شیعہ فرقے

نوعیتِ اختلاف

(۲)

محمد حنیف ندوی

مسئلہ تجسیم میں روافض یا امامیہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اس بارے میں ان کے چھ گروہ ہیں۔

۱۔ پہلا گروہ الہشامیہ کا ہے، جو ہشام بن الحکم الرافضی[1] کی طرف منسوب ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ان کا معبود 'جسم' ہے۔ جس کا آغاز بھی ہے اور انتہا بھی، اور جس میں تینوں ابعاد پائے جاتے ہیں۔ یعنی وہ طویل (لمبا) بھی ہے۔ عریض (چوڑا) بھی ہے اور عمیق (گہرا) بھی۔ اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے۔ اور عرض عمق کے برابر۔ اور کوئی بُعد بھی دوسرے سے زیادہ یا بڑھا ہوا نہیں۔ یہ اللہ کے لیے 'طویل' کا لفظ تو استعمال کرتے ہیں۔ مگر طول کو متعین نہیں کرتے

---

[1] ان کا پورا نام ابو محمد ہشام بن الحکم شیبانی ہے۔ کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ اپنے دور میں مشہور مناظر اور علم الکلام کے ماہر رہے ہیں۔ شیعی حلقوں میں انھیں 'شیخ' مانا جاتا ہے۔ انھوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ جیسے: "الامامۃ"، "الشیخ والغلام"، "الدلالات علی حدوث الاشیاء" وغیرہ۔ برامکہ پر جب آزمائش کے دن آئے تو یہ روپوش ہو گئے۔ اور اسی گمنامی کے عالم میں ان کا انتقال ہوا۔ بڑے حاضر جواب تھے۔

کسی نے حضرت معاویہ کے بارہ میں ان سے پوچھا کہ کیا یہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ کہنے لگے جی ہاں۔ سمت مخالف کی طرف سے۔

بلکہ صرف یہ کہتے ہیں

طولہ مثل عرضہ اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے۔

جس کے معنی یہ ہیں کہ لفظ طول کو یہ ازراہ مجاز استعمال کرتے ہیں، اور اس سے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ ایک درخشاں نور ہے۔ اس کا ایک انداز ہے۔ اور اس کا تعلق اگرچہ مکان سے ہے تاہم یہ مکانی نہیں۔ یوں سمجھیے جس طرح کہ مصفیٰ چاندی کا ایک ڈلا۔ گولی موتی کی طرح چاروں طرف روشنی بکھیرتا ہے۔ یہ رنگ، ذائقہ اور بو سے بھی بہرہ مند ہے۔ اور اس کو چھونا بھی ممکن ہے لیکن ان چیزوں کو اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا رنگ، ذائقہ اور بو، یا محسوس ہونا، ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ وہی ایک ڈلا، رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔ یہ اس میں رنگ و ذائقہ کی تفریق روا نہیں رکھتے۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وہی ایک شئی رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔

ان کے نزدیک یہ معبود پہلے تو لامکان میں تھا، پھر اس طرح مکان پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جنبش اختیار کی۔ اور اس جنبش سے مکان پیدا ہوا۔ اس کے بعد یہ اس مکان میں ہے۔ مکان سے مراد ان کی عرش ہے۔ ابو الہذیل[1] نے اپنی کسی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الحکم نے اس سے کہا۔ اس کا رب جسم ہے جو جاتا بھی ہے اور آتا ہے۔ کبھی متحرک ہوتا ہے اور کبھی ساکن۔ وہ اٹھتا بیٹھتا ہے۔ اور طویل، عریض اور عمیق بھی ہے۔ کیونکہ جس میں یہ باتیں نہ ہوں گی وہ لاشے کے حدود میں داخل ہو جائے گا۔ ابو الہذیل کہتے ہیں۔ میں نے ہشام سے پوچھا، اس کا رب بڑا ہے یا یہ پہاڑ۔ اشارہ ابی قبیس

---

[1] یعنی محمد بن الہذیل بن عبد اللہ بن مکحول۔ علاف متکلم کے لقب سے مشہور ہیں۔ بصرہ کے معتزلیوں کے امام تھے۔ بحث و مناظرہ میں بہت مہارت تھی۔ دلائل کے پیش کرنے اور الزامی جواب دینے میں ان کا مخصوص انداز تھا۔ مسعودی کی روایت کے مطابق ۲۲۷ھ میں فوت ہوئے۔ خطیب بغدادی کے نزدیک ان کا سن وفات ۲۲۶ ہے۔

کی طرف تھا۔ اس نے کہا یہ پہاڑ اس سے بڑھ جائے گا۔ یعنی یہ پہاڑ اس سے بڑا ہے۔

ابن الراوندی[۵] نے بھی ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الحکم کہا کرتا تھا۔ اس کے رب میں اور ان اجسام میں کہ جن کو ہم دیکھتے ہیں کسی نہ کسی پہلو سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ مشابہت نہ ہو تو یہ اجسام اس پر کسی طرح دلالت نہ کر سکیں۔

اس کے خلاف بھی اس سے منقول ہے۔ مثلاً وہ کہا کرتا تھا۔ خدا جسم ہے اور ابعاض (بعض کی جمع یعنی حصص) سے متصف ہے۔ لیکن نہ تو یہ ابعاض اس سے مشابہت رکھتے ہیں اور نہ وہ ان ابعاض کے مشابہ ہے۔

جاحظ[۶] کی روایت ہے کہ ہشام بن الحکم نے اپنی کسی کتاب میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں سے آگاہ ہے۔ مگر اس طرح کہ اس سے ایک شعاع صادر ہوتی ہے جس کا تعلق ایک طرف تو اس سے ہے اور دوسری طرف وہ زمین کی گہرائی تک نفوذ کیے ہوئے ہے۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کا تعلق ماورا سے براہ راست ملامست (چھونے) کا نہ ہو تو وہ کوئی چیز بھی نہ جان سکے۔

اس کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ جس کو شعاع کہنا چاہیے ماوراء سے اختلاط پذیر ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کسی حصہ کا مخلوق سے اختلاط پذیر ہونا محال ہے۔ اگر ہشام یوں کہتا کہ

---

[۵] مشہور ملحد ہے پورا نام ابوالحسین احمد بن یحییٰ بن اسحاق ہے۔ ایک سو سے زائد کتابوں کا مصنف ہے۔ "فضیحۃ المعتزلہ" تو اس کی مشہور کتاب ہے جس کی تردید میں ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط معتزلی "الانتصار والرد علی الراوندی الملحد" لکھی۔ ۲۴۵ھ میں فوت ہوا۔

[۶] عربی ادب کا گل سرسبد اور صاحب طرز لکھنے والا۔ جس نے ادب و کلام کو باہم سمو دینے کی کامیاب کوشش کی۔ عمرو بن محمد معتزلہ کا پرجوش حامی تھا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اعتزال میں اس کا خود اپنا ایک مدرسۂ فکر تھا۔ ۲۵۵ھ میں اس نے قریب نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔

اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں کو بغیر کسی اتصال (چھونے)، جبر اور قیاس کے جانتا ہے، تو اس صورت میں اس عقیدہ سے دست بردار ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ کا محسوسات سے کوئی جسمانی رابطہ ہے۔ اور وہ صحیح بات کہتا۔

ہشام کے بارہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ اس نے رب سے متعلق سال بھر میں کوئی پانچ رائیں قائم کیں۔ کبھی تو اس نے کہا کہ وہ بلور کی مانند ہے۔ کبھی کہا وہ چاندی کے صاف ڈلے کی طرح ہے۔ کبھی کہا کہ اس کی کوئی صورت نہیں۔ کبھی کہا کہ وہ اس کے حساب سے سات بالشت کے برابر ہے۔ پھر اس نے ان سب باتوں سے رجوع اختیار کیا اور کہا وہ جسم ہے مگر دوسرے جسموں کی طرح نہیں۔

الوراق کا خیال ہے کہ اصحاب ہشام میں سے کسی نے اس کے سوال کے جواب میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس سے مماس ہے (یعنی اسے چھوئے ہوئے ہے)۔ اور عرش اس سے بڑھا ہوا یا زائد نہیں ہے۔

۲۔ روافض کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب نہ تو صورت ہے اور نہ اجسام کی طرح ہے۔ اور جب وہ اسے جسم کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود ہے۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسے اجزا ثابت کرتا ہے جو باہم پیوستہ اور ملے ہوئے ہوں اور نہ ایسے ابعاض (حصص) کا قائل ہے جو باہم ترکیب پذیر اور جڑے ہوئے ہوں۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کو عرش ہی پر مستوی مانتا ہے۔ مگر ایسا استوار جو بغیر کیف اور مماسات (چھونے) کے ہے۔

۳۔ روافض کا تیسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب انسانی صورت سے مشابہت رکھتا ہے۔ لیکن یہ اسے جسم نہیں مانتا۔

۴۔ روافض کا چوتھا فرقہ "المشامیہ" ہے جو ہشام بن سالم الجوالیقی کو ماننے والا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ان کا رب انسانی صورت ہی کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ نہیں مانتے کہ اس میں گوشت اور

خون بھی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ درخشاں اور سپید نور ہے۔ جو چمک رہا ہے۔ اس کے انسان کی طرح پانچوں حواس بھی ہیں۔ چنانچہ اس کا ہاتھ پاؤں، ناک، کان، آنکھ اور منہ بھی ہے۔ یہ جس حاسہ سے سنتا ہے وہ دیکھنے والے حاسہ سے مختلف ہے۔ اور اسی طرح ان کے نزدیک تمام حواس متغائر ہیں (ایک دوسرے سے الگ)۔

ابو عیسیٰ وراق نے بیان کیا ہے کہ ہشام بن سالم یہ سمجھتا تھا کہ اس کے رب کے سر پر سیاہ بال بھی ہیں۔ اور یہ سیاہ نور سے تعبیر ہیں۔

۵۔ روافض کا پانچواں گروہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ رب العالمین ضیاء خالص اور نور محض ہے اور اس کی روشنی چراغ کی طرح ہے کہ جس پہلو سے بھی دیکھیے یکساں روشن ہے۔ اس کی کوئی صورت نہیں۔ نہ اس کے اعضاء ہیں، اور نہ اس کے اجزاء میں کوئی اختلاف ہی ہے۔ یہ اس بات کو نہیں مانتے کہ اللہ انسانی یا حیوانی صورت کے مشابہ ہے۔

۶۔ روافض کا چھٹا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ان کا پروردگار نہ تو جسم ہے، نہ صورت ہے، نہ کسی شے سے مشابہ ہے۔ نہ متحرک ہے، نہ ساکن اور نہ مماس (کسی شے کو چھونے والا)۔ توحید کے بارہ میں ان کی وہی رائے ہے جو معتزلہ اور خوارج کی ہے۔ مگر یہ ان میں متاخرین کی رائے ہے۔ ان کے اوائل تشبیہ ہی کے قائل تھے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

روافض کا حاملین عرش سے متعلق اختلاف رائے ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں یا باری تعالیٰ کو۔

یہ لوگ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

ایک گروہ "الیونسیہ" کا ہے۔ یہ یونس بن عبد الرحمٰن القمی[1] جو آل یقطین کے موالی ہیں، ان

---

[1] علی بن موسیٰ رضا اخلاص اور نیکی میں انھیں سلمان فارسی سے تشبیہ دیتے تھے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

کے اصحاب پر مشتمل ہے۔

یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حاملین عرش خدا کو بھی اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور وہ خدا کا بار برداشت کر سکتے ہیں۔ حاملین عرش کو انھوں نے سارس سے تشبیہ دی ہے کہ اس کی ٹانگیں اگرچہ باریک ہوتی ہیں تاہم وہ اس کو اٹھائے رہتی ہیں۔

دوسرے فرقے کا کہنا ہے کہ یہ حاملین صرف عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا محمول (ایسی چیز جو اٹھائی جائے) ہونا محال ہے۔

روافض میں اس بات میں بھی اختلاف رونما ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ظلم پر قادر قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ ایک گروہ نے تو انکار کیا ہے۔ دوسرے نے جائز ٹھہرایا ہے۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ سبحانہ عالم، حیّ (زندہ)، سمیع (سننے والا) بصیر (دیکھنے والا) اور الٰہ ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق ان کے نو فرقے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ ان میں "الزراریہ" ہے جو زرارہ بن اعین الرافضی[۱] کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ غیر سمیع، غیر علیم اور غیر بصیر رہا۔ تا آنکہ اس نے ان چیزوں کو اپنے لیے پیدا کیا۔ ان کو "التمیمیہ" بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن ان کا سربراہ زرارہ بن اعین ہی ہے۔

۲۔ دوسرا فرقہ ان میں "السابیہ" کا ہے۔ یہ عبدالرحمٰن بن سابہ کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ یہ ان مسائل میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس معاملہ میں مستند رائے جو بھی ہو بہرحال جعفر ہی کی ہو سکتی ہے۔ یہ کسی خاص رائے کو صحیح نہیں مانتے۔

---

[۱] غالی شیعہ تھا۔ علم الکلام کے ساتھ ساتھ ادب و انشاء سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ "الاستطاعۃ والجبر" اس کی مشہور کتاب ہے۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ رائے رکھنا غلط ہے کہ پہلے وہ غیر قادر، غیر سمیع یا غیر بصیر تھا۔ اور پھر جب اس نے اشیاء کو پیدا کیا تو ان صفات سے متصف ہوا کیونکہ جو اشیاء، پیدا ہونے سے پہلے موجود تھیں ان پر اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس لیے ہم اس کو لاشی (معدوم) پر قادر نہیں قرار دیں گے۔ اسی طرح اس کے علم کو "لاشئ" سے متعلق نہیں ٹھہرائیں گے۔

تمام روافض یا چند لوگوں کو چھوڑ کر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شئے کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اور پھر کچھ مصلحتیں رونما ہو جاتی ہیں (لہٰذا وہ ارادہ ملتوی کر دیتا ہے)۔

۴۔ روافض کا چوتھا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ ہمیشہ لاحیّ (غیر زندہ) رہا۔ پھر حیات کی صفت سے متصف ہوا۔

۵۔ روافض کا پانچواں فرقہ اصحاب "شیطان الطاق"[۱] کا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فی نفسہٖ عالم ہے جاہل نہیں۔ لیکن وہ اشیاء کو اسی وقت جانتا ہے جب ان سے اس کی قدرت اور اس کا ارادہ متعرض (درپے) ہوتا ہے۔ ارادہ سے پہلے اس کا اشیاء کو جاننا محال ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ عالم نہیں ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ اشیاء پر اشیاء کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ ان کا ارادہ کرے اور ان کے درپے ہو۔ تقدیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔

۶۔ چھٹا فرقہ "ہشام بن الحکم" کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ ہمیشہ سے اشیاء کو اپنی ذات سے جانتا ہے، استحالہ لیے ہوئے ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ اشیاء کو ازل سے نہیں جانتا تھا۔ بلکہ نہ جاننے کے بعد جاننے لگا۔

---

[۱] اس کا اصل نام ابو جعفر محمد بن النعمان ہے۔ شیعہ کے ہاں اس کا لقب "مؤمن الطاق" ہے۔ طاق کوفہ کے ایک بازار کا نام ہے جہاں یہ صرافہ کا کاروبار کرتا تھا۔

اور یہ جاننا بھی علم کے ذریعہ ہے۔ علم اس کی صفت ہے۔ جو نہ تو اس کا عین ہے نہ غیر ہے۔ اور نہ اس کا بعض باخبر ہے۔ یہ جائز ہے کہ علم کو حادث کہیں۔ یا قدیم قرار دیں۔ دونوں صورتوں میں اس کی حیثیت صفت کی رہے گی۔ اور صفت کسی طرح بھی موصوف نہیں قرار پائی۔

ہشام کا کہنا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ ازل سے عالم تھا۔ تو اس صورت میں معلومات کو بھی ازلی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ کوئی شخص اسی وقت عالم کہلاتا ہے۔ جب پہلے سے کوئی معلوم موجود ہو۔ اسی طرح اس کا کہنا تھا کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال سے آگاہ ہے۔ تو پھر اعمال کے بارہ میں آزمائش و ابتلاء کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔

ہشام اللہ تعالیٰ کی تمام صفات مثلاً قدرت، حیات، سمع، بصر اور ارادہ سے متعلق کہا کرتا تھا۔ کہ نہ یہ عین ذات ہیں۔ اور نہ غیر ذات۔

قدرت و حیات کے بارہ میں اس سے دو مختلف قول مروی ہیں۔ کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ وہ خدا کو ازل سے حی (زندہ)، و قادر تسلیم کرتا تھا۔ اور کچھ لوگوں کو اس سے انکار ہے۔

۷۔ روافض کا ساتواں فرقہ اللہ تعالیٰ کو فی نفسہ عالم نہیں مانتا تھا، جیسا کہ شیطان الطاق کا عقیدہ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شئی کو نہیں جان پاتا، جب تک کہ اس میں اپنی تاثیر کو ظاہر نہ کرے۔ تاثیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شئے کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت اسے جان لیتا ہے۔ اور جب اس کا ارادہ کسی شئے سے متعرض یا درپے نہیں ہوتا تو اس کو جان بھی نہیں پاتا۔ ارادہ سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکت کناں ہوتا ہے اس لیے جب حرکت کناں ہوتا ہے تو جان لیتا ہے۔ بصورت دیگر اس کو صفت علم سے متصف گرداننا صحیح نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ وصف علم ایسی شئے سے متعرض نہیں ہوتا جس کا ہنوز وجود ہی نہیں ہے۔

۸۔ روافض کا آٹھواں فرقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے کچھ کیا ہے۔

اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا اللہ ازل سے عالم بنفسہٖ (ذاتی حیثیت سے) رہا ہے تو اس کے جواب میں اختلاف رائے نظر آئے گا۔ کچھ لوگ تو کہیں گے کہ وہ ازل سے عالم بنفسہٖ نہیں رہا۔ ہاں جب اس نے علم کو حرکت دی تو جاننے لگا۔ کیونکہ وہ ازل سے تھا مگر علم کو اس نے ازل سے حرکت نہیں دی۔

ان میں کچھ لوگ کہیں گے کہ اس کی ذات ازل سے وصف علم سے متصف رہی ہے۔ اس پر اگر ان سے کہا جائے کہ کیا ازل سے وہ فاعل بھی رہا ہے۔ تو یہ کہیں گے ہاں مگر ہم اللہ تعالیٰ کے فعل کے قدیم ہونے کے قائل نہیں۔

روافض میں کچھ لوگ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں۔ کہ اللہ ہر شئی کو اس کے موجود ہونے سے پہلے جانتا ہے۔ سوا بندوں کے اعمال کے کہ ان کو وہ اسی وقت جان پاتا ہے جب یہ ہو چکتے ہیں۔

۹۔ روافض کا نواں فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم، حی (زندہ) اور قادر ہے۔ ان کا میلان نفی تشبیہ کی طرف ہے۔ یہ حدوث علم کے قائل نہیں اور نہ تجسیم کو مانتے ہیں۔ اور نہ تجسیم و تشبیہ کی ان صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کا ذکر ہم نے باقی فرقوں کے ضمن میں کیا ہے۔

روافض کے ہاں بدا (تبدیلی ارادہ) کے بارہ میں اختلاف ہے۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کسی شئی کا ارادہ کر لیں تو ان کے لیے بدا جائز ہے یا نہیں۔ اختلاف کی یہ نوعیت تین گروہوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

۱۔ پہلا گروہ تو کہتا ہے کہ اللہ کے لیے بدوات (ارادہ کی تبدیلیاں) ثابت ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی وقت کوئی کام انجام دے، پھر وہ اس کو بدا کی وجہ سے انجام نہیں دے پاتا۔ اسی طرح وہ ایک شریعت کی اطاعت و پیروی کا حکم دیتا ہے۔ پھر اس پر خط تنسیخ کھینچ دیتا ہے۔ کیونکہ اس پر کچھ مصلحتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ (اور یہی بدا ہے) بدا ان اشیا میں ہے کہ جن کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی ہیں۔ لیکن اس کی مخلوق میں سے کوئی بھی ان سے

آگاہ نہیں۔ لیکن اگر مخلوق میں سے کوئی آگاہ ہے تو پھر بداء جائز نہیں۔

۲۔ دوسرا گروہ عقیدہ رکھتا ہے کہ بداء اللہ کے لیے بہرحال جائز ہے۔ اور اس میں کچھ حرج نہیں کہ ایک بات کے بارہ میں اسے علم ہو کر وہ ہو کر رہے گی اور پھر وہ نہ ہو۔ چاہے اس کے بندے جانتے ہوں، اور اس کے باوجود وہ وقوع پذیر نہ ہو۔ یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح ان امور میں جائز ہے کہ جن سے اس کے بندے آگاہ نہیں۔

۳۔ تیسرا گروہ اللہ تعالیٰ کے حق میں بداء کو جائز نہیں سمجھتا۔ یہ اس کی نفی کا قائل ہے۔

روافض قرآن کے متعلق دو رائے رکھتے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ جو ہشام بن الحکم کے پیروکاروں کا ہے یہ سمجھتا ہے کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق بعض نے اس میں ایک جملہ کا اضافہ کیا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ان اقوال سے پوری طرح آگاہ ہیں جو ہشام سے مروی ہیں۔ ان کی رائے میں ہشام یوں کہا کرتا تھا کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق ہے اور نہ یہی کہنا ممکن ہے کہ غیر مخلوق ہے۔ کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت موصوف کا مقام حاصل نہیں کرسکتی۔

زرقان نے ہشام بن الحکم کے اس قول کو نقل کیا ہے "قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ اگر قرآن سے تمھاری مراد قرأت مسموع (جو سننے میں آتا ہے) ہے تو بلاشبہ خدا نے آواز کو پیدا کیا ہے اور اس کا تعلق اس کے رسم خط سے ہے۔ لیکن اگر قرآن سے مقصود اس کا فعل ہے تو وہ علم و حرکت کی طرح ہے جو نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات۔

۲۔ دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے۔ پہلے نہیں تھا پھر پیدا ہوا جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں۔ مگر ان کا تعلق متاخرین روافض سے ہے۔

روافض میں اعمال عباد کے بارہ میں اختلاف رونما ہے۔ اس سے متعلق ان میں تین

فرقے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ ان میں ہشام بن الحکم کی رائے کو مانتا ہے۔ان کا یہ کہنا ہے بندوں کے اعمال مخلوق ہیں۔جعفر بن حرب نے ہشام بن الحکم سے جو روایت نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے افعال میں ایک پہلو اختیار کا ہے۔اور ایک پہلو اضطرار کا ہے۔اختیار تو اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال کا خود ارادہ و اکتساب کرتا ہے۔اور اضطرار اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال اس وقت تک صادر نہیں ہو پاتے جب تک کہ ایسا سبب نہ پیدا ہو جائے جو ان افعال پر اس کو اکسائے اور برانگیختہ کرے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا تھا کہ اعمال سے متعلق نہ تو جبر صحیح ہے جیسا کہ الجہمی کہتا ہے اور نہ تفویض جس کے معتزلہ قائل ہیں۔کیونکہ ان کے خیال کے مطابق ان کے ائمہ سے روایت اسی طرح منقول ہے۔یہ سرے سے اس زحمت ہی میں نہیں پڑتے کہ اعمال کو مخلوق قرار دیں یا غیر مخلوق۔

۳۔تیسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اعمال عباد غیر مخلوق ہیں۔یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو اعتزال و امامت کے قائل ہیں۔

روافض اللہ سبحانہ کے ارادہ سے متعلق اختلاف رائے میں مبتلا ہیں۔اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ ہشام بن الحکم اور ہشام الجوالیقی کے پیروکاروں کا ہے۔ان لوگوں کی رائے میں اللہ عزوجل کا ارادہ ایک نوع کی حرکت ہے۔اور حرکت معنی ہے جو نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔یہ ایک صفت ہے اس سے زیادہ نہیں۔یہ اس لیے کہ ان کے نزدیک جب اللہ ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ ایک طرح کی حرکت اختیار کرتا ہے۔(اللہ اس حرکت و تغیر سے پاک و بلند ہے!)

۲۔ دوسرا فرقہ ابو مالک الحضرمی اور علی بن میثم[لہ] اور ان کے ماننے والوں کا ہے۔
ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ سے مختلف ہے۔ اور جیسا کہ ہشام نے کہا حرکت ہے مگر انھوں نے اس میں قدرے اختلاف سے کام لیا ہے۔ ان کے نزدیک ارادہ حرکت ہے اور حرکت غیر ذات ہے۔ مگر اللہ اسی ارادہ کی بدولت حرکت کناں ہوتے ہیں۔

۳۔ تیسرا گروہ وہ ہے جو اعتزال و امامت کا قائل ہے۔
ان کے خیال میں اللہ کا ارادہ حرکت سے تعبیر نہیں ہے۔ بعض نے حرکت کا اثبات کیا ہے۔ مگر یہ کہا ہے کہ وہ ارادہ کا نتیجہ نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ اللہ کی پیدا کردہ یا مخلوق ہے مگر اس کا سبب ارادہ نہیں۔ بعض کی رائے میں اللہ کے ارادہ کے معنی صرف تخلیق شی کے ہیں۔ اور بندوں کے اعمال کے معاملہ میں ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان کا حکم دیا ہے ویسے ارادہ ان کے اعمال سے مختلف شی ہے۔ یہ لوگ یہ نہیں مانتے کہ معاصی یا گناہوں کا ارتکاب اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے۔

۴۔ ان میں کا چوتھا فرقہ کہتا ہے کہ ارتکاب فعل سے پہلے ہم ارادہ کے قائل نہیں ہیں۔ ہاں جب کوئی نیکی کا کام ہو چکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے یہ چاہا۔ یا اس کا ارادہ کیا۔ اور جب کوئی برائی ظاہر ہوتی ہے تو کہنا چاہیے کہ اللہ اس سے نفرت کرتا ہے اور اچھا نہیں سمجھتا۔

روافض نے مسئلہ استطاعت میں چار مختلف مدارس فکر اختیار کیے۔

۱۔ پہلا فرقہ اصحاب ہشام بن الحکم کا ہے۔

[لہ] ان کا پورا نام یوں ہے۔ علی بن اسمٰعیل بن شعیب بن میثم بن یحییٰ التمار۔ اس کو ابن حزم نے علی بن میثم الصابونی کے نام سے پکارا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ جلد اول صفحہ ۲۲۸ میں علی بن میثم لکھا ہے۔ ممکن ہے یہ سہو کتابت کا نتیجہ ہو۔

ان کا کہنا ہے کہ استطاعت کے دائرہ اطلاق میں پانچ چیزیں داخل ہیں۔ صحت۔ تخلیہ سوُدن (یعنی مانع یا رکاوٹ کی طرف سے یکسوئی) مدت، وہ آلہ کہ جس سے کوئی کام لیا جاتا ہے، مثلاً ہاتھ جس سے چانٹا رسید کیا جاتا ہے۔ یا تیشہ جس سے نجار لکڑی کاٹتا ہے، یا سوئی جس سے کپڑا سیا جاتا ہے وغیرہ۔ اور وہ سبب جو کام پر ابھارنے والا ہو۔ جب یہ پانچوں چیزیں جمع ہو جائیں تب کوئی فعل عمل میں آتا ہے۔ اب ان میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو ارتکاب فعل سے پہلے پائی جاتی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو نہیں پائی جاتیں۔ جیسے وہ سبب جو عمل پر اکسانا یا ابھارتا ہے اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب انسان کوئی کام کرتا ہے۔

ھشام بن الحکم کے نزدیک فعل اسی وقت واقع ہوتا ہے جب کوئی سبب حادث موجود ہو یعنی جب یہ سبب پایا جائے۔ اور اللہ اس کو پیدا کر دے تو فعل لامحالہ عمل میں آکر رہے گا۔ اس کے خیال میں موجب فعل دراصل یہ سبب ہی جو عمل پر آمادہ کرتا ہے۔ باقی چیزیں جو استطاعت کے ضمن میں آتی ہیں موجب کہلانے کی سزاوار نہیں۔

۲۔ دوسرا گروہ زرارہ بن اعین، عبید بن زرارہ۔ محمد بن حکیم، عبداللہ بن بکیر، ہشام بن سالم الجوالیقی، حمید بن رباح (؟)، اور شیطان الطاق پر مشتمل لوگوں کا ہے۔

ان کی رائے میں استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ استطاعت سے ان کی مراد صحت کا درست ہونا ہے کہ جس سے ایک ایک شخص استطاعت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ لہٰذا ہر صحت مند انسان مستطیع ہے۔

شیطان الطاق کہا کرتا تھا کہ فعل اس وقت تک صادر نہیں ہوتا جب تک خدا نہ چاہے۔

ہشام بن سالم سے مروی ہے کہ استطاعت جسمانی شئی ہے اور اس کا تعلق مستطیع کے جز سے ہے۔

روافض میں بعض نے استطاعت کی یہ تعریف بیان کی ہے کہ جس کے بغیر فعل حاصل نہ ہو سکے اور اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ اس کا قائل ہشام بن حردل ہے۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ ابی مالک الحضرمی کے پیروکاروں کا ہے۔
ان کا خیال ہے کہ انسان اسی وقت "مستطیع" ہوتا ہے جب وہ کوئی کام کر رہا ہو۔ اور یہ استطاعت جس سے یہ بہرہ مند ہوتا ہے اسی میں ابھرتی ہے اس کے غیر میں نہیں۔
زرقان نے ابی مالک الحضرمی سے یوں نقل کیا ہے کہ استطاعت، فعل کے اختیار و ترک سے پہلے ہونا ضروری ہے۔
۴۔ ان میں کے چوتھے گروہ کا خیال ہے۔ اگر انسان آلات اور جدوجہد کی بدولت کسی کام پر قدرت رکھتا ہے تو قدرت واختیار کی یہ نوعیت ایک پہلو سے ہے اور دوسرے پہلو کے لحاظ سے وہ مجبور یا غیر قادر ہے۔

روافض میں انسان اور حیوانات کے افعال کے بارہ میں یہ اختلاف ہے کہ ان پر لفظ اشیاء کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ یہ اجسام ہیں یا اجسام نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے تین فرقے ہیں۔
۱۔ ان میں پہلا فرقہ "الہشامیہ" کا ہے۔ جو ہشام بن الحکم کی طرف منسوب ہے۔
ان کا خیال ہے کہ افعال کا تعلق فاعل کی صفات سے ہے جو نہ تو فاعل کا عین ہیں، نہ غیر ہیں۔ ان پر اجسام یا اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا۔
ہشام سے یہ بھی مروی ہے کہ افعال معانی ہیں۔ جو نہ اجسام ہیں نہ اشیاء۔ یہی رائے اس کی صفات اجسام سے متعلق ہے۔ چنانچہ حرکت، سکون، ارادہ، کراہت، کلام، اطاعت معصیت، کفر، ایمان سب کو یہ معانی ہی سمجھتا ہے۔ البتہ رنگ، مزہ اور بو اس کی رائے میں اجسام ہیں۔ وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ کسی شئے کا جو رنگ ہے وہی اس کا مزہ اور بو بھی ہے۔
زرقان نے اس سے یہ قول نقل کیا ہے حرکت فعل ہے مگر سکون فعل نہیں ہے۔
۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ خیال کرتا ہے کہ بندوں کی حرکات سکنات اور افعال

اشیاء کے دائرہ میں داخل ہیں۔ اور اجسام نہیں۔ اور اشیاء ساری کی ساری اجسام ہیں اور بندوں کے افعال بھی اجسام ہیں۔ یہ 'الجوالیقیہ' اور شیطان الطاق کا قول ہے۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ امامت و اعتزال کا قائل ہے۔ ان کا اس بارے میں وہی مسلک ہے جو معتزلہ کا ہے۔ اور ان میں اختلاف کی بھی وہی نوعیت کارفرما ہے جو معتزلہ میں ہے۔

چنانچہ کچھ لوگ ان میں یہ کہتے ہیں کہ انسان و حیوان کے افعال اعراض ہیں۔ یہی رائے ان کی رنگ، مزہ، بو، آواز اور تمام صفات اجسام کے متعلق ہے۔

اس سلسلہ میں معتزلہ میں جو اختلاف ہے اس کا ذکر ہم عنقریب ان کے عقائد کے سلسلہ میں کریں گے۔ یہاں ہم نے اس کا تذکرہ اسی مناسبت سے نہیں کیا کہ یہاں شیعہ کے تصورات کا بیان ہے دوسروں کا نہیں۔

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ انسان کے فعل سے جو چیزیں ردعمل کے طور پر پیدا ہو جاتی ہیں آیا ان کو اسی کا فعل قرار دینا چاہیے یا نہیں؟ اور کیا فاعل اپنے سوا کسی دوسری شے میں بھی فعل و تاثر پیدا کر سکتا ہے یا فعل و تاثر کو اس کی طرف منسوب کرنا چاہیے۔

ان میں کا پہلے فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ فاعل کا فعل اسی کی ذات سے تعلق رکھتا ہے دوسری شے سے نہیں۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کا تعلق اس کے نفس سے۔ یہ انسان کو ان چیزوں کا فاعل نہیں ٹھہراتے جو اس کے فعل سے بطور ردعمل کے پیدا ہوتی یا ابھرتی ہیں۔ مثلاً کرب و الم جو ضرب کا نتیجہ ہے۔ یا لذت جو کھانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور تمام متولدات (خودبخود ردعمل کے طور پر پیدا ہونے والی چیزیں)۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ اعتزال کا قائل ہے۔ اور علی بن طالب کو منصوص امام مانتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ فاعل صرف اس فعل کا ذمہ دار نہیں جن کو وہ براہِ راست انجام دیتا ہے،

بلکہ جو فعل اس کی ذات کے علاوہ ہے مگر اس کے فعل کا نتیجہ ہے وہ بھی اسی کا فعل ہے جیسے مثلاً الم وکرب جو ضرب کا نتیجہ ہے۔ یا وہ آواز جو پتھر کے دو ٹکڑوں کے باہم ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ یا کمان سے تیر چلانے میں تیر کا جو چل نکلنا ہے۔ یہ سب افعال اسی کے ہوں گے جس کے فعل سے یہ بطور ردعمل کے خود بخود پیدا ہوئے ہیں۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جو لوگ مرچکے ہیں قیامت سے پہلے دنیا میں آئیں گے یا نہیں۔ اس سے متعلق ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا گروہ تو اس بات کا قائل ہے کہ تمام وہ لوگ جو مرچکے ہیں یوم حساب سے پہلے دنیا میں آئیں گے۔ یہ ان میں اکثریت کا عقیدہ ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ جو جو کچھ بنی اسرائیل میں ہوا وہ اس امت میں ہو کر رہے گا۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل میں سے ایک گروہ کو مرنے کے بعد زندگی بخش دی تھی لہذا وہ اس امت میں مرنے والوں کو بھی زندگی سے بہرہ مند کر کے دنیا میں قیامت سے پہلے پہلے بھیجے گا۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ جو غلو پسند ہے قیامت اور آخرت کا منکر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نہ قیامت ہے نہ آخرت۔ بلکہ روحیں ہیں جو ادل بدل کے آتی رہیں گی۔ جس نے اچھے کام کیے ہیں ان کو یہ صلہ دیا جائے گا کہ اس کی روح ایسے قالب میں ڈھالی جائے گی جو ضرر والم سے محفوظ رہے۔ اور جو برائی کا ارتکاب کرتا ہے اس کو یہ سزا ملے گی کہ اس کی روح جسم کے ایسے سانچے میں ڈھالی جائے گی جو ضرر والم سے دوچار ہوتا رہے اس کے سوا قیامت و آخرت کا اور کوئی مفہوم نہیں۔ اور دنیا کا یہ سلسلہ اسی طرح تا ابد جاری رہے گا۔

روافض کا قرآن کے بارہ میں اختلاف اس نوعیت کا ہے کہ آیا اس میں کچھ بڑھایا

گھٹایا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں ان کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ قرآن میں کچھ کم تو ہوا ہے مگر اضافہ نہیں ہوا۔ یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی ناجائز ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی رونما ہوئی ہو۔ ہاں اس کا بیشتر حصہ البتہ ضائع ہوا ہے۔ مگر امام کے دائرۂ علم میں وہ سب داخل ہے۔

۲۔ تیسرا گروہ اعتزال وامامت کا قائل ہے۔ ان کی رائے میں قرآن جوں کا توں ہے اس میں نہ کچھ گھٹا ہے نہ بڑھا ہے۔ اور یہ اسی حال و انداز پر ہے کہ جس پر اللہ نے اپنے نبی پر اتارا اور نازل کیا۔ نہ اس میں تغیر ہوا ہے، نہ یہ بدلا ہے اور نہ اس میں کوئی حصہ ضائع ہوا ہے۔

روافض کا ائمہ سے متعلق اختلاف یہ ہے کہ کیا ان کا انبیاء سے افضل ہونا جائز ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں تین گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ائمہ کبھی بھی انبیاء سے افضل نہیں ہوتے بلکہ انبیاء کو ان پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں ان میں کے بعض نے یہ البتہ کہا ہے کہ ائمہ فرشتوں سے بہتر ہیں۔

۲۔ دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ ائمہ انبیاء اور فرشتوں دونوں سے افضل ہیں۔ اور کوئی بھی اللہ سے افضل نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کو ماننے والے کئی گروہ ہیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ اعتزال وامامت کا ماننے والا ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ فرشتے اور انبیاء ائمہ سے افضل ہیں۔ اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ائمہ انبیاء و ملائکہ پر فضیلت رکھتے ہیں۔

روافض میں رسول سے متعلق اختلاف رائے ہے جو یہ ہے کہ آیا اس کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا گروہ تو یہ رائے رکھتا ہے کہ آنحضرتؐ گناہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں چنانچہ غزوہ بدر میں آپؐ نے فدیہ لینے کے معاملہ میں غلطی کی لیکن ائمہ کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ اگر لغزش و معصیت کا ارتکاب کرتے تو وحی کے ذریعہ ان کو آگاہ کر دیا جاتا۔ لیکن ائمہ کو یہ موقع حاصل نہیں۔ اس لیے کہ نہ تو ان کی طرف وحی آتی ہے اور نہ ان پر فرشتے ہی نازل ہوتے ہیں۔ اس بنا پر ان سے نہ تو بھول چوک کا ارتکاب جائز ہے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ یہ غلطی کریں۔ اگرچہ رسول کے لیے سہو و لغزش کا امکان ہے۔ اس عقیدہ کا قائل ہشام بن الحکم ہے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ اس خیال کا حامل ہے کہ نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے کہ وہ اللہ کی نافرمانی کریں۔ اور نہ ائمہ کے لیے کیونکہ دونوں کی حیثیت ان دلائل و براہین کی ہے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ یہ لغزش سے مبرا اور معصوم ہیں۔ اور اگر ان کے لیے بھی سہو و لغزش کو جائز مان لیا جائے۔ اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ گناہوں کا ارتکاب کر سکتے ہیں، تو پھر یہ اور ان کے ماننے والے ارتکاب معصیت کے معاملہ میں برابر ہو گئے۔ اور اس صورت میں ماننے والوں کو اس کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ ائمہ کے محتاج ہوں جب کہ یہ سب کے سب معصیت کے مرتکب ہو سکتے ہوں۔

روافض کا ائمہ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا ان سے ناواقف رہنا جائز ہے اور آیا ان کو صرف جان لینا ہی ضروری ہے۔ یا جان لینے کے ساتھ ان شرعی حکموں کو ماننا بھی ضروری ہے جن کو آنحضرت لائے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ ان میں پہلے فرقے کی رائے یہ ہے کہ ائمہ کو پہچاننا واجب ہے۔ اسی طرح ان شرعی حکموں کو ماننا بھی واجب ہے جن کو آنحضرت لائے ہیں۔ اور جس شخص نے ائمہ کو نہ پہچانا۔ وہ جاہلیت کی موت مرا۔

۲۔ ان میں دوسرے فرقے کے خیال میں ائمہ کو پہچاننا تو چاہیے۔ لیکن پہچان لینے کے بعد شریعت

کسی شخص پر کوئی مزید فرض عائد نہیں کرتی۔ اور نہ اس کو ضروری ہی قرار دیتی ہے۔ البتہ لوگوں کو چاہیے کہ ائمہ کو پہچانیں۔ لیکن جب پہچان لیں۔ تو اس سے زیادہ اور کوئی شئی ان پر لازم نہیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ "البعقوبیہ" کا ہے۔ ان کی رائے میں ائمہ سے ناواقف رہنا جائز ہے یہ ائمہ پر نہ ایمان رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اور نہ انکار ضروری خیال کرتے ہیں۔

۴۔ ان میں کا چوتھا فرقہ معتزلہ کی طرح قدر کا قائل ہے۔ یہ معرفت ائمہ کو ضروری خیال کرتا ہے۔ اور اس بارے میں "البعقوبیہ" سے اختلاف رکھتا ہے کہ معرفت ائمہ ضروری نہیں۔ یہ لوگ دین کے معاملہ میں خصومت اور جھگڑے کو جائز نہیں سمجھتے۔ یہی حال "البعقوبیہ" کا ہے۔ وہ بھی جھگڑے اور خصومت کو جائز نہیں خیال کرتے۔

روافض اس مسئلہ میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ کہ امام ہر ہر شئی کو جانتا ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ امام ہر ہر شئی کو جانتا ہے جو کچھ ہو چکا ہے اس کو بھی اور جو آئندہ ظہور میں آنے والا ہے اس کو بھی۔ اور اس کے دائرہ علم سے دین و دنیا کی کوئی بات باہر نہیں۔

یہ لوگ آنحضرتؐ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ کہ آپؐ کاتب تھے اور لکھنا جانتے تھے اور تمام لغات سے آشنا تھے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ امام احکام و شریعت کے تمام امور تو جانتا ہے لیکن ہر ہر شئی کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ اس لیے کہ وہ شریعت کا قیم، نگراں، و حافظ ہے۔ نیز ان امور کا محافظ ہے جن میں لوگ اس کے محتاج ہیں۔ اور جن باتوں میں اس کی احتیاج محسوس نہیں ہوتی۔ ہو سکتا ہے کہ امام ان کو نہ جانتا ہو۔

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ائمہ سے معجزات اور نشانیوں کا ظہور ہو سکتا ہے یا نہیں

اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیوں کا اس طرح ظہور ہوتا ہے جس طرح کہ انبیاء سے ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ حجت (دلیل) حق ہیں جیسا کہ انبیاء حجت حق ہیں۔ ہاں ان پر فرشتے نازل نہیں ہوتے

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں اور فرشتے نازل ہو کر وحی بھی لاتے ہیں۔ لیکن ان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ شریعت کو منسوخ کریں یا اس میں کوئی تغیر و تبدل روا رکھیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ کا خیال ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں اور فرشتے بھی وحی کے ساتھ نازل ہوتے ہیں۔ اور ان کو اس کا حق بھی پہنچتا ہے کہ شریعت کو منسوخ قرار دیں یا اس میں تغیر و تبدل کریں۔

۴۔ ان میں کے چوتھے فرقے کی رائے میں معجزات اور نشانیوں کا ظاہر ہونا انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح وحی کے ساتھ ملائکہ کا نزول بھی انبیاء ہی کا حصہ ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری شریعت کو ان کی زبان سے منسوخ قرار دے دے۔ یہ تو انبیاء کی شریعتوں کے محافظ و نگراں ہیں۔

روافض نظر و قیاس کے بارہ میں مختلف آراء کے حامل ہیں۔ اس باب میں ان کے آٹھ مذاہب فکر ہیں [1]

---

[1] یہ بحث دراصل غنوصیت اور عجمی تصوف کے اثرات سے پیدا ہوئی۔ سوال زیر غور یہ تھا کہ آیا نبوت نے جن علوم و معارف کو جنم دیا ہے۔ جیسے توحید۔ آخرت، معاشی و اقتصادی نظام عمل کی تعیین۔ عبادات اور اجتماعی زندگی کا ایک مخصوص نقشہ۔ کیا نبوت کی منت پذیری سے بے نیاز ہو کر صرف مجاہدہ و ریاضت سے ان تک رسائی حاصل کرنا ممکن ہے؟ روافض نے اس بحث میں اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

۱۔ ان میں پہلا مدرسۂ فکر جمہور کی رائے کا ترجمان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علوم و معارف تمام تر اضطرار کا نتیجہ ہیں۔ اور تمام مخلوق جبر کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہے۔ اور نظر و قیاس کے پیمانے علم تک پہنچانے والے نہیں۔ اور نہ تعبدیات (وہ مسائل جن میں صرف نصوص ہی کا سکہ چلتا ہے) کے سلسلہ میں کوئی رہنمائی کرنے والے ہیں۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ شیطان الطاق کے ماننے والوں کا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ بلاشبہ علوم و معارف تمام تر اضطراری ہیں۔ اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں کو ان کے حل و کشود سے روک دے۔ اور جب اللہ تعالیٰ بعض کو روک دے تو جائز ہے کہ بعض اشخاص کو ان سے بہرہ ور کر دے۔ اس صورت میں روک دینے کے باوجود ان کو مکلف ٹھہرایا ہے کہ ان کی حقانیت کا اقرار کریں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ ابی مالک الحضرمی کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ معارف تمام کے تمام اضطراری ہیں اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں پر ان کے ادراک کے دروازے بند کر دے۔ اور جب اللہ نے بعض پر ان کے حل و کشود کے دروازوں کو بند کر دیا اور بعض پر کھول دیا۔ تو ان کو مکلف ٹھہرایا کہ ممانعت کے باوجود ان معارف کی حقانیت کا اعتراف کریں۔