DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v62i2.3444

کلامی مسائل میں امام آمدی اور امام نسفی کا اسلوب: ایک تقابلی جائزہ

محمد داؤد جمال❁
مظہر حسین❁

Theological Approaches of Imām ʼĀmidī and Imām Nasafī: A Comparative Study

Muhammad Daood Jamal❁
Mazhar Hussain❁

ABSTRACT: This article presents a comparative theological study of two prominent scholars of Islamic kalām, Imām Saif al-Dīn al-Āmidī (d. 631 AH) and Imām ʿAbd Allāh al-Nasafī (d. 710 AH), representing the Ashʿarī and Māturīdī schools, respectively. The authors explore their methodologies in engaging theological questions, particularly in relation to the epistemology of divine knowledge, the nature of God's attributes, eschatology, the legitimacy of reason in matters of faith, and the scope of human agency. Al-Āmidī, deeply influenced by Aristotelian logic and the works of al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, emphasizes rational inquiry and methodical reasoning, frequently integrating logical premises with revelatory proofs. In contrast, al-Nasafī, though not devoid of rational argumentation, gives precedence to transmitted knowledge (naql) and limits speculative reasoning to maintain doctrinal integrity. The article elucidates key differences and convergences in their approaches to theological issues such as the divine essence and attributes, the vision of God in the hereafter (ruʾyat Allāh), the interpretation of ambiguous Qurʾānic texts (mutashābihāt), and the epistemological status of miracle and prophecy. The study concludes that while both scholars uphold orthodox Sunni doctrines, their methodological orientations reflect distinctive intellectual legacies within kalām: one leaning toward philosophical-theological synthesis, and the other toward a more scripturally anchored exposition.
Keywords: al-ʾĀmidī, al-Nasafī, Ashʿarī, Māturīdī, kalām, theology, divine attributes, rationalism, scripturalism, Islamic philosophy

Summary of the article

This scholarly article undertakes a comparative analysis of the theological

❁ ایم فل اسکالر، خواجہ فرید یونی ورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ انفارمیشن ٹیکنالوجی، رحیم یار خان۔
❁ لیکچرار اسلامیات، خواجہ فرید یونی ورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ انفارمیشن ٹیکنالوجی، رحیم یار خان۔
❁ M. Phil Scholar, Khawaja Fareed University of Engineering & Information Technology, Rahim Yar Khan. (woodjamal1173@gmail.com)
❁ Lecturer, Khawaja Fareed University of Engineering & Information Technology, Rahim Yar Khan. (Mazharhussainbhadroo@gmail.com)

methodologies of two eminent Sunni Muslim scholars: Imām Saif al-Dīn al-Āmidī (d. 631 AH) of the Ashʿarī tradition and Imām ʿAbd Allāh al-Nasafī (d. 710 AH) of the Māturīdī school. Through a meticulous examination of their writings, the authors explore how these two intellectual figures addressed the principal questions of Islamic theology (ʿilm al-kalām), particularly with regard to divine attributes, metaphysical doctrines, epistemology, and eschatology. The article begins by identifying the core issues of kalām, which include the doctrine of divine attributes, the problem of human free will versus divine predestination (qadar wa jabr), the relationship between faith and deeds (ʿaqīdah wa ʿamal), and the potential conflict between reason (ʿaql) and revelation (naql). These foundational questions form the structure around which the authors organize their comparative assessment.

Imām al-Āmidī's Theological Methodology

Imām al-Āmidī is portrayed as a formidable rationalist within the Ashʿarī tradition, profoundly influenced by Aristotelian logic and the philosophical-theological approaches of al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. His theological writings, notably *Abkār al-Afkār* and *Ghāyat al-Marām*, emphasize the essential role of logical reasoning in acquiring knowledge of divine realities. Āmidī affirms the obligation of rational investigation (naẓar ʿaqlī) for understanding the existence of God but distinguishes this from epistemological scepticism, rejecting the notion that belief must be preceded by doubt.

Āmidī's approach to theology is characterized by a gradual shift from a balance between transmitted and rational proofs toward a dominance of pure rationalism, particularly in later works. His preference for detailed (tafsīlī) over summary (ijmālī) arguments for proving divine attributes marks a distinctive methodological rigour. He posits that God's essence and attributes are neither entirely identical nor wholly distinct—rather, the attributes are eternal and necessary, but not separable from the Divine Essence.

In discussions of divine speech (kalām), Āmidī denies any corporeal or phonetic dimension, affirming the eternal and uncreated nature of God's kalām. He refutes anthropomorphic interpretations of scriptural texts (mutashābihāt) and embraces metaphorical exegesis (taʾwīl maʿa al-tanzīh) to safeguard God's transcendence. For instance, he interprets "hand" (yad) as "power" (qudrah) and "face" (wajh) as "essence" (dhāt), thereby maintaining the principle of divine incomparability (tanzīh).

On eschatological issues, Āmidī asserts the rational possibility of the beatific vision (ruʾyat Allāh) in the hereafter and considers it obligatory to believe in physical resurrection, divine judgment, paradise and hell, as well as intercession (shafāʿah). He also elaborates on the legitimacy of prophethood, holding that miracles (muʿjizāt) are necessary signs that validate a prophet's claim. While affirming miracles beyond the Qurʾān, Āmidī maintains a distinction between miracles, magic, and saintly wonders (karāmāt).

Imām al-Nasafī's Theological Orientation

Imām al-Nasafī, a distinguished representative of the Māturīdī school, is presented as more scripturally grounded compared to al-Āmidī. While not averse to rational argumentation, Nasafī gives it less emphasis and primarily

upholds transmitted knowledge in his theological texts, such as *al-ʿUmda*, *al-Iʿtimād fī al-Iʿtiqād*, and *Madarik al-Tanzīl*. He affirms three valid sources of knowledge: sensory perception (ḥiss), truthful report (khabr ṣādiq), and reason (ʿaql), but denies the epistemic role of inspiration (ilhām).
Like al-Āmidī, Nasafī proves the existence of God through cosmological arguments rooted in the contingency and createdness (ḥudūth) of the universe. However, his deployment of reason is concise and accessible, avoiding the technical depth found in al-Āmidī's work. Nasafī also rejects anthropomorphism and supports metaphorical interpretations of ambiguous Qurʾānic verses, aligning with the position of later Māturīdīs who preferred *taʾwīl* along with the affirmation of divine transcendence.
In discussing divine attributes, Nasafī affirms both the essential (dhātiyyah) and active (fiʿliyyah) attributes of God, including a unique affirmation of the attribute of *takwīn* (origination), which he regards as distinct from created entities. Nasafī also upholds the beatific vision of God for the righteous in the afterlife, though he stresses that it will occur without direction, contact, or physical limitation.
Nasafī's views on prophethood assert its rational necessity (wujūb ʿaqlī), derived from the wisdom of God in guiding humanity. He contends that belief becomes obligatory only after the prophet presents a clear miracle. He enumerates a range of prophetic miracles and emphasizes the Qurʾān's multifaceted miraculousness—both in content and form.

The authors conclude that while both Imām al-Āmidī and Imām al-Nasafī were committed to Sunni orthodoxy and the refutation of heretical sects like the Muʿtazilah, their theological styles significantly diverge. Al-Āmidī's kalām is characterized by philosophical depth, extensive use of logic, and speculative rigour. In contrast, Nasafī presents a more moderate and textually grounded theology that favours concise reasoning and balanced exegesis. Despite differences in expression and method, both scholars affirm foundational Sunni doctrines, such as divine transcendence, the validity of scriptural reports, the necessity of prophethood, and the reality of eschatological events.

تمہید

علمِ کلام، علومِ اسلامیہ میں نہایت بنیادی اہمیت کا حامل ہے؛ کیوں کہ اس کا تعلق اثباتِ عقائد کے ساتھ ہے۔ مسلم روایت میں اس علم میں کئی اجل علمانے اپنی یادگار تصانیف چھوڑی ہیں۔ انھی علما میں علامہ آمدی اور علامہ نسفی بھی ہیں۔ اس مقالے میں علمِ کلام پر ان کی نگارشات کا تقابلی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

علمِ کلام کے بنیادی مسائل

علامہ شبلی نعمانی کے بیان کے مطابق علم کلام کے بنیادی چار مسائل درج ذیل ہیں:

۱. صفات باری تعالی کا مسئلہ

۲. قدر و جبر کی بحث (یعنی یہ بحث کہ انسان اللہ کی تقدیر کا پابند ہے یا مکمل آزاد ہے؟ پھر یہ سوال کہ اگر اللہ کی تقدیر کا پابند ہے تو کس حد تک؟)

۳. عقیدے اور عمل کے باہمی تعلق کا مسئلہ (یعنی یہ بحث کہ اچھے عمل کے بغیر اگر کسی کے پاس صرف درست عقیدہ ہو تو آخرت میں اس کا کیا ہو گا؟ دوسری طرف اگر کسی کے اعمال بہت اچھے تھے اور عقیدہ غلط تھا تو آخرت میں اس کا کیا ہو گا؟)

۴. عقل و نقل کے تعارض کی بحث (یعنی یہ مسئلہ کہ عقل اور وحی میں ٹکراؤ ممکن ہے یا نہیں؟ پھر اگر ممکن ہے تو تعارض کی صورت میں کس کو ترجیح دی جائے گی؟)[۱]

علامہ آمدی

امام سیف الدین آمدی [۵۵۱-۶۳۱ھ] ساتویں صدی کی بڑی علمی شخصیات میں سے تھے۔ آپ علمِ اصولِ فقہ، فلسفہ، منطق اور علمِ کلام میں یگانۂ روزگار تھے۔ شبلی نعمانی کے مطابق تو علم کلام میں آمدی کا ہم رتبہ شخص پھر کبھی پیدا ہی نہیں ہوا۔[۲] امام آمدی کے سب سے بڑے متکلم ہونے کا اقرار ان کے ناقد شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی کیا ہے۔[۳]

آمدی کا اسلوب

آمدی ارسطو کے فلسفے کا کثرت سے رد کرتے ہیں۔ علم کلام میں وہ امام اشعری کے پیروکار ہیں، مگر بعض جگہ آزادانہ بحث کرتے ہوئے اشاعرہ پر تنقید بھی کر جاتے ہیں۔[۴] آمدی کلامی مسائل میں قواعد منطقیہ کا استعمال کثرت سے کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ امام رازی ت ۶۰۶ھ اور امام غزالی ت ۵۰۵ھ کے پیروکار ہیں۔[۵]

۱۔ شبلی نعمانی، **علم الکلام اور الکلام** (کراچی: نفیس اکیڈمی، س ن)، ۲۶۔

۲۔ شبلی نعمانی، نفسِ مرجع، ۶۹۔

۳۔ حسن محمود الشافعی، مقدمة **غاية المرام في علم الكلام** (قاہرہ: لجنة إحياء التراث العربي، ۱۹۷۱ء)، ۷۔

۴۔ شبلی نعمانی، مرجع سابق، ۶۹۔

۵۔ حسن الشافعی، مقدمة **غاية المرام في علم الكلام** للآمدي، ۱۷۔

آمدی اور عقلی استدلال

امام آمدی کے ہاں عقلی استدلال اور نظرِ عقلی کی بہت اہمیت ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ **أبكار الأفكار** کے کل آٹھ قواعد میں سے پہلے تین قواعد نظر عقلی سے متعلق ہیں۔ متکلمین کے ہاں نظر عقلی کے لیے پہلے شک کا ہونا ضروری ہے؛ یعنی جس چیز کو عقلی دلائل سے ثابت کیا جانا ہے، استدلال کرنے والے کے نزدیک وہ چیز پہلے سے ثابت شدہ اور یقینی نہیں ہونی چاہیے، ورنہ نظر عقلی بے کار ہو گی؛ اس لیے بعض متکلمین نے یہ کہا کہ اللہ تعالی کے وجود کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے اس میں شک کیا جائے اور پھر عقلی دلائل سے وجود کو ثابت کر کے شک کو دور کیا جائے اور یقین حاصل کیا جائے۔ نظر عقلی کے لیے سابقہ شک کے حوالے سے آمدی کا موقف یہ ہے کہ فُرُوعِ اِجتہادیہ [فروعی مسائل] میں تو شک مامور بہ ہے، البتہ وجود باری تعالی کے معاملے میں آمدی نے قاضی باقلانی سے الگ موقف اختیار کیا ہے۔ اس معاملے میں آمدی کا موقف یہ ہے کہ نظر عقلی سابقہ شک کے بغیر بھی ممکن ہے۔(۶) حاصل یہ کہ آمدی اللہ تعالی کے بارے میں شک کو لازم قرار دینے کی برائی سے بچ بھی گئے اور نظر عقلی کی اہمیت کو بھی برقرار رکھا۔

نظر عقلی کی اہمیت کو ثابت کرنے میں امام آمدی کے دلائل امام غزالی سے متأثر ہیں۔(۷) امام آمدی نظر اور علم میں تلازم کے قائل ہیں، مگر وہ فلاسفہ کی طرح ایجاب یا معتزلہ کی طرح تولید کے قائل نہیں۔(۸) آمدی اللہ تعالی کی معرفت حاصل کرنے کے لیے نظر عقلی کے وجوب کے قائل ہیں، مگر یہ وجوب ان کے نزدیک عقلی نہیں، شرعی ہے، نیز جس شخص کو معرفتِ باری بغیر نظر عقلی کے حاصل ہو جائے اس کے حق میں نظر [عقلی استدلال] واجب نہیں۔(۹) امام آمدی مقلد کے ایمان کی صحت کے قائل ہیں۔(۱۰)

امام آمدی کے اسلوب کے تدریجی ارتقا کی ایک جہت یہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ ان کا عقلی استدلال کی طرف رجحان بڑھتا گیا ہے۔ امام آمدی اپنی مقدم تصنیف **أبكار الأفكار** میں عقلی و نقلی دونوں طرح

۶۔ حسن محمود الشافعی، **الآمدي وآراؤه الكلامية** (قاہرہ: دار السلام، ۱۹۹۸ء)، ۱۰۹– ۱۱۰۔

۷۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۱۰۔

۸۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۱۱۔

۹۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۱۱– ۱۱۲۔

۱۰۔ الشافعی، الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۱۴۔

کے دلائل دیتے ہیں، جب کہ اپنی موخر تصنیف **غایۃ المرام** میں صرف عقلی دلائل پر اکتفا کرتے ہیں۔[۱۱] اس حوالے سے تین مسائل کا ذکر کیا جا سکتا ہے جن میں آمدی نے **أبکار الأفکار** میں عقلی و نقلی دونوں اور **غایۃ المرام** میں فقط عقلی دلائل ذکر کیے ہیں: مسئلۂ توحید، مسئلہ کلامِ باری اور مسئلۂ رؤیت باری تعالی۔ اپنے اس خاص اسلوب کی وجہ سے امام آمدی اشاعرہ کے عمومی مزاج سے ہٹ گئے ہیں۔

مکلف کے لیے پہلا واجب امام آمدی کے نزدیک اللہ تعالی کی معرفت ہے؛ البتہ اس معرفت کے حصول کے ذرائع بھی واجب لغیرہٖ ہیں اور ان ہی ذرائع میں ایک نظر عقلی بھی ہے۔[۱۲] صوفیہ کے روحانی ریاضت والے طریق کے بارے میں آمدی کا نظریہ یہ تھا کہ فی الواقع یہ معرفت کا ذریعہ ہو سکتا ہے، مگر یہ طریق بھی اپنی تکمیل نظر عقلی سے کرتا ہے۔ آمدی اس معاملے میں غزالی کے پیروکار ہیں۔[۱۳]

آمدی اور دلیل سمعی

دلیل سمعی کے بارے میں امام آمدی کا منہج پیچیدہ اور نظریات باہم متعارض ہیں۔ اس کے بیان کے لیے ہم امام آمدی کے مسلکِ اشعری کی اتباع کو نظر میں رکھیں گے۔ آمدی اشعری تھے اور اشاعرہ کا مزاج عقل و نقل کو جمع کرنے کا تھا۔ امام ابو الحسن اشعری نقلی دلائل کو عقل پر ترجیح دیتے تھے اور عقل کی تحسین و تقبیح کے منکر تھے۔ امام باقلانی اور امام الحرمین جوینی نے مسلک اشعری میں عقل کی آمیزش کو فروغ دیا اور امام غزالی نے عقلی منہج کو علم کلام کا غالب عنصر بنا دیا۔ امام رازی (م ۶۰۶ھ) نے نقلی دلائل کی وقعت کو یہ کہ کر کچھ کم کر دیا کہ نقلی دلیل سے یقینی استدلال کے لیے پہلی دس شرائط کا پایا جانا لازمی ہے۔ مسلک اشعری کی اس بدلتی ہوئی ریت نے آمدی کو بھی متأثر کیا اور ان کے نزدیک عقلی رنگ نقلی منہج پر غالب آتا گیا۔[۱۴]

امام آمدی پر عقلی استدلال کا رنگ ایسا غالب آیا کہ وہ اپنے پیشرو اشعری ائمہ سے بھی اس چیز میں سبقت لے گئے۔ دکتور حسن شافعی نے اس حوالے سے امام آمدی کی طرف بلا حوالہ کچھ باتیں منسوب کر دی ہیں۔ حسن شافعی کے مطابق امام آمدی نے اپنی کتب میں نقلی دلیل پر چار طرح کے اعتراضات ذکر کیے ہیں:[۱۵]

۱۱۔ الشافعی، نفسِ مرجع،۔ ۱۳۱۔

۱۲۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۱۶۔

۱۳۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۱۹۔

۱۴۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۲۱۔ ۱۲۹۔

۱۵۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۳۱۔ ۱۳۲۔

اوّل : یہ کہ دلیل نقلی ظنی الثبوت ہوتی ہے۔

ثانی : یہ کہ دلیل نقلی ظنی الدلالت ہے۔

ثالث : یہ کہ دلیل نقلی سے استدلال کرنے میں "دور" کی خرابی لازم آتی ہے۔

رابع : یہ کہ عقلی دلائل سے تعارض کی صورت میں ہمیں عقل کو ترجیح دینی ہو گی۔

یہ بات غلط ہے۔

امام آمدی نے بعض متکلمین کے ہاں پائی جانے والی غلطی قیاس الشاہد علی الغائب کا زبردست رد کیا ہے۔ امام آمدی کے نزدیک علم کلام میں قیاس [خصوصاً قیاس الشاهد علی الغائب] کی کوئی گنجائش نہیں۔[۱۶]

نیز آمدی نے طرقِ اِستِدلال میں سے استقرا کو بھی علم کلام میں غیر معتبر مانا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ استقراے ناقص کے نتائج تو بالاتفاق ظنی اور مخدوش ہوتے ہیں؛ جب کہ استقراے تام الٰہیات میں ممکن نہیں۔[۱۷] آمدی طرق استدلال میں "انتفاء المدلول لانتفاء الدليل" کو بھی علم کلام میں غیر مؤثر مانتے ہیں۔[۱۸] آمدی علم جدل کے طریقوں [مثلاً دلیل خُلف] سے بہت استفادہ کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ آمدی کا کلامی اسلوب درج ذیل اجزا کا مجموعہ ہے:

منطق ارسطوی

منہج جدلی

قواعد اصول فقہ۔[۱۹]

وجود و وجوب اور توحید سے متعلق آمدی کی آرا

امام آمدی کے نزدیک وجود اور موجود [بالفاظ دیگر وجود اور ماہیت] ایک ہی چیز کے نام ہیں۔[۲۰] امام آمدی کے نزدیک ذاتِ باری تعالی کے وجود پر چار طرح کے دلائل سے استدلال ممکن ہے: عقلی دلائل، نقلی

۱۶۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۴۳۔

۱۷۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۴۹۔

۱۸۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۵۰۔

۱۹۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۶۳۔

۲۰۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۷۵۔

دلائل، صوفیانہ دلائل اور فطری دلائل۔[۲۱] آمدی قرآنِ پاک کے دلائل کو تمام دیگر دلائل تقلیدیہ پر ترجیح دیتے ہیں۔[۲۲] عقلی استدلال میں آمدی تین اصطلاحات پر اعتماد کرتے ہیں: حدوث، امکان اور تناہی۔[۲۳] **غاية المرام** میں وجودِ باری پر استدلال کرنے کے لیے آمدی "حوادث موجودة بعد العدم" کو مبداءِ نظر بناتے ہیں۔ وہ سوال کرتے ہیں کہ ان ممکنات کو وجود کیسے ملا؟ پھر دلیل تناہی کو استعمال کر کے اپنا مطلوب [وجود باری تعالیٰ] ثابت کرتے ہیں۔[۲۴]

امام آمدی کی رائے یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی حقیقت کا علم اس دنیا میں کسی انسان کے لیے ممکن نہیں۔[۲۵] ابن حزم، ابن رشد اور شیخ اکبر ابن عربی کی رائے بھی یہی ہے۔ توحید باری تعالیٰ کے لیے متکلمین کے ہاں رائج دلیل تمانع سے آمدی مطمئن نہیں۔ اس معاملے میں ان کے پسندیدہ دلیل وہ ہے جو ابن رشد نے استعمال کی ہے۔ وہ دلیل نقلی اور عقلی دلیل سے مرکب ہے۔[۲۶]

ذات وصفات اور آمدی کی آرا

امام آمدی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات عالیہ کے لیے کچھ صفات کمال ثابت ہیں۔ وہ صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ ہی انھیں ذات کا غیر کہا جا سکتا ہے، وہ لازم ذات ہیں۔ وہ قدیم اور ازلی ہیں۔ البتہ صفات کے اثبات کے لیے جو عقلی طریقے متکلمین نے اختیار کیے ہیں، آمدی انھیں دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: اجمالی طریقہ اور تفصیلی طریقہ۔ صفات کے اثبات کے لیے امام آمدی اجمالی طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی مطمئن نہیں۔[۲۷] امام آمدی تفصیلی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ تفصیلی طریقے سے مراد یہ ہے کہ ہر صفت کے اثبات کے لیے مستقل دلیل دی جائے۔ سب سے پہلے آمدی صفتِ ارادہ کا اثبات کرتے ہیں۔ اس میں آمدی اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ کائنات کے وجود پر غور کریں تو پتا چلے گا کہ موجودات ممکنات سے کم ہیں۔ کوئی بڑی طاقت

۲۱۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۷۶۔
۲۲۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۷۹۔
۲۳۔ الشافعی، نفسِ مرجع، ۱۸۲۔
۲۴۔ سیف الدین الآمدی، غاية المرام، ۹۔
۲۵۔ الشافعی، مرجعِ سابق، ۱۹۹۔
۲۶۔ الآمدی، غاية المرام، ۱۵۱–۱۵۴۔
۲۷۔ الآمدی، نفسِ مرجع، ۵۱۔

ہے جو خاص ممکنات کو ترجیح دے کر وجود بخشتی ہے اور انھیں موجودات کی اقلیم کا حصہ بنا دیتی ہے۔ وہ بڑی طاقت خدا تعالی کی ذات ہے جس نے صفت ارادہ سے چیزوں کو ان کی اضداد کے بجائے وجود بخشا۔[۲۸]

آمدی اللہ تعالی کے لیے وصف اخصّ ممیّز عن سائر المخلوقات کے قائل نہیں۔[۲۹] آمدی کے نزدیک اللہ تعالی کے اسماے حسنی کا ماخذ صرف نقل ہے۔[۳۰] امام آمدی کے نزدیک صفتِ ارادہ ہر طرح سے واحد ہے۔ اسی طرح صفت علم بھی ایک ہے، البتہ ان صفات کے تعلقات کثیر غیر متناہی ہیں۔[۳۱] صفت علم تغیر سے پاک ہے، البتہ اس کے متعلقات بدلتے رہتے ہیں اور تعلقات بھی۔[۳۲]

صفت اور وصف کے مابین نسبت کے بارے میں امام آمدی کا موقف یہ ہے کہ صفت مشتق منہ [مصدر] ہے اور وصف مشتق ہے۔ آمدی ان کے درمیان فرق کے قائل ہیں۔ اسی طرح وصف اور موصوف میں بھی غیریت کے قائل ہیں۔[۳۳]

امام آمدی کے نزدیک صفات باری تعالی کی تین قسمیں ہیں: صفاتِ ذاتیہ، صفاتِ فعلیہ، اور صفات ِ خبریہ۔[۳۴] صفاتِ ذاتیہ سے مراد ایسے وجودی معانی ہیں جو ازلی ہیں اور ذات پر زائد ہیں۔[۳۵] آمدی کے نزدیک صفاتِ ذاتیہ سات ہیں جیسا کہ تمام اشاعرہ کی راے ہے: حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، اور ارادہ۔ صفاتِ فعلیہ کی مثال صفت ترزیق اور خلق ہیں۔ صفاتِ خبریہ سے مراد ید، وجہ، نفس وغیرہ ہیں۔ صِفَت کی چوتھی قسم صفتِ حالی ایک خالص کلامی اصطلاح ہے جس کا امام آمدی نے انکار کیا ہے۔[۳۶] [۳۷] صفتِ قدرت کے بیان کے ضمن میں آمدی نے انسانوں کے لیے خلق افعال اور نظریہ تولد کا انکار کیا ہے۔ صفت کلام کے بارے میں آمدی

۲۸۔ الآمدی، نفسِ مرجع، ۴۷۔

۲۹۔ الشافعی، مرجعِ سابق، ۲۰۴۔

۳۰۔ الشافعی، مرجعِ سابق، ۲۰۷۔

۳۱۔ الآمدی، غایة المرام، ۱: ۳۲۲۔

۳۲۔ الآمدی، نفسِ مرجع، ۱: ۳۴۹۔

۳۳۔ الآمدی، نفسِ مرجع، ۱۴۴ – ۱۴۵۔

۳۴۔ الشافعی، مرجعِ سابق، ۲۱۰۔

۳۵۔ الآمدی، غایة المرام، ۳۸۔

۳۶۔ الشافعی، مرجعِ سابق، ۲۱۰۔

۳۷۔ الآمدی، غایة المرام، ۳۷۔

نے سب سے طویل بحث کی ہے۔ آمدی اللہ تعالی کے لیے صفت کلام کو ثابت مانتے ہیں جو قدیم، ازلی اور واحد ہے۔ وہ حرف وصوت سے منزہ ہے۔[۳۸] آمدی صفت کلام کے اثبات کے لیے متکلمین کے ذکر کردہ دلائل سے مطمئن نہیں۔ وہ اس معاملے میں قاعدۂ کمال سے استدلال کرتے ہیں جس کے مطابق اللہ تعالی ہر عیب اور ہر طرح کے عجز سے منزہ اور مبرا ہے۔[۳۹]

آمدی صفات ذاتیہ سبعہ کے علاوہ مزید صفات کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ عقلاً ممکن ہے کہ اللہ تعالی کے لیے مزید صفات ہوں، مگر ہم مزید کے قائل نہیں، کیوں کہ عقل و نقل سے ان کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔[۴۰] مذکورہ عبارت سے پہلے پہل یوں معلوم ہوتا ہے کہ آمدی صفات خبریہ کے منکر ہیں مگر **غایۃ المرام** میں دس سطروں کے بعد آمدی صفات خبریہ کا اثبات کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نقلی دلیل سے ان کا ثبوت ہے۔[۴۱] اب مذکورہ دو عبارتوں میں ظاہری تضاد کو رفع کرنے کے ہمارے پاس دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ ہم یہ کہیں کہ امام آمدی صفات خبریہ کو صفات ذاتیہ میں شامل کرنے کا انکار کرتے ہیں، جب کہ وہ ان کے علاحدہ اثبات کے منکر نہیں۔ دوسری تاویل جس کی طرف غایۃ المرام میں اشارہ بھی ملتا ہے، یہ ممکن ہے کہ امام آمدی صفات خبریہ کو ان کے ظاہری معنی میں اللہ تعالی کے لیے ثابت ماننے سے گریزاں ہیں؛ کیوں کہ اس سے جسمیت کا دروازہ کھلتا ہے۔

اسی ضمن میں آمدی صفات خبریہ اور دیگر متشابہات کے بارے میں اپنے موقف کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ امام آمدی تاویل مع التنزیہ کے قائل ہیں۔[۴۲] آمدی صفات خبریہ میں سے ہر ایک کی مناسب تاویل کرتے ہیں اور اللہ تعالی کو ہر طرح کی تشبیہ سے پاک قرار دیتے ہیں۔ وہ ید سے مراد قدرت، اعین سے مراد حفاظت، وجہ سے مراد ذات، استوا سے مراد تسخیر و استیلا اور نزول سے مراد لطف و رحمت لیتے ہیں۔[۴۳]

امام آمدی کے نزدیک صفات سے مراد ایسے وجودی معانی ہیں جو ذات سے زائد ہیں اور من حیث

۳۸۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ۸۸۔

۳۹۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ۸۹–۹۱۔

۴۰۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ۱۳۵۔

۴۱۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ۱۳۶۔

۴۲۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ۱۳۸۔

۴۳۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ۱۳۹–۱۴۲۔

المفہوم ذات کے مغائر بھی ہیں۔ نیز صفات ذات کی طرح قدیم بھی ہیں۔[۴۴] صفات کو قدیم ثابت کرنے کے لیے آمدی بطلان تسلسل حادثات والی دلیل پر اعتماد کرتے ہیں۔[۴۵] ذات و صفات کے تعلق کے بارے میں آمدی **غایۃ المرام** میں فرماتے ہیں کہ صفات تین طرح کی ہیں: بعض وہ ہیں جن کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ذات کا عین ہیں جیسے وجود۔ بعض صفات ایسی ہیں جن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ ذات کا غیر ہیں۔ بعض صفات وہ ہیں جن کو نہ ذات کا عین کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی غیر کہا جا سکتا ہے جیسے علم اور قدرت۔[۴۶] صفات باری تعالی کے آپس میں تغایر و عینیت کے حوالے سے آمدی توقف اختیار کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اس کی تحقیق ممکن بھی نہیں اور چنداں ضروری بھی نہیں۔[۴۷]

آمدی اور صفات سلبیہ

آمدی قدم اور بقا کو صفاتِ سلبیہ میں شمار کرتے ہیں۔[۴۸] صفتِ وحدانیت کے بارے میں آمدی کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ ایک ثبوتی صفت ہے۔[۴۹] آمدی جسم اور اس کے لوازم و خواص سے خدا تعالی کی ذات کو مبرا اور منزہ قرار دیتے ہیں۔ جسم کے لوازم و خواص سے مراد انتہا، حد، جہت، زمان، مکان، حلول اور اتحاد جیسے امور ہیں۔[۵۰]

ما یجوز علی اللہ کی بحث

آمدی رؤیت باری تعالی کو عقلاً ممکن مانتے ہیں، اور سمعاً آخرت میں اس کے وجوب کے قائل ہیں۔[۵۱] رؤیت کے بارے میں آمدی متکلمین کی عمومی دلائل سے مطمئن نہیں۔ ان کے نزدیک اس کے عقلی اثبات کا

۴۴۔ الشافعی، مرجع سابق، ۲۱۴۔

۴۵۔ الشافعی، مرجع سابق، ۲۲۳۔

۴۶۔ الشافعی، مرجع سابق، ۲۱۶۔

۴۷۔ الشافعی، مرجع سابق، ۲۳۲۔

۴۸۔ الشافعی، مرجع سابق، ۳۰۳۔

۴۹۔ الشافعی، مرجع سابق، ۳۰۸۔

۵۰۔ الشافعی، مرجع سابق، ۳۳۰۔

۵۱۔ الآمدی، غایۃ المرام، ۱۵۹۔

طریقہ یہ ہے کہ پہلے ادراک اور رؤیت کی حقیقت کو واضح کیا جائے۔[۵۲] آمدی نے خاص اس مسئلے میں نقلی دلائل کا بھی سہارا لیا ہے۔ وہ اس معاملے میں اعراف: ۱۴۳، نساء: ۱۵۳، قیامہ:۲۲، اور انعام:۱۰۳ کو بہ طور دلیل ذکر کرتے ہیں۔[۵۳]

ابطالِ تشبیہ اور اثباتِ تنزیہ میں آمدی کا اسلوب

امام آمدی کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات کی کسی طرح کی مشابہت سے پاک ہے۔ وہ نہ جوہر ہے، نہ عرض، وہ اجسام کی طرح نہیں، نہ وہ کسی مکان میں ہے اور نہ زمانے میں، وہ کسی میں حلول کرنے سے منزہ ہے اور نہ ہی کوئی چیز اس میں حلول کر سکتی ہے، وہ ایسا اول ہے کہ کوئی اس سے مقدم نہیں، وہ ایسا آخر ہے کہ کوئی اس سے مؤخر نہیں۔[۵۴] اس معاملے میں آمدی سورۂ شوریٰ کی آیت:۱۱ کو اصل الاصول مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک تنزیہ کے بارے میں تمام گم راہ کن نظریات کا سبب اور منشا یہ ہے کہ لوگ غائب [ذات باری تعالیٰ] کو حاضر [مخلوقات] پر قیاس کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔[۵۵]

افعال باری تعالیٰ کے بارے میں آمدی کی آرا

امام آمدی کے نزدیک تمام حادثات و واقعات کا حقیقی خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے، مگر اس نے یہ عادت جاری کر دی ہے کہ اسباب کے بعد مسببات ظاہر ہوتے ہیں۔[۵۶] آمدی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے افعال کی کوئی علت غائی نہیں جس پر کوئی فعل موقوف ہو۔ اس معاملے میں اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے وجوب کا بھی انکار کرتے ہیں۔ وہ معتزلہ کے قول وجوب صلاح اور وجوب اصلح کا مستقل رد کرتے ہیں۔[۵۷] اس ضمن میں وہ معتزلہ کے اس نظریے کو رد کرتے ہیں کہ حسن اور قبح چیزوں اور افعال کی ذات میں ہیں۔[۵۸]

۵۲- الآمدی، نفسِ مصدر، ۱۶۶۔

۵۳- الآمدی، نفسِ مصدر، ۱۷۲۔۱۷۷۔

۵۴- الآمدی، نفسِ مصدر، ۱۷۹۔

۵۵- الآمدی، نفسِ مصدر، ۱۸۵۔

۵۶- الآمدی، نفسِ مصدر، ۲۱۲۔

۵۷- الآمدی، نفسِ مصدر، ۲۲۴- ۲۳۲۔

۵۸- الآمدی، نفسِ مصدر، ۲۳۹۔

نبوت اور متعلقات

آمدی نبوت کو ایک وہبی چیز قرار دیتے ہیں جس کا اکتساب و استحقاق سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر ان کے نزدیک نبوت نہ تو عقلی طور پر واجب ہے اور نہ ہی ممتنع۔ عقلاً انبیا کی بعثت اور وحی کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں۔[۵۹] امام آمدی معجزے کو نبوت کی دلیل مانتے ہیں۔ آمدی تو اس بات کے قائل ہیں کہ معجزے کی دلالت نبوت کی صداقت پر بدیہی اور ضروری ہے [۶۰]،[۶۱] معجزے اور سحر و کرامات میں فرق عام متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ سحر و کرامات کی تاثیر بایں طور محدود ہے کہ ان سے سمندر نہیں پھٹ سکتا اور نہ ہی نابینا کو بینائی مل سکتی ہے اور نہ ہی مردہ زندہ ہو سکتا ہے۔[۶۲] امام آمدی اس فرق سے مطمئن نہیں ہیں۔ ان کی رائے کے مطابق فرق یہ ہے کہ معجزہ دعوائے نبوت کے بعد نبی کے قول کے موافق پیش آنے والا ایک خارق عادت فعل ہے، جب کہ سحر و کرامت میں ایسا نہیں۔[۶۳]

آمدی کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے معجزات قرآن پاک کے علاوہ بھی تھے، جیسے خشک لکڑی کا رونا، ہرن کا آپ کو سلام کرنا، زہر لگی جانور کی ران کا کلام کرنا، اور کنکر کا تسبیح کرنا۔[۶۴] آمدی قرآن پاک میں اعجاز کے متعدد پہلوؤں کے قائل ہیں۔[۶۵] ان کے نزدیک قرآن پاک کے کلمات خود بھی معجز ہیں اور قرآن پاک کا رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونا بھی ایک مستقل معجزہ ہے۔[۶۶]

آخرت اور متعلقات

حشر سے متعلق امام آمدی فرماتے ہیں کہ جو چیز وجود کے بعد کلی طور پر معدوم ہو چکی ہو اس کو دوبارہ وجود بخشا جانا عقلاً ممکن ہے اور سمعاً حشر اجساد کا عقیدہ رکھنا واجب ہے۔ وہ جواہر کے ساتھ اعراض کے اعادے کو بھی ممکن

۵۹۔ الآمدی، نفس مصدر، ۳۱۸۔
۶۰۔ الشافعی، مرجع سابق، ۴۸۴۔
۶۱۔ الآمدی، غایة المرام، ۳۲۹۔
۶۲۔ الآمدی، نفس مصدر، ۳۳۲۔
۶۳۔ الآمدی، نفس مصدر، ۳۳۵۔
۶۴۔ الآمدی، نفس مصدر، ۳۴۵۔
۶۵۔ الشافعی، نفس مصدر، ۴۸۹۔
۶۶۔ الآمدی، نفس مصدر، ۳۵۱۔

بتاتے ہیں اور اعادۂ اعراض کے منکرین پر سخت رد فرماتے ہیں۔(٦٧)،(٦٨) آمدی عذاب قبر، سوال منکر و نکیر، صراط، میزان اعمال، حوض کوثر، جنت و جہنم، جزا و سزا، اور شفاعت میں سے ہر ایک پر ایمان لانا لازمی قرار دیتے ہیں۔(٦٩) ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔(٧٠)

امامت اور آمدی

آمدی کے نزدیک مسلمانوں میں ایک امام مقرر کرنا اور باقی مسلمانوں کے لیے اس امام کی اتباع کرنا یہ شرعاً واجب ہے۔ ان کے نزدیک امامت کا وجوب عقلی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ امامت کے وجوب کی شرعی دلیل مسلمانوں کا اجماع ہے۔(٧١) امام کی تعیین کا طریقہ ان کے نزدیک مسلمانوں کا اختیار ہے۔(٧٢)

آمدی کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے بعد مسلمانوں کے پہلے امام برحق سیدنا ابو بکر صدیق تھے۔ ان کے بعد امامت بالترتیب عمر بن خطاب، عثمان بن عفان اور علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کے لیے ثابت ہے۔ ان کے نزدیک افضلیت کی ترتیب بھی یہی ہے: اوّل: ابو بکر، دوم: عمر، سوم: عثمان، چہارم: علی۔ آمدی کے نزدیک تمام صحابہ کرام کے بارے میں حسن ظن رکھنا واجب ہے۔(٧٣)

امام نسفی کا کلامی اسلوب

امام نسفی ت ٧١٠ھ آٹھویں صدی ہجری کے عظیم متکلم، اصولی، فقیہ، مفسر اور ادیب تھے۔ علامہ ابن حجر انہیں "علامة الدنیا" کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔(٧٤) متأخرین میں ماتریدی حضرات کے بڑے علما میں شمار ہوتے ہیں۔ امام نسفی اپنی کتاب **عمدة** کو حقائق کے اثبات سے شروع کرتے ہیں۔

٦٧۔ الشافعی، مرجعِ سابق، ٤٩٤۔

٦٨۔ الآمدی، **غاية المرام**، ٣٠٠۔

٦٩۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ٣٠١۔

٧٠۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ٣٠٩۔

٧١۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ٣٦٤۔

٧٢۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ٣٧٦۔

٧٣۔ الآمدی، نفسِ مصدر، ٣٨٧– ٣٩١۔

٧٤۔ ابن حجر، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** (بیروت: دار الجیل، ١٩٩٣ء)، ٢: ٢٤٧۔

نسفی اور عقلی استدلال

امام نسفی اپنی کتاب **اعتماد** کے مقدمے میں اپنے اسلوب کو ان الفاظ سے بیان کرتے ہیں: میری کتاب عمدۃ نقلی روایات سے بھرپور ہے اور عقلی دلائل سے بھی خالی نہیں۔[۷۵] مذکورہ عبارت سے پتا چلا کہ نسفی عقلی اور نقلی دلائل جمع کر کے کلامی مسائل بیان کرتے ہیں۔ امام نسفی اپنی کتاب **اعتماد** میں عقلی دلائل بیان تو کرتے ہیں مگر انتہائی مختصر انداز میں۔ نسفی کا علم کلام آمدی کی نسبت زیادہ سہل ہے۔

امام نسفی کے نزدیک علم کے ذرائع تین ہیں: حواسِ خمسہ، خبرِ صادق، اور عقل۔[۷۶] نسفی عقل کو حجت مانتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک عقل صحیح کے دو فیصلے باہم متعارض نہیں ہو سکتے۔ اس سلسلے میں ہم عقلا کے نظریات و افکار میں جو تعارض و تضاد دیکھتے ہیں، وہ ان کی عقل میں قصور اور نقص کی وجہ سے ہوتا ہے یا نظر عقلی کی شرائط پوری نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔[۷۷] امام نسفی الہام کو علم کا سبب نہیں مانتے۔[۷۸]

نسفی خاص طور سے حدوث عالم اور وجود باری تعالی جیسے عقائد کو عقلی دلائل سے بیان کرتے ہیں۔[۷۹]

وجود و وجوب اور توحید سے متعلق نسفی کی آرا

علامہ نسفی وجود باری تعالی کا اثبات عقلی دلائل سے کرتے ہیں۔ اس بارے میں نسفی، حدوثِ عالم کو بنیاد بناتے ہیں۔ جب عالم حادث ہے تو اس کا وجود ذاتی نہیں۔ اس کو وجود بخشنے والی ذات کو ماننا لازم ٹھہرا اور وہ ذات اللہ سبحانہ وتعالی کی ہے۔ وہ ذات قدیم اور واجب ہے، ورنہ تسلسلِ حادثات لازم آئے گا۔ نسفی کے نزدیک وجود باری تعالی پر استدلال کے لیے دلائل انفس اور دلائل آفاق پر بھی اعتماد کیا جا سکتا ہے،[۸۰] البتہ توحیدِ باری تعالی کے اثبات کے لیے نسفی نے دلیل تمانع پر اعتماد کیا ہے اور اس دلیل پر بعض متکلمین کی جانب سے کیے جانے والے

۷۵۔ عبداللہ النسفی، الاعتماد فی الاعتقاد (بیروت: مکتبة دار الفجر، ۲۰۲۰ء)، ۷۷۔

۷۶۔ النسفی، نفسِ مصدر، ۸۷۔

۷۷۔ النسفی، نفسِ مصدر، ۸۹۔

۷۸۔ النسفی، نفسِ مصدر، ۹۲۔

۷۹۔ النسفی، نفسِ مصدر، ۹۲ – ۱۰۴۔

۸۰۔ النسفی، نفسِ مصدر، ۱۰۴– ۱۰۵۔

اعتراضات کا جواب دیا ہے۔[۸۱]

ذات وصفات اور نسفی کی آرا

امام نسفی نے صفاتِ باری تعالی کے بیان میں صفت قِدَم اور بقا کو صراحتاً ذکر کیا ہے۔[۸۲]نسفی صفات میں حیات، علم، قدرت، سمع، بصر اور ارادہ کا اثبات کرتے ہیں۔[۸۳]صفت کلام کو نسفی نے مستقل ایک فصل میں تفصیلاً بیان کیا ہے۔[۸۴]نسفی چوں کہ ماتریدی المذہب ہیں، اس لیے وہ صفتِ تکوین کا اثبات کرتے ہیں۔ تکوین ان کے نزدیک مکون کا غیر ہے اور صفت قدیمہ ہے۔[۸۵]

نسفی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بھی ہو سکتی ہیں جن کا تفصیلی علم ہمیں نہ ہو۔[۸۶] نیز اللہ تعالی کی صفات کے لیے حلول کا لفظ یا تعبیر نہیں استعمال کیا جا سکتا۔ اللہ تعالی کی صفات اور ذات میں نسبت بیان کرنے کے لیے یوں کہا جائے گا کہ اس کی صفات اس کی ذات اقدس کے ساتھ قائم ہیں۔[۸۷]

ما یجوز علی اللہ کی بحث

امام نسفی آخرت میں اہل جنت کے لیے اللہ تعالی کی آنکھوں سے رؤیت کو سمعاً واجب مانتے ہیں، البتہ یہ رؤیت مکان، جہت، اتصال اور مسافت کے بغیر ہو گی۔[۸۸]خواب میں اللہ تعالی کی رؤیت کے بارے میں امام نسفی اہلِ حق میں سے منکرین اور مثبتین کا موقف نقل کرنے کے بعد مثبتین کے موقف کو ترجیح دیتے ہیں۔[۸۹]

ابطال تشبیہ اور اثبات تنزیہ میں نسفی کا موقف

امام نسفی کے نزدیک اللہ تعالی کی ذات نہ عرض ہے، نہ جوہر اور نہ جسم۔ وہ جہات،[۹۰] مکان، کیفیات، تبعیض

۸۱۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۰۶۔ ۱۰۷۔

۸۲۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۱۱۔

۸۳۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۲۵۔

۸۴۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۳۳۔

۸۵۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۴۰۔ ۱۴۷۔

۸۶۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۳۱۔

۸۷۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۳۱۔۱۳۲۔

۸۸۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۵۳۔

۸۹۔ النسفی، نفس مصدر، ۱۶۳۔ ۱۶۵۔

۹۰۔ اُمَیمہ رشید بدر الدین، النسفي و منهجه في التفسير (بیروت: دار النوادر، ۲۰۱۲ء)، ۱۲۵۔

اور تناہی سے منزہ ہے۔ نیز وہ مخلوق کے ساتھ کسی قسم کی مشابہت نہیں رکھتا۔[۹۱]

نصوص متشابہہ کے بارے میں امام نسفی نے متقدمین اور متاخرین دونوں کے موقف کو بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں اسلاف متقدمین کے نزدیک نصوص متشابہہ کے بارے میں تین طرح کا اعتقاد رکھنا ضروری تھا: (۱)ان نصوص کی تصدیق کرنا اور ان پر ایمان لانا۔ (۲)ان کی تاویل سے اعراض کرتے ہوئے اس بات کا اقرار کرنا کہ ان کا حقیقی معنیٰ اور مراد خدا تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔ (۳) اللہ تعالیٰ کو مخلوقات کی ہر طرح کی مشابہت سے مبرا اور منزہ ماننا۔[۹۲]

متأخرین کے نزدیک نصوص متشابہہ کے بارے میں مذکورہ امور میں سے نمبر ۱ اور نمبر ۳ تو بالکل اسی طرح ہیں جیسے اسلاف کے ہاں تھا۔[۹۳] صرف شق نمبر ۲ میں وہ اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ ان آیات کی مناسب تاویل کر دی جائے۔ البتہ وہ اپنے مجوزہ معنیٰ کو قطعی ہر گز قرار نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک بھی حقیقی اور یقینی مراد کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔[۹۴]

امام نسفی یہ دو موقف بیان کرنے کے بعد انتہائی جامع اور منصفانہ تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: متقدمین کا موقف زیادہ سلامتی والا ہے اور متأخرین کا موقف عام لوگوں کے لیے زیادہ تسلی بخش اور باعث اطمینان ہے۔[۹۵]

البتہ امام نسفی کا اپنا اسلوب، **تفسیر مدارک** میں متأخرین کے مطابق ہے۔ وہ تنزیہ کے عقیدے کے ساتھ متشابہ آیات کی مناسب تاویل کر دیتے ہیں۔ اس کی مثال سورہ بقرہ:۲۶ میں ملتی ہے۔ نسفی فرماتے ہیں: حیا کا اصل معنیٰ ایسا تغیر اور انکسار ہوتا ہے، جو انسان کو سزا یا مذمت کے خوف سے لاحق ہوتا ہے اور خداے تعالیٰ کے بارے میں کسی تغیر یا خوف کا تصور محال ہے؛ اس لیے اس آیت میں ترک مراد ہے جو کہ خوف کے لوازم میں سے ہے۔ آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ جس کا ارادہ کرتا ہے اسے کسی صورت ترک نہیں کرتا۔[۹۶]

۹۱- النسفی، مصدرِ سابق، ۱۱۳- ۱۲۲۔

۹۲- النسفی، مصدرِ سابق، ۱۲۲۔

۹۳- امیمہ رشید بدر الدین، مرجع سابق، ۳۲۷۔

۹۴- النسفی، مصدرِ سابق، ۱۲۲۔

۹۵- النسفی، مصدرِ سابق، ۱۲۳۔

۹۶- عبداللہ النسفی، **مدارک التنزیل وحقائق التاویل** (کوئٹہ: مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، س ن)، ۱: ۷۹۔

تاویل مع التنزیہ کی دوسری مثال بقرہ:۲۹ میں ملتی ہے، جہاں نسفی صفت استواء الی السماء کی تاویل تخلیق سے کرتے ہیں۔[۹۷] امام نسفی متشابہ کی تعریف اپنی کتاب المنار میں اس لفظ سے کرتے ہیں جس کی حقیقی مراد تک رسائی دنیا میں ممکن نہ ہو۔ اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ متأخرین اپنی تاویلات کو حقیقی مراد ہرگز قرار نہیں دیتے۔ وہ اپنی تاویلات کو محض ظنی مانتے ہیں۔[۹۸]

افعال باری تعالی کے بارے میں نسفی کی آرا

امام نسفی بھی اللہ تعالی ہی کو انسانوں کے تمام افعال اختیاریہ کا خالق مانتے ہیں۔[۹۹] وہ متولدات کو بھی خدا تعالی کی تخلیق قرار دیتے ہیں۔[۱۰۰] ان کے نزدیک اللہ تعالی کی مشیئت طاعت و معصیت اور خیر و شر ہر چیز کو شامل ہے۔[۱۰۱] نسفی کے نزدیک ارادہ اور مشیئت ہم معنی الفاظ ہیں۔ اسی طرح محبت، امر اور رضا بھی باہم مترادف ہیں؛ البتہ ارادہ اور رضا ایک نہیں، ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔[۱۰۲] نسفی اللہ تعالی پر صلاح، اصلح اور لطف غرض کسی بھی چیز کے وجوب کے قائل نہیں۔[۱۰۳]

نبوت اور متعلقات

نسفی بعثت اور نبوت کو جواز عقلی سے آگے نکل کر وجوب کے درجے میں مانتے ہیں۔ وجوب سے ان کی مراد یہ ہے کہ انبیا کی بعثت حکمت باری تعالی کا تقاضا ہے۔[۱۰۴] نسفی کے نزدیک نبی کے اعلان نبوت کے بعد تب تک لوگوں پر ایمان لانا واجب نہیں ہو جاتا جب تک وہ معجزہ نہ دکھائے، کیوں کہ معجزہ نبوت کی دلیل ہے۔[۱۰۵]

۹۷- النسفی، الاعتماد، ۱: ۸۴۔

۹۸- عبداللہ النسفی، المنار في أصول الفقه في ضمن شرحه نورالأنوار (کراچی: مکتبہ البشری ۲۰۱۵ء)، ۱: ۲۹۶۔

۹۹- النسفی، الاعتماد، ۲۱۱۔

۱۰۰- النسفی، نفس مصدر، ۲۳۱۔

۱۰۱- النسفی، نفس مصدر، ۲۳۷۔

۱۰۲- النسفی، نفس مصدر، ۲۳۸۔

۱۰۳- النسفی، نفس مصدر، ۲۵۱۔

۱۰۴- النسفی، نفس مصدر، ۱۷۳- ۱۷۴۔

۱۰۵- النسفی، نفس مصدر، ۱۷۸۔

نسفی کے نزدیک بھی معجزے اور کرامت میں فرق یہ ہے کہ کرامت میں نبوت کا دعویٰ نہیں ہوتا۔[۱۰۶]

خاص رسالت مآب محمد ﷺ کے معجزات کا ذکر کرتے ہوئے نسفی متعدد خارق عادت امور کا ذکر کرتے ہیں:

- چاند کے دو ٹکڑے ہو جانا
- درخت کا چلنا
- پتھر کا سلام کرنا
- غزوۂ تبوک میں رسول اللہ ﷺ کی انگلیوں سے پانی جاری ہونا
- خشک لکڑی کا رونا
- اونٹنی کا [انسانوں کی طرح بول کر] شکایت کرنا
- ذبح شدہ بکری کا آپ علیہ السلام کی نبوت کی گواہی دینا[۱۰۷]

نسفی کے نزدیک مذکورہ تمام معجزات سے بڑا معجزہ قرآن کریم ہے۔ نیز قرآن پاک کے اعجازی پہلو حسی بھی ہیں اور عقلی بھی۔[۱۰۸]

آخرت اور متعلقات

نسفی عذاب قبر، سوال منکر و نکیر، صراط، میزان اعمال، حوض کوثر، جنت و جہنم، جزا و سزا، اور شفاعت میں سے ہر ایک پر ایمان لانا لازمی قرار دیتے ہیں۔[۱۰۹] ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے۔[۱۱۰]

امامت اور نسفی کی آرا

امام نسفی مسلمانوں کے لیے ایک امام مقرر کرنا لازم قرار دیتے ہیں۔[۱۱۱] ان کے نزدیک امام کے لیے

۱۰۶۔ النسفی، نفسِ مصدر، ۱۷۹۔

۱۰۷۔ النسفی، نفسِ مصدر، ۱۸۰۔

۱۰۸۔ النسفی، نفسِ مصدر، ۱۸۱۔

۱۰۹۔ عبداللہ النسفی، **عمدة العقائد في ضمن شرحه الاعتماد** (بیروت: مكتبة دار الفجر، ۲۰۲۰ء)، ۴۱۳– ۴۱۶۔

۱۱۰۔ امیمہ رشید بدر الدین، مرجعِ سابق، ۱۰۱۔

۱۱۱۔ النسفی، **الاعتماد**، ۳۴۹۔

درج ذیل شرائط کا جامع ہونا ضروری ہے: آزاد، مرد، عاقل، بالغ، بہادر اور قریشی النسب۔[۱۱۲] نیز متقی ہونا ان کے نزدیک شرط کمال ہے، شرط اہلیت نہیں۔ لہذا فاسق ہونے سے امام معزول نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر لوگ کسی فاسق کے ہاتھ پر بیعت کر لیں تو کراہت کے باوجود امامت منعقد ہو جائے گی۔[۱۱۳] فاسق کی اہلیت امامت کے معاملہ میں نسفی مخالفین کے خلاف بقرہ: ۱۲۴ سے استدلال کرتے ہیں۔ نسفی کے نزدیک آیت میں ظالمین سے مراد کافرین ہیں جو امامت کے اہل نہیں۔[۱۱۴]

امام نسفی کے مطابق تمام اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد اس امت میں سب سے افضل سیدنا ابو بکر صدیق ہیں۔[۱۱۵] ان کے بعد اضلیت کی ترتیب یوں ہے: عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم ۔[۱۱۶]

خلاصۂ تحقیق

اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ امام آمدی اور امام نسفی دونوں اہل سنت والجماعت کے موقف پر تھے۔ امام آمدی ابو الحسن اشعری کے پیروکار تھے اور امام نسفی ابو منصور ماتریدی کے متبع تھے۔ دونوں کے اسلوب میں صرف تعبیر کا فرق ہے سوائے چند ایک مسائل کے۔ امام آمدی کے علم الکلام میں عقلی دلائل بہت تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ جب کہ امام نسفی کی کلامی تصانیف مختصر ہیں۔ دونوں حضرات معتزلہ کا رد کرتے ہیں اور تمام سمعیات پر ایمان رکھتے ہیں۔ امام آمدی ارسطو اور اس کے عقلی طرز سے متأثر تھے، جب کہ نسفی کے کلام میں عقلی رنگ اس قدر نظر نہیں آتا۔

۱۱۲۔ النسفی، نفس مصدر، ۳۴۹۔

۱۱۳۔ النسفی، نفس مصدر، ۳۵۱۔

۱۱۴۔ النسفی، مدارک التنزیل، ۱: ۱۳۳۔

۱۱۵۔ النسفی، الاعتماد فی الاعتقاد، ۳۷۶۔

۱۱۶۔ النسفی، الاعتماد فی الاعتقاد، ۳۷۹– ۳۸۲۔

List of Sources in Roman Script

- al-Āmidī, Sayf al-Dīn. *Ghāyat al-Marām fī ʿIlm al-Kalām*. Cario: Lajnat Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1971.
- al-Nasafī, ʿAbd Allāh. *al-Iʿtimād fī al-Iʿtiqād*. Bairut: Maktabat Dār al-Fajr, 2020.
- al-Nasafī, ʿAbd Allāh. *al-Manār fī Uṣūl al-Fiqh*, within the commentary *Nūr al-Anwār*. Karachi: Maktabat al-Bushrā, 2015.
- al-Nasafī, ʿAbd Allāh. *Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqāʾiq al-Taʾwīl*. Quetta: Maktabah Rashīdiyyah, n.d.
- al-Nasafī, ʿAbd Allāh. *Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqāʾiq al-Taʾwīl*. Quetta: Maktabah Rashīdiyyah, n.d.
- al-Nasafī, ʿAbd Allāh. *ʿUmdat al-ʿAqāʾid*, with the commentary *al-Iʿtimād*. Bairut: Maktabat Dār al-Fajr, 2020.
- al-Shāfiʿī, Ḥasan Maḥmūd. *al-Āmidī wa-Ārāʾuhu al-Kalāmiyyah*. Cario: Dār al-Salām, 1998.
- al-Shāfiʿī, Ḥasan Maḥmūd. *Muqaddimah Ghāyat al-Marām fī ʿIlm al-Kalām*. Cario: Lajnat Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1971.
- Badr al-Dīn, Umaymah Rashīd. *al-Nasafī wa-Manhajuhu fī al-Tafsīr*. Bairut: Dār al-Nawādir, 2012.
- Ibn Ḥajar. *al-Durar al-Kāminah fī Aʿyān al-Miʾah al-Thāminah*. Bairut: Dār al-Jīl, 1993.
- Nuʿmānī, Shiblī. *ʿIlm al-Kalām aur al-Kalām*. Karachi: Nafīs Academy, n.d.