UNIVERSAL LIBRARY
OU_224943
UNIVERSAL LIBRARY

وجادلهم بالتی هی احسن

ارشاد بالا کا صحیح مصداق علم کلام جدید کا ایک نہایت مفید و مسکت رسالہ جس میں جدید تعلیم یافتہ حضرات کے شبہات و شکوک کا نہایت صحت و صفا و متانت سے جواب دیا گیا ہے

ملقب بہ

الانتباہات المفیدہ

عن

الاشتباہات الجدیدہ

از تالیفات مبارکہ

حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب تھانوی

دامت برکاتہم

باہتمام

ناظم کتب خانہ رحیمیہ قصبہ دیوبند ضلع سہارنپور نے طبع کرایا

قیمت گلیز ۹ر رنگین ۶ر

اکابر علمائے حقانی کی مفید عام اصلاحی و مذہبی تالیفات

مندرجہ ذیل تالیفات مسلمانوں کی عام دینی و اخلاقی اصلاح کیلئے تریاق کا حکم رکھتی ہیں لہذا اُن کا مطالعہ ہر مسلمان کی دینی و اخلاقی اصلاح کیلئے ضروری ہے

تصانیف مرشد العلماء حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی نور اللہ مرقدہٗ

- ارشاد مرشد قیمت ۳ر
- جہاد اکبر مطبوعہ رحیمیہ ۱۰ر
- رسالہ درد نامہ غمناک ۱۰ر
- ضیاء القلوب . . . ۵ر
- غذائے روح . . ۵ر
- کلیات امدادیہ . . ۱۲ر
- گلزار معرفت . . ۱۲ر

تصانیف حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رح بانی دار العلوم دیوبند

- الدلیل المحکم فاتحہ خلف امام ار
- اسرار قرآنی . . . ار
- انتباہ المومنین مع خط مولانا محمد اسمٰعیل صاحب شہید رح قیمت ۳ر
- قبلہ نما حصہ دوم انتصار الاسلام ۶ر
- تقریر دلپذیر کلاں . . ۱۲ر
- تصفیۃ العقائد۔ روئداد ۱ر
- توثیق الکلام قرأۃ فاتحہ خلف الامام ار
- جمال قاسمی متعلقہ سماع موتی ار
- حجۃ الاسلام۔ توحید رسالت کے مضامین ۶ر
- حق الصریح فی بیان تراویح ۱ر
- تحفہ لحمیہ گوشت خوری کا جواز ار
- فیوض قاسمی ۳ر لطائف قاسمی ۳ر
- اسرار الطہارۃ ۲ر
- میلہ خداشناسی ۳ر
- انتصار الاسلام ۵ر
- تحذیر الناس محشی طبع جدید ۲ر
- مباحثہ شاہجہانپور۔ تمام مذاہب کے مقابلہ میں حقانیت اسلام کا ثبوت ۷ر

تصانیف قطب العالم حضرت مولانا رشید احمد صاحب محدث گنگوہی رح

- امداد السلوک . . قیمت ۱۲ر
- فتوی احتیاط الظہر . . ۱ر
- قطوف دانیہ فی کراہۃ جماعت ثانیہ ۲ر
- اوثق العری۔ دیہات میں جمعہ کا بیان ۱۲
- براہین قاطعہ انوار ساطعہ کا جواب ۱۲ر
- الرای النجیح فی عدد رکعات التراویح ار
- رد الطغیان فی اوقاف القرآن ۱ر
- زبدۃ المناسک حجی ۴ر
- میلاد شریف کا فتوی ار
- فتاوی رشیدیہ کامل ہر سہ جلد عـ۸ر
- مکاتیب رشیدیہ . . . ۵ر
- ہدایۃ المعتدی ۳ر

تصانیف شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رح

- حمائل شریف عکسی مترجم حضرت شیخ الہند و فوائد مولانا شبیر احمد صاحب قسم اول معہ ہدیہ قسم دوم سے ۲ر۔ آدلہ کاملہ ۲ر
- ایضاح الادلہ قیمت عـ۸ر
- قصیدہ مدحیہ ۱ر
- مرثیہ حضرت گنگوہی رح ۱۰ر
- الابواب والتراجم ۸ر
- مقدمہ ترجمۃ القرآن ۵ر
- کلیات شیخ الہند رح ۴ر
- مکتوبات شیخ الہند رح ۱ر
- مختصر سوانح عمری شیخ الہند ۱ر
- سلمان فارسی قیمت ار
- عظمت الوحی . . ۲ر

تصانیف حکیم الامت حضرت مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب تھانوی مدظلہم

- اصلاح الرسوم قیمت ۴ر
- اعمال قرآنی ہر سہ حصہ ۱۳ر
- آداب معاشرت ۲ر
- الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد ۱۲ر
- حفظ الایمان مع بسط البنان وغیرہ ار
- تعلیم الدین مکمل طبع جدید ۸ر
- اغلاط العوام۔ قیمت ار
- اصلاح ترجمہ نذیریہ ۲ر
- اصلاح ترجمہ مرزا حیرت ۲ر
- الانتباہات المفیدہ مطبوعہ رحیمیہ ۲ر
- امداد الفتاوی معروف بہ فتاوے اشرفیہ جلدین اولین، عـ۵ر
- ایضاً جلدین آخرین، عـ۵ر
- ایضاً تتمہ امداد الفتاوی ۳ر
- کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم، ۳ر
- اکسیر فی اثبات التقدیر ۱۲ر
- بہترین جہیز ار
- تفسیر بیان القرآن ردو عـ۹ر
- الترتیب للطیف، ۵ر
- تنبیہات وصیت، ۱۳ر
- تتمات تنبیہات وصیت ار
- الاستبصار فضائل استغفار ار
- آداب القرآن، ۲ر
- ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین ار
- تجوید القرآن، ار
- تنشیط الطبع سبع قرأۃ کا بیان ۵ر
- تربیت السالک حصہ اول ۷ر حصہ دوم ۷ر
- تحقیق تعلیم انگریزی ۱ر
- تنزیہ رمضان قیمت ار
- تعلیم النسوان، ۳ر
- تیسیر المبتدی محض حصہ فارسی ۱ر
- ایضاً۔ عربی فارسی کامل، ۴ر
- جزاء الاعمال، ۲ر
- جمال القرآن فن تجوید میں ۲ر
- حقوق العلم قیمت ۴ر
- حقوق الاسلام، ار
- حق السماع۔ سماع کے متعلق ار
- الخطاب الملیح حیات عیسیٰ کی تحقیق ار
- خاتمہ بالخیر، ۱ر
- خطبات الاحکام مع ترجمہ اُردو ۱۲ر
- زاد السعید قیمت ار
- سبق الغایات فی نسق الآیات ۸ر
- شوق وطن . . ۳ر
- تسہیل شوق وطن ۴ر
- صفائی معاملات۔ ۲ر
- طریقہ مولد شریف، ار
- علاج القحط والوبار ار
- فروع الایمان ۳ر
- فتاوی اشرفیہ حصہ اول دوم ۹ر
- قصد السبیل الی مولی الجلیل ۲ر
- ایضاً مع تسہیل۔ ۲ر
- القول الصواب ار
- کلید مثنوی اُردو شرح مثنوی روم رح حصہ اول از دفتر اول عـ۸ر
- ایضاً حصہ دوم از دفتر اول عـ۸ر
- " دفتر ششم حصہ اول عـ۸ر
- ایضاً حصہ دوم عـ۸ر
- " حصہ سوئم عـ۸ر
- " حصہ چہارم عـ۸ر

ہر قسم کی سستی اور عمدہ کتابیں اس پتہ سے طلب کیجیے۔ کتب خانہ رحیمیہ قصبہ رائیپور ضلع سہارنپور

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Checked 1969.

وجہ تالیف رسالہ

حَمْدًا وَّسَلَامًا بَالِغَیْنِ سَابِغَیْنِ ۔ اس زمانہ میں بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اُس سے اعمال کی پیدا ہو گئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں اُنکو دیکھکر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علم کلام جدید مُدوّن ہونا چاہیے گو یہ مقولہ علم کلام مُدوّن کے اصول پر نظر کرنیکے اعتبار سے خود متکلم فیہ ہے کیونکہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں چنانچہ اُنکو کام میں لانیکے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہوجاتا ہے لیکن باعتبار تفریع کے اس کی صحت مسلم ہوسکتی ہے۔ مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علم کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانہ میں ہوں مگر اُن کے جواب کے لئے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہوجاتا ہے۔ سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے۔ دوسرے ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اہم ہے وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیات علمیہ و عملیہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں تحقیقات جدیدہ سے اُن میں ایسے تصرفات کئے جاویں کہ وہ ان تحقیقات پر منطبق ہو جاویں گو اُن تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے جن دعووں کا نام تحقیقات جدیدہ رکھا گیا ہے نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہونچے ہوئے ہیں بلکہ زیادہ حصہ ان کا تخمینات و وہمیات ہیں اور ان میں اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکور پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔ چنانچہ کتب کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہوسکتی ہے البتہ اس میں شبہ نہیں کہ بعضے شبہات تو جو السنہ سے مندرس ہو چکے تھے اُن کا اب تازہ تذکرہ ہو گیا ہے اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہو گیا ہے اور بعض کے خود مبانی جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے باعتبار معنون کے بھی جدید ہو گئی ہیں۔ اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور ان کے دفع اور حل اور جواب کو اس بناء پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذکور کے مقابلہ میں ہیں۔ و نیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظ مذاق اہلِ زمانہ

کے طرز بیان میں جدّت مفید ثابت ہوتی ہے) کلام جدید کہنا درست و بجا ہے۔ اور اس تاویل سے یہ مقولہ کہ علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے محل انکار نہیں۔ بہر حال جس معنی کر بھی یہ ضروری ہے مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں بعضی اُن میں گو مکمل تھیں مگر اس کے ساتھ ہی مطول بھی تھیں۔ اس لئے اس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اس وقت زبان زد یا حوالہ قلم ہو رہے ہیں ان سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہو جائے کہ موجودہ شبہات کے رفع کے لئے بوجہ اُن سے بالخصوص تعرض ہونے کے زیادہ نافع ہوں گے اور ان جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضروریہ حاصل ہوں گی وہ ایسے شبہات کے امثال و نظائر مستقبلہ کے لئے انشاء اللہ تعالیٰ دافع ہوں گے۔ چونکہ اس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مُجیب کا نہیں ہے اس لئے میں نے اس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو اس کام کو بنام خدا شروع کیا جاوے۔ ہنوز اس کا انتظار ہی تھا کہ اس اثناء میں احقر کو شروع ذیقعدہ ۱۳۲۷ھ میں سفر بنگال پیش آیا راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لئے علی گڈھ رکہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) اُترا کالج کے بعض طلبہ کو اطلاع ہوگئی وہ ملنے آئے اور اُن میں کی ایک جماعت نے سکرٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامراء سے اطلاع کر دی اور عجب نہیں کہ سفارش وعظ کی بھی درخواست کی ہو جناب نواب صاحب کا رات کو رقعہ اسی مضمون کا پہونچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لیگئے جمعہ کا دن تھا وہاں ہی نماز پڑھی اور حسب استدعا عصر تک کچھ بیان کیا جس کا خلاصہ آگے افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے طلبار کالج کی ہیئت استماع سے یہ اندازہ ہوا کہ اُنکو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم اور انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے چنانچہ آئندہ کے لئے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سُنانیکے خواہاں ہوئے۔ جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھکر بخوشی منظور کر لیا اور اس حالت کو دیکھکر اس مختصر صورت مذکورۂ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا جسمیں اس صورت سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونیکا جو کہ اوروں کے کرنیکا کام ہے سردست انتظار چھوڑ دیا جاوے بلکہ جو شبہات ابتک کانوں سے خطاباً یا آنکھوں سے کتاباً گذری ہیں صرف اُنہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے وعظوں سے

اِن طلبہ کے روبرو پیش کردیئے جاویں اور دوسرے غائبین کے افادہ کیلئے اُنکو ملخص و مختصر طور پر لکھ کر بھی شائع کردیئے جاویں خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر یا بالعکس حسب اختلاف وقت وحالت اور اگر اس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورہ سابق بھی قوت سے فعل میں لے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اس کو دوسرا حصہ بنا دیا جاوے ورنہ انشاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہو جانیکی اُمید ہے اور اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانیوالا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی اتم مرتب ہو اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتب ملحدین و معترضین کو جنمیں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدن کے تعارض کے بنا پر شبہات کیئے گئے ہیں جمع کرکے مفصل اجوبہ بصورت کتاب قلمبند کردی تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا احق مصداق ہو جاوی جس کا ایک جامع نمونہ الحمدللہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کی افادات میں سے مدوّن بھی ہو چکا ہے اور جس کا ترجمہ بھی بہ سائنس و اسلام ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع و نافع بھی ہوا ہے واللّٰہ ولیُّ التوفیقِ و بیدہٖ ازمّۃ التحقیقِ۔ اللّٰھُمَّ یَسِّرْ لَنَا ھٰذَا الطَّرِیْقَ وَاجْعَلْ عَوْنَکَ خَیْرَ رَفِیْقٍ۔

افتتاحی تقریر[عہ]

جو بطور خطبہ کے ہے

سورۂ لقمٰن کی آیت کا ٹکڑا وَاتَّبِعْ سَبِیْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَیَّ الخ پڑھ کر مضمون لینا بیان کیا گیا تھا مگر خلاصہ اس کا لکھا جاتا ہے۔ آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے بلکہ مختصر طور پر صرف ان اسباب کا بیان کرنا ہے جس سے آجتک مواعظ علماء کے آپ کو کم نافع ہوئے ہونگے اور اگر اُن کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواعظ بھی اگر ہوں اسی طرح غیر نافع ہونگے اُن اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں۔ اوّل کوتاہی یہ ہے کہ شبہات باوجودیکہ روحانی امراض ہیں مگر اُن کو مرض نہیں سمجھا گیا یہی وجہ ہے کہ اُن کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھیئے اگر خدانخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے وہ خود ہمارے کمرے میں آکر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ اُس کے قیام گاہ پر حاضر ہوکر اُس سے اظہار کیا ہوگا اور اگر اُس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا۔ تو حدود کالج سے نکل کر شہر کے سول سرجن کے پاس

عہ چونکہ ۸ ماہ کے بعد اس تقریر کو منضبط کیا ہے تغیر الفاظ مستبعد نہیں مگر اصل مضمون محفوظ ہے ۱۲ منہ

شفاخانہ پہونچے ہوں گے اور اگر اس سے بھی فائدہ نہوا ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا اور مصارف سفر و فیس طبیب و سامان ادویہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا غرض حصول شفا تک صبر و قناعت نہ ہوا ہوگا۔ پھر ان شبہات کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ علمار خود ہماری طرف متوجہ ہوں آپ خود اُن سے کیوں رجوع نہیں کرتے اور اگر رجوع کرنیکے وقت ایک عالم سے رخواہ اس وجہ سے کہ اُن کا جواب کافی نہیں خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علمار سے رجوع نہیں کرتے یہ کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑیگا تحقیق کرکے تو دیکھنا چاہیئے۔ حالانکہ جس قدر معالجہ جسمانی میں صرف ہوتا ہے یہاں اس کے مقابلہ میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے جو چاہو پوچھنا ممکن ہے۔ دوسری[2] کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنیکی سو یہ خود بڑی غلطی ہے اگر اپنے خیالات کی علمار سے تحقیق کیجاوے تو اپنی غلطیوں پر اُس وقت اطلاع ہونے لگے۔ تیسری[3] کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے ہر امر میں دلائل و اسرار و لمتیات ڈہونڈے جاتے ہیں حالانکہ غیر کامل کو بدون تقلید کامل کے چارہ نہیں اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علماء شرائع کے پاس دلائل و علل نہیں ہیں سب کچھ ہیں مگر بہت سے امور آپ کے افہام سے بعید ہیں جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود و اصول موضوعہ و علوم متعارفہ سے ناواقف ہو سخت دشوار ہے۔ اسی طرح شرائع کے لئے کچھ علوم بطور آلات و مبادی کے ہیں کہ طالب تحقیق کے لئے اُن کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص اُنکی تحصیل کے لئے فارغ نہو اس کی تقلید سے چارہ نہیں۔ پس آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہ واقع ہو اُس کو علمار سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اس میں اپنے اندر کمی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق اور اُن کا اتباع کریں۔ انشاء اللہ بہت جلدی پوری اصلاح ہوجاویگی فقط۔

تمہید[ع۵] مع تقسیم حکمت

جو بطور مقدمہ اگے ہی

حکمت جس کو فلسفہ بھی کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہی جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اسی میں شریعت بھی داخل ہی اور اسی تعلق کی سبب اسجگہ حکمت سے

ع۵ اُس کی اور اُس کے مابعد کی ابھی زبانی تقریر کی نوبت نہیں آئی ۱۲ منہ

بحث کیجارہی ہے وجہ یہ ہے کہ حکمت نام ہے حقائق موجودہ کے علم کا جو مطابق واقع کے ہو اس حیثیت سے کہ اُس سے نفس کو کوئی کمال معتدبہ حاصل ہو۔ اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔ غرض اس حکمت کی بہ تقسیم اولی دو قسم ہیں کیونکہ جن موجودات سے بحث کیجاتی ہے یا وہ ایسے افعال واعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔ قسم اوّل کے احوال جاننے کا نام حکمت عملیہ ہے اور قسم ثانی کے احوال جاننے کا نام حکمت نظریہ ہے۔ اور ان دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین قسمیں ہیں کیونکہ حکمت عملیہ یا تو ایک ایک شخص کے مصالح کا علم ہے اس کو تہذیب اخلاق کہتے ہیں اور یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں اسکو تدبیر المنزل کہتے ہیں۔ اور یا ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک ملک میں رہتے ہیں اس کو سیاست مدنیہ کہتے ہیں یہ تین قسمیں حکمت عملیہ کی ہوئیں۔ اور حکمت نظریہ یا تو ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو اصلا مادہ کا محتاج نہیں نہ وجود خارجی میں نہ وجود ذہنی میں اسکو علم الٰہی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی میں تو محتاج الی المادہ ہیں مگر وجود ذہنی میں نہیں اُس کو علم ریاضی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں محتاج الی المادہ ہیں اس کو علم طبعی کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت نظریہ کی ہیں۔ پس حکمت کی کل یہ چھ قسمیں ہوئیں تہذیب اخلاق۔ تدبیر منزل۔ سیاست مدنیہ۔ علم الٰہی۔ علم ریاضی۔ علم طبعی۔ اور گو اقسام الاقسام اور بھی بہت ہیں مگر اصول اقسام انہی میں منحصر ہیں اب جاننا چاہئے کہ شریعت کا مقصد اصلی ادائے حقوق خالق وادائے حقوق خلق کو ذریعہ رضائے حق بنانیکی تعلیم ہے گو مصالح دنیویہ بھی ان پر مرتب ہیں اور جہاں خلاف مصلحت دنیویہ معلوم ہوتا ہے یا تو وہاں مصلحت جمہوری کو مصلحت شخصیہ پر مقدم کیا ہے اور یا اس مصلحت سے زیادہ اس میں روحانی مضرت تھی اس کو دفع کیا ہے۔ بہرحال اصلی مقصود یہی رضائے حق ہے اور ریاضی وطبعی کو ادائے حقوق خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں اس لئے شریعت نے بطور مقصودیت کے اس سے کچھ بحث نہیں کی اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آگیا ہے تو بطور آئیت واستدلال علی بعض مسائل الالٰہی کے جس کا مقصود ہونا عنقریب مذکور ہوتا ہے چنانچہ اُس کیساتھ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ وغیرہ فرمانا اس کی دلیل ہے۔ اب ایک قسم تو حکمت نظریہ کی یعنی علم الٰہی اور حکمت عملیہ بجمیع اقسامہا باقی رہ گئیں چونکہ ان سبکو مقصد مذکور یعنی ادائے حقوق میں

دخل ہے اس لئے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔ چنانچہ حکمت عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود متبعین فلاسفہ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اِنَّ الشَّرِیْعَۃَ الْمُصْطَفَوِیَّۃَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰی اَکْمَلِ وَجْہٍ وَّاَتَمِّ تَفْصِیْلٍ اور علم الٰہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکماء کو اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے۔ پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ ایک تو علم الٰہی ہوا جس کے فروع میں سے مباحث وحی و نبوت و احوال معاد بھی ہیں اس کا نام علم عقائد ہے اور دوسرا مبحوث عنہ حکمت عملیہ ہوئی جس کے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں، عبادات اور معاملات اور معاشرت، اور اخلاق، اور یہ اقسام مشہور قسموں تہذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدنیہ سے متغائر نہیں بلکہ باہم دگر متداخل ہیں جو ادنیٰ تأمل سے معلوم ہوسکتا ہے غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد مجھکو ان اجزائے پنجگانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ اُن میں سے محض اُن امور پر جن پر لوتعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہ ہوگیا ہے اور وہ شبہات چونکہ اعتقادی ہیں اس معنی کر سب مباحث سے مقصود جزء اعتقادی ہی پر ٹھہرا اور ہر چند مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہوکر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر بنظر یہ و تجدید نشاط مخاطبین کے لئے مختلط طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا چنانچہ انشاء اللہ تعالےٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کرونگا اور ان معروضات کا لقب انتباہات تجویز کرتا ہوں اور تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے اور ان مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو ان مقاصد کے ساتھ اصول موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کیجاتی ہے اور مقاصد کے مختلف مقامات پر اُن قواعد کا حوالہ دیا جاویگا تاکہ تفہیم و تسلیم میں سہولت و معونت ہو اللہ تعالےٰ مدد فرماوے۔ فقط اشرف علی عفی عنہ مقام تھانہ بھون ضلع مظفر نگر۔

سے اس کتاب کے مصنف مدظلہ العالی یعنی حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے اپنی عقائد وغیرہ کی درستی کے بارہ میں اور بعض بعض رسالہ بھی تحریر فرمائے ہیں اور وہ بفضلہ تعالےٰ طبع بھی ہوگئے ہیں وہ سب اپنے پاس رکھنے کے قابل ہیں۔ اُن میں ایک **اکسیر فی اثبات التقدیر** ہے اس کتاب میں تقدیر کے مسئلہ کے متعلق جملہ شکوک و اعتراضات کو دفع کردیا گیا ہے اور ایسی سہل عبارت میں لکھا ہے کہ تقدیر کا ایسا مشکل اور اَدق مسئلہ نہایت ہی صاف ہوکر سلجھ گیا اور لوگوں کے لئے باعث ہدایت ہوا۔ یہ کتاب عمدہ چکنے کاغذ پر چھپ گئی۔ اور ان میں سے ایک **اصلاح الخیال** ہے اس میں نئے خیالات کی اصلاح کی گئی ہے جو ہر طرح سے قابل قدر ہے۔ ان میں سے ایک **تکمیل الیقین** ہے۔ اس کتاب میں ارکان اسلام کو دلائل عقلیہ سے ثابت کیا گیا ہے اور یہ کتاب دراصل سائنس و اسلام ہے مولانا کی نظر ثانی و تلخیص کے بعد اس کا نام تکمیل الیقین قرار پایا ہے جو سائنس والاسلام میں ہر وہی مضمون اس میں ہے۔ اور **مجموعہ تحذیر الاخوان** میں ہندوستان میں سود کا بیان ہے (بقیہ صف پر دیکھو)

اصول موضوعہ

نمبر ا۔ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اُس کے باطل ہونے کی نہیں۔

شرح ۔ باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہونا سمجھ میں آجاوے اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے اور ایک یہ کہ اُس کا نہونا معلوم ہوجاوے فرق عظیم ہے اول کا (یعنی یہ کہ اُس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدم مشاہدہ اس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا اس لئے ان اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تحیّر و تردد ہے لیکن بجز اس کے کہ یہ کہے کہ یہ کیونکر ہوگا وہ اسپر قادر نہیں کہ اسکی نفی پر کوئی دلیل قائم کرسکے عقلی یا نقلی۔ اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اُس کا نہ ہونا معلوم ہوجاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اس کی نفی پر دلیل قائم کرسکے عقلی یا نقلی۔ مثلاً کسی دیہاتی نے جس کو ریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا یہ سنا کہ ریل بدون کسی جانور کے گھسیٹنے کے خودبخود چلتی ہے تو وہ تعجب سے کہیگا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر دلیل قائم کرسکے کیونکہ اُس کے پاس خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے کے گاڑی کی حرکت سریعہ ممتدہ کا کوئی اور سبب نہیں ہوسکتا اس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں اور اگر وہ محض اتنی بنا پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے لگے تو عقلاً اس کو بیوقوف سمجھیں گے اور اس بیوقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنیسے نفی کیسے لازم آئی۔ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنیکی اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل میں ہوکر دہلی اُترا اور ایک شخص نے اس کے روبرو بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تکذیب کریگا اور اس کے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود ہے جو اپنا مشاہدہ اور سو دو سو مشاہدہ کرنیوالوں کی (جو کہ اسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت یہ مثال ہے اس کی کہ اس کا نہونا سمجھ میں آجاوے اسی طرح اگر کسی نے یہ سُنا کہ قیامت کے روز پُل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سی باریک ہوگا۔ چونکہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں اس لئے یہ تعجب ہونا کہ کیونکر ہوگا تعجب نہیں لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں۔ کیونکہ سرسری نظر میں دلیل

(بقیہ صفحہ ۶) اور اس کے علاوہ اور چند رسالہ بھی اس میں شامل ہیں۔ اور القول الصواب میں عورتوں کے پردہ مروجہ کا بیان ہے۔ یہ سب رسالہ اور ان کی علاوہ حضرت مولانا صاحب موصوف کی دیگر تصانیف تفسیر بیان القرآن وغیرہ وغیرہ کتبخانہ رحیمیہ ماراییپو ضلع سہارنپور سے رعایتی قیمت پر ملتی ہیں۔

اگر ہو سکتی ہے تو یہ ہو سکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی تو اس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں لیکن خود اسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی وسعت قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے یہ اور بات ہے کہ عادت یونہی دیکھی گئی اس کے خلاف دیکھا ہو یا نہ دیکھا ہو۔ جیسے بعض کو رسّی پر چلتے دیکھا ہے مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دیجاوے اس بنا پر اگر کوئی تکذیب کریگا تو اس کی حالت اسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل کے ازخود چلنے کی تکذیب کی تھی اگر کسی نے نہ سنا کہ اللہ تعالے قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگرچہ وہ مومن بھی نہ ہوں اس بزرگ کے قرب کیوجہ سے مقرب و مقبول بنالیگا۔ چونکہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے اس لئے اس کی نفی کی جاویگی اور اس کو باطل کہا جاوے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں اور باطل ہونے میں۔

نمبر ۲۔ جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی اُس کے وقوع کو بتلاتی ہو اُس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے اسی طرح اگر دلیل نقلی اس کے عدم وقوع کو بتلادے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے

شرح۔ واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ کہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے۔ مثلاً ایک آدھا ہے دو کا یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اُس کے خلاف کو یقیناً غلط کہتی ہے اُس کو واجب کہتے ہیں۔ دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلادے مثلاً ایک مساوی ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اُس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔ تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے، اور نہ نفی کو ضروری سمجھے بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لئے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنیکے عقل نہ اُس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے اور نہ اُس کے بطلان کو بلکہ اُس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اُس کے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے مثلاً مثال مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اُس کو صحیح کہا جاوے گا کہیں غلط اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا

جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے عقلاً ممکن ہے یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونیکی کوئی دلیل ہے اور نہ نہ ہونیکی کوئی دلیل ہے عقل دونوں احتمالونکو تجویز کرتی ہے اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لیئے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا چنانچہ دلیل نقلی قرآن وحدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنیوالی ملی اس لیئے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے اور اگر عورسی نظام کو اس کے عدم وقوع کی دلیل نقلی سمجھی جاوے تو یہ محض ناواقفی ہے کیونکہ اس کا مقتضا غایت ما فی الباب یہ ہے کہ اس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔ سو کسی امر واقعی کا کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اُس کے عدم کی نہیں۔ مثلاً کسی واقعی کام کا تحصیلدار پر موقوف نہ ہونا اس کی دلیل کب ہوسکتی ہے کہ شہر میں تحصیلدار موجود ہی نہیں۔ غایت ما فی الباب یہ ہے کہ اس کا ہونا تحصیلدار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں لیکن دوسری دلیل سے تو اس کی موجودگی پر استدلال کیا جاتا ہے۔

نمبر ۱۳۔ محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے محال خلاف عقل ہوتا ہے۔ اور مستبعد خلاف عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جُدا جدا ہیں دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا مستبعد واقع ہوسکتا ہے محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مدرک بالفعل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شاہد ۔ محال وہ ہے کہ جس کے نہ ہونیکو عقل ضروری بتلادے اُسکو ممتنع بھی کہتے ہیں جس کا ذکر مع امثال اصل موضوع ۲ میں آچکا ہے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتلادے مگر چونکہ اُس کا وقوع کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بکثرت سُنا نہیں اس لیئے اس کے وقوع کو سنکر اول وہلے میں متحیر و متعجب ہوجاوے جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع ۵ میں کسی چیز کے سمجھ میں آنے کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ ان کے احکام جدا جدا یہ ہیں کہ محال کی تکذیب و انکار محض بنا بر محال ہونیکے واجب ہے اور مستبعد کی تکذیب و انکار محض بنا بر استبعاد کے جائز بھی نہیں۔ البتہ اگر علاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل تکذیب کے ہوں تو تکذیب جائز بلکہ واجب ہے جیسا اوپر ۲ اور ۵ میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا۔ کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اس کی تکذیب ضروری ہے۔ اور اگر کوئی کہے کہ ریل بدون کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں باوجودیکہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے ابتک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں مستبعد اور عجیب ہے بلکہ بعضے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں مگر بوجہ تکرار مشاہدہ و الفت عادت کے اُن کے عجیب ہونیکی طرف التفات نہیں رہا

لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اسمیں مساوی ہیں مثلاً ریل کا اس طرح چلنا اور نطفہ کا رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانا فی نفسہ ان دونوں میں کیا فرق ہے بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے مگر جس دیہاتی نے امر اول کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے کے ہی وقت سے دیکھتا آیا ہو تو ضرور وہ امر اول کو اس وجہ سے عجیب سمجھیگا اور امر ثانی کو باوجودیکہ وہ امر اول سے زیادہ عجیب ہے عجیب نہ سمجھیگا۔ اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اس فعل کو عجیب سمجھتا ہے اور عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھ کر نص کی تکذیب کرے یا بلا ضرورت اس کی تاویلیں کریں۔ غرض محض استبعاد کی بنا پر اس میں احکام محال کے جاری کرنا غلطی عظیم ہے البتہ اگر علاوہ استبعاد کے اور کوئی دلیل صحیح بھی اس کے عدم وقوع پر قائم ہو تو اس وقت اس کی نفی کرنا واجب ہے جیسا اعلیٰ میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹہ میں ریل کے پہونچنے کی مثال ذکر کیگئی ہے اور اگر دلیل صحیح اس کے وقوع پر قائم ہو۔ اور عدم وقوع پر اس درجہ کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہوگا مثلاً جبتک خبر بلا تار پہونچنے کی ایجاد و شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی۔ اُس وقت اگر کوئی اس کی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گو تکذیب کی حقیقۃً تو گنجائش نہ تھی مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہوسکتی تھی لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصلاً گنجائش تکذیب کی نہیں ہوسکتی۔ یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال اور مستبعد کے اس بنا پر پلصراط کا یہ کیفیت کذائیہ گذرگاہ خلائق بننا چونکہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اُس کے وقوع کی مخبر صادق نے خبر دی ہے اس لئے اس عبور کی نفی و تکذیب کرنا سخت غلطی ہے۔ اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

نمبر ۴۔ موجود ہونے کے لئے محسوس و مشاہدہ ہونا لازم نہیں۔

شرح۔ واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے ایک مشاہدہ جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا دوسرے مخبر صادق کی خبر جیسے کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اسکی مکذب نہ ہو مثلاً کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تمکو تلوار سے زخمی کیا تھا حالانکہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھکو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے پس یہاں مشاہدہ اس کا مکذب ہے اسلئے اس خبر کو غیر واقع کہینگے تیسرے استدلال عقلی جیسے دہوپ کو دیکھکر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی ہو مگر چونکہ معلوم ہے کہ دہوپ کا وجود

موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لئے عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہوگیا ہے ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس نہ ہو اُس کو غیر واقع کہا جاوے مثلاً نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نیلگوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے اُن کے وقوع کی نفی کر دیجائے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چونکہ مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے اس لئے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا جیسا اصول موضوعہ میں مذکور ہے۔ **نمبر ۵** منقولات محضہ پر دلیل عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں اس لئے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح ۔ ع۴ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں جیسا کہ ع۴ کی قسم سوم میں ممکن ہے۔ مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور اُن میں جنگ ہوئی تھی اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو۔ تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امر محال تو ہے ہی نہیں بلکہ ممکن ہے اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مورخین نے خبر دی ہے اور جس ممکن کے وقوع کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اُس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے جیسا ع۲ میں مذکور ہوا اس لئے اس واقعہ کا قائل ہونا ضرور ہے۔ اسی طرح قیامت کا آنا اور سب مُردوں کا زندہ ہوجانا اور نئی زندگی کا دَور شروع ہونا ایک واقعہ منقول محض بالتفسیر المذکور ہے تو اُس کے دعویٰ کرنیوالے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کرسکتا اتنا کہدینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محال عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں گو سمجھ میں نہ آوے کیونکہ ان دونوں کا ایک ہونا صحیح نہیں جیسا ع۱ میں بیان ہوا ہے پس ممکن ٹھہرا اور اس امر ممکن کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی جس کا صدق دلائل سے ثابت ہے اس لئے حسب ع۲ اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا . . . . . .

. . . . اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلی محض بیان کیجاوے گی حقیقت اس کی رفع استبعاد ہوگا جو مستدل کا تبرع محض ہے اُس کے ذمے نہیں۔

نمبر ۶ ۔ نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ

جائز ہے مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

مثال۔ مثلاً کوئی شخص دعوی کرے کہ شاہ جارج پنجم نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرو کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو اور اگر نظیر نہ لاسکو تو ہم اس واقعہ کو غلط سمجھیں گے۔ تو کیا اس مدعی کے ذمہ کسی نظیر کا پیش کرنا ضروری ہوگا یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ گو اس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنیوالا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپ گیا۔ کیا اس دلیل کے بعد پھر اس واقعہ کے ماننے کیلئے نظیر کا بھی انتظار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دعوی کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے تو اس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اسکی تکذیب کرنیکا حق حاصل ہے البتہ دلیل کا قائم کرنا اس کے ذمہ ضروری ہے اور چونکہ وہ منقول محض ہے اس لئے حسب ع۵ اس قدر استدلال کافی ہے کہ اس کا محال ہونا ثابت نہیں اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے لہذا اس کے وقوع کا اعتقاد واجب ہے البتہ اگر مستدل کوئی نظیر بھی پیش کردے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے۔ مثلاً گراموفون کو اس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جماد محض ہونے کے اس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں آج کل یہ ظلم ہے کہ نو تعلیم یافتہ ہر منقول کی نظیر مانگتے ہیں سو سمجھ لیں کہ یہ الزام ما لا یلزم ہے

نمبر ۷۔ دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں اس کا کہیں وجود نہیں نہ ہوسکتا ہے اس لئے کہ صادقین میں تعارض محال ہے دوسرے یہ کہ دونوں ظنی ہوں۔ وہاں جمع کرنیکے لئے گو دونوں میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہو مگر لسان کا اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقل کو ظاہر پر رکھیں گے تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو۔ اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً۔ یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے نقلی میں تاویل کریں گے۔ بس صرف یہ ایک موقعہ ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعوی یا استعمال کیا جاوے۔

شرح۔ دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے اور دلیل نقلی مخبر صادق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان ع میں ہوا ہے اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ہونے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہوگیا دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے زید میرے پاس میرے مکان میں

آکر بیٹھا رہا اس کو تعارض کہیں گے۔ چونکہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونیکے لئے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے اس لئے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا اگر وہ دونوں قابل تسلیم ہیں تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے یعنی اس کو اس کے ظاہر مدلول سے ہٹا دیں گے اور اس طور سے اس کو بھی مان لیں گے اور دوسری کو اس کے ظاہر پر رکھکر اس کو مانیں گے اور اگر ایک قابل تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رد کریں گے مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کریں گے اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرائن سے جانچ کرکے ایک کے قول کو مانیں گے دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کرلیں گے مثلاً اور شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اس کو شبہ ہوا ہوگا یا سوار ہوکر پھر واپس آگیا ہوگا اور اس کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی و نحو ذلک جب یہ قاعدہ معلوم ہوگیا تو اب سمجھنا چاہئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے تو اسی کے قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ (الف) دونوں دلیلیں قطعی و یقینی ہیں (ب) دونوں ظنی ہیں یا (ج) نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی یا (د) عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو یعنی مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں دوسرے یہ کہ دلالۃً ظنی ہو گو ثبوتاً قطعی ہو یعنی مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اس کا قطعی ہے مگر اس کے دو معنی ہوسکتے ہیں اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جاویگا اس آیت کی دلالت اس معنی پر قطعی نہیں یہ معنی ہیں دلالۃً ظنی ہونیکے - یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں پس صورت (الف) کہ دونوں ثبوتاً و دلالۃً قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں اس کا وجود محال ہے کیونکہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہوسکتا ہے جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے کوئی شخص قیامت تک اس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کرسکتا اور صورت (ب) میں چونکہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصول و کلام میں مذکور ہیں اور دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں اس لئے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے اور اس کا مظنون ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو تو اس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی اور اگرچہ اس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے اس کو پھیر لیتے - مگر چونکہ تاویل

بلا ضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں اس لئے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہے جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کردی گئی بقولہ اُس کا مظنون ہونا الی قولہ مخالفت نہیں کی گئی۔ اور صورت (ج) کا حکم بدرجہ اولی مثل صورت (ب) کے ہے کیونکہ جب دلیل نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو بدرجہ اولی عقلی ظنی پر مقدم ہوگی۔ اور صورت (د) میں دلیل عقلی کو تو اس لئے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحۃ ہے اور نقلی گو ظنی ہے مگر چونکہ نقلی ظنی کے قبول کے وجوب پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں جیسا صورت (ب) میں بیان ہوا اس لئے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔ اس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کرکے اور عقل کے مطابق کرکے اُس کو قبول کریں گے اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت مقدم ہے روایت پر اور صورت (ب) و (ج) میں اس کا دعویٰ و استعمال جائز نہیں جیسا مدلل ومفصل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہوچکا۔ اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی وخیالی ہو یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی وہمی وخیالی ہو۔ مگر ان کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک کہا جاویگا۔ کیونکہ جب عقلی باوجود مظنون ہونیکے مؤخر ومتروک ہے تو وہمی وخیالی تو بدرجہ اولی۔ اس کی نظیر کا صورت (ج) کے حکم میں بیان ہوا ہے یہ تفصیل ہے تعارض بین الدلائل العقلیہ والنقلیہ کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی ان لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو محض وہمی وخیالی ہو اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو مثال صرف (ب) اور (د) کی ذکر کرتا ہوں کیونکہ صورت (الف) تو واقعی ہی نہیں ہوسکتی اور (ج) کا حکم مثل (ب) کے بدرجہ اولی ہونا مذکور ہوچکا اس لئے انہی دو کی مثالیں کافی ہیں (مثال ب) کی آفتاب کے لئے حرکت آئینیہ ثابت ہے بظاہر قولہ تعالیٰ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ۔ اور بعض حکماء آفتاب کی حرکت صرف محوریہ مانتے ہیں جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں پس حرکت آئینیہ کا قائل ہونا اور بعض حکماء کے قول کا ترک کردینا واجب ہوگا (مثال ج) دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُس کا مس نہیں ہوتا اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ سے قبل غور متوہم ہوسکتا ہے کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے اور یہ ظاہر محمول ہوسکتا ہے وجدان فی بادی النظر پر۔ پس آیت کو اس پر محمول کیا جاویگا یعنی

دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا چشمہ میں غروب ہو رہا ہے جس طرح سمندر کے سفر کرنیوالوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے واللہ اعلم۔

انتباہِ اوّل متعلق حدوثِ مادہ

سائنس کے اتباع و اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدۂ توحید میں جو کہ اساس اعظم اسلام کا ہے دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں اور اُن غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے متبع رہے اور نہ اسلام کے چنانچہ عنقریب معلوم ہوتا ہے۔ ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفت مخصوصہ قدم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادہ کو بھی قدیم مانا اور حکماء یونانیین بھی اس غلطی میں شریک ہیں مگر اُن کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی گو اس میں ایک لفظی تلبیس سے کام لیا گیا ہے چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے اور احقر نے درایۃ العصمۃ میں اس کا باطل ہونا بھی دکھلادیا ہے اور اہل سائنس متعارف کے پاس اس درجہ کی بھی کوئی دلیل نہیں مثل دیگر دعاوی کے اس میں بھی محض تخمین کی حکومت سے کام لیا ہے یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکونات موجود اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا۔ لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اُس کے باطل ہونیکی دلیل بن سکتی ہے سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام انحاء وجود یعنی تغیرات مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم ہو اُس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو آخر ان وجودات اور اس وجود میں فرق کیا ہے پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم میں مشترک اور قدم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اُس کے بطلان پر جو مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلہ میں تو بہت آسانی سے چلتی ہے اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس قدیم کے مقابلہ میں بھی کام دیتی ہے۔ وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادہ قدیم کو مدت تک صورت جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد صورت سے محال ہے کیونکہ مادہ کی حقیقت ایک شئی کا وجود بالقوہ ہے اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے پس مادہ کو بلا صورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع متنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہوتا۔ بقدم چہ رسد۔ اور اگر فلسفہ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لیجاوے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدون صورت نوعیہ کے اور کوئی صورت

نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہوسکتی۔ پس جب کوئی صورت اس مادہ میں پائی جاویگی لامحالہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہوگی اور صورت شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے پس جب ایک صورت شخصیہ متاخرہ اس پر آئی دوحال سے خالی نہیں یا تو پہلی صورت شخصیہ بھی رہیگی یا زائل ہوجاوے گی۔ اگر باقی رہی تو شخص کا شخص ہوتا صورت شخصیہ سے ہے جب دو صورت شخصیہ ہوئیں تو وہ دو شخص ہوگئے پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہوجاوے اور یہ محال ہے اور اگر زائل ہوگئی تو وہ قدیم نہ تھی اس لئے کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے پس وہ حادث ہوئی اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہوگئی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی اور جب وہ معدوم ہوگی تو اس وقت صورت نوعیہ معدوم ہوگی اور اس کے معدوم ہونے سے صورت جسمیہ معدوم ہوگی اور اس کے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہوگا پس قدم باطل ہوا اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا اس کا نام استبعاد ہے استحالہ نہیں اور مستبعدات وقوع سے آبی نہیں اور ان دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔ اور اس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ عقیدہ قدم مادہ اسلام کے خلاف ہے اور سائنس حال کے خلاف اس لئے کہ اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں اس لئے میں نے کہا تھا کہ یہ متبعین دونوں کے خلاف ہوئے۔ اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جاوے قدم مادہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ جب اس کی ذات اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہوگیا اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلاف عقل ہے جو تعلق حق تعالے کا اپنی صفات اور افعال سے ہے وہی تعلق اس کا اپنی صفات حرکت وحرارت اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوث مادہ پر۔ اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اس کی گفتگو فلاسفہ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہوچکی ہے۔ چونکہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں اس لئے اس سے طی کشح کیا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اجزاء اسے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اس صورت کو صور متاخرہ کے ساتھ بھی مجتمع مانے اس طرح سے کہ وہ بشکل چھوٹے چھوٹے ذروں کے تھا۔ جن میں قسمت عقلیہ و وہمیہ ممکن ہے مگر قسمت فکیہ ممکن نہیں جیسا ذیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔ یا اس کو مع الصورت متصل واحد مان کر اس میں اجزاء تحلیلیہ کا قائل ہو۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزاء قدیم ہوں گے تو اس وقت متحرک تھے یا ساکن اگر متحرک تھے

توحرکت اُن کی قدیم تھی اور اگر ساکن تھے تو ان کا سکون قدیم تھا۔ اور اس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزاء بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہوگیا۔ اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزاء بھی ساکن ہیں۔ بہر حال حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کر رہے ہیں اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے پس ان اجزاء کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا اور اجزاء ان دو سے خالی نہیں ہوسکتے پس ثابت ہوگیا کہ خود وہ اجزاء بھی قدیم نہیں ہیں اور اگر مادہ کے حدوث پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا تو اوّل تو محض استبعاد و قیاس الغائب علی الشاہد ہے اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو پس سمجھ میں نہ آنا دونوں میں مشترک ہوا اس لئے یہ بھی قابل احتجاج نہیں غرض قدم بلا اعتبار باطل و محال رہا اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کرکے قدم کو محال نہ بھی کہیں مگر وجود قدم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قدم و عدم قدم دونوں علی سبیل التساوی محتمل رہیں گے پس اس صورت میں عقلا دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں اگر مخبر صادق ایک شق کو متعین فرمادے تو اس کا قائل ہونا واجب ہوجاتا ہے اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرمایا ہے قال اللہ تعالیٰ بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ و قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کَانَ اللّٰہُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَہٗ شَیْءٌ پس نقلی طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

انتباہِ دوم متعلق تعمیم قدرتِ حق

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لئے اثبات تھا اور اس دوسری غلطی حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال کو خدائے تعالیٰ سے نفی کردینا ہے اور وہ صفت کمال عموم قدرت ہے کیونکہ اس زمانہ کے نو تعلیم یافتوں کی زبان اور قلم سے یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا اور اس کی دو تقریریں کی جاتی ہیں کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی نقلی پیرایہ میں عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا پس اس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا وہ محال ہے اور اسی بناء پر معجزات سے کہ خوارق عادت ہیں انکار کردیا بعض سے تو صراحۃً کہ اس حکایت ہی کی تکذیب کردی اور جہاں واقعہ کی تکذیب بوجہ منصوص قطعی ہونے کے نہ ہوسکی وہاں دیردہ انکار کیا کہ تاویل باطل سے

کام لیا اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو کرامات اولیا تو کسی شمار میں نہیں اور مبنیٰ اس تمام کا وہی اعتقاد استحالہ خلاف فطرت ہے۔ صاحبو یہ ظاہر ہے کہ یہ استحالہ ایک دعویٰ ہے دعوی کیلئے دلیل کی حاجت ہے محض یہ امر دلیل ہونیکے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا اس لئے کہ اس کا حاصل استقرا ہے اور استقرا میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے اُن سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا البتہ مرتبہ ظن میں دوسری جزئیات کیلئے بھی اُس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقوی دلیل اسکی معارض نہو اور وہاں بھی محض دوام کا حکم درجہ ظن میں ہوگا دوام سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا۔ نفی امکان کے لئے مستقل دلیل درکار ہے اور جہاں اقوی دلیل معارض ہو وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہیگا بلکہ اُس اقوی پر عمل ہوگا پس جب نفی امکان کی کوئی دلیل نہیں اور دلیل اقوی بعض جزئیات کیلئے اُس حکم کے خلاف حکم ثابت ہونے پر قائم ہے پھر کیا وجہ کہ اُس قوی کو حجت نہ سمجھا جائے یا اس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے کیونکہ تاویل میں صرف عن الظاہر ہوتا ہے اس لئے بلا ضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل کیجاوے۔ ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبارت کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا دوسرا پیرایہ اس دعوے کی دلیل کا نقلی ہے وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا صاحبو اس دلیل صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر ایک یہ کہ سنت سے مراد عام سنت ہے۔ دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عموم ہے خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے حالانکہ دونو دعووں پر کوئی دلیل نہیں۔ ممکن بلکہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بقرینہ سیاق وسباق خاص خاص امور ہیں جو اُن آیات میں مذکور ہیں جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر خواہ بالبرہان یا بالسنان اور اگر اس میں عموم لیا جاوے تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگ راہ ہوجاتی ہے۔ مقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ و وعید کی اور ایک تیسری تقریر اس مدعا کی اور بھی سُنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی سے وہ یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے اور وعدے میں تبدیل بالنص محال ہے۔ پہلا مقدمہ عقلی ہے دوسرا نقلی۔ سو دوسرا مقدمہ تو بلا استثناء صحیح ہے لیکن پہلا مقدمہ مسلم نہیں۔ موسم بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار امساک باران ہوا ہوگا جبتک کہ اسکی عادت بھی نہ تھی کیونکہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہوچکا ہے تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں

خلاف کیسے ہو گیا تنوعات سب حادث ہیں جب مادہ میں اوّل نوع پیدا ہوئی ہو اور مدت تک اُسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہو گئی تھی پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے خواہ بطور ارتقاء جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں یا بطور نشو جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لئے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سبب اس عادت میں داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ اسباب طبعیہ خود تصرف قدرت و تعلق ارادہ کی محتاج ہیں اس لئے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا پس اصل عادت اس کو کہیں گے سو یہ خلاف سائنس واقع ہوئے بھی محفوظ ہے اس لئے خلاف عادت بھی موافق عادت کے ہو گیا باعتبار صورت کے خلاف عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے موافق عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی۔

انتباہِ سوم متعلق نبوّت

اس مادہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں۔ اوّل وحی کی حقیقت میں جس کا حاصل بعض مدعیان اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے اور اس جوش کے سبب اُس پر اسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں اسی غلبہ تخیلات سے بعض مضامین کو اُس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے اور بعض اوقات اس غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوص صریحہ صحیحہ کے خلاف ہے۔ نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض غیبی ہے جو بواسطہ فرشتے کے ہوتا ہے اور وہ فرشتہ کبھی القاء کرتا ہے جس کو حدیث میں نفث فی روعی فرمایا ہے کبھی اس کی صورت سنائی دیتی ہے کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے یَاْتِیْنِیْ الْمَلَکُ اَحْیَانًا فَیَتَمَثَّلُ لِیَ اس کا علوم جدیدہ میں اس لئے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے سو اس کی تحقیق کسی آئندہ انتباہ میں وجود ملائکہ کی بحث میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہو جاوے گی جس سے معلوم ہو جاوے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح دال ہو عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے (اصول موضوعہ ۲) دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسباب طبعیہ کے ہوتا ہے سو علوم جدیدہ بلا دلیل ان کے

وقوع کے بھی منکر ہیں اور اسی بنا پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں اُن میں تاویل بعید جسکو تحریف کہنا بجا ہے کرکے اُن کو امور عادیہ بنایا جاتا ہے اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ جیسے اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ وغیرہ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے۔ جیسے انقلاب عصائے موسیٰ میں کہا جاتا ہے۔ اور اس اشتباہ کا جو منشاء ہے اُس کا انتباہ دوم میں رفع کر دیا گیا ہے پس قادر مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا ورنہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اسی طرح اُن کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں غایت مافی الباب اس کو مستبعد کہیں گے مگر استحالہ اور استبعاد ایک نہیں۔

(اصول موضوعہ ۳) تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا بلکہ صرف حسن تعلیم وحسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے اور اس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کیجا سکتی کہ اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم و شعبدات بھی مستلزم نبوت ہوں گے اس لئے لچر ہے کہ مسمریزم و شعبدات واقع میں خوارق نہیں بلکہ مستند ہیں اسباب طبعیہ خفیہ کی طرف جس کو ماہرین جیسا منکر مدعی کی تکذیب ونیز اُس کے ساتھ معارضہ کر سکتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کر سکا جس سے صاف واضح ہوتا کہ وہ واقع میں خوارق ہیں پس معجزات و شعبدات مشترک الاستلزام نہ ہوئے البتہ حسن تعلیم وحسن خلق بھی دال علی النبوت ہیں مگر حکمت خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبین انبیاء علیہم السلام میں چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے۔ خواص اہل فہم بھی جو کہ تعلیم واخلاق کے درجہ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کر سکتے ہیں اور عوام بلید بھی جو تعلیم و اخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجہ علیا کا اندازہ کر نہیں سکتے۔ پس ہر حلیم و خوش خلق کو نبی سمجھ لیتے اس لئے ایک ذریعہ استدلال کا ان کے ادراک کے موافق بھی کہا گیا۔ جس میں علم اضطراری صحت دعویٰ نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے اور دوسرے اہل شعبدہ سے ان کو خلط و غلط اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آ گئے۔

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکام نبوت کو صرف امور معادیہ کے متعلق سمجھا اور امور معاشیہ میں اپنے کو آزاد و مطلق العنان قرار دیا نصوص اسکی صاف تکذیب کر رہی ہیں قال اللہ تعالیٰ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ الخ اس کا شان نزول ایک امر دنیوی ہی ہے اور جس حدیث تابیر سے شبہ پڑ گیا ہے اُس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے و مشورہ کے فرمایا جاوے نہ جو کہ بطور حکم کے فرمایا جاوے اور تقریب فہم کے لئے اس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حکام ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہماری معاملات

باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں تو کیا حاکم حقیقی کو اس کا حق نہیں۔ اور اسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکام شرعیہ کو جو کہ متعلق معاملات کے ہیں ہر زمانہ میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے۔ سو اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے جیساکہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے سو واقع میں اس کا قائل ہونا مضائقہ نہ تھا اور جبکہ مقصود ہونا ان کا بھی ثابت ہے جیساکہ غلطی رابع کے رفع میں ثابت ہوا تو اب اس کے قائل ہونیکی گنجائش نہیں ہے۔ رہا یہ شبہ عقلیہ کہ زمانہ کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اسی بناء پر شرائع میں نسخ و تبدل ہوتا آیا ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک کل چھ سو سال کا فصل ہے اس مدت میں تو مصالح مقتضیہ تبدل کے احکام بدل گئے اور آپ سے اس وقت تک اُس مدت سے مضاعف مدت مع شئ زاید گذر گئی اور اب تک وہ مصالح نہ بدلے۔ اس کا حل یہ ہے کہ اگر واضع قانون حکیم کامل و عالم الغیب ہو تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الی یوم القیامۃ تک کی مصالح کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔ اور اگر واقعات زمانہ کو دیکھکر شبہ کیا جاوے کہ ہم اس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کارروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اس زمانہ کے مناسب نہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ تنگی قانون کا حکم اس وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب سب اس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں سو اس کو کوئی ثابت نہیں کرسکتا اور اس وقت جو تنگی پیش آرہی ہے اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل تو زیادہ ہیں اور عامل کم۔ جب ان قلیل عاملوں کو اُن کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑیگا ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی۔ سو اس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے نہ کہ احکام شریعت۔ جیسے طبیب مریض کو دس چیزیں کھانیکو بتلاتا ہے مگر اُس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی۔ قریہ کی تجارت میں ہوئی۔ اور کہیں تنگی واقعی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہہ ہوجاتا ہے تو ایسا ذاتی ضرر مصلحت عامہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔ چھٹی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے علل غائیہ اپنی اپنی رائے سے تراش کر اُن کے وجود و عدم پر احکام کے وجود و عدم کو دائر سمجھتے ہیں اور نتیجہ اُس کا یہ ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ اُنہوں نے وضو کی علت غائیہ تنظیف محض سمجھکر جب اپنے کو نظیف دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کردی۔ اور بعض نے نماز کی علت غائیہ تہذیب اخلاق سمجھ کر اُس کے حصول کو مقصود سمجھکر نماز اُڑادی اسی طرح روزہ میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کئے اور اسی طرح نواہی میں مثل سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور

تمام شریعت کو باطل کردیا اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلادلیل ہیں کیا ممکن نہیں ہیں کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں کہ اُن کی اصلی غایت امتثال امر سے ابتلا مکلف ہو۔ علاوہ اس کے جو غایات تجویز کئے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو ان احکام کی صورت نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں۔ جس طرح بعض ادویہ (بلکہ عند التامل تمام ادویہ) مؤثر بالخاصیۃ ہوتی ہیں پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے پس بقاعدۂ اذا تعارضا تساقطا دونوں کو ساقط قرار دیکر نفس احکام ہی منعدم ومنہدم ہوجاویں گے تو کیا کوئی عاقل معتقد مات ملت اس کا قائل ہوسکتا ہے۔ اور اسی غلطی کے شعب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلہ میں یہ علل بیان کرکے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے سو اس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ علل محض تخمینی ہوتے ہیں اگر ان میں کوئی خدشہ نکل آوے تو اصل حکم مختل ٹھہرتا ہے تو اس میں ہمیشہ کے لئے مخالفین کو ابطال احکام کی گنجایش دینا ہے اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا اور نہ اسرار مزعومہ پر قانون میں تبدل وتغیر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں علل نکالے ہیں اس سے دھوکا نہ کھایا جاوے اول تو وہاں امور مسکوت عنہا میں تعدیہ حکم کی ضرورت تھی دوسرے اُن کو اس کا سلیقہ تھا اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں اور علاوہ کم علمی کے اتباع ہوئی بڑا حجاب ہے

ساتویں غلطی جو اقبح الاغلاط ہے یہ ہے کہ بعضے منکر نبوت کی نجات کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السلام بھی توحید ہی کے لئے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو غیر مقصود کا انکار اس کو مضر نہیں۔ اس کا رد مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبین نبوت کے خلود فی النار پر دال ہیں۔ اور رد عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکذب رسول مکذب خدا بھی ہے کیونکہ وہ محمد رسول اللہ وغیرہ نصوص کی تکذیب کرتا ہے۔ اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت ومقابلہ سے پیش آئے کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہوسکتا ہے۔

انتباہ چہارم متعلق قرآن منجملہ اصول اربعہ شرع

یہ ثابت ہوچکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں۔ کتاب اللہ۔ حدیث الرسول۔ اجماع الامت قیاس المجتہد۔ اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کیجارہی ہیں کتاب اللہ کے

متعلق دو غلطیاں ہورہی ہیں ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔ دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق ہونیکی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونیکی کوشش کیجاتی ہے۔ پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کو اہل اصول نے مشبع بیان کیا ہے اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنیکو جی چاہتا ہے اس سے منع کیا جانیکے وقت یہ سوال کردیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔ چنانچہ ڈاڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر ایسا خمیر میں داخل ہوگیا ہے کہ جب کوئی مخالف مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنیکا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح اور اپنے ذمہ لازم سمجھکر اس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اور جو خود اس پر قادر نہیں ہوتے تو علماء کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کردو۔ تو جب اس فرع کی بناء ہی کا غلط ہونا ثابت ہوچکا ہے تو اس فرع بناء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ثابت ہوگیا مستقل رد کی ضرورت نہیں۔ پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے اس کا انجام خود ارکان اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہوگا۔ کیا کوئی شخص نماز پنجگانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کرسکتا ہے کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب و قدر واجب کا اثبات قرآن سے کرسکتا ہے وعلی ہذا ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک حسی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو گواہ غیر مجروح و معتبر ہے مگر میں تو اس دعوے کو جب تسلیم کرونگا کہ بجائے اس گواہ کے فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابل پذیرائی سمجھے گی۔ اسی راز کے سبب فن مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہوسکتا ہے کسی دلیل خاص کا مطالبہ نہیں ہوسکتا اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی کیونکہ دلیل ملزوم ہے اور مدلول لازم اور نفی ملزوم مستلزم نہیں ہے نفی لازم کو پس جو شخص دعوی کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے اس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اس کو ثابت کردے کسی کو اس سے اس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو۔ ہاں یہ امر مسلم ہے کہ یہ دلائل اربعہ قوت میں برابر نہیں لیکن جیسا تفاوت ان کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہیں۔ بعض قطعی الثبوت قطعی الدلالت ہیں لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل

نہیں کہ احکام ظنیہ کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حاکم کے جس کے فیصلہ کا اپیل نہیں ہو سکتا۔ بہت سے فیصلے محض اسی بناء پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمہ مرجوعہ کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہی اور وہ دفعہ یقینی ہے مگر اس میں داخل کرنا ظنی ہے جس کا حاصل اس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے۔ لیکن اس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہو سکتا ہی اس کو ہر شخص جانتا ہے یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔ دوسری غلطی یعنی قرآن میں اس کے مسائل سائنس پر مشتمل ہونیکی کوشش کرنا جیسا آجکل اخباروں اور پرچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہل یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے دیکھی سنی جس طرح بن پڑا اس کو کسی آیت کا مدلول بنا دیا اور اس کو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لئے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں۔ اور اس غلطی میں بہت سے اہل علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے اور اس میں ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لئے کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونیکو قرآن کا کمال سمجھا اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصول موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔ قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے نہ تاریخ کی نہ جغرافیہ کی وہ ایک کتاب ہے اصلاح ارواح کی جس طرح کتب طبیہ میں مسائل ہیں اصلاح اجسام کے۔ پس جس طرح کسی کتاب طبی کا پارچہ بافی و کفش دوزی کی صنعت و حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اس کے لئے موجب نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس تحقیق پر بلا ضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ غلط مبحث کے ایک درجہ میں موجب نقصان ہی اور خالی ہونا کمال ہے۔ اسی طرح قرآن کا کہ طب روحانی ہی ان مسائل سے خالی ہونا اس کے لئے کچھ موجب نقصان نہیں بلکہ ایک گونہ کمال ہے البتہ اس طب روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اس کا مذکور ہو جاوے تو وہ اس ضرورت کا مکمل ہے مگر بقاعدہ اَلضَّرُوْرِیُّ یَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَۃِ مقدار ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا چنانچہ توحید کے رکن اعظم مقدمات اصلاح ارواح ہے اثبات کیلئے کہ سہل و اقرب طریق اس کا استدلال بالمصنوعات ہی کہیں کہیں اجمالاً و اختصاراً بعض مضامین خلق سموٰت و ارض و انسان و حیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے اور چونکہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لئے اس کا ذکر نہیں ہوا غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد نہیں۔ البتہ بضرورت تائید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلالت قطعیہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں اگر کوئی دوسری دلیل اس کے معارض ہوگی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی یا تعارض کا شبہ ہوگا ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو اس کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کرلیں گے۔

جیسا اصول موضوعہ میں تحقیق ہو ا دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اثبات مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا دلیل مسلم کرا دئے جاویں ورنہ اُن سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہوسکے گا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب سمجھنا چاہئے کہ اگر یہ جدید تحقیقات اُن آیات قرآنیہ کے مدلولات ومفہومات ہوں۔ اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اول مخاطب ہیں قرآن کے وہ بالکل ان تحقیقات سے ناآشنا تھے تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ وغیر بدیہیہ وغیر ثابتہ سے استدلال کیا گیا ہے جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے تو کلام اللہ کے طرز استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگیگا تیسری خرابی اس میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں سو اگر ان کو قرآنی مدلول بنایا جاوے تو اگر کسی وقت کسی تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہوگیا اور اہل اسلام کا اقرار بضمن ایسی تفسیر کے مدون ہوگا کہ قرآن کا دعویٰ ہی تو اس وقت ایک ادنی ملحد تکذیب قرآن پر نہایت آسانی سے قادر ہوسکیگا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے اور جزو کا ارتفاع مستلزم ہے ارتفاع کل کو۔ پس قرآن صادق نہ رہا اس وقت کیسی دشواری ہوگی اور کوئی شخص یہ احتمال نکالے جیسا کہ بعض نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانہ میں جو بات ثابت ہو اس کے الفاظ اسی کے موافق ہوجاتے ہیں۔ سو اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول بھی قابل اعتماد نہیں۔ ہر مدلول میں احتمال اس کی نقیض کا بھی ہے تو یہ تو ایسی بات ہوگئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے ’’کہ اس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے لڑکا ہوگا یا لڑکی وہ کہدیتا کہ لڑکا نہ لڑکی اور جو صورت واقع ہوتی باختلافِ لب ولہجہ اس عبارت کو اس پر منطبق کردیتا‘‘ کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہوگا؟ چوتھی خرابی اس میں یہ ہے جو بالکل غیرت سے خلاف ہے کہ اس صورت میں اگر محققان یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا مگر آج تک کسی نے یہاں تک کہ خود نبی نے بھی نہ سمجھا۔ ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بدولت سمجھ میں آئی۔ تو اس کا کیا جواب ہوگا؟۔ یہاں تک بیان تھا ان غلطیوں کا جو کلام اللہ کے متعلق واقع ہو رہی ہیں۔ اب بقیہ دلائل کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

انتباہ پنجم متعلق حدیث منجملہ اصول اربعہ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں۔

نہ لفظاً نہ معنیً۔ لفظاً تو اس لئے کہ عہد نبوی میں حدیثیں کتابۃً جمع نہیں کی گئیں محض زبانی نقل در نقل کی عادت تھی تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنیً اس لئے کہ جب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا لامحالہ اس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا۔ پس اسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے روبرو نقل کردیا۔ پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث حجت کس طرح ہوئی (اور یہ حاصل ہے شبہہ فرقہ قرآنیہ کا) اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین و فقہاء سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے ان کو ضعفِ حافظہ و قلتِ رغبت و قلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے قوتِ حافظہ ان کا ان کے واقعاتِ کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سنکر یاد کرلینا۔ اور حضرت امام بخاریؒ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب المتن و الاسناد کو سنکر ہر ایک کی تغلیط کے بعد ان سب کو بعینہٖ سنا دینا پھر ایک ایک کی تصحیح کردینا۔ اور امام ترمذیؒ کا بحالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گذر کر سر جھکا لینا۔ اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اس وقت نہ تھا اور تحقیق سے اس خبر کا صحیح ثابت ہونا اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لئے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرانا اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکلنا یہ سب سیر و تواریخ و اسماء الرجال میں مذکور و مشہور ہے۔ جو قوتِ حافظہ پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سیئ الحافظہ رواۃ کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی حجت ہے اس باب میں محدثین کی کاوش کی۔ اور علاوہ قوتِ حافظہ کے چونکہ اللہ تعالیٰ کو ان سے یہ کام لینا تھا اس لئے غیبی طور پر بھی اس بارہ میں ان کی تائید کی گئی تھی۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کا قصہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیئے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگالیا" حدیث میں وارد ہے اور اس پر یہ شبہہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے یہ تو ایک قصہ ہے۔ ایسی احادیث قسم ہیں علم تاریخ کی جو بلا اختلاف محتج بہ ہے۔ اور اگر اس قصے پر خلاف فطرت ہونے کا شبہہ ہو تو اس کا جواب انتباہ سوم بحث معجزہ میں ہو چکا ہے پھر خود ہم کو اس میں کلام ہے کہ یہ خلاف فطرت ہے۔ اہل مسمریزم معمول کے متخیلہ میں ایسے تصرفات کردیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف اور اشیائے معلومہ غائب و منسی ہو جاتی ہیں اس سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اسی قبیل کا تھا بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ خلاف فطرت

کہنا مطلقاً صحیح نہیں اور اگر مسلّم بھی ہو تو معجزہ ہے جس کا فیصلہ اس سے پہلے ہوچکا ہے اور علاوہ اس کے ہم نے خود اپنے زمانے کے قریب ایسے حافظے کے لوگ سنے ہیں چنانچہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظے کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سنی ہیں تو حافظے کی کیفیت ہوئی اور رغبت ان کی یاد رکھکر بعینہٖ پہنچانے میں اس لئے تھی کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی ہے۔ بقولہٖ ”نَضَّرَ اللّٰہُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِیْ فَحَفِظَھَا وَوَعَاھَا وَاَدَّاھَا کَمَا سَمِعَھَا الحدیث“ اس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہنچا دیں اور خشیت تغیر سے اس لئے تھی کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا کہ ”مَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مَا لَمْ اَقُلْہُ فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَہٗ مِنَ النَّارِ“ حتی کہ بعض صحابہ مارے خوف کے حدیث ہی نہیں بیان کرتے تھے پھر محدثین کا احادیث طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید کرنا اور نحوہ وغیرہ کہنا صاف دلیل ہے اہتمام حفظ الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں ایسی حالت میں کتابت حدیثوں کا مدون نہ ہونا ان کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہوسکتا بلکہ غور کرنے سے مفید و معین معلوم ہوتا ہے کیونکہ کاتبین کے حافظہ کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہوجاتا ہے اور ہر قوت ریاضت سے بڑھتی ہے ہم نے اَن پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل و عریض جزئیات کا حساب زبانی بتلاتے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواندہ لوگوں کے کہ بے لکھے ان کو خاک بھی یاد نہیں رہتا اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی دوسرے وہ بھی ایک وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ ان سے اللہ تعالےٰ کو یہ کام لینا تھا اور اب تدوین احادیث و احکام کی ہوکہ تدوین و احادیث کا ثمرہ تھا اس سے مغنی ہوگئی اور یہ امر بھی فطرتاً جاری ہے کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے اس کے مناسب قویٰ پیدا کئے جاتے ہیں چنانچہ اس وقت صنائع و ایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور حکمت عدم کتابت میں اس وقت یہ تھی کہ حدیث و قرآن کا خلط نہ ہوجاوے جب قرآن کی پوری حفاظت ہوگئی اور وہ احتمال خلط کا نہ رہا اور نیز مختلف فرقوں کے اہواء کا ظہور ہوا اس وقت سنن کا جمع ہوجانا ”اَقْرَبُ اِلَی الْاِحْتِیَاطِ وَاَعْوَنُ عَلَی الدِّیْنِ“ تھا۔ پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں چنانچہ اسانید و متون و اسماء الرجال کے مجموعہ میں امعان نظر سے قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال و افعال نبویہ بلا تغیر و تبدل محفوظ ہوگئے ہیں یہ تقریر تو اخبار احاد میں بھی جاری ہوتی ہے اور اگر کتب حدیث کو جمع کرکے ان کے متون اور اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحاد و اشتراک

اور اسانید میں تعدد و تکثر نظر آوے گا جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالرواۃ کی گنجایش ہی نہیں رہتی کیونکہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں۔ اب بعد اثبات حجیت حدیث کے درایت سے اس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہو گیا ہوگا کیونکہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے اس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے اور (اصول موضوعہ) میں تقدیم نقلی ظنی کی عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے رہا قصہ روایت بالمعنی کا سو اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اول تو بلا ضرورت اس کی عادت نہ تھی اور اُن کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی پھر ایک ایک مضمون کو مختلف صحابہ نے سُن سُن کر روایت کیا ہے چنانچہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ سو اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا اور پھر دونوں کے معانی متوافق ہونے سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ جنھوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے انھوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو خشیت و احتیاط ہوگی وہ جتنے بھی ہیں بھی قوت سے کام لے گا۔ بدون شرح صدر مطمئن نہ ہوگا۔ اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں۔ گو ایسا نادر ہے۔ مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اس کے کلام کو قرائن مقالیہ اور مقامیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا اس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن و حدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہو سکتا۔ پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اس کو درایت مخالف حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا کیونکر قابل التفات ہو سکتا ہے اور ان تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہ کی گنجایش ہو سکتی ہے تو وہ شبہ غایت ما فی الباب بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہو سکتا ہے سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے لیکن احکام ظنیہ بھی چونکہ جزو دین و واجب العمل ہیں۔ لہٰذا وہ ظنیت بھی مضر مقصود نہ ہوگی۔

انتباہ ششم متعلق اجماع منجملہ اصول شرع

اب رہ گیا اجماع اور قیاس۔ سو اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا اس لئے اس کو حجت ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا سو یہ مسئلہ اول تو منقول ہے۔ اس میں نقل پر مدار ہے۔ سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر

ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جاوے اس کا اتباع واجب ہے اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی
رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو چنانچہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب
اصول میں مصرح مذکور ہے پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اس کے کل دفعات واجب
العمل ہوتے ہیں اسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں تو اس کے بتائے ہوئے کل قوانین واجب العمل ہوں گے
سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے تو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا
اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے اگر
یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے جب ہم اپنے معاملات میں کثرت
رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلہ میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو
اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاق آرا ہے وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں یا اس سے مرجوح
کیسے ہوگا اور اگر یہ شبہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے روبرو قابل وقعت نہ ہوگی۔ لیکن اگر ہم
بھی اس اجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کر لیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہو سکتی ہے اس کا
جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین کا اتفاق
معتبر ہو سکتا ہے سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ
کریں تو اپنی حالت میں علماً وعملاً بہت ہی انحطاط پاویں گے جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت
ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین
کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ البتہ جس امر میں سلف سے منقول نہ ہو
اس میں اس وقت کے علماء کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہوگا اور اس میں ایک فطری راز ہے وہ یہ کہ
عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے جب
یہ امر ممہد ہو چکا تو یہ سمجھنا چاہیے کہ جس امر میں سلف کا اجماع ہو چکا ہے جس کا حجت ہونا ثابت ہے۔
اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی سو بلا ضرورت اپنی
اپنی رائے پر عمل بدون غرض پرستی کے نہ ہوگا اس لیے تائید حق ساتھ نہ ہوگی اور جس میں اجماع نہیں ہے
وہاں دینی ضرورت ہوگی اور دینی ضرورت پر کام کرنا دلیل خلوص ہے اور خلوص سے تائید حق ساتھ ہوتی
ہے اس لیے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابل اختیار ہوگا یہ سب اس صورت میں ہے جب
سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو گو وہ رائے بھی مستند الی النص ہوگی۔ لیکن نص صریح موجود
نہیں تھی اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اجماع ہو گیا ہے تو اس کی مخالفت نص صریح کی

مخالفت ہے اور اگر اس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں۔ سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیونکہ نص نص برابر اور ایک کو موافقت اجماع سے قوت ہوگئی اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول بہ ہونا خلاف نقل اور عقل ہے بلکہ ہر گاہ دلیل نقلی سے امر مجمع علیہ کے ضلالت ہونے کا امتناع ثابت ہو چکا اس لئے اگر اجماع کا مستند کوئی نص ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھکر مقدم رکھا جاوے گا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی کیونکہ نص کی مخالفت ضلالت ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال ہے پس اس اجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے پس لامحالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام اجماع کے راجح ہوگئی پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے اور اجماع اُس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جس کو دلیل انی کہتے ہیں۔ مثال اس کی جمع بین الصلوتین بالسفر و بلاعذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر احمر کے وقت اذان تسحر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے ۰۰۔

انتباہ ہشتم متعلق قیاس منجملہ اصول شرع

اب صرف قیاس رہ گیا اس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے یعنی اس کی حقیقت واقعیہ کا حاصل تو یہ ہے کہ امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں مہمل نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشی جیسا کہ انتباہ سوم کی غلطی چہارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے اس لئے یہ کہا جاوے گا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے مگر بوجہ خفاء دلالت خفی ہے پس ضرورت ہوگی اس حکم خفی کے استخراج کی۔ اس کا طریقہ ادلۂ شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے ان میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ ان میں سے خاص خاص صفات و کیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے پھر یہ دیکھو کہ اس امر منصوص الحکم میں اس کے حکم منصوص کی بنا بظن غالب کونسی صفت و کیفیت ہے۔ پھر اس صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو کہ متحقق ہے یا نہیں اگر متحقق ہو تو اس امر کے لئے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص ہے اور اس منصوص الحکم کو مقیس علیہ اور اس امر مسکوت الحکم کو مقیس اور اس بنا حکم کو علت اور اس اثبات حکم کو تعدیہ اور قیاس کہتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا قانون شریعت میں وارد ہے جیسا کہ

اصولیین نے ثابت کیا ہے پس درحقیقت مثبت حکم نص ہی ہے قیاس اس کا محض مظہر ہے اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد الی النص بالطریق المذکور نہیں ہے جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔ سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبح عقلی ثابت ہے اس رائے کی مذمت نصوص واقوال اکابر میں آئی ہے جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً و نقلاً دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔ دوسری غلطی محل قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امور غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اور اس میں تعدیہ حکم کے لئے منصوص میں ابدائے علت کی حاجت ہوتی ہے تو بدون ضرورت تعدیہ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت علت نکال کر خود حکم منصوص کو وجوداً و عدماً اس کے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں جیسا انتباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرض قیاس میں کہ غرض اصلی تعدیہ ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف منصوص میں چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جرأت کے لکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ ”لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ“ نے اجتہاد کو ہر شخص کے لئے عام کر دیا۔ حالانکہ علمائے اصولیین نے بدلائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم باطل ہوتا ہے اور ”لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ“ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو حاصل حقیقت قیاس و اجتہاد کا اوپر مذکور ہوا ہے اس کی نظیر وکلاء کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے سو ظاہر ہے کہ ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو یاد بھی ہو اس کی غرض بھی سمجھی ہو پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے اسی طرح یہاں بھی سمجھئے۔

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت و ملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں یہ ایک خاص گفتگو فیمابین فرقہ مقلدین و غیر مقلدین کے ہے جس میں اس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے کیونکہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے اس لئے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کر لیا جاوے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے کیونکہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب بیقینی امر کے ہے کہ

ہمیشہ نفس کا میلان اُسی طرف ہو گا جو اپنی غرض کے موافق ہو اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نا اہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کریں گے اور تقویٰ و تدین سب مختل ہو جاوے گا اس کی نظیر جیسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتیٰ کہ حکام ماتحت کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بناء پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے اور ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کرکے ملک میں تشویش و بدنظمی کا سبب ہو جاوے گا۔ پس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیئے حاصل اغلاط متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا مگر اس کی دلالت میں غلطی کی اور حدیث کو حجت تو مانا مگر ثبوت میں کلام کیا اس لئے دلالت سے بحث ہی نہیں کی اور اجماع کو حجت ہی نہیں مانا اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کرکے اصل معیار ثبوت احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

انتباہِ ہشتم متعلق حقیقت ملائکہ وجن منہم ابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا نصوص و اجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض کبھی اس بناء پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے اور کبھی اس بناء پر کہ اس طرح کا وجود کسی شئی کا کہ سامنے سے گذر جاوے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا یہ تو وجہ انکار کی ہوئی پھر چونکہ آیات قرآنیہ میں بھی جا بجا ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہو سکتا تھا اس لئے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حد تحریف میں داخل ہیں جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے ان کا غلط ہونا تو (اصول موضوعہ ۲) میں ثابت ہو چکا ہے یہ تو تحقیقی جواب ہے۔ اور الزامی جواب یہ ہے کہ مادہ کے لئے قبل تلبس صور موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادہ سدیمیہ اور اثیریہ کہتے ہو وہ جوہر ہے اور کبھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا اور نیز اس کی کیفیت بجز تخیل مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی چنانچہ لیڈ نا نیین اس کے منکر بھی ہیں مگر بزعم اپنی دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے حالانکہ کوئی دلیل بھی اس پر قائم نہیں چنانچہ انتباہ اول میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے پس جبکہ ایسے جواہر کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی قایم نہیں تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے اور جس ممکن عقلی کے وجود پر دلیل نقلی صحیح قایم ہو اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے (اصول موضوعہ ۲) اور نصوص میں ان جواہر کا وجود وارد ہے اس لئے ایسے جواہر کا قائل ہونا بلا شبہ واجب ہو گا۔ اور چونکہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے۔ اس لئے اس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوا اگرچہ دلیل عقلی بھی مرتبۂ ظنیت میں ہوتی ہے

ہوتی (اصول موضوعہ ۵) چہ جائیکہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو اور بعض نے علاوہ بناء مذکور کے کچھ اور شبہات بھی نکالے ہیں جو سید کی تفسیر میں مذکور ہیں سو البرہان میں اس کا جواب دیکھ لیا جاوے۔

انتباہ نہم متعلق واقعات قبر و موجودات آخرت جنت دوزخ صراط میزان

ان سب کے معنی ظاہری کا انکار بھی اسی بناء پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقت ملائکہ و جن کا انکار کیا جاتا ہے اور جب ان بناؤں کا سست ہونا انتباہ ہشتم میں ثابت ہو چکا ہے اس سے اس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں اُن میں بعض تو معتزلہ قدیم سے منقول ہیں انکا جواب کتب کلامیہ میں بغایت مسکت دیا گیا ہے اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں مجموع کا حاصل یہ ہے کہ جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی پھر اس کو ادراک الم اور نعیم کا کیسے ہو سکتا ہے پھر وہ سوال کو بے کان کے سنتا کیسے ہے اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے۔ اور جنت دوزخ ہیں کہاں۔ اور جس قدر اُن کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں اور صراط پر چلنا جب کہ وہ اس قدر باریک ہے۔ کس طرح ممکن ہے اور میزان میں عمل جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں رکھے کیسے جائیں گے ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ ان سب شبہات کا حاصل استبعاد ہے اور استبعاد سے استحالہ لازم نہیں آتا (اصول موضوعہ ۳) اور جب استحالہ نہیں تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے۔ اور نصوص نے ان کی خبر وقوع کی دی پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے (اصول موضوعہ ۲) اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے الم و نعیم کا اس کو ادراک ہو سکے اور یہاں کے مؤثرات سے متاثر نہ ہو اور نہ مؤثر برزخی سے وہ متحرک ہو جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ احتباس بول میں علاج کی ضرورت سے اس کو بیہوش کیا گیا تو ملا (یعنی پیٹ پھٹنے کی تکلیف متعلق محسوس نہیں ہوئی) لیکن ایک قسم کی گھٹن سے جی گھبراتا تھا اور حرکت نہ ہو سکتی تھی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو تالم و تنعم نہ ہو بلکہ روح اپنے جس مستقر میں ہے وہاں اس پر سب کچھ گذر جاتا ہو باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے۔ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے کسی حصہ میں یہ مستقر ہو اور وہ عالم ارواح کہلاتا ہو اور اس امکان سے یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ جسد محرق یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے تو اس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہو گا۔ رہا یہ کہ بے کان سننا بے زبان بولنا کس طرح ہو سکتا ہے سو اول تو ادراک کے لئے یہ آلات شرائط عقلی نہیں ہیں محض عادی ہیں اور ہر ایک کے جدا احکام ہیں (اصول موضوعہ ۳) ممکن ہے کہ اس عالم کی عادت اس کے خلاف ہو

اور اس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں جیسا کہ بعض اہل کشف اس کے قائل بھی ہیں اور جس کا نام جسم مثالی رکھا ہے اور جنت و دوزخ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے اندر ہوں جس کو فلاسفہ خال غیر محدود مانتے ہیں اور صراط پر چلنا بحالت موجودہ گو مستبعد ہو مگر اس سے محال ہونا لازم نہیں آتا ہے (اصول موضوعہ) اور میزان میں عمل کا موزوں ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے سو ممکن ہے کہ ہر عمل حسن ایک خاص حصہ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو اور حصص کے پڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھیگا نیز ممکن ہے کہ بعض حصص باوجود تساوی فی الحکم کے عوارض خلوص وغیرہ سے خفت و ثقل میں متفاوت ہو جاتے ہوں چنانچہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساویۃ المقدار والماہیت کے تفاوت وزن میں دخیل دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اعمال سیئہ میں ہوتا ہو۔ اور میزان میں یہ صحف تولے جاویں اور ان کے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہو جاویگا اور حدیثوں سے بھی اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بطاقہ اور سجلات کے الفاظ مصرح ہیں پس وزن تو حقیقۃً ہوا البتہ اس وزن کی اضافت میں تجوز ہوا۔ پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہو جاوے تو کیا مضائقہ ہے اور اسی قبیل سے ہے شبہہ نطق جوارح کا۔ سو وہ بھی مستبعد عادی ہے محال عقلی نہیں ہے۔ اور جب سے گراموفون دیکھا ہے اب تو نطق جوارح کو مستبعد کہنا بھی بیجا معلوم ہونے لگا ہے۔

انتباہ دہم متعلق بعض کائنات طبعیہ

ہر چند کہ شریعت مطہرہ کو کائنات طبعیہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر تکمیل مقصود کے لئے بالتبع کچھ مباحث اس میں مختصر طور پر وارد بھی ہیں سو اگرچہ ہم کو اس کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لئے ضروری نہیں کہ وہ غرض شریعت سے تعلق نہیں رکھتی لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے چونکہ کلام صادق میں واقع ہے لہذا اس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب ہے اس لئے جائز نہیں۔ اس لئے ہم ایسے عقائد یا دعاوی کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے بطور انموذج کے بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نامناسب نہ ہوگا۔ منجملہ ان کے اول البشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مصرح ہے اس کی نسبت بنا بر مذہب ارتقاء کے یہ کہنا کہ حیوان ترقی کرکے آدمی بن گیا جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے یقیناً باطل ہوگا اس لئے کہ نص تو اس کے خلاف وارد ہے اور کوئی دلیل عقلی معارض اس کے ہے نہیں۔ نہ ڈارون کے پاس جیسا کہ اس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اس نے اپنی تخمین سے یہ حکم کر دیا۔ اور نہ مقلدین ڈارون کے پاس جیسا کہ ان کی تقریر سے۔ ایسا کہتے

ہیں بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اس کی ناتمام ہے اصل میں بھی اور فرع میں بھی تو اس طرح کہ ان کے اس قائل ہونے کی اصل اور مبنی جس سے ایسے مضحکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی ہے صرف یہ ہے کہ وہ بوجہ دہری ہونے کے خالق سبحانہ کا منکر ہے اس لئے مذہب کا قائل ہونا اس کو ناممکن ہوا اور مذہب ارتقاء ایجاد کرنا پڑا۔ پس لامحالہ ہر شئے کے تکون کی طبعی علت اور کیفیت نکالنا اس کو ضرور ہوا پس انسان کی پیدائش میں اس نے یہ احتمال نکالا۔ اور جو شخص وجود خالق کا قائل ہے جیسے اہل ملت بخصوص اہل اسلام ان کو خود مذہب ارتقاء ہی کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں۔ مذہب خلق کے قائل ہو سکتے ہیں اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں پھر ان کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں۔ اس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈاروِن کو مضطر کیا یعنی انکار صانع خود اس اصل میں اہل اسلام اس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی۔ رہی فرع اس میں اس لئے تقلید ناتمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقاء کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے۔ سو کسی ایک فرد میں اس کا قائل نہیں اور نہ اس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے بلکہ اس کا قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے اور اہل اسلام چونکہ نصوص کی ضرورت سے کہ اس میں اول البشر کا توحد وارد ہے اس کے قائل ہو نہیں سکتے۔ لہذا فرع میں بھی موافقت نہ ہوئی جیسا اس زمانہ میں بعضے بے باک۔ ناعاقبت اندیش گستاخ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے آدم اسی کا نام ہے نعوذ باللہ منہ۔ اس قول میں جو گستاخی ہے وہ تو الگ ہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈاروِن کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی "ازیں سو راندہ ازاں سو ماندہ" کی مثال صادق آگئی اور منجملہ ان امور کے رعد و برق و مطر کا تکون ہے کہ روایات میں جو ان کے تکون کی کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بناء پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے ان چیزوں کا تکون دوسرے طور پر مشاہدہ کر لیا گیا ہے اس لئے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اس کی طرف مضطر کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی۔ اور تعارض کی کوئی دلیل نہیں۔ ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے انکا تکون ہوتا ہو کبھی دوسری نوع کے اسباب سے اور نہ روایات میں ایجاب کلی کا دعویٰ ہے اور مشاہدہ سے تو موجبہ کلیہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ دونوں جگہ قضایائے جزئیہ یا مہملہ کہ قوت جزئیہ میں ہے حاصل ہوتے ہیں اور دو جزئیہ میں تناقض نہ ہونا معلوم و مسلم ہے۔ پس جب تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے۔ پھر روایات کی تکذیب

کی کیا ضرورت ہے۔ اور منجملہ ان امور کے اسباب طاعون کی روایات ہیں کہ وہ معاصی یا وخز جن سے واقع ہوتا ہے سو یہ بھی اس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اس کا سبب خاص کیڑے ثابت ہوئے ہیں اس میں بھی وہی تقریر بالا ہے۔ منجملہ ان امور کے مرض کا متعدی ہونا ہے اس کا بھی اس وقت تجربہ کی بناء پر انکار کیا جاتا ہے۔ سو عند التامل اس میں بھی تعارض نہیں کیونکہ عدوی کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں اس طرح سے کہ کبھی تخلف نہ ہو اور خود مؤثر ہو بلا اذن خالق۔ اور مشاہدہ سے اس طرح کا عدوی ہرگز ثابت نہیں ہوا بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ کبھی عدوی بھی نہیں ہوتا۔ اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ الٰہیہ پر ثابت ہے منجملہ ان کے تعدد ارض ہے کہ روایات میں مذکور ہے۔ اس کا انکار محض اس بناء پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا جائز نہیں کیونکہ عدم مشاہدہ مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں اور احتجاج ثانی سے ہو سکتا ہے نہ اول سے۔ رہا یہ سوال کہ روایات میں ان کا تحت ارض ہونا آیا ہے سو ہم نے کرۂ ارض کے گرد اگرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی انکا وجود نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ فضائے واسع میں اس ارض سے اس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں اور ہم ان کو کواکب سمجھتے ہوں اور تحت ہونا بعض حالات اور بعض اوقات کے اعتبار سے ہو ورنہ تبدل وضع سے کبھی فوق ہو جاتی ہوں کبھی تحت۔ منجملہ ان امور کے یاجوج ماجوج کا وجود ہے یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے جس استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اوپر معلوم ہوا ہے ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہو سکی وہاں موجود ہوں اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک انکشاف سے رہ گیا ہو۔ منجملہ ان کے آسمان کا جسم صلب اور اس کا متعدد ہونا ہے اس میں بھی ایسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔ منجملہ ان امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے جیسے شمس اور قمر کہ نصوص میں حرکت کو ان کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس سے ظاہر اتصاف حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ نہ کہ محض رویت میں اور اس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکون شمس سے نہ کہ انکار کرنا حرکت ارض سے۔ شریعت نے اس سے نفیاً یا اثباتاً بالکل بحث نہیں کی ممکن ہے کہ دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اوضاع مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں۔ منجملہ ان امور کے نظام حرکت موجودہ شمس کا اس طور سے متبدل ہو جاتا ہے کہ دنیا بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے محض اس نظام کا دوام مشاہد اس تبدل کے استحالہ کی دلیل نہیں ہو سکتی جیسا کہ علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے اور ظاہر بھی ہے کہ دوام مستلزم ضرورت کو نہیں اور اگر خلاف فطرت ہونے کا شبہہ ہو تو اس کا حل انتباہ دوم میں ہو چکا ہے۔ منجملہ ان امور کے جہت فوق میں جسم بشری کے اس قدر بلند

ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا نہ ہو اس وقت محض اس بناء پر کہ اس جگہ زندہ رہنا خلاف فطرت ہے اسکا انکار کیا جاتا ہے اور اسی کی فرع ہے معراج جسمانی کا انکار سو خلاف فطرت کی بحث انتباہ دوم میں ملاحظہ فرماکر اس کا جواب حاصل کر لیا جاوے اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلاف فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا کیونکہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلاف عادت ہے جب وہاں ایک معتد بہ وقت تک مکث بھی ہو اور اگر برق کی طرح حرکت سریعہ کے ساتھ نفوذ ہو جاوے تو اس وقت حیات خلاف بھی نہیں جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر انگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے تو جل جاتی ہے لیکن اگر جلدی جلدی اس میں کو نکال لی جاوے تو نہیں جلتی حالانکہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے سو اگر معراج میں اس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضا یا سماء میں موجود ہو تو اس میں کیا حرج ہے۔

انتباہ یازدہم متعلق مسئلہ تقدیر

مرجع اس مسئلہ کا علم و تصرف ارادۂ خداوندی ہے جو خدا کا اور اس کی صفات کمال کا قائل ہوگا اُس کو اِس کا قائل ہونا واجب ہوگا مگر اس وقت اس مسئلہ میں بھی چند غلطیاں کی جاتی ہیں بعض تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بنائے انکار محض انکا یہ خیال ہے کہ اس مسئلہ کے اعتقاد سے تدبیر کا ابطال ہوتا ہے اور تدبیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے کم ہمتی و پستی کی اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے۔ کوئی شخص اپنے سوء فہم سے تدبیر کو باطل و معطل سمجھ جاوے تو یہ مسئلہ اس کا ذمہ دار نہیں لیکن کسی نص نے تدبیر کا ابطال نہیں کیا بلکہ سعی و اجتہاد و کسب معیشت و تزود للسفر و تدابیر دفع مفاسد و مکائد عدو وغیرہ بے شمار نصوص میں مصرح وارد ہیں بعض احادیث میں اس اشکال کا کہ دوا و دعا وغیرہ کیا دافع قدر ہیں کا مختصر و کافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے ذٰلِكَ مِنَ الْقَدَرِ كُلُّهٗ اور بعض نے نصوص صریحہ کو دیکھکر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی مگر یہ سمجھکر کہ اس میں انسان کا مجبور اور غیر مختار ہونا جو کہ خلاف مشاہدہ ہے لازم آتا ہے اس کی تفسیر بدل ڈالی اور اُس کی یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر علم الٰہی کا نام ہے اور علم چونکہ معلوم میں متصرف نہیں ہوتا اس لئے اس کے تعلق سے وہ اشکال لازم نہیں آتا اور مثال اس کی نجومی کے مطلع ہونے اور اس کے پیشین گوئی کرنے سے دی کہ اگر وہ کہدے کہ فلاں تاریخ کو فلاں شخص کنوئیں میں گر کر مر جاوے گا اور ایسا ہی واقع ہوگیا تو یوں نہیں کہ اس نجومی نے قتل کر دیا لیکن نصوص میں نظر کرنیوالا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلق علم الٰہی سے خالی نہیں اسی طرح کوئی واقعہ تعلق ارادۂ الٰہیہ سے بھی خالی نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے اور اگر کوئی

شخص اپنی اصطلاح میں اس کا نام تقدیر نہ رکھے لیکن خود اس تعلق ارادہ کا تو انکار نہیں کرسکتا۔ پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے۔ اشکال سے کیا نجات ہوئی پس تحقیق اس کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہی کہ خلاف ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے اس کے دو جواب ہیں۔ ایک الزامی۔ ایک تحقیقی۔ الزامی یہ ہے کہ اگر اس سے نفی اختیار کی لازم آجاوے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود افعال الٰہیہ سے بھی متعلق ہے تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار ان افعال پر باقی نہ رہے۔ حالانکہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہوسکتا اور تحقیقی جواب وہی ہے۔ حقیقت میں اس کا راز یہ ہے کہ ارادہ کا تعلق افعال عباد کے محض وقوع ہی کے ساتھ نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے۔ یعنی وقوع باختیارہم۔ پس جب تعلق ارادہ اس متعلق کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس سے تو اختیار عباد کا اور وجود موکد ہوگیا نہ کہ وہ منتفی ہوگیا ہو اور یہ تو بہت ہی ظاہر ہے اور یہ شبہہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں وہ بے دست وپا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کی کاہلی کا اثر ہے نہ کہ اس مسئلہ کا اگر اس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحابہؓ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے بلکہ اگر غور کرکے دیکھا جائے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو جب بھی کام شروع کردے جیسا کہ صحابہؓ کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے اور یہ ہی مضمون ہے اس آیت کا "كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ" اور حدیث میں قصہ مصرح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ "حَسْبِيَ اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ" تو آپ نے فرمایا "إِنَّ اللَّهَ يَلُومُ عَلَى الْعَجْزِ فَإِذَا غَلَبَكَ أَمْرٌ فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ" البتہ یہ لازم ہے کہ وہ تدبیر کو مؤثر حقیقی نہ سمجھیگا تو یہ خود دلیل صحیح عقلی ونقلی کا مقتضا ہے اس پر کیا ملامت ہوسکتی ہے بلکہ اگر اس کے خلاف کا اعتقاد ہو تو وہ قابل ملامت ہے۔ ایسا شخص تدبیر کا درجہ سمجھیگا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی نسبت نہ کہ معطل ہے نہ مؤثر حقیقی۔ پس وہ چوکیدار جب کسی خطرے کے وقت ریل کو روکنا چاہیگا تو تدبیر تو یہی کرے گا مگر نظر اس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہوگی اور بزبان حال وہ مترنم ہوگا ؎

کار زلف تست مشک افشانی اما عاشقاں || مصلحت را تہمتے برآہوئے چیں بستہ اند

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل ونقل سے ثابت ہے تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کیجاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفاء کے لئے دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے چونکہ اہل وجدان صحیح کم ہیں اس لئے کاوش سے ایسے

شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہی جو تمدن اور آخرت دونوں کے لئے مضر ہے اس لئے مقتضائے شفقت و حکمت نبویہ کا یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے جیسا شفیق طبیب مریض ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔

انتباہِ دوازدہم متعلق ارکان اسلام و عبادات

بعض نے ان میں یہ غلطی کی ہے کہ ان احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر اس حکم کو مقصود سمجھا اور ان حکمتوں اور مصلحتوں کو دوسرے طرق سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر ان احکام کی ضرورت نہیں سمجھی مثلاً نماز میں تہذیب اخلاق کو اور وضو میں صرف تنظیف کو اور روزہ میں تعدیل قوت بہیمیہ کو اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں اور حج میں اجتماع تمدنی اور ترقی تمدن تجارت کو اور تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو اور دعا میں صرف نفس کی تسلی کو اور اعلاء کلمۃ اللہ میں صرف امن و آزادی کو مصلحت قرار دیکر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں۔ ان حالتوں میں ان احکام کو لایعنی قرار دیا اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا بالکل انکو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ اس کا مفصل رد انتباہ سوم کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا۔ مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔ اور کبھی اس میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف و تغیر کرے گا جیسا اس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے۔ کہ مقصود اس سے محض انفاق تھا اس وقت بوجہ خاموشی ہونے کے اس کی یہی صورت تھی اب روپیہ کی حاجت ہے اب اس کی صورت بدل دینا چاہیئے پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی کیا کوئی شخص اعداد رکعات کی حکمت بتلا سکتا ہے اور اگر عقل ان امور کے لئے کافی ہوتی تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلاء و حکماء ہر زمانے میں پائے گئے ہیں اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو ان مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں در پردہ مقصودیت آخرت سے انکار ہے۔ کیا اگر آخرت واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ دوسرا عالم ہے اس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں جیسا ایک اقلیم کو دوسرے اقلیم سے۔ اور مریخ کو اس ارض سے۔ اور وہ ہم کو معلوم نہ ہوں۔ اور ان کا حاصل ہونا خاص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت و ارتباط کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہو سکتی ہو۔ ان سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانین حکام وقت کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت و حکمت اختراع

کرکے اور اس مصلحت کو دوسرے سہل طریقہ سے حاصل کرکے اصل قانون کی بجاآوری سے انکار کر بیٹھے تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اس کے واسطے کیا تجویز کریں گے ادنی سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن آوے اور وہ اطلاع پاکر لکھکر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو مگر یہ کہکر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے بذریعہ رجسٹری تمام اظہارات قلمبند کرکے ڈاک میں بھیجدے خاص کر جب کہ حاکم عدالت اس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو تو کیا یہ شخص اس اعلان کا جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہوسکے تو وارنٹ جاری کیا جاوے گا مستحق نہ ہوگا یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھکر دیدیا کرے کیا کافی ہوگا؟ اور ہماری اس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حکم واسرار سے خالی سمجھتے ہیں یا یہ کہ اس کے اسرار پر حکمائے امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوئی ضرور اس میں اسرار ہیں اور اطلاع بھی کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی مدار امتثال کا وہ اطلاع نہیں ہے اگر اطلاع بھی نہ ہو تاہم واجب الامتثال ہیں۔ بعینہ قانون ملکی کا سا حال ہے کہ رعایا کو اس کے ماننے میں انکشاف لم کا انتظار جرم عظیم ہے۔ اور پھر بھی جو کچھ بیان کردیا جاتا ہے۔ وہ تبرع ہے اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنی تخمینی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے اور اسکا کچھ تعجب نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظامات خانگی کی لم نہیں معلوم ہوسکتی حالانکہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے مخلوق ہے جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں حالانکہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے تو خالق کے اسرار پر اگر بالکل ہی اطلاع نہ ہو۔ یا صحیح اطلاع نہ ہو کیونکہ دونوں کے علم میں تفاوت غیر متناہی ہے تو کیا تعجب ہے بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہ عقلیہ بالتمام معلوم ہوجاویں تو شبہہ یہ پڑیگا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعت اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلا بھی اس کی لم تک پہنچ گئے خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اس کے اسرار تک کسی کو بالکل یا بتمامہ رسائی نہ ہو۔ اور نہ اس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں۔ ہرگز نہیں عقل کے خلاف ہوتا اور بات ہے اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے (اصول موضوعہ)

انتباہ سیزدہم متعلق معاملات باہمی و سیاسات

اس سے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات و سیاسات کو دین و شریعت کا جزو نہیں سمجھتے محض تمدنی امور سمجھکر اس کا مدار رائے و مصلحت زمانہ پر سمجھا جاتا ہے اور اس میں اپنے کو تصرف کرنیکا مختار سمجھا جاتا ہے اور اسی بنا پر ربوا تک کے حلال کرنے کی فکریں ہیں اور علماء کو بھی اس کی رائے

دیتے ہیں اور ان کے قبول نہ کرنے پر غیظ و غضب کو کام فرماتے ہیں اور ان کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کر لیا جاوے تاکہ اسکا اسانی سے فیصلہ ہو جاوے۔ سو وہ صرف ایک ہی چیز ہے وعدۂ ثواب یا وعید عذاب۔ اس کے بعد اب قرآن و حدیث کو ہاتھ میں لیکر پڑھو اور غور کرو جابجا ان ابواب میں ثواب و عذاب کے وعدے ور وعیدین نظر پڑینگی۔ پس جب معیار محقق ہے اب جزو شریعت ہونے میں کیا شبہہ رہا۔ انتباہ سوم کی غلطی چہارم و پنجم کے ضمن میں اس کا مفصل ذکر ہو چکا ہے۔ البتہ شاید ان مسائل میں شبہہ باقی رہے جو منصوص نہیں صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں سو انکا جزو شریعت ہونا انتباہ ہفتم میں بضمن بیان غلطی اول اور مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا اسی انتباہ میں بضمن بیان غلطی چہارم مذکور ہو چکا ہے اس تقریر سے ان سب شبہات کا جواب ہو گیا جو تعدد ازدواج یا طلاق یا ربوا یا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ وغیرہ یا ملازمت کی نئی شاخوں یا میراث یا مقاتلہ حربیین وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کئے جاتے ہیں اور اگر کسی کو معاملات و سیاسات کے جزو شریعت یا شریعت دائرہ نہ ہونے کا اس سے شبہہ ہو گیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضر تمدن دیکھتے ہیں۔ پس یا وہ احکام الٰہیہ نہیں ہیں یا اس زمانہ کے ساتھ خاص ہونگے اس کا حل انتباہ سوم میں بضمن تقریر شبہہ متعلقہ غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے۔ پس ہم کو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ان احکام کو زبردستی مصالح موہومہ پر منطبق کر کے آیات و احادیث کے غلط معنی گھڑیں اور احکام کو ان کی اصلیت سے بدلیں جیسا کہ مدعیان خیر خواہی اسلام کی عادت ہو گئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبۂ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر کے خود حکم معترض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا حکم محروف بھرتی کر کے اس مضمون کے مصداق بنتے ہیں وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوٗنَ الی قولہ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ اور اصل جڑ خرابی کی حب دنیا و تملق اہل دنیا ہے۔ تو میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تملق میں جن مبانی کو تسلیم کر کے اصول اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے اگر وہ اہل دنیا ان اصول کو تسلیم کریں تو یہ محبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبانی کو غلط بتلانے لگیں گے غرض قبلہ تو جیسے لوگوں کا رضا ہے کہ اہل دنیا کی جس میں رضا ہو ادھر ہی پھر جاویں گے جیسے جہاز کا غازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔

انتباہ چہاردہم متعلق معاشرات و عادات خاصہ

اس میں بھی مثل معاملات و سیاسات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے اس غلطی کا بھی آئی

معیار سے جواب سمجھ لینا چاہئے جو انتباہ سیزدہم میں مذکور ہو چکا ہے البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے نہ کلی وہ بیشک اختیاری ہیں جس طرح چاہیں اُن میں برتاؤ رکھیں ورنہ جو امور جزئیاً یا کلیاً منصوص ہیں اُن میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔ جزئیاً مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے اور مثلاً یہ کہ کعبین سے نیچے ازار وغیرہ کا اسبال حرام ہے اور مثلاً یہ کہ ڈاڑھی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے اور مثلاً یہ کہ کتا بلا ضرورت پالنا معصیت ہے اور مثلاً یہ کہ غیر مذبوح جانور کھانا حرام ہے جیسا ذبح قواعد سے جس وقت مشروع ہوا اضطراری یا اختیاری۔ اور مثلاً یہ کہ شراب یا روح شراب کا استعمال ناجائز ہے دوا ہو خواہ غذا خارجی استعمال ہو یا داخلی اور کلیاً مثلاً یہ کہ تشبہ کفار کے ساتھ ناجائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل و شرب میں ہو اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خداع سے ہو ناجائز ہے یا جو سواری و لباس تفاخر و تکبر و اظہار شان کے لئے ہو وہ واجب التحرز ہے وعلیٰ ہذا۔ ان امور میں کوئی شخص مجوز ازاد نہیں ہے اس زمانہ میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھیرایا گیا ہے اور اس کا محل ایسے امور زیادہ قرار دیئے گئے ہیں اور تاصحین سے مختلف طور پر الجھتے ہیں کبھی ان کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں کبھی ان کی لم اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے کبھی انکی لم عقلی دریافت کی جاتی ہے کبھی ان احکام سے تمسخر کیا جاتا ہے کبھی ان عادات کی مصلحتیں بیان کیجاتی ہیں ان سب امور کا جواب انتباہات سابقہ میں ہو چکا ہے اصل یہ ہے کہ ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں نہ لم کی تفتیش کی اجازت ہے اور اگر کوئی حکمت یا سر تقریب فہم کے لئے بیان کر دیا جاوے وہ محض تبرع ہے وہ اصل جواب نہیں مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں اس لئے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کئے دیتے ہیں کہ کسی کو اپنی زوجہ کے کپڑے پہنکر مجلس میں آنا محض اسی تشبہ کی بناء پر معیوب معلوم نہ ہوگا۔ اور کیا حکام تمدن محض عقلی ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں اجلاس پر آنے والوں کے لئے لباس میں کوئی قید قانونی پر عمل کرانے پر مجبور نہیں کرتے اور کیا اس کی مخالفت توہین عدالت نہیں ہے تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں۔

انتباہِ پانزدہم متعلق اخلاق باطنی وجذبات نفسانیہ

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات وسیاسات ومعاشرت کے مشترک ہے کہ اس کو بھی جزو دین نہیں سمجھا جاتا اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب کا یا عقاب کا وارد ہونا۔ اور ایک غلطی خاص یہ کیجاتی ہے کہ بعض اخلاقِ

حمیدہ و ذمیمہ کی فہرست میں خلط کردیا گیا ہے یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھکر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں اور بعض کو بالعکس۔ چنانچہ قسم اول میں سے ایک وہ ہے جس کو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حقیقت اس کی حرص مال و حرص جاہ ہے اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام اعزاز رکھا گیا ہے اور حقیقت اس کی کبر ہے اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو ہمدردی قوم کہا جاتا ہے کہ حقیقت اس کی عصبیت ہے جس میں حق اور ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے ہیں جس کی حقیقت تلبیس اور خداع ہے ایک وہ ہے جس کو رفتار زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے وعلی ہذا۔ اسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں اُن بعض میں سے ایک قناعت ہے جس کو پست ہمتی کہتے ہیں ایک اُن میں سے توکل و تفویض ہے جس کو تعطل قرار دیا گیا ہے ایک ان میں سے حمیت دینی و تصلب فی الدین ہے جس کا نام تعصب و تشدد رکھدیا ہے ایک اُن میں سے بذاذت ہے جس کو تذلل سے تعبیر کرتے ہیں ایک اُن میں سے تواضع ہے جس کو دناءت و خساست سے نامزد کرتے ہیں ایک ان میں سے تقوی ہے جس کو وہم و وسوسہ کہنے لگتے ہیں ایک ان میں سے فضول صحبت سے عزلت ہے جس کو وحشت کہتے ہیں وعلی ہذا۔ اور بعض اخلاق ذمیمہ کا نام نہیں بدلا مگر اس کے مرتکب ہیں ایک ان میں سے سوء ظن ہے ایک ان میں سے ظلم اور حقوق غربا سے بے پروائی ہے ایک اُن میں سے بے رحمی مساکین کے ساتھ ایک ان میں سے تحقیر ہے ایک اُن میں سے قلت ادب ہے ایک اُن میں سے غیبت و عیب جوئی و عیب گوئی ہے اہل علم و اہل دین کی ایک ان میں سے ریا و تفاخر ہے ایک اُن میں سے اسراف ہے ایک اُن میں سے غفلت عن الآخرت ہے وغیرہ وغیرہ اور حقائق ان اخلاق کے کتب اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہوسکتی ہیں خصوصاً کتب مصنفہ حجۃ الاسلام علامہ غزالی اسکے لئے بے نظیر ہیں۔

انتباہ شانزدہم متعلق استدلال عقلی

آجکل اسکا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرت استعمال کے اب تک بھی اسکے استعمال میں متعدد غلطیاں کیجاتی ہیں ایک ان میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل نقلی پر ترجیح دیجاتی ہے اسکا قاعدہ ۱۰ اصول موضوعہ میں بیان ہوچکا ہے ایک انمیں سے یہ ہے کہ تخمین و استقراء کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں ایک انمیں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اس پر اکتفاء کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اسکے دلیل قایم کرنیکے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں ایک انمیں سے یہ ہے کہ امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں ان دونوں امر کا غلط ہونا اصول موضوعہ ۵ و ۶ میں ثابت ہوچکا ہے ایک انمیں سے یہ ہے کہ استبعاد کو استحالہ پر استدلال کرتے ہیں ایک انمیں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں وغیر ذلک

اختتامی التماس

سردست اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے اس کے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھکو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اسی موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے اور اضافہ کی گنجایش ہے گویا یہ حصہ اول ہے اور آئندہ اضافات دوسرے حصص وَاُفَوِّضُ اَمْرِیْ اِلَى اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ بَصِیْرٌۢ بِالْعِبَادِ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَیْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الْاَمْجَادِ اِلٰى یَوْمِ التَّنَادِ۔ مرقومہ ۲۱ رجب سنہ ۱۳۳۲ھ مقام تھانہ بھون، صَانَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى عَنِ الْفِتَنِ۔

تمت

فہرست مضامین الانتباہات المفیدہ

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
وجہ تالیف رسالہ	۱	مستبعد خلاف عادت۔ عقل	״	کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں الخ	״	انتباہ دہم متعلق بعض کائنات	۳۴
افتتاحی تقریر جو بطور خطبے کے ہے	۳	اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں	״	شرح نمبر ۷ کی	״	طبعیہ۔	״
تمہید مع تقسیم حکمت جو بطور مقدمہ	۴	شرح نمبر (۳) کی	״	انتباہ اول متعلق حدوث مادہ	۱۵	انتباہ یازدہم متعلق مسئلہ	۳۷
کے ہے	״	نمبر (۴) موجود ہونے کے لئے	۱۰	انتباہ دوم متعلق تعمیم قدرت	۱۷	تقدیر۔	״
اصول موضوعہ	۷	محسوس و مشاہدہ ہونا لازم نہیں	״	انتباہ سوم متعلق نبوت	۱۹	انتباہ دوازدہم متعلق ارکان	۳۹
نمبر (۱) کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا	״	شرح نمبر (۴) کی	״	انتباہ چہارم متعلق قرآن منجملہ	۲۲	اسلام و عبادات۔	״
دلیل اس کے باطل ہونیکی نہیں	״	نمبر (۵) منقولات محضہ پر دلیل	۱۱	اصول اربعہ شرع۔	״	انتباہ سیزدہم متعلق معاملات	۴۰
شرح نمبر (۱) کی	״	عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں	״	انتباہ پنجم متعلق حدیث منجملہ	۲۵	باہمی و سیاسات۔	״
نمبر (۲) جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل	۸	اس لئے ایسی دلیل کا مطالبہ	״	اصول اربعہ شرع۔	״	انتباہ چہاردہم متعلق	۴۱
نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی	״	جائز نہیں۔	״	انتباہ ششم متعلق اجماع منجملہ	۲۸	معاشرات و عادات خاصہ۔	״
ہو اس کے وقوع کا قائل ہونا	״	شرح نمبر (۵) کی	״	اصول شرع۔	״	انتباہ پانزدہم متعلق اخلاق	۴۲
ضروری ہے اسی طرح اگر دلیل نقلی	״	نمبر (۶) نظیر اور دلیل جس کو	״	انتباہ ہفتم متعلق قیاس منجملہ	۳۰	باطنی و جذبات نفسانیہ۔	״
اس کے عدم وقوع کو بتلا دے تو	״	آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں	״	اصول شرع۔	״	انتباہ شانزدہم متعلق استدلال	۴۳
عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے	״	اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ	״	انتباہ ہشتم متعلق حقیقت	۳۲	عقلی۔	״
شرح نمبر (۲) کی	״	جائز ہے مگر نظیر کا مطالبہ	״	ملائکہ و جن و منہم ابلیس۔	״	اختتامی التماس۔	۴۴
نمبر (۳) محال عقلی ہونا اور چیز	۹	جائز نہیں۔	״	انتباہ نہم متعلق واقعات قبر و	۳۳	تمت۔	״
ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے	״	شرح نمبر (۶) کی	۱۲	موجودات آخرت جنت۔	״		
محال خلاف عقل ہوتا ہے اور	״	نمبر (۷) دلیل عقلی و نقلی میں تعارض	״	دوزخ۔ صراط۔ میزان۔	״		

۲۹۷۶۴۵ ۹-۹

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائیگا۔