

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ وَنُسَلِّمُ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِیْمِ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الْكِرَامِ اَجْمَعِیْنَ
وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِاِحْسَانٍ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ

حدیث افتراق امت سے متعلق محب محترم حضرت مولانا رضوان احمد شریفی کے مضمون کا بیشتر حصہ میں سن چکا ہوں اور ہنوز سلسلہ سماعت جاری ہے، مجھے موصوف سے اس بات میں پورا اتفاق ہے کہ بہتر فرقے جن کی پیشین گوئی حدیث میں کی گئی وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، حکم خلود فی النار سے سوائے اہل سنت و جماعت کے کوئی ایسا فرقہ جس کی بد مذہبی حد کفر تک پہنچی اور جو بعینہ کفر کا مرتکب ہوا مستثنیٰ نہیں ہے، حدیث اپنے قرآن مقالیہ سے صاف بتا رہی ہے کہ صادق مصدوق دانائے غیوب خدا کے محبوب نے یہ غیب کی خبر دی کہ ان کی امت اجابت میں سے کچھ لوگ کلمہ پڑھ کر یہود و نصاریٰ کی طرح انکار و روایات دین و تکذیب سید المرسلین ﷺ کے مرتکب ہو کر دین سے نکل جائیں گے، مرتد ہو جائیں گے اور ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اس پر حدیث مذکور کے چند الفاظ صاف قرینہ ہیں ازاں جملہ صدر حدیث کا وہ جملہ جس سے حدیث افتراق شروع ہوئی ہے: "عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ لیاأتین علی امتی ما أتى علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل حتی ان كان منهم من أتى امه علانية لكان فی امتی من یصنع ذلك و ان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین و سبعین ملّة و تفترق أمّتی علی ثلاث و سبعین ملّة کلهم فی النار الا ملّة واحدة قالوا: من هی یا رسول الله ﷺ قال: ما انا علیہ و اصحابی۔"

"لیأتین علی امتی ما أتى علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل" یعنی میری امت پر ہلاکت خیز زمانہ آئے گا جس طرح بنی اسرائیل پر ایسا زمانہ آیا میری مخالفت میری امت پر مسلط ہوگی جس طرح بنی اسرائیل پر اپنے نبی کی مخالفت مسلط ہوئی جو ان کی ہلاکت کا باعث ہوئی، چنانچہ ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں: فاعل لیاأتین مقدر یدل علیہ سیاق الكلام و الکاف منصوب عند الجمهور علی المصدر ای لیاأتین علی امتی زمان اتیاناً مثل الاتیان علی بنی اسرائیل او لیاأتین علی امتی مخالفة لما انا علیہ مثل المخالفة التي اتت علی بنی اسرائیل حتی اهلکتهم۔

ہلاکت خیزی اور مسلط ہونے کا معنی لفظ "علی" نے دیا ہے جو اس جگہ لیاأتین کا صلہ ہے "علی" استعلا و غلبہ اور معنی اضرار کے لئے آتا ہے، لہذا ہم نے ترجمہ ان الفاظ سے کیا جو ابھی مذکور ہوئے، یہ اس کا خلاصہ ہے جو ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا، جس کی عبارت مولانا رضوان صاحب نے اپنے مقالے میں درج کی۔ بخوف طوالت اعراب لفظی اور پوری عبارت ذکر کرنے سے ہم نے گریز کیا۔

دوسرا قرینہ خود اسی حدیث میں "حذو النعل بالنعل" ہے جس کا معنی یہ ہے کہ مذکورہ فرقوں میں بنی اسرائیل سے ایسی مطابقت ہوگی جیسی ایک نعل دوسری نعل کے مطابق ہوتی ہے۔

تیسرا قرینہ خود یہ جملے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ بنی اسرائیل بہتر ملت ہو گئے اور میری امت تہتر ملت پر متفرق ہوگی۔ اور ایک روایت میں یوں فرمایا کہ یہودی اکہتر یا بہتر فرقے ہو گئے، اور نصرانی اکہتر یا بہتر فرقے ہو گئے، اور میری امت تہتر فرقے ہو جائے گی۔

یہ جملے صاف بتا رہے ہیں کہ ان فرقوں میں کمال مشابہت و تمام مطابقت کمیت و کیفیت کے اعتبار سے ہوگی جس طرح یہود و نصاریٰ تحریف و تبدیل کے مرتکب ہو کر متعدد فرقے ہوئے اور اس طرح ایک فرقے کے سوا جس نے تحریف و تبدیل نہ کی سب دین سے خارج ہوئے، اسی طرح میری امت میں بہتر فرقے ہوں گے جن کا حال تمام و کمال یہود و نصاریٰ و صحابہ کے عقائد کے مطابق ہیں، حدیث کا ایک ایک کلمہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ حدیث ان لوگوں سے مشابہ و مطابق ہوگا بہتر کے بہتر دوزخ میں رہیں گے اور ایک گروہ اس حکم سے مستثنیٰ ہوگا وہ اہل سنت و جماعت ہیں جن کے عقائد حضور سرور عالم ﷺ کی خبر دے رہی ہے جو یہود و نصاریٰ کی طرح دین سے نکل جائیں گے انہی کے بارے میں یہ فرمایا: "کلهم فی النار" سب کے سب ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے، یہ جملہ اخیرہ بھی ان لوگوں کے حق میں "خلود فی النار" کی تصریح ہے اور بجائے خود یہ مستقل قرینہ ہے کہ حدیث

امت اجابت میں سے نکلنے والے ان فرقوں کی خبر دے رہی ہے جن کے اعتقادات و اقوال بعینہ کفر ہوں گے اور وہ ان کے سبب مرتد ہو جائیں گے، ”کلہم فی النار“ جملہ اسمیہ ہے جو مفید ثبوت و دوام و استمرار ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ ان فرقوں کے لئے یہ حکم ثابت و دائم و مستمر ہے یہ کس پر پوشیدہ ہے کہ ”فی النار“ ظرف مستقر ہے جس میں عامل کائناتوں یا اس کے مناسب اس کے ہم معنی کوئی لفظ ہے، خواہی نحو ہی اس جگہ عامل ظرف ”داخلون“ مقرر ماننا قرآن حدیث کے خلاف اور عربیت سے بیگانہ ہے۔

یہاں ایک اور قرینہ خود نفس حدیث میں یہ ہے کہ دوسری روایت میں فرقہ کے بجائے ملت فرمایا گیا جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حدیث یہ خبر دے رہی ہے کہ متفرق ہونے والے لوگ بہتر ملتوں پر متفرق ہوں گے، یہ ملتیں ملت اسلام سے جدا ہوں گی جیسا کہ حکم استثناء سے ظاہر ہے۔ اور اس طرح ”فی النار“ کو ظرف لغو قرار دینا قرآن حدیث کے خلاف ہے جو ”خلود فی النار“ پر دلالت ظاہرہ کر رہے ہیں اور یہ جملہ ”کلہم فی النار“ ان قرآن کا مزید مؤید ہے، ان جملہ قرآن سے صرف نظر لے کر قرینہ صارفہ و بلاغہ معنی متباد کو چھوڑنا زبردستی ہے۔

یہاں تک وہ قرآن بیان ہوئے جو ”خلود فی النار“ کے مقتضی ہیں، اب دخول فی النار سے مانع قرینہ لیجئے، وہ یہ ہے کہ اگر ”دخول فی النار“ برخلاف اصل مقرر مانیں اور ”فی النار“ کو ظرف لغو قرار دیں اور ارتکاب حذف کریں تو بات نہیں بنتی اس لئے کہ ”دخول فی النار“ فرقوں کے درمیان اور افراد اہل سنت کے درمیان مشترک ٹھہرے گا، اور حکم استثناء جو مستثنیٰ منہ کے لئے مستثنیٰ سے فرق و امتیاز پاتا ہے لغو قرار پائے گا، اس کا یہ تدارک جو علامہ فرنگی محلی نے کیا کہ فرقے من حیث الاعتقاد اور عصاة مؤمنین من حیث العمل داخل نار ہوں گے رافع اشتراک نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔ تو حکم استثناء ”خلود فی النار“ مقرر ہے، بلفظ دیگر جو تکذیب و انکار ضروریات دین کے مرتکب ہو کر مرتد لے دین ہو جائیں گے، اسی معنی کی تعیین ”و تفترق امتی علی ثلاث و سبعین ملة کلہم فی النار الا ملة واحدة، قالوا: من ہی یا رسول اللہ! قال: ما أنا علیہ و اصحابی“ سے ہوتی ہے۔ جس میں بہتر ملتوں سے ایک ملت کا استثناء فرمایا، یعنی ان کی ملت جو اس دین پر ہوں جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں، جس کا صاف مطلب ہے کہ یہ ملتیں باطل و مخالف اسلام ہوں گی، ملت حقہ ایک ہوگی جس کا بیان ”ما أنا علیہ و اصحابی“ سے فرمایا، یہاں سے ظاہر ہوا کہ حدیث کے یہ لفظ دوسری روایت میں ”فرقة“ کی تفسیر مراد ہیں، ملت کا اطلاق جس طرح دیانت پر ہوتا ہے اسی طرح اہل دیانت پر بھی آتا ہے اور حدیث میں ملت سے مراد اہل ملت ہیں اس پر قرینہ ”کلہم فی النار“ دوسرا قرینہ ”من ہی“ اور ”الا ملة واحدة“ ہے، قال الطیبی: ”الا ملة واحدة“ ”أی اهل ملة واحدة“ (۲۳۶/۱)

ان الفاظ حدیث نے قرآن سے جو معنی مستفاد ہوئے ان کو مزید مؤکد و مضمر کر دیا، بلکہ اگر کہا جائے کہ یہ الفاظ حدیث اسی معنی کو معین کر رہے ہیں تو بیجا نہ ہوگا، علامہ طیبی نے اسی معنی کو مقدم فرمایا اور دوسرے معنی کو بطور احتمال ذکر کیا جس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلا معنی ان کا مختار ہے جس پر انہیں جزم ہے، دوسرا معنی صرف بطور احتمال ذکر کر گئے جس پر انہیں جزم نہیں اسی لئے ”و اذا حمل“ کہہ کر ذکر کیا، چنانچہ فرماتے ہیں: الملة فی الأصل ما شرع الله تعالیٰ لعبادة علی السنة الأنبياء وليتوصلوا به إلی جوار الله، ويستعمل فی جملة الشرائع دون آحادها، ثم اتسعت فاستعملت فی البطل الباطلة، فقيل: الكفر ملة واحدة۔ ”والمعنی أنهم یفترون فرقا ً یتدیّن کلّ واحد منها بخلاف ما یتدیّن به الأخری، فسبّی طریقتهم ملة حجازاً و اذا حمل الملة علی أهل القبلة فعنی قوله ”کلہم فی النار“ أنهم متعزّضون لما یدخلهم النار من الأفعال الزدیة، أو المعنی أنهم یدخلونها یدنونہم، ثم یمرح منها من لم یفیض به بدعتہ إلی الکفر برحمته۔“ (طیبی ۲۳۵/۱، ۲۳۶)

ترجمہ: ملت اصل میں وہ دین ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے انبیاء کی زبانوں پر مقرر فرمایا تاکہ اس کے ذریعہ اللہ کی نزدیکی تک پہنچیں اور ان کا استعمال احکام شریعت کے مجموعہ میں ہوتا ہے آحاد میں نہیں، پھر اس میں وسعت ہوئی تو ملت کا استعمال باطل ملتوں کے لئے ہوا تو کہا گیا سارا کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور معنی یہ ہے کہ وہ لوگ فرقوں میں بٹ جائیں گے اور ہر ایک فرقہ دوسرے کے برخلاف دین پر ہوگا، تو ان کے طریقے کو مجازاً ملت کا نام دیا، اور اگر ملت کو اہل قبلہ پر محمول کیا جائے تو حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے قول ”کلہم فی النار“ کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ان افعال

ردیہ کے درپے ہوں گے جو انہیں دوزخ میں داخل کریں گے، یا معنی یہ ہے کہ وہ دوزخ میں اپنے گناہوں کے ساتھ جائیں گے پھر اللہ کی رحمت سے وہ باہر آئیں گے جن کی بدعت نے انہیں کفر تک نہ پہنچایا تھی

علامہ طیبی کی عبارت جو ان الفاظ سے شروع ہوئی ”والمعنی أنهم یفترون فرقا یتدین کل واحد منہا بخلاف ما یتدین بہ الاخری“ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ فرقے عقائد میں دین اسلام کے مخالف ہوں گے اور خلاف اسلام عقائد باطلہ کو اپنا دین ٹھہریں گے، اسی لئے انہوں نے ”یتدین“ سے تعبیر فرمایا، اس توجیہ کو مقدم فرمایا یہ قرینہ اختیار ہے نیز یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ ”ملّۃ“ سے یہی معنی متبادر ہے جس کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ ملّت بمعنی دین حقیقت ہے جس کے لئے عند الاطلاق کوئی قرینہ درکار نہیں، اس کے برخلاف ملّت بمعنی افعال ردیہ مجاز ہے جس کے لئے قرینہ درکار ہے اور یہاں متعدد قرائن ملّت کے حقیقی معنی پر موجود ہیں اسی لئے علامہ طیبی کی طرح دوسرے شارحین نے بھی اسی معنی کو مقدم رکھا، علامہ طیبی کے کلام میں دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جب دوسری توجیہ ذکر کی تو یوں فرمایا، وإذا حمل الملّۃ علی اهل القبلة الخ، یہاں افعال ردیہ کا ذکر کیا جو پہلے معنی کو بقرینہ مقابلہ موکد کر رہا ہے اس لئے کہ افعال یہاں بمقابلہ عقائد باطلہ بولا گیا اور اہل قبلہ سے مراد وہ گناہگار مسلمان ہیں جو اپنے افعال ردیہ کے سبب فسق کے مرتکب ہوں گے، اور ایک مدت تک بمشیت الہی دوزخ میں رہیں گے اہل قبلہ کے مصداق وہ لوگ نہیں جو منافی اسلام عقیدہ رکھیں اگرچہ رو بقبلہ ہو کر نماز پڑھیں اور بظاہر عبادت گزار و اطاعت شعار ہوں اس لئے کہ اہل قبلہ کا اطلاق عبادت میں فساق مومنین پر ان لوگوں کے مقابل جن کا ذکر ”یتدین“ کہہ کر فرمایا تو سیاق و سباق سے متعین ہے کہ اہل قبلہ وہ لوگ ہیں جو تمام ضروریات دین پر ایمان رکھیں اور ان کے عقائد اسلامی ہوں وہ نہیں جو تکذیب سید المرسلین ﷺ و انکار ضروریات دین کے مرتکب ہوں۔

پھر علامہ طیبی کی مذکورہ دوسری توجیہ محل نظر ہے کہ خلاف ظاہر ہے بلکہ ملّت کے حقیقی معنی جو خود ان کی عبارت سے اور سیاق و سباق کے تقابل سے واضح ہے اس نے ظاہر متبادر کو مرتبہ مفسر میں رکھا ہے اور مخالف اسلام امور باطلہ کو مراد ہونے کے لئے معین کر دیا ہے پھر اس حمل سے مانع وہی ہے جو گذرا کہ اس صورت میں دخول فی النار مشترک ٹھہرے گا اور حکم استثنائاً فوقرر پائے گا۔ لفظ امتی جس میں امت کی اضافت سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنی طرف کی سے ظاہر ہے کہ یہ فرقے امت اجابت سے نکلیں گے، چنانچہ طیبی لکھتے ہیں: ”المراد بالامة من تجمعهم دائرة الدعوة من اهل القبلة لانه اضا فہم الى نفسه“ (۲۳۵/۱)

دوسرا قرینہ خود علامہ طیبی کے ختم بحث پر یہ الفاظ ہیں: ”ثم یخرج منها من لم یفرض بہ بدعتہ الى الکفر برحمته“ اور یہ بھی احتمال ہے کہ امت سے مراد امت دعوت ہو مگر اول الذکر معنی ظاہر تر ہے اسی لئے طیبی نے اس کو مقدم فرمایا، مرتقاۃ شرح مشکوٰۃ ملا علی قاری میں: قبیل یحتمل امة الدعوة و یحتمل امة الاجابة والثانی هو الأظہر، ونقل الأبهری أنّ المراد بالامة امة الاجابة عند الأكثر۔ (۳۸۰/۱)

ابہری نے فرمایا کہ اکثر علما کے نزدیک امت اجابت ہی مراد ہے:

تنبیہ: ”ان کے طریقے کو مجاز املت“ کا نام دیا“ اس سے مراد مجاز متعارف ہے جس پر قرینہ طیبی کا قول ”اتسعت“ (اس میں وسعت ہو گئی) ہے اور مجاز متعارف بوجہ غلبہ استعمال و تبادل حقیقت کے قبیل سے ہے نامی شرح حسامی میں ہے: ”المجاز متعارف ای غالب الاستعمال من الحقیقة أو اغلب منها فی الفہم من اللفظ“ تو ہماری تقریر آئندہ اور کلام طیبی میں منافات نہیں۔

اور ملت سے مراد اصول دین کی مخالفت اور ضروریات دین کا انکار ہے جس پر قرینہ ”ثم اتسعت فاستعملت فی الملل الباطلہ فقیل: الکفر ملّۃ واحدة“ ہے، تو اس کا مال عقیدے میں مخالفت اسلام ہے۔

علامہ طیبی سے زیادہ اختصار کے ساتھ علامہ جلال الدین دوانی نے حکماً صراحت کے ساتھ افادہ فرمایا کہ یہاں اعتقاد مخالف اسلام مراد ہے اسی طرح شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی نے افادہ فرمایا جیسا کہ ہماری تقریر آئندہ سے ظاہر ہے چنانچہ شرح جلالی میں ہے: کلّها فی النار من حیث الاعتقاد فلا یرد أنه لو أريد الخلود فيها، فهو خلاف الإجماع فإنّ المؤمنین لا یخلدون فی النار وإن أريد به مجرد الدخول

فيها فهو مشترك بين الفرق إذما من فرقة إلا وبعضهم عصاة.

شیخ محقق فرماتے ہیں: ہمہ ایشان مستحق در آمدن دوزخ باشند بجهت سوء اعتقاد والّا بجهت عمل شاید کہ فرقه ناجیه نیز در آید قول بآنکہ ذنوب فرقه ناجیه مطلق مغفور است سخن بے دلیل است۔

علامہ جلال الدین دوانی کی جامع و مختصر عبارت میں ادنی تامل سے یہ خوب روشن ہے کہ پہلی توجیہ جو انہوں نے ان الفاظ سے کی ”کلهما فی النار من حیث الاعتقاد“ ہی متعین ہے اور دوسرے احتمال کی گنجائش نہیں جس کو انہوں نے یہ کہہ کر مسترد فرما دیا ”وإن ارید به مجرد الدخول فیها فهو مشترك بین الفرق الخ“۔
ترجمہ تعالیٰ یہ اسی معنی کی تصریح ہے جو ہم پہلے مفصل بیان کر آئے۔

علامہ دوانی کی عبارت میں اعتقاد سے ہر گونہ اعتقاد مراد نہیں بلکہ وہ اعتقاد مراد ہے جو ان فرقوں کو مستثنیٰ منہ سے ممتاز و جدا کر دے جیسا کہ مقتضائے استثنا کہ مانع اشتراک ہے سے ظاہر ہے لہذا الف لام یہاں پر عہد کے لئے ہے اور معنی یہ ہے ”کلهما فی النار“ من حیث الاعتقاد المکفر الموجب لخلودهم فی النار۔

مزید برآں علامہ دوانی کے کلام میں اس پر جداگانہ قرینہ مقالیہ ہے کہ ”خلود“ کے مقابل انہوں نے یہ فرمایا ”وإن ارید الدخول“ اور اپنی عبارت سے صاف بتایا کہ ”دخول فی النار“ مراد نہیں ہو سکتا کہ اس تقدیر پر مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں قدر مشترک لازم آئے گی اور حکم استثنا کہ مستثنیٰ منہ کے لئے مستثنیٰ سے جدائی و امتیاز کا متقاضی ہے لغو ٹھہرے گا کما مرّ یہ قرینہ واضحہ اعتقاد مکفر کو متعین کر رہا ہے۔

علامہ دوانی کا جملہ مذکورہ سے متصل ”فلا یرد أنه لو ارید الخلود فیها فهو خلاف الاجماع“ فرمانا نافع دخل مقدر ہے اور اس سوال کا پیشگی جواب ہے کہ ”کلهما فی النار“ بظاہر خلاف اجماع ہے اس لئے کہ اس پر اجماع قائم ہے کہ مومنین ہمیشہ دوزخ میں نہ رہیں گے من حیث الاعتقاد کی قید لگا کر اس دخل مقدر کو دفع فرمایا پھر اس پر یہ تفریح فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حکم مذکور فی الحدیث اعتقاد مکفر کی حیثیت سے ہے تو حدیث مومنین کے بارے میں نہیں بلکہ اہل کفر و ارتداد کے بارے میں ہے، اور ان کے لئے خلود فی النار ہے، اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ اگر خلود مراد ہو تو یہ خلاف اجماع ہے اس لئے کہ مومنین دوزخ میں ہمیشہ نہ رہیں گے۔

یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام دوانی کے قول میں ”فا“ تفریح کے لئے ہے، یا قافے فصیحہ ہے جو شرط مقدر کو ظاہر کر رہی ہے، اب تقدیر عبارت یہ ہوگی ”کلهما فی النار من حیث الاعتقاد المکفر وإذا کان الحکم المذکور فی الحدیث من حیث الاعتقاد المکفر فلا یرد الخ“۔

اسی طرح شیخ محقق کی عبارت میں سوء اعتقاد سے اعتقاد مکفر مراد ہونا متعین ہے جس پر ان کی عبارت کے متناظر فقرے قرینہ واضحہ ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”والا بجهت عمل شاید کہ فرقه ناجیه نیز در آید“۔ یہاں عقیدے کے مقابلے میں عمل ارشاد فرمایا اور اس جہت سے دخول فی النار فرقه ناجیہ و دیگر فرق میں مشترک ٹھہرایا یہ دخول خلود کے مقابل ہے جو اصحاب کفر و ارتداد کا خاصہ ہے بخلاف دخول کہ یہ عصاۃ مومنین کے لئے بھی بمشیت الہی ہوگا، پھر وہ اللہ کی رحمت سے دوزخ سے باہر آئیں گے۔

ڈاکٹر اسید الحق نے امام جلال الدین دوانی کی عبارت لکھ کر درج ذیل تبصرہ کیا ہے: ملا جلال الدین محقق دوانی نے بھی یہاں ”کلهما فی النار“ سے ”دخول فی النار“ مراد لینے کو ترجیح دی ہے (ص ۵۲) یہ دعویٰ محلّ منع میں ہے ملا جلال الدین دوانی کی عبارت میں کونسا لفظ ایسا ہے جو اس پر دلالت کر رہا ہے کہ بقول اسید الحق ”ملا جلال الدین محقق دوانی نے بھی یہاں ”کلهما فی النار“ سے ”دخول فی النار“ مراد لینے کو ترجیح دی ہے۔

من حیث الاعتقاد میں کونسا ایسا قرینہ ہے جو دخول فی النار کو متعین کر رہا ہے وہ قرینہ بتایا جائے، خلود فی النار کس کے پیش نظر مراد نہیں ہو سکتا، دخول فی النار دونوں فرقوں میں فرق ہا لکہ اور ناجیہ میں مشترک ہے، خواہ دخول من حیث الاعتقاد ہو یا من حیث العمل، اشتراک سے مفر نہیں اور استثنا مانع اشتراک و مقتضی امتیاز ہے اس کے برخلاف قدر مشترک کہ دخول فی النار ہے اس امتیاز کی رافع ہے، اس صورت میں لازم آتا ہے کہ فرق باطلہ اور فرقہ

ناجیہ دونوں ناجی ہوں آخر ایک مدت کے بعد عذاب سے نکالے جائیں اس کا آل نجات ہی تو ہے جو دونوں میں اس طور پر مشترک قرار پاتا ہے۔
 آنجنابی اسید الحق کہتے ہیں: ”محقق دوانی نے“ من حیث الاعتقاد“ کی قید لگا کر جس اعتراض کا جواب دیا ہے، الخ بتایا جائے کہ یہ قید کس قسم کی ہے، احترازی ہے تو اس سے کیا فائدہ برآمد ہوا کہ دخول فی النار دونوں میں مشترک اور وہ رافع امتیاز ہے اور اس کا آل وہی ہے جو ابھی گذرا کہ دونوں ناجی ٹھہرتے ہیں اگرچہ ایک مدت کے بعد، تو دونوں کا آل ایک ہے اور قید احترازی امتیاز کی مقتضی ہے اور جب یہ قید احترازی نہیں تو پھر یہ کیسی قید ہے اور اسے قید کہنا کیوں کر درست؟ پھر اس تقدیر پر جب کہ اشتراک سے مفر نہیں تو اعتراض کا جواب کیسے ہو گیا اور ایراد کیسے دفع ہو گیا؟

اب یہیں سے کیا کوئی نہیں کہہ سکتا کہ محقق دوانی کے یہ لفظ ”وإن أريد الدخول فهو مشترك بين الفرق“ خود اس بات کا قرینہ مقالیہ ہیں کہ حدیث عصاة مومنین کے بارے میں نہیں عام ازیں کہ وہ عاصی من حیث الاعتقاد ہوں یا عاصی من حیث العمل ہوں کہ اشتراک جس کے وہ لوازم فاسدہ جو مذکور ہوئے حدیث کے مفہوم کے یکسر رافع ہیں اور اس صورت میں حکم استثنا کہ مقتضی امتیاز ہے لغو ٹھہرتا ہے، اور ایراد مندفع نہیں ہوتا تو مولانا عبدالحلیم فرنگی محلی کا یہ کہنا ”وجہ عدم الورد“ الخ۔ کیا وجہ صحت رکھتا ہے کہ اشتراک تو بہر حال باقی رہتا ہے اور یہ اعتراض ”وإن أريد الدخول فهو مشترك“ بدستور قائم ہے۔

آگے آنجنابی ڈاکٹر اسید الحق نے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی عبارت فتاویٰ عزیز سے نقل کی ہے جو یوں ہے: این شبهہ قدیمہ است وعلما پنج شش جواب ازیں شبہ نوشتہ اند کہ در شرح عقائد ملا جلال وحوشی آل مذکور و مسطور اند و منتخب اجوبہ مذکورہ سہ جواب است، جواب اول ارجح و اقوی است جواب محقق دوانی است کہ باختیار شق ثانی جواب دادہ اند الخ

اس پر مجھے کوئی تبصرہ نہیں کرنا ہے کہ اس پر جو اشکال ہے وہ ضمن سوالات میں پہلے ہی ظاہر کیا گیا یہ آنجنابی کی ذمہ داری تھی کہ توجیہ مدعی و تنقیح عبارات مستدل بھاسے پہلے فارغ ہو لیتے، ہاں بطور معارضہ تحفہ اثنا عشریہ سے چند عبارات ضرور درج ہوتی ہیں چنانچہ شاہ صاحب مذکور فرماتے ہیں: تکفیر و حکم بارتداد شیعہ بلا اختلاف منطبق ست بر حال غلاۃ و کیسانیہ و اسماعیلیہ اما زید یہ در و افض کہ خود الامامیہ میگویند در تکفیر آنها اختلاف است۔ (ص ۱۱) اور اس پر سوال ہے کہ یہ فرقے جنہیں شاہ صاحب بالاتفاق کافر فرما رہے ہیں حدیث مذکور نے ان فرقوں کی خبر دی کہ نہیں۔

شق اول مختار ہے تو بتایا جائے کہ اب مجرد دخول فی النار بالمعنی المذکور کا یہاں کیا احتمال ہے اور کلہم فی النار کہ جملہ اسمیہ مفید دوام و استمرار ہے کا مفاد کیا خلود فی النار نہیں؟ ہے اور ضرور ہے۔ شق دوم اگر مختار ہے تو اس دعوے پر کیا دلیل ہے کہ یہ فرقے مراد نہیں؟ بلکہ وہ فرقے مراد ہیں جو گنہگار مسلمانوں کی طرح ہیں ایک مدت تک داخل دوزخ ہو کر بالآخر باہر آئیں گے یہی سوال ڈاکٹر اسید الحق سے ان عبارتوں پر ہے جو انہوں نے مکتوبات اور شرح سفر السعاده سے درج کیں۔

اس کے متصل شاہ صاحب نے زید یہ کے نو فرقے گنائے جن میں فرقہ اولی زید یہ صرف کے علاوہ باقی فرقوں میں تکفیر صحابہ قدر مشترک ہے اور متاخرین زید یہ صرف کہ اعتقاد میں موافق اہل سنت تھے سے معتزلہ و دیگر شیعوں سے گھال میل کے سبب اپنے مذہب میں تحریف کے مرتکب ہوئے اور بہت دور جا پڑے، اور فرقہ یعقوبیہ رجعت اموات کا قائل ہے چنانچہ تحفہ اثنا عشریہ میں ہے: اول زید یہ صرف کہ اصحاب زید بن علی بودند و باوے بیعت کردند در خروج بر اولاد عبد الملک بن مروان و اصول مذہب ازوے آموختند بلکہ بعضے از فروع نیز ازوے روایت کنند و تبرہ از صحابہ کبار جائز ندارند و نصوص متواترہ از زید بریں مدعا نقل نمایند و ہمہ را بہ نیکی یاد کنند و گویند کہ امامت حق مرتضیٰ بود و او خود برائے شیخین و ذی النورین گزاشت و نیز گویند کہ بیعت خلفاء ثلاثہ خطا نبود زیرا کہ مرتضیٰ باں راضی بود و معصوم بخطا و باطل راضی نشود و مذہب ایشاں موافق مذہب اہل سنت بود در جمیع مسائل امامت الادر ہمیں قدر کہ ایشاں فاطمی بودن امام را شرط دانند و بہ تقویض او دیگر ری را امام قرار دہند و گویا اصل زید یہ فرقہ ثانیہ است از شیعہ اولی لیکن متاخرین ایشاں بسبب اختلاط با معتزلہ و شیعہ دیگر تحریف مذہب خود کردند و نہایت دور افتادند (ص ۱۴)

ہشتم یعقوبیہ: یاران یعقوب پر رجعت قائل اند و امامت ابو بکر و عمر را انکار کنند بلکہ بعضے از ایشاں تبرہ نمایند (ص ۱۵)

صحابہ پر تبرہ اکثر فقہا کے نزدیک کفر ہے اور رجعت اموات کا قول کفر اجماعی ہے، ہندیہ میں ہے: الرافضی إذا کان یسب الشیخین

ويلعنهما والعياذ بالله فهو كافر وإن كان يفضل عليا كرم الله تعالى وجهه على أبي بكر رضي الله تعالى عنه. لا يكون كافرا إلا أنه مبتدع: ولو قذف عائشة رضي الله تعالى عنها بالزنا كفر بالله.

ويجب إكفارهم باكفار عثمان وعلي وطلحة وزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم. ويجب إكفار الزيدية كلهم في قولهم انتظار نبي من العجم ينسخ دين نبينا وسيدنا محمد ﷺ.

ويجب إكفار الروافض في قولهم برجعة الأموات إلى الدنيا وبتناسخ الأرواح و بانتقال روح الإله إلى الأئمة، وبقولهم في خروج امام باطن وبتعطيلهم الامر والنهي إلى ان يخرج الإمام الباطن، وبقولهم إن جبريل عليه السلام غلط في الوحي إلى محمد ﷺ دون علي ابن ابي طالب رضي الله عنه وهؤلاء القوم خارجون عن ملة الإسلام وأحكامهم أحكام المرتدين.

(يعني رافضی اگر شیخین کو دشنام دیتا ہے اور ان پر لعنت بھیجتا ہے و العیاذ باللہ تو وہ کافر ہے، اور اگر حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کو ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر فضیلت دیتا ہے تو کافر نہیں ہوگا ہاں وہ بدعتی ہے اور اگر عائشہ صدیقہ کو زنا کی ت بہمنطگاتا ہے تو اس نے اللہ سے کفر کیا۔

اور روافض کی تکفیر اس لئے واجب ہے کہ وہ عثمان، علی، طلحہ، زبیر اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو کافر سمجھتے ہیں۔ اور تمام زید یہ کو کافر جاننا واجب ہے اس لئے کہ وہ ایک نبی کے منتظر ہیں جو عجم سے مبعوث ہوگا اور ہمارے نبی ﷺ کی شریعت کو نسخ کرے گا۔

اور رافضیوں کو کافر جاننا واجب ہے اس لئے کہ وہ دنیا میں مردوں کے واپس آنے کے قائل ہیں اور تناسخ ارواح کا عقیدہ رکھتے ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ اللہ کی روح ائمہ میں منتقل ہوگی اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ ایک امام باطن ظاہر ہوگا اور یہ کہ امر و نہی احکام شرع اس کے ظاہر ہونے تک معطل ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ جبریل نے علی کو چھوڑ کر محمد ﷺ کے پاس وحی لانے میں غلطی کی۔ تو یہ قوم ملت اسلام سے خارج اور ان کے احکام مرتدین کے احکام ہیں۔ ہندی کی عبارات سے صاف ظاہر ہے کہ روافض زمانہ سب شیخین و تکفیر دیگر صحابہ و قذف عائشہ و دیگر کفریات قطعہ کے قائل ہیں لہذا روافض زمانہ بالعموم مدت دراز سے اجماعی کافر چلے آ رہے ہیں۔

آگے چل کر شاہ صاحب علیہ الرحمہ نے امامیہ کے فرقوں کی تفصیل فرمائی اور ان کے مختلف عقائد خلاف اسلام شمار فرمائے جو یقیناً اجماعی کفر ہیں، کچھ فرقوں کو بالاتفاق کافر بتایا اور اسماعیلیہ کے چند فرقوں کو صراحۃً لحد بتایا اور باقی کے وہ عقائد جو صراحۃً الحاد اور بے دینی ہیں گنوائے جیسے انکار معاد و بہشت و دوزخ اور قول بر جعت اموات اور ظواہر نصوص پر عمل کو حرام جاننا، محرمات قطعہ کی تحلیل، نماز وغیرہ کے معانی شرعیہ کا رد و ابطال اور امام مہدی کی نبوت کا دعویٰ اور بعض انبیاء کی نبوت کا انکار اور باری تعالیٰ کے بارے میں یہ عقیدہ کہ وہ ازل میں حیات و سمع و بصر و ارادہ سے متصف نہ تھا اور اس کے لئے جسم و اعضاء ماننا اور اس کو صورت انسان پر جسم ماننا اور یہ کہ وہ عرش پر مستوی ہے اور ملائکہ اس کو اٹھائے ہوئے ہیں اور یہ کہ وہ کوئی کام کرتا ہے پھر اس پر نادم ہوتا ہے اور یہ کہ عالم محمد ﷺ یا علی کا مخلوق ہے اور بہت سے ائمہ کے لئے خاصۃً الوہیت ”حی لا یموت“ کا اعتقاد کرنا یعنی وہ زندہ ہیں انہیں موت نہ آئے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام عقائد کفریہ ہیں اور ان کے معتقدین اجماعی کافر ہیں اور یہ سب حدیث تفرق ”متی“ کا مصداق ہیں، شاہ صاحب کی تصریح کے بموجب ان کے حق میں دخول فی النار نہیں ہو سکتا، ان کے لئے خلود متعین ہے، (دیکھو تحفۃ اثنا عشریہ ص ۱۵ تا ۱۸)

واضح رہے کہ شاہ صاحب کی مذکورہ تفصیل جس میں انہوں نے روافض کے مختلف فرقوں کے وہ عقائد ذکر کئے جو اجماعاً کفر ہیں، ان کے پیش نظر اور خود شاہ صاحب کی فرقوں کے بارے میں سابق و لاحق تصریحات کے بموجب رافض زمانہ بالاتفاق کافر ہیں نیز سارے روافض قرآن کو ناقص مانتے ہیں جیسا کہ بلا اختلاف روافض کے مطاعن میں شاہ صاحب نے ذکر کیا تو اس وجہ سے بھی روافض زمانہ کی تکفیر میں کوئی اختلاف نہیں اور جس طرح نقصان قرآن کا عقیدہ سارے رافضیوں میں مشترک ہے اسی طرح سارے رافضی حضرت علی کو نبی آخر الزماں کے سوا جملہ انبیاء و رسل سے افضل مانتے ہیں اسی لئے شاہ صاحب نے بلا استثناء جملہ روافض کا یہ قول نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: کید چہل و چہارم آنکہ جناب امیر رافضی دہند بر سائر انبیاء و رسل غیر از

مقتضی اور مانع تمام قرآن حدیث کو پیش نظر رکھ کر بتایا جائے کہ حدیث میں اس احتمال کی گنجائش ہے بھی کہ نہیں کہ امتی سے وہ فرقے مراد ہیں جن کا مال فرقہ ناجیہ کی طرح بالآخر جنت میں جانا ہے۔

اور اب وہ سوال پھر عود کرتا ہے کہ یہاں اشتراک سے یہ لازم آتا ہے کہ بحسب المآل دونوں گروہوں میں کوئی امتیازی جدائی نہ ہو کہ آخر ایک مدت تک جہنم میں رہ کر باہر آئیں گے اور جنت میں جائیں گے یہ یکسر سیاق حدیث کے خلاف اور حکم حدیث کا رافع ہے۔

شرح سفر السعاده کی مندرجہ عبارت پر اجمالی اشکال بصورت سوال گزشتہ نمبر میں گزرا، یہاں مندرجہ عبارت پر ہم سوال کرتے ہیں ”مراد بہ دخول نار و نجات ازاں بجهت عقیدہ است نہ عمل والا دخول فرقہ ناجیہ در نار بجزائے عمل نیز جائز است“۔

فرقہ کہ مشعر تفرق و جدائی و امتیاز ہے اور استثنا مذکورہ حدیث کہ مقتضی عدم اشتراک و اختصاص ہر ایک از مستثنیٰ و مستثنیٰ منہ بحکم جداگانہ ہے قاضی ہے کہ شیخ محقق کی عبارت میں اعتقاد سے مراد وہ اعتقاد ہو جو مختلف الجزاء ہے اس پر ان کی عبارت کا یہ جملہ ”والادخول فرقہ ناجیہ در نار بجزائے عمل نیز جائز است“ قرینہ مقالہ ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ سوء اعتقاد کی وجہ سے ان فرقوں کی جزا دخول نار ہوگی، دوسری طرف فرقہ ناجیہ کے بد عمل لوگوں کو یہی جزا دی جائے گی دونوں کی جزا میں کیا فرق ہے؟ اگر کہا جائے کہ فرق یہ ہے کہ یہ فرقے من حیث الاعتقاد دخول نار کے مستحق ہوں گے اور بد عمل فرقہ ناجیہ کے افراد کو ان کے عمل کی یہی جزا ان کے عمل کے سبب دی جائے گی اس پر وہی سوال عود کرے گا کہ دخول فی النار دونوں کے درمیان مشترک ٹھہرے گا اور دونوں متحد الجزا ہوں گے ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہوگا اور فرق ضرور ہے جس کا اقتضایہ عبارت کرتی ہے اور وہی حدیث کا حکم ہے، وہ فرق کیا ہے سو اے اس کے کہ سوء اعتقاد جداگانہ از اعتقاد فرقہ ناجیہ جزا دخول موبد ہے اور بد عملی کی جزا دخول موقت ہے اس کے بغیر اس صدر کلام کی تصحیح نہیں ہو سکتی اور تصحیح کلام ہر عاقل بالغ ضروری ہے اور الغا سے بچانا لازم ہے، شیخ کی عبارت بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے۔ اور جب بمقتضائے تصحیح کلام شیخ کی صدر عبارت کا یہ محمل ٹھہرا تو اب جملہ مابعد ”ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند و تکفیر آنہا مذہب اہل سنت و جماعت نہ، اگرچہ کفر بر آنہا لازم آمد“ کی کیا گنجائش اور دونوں ایک ساتھ کیوں کر قابل استناد ہو سکتے ہیں کہ صدر عبارت جملہ مابعد سے متناقض ہے، کیا مستیذ کی یہ ذمہ داری نہیں کہ استناد سے پہلے خوب غور کر لے کہ کونسا جملہ قابل استناد ہے اور کونسا نہیں؟

شیخ محقق کے جملہ مابعد ”ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند“ پر یہ سوال ہے کہ ”تحفۃ اشنا عشریہ“ میں جو فرقے گنائے اور ان میں بعض کو بالاتفاق کافر فرمایا جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ بعض دیگر فرق مذکورہ کی تکفیر متفق علیہ نہیں بلکہ وہ جمہور فقہاء کے طور پر کافر ہیں، کیا یہ تمام فرقے اہل قبلہ سے نہ نکلے اور جن کی تکفیر جمہور فقہاء کے طور پر ہے کیا اس تکفیر کی نسبت یہ جملہ صادق ہے کہ ”تکفیر آنہا مذہب اہل سنت و جماعت نہ“۔

یونہی ملل و محل میں بہت فرقے گنائے اگر سب کی تکفیر متفق علیہ ہے تو پہلا سوال عود کرتا ہے کہ کیا یہ اہل قبلہ نہ تھے اور اگر بعض کی تکفیر مختلف فیہ ہے تو پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا یہ مذہب اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے اور مکفر اہل سنت سے نہیں یونہی آنجہانی کے لکڑ دادا سیف اللہ المسلمول نے المعتمد المعتقد میں جن کی تکفیر کی۔ دیکھو المعتمد ص ۱۰۸،

کیا یہ امت اجابت و اہل قبلہ میں سے نہ تھے یونہی المعتمد المستند میں جن فرقوں کا ذکر کیا ہے اور انہیں کافر قرار دیا اور ان کی تصدیق و تائید علمائے حرین شریفین نے کی اور اس حکم میں موافقت کی چنانچہ سب نے المعتمد المستند میں مذکور فرقوں کو بالاتفاق کافر فرمایا اور ان کے متعلق یہ فرمایا ”من نشک فی کفرہ عذابہ فقد کفر“ کیا یہ فرقے کافر اصلی تھے اہل قبلہ نہ تھے؟ اور جب یہ سب اہل قبلہ تھے تو ان پر یہ حکم کہ ”ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند و تکفیر آنہا لٰح“ کیونکر چسپاں ہو سکتا ہے؟ اب اس عبارت سے بغیر سوچے سمجھے استناد کا کیا حاصل ہے سوائے اس کے کہ آنجہانی ان سب کی تکفیر سے ہاتھ دھو بیٹھے اور ان میں وہ بھی ہیں جن کو ان کے لکڑ دادا سیف اللہ المسلمول نے کافر فرمایا تو اس استناد کا یہی تو حاصل ہے کہ پوتا لکڑ دادا کے خلاف آواز اٹھا رہا ہے۔

شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی کی عبارت سے ہم نے بھی استناد کیا جو یوں ہے: ہمہ ایشاں مستحق در آمدن دوزخ باشند بجهت سوء اعتقاد والا بجهت

عمل شاید کہ فرقہ ناجیہ نیز درآیند قول بآنکہ ذنوب فرقہ ناجیہ مطلق مغفور است سخن بے دلیل است۔

یہ عبارت ملا جلال الدین دوانی کے نہج پر ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور ہم پہلے ہی ان دونوں عبارتوں کی توجیہ کر آئے اور سوء اعتقاد کا مفاد بتا آئے مزید یہاں ہم وہی سوال دہراتے ہیں جو ”شرح سفر السعادة“ کی صدر عبارت پر ہم نے کیا ”شرح سفر السعادة“ کی مندرجہ عبارت پر اجمالی اشکال {ربلی آن قال} تصحیح کلام ہر عاقل بالغ ضروری ہے اور الغا سے بچانا لازم ہے شیخ کی عبارت بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے اٹ۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ بمقتضائے تصحیح کلام جب یہ ضروری ٹھہرا کہ اعتقاد سے مراد وہ اعتقاد ہو جو فرقہ ناجیہ کے اعتقاد سے ممتاز و جدا ہے اور مختلف الجزا ہے تو ماننا پڑے گا کہ حدیث اپنے سیاق و سباق سے منادی ہے کہ یہ فرقہ بالکل فرقہ ناجیہ سے جدا ہوں گے اور ان کی جزا فرقہ ناجیہ سے بالکل مختلف ہوگی وہ کیا ہے وہ ہے دخول مؤبد بجزائے اعتقاد بد اسی کو ”کلہم فی النار“ بتا رہا ہے یہی اس جملے کا مفاد ہے خواہ ”فی النار“ طرف مستقر مانویا ظرف لغو ٹھہراؤ اور داخل موذر مانو۔ کہ جملہ اسمیہ مفید ثبوت و دوام و استمرار ہے تو لاجرم داخلون کا معنی داخلون ابداً ٹھہرے گا۔ اس کے لیے کسی امر خارجی کی حاجت نہیں کہ یہ اس ترکیب سے خود ظاہر ہے۔ اس کے برخلاف دخول مؤقت ہے محتاج قرینہ صارفہ ہے جہاں صارف متحقق ہوگا وہاں ظاہر سے عدول کی اجازت ہوگی، یہاں کونسا صارف ہے جس کی بنا پر ظاہر سے عدول کیا جائے اور خواہی نحو ابی کیوں یہ ٹھہرایا جائے کہ حدیث ان فرقوں کے بارے میں جو اسلام سے خارج نہیں حالانکہ ایک ہی قرینہ نہیں متعدد قرآن بتا رہے ہیں کہ حدیث مخالفان اسلام کے بارے میں ہے اور آخری قرینہ جو بارہا مذکور ہوا قرینہ استثناء تو قاضی ہے کہ دخول مؤقت مراد نہیں ہو سکتا اور حدیث کے مصداق اہل ایمان نہیں۔

تقریر بالا کے پیش نظر شیخ محقق کی عبارت کی توجیہ اس کے سوا کیا ہوگی کہ یہ تمام فرقے مخالف اسلام عقیدے کی وجہ سے دوزخ میں جانے کے مستحق ہوں گے۔ یہ توجیہ حدیث کے سیاق و سباق کے موافق ہے جیسا کہ ظاہر ہے اب اس عبارت کو ”شرح سفر السعادة“ کے ان جملوں سے ”ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند“ سے ملا کر دیکھو اور بتاؤ دونوں میں تناقض ہے کہ نہیں؟ ہے اور ضرور ہے تو کیا آنجنابی کی ذمہ داری نہ تھی کہ شیخ محقق کی اس عبارت کا کچھ تدارک کر لیتے۔ پھر شرح سفر السعادة کے جملوں سے سند لاتے؟ دونوں عبارتوں کو خوب دیکھ کر پھر بتاؤ کہ کونسی عبارت سے حدیث کی صحیح توجیہ ہوتی ہے، پھر بتایا جائے کہ عبارت وہ لی جائے گی جس سے حدیث کا مفہوم قائم رہے یا وہ عبارت لی جائے گی جس سے مفہوم یکسر اٹھ جائے تفرق وجدائی ثابت نہ ہو اور حکم استثناء لغو ٹھہرے۔

نیز آنجنابی سے سوال ہے کہ شرح سفر السعادة کی عبارت کا یہ فقرہ ”تکفیر آئنا مذہب اہل سنت و جماعت نہ“ مرتبہ روایت میں شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی اس کی نقل میں متفرد ہیں یا اس کے کچھ متابعات و شواہد ہیں؟ بر تقدیر ثانی وہ کیا ہیں، مذکور کیوں نہ ہوئے اور اگر متفرد ہیں تو شیخ محقق اس کی روایت میں جملہ ثقافت کے مخالف ہیں یا یہ تفرق مخالفت کے قبیل سے نہیں بلکہ اگرچہ یہ شیخ کا قول صوری ہے مگر سب کا قول ضروری ہے، اگر مخالف ہیں تو جملہ ثقافت کی مخالفت کیا موجب ضعف نہیں؟ نہیں تو کیسے نہیں اور ہے تو پھر اور ہے تو پھر اس سے احتجاج و استناد چہ معنی دارد؟ اور اگر یہ مخالفت کے قبیل سے نہیں تو ضرور دوسروں کو مسلم ہوگی، آنجنابی کو بتانا چاہئے تھا کہ یہ تفرق داخل صحت نہیں اور موجب مخالفت نہیں بلکہ عند الجمیع مقبول و مسلم ہے اور جب ایسا نہیں اور ضرور ایسا نہیں جس پر ہمارے سوالات گزشتہ شاہد ہیں تو اس امر غیر مسلم سے حجت لانے کی کس نے ٹھہرائی؟

پھر شرح سفر السعادة کی عبارت اور اس جیسی دوسری عبارتوں کا مفاد یہ ہے کہ جس صورت میں کفر لازم آتا ہے مفتی کو چاہئے کہ کلام کو اس پہلو پر رکھے جو مانع کفر ہو اور تکفیر سے زبان روکے، اب اگر قائل کی نیت وہی ہے جو مانع کفر ہے تو وہ مسلم ہے ورنہ قائل کو اس کے خلاف مراد معنی پر کلام کو ڈھالنے سے فائدہ نہ پہنچے گا یعنی وہ عند اللہ کافر ٹھہرے گا اس لئے کہ اس نے وہ معنی مراد نہ لیا جو مانع کفر ہے، در مختار میں درر سے ہے۔ إذا كانت فی المسألة وجوه تو جب الکفر و واحد یمنعه فعلى المفتی البیل لما یمنعه ثم لو نیتہ ذلك فمسلم وإلا لم ینفعه حمل المفتی علی خلافہ۔

ردالمحتار میں ہے: قوله ”وجوه“ أى احتمالات لما مرّ فی عبارة البحر عن التاثر خانیه أنه لا یکفر بالمحتمل قوله: ”وإلا“ أى وإن لم تکن له نیه ذلك الوجه الذی یمنع الکفر بأن أراد الوجه المکفر، أولم تکن له نیه أصلاً لم ینفعه

تأويل المفتى لكلامه وحمله إياه على المعنى الذى لا يكفر، كما لو شتم دين مسلم وحمل المفتى الدين على الأخلاق الرديئة لنفى القتل عنه فلا ينفعه ذلك التأويل فيما بينه وبين ربه تعالى إلا إذا نواه. (۳۶۸/۵)

اس تقریر سے کھلا کہ ”کلہم فی النار“ مجملاً ایسے فرقوں کے حق میں بھی بحیثیت مجموعی صادق ہے اگرچہ بعض افراد جنہوں نے بالفعل تاویل کی اور وجہ مانع کفر مراد لی اس حکم سے خارج ہوں۔

اب ہم ملا علی قاری علیہ رحمۃ الباری کی مرقاۃ سے کچھ کلمات اخذ کرتے ہیں، ملا علی قاری ”حدو النعل بالنعل“ کی شرح میں فرماتے ہیں ”حدو النعل استعارة في التساوي.. اي تلك المبالغة المذكورة في غاية المطابقة والموافقة..“

نیز فرماتے ہیں: ”کلہم فی النار“ لانہم یتعرضون لما یدخلہم النار، فکفارہم مرتکبون ماہو سبب فی دخولہا المؤبدۃ علیہم ومبتدعہم مستحقۃ لدخولہا الا ان یعفو اللہ عنہم، {۱/۳۸۰}۔

ملا علی قاری نے صدر عبارت میں ان فرق باطلہ کو یہود کے مساوی اور بالکلیہ ان کے مماثل وموافق بتایا اور یہی حدیث کا مفاد ہے، اپنی تقریر سے ٹھہرایا، جیسا کہ ظاہر ہے، تو یہ ان کی تکفیر ہوتی جو عند الاکثر امت اجابت و اہل قبلہ سے نکلے، آخر میں ”فکفارہم مرتکبون ماہو سبب فی دخولہا المؤبدۃ علیہم“ کہہ کر اس معنی کو اور موکد کیا اور یہ افادہ فرمایا کہ ”ان فرقوں میں کچھ کفار مستحق ”خلود فی النار“ ہیں اور کچھ اہل بدعت مستحق دخول ہیں، کیا یہ ایک اور شاہد اس امر کا نہیں کہ مدعیان اسلام میں جو اعتقاد منکر رکھیں ان برائے نام اہل قبلہ کی تکفیر مذہب اہل سنت و جماعت ہے، اب میں ”المعتقد المنتقد“ سے قول بخلق قرآن پر معتزلہ کی تکفیر پر شاہد پیش کروں جس سے ظاہر ہو کہ خلق قرآن پر معتزلہ کی تکفیر اسلاف اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے: المعتزلة قالوا: كلامه أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ، وجبريل، والرسول، وهو حادث عندهم۔ (المعتقد المنتقد ص: ۶۰)

منكر أصل الكلام كافر لثبوته بالكتاب والإجماع، وكذا منكر قدمه إن أراد المعنى القائم بذاته تعالى واتفق السلف على منع أن يقال القرآن مخلوق وإن أريد به اللفظي والاختلاف في التكفير كما قيل۔ (ص ۶۱)

مسألة: صفات الله تعالى في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة، فمن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها بأن لا يحكم بأنها قديمة أو حادثه أو شاك فيها أو تردد في هذه المسألة ونحوها فهو كافر بالله تعالى۔ (ص ۶۱)

ترجمہ: معتزلہ نے کہا کہ کلام باری حروف و آواز ہے جسے اللہ اپنے ماسوا میں پیدا فرماتا ہے جیسا کہ لوح محفوظ، جبریل اور رسول ﷺ اور کلام باری معتزلہ کے نزدیک حادث ہے۔

اصل کلام کا منکر کافر ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت کتاب اور اجماع مسلمین سے ہے اور یوں ہی کلام الہی کے قدیم ہونے کا منکر بھی کافر ہے جب کہ معنی قائم بذاتہ تعالیٰ مراد لے، اور سلف کا اس امر کی ممانعت پر اتفاق ہے کہ یہ کہا جائے قرآن مخلوق ہے اگرچہ کلام سے مراد کلام لفظی ہو اور تکفیر میں اختلاف ہے جیسا کہ کہا گیا۔

مسألة: اللہ تعالیٰ کی صفات ازل میں نہ حادث ہیں نہ مخلوق، تو جو یہ کہے کہ وہ مخلوق ہیں یا حادث ہیں یا ان میں توقف کرے بایں طور کہ نہ یہ حکم لگائے کہ وہ قدیم ہیں اور نہ یہ حکم کرے کہ وہ حادث ہیں یا ان کے بارے میں شک کرے یا اس مسئلہ میں اور اس کے مثل میں تردد کرے تو وہ کافر باللہ ہے۔

اب میں شرح سفر السعادة کی منقولہ عبارت کے مقابل شیخ ابن حجر مکی کی عبارت درج کروں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کفری کلمہ بولنے والا حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مطلقاً کافر ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی جبکہ لفظ کفری معنی میں ظاہر ہو تو ظہور لفظ کے ساتھ نیت کی حاجت نہیں جیسا کہ فروع کثیرہ سے ظاہر

ہے اور اگر تاویل کرے قبول کی جائے گی۔

نیز فرماتے ہیں کہ ہم اس معنی پر عمل کریں گے جس پر لفظ صراحة دلالت کرتا ہے اور قائل سے کہیں گے کہ جب تو نے مطلق بولا اور تاویل نہ کی تو کافر ہو گیا اگرچہ تو نے اس معنی کا قصد نہ کیا ہو اس لیے کہ ہم ظاہر کے اعتبار سے حکم کفر لگاتے ہیں، اور لفظ اگرچہ معانی کو محتمل ہو اور بعض میں ظاہر تر ہو تو اسی ظاہر پر محمول ہوگا یونہی اگر معانی محتملہ برابر ہوں اور ایک معنی کے لیے امر مرجح ہو اور مراد لیا یا نہیں، ہمیں اس سے سروکار نہیں۔

چنانچہ اعلام میں فرماتے ہیں؛ الذی يتحرر انه بالنسبة لقواعد الحنفية والبالكية وتشديد اثمهم يكفر عندهم مطلقاً واما بالنسبة لقواعدنا وما عرف من كلام ائمتنا فاللفظ ظاهر في الكفر عند ظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى نيته، كما علم من فروع كثيرة وان اول قبل منه۔

نیز فرماتے ہیں؛ عملنا بما دل عليه لفظه صريحاً وقلنا له انت حيث اطلقت هذا اللفظ ولم تؤول كنت كافر وان كنت لم تقصد ذلك لانا انما نحكم بالكفر باعتبار الظاهر وقصدك وعدمه انما ترتبط به الاحكام باعتبار الباطن فاللفظ اذا كان محتماً لبعان فان كان في بعضها اظهر حمل عليه وكذا ان استوت ووجد لا حداً مرجحاً والارادة وعدمها لا شغل لنا بها۔

اسیدالحق تو آنجہانی ہو گئے ہر سوال کی طرح یہ سوال بھی حقیقۃً ان کے ہم نواؤں مدح سراؤں سے ہے کہ شرح سفر السعادة کی عبارت علامہ ابن حجر کی عبارت کی صریح منافی ہے اور علامہ ابن حجر کی عبارت شرح سفر السعادة کی عبارت کی قطعاً نافی ہے ترجیح کسے ہے اور واقعہ کیا ہے؟ اب کہو ترجیح کی کیا حاجت؟ دونوں عبارتوں کو ملانے سے ایک بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ کفر دو قسم ہے مختلف فیہ، اسے کفر فقہی و لزومی بھی کہتے ہیں اس کا پتہ شیخ ابن حجر کی عبارت نے دیا دوسرا متفق علیہ، اسے کفر کلامی و کفر التزامی بھی کہتے ہیں، یہ دوسری قسم قرینہ اختلاف سے معلوم ہوئی، نیز شیخ کی عبارت میں اتنی بات کا افادہ زیادہ ہے کہ ”تکفیر آئینہا“ مگر یہ خلاف واقعہ ہے کہ کفر فقہی پر تکفیر کرنے والے فقہاء میں جو یقیناً اہل سنت و جماعت ہیں اس کے پیش نظر یہ بہت مستبعد ہے کہ اہل سنت کے مسلم الثبوت امام شیخ محقق علامہ سے ایسی عبارت صادر ہو لہذا یہ عبارت جوں کی توں قابل تسلیم نہیں، تصحیح کلام کے لیے ضرور ماننا پڑے گا کہ اہل سنت سے پہلے کوئی لفظ چھوٹ گیا ہے اور حق عبارت یہ ہے ”تکفیر آئینہا مذہب متکلمین اہل سنت و جماعت نہ“ اور اہل سنت و جماعت کی قید اتفاق ہے، اب دونوں عبارتوں کو ملا کر یہ مفہوم حاصل ہوا کہ فقہاء ظاہر لفظ پر نظر رکھتے ہیں اور تکفیر فرماتے ہیں، اور احتمالات سے انہیں سروکار نہیں اور متکلمین جب احتمال منشی ہو اور لفظ کفری معنی میں متعین ہو لفظ کفری معنی میں متعین ہو تکفیر کرتے ہیں، پہلی قسم مختلف فیہ ہے، دوسری متفق علیہ ہے، اور متکلمین فقہاء کے طور پر تکفیر نہیں فرماتے اگرچہ کفر لازم آئے، اسی معنی کو شیخ نے ”اگرچہ کفر لازم آئے“ کہ کر ادا کیا، اور اس طرح مذہب متکلمین کی طرف اشارہ فرمایا اور وہ یہ ہے کہ متکلمین جب تک احتمال قائم ہو تکفیر نہیں کرتے، بلکہ اس وقت تکفیر کرتے ہیں جب کلام بعینہ کفر ہو یعنی معنی کفری متعین ہو، ہماری تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شیخ کی عبارت واقع کے مطابق ہے بشرطیکہ عبارت یوں قرار دی جائے کہ متکلمین مذہب اہل سنت الخ۔

قرآن حدیث جو یہود سے فرقوں کی مشابہت بتا رہے ہیں اور جو اس سے مانع ہیں کیا حدیث کو اہل اسلام کے فرق مبتدعہ پر محمول کیا جائے جن کی تفصیل گزری، اگر ان سے قطع نظر بھی کر لیں اور طیبی و ملا علی قاری و تحفہ اثنا عشریہ سب سے صرف نظر کر کے یہ مان لیں کہ فرقوں سے بالاتفاق یہی فرق مبتدعہ مراد ہیں، تو ان عبارتوں کو آج کے دور میں جبکہ متعدد فرقے بعینہ کفر کے مرتکب ہیں، انکار ضروریات دین ان کا شیوہ ہے مطلق بلا تفصیل ان تمام عبارتوں سے استناد کا اور کیا حاصل ہے، کہ صلح کلیت کو ہوا دی جائے اور کفر و اسلام کا امتیاز مٹ جائے، سارے ظاہری کلمہ گو مسلمان ٹھہریں اگرچہ انکار ضروریات دین کر کے ایمان سے ہاتھ دھو بیٹھیں، حاسا و کلا، مجد الف ثانی کے یہ کلمات اس کو صاف رد کر رہے ہیں کہ فرماتے ہیں ”چوں ایں فرق مبتدع اہل قبلہ اندر تکفیر آئینہا جرات نباید نمود تا زمانیکہ انکار ضروریات دینیہ نمایند و رد متواترات احکام شرعیہ کنند، و قول ”ما علم مجیئہ من الدین بالضرورة“، لکنند، علماء فرمودند اگر نود و نہ وجہ کفر اتر شود و یک وجہ اسلام یافتہ شود تصحیح این وجہ باید نمود و حکم بکفر نباید کرد۔

تازمانیکہ انکار ضروریات الخ، دیکھ کر بتاؤ کہ وہابی دیوبندی رافضی اور متعدد ایسے فرقے جو انکار ضروریات دین و دشرع میں کرتے اور جو بعینہ کفر کہتے ہیں، کیا یہ عبارت اس مطلق دعوے پر بطور دلیل پیش کرنے کے قابل ہے جو شروع سے کیا، کہ فلاں فلاں نے دخول فی النار مراد لینے کو ترجیح دی ہے، اگر یہ عبارت مدعی کے نزدیک آج کل کے فرقوں پر چسپاں نہیں پھر کیوں اسے مطلق دعوے کی دلیل میں ذکر کیا اور تفسیر کیوں نہ کی؟

آگے اسید الحق لکھتے ہیں: امام ابوالمظفر الاسفرائینی {متوفی ۴۱۱ھ} جن کا شمار اشاعرہ کے طبقہ رابعہ میں ہوتا ہے انہوں نے بھی اسی موقف کو اختیار کیا ہے کہ یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کیے جائیں گے، اپنی مشہور کتاب 'التبصیر فی الدین و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق المہالکین' میں انہوں نے پہلے ان ۷۲ فرقوں پر کلام کیا ہے پھر ۱۳ واں باب ان فرقوں کے بیان کے لیے خاص کیا ہے جو ملت اسلامیہ سے خارج ہیں فرماتے ہیں: الباب الثالث عشر فی بیان فرق اهل البدع الذین ینتسبون الی الاسلام ولا یعدون فی زمرة المسلمین ولا یكونون من جملة الاثنتین والسبعین، {۷۰}،

{تیرھواں باب ان مبتدع فرقوں کے بیان میں جو خود کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ ان کا شمار مسلمانوں کے زمرے میں نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی وہ من جملة ان ۷۲ فرقوں میں سے ہیں۔}

اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام اسفرائینی کے نزدیک وہ ۷۲ فرقے جن کو حدیث میں دوزخی یا 'المہالکة' کہا گیا ہے وہ زمرہ مسلمین میں سے شمار کیے جائیں گے، اس باب میں امام اسفرائینی نے سبانیہ جیسے فرقوں کا ذکر کیا ہے جو بالاجماع کافر ہیں، لہذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں اتھی۔

ہم پوچھتے ہیں کہ امام اسفرائینی کے 'الباب الثانی عشر' سے وہ کلام یہاں کیوں نہ درج ہو جس کا نتیجہ بقول اسید الحق یہ ہے؛ کہ یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے۔

حدیث میں اس پر کیا قرینہ ہے کہ یہ ۷۲ فرقے الخ۔ وہ ذکر کیوں نہ ہو کہ اس پر نظر کی جاتی، ایک طرف حدیث کا یہ مفاد ٹھہرانا کہ یہ ۷۲ فرقے الخ، اور دوسری طرف مفہوم استثنا کو مقرر رکھنا جو صاف منادی ہے کہ ایک فرقہ ناجی ہے ۷۲ بالک و دوزخی ہیں جیسا کہ خود اسید الحق کی عبارت کے آخری فقرے سے ظاہر ہے، اب اگر اس کو تسلیم کیا جائے تو اب حدیث کا مفاد یہ ٹھہرتا ہے کہ نہیں کہ یہ فرقے نظر بہ استثنا غیر ناجی ہیں اور نظر بہ مفاد مزعوم ناجی بھی ہیں کیا یہ جمع بین التفتیضین نہیں؟

اسی جگہ اسید الحق لکھتے ہیں: "اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام اسفرائینی کے نزدیک الخ ہم پوچھتے ہیں کہ کس سے صاف ظاہر ہے، وہ کونسی دلیل ہے جس نے بالک کو غیر بالک (ناجی) اور دوزخی کو جنتی کر دیا اور سب کا مال ایک ہو گیا" الا واحدة کا مفہوم لغو ہو گیا۔

اسید الحق کی عبارت کے آخری فقرے 'اس باب میں اسفرائینی نے سبانیہ جیسے فرقوں کا ذکر کیا ہے جو بالاجماع کافر ہیں، لہذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں' پر یہ سوال ہے کہ وہ ان ۷۲ میں کس لئے شامل نہیں ہیں؟ وہ دلیل جس کی رو سے یہ فرقے ۷۲ فرقوں سے خارج ہیں ذکر کیوں نہ کی گئی حالانکہ مقام مقام تفصیل ہے جس کی رو سے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ حدیث میں مذکورہ ۷۲ فرقے ان فرقہ مذکورہ سے جدا ہیں اور وجہ امتیاز وجدائی یہ ہے، نیز اس وجہ امتیاز وجدائی کا پتہ اسی حدیث میں دینا لازم ہے، اب بتایا جائے کہ حدیث کے کن جملوں سے یہ تفصیل معلوم ہوئی اور کس لفظ نے یہ بتایا کہ حدیث ان فرقوں کے بارے میں نہیں بلکہ ان فرقوں پر صادق ہے جو بقول اسید الحق 'ملت اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے'، ان جملوں کی نشاندہی کیوں نہیں کی جاتی جو تفصیل پر دلالت کر رہے ہیں اور وجہ امتیاز وجدائی بتا رہے ہیں؟ اگر کوئی جملہ ایسا نہیں جس کا وہ مفہوم متعین ہو کہ یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے، اور ضرور نہیں، اس کے برخلاف بلا تفصیل اجمالاً تمام فرقوں پر یہ حکم لگایا گیا کہ 'کلھم فی النار الا واحدة' جس کا مفاد نظر بہ قرآن متعددہ در حدیث اور جملہ اسمیہ کہ مطلقاً بے احتیاج قرینہ دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے اور وہی اس کا مفہوم متبادر ہے اور استثنا اس کا

مؤید و موکد اور دخول موقت مراد ہونے سے مانع ہے۔ اجمال کو تفصیل مبہم پر ڈھالنا اور مفہوم متبادر بلکہ متعین سے بغیر صارف عدول کرنا چہ معنی دارد؟ اگر کہیے کہ حدیث میں لفظ اُمّتی اس کا قرینہ ہے کہ ”۲۷ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کیے جائیں گے“ اس لئے کہ امت سے امت اجابت مراد ہے ہم پوچھیں گے کہ امت اجابت مراد ہونا مسلم ہونے کے باوجود تنہا لفظ اُمّتی سے حدیث کے یہ معنی کیسے ٹھہریں؟ یہاں سے صاف ظاہر ہے کہ تنہا لفظ اُمّتی سے یہ مفہوم ادا نہیں ہوتا جب تک کہ یوں تقریر نہ کی جائے کہ امت سے امت اجابت مراد ہے اور امت اجابت کافر نہ ہوگی۔ کیا اب یہاں سے نہ کھلا کہ یہ معنی حدیث کے مفہوم میں ایک امر دیگر کو ضم کیے بغیر ادا نہیں ہوتا؟

اور یہ ضمیمہ حدیث پر قطعاً زائد ہے، اب ہم پوچھتے ہیں مفہوم حدیث پر زائد اس ضمیمہ کی کیا ضرورت ہے؟ کیا یہ اقتضاء النص ہے جس کے بغیر مفہوم حدیث کی تصحیح نہیں ہو سکتی؟

بالفرض اگر تنہا لفظ ”اُمّتی“ سے یہ معنی امر زائد کو ضم کیے بغیر ادا ہوتا ہے تو یہ محتاج دلیل ہے اس پر دلیل قائم کی جائے کہ امت اجابت، امت اجابت ہی رہے گی اس کے افراد امت اجابت سے باہر نہ آئیں گے۔

اگر یہ امر محقق ہے جس کی بنا پر تنہا لفظ ”اُمّتی“ کے پیش نظر جملہ قرآن حدیث و حکم استثنا سے صرف نظر کر کے یہ ٹھہرایا گیا کہ ”یہ ۲۷ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کیے جائیں گے“، تو ہم پوچھتے ہیں کہ امت اجابت کا مصداق تو پہلے سبائیہ بھی تھے جن کے متعلق خود اسید الحق نے لکھا کہ وہ بالاجماع کافر ہیں لہذا وہ ان ۲۷ میں شامل ہی نہیں ہیں“

آخر یہ فرقے امت اجابت سے ہی نکلے اور ان کا مال یہ ہوا کہ امت اجابت میں نہ رہے اگرچہ باعتبار سابق امت اجابت میں سے تھے، خود عبد اللہ بن سبا اس فرقے کا بانی پہلے امت اجابت میں داخل ہوا پھر امت اجابت سے نکلا، تحفہ اشاعہ شریعہ میں عبد اللہ بن سبا کے متعلق ہے: عبد اللہ بن سبا اول مذہب رجعت آورد و او مردے بود جہو داز زمین یمن و کتب ہائے پیشین بسیار خواندہ بود بیداد و گفت من بردست عثمان مسلمان شوم و چنان طمع داشت کہ چوں مسلمان شود عثمان اور انیکو دارد چوں مسلمان شد عثمان اور اہرگز التفات نکرد او ہر کجا نشتے عیب عثمان گفتی الخ (ص ۲۳)

اگر امت اجابت کا معنی ہمہ وقت ملازم ایمان علی الدوام ہے تو یہ فرقے بالاجماع کیسے کافر ٹھہرے، نیز، آج کل کے وہابی دیوبندی رافضی وغیرہم جن کی تکفیر المعتقد المعتقد والمعتد المستند میں مضرح ہے اور علمائے عرب و عجم کے نزدیک متفق علیہ ہے جیسا کہ ”حسام الحرمین“ سے ظاہر ہے، یہ سب امت اجابت کا مصداق ہونے کے باوجود کیوں کافر متدبے دین ٹھہرے، کیا یہاں سے نہیں کھلتا کہ امت اجابت کا علی الدوام مومن رہنا ضرور نہیں، کافر ہو کر امت اجابت سے نکل جانا ممکن ہے بلکہ واقع ہے، اور کیا یہ فرقے اس تفرق کے حامل نہیں جس کی خبر حدیث نے ”تفترق اُمّتی“ فرما کر دی اور کیا حدیث ان پر صادق نہیں آتی، بر تقدیر نفی دلیل دی جائے جس کی وجہ سے یہ فرقے حدیث کا مصداق نہیں اور اگر کوئی دلیل نہیں تو متعین ہو گیا کہ قیامت تک اصول عقائد میں جو فرقے فرقہ ناجیہ سے جدا ہوں گے سب اس حدیث کے مصداق ہیں اور حدیث نے پہلے ہی ان فرقوں کی خبر دی کہ اصول دین میں فرقہ ناجیہ کے مخالف اور ان سے جدا ہوں گے اسی لئے جامع صغیر کی شروح تیسیر، فیض القدیر، سراج منیر، میں ہے، واللفظ للسراج المنیر: قال العلقمی قال شیخنا الف الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التیمی فی شرح هذا الحدیث کتاباً قال فیہ قد علم أصحاب المقالات أنه ﷺ لم یرد بالفرق المذمومة المختلفین فی فروع الفقه من أبواب الحلال والحرام وإنما قصد بالذم من خالف أهل الحق فی أصول التوحید و فی تقدیر الخیر و الشرّ و فی شروط النبوة و الرسالة۔ و فی موالات الصحابة و ماجری ہجری هذه الأبواب۔ (۲۵۶/۱)

علقمی نے فرمایا ہمارے شیخ نے کہا امام ابو منصور عبد القاهر بن طاهر تمیمی نے اس حدیث کی شرح میں ایک کتاب تالیف کی اس میں فرمایا امور دینیہ میں قول کرنے والے اصحاب جانتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مذموم فرقوں سے ان لوگوں کو مراد نہ لیا جو ابواب حلال و حرام کے فقہی مسائل فرعیہ میں اختلاف رکھتے ہیں، حضور ﷺ نے انہی کی مذمت بالقصد فرمائی جو اصول توحید، شروط نبوت و رسالت اور خیر و شر کی تقدیر میں اور موالات صحابہ کے معاملے میں اور دیگر ان چیزوں میں جو اسی منہج پر جاری ہیں اہل حق سے جدا ہیں۔

کیا یہاں سے نہ کھلا کہ محض لفظ، ”امتی“ سے ان فرقوں کو جن کے امت اجابت سے نکلنے کی خبر سیاق حدیث سے معلوم ہوئی جس مفہوم کی حدیث میں موجود ہے درپے درپے قرآن نے تاکید کی اور استثنا نے اس مفہوم کو متعین کیا جیسا کہ بارہا ہماری تقریر میں گذرا، عصاة مومنین میں شمار کرنا سیاق حدیث و قرآن حدیث سے صرف نظر اور مفہوم استثنا کا الغا ہے لہذا یہ دعویٰ کہ اس حدیث سے مراد عصاة مومنین ہیں محض لفظ ”امتی“ پر مبنی ہے جس سے استدلال بے ضم امر زائدنا تمام ہے۔

اگر یہ استدلال صحیح ہے کہ امتی سے مراد امت اجابت ہے اس کا مصداق اہل قبلہ ہیں اور اہل قبلہ کے لئے خلود فی النار نہیں ان میں اہل معاصی کے لئے دخول فی النار ہے جب تک امت اجابت سے نکل کر امت دعوت میں نہ ہوں جب امت اجابت سے نکل جائیں گے خلود کے مستحق ہوں گے۔ اسید الحق نے آگے چل کر کہا: ”یہاں ”دخول فی النار“ مراد لے کر علمائے اس شہ کا یہ جواب دیا ہے کہ وہ فرقے جو ضروریات دین کا انکار کر کے باجماع امت کافر و مرتد ہو گئے وہ دراصل امت اجابت سے نکل کر اب امت دعوت میں شامل ہو گئے۔“ (ص ۷۰)

اس استدلال کے جواب میں بطور معارضہ بالقلب کیا ہم نہیں کہہ سکتے کہ ”جو فرقے ضروریات دین کا انکار کر کے باجماع امت کافر و مرتد ہو گئے وہ دراصل امت اجابت سے نکل کر اب امت دعوت میں شامل ہو گئے۔“ اور حدیث انہی فرقوں کی خبر دے رہی ہے جو یہود و نصاریٰ کی طرح دین سے جدا ہوں گے اور ”حذو النعل بالنعل“ کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ وہ یہود و نصاریٰ کے مساوی ہوں گے تو حدیث میں نہ ان فرقوں کا ذکر ہے جو عصاة مومنین میں ہیں نہ ان کی خبر، محض لفظ ”امتی“ سے یہ کیوں کر ٹھہرا لیا گیا کہ حدیث عصاة المومنین کے بارے میں ہے اور یہ اسید الحق کا مکررتضاد ہے کہ ایک طرف امت اجابت سے یہ استدلال ناتمام اور دوسری طرف سبائیہ کو بالا جماع کافر مانا اور یہ کہنا کہ جو فرقے ضروریات دین کا انکار کر کے الخ۔

ہماری تقریر بالا سے اسید الحق نے امام بیہقی کی جو عبارت اپنی تائید میں درج کی ہے (ص ۵۰/۴۹) اس میں لفظ ”امتی“ سے استدلال کا جواب ہو گیا، اسی تقریر سے امام خطابی کی عبارت سے استدلال کا جواب ظاہر ہے اور بحیثیت مجموعی یہ تقریر جملہ عبارات پیش کردہ اسید الحق کا جواب ہے کہ منشا ان جملہ عبارات کا ایک ہے اور وہ امتی سے استدلال ہے جس کی بنا پر ان فرقوں کے لیے ”دخول فی النار“ کا قول کیا گیا۔ امام بیہقی کی عبارت جو اسید الحق نے درج کی عبارات گزشتہ سے زیادہ واضح طور پر یہ بتا رہی ہے کہ یہ امر خلافی ہے دو قولوں میں سے ایک کو بلا دلیل اختیار کرنا تحقیق سے بعید ہے اسید الحق پر لازم تھا کہ اپنے قول مختار کی دلیل اختیار دیتے، پھر فرقوں پر نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ، شیعہ، خوارج وغیرہم مطلقاً اہل قبلہ نہیں ان میں بہتیرے صریح کفر کے قائل ہیں اور ان کا کفر متفق علیہ ہے چنانچہ شرح مواقف میں معتزلہ کے بارے میں ہے: المزدریة هو أبو موسی عیسی بن صبیح المزدار وهو تلمیذ بشر قال الله قادر علی أن یکذب ویظلم الخ (۳۸۱/۸)

الحديث هو فضل الحديث مذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم زادوا التناسخ وإن كل حيوان مكلف الخ (۳۸۲/۸)

یہی حال شیعہ اور خوارج کا ہے، شرح مواقف میں ان کے تفصیلی حالات اور کفریات مذکور ہیں، تو نہ سب کو مطلقاً بلا تفصیل اہل قبلہ قرار دے کر ان کے لیے دخول فی النار کا قول کیا جاسکتا ہے نہ سب کو ”مخلد فی النار“ بتایا جاسکتا ہے، اور جب دونوں طرف اطلاق کی سبیل نہیں بلکہ تفصیل ضروری ہے تو پھر مقام تفصیل میں اسید الحق کا مطلقاً یہ دعویٰ کہ ”یہ ۲۷ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کیے جائیں گے“ کیا وجہ صحت رکھتا ہے اور اس خلاف واقعہ دعوے کو اکابر اہل سنت کے سرمنڈنا کیا یہ بہتان نہیں؟ اسید الحق کے یہ لفظ جو انھوں نے ”التبصیر فی الدین“ کی عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے درج کیے ہیں کہ ”اس باب میں امام اسفرائینی نے سبائیہ جیسے فرقوں کا ذکر کیا جو بالا جماع کافر ہیں، لہذا وہ ان ۲۷ میں شامل ہی نہیں ہیں۔“

قطع نظر اس سے کہ وہ ۲۷ میں شامل ہیں یا نہیں، لفظ سبائیہ جیسے خود یہ پتہ دے رہا ہے کہ وہ فرقے متعدد ہیں تنہا ایک سبائیہ فرقہ نہیں جو بالا جماع کافر ہے۔ پھر اسید الحق کا اسی کتاب میں بالا جماع کافر لوگوں میں تنہا سبائیہ اور قادیانی گروہ پر اقتصار کرنا تفصیل کا پتہ دے کر تفصیل سے فرار ہے کہ نہیں؟ (ص ۷۰)

ماضی کے فرقے سے قطع نظر حال کے وہابیہ کے متعدد فرقے جن میں دیوبندی بھی شامل ہیں جن کی تفصیل ”المعتقد المستنقد“ و ”المعتقد المستنقد“ میں ہے یوں ہی روافض زمانہ جن کی تکفیر اسی معتقد و معتقد میں مضرح ہے نیز دیگر رسائل تاج الفحول وغیرہ میں مذکور ہے۔ مقام تفصیل میں ان کے ذکر سے فرار چہ معنی دارد؟ اور تفصیل سے گریز کرتے ہوئے تنہا سبائیہ اور قادیانی کو نامزد کر کے بالاجماع کافر بتانا کیا اس کا صاف مفہوم یہ نہیں کہ وہابی دیوبندی رافضی نجری وغیرہم اجماعی کافر نہیں؟ امام اشعری کی مقالات الاسلامیین کی عبارت درج کر کے یہ نتیجہ تو نکالا کہ امام اشعری کا یہ موقف ان کی کتاب کے نام سے بھی ظاہر ہے انھوں نے اپنی کتاب کا نام ”مقالات الاسلامیین“ رکھا ہے، یعنی اہل اسلام کے مقالات، اور پھر اس کتاب میں خوارج، روافض اور معتزلہ وغیرہ گمراہ فرقوں کے عقائد اور مقالات ذکر فرمائے ہیں، اگر ان فرقوں کو وہ اسلام سے خارج سمجھتے تو کتاب کا نام ”مقالات الاسلامیین“ نہ ہو کر ”مقالات المرتدین“ ہونا چاہیے تھا۔ (ص ۴۹)

اسید الحق کے ”مقالات الاسلامیین“ سے اس طرز استدلال کا جواب خود ”التبصیر فی الدین“ کی عبارت ”الباب الثالث عشر فی بیان فرق أهل البدع الذين ينتسبون إلى الاسلام ولا يعدون في زمرة المسلمين ولا يكونون من جملة الاثنتين والسبعين“ (ص ۴۹) سے ظاہر تھا وہ یہ کہ اسلامیین کہنا اس اعتبار سے نہیں ہے کہ خوارج و روافض معتزلہ وغیرہم امام اشعری کے نزدیک بقول اسید الحق اسلام سے خارج نہیں۔

بلکہ بلحاظ انتساب ان کو اسلامیین کہا ہے جس پر خود یہ نسبت قرینہ ہے یعنی اس کتاب کا موضوع ان فرقوں کے مقالات ہیں جو اسلام کی طرف منسوب ہوتے ہیں عام ازیں کہ وہ حقیقۃً مسلم ہوں یا اسلام کی طرف منسوب ہوں۔

مقالات اشعری ہمارے یہاں موجود نہیں، اس مجمل عبارت جسے اسید الحق نے اپنے مطلب پر ڈھالا کو ذکر کرنا اور امام اشعری کی وہ عبارتیں چھپا لینا جن سے مختلف گروہوں کے احوال و عقائد معلوم ہوں کیا یہی حق تحقیق و تقاضاے دیانت ہے۔

پھر سبائیہ بھی سرگروہ روافض ہیں اور وہ بقول اسید الحق امام اشعری کے نزدیک اسلام سے خارج نہیں۔ تو سبائیہ بالاجماع کیسے کافر ٹھہریں گے۔ کیا یہ ایک طرف کھلا تضاد اور دوسری طرف امام اشعری پر بہتان طرازی نہیں۔ جس کے لیے حیلہ یہ تراشا کہ ان کی ایک عبارت ذکر کی اور اسے اپنے مطلب پر ڈھالا اور اس کی نسبت امام اشعری کی طرف کردی اور وہ عبارت جس میں مختلف فرقوں کی تفصیل تھی چھپا لی تاکہ کھلنے نہ پائے کہ امام اشعری نے کن فرقوں کو اسلام سے خارج بتایا ہے اور کونسے فرقے کو داخل اسلام مانا ہے، اسی طرح اسید الحق نے اپنے مصری استاد بیومی کی بد مذہبی اور خیالی آوارگی ان الفاظ میں نقل کی ”میں نے اسلامی فرقوں کے مسائل خلافیہ اور ان کے دلائل کا لگ بھگ ۳۰ رسالہ تک نہایت گہرائی اور سنجیدگی سے مطالعہ کیا ہے، اس کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ ان میں سے ۹۰ فیصد اختلافات فروعی ہیں یا پھر نزاع لفظی کے قبیل سے ہیں، دوسرا یہ کہ کسی ایک فرقہ کے تمام عقائد و اعمال سے ازاول تا آخر اتفاق کرنا ذرا مشکل ہے، کیونکہ افراط و تفریط ہر طرف ہوتی ہے اور عصمت انبیاء کے لیے ہے“

پھر کہا ”بظاہر یہ بات آزاد خیالی پر مبنی معلوم ہوتی ہے، ضروری نہیں کہ ہمیں بھی استاد محترم کی اس بات سے اتفاق ہو مگر ہمارے اتفاق یا اختلاف سے قطع نظر اگر بغور اس بات کا جائزہ لیا جائے تو کیا یہ امام غزالی کے مذکورہ بالا نظریات کی صدائے بازگشت نہیں معلوم ہوتی؟“ (ص ۷۵)

اس طرح دہے لفظوں میں درپردہ استاد کی بات کو قبول کیا آگے پردہ اٹھا دیا اور صاف استاد کی تائید کی اور سخن کا مقبول ہونا صاف ظاہر کیا چنانچہ بطور استفہام تقریری اسید الحق لکھتے ہیں اور امام غزالی کے سریوں بھمنت ہرتے ہیں: ”کیا یہ امام غزالی کے مذکورہ بالا الخ

ہم یہاں امام غزالی کی عبارت درج کرتے ہیں جو یوں ہے: ولعل صاحبہ یمیل من سائر المذاهب إلى الأشعري ويزعم أن مخالفته في كل ورد وصد كفر من الكفر الجلي، فاسأله من أين يثبت له أن يكون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى، وزعم أن ليس هو وصفاً لله تعالى زائداً على الذات ولم صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني؟ ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثاني؟ أكان ذلك لأجل السبق في الزمان؟ فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه! أم لأجل التفاوت في

الفضل والعلم؟ فبأى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلده؟ فإن رخص للباقلاني في مخالفته فلم حرج على غيره؛ وما الفرق بين الباقلاني والكرابيسي والقلاسي وغيرهم؟ وما مدرک التخصيص بهذه الرخصة؟ وإن زعم أن خلاف الباقلاني يرجع إلى لفظ لا تحقيق وراءه كما تعسف بتكلفه بعض المعتصبيين زاعماً أنهما جميعاً متوافقان على دوام الوجود، والخلاف في أن ذلك يرجع إلى الذات أو إلى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد. فما باله يشدد القول على المعتزلي في نفيه الصفات وهو معترف بأن الله تعالى عالم محيط بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات، وإنما يخالف الأشعري في أنه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة، فما الفرق بين الخلافين، (ص ٤٤)

لعلك إن أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظائر بعينه، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب، أما الكفر، فلأنه نزله منزلة النبي المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقتة ولا يلزم الكفر إلا بمخالفتة. (ص ٤٨)

یعنی: شاید وہ تمام مذاہب میں سے مذہب اشعری کی طرف مائل ہے اور گمان کرتا ہے کہ جو کچھ اشعری نے کہا ہے اس کی مخالفت کفر جلی ہے، میں اس سے سوال کرتا ہوں کہ یہ بات کہاں سے ثابت ہوئی کہ حق صرف اشعری پر منحصر ہے، یہاں تک کہ باقلانی کے کفر کا فیصلہ کر دیا جائے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی صفت بقاء یہ وصف زائد علی الذات نہیں ہے تو آخر باقلانی اشعری کی مخالفت کر کے کفر کے مستحق کیوں ہیں؟ اس کے برعکس کیوں نہیں ہے (یعنی اشعری باقلانی کی مخالفت کر کے کفر کے مستحق ہوں) اور پھر آخر حق ان دونوں میں سے کسی ایک پر منحصر کیسے ہو گیا، کیا اس لئے کہ اشعری، باقلانی سے زمانہ کے اعتبار سے سابق ہیں؟ (اگر یہ بات صحیح ہو تو) بعض معتزلی اشعری سے بھی سابق ہیں تو پھر تو حق اشعری سے سابق ہوا، یا پھر اشعری اور باقلانی کے درمیان علم و فضل کے تفاوت کی بنیاد پر حق کا فیصلہ کیا جائے، تو آخر وہ کون سے ترازو ہیں جس سے آپ علم و فضل کے درجات تولیں گے اور اگر اشعری سے مخالفت کے باوجود باقلانی کو رعایت دی جاسکتی ہے تو پھر دوسروں پر (اشعری کی مخالفت کی وجہ سے) سختی کیوں کی گئی؟ باقلانی، الکرابیس اور القلاسی وغیرہ میں آخر کیا فرق ہے؟ تو پھر باقلانی کے ساتھ رعایت کی تخصیص چہ معنی دارو؟ اگر کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ باقلانی کا اشعری سے اختلاف نزاع لفظی ہے اختلاف حقیقی نہیں جیسا کہ بعض متعصبین کہتے ہیں یہ دلیل دیتے ہوئے کہ دونوں (یعنی اشعری اور باقلانی) وجود کے دوام پر متفق ہیں اختلاف اس میں ہے کہ یہ دوام ذات کی طرف راجع ہے یا وصف زائد علی الذات ہے، اور یہ نزاع لفظی ہے۔ لہذا باقلانی پر سختی نہیں کی جائے گی، تو پھر وہ (متعصب) ایک معتزلی پر نفی صفات کے معاملہ میں کیوں سختی کرتا ہے، کیوں کہ معتزلی بھی اس بات کا معترف ہے کہ اللہ کا علم تمام معلومات کو محیط ہے اور وہ تمام ممکنات پر قادر ہے، بس وہ اشعری کی مخالفت اس بارے میں کرتا ہے کہ اللہ عالم بالذات ہے یا عالم بصفة زائد علی الذات ہے، (یہ بھی نزاع لفظی ہے) تو پھر ان دونوں مخالفتوں (یعنی باقلانی کی اشعری سے اور معتزلی کی اشعری سے) میں آخر کیا فرق ہے؟ (۱۰۹)

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں:

اگر تم انصاف سے کام لو تو تم جانو گے کہ حق کو بعینہ کسی ایک پر موقوف مان لینا یہ کفر اور تناقض سے زیادہ قریب ہے، کفر تو اس لئے کہ اس شخص کو نبی معصوم کے درجہ کو پہنچا دیا، یہ انہیں کامرتبہ ہے کہ ان کی موافقت سے ایمان ثابت ہوتا ہے اور ان کی مخالفت سے کفر لازم ہوتا ہے۔ (۱۱۰) (ترجمہ: از اسید الحق)

اور ہر مصنف کو دعوت فکر دیتے ہیں کہ وہ دونوں عبارتوں کو ملا کر دیکھے اور یہ بتائے کہ امام غزالی کی عبارت بیومی کی عبارت کے کس طرح مطابق ہے اور اس کا ظاہر اوہ معنی ہونا درکنار غزالی کے کن لفظوں سے یہ جھلکتا ہے کہ تمام فرقوں کے جملہ اختلافات فروعی اور اختلاف لفظی ہیں؟ اور جب دونوں عبارتوں کا مفاد الگ ہے امام غزالی کی عبارت میں اس خیال فاسد کی تصریح درکنار تلویح بھی نہیں، تو بیومی کی بد مذہبی جس کا مفاد یہ ہے کہ ضال مضل و اہل حق سب ایک ہیں ان کا نزاع محض لفظی ہے کو امام غزالی کے سردھرنابہتان طرازی ہے کہ نہیں؟ ہے اور ضرور ہے، اس سے قطع نظر کہ دخول راجح

ہے یا خلود، سوال یہ ہے کہ اس کفر منتشر کے زمانے میں اس بحث کو اٹھانے کی کیا ضرورت اور اس زمانے میں کون سے وہ فرقے ہیں جو محض مبتدعو عصاة مومنین ہیں؟ یہ کیوں نہیں بتایا جاتا اور کس لیے حکم مطلق لگایا جاتا ہے؟ جواب صاف ظاہر ہے کہ مقصود دائرہ خلود کو تنگ کرنا ہے اور اس کو وسعت دینے والے بقول اسید غیر محتاط و منتشر دوگ ہیں، چنانچہ رقمطراز ہیں: ہمارے ایک استاذ پروفیسر عبدالمعطی بیومی (صدر شعبہ عقیدہ: فیکلٹی آف اصول الدین الازہر (شریف) فرمایا کرتے تھے الخ

کہنے کو یہ کہہ گئے مگر سیف اللہ المسلمول و تاج الفحول و دیگر علمائے ہدایوں جن کے نزدیک وہابی دیوبندی نیچری رافضی بالاتفاق کافر بے دین ہیں ان کی کچھ فکر کر لیتے۔ بالجمہ یہاں سے ظاہر ہوا کہ اسید الحق کے دل میں روافض کے لیے خصوصاً و دیوبندی وغیرہ دیگر فرقوں کے لیے عموماً نرم گوشہ ہے اور سنیت کے جام میں صلح کلیت کی زہر آلود شراب پلانا مقصود ہے۔

اسید الحق مدعی ہے کہ بہت سے فرقے ایسے ہیں کہ ان کی تکفیر نہ کرنے پر علما کا اتفاق ہے مثلاً شیعوں میں زید یہ یا خوارج میں اباضیہ فرقہ وغیرہ الخ،

یہاں اس دعوے پر بطور دلیل کسی معتمد کتاب کا یہ تو نام ہی لیا نہ حوالے میں کوئی عبارت درج ہوئی اور بلا حوالہ یہ دعویٰ کر دیا کہ بہت سے فرقے ایسے ہیں کہ ان کی تکفیر نہ کرنے پر علما کا اتفاق ہے الخ

یعنی بلفظ دیگر وہ اجماعاً اہل ایمان ہیں، ہم نے شرح مواقف کی طرف مراجعت کی تو معلوم ہوا کہ زید یہ کے تین فرقے ہیں: جارود یہ جن کا عقیدہ یہ کہ حضرت علی کی امامت پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نص ہے اور صحابہ علی کی مخالفت کر کے کافر ہو گئے اور اس وجہ سے کہ انھوں نے نبی کے بعد علی کی اقتدا چھوڑی وہ کافر ہیں۔

دوسرے سلیمانہ: انہوں نے حضرات عثمان، طلحہ، زبیر، وعائشہ صدیقہ کو کافر کہا۔

تیسرے تیر یہ ہیں: جنھوں نے سلیمانہ کی صحابہ مذکورین کی تکفیر میں موافقت کی، صرف حضرت عثمان کے بارے میں توقف کیا۔

چنانچہ شرح مواقف میں ہے: أمّا الزيدية فثلاث فرق: الجارودية قالوا بالنص من النبي في الإمامة على علي، والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي. السليمانية: كفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة. البتيرية: وافقوا السليمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان (ملخصاً) (۳۹۲/۳۹۱/۸)

اسی شرح مواقف میں اباضیہ کے متعلق ہے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہمارے مخالفین کفار ہیں مشرک نہیں اور علی اور اکثر صحابہ کو کافر جانتے ہیں اور ان کا ایک فرقہ یہ کہتا ہے کہ عجم سے ایک نبی کتاب کے ساتھ مبعوث ہوگا وہ کتاب آسمان میں لکھی جائے گی اور یکبارگی اس نبی پر نازل ہوگی اور محمد ﷺ کی شریعت کو چھوڑ کر ملت صابہ کو اختیار کرے گا جس کا ذکر قرآن میں ہے۔

الإباضية: قالوا مخالفونا من أهل القبلة كفار غير مشركين، وكفروا علياً وأكثر الصحابة. اليزيدية قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة يترك شريعة محمد إلى ملّة الصابئة المذكورة في القرآن، ملخصاً (۳۹۲/۸)

یہ عبارتیں دیکھیے اور اسیدی دعویٰ ملاحظہ کیجیے اور سوچیے کہ اسید نے کس طرح ایک ناگفتنی تمام علما کے اوپر تھوپ دی۔

تنبیہ: پھر ہمیں تحفہ اثنا عشریہ و ہندیہ سے زید یہ و روافض کے متعلق کچھ تفصیل ملی جسے ہم نے ترتیب میں مقدم کیا وہ یاد رکھی جائے۔

مولانا رضوان احمد صاحب شریفی زید مجدہ نے حدیث کی ایسی تقریر پر تنویر کی جس سے روشن ہوا کہ حدیث میں خبر ان فرقوں کی دی گئی ہے جن کی بدعت حد کفر تک پہنچے گی جس کی وجہ سے وہ فرقہ ناجیہ سے بالکلیہ ممتاز و جدا ہوں گے پھر حدیث مذکور کے مفاد کو دوسری احادیث کریمہ سے مؤید کیا، ان میں چند احادیث کا یہ مفہوم متعین ہے کہ بہت لوگ امت اجابت سے باہر آئیں گے اور دین سے بالکل نکل جائیں گے، بالخصوص وہ حدیث جو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے عن رسول اللہ ﷺ قال سيكون في أمتي اختلاف وفرقة قوم يحسنون القبيل ويسبئون الفعل

يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية لا يرجعون حتى يرتد السهم على فوقه هم شر الخلق والخليقة طوبى لمن قتلهم وقتلوه يدعون إلى الكتاب وليسوا أمثا في شيء من قاتلهم كان أولى بالله منهم قالوا يا رسول الله ما سيماهم قال التحليق "رواه ابوداؤد".

گویا یہ احادیث حدیث افتراق امت کی تفسیر ہیں اور یہ حدیثیں مطلق عن العدد وارد ہوئیں ان کے ملاحظہ سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے کہ فرقے بہتر ہی پر منحصر نہیں بلکہ زیادہ بھی ہو سکتے ہیں پھر مولانا موصوف نے بکثرت فرقے اور ان کے وہ عقائد ذکر کئے جو قطعاً کفر ہیں یہ تمام باتیں علی الترتیب اس بات کی موید ہیں کہ بہتر فرقے ہمیشہ جہنم میں رہیں گے "کلہم فی النار" کہ مفید دوام ہے ایسے ہی فرقوں کے بارے میں ارشاد ہوا ہے۔
مولیٰ تعالیٰ موصوف کو جزائے خیر دے اور ان کی یہ سعی جمیل قبول فرمائے، اور لوگوں کو اس کتاب مستطاب سے سنیت پر مستحکم اور حق پر ثابت قدم فرمائے۔

اسی دوران محترم و مکرم مولانا مختار حنیف کی تصنیف جو انہوں نے اسید الحق کے رد میں لکھی نظر سے گزری دونوں کتابیں بہت پسند آئیں، دونوں حضرات نے ایک عظیم کار خیر انجام دیا اور علمائے اہل سنت کے ذمہ جو قرض تھا اس سے سب کو سبکدوش فرمایا۔