا اعتراض کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے۔

## بحث تکفیر کا تسلسل

پھر ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ایک دو عبارتیں نقل کی ہے جن میں نہ تصریحاً تکفیر موجود ہے اور نہ اشارتاً۔ مگر ڈاکٹر صاحب زبردستی اس سے اپنا مطلب کشید کرتے ہیں۔ آگے لکھتے ہیں سلف اور ائمہ نے قرآن اور سنت اور اجماع کے مخالف کلام کی وجہ سے معتزلہ کی جو مذمت کی ہے اور ان پر عیب لگایا اور ان کی تکفیر کی تو (اے متاخرین اشاعرہ) تمہارے لیے اس مذمت اور عیب کا زیادہ حصہ ہے لیکن کبھی تمہاری مخالفت معتزلہ کی مخالفت سے زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ تم ان کے گمراہی کے اصول میں ان کے شریک ہوئے جن سے امت کے اسلاف اور ان کے ائمہ ان سے جدا ہوئے اور جن کی وجہ سے معتزلہ نے کتاب اللہ کو اپنے پس پشت ڈالا اور ان تمام اصول میں تم معتزلہ کے ساتھ ہو۔ یہ اصول تم نے انہی سے لیے اور تم انہی کے انڈے بچے ہو۔ (۱)

## یہ سادگی، سبجان تیری قدرت

ہم نے پہلے کہیں لکھا ہے کہ ڈاکٹر صاحب تحریف کرنے میں ماشاء اللہ اپنے دیوبندی اکابر سے دو قدم آگے ہیں۔ اب یہاں پہلے اس عربی عبارت کو ملاحظہ فرمائیں۔ جس کا ترجمہ انہوں نے درج بالا اقتباس میں پیش کیا ہے وہ یوں ہے:

فعامة ما ذمه السلف والأئمة وعابوه على المعتزلة من الكلام المخالف للكتاب والسنة والإجماع القديم لكم منه وافر نصيب۔

اس عربی عبارت میں آپ ’تکفیر‘ کا لفظ دیکھتے ہیں؟ جب تکفیر کا لفظ موجود نہیں ہے تو ترجمہ میں کہاں سے آگیا۔ کہ محترم نے لکھا: ”سلف اور ائمہ نے قرآن و سنت اور اجماع کے مخالف کلام کی وجہ سے معتزلہ کی جو مذمت کی اور ان پر عیب لگایا اور ان کی تکفیر کی۔“ غالباً یہ اس لیے ہوا کہ محترم سلفیوں کو ’مکلفر‘ ثابت کرنا

چاہتے تھے۔ کوئی جگہ نہیں مل رہی تھی تو یہاں اس کو ٹھونس دیا۔ مگر صاحب کو خیال بھی نہیں رہا کہ اس تحریف سے اس نے اپنے پاؤں پر کلہاڑی رکھ دی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ جب ’تکفیر‘ کا لفظ اس عبارت میں موجود مان لیں تو پھر یہ بات یہ ہوگی کہ ’سلف اور ائمہ‘ نے ’معتزلہ کی تکفیر‘ کی ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر ’سلفی‘ کیوں گناہ گار ہوئے؟ جب کہ یہ بات ’سلف اور ائمہ‘ سے ثابت ہے۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات ہوگی تو یہ ہوگی کہ ’سلفیوں‘ نے ’سلف‘ اور ’ائمہ‘ کا اتباع کیا ہے اور یہ تو تو تلك شکاة ظاہر عنك عارھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ائمہ اور سلف نے معتزلہ کی تکفیر کی ہے تو پھر یہ بات تاریخ کی کتابوں میں موجود ہونی چاہیے اور تاریخ کی کتابوں میں یہ چیز موجود تو ہے، مگر وہ سلفیوں کے حوالے سے نہیں ہے۔ بلکہ دیگر ائمہ کے حوالے سے ہیں۔ ابو زہرہؒ لکھتے ہیں:

اتهم الفقهاء والمحدثون المعتزلة بكل حريجة دينية حتى أن الإمام أبا يوسف صاحب أبي حنيفة عدهم من الزنادقة والإمام مالك والشافعي قد أفتيا بعدم قبول شهادتهم والإمام محمد بن الحسن أفتى بأن من صلى خلف المعتزلة يعيد صلاته وسرت مقالات السوء إلى من ينتمي إلى هؤلاء الأئمة الأعلام حتى اتهموهم بالفسق وانتهاك الحرمات۔ (۱)

فقہاء اور محدثین نے معتزلہ کو ہر دینی عیب سے متہم کیا ہے۔ یہاں تک کہ امام ابو یوسفؒ جو امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں نے معتزلہ کو ’زنادقہ‘ قرار دیا اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کی شہادت قبول نہیں ہوگی اور امام محمد ابن الحسن شیبانیؒ نے فتویٰ دیا کہ ان کے پیچھے نماز پڑھنے والا شخص نماز دوبارہ لوٹائے۔ اور ان برے مقالات نے ان بزرگ علماء کے اتباع کی طرف منسوب لوگوں کی طرف سرایت کی ہے۔ ان لوگوں نے معتزلہ کو فسق اور محرمات کے ارتکاب سے متہم کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کو ’زنادقہ‘ احناف کے ائمہ نے قرار دیا تھا۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو داد دیجیے کہ دن کے اجالے میں لکھا: ”سلفی متاخرین اشاعرہ کو کافر مانتے ہیں جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔“ (۲) معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اپنے جرائم کو مخفی رکھنے کے لیے دوسروں کو متہم کرتے ہیں اور سلفی بے چارے تو بقول ڈاکٹر صاحب ابن جابد التوفیٰ ۴۰۳ھ کے دور سے شروع ہو گئے ہیں۔ یعنی قاضی ابو یوسفؒ کے بہت بعد میں۔

## موافقت اشاعرہ و معتزلہ

دوسری بات یہ ہے کہ جو باتیں اس عبارت سے درج بالا عبارت میں موجود ہیں کہ ان کی وجہ سے آپ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ پر برستے ہیں۔ ایسی ہی باتیں خود آپ کے اکابر نے بھی اشاعرہ کے بارے میں لکھی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں۔ ابوالیسر بزدویؒ نے امام ابوالحسن اشعریؒ کے ان مسائل کا تعین کیا ہے جن میں وہ اہل السنۃ سے الگ ہوئے ہیں:

وأبو الحسن الأشعري أنكر أن يكون لله تعالى فعل وقال الفعل والمفعول واحد وافق في هذا القدرية والجهمية وعليه عامة أصحابه وهو خطأ محض۔ (۱)

ابوالحسن اشعری اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ’فعل‘ ہو اور کہتے ہیں کہ فعل و مفعول ایک ہی ہے۔ اس بات میں وہ ’قدریہ‘ اور ’جہمیہ‘ سے موافق ہے۔ اور اسی بات پر ان کے عام اصحاب قائم ہیں اور یہ خطائے محض ہے۔

اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب کے اس تفلسف کا بھی جواب ہو گیا جو انہوں نے کہا:

سلفیوں کے بڑے چھوٹے سب ہی اشاعرہ و ماتریدیہ کو جہمیہ اور معتزلہ سے اصول و عقائد اخذ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ یہ عجیب دعویٰ ہے کہ جس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں، سوائے اس کے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سلفی کہہ کر اسلاف کے کندھوں پر ناحق عقائد کا بوجھ ڈال دیا۔ (۲)

اب تو ان کو ماننا چاہیے۔ اس لیے کہ ان کے اکابر نے بھی اس کا اعتراف کر لیا ہے۔ درج بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ اشعری ’قدریہ‘ اور ’جہمیہ‘ کا اس مسئلہ میں موافق ہے اور یہ مسئلہ بقول بزدویؒ شرمسائلہ مسألة الأفعال (۳) ہے اور یہ بھی اطفال مکتب تک جانتے ہیں کہ اشعری پہلے معتزلی تھے۔ وہیں سے یہ بات انہوں نے لی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کی کتابیں سرے سے پڑھی ہی نہیں، خواہ مخواہ ان پر تنقید کرنے بیٹھ گئے خود کو بھی رسوا کیا اور دوسروں کو بھی مشقت میں مبتلا کیا۔ ورنہ کوئی باخبر آدمی یہ نہیں لکھ سکتا کہ سلفیوں کے پاس یہ بات ثابت کرنے کے دلائل نہیں ہیں۔ آگے ہم واضح کریں گے، یہاں صرف یہ بیان کرنا مقصود تھا کہ اشعری کو قدریہ اور جہمیہ کا موافق حنفیوں نے قرار دیا ہے۔ اکل الدین بابر ترقی لکھتے ہیں:

وحاصل هذا الكلام لنفي قول الأشاعرة حيث قالوا أن صفات الذات قديمة

و صفات الفعل كالخلق والایجاد والتكوين محدثة وهو قول عامة المعتزلة والنجارية والكرامية۔ (۱)

حاصل اس کلام کا یہ ہے کہ امام طحاویؒ اشاعرہ کے قول کو نفی کرنا چاہتے ہیں۔ اشاعرہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ تو قدیم ہیں مگر صفات فعلیہ جیسے خلق و ایجاد اور تکوین یہ محدث ہیں۔ اور اسی قول کو عام معتزلہ اور نجاریہ و کرامیہ نے اختیار کیا ہے۔

### حنابلہ پر خفیوں کی زیادتی

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشاعرہ نے معتزلہ کے ساتھ موافقت اختیار کی ہے۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ علامہ بزدویؒ حنابلہؒ پر یہ تہمت لگاتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کو 'جسم' قرار دیتے ہیں اور صفات خبریہ کو اعضاء و جوارح قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں:

إن المذهب الذي نحن عليه وسط من المذاهب لأننا في الصفات ما غلونا في النفي كما غلت الجهمية والمعتزلة والقدرية حتى نفوا الصفات أجمع وهي العلم والقدرة والایجاد والتكوين ولا غلونا في الإثبات كما غلا الحنابلة والكرامية والمجسمة في إثبات الجسم والحوارج والنزول مع الانتقال والجلوس على العرش۔ (۲)

جس مذہب پر ہم قائم ہیں وہی مذہب تمام مذاہب میں وسط ہے کیونکہ نہ ہم نے نہ تو جہمیہ، معتزلہ اور قدریہ کی طرح صفات کی نفی میں غلو کا ارتکاب کیا، نہ تمام صفات جیسے علم، قدرت، ایجاد اور تکوین وغیرہ کی نفی کریں، اور نہ حنابلہ، کرامیہ، اور مجسمہ کی طرح صفات کے اثبات میں غلو کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم، اعضاء و جوارح، نزول و انتقال اور عرش پر جلوس کا قول کرتے۔

یہ تو پتہ ہے کہ سب سے پہلے ابن حامد ابو یعلیٰ، اور ابوالحسن زاغونیؒ کو اس الزام تجسیم و جوارح سے ابن الجوزی المتوفی ۵۹۷ھ نے اور پھر ان کے مقلدین، جیسے جہمیہ کے امام العصر جرکسیؒ اور ہمارے محترم ڈاکٹر صاحب نے متہم کیا۔ تو یہ بات صاف ہے کہ علامہ بزدویؒ المتوفی ۴۹۴ھ سمرقند میں ان کا تذکرہ نہیں کر سکتا اور ان کی کتاب سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان کو ان تین علماء کی کتابوں پر اطلاع نہیں ہو سکی ہے۔ پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ ان سے متقدم حنابلہ کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اگر وہ بھی ابن حامد، ابو یعلیٰ اور ابوالحسن زاغونیؒ کی طرح کا عقیدہ رکھتے تھے، تو پھر ڈاکٹر صاحب اور ابن الجوزیؒ کی بات صراحۃً غلط



ہے۔ اور اگر سلفیت ان تین لوگوں سے شروع ہوئی کما زعم ابن الجوزی و مقلدوہ تو پھر یہ علامہ بزدویؒ کی محض تہمت ہے۔ اس تہمت کی حقیقت اس وقت ٹھیک سمجھ آ جائے گی جب شیخ ابن عثیمینؒ کی ایک عبارت پر ڈاکٹر صاحب کا تبصرہ نظر میں ہو۔ شیخ فرماتے ہیں:

إن العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات لأن مدار إثبات الأسماء و نفيها على السمع فعقولنا لا تحكم على الله أبدا فالمدار إذاً على السمع خلافاً للأشاعرة والمعتزلة والجهمية وغيرهم من أهل التعطيل۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے اثبات یا نفی کا مدار نقلی و شرعی دلائل پر ہے۔ عقلی پر نہیں کیونکہ عقل اللہ پر کوئی حکم نہیں لگا سکتی۔ اشاعرہ، معتزلہ، جہمیہ اور دیگر اہل تعطیل جو صفات کے اثبات و نفی میں عقل کو مدار بناتے ہیں ان کا اس میں اختلاف ہے۔ اس عبارت پر ڈاکٹر صاحب نے بطور تبصرہ لکھا:

علامہ ابن عثیمینؒ نے اشاعرہ کی طرف منصوص صفات کی نفی کی نسبت کرنے میں انصاف نہیں کیا۔ اشاعرہ منصوص صفات کی نفی نہیں کرتے وہ ان کو مانتے ہیں۔ البتہ یہ دیکھ کر کہ ان کے ظاہری معنی لینے کا عقل انکار کرتی ہے اس لیے ان کے متقدمین ان کے حقیقی معنی کو اللہ پر چھوڑتے ہیں۔ اس کو انکار سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ (۲)

خط کشیدہ الفاظ کو پھر پڑھیے۔ ان میں کیا ظلم و زیادتی ہے۔ 'تعطیل' کا اطلاق تعطیل کلی پر بھی ہوتا ہے اور تعطیل جزئی پر بھی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ کیا بزدویؒ نے انصاف کیا جو یہ لکھا:

ولا غلونا في الإثبات كما غلت الحنابلة والكرامية والمجسمة في إثبات الجسم والجوارح والنزول والانتقال والجلوس على العرش۔ (۳)

کیا 'حنابلہ' کے بارے میں یہ قول بے انصافی اور بڑی زیادتی نہیں ہے؟ اگر ہے اور یقیناً ہے تو اس کا بھی ذرا برا منائیے تاکہ آپ کے انصاف کا پتہ چلے۔

ابن تیمیہ اور تکفیر کی تائید

ڈاکٹر صاحب آگے فرماتے ہیں:

ابن تیمیہؒ کی یہ عبارتیں اگرچہ کھلی تکفیر سے خالی ہیں لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید کرتی ہیں۔ اور ان کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ (۴)

## تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات محل نظر ہے۔ اس عبارت سے زیادہ سے زیادہ یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ متاخرین اشاعرہ ان اصول کو تسلیم کرتے ہیں، جن کی بنا پر معتزلہ وغیرہ گمراہ بنے تھے۔ مگر یہ بات پہلے لکھی گئی ہے کہ ایسی چیز سے تکفیر لازم نہیں آتی۔ خود ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی عبارت نقل کی ہے کہ

ومن قال أن الثنتين وسبعين فرقة كل واحد منهم يكفر كفرا ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بل وإجماع الأئمة وغير الأربعة فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة وإنما من يقول ببعض التجهم كالمعتزلة ونحوهم الذين يتدينون بدين الإسلام ظاهراً وباطناً فهؤلاء من أمة محمد بلا ريب وكذلك من هو خير منهم كالكلابية والكرامية۔ (۱)

جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ فرقہ ناجیہ کے علاوہ باقی تمام بہتر فرقے کفر کے مرتکب ہوئے اور اسلام سے خارج ہو گئے اس نے قرآن و سنت، اور اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم کی مخالفت کی۔ بلکہ ائمہ اربعہ و دیگر ائمہ کے اجماع کی بھی مخالفت کی کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ بہتر کے بہتر فرقے کافر ہیں اور جن فرقوں میں کچھ جہمیت ہے جیسے معتزلہ وغیرہ میں جو ظاہری اور باطنی اعتبار سے دین اسلام کو اختیار کیے ہوئے ہیں وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں بلا ریب داخل ہیں اور اسی طرح وہ فرقے بھی ہیں جو معتزلہ سے کچھ بہتر ہیں، مثلاً کلابیہ اور کرامیہ۔

اس عبارت کے آگے اور بھی کام کی باتیں ہیں مگر ہم نے صرف ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ عبارت پر اکتفا کیا ہے۔ یہاں سے یہ بات صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سلفیوں کی کیا رائے ہے؟ وہ ان کو امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں شامل سمجھتے ہیں اور مسلمان سمجھتے ہیں۔

اس سے اس الزام کا غلط ہونا بھی ثابت ہوتا ہے جو ڈاکٹر صاحب نے پیچھے لگایا تھا کہ سلفی معتزلہ اور جہمیہ کو کافر قرار دیتے ہیں، مگر ماننے والا کون ہے؟ ڈاکٹر صاحب تو اس خوبی سے محروم ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے معین شخص کی تکفیر کی جگہ تردید کی ہے۔ ایک جگہ فرمایا:

فإن تكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوف على أن تبلغه الحجة النبوية التي يكفر من خالفها وإلا فليس كل من جهل شيئاً من الدين يكفر۔ (۱)  
 کسی معین شخص کی تکفیر اور اس کے قتل کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ ان تک حجت نبوی پہنچی ہو جس کے مخالف کی تکفیر ہوتی ہو ورنہ ہر وہ آدمی جو دین کے کچھ احکام کے بارے میں جاہل ہو اس کی تکفیر نہیں کی جاسکتی۔

آگے فرماتے ہیں:

ولهذا كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين نفوا أن الله تعالى فوق العرش لما وقعت محنتهم أنا لو وافقتكم كنت كافراً لأنني أعلم أن قولكم كفر وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال وكان هذا خطاباً لعلماء هم وقضاتهم و شيوخهم وأمرأهم۔ وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم في قصور من معرفة المنقول والمعقول الصريح الموافق له وكان هذا خطاباً۔ (۲)

اس خاطر میں حلولی جہمیوں اور نافیوں کو (جو اللہ تعالیٰ سے عرش پر مستوی ہونے کی نفی کرتے ہیں) سے کہتا تھا یہ جب ان کا فتنہ واقع ہوا تھا اگر میں تمہاری موافقت کر لوں تو میں کافر بن جاؤں گا کیونکہ میں جانتا ہوں کہ تمہارا یہ قول کفر ہے۔ لیکن تم میرے نزدیک کافر نہیں ہو کیونکہ تم لوگ جاہل ہو۔ یہ خطاب میں نے ان کے علماء، قضاة، شیوخ اور امراء کو کیا تھا۔ ان کی اصل جہالت چند عقلی شبہات کی وجہ سے ہے جو ان کے رؤسا کو منقول صحیح اور معقول صریح کی موافقت کی پہچان میں تصور اور کمی سے حاصل ہوئے ہیں۔

اس عبارت کو جو بھی آدمی غور و تامل کے ساتھ پڑھ لے گا اسے یقیناً مسئلہ ”تکفیر پر شرح صدر حاصل ہو جائے گا اور یہ بھی جان لے گا کہ ڈاکٹر صاحب کے اعتراضات بے حقیقت اور بے بنیاد ہیں۔ الحمد للہ علی ذلك۔

ڈاکٹر صاحب کا خلطِ مبحث

ڈاکٹر صاحب آگے رقم فرماتے ہیں:

قصیدہ نونہ کی شرح میں یہ بھی مذکور ہے کہ سلف، جہمیہ اور معتزلہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے

تھے اور ان دونوں کو جہمیہ کہتے تھے اور بعض سلف جہمیہ کو اسلامی فرقوں سے خارج اور کافر مانتے تھے۔ مثلاً ابن المبارکؒ سے جب جہمیہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اسلامی فرقہ نہیں ہے۔ (۱)

## تحلیل و تجزیہ

اس بارے میں ہم اپنے احباب کی خدمت میں چند باتیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ ہم نے پیچھے جہمیہ کے بارے میں اہل سنت والجماعت کے ائمہ کے اقوال درج کیے ہیں۔ ان سے احباب اندازہ کر سکتے ہیں۔ ہمیں اس بات پر تعجب ہے کہ ڈاکٹر صاحب اس عبارت سے یہ سمجھاتے ہیں کہ سلفی "معتزلہ" کی بھی تکفیر کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات اگر ثابت ہے تو احناف کے اکابر سے ثابت ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ کا قول تو ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا قول خود ڈاکٹر صاحب نے نقل کیا ہے جو ہم پیش کر چکے ہیں۔ ترجمہ اس کا ایک بار پھر ملاحظہ ہو:

جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ فرقہ ناجیہ کے علاوہ باقی تمام بہتر فرقے کفر کے مرتکب ہوئے اور اسلام سے خارج ہو گئے اس نے قرآن و سنت، اجماع اور صحابہ رضوان اللہ علیہم کی مخالفت کی۔ بلکہ ائمہ اربعہ و دیگر ائمہ کے اجماع کی بھی مخالفت کی کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ بہتر کے بہتر فرقے کافر ہیں اور جن فرقوں میں کچھ جہمیت ہے جیسے معتزلہ وغیرہ جو ظاہری اور باطنی اعتبار سے دین اسلام کو اختیار کیے ہوئے ہیں وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں بلا ریب داخل ہیں اور اسی طرح وہ فرقے بھی ہیں جو معتزلہ سے کچھ بہتر ہیں مثلاً کلابیہ اور کرامیہ۔ (۲)

یہاں یہ بھی خیال میں رہے کہ اوپر جو عبارت ڈاکٹر صاحب نے قصیدہ نونیہ کی شرح سے نقل کی ہے وہ بھی دراصل تلیس ہے۔ ڈاکٹر صاحب تو لوگوں کے خیال میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ یہ بات شیخ ابن تیمیہؒ کی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ یہ بات ڈاکٹر عبد المنعم نے شرح نونیہ کے مقدمہ میں لکھی ہے اور جب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ایک بات لکھتے ہوں اور یہ محقق صاحب صان اللہ قدرہ دوسری بات لکھتے ہوں تو اعتبار کس کا ہوگا؟ ظاہر ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے قول کا ہوگا۔ پھر اگر اس بات کو اسی طرح تسلیم کر لیں تو بھی اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ ہم نے پہلے لکھا ہے کہ معتزلہ میں بہت سارے زنادقہ ہوئے ہیں۔ اس عبارت کو انہی پر محمول کریں گے۔ قاضی ابن ابی العز فرماتے ہیں:

وفي المعتزلة زنادقة كثيرة وفيهم من ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا۔ (۱)

یعنی معتزلہ میں بہت سارے زندیق گزرے ہیں اور ان میں ایسے لوگ بھی گزرے ہیں جن کی محنت دنیا کی زندگی میں برباد ہوگئی مگر وہ یہ سمجھتے رہے کہ وہ اچھے کام کر رہے ہیں۔

تو جب صورت حال یہ ہے پھر اس میں کیا اشکال ہے کہ 'سلف' کے اس عدم فرق کو ان اعتراضات زنادقہ پر محمول کیا جائے؟ اور اگر ایسا ہو جائے تب سلفیوں پر کوئی اشکال و اعتراض وارد ہی نہیں ہے۔ اگرچہ یہ 'سلف' کا قول ہے مگر ڈاکٹر صاحب اس سے سلفیوں کو بدنام کرنا چاہتے ہیں، اس بنا پر ہم نے ذرا تفصیل کی۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب ہمیشہ بات کا ایک رخ پیش کرتے ہیں۔ یہاں بھی انہوں نے اس حربہ کا خوب استعمال کیا ہے۔ اس مسئلہ میں سلف کی دوا آ رہی ہیں۔ ایک تو یہ ہے جس کا ذکر ہوا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ وہ بہتر فرقوں میں شامل ہیں۔ قاضی ابن ابی العزیز لکھتے ہیں:

وقد تنازع العلماء في الجهمية هل هم من الثنتين وسبعين فرقة أم لا؟ ولهم في ذلك قولان ومن قال أنهم ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة عبد الله بن المبارك ويوسف بن اسباط۔ (۲)

یعنی علماء کا اس بات میں نزاع ہے کہ جہمیہ فرقہ بہتر فرقوں میں شامل ہے یا نہیں ہے؟ اس میں ان کے دو اقوال ہیں، اور جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ وہ بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں ان میں سے عبداللہ بن المبارک اور یوسف بن اسباط بھی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ بعض سلف یہ رائے بھی رکھتے تھے کہ جہمیہ ان بہتر فرقوں میں شامل ہیں۔ بلکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ایک عبارت سے تو یہی مفہوم ذہن میں آتا ہے کہ راجح قول یہی ہے کہ جہمیہ بہتر فرقوں میں شامل ہیں، اگرچہ کسی نے اس کو قبول نہیں کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

وهذا الذي قاله ابن المبارك اتبعه عليه طائفة من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم أن الجهمية كفار فلا يدخلون في الإثنين وسبعين فرقة كما لا يدخل فيهم المنافقون الذين يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام وهم الزنادقة وقال آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم بل الجهمية داخلون في الإثنين وسبعين فرقة وجعلوا اصول البدع خمسة۔ (۳)

جوبات 'ابن المبارک' نے کی ہے اس پر ان کی تابعداری علما کی ایک جماعت نے کی ہے، امام احمد بن حنبلؒ کے شاگردوں میں اور دیگر لوگوں میں سے۔ کہ جمیہ کفار ہیں وہ بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں جیسا کہ منافق لوگ ان میں شامل نہیں ہیں، جو اپنے باطن میں کفر رکھتے ہیں اور اسلام کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہی لوگ زندیق ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ کے دیگر اصحاب اور بعض دوسرے لوگوں کا قول ہے کہ جمیہ ان بہتر فرقوں میں شامل ہیں۔ ان لوگوں نے بدعات کے اصول کو پانچ مقرر کیا ہے۔

ہم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی رائے جمیہ فرقہ کے بارے میں پہلے بھی پیش کی ہے۔ احباب کچھ صفحات پہلے دیکھ لیں۔ اکثر علماء کی یہ رائے ہے کہ جمیہ بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں۔ شیخ صالح فرماتے ہیں:

أما الجهمية فأهل السنة جميعا على أنهم ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة ليسوا من فرق الأمة۔ (۱)

اہل سنت تمام اس پر قائم ہیں کہ جمیہ بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں اور امت کے فرق میں سے نہیں ہیں۔

اور امام ابن القیمؒ نے فرمایا:

ولقد تقلد كفرهم خمسون في  
واللال لكلائي الإمام حكاہ عن  
عشر من العلماء في البلدان  
هم بل حكاہ قبله الطبراني  
یعنی پانچ صد علما نے ان پر کفر کا حکم کیا ہے۔ اس کو ابو القاسم لاکائی نے اور اس سے قبل امام طبرانی نے بطور حکایت بیان کیا ہے۔

ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ اگرچہ اہل السنۃ والجماعۃ کے اکثر علما کے نزدیک رائج قول یہی ہے کہ وہ ان بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں کیونکہ وہ کافر ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ ائمہ سلف اگرچہ جمیہ کا اطلاق علی سمیل التغلیب بعض اوقات دوسرے فرقوں پر بھی کرتے ہیں، مگر وہ تکفیر صرف 'خالص جمیہ' ہی کی کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

والمأثور عن السلف والأئمة إطلاق أقوال بتكفير الجهمية المحضة الذين ينكرون الصفات وحقيقة قولهم أن لا يتكلم ولا يرى ولا يبائن الخلق ولا

لہ علم ولا له قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة بل القرآن مخلوق وأهل الجنة لا يرونه كما لا يراه أهل النار وأمثال هذه المقالات۔ (۱)

سلف طیب اور ائمہ کرام سے 'جہمیہ محضہ' کی تکفیر کے بارے میں اقوال مطلق وارد ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو صفات کے بالکلیہ منکر ہیں۔ ان کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ بات کرتا ہے نہ دیکھتا ہے، نہ مخلوق سے جدا ہے نہ اس کے لیے علم ہے اور نہ سمع، نہ بصر، نہ حیات۔ بلکہ قرآن بھی مخلوق ہے اور یہ کہ اہل جنت اللہ کو نہیں دیکھ سکیں گے، جیسا کہ اہل جہنم اس کو نہیں دیکھ سکیں گے۔ یہ اور اس جیسے ان کے اور اقوال بھی ہیں۔

اس عبارت سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ تکفیر 'جہمیہ محضہ' کی ہے نہ وہ کہ جس پر علی سبیل التغلیب جہمیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ 'نونیہ' کے محقق ڈاکٹر عبدالمعتم نے خلط بحث کیا ہے، اگرچہ لطیف الادراک آدمی اس کی عبارت سے بھی غلطی میں نہیں پر سکتا جس میں ہمارے یہ کرم فرما پڑ گئے ہیں، کیونکہ ابن المبارک اشاعرہ سے بہت متقدم ہیں۔

### ایک تنبیہ

ڈاکٹر صاحب کی بھی عجیب شان ہے کہ سلفی کتابوں میں انہیں جو کچھ مل جاتا ہے وہ انہیں بلا سوچے سمجھے نقل کرتے ہیں۔ اب یہاں دیکھ لو کہ وہ ابن المبارکؒ کے اقوال سلفیوں کے سر تھوپنا چاہتے ہیں اور یہ کیوں کر درست ہو سکتا ہے جبکہ مشہور مصنفین طبقات الحنفیہ نے امام ابن المبارکؒ کو حنفی مذہب میں شمار کیا ہے۔ ایک دو حوالے پیش خدمت ہیں۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' لکھتے ہیں:

وهو (أي بن المبارك) من أخص أصحاب أبي حنيفة وقد قوله بعض الرواة ما لم يقله في حق أبي حنيفة (۲)

وہ امام ابن المبارکؒ امام ابوحنیفہؒ کے خاص احباب میں سے تھے۔ بعض راویوں نے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں ان سے وہ کچھ کہلوا یا ہے جو انہوں نے نہیں کہا تھا۔

بلکہ امام ابن المبارکؒ حنفیوں کے اس من گھڑت مجلس تدوین فقہ کے بھی رکن رکین تھے۔ (۳) جو صرف اس لیے وضع کیا گیا تاکہ لوگوں کو حنفی مذہب پر مطمئن و قانع رکھا جاسکے۔ اگر یہ سب کچھ محترم ڈاکٹر صاحب کو متحضر ہو تو پھر ہمیں احتساب کا حق حاصل ہوگا کہ حنفی مجتہدین 'جہمیہ' کی علی الاطلاق تکفیر کرتے

ہیں اور محترم اس کا جواب عنایت فرمائیں گے۔ اس کو کہتے ہیں:

الجمہا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں  
لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا  
امید ہے اس عبارت کی وضاحت ہوگئی ہوگی۔



## بعض علما کی صراحتاً تکفیر اور وضاحت

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

پھر انہی محشی کے مطابق جن سلفیوں نے اشاعرہ و ماترید یہ کی صریح تکفیر کی ہے وہ چند لوگ یہ ہیں: شیخ الاسلام ابو اسماعیل ہروی، احمد بن محمد نہاوندی، یحییٰ بن عمار، عمر بن ابراہیم، ابن قدامہ مقدسی، ابن الحسلبی، عبدالرحمن بن حسن۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

ہم ایک دو گزارشات اس حوالے سے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی گزارش یہ ہے کہ جن علماء کرام کا نام محترم نے لیا ہے اگر ہم ان کو ایسا ہی تسلیم کر لیں تب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ بعض علماء کی رائے ہے۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسے شاہ اسماعیل شہید کے بارے میں کوئی شخص فضل حق خیر آبادی اور فضل رسول بدایونی، احمد رضا بریلوی احمد حسن کانپوری اور عبداللہ ٹونگی وغیرہ کے اقوال نقل کر لے۔ پھر اس سے یہ ثابت کرے کہ احناف سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کو کافر قرار دیتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے احباب سے یہ برداشت نہیں ہو سکے گا۔ وہ اس رائے کو یہ کہہ کر رد کریں گے کہ یہ ان کی شخصی آرا ہیں۔ وہ اگرچہ بڑے علماء ہیں مگر ان کی اس رائے میں احناف کے ’سواد اعظم‘ نے ان کا اتباع نہیں کیا ہے لہذا ان کو اس مذہب کے نمائندہ کے طور پر پیش کرنا بڑی بے انصافی اور بڑی زیادتی ہے۔

ہم بھی محترم سے یہی بات عرض کرتے ہیں اور اگر وہ اس توجیہ پر نہیں راضی، تو ہمارا بھی وہ استدلال خفی مذہب کے بارے میں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ اقوال شیخ ابو اسماعیل الہروی التوفی ۴۸۱ھ نے اپنی کتاب میں پیش کیے ہیں۔ یحییٰ بن عمار جو مشہور شیخ ہیں اور عمر بن ابراہیم سے وہ بالواسطہ نقل کرتے ہیں اور اس کتاب کا سال ۴۷۴ھ میں ابو الوقت ہجری نے مصنف سے ہرات میں کیا ہے، تو کیا وہ ڈاکٹر

صاحب کی رائے کے مطابق سلفی بن بھی سکتے ہیں؟ حالانکہ خود ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کے دور اول کو یوں متعین کیا ہے ”کہ میں نے اپنے بعض جنابی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد المتوفی ۴۰۳ھ ان کے شاگرد ابو یعلیٰ المتوفی ۴۵۸ھ اور ابن الزاغونی المتوفی ۵۲۷ھ ہیں۔“ (۱) تو جب دور اول اصحاب ابن حامد سے شروع ہوتا ہے اور ان کے اصحاب میں قاضی ابو یعلیٰ ۴۵۸ھ ہے۔ تو اس سے پہلے ہرات میں سلفی کیسے پہنچے؟ یہ کسی اور فرقہ کے لوگ ہوں گے۔ ڈاکٹر صاحب خواہ مخواہ انہیں ہمارے سر نہ تھوپیں۔

ایک اور بات یہ ہے کہ دور اول میں تو انہوں نے بقول ابن الجوزیؒ و ڈاکٹر صاحب ’عقائد خود ساختہ‘ ایجاد کر لیے، پھر ان عقائد پر لوگوں نے تنقیدات کی ہوں گی۔ تب وہ مخالفین کی تکفیر پر اتر آئے ہوں گے۔ ان باتوں میں بہت بڑا زمانی فاصلہ چاہیے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو ان تاریخی ’بکھیرؤں‘ سے کیا تعلق؟ وہ تو بس ڈنکے کی چوٹ اپنے مدعا کو دو اور دو چار کی طرح ثابت رکھتے ہیں: ”ہر حق کو ماننے کی بات، اگر کوئی حق کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہو اور اپنے دعوے پر بلا دلیل جمار ہے یا مغالطوں میں مبتلا رہے تو اس کا کچھ حل نہیں ہے۔ ایسا شخص تو خود ہی کو حق پر سمجھے گا اور جہل مرکب میں مبتلا رہے گا۔“ (۲) تو ایسا شخص اگر مطمئن نہ ہو تو اس میں آخر ڈاکٹر صاحب کا کیا گناہ ہے؟

۲۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابو اسماعیل ہروئیؒ کا نام بھی لیا ہے۔ میں ہر جوان کو جو اہل سنت سے تعلق رکھتا ہے یہ مشورہ دوں گا کہ وہ ’طبقات الحنابلہ‘ کے ذیل میں شیخ الاسلام ہروئی کا ترجمہ پڑھ لے۔ یہ زندگی بخشے والا ترجمہ ہے۔ ایک بار ایک وزیر جناب ابو علی طوسی کے پاس شیخ الاسلام ہروئی اور ان کے خادم احمد بن امیر جہ تشریف لے گئے۔ وہاں وہ علماء موجود تھے جو ان کے مخالف تھے۔ تو انہوں نے ایک بات پر اتفاق کر لیا کہ ان سے ایسا سوال پوچھیں گے کہ اگر وہ جواب دیں گے جو وہ ’ہرات‘ میں دیتے ہیں تو وزیر کے سامنے بے آبرو ہو جائیں گے اور اگر اس کے علاوہ جواب دیں گے تو ان کے اصحاب ان کے مخالف بن جائیں گے کہ یہ تو دو غلا پن ہے۔ ادھر کچھ کہتا ہے ادھر کچھ۔

تو ایک شافعی عالم جو دیوبندی کے نام سے معروف تھا، اس نے شیخ الاسلام ہروئیؒ سے کہا: آپ مجھے اجازت دیں گے کہ آپ سے ایک سوال کروں؟ انہوں نے فرمایا: اجازت ہے، سوال کرو۔

اس نے کہا: تم ابو الحسن اشعری پر لعنت کیوں کرتے ہو؟ شیخ الاسلام ہروئیؒ سوال سن کر کچھ دیر کے لیے ساکت ہو گئے۔ وزیر نے بھی سر نیچے کر لیا کہ ان کے جواب کو جانتے تھے۔ کچھ دیر بعد وزیر نے ان سے کہا:

حضور! جواب دیجیے نا! تو انہوں نے فرمایا: میں اشعری کو نہیں جانتا۔ میں تو اس شخص پر لعنت کرتا ہوں جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر نہیں ہے اور مصحف میں قرآن نہیں ہے اور نبی علیہ السلام آج نبی نہیں ہے۔ پھر اٹھ کر چل دیے۔ کسی کی یہ توفیق نہیں ہوئی کہ ان کے رعب و ہیبت کی وجہ سے ان سے کوئی کلام کر سکے۔ وزیر نے شافعی سائل کو کہا: تم نے اس کا ارادہ کیا تھا؟ ہم تو یہ سنتے آئے تھے کہ ہرات میں ان باتوں کا تذکرہ ہوتا ہے۔ تم نے کوشش کی کہ ہم اسے اپنے کانوں سے سن لیں:

فاتفقوا جميعا على أن يسألوه عن مسألة بين يدي الوزير فإن أجاب بما يجب به بهرة سقط من عين الوزير وإن لم يجب سقط من عيون أصحابه وأهل مذهبه فلما دخل واستقر بمجلس انتدب له رجل من أصحاب الشافعي يعرف بالعلوي الدبوسي فقال يأذن الشيخ الإمام في أن أسأل مسألة؟ فقال سل، فقال لم تلعن أبا الحسن الأشعري؟ فسكت وأطرق الوزير لما علم من جوابه فلما كان بعد ساعة قال له الوزير أجبه فقال لا أعرف الأشعري وإنما ألعن من لم يعتقد أن الله عز وجل في السماء وأن القرآن في المصحف وأن النبي عليه السلام اليوم نبي ثم قام وانصرف فلم يمكن أحد أن يتكلم بكلمة من هيئته وصلابته وصولته۔ فقال الوزير للسائل ومن معه هذا أردتم؟ كنا نسمع أنه يذكر هذا بهرة فاجتهدتم حتى سمعناه بآذاننا۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ وہ نام کے بغیر ان مسائل کے عدم معتقد پر لعنت کرتے تھے۔ لوگ اسے اشاعرہ پر محمول کرتے تھے۔ یہاں 'امام العصر جرسی' کے جھوٹ کی ایک اور دلیل بھی مل گئی، وہ یہ کہ ۴۴۰ھ کے سنہ میں اشاعرہ کی یہ بات مشہور ہو گئی تھی کہ نبی علیہ السلام اب حقیقتاً نبی و رسول نہیں ہیں۔ اس لیے تو شیخ الاسلام ہر وہی ان لوگوں پر لعنت کرتے تھے جو یہ اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ چہیہ کے 'امام العصر جرسی' نے شیخ ابوالنصر جزی کو اس بات کے وضع سے متہم کیا ہے۔ پہلے یہ بات تفصیلاً گزری ہے۔

۳۔ تیسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس فہرست میں ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کو بھی رکھا ہے۔ ان کی بھی عجیب حالت ہے۔ اگر کوئی شخص معذرت کے ساتھ استاد غالب کا یہ شعر پڑھ لے تو آپ کا گمان غالب ہوگا کہ یہ شعر انہوں نے ڈاکٹر صاحب ہی کے بارے میں کہا ہے۔

بک رہا ہوں جنوں میں کیا کیا کچھ  
کچھ نہ سمجھے خدا کرے کوئی

خود ڈاکٹر صاحب نے ہی پہلے لکھا تھا کہ ”اس عبارت سے دو باتیں صاف واضح ہیں۔ (i) ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کا وہی مسلک ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے یا کم از کم ان کے متقدمین کا ہے۔ یعنی صفات تشابہات کو مانتے ہوئے ان کا معنی اللہ کو تفویض کرنا“ [یعنی اس پر چھوڑنا]۔ (۱)

پھر لکھا کہ ”ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ جن کو سلفی اپنا بڑا مانتے ہیں، خود سلفیوں سے متفق نہیں اور اپنی کتاب ’ذم التاویل‘ میں متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق لکھتے نظر آتے ہیں۔“ (۲)

تو جب ابن قدامہ مقدسی کا مسلک وہی ہے جو اشاعرہ اور ماتریدیہ کا ہے، تو وہ پھر ان کی تکفیر کس طرح کر سکتے ہیں؟ اس طرح تو اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر سے خود ان کی بھی تکفیر ہوگی اتنے تو وہ بھی گئے گزرے نہیں ہوں گے کہ ان کی موافقت اور ان کی تکفیر کا کردار بیک وقت قول ادا کریں گے؟

ڈاکٹر صاحب کو دو میں سے ایک راستہ اختیار کرنا چاہیے؟ (i) یا تو وہ یہ لکھے کہ تکفیر کا قول ان کی طرف غلط منسوب ہو گیا ہے (ii) یا پھر وہ تسلیم کر لیں کہ ان کے جس قول سے ڈاکٹر صاحب نے ’موافقت اشاعرہ و ماتریدیہ‘ کا مفہوم کشید کیا ہے، وہ ان کا اپنا خیال نہیں ہے۔

ایک بات اور بھی ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب فرمائیں کہ ان کی رائے بدل گئی ہے۔ مگر ہمارا خیال یہ ہے کہ اس قول سے ڈاکٹر صاحب کا بڑا نقصان ہوگا۔ یا تو وہ موافقت کو مرجوع عنہ قول قرار دیں گے، اور یا پھر ’تکفیر‘ کے قول کو، دونوں درست نہیں ہیں۔ اگر ’موافقت اشاعرہ‘ کے قول کو مرجوع عنہ قرار دیا جائے تو پھر ڈاکٹر صاحب کا استدلال اس مرجوع عنہ قول سے کس طرح درست ہوگا؟ اور اگر ’تکفیر‘ کے قول کو مرجوع عنہ قرار دیں گے، تو پھر مرجوع عنہ قول سے کسی سلفی گروہ کو زچ کرنا کیوں کر جائز ہوگا؟ بہر حال ڈاکٹر صاحب کے لیے۔

ہجر لیلیٰ ہم عذاب و وصل لیلیٰ ہم عذاب

والا معاملہ ہے۔ ممکن ہے ڈاکٹر صاحب ابن قدامہ مقدسی کو دیوانہ قرار دے دیں۔ مگر پھر بھی ڈاکٹر صاحب پر ان کی عبارت سے استدلال، اور ان کو ’تکفیر‘ کا الزام دینے کا سوال وارد ہوگا، کیونکہ دیوانہ تو غیر مکلف ہوتا ہے۔

۳۔ چوتھی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہاں بھی ’ماتریدیہ‘ کے ’پنچ‘ کو ساتھ لگا دیا ہے۔ حالانکہ نہ اثبات اللہ کے محشی نے اور نہ ان ’تکفیر‘ کرنے والے علماء میں سے کسی نے ’ماتریدیہ‘ کا نام لیا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب ہیں کہ ہر جگہ اپنے شامل بابے کو نمایاں کرتے رہتے ہیں۔

محترم چونکہ دونوں فرقوں کو مدارس کے نیم خواندہ طلبہ کی طرح ایک ہی خیال کرتے ہیں، اس لیے ہر جگہ اس بات کا التزام کرتے ہیں کہ 'ماتریدیہ' کا بھی نام روشن ہو جائے۔ کاش انہیں پتہ ہوتا کہ ان کے اکابر اہل سنت کا اطلاق صرف احناف پر ہی کرتے ہیں۔ اشاعرہ کو ان کے بالمقابل رکھتے ہیں۔ تفصیل تو ہم نہیں کر سکتے چند مثالیں پیش خدمت ہیں۔ شارح اہالی ایک جگہ لکھتے ہیں:

فإن صفة الله مختصة بذاته لا هو ولا غيره عند أهل السنة والجماعة .....  
وقالت القدريّة والأشعرية والكرامية هي غيره۔ (۱)  
اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کے ساتھ مختص ہیں نہ اس کے 'عین' ہیں اور نہ اس کے 'غیر' ہیں۔  
یہ اہل السنۃ والجماعت کا قول ہے۔ مگر قدریہ، اشاعرہ اور کرامیہ کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات  
اللہ تعالیٰ کے غیر ہیں۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وقال أهل السنة والجماعة أن الفطرة الخلقة ..... وقالت الأشعرية والجبورية  
الفطرة هي الشقاوة والسعادة في بطن الأم۔ (۲)  
اہل السنۃ والجماعت کے بقول فطرت 'خلقت' کا نام ہے۔ مگر اشاعرہ و جبوریہ کا یہ کہنا ہے کہ 'فطرت'  
ماں کے پیٹ میں سعادت و شقاوت کا نام ہے۔  
ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

اعلم أن التكوين غير المكون عند أهل السنة والجماعة ..... وقد تخالفنا  
المعتزلة والأشعرية والكرامية والفلاسفة وغيرهم من أهل الأهواء۔ (۳)  
جان لو کہ 'تکوین' اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک مکون سے غیر ہے ..... اس مسئلہ میں ہمارے  
ساتھ اختلاف معتزلہ، اشاعرہ، کرامیہ اور فلاسفہ وغیرہ اور دیگر خواہشات پرست لوگوں نے کیا  
ہے۔

امید ہے محترم سمجھ گئے ہوں گے، کہ خفیوں کے ہاں 'اشاعرہ' اہل سنت نہیں ہیں بلکہ وہ 'اہل الاہواء'  
میں سے ہیں۔ ایک اور صرف ایک حوالہ اور دیکھ لیتے ہیں۔ عبد الشکور سلمیٰ لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة أن الله تعالى لم يزل كان خالقا موصوفا بهذه

الصفة وسائر صفات الذات وصفات الفعل وقالت الأشعرية والكرامية مالم يخلق الخلق لم يكن خالقاً وهذا كفر۔ (۱)

اہل سنت والجماعت کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی خالق تھا اور اس صفت سے موصوف تھا اور اسی طرح تمام صفات ذاتیہ و صفات فعلیہ سے ازل میں بھی موصوف تھا۔ لیکن اشاعرہ اور کرامیہ کا قول یہ ہے جب تک اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا نہیں کیا اس وقت تک خالق نہیں بنا اور یہ بات کفر ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ ہماری مطلوب بات تو واضح ہو گئی ہوگی کہ حنفی ماتریدی اہل سنت صرف اپنے آپ کو کہتے ہیں۔ مگر ساتھ یہ بھی واضح ہو گیا کہ حنفی ہی اشاعرہ کو اہل الالہواء اور 'کافر' کہتے ہیں۔

۵۔ پانچویں اور آخری گزارش یہ ہے کہ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ ہماری یہ تمام گزارشات بے فائدہ ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی عبارت 'برہان قاطع' ہے۔ تب بھی ایک لانیئل مسئلہ ڈاکٹر صاحب کو حل کرنا ہوگا، جس کا حل کرنا ان کے ذمہ لازم ہے، اور وہ یہ کہ کیا سلفی سارے ائمہ کرام اور محدثین عظام کو چھوڑ کر صرف انہی سات علماء کی پیروی کرتے ہیں؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر حقیقت کو چھپانے کی ضرورت آخر کیوں پیش آگئی؟ اور اگر سلفی ان مذکور افراد کے ساتھ ہیں تو کیا اس کا ثبوت فراہم کرنا ڈاکٹر صاحب کے ذمہ لازم نہیں ہے؟ یقیناً یہ واضح کرنا اس پر لازم ہے۔

پھر اتنے بڑے مکتب میں چھ سات آدمیوں کا کسی سخت موقف کو اپنانا کوئی تعجب انگیز بات سرے سے نہیں ہے۔ دیکھیے، اگر حنفی مکتب فکر میں جعد بن درہم، بشر مرسی، محمد بن شجاع، قاضی ابن ابی داؤد جیسے ائمہ کفر و ضلالت پیدا ہو سکتے ہیں، تو کیا مکتب سلفی میں کچھ صالح تشدد مزاج علماء پیدا نہیں ہو سکتے۔ یقیناً ہو سکتے ہیں اور ہوئے ہیں، مگر کسی مکتب فکر کی ترجمانی کا حق ہمیشہ علم و عمل کے پیکر معتدل علمائے کرام اپنے ہاتھوں میں رکھتے ہیں۔

## معتزلہ، کلام الہی اور ماتریدیہ

شہ پارہ محترم

محترم ڈاکٹر صاحب آگے لکھتے ہیں:

جو حوالے گزرے ان سے یہ بات سامنے آئی کہ سلفیوں کے بڑے چھوٹے سب ہی اشاعرہ و ماتریدیہ کو جہمیہ اور معتزلہ سے اصول و عقائد اخذ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ یہ عجیب دعویٰ ہے کہ جس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سلفی کہہ کر اسلاف کے کندھوں پر اپنے ناحق عقائد کا بوجھ ڈال دیا۔ اور یہ دیکھ کر کہ ابو الحسن اشعریؒ اور ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ جہمیہ اور معتزلہ کے مذاہب ظاہر ہونے کے بعد ہوئے، انہوں نے دعویٰ کیا کہ ان دو حضرات نے لامحالہ انہی گمراہ فرقوں سے کچھ کچھ لے کر اپنا مذہب بنالیا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ اور سلفیوں کے بارے میں بھی یہی دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد کرامیہ اور مشبہ سے اخذ کیے ہیں۔ (۱)

تجزیہ و تحلیل

جو لوگ عقائد کی کتابیں پڑھے بغیر عقائد میں 'تصنیف' کرنے کا شوق رکھتے ہیں وہ ایسا ہی کہتے ہیں اور انہیں ایسا ہی کہنا چاہیے۔ ہم اس حوالے سے دو باتیں عرض کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کے قیام کا مسئلہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ اہل سنت اور دیگر فرق کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ افعال اختیاریہ کو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم نہیں مانتے۔ اس مسئلہ میں ابن کلاب اور ابو الحسن اشعری وغیرہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وأول من صرح بنفيها الجهمية من المعتزلة ونحوهم ووافقهم على ذلك أبو محمد بن كلاب وأتباعه كالحرث الحاسبي وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري ومن وافقهم من أتباع الأئمة كالقاضي أبي يعلى وأبي

الوفاء بن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وهو قول طائفة من متأخري أهل الحديث كأبي حاتم البستي والخطابي ونحوهما۔ (۱)

پہلا فرقہ جس نے اس مسئلے کا انکار کیا وہ جہمی لوگ تھے معتزلہ میں سے۔ پھر ان کی موافقت ابو محمد بن کلاب اور ان کے اتباع جیسے حارث محاسبی اور ابو العباس قلانی اور ابو الحسن اشعری نے کی اور اسی طرح ان کے ساتھ ائمہ مذاہب کے پیروکاروں نے بھی ان کی موافقت کی جیسے حنابلہ میں سے قاضی ابویعلیٰ، ابو الوفاء ابن عقیل، اور ابو الحسن زاغونی اور اس طرح متاخرین اہل حدیث میں سے ابو حاتم البستی اور ابوسلیمان خطابی اور ان جیسے دیگر لوگوں نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

اور علامہ یزدوی کی یہ عبارت تو ہم پہلے پیش کر چکے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة أن لله تعالى أفعالا وهي الخلق والرزق والرحمة والله تعالى قديم بأفعاله كلها وأفعال الله ليست بحادثة ولا هي محدثة ولا ذات الله ولا غير الله تعالى كسائر الصفات وأبو الحسن الأشعري أنكر أن لله تعالى فعل وقال الفعل والمفعول واحد وافق في هذا القدرية والجهمية وعليه عامة أصحابه وهو خطأ محض۔ (۲)

اہل السنۃ والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے افعال ثابت ہیں۔ وہ 'خلق' رزق اور رحمت وغیرہ ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے تمام افعال قدیم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے افعال نہ حادث ہیں اور نہ محدث۔ اور نہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہیں اور نہ غیر ذات، جیسا کہ تمام صفات ہیں۔ ابو الحسن اشعری اس بات کا انکاری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی فعل ہو ان کا کہنا ہے کہ فعل اور مفعول واحد ہے۔ اس لیے اس نے اس مسئلہ میں 'قدریہ' اور 'جہمیہ' کی موافقت کی ہے۔ اور اس بات پر اس کے عام اصحاب بھی قائم ہیں۔ مگر یہ خطا محض ہے۔

اور ایک جگہ 'نکوین' کے بحث میں لکھا ہے:

وقالت الأشعرية بأجمعهم مثل قول المعتزلة أن هذه الصفات وهي صفات الفعل ليست بصفات لله تعالى والفعل والمفعول واحد۔ (۳)

اشاعرہ تمام کے تمام معتزلہ کے قول جیسا قول کرتے ہیں، کہ صفات فعلیہ اللہ تعالیٰ کی صفات نہیں ہیں۔ اور فعل و مفعول ایک ہی ہے۔



ان عبارات سے یہ بات صاف صاف معلوم ہوگئی کہ اشعری ان مسائل میں قدریہ اور معتزلہ کے ساتھ ہیں اور معتزلہ و قدریہ ان سے قدیم ہیں۔ وہ خود بھی معتزلی رہے ہیں۔ یہ اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ وہ اصول جن پر یہ مسائل مبنی ہیں ان سے ماخوذ ہیں۔

### ماتریدی، معتزلہ کے بغل بچے

یہاں خیال میں آتا ہے کہ شاید ڈاکٹر صاحب اس لیے اشاعرہ سے اس الزام کی نفی کر رہے ہوں تاکہ 'ماتریدیہ' جو بظاہر اشاعرہ میں شمار ہیں ان پر کوئی انگلی نہ اٹھا سکے۔ اگر ایسا ہے تو ہم عرض کریں گے کہ 'ماتریدیہ' تو محققین کے نزدیک معتزلہ کے بغل بچے ہیں۔ اختصار کے پیش نظر صرف ایک حوالہ دیکھ لیں۔ شیخ مقبلیؒ لکھتے ہیں کہ ائمہ کا اکثر تعلق ان دو فریق میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو معتزلہ کے ساتھ اور یا پھر اشاعرہ کے ساتھ۔ اس کے علاوہ جو لوگ ہیں یا تو ان کا اعتبار نہیں ہے یا پھر وہ ان دونوں میں سے کسی کی طرف راجع ہیں۔ پہلے گروہ جیسے خوارج ورافضہ، اور دوسرے گروہ جیسے ماتریدیہ، ان میں اور اشاعرہ میں بعض لوگ اختلافی مسائل کی تعداد ۱۳ مسائل میں بتاتے ہیں۔ قاضی بیاضیؒ نے پچاس مسائل تک پہنچایا ہے۔

و حاول ابن السبكي حصرها في ثلاث عشرة مسألة خالف الأشعرية فيها وقيل أقل وقيل أكثر حتى عد القاضي البياضى من الخلاف بين الفريقين خمسين مسألة من مهمات الفن ونوادره وأشعر بالتبعض بانها كثير۔ (۱)  
یعنی انہوں نے ان 'پچاس' مسائل کو بعض قرار دینے سے یہ خبر بھی دی ہے کہ اختلافی مسائل ان سے بھی زیادہ ہیں۔ پھر وہ اصل بات لکھی کہ

ويتبين من تلك المباحث أنهم معتزلة في مهمات الدين بل في محمود مسائلهم إلا مسألة الكسب فجازت عليهم۔ (۲)

ان مباحث سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ یہ لوگ دین کے مہمات مسائل میں معتزلہ ہیں۔ بلکہ وہ اپنے اچھے مسائل میں بھی معتزلہ ہیں، سوائے مسئلہ 'کسب' کے کہ انہوں نے ان پر اس بات میں اضافہ کیا ہے۔

یہ صرف مقبلیؒ کا خیال اور رائے نہیں ہے، بلکہ ماتریدیوں نے بھی دبے لفظوں میں اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ ابو زہرہ مصریؒ لکھتے ہیں:

إن آراء الماتريدي أقرب إلى آراء المعتزلة منها إلى آراء الفقهاء والمحدثين الذين انبعث الخلاف بينهم وبين المعتزلة في أول القرن الثالث الهجري، ولذا كان قول صديقنا المرحوم الكوثري ”أن الأشاعرة بين المعتزلة والمحدثين والماتريدية بين المعتزلة والأشاعرة“ صادقا، وإن كل رأي من المسائل الجوهرية التي لم يرد فيها نص نجد تفكيرهم قد وضع فيه النظر العقلي بجوار النظر النقلی۔ (۱)

ماتریدی کے آراء بنسبت فقہاء و محدثین کے معتزلہ کے زیادہ قریب ہیں، اس اختلاف میں جو محدثین اور معتزلہ کے درمیان پیدا ہوا تھا، تیسری صدی کے اوائل میں۔ اس لیے ہمارے مرحوم دوست زاہد الکوثری کا یہ قول درست ہے کہ ”اشاعره معتزلہ اور محدثین کے درمیان کھڑے ہیں اور ماتریدیہ اشاعره و معتزلہ کے درمیان“ اور ہر وہ رائے ان بنیادی مسائل میں جن میں نس وارد نہیں ہے، ہم ان کی فکر کو دیکھتے ہیں کہ اس میں نقلی توجیہ کے ساتھ ساتھ عقلی توجیہ بھی اس کے پہلو میں ہوتی ہے۔ اور جمیہ کے امام العصر جیسی اس کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والأشعرية هم العدل الوسط بين المعتزلة والحشوية لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ولا عن العقل كعادة الحشوية ..... والماتريدية هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة۔ (۲)

امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب ماتریدیہ کو پہچان گئے ہوں گے، کیونکہ جب اشاعره ہی عدل وسط ہیں کہ جس نے عقل و نقل دونوں کا اعتبار و لحاظ کیا ہے، تو اب اشاعره اور معتزلہ کے درمیان کھڑے ہونے کو ہر کوئی جانتا ہے کہ عدل سے گزر کر معتزلہ بننے کا اولین منزل ہے۔

ان عبارات سے یہ بات صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ ہم اشاعره کے بارے میں یہ لکھ رہے ہیں کہ ان کے اصول معتزلہ و جمیہ سے ماخوذ ہیں۔ البتہ ماتریدیہ تو معتزلہ کے ریب اور بغل بچے ہیں اور یہ بات تو پہلے ہم نے شیخ مصطفیٰ صبری سے نقل کی ہے کہ ابو زہرہ کے مرحوم دوست امام العصر جیسی خالص قدری ہیں۔

ایک مسلمہ قاعدہ

دوسری بات یہ ہے کہ ہم معتزلہ سے اصول اخذ کرنے کی ایک اور مثال پیش کرتے ہیں جس میں خود

اشاعرہ کے اکابر کے اقوال بھی مل جائیں گے۔ یہ بات تو طفل مکتب بھی جانتے ہیں کہ مشتق کا کسی شیء پر صادق ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ماخذ اشتقاق اس کے ساتھ قائم ہے۔ سعد تفتازانی کہتے ہیں:

وإن صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له فيثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغيره ذلك لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له۔ (۱)

کسی چیز پر مشتق کا صادق ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ماخذ اشتقاق اس کے لیے ثابت ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے لیے صفت علم، صفت قدرت، صفت حیات وغیرہ ثابت ہوں گے۔ یوں نہیں جیسا کہ معتزلہ کا قول ہے کہ اللہ عالم تو ہے مگر اس کے لیے صفت علم ثابت نہیں ہے اور قادر تو ہے مگر صفت قدرت اس کے لیے ثابت نہیں ہے۔ اس طرح اور بھی مثالیں ہیں۔ یہ محال ظاہر ہے یہ تو ایسا ہوا کہ کوئی آدمی کالا تو ہو مگر اس کے لیے سواد (کالا پن) ثابت نہ ہو۔ شارح عبدالعزیز فرہارویؒ نے اس کی مزید توضیح کی ہے لکھتے ہیں:

وتقرير هذا الدليل على ما نقل عن قدماء الأشاعرة أن معنى الضارب مثلا ثبت له الضرب وهذا ثابت في المشاهدة باستقراء المشتقات كالراكب والجالس والقائم في الغائب۔ (۲)

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جو قدمائے اشاعرہ سے منقول ہے کہ 'ضارب' مثلاً اس شخص کو کہیں گے جس کے لیے 'ضرب' یعنی مارنا ثابت ہو۔ یہ بات محسوسات میں مشتقات کے استقراء سے ثابت ہے جیسے 'راکب'، 'جالس' اور 'قائم' اس کو کہیں گے جس کے لیے سوار ہونا، بیٹھنا اور کھڑا ہونا ثابت ہو۔ پس اسی طرح یہ صفت غائب میں بھی ثابت ہوگی۔

یہ تو ایک بات ہوئی کہ مشتق کے ثبوت سے ماخذ اشتقاق کا ثبوت لازم ہے۔ اس کے بعد تفتازانی لکھتے ہیں:

صفاته قائمة بذاته ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره۔ (۳)

ازلی صفات وہ ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس ضرورت کی بنا پر کہ کسی چیز کی صفت کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ صفت اس چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اس طرح نہیں جیسا

کہ معتزلہ کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم بکلام تو ہے، مگر وہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔  
شارح عبدالعزیز فرہارویؒ ”غیر“ کا تعین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

كاللوح المحفوظ ولسان جبرئيل عليه السلام أو النبي عليه السلام أو شجرة موسى عليه السلام إلى غيرها من الأجسام زعما منهم أن الكلام النفسي باطل واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالى- (۱)

جیسے ان کا قول ہے کہ لوح محفوظ یا لسان جبریل علیہ السلام یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا شجرہ موسیٰ علیہ السلام یا دیگر اجسام کے ساتھ کلام قائم ہو جاتا ہے۔ ان کا زعم یہ ہے کہ کلام نفسی تو باطل ہے اور کلام لفظی حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔

### ابو منصور ماتریدی اور کلام لفظی

آگے جانے سے پہلے ایک نظر ماتریدیوں کے اقوال پر بھی ڈال لیجیے۔ کیونکہ  
و للأرض من كأس الكرام نصيبُ

بھی ثابت ہے۔

شیخ ابو منصور ماتریدیؒ آیت قرآنی ”و من وراء حجاب۔“ (۲) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

نحو ما كلم موسى عليه السلام والصلوة القى في مسامعه صوتا مخلوقا على ما يشاء كيف يشاء۔ (۳)

جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے کلام کیا کہ ان کے کانوں میں مخلوق اور حادث آواز ڈال دی جو چاہا اور جیسے چاہا۔

ہم اس مسئلہ پر آگے ان شاء اللہ تفصیل سے لکھیں گے، لہذا یہاں اختصار سے کام لیں گے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف نفسی کلام کے ثبوت اور نفی میں ہے جیسا کہ شارح نے لکھا: زعما منهم أن الكلام النفسي باطل..... یعنی ان کا دعویٰ یہ ہے کہ کلام نفسی باطل ہے۔ اور تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه۔ (۴)  
ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کلام نفسی کے ثبوت اور نفی میں ہے۔ ہم اس کو ثابت کرتے

ہیں اور وہ اسے نفی کرتے ہیں۔

تو جب کلام نفسی کی نفی معتزلہ کے مذہب میں ہوگئی تو پھر قائم بغیرہ کی تعین لوح محفوظ یا لسان جبریل علیہ السلام یا لسان نبی علیہ السلام یا شجرہ موسیٰ علیہ السلام سے کرنا صرف کلام لفظی کے لیے باقی رہ گیا۔ ایک عبارت اور شیخ ابو منصور کی ملاحظہ فرمائیں:

فإن قال قائل هل أسمع الله كلامه موسىٰ حيث قال "وكلّم الله موسىٰ تكليماً" قيل أسمعہ بلسان موسىٰ وبحروف خلقها وصوت أنشأه فهو أسمعہ ما ليس بمخلوق۔ (۱)

اگر کوئی آدمی کہے کہ کیا اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو اپنا کلام سنایا، جیسا کہ اس نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے حقیقتاً کلام کیا" جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ کی زبان سے انہیں کلام سنایا، مگر اس کے حروف مخلوق تھے اور آواز بھی مخلوق تھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان کو اس ذریعے سے غیر مخلوق کلام سنایا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ معتزلہ کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں اور لفظی کو مخلوق قرار دیتے ہیں۔ ان لوگوں نے تلمیس پیدا کرنے کے لیے 'کلام نفسی' کا شوشہ چھوڑا، تاکہ لوگوں کے اعتراضات سے محفوظ و مامون رہیں۔ اور لفظی کو انہی معتزلہ کی طرح مخلوق قرار دیا۔

اب ڈاکٹر صاحب فرما سکتے ہیں کہ یہ کن کے مذہب کو ماتریدیوں نے اپنایا؟ کیا یہ وہی معتزلہ کا مذہب نہیں ہے، جن سے ہمارے محترم کرم فرما خوب آشنا ہیں؟ مگر جب سلفیوں نے انہیں معتزلہ کا اتباع نہ کرنے کی طرف توجہ دلائی تو چندرا کر بولتے ہیں، کون سے معتزلہ؟ کیا اتباع؟ کہاں ہے دلیل؟ حالانکہ جدید معتزلہ آج بھی بزبان حال ان سے مومن دہلوی کے اس شعر کے ذریعے خطاب کرتے ہیں۔

کبھی ہم بھی تم بھی تھے آشنا

تمہیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو

احباب جان گئے ہوں گے کہ جو قاعدہ ہم نے سعد تفتازائی سے نقل کیا، اس کا حشر ان لوگوں نے کیا کیا ہے؟ اللہ کو متکلم مانتے ہیں، مگر کلام لفظی ان کی صفت نہیں مانتے اور جو لوگ 'کلام نفسی' کے ثبوت کی بات کرتے ہیں ان کو ہم مشورہ دیں گے کہ وہ 'نحو میر وغیرہ سے پھر سے شروع کر لیں، تاکہ انہیں 'کلام' کے معنی اور مفہوم کا پتہ چلے۔ اشاعرہ کا بھی یہی مطلب و مذہب ہے۔ ہم نے ڈاکٹر صاحب کے دل کو مطمئن کرنے

کے لیے صرف ماریڈ یہ کا نام لیا ہے۔

## آگے کا بحث

ہم ذرا موضوع سے ہٹ گئے تو اب پھر اصل مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ شارح عبدالعزیز فرہاروی نے ماتن کی دوسری عبارت کی تحقیق میں لکھا:

واستدلت الأشاعرة بالاستقراء الدال على أن اسم الفاعل لا يشترط لشيء والفعل قائم بغيره۔ (۱)

اشاعرہ نے استقراء سے استدلال کیا ہے کہ اسم فاعل کسی چیز سے مشتق نہیں ہو سکتا جب وہ فعل غیر کے ساتھ قائم ہو۔

اب یہ استدلال تو قدمائے اشاعرہ کا ہے اور اہل سنت کے اصول میں سے ایک اصل بھی ہے۔ مگر معتزلہ اس اصل کو نہیں مانتے بلکہ اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ اشاعرہ معتزلہ کے خلاف اس اصل سے تو خوب استفادہ کرتے ہیں، اور کلامی مسائل میں جگہ جگہ یہ بات نظر آجائے گی۔ مگر کلام کے بحث میں وہ خود معتزلہ کے راستہ پر گامزن ہو جاتے ہیں اور اپنے اس قائم کردہ اصل کے بچے ادھیڑ دیتے ہیں۔ اب ملاحظہ فرمائیں کہ سعد تفتازانی نے کیا تحریر کیا ہے:

ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم۔ (۲)

ہماری دلیل وہ بات ہے جو گزر گئی ہے کہ اجماع اور تواتر سے انبیائے کرام علیہم السلام سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔ اس بات کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ کلام سے متصف ہے۔ لیکن کلام لفظی جو حادث ہے اس کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے ممنوع ہے۔ تو کلام نفسی قدیم اس 'قیام صفت' کے لیے متعین ہو گیا۔

## بحث کلام اور موسیٰ کی کلیسیا

اس پورے بحث کا اگر کوئی آدمی کلام کی کتابوں میں مطالعہ کر لے تو اسے اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اشاعرہ اس بحث میں معتزلہ کے شانہ بشانہ کھڑے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وكانت المعتزلة تقول هو كلام الله وهو مخلوق فقال هؤلاء هو مخلوق وليس بكلام الله لأن من أصول أهل السنة أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل فإذا قام الكلام بمحل كان هو المتكلم به كما أن القدرة والعلم إذا قاما بمحل كان هو القادر العالم وكذلك الحركة وهو مما احتجوا به على المعتزلة وغيرهم من الجهمية في قولهم أن كلام الله مخلوق خلقه في بعض الأجسام قالوا لهم لو كان كذلك لكان الكلام كلام ذلك الجسم الذي خلقه فيه فكانت الشجرة هي القائلة ”إني أنا الله رب العالمين“۔ (۱)

معتزلہ کا کہنا ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے لیکن مخلوق ہے۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ یہ کلام مخلوق تو ہے لیکن اللہ کا کلام نہیں ہے۔ حالانکہ اہل سنت کے اصول میں ایک اصل یہ ہے کہ صفت اگر ایک محل سے قائم ہو جائے تو پھر اس صفت کا حکم اس محل پر معاد ہو جائے گا اور وہ محل اسی صفت سے متصف ہوگا۔ کلام اگر کسی ذات سے قائم ہو جائے تو پھر وہی ذات متکلم ہوگی۔ جیسا کہ علم و قدرت ہے۔ اگر یہ دونوں کسی ذات سے قائم ہو جائیں، تو پھر وہی ذات قادر اور عالم ہوگی۔ اس طرح ’حرکت‘ بھی ہے اور یہی وہ اصل ہے جس کو اشاعرہ نے معتزلہ کے خلاف حجت بنایا ہے۔ معتزلہ کا قول ہے کہ کلام اللہ مخلوق ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو بعض اجسام میں پیدا کیا ہے۔ اہل سنت کا ان کے جواب میں کہنا ہے کہ اگر اس طرح کی بات ہو جائے جیسا کہ تمہارا قول ہے تو پھر یہ ’کلام‘ اس جسم کا کلام ہوگا جس میں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا ہے اور پھر یہ قول درخت کا ہوگا کہ میں ”رب العالمین ہی ہوں“۔

یعنی یہ لوگ اس لفظی کلام کو جو مصحف میں موجود ہے قرآن نہیں مانتے۔ معتزلہ اگرچہ ان اشاعرہ کی طرح قرآن کو مخلوق تو کہتے ہیں، مگر ساتھ ہی اسے کلام اللہ بھی کہتے ہیں۔ مگر اشاعرہ اسے کلام اللہ نہیں مانتے۔ یہ بات تمام اشاعرہ اور ماترید یہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے اور موسیٰ علیہ السلام نے وہ کلام سنا جو اللہ تعالیٰ نے درخت میں پیدا کیا تھا۔ پھر وہ ’کلم اللہ‘ کیوں اور کیسے بنے؟ اور اگر مخلوق کلام سے کوئی ’کلم اللہ‘ بنتا ہے پھر تو سارے انسان کلام اللہ کے وجہ سے ’کلم اللہ‘ ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ ساری مخلوق کا کلام بھی ان کی ذات کی طرح اللہ تعالیٰ کا مخلوق ہے۔ اسی لیے شیخ فضل اللہ تورپشٹیؒ نے لکھا:

ایشان می گویند کہ حق تعالیٰ کلام را در درخت بیافرید، پس موسیٰ علیہ السلام از درخت بشنید و یہودان از موسیٰ علیہ السلام شنیدند و لابد کہ شنیدن از موسیٰ علیہ السلام فاضل تر است۔ (۱)  
یعنی موسیٰ علیہ السلام نے درخت سے سنا، اور یہودیوں نے موسیٰ علیہ السلام سے سنا، تو معلوم ہوا کہ یہودیوں کا سننا موسیٰ علیہ السلام کے سننے سے افضل ہوا۔

کیونکہ درخت اور موسیٰ علیہ السلام میں فضیلت کا فرق ہر کوئی جانتا ہے۔ اسی لیے شیخ تورپشتی نے اس فرقہ کو جو یہ اعتقاد رکھتا ہے بدعتی فرقہ قرار دیا ہے اور لکھا ہے:

وہ مذہب اسن مجدعان فرقی نیست در فضیلت شنیدن سخن خدای میان موسیٰ علیہ السلام و میان یہودان بلکہ بر اصل ایشان اسن فضیلت یہودان را تمام تر باہد کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام را۔ (۲)

حاصل اس کلام کا یہ ہے کہ پھر موسیٰ علیہ السلام سے یہودی افضل ہو گئے، کیوں کہ یہودیوں نے موسیٰ علیہ السلام سے سنا اور موسیٰ علیہ السلام نے درخت سے۔ اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام درخت سے افضل ہیں۔

ہمیں یقین ہے کہ ڈاکٹر صاحب ماترید یوں کا حکم بھی سمجھ گئے ہوں گے۔ اس بحث سے واضح ہوا کہ ائمہ سلف نے اپنے ہر قول کو مبرہن و مدلل کر کے پیش کیا ہے۔ صرف دعاوی کا اظہار نہیں کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا ان کو 'محض دعویٰ' قرار دینا بے بسی کی وجہ سے ہے۔ ورنہ اگر وہ علمی پختگی رکھتے ہوتے تو یہ بات کبھی بھی نہ کرتے۔ حافظ شیراز نے ایسے لوگوں کے بارے میں فرمایا تھا کہ  
چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد



## کرامیہ کے عقائد اور سلفیہ

شہ پارہ محترم

ہم ڈاکٹر صاحب کی گزشتہ عبارت میں ایک حصہ پر بات کرنا کو بھول گئے۔ اس لیے اس پر دوبارہ یہ عنوان قائم کیا۔ محترم نے لکھا کہ ”سلفیوں کے بارے میں بھی یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد کرامیہ اور مشبہ سے اخذ کیے ہیں۔“ (۱)

جر کسی کی گوہر افشائیاں

ڈاکٹر صاحب کو خیال نہیں رہا کہ ماترید یہ کا معتزلہ سے اخذ کا اعتراف تو ماتریدی اکابر نے کیا ہے۔ کما مر مرارا۔ اور اشاعرہ کے امام باعتراف اشاعرہ عرصے تک معتزلی رہے۔ مگر سلفیوں کا کرامیہ اور مشبہ سے اخذ کیا قرینہ و دلیل ہے؟ اور پھر ہم کہتے ہیں کہ محترم! آپ نے دیر کی اس دعویٰ میں۔ یہ دعویٰ تو آپ سے پہلے کیا جا چکا ہے۔ ملاحظہ ہو وہ عبارت جو ہم نے محمد بن شجاع ثلجی سے امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں نقل کی ہے۔ وہاں تو ثلجی نے امام احمد بن حنبلؒ پر کتب زنادقہ سے استفادہ کرنے کا الزام عائد کیا ہے۔ تو پھر ہمارے اس محترم نے بہت نرم بات کی ہے۔ کیونکہ انہوں نے سلفیوں کے مذہب کو مشبہ اور کرامیہ سے ماخوذ بتایا۔ ان کو ’عین مشبہ‘ اور ’مجسمہ‘ قرار نہیں دیا ہے۔ حالانکہ ان کے ’امام العصر جر کسی‘ تو ائمہ سلفیہ کو ’عین مجسمہ‘ قرار دیتا ہے۔ شیخ ابونصر سجریؒ، امام سعد الزنجانی اور ابوبکر آجریؒ جیسے ائمہ کے بارے میں کہتے ہیں:

وهذا السجزي هو أبو نصر وإثلي مؤلف الإبانة وصاحبه السعد الزنجاني  
بمكة مثله في التشبيه مع أنهما ينتحلان مذهب الشافعي ومن هذا الطراز  
الآجري صاحب كتاب الشريعة قبلهما۔ (۲)

یہ سجری یعنی ابونصر واثلیؒ، الابانہ کا مولف اور اسی طرح ان کا ساتھی سعد زنجانی جو مکہ میں تھا وہ بھی اس جیسے تشبیہ کا عقیدہ رکھتا تھا۔ باوجود اس کے کہ یہ دونوں مذہب شافعی کی طرف اپنا انتساب کرتے

تھے۔ اس طرز و فیشن کا آدمی ابو بکر آجری بھی ہے جو کتاب 'الشریعہ' کا مصنف ہے، ان سے کچھ پہلے گزرا ہے۔

انہی علماء کے بارے میں لکھا:

ومن الغریب أن السجزيين مهما علت منزلتهم في الرواية يقلل بينهم جدا من يكون طاهر الذیل ناصح الحبین من فحش التشبيه ووصمة التحسيم۔ (۱)

عجائب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ تجزی علماء کا مرتبہ چاہے روایت میں کتنا ہی بلند ہو جائے، ان میں بہت کم ایسے ہوں گے جن کا چہرہ اور دامن تشبیہ اور تحسیم کے داغوں سے داغدار نہ ہو۔

'امام العصر جرسی' نے پہلے شیخ کرامیہ کا تذکرہ کیا پھر وہ اوپر والی عبارت درج کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے بہر حال یہاں اپنے اکابر سے بہت نرم بات کی ہے مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' کے اس اوپر مندرج قول سے ڈاکٹر صاحب کو پریشانی لاحق ہو سکتی ہے کیونکہ امام ابو بکر آجری سنہ ۳۶۰ھ میں وفات پائے ہیں اور ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کی ابتداء کی تاریخ ابن الجوزی کی تقلید میں ۴۰۳ھ مقرر کی ہے۔

”میں (ابن الجوزی) نے اپنے بعض ضعیلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد ۴۰۳ھ ان کے شاگرد ابو یعلیٰ ۴۵۸ھ اور ابن الزاغونی ۵۲۷ھ ہیں۔ ان کی کتابوں نے ضعیلی مذہب کو داغدار کیا ہے۔“ (۲)

اب یا تو ڈاکٹر صاحب کو ابن الجوزی کی تقلید میں تاریخ کے تعین میں غلطی لگی ہے اور یا پھر جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' کو غلط فہمی لاحق ہو گئی ہوگی۔

امام زنجانی اور امام وائلی کا گناہ

دوسری بات یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' عاملہ اللہ بغضب نے امام سعد بن علی الزنجانی رحمہ اللہ کو جس طرح تشبیہ و تحسیم کے قائلین میں شمار کیا، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے جہم بن صفوان اور جعد بن درہم اور اسی طرح بشر مرہبی اور اشعری پر تنقید کی ہے، انہوں نے فرمایا:

و ما قاله جهم فحقا ضلالة و بشر فما أبداه جهلا قد انتشر  
و جعد فقد أرداه خبث مقالة و أما ابن كلاب فاقبح بما ذكر

اور جو قول جہم بن صفوان نے کیا ہے وہ یقیناً گمراہی ہے اور جو بشر مریسی نے اپنی جہالت سے ظاہر کیا ہے وہ لوگوں میں پھیل گیا ہے۔ اور جعد بن درہم کو اپنے غبیث قول نے ہلاک کیا ہے اور ابن کلاب کے قول کو بھی برا جان لو۔

اور پھر شیخ کرامیہ محمد بن کرام کے بارے میں فرمایا:

و جاء ابن كرام بهجر ولم يكن له قدم في العلم لكنه جسر (۱)  
اور محمد ابن کرام نے باطل قول کیا ہے۔ اس کا قدم علم میں راسخ نہیں تھا مگر جسارت سے کام لیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سعد زنجانی کا گناہ یہ تھا کہ جہم اور جعد وغیرہ پر تنقید کی ہے۔ ہم نے منظومہ اور اس کی شرح کو پڑھا ہے۔ اس میں تشبیہ اور تجسیم نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ البتہ بڑا گناہ اس امام سعد نے یہ کیا ہے کہ جہم اور جعد کی ضلالت کا حکم کیا ہے اور یہ وہ گناہ ہے جس کا بخشا جانا جہمیہ کے امام العصر جرکسی کے دربار میں امکان نہیں رکھتا ہے۔

اس اوپر درج عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام سعد زنجانی 'محمد ابن کرام' پر سخت تنقید کرتے ہیں، مگر یہ ظالم پھر بھی اسے 'کرامیت' سے متہم کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب! ذرا ایسی سخت تنقید جہم اور جعد پر اپنے اکابر کی دکھائیں۔ آپ کے 'امام العصر جرکسی' نے تو جگہ جگہ ان کا دفاع کیا ہے۔ بہر حال ڈاکٹر صاحب مطمئن رہیں کہ سلفیوں کے اکابر نے کرامیہ فرقے پر جگہ جگہ سخت تنقیدیں کی ہیں۔ ان میں سے یہ درج بالا شعر بھی ہے۔ جو امام سعد زنجانی کا قول مبارک ہے، اور تمہارے 'امام العصر جرکسی' نے ابو نصر سجزی کو بھی مجسمہ اور مشبہ میں شمار کیا ہے۔ ہم نے تو اس کی 'الابانہ' کو نہیں دیکھا، مگر ان کا 'رسالہ' دیکھا ہے، اس میں تشبیہ اور تجسیم کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس 'رسالہ' میں اشاعرہ پر تفصیلی رد البتہ موجود ہے۔ الحمد للہ۔ ایک جگہ لکھا ہے:

واعتماد أهل الحق أن الله سبحانه فوق العرش بذاته من غير مماسة وإن الكرامية ومن تابعهم على قول المماسه ضلال۔ (۲)

اہل حق کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ذاتا عرش کے اوپر ہے، مگر عرش سے لگا ہوا نہیں ہے۔ لیکن کرامیہ اور ان کے متبعین کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے لگی ہے وہ لوگ گمراہ ہیں۔

اس سے یہ حقیقت ظاہر ہو گئی کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کا شیخ کرامیہ محمد بن کرام کے ساتھ ان اساطین کا ذکر کرنا اور پھر تشبیہ و تجسیم سے بھی انہیں متہم کرنا، یہ اس کا 'جہمیانہ' حربہ ہے۔ درحقیقت ان میں

سے کوئی بھی 'کرامیہ' سے متاثر نہیں ہے اور نہ تجسیم و تشبیہ کا قائل ہے۔ شیخ ابو نصر سجری رحمہ اللہ نے اشاعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ان مسائل میں ذکر کیا ہے۔

۱- معتزلہ کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے بروز قیامت مرنی نہیں ہوں گے۔ یہی قول اشاعرہ کا بھی ہے۔ مگر ہم نے اشعریؒ کا ایک قول اہل سنت کے مطابق بھی پیچھے نقل کیا ہے ممکن ہے وہ ان کے اہل سنت کے دور کا ہو، اعتزال اور کلابیت کے دور کا نہ ہو۔

۲- معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید مخلوق ہے اور یہی عقیدہ اشاعرہ کا بھی ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

۳- معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ حرف و صوت مخلوق ہیں۔ اشاعرہ کا بھی بعینہ یہی عقیدہ ہے کہ حرف و صوت مخلوق ہے۔

۴- معتزلہ فوقیت باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں۔ اشاعرہ بھی فوقیت باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں۔

۵- معتزلہ صفات خبریہ کی تاویل کرتے ہیں۔ اشاعرہ بھی انہی صفات کی تاویل کرتے ہیں۔ اس طرح کی اور بھی چیزیں مشارکت کی لکھی ہیں۔ مگر ہمارے لیے یہ چند چیزیں کافی ہیں۔ آگے ایک جگہ اشاعرہ پر تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

ثم نهاية شغبهم أن إثبات هذه الصفات يقتضي التشبيه والتحسيم لما تراه في الشاهد۔ وهذا الشغب ينعكس عليهم ويعلم بطلانه بذلك ألا ترى في الشاهد أن الفاعل للأشياء المتقنة العالم الخبير الحي السميع البصير جسم والله سبحانه حي سميع بصير فاعل وليس بجسم۔ (۱)

پھر ان کا بنیادی اعتراض یہ ہے کہ ان صفات کا اثبات تشبیہ و تجسیم کا مقتضی ہے کیونکہ محسوسات میں ایسا ہی ہے لیکن ان لوگوں کا یہ اعتراض خود ان پر پلٹتا ہے اور اسی سے اس کا باطل ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ کیا تو دیکھتا نہیں کہ محسوسات کی دنیا میں درست کاموں کا انجام دینے والا فاعل اور عالم، خبردار ذات، زندہ، سننے والا، دیکھنے والا، 'جسم' ہی ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ زندہ، سننے والا، دیکھنے والا، جاننے والا، کام انجام دینے والا تو ہے مگر جسم نہیں ہے۔ تو باقی صفات میں بھی وہ ایسا ہی ہے۔

اب آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ جمیہ کے 'امام العصر جرجسی' اس امام اہل سنت کو بھی تشبیہ و تجسیم کے اعتقاد سے متہم کرتا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ باقی رہی شیخ ابو بکر آجری کی تنزیہ اس تہمت سے، تو وہ

ایسی ثابت ہے جیسا کہ سیدنا یوسف علیہ السلام کے خون سے براءت ذنب کا ثابت ہے۔ مگر ان کی کتاب چوں کہ متداول ہے اس لیے ہم اس پر وقت صرف نہیں کرتے۔

### ’امام العصر جرکسی‘ کی سرکشی

جمہیہ کے ’امام العصر جرکسی‘ نے تمام ائمہ اہل سنت کو تشبیہ و تجسیم کے الزام سے متہم کیا ہے۔ اس کے لیے جھوٹی واقعات پر بھی اعتماد کیا ہے۔ اگر وہ بھی کہیں نہ ملے تو پھر خود بھی ایسے واقعات گھڑ لیتے ہیں۔ ’تبیین کذب المفتری‘ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ ابو یعلیٰ نے اپنے طبقات میں بروایت ابو اوزی نقل کیا ہے کہ ابو الحسن اشعری جب بغداد آئے تو ’برہاری‘ کو ملنے گئے اور ان سے کہنے لگے: میں نے جبائی اور ابو ہاشم پر تنقید کی ہے۔ میں نے یہود، نصاریٰ اور مجوس پر رد کیا ہے اور طویل کلام کیا۔ جب چپ ہو گئے تو برہاری کہنے لگے: میں وہ نہیں جانتا جو تم نے کہا، نہ کم نہ زیادہ۔ ہم نہیں پہچانتے مگر وہی عقیدہ جس کو امام احمد بن حنبلؒ نے بیان کیا ہے۔ پس اشعری ان کے ہاں سے نکلے اور کتاب ’الابانہ‘ کو تصنیف کیا۔ مگر برہاریؒ نے اس سے اس کتاب کو قبول نہیں کیا اور اشعری کو بھی اس وقت تک شہرت نہیں ملی جب تک وہ بغداد سے نہیں نکلے۔ (۱) ’جرکسی‘ نے اسی حکایت پر اپنا وہ مقدمہ مبنی کیا ہے کہ ’الابانہ‘ ابو الحسن اشعریؒ کی اوائل تصنیفات میں سے ہے جس کے ذریعے وہ مجسمہ کو تزیین کی طرف آہستہ آہستہ لانا چاہتے تھے۔

ثم دخل بغداد وسعی بكل حكمة أن يتدرج بمتقشفة الحشوية إلى السنة بكتاب الإبانة الذي ألفه أول ما دخل بغداد وليس هو آخر مولفاته كما يلهمج به متاخرها الحشوية۔ (۲)

حالانکہ جس واقعہ پر اس مقدمہ کو بنا کیا ہے وہ واقعہ ’کذب محض‘ ہے۔ ہم اسے بیان کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مگر پہلے ان کی یہ عبارت دیکھ لیتے ہیں:

وروی القاضي أبو الحسين بن أبي يعلى بسنده أنه ما كان يجلس مجلساً إلا ويذكر فيه أن الله عز وجل يقعد محمداً صلى الله عليه وسلم معه على العرش تعالى الله عما يقول المجسمه علواً كبيراً۔ (۳)

یعنی امام برہاریؒ جب بھی کسی مجلس میں تشریف لاتے تو وہ یہ ذکر کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بروز قیامت عرش پر بٹھائیں گے۔ (جرکسی کہتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ اس قول سے بہت بلند و برتر ہے، جس کو یہ مجسمہ ادا کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ الگ مسئلہ ہے کہ مجاہد کے اس قول کو جمہور نے مرجوح قرار دیا ہے اور باقی روایتیں ضعیف ہیں۔ مگر بہت سارے محدثین نے اس کا قول کیا ہے۔ جیسے امام محمد بن واصل، امام ابو داؤد، امام ابوبکر بن ابی طالب، امام احمد بن اصرم انونی، امام ابوبکر حماد، امام ابو جعفر دققی، امام اسحق بن راہویہ، عبد الوہاب دراق، ابراہیم اصفہانی، حمدان بن علی، ہارون بن معروف، محمد بن اسماعیل السلمی، محمد بن مصعب وغیرہ سارے لوگ کہتے ہیں کہ جو اس روایت اور قول مجاہد کو رد کرتا ہے وہ جہمی ہے۔

یہ اقوال صرف 'النسۃ' للخلال کی جلد اول (ص ۲۱۰، ۳۰۰) میں موجود ہیں۔ ہم نے ان میں سے چند کے نام ذکر کیے ہیں۔ آگے ہم اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کریں گے۔

یہاں صرف اتنی بات سمجھ لینی چاہیے کہ ان مذکورہ ائمہ کرام نے إقعاد علی العرش کی روایت رد کرنے کو جہمی ہونے کی علامت قرار دیا ہے۔ مگر جمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس روایت کے قبول کرنے کو علامت تجسیم قرار دیا ہے۔ اس سے احباب جان سکتے ہیں کہ 'امام العصر جرکسی' کن لوگوں کا نمائندہ ہے؟ اب بھی اگر کسی کو اس بات میں شک ہو کہ جرکسی جمیہ کا 'امام العصر' ہے تو اس کا علاج پھر اللہ تعالیٰ ہی کر سکتا ہے۔

اللہ کے بندو! ذرا سوچو تو صحیح کہ اس میں استحالہ کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ کوئی جسم تو ہے نہیں ہے اور نہ وہ عرش سے مماس ہے پھر کیا مشکل ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ سنداً یہ روایت ضعیف ہے، اس لیے ہم شفاعت کی متواتر روایات کے بالمقابل اس کو نہیں لے سکتے، اور یہ جمہور علماء کا قول ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ جن اسمائے گرامی کو ہم نے خلال کی 'النسۃ' سے نقل کیا ہے وہ سارے امام برہاری سے متقدم ہیں، کیونکہ خود امام خلال ۳۱۱ھ میں وفات پا گئے تھے اور امام برہاری ۳۲۹ھ میں وفات پائے ہیں۔ لہذا اگر مجسمہ قرار دینا تھا تو ان سب کو قرار دیتے۔ مگر جمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے ایسا نہیں کیا۔ اس لیے کہ 'مقام محمود' کی یہ توجیہ کرنے والے متفق علیہ امام ہیں۔

یہاں پھر ڈاکٹر صاحب پریشان ہوں گے کیونکہ امام برہاری ۳۲۹ھ میں وفات پا گئے ہیں، یعنی ابن حامد کے اصحاب سے کوئی ۸۰ یا ۹۰ سال پہلے گزرے ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سلفیت کی وہ تاریخ درست نہیں ہے جو ابن الجوزی کے اتباع میں ڈاکٹر صاحب نے اختیار کی ہے۔

## اصل بنیاد

تو ہم بیان کر رہے تھے کہ جرکسی نے اپنے اس مقدمہ کی بنیاد حکایت اہوازی پر رکھی ہے۔ مگر اس

حکایت کو محققین نے مردود قرار دیا ہے۔ ابن عساکر لکھتے ہیں:

وحكاية الأهوازي عن البرهاري مما يقع في صحته التماري وأدل دليل على بطلانه قوله أنه لم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها وهو بعد إذ صار إليها لم يفارقها ولا رحل عنها فإن بها كانت منيته وفيها قبره وترته ولا يدعي أنه لم يظهر بها إلا مثل هذا المختري۔ (۱)

اہوازی نے برہاریؒ سے جو حکایت کی نقل ہے اس کی صحت میں شک ہے اور اس کے باطل ہونے کی مضبوط ترین دلیل یہ ہے کہ اس حکایت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ”اشعری کو شہرت بغداد سے نکل جانے کے بعد نصیب ہوئی“ حالانکہ وہ جب بغداد گئے، پھر اس کو نہیں چھوڑا نہ اس سے سفر کیا۔ وہاں پر ہی وہ فوت ہو گئے۔ وہاں پر ہی ان کی قبر اور مزار ہے۔ ان کے عدم شہرت کا دعویٰ بغداد میں، اس بدنام سے پہلے کسی نے نہیں کیا۔

ابن عساکرؒ نے اس سے پہلے اہوازی پر اختلاف و کذب کا الزام بھی عائد کیا ہے۔  
ما يدل على كثرة الاختلاق من الأهوازي والتكذب۔ (۲)

یہی بات دیگر محققین نے بھی لکھی ہے۔ صاحب طبقات الکتابۃ نے اس واقعہ کی سند یوں بیان کی ہے:

قرأت على علي القرشي عن الحسن الأهوازي قال سمعت أبا عبد الله الحمزاني يقول لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البرهاري ..... الخ۔ (۳)  
یہی سند ”جرکسی“ نے ”تین“ کے حاشیہ میں پیش کی ہے۔ (تین، ص ۳۹۰) ابن عساکر وغیرہ محدثین نے اہوازی پر سخت جرح کی ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے:

فإن من وقف على ما ذكره أبو الحسن ..... يتقن كذب الأهوازي فيما قاله۔ (۴)  
جو شخص ابوالحسن کی کتابوں سے واقف ہو گا ..... تو اسے یقین ہو جائے گا کہ اہوازی نے جھوٹ کہا ہے۔ حافظ ابن حجر نے عثمانی سے نقل کیا ہے کہ محدثین نے ابوعلی اہوازی میں تکلم کیا ہے اور اس کی تصانیف میں جھوٹ ظاہر ہو گئے ہیں۔ محدثین کا کہنا ہے کہ اس نے ان کتابوں میں جھوٹ کہا ہے۔

تكلّموا في أبي علي الأهوازي وظهر له تصانيف زعموا أنه كذب فيها۔ (۵)  
حافظ مشرق خطیب بغدادی کا کہنا ہے کہ ابوعلی اہوازی حدیث اور قرأت دونوں میں کذاب ہے۔

۳- طبقات الکتابۃ، ۱۶/۲

۲- ایضاً، ص ۳۹۰

۱- تین کذب المفتری، ص ۳۹۱

لسان المیزان، ۲۷۷/۲

۲- تین کذب المفتری، ص ۳۷۷

أبو علي الأهوازي كذاب في الحديث والقراءة جميعا۔ (۱)  
اور ابوطاہر واسطی نے کہا:

ولا أصدقه في حرف واحد۔ (۲)

اور ابو الفضل بن خیرون نے اسے 'وائی' قرار دیا ہے۔ جس روایت کا یہ راوی ہو تو پھر اس پر اپنے مقدمہ کی بنیاد رکھنا، بناء الفاسد على الفاسد ہوگا۔

امام بر بہاریؒ کا گناہ عظیم

'جر کسی' نے 'تبین' کے حاشیہ میں اپنے مدعا کو ثابت کرنے لیے امام 'بر بہاری' کی کوئی عبارت پیش نہیں کی ہے۔ یہ اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ اس میں تجسیم و تشبیہ کی کوئی بات نہیں ہے۔ ورنہ اگر کوئی بات ہوتی تو جہمیہ کے 'امام العصر' کبھی خاموشی سے نہ گزرتے۔ پھر اس کا کیا سبب ہے کہ وہ اسے مجسمہ میں شمار کرتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو شخص اس کی کتاب 'شرح السنۃ' کو پڑھ لیتا ہے تو وہ جان لیتا ہے کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ جہمیہ فرقہ اور اس کے اکابر اور ائمہ پر سخت جرح کرتا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

واعلم أن الأهواء كلها ردية تدعوا كلها إلى السيف وأردء ها وأكفرها  
الروافض والمعتزلة والجهمية وأنهم يردون الناس على التعطيل والزندقة۔ (۳)  
جان لو کہ خواہشات کی تابعداری ساری کی ساری ردی اور فضول ہے۔ اور تمام تلوار اور خروج کی طرف دعوت دینے والی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ ردی اور سب سے کافر روافض اور معتزلہ اور جہمیہ ہیں۔ اس لیے کہ یہ لوگوں کو کفر اور زندیقیت پر پلٹا دیتے ہیں۔ اور صفات کے بارے میں وہ کہتے ہیں:  
ربنا أول بلا متى و آخر بلا منتهى، يعلم السر وأخفى وعلى عرشه استوى،  
علمه بكل مكان لا يخلو عن علمه مكان ولا يقول في صفات الرب كيف  
ولم؟ إلا شاك في الله تبارك وتعالى۔ (۴)

یہ عبارت سہل ہے۔ اس لیے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ تو معلوم ہوا کہ ان مذکورہ ائمہ کرام میں سے کوئی امام اور عالم بھی مجسم اور مشبہ نہیں ہے۔ یہ صرف اور صرف جہمیہ کے 'امام العصر جر کسی' کا ان پر الزام اور افتراء ہے۔ واقعات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور امام زنجائی کی منظومہ اور شیخ ابونصر جزئی کی کتاب سے 'کرامیہ' پر ان دونوں علماء کی جرح احباب کو معلوم ہو گئی ہے۔ الحمد للہ



## رجوع باصل بحث

ہم کہتے ہیں: بھائی! 'کرامیہ' کا الزام آپ سلفیوں کو کیوں دیتے ہیں؟ کرامیہ تو ماشاء اللہ سارے کے سارے خفی تھے۔ اگرچہ بعض نے فروعی مسائل میں احناف سے الگ راستہ بھی اختیار کیا تھا مگر وہ کچھ لوگ تھے، اکثریت احناف ہی کی رہی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وكان من تمام الجواب أن الكرامية الجهمية كلهم حنفية۔ (۱)  
اس جواب کے کامل ہونے میں سے یہ بات بھی تھی کہ فرقہ کرامیہ جو مجسم لوگوں پر مشتمل ہے، وہ سارے کے سارے خفی ہیں۔

ایک اور جگہ احناف کے بارے میں لکھتے ہیں:

وأما بعض التجهم فاختلف النقل عنه ولذلك اختلف أصحابه المنتسبون إليه ما بين سنية وجهمية ذكور وإناث مشبهة ومجسمة لأن أصوله لا تنفي البدع وإن لم تثبتها۔ (۲)

بعض جہمیت کے بارے میں اس سے نقل مختلف ہے۔ اسی لیے ان کی طرف منسوب لوگوں میں اختلاف ہوا ہے۔ سنی اور جہمی میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ مرد اور عورتیں اور مشبہ و مجسم میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے اصول بدعات کی نفی نہیں کرتے۔ اگرچہ ان کا اثبات بھی نہیں کرتے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مذہب خفی ایک ملغوبہ ہے۔ اس میں سنی بھی ہے جہمی بھی ہے۔ پہلے جیسے قاضی ابویوسف اور دوسرے جیسے محمد بن شجاع الحنفی، اور بشیر مرہیسی وغیرہ۔ اور مشبہ بھی ہے اور مجسم بھی۔ جیسے کرامیہ فرقہ وغیرہ۔ جب بات ایسی ہے تو کرامیہ سے اخذ کا الزام سلفیوں پر کیوں ہے۔ حالانکہ سلفی تو جگہ جگہ ان پر تنقید کرتے ہیں۔ کچھ اقوال تو پیچھے گزر گئے۔ یہاں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا قول ملاحظہ ہو:

والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر لم يسبقهم إليه أحد حيث جعلوا الإيمان قول اللسان وإن كان مع عدم تصديق القلب فيجعلون المنافق مؤمناً۔ (۳)

کرامیہ کا قول 'ایمان' کے بارے میں منکر قول ہے۔ ان سے پہلے یہ قول کسی فرد نے نہیں کیا ہے۔ انہوں نے ایمان کو زبانی قول قرار دیا ہے۔ اگرچہ تصدیق القلب اس کے ساتھ نہ ہو۔ تو وہ منافق

کو بھی مؤمن قرار دیتے ہیں۔

اس کی تفصیل آجائے گی کہ 'کرامیہ' کا اختلاف صرف اسم میں ہے، حکم میں نہیں ہے۔ اور یہ بات تو پہلے ہم نقل کر چکے ہیں کہ

قلت كان عثمان بن سعيد جذعا في أعين المبتدعة وهو الذي قام علي محمد بن كرام وطرده عن هرات فيما قيل۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ عثمان بن سعید دارمی مبتدعین کی آنکھوں میں خار کی طرح تھے۔ یہی عثمان بن سعید محمد بن کرام کے خلاف کھڑے ہو گئے اور ان کو ہرات سے بے دخل کر دیا، جیسا کہ کہا جاتا ہے۔  
تو جب محمد بن کرام کے مخالف اول ہی سلفی تھے جیسا کہ امام ذہبی کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے، تو آپ کیسے یہ کہہ سکیں گے کہ ان کا مذہب ہی محمد بن کرام کے مذہب سے ماخوذ ہے۔ ہم نے اپنی بات پیش کر دی ہے۔ اب ۔

فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

## جہمیت کے مظاہر اور 'جرکسی'

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہے:

وہ (یعنی کرامیہ) مندرجہ ذیل عقائد رکھتے تھے۔ (i) اللہ تعالیٰ کو چھونا اور ان سے مصافحہ کرنا، بلکہ مخلص مسلمانوں کا دنیا اور آخرت میں ان سے معاف کرنا۔ (ii) اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، گوشت ہے، خون ہے، جوارح اور اعضا یعنی ہاتھ، پاؤں، سر، زبان، دوا نکھیں اور دوکان ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اللہ کا جسم دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے۔ اس کا خون دیگر خون کی طرح نہیں ہے۔ اس کا گوشت دیگر گوشت کی طرح نہیں ہے۔ یہی حال دوسری صفات کا ہے کہ وہ کسی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے اور نہ کوئی اللہ کے مشابہ ہے۔ قرآن پاک میں اور حدیث میں استواء کا، چہرے کا، دو ہاتھوں اور پہلو کا اور آنے کا اور فوقیت کا ذکر ہے تو مشبہ ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں۔ جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق اجسام پر کیا جائے۔ مشبہ حشو یہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں اپنی طرف سے کچھ نہیں بناتے۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب نے یہ عقائد عبدالکریم شہرستانی کی کتاب 'المسلل والنہل' سے نقل کیے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر محترم کا یہ خیال ہے کہ سلفی مذہب کے عقائد بھی ایسے ہیں تو واللہ حسیبہ۔ اور ہم نے پہلے ائمہ اہل السنۃ سے بہت سارے اقوال نقل کیے ہیں جو ان عقائد کی تردید کے لیے کافی وشافی ہیں۔ آگے بھی ان شاء اللہ اس طرح کے مباحث آتے رہیں گے جن سے ان مذکورہ عقائد کی بخوبی تردید ہو جائے گی۔ یہاں ہم صرف چند ضروری باتیں تحریر کرتے ہیں۔ جو آگے کے مباحث میں ان شاء اللہ کام دیں گی۔

حشوی کا مفہوم اور مصداق

پہلی بات یہ ہے کہ 'حشویہ' کا اطلاق جہمی فرقہ کے لوگ علمائے اہل حدیث پر کرتے ہیں۔ اس لیے اس لفظ کی ذرا تحقیق کرتے ہیں۔ ابن منظور افریقیؒ نے اس لفظ کی خوب تحقیق کی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

۱۔ سلفی عقائد، ص ۴۷

الحشو من الكلام الذي لا يعتمد عليه وكذلك هو من الناس وحشوة الناس  
رذلتهم۔ (۱)

’حشو‘ کلام میں اس زائد حصہ کو کہتے ہیں کہ جس پر کوئی اعتماد نہیں ہو سکتا۔ لوگوں میں بھی اس کا اطلاق  
فضول اور غیر معتد آدمی پر ہوتا ہے۔ ’حشوة الناس‘ کا اطلاق رذیل اور کمینہ لوگوں پر ہوتا ہے۔  
شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

فأول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا للفظ عمرو بن عبد رئيس المعتزلة  
وفقيههم وعابدهم فإنه ذكر له عن ابن عمر شيء يخالف قوله فقال كان  
ابن عمر حشويا نسبته إلى الحشو هم العامة والجمهور۔ (۲)

پہلا وہ آدمی جو معلوم ہوا ہے کہ اس نے اسلام میں اس لفظ ’حشویہ‘ کو استعمال کیا، وہ معتزلہ کا رئیس  
اور ان کا فقیہ و عابد عمرو بن عبید ثقفی تھا۔ اس کے سامنے ذکر کیا گیا کہ سیدنا ابن عمرؓ نے کسی چیز میں  
اس کے قول کے خلاف قول کیا ہے تو اس نے کہا کہ ابن عمر حشوی تھا۔ اسے حشو کی طرف منسوب  
کیا۔ مراد اس کی اس لفظ سے یہ تھی کہ وہ عام اور جمہور لوگوں کی رائے رکھتا تھا۔

اب معتزلہ اور دیگر فرقے اس لفظ کا اطلاق اس آدمی پر کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا  
اثبات اور تقدیر کا اثبات کرے۔

والمعتزلة تعني بذلك كل من أثبت الصفات وأثبت القدر۔ (۳)

پھر اس کے بعد معتزلہ کے اشعری تلامذہ نے یہ لفظ لیا، جو اصلاً معتزلہ کے مختص ہیں اور معتزلہ فلاسفہ  
کے مختص ہیں۔

إن المعتزلة مخانيث الفلاسفة والأشعرية مخانيث المعتزلة۔ (۴)

بلکہ بعض اکابر جیسے یحییٰ بن عمار صفات خبریہ کی نفی کرنے والے اشاعرہ کو ’مونث‘ سے تعبیر کرتے تھے  
اور معتزلہ کو ’مذکر‘ سے۔ یعنی تھے دونوں ہی جہمیہ مگر انہوں نے مردانگی بلکہ بے شرمی کا مظاہرہ کر کے سب  
صفات کا انکار کیا اور یہ بے چارے اپنے زنا نہ پن کی وجہ سے سب کا تو انکار نہ کر سکے البتہ صفات خبریہ کا  
انکار کیا۔

وكان يحيى بن عمار يقول المعتزلة الجهمية الذكور والأشعرية الجهمية

الإناث۔ (۵)

۱- لسان العرب ۱۲/۱۸۰

۲- بیان القیوس ۲۰/۱۲۸

۳- آئینہ

۴- مجموع الفتاویٰ ۶/۲۱۶

اور پھر اس لفظ سے انہوں نے ہر اس آدمی کو متہم کیا جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا اقرار کیا جو ان کے نزدیک 'منکر' تھے اور اس آدمی کو بھی جس نے متکلمین، جہمیہ اور مرجہ کی بدعات کی مذمت کی۔  
وَأخذوا ذلك من المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية، سموا من أقر بما ينكرونه من الصفات ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والإرجاء حشویا۔ (۱)

خلاصہ یہ ہوا کہ صفات کا اقرار کرنے والا وہ شخص ہے جو بدعات کے مقابلے میں کھڑا ہوا۔ چاہے وہ کلام کی بدعت ہو یا جہمیہ کی بدعتیں اور یا پھر ارجاء کی بدعت۔ جو بھی ان کی مذمت کرتا ہے اس پر اشاعرہ و ماتریدیہ حشوی کا الزام لگا دیں گے۔ یہ تو خیر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی بات ہوئی۔ اب اس کی ایک مثال بھی ملاحظہ فرمائیں۔ وہ یہ ہے کہ ابن الندیم نے اپنی کتاب 'الفہرست' میں شیخ عبداللہ بن سعید بن کلاب کے بارے میں لکھا:

كان من نابتة الحشوية۔ وہ حشویہ گروہ کے نا تجربہ کار لڑکوں میں سے تھے۔  
تو اس پر حافظ ابن حجرؒ نے بطور تبصرہ لکھا:

وقول ابن الندیم إنه من الحشوية يكون على طريق السلف في ترك التاويل للآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات ويقال لهم المفوضة وعلى طريقته مشى الأشعري في كتابه الإبانة۔ (۲)

ابن الندیم کا ابن کلاب کو حشویہ میں سے قرار دینا یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ طریق سلف پر قائم تھے کہ جو آیات اور احادیث صفات سے متعلق ہیں۔ ان کی تاویل نہیں کرتے تھے۔ ایسے لوگوں کو مفوضہ کہا جاتا ہے۔ اسی ابن کلاب کے طریقہ پر امام ابوالحسن اشعریؒ اپنی کتاب 'الإبانہ' میں چلے ہیں۔

اس عبارت کا خط کشیدہ حصہ نہ صحیح ہے اور نہ ہمارے اس بحث سے متعلق ہے۔ اس لیے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔ اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ اس لفظ کا اطلاق کون لوگ کرتے ہیں، کن لوگوں پر کرتے ہیں اور کس وجہ سے کرتے ہیں؟ ڈاکٹر صاحب پریشان نہ ہوں کہ ہم نے حافظ ابن حجرؒ کی عبارت کے آخری حصے کو نظر انداز کیا ہے۔ اگر وہ غور و فکر سے کام لیں تو ہم نے ان پر احسان کیا ہے۔ ورنہ اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں تو پھر 'حشویہ' کا اطلاق 'مفوضہ' پر ہوگا اور 'مفوضہ' تو بقول ڈاکٹر صاحب اشاعرہ و ماتریدیہ ہی ہیں۔ محترم ڈاکٹر صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:

اشاعرہ و ماتریدیہ میں متقدمین اور متاخرین صفات تشابہات میں تفویض کرتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں، لیکن ہم ان کا معنی نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتے ہیں۔ لہذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے یا کوئی ظاہری معنی ہے بلکہ ان سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے، ہم اس کو اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ و ماتریدیہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں۔ (۲)

تو معلوم ہوا کہ اشاعرہ و ماتریدیہ 'مفوضہ' ہیں اور 'مفوضہ' ہی پر ابن الندیم نے بقول حافظ ابن حجر 'حشویہ' کا اطلاق کیا ہے۔ اور پھر اگر بغور حافظ ابن حجر کی عبارت کو دیکھا جائے تو اس میں یہ نہیں ہے کہ 'مفوضہ' پر یہ اطلاق کون لوگ کرتے ہیں؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اگرچہ وضاحت کی ہے کہ معتزلہ اور اشاعرہ مثبت صفات پر اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ مگر حافظ ابن حجر نے اس کی بھی تعین نہیں کی۔ ممکن ہے یہ بھی معتزلہ کرتے ہوں تو پھر حاصل یہ ہوگا کہ معتزلہ نے دونوں یعنی سلفیہ اور اشاعرہ پر اس خبیث لفظ کا اطلاق کیا ہے مگر سلفیوں نے معتزلہ کے اتباع میں تمہیں پھر اس لفظ سے بدنام نہیں کیا۔ اس لیے کہ وہ ٹھیکہ سنت پر قائم ہیں۔ اہل بدعت کا اتباع نہیں کرتے، مگر اشاعرہ نے اس معاملہ میں بھی اہل بدعت کے اتباع کا تاج اپنے سر پر رکھ لیا ہے۔ والی اللہ المشتکی۔

### اہل بدعت کی علامات

اہل سنت والجماعت کے ائمہ نے اہل بدعت کی بہت ساری علامات بیان کی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اہل سنت کو مشبہ و مجسمہ قرار دے دیں تو وہ جہمی ہے۔ امام برہاری فرماتے ہیں:

وإن سمعت الرجل يقول فلان مشبه وفلان يتكلم في التشبيه فانهمه واعلم أنه جهمي فإذا سمعت الرجل يقول فلان ناصبي فاعلم أنه رافضي۔ (۲)

جب تو ایک شخص کو سنے کہ وہ کہتا ہے، فلان (یعنی اہل سنت کا عالم) مشبہ ہے، اور فلان تشبیہ میں تکلم کرتا ہے، تو تم اسے متہم سمجھو اور جان لو کہ وہ شخص جہمی ہے۔ اور جب تو کسی آدمی کو یہ کہتا سنے کہ فلان شخص ناصبی ہے تو تم سمجھو کہ یہ کہنے والا رافضی ہے۔

یہی بات ابن ابی حاتم نے اپنے والد امام ابو حاتم اور امام اوزاعی سے نقل کی ہے۔ مگر اس میں کچھ تفصیل بھی ہے۔ فرماتے ہیں:

وعلامة أهل البدع الوقیعة في أهل الأثر وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل السنة حشوية يريدون إبطال الآثار وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة، وعلامة القدريّة تسميتهم أهل الأثر مجبّرة وعلامة المرجئة تسميتهم أهل السنة مخالفة ونقصانية وعلامة الرافضة تسميتهم أهل السنة ناصبة۔ (۱)

تمام اہل بدعت کی 'مشترک' علامت یہ ہے کہ وہ اہل الحدیث پر طعن کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً زنادقہ اہل حدیث کو 'حشویہ' کا نام دیتے ہیں۔ اصل میں وہ احادیث کو باطل قرار دینا چاہتے ہیں۔ اور جہمیہ فرقہ اہل سنت کو مشبہ کا نام دیتے ہیں اور قدریہ فرقہ اہل اثر کو مجبرہ کا نام دیتے ہیں۔ اور مرجئہ فرقہ اہل سنت کو مخالفہ اور نقصانیہ کا نام دیتے ہیں اور رافضیہ فرقہ اہل سنت کو ناصبہ کا نام دیتے ہیں۔

یہ ان کے علامات ہیں جس نے بھی اہل سنت کو کوئی نام دیا۔ تو معلوم ہو جائے گا کہ وہ کس فرقے کا رکن رکین ہے؟ گویا ان کا الزام لگانا اہل سنت پر ان کے مذہب کا پردہ فاش کر دے گا، الحمد للہ رب العالمین۔

### جرکسی اور دفاع اہل بدعت

اس درج بالا عبارت سے احباب پر یہ واضح ہو گیا کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے 'امام العصر جرکسی' کس فرقے سے تعلق رکھتے ہیں؟ جرکسی نے 'تبيين كذب المفتري' لابن عساکر کا مقدمہ پورا اہل سنت کی توہین اور اہل بدعت کی تحسین کے لیے وقف کیا ہے۔ جن کو وہ اپنی جہمیت کی وجہ سے 'حشویہ' قرار دیتا ہے۔ اس مقدمہ میں قدریہ کے بانی معبد بن خالد جہنی کا بھی دفاع کیا ہے اور یہ تو ہم نے بیان کیا ہے کہ شیخ مصطفیٰ صبری جو ان کا محسن اور راہنما بھی ہے نے ان کو قدری قرار دیا ہے، تو پھر کیوں وہ ان کا دفاع نہ کرتے؟ لکھتے ہیں:

وقد سمع هناك معبد بن خالد الجهنني من يتعلل في المعصية بالقدر فقام بالرد عليه ينفي كون القدر سلبا للاختيار في أفعال العباد وهو يريد الدفاع عن شرعية التكليف فضاقت عبارته وقال لا قدر والأمر أنف ولما بلغ ذلك ابن عمر تبرأ منه فسمي جماعة معبد قدرية۔ (۲)

معبد بن خالد جہنی نے بصرہ میں ایک آدمی کو سنا کہ وہ اپنی معصیت کے لیے تقدیر کو بہانہ اور علت قرار دیتا ہے۔ تو معبد بن خالد نے اس پر اس لیے تنقید کی کہ تقدیر اختیار بندہ کو سلب نہیں کرتا، کوئی عمل کرتے وقت۔ وہ اصلاً شرعی احکام کا دفاع کرنا چاہتا تھا۔ مگر اس کی عبارت اصل مفہوم ادا

کرنے سے قاصر رہ گئی اور کہا: تقدیر نہیں ہے۔ اختیار فعل نئی چیز ہے۔ جب سیدنا ابن عمرؓ تک یہ بات پہنچ گئی تو انہوں نے اس سے براءت کا اظہار کیا اور پھر معبد بن خالد کے گروہ کو قدریہ کے نام سے موسوم کیا۔

یہ سارے خرافات جہمیہ کے اس 'امام العصر جرسی' نے صرف اپنی قدریت کو چھپانے اور ان کی مظلومیت کو دکھانے کے لیے کیا، کیا زبان کے پھسلنے پر اتنا بڑا ہنگامہ ہو سکتا ہے؟ کیا سیدنا ابن عمرؓ اور دیگر اکابر اتنے گئے گزرے تھے کہ اس بات کا لحاظ بھی نہیں کیا کہ ان کی عبارت اصل مفہوم کے ادا کرنے سے قاصر رہ گئی ہے؟ کیا خود معبد بن خالد کے پاؤں میں زنجیر پڑی تھی کہ وہ سیدنا ابن عمرؓ کے پاس جاتا اور انہیں یہ باتیں بتاتا کہ میرا یہ مطلب ہرگز یہ نہیں تھا۔ میرا وہی عقیدہ ہے جو آپ کا ہے۔ اور کیا وہ اپنے حلقے میں بھی یہ بات نہیں کہہ سکتا تھا کہ میرے مطلب کو لوگ سمجھ نہیں سکے، کیونکہ میری عبارت مجمل یا مبہم تھی۔ میرا وہی عقیدہ ہے جو تمام مسلمانوں کا ہے۔ اگر ان باتوں میں سے کچھ بھی نہیں ہوا، تو پھر یہ اس بات کا صریح اور واضح قرینہ ہے کہ یہی اس شخص کا عقیدہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ اہل سنت نے اپنی اپنی کتابوں میں اس بات کا ذکر کیا ہے کہ معبد بن خالد الجہنی کا یہی عقیدہ تھا۔ امام آجریؒ یحییٰ بن یحیر سے نقل کرتے ہیں:

كان أول من قال في هذا القدر بالبصرة معبد الجهنبي - (۱)  
اور ایک جگہ لکھتے ہیں:

فحججت أنا و حميد بن عبد الرحمن الحميدي حجة - (۲)  
لما تكلم معبد الجهنبي بما تكلم به في شأن القدر فأنكرنا ما جاء به (۳)  
یحییٰ بن یحیر اور حمید بن عبد الرحمنؒ کا فأنکرنا ما جاء به کہنا کیا مطلب رکھتا ہے؟ کہ وہ شریعت اور احکام شریعت کا دفاع کر رہے تھے تو ہم نے اس کو منکر جانا؟ ہوش و حواس سے کام لینے کی ضرورت ہے۔  
اور امام لا لاکائی نے یونس بن عبید سے یہ نقل کیا کہ

أدركت البصرة وما بها قدري إلا سنسوية ومعبد الجهنبي وآخر ملعون في بني عوافه - (۴)

میں نے بصرہ اس وقت پایا، جب اس میں کوئی قدری شخص نہیں تھا سوائے، سنسویہ، معبد جہنی اور بنو عوافہ کے ایک ملعون آدمی کے۔



## جہم بن صفوان کا دفاع

ہم اس کی تفصیل میں نہیں جاتے احباب 'السنة' لابن ابی عاصم، الشریعہ للآجری، اور 'شرح الاصول' لابن القاسم لاکائی کی طرف رجوع کریں۔ اس لیے کہ یہ ہمارا موضوع نہیں ہے۔ ہم صرف جہم کے اس 'امام العصر' جس کی 'کارنامے' ظاہر کرنا چاہتے تھے۔ پھر اس صاحب نے جہم بن صفوان کی صفائی یوں بیان کی:

كان مقاتل بن سليمان ينشر هناك نحلته في التحسيم فأخذ جهم يرد عليه وينتقي ما يشبهه مقاتل فأفرط في النفي حتى قال إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد۔ ولم يفرق بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى والممنوع هو الثاني دون الأول۔ (۱)

مقاتل بن سلیمان وہاں اپنے افکار پھیلاتے تھے تجسیم کے بارے میں۔ جہم نے ان پر رد کرنا شروع کیا جو وہ ثابت کرتے یہ اس کو نفی کرتے تھے۔ تو نفی میں افراط کیا، یہاں تک کہا کہ "اللہ تعالیٰ اس صفت سے موصوف نہیں ہو سکتے جس سے بندے موصوف ہیں۔" مگر اس نے اشتراک فی الاسم اور اشتراک فی المعنی میں فرق نہیں کیا۔ ممنوع یہ دوسری چیز ہے پہلی نہیں۔ اس سے پہلے لکھا ہے کہ

لما قام حارث بن سريج بخراسان ضد الأموية داعيا إلى الكتاب والسنة اعتضد بجهم بن صفوان۔ (۲)

جب حارث بن سرج خراسان میں امویوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے، قرآن و سنت کی طرف دعوت دیتے ہوئے، تو اس کام میں جہم بن صفوان سے مدد لی۔

یہ بات تو تاریخ سے ثابت ہے کہ جہم نفی میں مبالغہ کرتا تھا، اور مقاتل اثبات میں مبالغہ کرتا تھا۔ مگر جو تفسیر اب ان کی چھپی ہے اس میں تجسیم نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ اور شہرستانی کی عبارت سے بھی ان کے اس عیب سے براءت معلوم ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فأما أحمد بن حنبل و داؤد بن علي الأصبهاني و جماعة من السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل مالك بن أنس و مقاتل بن سليمان (۳)

یہاں اتنے ہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں، مگر یہ بات کرنا کہ انہوں نے مقاتل کی مخالفت میں نفی میں افراط کیا تاریخی طور پر درست نہیں ہے۔ اپنے مذہب کا اظہار اس نے ترمذ میں شروع کیا تھا، البتہ اس کا مقاتل سے مناظرہ رہتا تھا۔ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ مقاتل نے نوح الجامع کی ماں سے مرو میں نکاح کیا تھا۔ اور پھر اس کی جامع مسجد میں خطبہ دیتے اور وعظ کرتے تھے۔ توجہم ان کے پاس آئے اور بیٹھ گئے۔ ان کے درمیان منازعہ ہو گیا، اور دونوں نے ایک دوسرے کے خلاف کتاب لکھ لی۔

وقال ابن عدي ثنا محمد بن علي إجازة قال حدثنا العباس المصعب قال قدم مقاتل مرو فتزوج بأم أبي عصمة نوح ابن أبي مریم و كان يقص في الجامع فقدم عليه جهنم فجلس إليه فوقع بينهما فوضع كل واحد منهما على الآخر كتابا ينقض على صاحبه۔ (۱)

یہ بات بھی ثابت ہے کہ وہ حارث بن سرتجؒ کی لیبی کا کاتب تھا۔

وكان كاتباً للأمير الحارث بن سريج التيمي الذي توثب على عامل خراسان نصر بن سيار۔ (۲)

چونکہ وہ مؤرخین کے بقول کان ذآ ادب و نظر و ذكاء و فکر و جدال و مرآء۔ ادیب، زبان آور، ذہین، مناظرہ باز تھا۔ اس لیے اس کو حارث بن سرتجؒ نے کاتب مقرر کیا تھا۔ مگر امام العصر جرکسیؒ نے اس کو دوسرا رنگ دیا ہے جیسا کہ گزر گیا۔ لما قام سريج بخراسان ضد الأموية داعياً إلى الكتاب والسنة اعتضد بجهم۔ (۳) تاکہ لوگ جہم کو دین کا خادم اور قرآن و سنت کا داعی سمجھیں۔

حالانکہ محققین کے نزدیک وہ مسلمان ہی نہیں تھا، چالیس دن اس نے نماز نہیں پڑھی، و کلم اللہ موسیٰ تکلیماً کے بارے میں کہتا تھا، اگر میرے بس میں ہوتا، تو میں قرآن سے اس آیت کو منادیتا، تو ایسے شخص سے قرآن و سنت کی دعوت میں مدد لینے کی آخر کیا تک ہے؟ مگر وہ چونکہ امام العصر جرکسیؒ کے مقتدا ہیں، اس لیے امام العصر جرکسیؒ جہم کے عیوب کو بھی خوبی بنا کر پیش کرتا ہے، محققین نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ هلك في زمان صغار التابعين وما علمته روى شيئا لكنه زرع شراً عظيماً۔ (۴) صغار تابعین کے زمانے میں جہم بن صفوان مر گیا، میرے علم میں نہیں ہے کہ انہوں نے کوئی بات روایت کی

ہو، لیکن اس نے بہت بڑا اثر بویا ہے۔

اس سے واضح ہے کہ وہ لائق تحسین شخص نہیں ہے، بلکہ قابلِ صدمت و مذمت زندیق تھا۔ عاملہ اللہ بغضبہ۔ 'امام العصر جرکسی' آگے وہ بات لکھتے ہیں جس کے لیے یہ طویل تبہید رکھی گئی تھی۔

و تنسب لہم آراء و لیس لہ فرقة تنتمي إلیہ بعدہ و نسبة غالب من نسب إلیہ من قبیل النبز باللقاب۔ (۱)

جہم کی طرف مختلف آراء کی نسبت کی جاتی ہے لیکن اس کا کوئی ایسا فرقہ نہیں ہے جو اس کی طرف منسوب ہو، اور اکثر وہ لوگ جو اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں تو وہ برے نام رکھنے اور بدنام کرنے کی قبیل سے ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ دن کی روشنی میں ایسی بات صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو خوفِ خدا سے خالی ہو، کیا 'بشر مریمی' نے جہم کے بعد اس کی آرا کی روشنی میں کتاب نہیں لکھی ہے، جس کی تردید شیخ اہل السنۃ امام داری نے 'النقض' کے نام سے کی ہے۔ یہ امام اہل سنت و الجماعت امام احمد کی کتاب 'الرد علی الزنادقۃ' کن لوگوں کی تردید میں ہے؟ یہ 'الرد علی الجہمیۃ' کے نام سے ابن ابی حاتم، امام داری، شیخ ابن مندہ وغیرہ کی کتابیں کیا فضول محض ہیں اور کیا 'جہمیہ' فرقے والے لوگ غافل بیٹھے ہیں؟ اگر ہاں تو پھر 'اساس التقدیس'، 'السیف الصقلی' وغیرہ کن کی کتابیں ہیں؟

اصل بات یہ ہے کہ جب جہمیہ کو یہ پتلا چلا کہ اگر ہم اپنے نام سے اپنا مذہب جاری کریں گے تو ہمارا انجام وہی ہوگا جو جعد بن درہم، اور جہم بن صفوان کا ہوا، تو انہوں نے یہ مناسب جانا کہ مختلف ناموں سے اپنے عقائد کی ترویج کریں تاکہ انہیں دینی مذاہب کا حصار بھی حاصل ہو، اور اپنے افکار کی ترویج بھی کر سکیں۔ جیسا کہ رازی نے شافعیہ میں اور محمد شجاع <sup>خلجی</sup> نے حنفیہ میں اور ابن الجوزی نے حنابلہ میں پناہ لے لی۔ بات یہ نہیں ہے کہ جہمی لوگ اور جہمیہ فرقہ ختم ہو گیا، بلکہ انہوں نے طریقہ کار کو بدل دیا، جیسا کہ ہمارے زمانے میں منکرین حدیث نے حنفی مذہب کو ڈھال بنا لیا ہے۔ بصیرت رکھنے والے جہمیوں کو جانتے ہیں۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش

من اندازِ قدرت را می شناسم

حشویت کے اطلاق کی نئی وجہ

جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے 'حشویۃ' کا اور سب بتایا، جس کا حقیقت سے دور کا بھی تعلق نہیں

ہے۔ لکھا:

وكان الحسن البصري من جلة التابعين وممن استمر سنين ينشر العلم في البصرة ويلازم مجلسه نبلاء أهل العلم وقد حضر مجلسه يوما أناس من رعا ع الرواة ولما تكلموا بالسقط عنده قال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها فسموا الحشوية ومنهم أصناف المجسمة والمشبهة - (۱)

حسن بصری بزرگ تابعین میں سے تھے اور سالہا سال بصرہ میں علم کی نشر و اشاعت کی۔ ان کی مجلس میں بڑے بڑے علماء تشریف فرما ہوتے تھے۔ ایک دفعہ ان کی مجلس میں کچھ بے علم رواتہ حدیث لوگ حاضر ہو گئے، اور جب انہوں نے ان کے پاس فضول قسم کی باتیں کیں، تو انہوں نے فرمایا: ان لوگوں کو اس مجلس کے ایک جانب میں بٹھا دو۔ اسی سے ان کا نام 'حشویہ' پڑ گیا اور انہی لوگوں میں سے مجسمہ اور مشبہہ کے اصناف بھی ہیں۔

ہم کہتے ہیں: اس روایت پر من گھڑت ہونے کے آثار بہت نمایاں اور صاف صاف دکھائی دیتے ہیں۔ ہم چند آثار بیان کریں گے۔

۱۔ پہلا اثر یہ ہے کہ اسناد کی بحث تابعین کے دور میں شروع ہو گئی کہ یہ راوی ثقہ ہے یا مجروح؟ کیوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تو اہل سنت والجماعت کے نزدیک کل عادل ہیں۔ اگرچہ بعض لوگوں کا اس میں اختلاف موجود ہے۔ تو وہاں رجال کی بحث ہی نہیں تھی۔ یہی بات امام مسلم نے مقدمہ میں امام ابن سیرینؒ سے نقل کی ہے:

لم يكنوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم - (۲)

لوگ اسناد کے بارے میں نہیں پوچھتے تھے، مگر جب فتنہ پڑ گیا تو لوگ کہتے تھے کہ سند بھی بیان کرو۔

اور حسن بصریؒ کا انتقال ۱۱۰ھ میں ہوا ہے۔ ان کے ۱۰۰ دن بعد ابن سیرینؒ کا انتقال ہوا ہے۔ تو وہ ضعیف اور ثقہ رواتہ کے درمیان تمیز کرنے کا دور نہیں تھا۔ پھر اگر تھا تو بالکل ابتدائی دور تھا، اس میں یہ کہنا کہ وقد حضر مجلسه يوما أناس من رعا ع الرواة بالکل بے بنیاد سی بات ہے۔

پھر اگر واقعی ایسا ہوا ہے تو پھر حسن بصریؒ کی ذمہ داری یہ بنتی تھی کہ انہیں فضول اور ساقط روایات کے بیان کرنے سے متنبہ کرتے، نہ کہ انہیں جانب حلقہ میں دھکیل دیتے۔ ناقص اور فضول بات کرنا کوئی جرم تو نہیں ہے اور پھر یہ کس طرح تصور کیا جاسکتا ہے جبکہ حسن بصریؒ خود بھی 'مرا سیل' بیان کرتے تھے، جو مضبوط

بھی نہیں ہوتے تھے، بلکہ ہوا کی طرح مرا سیل تھے؟!

۲- دوسرا اثر یہ ہے کہ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حسن بصری بہت زودرنج آدمی تھے۔ وہ شاید یہ چاہتے تھے کہ لوگ میری مجلس میں آنے سے پہلے ’ولی‘ بنیں، ورنہ ایک دن کی تکلم بالسقط سے کیوں انہیں جانب حلقہ میں دھکیلا؟

ہمارا خیال یہ ہے کہ جس آدمی نے حسن بصری کے بارے میں صرف دو تین واقعات سنے ہوں وہ بھی اس بات کا یقین نہیں کر سکتا۔ وہ علم اور ادب کے سنگم تھے ان کی مجلس میں بہت کمزور لوگ علم و عمل میں ترقی کرتے تھے، مگر یہاں کوئی اور رنگ ہے کہ وہ صرف چند ہی باتوں سے ایسے ملول ہوئے کہ خود ان لوگوں کو مخاطب کرنا بھی گوارا نہیں کیا، بلکہ اوروں کو فرمایا: ردوا ھؤلاء الیٰ حشا الحلقہ۔

۳- تیسرا اثر یہ ہے کہ میں اپنے شاگردوں سے کہتا ہوں کہ انہیں فلان جگہ بٹھاؤ، تو اس سے نام کس طرح پڑتا ہے؟ نام تو اس وقت پڑتا ہے۔ جب کوئی ’نیا پن‘ اس میں موجود ہو کہ اس بنا پر ان کو دیگر لوگوں سے منفرد شمار کیا جاسکتا ہو۔ مثلاً ’غندر‘، مثلاً کسائی، ’تکلم بالسقط‘ سے یہ نام کس طرح پڑ گیا، سمجھ میں نہیں آتا۔ کلاس میں ایک طالب روزانہ کہتا تھا کہ مجھے بخار ہے، چھٹی دو استاد جی! استاد نے کچھ دن بعد اسے ’بخاری‘ سے مخاطب کیا۔ تو بعد میں طلبہ میں اسی نام سے وہ مشہور ہو گیا۔ واصل کو اعتزل عنا سے معتزلی نہیں کہا گیا بلکہ اس نے مقابل میں دوسرا حلقہ بنایا، اور پھر ’نیا مسئلہ‘ کھڑا بھی کیا۔ لہذا ادھر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ مگر یہاں بات صاف نہیں ہے۔

۴- چوتھا اثر یہ ہے کہ اس روایت سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ ’حشویہ‘ کا نام پھر سلفیہ پر کس طرح چپک گیا حالانکہ اس زمانے میں تو بقول ڈاکٹر صاحب سلفی نہیں تھے، وہ تو ابن حامد ۴۰۳ھ کے اصحاب سے شروع ہوئے ہیں۔

اگر جواب میں کہا جائے کہ عقیدہ کی بنا پر انہیں اسی نام سے متہم کیا گیا ہے، ہم کہیں گے کہ اس روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کو ’حشویہ‘ عقائد کی بنا پر حسن بصری نے کہا تھا۔ اس بات کا ایک قرینہ یہ ہے کہ خود امام العصر جرسی نے بھی ہماری تائید کی ہے۔ اسی لیے تو وہ منہم أصناف المحسمة والمشبہة کے الفاظ رکھ دیے۔ اگر عقائد کی بنیاد پر انہیں ’حشویہ‘ کہا گیا ہوتا، تب اس اضافے کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

۵- پانچواں اثر یہ ہے کہ امام العصر جرسی انتہائی بے بسی کے عالم میں بغیر حوالہ بات کرتے ہیں۔ اگر

صحیح سند مل جائے تو فیہا، ورنہ گری پڑی سند سے کام چلا لیتے ہیں۔ اگر وہ بھی نہ ملے، تب خود بات گھڑ لیتے ہیں۔ یہاں دیکھیے کہ 'امام العصر جرکسی' نے یہ بات بلا حوالہ بیان کی ہے اور بغیر سند بات اہل علم کی دنیا میں مقبول نہیں ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر ہم سمجھتے ہیں کہ یہ محض افسانہ ہے۔

آخری بات محترم ڈاکٹر صاحب کے لیے یہ ہے کہ مقاتل بن سلیمان کے مزعوم خبیث قول سے یہ لوگ پہلے ہیں۔ پس معلوم ہوتا ہے کہ حشویہ، مجسمہ اور مشبہہ سے متقدم ہیں۔ گویا وہ ان کا اصل ہے۔ تو جب سلفی حشوی ہوئے اور مجسمہ و مشبہہ پھر بعد میں ان میں پیدا ہوئے ہیں۔ تو گویا اصل سلفی ہوئے، پھر انہوں نے مشبہہ اور کرامیہ وغیرہ سے کیسے عقائد اخذ کیے؟ یہ بہر حال ڈاکٹر صاحب جان سکتے ہیں۔

پھر اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ 'سلفی، حسن بصری کے دور میں بھی تھے۔ ڈاکٹر صاحب ان دو سوالات کا سامنا کریں گے، تو ان کے وزن کو بھی سمجھ جائیں گے۔ اس لیے کہ مجسمہ، مشبہہ، کرامیہ وغیرہ سارے بعد میں پیدا ہو گئے۔ فلم تبقی إلا السلفية المحضة۔ جمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے یہ بات اس لیے وضع کی ہے تاکہ لوگوں کے دلوں میں یہ بات ڈال دیں کہ اس نام کا استعمال سلف نے مبتدعین کے لیے کیا ہے، مگر یہ اکائی اس سے نہ جڑ سکی۔ اصل بات یہ ہے کہ اس لفظ کا اطلاق مبتدعین نے سلف صالحین پر کیا ہے۔ بلکہ اس کا ایجاد معتزلہ نے کیا ہے۔ جیسا شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

أول من ابتدع الذم بها المعتزلة الذين فارقوا جماعة المسلمين فاتباع سبيل المعتزلة دون سبيل سلف الأمة ترك للقول السديد الواجب في الدين واتباع لسبيل المبتدعة الضالين۔ (۱)

اول وہ گروہ جس نے اس لفظ سے مذمت کو ایجاد کر لیا، وہ معتزلہ کا وہ گروہ تھا جو مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہو گیا تھا۔ پس معتزلہ کے طریقہ کی اتباع کرنا اور سلف امت کے اتباع کو چھوڑ دینا، اس درست قول کو چھوڑ دینا ہے جو دین میں واجب ہے اور گمراہ معتزلہ کے راستہ کو اپنانا ہے۔

## جرکسی کی قلابازیاں

مگر جمیہ کا 'امام العصر جرکسی' اسی بات پر مصر ہے، بلکہ کہتا ہے کہ عمرو بن عبید سے وہ قول اگر ثابت بھی ہو جائے تو حسن بصری کے قول کو نفی نہیں کرتا ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

فهل تلقيب عمرو بن عبید لابن عمر رضي الله عنه بالحشوي إفكا وزورا  
على تقدير ثبوت ذلك عنه يمنع من تلقيب الحسن البصري لطوائف

المجسمة حشویة و صدقا فاضحك ثم اضحك على عقل من يأبى هذا التلقیب۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ اگر لفظ 'حشوی' کے اس استعمال سے انکار کرنے والے کی عقل بننے کی مستحق ہو تو اسے ماننے والے کو یہ کہا جائے گا کہ

برین عقل و دانش نباید گریست

اس کی وجہ یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرسکی' نے 'السیف الصقلیل' کے حاشیہ میں بھی وہی بات دہرائی ہے، مگر اس قول کے لیے کسی مآخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ (۲) مگر یہاں آکر اس نے وضع کا بھانڈا خود پھوڑ دیا۔ یہاں کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ نے مجسمہ کے طوائف کو حشویہ قرار دیا تھا:

من تلقیب الحسن البصري لطوائف المجسمة حشویة حقا و صدقا  
یہ عبارت ملاحظہ کریں۔ اور پھر یہ دیکھیں:

وقد حضر مجلسه يوما أناس من رعا ع الرواة ولما تكلموا بالسقط عندہ  
قال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها فسموا الحشویة، ومنهم  
أصناف المجسمة والمشبهة۔ (۳)

کتنا فرق ہے؟! یعنی وہاں کہا کہ ساقط روایات کو بیان کرنے والے افراد کو یہ نام دیا، پھر مجسمہ اور مشبہ کو خود اس میں شامل کر لیا، اور یہاں کہتا ہے کہ خود حسن بصریؒ نے مجسمہ کو 'حشویہ' قرار دیا ہے، انا للہ وانا الیہ راجعون۔

ہم یہ بات بھی مان لیتے، مگر دو چیزیں اس میں مانع ہیں۔ ایک تو یہ کہ صفات الہی بیان کرنے والے رواۃ پر تابعین کے دور میں نکیر ثابت نہیں ہے۔ سب سے پہلے جس آدمی سے صفات الہیہ کی بعض احادیث کو بیان کرنے پر نکیر ثابت ہے، وہ امام مالکؒ ہیں۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ سے ان اللہ خلق آدم علی صورته اور ان اللہ یکشف عن ساقه وغیرہ احادیث کے بارے میں سوال کیا، تو انہوں نے اس کا سخت انکار کیا، اور ان کو بیان کرنے سے منع کیا۔ ان سے کہا گیا کہ اہل علم تو ان کو بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کون؟ کہا گیا: ابن عجلان، ابو الزناد سے۔ فرمایا: ابن عجلان ان چیزوں کو نہیں جانتے تھے، وہ عالم نہیں تھے۔ اور ابو الزناد کے بارے میں فرمایا: وہ موت تک ان حکمرانوں کے عامل رہے۔

قال ابن القاسم سألت مالكا عن حدث بالحديث الذي قالوا إن الله خلق آدم على صورته، والحديث الذي جاء "إن الله يكشف عن ساقه" وإنه يدخل يده في جهنم حتى يخرج من أراد، فأنكر مالك ذلك إنكارا شديدا ونهى أن يحدث بها أحد. فقليل له إن ناسا من أهل العلم يتحدثون به. فقال من هو؟ قيل ابن عجلان عن أبي الزناد. قال لم يكن ابن عجلان يعرف هذه الأشياء ولم يكن عالما وذكر أبا الزناد وقال لم يزل عاملا لهؤلاء حتى مات. (۱)

امام مالک کے اس انکار کی کیا وجہ ہے؟ تو اس کی دو توجیہات منقول ہیں۔ ایک خود امام ذہبیؒ نے کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ احادیث ثابت نہیں تھیں۔ تو جس شخص کے نزدیک کوئی حدیث ثابت ہی نہ ہو تو وہ پھر اس کے انکار میں معذور ہوتا ہے، جیسا کہ جس شخص کے نزدیک کوئی حدیث ثابت ہو جائے، تو وہ اس سے استناد کرنے میں معذور ہوتا ہے۔

قلت أنكر الإمام ذلك لأنه لم يثبت عنده ولا اتصل به فهو معذور، كما أن صاحب السحيحين معذوران في إخراج ذلك أعني الحديث الأول والثاني لثبوت سندهما. (۲)

ہمارے نزدیک یہی وجہ قابل ترجیح ہے کیونکہ امام مالکؒ نے ابن عجلان، اور ابو الزناد پر جرح کی ہے، یہ ان کے نزدیک عدم ثبوت کی دلیل ہے لیکن کچھ دیگر اکابر کا کہنا ہے کہ یہ انکار اس لیے کیا تھا کہ کمزور لوگوں کے سامنے اسے بیان نہ کیا جائے کیونکہ ان احادیث سے ان کا دین خراب ہو جاتا ہے۔ وہ علم اور عقل کے اس مقام پر فائز نہیں ہیں کہ ان کا صحیح مفہوم جان سکیں۔

ولكن كان من العلماء في القرن الثالث من يكره روايته ويروى بعضه كما يكره رواية بعض الأحاديث لمن يخاف أن نفسه يهلك ويفسد دينه كما قال عبد الله بن مسعود ما من رجل يحدث قوماً حديثاً لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم. (۳)

ضعيف العقل لوگوں کے سامنے ایسی احادیث کا بیان کرنا ان کو فتنہ اور آزمائش میں ڈالنے کے مترادف ہے۔



اس سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کے انکار کا سبب وہ نہیں ہے جو جہمیہ لوگوں کو سمجھاتے ہیں، بلکہ ان دو وجوہات میں سے ایک تھا، ہم یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ سب سے پہلے صفات الہی کی بعض احادیث کے بیان پر تکثیر و ترجیح تابعین میں ثابت ہے۔ اس سے پہلے قطعاً ثابت نہیں ہے، تو جو شخص جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' کی درج بالا عبارت میں ولما تکلموا بالسقط عندہ سے یہ مراد لیتا ہے کہ انہوں نے احادیث صفات پر تکلم کیا، تو اس سے پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ تابعین کے دور میں بھی صفات الہیہ کی بعض احادیث کے بیان کرنے والے افراد پر تکثیر ہوتی رہی ہے اور صحیح سند سے ثابت کرنا ہوگا، ورنہ ایسے جہمی دعاوی سے مسائل ثابت نہیں ہوتے۔ اور دوسری مانع چیز یہ ہے کہ پھر ان جہمیوں کو یہ بھی ثابت کرنا ہوگا کہ حسن بصریؒ کے دور میں بھی مجسمہ موجود تھے، حالانکہ خود امام العصر جرجسی نے پہلا شخص 'مقاتل بن سلیمان التونی ۱۵۰ھ' متعین کیا ہے۔ (۱)

اور دوسری جگہ لکھا ہے کہ

ولأهل هذه النحلة السخيفة في جميع أديار تاريخ ولا سيما في أيام ضعف الإسلام فتن كقطع الليل المظلم لأبأس من الإشارة هنا إلى بعضها استندكارا للماضي لتزداد تبصرا في شؤون المستقبل والتاريخ يحدثنا أنهم سألوا الإمام ابن جرير - (۲)

یعنی اس خفیف گروہ کے فتن ہر زمانہ میں رہے، جیسے اندھیری رات کے سیاہ ٹکڑے۔ ہم بعض کی طرف یہاں اشارہ کریں گے تاکہ تمہاری بصیرت میں اضافہ ہو، اور مستقبل میں تمہیں کام دے دیں۔ پھر ابن جریرؒ سے شروع کیا۔ حالانکہ یہ تو بہت بعد کا آدمی ہے۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ کے اس قول سے اگر وہ ثابت بھی ہو جائے تو یہ ثابت کرنا کہ انہوں نے مجسمہ کو ایک حلقہ کی جانب میں لوٹانے کا حکم فرمایا تھا، ان دو باتوں کے ثبوت کا محتاج ہے۔ اگر یہ دو باتیں ثابت نہ ہو جائیں تو یہ مقدمہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے ہم نے کہا تھا کہ

برین عقل و دانش بیايد گريست

باقی یہ کہنا کہ 'شفاء الغلیل، اللخفاء ج۱' اور 'ذیل لب الالباب'، للعمی میں اس کا تذکرہ ہے تو یہ کچھ فائدہ نہیں دے سکتا، کیونکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ بسند صحیح اس بات کو ثابت کیا جائے، نفس تذکرہ کسی مسئلے کا کسی کتاب میں اس بات کا ثبوت نہیں ہوتا کہ وہ بسند صحیح اس شخص سے منقول ہے اور پھر جب وہ کتابیں حاطب اللیل

متاخرین کی بھی ہوں۔ اس کے لیے ہم مثال پیش کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔

یہ طویل بات ہم نے صرف اس لیے ذکر کی، کہ ڈاکٹر صاحب نے اس اعتراض پر عنوان 'مشبہ حشویہ' کا لگایا ہے۔

## مشبہ گروہ کا تعین ضروری ہے

دوسری بات یہ ہے کہ 'مشبہ' کی تعریف ابوالمظفر اسفرائینی نے یہ کی ہے:

وجملة المشبهة صنفان صنف منهم يشبه ذاته بغيره من الذوات وصنف منهم يشبه صفاته بصفات أغيره۔ (۱)

مشبہ کی کل دو قسمیں ہیں ایک وہ قسم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوقات کی ذات سے مشابہ قرار دیتی ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دیتی ہے۔ اور یہ بات تو روز روشن کی طرح واضح ہے کہ سلفی نہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوق کی ذات کی طرح قرار دیتے ہیں اور نہ ان کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ عبدالکریم شہرستانی نے 'مشبہ' کے عنوان کے تحت امام احمد بن حنبل اور امام داؤد بن علی اصفہانی کا تذکرہ کیا اور اس میں ان کا یہ قول بھی نقل کیا:

قالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات وإن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره۔ (۲)

ہم اس چیز پر ایمان رکھتے ہیں جو کتاب و سنت میں وارد ہے، ہم تاویل کو ہاتھ نہیں لگاتے، اس کے بعد کہ ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہ نہیں ہے۔ اور جو چیز بھی وہم میں تمثل ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ ان کا خالق اور مقدر ہے۔

یہ تو امام اہل سنت والجماعت کا قول ہے ہم اسی پر اکتفا کرتے، مگر ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب یہ کہیں کہ تمہارا امام احمد سے کیا تعلق ہے۔ تم تو اس کے بعد پیدا ہو گئے ہو، اس لیے ہم ایک ایسے شخص کا قول پیش کرتے ہیں، جو کم از کم جمہیہ کے 'امام العصر' کے نزدیک توسلفی ہے، اس لیے اس نے لکھا ہے:

ولولا نشرهم لنقض الدارمي السجزي وسنة عبد الله وتوحيد ابن خزيمة لما وضع الصبح ولا ستمر أناس على ظن أنهم براء مما ينسب إليهم من الآراء۔ (۳)

اگر انہوں نے ’القصص‘ (امام دارمیؒ المتوفی ۲۰۸ھ) اور ’النسب‘ (عبد اللہ بن احمد بن حنبلؒ المتوفی ۲۹۰ھ) اور ’التوحید‘ (ابن خزیمرہ المتوفی ۳۱۱ھ) کو نشر نہ کیا ہوتا، تو صبح کا پتہ نہ چلتا، اور عام لوگ اس گمان پر قائم رہتے کہ سلفی حضرات ان آراء سے جو ان کی طرف منسوب کی جاتی ہے بالکل بری ہیں۔

اس سے صاف صاف واضح ہے کہ یہ تین کتابیں بھی بقول ان کے مشبہ اور مجسمہ کی ہیں، جس کے مجرم یہ سلفی ہیں۔ پھر ان تین لوگوں کے بعد وہ ’بر بھاری‘ مجسم کا تذکرہ کرتے ہیں اور ۳۲۳ھ کے فتنے کا تذکرہ کرتے ہیں۔

وسبقت الإشارة إلى فتنة زعيمهم أبي محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري الحنبلي ببغداد۔ (۱)  
اور پھر جا کر وہ ڈاکٹر صاحب کے قرن خامس تک پہنچتے ہیں۔

وفي منتصف القرن الخامس استفحل أمر هؤلاء الحشوية ببغداد أيضاً۔ (۲)  
اس سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے اکابر کی تصانیف کو بھی نہیں پڑھا۔ یہ صرف ڈاکٹر صاحب کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اس گروہ کے اکثر لوگوں کا یہ مسئلہ ہوتا ہے۔ ایک دوسرے مولوی صاحب جن کی رسائی صرف ایک مغرب زدہ احمد امین بے چارے کی کتابوں تک ہے، لکھتے ہیں: ”آج کا اہل حدیث جو دراصل حادث اور خلف ہے، اس کا سلف سے کیسے تعلق ہو گیا؟ تعلق کی بنیاد اور طریق کیا ہے، کیا اس نام کا کوئی طبقہ یا مسلک خیر القرون میں رہا ہے؟“ (۳)

اس سے پہلے لکھا تھا کہ ”مگر اہل حدیث کہاں سے آگیا، اس کا تو خیر القرون میں کوئی وجود ہے نہ مذاہب فقہیہ کی تاریخ میں۔“ (۴)

آگے ایک جگہ تحریر کرتے ہیں کہ ”عقائد سلفیہ کے عنوان سے کسی مستقل حلقے کا کوئی وجود نہ تھا، بلکہ اشاعرہ و ماتریدیہ ہی آپس کی چھوٹی موٹی اختلافی باتوں کے باوصف عقائد اہل سنت والجماعت اور سلف امت کی ترجمانی کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔“ (۵)

پھر ایک عنوان ’اکثر سلفی حشوی ہیں‘ کا رکھا۔ اس کے نیچے جہمیہ کے ’امام العصر جرسی‘ جیسے ’ثقتہ‘ اور ’معتقد عالم‘ کا قول یوں نقل کیا ہے:

امت مسلمہ اور اہل سنت والجماعت کی غالب اکثریت اشعری اور ماتریدی رہی ہے اور بہت معمولی تعداد ایسی ہے جو امام احمد بن حنبلؒ کی پیروکار ہے اور کرامیہ، مجسمہ، مشبہہ کی طرح شذوذ و بدعات کی مرتکب نہیں۔ بلکہ اس سے پاک ہے اور انہی کو سلفی یا مذہب سلف قرار دیا جاسکتا ہے۔ جس کا امام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ جیسے بزرگ بکثرت ذکر کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ تو کوئی سلفی یا مذہب سلف کا پیروکار تاریخ میں نہیں جانتی۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب پتہ نہیں اس بات کی تصدیق کرتے ہیں یا تردید؟ ویسے ہم کہتے ہیں  
کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے  
لائے ہیں بزم ناز سے یا خبر الگ الگ

### قصہ پارینہ کی یادداشت

مولانا عزیز الرحمن عظیمیؒ نے لکھا:

اس بات کا علامہ کوثری جیسے عالم نے تو بالفاظ ذیل ذکر کیا ہی ہے کہ وبعض الحنابلة علیٰ مسلك السلف في التفويض وترك الخوض وبعضهم انحاز إلى المعتزلة وکان غالبهم علیٰ تعاقب القرون حشوية علیٰ الطريقة السالمية والکرامية، یعنی حنابلہ بعض تو مسلک سلف کی پیروی کرتے ہوئے تفویض اور اختلافات میں نہ پڑنے کے عقیدے پر کار بند رہے، جبکہ کچھ معتزلہ کی طرف مائل اور اکثر صدیاں گزرنے کے باوجود سالمیہ اور کرامیہ کے طریقے کے مطابق حشوی رہے۔ (۲) www.KitaboSunnat.com اور آخر میں وہی بات جو ڈاکٹر صاحب نے لکھی ہے:

آج اگر امام احمدؒ کے بعض پیروکار اور ابن تیمیہؒ و ابن القیمؒ جیسوں کے مقلد صفات باری تعالیٰ کے مسئلہ میں اشاعرہ و ماتریدیہ کو اعتزال، خروج و تعطیل کی مخالفت و مخالفت کے باوجود صرف اس لیے جہمیت یا تعطیل سے موسوم کر رہے ہیں کہ وہ آپ کی تعبیر کے قائل نہیں ہیں، تو پھر بجاطور پر آپ کو بھی تجسیم اور تشبیہ کے انہی الزامات کا سامنا کرنا پڑے گا، جو آپ پر لگائے جاتے ہیں اور ابن تیمیہؒ کی طرف منسوب بنزل ربنا کنز ولیٰ ہذا کو آپ کا بھی عقیدہ قرار دیا جائے گا۔ (۳)

یہ ان لوگوں کا مبلغ علم ہے۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔ یہ سارا کا سارا لوگوں کی آنکھوں میں

خاک ڈالنے کی بے ہودہ کوشش ہے، ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ جمہیہ کے 'امام العصر جرسی'، امام دارمی، امام عبداللہ بن احمد، امام ابن خزیمہ، امام ابو نصر سجری، امام ابو بکر آجری، امام ابو الخیر عمرائی، امام ابو یعلیٰ، امام زاغونی، امام اصطرخی، امام بر بھاری، امام ابن حامد، امام ابن ابی حاتم، امام ابن تیمیہ، امام ابن القیم، امام ذہبی، امام ابن قتیبہ اور اس جیسے سینکڑوں دیگر ائمہ سلف کو مجسمہ اور مشبہ قرار دے چکے ہیں۔ یہ ان کی کتابوں میں اب تک موجود ہے۔ مگر شکوہ یہ ہے کہ 'سلفی' انہیں جمہیہ اور معطلہ قرار دیتے ہیں۔ اور دھمکی بھی دیتے ہیں کہ اگر تم نے ایسا کیا تو ہم پھر آپ کو فلاں فلاں الزامات دیں گے۔

ہم کہتے ہیں: بھائی! تکفیر تو اُرخص شیء عند کم۔ تمہارے علاء الدین بخاری نے حافظ ابن تیمیہ کو 'شیخ الاسلام' کے نام سے یاد کرنے والے کی بھی تکفیر کی ہے۔ پتہ نہیں اس کے فتویٰ سے موجودہ دیوبندی جو ابن تیمیہ کو 'شیخ الاسلام' قرار دیتے پھرتے ہیں، کافر ہوئے ہیں یا نہیں؟ بہر حال ان دھمکیوں سے کچھ نہیں ہوتا۔ 'فتویٰ کفر' آپ کا سب سے بڑا اور سب سے آخری ہتھیار ہے۔ اس کے بعد آپ کے 'بُعبہ' میں کچھ بھی نہیں ہے۔

یہ عبارتیں ہم نے صرف اس لیے نقل کیں کہ کوئی بھائی یہ خیال نہ کرے کہ ہم نے 'لائدہ بیت' کو نظر انداز کیا۔ نہیں وہ بھی ایسی ہی باتیں ہیں۔ اس کتاب کے مباحث سے اس کا بھی جواب مل جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## رجوع باصل بحث

تو ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ امام دارمی نے بھی لکھا ہے:

أما قولك أن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو موجود في الخلق خطأ، فإننا لا نقول أنه خطأ كما قلت بل هو عندنا كفر ونحن لكييفيتها و تشبيهها بما هو موجود في الخلق أشد أنفا منكم۔ (۱)

تیرا یہ کہنا کہ ان صفات کی تکلیف اور تشبیہ دینا ان صفات کے ساتھ جو مخلوق میں موجود ہیں، خطا اور غلط ہے۔ ہم ایسا نہیں کہتے کہ یہ قول خطا اور غلط ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو یہ کفر ہے۔ ہم ان صفات الہیہ کی تکلیف اور مخلوق کے ساتھ تشبیہ دینے میں تم سے زیادہ سخت متفر ہیں۔

یہ تو دو ائمہ سلف ہوئے۔ اب تیسرے امام کی بات بھی ملاحظہ فرمالیجیے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وجماع الأمر أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام

کل قسم علیہ طائفة من أهل القبلة ..... أما الأولان فقسمان أحدهما من یجریها علی ظاہرها ویجعل ظاہرها من جنس صفات المخلوقین فہؤلاء المشبهة ومذهبہم باطل أنکرہ السلف وإلہم توجه الرد بالحق۔ (۱)

خلاصہ امر یہ ہے کہ آیات صفات اور احادیث صفات میں تقسیم کی چھ صورتیں ممکن ہیں۔ ہر صورت پر علماء مسلمین کا ایک گروہ قائم ہے..... دوسرے ان نصوص کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں، دو خلاف ظاہر پر اسے جاری کرتے ہیں اور دو قسمیں سکوت کرتے ہیں..... پھر اول دو قسمیں جو ہیں، ان میں سے ایک ان نصوص کو ظاہر پر جاری کرتا ہے اور پھر ان کے ظاہر کو مخلوق کی صفات کی جنس میں سے قرار دیتے ہیں۔ یہ مشبہ گروہ ہے ان کا مذہب باطل ہے۔ سلف نے اس گروہ پر نکیر کی ہے، اور درحقیقت سلف کا رد انہی لوگوں کی طرف متوجہ ہیں۔

پھر دوسرے گروہ کے بارے تفصیل بیان کرتے ہوئے بتایا:

الثاني من یجریها علی ظاہرها اللائق بجلال اللہ کما یجری ظاہر اسم العليم والقدير والرب والاله والموجود والذات ونحو ذلك علی ظاہر اللائق بجلال اللہ فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوقین إما جوهر محدث وإما عرض قائم به فالعلم والقدرة والكلام والمشية والرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض، والوجه واليد والعين في حقه أجسام فإذا كان اللہ موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما وقدرة وكلاما ومشية وإن لم یکن عرضا یحوز علیہ ما یحوز علی صفات المخلوقین جاز أن یكون وجه اللہ ویداه لیست أجساما یحوز علیہا ما یحوز علی صفات المخلوقین۔ (۲)

دوسرا گروہ وہ ہے جو ان نصوص کو ان کے اس ظاہر پر جاری کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال کے لائق ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے نام علیم، قدیر، رب، الہ، موجود اور ذات وغیرہ کو ان کے شایان شان ظاہر پر جاری کرتے ہیں۔ کیونکہ ان صفات کا ظاہر تو مخلوق کے حق میں یا ایک حادث جو ہر ہے اور یا اس جوہر کے ساتھ قائم عرض ہے۔ پس علم، قدرت، کلام، مشیت، رحمت، رضا، غضب اور ایسے دیگر صفات بندہ کے حق میں اعراض ہیں اور وجہ، ہاتھ، آنکھ وغیرہ اس کے حق میں اجسام ہیں۔ تو جب عام اہل اثبات کے ہاں اللہ تعالیٰ علم، قدرت، کلام، مشیت سے موصوف ہے،

اگرچہ یہ اوصاف اس کے حق میں اعراض نہیں ہیں کہ ان کو وہ چیز لاحق ہو جائے جو مخلوق کی ان صفات کو لاحق ہوتی ہے۔ تو پھر یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجہ اور ہاتھ، اجسام نہ ہوں کہ ان کو وہ چیز لاحق ہو جائے جو مخلوق کی ان اوصاف کو لاحق ہوتی ہے۔

اس عبارت کے بعد ہر معقول آدمی سمجھ سکتا ہے کہ مشبہ کون ہیں؟ اور سلفیوں کا ان کے بارے میں کیا تصور ہے؟ اہل حدیث اور سلفی حضرات ان صفات کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں مگر ظاہر سے ان کی مراد وہ نہیں ہے جو جہمیہ لوگوں کو سمجھاتے ہیں۔ بلکہ ظاہر سے اللہ تعالیٰ کا شایان شان ظاہر مراد ہے۔ حافظ ابن القیمؒ شیخ الاسلام ہرویؒ کی اس عبارت إجراء الخبر على ظاهره وهو أن يتقي أعلام توحيد العامة على ظواهرها کی شرح میں فرماتے ہیں:

يشير الشيخ رحمة الله وقدره بذلك إلى أن حفظ حرمة النصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها على ظواهرها وهو اعتقاد مفهومهما المتبادر إلى أذهان العامة ولا يعني بالعامة الجهال بل عامة الأمة۔ (۱)

شیخ الاسلامؒ ہرویؒ کا اشارہ اس طرف ہے کہ اسماء و صفات کی نصوص کی حرمت اخبار اور آثار کو ظاہر پر جاری کرنے سے قائم رہ سکتی ہے۔ ظاہر پر جاری کرنے سے ان کی مراد یہ ہے کہ ان نصوص کا جو مفہوم عام لوگوں کے لیے متبادر الی الذہن ہو، اس پر اعتقاد رکھا جائے۔ 'العامة' سے مراد عام اہل امت ہیں، جہال مراد نہیں ہیں۔

ان عبارات کا بر سلفیہ کے پیش کرنے کے بعد بھی اگر ڈاکٹر صاحب کا یہ خیال ہو کہ 'سلفیوں' کے عقائد مشبہ سے ماخوذ ہیں اور قرآن و حدیث میں استواء کا، چہرے کا، دو ہاتھوں کا اور پہلو کا اور آنے کا اور فوقیت کا ذکر ہے، تو مشبہ اور سلفی ان کا ظاہر معنی لیتے ہیں، جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق اجسام پر کیا جائے تو اس سے بڑھ کر ظلم اور خیانت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

کرامیہ سے اخذ و استفادہ

ڈاکٹر صاحب کا یہ دعویٰ ہے کہ سلفیوں کے عقائد 'کرامیہ' سے بھی ماخوذ ہیں۔ اس لیے انہوں نے 'کرامیہ' کے عقائد نقل کیے ہیں اور لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ 'کرامیہ' سلفیوں کے بزرگ اور سلف ہیں۔ مگر لطیفہ یہ ہے کہ 'کرامیہ' جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' کے خیال میں کافر ہیں۔ انہوں

نے عبدالقادر بغدادی کی 'الاسماء والصفات' سے نقل کیا ہے کہ

وأما جسمية خراسان من الكرامية فتكفيرهم واجب لقولهم بأن الله له حد ونهاية من جهة السفلى ومنها مماس عرشه ولقولهم بأن الله محل الحوادث وإنما يرى الشيء برؤية تحدث فيه ويدرك ما سمعه بإدراك يحدث فيه ولولا حدوث الإدراك فيه لم يكن مدركا لصوت ولا مدركا لمرئي۔ (۱)

خراسان کے فرقہ کرامیہ کے مجسم لوگوں کی تکفیر واجب ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے حد، اور نیچے کی طرف سے نہایت مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ عرش سے مماس ہے اور اس قول کی وجہ سے بھی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات محل حوادث ہے۔ وہ کسی چیز کو اس رویت سے دیکھتا ہے جو اس میں پیدا ہوتی ہے۔ وہ ادراک کرتا ہے مگر اس ادراک سے جو اس میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر ادراک کا حدوث اس میں نہ ہو، تو نہ وہ پھر صوت یعنی آواز کے لیے مدرک ہوگا، اور نہ مرئی یعنی قابل دید چیز کا مدرک ہوگا۔

اب ہم ڈاکٹر صاحب سے سوال کرتے ہیں کہ جب یہ عقائد آپ لوگوں کے نزدیک کفر ہیں جیسا کہ عبارت اوپر گزر گئی ہے اور سلفیوں کے عقائد بعینہ وہی ہیں، تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ سلفی بھی کافر ہوں گے؟ آپ لوگوں کے نزدیک۔ اگر نہیں، تو کیوں نہیں؟ اور اگر سلفی آپ کے نزدیک کافر ہیں جیسا کہ اس عبارت سے ظاہر ہے، تو پھر آپ کا یہ شکوہ کیا معنی رکھتا ہے؟ کہ 'سلفیوں میں سے کچھ لوگ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر کرتے ہیں، جبکہ آپ خود بھی 'سلفیوں' کی تکفیر کرتے ہیں۔ اور جمیہ کے 'امام العصر جبرکسی' تو جگہ جگہ ان کی تکفیر کی تصریح کرتے ہیں۔ شاعر نے کہا تھا

صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں  
خوب پردہ ہے جو چلمن سے لگے بیٹھے ہو

www.KitaboSunnat.com

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے لکھتے ہیں کہ

یہ محمد بن کرام کے پیروکار تھے۔ محمد بن کرام نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استقرار کیے ہوئے ہیں۔ وہ اپنی ذات کے ساتھ جہت فوق میں ہیں اور وہ عرش کے اوپری سطح کے ساتھ مس کرتے ہیں اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل بھی ہوتے ہیں۔ پھر بعض کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ



اللہ تعالیٰ کل عرش کو گھیرے ہوئے نہیں ہے۔ جب کہ بعض کا دعویٰ ہے کہ عرش کی کچھ جگہ خالی نہیں رہتی، جبکہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت فوق میں ہے اور عرش کے محاذی ہیں اس کو مس نہیں کر رہے ہیں۔ پھر تیسرے قول والوں کا آپس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور عرش کے درمیان اتنا فاصلہ ہے کہ اگر تمام جہاں کے جواہر کو رکھ دیا جائے تو ان کے واسطے سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا عرش کے ساتھ اتصال ہو جائے گا۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ ان کے درمیان کا فاصلہ لامتناہی ہے اور عالم سے اللہ تعالیٰ کی مباہنت لازم ہے۔ (۱)

### تجزیہ و تحلیل

ہم الحمد للہ، کرامیہ نہیں ہیں اور عنادی بھی نہیں ہیں کہ جواب میں معتزلہ اور جہمیہ کے عقائد ڈاکٹر صاحب کے سامنے رکھ دیں اور پھر کہیں کہ یہ دیکھو یہ اشاعرہ کے سلف کے عقائد ہیں۔ ہم انبیائے کرام علیہم السلام کے پیروکار ہیں۔ وہ صرف رفع الزام کرتے تھے، مشرکین ان کو سفیہ اور ضال قرار دیتے تھے، وہ جواب میں لبس بی سفاهة اور لبس بی ضلالة فرماتے تھے۔ اس لیے ہم دو تین گزارشات اس حوالے سے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں تاکہ براءت مذہب سلفی ظاہر ہو جائے۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ یہ سوال کہ اللہ تعالیٰ عرش سے لگے ہیں یا نہیں لگے، ہمارے نزدیک بالکل غلط ہے۔ 'فوقیت' سے مماست لازم نہیں آتی، اور نہ حاجت لازمی آتی ہے۔ دیکھیے آسمان زمین کے اوپر ہے۔ نہ تو زمین سے تماس ہے اور نہ زمین کا محتاج ہے۔ مگر جہمی لوگ قصد اُعدا شبہات پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ شیخ ابن ابی العزف فرماتے ہیں:

وإنما قال الشيخ رحمه الله هذا هنا لأنه لما ذكر العرش والكرسي ذكر بعد ذلك غناه سبحانه من العرش وما دون العرش يبين أن خلقه العرش لاستواءه عليه لا لحاجته إليه بل له في ذلك من حكمة اقتضته وكون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي محيطا به حاملا له ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه فانظر إلى السماء كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها فالرب تعالى أعظم شانا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك بل لوازم علوه من خصائصه وهي حملة بقدرته للسافل وفقر السائل وغناه هو سبحانه عن السافل وإحاطة عز وجل به فهو فوق العرش مع حملة بقدرته للعرش وحملة وغناه عن العرش وفقر العرش إليه وإحاطته بالعرش وعدم

إحاطة العرش به وحصره العرش وعدم حصر العرش له وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق، ونفاة العلو أهل التعطيل لو فصلوا بهذا التفصيل لهدوا إلى سواء السبيل۔ (۱)

شیخ ابو جعفر طحاویؒ نے یہاں وہو مستغن عن العرش و مادونہ کے الفاظ ذکر کیے۔ اس لیے کہ جب انہوں نے عرش اور کرسی کا ذکر کیا، تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے ثنا کا ذکر کیا کہ وہ عرش اور ماسوائے عرش سے مستغنی ہے۔ تاکہ یہ بات واضح کر دیں کہ اللہ تعالیٰ کا عرش کو استواء کے لیے پیدا کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا محتاج ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی حکمت عرش کے پیدا کرنے کی مقتضی ہوئی اور کسی عالی کے سائل کے اوپر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سائل عالی پر حاوی اور محیط ہو، اور سائل عالی کا حامل ہو۔ اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ عالی سائل کا محتاج ہو۔ دیکھو آسمان کی طرف وہ کس طرح زمین کے اوپر ہے۔ مگر زمین کا محتاج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بہت بڑی اور برتر ہے کہ اس کے علو سے یہ چیزیں لازم آجائیں، بلکہ اللہ کے علو کے لوازم اس کے خصائص میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے سائل کو اٹھایا ہے اور سائل اس کا محتاج ہے، وہ سائل سے مستغنی ہے اور عرش پر محیط ہے۔ وہ عرش کے اوپر ہے اور اپنی قدرت سے عرش اور حاملین عرش کو اٹھایا ہے اور وہ عرش سے مستغنی ہے۔ عرش اس کا محتاج ہے۔ اللہ تعالیٰ کا عرش پر احاطہ ہے لیکن عرش کا اس پر احاطہ نہیں ہے۔ اللہ نے عرش کو محصور کر رکھا ہے، عرش نے اس کو محصور نہیں کیا ہے۔ یہ سارے لوازم مخلوق سے منشی ہیں۔ علوئے باری تعالیٰ کو نفی کرنے والے معطلہ اگر اس طرح تفصیل کر لیتے، تو ان کو سیدھے اور درست راستے کی طرف ہدایت ہو جاتی۔

مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا اور ایسا نہ کرنے کی وجہ معلوم ہے کہ وہ سلفیوں کو بدنام کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے سے نہ عرش کا اس پر محیط ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ کرسی آدمی پر تین طرف سے محیط ہوتی ہے۔ اور نہ فوقیت سے عرش کے ساتھ مماسیت اور ملاصقت لازم آتی ہے جیسا کہ بادشاہ اپنے تخت پر بیٹھا ہے تو اس سے مماس ہوتا ہے۔ اور نہ عرش پر استواء سے احتیاج لازم آتا ہے جیسا کہ بادشاہ عرش اور تخت پر بیٹھتے وقت تخت کا محتاج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مستغنی ہے، مخلوق کی طرح محتاج نہیں ہے۔

علماء مثلاً شکی عباراتیں

دوسری گزارش یہ ہے کہ سلفیوں میں بقول ابن الجوزی سب سے زیادہ بدنام ابن حامدؒ، ابو یعلیٰؒ اور ابو

الحسن الزاغویٰ ہیں۔ انہوں نے لکھا کہ ”میں نے اپنے بعض ضلیٰ اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد التوفیٰ ۴۰۳ھ ان کے شاگرد ابویعلیٰ التوفیٰ ۴۵۸ھ اور ابن الزاغونی التوفیٰ ۵۲۷ھ ہیں۔ ان کی کتابوں نے ضلیٰ مذہب کو داغدار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا۔“ (۱)

اور ڈاکٹر صاحب نے انہی علما کے دور کو سلفیوں کی تاریخ کا پہلا دور قرار دیا ہے۔ ہم استقرار اور استواء کے مسئلے میں انہی بدنام علماء ثلاثہ کے اقوال پیش کرتے ہیں تاکہ احباب کو یہ پتہ چلے کہ وہ کرامیہ سے کتنے متاثر ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی بات کہاں تک درست ہے؟ قاضی ابویعلیٰ ’وطفہ‘ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لسنا نحمل ’الوطفة‘ علی مماسة جارحة لبعض الأجسام بل نطلق هذه الصفة كما أطلقنا استواءه علی العرش لا علی وجه المماساة والانتقال من حال إلى حال كما أطلقنا قوله تعالى ’خلقت بيدي‘ لا علی وجه المماساة كذلك ههنا۔ (۲)

ہم ’وطفہ‘ کو آلہ کی طرح بعض اجسام کے چھونے پر محمول نہیں کرتے، بلکہ ہم اس صفت کو مطلق رکھتے ہیں جیسا کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے استواء کو عرش پر مطلق رکھا ہے نہ کہ چھونے اور ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے طریقہ پر اور جیسا کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان عظیم الشان ’خلقت بيدي‘ کو مطلق رکھا ہے، نہ کہ چھونے کے طریقہ پر بالکل ایسی ہی بات ادھر بھی ہے۔

سمجھنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ ان سلفیوں کو کرامیہ سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے اور شیخ ابوالحسن زاغویٰ فرماتے ہیں:

إنا قد بينّا فيما مضى أن ما ينسب إليه من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه علی الوجه الذي يليق بذاته۔ (۳)

ہم نے پیچھے بیان کیا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی طرف صفات ذاتیہ کی نسبت ہوتی ہے تو وہ اس طرز پر ہوتی ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہو۔

اس عبارت سے آپ ڈاکٹر صاحب کے اس جھوٹ کا اندازہ لگا سکتے ہیں جو انہوں نے لکھا کہ

قرآن پاک میں اور حدیث میں استوا کا چہرے کا، دو ہاتھوں کا، اور پہلو کا، اور آنے کا، اور فوقیت کا ذکر ہے، تو مشبہ (اس لفظ سے محترم سلفیوں کو یہاں مراد لیتے ہیں) ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق کے اجسام پر کیا جائے۔ (۱)

ان درج بالا قول شیخ ابوالحسن زاغونی اور اتہام ڈاکٹر صاحب کو بغور تامل پڑھنا چاہیے۔ آگے شیخ زاغونی فرماتے ہیں:

وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه لا على الوجه الذي يليق بالجواهر والأجسام مما يثبت كيفية ولا تتصرف العقول فيه بصورة تعرف للنفس تدل على كمية ولا توجب التصاقا ولا مماسة ولا حلولا ولا مقدارا، من جهة أن الالتصاق والمماسمة إنما يتصور بين الجسمين۔ (۲)

یہ وصف کا اثبات ہے جو اس 'وجہ' کے مقصود سے اختصاص کو واجب کرتا ہے، اس طریقہ پر نہیں جو جواہر اور اجسام کے ساتھ لائق ہے اور جو کیفیت کو ثابت کرتا ہے اور عقل اس میں ایسا تصرف نہیں کرتی جو نفس کے لیے معروف ہو اور کیت پر دلیل ہو اور نہ التصاق اور چھونے کو لازم ہے اور نہ حلول اور مقدار کو، کیونکہ التصاق اور چھونا دو جسموں کے درمیان ہی متصور ہوتا ہے۔

جب 'التصاق اور مماسمت' کی نفی ہوگئی تو اب ذرا عرش کا اس سے خالی ہونے کی بات کو دیکھتے ہیں۔

قاضی ابویعلیٰؒ ہی کی بات اور عبارت ملاحظہ ہو:

والوجه في ذلك أنه ليس في الأخذ بظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجه عما تستحقه لأننا لا نحمله على نزول انتقال كما قال "وأنزلنا من السماء ماءً أ طهوراً" (۳) ولا على أن يخلو منه مكان ويشغل مكانا لأن هذا من صفات الأجسام۔ (۴)

(امام احمدؒ کے ناراض ہونے کی وجہ یہ ہے) کہ اس حدیث نزول کو ظاہر کے مطابق لینا اس کی صفات کو محال نہیں بناتا اور نہ یہ ظاہر مفہوم ان صفات کو اس حق سے نکالتا ہے جن کے وہ مستحق ہیں، کیونکہ ہم اس حدیث کو نزول انتقال پر محمول نہیں کرتے جیسا کہ اس آیت میں نزول بمعنی انتقال ہے۔ وأنزلنا من السماء ماءً أ طهوراً (اور ہم نے آسمان سے پاکیزہ پانی اتارا)، اور نہ اس

۲-الإيضاح، ۲۹۹

۱-سلفی عقائد، ص ۴۷

۳-إبطال الآويلات، ص ۲۶۰

۴-الفرقان، ۴۸

مفہوم پر محمول کرتے ہیں کہ وہ ایک مکان کو خالی کرتا ہے اور دوسرے مکان کو مصروف و مشغول کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہ مفہوم اجسام کی صفات میں ہوتا ہے۔

جو شخص بھی ان عبارات کو بغور ملاحظہ فرمائے گا، وہ اس نتیجہ پر ضرور پہنچے گا کہ وہ درج شدہ بالا باتیں ڈاکٹر صاحب کے خالص اتہامات ہیں جن کا حقیقت سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ 'عرش' کے خلو پر آگے اور بھی مباحث ان شاء اللہ آجائیں گی، انتظار فرمائیں۔

### شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہیں:

اکثر کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کا لفظ بولتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ خود قائم ہے، یعنی قائم بذاتہ ہے۔ یہی ان کے نزدیک جسم کی تعریف ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے حدود انتہا کے بارے میں بھی ان کا اختلاف ہے۔ بعض کرامیہ تمام چھ جہتوں میں اللہ تعالیٰ کو محدود مانتے ہیں۔ بعض جہت تحت میں محدود مانتے ہیں۔ جبکہ بعض اللہ تعالیٰ کو کسی جہت میں بھی محدود نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اللہ عظیم ہیں۔ (۱)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں تاکہ انہیں اس تہمت کی حقیقت کا علم ہو جائے۔

### ۱۔ کرامیہ حنفی ہیں

پہلی گزارش یہ ہے کہ یہ فرقہ کرامیہ اصلاً حنفی ہیں۔ اس بات کا اعتراف بڑے بڑے احناف نے کیا ہے۔ خوف طوالت نہ ہوتا تو ہم اس پر تفصیل سے لکھتے۔ ہم اب صرف ایک حوالہ اس کتاب سے پیش کرتے ہیں جو ہر جگہ متداول ہے۔ اگر ضرورت پڑ گئی تو اور حوالے بھی ان شاء اللہ حاضر خدمت کریں گے۔ عبدالعزیز فرہارویؒ لکھتے ہیں:

الکرامیۃ ہم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام ..... طائفة من المشبهة  
و كثير ما يقلدون في الفروع إمامنا الأعظم كما قال شاعرهم،  
الفقه فقه أبي حنيفة وحده  
والدين دين محمد بن كرام (۲)

کرامیہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے اصحاب کو کہتے ہیں..... یہ مشبہہ کا ایک گروہ ہے، فروغ میں اکثر یہ ہمارے امام اعظم ابو حنیفہؒ کی تقلید کرتے ہیں۔ ان کے شاعر نے کہا ہے کہ فقہ تو صرف ابو حنیفہؒ کی فقہ ہے اور دین تو وہ محمد بن کرامؒ کا دین ہے۔

اس قول سے معلوم ہوا کہ کرامیہ تو اصلاً احناف کے 'سلف' ہیں، نہ کہ سلفیوں کے۔ چہمہ کے امام العصر جرسیؒ کو جب اس بات کا احساس ہوا کہ کرامیہ کی حنفیت سے تو حنفیوں کی توہین ہوگی تو اس نے ان لوگوں کے ایک دو مسئلے کے "صلوٰۃ زمین نجس اور ثياب نجس اور بدن نجس کے ساتھ جائز ہے۔ ان کا خیال تھا کہ طہارۃ حدث سے واجب ہے، مگر نجس سے واجب نہیں ہے۔" یہ لکھا:

وبہذہ الفروع یظہر أنه لا شان لہم بمذہب أبی حنیفۃ فی الفقہ أصلاً۔ (۱)  
ان فروع سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان لوگوں کے مذہب کا مذہب ابو حنیفہؒ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

حالانکہ اگر ان کو حنفی مذہب کی توہین کا احساس نہ ہوتا تو وہ پھر اپنے معیار روش کے مطابق ضرور بالضرور یہ کہتے کہ یہ خرافات ہیں جو کرامیہ سے بسند صحیح قطعاً ثابت نہیں ہیں۔ مگر یہاں اس نے اس مسئلہ کو بالکل الٹ کر رکھ دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ ایک دو مسائل کی بنا پر کسی کو مذہب سے خارج نہیں کیا جاسکتا، یہ دو مسائل ان کی جہالت کا کرشمہ ہیں۔ اس لیے تو ابو المظفرؒ اسرافینی نے 'من جہلاہم' اور 'من حماقاتہم' کے الفاظ رکھ دیے ہیں۔ اس کی ایک مثال ہم پیش کرتے ہیں

### جاہل حنفیوں کا نمونہ

'ثوب بلوچستان' میں قدیم و حدیث احناف کے سوا کوئی مذہب رائج نہیں ہوا۔ پہلے احناف تھے اب دیوبندی شاخ کا غلبہ ہے مگر میاں فقیر اللہ علویؒ نے لکھا ہے کہ وہاں ایسے صوفیاء لوگ ہیں جو علماء کو حقارت سے دیکھتے ہیں۔ طلب پیر کو فرض گردانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو گاؤں گویاہ میں حال جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یقین کے حصول کے بعد عبادت ساقط ہو جاتی ہے۔ رقص و سرود کو حلال جانتے ہیں۔ مرد و زن اس رقص میں مخلوط ہوتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ہے اور کہتے ہیں کہ ہمارا ذکر اس وقت جاری ہو جاتا ہے جب اجنبی عورت کے ساتھ دخول کریں۔ وغیرہ ذلک من الخرافات۔ عبارت یہ ہے:

اسن فقیر چون در ولایت ثوب کہ از جماعت کا کڑیہا است، وارد گردید جماعت گمراہان

یافت کہ خنبائے آنها مخالف شریعت غراء و ملت بیضاء اند و اعتقادات باطلہ دارند و بدان سبب در ورطہ الحاد و زند قفر و رفتہ اند و نگاشتہ بودند کہ اعتقادات متصوفہ متشیہ زنادقہ دیار کا کوخصوصاً ثوب کہ ثروج نمودہ اند علماء را سبب میکنند و می گویند کہ سخنان علماء را گوش نکلند کہ از اول تا آخر بمایان دشمن اند و علماء را از روی تہر و دشمنی حقارت می بینند..... و علم ظاہر را حجاب می دانند و علم باطن فرض می دانند عبد اللہ و شریعت و طریقت را از ہم جدا می دانند و طلب پیر فرض می دانند و می گویند ہر کراپہر قبول کرد مقبول است، و ہر کرا قبول نکرد مقبول نیست مردود است، و سرود و نغمہ ہائے دلاویز و رقص حلال می دانند، و در وقت رقص زنان و مردان با ہم خلط می شوند، و در ہم پیچیدہ میشوند، و علماء را بخقارت می بینند و نسبت کفری کنند و می گویند چون دیدار اللہ تعالیٰ نہ بینی در دنیا در آخرت نمی بینی، و می گویند تا کافر نشوی مسلمان نشوی، و در تصور صفات اللہ تعالیٰ را حاضر در زمان و مکان می دانند و بصورت شی تصور می کنند بعضی می گویند کہ اللہ تعالیٰ در گیاہ است و بعضی می گویند در گاؤ، و می گویند کہ چون عارف را یقین حاصل شدہ عبادت ازوے ساقط گردد و می گویند بندہ را اختیار نیست، بلکہ مجبور است، و می گویند کہ ما را بصلوٰۃ و صیام چہ کار است کہ مادائم در صلوٰۃ ایم و می گویند کہ ذکر مایان در آن وقت جاری می شود کہ بوزن کہ محسنہ اجنبیہ عاشق شویم و با او در یکجا بختیم و در آن وقت کہ باو دخول میکنم پیر مادر آن وقت توجہ میکند پس ذکر ما جاری می گردد گویند و بعضی می گویند کہ زنا در گردن می اندازیم کافر می شویم خدا تعالیٰ مایان را می بخشد۔ (۱)

ظاہر ہے کہ یہ تمام مسائل جاہل مولویوں اور کامل پیروں کی وجہ سے ان خفیوں میں پھیل گئے تھے اس لیے معمولی محنت کے ساتھ وہ درست ہو گئے۔ اب ایسے بے سرو پا مسائل کی وجہ سے ان کے خفی ہونے کا انکار کرنا نازی جہالت ہے۔ ہر مذہب کے متبعین میں جہالت کے ایسے کرشمے موجود ہوتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ دوسرے مذہب کو قبول کر چکے ہیں، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں جہالت گھس آئی ہے۔ جمیہ کے امام العصر جرسی نے یہ بھی لکھا ہے کہ درج بالا شعر میں محمد بن کرام سے مراد محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں (۲)

ہم کہتے ہیں کہ یہ تاویل درست نہیں ہے۔ اس کی چند وجوہات ہیں:

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء و اجداد کے ایمان کو مضبوط دلائل سے ثابت کرنا ہو گا یا

پھر یہ ثابت کرنا ہوگا کہ یہ شاعر انہیں مؤمن سمجھتے رہے۔ محض دعویٰ سے حقائق ثابت نہیں ہوتے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ حافظ ابن حجر امام ابن السمعانی کی توجیہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قلت هذا قاله ابن السمعاني بلا سند وفيه نظر فإن كلمة كرام علم علي والد محمد الكرام۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ ابن السمعانی نے جو بات کہی ہے وہ بے سند ہے اور محل نظر ہے، کرام کا لفظ محمد کے والد کا علم ہے۔

۳- تیسری وجہ یہ ہے کہ اس شعر کا محمود غزنوی کے حنیف اور حنفی ہونے سے تعلق بنتا ہے، جب

صرف پہلا ہی شعر پڑھ لیں اور اگر پورا پڑھ لیں تو یہ شبہ ہی نہیں پیدا ہوتا۔ کما قدرہ الجهمی (۲) پورا شعر یہ ہے:

إن الذين لجهلهم لم يقتدوا في الدين بابن كرام غير كرام

الفقه فقه أبي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام (۳)

جن لوگوں نے اپنی جہالت کی وجہ سے دین میں محمد بن کرام کا اقتدا نہیں کیا وہ باعزت لوگ نہیں

ہیں۔ فقہ صرف ابوحنیفہ کی ہے اور دین صرف محمد بن کرام ہی کا ہے۔

۴- چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حنفی رہتے ہوئے جہمی اور معتزلی بن سکتا ہے۔ جیسے بشر مرہی، محمد

بن شجاع النخعی، اور قاضی ابن ابی داؤد اور امام العصر جرسی وغیرہ تو پھر وہ کرامی کیوں نہیں بن سکتا ہے؟ اور

آپ کیوں ان کو مذہب حنفی سے نکالنے پر تلے ہوئے ہیں؟ جبکہ آپ نے معتزلہ کو حنفیت سے نہیں نکالا،

کیونکہ وہ آپ کی طرح جہمی عقیدہ رکھتے ہیں؟!

## جسم کی ایک نئی تعبیر

دوسری گزارش یہ ہے کہ 'جسم' کا اطلاق اگرچہ متکلمین کے نزدیک مرکب اور مولف پر ہوتا ہے مگر کوئی

آدمی یہ کہے کہ میرے نزدیک 'جسم' کا مطلب قائم بالذات ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ متکلمین کا کہنا ہے کہ

جو لوگ 'جسم' کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کرتے ہیں اور اس کا مفہوم وہ موجود یا قائم بالذات لیتے ہیں تو ان لوگوں

سے نزاع پھر صرف تسمیہ میں ہے، شریف جرجانی لکھتے ہیں:

إن الله تعالى ليس بجسم وهو مذهب أهل الحق ومذهب بعض الجاهل إلى



أنه جسم ثم اختلفوا فالكرامية أي بعضهم قالوا هو جسم أي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا۔ (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے۔ یہی اہل حق کا مذہب ہے۔ بعض جاہل لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہیں پھر ان قائلین میں اختلاف ہے۔ کچھ کا خیال ہے کہ وہ جسم بمعنی موجود ہے اور کچھ دیگر لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ جسم بمعنی قائم بذاتہ ہے۔ ان دو تفاسیر پر پھر ان کے ساتھ نزاع صرف جسم کے اطلاق میں ہے کہ اللہ پر جائز ہے یا نہیں؟ کیونکہ اس کا ماخذ توقیف ہے، عقل نہیں۔ مگر شرع میں اس کے جواز کا کوئی بیان موجود نہیں ہے۔

اور ابو حامد غزالی لکھتے ہیں:

إن الله تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر..... فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما من غير إرادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا في الاسم مع الإصابة في نفي معنى الجسم۔ (۲)

اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے جو جواہر سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ جسم کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو جواہر فردہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اگر کوئی دلیری کرنے والا شخص اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دینے پر جسارت کر لے مگر وہ اس لفظ سے مرکب اور مولف ہونے کا ارادہ نہ کرے تو اس کی غلطی پھر صرف اس لفظ کے استعمال میں ہوئی، اگرچہ معنی کی نفی میں اس نے صواب کو اختیار کیا ہے۔

اور سعد تفتازانی نے بھی لکھا ہے:

أما إذا أريد بهما القائم بذاته أو الموجود فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم إلى المركب۔ (۳)

اور اگر جسم و جوہر سے قائم بالذات کا ارادہ کیا جائے تو پھر ان دونوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اس لیے ممنوع ہوگا کہ شرع میں اس کے اطلاق کا جواز نہیں ہے۔ اور مرکب کا مفہوم بھی جلد ذہن کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

ہم کہتے ہیں: 'جسم' کا اطلاق مرکب پر متکلمین کے نزدیک ہے۔ یہ کوئی اہل لغت کا مسئلہ نہیں ہے کہ عام مسلمانوں کے ذہن میں اس کا یہ مفہوم متبادر ہو بلکہ یہ ترجمہ تو متکلمین 'جسم' کا کرتے ہیں۔ لہذا یہ مفہوم عام لوگوں کے ذہن کو متبادر نہیں ہے۔ یہ ویسے سعد تفتازانی کا افسانہ ہے۔ اور پھر متکلمین خود اللہ تعالیٰ پر علت، سبب، موجود، قدیم اور واجب وغیرہ کا اطلاق کرتے ہیں حالانکہ شرع کا ورودان پر بھی نہیں ہے۔ مگر 'دیگران رافضیت' والے 'خود فضیحت' کے فاعل ہوتے ہیں۔ اجماع کی بات صرف دعویٰ ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کچھ دیگر لوگوں نے 'جسم' کے اطلاق کو بھی تکفیر کا ذریعہ بنایا ہے مگر حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ لہذا ڈاکٹر صاحب کی یہ محنت بھی ضائع ہو گئی۔ الحمد للہ

### جسم کا اطلاق اللہ پر

تیسری گزارش یہ ہے کہ 'جسم' کا استعمال قرآن و سنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہوا ہے۔ اور نہ اس سے منع وارد ہے، یعنی یہ مسئلہ مسکوت عنہا ہے۔ جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہے:

فإن قيل فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها فنقول أنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها وهي بالتصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها۔ (۱)

اگر کوئی کہے کہ صفت جسمیت کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ کیا شرع نے اللہ تعالیٰ سے اس کی نفی کی تصریح کی ہے یا پھر اس سے سکوت کیا گیا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ شرع کے اصول اور طریقہ کار سے یہ واضح ہوتا ہے کہ 'جسمیت' مسکوت عنہا صفات میں سے ہے، مگر اس کا اثبات شرع میں نفی سے زیادہ صراحت کے قریب ہے۔

یہ عبارت شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے پہلے کے عالم کی کتاب میں موجود ہے، مگر جمیہ نے اس کے بارے میں کوئی فتویٰ جاری نہیں کیا ہے اور خاص اس قول کو مورد طعن کسی نے نہیں بنایا، مگر جب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے یہ لکھا کہ

فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدثة وإن الله ليس بجسم ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة۔ (۲)

اور یہ بات تو معلوم بات ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اور اجماع نے یہ بیان نہیں کیا ہے کہ اجسام تمام کے تمام محدث اور فانی ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے، اور نہ یہ بات مسلمانوں کے ائمہ میں سے کسی امام نے کہی ہے۔ تو میرا اس کو چھوڑنا نہ فطرت سے خروج ہے اور نہ ہی شریعت سے۔ تو جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' ان کی تکفیر کرنے پر اتر آئے اور لکھا:

وهل يتصور لمارق أن يكون أصرح من هذا بين قوم مسلمين۔ (۱)  
کیا کسی بے دین شخص کے لیے اس سے زیادہ صریح بات کرنا مسلمانوں کے درمیان رہتے ہوئے متصور ہے؟

یہ تو خیر جمیوں کی بات ہے جن کا کوئی اعتبار نہیں ہے وہ تو سلفیوں کی تکفیر کے لیے بہانہ ڈھونڈتے ہیں۔ ہم چند اقوال اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فهذا لا يعرف عن أحد من سلف الأمة وأئمتها الذين جعلهم الله أئمة لأهل السنة والجماعة والعلم والدين بل المحفوظ عنهم بالتواتر إنكار ذلك وذم أهلهم وصرحوا في ذمه بدم هذا الكلام الجسم والعرض لا سيما وذمهم للجهمية الذين يتكلمون بهذا الأسلوب ونحوه في حق الله تعالى أضعاف كلامهم وذمهم للمشبهة لأن ضررهم أقل۔ (۲)

جسم، عرض اور چیز وغیرہ کا استعمال امت کے سلف اور ائمہ میں کسی سے بھی معروف نہیں ہے۔ وہ سلف جن کو اللہ تعالیٰ نے اہل سنت والجماعت کے لیے دین اور علم میں ائمہ بنایا ہے بلکہ ان سے محفوظ عمل یہ ہے کہ وہ ان کے استعمال کا متواتر انکار کیا کرتے تھے، اور ان کا استعمال کرنے والوں کی مذمت کرتے تھے۔ انہوں نے اس کے اہل کی مذمت اس کلام کی مذمت کے ذریعے کی ہے۔ خاص کر سلف کی وہ مذمت جو انہوں نے اس اسلوب پر کلام کرنے والے جہمیہ لوگوں کی کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق میں بات کرتے تھے اس مذمت سے بہت زیادہ ہے جو وہ مشبہہ کی کرتے تھے، کیونکہ ان کا ضرر جہمیہ کی بنسبت کم ہی ہے۔

آگے پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے صفات کا اثبات کرنے والے لوگوں کی چار قسمیں بیان فرمائیں ہیں:

۱- ایک گروہ وہ ہے جو صفات باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں، اور جسم، ترکیب، تبعیض وغیرہ کی نفی

کرتے ہیں۔ جیسے کلابیہ، اشعریہ اور کرامیہ کے بعض لوگوں کا یہ مذہب ہے۔

۲۔ دوسرا وہ گروہ ہے جو صفات باری تعالیٰ کا تو اثبات کرتا ہے، مگر ان بدعتی الفاظ کا نہ وہ نفی کرتے ہیں اور نہ اثبات کرتے ہیں۔ جیسے ترکیب، تجسیم، تبعیض۔

۳۔ تیسرا وہ گروہ ہے جو ان صفات کا تو اثبات کرتا ہے مگر ان بدعتی الفاظ کا جو نافی لوگ نفی کرتے ہیں۔ وہ ان کا بھی اثبات کرتے ہیں۔ مگر کہتے ہیں: وہو جسم لا کالاجسام اور

۴۔ چوتھا وہ گروہ ہے جو صفات کا تو اثبات کرتا ہے اور ان بدعتی الفاظ کا بھی اثبات کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کو جسم سے اس طرح موصوف کرتے ہیں جیسا کہ دیگر اجسام ہوتے ہیں یہ لوگ مشبہ ہیں۔

فهذا قول المشبهة الممثلة وهم الذين ثبت عن سلف الأمة تبديعهم وتضليلهم۔ (۱)

اور یہ قول مشبہ کا ہے جو تمثیل کرتے ہیں اور یہی وہ گروہ ہے، جن کی تبدیع اور تضلیل امت کے سلف سے ثابت ہے۔

آگے پھر بیان کرتے ہیں:

ولم يذم أحد من السلف بأنه مجسم ولا ذم المجسمة وإنما ذموا الجهمية النفاة كذلك وغيره وذموا أيضاً المشبهة الذين يقولون صفاته كصفات المخلوقين۔ (۲)

سلف میں سے کسی نے بھی کسی شخص کی اس بنا پر مذمت نہیں کی ہے کہ وہ مجسم ہے اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق کرتا ہے اور نہ مجسمہ کی مذمت کی ہے، انہوں نے اگر مذمت کی ہے تو ان جہمیہ کی کی ہے، جو صفات کی نفی کرنے والے ہیں اور اسی طرح ان مشبہ لوگوں کی، جن کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات کی طرح ہے۔

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

فمن قال بالتشبيه المتضمن هذا التحسيم فإنه يجعله من جنس غيره من الأجسام لكنه أكبر مقدارا وهذا باطل ظاهر البطلان شرعا وعقلا وهؤلاء هم المشبهة الذين ذمهم السلف وقالوا المشبه الذي يقول بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي فإن هذا التشبيه هو في الجنس وإن كان المشبه أكبر مقدارا من المشبه به إذ لا يقول أحد إلا أنه أكبر۔ (۳)

پس جو آدمی تشبیہ کا قول کرتا ہے جو اس تجسیم کو متضمن ہوتا ہے تو وہ آدمی اسے دوسرے اجسام کی جنس سے بناتا ہے مگر وہ اس سے مقدار میں بڑا ہے۔ یہ بات اور قول باطل ہے اور اس کا بطلان بالکل ظاہر ہے، شرعاً بھی اور عقلاً بھی۔ یہ لوگ وہ مشبہ فرقہ ہے جن کی سلف طیب نے مذمت کی اور فرمایا ہے کہ مشبہ وہ ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا 'بصر' مخلوق کے 'بصر' کی طرح ہے اور اس کا 'ید' 'قدم' مخلوق کے 'ید' و 'قدم' کے مانند ہیں تو یہ تشبیہ ہے، مگر جنس میں ہے اگرچہ مشبہ مقدار میں مشبہ بہ سے بڑا ہے کیونکہ کوئی بھی بات نہیں کرتا مگر ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ وہ بڑا ہے۔

ان درج بالا عبارات سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ سلف نے ان جہمیہ لوگوں کی مذمت کی ہے جو صفات کی نفی اور تعطیل کرتے ہیں اور ان لوگوں کی بھی مذمت کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ یعنی مشبہ کی بھی مذمت کی ہے گویا سلف نے اصلاً تعطیل اور تشبیہ کی تردید و مذمت کی ہے۔ ان میں سے کسی امام اور بزرگ نے بھی کسی فرد کو مجسم قرار نہیں دیا ہے۔ ہاں، اگر کسی نے 'تجسیم' میں تشبیہ کو مخفی رکھا ہے تو سلف نے اس گروہ کی بھی مذمت کی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ سلف نے نہ خود 'جسم' کا لفظ اللہ کے لیے استعمال کیا ہے اور نہ کسی کی اس بنا پر مذمت کی ہے۔ اس لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا ہے:

فإن قول القائل العلم عرض بدعة وقوله ليس بعرض بدعة كما أن قوله الرب جسم بدعة وقوله ليس بجسم بدعة۔ (۱)

کسی کا یہ کہنا کہ 'اس کا علم عرض ہے' بدعت ہے اور یہ کہنا کہ 'اس کا علم عرض نہیں ہے' بھی بدعت ہے، جیسا کہ یہ کہنا کہ 'اللہ تعالیٰ جسم ہے' بدعت ہے اور یہ کہنا کہ 'وہ جسم نہیں ہے' بھی بدعت ہے۔

یہ کیوں دونوں کو بدعت قرار دیا جا رہا ہے؟ اس کی توضیح کا یہ موقع نہیں ہے مگر اتنی بات ضرور سمجھ لینی چاہیے کہ اثبات جسمیت اگرچہ کرامیہ کی تعبیر کے مطابق ہو، شبہات سے خالی نہیں ہے۔ مشبہ فرقہ اس سے بھرپور فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نفی جسمیت سے عوام لوگوں کے ذہنوں میں شبہات جنم لیتے ہیں۔ گویا اس کا اثبات بھی باعث فتنہ ہے اور نفی بھی باعث فتنہ ہے۔ اس لیے اہل سنت والجماعت کے اکابر نے اس لفظ کو دونوں طرح سے بدعت قرار دیا ہے۔ ہمارے ہندوستان کے عظیم مجدد شاہ اسماعیل شہیدؒ نے بھی لکھا ہے:

تزیہ او تعالیٰ از زمان و مکان و جهت و اشیات رؤیت بلا جہت و محاذات ہمہ از قبیل بدعات

حقیقہ است اگر صاحب آن اعتقادات مذکورہ را از جنس عقائد دینیہ می شمارد۔ (۲)

ہم نے چند باتیں ڈاکٹر صاحب کی نقل پر لکھ دی ہیں، جو امید ہے کہ احباب کے لیے فائدہ مند ہوں گی۔

## کرامیہ کا اصل مذہب

احباب اس بات کو بھی خیال میں رکھیں کہ ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ باتیں نقش فی الحجر نہیں ہوتیں۔ دیکھیے ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ ”محمد بن کرام نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استقرار کیے ہوئے ہیں۔“ مگر ملا علی قاری کا کہنا ہے:

فإن الكرامية يثبتون جهة للعلو من غير استقرار على العرش والمجسمة وهم الحشوية يصرحون بالاستقرار على العرش بظاهر الآية۔ (۱)

کرامیہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق کا اثبات کرتے ہیں۔ اس کے استقرار علی العرش کا قول نہیں کرتے، اور مجسمہ فرقہ جو کہ دراصل حشویہ ہے، وہ اللہ تعالیٰ کے لیے استقرار علی العرش کی تصریح ظاہر آیت استواء کی بنا پر کرتے ہیں۔

اب بندہ کس حنفی کا قول تسلیم کر لیں؟ اب جسم کے حوالے سے بھی ذرا دیکھتے ہیں۔ سب سے مقدم شخص جنہوں نے محمد بن کرامؒ کے فرقہ پر لکھا ہے، وہ ابوالحسن اشعری ہے۔ انہوں نے کرامیہ کو ’مرجہ‘ میں شمار کیا ہے۔ پھر ان کا تذکرہ کیا ہے، مگر جسمیت کا قول ان سے نقل نہیں کیا ہے۔ (۲) پھر اس کے بعد باب اختلاف الناس فی التخصیم کو قائم کیا ہے مگر اس میں بھی کرامیہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔ (۳) ہاں البتہ انہوں نے ’مرجہ‘ کا نواں فرقہ حنفیہ کو قرار دیا ہے۔

والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه۔ (۴)

پھر ابو عثمان آدمی سے نقل کیا کہ امام ابو حنیفہؒ اور عمر حمزی کی مکہ میں ملاقات ہوئی، تو عمر حمزی نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک آدمی خنزیر کو حرام جانتا ہے مگر اس کا خیال یہ ہے کہ شاید وہ خنزیر جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے وہ یہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ وہ آدمی مومن ہے۔ انہوں نے پوچھا کہ ایک آدمی حج کعبہ کو فرض جانتا ہے مگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ کعبہ یہ نہیں ہے کوئی اور ہوگا، تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ وہ شخص مومن ہے۔ انہوں نے کہا کہ ایک آدمی یہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول بنایا مگر وہ نہیں جانتا کہ شاید یہ مدعی وہ رسول ہو جو اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہے۔ تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا یہ شخص مومن ہے۔

ذکر ابو عثمان الآدمیٰ أنه اجتمع أبو حنیفۃؒ وعمر بن أبی عثمان الشّمزّی بمکة فسأله عمر فقال له أخبرني عنی زعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزیر غیر أنه لا یدري لعل الخنزیر الذي حرمه الله ليس هي هذه العين، فقال مؤمن، فقال له عمر فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الکعبة غیر أنه لا یدري لعلها کعبة غیرهذه بمکان کذا فقال هذا مؤمن، قال فإن قال أعلم أن الله سبحانه بعث محمدا وأنه رسول الله غیر أنه لا یدري لعله هو المدعی قال هذا مؤمن۔ (۱)

اس کے بعد لکھا:

ولم يجعل أبو حنیفۃؒ شیئا من الدین مستخرجا إیمانا وزعم أن الإیمان لا يتبع بعض ولا یزید ولا ینقص ولا یتفاضل الناس فیہ۔ (۲)

ابو حنیفہؒ نے دین کے کسی چیز کو بھی ایمان سے نکالنے والا نہیں بنایا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ ایمان تقسیم کو قبول نہیں کرتا، نہ زیادہ ہوتا ہے، نہ کم۔ اور نہ لوگ اس میں ایک دوسرے پر فضیلت حاصل کر سکتے ہیں۔

اور ابو الحسن اشعریؒ تو بقول 'امام العصر جرجسی' کے خفی ہے۔ اس لیے تو وہ اپنے امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں بہت زیادہ جانتے ہوں گے، اور ان کا اپنے امام مذہب کے بارے میں یہ کہنا غلط نہیں ہوگا۔ آپ لوگ 'الغنیۃ لطالبی الحق' کی عبارت سے تو جان چھڑا دیں گے، گھر کی اس کتاب کا کیا کرو گے؟ جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' لکھتے ہیں:

والحق أنه نشأ علی مذهب أبی حنیفۃؒ کما ذکره الإمام مسعود بن شیبۃ فی کتاب التعلیم ..... ولم یثبت عنه الرجوع عن المذهب حین رجع عن الاعتزال۔ (۳)

حق یہ ہے کہ اشعریؒ ابو حنیفہؒ کے مذہب پر جوان ہو گئے، جیسا کہ مسعود بن شیبہ (ایک غیر معتمد شخص) نے کتاب التعلیم میں ذکر کیا ہے..... اور اعتزال سے رجوع کے بعد ان کا رجوع مذہب ابو حنیفہؒ سے ثابت نہیں ہوا ہے۔

اس قول کی بنا پر تو ان کا ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ 'مرجہ' ہے، بالکل یقینی ہے۔ لہذا احناف

پوری دلجمعی کے ساتھ اس کو اب قبول کر سکتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین

### شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہے کہ ”کرامیہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہو سکتا ہے پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے۔ ان کا سبب اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہوتا ہے ان کا سبب ایجاد ہے۔“ (۱)

### صفات اختیار یہ کا مسئلہ

یہ مسئلہ بھی اشعری کے مقالات میں ان کی طرف منسوب ہرگز موجود نہیں ہے۔ ہم یہاں صرف دو چیزوں کی وضاحت کرتے ہیں، ایک یہ کہ جمعی علماء اس مسئلہ سے یہ مراد لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات اختیار یہ نہیں ہیں اور وہ اس مسئلہ کی نسبت کرامیہ کی طرف کرتے ہیں تاکہ لوگوں کو سلفی مذہب سے بدگمان کیا جاسکے اور انہیں یہ باور کرایا جاسکے کہ سلفی گمراہ فرقوں کے متبع ہیں۔ جمیہ کے امام العصر جرسی لکھتے ہیں:

فيكون محلا للحوادث - تعالى الله عن ذلك - وابن تيمية تابع الكرامية في ذلك وأربى عليهم في الزيف بدعوى القدم النوعي في الكلام مع أنه لا وجود للكلبي إلا في ضمن الأفراد فلا معنى لوصف النوع بالقدم بعد الاعتراف بحدوث كل فرد من أفرادہ۔ (۲)

جب اللہ تعالیٰ کو شکم بالمشیہ تسلیم کریں گے، تو پھر اللہ تعالیٰ محل حوادث بنے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور منزہ ہے۔ ابن تیمیہ اس مسئلے میں کرامیہ کا تابع ہے بلکہ زلیغ و ضلالت میں ان سے بھی بڑھ گئے ہیں کہ کلام الہی کے بارے میں قدم نوعی کا دعویٰ بھی کیا ہے۔ حالانکہ کلی کا وجود صرف افراد کے ضمن میں ہوتا ہے۔ جب ہر فرد کے حدوث کا قول کیا جائے تو پھر اس اعتراف کے بعد قدم نوعی کا کوئی مفہوم نہیں رہتا۔

ہم کہتے ہیں کہ ایسے افراد قرآن مجید کی آیت اُکَلِّهَا دَائِم (۳) کا مطالعہ کریں۔ افراد کا حدوث وہاں یقینی ہے، مگر نوع قدیم ہے۔ کچھ لوگ یہاں مستقبل اور ماضی کے تسلسل میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تسلسل ماضی میں ممنوع ہے، مستقبل میں درست ہے۔ ابو منصور لکھتے ہیں:



إن الشيء إذا لم يكن إلا بغير يتقدمه وذلك شرط كل الأغيار فيبطل كون الجميع ولا كذلك أمر البقاء ألا يرى أن من قال لآخر لاتأكل شيئا حتى تأكل غيره وكذا كل غير فيه ذلك الشرط فبقي أبدا غير أكل ولو قال كلما أكلت لقمة فكل أخرى فهو يبقى أبدا في الأكل فمثله - (۱)

اسی بات کو پھر علامہ جوئیؒ نے مزین کیا اور لکھا:

إنك إذا قلت "لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده درهما" كان هذا ممكنا وعلى هذا يحمل إمكان تسلسل الحوادث المستقبلية ولكنك إذا قلت له "لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما" كان هذا ممتمعا وعلى هذا يحمل امتناع الحوادث الماضية عنده - (۲)

حالانکہ یہ صریح مغالطہ ہے۔ کیوں کہ یہاں امر مستقبل کی نفی کو امر مستقبل کی نفی پر مرتب کیا گیا ہے۔ یعنی "لا أعطيك درهما" کو "حتى أعطيك قبله درهما" پر مرتب کیا گیا ہے۔ اگر یہاں صیغہ ماضی کے ہوتے تو کبھی امتناع کی بات ثابت نہ ہوتی۔ مثلاً اگر یوں کہا جاتا کہ ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك بعده درهما تو بالکل درست ہوتا۔ علامہ جوئیؒ نے مستقبل کے لیے تو مستقبل کے صیغہ رکھے، ماضی کے لیے بھی مغالطہ کی خاطر مستقبل کے صیغہ رکھے۔

یہ تو ضمنی بات ہوئی، مطلب ہمارا یہ تھا کہ جہی علماء لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات ڈال دیتے ہیں کہ سلفی علماء کرامیہ کے تابع ہیں جیسا کہ درج بالا عبارات میں واضح ہے۔ حالانکہ یہ بالکل خلاف واقع بات ہے۔ کرامیہ سے بہت پہلے اہل سنت والجماعت اس مسئلہ کے قائل رہے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

بل تكلموا بذلك قبل أن تخلق الكرامية فإن ابن كرام كان متأخرا بعد أحمد بن حنبل في زمن مسلم بن حجاج وطبقته وأئمة السنة والمتكلمون تكلموا بذلك بهذه قبل هؤلاء وما زال السلف يقولون بموجب ذلك - (۳)

بلکہ یہ بات کرامیہ کی پیدائش سے بھی پہلے ائمہ اہل السنۃ نے کہی ہے۔ محمد کرامؒ امام احمد بن حنبلؒ سے متاخر تھا۔ وہ امام مسلم کے زمانے اور اس کے طبقہ میں تھا۔ ائمہ اہل سنت والجماعت اور متکلمین نے ان سے بہت پہلے اس مسئلہ پر کلام کیا ہے اور سلف ہمیشہ سے اس قول کے موجب کے اقرار

کرنے والے تھے۔

اس عبارت سے جہمیہ کے پروپیگنڈے کی حقیقت کھل گئی کہ سفید جھوٹ ہے۔

## حدوث اور خلق میں فرق

دوسرا مسئلہ اس بحث میں یہ ہے کہ سلف 'حدوث' اور 'خلق' میں فرق کرتے ہیں۔ ہم پہلے مولانا انور شاہ صاحب کا قول نقل کر چکے ہیں۔ اب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا ایک قول ملاحظہ ہو:

وإذا قالوا نحن نسمة كل حادث مخلوقا فهذا محل نزاع فالسلف وأئمة أهل الحديث وكثير من طوائف الكلام كالهشامية والكرامية وأبي معاذ التومني وغيرهم لا يقولون كل حادث مخلوق ويقولون الحوادث تنقسم إلى ما يقوم بذاته بقدرته ومشيته ومنه خلقه للسموات وإلى ما يقوم بائنا عنه وهذا هو المخلوق لأن المخلوق لا بد له من خلق والخلق القائم بذاته لا يفتقر إلى خلق بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيته۔ (۱)

اور اگر وہ کہے کہ ہم ہر حادث کو مخلوق کے نام سے قسمی کرتے ہیں تو پھر یہ محل نزاع ہے۔ سلف اور ائمہ اہل حدیث اور بہت سارے متکلمین، جیسے ہشامیہ اور کرامیہ اور ابو معاذ تومنی وغیرہ یہ نہیں کہتے کہ ہر حادث مخلوق ہے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ حوادث دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک وہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتے ہیں، مگر اس کی قدرت اور مشیت کے ساتھ۔ اسی سے اس کی مخلوق کو پیدا کرنے کا مسئلہ ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے بائن اور جدا قسم ہوتی ہے۔ یہ قسم مخلوق ہے کیونکہ مخلوق کے لیے تو خلق لازم ہے۔ اور 'خلق' جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہوتی ہے وہ پھر خلق کی محتاج نہیں ہوتی، بلکہ وہ صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت اور مشیت سے حاصل ہو گئی ہوتی ہے۔

اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب کے اس قول 'پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے ان کا سبب اللہ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہوتا ہے، ان کا سبب ایجاد ہے' کی توضیح ہو جاتی ہے۔ احباب ذرا تامل سے اسے سمجھ سکتے ہیں۔

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ علم سے عالم ہے۔ قدرت سے قادر ہے، حیات سے حی و اور مشیت سے ارادہ کرنے والا ہے۔ یہ تمام صفات قدیم اور ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ کبھی یہ اللہ کی صفات میں سمجھ و بصر کا اضافہ کرتے ہیں اور کبھی یدین (دونوں ہاتھوں کا) اور وجہ (چہرے کا اضافہ بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے غیر ہاتھوں کی طرح نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے دیگر چہروں کی طرح نہیں ہے۔ (۱)

## تحلیل و تجزیہ

یہاں اس بحث کے اختتام میں دو چیزیں نظر میں رکھنی چاہیے۔ ایک تو یہ کہ محل حوادث حادث ہوتا ہے۔ یہ ایک جملہ ہے۔ کہنا یہ چاہیے کہ محل مخلوق مخلوق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ اس استدلال پر مبنی ہے کہ جو اشاعرہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ قرآن مخلوق نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مخلوق ہو جائے تو پھر یا تو اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے نفس میں پیدا کیا ہوگا یا پھر غیر میں پیدا کیا ہوگا، یا پھر لانی محل میں پیدا کیا ہوگا۔ ان میں سے کوئی بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر پہلی شق کو اختیار کیا جائے، تو پھر اللہ تعالیٰ کی ذات محل حوادث بنے گی اور اگر دوسری شق کو اختیار کیا جائے، تو کلام پھر اس غیر کے لیے صفت بن جائے گا اور اگر تیسری شق کو اختیار کیا جائے، تو یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت کا بے محل قائم ہونا متنع ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وأما القسم الأول هو أنه لو خلقه في نفسه لكان محلا للحوادث فالتحقيق أن يقال لو خلقه في نفسه لكان محلا للمخلوق وهو لا يكون محلا للمخلوق۔ (۲)

یعنی قسم اول میں جو کہتے ہیں کہ اگر وہ قرآن اور کلام کو اپنی ذات میں پیدا کر لے، تو پھر وہ محل حوادث بنیں گے، یہ کہنا چاہے کہ اگر وہ کلام کو اپنی ذات میں پیدا کرے، تو پھر اس کی ذات محل مخلوق بنے گی، حالانکہ وہ محل مخلوق نہیں ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو صفات اختیار یہ سے متصف نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کو پیدا کرتا ہے، مگر خلق اس کی صفت نہیں ہے۔ اس طرح رزق، حیات، عدل، احسان وغیرہ میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ مخلوق کے ساتھ قائم ہیں۔

’خلق‘ بعینہ مخلوق ہے، احیاء وجود حیات ہے، وغیرہ۔ اسی بنا پر معتزلہ نے انہیں لا جواب کر دیا ہے کہ جب ’خلق‘ وغیرہ تمہارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم نہیں ہیں تو ہمارے نزدیک کلام کا بھی بالکل یہی مسئلہ ہے۔ اشاعرہ ان کے صحیح جواب دینے سے عاجز ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

هذه حجة مستقيمة جيدة لكن الأشعرية لم يطردها فتسلط عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق، ورازق، ومحي، ومميت، عادل، محسن من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني بل يقوم بغيره فإن الخلق عندهم هو المخلوق والأحياء هو وجود الحياة في الحي من غير فعل يقوم بالرب فقد جعلوه محيا بوجود الحياة في غيره وكذلك جعلوه مميتا وهذه عارضتهم بها المعتزلة ولم يجيبوا عنها بجواب صحيح۔ (۱)

یہ درست اور عمدہ حجت ہے، مگر اشاعرہ نے اسے عموم میں نہیں لیا۔ تو ان پر معتزلہ نے تسلط حاصل کیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو ’خالق‘ اور ’رازق‘ ’محي‘ اور ’مميّت‘ ’عادل‘ اور ’محسن‘ ہونے سے موصوف کرتے ہیں۔ مگر کہتے ہیں کہ ان معانی میں سے کوئی معنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم نہیں ہے، بلکہ یہ معانی غیر کے ساتھ قائم اور متعلق ہیں۔ ’خلق‘ ان اشاعرہ کے نزدیک وہی مخلوق ہے اور ’احیاء‘ زندگی کا وجود ہے، زندہ مخلوق میں۔ یہ افعال اللہ کی ذات سے قائم اور متعلق نہیں ہیں۔ تو ان لوگوں نے اللہ کو ’محي‘ قرار دیا، اس بنا پر کہ اس نے غیر میں ’حیات‘ کو پیدا کیا، اسی طرح اسے ’مميّت‘ قرار دیا، یہ وہ بات ہے کہ جس کی بنا پر معتزلہ نے ان کا معارضہ کیا، لیکن انہوں نے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں دیا۔

اس سے احباب سمجھ گئے ہوں گے کہ سلف ’خلق‘ اور ’حدوث‘ میں فرق کرتے ہیں اور کل نظر اگر کوئی مذہب ہے تو وہ اشاعرہ کا ہے، نہ کہ سلف اور ائمہ کرام کا، اس بحث کا خلاصہ بقول شیخ الاسلام ابن تیمیہ یہ ہوا:

أما إن يقال الحدوث أعم من الخلق فقد يكون الشيء حادثا في نفسه وليس مخلوقا أو يقال كل حادث فهو مخلوق بناء على أنه لا يقوم بذاته حادث أو بناء على أن ما قام بنفسه إذا كان حادثا فهو مخلوق فإذا كان الحق هو القسم الأول لم يلزم إذا لم يكن مخلوقا أن يكون قديما بل يكون وليس بمخلوق۔ (۲)

خلاصہ یہ ہوا کہ یا تو یہ کہا جائے گا کہ حدوث 'خلق' سے عام ہے۔ کبھی ایک چیز فی نفسہ حادث ہوتی ہے مگر مخلوق نہیں ہوتی۔ اور یا یہ کہا جائے گا کہ ہر حادث مخلوق ہے، اس بنیاد پر کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حادث چیز قائم نہیں ہوتی۔ یا اس بنیاد پر کہ جو چیز اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے اور وہ حادث ہو تو وہ مخلوق ہوتی ہے۔ لیکن جب حق پہلی ہی قسم ہے تو پھر مخلوق نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قدیم ہو، بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی صفت حادث تو ہو، مگر مخلوق نہ ہو۔ اس بحث سے 'خلق' اور 'حدوث' کا فرق معلوم ہو گیا۔ تو اب ان شاء اللہ شبہ نہیں پڑے گا۔ یہی وہ بات ہے جو عبد الکریم شہرستانی نے کرامیہ سے نقل کی ہے:

ومن مذهبهم جميعا جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى، ومن أصلهم أن ما يحدث في ذاته فإنما يحدث بقدرته وما يحدث مبائنا لذاته فإنما يحدث بواسطة الأحداث ويعنون بالأحداث الإيجاد والإعلام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات۔ (۱)

کرامیہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے ان کا سبب اللہ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ کی ذات سے جدا ہوتا ہے ان کا سبب ایجاد ہے۔ یہ تو ایک مسئلہ کی مختصر وضاحت ہو گئی۔

## ایک تنبیہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہم نے 'جسم' کے بارے میں سلفی مکتب کا تو تذکرہ کیا ہے۔ مگر اتنی بات اور سمجھ لینے کی ہے کہ عام اہل سنت والجماعت اور کرامیہ میں ایک اختلاف بھی ہے۔ وہ یہ کہ لا کفلاں کے الفاظ ان اسماء اور صفات کے بارے میں استعمال ہوتے ہیں جو شرع میں وارد ہوئے ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ 'ہو جسم لا کالاجسام'، کیونکہ جسم کا لفظ شرع میں وارد نہیں ہے۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

واعلم أن ما ورد الشرع بإطلاقه على الله سبحانه إن كان مشتركا بينه وبين غيره وجب عند إطلاقه نفي المماثلة فيه كالشيء والذات بخلاف ما لم يرد الشرع بإطلاقه فلا يقال جسم لا كالأجسام مثلاً خلافاً للكرامية۔ (۲)

جان لو کہ شرع نے اللہ تعالیٰ پر جس اسم کا اطلاق کیا ہے اگر وہ اسم اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان

مشترک ہو، تو پھر اطلاق کے وقت نفی مماثلت مخلوق سے لازم ہے اور جس کے بارے میں شرع وارد نہ ہو، تو پھر یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ جسم تو ہے مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے۔ کرامیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

بعینہ یہی عبارت ہمارے ائمہ و اکابر نے لکھی ہے۔ قاضی ابویعلیٰ حنبلی ایک اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں:

قل هذا غلط لأننا لا نطلق من ذلك إلا ما ورد به السمع والسمع ورد بإطلاق ذلك في السماء وعلى العرش ولم يرد في غير ذلك۔ (۱)  
یہ (کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے) غلط ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ہم اللہ تعالیٰ پر صرف اس اسم و صفت کا اطلاق کرتے ہیں جس کے بارے میں شرع وارد ہو، سمع اس کے آسمان اور عرش پر ہونے کے بارے میں تو وارد ہے مگر اس کے علاوہ کے بارے میں وارد نہیں ہے۔  
شیخ ابوالحسن زاغونی فرماتے ہیں:

فإننا لم نبدء بإثبات شيء منها اجتهدا وابتداء من قبل آراءنا ونفوسنا لكننا حفظناها نقلا من الكتاب والسنة فنحن نسلمها منه تسليما ونتلقاها منه قبولا ونجربها على ما عينه الباري لنفسه من إثباتها۔ (۲)

ہم نے ان صفات کو اپنی طرف سے بطور اجتہاد اور ابتداء ثابت نہیں کیا ہے، مگر ہم نے ان کو قرآن و سنت سے محفوظ رکھا ہے۔ تو ہم نے دل کی خوشی اور اطمینان سے اسے قبول اور تسلیم کیا ہے اور ہم اسے اس طرح جاری کرتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے لیے بطور اثبات معین کیا ہے۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ غیر وارد فی الشرع، اسماء و صفات کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اہل سنت کے نزدیک جائز نہیں ہے اور کرامیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی درج بالا عبارت میں کوئی قابل ذکر مسئلہ نہیں تھا، اس لیے ہم نے اس پر بحث نہیں کی، بلکہ دودگر مسائل کی وضاحت کی ہے جن سے احباب کو اہل سنت اور کرامیہ کا فرق معلوم ہو جائے گا اور اشاعرہ کی کمزوری بھی ظاہر ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## امام احمد و سلفی مکتب کا اختلاف

### نا کام کوشش

ڈاکٹر صاحب نے اس باب میں یہ کوشش کی ہے کہ یہ ثابت کریں کہ سلفیوں کا امام احمد بن حنبلؒ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور ان کے مذہب کا بھی امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اتنے بڑے مقصود کے لیے تو بہر حال یہ ضروری تھا کہ مذہب امام احمدؒ کی مسلمہ کتب کا حوالہ دیا جاتا اور پھر اس بات کا بھی التزام کیا جاتا کہ مستند اقوال سے اپنے مدعا کو ثابت کیا جاتا۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے ان دونوں میں کسی ایک چیز کا بھی لحاظ نہیں کیا ہے۔ بلکہ انہوں نے اس باب میں جمیہ کے امام العصر جرجی کی خرافات پر اعتماد کیا ہے۔ جو اہل سنت والجماعت کے ہاں ناقابل اعتماد شخص ہے۔ پہلی بات ڈاکٹر صاحب نے یہ پیش کی ہے کہ ”امام احمد استواء کے ساتھ ذات کی قید نہیں لگاتے“ پھر اس بات کو ثابت کرنے کے لیے اثبات الحد سے یہ قول نقل کیا ہے:

سألوه عن الاستواء فقال استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلاحد وصفة يبلغها واصف ذكره الخلال في السنة۔ امام احمدؒ سے استواء کے بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر استوی کیا جیسے چاہا بغیر حد کے اور بغیر صفت کے جس تک کوئی پہنچ سکے۔ (۱)

ہم اس بارے میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ اثر کا اتباع کرتے تھے، اس کے علاوہ کچھ نہیں کہتے تھے۔ یہی ان کے متبعین کا ہے۔ وہ بعض اوقات مفہوم میں موافق ہوتے ہیں لیکن اس لفظ میں اختلاف کرتے ہیں، جو آثار میں منقول نہ ہو۔ حافظ ابن رجب حنبلیؒ لکھتے ہیں:

وهذا ليس بقادح إن صح فإن الأنصاري والتميمي وأمثالهما يقدحون بأدنى شيء ينكرونه من مواضع النزاع كما هجر التميمي الحافظ كوتاه على قوله 'ينزل بالذات' وهو في الحقيقة يوافقه على اعتقاده لكن أنكر

إطلاق اللفظ لعدم الأثر به۔ (۲)

اگر شیخ انصاریؒ کا اعتراض ثابت بھی ہو جائے، تب بھی یہ قاذح نہیں ہے، کیونکہ انصاری اور تمیمی اور ان جیسے دیگر علماء اختلافی مقامات میں معمولی معمولی چیزوں پر جرح اور قدح کرتے ہیں جیسا کہ تمیمیؒ نے حافظ عبد الجلیل کوتاہ کو صرف اس بنا پر چھوڑ دیا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزول کے ساتھ 'ذات' کا بھی اضافہ کرتے تھے، حالانکہ درحقیقت وہ ان کے ساتھ اس اعتقاد میں موافق تھے۔ مگر صرف لفظ کے اطلاق پر نکیر کی ہے۔ اس لیے کہ وہ آثار میں وارد نہیں ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بعض اوقات درست الفاظ کی بھی حنا بلہ علماء اس لیے تردید کرتے ہیں کہ وہ آثار میں وارد نہیں ہوتے۔ اس بات سے ایک دوسری بات بھی معلوم ہو گئی کہ تمیمیؒ اور انصاریؒ اور اس جیسے بعض دیگر علماء بھی اس مصیبت میں گرفتار ہیں کہ معمولی معمولی چیزوں میں بھی ایک دوسرے پر اعتراض اور جرح کرتے ہیں اور جب یہ بات خود حنبلی علماء کہتے ہیں، تو ڈاکٹر صاحب جگہ جگہ ان دونوں کے نام لے کر ہمیں متہم نہ کریں۔ اس لیے کہ یہ علماء جلد باز اور متسرع فی الحکم ہوتے ہیں۔

## ایک بہترین اصول

دوسری بات یہ ہے کہ 'نزول' کو دوسرے مفہیم میں اہل بدعت استعمال کرتے تھے۔ مگر امام احمدؒ کے دور میں ایسے نام نہاد اہل سنت کا وجود نہ تھا، جو 'نزول' کو ذات کے علاوہ دیگر مفہیم پر محمول کرتے ہوں، اس لیے ان کو اس بات کی تصریح کی ضرورت نہیں پڑی تھی ورنہ اگر انہیں ضرورت پڑتی، تو وہ اس بات کی تصریح کر لیتے، جیسا کہ امام احمدؒ نے 'واقفہ' کے بارے میں تصریح کی ہے۔ ان سے 'واقفہ' کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا ان کے لیے اجازت ہے کہ وہ صرف 'القرآن کلام اللہ' کہیں پھر سکوت کریں۔ نہ یہ کہے کہ مخلوق ہے اور نہ یہ کہے کہ مخلوق نہیں ہے۔ تو امام احمدؒ نے فرمایا:

ولم یسکت؟ وہ کیوں چپ ہوتے ہیں؟

لولا ما وقع فیہ الناس کان یسعه السکوت ولكن حیث تکلموا فیما تکلموا  
لأی شیء لا یتکلمون۔ (۲)

اگر لوگ اس میں واقع نہ ہوتے، تو پھر لوگوں کے لیے 'سکوت' کرنا درست تھا مگر جب لوگوں نے اس مسئلہ میں تکلم کیا ہے، تو پھر یہ لوگ کیوں اس (غیر مخلوق) پر تکلم نہیں کرتے؟

معلوم ہوا کہ امام احمدؒ بن حنبل پہلے تو القرآن کلام اللہ کے ساتھ مخلوق اور غیر مخلوق کے الفاظ نہیں



لگاتے تھے۔ مگر جب بعض اہل بدعت لوگوں نے 'مخلوق' کا لفظ ساتھ لگا دیا تو امام احمدؒ نے بھی اپنے شاگردوں کو 'غیر مخلوق' کی 'تصريح' کی وصیت کی اور فرمایا کہ اب انہیں توقف کرنے کا جواز نہیں ہے۔

بالکل اسی طرح جن علماء نے تصريح ذات نزول کے ساتھ کی ہے وہ اسی اصول کے مطابق کی ہے اور جنہوں نے مخالفت کی ہے تو وہ صرف اس بنا پر کی ہے کہ وہ الفاظ احادیث اور آثار میں وارد نہیں ہیں، اور غالباً ان کو امام احمد بن حنبلؒ کی یہ اصولی بات نہیں پہنچی تھی ورنہ وہ اس بات پر کبھی اصرار نہ کرتے، جیسا کہ امام ذہبیؒ وغیرہ نے 'ذات' کی نفی میں بار بار کوشش کی ہے۔

ایک اور بات یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ بھی دیگر سلف کی طرح نزول باری تعالیٰ اور اس کی مباہنت عن الخلق کے قائل ہیں۔ کرمائی اپنے اکابر سے نقل کرتے ہیں:

ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الخالق بصفاته وأفعاله توهم ما يجوز التفكير والنظر في أمر المخلوقين وذلك أنه يمكن أن يكون موصوفاً بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما شاء ولا يسأل كيف نزوله لأنه الخالق يصنع ما شاء كما شاء۔ (۱)

کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ خالق تعالیٰ کے اوصاف اور افعال کے بارے میں اس طرح کا توہم و تفکر کرے، جو مخلوق کی شان میں کی جاتی ہے۔ یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ ہر شب میں نزول سے متصف ہو جائے اور آخری حصہ میں آسمان دنیا پر اتر آئے، جس طرح وہ چاہتا ہے۔ اس کے نزول کے بارے میں سوال نہیں ہو سکتا، کہ وہ کس طرح کا ہے؟ کیونکہ وہ خالق ہے، وہ جو چاہتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے کرتا ہے۔

## نزول باری تعالیٰ کی حقیقت

امام صابوئیؒ نے نقل کیا ہے کہ امام اسحاق بن ابراہیم راہویہ سے پوچھا گیا کہ کیا حدیث نزول صحیح ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، ان کے بادشاہ کے کمانڈروں میں سے ایک نے کہا: اے ابویعقوب! تو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شب میں آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں تو کس طرح نازل ہوتے ہیں؟ امام اسحاق بن راہویہ نے ان سے فرمایا: اگر تو انہیں اوپر ثابت کر دے یعنی ان کی فوقیت کی کیفیت بیان کرے، تو پھر میں تیرے لیے نزول کو بیان کر سکتا ہوں یعنی پھر میں ان کے نزول کی بھی کیفیت بیان کروں گا۔

حاصل یہ ہوا کہ جب عرش پر وہ ذات مستوی ہے تو پھر اس کا نزول بھی 'ذات' ہی سے متعلق ہوگا۔

معلوم ہوا کہ نزول ذاتی پر شبہ ان اہل بدعت کو پڑتا ہے، جو 'استواء ذاتی' کے قائل نہیں ہوتے اور اہل سنت چونکہ استواء ذاتی کے قائل ہیں اس لیے ان کے لیے 'نزول ذاتی' میں کوئی اشکال نہیں ہے اور یہ بات کہ استواء کے ساتھ وہ ذاتی کی قید کے بھی قائل ہیں دوسری گزارش سے واضح ہو جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل بھی دیگر سلف اور ائمہ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ خالق تعالیٰ مخلوق سے جدا اور مبائن ہیں۔ ابو القاسم لاکائی کہتے ہیں:

قيل لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الله عز وجل فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه في كل مكان فقال نعم هو على العرش وعلمه لا يخلو منه مكان وفي رواية الخلال نعم لا يخلو شيء من علمه۔ (۱)

امام احمد بن حنبل سے کہا گیا کہ کیا اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان کے اوپر عرش پر ہیں اور مخلوق سے بائن و جدا ہیں اور ان کا علم اور ان کی قدرت ہر جگہ ہے؟ فرمایا: ہاں وہ عرش پر ہیں اور ان کے علم سے کوئی جگہ خالی نہیں ہے۔ خلال کی روایت میں ہے کہ ان کے علم سے کوئی چیز خالی نہیں ہے۔

اسی طرح اپنی کتاب میں بھی فرماتے ہیں کہ

قلنا لهم لم أنكرتم أن يكون الله سبحانه على العرش وقد قال سبحانه الرحمن على العرش استوى (۲) وقال 'خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش' (۳) فقالوا هو تحت الأرضين السابيع كما هو على العرش فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان لا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان وتلا آية من القرآن 'وهو الله في السموات وفي الأرض' (۴) فقلنا قد عرف المسلمون أماكن كثيرة وليس فيها من عظم الرب شيء فقالوا أي مكان؟ قلنا أحشاء كم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب سبحانه شيء۔ (۵)

ہم ان جہمیہ سے کہتے ہیں کہ تم لوگ کیوں اس بات کے منکر ہو کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہوں؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "رحمن عرش پر جلوہ فرما ہوا" اور فرمایا: "اللہ ہے جس نے پیدا کیا آسمانوں

اور زمین اور ان کے درمیان کی ساری چیزوں کو چھ دنوں میں اور پھر وہ اپنے عرش پر جلوہ فرما ہوا۔ تو انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ سات زمینوں کے نیچے بھی اسی طرح ہے جس طرح کہ وہ عرش پر ہے۔ پس وہ عرش پر بھی ہے، آسمانوں میں بھی اور زمینوں میں بھی ہے۔ وہ ہر مکان میں ہے۔ اس سے کوئی مکان خالی نہیں ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ ایک مکان میں ہو اور دوسرے میں نہ ہو اور اس بات پر انہوں نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی ”وہی ہے اللہ آسمانوں میں بھی اور زمین میں بھی“ ہم نے کہا کہ مسلمان بہت ساری جگہوں کو جانتے ہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات عظیم نہیں ہے۔ انہوں نے کہا وہ کون سے مقامات ہیں؟ ہم نے کہا کہ تمہاری آنتیں، تمہارے پیٹ، خنزیر کے پیٹ، بیت الخلاء اور دیگر گندے مقامات۔ ان میں اللہ تعالیٰ کی عظیم ذات نہیں ہے۔ ایک اور جگہ فرمایا: فہذا خبر اللہ أحبرنا أنه في السماء۔ (۱) یہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے جس کے ذریعے انہوں نے ہمیں خبر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہیں۔ پھر آگے آیت کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

يقول هو إله من في السموات وإله من في الأرض وهو على العرش وقد أحاط علمه بما دون العرش لا يخلو من علم الله مكان ولا يكون علم الله في مكان دون مكان۔ (۲)

آیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین کے رہنے والوں کا رب ہے وہ خود عرش پر ہے اور اس کا علم عرش کے ماسوا پر بھی حاوی ہے۔ اس کے علم سے کوئی مکان خالی نہیں ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کا علم کسی مکان میں ہو اور کسی میں نہ ہو۔

یہ ساری عبارتیں اس بات کی صریح دلائل ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواء ذاتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس بات سے استفادہ کرتے ہیں کہ امام احمدؒ نے ’بذاتہ‘ کا لفظ نہیں رکھا۔ یہ بالکل ایسی بات ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ ’زید‘ گاڑی پر سوار ہو کر بازار گیا۔ ڈاکٹر صاحب اس کا منکر ہو، تو یہ فرماتے کہ اس نے ’ذات‘ کا لفظ تو ساتھ نہیں رکھا ہے۔ اس لیے اس میں گنجائش ہے مگر یہ بات سراسر جہالت پر مبنی ہے۔ جب امام احمدؒ یہ فرما رہے ہیں کہ اس کی ذات ہر جگہ نہیں ہے۔ صرف عرش پر ہے، تو اس کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ اس کا ’استواء‘ عرش پر ذاتی ہے۔

ان عبارات کا بغور مطالعہ کرنے والا شخص اس نتیجے پر بلا شک و شبہ پہنچ جاتا ہے ورنہ اگر یہ بات نہ

ہوتی، تو پھر اس بات کے کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر جگہ ہے اور کوئی جگہ اس کے علم سے خالی نہیں ہے۔

### اللہ تعالیٰ کے لیے 'حد' کا ہونا

پھر یہ بھی تعجب انگیز بات ہے کہ اس بحث کے وقت ڈاکٹر صاحب کو خیال نہیں رہا کہ انہوں نے ادھر کیا لکھا ہے؟ اپنی کتاب میں آگے 'حد' ماننے والوں میں امام احمد کو بھی شمار کیا ہے اور پھر 'حد' کے بارے میں حاصل کلام یہ لکھا ہے کہ

اللہ تعالیٰ کی حد اس کی ذات کی انتہا کو کہتے ہیں جو اس کو اس عالم سے جدا اور ممتاز کرتی ہے اور مختلف جہتوں میں اس کو بڑھنے نہیں دیتی۔ غرض سلفیوں کے نزدیک اللہ کی حد ہونے کا مطلب فقط یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے پھیلاؤ کی تمام جہتوں میں حد بندی ہے۔ جس کو اللہ جانتا ہے۔ (۱)

اس عبارت میں اگرچہ سوء تعبیر بھی ڈاکٹر صاحب نے کی ہے مگر ہم کہتے ہیں جب 'حد' کا یہ مفہوم ہے تو پھر امام احمدؒ اللہ تعالیٰ کے عرش پر استواء کے 'ذاتی' ہونے کے قائل کیسے نہیں ہیں، جبکہ وہ اس کے لیے 'حد' کے قائل ہیں؟ ڈاکٹر صاحب کو اللہ تعالیٰ سوچنے اور سمجھنے کی توفیق سے نوازے، بے چارے غالباً سلفیوں کے رد عمل میں حواس باختہ ہو گئے ہیں۔ انہیں اپنی بات کو بھی سمجھنے کی صلاحیت نہیں رہی ہے۔ اگر وہ پورے خلوص اور سکون کے ساتھ عقائد کی تحقیق کرتے، تو ان کو یہ صورت حال پیش نہ آتی۔ یہ تو امام احمد بن حنبلؒ کی بات ہوئی، دیگر اکابر اہل سنت نے بھی ایسی ہی باتیں فرمائی ہیں۔ ذرا ان کو دیکھ لیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ

وروی عبد اللہ بن أحمد بن حنبلؒ وغیرہ بأسانید صحاح عن ابن المبارک أنه قیل له بما ذا نعرف ربنا قال بأنه فوق سمواته علیٰ عرشه بائن من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية أنه ههنا فی الأرض وهکذا قال الإمام أحمد وغیرہ۔ (۲)

امام عبد اللہ بن احمد اور دیگر محدثین نے صحیح اسناد کے ساتھ عبد اللہ بن المبارک سے نقل کیا ہے کہ ان سے پوچھا گیا ہم اپنے رب کو کس طرح پہچان لیں گے؟ انہوں نے فرمایا کہ وہ آسمانوں کے اوپر عرش پر مستوی ہے اور مخلوق سے جدا اور ممتاز ہے۔ ہم وہ بات نہیں کرتے جو جہمیہ کرتے ہیں، کہ

اللہ تعالیٰ کی ذات یہاں زمین میں ہے۔ یہی بات امام احمد بن حنبلؒ اور دیگر سلف نے بھی کی ہے۔ اور امام خلالؒ نے بھی امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ

فسالناہ عن قول ابن المبارک فقال ہکذا علی العرش استوی بحد۔ (۱)  
ایک اور روایت میں ہے

قلت له یحکی عن المبارک قبل له کیف نعرف ربنا فقال فی السماء السابعة  
علی عرشہ بحد فقال أحمدؒ ہکذا ہو عندنا۔ (۲)

یعنی امام احمدؒ سے امام ابن المبارک کے اس قول کے بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ ہمارا بھی یہی قول ہے۔

اور اس سے واضح ہے کہ یہ دونوں امام اللہ تعالیٰ کے لیے خدا بھی اقرار کرتے ہیں۔ ایک اور روایت میں تو اس سے بھی صریح بات موجود ہے مگر اس میں یہ بھی ہے کہ 'حد' کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ اَللّٰہ تعالیٰ حد؟ فقال نعم لا یعلمہ الا ہو۔ (۳) کیا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے؟ فرمایا: ہاں مگر اس کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے۔

معلوم ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'حد' مانتے ہیں۔ مگر اس کے علم کا انسانوں سے نفی کرتے ہیں یا انسانوں کی طرف سے قائم کردہ حد کی نفی کرتے ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے یہی توجیہ کی ہے۔

اس بحث سے یہ بات روز روشن کی طرف صاف اور واضح ہو گئی کہ امام احمدؒ اور ابن المبارکؒ اور دیگر سلف بھی اللہ تعالیٰ کے عرش پر استواء 'ذاتی' کے قائل ہیں۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو شبہ اس قول سے پڑا ہے کیونکہ اس میں امام احمدؒ نے 'بذاتہ' کے لفظ کو نہیں رکھا ہے۔ اور شاید ان کا خیال یہ ہو کہ فوقیت باری تعالیٰ کے قائل وہ لوگ ہوتے ہیں جو استوئی کے ساتھ 'بذاتہ' کا لفظ بھی ساتھ رکھ دیں، ورنہ نہیں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی، تو وہ اس بات کی پوری شد و مد سے تردید نہ کرتے۔ واللہ اعلم

## کتاب الرد کی صحت نسبت

ہم نے اس بحث میں امام احمدؒ بن حنبل کی کتاب 'الرد علی الزنادقہ' کا بھی حوالہ دیا ہے۔ ممکن ہے کوئی صاحب جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' کے اس قول و عبارت سے استدلال کرے کہ

نسبة کتاب 'الرد علی الجہمیہ' الذی فیہ الرد علی هؤلاء إلی أحمد نسبة

کاذبہ و راویہ الخضر ابن المثنی مجهول وقد أنصف الذهبي حيث قال  
’وفي النفس شيء من صحة هذه النسبة۔ (۱)

کتاب ’الرّد علی الزنادقہ‘ جس میں اس گروہ پر تنقید ہے اس کی نسبت امام احمدؒ کی طرف ایک جھوٹی  
نسبت ہے اور اس کتاب کا راوی خضر بن المثنی مجهول ہے۔ امام ذہبیؒ نے انصاف سے کام لیا ہے  
جو کہا ہے کہ ”دل میں اس نسبت کی صحت سے کوئی گروہ ہے۔“

ہم کہتے ہیں کہ جناب! ان لوگوں کا بھی عجیب معاملہ ہے۔ جب اپنے محبوب مذہب اور محبوب امام کی  
بات ہو، تو پھر حارثی، ثعلبی اور حسن بن زیاد وغیرہ جیسے راوی بھی قبول کرتے ہیں اور جب مبغوض شخص  
یا مبغوض مذہب کا معاملہ ہو، تو پھر معمولی علت پر بھی اس روایت کو موضوع اور من گھڑت قرار دیتے ہیں۔  
ایسے آدمی کا کون اعتبار کرے گا۔ امام ذہبیؒ کی وہ تمام عبارتیں جو جہمیہ کے خلاف ہیں اس آدمی کے ہاں  
مردود ہیں۔ مگر ادھر چونکہ اس کی ’من پسند بات ہے اس لیے لکھا کہ وقد أنصف الذهبي..... لیکن یہ  
قول جہمیہ کے امام العصرؒ جرسی کا ظلم عظیم ہے۔ اس کی بہت ساری وجوہات ہیں۔ ہم صرف تین وجوہات کو  
ذکر کریں گے تاکہ یہ بات روشن ہو جائے۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ حدیث کی روایت اور ہوتی ہے اور کتاب کی روایت اور ہوتی ہے۔ ایک کے  
اصول دوسرے پر منطبق کرنا بالکل غلط ہے۔ یہاں اگر روایت حدیث میں ’خضر بن المثنی‘ مجهول ہے  
اور صرف ایک خلال نے اس سے روایت کی ہے تو پہلے یہ بات ثابت کرنی چاہیے کہ کسی تصنیف کی روایت  
میں بھی وہ شرائط معتبر ہوں گی جو حدیث کی روایت میں ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ کتاب حدیث کی بھی نہ ہو جب  
تک یہ بات ثابت نہیں ہوگی یہ اعتراض قابل قبول نہیں ہوگا۔ اور پھر امام العصرؒ جرسی نے اس میں خیانت  
بھی کی ہے کہ صرف خضر بن المثنی کے مجهول ہونے کی بات کی ہے۔ حالانکہ خلال نے یہ کتاب عبد اللہ بن  
احمدؒ کے خط سے مکتوب پائی تھی اور عبد اللہ نے اسے اپنے والد امام احمدؒ کے خط سے نقل کی تھی، تو یہ وجاہہ  
ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

قال الخلال كتبت هذا الكتاب من خط عبد الله و كتبه عبد الله من خط  
أبيه۔ (۲)

اور پھر اس کے بعد خضر بن المثنی سے بھی یہ کتاب روایت کی ہے تاکہ سند اہل نقل کے اصول کے  
مطابق متصل ہو جائے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

الظاهر أن الخلال إنما رواه عن الحضرة لأنه أحب أن يكون متصل السند على طريق أهل النقل وضم ذلك إلى الوجادة۔ (۱)

مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے اس بحث کو پڑھا بھی ہے جیسا کہ اس کی درج بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔ مگر اپنی جہمیت کو محفوظ رکھنے کے لیے سب کچھ ہضم کیا، تاکہ یہ کتاب جس کے جواب سے جہمی دنیا کے اہل علم اب تک عاجز ہیں۔ مکذوب اور موضوع علی احمد بن حنبل ثابت کریں، مگر ہیہات۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ یہ کتاب دوسری سند سے بھی ثابت نہیے۔ حافظ ابن القیم نقل کرتے ہیں کہ ومما يدل على صحة هذا الكتاب ما ذكره القاضي أبو يعلى أبو الحسين بن القاضي أبو يعلى فقال قرأت في كتاب أبي جعفر محمد بن أحمد بن صالح بن أحمد حنبل قال قرأت على أبي صالح بن أحمد هذا الكتاب فقال هذا كتاب عمله أبي في مجلسه ردا على من احتج بظاهر القرآن۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ دوسرا طریق ہے۔ اس میں 'نضر بن المشی' کا سرے سے واسطہ ہی نہیں ہے۔ مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے اس سے بھی آنکھیں بند کر لی ہیں۔ اس لیے تو لکھا ہے:

ويقول الناظم في عزوه أن الحضرة المذكور عرفه الخلال لكن لو كان بمثل هذا القول تزول الجهالة لما وجد بين الرواة مجهول أصلا۔ (۳)

یعنی اگر خلال کے پیچانے سے جہالت کا ازالہ ہوتا تو پھر راویوں میں کوئی مجہول شخص بالکل نہ ہوتا۔ حاصل یہ ہوا کہ وجاہدہ اور ابن ابی یعلیٰ کی سند اور طریق سے بالکل آنکھیں بند کر لی ہیں۔ اگر کوئی جواب ان کے پاس ہوتا، تو کبھی خاموش نہ گزرتے، خاموش گزرنادلیل ہے، بے بسی کی۔ اس طرح 'خلال' کے بارے میں یہ لکھنا کہ علیٰ أن نظرنا إلى الخلال وغلماہ لیس کنظر الناظم وشيخه إليهما فضلا عنمن دونهما في السند من مقلدة الحشوية۔ (۴) بھی بے بسی ہے، ورنہ دلائل سے اپنی بات پیش کر دیتے، اگر کچھ دفتر میں تھا۔ پھر ابن ابی یعلیٰ کی سند میں 'خلال' سرے سے ہے ہی نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس 'تکذیب' کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ اس کتاب میں جہمیت کی جڑوں پر کلہاڑی رکھ دی گئی ہے جو جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' سے برداشت نہیں ہوتی۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ اس کتاب کی نسبت اساطین مذہب حنابلہ وامت نے امام احمد بن حنبل کی

۲- اجتماع الجيوش، ص ۱۱۹

۳- العقيدة، ص ۴۴۱

۱- اجتماع الجيوش، ص ۱۱۹

۳- العقيدة والكلام، ص ۴۴۱

طرف کی ہے۔ جن کے مقابلے میں جمہیہ کے 'امام العصر جرجسی' طفل کتب کے برابر ہے۔ جیسے ابو بکر خلال، ابن الندیم، ابن ابی، ابو الفضل تیمی، ابو یعلیٰ حنبلی، ابو الحسن حنبلی، ابو بکر بیہقی، ابن عقیل حنبلی، یحییٰ بن ابراہیم السلماسی، عبدالرحمن بن الجوزی، ابو الخطاب کلوزائی، ابو البرکات بن تیمیہ، شیخ الاسلام بن تیمیہ، ابن القیم حنبلی، ابن مفلح، ابن قاضی الجبل، ابن کثیر دمشقی، ابن اللحام، ابن الوزیر الیمانی، ابن حجر عسقلانی، علاء الدین مرداوی، ملا علی قاری، محمد بن احمد الفتوی، عبدالرحمن عینی، شمس الدین سفاری وغیرہ نے اس کتاب کی نسبت امام احمد بن حنبل کی طرف کی ہے۔ ان کے مقابلے میں جمہیہ کے 'امام العصر جرجسی' کی چیخ و پکار کو کون سنتا ہے؟ ان درج بالا اقوال کی حقیقت کو بیان کرنے کا یہ موقع نہیں ہے، احباب اصل کتاب کے مقدمہ کو ملاحظہ فرمائیں۔ ہم اپنے اصل موضوع کی طرف دوبارہ لوٹتے ہیں۔ یہ ایک ضمنی بحث تھی۔

### امام احمد بن حنبل اور تاویل

ڈاکٹر صاحب اس عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

کہ امام احمد تاویل کرتے تھے حکمی حنبل عن الإمام أحمد أنه سمعه يقول احتجوا على يوم المناظرة فقالوا تجيء يوم القيامة سورة البقرة وتجيء سورة تبارك قال فقلت لهم إنما هو الثواب قال الله تعالى جل ذكره وجاء ربك والملك صفا صفا وإنما تاتي قدرته۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (سے حنبلی نے) ذکر کیا ہے کہ مناظرہ کے دن فریق مخالف نے میرے خلاف یہ دلیل دی کہ حدیث میں ہے کہ سورہ بقرہ اور سورہ تبارک قیامت کے دن آئیں گی۔ میں نے جواب دیا کہ اس سے مراد ان کا ثواب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وجاء ربك والملك صفا صفا۔ یعنی اس کی قدرت آئے گی۔ (۱)

ہم اس بارے میں چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ حنبلی کی اس روایت پر بحث حنبلی مذہب میں جمہیہ کے 'امام العصر جرجسی' سے پہلے ہوئی ہے مگر اس نے اس تمام بحث سے آنکھیں بند کر لی ہیں۔ اور اس روایت کو پھر تاویل کی تائید میں پیش کیا ہے۔

یہ اہل بدعت کی پرانی عادت ہے کہ وہ اہل حق کی وضاحتیں قبول نہیں کرتے، اپنی ہمتیں دہراتے رہتے ہیں۔ ہمارا خیال تھا کہ دیوبندیوں کا احمد رضا بریلوی سے پالا پڑنے کے بعد وہ ٹھیک ہو گئے



ہوں گے۔ مگر ان کی حالت وہی پرانی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ 'حنبل' کی اس روایت کے بارے میں حنابلہ نے تین راستے اختیار کیے ہیں۔ جن کو ہم ذکر کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مگر اس سے پہلے یہ بات سمجھ لینے کی ہے 'محنہ' کے راوی زیادہ ہیں۔ جیسے امام عبد اللہ بن احمد، صالح بن احمد اور مروزی وغیرہ، مگر اس تاویل کو حنبل کے سوا کسی نے امام احمد سے نقل نہیں کیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في 'المحنة' كعبد الله بن أحمد،  
وصالح بن أحمد والمروزي وغيره۔ (۱)

معلوم ہوا کہ حنبل "تاویل" کی اس روایت میں متفرد ہے، باوجود اس بات کے کہ زیادہ راویوں نے اس مسئلے کو روایت کیا ہے۔ اس بات کو اگر امام العصر جرحی اور ڈکٹر صاحب احناف کے اصول حدیث کی روشنی میں دیکھتے تو وہ کبھی اسے قبول نہیں کرتے۔ مگر

ہیں کواکب کچھ نظر آتے کچھ  
دیتے ہیں دھوکا یہ بازی گر کھلا

## حنبل کی روایت اور حنابلہ

پھر اس روایت کے بارے میں تین آرا لوگوں نے پیش کی ہیں۔

پہلی توجیہ اور پہلی رائے یہ ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ حنبل کو اس بات کے نقل کرنے میں غلطی لگی ہے۔ امام ابواسحاق بن شاقلا وغیرہ نے یہ رائے اختیار کی ہے۔ قاضی ابویعلیٰ فرماتے ہیں:

وقد قال أحمد في رواية حنبل في قوله 'وجاء ربك' قال قدرته قال أبو  
إسحاق بن شاقلا هذا غلط من حنبل لا شك فيه۔ (۲)

یعنی حنبل نے امام احمد بن حنبل سے آیت 'وجاء ربك' کی تفسیر میں یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی تاویل 'قدرت' سے کی۔ ابواسحاق بن شاقلا نے کہا ہے کہ یہ حنبل کی غلطی ہے جس میں کوئی شک نہیں ہے۔

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فمنهم من قال غلط حنبل لم يقل أحمد هذا وقالوا حنبل له غلطات معروفة  
وهذا منها وهذه طريقة أبي إسحاق بن شاقلا۔ (۱)

یعنی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ ضبلؒ کی غلطی ہے۔ امام احمدؒ نے ایسی کوئی بات نہیں کی ہے اور ضبلؒ کی روایات کے سلسلے میں غلطیاں معروف ہیں۔ یہ طریقہ ابو اسحاق بن شاقلا کا ہے۔ اگر اس قول پر اعتماد کیا جائے تو پھر بات ہی سرے سے ختم ہوگئی اور جہمیہ کی جڑ کٹ گئی۔ الحمد للہ رب العالمین۔

دوسری توجیہ اور رائے یہ ہے کہ امام احمد بن ضبلؒ نے یہ بات ان لوگوں سے بطور الزام کہی تھی اور معارضہ میں اعتقاد معارض لازم نہیں ہے اس چیز پر جس کو وہ پیش کر رہا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ومنهم من قال بل أحمد قال ذلك على سبيل الإلزام لهم يقول إذا كان أخبر عن نفسه بالمحجى والإتيان ولم يكن ذلك دليلاً على أنه مخلوق بل تأولتم ذلك على أنه جاء أمره فكذلك قولوا جاء ثواب القرآن لا أنه نفسه هو الجائي فإن التأويل هنا ألزم فإن المراد هنا الإخبار بثواب قارئ القرآن وثوابه عمل له لم يقصد به الإخبار عن نفس القرآن۔ (۲)

ان میں سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے یہ قول کیا ہے مگر یہ ان لوگوں کو بطور الزام کہا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے بارے میں 'محجیت' اور 'اتیان' کی خبر دی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ مخلوق ہے بلکہ تم نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ ان کا حکم آئے گا تو اس طرح یہاں بھی کہو کہ ثواب قرآن آجائے گا یہ مراد نہیں ہے کہ قرآن خود آئے گا اور تاویل ادھر زیادہ لازم ہے۔ اس لیے کہ اس حدیث میں قرآن کے قاری کے ثواب سے خبر دی گئی ہے اور اس کا ثواب تو اس کا عمل ہے۔ اس سے قرآن کی ذات کی خبر دینے کا قصد نہیں کیا گیا ہے۔

اگر اس توجیہ کو قبول کیا جائے تو پھر بھی کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ معارضہ کے دوران ایسے اقوال بڑے بڑے اکابر سے ثابت ہیں۔ اس میں کوئی اچھنے کی بات نہیں ہے۔

تیسری توجیہ اور رائے یہ ہے کہ یہ بات امام احمد بن ضبلؒ نے کہی ہے، اور یہ ان سے ایک روایت ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وذهب طائفة ثالثة من أصحاب أحمد إلى أن أحمد قال هذا ذلك الوقت و جعلوا هذا رواية عنه ثم من يذهب منهم إلى التأويل كابن عقيل وابن

الجوزی يجعلون هذه عمدتهم حتى يذكرها أبو الفرج ابن الجوزي في تفسيره ولا يذكر من كلام أحمد والسلف ما يناقضها۔ (۱)

تیسرا گروہ امام احمد بن حنبلؒ کے اصحاب میں اس طرف گیا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ نے اس وقت یہ بات کہی تھی اور یہ ان سے ایک روایت ہے۔ پھر ان میں کچھ لوگ ’تاویل‘ کی طرف گئے ہیں جیسے ابن عقیلؒ اور ابن الجوزیؒ وغیرہ۔ وہ اس روایت کو اپنے لیے اصل قرار دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ابن الجوزیؒ اپنی تفسیر میں اسی روایت کو ذکر کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ اور سلف سے وہ اقوال جو اس قول کے متناقض اور معارض ہیں بالکل نقل نہیں کرتے ہیں۔

آگے فرمایا:

ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية۔ (۲)

یعنی اس میں تو شک نہیں ہے کہ امام احمدؒ سے بتواتر منقول اقوال اس روایت کے مناقض ہیں۔

پہلی توجیہ کو امام خلال، عبدالعزیز بن جعفر البغدادی وغیرہ جیسے اساطین نے ترجیح دی ہے۔ پھر جن لوگوں نے امام احمد بن حنبلؒ کے اس قول کو ایک روایت کے طور پر مان لیا ہے، بعض اس کو اسی نوع تک محدود رکھتے ہیں۔ صفات خبریہ تک اس کو متعدی نہیں کرتے، اور بعض دیگر لوگ اس کو صفات خبریہ تک بھی متعدی کرتے ہیں۔

ابن عقیلؒ اور ابن الجوزیؒ اس آخری قول کے قائل ہیں۔ ہم اس مسئلے پر آگے بھی بحث کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں صرف اتنی بات اپنے اصحاب نوٹ فرمائیں کہ ابن الجوزیؒ تفسیر میں تین اقوال میں سے صرف ’تاویل‘ کے اس قول کو نقل کرتے ہیں، اور پھر اسے صفات خبریہ تک متعدی کرتے ہیں، اور اسے ہی ’اصل‘ قرار دیتے ہیں۔ دیگر متواتر روایات سرے سے نقل ہی نہیں کرتے ہیں، تو ایسے شخص پر مذہب احمدؒ بن حنبل کے بارے میں کون اعتماد کرے گا؟ ہاں جہمیہ کے امام العصر جرسی وغیرہ اس پر اعتماد کر سکتے ہیں۔

## مسئلہ کی اصل نوعیت

دوسری گزارش یہ ہے کہ خود امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اپنی کتاب میں اس مسئلہ سے تعرض کیا ہے۔ ایک باب بعنوان ’ادعت الجهمية أن القرآن مخلوق من الأحاديث التي رويت‘ قائم کیا ہے۔ پھر اس کے تحت لکھا ہے:

فقالوا جاء في الحديث أن القرآن يحيى في صورة الشاب الشاحب فيأني

صاحبہ.....

یعنی قرآن ایک متغیر اشکل نو جوان کی صورت میں اپنے صاحب کے پاس آجائے گا۔  
پھر لکھا:

فادعوا أن القرآن مخلوق من قبل هذه الأحاديث۔ (۱)

یعنی ان احادیث کی بنا پر یہ لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے۔ اس عبارت سے اس مسئلہ کی نوعیت واضح ہو گئی کہ مخالفین امام احمد بن حنبلؒ جو حنفی معتزلی تھے قرآن کے آنے جانے سے اس کے مخلوق ہونے پر استدلال کرتے تھے۔ یہ کوئی صفات میں 'تاویل' اور 'عدم تاویل' کا بحث نہ تھا۔ مگر ڈاکٹر صاحب اور ان کے پیشوا 'امام العصر جرسی' نے اسے صفات میں 'تاویل' کرنے کا مسئلہ بنا دیا۔ امام احمد بن حنبلؒ نے پھر اس اعتراض کے مختلف جوابات دیے ہیں۔ پہلا جواب یہ دیا:

فقلنا القرآن لا يجيء وإنما يجيء ثواب القرآن فيقول يا رب۔ (۲)

ہم نے کہا کہ قرآن تو نہیں آئے گا، بلکہ ثواب قراءت قرآن آئے گا۔

پھر اس کی وضاحت میں لکھا کہ إنه قد جاء من قرء قل هو الله أحد فله أجر كذا وكذا (أيضاً) یعنی حدیث میں آتا ہے کہ جس شخص نے سورۃ اخلاص کو پڑھا، اس کے لیے فلان فلان اجرا اور ثواب ہے۔

یعنی اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اوپر درج حدیث کے مفہوم کو متعین کر دیا ہے۔ تو جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود ایک مفہوم کو متعین کر دے وہ آخر تاویل کس طرح ہوئی؟ گویا امام احمد بن حنبلؒ نے لوگوں کے سامنے یہ بات رکھ دی ہے کہ میری توجیہ 'تاویل' نہیں ہے، بلکہ اصل مفہوم ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اکابر اہل سنت نے یہ بات لکھی ہے کہ ان نصوص سے تمام مسلمان مخاطب یہ مفہوم سمجھتے ہیں کہ ان سے 'ثواب' مراد ہے۔ نفس قرآن وغیرہ مراد نہیں ہوتے جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے:

اتقوا النار ولو بشق تمرۃ۔

آگ سے بچو اگرچہ کھجور کے ایک ٹکڑے کے ذریعے ہو۔

یہ تو معلوم بات ہے کہ انسان کو پوری کھجور بھی آگ سے نہیں بچا سکتی۔ اس کا ٹکڑا تو دور کی بات ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس میں ثواب کی بات ہو رہی ہے۔ امام ابو سعید دارمیؒ فرماتے ہیں:

فقد فسرنا هذا لهذا المعجب بجهالته في كتابنا هذا أن القرآن كلام الله ليس له صورة ولا جسم ولا يتحول صورة أبدا له فم و لسان ينطق به ويشفع فقد عقل ذلك جميع المسلمين۔ (۱)

ہم نے اس حدیث کی تفسیر اس آئی کے لیے کی ہے جو اپنی جہالت پر نازاں ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ اس کے لیے نہ کوئی صورت ہے اور نہ کوئی جسم اور نہ وہ ایسی صورت میں تبدیل ہوگا کہ اس کے لیے منہ اور زبان ہو، جس کے ذریعے وہ بات اور سفارش کر لیا کریں۔ اس بات کو تمام مسلمان سمجھتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب تو مسلمان ہیں، ہمارا خیال یہ ہے کہ وہ بھی اس بات کو سمجھتے ہیں یا سمجھ سکتے ہیں بشرطیکہ تعصب کا پردہ دماغ سے اتار دیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

والمعنى الظاهر الذي يظهر للمخاطب من قوله يحيى عمله في صورة رجل أن الله تعالى يخلق من عمله صورة يصورها ليس المعنى الظاهر أن نفس أقواله وأفعاله تكون على صورة رجل فإن هذا لا يظهر من هذا الخطاب ولا يفهمه أحد منه۔ (۲)

سیدنا براء بن عازبؓ کی حدیث یحییٰ عملہ فی صورتہ رجل یعنی اس شخص کا عمل ایک آدمی کی صورت میں آجائے گا۔ اس کا جو صاف مفہوم مخاطب کے لیے ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے عمل کو ایک خاص صورت میں مصور کرے گا۔ یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے نفس اقوال و افعال آدمی کی صورت میں ظاہر ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ معنی اس خطاب سے ظاہر نہیں ہوتا اور کوئی بھی آدمی اس حدیث سے یہ مفہوم نہیں سمجھتا۔

پھر لکھا کہ

وعلى هذا فلا يكون هذا الخطاب مصروفا عن الظاهر ولكن أزيل عنه المعنى الفاسد الذي يتأول عليه المبتدع۔ (۳)

تو اس بنا پر یہ خطاب ظاہر سے مصروف نہیں ہے۔ صرف اس سے فاسد معنی کو زائل کیا گیا ہے جس پر مبتدع اپنی بدعت کی بنا رکھتا ہے۔

اس طویل بحث سے امام اہل سنت امام احمد بن حنبلؒ کی تاویل کی حقیقت ظاہر ہو گئی۔ ہم آگے بڑھنا چاہتے تھے مگر پھر خیال آیا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے چند جملے اور اپنے احباب کی خدمت میں پیش کریں، جو درج کلام سے متصل ہیں اور جس سے جمیہ کی اس بدعت کا پتہ چلے۔ فرماتے ہیں:

حيث جعل نفس كلام الذي تكلم به هو الصورة المصورة كما جعلوا نفس المسيح بن مريم هو كلمة الله التي تكلم بها وإنما المسيح تكون بكلمة الله فسمى كلمة الله لذلك وليس ظاهر الخطاب أن نفس كلام الله هو نفس جسد المسيح فالمفعول بالكلمة والمفعول مما يقرؤه الإنسان ويعمله من الصالحات يسمى باسمها۔ (۱)

جس پر مبتدع نے اپنی بدعت کی بنا کو رکھا ہے کہ اس نے نفس اس کلام کو جس پر تکلم نے تکلم کیا ہے، مصور صورت قرار دیا ہے۔ جیسا کہ نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کے نفس وجود کو وہ کلمہ بنایا جس پر اللہ تعالیٰ نے تکلم کیا تھا۔ سیدنا عیسیٰ تو اللہ تعالیٰ کے کلمہ سے وجود میں آگئے تھے۔ اسی لیے انہیں 'کلمۃ اللہ' سے مسمیٰ کیا گیا۔ اس خطاب کا ظاہر یہ نہیں تھا کہ نفس کلام اللہ وہ عین جسد مسیح علیہ السلام ہے۔ کلمہ سے بنا ہوا وجود، اور اس چیز سے مفعول وجود جس کو انسان پڑھتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے۔ ان صالحات میں سے وہ ان کے نام سے مسمیٰ ہو جاتا ہے۔

لله در شيخ الإسلام ابن تيمية ما أدق فهمه في مسائل العقيدة السنية۔

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے اسی سلسلہ کو بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقال ابن حزم الظاهري روينا عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في قوله تعالى وجاء ربك إنما معناه جاء أمر ربك كقوله تعالى هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك والقرآن يفسر بعضه بعضا هكذا نقله ابن الجوزي في تفسيره زاد الميسر.....

ابن حزم الظاہریؒ نے نقل کیا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے 'و جاء ك ربك تمہارا رب آیا کے بارے میں فرمایا کہ اس سے مراد ہے کہ تمہارے رب کا حکم آیا جیسا کہ اس آیت میں هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك۔ (۱) اور وہ انتظار نہیں کرتے مگر

اس کا کہ آئیں ان کے پاس فرشتے یا آئے تمہارے رب کا حکم، قرآن کا ایک مقام دوسرے کی تفسیر کرتا ہے۔ اسی طرح سے ابن الجوزیؒ نے اپنی تفسیر زاد المسیر میں لکھا ہے۔ ان روایتوں کے مطابق امام احمدؒ نے تاویل کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ (۲)

## تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے ان حروف کو بھی اپنے ’امام العصر جرسی‘ سے نقل کیا ہے۔ مگر ہم نے ابھی کچھ دیر پہلے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارت نقل کی ہے کہ ابن الجوزیؒ تفسیر میں ’ضبل‘ کی اسی ایک مردود روایت پر اعتماد کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ سے متواتر روایات کو چھوڑ دیتے ہیں جب بات ایسی ہے تو پھر ابن الجوزیؒ کی اس عبارت پر نقد کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی مگر ہم احباب کی خاطر اس پر مختصر سی بحث کرتے ہیں تاکہ کسی بھائی کو غلط فہمی لاحق نہ ہو جائے۔ ویدہ التوفیق

پہلی بات یہ ہے کہ حافظ ابن الجوزیؒ نے سورت الفجر میں تو اس پر کچھ نہیں لکھا، البتہ سورۃ النحل (آیت ۳۳) میں لکھا ہے کہ ہم نے سورۃ البقرہ میں اس پر بحث کی ہے۔ اور سورت البقرہ میں لکھا ہے کہ

ذکر القاضي أبو يعلى عن أحمد أنه قال المراد به قدرته وأمره قال وقد بينه في قوله تعالى أو يأتي أمر ربك۔ (۳)

قاضی ابویعلیٰ نے امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کیا ہے کہ یہاں جاء ربك سے قدرت اور امر الہی کا آنا مراد ہے۔ قاضی نے کہا کہ دوسری آیت میں أمر ربك کے الفاظ اس کی تہنیں کر رہے ہیں۔ اس توضیح سے جمیہ کے ’امام العصر جرسی‘ کی خیانت ظاہر ہوگئی۔ یعنی ابن الجوزیؒ بیان کر رہے ہیں کہ قاضی ابویعلیٰ نے ’ضبل‘ کی روایت بیان کی ہے اور ابن الجوزیؒ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ مگر جمیہ کے ’امام العصر جرسی‘ نے اس کو روینا عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالىٰ بنا دیا ہے۔ جو لوگ فنون احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں وہ اس بات کا اندازہ لگائیں کہ بات کہاں سے کہاں پہنچی؟ اس طرح کے کرشمے جمیہ کے ’امام العصر جرسی‘ صاحب کے ہاں جگہ جگہ ملتے ہیں۔ لہذا احباب ان پر نظر رکھا کریں۔

اس عبارت میں ابن الجوزیؒ سے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس بات کی بھی تصدیق ہوگئی جو ہم نے اوپر درج کی ہے۔ یہ تو اس مسئلے کا ایک رخ ہو گیا۔ اب دوسرے رخ پر بھی ایک لمحہ کے لیے توجہ فرمانے کی

ضرورت ہے کہ 'امام العصر جرسی' نے تو اس عبارت میں تحریف کی اور ڈاکٹر صاحب نے اصل الفاظ عبارت وروینا عن الإمام أحمد کا ترجمہ ہی اڑا دیا اور یہ لکھا کہ "ابن حزم ظاہری نے نقل کیا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے 'وجاء ربك' کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس سے مراد ہے۔"

اس سے احباب اندازہ کر لیں کہ پہلے روایت ہونے کی بات تھی اور اس میں یہ لازم نہیں ہوتا کہ جس سے روایت ہوتی ہے وہ اس تک پہنچی ہو مگر اب کہتے ہیں کہ "اس نے یہ بات کی ہے" تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بات امام احمد بن حنبل کی طرف یقینی ہو گئی۔ وجہ اس کی صاف ظاہر ہے کہ ابن الجوزیؒ کو جس نے روایت بیان کی ہے وہ مجہول ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس سے اپنے آپ کو چھڑانا چاہا اور اس طرح یہ روایت قابل اعتبار بن گئی۔

ڈاکٹر صاحب چونکہ اپنے اکابر کے طریقے پر گامزن ہیں اس لیے ان سے تحریف کے موضوع میں کچھ بھی مستبعد نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' نے سرے سے قاضی ابویعلیٰؒ کا ذکر ہی حذف کر دیا۔ حالانکہ ابن الجوزیؒ نے اسی کے حوالے سے یہ بات نقل کی تھی اور ڈاکٹر صاحب نے بھی غالباً اسی لیے براہ راست 'زاد المسیر' کا حوالہ نہیں دیا تا کہ اس مبغوض حنبلی کا نام نہ آئے، جس نے بقول ابن الجوزیؒ مذہب احمد کو داغدار کیا ہے۔ مگر یہ کہنے سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ ابن الجوزیؒ ان دو کی نسبت بہت وسیع الظرف ہیں کہ پھر بھی قاضی ابویعلیٰؒ کے واسطے کو برداشت کیا، مگر یہاں تو بالکل گنجائش نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ نے اس نقل میں زیادتی کی ہے۔ قاضی ابویعلیٰؒ نے 'حنبل' سے یہ نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے 'وجاء ربك' کی تفسیر قدرت سے کی ہے۔ پھر اس روایت پر دو اعتراضات کیے ہیں۔ ایک تو ابواسحاق بن شاقلا سے یہ نقل کیا کہ 'حنبل' کی یہ روایت بلا شک و شبہ غلط ہے۔ دوسرا یہ کہ امام احمدؒ بن حنبل نے ابوطالب کی روایت میں ان دو آیتوں کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ "جو لوگ اللہ تعالیٰ کو مرنے نہیں سمجھتے انہوں نے کفر کیا۔" اس کا مطلب قاضی ابویعلیٰؒ کے نزدیک یہ ہوا کہ امام احمد بن حنبلؒ نے حجت ذات کو ثابت کیا ہے کیوں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رویت کے جواز پر ان آیات کو دلیل قرار دیا ہے۔ اصل عبارت ان کی یہ ہے:

وقد قال أحمد في رواية حنبل في قوله 'وجاء ربك' قال قدرته قال أبو إسحق بن شاقلا هذا غلط من حنبل بلا شك فيه وإراد أبو إسحق بذلك أن



مذہبہ حمل الآیۃ علیٰ ظاہرها فی مجییء الذات هذا ظاهر كلامه وقد قال أحمدٌ فی رواية أبي طالب 'هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة' (۱) وجاء ربك والملائكة صفا صفا (۲) فمن قال أن الله لا يرى فقد كفر وظاهر هذا أن أحمد أثبت مجییء ذاته لأنه احتج بذلك علیٰ جواز رؤيته وإنما يحتج بذلك علیٰ جواز رؤيته إذا كان الإتيان والمجییء مضافا إلى الذات۔ (۳)

اس عبارت کا خلاصہ ہم نے اوپر درج کیا ہے۔ کوئی شخص اگر قاضی ابویعلیٰ کی اس عبارت کو بغور و تأمل پڑھ لے تو ایک تیسری علت بھی ابن الجوزی کے اس قول کی تردید میں نظر آجائے گی۔ وہ یہ ہے کہ 'ضبل' کی یہ روایت امام احمد کے ظاہر مذہب کے خلاف ہے۔ یہ عبارت پھر پڑھ لیجیے: ان مذہبہ حمل الآیۃ علیٰ ظاہرها اور ظاہر مذہب کے خلاف تو شاذ روایت کبھی بھی مقبول نہیں ہوتی۔

یہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی دوسرے الفاظ میں فرمائی تھی کہ امام احمد بن ضبل سے بتواتر منقول اقوال اس روایت کے مناقض اور معارض ہیں۔ اگر ڈاکٹر صاحب اور ان کے پیشوا امام العصر جرسی کو پھر بھی اصرار ہو کہ روایت 'ضبل' ہی معتبر ہے تو ہم عرض کریں گے کہ پھر حنفی مذہب میں ظاہر الروایات کے خلاف شاذ اقوال لینے کی اجازت آپ مرحمت فرمائیے۔ اور اگر امام العصر جرسی کو 'ضنبی' مذہب کی ترجمانی کا حق حاصل ہے تو پھر ابن القیم وغیرہ کو حنفی مذہب کی ترجمانی کا حق کیوں حاصل نہیں ہے؟ جو امام العصر جرسی سے ہزاروں مرتبہ زیادہ علم و فضل کے مالک ہیں؟

خلاصہ یہ ہوا کہ ابن الجوزی نے اس بحث میں ان تمام مذکورہ باتوں سے آنکھیں بند کر لی ہیں۔ آخری بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ ابن الجوزی نے 'نقل' میں تحریف کا بھی ارتکاب کیا ہے۔ لکھا ہے:

قال وقد بينه في قوله تعالى أو يأتي أمر ربك۔

اس 'قال' سے قاضی ابویعلیٰ مراد ہے یا پھر امام احمد مراد ہے۔ دونوں درست نہیں ہیں۔ امام احمد سے تو یہ بات منقول ہی نہیں ہے اور قاضی ابویعلیٰ کا اپنا مسلک جس طرح ان کی گزشتہ عبارت سے ظاہر ہے، اسی طرح ان کی آنے والی عبارت سے ظاہر ہو جائے گا۔ وہ ایک مؤول پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لأن حملة علیٰ مجییء الأمر والملك يسقط فائدة التخصيص بذلك اليوم لأن أمره سابق۔ (۱)

کیونکہ اس لفظ کو 'امر' اور 'ملک' کے آنے پر محمول کرنے سے اس دن کے تخصیص کا فائدہ ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس کا امر تو اس دن سے بہر حال سابق ہے۔

معلوم ہوا کہ یہ نہ قاضی ابو یعلیٰ کا قول ہے اور نہ امام احمد بن حنبل کا۔ تو گویا انہوں نے اپنی بات قاضی ابو یعلیٰ کے سر قوچ دی ہے۔ اس پورے بحث سے یہ ثابت ہوا کہ امام احمد بن حنبل 'تأویل' سے بالکل بری ہیں۔ مگر کچھ ضعیف اور ناقابل عمل روایات بعض جہمیہ نقل کر کے یا عبارات میں تحریف کر کے ان کو مؤول ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

### مسئلہ تفویض اور امام احمدؒ

ڈاکٹر صاحب اس طرح کا عنوان قائم کر کے عوام کو سمجھاتے ہیں کہ امام احمدؒ تفویض المعنی کرتے تھے، جیسا کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کرتے ہیں۔ گویا ان کا بھی وہ مذہب ہے جو اشاعرہ کا ہے۔ محترم لکھتے ہیں:

لما سئل الإمام أحمد عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم ونحوها قال تؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے نزول باری تعالیٰ، رؤیت اور قدم رکھنے کی حدیثوں کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا، ہمارا ان پر ایمان ہے اور ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ کیفیت اور معنی کی تعیین کیے بغیر۔ (۲)

ہم اس بات کی مختصر طور پر وضاحت کرتے ہیں۔ یہ روایت 'اثبات الحد' کے ملحق فیہ الرد علی منکری الحد میں بواسطہ خلال موجود ہے۔ اور خلال کا کہنا ہے کہ وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم (۳) یعنی یہ روایت خلال نے علی بن عیسیٰ اور اس نے حنبل سے روایت کی ہے۔ یعنی اس میں ایک راوی 'حنبل' ہے۔ جس کا تذکرہ ہو چکا ہے اور دوسرے راوی علی بن عیسیٰ ہے ان کے بارے میں محقق و معلق کتاب نے جا بجا لکھا ہے کہ

في إسناده علي بن عيسى بن الوليد لم أتوصل إلى معرفته۔ (۴)

یعنی میں اس کی معرفت حاصل نہ کر سکا۔

ایک اور جگہ لکھا ہے ولم أجد ترجمته۔ (۵) میں نے اس کا ترجمہ نہیں پایا۔

تو جب اس راوی کا یہ حال ہو پھر اس کی روایت سے استدلال کیوں کر درست ہوگا؟

’خضر بن المثنیٰ‘ کے بارے میں جمہیہ کے ’امام العصر جرکسی‘ نے لکھا ہے: وراویہ الخضر بن المثنیٰ مجهول..... یعنی وہ مجہول ہے۔ اور پھر ابن القیمؒ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ

ويقول الناظم في عزوه أن الخضر المذكور عرفه الخلال لكن لو كان بمثل هذا القول تزول الجهالة لما وجد بين الرواة مجهول أصلاً۔ (۱)

یعنی ابن القیمؒ اس کی نسبت میں کہتے ہیں کہ ’خضر بن المثنیٰ‘ کو خلال پہچانتا ہے۔ اگر خلال یعنی ایک راوی کے پہچاننے سے جہالت زائل ہوتی۔ تو دنیا میں کوئی بھی مجہول راوی نہ ہوتا۔

ہم اس بات پر پیچھے لکھ چکے ہیں۔ اب ڈاکٹر صاحب اس عبارت کی روشنی میں علی بن عیسیٰ کے بارے میں بتائیں کہ کون ہے؟ خلال کے سوا ان کے پہچاننے والے دیگر اصحاب بھی بتائیں۔ کن کن لوگوں نے ان سے روایت کی ہے؟ پھر ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ ’خلال‘ بھی جمہیہ کے ’امام العصر جرکسی‘ کے لیے قابل قبول نہیں ہے جیسا کہ لکھا:

علیٰ أنا نظرنا إلى الخلال و غلامه ليس كنظر الناظم و شيخه إليهما فضلاً  
عن دونهما في السند۔ (۲)

تو پھر ڈاکٹر صاحب اس سند سے جس میں ’ضبل‘ علی بن عیسیٰ اور ’خلال‘ تینوں موجود ہوں۔ امام احمدؒ کا مسلک کیوں کر ثابت کرتے ہیں؟ یہ اس روایت کی ایک جہت ہے۔

دوسری جہت یہ ہے کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ یہ روایت صحیح ہے تو پھر بھی ڈاکٹر صاحب کی بات اس وقت ثابت ہوتی، اگر اس روایت میں امام احمدؒ سے تفویض کی بات منقول ہوتی اور اس روایت میں ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے جو تفویض المعنیٰ پر صریح دلیل ہو۔ خود محترم نے جو ترجمہ اس روایت کا کیا ہے وہ ہمارے قول کی تائید میں ہے۔ لکھا: ”کیفیت اور معنیٰ کی تعیین کے بغیر۔“

اگر تفویض کی بات اس روایت میں ہوتی تو ڈاکٹر صاحب اس کا یہ ترجمہ ہرگز نہ کرتے۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ چونکہ کیف کے وہ ’تفویض‘ کے قائل ہیں۔ لہذا جب معنیٰ کو ’کیف‘ کا قریب بنایا، تو خیال میں یہی مفہوم آتا ہے کہ وہ معنیٰ کو بھی ’تفویض‘ کرتے ہوں گے۔

ہم کہتے ہیں کہ جب بات اتنی مشکلات کے بعد وجود میں آتی ہے تو کیا پھر اس سے کسی امام کے مذہب کو ثابت کیا جاسکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ حالانکہ یہ بات بھی درحقیقت ثابت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں کہ ’تفویض المعنیٰ‘ کی بات ہماری تحقیق کے مطابق سب سے پہلے ابو منصور

ماتریدی التوفی ۳۳۳ھ سے شروع ہوئی ہے اور بعض دیگر لوگوں کے خیال میں ابن فورک التوفی ۴۰۴ھ سے شروع ہوئی ہے۔

پس جب صورت حال یہ ہے پھر امام احمد بن حنبلؒ کے قول کو اس مذہب پر کس طرح محمول کیا جاسکتا ہے؟ ہونا یہ چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب اول یہ ثابت کر لیں کہ امام احمد بن حنبلؒ کے زمانے میں 'تقویٰ المعنی' کی بات موجود تھی۔ پھر اس کے بعد امام احمدؒ کے اقوال کو اس پر منطبق کر دیں۔ ڈاکٹر صاحب جس طریقہ پر کام چلا رہے ہیں۔ اس کو علمی اصطلاح میں 'مصادره علی المطلوب' کہتے ہیں جو قابل قبول نہیں ہے۔ اب ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس بات کی توضیح ہوگئی ہوگی۔

### اس اصول پر امام ابوحنیفہؒ کا مذہب

دوسری گزارش یہ ہے کہ چلو ہم اس روایت کو قبول کرتے ہیں جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کا فرمان ہے لیکن اس کے بعد ہم ایک بات عرض کرتے ہیں۔ کیا ڈاکٹر صاحب اسے تسلیم کر لیں گے؟ دیدہ باید۔ امام ابو بکر نبیتی اپنی سند سے نوح بن ابی مریم ابو عصمہ سے نقل کرتے ہیں کہ

كنا عند أبي حنيفة أول ما ظهر إذ جاءته امرأة من ترمذ كانت تحالس جهما فدخلت الكوفة فقيل لها إن ههنا رجلا قد نظر في المعقول يقال له أبو حنيفة فأتته فأنته فقال أنت الذي تعلم الناس المسائل وقد تركت دينك؟ أين إلهك الذي تعبد؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها ثم خرج إلينا وقد وضع كتابا أن الله تبارك و تعالیٰ في السماء دون الأرض فقال له رجل أرايت قول الله عز وجل 'وهو معكم' قال هو كما تكتب للرجل أني معكم' وأنت غائب عنه۔ (۱)

ہم امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ بیٹھے تھے جب وہ پہلے پہل مشہور ہوئے تھے کہ اچانک ان کے پاس ایک عورت آئی جو جہم بن صفوان ترمذی کے پاس بیٹھتی تھی، یعنی ان کی شاگرد تھی۔ وہ کوئی آئی تھی تو لوگوں نے اس کہا تھا کہ ادھر عقولات کے ماہر ایک آدمی موجود ہیں جس کو ابوحنیفہؒ کہا جاتا ہے۔ ان کے پاس اپنے سوالات لے جاؤ تو وہ آگئی، کہنے لگی: اچھا تم وہ آدمی ہو، جو لوگوں کو مسائل کی تعلیم دیتے ہیں اور تم نے اپنا دین ترک کیا ہے؟ بتاؤ تمہارا خدا کہاں ہے، وہ جس کی تم پرستش کرتے ہو؟ تو امام ابوحنیفہؒ چپ ہو گئے پھر سات دن گھر میں رہے، اس کو جواب نہیں دیا؟ پھر

ہماری مجلس میں تشریف لائے اور ایک کتاب لکھی تھی کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ زمین میں نہیں ہے۔ ایک آدمی نے ان سے کہا کہ پھر آیت قرآنی 'وہو معکم' (۱) کی کیا توجیہ ہوگی؟ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ یہ ایسا ہے جیسے تم کسی شخص سے غائب ہو کر اس کو لکھتے ہو کہ میں تمہارے ساتھ ہوں۔ یعنی معیت علم و قدرت۔

امام بیہقیؒ نے اس پر اپنا تبصرہ یوں قلم بند کیا ہے:

لقد أصاب أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيما نفى عن الله عز وجل من الكون في الأرض وفيما ذكر من تأويل الآية تبع مطلق السمع في قوله أن الله عز وجل في السماء۔ (۲)

یعنی امام ابوحنیفہؒ نے درست بات کہی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی زمین میں ہونے کی نفی کی ہے اور جو آیت کی تاویل و تفسیر ذکر کی ہے اس میں خالص سماع یعنی شرع کا اتباع کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔

اب اس روایت کو دیکھو، اپنے مدعا میں بالکل صریح ہے۔ کوئی شک اور شبہ اس میں نہیں ہے۔ سند میں اگرچہ نوح بن ابی مریم موجود ہے۔ مگر احناف نے اس کی توثیق کی ہے۔ تو لہذا ڈاکٹر صاحب جو مقلد محض ہے۔ ان کے خلاف کیوں کریں گے؟ جب بات ایسی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ تو خالص و مخلص سلفی ہیں۔ ان کا وہی عقیدہ ہے جو سلفیوں کا ہے۔ حنفی پتہ نہیں کس شخص کے قبیح ہیں؟

اگر ڈاکٹر صاحب اس روایت کو تسلیم کرتے ہیں، تب تو امام ابوحنیفہ سلفی ہیں اور اگر اس روایت کو بالفرض وہ درست تسلیم نہیں کرتے کیوں کہ نوح ابن ابی مریم محدثین کے نزدیک مجروح ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر آپ کیوں مجروح اور معلول روایات سے امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک پر استدلال کرتے ہیں؟ دونوں راستوں میں سے جس کو بھی آپ منتخب کرتے ہو، ہمیں منظور ہے۔ یا اپنے عمل سے توبہ کر لو، یا پھر امام ابوحنیفہؒ کو خالص و مخلص سلفی مان لو۔

فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

## بعض مخفی نتائج

اس روایت سے 'معیّت' کا مفہوم بھی متعین ہو گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے فضل سے سرخیل احناف امام ابوحنیفہؒ نے اس آیت کی سلفی تشریح کی ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو تو اپنی جہمیت پر اصرار ہے اس لیے اپنی کتاب

میں لکھا کہ ”رسول اللہ کے یہ الفاظ لا تحزن إن الله معنا (غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہیں) اور حضرت مہدی علیہ السلام کے قول إن معي ربي سيهدين (میرا رب میرے ساتھ ہے وہ مجھے راہ بتائے گا) یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرآن کی وجہ سے چل سکتی ہے لیکن سورۃ الحدید کی آیت وهو معكم أينما كنتم (وہ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ بھی تم ہو) میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔“ (۱)

درج بالا روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ زمین میں نہیں اور معیت سے معیت علم و قدرت مراد ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب امام ابو حنیفہؒ کے خلاف جہمیہ کی تائید کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہر جگہ میں ذاتاً موجود ہے۔ یہ بعینہ جہمیہ کا عقیدہ ہے۔ جیسا کہ پہلے اکابر کی تصریحات سے یہ بات ثابت کی جا چکی ہے۔

کچھ اور نتائج بھی اس درج بالا روایت سے معلوم ہو گئے ہیں۔ مثلاً اس خاتون نے امام ابو حنیفہؒ کو کس طرح پہچانا؟ پھر اس خاتون نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ بات کیسے کہی کہ وقد ترک دینک اور تم نے اپنا دین ترک کیا ہے؟ امام ابو حنیفہؒ پہلے کس عقیدہ پر تھے؟ ذرا ڈاکٹر صاحب ان باتوں کی وضاحت فرمائیں نا؟ اور پھر ایک عجیب بات اور بھی ہے مگر اس سے پہلے ڈاکٹر صاحب کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔ لکھتے ہیں:

جب ابن تیمیہؒ اپنے دلائل سے تمام مناظروں میں دوسروں کو عاجز کر دیتے تھے تو ابن مخلوفؒ کی عدالت میں یا ان کی مجلس میں دلائل دینے سے کیا چیز مانع تھی؟ یہ اپنے دلائل سے ابن عدوان اور ابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک وہی بات پہنچتی اور سلفیت کی مزید قبولیت کا سبب بنتی۔ (۲)

اب ہم پوچھتے ہیں کہ جناب آپ کا طنز بالکل درست اور صحیح ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ دلائل نہ دے سکے اور ان کے جواب سے عاجز تھے۔ مگر آپ کے مقتدا ابھی تو سات دن جواب نہ دے سکے، فسکت عنہا ثم مکث سبعة أيام لا يجيبها۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ علماء کے جواب سے بالفرض عاجز ہو گئے اور آپ کے مقتدا ایک عورت سے عاجز ہو گئے جواب نہ دے سکے؟ پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ چند لمحے عاجز ہو گئے اور آپ کے مقتدا امام ابو حنیفہؒ پورے ہفتہ سات دن عاجز تھے۔ ابن تیمیہؒ غیر منصوص مسائل میں عاجز ہو گئے، آپ کا مقتدا منصوص آیات میں عاجز ہو گئے؟

انصاف کرو کون شخص زیادہ تعجب اور طنز کا لائق ہے؟ ہم یہ بات خوشی سے بیان نہیں کر رہے۔ دل پر پتھر رکھ کر عرض کر رہے ہیں۔ اگر ڈاکٹر صاحب طنز و تشنیع کا طریقہ نہ اپناتے تو ہم ایسا ہرگز کرنے والے نہ

تھے۔ ہم ان سے کہتے ہیں ۔

تیرہ نگاہ فردمایہ ہاتھ ہے کوتاہ

تیرا گناہ ہے کہ نفل بلند کا گناہ؟

ابن تیمیہؒ عاجز نہیں ہوئے تھے، بلکہ ان کو ایک متعصب قاضی نے بات نہیں کرنے دیا تھا، جیسا کہ پیچھے لکھا جا چکا ہے۔

## ترکی بہ ترکی جواب

تیسری گزارش یہ ہے کہ اسی امام خلالؒ نے اسی علی بن عیسیٰ سے اور اس نے اسی ضبل سے ایک روایت پیش کی ہے جس میں ولا کیف ولا معنی کے الفاظ موجود نہیں ہیں جن پر ڈاکٹر صاحب نے اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

قال الخلال وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم قال سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا، وإن الله يرى وإن الله يضع قدمه وما أشبه هذه الأحاديث فقال أبو عبد الله تؤمن بها ونصدق بها ولا نرد منها شيئا ونعلم أن ما جاء به الرسول عليه الصلوة والسلام حق إذا كانت أسانيدھا صحاح۔ (۱)

میں نے ابو عبد اللہ یعنی امام احمد بن حنبل سے پوچھا کہ وہ احادیث جن کو روایت کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بروز قیامت دیکھے جائیں گے اور وہ آگ میں اپنے قدم کو رکھیں گے، اور اس جیسی دیگر احادیث کے بارے میں آپ کیا فرمائیں گے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہم ان احادیث پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ ان میں سے کسی چیز کو ہم رد نہیں کرتے اور ہم جانتے ہیں کہ جو کچھ نبی علیہ السلام لے کر آئے ہیں وہ سراسر حق ہیں بشرطیکہ ان کے اسانید صحیح ہو۔

اس روایت اور اس روایت میں فرق یہ ہے کہ اس میں 'سألت أبا عبد الله عن الأحاديث' کے الفاظ ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ روایت میں لما سئل الإمام أحمد کے الفاظ ہیں۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جو عبارت نقل کی ہے وہ 'اثبات الحدیث' میں موجود نہیں ہے، بلکہ اس کتاب کے محقق عادل آل حمدان نے کتاب کے آخر میں ملحق فیہ الرد علی

منکر الحد کا ایک عنوان قائم کیا ہے۔ اس میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ منقول ہیں۔ ہم نے جو عبارت اور روایت پیش کی ہے وہ حافظ ابن القیمؒ کی کتاب سے منقول ہے۔ اس کے بعد ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کی نقل کردہ روایت کو کیوں ترجیح حاصل ہے؟ جبکہ یہ دیگر متواتر روایات کے بھی خلاف ہے۔ ایک دور روایتیں اس وقت پیش خدمت ہیں۔

حدثنا أبو بكر المروزي قال سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل رحمه الله عن الأحاديث التي تردّها الجهمية في الصفات والأسماء والرؤية وقمة العرش فصحبها وقال قد تلقيتها العلماء بالقبول تسلم الأخبار كما جاءت۔ (۱)  
ابو بکر مروزیؒ نے ہم سے بیان کیا کہ میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے سوال کیا، ان احادیث کے بارے میں جن کو جہمیہ رد کرتے ہیں اور جو صفات باری تعالیٰ اور اسماء و رؤیت باری تعالیٰ اور بلندی عرش کے بارے میں وارد ہیں۔ تو انہوں نے ان احادیث کو صحیح قرار دیا اور فرمایا کہ ان احادیث کو قبولیت عام حاصل ہیں۔ احادیث جیسی وارد ہیں اسی طرح انہیں قبول کرنا چاہیے۔

اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امام احمدؒ کا وہی مذہب ہے جو عام سلف کا ہے۔ اس میں ’ولا معنی‘ کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایک دوسری روایت بھی حاضر ہے۔

حدثنا إسحاق بن منصور الكوسج قال قلت لأحمد يعني ابن حنبل ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة حتى يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا أليس تقول بهذه الأحاديث ويراها أهل الجنة يعني ربهم عز وجل ولا تقبّحوا الوجه فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته واشتكت النار إلى ربها عز وجل حتى يضع فيها قدمه وإن موسى لطم ملك الموت قال أحمد كل هذا صحيح قال إسحاق هذا صحيح ولا يدعه إلا مبتدع أو ضعيف الرأي۔ (۲)  
اسحاق بن منصور کوسج کا کہنا ہے میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے نزول باری تعالیٰ ہر شب کے آخر میں، اور رؤیت باری تعالیٰ جنت میں، حضرت آدم کی صورت الہی پر پیدائش اور جہنم میں وضع قدم، اور موسیٰ علیہ السلام کا ملک الموت کو تھپڑ مارنے کے بارے میں پوچھا کہ آپ یہ قول نہیں کرتے؟ انہوں نے فرمایا: یہ کل احادیث صحیح ہیں۔ امام اسحاق بن راہویہؒ نے بھی انہیں صحیح قرار دیا، اور فرمایا: اسے نہیں چھوڑتا ہے مگر بدعتی شخص یا پھر ضعیف العقل آدمی۔



اسی طرح امام عبداللہ بن احمدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے ایک فرقہ کے بارے میں پوچھا جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا تو وہ کلام بغیر آواز کے تھا۔ میرے والد یعنی احمد بن حنبل نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تیرا رب صوت اور آواز کے ساتھ ہی کلام کرتا ہے۔ یہ احادیث ہم ایسے ہی روایات کریں گے جس طرح کہ وہ آئی ہیں۔

سألت أبي عن القوم يقولون لما كلم الله موسى عليه السلام لم يتكلم بصوت فقال أبي بلى إن ربك عز وجل يتكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت۔ (۱)

اس سے یہ بات صاف واضح ہوگئی۔ نرویا کما جاء ت اس مفہوم کے مخالف نہیں ہے۔ جو امام احمد بن حنبلؒ نے بیان کیا کہ وہ کلام آواز کے ساتھ کرتے ہیں۔ جمعی لوگ ایسے الفاظ اپنے مذموم مقاصد کے لیے استدلال کرتے ہیں۔ اس لیے ہم نے تنبیہ کی، اور امام عبداللہ آگے فرماتے ہیں کہ ایک بار میرے والد امام احمد بن حنبل نے حدیث سیدنا ابن مسعودؓ بیان کی کہ جب اللہ تعالیٰ کلام کرتے ہیں تو ان کی آواز ایسی سنی جاتی ہے جیسے کسی چٹان پر زنجیر کھینچ دیں۔ میرے والد نے فرمایا: جہم یہ اس حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ پھر فرمایا کہ یہ لوگ کفار ہیں۔ یہ چاہتے ہیں کہ لوگوں کے ساتھ ملج کاری سے کلام چلائیں جو شخص یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام نہیں کرتا وہ کافر ہے۔ آگاہ رہو ہم یہ احادیث اسی طرح روایت کریں گے جیسی کہ وہ آئی ہیں۔

قال أبي حديث ابن مسعود إذا تكلم الله عز وجل سمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان۔ قال أبي وهذا الحديث الجهمية تنكره وقال أبي هؤلاء كفار ويريدون أن يموهوا على الناس۔ من زعم أن الله عز وجل لم يتكلم فهو كافر إلا أنا نروي هذه الأحاديث كما جاءت۔ (۲)

ہمارا مقصود ان عبارات سے یہ تھا کہ ایک ضعیف قول کو لینا اور اسے مذہب امام احمد بن حنبلؒ باور کرانا کہاں کا انصاف ہے؟ حالانکہ وہ ساری زندگی ان صحیح السند احادیث کی تعلیم دیتے اور ان پر فتویٰ دیتے تھے اور ان احادیث کو رد کرنے والے افراد کو جہم کے لقب سے نوازتے تھے اور خود ان احادیث کو کبھی رد نہیں کرتے تھے۔ مگر یہ لوگ ان کے اس متواتر عمل اور طرز کو نہیں لیتے، شاذ و نادر روایات بلکہ صحیح الفاظ میں تشابہات کی پیروی کرتے ہیں۔

## جہمیت کی ملمع کاری

ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب میں بہت سارے ایسے عنوانات قائم کیے ہیں جن سے وہ یہ تصور اپنے قارئین کو دینا چاہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل سلفیوں سے بالکل الگ تھلگ ہیں اور اشاعرہ و ماترید یہ سے بس کچھ ظاہری سا اختلاف رکھتے ہیں۔ حالانکہ یہ سراسر خلاف واقعہ بات ہیں۔ ہم آگے جانے سے پہلے یہاں ایک اور عبارت ڈاکٹر صاحب کی کتاب سے پیش کرتے ہیں جو انہوں نے تفویض کی تائید میں جہمہ کے امام العصر جرجسی سے نقل کی ہے:

وكان الإمام أحمد رحمه الله يقول أمروا الأحاديث كما جاءت وعلى ما قال جرى كبار أصحابه كإبراهيم الحربي وأبي داود والأثرم ومن كبار أتباعه أبو الحسين المنادي وكان من المحققين وكذلك أبو الحسن التميمي وأبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب وغيرهم من أساطين الأئمة في مذهب الإمام أحمد وجروا على ما قاله في حال العافية وفي حالة الإبتلاء۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ احادیث کو ایسے چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں (یعنی ان کی کسی بھی معنی کے تعین کے بغیر) اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگردوں نے ویسا ہی طریقہ اختیار کیا مثلاً ابراہیم حربی، ابو داؤد اور اثرم نے اور ان کے بڑے پیروکاروں میں ابو الحسن منادی نے بھی وہ طریقہ اختیار کیا ہے جو کہ محقق لوگوں میں تھے، اسی طرح ابو الحسن تمیمی اور ابو محمد رزق اللہ بن عبد الوهاب وغیرہ نے جو امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کے ستونوں میں سے تھے انہوں نے موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا۔

## خلیل و تجزیہ

ہم آگے واضح کریں گے کہ جہمہ کے امام العصر جرجسی نے اس عبارت میں کیا گل کھلائے ہیں؟ سر دست دو باتوں پر احباب توجہ فرمائیں۔

ایک تو ہم نے دور روایات اور امام عبد اللہ کی 'السنة' سے نقل کی ہیں۔ ایک میں امام احمد نے فرمایا: 'إن ربك عز وجل يتكلم بصوت، یعنی تیرا رب آواز کے ساتھ کلام کرتا ہے اور دوسری حدیث نبوی جو صوت الہی کے بارے میں وارد ہے۔ اس کے حوالے سے امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے کہ 'وهذا الحديث الجهمية تنكره یعنی اس حدیث کو جہمی لوگ رد کرتے ہیں۔ وہ کفار ہیں صرف تلمیس سے

کام لیتے ہیں۔

اس کے بعد فرمایا: نروى هذه الأحاديث كما جاء تـ اس سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ سلف کے مذہب کے مطابق ان احادیث کی سلف کے مفہوم کے مطابق تشریح و تفسیر کرنا روایت حدیث صفات کما جاء ت کے مخالف نہیں ہے۔ ورنہ روایت کے اول کا آخر کے ساتھ تضاد ہو جائے گا جو کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہے۔

ہم اس حوالے سے چند اور اقوال بھی نقل کرتے ہیں تاکہ اس تلبیس کا پردہ چاک ہو جائے جو ڈاکٹر صاحب کے مقتدا امام العصر جرسی نے کی ہے۔ حرب کرمائی، امام احمد اور امام اسحاق، امام عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی اور امام سعید بن منصور سے جو براہ راست ان کے اساتذہ ہیں سے نقل کرتے ہیں کہ

والماء فوق السماء العليا السابعة وعرش الرحمن فوق الماء واللہ تبارک و تعالیٰ علی العرش والكرسي موضع قدميه۔ (۱)

پانی ساتویں آسمان کے اوپر ہے اور اللہ تعالیٰ کا عرش پانی کے اوپر ہے اور اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں۔ کرسی ان کے قدمین کی جگہ ہے۔

آگے فرماتے ہیں:

وإن احتج مبتدع أو مخالف أو زنديق بقول الله تبارك و تعالیٰ اسمه 'ونحن أقرب إليه من حبل الوريد' (۲) وبقوله 'وهو معكم أين ما كنتم واللہ بما تعملون بصير' (۳) ..... ونحو من المتشابه فقل إنما يعنى بذلك العلم لأن اللہ تبارك و تعالیٰ علی العرش فوق السماء السابعة العليا يعلم ذلك كله وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان۔ (۴)

اگر کوئی بدعتی یا مخالف یا زندق آدمی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے کہ ہم انہیں اس کی شاہ رگ سے زیادہ قریب ہیں یا اس قول سے استدلال کرے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو، اور اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا ہے، ..... یا اس جیسے دیگر متشابہ آیات سے استدلال کرے تو انہیں کہو کہ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں 'علم' کا اردہ کیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تو عرش پر ہیں۔ ساتویں آسمان کے اوپر ہے، وہ یہ سب کچھ جانتا ہے اور وہ مخلوق سے جدا ہے۔ اس کے علم سے کوئی جگہ

خالی نہیں ہے۔

اب ڈاکٹر صاحب خود اپنے مقام و مرتبہ کا تعین فرمادے اس لیے کہ انہوں نے دوسری درج بالا آیت سے یہی استدلال کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

لیکن سورت حدید کی آیت 'وہو معکم اینما کنتم' وہ تمہارے ساتھ ہیں جس جگہ بھی تم ہو میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔ (۱)

تو ڈاکٹر صاحب 'بدعتی' ہونے پر راضی ہیں، یا پھر 'مخالف' ہونے پر یا کہ..... خود ہی فیصلہ فرمائیں، ہم کچھ نہیں کہتے، اس اوپر درج شدہ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سلف کے نزدیک نحن أقرب إلیہ من جبل الوریث اور ہو معکم اینما کنتم متشابہ آیات ہیں۔ مگر جہیوں نے ان آیات کو محکم اور استواء اور فوقیت کی آیات کو متشابہ ٹھہرایا ہے۔ اس سے احباب جہیت کی ستم کاری کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ پھر آگے لکھتے ہیں:

واللہ تبارک سمیع لای شک بصیر لایرتاب علیم لایجھل جواد لایبخل حلیم لایعجل حفیظ لاینسی یقظان لایسہوا رقیب لایغفل، یتکلم ویتحرک ویسمع ویبصر..... ویقبض ویبسط ویضحک ویفرح ویحب ویکرہ ویغض ویرضی ویسخط ویغضب ویرحم ویعفو۔ (۲)

اللہ تبارک و تعالیٰ سمیع ہے، اسے شک نہیں پڑتا۔ بصیر ہے، اسے شبہ نہیں ہوتا۔ علیم ہے، اسے جہل لاحق نہیں ہوتا۔ بخشنے والا ہے، بغل نہیں کرتا۔ بردبار ہے، غلٹ سے کام نہیں لیتا۔ حفیظ ہے، اسے نسیان لاحق نہیں ہوتا۔ یقظان ہے، اسے سہول لاحق نہیں ہوتا۔ نگران ہے، اسے غفلت لاحق نہیں ہوتی۔ کلام کرتے ہیں، حرکت کرتے ہیں، سنتے ہیں، دیکھتے ہیں، نظر کرتے ہیں، کھول دیتے ہیں، ہنستے ہیں، خوش ہوتے ہیں، محبت کرتے ہیں، مکروہ جانتے ہیں، مغفوض اور پسندیدہ کو جانتے اور متعین قرار دیتے ہیں، غضب کرتے ہیں، اور رحم فرماتے ہیں۔

اس فتویٰ کی زد میں ائمہ کرام ہیں

یہ عبارت تو آپ نے دیکھ لی ہے۔ اب ذرا جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' کی ایک عبارت ملاحظہ کر لیتے ہیں۔ 'حرکت' کے ماننے والوں کے بارے میں لکھتا ہے:

وخطورة تلك الكلمات على منزلة واحدة سواء صدرت من الكرامية أو المتسلفين أو الشيخ الدارمي أو الشيخ الزرعي أو الشيخ الحراني أو غيرهم لأن الضلال ضلال حيثما وقع۔ (۱) الحي القيوم ..... يتحرك إذا شاء ويقبض ويسط إذا شاء ويقوم ويجلس إذا شاء لأن إماره ما بين الحي والميت التحرك وكل حي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك لا محالة۔ (۲)

ان کلمات کی سنگینی ایک جیسی ہے چاہے وہ کرامیہ سے صادر ہو جائے، یا سلفیت کے دعویدار سے، شیخ دارمی سے صادر ہو جائے یا شیخ حرانی سے اور یا شیخ زرعی سے یا پھر دیگر لوگوں سے، کیونکہ گمراہی، گمراہی ہے جہاں بھی واقع ہو جائے۔ دارمی نے 'القبض' میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ حی اور قیوم ہے۔ حرکت کرتے ہیں، جب چاہے۔ قبض کرتے ہیں اور کھولتے ہیں، جب چاہے۔ قائم ہوتے ہیں، اور بیٹھ جاتے ہیں، جب چاہے۔ اس لیے کہ زندہ اور مردہ کے درمیان فرق کی نشانی حرکت ہے۔ ہر زندہ لازماً متحرک ہے اور ہر مردہ لازماً غیر متحرک ہے۔

یہ بات امام دارمی نے دو مرتبہ لکھی ہے۔ (۳) اس عبارت میں کوئی قابل رد چیز نہیں ہے جب چاہے کی بات کی ہے۔ إذا شاء۔ تو اس میں کیا حرج ہے یہ تو بالکل ایسی بات ہوئی جیسے کوئی کہے اللہ تعالیٰ جب چاہے، کفار کو جہنم سے نکال دے۔

جہمیہ کے امام العصر جرجسی کے درج بالا عبارت سے یہ واضح ہو گیا، کہ 'حرکت' کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرنے والے 'ضلال' کے مرتکب ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ابوسعید دارمی، حرانی (ابن تیمیہ) اور زرعی (ابن القیم) کے ساتھ ساتھ امام احمد بن حنبل، امام السنن، امام حمیدی، امام سعید بن منصور بھی ضال اور گمراہ ہیں۔ کیونکہ ان سے بھی 'يتحرك' کے الفاظ حرب کرمانی نے نقل کیے ہیں۔ ایک اور جگہ جہمیہ کے امام العصر جرجسی لکھتے ہیں کہ

من قال أن كلام معبوده حرف وصوت قائمان به فهو الذي نحت عجلًا لا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع۔ (۴)

جو آدمی یہ کہتا ہے کہ اللہ کا کلام حرف اور صوت ہے جو اس کی ذات سے قائم ہیں۔ تو اس نے اپنے

۲۔ مقالات، ص ۲۵۱

۳۔ العقیدۃ والکلام، ص ۵۳۳

۱۔ القبض للدارمی، ص ۲۰

۳۔ دیکھیے ص ۱۱۶، اور ص ۲۰۹

لیے 'گوسالہ' تراش لیا ہے اور کسی مسلمان شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس بات کا عقیدہ رکھے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حرف اور صوت ہے، نہ عقل کی نظر سے یہ درست ہے اور نہ شرع کی نظر سے۔

ہم نے امام عبد اللہ بن احمد بن حنبلؒ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ

سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى عليه لم يتكلم بصوت فقال  
أبي إن ربك عز وجل يتكلم بصوت - (۱)

اس سے معلوم ہوا، کہ جہیہ کے 'امام العصر جرجسی'، 'گوسالہ پرستی' کی نسبت کن ائمہ کرام کی طرف کرتے ہیں، مگر قصد اؤدعاً اس نے امام احمدؒ وغیرہ کے نام کو ترک کیا تا کہ اسلام اور سنت کا پردہ ان پر مشتمل رہے، اور بخاری و مسلم کی یہ حدیث بھی پیش نظر رہے کہ إذا تكلم الله عز وجل سمع له صوت (۲) یہ جو جہیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے کہا کہ 'فائمان بہ' تو یہ اس لیے کہا کہ ماترید یہ وغیرہ صوت و حرف کو مخلوق قرار دیتے ہیں۔ جو اللہ کی ذات سے قائم نہیں ہیں۔

### صفات کے چند نمونے

اس کتاب میں بہت ساری باتیں ہیں جن کو ہم نقل نہیں کر سکتے۔ صرف ایک دو نمونے دیکھ لیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ويوعها ما  
أراد وخلق آدم بيده على صورته والسموات والأرضون يوم القيامة في كفه  
وقبضته ويضع قدمه في جهنم فتنزوي - (۳)

بندوں کے دل اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہیں، وہ انہیں پھیرتا ہے جس طرح چاہتا ہے، اور انہیں محفوظ رکھتا ہے جیسا ان کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ آسمان اور زمین بروز قیامت اللہ تعالیٰ کی ہتھیلی اور قبضے میں ہوں گے اور اللہ تعالیٰ اپنا قدم جہنم میں رکھیں گے، تو وہ سکر جائے گی۔

اس عبارت میں دیکھ لیں اللہ تعالیٰ کے لیے 'اصابع'، 'ید'، 'قدم' اور 'قبضہ و کف' کا اثبات کیا گیا ہے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کا کیا مسلک ہے؟ اور امام احمد بن حنبلؒ نے مسدود

بن مسرہد کو خط لکھا تھا کہ

إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ نَصَفَهُ بِمَا وَصَفَ اللَّهُ نَفْسَهُ وَنَفَى عَنِ اللَّهِ مَا نَفَاهُ عَنِ نَفْسِهِ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ سمیع اور علیم ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کو ان تمام صفات سے موصوف کرتے ہیں، جن سے انہوں نے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے اور نفی کرتے ہیں اس سے جو انہوں نے اپنے آپ سے منفی کیے ہیں۔

اسی طرح عبدوس کی روایت میں ہے:

وَالْحَدِيثُ عِنْدَنَا عَلَى ظَاهِرِهِ كَمَا جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْكَلَامُ فِيهِ بَدْعَةٌ وَلَكِنْ نُوْمِنُ بِهِ كَمَا جَاءَ عَلَى ظَاهِرِهِ وَلَا نُنَظِرُ فِيهِ أَحَدًا۔ (۲)

حدیث ہمارے نزدیک ظاہر پر محمول ہے جیسا کہ وہ وارد ہیں ظاہر پر۔ ہم اس میں کسی کے ساتھ مناظرہ نہیں کرتے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَزِيرِ قَالَ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ لَهْيَعَةَ عَنْ يَزِيدَ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقْرَأُ سَمِيعًا بَصِيرًا (۳) قَالَ فَوَضَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إصْبَعِيهِ عَلَى عَيْنِيهِ۔ (۴)

عقبہ بن عامر کا فرمان ہے کہ میں نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو سنا کہ انہوں نے سمیعاً بصیراً پڑھا اور پھر اپنی دو انگلیوں کو آنکھوں پر رکھ دیا۔

ایک جگہ فرمایا:

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا وَنَاوَلَهُ التَّوْرَةَ مِنْ يَدِهِ إِلَى يَدِهِ وَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا عَالِمًا فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ۔ (۵)

اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے حقیقتاً کلام کیا اور تورات اپنے ہاتھ سے اس کے ہاتھ میں تھا دی، اللہ ہمیشہ سے متکلم اور عالم ہیں۔ برکت والا ہے وہ جو سب سے بہترین تخلیق کرتا ہے۔

اس عبارت میں صفت 'کلام' اور 'ید' کا اثبات ہے۔ ان تمام عبارات سے یہ بات روز روشن کی طرح

نمایاں ہوگئی کہ امام احمد بن حنبلؒ کا بعینہ وہی مسلک ہے جو سلفیوں کا ہے۔ سرمو کا فرق نہیں ہے۔  
 جہی لوگ ویسے افسانے لکھتے رہتے ہیں۔ کوئی روایت صحیح سند کے ساتھ وہ ایسی پیش نہیں کر سکتے  
 جس سے ان کا سلفیوں کے ساتھ اختلاف سامنے آجائے۔ جن روایات سے استدلال کیا جاتا ہے وہ یا تو  
 بے سند باتیں ہیں یا پھر ضعیف السند روایات۔

### شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب نے اس عنوان کے تحت لکھا ہے:

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبلؒ کے بڑے اصحاب جو کہ حنبلی مذہب کے بڑے ستونوں میں  
 سے تھے وہ ابن حاتم، ابو یعلیٰ اور ابن الزاغونی کی باتوں سے متفق نہیں تھے۔ علاوہ ازیں یہ بھی  
 معلوم ہوا کہ ابن الزاغونی وغیرہ کی باتیں خود امام احمد بن حنبلؒ سے ثابت نہیں۔ اگر ہوتیں تو یہ  
 حنا بلہ اختلاف نہ کرتے۔ بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے۔ (۱)

### ہم کہتے ہیں

ہم اس حوالہ سے چند گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ باتیں جہمیہ کے 'امام العصر جہمی' کی درج بالا عبارت پر مبنی  
 ہیں۔ جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں یہ ہے "امام احمد رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ احادیث کو ایسے ہی  
 چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگردوں نے ویسا ہی طریقہ اختیار کیا، مثلاً  
 ابراہیم حربی، ابوداؤد اور اثرم نے اور ان کے بڑے پیروکاروں میں ابوالحسین منادی نے جو کہ محقق لوگوں  
 میں سے تھے۔ اسی طرح ابوالحسن تمیمی اور ابو محمد رزق اللہ بن عبد الوہاب وغیرہ نے جو امام احمد رحمہ اللہ کے  
 مذہب کے ستونوں میں سے تھے، انہوں نے بھی موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح کیا۔" (۲)  
 ہم کہتے ہیں کہ امام ابوداؤد کی اپنی رائے کو دیکھنے کے لیے تو ان کی 'سنن' کا مطالعہ کافی ہے۔ ہم اس  
 پر بحث نہیں کرتے۔ احباب اسی کی طرف رجوع کر لیں اور شیخ ابوالحسین المنادی سے تو کم ہی روایات  
 مروی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سخت طریقے اور سخت مزاج کے مالک تھے۔

كان أبو الحسين بن المنادي صلب الدين، خشن الطريقة، شرس الأخلاق  
 فلذلك لم تنتشر الرواية عنه۔ (۱)



ان کی سیرت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک دفعہ ان کے شاگردوں نے ان کے ہاں آنے کی اجازت طلب کی۔ لوٹدی نے پوچھا تم کتنے لوگ ہو؟ بتایا گیا ۱۱۳ افراد ہیں۔ ایک فرد جو علوی تھا اس کو انہوں نے شمار نہیں کیا تھا، تو ابو الحسنین السنادی نے اس جماعت کو نہیں پڑھایا اور گھر سے واپس کیا۔ جب دو تین دفعہ ابن السنادی نے ایسا کیا، تو ان شاگردوں کی جماعت نے ترک حدیث کی وجہ پوچھی۔ ابن السنادی نے بتایا کہ تم نے تعداد کے بارے میں جھوٹ کہا تھا، لہذا تم پر احادیث اور روایت کا اعتماد نہیں ہو سکتا۔

اس درستی کی وجہ سے ان سے زیادہ روایات مروی نہیں۔ اس لیے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے ان کا نام لیا ہے۔ ورنہ اگر انہیں پورا موقع ملتا تو بات پھر ہوتی۔ یعنی قلت روایت کی بنا پر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے یہ دعویٰ کیا ہے جس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ یہاں صفات کے باب میں کچھ روایات ہم 'امام ابوداؤد' کی روایت سے نقل کرتے ہیں تاکہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے اس کذب و افتراء کا پردہ فاش ہو جائے۔

قال أبو داؤد حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا سريج بن النعمان قال حدثنا عبد الله بن نافع قال قال مالك: الله تبارك وتعالى في السماء وعلمه في كل مكان لا يخلو من علمه مكان۔ (۲)

ہمیں امام احمد بن حنبل نے بیان کیا کہ ہم کو سرج بن نعمان نے بیان کیا، انہوں نے عبد اللہ بن نافع سے اور انہوں نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان میں ہے اور اس کا علم ہر مکان میں ہے۔ کوئی جگہ اس کے علم سے خالی نہیں ہے۔ ایک اور جگہ امام ابوداؤد امام احمد بن حنبل سے نقل کرتے ہیں:

قال أبو داؤد ثنا أحمد قال نوح بن ميمون قال حدثنا بكير بن معروف عن مقاتل بن حيان عن الضحاك في قوله 'ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم' (المجادله: ۷) قال هو على العرش وعلمه معهم۔ (۳)

یعنی امام احمد نے نوح بن میمون سے انہوں نے بکیر بن معروف سے انہوں نے مقاتل بن حیان سے انہوں نے ضحاک سے آیت ما یكون من نجوى ثلاثة إلا..... الخ کی تشریح و تفسیر میں بیان کیا

کہ اللہ تعالیٰ تو عرش پر ہے اور اس کا علم ان کے ساتھ ہے۔ ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

سمعت أحمد وذكر له عن رجل شيء في الروية فغضب وقال من قال إن الله لا يرى فهو كافر۔ (۱)

یعنی میں نے امام احمدؒ سے سنا کہ ان کے سامنے ایک آدمی سے روایت باری تعالیٰ کے باب میں کچھ ذکر کیا گیا، تو امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ جس شخص کا یہ اعتقاد ہو کہ اللہ تعالیٰ کی روایت روز قیامت میں نہیں ہوگی تو وہ کافر ہے۔

ایک اور روایت میں فرمایا ہے کہ

قال أبو داؤد سمعت أحمد وقيل له في رجل حدث بحديث عن أبي العطف يعني أن الله لا يرى في الآخرة فقال لعن الله من يحدث بهذا الحديث اليوم ثم قال أخزى الله هذا۔ (۲)

ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے سنا جب انہیں ابو العطف کی حدیث سنائی گئی کہ روایت باری تعالیٰ روز قیامت میں نہیں ہوگی، تو امامؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اس آدمی پر جو اس روایت کو آج کل بھی بیان کرتا ہے پھر فرمایا کہ اللہ اس شخص کو سوا کرے۔

کیا کوئی آدمی ان روایات کو سننے کے بعد اس بات کا یقین کر سکتا ہے جو جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے ان حضرات کے بارے میں لکھی ہے۔ امام ابوداؤد کی اپنی آراء السنن میں اور امام احمدؒ سے منقول آراء 'مسائل ابی داؤد' میں احباب تفصیلاً دیکھ سکتے ہیں۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ اس عبارت میں جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' نے ابو الحسن تہمی اور ابو محمد وغیرہ کو محققین مذہب متبادلہ میں سے قرار دیا ہے۔ ان کی درج بالا عبارت کا ایک ٹکڑا پھر ملاحظہ ہو:

ومن كبار أتباعه أبو الحسين المنادي وكان من المحققين وكذلك أبو الحسن التميمي وأبو محمد رزق بن عبد الوهاب وغيرهم من أساطين الأئمة في مذهب الإمام أحمد۔ (۳)

تمیمیوں سے منقول عقیدہ

جب یہ لوگ جہمیہ کے نزدیک مذہب احمدؒ کے اساطین ہیں تو وہ اگر مذہب احمدؒ کی تشریح کریں تو پھر وہ تشریح گویا ان جہمیہ کو بھی مقبول و منظور ہوگی۔ چلو ہم یہ طریقہ بھی آزماتے ہیں۔ مگر امید نہیں ہے کہ وہ

قبول کریں گے۔ یہ صرف لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کی کوشش ہے۔ ہم امام احمد بن حنبلؒ کے اس عقیدہ سے کچھ ٹکڑے نقل کرتے ہیں جس کو ابوالحسن تمیمیؒ نے مرتب کیا ہے اور ابو محمد رزق اللہ بن عبد الوہاب نے ان سے روایت کیا ہے۔ اس میں 'استواء' کے بارے میں ہے:

وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والارتفاع ولم يزل الله تعالى عالياً رفيعاً قبل أن يخلق عرشه فهو فوق كل شيء والعالي على كل شيء وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء والعرش أفضل الأشياء وأرفعها فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى عليه علا۔ (۱)

امام احمدؒ استواء کے معنی میں کہتے تھے کہ اس سے مراد 'علو' اور 'بلندی' ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے بلند اور رفیع تھے، عرش کی تخلیق سے پہلے بھی۔ پس وہ ہر چیز کے اوپر ہے۔ اور ہر چیز پر 'علو' کا مالک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عرش کی تخصیص ایک خاص معنی کی وجہ سے کی، جو تمام چیزوں کے مخالف ہے۔ عرش سب سے افضل اور سب سے ارفع چیز ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی مدح کی کہ وہ عرش پر مستوی ہے۔ یعنی اس پر 'عالی' ہے۔

یہ تو استواء کی بات ہوئی۔ اب ذرا روایت کے بارے میں اس عقیدہ کی عبارت دیکھ لیں:

وكان يذهب إلى أن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار۔ (۲)  
اور روایت باری تعالیٰ کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ تھا کہ وہ آخرت میں 'بچشم سر' دیکھے جائیں گے۔

اور قرآن کے بارے میں فرمایا:

كان يقول إن القرآن كيف تصرف غير مخلوق وإن الله تكلم بالصوت والحرف۔ (۳)

یعنی قرآن میں جس طرح کا تصرف بھی ہو جائے، وہ بہر حال غیر مخلوق ہے۔ اور بے شک اللہ تعالیٰ صوت اور حرف سے تکلم کرتے ہیں۔

آگے فرماتے ہیں:

وكان يبطل الحكاية ويضلل القائل بذلك وعلى مذهبه إن من قال أن القرآن عبارة عن كلام الله عز وجل فقد جهل وغلط ..... ولم ينقل عن أحد من أئمة المسلمين من المتقدمين من أصحاب رسول الله والتابعين القول

بالحکایة والعبارة فدل علی ذلك أنه من البدع المحدثۃ۔ (۱)  
 ان کا کہنا تھا کہ 'اس قرآن کو کلام اللہ سے' حکایت قرار دینا باطل ہے اور وہ اس اعتقاد کے قائل کی تفصیل کرتے تھے ان کے مذہب کے مطابق جس نے یہ کہا کہ قرآن کلام اللہ سے عبارت ہے تو اس شخص نے جہل اور غلطی کا ارتکاب کیا..... اور متقدم ائمہ مسلمین میں کسی ایک سے بھی یہ بات منقول نہیں ہے۔ نہ صحابہ رسول علیہ السلام سے اور نہ تابعین عظام سے کہ قرآن کلام اللہ سے عبارت یا حکایت ہے۔ تو اس عدم النقل نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ یہ قول نئی پیدا شدہ بدعات میں سے ہے۔

اور صفت 'ید' کے بارے میں لکھا کہ

وكان يقول إن لله تعالى 'يدین' وهما صفة له في ذاته ليستا بحارحتين وليستا بمرکتبتين ولا من جسم ولا جنس الأجسام..... ويفسد أن تكون يده القوة والنعمة والتفضل لأن جمع يد أيد وجمع تلك أیاد ولو كانت اليد عنده القوة لسقطت فضيلة آدم وثبت حجة إبليس۔ (۲)

وہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے 'یدین' ہیں۔ وہ اس کی ذاتی صفات ہیں نہ جارحہ اور نہ مرکب اور نہ جسم ہے نہ جنس جسم..... ان کے نزدیک اگر 'ید' سے مراد قوت، اور نعمت یا تفضل لیا جاتا، تو پھر یہ فاسد ہوتا۔ کیونکہ 'ید' کی جمع 'ایدی' ہے۔ اور 'ید' بمعنی نعمت کی جمع 'ایادی' ہے۔ اور اگر 'ید' سے قوت کا قصد ہوتا تو سیدنا آدم کی فضیلت ساقط ہو جاتی اور ابلیس کی حجت ثابت ہوتی۔

### جہمیت اور حنبلیت کا موازنہ

یہ عقائد جو ہم نے ذکر کیے ہیں، یہ ان لوگوں نے نقل کیے ہیں جن کو جہمیت کے 'امام العصر جرکسی' نے اساطین مذہب حنابلہ قرار دیا ہے۔ اب ذرا اسی 'امام العصر جرکسی' کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

من ذکر من السلف أن العين واليد صفتان تبرأ بهذا اللفظ عن القول بالجراحة بل يكون قائلًا بأن المراد بالعين معنى قائم بالله وكذلك اليد لكن لا أعين ذلك المعنى المراد بأن أقول أنه الرؤية أو الحفظ أو القدرة أو النعمة أو العناية الخاصة لكون تعيين المراد من بين المحتملات الموافقة للتنزيه تحكما علی مراد الله۔ (۱)

اسلاف میں جس نے عین (آنکھ) اور ید (ہاتھ) کو صفت قرار دیا ہے تو اس صفت کی لفظ سے انہوں نے جارحہ یعنی کام کا آلہ کہنے سے براءت کا اظہار کیا ہے۔ بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ عین (آنکھ) سے مراد ایسا معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ ایسے ہی ید (ہاتھ) کا معاملہ ہے۔ ہم اس کے معنی مراد کی تعیین نہیں کرتے کہ ہم کہیں کہ آنکھ سے مراد دیکھنا ہے یا حفاظت کرنا ہے اور ہاتھ سے مراد قدرت یا نعمت یا خاص عنایت ہے۔ کیونکہ وہ احتمالی معنی جو تنزیہ الہیہ کے موافق ہوں ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا اللہ تعالیٰ کی مراد پر زبردستی کرنا ہے۔

دیکھ لیا جمہیت کے نمونہ کو؟ احباب ذرا اس عبارت کا موازنہ درج بالا عبارت سے کر لیں۔ یہ بات سلف میں کس نے کہی ہے کہ ”عین“ اور ”ید“ سے مراد ایک معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے؟ کوئی مائی کا لعل یہ مفہوم سلف سے بسند صحیح نقل نہیں کر سکتا اگر کسی کو شک ہے تو وہ محنت کر کے معلوم کر لے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جمہیہ کے ”امام العصر جرکسی“ کا یہ لکھنا کہ ”وہ احتمالی معنی جو تنزیہ الہیہ کے موافق ہوں ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا اللہ تعالیٰ کی مراد پر زبردستی کرنا ہے۔“ بالکل بے بنیاد ہے۔ ہم نے امام احمد کا عقیدہ اوپر ابو الحسن تمیمیؒ سے نقل کیا ہے۔ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ ”اگر ’ید‘ سے قوت اور نعمت مراد لی جائے تو پھر سیدنا آدم علیہ السلام کی فضیلت ساقط ہو جائے گی اور ابلیس کی حجت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ بھی یہ کہہ گا کہ یا اللہ! مجھے بھی تو آپ نے اپنی قدرت سے وجود بخشا ہے۔ پھر آدم کی مجھ پر کیا فضیلت ہے؟“ عبارت کا وہ ٹکڑا پھر ملاحظہ ہو:

ولو كانت اليد عنده القوة لسقطت فضيلة آدم وثبت حجة إبليس۔ (۲)

یہی بات امام ابو حنیفہؒ نے بھی لکھی ہے۔ بارہا وہ عبارت ہم نے درج کی ہے کہ

ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر

والاعتزال۔ (۳)

## پہلی مثال

اس سے معلوم ہوا کہ ان اکابر نے قدرت اور نعمت سے ’ید‘ کی تعبیر کو نادرست قرار دیا ہے۔ مگر اس کے باوجود جمہیہ کے ”امام العصر جرکسی“ کا کہنا ہے:

ولكن لا أعين ذلك المعنى المراد بأن أقول انه الرؤية أو الحفظ أو القدرة

والنعمۃ أو العناية الخاصة۔

انا للہ وانا الیہ راجعون۔ بالکل ایسی ہی عبارت امام ابو الحسن اشعری نے نقل کی ہے۔ ایک بار پھر ملاحظہ کر لیں:

وأجمعوا على أنه عز وجل يسمع ويرى وأن له تعالى يدين مبسوطتين وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير أن يكون مجازاً وأن يديه تعالى غير نعمته وقد دل على ذلك تشریفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله 'مامنعك' الخ۔ (۱)

سلف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ سنتے بھی ہیں اور دیکھتے بھی ہیں اور ان کے لیے دو کھلے ہاتھ ہیں اور زمین بروز قیامت ان کے قبضے میں ہوگی۔ اور آسمان ان کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوں گے بغیر کسی مجاز کے، اللہ تعالیٰ کے 'یدین' سے نعمت مراد نہیں ہے۔ اس بات پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا آدم علیہ السلام کو شرافت بخش کر انہیں اپنے ہاتھ سے پیدا کیا اور ابلیس کو تکبر پر ملامت کی کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے مشرف کردہ انسان کو سجدہ نہیں کیا۔ اپنے اس قول کے ذریعے ”کہ اے ابلیس! تجھے کس چیز نے اس کو سجدہ کرنے سے منع کیا جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے وجود بخشا“۔

اس سے معلوم ہوا کہ اکابر امت نعمت اور قوت کے مفہوم کی نفی صفت 'ید' سے کرتے تھے، اور جمیہ کے 'امام العصر جرجسی' کی بات ایک بے بنیاد افسانہ ہے جس کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ابو الحسن تمیمی کے اس عقیدہ سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ابن الجوزیؒ مذہب امام احمد بن حنبل سے منحرف ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے قاضی ابویعلیٰ سے وہی بات نقل کی ہے جو ہم نے امام احمدؒ سے اوپر نقل کی ہے پھر اس کی یوں تردید کی ہے کہ

فلا ينبغي أن يتشاغل بطلب تعظيم آدم عليه السلام والصلوة مع الغفلة عما يستحقه الباري سبحانه من التعظيم بنفي الأبعاد والآلات في الأفعال لأن هذه الأشياء صفة الأجسام۔ (۲)

مناسب نہیں ہے کہ کوئی آدمی سیدنا آدم علیہ السلام کی تعظیم ثابت کرنے میں ایسا مشغول ہو جائے

اور اللہ تعالیٰ جس تعظیم کے مستحق ہیں کہ ان کو ابغاض اور افعال کے آلات سے منزہ قرار دیا جائے اس سے غفلت اختیار کرے۔ کیونکہ یہ چیزیں اجسام کی صفات میں سے ہیں۔

حالانکہ یہ بدترین قسم کی خیانت ہے۔ یہ کیوں کر مانا جاسکتا ہے کہ اہل سنت ایک نبی کی تعظیم ثابت کرنے میں توجہ گئے اور اللہ تعالیٰ کی تعظیم سے غافل ہو گئے؟ بات دراصل یہ ہے کہ اگر 'یہ' کو قدرت اور نعمت کے معنی میں لیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ کا لا جواب ہونا، اور ابلیس کی حجت کا غالب ہونا لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ ابلیس یہ کہے گا کہ میری پیدائش بھی تو آپ کی قدرت اور نعمت سے ہے۔ تو آدم کی مجھ پر کیا فضیلت ہے؟

یہ بات ہم نے پہلے ذکر کی ہے کہ جہاں کسی استدلال سے اللہ تعالیٰ کا ملزم ہونا لازم آتا ہو وہاں اس استدلال کو مردود قرار دیا جائے گا۔ اس بات کی طرف بھی امام اہل سنت والجماعت نے اشارہ کیا ہے۔ فرمایا:

فعاہم لما عبدوا إلہا لا یتکلم ولا کلام له فلو کان إلہنا لا یتکلم ولا کلام له رجع العیب علیہ و سقط حجتہ علی الذین اتخذوا العجل من الوجه الذی احتج علیہم بہ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ نے ان کے عیب کو بیان کیا، جب انہوں نے ایسے معبود کی عبادت کی کہ جو نہ بات کر سکتا تھا، اور نہ اس کے لیے کلام بطور صفت ثابت تھا۔ پس اگر ہمارے الہ اور معبود کی ایسی ہی حالت ہو جائے، تو پھر وہ عیب اس پر پلٹ آئے گا اور اللہ تعالیٰ کی وہ حجت ان لوگوں سے ساقط ہو جائے گی، جنہوں نے گوسالے کی پرستش کی ہے، اس طریقے پر جس پر اللہ تعالیٰ نے ان پر حجت کو قائم کی ہے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس استدلال سے اللہ تعالیٰ کی حجت کا سقوط لازم آتا ہے اس استدلال کو ہم ساقط قرار دیں گے، تو یہاں دراصل یہ مسئلہ ہے۔ وہ مسئلہ نہیں ہے جو ابن الجوزی اپنی دلکش عبارت سے بیان کرتے ہیں۔

## دوسری مثال

ہم نے کلام کے باب امام احمد کا عقیدہ ابو الحسن تمیمی سے نقل کیا کہ  
کان یقول أن القرآن کیف تصرف غیر مخلوق وأن اللہ تکلم بالصوت والحرف۔ (۱)

یعنی قرآن میں جس طرح کا بھی تصرف ہو جائے وہ بہر حال غیر مخلوق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ صوت و حرف کے ساتھ تکلم کرتے ہیں۔ مگر جمیہ اس عقیدہ کے مخالف ہیں۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنی مخلوق سے کلام کرتے ہیں تو وہ اپنے کلام قدیم کے ساتھ کلام کرتے ہیں جو لوح محفوظ میں ان حروف و کلمات میں لکھا ہوا ہے (جو اللہ تعالیٰ نے خود منتخب کیے ہیں) اور جن میں لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے کلام حادث کے ساتھ کلام نہیں کرتے، کیونکہ حادث یعنی حروف و کلمات اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرتے ہیں خود کلام نہیں ہے، جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں، کیونکہ دیگر صفات کی طرح حق تعالیٰ کا کلام بھی مخلوق کے کلام کی طرح نہیں ہے۔ (۲)

اس سے ثابت ہوا کہ یہ لوگ قرآن کے حروف و کلمات کو حادث اور دال بر کلام الہی مانتے ہیں۔ کلام الہی اسے نہیں مانتے۔ یہی بات جمیہ کے امام العصر جرسی نے کی ہے:

بل من قال أن كلام معبوده حرف وصوت قائمان به فهو الذي نحت عجلا ولا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع۔ (۳)

بلکہ جس آدمی نے یہ کہا اس کے معبود کا کلام حرف و صوت سے عبارت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے تو یہ وہی شخص جس نے گوسالے کو معبود کے طور پر تراشا۔ کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ عقیدہ رکھے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حرف اور صوت ہے، نہ بطریق شرع اور نہ بطریق عقل۔

ہم نے پہلے یہی قول امام احمد بن حنبلؒ کا ان کے بیٹے امام عبد اللہؒ سے نقل کیا تھا۔ لیکن جب امام العصر جرسی اور ڈاکٹر صاحب نے ابن حامد، ابو یعلیٰ اور ابوالحسن زاغونی کے بالمقابل ابوالحسن المنادی، ابوالحسن تیمی اور ابو محمد تیمیؒ کو مذہب حنابلہ کا ترجمان قرار دیا، تو ہم نے اس کے مرتب کردہ عقیدے سے بھی وہی قول نقل کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد بن حنبلؒ کا اصل مذہب یہی ہے کیونکہ اس پر دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حرف و صوت سے کلام کرتے ہیں اور اس مذہب سے خلاف کرنے والے لوگ جمیہ ہیں۔

www.KitaboSunnat.com



احباب ذرا وقت نظر سے کام لیں تو انہیں صاف صاف معلوم ہو جائے گا کہ ’گوسالہ‘ کو معبود بنانے کا وارکن بزرگوں پر پڑ رہا ہے؟ جیسا کہ آگے آجائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

## تیسری مثال

’استواء‘ کے بارے میں ہم نے ابو الحسن تمیمیؒ کے مرتب کردہ عقیدہ امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ بلندی ہے۔ ’وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والارتفاع‘، مگر جمہیہ یہ بات نہیں مانتے۔ اس کے ثبوت کے طور پر ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ ڈاکٹر صاحب اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے ایک خلا کو پیدا کیا اور اپنے عرش کو پیدا کر کے اس ذریعہ سے اس خلا کا گھیراؤ کیا۔ پھر اس خلا میں جو عرش کے گھیراؤ کے اندر تھا آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا۔ اس کے بعد اپنی مخلوق کی تدبیر کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے عرش پر استواء کیا۔ نصوص میں بس اتنی بات مذکور ہے۔ اس کا ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم اور کائنات کے اوپر تھی یا کہاں تھی؟ اور اس کی بھی کوئی وضاحت نہیں ہے کہ عرش پر استواء ذاتی ہے یا صفاتی ہے یا تجلیاتی ہے۔ عرش کے اوپر اللہ تعالیٰ کی ذات کا استواء مانیں تو یہ علامہ ابن شمیمؒ کی ذکر کردہ بات سے باطل ہے۔ اس لیے ممکنہ صورتیں دو ہیں کہ استواء صفاتی ہو یا تجلیاتی۔ (۱)

ہم اس وقت اس پر بحث نہیں کر سکتے کہ یہ شیخ ابن شمیمؒ پر تہمت ہے۔ دوسری جلد میں اس پر بحث ہوگی۔ باقی اگر ابہام کی بات ہے تو یہ قرآنی نصوص سے بھی ہوتا ہے۔ آپ ذرا ’السموات مطويات بيمينه‘ کا تصور کر لیں تو کیا اس کی عظمت کا خیال نہیں آتا ہے؟

دوسری بات اس سے بھی عجیب ہے کہ قرآنی نصوص کے مفہوم کو شیخ ابن شمیمؒ کے (اوپر لگائے گئے تہمت زدہ) مفہوم سے باطل قرار دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ تجلیاتی اور صفاتی استواء کی تعبیر اس وقت درست قرار پائے گی جب ’استواء‘ کے اس مفہوم کو نبی علیہ السلام کے دور اور خیر القرون میں وجود ثابت کر کے دکھائیں۔ یہ بات پورا طبقہ جمہیہ ثابت نہیں کر سکتا۔ وإلا كان بعضهم لبعض ظهيرا۔

یہاں انہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیل آگے دوسری جلد میں آجائے گی۔ اب اسی بارے میں جمہیہ کے ’امام العصر جرسی‘ کی عبارت دیکھتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

العلو و مشتقاته من صفات التنزیه تعالی اللہ عما یصف بہ المجسمۃ والحمل علی المکان نزعة وثنية۔ (۱)

علو اور اس کے مشتقات اللہ تعالیٰ کی صفات تنزیہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ جسمہ کی توصیفات اور تعریفات سے منزہ ہے۔ اور اس کو مکانی علو پر محمول کرنا بت پرستی کا کچوکا ہے۔

ایک اور جگہ ابن العربی سے نقل کرتے ہیں کہ

المطلوب هنا ثلاثه معان معنی الرحمن ومعنی استوی ومعنی العرش فالرحمن معلوم، والعرش في العربية جاء لمعان ولفظ استوی معه محتمل خمسة عشر معنی في اللغة فأیها تریدون أو أيها تدعون ظاهراً منها ولم قلتم أن العرش ههنا المراد به مخلوق مخصوص فادعوه علی العربية والشریعة۔ (۲)

مطلوب یہاں تین الفاظ کے معانی ہیں۔ ایک رحمٰن کا معنی، اور ایک استوی کا معنی، اور پھر عرش کا معنی۔ رحمٰن تو معلوم ہے (کہ اللہ تعالیٰ ہے) اور عرش کا استعمال بہت سے معانی کے لیے ہوتا ہے۔ لفظ استوی عرش کے ساتھ ۱۵ معانی کا محتمل ہے۔ تو تم کس معنی کا ارادہ کرتے ہو؟ اور کس معنی کے ظاہر قرار دینے کا تم دعویٰ کرو گے؟ تم کیوں یہاں عرش سے مخصوص مخلوق مراد لیتے ہو؟ تم نے اس معنی کو لے کر شریعت اور عربیت دونوں پر زبردستی کا دعویٰ کیا ہے۔

اس عبارت سے بہت سے معنی ثابت ہو گئے۔ ایک سبق تو ڈاکٹر صاحب بھی اس سے سیکھ سکتے ہیں کہ 'رحمٰن' معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ جب اس کی طرف استوی کی نسبت ہوگی تو پھر تجلیاتی اور صفاتی استوی کا مفہوم لینا درست نہیں ہے۔ 'عرش' کے بارے میں ہم نے امام ابو بکر بیہقی سے اس کے خلوک ہونے پر مفسرین کے اتفاق کی بات نقل کی ہے۔ احباب دیکھ لیں۔

## مجازی معنی لینے کا قاعدہ

دوسری بات یہ ہے کہ ایک لفظ مفرد میں معانی مختلفہ کا احتمال ہوتا ہے یہ درست ہے۔ ایک خاص ترکیب میں معانی مختلفہ کے احتمال کا دعویٰ کرنا تو یہ صرف دعویٰ ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ پھر اگر اس دعویٰ کو مان بھی لیا جائے تو یہ سارے معانی اس لفظ کے حقیقی معانی تو نہیں ہوں گے، بلکہ مجازی معانی بھی ہوں گے اور مجازی معنی کو لینے کے لیے مدعی کو چار چیزیں لازم پیش کرنی ہوں گی

۱۔ پہلی یہ چیز کہ لفظ اس معنی کا حقیقتاً محتمل ہو اور اگر وہ لفظ اس کا معنی کافی الحقیقت محتمل نہ ہو، تو یہ

شخص پھر کاذب قرار پائے گا۔

۲- دوسری چیز یہ ہے کہ پھر اس مفہوم کے تعین کو بیان کرے گا، جس کا وہ مدعی ہے کیونکہ بعض اوقات لفظ انفرادی طور پر تو کسی معنی کا محتمل ہوتا ہے مگر ترکیب میں اس کا محتمل نہیں ہوتا اور بعض اوقات ترکیب میں محتمل ہوتا ہے مگر متعین نہیں ہوتا۔

۳- تیسری چیز یہ ہے کہ حقیقی معنی سے اس لفظ کو صرف کرنے اور پھیرنے پر دلیل قائم کرے گا۔ کیونکہ حقیقت کے مدعی کے لیے تو ظاہر بطور دلیل قائم ہے، تو اس سے اس وقت عدول درست ہوگا جب کوئی دلیل صارف اس سے قوی موجود ہو۔

۴- چوتھی چیز یہ ہے کہ پھر معارض سے جواب بھی دینا ہوگا۔ اس لیے کہ حقیقت کے مدعی کے پاس تو دلیل عقلی و نقلی ارادہ حقیقت کرنے کے لیے قائم ہیں۔ ان چار اصولوں کا لحاظ کیے بغیر اتنے معانی کے احتمال کا دعویٰ کرنا من افسد الاقوال ہے۔ لہذا جمہیہ کے 'امام العصر جرسی' ہمیں اس عبارت سے مرعوب نہ کریں۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ جن علماء کو ان لوگوں نے مذہب حنابلہ کے اساطین اور محققین کا درجہ دیا ہے انہوں نے بھی امام احمد بن حنبل کا وہی مذہب نقل کیا ہے جو دیگر علماء نے بیان کیا ہے۔ لہذا جمہیوں کے ان اعتراضات کی جڑ کٹ گئی، جو وہ لوگوں کو باور کراتے ہیں کہ ابن حامد، قاضی ابویعلیٰ اور ابوالحسن زاغونی نے مذہب امام احمد بن حنبل کو انداز کیا ہے اور اس میں تجسیم و تشبیہ کو رواج دیا ہے۔ والحمد للہ رب العالمین

## جرسی کی اساطین پر افتراء

تیسری گزارش یہ ہے کہ جمہیہ کے 'امام العصر جرسی' نے اس عبارت کے بعد لکھا ہے کہ

ومنہم ابن حامد والقاضي تلميذه وابن الزاغواني وهؤلاء ممن ينتمي إلى الإمام ويتبعهم على ذلك الجهلة بالإمام أحمد وبما هو معتمده مما ذكرت بعضه وبالغوا في الافتراء إما بحلهم وإما لضغينة في قلوبهم۔ (۱)

ان میں سے ابن حامد، اور ان کے شاگرد ابویعلیٰ، اور ابوالحسن زاغونی وغیرہ ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو امام احمد کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور پھر اسی بنیاد پر بعض جابلوں نے ان کی تابعداری کی جو امام احمد بن حنبل اور ان کے معتقد سے بے خبر تھے، جس کے بعض حصے کو میں نے ذکر کیا، اور انہوں نے ان پر افتراء میں مبالغہ سے کام لیا یا اپنی جہالت کی بنا پر یا، کسی دلی بغض اور دشمنی کی بنا پر۔

اس سے پہلے لکھا ہے کہ

فمن قال عنه أنه قال في الاستواء أنه من صفات الذات أو صفات الفعل أو أنه قال أن ظاهره مراد فقد افترى عليه وحسب الله تعالى فيما نسب إليه مما فيه الحاقه عز وجل بخلقه الذي هو كفر صراح۔ (۱)

یعنی جس نے امام احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ انہوں نے 'استواء' کے حوالے سے کہا ہے کہ یہ صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے ہے یا انہوں نے کہا ہے کہ استواء کا ظاہر مراد ہے۔ تو اس شخص نے امام احمد پر افتراء کیا، اور اللہ تعالیٰ اس کا محاسبہ اس بات پر کرے گا، جو اس نے امام احمد کی طرف منسوب کی ہے جس میں اس نے اللہ تعالیٰ کو اپنی مخلوق سے ملحق کیا ہے اور یہ کفر صریح ہے۔

یہ بات قطعاً غلط ہے۔ 'استواء' کو صفت ذات یا صفت فعل قرار دینے سے کفر لازم نہیں آتا۔ اگر کسی کا یہ دعویٰ ہو تو اسے اس بات کے دلائل فراہم کرنے چاہئیں۔ یہ اعتراض اگر وارد ہے تو اشاعرہ پر وارد ہے، جو صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ میں یہ فرق کرتے ہیں کہ صفت ذاتی وہ ہے جس سے ازل وابد اللہ تعالیٰ موصوف ہوتے ہیں اور صفت فعلی وہ جس سے لایزال میں وہ موصوف ہوتے ہیں اور ازل میں نہیں۔ امام بیہقی لکھتے ہیں:

فصفات ذاته ما يستحقه فيما لم يزل ولا يزال ..... وصفات فعله فهو تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقة له فيما لا يزال دون الأزل۔ (۲)

اسی طرح کی بات قاضی ابوبکر باقلانی نے کی ہے:

قيل له صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة الخ ..... وصفات فعله هي الخلق والرزق۔ (۳)

البتہ حنابلہ اور سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی تمام صفات چاہے ذاتیہ ہوں یا فعلیہ وہ قدیم ہیں۔ امام سفاریؒ فرماتے ہیں:

صفاته كذاته قديمه  
لكنها في الحق توقيفيه  
أسماء ه ثابتة عظيمه  
لنا بهذا أدلة وفيه

یعنی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات چاہے وہ فعلی ہوں، چاہے وہ ذاتی ہوں ساری اس کی ذات کی طرح

قدیم ہیں اور اس کے اسماء حسنیٰ بھی ثابت ہیں اور عظیم ہیں۔ مگر اس کے اسماء حسنیٰ درست قول کے مطابق تو یقینی ہیں اور ہمارے لیے اس بات کے ثبوت میں مقصود کو کامل کرنے والے دلائل ہیں۔

ہمارے نزدیک صفات ذاتیہ کی تعریف وہی ہے جو سب کے نزدیک ثابت ہے مگر صفات فعلیہ میں ہم ان سے جدا رائے رکھتے ہیں۔ ہمارے ہاں صفات فعلیہ وہ ہیں جو مشیت الہی سے متعلق ہوں۔ اگر وہ چاہے تو وہ فعل کر لے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے۔

الصفات الفعلية هي التي تتعلق بمشيته أن شاء فعلها وأن شاء لم يفعلها مثل الاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا۔ (۱)

مگر صفات کی اس قسم میں آحاد حادث ہوتے ہیں کیونکہ وہ درجہ بدرجہ پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جنس فعل اس میں ازلی وابدی ہوتا ہے۔

لكن هذا القسم من صفات الله آحاده حادثه تحدث شيئاً فشيئاً وأما جنس الفعل فإنه أزلي وأبدى۔ (۲)

جب ہم فعلی اور ذاتی دونوں کے اصل کو قدیم مانتے ہیں جیسا کہ ماتریدیہ کا مسلک ہے اور ان کی ترجمانی شیخ سراج الدین اوٹی نے اپنے اس شعر میں کی ہے

صفات الذات والافعال طرا  
قديمات مصونات الزوال

فرق صرف اتنا ہے کہ ماتریدی صفات فعلیہ کے تعلق کو حادث مانتے ہیں اور سلفی 'آحاد' کو۔ اور اس پر جہمیہ کے 'امام العصر جرجسی' کے شبہ کا جواب قرآن میں موجود ہے۔ مثلاً اُكلها دائم یعنی ان کے 'آحاد' حادث ہوں گے، مگر نوع قدیم، یہ تو صرف اس کے ایک اعتراض کا جواب ہوا۔

### مذہب احمد کے جامعین

اب ذرا دوسرے اعتراض کا جائزہ لیتے ہیں۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ 'امام العصر جرجسی' کے ہاں امام خلافت اور ان کے شاگرد ابو بکر بن عبدالعزیز دونوں ناقابل اعتبار ہیں اور اسی طرح ابن حامد اور قاضی ابو یعلیٰ اور ابو الحسن زانغونی وغیرہ بھی متہم ہیں، مگر حنا بلہ ان تینوں حضرات کو ہی 'جامعین مذہب احمد' کا نام دیتے ہیں۔ یعنی پہلا وہ شخص جس نے علوم امام احمد کو جمع کرنے کا کارنامہ انجام دیا وہ ابو بکر خلافت ہی ہے۔

وصار قصب السبق في ذلك لأبي بكر الخلال المتوفى ۳۳۱ھ صرف عنایتہ

إلى جمع علوم الإمام أحمد وطاف لأجل ذلك البلاد وسافر للاجتماع بأصحاب أحمد وكتب ما روي عنه بالإسناد ويتبع في ذلك طرقه من العلوم والنزول ووصل ما جمعه مأني جزء ضمهم في مصنف واحد وسماه الجامع لعلوم الإمام أحمد وصار هو الأصل لمذهب الإمام أحمد۔ (۱)

جب ان کی مرتب کردہ کتاب 'الجامع' مذہب امام احمدؒ کے لیے اصل قرار پائے، تو اس مذہب میں اس 'عالم' کا کیا مقام ہوگا یہ اندازہ ایک معقول آدمی کے لیے لگانا مشکل نہیں ہے۔ مگر جہیوں کا خیال یہ ہے کہ جن لوگوں اور جن بزرگوں نے جہمیت کے خلاف امام احمد بن حنبلؒ کے اقوال کا مواد جمع کیا ہے وہ تمام کے تمام ساقط الاعتبار ہیں۔ جو آدمی یہ دیکھنا چاہتا ہے کہ جہمیت کے امام العصر جہمیت نے کس کس امام اہل سنت کو 'مجسم' اور 'مشبہ' قرار دیا ہے تو وہ 'العقیدہ والکلام' کو ملاحظہ فرمائیں۔ صرف ایک صفحات میں ان ائمہ و اکابر کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ امام بر بھاریؒ، امام ابن درباسؒ، امام بغویؒ، امام ابن صالحؒ، امام عشاریؒ، امام ہکاریؒ، ابن ابی مریمؒ، امام نعیم بن حماد مروزیؒ، امام اصطرخیؒ، امام کورائیؒ، امام ابن خزیمہؒ، امام محمد بن وہبؒ، امام ابوالحسن الکرچیؒ، امام ابوالخیر العمرائیؒ، امام دارمیؒ، امام حرب بن اسماعیل کرمانیؒ، شیش بن اصرمؒ، محمد بن ابی شیبہؒ، ابن اسباطؒ، وغیرہم۔ (۲)

ان سب بزرگوں کا گناہ کیا ہے؟ صرف یہ کہ انہوں نے 'جہمیت' کی تردید کی ہے۔ پھر اس صاحب کا معاملہ بھی عجیب ہے۔ اپنے آپ کو پیغمبرانہ مقام پر فائز سمجھتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ جس کو میں 'مشبہ' اور 'مجسم' قرار دوں گا۔ وہ بس 'مشبہ' اور 'مجسم' ہی ہوگا۔ تجسیم و تشبیہ کے الزامات لگانے کے لیے یہ کوئی تحقیق نہیں کرتے اور نہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ان کی رسائی 'یافعی، سبکی، ابن طولون اور ابن معلم تک محدود ہے۔ پھر نقد کے سلسلے میں ایک دو قول نقل کر کے دنیا کو یہ باور کراتے ہیں کہ فلاں شخص تو بالاتفاق ناقابل اعتبار ہے۔ ہمارا چونکہ یہ موضوع نہیں ہے، اس لیے اس کی تفصیل اس سے زیادہ نہیں کر سکتے۔

یہاں ہم صرف یہ بتانا چاہ رہے تھے کہ جہمیت کے امام العصر جہمیت کے مسلہ اساطین کو بھی پرکھ کے برابر حیثیت نہیں دیتے۔ ہم اپنے موضوع کی طرف پلٹتے ہیں۔ امام خلالؒ کے بعد اس مذہب کا دوسرا ستون غلام خلال ہیں۔ اور پھر تیسرا ستون حسن بن حامد ہے جو ۴۰۳ھ میں وفات پا گئے۔ انہوں نے چار صد اجزاء میں 'الجامع فی المذہب' نامی کتاب کو مرتب کیا ہے اور انہی پر متقدمین کا طبقہ ختم ہوتا ہے۔

ثم قفاه في جمعها تلميذه أبو بكر بن عبد العزيز المعروف بغلام الخلال المتوفى ۳۶۳ هـ ثم قفا غلامه الحسن بن حامد المتوفى ۴۰۳ هـ ضبط المذهب بأسانيد علي أبواب العلم في جامعہ الجامع في المذهب نحو أربعمئة جزء وتنظم هذه المرحلة والتي قبلها باسم طبقة المتقدمين وتنتهي بوفاة شيخ المذهب في زمانه الحسن بن حامد المتوفى ۴۰۳ هـ (۱)

احباب اندازہ کر سکتے ہیں کہ اہل مذہب کے ہاں ان ائمہ ثلاثہ کا کیا مقام ہے؟ اور یہ چہی حضرات لوگوں کو کیا کچھ سمجھانا چاہتے ہیں۔ یہ بالکل ایسا ہے، جیسا کہ امام محمد بن الحسنؒ بعض محدثین کے نزدیک چہی ہے۔ اب کسی سلفی کو ان سے بغض ہو، وہ ان محدثین کے اقوال پر اعتماد کر کے یہ بات لکھ دے کہ حنفی مذہب میں یہ ناقابل اعتبار شخصیت ہے اور اسی طرح کی بات محمد شجاعؒ کی وغیرہ کے بارے میں بھی لکھ دے تو کون حنفی اس 'سلفی' کی یہ بات تسلیم کر لے گا کہ محمد بن الحسنؒ اور محمد شجاعؒ کا حنفی مذہب میں کوئی اعتبار نہیں ہے؟ محمد بن شجاعؒ کی جہیت کو ثابت کرنے کے لیے دلائل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ البتہ امام محمد بن الحسنؒ کے بارے میں یہ اقوال ملاحظہ ہوں۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وہ مجھ پر جھوٹ باندھتے ہیں:

قال أبو يوسف محمد بن الحسن يكذب علي۔ (۲)

امام احمد اسے چہی قرار دیتے تھے:

كان محمد بن الحسن يذهب في الأول مذهب جهم۔ (۳)

اور یحییٰ بن معین کا بھی یہ قول تھا:

سمعت يحيى بن معين يقول جهمي كذاب۔ (۴)

ہم نے صرف چند اقوال توضیح کے لیے پیش کر دیے ہیں۔ اگر حنفی لوگ کسی 'سلفی' کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ ان اقوال کی بنا پر امام محمد بن الحسنؒ کو حنفی مذہب میں ساقط الاعتبار قرار دے تب ہم بھی جہمیہ کے امام العصر جرحی کو یہ حق دیں گے، ورنہ نہیں۔

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ امام خلالؒ اور ابو بکر بن عبد العزیزؒ اور حسن بن حامدؒ پر تنقید صرف چند متاخرین نے کی ہے جو جہیت سے متاثر تھے، اکابر مذہب میں سے کسی نے ان پر تنقید نہیں کی ہے۔ اور اس کے بنسبت امام محمد بن الحسنؒ پر ان کے اساتذہ، تلامذہ، اور معاصرین تینوں طبقات نے تنقید کی ہے۔ کیا فرماتے ہیں علمائے کرام بیچ اس مسئلے کے؟ اس بحث سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ بات کہ "اس

سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے اصحاب جو کہ حنبلی مذہب کے بڑے ستونوں میں سے تھے ابن حامد، ابو یعلیٰ اور ابن زاعونی کی باتوں سے اختلاف رکھتے تھے۔“ (۱) جہالت پر مبنی ہے۔

انہیں سرے سے یہ پتہ ہی نہیں ہے کہ مذہب حنابلہ کے اساطین و اکابر کون کون ہیں؟ اس نے تو بس جہمیہ کے ’امام العصر جرکسی‘ کی بات دیکھ لی اور پھر اس پر اپنا مقدمہ بنا دیا ہے۔

اور پھر اس پر مزید یہ لکھنا کہ ”علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن زاعونی وغیرہ کی باتیں خود امام احمدؒ سے ثابت نہیں ہیں۔ اگر ہوتیں تو یہ حنابلہ اس میں اختلاف نہ کرتے بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے۔“ (۲) دنیا کو اپنی جہالت بتانے اور دکھانے کی آخری کوشش ہے۔

ہم نے امام احمدؒ کا وہی عقیدہ جو ابن حامد المتوفی ۴۰۳ھ اور قاضی ابو یعلیٰ ۴۵۸ھ اور ابوالحسن زاعونی ۵۲۷ھ نے نقل کیا تھا، ابوالحسن تميمی اور ابو محمد رزق اللہ سے نقل کر کے دکھایا ہے۔ ہر شخص گزشتہ صفحات میں ملاحظہ کر سکتا ہے۔ اس کے بعد یہ کہنا کہ وہ عقیدہ امام احمد بن حنبلؒ سے ثابت نہیں ہے، سفید جھوٹ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

رہ گئی اختلاف کی بات، تو وہ اس بات پر مبنی نہیں ہے جس کو ڈاکٹر صاحب نے اصل وجہ قرار دیا ہے اور اگر ہم بالفرض اختلاف کی اس وجہ کو درست بھی مان لیں، تو پھر ہمارا یہ سوال ہوگا کہ امام ابو حنیفہؒ سے وہ عقیدہ ثابت نہیں ہے جس کے ماتریدی دعویدار ہیں۔ ”اگر وہ عقیدہ ثابت ہوتا تو معتزلہ اس میں اختلاف نہ کرتے بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے“ تو کیا ڈاکٹر صاحب اس استدلال کو تسلیم کر لیں گے؟ حالانکہ وہ معتزلہ جس نے امام اہل سنت اور دیگر ائمہ کو اذیتیں دیں اور انہیں خلق قرآن کے اقرار کرنے پر مجبور کیا، وہ سارے کے سارے متعصب حنفی تھے۔

اس بات پر تاریخ کی تمام کتابیں یک زبان ہیں اور پھر اس وقت کے غیر معتزلہ حنفی علما نے بھی امام احمد بن حنبلؒ اور دیگر ائمہ و اکابر کے حق میں کوئی کلمہ حق ادا نہیں کیا ہے۔ اگر ہے تو کوئی صاحب اسے پیش کر دے۔



## امام احمدؒ اور تفویض المعنیٰ

### مغالطہ انگیزی

ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب میں یہ عنوان قائم کیا ہے اور جہمیہ کے 'امام العصر جرسی' نے بھی جگہ جگہ ایسی عبارتیں نقل کی ہیں جن سے یہ تصور دیا ہے کہ امام احمد اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہم مسلک ہے۔ حالانکہ یہ بات صرف اور صرف لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنے کے لیے لکھی جاتی ہے۔ اشاعرہ کے مدرس متن میں 'موہم تجسیم' نصوص کے بارے میں جو قانون لکھا گیا ہے وہ اللقانی کے الفاظ میں یہ ہے:

وکل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها<sup>(۱)</sup>

یعنی جو نص بھی تشبیہ (یعنی جہت، جسمیت، صورت یا جارحہ) کو وہم میں ڈال دے تو اس کی وجوہاً تاویل کرو یا پھر تفویض کرو اور ساتھ تنزیہ کا اعتقاد بھی رکھو۔

شارحؒ نے لکھا کہ

وهذا الوجوب في حمل الموهم على خلاف ظاهره اتفق عليه السلف والخلف۔ (۲)

یعنی موہم تجسیم نصوص کو خلاف ظاہر پر واجباً محمول کرنے پر سلف و خلف کا اتفاق ہے۔

اسی کے قریب قریب بات شیخ محی الدین نوویؒ نے کی ہے، جس کا ترجمہ ہم ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

آسان دنیا پر نازل ہونے کی حدیث میں اور اس جیسی اور حدیثوں اور آیتوں میں جو صفات (تشابہات) مذکور ہیں ان میں دو مشہور مذہب ہیں۔

۱۔ جمہور سلف کا اور بعض متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ ان صفات کی جو حقیقت اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے ہمارا اس پر ایمان ہے اور یہ کہ ان صفات کا ظاہر معنیٰ جو انسانوں میں متعارف ہے وہ مراد نہیں ہے اور یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ حدوث کے علامتوں سے پاک ہیں۔ ہم ان کے حقیقی معنیٰ کے درپے نہیں ہوتے۔

۲- اکثر مصنفین اور بعض سلف کا مذہب جو کہ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے یہ ہے کہ حسب موقع تاویل کر کے وہ معنی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہوں۔ (۱)

احباب نے اگر ان دو عبارتوں کو بغور ملاحظہ کیا ہے تو وہ سمجھ گئے ہوں گے کہ ان عبارتوں سے دو باتیں صاف صاف معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ بات معلوم ہوئی کہ موہم تجسیم نصوص قرآن و سنت کا ظاہر اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق قطعاً نہیں ہے۔ اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس وجہ سے پھر ان نصوص کی وجہاً تاویل کی جائے گی یا اجمالی یا پھر تفصیلی۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

وبكلامه وبكلام الشيخ الرباني أبي إسحق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي وغيرهم من أئمتنا وغيرهم يعلم أن المذهبين متفقان على صرف الظواهر كالمنجيء والصورة والشخص والرجل والقدم واليد والوجه والغضب والرحمة والاستواء على العرش والكون في السماء وغير ذلك مما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محالات قطعية البطلان تسلزم أشياء يحكم بكفرها بالإجماع فاضطر ذلك جميع الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره وإنما اختلفوا هل تصرف عن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه مما يليق بجلاله وعظمته من غير أن يؤول بشيء آخر وهو مذهب أكثر أهل السلف وفيه تأويل إجمالي أو مع تأويله بشيء آخر وهو مذهب أكثر أهل الخلف وهو تأويل تفصيلي۔

ان کے اور شیخ ربانی ابواسحاق شیرازی، امام الحرمین، امام غزالی اور ہمارے دیگر ائمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مجبیٰ (آنا) صورت، شخص، رجل (ٹانگ)، قدم (پاؤں)، ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی السماء (آسمان میں ہونا) وغیرہ میں ظاہری معنی مراد نہیں ہیں۔ کیونکہ ظاہری معنی لینے میں وہ محال لازم آتے ہیں جو قطعی طور پر باطل ہیں۔ اور جو ایسے امور کو تسلزم ہیں جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و خلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کے ظاہری معنی کو ترک کر دیں۔ پھر ان کا آپس میں اختلاف ہوا کہ ظاہری معنی کو چھوڑ کر تاویل کیے بغیر ہم یہ اعتقاد رکھیں کہ اللہ میں یہ صفات ان معنی میں ہیں جو اللہ کے جلال و عظمت کے لائق ہیں۔ اکثر سلف کا یہی مذہب ہے۔ اس میں اجمالی تاویل ہے (یعنی ظاہری معنی کا ترک ہے اور دوسرا نامعلوم معنی

مراد ہے جو اللہ کے شایان شان ہے) یا ظاہری معنی کو چھوڑ کر ہم ان کا کوئی اور معنی لیں یہ اکثر خلف اور متاخرین کا مذہب ہے اور اس میں تفصیلی تاویل ہے۔ (۱)

## اصل مخفی حقیقت

جب اس عبارت سے دونوں باتیں ثابت ہو گئیں تو اب احباب کے لیے اس 'مخفی حقیقت' کا پتہ لگانا بالکل آسان ہو گیا جو اشاعرہ نے 'تلمیس و تدلیس' کے طور پر ظاہر نہیں ہونے دیا ہے۔ ہم اس بحث کی تفصیل صرف اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ہمارے ان احباب کو بھی اس 'تلمیس' سے ٹھوکر لگ جاتی ہے جو خالصتاً سلفی ہیں۔ ہم ان احباب کا ذکر مصلحتاً نہیں کرتے ہیں۔ لہذا ایک بار پھر دو عبارتیں ملاحظہ فرمائیں، جن کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

وَأَمَّا الْخَلْفُ فَلَمَّا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ وَالضَّلَالَاتُ ارْتَكَبُوا تَأْوِيلَ ذَلِكَ وَصَرَفَهُ عَنْ ظَاهِرِهِ مَخَافَةَ الْكُفْرِ فَاخْتَارُوا بَدْعَةَ التَّأْوِيلِ عَلَى كُفْرِ الْحَمْلِ عَلَى الظَّاهِرِ الْمَوْهَمِ لِلتَّحْسِيمِ وَالتَّشْبِيهِ - (۲)

خلف نے جب بدعات اور ضلالات کا ظہور ہوا تو ان نصوص کی تاویل کا ارتکاب کیا اور ظاہر سے ان کو پھیر دیا، کفر کی ڈر سے۔ تو گویا انہوں نے تاویل کی بدعت کو اس لیے اختیار کیا، کہ ان موہم تجسیم و تشبیہ نصوص کو ظاہر پر محمول نہ کیا جائے، جو کفر ہے۔ اور جناب فخر رازیؒ نے لکھا:

وَأَعْلَمُ أَنَّ لَنَا فِي الْجَوَابِ عَنْ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ نَوْعَانِ مِنَ الْجَوَابِ - النُّوعُ الْأَوَّلُ أَنْ نَقُولَ لِلْكَرَامِيَةِ أَنْتُمْ سَاعَدْتُمُونَا عَلَى أَنْ ظَوَّاهِرَ الْقُرْآنِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى إِبْثَابِ الْأَعْضَاءِ وَالْجَوَارِحِ لِلَّهِ تَعَالَى فَإِنَّهُ يَجِبُ الْقَطْعُ بِنَفْيِهَا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْحُجُومُ بِأَنَّهُ مَنْزَعٌ عَنْهَا - (۳)

ان کلمات کرامیہ کی توضیح کے لیے ہمارے پاس جواب کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ ہم کرامیہ سے یہ کہیں کہ تم نے اس بات سے ہماری مدد کی کہ ظواہر نصوص قرآن اگرچہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کے اثبات پر دلالت کرتے ہیں، مگر ان چیزوں کا قطع کرنا اللہ تعالیٰ سے واجب ہے اور اس بات پر جزم کرنا کہ اللہ تعالیٰ اعضاء و جوارح سے منزہ ہے۔

گویا وہ دو باتیں اب سورج سے بھی زیادہ روشن ہو گئی ہیں پہلی یہ بات کہ نصوص قرآن و سنت موہم

تجسیم و تشبیہ ہیں۔ اور کسی طرح اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہیں اور دوسری یہ بات کہ پھر اس بنیاد پر سلف و خلف نے اشاعرہ و ماترید یہ کے زعم کے مطابق ان کی تاویل اجمالی یا تاویل تفصیلی کی ہے۔ اس سے ایک بات یہ ظاہر ہوگئی کہ جب 'تاویل' پر اتفاق ہے۔ تو پھر تفویض کہاں ہے؟ اس لیے کہ 'ظاہر معنی' کو تو آپ نے رد کر دیا اور ترک کر دیا ہے تفویض تو تب ہوتی، جب آپ یہ کہتے کہ ہم ان نصوص صفات کا معنی نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتے ہیں۔ خود ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ

اشاعرہ و ماترید یہ میں متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں، لیکن ہم ان کا معنی نہیں جانتے اللہ تعالیٰ ان کو جانتے ہیں۔ لہذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے۔ یا کوئی مجازی معنی ہے بلکہ ان سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے ہم اس کو اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ و ماترید یہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں۔ (۱)

اس عبارت سے تین باتیں معلوم ہوتی ہیں:

- ۱- ایک بات یہ کہ ہم ان کا معنی نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔
- ۲- دوسری بات یہ کہ ہم ان کے ظاہری و مجازی معنی میں سے کسی کا تعین نہیں کرتے۔
- ۳- تیسری بات یہ ہے کہ ان کی مراد کو ہم اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ اس کو 'تفویض' کا نام اشاعرہ و ماترید یہ دیتے ہیں۔

احباب کو اگر تکلیف نہ وہ تو وہ ایک بار اوپر درج شدہ عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیں۔ ان سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ اشاعرہ وغیرہ 'ید'، 'وجہ'، 'رجل'، 'قدم'، 'ساق'، 'صورت'، 'فخض'، 'محبت' کا معنی جانتے ہیں۔ لہذا پہلی بات جو ڈاکٹر صاحب نے لکھی تھی کہ ہم ان کا معنی نہیں جانتے، بے بنیاد بات ہوگئی۔ اور دوسری بات یہ ثابت ہو جاتی ہے کہ ان صفات کا ظاہری اور حقیقی معنی 'انسانی اعضاء و جوارح' ہیں جیسا کہ ہم نے کتاب کی ابتداء میں ابو حامد غزالی کی 'الجامع للعوام' سے بھی یہ بات نقل کی ہے۔

جب صورت حال یہ ہے تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ اشاعرہ وغیرہ نے ظاہری اور حقیقی معنی کو ترک کر دیا، تو گویا 'مجازی' معنی کا تعین انہوں نے کیا، ہاں یہ بات ہے کہ 'مجازی معانی' میں انہوں نے کسی ایک معنی کا تعین نہیں کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی ثابت ہوا کہ ان صفات کی مراد کو ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ پر نہیں چھوڑا بلکہ ان صفات کے 'مجازی معنی' کو ان کے سپرد کر دیا ہے، اب کوئی بندہ بتائے کہ جب تینوں چیزوں

میں کوئی بات بھی موجود نہیں ہے تو اس کو 'تفویض المعنی' کا نام آخر کس طرح دیا جاسکتا ہے؟

### بعض مخرفین کا مغالطہ

اگر اشاعرہ وغیرہ 'تلیس' نہ کرتے، تو ہم بھی یہ تفصیل گوارا نہ کرتے۔ اصل میں یہ 'تفویض المعنی' المجازی ہے جس کو ان لوگوں نے 'تلیس' سے 'تفویض' کا نام دیا ہے۔ اب امید ہے کہ احباب اس غلطی میں نہ پڑیں گے اس لیے کہ دور حاضر کے بعض مخرفین جا بجا یہ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ جناب یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

وكل هذه الكتب تؤكد أمرا متفقاً عليه بينها فيما يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها وهو السكوت عنها ونفويض حقيقة معناها إلى الله عز وجل وهو مذهب السلف - (۱)

یہ تمام کتابیں ایک متفق علیہ امر کی تاکید کرتی ہیں جو آیات اور احادیث الصفات سے متعلق ہیں۔ وہ ان صفات سے سکوت ہے اور ان کے حقیقی معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا ہے اور یہی مذہب سلف ہے۔ جناب تقی عثمانی کا کہنا ہے:

فمذهب جمهور السلف أن هذه النصوص من المتشابهات التي لا يعلم معناها إلا الله سبحانه وتعالى فيجب فيها التوقف والسكوت ولا حاجة إلى الخوض في تأويلها فنؤمن بها إجمالاً مع الحزم بالتقديس والتنزيه واعتقاد عدم إرادة ما يقتضي الحدوث والتشبيه ثم لا نحزم بتعين معناها بل نكل علمها إلى الله سبحانه وتعالى - (۲)

جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ یہ نصوص ان تشابہات میں سے ہیں جن کا معنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا، پس ان میں توقف اور سکوت واجب ہے اور ان کی تاویل میں مشغول ہونا جائز نہیں ہے۔ ہم ان صفات پر تقدیس و تنزیہ کے یقین کے ساتھ اجمالاً ایمان رکھتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ ان سے حدوث و تشبیہ کا ارادہ صحیح نہیں ہے۔ پھر ہم ان کے معنی کے متعین کرنے پر بھی جزم نہیں کرتے، بلکہ ان کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

یہ ساری باتیں بے بنیاد ہیں۔ اس لیے کہ جب ان صفات کا ظاہری اور حقیقی معنی 'انسانی اعضاء و جوارح' قرار پائے تو ان صفات کے معنی کا علم اللہ تعالیٰ پر منحصر کیوں کر ہوا؟ اور پھر جب آپ نے ظاہری

اور حقیقی معنی کو متروک قرار دیا، تو یہ 'تاویل' کیوں نہیں ہوئی، جبکہ آپ کے بقول 'تاویل' پر سلف و خلف کا اتفاق ہے؟ اور اگر یہ تاویل ہے تو پھر تاویل نہ کرنے کو اپنا سرمایہ فخر کیسے قرار دیا؟ اور جب ظاہری و حقیقی معنی کو متروک قرار دیا تو 'تفویض المعنی' کیوں کر قرار پایا؟

ہمیں امید ہے کہ ہمارے اپنے احباب اس بحث کے بعد غلطی میں نہیں پڑیں گے، بلکہ اس مذہب کے مضرات سے واقف ہو گئے ہوں گے۔ جو سلف کے نام پر پیش کیا جاتا ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

### منحرفین کا دوسرا مغالطہ

اس بحث میں دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ یہ لوگ نفسِ ظواہر کو کفر و ضلالت قرار دے کر بھی ائمہ اہل سنت کو اپنا ہم مذہب بتاتے ہیں، حالانکہ بات ایسی قطعاً نہیں ہے۔ ذرا غور سے دیکھو، امام اسحاق بن راہویہ اور امام احمد بن حنبل اور دیگر اکابر تو نصوص کا ظاہری معنی لیتے ہیں اور نصوص کے ظاہر کو 'کفر' قرار نہیں دیتے، اور نہ اس کو 'تشبیہ' سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ امام ترمذی نے نقل کیا ہے:

وقال إسحاق بن إبراهيم إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيد أو مثل يد أو سمع كسمع أو مثل سمع فإذا قال سمع كسمع أو مثل سمع فهذا التشبيه وأما إذا قال كما قال الله تعالى يد وسمع وبصر ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيهاً۔ (۱)

امام اسحاق بن راہویہ نے فرمایا کہ تشبیہ اس وقت ہوگی جب کوئی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ اور سمع کو مخلوق کے ہاتھ اور سمع سے مشابہ قرار دے۔ یعنی اللہ کا ہاتھ اور سمع مخلوق کے ہاتھ اور سمع جیسا ہے اور جب وہ یہ بات کر لے گا کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور سمع مخلوق کے ہاتھ اور سمع کی طرح ہے تو یہی تشبیہ ہے۔ اور جب یہ کہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اس کے لیے ہاتھ ہے، سمع ہے، بصر ہے اور یہ نہ کہے کہ کیسے ہیں اور نہ یہ کہے کہ مخلوق کی سمع کی طرح ہے تو یہ تشبیہ بالکل نہیں ہے۔

بعینہ یہی بات امام احمد بن حنبل نے کہی ہے۔ حنبل نے امام احمد بن حنبل سے پوچھا کہ مشبہ کیا کہتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا مشبہ وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ اللہ کا بصر مخلوق کی بصر کی طرح ہے اور اللہ کا ہاتھ مخلوق کے ہاتھ کی طرح ہے اور اللہ کا قدم مخلوق کے قدم کی طرح ہے۔

قال قلت له والمشبهة ما يقول؟ وقال من قال بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي فقد شبه الله سبحانه بخلقه۔ (۱)

یعنی جس نے ایسا قول کیا کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور بصر مخلوق کے ہاتھ اور بصر کی طرح ہے تو وہ مشبہ ہیں۔

ایسی بات ہم پہلے قاضی ابویعلیٰ کے حوالے سے نقل کر چکے ہیں۔ جب امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحقؒ وغیرہ کا مذہب واضح ہو گیا کہ نفس اوصاف کا تذکرہ جیسے اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، وجہ، صورت، قدم، عین وغیرہ ثابت کرنا ان کے نزدیک تشبیہ نہیں ہے جبکہ جہمیہ کے نزدیک ان کا بغیر کسی تشبیہ کے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا بھی تشبیہ و تجسیم کا موہم ہے اور ان کو ظاہر پر محمول کرنا کفر ہے تو بندہ کیوں کر جہمیہ کے امام العصر جرسکیؒ اور ڈاکٹر صاحب کی اس بات پر یقین کر سکتا ہے کہ امام احمدؒ، امام اسحقؒ وغیرہ جیسے اساطین علم و عمل نام نہاد اشاعرہ کے موافق ہیں؟ یہ بالکل غلط بات ہے جو صحت کے کسی درجہ پر نہیں پہنچتی۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اپنی لازوال کتاب میں یہی بات لکھی ہے کہ ظاہر پر نصوص کا اجرا کرنے والے دو گروہ ہیں۔ ایک مشبہ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ جیسے بعض اکابر و افاض وغیرہ، اور دوسرے اہل سنت والجماعت جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح نہیں قرار دیتے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی جلال و عظمت کے مطابق اس سے مفہوم مراد لیتے ہیں۔

وجماع الأمر أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة۔ قسمان يقولان تجري على ظواهرها وقسمان يقولان هي على خلاف ظاهرها وقسمان يسكتون أما الأولان فقسمان أحدهما من يجريها على ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين فهؤلاء المشبهة ومذهبهم باطل أنكره السلف وإليه توجه الرد بالحق والثاني من يجريها على ظاهر اللائق بجلال الله كما يجري ظاهر اسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك على ظاهر اللائق بجلال الله۔ (۱)

پھر ظاہر کو نفی کرنے والے لوگوں کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو سرے سے اس بات کے قائل نہیں ہے کہ ان اوصاف کا باطن میں کوئی مدلول ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور دوسرے وہ ہیں جو ان کی تاویل کرتے ہیں اور ان کی مراد کو متعین کرتے ہیں۔ گویا جہمیہ نفی صفات میں اس مقام پر کھڑے ہیں جہاں اثبات میں مجسمہ کھڑے ہیں۔ یعنی یہ دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل کھڑے ہیں۔ خلاصہ اس بحث کا یہ

ہوا کہ امام احمدؒ و دیگر اکابر کا اشاعرہ سے راستہ الگ ہے۔ ان کو ایک سمجھنا ایسا ہے، جیسے مشرق اور مغرب کو ایک سمجھنا سدرۃ المنتہی اور تحت الثریٰ کو ایک سمجھنا، اور یہ غیر معقولیت کا ناقص ترین نتیجہ ہے۔

## ایک اور نمایاں پہلو

امام احمدؒ بن حنبل اور دیگر اکابر ان نام نہاد اشاعرہ کے موافق نہیں بن سکتے۔ اس کا ایک اور پہلو بھی ہے جس کو ہم واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات باری تعالیٰ کے لیے بھی ایسے قطعی دلائل ہونے چاہیے، جیسا کہ اس کی ذات کو ثابت کرنے کے لیے قطعی دلائل کا ہونا ضروری ہے۔ حافظ ابن الجوزیؒ لکھتے ہیں:

والثالث أنهم أثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما ثبت به الذات من الأدلة القطعية۔ (۱)

تیسری بات یہ ہے کہ حنابلہ کے ان علماء ثلاثہ (ابن حامد، ابن الزاغونی اور ابو یعلیٰ) نے اللہ تعالیٰ کے لیے (اخبار آحاد سے) صفات ثابت کیے ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات صرف ان قطعی دلائل سے ثابت کیے جاسکتے ہیں جن سے ذات الہی کا اثبات ہو سکتا ہے۔

یہ بات تو احباب جانتے ہی ہیں کہ قطعی دلائل ان لوگوں کے ہاں صرف عقلی دلائل ہوتے ہیں۔

ابن الجوزیؒ کی اس بات پر جمہیہ کے امام العصر جرجسیؒ نے خاموشی اختیار کی ہے اور ایک دوسرے ماتریدی نے اس کی حمایت کی ہے۔ (۲) اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں صفات کے اثبات کے بارے میں اخبار آحاد قابل قبول نہیں ہیں۔ اس بات کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ معتزلہ و اشاعرہ اخبار آحاد کو عقائد میں قبول نہیں کرتے۔ میمون نسفیؒ کہتے ہیں:

فأما تعلقهم بالأخبار فأكثرها وردت مورد الآحاد وهي غير موجبة للعلم لو حلت عن المعارض فلم يكن الاحتجاج بها في العقائد والديانات فكيف إذا ورد معارضا لدلائل العقول والنص المحكم من الكتاب۔ (۳)

ان کا اخبار آحاد سے اس باب میں تمسک کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اکثر احاد کی صورت میں وارد ہیں اور یہ موجب علم نہیں ہے۔ اگرچہ معارض سے خالی ہوں تو ان سے عقائد اور دیانات میں احتجاج کرنا درست نہ ہوا اور جب یہ اخبار قرآن کے محکم نص اور دلائل عقلیہ کے معارض وارد

۲۔ دیکھیے: حیاة شیخ الإسلام، ص ۴۲۱، ۴۲۳

۱۔ العقیدۃ والکلام، ص ۲۳۰

۳۔ تبصرة الأدلة، ۱/۲۸۸



ہوئے، پھر کیسے کوئی ان سے استدلال کرے گا؟

اس طرح مزدوئی نے بھی حدیث نزول کے بارے میں لکھا کہ

وأما حدیث النزول بعضهم قالوا إن هذا الحدیث ليس بمشهور وهذا من باب العلم والعلم لا یثبت إلا بخبر مشهور فلا یكون هذا الخبر حجة في هذا الباب۔ (۱)

حدیث نزول باری تعالیٰ جو ہے تو اس کی توجیہ میں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور نہیں ہے اور یہ اعتقاد باب علم ہے۔ علم کے باب میں اثبات کے لیے حدیث مشہور ہی کفایت کرتی ہے۔ تو یہ حدیث اس باب میں حجت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر اس جہت سے بحث کو لیا جائے، تب بھی امام احمد کا اشارہ سے متفق ہونا بہت بعید ہے کیونکہ امام احمد بن حنبل اعتقادات میں بھی اخبار الآحاد سے استدلال کرتے ہیں۔ جس پر تیسری جلد کے آخر میں بحث ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ جمہیہ کے 'امام العصر جرسکی' نے مجبوری کی حالت میں محدثین کی رائے کو قبول کیا ہے کہ اخبار احاد سے عقائد میں استدلال درست ہے:

والاعتقاد عمل قلبی یؤخذ من خبر الآحاد كما سبق من فخر الإسلام فيكون إنكار أخذ الإعتقاد من خبر الآحاد إنكاراً للدلیل القطعی المفید للعلم الواجب للعمل بخبر الآحاد أعم من أن يكون عمل الجوارح وعمل القلب وهو الاعتقاد۔ (۲)

اعتقاد ایک قلبی عمل ہے جو اخبار آحاد سے بھی لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ فخر الاسلام کی عبارت گزر گئی ہے۔ تو اخبار آحاد سے اعتقاد لینے کا انکار کرنا، اصل میں اس دلیل قطعی کا انکار ہے، جو علم کا مفید ہے اور وہ علم پھر مفید عمل ہے، اخبار احاد پر، اور یہ عمل عام ہے۔ عمل جوارح و اعضاء کو بھی شامل ہے، اور عمل قلب کو بھی شامل ہے، جو اعتقاد ہے۔

یہ بہت خوش آیند بات ہے کہ جمہیہ کے 'امام العصر جرسکی' نے مذہب محدثین پر قدم رکھا ہے۔ اگر کوئی اس عبارت سے ہمارے خلاف دلیل قائم کرے، تو ہم کہیں گے کہ اس میں اور بھی رخنے ہیں۔ ایک بات کی طرف ہم ادھر اشارہ کرتے ہیں۔ جمہیہ نے ایک قانون اس بارے میں مرتب کیا ہے، جس کو ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے۔ اس کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمائیں۔

کل لفظ یرد فی الشرع مما یسند الی الذات المقدسة أو یطلق اسما أو صفة لها وهو مخالف للعقل وسمي المتشابه لا یخلو إما أن یتواتر أو ینقل آحادا والآحاد إن كان نصا لا یحتمل التأویل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وإن كان ظاهرا فظاهره غیر مراد وإن كان متواترا فلا یتصور أن یکون نصا لا یحتمل التأویل بل لا بد أن یکون ظاهرا الخ۔ (۱)

یعنی جو لفظ شرع میں اس طرح وارد ہو کہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف ہوئی ہو، یا اس پر بطور اسم یا صفت اس کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ عقل کا معارض ہو جس کو متشابہ کے نام سے مسمی کیا جاتا ہے وہ خالی نہیں ہوگا، یا بطور متواتر وارد ہوگا، اور یا بطور آحاد، پھر آحاد اگر نص ہو جس میں احتمال تاویل نہ ہو۔ تو ہم یہ یقین کریں گے کہ یا تو ناقل نے اس کو گھڑ لیا ہے اور یا پھر اس کو سہو ہوا ہے اور یا ان کو غلطی لگی ہے اور اگر ظاہر ہو تو پھر اس کا ظاہر مراد نہیں ہوگا اور اگر متواتر ہو تو پھر اس کے نص ہونے کا خیال متصور نہیں ہے۔ جس میں احتمال تاویل نہ ہو بلکہ لازم ہے کہ وہ ظاہر ہو۔

اس قانون کو ہم نے یہاں مختصر بیان کیا کیونکہ اس سے پہلے ہم اس کو تفصیلاً نقل کر چکے ہیں۔ تو اس قانون سے یہ بات سمجھ آگئی کہ خبر واحد صفات کے باب میں اگر ان کے بقول دلائل قطعیہ کے خلاف وارد ہو جائے تو اس کا پہلا علاج یہ ہوگا بشرطیکہ وہ اپنے موضوع میں نص ہو کہ ہم اسے افتراء ناقل و راوی قرار دیں اور پھر اس کے بعد اسے اس راوی کا سہو یا غلطی قرار دیں۔ کیا امام احمد بن حنبل کا یہی مذہب ہے؟ نہیں جی نہیں۔ ہم اس موضوع پر امام احمدؒ کے مذہب کے بارے میں اجمالاً کچھ اقتباسات ابو ہریرہ مصری کی کتاب سے نقل کرتے ہیں۔ تفصیل آگے آجائے گی۔ ان شاء اللہ۔

### امام احمدؒ کے ہاں حدیث کا مرتبہ

وہ مسئلہ یہ ہے کہ استنباط احکام کے سلسلہ میں سنت قرآن سے متاخر ہے، یا مساوی؟ لیکن تاخر و تساوی کا سوال نفس مرتبہ میں نہیں، اس لیے کہ کسی اہل علم کے نزدیک سنت مرتبہ میں قرآن کے مساوی نہیں ہے کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ قرآن سے بلحاظ مرتبہ متاخر ہے۔ پس اعتباری اور استدلالی طور پر قرآن سے سنت کا متاخر ہونا ایسی بات ہے جس پر نہ کسی طرح کا شک و شبہ وارد کیا جاسکتا ہے۔ نہ اہل نظر اس باب میں مختلف الآراء ہیں بلکہ یہاں موضوع بحث یہ ہے کہ قرآن سے استخراج احکام کے سلسلے میں سنت کا وجود لازمی ہے۔ اس لیے کہ سنت درحقیقت قرآن کا بیان اور اس کی توضیح ہے۔ چنانچہ خود خدا

فرماتا ہے کہ

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ۔ (۱)

یہاں 'ذکر' سے مراد سنت ہی ہے۔ شافعیہ سنت کو قرآن کا بیان اور توضیح مانتے ہیں۔ چنانچہ اگر ظاہر قرآن سنت کے خلاف ہو، تو وہ سنت کو رد نہیں کرتے، بلکہ ظاہر قرآن کے عام کو سنت سے خاص کر دیتے ہیں۔ وہ قرآن کو سنت سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لیے سنت قرآن کا بیان اور اس کی تفسیر ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء تو یہاں تک کہتے ہیں کہ سنت قرآن پر بالا ہے۔ اس لیے کہ سنت اس کی تفسیر اور بیان ہے۔ وہی اس کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے۔ وہی قرآن کی ناسخ اور منسوخ کو بتاتی ہے۔ وہی مطلق کو مقید کرتی ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ قرآن اور سنت کو بلحاظ استدلال ایک درجہ پر رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ دوسرا پہلے کے تفسیر و توضیح ہے۔

امام احمدؒ بن حنبل بھی اسی نقطہ نظر کے حامی ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ نے جہاں امام احمدؒ کے استدلال کا ذکر کیا ہے تو اصل اول نصوص کو قرار دیا ہے اور بیان و احکام کے سلسلے میں نصوص قرآن کو سنت پر مقدم نہیں کیا ہے۔ اگرچہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے قرآن کو مرتبے کے لحاظ سے سنت پر تقدم حاصل ہے۔ یہ مسئلہ چونکہ حنبلی مسلک کا جوہری ہے۔ اس لیے یہاں ہم اس پر ذرا تفصیل سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

### تعارض کتاب و سنت

امام احمدؒ اس مسلک پر سختی کے ساتھ قائم ہیں کہ سنت نبویہ قرآن کی مفسر ہے۔ وہ اسے بھی فرض نہیں کرتے کہ ظاہر قرآن اور سنت میں تعارض ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ ظاہر قرآن اس چیز پر محمول کیا جائے گا جس کی جانب سنت راہنمائی کر رہی ہے۔ کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے اور قرآن کے احکام و فقہ کی مفسر ہے۔ امام احمدؒ بن حنبل نے ایک کتاب ان لوگوں کے رد میں لکھی ہے جو ظاہر قرآن کو لیتے ہیں اور سنت کو ترک کر دیتے ہیں۔ اپنی مذکورہ کتاب کے مقدمہ میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

خدائے بزرگ و برتر نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی کتاب نازل فرمائی جو اس کی پیروی کرنے والوں کے لیے ہدایت اور نور ہے۔ خدا نے اپنے رسول کو قرآن کے ظاہر اور باطن، خاص و عام اور ناسخ و منسوخ کا راہنما بنایا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب الہی کی تعبیر اور اس کے مفہوم و معنی کی وضاحت کرنے والے تھے۔ اس بات کو ان صحابہ نے دیکھا جنہیں خدا نے اپنے نبی کی

رفاقت کے لیے چنا تھا اور انہوں نے رسول کی تعبیریں نقل کیں۔ پس وہ لوگ اپنے مشاہدہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ اس حقیقت کے آشنا تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب سے کیا مراد لیا ہے؟ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہی قرآن و سنت کے تعبیر کنندہ رہ گئے ہیں۔ (۱)

پھر امام احمدؒ نے بہت سی آیات کریمہ کو نقل کیا ہے جو اطاعت رسول پر دال ہیں اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو ظاہر قرآن کو سنت پر مقدم رکھتے ہیں۔ اس سے تین امور پر روشنی پڑتی ہے۔

### امور سہ گانہ کی توضیح

اول یہ کہ قرآن کو ظاہر سنت پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ یہ امام احمدؒ کا بہت صاف اور واضح قول ہے۔ دوم یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی قرآن کے مفسر تھے۔ آپ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ آیات قرآنی کی تاویل یا تفسیر کرے، اس لیے صرف سنت ہی قرآن کا بیان ہے۔ اور یہ بیان سنت کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے نہیں حاصل کیا جاسکتا۔ سوم یہ کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی اثر مروی نہ ہو تو صرف صحابہ ہی تفسیر قرآن کا حق رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ یہ لوگ ہیں جن کی آنکھوں کے سامنے قرآن اتر ا۔ جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیات قرآنی کی تاویل سنی اور جو سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت اچھی طرح واقف ہیں۔ لہذا ان کی تفسیر سنت ہی قرار دی جائے گی۔ امام احمدؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ قرآن کی تفسیر صرف اثر سے ہی کی جاسکتی ہے۔ (۲)

یہ عبارت اگرچہ طویل ہوگئی مگر اس سے امام احمد بن حنبل کا مذہب اور طریق کار خوب واضح ہو گیا، اور پھر یہ وضاحت چونکہ ایک ماتریدی عالم ابوزہرہ مصری کے قلم سے ہے۔ اس لیے ہم نے اس کو گوارا کیا، تاکہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب کو یقین ہو جائے کہ امام احمدؒ کا ان سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ یہ اس ناممکن موضوع میں اپنے اوقات اور قوتیں ضائع نہ کریں۔

### شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہے کہ

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ احادیث کو ایسے ہی چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں۔ یعنی ان کے کسی بھی معنی کی تعیین کے بغیر اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگردوں نے دیا ہی طریقہ اختیار کیا۔ مثلاً

ابراہیم حربی، ابوداؤد اور اثرم نے۔ اور ان کے بڑے پیروکاروں میں ابوالحسن منادی نے جو کہ محقق لوگوں میں سے تھے۔ اسی طرح ابوالحسن تمیمی اور ابو محمد رزق اللہ بن عبد الوہاب وغیرہ نے جو امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کے ستونوں میں سے تھے۔ انہوں نے بھی موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا۔ (۱)

اس عبارت کے عربی حصے کے مالہ و ماعلیہ پر ہم بحث کر آئے ہیں۔ یہاں چند بقایا مضامین پر معروضات پیش کرتے ہیں۔

### پہلی بات:

پہلی بات یہ ہے کہ جہمیہ کے امام العصر جرکسی کی عبارت کا آخری ٹکڑا یہ ہے: وجروا علی ما قالہ فی حالة العافیة وفي حالة الابتلاء۔ اس کا اصل ترجمہ یہ ہے کہ ”وہ چلے امام احمدؒ کے اس بیان پر جو انہوں نے پرسکون حالات اور مشکل حالات میں ظاہر کیا تھا“۔ اس جملے سے ’امام العصر جرکسی‘ یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ باقی راویوں نے صرف امام احمدؒ کے وہ اقوال لیے ہیں جو انہوں نے زمانہ ابتلاء میں ادا کیے تھے۔ گویا دوسرے الفاظ میں وہ باقی تمام راویوں کو ناقابل اعتبار ٹھہراتے ہیں۔

اس بات کی تردید کے لیے یہی کافی ہے کہ مذہب حنابلہ کے محققین و اساطین نے اس فرق کا لحاظ نہیں کیا ہے۔ خود امام العصر جرکسی صاحب نے جگہ جگہ ان مذکورہ حضرات کے علاوہ بھی دیگر لوگوں سے روایات نقل کی ہیں جیسا کہ ہم نے ’ضبل‘ کی روایت کا تذکرہ پہلے کیا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے پتہ نہیں اس کا ترجمہ کیوں یہ کیا: ”انہوں نے بھی موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا“۔

اس ترجمہ میں دوسرا کارنامہ ڈاکٹر صاحب نے یہ انجام دیا کہ اوپر درج خط کشیدہ الفاظ کو اس میں شامل کر لیا، حالانکہ عبارت میں اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ یہ محترم کی ذہنی، اخلاقی اور صحافتی چالاکی ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ مفہوم کسی بالغ نظر شخص کے حاشیہ خیال میں بھی اس عبارت سے نہیں آسکتا۔ درحقیقت اپنے مزعوم ’تفویض‘ کے مفہوم کو پیدا کرنے کے لیے محترم نے یہ یہودیانہ تحریف کی، حالانکہ سلف کے نزدیک معنی اور تفسیر نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جہمی اعتقاد کے مطابق اس کی تفسیر منع ہے۔ یا پھر جو ’کیف‘ کی طرف مودی ہو۔

ہم پیچھے امام بیہقی کی یہ عبارت وإنما أراد به واللہ أعلم، فیما تفسیرہ يؤدی إلی

تکلیف و تکلیفہ یقتضی تشبیہا له بخلقه في أو صاف الحدوث پیش کر چکے ہیں۔ صحابہ کرام، تابعین عظام اور دیگر اکابر اہل سنت کی تفسیر اور بیان معنی کو کسی نے بھی منع نہیں کیا ہے۔ امام ابن بطہ حنبلیؒ فرماتے ہیں:

ثم الإيمان والقبول والتصديق بكل ما روته العلماء ونقله الثقات أهل الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتلقيها بالقبول لا ترد بالمعاريض ولا يقال لم وكيف؟ ولا تحمل على المعقولات ولا تضرب لها المقاييس ولا يعمل لها التفاسير إلا ما فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم أو رجل من علماء الأمة ممن في قوله شفاء وحجة۔ (۱)

پھر ان تمام احادیث اور آثار کو ماننا، قبول کرنا اور ان کی تصدیق کرنا جن کو علماء نے روایت کیا ہے اور ثقہ راویوں یعنی محدثین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے اور انہیں قبولیت کے طور پر لیا ہے۔ ان کو معارض سے رد نہیں کیا جاسکتا، اور نہ ان کے بارے میں 'کیوں' اور 'کیسے' کو رکھا جاسکتا ہے؟ اور نہ ان کے لیے قیاسات بیان کیے جاسکتے ہیں اور نہ ان کی تفسیر کی جاسکتی ہے۔ مگر وہ جس کی خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم تفسیر کرے یا علمائے امت میں سے وہ آدمی کرے جس کے قول میں شفا اور دلیل ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ معتبر علمائے اہل سنت کو صفات و آثار کی تفسیر کا حق حاصل ہے جن کا مشاہدہ احادیث کی شروح میں کیا جاسکتا ہے۔ ہم تفصیل نہیں دے سکتے۔

### احادیث کو بلا کیف چلانے کا مطلب

دوسری بات یہ ہے کہ ”احادیث کو ایسے ہی چلاؤ جیسی کہ وہ وارد ہیں“ یہ تمام اکابر و ائمہ کرام کا قول ہے۔ مگر اس کا مطلب کیا ہے؟ اس کو ہم بعد میں بیان کریں گے۔ پہلے اسی طرح کے چند اقوال ہم اور پیش کرتے ہیں۔ شیخ ابوالقاسم لاکائی فرماتے ہیں:

حدثنا الأوزاعي قال كان الزهري ومكحول يقولان أمروا هذه الأحاديث كما جاءت۔ (۲)

یعنی امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ امام ابن شہاب زہریؒ اور امام مکحولؒ دونوں فرماتے ہیں کہ ان احادیث کو اس طرح چلاؤ جیسی کہ وہ وارد ہوئی ہیں۔

الولید بن مسلم يقول سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن هذه الأحاديث فيها الرؤية فقالوا أمروها بلا كيف۔ (۱)  
ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ میں نے امام اوزاعی، امام ثوری، امام مالک، امام لیث سے ان احادیث کے بارے میں پوچھا جو روایت باری تعالیٰ کے باب میں وارد ہیں۔ تو ان سب نے فرمایا کہ ان احادیث کو چلاؤ ان میں کیفیت کا بیان نہ ہو۔  
اور امام آجری فرماتے ہیں:

قال أبو عبد الله نؤمن بهذه الأخبار التي جاءت كما جاء ونؤمن بها ولا نقول كيف ولكن ننهي في ذلك إلى حيث ينتهي بنا۔ (۲)  
امام احمد نے فرمایا کہ ہم ان اخبار پر اسی طرح ایمان رکھتے ہیں جیسی کہ یہ آئی ہیں ہم ان پر ایمان رکھتے ہیں۔ ہم 'کیف' کا لفظ ان کے بارے میں قائم نہیں کرتے۔ مگر ہم وہاں رک جاتے ہیں، جہاں جہاں روک دیے جاتے ہیں۔  
اور شیخ لاکائی نے حنبل بن اسحاق سے نقل کیا کہ

سألت أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل عن الأحاديث التي تروى عن النبي عليه السلام أن الله ينزل إلى السماء الدنيا فقال نؤمن بها ونصدق بها ولا نرد منها شيئاً إذا كانت أسانيداً صحاح ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ونعلم أن ما جاء به الرسول حق، حتى قلت لأبي عبد الله ينزل الله إلى السماء الدنيا قال قلت نزول بعلمه (أو) بما ذا؟ فقال لي اسكت عن هذا۔ مالك ولهذا، امض الحديث على ما روى بلا كيف ولا حد بما جاءت به الآثار وبما جاء به الكتاب۔ (۳)

میں نے امام احمد سے پوچھا ان احادیث کے بارے میں جو نزول باری تعالیٰ کے سلسلے میں وارد ہیں کہ وہ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ ہم ان احادیث پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کا اقرار و تصدیق کرتے ہیں۔ ان میں سے کچھ بھی رد نہیں کرتے بشرطیکہ ان کی اسناد صحیح ہوں۔ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ان کا قول رد نہیں کرتے، حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ بھی لے کر آئے ہیں وہ سب حق ہے۔ حنبل کہتے ہیں کہ میں نے ان سے کہا کہ

اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں، تو یہ نزول علم کے ساتھ ہے، یا پھر کس چیز سے ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: اس چیز سے رک جاؤ، تیرا اس کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ احادیث کو اسی طرح چلاؤ، جیسی کہ وہ وارد ہوئی ہیں۔ بغیر کیفیت بیان کیے اور جن کے مطابق آثار اور کتاب الہی وارد ہیں۔ اور امام شافعیؒ تو 'کیف' کا لفظ مطلقاً سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں درست نہیں سمجھتے:

قال الشافعيّ وليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أتباعها بفرض الله تعالى والمسئلة بكيف في شيء قد ثبت فما لا يسع عالماً۔ (۱)  
یعنی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع تو اللہ تعالیٰ کے مقرر کرنے سے ہے اور اس چیز کے بارے میں جو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو۔ 'کیف' سے سوال کرنا کسی عالم کے شایان شان نہیں ہے۔

### شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی توضیح

تفصیل کے طالب اور بھی بہت سے اقوال اہل سنت کی کتابوں میں ڈھونڈ سکتے ہیں۔ ہم بقصد اختصار انہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ اب ہم بیان کریں گے کہ ان اقوال کا مطلب کیا ہے؟ اس مطلب کو جاننے کے لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ایک دو عبارتیں پیش خدمت ہیں۔ فرماتے ہیں:

فقول ربعة ومالك الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول موافق لقول الباقيين "أمروها كما جاء ت بلا كيف" فإنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا "الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول" ولما قالوا "أمروها كما جاء ت بلا كيف" فإن الاستواء حيثنذ لا يكون معلوما بل مجهولاً بمنزلة حروف المعجم۔ (۲)

امام ربیعہؒ اور امام مالکؒ کا "استواء کو غیر مجہول اور اس کی کیفیت کو غیر معقول" قرار دینا دوسرے ائمہ کے اس قول کہ "احادیث کو بغیر کیفیت بیان کیے اس طرح چلاؤ جس طرح کہ وہ آئی ہیں" کے ساتھ مطابق ہیں۔ کیونکہ انہوں نے علم کی کیفیت کی نفی ہے۔ حقیقت صفت کی نفی نہیں کی ہے۔ اگر ائمہ کرام صرف لفظ پر معنی لائق و مناسب کو سمجھ بغیر ایمان رکھتے تو وہ کبھی 'استواء' کو غیر مجہول اور



’کیفیت‘ کو غیر معقول نہ قرار دیتے۔ اور نہ یہ کہتے کہ ”ان احادیث کو بغیر کیفیت کے چلاؤ“ اس لیے کہ استواء پھر معلوم نہ ہوتا بلکہ حروف معجم کی طرح مجہول ہوتا۔ آگے فرمایا:

أَيْضاً فَإِنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى نَفْيِ عِلْمِ الْكَيْفِيَّةِ إِذَا لَمْ يَفْهَمْ مِنَ اللَّفْظِ مَعْنَى وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى نَفْيِ عِلْمِ الْكَيْفِيَّةِ إِذَا أُثْبِتَتِ الصِّفَاتُ ..... فَمَنْ قَالَ أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَيْسَ عَلَى الْعَرْشِ لَا يَحْتَاجُ أَنْ يَقُولَ بَلَا كَيْفٍ - (۱)

حاصل یہ ہے کہ معنی معلوم نہ ہونے کی صورت میں ’بلا کیف‘ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں پڑتی۔ ’کیفیت‘ کی نفی کی ضرورت تب پڑتی ہے جب صفات کا اثبات کیا جائے۔ جو بندہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر نہیں ہے تو وہاں ’بلا کیف‘ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں پڑتی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ ’أمرؤها‘ میں معطلہ پر تنقید ہے اور ’بلا کیف‘ میں مسئلہ اور مشبہہ پر تنقید ہے اور یہ لفظ ’بلا کیف‘ اور ’الکیف غیر معقول‘ کی بات ائمہ کرام کبھی نہ کہتے، اگر وہ باقی جملے کے معنی کو معلوم نہ سمجھتے ہوتے۔ اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ امام احمد کو تفویض کا قائل ثابت کرنا غلط ہی نہیں بلکہ ناممکن بھی ہے۔ کیونکہ صریح اور متواتر روایات ان سے اس مذہب کے خلاف ثابت ہیں۔ جیسا کہ محققین مذہب حنبلی نے اس کی تصریح کی ہے۔

## امام صابونی کا عقیدہ

تیسری بات یہ ہے کہ امام ابو عثمان الصابونی نے لکھا ہے:

هَذِهِ الْجُمْلَةُ الَّتِي أُثْبِتَهَا فِي هَذَا الْجُزْءِ كَانَتْ مَعْتَقَدَةً جَمْعِيَّةً وَلَمْ يَخَالَفْ فِيهَا بَعْضُهُمْ بَعْضًا بَلْ أَجْمَعُوا عَلَيْهَا كُلَّهَا - (۲)

یہ عقائد کے مسائل جو میں نے اس جزء میں لکھ دیے ہیں یہ ان مذکورہ تمام سلف کا عقیدہ ہے۔ اس میں بعض نے بعض کی مخالفت نہیں کی ہے۔ بلکہ اس تمام جزء پر ان تمام سلف کا اعتقاد ہے۔

پھر اس میں جو نام انہوں نے دیے ہیں اس میں امام احمد بن حنبل اور امام ابو داؤد بھی شامل ہیں۔ جو عقیدہ انہوں نے ذکر کیا ہے وہ ان کے الفاظ میں یہ ہے:

وَكَذَلِكَ يَقُولُونَ فِي جَمِيعِ الصِّفَاتِ الَّتِي نَزَلَ بِذِكْرِهَا الْقُرْآنُ وَوَرَدَتْ بِهَا الْأَخْبَارُ الصَّحَاحُ مِنَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْعَيْنِ وَالْوَجْهِ وَالْعِلْمِ وَالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ

والعزة والعظمة والإرادة والمشية والقول والكلام والرضا والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى وقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا إضافة ولا تكييف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير۔ (۱)

اس طرح وہ ان تمام صفات الہی کے بارے میں جن کا ذکر قرآن مجید اور صحیح احادیث میں وارد ہے، کہتے ہیں: جیسے سمع، بصر، عین، وجہ، علم، قدرت، قوت، عزت، عظمت، ارادہ، مشیت، قول و کلام، رضا، سخط، حیات، یقظت، خوشی، سنا اور اس جیسی دیگر صفات ان میں سے کسی کی تشبیہ مخلوق کی صفات کے ساتھ نہیں دیتے، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے قول تک منہی ہوتے ہیں۔ نہ ان پر کوئی اضافہ و زیادتی کرتے ہیں اور نہ ان میں کوئی تحریف و تکیف اور نہ کوئی تشبیہ یا تغیر و تبدیل کرتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبل اور امام ابو داؤد کا مذہب وہ نہیں ہے جس کو مجہمہ کے امام العصر جرحی اور ڈاکٹر صاحب ان کے سر تھوپ رہے ہیں۔ دوسری جگہ امام صابونی فرماتے ہیں:

وثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ولا تمثيل ولا تكييف بل يثبتون ما أثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وينتهون فيه إليه ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ويكفلون علمه إلى الله تعالى۔ (۲)

اصحاب الحدیث اللہ تعالیٰ کے نزول کو ہر رات آسمان دنیا پر مخلوق کے نزول سے تشبیہ دیے بغیر اور تمثیل و تکیف کے بغیر ثابت کرتے ہیں۔ بلکہ اصحاب الحدیث اللہ تعالیٰ کے لیے وہ تمام صفات ثابت کرتے ہیں جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول تک محدود ہوتے ہیں اور جو صحیح السند احادیث اس بارے میں وارد ہیں ان کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں اور ان کا حقیقی علم اللہ تعالیٰ کو سپرد کرتے ہیں۔

کیونکہ ظاہر علم تو ان صفات کا صحابہ کرام اور سلف صالحین جانتے تھے، اس لیے وہ ان کے بارے میں سوال نہیں کرتے تھے، بلکہ سوال کرنے کی انہیں ضرورت ہی نہیں تھی۔ تقی الدین حصنی لکھتے ہیں:

لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه اللائق بحسب اللغة

فلم يحتاجوا إلى السؤال عنه فلما ذهب العالمون به وحدث من لم يعلم أوضاع لغتهم ولا له نور كنورهم فشرع يسأل الجهلة بما يجوز على الله وفرح بذلك أهل الزيف فشرعوا يدخلون الشبه على الناس - (۱)

کیونکہ صحابہ کرامؓ استواء کے مفہوم کا علم رکھتے تھے اور لغت سے اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق مفہوم سے بھی واقف تھے اس لیے وہ سوال کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے اور جب لغت سے اللہ تعالیٰ کے شایان شان مطلب لینے والے علماء وفات پا گئے اور وہ لوگ پیدا ہوئے جو ان کی لغت کے اوضاع سے بے خبر تھے اور ان کے لیے وہ نور ایمان ثابت نہ تھا جو سلف و صحابہ کرام کے لیے تھا تو جاہل لوگوں نے اللہ تعالیٰ پر جائز صفات کے بارے میں سوالات شروع کیے۔ اس پر اہل زلیغ خوش ہوئے اور لوگوں پر شبہات ڈالنے میں مصروف ہونے لگ گئے۔

یہ بعینہ وہی بات ہے جو ہم نے ابتدا میں حافظ ابن القیمؒ سے نقل کی ہے کہ سلف الفاظ مستعملہ میں انسانی خصائص کا اعتبار نہیں کرتے۔ بلکہ خالق کے لیے ان کے شان کے مطابق مفہوم لیتے ہیں اور مخلوق کے لیے ان کی شان کے مطابق۔ اور حصنی کی عبارت اس باب میں اور سلفی مسلک کی تائید میں صریح ہے۔

### ایک عظیم تنبیہ

ممکن ہے کوئی جہمی صاحب امام صابوئیؒ کی آخری فقرہ سے تفویض برآمد کر لے، اس لیے ہم اس کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ امام صابوئیؒ کو آج تک کسی نے مفوضہ فرقتے میں شار نہیں کیا۔ حتیٰ کہ دور حاضر کے جہمیوں کو بھی اس جرات کی توفیق نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صابوئیؒ جگہ جگہ صفات کو ظاہر پر چلانے کی بات کرتے ہیں۔ حالانکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کے نزدیک صفات کو ظاہر پر محمول کرنا ضلالت اور گمراہی ہے اور وہ ان نص کے مصروف عن الظاہر ہونے پر متفق ہیں۔

ملا علی قاریؒ کی عبارت اس سے پہلے ہم پیش کر چکے ہیں۔ ذرا شیخ صاوئیؒ کی بات بھی ملاحظہ کر لیں۔

وحاصل ما في هذا المقام أنه لما قدم أنه سبحانه وتعالى وجبت له المخالفة للحوادث عقلا وسمعا وورد في القرآن والسنة الصحيحة أو الحسنة ما يوهم إثبات الجهة والجسمية وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل الظاهر لوجوب تنزيهه تعالى عنه - (۲)

حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ جب مصنف نے پہلے یہ بات بیان کی کہ اللہ تعالیٰ کا تمام مخلوقات اور

محدثات سے مخالف ہونا عقلاً و نقلاً واجب ہے اور قرآن و سنت میں ایسے الفاظ وارد ہیں جو اثبات جہت اور جسمیت کے موہم ہیں اور اہل حق کا مذہب سلف و خلف میں یہ رہا ہے کہ 'ظاہر' کی تاویل کریں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ان چیزوں سے واجب ہے۔ تو ناظم نے اس شعر میں اس طرف اشارہ کیا کہ

وکل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها

خلاصہ یہ ہوا کہ 'مفوضہ' نصوص کو ظاہر پر نہیں چلاتے اور ظاہر پر چلانا کفر و ضلالت سمجھتے ہیں۔ اور امام صابوئی ان کو 'ظاہر' پر چلانے کی بات کرتے ہیں۔ جب بات اور صورت حال ایسی ہے توہ کیوں کر 'مفوضہ' ہو سکتے ہیں؟ ایک اور عبارت ان کی ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں:

يشتون له من ذلك ما أثبتته الله ويؤمنون به ويصدقون الرب جل جلاله في خبره ويطلقون ما أطلقه سبحانه وتعالى من استواءه على العرش ويمرونه على الظاهر ويكلون علمه إلى الله تعالى۔ (۱)

یعنی سلف اللہ تعالیٰ کے لیے وہ صفات ثابت کرتے ہیں جو انہوں نے خود اپنے لیے ثابت کیے ہیں وہ ان پر ایمان رکھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خبر دینے میں وہ ان کی تصدیق کرتے ہیں، ان صفات کا اطلاق اس پر کرتے ہیں جن کا اطلاق اپنی ذات پر اللہ تعالیٰ نے خود کیا ہے۔ جیسے استواء علی العرش، وہ نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں لیکن ان کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

اور یہ بات ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے:

إن العقل قد يئس من تعرف كنه الصفة وكيفيتها فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله وهذا معنى قول السلف 'بلا كيف' أي بلا كيف يعقله البشر فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته ولا يقدح ذلك في الإيمان بها ومعرفة معانيها فالكيفية وراء ذلك كما أننا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر ولا نعرف حقيقة كيفيته مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق فمعجزنا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم۔ (۲)

عقل اللہ تعالیٰ کی صفات کی 'کنہ' کو جاننے سے مایوس ہو چکی ہے اور اس کی کیفیت کو جاننے سے بھی۔ اللہ تعالیٰ کیسے ہیں؟ اس بات کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ یہی معنی ہے 'سلف طیب' کے قول 'بلا کیف' کہنے کا۔ یعنی اس کی کیفیت کو کوئی بشر نہیں جانتا۔ تو جس خالق کی ذات کی حقیقت

اور ماہیت کو نہیں جانا جاسکتا، تو اس کی صفات اور نعوت کی کیفیت کو کیوں کر جانا جاسکے گا؟ مگر یہ بات اس پر ایمان رکھنے اور ان کی معنی کو جاننے میں قاصر قطعاً نہیں ہے۔ اس لیے کہ کیفیت معرفت سے ماوراء ہے، جیسا کہ ہم اللہ تعالیٰ کے دیے گئے اخبار کے معنی و مطلب تو جانتے ہیں مگر ان کی حقیقت اور کیفیت نہیں جانتے۔ حالانکہ مخلوق اور مخلوق کے درمیان بہت قرب ہوتا ہے۔ تو ہمارا عاجز ہونا خالق کی ذات اور صفات کی کیفیت سے بہت بڑا اور زیادہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر امام صابوئی 'مفوضہ' میں سے ہوتے، تو پھر وہ ان کی طرح صفات سبعہ یا ثنائیہ کے قائل ہوتے۔ مگر ان کی تو عبارت پہلے ہم نے پیش کی ہے کہ وہ سمع، بصر، عین، وجہ، رضا، فرح، ضحک وغیرہ صفات کے بھی سلف طیب کی طرح قائل ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر امام صابوئی 'مفوضہ' میں سے ہوتے تو پھر وہ 'مفوضہ' اور معطلہ (جو اشاعرہ و ماتریدیہ کے نام سے مشہور ہیں) پر لعنت نہ کرتے، حالانکہ انہوں نے معطلہ اور مشبہ دونوں پر لعنت کی ہے۔ لکھتے ہیں:

قلت فلما صح خبر النزول عن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر به أهل السنة وقبلوا الخبر وأثبتوا النزول على ما قاله رسوله صلى الله عليه وسلم ولم يعتقدوا تشبيهها له بنزول خلقه وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله سبحانه لا تشبه صفات الخلق كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق تعالى عما يقول المشبهة والمعطله علوا كبيرا ولعنهم لعنا كبيرا۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ جب حدیث نزول اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت ہے تو اہل سنت نے اس کا اقرار کیا اور اسے قبول بھی کیا، مگر اسے مخلوق کے نزول کی طرح ماننے کے معتقد نہیں ہوئے۔ انہوں نے جانا اور یقینی مانا اور عقیدہ رکھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ جیسا کہ ان کی ذات مخلوق کی ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔ اللہ بزرگ و برتر ہے۔ اس قول و اعتقاد سے جو مشبہ اور معطلہ کہتے اور رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ان پر بدترین لعنت ہو۔

اہل تفویض اور اہل تاویل کی پوری پوری کتابیں پڑھ جائیں۔ ایسی ایمان افروز عبارت کہیں بھی نہیں ملے گی۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہوا کہ نہ امام احمد بن حنبلؒ و ابوداؤد کا وہ عقیدہ ہے جو 'جمہیہ' کے امام العصر جرسکیؒ

نے نقل کیا ہے اور نہ امام صابونی اہل تفویض کا ساقیدہ رکھتے ہیں۔

یہاں پر پہلی جلد ختم ہوئی۔ الحمد للہ رب العالمین

گمان مبر کہ بہ پایان رسید کار مغان  
ہزار بادہ ناخوردہ در رگ تاک است

(اقبال)

## مصادر و مراجع

یہ اجمالی فہرست ہے۔ مکمل فہرست آخری جلد میں دیں گے۔ ان شاء اللہ

- |    |                             |                     |
|----|-----------------------------|---------------------|
| ۱  | إثبات الحد                  | أبو محمد الدشتي     |
| 2  | الإرشاد                     | الإمام الحويني      |
| 3  | أسرار التاويل               | ناصر الدين بيضاوي   |
| 4  | الأسماء والصفات             | إمام أبو بكر بيهقي  |
| 5  | إشارات المرام               | الإمام البياضي      |
| 6  | الإشارة                     | أبو إسحاق شيرازي    |
| 7  | الأشاعرة في ميزان أهل السنة | فيصل بن قزار جاسم   |
| 8  | إنجاز الحاجة                | محمد علي جانباز     |
| 9  | الإبانة                     | أبو الحسن الأشعري   |
| 10 | الإبانة الصغرى              | ابن بطه عكبري       |
| 11 | إبطال التاويلات             | قاضي أبو يعلى حنبلي |
| 12 | إبقاء المنن                 | نواب صديق حسن خان   |
| 13 | أبكار الأفكار               | سيف الدين الآمدي    |
| 14 | إتحاف المرید                | شيخ عبد السلام      |
| 15 | إجتماع الحيوش الاسلاميه     | حافظ ابن القيم      |
| 16 | أحسن التحقيقات              | شيخ لطافت الرحمن    |
| 17 | إحقاق الحق                  | زاهد الكوثري        |
| 18 | أحكام القرآن                | أبو بكر جصاص        |
| 19 | إحياء العلوم                | أبو حامد غزالي      |
| 20 | إرشاد المرید                | عبد السلام          |
| 21 | أساس التقديس                | فخر الدين رازي      |

22	اسلامی عقائد	ڈاکٹر عبد الواحد
23	الإصلاح	حافظ محمد گوندلوی
24	أصول الدين	أبو اليسر البردوي
25	أصول الدين	عبدالقاهر بغدادی
26	أصول الدين	فخر الدين رازي
27	أصول السرخسي	شمس الأئمة
28	الاعتصام	أبو اسحاق الشاطبي
29	الاعتقاد	أبو بكر بيهقي
30	الإعلام بقواطع الإسلام	ابن حجر مكي
31	إغاثة اللهفان	حافظ ابن القيم
32	الاقتصاد في الاعتقاد	أبو حامد غزالي
33	الإمام الالباني	السدحان
34	إلجام العوام	أبو حامد غزالي
35	أنوار الباري	أحمد رضا بجنوري
36	الأنوار الكاشفه	عبد الرحمن يمانی
37	أهل السنة هم الأشاعرة	لمصنفين
38	الإيضاح	إمام ابن الزاغوني
39	إيضاح الحق الصريح	شاه إسماعيل الشهيد
40	إيضاح الدليل	ابن جماعة
41	الباعث الحثيث	ابن كثير دمشقي
42	البحر الرائق	ابن نجيم مصري
43	بحر الكلام	ميمون نسفي
44	بدء الأمالي	سراج الدين اوشي
45	بدائع الفوائد	حافظ ابن القيم
46	البسيط	إمام واحدي
47	بوادر النوار	أشرف علي تهانوي
48	بيان التلبیس	شیخ الإسلام ابن تیمیة
49	بيان تلبیس المفتري	صديق الغماري
50	تاریخ الإسلام	إمام ذهبي



تاریخ بغداد	خطیب بغدادی	51
تأنیب الخطیب	زاهد الکوثری	52
التأویلات	أبو منصور ماتریدی	53
تبسیط العقائد	حسن آیوب	54
تبصرة الأدلة	میمون نسفی	55
التبصیر فی الدین	أبو المظفر السفرائینی	56
تبیین کذب المفتری	ابن عساکر دمشقی	57
تحفة الأحوذی	عبدالرحمن مبارکپوری	58
تحفة المرید	شیخ باجوری	59
تحفة المناظر	منظور مینگل	60
تحقیق الکلام	عبدالرحمن یمانی	61
التدمریة	شیخ الإسلام ابن تیمیة	62
تذكرة الحفاظ	إمام ذهبی	63
التشبه فی الإسلام	قاری محمد طیب	64
التفسیرات الأحمدیہ	ملاحیون	65
تفسیر القرآن	ابن أبی حاتم	66
تفسیر القرآن العظیم	ابن کثیر	67
التفسیر الکبیر	فخر الدین الرازی	68
تفهیمات	ابوالاعلیٰ مودودی	69
التفهیمات الإلهیة	حکیم الہند شاہ ولی اللہ	70
تفہیم القرآن	ابوالاعلیٰ مودودی	71
التکشف عن مهمات التصوف	أشرف علی تھانوی	72
تکملة فتح الملهم	شیخ تقی عثمانی	73
التمہید	أبو عمر اندلسی	74
التمہید	عبدالشکور سالمی	75
تنقیح الکلام	محدث اُتری	76
تنویر العینین	شاہ اسماعیل الشہید	77
التوحید	أبو منصور ماتریدی	78
توضیح الکلام پر ایک نظر	حبیب اللہ ذیروی	79

۸۰	تہذیب الکمال	أبو الحجاج مزی
۸۱	جامع البیان	إمام طبری
۸۲	الجامع لأحكام القرآن	أبو عبد الله قرطبي
۸۳	الجامع الصحيح	إمام بخاری
۸۴	الجامع لعقائد أهل السنة	عادل آل حمدان
۸۵	الجامع لعلوم الإمام أحمد	مجموعة من العلماء
۸۶	جامعه رحمانیہ تاریخ و تعارف	أسعد أعظمی
۸۷	الجرح والتعديل	ابن ابی حاتم
۸۸	الجرح والتعديل	ضیاء الرحمن أعظمی
۸۹	الجواب الكافي	حافظ ابن القيم
۹۰	جوہرۃ التوحید	علامہ لقانی
۹۱	الحجة في بيان المحجة	أبو القاسم أصفهاني
۹۲	حجة الله البالغة	حکیم الہند شاہ ولی اللہ
۹۳	الحصون الحميدية	حسین جسر طرابلسی
۹۴	حلیۃ الأولیاء	أبو نعیم أصفهاني
۹۵	الحموية	شیخ الإسلام ابن تیمیہ
۹۶	حیات شیخ الإسلام	أبو زهرة
۹۷	خلق أفعال العباد	إمام بخاری
۹۸	دراسات في أصول الحديث	عبدالمجید ترکمانی
۹۹	الدرة العثيمينية	ابن عثیمین
۱۰۰	دفع شبه التشبيه	ابن الجوزي
۱۰۱	دفع شبه من شبه	تقی الدین حضی
۱۰۲	ذم التأويل	ابن قدامہ حنبلی
۱۰۳	رد المحتار	ابن عابدين
۱۰۴	الرد علي الزنادقة	إمام أحمد بن حنبل
۱۰۵	الرد علي المبتدعة	ابن البناء
۱۰۶	رسائل الأعظمي	حبیب الرحمن أعظمی
۱۰۷	رسالة إلي أهل زبيد	أبو نصر سحرزي

108	رسالة أهل الثغر	أبو الحسن اشعري
109	رسالة الحرة	أبو بكر الباقلاني
110	الرسالة القشيرية	عبد الكريم القشيري
111	روح المعاني	محمود آلوسي
112	روضة الناظر	ابن قدامة حنبلي
113	الروضة الندية	شيخ فياض
114	زاد المسير	إمام ابن الجوزي
115	سلفي عقائد اور آیات متشابہات	ڈاکٹر عبد الواحد
116	السنة	أبو بكر خلال
117	السنة	لحرب الكرمانی
118	السنة	عبد الله بن احمد
119	السنن	إمام أبو داؤد
120	السنن	ابن ماجة
121	السنن	إمام أبو عيسى الترمذي
122	سير أعلام النبلاء	إمام ذهبي
123	السيف الصقيل	تقي الدين سبكي
124	الشامل	إمام جويني
125	شرح الإبانة	أبو عمرو بن ریحان
126	شرح أصول الاعتقاد	أبو القاسم لالكائي
127	شرح الجوهرة	الشيخ الصاوي
128	شرح السفارينيہ	ابن شطي
129	شرح السفارينيہ	محمد بن صالح العثيمين
130	شر - "سفارينيہ	إمام سفاريني
131	شرح الصفديه	شيخ الاسلام ابن تيمية
132	شرح العقيدة الطحاوية	أكمل الدين بابرتي
133	شرح العقيدة الطحاوية	عبد الرحمن البراك
134	شرح العقيدة الطحاوية	قاضي ابن أبي العز
135	شرح السنة	إمام برهاري

شمس الأئمه سرخسی	شرح السیر الکبیر	136
جلال الدین دوانی	شرح عقائد جلالی	137
سعد تفتازانی	شرح العقائد النسفیة	138
ملا علی قاری	شرح الفقه الأكبر	139
المغنساوی	شرح الفقه الأكبر	140
ابن عثیمین	شرح القواعد المثلی	141
عبد الستار حماد	شرح کتاب التوحید	142
قاسم بن قطلوبغا	شرح المسایرة	143
إمام نووی	شرح المسلم	144
الإمام سعد زنجانی	شرح منظومة الزنجانی	145
ابن عثیمین	شرح النونية	146
عبد الرحمن السعدي	شرح النونية	147
سعد تفتازانی	شرح المقاصد	148
شریف جرجانی	شرح المواقف	149
عبد الرحمن السعدي	شرح الواسطیة	150
ابن عثیمین	شرح الواسطیة	151
الشیخ صالح الفوزان	شرح الواسطیة	152
خلیل الھراس	شرح الواسطیة	153
أكمل الدین بابر تی	شرح الوصیة	154
أبوبکر آجری	الشريعة	155
حسین أحمد مدنی	الشهاب الثاقب	156
للإمام مسلم قشیری	الصحيح	157
ابن حجر مکی	الصواعق المحرقة	158
ابن القيم	الصواعق المرسلة	159
ملا علی قاری	ضوء المعالی	160
أبو یعلیٰ وابن رجب	طبقات الحنابلة وذیلہ	161
عبد الحق حقانی	عقائد الإسلام	162
محمد إدريس كاندهلوي	عقائد أهل إسلام	163

۱۶۴	عقیدہ اہل السنة	إمام صابوني
۱۶۵	عقیدہ سفارینیہ	إمام سفاريني
۱۶۶	العقیدۃ الطحاویۃ	أبو جعفر طحاوي
۱۶۷	العقیدۃ والكلام	محمد زاهد الكوثري
۱۶۸	العلم الشامخ	صالح المقبلي
۱۶۹	العواصم من القواصم	ابن الوزير اليماني
۱۷۰	عون المعبود	شمس الحق عظیم آبادي
۱۷۱	فتح الباري	ابن حجر عسقلاني
۱۷۲	الفتاوى الحديثية	ابن حجر مكي
۱۷۳	الفتاوى الكبرى	شيخ الإسلام ابن تيمية
۱۷۴	الفصل في الملل والاهواء والنحل	ابن حزم اندلسي
۱۷۵	الفصول في الأصول	أبو بكر جصاص
۱۷۶	فقه أهل العراق	زاهد الكوثري
۱۷۷	الفوائد الجامعه	عبدالحليم چشتي
۱۷۸	القطوف الدواني شرح نونية القحطاني	صالح بن سعد السحيمي
۱۷۹	فيصل التفرقة	أبو حامد غزالي
۱۸۰	فيض الباري	أنور شاه كاشميري
۱۸۱	قانون التاويل	ابن العربي
۱۸۲	قانون التاويل	أبو حامد غزالي
۱۸۳	القول التمام	سيف العصري
۱۸۴	الكامل في الرجال	ابن عدي
۱۸۵	كتاب التوحيد	ابن خزيمة
۱۸۶	كتاب التوحيد	أبو منصور ماتريدي
۱۸۷	كتاب الضعفاء	أبو جعفر العقيلي
۱۸۸	كتاب العرش	ابن ابی شیبہ
۱۸۹	كتاب العلو	إمام شمس الدين ذهبي
۱۹۰	الكشاف	أبو القاسم زمحشري
۱۹۱	كشف الأسرار	عبدالعزیز بخاري

ابن رشد أندلسي	الكشف عن مناهج الأدلة	192
نورا الدين بخاري	الكفاية	193
أبو البقاء الكفوي	الکليات	194
حاجي إمداد الله	کليات إمداديه	195
علامه عبد الحق هاشمي	لب الألباب	196
عزيز الرحمن عظيمي	لامذهبيت	197
ابن منظور أفريقي	لسان العرب	198
ابن حجر عسقلاني	لسان الميزان	199
وحيد الزمان كيرانوي	لغات الحديث	200
ابن قدامه حنبلي	لمعة الاعتقاد	201
شمس الأئمة سرخسي	المبسوط	202
إمام ابن تيمية	مجموع الفتاوى	203
إمام ابن تيمية	مجموع فيه رسائل	204
نواب صديق حسن خان	مجموعة رسائل عقيدة	205
جمال الدين قاسمي	محاسن التأويل	206
ابن عثية غرناطي	المحرر الوجيز	207
حافظ ابن القيم	مختصر الصواعق	208
ناصر الدين الباني	مختصر العلو	209
حافظ ابن القيم	مدارج السالكين	210
أبو زهرة	المذاهب الإسلامية	211
صالح السندي	مذكرة التوحيد	212
عبيد الله مبارکپوري	المرعاة شرح المشكوة	213
ملا علي قاري	المراقبة شرح المشكوة	214
شيخ الاسلام ابن تيمية	مسئلة حدوث العالم	215
ابن أبي الشريف	المسامرة	216
ابن الهمام	المسائرة	217
ابن فورك	مشكل الحديث	218
أحمد الفيومي	السباح المنير	219

محمد إدريس كاندهلوي	معارف القرآن	220
مفتي محمد شفيع	معارف القرآن	221
أحمد رضا بريلوي	المعتقد المنتقد	222
فضل الله تورپشتي	المعتمد	223
الإمام الطبراني	المعجم	224
نذير حسين دهلوي	معيار الحق	225
أبو الحسن أشعري	مقالات الإسلاميين	226
زاهد الكوثري	مقالات الكوثري	227
(شبير أحمد عثمانی، حفظ الرحمن)	مکالمۃ الصدرین	228
حسين أحمد مدني	مکتوبات شیخ الإسلام	229
ميان فقير الله	مکتوبات علوي	230
عبدالكريم شهرستاني	الملل والنحل	231
الكردری	مناقب أبي حنيفة	232
موفق المكي	مناقب أبي حنيفة	233
ابن الجوزي	المنتظم في التاريخ	234
ڈاکٹر محمد إسحاق کندو	منہج ابن حجر	235
خليل أحمد سهارنفوري	المهند علي المفند	236
إمام ذهبي	ميزان الاعتدال	237
عبد العزيز فرهاروي	النبراس	238
زاهد الكوثري	نظرة عابرة	239
شيخ زاده	نظم الفرائد	240
عثمان بن سعيد الدارمي	النقض	241
ملاجيون أميتهي	نور الأنوار	242
الإمام القحطاني	النونية	243
عبد الكريم شهرستاني	نهاية الإقدام	244
عبد الكريم زيدان	الوجيز في أصول الفقه	245
علاء الدين شامي	الهدية العلائية	246
أبو محمد مقدسي	هداية الاعتقاد	247

## یادداشت



# صاحب کتاب

مؤلف کا اصل نام محمد احمد ہے۔ قلمی نام واصل واسطی ہے۔ آپ کی پیدائش ۱۹۶۷ء میں بلوچستان کے قصبہ خانوزئی میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم اپنے گاؤں میں حاصل کی، جہاں کی شرح خواندگی ۹۸ فی صد بتائی جاتی ہے۔ ابتدائی عمر میں دینی علم کی پیاس بجھانے کے لیے غریب الوطنی کی زندگی اختیار کرتے ہوئے صوبہ سرحد کے مشہور و معروف تحریکی مدارس جامعہ اسلامیہ تفہیم القرآن مردان اور جامعہ رحمانیہ، درگئی میں شیخ القرآن حضرت مولانا محمد عنایت الرحمن رحمۃ اللہ علیہ اور شیخ القرآن والحمد لہ حضرت مولانا گوہر حسن رحمۃ اللہ علیہ جیسے نابغہ روزگار اساتذہ سے کسب فیض کیا۔

حصول علم کے دوران ہی سے مطالعے کا شوق وافر ہوا، اور اسی دور سے نہ صرف درس نظامی کے ہرفن کی مہارت اکتب تک رسائی کی عادت ڈھائی، بلکہ درس نظامی کے علاوہ بھی مختلف علوم سے واقفیت حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ آپ کے مطالعے اور تحقیق کے خاص میدان، علم ادب، اصول فقہ، اور عقائد و علم الکلام ہیں۔

مؤلف ایک ممتاز عالم دین ہونے کے علاوہ شاعری کا اچھا ذوق رکھتے ہیں۔ پشتو، اردو، عربی اور فارسی کے بلا مبالغہ ہزاروں اشعار ازبر ہیں۔ پشتو میں خود بھی شعر کہتے ہیں اور ایک اچھے نقاد بھی ہیں۔ تنقیدی مضامین کا ایک مجموعہ ’ادبی مقالے‘ شائع ہوا ہے۔ پشتو ادب کے مختلف اداروں کی سرپرستی بھی کرتے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ مؤلف جماعت اسلامی پاکستان کے رکن، اور ضلعی و صوبائی مجلس شوریٰ کے رکن بھی رہے ہیں۔

مکمل تعلیم کے بعد پہلے جامعۃ الدراسات الاسلامیہ کوئٹہ میں ۹ سال تدریسی خدمات انجام دیں۔ پھر جامعہ مرکز علوم اسلامیہ، منصورہ لاہور میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا، اور تقریباً ۹ سال تک درس نظامی کے مختلف مضامین میں اپنی مہارت سے طلبہ کو فیض یاب کیا۔ اب چند سال سے اپنے آبائی گاؤں خانوزئی میں جامعۃ الامام ابن تیمیہ کے نام سے دینی تعلیم کے ایک اعلیٰ معیاری ادارے کے قیام کی فکر میں لگے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس میں کامیابی عطا فرمائے۔

زیر نظر کتاب کے علاوہ بھی مؤلف کے قلم سے کئی علمی شے پارے نکلے ہیں، جو زیور طبع سے آراستہ ہونے کے منتظر ہیں۔ ان میں سے ایک التائیس ہے جو امام رازی کی کتاب اساس التقدیس پر تنقید ہے۔ اس کے علاوہ الامعان فی شرح حصن الایمان اور نحو میر کی ایک عربی شرح و اصول التفسیر میں ایک رسالہ شامل ہیں۔ (ابوالحسن صاتی)