بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پروفیسر ظفر احمد☆

فکر و نظر کی مستحکم بنیادیں

﴿بحوالہ مباحث علم و ظن و تعارضِ ادلّہ﴾

﴿ضروری وضاحت﴾

تمام علوم و فنون میں عموماً اور علومِ شرعیہ بشمول علم سیرت النبی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں خصوصاً دلائلِ عقلیہ و نقلیہ سے واسطہ پڑتا ہے۔ صحیح اور غلط استدلال میں امتیاز کے لئے تعارضِ ادلّہ کی صورت میں وجوہِ ترجیح سے باخبر ہونا ضروری ہے۔ زیر نظر مقالے سے اسی اہم ضرورت کی تکمیل مقصود ہے تاکہ مباحثِ سیرت میں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے اثبات، اعجازِ قرآن، معجزے کی حقیقت، حجیتِ حدیث، مقامِ صحابہؓ وغیرہ عنوانات کو قدرے تفصیل سے زیرِ بحث لاتے ہوئے فکری لغزشوں سے محفوظ رہا جاسکے اور ہر خبر و روایت کی بلحاظِ صحت درست حیثیت متعین کی جاسکے۔ ان میں سے بعض عنوانات پر اجمالی بحث مقالہ ہذا میں ضمناً بھی آگئی ہے۔

اس مقالے کے کچھ حصے اسلامیہ یونیورسٹی بھاولپور کے مجلّے "علوم اسلامیہ" میں شائع ہوئے تھے، یہاں مقالہ مکمل صورت میں بعض مزید اضافوں کے ساتھ پیش کیا جارہا ہے

۱۔ تعارض ادلّہ: معنی و مفہوم:

تعارضِ ادلّہ سے مراد دلائل کا تعارض ہے کہ کسی مسئلے میں دلائل باہم متفق ہونے کی بجائے ایک دوسرے کے مخالف نظر آئیں۔ یہاں دلائل سے مراد دلائل عقلیہ و نقلیہ دونوں ہیں۔

☆۔ صدر شعبہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ ایس ای کالج، بھاولپور، جزوقتی استاد اسلامیہ یونیورسٹی بھاولپور۔

ان ہر دو طرح کے دلائل کی تفصیل اپنے مقام پر آئندہ صفحات میں مذکور ہوگی۔ اگر دلائل کی صحت یقینی اور قطعی ہو تو ان میں حقیقی تعارض محال ہے، گو صوری اور ظاہری تعارض موجود ہو لیکن ایسا تعارض عموماً ادنیٰ تامل سے دور ہو جاتا ہے۔ دلائل میں تعارض کو دور کر کے ان میں مطابقت پیدا کرنے کو تطبیق کہا جاتا ہے۔ حقیقی تعارض ہمیشہ یقین اور ظن میں ہی ممکن ہے۔ لہٰذا تعارضِ ادلہ کے مباحث سے کماحقہ استفادہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم یقین و ظن کے معنی و مفہوم سے متعارف ہوں اور ان میں امتیاز کو ملحوظ رکھ سکیں۔ نیز ان ذرائع واسباب کو بھی زیر بحث لانا ہوگا جو یقینِ قطعی کے حصول میں معاون یا اس کے برعکس سدِّ راہ ہو سکتے ہیں، اور یقین و ظن کی شرعی حیثیت کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔

۲۔ یقین و ظن میں امتیاز

ہر خبر و روایت میں عقلاً صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے اگر ہمارا ذہن کسی خبر کے صدق و کذب کی جانب مائل ہی نہ ہو تو یہ عدم میلان ''تخییل'' کہلاتا ہے۔ ذہن کے اس عدم میلان کا سبب کبھی یہ ہوتا ہے کہ خبر و روایت ہمارے لئے اہم نہ ہو مثلاً یہ خبر کہ فلاں محلے میں کبوتر بازی یا پتنگ بازی کا مقابلہ ہوا کرتا ہے، کسی سنجیدہ اور باوقار شخص کے لئے اپنے اندر کوئی اہمیت اور کشش نہیں رکھتی کہ اس کے سچے یا جھوٹے ہونے کی طرف توجہ مبذول کی جائے۔ کبھی خبر و روایت تو اہم ہوتی ہے۔ لیکن اسے غیر اہم سمجھ لیا جاتا ہے۔ مثلاً حضرات انبیا علیہم السلام نے ہمیں خبر دی ہے کہ موت کے بعد زندگی ہے، انسان اپنے اعمال کا جوابدہ ہوگا۔ جنت و جہنم برحق ہیں، میزانِ اعمال برحق ہے، لیکن بہت سے لوگ ایسی خبروں کو اہمیت ہی نہیں دیتے حالانکہ ان کا تعلق انسان کی اُخروی زندگی کی سعادت و شقاوت سے ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِيْ غَفْلَةٍ مُّعْرِضُوْنَ ۝ (۱)

لوگوں کے لئے (ان کے اعمال کے) حساب کا وقت قریب آ پہنچا، لیکن وہ غفلت میں منہ پھیر رہے ہیں۔

ہم نے یہاں ''خبر و روایت'' دو الفاظ استعمال کئے ہیں۔ خبر عام ہے اور روایت خاص ہے، روایت کا تعلق ہمیشہ حسِ سمع سے ہوتا ہے، جبکہ خبر عام ہے وہ کسی بھی ذریعے سے معلوم ہو سکتی ہے۔ مثلاً ضروری نہیں کہ چنبیلی کے پھول کے سفید اور خوشبودار ہونے کا یا لیموں کے ترش

ہونے کا علم ہمیں دوسروں کے بتانے سے حاصل ہو، ہم خود چنبیلی کو سونگھ کر اور لیموں کو چکھ کر معلوم کر سکتے ہیں کہ چنبیلی خوشبودار اور لیموں ترش ہے۔ ہم خود دیکھ کر معلوم کر سکتے ہیں کہ چنبیلی کا پھول سفید ہے، بالفاظ دیگر ہمیں یہ علم بصر، ذوق اور شمّ کے حواس سے حاصل ہو سکتا ہے، لیکن کچھ خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ جب تک دوسرے لوگ ہمیں نہ بتائیں، ہمیں ان کا علم نہیں ہو سکتا، مثلاً ظہیر الدین بابر ایک مغل بادشاہ تھا، ایسی خبر ہے جو ہمیں دیکھنے، سونگھنے، چکھنے یا چھونے سے معلوم نہیں ہو سکتی بلکہ کسی سے سننے سے ہی معلوم ہو سکتی ہے، ایسی خبر کو روایت کہا جاتا ہے۔ تو ہر روایت خبر ہوتی ہے لیکن ہر خبر کا روایت ہونا ضروری نہیں۔ چونکہ ہر روایت خبر ہے لہٰذا دینی اصطلاح میں خبر سے روایت ہی مراد ہوتی ہے کیونکہ دین ہم تک روایت سے منتقل ہوتا ہے۔ گو قرآنِ کریم بھی ہم تک روایت سے ہی منتقل ہوا ہے، لیکن اصطلاح میں خبر و روایت سے اکثر و بیشتر حدیث مراد ہوتی ہے، چنانچہ احادیث کو اخبار بمعنی روایات کہہ دیا جاتا ہے۔ حالانکہ خبر اور حدیث میں بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ہر حدیث خبر ہے لیکن ہر خبر کا حدیث ہونا ضروری نہیں۔ احادیث میں مشغول ہونے والوں کو اور انہیں آگے منتقل کرنے والوں کو محدث کہا جاتا ہے۔ جس کی جمع محدثین آتی ہے جبکہ اخبار و روایات میں مشغول لوگوں کو اخباری یا مؤرخ کہا جاتا ہے۔

ہم نے خبر و روایت کے الفاظ یہاں استعمال کئے ہیں کہ خبر کو اگر روایت کے معنی میں لیا جائے تو خبر و روایت میں واؤ عاطفہ کو عطف تفسیری کی "واؤ" سمجھا جائے لیکن ساتھ ہی دونوں کا فرق بھی ملحوظ رکھا جائے کیونکہ انسان کی قوتِ مدرکہ یعنی عقل صرف خبر بمعنی روایت سے ہی علم حاصل نہیں کرتی بلکہ حس سمع کے علاوہ دیگر حواس سے بھی علم حاصل کرتی ہے بعض اوقات عقل کو کسی خبر کا علم بغیر حواس کے بھی ہوتا ہے۔

اگر خبر و روایت کی صرف ایک جانب ذہن منتقل ہو یعنی فقط صدق یا فقط کذب کی طرف منتقل ہو تو یہ یک طرفہ التفات "جزم" یا "قطع" کہلاتا ہے۔ جس کی تین صورتیں ہیں کہ اگر یہ یک طرفہ التفات نفس الامر یعنی اصل صورتِ حال اور واقعے کے مطابق نہ ہو مثلاً روایت صادق تھی لیکن ذہن نے اسے کاذب جانا یا روایت کاذب تھی ذہن نے اسے صادق جانا تو اسے "جہل مرکب" کہتے ہیں۔ اگر یہ یک طرفہ التفات حقیقت کے عین مطابق ہے مگر اس التفات اور اعتقاد کا زوال ممکن ہے تو نفس الامر یعنی اصل حقیقت کے مطابق یہ یک طرفہ التفات جو ممکن الزوال ہے "تقلید" کہلاتا ہے۔ اگر یہ یک طرفہ التفات اصل حقیقت کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ ناممکن الزوال

ہو تو اسے "اذعانِ کامل" اور "یقینِ قطعی" کہا جاتا ہے۔ الغرض یک طرفہ التفات کی تین قسمیں ہوئیں۔ جہل مرکب، تقلید، یقین۔

اگر خبر و روایت کی دونوں جانب ذہن منتقل ہو تو اس دو طرفہ التفات کی بھی تین صورتیں ہیں۔ اگر یہ دو طرفہ التفات دونوں طرف برابر برابر ہے تو اسے "شک" کہتے ہیں۔ اگر یہ دو طرفہ التفات کم و بیش ہے تو جدھر یہ التفات کم ہے اسے "وہم" اور جدھر یہ التفات زیادہ ہے اور جس جانب کا اعتبار کر لیا گیا ہے، اسے ظن کہا جاتا ہے۔(۲)

یوں خبر و روایت کے صدق و کذب کی جانب التفات اور عدم التفات سے اور پھر التفات کی صورت میں بھی یک طرفہ اور دو طرفہ التفات سے سات احتمالات پیدا ہوتے ہیں "تخییل۔ جہل مرکب۔ تقلید۔ شک۔ وہم۔ ظن۔ یقین" ان سات احتمالات میں سے چار ظن، تقلید، جہل مرکب اور یقین کو اعتقاد کہا جاتا ہے۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ یہ ضروری نہیں کہ کسی کا اعتقاد حقیقت کے بھی مطابق ہو یا اس کا زوال ممکن نہ ہو یا اس میں جانبِ مخالف کا خفیف سے خفیف احتمال بھی موجود نہ ہو لیکن صحیح اعتقاد وہی ہو گا جو یقین پر مبنی ہو۔

یقینِ قطعی کو ہی علم عقائد کی اصطلاح میں "علم" کہا جاتا ہے۔ اگر یہ یقینِ قطعی یا علم غور و فکر اور استدلال کا محتاج نہ ہو تو اسے ضروری یا بدیہی کہا جاتا ہے۔ جس کی جمع ضروریات اور بدیہیات آتی ہے۔ اگر یہ یقین یا علم ہمیں غور و فکر اور استدلال سے حاصل ہو تو اسے نظری یا استدلالی کہا جاتا ہے۔ نظری کی جمع نظریات آتی ہے۔

اکتسابی علم وہ ہے جو ارادے اور اختیار کے استعمال سے ہمیں حاصل ہو کبھی اس کے ساتھ غور و فکر کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی نہیں، اس لئے علمِ اکتسابی اور علمِ استدلالی و نظری کو ہم معنی و مرادف اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ یہ علم غور و فکر سے حاصل ہوتا ہے اور غور و فکر ارادہ و اختیار کا متقاضی ہے۔ اگر علم اکتسابی میں غور و فکر کی حاجت نہ ہو مثلاً ہم نے اپنے ارادے سے کسی شخص کو دیکھا تو علمِ اکتسابی اور علمِ بدیہی میں کوئی فرق نہ ہو گا۔ اس صورت میں علمِ اکتسابی کو علمِ بدیہی کے مقابل نہیں لایا جاتا، بلکہ علمِ ضروری کے مقابل لایا جاتا ہے اور ضروری کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ اس کا حاصل کرنا اختیار سے نہیں بلکہ غیر اختیاری ہوتا ہے۔

بعض اہلِ علم کی رائے یہ ہے کہ اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص ہے۔ اس لئے کہ استدلالی علم وہ ہے جو صرف دلیل میں غور و فکر سے حاصل ہو اور غور و فکر ارادے و اختیار سے ہوتا

ہے۔ لیکن ہر اکتسابی علم کا استدلالی ہونا ضروری نہیں کیونکہ اکتسابی علم ارادے و اختیار سے حاصل ہوتا ہے لیکن ارادہ و اختیار سے حاصل ہونے والا ہر علم غور و فکر کا محتاج نہیں ہوا کرتا۔(۳)

کبھی ظن کا لفظ یقین استدلالی کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، مثلاً قرآن کریم میں نماز کے متعلق ارشاد ہے:

وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ ○ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ○ (۴)

بے شک وہ (نماز) بھاری عبادت ہے مگر ان لوگوں پر بھاری نہیں جو یہ ظن رکھتے ہیں کہ ان کی ملاقات ان کے رب سے ہونے والی ہے اور یہ کہ وہ اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔"

تو یہاں ظن سے مراد یقین ہی ہے ورنہ جسے اللہ تعالیٰ سے ملاقات میں شک ہو یا محض گمانِ غالب ہو تو ایسا شخص تو سرے سے مسلمان ہی نہیں۔ کبھی ظن کا لفظ جہلِ مرکب کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً فرعون اور اس کے لشکریوں کے متعلق رشاد ربانی ہے:

وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُوْدُهٗ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا اَنَّهُمْ اِلَيْنَا لَا يُرْجَعُوْنَ ○ (۵)

اس فرعون اور اس کے لشکروں نے زمین میں ناحق تکبر کیا اور ان کا ظن یہ تھا کہ وہ ہماری طرف لوٹائے نہیں جائیں گے۔

یہاں ظن ایسے یقین کے معنی میں آیا ہے جو حقیقت (نفس الامر) کے مطابق نہیں اور اسے ہی جہل مرکب کہا جاتا ہے۔ کبھی ظن کا لفظ شک کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں ہے:

يَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ۔ (۶)

وہ (منافقین) اللہ کے متعلق جاہلیت کے ظن جیسا ناحق ظن قائم کرنے لگے۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ کے وعدۂ نصرت اور رسول ﷺ کے سچے ہونے پر شک میں مبتلا ہونے لگے۔ اہلِ علم نے ظن کے مفہوم کو اقرب الی الفھم بنانے کے لئے شک، جہل مرکب اور وہم سب کے لئے تخمین کا لفظ استعمال کرتے ہوئے ظن کے تین معنی بیان کئے ہیں۔ یقینِ

استدلالی، گمانِ غالب، تخمین یعنی اٹکل و اندازہ۔ (۷)

پہلے معنی کے لحاظ سے ظن یقین قطعی کی ایک قسم یقین نظری / استدلالی ہونے کی وجہ سے علم ہی کا مترادف ہوا، کیونکہ علم کا اصطلاحی مفہوم یقینِ قطعی کا ہے۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے گو اس سے یقینِ قطعی حاصل نہیں ہوتا لیکن یہ موجبِ عمل ہے کیونکہ دینی و دنیوی امور میں اکثر و بیشتر گمانِ غالب پر عمل کئے بغیر چارہ نہیں۔ ہاں اگر گمانِ غالب، یقین سے مُعارض ہو اور تطبیق کی کوئی صورت نہ ہو تو یقینِ قطعی یعنی علم کو قبول کیا جائے گا اور ظن بمعنی گمانِ غالب متروک ہوگا۔ تیسرے معنی یعنی اٹکل و اندازہ کے معنی میں ظن مذموم ہے جو بہر حال متروک ہوگا۔ چنانچہ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ظن کو علم کے بالمقابل لا کر اللہ تعالیٰ نے ظن کی جو مذمت فرمائی ہے وہ تیسرے معنی میں ہے۔ مثلاً یہودیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مصلوب کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

مَالَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًا (۷/۲)

انہیں اس ظن کی پیروی کے سوا قطعاً کوئی علم نہیں اور انہوں نے اس (عیسیٰ علیہ السلام) کو یقیناً قتل نہیں کیا۔

مشرکین کے متعلق ارشاد ہے:

قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوْهُ لَنَا اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُوْنَ ۝ (۸)

اے پیغمبر (ﷺ) ان (مشرکین) سے پوچھو کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے جسے تم ہمارے سامنے ظاہر کر سکو۔ تم تو محض ظن یعنی اٹکل کی پیروی کر رہے ہو اور تم محض اندازے لگاتے ہو۔

الغرض قرآن کریم نے ظن بمعنی اٹکل و تخمین کی پیروی سے منع کیا ہے۔ احادیث کو ظنی پہلے اور دوسرے معنی یعنی یقین استدلالی اور گمانِ غالب کے معنی میں کہا جاتا ہے۔ کیونکہ احادیث کا سلسلہ اٹکل اور تخمین نہیں ہے۔ یقین استدلالی کا واجب الاتباع ہونا تو بالکل واضح ہے اور جو احادیث ظن غالب کا فائدہ دیتی ہیں تو شریعتِ مطہرہ نے ظن غالب کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے۔ چنانچہ اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں مناسب مقام پر مذکور ہوگی۔ الغرض علم یا یقین قطعی،

اور ظن بمعنی یقین استدلالی و گمان غالب دونوں ہی مطلوب و مقصود ہیں۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم علم اور ظن کی اہمیت وافادیت کو قدرے تفصیل سے زیر بحث لائیں، مناسب یہ ہے کہ ہم ان اسباب وذرائع پر غور کریں جن سے علم یا یقین قطعی حاصل ہوتا ہے۔ انہیں ''اسبابِ علم'' کہا جاتا ہے۔

۳۔ اسبابِ علم

یقین قطعی یا بالفاظ دیگر علم حاصل کرنے کے تین ذرائع ہیں۔ حواس سلیمہ، عقل اور خبر صادق۔ اسبابِ علم کا تین میں حصر استقرائی ہے، عقلی نہیں۔ دراصل علم کا ادراک انسان خود اپنی قوتِ مدرکہ یعنی عقل سے کرتا ہے۔ حواسِ سلیمہ اور سچی خبر عقل کے لئے مددگار آلات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن مضمون کو آسان فہم بنانے کے لئے کہا جاتا ہے کہ علم کا حصول اگر خارج سے ہو تو یہ خارجی ذریعہ ''خبر'' ہے۔ اگر خارج سے نہ ہو مگر ایسے آلے سے ہو جو بذاتِ خود قوتِ ادراک نہیں رکھتا بلکہ ادراک میں معاون ثابت ہوتا ہے تو یہ دوسرا سبب اور ذریعہ حواسِ سلیمہ ہیں کیونکہ حواس بذتِ خود مدرک نہیں۔ اگر علم کا حصول ایسے آلے سے ہوا ہو جو بذاتِ خود ادراک کی قوت رکھتا ہے تو یہ عقل ہے۔(۹) اگر یہ کہا جائے کہ حواس سے علم حاصل کرنے میں بھی خارجی حقائق کی ضرورت ہے مثلاً حسّ باصرہ کے لئے مبصرات کی، حسّ شامہ کے لئے مشمومات کی اور حسّ ذائقہ کے لئے مذوقات کی اور حسّ لامسہ کے لئے ملموسات کی ضرورت ہے اور یہ سب خارجی حقائق ہیں، تو جواب یہ ہے کہ ہم یہاں خارجی ذریعے سے وہ ذریعہ مراد لے رہے ہیں جس سے استفادے کے لئے دوسرے شخص سے مدد کی ضرورت ہو۔ خبر سے استفادہ تب ہی ممکن ہے جب کوئی مخبر یا راوی روایت وحکایت بیان کرے۔ روایت وحکایت سے فائدہ اٹھانے کا تعلق بھی اگرچہ حسّ سمع سے ہے لیکن غیر پر موقوف ہونے کی وجہ سے اسے حواس خمسہ سے الگ ذکر کیا گیا ہے۔

حواس سلیمہ

پانچوں حواس سمع، بصر، شمّ، ذوق اور لمس کا دائرہ کار الگ الگ ہے چنانچہ قوتِ سامعہ کا تعلق مسموعات سے، قوت باصرہ کا مبصرات سے، قوت شامہ کا مشمومات سے، قوت ذائقہ کا مذوقات سے اور قوت لامسہ کا ملموسات سے ہے۔ ایک حاسے سے جو ادراک ہو سکتا ہے وہ دوسرے سے نہیں ہو سکتا۔ مثلاً مبصرات کا ادراک صرف باصرہ کے حاسے سے ہوگا دیگر حواس سے نہیں

ہو سکتا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسا ہونا محالاتِ عقلیہ سے ہے، اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ حواس کے ساتھ سلیم کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر حواس تندرست نہ ہوں تو ان سے یقینی علم حاصل نہیں ہو سکتا، مثلاً بصارت کے حاسے یا قوت میں نقص ہو تو ممکن ہے مریض رنگوں میں امتیاز نہ کر سکے۔ قوت ذائقہ میں نقص ہو تو میٹھی اشیا مثلاً کڑوی محسوس ہو سکتی ہیں۔ یرقان کے مریض کو اشیا زرد رنگ کی نظر آتی ہیں۔ بھینگا شخص بعض اوقات ایک چیز کو دو خیال کرتا ہے۔ قوت سامعہ میں نقص ہو تو کبھی جھوٹی آوازیں سنائی دیتی ہیں اور کبھی اصل آوازیں سنائی نہیں دیتیں، خصوصاً جبکہ آواز ہلکی اور مدھم ہو یا دور سے آرہی ہو۔

عقل صرف حواس ہی کی شہادت پر وثوق نہیں کرتی بلکہ محسوسات کے ساتھ اور ایسی باتیں بھی ملاتی ہے جس سے یقین حاصل ہو جائے ورنہ بعض اوقات حواس سے حاصل ہونے والا علم مشتبہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہم سائے کو دیکھتے ہیں تو وہ ہمیں بظاہر ساکن دکھائی دیتا ہے لیکن وہ آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہوتا ہے۔ ہم ستاروں کو دیکھتے ہیں تو وہ بظاہر بہت چھوٹے چھوٹے نظر آتے ہیں، حالانکہ یہ بہت بڑے بڑے ہیں اور بعض اجرام فلکی تو زمین سے کئی گنا بڑے ہیں۔ چھوٹی انگوٹھی کا حلقہ آنکھ سے ملا کر دیکھا جائے تو وہ بڑا نظر آتا ہے۔ چاند کی طرف جب بادل چلتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چاند اس کی طرف چل رہا ہے، دریا کے کنارے پر جتنے درخت ہوتے ہیں وہ پانی میں اوندھے معلوم ہوتے ہیں۔ تیز رفتار ٹرین میں ہم سوار ہوں تو باہر کی اشیا پیچھے کو بھاگتی نظر آتی ہیں۔ ان تمام شبہات کا جواب یہ ہے کہ ان محسوسات کے ساتھ عقل ایسی باتیں بھی ملاتی ہے کہ اشتباہ زائل ہو جاتا ہے اور یقین قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر بعض صورتوں میں یہ ممکن نہ ہو تو یقین حاصل نہ ہو گا اور خطا کا احتمال باقی رہے گا۔(۱۰)

حواس سے جو یقین قطعی حاصل ہوتا ہے وہ اکثر و بیشتر بدیہی ہوتا ہے یعنی اس کے لئے غور و فکر اور دلائل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً آپ کمرے کا فرنیچر دیکھتے ہیں، کوئی کلام سنتے ہیں، کسی چیز کو چکھتے ہیں، کسی چیز کو سونگھتے ہیں، کسی چیز کو چھو کر اس کا گرم و سرد ہونا، نرم و سخت ہونا وغیرہ معلوم کرتے ہیں تو حواس سے حاصل ہونے والا یہ علم بدیہی اور ضروری ہوتا ہے اس میں کوئی شبہہ نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے لئے غور و فکر درکار ہوتا ہے۔(۱۱)

حواس سے علم حاصل کرنا صرف انسان کے ساتھ مخصوص نہیں دیگر حیوانات بھی اس میں شریک ہیں۔ مثلاً کتے کو ڈنڈا دکھایا جائے تو وہ بھونکنے لگتا ہے یا ڈر کر بھاگ جاتا ہے۔ گھوڑے کو

چارہ دکھایا جائے تو وہ خوشی سے ہنہناتا ہے۔ کتا ڈنڈے کو اور گھوڑا چارے کو پہچانتا ہے۔

یہ تینوں اسبابِ علم ایک دوسرے سے مربوط ہوں تو پورا علم حاصل ہوگا۔ مثلاً حواس کی مدد کے بغیر محض عقل سے محسوسات کا صحیح علم نہیں ہو سکتا۔ ایک پیدائشی نابینا خوبصورت مناظر سے محض عقل، خبر و روایت یا دیگر حواس کے ذریعے لطف اندوز نہیں ہو سکتا یا مثلاً ایک پیدائشی بہرہ شخص سریلی آوازوں سے محض عقل، خبر و روایت یا دیگر حواس کے ذریعے لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔

عقل

عقل کا لغوی معنی باندھنے اور روکنے کا ہے۔ ''عقل البعیر ای ربطه بالعقالِ'' ''یعنی اونٹ کی ٹانگ کو ران سے ملا کر رسی سے باندھا۔'' عقال اس رسی کو کہتے ہیں جس سے اونٹ کو باندھا جائے۔ ''عقلت المرأة شعرها'' عورت نے اپنے بالوں کو باندھا'' عَقَلَ لسانه ای کفَّ لسانهٗ '' ''یعنی اس نے اپنی زبان کو (یاوہ گوئی وغیرہ سے) روکا۔ چونکہ عقل انسان کو کجروی سے روکتی ہے اس لئے یہ لفظ ''سوجھ بوجھ والا ہونا اور غلطی کا احساس کرنے کے قابل ہونا'' کے معنی میں عموماً مستعمل ہے۔ (۱۲) یعنی عقل سوجھ بوجھ کا نام ہے جس کا مترادف لفظ درایت ہے، لہٰذا عقل کو درایت بھی کہہ دیتے ہیں۔ عقل نفس کی قوت یا روحانی نور ہے جس سے غیر محسوسات کا ادراک ہوتا ہے۔ عقل کے چار مراتب ہیں۔ پہلا مرتبہ عقلِ ھیولانی ہے کہ انسان کو اس وقت صرف معقول کے قبول کر لینے کی استعداد حاصل ہوتی ہے، مگر معقول کا مفہوم اور اس کی صورت ابھی ذہن میں حاصل نہیں ہوتی یہ بچوں کی حالت ہے۔ دوسرا مرتبہ عقل بالملکہ ہے۔ اس میں بعض ضروریات کا علم بھی آجاتا ہے اور یہ استعداد بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ جو ضروریات معلوم ہو چکی ہیں ان کے ذریعے نظریات کا اکتساب کر سکے۔ جزئیات کا جس قدر احساس بذریعہ حواس عقل کرتی جاتی ہے اسی قدر اس مرتبے میں ترقی آتی جاتی ہے۔ تیسرے مرتبے کو عقل بالفعل کہتے ہیں، اس مرتبے میں ضروریاتِ معلومہ سے نظریات کے اخذ و استنباط کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ چوتھا مرتبہ عقل مستفاد ہے۔ اس وقت معلوم کردہ تمام نظریات عقل کے سامنے حاضر رہتے ہیں۔ جب انسان کو عقل بالملکہ کا مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے تو اسے شریعت کا مکلّف سمجھا جاتا ہے یہ مرتبہ عموماً بلوغت کی عمر تک مکمل ہو جاتا ہے۔ عقل بالفعل اور عقلِ مستفاد بعد کے مراتبِ کمال ہیں۔ (۱۳) عقل کے محل میں بھی اختلاف ہے بعض کے خیال میں اس کا ٹھکانا دل میں ہے اور اس کا اثر دماغ میں پہنچتا ہے۔

صوفیا کا یہی مذہب ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

فَتَكُوْنَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُوْنَ بِهَآ (۱۴)

ان کے دل ہوتے تو وہ ان سے سمجھنے لگتے۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں:

کماقال اللّٰہ تعالیٰ حاکیاً عن اھل النّار وقالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کُنّا فی اصحٰب السّعیر ۔ و معلومة انّ العقل فی القلب وَاَنّ التکلیف مشروط بالعقل و الفھم وقال اللّٰہ تعالیٰ انّ السّمع والبصر والفوأد کلّ اُولٰئك کان عنه مسؤلا ۔ وَقَرّن تعالیٰ بذکر السمع والبصر لا نھما اٰلتان للقلب فی تأدیة صُور المحسوسات والمسموعات ۔ (۱۵)

"اللہ تعالیٰ نے دوزخیوں کا قول نقل فرمایا وہ کہیں گے کہ اگر ہم سنتے یا سمجھتے تو دوزخ میں نہ جاتے۔ اور (یہ تو) معلوم ہے کہ عقل قلب میں ہے اور مدار تکلیف کا عقل اور فہم پر ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ کان، آنکھ اور دل، ہر شخص سے ان سب کی پوچھ گچھ ہو گی۔ اور سمع و بصر کو قلب سے جوڑ دیا ہے کہ یہ دونوں دیکھی اور سنی ہوئی چیزوں کو پہنچانے کے لئے آلۂ قلب کی حیثیت رکھتے ہیں۔"

فقہا کے نزدیک عقل کا ٹھکانا، دماغ میں ہے جس کا اثر دل تک پہنچتا ہے۔ (١٦)

عقلی استدلال کے تین معروف طریقے قیاس، استقرا اور تمثیل ہیں۔

قیاس:

جملہ خبریہ کو منطقی اصطلاح میں قضیہ یا تصدیق کہا جاتا ہے جس کی جمع قضایا و تصدیقات آتی ہے۔ اگر قضیہ ایک ہی جملے پر مشتمل ہو تو اسے قضیہ حملیہ کہتے ہیں جیسے "زید عالم ہے"۔ قضیہ حملیہ میں مسند الیہ کو موضوع اور مُسند کو محمول کہا جاتا ہے۔ موضوع اور محمول میں جو لفظ تعلق پیدا کرتا ہے اسے رابطہ کہتے ہیں۔ مذکورہ مثال میں "زید" موضوع ہے۔ "عالم" محمول ہے اور لفظ "ہے" رابطہ ہے۔ اگر قضیہ دو جملوں پر مشتمل ہو تو اسے قضیہ شرطیہ کہا جاتا ہے۔ اس میں پہلا جملہ "مقدّم" اور دوسرا جملہ "تالی" کہلاتا ہے۔ مثلاً جب سورج طلوع ہو گا تو دھوپ ظاہر ہو گی۔ اس قضیہ شرطیہ میں "جب سورج طلوع ہو گا" مقدّم ہے اور "دھوپ ظاہر ہو گی" تالی ہے۔

قیاس میں دو یا دو سے زائد قضایا کو یوں جوڑا جاتا ہے کہ اس سے کوئی اور قضیہ یعنی نیا قضیہ بر آمد ہوتا ہے۔ بر آمد ہونے والے اس نئے قضیے کو قیاس کا نتیجہ کہا جاتا ہے اور جن قضایا سے یہ نتیجہ بر آمد ہوا انہیں مقدماتِ قیاس کہا جاتا ہے۔ مثلاً ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار خوراک کا محتاج ہے، پس ہر انسان خوراک کا محتاج ہے۔ یہاں ''ہر انسان جاندار ہے'' مقدمہ اولیٰ ہے اور ''ہر جاندار خوراک کا محتاج ہے'' مقدمہ ثانیہ ہے جبکہ ''ہر انسان خوراک کا محتاج ہے'' نتیجہ ہے۔ نتیجے کے موضوع کو اصغر اور محمول کو اکبر کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اس نتیجے میں انسان ''اصغر'' ہے اور ''خوراک کا محتاج'' اکبر ہے۔ جس مقدمے میں اصغر پایا جائے اسے صُغریٰ اور جس میں اکبر پایا جائے اسے کبریٰ کہتے ہیں۔ مذکورہ قیاس میں مقدمہ اولیٰ ''ہر انسان جاندار ہے'' صغریٰ ہے اور مقدمہ ثانیہ ''ہر جاندار خوراک کا محتاج ہے'' کبریٰ ہے۔ مقدمتین یا مقدمات میں جو لفظ مشترک ہو اسے حد اوسط کہا جاتا ہے، چنانچہ مذکورہ بالا مقدمات یعنی صغریٰ اور کبریٰ میں مشترک لفظ ''جاندار'' ہے۔ یہی حد اوسط ہے۔ حد اوسط کو حذف کرنے سے نتیجہ بر آمد ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ حد اوسط کو حذف کرنے سے یہ نتیجہ بر آمد ہوا کہ ہر انسان خوراک کا محتاج ہے۔

قیاس کی دو بڑی اقسام قیاسِ استثنائی اور قیاسِ اقترانی ہیں۔ قیاسِ استثنائی وہ قیاس ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہو۔ پہلا قضیہ شرطیہ ہو اور دونوں کے درمیان لفظ ''لیکن'' یا اس کا متبادل لفظ مثلاً ''مگر'' وغیرہ آئے۔ اور خود نتیجہ یا نتیجے کی نقیض یعنی حقیقی ضد اس قیاس میں مذکور ہو، مثلاً جب سورج نکلے گا تو دن موجود ہوگا۔ لیکن سورج نکلا ہوا ہے پس دن موجود ہے۔ دیکھئے اس قیاس میں نتیجہ بعینہ موجود ہے۔ نیز مثلاً جب سورج نکلے گا تو دن موجود ہوگا لیکن دن موجود نہیں، پس سورج نکلا ہوا نہیں ہے۔ دیکھئے اس قیاس میں نتیجے کی نقیض یعنی ''سورج نکلے گا'' موجود ہے۔

قیاس اقترانی وہ ہے جس میں حرف ''لیکن'' مذکور نہ ہو اور نتیجہ یا نتیجہ کی نقیض قیاس کے مقدمات میں بعینہ موجود نہ ہو، جیسے ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار سانس لیتا ہے۔ پس ہر انسان سانس لیتا ہے۔ دیکھئے اس قیاس کے مقدمات میں نتیجے کے اجزا ''انسان'' اور ''سانس لیتا ہے'' الگ الگ تو مذکور ہیں مگر نتیجہ بعینہ یا اس کی نقیض موجود نہیں ہے اور نہ ہی اس میں حرف ''لیکن، مگر'' وغیرہ ہے۔ (۱۷)

قرآنِ کریم میں قیاسِ اقترانی اور قیاسِ استثنائی کی مثالیں

قرآن کریم کے وجوہ اعجاز میں ایک وجہ ایجاز بھی ہے اس لئے قرآنِ کریم منطقی اشکال کا پابند نہیں۔ اگر قیاس کے مقدمات میں سے کوئی مقدمہ یا قیاس کا نتیجہ آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہو تو اسے حذف کر دیا جاتا ہے۔ قیاسِ اقترانی کی مثال سورۂ طٰہٰ میں موجود ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جادوگروں سے مقابلہ ہوا۔ انہوں نے اپنی رسیاں اور لاٹھیاں زمین پر پھینکیں تو وہ سانپوں کی طرح چلنے لگیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کچھ خوف محسوس ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ آپ ہی کامیاب ہوں گے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں اس کے بعد فرمایا:

إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سٰحِرٍ ط وَلَا يُفْلِحُ السّٰحِرُ حَيْثُ اَتٰى ۝ (۱۸)

انہوں نے جو کچھ کیا ہے وہ ایک جادوگر کی ترکیب ہے اور جادوگر جہاں سے بھی آئے اسے کامیابی نہ ہوگی۔

قیاس اقترانی کی اس مثال میں مقدمتین یعنی صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجود ہیں لیکن نتیجہ چونکہ آسانی سے اخذ ہو سکتا ہے اس لئے محذوف ہے نتیجہ یہ ہے کہ یہ جادوگر کامیاب نہ ہوں گے۔ ایسی مثالیں تو لاتعداد مل جائیں گی جن میں کوئی مقدمہ محذوف ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ ۝ (۱۹)

بے شک انسان اپنے رب کا ناشکرا ہے۔

یہ مقدمہ اُولیٰ ہے۔ مقدمہ ثانیہ اور نتیجہ دونوں محذوف ہیں۔ مقدمۂ ثانیہ یہ ہوگا "اور ہر ناشکرا شخص اپنی ناسپاسی پر جوابدہ ہوگا۔" نتیجہ یہ ہوا کہ انسان اپنی ناسپاسی پر جوابدہ ہوگا۔" چنانچہ اگلی آیات میں بعث بعد الموت اور انسان کی اللہ تعالیٰ کے سامنے جوابدہی کا تذکرہ ہے۔

قیاسِ استثنائی کی بھی بہت سی مثالیں قرآن کریم میں مل جائیں گی، مثلاً:

قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ ۝ (۲۰)

آپ کہہ دیجئے۔ اگر رحمٰن کی کوئی اولاد ہوتی تو میں سب سے پہلے اس کی عبادت کرتا۔

دوسرا مقدمہ اور نتیجہ دونوں محذوف ہیں کیونکہ دونوں آسانی سے سمجھے جاسکتے ہیں۔ دوسرا مقدمہ یہ بنے گا "لیکن میں تو کسی مفروضہ اولاد کی عبادت نہیں کرتا" نتیجہ یہ ہوا "پس رحمٰن

کی کوئی اولاد نہیں"۔ اس قیاس استثنائی کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اولاد ہوتی تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرح صفتِ الوہیت سے متصف ہوتی۔ اللہ کا رسول سچے الٰہ (معبود) کی عبادات کا سب سے پہلے مکلف ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اللہ کا رسول اللہ کی اس مفروضہ اولاد کی سب سے پہلے عبادت کرتا مگر اللہ کا رسول اللہ کے سوا کسی اور کی عبادت نہیں کرتا اس سے ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی کوئی اولاد نہیں ہے۔ سورۂ بقرہ میں یہودیوں کے متعلق یہ کہا گیا ہے: کہ وہ اپنے سوا کسی اور کو جنت کا مستحق نہیں سمجھتے اگر ان کا یہ دعویٰ درست ہے تو اے پیغمبر ان یہودیوں سے کہہ دے کہ موت کی تمنا کرو۔ اسکے بعد فرمایا گیا:

وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا۔ (۲۱)

یہ یہودی ہر گز موت کی تمنا نہیں کریں گے۔

یہاں قیاس استثنائی کی صورت یہ بنے گی۔ اگر یہودی جنت کے استحقاق کے دعویٰ میں سچے ہیں تو وہ مطالبہ پر موت کی تمنا کریں گے۔ لیکن یہ تو ہر گز موت کی تمنا نہیں کرتے پس ثابت ہوا کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچے نہیں ہیں۔ توحید پر مشہور قرآنی دلیل جسے بُرہان تمانع کہا جاتا ہے یوں ہے:

لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ج (۲۲)

اگر آسمان و زمین میں اللہ کے سوا اور معبود بھی ہوتے تو یہ (آسمان و زمین) دونوں تباہ ہو جاتے۔

یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوف ہے۔ "لیکن آسمان و زمین تباہ نہیں ہوئے" نتیجہ بھی محذوف ہے کہ "آسمان وزمین میں اللہ کے سوا اور معبود نہیں ہیں۔"

قیاس میں نتیجے کی صحت تبھی یقینی ہوگی جبکہ اس کے مقدمات بھی یقینی اور قطعی طور پر صحیح ہوں۔

دینی قیاس میں مغالطے کی ایک مثال یہ ہے کہ عیسائی حضرات حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا رضی اللہ عنہا کو معاذ اللہ بہت بڑا خطا کار تصور کرتے ہیں اور قیاس استثنائی میں بزعم خویش وہ اپنے اس دعویٰ کو یوں ثابت کرتے ہیں: اگر آدمؑ و حوّا کا شجر ممنوعہ کے پاس جانے کا گناہ معاف ہو گیا ہوتا تو انہیں جنت سے باہر نہ نکالا جاتا، لیکن انہیں تو جنت سے باہر نکالا گیا اور دوبارہ

وہاں نہیں بلایا گیا، پس آدمؑ و حوّا کا گناہ (بقول ان کے) معاف نہ ہوا۔ یہاں مقدمہ ثانیہ تو درست ہے لیکن مقدمہ اُولیٰ اور نتیجہ دونوں غلط ہیں۔ کیونکہ حضرت آدمؑ و حوّا کا جنت سے نکالا جانا سزا کے طور پر نہ تھا بلکہ شجر ممنوعہ کے پاس جانے کا طبعی اثر (Physical Effect) تھا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص خودکشی کی نیت سے سنکھیا کھالے، بعد میں اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر توبہ کرے تو عین ممکن ہے کہ اس کی توبہ قبول ہو جائے لیکن یہ تو ضروری نہیں کہ سنکھیا کا زہر اپنا طبعی اثر ظاہر نہ کرے اور موت واقع نہ ہو۔ حضرت آدمؑ و حوا کو ابلیس نے دھوکہ دیا وہ غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ اب ممانعت باقی نہیں رہی، یوں وہ اجتہادی غلطی میں مبتلا ہوئے، جو گناہ نہیں۔ لیکن چونکہ حضرات انبیا علیہم السلام کا مقام بہت بلند ہوتا ہے اس لئے انہیں بعض اوقات خطائے اجتہادی پر بھی سخت تنبیہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کے نسیان کو بغرضِ تنبیہ اللہ تعالیٰ نے عصیان کہہ دیا:

وَلَقَدْ عَهِدْنَآ اِلٰٓى اٰدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا ۝ (۲۳)

ہم نے اس سے پہلے آدم سے وعدہ لیا تھا تو وہ بھول گیا اور ہم نے اس میں صبر و ثبات نہ دیکھا۔

دیکھئے یہاں اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کی اجتہادی خطا کو خود نسیان قرار دیا ہے۔

اس کے بعد اسی نسیان کو یوں عصیان کہا گیا:

وَعَصٰٓى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى ۝ (۲۴)

اور آدمؑ نے اپنے رب کے حکم کے خلاف کیا تو وہ (اپنے مطلب سے) بے راہ ہو گیا۔

البتہ عیسائیوں کے عقیدۂ کفارہ کی رو سے دیگر سنگین اشکالات کے علاوہ یہ اعتراض اور اشکال بھی ان پر وارد ہوتا ہے کہ بائبل کے پرانے عہد نامے کی کتاب پیدائش کی رو سے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ و حوا اور سانپ کی شکل اپنا کر انہیں گمراہ کرنے والے شیطان کو نقد سزا سنا دی تھی۔ حضرت آدمؑ سے کہا گیا تھا کہ تجھے روزی پسینہ بہانے اور مشقت اٹھانے سے ملے گی۔ حضرت حوّاؑ سے کہا گیا تھا کہ تو اور تیری بیٹیاں بچہ تکلیف اور درد سے جنا کریں گی۔ سانپ سے کہا گیا تھا کہ تجھے ٹانگوں سے محروم کر دیا گیا ہے تو آدمؑ کی ایڑی کو ڈسے گا اور آدمؑ (انسان) تیرے سر کو کچلا کرے گا۔ اب اگر

عیسائی عقیدے کے مطابق حضرت عیسیٰ علیہ السلام (یسوع مسیح) واقعی مصلوب ہو کر نوع انسانی کے مفروضہ فطری اور پیدائشی گناہ کا کفارہ ادا کر گئے ہیں تو کم از کم عیسائی بھائیوں کو روزی بلا مشقت ملنی چاہئے تھی۔ عیسائی خواتین کا دردِزہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جانا چاہئے تھا۔ سانپ عیسائیوں کے لئے بے ضرر ہو جانا چاہئے تھا۔(۲۵)

استقرا:

اگر چند افراد و جزئیات میں کوئی بات پائی جائے اور اس طرح کے تمام افراد پر وہی حکم لاگو کر دیا جائے تو یہ استقرا ہے، مثلاً ہم نے ہمیشہ یہ دیکھا کہ بھینسیں جگالی کرتی ہیں، حالانکہ ہم ماضی حال اور مستقبل کی سب بھینسوں کو نہیں دیکھ سکتے ہم نے ان کے بعض افراد ہی دیکھے ہیں اور ہم نے حکم لگادیا کہ بھینسیں جگالی کرنے والا جانور ہے۔ اگر اس طرح کے حکم کا اطلاق سب افراد پر صحیح ہو تو اسے استقرا تام کہا جاتا ہے اگر یہ حکم سب پر صادق نہ آئے تو اسے استقرا ناقص کہتے ہیں۔ مثلاً ہم نے ایک شہر کے بہت سے افراد کو عقلمند پایا اور حکم لگادیا کہ اس شہر کے رہنے والے سب کے سب عقلمند ہیں تو یہ استقرا ناقص ہے، کیونکہ عقلاً عین ممکن ہے کہ اس شہر میں بیوقوف بھی موجود ہوں اور ہمیں ان کا علم نہ ہوا ہو۔ یقین قطعی یا علم صرف استقرا تامّ سے حاصل ہو گا۔ جبکہ استقرا ناقص سے ظن حاصل ہو گا۔(۲۶)

استقرا میں چونکہ جزئیات سے کلیات وضع کئے جاتے ہیں اس لئے استقرا تجربے کا نام ہے۔ استقرا کا لغوی معنیٰ "قریہ قریہ یعنی بستی بستی میں پھرنے اور تلاش کرنے" کا ہے۔ جس قدر تجربے کو وسعت دی جائے گی اسی قدر استقرا میں کمال پیدا ہو گا ورنہ شک باقی رہے گا۔ استقرا کی بنیاد اس یقین پر ہے کہ قوانین قدرت بطور عادت یکساں رہتے ہیں، بدلتے نہیں، مثلاً ہم بچپن سے دیکھتے ہیں کہ آفتاب مشرق سے طلوع ہوتا ہے اور مغرب میں غروب ہوتا ہے، دن رات پے در پے آتے رہتے ہیں، موسم ایک ہی ترتیب پر آتے جاتے ہیں۔ ستارے و سیارے اپنے اپنے مداروں میں گھومتے اور اپنی جگہ بدلتے رہتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اسی تجربے و مشاہدے کی بنا پر طبیعی علوم ترقی پذیر رہتے ہیں اور قوانینِ فطرت تک انسان کو رسائی حاصل ہوتی ہے۔ تاہم تجربہ و مشاہدہ بذاتِ خود صحیح بھی ہو تو بھی بعض اوقات ان سے نتائج اخذ کرنے میں غلطی ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سائنسی نظریات بدلتے رہتے ہیں، جب تک کسی نظریئے کا یقین قطعی حاصل نہ ہو وہ ظنی رہے گا، للہٰذا اس

طرح کے سائنسی نظریات کو قرآن و سنت سے ثابت کرنے کی کوششوں میں لگے رہنا ایک خطرناک جسارت ہے۔ کھینچا تانی اور تاویلات بعیدہ سے کوئی نظریہ قرآن کریم سے ثابت کیا جائے اور کل کلاں تجربات و مشاہدات میں مزید تحقیق کی بنا پر وہ نظریہ غلط ثابت ہو تو معاذ اللہ قرآن کریم سے اعتماد اٹھ جائے گا۔ قرآن کریم کا اصل موضوع عقائد، عبادات، معاشرت، معاملات اور اخلاق ہیں۔ قرآن کریم کا مقصد طبیعی و سائنسی علوم کی تعلیم دینا نہیں کیونکہ یہ علوم انسان تجربہ و مشاہدہ، مسلسل تحقیق اور غور و فکر سے حاصل کرلیتا ہے۔ ان کے لئے بذریعہ وحی رہنمائی کی ضرورت نہیں، بالفاظِ دیگر رسول کی ضرورت نہیں۔ جبکہ قرآن کا موضوع وہ مذکورہ امور ہیں جو صرف حواس اور عقل سے معلوم نہیں ہو سکتے یا کماحقہ معلوم نہیں ہو سکتے جب تک کہ وحی کے ذریعے رہنمائی نہ ہو ورنہ دنیا میں متضاد عقائد اور نظریات کی وجہ سے مختلف مذاہب وجود پذیر نہ ہوتے۔ قرآن کریم میں علوم طبیعی اور قوانین فطرت سے اصل موضوع پر استدلال تو کیا گیا ہے لیکن یہ امور مقصود بالذات نہیں کیونکہ یہ علوم طبیعی تو کفار کو بھی حاصل ہیں۔ اصل مقصود یہ ہے کہ یہ علوم طبیعی انسان کو صراطِ مستقیم کی طرف لے جائیں اور اسی مقصد کے لئے قرآنِ کریم میں کونیاتی (تکوینی) و مشاہداتی دلائل بکثرت موجود ہیں۔ انیسویں صدی عیسوی میں اور بیسوی صدی کے اوائل تک اکثر سائنسدان میکانکی مادیت کے قائل رہے، میکانکی مادیت کی رو سے قوانینِ فطرت اندھے، بہرے، بے لحاظ اور بے رحم ہیں۔ ان میں تغیر و تبدیلی ناممکن ہے۔ (۲۷) اسی دور کے زیر اثر برصغیر میں سرسید احمد خاں اور بعض دوسرے حضرات معجزات وغیرہ کا انکار کرتے تھے کہ یہ بقول ان کے قوانین فطرت کے خلاف ہیں اور قرآنِ کریم میں نہایت صریح اور واضح عبارتوں میں مذکور معجزات کی نہایت دوراز کار بلکہ مضحکہ خیز تاویلات کی جاتی تھیں۔ اسی طرح قرونِ وسطیٰ میں بعض مسلمان حکما یونانی فلسفہ و علوم کے زیر اثر مثلاً جزء لایتجزیٰ (ایٹم یا جوھر) کے قائل نہ تھے۔ افلاک کو وہ جاندار اجسام خیال کرتے تھے۔ اس کے برعکس متکلمین جزء لایتجزیٰ یعنی جوہر کے قائل تھے۔ بعد کی سائنسی تحقیقات نے متکلمین کی تائید کی اور ان نام نہاد فلسفیوں کے دعوے جھوٹے اور غلط ثابت ہوئے۔ آج اگر یہ لوگ زندہ ہوتے تو اپنے سابقہ موقف پر شرمندہ ہوتے۔ آج میکانکی مادیت بھی مرحوم ہو چکی ہے۔ جدید تحقیقات کے مطابق ایٹم یا جوہر قوت کے مراکز ہیں۔ جوہر اپنے سے بھی چھوٹی اکائیوں پر مشتمل برقی توانائیوں کا ایک پیچیدہ نظام ہے۔ جوہر مثبت بار رکھنے والے مرکزہ اور منفی بار رکھنے والے الیکٹرانوں یا ذرات پر مشتمل ہوتا ہے، جو مرکزہ کے اردگرد بے پناہ رفتار سے گردش

کرتے ہیں۔ چنانچہ جوہر کے اجزائے ترکیبی آخری تجزیے میں برق بار ہوتے ہیں۔ مثبت برق بار کو پروٹان اور منفی برق بار کو الیکٹرون کہا جاتا ہے۔ جوہر اپنی ساخت کے اعتبار سے ایک نظام شمسی کے مانند ہے جس میں مرکزہ سورج کی حیثیت رکھتا ہے اور الیکٹران سیاروں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چونکہ وہ برق بار جن پر ہماری دنیا مشتمل ہے کائنات میں موجود عمومی سیلِ برق (General Electrical Fluid) میں منتشر ہو سکتے ہیں اس لئے اب مادے کا پرانا نظریہ باقی نہیں رہا، بلکہ اس کی بجائے اب توانائی کے لزوم (Correlation of Energy) کا نظریہ اپنایا گیا ہے جس کے تحت کائنات ہماری طبیعی دنیا کے مقابلے میں بہت وسیع ہے اور اس نظام کے کسی بھی حصے میں کسی قسم کے تغیر کے معنی دراصل کل نظام میں ایک طرح کی مطابقتِ نو کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ آج کے مادیّین متشکک ہوگئے ہیں۔ (۲۸) کائنات میں مقصدیت ہے اور اس میں کوئی چیز اٹل یا حرفِ آخر نہیں ہے۔ معجزات وغیرہ کا انکار کرنے والے آج زندہ ہوتے تو جس میکانکی مادیت پر غیر متزلزل ایمان کی وجہ سے وہ انکار کر رہے تھے، اس میکانکی نظریے کو متروک ہوتے دیکھ کر وہ شرمندہ ہوتے۔

بعض لوگ استقرا کی دریافت کی نسبت لارڈ بیکن کی طرف کرتے ہیں۔ یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ ارسطو نے استقرا کی بحث نہایت تفصیل سے اپنی منطق کی کتاب میں لکھی ہے اور مسلمان اہل علم کی پرانی کتب میں بھی استقرا کی بحث موجود ہے۔ استقرا کے ایجاد کی نسبت ارسطو کی طرف کرنا بھی صحیح نہیں۔ استقرا کسی شخص کی ایجاد نہیں بلکہ ہر انسان اس اصول سے بلا تعلیم و تعلّم باخبر ہے مثلاً اس کی بدولت ہر کاشتکار جانتا ہے کہ جو سے جو اور گندم سے گندم پیدا ہوتی ہے۔ دیگر اہلِ علم کی طرح ارسطو کا کام صرف یہ ہے کہ اس نے استقرا کو منطقی اور معقولی انداز میں پیش کر دیا۔ یورپ میں لارڈ بیکن نے یہ کام کیا کہ اس نے علمی تحقیقات میں لفظی نزاع اور بحث و مباحثہ کی بجائے استقرا یعنی جزئیات کے تجربے و مشاہدے کی اہمیت پر زور دیا تاکہ صحیح کلّیات برآمد ہو سکیں، جس سے سائنسی ترقی کی راہیں کھل گئیں۔ (۲۹) ظنی نظریات دم توڑنے لگے اور انسان طبیعی علوم میں یقینی نظریات کی جانب تیزی سے گامزن ہونے لگا، جس طرح طبیعی علوم میں ظن بمعنی اٹکل و اندازہ یقین کے مقابلے میں بیکار اور قابل ترک ہے اسی طرح علوم شریعت میں بھی یہی اصول ہے۔ قرآنِ کریم نے تو سینکڑوں برس قبل نوعِ انسانی کو بتا دیا تھا:

اِنَّ الظَّنَّ لَایُغۡنِی مِنَ الۡحَقِّ شَیۡئًا ۝ (۳۰)

ظن حق کے مقابلے میں بے سود ہے۔

لیکن یہ امر سخت باعثِ تعجب ہے اور افسوسناک بھی کہ علوم طبیعی کے ماہرین بھی دین و مذہب کے معاملے میں آباؤاجداد کی اندھی تقلید کرتے ہیں۔ یقین قطعی اور علم کی تلاش کی بجائے ظنیات (اٹکلوں اور اندازوں) پر مبنی عقائد کو سینوں سے لگائے ہوئے ہیں، حالانکہ علوم طبیعی میں وہ اپنے اسلاف کی کم علمی کو بسااوقات نشانۂ طعن بھی بناتے ہیں۔ کاش وہ علوم شریعت میں بھی ایسا ہی کرتے۔

استقرا تامّ سے یقینِ قطعی حاصل ہوتا ہے اس لئے قرآن کریم نے اس کی طرف توجہ دلائی ہے۔ مثلاً سورۂ قمر میں اللہ تعالیٰ نے قوم نوحؑ، قوم عاد، قوم ثمود، قوم لوطؑ اور آلِ فرعون کے حالات اور ان کی نافرمانی و سرکشی پر عذاب و عقاب کا نہایت مؤثر انداز میں ذکر فرمایا ہے اور بار بار اس آیت کو دہرایا ہے:

ولقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدّکر۔

ہم نے قرآن کو سمجھنے کے لئے آسان بنایا ہے تو کوئی ہے جو سوچے سمجھے؟

یعنی کوئی ہے جو ان اقوام کے حالات پر غور کرکے یہ سمجھے کہ جو قوم بھی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے خلاف یوں بغاوت اور سرکشی کرے گی تو اس کا انجام یہی ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب کی گرفت میں آئے گی۔ چند ایسی اقوام کے حالات کا جائزہ لے کر سب ایسی اقوام پر حکم لگا دینا یہی استقرا ہے۔ چنانچہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مشرکین مکہ کو خصوصاً اور دیگر مشرک عرب قبائل کو عموماً مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ہے:

اَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ اُولٰٓئِكُمْ اَمْ لَكُمْ بَرَآءَةٌ فِي الزُّبُرِ ۝ (۳۱)

کیا تمہارے کافر ان لوگوں سے بہتر ہیں یا آسمانی کتابوں میں تمہارے لئے کوئی فارغ خطی لکھ دی گئی ہے۔

نیز یہ بھی فرمایا ہے:

وَلَقَدْ اَهْلَكْنَآ اَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ۝ (۳۲)

ہم نے تمہارے ہم مذہبوں کو ہلاک کر دیا تو کوئی ہے جو سوچے اور سمجھے؟

اسی طرح مثلاً سورۂ یوسف کی آخری آیات میں ہے کہ کیا ان لوگوں نے زمین میں چل

پھر کر نہیں دیکھا کہ جو لوگ ان سے پہلے ہوئے ان کا انجام کیا ہوا۔ یعنی چند اقوام و اُمم کے حالات سے وہ بآسانی یہ سمجھ سکتے ہیں کہ تمام وہ اقوام و امم جو کفر و بغاوت کا راستہ اختیار کریں گی ان کا انجام بد ہوگا اور پرہیزگار لوگوں کا انجام اچھا ہوگا چنانچہ فرمایا :

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ۔ (۳۳)

بلاشبہ ان کے قصے میں عقلمند لوگوں کے لئے (سامانِ) عبرت ہے۔

تمثیل :

اگر ہم کسی خاص فرد یا خاص جزئی میں کوئی بات دیکھیں اور اس کی علت یعنی سبب معلوم کر کے وہی علت کسی دوسری جزئی میں دیکھیں اور پہلی جزئی والا حکم دوسری پر بھی لاگو کر دیں تو اسے تمثیل سمجھتے ہیں۔ مثلاً ہم نے دیکھا کہ شراب حرام ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اس کے حرام ہونے کی وجہ یعنی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے۔ بھنگ میں بھی نشہ موجود ہے، لہٰذا ہم نے شراب کی طرح بھنگ پر بھی یہ حکم لگا دیا کہ بھنگ حرام ہے۔ تمثیل کو علم فقہ اور اصول فقہ میں قیاس کہا جاتا ہے۔ جس جزئی میں ہم نے کوئی بات یعنی وصف دیکھا تھا اسے مقیس علیہ یا اصل کہتے ہیں۔ مذکورہ بالا مثال میں شراب مقیس علیہ / اصل ہے، جس کے متعلق حکم یا فیصلہ یہ ہے کہ وہ حرام ہے۔ حکم جس سبب کی بنا پر ہوتا ہے اسے علّت کہا جاتا ہے، چنانچہ شراب پر حرام ہونے کا حکم اس کے نشہ آور ہونے کی وجہ سے ہے، لہٰذا نشہ آور ہونا علّت ہوا۔ جس دوسری جزئی میں یہی علّت پائی گئی اور ہم نے پہلی جزئی والا حکم اس پر لگا دیا تو یہ دوسری جزئی مقیس یا فرع کہلاتی ہے، مذکورہ مثال میں بھنگ مقیس / فرع ہے۔ تمثیل یا فقہی قیاس سے یقینی اور قطعی علم تبھی حاصل ہوگا جبکہ علّت کا صحیح ہونا یقینی قطعی ہو۔ اگر علّت ظنی ہوگی تو تمثیل سے ظن حاصل ہوگا اگر علّت غلط ہوگی تو تمثیل کے ذریعے دوسری جزئی پر لگایا جانے والا حکم بھی غلط ہوگا۔ علّت معلوم ہونے کے بعد تمثیل میں منطقی قیاس کی صورت مثلاً مذکورہ مثال میں یوں بنے گی کہ ہر نشہ آور شے حرام ہے۔ بھنگ بھی نشہ آور ہے لہٰذا بھنگ بھی حرام ہے۔ (۳۴)

تمثیلی مغالطوں یا اصول فقہ کی اصطلاح کے مطابق قیاسی مغالطوں کی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ میرے لئے ساری زمین مسجد بنائی گئی ہے۔ (۳۵) اس سے بعض کوتاہ بینوں نے یہ استدلال کیا کہ مسجد کسی کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی

لہٰذا زمین بھی کسی کی نجی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ یہاں مسجد مقیس علیہ / اصل ہے جس کا حکم یہ ہے کہ وہ کسی کی ذاتی ملکیت نہیں۔ زمین مقیس / فرع ہے اور علّت یہ اخذ کی گئی ہے کہ مسجد عبادت گاہ ہے اور یہی علّت بموجب حدیث زمین میں بھی موجود ہے۔ یہاں غلطی یہ کی گئی ہے کہ مسجد کی عدم مِلک کی علّت صرف اس کا عام عبادت گاہ ہونا سمجھ لیا گیا، حالانکہ مسجد خاص عبادت گاہ ہے جس میں دنیا کے دوسرے کام مثلاً زراعت، تجارت، صنعت مثلاً کارخانہ وغیرہ لگانا ممنوع ہیں۔ بول و براز، تھوکنا اور کوئی نجاست ڈالنا، دنیوی باتیں کرنا وغیرہ ممنوع ہے۔ جبکہ مسجد کے علاوہ باقی زمین خاص عبادت گاہ نہیں کہ صرف عبادت ہی کے لئے مخصوص ہو، حدیث میں زمین کو مسجد سے تشبیہ صرف عبادت گاہ ہونے کی وجہ سے دی گئی ہے۔ مشبہ بہ اور مشبہ میں تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہوا کرتی۔ ایک ہی وجہ شبہ کافی ہو سکتی ہے۔ مثلاً زید کو شیر سے تشبیہ دی جائے تو وجہ شبہ صرف شجاعت ہے کہ زید بھی شیر کی طرح بہادر ہے، ورنہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ زید بھی شیر کی طرح چیر پھاڑ کرتا ہے، خون پی جاتا ہے، شیر کی طرح پنجہ مارتا ہے۔ اسی طرح زمین کو مسجد سے تشبیہ دینے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح نماز مسجد میں ادا کی جاتی ہے، حسبِ ضرورت مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ نماز پڑھ لی جائے تو ادا ہو جائے گی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسجد کے تمام احکام زمین پر لاگو ہو جائیں گے۔ ورنہ مسجد میں بول و براز کی اجازت نہیں تو زمین پر بھی یہ اجازت نہیں ہونی چاہئے۔ مسجد میں تجارت و زراعت وغیرہ یا دنیا کے دوسرے کام جائز نہیں تو مسجد کے علاوہ باقی زمین پر بھی یہ کام ناجائز ہونے چاہئیں۔

قرآن کریم میں ہے:

وَهُوَ الَّذِىْ فِى السَّمَآءِ اِلٰـهٌ وَّفِى الْاَرْضِ اِلٰـهٌ ۔ (۳۶)

اللہ وہ ہے جو آسمان میں بھی معبود ہے اور زمین میں بھی معبود ہے۔

اس سے یہ غلط استدلال کیا گیا کہ آسمان میں اجرام فلکی سورج چاند ستارے اور سیارے کسی کی نجی ملکیت نہیں ہیں۔ زمین بھی سیارہ ہے، لہٰذا یہ بھی کسی کی نجی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ یہاں اجرام فلکی سورج چاند ستارے وغیرہ مقیس علیہ / اصل ہیں جن کا حکم یہ ہے کہ وہ کسی کی نجی مِلک نہیں ہیں، زمین مقیس / فرع ہے۔ علّت یہ بیان کی گئی ہے کہ اللہ آسمان میں بھی معبود ہے اور یہی علّت زمین میں بھی موجود ہے کہ اس میں بھی اللہ ہی معبود ہے اور آسمان کے دیگر اجرام کی طرح

زمین بھی اجرام فلکی میں سے ہے لہٰذا زمین پر بھی یہی حکم لاگو ہوگا کہ یہ کسی کی نجی و ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ یہاں غلطی یہ کی گئی ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ ہی تمام اجرام فلکی میں معبود ہے۔ لیکن اس کا معبود ہونا اجرام فلکی کے ناقابلِ مِلک ہونے کی علّت نہیں بلکہ اصل علّت یہ ہے کہ ستارے تو آگ کے گولے ہیں اسی طرح بہت سے سیارے سائنسی تحقیق کے مطابق انسانوں اور دیگر حیوانات و نباتات کی زندگی کے لئے سازگار ماحول نہیں رکھتے۔ لہٰذا انہیں ملکیت میں لانا محال ہے۔ بالفرض کچھ سیارے ایسے بھی ہوں جہاں زندگی ممکن ہو تو زمین پر بسنے والے انسانوں کی رسائی سے فی الحال وہ باہر ہیں، یعنی اصل علّت انسان کی ان سیاروں تک پہنچنے اور ان سے مجازی ملکیت کے ذریعے استفادہ کی عدم استطاعت ہے اور یہ علّت زمین میں نہیں پائی جاتی، لہٰذا زمین پر لگایا جانے والا یہ حکم غلط ہے کہ وہ کسی کی نجی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ اگر اس استدلال کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو یہ سوال بھی پیدا ہوگا کہ سورج، چاند، ستارے، و دیگر سیارے وغیرہ اجرام فلکی کسی کی اجتماعی ملکیت بھی تو نہیں تو زمین پر اگر نجی ملکیت نہیں ہو سکتی تو اجتماعی ملکیت کا جواز کہاں سے نکل آیا؟ نیز اگر آسمان و زمین دونوں میں اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے سے یہ سمجھ لیا جائے کہ اجرام فلکی کے طبعی خواص یکساں ہیں اور سب کا ایک ہی حکم ہے تو یہ نہایت بچگانہ استدلال ہے ورنہ یہ کہنا بھی درست ہونا چاہئے کہ سورج، چاند، ستاروں اور سیاروں میں اللہ ہی معبود ہے، سورج آگ کا گولہ ہے۔ زمین بھی اجرام فلکی میں سے ایک ہے اور اس میں بھی اللہ ہی معبود ہے لہٰذا یہ بھی آگ کا گولہ ہے۔ یا مثلاً کوئی شخص اس طرح کا استدلال کرے کہ سرسوں کے پودے کو اللہ تعالیٰ نے زمین سے اگایا ہے اور اسے پکا کر کھایا جاتا ہے، دھتورے کا پودا بھی اسی زمین سے اللہ تعالیٰ ہی نے اگایا ہے لہٰذا اسے بھی پکا کر بطور خوراک استعمال کرنا چاہئے اگر استدلال کا یہ انداز بے ہودہ ہے تو زیر بحث قرآنی آیت کی آڑ میں بعض لوگوں (مثلاً منکرین حدیث) کا مذکورہ استدلال بھی لغو اور مضحکہ خیز ہے۔

قرآن کریم میں ہے:

لَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ کَرْھًا۔ (۳۷)

تمہارے لئے حلال نہیں کہ تم عورتوں کے زبردستی وارث بن جاؤ۔

اس سے بعض لوگوں (مثلاً منکرینِ حدیث) نے یہ غلط استدلال کیا کہ نکاح فریقین کے ایجاب و قبول اور رضامندی سے منعقد ہوتا ہے لہٰذا اسے باقی رکھنے کے لئے بھی فریقین کی رضامندی ضروری ہے، چنانچہ بیوی اگر مسلسل روٹھی رہے اور گھر بسانے پر آمادہ نہ ہو تو نکاح باقی

نہیں رہے گا۔ یہاں انعقادِ نکاح مقیس علیہ / اصل ہے جس کا حکم یہ ہے کہ اس سے زوجین کی عائلی زندگی وجود پذیر ہوتی ہے۔ علّت زوجین کی رضامندی اور ایجاب و قبول ہے۔ ان لوگوں کے بقول بقائے نکاح مقیس / فرع ہے اور اس میں بھی یہی علّت موجود ہے، لہٰذا بقائے نکاح بھی زوجین کی رضامندی پر موقوف ہے۔ یہاں ایک غلطی تو یہ ہے کہ یہ علّت مقیس یعنی بقائے نکاح میں موجود نہیں۔ یہ ایسے ہی ہے کہ کوئی شخص یوں کہے کہ شراب حرام ہے اور اس کے حرام ہونے کی علّت اس کا نشہ آور ہونا ہے۔ یہی علّت دودھ میں بھی موجود ہے لہٰذا دودھ بھی حرام ہے۔ ظاہر ہے نشہ آور ہونے کی علّت دودھ میں موجود نہیں، لہٰذا شراب کے حرام ہونے کا حکم دودھ پر لگانا درست نہیں۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ انعقادِ نکاح کی علّت صرف زوجین کا ایجاب و قبول ہی نہیں بلکہ کم از کم دو بالغ مسلمان مردوں یا ایک مسلمان مرد اور دو مسلمان عورتوں کی بطور گواہ موجودگی بھی ضروری ہے۔ اب اگر یہ علّت بقائے نکاح میں بھی مانی جائے تو زوجین کی عائلی زندگی کے ہر ہر مرحلے میں کم از کم دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوگی۔ تیسری غلطی یہ ہے کہ یہ نہیں سوچا گیا کہ بعض استثنائی حیثیتوں سے اگر ہم صرفِ نظر کریں تو نکاح بھی بیع و شرا کی طرح ایک معاشرتی عقد یعنی معاہدہ ہے۔ عقدِ بیع و شرا کا انعقاد بھی فریقین یعنی بائع اور مشتری دونوں کی رضامندی پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن اگر بیع شرعاً منعقد ہو جائے تو اس کا بقاہر گز فریقین کی رضامندی پر موقوف نہیں ورنہ سارے معاشرتی و معاشی نظام میں زبردست خلل، بدنظمی بے ترتیبی اور غیر یقینی صورتِ حال پیدا ہو جائے۔ ادھر ایک سودا طے پائے اور ادھر ایک فریق بعد میں یک طرفہ طور پر سودا منسوخ کر دیا کرے۔ یہاں یہ بھی نہیں سوچا گیا کہ اگر بقائے نکاح زوجین کی رضامندی پر موقوف ہے تو صرف بیوی ہی کے لگاتار روٹھے رہنے پر نکاح کیوں فسخ ہوگا؟ اگر خاوند مسلسل روٹھا رہے تو بغیر طلاق دیئے نکاح پھر بھی فسخ ہو جانا چاہئے تھا۔ نیز یہ "مسلسل" والی قید بھی بے معنی ہے۔ اگر بقائے نکاح زوجین کی رضامندی پر موقوف ہے تو بیوی کے صرف اتنا کہہ دینے پر ہی فوراً نکاح فسخ ہو جانا چاہئے کہ وہ خاوند کے نکاح میں رہنا پسند نہیں کرتی۔

چونکہ تمثیل یا قیاسِ فقہی میں علّت کا یقینی قطعی ہونا ضروری نہیں، علّت ظنی بھی ہو تو حکم ظنی الثبوت ہوگا اور چونکہ ظن عمل کے لئے معتبر ہے، لہٰذا فقہا مسائلِ غیر منصوصہ میں اس کا استعمال بکثرت کرتے ہیں اور اس کے بغیر چارہ بھی نہیں اور قیاس کے شرعی جواز پر وہ قرآن و سنت سے دلائل بھی پیش کرتے ہیں اور اسے ادلۂ اربعہ یا ماخذ شریعت یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس

میں چوتھا مقام دیتے ہیں۔(۳۸)

علمِ کلام میں اس تمثیل کو قیاس الغائب علی الشاہد یعنی غائب کو موجود پر قیاس کرنے کا نام دیا جاتا ہے اور علتِ مشترکہ کو متکلمین ''دلیل جامع'' کہتے ہیں لیکن چونکہ علم کلام میں عقائد سے بحث ہوتی ہے اور عقائد کی بنیاد ہمیشہ یقین قطعی یعنی علم پر رکھی جاتی ہے، ظن بمعنی گمانِ غالب پر بھی نہیں رکھی جاتی، چہ جائیکہ ظن بمعنی اٹکل و تخمین پر رکھی جائے، لہٰذا علم کلام میں تمثیل کے ذریعہ استدلال خطرات سے خالی نہیں۔(۳۹) مثلاً معتزلہ نے رؤیتِ باری تعالیٰ کا اس بنا پر انکار کر دیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہِ طور پر اللہ تعالیٰ سے اس رؤیت کی درخواست کی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ''تو مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکے گا۔ تو پہاڑ کی طرف دیکھ اگر وہ اپنی جگہ پر قائم رہے تو تو مجھے دیکھ لے گا پھر جب اللہ تعالیٰ نے پہاڑ پر اپنی تجلی ڈالی تو اس نے پہاڑ کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑا''(۴۰)۔ معتزلہ نے عالم آخرت کو جو غائب ہے اس دنیا پر جو سامنے موجود ہے، قیاس کرتے ہوئے عالم آخرت کی رؤیت کا انکار کر دیا۔ حالانکہ عالم آخرت میں نیک لوگوں کے لئے رؤیت باری تعالیٰ قرآن و سنت سے ثابت ہے۔ مثلاً سورۂ قیامہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝ (۴۱)

اس دن کچھ چہرے تر و تازہ ہوں گے اور اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے۔

تو اللہ تعالیٰ کو نہ دیکھ سکنا دنیا کے اعتبار سے ہے نہ کہ آخرت کے اعتبار سے۔ عالم آخرت کو عالم دنیا پر قیاس کرنا اور اخروی زندگی کو دنیوی زندگی پر قیاس کرنا صحیح نہیں، کیونکہ اس قیاس سے زیادہ سے زیادہ ظن ہی حاصل ہوگا جبکہ قرآن کریم سے یقین قطعی حاصل ہوتا ہے اور یقین قطعی / علم ہی عقائد میں کار آمد ہے۔ اہل سنت کا استدلال یہ بھی ہے کہ اگر رؤیت باری تعالیٰ فی نفسہٖ محال ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام مُحال کا سوال ہی کیوں کرتے؟ محال کی طلب تو سفاہت و حماقت ہے اور اللہ کے رسول کا مقام اس سے بہت بلند ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے معاذ اللہ کوئی ایسا احمقانہ مطالبہ کرے جس کا پورا ہونا عقلاً محال ہو۔ اللہ تعالیٰ کی تجلی کو اس دنیا میں پہاڑ نے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے برداشت نہیں کیا لیکن اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ اخروی زندگی میں اہلِ جنت میں قوتِ برداشت پیدا فرما دے جس طرح اللہ تعالیٰ نے اسی دنیا میں انسان کو قرآن کریم کا متحمل بنایا ہے۔ لیکن اگر قرآن کریم کسی پہاڑ پر اتارا جاتا تو وہ اس کا تحمل نہ کر پاتا بلکہ ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا جیسا کہ سورۂ حشر کے آخری رکوع کی ابتدائی آیات سے واضح ہے۔ یہاں رؤیت باری تعالیٰ

سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کر لینا مراد نہیں بلکہ اس کی تجلیات سے لطف اندوز ہونا مراد ہے جس کی کیفیت ہمیں اس دنیا میں معلوم نہیں۔

عموماً قیاس، استقرا اور تمثیل کے دائرے میں ہی استدلال کے جو مزید نمایاں انداز اپنائے جاتے ہیں ان میں تین مشہور ہیں۔ تشقیقِ جدلی، تسلیم اور انتقال، چنانچہ انہیں بھی زیرِ بحث لایا جاتا ہے۔

تشقیقِ جدلی:

جدل سے یہاں بحث و مباحثہ مراد ہے۔ تشقیق کا مطلب یہ ہے کہ زیرِ بحث معاملے میں جو شقیں یعنی پہلو ممکن ہیں انہیں فرداً فرداً زیرِ بحث لا کر حقیقت تک رسائی حاصل کی جائے، کسی بھی زیرِ بحث معاملے کی مختلف شقوں میں تبائن ہوگا یا تناقض ہوگا۔ نقیضین میں حقیقی ضد اس طرح ہوتی ہے کہ نقیضین میں اجتماع اور ارتفاع دونوں محال ہوتے ہیں، مثلاً علم اور لاعلمی (جہالت) دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص بیک وقت عالم بھی ہو اور اسی معاملے میں جاہل بھی ہو یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ بیک وقت ایک ہی معاملے میں عالم بھی نہ ہو اور جاہل بھی نہ ہو۔ لازماً یا وہ عالم ہوگا یا جاہل ہوگا کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے اسی طرح ارتفاع نقیضین بھی محال ہے۔ لیکن تبائن میں بعض اوقات دو چیزوں میں اجتماع تو نہیں ہو سکتا لیکن ان کی نفی یا ارتفاع ممکن ہے۔ مثلاً انسان اور پتھر دونوں جمع نہیں ہو سکتے لیکن دونوں کا ارتفاع ممکن ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک شے نہ ہی انسان ہو اور نہ ہی پتھر ہو بلکہ مثلاً وہ درخت ہو۔ اگر زیرِ بحث معاملے کی شقوں میں تناقض ہو اور دعویٰ کی نقیض کو باطل کر کے دعویٰ ثابت کیا جائے تو اسے قیاس خلف کہا جاتا ہے اور تمثیل یعنی فقہی قیاس میں علت معلوم کرنے کے لئے تشقیقِ جدلی سے کام لینے کو سبر و تقسیم کا طریقہ کہا جاتا ہے۔ سبر (بکسر سین) کا لغوی معنی زخم میں سلائی ڈال کر اس کی گہرائی کا اندازہ کرنا ہے، یوں یہ لفظ جانچ اور پڑتال کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ (۴۲)

تشقیق جدلی کا طریقہ دلچسپ ہوتا ہے اور بسا اوقات اس سے حقیقت تک رسائی آسانی سے اور مختصر وقت میں ہو جاتی ہے۔ کتب کی ورق گردانی کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ تمام عقلی علوم مثلاً ریاضی میں یہ طریقہ بکثرت مستعمل ہے۔ مثلاً نو کا عدد یا جفت ہے یا طاق ہے۔ جو عدد دو پر پورا تقسیم ہو جائے وہ جفت ہوتا ہے، پورا تقسیم نہ ہو تو طاق ہوتا ہے۔ نو کا عدد دو پر پورا تقسیم نہیں

ہوتا لہٰذا یہ جفت نہ ہوا۔ جب جفت ہونے کی شق باطل ہوئی تو اس کا طاق ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ یہاں کسی تیسرے احتمال کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔ یہ ایک سادہ مثال تھی، اب ہم قدرے مشکل مثال سے سمجھاتے ہیں۔ فرض کیجئے ہمیں سو روپیہ کچھ مردوں، عورتوں اور بچوں میں یوں تقسیم کرنا ہے کہ ہر مرد کو چار روپے، ہر عورت کو تین روپے اور ہر بچے کو پچاس پیسے ملیں اور مردوں، عورتوں اور بچوں کی مجموعی تعداد بھی سو ہی رہے۔ فرض کیجئے مردوں کی تعداد "الف" عورتوں کی تعداد "ب" اور بچوں کی تعداد "ج" ہے پس انہیں مذکورہ شرح کے حساب سے رقم دینے کے لحاظ سے ایک مساوات یوں بنے گی:

۴الف + ۳ب + ج تقسیم دو = ۱۰۰

کسر کو دور کرنے سے یہ مساوات یوں بنے گی: ۸الف + ۶ب + ج = ۲۰۰،

مردوں، عورتوں اور بچوں کی تعداد کے لحاظ سے دوسری مساوات یوں بنے گی:

الف + ب + ج = ۱۰۰، اس مساوات کو پہلی مساوات سے تفریق کرنے سے تیسری مساوات یہ بنی: ۷الف + ۵ب = ۱۰۰، آخری مساوات یوں بنی: ۷الف = ۱۰۰-۵ب، اس آخری مساوات میں اگر "ب" کی قیمت ایسے صحیح عدد میں معلوم ہو جائے کہ الف کی قیمت بھی صحیح برآمد ہو سکے تو مردوں، عورتوں اور بچوں کی تعداد معلم ہو سکے گی۔ بظاہر ممکن ہے کہ "ب" کی قیمت ایک ہو، دو ہو، تین، چار، پانچ یا ان کے علاوہ کوئی بھی عدد ہو۔ سب شقیں اور احتمالات موجود ہیں ہم ایک ایک شق کی پڑتال کرتے جائیں تو معلوم ہو گا کہ اگر "ب" کی قیمت چھ یا تیرہ ہو تبھی "الف" کی صحیح قیمت دس یا پانچ برآمد ہو گی۔ باقی تمام شقیں باطل قرار پائیں گی۔ چنانچہ اگر "الف" دس کے برابر ہو اور "ب" چھ کے برابر ہو تو: ج ۱۰۰-(۱۰+۶) = ۸۴ ہو گا یعنی مرد دس، عورتیں چھ اور بچے چوراسی برآمد ہوں گے۔ مردوں کو چالیس روپے، عورتوں کو اٹھارہ روپے اور بچوں کو بیالیس روپے ملیں گے۔ اگر "الف" پانچ کے برابر ہو اور "ب" تیرہ کے برار ہو تو ج ۱۰۰-(۵+۱۳) = ۸۲ ہو گا یعنی مرد پانچ، عورتیں تیرہ ادر بچے بیاسی ہوں گے۔ مردوں کو بیس روپے، عورتوں کو انتالیس روپے اور بچوں کو اکتالیس روپے ملیں گے۔ دونوں صورتوں میں رقم بھی سو روپیہ خرچ ہو گی اور مردوں، عورتوں اور بچوں کو مجموعی تعداد بھی سو ہی رہے گی۔

دیگر علوم کی طرح علوم شریعت میں بھی تشقیقِ جدلی سے کام لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ہمیں اللہ تعالیٰ کی توحید ذات کو تشقیق جدلی سے ثابت کرنا ہے۔

تشقیق جدلی اور توحید ذات:

(الف) : خدا ایک ہے یا ایک سے زائد ہیں۔ اگر ایک سے زائد ہیں تو وہ قوت و اقتدار میں اور تصرّف و اختیار میں یا بڑے چھوٹے ہوں گے یا برابر برابر ہوں گے۔ اگر بڑے چھوٹے ہیں تو چھوٹا ہونا عیب ہے اور عقل سلیم خدا کو ہر عیب اور کمزوری سے پاک گردانتی ہے، پس چھوٹے خدائی سے نکل گئے۔ اب جو بڑے باقی بچیں گے ان میں پھر یہی سوال پیدا ہوگا بالآخر ایک ہی باقی رہے گا جو سب سے بڑا ہو وہی معبودِ حقیقی ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایک سے زائد یہ خدا مراتب و مدارج کے لحاظ سے برابر برابر ہیں تو ان میں سے کوئی بھی خدا نہیں ہو سکتا۔ برابری عیب ہے اور خدا کو ہر عیب سے پاک ہونا چاہئے۔ برابری اس لئے عیب ہے کہ برابر مراتب کے یہ خدا ایک دوسرے کو مغلوب نہیں کر سکیں گے۔ مغلوب نہ کر سکنا بے بسی اور عاجزی ہے جو عیب ہے۔ اگر بالفرض ان مفروضہ خداؤں کا باہم تصادم نہ بھی ہو تو بھی وہ خدا نہیں ہو سکتے کیونکہ اس صورت میں انہوں نے تصادم سے گریز کر کے اپنے عیب کو چھپالیا۔ عیب چھپالیا جائے یا چھپ جائے تو بھی وہ عیب ہی رہے گا۔ نیز برابر کے مراتب کے یہ مفروضہ خدا اپنے اسرار و رموز کو ایک دوسرے سے مخفی رکھ سکتے ہوں گے یا نہیں رکھ سکتے ہونگے۔ اگر مخفی رکھ سکتے ہیں تو جن مفروضہ خداؤں سے یہ اسرار و رموز مخفی رہے وہ جاہل ہوئے۔ جہل و لاعلمی عیب ہے لہٰذ خدا نہ رہے، اگر مخفی نہیں رکھ سکتے تو عاجز ہوئے عاجزی بھی عیب ہے، لہٰذا عقل سلیم ہرگز ایک سے زائد خداؤں کی قائل نہیں ہو سکتی۔

(ب) : اگر خدا ایک سے زائد ہیں مثلاً الف، ب اور ج تین مفروضہ خدا ہیں۔ اب ''الف'' میں یقیناً کوئی ایسی علامت یا وصفِ امتیاز ہوگا جو 'ب' اور 'ج' میں نہ ہو ورنہ 'ب' اور 'ج' سے اس کی الگ شناخت اور پہچان ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح 'ب' میں بھی ایسی شناختی علامت یا وصف امتیاز ہونا چاہئے جو اسے 'الف' اور 'ج' سے ممتاز کرے اور 'ج' میں بھی ایسا وصفِ امتیاز ضرور ہونا چاہئے، جس سے وہ 'الف' اور 'ب' سے ممتاز ہو سکے۔ اب دو ہی صورتیں ہیں یہ امتیازی وصف یا تو کمال والا ہے یا نقص والا ہے۔ اگر یہ وصف کمال ہے تو ماننا پڑے گا کہ ان تینوں میں کم از کم ایک ایک وصف کمال کی کمی ہے حالانکہ خدا کو تو تمام اوصاف کمال کا مالک ہونا چاہئے۔ اگر یہ امتیازی وصف نقص والا ہے تو تینوں میں لازماً کم از کم ایک ایک وصفِ نقص پایا گیا لہٰذا ہر دو صورتوں میں ان مفروضہ خداؤں میں سے کوئی بھی خدا نہ رہا، پس خدا ایک ہی ہے جو تمام اوصافِ کمال کا مالک اور تمام

نقائص سے پاک اور منزہ ہے اور وہی معبودِ حقیقی ہے۔ چنانچہ قرآن کریم کی پہلی سورت یعنی سورۂ فاتحہ کی تسمیہ کے بعد ابتداء ہی یوں ہوتی ہے:

الحمد للّٰہ ربّ العالمین

تمام کمالات اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

(ج) : اگر خدا ایک سے زائد ہیں مثلاً دو ہیں تو وہ ایک دوسرے کے کام میں مداخلت کر سکتے ہوں گے یا نہیں۔ اگر نہیں تو دونوں عاجز ہوئے لہٰذا خدائی سے نکل گئے۔ اگر مداخلت کر سکتے ہیں تو جس کے کام میں مداخلت کی گئی وہ اس مداخلت کو روک سکتا ہے یا نہیں۔ اگر نہیں روک سکتا تو وہ عاجز ہوا اور خدائی سے نکل گیا۔ اگر روک سکتا ہے تو مداخلت کرنے والا عاجز ہوا لہٰذا وہ خدائی سے نکل گیا لہٰذا عقل سلیم کی رو سے خدا ایک ہی ہو سکتا ہے۔ وھو المطلوب

اب ہم اسی تشقیق جدلی کے ذریعے شرک فی الصفات کی ایک فرع کو غلط ثابت کرتے ہیں مثلاً یہ ثابت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی مختارِ کل اور مختارِ مطلق ہے۔

بحث اختیار کلّی تشقیق جدلی کی روشنی میں:

(الف) : امورِ غیر عادیہ میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسروں کو جو مفروضہ اختیارات حاصل ہیں، یا سب اختیارات حاصل ہوں گے یا کچھ حاصل ہوں گے کچھ نہیں ہوں گے، اگر سب اختیارات حاصل ہیں یعنی وہ مختارانِ کل ہیں تو وہ یقیناً نفع کے بھی مالک ہوں گے اور نقصان کے بھی مالک ہوں گے ورنہ انہیں مختارِ کل کہنا درست نہ ہوگا۔ اگر وہ نفع و نقصان دونوں کے مالک ہیں تو اصل نقصان وہ ہے جس کی مستقبل قریب یا بعید میں تلافی نہ ہو سکے۔ اگر تلافی ہو سکے تو وہ نقصان ہے ہی نہیں۔ چنانچہ عارضی تکلیف اور نقصان پر صبر کرنے والے مومنین کے نقصان کی تلافی اللہ تعالیٰ بے حد و حساب اجر دے کر کر دے گا:

اِنَّمَا یُوَفَّی الصَّابِرُوْنَ اَجْرَهُمْ بِغَیْرِ حِسَابٍ ○ (۴۳)

صبر کرنے والوں . کو ان کا اجر بے حساب دیا جائے گا۔

پس اصل نقصان گمراہ ہونا اور گمراہ کرنا ہے اگر کسی کی موت گمراہی پر واقع ہو (گمراہی سے یہاں . ہم ضلالِ بعید یعنی کفر و شرک مراد لے رہے ہیں) تو ایسے شخص کے نقصان کی ہرگز تلافی نہ ہو گی پس اس نقصان یعنی گمراہی کے مقابلے میں سب سے بڑا نفع صراطِ مستقیم کی ہدایت ہے کہ

اللہ تعالیٰ سیدھے راستے پر چلا کر کسی کو منزلِ مقصود تک پہنچا دے کیونکہ ہدایت کا معنی راستہ دکھانا بھی ہے اور راستے پر چلا کر منزل مقصود تک پہنچانا بھی ہے:

فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۔ (۴۴)

جو آگ سے بچالیا گیا اور جنت میں داخل کر دیا گیا پس وہ کامیاب ہو گیا۔

جب اللہ تعالیٰ نافع بھی ہے اور ضارّ یعنی نقصان رساں بھی ہے اور سب سے بڑا نفع ہدایت اور سب سے بڑا نقصان گمراہی ہے تو ہم بے دھڑک نفع و نقصان یعنی ہدایت دینے اور گمراہ کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دیتے ہیں، چنانچہ مسنون خطبہ مثلاً جمعہ کے خطبے میں یہ الفاظ ہم اکثر سنتے رہتے ہیں:

من یھدہ اللّٰہ فلا مضلّ لہ ومن یضللہ فلا ھادی لہ۔

اللہ جسے ہدایت دے اسے کوئی گمراہ نہیں کر سکتا اور جسے وہ گمراہ کر دے اسے کوئی ہدایت نہیں دے سکتا۔

قرآن کریم میں یہ مضمون بار بار بیان ہوا ہے، مثلاً:

وَمَنْ يُضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ ۝ (۴۵)

اللہ جسے گمراہ کر دے تو اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں۔

ہدایت و گمراہی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اس لئے کر دی جاتی ہے کہ ہدایت اور گمراہی دونوں کے اسباب اسی نے پیدا فرمائے ہیں اور ان اسباب کو مؤثر بھی وہی بناتا ہے۔ اسی نے حضرات انبیا علیہم السلام کو ہدایت کے لئے بھیجا۔ ابلیس اور ساتھی جن و انس شیاطین کو بھی اسی نے پیدا کیا اور اسی نے انہیں مہلت اور ڈھیل دے رکھی ہے۔ انبیا علیہم السلام کی طرف ہدایت کی اور شیاطین کی طرف اضلال کی نسبت بطور اسناد مجازی ہے۔ تو اللہ کے علاوہ جن لوگوں کو مختارِ کل سمجھ لیا گیا ہے تو کیا ان کی طرف اضلال (گمراہ کرنے) کی نسبت کی جا سکتی ہے؟ مثلاً کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ فلاں صحابی فلاں ولی اور فلاں پیغمبر لوگوں کو گمراہ کرتے تھے؟ ایسا کہنے والے تو اپنے ایمان کی خیر منائیں۔ اگر نہیں کہہ سکتے تو پھر نقصان کون پہنچاتا ہے؟ اگر ہم کہیں کہ نفع تو یہ بزرگ پہنچاتے ہیں اور نقصان اللہ تعالیٰ پہنچاتا ہے تو کیا اللہ تعالیٰ کی صریح توہین نہیں کہ نقصان کی نسبت تو اس کی طرف کر دی جائے اور نفع پہنچانے کی نسبت اس کے بندوں کی طرف کر دی جائے؟

نیز اس صورت میں یہ حضرات مختارانِ کُل نہ ہوئے۔ کیونکہ مختار کل تو نفع و نقصان دونوں کا مالک ہوتا ہے۔

(ب) : یہ مفروضہ مختارانِ کل مراتب و مدارج کے لحاظ سے چھوٹے بڑے ہوں گے یا برابر برابر ہوں گے۔ اگر چھوٹے بڑے ہوں گے تو چھوٹا ہونا عیب ہے وہ اپنے اس عیب کا ازالہ کیوں نہیں کرتے؟ اگر نہیں کر سکتے تو عاجز و بے بس ہوئے۔ عاجزی اور اختیار دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں تو انہیں مختارانِ کل کہنا کیسے درست ہوا؟ اگر یہ مراتب و مدارج کے لحاظ سے برابر برابر ہیں تو برابری بھی عیب ہے وہ اس عیب کو دور کیوں نہیں کرتے؟ اگر نہیں کر سکتے تو عاجز ہوئے نہ کہ مختار کل ہوئے۔

(ج) : یہ مفروضہ مختارانِ کل اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کے پابند ہیں یا نہیں۔ اگر پابند ہیں تو پابندی اختیار کلی کے منافی ہے۔ اگر پابند نہیں تو معاذ اللہ وہ اللہ تعالیٰ کے باغی ہوئے۔ اللہ کا باغی اللہ کا دوست اور ولی کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ وہ مستجاب الدعوات ہیں ان کے توسط سے (اللہ چاہے تو) لوگوں کو اللہ کا فیض حاصل ہوتا ہے تو یہ درست ہے لیکن اس سے یہ کیسے ثابت ہو گیا کہ وہ مختارانِ کل یا مختارانِ بعض ہیں؟ دعا تو عبادت کا مغز ہے اور عبادت سراپا عجز و نیاز کا نام ہے اور دعا قبول کرنا اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔

(د) : یہ مفروضہ مختارانِ کل اپنے اختیارات کو استعمال کرنے میں آزاد ہیں یا نہیں؟ اگر آزاد ہیں تو انہوں نے خود اپنی تکالیف کیوں نہ دور کیں؟ مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، اور حضرت علیؓ نے اپنے آپ کو مقتول ہونے سے کیوں نہ بچایا؟ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے کربلا میں کیوں تکلیف اٹھائی؟ اگر یہ حضرات ان مفروضہ اختیارات کو اللہ کی مرضی کے تابع رکھتے ہیں تو پھر ان اختیارات کا فائدہ ہی کیا ہوا؟ جب سب امور میں اللہ تعالیٰ ہی کی مرضی چلتی ہے تو کیوں نہ صرف اسی کو مختار کُل اور مختار مطلق قرار دیا جائے؟

(ھ) : اگر اللہ تعالیٰ نے سب اختیارات ان مفروضہ مختارانِ کُل کے حوالے کر دیئے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو پکارنے اور حاجات میں اس سے مدد طلب کرنے کی ضرورت باقی رہ گئی یا نہیں؟ اگر باقی رہ گئی ہے تو ان مختارانِ کُل کا کیا فائدہ؟ اگر اللہ تعالیٰ کو پکارنے کی ضرورت باقی نہیں رہی تو قرآن کریم کی اس طرح کے مفہوم کی تمام آیات معاذ اللہ بیکار ہو گئیں کہ مجھے پکارو میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔

(و)　:　یہ مفروضہ مختارانِ کُل تکوینی اختیارات کے مالک ہوں گے یا تشریعی اختیارات کے مالک ہوں گے یا تکوینی و تشریعی ہر دو طرح کے اختیارات انہیں حاصل ہوں گے۔ اگر تشریعی اختیارات حاصل ہیں تو کیا مثلاً حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کو یہ اختیار حاصل تھا کہ روزے رمضان کی بجائے شعبان میں کر دیں، حج ذی الحجہ کی بجائے ربیع الاوّل میں کر دیں، نصاب زکوٰۃ کی شرح کو بڑھادیں یا گھٹادیں، نمازوں کی رکعات کی تعداد یا ان کے اوقات میں کمی بیشی اور تبدیلی کر دیں؟ اگر جواب نفی میں ہے تو اختیار کلی کی نفی ہو گئی۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو کیا عملاً غیر اللہ کو ربّ بنانا اسی کو نہیں کہتے؟ نصاریٰ کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

اِتَّخَذُوٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ ۔(۴۶)

انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اور مسیح بن مریم کو اللہ کے سوا رب بنالیا۔

عیسائی حضرات اپنے مذہبی پیشواؤں مثلاً پوپ کو خدا کا نمائندہ قرار دیتے ہوئے انہیں تحلیل و تحریم اور جائز و ناجائز ٹھہرانے کے اختیارات کا مالک سمجھتے ہیں، یہی ان کو رب بنانا ہے۔ اگر ان مفروضہ مختاران کُل کو تکوینی اختیارات حاصل ہیں کہ وہ بارش برساتے ہوں، روزی دیتے ہوں، وہ زندہ کرتے اور مارتے ہوں تو خود انہیں کس نے پیدا کیا؟ کس نے انہیں اس دنیا سے اٹھالیا؟ جب یہ بزرگ دنیا میں نہیں تھے تو کیا دنیا کی عورتیں بانجھ ہو گئی تھیں، زمین بنجر تھی، دریا اور سمندر خشک تھے، حیوانات و نباتات اور جمادات نابود تھے، اجرام فلکی مفقود تھے، لوگوں کی روزی بند تھی؟ اگر اس طرح کے تمام کام پہلے بھی ہو رہے تھے تو کیا ان بزرگوں کے پیدا ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ معاذ اللہ تھک گیا کہ اس طرح کے کاموں (امورِ غیر عادیہ) کے اختیارات انہیں سونپ دیئے؟ ثابت ہوا کہ مذکورہ تمام شقیں باطل ہیں اللہ تعالیٰ ہی مختارِ کُل ہے۔

(ز)　:　اللہ تعالیٰ سب حاجات پوری کرنے اور تمام مشکلات کو دور کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ عجز ہے جو خالق کے لئے محال ہے اگر وہ قادر ہے تو اسے چھوڑ کر دوسروں کا دروازہ کھٹکھٹانے کی آخر ضرورت کیا ہے؟

(ح)　:　ان مفروضہ مختارانِ مطلق کی دعائیں قبول اور ان کی سفارش کو منظور کرنے کا اللہ تعالیٰ پابند ہے یا نہیں؟ اگر پابند ہے تو یہ کمالِ الوہیت کے منافی ہے کیونکہ پابندی بندوں کے لئے

ہے نہ کہ خالق کے لئے ہے۔ بندہ کا معنی ہی ہے "باندھا ہوا، پابند"۔ اگر اللہ تعالیٰ پابند نہیں تو مختارِ کُل بھی وہی ہے

(ط) : اگر یہ مختاران کُل چھوٹے بڑے ہیں تو حوائج کس سے طلب کی جائیں چھوٹے سے یا بڑے سے؟ اگر کسی چھوٹے کو پکارا جائے تو بڑے کے ناراض ہونے کا احتمال موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ سب سے بڑا اور غیوّر ہے، دوسروں کو پکارنے سے اور دوسروں کو مختارِ کُل قرار دینے سے وہ یقیناً ناراض ہوگا چنانچہ قیامت کے دن مشرکین کو عذاب دینے پر وہ اپنی صفتِ کبریائی کا حوالہ دے گا، قرآن کریم میں ہے:

ذَالِكَ بِاَنَّهٗ اِذَا دُعِیَ اللّٰهُ وَحْدَهٗ كَفَرْتُمْ وَاِنْ یُّشْرَكْ بِهٖ تُؤْمِنُوْا فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِیِّ الْكَبِیْرِ۔ (۴۷)

یہ سزا تمہیں اس لئے دی جا رہی ہے کہ جب اکیلے اللہ کو پکارا جاتا تھا تو تم نہیں مانتے تھے اور جب اس کے ساتھ دوسروں کو بھی شریک کیا جاتا تھا تو تم مان لیتے تھے تو حکم (اور اختیار تو) اللہ ہی کا ہے جو بلند (اور) بڑا ہے۔

(ظ) : یہ مفروضہ مختاران کُل ایک دوسرے کے کام میں مداخلت بھی کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر نہیں کر سکتے تو عاجز ہوئے۔ عاجزی اختیار کلی کے منافی ہے اگر کر سکتے ہیں تو جن کے کام میں مداخلت ہوئی وہ اسے روک سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر نہیں تو عاجز ہوئے اگر روک سکتے ہیں تو مداخلت کرنے والے عاجز ہوئے پس ثابت ہوا کہ صرف اللہ تعالیٰ ہی مختارِ حقیقی اور مختارِ کُل ہے۔ نیز ایک مختارِ کُل سب کی حاجتیں پوری کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو عاجز ہوا اگر کر سکتا ہے تو دیگر مفروضہ مختارِ کُل کا وجود غیر ضروری ہوا پس اللہ تعالیٰ ہی مختارِ کل ہے وہی واجب الوجود ہے۔

(ی) : اگر یہ مفروضہ مختاران سارے اختیارات کے مالک نہیں بلکہ مختاران بعض ہیں کہ کچھ اختیارات کے مالک ہیں اور کچھ کے نہیں تو کس بزرگ کے پاس کونسا اختیار ہے اور کونسا نہیں، اس کی کوئی یقینی قطعی اور حتمی فہرست موجود ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو ممکن ہے کہ ہم کسی بزرگ کو مثلاً بارش کے لئے پکاریں وہ صرف آندھی چلانے والا ہو۔ ہم کسی کو بیٹے کے لئے پکاریں اور اسے صرف بیٹیاں دینے کا اختیار ہو۔ اگر کوئی ایسی حتمی فہرست موجود ہے تو چشم ما روشن دلِ ما شاد۔ اسے لوگوں کے سامنے لایا جائے یہ فہرست حتمی ہونی چاہئے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے علاوہ اوروں کو بھی

اس طرح کے اختیارات حاصل ہیں تو تکالیف و مصائب اور پریشانیوں میں حضرات انبیائے علیہم السلام صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی کو کیوں پکارتے رہے؟ حضرات انبیا علیہم السلام کے ادعیہ و اذکار کے کلمات قرآنِ کریم میں موجود ہیں، انہوں نے صرف اللہ تعالیٰ ہی کو مختارِ کل سمجھا اور اسی کو پکارا ہے۔ پس امور غیر عادیہ اور شارع ہونے میں اللہ ہی کا اختیار ہے:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَايَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَاكَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ۔ (۴۸)

تیرا رب ہی پیدا کرتا ہے اور وہی مختار ہے لوگوں کے پاس کوئی اختیار نہیں۔

جہاں تک امور عادیہ یا امور ماتحت الاسباب الاختیاریہ کا تعلق ہے تو یہ محل نزاع ہے ہی نہیں۔ اب ہم فتنۂ انکار حدیث کو تشقیقِ جدلی کے تحت زیر بحث لاتے ہیں۔

انکارِ حدیث تشقیقِ جدلی کی زد میں

(الف) : قرآن کریم یا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلیم دیئے اور سمجھائے بغیر ہی مفصل ہے یا آپ ﷺ کی تعلیم اور قولی و فعلی تفسیر و تبیین سے مفصل ہوا ہے۔ اگر پہلی شق اختیار کی جائے تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معلم و شارح کتاب ہونا معاذ اللہ بیکار ہوا کیونکہ جو کتاب پہلے ہی مفصل ہو اس کی تفصیل بیان کرنا تحصیل حاصل کے سوا کچھ نہیں، حالانکہ قرآنِ کریم میں جابجا اس مضمون کی آیات موجود ہیں کہ یہ رسول لوگوں کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور ان کے اخلاق کو سنوارتا ہے نیز ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ○ (۴۹)

ہم نے تیری طرف نصیحت (قرآن) کو اتارا ہے تاکہ لوگوں کو کھول کر بتادے
جو کچھ ان کی طرف نازل کیا گیا ہے اور تاکہ وہ غور و فکر کریں۔

اگر دوسری شق اختیار کی جائے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قولی و فعلی تعلیم و تشریح کے بعد قرآن مفصل ہوا کہ اس کے مجمل احکام و مسائل لوگوں پر واضح ہوئے تو رسول اکرم ﷺ کے قول و فعل یعنی حدیث رسول کا حجت ہونا بطریق احسن ثابت ہو گیا۔ نیز یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر قرآن کریم کے مفصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تفسیر کی حاجت نہیں تو منکرین حدیث مثلاً غلام احمد پرویز نے معارف القرآن کے نام سے کیوں نام نہاد تفسیر لکھ ڈالی؟ یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول و فعل سے کتاب اللہ کی جو تشریح فرمائی ہے وہ

تو معاذ اللہ حجت (اتھارٹی) نہ ہو اور منکرین حدیث کی تفسیر کے نام پر خرافات معتبر اور قابل قبول ہوں۔ کیا توہین رسالت کی یہ بدترین اور غلیظ ترین صورت نہیں؟ قرآن کریم میں ہے کہ قرآن کی تشریح و توضیح کرنا ہمارے ذمہ ہے:

ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَہ۔ (۵۰)

پھر ہمارے ذمہ اس کی تبیین ہے۔

یعنی اسے کھول کر اور اس کی وضاحت کرنے کی ذمہ داری اللہ نے لی ہے۔ اس سے پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ قرآن کریم کی تشریح و توضیح کا کام اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم ﷺ کے سپرد فرمایا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کی تفسیر و توضیح اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود۔ گرچہ ز حلقوم عبداللہ بود

یعنی آپ جو کچھ بھی کہتے ہیں وہ دراصل اللہ ہی کا کہا ہوا ہوتا ہے اگرچہ اللہ کے بندے (رسول اکرم ﷺ) کے گلے سے نکلتا ہے۔

(ب) : اگر یہ کہا جائے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل (حدیث) حجت تو ہے لیکن ہم تک مستند ذرائع سے نہیں پہنچا لہٰذا ہم پر حجت نہ رہا تو قرآن فہمی یا تو رسول اکرم ﷺ کے اقوال و افعال پر موقوف ہے یا نہیں ہے۔ اگر موقوف نہیں تو معاذ اللہ حدیث رسول ﷺ کی ضرورت نہ رہی تو اسے حجت قرار دینے کا کیا مطلب ہوا؟ اگر قرآن فہمی حدیث رسول پر موقوف ہے اور حدیث محفوظ نہیں تو قرآن کریم ناقابل فہم ہوا تو اس کی حفاظت معاذ اللہ بے مقصد ٹھہری یہی وجہ ہے کہ آیت:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ ○ (۵۱)

میں لفظ "قرآن" کی بجائے "الذکر" لایا گیا ہے یعنی ہم نے ہی اس نصیحت کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔ قرآن کریم کا نصیحت نامہ ہونا اس کے قابلِ فہم ہونے پر موقوف ہے اور قرآن کریم کا قابل فہم ہونا حدیث پر موقوف ہے پس اگر قرآن واقعی قابل فہم نصیحت ہے تو اسے قابل فہم بنانے والے اقوالِ و افعالِ رسول ﷺ یعنی حدیث رسول ﷺ بھی محفوظ ہے اور اس کے ہم تک مستند ذرائع سے نہ پہنچنے کا دعویٰ جھوٹا ہے۔ چنانچہ احادیث کی تدوین کی تاریخ کا سرسری مطالعہ ہی اسکو جھوٹا ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔

(ج) : رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سب اقوال و افعال حجت ہیں یا کوئی بھی حجت نہیں یا بعض حجت ہیں اور بعض نہیں۔ اگر پہلی شق اختیار کی جائے تو حدیث کا حجت ہونا ثابت ہوا۔ اگر دوسری شق اختیار کی جائے تو خود قرآن کریم پر ایمان ممکن نہیں رہے گا کیونکہ قرآن کریم کا کتاب اللہ ہونا قولِ رسول ﷺ سے ہی تو امت کو معلوم ہوا۔ اگر تیسری شق اختیار کی جائے تو رسول اکرم ﷺ کے جو اقوال و افعال معاذ اللہ حجت نہیں ہیں وہ یا تو قرآن کریم کے مطابق ہوں گے یا قرآن کریم کے خلاف ہوں گے یا نہ ہی مطابق ہوں گے اور نہ ہی مخالف و معارض ہوں گے بلکہ قرآن کریم کے مضامین پر زائد ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حجت قرار نہ دئے جانے والے یہ اقوال و افعال رسول ﷺ کتاب اللہ کے مطابق ہیں تو ان اقوال و افعال کا انکار کرنا اور انہیں ناقابل حجت قرار دینا در اصل کتاب اللہ ہی کا انکار ہوا۔ اس صورت میں بھی قرآن کریم پر منکرین حدیث کا ایمان کا دعویٰ جھوٹا ہوا۔ اگر رسول اکرم ﷺ کے یہ اقوال و افعال معاذ اللہ کتاب اللہ کے خلاف ہیں اور یہ ایسا تعارضِ حقیقی ہو کہ اسے دور ہی نہ کیا جاسکے اور نہ ہی کتاب اللہ سے ان کی مطابقت کی کوئی صورت ممکن ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ رسول اکرم ﷺ کے بعض اقوال و افعال کتاب اللہ سے حقیقۃً معارض ہونے کی وجہ سے باطل ہیں تو (معاذ اللہ) آپ کے کسی قول اور فعل کا بھی اعتبار نہ رہا۔ اس صورت میں بھی قرآن کریم پر منکرین حدیث کا ایمان ممکن نہ رہا کیونکہ قرآن کریم کا کتاب اللہ ہونا قولِ رسول ﷺ ہی سے تو معلوم ہوا۔

اگر تیسری شق اختیار کی جائے کہ رسول اکرم ﷺ کے وہ بعض اقوال و افعال جو (معاذ اللہ) حجت نہیں وہ نہ تو کتاب اللہ کے مطابق ہیں اور نہ ہی کتاب اللہ کے مخالف و معارض ہیں یعنی کتاب اللہ میں ان کے متعلق نفیاً یا اثباتاً کوئی واضح حکم نہیں ہے بلکہ رسول اکرم ﷺ نے اپنے ان اقوال و افعال کا قرآن کریم سے استنباط فرمایا ہے تو استنباط (مسائل اخذ کرنے) کے لئے بھی تو کوئی بنیاد ہونی چاہئے۔ مثلاً نمازوں کی رکعات کی تعداد کا تعین، زکوۃ کی ڈھائی فیصد شرح کا تعین، عید الفطر کے لئے یکم شوال کا اور عید الاضحیٰ کے لئے دس ذی الحجہ کا تعین، حج کے مہینوں میں ایام حج کا تعین وغیرہ وغیرہ لاتعداد مسائل ایسے ہیں کہ دنیا بھر کے عقلا جمع ہو کر بھی قرآن کریم سے ان مسائل کو اخذ نہیں کر سکتے، پس ثابت ہوا کہ آپ ﷺ کے یہ اقوال و افعال بھی وحی ہیں۔ بالفاظ دیگر حدیث رسول حجت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ طرز کی جزئیات کا علم آپ کو بذریعہ وحی نہیں ہوا بلکہ آپ ﷺ نے اپنی رائے اور عقل سے انہیں معلوم کیا ہے تو آپ ﷺ کو ایسا کرنے کی اجازت اللہ

تعالیٰ نے دی ہوگی یا نہیں دی ہوگی۔ اگر اجازت نہیں دی تو قرآن کریم میں ہے:

اَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَالَمْ يَاْذَنْ بِهِ اللّٰهُ۔ (۵۲)

کیا ان (مشرکین) کے ایسے شرکا ہیں جنہوں نے ان کے لئے دین میں ایسی باتیں وضع کی ہیں جن کی اللہ نے اجازت نہیں دی۔

اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو بھی از خود شرعی مسائل وضع کرنے کا ہرگز اختیار نہیں۔ شارع حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ رسول کو بطور اسناد مجازی شارع کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے معلوم کر کے شرعی مسائل لوگوں کو بتاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ طرز کی جزئیات وضع کرنے کی اجازت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے دی تھی اور اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو اجتہادی غلطی سے محفوظ رکھنے کا بھی اہتمام فرمایا تھا تو ثابت ہوا کہ دین کے متعلق رسول اکرم ﷺ کے قلب مبارک میں جو خیال بھی آئے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور غلطی سے محفوظ ہونے کی بنا پر حجت ہے چنانچہ قرآن کریم سے ثابت ہے کہ پیغمبر پر وحی کا نزول ہمیشہ فرشتے کے ذریعے ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کے بغیر بھی ہوتا ہے:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْمِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ اَوْيُرْسِلَ رَسُوْلاً ۔ (۵۳)

کسی بشر کے لائق نہیں کہ اللہ اس سے کلام کرے مگر وحی کے ذریعے یا پردے کے پیچھے سے یا ایلچی (فرشتہ) بھیج کر۔

یہاں وحی کو ارسالِ رسول (فرشتے کے بھیجنے) کے مقابلے میں ذکر کرنے سے واضح ہوا کہ فرشتے کے بھیجے بغیر بھی وحی ہوتی ہے اور یہی حدیث ہے۔ آپ ﷺ پر وحی کی تین صورتیں مذکور ہیں پہلی صورت فرشتہ بھیجے بغیر نزولِ وحی کی ہے، دوسری صورت پردے کے پیچھے سے کلام کرنے کی ہے۔ جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کوہ طور پر ہوا، تیسری صورت فرشتہ بھیج کر (ارسال ملک سے) نزولِ وحی کی ہے۔ قرآن کریم سے ثابت ہے کہ پیغمبر کا خواب بھی وحی ہوتا ہے چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام سے فرمایا تھا:

يٰبُنَيَّ اِنِّيْ آرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّيْ اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَاتَرٰى ۔ (۵۴)

اے بیٹے میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں تو بتا تیری کیا

رائے ہے؟

اسی طرح پیغمبر کے قلب میں دینی امور کا القا بھی وحی ہے خواہ بواسطہ ملک ہو یا بلا واسطہ ملک ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان جزئیات کا تعیّن گو رسول اکرم ﷺ باذن الٰہی کرتے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو فکری خطاء سے محفوظ رکھنے کا کوئی اہتمام نہ فرمایا تھا لہٰذا آپ کی طے کردہ جزئیات وحی نہیں بلکہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مسلمانوں کا ہر حکمرانِ اعلیٰ (منکرین حدیث کی خود ساختہ اصطلاح کے مطابق مرکز ملت یا سینٹرل اتھارٹی) ایسی جزئیات از خود یا لوگوں کے مشورہ سے وضع کرنے کا مجاز ہوگا تو اس صورت میں اوّلاً تو رسول اکرم ﷺ کی بعثت ہی سرے سے بیکار ٹھہری۔ قرآنِ کریم کسی بھی کھلے میدان میں ڈال دیا جاتا لوگوں کو چاروں طرف سے غیبی آواز کے ذریعے مطلع کر دیا جاتا کہ اسے قبول کرو ہم نے کلّیات بیان کر دئے ہیں ان کے تحت ہر دور میں تمہارے حکمرانِ اعلیٰ تمہارے لئے جزئیات وضع کرنے کے مجاز ہوں گے۔ ثانیاً اگر ایسے نام نہاد مرکزِ ملّت کو قرآنِ کریم میں مذکور کلّیات کی روشنی میں جزئیات وضع کرنے کا اختیار حاصل ہے تو قرآن کریم میں کسی بھی جزیئے کے بیان کی ضرورت نہ تھی بلکہ کلّیات کی بھرمار کی بھی کیا ضرورت تھی؟ یہی ایک آیت کافی تھی:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۔ (۵۵)

میں نے جن وانس کو صرف اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔

یہ آیت واحد کلّیے کا کام دیتی اور مرکز ملّت کو جزئیات طے کرنے میں مکمل آزاد چھوڑ دیا جاتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمتِ بالغہ کے تحت کچھ جزئیات قرآن کریم میں بیان کر دیں اور باقی "مرکز ملّت" کے لئے چھوڑ دیں تاکہ وہ اپنی من مانی کر سکے یا ساتھیوں کے مشورہ سے جزئیات وضع کر سکے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمتِ بالغہ کے تحت کچھ جزئیات قرآنِ کریم میں بیان کر دیں دیگر بہت سی جزئیات رسول اللہ ﷺ نے بیان فرما دیں اور نئے پیش آمدہ مسائل میں مجتہدین اور فقہاء نے قرآن و سنت سے اخذ کر کے بیان کر دیں۔ اس سے کسی بھی حکمرانِ اعلیٰ یا نام نہاد مرکز ملت کو یہ اختیار نہیں مل گیا کہ وہ خود یا دوسروں کے مشورہ سے جزئیات وضع کرتا پھرے اور یہ جزئیات وقتاً فوقتاً بدلتی رہیں۔

ثالثاً یہ نام نہاد سنہری اصول قرآن کریم میں صاف صاف مذکور ہونا چاہئے تھا کہ رسول

اکرم ﷺ کے اقوال اور افعال صرف آپ کی دنیوی زندگی تک مؤثر ہیں۔ آپ کے انتقال کے بعد تمہارے حکمران نئے حالات کے تحت نئے نئے مسائل وضع کرنے اور جزئیات طے کرنے کے مکمل مجاز ہوں گے۔ یعنی ان کو مکمل تشریعی اختیارات حاصل ہوں گے۔ رابعاً. یہ بعینہ وہی بدترین شرک ہے جس میں عیسائی مبتلا ہوئے۔ رومن کیتھولک چرچ کے پوپ کو مکمل تشریعی اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔اس کا ہر نام نہاد دینی حکم خدا کا حکم ہے قرآن کریم میں ان عیسائیوں کے متعلق ہے:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًامِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ (۵۶)

انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اور مسیح بن مریم کو اللہ کے علاوہ رب بنالیا۔

ساری دنیا جانتی ہے کہ عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو تو اپنی زبان سے بھی ابن اللہ اور خدائی اختیارات کا حامل کہا لیکن کسی عیسائی نے آج تک اپنے کسی پوپ کو یا دیگر مذہبی رہنماؤں کو اور راہبوں وغیرہ کو اپنی زبان سے رب نہیں کہا۔ وہ یہی کہتے ہیں کہ پوپ خدا کا نمائندہ ہے اور اس کا حکم خدا کا ہی حکم ہے۔اللہ تعالیٰ نے اسی کو ''رب بنانا'' قرار دیا ہے۔

انکارِ حدیث کی آڑ میں پاپائیت قائم کرنے کی یہ مکروہ ترین سازش ہے۔ بے شک انجیل میں تحریف ہو چکی ہے لیکن تحریف کرنے والے کو بدترین گناہگار تو کہا جا سکتا ہے لیکن اسے رب یا خدا قرار نہیں دیا جاتا، البتہ کسی کو رب بنانا یہ ہے کہ اسے تشریعی اختیارات یعنی جزئیات وضع کرنے کے اختیارات کا مالک سمجھا جائے خواہ اس کے لئے کوئی انتظامی ڈھانچہ ہی کیوں نہ تیار کیا گیا ہو جیسا کہ عیسائیوں کے نظام پاپائیت میں ہے۔ خامسأ نام نہاد ''مرکز ملت'' کے ان تشریعی اختیارات کا علم نہ تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ہوا نہ ہی تابعین اور تبع تابعین اور بعد کے ادوار کے مسلمانوں کو ہوا۔ کسی کو یہ پتہ نہ چل سکا کہ رسول اکرم ﷺ کے اقوال وافعال (معاذ اللہ) آپ ﷺ کے ربیع الاوّل ۱۱ر ھجری میں انتقال کے بعد امت مسلمہ کے لئے حجت نہ رہے بلکہ بیکار ہوگئے اور یہ کہ ہر دور کے آئندہ حکمرانوں کو یہ تشریعی اختیارات منتقل ہوگئے۔ سینکڑوں برس کے بعد اس راز کا انکشاف چند لوگوں کو ہوا تو عقلِ سلیم کے مطابق یہی لوگ جھوٹے ہیں ورنہ پوری امت مسلمہ کو تو جاہل قرار نہیں دیا جاسکتا، چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَـهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّـهٖ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ○ (۵۷)

جو شخص رسول (ﷺ) کی مخالفت کرے بعد اس کے کہ ہدایت اس کے پاس آ پہنچی اور مومنین کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی پیروی کرے تو ہم اس کا منہ ادھر ہی پھیر دیں گے جدھر اس نے رخ کرلیا ہے اور ہم اسے جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بُرا ٹھکانا ہے۔

آیت کے نزول کے موقع پر موجود مومنین صرف اصحابِ رسول ﷺ تھے نہ تو رسول اکرم ﷺ نے اپنے اقوال و افعال کو محدود مدت کے لئے حجت قرار دیا اور نہ ہی خلفائے راشدینؓ اور دیگر اصحابِ رسول ﷺ نے اس طرح کی کوئی تعلیم دی ورنہ ایسی تعلیم تو امت تک تواتر سے منتقل ہوتی اور اس پر ہر دور میں امت عمل بھی کرتی چلی آتی۔ رسول اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحابؓ کی مخالفت کرنے والوں کے لئے آیت میں جہنم کی وعید ہے۔ سادساً گزشتہ صفحات میں یہ واضح کیا جاچکا ہے کہ ایک طرف از روئے قرآن اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی تشریح اپنے ذمہ لی ہے اور دوسری طرف قرآن کریم کی تشریح و تفسیر کا فریضہ رسول اکرم ﷺ کو سونپا ہے پس رسول اکرم ﷺ نے اپنے اقوال و افعال سے قرآن کریم کی جو تشریح فرمائی ہے وہ من جانب اللہ ہے اور اس کے مقابلے میں کسی بھی نام نہاد مرکز ملت کو جزئیات وضع کرنے اور رسول اکرم ﷺ کے اقوال و افعال کو معاذ اللہ منسوخ قرار دینے یا ان میں ترمیم کرنے، اضافہ اور کمی کرنے کا ہرگز ہرگز حق حاصل نہیں ہے۔ اسلام میں پاپائیت کے اس نظام کی کوئی گنجائش نہیں جو منکرین حدیث اہل اسلام کے لئے تجویز کررہے ہیں۔ جب حدیث کو حجت نہ سمجھنے کی تمام شقیں باطل ہوگئیں تو یہی شق صحیح ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے تمام اقوال و افعال حجت ہیں یعنی حدیث حجت ہے۔

(د) علم یا یقین قطعی حاصل کرنے کے ذرائع یعنی اسبابِ علم تین ہیں حواس سلیمہ، عقل اور خبر صادق، خبر صادق کی دو قسمیں ہیں خبر متواتر اور خبر رسول (وحی)۔ جو باتیں محض حواس اور عقل سے معلوم نہیں ہوسکتیں تو خبر صادق کا سہارا لینا پڑے گا جس میں وحی بھی شامل ہے۔ مثلاً حواس اور عقل سے ہرگز یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ اقامتِ صلوٰۃ سے کیا مراد ہے؟ نمازوں کی رکعات کی تعداد، نمازوں کے صحیح اوقات، نماز پڑھنے کا طریقہ وغیرہ محض حواس اور عقل سے معلوم نہیں ہوسکتے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کی رہنمائی وحی کے ذریعے فرمائی ہے۔ چونکہ اس طرح کی جزئیات وحی کے بغیر طے نہیں کی جاسکتیں اور صاحبِ وحی صرف پیغمبر ہوتا ہے لہٰذا کسی بھی شخص یا نام نہاد مرکز ملت کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طے فرمودہ جزئیات کو منسوخ

قرار دے کر تشریعی اختیارات اپنے ہاتھ میں لے۔ وحی کے بغیر حلال و حرام کی تفصیلات طے کرنا ممکن نہیں ورنہ مختلف ادیان و مذاہب میں حلال و حرام کے متعلق شدید اختلافات نہ ہوتے مثلاً بول و براز کا حرام اور نجس ہونا محض عقل سے معلوم ہو سکتا تو اخباری اطلاعات کے مطابق بھارت کا ایک سابق وزیر اعظم مرار جی ڈیسائی اپنا پیشاب نہ پیا کرتا اور اسے اکسیر صحت (رسائن) قرار نہ دیتا۔ کتے، گیدڑ، بلی، چوہے اور بول و براز کا حرام ہونا قرآن کریم سے واضح نہیں تو منکرین حدیث کے لئے یہ سب چیزیں حلال ہونی چاہئیں۔ پس حدیث رسول ﷺ حجت اور معتبر ہے اور قرآن کریم کے بعد دوسرا بڑا ماخذ شریعت ہے۔

اب ہم عیسائیوں کے عقیدۂ کفارہ کو بعض حیثیتوں سے تشقیق جدلی کی روشنی میں پرکھتے ہیں۔

عقیدۂ کفارہ تشقیق جدلی کی روشنی میں:

(الف) عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم میں تحریف کرتے ہوئے عقیدۂ کفارہ وضع کیا۔ ان کے خیال میں حضرت آدم علیہ السلام اور حوا شجر ممنوعہ کے پاس گئے تو وہ سخت گناہ گار ہوئے۔ ان کا یہ مفروضہ گناہ ان کی اولاد میں بھی منتقل ہوتا چلا آیا جسے وہ پیدائشی گناہ قرار دیتے ہیں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بقول ان کے مصلوب ہو کر نوع انسانی کے اس گناہ کا کفارہ ادا کر دیا ہے۔ عیسائی حضرات باپ، بیٹا اور روح القدس تینوں کو خدائی اختیارات کا مالک سمجھتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ خدا ایک ہی ہے۔ اقانیم ثلاثہ کی اس تثلیث کے باوجود توحید کے مدعی ہیں یعنی ایک میں تین اور تین میں ایک کے قائل ہیں۔ حضرت عیسیٰؑ کو وہ ابن اللہ کہتے ہیں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام (یسوع مسیحؑ) مفروضہ مصلوبیت کے وقت ابن اللہ ہونے کی حیثیت سے خدائی اختیارات کے مالک تھے یا محض ابن آدم تھے۔ اگر خدائی اختیارات کے مالک تھے تو جب ایک خدا مصلوب ہو گیا دوسرے دونوں خداؤں کا بھی کیا اعتبار رہا ممکن ہے وہ بھی مصلوب ہو گئے ہوں بلکہ ایک میں تین اور تین میں ایک کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ایک کے مصلوب ہونے سے تینوں کو مصلوب قرار دیا جائے۔ اگر سولی ابن آدم کو ہوئی یعنی بوقتِ مصلوبیت حضرت عیسیٰؑ اگر ابن آدم تھے تو کسی بھی ابنِ آدم کو سولی پر چڑھا دیا جاتا۔ اس میں حضرت عیسیٰؑ کی کیا خصوصیت رہی؟ نیز حضرت عیسیٰؑ مبینہ مصلوبیت کے موقع پر

ایلی ایلی لما شبقتی

اے میرے خدا، اے میرے خدا تو نے مجھے کیوں چھوڑ دیا؟

کہتے ہوئے کس خدا کو پکار رہے تھے؟ جبکہ عیسائی عقیدے کے مطابق وہ خود ابن اللہ اور خدائی اختیارات کے مالک تھے۔ اگر اس موقع پر ان کے خدائی اختیارات سلب کر لئے گئے تھے تو وہ کس نے کئے؟ اگر تین خداؤں میں سے ایک کے اختیارات مسلوب ہو سکتے ہیں تو دوسرے دونوں یعنی باپ اور روح القدس کے خدائی اختیارات کا تحفظ بھی مشتبہ اور مشکوک ہو گیا۔ کیا خدا کی یہی شان ہوا کرتی ہے؟

(ب) حضرت آدمؑ و حوا کا مبینہ گناہ جو از راہ وراثت ان کی اولادیں منتقل ہوتا چلا آرہا تھا تو یہ گناہ حضرت عیسیٰؑ میں کیوں منتقل نہ ہوا، حالانکہ عیسائی حضرات حضرت عیسیٰؑ کو ابن آدم بھی قرار دیتے ہیں اور عیسائیوں کی موجودہ اناجیل اربعہ کے مطابق حضرت عیسیٰؑ نے بارہا خود کو ابن آدم کہا ہے۔

(ج) کیا خدا اس پر قادر تھا یا نہیں کہ وہ حضرت آدم و حوا کے گناہ کو ان کی اولاد میں منتقل نہ ہونے دیتا۔ اگر قادر تھا تو وہ اس گناہ کو نوع انسانی میں ازراہِ وراثت منتقل ہی نہ ہونے دیتا تاکہ حضرت عیسیٰؑ کو مصلوب ہونے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ اگر قادر نہیں تھا تو لازماً یہ گناہ (معاذ اللہ) حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں بھی منتقل ہوا کیونکہ وہ ابن آدم ہیں۔ اس صورت میں انہیں معصوم من الخطا کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟

(د) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مفروضہ مصلوبیت سے پہلے ہزاروں سال تک جو لوگ پیدا ہو کر مرتے رہے وہ اپنی قبروں میں تکلیف اٹھا رہے تھے یا آرام میں تھے۔ اگر آرام میں تھے تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مصلوب ہونا بیکار ٹھہرا۔ اگر وہ تکلیف میں تھے تو ان بیچاروں کا کیا قصور تھا کہ وہ ناحق سالہا سال تکلیف اور عذاب میں مبتلا رہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے کے اور بعد کے لوگ مصلوبیتِ مسیح کی برکت سے لمحہ بھر میں نجات پا گئے۔ اگر خدا نے ایسا ہی نرالا انصاف کرنا تھا تو عقل سلیم کے تقاضے کے مطابق بالکل ابتدا ہی میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مصلوب کر دیا جاتا تاکہ حضرت آدم و حوا کا گناہ نوع انسانی میں سرے سے منتقل ہی نہ ہوتا۔ شروع ہی سے سب کو نجات حاصل ہو جاتی۔

(ہ) کہا جاتا ہے کہ مفروضہ مصلوبیت کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام تیسرے دن جی اُٹھے۔ انہیں کس نے اٹھایا؟ اگر خدا نے انہیں زندہ کیا تو خدا خالق ہوا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس کی مخلوق ہوئے نیز وہ اپنی زندگی اور موت کے معاملے میں خدا کے محتاج ہوئے۔ انہیں خدائی

اختیارات کا حامل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ اگر وہ خود بخود جی اٹھے تو یہ خلافِ عقل اور محال ہے کوئی مردہ خود بخود زندہ نہیں ہو سکتا۔

(ھ) حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے پہلے جو انبیا علیہم السلام مبعوث ہوتے رہے وہ بھی مبینہ موروثی گناہ میں مبتلا تھے یا نہیں تھے۔ اگر وہ موروثی گناہ میں مبتلا تھے اور ان کی نجات بھی مفروضہ مصلوبیتِ مسیح پر موقوف تھی تو ان کی بعثت سراسر بیکار ہوئی جب وہ خود گناہ گار تھے (معاذ اللہ) نجات یافتہ نہ تھے تو نوعِ انسانی کی وہ کیا اصلاح کر سکتے تھے اور انہیں کیسے نجات دلا سکتے تھے؟ اگر یہ انبیا علیہم السلام معصوم عن الخطا تھے تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی کیا خصوصیت تھی کہ انہیں مصلوبیت کے لئے منتخب کیا گیا۔ نیز اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حضرت آدمؑ و حوا کے مفروضہ گناہ کا ان کی اولاد میں منتقل ہونا ناگزیر نہ تھا ورنہ یہ انبیا بشمول حضرت عیسیٰ علیہ السلام معصوم عن الخطا نہ ہوتے۔

(و) حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی خوشی اور مرضی سے مصلوب ہوئے ہوں گے یا مجبوراً۔ اگر خوشی سے مصلوب ہوئے تھے تو اناجیل سے اس شق کی بھرپور تردید ہوتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام بموجب اناجیل اربعہ چھپتے رہے دشمن نے زبردستی انہیں گرفتار کیا مصلوب ہونے کے موقع پر وہ خدا سے شکوہ و شکایت کرتے رہے کہ اے خدا! اے خدا! تو نے مجھے کیوں چھوڑ دیا؟ اگر وہ خوشی سے مصلوب نہیں ہوئے تو نوعِ انسانی کے گناہ کا کفارہ ادا کرنے کے لئے کسی اور کو منتخب کیا جاتا جو بخوشی اس مشن کو پورا کرتا۔

(ز) اگر "الف" سے قصور سرزد ہوا ہو تو کیا مثلاً اس کے پوتے "د" کو بھی قصوروار ٹھہرایا جائے گا کہ تجھ میں ازراہِ وراثت تیرے دادا کا گناہ سرایت کر گیا ہے۔ اگر قصور "الف" سے ہوا ہو اور "ج" اپنے آپ کو پیش کرے کہ "الف" کا گناہ میں اٹھانے کو تیار ہوں سزا مجھے دی جائے تو کیا عیسائی معاشرہ کی عدالتیں اس طرح کے فیصلے کرتی ہیں یا نہیں؟ اگر کرتی ہیں تو سبحان اللہ! نظائر پیش کئے جائیں اگر نہیں کرتیں تو ایسے بے ہودہ فیصلوں کے لئے رب العالمین کی عدالت کو ہی کیوں مخصوص کر رکھا ہے؟ خصوصاً جبکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مصلوبیت کے لئے بخوشی تیار بھی نہیں تھے۔ تشقیق جدلی کا یہ طریقہ بطور نمونہ بعض اصولی مباحث میں قدرے تفصیل سے پیش کیا جا چکا ہے۔ فروعی مباحث میں بھی اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے مثلاً بعض حضرات کا دعویٰ ہے کہ سیدہ خاتون کا نکاح کسی غیر سید مرد سے نہیں ہو سکتا۔ ہم پوچھتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی معروف اصطلاح کے مطابق سید تھے یا نہیں تھے؟ اگر سید تھے تو باپ کی طرف نسب بطریق اولیٰ

منسوب ہوا کرتا ہے اس لئے ان کی ساری اولاد کو سید کہنا چاہئے خواہ وہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بطن سے ہو یا کسی اور بیوی یا لونڈی سے پیدا ہوئی ہو، لیکن بنی فاطمہ کے علاوہ باقی اولاد کو علوی کہا جاتا ہے اگر کہا جائے کہ نسب باپ کی طرف منسوب نہیں ہوگا تو حضرت فاطمہؓ کے علاوہ دیگر ازواج سے پیدا ہونے والی اولاد کو علوی بھی نہیں کہنا چاہئے۔ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ اصطلاحی سید نہیں تھے تو ثابت ہوا کہ سیدہ فاطمہؓ کا نکاح ایک غیر سید سے ہوا نیز یہ بھی ثابت ہوا کہ بعض اوقات ایک غیر سید ایک سید سے افضل بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت علیؓ بالاتفاق سیدہ فاطمہؓ سے افضل ہیں۔ نیز سیدہ فاطمہؓ کے بطن سے لڑکے بھی پیدا ہوئے تھے اور لڑکیاں بھی۔ کیا ان لڑکیوں کی شادی سید لڑکوں سے ہوئی یا غیر سادات میں ہوئی؟ اگر کہا جائے کہ سادات سے ہوئی تو یہ بداھۃً غلط ہے کیونکہ سیدہ فاطمہؓ کے بطن سے پیدا ہونے والے سادات تو ان سیدہ خواتین کے بھائی تھے۔ اگر ان خواتین کے نکاح غیر سادات کے ساتھ ہوئے تو ثابت ہوا کہ سیدہ خاتون کا نکاح غیر سید مرد سے شرعاً اور عقلاً دونوں طرح درست ہے۔ دورِ حاضر کی سید خواتین نباتِ فاطمہؓ سے بہتر نہیں کہ ان کا نکاح کسی غیر سید سے حرام ہو۔ البتہ نکاح میں کفو (برابر) کا لحاظ شرعاً معتبر ہے۔ صدیقی، فاروقی اور عثمانی حضرات سادات کے کفو سمجھے جاتے ہیں گو غیر کفو میں نکاح حرام نہیں ہے۔

قرآن کریم اور تشقیق جدلی:

قرآن کریم میں تشقیق جدلی کی متعدد مثالیں ملتی ہیں مثلاً قریش مکہ رسول اکرم ﷺ کے دعویٰ رسالت کو معاذ اللہ جھوٹا ثابت کرنے کے لئے جو جو شقیں پیش کرتے تھے ان شقوں کا حسبِ ضرورت قرآن کریم نے ابطال کیا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) یا شاعر ہیں یا کاہن ہیں یا انہوں نے قرآن کریم خود اپنی طرف سے گڑھ لیا ہے یا وہ (معاذ اللہ) مجنون ہیں وغیرہ وغیرہ۔ سورۃ الحاقۃ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَلَآ اُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُوْنَ ۝ وَمَا لَا تُبْصِرُوْنَ ۝ اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ
كَرِيْمٍ ۝ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ؕ قَلِيْلاً مَّا تُؤْمِنُوْنَ ۝ وَلَا بِقَوْلِ
كَاهِنٍ ؕ قَلِيْلاً مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۝ تَنْزِيْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ ۝ وَلَوْ
تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْاَقَاوِيْلِ ۝ لَاَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا

مِنۡهُ الۡوَتِیۡنَ ○ (۵۸)

میں ان چیزوں کی قسم کھاتا ہوں جو تمہیں نظر آتی ہیں اور جو تمہیں نظر نہیں آتیں کہ یہ (قرآن) فرشتۂ عالی مقام کی زبان کا پیغام ہے اور یہ کسی شاعر کا کلام نہیں مگر تم لوگ بہت ہی کم ایمان لاتے ہو اور نہ ہی کسی کاہن کا کلام ہے لیکن تم لوگ بہت ہی کم غور و فکر کرتے ہو۔ یہ تو پروردگارِ عالم کا اتارا ہوا ہے اگر یہ پیغمبر ہماری نسبت کوئی بات جھوٹ بنالاتا تو ہم اس کا داہنا ہاتھ پکڑ لیتے پھر ان کی رگِ گردن کاٹ ڈالتے۔

ان آیات میں ابتدائی تین شقوں کا ابطال کیا گیا ہے۔ اگر قرآن اللہ کا کلام نہیں تو مزید تین شقیں یہ پیدا ہوتی ہیں کہ تم اس کی نظیر لا سکتے ہو یا نہیں۔ اگر لا سکتے ہو تو لاتے کیوں نہیں؟ اگر نہیں لا سکتے تو قرآن بھی یہی کہتا ہے:

قُلۡ لَّئِنِ اجۡتَمَعَتِ الۡاِنۡسُ وَالۡجِنُّ عَلٰۤی اَنۡ یَّاۡتُوۡا بِمِثۡلِ هٰذَا الۡقُرۡاٰنِ لَا یَاۡتُوۡنَ بِمِثۡلِهٖ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٍ ظَهِیۡرًا ○ (۵۹)

اے پیغمبر! تو ان سے کہہ دے کہ اگر انسان اور جن اکٹھے ہو کر اس قرآن جیسی کتاب لانا چاہیں تو وہ اس جیسی کتاب نہیں لائیں گے اگرچہ وہ ایک دوسرے کی مدد کریں۔

مزید شقیں یہ پیدا ہوئیں کہ چلئے اگر سارے قرآن کی نظیر تم نہیں لا سکتے تو اس کی کوئی سی دس سورتوں کی نظیر تم لا سکتے ہو تو لاؤ اگر نہیں لا سکتے تو قرآن کریم کا یہی دعویٰ ہے:

اَمۡ یَقُوۡلُوۡنَ افۡتَرٰىهُ قُلۡ فَاۡتُوۡا بِعَشۡرِ سُوَرٍ مِّثۡلِهٖ ۔ (۶۰)

یہ لوگ کیا کہتے ہیں کہ اس پیغمبر نے قرآن اپنی طرف سے گڑھ لیا ہے؟ تو کہہ دے کہ تم (بھی) دس سورتیں گھڑ لاؤ۔

اس کے بعد مزید دو شقیں پیدا کی گئیں کہ اگر تم دس سورتیں بھی نہیں لا سکتے تو قرآن کریم کی ایک سورت جیسی کوئی سورت بنا کر لا سکو گے یا نہیں۔ اگر لا سکتے ہو تو لاتے کیوں نہیں؟ اگر نہیں لا سکتے تو ثابت ہوا کہ قرآن کریم اللہ کا کلام ہے۔:

وَاِنۡ كُنۡتُمۡ فِیۡ رَیۡبٍ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلٰی عَبۡدِنَا فَاۡتُوۡا بِسُوۡرَةٍ مِّنۡ مِّثۡلِهٖ

وَادْعُوا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ○ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَا تَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ ○ (۶۱)

اگر تمہیں اس کتاب کے متعلق شک ہے جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے تو تم اس کی کسی سورت جیسی کوئی ایک سورت بنا کر لاؤ اگر تم سچے ہو۔ پھر اگر تم یہ کام نہ کر سکو اور ہرگز نہیں کر سکو گے تو آگ سے بچو جس کا ایندھن لوگ اور پتھر ہیں، جو کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے۔

جب قرآن کریم کا سچا ہونا ثابت ہو گیا تو صاحبِ قرآن یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا سچا ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ رہی آپ ﷺ کے مجنون ہونے کی شق تو اس کا جواب بھی قرآن کریم میں متعدد مقامات پر دیا گیا مثلاً ارشاد ہے:

قُلْ اِنَّمَآ اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ اَنْ تَقُوْمُوا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ اِنْ هُوَ اِلَّا نَذِيْرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيْدٍ ○ (۶۲)

تو کہہ دے کہ میں تمہیں ایک نصیحت کرتا ہوں کہ تم اللہ کی خاطر دو دو یا ایک ایک ہو کر کھڑے ہو جاؤ پھر تم خوب غور کرو (تو تمہیں معلوم ہو جائے گا) تمہارے ساتھی (حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو کوئی جنون لاحق نہیں ہے وہ تو تمہیں سخت عذاب کے آنے سے پہلے ڈرانے والا ہے۔

قریش مکہ نہ صرف رسول اکرم ﷺ کو جھٹلاتے تھے بلکہ آپ ﷺ اور اور آپ کے ساتھیوںؓ کو اذیت بھی پہنچاتے تھے۔ قرآن کریم نے ان کے اس معاندانہ رویے کی یہ شقیں شمار کر کے ان کا ابطال کیا کہ یا تو آپ (رسول اکرم ﷺ) ان سے اپنی تبلیغ پر اجرت کا مطالبہ کر رہے ہیں جس کے بوجھ تلے یہ دبے جا رہے ہیں یا وہ وحی سے اس لئے مستغنی ہیں کہ خود انہیں وحی کی غیبی خبریں معلوم ہیں جنہیں وہ لکھ رہے ہیں یا ان کا خیال یہ ہے کہ وہ اسلام کے خلاف اپنی تدبیروں اور چالوں میں کامیاب ہو جائیں گے۔ حالانکہ یہ تدبیریں انہی کے خلاف جا رہی ہیں۔ یا وہ یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی اور معبود بھی ہے جو انہیں اللہ کی گرفت سے چھڑا لے گا۔ اللہ تعالیٰ نے ان

تمام شقوں کا سورہ طور کی آخری آیات میں ابطال کرتے ہوئے فرمایا:

فَذَرْهُمْ حَتّٰى يُلٰقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِىْ فِيْهِ يُصْعَقُونَ O يَوْمَ لَا يُغْنِى عَنْهُمْ كَيْدُ هُمْ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ O وَاِنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْ عَذَابًا دُوْنَ ذٰلِكَ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ O (۶۳)

ان کو چھوڑ دے یہاں تک کہ وہ دن سامنے آجائے جس میں وہ بے ہوش کر دئے جائیں گے جس دن انکی کوئی تدبیر ان کے کام نہ آئے گی اور نہ ہی ان کی کوئی مدد کی جائے گی اور ظالموں کے لئے اس کے علاوہ اور عذاب بھی ہے لیکن ان میں سے اکثر نہیں جانتے۔

اسی سورت میں اوپر کی آیات میں اور بھی بہت سی شقیں پیش کر کے ان کا ابطال کیا گیا ہے۔

سورۂ قمر میں اللہ تعالیٰ نے مختلف سرکش قوموں کے حالات اور ان کا برا انجام مؤثر انداز میں بیان فرمایا۔ مشرکین کو چاہئے تھا کہ وہ عبرت و نصیحت پکڑتے۔ ان کے عبرت حاصل نہ کرنے کے جو اسباب ہو سکتے ہیں انہیں شق وار بیان کر کے ان کا ابطال کیا ہے کہ وہ اس لئے باز نہیں آتے کہ وہ گزشتہ کفار سے بہتر ہیں یا اس لئے کہ آسمانی کتابوں میں ان کے لئے کوئی فارغ خطی لکھ دی گئی ہے یا ان کا خیال ہے کہ ان کی مدد کی جائے گی اور وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کامیاب ہو جائیں گے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَ لُّوْنَ الدُّبُرَ O بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ اَدْهٰى وَاَمَرُّ O (۶۴)

عنقریب ان کی جمعیت شکست کھا جائے گی اور وہ پیٹھیں پھیر دیں گے۔ بلکہ قیامت ان کا وعدہ ہے اور قیامت نہایت ہی سخت اور تلخ ہے۔

مطلب یہ ہے کہ دنیا میں یہ اہلِ اسلام سے شکست خوردہ ہوں گے اور قیامت کے دن اخروی عذاب سے دوچار ہوں گے۔

مشرکین عرب حلال جانوروں میں سے بعض اوقات نر جانوروں کو اور بعض اوقات مادہ جانوروں کو اپنے اوپر از خود حرام کر لیتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ

(تمہارے اس حرام قرار دینے کی عقلاً چار شقیں ممکن ہیں)"یا تو تم ان جانوروں کو نر ہونے کی بنا پر حرام قرار دیتے ہو یا مادہ ہونے کی وجہ سے حرام ٹھہراتے ہو یا اس لئے کہ وہ جس رِحم میں پیدا ہوئے ہیں اس میں کوئی ایسی بات ہے جو حرمت کی علّت بنی ہے یا یہ کہ خدا نے ان جانوروں کے حرام ہونے کی کوئی خبر تمہیں دی ہو۔" یہ چاروں شقیں اور احتمالات غلط ہیں کیونکہ نر ہونا سببِ حرمت اس لئے نہیں کہ وہ صرف نر جانوروں کو ہی نہیں بلکہ مادہ جانوروں کو بھی حرام ٹھہراتے تھے۔ مادہ ہونا بھی اسی وجہ سے سبب حرمت نہیں کہ وہ صرف مادہ جانوروں کو ہی نہیں بلکہ نر جانوروں کو بھی حرام قرار دیتے تھے۔ رِحم میں ہونے کو بھی سببِ حرمت اس لئے نہیں قرار دیا جاسکتا کہ اس صورت میں نر اور مادہ دونوں ہی حرام ہونے چاہئیں حالانکہ وہ ایک وقت میں یا نر کو حرام ٹھہراتے تھے یا مادہ کو حرام سمجھتے تھے ایک ہی وقت میں دونوں کو حرام قرار نہیں دیتے تھے۔ چوتھی صورت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں منع فرمایا ہو حالانکہ اللہ نے ایسا کوئی حکم نازل نہیں کیا۔

وَمِنَ الْاِبِلِ اثْنَیْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَیْنِ قُلْ آ لذَّکَرَیْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَیَیْنِ اَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَیْهِ اَرْحَامُ الْاُنْثَیَیْنِ اَمْ کُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ وَصَّاکُمُ اللّٰهُ بِهٰذَا۔ (۶۵)

اللہ نے پیدا کئے اونٹ میں سے دو اور گائے میں سے دو (نر و مادہ)۔ آپ پوچھئے کہ اس نے دونوں نر حرام کئے ہیں یا دونوں مادّہ یا ہر وہ بچہ جس پر دونوں مادہ کے رحم مشتمل ہیں یا تم اس وقت حاضر تھے جب اللہ نے تمہیں اس بات کا حکم دیا تھا۔

کسی کی اطاعت و اتباع کے تین محرکات ہی عقلاً ممکن ہیں کہ مُطاع اور متبوع صاحبِ کمال ہو خواہ یہ کمال ظاہری ہو یا باطنی ہو۔ یا مطاع اور متبوع نہایت مہربان اور محسن ہو کہ اس کے بے لوث احسان کی وجہ سے اس سے محبت میں ترقی ہو اور اس کی اطاعت و اتباع پر طبیعت بصد شوق آمادہ ہو جائے۔ یا مطاع اور متبوع صاحبِ قوت و اقتدار ہو کہ وہ نافرمانی کرنے والوں کو اپنی سخت گرفت میں لاسکے اور فرمانبرداروں کو ان کی فرمانبرداری کا بہترین صلہ دے سکے۔ یہ تینوں محرکات بدرجہ اتم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہی موجود ہیں۔ وہی حقیقی صاحبِ کمال ہے وہی حقیقی مہربان ہے وہ انصاف کے دن کا مالک ہے۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ○ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ○ مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ ○ چنانچہ اطاعت و اتباع سے بھی بڑھ کر وہ عبادت کا مستحق ہے کیونکہ اطاعت و اتباع تو غیر

اللہ کی بھی مقصود و مطلوب ہے گو یہ اطاعت مشروط ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہ ہوتی ہو لہٰذا اللہ تعالیٰ نے عبادت کا استحقاق اپنے لئے مخصوص رکھا ہے کہ اسی کی عبادت کی جائے۔ یوں تشقیق جدلی کے ذریعے مذکورہ تینوں شقوں کو زیر بحث لاکر ثابت کیا ہے کہ اللہ کی اطاعت تو مطلوب ہے ہی۔ اس کے نازل کردہ کلام کا اتباع بھی مطلوب ہے لیکن اس کے سوا ہرگز کسی اور کی عبادت درست نہیں سورۂ فاتحہ کی ابتدائی آیات کا یہی مضمون ہے۔ دلیل عقلی قطعی اور دلیلِ نقلی قطعی میں کبھی حقیقی تعارض نہیں ہوا کرتا جیسا کہ آئندہ مناسب مقام پر اس کی تفصیل مذکور ہوگی۔ قرآن کریم کے اندازِ استدلال سے ہماری یہ رہنمائی ہوتی ہے کہ اہلِ باطل کے غلط نظریات و افکار کو پہلے عقلی قطعی دلائل سے جھٹلایا جائے اور پھر ان دلائل کو نقلی قطعی دلائل سے بھی ہم آہنگ کیا جائے تاکہ باطل نظریات کا تعاقب بطریق احسن ہو سکے۔ اور مخالف و معاند اپنے باطل اور خلافِ عقل نظریات کے لئے نقلیات کا غلط سہارا نہ ڈھونڈ سکے اور اس پر یہ واضح کیا جاسکے کہ خلافِ عقل باتوں کی تائید و توثیق ہرگز نقلی دلائل سے نہیں ہوسکتی اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ نقلیات میں لفظی یا معنوی تحریف کرنے پر مجبور ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں دلائل عقلیہ کو مقدم رکھتے ہوئے پھر دلائل نقلیہ کو ان سے ہم آہنگ کیا ہے۔ قرآن کریم کی پہلی سورت یعنی سورۂ فاتحہ کا آغاز ہی عقلیات کی ایک صورت تشقیق جدلی سے کیا گیا ہے جیسا کہ سطور بالا میں مذکور ہو چکا ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

وَإِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَ نَآ اَوَلَوْ كَانَ اٰبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُوْنَ ○ (٦٦)

جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو وحی اللہ نے اتاری ہے اس کی پیروی کرو تو یہ (مشرکین) کہتے ہیں کہ ہم تو اپنے باپ دادا کی پیروی کریں گے کیا اگرچہ ان کے باپ دادا کسی چیز کی عقل نہ رکھتے ہوں اور نہ ہی ہدایت پر ہوں (پھر بھی وہ انہی کی پیروی کرتے رہیں گے؟)

دیکھئے یہاں عقل کو ہدایت (نقل) پر مقدم رکھا گیا ہے کیونکہ اوّلاً ہدایت (نقل) کا سمجھنا عقل پر موقوف ہے مجنون مکلّف نہیں ہوتا۔ ثانیاً یہ تعلیم دینا بھی مقصود ہے کہ اہل باطل کو پہلے عقلی دلائل ہی دیئے جائیں گے کیونکہ وہ "نقل" کو یا تو مانتے ہی نہیں یا پھر تاویلاتِ فاسدہ سے کام لیتے ہیں۔ لیکن یہاں عقل کی تقدیم سے نقل پر اس کی ترجیح ہرگز لازم نہیں آتی جیسا کہ تعارضِ ادلہّ

کی بحث میں واضح کیا جائے گا۔ چونکہ نقل (روایت) ہمیں کانوں سے سن کر معلوم ہوتی ہے اس لئے نقلیات کو سمعیات بھی کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں سمعیات کو عقلیات پر یوں تقدم حاصل ہے کہ کوئی بات جب تک سن نہ لی جائے اس پر عقل سے غور و فکر ممکن نہیں چنانچہ سورۂ ملک میں۔ سمعیات کو عقلیات پر مقدم رکھا گیا ہے:

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ اَوْنَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي اَصْحَابِ السَّعِيْرِO (٦٧)

وہ (جہنمی) کہیں گے کہ کاش ہم نے (پیغمبروں کی باتوں کو) سنا ہوتا یا ہم عقل سے کام لیتے تو ہم جہنم والوں میں سے نہ ہوتے۔

قرآن کریم میں تشقیق جدلی کا انداز استدلال بکثرت مستعمل ہے اس سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے تاہم غلطی کا امکان اس طرز استدلال میں بھی موجود ہے جس کی قدرے وضاحت کی جاتی ہے۔

تشقیق جدلی میں مغالطے:

تشقیق جدلی میں حقیقت تک رسائی اور یقین قطعی / علم کا حصول اس امر پر موقوف ہے کہ تمام ممکنہ شقوں کا احاطہ کیا جائے اور کوشش کی جائے کہ ان شقوں میں نفی اور اثبات کا تعلق ہو تاکہ ایک کے ابطال سے دوسری شق کا صحیح ہونا یقینی طور پر ثابت ہو جائے اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ یہ شقیں یا مختلف احتمالات غیر متعلق نہ ہوں ورنہ دھوکے اور خطا کا احتمال باقی رہے گا۔ مثلاً زید اور بکر کا کسی معاملے میں نزاع چل رہا ہے تو ضروری نہیں کہ یہ کہنا درست ہو کہ قصور اور گناہ یا زید کا ہے یا بکر کا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی خطا سے خالی نہیں کہ قصور دونوں کا ہے کیونکہ تالی دونوں ہاتھوں سے بجتی ہے۔ یہاں ممکنہ شقیں چار بنیں گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک یا قصور دار ہے یا بے قصور ہے اس لئے ۲×۲ کے حساب سے چار شقیں بر آمد ہوئیں۔ یعنی قصور یا زید کا ہے، یا بکر کا ہے، یا دونوں کا قصور ہے کہ دونوں نے ایک دوسرے پر ناحق زیادتی کی ہو، یا دونوں ہی خطائے اجتہادی کا شکار ہوئے ہوں۔ اگر خطائے اجتہادی کو بھی قصور میں شمار کریں تو دو شقیں اور نکل آئیں گی کہ خطائے اجتہادی یا زید کی ہے یا یہ خطائے اجتہادی بکر کی ہے الغرض ان تمام شقوں کا احاطہ کئے بغیر اور انہیں ملحوظ رکھے بغیر صحیح نتیجہ بر آمد ہونا یقینی نہیں ہوگا۔

شقوں کے اصل مسئلے یا زیر بحث موضوع سے غیر متعلق ہونے کی مثال یہ ہے کہ سورۂ

مریم میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں بتایا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت باسعادت کے موقع پر حضرت مریم علیہا السلام نے نہایت پریشان اور غمگین تھیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بن باپ پیدا ہونے پر لوگ انہیں طعن و تشنیع کا نشانہ بنائیں گے۔ اس موقع پر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے انہیں پکار کر کہا کہ اے مریم! تو رنج نہ کر تیرے رب نے تیرے (قدموں کے قریب) نیچے ایک چشمہ پیدا کر دیا ہے اور کھجور کے تنے کو پکڑ کر اپنی طرف ہلا تجھ پر تر و تازہ کھجوریں گریں گی تو کھا، پی اور اپنی آنکھیں ٹھنڈی کر، اگر تو کسی آدمی کو دیکھے تو (اشارے سے) کہہ دینا کہ میں نے اللہ کے لئے روزے کی منت مانی ہے تو میں آج کسی انسان سے ہرگز کلام نہ کروں گی۔ (۶۸) اب اگر مثلاً کوئی یہودی یہ کہے کہ مریمؑ کا غمگین ہونا اچھا فعل تھا یا برا تھا۔ اگر اچھا تھا تو اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریلؑ کے توسط سے انہیں رنجیدہ ہونے سے منع کیوں کیا؟ اگر برا فعل تھا تو معاذ اللہ ثابت ہوا کہ مریمؑ صدیقہ خاتون نہ تھیں جیسا کہ مسلمان خیال کئے بیٹھے ہیں۔ یہاں یہ دونوں شقیں پیدا ہی نہیں ہوتیں بلکہ سراسر غیر متعلق ہیں کیونکہ حضرت مریمؑ کا رنجیدہ ہونا غیر اختیاری اور طبعی و فطری امر تھا۔ غیر اختیاری امر میں طاعت و معصیت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا اچھے یا برے کی شقیں بھی پیدا نہیں ہوتیں۔ اصل شقیں یہ ہوں گی کہ حضرت مریمؑ کے رنجیدہ ہونے کی حالت کو باقی رکھنا اللہ تعالیٰ کو پسند تھا یا نہیں تھا۔ اگر پسند تھا تو جبریلؑ کے توسط سے انہیں تسلی کیوں دی گئی جیسا کہ سیاقِ کلام سے واضح ہے اگر پسند نہیں تھا تو ثابت ہوا کہ حضرت مریمؑ اللہ تعالیٰ کی مقرب ولیہ اور صدیقہ خاتون ہیں۔ رہا یہ سوال کہ اللہ تعالیٰ ابتدا ہی سے انہیں رنج میں مبتلا نہ کرتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت مریمؑ کی آزمائش مقصود تھی اور فرشتے کے ذریعے حضرت مریمؑ کو تسلی دے کر لوگوں پر یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ حضرت مریمؑ کو اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہے اور وہ صدیقہ خاتون ہیں جیسا کہ قرآن کریم نے سورۂ مائدہ میں اس کی شہادت دی ہے۔ استدلال کا مذکورہ انداز حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پر بھی چسپاں ہوتا ہے جب ہجرت کے موقع پر آپ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غار ثور میں مقیم تھے تو رسول اکرم ﷺ نے آپؓ کو فرمایا تھا کہ تو رنج نہ کر اللہ ہمارے ساتھ ہے۔

کبھی کسی زیر بحث معاملے میں جو شقیں پیدا کی جاتی ہیں ان میں تبائن نہیں ہوتا اس لئے استدلال غلط ہو سکتا ہے مثلاً یہ کہنا کہ "آج یا تو رات ہے یا سخت سردی ہے۔" بے ہودہ ہوگا کیونکہ رات اور سردی میں کوئی تضاد یا منافات نہیں کہ دونوں جمع نہ ہو سکیں۔ اسی طرح یہ کہنا بھی لغو ہے

کہ ''پیغمبر یا نور ہو گا یا بشر ہو گا۔'' کیونکہ نور و بشر میں تباین یا تناقض کی نسبت نہیں یعنی دونوں میں کوئی تضاد نہیں کہ دونوں جمع نہ ہو سکیں پیغمبر کا تعلق نوع انسانی سے ہی ہوتا ہے اور بحیثیت رہنما وہ نور کامل بھی ہوتا ہے۔

کبھی یہ ہوتا ہے کہ تشقیق جدلی کے عمل سے شق تو صحیح بر آمد کرلی جاتی ہے مگر بعد میں اسے غلط استدلال کی بنیاد بنایا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی عیسائی یہ کہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بمقابلہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بن باپ پیدا ہوئے تھے یا ان کا باپ تھا۔ اگر کہا جائے کہ بن باپ پیدا ہوئے تھے تو یہ غلط ہے کیونکہ مسلمان بالاتفاق مانتے ہیں کہ آپ کے والد محترم حضرت عبداللہ تھے جبکہ قرآنی شہادت کے مطابق حضرت عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے تھے پس یہی شق صحیح ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بن باپ پیدا نہیں ہوئے تھے اور جو بن باپ پیدا ہو وہ اس سے افضل ہو گا جو باپ سے پیدا ہو۔ دیکھئے یہاں شق تو صحیح تھی لیکن اس پر غلط استدلال کی عمارت ناحق کھڑی کی گئی۔ ہم یہ نہیں مانتے کہ بن باپ پیدا ہونا افضلیت پر کوئی دلیل ہے۔ ورنہ حضرت آدم علیہ السلام کو سب سے افضل ماننا ہو گا کیونکہ وہ تو ماں باپ دونوں کے بغیر پیدا ہوئے تھے حالانکہ عیسائی حضرات تو انہیں معاذ اللہ سخت گناہ گار تسلیم کرتے ہیں۔

تسلیم:

عقلی استدلال میں بعض اوقات مخالف کے دعویٰ کو علیٰ سبیل التنزل یعنی اپنے موقف سے نیچے اترتے ہوئے وقتی طور پر اس لئے قبول کرلیا جاتا ہے کہ مخالف کی دلجوئی ہو اور پھر اس پر یہ واضح کیا جائے کہ تمہارے موقف کو قبول کر لینے سے بھی مقصد حاصل نہیں ہوتا بلکہ چند در چند اشکالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ استدلال کا یہ انداز ''تسلیم'' کہلاتا ہے اور کبھی اسے ''ارخاء عنان یعنی باگ ڈھیلی چھوڑ دینے کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں اس طرز استدلال کی متعدد مثالیں موجود ہیں مثلاً مشرکین عرب کا ایک اعتراض یہ تھا کہ رسول کسی فرشتے کو ہونا چاہئے تھا انسان کو رسول کیوں بنایا گیا؟ اس کا جواب اللہ تعالیٰ نے کئی طریقوں سے دیا ہے ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے:

وَلَوْ جَعَلْنٰـهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَّلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَّا يَلْبِسُوْنَ ○ (۶۹)

اگر ہم اس پیغمبر کو فرشتہ بناتے تو بھی اسے مرد ہی کی شکل میں مبعوث کرتے تو

جو شبہہ وہ اب کرتے ہیں اسی شبہے میں ہم انہیں پھر ڈال دیتے۔

مطلب یہ ہے کہ فرشتے کو اس کی اصل شکل میں دیکھنے کی تم میں تاب نہیں انسانی شکل میں بھیجتے تو تمہارا شبہہ بحال رہتا۔

غزوۂ بنی میں نضیر میں منافقوں نے یہودیوں سے یہ وعدہ کر رکھا تھا کہ اگر تمہیں جلاوطن ہونا پڑا تو ہم بھی تمہارے ساتھ جلاوطن ہو جائیں گے۔ اگر تمہاری مسلمانوں سے جنگ ہوئی تو ہم تمہاری مدد کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے سورۂ حشر میں فرمایا کہ اللہ گواہی دیتا ہے کہ یہ منافق جھوٹے ہیں اگر یہودیوں کو جلاوطن کیا گیا تو یہ منافق ان کے ساتھ جلاوطن نہ ہوں گے اگر ان یہودیوں سے مسلمانوں کی جنگ ہوئی تو یہ منافق ان کی کوئی مدد نہیں کریں گے۔ یہ یقینی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پیشگوئی ہرگز تبدیل نہیں ہو سکتی لیکن تسلیم کے انداز میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَئِن نَّصَرُوْهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْاَدْبَارَ ۔ (۷۰)

(بفرض محال) اگر یہ منافقین ان کی مدد کریں گے تو پیٹھ پھیر جائیں گے۔

انتقال:

عقلی و نقلی استدلال میں کبھی مخالف کسی دلیل پر کج فہمی سے یا دھوکہ دینے کی غرض سے اعتراض کر دیتا ہے تو ایسے موقع پر مخالف کے سامنے دوسری دلیل رکھ دی جاتی ہے تاکہ اس کی کج فہمی دور ہو جائے یا وہ دوسروں کو دھوکہ نہ دے سکے یا اگر پہلی دلیل مشکل تھی تو اب نئی آسان دلیل پر غور کر سکے۔ پہلی دلیل کو چھوڑ کر دوسری دلیل دینا ''انتقال'' یعنی ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف منتقل ہونا کہلاتا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا تھا کہ میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے۔ اس پر نمرود نے ایک شخص کو ناحق قتل کرا دیا اور ایک ایسے شخص کو آزاد کر دیا جسے سزائے موت سنائی جا چکی تھی اور کہا کہ میں بھی زندہ کرتا ہوں اور مارتا ہوں۔ حضرت ابراہیمؑ اگر زندگی اور موت کی پیچیدگیوں کو بیان کر کے اسے جھٹلاتے تو شاید نمرود اور لوگ آسانی سے نہ سمجھ پاتے۔ اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فوراً یہ جواب دیا کہ میرا رب سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تو اسے مغرب سے نکال کر دکھا دے اس پر نمرود لاجواب اور مبہوت ہو کر رہ گیا:

فَبُهِتَ الَّذِیْ كَفَرَ ۔ (۷۱)

سواد اعظم اہل السنۃ والجماعۃ کو خطا کار سمجھنے والے فرقوں اور گروہوں کو ہم اسی اصولِ انتقال کے تحت دیگر مباحث سے ہٹا کر سورۂ واقعہ سے ثابت ایک آسان دلیل کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اس سورت میں یہ بتایا گیا ہے کہ بروز قیامت نوع انسانی تین حصوں میں بٹ جائے گی۔ ایک حصہ ''سابقون'' پر مشتمل ہو گا۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے انتہائی مقرب ہوں گے اور جنت میں ان کے مدارج و مراتب نہایت بلند ہوں گے۔ یہ گروہ امت کے ابتدائی حصہ کی بہت بڑی جماعت پر مشتمل ہو گا۔ لیکن بعد کے ادوار کے لوگوں میں سے چھوٹی سی جماعت پر مشتمل ہو گا۔

ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ ○ وَقَلِيْلٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ ○ (۷۲)

نوعِ انسانی کا دوسرا حصہ اصحاب الیمین یعنی دائیں جانب والوں پر مشتمل ہو گا۔ ان کے متعلق ارشاد ہے:

ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ ○ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ (۷۳)

(اصحاب الیمین کا یہ حصہ) پہلے لوگوں میں سے بھی اور پچھلے لوگوں میں سے بھی بڑی بھاری تعداد پر مشتمل ہو گا۔

یہ حصہ بھی اہل جنت میں شامل ہو گا۔

نوع انسانی کا تیسرا حصہ اصحاب الشمال (بائیں جانب والوں) پر مشتمل ہو گا یہ اہل جہنم ہوں گے اس کی تعداد کا اہل ایمان کی تعداد سے کوئی تقابل کیا ہی نہیں گیا ہے۔ اب یہ اقلیتی فرقے جو شروع سے اسلام کے نام پر امت مسلمہ کا انتہائی قلیل حصہ رہے ہیں وہ اصحاب الیمین میں تو شمار نہیں ہو سکتے۔ اگر حسن ظن سے کام لیتے ہوئے انہیں سابقون میں شامل کیا جائے کہ یہ امت کے ابتدائی حصہ میں تو بہت بڑی تعداد میں تھے بعد میں کم ہوتے چلے گئے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب سابقوں اور اصحاب الیمین دونوں ہی جنتی گروہ ہیں تو سابقوں ان اصحاب الیمین کو اعتقادی لحاظ سے غلطی پر کیسے سمجھتے ہیں؟ ان دونوں میں انتقام و انصرام، تدبیر و سیاست، تقویٰ و فتویٰ کا کبھی کوئی اختلاف ہو تو الگ بات ہے کہ تقویٰ کی رو سے ایک کام نامناسب ہو مگر فتویٰ کے لحاظ سے ممنوع نہ ہو۔ ان کا باہم اختلاف اصولوں میں تو ہو نہیں سکتا اگر ہو تو نہایت معمولی نوعیت کا ہو گا پس سوادِ اعظم اہل السنۃ والجماعۃ سے ناحق اصولی اختلاف انہیں سابقوں میں رہنے نہیں دے گا۔ تیسرا گروہ تو پھر اصحاب الشمال ہی کا باقی رہ جاتا ہے اللہ تعالیٰ سب اہلِ اسلام کو اس گروہ میں شامل ہونے سے

محفوظ رکھے۔ (آمین) یہاں اگر سابقوں اور اصحاب الیمین کی تعداد میں امت مسلمہ (امت محمدیہ علیٰ صاحبہاالصلوۃ والسلام) کے ساتھ امم سابقہ کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو بھی استدلال متاثر نہیں ہوتا کیونکہ امتِ محمدیہ ﷺ کی کثرت وسطوت بالاتفاق مسلم ہے۔

یہاں اس آیت کا حوالہ غیر متعلق ہوگا:

وَقَلِیْلٌ مِّنْ عِبَادِیَ الشَّکُوْرُ ۝ (۷۴)

میرے بندوں میں سے شکر گزار بندے تھوڑے ہوتے ہیں۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ''الشکور'' فرمایا ہے، ''المسلمون'' یا ''المومنون'' نہیں فرمایا کہ میرے بندوں میں مسلمان یا مومنین تھوڑے ہوتے ہیں۔ یہاں اس طرح کے مضمون کی آیات کا حوالہ بھی بیکار ہوگا کہ اکثر لوگ عقل نہیں رکھتے، اکثر لوگ سمجھ نہیں رکھتے، اگر تو نے زمین میں اکثر لوگوں کی پیروی کی تو وہ تجھے اللہ کے راستے سے بھٹکا دیں گے وغیرہ۔ کیونکہ ان آیات میں ''لوگوں'' کی اکثریت کا ذکر ہے مسلمانوں کی اکثریت کا نہیں۔ پورے قرآن کریم میں اس طرح کا مضمون ہرگز نہیں ملے گا کہ اگر تو نے اکثر مسلمانوں یا اکثر مومنوں کی اطاعت کی تو وہ تجھے گمراہ کر دیں گے۔ نیز ہم اکثریت سے جہلا کی اکثریت مراد نہیں لے رہے بلکہ اہل علم کی اکثریت مراد ہے۔ اہل سنت کے احناف، شوافع، حنابلہ، مالکیہ، اہل علم فقہااور اسی طرح محدثین کرام اور اہل حق متکلمین اسلام اور سچے اولیائے عظام کی امت میں ہمیشہ سے عظیم اکثریت رہی ہے۔ بلکہ بحمد اللہ مجموعی حیثیت سے عوام الناس کی اکثریت بھی انہی حضرات کو اہل حق سمجھتی اور ان سے اعتقادی طور پر وابستہ رہی ہے۔ یہاں اس آیت کا حوالہ بھی بیکار ہوگا:

وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُھُمْ بِاللّٰہِ اِلَّا وَھُمْ مُّشْرِکُوْنَ ۝ (۷۵)

لوگوں میں سے اکثر لوگ اللہ پر ایمان تو رکھتے ہیں مگر ساتھ ہی مشرک ہیں۔

کیونکہ یہاں ایمان سے اصطلاحی و شرعی ایمان مراد نہیں لیا جاسکتا ورنہ یہ نامعقول بات بھی ماننی پڑے گی کہ ایمان شرعی اور شرک دونوں جمع ہوسکتے ہیں حالانکہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہاں ایمان کا لغوی مفہوم مراد ہے کہ یوں تو اکثر لوگ اللہ کو خالق، مالک، رازق اور رب مانتے ہیں لیکن توحید الوہیت اور توحید تدبیر کے قائل نہیں، لہٰذا مشرک ہیں۔ یہاں کفار کی کثرت کا حوالہ دینا بھی بیکار ہوگا کیونکہ سورۂ واقعہ میں اللہ تعالیٰ نے اصحاب الشمال کے متعلق یہ نہیں فرمایا

کہ وہ کم و بیش تعداد میں ہوں گے۔

اگر کسی اور مقام پر کفار کی کثرت کا ذکر بھی ہے تو وہاں اس کا تقابل مومنین اور مسلمین سے من حیث المجموع نہیں کیا گیا۔ الغرض تعصب آڑے نہ آئے تو اہل حق یعنی اہل السنۃ والجماعۃ کو پہچاننے کی مذکورہ دلیل نہایت آسان ہے فتدبر و کن من الشاکرین۔

مشاجراتِ صحابہؓ کے مباحث میں غیر محتاط انداز میں الجھنے والوں کے لئے ہم اسی اصول انتقال کے تحت انہیں فضول اور متضاد تاریخی مباحث سے ہٹا کر ان کی توجہ سورۂ حشر کے اس مضمون کی طرف دلاتے ہیں کہ پوری امتِ مسلمہ کو اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں تین حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ مہاجرین مکہ جنہیں اللہ تعالیٰ نے "صادقون" یعنی سچے قرار دیا ہے اور ان کی بیحد مدح فرمائی ہے۔ انصارِ مدینہ جنہیں اللہ تعالیٰ نے حرص و ہوس سے پاک اور "مفلحون" یعنی کامیاب قرار دیا ہے اور ان کی بھی بیحد مدح فرمائی ہے۔ تیسرے گروہ میں ان مہاجرین و انصار کے بعد آنے والے قیامت تک کے مسلمان شامل ہیں ان کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَالَّذِيْنَ جَآءُوا مِنْۢ بَعْدِ هِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ۝ (۷۶)

جو (مسلمان) ان مہاجرین و انصار) کے بعد آئیں گے وہ کہا کریں گے اے ہمارے رب ہمیں بھی بخش دے اور ہمارے ان مسلمان بھائیوں (مہاجرین و انصار) کو بھی بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے اور اے ہمارے رب! ہمارے دلوں میں ایمان والوں کے لئے کینہ نہ رکھنا۔ اے ہمارے رب بے شک تو بڑا ہی مشفق اور مہربان ہے۔

اس آیت سے جہاں اور بہت سی باتیں معلوم ہوئیں یہ بھی معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ معصوم عن الخطانہ تھے ورنہ آنے والی نسلوں کو ان کے لئے استغفار کا حکم دینے کی کیا ضرورت تھی؟ یہ بھی معلوم ہوا کہ جب ان کے لئے استغفار کا حکم خود اللہ نے دیا ہے تو ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی غلطیوں اور گناہوں سے درگزر نہ فرمائے۔ خود ہی وہ عام مسلمانوں کو ان کے لئے استغفار کا حکم دے

اور خود ہی اس استغفار کو قبول نہ فرمائے ہر گز ایسا نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ تجسس اور غیبت تو عام مسلمانوں کی بھی ممنوع ہے چہ جائیکہ صحابہ کرامؓ کے عیوب کو تلاش کیا جائے اور ان کا چرچا کیا جائے اوّل تو اخبار احاد سے بھی عقائد ثابت نہیں ہوتے خواہ ان کی سند کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو دوسرے اکثر تاریخی روایات اصول روایت اور اصول درایت یعنی محدثانہ معیار پر ہر گز پوری نہیں اترتیں اس لئے ان روایات پر اعتماد کر کے ان کا چرچا کرنا غیبت سے بڑھ کر بہتان میں داخل ہو جائے گا۔ اگر بالفرض کسی عیب کی نسبت کسی کی طرف صحیح بھی ہو تو بھی ہمیں ان کے لئے بھی اور خود اپنے لئے بھی استغفار کا حکم دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ایسے کسی گروہ کا ذکر نہیں فرمایا ہے جو صحابہ کرامؓ پر بے دھڑک تنقید کرے، ان کی طرف بدعتوں کا انتساب کرے، ان کو غیر معتبر یا جھوٹا قرار دے۔ ان آیات سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مہاجرین و انصار سے خصوصاً اور عام مسلمانوں سے عموماً کینہ و عداوت رکھنا اللہ تعالیٰ کو سخت ناپسند ہے ورنہ وہ ہمیں اس کینہ سے حفاظت کی دعا ہی کیوں سکھاتا؟ یہ بھی معلوم ہوا کہ کینہ رکھنے والے لوگ بھی ہوں گے اور وہ حق پر نہ ہوں گے ورنہ دعا سکھانا بیکار تھا، صحابہ کرامؓ کے مشاجرات آنے والوں کے لئے آزمائش بن گئے کہ کون ان مشاجرات کی بنا پر انہیں برا بھلا کہتا ہے، ان سے کینہ و عداوت رکھتا ہے اور کون ان کے لئے دعائے استغفار کرتا ہے۔ اگر یہ مشاجرات نہ ہوتے تو ان کے خلاف کینہ و عداوت کی کوئی بنیاد ہی نہ ہوتی اور اور اگر وہ معصوم من الخطا ہوتے تو ان کے لئے دعائے استغفار کی تعلیم ہی کیوں دی جاتی۔ اگر صرف انہی تین آیات پر غور کیا جائے تو مشاجرات صحابہؓ کے فضول مباحث پر مشتمل تنقیدی مواد سارے کا سارا بلا تکلف دریا برد کرنے کے لائق ہے۔ جہاں تک منافقین کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ نے خاص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اے نبی (ﷺ) کافروں اور منافقوں کے خلاف جہاد کر اور ان پر سختی بھی کر کہ ان کا ٹھکانا جہنم ہے اور برا ٹھکانا ہے:

يَأَ يُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِيْنَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَا وَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ ○ (۷۷)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ مشرکین سے نکاح کی حرمت کے بعد جن لوگوں سے آپ نے رشتے ناطے قائم کئے جنہیں نہایت اہم مناصب مثلاً کتابتِ وحی یا کتابتِ مکاتیب وغیرہ پر مامور فرمایا۔ جنہیں کسی بڑے سریہ کا سردار مقرر کیا۔ جو سفر و حضر میں آپ ﷺ کے قریب رہتے تھے،

جن کے گھروں کو فتح مکہ کے بعد آپ ﷺ نے دارالامان قرار دیا، جن کے گھروں کو آپ ﷺ نے اموالِ غنیمت سے بھر دیا وہ ہرگز منافق نہیں ہو سکتے۔ آپ ﷺ نے عبداللہ بن ابی مشہور منافق کی نماز جنازہ پڑھائی کہ اس کے مخلص مسلمان بیٹے کی دلجوئی مقصود تھی۔ اللہ تعالٰی نے حکم دیا کہ آئندہ ایسے لوگوں کی نماز جنازہ پڑھانا تو درکنار ان کی قبر پر بھی آپ کھڑے نہ ہوں۔ مسجد ضرار بنانے والے منافقین کا نفاق اسقدر گہرا تھا کہ رسول اکرم ﷺ ابتدا میں انہیں پہچان نہ سکے اور ان کی بنائی ہوئی مسجد میں نماز پڑھانے کا وعدہ فرمالیا۔ غزوۂ تبوک سے واپسی کے دوران آپ ﷺ کو بذریعہ وحی اطلاع ہوئی کہ یہ منافق ہیں تو آپ ﷺ نے ان کی بنائی ہوئی مسجد کو مسمار کرایا۔ (۲/۷۷) معلوم ہوا کہ کسی منافق نے کسی آزمائش وغیرہ کے موقع پر خود ہی اپنے نفاق کو طشت از بام کر دیا ہو یا اللہ تعالٰی نے بذریعہ وحی اس کے نفاق پر اپنے رسول ﷺ کو مطلع کر دیا ہو تو ناممکن ہے کہ اللہ کا رسول ﷺ ان پر کم از کم اتنی سختی بھی نہ کرے کہ ان سے مسلمانوں جیسے معاشرتی روابط نہ رکھے۔ حالانکہ آیت مذکورہ میں خطاب خاص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی ہے۔

خبر صادق

اسبابِ علم میں سے دو اسباب حواسِ سلیمہ اور عقل معہ متعلقات زیر بحث آچکے ہیں۔ حصول علم یا یقین قطعی کے حاصل کرنے کا تیسرا سبب اور ذریعہ خبر صادق یعنی سچی خبر ہے اور یہ نہایت اہم ذریعہ ہے اس کی دو قسمیں ہیں خبر متواتر اور خبر رسول۔ خبر متواتر وہ خبر ہے جس کا تعلق حواس خمسہ میں سے کسی حس سے ہو اور جب سے وہ خبر چلی ہو اس کے بیان کرنے والے ہر دور اور ہر طبقے میں اتنی بڑی تعداد میں رہے ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو۔ ایسی خبر سے بلاشبہ یقین قطعی اور علم حاصل ہوتا ہے۔ پھر یہ یقین بھی استدلالی نہیں بلکہ ضروری اور بدیہی ہوتا ہے جیسے گزشتہ بادشاہوں کے نام تواتر سے چلے آرہے ہیں مثلاً ظہیر الدین بابر ایک بادشاہ تھا یا مثلاً ہیروشیما اور ناگاساکی دو جاپانی شہروں پر دوسری جنگ عظیم میں ایٹم بم گرایا گیا تھا۔ تواتر کی چار اقسام ہیں اسنادی تواتر، طبقاتی تواتر، عملی تواتر، قدر مشترک میں تواتر۔ (۷۸) اسنادی تواتر یہ ہے کہ ہر طبقے میں راوی اس کثرت سے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو یعنی خبر و روایت کی اسناد بکثرت ہوں۔ ''اسناد'' جمع ہے سند کی۔ سند راویوں کے سلسلے کا نام ہے۔ طبقاتی تواتر یہ ہے کہ گو خبر و روایت کی سند تو موجود نہ ہو لیکن اس کے بیان کرنے والے ہر دور میں اتنی بڑی تعداد میں رہے

ہوں کہ خبر و روایت کو جھوٹا سمجھنا ممکن نہ ہو۔ عملی تواتر یہ ہے کہ گو زبان سے بیان کرنے والے بڑی تعداد میں نہ بھی ہوں مگر ہر زمانے اور ہر دور میں خبر و روایت پر عمل کرنے والے بہت بڑی تعداد میں رہے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً ممکن نہ ہو مثلاً اوقاتِ صلوٰۃ و تعداد رکعات کہ ہر زمانے میں ان کی لسانی روایت نہ بھی ہوتی تو بھی عملی اعتبار سے ان چیزوں کو تواتر حاصل ہے۔

قدر مشترک میں تواتر یہ ہے کہ گو ہر جزئیہ تواتر سے ثابت نہ ہو مگر سب جزئیات کا مشترک عنوان یعنی کلیہ متواتر ہو۔ مثلاً وہ معجزات جو قرآن کریم میں مذکور نہیں، ان کا ہر ہر فرد متواتر نہیں مگر بحیثیت مجموعی نفس معجزہ یعنی خود معجزے کا ثبوت تواتر سے ہو گیا یا مثلاً سانحۂ کربلا طبقاتی تواتر سے ثابت ہے لیکن اس کی جزئیات متواتر نہیں بلکہ بہت سی جزئیات اور تفصیلات خلافِ عقل اور جھوٹی ہیں۔ سچی خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے اس سے بھی یقین قطعی حاصل ہوتا ہے کیونکہ رسول معصوم عن الخطاء ہوتا ہے لیکن آئندہ نسلوں تک یہ خبر تواتر سے پہنچے تو یقین کا فائدہ حاصل ہوگا۔

جو خبر متواتر نہ ہو اسے خبر غیر متواتر کہتے ہیں جس کی راویوں کی تعداد کے لحاظ سے تین اقسام ہیں مشہور، عزیز اور غریب۔ خبر مشہور وہ ہے جس کے راوی کسی طبقے میں تین سے کم نہ ہوں۔ خبر عزیز وہ ہے جس کے راوی کسی بھی طبقہ میں دو سے کم نہ ہوں اور خبر غریب وہ ہے جس کے راوی دو سے بھی کم ہوں یعنی کسی طبقے میں یا سب طبقات میں ایک ہی راوی ہو۔ (۷۹) یہاں خبر کو ہم حدیث کے معنی میں لے رہے ہیں۔ خبر مشہور سے اصطلاحی مشہور مراد ہے۔ مشہور لغوی مراد نہیں بہت سی جھوٹی بلکہ بے سند باتیں لوگوں میں مشہور ہو جاتی ہیں ان کا اس اصطلاحی خبر مشہور سے کوئی تعلق نہیں۔ خبر غیر متواتر کو خبر واحد بھی کہا جاتا ہے جس کی جمع "اخبارِ آحاد" آتی ہے۔ اخبار اَحاد کی مذکورہ تقسیم راویوں کی تعداد کے لحاظ سے تھی۔ راویوں کے اوصاف کے اعتبار سے بھی ان کی چار مشہور و معروف اقسام ہیں۔ صحیح، حسن، ضعیف، موضوع۔

صحیح خبر یا حدیث وہ ہے جس کے راوی مسلمان ہوں۔ صفتِ عدالت و ضبط سے متصف ہوں۔ سند متصل ہو اور اپنے سے قوی تر حدیث کی مخالف نہ ہو اور اس میں کوئی خفیہ علت یعنی عیب بھی نہ ہو۔ حسن وہ حدیث ہے جو صحیح حدیث سے کمتر اور ضعیف حدیث سے برتر ہو۔ ضعیف وہ حدیث ہے جو صحیح یا حسن کی شرائط پر پوری نہ اترتی ہو یا اپنے سے قوی تر حدیث کی مخالفت کرتی ہو۔ موضوع وہ حدیث ہے جس کے راویوں میں سے کسی بھی راوی کا یا چند راویوں کا یا سب راویوں کا

جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے ان کے علاوہ بھی مختلف حیثیتوں سے احادیث کی بہت سی اقسام ہیں۔(۸۰)

احادیث کی ان سب اقسام میں اعلیٰ درجہ متواتر کا ہے کیونکہ خبر متواتر سے یقین حاصل ہوتا ہے جبکہ خبر غیر متواتر یعنی خبر واحد سے ظن حاصل ہوتا ہے۔ متواتر احادیث تعداد میں بہت ہی کم ہیں۔

حافظ صلاح الدین محدث اپنی کتاب "مقدمۃ الحدیث" میں لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص متواتر حدیث کو تلاش کرے تو تھک جائے گا۔ بعض محدثین جو بعض احادیث کو متواتر کہہ دیتے ہیں اور بعض نے مستقل تالیفات میں متواتر روایات کو جمع بھی کیا ہے ان میں اکثر روایات متواتر حقیقی نہیں بلکہ اخبار آحاد ہیں ان کی اسانید کچھ زیادہ ہوگئی ہیں اس لئے انہیں مجازاً متواتر کہہ دیا گیا ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں انہیں متواتر معنوی کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جن حدیثوں کو وہ متواتر کہتے ہیں ان کے منکر کو کافر نہیں کہتے اگر متواتر حقیقی ہوتیں تو ان کے منکر کا کفر قطعی ہوتا۔

کتب احادیث کے بھی کئی طبقات ہیں بعض اعلیٰ ہیں بعض ادنیٰ اور بعض بالکل غیر معتبر ہیں۔ طبقہ اعلیٰ میں صرف تین کتابیں شمار ہوتی ہیں موطا امام مالکؒ۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم۔ بعض کتابیں ایسی بھی ہیں جن میں ہر قسم کی رطب و یابس، صحیح و ضعیف بلکہ موضوع روایات بھی درج ہیں۔ ان کے مؤلفین کا مقصد یہ تھا کہ جو روایات اوپر کے طبقوں میں نہیں لی گئیں وہ سب قلمبند کرلی جائیں کہ شاید ان سنگریزوں میں کچھ جواہرات بھی مل جائیں۔ ان طبقات کا مفصل حال شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی حجۃ اللہ البالغہ اور شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کی بستان المحدثین میں دیکھا جاسکتا ہے۔(۸۱)

صحاح ستہ کو بھی صحاح تغلیباً کہا جاتا ہے کہ بمقابلہ دوسری کتب احادیث کے ان میں صحیح احادیث کی تعداد زیادہ ہے ورنہ ان میں بعض ایسی احادیث بھی موجود ہیں جن کی صحت میں کلام کیا گیا ہے۔ محدثین کے مدارج بھی انسانی طبائع کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ بعض اعلیٰ درجے کے ناقد اور محقق ہیں، جیسے امام بخاریؒ۔ بعض متساہل ہیں جو ضعیف بلکہ موضوع حدیثوں کو بھی صحیح کہہ دیتے ہیں جیسے حاکمؒ اور بعض متشدد ہیں جو صحیح احادیث کو بھی بعض اوقات موضوعات میں داخل کر دیتے ہیں جیسے ابن جوزیؒ۔(۸۲) یہاں یہ یاد رہے کہ روایات و احادیث خواہ اخبارِ آحاد ہی کیوں نہ ہوں اگر ان سے کسی امر مشترک کو تواتر کا درجہ حاصل ہوتا ہو جیسا کہ پہلے تواتر کی چوتھی قسم میں بیان کیا جاچکا ہے اس کا انکار کرنا کفر ہوگا۔

خبر متواتر اور خبر واحد کا حکم:

خبر متواتر کی چاروں اقسام میں سے جس طریقے سے بھی کوئی دینی امر ثابت ہو اس پر ایمان لانا اور ایمان رکھنا ضروری ہوگا خواہ وہ دینی امر فقہی اصطلاح کے مطابق فرض ہو، سنت ہو، مستحب ہو یا مباح ہو چنانچہ مسواک کے مسنون ہونے کا انکار کفر ہے، اس لئے کہ یہ تواتر سے ثابت ہے۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مؤوّل کافر نہیں ہوتا، یہ قاعدہ اتنا عام نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ایسی تاویل سے کفر لازم نہیں آئے گا جس سے خبر متواتر کا انکار نہ ہوتا ہو۔ قرآن کریم ہم تک طبقاتی تواتر سے پہنچا ہے اس کے الفاظ متواتر ہیں لیکن مفہوم ہر جگہ متواتر نہیں اس لئے اگر کوئی شخص قرآنی الفاظ اور عبادت کا منکر نہ ہو صرف مفہوم میں تاویل کرتا ہو تو وہ کافر نہیں کیونکہ اس نے امر متواتر کا انکار نہیں کیا مگر قرآن کریم کے بعض مفہوم بھی متواتر ہیں، لہٰذا اس مفہوم متواتر میں تاویل کرنے والا کافر ہوگا۔ مثلاً لفظ ”خاتم النبیین“ متواتر ہے اور اس کا مفہوم بھی متواتر ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی ہے آپ ﷺ کے بعد کسی طرح کا بھی کوئی نبی تشریعی یا غیر تشریعی یا اہل باطل کی من گھڑت اصطلاح کے مطابق ظلی یا بروزی وغیرہ ہرگز نہیں آئے گا۔ (۸۳) لیکن یہاں یہ یاد رہے کہ بسا اوقات اہلِ باطل ضعیف بلکہ موضوع روایات کو تواتر کہہ دیا کرتے ہیں ان سے دھوکہ نہیں کھانا چاہئے اسی طرح بعض اوقات مشہور لغوی کو نہ صرف مشہور اصطلاحی بلکہ خبر متواتر قرار دے کر دھوکہ دیا جاتا ہے۔

اسلام میں عقائد کی حیثیت چونکہ اصولوں کی ہے لہٰذا عقائد توحید، رسالت، ملائکہ، آسمانی کتب، تقدیر اور آخرت پر ایمان کی بنیاد یقین قطعی پر رکھی جاتی ہے۔ روایت کے معاملے میں یقین قطعی صرف خبر متواتر سے حاصل ہوگا۔ قرآن کریم ہم تک لفظی تواتر سے پہنچا ہے کچھ احادیث کثرتِ اسانید کی وجہ سے درجہ تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں اور بہت سی چیزیں ہم تک عملی تواتر سے پہنچی ہیں اس لئے دین اسلام کے اصول کی بنیاد قرآن کریم اور متواتر احادیث پر ہوگی۔ ظن پر نہیں ہوگی البتہ وہ فروع یعنی فروعی مسائل جن کی بنیاد اخبارِ متواترہ پر ہے ان کا انکار بھی کفر ہوگا اور جن کی بنیاد ظن پر ہے ان کا انکار فسق و فجور ہوگا۔ فروع کی بنیاد یقین قطعی پر تو ہوگی لیکن اگر یقین قطعی حاصل نہ ہو سکے تو ظن بمعنی گمان غالب پر ہوگی کیونکہ ظن بمعنی یقین استدلالی خود یقین قطعی ہی کی ایک قسم ہے۔ ظن بمعنی اٹکل و اندازہ مذموم ہے اس پر نہ اصول کی بنیاد رکھی جائے گی اور نہ ہی

فروع کی۔ خبر متواتر سے یقین قطعی حاصل ہونے کی شرط یہ بھی ہے کہ اس کی اپنے معنی اور مفہوم پر دلالت بھی یقینی ہو البتہ جو خبر لفظی تواتر سے پہنچی ہو خواہ اس کی دلالت اپنے معنی پر یقینی ہو یا نہ ہو، ان الفاظ پر ایمان لانا ضروری ہوگا اور انکار کفر ہوگا۔ قرآن کریم ہم تک لفظی تواتر سے پہنچا ہے لہٰذا اس کے الفاظ کا انکار کفر ہے البتہ کسی قرآنی عبارت یا قرآنی آیت کی اپنے معنی اور مفہوم پر دلالت یقینی نہ ہو تو عقائد کی بنیاد ایسی آیات پر نہیں رکھی جائے گی۔

احادیث کا بڑا ذخیرہ اخبارِ آحاد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ظنی ہے۔ بے شک فنِ حدیث ایک نہایت عظیم الشان فن ہے اس علم کے ماہرین اچھی طرح جانتے ہیں اہلِ علم نے اس علم میں کتنی محنت کی ہے۔ متفرق اور منتشر مقامات سے لے کر ان احادیث کو جمع کرنا پھر ان کی تنقید اور جانچ پڑتال کرنا اور ان کے مدارج کا تعین کرنا آسان کام نہ تھا اس علم کی تکمیل کے لئے کئی ذیلی علوم مدون کئے گئے تقریباً ایک لاکھ راویوں کے حالات قلمبند ہوئے جرح و تعدیل کے قوانین بنائے گئے۔ مسلمانوں نے اپنی روایات کی حفاظت اور ان کی جمع و تدوین کا جس محنت، ریاضت اور تندھی سے کام کیا دوسری کوئی قوم اس اہتمام کا ہزارواں حصہ بھی نہ دکھا سکی۔

امم سابقہ نے روایات کی حفاظت تو کیا کرنی تھی وہ تو اللہ کی کتابوں مثلاً تورات و انجیل کی حفاظت بھی نہ کر سکیں۔ آج ہم جس طرح ایک ایک حدیث کی سند رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک بیان کر سکتے ہیں، یہود و نصاری، ہنود و مجوس تورات و انجیل، ویدوں اور دساتیر کی سند ان کے معلم اول تک پہنچانے سے قاصر ہیں۔ بایں ھمہ مسلمانوں کی احتیاط دیکھئے کہ وہ علم یعنی یقین قطعی اور ظن بمعنی گمانِ غالب میں کس باریک بینی سے فرق کو ملحوظ رکھتے ہیں تاکہ دین کے اصول اور فروع کا صحیح مقام متعین ہو۔ دوسرے اہلِ مذاہب نے اپنے مذاہب کی بنیاد جہل مرکب اور ظن بمعنی اٹکل و اندازہ پر رکھی ہے۔ چنانچہ مسلمان حدیث کو قرآن کے برابر درجہ نہیں دیتے۔

بلاشبہ صحابہ کرامؓ کے لئے اعتقاد اور عمل کے اعتبار سے قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہ تھا کیونکہ وہ جو کچھ بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کرتے تھے، براہ راست حاصل کرتے تھے جبکہ آئندہ نسلوں تک قرآن کریم تو طبقاتی تواتر سے منتقل ہوا لیکن احادیث کا بڑا ذخیرہ چند راویوں کے ذریعے منتقل ہونے کی وجہ سے ظنی قرار پایا۔ کیونکہ جن راویوں کو قواعدِ حدیث کی رو سے معتبر قرار دیا گیا ہے عقلاً ممکن ہے کہ اس سخت جانچ پڑتال میں کہیں غلطی ہوگئی ہو۔ بعض اوقات ایک شخص کو قرائن سے لوگ اچھا اور سچا کہتے ہیں اور حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔

غیب کے حال اور دلوں کی کیفیت کا یقینی اور قطعی علم تو صرف علام الغیوب اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔ روایت میں غلطی صرف راوی کے کاذب ہونے سے ہی نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات غلط فہمی یا سہو و نسیان سے بھی ہو جاتی ہے۔

جرح و تعدیل، تحقیق و تنقید، طرق روایات کو جمع کرنے و دیگر قرائن سے یہ احتمالات یقیناً بڑی حد تک کمزور تو ہو جاتے ہیں لیکن کلیتاً فنا نہیں ہوتے اور ان احتمالات کا جب تک سایہ بھی باقی ہے روایت ظنی ہی رہے گی یقینی نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کی صحت اصولِ روایت اور اصولِ درایت کے تحت بعض اوقات مسلم ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود اس پر عمل کرنے میں علما کا اختلاف ہو جاتا ہے حتیٰ کہ صحیح بخاری جیسی اعلیٰ پائے کی کتاب کی کئی احادیث احناف کے نزدیک متروک العمل ہیں۔ احادیث کی کیفیت یہ ہے کہ ایک محدث خود ہی ایک روایت بیان کرتا ہے اور اس کو صحیح بھی قرار دیتا ہے مگر اس پر عمل نہیں کرتا مثلاً مؤطا امام مالکؒ میں بعض ایسی روایات بھی ہیں کہ خود ان کا فقہی مذہب ان روایات کے خلاف ہے۔ امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں کئی حدیثیں ایسی روایت کی ہیں کہ ان کی سند میں بظاہر کوئی داغ نہیں لیکن لکھتے ہیں کہ امت میں سے کسی نے بھی ان حدیثوں پر عمل نہیں کیا۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ اہلِ بدعت کے متعلق ہمارے محدثین کرامؒ کا یہ اصول تھا کہ اہلِ بدعت سے روایت قبول کر لی جائے بشرطیکہ ان کی بدعت حدِ کفر تک نہ پہنچی ہو اور کسی محدث نے انہیں جھوٹا قرار نہ دیا ہو اور ان کی روایت ان کے مذہب کی تائید نہ کرتی ہو۔ اسی اصول کی بنا پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مثلاً یونس بن حبان جیسے تبرائی راویوں سے روایت لے لی حالانکہ بعض اہل بدعت اپنے مذہب کو سختی سے چھپاتے تھے اور ان کے نزدیک اپنے مذہب کو ظاہر کرنا سنگین گناہ تھا۔ یہ بزعم خویش ”دین کی خاطر“ جھوٹ بولنے کو کارِ ثواب سمجھتے تھے محدثین کو ان کے مذہب کی پوری حقیقت اس وقت معلوم نہ تھی۔ اس کے باوجود سخت تنقید اور چھان پھٹک کے بعد جن کا حال ظاہر ہو گیا سو ہو گیا اور جن کا حال ظاہر نہ ہوا ان کا علم سوائے عالم الغیب کے کس کو ہو سکتا ہے؟

مذکورہ وجوہ کی بنا پر جو روایتیں اعمال سے تعلق نہیں رکھتیں محققین کے نزدیک وہ نہایت گہری تنقید اور شدید و بے رحم چھان پھٹک کی محتاج ہیں۔ البتہ اعمال کی بیشتر روایات میں جہاں اصولِ حدیث کے تحت تصدیق ہوتی ہے وہیں تعاملِ امّت سے بھی ان کا اشتباہ دور ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی سخت تاکید رہتی تھی کہ صرف انہی روایات کو بیان کیا

جائے جن کا تعلق اعمال سے ہے دوسری روایات بیان نہ کی جائیں۔ الغرض روایاتِ احاد یا اخبارِ احاد کا اصول دین یعنی عقائد میں ناقابلِ التفات ہونا ظاہر ہے۔ (۸۴) یعنی ان سے ایسا عقیدہ ثابت نہیں ہوتا جس کا منکر کافر ہو البتہ اصولِ حدیث کے تحت روایت کے صحیح ہونے کی صورت میں اس کا انکار فسق و فجور ہوگا خواہ اس کا تعلق اخبار سے ہو یا احکام سے ہو۔ بعض احادیث پر عمل نہ کرنا دراصل اس وجہ سے ہے کہ اس کے معارض دوسری حدیث سند یا دیگر وجوہ کے اعتبار سے زیادہ قوی خیال کرلی جاتی ہے اور کبھی تعاملِ امت کو مقدم اور راجح سمجھتے ہوئے حدیث کو متروک العمل سمجھا جاتا ہے کیونکہ عمل تواتر سے یقین قطعی حاصل ہوتا ہے اور خبر واحد سے ظن حاصل ہوتا ہے ورنہ فی نفسہ ظن موجب عمل ہے اور خبر واحد کے موجبِ عمل ہونے کی حیثیت خود قرآن کریم سے ثابت ہے اور عقلِ سلیم بھی اسے ناگزیر خیال کرتی ہے۔

حجیتِ ظن:

قصۂ افک میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر جو بہتان لگا تھا نزولِ وحی سے قبل حضرت عائشہؓ کی اس بہتان سے برأت یقینی و قطعی نہ تھی بلکہ ظنی تھی کیونکہ اگر یہ برأت یقینی اور قطعی ہوتی تو خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیوں پریشان ہوتے اور خود حضرت عائشہؓ بھی کیوں غمگین اور رنجیدہ ہوتیں۔ ایک عام خاتون کو بھی اگر یہ معلوم ہو کہ اس کے شوہر کو اس کی پاکدامنی کا یقین ہے تو وہ پریشان نہیں ہوا کرتی گو لوگ اس پر بہتان تراشی کرتے رہیں وہ اپنے شوہر سے یہی کہے گی کہ ان بہتان تراشوں کی خبر لی جائے۔

قصۂ افک میں حضرت عائشہؓ کی برأت کے بظاہر قوی قرائن مثلاً ان کا زوجۂ رسول ﷺ ہونا، ام المؤمنین ہونا، علم و تقویٰ میں مشہور ہونا وغیرہ موجود تھے۔ جن کی بنا پر ان کی برأت کا انتہائی اور اعلیٰ درجے کا گمانِ غالب تھا، ظن بمعنی گمانِ غالب میں جانبِ راجح کا اعتبار کرنا اور جانبِ مرجوح یعنی وھم کو نظر انداز کرنا ضروری نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتے:

لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً وَقَالُوا هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِيْنٌ ○ (۸۵)

جب تم نے یہ خبر سنی تھی تو مسلمان مردوں اور عورتوں نے اپنے دلوں میں اچھا گمان کیوں نہ قائم کیا اور کیوں نہ یہ کہہ دیا کہ یہ تو صریح بہتان ہے۔

اگر ظن معتبر نہ ہوتا تو بہتان لگانے والوں پر حد قذف جاری نہ کی جاتی اور نہ ہی اس حد قذف کو آئندہ کے لئے بطور فقہی جزئیہ کے باقی رکھا جاتا۔ سورۂ یوسف میں ہے کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس قید خانے میں بادشاہ کا ایلچی آیا کہ بادشاہ آپ کو بلا رہا ہے تو حضرت یوسفؑ نے اسے کہا کہ بادشاہ سے جاکر کہو کہ ان عورتوں کا حال دریافت کرے جنہوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لئے تھے۔ اس واقعے سے پہلے بھی ایک شخص بادشاہ کی جانب سے حضرت یوسفؑ کے پاس قید خانے میں آیا تھا تاکہ بادشاہ کو نظر آنے والے ایک خواب کی تعبیر آپ سے پوچھ سکے دونوں مرتبہ ایک ایک شخص آیا اور حضرت یوسف علیہ السلام نے دونوں مرتبہ ان کی بات کا اعتبار کیا حالانکہ عقلاً یہ احتمال موجود تھا کہ شاید انہوں نے عمداً یا سہواً پیغام صحیح نہ پہنچایا ہو لیکن اس احتمال کو حضرت یوسفؑ نے رد کر دیا پس ثابت ہوا کہ خبر واحد حجت ہے اور موجب عمل ہے۔ (۸٦)

سورۂ قصص میں ہے کہ شہر کے پرلے کنارے سے ایک شخص دوڑتا ہوا آیا اور اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ اے موسیٰ! اہلِ دربار تجھے قتل کرنے کے بارے میں صلاح و مشورہ کر رہے ہیں اس لئے تو یہاں سے نکل جا میں تیرا خیر خواہ ہوں۔ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو حضرت موسیٰؑ عمل نہ فرماتے اور اس شخص کی بات کا اعتبار نہ کرتے مگر اس کا اعتبار کرتے ہوئے آپ شہر سے نکل گئے اور مدین کے راستے پر ہو لئے۔ (۸۷)

اسی سورۃ میں ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ مدین کے کنویں پر پہنچے تو واقعات کے تسلسل میں حضرت شعیب علیہ السلام کی بیٹی آپ کے پاس آئی اور اپنے باپ حضرت شعیب علیہ السلام کا پیغام حضرت موسیٰؑ کو دیا کہ میرا باپ آپ کو بلا رہا ہے۔ دیکھئے یہاں ایک ہی راوی ہے اور وہ بھی خاتون ہے۔ خبر واحد حجت اور موجبِ عمل نہ ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس خاتون کے ہمراہ حضرت شعیب علیہ السلام کے پاس نہ جاتے۔ (۸۸) سورۂ حجرات میں ہے کہ جب تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کہ تم کسی قوم کو لاعلمی میں کوئی نقصان پہنچا بیٹھو بعد میں پچھتانے لگو۔ (۸۹) اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد اگر اہم ہو تو اس کا راوی خواہ فاسق شخص ہی کیوں نہ ہو تو بھی روایت کو فوراً رد کرنے یا قبول کرنے کی بجائے اس کی تحقیق کرو۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ راوی اگر فاسق نہ ہو تو تحقیق کی چنداں ضرورت نہیں۔ کسی کا عادل یا فاسق ہونا ظاہری قرائن کی بنا پر ہوگا دلوں کا حال تو اللہ ہی جانتا ہے۔ پھر ایک شخص کی خبر یقینی و قطعی نہیں ہو سکتی بلکہ خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی شمار ہوگی پس ثابت ہوا کہ ظن حجت ہے اور موجبِ عمل ہے ورنہ

مذکورہ حکم مسلمانوں کو نہ دیا جاتا۔

قرآن کریم کی بعض آیات کا مدلول یقینی نہیں بلکہ ظنی ہے مثلاً مطلقہ عورتوں کے لئے حکم ہے کہ ایسی عورتیں تین "قروء" تک عدت گزاریں۔ (۹۰) قرء کا معنی طہر کا بھی ہے اور حیض کا بھی۔ چنانچہ احناف یہاں حیض مراد لیتے ہیں، جبکہ شوافع طہر کا معنی لیتے ہیں۔ اگر ظن موجب عمل نہ ہو تو اس طرح کی آیات پر عمل ممکن نہ ہو گا اور اس طرح کی آیات کے ذریعے لوگوں کو اواد و نواہی سے مطلع کرنا معاذ اللہ عبث ہو گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں یہ عیب نہیں ہو سکتا۔

دنیا کے معاملات میں اکثر و بیشتر ظن پر عمل کئے بغیر چارہ نہیں مثلاً زید بکر کا بیٹا ہے۔ بکر اسے اپنا بیٹا کہتا ہے اور ظاہری قرائن بھی اس کی تائید کرتے ہیں مثلاً بکر شادی شدہ ہے یا تھا۔ اس کے باوجود نسب کا ثبوت ظنی ہے لیکن اگر کوئی شخص زید کے نسب پر طعن کرے تو وہ اسلامی قانون کے تحت حد قذف کا مستحق ہو گا۔ ثابت ہوا کہ ظن موجبِ عمل ہے۔ ہم بازار سے گوشت خرید کر لاتے ہیں یہ بات کہ قصاب مسلمان ہے۔ یہ کہ اس نے حلال جانور ذبح کیا ہے، یہ کہ اس نے واقعی جانور ذبح کیا ہے مردار نہیں، یہ کہ ذبح کرتے وقت اس نے بسم اللہ اور تکبیر پڑھی ہو گی وغیرہ سب امور ظنی ہیں لیکن ہم گوشت پکاتے اور بلا تامل کھاتے ہیں۔ ہم مسجد میں باہر کی ٹینکی سے آنے والے پانی سے وضو کر کے نماز پڑھتے ہیں پانی کا پاک ہونا ظنی ہے یقینی نہیں۔ ممکن ہے کہ ٹینکی میں کوئی نجاست گری ہو ہمیں اس کا علم نہ ہوا ہو۔ امام کا مسلمان ہونا، باوضو ہونا وغیرہ سب ظنی امور ہیں، کیونکہ ہم حلف اٹھا کر ان امور کی تصدیق نہیں کر سکتے ہمیں تو ان سب باتوں کا اعتبار ہے مگر سو فیصد یقین نہیں۔ ہم اسباب معیشت میں سے کوئی سبب مثلاً زراعت، صنعت، تجارت یا ملازمت اختیار کرتے ہیں تو ہمیں نفع کا سو فیصد یقین نہیں ہوتا نقصان کا احتمال بھی ہوتا ہے گو یہ احتمال کتنا ہی خفیف اور کمزور کیوں نہ ہو چنانچہ بعض اوقات نقصان ہوتا بھی ہے پس نفع یقینی نہیں بلکہ ظنی ہے اور ہم ظن پر ہی عمل کرتے ہیں۔ اگر نفع یقینی اور قطعی ہوا کرتا تو دنیا سے نقصان مفقود ہو جاتا کیونکہ یقین کی صورت میں نقصان کا احتمال ہی ختم ہو جاتا پس ظن موجبِ عمل ہے الغرض اس طرح کی سینکڑوں مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ چونکہ ظن موجب عمل ہے اس لئے یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ ظن پر عمل کرنے کے لئے ظن میں جو احتمال جانبِ مخالف کا پایا جاتا ہے وہ عقلی احتمال ہے۔ شریعت اسے تسلیم نہیں کرتی یعنی اعمال میں ظن شرعاً یقین کے معنی میں لیا جائے گا چونکہ یقین کو علم کہا جاتا ہے اس لئے بعض اوقات ظن پر بھی لفظ "علم" کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تاکہ عمل کے لحاظ سے ظن کو یقین کے

قائم مقام سمجھا جائے، مثلاً قرآن کریم میں ہے:

وَمَا شَهِدْنَآ اِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِيْنَ ○ (۹۱)

(برادرانِ یوسف نے اپنے باپ سے یہ کہا کہ) ہم تو اسی بات کے گواہ ہیں جس کا ہمیں علم ہوا ہے اور ہم غیب کے محافظ نہیں ہیں۔

یعنی ظاہری قرائن سے جو ہمیں علم ہوا ہے اسی کے مطابق ہم یہ بات کہہ رہے ہیں کہ (معاذاللہ) حضرت یوسفؑ نے چوری کی ہے ورنہ ہمیں غیب کا علم نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں برادرانِ یوسف نے "علمنا" سے ظن مراد لیا ہے یقین قطعی نہیں ورنہ وہ یہ نہ کہتے کہ ہم غیب کے محافظ نہیں ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ اور محدثین کرام کے اس قول کا یہی مطلب ہے کہ خبر واحد سے وہ یقین حاصل ہوتا ہے جو ہمیں اس پر عمل کرنے کا مکلّف اور پابند بناتا ہے۔ ورنہ اگر ہر اعتبار سے ظن کو یقین قطعی کا مترادف قرار دیا جائے تو اس کا غلط ہونا بالکل بدیہی ہے پھر صحیح بخاری کے متعلق یوں نہ کہا جاتا "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" کہ بخاری شریف اللہ کی کتاب یعنی قرآن کریم کے بعد سب سے زیادہ صحیح کتاب ہے بلکہ اسے بلحاظِ صحت قرآن کریم کے ہم پلہ قرار دیا جاتا۔ اگر ظن سے یقین قطعی حاصل ہوتا تو احادیث کی صحت کے مدارج متعین کر کے انہیں صحیح اور حسن وغیرہ میں تقسیم نہ کیا جاتا کیونکہ یقین قطعی میں صحت کے مدارج متعین نہیں کئے جاتے۔ ہم ہرگز یہ نہیں کہہ سکتے کہ قرآن کریم کی فلاں آیت، فلاں سورت یا فلاں حصہ صحیح لذاتہ اور فلاں صحیح لغیرہ اور فلاں حسن لذاتہ اور فلاں حسن لغیرہ وغیرہ ہے یا فلاں حصہ مرفوع ہے، فلاں موقوف ہے، فلاں حصے کی سند متصل ہے اور فلاں کی منقطع ہے یہ تمام اصطلاحات ہی بتا رہی ہیں کہ احادیث کا بڑا ذخیرہ ظنی ہے۔

جبلت و وجدان اور کشف و الہام:

ہم یقین قطعی یعنی علم کے تمام ذرائع بالفاظ دیگر تمام اسباب علم حواس سلیمہ، عقل اور خبر صادق پر بحث کر چکے ہیں، بعض لوگ معروف ذرائع علم میں جبلت کو بھی شامل کرتے ہیں، بلاشبہ انسانی فطرت سچ کو پسند کرتی اور جھوٹ کو مذموم قرار دیتی ہے چونکہ اسلام ہی سچا دین ہے اور سچ انسان کو طبعاً مرغوب ہے اس لئے اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ فطرت و جبلت کے لحاظ سے اگر کوئی چیز مطلوب ہو تو اس طلب کی تکمیل علم حصول سے ہوگی۔ فطری و جبلی خواہشات و ضروریات کا علم دراصل علمِ حضوری ہے یعنی یہ حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ پہلے سے ہی حاضر اور موجود

ہوتا ہے البتہ جبلی خواہشات کی تکمیل خارجی ذرائع سے ہوگی چنانچہ سچے دین کی تلاش کی فطری خواہش کی تکمیل علم حصولی سے ہوگی اور علم حصولی حواس سلیمہ، عقل اور خبر صادق سے حاصل ہوتا ہے۔ جہاں تک وجدان کا تعلق ہے تو خارجی وجدان تو حواس سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا اس کے لئے الگ عنوان کی ضرورت نہیں جبکہ باطنی وجدان مثلاً اپنے وجود کا علم، مسرت و غم کا علم، بھوک اور پیاس، درد والم کا احساس وغیرہ کا علم بھی حضوری علم ہے حصولی نہیں جبکہ زیر بحث حصولی علم ہے نیز ان دونوں کے لئے عقل کا عنوان ہی کافی ہے اس لئے کہ عقل جبلی خواہشات اور باطنی وجدان ہر دو کا بخوبی ادراک کرتی ہے۔ کشف والہام کو اسباب علم میں اس لئے شمار نہیں کیا گیا کہ کشف والہام میں خطا کا احتمال ہے جبکہ علم کلام کی اصطلاح میں علم دراصل یقین قطعی کا نام ہے۔ جو چیز حواسِ سلیمہ اور عقل سے معلوم نہ ہو سکے اسے اصطلاح میں غیب کہا جاتا ہے جس پر رسول اور نبی کو اطلاع بذریعہ وحی ہوتی ہے اور ولی کو بذریعہ کشف والہام ہوتی ہے قرآن کریم سے ثابت ہے کہ غیب پر یقینی اطلاع صرف پیغمبر کو دی جاتی ہے دوسروں کو نہیں پس دوسروں کو غیب پر اطلاع یقینی نہ ہوئی بلکہ ظنی ہوئی اور ظن میں چونکہ خطاء کا احتمال ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے قرآن و سنت پر لوٹایا جائے گا:

وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِىْ مِنْ رُّسُلِهٖ مَنْ يَّشَآءُ ـ (۹۲)

اللہ ایسا نہیں ہے کہ تمہیں غیب کی (یقینی اور قطعی صحیح) اطلاع دے لیکن اللہ اپنے پیغمبروں میں سے جسے چاہے اس مقصد کے لئے منتخب کر لیتا ہے۔ (کہ جو اور جتنی اطلاع علی الغیب وہ کرنا چاہے کر دیتا ہے)۔

سورۂ جن میں ہے:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ○ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ (۹۳)

(اللہ) غیب کا جاننے والا ہے تو وہ اپنے غیب پر سوائے اپنے پسندیدہ پیغمبر کے کسی اور کو مطلع نہیں کرتا۔

چونکہ صاحبِ الہام و کشف ولی ہوتا ہے اور ولی کو رسول قرار دینا کفر ہے کہ اس سے عقیدۂ ختم نبوت کی صاف صاف نفی ہوتی ہے اور چونکہ غیب پر یقینی اطلاع بموجب قرآن صرف پیغمبر کو دی جاتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ کشف والہام ظنی ہے اور اس پر حسبِ ضرورت اور حسبِ

شرائط ظن کے احکام ہی جاری ہوں گے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو پیغمبر نہیں اس کا معصوم عن الخطا ہونا بھی ثابت نہیں گو فی الواقع اس سے کسی خطا کا ظہور و صدور نہ ہوا ہو۔ چونکہ معصوم عن الخطا کی رائے کا صحیح ہونا یقینی اور قطعی ہے اس لئے اس کی رائے سے اختلاف کرنا حرام ہو گا اور اس کی اطاعت ہر حال میں بلا چون و چرا فرض ہو گی، چنانچہ قرآن کریم سے ثابت ہے کہ غیر مشروط اطاعت صرف اللہ اور رسول کی ہو گی۔ اولوالامر کی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے خواہ یہ اولوالامر حکام ہوں یا علما ہوں اور اختلاف کی صورت میں قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ جو پیغمبر نہیں وہ زیادہ سے زیادہ اولوالامر میں ہی شامل ہو سکتا ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ ج فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ج ذٰلِکَ خَیْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِیْلًا O (۹۴)

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اپنے میں سے اولوالامر کی اطاعت کرو پھر اگر کسی بات میں تمہارا جھگڑا ہو تو تم اسے اللہ اور رسول (یعنی قرآن و سنت) کی طرف لوٹاؤ یہی بات اچھی ہے اور اس کا انجام بھی اچھا ہے۔

معصوم عن الخطا ہونا عقلاً بھی رسول اور نبی ہی کے لئے ضروری ہے کیونکہ وحی کے تجربے میں رسول اور نبی کا شریک دوسرا کوئی شخص نہیں ہوتا۔ اگر وحی کے اخذ کرنے میں یا اس کی تشریح اور تبیین میں وہ غلطی کرے تو اصلاح کون کرے گا؟ امت کے افراد میں مبلغ، معلم، مربی اور مصلح کا معصوم عن الخطا ہونا ضروری نہیں کیونکہ اگر ایک غلطی کرے گا تو دوسرا اس کی اصلاح کر دے گا، دوسرا غلطی کرے گا تو تیسرا اصلاح کر دے گا۔ ساری امت تو غلطی پر جمع ہونے سے رہی کیونکہ امت کی اجماعی رائے کا غلطی سے مبرا ہونا قرآن و سنت دونوں سے ثابت ہے۔ اگر فرداً فرداً ہر معلم و مربی کا معصوم ہونا ضروری ہوتا تو سب سے پہلے تو والدین کو معصوم عن الخطا ہونا چاہئے کیونکہ بچے کا سب سے پہلا مدرسہ ماں کی گود ہے اس کے بعد مکتب، اسکول، کالج اور یونیورسٹی، مدارس و جامعات کے تمام مدرسین کو معصوم عن الخطا ہونا چاہئے۔ نماز سب سے بڑی عبادت ہے نماز پڑھانے والے امام کو بھی معصوم عن الخطا ہونا چاہئے۔ ہر منصف و قاضی اور قاضی القضاۃ (چیف

جسٹس) کو بھی معصوم عن الخطا ہونا چاہئے، ہر چھوٹے بڑے حاکم کو بھی معصوم عن الخطا ہونا چاہئے حتیٰ کہ گاؤں کے نمبردار کو بھی معصوم ہونا چاہئے۔ اگر بالفرض حاکم اعلیٰ معصوم عن الخطا ہو بھی تو اس کے سب ماتحت حاکم کو بھی معصوم عن الخطا ہونا چاہئے کیونکہ ان حکام کا ہر ہر معاملے اور ہر ہر جزئی میں حاکم اعلیٰ سے ہر وقت کا رابطہ عملاً ممکن نہیں پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ سے دین حاصل کر کے لوگوں تک پہنچانے والے پیغمبر کا تو معصوم عن الخطا ہونا ضروری ہے دین کی تبلیغ و تعلیم اور اصلاح و تربیت کے لئے امت کے اہل علم کا معصوم ہونا یا امت کے حکام اور قضاۃ کا معصوم عن الخطا ہونا نہ عقلاً ضروری ہے اور نہ ہی نقلاً ضروری ہے۔ کیونکہ ساری امت غلطی پر جمع نہ ہو گی قرآن کریم میں ہے:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ○ (۹۵)

جو شخص رسول کی مخالفت کرے بعد اس کے کہ اس کے پاس ہدایت آ پہنچی اور مومنین کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی پیروی کرے تو ہم اس کا رخ ادھر کر دیں گے جدھر کا رخ اس نے خود کیا ہے اور ہم اسے جہنم میں داخل کریں گے اور وہ برا ٹھکانا ہے۔

اس آیت کے نزول کے موقع پر مومنین کی جماعت صحابہ کرامؓ ہی تھے اس لئے ان کا اجماع دین میں سب سے بڑی حجت ہے۔ چونکہ اجماع امت سے یقین قطعی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اس لئے اس میں خطاء کا کوئی احتمال نہیں، لہٰذا مومنین کے اجماعی طریقہ کے غیر مشروط اتباع کا حکم ہے اور عدم اتباع پر سخت وعید سنائی گئی ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہاں مومنین سے مراد مخصوص ائمہ کرام یا اعلیٰ حکام ہیں تو جواب یہ ہے کہ شریعت تو قیامت تک کے لئے ہے آج ایسا حاکم کون ہے جس سے بآسانی رابطہ پیدا کیا جاسکے اور خطاء سے محفوظ رہا جاسکے۔ اگر کوئی ایسا حاکم لوگوں کے سامنے نہیں تو اس کے سامنے نہ ہونے کی صورت میں جن حکام نے امور سلطنت سنبھال رکھے ہیں کیا وہ معصوم ہیں یا غیر معصوم؟ اگر معصوم ہیں تو معصومین کی تعداد معیّن نہ رہے گی لاتعداد معصومین ہوں گے اگر وہ غیر معصوم ہیں تو بات وہیں کی وہیں رہ گئی جہاں سے چلی تھی۔ پس ثابت ہوا کہ آیت میں مومنین سے مراد امّت مسلمہ ہے جس کا سب سے پہلا حصہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ ﷺ کے

اصحابؓ پر مشتمل ہے۔

۴۔ تعارض ادلہ

علم و ظن میں فرق اور ان کا شرعی حکم نیز اسباب علم کے معلوم ہو جانے کے بعد اب دلائل کے تعارض کو سمجھنا نہایت آسان ہے۔ دلائل کی دو قسمیں ہیں وہ دلائل جو عقل سے معلوم ہوں انہیں دلائل عقلیہ کہا جاتا ہے اور جو دلائل سچی خبر و روایت پر مبنی ہوں انہیں دلائل نقلیہ یا دلائلِ سمعیہ کہا جاتا ہے۔ چونکہ خبر و روایت راوی کی زبان سے سامع کے کانوں تک منتقل ہوتی ہے اس لئے خبر و روایت کو نقل بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ یوں عقل و نقل کے اس تقابل کو معقولات و منقولات، عقلیات و نقلیات، عقلیات و سمعیات، عقل و نقل، درایت و روایت سب طرح کہنا درست ہے۔ الغرض دلیل یا عقلی ہوگی یا نقلی و سمعی ہوگی پھر یا یقینی و قطعی ہوگی یا ظنی بمعنی ''گمانِ غالب والی'' ہوگی یوں عقلی و نقلی دلائل میں تعارض اور اختلاف کی عقلاً چار صورتیں ممکن ہیں۔

(ا) عقلی قطعی کا تعارض نقلی قطعی سے ہو

(ب) عقلی قطعی کا تعارض نقلی ظنی سے ہو

(ج) نقلی قطعی کا تعارض عقلی ظنی سے ہو

(د) نقلی ظنی کا تعارض نقلی ظنی سے ہو

اسی طرح اگر دلیلِ عقلی کا عقلی سے اور نقلی و سمعی کا نقلی و سمعی سے تعارض ہو تو اس کی عقلاً چھ صوتیں ممکن ہیں۔

(ھ) عقلی قطعی کا تعارض عقلی قطعی سے ہو

(و) عقلی قطعی کا تعارض عقلی ظنی سے ہو

(ز) عقلی ظنی کا تعارض عقلی ظنی سے ہو

(ح) نقلی قطعی کا تعارض نقلی قطعی سے ہو

(ط) نقلی قطعی کا تعارض نقلی ظنی سے ہو

(ی) نقلی ظنی کا تعارص نقلی ظنی سے ہو

مذکورہ بالا کل دس صورتیں تعارض کی ہوں گی جو بظاہر ممکن نظر آتی ہیں حالانکہ تعارض دراصل صرف سات صورتوں میں ہوگا کیونکہ جو دلیل قطعی یقینی ہو خواہ وہ عقلی ہو یا نقلی ہو

اس میں خطا کا احتمال ہی نہیں اور حق سے حق کا تعارض کبھی صورۃً ہو تو ہو حقیقۃً نہیں ہو سکتا۔ تاہم تعارض کی ان تمام ظاہری صورتوں کو ہم فرداً فرداً زیر بحث لاتے ہیں۔

(ا) عقلی قطعی اور نقلی قطعی میں تعارض:

ان میں حقیقی تعارض ممکن ہی نہیں کیونکہ عقلی قطعی دلیل وہ ہوگی جس کی صحت میں کلام نہ ہو سکے اور نقلی قطعی دلیل وہ ہے جو مخبر صادق سے منقول ہو، لہٰذا دونوں میں تعارض کیسے ہوگا؟ چونکہ اسلام ہی سچا دین ہے اس لئے ہمارا دعویٰ ہے کہ دینِ اسلام کی کوئی خبر متواتر جس کی اپنے معنی و مفہوم پر دلالت یقینی طور پر صحیح ہو وہ کسی قطعی صحیح عقلی دلیل کے خلاف ہو ہی نہیں سکتی۔ اس لئے اہلِ علم نے اس تعارض کی کوئی مثال پیش نہیں کی۔ ہم یہ بتانے کے لئے کہ ایسی دونوں دلیلوں میں کوئی تعارض نہیں ہوا کرتا یعنی عدم تعارض کی ایک مثال پیش کرتے ہیں اگر کوئی شخص ایام حج میں حجِ قران یا حج تمتع کرے تو اسے ایک قربانی کرنا ہوگی جسے دم تمتع اور دمِ شکر کہا جاتا ہے۔ یہ عید الاضحیٰ والی قربانی کے علاوہ ہے۔ اگر کوئی شخص یہ قربانی نہ کر سکے تو تین روزے ۱۰ ذی الحجہ سے پہلے اور سات روزے واپس آکر رکھے چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ۔

اس کے بعد فرمایا:

تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ۔ (۹۶)

یہ دس روزے پورے ہوئے۔

قرآن کریم میں اکثر ایجاز و اختصار ہے اگر "تلک عشرۃ کاملۃ" نہ کہا جاتا تو بظاہر حرج نظر نہیں آتا کیونکہ یہ تو بچے بھی جانتے ہیں کہ تین اور سات کا مجموعہ دس ہوتا ہے غالباً یہ بتانا مقصود ہے کہ حساب ایک عقلی علم ہے اور عقل سلیم کتاب اللہ سے معارض نہیں ہو سکتی دوسرے تاکید مقصود ہے کہ روزے بہر حال پورے کئے جائیں ان میں کوتاہی اور کمی نہ ہو۔

(ب) عقلی قطعی اور نقلی ظنی میں تعارض:

یہاں صاف ظاہر ہے کہ ترجیح عقلی قطعی کو ہوگی کیونکہ ظن میں خطا کا احتمال ہے گو یہ احتمال کتنا ہی خفیف اور کمزور کیوں نہ ہو مثلاً سورۂ کہف میں ہے:

حَتّٰی اِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِیْ عَیْنٍ حَمِئَةٍ ۔ (۹۷)
جب (ذوالقرنین) سورج کے غروب ہونے کے مقام تک پہنچا تو اس نے اسے ایک دلدلی چشمے میں ڈوبتے پایا۔

چونکہ یہاں وجدان کی نسبت سکندر ذوالقرنین کی طرف کی گئی ہے اور انسان کے خارجی وجدان یعنی محسوسات میں خطا کا احتمال ہے لہٰذا آیت کا یہ مفہوم کہ سورج ایک دلدلی چشمے میں ڈوب رہا تھا، یقینی نہ رہا بلکہ ظنی ہو گیا۔ ادھر یہ بات قطعیت سے ثابت ہے کہ سورج اور زمین دو الگ الگ کُرے ہیں اور خلا میں دونوں کا مدار الگ الگ ہے، دونوں میں طویل فاصلہ ہے لہٰذا سورج زمین کے کسی بھی حصے میں کبھی غروب نہیں ہوتا۔ سورج کا زمین کے کسی حصہ سے ٹکرانا اور اس میں گھسنا تو ایک طرف، اس کے اس طرح زمین کے قریب آنے سے زمین پر زندگی آناً فاناً ختم ہو جائے گی اور پورا نظامِ شمسی درہم برہم ہو جائے گا۔ پس عقلی دلیل یقینی اور قطعی ہے جو نقلی ظنی سے معارض نظر آرہی ہے، لہٰذا عقلی قطعی کو نقلی ظنی پر ترجیح دیتے ہوئے ذوالقرنین کے وجدانِ بصری کو خطا پر محمول کیا جائے گا۔

(ج) نقلی قطعی اور عقلی ظنی میں تعارض

صاف ظاہر ہے کہ یہاں ترجیح نقلی قطعی کو ہو گی کیونکہ عقلی ظنی دلیل میں ظن کی وجہ سے خطا کا احتمال موجود ہے۔ اس تعارض کی مثال یہ ہے کہ ڈارون نے اپنے نظریۂ ارتقا میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ حیوانات یکدم وجود میں نہیں آئے ہیں بلکہ یہ عرصۂ دراز تک انتہائی سُست رو سلسلۂ ارتقا سے وابستہ رہے ہیں یہی حال انسان کا ہے کہ اپنی اس آخری شکل سے پہلے اس کی شکل بندر یا بن مانس کی تھی۔ ڈارون کے دلائل زیادہ سے زیادہ ظنی تھے خود سائنسدانوں نے اس نظریئے کی مخالفت کی مثلاً ویزمین (Weixman) نے یہ ثابت کیا اگر کسی جانور میں ماحول کے اثر سے یا کسی بھی وجہ سے کوئی تبدیلی پیدا ہو جائے تو ضروری نہیں کہ یہ تبدیلی اس جانور کی آئندہ نسلوں میں بھی ظاہر ہو جیسا کہ ڈارون کا خیال ہے۔ چنانچہ اس نے نر اور مادہ چوہوں کی دم کاٹ دی اور بیس پشت تک ان چوہوں سے پیدا ہونے والے ہر چوہے کی دم وہ کاٹتا رہا لیکن اس کے باوجود اگلی نسل میں پوری دم والے چوہے ہی پیدا ہوتے رہے۔ ارتقا کا ایک نظریہ یہ بھی پیش کیا گیا کہ جسمانی اعضا زندگی کو قائم رکھنے کے لئے وجود میں آئے مثلاً سینگ اس لئے پیدا ہو گئے کہ زندہ رہنے کی جدوجہد میں کام آسکیں

حالانکہ بھیڑ بغیر سینگ کے زندہ رہتی ہے۔ زرّافے کی لمبی گردن کے متعلق کہا گیا کہ اسے اونچے اونچے پیڑوں کے پتے چرنے ہوتے ہیں ورنہ اس کی نسل ختم ہو جاتی حالانکہ بھیڑ بکریوں کو باوجود چھوٹی گردن کے چرنے کو سب کچھ ملتا ہے۔ الغرض ڈارون کے بعض افکار جزوی طور پر صحیح بھی ہوں تو بھی ان کی صحت ظنی ہے یقینی نہیں۔ (۹۸)

اس کے برعکس قرآن کریم نے نہایت واضح اور صریح انداز میں تخلیق آدم کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ نوع انسانی حضرت آدم علیہ السلام سے چلی ہے چنانچہ سورۂ نساء کی پہلی آیت کا ہی یہ مضمون ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو ایک ہی جان (حضرت آدمؑ) سے پیدا کیا اور اسی سے اس کی بیوی کو پیدا کیا اور ان دونوں سے (انسانی نسل) مردوں اور عورتوں کو پیدا کیا۔ نیز مثلاً سورۂ حجر میں ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ○ فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ ○ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ○ (۹۹)

(وہ وقت یاد کرنے کے قابل ہے) جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں کھنکھناتے سڑے ہوئے گارے سے ایک بشر بنانے والا ہوں تو جب میں اسے (انسانی صورت کے لحاظ سے) درست کرلوں اور اس میں اپنی روح پھونکوں تو تم اس کے سامنے سجدے میں گر جاؤ تو سب فرشتوں نے سجدہ کیا۔

الغرض یہاں عقلی دلیل ظنی اور نقلی دلیل یقینی قطعی ہے لہٰذا نقلی قطعی کو ترجیح دی جائے گی۔

(د) نقلی ظنی اور عقلی ظنی میں تعارض:

یہاں حتی الامکان ترجیح نقلی ظنی کو ہو گی اور نقلی دلیل کو اس کے ظاہر سے پھیرنا اور دوراز کار تاویلیں کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ دنیا بھر کے کلام میں حقیقی معنی و مفہوم کو اسی وقت نظرانداز کیا جاتا ہے جبکہ حقیقی معنی مہجور یا متعذر ہوں یا نہایت قوی قرینہ مجازی معنی مراد لینے کا موجود ہو۔ فقہی قیاس یا منطقی تمثیل ایک عقلی دلیل ہے اگر علت ظنی ہو تو یہ عقلی دلیل بھی ظنی ہو گی ادھر خبر واحد نقلی ظنی دلیل ہے تو حق یہ ہے کہ اگر قیاس کی علت کتاب اللہ، خبر متواتر یا اجماع

سے ثابت ہو تو ترجیح قیاس کو ہو گی کیونکہ کتاب اللہ، خبر متواتر اور اجماع سے تو یقین قطعی حاصل ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں قیاس ظنی نہ رہا بلکہ اس کا حکم یقینی کا ہو گیا جبکہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے۔ اگر قیاس کی علت خبر مشہور سے ثابت ہو تو چونکہ خبر مشہور سے نہایت اعلیٰ درجہ کا گمانِ غالب حاصل ہوتا ہے اس لئے اس کا حکم عام اخبار اُحاد سے مختلف ہے، لہٰذا جس قیاس کی علت خبر مشہور سے ثابت ہو تو اسے خبر واحد پر ترجیح ہو گی لیکن اگر قیاس کی علت ان چاروں یعنی کتاب اللہ، اجماع خبر متواتر اور خبر مشہور پر مبنی نہ ہو تو خبر واحد یعنی دلیل نقلی ظنی کو دلیل عقلی ظنی پر ترجیح حاصل ہو گی۔

چونکہ ظن بمعنی گمانِ غالب میں مدارجِ صحت متعین کئے جاتے ہیں، لہٰذا اگر کسی خاص صورت میں دلیل عقلی ظنی کے مدارج صحت بلند تر ہوں تو اسے دلیل نقلی ظنی پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔ تاہم مدارج صحت کا تعین اور ترجیح کا فیصلہ ماہرین علوم شرعیہ کا کام ہے۔ مثلاً سورۂ کہف میں میں سدّ سکندری کے متعلق آتا ہے کہ جب میرے رب کا وعدہ آئے گا تو وہ اس دیوار کو توڑ دے گا۔ اکثر مفسرین نے یہاں وعدے سے مراد قرب قیامت لیا ہے اور کہا ہے کہ سدِ سکندری کا ٹوٹنا قیامت کے قریب ہو گا جس کے ٹوٹنے سے یاجوج اور ماجوج کا خروج ہو گا چونکہ یہ مفہوم صراحت سے بیان نہیں کیا گیا ہے لہٰذا یقینی نہیں بلکہ ظنی ہے ادھر علما جغرافیہ و ماہرین آثار قدیمہ میں سد سکندری کے محل وقوع کے متعلق خاصا اختلاف ہے اور ایک مشہور قول یہ بھی ہے کہ یہ دیوار باقی نہیں رہی بلکہ کسی زمانے میں ٹوٹ چکی ہے لہٰذا عقلی دلیل بھی ظنی ہے۔ اب اگر قوی دلائل اور قرائن سے عقلی دلیل کے مدارج صحت بلند تر معلوم ہوں تو اسے ترجیح دی جاسکتی ہے اور اندریں صورت "رب کے وعدہ" سے قرب قیامت نہیں بلکہ اس سد سکندری کے ٹوٹنے کا وقت مراد ہو گا خواہ وہ کسی بھی زمانے میں ٹوٹی ہو اور یاجوج ماجوج کا قرب قیامت میں خروج سد سکندری کے ٹوٹنے پر موقوف نہ سمجھا جائے گا۔

(ھ) عقلی قطعی کا عقلی قطعی سے تعارض:

یہ تعارض حقیقی نہیں ہو سکتا محض صوری اور ظاہری ہو گا مثلاً ہمارا دعویٰ ہے کہ نو کو آٹھ سے ضرب دینے سے حاصل ضرب بہتر بر آمد ہو گا۔ اس دعوے پر استدلال کا ایک طریقہ یہ ہے کہ نو کو آٹھ مرتبہ آپس میں جمع کیا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آٹھ کو نو مرتبہ آپس میں جمع

کیا جائے، دعوے کو ثابت کرنے کے یہ دونوں طریقے بظاہر مختلف نظر آتے ہیں لیکن ان میں کوئی حقیقی تعارض نہیں ہے۔ دونوں صورتوں میں یکساں جواب بر آمد ہوگا۔

(و) عقلی قطعی کا عقلی ظنی سے تعارض:

یہاں ظاہر ہے کہ ترجیح عقلی قطعی کو حاصل ہوگی کیونکہ ظن میں خطا کا احتمال ہے مثلاً ایک شخص چار ہزار تین سو چھپن کا جذر معلوم کرنا چاہتا ہے اگر وہ یہ جذر محض اپنے حافظے کے زور پر معلوم کرنا چاہے تو ضرب و تقسیم میں خطا کا احتمال ہے لیکن وہ ایسے کیلکولیٹر سے معلوم کرنا چاہے جس کی صحیح کارکردگی شک و شبہ سے بالاتر ہو تو دوسرا طریقہ قابل ترجیح ہوگا اور اس سے صحیح جذر (چھیاسٹھ) بر آمد ہوگا۔ جبکہ حافظے کی مدد سے جذر معلوم کرنے میں غلطی کا احتمال ہے۔

(ز) عقلی ظنی کا عقلی ظنی سے تعارض:

چونکہ ظن میں مراتب صحت ہوتے ہیں اس لئے جس ظن میں مراطبِ صحت اعلیٰ درجے کے ہوں گے وہ راجح ہوگا مثلاً حساب کا کوئی مشکل سوال زبانی حل کرنے کی بجائے لکھ کر حل کرنا بہتر اور قابل ترجیح ہوگا۔ خطا کا احتمال گو دونوں میں ہے لیکن لکھ کر حل کرنے میں یہ احتمال کم ہے۔

(ح) نقلی قطعی کا نقلی قطعی سے تعارض:

یہ تعارض حقیقی نہیں ہو سکتا محض صوری اور ظاہری ہوگا اور دونوں میں لازماً تطبیق پیدا کی جائے گی یہاں کسی دلیل کی ترجیح اور عدم ترجیح سرے سے خارج از بحث ہوگی۔ مثلاً سورۂ بقرہ میں ہے کہ اللہ وہ ہے جس نے زمین کی تمام اشیاء کو تمہارے لئے پیدا کیا پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں ٹھیک سات آسمان بنادیا۔ (۱۰۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین پہلے بنائی گئی اور آسمان بعد میں بنائے گئے لیکن سورۃ النازعات سے معلوم ہوتا ہے کہ آسمان پہلے بنائے گئے زمین بعد میں بنائی گئی چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ءَ أَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا ○ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰهَا ○
وَاَغْطَشَ لَيْلَهَا وَاَخْرَجَ ضُحٰهَا ○ وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَآ ○

اَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعٰهَا ۝ (۱۰۱)

بھلا تمہارا پیدا کرنا زیادہ مشکل ہے یا آسمان کا؟ اسی نے اس کو بنایا۔ اس کی چھت کو اونچا کیا پھر اسے برابر کر دیا اور اسی نے رات تاریک بنائی اور دن کو دھوپ نکالی اور اس کے بعد اس نے زمین کو پھیلا دیا۔ اس نے اس میں سے اس کا پانی نکالا اور چارہ اگایا۔

اب یہاں دونوں مقامات پر قرآنی مدلول بالکل واضح ہے اس لئے نقلی قطعی کا نقلی قطعی سے تعارض ظاہر ہو رہا ہے لیکن غور کیا جائے تو حقیقۃً کوئی تعارض نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے زمین کو پہلے پیدا کیا پھر آسمان بنائے۔ چونکہ بارش آسمان کی طرف سے ہوتی ہے اور زمین بارش کے پانی کو اپنے اندر جذب کرتی ہے اور اسی پانی سے نباتات اگتی ہیں، تو آسمان کے بعد زمین کو بچھانے کا مطلب خود قرآن نے بیان کر دیا کہ اس نے زمین سے پانی نکالا اور چارہ اگایا یعنی زمین گو پہلے بنائی گئی لیکن اس پر روئیدگی کا سامان آسمان کے بنانے کے بعد کیا گیا۔

یا مثلاً سورۂ رحمٰن میں ہے:

فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ ۝ (۱۰۲)

اس دن کسی انسان اور جن سے اس کے گناہ کے متعلق پوچھا نہ جائے گا۔

مگر سورۂ حجر میں ہے:

فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ (۱۰۳)

تیرے رب کی قسم ہم ان سب سے ضرور پوچھیں گے۔

دونوں جگہ قرآنی مدلول بالکل واضح ہے۔ لہٰذا بظاہر دلیل نقلی قطعی کا تعارض نقلی قطعی سے ہو رہا ہے لیکن یہ تعارض بھی حقیقی نہیں بلکہ اسے بآسانی رفع کیا جا سکتا ہے۔ سورۂ رحمٰن کی آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی انسان اور جن سے بغرض تفتیش سوال نہیں پوچھے گا کیونکہ وہ علام الغیوب ہے اور سورۂ حجر کی آیت کا مطلب یہ ہے کہ الزام قائم کرنے اور اتمام حجت کے طور پر سب سے پوچھا جائے گا۔

(ط) نقلی قطعی کا تعارض نقلی ظنی سے:

یہاں اگر دونوں میں تطبیق ممکن نہ ہو یا مخالف اس تطبیق کو قبول نہ کرے تو ترجیح ہمیشہ نقلی قطعی کو ہوگی۔ چونکہ خبر واحد (مثلاً حدیث) ظنی ہوتی ہے لہٰذا اس کا تعارض نقلی قطعی مثلاً

کتاب اللہ (قرآن کریم) سے ہو تو عدم تطبیق کی صورت میں ترجیح ہمیشہ کتاب اللہ کو حاصل ہو گی۔ اہل باطل کتاب اللہ سے خوفزدہ رہتے ہیں اس لئے وہ اخبار احاد کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔ کبھی کہتے ہیں قرآن معمہ ہے اسے فلاں فلاں حدیث یا تاریخی روایت کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا، حالانکہ عقائد کے معاملے میں خبر واحد کی حیثیت تائیدی تو ہو سکتی ہے تکمیلی نہیں۔ کیونکہ اگر نقلی قطعی کا سمجھنا اگر ہر حال اور ہر صورت میں نقلی ظنی دلیل پر موقوف ہو کر رہ جائے تو پورا مفہوم اور مدلول ظنی ہو جائے گا اور ظن عقائد میں کار آمد نہیں۔ بسااوقات یہ لوگ ضعیف روایات تو درکنار جھوٹی اور موضوع روایات کو صحیح بلکہ متواتر اور مشہور قرار دے کر انہیں زبردستی قرآن کریم پر مسلط کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ قرآنی سیاق و سباق ان کے خود ساختہ دعویٰ کا متحمل نہیں ہو سکتا اور قرآن کریم کی دلالت اپنے مفہوم پر بالکل صاف اور قطعی یقینی ہوتی ہے لیکن وہ اسے ''تفسیر بالرائے'' کی آڑ میں قبول نہیں کرتے کیونکہ اصل مقصد قرآن کریم سے دور بھاگنا ہوتا ہے۔

اب ہم دلیل نقلی قطعی اور نقلی ظنی کے تعارض کی مثال دیتے ہیں۔ سورۂ تحریم میں ہے:

يَـآ يُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يُّكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِىْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِى اللّٰهُ النَّبِىَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَتْمِمْ لَنَا نُوْرَنَا وَاغْفِرْلَنَا اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ ○ (۱۰۳)

اے ایمان والو! اللہ کے آگے سچی توبہ کرو امید ہے کہ وہ تمہارے گناہ تم سے دور کر دے گا اور تم کو جنتوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں چلتی ہوں گی، اس دن اللہ نبی کو اور جو اس کے ساتھ ایمان لائے ہیں، رسوا نہیں کرے گا۔ ان کا نور ان کے سامنے اور ان کی داہنی طرف چل رہا ہو گا وہ کہیں گے اے ہمارے رب ہمارے اس نور کو ہمارے لئے مکمل کر دے اور ہمیں بخش دے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

ان آیات میں سچی توبہ کا حکم تمام ایمان والوں کو دیا گیا ہے جن میں صحابہ کرامؓ بھی اولین مخاطب ہونے کی حیثیت سے شامل ہیں اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ ﷺ کے

ساتھیوں یعنی صحابہ کرامؓ (والذین امنوا معہ) کے متعلق خاص خبر اور بشارت دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن انہیں رسوا نہیں کرے گا۔ اس خبر سے یقینی اور قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ رسول اکرم ﷺ کے اصحاب ہر گز جھنم میں نہیں جائیں گے کیونکہ جو جہنم میں داخل ہوا وہ رسوا ہوا:

اِنَّکَ مَنۡ تُدۡخِلِ النَّارَ فَقَدۡ اَخۡزَیۡتَہٗ (۱۰۴)

بے شک جسے تونے آگ میں داخل کر دیا تو بے شک تونے اسے رسوا کر دیا

ان کا یہ کہنا کہ اے ہمارے رب! ہمارے نور کو آخر تک باقی رکھ اور ہمیں بخش دے۔ قیامت کے دن کی دہشت کی وجہ سے ہو گا۔ یہ قول نبی کے ساتھیوں کا ہو گا۔ اللہ تعالیٰ تو ان کے اس قول کا ناقل ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا اپنا قول یہ ہے کہ وہ نبی کو اور اس کے ساتھ ایمان لانے والوں کو رسوا نہیں کرے گا۔ اور اللہ کا قول مخلوق کے قول پر غالب، راجح، اور فائق ہے لہٰذا آیت کے مدلول میں کسی قسم کا کوئی اشتباہ نہیں۔ یہاں "والذین امنوا" کے ساتھ "معہ" کی قید سے صاف اشارہ اصحاب محمد ﷺ کی جانب ہے ورنہ اگر ساری امت مسلمہ بلا تفریق مراد لی جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی بڑے سے بڑا فاسق بھی جہنم میں نہ جائے گا حالانکہ یہ بالاتفاق غلط ہے اگر کہا جائے کہ فاسق مومنین کو رسوا کرنے کے لئے نہیں بلکہ پاک صاف کرنے کے لئے عذاب ہو سکتا ہے تو یہ عذاب حقیقی نہ سہی بظاہر تو رسوائی ہی ہے اور آیت کا جو متبادر الی الفہم مضمون ہے وہ اس طرح کی تاویلات کی گنجائش نہیں رکھتا۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ سچی توبہ کرنے والے لوگ تھے کیونکہ اگر اللہ چاہے تو شرک کے سوا باقی گناہ بغیر توبہ کے بھی معاف کر دے لیکن آیت میں جنت میں داخلے کے مضمون کو توبہ اور استغفار کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے۔ سورۂ انفال میں ہے:

وَالَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَهَاجَرُوۡا وَجَاهَدُوۡا فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ وَالَّذِیۡنَ اٰوَوۡا وَّنَصَرُوۡۤا اُولٰٓئِكَ هُمُ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ حَقًّا لَهُمۡ مَّغۡفِرَةٌ وَّرِزۡقٌ كَرِیۡمٌ ۝ (۱۰۵)

جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت کی اور اللہ کی راہ میں جہاد کیا اور جن لوگوں نے انہیں ٹھکانا دیا اور ان کی مدد کی یہ سب پکے مؤمن ہیں ان کے لئے بخشش اور عمدہ رزق ہے۔

اس آیت سے صاف صاف مہاجرین مکہ اور انصارِ مدینہ کا پکے مومن ہونا اور جنتی ہونا

ثابت ہوا یہ بھی معلوم ہوا کہ اس مرتبہ تک پہنچنے کے لئے انہوں نے مطلوبہ شرائط پوری نہ کی ہوتیں یا بعد میں وہ مرتد ہونے والے ہوتے تو علام الغیوب اللہ تعالیٰ ہر گز ہر گز انہیں مخصوص کر کے مذکورہ بشارت نہ دیتا۔ سورۂ حدید میں مومنین کو انفاق فی سبیل اللہ کی ترغیب دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لَايَسْتَوِی مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوا مِنْۢ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى ج (۱۰۶)

تم میں وہ لوگ جنہوں نے فتح (مکہ) سے پہلے مال خرچ کیا اور قتال کیا ان کے برابر وہ لوگ نہیں ہوسکتے جنہوں نے بعد میں مال خرچ کیا اور قتال کیا بلکہ ان پہلے لوگوں کا درجہ دوسروں سے بہت بلند ہے مگر اللہ نے ہر ایک سے بھلائی کا وعدہ کر رکھا ہے۔

سورۂ انبیا میں ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰٓى لا اُولٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ O لَا يَسْمَعُوْنَ حَسِيْسَهَا ج وَهُمْ فِىْ مَا اشْتَهَتْ اَنْفُسُهُمْ خٰلِدُوْنَ O (۱۰۷)

جن کے لئے ہماری طرف سے حسنیٰ (بھلائی) مقرر ہو چکی ہے وہ اس (جہنم) سے دور رکھے جائیں گے۔ وہ اس کی آواز تک نہیں سنیں گے اور وہ اپنی چاہت کے عیش و آرام میں ہمیشہ کے لئے رہیں گے۔

ان آیات سے فتح مکہ سے پہلے کے اور فتح مکہ سے بعد کے سب صحابہ کرامؓ کے لئے ان کے درجات کے تفاوت کے باوجود نہایت قطعیت سے ثابت ہوا کہ وہ جنتی ہیں۔ اب اگر بعض اخبار احاد یا تاریخی روایات سے قرآن کریم کا تعارض نظر آتا ہو تو یہ دلیل نقلی ظنی کا دلیل نقلی قطعی سے تعارض ہوا۔ ہم اس تعارض کو دور کریں گے۔ لاتعداد اخبار احاد اور تاریخی روایات سے صحابہ کرامؓ کی مدح کا پہلو نکلتا ہے جو کتاب اللہ کی تعلیمات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے ان اخبار اُحاد یا تاریخی روایات کو چھوڑ کر ایسی روایات کو قبول کرنا درست نہ ہوگا جو کتاب اللہ کے خلاف ہوں یا نظر آتی ہوں۔ تطبیق ہو جائے تو بہتر، ورنہ ایسی ظنی روایات کو قرآن کریم کی قطعیات کے مقابلے میں ترک کر دیا جائے گا۔

(ی) نقلی ظنی کا تعارض نقلی ظنی سے:

یہاں جس خبر واحد کے مراتب صحت اعلیٰ ہوں گے وہ راجح اور دوسری مرجوح ہو گی۔ اخبار آحاد پر مشتمل کتب احادیث کے لئے مراتب صحت کے اعتبار سے اہلِ علم نے طبقات کا تعین کیا ہے۔ موطاء امام مالکؒ، صحیح بخاری اور صحیح مسلم پہلے طبقے کی کتب ہیں اس لئے ان کتب احادیث کی اخبار احاد کو دوسری کتب احادیث کی اخبار آحاد پر عموماً ترجیح حاصل ہو گی۔ اگر دونوں ظنی خبروں کی ظنیت مساوی درجے میں ہو اور دونوں ایک دوسرے کی معارض و مخالف ہوں تو یہ ظن بمعنی شک ہو گا اور روایات مضطرب کہلائیں گی ایسی روایات عقائد و اعمال یعنی اصول و فروع دونوں میں غیر معتبر ہوں گی۔ کوئی شخص کسی دلیل قطعی کا منکر ہو خواہ یہ دلیل عقلی ہو یا نقلی ہو، اس سے ہمارا اختلاف اصولی ہو گا۔ فروعی اختلافات میں جہاں یقین قطعی کا حصول ناممکن ہو، تشدد اور غلو درست نہیں۔ اس کی تعلیم ہمیں قرآن کریم سے بھی ملتی ہے، مثلاً سورۂ کہف میں اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کی تعداد کے متعلق فرمایا ہے:

سَيَقُوْلُوْنَ ثَلٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ ج وَيَقُوْلُوْنَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِالْغَيْبِ ج وَيَقُوْلُوْنَ سَبْعَةٌ وَّثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ط قُلْ رَّبِّيْٓ اَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا قَلِيْلٌ قف فَلَا تُمَارِ فِيْهِمْ اِلَّا مِرَآءً ظَاهِرًا ص وَّلَا تَسْتَفْتِ فِيْهِمْ مِّنْهُمْ اَحَدًا O (۱۰۸)

عنقریب وہ کہیں گے کہ (اصحاب کہف) تین تھے چوتھا ان کا کتا۔ اور کچھ کہیں گے وہ پانچ تھے اور چھٹا ان کا کتا۔ یہ بن دیکھے پتھر چلانا ہے اور کچھ کہیں گے کہ وہ سات تھے اور آٹھواں ان کا کتا تھا۔ اے پیغمبر! تو کہہ دے کہ میرا رب ان کی تعداد کو خوب جانتا ہے اور ان کا صحیح علم تھوڑے ہی لوگوں کو حاصل ہے سو تو ان (اصحابِ کہف) کے بارے میں نہ جھگڑ مگر یہ کہ سرسری جھگڑا ہو اور تو ان کے بارے میں کسی سے نہ پوچھ۔

دیکھئے اگر اصحاب کہف کی تعداد کے متعلق بحث بالکل فضول ہی ہوتی تو خود اللہ تعالیٰ اس کا ذکر کیوں کرتا؟ جو لوگ محض ظن و تخمین سے تین یا پانچ بتا رہے تھے ان کی بات تو نا قابلِ التفات ہوئی۔ جنہوں نے تعداد سات بتائی اور آٹھواں ان کا کتا بتایا، اللہ تعالیٰ نے صریح الفاظ میں نہ ان کی

تردید فرمائی ہے اور نہ ہی تصدیق فرمائی ہے اس لئے اس خبر کو ظن بمعنی گمانِ غالب کا درجہ حاصل ہو گیا۔ حضرتؓ ابن عباسؓ کی طرف منسوب قول ہے کہ میں ان لوگوں میں شامل ہوں جو اصحاب کہف کی صحیح تعداد کو جانتے ہیں لیکن ان کی طرف اس قول کی نسبت خبر واحد ہونے کی وجہ سے بذاتِ خود ظنی ہے۔ بعض لوگوں نے ان کے سات ہونے پر یہ دلیل دی ہے کہ اوپر کی ایک آیت میں:

قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ۔

ان میں سے ایک کہنے والے نے کہا کہ تم کتنی دیر پڑے رہے۔ دوسرے نے کہا!

قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ۔

انہوں نے کہا کہ ہم ایک دن یا دن کا ایک حصہ یہاں پڑے رہے ہیں۔

پھر ان میں سے اور لوگوں نے یہ کہا:

قَالُوا رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ۔

انہوں نے کہا تمہارا رب ہی خوب جانتا ہے کہ تم کتنی مدت تک پڑے رہے ہو

یہاں پہلا قائل ایک شخص ہوا اور دوسری اور تیسری مرتبہ کے قائلین کے لئے جمع کا صیغہ لایا گیا جو کم از کم تین پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے ان اصحاب کہف کی کم از کم تعداد سات ہوئی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جن لوگوں نے ان کی تعداد سات بتائی اللہ تعالیٰ نے ان کے قول کے بعد رجماً بالغیب نہیں کہا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اصحاب کہف کی تعداد تین اور پانچ بتانے والوں نے چوتھا اور چھٹا کتے کو شمار کیا مگر اللہ تعالیٰ نے ان کے قول میں اعداد کے درمیان واؤ عاطفہ کا استعمال نہیں کیا جبکہ سات اور آٹھ کے درمیان واؤ عاطفہ کا استعمال کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنی کتاب ''القول الجمیل'' میں ان کے نام بھی لکھے ہیں، یملیخا، مکسلمینا، کشفو طط، طبیونس، آذر فطیونس یوانس۔ بوس اور کتے کا نام قطمیر لکھا ہے۔ حق یہ ہے کہ ان کی تعداد ان تمام باتوں کے باوجود ظنی ہی ہے۔ ظن کو یقین قطعی کا درجہ دے کر لوگوں سے الجھنا اور ظنی اختلاف کو عداوت میں بدلنا سخت معیوب ہے۔ اسی لئے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ اس طرح کے اختلاف میں سرسری بحث تک جھگڑے کو محدود رکھا جائے جب یقین قطعی تمہیں حاصل نہیں ہو سکتا تو بیجا غلو اور کھود کرید سے گریز کیا جائے یعنی ایسا اختلاف علمی حدود ہی میں رہے۔

وللہ الحمد فی الاولیٰ والاخرۃ۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ القرآن الکریم، الانبیا، آیت ۱،

۲۔ التقریب لحل شرح التہذیب، مولانا مفتی محمد ابراہیم، میر محمد کتب خانہ، آرام باغ، کراچی، صفحہ ۳۹، ۲۸۲، فتنۂ انکار حدیث، حافظ محمد ایوب دہلویؒ، مکتبہ رازی، کراچی ص ۳۷، ۳۸،

۳۔ شرح عقائد نسفیہ، ص ۲۰

۴۔ سورۂ البقرہ، آیت ۴۵۔۴۶،

۵۔ سورۂ القصص، آیت ۳۹،

۶۔ سورۂ آل عمران آیت ۱۵۴،

۷۔ ارشاد القاری الیٰ صحیح البخاری، مفتی رشید احمد لدھیانوی، محمد سعید اینڈ سنز کراچی، طبع اول، صفحہ ۱۹،

۷/۲۔ سورۂ النساء آیت ۱۵۷،

۸۔ سورۂ الانعام آیت ۱۴۸،

۹۔ النبراس علامہ عبدالعزیز الفرھاریؒ، مکتبہ امدادیہ ملتان، ص ۴۲، ۴۳،

۱۰۔ صدر الشواہد، مولانا نور الحسن، اسلامی کتب خانہ ہری پور (ایبٹ آباد) ص ۲۲، ۲۳،

۱۱۔ النبراس، ص ۸۴،

۱۲۔ المنجد فی اللغۃ مادہ ''عقل'' المعجم الوسیط مطبوعہ مصر، ایضاً،

۱۳۔ تہذیب العقائد، نور محمد کارخانہ کتب آرام باغ کراچی، از مولانا محمد نجم الغنی خانؒ، ص ۹،

۱۴۔ سورۂ حج، آیت ۴۶،

۱۴/۲۔ دلائل السلوک، مولانا اللہ یار خانؒ، طبع نہم ۱۹۹۲ عیسوی، ادارہ نقشبندیہ اویسیہ، چکوال ص ۴۳،

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ تہذیب العقائد ص ۱۰،

۱۷۔ شرح تہذیب، عبداللہ بن شہاب الدین حسین یزدی، قطبی، قطب الدین تحتانی، (بحث قیاس)

۱۸۔ سورۂ طٰہٰ آیت ۶۹

۱۹۔ سورۂ العادیات، آیت ۶

۲۰۔ سورۂ البقرہ، آیت ۸۱

۲۱۔ سورۂ البقرہ آیت ۹۵

۲۲۔ سورۂ الانبیا آیت ۲۲،

۲۳۔ سورۂ طٰہٰ آیت ۱۱۵

۲۴۔ سورۂ طٰہٰ آیت ۱۲۱

۲۵۔ بائبل، پنجاب ریلیجیس بک سوسائٹی

انارکلی، لاہور (کتاب پیدائش)

۲۶۔ التقریب لحل شرح التھذیب ص ۲۷۰-۲۷۳،

۲۷۔ فلسفے کے بنیادی مسائل، قاضی قیصر الاسلام نیشنل بک فاؤنڈیشن، طبع ۱۹۷۶ء صفحہ ۷۱

۲۸۔ ایضاً، صفحہ ۷۶۔۷۷،

۲۹۔ صدر الشواہد صفحہ ۱۹۔۲۰،

۳۰۔ سورۃ النجم آیت ۲۸

۳۱۔ سورۃ القمر آیت ۴۳

۳۲۔ سورۃ القمر آیت ۵۱

۳۳۔ سورۃ یوسف آیت ۱۱۱

۳۴۔ ایضاً، شرح تہذیب، قطبی بحث تمثیل

۳۵۔ سنن ترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذیؒ، ۱/۲۹۳،

۳۶۔ سورۃ الزخرف آیت ۴

۳۷۔ سورۃ النساء آیت ۱۹

۳۸۔ اصول الشاشی، علامہ نظام الدین شاشی سمرقندی (بحث قیاس) نور الانوار، ملا جیون (ایضاً)

۳۹۔ المدخل الیٰ دراسۃ علم الکلام، الدکتور حسن محمود الشافعی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی۔ صفحہ ۱۶۳،

۴۰۔ سورۃ الاعراف، آیت ۱۴۳،

۴۱۔ سورۃ القیامۃ، آیت ۲۲۔۲۳

۴۲۔ التقریب لحل شرح التھذیب ص ۲۷۸،

۴۳۔ سورۃ الزمر، آیت ۱۰،

۴۴۔ سورۃ ال عمران آیت ۱۸۵،

۴۵۔ سورۃ الرعد، آیت ۳۳،

۴۶۔ سورۃ التوبۃ آیت ۳۱،

۴۷۔ سورۃ غافر، آیت ۱۲،

۴۸۔ سورۃ القصص آیت ۶۸

۴۹۔ سورۃ النحل آیت ۴۴،

۵۰۔ سورۃ القیامۃ آیت ۱۹،

۵۱۔ سورۃ الحجر آیت ۹

۵۲۔ سورۃ الشوریٰ، آیت ۲۱،

۵۳۔ ایضاً، آیت ۵۱،

۵۴۔ سورۃ الصافات آیت ۱۰۲

۵۵۔ سورۃ الذاریات، آیت ۵۶،

۵۶۔ سورۃ التوبۃ آیت ۳۱،

۵۷۔ سورۃ النساء آیت ۱۱۵

۵۸۔ سورۃ الحاقۃ آیت ۳۸-۴۶،

۵۹۔ سورۃ الاسراء، آیت ۸۸،

۶۰۔ سورۃ ھود آیت ۱۳،

۶۱۔ سورۃ البقرہ ایات ۲۳-۲۴،

۶۲۔ سورۃ سبا، آیت ۴۶،

۶۳۔ سورۃ الطّور، آیات ۴۵۔۴۷،

۶۴۔ سورۃ القمر، آیات ۴۵-۴۶

۶۵۔ سورۃ الانعام، آیت ۱۴۴،

۶۶۔ سورۂ البقرہ، آیت ۱۷۰،
۶۷۔ سورۂ الملک، آیت ۱۰،
۶۸۔ سورۂ مریم، آیات ۲۳-۲۶
۶۹۔ سورۂ الانعام، آیت ۹،
۷۰۔ سورۂ الحشر آیت ۱۲،
۷۱۔ سورۂ البقرہ، آیت ۲۵۷،
۷۲۔ سورۂ الواقعۃ آیات ۱۳-۱۴
۷۳۔ سورۂ الواقعۃ، آیت ۳۹-۴۰
۷۴۔ سورۂ سبا آیت ۱۳
۷۵۔ سورۂ یوسف آیت ۱۰۶
۷۶۔ سورۂ الحشر آیت ۸-۱۰
۷۷۔ التحریم آیت ۹،
۲/۷۷۔ التوبۃ آیات ۱۰۷-۱۰۸،
۷۸۔ ارشاد القاری الیٰ صحیح البخاری ص ۱۱۵
۷۹۔ اصول حدیث ملحقہ مشکوٰۃ المصابیح،
۸۰۔ ایضاً
۸۱۔ تحفۂ اہل سنت، مولانا عبدالشکور لکھنویؒ مکتبہ امدادیہ، ملتان، صفحات ۴۰-۴۱،
۸۲۔ ایضاً ص ۴۱
۸۳۔ ارشاد القاری الیٰ صحیح البخاری ص ۱۱۶
۸۴۔ تحفۂ اہل سنت، ص ۴۱-۴۳
۸۵۔ سورۂ النور، آیت ۱۲
۸۶۔ سورۂ یوسف آیات ۴۶-۵۰
۸۷۔ سورۂ القصص، آیت ۲۰
۸۸۔ سورۂ القصص، آیت ۲۵
۸۹۔ سورۂ الحجرات، آیت ۶
۹۰۔ سورۂ البقرہ، آیت ۲۲۸،
۹۱۔ سورۂ یوسف، آیت ۸۱
۹۲۔ سورۂ ال عمران، آیت ۱۷۹
۹۳۔ سورۂ الجن، آیات ۲۶-۲۷،
۹۴۔ سورۂ النساء، آیت ۵۹
۹۵۔ سورۂ النساء، آیت ۱۱۵
۹۶۔ سورۂ البقرہ، آیت ۱۹۶
۹۷۔ سورۂ الکہف، آیت ۸۶
۹۸۔ بصیرت، ڈاکٹر قیوم پاشا زبیری، صدیقی ٹرسٹ، نسیم پلازہ، کراچی، ص ۸۲-۸۳
۹۹۔ سورۂ الحجر، آیات ۲۷-۳۰
۱۰۰۔ سورۂ البقرہ، آیت ۲۹
۱۰۱۔ سورۂ النازعات، آیات ۲۷-۳۱
۱۰۲۔ سورۂ الرحمٰن، آیت ۳۹
۱۰۲۔ سورۂ الحجر، آیت ۹۲
۱۰۳۔ سورۂ التحریم، آیت ۸
۱۰۴۔ سورۂ ال عمران، آیت ۱۹۲
۱۰۵۔ سورۂ الانفال، آیت ۷۴
۱۰۶۔ سورۂ الحدید، آیت ۱۰
۱۰۷۔ سورۂ الانبیا، آیات ۱۰۱-۱۰۲،
۱۰۸۔ سورۂ الکہف، آیت ۲۲،