مشہور مستشرق اگناز گولڈزیہر کی کتاب

"THE ZAHIRIS"

کا اردو ترجمہ بنام

الظاہریہ

(فقہ ظاہریہ کے آراء وافکار اور تاریخ)

از

اگناز گولڈزیہر

(Ignaz Goldziher)

ترجمہ وتحقیق

ریحان عمر

عکس

AKSPUBLICATIONS

CamScanner

مشہور مستشرق اگناز گولڈز یہر کی کتاب

"THE ZAHIRIS"

کا اردو ترجمہ بنام

الظاہریہ

(فقہ ظاہریہ کے آراء وافکار اور تاریخ)

از

اگناز گولڈز یہر

(Ignaz Goldziher)

ترجمہ وتحقیق

ریحان عمر

عکس

AKSPUBLICATIONS

CamScanner

فہرست

گزارشات		7
پیش لفظ مترجم انگریزی		46
دیباچہ مصنف		48
تعارف		54
باب اول	اہل الرائے اور اصحاب الحدیث	59
باب دوم	'رائے' کی ضرورت	65
	قرن اول میں 'رائے' کے استعمال کے شواہد	66
	قیاس کی بنیاد 'تعلیل'	69
	امام ابوحنیفہ اور 'رائے'	70
	أرأیت	74
	فقہ اور فقہ الحدیث	75
باب سوم	امام شافعی کا اصل کارنامہ	85
	امام اہل الظاہر داؤد ظاہری	90
	انکارِ تقلید	93
	انکارِ اجماع	94
	ضرورتِ قیاس	97
	کتب علم اختلاف میں اہل ظاہر	98
باب چہارم	مسئلہ ربا	113
	سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال	114
	مسئلہ رہن	115

	قصر نماز	116
	مسئلہ وضو	118
	بلاوضو مس مصحف	120
	مسئلہ ظہار	121
	مسئلہ مساقات	122
	مسئلہ صدقہ فطر	124
	غیر مسلموں کے برتنوں کا استعمال	126
	احکام طہارت میں شیعہ اور ظاہریہ کی مماثلت	127
	غسل جمعہ کا وجوب	128
باب پنجم	اسلامی فقہ کے مراتب حلال وحرام	141
	عزیمت ورخصت	142
	امر ونہی کے دائرہ کار میں وسعت	143
	صیغہ امر کے پانچ مراتب	146
	مسئلہ وجوب نکاح	147
	ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا	147
	سفر میں روزہ	148
	حضرت ابو ہریرہ اور روایت حدیث	149
	مسئلہ وصیت	150
	مسئلہ حوالہ	150
	سنن عادیہ وزائدہ	151
باب ششم	بعض مسائل میں حنابلہ کی ظاہریہ سے مماثلت	165
	ادائیگی جمعہ قبل از زوال	165
	حالت غضب میں عدالتی فیصلہ	165
	بیع مدبرہ	166
باب ہفتم	اثبات وانکار قیاس میں جانبین کے دلائل	173

CamScanner

	''میری امت کا اختلاف رحمت ہے''	176
	فقہی اختلافات میں علماء وفقہاء اسلام کی کشادہ دلی ورواداری	178
	ظاہریہ ومعتزلہ کا اتفاق	181
	صحیح مسلم کے مقابلہ پر صحیح بخاری کی عدم معروضیت	184
	صحابہ کرام کا قیاس سے کام لینا	189
باب ہشتم	اہل ظاہر سے مؤرخین اور فقہاء کا عدم التفات	199
	مکتب ظاہریہ کا فروغ	200
	ظاہریہ ایران میں	200
	ظاہریہ اسپین میں	203
	ابن حزم ظاہری اندلسی	204
(الف):	ابن حزم کا منہج انکار قیاس	205
	نصوص کے خاص وعام سے متعلق ابن حزم کا نقطہ نظر	207
	اسالیب میں شرعی اصطلاح اور لغوی استعمال	210
(ب):	ظاہری کلامیات	215
	مسئلہ خلق قرآن	220
	اسماء وصفات باری تعالی میں الفاظ نصوص ہی واحد معیار ہیں	223
	مسئلہ اسماء وصفات	229
	علوم منطق اور کتب ارسطو	232
	ارادہ خداوندی	232
	مسئلہ خلق افعال	234
	مسئلہ حسن وقبح، خیر وشر	235
	تجسیم وتشبیہ	235
	ادب روایت میں اختلاف نسخ اور متنی تنقید	241
	منہج ابن حزم کے اثرات	243
	مُوَحِدین اندلس کا ظاہریت قبول کرنا	245

	محدث ابن دِحیہ کلبی	247
	اہل تصوف کا اہل ظاہر کی طرف جھکاؤ	250
	امام غزالی اور انکار قیاس	252
	وحدۃ الوجودی صوفی ابن عربی بھی ظاہری تھے!	254
	دیگر ظاہری علماء	256
	ابوحیان اندلسی	256
	امام ابن تیمیہ	257
	مصری ظاہریہ کی ایک بغاوت	261
	کیا مؤرخ مقریزی بھی ظاہری تھا؟	263
	نسبت ظاہری	269
	ظاہریہ کی اختتامی صدی	270
	مصادر شریعت اور 'عرف'	270
حواشی		
ضمیمہ جات	ضمیمہ۔۱	309
	ضمیمہ۔۲	314
	ضمیمہ۔۳	320
	ضمیمہ۔۴	324
	ضمیمہ۔۵ (الف) نسبت داؤدی	325
(ب)	ظاہری	326
تعلیقات	تعلیق۔۱ شاعری میں رائے اور قیاس	331
	تعلیق۔۲ علم الاختلاف	334
ضمیمہ جات عربی		336
عربی کتابیات		353
Bibliography		359

CamScanner

گزارشات

عالم اسلام میں اہل سنت کے چار عدد فقہی مکاتب ومذاہب حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ پائے جاتے ہیں۔ جو بالترتیب امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت (۱۵۰ھ)، امام مالک بن انس (۱۷۹ھ)، امام محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴ھ) اور امام احمد بن حنبل (۲۴۱ھ) کی جانب منسوب ہیں۔ ان کے علاوہ چند اور حضرات کے مسالک فقہ بھی رہے ہیں۔ مگر عدم قبولیت وعدم متبوعیت کے سبب ان کا اب صرف نام باقی ہے۔ ان میں طبری (۳۱۰ھ)، ابوثور کلبی بغدادی (۲۴۰ھ)، اوزاعی (۱۵۸ھ)، لیث بن سعد (۱۷۵ھ)، سفیان ثوری (۱۶۰ھ) اور اسحق بن راہویہ (۲۳۸ھ) کے نام تاریخ کے صفحات نے محفوظ رکھے ہیں۔ مذاہب اربعہ کے علاوہ یہ فقہی مذاہب کلی طور پر معدوم ہو چکے ہیں۔ مگر ایک فقہ ہے جو زمانہ کے نشیب وفراز کے ساتھ ساتھ مٹتا ابھرتا رہا ہے۔ اور وہ ہے ''ظاہریہ''، جو ہماری اس موجود کتاب کا موضوع ہے۔

''ظاہری'' وہ ہوتا ہے جو قیاس ورائے کا انکار کرتا ہے۔ اجماع کو صرف صحابہ میں منحصر سمجھتا ہے۔ تقلید کو جائز نہیں سمجھتا۔ اور قرآن وحدیث کی نصوص کے ''ظاہر'' پر عمل پیرا ہوتا۔ ظاہر پر عمل پیرا ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ آیات واحادیث میں کسی مخفی علت اور حکمت کے درپے نہیں ہوتا، بلکہ جو حکم جس طرح وارد ہوا ہوتا ہے وہ بلا کم وکاست حروف والفاظ کو اسی طرح بجالانے کو ضروری سمجھتا ہے۔ اسی وجہ سے اسے 'ظاہری' یعنی 'ظاہر' پر عمل کرنے والا کہا جاتا ہے۔ اس مکتب فکر کی ابتداء داؤد بن علی ظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) سے ہوئی۔ انہی کی نسبت سے ان اصول وقواعد پر عمل پیرا ہونے والوں کو ''ظاہریہ'' اور قیاس کے انکار کی وجہ سے ''نفاۃ القیاس'' یعنی قیاس کی نفی وانکار کرنے والے بھی کہا جاتا ہے۔

امام داؤد ظاہری کے مذہب کو صحیح طور سے سمجھنے کے لیے ہمیں ایک طائرانہ نگاہ دور نبوی سے لے کر دور تابعین تک حدیث اور اجتہاد ورائے کے ارتقاء پر ڈالنی ہوگی، تاکہ معلوم ہو جائے کہ یکے بعد دیگرے یہ مذاہب کس طرح وجود میں آئے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی کتاب 'الانصاف فی بیان سبب الاختلاف' میں اس ارتقاء پر عمدہ روشنی

ڈالی ہے، یہاں ہم اس کا خلاصہ بیان کر دیتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

وقوعات میں لوگ آپ ﷺ سے استفتاء کرتے تھے، تو آپ انہیں جواب دیا کرتے۔ آپ ﷺ کی جناب میں قضیے پیش کیے جاتے آپ ان کا فیصلہ صادر فرماتے۔ آپ ﷺ لوگوں کو کوئی معروف عمل کرتے دیکھتے تو اس کی تعریف فرماتے۔ یا کوئی منکر دیکھتے تو نکیر فرماتے۔ اور یہ معاملات سب کے سامنے اجتماع میں ہوا کرتے۔ غرض صحابہ اپنے معاملات واشکالات سے متعلق بارگاہ نبوی سے رجوع کرتے۔ آپ ﷺ کتاب اللہ کی تعلیم دینے والے تھے، حاکم بھی تھے، قاضی بھی تھے اور اسی طرح معاشرتی ادب وآداب کی تعلیم دینے والے بھی تھے۔ اس وقت تک احکام کے مراتب اوامر ونواہی کے درجات متعین نہ ہوئے تھے۔ یہ سلسلہ یونہی چلتا رہا۔ پھر حضرت ابوبکر صدیق سریر آرائے مسند خلافت ہوئے تو جب آپ کو کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو آپ اجتماع میں سب سے سوال کرتے کہ فلاں مسئلہ میں کسی نے حضور کا کوئی ارشاد سنا ہوا ہو تو وہ بتائے تاکہ اس کے مطابق فیصلہ دیا جا سکے۔

غرض اسی طرح آپ ﷺ کی عادت کریمہ جاری رہی۔ ہر صحابی نے آپ ﷺ کی عبادات، فتاوی، عدالتی فیصلوں میں سے اس کا مشاہدہ کیا جسے اللہ نے ان کے لیے میسر کیا۔ سو ہر ایک نے اسے یاد رکھا، اسے سمجھا اور ہر مسئلہ سے متعلق اپنے اپنے علم وفہم کے مطابق اس کو اباحت، استحباب، یا نسخ پر محمول کیا۔ طرق استدلال سے قطع نظر ہر ایک نے اپنے وجدان واطمینان پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی رائے قائم کی۔

غرض معاملہ اسی طرح چلتا رہا۔ پھر یہ صحابہ شہروں میں پھیل گئے۔ اور ہر ایک اس علاقہ وشہر کا ہادی وپیشوا بن گیا۔ فتوحات کے ساتھ مختلف علاقہ اور ان کے باشندوں کے قبول اسلام کے باعث وقائع کی کثرت ہوگئی۔ اور دھڑا دھڑ نئے نئے مسائل سامنے آنے لگے۔ صحابہ میں سے ہر ایک اپنی سمجھ بوجھ، اپنے حفظ یا استنباط کی روشنی میں ان مسائل کا جواب دینے لگا۔ تو اگر کسی کو کسی مسئلہ میں کتاب وسنت میں کوئی جواب نہ ملتا تو وہ کتاب وسنت کے ارشادات کی روشنی میں اپنی اجتہاد الرائے سے جواب دیتا۔

اور یہ امر عین فطری بھی ہے۔ کبھی ایک صحابی نے وہ مسئلہ نہ سنا دیکھا ہوتا، مگر دوسرے صحابی کو اس بارے میں صریح حکم نبوی معلوم ہوتا۔ کبھی اجتہاد کیا جاتا اور بعدہ کوئی دوسرا صحابی بتا دیتا کہ اس معاملہ میں حضور ﷺ نے اس طرح فیصلہ صادر فرمایا تھا۔ کبھی صحابی کو کوئی حدیث پہنچتی مگر وہ اس طرح نہ ہوتی کہ ان صحابی کو اس پر اعتماد ہو جاتا، اس لیے وہ اس روایت کو ترک کر دیتا اور اپنے اجتہاد پر قائم رہتے۔ کبھی صحابہ نے حضور ﷺ کو کوئی عمل کرتے ہوئے دیکھا ہوتا۔ تو کوئی اسے مستحب سمجھتا اور کوئی مباح۔ کبھی سہو ونسیان کا اختلاف

واقع ہوجاتا۔کبھی ضبط کا اختلاف۔کبھی علت حکم میں اختلاف۔کبھی ناسخ ومنسوخ کا اختلاف ہوجاتا۔

غرض اس طرح اصحاب النبی ﷺ کے مسالک وآراء کا اختلاف واقع ہوگیا۔ان سے جن تابعین نے اخذ کیا انہوں نے بھی حسب حالات ان اختلافات کو صحابہ سے اخذ کرلیا۔اوراحادیث رسول ﷺ کے ساتھ صحابہ کے مسالک وآراء کو محفوظ کرلیا۔بعض اقوال کو بعض پر ترجیح حاصل ہوگئی۔اپنے حلقے کے اقوال وفتاوی زیادہ یادرہے۔دیگر صحابہ اوران کے حلقہ تابعین کے اقوال خود بخود مضمحل ہوگئے۔

غرض مدینہ میں سعید بن مسیب،سالم بن عبداللہ بن عمر۔اوران کے بعد زہری،قاضی یحیی بن سعید اور ربیعہ بن عبدالرحمن ہوئے۔

مکہ میں عطاء بن ابی رباح۔کوفہ میں ابراہیم نخعی اورامام شعبی۔بصرہ میں حسن بصری۔یمن میں طاؤس بن کیسان۔شام میں مکحول۔

غرض ان حضرات کے حلقہ قائم ہوگئے۔لوگ ان کے علوم اخذ کرنے سفر کرکر کے آنے لگے۔ان سے صحابہ کے فتاوی،ان کے اقوال،ان کے مخصوص آراء وتحقیقات پوچھنے اورنقل کرنے لگے۔مسائل انہی پر پیش ہوتے۔حوادث ووقائع انہی کی جانب لے جائے جاتے۔

سعید بن مسیب اوران کے اصحاب کی رائے میں اہل حرمین فقہ میں سب سے زیادہ قوی تھے۔کیونکہ ان کا مسلک ومذہب حضرات عمر،عثمان،عبداللہ بن عمر،عائشہ اورابن عباس رضی اللہ عنہم کے فتاوی وقضایا پر مشتمل تھے۔سو جو مسائل علمائے حرمین کے نزدیک متفقہ تھے انہیں مضبوطی سے اخذ کرلیا گیا۔جہاں اقوال میں باہم دگر اختلاف تھا وہاں سب سے زیادہ قوی اورراجح قول اخذ کرلیا گیا۔اگر کوئی قول ہی نہ ملتا تو اپنے اجتہاد سے رائے دیتے۔لہذا ان کے پاس ہر فقہی باب کے کثیر مسائل جمع ہوگئے۔

چنانچہ سعید بن مسیب فقہاء مدینہ کی زبان اورابراہیم نخعی فقہاء کوفہ کے ترجمان قرار پائے۔ان کے اپنے اپنے شہروں کے فقہاء ومحدثین انہی دونوں حضرات اوران کے حلقہ سے رجوع کرتے۔

ایسے ہی ابراہیم نخعی اوران کے اصحاب حضرت عبداللہ بن مسعود اوران کے اصحاب کو لوگوں میں فقہی طور پر سب سے زیادہ مضبوط تصور کرتے تھے۔آپ کا اصل مذہب حضرت عبداللہ بن مسعود،حضرت علی کے آراء وفتاوی اورکوفہ کے قاضیوں،مثلا قاضی شریح کے قضایا پر مبنی تھا۔یہاں بھی اسی طور ہر فقہی باب کے کثیر مسائل ان کے پاس جمع ہوگئے۔

مسند روایت کے ساتھ ساتھ مرسل روایت بھی اس زمانہ میں عام طور پر قابل حجت سمجھی جاتی تھی۔اس کی

ایک وجہ یہ تھی کہ اپنے حلقہ کے سلسلہ پر اعتماد تھا۔ لہذا پوری سند ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اسی طرح احتیاط کے پہلو سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منسوب نہیں کی جاتی تھی۔

جیسا کہ امام شعبی کہتے ہیں: علی من دون النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم احب الینا۔ فان کان فیه زیادة او نقصان کان علی من دون النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ یعنی نبی سے نیچے کے نام پر رک رہنا ہمیں زیادہ پسند ہے، تاکہ اگر کوئی کمی بیشی ہو تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ ہو (۱)۔

الغرض عالم اسلام میں دو بڑے فقہی مکتب وجود میں آ گئے۔ کوفہ میں امام ابوحنیفہ اور مدینہ میں امام مالک کا مکتب فکر۔ اور دیگر شہروں میں ہر چند کچھ چھوٹے بڑے حلقے بھی پائے جاتے تھے۔ مگر مرکزی حیثیت ان دونوں مکاتب فکر کو حاصل تھی۔ کیونکہ یہ دونوں فقہ اپنی فقہ سے متعلق باقاعدہ کچھ اصول وقواعد رکھتے تھے۔ جن پر مزید مسائل مستنبط کرنا آسان تھا۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے چاہا کہ ان میں سے ایک فقہ کو ملکی سطح پر رائج کر دیا جائے تاکہ امور مملکت میں ایک مدون ومرتب فقہی نظام بروئے کار لایا جا سکے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اس نے پہلے امام ابوحنیفہ کو قاضی بنانے کی پیش کش کی۔ امام صاحب کے انکار کے بعد اس نے امام مالک کے سامنے یہ پیشکش رکھی کہ 'میرا ارادہ ہے کہ آپ نے جو کتاب تدوین کی ہے میں اسے تمام شہروں میں رائج کر دوں۔ تو امام مالک نے کہا کہ ''اے امیر المومنین، ایسا نہ کیجے۔ کیونکہ لوگوں کے پاس پہلے سے اقوال پہنچ چکے ہیں، وہ احادیث بھی سن چکے ہیں، اور وہ روایات بھی نقل کرتے ہیں، اور ہر ایک نے وہی اخذ کیا ہوا ہے جو اس کے پاس پہلے پہنچا اور اختلاف کے باوجود وہ اسی پر قائم ہو چکے ہیں۔ لہٰذا آپ لوگوں کو اسی حالت پر رہنے دیں جسے انہوں نے اپنے لیے پسند کر لیا ہوا ہے۔''

جب ان دونوں مذاہب کے اصول وفروع مرتب ومدون ہو رہے تھے تب شافعی آئے۔ آپ امام مالک کے بھی شاگرد تھے۔ اور دوسری طرف امام محمد بن حسن شیبانی شاگرد امام ابوحنیفہ سے بھی تعلق رکھتے تھے۔ اسی طرح امام حسن نے امام ابوحنیفہ کے بعد امام مالک کی شاگردی اختیار کی۔

اس زمانے تک عام محدثین سادہ طریقہ پر عمل بالحدیث پر عامل تھے۔ یہ محدثین روایات نقل کرتے اور انہی پر عمل پیرا ہو جاتے۔ چونکہ اس دور تک حدیث روایت کرنے والوں کی بہت کثرت ہو گئی تھی لہٰذا ایک شہر میں اگر فقہ سے تعلق رکھنے والے چار سو ہوتے تو حدیث روایت کرنے والوں کی تعداد چار ہزار ہوتی۔ ان میں سے کچھ محدثین صرف اور صرف اپنی روایت کردہ روایات سے سروکار رکھتے۔ انہیں روایات میں پائی جانے والی علتوں وقدائح کی زیادہ پرواہ نہ ہوتی۔ انہیں اصرار رہتا کہ چونکہ وہ حدیث یعنی قول رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نقل کر رہے

ہیں اس لیے اس میں چون وچرا کی کوئی گنجائش نہیں۔حدیث سنتے ہی اس پر عمل پیرا ہو جانا چاہیے۔اور جو لوگ احادیث کو قواعد واصول پر پرکھتے ہیں وہ عمل بالحدیث سے منہ موڑنے والے اور اپنی من مانی رائے پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔مگر ساتھ ہی ایسے محدثین بھی تھے جو فقہ وفقہاء کی اہمیت کو سمجھتے تھے۔خود کو فقط ناقل وراوی تصور کرتے اور ناقلین کو 'صیادلہ' کہتے تھے۔جبکہ فقہاء کو 'اطباء' گردانتے تھے۔حدیث کے معنی ومفہوم،اس کی سمجھ بوجھ کو روایت حدیث سے بالکل الگ فن شمار کرتے تھے۔انہیں معلوم تھا کہ فقہاء صرف سند ومتن پر ہی نہیں بلکہ کسی حدیث کی تاریخ یعنی اس کے ناسخ ومنسوخ،اس کے موقع ورود سے متعلق اعلیٰ سمجھ بوجھ کا مظاہرہ کرتے ہیں۔اور اس سے ان کی نیت حدیث کے ردوانکار کی نہیں ہوتی بلکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی بھی حدیث کو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منسوب کر کے اس پر عمل پیرا ہونے کے لیے سب سے اہم یہ احتیاط ہے کہ اس کا ہر ہر پہلو سے جائزہ لیا جائے۔ ہر حافظ وغیر حافظ،ضابط وغیر ضابط محدث کو اس بات کا حق نہیں دیا جا سکتا کہ وہ اٹھ کر کچھ بھی بیان کر دے۔ بلکہ اولاً سب سے عمدہ روایات وہ ہیں جو صحابہ کے حلقہ میں ان کے اہم اور معروف شاگردوں میں مروج ہوں۔اور ان کے پیچھے صحابہ وتابعین کا تعامل وتوارث بھی ہو۔غیر معروف روایات کا درجہ اس کے بعد آتا ہے۔امام مالک کے نزدیک اگر کوئی روایت اہل مدینہ کے فقہاء کے علم وعمل میں نہیں تو اس کا مطلب وہ روایت غیر معتبر ہے۔یا اگر کوئی روایت ان فقہاء کے علم میں ہے مگر عمل میں نہیں تو وہ اور زیادہ ناقابل اعتبار قرار پائے گی۔حدیث بے شک واجب العمل ہوتی ہے مگر تب ہی جب وہ صحیح ثابت ہو جائے۔اور کسی روایت کا صحیح ہونا صرف سند کے متصل ہونے کا نام نہیں بلکہ تمام قرائن وشواہد کے جمع ہونے کا نام ہے۔اسی سے ائمہ فقہاء کے اس قول کی بھی عمدہ تشریح ہو جاتی ہے کہ جب کوئی حدیث صحیح ثابت ہو جائے،تو ہمارا قول ترک کر دیا جائے۔اس کا قطعاً یہ مطلب نہ تھا کہ محدثین کے عام اصولوں کے مطابق کوئی حدیث صحیح ہو جائے تو اس پر عمل کر لیا جائے۔مثلاً ان ائمہ کے نزدیک مرسل ومنقطع حدیث بھی حجت وصحیح شمار کی جاتی تھی۔مگر امام شافعی نے اسے رد کیا اور محدثین کے عام اصولوں کی پیروی میں ہر اس روایت کو عمل کے لیے حجت قرار دیا جو محدثانہ اصولوں پر پوری اترے۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ بہت سی حدیثیں طبقہ ثالثہ یا اس کے بھی بعد ظاہر ہونا شروع ہوئیں جب اہل حدیث نے جمع طرق حدیث کی جانب پوری توجہ کی۔لہٰذا بکثرت ایسی حدیثیں تھیں جنہیں ایک یا دو ہی صحابہ نے روایت کیا تھا۔ان سے ایک یا دو ہی تابعین نے۔مگر اس کے بعد اس کے راوی زیادہ ہو گئے اور وہ مشہور ہو گئی۔تاہم اس سے پہلے وہ فقہاء کے علم میں نہ تھی (۲)۔

شاہ صاحب اس کی مثال میں حدیث قلتین کا حوالہ دیتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے اسے دولوگوں نے روایت کیا۔ ان کے بعد ایک کثیر تعداد نے اسے روایت کیا۔ لیکن یہ دونوں راوی فتوی کے قابل نہ تھے نہ ان سے لوگ رجوع کرتے تھے۔ چنانچہ یہ حدیث نہ سعید بن مسیب نہ زہری کے دور میں ہی مشہور ہوسکی۔ اسی لیے اسے نہ ہی مالکیہ نے لیا نہ حنفیہ نے۔ البتہ ان کے بعد شافعی نے اس پر عمل کیا (۳)۔

اسی طرح خیار المجلس والی حدیث بھی صحیح ہے۔ طرق کثیرہ سے روایت کی گئی، ابن عمر اور ابو ہریرہ وغیرہما صحابہ نے اس پر عمل بھی کیا۔ لیکن فقہاء سبعہ اور ان کے معاصرین نے اسے عمل کے قابل نہ سمجھا۔ لہذا امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے اسے علت قادح قرار دیا۔ البتہ شافعی نے اس پر عمل کیا۔

امام شافعی امام احمد سے کہتے ہیں: ''تم ہم سے زیادہ احادیث واخبار صحیحہ کو جانتے ہو۔ تو اگر کوئی خبر صحیح ملے تو مجھے ضرور خبر کرنا، تاکہ میں وہ اختیار کرلوں۔ خواہ یہ حدیث اہل کوفہ کی ہو خواہ بصریوں کی ہو، خواہ شامی ہو۔'' اس کی وجہ یہ تھی کہ ہر شہر کی کچھ مخصوص ومشہور احادیث معمول بہ تھیں۔ جن کی دیگر شہر کے فقہاء کو خبر نہ ہوتی تھی۔ لہذا اس طرح تمام شہروں کے فقہائے صحابہ وتابعین کی روایات وآثار ایک جگہ جمع ہوگئے۔ ہر ایک امام حدیث کے پاس ہزاروں لاکھوں احادیث جمع ہوگئیں۔ مثلاً امام احمد کے متعلق کہا جاتا ہے کہ آپ کو چھ لاکھ احادیث یاد تھیں۔ اسی طرح امام بخاری کے بارے میں بھی نقل کیا گیا ہے۔ روایت کے استحکام اور مراتب احادیث کی معرفت کے بعد محققین کا یہ طبقہ فقہ کی جانب متوجہ ہوا۔ چونکہ احادیث سے شغف تھا اس لیے تقلید معین پر کوئی مائل نہ تھا۔ لہذا پوری توجہ احادیث نبوی پر مبذول کردی۔ اس سلسلہ میں اپنے وضع کردہ اصول حدیث کو مدنظر رکھا۔ ایک حدیث اگر صحیح سند سے مل گئی تو اس پر عمل واجب ہے خواہ اس پر پیچھے کسی صحابی یا تابعی نے عمل کیا ہو یا نہیں۔ مثلاً قرآن وسنت مشہورہ کے بعد اگر کوئی روایت غیر مشہور ملتی تو اس پر بھی بلا جھجک عمل پیرا ہوجاتے خواہ کسی نے اس پر کبھی عمل کیا ہو یا نہ۔ اس سلسلہ میں انہوں نے کسی خاص اصول کی پابندی نہ کی بلکہ جس پر دل راضی ہوگیا اطمینان ہوگیا سند صحیح ہوگئی اس پر عمل پیرا ہوگئے۔ تواتر ومستفیض ومشہور وآحاد ان کے نزدیک مساوی تھیں۔ کیونکہ پیچھے سے صحابہ وتابعین کے اس قسم کے اقوال ملتے تھے کہ جب حدیث آجائے تو اس پر فی الفور عمل کیا جائے۔ یہ نہ دیکھا جائے کو کون اس پر عمل کرتا ہے۔

امام شعبہ (۱۶۰ھ) یزید بن ہارون (۲۰۶ھ)، یحیی بن سعید قطان (۱۹۸ھ)، عبدالرحمن بن مہدی (۱۹۸ھ)، علی بن مدینی (۲۳۴ھ)، یحیی بن معین (۲۳۳ھ)، احمد بن حنبل (۲۴۱ھ) اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔

ان ائمہ محدثین میں کچھ اصحاب الحدیث ہونے کے باوجود عام طور پر مذاہب فقہاء کی پیروی کرتے تھے۔ ہمارے نزدیک ان میں سب سے اہم امام یحیی بن سعید القطان ہیں۔ ان کے بارے میں منقول ہے:-قد اخذنا باکثر اقوالہ- یعنی یہ اکثر اقوال میں امام ابوحنیفہ کی پیروی کرتے تھے(۴)۔ یحییٰ رواۃ و ناقلانِ حدیث کے قبول میں انتہائی سخت اصول وقواعد رکھتے تھے۔ اور کثرت روایت کے برخلاف تقلیلِ روایت آپ کا خاصہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ فن اسماء رجال میں آپ کا جو درجہ تھا اس کا اس سے اندازہ لگانا چاہیے کہ علی بن مدینی جیسے امام علل حدیث اور احمد بن حنبل جیسے امام حدیث مؤدب کھڑے ہو کر ان سے علم حاصل کرتے تھے۔ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں ایک اور امام حدیث وکیع بن الجراح کے ترجمہ میں نقل کیا ہے کہ یحیی القطان اور وکیع دونوں امام ابوحنیفہ کے مذہب پر فتوی دیتے تھے۔ امام علم اسماء رجال یحیی بن معین بھی آپ کے شاگردوں میں سے تھے۔ اسی طرح یزید بن ہارون بھی امام ابوحنیفہ کے تلامذہ میں شمار کیے جاتے ہیں۔ امام احمد، علی المدینی، ابن معین اور ابن ابی شیبہ جیسے ائمہ کبار حدیث ان کے شاگرد رہے۔

ان کے بعد ایسے حضرات آئے جنہوں نے باقاعدہ حدیث پر کلام کا آغاز کیا۔ صحیح وسقیم کو الگ الگ بیان کیا۔ ہر حدیث پر حکم لگایا۔ اور مجموعہ ہائے احادیث مرتب کیے۔ ان میں ان چار حضرات بخاری (۲۵۶ھ)، مسلم (۲۶۱ھ)، ابوداؤد (۲۷۵ھ)، ترمذی (۲۷۹ھ) کی تصانیف نے عام قبولیت حاصل کی اور اصحاب الحدیث ان کتابوں پر جھک پڑے۔ اور ان کے مدون کردہ مجموعوں کو اپنے مذہب کے اصول قرار دیا۔ اب جسے مدون ومرتب فقہی مذہب سے ہٹ کر عمل بالحدیث سے شغف تھا اس نے ان متون کو اصل اصول قرار دیا۔

ان ائمہ سے قبل مالک وسفیان کے عہد میں ایسے بھی حضرات تھے جو مسائل کا جواب دینے اور فتوی نویسی سے گھبراتے نہ تھے۔ ان کے نزدیک دین فقہ پر ہی مبنی تھا لہذا اس کی اشاعت بھی ناگزیر تھی۔ البتہ وہ حدیث رسول کی روایت سے گھبراتے تھے۔ جیسا کہ پہلے بھی یہ قول گزرا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نیچے والے کا نام لینا ہمیں پسند ہے۔ تاکہ کمی بیشی کی صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے انتساب نہ ہو۔ ابراہیم نخعی کہتے تھے کہ عبداللہ نے کہا، علقمہ نے کہا یہ میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ خود حضرت عبداللہ بن مسعود کا یہ حال تھا کہ جب کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے کوئی روایت بیان کرتے تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا۔ صحابہ من کذب علی متعمدا کی وعید کی وجہ سے روایت میں سخت احتیاط فرماتے تھے جیسا کہ معروف ہے۔ حضرات خلفائے راشدین، اکابر صحابہ اور اسی طرح اکابر تابعین کی زیادہ سے زیادہ کوشش یہ ہوتی تھی کہ وہ براہ راست حدیث بیان نہ کریں۔ اسی لیے ان حضرات سے روایات کم نقل وروایت ہوئیں۔ یہ حضرات صحابہ نہ صرف یہ کہ خود کم روایات

بیان کرتے تھے بلکہ زیادہ روایت بیان کرنے والے صحابہ کو منع فرمایا کرتے تھے۔امام مالک کی مؤطا اس کی اعلیٰ مثال ہے۔مدینہ جیسے علمی شہر میں ایک امام کتاب لکھتا ہے اس میں زیادہ سے زیادہ ہزار ڈیڑھ ہزار روایات نقل کرتا۔جن میں سے ایک بڑی تعداد مرسل و منقطع روایات کی ہے۔اس کے علاوہ دسیوں ایسی روایات بھی ہیں جو امام مالک نقل کرنے کے باوجود جن پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔جبکہ انکے نصف صدی بعد ہی امام احمد بن حنبل کے پاس ۷ لاکھ احادیث جمع ہوجاتی ہیں۔جن میں سے وہ ۴۰ ہزار ایک مجموعے کی صورت میں اپنے پیچھے چھوڑ جاتے۔اور امام صاحب کے متبعین و معتقدین ان فقہاء پر معترض ہوجاتے جنہوں نے ورع واحتیاط میں قلت روایت کا مسلک اپنایا۔حالانکہ پچھلی دو صدیوں میں اگر اعتراض ہوا تو ہمیشہ کثرت روایت پر ہوا۔

یہی وجہ ہے کہ امام احمد بن حنبل کے مذہب کو زیادہ رواج نہ ہوا۔امام شافعی کا اصل کام اہل حدیث کو اصول و دلائل سے تقویت و تائید بہم پہنچانا تھا۔لہذا احدیث سے شغف رکھنے والے تمام محدثین امام شافعی کی مدح میں رطب اللسان ہوگئے۔ان کے نزدیک امام شافعی نے مسلک اہل حدیث کو فتح و نصرت سے ہمکنار کیا تھا۔آپ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نصرت کرنے والے کہلائے۔ایک کثیر طبقہ آپ کا پیرو ہوگیا۔مگر جن محدثین کے پاس روایات کی کثیر تعداد تھی انہوں نے اپنے پاس موجود انہی روایات سے کام لیا۔اور شافعی مسلک اختیار کرنا ضروری نہ سمجھا۔

کیونکہ ان کے نزدیک اصل الاصول تو یہی تھا کہ بہر طور حدیث پر عمل کیا جائے۔چونکہ امام شافعی کے مذہب کی بنیاد جن حدیثوں پر تھی وہ صحاح ستہ میں آگئیں۔اس لیے عام اصحاب الحدیث کے فقہی آراء اور شوافع کے آراء میں مماثلت آنا یقینی تھا۔اس لیے ان محدثین کو شوافع شمار کیا گیا، حالانکہ درحقیقت وہ شافعی المذہب نہ تھے۔

شافعی مسلک سے قطع نظر عمل بالحدیث کے اس مسلک میں ایک واقعہ کی وجہ سے مزید شدت پیدا ہوگئی۔یہ واقعہ مسئلہ خلق قرآن پر مبنی تھا۔حکومت وقت نے عام علماء کو جبر و تسلط کی راہ سے اس مسئلہ پر قائل ہونے پر زور ڈالا۔امام احمد بن حنبل اس کے خلاف کھڑے ہوئے۔اور گویا ان تمام علماء کے ترجمان اور معیار بن گئے جو حکومتی موقف کے خلاف تھے۔چونکہ اپنے اقران و معاصرین میں آپ سب سے بڑھ کر عمل بالحدیث کے داعی تھے اس لیے مسئلہ خلق قرآن پر آپ کی پرعزیمت پوزیشن نے آپ کو ہر دلعزیز بنا ڈالا۔اس کی وجہ سے امام صاحب کے پیروکاروں یعنی حنابلہ کو قدرے اہمیت حاصل ہوگئی۔مسلک اہل حدیث مزید مضبوط ہوگیا۔

فقہ حنفی کو ہارون الرشید کی سلطنت میں عروج حاصل ہوا اور سرکاری عدالتی عمل درآمد فقہ حنفی کے مطابق ہونے لگا۔خلیفہ مامون کی سلطنت میں قضاءت پر احناف براجمان تھے۔لہذا اس کی وجہ سے حاسدین کی ایک جماعت

وجود میں آ گئی۔ اور امام ابوحنیفہ کے متعلق برائیوں پر مبنی روایتیں اور اقوال بنا بنا کر پھیلانے لگی۔ چونکہ ان وضاعین میں کچھ بڑے محدثین کے نام بھی آتے ہیں لہذا وہ ایک طرف مخالفت اہل عراق میں اور دوسری طرف عمل بالحدیث میں آگے بڑھتے گئے۔ اور اس کا زیادہ تر مرکز بغداد اور اس کے مشرق کی طرف منتقل ہوتا گیا۔ رے میں ابوزرعہ رازی، ابوحاتم رازی، نیشاپور میں محمد بن یحیی ذہلی اور اسحق بن راہویہ اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ انہی کے معاصرین بھی اور کچھ شاگرد بھی صحاح ستہ کے مولفین ہیں جن میں سے اکثر کا تعلق بھی عراق عجم و خراسان سے تھا۔ مولفین صحاح ستہ کی نسبتیں بخاری، ترمذی، سجستانی، نسائی، قزوینی اور مسلم نیشاپوری اس بات کا کافی ثبوت ہے۔

غرض اسی زمانہ میں ابوثور اور اسحق بن راہویہ جیسے اصحاب الحدیث کے ایک شاگرد فقہ ظاہری کے بانی داؤد بن علی ظاہری بھی تھے۔ آپ نے ان دونوں حضرات سے الگ راہ اپنائی۔ ہر چند کہ آپ کے والد ایک حنفی تھے اور آپ خود اولاً شافعی المذہب تھے، لیکن بعد میں آپ نے والد اور پھر اپنا قدیم مسلک چھوڑ کر ایک الگ ہی مسلک کی بنا ڈالی۔ قیاس کے منکرین پہلے بھی ادھر ادھر پائے جاتے تھے۔ لیکن آپ نے انکار و نفی قیاس کے ساتھ ساتھ الفاظ حکم کے ''ظاہر'' پر اتنا زور دیا کہ کبھی کسی نے نہ دیا تھا۔ اس بنا پر آپ کو ایک الگ فقہی مذہب کا بانی قرار دیا گیا۔ مزید بریں کلامیات کے ایک مسئلہ خلق قرآن میں آپ کا موقف اپنے تشدد و تصلب کی وجہ سے اس وقت کے تمام اصحاب الحدیث کے خلاف جا پڑا۔ اس کی وجہ سے اہل الرائے کے ساتھ ساتھ امام احمد بن حنبل اور آپ کے تمام معتقد محدثین ان سے متنفر ہو گئے۔ انہیں ان کی زندگی میں ہی عام طور پر گمراہ قرار دیا گیا۔ یہاں تک کہ حدیث میں متروک ٹھیرایا گیا۔ اور زمانہ مابعد میں ظاہریہ کے انکار قیاس کی وجہ سے اس گروہ کو زمرہ علماء و فقہاء میں شامل کرنے سے بھی انکار کر دیا گیا۔ قضاء ت کا عہدہ ان کے سپرد کرنے کو منع کیا گیا۔ کیونکہ نظری و انفرادی طور پر تو یہ نظریات و افکار عام امت کے لیے پریشانی کا باعث نہیں تھے، مگر قضاء جیسے سرکاری و ملکی معاملہ میں قیاس کے بغیر فیصلہ صادر کرنا ممکن ہی نہ تھا۔

چنانچہ عام امت کے تعامل نے ظاہریہ کے افکار و آراء کو عمومی طور پر مسترد کر دیا۔ اکا دکا افراد دنیائے اسلام کے اُس یا اِس کونے میں اس فقہی مسلک سے خود کو منسلک کرتے رہے۔ مگر عام طور پر ائمہ اربعہ کے متبعین، ان میں بھی اصحاب حدیث کہلانے والے حضرات مثلاً شوافع و حنابلہ نے بھی اس مذہب کو درخور اعتناء نہ سمجھا اور ہمیشہ ان سے ایسا معاملہ کرتے رہے گویا یہ متشددین کا ایک گروہ ہو جو عام امت کے قبول یافتہ مجمع علیہ امور کا مخالف ہو۔ چنانچہ اگر کسی مسئلہ میں یہ امت کے اجماع کی مخالفت کریں تو ان کی مخالفت قابل اعتبار نہیں سمجھی جائے گی۔

اس کے باوجود یہ گروہ اسلامی دنیا میں ادھر ادھر اکا دکا افراد کی صورت میں پایا جاتا رہا۔ پھر یہ اسلامی اہم مراکز سے دور مغرب میں یعنی افریقہ واندلس نمودار ہوا۔

اگر یہ مذہب اندلس منتقل نہ ہوجاتا تو اسی صدی میں ختم ہو چکا ہوتا۔ اور اس کی ایک وجہ مغربی خطے میں عقلی علوم وفنون کا زیادہ رواج نہ ہونا بھی بیان کیا گیا ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا ظاہریہ کا اصل مذہب انکار قیاس سے زیادہ ظاہر نصوص پر عمل تھا۔ ورنہ انکار قیاس میں اور بھی لوگ ان کے شریک تھے۔ ظاہر نصوص پر زور دینے کا شاید ایک سبب اس زمانہ میں باطنی مذہب کا فروغ تھا جو روز بروز بڑھتا جاتا تھا۔ باطنی تاویل کے نام پر ظاہر نصوص قرآن وحدیث کا جس طرح بیڑا غرق کیا جا رہا تھا اس کے پیش نظر ظاہریت کا اثبات ضروری ٹھہرتا تھا۔ شیعی اسماعیلی قاضی نعمان کی دعائم الاسلام اور صوفیہ میں سے ابن فارض، ابن عربی اور ابن عطاء اللہ کے اشعار وکلام اس باطنیت کا کافی ثبوت فراہم کر دیتے ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربی (۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء) بھی عواصم میں ان دونوں متضاد تحریکوں کا ذکر کرتے ہیں: وکان اول بدعة لقیت فی رحلتی القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملاء به المغرب۔ یعنی ''میں اپنے (مشرق کی جانب) سفر میں سب سے پہلے جس بدعت سے ملاقی ہوا وہ باطنیت تھی۔ جب واپس آیا تو ملک مغرب (افریقہ واندلس) کو ظاہریت سے معمور پایا۔'' آگے آپ ابن حزم کا ذکر کر کے ان کا سخت الفاظ میں رد کرتے ہیں۔ شاید ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ ابن حزم ظاہری اندلسی کی بھاری بھرکم شخصیت تھی جس کی وجہ سے اس مذہب سے تعلق رکھنے والے اگلوں بلکہ پچھلوں کو بھی تقویت وتائید حاصل ہوئی۔ ہر چند کہ خود ابن حزم ظاہری کو بھی ہمیشہ سے اسی طرح آڑے ہاتھوں لیا جاتا رہا جس طرح وہ باقی پوری امت کو اپنے قلم کی نوک پر رکھتے تھے۔ مگر اپنے علمی اسلوب اور وسیع علم کی وجہ سے آپ کو ہمیشہ علمائے امت میں ذکر کیا جاتا رہا۔ ابن حزم اپنے مذہب ظاہری سے بھی دو قدم آگے نکل گئے۔ جس کی وجہ سے خود ان کے متبعین ظاہریہ سے الگ 'الحزمیہ' کہلائے۔ یہ معاملہ تقریباً ایسا ہی تھا کہ مذاہب اربعہ میں سے حدیث کی طرف نسبتاً زیادہ میلان رکھنے والا حنبلی مذہب زیادہ برگ وبار نہ لایا۔ اور سمٹتے سمٹتے چند مخصوص علاقوں میں محدود ہو رہا تھا۔ یہاں تک کہ امام ابن تیمیہ کا ظہور ہوا۔ جن سے مذہب حنابلہ کو نئی قوت وزندگی بہم پہنچی۔

ظاہریہ کے وجود کے تسلسل کا ایک سبب مزید ایک اور شخصیت بنی۔ یہ مشہور وحدت الوجودی بزرگ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) تھے۔ ان کا تعلق بھی اندلس ہی سے تھا۔ ابن عربی نہ صرف ظاہری تھے بلکہ ابن حزم کے معتقد بھی تھے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ابن عربی کے صوفیانہ افکار اگر ایک طرف تشیع کی جانب مائل تھے تو دوسری طرف ظاہریہ کے فقہی افکار وآراء بھی اسلامی فرقوں میں سے اگر کسی فرقہ سے زیادہ قریب

وسمائل تھے تو وہ اہل تشیع ہی تھے۔ ہمارے نزدیک علمی دنیا میں ابن عربی کے سب سے بڑے شارح اور معتقد عبدالوہاب شعرانی شافعی (۹۷۳ھ/ ۱۵۶۵ء) نے بھی ظاہریہ کو مذاہب اربعہ کے مساوی اور انہی کی طرح مقبول بنانے میں شاید سب سے اہم کردار ادا کیا۔ اپنی کتاب میزان الکبری میں آپ ائمہ اربعہ اور ان کے مذاہب اربعہ کے پہلو بہ پہلو مذہب ظاہریہ کے فقہی مسائل بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔ تصوف کے ساتھ اس ظاہریت نے بھی اصحاب الحدیث کے ایک کثیر طبقہ پر اثر ڈالا۔ علامہ شعرانی خود بھی ایک شافعی تھے۔ ابن حزم کے متبعین تو انہی کے ساتھ ختم ہو گئے۔ البتہ وحدت الوجودی تصوف کے ذریعہ ظاہریہ مذہب دبے قدموں زندہ رہا۔

جیسا کہ گولڈزیہر نے بھی اپنی اس کتاب میں اس طرف توجہ دلائی ہے کہ اہل تصوف کا عام رجحان فقہی مذاہب کے قدرے خلاف تھا۔ صوفیہ کے یاں بجائے فقہی کتابوں سے بذریعہ اخذ واکتساب کے براہ راست بارگاہ خداوندی ومجلس حضوری سے بطریق الہام ووجدان علوم شرعیہ لینا زیادہ محفوظ طریقہ تھا۔ قیاس واجتہاد سے بہتر ایک اور طریقہ تھا اور وہ تھا کشف والہام۔ جب اجتہاد میں خطا کا امکان تھا تو کشف والہام ہی کو کیوں نہ اختیار کیا جائے۔ اس بنا پر طبقہ صوفیہ میں فقہی موشگافیوں سے تنفر وبیزاری اور عدم تقلید کا رجحان پروان چڑھنا قرین قیاس تھا۔ علمی وفقہی طور پر ایک عالم وفقیہ اگر پابند اصول فقہ تھا تو دوسری جانب کشف والہام کا وسیع افق اپنے متصوفانہ اجتہادات کے لیے موجود تھا۔ اگر عدم تقلید و انکار قیاس پر کسی قسم کا علمی خلجان لاحق بھی ہوتا تو کشف والہام کی اطمینان بخش تائید وتوثیق اس خلجان کی بخوبی تسکین کر دے سکتی تھی۔ گویا ظاہریت کا ظاہری طریق اور تصوف کی باطنی طریقت ایک ہی منبع فکر سے پھوٹی تھیں۔ یہاں تحریری احادیث تھیں تو وہاں انہی احادیث کی براہ راست سماعت تھی۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اس واقعہ کو ہمارے اس خیال کتنا متعلق کیا جا سکتا ہے کہ امام بخاری تک کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ آپ اپنی صحیح کی تالیف کے وقت حدیثوں کے ادراج واخراج کے لیے خواب میں نبی مکرم ﷺ کو مشاہدہ کرتے جاتے تھے اور اپنی 'صحیح' تالیف کرتے جاتے تھے۔

گولڈزیہر دسویں صدی ہجری کو ظاہریہ کی اختتامی صدی قرار دیتے ہوئے اسی پر اپنی کتاب کا اختتام کر دیتا ہے۔ مگر اس کے بعد اٹھنے والی دو تحریکیں ایسی ہیں جن کے ذکر کے بغیر یہ جائزہ مکمل قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ ایک تحریک کا تعلق شیعیت سے ہے اور اسے 'اخباریین' کی تحریک سے موسوم کیا جاتا ہے۔ دوسری کا تعلق ہندوستان سے ہے، جو کسی حد تک شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے شروع ہو کر غیر مقلدیت، سلفیت یا اثریت پر منتج ہوئی۔ تقدم زمانی کی وجہ سے ہم پہلے اخباریین کا مختصر ذکر کرتے ہیں۔

اصحاب الرائے والحدیث کی طرح اہل تشیع میں بھی ''اخباریین'' اور ''اصولیین'' نام کی تقسیم موجود ہے۔ اجتہاد وقیاس کے مقابلے پر حدیث کو ماننے والے اخباری کہلاتے ہیں۔اخباریین کے اس مسلک کی بنیاد ملامحمد امین استرآبادی (متوفی ۱۶۲۷ء،درمکہ) نے رکھی۔انہوں نے اپنے قیام مکہ کے دوران "الفوائد المدنیۃ فی الرد علی من قال بالاجتہاد والتقلید فی نفس الاحکام الالھیۃ" (طبع بہ ایران ۱۳۲۱ھ) لکھی۔معروف شیعی عالم یوسف بحرانی (متوفی ۱۶۹۵ء/ ۱۷۷۲ء) اپنی کتاب لولوۃ البحرین میں ملا امین کے بارے میں کہتے ہیں کہ 'یہ استرآبادی اصولی تھے،حدیث میں فاضل،محقق،مدقق،ماہر اور متصلب اخباری تھے۔یہی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مجتہدین پر زبان طعن دراز کی۔اور انہیں تخریب دین کی جانب منسوب کیا۔امین استرابادی کے نزدیک 'عامہ' (یعنی اہل سنت) نے کتب اصولیہ اور درایت حدیث میں قواعد و اصطلاحات وضع کی تو ایک نیا دین کھڑا کر دیا۔چنانچہ انہوں نے اس کے مقابلہ میں 'عمل بمتون الاخبار' (مجموعہ ہائے احادیث پر عمل) کی دعوت دی۔'(۵)

اس مسلک اخباری کے فروغ سے متعلق دانش نامہ شاہی میں خود ملا امین استرآبادی لکھتے ہیں: ''چندیں سال است کہ تعلیم وتعلم احادیث منقولہ بہ طریق ائمۃ الطاہر ع درحرمین شریفین شایع شدہ وبہ بلاد ایران نیز سرایت کردہ۔''

جبکہ ملا باقر مجلسی اول کہتے ہیں: ''اکثر اہل نجف وعتباب عالیات طریقہ او را مستحسن دانستند ورجوع بہ اخبار نمودند۔''(۶)

اس دعوت کے نتیجے میں حرمین شریفین میں ان دنوں طریق ائمہ معصومین پر احادیث منقولہ کی تعلیم وتعلم شایع ہوگیا اور بلاد ایران میں بھی سرایت کر گیا۔لہذا اکثر اہل علم نے یہ منہج قبول کر لیا۔

ان اہل علم میں ملا محسن فیض کاشانی (۱۶۸۰ء)،ملا خلیل قزوینی،ان کے شاگرد ملا رضی قزوینی،شیخ حر (۱۶۹۳ء) ملا باقر مجلسی (۱۶۹۹ء)،سید نعمت اللہ جزائری (۱۷۰۰ء) اور شیخ یوسف بحرانی صاحب الحدائق جیسے اکابر علما کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔البتہ باقر مجلسی اور بحرانی صاحب حدائق طریق وسطی پر تھے۔یعنی انہوں نے اصولیین واخباریین کی انتہاء پسندیوں کے بین بین طریقہ اختیار کیا۔

شیخ یوسف بحرانی نے اصل میں باقر مجلسی کے طریق وسطی کو پروان چڑھایا۔قرآن وحدیث کو اصل مصدر بتایا۔اجماع اور عقل واجتہاد کا انکار کیا۔ساتھ ہی فلسفہ والہیات کے مطالعہ کو بھی منع کیا۔اصولیین کے بہت سے امور کو اخذ کیا،مثلاً یہ حضرات زمانہ غیبوبت میں انعقاد جمعہ کے قائل تھے،جبکہ اخباری اس کے قائل نہ

تھے۔ چنانچہ علامہ بحرانی کو مسلک نو اخباریت کا امام تسلیم کرلیا گیا۔

۱۷۱۷ء میں عمانی خارجیوں نے بحرین پر حملہ کیا۔ اس میں شیخ بحرانی کو بھی اپنے خاندان کے ساتھ بحرین چھوڑنا پڑا اور وہ کربلا میں جا کر مقیم ہو گئے۔ تب سے کربلا و عراق اخباریت کے مرکز بن گئے۔ مگران کے انتقال (۱۷۷۲ء) کے بعد ملا باقر بہبہانی (۱۱۱۸ھ۔۱۲۰۷ھ/۱۷۰۶ء۔۱۷۹۱ء) نے بحرانی کی نو اخباریت کا شدید رد کیا۔ اس میں اتنا آگے گئے کہ اختلاف کرنے والوں پر بلا جھجک تکفیر کا استعمال شروع کر دیا ('تکفیر' اور 'تکفیری ملائیت' کی اصطلاح اصل میں یہیں سے پروان چڑھی)۔ بقول موجان مؤمن: مسائل الہیات وفقہ میں قبل ازیں فقط فرعی اختلاف ہوا کرتا تھا۔ بہبہانی نے اب ان تمام علماء ومحدثین کی تکفیر شروع کی جو عقل اور اجتہاد کے منکر تھے۔ اور اسے ادلہ شرعیہ تسلیم نہیں کرتے تھے۔ قاچاری عہد میں اس رجحان کی وجہ سے 'مجتہدین' کے اثر ورسوخ میں وسیع اضافہ ہو گیا اور مرجع تقلید کے تصور اور طاقت میں بے انتہاء ترقی ہو گئی۔

یہ معلوم ہے کہ اخباری تقلید کا انکار کرتے ہیں یعنی مجتہد یا مرجع کی تقلید ان کے نزدیک جائز نہیں۔ ان کے نزدیک تقلید صرف امام معصوم کی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا ایک محدث کا قول ہی تسلیم کیا جا سکتا ہے جو وہ ائمہ معصومین سے نقل کرتا ہے۔ ان کے نزدیک اجتہاد اور باب اجتہاد درحقیقت حضرت عمر بن خطابؓ نے وا کیا تھا۔ اور یہ بدیہی امر ہے کہ اس روزن کی قصر شیعیت میں کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی تھی۔

اخباریوں کے نزدیک غیبت امام کی وجہ سے جہاد، فئے کی تقسیم، جمعہ کا انعقاد، احکام کا نفاذ وتنفیذ، حدود کی اقامت اور زکوۃ اور خمس کی وصولی معطل ہو گئی۔ اس لیے اخباری امام غائب کے نائب طور پر ولایت فقیہ کے تصور کا بھی کلیۃ انکار کرتے ہیں۔

غرض ملا باقر بہبہانی نے اخباری مکتب اور اس کے متبعین کو کچلنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا۔ موجودہ دور میں اخباری بصرہ (عراق) کے آس پاس کے اضلاع میں، بحرین (عرب)، حیدرآباد دکن (ہندوستان)، سندھ اور پنجاب (پاکستان) میں پائے جاتے ہیں۔

غرض اخباری اہل سنت کے ظاہریہ سے عین مشابہ ہیں۔ جبکہ اصولی شافعیہ سے مماثل کہے جا سکتے ہیں۔

یہاں یہ بھی ذکر کرتے چلیں کہ ملا امین استرآبادی کے ایک صاحبزادے ابوجعفر استرآبادی نے ہند وسندھ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔

امین استرآبادی اجتہاد وتقلید اور قیاس کے ساتھ ساتھ تصوف اور حکمت وغیرہ کے بھی منکر تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ''ائمہ حدیث نے ائمہ معصومین کے حکم پر احادیث جمع کی تھیں تاکہ زمانہ غیبوبت کبری میں اہل تشیع ان

کے ذریعہ اپنے روزمرہ کے امور میں عمل درآمد کرسکیں۔ چنانچہ ان کتب کی صحت کی شہادت ائمہ نے بھی دی۔ لہذا ان پر عمل متعین ہوگیا، نہ کہ خیالات ظنیہ (مثلاً اجتہاد یا قیاس یا خودساختہ اصول فقہ) پر۔"(۷)

سنی ظاہریت اور شیعی اخباریت کی مماثلت کے سلسلہ میں ایک قصہ ذکر کردینا شاید دلچسپی سے خالی نہ ہو۔ جیسا کہ اوپر گزرا، اخباریت کے بہت کچھ اثرات سرزمین پاک وہند تک بھی پہنچے۔ ہندوستان کی بعض ریاستوں کے نوابین شیعی ہونے کے ساتھ ساتھ اخباری بھی تھے۔ حیدرآباد دکن کے سلاطین قطب شاہی کے چوتھے سلطان محمد قلی قطب شاہ (۱۶۱۲ء) کے امین استرآبادی سے باقاعدہ تعلقات تھے۔ دکن میں تشیع کی اشاعت میں اس شاہی خاندان کا بہت کچھ ہاتھ تھا۔ ایران سے تبلیغ تشیع کے لیے باقاعدہ جماعتیں جاتیں۔ مختصر یہ کہ ملا امین استرآبادی نے قطب شاہ کے لیے فارسی میں ایک رسالہ "دانش نامہ شاہی" رقم کیا۔ اس کے ساتھ اپنا رسالہ طہارۃ الخمر بھی ارسال کیا۔ رسالہ طہارۃ الخمر اصل میں سلطان شاہ عباس صفوی (متوفی ۱۶۲۹ء) کے ایک سوال کے جواب میں تھا۔ ملا امین اس استفتاء کا ذکر کرتے ہیں اور رسالہ کی تصنیف کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"سلطان مے می خوردو بہ بہانہ این کہ پوشاک او مے آلودہ وناپاک است نماز نمی خواہندہ این رسالہ رانوشتہ وثابت نمود کہ مے پاک است برخلاف رای سنیاں کہ آن رانجس می دانند تا اونماز خود را بخواند۔" (ایضا ص ۳۴، ۳۵) یعنی "سلطان مے خواری کرتا ہے اور یہ بہانہ کرتا ہے کہ اس وجہ سے اس کی پوشاک مے آلودہ اور ناپاک ہوجاتی ہے اس لیے وہ نماز نہیں پڑھتا۔ لہذا یہ رسالہ لکھا گیا ہے۔ اور یہ واضح وثابت کیا گیا ہے کہ اہل سنت کے برخلاف مے پاک ہے، کیونکہ سنی مے کو نجس گردانتے ہیں۔ تاکہ سلطان اپنی نماز پڑھ سکیں۔"

استرآبادی آغاز رسالہ میں یہ بھی لکھتے ہیں: مجتہدین اربعہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد کا سوائے داؤد ظاہری اصفہانی اس امر پر اجماع ہے کہ خمر ناپاک ہے۔ ان حضرات کا قدیم سے یہی فتوی ہے اور صاحب میزان (عبدالوہاب شعرانی) نے جو متاخرین شافعیہ میں سے ہیں یہی نقل کیا ہے۔ جبکہ ائمہ اطہار سے تواتر سے یہ منقول ہے کہ خمر پاک ہے۔ سو ہم ان (متواتر روایات) میں سے کچھ اخبار وآثار نقل کرتے ہیں....."(۸)

اخباریت کی اس تحریک کے بارے میں ان کے مخالف علامہ آیت اللہ مرتضی شہید مطہری اپنے رسالہ "اجتہاد اور تقلید" میں کہتے ہیں کہ: "میں سن ۱۹۴۳ء میں بروجرد گیا ہوا تھا وہاں آیۃ اللہ بروجردی مقیم تھے اور ابھی قم تشریف نہیں لائے تھے۔ ایک دن اخباریوں پر گفتگو چھڑی۔ آپ نے اس طرز فکر پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ اخباریوں کے درمیان اس فکر کی پیدائش یورپ میں حسی فلسفہ کی لہر کے زیر اثر عمل میں آئی ہے..... آج بھی آپ دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگ حدیث کے بغیر قرآن کی تفسیر جائز نہیں سمجھتے۔"(۹)

مناظر احسن گیلانی بھی اپنا یہ گمان ظاہر کرتے ہیں کہ ملا امین کی ایرانی اخباری تحریک مغربی سوداگروں کی راہ سے مشرقی ممالک میں یورپ کے مسائل مثلاً کلیسا و پروٹسٹنٹ کی باہمی آویزش کے چرچے پہنچے، جس سے ملا امین نے اثر و تاثر لیا۔ اپنے اس خیال کے ثبوت میں گیلانی کہتے ہیں کہ ہندوستان کے مشہور شہر برہان پور جو عہد مغلیہ میں تجارتی ساحلی شہر تھا اور وہاں یورپ کے تاجروں کی آمد و رفت رہتی تھی، ان سے متاثر ہو کر عہد جہانگیری کے عالم قاضی نصیر الدین بن سراج الدین (متوفی ۱۰۸۱ھ) بھی عمل بالحدیث اور انکار تقلید کے قائل ہو چکے تھے (قاضی ہر قسم حدیث را ترجیح می داد و انکار قیاس می نمود)۔ اس کی وجہ سے ان کے خسر شیخ علم اللہ اور ان کے درمیان تنازع بھی ہوا[۱۰]۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر گیلانی صاحب شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی (۱۱۱۵ھ۔۱۲۰۶ھ/ ۱۷۰۳۔۱۷۹۲ء) کی تحریک وہابیت کو بھی ان کے بصرہ قیام کی وجہ بتاتے ہیں، جہاں ان کے گمان کے مطابق مغربی تاجروں کا آنا جانا تھا[۱۱]۔

بارہویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تعلیمات کے نتیجے میں سرزمین پاک و ہند میں ایک تحریک کا آغاز ہوا۔ یہ عمل بالحدیث کی تحریک تھی، اس لیے یہ گروہ خود کو ''اہل حدیث'' کہتا کہلواتا تھا۔ انہیں سلفی، اثری، اور غیر مقلد بھی کہا جاتا ہے[۱۲]۔

اہل حدیث حضرات کا یہ کہنا ہے کہ ان کی ابتداء نہ صرف شاہ صاحب کے قائم کردہ اصولوں پر ہوئی ہے۔ بلکہ انہوں نے یہ مسلک خود اسی خاندان سے براہ راست اخذ کیا ہے۔ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ اسی خانوادے کے ایک بزرگ اور شاہ عبدالعزیز کے نواسے شاہ اسحق سے ہندوستان میں اہل حدیث و خالص عمل بالحدیث کے اولین داعی نذیر حسین محدث دہلوی کو براہ راست تلمذ بھی حاصل تھا۔ اور شاہ اسحق کے مکہ ہجرت کر جانے کے بعد مسند ولی اللہی پر شیخ الکل میاں نذیر ساٹھ سال تک رونق افروز رہے۔ شاہ ولی اللہ کی تعلیمات سے تمسک رکھنے والی دوسری جماعت دیوبند اس دعوی کو مسموع نہیں سمجھتی اور شاہ صاحب سے اہل حدیث غیر مقلدین کے انتساب کو جائز قرار نہیں دیتی۔ مناظر احسن گیلانی اپنے مخصوص انداز میں کہتے ہیں: ''بعضوں کو تو شاہ صاحب سے یہ شکایت ہے کہ ہندوستان میں غیر مقلدیت کی ابتداء آپ ہی سے ہوئی اور خود غیر مقلدوں کا طبقہ اس باب میں گو نہ آپ کو اپنا پیشوا مانتا ہے۔''[۱۳]

شاہ ولی اللہ حنفی تھے۔ حنفی فتوی کی مشہور کتاب 'فتاوی عالمگیری' کے جمع و تدوین میں آپ کے والد شاہ عبدالرحیم بھی شریک تھے۔ ۱۱۴۳ھ میں شاہ صاحب نے حجاز کا سفر اختیار فرمایا۔ اسی دو سالہ قیام حرمین کے دوران میں شاہ صاحب کو دوسرے فقہوں سے نہ صرف دلچسپی پیدا ہوئی بلکہ آپ کی خواہش ہوئی کہ حدیث

کوازسرنوفقہ کی اصل وبنیاد بنایا جائے۔ وہاں معروف شافعی عالم شیخ ابوطاہر محمد بن ابراہیم کردی (۱۱۶۳ھ) سے علم حدیث اخذ کیا۔حجاز سے ۱۱۴۶ھ میں واپسی ہوئی۔ علامہ یوسف بنوری کہتے ہیں: ''(شاہ صاحب) جب تک ہندوستان میں تھے اور حرمین شریفین کی زیارت کونہیں گئے تھے، آپ پر فقہ حنفی کا اثر تھا۔ ۱۱۴۳ھ میں جب مدینہ منورہ پہونچے اور شیخ ابوطاہر کردشافعی سے تلمذ ہوا تو اس کے بعد فقہ شافعی کا اثر بھی ساتھ آ گیا اور کتاب الام جو امام شافعی کی کتاب ہے اس کے مطالعہ سے فقہ شافعی کا اثر اور بڑھ گیا۔ آخر میں امام مالک کی مؤطا کی طرف بہت توجہ ہوئی۔ اور اس کی عربی وفارسی دو مختصر شرحیں لکھیں اور اس کی وجہ سے مذہب مالکی کا اثر بھی آپ پر چڑھا..... امام احمد کا مذہب حقیقت میں امام شافعی کے مذہب کی فرع ہے، بلکہ ظاہریت واجتہاد میں ایک برزخ ہے۔..... غرض اس طرح سے آپ کی طبیعت پر مذاہب اربعہ کی فقہ اثر انداز ہوتی گئی اور اس کی خواہش ہوئی کہ ایک ایسا جامع مسلک اختیار کیا جائے جس کے ذریعہ مذاہب میں تطبیق وتوفیق ہوجائے۔''(۱۴)

شاہ صاحب کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز دہلوی بتاتے ہیں کہ شاہ صاحب حجاز سے اپنے دامن میں کیا بھر کر لائے۔ کہتے ہیں: ''پدر من وقت رخصت از مدینہ از استاد خود عرض می کرد واو خوش می شد کہ ہر چہ خواندہ بودم فراموش کردم الا علم دین یعنی حدیث۔'' یعنی ''میرے والد نے مدینہ منورہ سے رخصت ہوتے ہوئے اپنے استاد (شیخ ابوطاہر کردی) سے عرض کیا اور استاد اس سے بہت خوش ہوئے کہ میں نے جو کچھ پڑھا تھا بجز علم دین یعنی حدیث کے بھلا دیا۔''(۱۵)

شیخ ابوطاہر کے والد ابراہیم کردی (م ۱۱۰۱ھ) نہ صرف سلفی العقیدہ تھے بلکہ ابن عربی سے بھی شدید عقیدت رکھتے تھے اور ان کی کتابوں پر ان کی گہری نظر تھی۔ اسی طرح شیخ ابوطاہر کردی پر نہ صرف حدیث کا غلبہ تھا بلکہ انہوں نے فصوص ابن عربی کی کئی شرحیں بھی لکھی تھیں (۱۶)۔

حدیث وفقہ سے متعلق مباحث پر شاہ ولی اللہ نے بہت کام کیا۔ مؤطا کی دو شرحیں عربی وفارسی میں مسوی اور مصفی لکھیں۔ تراجم وابواب بخاری کی شرح میں رسالہ لکھا۔ اسی طرح فضائل امام بخاری وامام ابن تیمیہ پر مکتوبات لکھے۔ حجۃ اللہ البالغہ، عقد الجید اور الانصاف میں تقلید واجتہاد کے موضوعات کو تفصیلاً زیر بحث لائے۔

شاہ صاحب کے بیٹے شاہ عبدالعزیز نے خاص علم حدیث میں عجالہ نافعہ اور احوال وتراجم میں بستان المحدثین تصنیف کی۔

الغرض یہ مسلمہ امر ہے کہ شاہ صاحب کی کوششوں سے ہند میں حدیث کا بول بالا ہوا۔ عمل بالحدیث کے عملی اظہار کے سلسلے میں میں سب سے پہلے شاہ صاحب کے پوتے شاہ اسماعیل شہید (۱۲۴۶ھ/ ۱۹۳۱ء) کا نام

آتا ہے۔ امیر الروایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے شاہ عبدالعزیز کی حیات میں ہی رفع یدین کرنا شروع کر دیا تھا، جس پر شاہ صاحب کے حلقے میں تشویش پیدا ہوگئی اور مفسدہ کے خدشہ ظاہر کیا گیا۔ (۱۷) شاہ اسماعیل شہید نے رفع یدین پر ''تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین'' نامی رسالہ بھی رقم بند کیا۔ خواہر سنت وحدیث پر زور دینے کے معاملہ میں سید احمد شہید اور اور شاہ اسماعیل شہید کے ساتھ ان کے رفیق جہاد مولانا عبدالحی بڈھانوی کا نام بھی بہر حال نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

سن ۱۲۳۹ھ میں شاہ عبدالعزیز کی وفات ہو چکی تھی۔ بالاکوٹ کے اندوہناک معرکہ (۱۸۳۱ء) کے بعد خاندان ولی اللہی کا ہند میں رہنا مشکل ہو رہا تھا۔ چنانچہ شاہ اسحق مہاجر مکی (۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء، در مکہ) اپنے برادر خورد شاہ اسحق کے ساتھ ۱۲۵۸ھ میں مکہ ہجرت کر گئے۔ جاتے ہوئے سید نذیر حسین محدث دہلوی کو سند و اجازت کے ساتھ مسند ارشاد بھی حوالے کر گئے۔ نذیر حسین دہلوی اپنی وفات (۱۳۲۰ھ/ ۱۹۰۲ء) تک مرکز دہلی سے اپنی تعلیمات دیتے رہے۔ مسند ولی اللہی کے آخری مسند نشین کا شرف آپ کو ہی حاصل ہے۔ آپ نے اپنے مسلک کی تائید وحمایت میں سن ۱۲۷۹ھ (۱۸۸۰ء) میں 'معیار الحق' نامی کتاب لکھی۔ اس میں تقلید، اجماع اور بعض فقہی مسائل میں حنفی موقف کے خلاف اہل حدیث کا موقف ثابت کیا ہے۔ آپ تحریم تقلید پر شیخ اکبر ابن عربی کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ آپ نے بھی شاہ صاحب کی طرح حنفیت کو ہاتھ سے نہ دیا چنانچہ معیار الحق کا پہلا باب امام ابوحنیفہ کے فضائل میں رقم کیا۔ ان کے شاگردوں میں بہار کے علامہ شمس الحق ڈیانوی عظیم آبادی (۱۳۲۹ھ) صاحب عون المعبود شرح ابی داؤد، عبدالرحمن مبارکپوری (۱۳۳۰ھ) صاحب تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی، عبداللہ غزنوی (۱۸۸۱ء)، محمد حسین بٹالوی (۱۳۳۸ھ) اور ثناء اللہ امرتسری (۱۹۴۸ء) صاحب تفسیر القرآن بکلام الرحمن جیسے اکابر اہل حدیث کے نام آتے ہیں۔

ہندوستان کے دوسرے بڑے اہل حدیث نواب سید صدیق حسن خان قنوجی بھوپالی (متوفی ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۹۰ھ) ہیں۔ آپ کے اساتذہ میں مفتی صدر الدین آزردہ (تلمیذ شاہ اسحق مہاجر مکی) اور معروف یمنی محدث ومنکر تقلید واجماع قاضی شوکانی زیدی یمنی (۱۲۵۵ھ/ ۱۸۳۹ء) کے تلمیذ شیخ عبدالحق بنارسی کا نام بھی آتا ہے۔ شاہ یعقوب مہاجر مکی (م ۱۲۸۳ھ/ ۱۸۶۷ء) سے بذریعہ خط حدیث واجازت حدیث حاصل کی۔

نواب صاحب کے دادا سید نواب اولاد علی قنوجی ریاست حیدر آباد دکن میں صاحب منصب تھے'' اور یہ بزرگ شیعیت کی تاریکی میں سرگرداں تھے۔''(۱۸) نواب صاحب کے والد اولاد حسن قنوجی تلمیذ شاہ عبدالعزیز تھے اور سید احمد شہید بریلوی سے بیعت ہوئے اور ''(شیعی) عقائد کے ان ظلمات سے'' نکلے۔ رئیسہ ریاست

بھوپال نواب سکندر جہاں بیگم کے بعد ان کی صاحبزادی نواب شاہجہاں بیگم سریر آرائے سلطنت ہوئیں جو بیوہ ہوچکی تھیں۔نواب صاحب کی قابلیت و دیانت دیکھ کر ان سے نکاح کرلیا اور شریک امور ریاست بنالیا۔اس خوشحالی سے خوب فائدہ اٹھایا اور مختلف اعلی کتابیں زرکثیر سے صرف کر کے چھپوائیں۔مثلاً ابن حجر کی فتح الباری،شوکانی کی نیل الاوطار،تفسیر ابن کثیر۔خود نواب صاحب دوسو سے زیادہ عربی فارسی اردو تصانیف کے مصنف تھے۔ترویج واشاعت مسلک اہل حدیث کے لیے بخاری کے حفظ پر ہزار روپیہ اور بلوغ المرام پر سو روپیہ انعام کا اعلان کیا۔بالآخر سن ۱۸۸۵ء میں ''ترغیب جہاد اور گورنمنٹ کی مخالفت''،''مذہب وہابیت کی ترغیب'' اور دوسرے الزامات متعلقہ امور ریاست لگا کر انھیں نوابی خطابات اور اختیارات سے علیحدہ کر دیا گیا۔

شاہ ولی اللہ کے ایک اور شاگرد کا عمل بالحدیث کے سلسلہ میں ذکر کرنا ضروری ہے۔یہ ٹھٹھہ،سندھ کے مولانا محمد معین بن محمد امین ٹھٹھوی (متوفی ۱۱۶۱ھ) ہیں۔انہوں نے اپنی آخری عمر میں حنفیت ترک کر کے شافعیت اختیار کی۔پھر تقلید معین کے بھی منکر ہوگئے۔رفض وتشیع کی طرف شدید میلان تھا۔حتی کہ تعزیہ داری کے بھی قائل تھے۔مزید بریں غناء کے دلدادہ تھے (ممکن ہے ابن حزم کی وجہ سے)۔آپ رفع یدین کے اسی طرح قائل تھے جس طرح رافضہ تھے یعنی سجدے تک میں رفع یدین کرتے۔رفع یدین میں دو رسالے بھی عربی و فارسی میں لکھے۔یہ بھی سید نذیر حسین محدث دہلوی اور نواب صدیق حسن قنوجی کی طرح وحدۃ الوجودی صوفی ابن عربی سے خاص عقیدت رکھتے تھے۔انہی کی پیروی میں تقلید اور قیاس کے انکار کے ساتھ ایمان فرعون کے بھی قائل تھے۔ہمارے نزدیک ظاہری ہونے کی تمام خصوصیات ان میں پائی جاتی تھیں۔اپنے مذہب عمل بالحدیث کے سلسلہ میں انہوں نے ایک کتاب بنام ''دراسات اللبیب فی الاسوۃ الحسنۃ الحبیب'' رقم بند کی۔(۱۹)

دراسات کے مقدمہ میں ملا معین وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:''حدیث پر روایاتِ مذہب کے تقدم کا قول رد کیا جائے۔''(۲۰)

معروف اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خان قنوجی 'اتحاف النبلاء' میں،ہندوستان کے اہل حدیثوں کے سرخیل نذیر حسین محدث دہلوی 'معیار الحق' میں اور مشہور حنفی عبدالحی لکھنوی انصاری حنفی 'التعلیق الممجد' اور 'اجوبہ فاضلہ' میں ملا معین کو اچھے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔عبدالرشید نعمانی تک کتاب کی عنوان میں نام کے ساتھ "العلامہ البارع النظار المتکلم" جیسے الفاظ ثبت کرتے ہیں۔

قیاس کی حرمت پر ملا معین کہتے ہیں:''جمہور فقہاء و متکلمین قیاس کے قائل ہیں۔جبکہ کل شیعہ اور اکثر خوارج

وابراہیم نظام اور معتزلہ کا ایک گروہ اور تمام اصحاب ظواہر اور مشائخ حدیث، قاشانی، داؤد ظاہری، ان کے بیٹے محمد اور نہروانی قیاس کے منکر ہیں۔ بعض اکابر عارفین بھی اصحاب الحدیث کے موافق ہیں..... اور ائمہ اہل بیت اور مشائخ حدیث کا مذہب مثلاً امام بخاری اور بعض عارفین مثلاً شیخ اکبر محی الدین ابن عربی تحریم قیاس کا ہے۔"(۲۱)

ملا معین شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتے تھے۔ انہیں دشمن اہل بیت گردانتے تھے۔ ابن تیمیہ کی حمایت میں شاہ ولی اللہ کا جو مکتوب مشہور ہے وہ دراصل ملا معین کے سوالات کے جواب میں لکھا گیا تھا۔ یہ مکتوب مع اردو ترجمہ شایع ہو چکا ہے۔ جیسا کہ اوپر گزرا، ملا معین موسیقی کے بھی دلدادہ تھے۔ شاہ عبداللطیف بھٹائی صوفی شاعر کے ساتھ مزامیر پر سماع سنتے تھے۔ لہذا ایک دن اسی حالت سماع میں انتقال کیا۔ مکلی (ٹھٹھہ) میں ابوالقاسم نقشبندی مجددی کے قدموں کے پاس دفن ہوئے۔

یہ کتاب بارہ دراسات پر مبنی ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ گنجائش کی کمی کے باوجود اپنے قارئین کو ان دراسات کے چند عنوانات کی ایک جھلک دکھائیں، جو موجودہ کتاب سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ دراسہ ۱: جب اقوال فقہاء اور احادیث صحیحہ باہم مخالف ہو جائیں۔ دراسہ ۲: صحابہ اور سلف صالحین کا اعتصام سنت سے متعلق کلام، اور حدیث سنتے وقت ان کا حسن ادب، اور اس موقع پر ان کا اپنے اقوال کا ترک کر دینا اور رائے کی مذمت اور خلاف حدیث جو فقہی روایت پر عمل پیرا ہوتا اس کے اس عمل کی تحریم میں۔ دراسہ ۳: جب فقہی روایت حدیث کے خلاف ہو تو اسے ترک کرنے کے وجوب میں متاخرین کا کلام۔ دراسہ ۵: شیخ اکبر ابن عربی مغربی اندلسی..... کا کلام حدیث پر، عمل بالحدیث پر، عوام الناس پر ان معاملات میں تنگی کرنے والے فقہاء کی رائے کی مذمت میں جن سے متعلق شریعت میں وسعت و سہولت آئی ہے۔ دراسہ ۷: جب ائمہ اربعہ کے اقوال حدیث کے خلاف ہوں۔ جب اجماع حدیث صحیح کے متعارض ہو۔ دراسہ ۱۰: متفق علیہ احادیث مفید ظن ہیں یا قطع۔ دراسہ ۱۱: جو صحیحین کے علاوہ کتب کی احادیث کو صحت میں ان کے مساوی ہونے کا مدعی ہے اس کے قول کا ابطال اور آخری اور بارہواں دراسہ: امام اجل ابوحنیفہ اور آپ کے مذہب سے متعلق حسن ادب اور مخالفانہ اقوال کے رد کا ضروری ہونا۔

ابواب کی سرخیوں سے دیکھا جا سکتا ہے کہ ملا معین ان تمام مسائل کے قائل ہیں جو اہل حدیث یا اہل ظاہر کے یہاں پائے جاتے تھے۔ اور یہ گویا ان اشارات کی عملی تعبیر تھی جو شاہ ولی اللہ نے اپنی کتب میں ظاہر کیے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان تمام خیالات کے باوجود ملا معین اپنی حنفیت پر زور دیتے نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں: "اس کتاب سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ میں نے آپ (امام ابوحنیفہ) کا مذہب ترک کر دیا ہے۔ میں نے آپ کا مذہب بس وہیں ترک کیا جہاں مجھے صحیح حدیث مل گئی..... یا مجھے امام صاحب کے قول کی سند نہ مل سکی۔ یا جسے

میں نے ترک کیا وہ دراصل صاحبین کا قول تھا۔ تو وہ بھی رجال ہیں ہم بھی رجال ہیں۔"(۲۲)

شاہ ولی اللہ کے مسلک کے بارے میں مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ تقلید محض میں اعتدال پیدا کر کے درتحقیق واکرنا چاہتے تھے۔ اوراس تحقیق کے ذوق کے لیے حدیث واصحاب حدیث کا طریقہ کار حنفیت میں رہتے ہوئے برتنا چاہتے تھے۔ آپ کے نزدیک جہاں صحیح حدیث مل جائے وہاں حنفی مسلک ترک کر دینا بہتر ہے۔ اوراس سلسلہ میں صحاح ستہ خصوصاً صحیحین کی احادیث کو باقی تمام کتب کے مقابلے میں فوقیت حاصل ہے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک حدیث مصراۃ، سہم ذوی القربی، اوررفع یدین کی احادیث زیادہ لائق اتباع تھیں۔ اہل الرائے احناف اوراصحاب الحدیث کے مابین اولین روز سے ان احادیث کے قبول وعدم قبول پر تنازع تھا۔

وکیل احناف عبدالرشید نعمانی ملا معین ٹھٹھوی سے متعلق عبیداللہ سندھی کا قول نقل کرتے ہیں کہ "شیخ معین ٹھٹھوی نے شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے طریقہ پر شاہ ولی اللہ دہلوی کے طریقہ کی ترجیح ثابت کرنے کے لیے دراسات تصنیف کی۔"(۲۳) عبدالرشید نعمانی اورعلامہ زاہد الکوثری اس معاملہ میں شاہ ولی اللہ کے ناقد ہیں۔

مولانا نعمانی ہی کے ایک شاگرد مولانا عبدالحلیم چشتی اس پر اپنی شرح فوائد جامعہ لکھتے ہیں:

"بایں ہمہ فضل وکمال شاہ ولی اللہؒ نے طبقات حدیث کی بحث میں بالغ نظری کا ثبوت نہیں دیا، ان کا دائرہ فکر اس باب میں محدود ہو گیا ہے کیونکہ وہ طبقات کتب حدیث کی بحث میں شیخ ابن صلاح جیسے خوش عقیدہ، تنگ نظر، متعصب مقلد کے تابع نظر آتے ہیں۔..... ہم نے ایک جداگانہ مقالہ میں جس کا نام 'تاریخ طبقات کتب حدیث اورشاہ ولی اللہ کا نظریہ طبقات کتب حدیث تنقید کی روشنی میں' ہے اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے اور یہاں اشاروں پر اکتفا کیا ہے جس سے ارباب نظر کی آسانی حقیقت تک رسائی ہو سکتی ہے..... کیونکہ دونوں نے رجال سند اوراصول نقد کو نظر انداز کر کے مدار صحت کتابوں کو قرار دیا ہے۔ اور تعارض کے موقعہ پر انہی کتابوں کی حدیثوں کو قابل ترجیح ٹھیرایا ہے۔ یہ بات متقدمین ومتاخرین محدثین کے مسلک ہی کے خلاف نہیں بلکہ مسلمہ اصول روایت ودرایت کے بھی خلاف ہے۔ اس کے برعکس شیخ عبدالحق کی روش اس باب میں مقلدانہ نہیں محققانہ ہے کیونکہ انہوں نے محقق ابن ہمام کی طرح مدار صحت حدیث کتابوں کو قرار نہیں دیا بلکہ صحت حدیث کا مدار رجال سند اوراصول نقد پر رکھا ہے۔"(۲۴)

غرض شاہ ولی اللہ کی ائتلاف واتحاد بین المسالک کی کوششوں سے مختلف مسالک میں اتحاد واتفاق تو معرض وجود میں نہ آ سکا۔ البتہ آپ کی تعلیمات کے حصے بخرے کر لیے گئے اور شاہ صاحب کے نظریہ عمل بالحدیث کو لے کر ایک طرف اہل حدیث کا ایک طبقہ وجود میں آ گیا۔ دوسری طرف آپ کی ملی جلی حنفیت کو ایک طبقہ نے قبول نہ

کیااور شاہ عبدالحق محدث دہلوی سے مسلکی انتساب کوترجیح دی۔اول الذکر طبقہ شاہ صاحب کی عقلیت وتصوف اورحنفیت سے دور ہوتا چلا گیا۔جبکہ موخرالذکر طبقہ نے آپ کے حدیثی مسلک کے خلاف حنفیت کو گلے سے لگایا۔اور دونوں طبقوں نے شاہ صاحب کی کاوشوں کا تنقیدی جائزہ لینا شروع کردیا۔ایسی علمی کوششیں ضرور ہونی چاہیں جوقوم کے فکری ارتقاوترقی میں مثبت کردارادا کریں۔ممکن ہے اسی کے ذریعہ جلد یابدیرکوئی ایسی راہ ظہور پذیر ہوجائے جورائے وحدیث دونوں کومتحد کرسکے۔اگر یہ نہیں بھی ہوتا تب بھی کم ازکم بین المسالک رواداری ووسعت ظرفی کوزیادہ سے زیادہ فروغ دینا چاہیے۔

قدیم زمانہ میں مغرب میں مشرق کو (orient) کہاجاتا تھا۔اسی سے لفظ استشراق یااستشراقیت (Orientalism) نکلا۔اس سے وہ شعبہ علم مراد ہے جس میں مشرقی علوم،تہذیب وتمدن،مذاہب،جغرافیہ اوراقوام سے متعلق علمی تحقیق سرانجام دی جائے۔یہ تحقیق سرانجام دینے والامستشرق (rientalisto) کہلاتا ہے۔مغرب (occident) میں مشرق سے متعلق زمانہ قدیم ہی سے دریافت وانکشاف کا شوق موجودرہا ہے۔مشرق ہی ابتدائی تہذیبوں بابلیوں،کلدانیوں، اشوریوں فارسیوں،مصریوں عبرانیوں کا گہوارہ تھا۔عربی، عبرانی،سنسکرت،فارسی، آرامی جیسی زبانیں مشرق سے ہی تعلق رکھتی تھیں۔دنیاکے ہرقدیم مذہب ہندومت ،یہودیت،زرتشتیت،عیسائیت، بدھ مت کی ابتداء بھی سرزمین مشرق ہی سے ہوئی تھی۔مغرب میں شروع ہی سے مشرق کی پراسراریت سے متعلق ایساتجسس پایاجاتا تھا جس میں سحراوررومانویت پائی جاتی تھی۔یہی وجہ ہے کہ یونانی شاعر ہومر، پھرفرانسس بیکن،وکٹرہیوگواورگوئٹے مشرق کواپنے تصور کا مثالیہ مانتے تھے۔فیثاغورث نے مصراورمیسوپوٹیمیا ہی سے اپنے علم کی پیاس بجھائی تھی۔

لیکن ساتھ ساتھ مغرب میں مشرق کے متعلق حریفانہ احساس بھی قدیم ہی سے موجودتھا۔فارس مشرق اورروم مغرب کی چپقلشیں ہزاروں سال سے ویسے ہی جاری تھی،اس وقت بھی کلاسیکل یونانی اورروی جغرافیہ دان،مورخین اورشعراء مغرب کی عظمت کے ترانے گاتے اورمشرق کوفروتر ثابت کرتے۔لیکن جب اسلام کی قوت نے اپناسراٹھایاایک طرف ہزاروں سال قدیم فارسی بادشاہت کا خاتمہ کردیااوردوسری طرف رومی بازنطینی سلطنت کومشرق سے دیس نکالادے دیا،تومشرق سے متعلق مغربی احساس میں حریفانہ بغض وعناد کاایک دائمی جذبہ قرار پاگیا۔یورپ پرعیسائیت کے تسلط اورکلیسا کے پادریوں نے بازنطینی شوکت وعظمت کےنوزائیدہ اسلام کے ہاتھوں اس طرح کی شکست اٹھانے کے بعد اپنے غم وغصہ کواسلام کی دشمنی میں پروان چڑھایا۔طلوع اسلام

کے وقت ہی سے بازنطینی علماء ومؤرخین اپنی تاریخ نگاری میں اسلام کا ذکر کرتے رہے۔اور اکثر وبیشتر کم علمی اور تعصب کی بنا پر اسلام، پیغمبر اسلام، خلفائے اسلام کی محرف ومسخ شدہ تصویر پیش کرتے رہے۔ایک طرف اسپین میں مسلمانوں کی حکومت دوسری طرف قسطنطنیہ پر حملوں کے باعث عیسائی یورپ بہر حال رواداری کا مظاہرہ نہیں کرسکتا تھا۔اسپین مراکش سے وسط ایشیا تک مسلمانوں کی پھلتی پھولتی تہذیب وتمدن عیسائی یورپ کو ایک آنکھ نہیں بھاتی تھی۔ صدیوں پر مبنی یہ نفرت متعصب عیسائی پادریوں اور یورپی بادشاہوں اور شہزادوں کو صلیبی جنگوں تک لے آئی۔ دسویں اور گیارہویں صدیوں میں پورے یورپ نے اپنے اس تعصب کا عملی جامہ پہنانے کے لیے مشرق کا رخ کیا تاکہ ''ملحد'' (heretic) مسلمانوں سے یروشلم کو آزاد کروایا جائے۔چنانچہ عیسائی پادریوں نے نفرت وحقارت پر مبنی کتابوں اور عیسائی شعرا نے گیتوں اور نغموں میں مسلمانوں کے خلاف وہ افتراء پردازیاں کیں کہ انہیں دل پر پتھر رکھے بغیر نقل کرنا ممکن نہیں (رشید رضا مصری بھی اپنی کتاب الوحی المحمدیہ میں اس کا ذکر کرتے ہیں)۔چونکہ مسلمانوں کے نیچے یہود بھی پوری آزادی سے یروشلم میں صدیوں سے رہتے بستے آئے تھے،لہٰذا عیسائی پادریوں کے تعصب کا تازیانے سے وہ بھی بچ نہ پائے۔ چنانچہ یروشلم پر قبضے کے بعد کم از کم تیس ہزار یہودی اور مسلمان تہ تیغ کیے گئے کہ عیسائی سپاہیوں کے گھوڑے گھٹنوں تک خون میں ڈوب گئے۔

ایک طرف تو یہ صورتحال تھی لیکن دوسری طرف مسلمانوں کے تحت اندلس میں مسلمانوں کی علم دوستی کی وجہ سے یہودیوں میں جو علمی تحقیقی رواج تھا،عیسائی اس سے متاثر ہونے لگے۔

تعصب ووحشت پر مبنی عیسائی جنونیت کا مشرق سے صلاح الدین ایوبی کے ہاتھوں جب خاتمہ ہوا تو یورپ کو یہ سوچنے کا موقع میسر آیا کہ اگر مسلمانوں کو شکست دینی ہے تو صحیح بنیادوں پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔لہٰذا وہاں علم وتحقیق کا آغاز ہوا اور یہی دور یورپ کی علمی نشاۃ ثانیہ کے آغاز سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پندرہویں صدی میں اندلس سے مسلمانوں کی حکومت ختم ہوتی ہے۔ایک بار پھر عیسائی مسلمانوں اور یہودیوں کو جلاوطن کردیتے ہیں۔نئی نئی یونیورسٹیاں بنتی ہیں۔علوم پڑھائے جاتے ہیں۔تراجم کیے جاتے ہیں۔سائنسی ترقی بال وپر نکالنے لگتی ہے۔فلسفہ نئی نئی راہیں سجھاتا ہے۔معرکہ مذہب وسائنس شروع ہوتا ہے۔روشن خیالی اصلاح کی تحریکیں شروع ہوتی ہیں۔ سیاسی طور پر یورپی ممالک مستحکم ہونا شروع ہوتے ہیں۔ابن ہیثم، بوعلی سینا، ابونصر فارابی، ابن باجہ اور ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے ہوتے۔ان کی کتابیں یورپی درسگاہوں اور جامعات میں پڑھائی جاتیں۔ان کے ذریعے ارسطو اور دیگر یونانی فلاسفہ کی کتب تک رسائی ہوتی۔بائبل پر اعتراضات اٹھائے جانے لگتے ہیں۔

یورپ کے استحکام اور مشرق یا اسلامی قوت کے زوال وانحطاط کے نتیجے یورپ اب دوبارہ نئے ہتھیاروں اور نئے نظریات کے ساتھ مشرق پر قبضہ کی راہ پر چل نکلا۔ مشرق میں نوآبادیات قائم کرنے کے پہلو بہ پہلو علمی وفکری دھاوا بھی بولا گیا۔ اور اسی دوران میں استشراقیت استعمار کو باقاعدہ ایک تحریک کی صورت میں علمی وفکری جواز اور مہمیز دینے لگی۔ اس تحریک کا اصل آغاز وسط انیسویں صدی یا اس سے کچھ قبل ہوا۔ اس تحریک کی پہلی لہر میں سلوستر ے دی ساسی (Silvestre de Sacy) (۱۸۳۸ء)، ایڈورڈ ولیم لین (Edward William Lane) (۱۸۷۶ء)، رین ہارٹ ڈوزی (Reinhart Dozy) (۱۸۸۳ء) مائیکل جان دی غوئیے (Michael Jan de Goeje) (۱۹۰۹ء)، ہینرک فلیشر (Heinrich Fleischer) (۱۸۷۹ء) اور دیگر کے نام آتے ہیں۔

گستاو فلوگل (Gustav Fluegel) (۱۸۷۹ء) نے سن ۱۸۳۴ء میں جرمن زبان میں ترجمہ قرآن کیا۔ ان اولین مستشرقین نے دوسری لہر کے لیے عربی لغات اور صرف ونحو اور نشر پر مبنی کتب کے ذریعہ راستہ ہموار کر دیا۔ عربی زبان کے اس علم کے ذریعہ ان بعد میں آنے والوں کے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ وہ پہلی بار قران کا تاریخی، فیلولوجیکل اور لسانیاتی مطالعہ کر سکیں۔ چنانچہ معروف جرمن مستشرق تھیوڈور نولدیکے (Theodor Noldeke ۱۹۳۰ء) کی تصنیف 'تاریخ قرآن' (Geschichte des Korans) سامنے آئی۔ اس سے قرآن کے بارے میں مغربی دنیا کا نقطہ نظر بالکل بدل کر رہ گیا۔ پہلی بار ایسا ہوا کہ اسلام کی مقدس کتاب پر تاریخی منہاجیت کا اطلاق کیا گیا تھا۔ لیکن اسی کے ساتھ مستشرقین کی جانب سے لغات یا کتب گرامر سے ہٹ کر عربی اسلامی مطالعات ودراسات میں ایک اور عظیم الشان خدمت روبعمل آئی اور وہ تھی تاریخی لسانیاتی منہاج استعمال کرتے ہوئے قدیم عربی مخطوطات کی تحقیق اور بڑے پیمانہ پر ان کی طباعت واشاعت۔

علامہ اقبال مسلمانوں کے انہی علمی خزینوں کے بارے میں کہتے ہیں: ؎

مگر وہ علم کے موتی، کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارہ

اب پہلی بار ایسا ہوا کہ گرد میں اٹے ہوئے یہ قدیم مخطوطات کتب خانوں اور تاریک غاروں سے منصۂ شہود پر آنا شروع ہو گئے۔ تاکہ انہیں تقابل کر کے، چھان بین کر کے نہایت جدید علمی شکل میں شایع کیا جا سکے۔ عرب اسلامی ورثہ کے لیے یہ ایک انمول خدمت تھی جو سرانجام دی گئی۔ ہم جو استشراق کے بہرصورت مخالفت پر تیار رہتے ہیں اکثر وبیشتر اس خدمت کو بھول جاتے ہیں۔ معروف عربی عالم ڈاکٹر مصطفی حسن سباعی

الاستشراق والمستشرقون میں مستشرقین پر شدید تنقید کے باوجود ان کی اسلامی تراث کی اس خدمت کا اقرار کرتے ہیں۔علامہ شبلی نعمانی جہاں ایک طرف مستشرقین کی تحقیقات کی غلطیاں واضح کرنے میں علمی جہاد میں مصروف تھے وہیں ہر نئی کتاب کے منصۂ شہود پر آنے پر آپ اہل یورپ کے ان علمی احسانات کو دل کھول کر خراج عقیدت پیش کرتے نظر آتے ہیں۔ یہاں ہم صرف ایک قتباس نقل کرنا چاہیں گے۔علامہ ۱۹۰۹ء میں لکھتے ہیں:

> ''یورپ کی علمی فیاضیوں کا ذکر ہم نے اس قدر بار بار کیا ہے کہ اس عنوان پر ہم اگر کچھ اور کہنا چاہیں تو لوگ فوراً بول اٹھیں گے کہ ع این آن فسانہ ایست کہ صد بار گفتہ ء
> لیکن اگر ہر نئے احسان کا نیا شکر واجب ہے تو یہ ذکر کرنا پڑیگا اور بار بار کرنا پڑیگا۔انصاف کرو کہ مسلمان دنیا کے ہر حصے میں پھیلے ہوئے ہیں،ان کی بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہیں،اپنے علوم وفنون کی قدردانی کا جس قدران کو دعوی ہے شاید کسی قوم کو نہ ہوگا،لیکن کیا یورپ نے عربی زبان کی جو خدمت کی ہے،اس کا ہزارواں حصہ بھی آج اسلام کی وسیع دنیا کر سکتی ہے۔یورپ نے جس قسم کے نادر ونایاب عربی کتابیں ڈھونڈ ڈھونڈ پیدا کیں،کیا ایک بھی اس قسم کی کتاب مسلمانوں نے شایع کی؟ معجم البلدان بلاذری،طبری،یعقوبی،ابن بدیع ہمدانی،تاریخ الحکما قفطی،طبقات ابن سعد،انساب الاشراف،معارف (اور اس قسم کی سینکڑوں کتابوں) کو کس نے دنیا سے روشناس کیا؟''(۲۵)

اس سلسلہ میں بلا مبالغہ ہزاروں کتابیں تھیں جو تحقیق کے بعد شایع کی گئیں۔قدیم مخطوطات میں اس علمی تحقیق کی ابتداء کرنے والے اہم مستشرقین میں ہم موریٹز اسٹائن اشنائڈر(Moritz Steinschneider) (۱۹۰۷ء) ہے،جو عرب مسلم اور یہودی مخطوطات دونوں کے تقابل میں برابر ید طولی رکھتا تھا۔پھر مشہور مستشرق کارل بروکلمان(Carl Brokelmann)(۱۹۵۶ء) ہے جو عام طور پر عربی مخطوطات کی تحقیق میں اختصاص رکھتا تھا،خواہ وہ اسلامی ہوں، عیسائی ہوں یا یہودی ۔ معروف ترکی محقق فؤاد سیزگین(Fuat Sezgin) (۱۹۲۴ء۔ حیات) نے اپنے استاد پروفیسر بروکلمان کے قدیم مخطوطات پر کام کو آگے بڑھایا۔اسی طرح الفریڈ واان کریمر (Alfred von Kremer) (۱۸۸۹ء) ہے،جو اسلامی ثقافتی تاریخ میں خصوصا دلچسپی رکھتا تھا(۲۶)۔پھر جولیس ولہاؤزن(Julius Wellhausen) (۱۹۱۸ء) ہے جو اسلام کی سیاسی تاریخ کے مطالعہ میں معروف ہے(۲۷)۔یہ تمام تر تحقیقات استشراقیت کی اہم ترین زبانوں میں پیش کی گئیں (انگریزی، جرمن اور فرنچ)۔اس مرحلہ پر جو مستشرقین منظر پر آئے ان میں اگناز گولڈزیہر اور لوئی ماسینوں (Louis Massignon) (۱۹۶۲ء) کے نام قابل ذکر ہیں،جنہوں نے اپنے بعد آنے والوں کے لیے زمین

ہموار کردی۔ اول الذکر ہماری اس کتاب کا مصنف ہے جبکہ ثانی الذکر نے حسین بن منصور حلاج پر اپنے کام سے عالمی شہرت حاصل کی۔ انہی میں جوزف شاخت (Joseph Schacht) (۱۹۷۲ء) کا نام لینا بھی ضروری ہے جس نے پہلی مرتبہ اسلامی فقہ یا شریعہ پر نہایت شاندار نتائج و حاصلات کے ساتھ تاریخی منہاج کا اطلاق کیا۔ جوزف نے دراصل گولڈزیہر کی ڈالی ہوئی بنیاد پر اپنی عمارت قائم کی اور اپنے جدید حاصلات سے گذشتہ تحقیقات میں اضافہ کیا۔

مستشرقین کی اس تحریک میں یہودی علماء و محققین کو یورپ کے عیسائیوں کے مقابلہ میں اسلام کو سمجھنے کے لیے زیادہ بہتر زمین میسر تھی۔ یہودی علماء جو یہودی مذہب میں پروان چڑھے اور عبرانی زبان میں تربیت پائی، انہوں نے اسلام اور عربی زبان کو اس سے کہیں زیادہ آسان پایا جس قدر کہ ان کے عیسائی رفقاء نے۔ مزید برآں، یہ یہود عیسائی صلیبی جنگوں کی یاد سے کم متاثر، شہنشاہی سیاست سے کم لتھڑے اور ''بت پرستوں'' (یعنی مسلمانوں!) کو قبول مذہب کروانے کی خواہش پر کم ہی مائل تھے۔ چونکہ عیسائیوں کی اسلام کے بارے میں معلومات مدرسیت کی پیداوار تھی لہذا ان کی تحقیقات کو عیسائیت کی سچائی اور اسلام کی تکذیب پر مشتمل ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا۔

برنارڈ لیوس کہتا ہے کہ ''یہودی علماء ان میں سب سے اولین تھے جنہوں نے اسلام کو یورپی قارئین میں اس طرح پیش کیا جس طرح خود مسلمان اسے دیکھتے تھے اور انہوں نے اس اعتراف پر زور دیا۔''

یہاں اپنے اردو دان قارئین کے لیے کچھ ان یہودی یورپی علماء کا ذکر کردینا نامناسب نہ ہوگا جنہوں نے اپنی تصانیف میں اسلام پسند جذبات یا اسلام سے متعلق رومانویت کا اظہار کیا۔ شاعر اور مقالہ نگار ہنرک ہین (Heinrich Heine) (۱۸۵۶ء) ایک شاعر اور مقالہ نگار تھا۔ اسے کبھی مشرق کے سفر کا موقع نہ ملا، تاہم وکٹر ہیوگو (Victor Hugo) (۱۸۸۵ء) اور گوئٹے (Goethe) (۱۸۳۲ء) کی طرح یہ بھی مشرق کو اپنے تصور کا مثالیہ مانتا تھا۔ اس نے 'المنصور' نامی ایک ڈرامہ اور بعدہ اسی نام سے ایک نظم بھی لکھی۔

ولیم گفورڈ پالگریو (William Gifford Palgrave) (۱۸۸۸ء) نے اپنی مشرقی ممالک کی سیاحی اور سفرنامہ کی وجہ سے شہرت پائی۔ اسی طرح ایک اور سیاح آرمینیس ویمبری (Arminius Vambery) (۱۹۱۳ء) سن ۱۸۵۷ء میں استنبول آیا۔ سن ۱۸۶۳ء میں ''رشید آفندی'' کا حلیہ دھارا اور خیوا، بخارا، سمرقند اور ہرات کے سفر کیے۔ اس کے سفر کے احوال 'وسط ایشیا میں سفور و مہمات' (Travels and Adventures in Central Asia) (۱۸۶۴ء) نے اسے بین الاقوامی شہرت بخشی۔ اس کے اولین تلامذہ میں نوجوان اگناز

گولڈزیہر بھی تھا۔

مورٹز اسٹائن اشنائڈر (Moritz Steinschneider) (۱۹۰۷ء) اسلامی مخطوطات کی تحقیق میں نامور تھا۔ یہودی ابراہم گیگر (Abraham Geiger) (۱۸۷۴ء) ہرچند اسلام کو یہودیت کی ایک شاخ مانتا تھا تاہم اس کے نزدیک ''آپ (محمد رسول اللہ ﷺ) پر جو عمومی سخت رائے (اہل یورپ کے ہاتھوں) صادر کی گئی، اس کا بالکل بھی جواز نہیں۔'' گیگر اسلام کا ایک حامی تھا، خصوصاً اسلام اور عیسائیت کے تحت یہود کے تجربہ کے تقابل میں۔ ۱۸۶۵ میں اس نے اسلام کا تقابل کرتے ہوئے لکھا: ''سائنس اور فلسفہ کی مربیت وسرپرستی میں اسلام نے ہمیشہ خود کو حامی ثابت کیا، جبکہ عیسائی چرچ ہمیشہ سے سائنس اور عقل سے کراہت ومغائرت کی پرورش کرتا رہا ہے۔'' یورپ میں یہ ایک واضح مخالف صدا تھی، جہاں اسلام کو مسلسل سائنس اور عقل کا دشمن سمجھا جاتا تھا۔ اسی کے ایک معاصر نے خود کو خاص اسلامی مطالعہ کے وقف کر دیا۔ یہ گستا وویل (Gustav Weil) (۱۸۸۹ء) تھا۔ اس نے جناب محمد ﷺ کی ایک سیرت 'النبی محمد ﷺ' (Muhammed der Prophet) لکھی۔ برنارڈ لیوس اس تصنیف کو جناب محمد ﷺ کی پہلی مغربی سیرت قرار دیتا ہے ''جو تعصب اور جدلیات سے آزاد، عربی مآخذ ومصادر کے ایک گہرے اور تنقیدی علم پر مبنی، اسلامی عقیدہ اور نیکی کی ایک ہمدردانہ تفہیم رکھتی تھی۔ پہلی بار ایسا ہوا کہ اس نے یورپی قارئین کو یہ موقع دیا کہ وہ جناب محمد ﷺ کو اس طرح دیکھیں جس طرح خود مسلمانوں نے آپ ﷺ کو دیکھا اور غرض اس طرح انسانی تاریخ میں آپ کے مقام کی ایک کامل تعریف تک پہنچ سکیں۔'' اس کے بعد اس نے مؤرخ اسلام کا اعزاز پانے کی جانب قدم اٹھایا اور پانچ جلدوں میں 'تاریخ الخلفاء' تحریر کی (۲۸)۔

ہارٹوِگ ڈیرین بورگ (Hartwig Derenbourg) (۱۹۰۸ء) اور جوزف ہوروِوٹز (Josef Horovitz) (۱۹۳۱ء) جیسے مستشرقین بھی یہودی تھے۔ آثار قدیمہ اور آرٹ کا ماہر اور مؤرخ ارنسٹ ہرزفیلڈ (Ernest Herzfeld) (۱۹۴۸ء) کے بارے میں اولیگ گرابر کہتا ہے کہ ''اس نے آغاز صدی پر، ایک کم وبیش سائنٹفک بنیاد پر اسلامی آرٹ کے مطالعہ کی بنیاد قائم کر دی۔'' یہی وہ پہلا عالم ہے جس نے اسلامی آرٹ کی علیحدہ شناخت اور اور یجنلٹی کے سوال کو اٹھایا۔ فرانز روزنتھال (Franz Rosenthal) (۲۰۰۳ء) اسلامی دانشورانہ تاریخ میں خصوصاً قدیم اور کلاسیکل اسلامی علمیت اور تاریخ نگاری کی ترقی میں دست گاہ رکھتا تھا۔ اس کی اصل وجہ شہرت مقدمہ ابن خلدون کا تین جلدوں میں مکمل محشی ترجمہ ہے۔ ہینس ہنرک شیڈر (Hans Heinrich Schaeder) (۱۹۵۷ء) اسلامی تصوف، فارسی شاعر حافظ، گوئٹے کی

استشراقیت اور ایرانی مانکیت پر ایک حجت تھا۔ پال کراؤس (Paul Kraus) (۱۹۴۴ء) جامعہ قاہرہ میں مصری نقاد اور اسکالر طہٰ حسین (۱۹۷۳ء) کا دست راست رہا۔ اس نے قاہرہ میں آٹھ برس گزارے۔ اس فہرست کا سب سے اہم نام لیوپولڈ ویس (Leopold Weiss) (۱۹۰۰۔ ۱۹۹۲ء) ہے۔ جرمنی کے ایک یہودی جنہوں نے اپنی بیگم کے ساتھ اسلام قبول کرلیا اور علامہ محمد اسد کہلائے۔ ۱۹۵۲ء میں پاکستان نے علامہ اسد کو نیویارک میں اقوام متحدہ میں اپنے مشن پر مقرر کیا۔ سن ۱۹۵۴ء میں اپنی سیاحت اور زندگی کا ایک نہایت مقبول احوال (The Road to Mecca) کے نام سے شایع کیا(۲۹)۔

ایوارست لیوی پرووِنشال (Evariste Levi Provencal) (۱۹۵۶ء) الجیریا میں پیدا ہوا۔ رباط میں تدریس و تحقیق سرانجام دی اور جامعہ الجیریا میں کرسی پر براجمان ہوا۔ اسلامی اسپین پر تین جلدوں میں کتاب 'تاریخ مسلمانان اسپین' سے شہرت حاصل کی، جسے اپنے موضوع پر عدیم المثال شمار کیا جاتا ہے۔ یہ پرووِنشال شمالی افریقہ میں فرانس کے شکستہ تسلط کی از سرنو جبری بحالی کی کوششوں کا سخت ناقد تھا۔

رابرٹ برنشوگ (Robert Brunschvig) (۱۹۹۰ء) سن ۱۹۲۲ میں تیونس آیا۔ فرانسیسی سیکھی پھر تاریخ میں دلچسپی پیدا ہوگئی۔ جامعہ الجیریا میں اسلامی تہذہب میں پروفیسر مقرر ہوا۔ شمالی افریقہ کے شاہی خاندان حفصیہ پر دو جلدوں میں کتاب لکھی۔ اور آخر میں پرنسٹن یونیورسٹی کے برنارڈ لیوس (Bernard Lewis) کا نام آتا ہے۔ اس نے ابھی حال ہی میں ایک سو ایک سال کی عمر پا کر ۱۹ مئی ۲۰۱۸ء میں انتقال کیا۔ اس کی کئی کتابیں مشہور ہیں۔ مشرق وسطی کے سیاسی معاملات پر اسے اتھارٹی تسلیم کیا جاتا تھا۔ ایڈورڈ سعید اسے سخت متعصب مورخ و تبصرہ نگار قرار دیتا ہے۔ اسی کی کوششوں سے اگناز گولڈزیہر کی 'خطبات اسلام' کا انگریزی ترجمہ 'Introduction to Islamic Theology and Law' کے نام سے شایع ہوا جس پر اس نے دیباچہ بھی لکھا(۳۰)۔

الغرض اس مختصر جائزے سے اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ مسئلہ فلسطین سے قبل یورپ کے یہودی مستشرق علماء ایک ایسے یورپ کی تمنا کرتے تھے جو اسلام اور مسلمانوں کے لیے زیادہ احترام کے جذبات رکھتا ہو، جس کے سبب اس بات کا امکان پیدا ہوسکتا تھا کہ وہ یہودیت اور یہود کے بارے میں بھی اس رویہ کا اظہار کرے گا۔ مگر افسوس کہ ۱۹۲۰ء کے بعد سے خود یہودی علماء نے اسلام اور مسلمانوں کے لیے انہی جذبات کا اظہار شروع کردیا جس کی انہیں عیسائیوں سے صدیوں سے شکایت رہی تھی۔

یہ عین فطری امر ہے کہ یہودی علماء کی تفہیم اسلام کی ان کوششوں کا گولڈزیہر پر بھی کم و بیش اثر پڑا ہوگا۔ جبکہ

ان میں سے کئی علماء کا وہ براہ راست شاگرد بھی رہا۔

گولڈزیہر ۲۲ جون ۱۸۵۰ء میں ہنگری میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنے عالمانہ کیریئر کا آغاز انتہائی اوائل عمری میں ہی کر دیا۔ پانچ برس کی عمر میں وہ عہد نامہ قدیم کا متن عبرانی میں پڑھنے لگا، آٹھ برس میں تلمود، بارہ برس میں اس نے اپنا پہلا رسالہ تحریر اور شائع کیا، جو عبرانی دعاؤں کے منابع ومصادر اور ان کے درجہ بندیوں پر مشتمل تھا۔ سولہ برس کی عمر میں، جبکہ وہ ابھی محض ایک طفل مکتب ہی تھا، بوداپسٹ کی جامعہ میں کلاسکس، فلسفہ اور السنہ مشرق پر مبنی درسیات میں حاضر ہونے لگا، جس میں فارسی اور ترکی زبانیں بھی شامل تھیں، جہاں اس نے مکتب چھوڑنے کے بعد بھی اپنی تعلیم جاری رکھی۔ اس کا پہلا دور جرمنی میں لیپزگ اور برلن کی جامعات میں گزرا، جہاں اس نے انیس سال کی عمر میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ آئندہ برسوں میں، بوداپسٹ یونیورسٹی میں وہ ایک عارضی لیکچرار کی حیثیت سے منتخب کر لیا گیا۔

جرمنی سے وہ ہالینڈ گیا اور لائیڈن میں چھ ماہ گزارے، جو یورپ میں مطالعات اسلامی کا سب سے اہم مدرسہ تھا۔ ہنگری اور جرمنی میں گولڈزیہر کا گذشتہ کام، ہرچند کافی وسیع دائرہ کار رکھتا ہے، تاہم بنیادی طور پر یہودی اور سامی مطالعات کے شعبوں سے تعلق رکھتا تھا۔ جبکہ موخرالذکر شعبہ میں یقیناً عربی مطالعہ بھی شامل تھا۔ لائیڈن میں اس کے تجربہ نے جیسا کہ وہ اپنی ڈائری میں رقم کرتا ہے، اسلام کو وسیع ترین مفہوم میں اس کے عالمانہ کام کا مرکز شوق بنا دیا تھا۔

تحقیق کی یہ نئی جہت مزید متاکد ہوگئی، جب گولڈزیہر ستمبر ۱۸۷۳ء تا اپریل ۱۸۷۴ء میں، اپنے پہلے اور واحد دورے پر مشرق وسطی آیا۔ اس کا زیادہ تر وقت دمشق اور قاہرہ میں گزرا، جہاں اس نے اولین غیر مسلم کی حیثیت سے مسجد جامعہ الازہر میں بطور طالب علم 'اندراج' (انرولمنٹ) کی اجازت حاصل کی۔ گولڈزیہر کی ڈائری اس کے مشرق وسطی کے تجربہ سے متعلق عمیق تاثرات کا اظہار کرتی ہے، جسے اس نے اپنی زندگی کا سب سے بہترین، پرمسرت اور کارآمد وقت قرار دیا ہے۔ ساتھ ہی یہ امر اسلام سے خلوص وہمدردی کے اس کے گہرے احساسات اور مسلمانوں کے ساتھ اس کے قریبی تعلق کی عکاسی بھی کرتا ہے۔

قاہرہ میں اسے اپنا قیام گھر سے بری اطلاعات کے باعث مختصر کرنا پڑا، اس کے والد بستر مرگ پر تھے، گھر کے کاروبار کا حال برا تھا اور وزارت تعلیم اور ساتھ ساتھ ملک کا نیا رنگ ڈھنگ اس کے علمی مستقبل کو مشتبہ کیے دے رہا تھا۔

ان مشکلات کے باوجود، اس کی عالمانہ ساکھ روز افزوں تھی۔ سن ۱۸۷۴ء میں ویانا میں امپیریل اکیڈمی کی

عملداری میں اس نے اپنی پہلی کتاب شائع کی۔ یہ مرحلہ ایک شاندار امتیازی کریئر کے آغاز کی علامت تھا، جس نے اسے مشرقی علمیت کے عظیم اساتذہ اور اسلام پسندوں کے جدید علوم اور سائنسز کے بانی کی حیثیت سے بین الاقوامی پذیرائی بخشی۔

تمامتر کامیابیوں اور اعلیٰ ساکھ کے باوجود، بہرحال گولڈزیہر اپنی جنم بھومی میں اپنا علمی کریئر بنانے کے قابل نہ ہوسکا۔ یہ وہ وقت تھا جب ہنگری میں 'ردسامیت' (Anti-Semitism) زوروں پر تھی اور یہودی علمی مناصب سے اکثر محروم کردیے گئے تھے۔ چنانچہ ۱۸۷۶ء میں ہنگری اکادمی میں غیر معمولی رکن کے طور پر اور ۱۸۹۲ء میں ایک عام رکن کی حیثیت سے منتخب ہونے کے باوجود گولڈزیہر کو سن ۱۸۹۴ء تک 'پروفیسر' کا خطاب نہ دیا گیا۔ اسی سال مجلس مقننہ نے یہودیت کو ملک میں موجود تین عیسائی طبقوں کے مساوی تسلیم کرلیا۔ لیکن گولڈزیہر کو تب بھی شعبہ کی مراعات اور تنخواہ کے بغیر صرف خطاب ہی پر گزارا کرنا پڑا۔ یہ اس حقیقت کے باوجود تھا کہ سن ۱۸۸۹ء میں مستشرقین کی آٹھویں بین الاقوامی کانگریس نے اسے اس کی عالمانہ اشاعتوں کے لیے طلائی تمغہ سے نوازا تھا۔ سن ۱۸۹۴ء میں اسے کیمبرج یونیورسٹی کی کرسی قبول کرنے کی دعوت موصول ہوئی، تاہم اس نے اس دعوت کو رد کردیا۔

تنخواہ پر مشتمل کسی اکادمی تقرری نہ ہونے کے باعث وہ قوت لایموت کے لیے یہودی برادری کی جانب متوجہ ہوا۔ اور تیس سال تک، سن ۱۸۷۶ء تا سن ۱۹۰۵ء، بطور سیکریٹری اس کی خدمت سرانجام دی۔ اس ملازمت نے صرف شاموں، ہفتہ واری چھٹیوں اور دیگر تعطیلات کو اس کے علمی کاموں کے لیے چھوڑا۔ سن ۱۹۰۴ء میں، آخرکار وہ ایک واقعی پروفیسرشپ کے لیے بوداپسٹ کی یونیورسٹی میں مقرر ہوگیا، اولاً شعبہ سامیہ میں اور بعدہ ۱۹۱۴ء سے شعبہ قانون میں مسلم قانون اور ادارہ جات کی کرسی میں۔ اسی طرح جدید قائم ہونے والی مصری جامعہ، جو بعدہ قاہرہ یونیورسٹی ہوئی، میں سن ۱۹۰۵ میں پروفیسرشپ کی پیشکش بھی کی گئی، تاہم اس نے اسے بھی رد کردیا۔ اس نے ۱۳ نومبر ۱۹۲۱ء میں وفات پائی۔

گولڈزیہر بلاشک وشبہ اپنے یہودی منابع ومصادر اور یہودی تعلیم وتدریس سے متاثر تھا۔ اس وقت ایک یورپی یہودی کو، خاص کر وسطی اور مشرقی یورپ کی کم مشابہ برادریوں کے درمیان، اسلام کے مطالعہ اور مسلمانوں کی تفہیم کے لیے، اس کے عیسائی معاصرین کے مقابلہ میں بہت بہتر مقام حاصل تھا۔ عبرانی کی جانکاری نے اس کے لیے عربی زبان وادب کے مطالعہ کے لیے راہ ہموار اور تیز کردی۔ ربانی شریعت وقانون کی آگاہی اور اس کے قواعد واحکام کے تسلیم وایقان نے اس کے لیے اسلام کے مقدس قانون (شریعت) اور اس

قانون پر عمل پیرا ہونے والوں کی تفہیم کو آسان تر بنا دیا۔ خود یہود بھی اس معاند و حریف ''انتقاد عالیہ'' (higher criticism) سے بخوبی آشنا و گزیدہ تھے، جس نے ان کے انتہائی دل خوش کن معتقدات کو عریاں اور پادر ہوا کر ڈالا تھا۔ جبکہ خود اس ہتھیار کو عمل میں لانے والے نقادوں اور محققوں نے اپنے مخصوص اعتقادات کو اس تنقید سے بچا رکھا تھا۔ اس سب میں گولڈزیہر افہام و تفہیم پر مبنی ایک توسط و اعتدال، ایک وجدانی ہمدردی حاصل کر لینے کے قابل تھا، جو اس کے اکثر عیسائی ساتھیوں اور معاصرین میں مفقود رہی۔

گولڈزیہر کے سبھی سوانح نگار اس پر متفق اللسان ہیں کہ وہ ایک شدید مذہبی انسان تھا۔ اس کا باپ بھی لبرل ہونے کے ساتھ ساتھ ایک پکا یہودی تھا، یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنے بیٹے کی عبرانی تعلیم پر خاص دھیان دیا۔ جیسا کہ پہلے گزرا کہ وہ پانچ سال کی عمر میں عبرانی بائبل پڑھنے لگ گیا۔ جوانی میں یہ روزانہ کی قرأت و تلاوت فقط اتنا وقت دیتی کہ وہ بارہ بجے سوتا اور صبح ۵ بجے اٹھ جاتا۔ ستمبر ۱۸۷۳ میں مشرق وسطی کا سفر اختیار کیا اور استنبول، بیروت، دمشق، یروشلم اور قاہرہ لے آئی۔ اپریل ۱۸۷۴ میں بوداپسٹ واپس ہوا۔ گولڈزیہر ان مہینوں کو اپنی زندگی کے ''پرمسرت دور'' اور ''محمدی (اسلامی) سال'' کہتا ہے جو ''اعزاز، افتخار اور روشنی'' سے بھرپور تھا (۳۱)۔

کولمبیا یونیورسٹی کا پروفیسر رچرڈ گوتھیل (Richard Gottheil) کہتا ہے کہ گولڈزیہر بڑی روانی سے عربی بولتا تھا اور مجھے یاد ہے کہ سن ۱۸۹۴ میں جنیوا میں مستشرقین کی کانفرنس میں اس نے بعض مصری نوجوانوں کو کس طرح تنبیہ کی تھی جو کھلے عام شراب نوشی کر رہے تھے، کہ انہیں چاہیے کہ وہ جس مذہب کے نمائندے ہیں، کم از کم ظاہری طور پر اس کے شعار کا احترام کریں (۳۲)۔

دمشق میں اپنی اقامت کے دوران گولڈزیہر کی ان دونوں مذہبوں کی تحلیل اس نقطہ تک پہنچ گئی کہ اس نے کہا کہ ''میں اندرونی طور پر اس کا قائل ہو چکا ہوں کہ میں خود بھی ایک مسلم ہوں۔'' قاہرہ میں تو اس نے ایک مسلم کی حیثیت سے نماز تک پڑھی: ''ہزاروں دینداروں کے درمیان، میں نے فرش مسجد پر اپنی پیشانی ٹیکی۔ اپنی پوری زندگی میں میں کبھی اس سے زیادہ، اس سے زیادہ حقیقی طور پر خدا پرست نہ ہوا، جس قدر کہ اس عالیشان جمعہ کو ہوا۔''

اس کے باوجود وہ ایک پرعزم یہودی رہا اور اس کا قائل رہا کہ ایک اصلاح یافتہ یہودیت ہی، جو ربانی ظلمت پسندی سے نجات یافتہ ہو، اپنی روحانیت کو قربان کیے بغیر اسلام کی اس عقلی مرتبہ کو پہنچ سکتی ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ ''(اسلام) واحد مذہب ہے جو، اپنے عقائدی اور سرکاری انضباط میں، فلسفیانہ اذہان کو مطمئن کر سکے

میں ترقی کر گیا۔ میرا آئیڈیل یہ تھا کہ یہودیت کو اسی یکساں عقلی درجہ تک ترقی دے دوں۔''

اپنی سیاسیات میں گولڈزیہر جہاں اپنے وطن ہنگری سے شدید محبت رکھتا تھا وہاں اس نے دوسری طرف اسلامی احیاء اور مغربی استعمار کی مزاحمت کی حامی تحریک کی حمایت کی۔ وہ اپنی ڈائری میں یورپی مداخلت پر غصہ کے جذبات واحساسات سے معمور نظر آتا ہے:

''یورپ نے ہر صحمند شئے کا استحصال کیا ہے اور فرنچ مثال کے بعد دیانتدار عربوں کی کھالوں کو اخلاقی طور پر موت تک کھینچ ڈالا ہے۔''

قاہرہ میں اپنے قیام کے دوران میں جہاں اسے ازہر مسجد کی یونیورسٹی میں تعلیم کا موقع حاصل کرنے والے پہلے یورپی کا اعزاز حاصل ہوا، اس نے کہا: ''بازار' میں میں نے یورپی تسلط کے خلاف تقریر کی۔ میں نے جدید مقامی اسلامی کلچر کے نظریات کے بارے میں اور یورپی تسلط کے وبا کے تریاق کے طور پر اس کی ترقی وارتقاء کے بارے میں بات کی۔''

اسی طرح متعدد نمایاں مسلمان شخصیات سے گولڈ کا علمی ومعاشرتی ربط وتعلق رہا۔ مثلاً گولڈ نے اپنے سفر قاہرہ میں جمال الدین افغانی (۱۸۹۷ء) سے بھی ملاقات کی اور پھر جب وہ پیرس میں جلاوطن ہوئے تو وہاں بھی ملاقات کی۔ افغانی کے معروف شاگرد محمد عبدہ (۱۹۰۵) سے بظاہر تعلق نہ تھا، تاہم عبدہ کے کچھ شاگردوں سے ضرور رابطہ تھا۔ مزید بریں وہ رسالہ 'المنار' کا باقاعدہ مطالعہ کرتا، جس میں رشید رضا مصری (۱۹۳۵ء) اپنے استاذ محمد عبدہ کے اصلاح وترقی پر مبنی تصورات شائع کرتے۔ اسی طرح محمد علی کُرد، جن سے گولڈزیہر نے دمشق میں ملاقات کی، طاہر الجزری کے شاگرد تھے۔ کرد علی ایک صحافی تھے اور بعدہ شام کی تعلیم کے وزیر ہوئے۔ انہوں نے فروری ۱۹۱۴ء میں بوداپسٹ میں گولڈزیہر سے ملاقات کی۔ غرض ان روابط وتعلقات نے مغرب اور اسلام میں تفریق سے متعلق تصورات کو سمجھنے میں مدد دی۔

گولڈزیہر جن مسلم عربوں سے ملا ان کو وہ شائستہ اور دانشور ذہن کے دوستوں کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ ان کے ساتھ گولڈزیہر اعلیٰ لسانیاتی مباحث اور اسلامی روایات پر مباحثہ کرتا ملتا ہے اور عربی زبان میں اپنی عمدگی کی سند وتوثیق وصول کرتا۔ گولڈزیہر کے نزدیک یہ اصل میں یورپی کلچر تھا جو اسلام کے مذہبی اور فلسفیانہ علمی کلچر سے فروتر تھا (نہ کہ اس کے برعکس)۔ گولڈ نے لکھا کہ اس کے اس سفر کا مقصد یہ تھا کہ وہ علوم اسلامیہ سے آشنا ہو اور 'علم کی اسلامی جمہوریہ' کا ایک حصہ بن جائے۔

وہ بھی ان اسلامی مصلحین کے مانند اس طرح کی یہودی مذہبی اصلاح چاہتا تھا جس میں مذہب اور جدیدیت

شانہ بہ شانہ ہوں۔ ہنگری یہودیت بھی اسی طرح جمود کا شکار تھی جس طرح افغانی، محمد عبدہ اور رشید رضا کی نظر میں روایت پرست اسلامی نظام جمود میں مبتلا تھا۔ مصر میں اپنے قیام کے دوران میں اس کا رہوار خیال مکمل طور پر اسلام کی جانب ہولیا اور اس نے زور دے کر اسلام کو اپنی توحید پرستی قرار دیا (۳۳)۔

وہ کہتا ہے کہ ''میں چاہتا تھا کہ لوگوں، ان کے تصورات و نظریات اور اداروں کا مشاہدہ کروں، نہ کہ پہلے اوراق کے پیچھے بھاگوں۔''

یہ درحقیقت جدید اسلامی مصلحین اور علماء کے درمیان معاصر نزاع تھا، نہ کہ استشراقی لسانیاتی کلاسیکل کتابیں تھیں، جس نے گولڈ کے علمی توجہ کو اپنی جانب مبذول کیا۔ فی الجملہ جدید یورپ سے اس کی ناگواری کے کچھ نقوش اس کی ڈائری میں بھی ملتے ہیں۔ وہ اسلام میں خالص اور غیر آلودہ روحانیت اور اخلاقیت کو دیکھتا ہے جو اسے نہ یہودی قدامت پسندی میں دکھتی ہے اور نہ ہی یہودی اصلاحی تحریک میں۔ معاش کے لیے اسے یہودی برادری سے وابستہ ہونا پڑا تاہم اس پر یہ ملازمت سخت گراں رہی۔

برنارڈ لیوس کہتا ہے کہ ''گولڈ زیہر، اسلام کو بیرونی طرفوں سے بے راہ رو کرنے والوں کے خلاف اس کی صداقت اور اس کی اصلیت کے دفاع و حمایت کا شدید جوش و جذبہ رکھتا تھا۔ ساتھ ہی ان کے خلاف بھی جو اسلام کے بگاڑ و فساد کے درپے تھے یا اس کا مقام و مرتبہ گھٹانے کا شوق رکھتے تھے۔ وہ ان یکطرفہ متعصب عقل پرست عیسائی علماء کے خلاف احتجاج کرتا ہے، جو خود اپنے صحائف اور اعتقادات کے تقدس کی حفاظت و حمایت کے دوران میں مسلمانوں کے صحائف اور اعتقادات کو زور و شور سے، حتیٰ کہ کٹ حجتی پر مبنی تنقید کا موضوع بناتے ہیں۔ عین اسی وقت، وہ اسلام کو لفاظی کرنے والے مسلمان علماء اور سخن باف فقہاء سے بچانے کی فکر میں غلطاں و پریشاں رہتا ہے، جنہیں وہ ایمان و مذہب کے حقیقی و صحیح کردار کو بدعنوانی اور بگاڑ میں مبتلا کرنے والا گردانتا ہے۔

گولڈ زیہر کے نزدیک تاریخی عمل میں، اسلام کا روحانی پیغام فقہی نقطہ ہائے نگاہ کے سامنے بتدریج دھیما پڑتا گیا۔ اسلامی وحی کا خالص مذہبی جوہر، اس کی مثالی توحید پرستی، غتر بود ہوگئی اور جھگڑالو مذہبی فقہاء، خوف خدا رکھنے والے مذہبی صاحبان ایمان پر بازی لے گئے۔''

گولڈ زیہر نے یورپ کو بہت سے نئے تحقیقی میدانوں سے روشناس کروایا۔ یہی پہلی بار مسئلہ شیعیت کو زیر بحث لایا جو اس وقت تک یورپی علماء کے ہاتھوں نظرانداز رہا تھا۔ اسی طرح اسی نے پہلی بار ''الظاہریہ'' کو موضوع بحث بنایا اور اسلام میں موجود تفسیری رجحانات پر ''مذاہب تفسیر قرآن'' رقم کی اور اسلامی قانون کی عملی

ضابطہ پر اس کی اثر اندازی دکھلائی۔ جبکہ ''مطالعات اسلامیہ'' میں اس نے اہل یورپ کو ''شعوبیہ'' سے آگاہ کیا اور عربوں کے غیر عربوں سے تعلقات کے مسائل پر بحث کی۔ اسی طرح اپنے علمی مقدمہ کے ساتھ ابن تومرت پر اپنی تصنیف میں اس نے وہ مواد فراہم کیا جس نے بارہویں صدی میں اسپین میں الموحد حملوں کے مطالعہ کا موقع فراہم کیا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ بن خطاب کو نشانہ تنقید بنانے والے شاعر جرول بن اوس الحطیئہ کا کلام شائع کیا۔ اسی طرح ''معانی النفس'' جیسی فلسفیانہ کتاب کا عربی متن خط عبرانی میں شائع کیا۔ ''خطباتِ اسلام'' میں اس نے اسلامی عقائد، تصوف اور علم کلام کا مفصل تاریخی جائزہ پیش کیا۔

ہمارے یہاں گولڈزیہر کو ایک متعصب، تنگ دل، اور مخالف اسلام مستشرق کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ ہمارے علماء جہاں بھی اس کا ذکر کرتے ہیں اسے اسی رنگ میں دکھاتے ہیں۔ خاص کر اس کی ذخیرہ حدیث سے متعلق رائے کو ذکر کر کے اسے اس کے سارے کاموں کا خلاصہ باور کرواتے ہیں۔ اولاً خود ہمارا بھی یہی خیال بن گیا ہوا تھا۔ مگر جب ہم نے اس کی تصنیف 'خطبات اسلام' کا مطالعہ کیا، تو ہمارا خیال کسی حد تک بدل گیا۔ بے شک اس کی کتابوں میں اس قسم کے نظریات ضرور تھے جسے کوئی مسلمان سند توثیق نہیں بخش سکتا۔ مگر ایک یورپی یہودی سے یہ توقع رکھنا کہ اس کا ہر خیال اور ایک ایک رائے ہمارے آراء وافکار کے بعینہ مماثل ہونگے بہر حال احمقانہ توقع ہی قرار دی جاسکتی ہے۔ مگر اس کے باوجود شاید ہی کوئی دوسرا مستشرق ہوگا جو اس علمی قد کاٹھ کے باوجود اسلام کے محاسن کو اس قدر سراہتا ملے گا۔ ہم شاید آج ''الظاہریہ'' جیسی شاہکار کتاب نہ لکھ پائیں جو آج سے ڈیڑھ سو سال پہلے مغرب میں بیٹھے ایک یہودی نے کتابوں کی کمی اور وسائل کے فقدان کے باوجود لکھ ڈالی تھی۔ ایڈورڈ سعید جیسا بے رحم نقاد تک گولڈزیہر پر تنقید کی زیادہ گنجائش نہ پاسکا، بلکہ اس کے برعکس اس نے اسلام سے متعلق رواداری پر مبنی اس کی رائے کو بھی ساتھ ہی نقل کیا۔

ہمارے یہاں علامہ اقبال ذخیرہ روایات واحادیث پر گولڈزیہر کی رائے سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ اپنے چھٹے خطبے میں ادلہ اربعہ شرعیہ کی بحث میں 'حدیث' پر کہتے ہیں:

> ''مسلم قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ رسول پاک کی احادیث ہیں، قدیم اور جدید دونوں زمانوں میں ان موضوعات پر بہت کچھ بحث ہوتی رہی ہے۔ اس کے جدید نقادوں میں پروفیسر گولڈزیہر نے انہیں خاصے تفصیلی امتحان کا نشانہ بنایا ہے۔ اور اس کے لیے تاریخی تنقید کے جدید طریقے استعمال کیے ہیں۔ اور وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ وہ مجموعی طور پر ناقابل اعتماد ہیں۔'' (۳۴)

چنانچہ اہل مغرب نے بھی اپنے مخصوص نقطہ نظر کی وجہ سے روایات سے متعلق گولڈزیہر کے نظریہ کو خوب

سراہا۔ بقول رچرڈ ہاٹمان، ادبِ روایات سے متعلق گولڈزیہر کی رائے اس کی تحریروں میں 'تاج' کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کے نزدیک روایات اصل میں 'اس دور کی مثالی تمناؤں' کا اظہار کرتی ہیں۔ روایات اسلام کی اولین دوصدیوں کی معاشرتی، سیاسی اور تہذیبی ترقی کی دستاویزی شہادت فراہم کرتی ہیں۔ گولڈ کے اس نقطہ نظر کو جرمنی کے سب سے نمایاں مستشرق تھیوڈور نولدیکے نے بھی بعدہ قبول کرلیا۔ نولدیکے روایات کی گولڈزیہر کی کلیۃ تنقید کے لیے کسی قدر متشکک تھا۔ متعدد خطوط میں وہ اسے کہتا ہے کہ روایت کا کم ازکم ایک اچھا خاصہ حصہ جناب نبی ﷺ کی سیرت اور اعمال کا حقیقی مرقع پیش کرسکتا ہے۔ بہرحال، آگست ۱۹۰۵ میں نولدیکے نے یہ اعتراف کرلیا کہ گولڈ حدیث کے میدان میں سابق مطلق ہے، وہ پہلا شخص جس نے روایات کا حقیق جوہر اور معنی دریافت کیا (۳۵)۔ بعدہ نولدیکے یہ دعوی کرنے پر بھی مجبور ہوگیا کہ گولڈزیہر ''اسلامی الہیات اور فلسفہ کے میدان کا عالم بلاحریف'' ہے۔

گولڈزیہر کو 'مطالعات اسلامیہ' کی اشاعت پر کسی قدر ہچکچاہٹ تھی اور اسے توقع تھی کہ استشراقی اسٹبلشمنٹ کے ہاتھوں اسے سبکی کا سامنا کرنا پڑسکتا ہے۔ پھر جب مطالعات اسلامیہ کی جلد اول شائع ہوئی اور نولدیکے، وان کریمر اور اسنوک ہرگرونجے کی جانب سے پذیرائی ملی تو کہیں جاکر اسے اطمینان حاصل ہوا (۳۶)۔

اس کے نزدیک اسلام جدید زمانہ سے غیر ہم آہنگ نہیں۔ البتہ اسلامی قدامت پسندی کی اذعانی تعبیرات ہیں جو تبدیلی میں بڑی رکاوٹ ہیں۔ اصلاح پسندوں کی مخالفت کے بعد گولڈ اسلامی اصلاح سے کسی قدر مایوس ہوگیا، اس نے لکھا کہ '' آج کے مسلم نوجوان، نہ ہی مذہب کا علم رکھتے ہیں نہ سمجھ بوجھ اور نہ ہی مذہب میں حقیقی دلچسپی۔''

غرض گولڈ نے تاریخی تنقید اور تقابل ادیان کی جدید نظریوں کو جذب کرتے ہوئے، جدید علمیت کے ایک علیحدہ و ممتاز نظم وضبط کی حیثیت سے مطالعہ اسلامی کی ترقی کے لیے بنیادیں رکھیں۔ اس کا اصل نظریہ مذاہب کے ارتقاء کا نظریہ تھا اور اسی کے مطابق وہ اسلام کو بھی انسانیت کے عام ترقی کا ایک لازمی جزو سمجھتا تھا۔ خطبات اسلام میں اس نے معاصر اسلامی تحریکوں کا بغور جائزہ لیا اور مستقبل میں ان تحریکوں کے امکانات پر مفصل بحث کی ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے خطبات 'تشکیل جدید الہیات اسلامیہ' کی ترتیب کے بنیادی خیال میں گولڈزیہر کے خطبات اسلام سے کسی نہ کسی حد تک ضرور استفادہ کیا ہے۔

ایڈورڈ سعید نے تحریک استشراق کو جس طرح عریاں کیا اس کے بعد اب کوئی مغربی اسکالر اس لقب سے خود کو موصوف کرنا پسند نہیں کرتا۔ تاہم تحقیق خواہ مقصدی نقطہ نگاہ سے ہو یا محض علمی بنیادوں پر ہنوز جاری وساری

ہے۔ مغربی علماء کے تعصب یا علمی خیانتوں کی وجہ سے دشنام طرازی کی گنجائش ہو بھی تو ان کی تحقیقات میں کچھ ایسے سنجیدہ سوالات بھی ضرور پائے جاتے ہیں جن کا جواب دینا ہم اہل اسلام کے لیے ضروری ہو جاتا ہے۔ سر سید احمد خان اور بالخصوص علامہ شبلی نعمانی نے جدید یورپی منہج و معیار پر اپنی تحقیقات و تصنیفات قلمبند کی تھیں۔ اسی طرح آج بھی ضرورت ہے کہ مستشرقین کی تصنیفات کا جائزہ لیا جائے اور ان کا جدید علمی معیارات کے مطابق جواب دیا جائے۔ نوآبادیت کے اثرات نے اب تک ہمارا پیچھا نہیں چھوڑا۔ متجددین کی ایک کھیپ ہے جو مستشرقین کے خیالات کو اپنے خیالات کہہ کر پیش کرتی ہے۔ روایت پسند حضرات کو اپنی روایت کے تحفظ کے لیے اس کے آگے بند باندھنا ہوگا اور اس کے لیے سب سے پہلے مغربی مواد کا جائزہ لینا پڑے گا۔ اس دوران میں اگر کوئی چیز قابل اخذ ملتی ہے تو کھلے دل سے اسے قبول کر لینا چاہیے۔ اس ایک کتاب سے مغربی علماء و محققین کی تحقیق کے ذوق اور محنت شاقہ کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ الظاہریہ میں مصنف نے مطبوعہ کتابوں اور مخطوطات سے جس طرح استفادہ کیا اور جس حزم و احتیاط سے حوالہ جات رقم کیے، اس پر مستزاد اپنا دائرہ کار صرف عربی اسلامی تک محدود نہیں رکھا بلکہ یورپ کی تمام علمی زبانوں کے مصادر و مآخذ سے کام لیا، اس کی مثالیں ہمارے یہاں کم ہی پائی جاتی ہیں۔ اس ترجمہ سے ہمارا مقصد مطالعہ و تحقیق کے ذوق و شوق کو مہمیز دینا ہے۔ اور ہمیں یقین ہے کہ ہمارے مطمح نظر کو اس ادنی کوشش سے فروغ حاصل ہوگا۔

اب کچھ باتیں ترجمہ سے متعلق عرض ہیں۔

ترجمہ کی افادیت میں اضافہ کے لیے مترجم نے کوشش کی کہ فاضل مصنف نے جن عربی کتابوں کا حوالہ دیا تو وہاں جدید اشاعتوں و طباعتوں سے حوالہ دے دیا جائے۔ اس بظاہر غیر ضروری کام کی مشکل و مشقت کا وہی کچھ اندازہ لگا سکتے ہیں جنہیں ایک ایک حوالے کے لیے بار بار ایک ہی کتاب کے سینکڑوں اوراق چھاننے پڑے ہوں۔ بہر حال، اسی طرح ہم نے مخطوطات کے حوالوں کے بھی جدید حوالے رقم کر دیے ہیں۔ جہاں حوالے میسر نہ آسکے وہاں اسی طرح رہنے دیا گیا۔ عربی کتابیات میں مربع بریکٹوں میں جو جدید طباعتوں کا حوالہ بھی دے دیا گیا ہے۔ ہم نے اپنے تمام تر حوالے مربع بریکٹوں میں درج کیے ہیں۔ مربع بریکٹوں میں جو بھی حوالہ یا عبارت ہوگی اسے ہماری طرف سے اضافہ کردہ شمار کیا جائے۔ اسی طرح قوسی بریکٹوں میں موجود توضیحی الفاظ یا جملے یا عبارت کا ترجمہ بھی ہماری طرف سے ہیں۔ اکثر جگہ ہم نے تمیز کے لیے اپنے نام کا مخفف 'رع' بھی درج کر دیا ہے۔

حوالے کے ساتھ ساتھ محولہ مقام سے اگر ضرورت محسوس ہوئی تو عربی ٹکڑا بھی نقل کر دیا گیا ہے۔

اسی طرح مترجم نے کوشش کی کہ غیر عربی کتابوں کے اسماء کا بھی زیادہ سے زیادہ ترجمہ کر دیا جائے تا کہ مستشرقین کی کاشوں کا کسی قدر اندازہ ہو سکے کہ کن کن اسلامی موضوعات پر وہ کام کر چکے تھے۔

سورتوں کے نام تمام تر مترجم اردو نے اضافہ کیے ہیں۔ جہاں غلط آیت وسورت نمبر تھا وہ درست کر دیا گیا ہے۔ اور اسی طرح جہاں آیت کا ترجمہ تھا وہاں بریک میں عربی آیت اور جہاں عربی آیت تھی وہاں ترجمہ دے دیا گیا ہے۔ عنوانات تمام تر مترجم کی طرف سے اضافہ کیے گئے ہیں۔ احادیث کے حوالوں میں جز، جلد اور صفحہ نمبر ہٹا کر معیاری حدیثی ترقیم کے مطابق کر دیا گیا ہے۔

یہ تو ہم کہہ ہی نہیں سکتے کہ ایسی عالمانہ وفاضلانہ کتاب کے ترجمہ کا ہم نے حق ادا کر دیا ہے۔ البتہ اتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اللہ سبحانہ وتعالی کی توفیق سے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ باقی امید یہی ہے کہ ارباب علم ایک طالب علم کی اس کوشش کو ضرور سراہیں گے۔ اور غلطیوں کوتاہیوں سے چشم پوشی فرمائیں گے۔

ریحان عمر
کراچی
۲۲ جون ۲۰۱۸
(email:nabighaumari@yahoo.com)

CamScanner

حواشی

(۱) الانصاف، ص ۳۵، محقق: عبدالفتاح ابوغدہ، دارالنفائس، بیروت، طبع ثانی، ۱۹۸۶ء۔

(۲) ایضاً، ص ۴۳۔

(۳) ایضاً۔ نیز عبدالرشید نعمانی، ابن ماجہ اور علم حدیث، ص ۲۰۱ تا ۲۰۵ (میر محمد کتب خانہ، کراچی) بھی ملاحظہ ہو۔

(۴) ابن حجر، تہذیب التہذیب، ج ۴، ص ۲۲۹، طبع موسسہ الرسالۃ۔

(۵) 'متون الاخبار' حدیث کی چار کتابیں الکافی، من لایحضرہ الفقیہ، تہذیب الاحکام اور استبصار ہیں۔ انہیں اصول اربعہ کہا جاتا ہے۔ جس طرح اہل سنت کی صحاح اصول ستہ کہلاتی ہیں۔

(۶) ملا امین استرابادی، الحاشیہ علی اصول الکافی، جامع ومرتب: خلیل قزوینی، تحقیق: علی الفاضلی، مقدمہ، ص ۴۹، دارالحدیث، قم، طبع ثانی ۱۴۳۱۔ اخباریین سے متعلق معلومات کے لیے ہم اس کتاب کے محقق علی الفاضلی کے شاندار مقدمہ کے ممنون ہیں۔

(۷) ایضاً، ص ۹۵۔

(۸) ایضاً، ص ۳۵۔

شعرانی کہتے ہیں: ''ائمہ اربعہ خمر کی تحریم اور اس کی نجاست پر متفق ہیں..... اور باب نجاست میں یہ گزرا کہ داؤد تحریم کے تو قائل ہیں لیکن طہارت خمر کے بھی قائل ہیں۔'' المیزان الکبری، باب حد شرب المسکر، ج ۳، ص ۳۵۴۔

گنیسر واسفندیار (متوفی ۱۶۷۰ء) 'دبستان مذاہب' میں اخباریین کا نہ صرف حوالہ دیتا ہے بلکہ آخر میں مسئلہ طہارت خمر کا بھی ذکر کرتا ہے، دیکھیے (ص ۲۸۱ تا ۲۸۷، ترجمہ اردو، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۲ء)۔

(۹) آیت اللہ مرتضی شہید مطہری، اجتہاد اور تقلید، تہران، ۱۴۱۷ھ۔

(۱۰) تذکرہ شاہ ولی اللہ، ص ۱۶۔

(۱۱) ایضاً، ص ۱۷، ص ۱۶۸۔ مناظر احسن گیلانی کھل کر تو نہیں کہتے مگر شاہ صاحب کے مسلک کے ضمن میں یہ اشارہ ضرور دیتے ہیں کہ نادر شاہ کے ہندوستان پر حملے (۱۱۵۰ھ) میں جہاں ایک طرف شیعی عنصر بڑی تعداد میں ہندوستانی سیاسیات ومذہبیات میں اثر ورسوخ حاصل کر گیا، وہیں دوسری طرف روہیلہ پٹھانوں کی متشدد حنفیت کا شاہ صاحب کے مسلک جدید میں کسی نہ کسی قدر دوطرفہ اثر وتاثر ضرور تھا۔ دیکھیے تذکرہ شاہ ولی اللہ، ص ۱۱۹ ومابعد، نوید پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۳ء۔

(۱۲) اور زیادہ متشدد حضرات خود کو ظاہری کہتے لکھتے ہیں۔ مثلاً سندھ کے ایک اہل حدیث 'محمد بن عبداللہ الظاہری السندی' ہیں جنہوں نے مثالب امام ابوحنیفہ میں 'احوال ابی حنیفۃ واصحابہ بروایات ائمۃ الحدیث واھلہ' لکھی۔ آغاز کتاب میں پیر محب اللہ شاہ پیر جھنڈا کی تقریظ بھی موجود ہے۔

(۱۳) تذکرہ، ص ۱۶۷۔ معروف اہلحدیث مؤرخ ابویحیی امام خاں نوشہروی اپنی کتاب تراجم علمائے اہل حدیث (طبع مکتبہ اہل

حدیث، کراچی) میں دودمانِ ولی اللہی کے ایک ایک فرد کا ترجمہ دیتے اور ترجیح وعمل بالحدیث وعدم تقلید پر ان اکابر کی عبارتوں کی عبارتیں پیش کرتے جاتے ہیں۔

(۱۴) الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، مقالہ یوسف بنوری، ص ۳۶۹، ۳۷۰۔

(۱۵) تذکرہ، ص ۲۰۰۔

(۱۶) عبدالحلیم چشتی، فوائد نافعہ، شرح عجالہ نافعہ، ص ۳۱۰۔

(۱۷) ارواح ثلاثہ، ص ۸۶، دارالاشاعت، کراچی۔

(۱۸) تراجم اہل حدیث، ج ۱، ص ۲۷۸۔

(۱۹) یہ کتاب مولانا عبدالرشید نعمانی کے مقدمہ وتحقیق کے ساتھ سندھی ادبی بورڈ کراچی سے سن ۱۹۵۷ء میں طبع وشایع ہو چکی ہے۔ علامہ عبداللطیف بن ہاشم ٹھٹھوی حنفی (۱۱۸۹ھ) نے ''ذب الذبابات الدراسات عن المذاهب الاربعة المتناسبات'' کے نام سے دراسات کا رد لکھا، جو دو جلدوں میں مولانا نعمانی ہی کی تحقیق کے ساتھ اسی ادارے سے ۱۹۵۹ء میں طبع ہوئی۔

(۲۰) دراسات اللبیب، مقدمہ، ص ۵۔

(۲۱) دراسہ اول، ص ۴۵۔ قاضی ابوبکر جصاص رازی اپنی ''فصول'' میں یہی کہتے ہیں کہ نظام معتزلی نے سب سے پہلے انکار قیاس کے قول کا اظہار کیا۔ اسی سے متاثر ہو کر حشویہ، خوارج اور ظاہریہ نے یہ قول اختیار کیا۔ جیسا کہ علامہ زاہد الکوثری (متوفی ۱۳۷۱ھ) نے 'فقه اهل العراق وحديثهم' (ص ۱۴، ۱۵، تحقیق: علامہ عبدالفتاح ابوغدہ، المکتبۃ الازہریہ للتراث، قاہرہ) میں نقل کیا ہے۔

(۲۲) دراسات، ص ۴۰۲، ۴۰۳۔

(۲۳) شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۴۹، بحوالہ مقدمہ دراسات از نعمانی، ۷۷۔

(۲۴) فوائد جامعہ شرح عجالہ نافعہ، ص ۲۶، ۲۷، طبع نور محمد، کراچی، ۱۹۶۴ء۔

(۲۵) مقالات شبلی، ج ۴، ص ۱۹، اعظم گڑھ، طبع سوم ۱۹۵۶ء۔ آگے علامہ گب میموریل سیریز کی مزید سترہ کتابوں کا ذکر کرتے ہیں۔ مقالات کی اسی جلد کے صفحہ اول کے حاشیہ میں مستشرقین کے بارے میں علامہ سلیمان ندوی ابوالکلام آزاد کے ایک مضمون اور اپنے مسلسل مضامین کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ کیونکہ علامہ شبلی نے اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ یورپ کی علمی فیاضیوں کو کسی علیحدہ مضمون میں تفصیلاً ذکر کریں گے۔

(۲۶) ایک صدی قبل ایس خدابخش نے وان کریمر کی 'Culturgeschichte des Orients' کا انگریزی ترجمہ 'The Orient under Caliphs' کے نام سے پانچ سو صفحات میں کیا، جو کلکتہ یونیورسٹی سے ۱۹۲۰ء میں طبع وشایع ہوا۔

(۲۷) پروفیسر محسن علی صدیقی نے اس کی ایک کتاب الشیعہ والخوارج کا اردو ترجمہ کیا جو شایع ہو چکا ہے۔ اسی کی دوسری کتاب 'The Arab Kingdom and its Fall' راقم السطور 'عرب سلطنت اور اس کا سقوط' کے نام سے ترجمہ کر چکا ہے۔ جو امید ہے کہ ان شاء اللہ جلد شایع ہوگا۔

(۲۸) اس کی 'Geschichte der islamitischen Volker' کا جرمنی سے انگریزی ترجمہ ایس خدابخش نے 'A History of the Islamic people' کے نام سے کیا، جو کلکتہ یونیورسٹی سے ۱۹۱۴ء میں طبع وشایع ہوا۔

(۲۹) اس کتاب کا اردو ترجمہ محمد الحسنی ندوی نے 'طوفان سے ساحل تک' کے نام سے کیا، جو ابوالحسن ندوی کے مقدمہ کے ساتھ شایع ہوا۔ علامہ اسد کے دیگر مقالات، تصنیفات اور ان پر تبصروں پر مشتمل ایک جلد محمد اکرام چغتائی نے مرتب

کی، جو 'محمد اسد، ایک یورپین بدوی' کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔

(۳۰) راقم السطور اس کتاب کا ترجمہ بھی مکمل کر چکا ہے، اور امید ہے کہ جلد یہ بھی شائع ہو جائے گا۔

یہودی مستشرقین کے تراجم کے لیے ہم نے مارٹن کریمر کے مقدمہ سے مدد لی ہے:

Martin Kramer,"Introduction"in 'The Jewish Discovery of Islam',Tel Aviv,1999.

(۳۱) گولڈزیہر، ڈائری، ص ۵۰۔

(۳۲) جرنل آف امریکن اورینٹل سوسائٹی (JAOS)، ج ۴۲، ص ۱۹۰۔

(۳۳) گولڈزیہر، ڈائری، ص ۷۱۔

(۳۴) The Reconstruction of Religious Thought in Islam,Lahore,1988.p.171.

اسلامی فکر کی نئی تشکیل، اردو ترجمہ: شہزاد احمد، ص ۲۰۱۔

(۳۵) Dietrich Jung , Islamic Studies & Religious Reform.Ignaz Goldziher-A ،p.121 Crossroads of Judaiism,Christianity & Islam

(۳۶) ڈائری، ص ۱۱۲ تا ۱۱۶۔ گولڈزیہر کی ڈائری (Tagebuch) کا عربی ترجمہ ہمارے پیش نظر ہے، یومیات ایجناس جولدتسیہر، محمد عوفی عبدالرؤف، قاہرہ، ۲۰۱۶ء۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

پیش لفظ مترجم انگریزی

وہ زمانہ گیا جب مطالعہ اسلام 'روایتی عمرانی علوم میں وسیع اور عمیق پس منظر کے ساتھ ہمہ جہت علماء' کا خاص میدان تھا۔ ہماری اصلاح شدہ ابلاغیات کے باوجود جرمن پڑھنے کی استعداد وصلاحیت تیزی سے قصہ پارینہ ہوتی جاتی ہے۔ ہرچند اکادمی نظم وضبط کے ثمرات ہمارے علماء واساتذہ کے لیے ہمیشہ ایک زندہ وتازہ ورثہ رہے ہیں۔ تاہم اگناز گولڈزیہر کی تحریروں سے نئی نسل کو اکثر صرف بواسطہ مناسبت ہی حاصل ہے۔ اگناز گولڈزیہر کی پندرہویں برسی فقہ اسلامی پر ایک وسیع حوالہ جاتی اور بنیادی تصنیف کے انگریزی ترجمہ کو پیش کرنے کے لیے عین موزوں ہے۔

گولڈزیہر خود بھی اس کتاب کی بعض خامیوں سے پوری طرح آگاہ تھا۔ سو اس کی علمیت وفضیلت کو مدنظر رکھتے ہوئے محض اس کا ترجمہ کر دینا مناسب نہ ہوتا۔ ہرچند کہ میں نے وہ تمام اسقام واغلاط حتی الامکان درست کر دیے ہیں جنہیں میں نے پایا۔ پھر بھی میں اس بات کا دعوی نہیں کر سکتا کہ میں نے اس سے کچھ بھی زیادہ کیا ہے، اگر خود گولڈزیہر دستیاب حالات کے تحت یہ کام سرانجام دیتا۔ چنانچہ میں نے اتنا ہی کیا ہے کہ وہاں حواشی کی نشاندہی کر دی ہے، جہاں وہ حذف شدہ تھے۔ اسی طرح غلط طور پر نقل کردہ اقتباسات کی تصحیح بھی کر دی گئی ہے۔ اس ترجمہ میں گولڈزیہر کے دیباچہ اور اس کی دیگر تصانیف سے اس کا تصحیح شدہ مواد بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ یہاں یہ ذکر کیا جا سکتا ہے کہ کم از کم ایک موقع پر یہ ایڈیشن ۱۹۶۷ء کے طبع نو سے زیادہ مکمل ہے جس میں باب ہشتم کا حاشیہ ۶۳ حذف شدہ تھا۔ حاشیہ میں سطر کے ساتھ ساتھ ۱۸۸۴ء کے اصل ایڈیشن کا صفحہ نمبر بھی درج کر دیا ہے۔

طابع کی سہولت کے لیے جرمن ایڈیشن میں جس قدر عربی رسم الخط میں درج عبارات تھیں انہیں انگریزی تلفظ میں بدل دیا گیا ہے۔ جہاں اصل عربی کے ساتھ اس کا انگریزی تلفظ بھی درج تھا، وہاں اول الذکر حذف کر دیا گیا۔ عربی اسماء اور اصطلاحات کا املاء موجودہ انگریزی معیار کے مطابق ہے اور ہر جگہ گولڈزیہر کے پیش

کردہ املاء کے موافق ہونا لازم نہیں۔ اس کی ایک مثال بطلیوسی (Batalyawsi) ہے: سوان غیر اہم تصحیحات کی نشاندہی نہیں کی گئی ہے۔ البتہ دیگر تمام تبدیلیوں یا اضافہ جات کو مربع بریکٹس کے ذریعہ واضح کر دیا گیا ہے۔

متن میں گولڈزیہر کے منتخب کردہ اسماء کو علی حالہ قائم رکھا گیا ہے۔ جبکہ اشاریہ میں اسماء اعلام کو ان کے اس نام کے تحت درج کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن سے وہ عام طور پر معروف ہیں۔ بہر حال، ان میں سے بہت سے اسماء کو اشاریہ کی ترتیب وتدوین کے موقع پر ہی اس طرح درج کرنے کا موقع ملا، سوان کے پورے نام متن میں استعمال نہیں کیے گئے۔ بالعموم اس قسم کے اسماء کی پوری شکل اشاریہ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ لیکن ان صورتوں میں تقابلی حوالہ بھی فراہم کر دیا گیا ہے۔ کتابیات میں صرف انہی طباعتوں کا ذکر کیا گیا ہے جنہیں گولڈزیہر نے استعمال کیا۔ حالانکہ بہت سی صورتوں میں اب بہتر طباعتیں دستیاب ہیں۔ اشاریے اور کتابیات میں قدرے بے ترتیبیاں بھی واقع ہوئی ہیں۔ کیونکہ دونوں ہی ٹائپ مقرر ہونے کے بعد تیار ہوئے۔ مجھے بھروسہ ہے اس سے کوئی سنجیدہ مسئلہ واقع نہ ہوا ہوگا۔ مثلاً اگر حواشی میں ابوالمحاسن کا حوالہ دیا گیا، تو کتابیات میں اسے ابن تغری بردی کے تحت درج کیا گیا ہوگا۔

اب آخر میں مجھے بہت سے دوستوں، خصوصاً مسز اینے بیم بینیک (Mrs. Anne Bembenek) اور مس جین فلیشر (Miss Jane Fletcher) کا ان کی مدد وتعاون کے لیے شکریہ ادا کرنا ہے اور یہ معمول کے شکریہ سے کہیں زیادہ ہے۔ مجھے علانیہ ان کے تعاون اور حوصلہ افزائی کے اظہار واعتراف کے لیے کافی طویل انتظار کرنا پڑا۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ اگر مسز اینے بیم بینیک نہ ہوتیں، جنہوں نے پورے موسم گرما میں بلا تعطل میرا ہاتھ بٹایا، تو میں اس کام کو پایہ تکمیل تک نہ پہنچا پاتا۔ بہر کیف، اس کام میں جس قدر خامیاں پائی جاتی ہیں، میں ہی ان کا اصلی ذمہ دار ہوں۔ کیونکہ اکثر وبیشتر میں ان دوستوں کے بہتر مشوروں کے مقابلہ میں اپنے مذاق پر بضد رہا۔

ٹورنٹو (Toronto) ڈبلیو۔ بی (Wolfgang Behn)

دیباچہ مصنف

جب میں مذہب اسلام کے نشوونما ارتقاء پر ایک جامع و مانع سلسلہ مرتب کر رہا تھا، تو مجھے اس میں سے الہیات اسلام سے متعلق چند موضوعات خارج کرنے پڑے۔ یہ درست ہے کہ ان مسائل میں سے بعض امور عام قارئین کے لیے موزوں نہ تھے۔ تاہم اسلام کے جامع و کامل مطالعہ کے لیے یہ مسائل نہایت اہمیت کے حامل تھے۔ ان اوراق میں میں اپنے ہم پیشہ علماء کو ایک مفصل و مبسوط تصنیف پیش کر رہا ہوں، جس کا ایک ٹکڑا لائڈن میں مستشرقین کی چھٹی کانگریس کے اسلامی شعبہ میں بھی پڑھا گیا تھا۔ یہ پختہ یقین میرے ہمراہ رہا ہے کہ یہ تصنیف 'فقہ اسلامی' کی تحقیق اور اسلام کے ایک اہم شعبہ کے مطالعہ کی راہیں ہموار کرے گی۔ بالخصوص ان کے لیے جو اسلام کی تاریخی نشوونما کی تفہیم کے آرزومند ہیں۔

یہ اہمیت اسلام کے شرعی قانون اور اس کی اثباتیت (positivism)، مثلاً ''فروع'' سے ہی نہیں بلکہ زیادہ وسیع تناظر میں 'اس نظم وضبط کی منہاجیت' یعنی قانون کے اولین مآخذ و مصادر سے ''فروع'' کے استنباط و استخراج کے اصول و قواعد سے منسوب کی جانی چاہیے۔ اسلامی اداروں کی محض نامکمل واقفیت ہی حاصل ہوگی اگر ہم صرف یہ دیکھنے کے لیے کہ کس طرح نبی مکرم ﷺ کے متبعین و معتقدین نے مذہبی اور سماجی زندگی کے انفرادی حوادث و نوازل پر حکم ورائے قائم کی ان اداروں کی تحقیق کریں۔ 'روح اسلام' کو پوری طرح سمجھنے اور سراہنے کے لیے ہمیں اس کی ترقی کو اس کے اصل و اولین مآخذ سے تعلق میں صحیح طور سے نمایاں کرنا پڑے گا۔ تاکہ یہ جانا جا سکے کہ اس نشوونما پر کس حد تک حریت و آزادی فکر یا غلامانہ ذہنیت نے راج کیا۔ ترقی کی جانب رجحان و امکان اس پر غالب رہا یا مطلق سے عقیدت و ارادت اس پر حاوی رہی۔ ایک متحرک و فعال، دانشورانہ مشغلہ بروئے کار لایا جاتا رہا یا اس میں آرام طلب و تساہل پسند رویہ کارفرما رہا۔ تحقیقات کے جس سلسلہ پر اس قسم کے جائزہ و تجزیہ کی بنیاد رکھنا چاہیے، اس کی تاریخی ترقی میں ''اصول الفقہ'' کا مطالعہ ایسا اہم مقام رکھتا ہے جو قرآنی تفسیر اور حدیث کی داخلی تاریخ کے ہم پلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ انہی پختہ تصورات کی بنا پر میں اپنے رفقاء و احباب سے امید کرتا ہوں کہ وہ میری اس تصنیف میں دلچسپی کا اظہار فرمائیں گے کیونکہ اس کا بڑا حصہ ''اصول الفقہ'' سے

ہی بحث کرتا ہے۔

اس دیباچہ میں سب سے پہلے میں وہ تفصیل ذکر کرنا چاہوں گا جو اس کتاب کے خارجی پہلوؤں سے متعلق ہے اور دوران مطالعہ میں جن کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

نقل کردہ مخطوطات اور مطبوعہ کتابوں کا جہاں تک ممکن ہوا متعین حوالہ جات دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ جن کتابوں کا بار بار حوالہ دیا گیا ان سے متعلق مندرجہ ذیل امور پیش نظر رہیں:

''مفاتیح'' سے مراد فخرالدین رازی کی ''مفاتیح الغیب'' ہے، طبع بولاق، ۱۲۸۹ھ، بارہ مجلدات۔ ''نووی'' سے صحیح مسلم پر ان کی شرح مراد ہے۔ اس کا متن اور شرح قاہرہ، ۱۲۸۹ھ، پانچ مجلدات، ایڈیشن کے مطابق دیے گئے ہیں۔ انہی مصنف کی ''تہذیب'' کو میں اس ایڈیشن کے مطابق نقل کروں گا جسے وسٹن فیلڈ نے طبع وشائع کیا۔ ''قسطلانی'' سے مراد دس مجلدات میں اس مصنف کی کتاب 'ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری'، بولاق ۱۲۹۳ھ ہے۔ ''حُصری'' سے مراد، ان کی 'زہر الادب' ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جسے تاریخ ادب کے لیے اب تک تسلی بخش حد تک استعمال میں نہیں لایا گیا، یہ 'کتاب العقد'، بولاق ۱۲۹۳ھ کے حاشیہ پر تین مجلدات میں طبع وشایع ہوئی ہے۔ ''شعرانی'' سے ان کی ''کتاب المیزان'' طبع قاہرہ، تحقیق: کاسٹیلی، ۱۲۷۹ھ، مجلدین مراد ہے۔ دمیری کی ''حیات الحیوان'' کا حوالہ بولاق ۱۲۸۴ھ کی طباعت کے مطابق دیا گیا ہے، جو دو جلدوں میں طبع ہوئی۔ ''ابن ملقن'' سے مراد، شوافع کے طبقات پر ان کی کتاب بعنوان ''العقد المذہب فی طبقات حملۃ المذہب''، مخطوطہ لائڈن یونیورسٹی لائبریری لیگ ورنر، رقم ۵۳۲ ہے۔ ''جاحظ'' سے مراد، اس معتزلی کی ''کتاب الحیوان''، مخطوطہ، امپیریل ہوف بیلیوتھیک ویانا، این الیف، رقم ۱۵۱ ہے۔ ''وَرَقات'' سے مراد، اصول پر امام الحرمین (جُوینی) کی تصنیف ہے، جو اسی نام کی ابن فرکاح کی شرح کے ساتھ ہے، مخطوطہ، ہرزوگ لخے بیلیوتھیک گوتھا، رقم ۹۲۲۔

ابن حزم سے ان کی ''کتاب الملل والنحل''، لائڈن، مخطوطہ لیگ ورنر، رقم ۴۸۰ مراد ہے۔ جبکہ انہی کی 'ابطال' سے 'ابطال القیاس والرائے والاستحسان والتعلیل'، مخطوطہ، محولہ بالا، گوتھا، رقم ۶۴۰ مراد ہے۔ میری رائے میں یہاں ابن حزم کے الہیاتی اور ادبی مخصصات کا سرسری بیان مناسب رہے گا، جو ہماری اس کتاب میں زیر بحث مکتب فکر کے سب سے اہم و دلچسپ ترجمان ہیں۔ اور قارئین آئندہ صفحات میں ان کی ان دونوں تالیفات میں سے بکثرت اقتباسات ملاحظہ فرمائیں گے۔ بسا اوقات مجھے ان تالیفات کے فقط ایک مخطوطے سے نقل واقتباس میں قابل فہم دشواریوں کا بھی سامنا ہوا۔ اگر 'ملل' کا مخطوطہ خطرناک حد تک رموز واعراب سے

معرا تھا تو 'ابطال' میں یہ فقدان اور زیادہ تھا۔ پرش (Pertsch) نے اپنی فہرست مخطوطات میں اس مخطوطہ کے رسم الخط کو 'سوائے چند مستثنیات کے رموز اعراب سے عاری مغلق نسخی'' کہا ہے۔ اس قسم کی صورت حالات میں قابل قبول متن تک پہنچنا واقعی ایک مشکل کام تھا۔ بعض اوقات اس بات سے دامن نہ بچایا جاسکا، بالخصوص 'ابطال' میں، کہ عبارت کو علی حالہ غیر واضح رہنا دیا جائے یا رموز وعلامات کے ذریعہ اس کی وضاحت کردی جائے۔ دوسرے مواقع پر واضح کوتاہ متن پر اضافہ جات کرنا ضروری سمجھا گیا اور یہ کام مربع بریکٹوں میں سرانجام دیا گیا۔

بہرکیف، قوسی بریکٹ اس بات کی علامات ہوں گے کہ متن وعبارت میں کوئی لفظ موجود نہ تھا۔ اپنے پاس اس قسم کی خامیوں پر مبنی مواد سے قطع نظر میں نے 'ابطال' سے طول طویل اقتباسات نقل وفراہم کرنے کو ہی مناسب خیال کیا۔ کیونکہ وہ روایت پرست مکتب اور ان کے مخالفین کے درمیان نزاع واختلاف کے بارے میں مکمل روشنی فراہم کرتے ہیں۔ انہی وجوہات کی بنا پر میں نے اپنی کتاب کے متعلقہ مقامات پر مصنف کے اصل کلام کو ہی بولنے دینے کو ترجیح دی۔ فی الجملہ میں نے ان متون کے مشمولات کا مفصل حوالہ دینے پر ہی اکتفاء کیا۔ اپنے متوقع قارئین کے پیش نظر میں نے لفظ بہ لفظ ترجمہ کو ضروری نہیں سمجھا، خاص کر جب ترجمہ کرنے میں میں مصنف کے اعلی عالمانہ طرز نگارش کا ساتھ نہ دے پایا۔ میں نے دیکھا کہ ابن حزم ان مقامات پر جہاں انہیں بہت طول طویل عبارتیں پیش کرنی پڑتی ہیں قواعد وضوابط کا ایک ڈھیلا ڈھالا طرز کام میں لاتے ہیں۔ جہاں مجھے کاتب کی متوقع اغلاط کے مقابلہ میں ابن حزم کا مخصوص آزاد طرز انشاء وبیان واضح محسوس ہوا، وہاں میں کوئی تصحیح کام میں نہیں لایا۔ البتہ وہاں بعض ضروری تصحیحات ضرور عمل میں لائی گئیں جہاں میں حواشی میں متعدد عبارات کی غلط قرأتوں کو حواشی میں ذکر کرنا چاہتا تھا[1]۔ لیکن اُن مقامات پر جہاں، شاید غیر ضروری طور پر، میں مخطوطے کے اصل متن کے ساتھ ساتھ چلا وہاں میں نے متعین عبارت کی اپنی اصلاحوں کو نیچے حواشی میں نمایاں کردیا ہے۔

جب یہ کتاب پریس میں گئی اس وقت کے مقابلہ میں اب ابن حزم کے فقہ کے مخصوص اوصاف وخصائل کا خاکہ زیادہ مکمل طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔ مسلم اسکالر شیخ امین، جنہیں مستشرقین کی چھٹی کانگریس کے شریک کار کی حیثیت سے تہہ دل سے طویل عرصہ تک یاد کیا جاتا رہے گا، مدینہ سے عربی کے جو علمی خزائن لائدن (Leiden) لائے ان میں ابن حزم کی شاہکار کتاب ''المحلی'' کی ایک جلد بھی ہے، جو کم از کم یورپ میں اس وقت تک نادر ونایاب ہے[2]۔ یہ علمی خزانے ڈچ گورنمنٹ کی عنایت سے لائدن یونیورسٹی لائبریری کے اسلامی کلیکشن میں شامل کیے جاچکے ہیں۔ میرے دوست ڈاکٹر لینڈ برگ (Landberg) کی محبت وشفقت

کا شکریہ، جو خوش قسمتی سے اس زمانہ میں انہی مخطوطات کی درجہ بندی میں مشغول تھے۔ چنانچہ اپنے قیام لائدن کے دوران میں میں اس مخصوص مخطوطہ کے بارے میں ان سے قیمتی مشورے لے سکا۔ یہ کتاب (یعنی المحلی) گویا کتاب الملل کے فقہی قانونی ضمیمے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا طرز اور پیش کرنے کا نہج، یہاں تک کہ مصنف کا برجستہ اور احناف اور مالکیہ کے ساتھ بحث وجدال میں بے لاگ انداز، پہلی ہی نظر میں اس بپھرے ہوئے ظاہری مناظر کو آشکار کر دیتا ہے جو اپنے مخالفین پر انہی القابات اور سب وشتم کی بوچھاڑ کرتا جاتا ہے، 'ملل' کے قارئین جن سے بخوبی واقف ہیں۔ ابن حزم یہاں بھی ان الہیاتی اصولوں اور دلائل کو مسلسل دھراتے جاتے ہیں جنہیں ہم ان کی اذعانی (عقائدی) واختلافی کتب میں بار بار دیکھ سکتے ہیں۔ میں اس دیباچہ کو اس کتاب کے اقتباسات سے گراں بار کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا۔ حالانکہ ہماری اس پیشکش کی تکمیل میں یہ کرنا انتہائی دلچسپی کا باعث ہوتا۔ میں یہاں صرف اس بات کا اظہار کرنا چاہتا ہوں کہ علم فقہ پر ابن حزم کے مؤقف پر اپنی اس کتاب میں پیش کردہ میرے ذاتی تبصرے المحلی سے بالکل موثق ہو جاتے ہیں۔ اور یہاں جو میں نے ابن حزم کے منہج فقہ کی خصوصیات بیان کی ہیں، ان مخصصات کے لیے بنیادیں المحلی سے نقل کی جاسکتی ہیں۔ ابن حزم کا اصل رویہ، جسے ملل کے مطابق بیان کیا گیا ہے، میں اسے محلی میں بار بار مذکور پاتا ہوں۔

جن حالات کے تحت اپنی یہ تحریر میں صفحہ قرطاس پر منتقل کرتا رہا ہوں، وہ اس کتاب کی بعض خامیوں و کوتاہیوں کا عذر ہوں گے۔ ساتھ ہی تصحیح میں جو قدرے تسامحات برتے گئے اس کے لیے بھی یہی عذر کافی ہوگا۔ اس لحاظ سے میں قارئین اور تبصرہ نگاروں کی شفقت وعنایت پر بھروسہ کر سکتا ہوں (۳)۔

ہماری عربی کتب انتخاب (Arabic chrestomathies) میں عام طور پر الہیاتی وفقہی اقتباسات نہیں پائے جاتے۔ سو میں نے اصل زبان میں مناسب عبارات پیش کرنے کو مفید خیال کیا۔ خصوصاً بولاق کی مطبوعہ کتب سے اس کتاب میں ان کتابوں کے حوالے دیے گئے ہیں، جو ہمیشہ سب کی دسترس میں نہیں ہوتیں۔ اس کا مقصد طالبان علم کو خاص طرز وانداز سے اور اسلامی علوم کی علمی فطرت سے اپنے تئیں مناسبت پیدا کرنے کا ایک موقع فراہم کرنا ہے۔ تاکہ وہ ان امور سے متعلق بھی مزید معلومات حاصل کر لیں جو غیر مذہبی اسلامی ادب کو برتنے میں بھی بہت اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ جن میں بسا اوقات دینیاتی والہیاتی تصورات کا حوالہ واشارہ دیا جاتا ہے۔

آخر میں میں گوتھا (Gotha) کے پروفیسر پرش، لائدن کے پروفیسر دی غوئیے (de Goeje)، سینٹ پیٹرز برگ کے پروفیسر وی روزن (v. Rosen) کا شکریہ ادا کرتا ہوں، جنہوں نے اپنی کتاب میں استعمال کردہ

مخطوطات کے آزادانہ استعمال کی اجازت دی۔ اور ساتھ ہی مجھے سمعانی سے عبارات نقل کر کے ارسال کیں۔ پیرس کے پروفیسر جے ڈیرین بورگ (J.Derenbourg) کا بھی شکریہ، جنہوں نے نہایت محبت سے ابن شہبہ کے اقتباسات نقل کیے۔ اسی طرح میں آکسفورڈ کے ڈاکٹر نیوباؤر (Neubauer) کا بھی ممنون ہوں جنہوں نے سبکی کے آکسفورڈی مخطوطات میں سے داؤد ظاہری کی سوانح نقل کر کے مجھے ارسال کرنے کی زحمت گوارا کی۔ غرض میں ان سب حضرات کا مشکور ہوں۔ پروفیسر فلیشر (Fleischer) نے میری اس کتاب کے ساڑھے پانچ صفحوں کی تصحیح فرمائی۔ اور اس بات کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس کتاب کا یہ حصہ میرے اعلیٰ وارفع استاد کی نگرانی سے کس قدر متمتع و منتفع ہوا ہے۔

بوداپسٹ

نومبر، ۱۸۸۳ء

اگناز گولڈزیہر

حواشی

(۱) جرمن ایڈیشن میں جو تصحیحات حواشی میں تھیں، انہیں متن میں درج کر دیا گیا ہے۔ ڈبلیو بی

(۲) سی لینڈ برگ، (Catalogue de manuscrits arabes provenant d-une bibliotheque privee a el Medina)، ص ۱۷۷، حاشیہ ۶۴۲۔

(۳) جرمن ایڈیشن میں جو تصحیحات حواشی میں تھیں، انہیں متن میں درج کر دیا گیا ہے۔ ڈبلیو بی

تعارف

وہ فقہی مکتب جو اس مطالعہ کا موضوع ہے، اسے اسلام کے دینی ادب میں ''مذہب الظاہر'' یا ''مذہب داؤد'' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ وہ فرد جو اس مکتب فقہ سے وابستہ ہوتا ہے اسے '' ظاہری'' یا ''داؤدی'' کہتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی اس مکتب کو ''اہل الظاہر'' اور ''الظاہریہ''[1] کہا جاتا ہے۔

ہماری اس (انیسویں) صدی کے اوائل میں[2] یورپی مستشرقین مذہب ظاہر کی نوعیت اور امکان کے بارے میں کم ہی واقف تھے۔ اس ضمن میں یہ نشاندہی کرنا کافی ہوگا کہ سلوستر ے دی ساسی (Silvestre de Sacy) جیسا عالم، جس نے اس زمانہ میں یورپ میں اسلامی مشرق کے بارے میں تمام معلومات کا ایک خلاصہ پیش کیا تھا، وہ تک مقریزی کی سوانح لکھتے ہوئے اپنے عربی ادبی شذرات میں کشادہ دلی سے یہ اعتراف واقرار کرتا ہے کہ ''میں نہیں جانتا کہ یہ فرقہ جو مذہب الظاہر سے موسوم ہے کے بارے میں کیا کہوں۔'' جس اقتباس میں مقریزی کو اس کے 'ظاہری' رجحان ومیلان پر مورد الزام ٹھہرایا گیا، اس کا ترجمہ کرتے ہوئے وہ یہ تشریح وتوجیہ کرتا ہے: ''اس فرقہ کا عقیدہ ہے کہ تمام تر فضائل ظاہری اعمال میں پائے جاتے ہیں۔'' چنانچہ سلوستر ے دی ساسی 'ظاہری مذہب' کو اُس ''باطنی مذہب''[3] کے مقابل ومتوازی بیان کرتا ہے جو بنیادی طور پر الہیاتی تعلیم کے ایک مختلف تصور سے تعلق رکھتا ہے۔

سن ۱۸۳۵ء میں فریٹیگ (Freytag) گویا دی ساسی کے اسی حوالہ سے بلا ذکر ماخذ اپنی عبارت اخذ ونقل کر دیتا ہے۔ حتی کہ ۱۸۷۷ء میں اڈولف ورمنڈ (Adolf Wahrmund) اپنی 'لغت عربی' (Handworterbuch der arabischen) میں فریٹیگ کی اسی پرانی ناقص تعبیر کو ظاہر پرستی (externalism) کی حیثیت سے دہرا دیتا ہے۔

رسکے (Reiske) کے ابوالفداء کے ایک حصے کے ترجمہ سے اگر قطع نظر کیا جائے، تو کوا ترمیئر (Quatremere) (۱۸۴۰ء) ان پہلے یورپی مستشرقین میں سے ایک ہے جس نے اہل الظاہر پر کچھ روشنی ڈالی۔ اور یہی وہ مستشرق ہے جس کی مختلف تحقیقات ومطالعات اسلامی دنیا کی ہماری معلومات میں قابل ذکر پیش

رفت کا سبب ہوئے۔ اور جو مقریزی کو اپنی تحقیق کے ذریعہ مشرقی السنہ وامور کے علم کا قیمتی ماخذ بنا دیتا ہے (۴)۔ کواترمیئر کہتا ہے کہ ''جہاں تک اس فرقہ کا تعلق ہے تو وہ اب تک گوشہ تاریکی میں ہے۔'' کواترمیئر اپنے شہرہ آفاق منہج میں پیرس کی 'قومی کتابیات' (۵) میں موجود مخطوطات سے معتدبہ تعداد اقتباسات اور ٹکڑے پیش کرتا ہے۔ اسی میں اس نے مکتب ظاہری اور اس کے کچھ وابستگان کا بھی ذکر کیا ہے۔ کواترمیئر کے اس تبصرہ و تحقیق نے مکتب ظاہری کی نوعیت، نظام اور تاریخ کو مزید گیرائی و گہرائی سے زیر تحقیق لانے کا داعیہ پیدا کیا۔ لیکن اسے 'فرقہ' کہنا بالکل اسی طرح غلط ہوگا جیسے ہم فقہی مذاہب اربعہ کے باہم دگر تعلق کے تناظر میں کسی ایک کا حوالہ دیتے ہوئے اسے فرقہ قرار دیں۔ مگر کواترمیئر بھی اسلام کے طالب علموں میں سے کسی ایک کے لیے بھی اس پر خصوصی تحقیق سرانجام دینے کا باعث نہ ہو پایا۔ موجودہ دور میں اس میدان کے ماہر علماء و مصنفین بھی جنہوں نے اسلام کی ترقی وارتقاء پر جامع یا مخصوص کتابیں رقم کیں، انہوں نے بھی ظاہری مکتب پر حداز حد چند الفاظ ہی صرف کیے۔ اس سلسلہ میں ہم وان کریمر (v. Kremer) (۶)، ہوٹسما (Houtsma)، (۷) اور اسپٹا (Spitta) (۸) کا ذکر بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن بہرکیف یہ علماء بھی زیر بحث فقہی مکتب پر محدود و مختصر تبصرے ہی فراہم کرتے ہیں۔ اس مکتب، اس کے عقیدہ ورائے کی ایک جامع و مانع پیشکش اور راسخ العقیدہ اسلام کے اندر اس فقہی مکتب کے نمائندوں اور وابستگان کا اصل مقام اب تک منصۂ شہود پر نہیں آیا۔ آئندہ اوراق تاریخ الٰہیات اسلامی کے ہمارے علم کے اس خلا کو پر کرنے کی ایک کوشش ہے۔

حواشی

(۱) ''الظاہرون'' نہیں جیسا کہ ہوٹسما نے کہا، دیکھیے 'عقائد پر جنگ وجدل'(De strijd over het dogma)، ص ۸۵۔

(۲) زیادہ قدیم زمانہ کے بجائے ہم ماضی قریب کا صرف ایک حوالہ نقل کرنے پر اکتفاء کریں گے، تاکہ ہمارے زیر بحث سوال کی بنیادوں سے متعلق مروجہ الجھن واضح کی جاسکے۔ مرادگیادی احسن (Mouradgea d'Ohsson) اپنی کتاب 'سلطنت عثمانیہ کی عمومی تصویر' (Tableau general de l'Empire Othman) (ج ۱، ص ۱۷، پیرس ۱۷۸۸ء) میں سفیان ثوری کے ساتھ چھٹے فقہی مذہب کے بانی کے طور پر داؤد طائی ابوسلیمان (متوفی ۱۶۵ھ/ ۷۸۱ء) کا نام لیتا ہے۔ اوران کے بارے میں فقط اتنا ہی کہتا ہے کہ ان کے معدودے چند معتقد تھے۔ چنانچہ یہاں داؤد طائی (ابن قتیبہ، معارف [ص ۵۱۵]) داؤد ظاہری کے ساتھ خلط ملط کردیے گئے ہیں۔

(۳) کرسٹومیتھی عربی (Chrestomathie arabe)، طبع اول، ج ۲، ص ۴۱۱۔

(۴) تاریخ سلاطین ممالیک مصر، ج ۱، ص ۲۶۹۔

(Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte)

(۵) بعد از تجزیہ ومطالعہ ہم نے باب ہشتم میں اس لائبریری کے عربی مخطوطہ رقم ۶۸۷ سے آٹھویں صدی ہجری میں ظاہری تحریک کی تاریخ کے لیے استفادہ کیا ہے۔

(۶) خلفاء کے تحت مشرق کی تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۵۰۰۔

(Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen)

(۷) ہم آگے ہوٹسما کی پیش کردہ شکل پر دوبارہ آئیں گے۔

(۸) تاریخ ابوالحسن الاشعری، ص ۸۰۔

(Zur Geschichte Abu-l-Hasan As'ari's)

CamScanner

باب اول

باب اول

اہل الرائے اور اصحاب الحدیث

دوسری صدی ہجری کے ایک محدث ابوبکر بن عیاش (متوفی ۱۹۳ھ) سے ایک قول نقل کیا گیا ہے:

''ہر زمانے میں تمام ادیان و مذاہب کے ماننے والوں کے سامنے جو حیثیت اہل اسلام کو حاصل ہے اسلامی فرقوں اور فقہوں میں اہل حدیث کو وہی مقام حاصل ہے۔''(۱)

مندرجہ بالا قول دراصل فقہ اسلامی کو برتنے کے اس منہج کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا گیا ہے، جس میں نہ صرف تحریری اور زبانی منقول مآخذ و مصادر ہی حجت ہیں۔ جنہیں قرآن اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کی روایات و آثار کہتے ہیں۔ بلکہ اس فقہی منہج میں کسی فقیہ یا قاضی کا وہ ذاتی و انفرادی فہم بھی حجت سمجھا جاتا ہے جو اصول و قواعد اسلام کے مطابق مستند اور قابل قبول ہو اور جو حقیقتاً یا ظاہراً ان دونوں مذکورہ غیر متنازع مآخذ (یعنی قرآن و حدیث) پر مبنی ہو اور جسے ان کی روح سے صادر شدہ صداقت کے طور پر حجت تسلیم کیا گیا ہو۔ اس موقف و منہج کے نمائندوں کو ''اہل الرائے'' یا ''اصحاب الرائے'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کریمر (Kremer) (۲) اور سخاؤ (Sachau) (۳) اسلامی فقہ کی ابتدائی تاریخ میں اس تفریق کے سرچشموں کو اس جامع انداز سے زیر بحث لا چکے ہیں کہ اسلام کی تاریخ ارتقاء کے اس باب میں نئے پہلو ڈھونڈنا سعی لاحاصل قرار دیا جائے گا۔ متاخر محققین کی تحقیقات کے مطابق اس میں کوئی شک نہیں کہ 'اہل الحدیث' اور 'اہل الرائے' کی یہ تفریق و تقسیم دراصل اُن قانون دانوں کی الگ الگ شاخوں کا پتہ دیتی ہیں، جو قانون اسلامی کی بحث و تحقیق سے وابستہ تھے۔ ان میں کی پہلی قسم منقول مآخذ کو زیر بحث لاتی تھی۔ جبکہ موخر الذکر قسم قانون و شریعت کے عملی پہلوؤں سے نسبتاً زیادہ شغف رکھتی تھی۔ ایسا بعد کے زمانہ میں واقع ہوا کہ یہ دونوں اصطلاحیں قانونی استخراج و استنباط کے علیحدہ مناہج کے درمیان تقابل کی علامت بن گئیں۔ یہ تقابل و تخالف دوسری صدی ہجری میں پیشتر سے کہیں زیادہ عام تھا، جیسا کہ ہم تاریخ و ادب میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

کسی پیش پا افتادہ مسئلہ میں اسلامی قانون قائم کرنے میں راسخ العقیدہ ''مذاہب فقہ'' اپنے نشوو ارتقاء کے بالکل ابتدائی مراحل میں ہی ''رائے'' کو متعین عنصر کے طور پر برتنے کے دائرہ کار سے متعلق باہم دگر اختلاف رکھتے تھے۔ اس لحاظ سے امام ابوحنیفہ اور امام داؤد ظاہری دو الگ انتہاؤں پر تھے۔ اول الذکر نے ''رائے'' کو قابل ذکر رعایتیں دیں۔ جبکہ موخر الذکر، کم از کم اپنی ابتدائی تعلیمات میں اس کے ہر قسم کے جواز کے منکر نظر آتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل انہی دونوں اماموں کے درمیان اپنے اپنے موقف

کو قائم کرتے ہیں، نہ صرف تاریخ کے لحاظ سے بلکہ ''رائے'' کے اپنے اپنے اثبات واقرار کے لحاظ سے بھی۔ ان مذاہب ومکاتب کی ترقی کے دوران یہ فرق واختلاف تدریجی جواز وگنجائش کے ذریعہ ختم ہوتا چلا گیا اور کسی مکتب کو اہل حدیث یا اہل رائے سے متعلق قرار دینے میں ہمہ گیر پیچیدگی واقع ہوگئی، جو تاریخی ادب میں جاری وساری رہی۔ مثلاً، ابن قتیبہ فقہی مذاہب کے تمام بانیوں کو 'اصحاب الرائے' میں شمار کرتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل کو وہ مستثنیٰ قرار دے کر فقہاء میں ان کا ذکر ہی نہیں کرتے۔ اسی طرح وہ امام داؤد ظاہری کو بھی ان اہل الرائے فقہاء میں ذکر نہیں کرتے، جن سے وہ اس وقت تک بہر حال واقف نہ ہو پائے تھے۔ ''اصحاب الحدیث'' میں ابن قتیبہ صرف معروف محدثین ہی کو ذکر کرتے ہیں (۴)۔ مؤرخ مقدسی امام احمد بن حنبل کے متبعین کا اسحق بن راہویہ کے متبعین کے ساتھ، جو ایک معروف شافعی ہیں، 'اصحاب الحدیث' کے طور پر ذکر کرتا ہے اور انہیں ان مذاہب فقہ سے بالکل بھی متعلق نہیں گردانتا جو احناف، مالکیہ، شوافع اور اہل ظاہر (۵) سے تعلق رکھتے ہیں (۶)۔ ایک مختلف مقام پر یہی مؤرخ شوافع کو امام ابوحنیفہ کے متبعین کے تقابل وتناظر میں 'اصحاب الحدیث' کے طور پر ذکر کرجاتا ہے (۷)۔ پھر ایک اور جگہ یہ مؤرخ اس پیچیدگی کو اس طرح آخری حد پر پہنچا دیتا ہے کہ امام احمد بن حنبل کے تقابل میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کو 'اہل رائے' میں شمار کر ڈالتا ہے (۸)۔ مذاہب فقہ کے بانیوں میں سے امام احمد کے اخراج سے مقدسی قدیم قول کی موافقت کرتا نظر آتا ہے۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ معروف (مؤرخ ومفسر) ابوجعفر طبری کو اس وجہ سے طعن وتشنیع کا سامنا کرنا پڑا تھا کہ وہ اپنی کتاب 'اختلاف الفقہاء' میں امام احمد کی فقہ کو زیر بحث ہی نہ لائے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ امام احمد کو عام طور پر ایک محدث تصور کیا جاتا تھا، نہ کہ ایک ''فقیہ'' (۹)۔ ابن عساکر میں ہم پاتے ہیں کہ "احمد بن حنبل وغیرہ من اھل الحدیث" (اہل حدیث میں سے احمد بن حنبل وغیرہ)۔ جبکہ دیگر مذاہب ومکاتب کی ان کے فقہی مناہج کی نوعیت کے مطابق نہیں بلکہ ان کے علاقائی تعلق ووابستگی کے لحاظ سے درجہ بندی کی گئی (۱۰)۔ شہرستانی میں ہم امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام داؤد کو طبقہ اصحاب الحدیث میں پاتے ہیں۔ جبکہ ان فقہی مکاتب میں سے جن کے بانیوں کا نام باقی رہا، اصحاب الرائے میں صرف امام ابوحنیفہ کو شمار کیا گیا ہے (۱۱)۔ ابن خلدون بھی اس اختلاف کو قبول کرتا ہے۔ تاہم اس نے اس سے اتنا اختلاف ضرور کیا کہ وہ امام داؤد بن علی کو ایک بالکل علیحدہ طبقہ میں سرفہرست رکھتا ہے (۱۲)۔

فقہ اسلامی میں ''رائے'' جو مقام رکھتی ہے، سب سے پہلے اس کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ اس سے ہم اس موقف کی وضاحت کے قابل ہو پائیں گے جو امام داؤد اور آپ کے قائم کردہ مکتب نے جو بعدہ آپ کے نام نامی سے منسوب ہوا، متصلب وتشدد روایت پرستی اور اس طبقہ کے درمیان نزاع میں اختیار کیا، جس کے معتقدین کو وان کریمر بجا طور پر اہل قیاس قانون دان یعنی ''اصحاب الرائے'' کہتا ہے (۱۳) اور جو روز افزوں اثر ورسوخ اور فروغ حاصل کرتا جاتا تھا۔

حواشی

(۱) شعرانی [ج ۱، ص ۲۰۶]: ''اهل الحديث فی کل زمان کاهل الاسلام مع اهل الاديان'۔ والمراد باهل الحديث فی کلامه مايشمل اهل السنة من الفقهاء وان لم يکونوا حفاظا۔'' (بقول شعرانی..... اوران کے قول میں اہل حدیث میں اہل سنت کے فقہاء بھی شامل ہیں، خواہ وہ حفاظ حدیث نہ بھی ہوں)۔

(۲) خلفاء کے تحت مشرق کی تاریخ تمدن (Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen)، ج ۱، ص ۴۷۰ تا ۵۰۰۔

(۳) اسلامی فقہوں کی ابتدائی تاریخ، وین، ۱۸۷۰ء۔

(Zur altesten Geschichte des muhammedanischen Rechts, Wien)

(۴) کتاب المعارف [ص ۴۹۴ تا ۵۰۰]۔ سخاؤ (Sachau)، ص ۱۶۔

(ابن قتیبہ اصحاب الرائے میں ابن ابی لیلی، ابوحنیفہ، ربیعہ الرائے، زفر، اوزاعی، سفیان ثوری، مالک بن انس، قاضی ابو یوسف اور محمد بن حسن شیبانی فقیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ رع)

(۵) میرے نزدیک دی غوئیے (de Goeje) نے فہرست کتب عرب جغرافیہ دان (Glossarium zur Bibl.geogr.arabicorum)، ص ۲۴۳ میں سخت ظلم ڈھایا جب اس نے یہ کہا کہ داؤدی 'اصحاب الرائے' تھے۔ 'مذہب الظاہر' اور 'رائے' سے زیادہ شاید ہی کچھ اور متضاد تصور کیا جا سکتا ہو۔ جبکہ مقدسی ''فقہ'' اور ''رائے'' کو مترادف نہیں سمجھتا۔

(۶) تذکرہ سلطنت اسلامیہ (Descriptio imperii moslemici)، دی غوئیے، ص ۳۷۔

(مقدسی 'ذکر المذاہب والذمہ' کے تحت کہتا ہے: '' آج اسلام میں چار فقہی مذاہب مستعمل ہیں: حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور داؤدیہ۔ جبکہ اصحاب الحدیث کے چار مذاہب یہ ہیں: حنبلیہ، راہویہ، اوزاعیہ اور منذریہ۔' احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، ص ۳۷، طبع ثانیہ ای جے برل (E.J.Brill)، ۱۹۰۶ء۔ رع)

(۷) ابو محمد سیرافی کے بارے میں، ایضاً، ص ۱۲۷۔

(مقدسی کہتا ہے کہ میں ایک دن ابو محمد سیرافی کی مجلس میں تھا تو انہوں نے پوچھا کہ تو شام کا رہنے والا ہے تو مذہب ابوحنیفہ پر کیوں چلتا ہے جبکہ وہاں اصحاب الحدیث مذہب شافعی کے متبعین کی تعداد زیادہ ہے؟ تو میں نے کہا۔ اس کی تین وجہیں تھیں، ایک تو یہ کہ امام ابوحنیفہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود کے اقوال پر فتوی دیتے ہیں اور اصحاب رسول ﷺ میں ان دونوں حضرات کا جو علمی رتبہ ہے وہ معلوم ہے۔ اور اہل کوفہ نے انہی دونوں حضرات سے اپنا علم لیا ہے۔ دوسری وجہ، امام صاحب زمانہ کے لحاظ سے ائمہ فقہاء میں سب سے مقدم اور صحابہ سے سب سے زیادہ قریب، ان میں سب سے زیادہ صاحب ورع وعبادت ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ میں سب کو دیکھتا ہوں کہ وہ بعض ان مسائل میں بھی

امام صاحب سے علیحدگی اختیار کر لیتے ہیں جن میں امام صاحب واضح طور پر مصیب ہوتے ہیں اور وہ خود خطا پر ہوتے ہیں۔ اس پر سیرافی نے کہا: اے مقدسی تم نے خوب دقت نظر دکھائی۔ رع)۔

(۸) ایضاً ص ۱۴۲ [: ولا تری فی الرأی غیر مذهب ابی حنیفة والشافعی وفیه حنابلة وجلبة للشیعة]۔

(۹) ابوالفداء، تاریخ (Annales)، رسکے (Reiske)، [ج ۲، ص ۳۴۴، سنہ ۳۱۰ھ: ابوالفداء کی پوری عبارت یہ ہے: ولمامات تعصبت علیه العامة ورموه بالرفض وما کان سببه الا انه صنف کتابا فیه اختلاف الفقهاء ولم یذکر فیه احمد بن حنبل، فقیل له فی ذلک، فقال: لم یکن احمد ابن حنبل فقیها وانما کان محدثا، فاشتد ذلک علی الحنابلة وکانوا لا یحصون کثرة ببغداد، فشنعوا علیه بما ارادوه]۔

حدیث کے قدیم علماء کے درمیان فقہ کے لیے احادیث کو سب سے عمدہ طریقہ پر کام میں لانے میں امام احمد ابن حنبل کا خاص مقام ہے: آپ 'افقههم فیه' (اہل حدیث میں سب سے زیادہ فقیہ) تھے، ابوالمحاسن، تاریخ (Annales)، ایڈٹ: جوئن بول (Juyenboll)، ج ۱، ص ۱۰۷ [ج ۲، ص ۲۸۲، سنہ ۲۳۵: قال ابو عبید القاسم بن سلام: انتهی علم الحدیث الی الاربعة: احمد بن حنبل، وابی بکر بن ابی شیبة، ویحیی بن معین وعلی بن المدینی، فاحمد افقههم فیه، وابو بکر اسردهم، ویحیی اجمع له، وابن المدینی اعلمهم به۔ اسی طرح ابوالمحاسن نے عبدالرزاق صنعانی اور امام شافعی کے اقوال بھی نقل کیے کہ امام احمد 'افقہ' تھے، دیکھیے ابوالمحاسن، النجوم الزاہرہ، ج ۲، ص ۳۰۵، سنہ ۲۴۱ھ]۔

(۱۰) اسلام میں تحریک اصلاح (Expose de la reforme de l Islamisme)، ص ۹۱۔

(۱۱) کتاب الملل، کیورٹن (ed.Cureton) [ج ۱، ص ۲۰۷، طبع دار المعرفہ، بیروت]۔ سخاؤ (ایضاً، ص ۱۵) بھی ملاحظہ ہو۔

(۱۲) مقدمہ، طبع بولاق [ج ۲، ص ۱۸۵، ۱۸۶: علم الفقہ، طبع دار عرب، دمشق]۔ یہ تینوں طبقات مل کر ''مذاهب الجمهور'' کہلاتے ہیں۔

(۱۳) مختلف ادوار میں اس اصطلاح کے بعض عجیب وغریب ترجموں کا بھی یہاں ذکر کر دینا چاہیے۔ الیگزنڈر (Alexander) اور پیٹرک رسل (Patrick Russell) کی (Nachrichten von dem Zustand der Gelehrsamkeit zu Aleppo,Gottingen 1798) کے ترجمہ میں جان فرانسس گمیلن (Joh.Fr.Gmelin) اس اصطلاح کے لیے 'اصحاب العقل' کو مترادف کے طور پر دیتا ہے، حالانکہ اس زمانہ میں یہ گروہ اس نام سے جانا نہیں جاتا تھا۔ فلوگل (Flugel) کی حاجی خلیفہ (ج ۴، ص ۴۷) میں 'ما وقع فی کتب اهل الرأی' کے تحت بھی ہم اسی قسم کا ترجمہ پاتے ہیں۔ سب سے عجیب وغریب ترجمہ وہ ہے جو جرمن عربی لغوی ایڈورڈ وھرمنڈ (Ed.Wahrmund) پیش کرتا ہے۔ یعنی وہ کہتا ہے کہ ''اصحاب الرأی'' علمائے مابعد الطبیعات، مثالیت پسند ہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ مستقل طور پر ''اصحاب الحدیث'' کو طبیعات دان، مادہ پرست کہتا جاتا ہے!۔ اور یہ بھی اس کے بعد کہ اس اصطلاح کی درست تعریف یورپی عربی فرہنگ میں پیشتر فروغ پا چکی تھی، کم از کم سن ۱۸۶۷ء کے لین (Lane) کے مقالے کے زمانہ سے یہ علمی حلقوں میں خوب شایع وذایع تھی!۔

باب دوم

باب دوم

'رائے' کی ضرورت

اسلامی فقہ میں رائے کا اطلاق وانطباق قضاء ت کی بجا آوری میں عملی قانونی امور کے حقائق کے ناگزیر مسلمہ کے طور پر پروان چڑھا[1] قانونی معاملات کے جائز ماخذ کے طور پر رائے کو سند وحجت سمجھنے کو ایک نظری فقیہ بآسانی برخواست کردے سکتا تھا۔ کیونکہ وہ تحریری اور زبانی طور پر منقول اخبار وآثار کا مطالعہ کرتا تھا۔ اور اسے روزمرہ کے پریشان کن مسائل ومعاملات سے زیادہ سروکار نہ تھا۔ لیکن عراق یا اسلامی سلطنت کے ماتحت کسی بھی دوسرے صوبہ کے کسی برسرعمل فقیہ کے لیے اپنے منصب قضاء کے فرائض سے سبک دوشی کے لیے حجاز سے منتقل شدہ ماخذ پر انحصار کرنا کفایت نہیں کر پاتا تھا۔ کیونکہ یہ اخبار وآثار مختلف دور دراز خطوں میں روز بروز ابھرنے والے گوناگوں مسائل کی ہر نوع کے تشفی بخش جواب نہیں دے سکتے تھے۔ شہرستانی کے بقول: النصوص اذا کانت متناهية والوقائع غيرمتناهية،ومالايتناهى لايضبطه ما يتناهى۔ ''جب تحریر شدہ متون محدود ہیں اور روزمرہ حیات کے حوادث ونوازل لامحدود، تو کسی محدود کے لیے کسی لامحدود کا احاطہ کرنا محال ہے۔''(۲) اسی بات نے استنباطِ احکام وقوانین میں قیاسی عناصر کے تعارف کی جانب اقدام کو جنبش دی۔ اسے واضح کرنے کے لیے ایک مثال ذکر کرنا کافی ہوگا۔ جدید مفتوحہ اسلامی علاقوں میں ایسے شہری قوانین رائج تھے جو قابل ذکر حد تک حجاز کے مروجہ قوانین سے مختلف تھے یا تو یہ قوانین اس ملک کی جاگیردارانہ روایات میں اپنی جڑیں رکھتے تھے یا فتح کے قانون جبر کے ذریعہ معرض وجود میں آئے تھے۔ ایک صحیفہ قانون جو بالکلیہ مختلف شرائط وحالات سے مستنبط ہو، کیونکر ان قانونی مسائل کا جواب دے سکتا تھا جو ان جدید حالات کے تحت ابھرے تھے؟ سو اس نے اور اس سے مماثل پہلوؤں نے، بالخصوص اس مسئلہ نے کہ قانون کے موجودہ دستیاب مآخذ ومصادر مکمل نہ تھے اور صرف اور صرف موقع بہ موقع حل ہی فراہم کرتے تھے، جو بہرحال تمام قانونی مسائل کے لیے ناکافی تھے، حتی کہ اس ملک کے لیے بھی جہاں وہ اصلا پیدا ہوئے تھے، برسرکار فقہاء وقضاۃ کو اپنے ذاتی فہم وفراست کو، اپنی بصیرت وحکمت کو، دستیاب مقدس مواد کی روح میں اور ان سے موافقت میں بروئے کار لانے میں اور اس کے لیے جائز وسیلہ وذریعہ کی حیثیت سے اپنے آپ

کو ان ٹھوس مسائل کے حل کرنے کی اہلیت وصلاحیت کا حامل سمجھنے پر مجبور کیا، جن کے لیے منقول و ماثور قانون کوئی حل فراہم نہیں کرتا تھا۔ اس حقیقت سے قانونی بنیادوں میں وسعت کی اشد ضرورت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ، تنگ نظر محدثین تک کو چار و ناچار حقائق وحالات کے دباؤ سے مجبور ہو کر رائے کو قبول کرنا پڑا۔ عمل درآمد کے لیے یہ محدثین ہر ٹھوس مسئلہ کے لیے احادیث وروایات سے فتوی لینے کے سلسلے میں اپنے نظام کی آخری انتہاء تک چلے گئے۔ حتی کہ کسی قانونی وفقہی فیصلہ وفتوے کے لیے اگر روایات سے سند فراہم کرنے کا سوال اٹھا تو انہوں نے روایت کی تصدیق وتوثیق کو بھی ضروری نہ سمجھا۔ اس خود فریب روایت پرستی کے ساتھ تسلی وتشفی بہم فراہم کرنے کی ایک نیت بھی کارفرما تھی، کم از کم، صورت وہیئت کی حیثیت ہی سے سہی۔ سو ہم دیکھتے ہیں کہ ابوداؤد اپنے مجموعہ (سنن ابوداؤد) میں 'ضعیف' (غیر معتبر) حدیث بھی قبول کر لیتے ہیں اگر کسی متعین قانونی مسئلہ میں زیادہ بہتر روایت موجود نہیں ہوتی۔ 'رائے' کی بیخ کنی کے اس بنیادی ذوق وشوق کو، خواہ یہ شوقِ روایت نمائشی حیثیت ہی کیوں نہ رکھتا ہو، روایات کی ایک بڑی تعداد کے وضع واختراع کا منبع قرار دیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ روایات واحادیث کے یہ مخترعہ اقوال اپنی اصل میں ''رائے'' ہی تھے۔ جنہیں روایات واحادیث کے لبادے میں ملبوس کر ڈالا گیا۔ امام شعبی سے یہ قول منسوب کیا گیا ہے: الرأی بمنزلة المیتة، اذا اضطررت الیها اکلتها (رائے مردار جیسی ہے، جب اضطرار لاحق ہوتا ہے تو ہی اسے کھایا جاتا ہے) (۳) یہاں تک کہ ہم دیکھتے ہیں کہ برسرکار فقہاء زور وشور سے رائے کے اطلاق واستعمال کی مخالفت کرتے ہیں۔ تاہم ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے جو حفص بن عبداللہ نیشاپوری (۲۰۹ھ) کے مانند اس قسم کا دعوی کر سکے کہ وہ بیس سال تک قاضی رہے لیکن رائے کی بنیاد پر ایک بھی فیصلہ صادر نہ کیا (۴)۔

قرن اول میں 'رائے' کے استعمال کے شواہد

رائے کے حامیوں نے شریعت منقولہ کی روح سے استنباطِ احکام میں موضوعی محرکات کے تعارف کے لیے قانونی بنیادیں مستنبط کیں۔ مثلا، انہوں نے اپنے دعوے کو اس حقیقت واقعہ پر قائم کیا- اور اس امر کی توثیق نہیں کی جاسکتی کہ آیا یہ قرن اول میں بھی کیا گیا تھا یا نہیں کہ شریعت قانونی شہادت کے لیے دو گواہوں کی شہادت اور حلف کو تسلیم کرتی ہے۔ اب، یہ قابل فہم ہے کہ گواہ غلط بیانی سے بھی کام لے سکتے ہیں، قصدا ہو یا سہوا یا پھر ایک باطل دعوے کے لیے جھوٹا حلف بھی اٹھایا جاسکتا ہے۔ اس کے باوجود اس قسم کی بنیادوں پر زیر بحث مسئلہ میں قاضی کی صواب دید اور رائے پر ہی فیصلہ کیا جاتا ہے (۵)۔ اس کے بعد اس سلسلے میں اسلامی فقہی عمل کی اولین

تاریخ سے شواہد و آثار نقل کیے گئے۔ اور وہ بھی مشکوک و مشتبہ روایات سے۔ اور اس طرح ماضی کے منقول فتاوی کی عدم موجودگی میں رائے کو ایک غیر متنازع فیہ عنصر کے طور پر قبول کر لیا گیا۔ وہ تمام صحابہ کرام جنہیں قانونی عمل کا سامنا ہوا ان کے بارے میں یہ تسلیم کر لیا گیا کہ انہوں نے اسی طرح عمل درآمد کیا تھا۔ اور اس کے باوجود کسی نے ان کے تقوی و ورع پر انگشت نمائی نہ کی اور نہ ہی خدا کی منع کردہ بدعات پر عمل پیرا ہونے کی حیثیت سے انہیں مورد الزام ٹھہرایا گیا۔ الغرض، یہ بیان کیا گیا کہ اُس قدیم زمانہ تک میں اگر دو منازع فریق کسی فیصلہ کے طالب ہوتے تو حضرت ابوبکر صدیق پہلے کتاب اللہ میں دیکھتے۔ اگر زیر بحث مسئلہ میں کتاب اللہ میں جواب پاتے تو آپ اسی طرح فیصلہ صادر فرما دیتے جس طرح کہ خدا نے نازل کیا تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ نبی ﷺ کی سنت میں اس مسئلہ کا جواب تلاش کرتے۔ اگر وہاں بھی متعین طور پر کوئی قول فیصل دریافت نہ کر پاتے تو صحابہ کرام سے استفسار کرتے کہ آیا ان میں سے کوئی جناب نبی ﷺ کے کسی ارشاد سے واقف ہے تاکہ اس مسئلہ میں اس کا اطلاق کیا جا سکے۔ اگر یہ کوشش بھی ناکام ہو جاتی تو آپ امت کے سربرآوردہ افراد سے مشورہ طلب کرتے اور ان کے عام اتفاق رائے کے مطابق فیصلہ صادر کر دیتے۔ حضرت عمر بھی اسی طرح کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے (۶) کہ ان مسائل میں جن میں کتاب اللہ یا سنت سے یا اہل تقوی صحابہ کے اقوال اور افعال سے فتوی مستنبط نہ کیا جا سکتا ہو، ایک قاضی و مفتی عقل و فہم کا آزادانہ استعمال کر سکتا ہے: ''یہ کہے بغیر کہ 'یہ میری رائے ہے اور میں اس کی توثیق سے خائف ہوں'، کیونکہ جو حلال ہے وہ واضح ہے اور اسی طرح جو حرام ہے وہ بھی واضح ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان امور مشتبہات پائے جاتے ہیں، بس جن امور میں تمہیں شبہ نہیں، ان کے ذریعہ ان امور کا فیصلہ کر لو جن میں تمہیں شبہ ہو۔'' (۷) پھر وہ ہدایات و احکام اہم اور شایع و ذایع ہیں جو جناب نبی ﷺ اور پھر حضرت عمر نے مفتوحہ علاقوں کی جانب قاضیوں کو بھیجتے ہوئے دیے۔ رائے کا دفاع اور حمایت کرنے والوں کی سب سے وزنی دلیل یہی احکام و ہدایات ہیں۔ جنہیں رائے کی سند و توثیق کے لیے ایک قدیم تر روایت کی اور اسلام کے قرن اول کی ایک حجت و ثبوت کو اختراع (؟) کرنے کی ضرورت تھی۔ حضرت معاذ بن جبل، جنہیں جناب نبی کریم ﷺ نے یمن کا گورنر بنا کر بھیجا، جب ان سے نبی ﷺ نے پوچھا کہ وہ اپنے صوبہ میں قانون کا بندوبست کن بنیادوں پر کریں گے، تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ ان تمام مسائل میں اپنی رائے پر انحصار کریں گے جن میں کتاب اللہ اور حدیث میں کوئی جواب نہ پا سکیں گے۔ اس پر جناب نبی ﷺ نے ان الفاظ کے ساتھ اپنے اطمینان کا اظہار فرمایا: ''اس خدا کی تعریف جس نے اللہ کے رسول کے رسول کو اس فہم سے نوازا جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔'' (۸) کہا گیا ہے کہ حضرت

عمر نے قاضی شریح کو مندرجہ ذیل ہدایات دیں جب انہیں عہدہ قضا پر فائز کر کے بھیجنے لگے: وبعث به قاضيا ثم قال ما وجدته فی کتاب الله فلا تسئل عنه احدا وما لم تستبن فی کتاب الله فالزم السنة، و ان لم یکن فی السنة فاجتهد برأیك۔ ''اگر تم کتاب اللہ میں کچھ پاؤ تو پھر کسی سے مشورہ نہ کرو۔ اگر تم کتاب اللہ میں کسی چیز کے بارے میں جواب نہ پاؤ تو سنت کی پیروی کرو۔ پھر اگر تم سنت میں بھی جواب نہ پاؤ تو آزادانہ اپنے فہم ورائے کا اتباع کرو۔''(۹) قاضیوں کو دی گئی اور ہدایات کا بھی ذکر کیا جاسکتا ہے، جو تمام تر بظاہر زبانی روایات پر مشتمل ہیں اور جو حضرت عمر سے منسوب ہیں۔ لیکن بالخصوص وہ روایات اس سلسلہ میں اہم تصور کی گئیں جن میں حضرت ابوموسی اشعری کو ''قیاس'' کو بروئے کار لانے کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ وہ بھی اس انداز سے جو کٹر محدثیت اور اہل قیاس طبقہ میں مصالحت کا سبب بن سکے۔ اس روایت کے مطابق: ''الفهم الفهم عندما یتلجلج فی صدرك مالم یبلغك به کتاب الله ولا سنة نبیه ﷺ اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عندك ثم اعمد الی احبها عند الله ورسوله واشبهها بالحق۔'' ''جب تمہارا ذہن کسی فیصلہ کن حالت میں نہ ہو اور جب تم کتاب اللہ اور اس کے رسول کی روایات میں کچھ نہ پاؤ، تو اپنے خیالات کو مجتمع کرو۔ مثالوں اور مشابہتوں کو زیر غور لاؤ اور اپنے ذہن میں ان کا باہم موازنہ و قیاس کرو۔ پھر ان میں جو امر خدا اور اس کے نبی ﷺ کا سب سے پسندیدہ امر اور حق سے سب سے زیادہ مشابہ محسوس ہو اس کی پیروی کرو۔''(۱۰) یہ الفاظ جو ایک قاضی کو دے گئے طویل ہدایت نامہ میں نقل ہوئے ہیں، ان میں ہم ''قیاس'' کی اصطلاح کو ٹھیٹھ انہی معنوں میں پاتے ہیں جو متاخر دور میں کہیں جا کر مروج ہوئے تھے۔ وہ روایات جن میں 'رائے' کے اطلاق میں قاضیوں کی حوصلہ افزائی کی گئی تھی اگر معتبر و مستند تھیں، تو قدامت پسند محدثین کی 'رائے' اور جناب نبی ﷺ اور حضرت عمر کی حجت کی مخالفت نا قابل فہم ٹھہرتی ہے۔ لیکن چونکہ اثبات قیاس پر مبنی ان روایات کا استناد متنازع فیہ تھا اور ان مخصوص روایات کی ''اسناد'' علم حدیث کے قواعد وضوابط سے ہم آہنگ نہ تھیں، تو یہی وہ ہتھیار تھے جن سے قیاس کے مخالفین ان روایات اور ان کے نتائج کا رد و انکار کرتے تھے۔ پھر ان ہدایات کا تنقیدی جائزہ بھی اس نتیجہ تک لے جاتا تھا کہ یہ ہدایات فی نفسہ بھی مشتبہ ہیں۔ کیونکہ ان میں بیان کردہ تصورات اور اصطلاحات اپنے خاص مفہوم میں صرف اور صرف متاخر دور سے تعلق رکھتے تھے۔ بلاذری [ص ۹۴ تا ۹۸، مؤسسۃ المعارف، بیروت] میں، جس میں حضرت معاذ بن جبل کو دی گئی ہدایات مفصل صورت میں نقل کی گئیں، مذکورہ بالا نکتہ نقل ہی نہیں کیا گیا۔ رائے کے قائلین کی ان دلائل کے ناکافی ثبوت و شواہد کی وجہ سے ان کے مخالفین دینیاتی اصطلاح کی حیثیت سے

لفظ 'رائے' کے غیر پسندیدہ معنی ومفہوم کو پھیلانے اور اس کے خلاف ابھارنے کے قابل ہو گئے۔ عام عربی استعمال میں 'رائے' کا لفظ پسندیدہ معنوں [11] کا حامل ہے تا آنکہ کوئی قرینہ اسے اس معنی سے محروم نہ کردے۔ عمدہ، فہیم، درست اور معقول نگاہ کے مفہوم میں یہ ''ہویٰ'' کا عین متضاد ہے [12]، جو ایک سخت فیصلے، گمراہ کن جذبے کا معنی رکھتی ہے۔ قدامت پسند محدثین کے لیے بہرحال 'الرائے' ایک متعین غیر پسندیدہ مفہوم کا حامل لفظ تھا [13] اور دینی مفہوم میں اسے تقریباً 'ہویٰ' ہی کے مترادف گردانا گیا [14]۔ روایتی طبقہ کے نمائندوں نے اتنا ضرور مانا ہے کہ 'الرائے' کو تاریخ اسلامی کے قرن اول میں عہد خلافت راشدہ کے دوران میں صحابہ کرام بھی استعمال کر چکے تھے، اس اظہار کے ساتھ کہ ''ان میں سے جس نے بھی رائے کا اطلاق واستعمال کیا، اس نے اپنے طور پر بتاکید اس کے نتیجہ کو قبول کرنے سے انکار کیا اور اس الزام کو بہرطور رد کیا۔'' [15] اسلامی تاریخ کے اس اولین مرحلہ میں قضاء مکمل طور پر غیر متعین تھی، صریح انتظامیہ کے بغیر تھی، کسی مناسب سمت یا منہج سے عاری تھی. اور صرف انفرادی فہم وفراست کی بنیاد پر ہی صادر کی جاتی تھی۔ ایسا صرف آئندہ دور میں وقوع پذیر ہوا کہ رائے نے ایک متعین ومخصوص صورت اختیار کی اور ایک متعین سمت میں آگے بڑھنا شروع کیا۔ رائے نے اب ''قیاس'' کی ایک منطقی صورت اختیار کر لی۔ عام طور پر یہ کہا گیا کہ ایک قاضی کو جب ایک معدوم النظیر مسئلہ پیش آئے تو وہ ان مسائل میں جہاں منقول یا تحریر شدہ حکم موجود نہ ہو، خود اپنا حکم وفیصلہ استعمال کر سکتا ہے۔ اب یہ کہا گیا کہ ذاتی وانفرادی فیصلہ کو منضبط قیاسی دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے ہی منطبق کیا جائے۔ جو موضوعی ذکاوت وذہانت کو درست سمت عطا کرتا ہے۔

قیاس کی بنیاد 'تعلیل'

ابن حزم کے مطابق قیاس کی تعریف اور اطلاق کے سلسلہ میں پہلو بہ پہلو دو مناہج پروان چڑھے۔ دونوں ہی مناہج اس پر متفق تھے کہ جن مسائل میں تحریری (قرآن) یا زبانی (حدیث) طور پر منقول احکام کی بنیاد پر فیصلہ نہ کیا جا سکے، انہیں ان دونوں مسلمہ ماخذوں میں موجود احکام سے مماثل مسئلہ پر فیصل کیا جائے۔ ان دونوں منہجوں میں صرف اس امر میں اختلاف ہوا کہ قیاسی منہج کے ذریعہ 'علت مشترکہ' (tertium comparationis) تک رسائی کس طرح ہو۔ ان میں سے ایک منہج تحریری مماثل کے لیے تلاش وتفحص کی کوشش کرتا ہے اور پھر زیر بحث مسائل کو ان سے منسلک وملحق کر دیتا ہے۔ جبکہ دوسرا منہج تقابل کے مقصد کے پیش نظر منقولہ حکم کے محرک یا ''علت'' کی تحقیق کرتا ہے اور 'حکم کی روح' کی چھان بین سرانجام دیتا ہے۔ اور اسی طرح

اس بات کا جائزہ بھی لیتا ہے کہ علت اور معلول کا آزادانہ دریافت کردہ کوئی باہمی تعلق بھی پایا جاتا ہے یا نہیں جو حکم اور غیر تحریری اصول کے مابین پایا جاتا ہو اور جو جدید پیش پا افتادہ مسئلہ پر بھی محیط ہو سکے۔ اس کتاب کے دوسرے باب میں ٹھوس مثالوں کے ذریعہ اس منہج کو اس کے عملی اطلاقات میں اظہار کرتے دکھایا جائے گا۔ سردست یہاں یہ نکتہ زیر غور ہے کہ متاخر دینیات اس سوال کو مکمل طور پر زیر بحث لائی کہ شریعت کے علل کی تحقیق آیا جائز بھی ہے یا نہیں۔ اور وہ فقہی مکاتب بھی جو قیاس کا رجحان رکھتے تھے، ہمیشہ اثبات میں اس کا جواب دیتے نظر نہیں آتے (۱۶)۔

تاہم 'قیاس' کے استعمال و ابتداء نے 'رائے' کے بے محابا اطلاق پر حدود و قیود عائد کر دیں۔ اور 'استحسان' نے بے لگام 'رائے' کی حمایت میں اس کے اثرات کو منسوخ کر دیا۔ لفظ 'استحسان' بذات خود ایک موضوعی مسئلہ کو واضح کرتا ہے، یعنی یہ کسی مستحسن شئے کا چاہنا ہے۔ ابوبکر سرخسی اسے یوں واضح کرتے ہیں کہ یہ ''آدمی کے لیے جو سہل تر ہے، اس کے لیے قیاس کو ترک کرنا'' ہے (۱۷)۔

امام ابوحنیفہ اور 'رائے'

فقہ اسلامی کے اولین ارتقاء و ترقی کی تاریخ کے لیے غیر تجزبی مصادر کی کمیابی کے ہوتے ہوئے، جس پر اس قسم کی تاریخ تعمیر کی جا سکے اور حقائق کے حزبی رنگ میں رنگے ہونے کی وجہ سے جنہیں بڑے پیمانہ پر اختراعات کہا جا سکتا ہے، اس مخصوص تاریخ کو فیصلہ کن طور پر متعین کرنا دقت طلب امر ہے کہ مذکورہ بالا اسلامی فقہی ادلہ کب متعارف ہوئے۔ مزید بریں بمشکل ہی یہ تعین کیا جا سکتا ہے کہ فتوی کے لیے ان مصادر کا استعمال امام ابوحنیفہ کے دور میں کس حد تک ترقی پا چکا تھا۔ اور وہ کیا اصول و قواعد تھے، جو آپ نے رائے اور قیاس کے دوائر کی توضیح کے سلسلے میں فقہ اسلامی میں اضافہ کیے۔ پھر اس سلسلہ میں بھی غیر قطعیت پائی جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فقہی استخراج کے قیاسی عناصر کو کن پہلوؤں سے کارآمد بنایا اور جواز کا وہ کون سا درجہ تھا جو آپ نے روایتی فقہی مصادر کے لحاظ سے ان کے لیے جائز رکھا۔ اس فقہی نظام کے مخالفین اس دعوی کی جانب میلان رکھتے ہیں کہ آپ نے 'روایت' کو زیادہ اہمیت نہ دی۔ بلکہ فقہی استخراج میں آپ نے بلاغل و غش آزاد قیاس کے اطلاق پر زور دیا۔ یہ لوگ روایات کی ایک اقل قلیل تعداد نقل کرتے ہیں جو آپ نے اپنا فقہی نظام قائم کرنے کے لیے استعمال کیں۔ آپ کے دور میں چار عدد صحابی بقید حیات تھے۔ لیکن امام صاحب نے ان صاحبان حجت ہستیوں سے احادیث و روایات سماعت کرنے کی کوشش نہ کی (۱۸)۔ دوسری طرف آپ کے معتقدین اس الزام کو مسترد کرتے

ہیں اور پورے وثوق سے یہ دعوی کرتے ہیں کہ آپ نے صرف انہی مقامات پر 'رائے' کو استعمال کیا جہاں کتاب اللہ اور روایات کے مصادر کچھ فراہم نہ کر پائے۔ حتی کہ امام ابوحنیفہ سے اس قسم کے اقوال تک نقل کر دیے گئے جن میں آپ اپنی جانب منسوب قیاسی فقہ کے لیے یہ تک کہتے نظر آتے ہیں کہ: ''مسجد میں بول و براز کرنا ان (اہل قیاس ورائے) کے بعض قیاسات سے کم قابل الزام نہیں۔'' یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ ایک بار امام صاحب نے اپنے صاحبزادے سے کہا: ''جو فقہی امور میں قیاس کے اطلاق سے اجتناب نہیں کرتا، وہ فقیہ نہیں۔''(۱۹) شرعی مصادر کے مرتبہ کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہ کی درسگاہ کو بنظر غائر دیکھنا نسبتاً زیادہ سہل ہے، تاکہ ان دونوں گروہوں میں سے ایک کے بارے میں رائے قائم کی جا سکے۔ بہر حال ہمارے پاس دو عدد تاریخی حقائق ضرور موجود ہیں:

اولاً، قیاسی فقہ کا حدیثی مآخذ کو زیادہ اہمیت نہ دینا۔ اور یہ فقہ امام ابوحنیفہ کے دور سے پہلے اپنے اوج کمال پر پہنچ چکا تھا۔ اس سلسلہ میں عراق میں امام ابوحنیفہ کے (استاد اور) پیشرو حماد بن ابی سلیمان (متوفی ۱۱۹ھ یا ۱۲۰ھ) معلوم ہوتے ہیں۔ امام حماد عراق کے عظیم ترین فقیہ سمجھے جاتے تھے اور آپ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ آپ ہی وہ پہلے انسان ہیں جس نے ''علم کی تلاش و تفحص کے لیے اپنے اردگرد ایک حلقہ جمع کیا۔'' آپ کے تلامذہ میں امام ابوحنیفہ کا بھی ذکر کیا گیا ہے(۲۰)۔ حماد کا علم روایت بہت کمزور تھا، لیکن آپ کو ''افقہ'' کہا جاتا تھا، یعنی آپ فقہ میں اپنے اقران و معاصرین میں سب سے زیادہ فقیہ تھے(۲۱)۔

ثانیاً، ان تمہیدی ابتدائی کاموں کے بعد امام ابوحنیفہ ہی ہیں جنہوں نے قیاس ورائے کی بنیاد پر فقہ اسلامی کو منضبط کرنے کی اولین کوشش کی۔ اس وقت تک یہ کام نہ ہوا تھا۔ قیاس کی بنیاد پر قائم فقہ اسلامی کی منظم تدوین جواب ممکن تھی، عمل میں آئی۔ سو عین اسی دور سے اصول قیاس اور فقہی اثباتیت میں اس کے اطلاق کی منظم مخالفت بھی معرض وجود میں آ گئی۔ (سفیان) ابن عُیَینہ کا قول روایت کیا جاتا ہے کہ آپ نے کہا: ''دو چیزیں ہیں جن کے متعلق مجھے بالکل توقع نہ تھی کہ وہ کوفہ کے پل کے اس پار بھی جا سکیں گی، حمزہ کی قرأت اور ابوحنیفہ کا فقہ مگر دونوں ہی پوری دنیا میں پھیل گئے۔''(۲۲)

تاہم امام ابوحنیفہ کی علمی کامیابیوں نے آپ کے قدامت پسند معاصرین میں کم ہی قبولیت پائی۔ مندرجہ ذیل بیان آپ کے معاصرین کے نقطہ نگاہ کے اظہار میں بہت خاص ہے کہ اہل قیاس کے امام کی تعلیمات کیونکر رد کی گئیں۔ جب امام ابوحنیفہ نے اپنے دو شاگردوں میں سے ایک شاگرد امام زُفر کو بصرہ میں فقہ کی اپنی نئی شاخ کی دعوت و فروغ کے لیے روانہ کیا، تو انہیں ہر جگہ مخالفت کا سامنا ہوا۔ وہ جب بھی امام ابوحنیفہ کے نام سے جدید آراء و افکار پیش کرتے، تو لوگ آپ کو چھوڑ کر چلے جاتے۔ جب آپ نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ سے یہ

ماجرا بیان کیا تو کہا گیا ہے کہ امام صاحب نے ان سے کہا: ''دعوت کے فن میں تم ابھی مہارت نہیں رکھتے۔ دوبارہ بصرہ جاؤ، لوگوں کے سامنے ان کے اماموں کی تعلیمات پیش کرو اور عین اسی وقت ان اماموں کی غلطیوں اور کمزوریوں کو واضح کرو۔ پھر انہیں بتاؤ کہ ایک اور تعلیم ہے جو اِس پر اور اُس پر دونوں پر محیط ہے اور جو ان دونوں کے دلائل پر مبنی ہے۔ اگر یہ نئی بات ان کے دلوں میں گھر کر لے، تو انہیں صرف اتنا بتانا کہ یہ ابوحنیفہ کی تعلیم ہے۔ اس کے بعد وہ اسے رد کرنے پر عار محسوس کریں گے۔''(۲۳)

حتی کہ مُساوِر (۲۴) جیسے شاعر نے بھی جو امام ابوحنیفہ کا معاصر بھی تھا اور امام کی طرح کوفہ کا شہری بھی، اس نئے فقہی نظام کو ہجو یہ و استہزائیہ پیرایہ کے لیے استعمال کیا۔ یہ رائے عامہ کی ایک علامت تھی، کیونکہ شاعرانہ تفنن طبع قانون کی موشگافیوں سے زیادہ مانوس نہ ہوسکتا تھا (۲۵)۔ بعد کے ادوار میں امام ابوحنیفہ کے خلاف عالمانہ اور دیندارانہ معاصرین کی چشمک و مخالفت کو پیش کرنے کے لیے زبانی حکایات تک وضع کر لی گئیں۔ مندرجہ ذیل حکایت شاید ان مخترعہ حکایات میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر ہے، جسے دمیری نے بھی نقل کیا ہے (۲۶)۔ یہ ایک قدیم ماخذ سے منقول ہے اور نہایت مفصل اور طوالت کے ساتھ نقل ہوئی ہے (۲۷)۔ ابن شُبرُمہ جو فقہ کی جانب مائل تھے، لیکن روایات کو زیادہ اہمیت نہ دیتے تھے بیان کرتے ہیں (۲۸)

''ایک بار میں اور ابوحنیفہ جعفر بن محمد الصادق کے پاس گئے۔ میں نے اپنے صاحب (امام ابوحنیفہ) کا تعارف عراق کے ایک فقیہ کی حیثیت سے کروایا۔ جعفر نے کہا: کیا یہ وہی ہے جو شرعی امور میں خود اپنی رائے پر قیاسات کرتا ہے؟ (یقاس الدین برأیہ؟)۔ کیا یہ نعمان بن ثابت ہے؟۔ ابن شبرمہ کہتے ہیں کہ خود میں اس سوال سے ابوحنیفہ کے اصل نام سے واقف ہوا۔ ابوحنیفہ نے جواب دیا کہ ہاں میں ہی وہ ہوں، اللہ مجھے فلاح سے نوازے۔ پھر جعفر نے کہا کہ خدا سے ڈرو اور مذہبی امور میں اپنی من مانی رائے پر مبنی قیاس کا اطلاق نہ کرو، کیونکہ سب سے پہلے یہ ابلیس تھا جس نے قیاسی تاویل و توجیہ کی تھی۔'' اس کے بعد ان دونوں حضرات میں وہ مسائل ذکر ہوتے ہیں جو فقہی مذہبی معاملات میں قیاس کی غیر موزونیت کا اظہار کرتے ہیں:

''یہ بتاؤ کہ خدا کی نگاہ میں کون سا گناہ زیادہ بڑا جرم ہے، قتل یا زنا؟''

''بلاشک و شبہ قتل زیادہ بڑا گناہ ہے۔'' امام ابوحنیفہ نے جواب دیا۔

''دیکھو قتل دو گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کیا جاتا ہے جبکہ زنا کے لیے چار گواہ درکار ہوتے ہیں۔ تمہارا قیاس اس مسئلہ میں کیا کہتا ہے؟۔ اچھا یہ بتاؤ خدا کے نزدیک روزہ زیادہ اہم ہے یا نماز؟۔''

''یقیناً نماز زیادہ افضل ہے۔'' امام ابوحنیفہ نے جواب دیا۔

''اس کے باوجود ایک عورت کو ایام ماہواری کے دوران روزہ رکھنے سے رک جانا چاہیے جبکہ اس حالت میں اسے نماز کی ادائیگی منع نہیں۔''(۲۹)

''خدا کے بندے خدا سے ڈرو اور مذہبی معاملات میں خودساختہ قیاسات کو کام میں نہ لاؤ، کیونکہ جب کل خدا کے سامنے پیشی ہوگی تو ہم تو یہ کہیں گے کہ اللہ نے یہ کہا، اللہ کے رسول نے یہ فرمایا۔ مگر تم اور تمہارے اصحاب یہ کہیں گے کہ ہم نے ایسا سنا۔ ہم نے ایسا گمان کیا۔ لیکن اللہ ہم سے اور تم سے جس طرح چاہے گا سلوک فرمائے گا۔''

یہاں تک کہ اکثر و بیشتر بیہودہ اجتہادات بھی باطل طور پر 'قیاسی'' مکتب کے بانی سے منسوب کر دیے گئے ۔چنانچہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ محدث قتادہ ،جو اسرائیلیات (Biblical Legends) میں دستگاہ رکھتے تھے، جب کوفہ آئے ،تو اس معروف بصری محدث سے ملنے ایک خلقت امڈ آئی۔ جب قتادہ نے ہر قسم کا سوال پوچھنے کی عام اجازت دی تو امام ابوحنیفہ نے جو اس وقت نوجوان تھے ، یہ سوال کیا: ''قصہ سلیمان میں (سورہ نمل ۲۷: ۱۸) مذکور چیونٹی مذکر تھی کہ مؤنث؟۔ اس پر عالم و فاضل قتادہ عرق انفعال میں ڈوب گئے اور اعتراف کیا کہ وہ اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہیں۔ اس پر سوال کرنے والے اس نوجوان نے خود ہی جواب دیا: ''یہ ایک مؤنث چیونٹی تھی ، کیونکہ آیت ۱۸ میں ''قالت'' (اس مؤنث نے کہا) کا صیغہ آیا ہے۔ اگر وہ مذکر ہوتی تو ''قال'' کا صیغہ استعمال کیا جاتا، کیونکہ ''نملہ'' مذکر و مؤنث دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔''(۳۰) اسی طرح مکتب ابوحنیفہ کے قیام کے فوراً بعد ہی اس کے خلاف خاص قسم کے رویوں کے اظہار شروع ہو گئے تھے، جیسا کہ اس حکایت میں حماد بن سلمہ بیان کرتے ہیں کہ: ''دور جاہلیت میں ایک ڈاکو تھا۔ اس کے پاس ایک لاٹھی ہوا کرتی تھی ، جس کے زور پر وہ حجاج و زائرین کا سامان ہتھیا لیتا تھا۔ جب اسے اس ڈاکہ زنی پر مورد الزام ٹھہرایا جاتا تو وہ یہ عذر کرتا کہ وہ نہیں بلکہ اصل میں یہ لاٹھی ہے جو اپنے زور پر دوسروں کی املاک کو غصب کر لیتی ہے۔'' حماد یہ بیان کر کے فرماتے کہ ''اگر یہ شخص اب تک زندہ ہوتا تو یقیناً ابوحنیفہ کے پیروکاروں میں سے کوئی ہوتا۔''(۳۱)۔ اسی طرح یہ فتویٰ حفص بن غیاث (۱۷۷ھ) کی سند سے نقل ہوا ہے: وسئل حفص بن غیاث عن فقه ابی حنیفة، فقال: اعلم الناس بما لم یکن واجهلهم بما کان۔ ''جو چیزیں موجود نہیں ان کے بارے میں ابوحنیفہ کو سب سے عمدہ علم حاصل تھا اور جو اشیاء حقیقت میں موجود تھیں آپ ان کے بارے میں سب سے کم واقفیت رکھتے تھے۔'' یعنی ان کے نزدیک آپ بال کی کھال نکالنے والے انسان تھے، نہ کہ ایک صاحب علم فقیہ (۳۲)۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ یہ تمام حکایات اور آراء (۳۳) کم و بیش انداز سے امام ابوحنیفہ کے فقہی منہج اور آپ کے فقہی مکتب کی اجتہادی روح کا استہزائیہ تھیں۔ چونکہ مکاتب

حدیث نے اپنی تمامتر توجہات موجود اور ٹھوس حقائق پر مرکوز رکھیں، جنہیں وہ ٹھوس، دستیاب اور تاریخی فقہی مواد کی بنیاد پر فیصل کرتے تھے۔ لہذا رائے کے قائلین و حامیین ان موشگافیوں میں پڑ گئے جو کسی بھی قسم کے حاضر و موجود مفاد سے عاری تھیں۔ وہ علماء بھی جو مذہب کے اخلاقی پہلو کی جانب زیادہ جھکاؤ رکھتے تھے چار و ناچار فقہی موشگافیوں سے روگردان ہو گئے۔ اس اختلاف کے اظہار کے لیے بہت سے قابل ذکر اخبار و آثار میں سے میں کوفہ کے ایک متقی عالم عمر بن قیس ملائی (۱۴۶ھ) کا قول نقل کروں گا۔ آپ کہتے تھے کہ: ''شریح کے پچاس فقہی فتوؤں کے مقابلہ میں میں اس ایک حدیث کو ترجیح دیتا ہوں جو میرے دل کو طمانیت اور خدا سے قربت عطا کرتی ہے۔''(۳۴)

'أرأيت'

عام معیاری انداز جس سے فقہی اجتہاد سے متعلق سوال کیا جاتا وہ "أرأيت" تھا۔ جس کا مطلب تھا کہ آپ فلاں فلاں مسئلہ میں کیا دیکھتے ہیں (یا کیا رائے رکھتے ہیں)۔ چنانچہ روایت پرست حضرات، مجتہدین کے درمیان اس مروج قاعدہ پر ناک بھوں چڑھاتے۔ مثلاً، محدثین حضرت ابن مسعود کی سند سے یہ روایت بیان کرتے کہ آپ نے کہا: "أرأيت أرأيت سے ہشیار رہو، کیونکہ تم سے پہلے جو قومیں گزریں وہ اسی أرأيت أرأيت کی وجہ سے ہلاک ہوئیں۔ ایک چیز کو دوسری چیز پر نہ جانچو (قیاس کرو) کہیں ایسا نہ ہو کہ تمہارے قدم جمنے کے بعد متزلزل ہو جائیں۔ اگر کسی سے کسی ایسی چیز کا پوچھا جائے جس کے بارے میں اسے علم نہیں تو اسے چاہیے کہ وہ 'لاادری' (نمی دانم) کہہ دے کیونکہ یہ تہائی علم ہے۔''(۳۵) رائے کے بارے میں پائی جانے والی سخت باتوں کے ساتھ ساتھ امام شعبی (۳۶) سے بھی اس 'أرأيت' کے خلاف ملامت و مذمت نقل کی گئی ہے۔ ہر چند کہ یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ یہ قاعدہ بھی جناب نبی صلی اللہ علیہ وسلم (۳۷) یا آپ کے صحابہؓ (۳۸) کے لبوں سے صادر ہوا ہے۔ مسروق کی جانب منسوب مندرجہ ذیل قول سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ متشدد محدثین خالص اجتہاد سے کیسا سخت انحراف و تنفر روا رکھتے تھے، جس نے ثابت کر دیا تھا کہ بہت سے فقہی مسائل روایتی ماخذ حدیث میں مذکور نہ تھے اور صرف اور صرف قیاسی طریقے ہی سے حل کیے جا سکتے تھے، حالانکہ وہ منطقی طور پر ممکن بھی تھے۔ جب بھی مسروق کے سامنے کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تو وہ سوال کنندہ سے پوچھتے: ''کیا یہ مسئلہ حقیقت میں واقع ہو چکا ہے؟'' اگر نفی میں جواب ملتا تو آپ کہتے: ''مجھے اس وقت تک معاف رکھو جب تک کہ یہ مسئلہ حقیقت میں واقع و نازل نہ ہو جائے۔''(۳۹) ابو ثور بغدادی۔ رائے کے مکمل مخالف نہ ہونے اور نتیجتاً مسلمہ شافعی

نہ ہونے کی وجہ سے اگلے باب میں ان کا ذکر آئے گا - ایک اور فقیہ کے آگے مندرجہ ذیل سوال رکھتے ہیں کہ: ''دو افراد سے ایک ایک انڈا لیا جائے اور دونوں کو ایک آستین میں چھپا لیا جائے۔ اب ایک انڈا ٹوٹ جائے اور بالکل ضائع ہو جائے۔ تو ان دونوں مالکان میں سے کس کو تاوان دینا ہوگا؟'' یہ فقیہ ابوثور کے اس سوال پر چیں بجبیں ہو گیا اور کہا: ''تم تب تک انتظار کرنا جب تک تاوان کا مطالبہ نہ ہو جائے۔'' اس پر ابوثور نے کہا کہ ''چنانچہ تم یہ اعتراف کرتے ہو کہ تمہارے پاس اس کا جواب نہیں۔ فقیہ نے جواب دیا کہ میں کہتا ہوں کہ تم چلے جاؤ، کیونکہ ہم فقہی فتوے دیتے ہیں۔ ہمارا کام متشککین کو مطمئن کرنا نہیں۔''(۴۰)

ان اعتراضات کے پہلو بہ پہلو جو اہل قیاس کے خلاف اصولوں پر تنقید سے زیادہ استہزائی انداز میں کیے گئے، جب امام ابوحنیفہ کا فقہی نظام قائم ہو گیا تو اس کے بعد کے دور میں ہم اس قسم کے سنجیدہ الزامات پاتے ہیں کہ اہل قیاس شریعت کی بنیادوں کو منہدم کرنے کی وجہ بنتے ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ اہل قیاس ورائے مثبت فقہی ماخذ (قرآن وحدیث) کو اپنی قیاسی ''بدعتوں'' کی حمایت میں من مانے انداز میں نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اسی طرح انہوں نے الزام لگایا کہ یہ طبقہ اور ان کا طریقہ کار قرآن اور سنت کے مقابل زنا اور بدکاری کے لیے بھی فقہی جواز فراہم کرنے کا ذریعہ ہے(۴۱)۔

فقہ اور فقہُ الحدیث

رائے کے اولین حلقے جس منہج کے معتقد تھے اور امام ابوحنیفہ نے جسے اپنے فقہی نظام میں برتا۔ یعنی دستیاب منقول مواد کو مستحکم کرنا، ان کو کام میں لانا، ان کے اطلاقی رجحان پر ہی قناعت نہ کرنا بلکہ اس سے ماوراء جانا اور فقہی وقانونی عمل درآمد کے تمام حقیقی اور اجتہادی طور پر قابل تصور تقاضوں کی پیروی کرنا، سو اس منہج کو علم حدیث کے مقابلہ میں ''فقہ'' کا خاص نام بخشا گیا۔ سخاؤ اس اختلاف کی پیدائش کی وضاحت کرتا ہے اور اس مقام پر میں اس کی معقول ومدلل تفصیل کا حوالہ دوں گا(۴۲)۔ 'فقہ' رائے کا مترادف ہے، اپنے اصل معنی میں 'فقہ' فہم وادراک کے معنوں کا بھی حامل ہے(۴۳)۔ لیکن دینی مصطلح میں حدیث کے مقابل ہونے سے قبل ہی یہ لفظ اپنے عام معنی کے مرحلہ سے آگے نکل گیا۔ یہ عمومی معنی احادیث میں سے ایک ٹکڑے میں بھی استعمال ہوا ہے اور مجھے یقین ہے کہ یہ اس سلسلہ میں سب سے قدیم ٹکڑا ہے جسے اس لفظ کے دینی اطلاق کے لیے نقل کیا جا سکتا ہے: "اذا ولغ الكلب في اناء ليس له وضوء غيره يتوضا، وقال سفيان: هذا الفقه، بعينه يقول الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وهذا الماء." (جب کتا کسی برتن میں منہ مار دے

اوراس کے سوا کوئی پانی موجود نہ ہوتو اسی سے وضو کرلیا جائے۔ سفیان ثوری نے کہا کہ یہ 'فقہ' ہے۔ خدائے تعالیٰ بھی بعینہ یہی فرماتا ہے کہ 'اگر تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرلو' جبکہ یہاں پانی موجود ہے) اس ٹکڑے میں (۴۴) "الفِقه .. قرآن سے ہم آہنگ قابل حجت تعبیر کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ وہ تعبیر جسے عمل میں لانا چاہیے، جو حکم لگانے کے لیے بغیر کسی دوسرے طریقہ تعبیر کے قرآن کی لفظ بہ لفظ تشریح کرتی ہے۔ نتیجہ یہ کہ یہ تعبیر مناسب دینی حکم کے معنی کی بھی حامل ہوتی ہے (۴۵)۔ ایسا بعد میں واقع ہوا کہ فقہ حدیث کے مقابل ہوگیا۔ لہذا ہم قدیم تر ادب میں ہر قدم پر اس قسم کے اقوال پاتے ہیں کہ فلاں اپنے ملک کا سب سے عظیم 'فقیہ' ہے۔ فلاں حدیث میں کافی دستگاہ نہیں رکھتا یا اس کے برعکس۔ احمد بن سہل (۲۸۲ھ) کہتے ہیں: ''اگر میں قاضی ہوتا تو ان دونوں افراد کو قید کر دیتا: ایک اُسے جو فقہ کے بغیر حدیث برتتا ہے۔ اور اُسے بھی جو حدیث کے بغیر فقہ استعمال کرتا ہے۔'' اہل الحدیث والفقہ کا اظہار اپنی کلیت میں مسلمہ علماء کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن جب ان دو مکاتب کا تخالف وتحزب قائم ہوگیا، تو اصطلاحوں کا یہ تقابلی تعلق غائب ہوگیا اور اس نے بالجملہ 'فقہ' کا معنی اختیار کرلیا (۴۶)۔ غرضیکہ جب فقہ کی روایت پرست شاخ کی نشاندہی کی جاتی، تو اس کا مطلب ہوتا 'فقہ الحدیث'۔ پھر اگر کوئی شخص اس سے بھی بڑھ کر فقہ کی قیاس مخالف شاخ میں اس کے انتہائی درجہ میں پیروی کرتا تو اسے کہا جاتا: ''تفقه على مذهب داؤد الظاهري۔'' (فلاں داؤد ظاہری کے مذہب پر فقہ برتتا ہے)۔

حواشی

(۱) (جدید تعبیر کے لیے دیکھیے جوزف شاخت، شریعت محمدی کے منابع ومصادر، ص ۹۸، آکسفورڈ، ۱۹۵۰ء۔ مترجم انگریزی)
(Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan jurisprudence)

(۲) شہرستانی [ج ۱، ص ۱۹۹، دار المعرفہ، بیروت، ۱۳۹۵ھ]۔

(۳) جرجانی کا متن ملاحظہ ہو، جس سے متذکرۃ الصدر کلمات نقل کیے گئے ہیں۔ JAOS، ج ۷، ص ۱۱۶۔

(۴) طبقات الحفاظ، وسٹن فیلڈ، ج ۶، رقم ۴۶ [ج ۱، ص ۳۶۸، ترجمہ حفص بن عبداللہ، رقم ۳۶۲: وقال محمد بن عقیل: کان قاضیا عشرین سنة بالاثر ولا یقضی بالرأی البتة]۔

(۵) ابطال، ورق ۶ أ۔ ابن حزم اس تعبیر وتفسیر کا اس طرح رد کرتے ہیں: ''اللہ نے اسے ہم پر واجب قرار نہیں دیا کہ ہم گواہوں کے ثبوت اور حلف پر حکم صادر کریں۔ قاضی اس بات کی تحقیق کا پابند نہیں کہ آیا وہ سچ ہے یا جھوٹ۔ اگر وہ ایسا کرنے لگے، تو شرعی احکام میں اس کی ذاتی تعبیرات کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا۔ اللہ ہماری اس سے حفاظت فرمائے!۔ فرض کریں کہ ہمارے سامنے دو متنازع فریق ہیں، ایک نیک، خدا ترس، قابل اعتماد مسلمان ہے۔ جبکہ دوسرا ایک عیسائی ہے جو ذات خداوندی میں اقانیم ثلاثہ کا قائل ہے اور جو خدا اور لوگوں پر افتراء پردازی میں بھی معروف ہے اور اپنی نجی زندگی میں وہ ایک لاپرواہ، جھگڑالو فرد ہے۔ اب مسلمان عیسائی سے ایک قرض کا مطالبہ کرتا ہے، خواہ قرضہ کم ہو کہ زیادہ، لیکن عیسائی اس قرضہ کا انکار کرتا ہے، یا اس کے برعکس معاملہ ہے اور عیسائی مدعی ہے جبکہ مسلمان عیسائی کے دعوے کا انکار کرتا ہے۔ اب اگر معاملات قاضی کی ذاتی صواب دید پر فیصل کیے جائیں، جو حقائق سے لگا نہیں کھاتی، تو مسلمان کو عیسائی پر فوقیت حاصل ہوگی۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ ہمیں صورت حال کے متعلق اپنی ذاتی رائے کی پیروی کرنی نہیں چاہیے، بلکہ خدا کی مقرر کردہ طریقہ کار کے مطابق ثبوت وشواہد کی بنیاد پر ہی فیصلہ کرنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ مدعی کو اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لیے قابل بھروسہ گواہوں کو پیش کرنا چاہیے اور مدعا علیہ کو حلف کے ذریعہ اپنا دعوی انکار ثابت کرنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں 'جانبداریاں' بہرحال یکسر مسترد کردی جانی چاہیے۔'' ابطال، ورق ۱۸ ب [ملخص، ص ۱۶، الصادع، ص ۴۳۲ تا ۴۳۲]۔

(۶) اپنے مزاج کے برعکس، ابن حزم اس روایت کی صحت کو ثابت کرتے ہیں، لیکن ''فلا جتهد رأیه'' کے الفاظ کی یوں تشریح کرتے ہیں کہ اگر پہلی نظر میں صحیح روایات بآسانی دستیاب نہ ہوں تو تلاش وتفحص کو پوری طرح عمل وجہد میں لانا چاہیے [ملخص ابطال، ص ۱۶، الصادع، ص ۴۳۲]۔

(۷) ابطال [ملخص، ص ۱۶، سعید الافغانی، مطبع جامعہ دمشق، ۱۳۷۹ھ]۔

(۸) مثلاً ستخاؤ (ایضاً، ص ۶) کے نقل کردہ اقتباسات۔ ماوردی، احکام سلطانیہ (Constitutiones politicae)، ایڈٹ: انگر (Enger)، ص ۱۱۱، میں ''رسول اللہ'' کو ''رسول رسول اللہ'' کے ذریعہ درست کرلینا چاہیے۔ ابطال [ملخص، ص ۱۲، الصادع، ص ۴۲۶، ۴۲۵] میں اس قصہ کی قدیم ترین شکل پیش کی گئی ہے۔ وہاں حضرت معاذ کہتے ہیں: ''اجتهد رأی ولا آلو۔'' (میں اپنی رائے میں کوشش کروں گا اور اس میں کوئی کسر اٹھا نہ

رکھوں گا)۔آخر کے دولفظ 'ولا الو' اس قول کے دیگر روایات میں نہیں پائے جاتے۔

(۹) کتاب الآغانی، ۱۶، ص ۳۲ [ج ۱۷، ص ۱۴۰، ذکر شریح]۔

(۱۰) العقد [ج ۱، ص ۸۰، کتاب عمر الی ابی موسی فی القضاء]۔

(۱۱) مثال کے طور پر آغانی، ج ۱۰، ص ۱۰۹ [ج ۱۱، ص ۲۰۶، اخبار العُتبی] میں، ابوعلی (ابوعدی عبداللہ بن عمر الاموی) العُتبی کے ایک قصیدہ مدحیہ میں اُموی خلفاء کے بارے میں ہے:۔

یقطعون النهار بالرأی والحز م ویحیون لیلهم بالسجود

(یہ خلفاء دن تو رائے اور حزم واحتیاط میں کاٹتے ہیں اور اپنی راتوں کو سجدوں میں گزارتے ہیں)

(۱۲) مثال کے طور پر، ایک ضرب المثل ہے: ''اذا نصر الرأی بطل الهوی (جب عقل ورائے کامیاب ہوگئی، تو خواہش باطل ٹھہری)۔میدانی، طبع بولاق [ج ۱، ص ۶۲، طبع آستانہ رضویہ]۔

(۱۳) 'الرأی' بلحاظ رائے کے معنی میں: بخاری، کتاب الادب [رقم ۶۱۲۷]: ''وفی نار جل له رأی''۔من مانی رائے کے مفہوم میں: بخاری، کتاب التفسیر [رقم ۴۵۱۸]: نزلت آیة المتعة فی کتاب الله ففعلناها مع رسول الله ﷺ، ولم ینزل قرآن یحرمه ولم ینه عنه حتی مات، قال رجل برأیه ماشاء۔''

(۱۴) ملاحظہ ہو غزالی، احیاء [ج ۱، ص ۲۹۲: الباب الرابع فی فهم القرآن وتفسیره بالرای من غیر نقل، طبع سارا، اندونیسیا]۔مشہور حدیث: ''من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار'' (جس نے اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کی تو اسے چاہیے کہ وہ جہنم میں اپنا ٹھکانہ بنالے) کی شرح کرتے ہوئے امام غزالی یہ کہتے ہیں کہ لفظ ''رأی'' کو جہاں تک لغوی معنی میں دیکھا جائے تو پسندیدہ یا غیر پسندیدہ دونوں مفہوم میں آتی ہے، تاہم مذکورہ بالا حدیث میں یہ منفی معنی کی حامل ہے۔''ویکون المراد بالرأی، الرأی الفاسد الموافق للهوی، دون الاجتهاد الصحیح، والرأی یتناول الصحیح والفاسد والموافق للهوی قد یخصص باسم الرأی (اور رائے سے مراد، صحیح اجتہاد کے مقابلہ پر خواہش نفسانی پر مبنی فاسد رائے بھی ہوتی ہے، اور رائے صحیح اور فاسد دونوں کو محیط ہوتی ہے۔اور خواہش نفسانی کے موافق رائے کو خاص کر رائے کہا جاتا ہے)۔

(۱۵) ابطال [الصادع، ص ۳۸۲]۔

(۱۶) سعد الدین تفتازانی، التلویح الی کشف حقائق التنقیح، مخطوطہ ویانا: ورق ۱۸۱ أ [ج ۲، ص ۱۳۶: القیاس]: الاصل فی النصوص عدم التعلیل، اختلفوا فی ذلک علی اربعة مذاهب۔فقیل: الاصل عدم التعلیل حتی یقوم دلیل التعلیل۔وقیل: الاصل التعلیل بکل وصف صالح لاضافة الحکم الیه حتی یوجد مانع عن البعض۔وقیل: ان الاصل التعلیل بوصف لکن لابد من دلیل یمیزه من بین الاوصاف، ونسب ذلک الی الشافعی رحمه الله، وقد اشتهر فیما بین اصحابه ان الاصل فی الاحکام هو التعبد دون التعلیل۔والمختار ان الاصل فی النصوص التعلیل۔'' (نصوص میں اصل عدم تعلیل ہے۔اور اس سلسلہ میں چار اختلافی مذاہب ہیں۔ایک، عدم تعلیل اصل ہے، حتی کہ تعلیل کی دلیل قائم ہوجائے۔دوم، ہر وصف صالح کی بنیاد پر اصل تعلیل ہے، جس سے حکم کو اس سے ملایا جاسکے، حتی کہ بعض اوصاف پر بنائے حکم میں کوئی مانع پایا جائے۔سوم، کسی وصف سے تعلیل اصل ہے، لیکن اوصاف میں اس خاص وصف کی تمیز کے لیے کوئی دلیل ہونا ضروری ہے۔اور یہ مذہب امام شافعی سے منسوب کیا گیا ہے۔اور آپ کے اصحاب میں جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ احکام میں تعلیل کے مقابلہ میں تعبد اصل ہے۔اور مذہب مختار یہ ہے کہ نصوص میں تعلیل ہی اصل ہے)۔

(۱۷) پرش، فہرست مخطوطات عربیہ گوتھ، ۲، ۲۵۳، رقم ۹۹۷۔

(Pertsch,Die arabischen Handschriften der herzoglichen bibliothek zu Gotha)

(۱۸) تہذیب [ج ۲،ص ۲۱۶،رقم ۳۳۱،النوع الثانی الکنی،ترجمہ ابوحنیفہ: و کان فی زمنہ اربعۃ من الصحابۃ انس بن مالک و عبداللہ بن ابی اوفی و سہل بن سعد و ابو الطفیل و لم یاخذ عن احد منہم]۔

(کتب اسماء رجال میں ایسے بہت سے تابعین کا ذکر موجود ہے جن کی زندگیوں میں صحابہ زندہ تھے مگر انہوں نے ان سے براہ راست استفادہ نہ کیا۔ مثلاً سلیمان بن مہران (متوفی ۱۴۸ھ) جو اعمش کے لقب سے مشہور تھے تو یہ تک کہتے ہیں: رایت انس بن مالک و ما منعنی ان اسمع منہ الا استغنائی باصحابی۔ میں نے حضرت انس بن مالک صحابی کو دیکھا مگر اپنے اصحاب کے ساتھ مشغولیت کی وجہ سے میں ان سے حدیث سماع نہ کی۔ تہذیب التہذیب، ج ۲،ص ۱۰۹، ترجمہ اعمش، طبع موسسۃ الرسالۃ، ۱۹۹۵ء۔ رع)

(۱۹) ابطال، ورق ۱۵ ب۔ (ان حکایات میں سے کچھ منہ زبانی قصوں کی حیثیت رکھتی ہیں، دیکھیے جے شاخت، منابع شریعت محمدیہ، ص ۱۲۹۔ مترجم انگریزی)

[وکیع بن جراح نے یحیی بن صالح وحاظی سے کہا: ''احزر الرأی، فانی سمعت اباحنیفۃ یقول: البول فی المسجد احسن لی من بعض قیاسہم۔'' صادع، ص ۶۴۴۔ حماد بن ابی حنیفہ نے کہا کہ مجھ سے میرے والد ابوحنیفہ نے کہا: ''من لم یدع القیاس فی مجلس القضاء لم یفقہ۔'' صادع، ۶۴۵]

(۲۰) ابوالمحاسن، تاریخ، ایڈٹ: جوئن بول [ج ۱،ص ۲۸۴، سنہ ۱۲۰ھ: وفیہا توفی حماد بن ابی سلیمان فقیہ اہل الکوفۃ... و عنہ اخذ ابو حنیفۃ العلم۔ و ہو اول من حلق حلقۃ للاشتغال]۔

(۲۱) طبقات الحفاظ، ج ۴، رقم ۱۲۔ ابوالمحاسن، تاریخ [ج ۱،ص ۳۳۱، سنہ ۱۳۶ھ] میں ہے کہ امام ابوحنیفہ کے اساتذہ میں سے ایک اور استاد عطاء بن ابی مسلم (م ۱۳۵ھ) فقیہ خراسان تھے (فقیہ اہل خراسان)۔ کان ردیء الحفظ کثیر الوہم (وہ ردی حفظ والے، کثیر وہم والے تھے)۔ طبقات الحفاظ، ایضا، رقم ۷۳۔

(یہاں مصنف سے سخت تسامح واقع ہوا۔ تذکرۃ الحفاظ میں عطاء نامی فقط دو راویوں کا ذکر ہے۔ ایک عطا بن یسار (ج ۱،ص ۹۰، رقم ۸۰) اور دوسرے عطاء بن ابی رباح (ج ۱،ص ۹۸، رقم ۹۱)۔ یہ معلوم ہے کہ عطاء بن ابی رباح کے شاگردوں میں ابوحنیفہ کا نام بھی آتا ہے۔ جیسا کہ تذکرۃ میں ان دونوں حضرات کے تراجم میں بھی یہ ذکر کیا گیا ہے۔ عطاء بن ابی مسلم خراسانی بھی ایک معروف راوی ہیں لیکن وہ امام ابوحنیفہ کے استادوں میں شمار نہیں کیے گئے۔ البتہ بعض لوگوں کو یہ وہم ضرور ہوا ہے کہ انہوں نے ابن ابی رباح اور ابن ابی مسلم کو ایک سمجھ لیا۔ جیسا کہ ابن ابی مسلم کے ترجمہ میں ابن حجر نے بھی اس پر کلام کیا ہے (تہذیب التہذیب، ج ۳،ص ۱۰۸)۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ کے شیوخ میں حماد بن ابی سلیمان بھی معروف ہیں، جیسا کہ تذکرۃ الحفاظ میں ہی امام ابوحنیفہ کے ترجمے میں بھی اس کا ذکر ہوا ہے: و کان قد تفقہ بحماد بن ابی سلیمان (تذکرہ، ج ۱،ص ۱۶۸، رقم ۱۶۳، ترجمہ ابوحنیفہ)۔ انہی حماد کے بارے میں ابن حبان کا قول ہے جو گولڈزیہر نے حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وہ ردی حفظ والے، کثیر وہم والے تھے۔ لیکن یہ قول ذہبی کی تصنیف تذکرۃ میں نہیں بلکہ انہی کی دوسری کتاب میزان الاعتدال میں ہے (ج ۳،ص ۷۴، رقم ۵۶۴۲، طبع دار المعرفہ، بیروت)۔ رع)

(۲۲) ابوالمحاسن [ج ۲،ص ۱۴، سنہ ۱۵۰ھ]۔

(۲۳) مفاتیح، ج ۸، ۶۱۷۔

(۲۴) کتاب الآغانی، ۱۶،ص ۱۶۹ [ج ۱۸،ص ۳۵۷، اخبار مُساور بن سوار الوراق]۔ اسی طرح میری کتاب 'شیعہ کی تاریخ ادب میں' (Beitrage zur literaturgeschichte der Si'a)، ص ۶۵ ملاحظہ ہو۔

(۲۵) ہم امام ابوحنیفہ کے متعلق مدحیہ قصائد بھی پاتے ہیں، فہرست [ص ۲۸۴ مساور الوراق اور عبداللہ بن مبارک کے اشعار]۔ امام مالک کے لیے الحُصری [ج ۱، ص ۱۱۴] میں شاعر عبداللہ بن سالم جسے ابن الخیاط (المکی) کہا جاتا تھا کے مدحیہ اشعار موجود ہیں۔ یہی اشعار جاحظ [ج ۳، ص ۴۹۱] میں بھی موجود ہیں۔ اور مدینہ کے فقہاء سبعہ کے لیے آغانی، ج ۸، ص ۹۳ [ج ۹، ص ۹۶، ذکر عبیداللہ بن عبداللہ احد فقہاء سبعہ] میں بھی ایک قصیدہ پایا جاتا ہے۔

(۲۶) حیاۃ الحیوان [ج ۳، ص ۵۲]، تحت 'ظبی'۔

(۲۷) ابن حزم بھی اس قول و روایت سے واقف ہیں، ابطال [الصادع، ۶۴۲]۔

(۲۸) ابوالمحاسن [ج ۱، ص ۳۵۴، سنہ ۱۴۰ھ: کان فقیها . . . قلیل الحدیث]۔

(۲۹) قیاس کے بارے میں یہ اعتراض بخاری، کتاب الصوم [رقم ۱۹۵۱] میں بھی ذکر کیا گیا ہے۔

['' باب الحائض تترک الصوم و لصلاۃ، وقال ابو الزناد: ان السنن و وجوہ الحق لتاتی کثیرا علی خلاف الرای۔ فما یجد المسلمون بدامن اتباعها، من ذلک ان الحائض تقضی الصیام ولاتقضی الصلاۃ۔'' باب، حائض صوم وصلاۃ ترک کر دیتی ہے۔ ابوزناد نے کہا کہ سنتیں اور حق کے پہلو اکثر رائے کے خلاف واقع ہوتے ہیں۔ چنانچہ مسلمانوں کو ان کی اتباع کیے بغیر چارہ نہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حائض روزے کی قضا کرتی ہے نماز کی نہیں۔]

(۳۰) دمیری [ج ۴، ص ۱۱۱، تحت 'نمل']۔

(۳۱) جاحظ [ج ۳، ص ۱۸: فاذاقیل له :سرقتَ۔ قال: لم اسرق ،انماسرق محجنی۔ فقال حماد: لو کان هذاالیوم حیالکان من اصحاب ابی حنیفة!]۔

(۳۲) جاحظ [ج ۱، ص ۳۴۷: 'رأی ابی حنیفة']۔

(۳۳) 'الف لیلہ ولیلہ' (A thousand and one night) (ص ۲۰۶) کو بھی اس کا ایک حصہ ہی سمجھنا چاہیے۔ اس مقام پر امام ابویوسف کی شخصیت کو حنفی اجتہاد اور موشگافیوں کے غلو و افراط کو ظرافت کا موضوع بنایا گیا ہے، (ج ۲، ص ۱۵۹، بولاق، ۱۲۷۹ھ)۔

(۳۴) ابوالمحاسن [ج ۲، ص ۶، سنہ ۱۴۶ھ: حدیث ارق به قلبی و ابلغ به الی ربی احب الی من خمسین قضیة من قضایا شریح]۔

(۳۵) ابطال [ملخص، ص ۶۹: ایاکم و أرأیت أرأیت فانماهلک من کان قبلکم بأرأیت، و لاتقیسوا شیئا بشیء فتزل قدم بعدثبوتها، و اذاسئل احدکم عمالا یعلم فلیقل: لا اعلم، فانه ثلث العلم]۔

(۳۶) ایضا، [صادع، ۶۰۴]: قال الشعبی: لعن الله 'ارأیت'، وقال صالح بن مسلم: سألت الشعبی عن مسئلة النکاح، فقال: ان اخبرتک برأی فبل علیه (امام شعبی نے کہا اللہ 'ارایت' پر لعنت کرے۔ صالح بن مسلم نے کہا کہ میں نے امام شعبی سے نکاح کے ایک مسئلہ کا پوچھا، انہوں نے کہا کہ اگر میں تجھے رائے کے ذریعہ مسئلہ بتاؤں تو تو اس پر پیشاب کر دینا)۔

(۳۷) بخاری، جزاء الصید [رقم ۱۸۵۲]: ارأیت لو کان علی امک دین اکنت قاضیته (اس بارے میں 'تیری کیا رائے ہے' کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو اسے ادا کرتی؟)۔ مگر یہ ایسا حل طلب مسئلہ نہیں۔ مغازی [رقم ۴۰۱۹] میں ہے کہ حضرت مقداد بن عمرو کندی جناب نبی ﷺ کے سامنے ایک فرضی و اجتہادی مسئلہ پیش کرتے ہیں جو ''أرأیت ان لقیت رجلا، الخ'' سے شروع ہوتا ہے۔ اسی کی مماثل روایت بخاری، کتاب الدیات [رقم ۶۸۶۵] میں بھی ہے لیکن اس میں 'أرأیت' کا لفظ نہیں۔ چنانچہ قسطلانی [ج ۱۴، ص ۲۷۷، تحت رقم ۶۸۶۵] دوسری روایت کی بنا پر جس میں یہ لفظ وارد

ہوا ہے جو دلیل دیتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سوال ایک اجتہادی مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے، نہ کہ کسی واقعی مسئلہ سے۔

(۳۸) کتاب الوضوء [رقم ۱۷۹]: انه (زید بن خالد) سأل عثمان بن عفان: أرأیت اذا جامع الرجل فلم یمن، الخ (زید بن خالد نے حضرت عثمان بن عفان سے پوچھا، آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی شخص جماع کرے اور اسے انزال نہ ہو)۔

(۳۹) شعرانی [ج ۱، ص ۶۳]: و کان مسروق اذا سئل عن مسئلة یقول للسائل: هل وقعت، فان قال لا، قال اعفنی حتی تکون (تابعی مسروق سے جب کوئی سائل کوئی مسئلہ پوچھتا تو آپ اس سے پوچھتے، کیا یہ واقع ہو چکا ہے؟ اگر وہ کہتا نہیں، تو آپ کہتے جب تک یہ واقع نہیں ہو جاتا مجھے معاف رکھو)۔

(۴۰) ابن مُلَقِن [ص ۱۸، ترجمہ ابراہیم بن خالد ابوثور الکلبی البغدادی، رقم ۱: اقول انصرف، فانا مفتون]۔

(۴۱) ابن قتیبہ، کتاب المعارف [ص ۴۹۵]: ؎

فکم من فرج محصنة عفیف احل حرامه ابی حنیفة

(کتنی ہی حرمت والی عفت باز شرمگاہوں کی حرمت کو ابوحنیفہ کے ذریعہ حلال کر لیا گیا)

(یا فارسی شعراء میں سے فحاش و بدزبان شاعر انوری کہتا ہے:

ع چوں رخصتہائے ابوحنیفہ

(شبلی نعمانی، سیرۃ النعمان، ص ۱۷۲)۔ رع)

(۴۲) اسلامی فقہوں کی ابتدائی تاریخ (Zur altesten Geschichte des muhammedanischen Rechts)، ص ۱۵۔

(۴۳) مسلم، صفات المنافقین [رقم ۲۷۷۵]: اجتمع عند البیت ثلاثة نفر قرشیان وثقفی او ثقفیان وقرشی، قلیل فقه قلوبهم کثیر شحم بطونهم (بیت کے پاس تین افراد جمع ہوئے، دو قرشی ایک ثقفی، یا دو ثقفی ایک قرشی، جن کے دل کم فقہ والے، اور پیٹ بہت چربی والے تھے)۔ ابن سکیت، کتاب الالفاظ، رقم ۵۹۷، ص ۴۱۴، مخطوطہ وارنر، لائدن [ص ۳۷۵، رقم ۹۴، باب المقاربة فی الشیء والخلاقة] کی مندرجہ ذیل روایت بھی قابل ذکر ہے: قصر الخطبة وطول الصلوة مَئِنَّة من فِقه الرجل (خطبہ کا کم کرنا، نماز کا طویل کرنا آدمی کے فقہ کی علامت ہے)۔ ابن ہشام، وسٹن فیلڈ [ج ۴، ص ۳۰۸] کے جملے ''فامهل حتی تقدم المدینة، فانها دار السنة، وتخلص باهل الفقه واشراف الناس الخ (حضرت عبدالرحمن بن عوف نے حضرت عمر سے کہا: 'آپ انہیں چھوڑ رکھیں تا آنکہ یہ مدینہ پہنچ جائیں، کیونکہ مدینہ سنت کا گھر ہے، اہل فقہ اور معزز و شریف لوگوں کا ٹھکانہ ہے۔') کی طرف بھی توجہ رہے، یہاں ''اهل الفقه'' سے معقول و معاملہ فہم لوگ مراد لیے گئے ہیں جو احکام شریعت سے واقف ہوں۔ بہرکیف، اس ٹکڑے کا سیاق و سباق ایسے زمانہ کی نشاندہی کرتا ہے جو حدیث سے باقاعدہ وابستگی سے پیشتر ہی پروان چڑھ چکا تھا۔

(۴۴) بخاری، کتاب الوضوء [رقم ۱۶۹]۔

(۴۵) مثال کے طور پر بلاذری [ص ۵۳۱، کورالاہواز]: ''وصیره علی تعلیم الناس الفقه والقرآن (انہیں لوگوں کو فقہ اور قرآن کی تعلیم دینے پر مقرر کر دیا)۔

(۴۶) قانون، بلکہ فقہ لغت کے لیے بھی۔ ''فقه اللغة'' کا عنوان ابن فارس اور ثعلبی کی نسبت سے معروف ہے۔ ملاحظہ ہو ابن یعیش، جاہن (Jahn) [ج ۱، ص ۱۶۹، ومن اصناف الاسم المعرب، طبع دارالکتب العلمیہ]، جہاں ''والفقه فیها ماذکرناه'' کے الفاظ آئے ہیں یعنی ''اور ہم نے جو ذکر کیا اس میں 'فقہ' یہ ہے۔''

ضرب المثل ''خیر الفقه ماحاضرت به'' (بوقت ضرورت جو علم پاس ہو وہی سب سے بڑھ کر نفع بخش ہوتا)، میدانی [ج ۱، ص ۲۵۱] میں ''فقہ'' سے عام مراد علم و فہم ہے۔

باب سوم

CamScanner

باب سوم

امام شافعی کا اصل کارنامہ

اسلامی علم قانون محمد بن ادریس شافعی کو ایک ایسا امام مانتا ہے کہ جن کا شاہکار کارنامہ ایک عظیم اصلاح سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ اصلاح فقہ ورائے کے روز افزوں رجحان ورواج اور اسی طرح روایت وحدیث پر مبنی نقطہ نگاہ کی بنیاد پر قائم ہے۔ جس میں امام ابوحنیفہ کا فقہی نظام بھی کسی قدر ہمراہ ہے۔ چنانچہ آپ کا یہ کارنامہ وقت کی فوری ضرورت ثابت ہوا۔ اس لحاظ سے - امام مالک بن انس کی خدمات سے قطع نظر (۱)۔ مسلمان امام شافعی کو بجا طور پر روایت پرستی کا نقیب تصور کرتے ہیں۔ یہ امام شافعی کے اسی مکتب کا کارنامہ تھا کہ 'رائے' اور اس کے نتائج وعواقب کے خلاف روایت پرستی کا آخری پرجوش ردعمل ابھر کر سامنے آیا۔ ''میں ابوحنیفہ کی رائے کو کسی شعبدہ باز کے دھاگے سے تشبیہ دوں گا کہ اسے جس بھی سمت کھینچا جائے وہ یا تو زرد لگتا ہے یا سرخ۔'' ان الفاظ سے امام شافعی نے دراصل رائے کے اس من مانے اطلاق پر پھبتی کسی ہے جو آپ کے عہد سے پہلے مکتب قیاس ورائے عمل میں لاتا تھا (۲)۔ ایک جانب امام ابوحنیفہ کا ذوق، مگر اس سے زیادہ حالات کے جبر کے باعث، قیاس علم قانون کا ایک ایسا عنصر بن چکا تھا جسے قانونی ادلہ ومآخذ سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ امام شافعی بھی اسے علیحدہ کرنا نہیں چاہتے تھے۔ اگر آپ چاہتے بھی تو اپنے فقہی مکتب کے متاخر متبعین کی رائیگاں کوششوں سے زیادہ کچھ نہ کر پاتے۔ آپ جو کچھ کر سکتے تھے اور فی الواقع آپ نے جو کیا بھی، وہ اس جدید متعارف قانونی ماخذ کے اطلاق واستعمال کو کتاب وحدیث کے منصب میں تراش خراش کیے بغیر نظم وضبط کا پابند بنانا اور اس کے استعمال کے لحاظ سے منہجی احکام وقوانین کے ذرائع کی مدد سے اس کے آزادانہ وبے محابا اطلاق وانطباق کو روکنا تھا۔ 'اصول فقہ' کی سائنس کا یہی مقصد تھا، جسے اصلاً امام شافعی نے قائم کیا (۳) اور جو آپ کے نام نامی سے منسوب ہے۔ اگر وہ طریقہ کار باقی بچ رہتا جس میں امام شافعی نے اس جدید نظم وضبط کو جائز سمجھا، جو اسلامی علم قانون کے لیے انقلابی حیثیت رکھتا ہے اور جو علوم کے مختلف شعبوں میں اسے متعارف کرواتا ہے، تو فکر اسلامی سے متعلق تحقیق کرنے والے محققین روایت پرست اور اہل قیاس طبقہ کے درمیان معرکہ میں ہر ہر تفصیل میں امام شافعی کا مؤقف متعین کرنے کے قابل ہو جاتے۔ اس فقدان کی وجہ سے ہم امام شافعی کی بنیادی تصانیف پر اور اسی طرح اس عظیم امام

کی سرگرمیوں سے متعلق خود مسلمانوں کے جانبدارانہ آراء پر تکیہ کرنے کے محتاج ہیں۔آپ کے نظام کے اصل اور بنیادی تصور کا خاصہ، آپ کی طرف منسوب اس قول میں پایا جاتا ہے (۴) جو اُس اصول کو واضح کرتا ہے جسے آپ نے قائم فرمایا، وہ قول یہ ہے کہ: ''اگر جناب نبی ﷺ سے کچھ بھی ایسا منقول موجود ہے جو میرے قول یا اصول کے مخالف ہے، تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ میں کیا کہتا ہوں اور نہ اس سے فرق واقع ہوتا ہے کہ میں کیا اصول قائم کرتا ہوں۔ بلکہ جناب نبی ﷺ نے کا فرمان (حدیث) ہی قول فیصل ہے۔اور میں بھی اسی قول کا حامل ہوں۔'' اور جیسا کہ ہمارا ماخذ بتاتا ہے، آپ نے یہ بات بار بار دہرائی (۵)۔ یہاں گزرتے ہوئے اس بات کی طرف توجہ رہے کہ اس قول کو امریکی مستشرق پروفیسر سالسبری (Salisbury) نے غلط سمجھا (۶)۔وہ اس کا ترجمہ کچھ یوں کرتا ہے:

''قول وحدیث رسول ﷺ کی حیثیت سے میں جو بھی بیان کرو- یا 'رسول اللہ کی سند سے' کہہ کر کوئی اصول قائم کروں- جو میرے ہی کہے ہوئے کسی قول سے مختلف ہو، تو درست بات وہی ہوگی جو رسول ﷺ سے نقل کی گئی ہے- اور یہاں میں اپنے کہے ہوئے قول کے بطلان کے لیے (جو خلاف قول رسول ہو) یہ اعلان کر رہا ہوں۔'' (۷)

امام شافعی کے فکر میں سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ آپ ''الاستحسان'' کو بھی تسلیم نہیں کرتے، جسے مکتب حنفی نے روا رکھا اور جو قیاس کے بتامہ اطلاق میں منہجی عنصر کو محل نظر ٹھہراتا ہے۔ساتھ ہی بعض لوگوں کے مطابق آپ ''تعلیل'' کو بھی مسترد کر دیتے ہیں (۸)۔استحسان کے اطلاق واستعمال کے خلاف، جو منہج احناف کا سب سے زیادہ 'خود ساختہ' نکتہ ہے، امام شافعی نے باقاعدہ ایک رسالہ بھی تصنیف کیا تھا۔جس کا اب صرف عنوان ہی باقی ہے (۹)۔لیکن آپ کے مکتب میں.....اور یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا ایسا آپ ہی کے کرنے پر واقع ہوا..... ایک مناسب، جدید قانونی اصول بھی قائم ہو گیا جسے ''الاستصحاب'' کے نام سے موسوم کیا گیا۔ بہت سے قانونی مسائل اور تعبدی سوالات میں پیچیدگی کے حل کے لیے یہ ایک مثبت اصول فراہم کرتا ہے۔

نووی، جو خود مکتب شافعی کے پیرو تھے، تمام مسلمان علماء میں سب سے نمایاں ہیں جن کے شافعی کے فقہی نظام کی تفصیل دینے اور آپ کے تصورات کی بہترین تشریح وتعبیر کے لیے ہم ممنون احسان ہیں۔نووی کہتے ہیں کہ ''امام شافعی اس وقت سامنے آئے جب منظم ومرتب انداز میں فقہی قانونی کتب کی تدوین مکمل ہو چکی تھیں۔اور احکام وقوانین متعین اور مرتب صورت میں تشکیل پا چکے تھے۔آپ نے اپنے پیشروؤں کے فقہی رجحانات کا مطالعہ کیا اور عظیم المرتبت ائمہ سے علم حاصل کیا۔نہایت قابل اور اعلیٰ ترین اشخاص سے بحث

ومناظرے کیے۔اپنی تعلیمات کو ہموار کیا،ان کی چھان پھٹک کی اور جمع شدہ تمام تر مواد سے آپ نے ایک ایسا نظام قائم کیا جس میں کتاب اللہ،سنت،اجماع اور قیاس کو برتا گیا۔اور اس سلسلہ میں آپ نے دوسروں کی طرح کسی ایک یا دوسرے ماخذ تک خود کو محدود نہ رکھا۔''(۱۰) ایک اور شافعی ابوبکر آجری (۳۶۰ھ) امام شافعی کے دیگر ائمہ سے تعلق کو اس طرح بیان کرتے ہیں، ہر چند کہ ایک مجہول شخص کی سند سے، کہ:''ابوحنیفہ کے مکتب میں نہ (کافی ووافی) رائے ہے، نہ حدیث ہی پائی جاتی ہے۔مکتب مالک میں ضعیف رائے اور مناسب حدیث پائی جاتی ہے۔اسحق بن راہویہ ضعیف حدیث اور ضعیف رائے رکھتے ہیں۔جبکہ شوافع میں مناسب رائے اور مناسب حدیث پائی جاتی ہے۔''(۱۱) اس لحاظ سے امام شافعی ایک ایسے منتخب کنندہ ہوجاتے ہیں جنہوں نے متخالف ومتخاصم گروہوں کو ایک اعلیٰ ترین امتزاج سے ،ہر ایک کے اصول کو مساوی اہمیت دیتے ہوئے یکجا کردیا۔اس شوق اتحاد وائتلاف میں بنیادی رویہ روایت پرستی کا کارفرما تھا اور اس لحاظ سے آپ کو قیاس کے مرکز وماویٰ عراق میں''ناصر الحدیث''(حدیث کے حامی ومددگار) کے لقب سے پکارا گیا۔جبکہ خراسان میں آپ کے پیروکاروں کو''اصحاب الحدیث'' کے لقب سے موسوم کیا گیا(۱۲)۔روایتی نقطہ نگاہ کے پرجوش وکلاء روایت وحدیث سے آپ کے اخلاص کو سراہتے اور مخالفت روایت پرستی کے خلاف جو اثرات آپ نے مرتب کیے اس کا اعتراف کرتے ہیں۔حسن زعفرانی آپ کے بارے میں کہتے ہیں کہ:''روایت وحدیث کے حامی سو رہے تھے،شافعی نے انہیں بیدار کیا،سو وہ بیدار ہوگئے۔''روایت وحدیث کے سب سے مخلص اور سب سے بڑے علمبردار امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ:''ہم نے رائے کے حامیوں کا رد کرنا چاہا،لیکن ہم اس میں کامیاب نہ ہوسکے،پھر شافعی آئے اور ہمیں فتح سے ہمکنار کیا۔''(۱۳) امام احمد بن حنبل،امام شافعی کی روایت سے اخلاص ووفاداری کے اس درجے قائل تھے کہ روایات میں جو قضایا متعین نہیں ہو پاتے تھے،انہیں آپ بلا جھجک امام شافعی کی رائے وفتوے کے حوالے کردیتے۔امام احمد بن حنبل کے نزدیک 'علم وفضل میں اہمیت کا حامل کوئی بھی ایسا نہیں گزرا جس نے اس طرح کم غلطیاں کھائی ہوں اور جس نے سنت نبی ﷺ کی اس طرح پیروی کی ہو جس طرح شافعی نے کی۔'اسحق بن راہویہ بھی ان تعرفی کلمات میں متفق اللسان تھے(۱۴)۔یہ امر اس حقیقت واقعہ سے بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ عراق میں امام شافعی کے ورود نے مکتب احناف کو قابل ذکر نقصان پہنچایا۔ابوثور (متوفی ۲۴۰ھ) جیسے عالموں نے جو پہلے رائے کی اتباع کرتے تھے،یہ مکتب ترک کردیا،جب یہ جان لیا کہ شافعی یہ علم رکھتے ہیں کہ فقہ اور سنت کو کیونکر اکھٹا کیا جاتا ہے:'' جمعه بين الفقه والسنة''(۱۵)۔لہٰذا امام شافعی جب بغداد آئے تو بغداد کی مغربی مساجد میں اہل رائے کے بارہ حلقہ لگا کرتے

تھے، جو تین چار تک گھٹ گئے (۱۶)۔

مکتب شافعی کی غالب روح کی سب سے اہم صفت یہ حقیقت تھی کہ اس مکتب نے ایک ایسے شخص کو جنم دیا جنہیں قدیم روایت پرستی کا احیاء کنندہ باور کیا گیا۔ وہ ہستی جس نے عراقی مکتب کی قبولیت عامہ کے خلاف امام شافعی کے ردعمل سے آغاز کیا، جس نے اس ردعمل کا علم سنبھالا اور اپنے امام و معلم کے اصل خیالات سے بھی آگے بڑھ گیا اور رائے اور قیاس کے جواز اور اس کے لہ و مالہ کو مکمل طور پر رد کر دیا۔ یہ شخص داؤد بن علی الظاہری تھے۔ علم قانون کی اس شاخ کے بانی، جن سے ہماری یہ کتاب متعلق ہے۔ یہ نہ بھولنا چاہیے کہ امام شافعی کی تصانیف میں ایک تصنیف ''الکتاب بالحکم الظاہر'' یعنی 'لفظ کے ظاہری معنی پر مبنی حکم' کے نام سے بھی موجود ہے (۱۷)۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں امام صاحب واضح طور پر قیاسی قانونی مآخذ سے اپنا تعلق بیان کرتے ہیں اور شاید یہی کتاب امام داؤد ظاہری کے لیے اپنے مخصوص نظریہ کا نقطہ آغاز رہی ہوگی۔ یہ نکتہ قابل توجہ ہے کہ ہم اسی کتاب کے عنوان میں پہلی بار لفظ ''ظاہر'' سے اس کے اصطلاحی معنی کے ساتھ دو چار ہوتے ہیں۔ لیکن یہ پھر بھی ٹھیٹھ داؤدی مکتب کا ''ظاہر'' نہیں ہے۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک اس اصطلاح سے نص کی وہ تعبیر و تشریح مراد ہے جو داخلی اور خارجی دلائل کی وجہ سے، اس کے مؤید تمام دلائل و قرائن کے وزن کی وجہ سے سب سے زیادہ محتمل ہو۔ یہ وہی چیز ہے جسے ''راجح''، (۱۸) بھی کہا جاتا ہے، نہ کہ لفظ کی داؤدی تعبیر کے مطابق 'ظاہر'۔ اس لحاظ سے 'ظاہر' کی اصطلاح تعبیر و تفسیر کی اس قسم کے مقابل استعمال ہوتی ہے، جو نص کی کسی دوسری تفسیر و تعبیر کو برداشت نہیں کر سکتی، جب ثبوت و شواہد کسی اور تعبیر و تفسیر کو مانع ہو رہے ہوں، مثلاً، اگر واضح اعداد زیر بحث ہوں۔

امام داؤد کو ایسا نہ لگتا تھا کہ قیاس کی کلی نفی کے ذریعہ، جسے انہوں نے انتہائی حدوں تک پہنچا دیا، وہ اس مکتب (شافعی) کے ائتلافی میلانات کو معرض خطر میں ڈال رہے ہیں، جس مکتب کا خود آپ اپنے کو پروردہ سمجھتے تھے اور جس مکتب کے بانی کے لیے آپ اپنی دو کتابوں میں خوب رطب اللسان رہے تھے (۱۹)۔ ان کے نزدیک امام شافعی ''روایات کے حاملین اور احادیث کے ناقلوں اور راویوں کے لیے مشعل راہ تھے'' اور آپ کو یہ فضیلت اس باعث ملی تھی کہ ''آپ نے مخالفین کی اختراعات اور تحریفات کو بے نقاب کیا، ان کا قلع قمع کیا، ان کی ادنی حقیقتوں کو باطل ثابت کیا اور بالآخر مکمل طور پر ان کے پرخچے اڑا کر رکھ دیے۔'' (۲۰)

جیسا کہ ہم ان تمام آراء و اقوال سے دیکھ سکتے ہیں، امام شافعی کی تعلیمات دو پہلوؤں پر مبنی ہیں۔ ایک طرف، آپ امام ابوحنیفہ کے نقطہ آغاز کو رعایتیں دیتے ہیں اور فطری طور پر آپ اس قدر دور نہ گئے جس قدر امام ابوحنیفہ چلے جاتے ہیں۔ اس تحدید و تقیید کے ساتھ آپ کے نظام کا دوسرا پہلو ہر شئے سے بالاتر روایت و حدیث کی

تائید وحمایت ہے۔شرعی ماخذ کے طور پر آپ امام ابوحنیفہ کے قیاس کے لیے جواز کو صرف اسی حد تک جائز ٹھہراتے جب تک وہ کتاب اللہ اور منقول اخبار ومروی احادیث وآثار پر مبنی ہو۔جیسا کہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ امام ابوحنیفہ کا سب سے مضبوط پہلو علم حدیث نہ تھا اور آپ اس معاملہ میں بہت زیادہ محتاط نہ تھے۔امام محمد بن حسن (شیبانی) نے، جیسا کہ ابوالفداء بیان کرتا ہے، ایک بار امام شافعی سے کہا کہ ''ان دونوں میں کون زیادہ صاحب علم تھا، ہمارے استاذ (ابوحنیفہ) یا آپ کے استاذ (مالک)؟''۔امام شافعی نے پوچھا کہ کیا میں اپنے درست ترین علم کے مطابق اس کا جواب دوں؟''حسن نے کہا بالکل۔اب شافعی پوچھنا شروع ہوئے: خدا کی قسم دے کر میں پوچھتا ہوں کہ قرآن کا کسے زیادہ علم تھا، ہمارے استاذ کو یا تمہارے استاذ کو؟۔حسن نے کہا: ''بخدا، آپ کے استاذ اس کا زیادہ علم رکھتے تھے۔اور سنت میں؟۔بخدا، اس میں بھی، آپ ہی کے استاذ فوقیت رکھتے تھے۔اور اقوال صحابہ میں کون زیادہ نگاہ رکھتا تھا؟۔امام حسن شیبانی نے کہا: اس میں بھی آپ ہی کے استاذ فائق تھے۔امام شافعی نے کہا: اب صرف قیاس رہ گیا ہے، لیکن یہ صرف انہی تینوں پر قائم کیا جاسکتا ہے۔''(۲۱)

قیاس کو ماننے کے باوجود امام ابوحنیفہ کے خلاف یہ مخالفت ومخاصمت ایک طویل مدت تک مکتب شافعیہ میں باقی رہی(۲۲)۔شافعی اصول کے حقیقی نمائندوں نے ساتھ ہی لایعنی اجتہادات اور غیر حقیقی مسائل میں خود کو منہمک کرنے کی ہر کوشش کو بھی مسترد کر دیا: لایتعلق به حکم ناجز تمس الحاجة الیه۔وہ اسے اس حد تک لے گئے کہ انہوں نے ''مسائل الخصائص''، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق خصوصی احکام میں تحقیق وتفتیش کو بھی غیر ضروری قرار دے دیا(۲۳)۔دوسری جانب امام شافعی کے ترقی دادہ نظام کے متبعین نظری طور پر مثبت قانون کے دو عناصر کے دقیق ادغام وانضمام کو واضح کرنے کے ناقابل ہو گئے، جسے امام مذہب نے پایہ تکمیل تک پہنچایا تھا، یا جسے آپ خصوصا بروئے کار لائے تھے۔جس کے بارے میں پہلے یہ خیال لاحق ہوسکتا تھا کہ یہ دونوں عناصر ایک دوسرے کو خارج کر دیتے ہیں۔احمد بن سہل (متوفی ۲۸۲ھ) کی طرح بہت کم لوگ تھے جو انتہاء پسندوں کے نزاعات کے چشم دید گواہ تھے اور اس مصالحاتی اور مفاہماتی کردار اور اس کی اہمیت سے بخوبی واقف تھے، شافعی اسکول جس کا حامل رہا تھا۔احمد بن سہل نے اسی لیے کہا تھا کہ ''میں ان دونوں کو جیل میں ڈال دوں.....ایک وہ جو فقہ کے بغیر حدیث کام میں لاتا ہے اور دوسرا وہ جو حدیث سے بے پرواہ ہو کر فقہ میں مشغول ہوتا ہے۔''

اس راہ اعتدال سے جس پر امام شافعی کے متبعین اولا کھڑے تھے، جلد ہی وہ انتہاؤں کا شکار ہو گئے۔جلد ہی ہم ان میں باقاعدہ 'اصحاب الرائے' پانے لگتے ہیں۔مثلا، ان میں ہم ابوثور کلبی بغدادی (متوفی ۲۴۰ھ) کا ذکر

کر سکتے ہیں۔ یہ وہ پہلے آدمی ہیں جنہوں نے امام شافعی کی ''قدیم'' تعلیمات کی نشر و اشاعت کی، جنہیں اپنے اس یقین کے باوجود کہ وہ ترکِ رائے کر چکے ہیں، 'رائے کا متبع' ہی کہا جاتا رہا (۲۴)۔ اسی طرح ایک اور عالم حسین بن علی کرابیسی بغدادی (متوفی ۲۴۵ھ) ہیں، جو ابوثور کلبی بغدادی کے معاصر بھی ہیں اور ہم چشم بھی۔ آپ کے فقہی فتاوی میں اس مکتب قیاس کی من مانیاں منعکس ہوتی نظر آتی ہیں جس سے آپ اپنی ابتدائی زندگی میں تعلق رکھتے تھے (۲۵)۔ سرحاب بن یوسف بن طاہر تبریزی بھی ہیں، جو ابوعبداللہ محاملی کے تلمیذ ہیں اور ''من اهل الرای'' کہلاتے ہیں (۲۶)۔

دوسری طرف شوافع کے کئی حامی اس دوسرے مخصوص روایت پرست پہلو کو دوسری انتہاء تک لے گئے۔ ہم اس مذہب کے طبقات سے ان کے ناموں کو بخوبی جمع کر سکتے ہیں۔ یاں میں ایک ایسے شافعی کا ذکر کروں گا جس نے شاید مذہب میں رہتے ہوئے سب سے وسیع طور پر آزاد روی کا مظاہرہ کیا۔ یہ ابوحاسم (ابوقاسم) دار کی (متوفی ۳۷۵ھ) ہیں۔ نووی آپ کے بارے میں یہ بیان کرتے ہیں کہ جب آپ سے رائے طلب کی جاتی تو آپ غور و فکر میں غلطاں ہو جاتے اور اکثر ایسا فتوی دیتے جو نہ صرف امام ابوحنیفہ کی تعلیمات ہی کے متضاد ہوتا بلکہ امام شافعی کے بھی خلاف ہوتا۔ جب آپ سے اس بارے میں پوچھا جاتا تو آپ جواب دیتے: ''یہاں الف کی ایک روایت ہے جو ب کی سند سے ج کی سند سے ہوتے ہوئے جناب نبی ﷺ تک بیان کی جاتی ہے۔ اس روایت کی اتباع کرنا ابوحنیفہ اور شافعی کی اتباع سے بہتر ہے۔'' (۲۷) تیسری صدی ہجری کے شوافع میں سب سے زیادہ قابل ذکر عالم جو اس مذہب کے اندر رہتے ہوئے روایت سے متعلق اپنے نقطہ نظر کو اس کی آخری انتہاء تک لے گئے، ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف ہیں جو اس مکتب کے بانی ہیں جو 'داؤدی' یا 'ظاہری' کے نام سے جانا گیا۔

امام اہل الظاہر داؤد ظاہری

آپ کے خاندان کا تعلق اصفہان کے مضافات قاشان سے تھا، جہاں آپ کے والد قاضی عبداللہ بن خالد کوفی کے نائب تھے (۲۸)۔ داؤد کوفہ میں پیدا ہوئے (۲۹)۔ ۲۰۰ھ سے ۲۰۲ھ کے درمیان آپ کا سال ولادت بیان کیا گیا ہے۔ آپ نے ابتدائی تعلیم بغداد میں حاصل کی۔ جن علماء کے علمی حلقوں میں آپ حاضر ہوئے ان میں ان شیوخ کے نام آتے ہیں: ابوثور سلیمان بن حرب، عمر بن مرزوق، قعنبی، محمد بن کثیر اور مُسدد بن مُسرہد۔ اس زمانہ میں اسحق بن راہویہ (متوفی ۲۳۳ھ) نیشاپور میں اپنا علمی حلقہ لگاتے تھے۔ اسحق کے درس کی

سماعت کے لیے اور تعلیم مکمل کرنے لیے داؤد نے بغداد چھوڑ دیا۔ یہیں نیشاپور میں آپ اس فکر کے معتقد ہوئے جو بعد میں آپ کے فقہی منہج کی بنیاد بنا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، اسحٰق بن راہویہ روایت سے اپنے تعلق کی وجہ سے معروف تھے۔ آپ امام شافعی کی ان تعلیمات پر عمل درآمد کرتے جو رائے کے مقابل تھیں۔ آپ ہی تھے جو اس نقطہ نگاہ کا اظہار کرتے تھے کہ وہ روایات واحادیث جنہیں 'اہل الرائے' اپنے موقف کے اثبات کے لیے استعمال کرتے ہیں اور جن میں 'اجتہاد الرائے' تجویز کیا گیا ہے اور جن کی رو سے ان مشتبہ مسائل میں جن میں نہ کتاب اور نہ ہی سنت کوئی حکم سناتی ہیں، عالم کی رائے ڈھونڈنا چاہیے۔ تو ان روایات کا صحیح مدعا کسی فرد کی انفرادی رائے کا اثبات نہیں جو شرعی فتاوی واحکام میں فیصلہ کن ووٹ کا دعوی کر سکے، بلکہ اس کے بجائے یہ ان سب علماء کی متفقہ رائے ہے (۳۰)۔ امام داؤد نے اسحٰق کے خلاف نہایت آزادی اور جرأت و بے باکی کا مظاہرہ کیا، حالانکہ اسحٰق معاصرین میں بلند مرتبت مانے جاتے تھے۔ تاہم یہ داؤد ہی تھے جنہوں نے تن تنہا اسحٰق کے آراء اور افکار کے ابطال کی جرأت دکھائی (۳۱)۔ ہم داؤد کے شیوخ کے بارے میں ایک اور بات کا ذکر کرنا بھی ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور وہ بات یہ ہے کہ آپ کے بعض سوانح نگار آپ کو امام شافعی کا بلاواسطہ شاگرد بنانا اور بتانا چاہتے ہیں۔ یہ تاریخی لحاظ سے بالکل محال ہے جسے بالکل بجا طور پر باطل قرار دیا گیا ہے۔ داؤد زیادہ سے زیادہ چار سال کے تھے جب امام شافعی نے وفات پائی (۳۲)۔ اس قلا بے ملانے کا سبب غالبا یہ تھا کہ داؤد ہی وہ پہلے مصنف تھے (۳۳) جنہوں نے امام شافعی کے ''مناقب'' میں باقاعدہ تصنیف کی۔ آپ نے اس سلسلہ میں دو رسائل تحریر کیے اور امام شافعی کے بارے میں آپ کی رائے (جس کا ذکر اوپر گزرا) غالبا انہی تعریفی رسائل سے لی گئی ہے۔ امام داؤد، جو سوانحی طبقات میں ایک معروف مقام رکھتے ہیں، ان میں آپ کے سوانح نگار آپ کو بالعموم امام شافعی کا ایک ''متعصب''، (۳۴) متبع بیان کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں آپ کے عہد جوانی کو اس کا سبب قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ آپ کی پرورش و پرداخت ایک حنفی کے طور پر ہوئی تھی، کہ آپ کے والد احناف سے تعلق رکھتے تھے (۳۵)۔ نیشاپور سے مراجعت کے بعد آپ درس وتدریس کے لیے بغداد میں سکونت پذیر ہو گئے۔ آپ کے سوانح نگار آپ کے شاگردوں کی عظیم تعداد بیان کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ آپ کے حلقہ درس میں چار سو ''طیلسان''، بعض سبز طیلسان کہتے ہیں، دیکھی جا سکتی تھیں (۳۶)۔ حدیث کے اس وقت کے سربرآوردہ علماء میں سے ایک جنہیں امام بخاری تک حجت وسند تسلیم کرتے ہیں یعنی عظیم شافعی عالم محمد بن ابراہیم بن سعید العبدی (۲۹۱ھ) کو بھی ان میں شمار کیا جاتا ہے جو امام داؤد کے درس میں شریک ہوتے تھے۔ امام داؤد نے آپ کے بارے میں اپنے تلامذہ سے کہا تھا کہ: ''یہاں ایک ایسا شخص بھی ہے جس سے

استفادہ کیا جاتا ہے، لیکن وہ ہم سے استفادہ نہیں کرتا۔''(۳۷) جلد ہی داؤد کی شہرت بغداد کی سرحدوں سے پرے پھیل گئی (۳۸) اور علوم اسلامیہ کے دور دراز مراکز سے لوگ مشتبہ مسائل پر مبنی دینی سوالات لے کر آپ کے پاس پہنچنے لگے (۳۹)۔ تمام ہی سوانح نگار نمایاں طور پر آپ کے تقوی وورع اور اخلاص سے بھرپور کردار کی تعریف وتوصیف کرتے ہیں اور ہر جگہ ہمیں آپ کی زاہدانہ طرز زندگی کے بارے میں واضح ذکر ملتا ہے۔ نماز میں جس خشوع وخضوع کا امام داؤد مظاہرہ کرتے تھے وہ آپ کے زمانہ میں عنقا تھا (۴۰)۔ اس کے علاوہ آپ کا کلامی عقیدہ ہی ایک ایسی چیز ہے جس کے بارے میں ہمیں کچھ شکوک وشبہات لاحق ہوتے ہیں۔ آپ خلق قرآن کے عقیدہ پر ایمان رکھتے تھے۔ اس مسئلہ پر باب ہشتم میں بحث کی جائے گی۔ البتہ یہاں ایک قابل ذکر قصہ بیان کر دیا جائے۔ ابراہیم مُزَنی (۴۱) نے ایک دفعہ امام داؤد بن خلف اصبہانی سے گفتگو کے دوران میں کہا: "فان قال کذا فقد خرج عن الملة والحمد لله" یعنی ''جو اس اس طرح کہے، تو وہ دین وملت سے نکل گیا، تعریف تو بس خدا ہی کی ہے۔'' اس پر امام داؤد نے مزنی کی گرفت کی اور کہا کہ ''دین وملت سے کسی کو خارج کرتے ہوئے کیا ہمیں خدا کی تعریف کرنی چاہیے؟۔ بلکہ یہ تو مقام استرجاع ہے۔'' انا للہ وانا الیہ راجعون کو 'استرجاع' کہا جاتا ہے جو کسی صدمہ وحادثہ کے وقت بولا جاتا، جبکہ 'تحمید' پر مسرت مواقع پر کی جاتی ہے (۴۲)۔

ظاہری اسکول کے امام داؤد کو بلند پایہ عالمِ حدیث نہیں سمجھا جاتا۔ اور شاید اس کی وجہ آپ کا خاص نقطہ نظر تھا۔ ہر چند آپ کی تصانیف میں بکثرت روایات واحادیث نقل ہوئی ہیں، تاہم شاذ ونادر ہی آپ اپنی سند سے کوئی روایت نقل کرتے ہیں۔ سبکی ایک جملہ نقل کرتے ہیں جو امام داؤد کے نام سے شائع وذائع ہوا۔ یہ وہ روایت ہے جس میں آیا ہے کہ 'جو کوئی شکستہ دل ہو کر مر جائے، وہ شہید ہے'(۴۳)۔ بعض علماء نے بعض دوسرے علوم میں بھی امام داؤد کا درجہ گھٹانے کی کوشش کی ہے۔ ابوالعباس ثعلب کے نزدیک امام داؤد پختہ کار علم کے مقابلہ میں دماغ زیادہ رکھتے تھے۔ اس قول سے بھی بڑھ کر متکلم محمد بن زید واسطی کا قول ہے۔ یہ ہجوی متکلم کہتا ہے کہ: ''جو جہل مرکب میں مبتلا ہونا چاہتا ہے، وہ ناشی کے کلام، داؤد کے فقہ، نفطوَیہ کے صرف ونحو کی اتباع کرے۔''(۴۴) یہ بھی معلوم ہے کہ نحوی نفطوَیہ امام داؤد ہی کا ایک متبع تھا۔ امام داؤد نے بغداد میں سن ۲۷۰ھ میں وفات پائی۔

داؤد کی قلیل تصانیف کی تعداد جن میں سے کچھ کا 'الفہرست' میں ذکر کیا گیا ہے اور جو بہت تیزی سے مسلمانوں میں معدوم ہو گئیں، یہ بتاتی ہیں کہ علماء وفقہاء کے درمیان یہ آپ ہی ہیں جس نے اس مخصوص دینی نقطہ نگاہ (یعنی انکار قیاس) کا سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اظہار کیا۔ حالانکہ آپ پہلے انسان نہ تھے (۴۵)

جس نے اس خاص رائے کی تائید وحمایت کی ہو۔حریف قیاسی نقطہ نظر کے خلاف اس محاذ کے ڈانڈے اسلامی فقہی اختلاف کے ابتدائی زمانہ سے جاملتے ہیں۔امام داؤد اس بات کے لیے کوشاں تھے کہ امام شافعی کے نظام کا تکملہ بناتے ہوئے امام ابوحنیفہ کے خلاف اپنے نظام کو ایک جامع ومانع فقہی نظام بنادیں۔داؤد کا نصب العین شافعی سے بھی آگے جاکر مسلمہ قانونی استنباط واستخراج کے جائز ماخذ کی حیثیت سے قیاس کی کلی سرکوبی تھی، حالانکہ امام شافعی کا قدم اول ہی آپ کی اس کوشش کا سبب ہوا تھا۔

آپ کی تصانیف کے عنوان جس قدر بھی مستند حالت میں باقی ہیں وہ ہمیں آپ کی تعلیمات کے تصلب ویک رخے پن کا پتہ دیتے ہیں، جیسا کہ ابن خلدون بیان کرتا ہے:

''انہوں (متبعین داؤد) نے شریعت کی تفصیل کو قرآن اور روایات اور اجماع کے متعین نکات میں محصور کردیا، جو ان کے نزدیک کل اہم نکات پر مشتمل ہیں۔اسی طرح وہ کتاب اللہ سے ظاہر قیاس کا بھی اثبات کرتے ہیں، وہ قیاس نہیں جو تخمین وظن سے متعین ہوتا ہے، اور حکم کی تعلیل کو بھی، حتی کہ ان مسائل میں بھی جن میں تعلیل نصوص میں صریحا بیان ہوئی ہے۔اس کا معنی یہ ہوا کہ متبعین داؤد قیاس ورائے اور تعلیل کے اطلاق واستعمال کو نصوص میں مذکور علت وسبب سے پرے لے جانا جائز نہیں سمجھتے تھے اور، جیسا کہ وہ کہتے ہیں، نقل میں بیان کردہ تعلیل، جہاں بھی وہ بیان ہو، ٹھوس حکم کی تعیین کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔اور نہ وہ کسی فقہی اصول کی تعیین ہے۔''(۴۶)

انکارِ تقلید

قیاس اور تعلیل کے ساتھ ساتھ امام داؤد نے ''تقلید'' کو بھی کلیۃ مسترد کردیا، جو کسی خاص امام یا کسی خاص مکتب فقہ کی بلامشروط اتباع سے موسوم ہے، اُن مسائل میں جو مسلمہ قانونی مآخذ میں صریحا بیان نہ ہوئے ہوں۔''ایک غیر معصوم شخص کی آراء وافکار کی کورانہ تقلید قابل اعتراض ہے اور کم عقلی کی دلیل ہے۔'' تقلید کے خلاف یہ قول آپ سے منسوب کیا گیا ہے۔ایسے ہی آپ سے یہ قول بھی منسوب کیا گیا ہے کہ ''اس پر افسوس جسے ایک مشعل دی گئی تاکہ وہ اپنا راستہ دیکھ لے، لیکن وہ اسے بجھادیتا ہے اور کسی اور کا سہارا لے کر چلتا ہے۔'' اگر کوئی خود قانونی مآخذ ومصادر کو استعمال کرسکتا ہے تو کسی انسان کی کورانہ تقلید کی کوئی ضرورت نہیں۔کسی نے داؤد سے پوچھا کہ کس مکتب فقہ کی پیروی کرنی چاہیے؟ آپ نے کہا: ''وہاں سے احکام اخذ کرو جہاں سے وہ (علماء وفقہاء) مستنبط کرتے تھے، نہ میری پیروی کرو نہ مالک، اوزاعی، اور نخعی کی، نہ ہی غلامانہ طور پر کسی اور کی۔''(۴۷) اس

مقام پر ہمارا تاریخی ماخذ ایسے اقوال نقل کرتا ہے جو داؤد کے مؤقف سے پورے طور پر ہم آہنگ ہیں، جنہوں نے تقلید کے خلاف باقاعدہ ایک کتاب بھی تصنیف کی تھی (۴۸)۔

امام شافعی کی تعلیمات کی اس جزوی تفصیل اور ارتقاء کے ساتھ، یہ متعصب شافعی ایک ایسے کیمپ میں جا کھڑے ہوئے جہاں خود امام شافعی بھی کھڑے ہونا نہیں چاہتے تھے اور نہ ہی امام صاحب کا اسکول کبھی اس موقف پر قائم رہا۔ حالانکہ داؤد کے جھنڈے پر اسی 'امام کی تقلید' کندہ تھی اور جو اسی امام (شافعی) کے قائم کردہ اصولوں کی پیروی سے وابستہ تھے۔ ''فقیہ وہ نہیں ہے جو لوگوں کے اقوال وآراء جمع کرتا اور ان میں سے ایک کی تائید کرتا ہے، بلکہ فقیہ وہ ہے جو کتاب اور حدیث کی بنیاد پر کوئی ''اصول'' قائم کرتا ہے، جو اس سے پہلے قائم نہیں ہوتا اور پھر وہ اس اصل سے سینکڑوں فروعات مستنبط کرتا ہے۔''(۴۹) تاہم اس آزادی فکر کو ظاہری اسکول کی طرف سے ہی ردوا سترداد کا سامنا کرنا پڑا۔ لہذا ہمیں تعجب نہیں ہوتا جب ہم داؤد کے مخالفین میں ابوالعباس سُریج (۳۰۵ھ) کو دیکھتے ہیں، جو مکتب شافعیہ کے واقعی پہلے عظیم نمائندے تھے۔ آپ نے 'اہل الرائے' اور 'اہل الظاہر' کے خلاف جدلی ومناظراتی کتب تحریر کیں، تاکہ مکتب شافعیہ کا نقطہ نظر واضح کریں (۵۰)۔ داؤد اور آپ کے صاحبزادے سے بالمشافہہ بحث ونزاع میں ابوالعباس سُریج نے ان کے نظام پر متعدد اعتراضات وارد کیے (۵۱)۔ اسلام کا دینی فقہی ادب داؤد کے بعد فی العموم اس قسم کی تحریروں سے متحرک ہو گیا جو ''مذمت قیاس'' پر مبنی ردوابطال پر مبنی تھیں (۵۲)۔ مروج فقہی مذاہب ومکاتب کے خلاف داؤدی منہج کی مخالفت محض قیاسی ماخذ کی مذمت تک ہی محدود نہ رہی۔ ماخذ کے اطلاق میں جنہیں داؤد اور اسی طرح آپ کے مخالف مکاتب بھی تسلیم کرتے تھے، ان کی فقہی شاخ پیشرو مکاتب فقہ سے بنیادی طور پر اکثر وبیشتر مختلف واقع ہوتی ہے۔ مزید بریں آگے خاص امور میں تحریری فقہی ماخذ کے اطلاق میں پائے جانے والے دوطرفہ اختلافات کی جانب توجہ مبذول کرنے کے متعدد مواقع آئیں گے۔ بنیادی طور پر نصوص کے لحاظ سے دوررس اختلاف غالبا مسلمہ متون میں 'خصوص' اور 'عموم' سے متعلق ان کا اپنا اپنا رویہ تھا۔ ابن حزم پر اپنے باب میں ہم اس پر تفصیلا روشنی ڈالیں گے۔

انکارِ اجماع

ابن خلدون کے محولہ بالا اقتباس سے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ ''اجماع'' بھی ظاہریہ اور مخالف مکاتب میں ایک مشترک عام قانونی فقہی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن فقط 'اجماع' کا تصور ہی ان میں مشترک ہے، یعنی 'ان

قانونی مسائل سے متعلق امت (چرچ) کے مسلمہ علماء کے اجماع واتفاق کا تصور، جن کے بارے میں نصوص خاموش ہیں۔ چنانچہ یہ قابل حجت افراد کون ہیں اور اجماع کے قیام وانعقاد کے لیے کن لوگوں کو زیر غور لایا جائے گا، ہوان سوالوں سے متعلق مکتب ظاہری کی رائے (۵۳) قابل ذکر حد تک دیگر مکاتب میں پائی جانے والی آراء سے بالکل مختلف ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہ اختلاف گہرا ہوتا چلا گیا۔ البتہ اختلاف کے واضح حدود اربع متاخر دور میں ترقی پا سکے۔ ہم اجماع کے دائرہ کار پر اور اس لحاظ سے مسلمہ افراد پر متاخر ظاہریہ کی آراء، پہلی بار نھوس صورت میں ایک رسالہ میں پاتے ہیں جہاں ہم ظاہریہ مکتب کے بانی کو اس قانونی ماخذ سے بحث کرتے دیکھتے ہیں (۵۴)۔ بالجملہ ہمیں اسلام میں اجماع کی اہمیت کے سلسلہ میں یہ حقیقت پیش نظر رکھنی چاہیے کہ - اور ہم یہاں اسلامی دینیات کے ارتقاء کی تاریخ کے ابتدائی دور میں اسے محدود نہیں رکھ سکتے - اسی مسئلہ میں سب سے متناقض آراء پروان چڑھیں۔

پھر ایسے علماء بھی موجود ہیں جو اجماع کی حجت ہی کی سراسر نفی کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی قرن ونسل سے قطع نظر تمام مسلمہ صاحبان حجت کے اتفاق کا یہ تعین وانعقاد ہی محال ہے۔ ان حجتوں میں سے ہر ایک کا اور سب کا علم حاصل کرنا ممکن ہی کہاں ہے؟۔ ایک عام عورت بھی ممکن ہے اپنے حجرے میں رہتے ہوئے اجتہاد کے مرتبہ پر پہنچ جائے اور اس کے معاصرین اس سے بالکل بے خبر ہوں۔ اگر ہم تمام معاصر علماء کے عالمگیر اتفاق کو ممکن مان بھی لیں، تو اس بات کی کیا ضمانت ہوگی کہ وہ جسے اپنی آراء کے طور پر پیش کریں، وہ ان کے واقعی اندرونی قلبی عزم وارادہ کی مکمل عکاس ہوں گی؟۔ اور پھر اجماع کو رد کرنے والے یہ بھی کہتے ہیں کہ جناب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبل کو ہدایات دیں تو قانونی ماخذ کی حیثیت سے اجماع کا کب ذکر کیا؟۔ آپ کا سکوت ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ حکم کی اصل وبنیاد کے طور پر اجماع کی کوئی حجت ووقعت نہیں (۵۵)۔ حتی کہ وہ فقہاء بھی اس قانونی ماخذ کی تعریف پر ہمیشہ متفق نظر نہیں آتے جو اجماع کو ایک قانونی بنیاد تسلیم کرتے ہیں اور جو اس کی تائید وحمایت میں مختلف ومتعدد روایات نقل کرتے ہیں۔ جبکہ وہ بھی ہمیشہ غیر متنازع فیہ نہیں ہوتیں اور نہ ہمیشہ صحیح ترین ہی ہوتی ہیں (۵۶)۔ امام مالک بن انس اس سلسلہ میں معروف ہیں کہ آپ علمائے مدینہ کی مجموعی تعلیمات کو لائق اعتناء قرار دیتے ہیں اور اس مفہوم میں آپ کو ان میں شمار کرنا چاہیے جو اس شئے کو رد کر دیتے ہیں عام طور پر جسے اجماع گردانا جاتا ہے (۵۷)۔ یہاں تک کہ وہ قانونی حامیین بھی جو اجماع کے تعین کے وقت علاقائی تحدیدات کو منع کرتے ہیں، جیسا کہ امام مالک ان کا اثبات کرتے ہیں، تو وہ بھی اس وقت باہم دگر مختلف ہو جاتے ہیں جب تاریخی حدود وقیود قائم کرنے کا موقع آتا ہے۔ اجماع سے وہ: "اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلی

الله علیه وسلم فی عصر علی حکم شرعی۔" لیتے ہیں یعنی 'کسی قانونی مسئلہ پر ایک متعین زمانہ میں جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جماعت (چرچ) کے علماء مجتہدین کا اتفاق۔'

امام الحرمین جب "اتفاق علماء اهل العصر علی حکم الحادثة" (کسی پیش آمدہ مسئلہ پر علماء اہل عصر کا متفق علیہ حکم) کہتے ہیں، تو اس سے کیا مراد ہے؟ مجتہدین کی گذشتہ نسل کا اتفاق، یا موجودہ نسل کا اجماع؟ (۵۸)۔ انہی کی اصطلاح میں "انقراض العصر شرط الاجماع" (انقراض قرن وزمانہ شرط اجماع) ہے یا نہیں؟۔ ظاہری مکتب کے نزدیک یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ مکتب کہتا ہے اور غالبا اپنے بانی مکتب کی تقلید کرتے ہوئے جنہیں اس مسئلہ سے متعلق مخصوص ومتعین روایت سامنے لانے کا شوق تھا، کہ اجماع کچھ نہیں ہے، مگر "اجماع الصحابه" یعنی نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب کے درمیان اتفاق' اور وہ بھی صرف وہی جائز ہے جو اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مستند صحیح اجماع کے لحاظ سے معلوم ہو جائے۔ مزید بریں اس مکتب کے نزدیک آئندہ نسلوں کا اجماع، حتی کہ تابعین کا اجماع بھی مکمل طور پر غیر متعلق ہے اور کہ کوئی بھی حکم وعقیدہ اس سے اخذ نہیں کیا جا سکتا (۵۹)۔ کیونکہ، وہ دلیل دیتے ہیں کہ، تمام قابل حجت مجتہدین کے اتفاق کا تعین صرف اور صرف صحابہ کرام ہی کے زمانہ میں ممکن تھا، جنہوں نے ایک ہی مقام پر ایک جماعت وحلقہ تشکیل دے لیا ہوا تھا، جس کے ارکان اور تعداد ان میں سے ہر ایک کے نزدیک معلوم تھے۔ لیکن نسلِ صحابہ کے بعد مجتہدین تمام ممالک اور خطوں میں منتشر ہو گئے اور ان کی تعداد اتنی بڑھ گئی کہ انہیں محسوب ہی نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی کوئی واحد قول ان سب کو اپنے دامن میں سمیٹ سکتا ہے۔ لہذا، یہ تعین کرنا بالکل ناممکن ہے کہ وہ کس قول پر مکمل اتفاق رکھتے تھے۔

اس سے ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مکاتب میں اجماع پر مبنی قاعدہ، جسے ظاہریہ بے بنیاد ہونے کے باعث مسترد کر دیتے ہیں، بآسانی ابھر جاتا ہے۔ لیکن داؤد اور آپ کا مکتب بھی اجماع کا اصول تسلیم تو کرتا ہے، البتہ ان کے اختلافات زیادہ تر ان قانونی مآخذ کے اطلاق کے خلاف ہوتے ہیں - مثلا قیاس کے اطلاق واستعمال کے خلاف - جسے وہ اصول کی بنیاد پر ناقابل قبول پاتے ہیں۔

امام داؤد کی قیاس اور رائے کی مخالفت اور اس مخالفت سے متعلق آپ کی دستیاب تحریریں صرف ان کے تاریخی اور ادبی سیاق وسباق میں ہی قابل فہم ہو سکتی ہیں، جب ہم انہیں اس ادبی تحریری کاوش کے تعلق وتناظر میں دیکھیں - مثلا مکتب ابو یوسف میں پیش کردہ تحریروں سے - جو زیادہ وسیع، قیاسی مآخذ کے نظری جواز کے اثبات پر مبنی ہیں۔ حالانکہ عملی مقاصد کے لیے وہ امام ابوحنیفہ کے نظام میں پہلے ہی اپنا جواز حاصل کر چکے تھے۔ کتاب 'ابطال القیاس' اور ظاہریہ کی دیگر کتب کو حنفی تصانیف کے خلاف رسائل سمجھنا چاہیے، مثلا

اثبات القیاس' اور 'کتاب اجتہاد الرائے' جسے امام ابو یوسف کے تلمیذ ابو موسیٰ عیسیٰ بن ابان بن صدقہ (۲۲۰ھ) نے قلمبند کیا تا کہ روایات واحادیث کی جانب میلان رکھنے والوں کے فقہی شکوک وشبہات کا رد کیا جائے (۶۰)۔

ضرورتِ قیاس

لیکن خود امام داؤد کو بھی کچھ اُسی قسم کا تجربہ ہوا، جس سے ماقبل حنفی دور کے اصحاب الحدیث کو سامنا ہوا تھا۔ عملی طور پر برتنے کے لحاظ سے آپ پر بھی یہ ثابت ہو چکا تھا کہ آپ کا نظریہ واقعتاً اطمینان بخش اور کافی نہیں۔ کتاب اور حدیث کے مسلمہ حق پر اصرار ایک چیز تھی، لیکن قیاس اور رائے کا ردوانکار ایک بالکل دوسری چیز ہے۔ قانونی عمل درآمد کو ہمیشہ دیگر مصادر کا سہارا لینا پڑتا تھا جب بھی کتاب یا روایت کے منابع کافی نہ ہوتے۔ کٹر محدثین کو امام شعبی کی حتمی 'علت' کی طرف جانے پر مجبور ہونا پڑا۔ یہی کچھ امام داؤد کے ساتھ بھی واقع ہوا۔ عملیت نے اُن پر خود ان کے اپنے نظریات کے مکمل اطلاق کے امکان کی نفی کر دی۔ علم قانون کے عمل میں خود آپ کو بھی قیاس کو کام میں لانے پر مجبور ہونا پڑا اور اسے ''دلیل'' کے طور پر تسلیم کرنا پڑا (۶۱)۔

دراصل یہ امام شافعی کے نقطہ نگاہ کی طرف ایک مراجعت تھی۔ عملی دباؤ کی وجہ سے داؤدی مکتب کو اُس آزاد ذاتی حکم کے مطلق انکار سے دستبردار ہونا پڑا، جو 'روایت وحدیث' کا پابند نہ ہو۔ لیکن عین اسی دوران میں مثالیہ پسندوں کا ایک گروہ ہمیشہ باقی رہا جو متشدد نفی پسندی کا معتقد رہا۔ ماوردی "نُفاۃُ القیاس" یعنی قیاس کی نفی کرنے والوں کی ان دو قسموں کا اپنی ایک بحث میں ذکر کرتے ہیں، کہ آیا اس قسم کے علماء پر قانونی مناصب کے سلسلے میں اعتماد کیا جا سکتا ہے کہ نہیں:

''علماء کی دو قسمیں ہیں جو قیاس کا انکار کرتی ہیں۔ بعض اسے رد کرتے ہیں اور لفظی طور پر نصوص کا اتباع کرتے اور سلف کے اقوال کی پیروی کرتے ہیں اگر زیر بحث مسئلہ میں ان اقوال کا نص سے کوئی تعارض نہ ہو۔ یہ آزاد اجتہاد کو مکمل طور پر مسترد کرتے ہیں اور ذاتی انفرادی غور وخوض اور آزاد تحقیق کو اہمیت نہیں دیتے۔ ایسے لوگوں کو عہدۂ قضا نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ علم قانون کے مناہج کو کما حقہ کام میں نہیں لاتے۔ دوسری قسم بھی قیاس کا انکار کرتی ہے، لیکن یہ لوگ پھر بھی الفاظ کی روح اور خطاب کے مفہوم پر اعتماد واعتبار کرتے ہوئے قانونی استنباط میں انفرادی حکم وفہم کام میں لاتے ہیں۔ اہل ظاہر اس مؤخر الذکر قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ شوافع اس معاملہ میں اختلاف رکھتے ہیں کہ آیا اس قسم کے علماء کو منصب قضا دیا جا سکتا ہے کہ نہیں۔'' (۶۲)

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ داؤد قیاس کو صرف آخری چارہ کار کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مگر ابن حزم جیسے

متاخرمتشددا سے ''دلیل'' سے موسوم کرنے سے بھی انکار کردیتے ہیں۔

کتب علم اختلاف میں اہل ظاہر

یہ ناگزیر تھا کہ داؤد کا فقہی نظام بہت سے نکات میں عام مکاتب سے مختلف واقع ہو کیونکہ اپنے فقہی نظام میں انہوں نے ان قیاسی مؤیدات سے بہت ہی محدود پیمانہ پر ہم آہنگی برتی تھی ،جن سے آپ کے تمام پیشروؤں نے آزادانہ استفادہ کیا تھا۔ابتدائی اسلامی علم قانون کے ایک تقابلی مطالعہ کے لیے یہ خاصا قیمتی مطالعہ ہوتا اگر ہم داؤد اور ظاہریہ کے درمیان پائے جانے والے اختلافات کی ایک مکمل فہرست کے حامل ہوتے۔ بہرکیف ،جیسا کہ ہم آخری باب میں دیکھیں گے،اہل ظاہر کی آراء بہت جلد تعیین وانعقاد اجماع سے متعلق ابحاث میں سے خارج کردی گئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ راسخ مکاتب کے اختلافات کے تقابلی مطالعہ میں جسے ''خلافیات'' کہا جاتا ہے (۶۳)،اہل ظاہر کی آراء وافکار کو یا تو مکمل طور پر درخور اعتناء ہی نہیں سمجھا جاتا،یا ان کا ذکر تک نہیں کیا جاتا تھا،سوا جماع کے لیے وہ قابل وزن ہی نہیں ٹھہرتے تھے۔ مجھے صرف دو مصنفین معلوم ہیں جنہوں نے اس پر توجہ دی اور ذرا مختلف طرز عمل کا اظہار کیا۔ایک تو حنفی محمد بن عبدالرحمن سمرقندی بخاری (۷۲۱ھ)،جنہوں نے اس ادبی نوع میں ایک کتاب 'عمدۃ الطالب لمعرفۃ المذاہب' تصنیف کی۔اس کتاب میں شیعہ اور داؤدیوں کو مذاہب اربعہ کے ساتھ نکتہ بہ نکتہ پیش کیا گیا ہے (۶۴)۔لیکن یہ کتاب اب دستیاب نہیں۔دوسرے معروف تھیوسوف (۶۵) عبدالوہاب شعرانی (۹۷۳ھ) ہیں۔آپ نے اپنی کتاب کے عنوان 'میزان للحق' (ترازوئے حق) کی مناسبت کی وجہ سے ،راسخ مکاتب اربعہ اور اہل ظاہر دونوں کے مختلف فیہ آراء سے بحث کی (۶۶)۔اس کتاب میں عبدالوہاب شعرانی نظری طور پر یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ قانونی فقہی اسکولوں کی تمام مختلف ومتنوع تعلیمات کی مساوات کا تصور روح اسلام کے لیے ایک غیر ضروری وغیر اہم تکلف کو پیش کرتا ہے۔شعرانی نے 'میزان' کو اسلامی تھیوسوفی اختیار کر چکنے کے بعد تصنیف کیا۔لیکن قبل ازیں کہ آپ اس مکتبہ فکر کو اختیار کرتے ،آپ نے اسی موضوع پر ایک اور کتاب بھی لکھ رکھی تھی ،جس کا نام تھا" کتاب المنہاج (یا المنہج) المبین فی بیان ادلۃ المجتہدین" (۶۷)۔یہ کتاب،اگر میں اس کے عنوان سے اخذ کرسکتا ہوں، جو'موجود ومعدوم' مذاہب سے بحث کرتی ہے،راسخ مذاہب کے ساتھ ساتھ ظاہریہ کو بھی زیر بحث لاتی ہے (۶۸)۔یہ کتاب،جس کا حوالہ شعرانی میزان اور اپنی دیگر کتب (۶۹) میں بار بار دیتے ہیں،شاید ان کی " کتاب ادلۃ المذاہب" ہی ہے (۷۰)۔

اس سے قطع نظر مکتبہ ظاہریہ کو "تفسیر" اور کتب شروح احادیث میں ذرا زیادہ شرح وبسط سے ذکر کیا جاتا ہے۔ ان عبارات کی خاص تفسیر ظاہریہ کے مخصوص عقیدہ کی نشاندہی کرتی ہے۔ گاہے بگاہے مخصوص استدلال کے طریقہ فکر کو بھی اس دوران میں پیش کیا جاتا ہے۔ انہی تمام کتابوں سے ظاہریہ پر اپنی اس موجودہ کتاب کے لیے ہم نے وسیع تناظر میں مآخذ کا کام لیا ہے۔

ہم یہ مان سکتے ہیں کہ داؤد کے متبعین ان کی تعلیمات پر مسلسل آگے بڑھتے اور ان پر اضافہ کرتے گئے اور انہوں نے داؤد کے اصولوں کے نتائج کو مختلف دوائر میں وسیع تر کر دیا، مختصرا، اپنے مخصوص نقطہ نگاہ سے انہوں نے ظاہری علم قانون کی تکمیل کی کوشش اور تثبیت کی۔ ہم یہ تعین نہیں کر سکتے کہ وہ کون سے نکات ہیں جنہیں ہم مکتبہ ظاہریہ کی آراء وافکار کہتے ہیں اور کون سے اگلی ظاہری نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں سب سوالوں سے اہم سوال یہ ہے کہ "علم قانون پر خود داؤد نے کیا خاص تعلیم دی تھی جو باقی تمام ائمہ سے مختلف واقع ہوئی۔؟" سو اس سلسلہ میں ہمیں بہت ہی محدود مواد پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ ہم اسے حقیقت ثابتہ کے طور پر قبول نہیں کر سکتے کہ اس وقت جب ہم آئندہ ابواب میں ان مآخذ پر تکیہ کرتے ہوئے ظاہری مکتب کی ایک رائے یا دوسرا موقف نقل کریں گے، تو ان میں سے کون سا موقف خود براہ راست داؤد سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں جو بات سب سے زیادہ متعین ہے وہ یہ ہے کہ ہم ایک ظاہری رائے سے بحث کر رہے ہوں گے، خواہ یہ بات غیر قطعی ہی کیوں نہ ہو کہ داؤد نے ہی اس کی بنا رکھی تھی۔ داؤد کی آراء وعقائد کے بیان کے دوران میں ان میں سے بعض آراء سے خود داؤد سے صادر ہونے اور ان کے فقہی نظام کے خصوص کی طرح بحث کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے کم از کم یہ بہت ممکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ آراء واقعتا مکتبہ ظاہریہ کے بانی سے ہی صادر ہوئی ہوں۔ ان میں سے کچھ مسائل یہ ہیں: سونے یا چاندی کے برتنوں کو پینے کے لیے استعمال کرنے کی تحدید وممانعت میں امام داؤد کا قول (۷۱)۔ حدیث میں مذکور مخصوص چھ اجناس پر ربا کی ممانعت (۷۲)۔ دیگر مکاتب کے بالمقابل داؤد کی آراء، مثلا، ان تقصیری صورتوں میں غلام آزاد کرنے سے متعلق امام داؤد کا قول جن میں شرعی قانون کفارے کے طور پر غلام آزاد کرنا تجویز کرتا ہے (۷۳)۔ یہ وہ رائے ہے جس نے امام الحرمین کو یہ سخت رائے دینے پر ابھارا کہ امام شافعی اگر داؤد کے ہمعصر ہوتے تو ان کو ایک عالم وفقیہ ماننے سے انکار کر دیتے۔ اور آخرا، امام داؤد کی یہ رائے کہ نماز جمعہ بڑی "جوامع" کے ساتھ ساتھ چھوٹی علاقائی مساجد میں بھی ادا ہو سکتی ہے (۷۴)۔ مندرجہ ذیل قول جسے آپ سے نقل کیا گیا ہے، بالکل واضح طور پر داؤد کے قول کے بطلان کا اظہار کر دیتا ہے۔ یہ مسئلہ فرضی اجتہادی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے، بالعموم جس پر بحث کو کئی محدثین ناگوار قرار دیتے ہیں:۔ "اگر الف کی

دو بیویاں ہوں اور وہ ان سے کہتا ہے کہ 'اگر تم بچہ جنو، تو میرا فلاں غلام آزاد ہو جائے گا'۔'' چنانچہ امام داؤد اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس آدمی کو غلام آزاد کرنے کے لیے دونوں ہی عورتوں کو بچہ جننا پڑے گا۔ کیونکہ اس آدمی نے تثنیہ کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے کہا تھا کہ 'اگر تم دونوں جنو'۔ دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ ان میں سے کون سی عورت بچہ جنے، غلام بہر حال آزاد ہو جائے گا۔ مگر ایسے معقول فقہاء بھی موجود ہیں جو اس پورے مسئلہ ہی کو نزاع لغو قرار دیتے ہیں (۷۵)۔

اب ہم مکتبہ ظاہریہ کے قانونی نظام کو بحیثیت مجموعی زیر غور لائیں گے اور ٹھوس مثالوں سے جانیں گے کہ اس نظام کے اصولوں کا علم قانون و فقہ پر کیونکر اطلاق کیا جاتا ہے۔

حواشی

(۱) تبعین حدیث امام مالک کوتواتر سے متبعین رائے میں شمار کرتے آئے ہیں۔امام احمد بن حنبل عبداللہ بن نافع (۲۰۶ھ) کے متعلق کہتے ہیں:

''یہ صاحب حدیث نہ تھے،بلکہ مالک کی رائے کے متبع تھے۔'' تہذیب [ج۱،ص۲۹۱،ترجمہ عبداللہ بن نافع،رقم۳۳۵،طبع دارالکتب العلمیہ :لم یکن صاحب الحدیث،وکان صاحب رأی مالک ،کان یفتی اهل المدینة،ولم یکن فی الحدیث بذاک]۔ابتدائی کتب شافعی کے مالکیہ سے تعلق کے لیے مندرجہ ذیل عبارت بھی رہنما ہے۔محمد بن نصر (متوفی ۲۹۴ھ،درسمرقند) کوامام شافعی سے زیادہ ارادت نہ تھی۔مدینہ میں انہوں نے ایک خواب دیکھا،جس میں انہوں نے نبی ﷺ سے پوچھا کہ کیامیں ابوحنیفہ کی رائے کا مطالعہ کروں؟''۔ نبی ﷺ نے نفی میں جواب دیا۔انہوں نے پوچھا تومالک کی رائے؟۔نبی ﷺ نے جواب دیا:تجھے اس معاملہ میں اسی سے وابستہ رہناچاہیے جومیری حدیث سے متفق وموافق ہو۔جب انہوں نے پوچھا کہ کیاانہیں شافعی کی رائے پڑھنی چاہیے،توجناب نبی ﷺ غصہ میں اپنے سرمبارک کوجنبش دینے لگے اور کہا کہ تم یہ کیا کہہ رہے ہو،شافعی کی رائے؟یہ رائے نہیں بلکہ ان سب کاردوانکار ہے جومیری سنت کے خلاف ہیں۔'' تہذیب [ج۱،ص۹۲،ترجمہ محمد بن نصر،رقم۲۶:فرأیت النبی فی المنام،فقلت یارسول الله اکتب رأی ابی حنیفة؟فقال:لا۔ فقلت:رأی مالک؟فقال اکتب ماوافق حدیثی،قلت اکتب رأی الشافعی؟فطأطأ راسه شبه الغضبان،وقال:لاتقول رأی الشافعی،لیس بالرأی بل هو ردعلی من خالف سنتی،قال:فخرجت فی اثر هذه الرؤیاالی مصر وکتبت کتب الشافعی] تعجب انگیز بات یہ ہے کہ بعینہ یہی قصہ ابوجعفر ترمذی سے متعلق بھی بیان کیا گیا ہے،ایضا،[ج۲،ص۲۰۳،ترجمہ ابوجعفر ترمذی،رقم۳۰۹]۔

(۲) کم ازکم یہ آپ کے شاگرد احمد بن سنان القطان (۲۶۰ھ) کاقول ضرور ہے:''روی ابن حبان فی ثقاته فی ترجمته باسناده الی الشافعی،قال: مااشبه رأی ابی حنیفة الابخیط سحارة تمده کذا،فتراه اصفر وتمده کذافتراه احمر۔''(ابن حبان نے اپنی ثقات میں اپنی سند سے شافعی سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا کہ ابوحنیفہ کی رائے ساحروں کے دھاگے سے مشابہ ہے،اسے یوں کھینچوتوزرد دکھائی پڑتا ہے، دوں کھینچوتوسرخ نظر آتا ہے)،ابن ملقن [ص۲۱۷، رقم۶۷۶]۔

(۳) ابن لہیعہ سے متعلق ثوری کا جوقول نقل کیا گیا ہے وہ بھی زیرنگاہ رہے۔(قاضی عبداللہ)ابن لہیعہ کے بارے میں جن کامصرمیں امام شافعی سے تیس سال پہلے سن ۱۷۴ھ میں انتقال ہواسفیان ثوری کہتے ہیں:''ابن لہیعہ اصول کے عالم وماہر تھے،جبکہ ہم فروع میں۔'' تہذیب [ج۲،ص۲۸۴،رقم۲۸۴:عندابن لهیعة الاصول وعندناالفروع]۔

(۴) شہرستانی [ج۱،ص۲۰۷،طبع دارالمعرفہ،بیروت] بھی ملاحظہ ہو۔

(۵) جرجانی میں ہے:''وعن الشافعی رضی اللہ عنہ مهماقلت من قول اواصلت من اصل فیه عن رسول الله ﷺ خلاف

ماقلت، فالقول ماقالہ ﷺ وھو قولی وجعل یردده۔'' (شافعی ؒ کا قول ہے کہ جب بھی میں کوئی بات کہوں، یا کوئی اصول قائم کروں اور اس میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی قول وروایت منقول ہو جو میرے قول کے خلاف ہو، تو قول فیصل وہی ہے جو نبی ﷺ نے فرمایا، وہی میرا قول ہے۔ اور آپ اس بات کو بار بار کہتے رہے)۔

(۶) ایڈورڈ سالسبری، ''علم حدیث سے متعلق ہماری معلومات کے اصل مصادر میں کنٹریبیوشن''، امریکن اورینٹل سوسائٹی جرنل، ج ۷، ص ۱۱۶، سن ۱۸۶۲ء۔

Edward Salisbury,"Contibutions from original sources to our knowledge of the science of Muslim tradition",Journal of American Oriental Society)

(۷) یہ بات قابل افسوس ہے کہ علم حدیث کے اس کارآمد اور متاثر کن مطالعہ میں اس قسم کی غلطیاں شاذ و نادر نہیں۔ میں اس موقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے ایک اور تصحیح کرنا چاہوں گا۔ جرجانی سے مندرجہ ذیل ٹکڑا نقل کیا گیا ہے: ومن غلط فی حدیثه فبین له الغلط فاصر ولم یرجع قیل یسقط عدالته، قال ابن الصلاح هذا اذا کان علی وجه العناد، واما اذا کان علی وجه التنقیر، فلا۔ تذییل اعرض الناس فی هذه الاعصار، الخ۔'' تو اس ٹکڑے میں ''فلا'' کے ساتھ جملہ ختم ہو رہا ہے اور ''تذییل'' کے عنوان سے بلاشک وشبہ ایک نئے جملے کی ابتداء ہو رہی ہے۔ لیکن فاضل مترجم (سالسبری) 'فلا تذییل' کو بلاوقفہ لیتے ہوئے اس کا یہ ترجمہ کرتا ہے: ''ابن صلاح کہتے ہیں کہ وہ اگر مخالفت میں ایسا کرتا ہے یا لاپرواہی سے ایسا کرتا ہے۔ بلکہ مختصراً یہ کہ ان وقتوں میں لوگ لاپرواہی برتتے ہیں۔۔۔۔'' ایڈورڈ سالسبری، ایضاً، ص ۷۰۔ اس کے بجائے ترجمہ یوں ہونا چاہیے: ''(اور جس نے حدیث میں غلطی کی اور اس پر وہ غلطی واضح کی گئی، مگر اس نے اس غلطی پر اصرار کیا، اور اس سے رجوع نہ کیا، تو کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ سے اس کی عدالت ساقط ہو جاتی ہے) ابن صلاح کہتے ہیں: یہ صرف تب ہی درست ہے جب کوئی محدث ضد وعناد میں غلطی پر اصرار کرتا ہے، لیکن اگر وہ اس لیے ایسا کرتا ہے کہ اس کی تحقیق کے مطابق ایسا ہی ہے تو اس سے اس کی وثاقت مجروح نہیں ہوتی۔ تذییل وضمیمہ: ان وقتوں میں لوگ.....''

(۸) اوپر باب سوم، حاشیہ ۱۶ ملاحظہ ہو۔

(۹) فہرست [ص ۲۹۶، فن ۳، مقالہ ۶، فی اخبار الشافعی واصحابه]: ''کتاب ابطال الاستحسان''۔

(۱۰) تہذیب الاسماء [ج ۱، ص ۹۴: ومن ذلک انه جاء بعدان مهدت الکتب وصنفت وقررت الاحکام ونقحت۔ فنظر فی مذاهب المتقدمین واخذ من الائمة المبرزین وناظر المتقنین، فبحث مذاهبهم وسبرها وتحققها وخبرها فلخص منها طریقة جامعة للکتاب والسنة والاجماع والقیاس ولم یقتصر علی بعض ذلک کما وقع لغیره]۔

(۱۱) شعرانی [ج ۱، ص ۲۲: فصول فی بعض الاجوبة عن الامام ابی حنیفة ؒ، الفصل الاول]۔

(۱۲) تہذیب [ج ۱، ص ۵۱]: ''مبتغی مذهبه'' کو ''متبعی'' پڑھنا چاہیے۔

(۱۳) ایضاً، [ص ۵۰: قال الحسن بن محمد الزعفرانی: کان اصحاب الحدیث رقودا فایقظهم الشافعی، فتیقظوا]۔ اور ایضاً، [ص ۶۲۔ یہ قول امام احمد سے نہیں بلکہ حمیدی سے منقول ہے: قال الحمیدی: کنا نرید ان نرد علی اهل الرأی، فلا نحسن، حتی جاءنا الشافعی ففتح لنا]۔

(۱۴) ایضاً، [ص ۶۰: وقال احمد: اذا جاءت المسألة لیس فیها اثر، فالفقه فیها بقول الشافعی] [امام احمد: ماتکلم فی العلم اقل خطأ ولا اشد اخذا بسنة النبی ﷺ من الشافعی]۔ اور ایضاً [ص ۶۱: قال اسحق بن راهویه: ومایتکلم احد بالرأی الا والشافعی اقل خطا منه]۔

(۱۵) ایضاً [ج ۲ ص ۲۰۰، رقم ۳۰۶، باب الکنی۔ خود ابوثور کے بارے میں نووی کہتے ہیں: الجامع بین علمی الحدیث والفقه... له کتب مصنفة فی الاحکام جمع فیها بین الفقه والحدیث]۔

(۱۶) ایضاً [ص ۶۳، ۶۴]۔

(۱۷) فہرست [ص ۲۹۶]۔

(۱۸) ورقات [ص ۲۰۳، ۲۰۴، دار البشائر]: ومثال النص قوله تعالی: 'فصیام ثلثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة' فهذا لا یحتمل ماعدا العشرة وکذالک اسماء الاعداد مثل الثلاثة والخمسة ونحوهما نص فیما دلت علیه لا یحتمل غیره والظاهر ما احتمل امرین: احدهما اظهر من الآخر یعنی اذا حمله علی طرفه الراجح فالظاهر فی الحقیقة هو الاحتمال الرجح من احتمالی النص واحتمالاته (اور نص کی مثال، اس قول باری تعالیٰ میں ہے 'سو حج میں تین دن کے روزے اور سات روزے جب تم واپس ہو، یہ پورے دس ہو گئے'۔ تو اس میں دس کے سوا کسی اور پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح اعداد تین، پانچ وغیرہ پر مشتمل نص ہے کہ وہ اس کے سوا کسی اور پر دلالت نہیں کرتے۔ اور ظاہر سے مراد ہے دو میں سے کسی ایک کا احتمال، جن میں کا ایک دوسرے سے زیادہ ممکن و محتمل ہو، یعنی جب اسے طرف راجح پر محمول کیا جائے تو فی الحقیقت ظاہر وہ ہوا جو نص کے احتمالات میں سے راجح احتمال رکھتا ہو)۔

(۱۹) ابن حزم شوافع اور حنابلہ دونوں کی اپنے مخصوص نقطۂ نگاہ کی وجہ سے مذمت کرتے ہیں، ابطال، ورق ۱۹ أ۔
(ہمیں نہیں معلوم کہ فاضل مصنف نے یہاں حنابلہ کا ذکر کیوں کیا۔ کیونکہ ابن حزم اس کتاب میں جا بجا احناف، مالکیہ اور شوافع پر اعتراض کرتے نظر آتے ہیں، کہیں بھی حنابلہ پر معترض نہیں ہوتے۔ اور یہ بالکل قابل فہم ہے۔ تعلیل، استحسان، یا استصلاح کا تعلق انہی تین مکاتب فقہ سے ہے نہ کہ حنابلہ سے۔ مثلاً دیکھیے الصادع، ص ۵۲۱، ص ۵۲۴، ص ۵۵۹۔ رع)

(۲۰) تہذیب [ص ۶۳: وقال داؤد بن علی الظاهری: کان الشافعی رضی اللہ عنہ سراج الحملة الآثار ونقلة الاخبار ومن تعلق بشیء من بیانه صار محجاجا۔ وقال داؤد: ومن فضائل الشافعی ... کشفه عن تمویه المخالفین وما ابطله من زیوفهم وقذف به علی باطلهم فدمغه]۔

(۲۱) ابوالفداء، تاریخ، رسکے [ج ۲، ص ۱۴، تحت سنہ ۱۷۹ھ]۔ رسکے نے ص ۶۹ پر درست بیان نہیں کیا۔

(۲۲) یہاں تک کہ چھٹی صدی ہجری میں معروف شافعی فخر الدین رازی ایک طرف تو امام ابوحنیفہ کے خلاف بے باک مناظر نظر آتے ہیں، شعرانی [ج ۱، ص ۲۲۲]۔ لیکن دوسری جانب، جیسا کہ ہم اگلے باب میں دیکھیں گے، آپ قیاس کی تائید وحمایت میں قوی ترین جدلی دلائل بھی پیش کرتے ہیں۔ اور اپنی عظیم الشان تفسیر میں 'نفاۃ القیاس' کے خلاف مسلسل استدلال بھی کیے جاتے ہیں۔

(۲۳) تہذیب [ج ۱، ص ۴۳: قال امام الحرمین قال المحققون: ذکر الخلاف فی مسائل الخلاف خبط لا فائدة فیه، فانه لا یتعلق به حکم ناجز تمس الحاجة الیه]۔

(۲۴) ابن ملقن [ص ۱، رقم ۱] میں اس شافعی عالم کے بارے میں کہا گیا ہے: احد رواۃ القدیم، امام بالاجماع وتعنت ابو حاتم فیه، فقال لیس محله محل المسمعین فی الحدیث، کان یتکلم بالرأی فیخطی ویصیب (قدیم محدثین وروات میں سے ایک، مجمع علیہ امام، تاہم ابوحاتم نے زیادتی کی اور کہا کہ حدیث کے معاملہ میں مسموع والا رتبہ نہیں، رائے کے ساتھ کلام کرتے تھے، چنانچہ کبھی ٹھوکر کھاتے ہیں، تو کبھی درست کہہ جاتے ہیں)۔

(۲۵) ایضاً، [ص ۲۰، رقم ۷: وکان اولا علی مذهب الرأی]۔

(۲۶) ایضاً، [ص ۳۵۹، رقم ۱۳۲، الذیل]۔

(۲۷) تہذیب [ج ۲، ص ۲۶۴، باب الکنی۔ یہ ابوالقاسم ہیں نہ کہ ابوالحاسم۔ ان کا نام عبدالعزیز بن عبداللہ تھا اور دارک اصفہان کا ایک قریہ۔ متوفی ۳۷۵ھ۔ اذا جاءته مسألة يستفتى فيها تفكر طويلا ثم افتى فيها وربما كان فتواه خلاف مذهب الشافعي وابى حنيفة ،فيقال له فى ذلك فيقول: ويحكم حدث فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ بكذا وكذا والاخذ بالحديث عن رسول الله ﷺ اولى من الاخذ بقول الشافعي وابى حنيفة اذا خالفاه او كما قال]۔

(۲۸) ابن ملقن، ورق ۵ ب [ابن ملقن میں داؤد کے ترجمہ (ص ۲۷، رقم ۲۹) میں تو نہیں البتہ سمعانی کی انساب میں یہ ذکر ہے: وكان ابوه على بن خلف يتولى كتابة عبدالله بن خالد الكوفى قاضى اصبهان ايام المامون (سمعانی، انساب، ج ۹، ص ۱۳۱)]۔

(۲۹) تاج الدین سبکی، طبقات الشافعیہ، مخطوطہ بوڈلین (Bodleian)، مارش (Marsh)، آکسفورڈ، رقم ۱۳۵، ورق ۱۷۵ [ج ۲، ص ۲۸۵، رقم ۶۶]۔

(۳۰) ابطال، ورق ۱۱ أ: اجتهاد الرای هو مشاورة اهل العلم لا ان يقول برأيه (اجتہاد رائے سے مراد اہل علم کی مشاورت ہے، نہ کہ رائے کے تحت کلام کرنا)۔

(۳۱) تہذیب [ج ۱، ص ۱۸۴، ترجمہ داؤد بن علی: خطیب، از ابوعمرو مستملی: رأيت داؤد الظاهرى يرد على اسحق بن راهويه وما رأيت احدا قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له]۔

(۳۲) ابن ملقن [ص ۲۷، رقم ۲۹، ترجمہ داؤد بن علی]: ووهم الاستاذ ابو منصور حيث قال فيما نقضه على ابى عبدالله الجرجانى الحنفى ان داؤد هذا من تلامذة الشافعى لانه كان عمره عند موت الشافعى اربعا او دونها، ولعله اراد بالتلمذة كونه من اتباعه وانكاره القياس لا يخرجه عنهم (اور استاذ ابومنصور نے وہم کھایا جب ابوعبداللہ جرجانی حنفی کا رد کرتے ہوئے یہ کہا کہ یہ داؤد امام شافعی کے تلامذہ میں سے تھے۔ حالانکہ امام شافعی کی وفات کے وقت داؤد کی عمر چار یا اس سے بھی کم تھی۔ تلمذ سے ابومنصور کا شاید یہ مطلب ہو کہ وہ امام شافعی کے متبعین میں سے تھے اور ان کا قیاس کا انکار انہیں متبعین شافعی میں سے خارج نہیں کرتا)۔

(۳۳) حاجی خلیفہ [ج ۲، ص ۱۸۳۹: مناقب الامام الشافعیؒ]۔

حاجی خلیفہ نے اس سلسلہ میں تیرہ مصنفین کے نام گنوائے ہیں۔ سب سے قدیم مصنف داؤد ظاہری ہیں]۔

(۳۴) ابن خلکان، وسٹن فیلڈ [ج ۲، ص ۲۵۵، رقم ۲۲۳، داؤد الظاہری، طبع دار صادر، بیروت: وكان من اكثر الناس تعصبا للامام الشافعى رضی اللہ عنہ، وصنف فى فضائله والثناء عليه كتابين۔ اور ابن ملقن، ص ۲۷، رقم ۲۹: وكان من المتعصبين للشافعى]۔

(۳۵) ابن ملقن [ص ۲۷، رقم ۲۹]: وكان ابوه حنفيا (اور ان کے والد حنفی تھے)۔

(۳۶) طبقات الحفاظ [ج ۲، ص ۵۷۳، رقم ۵۹۷]۔ ابوالفداء، ج ۲، ص ۷۰ پر رسکے کو بھی دیکھیے [ابن ملقن، ص ۲۷؛ ابن خلکان، وفیات، ج ۲، ص ۲۵۶]۔ اسی انداز میں سامعین کی ایک بڑی تعداد سہل صعلوکی (۳۸۷ھ) کے بارے میں بھی ذکر کی گئی ہے، جہاں یہ بیان ہوا ہے کہ ان کے حلقہ درس میں پانچ سو سے زیادہ دواتیں ہوتی تھیں۔ تہذیب [ج ۱، ص ۲۳۸، ترجمہ سہل صعلوکی]۔

(۳۷)ابن ملقن [ص ۳۷، رقم ۵۳، ترجمہ محمد بن ابراہیم عبدی بوشنجی]:حضر کم من یفید ولا یستفید۔

(۳۸)آپ کے بارے میں سبکی کہتے ہیں:احد ائمة المسلمین وهداة الدین الطائر ذکرهم فی الآفاق علی ممر السنین السائر خبرهم فی اقطار الارضین (ائمہ مسلمین میں سے، دین کے ہدایت دینے والوں میں سے ایک، عرصہ سے جن کا ذکر شہرہ آفاق ہے اور دنیا کے گوشہ گوشہ میں جن کی خبر شائع ہے)۔

[طبقات، ج ۲، ص ۲۸۴: ترجمہ داؤد بن علی، رقم ۶۶ میں فقط اتنا ہی ہے:وکان احد ائمة المسلمین وهداتهم]

(۳۹)فہرست،[ص ۳۰۵، فن ۴ ،مقالہ ۶:ابن ندیم کہتا ہے :"ولداؤد مسائل وردت علیه من الاصقاع والمواضع"،اس کے بعد وہ داؤد کی تصنیفات میں یہ کتابیں گنواتا ہے، کتاب المسائل اللاصفهانیات، کتاب المسائل البصریات، کتاب المسائل الخوارزمیات وغیرہم]۔

(۴۰)ابوالفدا،تاریخ، ۲، ص ۲۶۰ [ابوالفداء میں تو ہمیں یہ نہیں ملا۔البتہ انساب سمعانی (ج ۹، ص ۱۳۰) میں ہے:قال ابو عبدالله المحاملی:رأیت داؤد بن علی یصلی فما رأیت مصلیا یشبهه فی حسن تواضعه]سمعانی، ضمیمہ ملاحظہ ہو۔سبکی، وغیرہ۔

(۴۱)غالباً یہ ابوابراہیم اسمٰعیل بن ابراہیم مُزَنی (۲۶۴ھ) ہیں، دیکھیے فہرست [ص ۲۹۹، فن ثالث، مقالہ سادسہ]۔

(۴۲)العقد الفرید [ج ۴، ص ۲۶۶]۔

(۴۳)طبقات الشافعیہ [ج ۲، ص ۲۸۸]:ومن احادیث داؤد ما رواه ابوبکر محمد ابنه عنه، قال حدثنی سوید بن سعید ثنا علی بن مسهر عن ابی یحیی القتات عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول اللهﷺ:من عشق ونحف [فعف] فکتم فمات فهو شهید۔ قال الحاکم ابو عبدالله :اتعجب من هذا الحدیث! فانه لم یحدث به عن سوید بن سعید ثقة و داؤد بن و ابنه ثقتان (داؤد کی احادیث میں سے وہ روایت بھی ہے جو ان سے ان کے بیٹے نے اس سند سے روایت کی، از سعید بن سعید، از علی بن مسہر، از ابویحیی قتات، از مجاہد، از حضرت ابن عباس، از رسول اللہ ﷺ: جس نے عشق کیا، اور اس میں گھل گیا، اور اسے راز رکھا، اور اسی میں مر گیا، تو وہ شہید ہے۔

ابوعبداللہ حاکم اس پر کہتے ہیں کہ میں اس پر تعجب کرتا ہوں، کیونکہ سوید بن سعید سے کسی اور ثقہ نے یہ روایت نہیں کی، جبکہ داؤد اور ان کے بیٹے دونوں ثقہ ہیں)۔

(یہی وجہ ہے کہ علمائے جرح وتعدیل نے داؤد کو کتب ضعفاء میں ذکر کیا۔اور جرح سے متعلق ائمہ حدیث کے اقوال نقل کیے۔مثلاً ذہبی میزان الاعتدال (ج ۲، ص ۱۴، ترجمہ داؤد) میں ابوالفتح ازدی کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: ترکوہ یعنی داؤد کو محدثین نے ترک کر دیا۔

اسی طرح ابن حجر عسقلانی (لسان المیزان، ج ۳، ص ۳۰۷) دیگر اقوال کے ساتھ ساتھ ابن ابی حاتم کا یہ قول نقل کرتے ہیں:نفی قیاس کر کے داؤد سلف سے دور جا پڑے۔اور ایسا طریقہ بدعت نکالا کہ اس کی وجہ سے اکثر اہل علم نے ان سے دوری اختیار کر لی۔ابوبکر جصاص اپنے اصول میں داؤد کو جہالت اور حماقت سے موصوف کرتے ہیں (بحوالہ مدرسۃ الظاہریۃ، ص ۱۷)۔جبکہ لسان میں ابن حجر عسقلانی ابوحاتم کا قول نقل کرتے ہیں کہ داؤد ضال مضل ہیں (ج ۳، ص ۲۰۷، ترجمہ داؤد، مکتب المطبوعات الاسلامیہ، طبع اول ۲۰۰۲ء)۔رع)

(۴۴)فہرست [ص ۲۴۵، مقالہ ۵، ترجمہ واسطی :من اراد ان یتناهی فی الجهل فلیعترف الکلام علی مذهب الناشیء، والفقه علی مذهب داؤد بن علی، والنحو علی مذهب نفطویه۔قال ونفطویه یتعاطی الکلام علی مذهب الناشیء، والفقه علی مذهب داؤد، وهو نفطویه، فهو اذا نهایة فی الجهل۔

ان ابوعبداللہ ابراہیم بن محمد نفطویہ کے بارے میں ابن ندیم کہتا ہے :یتفقه علی مذهب داؤد (فہرست،ص۱۲۱)۔ ابوالعباس ثعلب کے قول کے اصل الفاظ یہ ہیں: کان عقل داؤد اکثر من علمه (تہذیب الاسماء، ج۱،ص۱۸۲)]۔

(۴۵) اسپٹا (تاریخ ابوالحسن اشعری،ص۸۰،حاشیہ۱) کے برخلاف۔

(Spitta,Zur Geschichte Abu l Hasan)

(۴۶) مقدمہ،ص۲۷۳،طبع بولاق۔(اس ٹکڑے کی مختلف ترجمہ کے لیے دیکھیے ابن خلدون،مقدمہ، ج۳،ص۵،ایڈٹ: فرانز روزنتھال،لندن۱۹۵۸ء۔مترجم انگریزی)

[وجعلوا المدارک کلها منحصرة فی النصوص والاجماع،وردوا القیاس الجلی والعلة المنصوصة الی النص،لان النص علی العلة نص علی الحکم فی جمیع محالها،مقدمہ، ج۲،ص۱۸۶،طبعداری عرب، دمشق، ۲۰۰۴ء]

(۴۷) شعرانی[ج۱،ص۲۱۸:وبلغنا ان شخصا استشاره فی تقلید احد من علماء عصره ،فقال:لاتقلدنی ولاتقلد مالک ولا الاوزاعی ولا غیرهم وخذ الاحکام من حیث اخذوا]۔

(۴۸) کتاب الذب عن کتاب ابطال التقلید۔

(۴۹) تہذیب[ج۱،ص۶۲:وقال محمد بن الحکم :لیس فلان عندنا بفقیه لانه یجمع اقوال الناس ویختار بعضها ،قیل فمن الفقیه؟قال :الذی یستنبط اصلا من کتاب اوسنة لم یسبق الیه ثم یشعب فی ذلک الاصل مائة شعب۔قیل فمن یقوی علی هذا؟قال محمد بن ادریس چنانچہ یہ امام صاحب کو نہیں بلکہ محمد بن حکم کو قول ہے ۔رع]۔

(۵۰) ایضا،[ج۲،ص۲۵۱،ترجمہ ابوالعباس سریج،رقم۳۷۷]:وصنف کتبا فی الرد علیٰ المخالفین من اهل [اصحاب] الرأی واهل الظاهر (اہل الرائے اوراہل الظاہر دونوں مخالفین کے رد پرانہوں نے کتابیں لکھیں)۔

(۵۱) فہرست[ص۲۹۹،فن۳،مقالہ۶]۔تہذیب[ج۲،ص۲۵۲:جالس داؤد الظاهری وناظره وکان یحضر مع ابنه محمد بن داؤد فی جامع الرصافة للنظر،فیناظره ویستظهر علیه]۔ابن خلکان[ج۱،ص۶۶،ترجمہ ابن سریج:وکان یناظر ابابکر محمد بن داؤد الظاهری]۔

(۵۲) محمد قاشانی،جوخود بھی پہلے داؤد کے متبع تھے،اور(ابوالفرج) معافیٰ (بن زکریا) نہروانی جوطبری کے شاگرد تھے،نے اس قسم کے رد لکھے۔فہرست[ص۳۲۹،فن۷،مقالہ۶،ترجمہ معافی نہروانی:کتاب الرد علی داؤد بن علی۔اصحاب طبری نے بھی اس سلسلہ میں کتب رد لکھیں۔ بلکہ طبری سے فقہ حاصل کرنے والے تقریباتمام ہی اصحاب نے متبعین داؤد پر کتب رد لکھیں۔حالانکہ خودطبری کے بارے میں ابن ندیم کہتا ہے کہ :وقرأ الفقه علی داؤد۔یعنی طبری نے فقہ داؤد سے پڑھا،فہرست،ص۳۲۶]۔

(۵۳) اوراس مذہب میں رہتے ہوئے،ایک بارپھر یہ ابن حزم ہی تھے،جیسا کہ ہم اس مقام پراندازہ لگا سکتے ہیں جنہوں نے مندرجہ ذیل استدلال کے ساتھ اجماع کی تعریف عام کومحل نظرٹھہرایا:''چونکہ جنات بھی جناب نبی ﷺ کے صحابہ کرام میں تھے اور چونکہ ان کی رائے معلوم کرنا ناممکن تھی ،لہذا'اجماع صحابہ' کا اظہارایک مجموعہ اکاذیب ہے۔''ابن حجر،اصابہ،ج۱،ص۷،طبع کلکتہ[ج۱،ص۱۵۸،دارالکتب العلمیہ:وقد قال ابن حزم فی کتاب القضیة من المحلی:من ادعی الاجماع فقد کذب علی الامة،فان الله تعالی قد اعلمنا ان نفرا من الجن آمنوا و سمعوا القرآن من النبی،فهم صحابة فضلاء،فمن این للمدعی اجماع اولئک؟]۔ہم دیکھیں گے کہ ابن حزم اجماع پر

گراں و نالاں ہیں۔ لہذا اس کے متعلق ان کی اپنی خاص رائے ضرور ہوگی، جو ہمیں دستیاب ماخذوں سے متعین کرنا مشکل ہے۔

(۵۴) فہرست [ص ۳۰۵]: کتاب الاجماع۔

(۵۵) ورقات [ص ۲۵۵، ۲۵۶: قال ابن الفرکاح]: واحتج منکرو الاجماع بامرین، احدھما منع تقریرہ، فان علماء العصر غیر محصورین وفیھم الخامل، و (منھم) المشھور، ورب امرأۃ فی خدرھا بلغت درجۃ الاجتھاد ولم یعلم بھا ولو فرض جمیع اھل الاجتھاد لا یعلم اتفاقھم بجواز اظھار احدھم خلاف مافی نفسہ۔ وثانیھما ان حدیث معاذ المشھور لم یذکر فیہ الاجماع ولو کان حجۃ لذکر (منکرین اجماع دو دلیلوں سے اجماع کے خلاف احتجاج کرتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ اس کے انعقاد کو محال بتاتے ہیں۔ کیونکہ کسی خاص زمانہ کے علماء کا احصاء ممکن ہی نہیں، جبکہ ان میں بعض مشہور ہوتے ہیں اور بعض مستور۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی پردہ نشین عورت درجہ اجتہاد تک پہنچ جائے اور اس کی رائے کا معلوم ہونا متعذر ہو۔ یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ تمام اہل اجتہاد متفق ہو جائیں، پھر بھی اس بات کا پورا امکان و جواز موجود رہتا ہے کہ ان میں سے کوئی اپنے مافی الضمیر کے خلاف بیان کردے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت معاذ والی مشہور روایت میں اجماع کا کوئی ذکر نہیں، اگر اجماع حجت ہوتا تو اس حدیث میں اس کا بھی ضرور ذکر ہوتا)۔

(۵۶) اس سلسلہ میں سب سے زیادہ ذکر ہونے والی دلیل یہ حدیث ہے: لاتجتمع امتی علی ضلالۃ (میری امت ضلالت وگمراہی پر مجتمع نہ ہوگی)۔ یا زیادہ کامل صورت میں وہ روایت ہے جو داؤد (سجستانی) [سنن، رقم ۴۲۵۳] نے حضرت مالک اشعری سے روایت کی ہے کہ: قال رسول اللہ ﷺ ان اللہ اجارکم من ثلث خصال ان لایدعو علیکم نبیکم فتھلکوا، وان لایظھر اھل الباطل علی اھل الحق، وان لاتجتمعوا علی ضلالۃ (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ سبحانہ وتعالی نے تمہیں تین چیزوں سے امان دے دی ہے۔ ایک یہ کہ تمہارا نبی تم پر بددعا نہ کرے تاکہ تم سب ہلاک نہ ہو جاؤ۔ دوسرے یہ کہ اہل باطل کو اہل حق پر غلبہ نہ دے گا۔ تیسرے، تم ضلالت پر جمع نہ ہوگے)۔ دیگر کم متعلقہ اقوال بھی عام طور پر کتب اصول میں نقل کیے گئے ہیں۔ قرآن میں اس کی تائید پانا نہایت دقت طلب امر ہے۔ اس کے باوجود سورہ نساء ۴: ۱۱۵: ''ویتبع غیر سبیل المؤمنین'' کو بطور حجت و دلیل نقل کیا جاتا ہے۔ دوسرے علماء و فقہاء اجماع کی صحت کو عقل سلیم کے مسلمہ امر کے طور پر لیتے ہیں اور اتفاق و اجماع کے لیے کسی نص منقولہ کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتے۔

(۵۷) کریمر (Kremer)، تاریخ تمدن مشرق (Culturgeschichte des Orients)، ج ۱، ص ۴۸۸۔

(۵۸) اجماع سے متعلق بنیادی اختلافات کا خلاصہ 'موسوعۃ کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم' [ج ۱، ص ۱۰۴ تا ۱۰۶]، Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans) میں دیکھا جاسکتا ہے۔

بہرحال اس میں بھی (أ) اجماع القول (ب) اجماع الفعل اور (ج) اجماع السکوت کا ذکر نہیں کیا گیا۔ اجماع پر سی اسنوک ہرگرونجے (C.Snouck Hurgronje) کی کتاب 'علوم اسلامیہ سے متعلق نئی دریافتیں'، ص ۴۳ (Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam) ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ یہ شاندار کتاب کتاب ہذا کی تحریر کے وقت تک زیور طبع سے آراستہ نہ ہوسکی۔

(۵۹) ورقات [ص ۲۵۷، ۲۵۸]: خلافا لاھل الظاھر، فانھم قالوا الاجماع المحتج بہ اجماع الصحابۃ، (فامامن بعدھم فلا)، واعتمدوا بہ علی ان الاحاطۃ باقوال المجتمعین فی ایام الصحابۃ کانت

ممکنۃلاشتہارالعلماء وانحصار عددھم ، فامابعدالصحابۃ(فلا)،فان [العلماء]تفرقوافی الامصاروا ختلفوافی الاقطاروکثروابحیث لیحصرھم عدد ولا یجمعھم (بلد) ،ولایمکن الوقوف علی قولھم (اہل ظاہر کے برخلاف، کیونکہ ان کے نزدیک قابل احتجاج اجماع صحابہ کا اجماع ہی ہوسکتا ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ ایام صحابہ میں متفق ومجتمع علیہ اقوال کا احاطہ ممکن تھا، کیونکہ صحابہ کے اہل علم حضرات معلوم ومشہور تھے،اسی طرح ان کی تعداد بھی معلوم ومتعین تھی۔رہی صحابہ کے بعد کی صورتحال تو علماء (تابعین) مختلف شہروں میں منتشر اور دور دراز علاقوں میں متفرق اوراس قدرزیادہ ہوچکے تھے کہ ان کی تعداداوران کے اتفاق واجماع اوران کے متفقہ قول پروقوف حاصل کرنا بہت مشکل ہوگیا تھا)۔

(۶۰)فلوگل،طبقات مکتب احناف،ص۲۸۸۔

(Flugel,Ueber die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten)

(۶۱)ابوالفداء،تاریخ[ج۲،ص۵۳،تحت سن ۲۷۰ھ]:وکان داؤدلایری القیاس فی الشریعۃثم اضطرالیہ فسماہ دلیلا۔اس کا مطلب تو یہ ہے کہ داؤدشریعت میں قیاس کے قائل نہ تھے،لیکن انہیں بھی اس کی ضرورت ہوئی سے انہوں نے اس کا نام دلیل رکھ دیااوراسے استعمال کیا۔لیکن رسکے(Reiske)اس سے الگ ہی معنی لیتا اورکہتا ہے کہ داؤدنے قیاس کوکتاب،سنت اوراجماع کی طرح''ادلۃالشرع''میں شمارکیا۔اس پرسمعانی (ضمیمہ ۵) بھی ملاحظہ ہو۔

(۶۲)احکام سلطانیہ[ص۹۰،۹۱،طبع دارابن قتیبہ،کویت،۱۹۸۹ء]،ایڈٹ:انگر۔

[ماوردی کی اصل عبارت یہ ہے:واماانفاۃالقیاس فضربان:ضرب منھم نفوہ واتبعوا ظاھرالنص واخذوا باقاویل سلفھم فیمالم یردفیہ نص وطرحوا الاجتھادوعدلواعن الفکر والاستنباط،فلایجوزتقلیدھم القضاء لقصورھم عن طرق الاحکام۔ و ضرب منھم نفوا القیاس واجتھدوافی الاحکام تعلقابفحوی الکلام ومفھوم الخطاب کاھل الظاھر۔وقداختلف اصحاب الشافعی رض فی جوازتقلیدھم القضاء.....۔

علامہ معین ٹھٹھوی نے دراسات اللبیب کے نویں دراسہ میں منکرین قیاس کی دوقسموں کاذکرکیا ہے۔اس دراسہ کاعنوان ہی'فی الفرق بین الظاہریۃوبین اصحاب الظواہر'ہے۔اس میں کہتے ہیں کہ بعض حنفی اہل اصول نے کہاہے کہ اہل الظواہرکاحکم باغیوں کاہے۔علامہ کہتے ہیں کہ باغی تووہی ہوتا ہے جوخروج کرے۔حالانکہ اس قسم کے منکرین قیاس میں امام بخاری بھی آتے ہیں۔ممکن ہے بعض فقہاء نے اس تعریف میں

انہیں بھی شامل کرلیاہو۔اوراسی وجہ سے بخاراسے آپ کااخراج عمل میں آیاہو۔وگرنہ غیرمتشددوغیرجامداصحاب الظواہردراصل اہل حدیث ہیں۔ص۲۹۹تا۳۰۳۔رع]

(۶۳)یہ صنف ادب جسے''اختلاف الصحابہ'کی سائنس سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے(تعلیقہ ۲)،کتابیات کے ساتھ مفصلازیربحث لانے کی مستحق ہے۔یہ اپنامنبع وآغازجیساکہ مجھے یقین ہے،امام شافعی کی کتاب''اختلاف العراقیین''(ایڈٹ:ایف کرنF.Kern،طبع قاہرہ۱۹۰۲ء)میں رکھتی ہے۔اس میں امام صاحب امام ابوحنیفہ اورمحمد بن ابی لیلیٰ کے مابین اختلاف کوجمع کرتے ہیں،تہذیب[ج۲،ص۲۸۰: و ھذاالکتاب صنفہ الشافعی فذکرفیہ المسائل التی اختلفافیھاویختارتارۃذاک وتارۃیضعفھماویختارثالثا]۔فلوگل(طبقات احناف،ص۳۰۱)کے بقول،اس''علم الاختلاف''کوابوزیدعبداللہ دبوسی(پانچویں صدی کاوسط)نے اپنی کتاب''تاسیس النظرفی اختلاف الائمۃ''(مصطفی محمد قبانی دمشقی کی تحقیق کے ساتھ دارابن زیدون،بیروت سے طبع ہوچکی ہے۔رع)میں قائم کیا۔تاہم اس مسئلہ کی شروعات اوربحث ومباحثے متعین طورپرتیسری اورچوتھی صدی ہجری میں باقاعدہ دیکھے جاسکتے

ہیں۔ابوبکر ابن منذر (۳۰۹ھ) کو اس موضوع پر ایک معروف مصنف کہا گیا ہے، تہذیب [ج ۲، ص ۱۹۷]۔ان کے معاصر طبری (۳۱۰ھ) نے ''کتاب اختلاف الفقهاء'' تصنیف کی، فہرست [ص ۳۲۷] [ابوجعفر محمد ابن جریر طبری کی کتاب اختلاف الفقہاء کا استنبولی مخطوطہ، ایڈٹ: جے شاخت، لائڈن، ۱۹۳۳ء۔مترجم انگریزی]۔ بعدہ ابوبکر رازی جصاص (۳۷۰ھ) نے طحاوی کی 'اختلاف العلماء' یا 'اختلاف الفقہاء' سے اقتباسات نقل کیے، جیسا کہ ابن قطلوبغا (ص ۶) میں ہے۔اس سیاق میں شافعی عالم زکریا بن یحیی صاغی [ساجی] (۳۰۷ھ) کی ''کتاب اختلاف الفقہاء'' کا بھی ضرور ذکر کرنا چاہیے۔حسین بن قاسم ابوعلی طبری (۳۵۰ھ) کے بارے میں ابن ملقن [ص ۴۶]) میں کہا گیا ہے کہ ''وهو اول من جرد الخلاف وصنفه۔'' یہی قول ابوالمحاسن [ج ۳، ص ۳۲۸] میں بھی پایا جاتا ہے۔مزید برآں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ زمانہ متاخر میں ''علم الاختلاف'' کا اطلاق خاص کر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مکاتب فقہ کے اختلاف پر کیا گیا۔نتیجتاً ہم ورقات [ص ۳۵۶، ۳۵۸] میں امام الحرمین کے الفاظ: ''ومن شروط المفتی ان یکون عالما بالفقه اصلا وفرعا خلافا ومذهبا'' (اور مفتی کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ وہ اصلاً فقہ سے واقف ہو، اور فرعی طور پر علم خلاف و مذہب کا بھی علم رکھتا ہو) پر شارح ابن فرکاح کی یہ شرح پاتے ہیں: ''وقوله خلافا یعنی ان یکون عالما باختلاف العلماء فی احکام الوقائع الفروعیة من اقوال الصحابة والتابعین ومن بعدهم ولا یکفی مایفهم من مطلق اسم الخلاف الآن، وهو علم الخلاف بین الامامین الشافعی وابی حنیفة فقط (خلاف سے متعلق ان کے قول کا یہ معنی ہے کہ مفتی احکام وقائع فروعیہ میں اختلاف علماء کا یعنی اقوال صحابہ و تابعین و تبع تابعین کا عالم ہو۔اب جو خلاف کے نام سے مراد لی جاتی ہے وہ کافی نہیں۔یعنی خلاف سے فقط امام ابوحنیفہ و امام شافعی کا خلاف و اختلاف مراد نہیں)۔

(۶۴) ابن قطلوبغا، ص ۴۲، رقم ۱۶۵۔

(۶۵) (جرمن میں یہ اصطلاح بہت وسیع معنی کی حامل ہے۔یہاں یہ انیسویں صدی میں مروج معنی میں استعمال ہوئی ہے۔مترجم انگریزی)

(۶۶) کتاب ہذا میں آگے جو ٹکڑے نقل کیے جائیں گے، ان کے ساتھ ساتھ یہ ٹکڑے بھی قابل ملاحظہ ہیں: ج ۱، ص ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶، ۲۲۸۔ج ۲، ص ۳۴، ۴۵، ۴۷، ۵۳، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۷۴، ۹۲، ۱۱۹، ۲۲۳، ۲۳۲۔

(۶۷) پرش کی فہرست مخطوطات عربیہ، گوتھا (ج ۱، ص ۲۱، رقم ۱۲۳) میں اس کا ایک مخطوطہ دیکھا جا سکتا ہے۔

(۶۸) میزان [ج ۱، ص ۲۳۱، ایضاً ص ۸۲، ۲۲۰]: وکتابی المسمی بالمنهج المبین فی بیان ادلة المجتهدین کافل بذلک، فانی جمعت فیه ادلة جمیع المذاهب المستعملة والمندرسة قبل دخولی فی محبة طریق القوم ووقوعی علی عین الشریعة التی یتفرع منها اقوال جمیع المجتهدین ومقلدیهم (اور میری کتاب موسوم بہ 'منہج مبین فی بیان ادلہ مجتہدین' اس سلسلہ میں کافی ہے۔کہ میں نے اس میں تمام مستعملہ و مندرسہ مذاہب کے دلائل جمع کر دیے ہیں۔یہ کتاب میں نے طریقت اختیار کرنے اور جس چشمہ صافی سے تمام مجتہدین اور ان کے مقلدین کے اقوال و آراء متفرع ہوتے، اس سے تعلق خاطر قائم ہونے سے قبل لکھی تھی)۔

(۶۹) لطائف المنن، مخطوطہ ہنگیرین نیشنل میوزیم، رقم ۱۵ [ص ۹۱، ص ۹۲، ص ۲۲۴، طبع دار التقوی، دمشق، ۲۰۰۴ء]۔

(۷۰) میزان [ج ۱، ص ۲۲۱]۔

(۷۱) ابوالفداء، تاریخ [ج ۲، ص ۵۳، تحت سن ۲۷۰ھ]۔

(۷۲) تہذیب الاسماء [ج ۱، ص ۱۸۳: وقوله لا ربا الا فی الستة المنصوص علیها]۔ نووی نے شرح مسلم میں بھی داؤد کی دیگر آراء واقوال ذکر کیے ہیں۔

(۷۳) تہذیب [ج ۱، ص ۱۸۳] میں ہے: ''[وذكر امام الحرمين ايضا فی النهاية فی كتاب الكفارات] قول داؤد ان الرقبة المعيبة تجزی فی الكفارة، وان الشافعی نقل الاجماع انها لا تجزی (اور امام الحرمین نے نہایہ میں کتاب الکفارات میں ذکر کیا کہ داؤد کا یہ قول ہے کہ عیب دار غلام آزاد کرنا کفارے میں کافی ہوگا۔ جبکہ امام شافعی نے اجماع نقل کیا ہے کہ یہ کافی نہیں)۔

(۷۴) سبکی [ج ۲، ص ۲۹۳، ترجمہ داؤد بن علی]۔ اس سے متعلق اختلاف آراء کے لیے شعرانی [ج ۱، ص ۱۷۱، باب صلاۃ الجمعہ] ملاحظہ ہو۔

(۷۵) ابن ملقن [ص ۲۷، رقم ۲۹]: وذكره العبادی فی طبقاته قال ومن اختياراته ان الجمعة تصلی فی مسجد العشائر كقول ابی ثور، ومنها اذا قال الرجل لامرأتيه اذا ولدتما ولدا فعبدی حر يجب ان تلد كل واحدة منهما ولدا او اختار المزنی ايتهما ولدت عتق واختار غيره انه محال (عبادی نے اپنے طبقات میں یہ ذکر کیا، اور کہا کہ داؤد کے اقوال میں سے یہ قول بھی ہے کہ چھوٹی مسجدوں میں بھی جمعہ جائز ہے، جیسا کہ ابوثور کا بھی قول یہی ہے۔ اسی طرح داؤد کے نزدیک، جب کوئی مرد اپنی دو بیویوں سے کہے کہ اگر تم دونوں کسی بچے کو ولادت دو تو میرا غلام آزاد ہے، اگر دونوں کسی بچے کو جنم دیں گے تب ہی غلام آزاد ہوگا۔ جبکہ مزنی کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی جنم دے تو غلام آزاد کرنا ہوگا۔ جبکہ اوروں کا قول ہے کہ یہ مسئلہ ہی محال ہے)۔

باب چہارم

باب چہارم

مسئلہ رِبا

ظاہری اسکول کا کوئی اور مسئلہ دیگر راسخ مذاہب سے اس کے تعلق کو اس طرح وضاحت سے پیش نہیں کرتا جس طرح ربوٰا سے متعلق اس کا مخصوص موقف اظہار کرتا ہے۔ ربو سے متعلق احکامی احادیث میں چھ عدد اجناس ذکر ہوئی ہیں جن کے ساتھ رِبا کی ممانعت اُس طرح وارد ہوئی ہے جس طریقے سے اسلامی شریعت میں نہی وممانعت وارد ہوا کرتی ہے۔ وہ اجناس یہ ہیں: ذہب (سونا)، فضہ (چاندی)، بر (گندم)، شعیر (جو)، تمر (کھجور)، زبیب (کشمش)۔ مکاتب اہل قیاس کہتے ہیں کہ روایات میں مذکور یہ چھ اجناس صرف بطور مثال آئی ہیں۔ اور یہ ربو سے متعلقہ تمام اجناس کو محیط نہیں۔ ان میں شامل کی جاسکنے والی مزید اجناس کے تعیین کے سلسلے میں مذاہب اہل قیاس سب سے پہلے یہ کرتے ہیں کہ وہ ہر گروہ جنس کی ممانعت کی ''علت'' کی منہج تعلیل کے مطابق تحقیق کرتے ہیں۔ اور ثانیا، اس متعین ومخصوص حکم کے تناظر میں اس پہلو کے لیے جس کے تحت یہ اجناس واقع ہوتی ہیں وہ اگلے اعلی تر درجوں کی تحقیق کرتے ہیں جن کی یہ اجناس ماتحت ہیں۔ اس سے، ان کی توجیہ وتعلیل، یہ بتاتی ہے کہ صرف یہ ماتحت اجناس ہی نہیں، بلکہ اجناس کے وہ طبقے بھی جن سے یہ اجناس تعلق رکھتی ہیں ربو کی ممانعت کے تحت آتے ہیں۔ بالکل ابتدائی زمانہ میں ہی مدنی فقیہ اور امام مالک بن انس کے استاد امام ربیعہ نے جنہیں ''ربیعۃ الرائے'' کے لقب سے ملقب کیا جاتا تھا یہ دعوی کیا کہ ممانعت ربو ہر اس چیز پر عائد ہوتی ہے جو زکوۃ کے تحت آتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پالتو جانور اور سواری کے جانور بھی اس ممانعت میں شامل ہیں (۲)۔ فقہی وقانونی مکاتب مزید متعین امتیازات قائم کرتے ہیں۔ مثلا، مکتب امام ابوحنیفہ کہتا ہے کہ پہلی دو اجناس اس نوع کی اقسام ہیں جو ''موزون'' ہوتی ہیں یعنی جن کا وزن کیا جاتا ہے اور بقیہ چار انہی دو کے ماتحت ہیں۔ شوافع ان اجناس کو ''جنس الاثمان'' قرار دیتے ہیں، یعنی ہر وہ شئے جو قیمت کا اظہار کرتی ہے اور جو پھل ذکر کیے گئے وہ بس ''مطعومات'' غذا کی مثالیں ہیں۔ لہذا ان مکاتب کی رو سے ممانعت ربو صرف روایت میں مذکور اجناس پر منطبق نہیں ہوتی، بلکہ ان تمام اشیاء پر بھی عائد ہوتی ہے جو اس قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ مکاتب فقہ، جیسا کہ دیکھا جاسکتا ہے، قیاس کو کام میں لاتے ہیں اور ان اشیاء پر بھی جو صریحا مذکور نہیں، قیاس

کا اطلاق کرتے ہوئے نص کو وسیع کر دیتے ہیں۔ ظاہریہ نص کی اس اجتہادی توسیع کو ماننے پر آمادہ نہیں ہوتے جو قیاسی من مانیوں پر مبنی ہے۔ اگر ان طبقوں کو شامل کرنا جناب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد و منشاء ہوتی، تو آپ مزید صراحت و وضاحت سے اس کا اظہار فرما دیتے اور انفرادی انواع کی تفصیل بیان کرنے کے بجائے کلی طور پر اس طبقہ کا ہی ذکر فرماتے (۳)۔ چنانچہ ظاہریہ کے نزدیک حکم ربو صرف انہی چھ اجناس تک محدود ہے جو احادیث میں خصوصاً ذکر کی گئی ہیں۔ وہ آدمی اس حکم سے تجاوز نہیں کرتا جو غیر مذکورہ اشیاء کے ساتھ لین دین کرتا ہے اور اسے اسلامی فقہ میں سود خوار نہیں سمجھا جا سکتا (۴)۔

اس مثال میں ہم ظاہریہ کے دیگر راسخ فقہوں کے ساتھ فرق و امتیاز کو جان گئے ہیں۔ راسخ فقہ اپنے ذہن میں ہمیشہ یہ سوال دہراتی رہتی ہے: ''وہ کیا سبب و علت ہے کہ بعض چیز ایک مخصوص فرد یا مخصوص چیز کے لیے مشروع کی گئی ہے؟'' اس سے بھی اہم امر یہ ہے کہ 'رائے' سے بلکہ بالخصوص 'قیاس' سے جس قدر دستوری اتھارٹی وابستہ کی گئی اسی قدر منظم طریقہ سے یہ اصول منطبق کیا گیا۔ راسخ مکاتب، لہذا اس قسم کا حکم کتاب و روایت میں صریح مذکور صورت سے پرے ہر شئے پر منطبق کرتے ہیں جو، اس قسم کے قانونی اجتہاد کے مطابق قیاسی ہوتا ہے۔ جبکہ دوسری جانب ظاہریہ اس نوع کے مقدمات کو خود ساختہ تصور خیال کرتے ہیں، جو شارع کے منشا و مراد سے من مانے طریقہ سے منسوب کر دیے جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ طریقہ کار ''حکم'' کی شخصی اور غیر شخصی منصوص صورتوں کی حدود کو پامال کر دیتا ہے۔ ظاہریہ کے نقطہ نگاہ کی رو سے کسی فرد بشر کو خدا کے احکام میں سے کسی حکم کے سبب و علت کو نہیں کھوجنا چاہیے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ خدا کے کسی کام کا سبب و علت نہیں ڈھونڈنا چاہیے۔ ان احکام کا سبب صرف اور صرف خدا کا حاکمانہ ارادہ ہے (۵) اور بعینہ یہی اصول احکام شریعت پر بھی منطبق ہوتا ہے۔

سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال

حدیث میں اہل ایمان پر تعیش کے سلسلہ میں جو ممانعت آتی ہے، تو نص میں صرف 'سونے یا چاندی کے برتنوں سے پینے' کا ذکر آتا ہے۔ "قال رسول الله ﷺ من شرب من اناء من ذهب او فضة فانه يجرجر في بطنه نارا من جهنم" 'جو سونے یا چاندی کے برتن سے پیے، وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ انڈیلتا ہے۔' (۶) یہ بھی سچ ہے کہ اس روایت کی بعض متوازی شکلوں میں اس قسم کے برتنوں سے پینے کے ساتھ ساتھ کھانے کا بھی ذکر ہوا ہے: "الذی یاکل او یشرب ...الخ" (جو کھاتا ہے یا پیتا ہے.....)۔ لیکن اول

الذکر روایت زیادہ مستند ہے اور داؤد اور ظاہریہ اسی مستند حدیث کو مانتے ہیں۔ کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ الفاظ کے لغوی معنی جن اشیاء پر دلالت کرتے ہیں صرف وہی ممنوع ہیں۔ سونے اور چاندی کے ظروف سے پینا حرام ہے، اس کے علاوہ ان میں کھانا بالکل جائز ہے (۷) داؤد کی اس تعلیم کو ظاہریہ کے منہج کی مثال کے طور پر ابوالفداء نے نقل کیا ہے (۸)۔ اس مسئلہ میں بھی مکاتب اہل قیاس اپنے منہجِ تحقیق کے مطابق حکم کی روح وعلت کی تحقیق کرتے ہیں جو کہ احکام کے اغراض ومقاصد پر قیاس سے استنباط پر مبنی ہے۔

چونکہ سونے اور چاندی کا استعمال، جیسا کہ روایت میں صریحا بیان ہوا ہے، صرف اس لیے ممنوع قرار دیا گیا کہ شارع پر تعیش استعمال کی مذمت کرنا چاہتے تھے، تاکہ ''خیلاء'' یعنی کبر وغرور اور فخر کا قلع قمع ہو سکے۔ ہر جزئیہ جواز راہ مثال ذکر کیا گیا ہو، وہ لزوما استعمال کی ہر قسم کا احاطہ کرتا ہے۔ مثلا، یہ لوگ وضو کے لیے بھی اس قسم کے برتنوں کے استعمال کو ممنوع ٹھہراتے ہیں (۹)۔ بعض کتب فقہ سرما (کحل) لگانے کے لیے سونے چاندی کی بنی سلائی کے استعمال کو بھی ممنوع بتلاتی ہیں (۱۰)۔ ان مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ظاہریہ اور اطلاقی فقہ کے مطابق، جیسا کہ اہل قیاس نے اسے پروان چڑھایا، احکام شریعت کے درمیان بنیادی فرق وامتیاز اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ اول الذکر احکامی نصوص میں ان کے لغوی ظاہری معنی کو حجت اور تعیین کنندہ عنصر مانتے ہیں۔ جبکہ ثانی الذکر احکام شریعت کی تفصیل میں لفظی حدود سے پرے چلے جاتے ہیں۔ ان دو مکاتب کے احکام کی تفصیل وتشریح میں بنیادی فرق واختلاف، جیسا کہ نشاندہی کی گئی ہے، دونوں اسلامی مآخذ یعنی کتاب اللہ اور سنت وحدیث پر بھی منطبق ہوتی ہیں۔ اب ہم ان دونوں میدانوں سے اس فرق وامتیاز کا بعض ٹھوس مثالوں کے ذریعے جائزہ لیتے ہیں۔

(۱) مسئلہ رہن

سورہ بقرہ ۲: ۲۸۳ میں یہ حکم دینے کے بعد کہ عام تجارتی لین دین میں قرض دہندہ کی املاک کی ضمانت کے لیے قرض خواہ کا کچھ گروی رکھنا ضروری ہے، آیت کہتی ہے: "وان کنتم علی سفر فلم تجدوا کاتبا فرهان مقبوضة۔" یعنی ''اور اگر تم سفر پر ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ، تو کوئی شئے گروی رکھی جائے۔'' بے شک اسلام کے ابتدائی عہد میں بعض فقیہ، بالخصوص مکہ کے مجاہد (متوفی ۱۰۰ھ) نے پہلی صدی ہجری اور بصرہ کے ضحاک (متوفی ۱۱۲ھ) نے دوسری صدی ہجری کے دوران میں اس آیت کی اس کے عین لغوی معنی میں تفسیر کی۔ چنانچہ انہوں نے سفر میں حق رہن کی ممانعت کی۔ لیکن اگر فریقین ''فی الحضر'' یعنی اپنی جائے سکونت

پر ہوں تو ان کی تفسیر کے مطابق تجارتی لین دین کے لیے رہن قابل اطلاق نہیں۔ ایسی شرائط کے تحت قرض دہندہ رہن کے ذریعہ اپنا دعوی محفوظ بنائے (۱۱)۔ فقہی مکاتب اس لغوی تفسیر کو حکم کے الفاظ قرآنی کے عملی اطلاق کو قابل فہم وجوہات کی بنا پر رد کرتے ہیں۔ لفظی تعبیر کا ان کا یہ ردوانکار یہاں تک پہنچتا ہے کہ بخاری تک اپنے مجموعہ روایات ''الجامع الصحیح'' میں اس آیت سے متعلقہ باب میں ان حالات وشرائط میں رہن کے جواز کو تسلیم کرنے کو جائز سمجھتے ہیں جہاں بظاہر قرآن اس کا انکار کرتا ہے۔ چنانچہ آپ رہن پر یہ عنوان باب قائم کرتے ہیں: کتاب الرھن فی الحضر وقولہ تعالی وان کنتم...الخ۔ نبی مکرم ﷺ کے ہمعصر یعنی صحابہ کرام کے آثار واقوال جو اس باب میں جمع کیے گئے ہیں، وہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ جناب نبی ﷺ مدینہ میں یعنی 'حضر میں' اپنے قرض دہندہ کے پاس رہن رکھواتے تھے۔ صرف داؤد اور آپ کا مکتبہ فکر ہی مجاہد اور ضحاک (۱۲) کی اس بھولی بسری رائے سے موافقت کرتا ہے اور عام رائے کا اتباع نہیں کرتا، جس کی رو سے قرآن میں مذکور سفر کے حالات صرف اور صرف ترجیح وتغلیب کی حیثیت سے مذکور ہوئے ہیں، نہ کہ کسی نہی وممانعت کے اظہار واطلاق کے لیے آئے ہیں۔

قصر نماز:

ہم دیکھتے ہیں کہ فخر الدین رازی سورہ نساء ۴:۱۰۲ میں اس بات کے لیے ثبوت پاتے ہیں کہ بعض مخصوص قرآنی احکام کے لیے مخصوص حالات وشرائط "علی سبیل الغالب" کے طور پر یعنی محض ترجیح واستحباب کے لیے ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ معاملات میں یہ مترشح ہوتا ہے کہ زیر بحث حکم صرف اسی خاص صورت مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن آیت کے اس ٹکڑے میں موجود حکم کے لحاظ سے بھی داؤد اور آپ کا ظاہری مکتب حروف والفاظ ہی سے وابستہ رہتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس مسئلہ میں بھی لغوی معنی کے حامیوں کے درمیان مخالف مکاتب ہی وہ ہیں جو حکم کی روح وعلت سے ممانعت کا استنباط کرتے ہیں۔ جبکہ ظاہری اسکول ایک بار پھر مکاتب اہل قیاس کے تعمیمی میلان کی مخالفت کرتا ہے۔ ''صلوۃ الخوف'' اور ''صلوۃ المسافر'' کی رخصت ورعایت اس آیت پر مبنی ہے: "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" (سورہ نساء ۴:۱۰۱) 'اور جب تم زمین میں سفر میں ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم نماز میں قصر کرو، اگر تمہیں کفر کرنے والوں کی طرف سے فتنہ وضرر کا اندیشہ ہو'۔ اس مسئلہ میں عام فقہی مکاتب (۱۳) اس رخصت کے اطلاق کے لیے مسافروں کے لیے مجوزہ قصر نماز کے پیش نظر متعدد جغرافیائی حدود

قائم کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر امام مالک اور امام شافعی دونوں ہی 'زمین میں سفر' کے لیے یہ قرار دیتے ہیں کہ وہ چار 'بریدی' مقامات سے کسی طرح کم نہ ہو، جو مقام رہائش سے شمار کیے جائیں۔ ہر مقامِ 'برید' چار 'فرسخ' کا ہو اور ہر 'فرسنگ' تین 'میلوں' کا۔ اور ہر 'میل' بارہ ہزار فٹ یا تین ہزار ''خُطوات'' کا ہو۔ کیونکہ ہر چار ''قدم'' ایک ''خُطوہ'' پر مبنی ہوتے ہیں۔ مسافت کے لحاظ سے بعض حضرات بعض مزید مختلف قاعدے ذکر کرتے ہیں، لیکن سب کے سب ان روایات کو حجت مانتے ہیں جنہیں ظاہریہ ناکافی ثبوت کی حیثیت سے ''آحاد'' قرار دے کر رد کر دیتے ہیں۔ مقام سکونت سے مختصر مسافت کو ایک مسلمان کے لیے صلوۃ الخوف کی رخصت سے متمتع ہونے کے لیے موزوں سفر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اہل ظاہر روایت پر مبنی اس تفسیری ممانعت کو ضروری قرار دینا نہیں چاہتے۔ وہ قرآنی حکم کے صریح الفاظ کو مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: 'یہ قرآنی آیت ایک مشروط جملہ پر مشتمل ہے، جب بھی کوئی صورت جملہ شرطیہ میں بیان ہو یعنی جب بھی 'زمین میں سفر' وقوع پذیر ہو، مثلاً عام جائے سکونت سے غیر حاضری آن موجود ہو، تو نماز قصر جائز ہوگی۔ ان کے نزدیک عام جائے سکونت سے مطلوبہ مسافت کے بارے میں فقہی تحدیدات اُن محدثین کے خود ساختہ اختراعات ہیں جنہیں مخالف مکاتب ان روایات سے نقل و بیان کرتے ہیں جو قرآن کی صریح نص کے مقابلہ میں ذرا بھی اہمیت نہیں رکھتیں (۱۴)۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی مانا جاتا رہا کہ قرآنی آیت میں مذکور دیگر شرائط بھی پوری کرنا ضروری نہیں۔ مثلاً دشمن کافروں کا خطرہ و اندیشہ، تو یہ ایک ثانوی شرط ہے جسے باقی مکاتب کوئی اہمیت نہیں دیتے، چنانچہ وہ مختلف حالات میں بھی صلوۃ قصر کو جائز مانتے ہیں۔ مثلاً، ہم ایک شافعی فقہی کتاب میں یہ پاتے ہیں کہ مندرجہ ذیل صورتوں میں صلوۃ قصر جائز ہے: ہر جائز لڑائی میں، یا ایسی کسی جنگ سے فرار میں، مثلاً، اگر کوئی عادل شخص کسی ظالم و جابر سے لڑ رہا ہو، یا کوئی دولت مند انسان کسی ایسے شخص سے لڑ رہا ہو جو اسے اس کی املاک ہتھیانا چاہتا ہو، یا کوئی سیلاب یا آتش زدگی سے بچنے کے لیے فرار ہو رہا ہو، یا کسی ایسے وحشی درندے سے جس سے بھاگنے کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو، یا کوئی ایسا علاقہ چھوڑ کر جا رہا ہو جہاں کوئی ظالم و جابر حکومت کرتا ہو، حتی کہ ایک مقروض، جو قرض کی ادائیگی کے قابل نہ ہو، اپنے قرض دہندہ سے بھاگ رہا ہو (۱۵)۔ غرض، شرطیہ حروف 'اِن' اور 'اِذا' سے جو جملے ہوں، ان سے یہ مراد ہوگی کہ جب بھی ان شرطیہ جملوں میں مبینہ شرائط موجود ہوں گی، تابع شق میں پائے جانے والا بیان قابل اطلاق ہوگا۔ اور پھر یہ جملے اس کی بھی علامت نہیں ہوتے کہ موخر الذکر شرط اصل شق میں پائی جانے والی شرط سے صریحاً مربوط بھی ہو۔ بلکہ، یہ شرط تمام مماثل یا متعلقہ صورتوں میں صحیح قرار پاتی ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ مکتبہ ظاہریہ اس تعمیم کا بالکلیہ انکار کر دیتے ہیں (۱۶)۔

مسئلہ وضو:

اسی طرح شرطیہ حرف پر مبنی درج ذیل آیت کے دائرہ کار پر مخالف مکاتب کا مندرجہ ذیل اختلاف بھی مبنی ہے، سورہ مائدہ ۵:۶: "یاایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق" "اے ایمان والوں! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیا کرو، الخ۔" اس سے کسی کو بھی یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ اسلامی ضابطہ حیات میں پنجگانہ نمازوں میں ہر نماز سے قبل وضو کرنا تعبدی طور پر عین فرض ہے۔ اس کا ایک سبب تو محولہ بالا قرآنی آیت ہے اور دوسرا متقی و دیندار مسلمانوں کا طرز عمل بھی یہی ہے۔ تاہم دوسری طرف مسلمہ مذاہب اربعہ میں اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ یہ (ہر نماز کے لیے علیحدہ وضو) تقوی کے لحاظ سے فقط "مستحب"[۱۷] ہے اور کسی بھی لحاظ سے "فرض واجب" نہیں۔ پنجگانہ نماز کے لیے ایک واحد وضو فرض ہے۔ یہ واحد تعبدی عمل تب تک قائم رہتا ہے جب تک پانچ نمازوں کے دوران میں یہ حالت طہارت (status puritatis) قائم رہے اور کسی ایسے عمل سے ٹوٹ نہ جائے، جو اسلامی مذہبی قانون کے مطابق دوبارہ وضو کا متقاضی ہو۔ یہ روایت کیا گیا ہے کہ فتح مکہ کے دن خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانچوں نمازیں ایک ہی وضو سے ادا کیں۔ آپ نے حضرت عمر سے باقاعدہ اس بات کا اظہار کیا کہ آپ ایسا عمداً کر رہے ہیں اور اسے مشروع و قابل عمل سمجھنا چاہیے۔ اس حدیث کی بنیاد پر مذاہب اربعہ جو اس معاملہ میں مکمل اتفاق و اجماع کا مظاہرہ کرتے ہیں اس قرآنی آیت کی جس کے مشمولات ان کی تعلیمات سے بالکل متناقض ہیں، یہ تعبیر کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا حالتِ حدث کی موجودگی ہے جو نماز سے قبل دوسرے نئے وضو کو ضروری بناتی ہے[۱۸]۔ یہ لوگ اس آیت کے متن میں "وانتم محدثون" کی تعبیر کو "الصلوۃ" اور "فاغسلوا" کے درمیان فرض کرنے میں پس و پیش نہیں دکھاتے۔ فاسق و فاجر شاعر اقیشر اسدی کی سوانح میں ایک دلچسپ قصہ بیان کیا گیا ہے کہ جس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ انفرادی نماز (نفل) سے قبل، خصوصاً پہلے کے وقتوں میں وضو کو عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا تھا، چنانچہ جلد ہی یہ لاابالی طریقہ عام طور پر رائج ہو گیا۔ اس شاعر کی دیندار و پرہیزگار چچی نے یہ چاہا کہ اس کا بھتیجا بہر قیمت نماز ادا کیا کرے۔ تو اس نے اس سے کہا کہ "تمہاری ضد مجھے متفکر کرتی ہے!" اس پر اس شاعر نے کہا کہ "آپ دو باتوں میں سے ایک بات مان لیں۔ یا تو میں نماز پڑھے بغیر ہی وضو کر لیا کروں، یا میں نماز تو پڑھوں لیکن بغیر وضو کیے۔" چچی نے ناچار جواب دیا: "(اللہ تیرا برا کرے) اگر ایسا ہی ہے تو بغیر وضو کے ہی نماز پڑھ لیا کر۔"[۱۹] بالکل صریح و واضح

انداز میں نقل کیا گیا ہے کہ قرون اولی میں بہت سے اہل تقوی وورع حضرات رات اور صبح کی نماز ایک ہی وضو سے ادا فرماتے تھے (۲۰)۔اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ.....دیگر مواقع پر بھی اس مسئلہ پر نہایت تواتر سے عمل ہونا دیکھا جاسکتا ہے.....فقہاء کم سخت اعمال کی رخصتیں دے دیا کرتے تھے۔وہ تفسیر وتعبیر کی مختلف تراکیب سے قانون کو آزاد ومترقی زندگی کے ساتھ ہم آہنگ کرلیا کرتے تھے ،جسے وہ بہر قیمت قانون وشریعت کے تقاضوں کے موافق بنانا چاہتے تھے۔امتزاج وانہضام کا یہ عمل ایک خاص تصور ہے جو ایک سرخ فیتہ کی طرح حدیث کی کتب شروح اور ادب روایت میں رواں دواں نظر آتا ہے۔

بہرحال، اسلام کے علاوہ دیگر مذاہب وادیان کی ادبیات میں بھی ہمیں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔یہ سمجھنا آسان ہے کہ مکتب داؤد نے اس قسم کے رویہ کو مسترد کردیا اور شیعی تعلیمات سے ہم آہنگی کرتے ہوئے بلاشرکت غیرے قرآن کے حروف والفاظ کی حمایت کی۔اور یہ تقاضا کیا کہ ہر فرض نماز سے پہلے خواہ کوئی حالت ہو دوبارہ وضو کیا جائے۔یہ مکتب اس عمل کو سختی سے فرض قرار دیتا ہے۔اس موقف سے (۲۱) اختلاف رکھنے والی روایات واحادیث کو نہ صرف یہ کہ صحیح نہ سمجھا گیا۔بلکہ اس قدر ضعیف مانا گیا کہ وہ نصوص قرآنی کے مفہوم ومعنی میں کوئی تبدیلی کرسکیں۔اگر انہیں صحیح بھی فرض کرلیا جائے (۲۲) تو وہ حکم قرآنی کے ضعیف ٹھہرانے کے قطعا قابل نہیں ہوسکتیں۔ظاہریہ کے اس مسلمہ اصول کی وجہ سے کہ "ان الدلالة القولية اقوى من الدلالة الفعلية" (دلالت قولیہ دلالت فعلیہ سے زیادہ قوی ہوتی ہے)۔خاص کر ہمارے مسئلہ زیر بحث میں۔جہاں ہماری روایت بتاتی ہے کہ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فتوحات کے غیر معمولی حالات سے دوچار تھے (اس لیے آپ نے فتح مکہ کے دن ایک وضو سے کئی نمازیں ادا فرمائیں)۔ہمیں یہ بات تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ ظاہریہ مکتب قرآن کی اس آیت 'کہ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو' کی لفظی تعبیر کی جانب مائل تھے۔یہ دیکھنا دلچسپ ہوگا کہ فخر الدین رازی جو اس موضوع پر جانبین کے دلائل کو پورے شرح وبسط سے نقل کرتے ہیں اور مکتب داؤدیہ کے لفظ کے لہ ومالہ کے تصور کا بھی ذکر کرتے ہیں، کہتے ہیں:

''فقہاء کہتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ "اذا" عمومیت کا متقاضی نہیں۔اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔سو اگر بیوی ایک بار گھر میں داخل ہوجائے ،تو اسے ایک طلاق ہوجائے گی۔اگر وہ دوبارہ داخل ہوگی تو اسے دوسری طلاق نہیں پڑے گی۔یا اسی طرح اگر کوئی اپنے غلام سے کہے اگر تو بازار جائے ،تو فلاں کو مل اور اسے ایسا ایسا کہہ۔لہذا غلام کو اپنے آقا کا حکم پورا کرنے کے لیے صرف ایک بار ایسا کرنا ہوگا۔یا جب بھی وہ بازار جائے گا فلانے کو ڈھونڈے گا اور اسے دیا گیا پیام پہنچائے

گا؟۔'' لہٰذا فخر الدین رازی یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ''اب یہ معلوم نہیں کہ داؤد طلاق والی صورت میں کیا حکم لگائیں گے۔ ممکن ہے کہ وہ یہاں بھی طلاق کے بار بار اعادہ کا ہی اظہار کریں گے جیسے نماز کے لیے کھڑے ہونے کے معاملہ میں وہ کہتے ہیں۔'' (۲۳)

بلا وضو مَسِ مصحف

آیہ قرآنی، سورہ واقعہ ۵۶: ۷۹: لا یمسہ الا المطھرون' اس حکم سے قریبی ربط رکھتی ہے کہ قرآن کو صرف حالت طہارت میں ہی چھونا چاہیے۔ جبکہ کٹر مسلمان بھی غیر مسلموں کو قرآن چھونے کی اجازت دیتے ہیں۔ یہی آیت ہم ہر قرآنی نسخے کے سرورق پر سنہری نقاشی کے ساتھ پاتے ہیں: انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسہ الا المطھرون' (سورہ واقعہ ۵۶: ۷۷ تا ۷۹)۔ موجودہ زمانہ میں اس سلسلہ میں لبرل عمل درآمد کی مزید گنجائش آن موجود ہوئی ہے۔ کیونکہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے عام کتب خانوں میں قرآن کے ہر قسم کے نسخے بڑی تعداد میں بآسانی دستیاب ہوتے ہیں۔ درحقیقت، قدیم تفسیروں نے اس آیہ قرآنی کو درست طور پر نقل کیا ہے اور جیسا کہ سیاق وسباق بھی اسی کا متقاضی ہے کہ یہ آیت مصاحف یعنی تحریری نسخوں سے نہیں بلکہ 'لوح محفوظ' (یا کتاب مکنون) سے تعلق رکھتی ہے۔ اور اسی طرح 'مطہرون' سے 'حالت طہارت کے حامل انسان' نہیں بلکہ ملائکہ مراد ہیں۔ جو طہارت کے اعلیٰ معیار کے حامل ہیں۔ اور صرف وہی اس لائق ہیں جو اس ''لوح محفوظ'' کو چھو سکیں۔ اس کے باوجود، جیسا کہ ہم بیضاوی (۲۴) میں بھی دیکھتے ہیں، اس آیت کی جدید اور زیادہ غیر موزوں تفسیر راہ پا گئی۔ اور مذاہب اربعہ بھی یہی کہتے ہیں کہ صرف حالت طہارت میں ہی مصحف کو چھوا جا سکتا ہے۔ جسے قدیم فارسی اعتقادات کے احیائے نو سے بھی خوب تقویت ملی۔ جس نے پوری شدومد سے اسلامی احکام طہارت پر اثر ڈالا اور انہیں ترقی دی (۲۵)۔ محولہ آیت کی اس مذکورہ بالا تفسیر و تعبیر کو بہر حال حضرت عمر کے اسلام لانے کے قصے والی روایت سے بھی پوری تائید حاصل ہوئی۔ گویا کہ قرن اول کے مسلمانوں کا بھی یہی عمل رہا ہو (۲۶)۔ یہاں بھی ظاہری علماء قرآن کی لفظی تعبیر کا اتباع کرتے ہیں اور اسے احکام میں قابل اتباع قرار دیتے ہیں۔ معروف مذاہب اربعہ کے بالمقابل، وہ کہتے ہیں کہ قرآن کو چھونے پر کسی قسم کی کوئی قدغن نہیں (۲۷)۔

یہاں میں ضرور اس بات کا اضافہ کرنا چاہوں گا کہ ابن حزم کی مذہبی جدلیات پر مبنی کتاب جس میں مصنف ان حدود کے مسئلہ کو زیر بحث لاتے ہیں جن میں قرآن کو کلام الٰہی سمجھا جاتا ہے، تو وہاں ہماری محولہ بالا قرآنی آیت

کو اس ثبوت میں اس طرح استعمال کیا گیا ہے، گویا یہ ٹکڑا تحریری قرآن سے تعلق رکھتا ہے۔

مسئلہ ظِہار

ظاہری کیمپ میں ان تمام تفسیری اختلافات کے درمیان، عام طور پر قبول یافتہ تعبیر کے بالمقابل، اس سے زیادہ سخت کوئی اختلاف نہیں، جو مسئلہ ظِہار سے متعلق سورہ مجادلہ ۵۸ کی آیت ۳: والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لماقالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا میں پایا جاتا ہے۔ اس آیت کے ٹکڑے ثم یعودون لماقالوا کی درست تعبیر فقہاء کے لیے سخت مشکلات کا باعث ہوئی ہے۔ ''وہ جو اپنی بیویوں سے ظِہار - زمانہ جاہلیہ کا طریقہ علیحدگی: انتِ علی کظھر امی یعنی 'تو میرے لیے میری ماں کی پیٹھ جیسی ہے' - کے ذریعہ الگ ہو جاتے ہیں اور پھر بعدہ جو کہا اس کا اعادہ کرتے ہیں، تو انہیں ایک دوسرے کو چھونے سے قبل غلام آزاد کرنا چاہیے۔'' چنانچہ اس میں ''اور پھر بعدہ جو کہا اس کا اعادہ کرتے ہیں'' سے اصل میں کیا مراد ہے؟۔ اس مسئلہ کی تفسیر الفاظ کے صریح معنوں کے خلاف کی جاتی ہے۔ اس عام تعبیر کے مفہوم میں یہ ٹکڑا بتاتا ہے کہ شوہر مبینہ علیحدگی کو پورا کرنے کے بعد اس پر پشیمان ہوتا ہے اور دوبارہ اپنی بیوی لوٹانا چاہتا ہے۔ قرآن کے ہمارے یورپی مترجمین نے بھی یہی تعبیر اختیار کی ہے، مثال کے طور پر:

مراکیس (Maraccius)، سوری (Savary) اور کیسیمر سکی (Kasimirski) کے تراجم قرآنی ملاحظہ ہوں۔

اُلمان (Ullmann) اس کا ترجمہ کرتا ہے: ''وہ جو اپنی بیویوں سے، اس قول کی وجہ سے الگ ہو جاتے ہیں، کہ وہ انہیں اب اپنی ماؤں کی پیٹھ کی طرح سمجھیں گے، بعدہ وہ اپنے اس قول سے رجوع چاہتے ہیں.....''

جبکہ پالمر (Palmer) کہتا ہے: ''وہ جو اپنی بیویوں سے الگ ہو جاتے اور پھر اپنی بات کو یاد کرتے ہیں۔ تو ایک غلام کی آزادی قبل اس کے کہ.....''

'عام تفسیر' (interpretation vulgata) کے حامیوں کے درمیان مسلم فقہاء لفظ 'یعودون' پر مختلف آراء رکھتے ہیں۔ قرآنی آیت کے عام معنی پر تو سب اتفاق کرتے ہیں کہ، یہ آیت طلاق کے پچھتاوے اور علیحدگی کے ترک کی شوہر کی خواہش اور اپنی بیوی سے دوبارہ رجوع سے تعلق رکھتی ہے۔ اس آیت کی یہی تعبیر شیعہ کی فقہ اسلامی کا بھی استنباط ہے۔ سنی مکاتب کی طرح شیعی بھی اس تفسیر پر ظہار سے متعلق فروعی احکام کا ایک پورا باب قائم کرتے ہیں (۲۸)۔ اصل تفاسیر میں درج کردہ 'یعودون' کے مختلف تصورات کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔ سب سے زیادہ

قابل ذکر سفیان ثوری کی رائے ہے (۲۹)، ان کے بقول: ''وہ لوگ اس زمانہ میں (اسلام سے قبل جاہلی) رواج ظہار کے ذریعہ اپنی بیویوں کو الگ کرتے تھے (۳۰) پھر اگر وہ اسلام لانے کے بعد بھی اس قول کو دہراتے ہیں، تو انہیں کفارہ ادا کرنا ہوگا۔'' اس بات کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ تفسیر عام مقبول تفسیر کے دائرہ کار کے اندر تفصیل وتشریح کی تمام کوششوں کے مقابلہ میں قرآنی الفاظ سے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح ظاہریہ کی توجیہ وتفسیر بھی الفاظ کے قریب ہے۔ وہ قرآنی آیت کے اس حکم کی یوں تفسیر کرتے ہیں کہ: 'اگر شوہر الفاظِ ظہار استعمال کرلے اور پھر بعد میں بھی اسے دہراتا جائے، تو اسے لازماً وہ کفارہ ادا کرنا ہوگا۔' بیضاوی اس تفسیر کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں: بتکرارہ لفظاً وھو قول الظاھریۃ (لفظی تکرار کے ساتھ، اور یہی ظاہریہ کا قول ہے)۔ حسب معمول نہایت وضاحت اور تفصیل سے یہ فخر الدین رازی میں بھی دیکھا جاسکتا ہے (۳۱)۔ اس صورت مسئلہ میں بھی، قانونِ رہن کی طرح یہ ثابت ہوجاتا ہے، کہ ظاہری تفسیری کاوشیں، جو عام تفسیری پامال راہوں کو ترک کرتی ہیں، اکثر متروک العمل قدیم آراء کے موافق واقع ہوتی ہیں۔ بہرحال اس آیت قرآنی کی تعبیر میں ایک نظری، تعبیری حرکت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ پھر اس تفسیر نے قانونی عمل درآمد کی صورت گری پر بھی ایک قابل ذکر اثر مرتب کیا ہے۔ ظاہری تفسیر کے مفہوم میں جو اپنی بیوی سے علیحدگی پر پشیمان ہو اور اس سے رجوع کی خواہش رکھتا ہو وہ اپنی خواہش کی تکمیل بغیر کفارہ ادا کیے نہیں کرسکتا۔

(۲) مسئلہ مساقات

ظاہریہ حدیث سے استنباط واستخراج احکام میں بھی اتنے ہی باریک بین ومحتاط ہیں جیسے وہ الفاظ قرآن کو اپنی فقہی استنباط کی بنیاد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس میدان میں بھی وہ قانون دہندہ (شارع) کے الفاظ سے تقنن وتشریع کے تعلق کے اپنے ناقابل مصالحت اصول کی پیروی کرتے ہیں۔ موضوعی حکم کی بنیاد پر شارع کی نیت ومقصد کھوجنے کی کوشش کو، اس علت سے قیاس مرتب کرنے کو اور نیز قانونی عمل کو ایک خاص سمت دینے کو وہ ناجائز تصور کرتے ہیں، جو روح ومقصد حکم کی اتباع کے عذر کے تحت نص کے معروضی معنی سے دور لے جاتا ہے۔

اسلامی زرعی معاملات میں مساقات ایک ایسے معاہدہ کا پتہ دیتا ہے جو سماجی معاملات کے قانونی دائرہ کے تحت واقع ہوتا ہے۔ مساقات یہ ہے کہ ''ایک مالک ایک مزارع کو پھلدار درختوں، تاک ہائے انگور اور ترکاریوں کی نگہداشت اور بندوبست کے عوض فصل کے ایک مخصوص حصہ کی ادائیگی کی ضمانت دیتا ہے۔'' (۳۲) اس قسم کے معاہدات کے جواز کے سلسلہ میں اسلامی فقہی مکاتب میں عظیم تنوع واختلاف پایا جاتا ہے (۳۳) تجارتی، عاریتی

اور معاہداتی قانون کے پورے میدان میں اسلامی قانون اس اصول پر چلتا ہے کہ ہر معاہدہ اور ہر بیع وفروخت میں مکمل وضاحت ہو، جس میں قیمت یا کرایہ سے متعلق کسی قسم کا ابہام اور دھوکہ دہی کارفرمانہ ہو۔ وہ تجارتی لین دین اور معاہدے، جو بعد میں معاہد فریقین میں سے کسی ایک کے لیے دھوکہ دہی کا سبب ثابت ہوں، ناجائز ٹھہرائے جاسکتے ہیں اور اکثر اوقات عبث اور غلط محض قرار پاتے ہیں، بعد میں شامل ہوجانے والی اس حقیقت کی وجہ سے کہ یہ ایک قبل از وقت دھوکہ ہوتا ہے جو معاہدہ کی شروعات کو ہی ناجائز بنادیتا ہے۔

پیداوار سے متعلق غیر یقینی اور مساقات کی صورت میں شریک فصل کی تخفیف کے امکان اور اسی طرح کے دیگر معاملات۔ اس قسم کے معاہدات کی صحت اور قانونی جواز کے متعلق سنجیدہ شکوک وشبہات پیدا کردیتے ہیں۔ بٹائی کے معاہدہ میں بالخصوص یہ اختلافات رونما ہوتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اسے مکمل طور پر ناجائز قرار دیتے ہیں (۳۴)۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ آپ روایات کے صریح نصوص والفاظ کو اس وقت کم اہمیت دیتے ہیں جب وہ روایات سماجی اخلاقیات سے متعلق آپ کے تصورات سے ذرا ہٹ کر کچھ اور پیش کررہی ہوتی ہیں۔ اس کے بالکل برعکس امام مالک کی رائے ہے۔ آپ مساقات کو باغبانی ومزارعت کے پورے شعبہ پر قابل اطلاق سمجھتے ہیں۔ جبکہ دوسری طرف امام شافعی اس قسم کی معاہدہ کی اطلاقیت کو کھجور اور انگور کے باغات تک محدود کرتے ہیں۔ لیکن اس روایت کو جاننا اہم ہے جس سے مساقات اپنی قانونی بنیاد اخذ کرتی ہے۔ جب خیبر فتح ہوا، تو یہودیوں نے جناب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شرط پر وہاں رہ جانے کی اجازت چاہی کہ وہ کھجور اور پیداوار کی کل فصل کی نصف قیمت پر زمین جوتیں گے۔ سو جناب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس شرط پر میں تمہیں جب تک تم چاہو رہنے کی اجازت دیتا ہوں۔'' (۳۵) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالک اور امام شافعی اس معاہدہ کو جو کھجور سے متعلق یہود کے ساتھ قرار پایا، مثال اور مزید قیاسات کے لیے بنیاد سمجھتے ہیں۔ پھر انگور اور کھجور دیگر بہت سے معاملات میں بھی اسی قسم کے شرائط کے تحت ہیں، سو امام شافعی انہیں اسی درجہ میں مساقات ہی کی طرح رکھتے ہیں، کیونکہ اس کی اجازت مندرجہ بالا روایت سے موثق ہوتی ہے۔ جبکہ امام مالک اس اجازت کے عام سبب کی تلاش کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ معاشی تقاضے ناگزیر طور پر شارع کو سابقہ مالکان اراضی کے ساتھ ان معاہدات کی طرف لے گئے تھے۔ اس نقطہ نگاہ پر بنا کرتے ہوئے یہ فطری بات ہے کہ ان دو اقسام کے پھلوں میں کوئی فرق قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اس معاملہ میں ہم قانونی استنباط کی بنیاد کے طور پر قیاس کی دو قسموں کو دیکھ سکتے ہیں۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ امام داؤد (۳۶) قیاسی منہج سے پیدا شدہ حکم کی توسیع کی ہر قسم سے نالاں رہتے ہیں اور الفاظ حکم سے خواہ وہ اجازت ہو کہ ممانعت پورے طور پر وابستہ وپیوستہ

رہتے ہیں ۔ داؤد اجازت اور ممانعت کے لیے علل کا جائزہ نہیں لیتے، نہ شارع کے نقطہ ہائے نظر (یا نیت ومقصد) کی تحقیق وتفتیش میں خود کو الجھاتے ہیں، آپ کے لیے سوائے تحریری مواد کے دوسری کوئی بھی چیز تعلیل عنصر کی حیثیت نہیں رکھتی۔ نصوص میں آپ نے صرف یہ دیکھا کہ کھجور پر قابل اطلاق مساقاتی معاہدہ کی اجازت کی تائیدی روایت موجود ہے۔ لہذا، آپ نے اس پھل کو ہی صریح بتلایا، جو اس معاہدہ کا جائز موضوع ہے۔

مسئلہ صدقہ فطر

ظاہریہ کی تفسیر حکم کی خالص ظاہری روح، قیاسی مکاتب کے زیادہ گہرے محرکات سے اپنے تقابلی تعلق میں، قانونی متون کی تفسیر کے مقابلہ میں بہتر طور پر کہیں اور نہیں دیکھی جاسکتی۔ جہاں، مذہبی زندگی تعبدی عمل، یا سماجی تعلقات کے کسی واحد پہلو کے تناظر میں خاص جزئیات ذکر کی گئی ہوں۔ ایسی نصوص میں ہر مقام پر ظاہریہ اپنی تنگ ومحدود رائے بروئے کار لاتے ہیں۔ گذشتہ مثال کے ساتھ ایک اور مثال لیتے ہیں، جو بنیادی طور پر تو نسبتاً غیر اہم نظر آتی ہے، تاہم جو اس اسکول کے اختیار کردہ نقطہ نگاہ کی شاندار مثال ہے۔ یعنی صدقات الفطر (یا زکوۃ الفطر) (۳۷)۔ رمضان کے روزوں کی تکمیل کے بعد اور عید کی خوشیوں میں مشغول ہونے سے قبل مسلمانوں کو یہ خیرات کرنا ضروری ہے، جو، علماء کے نزدیک روزے کے احکام کی ممکنہ خلاف ورزیوں کے لیے عام کفارے کی حیثیت رکھتی ہے۔ بعض علماء کے مطابق یہ ٹیکس زکوۃ سے پہلے قائم کیا گیا تھا، جس نے بعد اول الذکر کی جگہ لے لی اور اول الذکر نے مؤخر الذکر کے بعد اپنا وجوب کھو دیا۔ لیکن مسلمان، وسطی افریقہ جیسے دور دراز ملک میں اب تک یہ ادا کرتے آتے ہیں۔ سوڈان کے عین قلب میں آل سلیمان، حاج عبدالعاطی کو اختتام رمضان پر بطور صدقہ ''مدِ دخن'' دیتا ہے (۳۸)۔ مندرجہ ذیل روایت اس کی اصل بنیاد ہے کہ دینے میں کیا دینا چاہیے اور کن کو دینا چاہیے۔ ''رسول اللہ ﷺ نے ایک صاع کھجور یا ایک صاع جَو کو زکوۃ الفطر کے طور پر لازم قرار دیا، (یہ فریضہ) غلام اور آزاد مردوں پر، مرد وعورت پر، جوان اور بوڑھے پر سب پر لازم ہے۔ نبی ﷺ نے حکم فرمایا کہ لوگ نماز کے لیے نکلنے سے قبل ہی اسے ادا کر دیں۔'' (۳۹) اس معاملہ میں ابن حزم 'ظاہری نظام' کا انتہائی نتیجہ اخذ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ زکوۃ الفطر اسی مذکورہ جنس میں دی جائے اور اگر اسی مقدار میں کوئی اور جنس دی جائے تو وہ غیر صحیح ہے (۴۰)۔ اس معاملہ میں آپ باقی تمام فقہی مکاتب سے اختلاف کرتے ہیں جو ایک صاع کھجور اور جَو کو واجب کی کم سے کم حد کا تعین سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک حدیث میں مذکور اجناس کے علاوہ کچھ بھی ادا کیا جاسکتا ہے (۴۱)۔ اس مثال سے روایت کی خاص ظاہری تفسیر ابھی مکمل نہیں ہوتی۔

حدیث بتلاتی ہے کہ زکوۃ الفطر غلاموں پر بھی لازم ہے۔اس سے مذاہب اربعہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مالک اپنے غلاموں کی طرف سے یہ فریضہ ادا کرے کیونکہ غلاموں کی اپنی ذاتی املاک نہیں ہوتیں۔امام داؤد ''علی العبد'' کے الفاظ کو پوری سختی سے لیتے ہیں اور غلام پر بھی اس خیرات کو لازم ٹھہراتے ہیں۔اور کہتے ہیں کہ اس معاملہ میں اس کے مالک کا اس کے سوا کوئی فرض نہیں کہ وہ غلام کو کمائی کا اضافی مال فراہم کردے جس سے وہ اس خیرات کی ادائیگی کر سکے، جو اس کا ذاتی نجی فریضہ ہے (۴۲)۔ابن حزم اس سے بھی آگے جاتے ہیں۔ہر چند کہ روایت میں جوانوں کا بھی ذکر ہے، تاہم شیر خوار بچوں کے عدم ذکر کے باوجود ابن حزم والد پر یہ فرض بتلاتے ہیں کہ وہ مجوزہ صدقہ ادا کرے، حتی کہ بطن مادر میں موجود اس جنین کا بھی جو ایک سو بیس ایام پورے کر چکا ہو (۴۳)۔اس بات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ حنابلہ کی فقہی کتب بھی جنین کی طرف سے ادائیگی فطر کو ایک نیک، مستحب عمل اور سنت قرار دیتے ہیں۔تاہم وہ بھی اسے فرض قرار نہیں دیتے (۴۴)۔

جو کچھ اوپر گزرا، اس سے ہم معروف متکلم ابو محمد ابن حزم کے اس کردار کا اندازہ لگا سکتے ہیں جو آپ نے مکتب داؤد ظاہری کی ترقی میں ادا کیا۔آپ نے الفاظ نصوص سے ایسے ایسے نتائج پیدا کیے جو اس مکتب کے بھی اکثر نمائندوں کو نہ سوجھے۔ابن حزم کے دیگر آراء کے تناظر میں، جس سے ہم باب ہشتم میں مزید آگاہی حاصل کریں گے، یہ بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ آپ ان معاملات میں بھی الفاظ سے شدید پیوستگی کا میلان رکھتے تھے، جہاں دیگر ادیان وملل کے ماننے والوں سے سخت تعلق زیر بحث آتا تھا۔یہ محدثین اور اسلامی فقہی نظاموں کے بانیوں کا- امام احمد بن حنبل اور آپ کے مکتب کے ممکنہ استثناء کے ساتھ- شاندار کارنامہ ہے، کہ وہ اکثر وبیشتر اور بغیر واضح جواز کے ان روایات وآثار کو کام میں لاتے ہیں جو آزاد خیال وروادار نقطہ نگاہ کا اظہار کرتی ہیں۔پھر وہ ان مخالف روایات کی تشریح بھی انہی رواداری پر مبنی احادیث کی روشنی میں کرتے تھے جو اس طرح کے عدم روادار عمل درآمد کے لیے موثق تسلیم کر لی گئی تھیں۔کیونکہ اس تشریح کی وجہ سے نصوص کی سختی وشدت اس کے لغوی تفسیر میں شکست ہو جاتی تھی۔اس میدان میں علم حدیث اور فن تفسیر نے عام نوع انسانیت کے لیے عظیم کامیابیاں حاصل کیں، جنہوں نے ایک طرف تو گذشتہ مسلط امور کو اور دوسری جانب لغوی تعبیر کی خرابیوں کو خوشگوار روشنی میں دیکھا۔بہر کیف فقہائے اسلام کے یہ وہ عظیم کارنامے ہیں جنہیں (مغربی مصنفین کے تعصب وتنگ دلی کے) وسیع اثر کی وجہ سے اب تک نہ ہی سمجھا گیا اور نہ ہی کما حقہ سراہا گیا۔ظاہری اسکول جس نے ان تفسیری تراکیب کا انکار کر دیا، ان عام انسانی برکات سے محروم رہا۔اس سمت میں انہیں منطبق کرنے میں ابن حزم سے زیادہ کوئی مائل نہ ہوگا جنہوں نے ہر غیر اسلامی چیز کے خلاف متشددانہ خصومت کے باعث خود کو ممتاز کر لیا۔

غیر مسلموں کے برتنوں کا استعمال

یہ سوال کہ آیا ایک مسلمان دیگر اعتقادات کے ماننے والوں کے ہاتھوں سے تیار کردہ غذا کھا سکتا ہے یا نہیں.....تو یہ مسئلہ مسلم علماء کو اکثر درپیش ہوتا رہا ہے۔ اس مسئلہ سے متعلقہ رویوں اور تعلیمات کا دائرہ کار، دیگر ادیان کے معتقدین سے سلوک کے تقریباً تمام ہی رنگوں کو انتہائی متشدد سے لے کر نہایت آزاد خیال دائرے میں پیش کرتا ہے۔ اس سوال کے دائرہ کار سے ایک اور مسئلہ پیوست ہے، کہ آیا ایک مسلمان کے لیے یہودیوں اور عیسائیوں کے برتنوں کو اپنا کھانا بنانے کے لیے استعمال کرنا جائز ہے کہ نہیں۔ روایات اس پر مندرجہ ذیل معلومات فراہم کرتی ہیں:

سمعت ابو ثعلبة الخُشَنی رضی اللہ عنہ یقول اتیت رسول اللہ ﷺ فقلت یارسول اللہ انا بارض روم قوم اهل الکتاب نأکل فی آنیتهم وارض صید اصید بقوسی واصید بکلبی المعلم والذی لیس معلما، فاخبرنی ما الذی یحل لنا من ذلك، فقال: اما ما ذکرت انك بارض قوم اهل الکتاب تاکل فی آنیتهم فان وجدتم غیر آنیهم فلا تاکلوا فیها، وان لم تجدوا فاغسلوها ثم کلوا فیها...۔ ''ایک ایسے مسلمان (حضرت ابوثعلبہ خشنی) نے حضور ﷺ سے استفسار کیا جس کا ملک شام میں غیر مسلموں سے بہت میل ملاپ رہا کرتا تھا کہ یارسول اللہ!، ہم ایسے ملک میں رہتے ہیں جہاں کے باشندے اہل کتاب سے تعلق رکھتے ہیں اور ہم ان کے برتن استعمال کرتے ہیں۔ مزید بریں، ہم ایسی سرزمین میں رہتے ہیں جہاں ایک قسم کا شکاری کھیل بھی کھیلا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ میں اپنی کمان سے اور اسی طرح تربیت یافتہ اور غیر تربیت یافتہ شکاری کتوں کی مدد سے شکار کرتا ہوں۔ اب مجھے آگاہ کیجیے کہ ان میں سے کون سی چیز حلال ہے۔'' اس پر نبی ﷺ یہ جواب مرحمت فرماتے ہیں کہ: 'جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے تو تمہیں ان اہل کتاب کے برتنوں سے نہیں کھانا چاہیے اگر ان کے برتنوں کے علاوہ دوسرے برتن دستیاب ہوں اور اگر ان کے سوا دوسرے برتن میسر نہ ہوں تو انہیں دھولو، پھر تم ان سے کھا سکتے ہو۔''(۴۵) تمام مسلم علماء اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جہاں اس قسم کی صورتحال ہو تو غیر مسلموں کے برتنوں کا استعمال بنیادی طور پر ممنوع نہیں۔ کیونکہ پھر اس قسم کے برتن استعمال کرنا تب بھی جائز نہ ہوگا، جب دوسرے برتن حاصل نہ کیے جا سکتے ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز علی الاطلاق ممنوع ہوتی ہے تو وہ صرف اس سبب سے جائز نہیں ہو جاتی کہ وہاں دوسری چیز موجود نہ ہو۔ چنانچہ مذکورہ بالا روایت کی ممانعت کی صورت کو- باب پنجم میں ہم اس کی اور مثالیں ذکر کریں گے- نبی ﷺ کی خواہش و پسندیدگی کی حیثیت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ تقریباً وہی چیز ہے

جسے عیسائی دینیات 'انجیلی حکمت' (consilium evangelicum) کہتی ہے۔جس کا اتباع کرنا پسندیدہ ہوتا ہے، تاہم جس کو نظر انداز کرنا خلاف ورزی کا ارتکاب نہیں ہوتا (۴۶)۔ پھر فقہاء روایت میں بیان کردہ حکم کو اس صورت تک محدود کر دیتے ہیں جہاں غیر مسلم اُن چیزوں کے لیے برتن استعمال میں لاتے ہیں جو اسلامی شریعت کے مطابق ''نجس'' ہوتی ہیں۔ دیگر صورتوں میں ان کا دھوئے بغیر استعمال ''مکروہ'' کے درجہ سے بھی تعلق نہیں رکھتا۔ حقیقت نفس الامری میں روایت سے ہمیں معلوم ہوتا ہے..... ہر چند کہ ابن عساکر نے بخاری کے اپنے نسخہ سے اس روایت کو نکال دیا ہے..... کہ حضرت عمر نے ایک عیسائی گھر سے لائے گئے برتن سے وضو کیا (۴۷)۔ جبکہ ابن حزم بالکل مختلف رخ پر اپنی عدم رواداری کی ایک مثال قائم کرنے کے اس موقع کا پورا پورا فائدہ اٹھاتے ہیں اور ایک ایسا حکم عائد کرنا چاہتے ہیں جو غیر مسلموں کے ساتھ آزادانہ میل جول پر قدغن عائد کر سکے۔ نہایت استقلال سے آپ روایت کے حروف والفاظ سے اس حکم کا جواز مستنبط کرتے ہیں کہ: ''عمومی طور پر اہل کتاب کے برتن استعمال کرنا صرف انہی حالات میں جائز ہے جن میں جائز برتن حاصل کرنا ممکن نہ ہو اور اس صورت میں بھی وہ صرف تب ہی استعمال کیے جا سکتے ہیں جب انہیں دھو لیا جائے۔'' (۴۸)

احکام طہارت میں شیعہ اور ظاہریہ کی مماثلت

ابن حزم کی یہ رائے، دیگر اعتقادات کے معتقدین کی نجاست سے متعلق ان کی تعلیم کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔ اور شیعی رائے سے بالکل موافق ومطابق ہے۔ شیعی، جیسا کہ بخوبی معلوم ہے قرآنی تعلیمات (سورہ توبہ ۹:۲۸) کا انتہائی نتیجہ بروئے کار لاتے ہیں (۴۹)۔ وہ ''طہارت'' اور ''نجاست'' سے متعلق اپنی تشریع میں تشدد اور عدم رواداری کی آخری حدوں تک چلے جاتے ہیں (۵۰)۔ انہوں نے اپنی ''دہ نجاست'' میں کافر اور ملحدین کے جسموں کو بھی شامل کیا۔ اور اس حکم کو ہر اس شئے پر محیط کر دیا جسے کافر چھو بھی لیں۔ اہل فارس کی طہارتی زندگی کے اس پہلو سے متعلق شاردِن (Chardin) (۵۱) نے اپنے سفری تجربات میں بہت سی عجیب وغریب چیزیں بیان کی ہیں۔ نجاست وطہارت کے قواعد وضوابط کی تفصیلی شقوں کو قویری (Querry) کی ضخیم کتاب (۵۲) میں بھی ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ دوسری جانب سنی اسلام (۵۳) اس نکتہ پر اپنی کاملیت وآفاقیت کی شاندار مثال کا مظاہرہ کرتا ہے اور اپنی متوسع تفسیر وتعبیر کے ذریعہ کافروں کی نجاست سے متعلق قرآنی احکام کو پھیرنے اور تبدیل کرنے کے ذریعے اور سماجی میل ملاپ کے تقاضوں سے اپنی سخت قانون پسندی کی ہم آہنگی کی صلاحیت کو بھی پیش کرتا ہے، حتی کہ وہ اس نکتہ تک پہنچ جاتا ہے جہاں وہ اس عقیدہ ہی کو گویا ترک کر دیتا ہے (۵۴)۔ اس روایت کی شرح میں جس میں مسلمانوں کی طہارت کا بیان ہوا، نووی بلا تکلف کہتے ہیں

کہ (۵۵)"مسلمان کے بارے میں تو یہی حکم ہے، لیکن جہاں تک کافروں کی بات ہے، جب طہارت اور نجاست زیر بحث ہو تو انہیں بھی اسی نگاہ سے دیکھا جائے گا جیسے ایک مسلمان کو دیکھا جاتا ہے۔"(۵۶) فخر الدین رازی دوٹوک انداز میں عدم رواداری فکر کا حق اس تعبیر کی وجہ سے رد کر دیتے ہیں جو قرآن میں درج ہے اور جسے زیدیہ (شیعہ) لیتے ہیں۔ اس قدیم تعبیر سے اتفاق کرتے ہوئے جو بیضاوی میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ اور ان احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جن میں جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غیر مسلموں کے برتنوں سے بھی مشروب نوش فرمایا ہے۔ چنانچہ ان احادیث سے آپ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ محض قبول اسلام حالت نجاست کو ایک شخص کے جسم پر طہارت سے متبدل کر دے؟"(۵۷)۔ اس نکتہ سے متعلق ہم ابن حزم کو۔ اور نسبتاً زیادہ آزاد خیال آراء کے بالمقابل، جو آپ کے زمانہ میں پیشتر ہی شائع و ذائع ہو چکی تھیں۔ اس کیمپ میں پاتے ہیں جو کافروں کی 'نجاست' کو لین دین میں شراکت دار کی حیثیت میں بھی لینے سے مطمئن نہ تھے، جسے وہ ان مسلمانوں کے مقابلہ میں کم احتیاط سے بجالاتے ہیں جو اس سلسلہ میں صریحاً مقررہ احکام کی اتباع کرتے ہیں، لیکن جو کافروں کے وجود پر نجاست کا لیبل چسپاں کرتے ہیں۔ ابن حزم پورے خلوص نیت سے روایت میں موجود صریح قاعدہ "ان المؤمن لاینجس" (مؤمن نجس نہیں ہوتا) کو تسلیم کرتے ہیں (۵۸)۔ جبکہ باقی تمام مسلم علماء وفقہاء اس قاعدہ کو کافروں پر بھی محیط رکھتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ اس رویہ کی اصل میں جو چیز ذمہ دار تھی وہ ابن حزم کا منہج استنباط ہی نہ تھا، بلکہ دیگر اعتقادات کے معتقدین کے خلاف آپ کا ذاتی تشدد و تعصب بھی اس میں کارفرما تھا۔ میں نے دیگر مواقع پر بھی یہ دکھلایا ہے کہ جب آپ غیر مسلموں کے بارے میں کلام کرتے ہیں تو آپ کی زبان کیسی کاٹ دار ہو جاتی ہے۔ اس بنیادی تصنیف (کتاب الملل) کے مزید اقتباسات میں بھی جسے میں اس کتاب میں نقل کرتا آیا ہوں، ہمیں اس بات کو ملاحظہ کرنے کا اور بھی مواقع میسر آئیں گے۔ یہاں چلتے چلتے یہ بھی بیان کر دیا جائے کہ ابن حزم "مشرک" کے لقب کو تمام غیر مسلموں پر محیط کرتے ہیں۔ جبکہ اس کے بالمقابل امام ابوحنیفہ اس لقب میں یہودیوں کو شامل نہیں کرتے۔ اطلاقی و عملی علم قانون میں یہ نقطہ نگاہ نہایت سنجیدہ نتائج کا حامل ہے (۵۹)۔

غسل جمعہ کا وجوب

خاتمہ میں ایک اور مثال نقل کر دی جائے، جو ایک طرف آئندہ باب میں زیر بحث فقہی تعبیر کی ترقی وارتقاء کے موضوع کے لیے ہمیں تیار کر دے گی اور دوسری جانب، ظاہریہ کے بالمقابل، اس بات کا اظہار کرے گی کہ عام فقہی مکاتب تحریف وانحراف کے آخری درجہ تک کس طرح بڑھ گئے، جب انہیں روزمرہ زندگی کے اعمال سے

نصوص شرعیہ کی مصالحت کا سامنا ہوا، اگر روزمرہ کے عادی اعمال سخت اور محدود شرعی حکم کے تقاضوں سے بُعد اختیار کر لیتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں ظاہریہ کے نمائندے صحیفہ مقدس کے اصل معنوں کے محافظوں کی حیثیت سے نمودار ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مسائل میں صحیح ترین تفسیر کو پیش کرنے کا معروضی دعوی بلا شک وشبہ ان کے حق میں ہوتا ہے۔ یہ بھی اسی کی ایک مثال ہے: صحیح مسلم کی ایک روایت ایک سچے مسلمان کے لیے نماز جمعہ سے قبل ''غسل'' کو ضروری قرار دیتی ہے۔ یہ بخوبی معلوم ہے کہ یہ ''وضو'' سے بالکل الگ چیز ہے۔ اس بات کو روایت کا متن ان الفاظ میں بیان کرتا ہے: ''بلوغت تک پہنچنے والے ہر شخص کے لیے غسل جمعہ واجب ہے''(۶۰) اس تعبدی فریضہ کی اہمیت ووجوب کے اظہار کے لیے یہاں لفظ ''واجب'' استعمال کیا گیا ہے، جو کہ ایسا لفظ ہے جو اسلامی شریعت وقانون میں بلا مشروط وعلی الاطلاق فریضہ کا اعلی ترین درجہ رکھتا ہے۔ باوجودیکہ متعلقہ روایت کے تمام شکیں بلا ابہام اور بلا اشتباہ اس حکم کے ''واجب'' ہونے پر زور دیتی ہیں، راسخ فقہی مکاتب کہتے ہیں - حتی کہ سخت حنابلہ بھی اس معاملہ میں مستثنی نہیں (۶۱) کہ اس حکم کا بیان کردہ فریضہ ایک فرض وواجب کی نوعیت کا حکم نہیں ہے، بلکہ صرف مجوزہ، دیندارانہ 'سنت' ہے، جس سے غفلت کسی بھی طرح فریضہ واجب کی خلاف ورزی کے مساوی تصور کی جاسکے (۶۲)۔ شیعی فقہاء بھی اس عمل کو ''اغسال مسنونہ'' کے درمیان شمار کرتے ہیں (۶۳)۔ اس نقطہ نگاہ کو صحیح ثابت کرنے اور اسے 'واجب' کے صریح لفظ کے ساتھ موافق کرنے کے لیے فقہاء کو ہر قسم کی تراکیب استعمال کرنی پڑیں۔ روایت مخالف مکتب کے بعض نمائندوں کے نزدیک اس شکل میں مذکورہ بالا حکم ''منسوخ'' ہے۔ بہرحال، سب نے اس نسخ کو تسلیم نہ کیا، کیونکہ مبینہ ''ناسخ'' کو ثابت کرنے کے لیے کوئی صحیح روایت نہیں پائی جاتی۔ بعض نے مروجہ عمل کو متن حکم میں گرامری ''تقدیر'' کے وسیلہ سے کھوجنے کی کوشش کی۔ انہوں نے دعوی کیا کہ لفظ 'واجب' اصل میں 'کالواجب' یعنی 'ضروری جیسا' کا قائم مقام ہے اور اس اعلی درجہ کا حامل دکھائی دیتا ہے جو جناب نبی کریم ﷺ کے نزدیک اس دیندارانہ عمل کا تھا، تاہم آپ ﷺ اسے فرض نہیں سمجھتے تھے (۶۴) ایک اور تعبیر ہے، جو معروف حنفی فقیہ قدوری کی تعبیر ہے۔ جو ہمارے سامنے اسلامی علم قانون کے جامد مقلدوں کی لفاظیوں کی اعلی ترین موشگافیوں کو آشکار کرتی ہے۔ آپ اس بات کے مدعی ہیں کہ اس مسئلہ میں 'واجب' کا مطلب ہے گرنا، جھکنا۔ جبکہ یہاں "علی" بجائے ''عن'' استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ ''ہر ایک سے ناقابل اسقاط'' کو یہاں ''ہر ایک سے ساقط'' پڑھنا چاہیے۔ یعنی ایسا عمل سمجھنا چاہیے، جو لوگوں کے لیے بالجملہ غیر لازم ہو۔ بالفاظ دیگر صریح لغوی معنی کے عین متضاد نتیجہ (۶۵)۔ اس مسئلہ میں بھی ظاہریہ ہی وہ ہیں جو اس غسل کے وجوب کے قائل ہیں اور اس مسئلہ میں بھی قرن اول کے بعض علماء وفقہاء کی اس رائے سے موافقت کرتے ہیں جو متروک ومردود قرار پا چکی تھی (۶۶)۔

حواشی

(۱) ''علۃ الخمر'' جسے اشعری ایک مالکی فقیہ کے ساتھ زیر بحث لائے ہیں وہ اصل میں 'خمر کی مقدار ممنوعہ'' سے تعلق رکھتا ہے، نہ کہ ''علت وسبب خمر'' سے متعلق ہے، جیسا کہ اسپٹا اپنی 'تاریخ ابوالحسن اشعری' (ص ۸۱، رقم ۹۸) میں بیان کرتا ہے۔

(۲) کل ماتجب فیہ الزکاۃ فیہ ربوی فلایجوز بیع البعیر بالبعیر (جن چیزوں میں زکوۃ واجب ہوتی، ان میں ادلا بدلا ربا ہے۔ چنانچہ اونٹ کے بدلے اونٹ (متفاضلا) بیچنا جائز نہیں)۔

(۳) مفاتیح [ج ۷، ص ۹۳، تحت بقرہ ۲:۲۷۵]: ان الشارع خص من المکیلات والمطعومات والاقوات اشیاء اربعۃ، فلو کان الحکم ثابتا فی کل المکیلات اوفی کل المطعومات لقال: لاتبیعوا المکیل بالمکیل متفاضلا، اوقال: لاتبیعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا، فان ھذا الکلام یکون اشد اختصار او اکثر فائدۃ، فلما لم یقل ذلک بل عدالاربعۃ علمنا ان حکم الحرمۃ مقصور علیھا فقط (شارع نے مکیلات، مطعومات اور اقوات میں سے چار اشیاء کو خاص کیا۔ اگر ہر مکیل میں یا ہر مطعوم میں حکم ثابت ہوتا تو شارع یہ کہتا کہ مکیل کو مکیل کے عوض متفاضلانہ بیچو۔ یا وہ کہتا کہ مطعوم کو مطعوم کے عوض متفاضلانہ بیچو۔ کیونکہ اس طرح کہنا زیادہ مختصر اور زیادہ نفع بخش ہوتا۔ سو جب اس نے ایسا نہ کہا بلکہ چار کی تخصیص کردی تو ہم نے جان لیا کہ حرمت کا حکم فقط ان چار پر منحصر ہے)۔

(۴) نووی [ج ۱۱، ص ۱۲، ۱۳، کتاب المساقاۃ، باب الربا، رقم ۱۵۸۴]: ونص النبی فی ھذہ الاحادیث علی تحریم الربا فی ستۃ اشیاء، الذھب والفضۃ الخ، فقال اھل الظاھر لاربا فی غیر ھذہ الستۃ بناء علی اصلھم فی نفی القیاس، قال جمیع العلماء سواھم لایختص بالستۃ، بل یتعدی فی معناھا وھو مایشارکھا فی العلۃ، واختلفوا فی العلۃ الخ (اور نبی ﷺ نے احادیث میں ان چھ اشیاء سونے چاندی وغیرہ میں ربا کی حرمت کا حکم دیا ہے..... الخ۔ سو اہل ظاہر تو قیاس کی نفی کی اپنی اصل پر بنا کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان چھ اشیاء کے علاوہ ربا ثابت نہیں ہوتا۔ جبکہ ان کے سوا تمام علماء یہ کہتے ہیں کہ ربا فقط ان چھ اشیاء میں ہی محدود نہیں بلکہ ان کے ہم معنی کو بھی متعدی ہوتا ہے، یعنی جو ان کی علت میں مشترک ہوتا ہے۔ البتہ ان کا علت میں اختلاف واقع ہوا ہے، الخ)۔ مزید تفصیل شعرانی [ج ۲، ص ۴۶، باب الربا] میں ملاحظہ ہو۔

(۵) ابن حزم [ج ۱، ص ۱۳۸]: انہ تعالی لایفعل شیئا لعلۃ وانہ تعالی یفعل مایشاء، وان کل مافعلہ ھو عدل وحکمۃ ای شیء کان (اللہ تعالی کوئی بھی کام کسی علت کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ وہ ذات سبحانہ جو چاہتی ہے وہی کرتی ہے۔ اور اس کا ہر فعل اور ہر حکم عدل پر مبنی ہوتا ہے، خواہ وہ کچھ ہو)۔ ایسے ہی ابطال، ورق ۱۳ أ، ۱۴ أ بھی دیکھیے۔

(۶) مسلم، کتاب اللباس [رقم ۲۰۶۵]۔

(۷) نووی [ج ۱۴، ص ۴۱، کتاب اللباس والزینۃ، رقم ۲۰۶۵]: واجمع المسلمون علی تحریم الاکل والشرب فی اناء

الذهب واناء الفضةعلى الرجل وعلى المرأة,ولايخالف فى ذلک احدمن العلماء الاماحكاه اصحابناالعراقيون ان للشافعى قول قديماانه يكره ولايحرم,و حكواعن داؤدالظاهرى تحريم الشرب وجوازالاكل وسائروجوه الاستعمال[وهذان النقلان باطلان](اورمسلمانوں نے سونے چاندی کے برتنوں میں مردوعورت دونوں پرأکل وشرب کے حرام ہونے پراجماع کیاہے۔اورعلماء میں سے کسی ایک نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا۔البتہ امام شافعی کے ایک قدیم قول کے مطابق یہ حرام نہیں مگرمکروہ ہے۔اورداؤد سے پینے میں تحریم کا قول نقل کیا گیاہے،البتہ ان سے کھانے اور باقی تمام چیزوں کے لیے استعمال میں جوازنقل کیاجاتاہے اور یہ دونوں قول باطل ہیں)۔

(۸) ابوالفداء،تاریخ،رسکے[ج۲،ص۵۳،تحت سن ۲۷۰ھ]۔

(۹) شعرانی[ج۱،کتاب الطہارۃ،ص۳۴۰]:قو ل الائمة الاربعةان استعمال اوانى الذهب والفضةحتى فى غيرالاكل والشرب حرام على الرجال والنساء,الافى قول الشافعى مع قول داؤدانمايحرم الاكل والشرب خاصة,والاول مشددوالثانى واقف على حدماورد(ائمہ اربعہ کاقول یہ ہے کہ مردوں عورتوں پرسونے چاندی کے برتن کھانے پینے کے سوابھی حرام ہیں۔البتہ امام شافعی کاایک قول داؤد کے ساتھ یہ ہے کہ یہ صرف کھانے پینے میں حرام ہیں۔سوان میں پہلے متشدداوردوسرے تخفیف والے ہیں کہ وہ اسی حد پررکے جتنا کہ حدیث میں آیاہے)۔

(۱۰) برہان الدین برماوی کی'ابوالقاسم الغزی کی شرح الغایہ' کی شرح،ص۱۷،بولاق،۱۲۸۷ھ۔

(۱۱) مفاتیح[ج۷،ص۱۳۱،تحت بقرہ۲:۲۸۳]:اتفقت الفقهاءاليوم على ان الرهن فى السفر والحضر سواء,فى حال وجود الكاتب وعدمه,وكان مجاهديذهب الى ان الرهن لايجوزالافى السفر,اخذابظاهرالآية,ولايعمل بقوله اليوم,وانما تقيدت الآيةبذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروامن الصلاةان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر(آج فقہاءاس بات پرمتفق ہیں کہ سفروحضردونوں میں رہن برابرہے،اسی طرح کاتب کا حاضرہونا یاغائب ہونا بھی برابرہے۔جبکہ مجاہد کا یہ مذہب تھا کہ وہ آیت کے ظاہر پرعمل کرتے ہوئے صرف سفرمیں رہن کوناجائز کہتے تھے۔لیکن آج ان کے قول ومذہب پرعمل نہیں کیاجاتا۔بلکہ(فقہاء نے)آیت کے ذکرسفرکوعلی سبیل الغالب کے طور پرمقیدکردیاہے۔جس طرح قصرصلوۃ والی آیت میں مذکورخوف کوکیاگیا۔جیسا کہ معلوم ہے کہ جوازقصرمیں خوف شرط نہیں)۔

(۱۲) قسطلانی[ج۵،ص۵۲۱،کتاب الرہن،رقم۲۵۰۸]:وبه[يعنى بقول مجاهد والضحاك]قال داؤدواهل الظاهر(داؤد اور اہل ظاہراس قول (یعنی مجاہداورضحاک کے قول) کے قائل ہیں)۔شعرانی[ج۳،ص۷۱،کتاب الرہن:اتفق الفقهاءعلى ان الرهن جائز فى السفر والحضر,وقال داؤدهو مختص بالسفر]۔

(۱۳) شیعی فقہ بھی اس سفرکی قسم اورشرائط بیان کرتاہے جس کے تحت مختصر'صلاۃ المسافر'قابل اطلاق ہوجاتی ہے۔قویری،شریعت اسلام،ج۱،ص۱۲۶۔(Querry,Droit musulman)

(۱۴) مفاتیح[ج۱۱،ص۱۹،۲۰،تحت سورہ نساء۴:۱۰۱]:وزعم داؤدواهل الظاهران قليل السفروكثيره سواء فى جوازالرخصة...واحتج اهل الظاهربالآية,فقالوا:ان قوله تعالى'واذاضربتم فى الارض...'جملةمركبة من شرط,وجزاء الشرط هو الضرب فى الارض,والجزاء هو جواز القصر,واذاحصل الشرط وجب ان يترتب عليه الجزاء سواء كان الشرط الذى هو السفر طويلا اوقصيرا,اقصى مافى الباب ان يقال:فهذا يقتضى حصول الرخصةعندانتقال الانسان من محلة الى محلةومن دارالى دار(داؤداوراہل ظاہرکے نزدیک

جواز رخصت میں سفر قلیل ہو یا کثیر برابر ہے.....اہل ظاہر نے اس میں آیت سے احتجاج کیا کہ خدائے تعالی نے یہ فرمایا ہے کہ 'جب تم سفر پر ہو'.....اور یہ جملہ شرط اور جزاء سے مرکب ہے، اس میں شرط تو سفر ہے، اور اس کی جزاء قصر ہے، سو جب بھی شرط واقع ہوگی تو اس پر جزاء مرتب ہوگی، اور یہ بات برابر ہے خواہ سفر والی شرط کم سفر میں پوری ہو یا زیادہ سفر میں۔ زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس کا نتیجہ یہی ہوگا کہ ایک محلے سے دوسرے محلے اور ایک گھر سے دوسرے گھر منتقل ہونے پر بھی آدمی کو یہ رخصت حاصل ہو جائے گی)۔

(۱۵) برہان الدین برماوی، ص ۱۲۱۔

(۱۶) مفاتیح [ج ۱۱، ص ۲۲]: ان کلمة ان و کلمة اذا تفیدان عند حصول الشرط یحصل المشروط ولا یفیدان عند عدم الشرط یلزم عدم المشروط (کلمۂ 'ان' اور کلمۂ 'اذا' حصول شرط کے موقع پر حصول مشروط کا باعث ہوتے ہیں، نہ کہ عدم شرط کے وقت عدم مشروط کو مستلزم ہوتے ہیں)۔

(۱۷) ابوالسعود اپنی تفسیر، طبع بولاق [ج ۲، ص ۱۵، تحت سورہ مائدہ ۵:۸، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثیۃ، ریاض] میں فقہاء کی اس تفسیر و تعبیر کی تائید میں مندرجہ ذیل حدیث نقل کرتے ہیں: من توضا علی طهر کتب الله له عشر حسنات (جو حالت طہارت میں وضو کرے تو اللہ اس کے لیے دس نیکیاں لکھتا ہے)۔ یہ قول ظاہر کرتا ہے کہ حالت طہارت (status puritatis) میں وضو دوبارہ کرنا ایک 'از دیادِ مزید' (opus supererogationis) ہے۔

(۱۸) بیضاوی [ج ۲، ص ۱۱۶، تحت مائدہ ۵:۸] میں یہ عجیب طرح سے بیان ہوا ہے۔

[بیضاوی کی عبارت یہ ہے: وظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة وان لم يكن محدثا، والاجماع على خلافه لما روى: انه عليه السلام صلى الصلوات الخمس بوضوء واحد يوم الفتح، فقال عمر ؓ: صنعت شيئا لم تكن تصنعه۔ فقال عمدا فعلته... والمعنى اذا قمتم الى الصلوة محدثين۔ وقيل الامر فيه للندب]

(۱۹) کتاب الآغانی، ج ۱۰، ص ۹۱ [ج ۱۱، ص ۱۷۶، ذکر الأقیشر]۔

(اس قصہ میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے یہ اخذ کیا جا سکے کہ یہ رویہ عام طور پر مسلمانوں میں رائج ہو چلا تھا۔ صاحب آغانی کا یہ رتبہ نہیں کہ اس کے بیان کردہ کسی واقعہ پر اس قسم کے کلیہ کی بنیاد رکھی جا سکے۔ دوسرا قصہ کی سند بھی معتبر نہیں (قال ابو طالب الشاعر، حدثنی رجل من بنی اسد)۔ تیسرے ایک شاعر کا دوسرے ایسے شاعر سے متعلق بیان کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے جس کے لیے پچھلے صفحے پر ہی یہ نقل ہوا کہ 'کان الاقیشر مدمنا لشرب الخمر' (آغانی، ج ۱۱، ص ۱۶۸) جسے بادہ خواری میں بار بار پکڑا جاتا اور جو رشوت دے دے کر چھوٹتا (ایضا، ص ۱۷۲)۔ اگر اس قصہ کو درست بھی مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ اقیشر کی چچی نے بطور حکمت یہ چاہا کہ نماز کے لیے یہ کھڑا تو ہو، اس طرح شاید حیاء محسوس ہو اور وہ وضو کے ساتھ نماز ادا کرنے لگے۔ رہی یہ بات کہ یہ طریقہ عام طور پر مروج ہو گیا تھا تو یہ مصنف کی اپنی ذہنی اختراع ہے۔

البتہ امامیہ کے نزدیک نفل نماز میں وضو واجب نہیں۔ دیکھیے حاجی خلیفہ، کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۸۶، الکتب المولفة على مذهب الامامية: "ومن اقوالهم الباطلة عدم وجوب الوضوء للصلاة المندوبة۔" رع)

(۲۰) ابوالمحاسن، تاریخ [ج ۱، ص ۳۵۱، سنہ ۱۴۳ھ: سلیمان بن طرخان ابوالقاسم التیمی]۔ ایضا، [ج ۲ ص ۱۲۰، سنہ ۱۸۶ھ: یزید بن ہارون] وغیرہ۔ [اور ج ۱، ص ۳۰۸، سنہ ۱۲۸ھ: عبدالواحد بن زید بصری]

(۲۱) اس میں سب سے فیصلہ کن کتاب الوضوء [رقم ۲۱۴] والی روایت ہے، جس میں حضرت انس بیان کرتے ہیں کہ جناب رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر نماز سے قبل وضو فرمایا کرتے تھے، لیکن صحابہ کے لیے 'یجزی ء احدنا لو ضوء مالم یحدث' (جب تک حدث واقع نہ ہوتا ہمارے لیے ایک ہی وضو کفایت کرتا)۔

(۲۲) شعرانی اس مسئلہ کو ''مسائل اختلاف'' میں ذکر نہیں کرتے، لیکن میزان کے مقدمہ [ج ۱، ص ۲۶۲] میں آپ ایسی احادیث جمع کرتے ہیں - باہم دگر مخالف - جو دونوں صورتوں کی تائید میں پیش کی جاسکتی ہیں۔

(۲۳) مفاتیح [ج ۱۱، ص ۱۵۴، ۱۵۵، تحت سورہ مائدہ ۵:۶]: قال الفقهاء ان كلمة اذا لاتفيد العموم بدليل انه لو قال لامراته اذا دخلتِ الدار فانتِ طالق، فدخلت مرة طلقت، ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا، وذلک يدل على ان كلمة اذا لاتفيد العموم۔ وايضا ان السيد اذا قال لعبده: اذا دخلتَ السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا، فهذا لايفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة۔ واعلم ان مذهب داؤد في مسئلة الطلاق غير معلوم، فلعله يلتزم العموم۔

(۲۴) بیضاوی [ج ۵، ص ۱۸۳، تحت سورہ واقعہ ۵۶:۷۹]: اولا يمس القرآن' الا المطهرون 'من الاحداث، فيكون نفيا بمعنى النهي۔

(۲۵) شاردن، سفر در فارس، پیرس ۱۸۱۱ء، ج ۴، ص ۳۲۳۔ قویری، شریعت اسلامیہ، ج ۱، ص ۱۴۔

(۲۶) ابن ہشام [ج ۱، ص ۳۷۱، ۳۷۲، اسلام عمر: حضرت عمر فاروق کی بہن فاطمہ نے کہا: یا اخی، انک نجس، على شركك، وانه لا يمسها الا الطاهر، فقام عمر فاغتسل]، ایضاً، ص ۹۶۱۔ اسپرینگر، سیرت رسول، ج ۲، ص ۸۸۔

(۲۷) شعرانی [ج ۱، ص ۳۶۰، باب اسباب الحدث]: ومن ذلک قول الائمة الاربعة بتحريم مس المصحف على المحدث مع قول داؤد وغيره بالجواز۔ اسی ربط میں دیکھیے: ایضاً، [ج ۱، ص ۳۷۶، باب الغسل]: ومن ذلک قول الشافعي واحمد في احدى الروايتين بتحريم قرآة القرآن على الجنب والحائض ولو آية او آيتين مع قول ابي حنيفة بجواز قرآة بعض آية ومع قول مالک بجواز قرآة آية او آيتين، ومع قول داؤد يجوز للجنب قرآة القرآن كله كيف شاء۔

''ومن ذلک'' سے میزان کا جو پیراگراف شروع ہوتا ہے، اس کا مطلب ہوتا ہے ''ومن مسائل الخلاف''، یعنی ''مختلف فقہی مذاہب کی باہم مخالف آراء میں سے۔''

(۲۸) قویری، شریعت اسلام، ج ۲، ص ۶۲۔

(۲۹) بیضاوی [ج ۵، ص ۵۷، تحت مجادلہ ۵۸:۳] میں ہے: او بالظهار في الاسلام على ان قوله' يظهرون 'بمعنى يعتادون الظهار اذ كانوا يظهرون في الجاهلية، وهو قول الثوري (یا اسلام میں ظہار سے، کیونکہ آیت میں 'یظہرون' ظہار کا اعادہ کرنے کے معنی میں ہے، کہ وہ زمانہ جاہلیت میں ظہار کرتے تھے۔ اور یہ ثوری کا قول ہے)۔

(۳۰) کتاب الآغانی [ج ۹، ص ۳۸، ذکر مسافر] جاہلی عرب کے درمیان طریقہ طلاق کو اس طریقہ (یعنی ظہار) کے منع کے طور پر ذکر کرتی ہے: سب سے پہلے اسے ہشام ابن مغیرہ نے اپنی بیوی اسماء (بنت مخرمہ نہشلیہ) کے خلاف استعمال کیا (اسی سے ابوجہل یعنی عمرو بن ہشام پیدا ہوا)۔ پھر اسے قریش نے طریق طلاق کے طور پر اختیار کرلیا [وكان اول ظهار كان، فجعلته قريش طلاقا]۔ اسلام میں سب سے پہلے اس کا استعمال اوس بن اوس (۳۲ھ) سے نقل کیا گیا ہے، تہذیب [ج ۱، ص ۱۳۰۔ یہ صحابی اوس بن اوس نہیں بلکہ اوس بن صامت ہیں، جن کا ترجمہ ان کے ترجمہ سے بالکل متصل بیان ہوا ہے۔ تہذیب الاسماء میں ان کے ترجمہ میں ہے: قال ابن عباس رضی اللہ عنہ: وكان ذلک اول ظهار جرى في الاسلام]۔

(۳۱) مفاتیح [ج ۲۹، ص ۲۵۹، تحت مجادلہ ۵۸: ۳]: اذا کرر لفظ الظهار فقد عاد، وان لم یکرر لم یکن عودا، وهذا قول اهل الظاهر واحتجوا علیه بان ظاهر قوله 'ثم یعودون لما قالوا' یدل علی اعادة ما فعلوه وهذا لا یکون الا بالتکریر (جب لفظ ظہار کی تکرار کی تو اعادہ کیا، اگر تکرار نہیں کی تو اعادہ کرنے والا نہ ہوا۔ اہل ظاہر کا یہی قول ہے، اور وہ ظاہر آیت 'ثم یعودون لما قالوا' سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں جو وہ کرتے تھے اس کے اعادہ کی دلیل ہے، اور یہ صرف تکرار و اعادہ سے ہی ہو سکتا ہے)۔

(۳۲) کریمر، تاریخ تمدن مشرق (ج ۱، ص ۵۱۴) دیکھیے۔ وان دین برگ (Van den Berg)، 'فقہ اسلامی میں معاہدات لین دین' (De contracys"do ut des"jure mohammedano) ص ۶۷۔ اور 'اصول فقہ اسلامی' ص ۸۹ (De Beginselen van het Muhammedaansche Recht)

(۳۳) جب کوئی مخابرہ، مزارعہ وغیرہ پر احادیث و روایات پڑھتا ہے تو اسے معاہدات اجتماعیہ کی کل اقسام سے متعلق فقہاء اسلام کے درمیان موجود لچکدار رویہ کا خوشگوار تاثر حاصل ہوتا ہے۔ گنجائش کی کمی کے باعث میں صرف ان احادیث کا حوالہ ہی دے سکتا ہوں؛ بخاری، کتاب الحرث والمزارعہ [رقم ۲۳۲۸، ۲۳۲۹؟]، تاہم بالخصوص [رقم ۲۳۳۸، ۲۲۳۹؟]۔ اس کے ساتھ قسطلانی [ج ۵، ص ۳۱۱ تا ۳۱۵] بھی ملاحظہ ہو۔ اور مسلم، کتاب البیوع [رقم ۱۵۴۶]۔

(۳۴) آپ کے مکتب نے بہر حال زمانہ مابعد میں آپ کی اصل تعلیمات سے روگردانی اختیار کر لی، دیکھیے کریمر، ج ۱، ص ۵۱۴۔

(۳۵) مسلم، کتاب المساقاۃ [رقم ۱۵۵۱]۔

(۳۶) نووی [ج ۱۰، کتاب المساقاۃ، ص ۳۰۰، حدیث رقم ۱۵۵۱]: واختلفوا فیما یجوز علیه المساقاة من الاشجار، فقال داؤد تجوز علی النخل خاصة، وقال الشافعی علی النخل والعنب خاصة، وقال مالک تجوز علی جمیع الاشجار وهو قول للشافعی، فاما داؤد فرآها رخصة فلم یتعد فیه المخصوص علیها، واما الشافعی فوافق داؤد فی کونها رخصة لکن قال حکم العنب حکم النخل فی معظم الابواب، واما مالک فقال سبب المجواز الحاجة والمصلحة، وهذا یشمل الجمیع فیقاس علیه (اس بارے میں ان لوگوں (علماء و فقہاء) نے اختلاف کیا ہے کہ درختوں میں سے کون سے درختوں میں مساقات جائز ہے۔ سو داؤد بس کھجور میں اسے جائز کہتے۔ امام شافعی کھجور اور انگور میں اسے جائز کہتے۔ اور امام مالک تمام درختوں پر جواز کے قائل ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ چنانچہ داؤد تو اسے ایک رخصت گردانتے اس لیے مخصوص سے آگے نہیں جاتے۔ رہے شافعی تو وہ رخصت والی بات میں تو داؤد کے ہم نوا ہیں، البتہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اکثر ابواب میں انگور کھجور کے حکم میں ہی داخل و شامل ہوتا ہے۔ جبکہ امام مالک کہتے ہیں کہ جواز کی اصل وجہ جواز اور مصلحت ہے، اور یہ تمام اشجار پر محیط ہے، لہذا اس پر قیاس کیا جائے گا)۔

(۳۷) دیکھیے کریہل (Krehl)، دربارے صحیح البخاری (Uber den Sahih des Buchari) (ص ۱۰) ملاحظہ ہو۔ اس حکم صدقہ کے منبع و مصدر کے لیے دیکھیے، اسپرینگر (Sprenger)، سیرت رسول، ج ۳، ص ۵۷۔

(۳۸) نختیگل، صحارا اور سوڈان، ج ۲، ص ۲۷۵۔ (Nachtigal,Sahara und Sudan)

(۳۹) بخاری، کتاب الزکاۃ [رقم ۱۵۰۳]: فرض رسول اللہ ﷺ زکوۃ الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی العبد و الحر والذکر والانثی والصغیر والکبیر من المسلمین وامر بها ان تؤدی قبل خروج الناس الی الصلاۃ (رسول اللہ ﷺ نے ایک صاع (ڈھائی سیر) کھجور یا ایک صاع گیہوں کو زکاۃ الفطر میں غلام، آزاد، مرد، عورت، چھوٹے بڑے تمام مسلمانوں پر فرض قرار دیا ہے، اور یہ حکم فرمایا ہے کہ نماز عید کے لیے لوگوں کے خروج سے قبل اسے

ادا کر دیا جائے)۔

(۴۰) قسطلانی [ج ۳، ص ۶۴۴، کتاب الزکاۃ، باب فرض صدقۃ الفطر، رقم ۱۵۰۳]: ظاهره انه يخرج من ايهما شاء صاعا ولا يجزىء غيرهما وبذلک قال ابن حزم لكن ورد في روايات اخرى ذكر اجناس آخر (ظاہر یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی بھی چیز کا ایک صاع دیا جائے، البتہ ان دونوں کے سوا سے یہ ادا نہ ہوگا۔ ابن حزم یہی کہتے ہیں۔ لیکن دیگر روایات میں دوسری اجناس کا بھی ذکر وارد ہوا ہے)۔

(۴۱) برماوی (ص ۱۴۲) مندرجہ ذیل اقسام کو ان کی قدر و قیمت کے مطابق گنواتے ہیں:

بُر (گندم)۔ سلت (گیہوں)۔ شعیر (ج)۔ ذُرہ (جوار)۔ اُرز (چاول)۔ حِمص (چنا)۔ ماش (دال)۔ عَدَس (مسور)۔ فُل (لوبیا)۔ تمر (کھجور)۔ زَبیب (کشمش)۔ اَقِط (پنیری دودھ)۔ لَبن (دودھ)۔ جُبن (پنیر)۔

ان کی ترتیب کو حفظ کی آسانی کے لیے اس طرح شعر میں ڈھالا گیا ہے۔ پہلے شعر کے ہر لفظ کا پہلا حرف معدودہ اقسام کا پہلے حرف ہے: ؎

بالله سل شيخ ذي رمز حكى مثلا ... عن فور ترک زكاة الفطر لوجهلا

حروف اولها جاءت مرتبة اسماء ... قوت زكوة الفطر ان عقلا

(۴۲) نووی [ج ۷، ص ۸۱، ۸۲، کتاب الزکوۃ، باب زکاۃ الفطر، رقم ۹۸۴]: فان داؤد اخذ بظاهره فاوجبها على العبد بنفسه واوجب علي السيد تمكينه من كسبها كما يمكنه من صلوة الفرض ومذهب الجمهور وجوبها على سيده عنه (چنانچہ داؤد تو اس حدیث کے ظاہر کو لیتے ہیں اور خود غلام پر اسے واجب قرار دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ آقا پر یہ واجب ہے کہ وہ غلام کی کمائی پر اسے تمکین و اختیار دے دے، جس طرح وہ فرض نماز کا اسے امکان و تمکین بخشتا ہے۔ جبکہ جمہور کا یہ مذہب ہے کہ آقا پر واجب ہے کہ وہ غلام کی طرف سے ادا کرے)۔ [ایضا قسطلانی، ج ۳، ص ۶۴۳، کتاب الزکوۃ، باب صدقۃ الفطر، رقم ۱۵۰۳]

(۴۳) قسطلانی [ج ۳، ص ۶۵۳، کتاب الزکوۃ، باب صدقۃ الفطر علی الصغیر والکبیر، رقم ۱۵۱۲]: لا فطرة على الجنين خلافا لابن حزم حيث قال بوجوبها مستدلا بقوله او صاعا من التمر على الصغير، قال: لان الجنين في بطن امه يقع عليه اسم الصغير، فلذا اكمل مائة وعشرين يوما في بطن امه قبل انصداع الفجر من ليلة العيد وجب ان تؤدى عنه صدقة الفطر (جنین پر صدقہ فطر نہیں، جبکہ ابن حزم اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ وہ ارشاد نبوی کہ 'صغیر پر ایک صاع کھجور.....' سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماں کے پیٹ کے جنین پر صغیر کا اسم صادق آتا ہے، سو جب وہ شب عید کی فجر سے پہلے ایک سو بیس دن پورے کر لے تو اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہوگا)۔

(۴۴) شیخ مرعی، دلیل الطالب لنیل المعارب، طبع بولاق [ص ۷۲]: 'وتسن على الجنين (جنین پر صدقہ فطر سنت ہے)۔ (یہ کتاب 'دلیل الطالب لنیل المطالب' کے نام سے مع شرح علامہ شیخ محمد بن مانع، منشورات المکتب الاسلامی، کویت سے طبع ہو چکی ہے۔ رع)

(۴۵) بخاری، کتاب الذبائح [رقم ۵۴۷۸]۔

(۴۶) قسطلانی [ج ۱۲، ص ۲۳۵، کتاب الذبائح، باب صید القوس، رقم ۵۴۷۸]: واجاب من قال بان الحكم للاصل حتى تتحقق النجاسة، بان الامر بالغسل محمول على الاستحباب احتياطا... واما الفقهاء فانهم يقولون انه لا كراهة في استعمال اواني الكفار التي ليست مستعملة في النجاسة ولو لم تغسل عندهم، وان كان الاولى الغسل للاحتياط لا لثبوت الكراهة في ذلک (اور جس نے یہ کہا کہ حکم اصل پر ہی رہے گا، حتی کہ نجاست متحقق

ہوجائے، کیونکہ غسل کا حکم احتیاطاً استحباب پر محمول ہے۔ اور رہے فقہاء تو وہ کہتے ہیں کہ نجاست میں مستعمل نہ ہونے والے کفار کے برتنوں کے استعمال میں کوئی کراہت نہیں، خواہ انہوں نے اسے نہ دھویا ہو۔ ہر چند ان کا دھونا برائے احتیاط اولی ہے۔ نہ کہ اس وجہ سے کہ بغیر دھوئے استعمال میں کوئی کراہت ہے)۔

(ابن حجر نے بھی اس حدیث کی شرح میں یہی بات کہی ہے، دیکھیے، فتح الباری، ج ۹، ص ۶۰۶، کتاب ذبائح۔ رع)

(۴۷) کتاب الوضوء (طبع کریمل)، بولاق [رقم ۱۹۳، باب: وضوء الرجل... وتوضا عمر بالحميم ومن بيت نصرانية]۔

(۴۸) قسطلانی [ج ۱۲، ص ۲۴۵، کتاب الذبائح، رقم ۵۴۸۸]: اخذ بظاهره ابن حزم فقال: يجوز استعمال آنية اهل الكتاب الا بشرطين، ان لا يجد غيرها وان يغسلها۔ واجيب بان الامر بغسلها عند فقد غيرها دال على طهارتها بالغسل والامر باجتنابها عند وجود غيرها للمبالغة في التنفير عنها (ابن حزم نے اس کے ظاہر کو لیا اور کہا کہ اہل کتاب کے برتن صرف دو شرطوں سے استعمال کرنا جائز ہے، ایک یہ کہ دوسرے برتن نہ ہوں اور دوسری شرط یہ کہ ان کو دھو لیا جائے۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان کے سوا دوسرے برتن نہ ہونے کی صورت میں ان کے دھونے کا حکم دھونے سے ان کی طہارت پر دال ہے، اور دوسرے برتنوں کی موجودگی میں ان سے اجتناب کا حکم ان سے نفرت و کراہت میں مبالغہ کے لیے دیا گیا)۔

[قسطلانی ایک دوسرے مقام پر کہتے ہیں: ولا خلاف في استعمال سؤر النصرانية لانه طاهر، خلاف الاحمد و اسحق رضي الله عنهما و اهل الظاهر (قسطلانی، ج ۱، ص ۴۱۸، کتاب الوضو، باب الوضوء الرجل، رقم ۱۹۳)۔

جبکہ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں کہتے ہیں: ومشى ابن حزم على ظاهريته فقال: لا يجوز استعمال آنية اهل الكتاب الا بشرطين، احدهما ان لا يجد غيرها والثاني غسلها، واجيب بما تقدم من ان امره بالغسل عند فقد غيرها دال على طهارتها بالغسل، والامر فاجتنابها عند وجود غيرها للمبالغة في التنفير عنها۔ ج ۹، ص ۶۰۶، کتاب الذبائح، رقم ۵۴۷۸]

(۴۹) سورہ توبہ ۹: ۲۸: انما المشركون نجس (مشرکین نجس ہیں)۔

(۵۰) ملاحظہ ہو اسی باب کا حاشیہ ۲۵۔

(۵۱) شاردن، سفر در فارس، ج ۶، ص ۳۲۱۔ (Chardin, Voyages en Perse)

(۵۲) قویری، شریعت اسلام، ج ۱، ص ۴۷۔

(۵۳) اس مسئلہ کے تاریخی مطالعہ کے لیے اس بات سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ ابن اسحق کے روایتی مصدر میں درج عاصم بن ثابت (بن ابی الاقلح) کا قول ایک استثناء کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے: ان لا يمسه مشرك ولا يمس مشرك ابدا نجسا (کہ وہ کبھی مشرک کو نہ چھونے دیں گے اور نہ ہی وہ مشرک کو کبھی چھوئیں گے) ابن ہشام [ج ۳، ص ۳۷]۔ اور ایضاً، [ج ۳، ص ۱۲۵۔ سن تین ہجری میں جب حضرت عاصم بن ثابت واقعہ رجیع میں حضرت خبیب وغیرہ کے ساتھ شہید ہوئے تو قبیلہ ہذیل نے یہ چاہا کہ ان کا سر کاٹ کر سلافہ بنت سعد کو بیچ دیں، کیونکہ اس سلافہ کا بیٹا غزوہ احد میں عاصم کے ہاتھوں مارا گیا تھا اور اس نے نذر مانی تھی کہ وہ ان کے کاسہ سر کو کاسہ شراب بنائے گی۔ مگر ہذیل اور عاصم کی نعش کے درمیان شہد کی مکھیاں حائل ہو گئیں، جس کی وجہ سے وہ اپنے مذموم مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس پر حضرت عمر کہتے تھے کہ اللہ مؤمن بندے کی حفاظت کرتا ہے۔]۔ اسی طرح ابن ہشام [ج ۴، ص ۳۶] پر ہے: وانت رجل مشرك نجس فلم احب ان تجلس على فراش رسول الله ﷺ ('تم ایک مشرک انسان ہو، سو میں یہ پسند نہیں کر سکتی کہ تم رسول

اللہ ﷺ کے بستر پر بیٹھو۔ فتح مکہ سے قبل جب حضرت ابوسفیان بن حرب صلح کے لیے مدینہ تشریف لائے اور اپنی بیٹی اور ام المؤمنین حضرت ام حبیبہ کے گھر اترے تب ام المؤمنین نے یہ الفاظ کہے)۔

(۵۴) اس قرآنی آیت کی تعبیر و تشریح میں زیادہ وسیع الذہن فقہی مکاتب درجہ بہ درجہ ترقی کا اظہار کرتے ہیں۔ مکتب شافعی اس رائے کا حامل ہے کہ اس آیت سے صرف اور صرف یہی مراد ہے کہ مکہ کے حرم میں کفار کے داخلہ کی ممانعت ہے۔ مالکیہ اس ممانعت کو مکہ کی تمام مساجد پر منطبق کر دیتے ہیں۔ جبکہ احناف کے نزدیک، دیگر ادیان کے معتقدین کا عارضی قیام کے لیے حرم مکہ میں داخلہ تک ممنوع نہیں، ماوردی [باب ۱۴، ص ۲۱۵]۔ آخر الذکر تعبیر و تفسیر قرآنی ممانعت ہی کو گویا منسوخ کر ڈالتی ہے!۔

(۵۵) مسلم، کتاب الطہارۃ [کتاب الحیض، رقم ۳۷۲]: عن حذیفۃ ان رسول اللہ ﷺ لقیہ وھو جنب فحاد عنہ فاغتسل ثم جاء فقال کنت جنبا، قال ان المسلم لم ینجس (حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ ان کا رسول اللہ ﷺ سے سامنا ہوا، وہ جنبی تھے چنانچہ کنی کترانے لگے، پھر غسل کر کے آئے اور بتایا کہ اصل میں میں جنبی تھا۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ مسلم کبھی نجس نہیں ہوتا)۔

(۵۶) نووی [ج ۴، ص ۸۹، کتاب الحیض، تحت رقم ۳۷۲]: ھذا حکم المسلم واما الکافر فحکمہ فی الطہارۃ والنجاسۃ حکم المسلم، ھذا مذھبنا ومذھب الجماھیر من السلف والخلف... وھذا کلہ باجماع المسلمین (یہ مسلمان کا حکم ہے اور رہا کافر، تو طہارت اور نجاست میں اس کا بھی وہی حکم ہے جو مسلمان کا ہوتا ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے اور سلف اور خلف میں جمہور کا بھی یہی مذہب ہے..... اور یہ سب اجماع مسلمین سے ہے)۔

(۵۷) مفاتیح [ج ۱۶، ص ۲۵، تحت سورہ توبہ ۹:۲۸]: واختلفوا فی تفسیر کون المشرک نجسا، نقل صاحب الکشاف عن ابن عباس ان اعیانھم نجسۃ کالکلاب والخنازیر، وعن الحسن من صافح مشرکا توضا، وھذا قول الھادی من ائمۃ الزیدیۃ۔ واما الفقھاء فقد اتفقوا علی طھارۃ ابدانھم۔ واعلم ان ظاھر القران یدل علی کونھم انجاسا، فلا یرجع عنہ الا بدلیل منفصل، ولا یمکن ادعاء الاجماع فیہ لما بینا ان الاختلاف فیہ حاصل، واحتج القاضی علی طھارتھم بما روی ان النبی ﷺ شرب من اوانیھم، وایضا لو کان جسمہ نجسا لم یبدل ذلک بسبب الاسلام (اور مشرک کے نجس ہونے کی تفسیر میں انہوں نے میں اختلاف واقع ہوا ہے، صاحب کشاف (زمخشری) نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا کہ مشرکین کتوں اور خنزیروں کی طرح عین نجس ہیں۔ حسن (بصری) نے کہا کہ جو کسی مشرک سے مصافحہ کرے تو وضو کرے۔ ائمہ زیدیہ میں سے ہادی کا بھی یہی قول ہے۔ رہے فقہاء، تو انہوں نے ان کے ابدان کی طہارت پر اتفاق کیا ہے۔ اور جان لو کہ قرآن کا ظاہر ان کے ابدان کے نجس ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ اس سے صرف کسی دلیل منصرف کے ذریعہ ہی پھرا جا سکتا ہے۔ اور اس معاملہ میں اجماع کا دعوی بھی ممکن نہیں، کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ اس مسئلہ میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ اور قاضی نے ان کی طہارت پر اس روایت سے احتجاج کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ان کے برتنوں میں پانی پیا۔ اسی طرح یہ بھی ایک دلیل ہے کہ اگر مشرک کا جسم نجس ہوتا تو اسلام کی وجہ سے یہ نجاست تبدیل نہ ہو جاتی)۔

(۵۸) بخاری، کتاب الغسل [رقم ۲۸۳، عن ابی ہریرۃ]۔ قسطلانی [ج ۱، ص ۵۲۲، تحت رقم ۲۸۳: عن ابن عباس: ان اعیانھم نجسۃ کالکلاب، وبہ قال ابن حزم] بھی دیکھیے۔

(۵۹) اسلامی بین العرفی تشریع کے اس اہم سوال پر مفصل بحث واختلاف کے لیے دیکھیے ابن حزم، کتاب الملل [ج ۳: ص ۲۶۴، کتاب الایمان والکفر: والیھود والنصاری کفار لا مشرکون وسائر الملل کفار مشرکون، وھو قول ابی حنیفۃ وغیرہ وقال الآخرون: الکفر والشرک سواء، وکل کافر فھو مشرک، وکل مشرک

فهو كافر، وهو قول الشافعي وغيره۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ مصنف خود ایک یہودی تھا۔ اور جس زمانہ میں مصنف یہ سطور تحریر کر رہا تھا یورپ کے عیسائیوں کے ہاتھوں یہودیوں کو انتہاء پسندی اور عدم رواداری کا شدید سامنا تھا۔ خود ہمارے فاضل مصنف کو بھی کئی مواقع پر اس کا شکار ہونا پڑا۔ رع]۔

(۶۰) بخاری، کتاب الجمعۃ [رقم ۸۷۹]؛ کتاب الشہادۃ [رقم ۲۶۶۵]: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (ہر محتلم پر غسل جمعہ واجب ہے)۔

(۶۱) شیخ مرعی [ص ۱۶]: وهي (يعني اغسال المستحبة) ستة عشر آكدها صلاة جمعة (اور سولہ غسل ہیں جو مستحب ہیں، ان میں سے زیادہ مؤکد نماز جمعہ کے لیے غسل کرنا ہے)۔

(۶۲) مثال کے طور پر، ابوالقاسم غزی (ص ۳۶، طبع بولاق) کے مطابق شوافع کا حکم: ولا تجب الا بالنذر (صرف نذر ہی سے واجب ہوتا ہے)۔

(۶۳) قویری، شریعت اسلام، ج ۱، ص ۳۶۔

(۶۴) قسطلانی [ج ۲، ص ۵۴۶، کتاب الجمعۃ، تحت رقم ۸۷۹]۔ اور ایضا، [ج ۶، ص ۱۲۳، کتاب الشہادات، رقم ۲۶۶۵]: واجب اى كالواجب فى تاكيد الندبية، او واجب فى الاختيار و كرم الاخلاق و النظافة، او فى الكيفية لا فى الحكم (واجب ہے، یعنی تاکید ندبیہ میں، یا اختیار اور اعلیٰ اخلاق اور نظافت میں واجب ہے، یا کیفیت میں واجب ہے، نہ کہ حکم میں)۔ اور قدوری میں ہے: قوله 'واجب' بمعنى 'ساقط' و 'على' بمعنى 'عن' (آپ ﷺ کا قول 'واجب' بمعنی 'ساقط' ہے اور 'علی' بمعنی 'عن' ہے)۔

(۶۵) اس سے مربوط و متعلق تلمودی ادب میں، شریعت میں اصطلاحی تبدیلی کے لیے ایک دلچسپ قیاس پاتا ہوں، جو قدوری کی اس اصطلاح ''واجب'' سے متعلق مؤقف میں لغوی طور پر تائید پاتی ہے۔ بائبلی حکم، احبار، ۲۰ [۱۹]: ۳۲: (''تو سفید سر کے آگے اٹھ کھڑا ہو اور بوڑھے کے منہ کی عزت کر'') سے استنباطات میں ہم بابلی قدوشین (۳۳) میں دیکھتے ہیں کہ 'کاریگروں کو 'جائز' نہیں کہ وہ اپنا کام روک کر کھڑے ہوں، جو کہ بصورت دیگر علماء کے احترام میں کرنا لازمی ہے۔' یہ حکم اس عظیم الشان اخلاقی اہمیت سے تعلق رکھتا ہے جو تلمود کاریگروں کو اور عمومی طور پر ایماندارانہ پیشوں کو دیتی ہے۔ یہاں 'جائز' کے لیے جو پیرایہ اختیار کیا گیا ہے وہ ''رسای'' ہے، جس کا معنی بالکل واضح و متعین ہے۔ اس حکم کی بعض متاخر شارحین، مثلاً توسفوت کے نزدیک کاریگروں پر یہ پابندی رضا کارانہ نیکی کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس سے 'رسای' یعنی جائز کی قائم تعبیر تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور اس کا مطلب یہ بن جاتا ہے کہ کاریگروں کو اپنا کام روکنا 'واجب' نہیں بلکہ رضا کارانہ طور پر روکنا 'جائز' ہے۔ لہٰذا میمون، ربی موسیٰ وغیرہ بائبل کی دیگر نصوص کی بنا پر اس کی یہی لغوی تعبیر کرتے ہیں۔

(۶۶) قسطلانی، ایضا [ج ۲، ص ۵۴۶، رقم ۸۷۹]: وقد تمسك به من قال بالوجوب وهو مذهب الظاهرية، وحكى عن جماعة من السلف منهم ابو هريرة و عمار بن ياسر (اور جن لوگوں نے وجوب کا کہا انہوں نے اس سے تمسک کیا، اور یہی مذہب ظاہریہ بھی ہے۔ اور سلف کی ایک جماعت سے یہ نقل کیا گیا ہے، جن میں حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عمار بن یاسر بھی ہیں)۔

باب پنجم

فقہ اسلامی میں مراتبِ حلال وحرام

مسلم علماء کی رائے میں اجازت اور ممانعت کی شکلوں میں شریعت اسلامی کے منقول مآخذ میں جو بھی حکم وارد ہوتا ہے وہ بہرصورت امر یا نہی کی حیثیت نہیں رکھتا اور نہ وہ امر یا نہی کی یکساں قوت کا حامل ہی ہوتا ہے۔ امر و نہی پر مبنی بکثرت احکام ایسے ہیں جو اجازت اور ممانعت کی صرف ظاہری اور لسانیاتی صورت کو ہی پیش کرتے ہیں کہ، ان کی خلاف ورزی پر کسی شرعی حد یا دنیاوی تعزیر کا نتیجہ مترتب ہو جو قانون سے تجاوز کی صورت میں لازم ہو جائے۔

اس نقطہ نگاہ کی رو سے اسلامی علم قانون امر و نہی کے عام طور پر پانچ درجے تسلیم کرتا ہے:

۱۔ **الواجب، یا الفرض**[۱]: لازمی عمل، مطلق فریضہ، جس کے کرنے پر اجر ملتا ہے اور نہ کرنے پر سزا دی جاتی ہے۔ **مایثاب علی فعلہ ویعاقب علی ترکہ**۔

۲۔ **المندوب**: قابل عمل، یعنی جن اعمال کو فرض تو قرار نہیں دیا گیا، لیکن دیندارانہ عمل کی حیثیت سے جن کی بجا آوری خدا کو خوش آتی ہے، لیکن ان کا نہ کرنا کسی سزا کا مستوجب نہیں ہوتا۔ **مایثاب علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ**[۲]۔ متاخر تعریف کے مفہوم میں، مندوب ان مذہبی اعمال سے عبارت ہیں، جو، پہلی قسم کے تقابل میں ''سنت'' قرار دیے جاتے ہیں[۳]۔ دینی علم اصطلاح ہمیشہ اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اس میں بھی مختلف پہلو ڈھونڈ نکال لیتا ہے۔ اس سیاق وسباق میں 'سنت' کے تصور کی تعریف جو عام اور وسیع طور پر تسلیم کی گئی وہ تعریف ہے جو اجازت یا ممانعت سے تعلق رکھتی ہے، جس کا وجوب دو میں سے ایک چیز پر مبنی ہوتا ہے۔ یا تو وہ کسی نص قرآنی پر مبنی ہوگی، جس کی تفسیر وتشریح لازمی طور پر یا صریحی طور پر اس وجوب کا پتہ نہ دیتی ہو، بلکہ اسے مختلف طور پر بھی لیا جا سکتا ہو۔ یا پھر وہ روایات وآثار پر مبنی ہوگی، جو معلول یا کم درجہ کی موثق اسناد پر مشتمل ہوگی[۴]۔

۳۔ **المباح یا الحلال**: جائز اعمال۔ یعنی وہ افعال جن کے کرنے یا نہ کرنے کو قانون مکمل بے اعتنائی سے دیکھتا ہے۔ البتہ اتنا طے ہے کہ ایسے اعمال کی ادائیگی نہ ہی ممنوع ہوتی نہ ہی ان پر ملامت کی جاتی ہے، نہ

ہی ان کا حکم دیا جاتا نہ ہی انہیں تجویز کیا جاتا ہے۔ اول الذکر اصول کوئی اجر مرتب نہیں کرتا اور موخر الذکر کوئی سزا نہیں۔ مالا یثاب علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ۔

۴۔ المکروہ: قابلِ اجتناب اعمال۔ تعبدی معاملات میں ان کے جواز کے مقابلہ میں ان کے نہ کرنے کے لیے دلائل زیادہ وزنی ہوتے ہیں۔ ما کان ترکہ راجح علی فعلہ فی نظر الشرع۔ یہ قسم، ان کے دلائل کی قوت وضعف کی وجہ سے مزید دو ذیلی قسموں میں تقسیم ہوجاتی ہے: (الف) المکروہ کراھۃ تنزیہ۔ وہ عمل جو ناپسندیدہ ہوتا ہے، لیکن صرف اس صورت میں انتہائی تقوی وورع والی زندگی گزارنے کے خواہشمند افراد کے لیے اس کا نہ کرنا مناسب ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے اعمال بالکل بھی قابل تعزیر نہیں ہوتے۔ اور (ب) المکروہ کراھۃ تحریم جو اس حد تک ممنوع ہوتا ہے جو اگلی قسم (حرام ومحظور) کے قریبا مساوی تصور کیا جاتا ہے۔

۵۔ الحرام، یا المحظور:۔ صاف سیدھے ممنوع اعمال۔ جن پر عمل درآمد قابل تعزیر ہوتا ہے اور جن کا ترک کرنا باعث ثواب۔ مالا یثاب علی فعلہ بل یعاقب، ولا یعاقب علی ترکہ بل یثاب۔

عزیمت ورخصت

مختلف وجوہات کی بنا پر ان پانچ قسموں سے مزید دو اقسام بطور ضمیمہ ملادی گئیں، جو باہمی ربط کی وجہ سے 'عزیمت' اور 'رخصت' کہلاتی ہیں۔

لغوی طور پر عزیمت ایک 'طلب واستدعاء' ہے یعنی عملی امکانات کو زیر غور لائے بغیر حکم کی اطاعت کرنا۔ چنانچہ فریٹیگ (Freytag) نے اس سلسلہ میں الجرجانی میں جو بیان کیا ہے کہ 'قرآنی حکم پر عمل بہر صورت لازم ہے' تو وہ اس خاص شق کی سوء فہمی کی وجہ سے کہا۔ مثلاً ماہ رمضان کے دوران روزے رکھنا یا روزانہ کی نماز پڑھنا خدا کی طرف سے آدمی کے لیے 'عزیمت' ہے۔ جبکہ دوسری طرف 'رخصت' خدا کی طرف سے رعایت ہے جو مشکل صورت حالات میں عمومی تنسیخ واقع ہوئے بغیر طے شدہ قانون کی بجا آوری سے چھوٹ دیتی ہے۔ مثلاً، خدا متعدد غذاؤں سے منع کرتا ہے۔ لیکن حالت مجبوری واضطرار میں۔ فی مخمصۃ۔ مثلاً، خاص حالات میں جب صرف ممنوع غذا ہی سے بھوک مٹائی جاسکے۔ خدا 'رخصت' کا حکم دیتا ہے (سورہ مائدہ ۵: ۳)۔ لیکن یہ 'رخصت' صرف انہی مخمصاتی واضطراری صورتوں میں جائز ہوگی (۵)۔ حضرت ابن عباس کہتے ہیں: ''رخصت وہ بخشش ہے جس سے خدا تمہیں نوازتا ہے، چنانچہ اسے رد نہ کرو۔'' یعنی اس قسم کی صورت حال میں اس سے استفادہ

کروادر یہ نہ سمجھو کہ ان صورتوں میں اصل حکم کی اطاعت ہی بہتر ہوگی (۶)۔

ان تمام درجہ بندیوں کی بسیط اور مفصل بحث ہی (۷) جن پر مختلف مکاتب عام طور پر مکمل اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ انفرادی طور پر قرار دی گئی ذیلی قسموں اور متوسط درجوں سے قطع نظر (۸)۔ اسلامی علم قانون پر احکامات کے پہلے حصہ کے بنیادی مواد کی تشکیل کرتی ہے جسے ''علم اصول فقہ'' کہا جاتا ہے۔ اوپر بیان کردہ ان بنیادی تصورات کی تعریفات کو اسلامی فقہی مکاتب اور اسلامی فقہی کتب میں جس ترتیب سے تسلیم کیا جاتا ہے، انہیں بیلیوتھیکا انڈیکا (Bibliotheca Indica) کے ''علوم اسلامیہ میں مستعمل فنی اصطلاحات کی فرہنگ'' (موسوعۃ کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم) (Dictionary of the technical terms used in the science of the Musalmans) میں عمدہ مقالوں میں جدولوں کے حساب سے بیان کیا گیا ہے (۹)۔

ہر چند کہ راسخ العقیدہ سنی فقہی مکاتب ان اقسام کے متعلق بہت زیادہ اختلاف نہیں رکھتے، تاہم ان کی تعریف میں (۱۰)، ایک عمل کے بارے میں ممکنہ درجہ بندی یا مذکورہ بالا قسموں میں اس کے ادراج یا اخراج کے لحاظ سے خاصا اختلاف رائے پایا جاتا ہے یا تو یہ اختلاف ہر اسکول کی اخذ کردہ روایات پر مبنی ہوتا ہے، یا منصوص عبارت کی مخصوص اختیار کردہ تعبیر و تشریح پر، یا پھر کسی خاص مسئلہ پر نصوص کی خاموشی کی صورت میں مختلف قیاسی استنباط و استخراج پر منحصر ہوتا ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے ایک مثال کافی ہوگی: گھوڑے کا گوشت استعمال کرنا امام شافعی کے نزدیک اور اسی طرح امام احمد بن حنبل کے نزدیک بھی مباح ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی (۱۱)۔ اختلاف المذاہب کا سب سے اہم حصہ قانونی معیارات کے اُن مسائل سے متعلق ہے، یکساں منبع و مصدر سے صادر ہونے کے باوجود مختلف مکاتب جن کا مختلف طریقوں سے جواب دیتے ہیں۔

امر و نہی کے دائرہ کار میں وسعت

امام داؤد ظاہری کا اختلاف، جن کا مکتب فقہ باقی تمام فقہی مکاتب کے متفقہ مؤقف کی ہمیشہ ہی مخالفت کرتا ہے، فی الواقع ایک اصولی معاملہ ہے۔ اس باب میں ہم ان اصولوں میں سے ایک اصول کا جائزہ لیتے ہیں جس سے ظاہری اسکول اور مروج راسخیت کے درمیان تصادم و تخالف کے خدوخال سمجھنے میں مدد ملے گی۔ اس اصول کا تعلق ''علم اصول'' کے ایک اہم سوال سے ہے، جس پر دیگر تمام مکاتب فقہ یک زبان ہیں۔ مثال کے

طور پر ہم یہ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ باقی مکاتب فقہ کے مقابلہ میں مکتب ظاہریہ مطلق ''واجب'' اور ''محظور'' کے معاملہ میں بہت وسیع دائرہ رکھتا ہے۔ پہلی نظر میں یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ ظاہریہ فقہی وقانونی اوامر کی اس نوع کی تعبیر کی جانب ہمہ جہت سختی وتصلب پسندی کے اپنے ذوق کے باعث گئے۔ یقیناً اس بات کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جہاں بھی ممکن ہوا اس مکتب نے 'تقوی وورع' (consilia evengelica) کا علم بلند کیا اور مستند قرار دی جانے والی نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روزمرہ کی عادات کو بھی مذہبی فرائض قرار دے ڈالا۔ اسی انداز سے اور ابن راہویہ سے مشابہت میں، تاہم تمام اہم علماء وفقہاء کے اجماع واتفاق کے خلاف (۱۲)، یہ مکتب ''سواک'' یعنی نماز سے قبل دانتوں کی صفائی کو بھی، جیسا کہ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اسے مطلوب قرار دیا، واجب ٹھہراتا ہے۔ دوسرے فقہ بہرحال اس سے متعلق روایت کی صحت کو مشتبہ قرار دیتے ہیں (اس لحاظ سے کہ اثبات وصحتِ وجوب کے لیے ان کو دلیل نہیں مانتے، البتہ ان کے نزدیک صحیح احادیث سے مسواک کا تسنن ثابت ہے۔ رع)۔

یہ تقشف پسندی فقہی نصوص کے عملی اطلاق میں مخصوص ظاہری اصولوں کی سختی سے پابندی کے خودکار لزومی نتیجہ کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ان مسائل میں بھی بالعموم ہمیں یہی تاثر ملتا ہے کہ ان کا عملی اطلاق 'لغوی لفظی تعبیر' کا پابند ہے۔ قرآن اور روایت کے وہ ٹکڑے جو امر خداوندی یا حکم محمدی کو امر ونہی کے صیغوں میں بیان کرتے ہیں اور جو بذات خود امر ونہی کی نوعیت کو شامل ہوتے ہیں، ظاہریہ کے متبعین ان میں ہمیشہ ایسا حکم ملاحظہ کرتے ہیں جو قسم اول (فرض وواجب) یا قسم پنجم (حرام ومحظور) سے، یا اسی لحاظ سے قسم چہارم ب (مکروہ تحریمی) سے تعلق رکھتا ہے۔ جبکہ دوسری طرف مذاہب اربعہ امر وحکم سے متعلق ایک کم لغوی نقطہ نگاہ اختیار کرتے ہیں اور امر اور نہی میں درمیانی قسمیں بھی شامل کر دیتے ہیں۔ اس مروج ومقبول راسخ قانونی تعبیر کے مطابق، جو نصوص صریحا یہ کہتی ہیں کہ: ''امر رسول اللہ'' یعنی' رسول اللہ نے حکم فرمایا' تو کسی خاص حکم کے لازمی فریضہ (وجوب) کو اس قاعدہ کے اقتضاء کے بغیر اس حکم کے لب ولہجے سے بھی مستنبط کیا جاسکتا ہے۔ ان کی تعبیر کے مطابق اس متعین صورت میں جو امر ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ شارع اسے محض مطلوب ومرغوب قرار دے رہا ہے۔ شاذ ونادر نہیں، بلکہ ہم اس قسم کے اوامر کو شارحین حدیث کے الفاظ 'امر للندب' کے ساتھ پاتے ہیں (۱۳)۔ امر اور نہی کے صیغوں کی شدت کے لحاظ سے راسخ مکاتب کا یہ علم فقہ ہی ہے جو اس نقطہ نگاہ کو پوری وضاحت سے بیان کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اُقتل'' کی طرح کا صیغہ امر علمِ فقہ میں صرف اسی وقت لازمی حکم کا پتہ دیتا ہے جب مخصوص حالات وشرائط کے تحت وہ شارع کی طرف سے استحباب کا اثبات نہیں کر رہا ہوتا، یا اسی طرح وہ کسی عمل کی ادائیگی سے متعلق اس کی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں کرتا۔ صیغہ

امر صرف اسی وقت لازمی حکم سمجھا جاسکتا ہے جب وہ اس قسم کے قرائن وشرائط سے عاری ہو۔ یہ قرائن وشرائط دو اقسام پر مبنی ہوتے ہیں: یا تو بذات خود امر میں اس کی دلالت موجود ہوتی ہے، یعنی نص کا لب ولہجہ خود اس کو واضح کر رہا ہوتا ہے۔ یا پھر یہ امر اس قسم کے قرائن کے تحت وارد ہوتا ہے جن میں اس کا حکم دیا گیا ہو یا اسے ادا کیا گیا ہو۔ یا پھر یہ قرائن خود الفاظ سے علیحدہ آزاد وجود کے حامل ہوں۔ دوسری قسم کی مثال قرآن کا یہ حکم ہے، سورہ بقرہ ۲:۲۸۲: ''جب تم معاہدات بیع ٹھہراؤ تو گواہ کرلو (واشهدوا اذا تبايعتم)۔'' یہاں "اشهدوا" کا صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اس کے باوجود، ائمہ فقہاء کی اکثریت یہ کہتی ہے [۱۴] کہ یہ فقط خواہش وپسندیدگی کا اظہار ہے، نہ کہ ایک لازمی حکم۔ کیونکہ روایت نبی ﷺ کی مستقل عادت کے متعلق یہ بتاتی ہے کہ آپ بغیر گواہوں کے بیع وشری سرانجام دیا کرتے تھے۔ چنانچہ آپ ﷺ کی یہ عادت وسنت اس حکم کی اصل غرض وغایت کی سب سے قابل بھروسہ تعبیر وتفسیر کا اظہار کرتی ہے۔ یہ ہے وہ شرط وقرینہ جو ہر چند الفاظ حکم سے آزاد ہے تاہم اس کے باوجود ایک خارجی قرینہ کی حیثیت سے اس حکم کے معنی ومراد پر اثر ڈالتا ہے اور 'امر' کے وجوبی کردار کی تنسیخ کر دیتا ہے۔ جبکہ پہلی قسم کی مثال سورہ مائدہ ۵:۲: 'جب تم دوبارہ دنیاوی حالت میں لوٹو (احرام کھول دو) تو شکار کرو (واذا حللتم واصطادوا)' میں ہے۔ اس جملے میں 'فاصطادوا' (تو شکار کرو) کے صیغہ امر کے باوجود کبھی کسی نے اس کی یہ تشریح وتفسیر نہ کی کہ ''تم ضرور ہی ایسا کرو'' بلکہ اس معاملہ میں شکار کو جو اہل ایمان کے لیے ان کی حالت احرام میں ممنوع تھا بس دوبارہ حلال کر دیا گیا ہے [۱۵]۔ نص میں پائے جانے والے قرائن اس تعبیر کی موزوں شکل ہیں کہ یہ یا تو اس قاعدہ کے مطابق ہوں گے کہ وہ امر جو کسی ممانعت کے بعد واقع ہوا ہو، اسے حکم نہیں بلکہ ایک اجازت باور کیا جائے گا۔ یا اگر ہم اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے تو اسے سورہ بقرہ ۲:۲۳۲ (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن...) کے قیاس کے مطابق سمجھا جائیگا۔ جیسا کہ سورہ جمعہ ۶۲:۱۰ میں بھی ہے کہ: 'اور جب نماز ہو جائے، تو زمین میں پھیل جاؤ اور خدا کا فضل تلاش کرو (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله)' تو اس میں 'انتشروا' (پھیل جاؤ) اور 'وابتغوا' (ڈھونڈو) کے امری صیغے بمعنی اجازت لیے جائیں گے، نماز کے دوران میں تجارت کی سابقہ ممانعت کی وجہ سے۔

زیر بحث مسئلہ میں ابن قتیبہ کی وضاحت کے مطابق [۱۶]، خطاب کا سیاق وسباق اس کا تعین نہیں کر سکتا کہ ایک صیغہ امر (بالکلیہ) حکم کا اظہار کرتا ہے یا استحباب کا، بلکہ اس کا تعلق ہر ایک حکم سے الگ الگ تحقیق وتحری پر مبنی ہوتا ہے۔

صیغہ امر کے پانچ مراتب

یہ علم اصول فقہ کے علماء ہی ہیں جو اوامر کے مختلف افعال کی چھان بین اور تعیین و تخصیص کو بروئے کار لاتے ہیں، تاکہ مسئلہ بہ مسئلہ طے کیا جائے کہ امر و نہی کے صیغہ کو واقعتاً امر و نہی ہی قرار دیا جائے۔ یا اس نوع کے قول کو کسی دوسری قسم کے تحت درج کیا جائے۔ معروف شافعی عالم وفقیہ امام الحرمین اس مسئلہ کو بڑے واضح انداز میں زیر بحث لاتے ہیں، آپ کہتے ہیں: ''بعض اوقات متن میں صیغہ امر آتا ہے، جس کا مطلب ہوتا ہے: (الف) اجازت (جیسا کہ اوپر گزرا)۔ (ب) یا تہدید، جیسا کہ سورہ فصلت ۴۱:۴۰ ''جو چاہے کرو (اعملوا ما شئتم)''(۱۷)، بیضاوی اس پر ''تہدید شدید'' کہتے ہیں۔ (ج) جس شخص سے خطاب کیا گیا اس کے عمل سے بے اعتنائی کا اظہار ہوتا ہے، جیسے ''تم جہنم میں جلو، اس سے قطع نظر کے کہ تم اسے سہہ پاؤ یا نہیں۔'' جس کا لفظی معنی یہ ہے کہ 'تم برداشت کرو یا نہیں' (فاصبروا اولا تصبروا)، سورہ طور ۵۲:۱۶۔ یا دنیاوی مثال: ''اے زید، تو گرج یا برس''، تو یہ ایک امر نہیں ہوسکتا، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ 'تو گرج یا برس، کوئی فرق نہیں پڑتا'، حتی کہ ان مثالوں میں بھی جہاں کسی چیز یا حالت کی تخلیق و تکوین کا اعلان کیا گیا ہو، تو اسے پیدا کرنے کو صیغہ امر میں ہی بیان کیا گیا ہوتا ہے، حالانکہ پیدا ہونے والی شئے اس حکم کو بجالانے سے قاصر ہوتی ہے، سو امر و حکم اس صورت میں بظاہر بے جا ہوتا ہے۔ مثلاً 'بندر بن جاؤ' (کونوا قردۃ)، سورہ بقرہ ۲:۶۵۔ اور سورہ انبیاء ۲۱:۶۹: 'اے آگ، ابراہیم کے لیے ٹھنڈی اور سلامتی والی بن جا' (یٰنار کونی بردا وسلاما علی ابراھیم)(۱۸)۔ صرف و نحو میں ان مؤخر نکات کو نہایت تفصیل سے بحث میں لایا گیا ہے اور ان ہی کی روشنی میں مسائل الٰہیات پر بھی بحث کی گئی۔ کیونکہ صیغہ امر دیگر اقسام کو بھی بیان کرتا ہے۔ لہٰذا سخت انداز میں کہے گئے صیغہ امر کا اجازت کی حیثیت سے استعمال 'علم فقہ' کے دائرہ کار میں آتا ہے(۱۹)۔

یہ مکاتب راسخہ ہیں جو صیغہ ہائے امر کو للندب، للاستحباب، للاباحۃ، قرار دینے کے لیے فنی رعایات کو انتہائی وسیع استعمال کرتے ہوئے بروئے کار لاتے ہیں۔ جو بھی قرآن یا روایات کی کسی تفسیر یا شرح کا بغور مطالعہ کرتا ہے، وہ اس بات کو نظر انداز نہیں کرسکتا کہ یہ اصطلاحات کیونکر اکثر و بیشتر متن کے صیغہ امر کے بعد توضیح کے لیے آجاتی ہیں۔ فطری بات ہے کہ متبعین ظاہریہ ہمیشہ اس قسم کی تفسیر کو قبول کرنے سے اعراض و اجتناب نہیں کرسکتے تھے۔ اوپر ہم نے اس کی ایک مثال بھی دیکھی تھی (باب چہارم، مسئلہ وضو)۔ موجودہ باب میں اس مخصوص اسلوب کی قریبی مثال کے لیے جو ظاہریہ کے اس نقطہ فقہ سے بالخصوص تعلق رکھتی ہے، ہم ظاہری

فقہی تعبیر کی مثالوں میں قرآن اور حدیث سے کچھ اور مثالیں شامل کر سکتے ہیں، جن میں سے کچھ اس سلسلہ میں پہلے ہی پیش کی جا چکی ہیں۔ تعبیر حکم کے اس نکتہ کے لحاظ سے ظاہریہ اسلامی قانون کے دونوں مصادر (کتاب وسنت) پر مساوی طور پر اپنے منہج تفسیر وتعبیر کا اطلاق کرتے ہیں (۲۰)۔

(۱)

مسئلہ وجوب نکاح

قرآن سے اس کی مثال کے طور پر سورہ نساء ۴:۳: فانکحوا ماطاب لکم من النساء (تو عورتوں میں سے جو تمہیں اچھی لگیں ان سے نکاح کرلو) موجود ہے۔ ہر چند کہ اس حکم کی عام تفسیر یہ ہے کہ ہر مسلمان نکاح کے لیے آزاد ہے یا حداز حد عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ خدا ازدواجی زندگی کو مطلوب قرار دیتا ہے۔ تاہم ظاہریہ "فانکحوا" کے امر سے یہ مستنبط کرتے ہیں کہ خدا اسے مسلمانوں کے لیے ضروری ولازمی قرار دیتا ہے (۲۱) اور کہ یہ ان کے لیے "وجوب" رکھتا ہے، جو اس حکم کو پورا کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں (۲۲)۔ صرف اور صرف الفاظ متن کو زیر غور رکھنے میں ظاہریہ کس حق تک جاتے ہیں، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کے نقطہ نگاہ کی رو سے ایک نکاح (۲۳) سے بھی اس حکم کے تقاضے پورے ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ نکاح کی مستقل حالت نہیں جو محولہ بالا آیت میں ضروری قرار دی گئی ہے، بلکہ اس آیت کی رو سے بس ایک عدد نکاح کا انعقاد ہی واجب ہے (۲۴)۔

ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا

سورہ انعام ۶:۱۲۱: ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق: "اس میں سے نہ کھاؤ جس پر خدا کا نام نہ لیا گیا ہو، کیونکہ یہ نافرمانی ہے۔" اس بات کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس آیت کی معروضی تحلیل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کو مسلم علماء مذکورہ بالا اقسام خمسہ کی پہلی اور پانچویں قسم میں ہی رکھیں گے۔ اس کے باوجود امام احمد کے استثناء کے ساتھ باقی مکاتب راسخہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ عین ممانعت نہیں۔ یہ یاد رہے کہ امام احمد سے ایک اور قول بھی مروی ہے جس کی رو سے آپ بھی باقی مکاتب کے ہم خیال ہو جاتے ہیں۔ یہ ائمہ اربعہ نسبتاً ایک کم سخت رائے کے حامل ہیں کہ غذا پر خدا کا نام لینا کھانے کے لیے مطلق شرط کی حیثیت نہیں رکھتا۔ مذبوحہ جانوروں کے لحاظ سے بالخصوص یہ اصول ایک عملی اہمیت وضرورت رکھتا ہے، مسلمان ان جانوروں کا گوشت استعمال کر سکتے ہیں جن پر ذبح کے وقت خدا کا نام نہ لیا گیا ہو (۲۵)۔ حکم میں اس رفق وملائمت

سے وہ صورت مسئلہ قطعاً خارج ہے جس میں دوسرے خداؤں کا نام لیا گیا ہو۔ چنانچہ ان مکاتب کے مطابق ''تسمیہ'' ایک متورعانہ عمل ہے، بالکل اسی طرح جیسے عام اسلامی پریکٹس اس بات پر زور دیتی ہے کہ کوئی بھی اہم کام بغیر بسم اللہ کے سرانجام نہ دیا جائے (۲۶)۔ یہ بخوبی معلوم ہے کہ روزمرہ حیات میں اس اصول پر کس قدر حزم واحتیاط سے عمل درآمد کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباس نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے سنا کہ بغیر بسم اللہ کہے جو کسی جانور کی سواری کرتا ہے تو شیطان بھی اس سواری میں اس کے ساتھ شریک ہو جاتا ہے (۲۷)۔ بہرحال، یہ سب کچھ بس ایک متقیانہ عمل ہے اور بالکل بھی واجب نہیں۔ مذاہب اربعہ راسخہ روزمرہ عمل درآمد سے شریعت کو ہم آہنگ بنانے کے لیے اس محولہ بالا حکم قرآنی کو اسی یکساں درجہ میں رکھتے ہیں، ہرچند اسی یکساں درجہ وشدت میں نہیں۔ اللہ کے زبانی ذکر کی ثانویت دکھانے کے لیے روایات نقل کی جاتی ہیں (۲۸)۔ اس معاملہ میں سب سے سخت رائے امام ابوحنیفہ کی ہے جو ذکر اللہ کو ایک فرض قرار دیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ اگر یہ عمل قلبی طور پر بھی ادا کر لیا جائے، تو یہ نظر اندازی گوشت استعمال کرنے کے جواز پر کوئی اثر نہیں رکھتی (۲۹)۔ قانون اسلامی کی شافعی تعبیر بھی اضطراری اور اختیاری ادائیگی کے درمیان فرق کرتی ہے (۳۰)۔ داؤد ظاہری ان تمام رخصتوں کے خلاف احتجاج کرتے ہیں۔ آپ قرآنی قانون کی امتناعی نص کی تائید کرتے ہیں اور ہر اس غذا کو حرام قرار دیتے ہیں جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس سے قطع نظر کہ جان بوجھ کر ایسا کیا گیا ہو یا بس قلبی طور پر لاسے انجام دے لیا گیا ہو (۳۱)۔ امام احمد بن حنبل، جن کی آراء، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں ظاہریہ سے قریب ترین واقع ہوتی ہیں، اسی نقطہ نگاہ کے حامل بتلائے گئے ہیں، ہرچند کہ ایک ایسی روایت کے مطابق، جسے کم ہی اعتناء کے قابل سمجھا گیا۔

(۲)

سفر میں روزہ

اب ہم روایات واحادیث سے متعلق مثالوں کی جانب بڑھتے ہیں۔ سردست ہم ایک روایت لیتے ہیں جس کی تفسیر قرآن کی ایک آیت کے ضمن میں بیان ہوتی ہے، جہاں سے اصلاً یہ مستنبط ہے۔ یہ مثال الفاظ وحروف نص سے ظاہریہ کی شدید عقیدت وارادت کو پوری طرح کھول کر رکھ دے گی۔ ایک مشہور حدیث ہے جسے گرامر میں حرف ال کی جگہ حرف ''ام'' کی مثال کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے: ''لیس من البر الصیام فی السفر'' ''سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی کا کام نہیں۔'' (۳۲) اس روایت کو سورہ بقرہ ۲: ۱۸۴ کے تناظر دیکھنا

چاہیے: فمن کان منکم مریضاًاوعلی سفر فعدۃمن ایام اخر ''تو تم سے جو بیمار ہو یا کسی سفر پر ہو، تو دوسرے دنوں کی تعداد (سے پورا کرلے)۔'' اس قرآنی آیت اور اس روایت سے متعلق راسخ فقہی مذاہب کی عام مقبول رائے یہ ہے کہ یہ بیمار اور مسافر کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ رمضان کا روزہ افطار کرلے اور دوسرے دنوں میں جب حالات سازگار ہوں تو ان کو پورا کرلے۔ ان فقہاء مذاہب کی آراء صرف اس نکتہ میں مختلف ہیں کہ آیا اس قسم کے لوگوں کے لیے یہ زیادہ بہتر ہے کہ وہ رعایت خداوندی سے نفع اٹھائیں، جیسا کہ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آگاہ فرمایا، یا یہ اولی ہوگا کہ وہ اس استثناء کو اسی مشکل حالت میں پورا کریں اور رمضان کے روزے رکھیں۔ یہ سب اس امر پر اتفاق رائے رکھتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں قرآن اور حدیث کے حکم کو صرف اختیاری سمجھنا چاہیے (۳۳)، جو کسی بھی صورت میں واقعی امر یا نہی کے تحت نہیں آتے۔ بہرکیف، مذاہب فقہیہ کے ظہور سے پہلے کے بعض علماء وفقہاء سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ مؤخرالذکر رائے کے حامل تھے (۳۴)۔ یہ اختلاف آراء مخصوص عملی نتائج پیدا کرتا ہے۔ اگر ان مخصوص شرائط وحالات کے تحت افطار واجب ہے، تو وہ جو اس حکم رخصت کو بجا نہیں لاتا اور روزے رکھے جاتا ہے، اسے دوبارہ اپنی جائے قیام پر پہنچنے کے بعد ان مخصوص دنوں کا روزہ رکھنا پڑے گا، یا اگر بیماری میں روزے رکھ لیے تو صحت یاب ہوکر دوبارہ انہیں رکھنا پڑے گا، کیونکہ اس کے سابقہ روزے روزوں کے مفروضہ ایام کی تعداد میں محسوب نہیں کیے جاسکتے۔ ظاہریہ، اس متاخر اجماع واتفاق کے مقابل ان قدیم علماء کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں جن میں ایک حضرت ابوہریرہ بھی ہیں (۳۵)۔ 'یہ نیکی نہیں' ایک ایسا اظہاریہ ہے جس کا صریح مطلب یہی ہے کہ ''ایک متقی ونیک شخص اس طرح کا کام نہیں کرسکتا۔'' لہٰذا قرآنی آیت کو اپنے سادہ الفاظ کی رو سے قطعی امر کا حامل ہی سمجھنا چاہیے۔

حضرت ابوہریرہ اور روایت حدیث

ہم حضرت ابوہریرہ کو اکثر وبیشتر ظاہریہ کے علماء کے ساتھ پاتے ہیں۔ وہ فقہی روایت جو آپ پیش کرتے ہیں وہ اکثر رائے کے حامیوں کی آراء کے خلاف جاتی ہیں اور یہ چیز اہل قیاس ورائے کے خلاف ایک اعتراض کے طور پر باقاعدہ نقل کی جاتی ہے۔ غالباً یہ بھی ایک سبب ہے کہ حضرت ابوہریرہ سے منقول ومروی روایات، جیسا کہ وہ عام مجموعہ احادیث میں استعمال کی گئیں، فقہاء کے ہاتھوں فقہی فتاوی کے لیے حجت وسند مانے جانے کے خلاف رد کردی جاتی ہیں۔ 'سانپ' پر دمیری کا مقالہ ہمیں اس سلسلہ میں قدیم حوالوں سے متعلق دلچسپ معلومات فراہم کرتا ہے۔ بدقسمتی سے اس مقام پر اس سے بحث کی یہاں کوئی گنجائش نہیں (۳۶)۔ ابومطیع بلخی

اور امام ابوحنیفہ کے درمیان ایک مبینہ مکالمہ سے امام ابوحنیفہ کا ایک خاص تبصرہ نقل کیا گیا ہے۔ اس میں ابو مطیع امام صاحب سے پوچھتے ہیں کہ ''اگر آپ کی رائے حضرت ابوبکر کی رائے کے مخالف واقع ہو تو آپ کیا کریں گے؟'' اس پر امام صاحب نے جواب دیا: ''میں حضرت ابوبکر، بلکہ حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی کی رائے کی تائید میں اپنی رائے ترک کر دوں گا، بلکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بقیہ تمام صحابہ کرام کی تائید میں بھی۔ تاہم حضرت ابوہریرہ، حضرت انس بن مالک اور حضرت سمرہ بن جندب اس سے مستثنیٰ ہیں۔''(۳۷) یہ حکایت بیان کی گئی ہے کہ ایک موقع پر عمر بن حبیب (۲۰۷ھ) اپنی جان سے ہی ہاتھ دھو بیٹھتے۔ کیونکہ انہوں نے خلیفہ ہارون الرشید کے دربار کے علماء وفقہاء کے اعتراضات کے خلاف حضرت ابوہریرہ کا دفاع کیا تھا(۳۸)۔ اسی طرح ازرقی (۳۹) میں بھی ایک ٹکڑا پایا جاتا ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ کو غلط سلط معلومات کا حامل تصور کیا جاتا تھا۔

مسئلہ وصیت

ایک روایت میں آتا ہے کہ: ''ایک مرد مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ وہ دو راتیں بغیر اپنی وصیت لکھے گزارے، اگر اس کے پاس وصیت کرنے کے لیے کوئی مال ومتاع موجود ہے۔''(۴۰) فقہی مکاتب اس سے وصیت کرنے کا حکم اخذ کرتے ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ یہ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا 'امر' ہے، لیکن ایسا امر جو اوامر کی دوسری قسم (مندوب) سے تعلق رکھتا ہے۔ صرف امام داؤد اور آپ کا مکتب اسے لازمی حکم قرار دیتا ہے جس کی حکم عدولی نہیں کرنی چاہیے اور جو ہر ایک پر لازم وواجب ہے۔ نتیجتاً ہر مسلمان پر اگر وہ مال واملاک رکھتا ہے تو وصیت کرنا فرض ہے(۴۱)۔ یہ معلوم ہے کہ یہ مسئلہ سنیوں اور شیعوں کے درمیان تنازعات میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔

مسئلہ حوالہ

ابواب الحوالہ میں(۴۲) ہم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ روایت پڑھتے ہیں: ''ایک دولت مند ومتمول شخص کا (ادائیگی قرض میں) التواء وٹال مٹول ظلم ہے، اگر کسی کا قرض کسی مالدار کے حوالہ کیا جائے تو اسے چاہیے کہ اسے قبول کر لے (متمول شخص کو ادائیگی کی اس کی ذمہ داری سے برخواست کرنے کے سلسلے میں)۔''(۴۳) ظاہریہ، بعض حنابلہ سے اتفاق کرتے ہوئے اسے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طرز تخاطب کی وجہ سے قسم اول کا ایک امر (فرض) سمجھتے ہیں، یعنی حوالہ کنندہ کے لیے حوالہ اور نقد صورت میں ادائیگی کا انکار کرنا کسی صورت میں جائز نہیں۔ جبکہ باقی تمام مکاتب محولہ بالا روایت میں ایک اختیاری استحباب مانتے ہیں، جو لازمی وجوبی حکم

تجویز نہیں کرتا (۴۴)۔

اہل ظواہر کے نزدیک صیغہ امر کا استعمال قسم اول کے امر کے تعین کے لیے کفایت کرتا ہے۔ اور یہ اس وقت بھی ہوتا ہے جب روایت کسی حکم عام کا اظہار نہ کرے، بلکہ کسی فرد کے انفرادی سوال کی وجہ سے محض اک اتفاقی فیصلہ کا اظہار کرتی ہو۔ ''حضرت سعد بن عبادہ نے جناب نبی ﷺ سے سوال کیا کہ ان کی والدہ نے ایک منت مانی، مگر اسے پورا کرنے سے قبل ہی وفات پا گئی۔ جناب نبی ﷺ نے جواب مرحمت فرمایا: ''سو تم ان کی طرف سے اسے پورا کردو۔''(۴۵) صرف مذہب ظاہری یہاں اس سے حکم واجب مستنبط کرتا ہے کہ وارث اپنے وصیت کرنے والے کی منت ونذر کو ضرور پورا کرے۔ باقی تمام مذاہب اسے ایک قانونی فریضہ نہیں گردانتے، بلکہ صرف ایک نیک عمل سمجھتے ہیں، الا یہ کہ منت ونذر مال سے متعلق ہو اور جائیداد سے پوری کی جاسکتی ہو۔ دوسری کسی بھی صورت میں وارث کو اُس منت ونذر پورا کرنے کے لیے ذمہ دار نہیں قرار دیا جاسکتا، جسے خود اس نے اپنے اوپر لازم نہ ٹھہرایا ہو(۴۶)۔

(۳)

سننِ عادیہ وزائدہ

ابھی جو بحث گزری اس سے ایک اور بنیادی نکتہ پیدا ہوتا ہے جو دیگر تمام فقہی مذاہب ے کے مقابلہ میں ظاہریہ کے لیے ''واجبات'' اور ''محظورات'' کی فہرست وتعداد میں اضافہ کا سبب بنتا ہے۔ اسلام کی مختلف فقہوں کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ جناب نبی ﷺ کی ہر سنت وعادت واجب الاتباع نہیں۔ جبکہ خود نبی ﷺ نے اس بات کا اظہار فرمایا ہے کہ آپ کا (ذاتی) فعل صرف انفرادی اہمیت رکھتا ہے اور کہ امت مسلمہ کے لیے کوئی عمومی وجوب اس سے بہر حال مستخرج نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت خالد بن ولید جنہیں عام طور پر ''سیف اللہ'' کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، حضرت ابن عباس کو بتاتے ہیں کہ وہ جناب نبی ﷺ کی ہمراہی میں آپ ﷺ کی زوجہ محترمہ اور ان (دونوں) کی ممانی حضرت میمونہ کے پاس گئے۔ ام المومنین حضرت میمونہ نے اپنے مہمانوں کی خاطر تواضع کے لیے ''ضب محنوذ'' (بھنا ہوا گوہ) پیش کیا، جو آپ کی بہن حُفَیدہ بنت حارث نجد سے لائی تھیں۔ یہ طعام جناب نبی ﷺ کے سامنے رکھ دیا گیا۔ آپ ﷺ اللہ کا نام لیے بغیر کبھی کوئی غذا نہ چھوا کرتے تھے۔ جب آپ ﷺ نے اس کی طرف ہاتھ بڑھایا تو گھر میں موجود ایک خاتون نے حضرت میمونہ سے کہا: ''آپ جناب نبی کریم ﷺ کو اس بات سے آگاہ کیوں نہیں کر دیتیں کہ آپ نے کھانے

میں ان کے سامنے ایک گوہ رکھا ہے؟'' جب نبی ﷺ نے یہ سنا تو اپنا ہاتھ روک لیا۔ حضرت خالد بن ولید نے پوچھا: ''اے اللہ کے رسول! کیا اس کا کھانا ممنوع ہے؟'' آپ ﷺ نے فرمایا ''نہیں، مگر جہاں سے میرا تعلق ہے وہاں یہ نہیں کھایا جاتا، سو میں اسی لیے اس سے رک رہا ہوں۔'' حضرت خالد کہتے ہیں کہ اور جہاں تک میری بات ہے تو میں نے اس بھنے ہوئے گوہ کو کاٹا اور اسے کھانے لگا، جبکہ رسول اللہ ﷺ مجھے ملاحظہ فرما رہے تھے۔''(۴۷) صحیح مسلم میں اس قسم کی روایات بھی دی گئیں ہیں، جن کے مطابق جب نبی کریم ﷺ سے گوہ کے گوشت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے منبر سے یہ جواب مرحمت فرمایا: ''میں خود تو یہ نہیں کھاتا، لیکن میں اسے تمہارے لیے ممنوع بھی نہیں ٹھہراتا۔''(۴۸)

ان روایات سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دینی احکام کے شعبہ سے متعلق اپنی عادات کو عام عمل درآمد یا عام اجتناب کے لیے وجوبی اہمیت کا حامل تصور نہ فرمایا۔ اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ نبی ﷺ نے جو ارشاد فرمایا یا جو عمل کیا، ان سب کی اتباع کرنا ذوق تقوی اور شوق ورع کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی اعلی سمجھا گیا اور اس حد تک سمجھا گیا کہ روزمرہ کی عام زندگی کے ادنی ترین امور میں پہلے یہ پوچھا جاتا کہ فلاں فلاں معاملہ میں جناب نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب کرام کیا کیا کرتے تھے (۴۹) اور یہ میلان ورجحان جیسا کہ بخوبی معلوم ہے کہ اکثر مسلمان علماء وفقہاء نے حزم واحتیاط کے آخری درجہ تک پہنچا دیا (۵۰)۔ اس کے باوجود یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ نبی ﷺ سے معتبر طریقے سے منقول ومروی ہر شئے امر واجب کا سبب نہیں ہوا کرتی۔ بے شک نبی ﷺ نے بہت سے احکامات کو واجب قرار دیا، یعنی آپ نے خدا کی منشا ومراد کی تفسیر وتشریح فرمائی، مگر وہ بھی صرف ''دین'' کے مسائل میں۔ رہے دنیاوی امور تو آپ نے ان میں مشورے بھی دیے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی بتلا دیا کہ ان پر عمل کرنا کسی بھی لحاظ سے ہر مسلمان کا ناقابل انکار فریضہ نہیں۔

صحیح مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے (۵۱) کہ جناب نبی ﷺ احکامات کی ان دونوں اقسام میں باقاعدہ فرق فرماتے تھے۔ مدینہ میں ایک بار آپ ﷺ نے لوگوں کو کھجور میں قلم لگاتے ملاحظہ فرمایا۔ چنانچہ آپ نے استفسار کیا: ''تم یہ کیا کر رہے ہو؟'' لوگوں نے بتایا: ''ہم ایسا ہی کرتے آئے ہیں۔'' اس پر آپ نے فرمایا: ''اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید بہتر ہو۔'' اس پر ان لوگوں نے اپنے قدیم طریقہ کار کو ترک کر دیا۔ لیکن قابل فہم طور پر کھجور کی پیداوار میں انحطاط واقع ہو گیا۔ کسی نے جناب نبی ﷺ کو یہ حقیقت واقعہ گوش گزار کی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''میں بس ایک بشر ہوں، اگر میں تمہارے دین سے متعلق تمہیں کوئی حکم دوں، تو اسے بجالاؤ۔ لیکن اگر میں تمہیں اپنی طرف سے کچھ کرنے کا حکم دوں (۵۲) تو میں بجز ایک بشر ہونے کے کچھ نہیں۔'' یعنی ان مخصوص

صورتوں میں میں خدائی منشاومراد کا پیغمبر نہیں ہوں، بلکہ تمہیں صرف اپنی رائے بتارہا ہوتا ہوں۔

متاخر مسلمان علماء وفقہاء نہایت مستقل مزاجی سے جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمودہ اصول کی اتباع کرتے رہے۔ بَطَلْیَوسی کہتے ہیں: ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی مجالس میں حکایتی صورت میں اس طرح بھی کلام فرمایا کرتے تھے جس کا مقصد نہ حکم ہوتا تھا نہ ترک عمل۔ لہذا ان ارشادات کے مشمولات کو اسلامی اصول کا درجہ نہیں دیا جاتا۔''(۵۳) ابن خلدون بھی "الطب النبوی" پر بحث کرتے ہوئے ایسا ہی کہتے ہیں اور یہ دکھاتے ہیں کہ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اس قسم کے مشورہ کا کردار وجوبی نہیں ہوسکتا کیونکہ ''جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہماری جانب ہمیں احکام دین سکھانے کے لیے بھیجے گئے تھے، نہ کہ ہمیں طب یا روزمرہ امور سے تعلق رکھنے والے دیگر معاملات پر آگاہی بخشنے۔''(۵۴) نویں صدی ہجری کے ایک مسلمان عالم رجب بن احمد (۵۵) اس سلسلہ میں ایک روایت کا حوالہ دیتے ہیں کہ ایک تابعی کہتے ہیں کہ: ''ایک بار ہم حضرت عمر بن خطاب کے ساتھ سفر کررہے تھے کہ ہم نے دیکھا کہ ایک مقام پر آپ اچانک راستہ سے ہٹ گئے۔ جب آپ سے پوچھا گیا کہ آیا آپ نے ایسا جان بوجھ کر کیا؟ تو آپ نے کہا: 'میں نے جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ایسا ہی کرتے دیکھا تھا، لہذا میں بس آپ کی اتباع کررہا ہوں۔'' یہ ذکر کرنے کے بعد رجب بن احمد کہتے ہیں کہ ''اس قسم کی سنتیں 'السنة العادية' یعنی روزمرہ عادات سے متعلق، یا 'سنن الهدى' کے مقابلہ میں 'السنة الزائدة' بھی کہلاتی ہیں (۵۶)۔ ان کا نہ کرنا گناہ نہیں ہوتا۔ لیکن ان کی ادائیگی نیک عمل گردانی جاتی ہے، اور ان کا ترک قابل ملامت ہوتا ہے، لیکن کسی تعزیر یا گناہ کا مستوجب نہیں ہوتا۔ مندرجہ بالا روایت میں فی الجملہ 'سنت' کی اتباع کی بس ترغیب وتشویق پائی جاتی ہے، اس سے قطع نظر کہ یہ 'ہدایت الٰہیہ' فراہم کرتی ہے یا 'سنت زائدہ' کے زمرے میں آتی ہے۔''(۵۷)

اسلامی دینیات کی عام قبول یافتہ رائے یہی ہے جو مستند ترین مجموعہ احادیث میں بھی موجود ہے۔ لیکن بہرحال انتہاء پسند ہمیشہ ہی ہوتے ہیں، خواہ وہ فرد ہو یا کوئی گروہ، جو ذاتی انفرادی روایات کے دینی عملی پہلوؤں کے حوالے سے اپنے غلو وافراط میں جمہور کی متعین کردہ حدیں عبور کرجاتے ہیں۔ تاہم ان کی متشدد آراء وافکار معیاری حجت وقبول عام حاصل نہیں کرپائیں۔ ظاہریہ بھی انہی میں سے ایک ہیں۔ 'سنن عادیہ' کی ایک معتد بہ تعداد کی 'ظاہری' تعبیر کی ان چند مثالوں سے جن کا ہم نے گذشتہ صفحات میں جائزہ لیا، ہم یہ اخذ کرسکتے ہیں کہ ظاہریہ اصلا اسلوب کلام کے ظاہری لغوی لفظی حدود سے شغف رکھتے ہیں۔ وہ ان روایات میں احکام واجبہ یا ممنوعہ (قسم اول وپنجم) ملاحظہ کرتے ہیں جو ایسے اعمال وافعال پر مبنی ہوتے ہیں جن میں جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کوئی مشورہ ہوتا ہے، حالانکہ ان سے متعلق دینی حکم بالکل غیر اہم ہوتا ہے۔ حضرت انس بن مالک کی

ایک روایت بتاتی ہے کہ ''ان (انس) کے گھر میں ایک 'شاۃ داجن' یعنی پالتو بھیڑ کو رسول اللہ ﷺ کے لیے دھوہا گیا اور انس ہی کی جائیداد میں واقع ایک کنویں کا پانی اس میں ملایا گیا۔ دودھ کا یہ پیالہ جناب نبی ﷺ کو پیش کیا گیا۔ آپ نے اسے نوش فرمایا۔ آپ کے بائیں جانب حضرت ابوبکر اور داہنی طرف ایک بدو بیٹھا تھا۔ حضرت عمر کو یہ اندیشہ لاحق ہوا کہ آپ ﷺ پیالہ بدو ہی کو بڑھائیں گے، سو آپ نے کہا: ''یارسول اللہ! اسے حضرت ابوبکر کو مرحمت فرمایے جو آپ کے پہلو میں بیٹھے ہیں'' لیکن آپ ﷺ نے بدو کو پیالہ بڑھایا اور فرمایا: ''ہمیشہ دائیں سے، ہمیشہ دائیں سے۔''(۵۸) فقہاء اس روایت سے یہ مستنبط ہیں کہ حسن سلوک کے لیے یہ مستحب ہے کہ ہمیشہ ایک دائرے کی صورت میں بائیں سے داہنے جانب غذا یا مشروب بڑھایا جائے، عمومی طور پر تمام نیک اعمال میں داہنی جانب کو ہی ترجیح دی جائے(۵۹) اور تمام افعال میں اسے ہی عمل میں لایا جائے(۶۰)۔ صرف ابن حزم ظاہری ہی اسے ایک دینی حکم گردانتے ہیں اور جمہور کی رائے سے ہٹ کر نتیجہ اخذ کرتے ہیں(۶۱)۔

عین اسی انداز سے ظاہریہ منع و نہی کے محض لفظی صیغہ سے سروکار رکھتے اور دینی 'تحریم' ثابت کرنے کے لیے انہیں ہی بروئے کار لاتے ہیں۔ حتی کہ ان مواقع پر بھی جہاں کسی مناسب تر رسم و عادت پر صرف مشورہ دینا ہی مطلوب ہوتا ہے۔ جبکہ دیگر فقہی مذاہب اس میں فقط ''کراہت تنزیہی'' دیکھتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ''جناب نبی ﷺ نے 'اِقران' یا 'قِران' سے منع (نہی) فرمایا، الا یہ کہ ساتھیوں کی خاص اجازت سے ایسا کیا گیا ہو۔''(۶۲) دو کھجوروں کو ایک ساتھ کھانے کی عادت (اقران یا قران) کہلاتی ہے۔ اب شارحین حدیث و فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ یہ روایت صرف یہ سکھانے کے لیے ہے کہ آدمی کسی کے مہمانوں اور دسترخوان کے ہم رکابوں کے سامنے بے باکی و حرص نہ دکھلائے۔ کیونکہ اس سے جارحانہ تاثر پیدا ہوتا اور ہم طعام ساتھیوں کے سامنے اول خویشی کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن ظاہریہ اس میں بھی لفظ "نہی" کی بنیاد پر دیگر تحریموں کی طرح کی ایک تحریم کا اثبات کرتے ہیں۔ اُن تمام نصوص میں جہاں 'آپ ﷺ نے منع فرمایا' یا اس قسم کے مترادفات پاتے ہیں، یہ حضرات اس کی اسی طرح تعبیر و تشریح کرتے ہیں(۶۳)۔

حواشی

(۱) احناف 'فرض' اور 'واجب' میں ثبوت حکم کے درجہ کے لحاظ سے فرق کرتے ہیں۔ سو وہ 'فرض' اسے قرار دیتے ہیں جو ''دلیل قطعی'' یا ''برہان'' سے ثابت ہو۔ جبکہ 'واجب' تب ثابت ہوتا جب صرف ''دلیل ظنی'' یا ''امارہ'' ہو۔ پھر یہ دونوں قسمیں مزید اقسام میں منقسم ہو جاتی ہیں۔

(۲) اس مقام پر میں حریری کی مقامات، مقامہ ۳۲، ص ۴۰۲، طبع دوم دی ساسی [المقامۃ الطیبیۃ، ص ۲۵۶، طبع دار الباز، مکہ] کی جانب توجہ مبذول کرواؤں گا: قال: ایمسح المتوضی ء الثیبہ، قال: ندب الیہ ولم یجب علیہ (کہا کہ کیا وضو کرنے والا اپنے خصیوں پر مسح کرے، کہا مندوب ہے، لیکن اس پر واجب نہیں)۔
تلمودی فقہ کے قیاسی شعبہ میں ''طوبہ'' اور ''مضرہ'' کے دو درجے مدنظر رہیں (بابلی۔ یہاموت، ۶۵ ب)۔

(۳) جاہلی عربی شاعری کی روایت کے لیے بطور وصف امتیازی، یہ ذکر کیا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں اصطلاحات قبل اسلامی قصائد میں قبیلہ عدوان سے متعلق الاصبع العدوانی (آغانی [ج ۳، ص ۶۳، ذکر ذی الاصبع العدوانی]۔ ابن ہشام، ص ۷۷ [ج ۱، ص ۱۴۰] کے قصیدہ سے نقل کی گئی ہیں: ومنهم من يجيز النا س بالسنة والفرض
(اور ان میں ایسے بھی ہیں جو لوگوں کو سنت اور فرض کی اجازت دیتے ہیں)
بہر کیف خود عرب نقاد اس قصیدہ کے بڑے حصہ کی صحت کو مشکوک گردانتے ہیں، آغانی [ج ۳، ص ۶۷]۔

(۴) مثلاً، اسنوک ہرگرونجے کی وان دین برگ (Van den Berg) کی طباعت 'منہاج الطالبین' (حصہ دوم، ۱۸۸۳ء) کے بارے میں رائے دیکھیے۔ احکام سنت کے تصور کی تعریف کے لیے میں مندرجہ ذیل قدیم عبارت کو اہمیت کا حامل تصور کرتا ہوں: وذكر ابن قتيبة في كتاب الاشربة ان الله تعالى حرم علينا الخمر بالكتاب والمسكر بالسنة، فكان فيه فسحة فما كان محرما بالكتاب فلا يحل منه لا قليل ولا كثير، وما كان محرما بالسنة فان فيه فسحة او بعضه، وكالتفريط من الديباج والحرير يكون في الثوب والحرير محرم بها بالسنة كالتفريط في الصلوة الوتر وركعتي الفجر وهما سنة، فلا نقول ان تاركها كتارك الفرائض من الظهر والعصر (اور ابن قتیبہ نے کتاب الاشربہ میں ذکر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر اپنی کتاب کے ذریعے خمر کو حرام کیا اور سنت کے ذریعے نشہ آور اشیاء کو۔ سو اس کی وجہ سے وسعت و گنجائش میسر ہوئی۔ کہ جو کتاب کے ذریعہ حرام ہے اس کا نہ قلیل جائز ہے نہ کثیر۔ اور جو سنت کے ذریعے حرام قرار دیا گیا ہے تو اس میں گنجائش ہے۔ اور دیباج اور حریر میں کوتاہی کپڑے میں کوتاہی کی طرح ہوگی۔ جبکہ حریر کو سنت نے حرام قرار دیا، جس طرح وتر نماز اور فجر کی دو رکعتیں میں کوتاہی جو دونوں سنت ہیں، تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ ان کا تارک، ظہر و عصر کے فرائض کے تارک جیسا ہے) دیکھیے العقد الفرید [ج ۸، کتاب الفریدۃ الثانیۃ فی الاطعام والشراب، ص ۶۶ تا ۶۹]، جہاں ابن قتیبہ کی اس کتاب (کتاب الاشربہ) کے بہت سے اقتباسات ملتے ہیں۔

(۵) دیکھیے بیضاوی [ج ۲، ص ۱۱۵، تحت سورہ مائدہ ۵: ۳]، جہاں مذکورہ بالا قرآنی ٹکڑے کے الفاظ 'غیر متجانف لاثم' (گناہ

کی طرف جھکاؤ کے بغیر) کی تفسیر و'مجاوز احد الرخصة' (حد رخصت سے متجاوز) سے کی گئی ہے۔

(۶) خُصری [ص ۹۲، فقر لجماعة الصحابة والتابعین۔ قول ابن عباس]: الرخصة من الله صدقة فلاترد و اصدقته (رخصت اللہ کی طرف سے صدقہ ہے، تو اس کا صدقہ مت پھیرو)۔

(۷) ''رخصت'' کے تصور کو سمجھنا اور بھی آسان ہوجاتا ہے اگر ہم اسے کرنتھیوں اول (۷:۶) ''لیکن یہ میں اجازت کے طور پر کہتا ہوں، حکم کے طور پر نہیں'' سے موازنہ کر کے دیکھتے ہیں۔

(۸) مثال کے طور پر 'مندوب' کے ساتھ ایک اور متنازع فیہ قسم ''مستحب'' ہے، مغربی مالکیہ اسے ایک الگ قسم قرار دیتے ہیں، جبکہ اسی مذہب کے مشرقی مالکیہ اسے قسم دوم میں ہی شمار کرتے ہیں۔ ان العراقیین لایفرقون بین السنة والمستحب وغیرهما من الرغبیة والمندوب والمغاربة یفرقون بینها (عراقی مرغوب اور مندوب کی قسموں سنت اور مستحب وغیرہما میں فرق نہیں کرتے، جبکہ مغاربہ ان کے درمیان فرق کرتے ہیں)۔ عبدالباقی زرقانی کی فقہ مالکی پر کتاب پر شیخ عدوی کا تکملہ (ج ۲، ص ۱۶۷، طبع بولاق ۱۲۸۹ھ)۔

(۹) مراد گیا داحسن، جدول عام سلطنت عثمان، ج ۱، ص ۳۱۔ تعریفات بالا زیادہ تر 'ورقات' سے اخذ کی گئی ہیں۔
(Mouradgea d'Ohsson,Tableau general de l'Empire othoman)

(۱۰) عام تسلیم کردہ درجہ بندیوں سے ہٹ کر بعض فقہاء وعلماء انفرادی طور پر خاص اپنے اخلاقی، صوفیانہ وغیرہ ذاتی میلانات اور اصولوں کی بناپر ''حلال'' اور'' حرام'' کی اور بھی اقسام وطبقات بروئے کار لاتے ہیں۔ یہاں میں صرف غزالی، احیاء [ج ۲، ص ۸۹ تا ۹۵، باب کتاب الحلال والحرام] کا حوالہ دوں گا۔

(۱۱) انفرادی آراء پر مشتمل پورے سلسلہ استدلال کے ساتھ ساتھ اس خاص مسئلہ کے لیے دیکھیے دمیری [ج ۳، ص ۳۹۶]۔

(۱۲) نووی [ج ۳، ص ۱۸۱، کتاب الطہارۃ، باب السواک، رقم ۲۵۲] تفصیلا۔

(۱۳) بخاری، کتاب الطلاق [رقم ۵۲۵۱: مره فلیراجعها۔ قسطلانی، ج ۱۲، ص ۵: والامر للندب]

(۱۴) بیضاوی [ج ۱، ص ۱۶۵، تحت بقرہ ۲:۲۸۲]) بھی ملاحظہ ہو: والاوامر التی فی هذه الآیة للاستحباب عند اکثر الائمة (اس آیت میں مذکور اوامر اکثر ائمہ کے نزدیک استحبابی حیثیت رکھتے ہیں)۔

(۱۵) ایضاً، [ج ۲، ص ۱۱۴]۔ ایضاً، [ج ۵، ص ۲۱۲]: واحتج به من جعل الامر بعد الحظر للاباحة (جو لوگ منع وحظر کے بعد امر کو اباحت میں لیتے ہیں اس سے انہوں نے دلیل لی ہے)۔

(۱۶) کتاب المسائل، فہرست مخطوطات عربیہ در گوتھا، رقم ۶۳۶، ورق ۵ ب [ص ۵۴، رقم ۱۱، مطبوعہ]: وسألت هل تختلف العرب فی الاسم الذی یحتمل معنیین، فیظن واحدا احد المعنیین ویظن آخر المعنی الآخر، وقد یقع هذا فی جمیع هذه الحروف ذوات الوجوه، وانما یستدل علی معانیها بما یتقدم قبلها من الکلام ویتاخر، وربما لم یستدل بذلک فیحتاج حینئذ الی التوقیف... والندب والفرض لایعلم الا توقیفا، لان المخرجین مخرج واحد مالم یبین ذلک الرسول ﷺ، وفی القرآن اشیاء من الامر والنهی تخرج مخرجا واحدا، وهی لاتستوی فی المعانی فمنها امر هو فرض کقوله عزوجل: واقیموا الصلوة واٰتوا الزکوة۔ ومنها امر هو تأدیب کقوله عزوجل: واشهدوا ذوی عدل منکم واهجرهن فی المضاجع، ومنها امر هو تهدد کقوله عزوجل: اعملوا ما شئتم وهذا شیء لایعلم الا بالتوقیف (اور تم نے پوچھا کہ کیا عرب اس اسم میں جو محتمل المعنیین ہوتا اختلاف کرتے ہیں، کہ ایک تو دو میں سے ایک معنی لے اور دوسرا دوسرا معنی۔ اور یہ چیز ان کثیر المعنی تمام حروف میں واقع ہوا ہے۔ ان کے معنی پر سیاق وسباق کلام سے دلیل لی جاتی ہے۔ اور کبھی اس سے دلیل نہیں ملتی تب توقیف کی ضرورت پڑتی

ہے.....اور ندب اور فرض صرف توقیف سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔ کیوں کہ بہت سے مخارج میں سے ایک ہی مخرج صرف رسول ﷺ کے بتائے ہی نکل سکتا۔ اور قرآن میں بہت سے امر ونہی ہیں جو مخرج واحد رکھتے ہیں، جبکہ وہ معانی میں یکساں بھی نہیں ہوتے، تو ان میں سے کوئی امر فرض ہوتا ہے، جیسے 'نماز قائم کرو اور زکوۃ دو'۔ ایسا امر بھی ہوتا ہے جو تادیب کے لیے ہوتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ 'اپنے میں سے دو عادل گواہوں کو گواہ کرو' اور 'انہیں بستروں میں الگ کردو' اور ان میں ایک امر تہدید و توبیخ کے لیے ہوتا، جیسے 'جو چاہے کرو' اور یہ تمام امور صرف توقیف سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں)۔

(۱۷) (متن میں اس سورہ کا جو حوالہ دیا گیا ہے اس پر مترجم انگریزی حاشیہ میں کہتا ہے: ''یقینی طور پر یہ سورہ ۱۲، ۴۰ نہیں ہے، بلکہ غالباً یہ قرآن سے ہے ہی نہیں۔''
حالانکہ کسی اور حاشیہ میں بھی آیت کے اس ٹکڑے کا ذکر ہے۔ یہ سورہ فصلت: ۴۱ کی آیت ۴۰ کا ٹکڑا ہے: اعملوا ماشئتم۔ جو چاہے کرو۔ رع)

(۱۸) بیضاوی، آیت متعلقہ [ج ۱، ص ۸۶، بقرہ ۲: ۶۵]: وقولہ' کونوا' لیس بأمر اذ لا قدرۃ لھم علیہ وانما المراد بہ سرعۃ التکوین (اور اللہ کا فرمان کہ 'بن جاؤ' حکم وامر نہیں، کیونکہ انہیں اس پر قدرت ہی حاصل نہیں، اس امر سے صرف سرعت تکوین مراد ہے)۔ (جرمن ایڈیشن کے متن میں اس حاشیہ کی نشاندہی نہیں کی گئی۔ مترجم انگریزی)

(۱۹) ورقات [۱۳۴ تا ۱۳۸]، ہمارے ملحقہ ضمیمہ میں۔

(۲۰) انفرادی اسلامی احکام کی اقسام کی اپنی تعبیر وتشریح کے ساتھ بعض صوفیاء اس کے بالکل برخلاف اظہار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان صورتوں میں بھی جن میں احادیث میں صریحاً یہ بیان کیا گیا ہوتا ہے کہ ممانعت قسم مکروہ سے تعلق رکھتی ہے، اکثر وبیشتر واقعتاً وہاں حرام ہی مراد ہوتا ہے۔ اس قسم کی ممانعت کی اس انداز میں ہی تعبیر وتشریح کرنی چاہیے کہ قدیم فقہاء وعلماء حیا اور احتیاط کی وجہ سے اپنی اخذ کردہ ممانعت کے لیے 'تحریم' کی قرآنی اصطلاح کے استعمال سے ہچکچاتے تھے۔ شعرانی (ج ۱، ص ۱۳۶) اپنے شیخ علی الخواص کے نام سے اس رویہ کو نقل کرتے ہیں اور مفصل وضاحت بھی پیش کرتے ہیں۔

(۲۱) ایسے فقہاء ومجتہدین بھی ہیں جنہوں نے تجرد پسندی کی مؤید احادیث نقل کی ہیں۔ اس اختلاف رائے کے لیے دیکھیے قویری، شریعت اسلام، ج ۱، ص ۶۳۹۔

(۲۲) یہ ممانعت ایک حدیث (بخاری، کتاب النکاح [رقم ۵۰۶۵]) کے الفاظ سے اخذ کی جاتی ہے: من استطاع منکم الباء ۃ فلیتزوج الخ (تم میں سے جو استطاعت رکھتا ہے وہ ضرور نکاح کرے)۔

(۲۳) شعرانی [ج ۳: ص ۱۷۳، کتاب النکاح]: قول داؤد بوجوبہ مطلقا علی الرجل والمرأۃ، لکن مرۃ فی العمر... ان امتثال امر الشارع یحصل بالمرۃ والواحدۃ مالم یدل دلیل علی التکریر (داؤد کا قول اس کے مطلق وجوب کا ہے مرد وعورت پر، لیکن زندگی میں ایک بار.....ایک مرتبہ ادائیگی میں بھی امر شارع کا امتثال ہو جاتا ہے اگر تکرار عمل پر کوئی دلیل دلالت نہ کرتی ہو)۔

(۲۴) اس ربط میں مندرجہ ذیل محرک امتیازی وصف کا حامل ہے: قال اھل الظاھر انما یلزمہ التزوج فقط فلا یلزمہ الوطء وتعلقوا بظاھر الامر فی ھذا الحدیث (اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اس سے فقط التزام تزوج ثابت ہوتا ہے نہ کہ وطی۔ یہ لوگ اس حدیث کے ظاہر کو دلیل بناتے ہیں) یعنی حاشیہ ۲۲ میں نقل کردہ حدیث، نووی [ج ۹، ص ۲۴۷، کتاب النکاح، رقم ۱۴۰۰]۔

(۲۵) قسطلانی [ج ۱۳، ص ۲۳۰، کتاب الذبائح، رقم ۵۴۷۵]: ففیہ مشروعیۃ التسمیۃ وھی محل وفاق، لکنھم

اختلفوا هل هی شرط فی حل الاکل ،فذهب الشافعی فی جماعة وهی روایة عن مالک واحمدالی السنة،فلایقدح ترک التسمیة و ذهب احمدفی الراجح عنده الی الوجوب ،لجعلهاشرطافی حدیث عدی،وذهب ابوحنیفة ومالک والجمهور الی الجوازعندالسهو (تواس میں تسمیہ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے،اور یہ متفق علیہ امر ہے۔لیکن فقہاء نے اس بات میں اختلاف کیاہے کہ اکل کی حلت میں آیا یہ بھی شرط ہے کہ نہیں۔توامام شافعی ایک گروہ کے ساتھ اس طرف گئے اورامام مالک سے بھی یہی منقول ہے،جبکہ امام احمداس کے سنت ہونے کی طرف گئے۔چنانچہ ان کے نزدیک ترک تسمیہ قادح نہیں۔اورامام احمد کاراجح قول اس کے وجوب کاہے،کیونکہ اسے حدیث عدی میں شرط قرار دیا گیاہے۔جبکہ امام ابوحنیفہ اورامام مالک اور جمہور سہو میں جواز کے قائل ہیں)۔

(۲۶) جناب محمد ﷺ کاایک بار بار پیش کیے جانے والاارشاد: کل امر ذی بال لایبتدأبذکر الله فهو ابتر (ہراہم کام جسے اللہ کے ذکر سے شروع نہ کیا جائے تووہ ابترہے)۔[مسند احمد،رقم ۸۷۱۲]

(۲۷) دمیری[ج ۲،ص ۳۰۵،تحت'الدابة']:وروی ابو القاسم الطبرانی فی کتاب الدعوات عن عطاء عن ابن عباس عن النبی ﷺ انه قال:اذارکب العبدالدابةولم یذکراسم الله ردفه الشیطان،فقال تغن فان کان لایحسن الغناء،قال له تمن ،فلا یزال فی امنیته حتی ینزل (ابوقاسم طبرانی نے کتاب الدعوات میں ازعطاء،ازحضرت ابن عباس روایت کیا کہ نبی ﷺ نے فرمایاجب کوئی بندہ جانور پرسوارہواوراللہ کانام نہ لے توشیطان بھی اس کے ساتھ سوارہوجاتاہے،پھرکہتاہے کہ گنگنا،اگروہ اچھے سے نہ گنگنائے تواس سے کہتاہے تمنا کر،پھروہ اس کی تمناؤں میں شامل وشریک رہتاہے حتی کہ بندہ سواری سے اتر جاتاہے)۔حتی کہ''جماع'' سے پیشتر بھی''تسمیہ'' کہنا چاہیے،بخاری،کتاب الوضوء[رقم ۱۴۱]۔

(۲۸) مفاتیح[ج ۱۳،ص ۱۷۸،تحت انعام ۶:۱۲۱]میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے:[عن النبی ﷺ انه قال:]ذکر الله مع المسلم سواء قال اولم یقل (اللہ کاذکرمسلمان کے ساتھ ہی ہوتاہے خواہ وہ کہے یانہ کہے)۔بیضاوی[ج ۲،ص ۱۸۰،تحت سورہ انعام ۶:۱۲۱۔وقال مالک والشافعی بخلافه لقوله علیه السلام]:ذبیحةالمسلم حلال وان لم یذکراسم الله علیه (مسلمان کاذبیحہ حلال ہے خواہ اس نے اس پراللہ کانام نہ لیاہو)۔

(۲۹) شعرانی[ج ۳،ص ۲۱۔کتاب الصید والذبائح]دیکھیے۔

(۳۰) قویری،شریعت اسلام،ج ۲،ص ۲۱۵،شق ۵۷۔

(۳۱) بیضاوی[ج ۲،ص ۱۸۰،تحت انعام ۶:۱۲۱]:ظاهرفی تحریم متروک التسمیة عمدااونسیاناوالیه ذهب داؤدوعن احمد مثله (جان بوجھ کرہو یا بھول چوک سے تسمیہ کاترک کرنا ظاہراحرام ہے،داؤداسی طرف گئے،اورامام احمد سے بھی اسی کے مثل نقل ہواہے)۔

(۳۲) بخاری،کتاب الصوم[رقم ۱۹۴۶]۔

(۳۳) ایضا،[رقم ۱۹۴۷،باب:لم یعب اصحاب النبی ﷺ بعضهم بعضافی الصوم والافطار]والی حدیث معلوم ہوتاہے کہ اس تعبیر کی تائید میں اختراع کرلی گئی:عن انس بن مالک قال کنانسافرمع النبی ﷺ فلم یعب الصائم علی المفطرولا المفطرعلی الصائم (حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ ہم نبی ﷺ کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے،مگر روزے دارغیر روزے دار پراورغیر روزے دارروزے دار پرعیب نہ لگاتا تھا)۔

(۳۴) مفاتیح[ج ۵،ص ۸۲،تحت بقرہ ۲:۱۸۴]:ذهب قوم من علماء الصحابةالی انه یجب علی المریض والمسافران یفطراو یصوماعدةمن ایام أخر،وهوقول ابن عباس وابن عمر،ونقل الخطابی فی اعلام التنزیل عن ابن

عمر انه قال لو صام فی السفر قضی فی الحضر، وهذا اختیار داؤد بن علی الاصفهانی و ذهب اکثر الفقهاء الی ان الافطار رخصة (علماء صحابہ میں سے ایک گروہ اس جانب گیا ہے کہ مریض اور مسافر پر روزہ نہ رکھنا اور پھر دوسرے ایام میں روزہ رکھنا واجب ہے۔ حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر کا یہی قول ہے۔ اور علامہ خطابی نے اعلام التنزیل میں حضرت ابن عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا کہ اگر کوئی سفر میں روزہ رکھے تو اسے حضر میں اس کی قضاء کرنی ہوگی۔ یہی داؤد بن علی اصبہانی کا اختیار کردہ قول ہے۔ جبکہ اکثر فقہاء کی یہ رائے ہے کہ افطار کرنا ایک رخصت ہے)۔ دیکھیے شعرانی [ج ۲، ص ۲۷۲، کتاب الصیام]۔ نووی [ج ۷، ص ۳۲۴، کتاب الصیام، رقم ۱۱۱۳]۔

(۳۵) بیضاوی، تحت آیت محولہ بالا [ج ۱، ص ۱۲۴]: وهذا علی سبیل الرخصة، وقیل علی الوجوب والیه ذهب الظاهریة وبه قال ابو هریرة (یہ از راہ رخصت ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ وجوب پر ہے، اور ظاہریہ اسی طرف گئے اور حضرت ابو ہریرہ کا بھی یہی قول ہے)۔

(۳۶) دمیری [ج ۲، ص ۱۸۰، تحت 'الحیہ'۔ خطیب بغدادی کی سند سے عمر بن حبیب کا قصہ نقل کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہارون رشید کی مجلس میں مسئلہ مصراۃ چل نکلا، سخت بحث ہوئی کہ آوازیں بلند ہوگئیں۔ بعض نے حدیث ابو ہریرہ سے دلیل دی، تو بعض نے اسے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ: ابو هریرة متهم فیما یرویه (ابو ہریرہ روایت کے معاملہ میں متہم ہیں)۔ ہارون رشید بھی اسی قول کا قائل تھا۔ اس نے مجھے غصہ میں دیکھا۔ میں اٹھ کر گھر چلا آیا۔ اتنے میں دروازے پر صاحب شرطہ پہنچ گیا۔ کہا جا کر امیر المومنین کو جواب دے۔ واپس دربار پہنچا، دیکھا رشید کرسی پر براجمان ہے۔ ساتھ جلاد کھڑا ہے اور سامنے چمڑا بچھا ہوا۔ رشید نے مجھے دیکھا تو کہا کہ آج تک کسی نے اس طرح رو در رو میرا رد نہیں کیا۔ تجھے کیسے یہ جرات ہوئی۔ میں نے کہا کہ آپ نے جس معاملہ میں بحث کی اس سے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی تعلیمات پر حرف آتا ہے۔ اس نے پوچھا وہ کیسے؟۔ میں نے کہا: لانه اذا کان اصحابه کذابین، فالشریعة باطلة، والفرائض والاحکام من الصلاة والصیام والحج والنکاح والطلاق والحدود، کلها مردود غیر مقبولة۔ لانهم رواتها۔ ولا تعرف الا بواسطتهم۔ اس وجہ سے کیونکہ اگر صحابہ غلط بیانی کرنے والے ہوں تو شریعت باطل ہو جائے۔ نماز، روز، حج، نکاح، طلاق اور حدود کے احکام مردود اور نا قابل قبول قرار پائیں۔ یہ صحابہ ہی ان کو نقل کرنے والے ہیں اور یہ احکام صرف اور صرف ان کے توسط سے ہی جانے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ سن کر رشید نے رجوع کیا۔ اور مجھے دس ہزار درہم دیے۔]

(۳۷) شعرانی [ج ۱، ص ۲۲۵: فقال: وکذلک کنت ادع رأیی لرأی عثمان وعلی وسائر الصحابة ماعدا ابا هریرة و انس بن مالک وسمرة بن جندب]۔

(۳۸) تہذیب [ج ۲، ص ۲، ۳، ترجمہ عمر بن حبیب القاضی]۔

(۳۹) ازرقی، تاریخ شہر مکہ (Chroniken der Stadt Mekka) ج ۱، ص ۱۳۵ [ص ۲۸۹، رقم ۲۱۵، ماجاء فی حریق الکعبة]۔

(۴۰) مسلم، کتاب الوصیة [رقم ۱۶۲۷]: ماحق امری ء مسلم له شی ء یریدان یوصی فیه ان یبیت لیلتین الا ووصیته مکتوبة عنده (ہر مسلمان مرد پر یہ حق ہے کہ وہ کسی شئے کے بارے میں وصیت کرنا چاہتا ہو تو دو راتیں بھی ایسی نہ گزارے کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود ہو)۔ (یہاں سورۃ بقرہ ۲: ۱۸۰ کا ذکر کرنا مناسب ہوگا)۔

(۴۱) نووی [ج ۱۱، ص ۱۰۸، رقم ۱۶۲۷]: فیه الحث علی الوصیة، وقد اجمع المسلمون علی الامر بها، لکن مذهبنا ومذهب الجماهیر انما مندوبة لا واجبة۔ وقال داؤد وغیره من اهل الظاهر هی واجبة لهذا الحدیث ولا دلالة لهم فیه فلیس فیه تصریح بایجابها (اس میں وصیت کرنے پر ترغیب وتشویق ہے۔ اور مسلمانوں نے اس

کے حکم ہونے پر اجماع کیا ہے۔لیکن ہمارا اور جمہور کا یہ مذہب ہے کہ یہ فقط مندوب ہے نہ کہ واجب۔اہل ظاہر میں سے داؤد وغیرہ نے کہا کہ وصیت اس حدیث کی وجہ سے واجب ہے۔حالانکہ اس روایت میں ان کے لیے کوئی دلیل نہیں، کیونکہ اس میں اس کے وجوب کی کوئی تصریح نہیں)۔

(۴۲) کریمر، تاریخ تمدن مشرق، ۱، ۵۰۹ دیکھیے۔

(۴۳) بخاری، کتاب الحوالہ [رقم ۲۲۸۸]: [عن ابی هريرة] مطلالغنی ظلم ومن اتبع علی ملی فليتبع [واذااحيل احدكم علی ملی فليحتل]۔

(۴۴) قسطلانی [ج ۵، ص ۲۵۴، رقم ۲۲۸۸]: وجمهور العلماء علی ان هذاالامر للندب وقال اهل الظاهر وجماعة من الحنابلة بالوجوب، فاوجبوا قبولها علی الملی ء (اور جمہور علماء اس پر ہیں کہ یہ حکم ندب کے لیے ہے، اور اہل ظاہر اور حنابلہ کی ایک جماعت اسے واجب قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ ملی ء پر اس کے قبول کو واجب کہتے ہیں)۔

(۴۵) مسلم، کتاب النذر [رقم ۱۶۳۸]؛ بخاری، کتاب الوصیۃ [رقم ۲۷۶۱]: ان سعدابن عبادة ﷺ استفتی رسول اللہ ﷺ فقال ان امی ماتت وعليها نذر، فقال اقضه عنها (حضرت سعد بن عبادہ نے رسول اللہ ﷺ سے استفتاء کیا اور کہا کہ میری ماں کی وفات ہوگئی اور ان پر ایک نذر تھی۔تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تو اس کی طرف سے اسے ادا کردے)۔(طبقات) ابن سعد میں، حضرت سعد بن عبادہ کے ترجمہ میں جناب رسول اللہ ﷺ سے اس سوال پر مختلف الفاظ کی متعدد احادیث نقل کی گئی ہیں، ایک روایت تو بالکل ہی مختلف ہے۔صرف ایک مخطوطہ اس سوال پر مشتمل ہے جو مجموعہائے احادیث میں نقل وروایت کیا گیا ہے۔دیکھیے، لوث، طبقات ابن سعد (Loth,Das Classenbuch des Ibn Sa'd)، ص ۴۷۔

(۴۶) نووی [ج ۱۱، ص ۱۳۹، ۱۴۰، رقم ۱۶۳۸]: واعلم ان مذهبنا ومذهب الجمهور ان الوارث لايلزمه قضاء النذر الواجب علی الميت اذاكان غير مالی ولااذاكان ماليا ولم يخلف تركة لكن يستحب له ذلك، وقال اهل الظاهر يلزمه ذلك الحديث سعدهذا، ودليلناان الوارث لم يلتزمه فلايلزم، وحديث سعد يحتمل انه قضاه من تركتها اوتبرع به وليس فی الحديث تصريح بالزامه ذلك (اور جان لو کہ ہمارا اور جمہور کا یہی مذہب ہے کہ میت پر واجب نذر کو پورا کرنا وارث پر لازم نہیں اگر وہ غیر ملی ء یا ملی ء ہے۔اور اس نے ترکہ نہ چھوڑا ہو، بلکہ یہ اس کے لیے صرف مستحب ہے۔اور اہل ظاہر کے نزدیک اس حدیث سعد کی وجہ سے یہ لازم ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چونکہ وارث نے خود اس کا التزام نہیں کیا سو وہ اس پر لازم نہیں۔اور حدیث سعد اس کی محتمل ہے کہ سعد نے ترکہ میں سے ہی اسے پورا کیا ہو، یا فقط نیکی کے طور پر، اور حدیث میں اس کے لازم ہونے کی کوئی تصریح نہیں)۔

(۴۷) بخاری، کتاب الاطعمہ [رقم ۵۳۹۱]۔دیگر روایات کے لیے دمیری [۲، ۷۰۳] ملاحظہ ہو۔

(۴۸) مسلم، کتاب الصید [باب اباحة الضب، رقم ۱۹۴۳: لست اكله ولااحرمه]۔اور شرح نووی [ج ۱۳، ص ۱۴۳]۔

(۴۹) سردست مثال کے لیے ابوالمحاسن [ج ۱، ص ۲۸۵، سنہ ۱۲۰ھ، قصہ محمد بن واسع ازدی] ملاحظہ ہو۔

(۵۰) حضرت ابن عمر کے بارے میں یہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ (دوران سفر) مکہ ومدینہ کے درمیان ایک مخصوص درخت کے نیچے قیلولہ انجام دیتے، کیونکہ جناب رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا کیا تھا۔امام احمد بن حنبل اپنی پوری زندگی خربوزے سے مجتنب ومحترز رہے، کیونکہ کسی روایت میں اس بات کا ذکر نہیں آیا تھا کہ جناب نبی ﷺ اسے کس طرح تناول فرماتے تھے، شعرانی [ج ۲، ص ۲۱۷]۔مقری (۱، ۸۱۰) میں ایک نہایت دلچسپ ٹکڑا پایا جاتا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ متبدل حالات میں لوگوں نے کس طرح اسے جناب نبی ﷺ کے فرمودہ معیار کے درجہ پر پہنچادیا۔

(۵۱) مسلم، کتاب الفضائل [رقم ۲۳۶۲]: انما انا بشر اذا امرتکم بشیء من دینکم فخذوا به و اذا امرتکم بشیء من رأیی فانما انا بشر (میں بھی ایک بشر ہوں، جب تمہیں تمہارے دین سے متعلق کسی بات کا حکم دوں تو اسے لے لو اور جب تمہیں اپنی رائے سے کسی چیز کا

کہوں تو میں بھی ایک آدمی ہوں۔ حدیث رقم ۲۳۶۱ میں یہ الفاظ آئے ہیں: ان کان ینفعهم ذلک فلیصنعوه، فانی انما ظننت ظنا، فلا تؤخذنی بالظن، و لکن اذا حدثتکم عن الله شیئا فخذوا به، فانی لن اکذب علی الله عز و جل)۔

(۵۲) لفظ 'رائے' کے معنی کے لیے مندرجہ ذیل ٹکڑا بھی اسی طرح نہایت مفید مطلب ہے۔ اس ٹکڑے میں نووی [ج ۱۵، ص ۱۶۹، رقم ۲۳۶۱] اس لفظ کی یوں تعبیر کرتے ہیں: ای فی امر الدنیا و معایشها لا علی التشریع، فاما ما قاله باجتهاده ﷺ و رآه شرعا یجب العمل به

('دنیا اور اس سے متعلقہ امور میں ہے، تشریع پر نہیں، سو جو آپ ﷺ نے اپنے اجتہاد سے فرمایا اور اسے شرع کہا تو اس پر عمل واجب ہے۔' مترجم اردو کہتا ہے کہ مسلم کے باب کا عنوان بھی یہی ہے: باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذکره ﷺ من معایش الدنیا علی سبیل الرأی)۔ مندرجہ ذیل ٹکڑا بھی ملاحظہ ہو۔ جناب نبی ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ اور حضرت سعد بن عبادہ سے قبائل واحزاب کے خلاف مدد دینے کے لیے عیینہ فزاری کے صلہ کی مقدار و نوعیت کے بارے میں مشورہ کیا۔ جناب نبی ﷺ نے اس سردار قبیلہ فزارہ کو ایک تہائی کھجور کی پیشکش کی، لیکن اس نے نصف کی شرط پر فوجی دستوں کی فراہمی چاہی۔ اس پر جناب نبی ﷺ نے ان دونوں سعدوں سے استفسار کیا، جس پر انہوں نے کہا: اگر آپ کو خدا کا حکم ہے تو آپ ویسا ہی کریں اور پیش قدمی فرمائیں، لیکن اگر کوئی حکم خداوندی نہیں آیا ہے تو، خدا کی قسم، تلوار کے سوا فزارہ کے لیے کوئی اور گنجائش نہیں!۔ اس پر جناب نبی ﷺ نے فرمایا: ''مجھے کوئی حکم وحی نہیں ہوا، اگر ایسا ہوتا تو میں تم سے مشورہ نہ کرتا، میں بس تمہیں اپنی رائے بتا رہا ہوں۔'' لم أومر بشیء و لو أمرت بشیء ماشاورتکما و انما هو رأی اعرضه علیکما۔ ایم جے مولر کی 'مغربی عرب کی تاریخ میں کنٹریبیوشن' (Beitrage zur Geschichte der westlichen Araber, p140) میں سعد بن عبادہ کا ترجمہ۔

(ابن ہشام نے بھی یہ قصہ بیان کیا ہے مگر وہاں الفاظ مختلف ہیں، دیکھیے سیرت، ج ۳، ص ۱۷۴۔ رع)

(۵۳) دمیری [ج ۳، ص ۳۸۵ تحت 'الفرس']: انه ﷺ کان یذکر فی مجالسه الاخبار حکایة و یتکلم بما لا یرید به امرا و لا نهیا و لا ان یجعله اصلا فی دینه و ذلک معلوم من فعله مشهور من قوله (آنحضرت ﷺ اپنی مجلس میں حکایتاً اخبار بتاتے اور گفتگو فرماتے جسے نہ ہی حکم نہ ہی منع مراد ہوتا اور نہ ہی آپ ﷺ اسے دین میں کوئی اصل و حکم قرار دیتے۔ اور یہ بات آپ کے فعل سے معلوم اور ارشاد سے مشہور ہے)۔

(۵۴) مقدمہ [ج ۲، ص ۲۶۹، فصل ۲۶، علم الطب۔ ابن خلدون کی پوری عبارت یہ ہے: و الطب المنقول فی الشرعیات من هذا القبیل، و لیس من الوحی فی شیء، و انما هو امر کان عادیا للعرب، و وقع فی ذکر احوال النبی من نوع ذکر احواله التی هی عادة و جبلة، لا من جهة ان ذلک مشروع علی ذلک النحو من العمل، فانه ﷺ انما بعث لیعلمنا الشرائع، و لم یبعث لتعریف الطب و لا غیره من العادیات۔ اس کے بعد ابن خلدون تلقیح نخل والی روایت نقل کرتے ہیں]۔

(۵۵) ان کی کتاب کے لیے حاجی خلیفہ [ج ۲، ص ۱۱۱۱] دیکھیے۔ معلومات سے بھرپور (مولی رجب بن احمد کی) یہ کتاب استنبول میں سن ۱۲۶۱ھ/ ۱۸۴۵ء میں دو جلدوں میں طبع ہوئی۔ یہ طباعت مجھے میسر نہیں۔

(۵۶) مراد گیادی اوحسن، جدول عام، ج ۱، ص ۳۴۔

(۵۷)الوسیلة الاحمدیة والذریعة السرمدیة فی شرح طریقة المحمدیة، مخطوطہ ہنگیرین نیشنل میوزیم، اوریئنٹ، رقم ۱۶، ورق ۱۹ أ: ویقال لمثل هذه السنة العادية والسنة الزائدة ولا حرج فی ترکها بل فعلها حسن وترکها مکروه التنزیة، وفیه حث علی اتباع السنة مطلقا سواء کانت من سنن الهدی او من سنن الزوائد، قال الله تعالی: لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة، واخرج البزار عن ابن عمر انه کان یاتی شجرة بین مکه والمدینة فیقیل تحتها ویخبر ان النبی ﷺ کان یفعل ذلک (اور اس طرح کی سنتوں یعنی سنت عادیہ اور سنت زائدہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے اور ان کے ترک میں کوئی حرج نہیں، البتہ ان کا کرنا عمدہ ہے اور ان کا ترک کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اور اس میں اتباع سنت پر مطلق ترغیب وتشویق پائی جاتی ہے، خواہ وہ سنن ہدی سے ہو یا سنن زائدہ سے۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے: اور تمہارے لیے رسول اللہ میں اسوہ حسنہ ہے۔ اور بزار نے حضرت عبداللہ بن عمر سے نقل کیا کہ وہ مکہ ومدینہ کے درمیان ایک درخت کے نیچے قیلولہ کرتے اور کہتے کہ نبی ﷺ نے اسی طرح کیا تھا)۔
(یہ اصل میں مولی محمد بن پیش علی معروف بہ برکلی (متوفی ۹۸۱ھ) کی کتاب 'الطریقۃ المحمدیۃ' کی شرح ہے۔ رع)

(۵۸) بخاری، کتاب الہبۃ [رقم ۲۵۷۱]؛ کتاب الاشربہ [رقم ۵۶۱۹]؛ کتاب [الشرب و] المساقاۃ [رقم ۲۳۵۲]۔

(۵۹) ملاحظہ ہو کتاب اللباس [رقم ۵۸۵۴]۔ مسجد میں داہنی طرف سے داخل ہونا چاہیے: کتاب الصلوۃ [رقم ۴۲۷: باب: التیمن فی دخول المسجد وغیرہ۔ وکان ابن عمر یبدأ برجله الیمنی، فاذا خرج بدا برجله الیسری]، وغیرہ۔

(۶۰) کتاب الوضوء [رقم ۱۶۸]: کان النبی ﷺ یعجبه التیمن فی تنعله وترجله وطهوره وفی شأنه کله (نبی ﷺ کو چپل پہننا، اتارنا، طہارت کرنا اور ہر کام کو داہنے سے کرنا پسند تھا)۔ اور کتاب الاطعمہ [رقم ۵۳۸۰] بھی دیکھیے۔ یونانیوں کے لیے، الیڈ (Aliad)، ج ۱، ص ۵۹۸۔ اوڈیسی (Odyssey ۱۷، ۴۱۸۔ یہودیوں کے لیے تلمود بابلی سوتا، ۱۵ ب۔

(۶۱) قسطلانی [ج ۵، ص ۳۴۲، رقم ۲۳۵۲]: خالف ابن حزم فقال لا یجوز مناولة غیر الایمن الا باذن الایمن (ابن حزم نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ دائیں کو نہیں دے سکتے مگر دائیں کی اجازت سے)۔

(۶۲) بخاری، کتاب المظالم [رقم ۲۴۵۵]؛ اطعمہ [رقم ۵۴۴۶]؛ شرکہ [رقم ۲۴۹۰]۔ صحیح مسلم، کتاب الاشربہ [رقم ۲۰۴۵]۔ [عن شعبة عن جبلة: کنا بالمدینة فی بعض اهل العراق فاصابنا سنة، فکان ابن الزبیر یرزقنا التمر، فکان ابن عمر رضی الله عنهما یمر بنا فیقول: ان رسول الله ﷺ نهی عن الاقران، الا ان یستاذن الرجل منکم اخاه، واللفظ للبخاری]

(۶۳) نووی [ج ۱۳، ص ۳۲۸، رقم ۲۰۴۵]۔ قسطلانی [ج ۵، ص ۴۶۱، رقم ۲۴۵۵]: وهل النهی للتحریم او للتنزیه فنقل عیاض عن اهل الظاهر انه للتحریم وعن غیرهم انه للتنزیه (اور کیا یہ نہی تحریم کے لیے ہے یا تنزیہ کے لیے، تو قاضی عیاض نے اہل ظاہر سے نقل کیا کہ یہ نہی تحریم ہے، جبکہ دیگر کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے)۔

باب ششم

بعض مسائل میں حنابلہ کی ظاہریہ سے مماثلت

اس بات پر پہلے بھی زور دیا جا چکا ہے کہ عدالتی وقانونی مصادر کی کڑی تعبیر میں امام احمد بن حنبل کا مکتب فقہ ظاہریہ کے قریب واقع ہوا ہے۔ پچھلے باب میں یہ دکھایا گیا تھا کہ متنازع فیہ فقہی مسائل میں مکتب حنابلہ کے امام انہی اصولوں کو اختیار کرتے ہیں جو ظاہریہ کے بھی رہنما اصول ہیں۔ اس اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے ہمیں اس بات کی اور بھی نمایاں مثالیں مل جائیں اگر، ظاہریہ کے اقوال وآراء کے انتخاب میں ان نکات کو زیر غور لانے کے لیے ٹھوس مثالیں موجود نہ بھی ہوں جن میں ظاہریہ باقی تمام مکاتب فقہ کے مقابل خاص موقف کا مظاہرہ کرتے ہیں[1]۔ روایات میں لفظی اطلاق کو حنابلہ ان مسائل میں بھی جائز سمجھتے ہیں جن سے متعلق ہمارے پاس ٹھوس مثالیں موجود نہیں کہ ظاہریہ نے بھی ان مخصوص تعبدی اور فقہی احکام ومسائل میں وہی مؤقف اختیار کیا۔

ادائیگی جمعہ قبل از زوال

مثلاً، جناب نبی مکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابی حضرت انس بن مالک یہ روایت کرتے ہیں: ''ہم جمعہ کی نماز کے لیے صبح نکل جایا کرتے تھے اور اسے ادا کرنے کے بعد ہی دوپہر کا کھانا کھاتے۔''[2] تمام فقہی مذاہب اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب کرام وقت پر نماز جمعہ کی ادائیگی کے لیے جلدی کرتے، تاکہ دوپہر کے کھانے سے قبل اسے انجام دے لیں۔ حنابلہ اس سے یہ لیتے ہیں کہ نماز جمعہ فقہی طور پر صبح بھی ادا کی جا سکتی ہے[3]۔ اور یہ قول جیسا کہ بخوبی معلوم ہے کل اسلامی تعامل کے خلاف ہے۔

حالت غضب میں عدالتی فیصلہ

فقہی فتاوای پر کتاب میں۔ کریہل (Krehl) کا ایڈیشن اب تک طبع نہیں ہوا۔ ہم یہ پڑھتے ہیں: ''حضرت ابوبکرہ (ثقفی) نے سجستان میں اپنے قاضی بیٹے کو لکھا کہ: فریقین کے درمیان کوئی فیصلہ صادر نہ کرو اگر تم غصہ کی حالت میں ہو، کیونکہ میں نے جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ قاضی کو حالت غصہ میں فیصلہ صادر نہیں کرنا چاہیے۔''[4] اس قول کو عام طور پر حکیمانہ ہدایت اور رہنما مشورہ سمجھا جاتا ہے[5]

مثلا، ابوفیاض بصری جوایک شافعی ہیں اُس قاضی کو ناپسند کرتے تھے جو اپنے نجی، عملی مسائل میں الجھا ہوا ہو، مثلاً اپنے گھریلو مسائلِ اخراجات میں، کیونکہ یہ بات غصہ کے مقابلہ میں اس کے فیصلوں پر کہیں زیادہ اثرانداز ہوا کرتی ہے (۶)۔ اس حزم واحتیاط کے باوصف معدودے چند اک حنابلہ کے سوا کوئی عالم وفقیہ جناب نبی ﷺ کے اس ارشاد سے نہی تحریمی اخذ نہیں کرتا۔ وہ (حنابلہ) اس سے یہ نتیجہ لیتے ہیں کہ ''ایک قاضی جو غصہ میں ہو اسے عدالتی فیصلہ کرنا جائز نہیں۔'' اور نتیجتاً، اس حالت میں صادر کیے ہوئے فیصلے کی کوئی قانونی وشرعی حیثیت نہیں۔ کیونکہ قاضی کو اول الامر ہی ایسا کرنا ممنوع کر دیا گیا تھا۔ بال کی کھال نکالنے والے فقہی اجتہادات کس حد تک جاتے ہیں، گذشتہ اوراق میں اس کی چند مثالیں گزریں۔ حتی کہ وہ حضرات بھی جو اس رائے کے حامل ہیں، اس بات میں فرق کرتے ہیں کہ آیا قاضی اور جج مکمل طور پر غصہ میں مغلوب ہونے سے قبل اس قانونی فیصلہ پر پہنچ چکا تھا، یا پھر اس نفسیاتی اثر وتاثر کا ظہور فیصلہ سے قبل واقع ہو چکا تھا (۷)

بیع مدبرہ

مندرجہ بالا استدلال کا ایک واضح نتیجہ غلاموں سے متعلق قانون سازی سے ایک مثال فراہم کرتا ہے۔ ''مُدَبَّر'' (۸) سے اسلامی قانون میں وہ غلام مراد ہے جو اپنے مالک کے حین حیات ہی مالک کی موت پر پروانہ آزادی حاصل کرنے کی یقین دہانی پا چکا ہو (۹)۔ مثال کے طور پر مشہور لونڈی فوز کے متعلق کہا گیا ہے کہ ''ایک برمکی نوجوان نے اسے غلام کی حیثیت سے خریدا اور پھر اپنی موت کی صورت میں اسے آزادی کا پروانہ دے دیا۔ فدبرھا۔'' (۱۰) اب یہ سوال اٹھتا ہے کہ ایسے غلام کو اس کی آزادی یعنی اس کے مالک کی موت سے قبل فروخت کیا جا سکتا ہے، یا ''تدبیر'' کے گذشتہ اعلان واقرار کی بنیاد پر مالک اپنے حق فروخت سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ روایت (۱۱) اس معاملہ میں ایک ٹھوس واقعہ نقل کرتی ہے کہ کسی شخص نے اپنے غلام سے ''تدبیر'' کی صورت میں وعدہ آزادی کیا اور خود جناب نبی ﷺ نے اس مالک سے اس کے حین حیات ہی اس غلام کو خرید فرما لیا۔ بہت سے قدیم فقہاء ومقننین اس روایت کی حجت سے اور اس میں بیان کردہ جناب نبی ﷺ کے عمل سے ''مدبر'' غلام کی قانونی فروخت کے قائل ہیں۔ صرف امام ابوحنیفہ۔ جبکہ بعض روایات کی رو سے امام مالک بھی۔ اس روایت کو ایک مخصوص انفرادی معاملہ سمجھتے ہیں (۱۲)۔ بہرکیف، وہ بالعموم یہی کہتے ہیں کہ مدبر فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ جناب نبی ﷺ نے بھی شخصی آزادی خریدنہ کی تھی بلکہ مدبر غلام کی خدمات ہی خریدی تھی (۱۳)۔ اسلامی معاشرے نے مؤخرالذکر عمل کو ہی اپنایا۔ اسی طرح ایک لونڈی جس کا نام بَدل

تھا اور جو شعری روایات و حکایات کا ایک معروف کردار ہے، (خلیفہ عباسی) جعفر بن موسی الہادی سے تعلق رکھتی تھی۔ محمد بن زبیدہ کو اس کی اعلی صلاحیتوں کی خبر ہوئی تو اس نے جعفر سے بذل کو خریدنا چاہا۔ مگر جعفر اس پر تیار نہ ہوا۔ اس نے کہا کہ میرے رتبہ کے لوگ لڑکیاں نہیں بیچا کرتے۔ اس پر محمد نے کہا: تو اسے ہبہ کردو۔ اس پر جعفر نے کہا: یہ بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ مدبرہ ہے۔ چنانچہ اس قابل و فاضل لڑکی کی عارضی ملکیت حاصل کرنے کے لیے محمد نے جعفر سے اسے کرایہ پر حاصل کرلیا۔ مدبرہ غلاموں کی اس طریقہ سے منتقلی البتہ صریحا ممنوع نہ تھی (۱۴)۔

مدبر کے اس مسئلہ میں بھی ہم لفظی تعبیر سے حنابلہ کی شدید وابستگی کو مشاہدہ کرسکتے ہیں۔ ابن حزم کی تصدیق کردہ ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ آپ مدبر غلام کی فروخت کو صرف اور صرف مرد غلاموں تک محدود رکھتے تھے، کیونکہ روایت میں اسی جنس کے غلاموں کا ذکر آیا ہے۔ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی مدبرہ کے فروخت کرنے پر کوئی روایت موجود نہیں۔

ابن حزم امام صاحب سے یہ روایت نقل کرکے اس پر کہتے ہیں کہ ''اس تفریق کی صحت پر کوئی دلیل نہیں۔''(۱۵) چنانچہ اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل کا مذہب ظاہریہ کو بھی اپنے انتہا پر مبنی استدلال میں کہیں پیچھے چھوڑ جاتا ہے (۱۶)۔

حواشی

(۱) اجماع عام میں یہ انفرادی اختلافات ''مُفرَدات'' (اور تفردات) کہلاتے ہیں۔

(۲) بخاری، کتاب الجمعہ [رقم ۹۰۵]: حمید عن انس: کنا نبکر بالجمعة و نقیل بعد الجمعة (ہمیں حمید نے حضرت انس سے خبر دی کہ وہ کہتے کہ ہم جمعہ کے لیے جلدی کرتے اور جمعہ کے بعد ہی قیلولہ کرتے)۔

(۳) قسطلانی [ج ۲، ص ۵۷۶، رقم ۹۰۵]: ای نبادر بصلاتها قبل القیلولة۔ وقد تمسک بظاهره الحنابلة فی صحة وقوعها باکر النهار (یعنی ہم جمعہ کی نماز کے لیے قیلولہ سے قبل جلدی جاتے اور حنابلہ اس روایت کے ظاہر سے تمسک کرتے ہوئے جمعہ کو اول النہار میں ادا کر لینے کی صحت کے قائل ہیں)۔

(۴) کتاب الاحکام [رقم ۷۱۵۸]: کتب ابو بکرة الی ابنه و کان بسجستان بان لاتقضی بین الثنین و انت غضبان فانی سمعت النبی ﷺ یقول لایقضین حَکَم بین الثنین و هو غضبان (حضرت ابوبکرہ (ثقفی) نے اپنے بیٹے کو لکھا، جب وہ سجستان میں تھا کہ دو لوگوں کے درمیان اس حالت میں فیصلہ نہ کرو جب تم غضب و غصہ میں ہو۔ کیونکہ میں نے نبی ﷺ کو یہ کہتے سنا کہ کوئی حاکم دو لوگوں کے درمیان اس حالت میں فیصلہ نہ کرے جب وہ حالت غضب میں ہو)۔

(۵) قویری، شریعت اسلام، ۲، ۳۹۲، شق ۹۴۔

(۶) ابن ملقن [ص ۱۹۴، رقم ۵۲۱]: یکره للقاضی النظر فی نفقة اهله و ضیعته لان هذا اشغل لفهمه من کثیر من الغضب (قاضی کو اپنے اہل و عیال کے نفقہ و اخراجات میں مشغول رہنا (یعنی الجھے رہنا) مکروہ قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ غصہ سے کہیں زیادہ اس کے عقل و فہم پر اثر انداز ہوتا ہے)۔

(۷) قسطلانی [ج ۱۵، ص ۱۰۸، رقم ۷۱۵۸]: وعن بعض الحنابلة لاینفذ الحکم فی حال الغضب لثبوت النهی عنه والنهی یقتضی الفساد وفصل بعضهم بین ان یکون الغضب طرأ علیه بعد ان استبان له الحکم فلایؤثر والا فهو محل الخلاف (بعض حنابلہ سے منقول ہے کہ حالت غضب میں حکم قاضی نافذ نہیں ہوتا کیونکہ اس سے نہی ثابت ہے، اور نہی فساد کی مقتضی ہے۔ جبکہ ان میں سے بعض نے اس میں فرق کیا ہے حکم ظاہر ہونے کے بعد قاضی پر غضب طاری ہوا، تو یہ مؤثر نہ ہوگا۔ البتہ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے)۔

(۸) لفظ ''ذبر'' سے۔ ''دبر الحیاة'' یعنی زندگی کے پیچھے، بعد۔ بعض اس لفظ کو ''دَبر'' (تدبیر) سے بھی مشتق کہتے ہیں۔

(۹) وان دین برگ، معاہدات وغیرہ (De contractu etc)، ص ۳۸؛ قویری، شریعت اسلام، ۲، ۱۹۹۔

(۱۰) کتاب الآغانی [ج ۱۷، ص ۴۸، ذکر خبر العباس وفوز]۔

(۱۱) بخاری، کتاب العتق [رقم ۲۵۳۴]۔

(۱۲) نووی [ج ۱۱، ص ۲۰۳، کتاب الایمان، باب جواز بیع المدبر، رقم ۹۹۷]: وفی هذا الحدیث دلالة لمذهب الشافعی

وموافقیه،انه یجوزبیع المدبرقبل الموت سیده لهذا الحدیث قیاساعلی الموصی بعتقه،فانه یجوزبیعه بالاجماع،وممن جوزه عائشةوطاؤس وعطاء والحسن ومجاهدو احمدواسحق وابوثورو داؤدرضی الله عنهم وقال ابوحنیفةومالک و جمهورالعلماء والسلف من الحجازیین والشامیین والکوفیین رحمهم الله تعالی لایجوزبیع المدبر،قالوا انماباعه النبی ﷺ فی دَین کان علی سیده (اوراس حدیث میں امام شافعی کے مذہب اوران کے موافقین کے لیے دلالت ہے۔وہ اس حدیث کی بناپرآقا کی موت سے قبل غلام مدبر کی بیع کے جواز کے قائل ہیں،اس بات پرقیاس کرتے ہوئے کہ موصی بہ غلام بھی آزادہوجاتا ہے۔کیونکہ اس قسم کی بیع پراجماع ہے۔اس کے مجوزین میں حضرت عائشہ،طاؤس،عطاء،حسن،مجاہد،احمد،اسحق،ابوثور اورداؤدرضی اللہ عنہم ہیں۔جبکہ ابوحنیفہ،مالک اورسلف میں سے حجازی،شامی،کوفی علماء کا جمہوررحمہم اللہ تعالی مدبر کی بیع کے جواز کے قائل نہیں۔ان کا قول ہے کہ مدبرغلام کو نبی ﷺ نے مالک پرایک قرض کی وجہ سے بیچا)۔

(۱۳) قسطلانی[ج۵،ص۵۵۲،رقم۲۵۳۴]:وتأولوا الحدیث بانه لم یبع رقبته وانماباع خدمته (اورعلماء مجوزین نے حدیث کی تاویل کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے غلام کی آزادی نہیں بیچی بلکہ اس کی خدمت بیچی)۔

(۱۴) کتاب الآغانی[ج۱۷،ص۵۳،ذکربذل]۔

(۱۵) قسطلانی،ایضا:الرابع تخصیصه بالمدبرفلایجوزفی المدبرة وهوروایةعن احمدوجزم ابن حزم عنه وقال هذاتفریق لابرهان علی صحته (چوتھا،مدبر سے خاص کرنا ہے،سویہ مدبرہ میں جائزنہیں۔امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ابن حزم نے آپ سے یہ جزمانقل کیااورکہا کہ یہ ایسی تفریق ہے جس کی صحت پرکوئی دلیل وسندنہیں)۔

(۱۶) اس باب پرفقہ حنبلیہ کے لیے دیکھیے شیخ مرعی،ایضا،[باب التدبیر،ص۲۱۴]۔

باب ہفتم

باب ہفتم

اثبات وانکار قیاس میں جانبین کے دلائل

قیاس ورائے کے قائلین نے اپنے مخالفین اہل حدیث کی طرح اسلامی علم فقہ وقانون کے اپنے اپنے مخصوص مناہج کے لیے شرعی ادِلہ ومآخذ سے استدلال واستشہاد کے لیے کافی کچھ دردسری مول لی ہے۔تاکہ کتاب اللہ، جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روایات واحادیث اور صحابہ کرام کے اعمال وآثار سے اپنے طریقہ کار کے دلائل وشواہد جمع کریں۔غیر تحزبی سنجیدہ تفسیروں نے قرآن میں ان مخصوص مناہجِ تحقیق پر استشہادی نصوص تلاش کرنے کی ان تمام کوششوں کی سخت مزاحمت کی، جنہوں نے واقعتاً زمانہ مابعد میں ترقی پائی اور جو قرآن ووحی کے امکان سے کلی طور پر خارج رہیں (۱) لیکن متکلمانہ تفسیریں نہایت عام وسادہ قرآنی نصوص میں پریشان کن معانی کے ساتھ گتھم گتھا ہونے کی جانب مائل رہیں۔قرآن سے 'اجماع' کے لیے خاص قانونی بنیاد مستنبط کرنے تک کی کوشش کی گئی۔بہرحال یہ بآسانی حاصل نہ ہوسکی۔امام شافعی کے متعلق یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب آپ سے اس شرعی مصدر کی قرآنی سند کا سوال کیا گیا، تو آپ نے کم ازکم تین سو بار قرآن مقدس کا مطالعہ کیا، حتی کہ سورہ نساء ۴:۱۱۵ میں ایک دلیل۔ ہرچند نہایت ضعیف۔ کلیسائی اجماع (consensus ecclesae) کی حجت کے استنباط کے لیے ڈھونڈ نکالی۔ وہ آیت یہ ہے: **ومن یشاقق الرسول من بعدماتبین له الهدی ویتبع غیرسبیل المؤمنین،نوله ماتولی ونصله جهنم،وساءت مصیرا**۔یعنی ''جو نبی سے الگ جاتا ہے، بعد اس کے کہ ہدایت واضح ہوچکی اور پھر 'مؤمنین سے ہٹ کر کسی اور ہی راہ کی پیروی کرتا ہے'.....یعنی مؤمنین کی کلیت وجماعت کی راہ سے.....تو ہم اسے اس سے موڑ دیں گے اور اسے جہنم پہنچادیں گے (اور وہ برا ٹھکانہ ہے)۔''(۲)

یہ لوگ اس قسم کی قرآنی آیات کو نہایت محنت ومشقت سے تلاش وتفحص کرتے جو ان کی انتہائی متنازع آراء اور قیاسوں کی تائید وحمایت کا کام دے سکیں۔اس سلسلے میں قرآن، سورہ نساء ۴:۸۳ جو احکام کی آزاد تحقیق وتلاش (یستنبطون) سے تعلق رکھتی ہے (۳) فوراً نقل کردی جاتی۔اسی طرح سورہ حشر ۵۹:۲: **فاعتبروا یااولی الابصار** ''عبرت حاصل کرو، اے صاحبان نظر'' بھی اس سلسلے میں نقل کی جاتی ہے۔بیضاوی اس آیت

کے بارے میں کہتے ہیں کہ: ''یہ آیت اس استدلال کے لیے نقل کی جاتی ہے کہ قانونی شرعی دلیل کی حیثیت سے قیاس حجت ہے، کیونکہ اس میں امور کی ایک حالت کو دوسری حالتوں سے الگ کرنے کے ذریعہ فیصلہ کرنے اور موجود دو نکات کے تناظر میں دوسرے پر حکم لگانے کے لیے ایک کا اطلاق کرنے کا حکم موجود ہے۔ جیسا کہ ہم نے کتب اصول میں قرار دے لیا ہوا ہے۔'' لوگ تو تمام فقہی مآخذ اربعہ کو بآسانی ایک ہی قرآنی آیت سے بھی ثابت کر لیتے ہیں، یعنی سورہ نساء ۴:۵۹ کے ذریعہ: (یاایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم، فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الآخر، ذالك خیر واحسن تاویلا) ''اے ایمان والوں، اللہ کی اطاعت کرو'' یعنی قرآن کی، اللہ کے منزل کلام کی حیثیت سے ''اور نبی کی اطاعت کرو'' یعنی 'سنت' کی ''اور ان کی جو تم میں صاحبان امر ہیں'' یعنی ''ائمہ کے اجماع'' کی، ''اگر تم کسی شئے سے متعلق نزاع واختلاف کا شکار ہو جاؤ تو اسے اللہ اور نبی کے حوالہ کر دو'' یعنی ''ان مآخذ سے مستنبط کردہ فیصلوں کی بنیاد پر قیاس''، ''اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ تمہارے لیے بہتر اور تمہاری روح کے لیے فائدہ مند ہے۔''(۴) اس میں کوئی شبہ نہیں کہ، اس قسم کے دلائل مخالف مذاہب کے متبعین کے خلاف کسی کام کے نہیں۔ ابن حزم اس پر یہی پوچھتے ہیں کہ: ''اگر یہ تمام فقہی مناہج واستنباطات وحی الٰہی کے ذریعہ اسی طرح متعین ومقرر ہو چکے تھے تو پھر اس بات کی کیسے وضاحت کی جاسکتی ہے کہ ان میں سے کسی کو اس کے موزوں اسم ولقب سے نہ پکارا گیا اور ان کے لیے وضع کی گئی تمام اصطلاحات بدعات (کیوں مانی جاتی) ہیں؟''(۵) مزید بریں، یہ سمجھنا بھی لغو ہے کہ خدا کی منشا یہی تھی کہ احکام ان مناہج کے مطابق مستنبط کیے جائیں جو ان اصطلاحوں سے متعین ہوئے ہیں۔ حالانکہ اللہ کے دین کے مآخذ ان اصطلاحوں سے ناآشنائے محض ہیں اور نہ ہی وہ یہ تعین کرتے ہیں کہ کس طرح ان کی تعبیر کی جائے۔ نہ ہی وہ یہ بتلاتے ہیں کہ ان مناہج کا کیونکر اطلاق کیا جائے۔ اس صورت میں خدا ہم سے ایسی چیز کرنے کا کہہ رہا ہے جو ہم ممکنہ طور پر کر ہی نہیں سکتے۔ یہ سچ ہے کہ بعض مسائل وصور میں معلول کے لیے قرآنی سے مثالیں نقل کی جاسکتی ہیں، کہ خدا کے اعمال مخصوص علتوں پر مبنی ہیں۔ لیکن تن تنہا بس خدا اور نبی ہی اس قسم کی علتوں کا تعین کرنے کے سزاوار ہیں۔ فقہاء کو اس سے پرے جانے اور علتیں کھوجنے کا اختیار حاصل نہیں۔ اگر فقیہ ایسا کرتا ہے، تو وہ خدا کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرتا ہے۔ لہذا جب کوئی یہ کہتا ہے کہ، چونکہ خدا نے کسی چیز کا حکم دیا ہے یا منع کیا ہے، سو عام مشترک علت کی بنا پر دیگر شئے کا حکم یا ممانعت بھی اس سے مستنبط کی جاسکتی ہے، تو یہ اس شخص کے مانند ہے جو خدا کے صریح حکم یا ممانعت کے بغیر ہی مماثل حکم کے درپے ہوتا ہے اور من مانی کرنے اور خدا کی منشاء کے خلاف بات کرنے

کا اقرار کرتا ہے (۶)۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ قیاسی مکتب کے مخالفین اس مکتب کے ماننے والوں سے کسی طور کم نہیں، جو خود بھی مقابل آراء وافکار کو قرآن ہی کی بنیاد پر پورے جوش وخروش سے جائز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر مؤخر الذکر ایسی نصوص کی تلاش کرتے ہیں جو قرآن اور سنت میں قائم کردہ تشریع وقانون سازی کے تکملے کو بوقت ضرورت جائز کر دیتی ہے۔ تو اول الذکر اس قسم کی کاوش کے عدم جواز کو خود قرآن ہی سے ثابت کرنے کی جانب مائل نظر آتے ہیں۔ ابن حزم، اہل قیاس کے دلائل واستدلال کو اپنے جدلی ومناظراتی استدلال سے رد کرنے کے ساتھ ساتھ، فطری طور پر اپنی خود ساختہ رائیوں کی تثبیت کی حمایت میں مسلسل نصوص نقل کرتے جاتے ہیں۔ جبکہ قیاس سے مخلص عظیم متکلم فخر الدین رازی ''نُفاۃُ القیاس'' کے ان قرآنی استدلالات کے رد وبطلان میں مصروف رہتے ہیں، جو وہ اپنے نقطہ نگاہ کے جواز واستناد کے لیے کام میں لاتے ہیں۔ زیر بحث قرآنی آیات کے اطلاق کے بارے میں دلائل ومباحث کی وافر مقدار کے لیے ہم اس متکلم مصنف کے عالمانہ استقصا وتفصیل کے ممنون ہیں (۷)۔ اب ہمیں تفصیل سے ان اشیاء کا جائزہ لینا چاہیے جو قرآنی نصوص سے مخالفین قیاس کی تائید وحمایت میں جمع کی گئی ہیں۔

سب سے زیادہ زور جس اصول پر دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ خدا کی رضا ومنشا کے براہ راست مظہر یعنی پیغمبر ﷺ سے منقول روایات واخبار میں ہی کل سلامی احکام وقوانین مشتمل ہیں۔ اور کہ اس سے پرے کوئی دینی حکم وقانون ممکن نہیں۔ اور نتیجتاً ایسے قوانین واحکام تسلیم نہیں کیے جاسکتے جو کسی اور منبع وماخذ سے مستنبط ومستخرج کیے گئے ہوں۔ اس کے لیے نفاۃ القیاس بنیادی حجت کے لیے سورہ انعام ۶: ۳۸: مافرطنا فی الکتاب من شیء (۸) (ہم نے کتاب میں کوئی کمی کوتاہی نہیں رکھی) نقل کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ سورہ نحل ۱۶: ۴۳: فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لاتعلمون (اہل ذکر سے پوچھ لو اگر تم نہیں جانتے) کے لیے بھی ایک متعین میلان رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ مؤمنین کو مشتبہ امور ومسائل میں کس پر اعتماد کرنا چاہیے۔ لہٰذا قیاس کی نفی کرنے والے کہتے ہیں کہ اگر قیاس استنباط واستخراج احکام کی جائز بنیاد ہوتا، تو یہ حکم دیا گیا ہوتا کہ مشتبہ مسائل میں کسی مخصوص مسئلہ کی قیاسی اصول وقواعد کی رو سے چھان بین کرنی چاہیے اور کہ غیر یقینی امور کو قیاس کے ذریعہ ظنی انداز میں حل کر لینا چاہیے۔ سورہ انعام ۶: ۱۱۶ کو اس معاملہ میں نہایت اہم بتایا گیا، جس میں کفار کے بارے میں کہا گیا: ان یتبعون الا الظن (وہ فقط ظن وتخمین کی پیروی کرتے ہیں)۔ اور نہایت شرح وبسط سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ قیاسی توجیہ پر مبنی حکم بھی اسی ظنی

وتخمینی نوع سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ لوگ سورہ شوریٰ ۴۲: ۱۰ بھی نقل کرتے ہیں، جس میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ جہاں تک مختلف فیہ مسائل ہیں، تو ان کا فیصلہ خدا سے تعلق رکھتا ہے: **وما اختلفتم فیه من شیء فحکمه الی الله** (اور جس چیز میں تم میں اختلاف ہو تو اس کا حکم اللہ ہی کی طرف ہے)۔ تو اس کا تعلق قیاس سے نہیں ہوسکتا، بلکہ یہ ''نصوص'' کے صریح معنی سے متعلق ہے، کیونکہ وہی تمام مسلمانوں کے لیے مساوی قانونی بنیادیں فراہم کرتی ہیں۔ قیاس کا اطلاق وانطباق اختلاف آراء کو جنم دیتا ہے، بجائے اس کی حوصلہ شکنی کے۔ کیونکہ قیاسی توجیہ وتعلیل جو مختلف افراد بروئے کار لاتے ہیں مختلف ومتنوع نتائج کی جانب لے جاتی ہیں اور قیاس کے استنباطات واستخراجات ہرچند واحد اور یکساں مسئلہ کو زیرغور لاتے ہیں، لیکن لازمی طور پر یکساں احکام کو ہی جنم نہیں دیتے۔ یہ ہے وہ نقطہ نگاہ جس کے تحت سورہ آل عمران ۳:۱۰۵ (**ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءھم البینٰت**۔ اور ان کی طرح نہ ہوجانا جنہوں نے تفرقہ بازی کی اور اختلاف کیا، بعد اس کے کہ ان کے پاس واضح دلائل آچکے تھے) اور سورہ انعام ۶:۱۵۹ (**ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا لست منھم فی شیء**۔ جن لوگوں نے اپنے دین کو فرقہ فرقہ کردیا اور وہ گروہ گروہ ہوگئے، ان سے تمہارا کوئی تعلق نہیں) نقل کی جاتی ہیں۔ (یہاں انگریزی متن میں سورہ آل عمران ۳ کی آیت ۹۸ اور سورہ اعراف ۷ کی آیت ۴۸ کا حوالہ دیا گیا ہے، لیکن ان دونوں آیات کا اس مبحث سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ ہم نے اس موضوع سے متعلق قرآنی آیات درج کردی ہیں۔ مترجم ریحان عمر) نہایت تاکید سے یہ بیان کیا گیا کہ قیاس کا استعمال جماعت مسلمہ کے اتحاد وائتلاف کو معرض خطر میں ڈال دیتا ہے: ''قیاس کو ماننا اور اسے برتنا اختلاف رائے کی جانب لے جاتا ہے۔ اور قرآن میں اسے ناپسندیدہ کہا گیا ہے۔ لہذا، یہ ثابت ہوتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ مستنبط احکام پر کسی کو روزمرہ احکام حیات کی بنیاد رکھنا منع ہے۔ یہ عین قابل فہم بھی ہے کہ یہ لازمی نتیجہ ہے، جیسا کہ ہم دیکھتے بھی ہیں کہ دنیا اختلاف رائے سے معمور ہے، جو کہ علم قانون میں قیاس کے اطلاق واستعمال ہی کا ایک نتیجہ ہے۔''[9] اس عبارت میں اصل میں مذاہب فقہ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

(۲)

''میری امت کا اختلاف رحمت ہے''

ہم اسلامی مذہبی رویہ سے متعلق ایک اہم نتیجہ تک پہنچ جائیں گے اگر چندے اس دینیاتی اصول پر توقف کریں اور اسلامی دینیات میں اس کے مقام ومرتبہ کا جائزہ لیں۔ بیان کردہ منکرین قیاس کی رائے اس قدیم

اسلامی کلیہ: "اختلاف امتی رحمة" یعنی ''میری امت میں رائے کا اختلاف (خدا کی) رحمت ہے'' کے خلاف ہے۔ اس ارشاد کو جناب نبی ﷺ سے منسوب کیا گیا ہے اور مختلف مواقع پر ہم اسے یوں پاتے ہیں گویا یہ مشہور عام مستند حدیث رسول ہے۔ جس طرح اس کا انطباق کیا جاتا ہے، وہ نہایت عمدہ طریقہ سے اس بات کا مظاہرہ کر دیتا ہے کہ علمائے دین اسے کیونکر لیتے ہیں۔ اسے سمجھانے کے لیے ہم چند مثالوں کا جائزہ لیتے ہیں۔ نقل کیا جاتا ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید نے اپنے ایک سفر حج میں امام مالک بن انس کو تین ہزار دینار عطا کیے جو آپ نے قبول تو کر لیے تاہم انہیں خرچ نہ کیا۔ جب ہارون الرشید نے حج پورا کرنے کے بعد عراق واپسی کا ارادہ کیا، تو اس نے امام مالک سے کہا: 'آپ ہمارے ہمراہ چلیں، کیونکہ میں عزم مصمم رکھتا ہوں کہ لوگوں کو آپ کی مؤطا پر اس طرح (جمع کر کے) چلاؤں جس طرح حضرت عثمان نے انہیں قرآن پر چلایا۔' امام نے اس پر جواب دیا: 'یہ بمشکل ہی ممکن ہے، کیونکہ جناب نبی ﷺ کے صحابہ کرام آپ ﷺ کی وفات حسرت آیات کے بعد تمام سمتوں میں منتشر ہو گئے اور روایات و آثار کی نشر و اشاعت کی، لہذا اب ہر خطہ کے باشندے اپنا اپنا علم (کا منہج) رکھتے ہیں۔ مزید بریں، جناب نبی ﷺ نے بھی یہ فرمایا ہے: ''میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔' میرا آپ کے ساتھ جانا ممکن نہیں، کیونکہ نبی کریم رؤف رحیم ﷺ نے ہی فرمایا ہے کہ 'مدینہ ان کے لیے کہیں بہتر ہے اگر وہ جانیں۔' اور یہ رہے آپ کے دینار، جیسے تھے ویسے ہی ہیں، اگر آپ چاہتے ہیں تو انہیں لے لیجے، لیکن آپ انہیں یہاں چھوڑ بھی سکتے ہیں (تاکہ میں آپ کی طرف سے انہیں غرباء و مساکین میں تقسیم کر دوں)۔''(۱۰) بالفاظ دیگر، مختلف ممالک میں نبی ﷺ کے روایتی ارشادات کی جو مختلف صورتیں قائم و مستحکم ہو چکی ہیں، تو یہ شیطان کا کام نہیں، بلکہ خدا کی رحمت و برکت کا مظہر ہے۔

چنانچہ مستقبل میں قانون و شریعت کو متعین الفاظ میں محدود و مقید کرنے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے، بلکہ روایت و حدیث کی آزاد ترقی کو ہی جاری و ساری رہنے دینا چاہیے۔ میرے نزدیک دوگات (Dugat) صحیح کہتا ہے: ''اگر مشرق میں حدیث کی آزادانہ ترقی کا عمل یوں ہی جاری رہتا تو مسلمان اس سے کہیں زیادہ روادارانہ خیالات کے حامی ہوتے جتنے کہ وہ اب ہیں۔''

اس روایت کے اطلاق کی ایک اور مثال:۔ بخاری اور اسی طرح مسلم (۱۱) میں ہم مختلف الفاظ اور مختلف 'سندوں' سے حضرت ابن عباس کی یہ روایت پاتے ہیں کہ: 'جب جناب نبی ﷺ کی وفات کا وقت قریب آیا، تو آپ کے حجرے میں لوگ جمع تھے، جن میں حضرت عمر بن خطاب بھی تھے۔ جناب نبی ﷺ نے فرمایا: 'ادھر آؤ، میں تمہیں کچھ ایسا لکھ دوں کہ تم اس کے بعد گمراہی میں نہ پڑو گے۔' اس پر حضرت عمر نے کہا: 'نبی

کریم ﷺ پر درد غالب ہو گیا ہے! آپ نے ہمارے درمیان قرآن چھوڑا ہے، خدا کی طرف سے کتاب کی حیثیت سے ہمیں وہی کافی ہے۔' لیکن دوسرے لوگ بھی حجرے میں موجود تھے جو مختلف رائے کے حامل تھے، چنانچہ ان میں سے بعض نے کہا: 'کچھ لے آؤ، تاکہ نبی ﷺ تمہارے لیے کچھ لکھ دیں، تاکہ تم گمراہی میں مبتلا نہ ہو۔' جب نبی ﷺ کی موجودگی میں ان لوگوں میں گومگو کی کیفیت طاری ہو گئی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: 'اٹھ جاؤ!' عبید اللہ (؟ عبد اللہ) یعنی ابن عباس آخر میں کہتے ہیں کہ: 'ہائے افسوس، کیا ہی بدقسمتی ہے کہ ان کی باتوں اور حیص بیص نے نبی ﷺ کو تحریر لکھنے سے باز رکھا۔''

میں پہلے ہی یہ ذکر کر چکا ہوں کہ اس روایت کے مختلف الفاظ موجود ہیں، تاہم ان سب کے معنی محولہ بالا روایت جیسے ہی ہیں، جس سے ہم نے چیدہ الفاظ لیے ہیں۔ مسلمان علماء نے قابل فہم طور پر حضرت عمر کے اس ناقابل فہم رویہ کی تشریح اور جواز میں بہت کچھ روشنائی کھپائی ہے۔ نبی ﷺ دوٹوک ہدایت دینا اور اپنے معتمد پیروکاروں کو ایسی رہنما تحریر لکھ دینا چاہتے ہیں کہ وہ جان لیں کہ آپ کی وفات کے بعد انہیں کیا کرنا چاہیے اور وہ صحابی جو دیگر مواقع پر بھی آپ کے دل و جان سے والہ و شیدا اور انتہائی معتمد متبع رہے تھے اپنے قابل احترام آقا کی خواہش کی مخالفت کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ آپ سے قرآن کے سوا کسی دوسری تحریر کے طالب نہیں ہوتے!۔ اس واقعہ کے لیے معروف توجیہات کے درمیان، متعدد شارحین نے ایک شرح و توجیہ یہ بھی کی ہے کہ: حضرت عمر کو نبی ﷺ کی کیفیت اس قدر بے یقینی کی لگی کہ آپ خائف ہوئے کہ کہیں نبی، جو کسی بھی دوسرے فانی انسان کی طرح ایک بشر ہی تھے، شاید کسی بشری تقاضہ سے مغلوب ہو جائیں۔ اس مسئلہ کے جواب میں علامہ خطابی جو کچھ اخذ کرتے ہیں وہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ آپ ''اختلاف الامۃ'' پر جناب نبی ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ حضرت عمر کے اس قول میں جو فہم ورائے مضمر ہے وہ اس قدر وزنی ہے کہ آپ نے ایسے متعین احکامات کی خواہش ہی نہ کی جو اختلاف آراء سے مانع ہو جائیں۔ کیونکہ، اس ارشاد کے مفہوم میں دینی امور میں اختلاف رائے امت مسلمہ کے لیے ایک رحمت ہے (۱۲)۔

فقہی اختلافات میں علماء و فقہاء اسلام کی کشادہ دلی و رواداری

نتیجتاً، اس زاویہ نگاہ نے راسخ اسلام اور اسلامی ادب کے بڑے حصوں پر اثر ڈالا، یہاں تک کہ ابھی حالیہ دور میں بھی (۱۳) یہ سرایت کیے ہوئے نظر آتا ہے (۱۴)۔ یہ اس رواداری اور دوطرفہ اعتراف کے لیے اصل و بنیاد ہے جو فقہی مذاہب ایک دوسرے کے لیے روا رکھتے ہیں اور جو کسی سطحی مشاہدہ کرنے والے کو بظاہر شش و پنج

میں ڈال دیتی ہے۔ اسلامی طرز حیات پر شروع ہی سے اس کی چھاپ بین طور پر موجود رہی ہے۔ ہر ایک جانتا ہے کہ فقہی مذاہب کا یہ باہمی اعتراف واحترام کس طرح ہمیشہ خارجی طور پر عظیم اسلامی عبادت گاہوں میں مجسم رہا ہے۔ یک طرفہ تفرقہ باز 'تحزب وتعصب' کو راسخ علمائے دین ہمیشہ ہی اسلامی تعلیمات کے خلاف یقین کرتے آئے ہیں۔ چاروں فقہی مکاتب میں سے کوئی بھی نجات دہندہ طریقہ ہونے کا دعوی کرنے کا مجاز نہیں، ان میں سے ہر ایک دوسروں کا مقام تسلیم کرتا ہے، حتی کہ بنیادی طور پر مخالف آراء کے مسائل میں بھی۔ چوتھی صدی ہجری میں جب محاملی نے اپنی معروف کتاب المقنع شایع کی، آپ کے استاذ ابوحامد اسفرائینی نے اس میں صرف ایک مذہب کی تعلیمات پیش کیے جانے پر سخت ناگواری کا اظہار کیا۔ حتی کہ آپ نے محاملی کو اپنے حلقہ درس میں آنے تک کی ممانعت کر دی۔

چنانچہ محاملی کو اپنے ''شیخ'' کے لیکچروں کو ذاتی طور پر حاضر ہوئے بغیر سننے کے لیے مختلف تراکیب لڑانا پڑیں (۱۵)۔ اس کے باوجود مسلکی وگروہی تعصب وجنون کی اکا دکا مثالیں بھی سامنے آتی رہیں، بلکہ اب تک نمودار ہو جایا کرتی ہیں۔ لیکن بالخصوص ان کے مقابل راسخ عقیدگی کا اس غلو وافراط پر ردعمل ہمیں دکھاتا ہے کہ سنی تعلیمات کا ان سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلا، ہم پڑھتے ہیں کہ حنفی قاضی ابوعبداللہ دامغانی (متوفی ۵۰۶ھ) نے کہا تھا کہ: ''اگر مجھے اپنے صوبہ میں گورنری دے دی جائے، تو میں شافعی کے پیروکاروں پر اسی طرح کا ''جزیہ'' لگادوں گا جیسے یہودیوں اور عیسائیوں پر عائد ہوتا ہے۔'' لیکن اس کے بالکل ساتھ ہی ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ اس قول کی وجہ سے قاضی صاحب کو سخت سست کہا گیا (۱۶)۔ جب قاضی عبدالوہاب بن نصر بغدادی نے اپنی عظیم تصنیف النصرۃ لمذھب امام دار الھجرۃ پایہ تکمیل کو پہنچائی، جس میں آپ نے دیگر راسخ فقہی مذاہب پر فقہ مالکی کی فتح کا نقارہ بجایا، تو قاہرہ کے ایک متعصب شافعی قاضی نے اس کتاب کو دریائے نیل میں پھینک دیا۔ عدم رواداری کے اس عمل کی مکافات میں، جیسا کہ ہمارا ماخذ بتلاتا ہے، اس متعصب قاضی کو تیمور (لنگ) نے اپنی مصری مہم کے دوران میں اسیر کر لیا تھا اور دریائے فرات میں غرقاب کر ڈالا: ''سزا ہمیشہ جرم کے مطابق ہوتی ہے۔'' (۱۷) تاریخ کی اسی کتاب میں جس سے یہ معلومات لی گئی ہیں، غرناطہ کے شاعر ابوعبداللہ الرائی (آٹھویں صدی) کی دلربا نظم بھی پڑھی جاسکتی ہے جس میں فقہی مذاہب کی مساوات اور تعصب (۱۸) کی مذمت بیان کی گئی ہے (۱۹)۔ ایک بار پھر، مصری عالم تقی الدین محمد جب مغرب آئے تو آپ نے بیان کیا کہ مصر میں اعلی علمی ساکھ کے حامل علماء وفقہاء ایک فقہی مذہب کو دوسرے پر کوئی ترجیح یا فوقیت نہیں دیتے (۲۰)۔ یہ مظاہر جو مزید وسیع طور پر بیان کیے جاسکتے ہیں، اسلام کا اصل اور مروج نقطہ نگاہ پیش کرتے ہیں۔ ان سب

کوروایت 'اختلاف امت' کے تناظر ہی میں دیکھنا چاہیے، جس سے اصلاً ان کا ظہور ہوا۔

بے شک اختلاف امت رحمت والی اس روایت کی سند ضعف کی حامل ہے۔ اس کے نبی ﷺ کا ارشاد ہونے کا عمدہ ثبوت پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوعدد اعلیٰ روایتی مصادر (صحیحین) میں اس قول نبوی کا کوئی نام ونشان نہیں ملتا۔ اس کی بجائے قرآنی آیات، سورہ ہود ۱۱: ۱۱۸، ۱۱۹ سے دیکھا جاسکتا ہے کہ وہ لوگ جو اختلاف رائے سے مبرا ہیں وہی خدا کی رحمت میں ہیں: ولایزالون مختلفین، الامن رحم ربك (اور یہ لوگ اختلاف کرتے رہیں گے، مگر وہ جن پر تیرے رب کی رحمت ہوئی)۔ ہمیں ایک اور ارشاد ملتا ہے، جس کی سند عمدہ ہے، لیکن جو اس کے عین مخالف ہے۔ یہ حضرت علی سے منسوب ہے اور کچھ اس طرح ہے کہ: حضرت علی نے کہا: ''اپنے شرعی حکموں کو اسی طرح انجام دو جیسے تم پہلے کر چکے ہو (یا جو پہلے کیے جا چکے ہیں)، تاکہ لوگوں میں اتفاق واتحاد قائم رہے، کیونکہ میں اختلاف رائے کو ناپسند کرتا ہوں''۔(۲۱) آپ نے ایک ٹھوس قانونی مسئلہ کے سامنے آنے کے موقع پر ایسا کہا تھا۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا ام الولد کی فروخت جائز ہے کہ نہیں۔ اس مسئلہ پر پہلے آپ نے حضرت عمر کے فتوے کے خلاف فیصلہ دیا تھا، پھر اختلاف رائے سے اعراض واجتناب کی غرض سے آپ نے عام رائے کو قبول کرلیا(۲۲)

جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ یہاں ہمارے سامنے دو متناقض آراء ہیں، تو ہم اس بات سے صرف نظر نہیں کرسکتے کہ یہ روایات اصل میں دو مختلف تحریکوں اور رجحانات کو پیش کرتی ہیں، جو اسلام کے ابتدائی زمانہ میں نمایاں ہو چکے تھے۔ ان میں سے ہر ایک نے خود کو جائز قرار دینے کی کوشش کی اور عین اسی وقت۔ ضعیف روایات کے ذریعہ اپنی شرعی حیثیت کا تحفظ کرنا چاہا۔ ایک تحریک نے چاہا۔ اور یہ تحریک یوں معلوم ہوتا ہے کہ حق اسی کی جانب ہے۔ انفرادی اختلاف رائے کے رجحان کو اسلام کے لیے مضر ہونے کی حیثیت سے ممنوع سمجھتی تھی۔ اسی طرح جس طرح ہمارے یاں یہ مقولہ مروج ہے: 'اختلاف ونزاع کی خارش کلیسا کا مہلک مرض ہے' (Disputandi pruritus ecclesiae scabies)۔ جبکہ دوسری تحریک نے ذہنی وعقلی آزادی میں اسلام کے لیے کوئی خطرہ محسوس نہ کیا بلکہ اس میں رحمتِ خداوندی ملاحظہ کی۔ 'اختلاف امت رحمت' کی طرح کی روایات واقوال غالباً وضع کرلیے گئے۔ اگر اس وضع میں ان حلقوں کا ہاتھ نہ بھی تھا جنہیں متاخر اسلامی مذہبی تاریخ نے 'اصحاب القیاس' کے لقب سے موسوم کیا، تب بھی کم ازکم ان کا اختراع ان حلقوں سے ضرور ثابت ہوتا ہے جنہوں نے متصلب روایتی نقطہ نگاہ ترک کردیا تھا۔ اسی تحریک سے 'شُعَب' والی روایت کی تعبیر بھی تعلق رکھتی ہے جس کی رو سے ایک مذہبی نظام کے اندر مذہبی فرقوں کا تنوع واختلاف اس کی فضیلت کا ثبوت

ہے۔ سالوں پہلے کسی دوسرے مقام پر مجھے شرح وبسط سے اس شعب والی روایت پر بحث کرنے اور یہ ثابت کرنے کا موقع میسر ہوا تھا کہ یہ تعبیر وتشریح غلط ہے اور متن کے اصل مراد ومنشا سے لگا نہیں کھاتی (۲۳)۔

ہم نے دیکھا کہ منکرین قیاس نے منہج استنباط یعنی اصول قیاس کا انکار کیا کیونکہ یہ اختلاف رائے کی جانب لے جاتا ہے۔ فطری طور پر ہم ظاہریہ کے سب سے اہم ترجمان ابن حزم کو ان لوگوں کی قیادت کرتا پاتے ہیں جو اختلاف رائے پر نگاہ خشم آلود ڈالتے ہیں۔ قیاس کے خلاف اپنے رسالہ (ابطال القیاس) کے بالکل شروع ہی میں آپ اس تصور کو زور وشور سے بیان کرتے ہیں کہ: خدا نے جناب محمد ﷺ کے ذریعہ۔ یہ سرسری ومختصر انداز آپ کا خاص طرز ہے۔ دین اور ہدایت کی تکمیل کے لیے نوع انسانی کی طرف ہر ضروری چیز نازل کی۔ خدا نے اپنے ہمہ گیر علم میں پیشتر ہی دیکھ لیا تھا اور بعد میں واقع ہونے والے تمام اختلاف آراء کو طے کر دیا تھا۔ لیکن صراط مستقیم سے انحرافات کے طور پر انہیں علیحدہ کیے بغیر۔' پھر ابن حزم اس نقطہ نگاہ کی تصدیق وتوثیق کے لیے قرآنی آیات نقل کرتے ہیں (۲۴)۔ یہ دیکھنا دلچسپ ہوگا کہ ایک معروف عرب مؤرخ جس کے 'ظاہری' رجحانات اس کتاب میں بعد میں ہمارے سامنے آئیں گے، کیونکر اس مسئلہ کو دیکھتا ہے۔ یہ مؤرخ مقریزی (۲۵) ہے، جو مسئلہ تجسیم سے متعلق مختلف الہیاتی مکاتب کے آراء وافکار پیش کرنے کے بعد اس نتیجہ کا اظہار کرتا ہے کہ: ''ان میں سے ہر گروہ اپنے دلائل پیش کرتا ہے.....' اور وہ اختلاف رائے کا اظہار کرتے رہیں گے، بجز ان کے جن پر آپ کے رب کی رحمت سایہ فگن ہو اور اس (خدا) نے انہیں اسی لیے پیدا کیا ہے' (۲۶)۔ 'اور یوم آخرت میں آپ کا رب ان کے درمیان ان امور کے بارے میں فیصلہ کر دے گا جن میں وہ باہم دگر اختلاف کرتے ہیں (سورہ یونس ۱۰: ۹۳:.....ان ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون)۔'' جیسا کہ ہم دیکھ سکتے ہیں مقریزی قدیم قرآنی زاویہ نگاہ کا پکا متبع ہونے کی حیثیت سے اختلاف کو خدائی رحمت کا مظہر نہیں سمجھتا بلکہ آراء کے اتفاق اور یگانگت کو رحمت الٰہی متصور کرتا ہے۔

ظاہریہ ومعتزلہ کا اتفاق

لیکن اختلاف وتنوع سے متعلق آزاد خیالی (لبرل) پر مبنی بیان کی مخالفت صرف کٹر روایت پسندوں کی جانب سے ہی ظاہر نہ ہوئی۔ وہی خطابی، جو واقعہ قرطاس میں حضرت عمر کے غیر معمولی رویہ کے لیے توجیہ ووضاحت کے لیے اس اصول کو ذکر کرتے ہیں۔ اس موقع کو مسلم لبرلز کے انتہائی دائیں بازو کی جانب سے اس اصول کے جواز واعتبار کے دفاع وحمایت کیے بغیر ہاتھ سے جانے نہیں دیتے، اور کہتے ہیں:

''روایت 'اختلاف رائے میری امت کے لیے رحمت ہے' کے خلاف دو آدمیوں نے اعتراضات اٹھائے ہیں۔ان میں سے ایک مذہبی امور میں ناقابل اعتبار ہے،یعنی عمرو بن بحر جاحظ۔اور دوسرا اسحق بن ابراہیم موصلی، جو اپنے لہوولعب اور تعیش پسندی کی بنا پر معروف ہے۔مؤخر الذکر نے جب غنا وموسیقی پر اپنی کتاب مدون کی اور خود کو ان لغویات میں نامور بنالیا،تو اپنی کتاب میں اس نے محدثین کی تنقیص وتوہین کی اور اس رائے کا اظہار کیا کہ وہ ایسی چیزیں نقل وروایت کر رہے تھے جن کے بارے میں انہیں کچھ معلوم ہی نہ تھا۔وہ اور جاحظ دونوں کہتے ہیں کہ اگر اختلاف رائے رحمت ہے،تو اس کا مطلب ہے کہ اتفاق عذاب ہے۔مع ہذا،اس کا خیال ہے کہ اختلاف رائے کو رحمت صرف نبی ﷺ کے حین حیات ہی سمجھا جاسکتا تھا کہ،اس زمانہ میں لوگ نبی ﷺ سے سوال کر سکتے تھے اور امور واشیاء کی وضاحت حاصل کر سکتے تھے۔

ان کمزور اعتراضات کے روبرو یہ کہنا چاہیے کہ اس حقیقت کی بنا پر کہ ایک خاص چیز کو رحمت سمجھا گیا،اس کا لازمی نتیجہ یہ نہیں برآمد ہوتا کہ اس کے برعکس کو عذاب مانا جائے۔یہ توجیہ وتاویل صرف کسی جاہل مرکب سے صادر ہوسکتی ہے یا کسی ایسے سے جو جہالت کا دلدادہ ہو۔مثال کے طور پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن میں ہے کہ''اپنی رحمت کے ذریعہ وہ (خدا) تمہارے لیے دن اور رات کو بناتا ہے تاکہ تم آرام کرسکو''،وغیرہ۔یہاں رات کو رحمت خداوندی کا نتیجہ تصور کیا گیا ہے،بغیر اس کے کہ یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ دن عذاب خداوندی ہے۔یہ بالکل سامنے کی بات ہے اور اس پر شک نہیں کیا جاسکتا۔جہاں تک دین کا تعلق ہے،تو تین پہلو ہیں جن پر مشتمل اختلاف رائے ممکن ہے۔اولا،خالق کے وجود اور اس کی یکتائی میں،تو اس سے اختلاف اور انکار کفر ہوگا۔ثانیاً،اس کی صفات اور اس کے ارادے میں،تو ان کی نفی الحاد وزندقہ گردانی جائے گی۔اور ثالثاً،دین کے اصولوں سے مستخرج احکام ،تو جہاں تک ان کا تعلق ہے تو وہاں اختلاف رائے ہوگا ہی۔اس آخری قسم سے متعلق علماء وفقہاء کو خدا نے اختلاف رائے مرحمت فرمایا،اپنی رحمت اور پسندیدگی کی علامت کے طور پر۔زیر بحث روایت کے الفاظ کی اسی طرح تشریح کرنی چاہیے۔''(۲۷)

جبکہ دوسرے حضرات مذہبی آراء میں اختلاف کے لیے رواداری میں مزید آگے بڑھ گئے۔ہم ان کا نقطہ نظر ادعائی وکلامی صورت کے مقابلہ میں حکایتی انداز میں ابن عبدربہ کی کتاب میں مندرج ایک قصہ میں پڑھتے ہیں۔خلیفہ مامون نے ایک مرتبہ ایک خراسانی مرتد سے بت پرستی میں دوبارہ مبتلا ہوجانے کے بارے میں استفسار کیا،جو پہلے حلقہ بگوش اسلام ہو چکا تھا۔اس مرتد نے جواب دیا کہ''میں اس واقعہ کی وجہ سے اسلام سے دور ہوگیا کہ تم لوگ اپنے دین میں کچھ زیادہ ہی اختلاف رکھتے ہو'۔خلیفہ نے اس پر کہا کہ''تم ہم

میں جو اختلاف رائے دیکھتے ہو تو وہ دو قسموں پر مشتمل ہے۔ ایک، کسی عمل کے طریقہ کار میں اختلاف، مثال کے طور پر اذان کے الفاظ میں، طریقہ نماز جنازہ میں، نماز عیدین میں، ایمان کے اقرار میں، فرض نماز کے آخر میں نبی ﷺ پر درود وسلام بھیجنے میں، قرآن کی قرأتوں میں، یا عبادات کے فتاوی میں، وغیرہم۔ یہ حقیقی واہم اختلافات نہیں، یہ اختلافات صرف وہیں ہیں جہاں انفرادی صواب دید پر معاملہ چھوڑ دیا گیا ہے۔ یہ وسیع دائرہ امکان کی اور سہولت کی افادیت ہے، جو روایات واحادیث فراہم کرتی ہیں۔ یعنی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اگر کوئی شخص ایک ہیئت پر عمل کرے یا دوسری صورت پر عمل پیرا ہو کہ یہ سب کی سب تسلیم شدہ شکلیں ہیں۔ اختلافات کی دوسری نوع، قرآن اور سنت کی مقدس نصوص کی تعبیر وتفسیر پر اثر انداز ہوتی ہے۔ یہ اختلاف بھی رائج اور قابل قبول ہے۔ کیونکہ ہم سب وحی الٰہی پر ایمان اور روایات واحادیث کے جوہر پر متفق الرائے ہیں۔ اگر یہ اختلاف آراء تجھے ہمارے دین سے دور لے گیا، تو تجھے جاننا چاہیے کہ اس قسم کے اختلافات دیگر مذاہب وادیان (بلکہ فلسفہ وشرک پرستی) میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اگر بائبل کی تعبیر وتشریح میں اختلافات نہ ہوتے، تو یہودیوں اور عیسائیوں کے درمیان بھی کوئی اختلاف نہ ہوتا، جو بہر حال وحی پر ایمان کو تسلیم کرنے پر اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ اگر خدا کی یہ منشا ہوتی تو وہ اپنی کتابوں کو نہایت تفسیری وتشریحی انداز میں نازل کرتا اور اس کے انبیاء کرام کے الفاظ واقوال کی تعبیر وتشریح سے متعلق کوئی بحث ونزاع ہی پیدا نہ ہوتا۔ الغرض ہمیں نہ ہی مذہبی دائرے میں اور نہ ہی دنیاوی معاملہ میں فائدہ مند شئے حاصل ہو سکتی ہے مگر طول طویل مطالعہ وتحقیق اور مسلسل غور وفکر کے بعد۔ اگر ایسا نہیں، تو نہ ہی مشقت اٹھانی پڑتی نہ ہی گمراہی واقع ہوتی، نہ کوئی اختلاف رائے ہوتا، نہ ناچاقی وچپقلش وقوع پذیر ہوتی، اہل اور نا اہل اشخاص کے درمیان، جاہل اور عالم کے درمیان کوئی فرق ہی نہ ہو پاتا۔'' یہ تقریر سننے کے بعد اس مرتد نے ایک بار پھر اسلام قبول کر لیا (۲۸)۔

معتزلی جاحظ اپنے رفقائے مذہب کے درمیان روایت 'اختلاف امت رحمت' کے رد وانکار میں اکیلا نہ تھا۔ مگر ہم اس کے رویہ کو کل معتزلہ کے نقطہ نظر کی عکاسی قرار نہیں دے سکتے۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ ایک اور معتزلی بھی ایسا ملتا ہے جو روایات میں سے اس مبینہ قول کی سند وحجت پر سوال کھڑا کرتا ہے۔ ابو ہذیل محمد علاف (۲۲۷ھ) سے بھی جو اولین معتزلہ کے اہم ترین ارکان میں سے ایک تھا اسی قسم کی رائے نقل کی گئی ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ امت مسلمہ کے لیے زیادہ فائدہ مند اتفاق رائے ہے یا اختلاف رائے، اس کا کہنا تھا: ''اتفاق رائے۔'' لیکن جب لوگوں نے جناب نبی ﷺ کی حیات مبارکہ میں سے اس اصول کے برخلاف واقعات ذکر کیے، تو وہ چپ ہو رہا (۲۹)۔

صحیح مسلم کے مقابلہ میں صحیح بخاری کی عدم معروضیت

قرآن کے بالمقابل حدیث وروایت ان ہردوفریقوں کے لیے یکساں ثبوت وشواہدفراہم کرتی ہے۔ یہاں، مجموعہ احادیث کی معروضیت کے دائرے پرتبصرہ کرنا مناسب ہوگا۔ان دونوں مجموعہ احادیث کا ایک تقابل۔ جومعیاری سرکاری تصور کیے جاتے ہیں، یعنی بخاری اور مسلم۔ تقابل کرنے والے پر یہ تاثر چھوڑتا ہے کہ، جہاں تک روایتی مواد کی ہیئت اوراپنے نسخہ میں وارد اور جمع کردہ اقوال کا تعلق ہے، تو امام مسلم ایک مرتب اور جمع کنندہ کی غیر جانبدارانہ معروضیت کونسبتا بڑی حدتک کام میں لاتے ہیں۔آپ یہ امراپنے قاری پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ پیش کردہ مواد سے کس طرح فائدہ اٹھاتا اوراسے استعمال کرتا ہے اوراس سے کیا نتائج اخذ اور برآمد کرتا ہے۔جبکہ آپ کے بالمقابل امام بخاری، متواتر اپنے موضوعی حکم ورائے کو بروئے کارلاتے جاتے ہیں اوراس سمت میں اپنی ذاتی دلچسپی کا اظہار واثبات بھی کرتے جاتے ہیں جس سمت میں وہ چاہتے ہیں کہ نتیجہ اخذ کیا جائے۔گاہے بگاہے امام بخاری متنازع فیہ مسائل میں ذاتی موقف اختیار کرلیتے ہیں، جس کا حل اس مخصوص روایت میں لازمی طور پر تعبیر اور اطلاق وانطباق سے تعلق رکھتا ہے۔جس طرح ہم آپ کے مجموعہ میں لغوی تبصرے اور مروی ومنقول اقوال کی تعلیقات پاتے ہیں، اسی طرح ہم رائے کے موضوعی اظہار اور ایسے ٹھوس تبصرے اور آراء بھی پاتے ہیں جو روایت کے متن سے بالکل غیر متعلق ہوتے ہیں۔اپنے تراجم ابوب میں جن میں ایک موقع پر تو آپ تفصیل سے حجازی اور عراقی مکاتب کے فقہی آراء کا باہمی اختلاف باقاعدہ ذکر کرتے ہیں (۳۰)، تو یہ چیز قاری کی رائے کو اس مخصوص روایت کی عملی اطلاق واستعمال پر اپنے نقطہ نگاہ کی جانب پھیرنے کا موقع فراہم کرتی ہے۔اس ترجمہ باب باب من قال ان الایمان هو العمل لقول الله تعالى وتلك الجنة التي الخ (باب، قول باری تعالی کی وجہ سے جو کہتا ہے کہ ایمان عمل کا نام ہے) کے ذریعہ، جوآپ کتاب الایمان، رقم[۲۶]، کی روایت پر قائم کرتے ہیں، آپ اپنے قاری کو ایک لگابندھا اشارہ دیتے ہیں۔ اور راسخ العقیدہ متکلمین کے قول کے لیے اس عنوان باب کے تحت درج روایت کو ایمان کی تعریف پر موجود نزاع میں دلیل وثبوت کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔حتی کہ صحیح مسلم کے شارحین نے بھی "من قال ان..." (۳۱) کے الفاظ کے پردے کے پیچھے اس میلان کا اثبات کیا ہے۔لہذا امام بخاری کا اس طرح حدیث وروایت کے ذریعہ مخصوص دلائل وشواہد فراہم کرنا۔ یا کسی معین موقف کے لیے ثبوت مہیا کرنا، اس حقیقت واقعہ سے ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ آپ گاہے بگاہے ان الفاظ کے ساتھ کوئی پیراگراف تعارفا ذکر کرتے ہیں: ''دلیل وبرہان کے لیے..... مندرجہ

ذیل (حدیث) پیش کی جاسکتی ہے''(۳۲)۔ہم نے اوپر دیکھا تھا کہ، قانون شہادت پر قائم عنوان باب میں ایک واحد لفظ داخل کر کے امام بخاری کس طرح اس باب میں متنازع فیہ مسئلہ پر ایک مخصوص پوزیشن اختیار کر لیتے ہیں۔یہ سارا عمل ذہن کو اس طرز فکر کی طرف لے جاتا ہے جو (اسلام کے علاوہ) دیگر ملل وادیان کے فکری وقیاسی معیاری مواد میں بھی واضح طور پر نظر آتا ہے(۳۳)۔جبکہ امام مسلم اپنے مجموعہ میں ''اپنی تالیف کی ضخامت نہ بڑھانے یا دیگر وجوہات کی بنا پر'' (شرح نووی، مقدمہ ص ۱۳) اس قسم کے عنوان قائم نہیں کرتے۔یہ معلوم ہے کہ بعد کے محبین اور شارحین نے ہی مسلم کے مجموعہ کے پیراگرافوں پر ''تراجم'' یا عنوانات قائم کیے ہیں۔

یہ توقع رکھی گئی کہ اسلامی دنیا کا یہ عظیم محدث 'اصحاب الحدیث' کے مکتب فکر سے ہمدردی وحمایت رکھے اور اگر وہ قانونی بنیادوں کی حیثیت سے رائے اور قیاس کو رد نہیں بھی کرتا، تو ان کی اہمیت کو انتہائی ادنی حد تک کم ضرور کر ڈالے۔آپ کا طرز عمل اس طریقہ کار سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے، جس سے آپ بعض روایات بیان کرتے ہیں جنہیں آپ قیاسی وفکری منہج کے خلاف خیال کرتے ہیں۔عین اسی دوران میں ہم یہ بھی دیکھ سکتے ہیں کہ امام بخاری اپنے خشک ابواب اور پیراگرافوں کے تراجم میں کس قدر موضوعی فتاوی وآراء رکھ پائے۔اب ہم روایات پر مبنی بعض اقوال پر نگاہ ڈالنا چاہتے ہیں جو قیاس ورائے کے خلاف ہیں:

کتاب الاعتصام، رقم [۷۳۰۷](۳۴): باب مایذکر من ذم الرأی وتکلف القیاس: ولاتقف: لاتقل(۳۵)، مالیس لك به علم۔ حدثنا سعیدبن تلیدحدثنی ابن وهب حدثنی عبدالرحمن بن شریح وغیره عن ابی الاسودعن عروةقال جج علینا عبدالله بن عمرو،فسمعته یقول،سمعت النبیﷺیقول:ان الله لاینزع العلم بعدان اعطاهموه انتزاعا،ولکن ینزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم،فیبقی ناس جهّال یستفتون فیفتون برأیهم فیُضلون ویَضلون۔

(باب، رائے کی مذمت اور قیاس کے تکلف میں جو ذکر کیا گیا' اور جس کا تجھے علم نہیں تو اس سے واقف کار نہ بن، یعنی اس بارے میں نہ بول۔سعید بن تلید، از ابن وہب، از عبدالرحمن بن شریح وغیرہ، از ابوالاسود، از عروہ۔ عروہ نے کہا کہ ہمارے پاس حضرت عبداللہ بن عمرو آئے، تو میں نے انہیں یہ کہتے سنا کہ میں نے نبی ﷺ کو کہتے سنا: اللہ تعالی لوگوں کو (علم) دینے کے بعد یک دم نہیں چھین لیتا، بلکہ علماء کو اٹھا لینے کے ذریعہ ان سے علم لے لیتا ہے، پھر جاہل لوگ باقی رہ جاتے ہیں، ان سے استفتاء کیا جاتا ہے تو وہ انہیں اپنی' رائے' سے جواب دیتے ہیں، سو وہ خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں)

اس صورت معاملہ میں 'رائے' کی بنیاد پر قائم حکم وفتوی کی مذمت کی گئی ہے، ہم دیکھ سکتے ہیں کہ امام بخاری کس طرح دوررس رجحانات کو عنوان باب میں مضمر کر ڈالتے ہیں۔ اسی کتاب [الاعتصام، رقم ۷۳۱۰] میں آپ مزید بیان کرتے ہیں: "باب تعليم النبي ﷺ امته من الرجال والنساء مما علمه الله تعالى ليس برأي ولا تمثيل، حدثنا مسدد حدثنا ابو عوانة عن عبد الرحمن ابن الاصبهاني عن ابن صالح ذكوان عن ابي سعيد، جاءت امرأة الى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك فاجعل لنا من نفسك يوما نأتيك فيه تعلمنا مما علمك الله، فقال اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا وكذا، فاجتمعن. فأتاهن رسول الله ﷺ فعلمهن مما علمه الله تعالى، ثم قال ما منكن امرأة تقدم بين يديها من ولدها ثلاثة الا كان لها حجابا من النار، فقالت امرأة منهن: يا رسول الله اثنين؟ (۳۶) قال: فاعادتها مرتين ثم قال: واثنين واثنين واثنين۔" (باب 'نبی ﷺ کا اپنی امت کے مردوں اور عورتوں کو اس بات کی تعلیم دینا جو اللہ نے آپ کو سکھایا، جو نہ رائے تھی نہ تمثیل'۔ از مسدد، از ابوعوانہ، از عبدالرحمن بن اصبہانی، از ابن صالح ذکوان، از حضرت ابوسعید (خدری): رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک عورت آئی، اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ مرد لوگ آپ کی باتیں سن لے جاتے ہیں، تو آپ ہمارے لیے بھی ایک دن مقرر فرما دیں، تاکہ ہم آپ کے پاس آئیں اور اللہ نے آپ کو جو علم دیا ہے آپ اس میں سے ہمیں بھی تعلیم دیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اچھا فلاں جگہ فلاں وقت جمع ہو جانا۔ تو یہ عورتیں ایک دن ایک مقام پر جمع ہو گئیں، پھر ان کے پاس رسول اللہ ﷺ آئے اور انہیں اس کی تعلیم دی جس کی اللہ نے آپ کو تعلیم دی تھی۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کسی عورت کے تین بچے اگر فوت ہو جائیں تو وہ جہنم اور اس میں رکاوٹ بن جائیں گے۔ تو ان میں سے ایک عورت نے کہا کہ یا رسول اللہ، اور دو بچے ہوں تو؟۔ پھر اس عورت نے دوبار اور یہی کہا کہ دو ہوں تو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا اگرچہ دو ہوں، دو ہوں، دو ہوں)۔

مکتب اہل رائے سے تعصب رکھے بغیر امام بخاری اس روایت سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے تھے جو آپ نے اس عنوان باب میں برتا۔ بے شک ان الفاظ پر مبنی ہی سہی: 'آپ نے انہیں وہ سکھایا، جو خدا نے آپ کو سکھایا تھا' (۳۷)۔ امام بخاری کی جانب داری اس واقعہ میں بھی دیکھی جا سکتی ہے کہ آپ کتاب الصوم، رقم [۱۹۵۱] میں مندرجہ قول درج کرتے ہیں۔ جو ہرگز ہرگز نبی ﷺ سے مروی نہیں، بلکہ روایات سے اخذ کردہ ایک عام جانبدارانہ استنباط ہے: "باب الحائض تترك الصوم والصلاة، وقال ابو الزناد: ان السنن

ووجوہ الحق لتأتی کثیرا علی خلاف الرأی، فما یجد المسلمون بدا من اتباعها، من ذلك ان الحائض تقضی الصیام ولا تقضی الصلاۃ (باب' حائضہ کا صوم وصلاۃ کا ترک کرنا': ابوالزناد نے کہا کہ سنن اور حق کے پہلو اکثر و بیشتر رائے کے خلاف ہی واقع ہوتے ہیں۔ تو مسلمانوں کو ان پر عمل کیے بغیر چارہ نہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حائض روزے قضا کرتی ہے، نماز نہیں)۔ یعنی یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ جہاں تک دینی مسائل کا تعلق ہو، وہاں قیاس ورائے گمراہ کن شئے ہے۔

مندرجہ ذیل روایت بھی انہی اہم دلائل میں سے ایک ہے۔ جو عام طور پر رائے کے خلاف استعمال کی جاتی ہے۔ جو ادب روایت سے برآمد کی جاتی اور نہایت عمدہ طریقہ سے متاخرالہیاتی مسائل سے بحث کے لیے استدلال کی نوعیت و ماہیت کا مظاہرہ کرتی ہے۔

بخاری، کتاب الفرائض، رقم [۶۷۲۴]: "باب تعلیم الفرائض، وقال عقبة ابن عامر: تعلموا قبل الظانین یعنی الذین یتکلمون بالظن، حدثنا موسی بن اسماعیل، حدثنا وهیب، حدثنا ابن طاؤس عن ابیه عن ابی هریرة، قال قال رسول اللہ ﷺ ایاکم والظن، فان الظن اکذب الحدیث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تدابروا ولا تباغضوا وکونوا عباد اللہ اخوانا۔" (باب تعلیم فرائض۔ عقبہ بن عامر نے کہا: ظن وگمان کرنے والوں (کے آنے) سے قبل سیکھ لو، یعنی ان لوگوں سے قبل جو ظن وگمان کی بنیاد پر کلام کرتے ہیں۔ از موسی بن اسماعیل، از وہیب، از ابن طاؤس، از والد خود، از حضرت ابو ہریرہ، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ظن وگمان سے بچو کیونکہ ظن سب سے جھوٹی بات ہے اور نہ ٹوہ لو اور نہ جاسوسی کرو، اور نہ ایک دوسرے پر پیٹھ پھیرو اور نہ ایک دوسرے سے بغض رکھو اور بھائیوں کے مانند اللہ کے بندے بن کر رہو)۔ یہاں ہم خالص اخلاقی تعلیمات دیکھتے ہیں (۳۸)، جو لوگوں کو اپنے ابنائے جنس انسانوں سے حسن سلوک کا درس دیتی ہیں۔ اور انہیں "ظن" - یعنی گمان وقیاس کے مفہوم میں "رائے" - پر مبنی فقہی منہج پر بھی ساتھ ساتھ متنبہ کرتی ہیں۔ اسی وجہ سے جناب نبی ﷺ کے اخلاقیات پر مبنی ایک ارشاد کو حکم وراثت میں برتا گیا۔ یہ امام بخاری کے مجموعہ احادیث کی تدوین وترتیب کا خاصہ ہے۔ ان روایات کے علاوہ، مکتب رائے کے خلاف برتی گئی روایات اس سے بھی زیادہ پائی جاتی ہیں، لیکن ان کی بڑی تعداد معیاری سرکاری مجموعوں میں جگہ نہ پا سکی (۳۹)۔

اس سے بدتر صورتحال ادب روایات میں ان ٹکڑوں کی ہے جو مکتب اہل الرائے اپنے عنوان مکتب یعنی رائے کے لیے بحث واستدلال کے استنباط میں استعمال کرتے ہیں۔ مستند مجموعہ ہائے احادیث میں کوئی براہ

راست اقوال نہیں پائے جاتے جن میں مسلمانوں کو اپنے فیصلوں کے لیے قیاس کو بطور منہج استنباط واستخراج استعمال کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ بہرکیف چند روایات ایسی ضرور ہیں جن سے یہ نتیجہ نکالا جا سکے کہ نبی ﷺ نے اپنے فیصلوں میں قیاسی توجیہ وتعلیل کا اطلاق کیا۔ قیاسی مکتب کے علماء وفقہاء یہ کہتے ہیں کہ علم قانون وتشریع کے لیے استنباط کا ان کا منہج مندرجہ ذیل روایت سے اخذ ہوتا ہے۔ امام بخاری بہرحال اس قدر محتاط ضرور تھے کہ بمشکل ہی ان نتائج کا اظہار کرتے۔ البتہ آپ کے بعض شارحین جو قیاس کی جانب فریفتگی سے مائل تھے کہیں زیادہ ذوق وشوق اور جوش وجذبہ سے اپنے نظریات کے مؤیدات تک جا پہنچتے ہیں۔ مندرجہ ذیل روایت میں اس کی مثال ملاحظہ ہو:

کتاب الاعتصام، رقم[۷۳۱۵]: باب من شبه اصلا معلوما باصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل. حدثنا مسدد، حدثنا ابو عوانة، عن ابي بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: ان امرأة جاءت الى النبي ﷺ فقالت: ان امي نذرت ان تحج فماتت قبل ان تحج، أفأحج عنها؟ قال نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على امك دين، أكنت قاضيته؟ قالت: نعم، قال فاقضوا الذي له فان الله احق بالوفاء۔" (باب، جو کسی معلوم اصل کو کسی واضح اصل سے مشابہ قرار دے، جس کا حکم اللہ ہی نے واضح فرمایا ہو، تاکہ وہ سوال کرنے والے کو سمجھا سکے..... از مسدد، از ابوعوانہ، از ابوبشر، از سعید بن جبیر، از حضرت ابن عباس: ایک عورت نبی ﷺ کے پاس آئی اور کہا کہ میری ماں نے حج کی نذر مانی تھی، لیکن وہ حج کرنے سے قبل ہی فوت ہوگئی، تو کیا میں اس کی طرف سے حج کرلوں؟ ۔ فرمایا: ہاں، اس کی طرف سے حج کرلے، تو کیا دیکھتی (أرأيت) ہے کہ اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو تو اسے ادا کرتی؟ ۔ اس عورت نے کہا ہاں، فرمایا تو یہ بھی ادا کر، کیونکہ وفا وادائیگی کا سب سے زیادہ حقدار تو اللہ ہی ہے)۔

اس مسئلہ میں جناب نبی ﷺ یہ مسئلہ فیصل فرماتے ہیں کہ بیٹی کو چاہیے کہ وہ حج کر کے متوفی ماں کی نذر کو پورا کرے اور اس کے لیے آپ نے ایک اصول کا حوالہ دیا، جو ایک قیاسی مسئلہ پر قابل اطلاق تھا، یعنی وارث وصیت کنندہ کی ذمہ داری کو پورا کرے۔ سو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جناب نبی ﷺ نے ان فقہی فیصلوں کو جو قیاسی توجیہ وتعلیل پر صادر ہوں جائز قرار دیا (۴۰)۔

ایک اور ٹکڑا کتاب البیوع [باب لا يذاب شحم الميتة]، رقم [۲۲۲۳] میں ہے۔ یہاں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ آیا ایک مسلمان شراب فروخت کرسکتا ہے کہ نہیں۔ "بلغ عمر ان فلانا باع خمرا، فقال قاتل الله

فلانا الم یعلم ان رسول اللہ ﷺ قال قاتل اللہ الیھود حرمت علیھم الشحوم فجملوھا فباعوھا۔" (حضرت عمر کو یہ بات پہنچی کہ فلاں نے خمر فروخت کی، تو آپ نے کہا کہ اللہ فلاں کو مارے، کیا اسے نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اللہ یہود کو قتل کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی، تو انہوں نے اسے تبدیل کر کے خرید و فروخت کی)۔ چنانچہ حضرت عمر نے اس مسئلہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک قیاسی حکم کا حوالہ دیتے ہوئے طے کیا۔ اس بات سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو ان پر ممنوعہ غذاؤں کی تجارت پر ملامت فرمائی، حضرت عمر اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ غیر شرعی پیداوار مثلاً یہاں شراب، کی تجارت جائز نہیں۔

صحابہ کرام کا استعمال قیاس

اہل قیاس نے صحابہ کرام کے فتاویٰ بھی بطور ثبوت نقل کیے ہیں کہ اسلام کی اعلیٰ ترین ہستیوں نے بھی اپنے فتاوی میں قیاس کا استعمال کیا ہے (۴۱)۔ چنانچہ اہل قیاس بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت نے 'قیاس' کی بنیاد پر مندرجہ ذیل فتوے اور قانونی احکام صادر فرمائے: وصیت کنندہ کے پوتے کا دیگر وارثین پر دعوی وراثت، حج کے دوران میں خرگوش کے قتل کے ذریعہ حرم میں خون ریزی کی تحریم کو پامال کرنے والے شخص پر عائد جرمانہ و کفارہ، یکساں درجہ سے تعلق رکھنے والے پھل کی مختلف معیارات پر بھاؤ تاؤ کی تحریم، گھونسا مار کر کسی شخص کے دانت توڑنے والے پر عائد جرمانہ کا حجم۔ تاہم قیاس کے مخالفین ان روایات و آثار کو واقعی یا قابل اطمینان حد تک مستند تسلیم نہیں کرتے جو ان واقعات کی تائید کرتی ہیں۔ لہذا ابن حزم ان روایات کی تضعیف میں بہت کچھ محنت کرتے دکھائی دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

"ایک صحابی کو یہ کہتے ہوئے بتلایا گیا ہے کہ دادا اور متوفی کے بھائی دو ندیوں کی طرح ہیں جو ایک ہی دریا سے پھوٹتی ہیں۔ دوسرا صحابی ایک درخت کی دو شاخوں کے تعلق کا موازنہ کرتے دکھایا جاتا ہے۔ چنانچہ، یہ فرض کر لیا گیا کہ خدا اس قسم کے استنباط میں صحابہ کرام پر پسندیدگی فرماتا ہے۔ ندیوں کا پھوٹنا، یا ایک درخت کی شاخوں کا موازنہ، متوفی کے بھائی پر دادا کے دعوی وراثت کے معاملہ میں کتنا فیصلہ کن ہے، کہ اس کی رو سے یہ سوال طے پا جائے کہ دادا ایک چھٹائی کا وارث ہوگا یا ایک تہائی کا، یا وہی تن تنہا وارث ہوگا؟۔ ہر ایک کی عقل میں یہ باتیں ضرور آجاتی ہیں۔ لیکن جہاں تک عقل اور ذہانت کا سوال ہے، تو کیا جو شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد لوگوں میں سب سے زیادہ کامل تھا، وہ بس اتنی ہی ذہانت کا حامل تھا!۔ بات یہ ہے کہ یہ روایات باطل اخبار کے سوا کچھ بھی نہیں، قیاس کے حامیوں کی من گھڑنت ہیں، جو ان کے طوطوں کے درمیان زمانہ مابعد میں وسیع

طور پر شایع وذایع ہوگئیں۔"(۴۲)

اسی پر جوش رو میں ابن حزم اہل قیاس کے اُن تمام دلائل کو رد کر دیتے ہیں جو انہوں نے ان مبینہ روایات سے مستنبط کیے۔ لیکن آپ زیر بحث مسئلہ میں ناکافی ثبوت اور اقوال کے استحالہ کی وجہ سے اور بالخصوص انکل پچو پر مبنی ان ثبوت وشواہد کو علم حدیث کے اصول وقواعد کی بنا پر کلیتہ رد کرتے ہیں۔ ہمارے مواد کی جامعیت کے لیے، میں نے ابن حزم کی کتاب 'ابطال القیاس' سے خاص خاص اقتباسات 'ضمیمہ ۱ تا ۳' میں شامل کر دیے ہیں، جس سے شعرانی بھی، اپنی کتاب (المیزان) میں اخذ والتقاط کرتے معلوم ہوتے ہیں۔

یہاں تک کہ علمائے قیاس نے بھی ان روایات اور اقوال کی حجت واستناد پر سوال اٹھائے ہیں جن سے ان کے ہم مشرب وہم مکتب قانونی بنیاد کی حیثیت سے عام طور پر قیاس کا جواز نکالتے ہیں۔ جہاں تک حضرت معاذ والی معروف روایت اور حضرت عمر کے حضرت ابوموسیٰ اشعری کے نام مراسلہ کا تعلق ہے..... جو اہل قیاس کے بنیادی ستون ہیں، تو علمائے قیاس بھی، قیاس کے دشمن ابن حزم اور آپ کے ظاہری متبعین کے مقابلہ پر زیادہ پسندیدہ رائے کا اظہار نہیں کرتے (۴۳)۔ ان کے نزدیک قیاس کی اصل حجت نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ کرام کا عظیم اجماع ہے۔ جیسا کہ اسلامی شریعت کے قرن اول میں بھی قریباً ہر صحابی نے انفرادی قیاس کی بنیاد پر پیچیدہ مسائل پر فتوی اور رائے صادر کی اور ساتھ ہی دیگر صحابہ کرام نے اس عمل پر اعتراضات بھی نہ اٹھائے۔ الغرض دینی طور پر اعلیٰ ترین صاحبان حجت حضرات یعنی صحابہ کے قدیم ترین اجماع میں قیاس کے مقام ورتبہ کا فیصلہ ان اہل قیاس کی حمایت میں ہی فیصل کیا گیا تھا (۴۴)۔

حواشی

(۱) زمخشری، سورہ ملک ۶۷:۱۰: 'لو کنانسمع او نعقل' (گر ہم سنتے اور عقل استعمال کرتے) کے بارے میں ہم یہ قول پاتے ہیں: ومن بدع التفاسیر ان المراد لو کنا علی مذهب اهل الحدیث [یعنی نسمع] او علی مذهب اهل الرأی [یعنی نعقل]... کأن هذه الآیة نزلت بعد ظهور هذین المذهبین، و کأن سائر اصحاب المذاهب والمجتهدین قد انزل الله وعیدهم (اور عجیب بدعتی تفسیر میں سے یہ ہے کہ گر ہم مذہب اہل حدیث پر ہوتے یعنی 'سنتے' یا مذہب اہل الرائے پر ہوتے یعنی 'عقل استعمال کرتے'..... گویا یہ آیت ان دونوں مکاتب کی پیدائش وظہور کے بعد نازل ہوئی ہو اور گویا کہ اللہ رب العزت نے تمام اصحاب مذاہب اور کل مجتہدین کی وعید نازل فرمائی ہے
شہرستانی [ج ۱، ص ۱۹۸، فصل ۷، اہل الفروع]) کے مطابق 'قیاس' اپنی حجت اجماع سے اخذ کرتا ہے، وہ اجماع جو نص کی رو سے حجت ہے۔

(۲) مفاتیح [ج ۱۱، ص ۴۳، تحت نساء ۴:۱۱۵]: روی ان الشافعی رضی اللہ عنہ سئل عن آیة فی کتاب الله تدل علی ان الاجماع حجة، فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتی وجد هذه الآیة (اور مروی ہے کہ امام شافعیؒ سے حجت اجماع پر دلالت کرنے والی آیت سے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے تین سو بار قرآن کا مطالعہ کیا حتی کہ اس میں آپ کو یہ آیت مل گئی)۔

(۳) ابطال [الصادع، ص ۳۴۶]

(۴) مفاتیح [ج ۱۰، ص ۱۴۷]) نہایت شرح وبسط سے۔ بیضاوی [ج ۲، ص ۸۰] بھی اس کے بارے میں تفصیلاً اس قرآنی آیت کے اس اطلاق پر کلام کرتے ہیں۔ اسی طرح ابوالسعود [ج ۱، ص ۷۲۲، ۷۲۳] بھی۔

(۵) ابطال، ورق ۴ ب۔

(۶) ایضاً، [الصادع، ص ۶۶۷، ۶۶۸]: وقول آخر جامع ایضا وهو ان من المحال الباطل الممتنع الذی لا یجوز البتة ان یکون الله یامرنا بالقیاس او بالتعلیل او بالرأی او بالتقلید، ثم لا یبین لنا ما القیاس وما التعلیل وما الاستحسان وما الرأی، و کیف یکون کل ذلک وعلی ای شیء نقیس وبای شیء نعلل وباستحسان من نأخذ و رأی من نقبل ومن یقلد، لان هذا تکلیف مالیس فی الوسع ومالا سبیل الی معرفته ولا الی تأدیته، فاذلا شک فی ذالک فقد بطل جمیع هذه الوجوه بیقین لا شک، ولله تعالی الحمد کثیرا، وایضا فکل ما ذکروه من انه فی القرآن ان الله تعالی فعل امر کذا لاجل امر کذا و کل خبر ذکروه فی تسبب شیء بشیء آخر، فانه یقال لهم کل ما قاله تعالی من ذلک ورسوله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فهو حق وبه نقول و کل ما عللتم انتم مالم یأت به نص و کل ما حکمتم انتم به تسببا بحکم آخر بغیر نص فهو الباطل، لانه تعد لحدود الله تعالی واقرار منکم بانه لما حرم الله تعالی امرا کذا او اوجب امرا کذا، او جبنا نحن امرا آخر و حرمنا نحن امرا آخر غیر ما امر الله تعالی به وهذا هو غیر امر الله تعالی وهذا لا یحل اصلا وبالله التوفیق۔

(اور ایک اور قول جامع یہ ہے کہ یہ بات محال باطل ممتنع ہے جو عقلاً ممکن ہی نہیں کہ اللہ ہمیں قیاس، یا تعلیل، یا رائے، یا تقلید میں سے کسی چیز کا حکم دے، مگر ہم پر واضح بھی نہ کرے کہ قیاس کیا ہوتا ہے، تعلیل و استحسان کیا شئے ہے، رائے کیا ہوتی ہے اور یہ سب کس طرح ہوں گے اور کس شئے پر ہم قیاس کریں، کس چیز پر ہم تعلیل انجام دیں، کون سا استحسان اخذ لیں، کون سی رائے قبول کریں، اور کس کی تقلید کریں۔ کیونکہ یہ طاقت و وسعت سے باہر کی تکلیف ہے، اور نہ ہی ان امور کی معرفت کی کوئی سبیل ہے نہ ہی ان کی ادائیگی کا کوئی طریقہ ہے۔ جب ان امور میں کوئی شک نہ رہا، تو بلا شک و شبہ پورے یقین سے یہ تمام وجوہات باطل قرار پائیں۔ اور اس پر اللہ کی تعریف ہے بہت تعریف۔ اور اسی طرح ہر وہ چیز جو یہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ اللہ نے قرآن میں اس وجہ سے اس فعل کے کرنے کا کہا اور ہر وہ روایت جسے وہ ایک شئے کے سبب میں نقل کرتے ہیں، تو ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول نے ان میں سے جو جو کہا وہ عین حق و صواب ہے اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ اور ہر وہ چیز جسے تم تعلیلاً بیان کرتے ہو جس سے متعلق کوئی نص وارد نہ ہوئی، اور ہر وہ حکم جسے تم بغیر نص کے کسی دوسرے حکم کے سبب میں بیان کرتے ہو، تو وہ باطل ہے۔ کیونکہ یہ حدود اللہ سے تجاوز و تعدی ہے۔ اور تمہاری جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ جب اللہ نے کسی امر کو حرام اور فلاں شئے کو واجب قرار دیا تو ہم نے بھی ایک اور بات کو واجب کیا اور ایک اور چیز کو حرام کہا، جو اس سے ہٹ کر ہے جسے کرنے کا اللہ نے حکم کیا۔ اور یہ تمہارا حکم اللہ کے حکم کے علاوہ ہے۔ اور یہ اصلاً جائز و حلال ہی نہیں۔ اور توفیق اللہ ہی سے ہے۔)

(۷) مفاتیح، ج ۳، ص ۲۵؛ ۴، ص ۱۹۸، ۵۰۰، ۴۶۷۔ ج ۷، ص ۳۹۱۔
[ردنفاۃ القیاس: ج ۷، ص ۱۷۸۔ ج ۱۰، ص ۱۵۱۔ ج ۱۵، ص ۱۷۸، طبع دار الفکر، بیروت ۱۹۸۱ء]

(۸) ابطال [الصادع، ص ۴۲۷، ۵۰۲]۔

(۹) مفاتیح [ج ۱۵، ۱۷۸، تحت سورہ انفال ۸:۱۶]: القول بالقیاس یقضی المنازعۃ والمنازعۃ محرمۃ، فھذہ الآیۃ توجب ان یکون العمل بالقیاس حراما بیان الملازمۃ المشاھدۃ فانا نری ان الدنیا صارت مملوءۃ من الاختلافات بسبب القیاس (قیاس کا قائل ہونا منازعت و اختلاف کا مقتضی ہوتا ہے اور منازعت و اختلاف حرام ہے۔ سو یہ آیت اس بات کی مستوجب ہے کہ قیاس پر عمل حرام ہے، کیونکہ لازمی مشاہدہ بھی یہی ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا قیاس ہی کی وجہ سے اختلافات و مناقشات سے معمور ہے)۔

(۱۰) میں یہ تفصیل دمیری [ج ۳، ص ۲۳۷، تحت 'مطیہ'] کے مطابق نقل کر رہا ہوں، جہاں غزالی، احیاء (کتاب العلم، باب ششم) سے نقل کیا گیا ہے۔ یہی تفصیل ہم ایک اور ماخذ میں بھی پاتے ہیں، جو ایک مختلف سیاق میں ہے، یعنی دوگات، تاریخ فلسفہ و الٰہیات اسلامیہ (Dugat,Histoire des philosophes et des theologiens musulmans)، ص ۲۶۶ میں۔

(گولڈزیہر کی مطالعات اسلام (ج ۲، ص ۴۷) کے مطابق، مندرجہ ذیل مآخذ بھی اضافہ کیے جا سکتے ہیں: قطب الدین، تاریخ شہر مکہ (Die Chroniken der Stadt Mekka)، ج ۳، ص ۲۱۰۔ یہی اصول عقائد پر بھی وسیع کر دیا گیا ہے، طبری، ۲، ۱۹، منسوب بہ حضرت معاویہ۔ مترجم انگریزی)

(دمیری کی اصل عبارت یہ ہے کہ امام مالک نے خلیفہ ہارون سے کہا: اما حمل الناس علی المؤطا، فلیس الی ذلک سبیل، فان اصحاب محمد ﷺ افترقوا بعدہ فی الامصار فحدثوا، فعند اھل کل مصر علم، وقد قال ﷺ: اختلاف امتی رحمۃ۔

اس مقام پر دمیری کا محقق حاشیہ میں لکھتا ہے: حلیہ (۱، ۳۳۱) کے مطابق یہ خلیفہ مامون تھا۔ اور سیر اعلام

نبلا (۸، ۶۲) اور تذکرۃ الحفاظ (۱، ۲۱۰) میں ہے کہ یہ خلیفہ مہدی تھا۔ جبکہ سیر (۸، ۷۸) میں ہے کہ یہ خلیفہ منصور تھا۔ رع)

(۱۱) بخاری، کتاب العلم [رقم ۱۱۴]؛ کتاب المرضی [رقم ۵۶۶۹]۔ مسلم، کتاب الوصیہ [رقم ۱۶۳۷]۔

(۱۲) نووی [ج ۱۱، ص ۱۳۳، رقم ۱۶۳۷]: قال الخطابی وقدروی عن النبی ﷺ انه قال: اختلاف امتی رحمة فاستصوب عمر ما قاله (علامہ خطابی نے کہا: اور نبی ﷺ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: میری امت کا اختلاف رحمت ہے، سو اسے حضرت عمر نے بھی درست قرار دیا)۔

(۱۳) احمد الدیربی غنیمی اپنی 'کتاب غایة المقصود لمن یتعاطی العقود' (ص ۳، بولاق، ۱۲۹۷ھ) میں لکھتے ہیں: ''وعملته علی مذهب هؤلاء الائمة الذین من الله علینا بهم غایة المنة وجعل اختلافهم رحمة للامة (میں نے اس کتاب کو ان ائمہ کے مذاہب پر لکھا ہے جن کے وجود سے اللہ نے ہم پر احسان عظیم فرمایا اور ان کے اختلاف کو امت کے لیے رحمت بنایا)۔ یہ تصنیف سن ۱۱۲۳ھ میں لکھی گئی تھی اور مذاہب اربعہ کے مطابق احکام نکاح پر مشتمل ہے۔

(۱۴) مقدسی، ص ۳۸، دی غویے [ذکر المذاہب والذمة]: الاتری ان اصحاب النبی ﷺ قد اختلفوا وجعل اختلافهم رحمة وقال بایهم اقتدیتم اهتدیتم (کیا تم نہیں دیکھتے کہ اصحاب النبی نے باہم اختلاف کیے ہیں اور آپ ﷺ نے ان کے اختلاف کو رحمت قرار دیا اور کہا کہ ان میں سے تم جس کی بھی پیروی کروگے ہدایت پاجاؤ گے)۔ ایضاً، ص ۳۶۶، جہاں سطر بائیس میں 'اختلاف آیة' کے بجائے 'اختلاف الامة' پڑھنا چاہیے۔

(۱۵) تہذیب [ج ۲، ص ۲۱۰، ترجمہ اسفرائینی]: انکر علیه شیخه ابو حامد الاسفرایینی لکونه جرد فیه المذهب وافرده عن الخلاف وذهب الی ان ذلک مما یقصر الهمم عن تحصیل الفنین ویحمل علی الاکتفاء باحدهما]۔

(۱۶) یاقوت، ۱، ۷۰۸ [ابوعبداللہ محمد بن علی دامغانی، حنفی المذہب، قاضی القضاۃ بغداد، ولادت ۴۰۰ھ۔ لیکن اس مقام پر یہ قول مذکور نہیں، دیکھیے ج ۲، ص ۴۳۳، تحت دامغان۔ رع]۔ شافعی عالم محمد طوسی (۵۷۶ھ) نے بھی حنابلہ کے متعلق بعینہ یہی بات کہی۔ اس کی پاداش میں ایک متعصب جنونی حنبلی نے انہیں زہر دے دیا: وکان فیه تحامل علی الحنابلة بحیث کان یقول لو ان لی امر الوضعت علیهم الجزیة، فسمه بعض جهلتهم (اور ان میں حنابلہ سے متعلق تحامل وتعصب پایا جاتا تھا جیسا کہ وہ کہتے تھے کہ اگر میرا اختیار واقتدار ہوتا تو میں ان حنابلہ پر جزیہ عائد کردیتا۔ سو انہی میں سے کسی جاہل حنبلی نے انہیں زہر دے ڈالا)۔ ابن ملقن، ورق ۱۴۱ أ۔

(۱۷) مقری [۲، ۵۲۱]۔

(۱۸) یہاں ''تعصب'' کے بجائے صیغہ ''تعصیب'' کا استعمال قابل توجہ ہے۔

(۱۹) مقری [۲، ۶۹۵، ترجمہ ابوعبداللہ الراعی الغرناطی]۔

(۲۰) ایضاً، [ج ۳، ص ۱۴۷، ترجمہ تقی الدین محمد حنفی، رقم ۸۵]۔

(۲۱) بخاری، کتاب فضائل اصحاب [رقم ۳۷۰۷]: عن علی ﷺ انه قال اقضوا کما کنتم تقضون، فانی اکره الاختلاف حتی یکون للناس جماعة (حضرت علی نے کہا کہ تم جس طرح فیصلے کیا کرتے تھے اسی طرح فیصلہ سرانجام دو، کیونکہ میں اختلاف کو ناپسند کرتا ہوں، تاکہ لوگوں کی جماعت واتحاد قائم رہے)۔

(۲۲) قسطلانی [ج ۸، ص ۲۰۴، رقم ۳۷۰۷] دیگر واضح روایت کے لحاظ سے حضرت علی کی رائے کے تناقض کا ذکر کرنے سے نہ چوکے، جیسا کہ یہاں واضح ہے۔ چنانچہ قسطانی تطبیق وتوفیق کی کوشش کرتے نظر آرہے ہیں جو کہ 'مشرقی' شارحین کا عمومی انداز ہے: فانی اکره الاختلاف علی الشیخین او الاختلاف الذی یؤدی الی التنازع والفتن الا فاختلاف

الامۃ رحمۃ (قول حضرت علی کا مطلب کہ 'میں شیخین سے اختلاف کو ناپسند کرتا ہوں، یا اس اختلاف کو جو تنازع اور فتنہ کی طرف لے جائے۔' وگرنہ اختلاف امت تو رحمت ہے)۔

(۲۳) شیعی تاریخ ادب میں کنٹر بیوشن، ص ۹ (Beitrage zur Literaturgeschichte der Si'a)

(۲۴) ابطال، مقدمہ [الصادع، ص ۳۷۴]: فان الله عزوجل بعث محمدا عبده ورسوله ﷺ بالهدى ودين الحق والنور فهدى به الى الطريق المؤدية للجنة المنجنة من النار، وعرفنا بما اوحى اليه مراده منا، وابطل بملته التى ابتعثه بها كل ملة دان بها احد من الانس والجن، واخبرنا تعالى انه اكمل به الدين واوضح به البيان، فقال تعالى: مافرطنا فى الكتاب من شيء، وقال تعالى: لتبين للناس مانزل اليهم، فوفق الله تعالى لاتباعه من اراد به الخير، فكانوا خيرة الله من خلقه واولياءه من عباده فلم يزالوا على ذلك الى ان قبضه الله تعالى الى جنته ورضوانه ﷺ، وقد اتم به الدين واستوفى به التبيين، وكان من قضاء الله عزوجل السابق فى علمه الذى اخبرنا به تعالى ان قال: ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم، فايقنا بصحة خبر الله عزوجل ان الاختلاف سيحدث فينا ونهانا الله تعالى عنه فقال عز من قائل: واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، وقال تعالى: ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاء هم البينات واولئك لهم عذاب عظيم۔ وقال الله تعالى: ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا... ابوهريرة عن النبى ﷺ: ذرونى ماتركتم وانما هلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبياءهم۔

(سو اللہ نے حضرت محمد ﷺ کو اپنا بندہ اور اپنا رسول بنا کر ہدایت اور دین حق اور نور کے ساتھ مبعوث فرمایا۔ چنانچہ اس نے ان کے ذریعہ جنت لے جانے والے اور جہنم سے بچنے والے طریق کی طرف ہدایت کی۔ اور اللہ نے آپ ﷺ کی جانب جو وحی کی اس کی مراد کو آپ کے ذریعہ ہم پر آشکار کیا اور جس دین وملت کے ساتھ آپ کو مبعوث کیا اس کے ذریعہ ان تمام ملتوں اور ادیان کو باطل کر دیا، جن پر جن وانس چلتے تھے۔ اور اللہ تعالی نے ہمیں خبر دی کہ اس نے آپ ﷺ کے ذریعہ دین مکمل کیا اور بیان کو آپ ہی کے وسیلہ سے واضح کیا، چنانچہ فرمایا 'ہم نے الکتاب میں کسی چیز کی کمی وکوتاہی نہ رکھی' اور فرمایا 'تا کہ آپ لوگوں کو وہ واضح کر کے بتادیں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے' لہذا جن لوگوں سے اس نے خیر کا ارادہ فرمایا انہیں آپ ﷺ کے اتباع کی توفیق مرحمت فرمائی۔ پس وہ اللہ کی تمام مخلوق میں سب سے بہتر ہوئے اور اس کے بندوں میں سے اولیاء کہلائے۔ اور یہ جماعت اسی پر قائم رہی تا آنکہ اللہ نے آپ ﷺ کو اپنی جنت اور اپنی رضا کی جانب قبض فرمالیا۔ اور آپ پر ہی دین کو تمام کیا اور آپ ہی کے ذریعہ سے دین کی وضاحت کو پورا کیا۔ اور اللہ کے علم میں پہلے سے یہ بات مقرر تھی کہ جس کی اللہ نے خبر بھی دی کہ 'لوگ ہمیشہ اختلاف وافتراق کرتے رہیں گے، سوا ان کے جن پر آپ کے رب نے رحمت کی، اور انہیں اسی لیے تو خلق کیا گیا' چنانچہ ہمیں اللہ عزوجل کی خبر کی صحت کا پوری طرح یقین ہو گیا کہ ہم میں بھی اختلاف وافتراق واقع ہوگا۔ اسی وجہ سے اس ذات نے ہمیں اس سے منع کیا جس نے یہ فرمایا کہ 'اور اللہ کی رسی کو سب مل کو تھام لو اور تفرقہ نہ کرو۔' اسی ذات تعالی نے فرمایا 'اور ان لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جنہوں نے تفرقہ کیا اور اختلاف کیا بعد اس کے کہ ان کے پاس واضح بینات آچکی تھیں، اور انہی لوگوں کے لیے بڑا عذاب ہے۔' اور اس نے فرمایا 'اور اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے۔'..... اور حضرت ابوہریرہ نے روایت کیا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جب تک میں تم کو چھوڑے رکھوں (اور خود سے کچھ نہ بتاؤں) تو تم بھی مجھے چھوڑے رکھو (اور سوال نہ کرو) تم سے پہلے والی قومیں بہت سوال کرنے اور اپنے انبیاء کے ساتھ اختلاف کرنے کی وجہ سے ہلاک ہوئیں۔)

(۲۵) خطط، ۲، ۳۲۰۔

(۲۶) سورہ ہود ۱۱: ۱۱۸، ۱۱۹: [.....ولا یزالون مختلفین، الا من رحم ربک، ولذلک خلقهم...]۔

(۲۷) نووی [ج ۱۱، ص ۱۳۳، حاشیہ ۱۲ دیکھیے: وقد اعترض علی حدیث 'اختلاف امتی رحمة' رجلان، احدهما مغموص علیه فی دینه وهو عمرو بن بحر الجاحظ، والآخر معروف بالسخف ولخلاعة وهو اسحق بن ابراهیم الموصلی، فانه لما وضع کتابه فی الآغانی وامکن فی تلک الاباطیل، لم یرض بما تزود من اثمها حتی صدر کتابه بذم اصحاب الحدیث، وزعم انهم یروون مالا یدرون، وقال هو والجاحظ: لو کان الاختلاف رحمة لکان الاتفاق عذابا۔ ثم زعم انه انما کان اختلاف الامة رحمة فی زمن النبی ﷺ خاصة، فاذا اختلفوا سالوه فبین لهم، والجواب عن هذا الاعتراض الفاسد انه لا یلزم من کون الشیء رحمة ان یکون ضده عذابا، ولا یلتزم هذا ویذکره الا جاهل او متجاهل، وقد قال الله تعالی: ومن رحمته جعل لکم اللیل والنهار لتسکنوا فیه۔ فسمی اللیل رحمة ولم یلزم من ذلک ان یکون النهار عذابا وهو ظاهر لا شک فیه۔ قال الخطابی: والاختلاف فی الدین ثلاثة اقسام، احدها فی اثبات الصانع ووحدانیته وانکار ذلک کفر، والثانی فی صفاته ومشیئته وانکارها بدعة، والثالث فی احکام الفروع المحتملة وجوها، فهذا جعله الله تعالی رحمة وکرامة للعلماء، وهو المراد بحدیث اختلاف امتی رحمة۔

(۲۸) العقد الفرید [ج ۲، ص ۲۲۳، رد المامون علی الملحدین واهل الاهواء]۔

(۲۹) دمیری [ج ۱، ص ۴۰۱، تحت 'برذون'] یہ معلومات ابن خلکان سے نقل کرتے ہیں، لیکن محولہ مقام پر یہ معلومات موجود نہیں (رقم ۶۱۷، ایڈٹ: وسٹن فیلڈ، ج ۶، ص ۱۴۴)۔

('پورا قصہ کچھ یوں ہے کہ ابو ہذیل کہتا ہے کہ میں مامون الرشید سے ملنے بصرہ سے بغداد کے لیے نکلا۔ راستہ میں دیر ہرقل پہنچا، وہاں دیوار سے ایک شخص بندھا پڑا تھا۔ اس سے گفتگو ہوئی۔ اس نے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ امت میں وفاق واتفاق چاہتے تھے یا خلاف واختلاف، سو آپ ﷺ نے کسی خلیفہ کے لیے وصیت کیوں نہ فرمادی حالانکہ آپ ﷺ نے وصیت کی اہمیت پر بھی بہت زور دیا۔ اس پر ابو ہذیل ناطقہ سر بگریباں ہوگیا۔ پھر مامون کے پاس پہنچا اور یہ قصہ سنایا۔ چنانچہ مامون نے دربار میں بھی یہ سوال دہرانے کا کہا اور سب درباری علماء سے اس کا جواب طلب کیا۔ مگر کوئی جواب نہ دے سکا۔ اس پر ابو ہذیل علاف نے اس شخص کا جواب دہرایا کہ اللہ نے ازل میں یہ حکم ٹھہرادیا تھا اور قضا وقدر میں یہ مقرر کردیا تھا اور اپنے نبی ﷺ کو بھی اس پر مطلع کردیا تھا۔ تو یہ ممکن ہی نہ تھا کہ اس کے سوا کچھ اور واقع ہوتا۔ نہ ہی ایسا ہوسکتا تھا کہ اللہ کا طے کردہ امر وقوع پذیر نہ ہوتا۔ نہ ہی اسے کوئی اور پھیر سکتا تھا۔ اس لیے نبی ﷺ نے ایسے ازلی طور پر طے شدہ امر کے اظہار کی ضرورت محسوس نہ فرمائی۔'

میری کے محقق بھی یہ کہتے ہیں کہ وفیات ابن خلکان میں نہ علاف کے ترجمہ میں یہ قصہ بیان ہوا ہے نہ کسی اور کے ترجمہ میں، بلکہ اصل میں یہ قصہ عقلاء المجانین (ص ۳۳۲ تا ۳۳۴) میں ہے۔ رع]

(۳۰) بخاری، کتاب الطلاق [رقم ۵۳۰۰، باب اللعان ...وهو قول بعض اهل الحجاز واهل العلم...وقال ابراهیم (النخعی)...وقال حماد (بن ابی سلیمان شیخ ابی حنیفة)]۔

(۳۱) قسطلانی [ج ۱، ص ۱۵۸، رقم ۲۶]: وغرض البخاری من هذا الباب وغیره اثبات ان العمل من اجزاء الایمان ردا علی من یقول ان العمل لا مدخل له فی ماهیة الایمان (اور امام بخاری کی اس اور اس کے علاوہ دوسرے باب سے یہ غرض وغایت تھی کہ آپ ان لوگوں کے رد میں جو کہتے ہیں کہ عمل کو ماہیت ایمان میں کوئی دخل نہیں، یہ اثبات کرنا چاہتے

تھے کہ عمل اجزائے ایمان میں سے ہے)۔

(۳۲) بخاری، کتاب فرض الخمس، رقم ۴، ۱۴، ۱۶ [رقم ۳۱۴۴]: و من الدلیل علی ان الخمس الخ۔

(۳۳) دیکھیے شولٹ، تاریخ منابع اور ادب احکام قانون، ج ۱، ص ۴۷

(Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts) اور کے ہیس، پروٹسٹنٹی خلافیات پر کتاب، ص ۴۹۴، طبع اول (K. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik)

(۳۴) یہ ٹکڑا کریسل کے ایڈیشن، یعنی ۱۸۸۴ء میں، اب تک شائع نہیں ہوا۔ ہماری عبارت بولاق ۱۲۸۵ھ کی طباعت سے ماخوذ ہے۔

(۳۵) الفاظ ''لاتقل'' پچھلے الفاظ ''لاتقف'' ہی کے ہم معنی ہیں، لہذا بخاری کی روایت ابوذر (ہروی) میں یہ نہیں پائے جاتے۔

(۳۶) اختلاف نسخ: او النین۔

(۳۷) قسطلانی [ج ۱۵، ص ۲۷۲، رقم ۳۱۰۷]: و مطابقة الحدیث للترجمة فی قوله الا کان لها حجابا من النار، لان هذا الامر توقیفی لا یعلم الا من قبل الله تعالی لیس قول بر أی و لا تمثیل (اور ترجمہ باب سے حدیث کی مطابقت آپ کے اس قول میں ہے کہ 'الا یہ کہ اس کا حجاب آگ سے بنا ہے'، کیونکہ یہ امر توقیفی ہے، اسے صرف اللہ کے بتائے ہی جانا جا سکتا ہے، نہ کہ رائے یا تمثیل پر مبنی قول ہے)۔

[بلکہ پچھلے باب کا عنوان 'باب ما کان النبی ﷺ یسال مما لم ینزل علیه الوحی فیقول: لا ادری، او لم یجب حتی ینزل علیه الوحی و لم یقل بر أی و لا قیاس' بھی ملاحظہ کے قابل ہے۔ رع]

(۳۸) جیسا کہ بخاری، کتاب النکاح [رقم ۵۱۴۳] اور مسلم، کتاب البر [رقم ۲۵۶۳] کی مماثل روایات سے مترشح ہوتا ہے۔

(۳۹) شعرانی [ج ۱، ص ۲۰۳ تا ۲۱۹]) میں بہت سی روایات جمع کر دی گئی ہیں۔

(۴۰) قسطلانی [ج ۱۵، ص ۲۷۷، رقم ۳۱۱۵: باب من شبه اصلا معلوما باصل مبین: ثم ان عقد هذا الباب و ما فیه یدل علی صحة القیاس، و الباب السابق یدل علی الذم... و قد احتج المزنی بهذین الحدیثین علی من انکر القیاس و ما اتفق علیه الجمهور و هو الحجة فقد قاس الصحابة فمن بعدهم من التابعین و فقهاء الامصار]۔

(۴۱) قیاس کے پرجوش حامی فخر الدین رازی مفاتیح کے بہت سے مقامات پر قیاس کے استحضار سے متعلق وہ روایات و آثار بھی نقل کرتے جاتے ہیں جو صحیحین میں شامل نہیں۔ قسطلانی (۳، ۴۲۱) بھی ملاحظہ ہو۔

(۴۲) ابطال [الصادع، ص ۳۹۶]۔

(۴۳) ورقات [ص ۳۲۴، ص ۳۲۵]۔

(۴۴) ایضا، [ص ۳۲۱، ۳۲۳]: و اجود الطرق فی اثبات القیاس التمسک باجماع الصحابة علیه فانهم لما اختلفوا ... اخذ کل واحد بما رآه عنده قیاسا صحیحا و لا ینکر بعضهم علی بعض و ذلک دلیل علی اجماعهم علی القیاس فی الشرعیات (اور قیاس کے اثبات کی سب سے عمدہ دلیل صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے کہ جب ان کا اختلاف ہوا۔ تو ہر ایک نے وہی اختیار کیا جو اس کے نزدیک قیاس صحیح تھا اور اس پر بعض نے بعض پر کوئی نقد و اعتراض نہ کیا۔ اور شرعیات میں قیاس پر ان کے اجماع پر یہ دلیل و حجت ہے)۔

باب ہشتم

باب ہشتم

اہل ظاہر سے فقہاء اور مؤرخین کا عدم التفات

ظاہری اسکول کی تاریخ اور اس کے اثرات کے واضح بیان کے لیے محقق کی دسترس میں جو مواد ہے وہ بے شک بہت کم ہے۔ ہم اس فقہی اسکول کے علماء وفقہاء کے احوال وتراجم پر مبنی ''طبقات'' بھی نہیں رکھتے۔ اسی طرح ہمیں ظاہریہ کی تاریخ پر بھی مطالعہ وتحقیق کے لیے عمدہ مصادر کا فقدان درپیش ہے۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان مؤرخین نے شرعی قانون کے مروجہ منہج کے خلاف امام داؤد کے ردعمل کو زیادہ اہمیت نہیں دی۔ ایک ابوالفداء ہی ہے جو داؤد کے آراء وافکار کو قدرے تفصیل سے ذکر کرتا ہے۔ ابوالفداء کی تاریخ میں ہم کم از کم ظاہریہ نظام کا ایک مختصر تجزیہ وتحلیل ضرور پاتے ہیں جو ایک عدد ٹھوس مثال سے آراستہ ہے[1]۔ جبکہ مؤرخ مسعودی[2]، جو دیگر معاملات میں بھی ثقافتی تاریخ کے لیے ہر اہم چیز کے لیے وسعت ذہنی اور عمیق دلچسپی کا مظاہرہ کرتا ہے، اور متاخرین میں سے مؤرخ ابن اثیر[3] جو محض 'متفرق واقعات' کے عنوان کے تحت ظاہری اسکول کے بانی کی وفات کو سن ۲۷۰ھ کے تحت درج کرتا ہے، تو یہ دونوں ہی مؤرخین ان کی تعلیمات اور تصانیف کی عظمت واہمیت پر ایک لفظ تک ذکر نہیں کرتے۔ آپ کی تصانیف وتالیفات مکمل طور پر پردہ عدم کا شکار ہو چکی معلوم ہوتی ہیں۔ مابعد تحریروں میں ہم آپ کی کتابوں سے براہ راست اقتباسات تک نہیں پاتے۔

حالانکہ امام داؤد کی تعلیمات کو سب سے بڑھ کر "مذاهب مستقله" کے اندر ایک مستقل نظام تصور کیا جاتا تھا، جسے کسی خاص مسئلہ پر حصول وانعقاد اجماع کے لیے ضروری تصور کیا جانا چاہیے تھا۔ تاہم ان کی تعلیمات اس معاملہ میں بھی تمام تر حجت واستناد اور اعتراف سے محروم رہیں۔ وہ علماء وفقہاء بھی جو ان مسائل میں ان کے علیحدہ ووٹ کو قابل غور سمجھتے ہیں جن میں یہ اسکول ''قیاس جلی'' کا انکار نہیں کرتا۔ مگر دیگر ایسے حضرات بھی موجود ہیں جو صرف ''اصول'' کے شعبہ میں مستنبطہ خاص فقہی مسائل میں اس اسکول کے انحراف کو خارج کرتے ہوئے ایسا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر معروف فقیہ جوینی جو 'امام الحرمین' کے معزز لقب سے جانے جاتے ہیں کہتے ہیں کہ وہ لوگ جو قیاس کی نفی کرتے ہیں انہیں ''علمائے امت'' میں یا "حملة الشريعة" میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ انہیں انبوہ جہلاء کے ساتھ محسوب کرنا چاہیے[4]۔ پیشتر نووی بھی یہ کہہ چکے ہیں کہ وہ جو حق کے متلاشی

اوراس کے حامل ہیں ان کے نزدیک اس مسئلہ میں جس میں داؤد کوئی بات کہتے ہیں اور جو راسخ مذاہب اربعہ سے ہٹ کر ہوتی ہے تو یہ مخالفت قرار یافتہ اجماع کی حجت پر کوئی اثر نہیں ڈالتی (۵)۔

مکتب ظاہریہ کا فروغ

تاہم ہمیں ظاہری اسکول کی اشاعت اوراس کے زوال پر اتنا تاریخی اورادبی مواد ضرور حاصل ہے جو ہمیں اس عہد پر ٹھوس معلومات فراہم کرتا ہے جس میں یہ اسکول دنیائے اسلام کے سایہ میں اِدھر اُدھر موجود تھا۔ ظاہری اسکول کا پہلا فروغ قدرتی طور پر عراق میں ان ہی حلقوں میں واقع ہوا، جن سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ ظاہریہ کے وہ عالم وفاضل نمائندے جنہیں فہرست کا مصنف (ابن ندیم) ذکر کرتا ہے (۶)، جو اس وقت تک بانی مذہب اوران کے صاحبزادے کے اثر کے تحت تھے اور ظاہریہ کی جانب مائل تھے، ان میں کے اکثر عراق سے ہی تعلق رکھتے تھے۔ اپنی پیدائش کی پہلی صدی میں اس اسکول کے نمائندوں کے طور پر ابن ندیم جو نام لیتا ہے، ان میں مزید کچھ اور نام بھی اضافہ کیے جاسکتے ہیں۔ مثلاً عبدالمؤمن بن طفیل تمیمی نسفی (متوفی ۳۴۶ھ) (۷) جو اپنے تقوی وورع کے لیے مشہور تھے اور انہیں داؤد کے شاگرد کی حیثیت سے، بلکہ صریحاً ''ظاہری'' کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ بصرہ سے تعلق رکھنے والے عبداللہ بن علی وردیری کو جو قاضی کے عہدہ پر بھی فائز ہوئے (متوفی ۳۷۵ھ) ابوالحاسن ''اہل ظاہر کے شیخ'' کے لقب سے پکارتا ہے (۸)۔ دیگر نمائندوں کو سمعانی نے ایک مقام پر نام بہ نام ذکر کیا ہے۔ سمعانی کا یہ ٹکڑا کتاب ہذا کے ضمیمہ ۵ میں نقل کردیا گیا ہے۔ داؤد کی وفات کے بعد ظاہریوں کے مذہب کی قیادت آپ کے بیٹے محمد نے سنبھالی، جو نہ صرف ایک عالم تھے اور ''فتاوی'' جاری کیا کرتے تھے۔ بلکہ آپ نے ایک شاعر اور ادیب کی حیثیت سے بھی خاصا نام کمایا (۹)۔ الفہرست کا مصنف ایک اور ظاہری ابن مغلس کے بارے میں یہ الفاظ استعمال کرتا ہے: ''ان کے زمانہ میں داؤدیوں کے امام کا مرتبہ انہی کو حاصل ہوا۔'' لہٰذا اس واقعہ سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ محمد کی وفات کے بعد ظاہریہ جماعت کی امامت کا منصب ہمیشہ تازہ ہوتا رہا۔

ظاہریہ ایران میں

عراق سے ظاہری اسکول مختلف ملکوں سے تعلق رکھنے والے تلامذہ کے ذریعہ اسلامی دنیا کے دیگر حصوں میں پھیل گیا۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ خود امام داؤد دوردراز علاقوں سے آئے ہوئے استفتاؤں کا جواب دیا کرتے تھے۔ اصفہان اور خوارزم سے وارد سوالات کے جوابات کے مجموعے آپ کی

تالیفات میں بھی پائے جاتے ہیں (۱۰)۔ان کے فاضلانہ فتاوی کے لیے ان خطوط کی یہ طلب اس بات کا اشارہ دیتی ہے کہ آپ کے حین حیات وسط ایشیا میں آپ کے حجت وسند ہونے کا ڈنکا بج چکا تھا۔عراق سے ظاہریہ مکتب ایران کی جانب اشاعت پذیر ہوا، جہاں خصوصا شیراز ظاہریہ کا مرکز بن گیا (۱۱)۔یاقوت میں ایک ٹکڑا جو مجھ پر مکمل طور پر واضح نہیں ہوسکا، یہ بتاتا ہے کہ سن ۳۴۱ھ میں شہروز کے آس پاس ''نصوص کے لغوی معنوں'' کے کٹر پیروکار قتل وغارت اور لوٹ مار کا سبب ہوئے (۱۲)۔

قبل ازیں ظاہریہ اسکول کے ابتدائی مرحلہ میں اسلامی تھیوسوفی (۱۳) کے بعض پیروکاروں نے فقہ میں مذہب داؤد اختیار کرلیا، جنہوں نے کسی مخصوص مذہب فقہ کی جامد تقلید کو باقاعدہ طور پر ترک کردیا تھا۔اپنی تحریر کے ساتھ ساتھ ہم اس فکر سے مزید آگاہی حاصل کرتے جائیں گے۔ظاہریوں میں پہلے صوفی وزاہد شاید بغدادی رُوَیم بن احمد ابومحمد (متوفی ۳۰۳ھ) رہے ہیں (۱۴)۔ان کے مریدوں میں ہم شیرازی محمد بن خفیف اِسفَکشاد ضَبیك و پاتے ہیں سو سال سے زیادہ کی عمر میں جن کی فات ۳۷۱ھ ہوئی۔فقہ میں ان کے استاذ شافعی ابن سُرَیج تھے۔مجھے گمان گزرتا ہے کہ یہ ''فارس کے شہروں میں صوفیاء کے شیخ'' (۱۵) ظاہری میلان کے بغیر نہ تھے۔جیسا کہ مجھے دستیاب مصادر تجویز کرتے ہیں میں اس عالم کے ترجمہ وتذکرہ سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرسکتا کہ یہ 'شیوخ بعلوم الظاھریہ' یعنی ظاہریہ کے بڑے عالموں میں سے ایک تھے (یاقوت؛ الظاہر، ابن ملقن)۔ عام طور پر ظاہری اسکول سے کسی عالم کی وابستگی کو بیان کرنے کا یہ طرز وانداز نہیں ہوتا (۱۶)۔بلکہ اس کے برخلاف اس کی تشریح یوں کرنی چاہیے کہ یہ صوفی وزاہد جو سب سے بڑھ کر ''علم الباطن'' میں دستگاہ رکھتے تھے، انہیں ساتھ ہی 'علمِ ظاہر' یعنی فقہ اور اس کی فروعات میں بھی درک حاصل تھا۔جہاں تک یہ بات ہے کہ محمد بن خفیف فقہ ظاہریہ کی جانب مائل تھے جو رُوَیم کے رفیق ہونے کی وجہ سے قدرے موثق ہوجاتا ہے، تاہم عبادت سے متعلق آپ کے خاص رجحان کے بارے میں ایک اشارہ سے میں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے۔آپ کے سوانح نگاروں میں سے ایک نے اتفاقا یہ بیان کیا ہے کہ اواخر حیات میں آپ نماز میں قیام نہیں کرپاتے تھے سو بحالت نشست نماز ادا کرنے پر معذور تھے۔اس بات نے آپ کو ہر نماز کی 'رکعات' کو دوہری تعداد میں ادا کرنے پر مائل کیا۔کیونکہ ایک روایت میں یہ بیان ہوا ہے کہ نماز بیٹھ کر ادا کرنے والے شخص کو کھڑے ہوکر ادا کرنے والے کے مقابلہ میں نصف اجر ملتا ہے۔محمد بن خفیف اس حدیث کو عام تعامل کے خلاف اس کے لفظی معنی میں لیتے تھے (۱۷) اور یہی عین 'ظاہریت' ہے۔

جغرافیہ دان ومؤرخ مقدسی جو دینیاتی امور میں بھی سخت دلچسپی رکھتا تھا، ہمیں چوتھی صدی ہجری میں ظاہری

مکتب کے شیوع اور اثرات پر بعض انتہائی قیمتی معلومات فراہم کرتا ہے۔ ہم اس مؤرخ کے بیان کردہ معلومات سے یہ جان پاتے ہیں کہ نہ صرف عالم و فاضل افراد نے ہی ظاہریہ مذہب اختیار کیا بلکہ یہ فقہی مکتب عوام الناس میں بھی پیروکاروں کی معتد بہ تعداد رکھتا تھا۔ اور اس فرقہ (sect) نے ایک خاص سوسائٹی بھی تشکیل دے لی ہوئی تھی جو اس کی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے باقاعدہ دعوت و تبلیغ عام سرانجام دیتی تھی (۱۸)۔ اس زمانہ میں ظاہریہ اس طرح کے نہ تھے جو بعد میں وہ بن گئے، یعنی انفرادی علماء و فقہاء کا ایک ضعیف گروہ جو نظری طور پر قیاس کے شرعی اثبات کا مخالف تھا۔ بلکہ اس زمانہ میں وہ ایک وسیع و عریض مذہبی جماعت کی حیثیت رکھتے تھے جس میں ایسے علماء و فقہاء بھی موجود تھے جو اثر و رسوخ اور دعوت و اشاعت کے لیے جوش و جذبہ کے حامل تھے اور اس 'فرقہ' کے اثر و رسوخ اور دائرے کی ترویج و توسیع پر بجان و دل مائل تھے۔ بالخصوص ایران میں یہ بہت کچھ وسعت پذیری اور اثر اندازی رکھتا تھا۔ وہاں اس سے تعلق رکھنے والے علماء و فقہاء انتظامی مناصب پر اور عہدہ قضا پر فائز ہوتے، اس کے علماء اپنے 'مذہب' کی تعلیم دیتے اور اس سے متعلق علمی مواد فراہم کرتے تھے (۱۹)۔ اس زمانہ میں خراسان میں اس کے سب سے بڑے نمائندے داؤدی قاضی ابوالقاسم عبیداللہ بن علی نخعی (متوفی ۳۷۶ھ) تھے (۲۰)۔ یہ محاملی کے ان تلامذہ میں سے تھے جن کا ان بعض افراد کے درمیان ذکر کیا گیا ہے جو ہر چند امام داؤد کی آراء سے کلی اتفاق نہیں کرتے تھے، تاہم اس کے باوجود اس عالم نے ان کی آراء کو اسلامی روح کے مستند افکار کی حیثیت سے تسلیم کیا (۲۱)۔ ایران ہی سے یہ 'فرقہ' سندھ کی جانب پھیل گیا (۲۲)، جہاں پیشتر ہی اس قسم کے فقہی اصول مروج تھے، جو ظاہریہ سے ہم آہنگ تھے۔ اور عمان کی جانب بھی (۲۳)۔ سندھ میں قاضی ابومحمد منصوری ظاہریہ کے اعلیٰ پایہ کے نمائندے کے طور پر ذکر کیے گئے ہیں۔ آپ نے اپنے مکتب فقہ کو زبانی تعلیمات کے ساتھ ساتھ متعدد تالیفات کے ذریعہ بھی فروغ دیا۔ شام میں ظاہریہ کا کوئی نشان نہیں ملتا (۲۴)۔ اسی طرح مغرب (افریقہ) میں بھی ان کا ذکر نہیں کیا گیا، جہاں امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے دو قیاسی مکاتب رائج تھے۔ اور جہاں امام شافعی کی فقہی شاخ کو بھی اپنی جڑیں حاصل کرنے کے لیے قابل ذکر مخاصمت و مخالفت کا سامنا ہوا تھا۔ 'روایت' سے وابستہ اس (شافعی) شاخ کو زمانہ مابعد میں کہیں جا کر وہاں عروج حاصل ہوا، لیکن اس وقت تک اسے وہاں قدم جمانے کا موقع بہرحال نہ مل سکا تھا (۲۵)۔ اس اعلیٰ گواہ (مقدسی) نے ظاہری عادات و اطوار کے جو جامع لیکن بلاکم و کاست احوال رقم کیے ہیں وہ نہایت دلچسپ ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ ظاہریہ چار اوصاف کے حامل ہوتے ہیں:

''فخر و غرور، شدت و حدت، بسیار گوئی اور سہل پسندی۔'' (۲۶)

ظاہریہ اسپین میں

ہم نے ابھی دیکھا کہ مقدسی جو مختلف ممالک وامصار میں ظاہریہ کے وجود کا ذکر کرتا ہے، اندلس اور بالخصوص مغرب (افریقہ) میں اس کا نام ونشان بھی نہیں پاتا۔ ان اسلامی صوبوں میں اس کی اشاعت یقیناً عہد مابعد سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن پیشتر ہی چوتھی صدی ہجری میں ہم اندلس میں ظاہریہ کے ایک اہم نمائندے کو دیکھتے ہیں، تاریخی حیثیت سے جسے مغرب میں اولین ظاہری ماننا چاہیے۔ یہ مُنذِر بن زیاد بلوطی (بتشدید لام، متوفی ۳۵۵ھ) قرطبہ کے قاضی القضاۃ ہیں، جو عدل وانصاف کے لیے اپنی قوت اور شیفتگی کے لیے مشہور تھے۔ اجتماعی سطح پر آپ فقہ مالکی پر عمل پیرا تھے۔ کیونکہ ایک قاضی کو مروجہ فقہی قانون کے مطابق ہی عدل گستری عمل میں لانی ہوتی تھی۔ لیکن ذاتی طور پر اور اپنے خاندانی معاملات میں وہ امام داؤد بن علی کے فقہی نظام سے رہنمائی لیتے، جن کی آراء کے وہ علمی مشرب میں قائل تھے۔ یہ بیان کیا گیا ہے کہ منذر نے بانی ظاہریہ امام داؤد کی تالیفات جمع کیں (۲۷) اور وہ مخالفانہ حملوں کے مقابلہ میں ان تالیفات میں مندرج آراء وافکار کا دفاع کرتے (۲۸)۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں ظاہریہ کی تعلیمات کو اندلس میں دینی وفقہی تحقیقات کے درمیان تصور کیا جاتا تھا، وگرنہ منذر کس طرح اس 'فرقہ' کے مفادات میں دفاعی واستعذاری سرگرمیوں میں مشغول ہو پاتے؟۔ اس سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ آلِ مؤحد کے مؤرخ عبدالواحد مراکشی کا بیان کہ ابن حزم سے قبل وہاں کوئی معروف ظاہری ترجمان نہ تھا، قابل اعتبار نہیں (۲۹)۔

کوئی بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ مغربی اسلامی ممالک ان تعلیمات کے شیوع وذیوع کے لیے سب سے زرخیز زمین رکھتے تھے۔ یہ سچ ہے کہ ان ممالک کے باشندے فقہ اسلامی کے قیاسی مکاتب سے تعلق رکھتے تھے، لیکن فقہ مالکی کی فتح ان کے یاں ایسے رجال کار کا سبب ہوئی جو شدید روایت پرستی سے ذرا تھوڑا ہی منحرف ہوئے۔ مقدسی اہل اندلس کی فقہی شاخ کے خدوخال کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے: ''وہاں امام مالک کا فقہی مکتب اور نافع کی قرأت رائج ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ 'ہم صرف اللہ کی کتاب اور مالک کی مؤطا مانتے ہیں'۔ اگر وہ کسی ایسے شخص سے ملتے ہیں جو امام ابوحنیفہ یا امام شافعی کی تقلید واتباع کرتا ہے تو وہ اسے ملک بدر کر دیتے ہیں۔'' (۳۰) غرض وہ حدیث وروایت پر مبنی اسلامی مآخذ سے پورے طور پر متمسک رہے، جیسا کہ ظاہریہ نے بھی یہی کچھ کیا، جو دیگر مذاہب فقہ کی جانب عدم رواداری میں بھی ان کے عین مشابہ تھے۔ نتیجتاً، مغربی اسلام نے درس ومطالعہ احادیث میں مشرق کے مقابلہ میں، جو فقہی اور فلسفیانہ فکروخیال کی جانب نسبتاً زیادہ مائل تھا (۳۱)، زیادہ دلچسپی اور میلان

ظاہر کیا۔ مجموعہ احادیث کے لیے دیندارانہ عقیدت وارادت نے مشرقی اسلامی صوبوں کے مقابلہ میں مغرب میں شدید تر ظاہر پسند طرز وانداز کا مظاہرہ کیا۔ آٹھویں صدی ہجری میں ایک معزز وشریف مغربی نے خود اپنے ہاتھ سے احادیث کی کتب صحاح ستہ نقل کیں۔ یہ نسخے حضرت عثمان کی طرف منسوب نسخہ قرآن کے ساتھ ساتھ مولد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تہوار پر ایک عظیم جلوس کی شکل میں لے جائے جاتے (۳۲)۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ شمالی افریقہ میں بخاری کے مجموعہ احادیث پر حلف اٹھانا آج بھی نہایت مقدس سمجھا جاتا ہے (۳۳)۔

مغرب میں روایات سے شدید عقیدت کا احساس قائم کرنے کا سہرا مشہور مفسر قرآن بقی بن مخلد قرطبی (۳۴) سے منسوب کرنا چاہیے۔ یہ عظیم مفسر اپنے وقت کے مروجہ فقہی مذاہب میں سے کسی میں شامل نہ ہوئے۔ بلکہ اپنے فقہی استنباطات کو تن تنہا روایات پر قائم کیا۔ آپ نے سن ۲۶۷ھ میں وفات پائی۔ بالفاظ دیگر آپ نے اسی اصول کی پیروی کی جو آپ کے عراقی معاصر امام داؤد منصۂ شہود پر لائے تھے۔ اس پر آپ اہل الرائے کے غم وغصہ کا شکار ہوئے۔ تاہم آپ کے مربی محمد بن عبدالرحمن کی حمایت اس مخالف گروہ کی نفرت ودشمنی کے مقابلہ میں آپ کی ڈھال بن گئی (۳۵)۔ یہ سمجھنا بالکل آسان ہے کہ ابن حزم قرطبی کے لیے اعلیٰ رائے رکھتے تھے (۳۶) اور آپ کی تفسیر کو عدیم المثال شاہکار گردانتے اور طبری کی عظیم الشان تفسیر پر اسے ترجیح دیتے تھے۔ ابن حزم قرطبی کو اس لیے بھی سراہتے تھے کیونکہ آپ روایات کے اصل معنی ومفہوم کے مطابق عمل درآمد کرتے تھے۔ ابن حزم قرطبی کی فقہی تعبیر وتشریح کو امام احمد بن حنبل کے قریب ترین تصور کرتے تھے۔

(۲)

ابن حزم ظاہری اندلسی

الغرض ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ، وہ تنہا طریقہ کار جس سے ابن حزم ظاہریہ مکتب کی متصلب روایت پرستی کی مدد وحمایت کر کے کلی فتحیابی چاہتے تھے، اس فقہی طریقہ کار کو اندلس میں مخالفت کا سامنا ہوا۔ دوسری جانب یہ اندلسی اسلام کا مخصوص رجحان ہی تھا جو ابو محمد علی بن احمد ابن حزم جیسی عالم وفاضل شخصیت کی نشوونما کے لیے اصل بہانہ بنا۔ داؤدی مکتب کے رؤسا کے درمیان یہ عظیم ہستی شہرہ آفاق حیثیت رکھتی ہے۔ آپ کی جو تالیفات ہم تک پہنچیں وہ ہمیں ظاہریہ کی دینی ادبیات پیش کرتی ہیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ آیا اسلامی 'عقائد' (autos da fe) پر مبنی ابن حزم کی چند تصانیف کے سوا ہمیں خاص ظاہری ادب کا کوئی اور خزانہ مستقل طور پر پہنچا ہو۔

ہم آپ کی حیات اور آپ کی علمی وادبی سرگرمیوں کے بارے میں ڈچ مستشرقین کی شاندار تحقیق کے ذریعہ

واقف ہوئے ہیں۔آپ کی تالیفات پر مبنی کتابیات بعض ادنی تفصیلوں کے ذریعہ مزید کامل بنائی جاسکتی تھی۔شذرات میں میں نے ابن حزم (Ibn Hazmica) پر تبصرے فراہم کیے ہیں (۳۷)۔جنہیں میرے علم کے مطابق شامل فہرست نہیں کیا گیا۔جنہیں میں نے اس عظیم مصنف کے ساتھ اپنی مشغولیت وانہماک کے دوران میں دریافت کیا تھا۔

(الف): ابن حزم کا منہج انکار قیاس

ابن حزم خود اپنے زمانہ میں رائج الوقت اسلامی راسخ العقیدگی کے خلاف 'ظاہری' اختلاف کے قائد نظر آتے ہیں۔اور ظاہری مکتب میں جدید ظاہری اصول ''صرف فقہ ہی میں نہیں، بلکہ عقائد وکلام سے متعلق بھی'' آپ ہی متعارف کرواتے ہیں۔تحقیق ہذا کے ان حصوں میں جن میں ہم مروجہ قیاسی مکاتب کے تعلق وتناظر میں ظاہریہ کے مثبت فقہ سے بحث کرتے ہیں، وہاں بار بار ابن حزم کے نام سے دوچار ہوتے ہیں۔آپ بھی بعینہ ایک "نافی لقیاس" (قیاس کی نفی کرنے والے) کا نقطہ نگاہ رکھتے ہیں۔آپ ان تمام رخصتوں اور رعایتوں کو ترک کردیتے ہیں جو اس فقہی تعبیر کو تب سے تفویض چلی آرہی تھی جب سے کہ ظاہریہ فقہ کا قیام عمل میں آیا تھا۔آپ امام ابوحنیفہ اور امام مالک دونوں کے مکاتب پر یکساں ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔امام مالک کے بارے میں، جو اس فقہی مکتب کے بانی ہیں اور عالم وفقیہ ہیں جنہیں ہم وان کریمر کی اتباع میں عام طور پر امام ابوحنیفہ کی قیاسی شاخ کے خلاف، فقہ میں روایت پسند منہجیت کا علمبردار تصور کرتے ہیں، ابن حزم کا مندرجہ ذیل قول کافی حد تک اس رائے کو ظاہر کردیتا ہے جو روایتِ فقہ کے نمائندے (امام مالک) کے بارے میں یہ متصلب ومتعصب ظاہری رکھتا ہے۔ابن حزم کہتے ہیں: ''جب امام مالک کو لگا کہ وقت اجل آیا چاہتا ہے تو آپ نے کہا: 'اب میں یہ پسند کرتا ہوں کہ مجھے ہر اس مسئلہ پر ایک کوڑا مارا جائے جو میں نے اپنی 'رائے' کی بنیاد پر صادر کیا اور کہ میں اللہ کے رسول ﷺ کے سامنے ان چیزوں کے ساتھ جانا نہیں چاہتا جو میں نے آپ کے احکام وفرامین میں اپنی طرف سے شامل واضافہ کرڈالیں، یا ان مسائل کے ساتھ جو میں نے آپ کی شریعت کے ظاہری لغوی معنی کے خلاف مان لیے'۔'' (۳۸) امام مالک سے منسوب یہ مبینہ خود انتقادی اصل میں اس عظیم ہستی کے زندگی بھر کے کام کے بارے میں 'ظاہری' نقد کا اظہار ہے۔حالانکہ امام صاحب کو عام طور پر روایت وحدیث کے نہایت مخلص متبعین میں شمار کیا جاتا ہے۔ابن حزم امام ابوحنیفہ سے اس سے بھی زیادہ شدت سے پیش آتے ہیں کیونکہ قیاسی فقہ کے اصل مؤسس وخالق آپ ہی ہیں۔ابن حزم کا یہ قصیدہ نقل کیا گیا ہے، جو امام ابوحنیفہ کے مکتب کی مخالفت میں ہے:

''اگر تم مجھے اکاذیب واباطیل سناؤ، تو ابوحنیفہ اور زفر کا جرم تم پر عائد ہوتا ہے، جو گمراہانہ انداز میں قیاس میں الجھے رہے اور جو روایات کی اطاعت واتباع سے روگرداں ہو گئے۔''

اس ہجویہ قصیدہ کے جواب میں ایک حنفی نے یہ قصیدہ کہا:

''یہ درست نہیں، اے ابن حزم، اسے برا بھلا کہنا جو تمام علوم کا جامع تھا اور جو فضیلت میں اعلیٰ تھا، اور معروف تھا؛

''کیونکہ ابوحنیفہ کی فضیلت وبزرگی، نسلا بعد نسل تسلیم کی جا چکی ہے، اور آپ کے صاحب زفر میں بھی یہ قابل دید ہے؛

''اگر یہ الفاظ تجھے نہیں بدلتے تو، میرے نزدیک، تو جہنم کی آگ سے زیادہ دور نہیں کھڑا۔

''ابوحنیفہ کا قیاس اس وقت استعمال نہیں ہوا، جب کتاب یا حدیث سے ثبوت موجود تھے،

''بلکہ اس قسم کے ثبوت کی عدم موجودگی میں قیاسی تعلیل استعمال کی جاتی ہے، جیسا کہ حضرت معاذ (۳۹) نے تجویز کیا تھا۔'' (۴۰)

کتاب المحلی سے منقول چند اقتباسات کے سوا ابن حزم کی فقہ پر کوئی بھی تالیف ہم تک نہیں پہنچی، یہاں تک کہ وہ کتاب بھی نہیں جس میں آپ نے فقہی استنباط کے مروجہ مناہج کے تناظر میں اپنے موقف کو واضح طور پر بیان کیا تھا۔ یہ وہ کتاب ہے جس کا حوالہ آپ اپنی بچ رہنے والی بنیادی تصنیف میں بار بار دیتے ہیں (۴۱)۔ البتہ آپ کی کتاب ابطال القیاس والرائے والاستحسان والتقلید والتعلیل سے کسی حد تک اس کی تلافی ہو جاتی ہے، جس میں آپ نہایت حدت وشدت لسانی سے قیاسی مکاتب اور ان کی منہجیت کے خلاف اپنے جدلی موقف کو کھول کر بیان کرتے ہیں۔ ابن حزم ظاہری اسکول کے عملی نتائج میں ایک آزاد مستقل موقف اپناتے نظر آتے ہیں (۴۲)۔ بعض مسائل میں آپ امام داؤد تک کے دلائل کو خاطر میں نہیں لاتے (۴۳)۔ خاص ابن حزم کے ماننے والوں نے جو مغرب میں اکثریت میں پائے جاتے تھے، نتیجتا ظاہری فقہی شاخ کے اندر ایک علیحدہ تقسیم تشکیل دے دی، جو ظاہریہ کے بنیادی اصل گروہ سے الگ ''الحزمیہ'' (۴۴) کے خاص نام سے قائم ہوئی۔ چنانچہ اگر ظاہریہ کے بعض متبعین کے متعلق یہ کہا گیا کہ وہ "علی طریقة ابن حزم" یعنی 'ابن حزم کے طریقہ پر' تھے تو اس کی تشریح اسی طرح کرنی چاہیے۔ آپ ان اصولوں کے مستقل اطلاق کا تقاضا کرتے ہیں جنہیں امام داؤد نے قیاس سے بالآخر مصالحت کرنے پر مجبور ہونے سے قبل قائم کیا تھا (۴۵)۔

جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا کہ ابن حزم تشکک پسندی ابھارنے کے لیے جس قسم کی چابک دستیاں (sophism) کام میں لائے، حتی کہ اجماع جیسے اصولی ماخذ سے متعلق بھی جس سے خود آپ بھی بے شمار موقعوں

پر استغاثہ کرتے نظر آتے ہیں، تو اس معاملہ میں بھی یہ آپ کا اپنا انفرادی فکر تھا اور 'عقائد میں ظاہری اسکول کے اصولوں کا اطلاق کرنے والے اولین شخص' آپ ہی تھے۔ یہ مؤخر الذکر نکتہ آپ کی 'کتاب الملل والنحل" کا غالب تصور ہے۔ اس تصنیف میں ہم فقہ کے بنیادی مسائل واحکام پر ابن حزم کے تصورات کی تفہیم کے لیے بھی رہنما اشارے پاتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس اہم تالیف میں آپ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت ورسالت پر اس طرح شکر وامتنان کا اظہار کرتے ہیں:

''اور تمام تعریفیں اللہ رب العالمین کے لیے ہیں۔۔۔ ''اولا، کہ اس نے ہمیں ملت اسلامیہ کی توفیق رزق کی۔ ثانیا، ہمارے لیے جماعت پابند سنت اختیار کرنا آسان کیا۔ پھر، ثالثا، ہمیں ظاہر قرآن اور ظاہر سنت ثابتہ کے ذریعہ تدین اور عمل کی ہدایت دی، اور شکر کہ اس نے ہمیں ان لوگوں میں سے نہ کیا جو برہان قاطع اور حجت قاہرہ کے خلاف اپنے اسلاف اور احبار کی تقلید کرتے ہیں۔ اور نہ ہی ان میں سے کیا جو ان گمراہ کن اہواء کی اتباع کرتے جو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول کے مخالف ہوتی ہے۔ اور نہ ہی ان میں کیا جو اللہ اور رسول کی ہدایت وحکم کے مقابلہ میں اپنی رائے اور ظن سے حکم کرتے ہیں۔ اے پروردگار، جس طرح ہم نے اس نعمت جلیلہ سے آغاز کار کیا، تو ہمارے لیے اسے پایہ تکمیل تک بھی پہنچا اور ہمیں اسی کے ساتھ رکھ، اور اسے ہم سے نہ پھیر، تا آنکہ آپ ہمیں اپنی طرف بلالیں۔ اور ہم اس سے متمسک رہیں اور اسی حالت میں تجھ سے ملاقی ہوں کہ تیری شریعت کے بدلنے والے اور متغیر کرنے والے نہ ہوں۔ آمین یارب العالمین۔'' (۴۶)

نصوص کے خاص وعام سے متعلق ابن حزم کا نقطہ نظر

ایک اور مقام پر مسئلہ ''خلق افعال'' پر کلام کرتے ہوئے ابن حزم یہ بتاتے ہیں کہ معتزلی تحریف ان قرآنی آیات کے ساتھ کیا کرتی ہے جو عام طور پر قدیم راسخ العقیدہ تعلیمات کے استدلال میں نقل کی جاتی ہیں۔ چنانچہ معتزلہ سورہ قمر ۵۴ کی آیت ۴۹: انا کل شیء خلقناہ بقدر (ہم نے ہر چیز کو ایک حساب سے خلق کیا) کو ''عمومی'' نہیں مانتے بلکہ اسے ''خاص'' تصور کرتے ہیں جو اس نوع کی آیات کے متعلق ایک جانا مانا اصول ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں "کل شیء" کے عموم کی وہ تخصیص کرتے ہیں۔ اشعری بھی اس قسم کی تاویل کو جائز سمجھتے ہیں۔ اور جیسا کہ میں سمجھتا ہوں آپ نے اپنی خاص تحریروں" کتاب فی ان القیاس یخصص ظاھر القرآن اور" کتاب فی الاخبار و تخصیصہ" میں اسی کا دفاع کیا ہے۔ لہذا میں مؤخر الذکر عنوان کو اس طرح ترجمہ نہیں کرتا جیسے اسپٹا (Spitta) نے ''اخبار اور ان کے خاص اوصاف پر'' (۴۷) سے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ بلکہ میں اس کا ترجمہ ''اخبار اور ان کی تخصیص پر'' کرتا ہوں۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ 'عام' اور 'خاص'

کا معرکۃ الآراء مسئلہ قرآن اور روایت کی تفسیر و تاویل کے لیے اور الٰہیات اسلامیہ کے فقہی اور کلامی ابواب کے لیے خاص اہمیت کا حامل ہے۔ کیا قرآن کی عمومیت اپنی آفاقی اطلاقیت سے محروم اور اپنی تعبیر میں کسی مخصوص و متعین مسئلہ تک محدود کی جاسکتی ہے؟۔ اس کے جواز کے لیے یا اس قسم کی تخصیص و تحدید کے لزوم کی بنیادیں کیا ہیں؟۔ حدیث میں سے کسی قول کو یا نص سے مستنبط تعمیم کے متعین اطلاق کو قیاسی تعلیل درست قرار دے سکتی ہے؟۔ کیا نصوص کا اسلوب بذات خود لزومی طور پر ان کی عموم پر مبنی تعبیر کا معیار فراہم کرتا ہے؟۔ یہ اور اس سے متعلقہ مسائل اور ان سے تفسیری منہجیت کے اس باب کے تعلق کو شرح و بسط سے کتب اصول میں زیر بحث لایا گیا ہے۔ بعض علماء یہ کہہ کر اس پوری تحقیق و تفتیش کی جڑ پر ہی کلہاڑا مار دیتے ہیں کہ لسانی اظہار کسی طور ''عموم'' فراہم نہیں کرتا، زبان و لسان ایسی کوئی صورت ہی نہیں رکھتی جو بذات خود ہمیشہ آفاقی طور پر قابل اطلاق سمجھی جائے۔ اگر کسی کلام کو کلی طور پر قابل اطلاق کہا جائے تو اس بات کو ثابت کرنے کے لیے لسانی در و بست سے آزاد مستقل شواہد و قرائن فراہم ہونے چاہیے کہ زیر بحث کلام کسی مخصوص مسئلہ سے متعلق نہیں ہے۔ امام ابوالحسن اشعری کو اس رائے کے سرخیل و امام کے طور پر نقل کیا گیا ہے۔ توقف کے اس مؤقف کے قائلین "الواقفیہ" کہلاتے ہیں (۴۸)

ابن حزم اس مسئلہ میں ان لوگوں کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں جو اس تاویلی اصول کو ناقابل جواز من مانی قرار دیتے ہیں۔ آپ اپنی عام سخت زبانی کے ساتھ اس کا زور و شور سے رد کرتے ہیں۔ آپ غالباً امام داؤد ظاہری کے قائم کردہ ان تصورات کو ہی آگے بڑھاتے ہیں، جو امام داؤد نے اپنی ایک تصنیف میں بیان کیے تھے، جس کا ہمیں صرف نام ہی معلوم ہے (۴۹)۔ ابن حزم اشعری کے معیاری اصول کے عین برخلاف اس اصول پر زور دیتے ہیں کہ قرآن کی ہر نص کو قابل اطلاق عموم ہی میں تعبیر کیا جائے گا، تا آنکہ کوئی دوسری آیت اس عمومیت کی تخصیص نہ کردے، اس کے خاص اطلاق کو کسی خاص صورت تک محدود نہ کردے۔ اشعری کے 'تباہ کن تاویلی اصول' کو نہ مانتے ہوئے، مکاتب قیاس اپنی تعبیر احکام میں خواہ یہ قرآنی نصوص ہوں یا روایتی و حدیثی۔ متبعین ظاہریہ جن کو عام اطلاق پر مبنی احکام کی حیثیت دیتے ہیں۔ ان نصوص کی اس طرح تاویل کرتے ہیں گویا وہ مخصوص، انفرادی یا اتفاقی صورت ہو اور جسے صرف اسی نظیر پر اطلاق کیا جاسکتا ہو۔ اکثر و بیشتر وہ اس نوع کی تعبیر و تاویل کی طرف فقط قیاسی تعلیل کے ذریعہ پہنچتے ہیں، جو ان کے اصول "القیاس یخصص النص" (قیاس بھی نص کی تخصیص کرتا ہے) کے مطابق ہوتی ہے۔ ابن حزم اس عمل میں فقہی استنباط و استخراج کے لیے شدید خطرہ دیکھتے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ: ''کسی مخصص سے عمومیت کی تحدید کرنا، بلکہ کسی روایتی حکم کو موقوف

کردینا ممکن ہوتا، تو منقول و ماثور کسی نص قرآنی یا حکم حدیث میں کسی خاص صداقت کی تعیین ہی نہ کی جاسکتی۔ کیونکہ اس بات کو کبھی خارج از امکان قرار نہ دیا جاسکتا کہ کوئی بھی شخص صریح الفاظ کے خلاف، یا حکم کے عمومی اطلاق کی مخالفت میں عمومی استناد کو منسوخ کردے گا۔ یہ بہر صورت خالص لغویت ہے، کفر ہے اور حماقت ہے۔ خدا ہمیں ضلالت سے محفوظ رکھے!''(۵۰)۔ یہ مؤقف ابن حزم کے اس تفسیری اصول سے مربوط ہے، جسے آپ اپنی کتابوں میں پوری تاکید سے متواتر دہراتے رہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ''خدا کے کلام کی ظاہری تعبیر وتفسیر کرنا واجب ہے۔ اسے صرف تب ہی ترک کیا جائے گا جب کوئی دوسری نصِ الٰہی یا، اصحاب نبی کا اجماع یا منطقی لزوم پر مبنی (۵۱) کوئی ظاہر وصریح قرینہ اس بات کی فیصلہ کن دلیل فراہم کرتا ہو کہ خدا کے اس خاص کلام کو ظاہری لفظی طور پر نہیں سمجھا جاسکتا۔ کلام خدا اور اس کے نام پر جاری کردہ احکام وشرائع تبدیلی وتغیر کا موضوع نہیں بن سکتے۔ اجماع حق وصداقت کے سوا کسی اور چیز کا مدعی نہیں ہوتا اور نہ ہی خدا سچائی کے علاوہ کچھ اور فرماتا ہے۔ لیکن جو کچھ بھی فیصلہ کن ثبوت کی بنیاد پر باطل قرار پاتا ہے وہ صداقت کے لیے خطرہ بنتا ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ''فیصلہ کن ثبوت'' سے ابن حزم قیاسی دلائل مراد نہیں لیتے۔ جیسا کہ ہم دیکھیں گے، دینیات کے دونوں علوم میں، فقہ کے ساتھ ساتھ عقائد میں بھی آپ مسائل طے کرنے کے لیے قیاس کے استعمال کے خلاف مسلسل جنگ کی قیادت کرتے ہیں۔ ہمیں یہاں یہ اضافہ کرنا چاہیے کہ ابن حزم علم الٰہی کی نوعیت پر کلام کرتے ہوئے محولہ بالا اصول ومعیار دہراتے ہیں۔ یہ بحث بالخصوص ان متکلمین کے خلاف ہے جو علم کو خدا کی ایک صفت کے طور پر خدا کی ذات سے علیحدہ تصور کرتے ہیں اور جو، اپنے استدلال میں، سورہ بقرہ ۲ آیت ۲۵۶ نقل کرتے ہیں: ''وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرسکتے، مگر وہی جو وہ چاہتا ہے۔'' (ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)۔ یہ لوگ اس سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ علم خداوندی قابل تقسیم ہے، لہٰذا مخلوق وحادث ہے۔ اس کے خلاف ابن حزم ''من علمه'' کے ظاہری لغوی معنی کی وضاحت 'اس کے بارے میں علم' (genetivus objectivus) سے کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ان کے نزدیک ''انسان خدا کی فطرت ونوعیت کے بارے میں صرف اتنا ہی علم اور ادراک حاصل کرسکتا ہے، جتنا خود خدا ان کے لیے جائز رکھتا ہے (۵۲)۔ ہم اس سے دیکھ سکتے ہیں کہ ابن حزم جس چیز کو نصوص کے لغوی معنی کہتے ہیں وہ اکثر وبیشتر اس سے زیادہ لغوی نہیں ہوتے جسے آپ لغوی معنی سے انحراف کے طور پر پہلے معزول وبرخواست قرار دے چکے ہوتے ہیں۔ الغرض ان امور میں یہ اختلاف اکثر وبیشتر صرف اور صرف تفسیری ذوق سے تعلق رکھتا ہے۔

اسالیب کلام میں شرعی اصطلاح اور لغوی استعمال

آپ کے مندرجہ بالا اصول سے آپ کے دوسرے لسانیاتی اصول کا بھی گہرا تعلق ہے۔ ابن حزم کا یہ اصول یہ کہتا ہے کہ شرعی نصوص میں مستعمل الفاظ کی سختی سے ان کے لغوی متعین معنی کے مطابق ہی تفسیر کی جانی چاہیے۔ آپ کہتے ہیں کہ: ''کوئی بھی شخص جو زبان میں مستعمل الفاظ کے قائم مفہوم و مراد میں بغیر کسی نص کے یا اسے جائز قرار دینے والے دیگر شرعی حجج کے اتفاق کے بغیر تبدیلی کرتا ہے، تو ایسا شخص معقول اور سلیم المزاج لوگوں کے اصولوں سے دستبردار ہو جاتا ہے اور ان کے ہمراہ جا کھڑا ہوتا ہے جن سے کسی قسم کی گفتگو نہیں کی جا سکتی۔ اگر ایسا کرنا ممکن ہوتا، تو یہ بآسانی کہا جا سکتا تھا کہ دین میں لفظ 'صلوۃ' سے فی العموم وہ چیز مراد نہیں جو تم فی الجملہ اس سے سمجھتے ہو، بلکہ یہ کچھ اور بالکل ہی مختلف چیز ہے۔ اسی طرح لفظ 'آب' کا مطلب 'بادہ ناب' ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ تمام حقائق باطل قرار پاتے ہیں۔'' اسی سلسلہ کلام میں آپ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ اپنی رائے اور قیاس کی بنیاد پر لفظ کا معنی و مراد بدلنا ممنوع ہے (۵۳)۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ لغوی دلیل بالخصوص ان عقائدی مباحث و جدلیات میں استعمال کی گئی ہے جن میں یہ اکثر و بیشتر فقط ادنی لفظی ہیر پھیر سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ مثال کے طور پر ابن حزم لغوی استدلال کو تقریباً انہی الفاظ میں ان معتزلہ کے خلاف پیش کرتے ہیں جو ''اضل'' کی ایسی تعبیر کرنا چاہتے ہیں جو عام تسلیم شدہ (اضل) سے مختلف ہوتے ہیں۔ تاکہ اس تصور کو ہی اڑا دیا جائے کہ خدا ہی لوگوں کو گمراہی میں مبتلا کرتا ہے۔ یہ پیرایہ قرآن میں خدا سے انسان کے تعلق میں بار بار دہرایا گیا ہے۔ "وقال بعضهم: معنى ذلك ان الله تعالى سماهم ضالين وحكم انهم ضالون. وقال بعضهم: معنى اضلهم اتلفهم، كما تقول: اضلت بعيري۔'' یہی صحیح ضلال ہے، یعنی کہ ان کی نابینائی، ایسے اصولوں سے ان کی کورانہ عقیدت جس کی لغویت و بطالت بالکل واضح ہے اور اپنے آباء و اجداد میں سے برے لوگوں کی بے محابا پیروی انہیں اس سمجھ بوجھ سے عاری کر دیتی ہے کہ یہ سمجھ پائیں کہ وہ درحقیقت کیا ہے۔ یہی 'گمراہی' ہے، یہی 'کفار کے قلوب پر مُہر' لگانا ہے۔ خدا نے یہ سب کافی و وافی تفصیل سے واضح کر دیا ہے اور پھر یہ قرآن کی زبان میں معلوم و معروف معنی کے حامل عربی الفاظ ہیں۔ کسی کو جائز نہیں کہ وہ لسانیاتی معنی و مراد کو کسی اور شئے پر چسپاں کر دے۔'' (۵۴)

اگر ہم ابن حزم کے اس لسانی الٰہیاتی اصول پر اور زیادہ روشنی ڈالنے کے لیے طول طویل اقتباسات نقل کریں گے تو اس کی وجہ سے ہم دور نکل جائیں گے۔ اوپر جتنا نقل کیا گیا ہے اس سے یہ اصول بالکل واضح

ہو گیا ہوگا۔ تاہم ابن حزم کی کلامیات کی ظاہری بنیادوں کو پیش کرنے کا آغاز کرنے سے قبل ہم ایک اور پہلو پیش کرنے کی اجازت چاہتے ہیں جو اسی سیاق وسباق سے تعلق رکھتا ہے۔ الہیاتی مسائل سے متعلق الفاظ کے لغوی لفظی مفہوم پر آپ کے حکم لگانے کی شروعات عین اسی نقطہ سے نہیں ہوتی جہاں سے لغویین وماہرین لسانیات کسی لفظ کے لغوی قیاس کی ابتداء کرتے ہیں۔ کسی بھی لفظ کے امکانی معانی کے تعین میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ قدیم شعراء کے کلام سے جو عربی زبان کی کلاسیکل سند وحجت تسلیم کیے جاتے ہیں، کوئی معنی ومفہوم کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ یہ دیکھا جائے گا کہ قرآن کے لسانیاتی استعمال سے کیا معنی مترشح ہوتے ہیں۔ چنانچہ آپ کے نزدیک اول الذکر یعنی شعراء کے اشعار کلامی اصطلاحوں کے تعیین کی تائید میں نقل نہیں کیے جاسکتے۔ ان مقامات میں جہاں ابن حزم اس تصور کا اظہار کرتے ہیں سب سے زیادہ قابل ذکر وہ مقام ہے جہاں آپ ''ایمان'' کے تصور کی تعریف سے بحث کرتے ہیں۔ مختلف کلامی مکاتب کے نمائندے اپنی اپنی آراء میں کلامیات کے اس معرکۃ الآراء اہم اصول کے حدود اربعہ سے متعلق اختلاف رکھتے ہیں۔ بعض لوگ 'ایمان' میں "معرفۃ اللہ تعالی بالقلب" خدا کی قلبی معرفت دیکھتے ہیں، الفاظ اور اعمال میں اس کے مظاہرے کی اہمیت کے بغیر۔ جیسے صفوان بن جہم سمرقندی اور اشعری۔ ایک اور رائے کے مطابق 'ایمان' قلبی اعتقاد اور ظاہری مظاہر کے بغیر فقط "اقرار باللسان" کا نام ہے۔ جیسے محمد بن کرام سجستانی۔ جبکہ بعض ایسے بھی اہل علم ہیں جو قلبی ایقان اور اقرار لسان دونوں کو بہم جمع کرتے ہیں، لیکن احکام الہی کی ظاہری بجا آوری کو خاطر میں نہیں لاتے۔ جس طرح امام ابوحنیفہ اور دیگر فقہاء ہیں۔ جبکہ ابن حزم یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ 'ایمان' ان تینوں نکات کو محیط ہوتا ہے؛ یعنی (قلبی) ایقان واعتقاد، اقرار باللسان، اور اعمال جوارح۔

آپ کے نزدیک اس شخص پر اسم ''مؤمن'' صادق نہیں آتا جو ایمان کے ان عناصر ثلاثہ کو پورا نہ کرے۔ اس کے نتیجہ میں ایک شخص میں یہ تینوں عناصر اسی قدر کم یا زیادہ درجہ میں پائے جاتے ہیں جس قدر کسی فرد میں یہ ظاہر ہوتے ہیں (۵۵)۔ مخالف نقطہ نگاہ کے ابطال میں ابن حزم کا سلسلہ فکر تفصیلا یہ ہے: ''مخالفین'' لغت ''کو بطور حجت ودلیل نقل کرتے ہیں جس میں لفظ "آمَنَ" کا مطلب ''تصدیق'' ہوتا ہے۔ اب لفظ تصدیق کا مطلب کوئی بھی حقیقت مان لینا ہے خواہ وہ کچھ بھی ہو۔ جن عربوں نے اس لفظ کو استعمال کیا انہیں اس بات کا کوئی خیال نہ تھا کہ اسلام نے ''ایمان'' سے کیا مراد لیا ہے۔ پھر، جب پہلی مرتبہ اسلام ان کی تاریخ میں نمودار ہوا تو انہوں نے اللہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار کر دیا۔ چنانچہ مسائل ایمانیات میں لغت کو بطور حجت ودلیل لینا بالکل بیکار قرار دینا پڑتا ہے۔ لغت کو نہیں بلکہ صرف اور صرف خدا ہی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی امور میں فعل'

اَمن' کے چوتھے صیغہ سے جو مراد ہے اس کا تعین کرے۔ اسی طرح نصوص قرآن وسنت میں اس لفظ کی جس الوہی اصل وتعبیر کو ہر ایک کو بسر وچشم تسلیم کرنا چاہیے اس کی رو سے اعمال صالحہ بھی 'ایمان' کے دائرہ میں شامل ہیں۔ خدا ہی زبان کا اور ان سب کا بھی خالق ہے جو اس زبان کو استعمال کرتے ہیں۔ اسی ذات کو اسے بدلنے اور اسے حسب منشاء معنی دینے کی قدرت وطاقت حاصل ہے۔ کس قدر تعجب کی بات ہے کہ ایک شخص اِمرؤ القیس، زُھَیر، جَریر، طِرِماح، یاحُطَیئَہ جیسے شعراء یاشَماخ، اسد، سُلَیم یاتَمیم کے عرب قبائل میں سے یا ان کے علاوہ دوسرے عرب قبائل کے نثری خطبات یا شعری قصائد میں کسی لفظ کا استعمال پائے اور پھر ان اہل عرب کے اس استعمال کو ان الفاظ کے استعمال کے لیے واجب، ناقابل تردید اصول وقاعدہ قرار دے لے۔ لیکن اگر خدا، السنہ اور ان کے استعمال کرنے والوں کا خالق کوئی پیرایہ تخلیق کرتا ہے، کوئی اسلوب اختیار کرتا ہے، تو وہ شخص نہ ہی اس سے خوش ہونا چاہتا ہے اور نہ ہی اسے ثبوتِ کلام کی حیثیت سے تسلیم ہی کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس وہ اسے پھیرنے اور موڑنے لگ جاتا ہے۔ بعینہ اسی انداز کو یہ شخص اس وقت بھی بروئے کار لاتا ہے جب وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کوئی ارشاد پاتا ہے۔ اللہ کی قسم محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم اس زمانہ سے قبل بھی جب اللہ نے آپ کو اپنی نبوت ودعوت سے ممتاز فرمایا اور قبل اس کے کہ آپ مکہ میں اپنی قوم کے نبی ہوئے، ان تمام لوگوں کی آنکھوں میں جو ذہانت وفطانت کے نور سے منور تھے، اپنی قوم کی زبان سے زیادہ آشنا تھے اور ان سے زیادہ خداداد فصاحت کے مالک تھے اور زبان وبیان کے استعمال میں سند وحجت ہونے میں اپنے پیشرو خندفیوں یا قیسیوں، اہل ربیعہ یا اہل ایاد سے، یا عکیوں یا حمیریوں سے یا ثہلانیوں یا قضاعیوں سے کہیں زیادہ اہل تھے۔ سو جب اللہ سبحانہ وتعالی نے آپ کو مُنذِر بنایا اور اپنے اور اپنی مخلوق کے درمیان واسطہ ووسیلہ کے طور پر منتخب کیا اور آپ کی زبان مبارک سے اپنا کلام مقدس جاری کروایا اور آپ پر اس کی حفاظت کے سلسلہ میں اعتماد کیا، تو ان تمام باتوں کے بعد زبان وبیان میں آپ کا درجہ واستناد کس قدر زیادہ بڑھ گیا ہوگا اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اس سے بڑی غلطی کیا ہوگی کہ عربی کے 'الفاظ شاذہ ومتروکہ' (hapax legomena) کے معنی کے ثبوت وشواہد کے لیے لبید بن ربیعہ، ابوزید کلبی اور ابن احمر (۵۶) کے کلام کو سند وحجت تسلیم کیا جائے۔ لفظ 'ایمان' کے تعیین کے لیے کیا خود خدا کے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے استعمالات کا قائل ہونا کسی طور بھی غلط ہوسکتا ہے۔ وہ رسول جو خود قبیلہ قریش میں سے تھے اور جس نے بنوسعد بن بکر بن ہوازن (جیسے فصیح وبلیغ قبیلہ) میں پرورش پائی تھی؟'' (۵۷)

سو اس طرح ابن حزم لغوی اور عقائدی لسانیاتی استعمال کے اختلافات کے اپنے اصول کے دلائل دیتے

ہیں۔شعبہ لسانیات میں یہی رائے ماہر لسانیات اور عالم لغت استاذ ابن فارس نے بھی اپنی کتاب "فقه اللغة" (۵۸) کی ایک فصل میں ظاہر کی ہے۔سیوطی نے اپنے لغوی انسائیکلو پیڈیا کے ایک مفید باب میں۔ یادرہے کہ یہ انسائیکلو پیڈیا عربی علم لغت کے مطالعہ وتحقیق کے لیے نہایت شاندار ہے۔ اس رائے کو مزید آراستہ وپیراستہ کیا اور ادب عربی سے قابل ذکر ثبوت وشواہد کے ذریعہ اس کو مؤید وموثق کیا (۵۹)۔ بلکہ اس سے بھی بہت پہلے معروف ادیب جاحظ نے اپنے ایک شاہکار رسالہ میں اسی قسم کے مباحث کا اظہار کیا تھا، جس میں اس نے اولین شخص کے طور پر یہ واضح کیا کہ اسلام کے اثر سے اس خاص شعبہ ادب میں الفاظ کے نئے نئے معانی نے کس طرح نشوونما پائی (۶۰)۔عربی زبان کے تاریخی علم (philology) کے اس اہم باب کی تفصیلی بحث وتحقیق عرب قوم کی مذہبی تاریخ کے لیے بھی بہت سے رہنما اصول فراہم کرتی ہے۔بالخصوص مسلم عربوں اور قبل اسلامی عربوں کے اخلاقی اور مذہبی تصورات کے تقابل کے لیے یہ میدان تحقیق نہایت شرح وبسط سے تاریخ لسانیات کے ہمارے مخصوص نقطہ نگاہ کے تحت زیر بحث ومطالعہ لائے جانے کا مستحق ہے۔بہرحال، اس شعبہ پر تحقیق کا یہ مقام نہیں۔کیونکہ یہ شعبہ علم مستقل وبا قاعدہ تحقیق کا متقاضی ہے۔ چونکہ اپنی کتاب کے اس مقام پر ہم خصوصی طور پر اسلامی فقہ میں دلچسپی رکھتے ہیں لہٰذا اس قدر ضرور یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ فقہ اللغہ سے متعین استعمالات اور ان کے درمیان اختلاف کی حقیقت اور جسے علم دین نے بھی تسلیم کیا، عام طور پر مؤخر الذکر یعنی علم دین میں بھی مسلمہ قاعدہ بن گیا۔اس حقیقت کے تناظر میں علم اصول فقہ کا مندرجہ ذیل اہم اصول عام طور پر قبول کرلیا گیا کہ:

"حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على حمله على الحقيقة اللغوية۔" ''جب بھی دینی وشرعی لسانیاتی استعمال اور لغوی طور پر متعین استعمال کے درمیان کوئی تصادم پایا جائے گا تو (علم فقہ میں) ترجیح اول الذکر ہی کو دی جائے گی۔'' [قسطلانی، ج ۱۳، ص ۷، رقم ۲۵۲۵] اگر کسی لفظ کے معنی کی تعریف سے متعلق حکم لگانے میں نزاع واختلاف واقع ہوجائے تو صرف دینی شرعی استعمال کو ہی اہمیت وترجیح دی جائے گی، نہ کہ لغوی لسانیاتی استعمال واطلاق کو۔ مندرجہ ذیل متعلقہ مثال دکھلائے گی کہ اس قاعدہ کو اطلاقی وعملی علم فقہ کے میدان میں کس طرح نہایت جزرسی وباریک بینی سے برتا گیا ہے۔طلاق کے اسلامی حکم میں جیسا کہ معلوم ہے کہ نکاح کو صرف اسی وقت حتمی طور پر منسوخ تصور کیا جائے گا۔ جسے اصطلاح شرعی میں ''طلاق بائن'' کہتے ہیں۔ جب قانونی متعین وقفوں میں الفاظ طلاق کا تین بار اعلان کردیا جائے۔جب تین بار الفاظ طلاق ادا کردیے گئے تو صرف ''تحلیل'' ہی ان فریقین نکاح کا ازسرنو عقد ممکن بنا سکتی ہے۔یہ بھی معلوم ہے کہ شرعی طور پر شوہر کو مطلقہ خاتون کو اس وقت گھر سے نکالنا منع ہے جب عورت ''حیض'' میں مبتلا ہو۔سو اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ: ''تین شرعی مطلوبہ

طلاقوں میں سے ایک طلاق دے دی جائے جبکہ عورت حالت حیض میں تھی تو اسے طلاق شمار کیا جائے گا۔ یا یہ کہا جائے گا کہ چونکہ یہ حالت طلاق میں مانع ہوتی ہے، لہذا گذشتہ طلاقیں باطل اور خطا سمجھی جائیں گی؟" چاروں راسخ مذاہب پہلی صورت کو ہی مؤکد کرتے ہیں اور امام بخاری کے ساتھ ساتھ یہ کہتے ہیں کہ: [حدیث رقم ۵۲۵۲، باب:] اذا طلقت الحائض یعتد بذالك الطلاق (باب: جب حائضہ کو طلاق دی جائے تو اسے طلاق میں شمار کیا جائے گا)۔ جبکہ دوسری جانب ظاہریہ اس کے خلاف جاتے ہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ شیعی فقہ بھی اس رائے سے اتفاق کرتا ہے۔ اس اختلاف کی بنیادی روایت کچھ یوں ہے کہ: حضرت عمر کے بیٹے حضرت عبداللہ نے اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی۔ چنانچہ حضرت عمر نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس فعل کے استناد کے بارے میں استفسار کیا۔ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "اپنے بیٹے کو کہو کہ وہ اسے لوٹا لے: فالیراجعها"۔ یہ الفاظ سادہ طور پر اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ یہاں طلاق کے تکمیل شدہ فعل کو غیر جائز بتلایا گیا ہے۔ 'رجع' کا مطلب ہوتا ہے 'اس مقام یا اس حالت کی جانب لوٹنا، جہاں وہ شخص پہلے موجود تھا'۔ اور اس مسئلہ میں غیر طلاق یافتہ ہونے کی حالت کی جانب لوٹنا مراد ہے: "الرجعة اللغويه هی الرد الی حالها الاول" [قسطلانی، ج ۱۳، ص ۷، رقم ۲۵۲۵]۔ فقہاء کہتے ہیں کہ "رجوع" تب ہی ممکن ہوسکتا ہے جب اس سے پہلے طلاق واقع ہو چکی ہو۔ یعنی اگر عمل طلاق مستند و جائز تصور کیا گیا ہو۔ مزید یہ کہ طلاق بائن سے قبل پہلی اور دوسری طلاقوں کو طلاقِ رجعی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ امور فقہیہ میں اس شرعی لسانی استعمال کو لغوی تعبیر و تعریف پر ترجیح دی جائی گی (۶۱)۔

اب ہم دوبارہ ابن حزم کے پاس چلتے ہیں۔ آپ کا متشدد جوش و جذبہ اس وقت اپنی آخری حدوں تک پہنچ جاتا ہے جب آپ اُس مکتب فکر کے استدلال کی لسانیاتی فکر کا رد و ابطال کرتے ہیں، جو یہ کہتی ہے کہ 'ایمان' کا مطلب ترک اقرار سے زیادہ نہیں۔ اس کے ثبوت میں کسی نے حجت و سند کے طور پر عیسائی عرب شاعر اخطل کے ایک شعر کا حوالہ دیا تھا، اس پر ابن حزم کہتے ہیں کہ: "اب ہم اس استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ ملعون ہے' اس شعر کا خالق ملعون ہے، اور ملعون ہے ملعون جو اس عیسائی کو اللہ کے دین کے معاملات میں بطور دلیل و حجت پیش کرتا ہے۔ یہ شعبہ علم لغت سے تعلق نہیں رکھتا جس میں تم ایک بدو کے قول کو حتی کہ وہ اگر کافر بھی ہو تو اپنی رائے کی بنیاد بنا سکو۔ بلکہ یہ عقل سلیم کا مسئلہ ہے۔ عقلی اور اسی طرح حسی تجربہ بھی یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کافر نے جو کہا جھوٹ کہا۔ مزید برآں چونکہ یہ ایک دینی مسئلہ بھی ہے لہذا اس معاملہ میں خدائے برتر و بزرگ اس عیسائی سے زیادہ قابل اعتماد ہے، کیونکہ خدا کہتا ہے کہ: یقولون بافواههم مالیس فی قلوبهم۔ "وہ اپنی زبانوں سے وہ کہتے ہیں جس پر وہ اپنے دل میں ایمان نہیں رکھتے" (سورہ آل عمران ۳:۱۶۷)۔ یہ بات اس بات

کے کلیۃ خلاف ہے اخطل اپنے شعر میں جس کا دعوی کرتا ہے۔ لیکن ہم قول خدا کو سچا تصور کرتے ہیں اور اخطل کو کاذب۔ خدا اس پر لعنت کرے جو اخطل کو بطور سند نقل کرتا ہے تا کہ کلام خدا کا انکار کر ڈالے۔"(۶۲)

فی الواقع اس مسئلہ کی تاریخ کے لیے کہ آیا 'ایمان' بس تصدیق کا نام ہے، جیسا کہ علم الکلام کی بنا پر اس کا دعوی کیا گیا ہے۔ یا پھر ایمان و اعتقاد کا یہ اظہار و اقرار اصل عمل پر بھی محیط ہوتا ہے، یہ ملاحظہ کرنا دلچسپ ہوگا کہ کس طرح اس مسئلہ میں بھی وضعی احادیث سرایت کر جاتی اور اس مسئلہ کو اپنے دائرہ کار میں لے آتی ہیں۔ مسعودی (۶۳) میں ہم ایک روایت پاتے ہیں جسے بہت مؤکد طریقہ سے پیش کیا گیا۔ اس کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کو مندرجہ ذیل عبارت لکھوائی: (بسم الله) الایمان ماوقرته القلوب وصدقته الاعمال والاسلام ماجری به اللسان وحلت به المناکحة" "اللہ کے نام سے..... ایمان وہ ہے جو دلوں میں قرار پکڑے اور دینی اعمال جس کی تصدیق کریں اور اسلام وہ ہے جو زبان سے ادا ہوتا ہے (لفظی اقرار) اور جس سے نکاح مستند قرار پاتا ہے (جیسا کہ زن و شو کا مسلمان ہونا ضروری ہے)۔" "تصدیق" کو "عمل" کے ساتھ مربوط کرنے کا مقصد لغوی تعریف کے ساتھ 'اعمال صالحہ' (bona opera) کی غیر منفک ترکیب کے اظہار کا پتہ دیتا ہے اور یہ زبانی جانبدارانہ روایت، غالباً اس ترکیب و امتزاج کی جانب رجحان رکھنے والے منبع کی مرہون منت ہے۔

(ب): ظاہری کلامیات

گذشتہ صفحات میں فقہ میں ابن حزم کے نقطہ نظر کو آپ کی کلامیات سے الگ کرنا ممکن نہ تھا، چنانچہ ہمیں کلامیات کو بھی ساتھ ساتھ مس کرنا پڑا۔ لیکن آیا بالکل اسی مفہوم میں جس طرح ہم 'ظاہری فقہ' بول سکتے ہیں، علیحدہ 'ظاہری کلامیات' بھی پائی جاتی ہیں؟ ظاہری طریقہ کو 'مذہب' کے سوا کبھی کچھ نہ کہا گیا۔ جس کا معنی یہ ہے کہ یہ اسلامی راسخ العقیدگی کی ایک فقہی شاخ ہے جو باقی راسخ مکاتب فقہ سے محض مخصوص علم فقہ میں اختلاف رکھتی ہے۔ ہم ظاہری مکتب کو "مذاہب کلامیہ" کے درمیان نہیں پاتے۔ پھر بھی جب ہم مختلف ادوار میں موجود ظاہری مکتب کے معلوم ائمہ و اساطین کے نقطہ نگاہ کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں، تو ہمیں جلد ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ انتہائی متنوع اور متضاد کلامی شاخوں کو ظاہری مکتب فقہ سے تعلق کی حیثیت سے باہم یکجا کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم ابن حزم کے پہلو بہ پہلو جو صفات الٰہیہ کے مستقل وجود کے عقیدہ کو الحاد گردانتے ہیں، مقریزی کو بھی پاتے ہیں، جو صفات الٰہیہ کا اقرار کرتے ہیں، تاہم صرف ائمہ مکتب کی ماقبل اشعری راسخیت کے مفہوم میں جو روایات

سے مخلص تھے۔لیکن مقریزی، ابن حزم کی طرح ''تاویل''یعنی نصوص کی تمثیلی تعبیر کا انکار کرتے ہیں۔ پھر موحدین کے ساتھ ساتھ- جنہوں نے ریاستی وجوہات کی بنا پر ظاہریہ کو حاکم فقہ کے طور پر رائج کر دیا تھا اور عین اسی لمحے اشعری کلامیات کی تائید وحمایت بھی کی تھی (۶۴)- ہم ایک بار پھر ابن حزم کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنی شدید مخالفت کا رخ معتزلہ سے زیادہ اشاعرہ کی جانب کر دیا۔ چنانچہ ہم ظاہریہ کے درمیان ابن حزم کے ہم مرتبہ وہم پلہ تھیوسوفی کے ان اہم ترجمانوں کو بھی پاتے ہیں جو صوفیہ کو اور حضرت علی کے غالی عقیدت مندوں کو بھی اسی 'تاویل' کی وجہ سے بالکل اسی طرح رد کرتے ہیں جو ان دونوں کا امتیازی وصف ہے (۶۵)۔کلامیات میں اس سے زیادہ عجیب وغریب تخالف کا تصور کرنا مشکل ہے جو ابن حزم کی لغوی تفسیر اور ان تفسیروں کے درمیان پایا جاتا ہے جس سے ہمیں بولاق سے شایع شدہ 'فصوص' اور 'فتوحات' کے مصنف (ابن عربی) کی دوجلدی تفسیر میں سامنا ہوتا ہے (۶۶)۔ان دونوں تفسیروں کی قدر مشترک صرف خدا کی تجسیمیت کا انکار ہے، جو وہ خاص پہلو ہے جو متعین طور پر کہا جائے تو عام اہل الظاہر سے انہیں بالکل الگ کر دیتا ہے۔ یہ فنومنا (phenomenon) تاریخی توثیق کے ایک مظاہرے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ہم اسلامی علم وادب میں امام داؤد کے قائم کردہ مکتب کے تناظر میں پاتے ہیں۔اس علم وادب کی رو سے آپ کا مکتب بس ایک ''مذہب فقہی'' تھا، نہ کہ ایک ''مذہب کلامی''(۶۷)۔یعنی ایسا مکتب جو صرف اسلام کے اندر پائی جانے والی فقہی شاخوں کی جانب اک متعین طرز وانداز اختیار کرتا ہے، لیکن علم کلام سے مکمل بے اعتنائی رکھتا ہے۔لہٰذا ہوٹسما (Houtsma) جب دینی کتب کی تجسیمی نصوص کی لغوی تعبیر میں ظاہری مکتب کی شدت وتاکید کو موجود دیکھتا ہے، تو اس وقت وہ سراسر غلط ہوتا ہے (۶۸)۔اس حقیقتِ واقعہ سے قطع نظر کہ ظاہریہ نے پوری قوت سے اس قسم کی تاویلی کلامی شاخ کے خلاف احتجاج بلند کیا۔ یہ فقط مخصوص کلامی تاویل میں فرق کا مسئلہ نہ تھا، بلکہ شرعی قانون سے متعلق ان کا نقطہ نظر اور اس کا استعمال تھا جو عام اسلام سے ان کے نمایاں اختلاف کا اظہار کرتا ہے۔تجسیم پرست حضرات ایک بالکل مختلف گروہ سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں ظاہریہ سے خلط ملط نہیں کر دینا چاہیے۔اس کے باوجود مندرجہ ذیل سوالات ہماری بحث سے خارج نہیں ہوجاتے۔ مثلاً یہ کہ مکتب ظاہریہ کے بانی نے مسائل کلامیہ میں ایسا کون سا نقطہ نظر اختیار کیا، جس نے آپ کے زمانہ کے دینی شعور میں ایک طرح کا تغیر پیدا کر دیا اور اس مکتب کے ایک امتیازی وصف کے طور پر جس نے دیگر مکاتب سے ان کی فقہ کو مختلف کر دیا؟۔اس مسئلہ میں اگر ہم بلا مشروط طور پر شہرستانی کی کتاب پر اعتماد کرسکیں تو ہمیں کلامیات کے لحاظ سے یہ دعوی کرنا پڑے گا کہ امام داؤد بن علی ایک خالص انفعالی یا، امام مالک اور امام احمد جیسے دیگر ائمہ کے برخلاف ایک منفی موقف اختیار کرتے ہیں۔ان ائمہ کا یہ موقف قرآن اور سنت

کے تجسیمی نصوص کی تمثیلی تاویل کے انکار سے اور انتہائی شدت سے ان نصوص کی اُس لغوی تعبیر سے توقف وامساک سے عبارت ہے، جو تجسیم یا تشبیہ کے موافق ہو یعنی جو ذات اور صفات الٰہیہ کے جسمانی پہلوؤں کا اثبات کرتی ہوں۔ ان ائمہ کے یہاں تجسیمی اسالیب کے معانی میں گھسنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اس مؤقف کو امام مالک بن انس اپنے ان معروف الفاظ کے ذریعہ واضح کرتے ہیں کہ: ''اللہ کا عرش پر استوی معلوم ہے، لیکن اس کی کیفیت مجہول ہے، اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس سے متعلق سوال کرنا بدعت والحاد ہے۔'' امام شافعی بھی علم کلام (۶۹) کے خلاف اپنے غصہ کے ساتھ اسی اسکول سے تعلق رکھتے معلوم ہوتے ہیں (۷۰)۔ کلامی مسائل میں محتاط ہونے کا یہ منہج "طریق السلامة" یعنی 'سلامتی کی راہ' (noli me tangere) کہلاتا ہے۔ یہ رویہ اسلامی دبستانوں کے کلامی نزاعات کے درمیان اس قسم کا مثبت اور منظم مؤقف اختیار نہیں کرتا جو بذات خود ایک مکتب کا باقاعدہ مرکزہ فراہم کردے۔ تاہم ایک ایسا اسکول جس کا سارا زور کلامی ظن وتخمین کے بجائے شرعی احکام میں ہو یہ نقطہ نظر کافی وافی ہوسکتا ہے۔

اس کے باوجود اس قسم کے اشارے بھی موجود ہیں کہ دو متعین کلامی مسائل پر داؤد بن علی بن خلف اصفہانی نے اپنا نقطہ نگاہ منضبط کیا اور وہ بھی اپنے خاص ظاہری نظام کے لازمی جزو کی حیثیت سے اسے پیش کیے بغیر۔ مجھے نہیں معلوم کہ سمعانی (۵۶۲ھ) کے بیان (۷۱) کو کس قدر اہمیت دی جاسکتی ہے، جس کی رو سے امام احمد بن حنبل نے امام داؤد بن علی سے ملنے سے انکار کردیا تھا (۷۲) اور یہ واقعہ غالباً اس کے فوراً بعد پیش آیا تھا جب داؤد نیشاپور سے واپس ہوئے اور انہوں نے بغداد میں سکونت اختیار کی۔ کیونکہ امام صاحب کو خلق قرآن سے متعلق داؤد کی ملحدانہ آراء کے بارے میں خبر ملی تھی۔ امام احمد نے یہ اطلاع محمد بن یحیی (ذہلی) کی راہ سے پائی تھی۔ حتی کہ امام صاحب کے صاحبزادے (عبداللہ) کی سفارش ویقین دہانی بھی کہ داؤد بدعت سے قطعاً مبرا ہیں، امام صاحب تک داؤد کی رسائی کے قابل نہ بنا سکی۔ یہ امر یقینی ہے کہ داؤد اپنی جوانی کے بعد بھی خلق قرآن کے معتقد رہے۔ تاہم آپ کے اس اعتقاد کو آپ کے مکتب نے اپنے اوپر لازم نہ ٹھہرایا، حالانکہ اس مکتب نے کلامیات کے لحاظ سے دوسرے قابل ذکر اختلافات کا بھی مظاہرہ کیا۔ ابن حزم کے ذریعہ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر داؤد نے ایک مثبت مؤقف اختیار کیا کہ سمع اور بصر کی صفات کس حد تک خدا پر منطبق کی جاسکتی ہیں اور جب خدا کے بارے میں قرآن میں کہا گیا کہ وہ سمیع اور بصیر ہے، تو اسے کس طرح لینا چاہیے۔ اس مقام پر امام اشعری بہت سے اہل سنت اور متعدد معتزلی علماء کے ساتھ متفق ہوتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ خدا اس بصارت کے ذریعہ دیکھتا ہے جو 'اُسی' سے پھوٹتی ہے اور اس سماعت کے وسیلہ سے سنتا ہے جو 'اُسی' سے صادر ہوتی ہے۔ امام

داؤد ظاہری مذکورہ بالا رائے میں ان لوگوں کے ساتھ ہیں جو اسے تصور خدا میں تجسیم خیال کرتے ہیں اور جو اس کے بجائے یہ کہتے ہیں کہ: خدا بصیر ہے اور سمیع ہے، اپنی بصارت اور سماعت کی لامحدود قوتوں کی وجہ سے جو علیحدہ اعمال کے طور پر اس کی ذات سے الگ نہیں کی جاسکتیں۔ اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ دیکھتا ہے یا سنتا ہے، کیونکہ وہ ذریعہ بصارت اور سماعت کیساتھ نہیں دیکھتا سنتا (۷۳)۔ اس لفظی نزاع میں ابن حزم فقہ میں اپنے امام واستاذ ہی کی پیروی کرتے ہیں۔

سو یہ آخری بات اس کا کافی پتہ دیتی ہے کہ امام داؤد نے سادہ فقہ سے پرے کلامیات کے تعلق سے ایک شعوری موقف کو ترقی دی تھی اور یہ تسلیم کرنا بالکل ناموزوں ہوگا کہ کلامیات کے وسیع میدان میں آپ نے بس اسی تنازع سے مس کیا جو کلام کے بہت سے دیگر مسائل سے انتہائی قریبی تعلق رکھتا ہے۔ خوش قسمتی سے ایک اقتباس محفوظ ہے جس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ امام داؤد کا کلامیات کے ساتھ انہماک اس سے کہیں زیادہ رہا جتنا کہ شہرستانی بتاتا ہے۔ یہ واقعہ کہ امام اشعری نے، غالباً اپنے معتزلی دور میں، ظاہری اسکول کے بانی کے خلاف مسائل کلامیہ میں ایک رسالہ رقم کیا تھا۔ یہ رسالہ ''الاعتقاد'' جو بہرحال ایک رسالہ ہی ہے مصنف نے سنی اسلام اختیار کرنے کے بعد اس کی تردید کردی (۷۴)۔ جو اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ داؤد کی تدریسی سرگرمیاں محض فقہ تک محدود نہ تھیں اور آپ قدیم ائمہ کے سہل پسند ''طریق سلامت'' کے پیچھے پناہ لینے پر قطعاً قانع نہ تھے۔ بلکہ آپ نے اپنے زمانہ کے زیر بحث مذہبی مسائل پر اپنا ووٹ بھی ڈالا۔ تاہم ابن ندیم میں آپ کی تالیفات کی فہرست میں ہم صرف فقہ سے متعلق تصنیفات ہی پاتے ہیں۔

لیکن اگر امام داؤد کلامیات میں منقول وماثور مواد کی بنیاد پر مبتلا ہوئے، تو اس بات نے فی العموم ظاہری اسکول میں جگہ نہ پائی۔ داؤد کی کلامیات کا اس فقہ سے کوئی عمومی تعلق نہ تھا جو اس اسکول کا اصل جوہر تھا۔ ابن حزم وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے مذہب ظاہری کے اندر رہتے ہوئے اگلا قدم اٹھایا اور کلامیات کو اس میں کھینچ لائے۔ تاہم یہ اقدام جسے ابن حزم کلامیات پر اپنی کتاب میں پوری سادگی سے کام میں لائے ناکام ہوگیا۔ مزید برآں ابن حزم کے بعد ظاہری اسکول کے اندر متنوع رنگوں کے حامل متکلمین ابھرتے رہے۔ ہم یہ گمان کرسکتے ہیں کہ یہ دراصل امام داؤد کے کلامی میلانات اور اصول ہی تھے جنہیں ابن حزم نے محفوظ کیا اور اپنی جدلی تالیفات میں اسے مزید نشوونما دی۔ تمام ہی ادیان میں یہ مناظرات وجدلیات کا فن (polemics) ہے جس نے سادہ مذہبی اعتقاد کی شعوری ترقی میں اور ٹھیٹھ مفہوم میں مذہبی اعتقاد کے نشوونما میں مرکزی کردار ادا کیا۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ جدلیات ہی تھیں جس سے یہ ممکن ہو پایا۔ ہم شاید کوئی کھوکھلا مفروضہ قائم نہیں کر رہے

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ الزام کہ امام داؤد خلق قرآن کے قائل ہیں (۷۵)، تو اس سے لازمایہ مراد لی جائے کہ داؤد یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ تحریری قرآن کے خارجی عناصر اور قرأت کردہ قرآن کے طبعی پہلو قدیم نہیں ہیں۔ اس قول کو پوری وضاحت سے ابن حزم نے ترقی دی۔

اس سے فرق نہیں پڑتا کہ یہ مقام علمی ذوق کے لیے کس قدر دلچسپ و دلکش ہے، مگر یہاں ابن حزم کے کلامی نظام کی منظم و مرتب صورت پیش کرنا مقصود نہیں۔ اس فرض کی بجا آوری کی ان حضرات سے ہی توقع رکھی جاسکتی ہے جن کا خاص میدان اسلام میں کلامی فلسفیانہ تحریکوں کا مطالعہ ہے۔ ہمارا ہدف اس باب کے صرف ایک حصہ کا ہی احاطہ کرتا ہے۔ یعنی ابن حزم کا 'ظاہری' طرز و منہج، دین کے فلسفہ اور کلامیات کے کس نکتہ پر بنیاد رکھتا ہے اور وہ کس طرح اس کا اظہار و اثبات کرتا ہے۔ ہم مندرجہ ذیل تفصیل کے ذریعہ اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کریں گے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ قارئین اس بات کو سراہیں گے کہ ہم ابن حزم کی بنیادی کتابوں میں سے مفصل اقتباسات نقل کرنے کو ترجیح دے رہے ہیں۔ نیز یہ بھی کہ ہم اس موقع کا بھرپور فائدہ اٹھا رہے ہیں اور مصنف کے ان امتیازی اوصاف کو روشنی میں لا رہے ہیں جو ان کے سلسلہ فکر اور طرز کلام کو نمایاں کرے گا جو ایک مجلد میں احاطہ کرنے کے لحاظ سے بہت زیادہ ہے۔ ابھی ہم یہاں ابن حزم کے اس عمومی مؤقف کے تعیین کے سلسلہ میں جو وہ اسلام کے دینی فلسفیانہ مکاتب فکر سے متعلق رکھتے ہیں یہ کہتے ہیں: یہ متکلم جہاں اشعریوں کے خلاف ہیں، جنہیں عام طور پر راسخ العقیدہ (اہل سنت) تصور کیا جاتا ہے، وہاں دوسری جانب آپ تجسیم پسندوں کے بھی مخالف ہیں اور ساتھ ہی معتزلہ کے بھی سخت دشمن ہیں (۷۶)۔ جب ہم معتزلہ کے اقرار و تصدیق ایمان کا اشعری سے موازنہ کرتے ہیں۔ جواب ابن عساکر کی معلومات کی صورت میں دو مجلدوں میں دستیاب ہے۔ تو ہم اس یقین کی جانب جاتے ہیں کہ اشعری کا مؤقف اس ظاہری متکلم سے کوئی خاص وجہ مخالفت نہیں رکھتا۔ لیکن ہم اس بات سے بھی واقف ہوتے ہیں کہ اشعری تصدیق و اقرار ایمان سے ایک ایسی تاویل وابستہ کرتے ہیں جو قیاسی مکتب کی جانب مائل ہے۔ اشعری اس سلسلہ میں ایسی تعبیر اختیار کرتے ہیں جس میں آپ نے صفات سے متعلق اپنی تعلیمات میں قرآن کے حقیقی و لغوی لب و لہجے سے وابستگی کے خلاف خدا کے تنزیہی تصور سے متعلق نزاع میں ایک مفاہمتی عنصر استعمال کیا ہے۔ تب ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم کو جو اس مفاہمت کے عمل میں قیاس کے ہر اثر کی مذمت کرتے ہیں، اشعریت سے بہر صورت اختلاف کرنا لازمی تھا۔ چنانچہ آپ نے اسلام میں اس کے وجود پر متواتر انگشت نمائی کی (۷۷)۔ آپ کی جدلیات، شدت اور جدلی آہنگ کے لیے غور و فکر کے فقدان کے تناظر میں، معتزلیین کے مقابلہ میں اشعریین کے خلاف کہیں شدید نظر آتی ہے۔ اول الذکر (یعنی معتزلہ) کے

بارے میں آپ صریحا کہتے ہیں کہ ''انہیں ان کے اغلاط کے علی الرغم کہ وہ خدا کو ''جود'' اور ''سخا'' کی صفات سے موصوف کرتے ہیں۔ مسلمان متصور کیا جانا چاہیے، جو ان کی جہالت کی بنیاد پر ان کا عذر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ ایسا عذر ہے جو انہیں کافر سمجھے جانے سے محفوظ رکھتا ہے۔ تاہم سرزنش وفہمائش سے انہیں مبرا نہیں کر دیتا کیونکہ وہ بہر حال علم حاصل کر سکتے ہیں۔''(۷۸) اس میں اور دیگر مسائل میں ابن حزم کا اشعریہ سے سلوک مکمل مختلف ہے۔ ہم صرف ایک مثال نقل کرنا چاہیں گے۔

مسئلہ خلق قرآن

یہ مثال قرآن کے کلام اللہ ہونے سے متعلق کلامی اختلاف آراء پر مبنی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ کلام اللہ کی اسلامی اصطلاح کا تصور انتہائی مختلف آراء وافکار تک لے جاتا ہے۔ معتزلہ اس پر یقین رکھتے ہیں کہ کلام اللہ ،خدا کی ایک آلاتی صفت ہے، جو ایک خاص وقت میں معرض وجود میں آئی "صفة فی المخلوق" یعنی جو قدیم نہیں۔ جب بھی خدا کلام کرتا ہے تو وہ ہمیشہ ایک تخلیقی انداز میں اپنے الفاظ وکلام کو خلق کرتا ہے۔ امام احمد بن حنبل اور دیگر ائمہ کلام اللہ کو غیر مخلوق اور قدیم مانتے ہیں۔ نتیجتا، وہ اسے خدا کے قدیم علم کے ساتھ مشخص کرتے ہیں، کلام الله عزوجل هو علمه لم يزل۔ اشعریہ اپنا موقف یہ کہتے ہوئے بالکل واضح کر دیتے ہیں کہ کلام اللہ قدیم اور غیر مخلوق ہے، جبکہ وہ خدا سے مختلف ہے، بالکل اس طرح جیسے اس کی ذات اس کی صفات سے الگ ہے، لیکن اس کے باوجود وہ یگانہ اور غیر منقسم ہی رہتی ہے، یعنی کلام اللہ ایک ہے اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ کتنا اور کب کلام فرماتا ہے، یہ ہمیشہ وہی کلام اللہ رہتا ہے جو صادر و نازل ہوتا ہے۔ كلام الله عزوجل صفة ذات لم تزل غير مخلوق وهو غير الله تعالى وخلاف الله تعالى وهو غير علم الله تعالى وانه ليس لله تعالى الا كلام واحد۔ اس پر ابو محمد ابن حزم کہتے ہیں:

> ''اور رہا ان کا قول کہ اللہ کا نہیں مگر کلام واحد، تو یہ اللہ کے فرمان کے صریح خلاف ہے اور تمام اہل اسلام کے خلاف بھی کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: 'کہہ دو کہ اگر سمندر میرے رب کے کلمات کے لیے سیاہی بن جائے تو وہ میرے رب کے کلمات ختم ہونے سے پہلے ختم ہو جائے گا' (سورہ کہف ۱۸:۱۰۹) اور اس کا ارشاد ہے: 'اور اگر زمین پر موجود تمام درخت قلم بن جائیں اور سمندر کے سات سمندر سیاہی ہو جائیں تب بھی اللہ کے کلمات ختم نہ ہوں گے' (سورہ لقمان ۳۱:۲۷)۔ ابن حزم کہتے ہیں:
> اگر گمراہی شدید نہ ہو، حیا معدوم نہ ہو گئی ہو، تمرد وسرکشی بڑھ نہ گئی ہو، اور اللہ کی تکذیب غالب نہ ہو گئی ہو، تو جو یہ کلام سنے جس میں کسی مسلمان کو شک نہیں ہو سکتا کہ یہ اللہ تعالی کی دی ہوئی وہ خبر ہے' جس کے نہ آگے سے باطل آ سکتا نہ پیچھے سے' کہ اللہ کے اتنے کلمات ہیں کہ ختم نہ ہوں۔ پھر وہ اپنی خسیس وذلیل

رائے سے یہ کہتا ہے کہ اللہ کا صرف ایک ہی کلام ہے۔ پھر اگر وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کثرت سے بچنا چاہتے ہیں تو ان کا قول سب سے بڑا جھوٹ ہے۔ کیونکہ یہ پندرہ چیزیں ہیں جو سب کی سب مغایر ہیں، سب کی سب غیر اللہ ہیں، اللہ کے سوا ہیں، اور دائما وقدیما اللہ ہی کے ساتھ ہیں، 'جو یہ ظالم بڑی بات کہتے ہیں اللہ اس سے کہیں بلند ہے'۔ ابن حزم کہتے ہیں: اور اشعری سے خود کو منسوب کرنے والا یہ گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ اللہ عزوجل کے کلام کو جبریل نے قلب محمد ﷺ پر نازل نہیں کیا۔ بلکہ اس نے ایک اور ہی چیز نازل کی جسے کلام اللہ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ اور مصاحف میں جو پڑھا جاتا اور ان نسخوں میں جو لکھا جاتا تو اس میں سے کچھ بھی کلام اللہ نہیں۔ اور کلام اللہ ذات باری سے علیحدہ نہیں ہوتا، نہ اس کے سوا کسی اور کے ساتھ قرار پکڑتا ہے، نہ ہی مکان میں ٹھہرتا ہے نہ ہی منتقل ہوتا ہے ہی وہ حروف موصلہ ہے اور نہ ہی اس کا بعض اس کے بعض سے بہتر ہے، نہ افضل ہے، نہ بعض سے اعظم ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی جہنم سے ہمیشہ یہی کہتا رہتا ہے کہ 'کیا تو بھر گئی؟' (ق ۵۰: ۳۰) اور کفار سے کہ 'تم ذلیل ہو کر جہنم میں پڑے رہو اور مجھ سے بات نہ کرو' (سورہ مؤمنون ۲۳: ۱۰۸) اور اللہ جس شئے کو بنانے کا ارادہ کرتا اسے 'کن' کہے جاتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ کفر مجرد ہے، بلا تاویل ہے۔ اور اس سلسلہ میں ہم ان سے قرآن کے متعلق پوچھتے ہیں کہ کیا وہ کلام اللہ ہے کہ نہیں؟۔ اگر وہ کہیں نہیں وہ کلام اللہ نہیں تو اجماع امت کے مطابق انہوں نے کفر کیا۔ اور اگر وہ کہیں ہاں وہ کلام اللہ ہے۔ تو ہم ان سے یہ پوچھیں گے جو مساجد میں تلاوت کیا جاتا، مصاحف میں لکھا جاتا اور دلوں میں محفوظ کیا جاتا ہے وہ قرآن ہے کہ نہیں؟ اگر وہ کہیں نہیں، تو انہوں نے اجماع امت کی رو سے کفر کیا۔ اور اگر وہ کہیں ہاں، تو انہوں نے خود ہی اپنے فاسد قول کو ترک کر دیا اور اس بات کا اقرار کر لیا کہ کلام اللہ تعالی مصاحف میں ہے، قراء سے سنا جاتا دلوں میں محفوظ ہوتا ہے جس طرح تمام اہل اسلام کہتے ہیں۔

ابن حزم کہتے ہیں: اور ایک گروہ نے قرآن کے تلفظ کے بارے میں بھی ایک رائے رکھی ہے جو خود کو اہل سنت سے منسوب کرتے ہیں، یہ کہتے ہیں کہ صوت غیر مخلوق ہے اور اسی طرح رسم الخط بھی غیر مخلوق ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں: اور یہ بھی باطل ہے۔ کبھی کسی مسلمان نے یہ نہیں کہا کہ ہوا میں جو آواز ہے وہ غیر مخلوق ہے اور روشنائی غیر مخلوق ہے۔'' (۷۹)

چونکہ ہم اس موضوع پر ہیں، سو اب ہمیں اس مسئلہ پر خود ابن حزم کی رائے بیان کر دینی چاہیے۔ قرآن کی متعلقہ نصوص کی رہنمائی میں آپ یہ نکات بیان کرتے ہیں:

'اولا، قرآن اور کلام اللہ مترادف الفاظ ہیں جو یکساں تصور کا اظہار کرتے ہیں۔

ثانیا، یہ قرآن تھا جسے جبریل نے جناب محمد ﷺ کو پہنچایا۔

ثالثاً، 'قرآن' اور 'کلام اللہ' پانچ مختلف چیزوں پر بولا گیا ہے:

(الف) وحی پر، جو جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دی گئی۔

(ب) قرأت کردہ قرآن کی صوتی، لفظی زیر و بم پر۔

(ج) ان متلفظ الفاظ کے مشمولات کے بارے میں، مثلاً انفرادی نصوص یا احکام۔

(د) قرآن کے تحریر شدہ نسخہ پر۔

(ھ) اس عبارت پر جو لوح حافظہ پر نقش ہے۔

ان تمام امور کو ابن حزم قرآن یا حدیث کی نصوص و شواہد سے پوری شرح و بسط سے نقل کرتے ہیں۔

رابعاً اور آخری، قرآن کے تمام حصے مساوی قدر و فضیلت کے حامل نہیں۔ خود خدا نے ہمیں بتلایا ہے کہ سورہ فاتحہ، سورہ اخلاص اور قرآن کے دیگر ٹکڑے کتاب اللہ کے دیگر ٹکڑوں سے زیادہ فضیلت کے حامل ہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ آیا قرآن، جیسا کہ ابن حزم نے وضاحت کی، مخلوق ہے یا غیر مخلوق، تو آپ اس سوال کا مندرجہ ذیل جواب دیتے ہیں:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ اصوات اعضائے تکلم کے زیر و بم کا نام ہیں۔ بالکل اس طرح جیسے عربی زبان اور دیگر تمام السنہ ہیں۔ جن میں وہ ظاہر و صادر ہوتی ہیں اور چنانچہ اشیاء مخلوقہ ہیں۔ اسی طرح وہ جو لکھا ہوا ہے وہ بھی مخلوق ہے۔ کیونکہ ہمارے سامنے موجود تحریر شدہ مصحف، جانوروں کی کھالوں پر مشتمل اور روشنائی مختلف چیزوں سے بنی ہوئی ہے۔ محرر کے ہاتھ کی حرکت، قاری کی زبان کی جنبش اور تحریر کرنا یا دل میں پڑھنا، تو ان میں سے ہر شئے مخلوق ہے۔ لیکن خدا کا لامتناہی ذات سے غیر منفصل علم، جسے ہم قرآن اور کلام اللہ کہتے ہیں، غیر مخلوق ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن کے پانچ رتبے ہیں، جن میں سے چار مخلوق ہیں اور ایک غیر مخلوق۔ اب چونکہ صفت کا جزء کے لحاظ سے کلیت پر اطلاق نہیں کیا جاتا، لہذا، اسے کلیت کی تعریف میں بھی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ، کوئی یہ نہ کہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ بلکہ، کل کے تعلق میں اس جزوی صفت کی بھی نفی کی جائے گی۔ لہٰذا قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق (۸۰)۔ یہ تعریف، کتاب الٰہی کی تخلیق یا غیر تخلیق سے متعلق امام ابوحنیفہ کی رائے سے ٹکراتی ہے، جیسا کہ آپ کی 'فقہ اکبر' میں بیان کیا گیا ہے (۸۱)۔ اب، اگر کوئی شخص قرآن پڑھ رہا ہو اور یہ کہے کہ میں نے ابھی جو کچھ قرأت کیا وہ کلام اللہ نہیں، تو وہ خدا کی نفی کرنے کا گناہ گار ہوگا۔ اسی لحاظ سے یہ بھی کذب شمار ہوگا اگر کوئی شخص حزم و احتیاط کا مظاہرہ کرتے ہوئے سنت کے تجویز کردہ کسی عمل کے بارے میں یہ کہے کہ: ''یہ جناب نبی مکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عمل نہیں ہے۔''

اسماء وصفات باری تعالی میں الفاظ نصوص ہی واحد معیار ہیں

ہم یہ عجیب بات دیکھتے ہیں کہ ابن حزم معتزلہ سے جس کشادہ دلی سے پیش آتے ہیں، اس طرح اشاعرہ سے پیش نہیں آتے۔ میرے نزدیک اس کا سبب یہ ہے کہ آپ کلامیات میں معتزلہ کے ساتھ ایک بنیادی نکتہ میں متفق ہو پائے تھے۔ اوران کے ساتھ اسی اتفاق کی وجہ سے آپ اشعریہ کی تند وتیز مخالفت کرتے ہیں۔ اوروہ نکتہ تھا صفات الٰہیہ کا وجود یا عدم وجود۔ قدرتی طور پر یہ ایک مختلف قسم کی توجیہ ہے جس سے ایک انتہاء پر ٹھیٹھ عقلیت پسندوں کے ترجمانوں نے اسلامی کلامیات میں جو آراء اختیار کیں، بعینہ وہی آراء دوسری انتہاء پر راسخیت کے نمائندوں نے بھی اپنائیں اوروہ اول الذکر سے رواداری کا مظاہرے کر سکے اور دوسری جانب اشعری کو ایک بدعتی وملحد قرار دیا۔ ابن حزم کے نزدیک یہ مسئلہ تعقل وتعلیل سے بالکل بھی تعلق نہیں رکھتا جس کی وجہ سے آپ کے کلامی عزائم وعقائد متعین ہوتے ہیں۔ ہمیشہ صرف ایک ہی سوال آپ کے پیش نظر رہتا ہے، جس کا جواب ذاتی کلامی آراء وعقائد کے لیے آپ کے ردعمل کو متعین کرتا ہے۔ اوروہ سوال یہ ہے کہ: آیا کتاب وروایت کی نصوص۔ یعنی ان کی روح نہیں بلکہ ان کے حروف والفاظ۔ ایمان کے کسی اصول کے لیے اِس یا اُس تعقید وتضبیط کی اجازت دیتے ہیں کہ نہیں۔ اس سوال پر آپ کا جواب انفرادی کلامی تنازعات کے نتیجہ کا تعین کرتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں: ''اگر ہم سے پوچھا جائے: 'تم کہتے ہو کہ خدا حی ہے، لیکن اس مفہوم میں نہیں جس میں یہ جاندار مخلوقات کے بارے میں بولا جاتا ہے۔ اور کہ وہ علیم ہے، لیکن اس مفہوم میں نہیں جس میں مخلوق کو عالم بولا جاتا ہے۔ قوی وعزیز ہے، لیکن اس معنی میں نہیں جس میں کسی عظیم کی عظمت کے لیے بولا جاتا ہے'۔ تو پھر تم کیوں یہ کہنے کو منع کرتے ہو کہ 'خدا ایک جسم ہے، لیکن اس مفہوم میں نہیں جیسا کہ مخلوقات کے جسم ہوتے ہیں؟'۔ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ: 'اگر قرآن کے نصوص خدا کو حی، علیم، قوی وعزیز کے اسماء سے موصوف نہ کرتے، تو ہم ان میں سے ایک بھی اسم استعمال نہ کرتے۔ نصوص میں جو کچھ صریحا بیان کر دیا ہے اس سب پر اعتقاد رکھنا دینی طور پر واجب ہے۔ لیکن قرآن میں ہم کہیں نہیں پاتے کہ خدا کو 'جسم' کہا گیا ہو اور نہ اسے یہ نام دینے سے متعلق کوئی دوسری دلیل ہی پائی جاتی ہے۔ بلکہ صرف صریح مستند دلیل اس کے لیے اس نام کے استعمال سے ہمیں مانع ہوتی ہے۔ اگر کوئی ایسی نص پائی جاتی جس میں خدا کے لیے یہ کہا گیا ہوتا کہ وہ جسم ہے، تو یہ ہمارا ناقابل انکار فرض ہوتا کہ ہم نص کا اتباع کرتے اور کہتے کہ: خدا ایک جسم ہے، لیکن دیگر اجسام کے مانند نہیں۔''(۸۲) لہٰذا ابن حزم کے نزدیک اس قسم کے اسماء الٰہیہ کے ردوابطال کے لیے جو چیز فیصلہ کن ہے وہ بنیادی طور پر تجسیم پرستی کے پہلو بہ پہلو خدا کی

منصوص متعینہ تنزیہ سے انحراف ہے (۸۳)۔قرآن میں خدا کو دیے گئے یہ اسماء حسنیٰ صفات نہیں، جن کا وجود خدا کی ذات میں، اس ذات کی قیاسی و تعقلی تحقیق واستدلال کے ذریعہ تسلیم کیا جاسکے۔ بلکہ یہ اسماء معرفہ ہیں، جن سے خدا نے خود اپنے آپ کو موصوف کیا ہے۔ 'خدا کے صفات ہیں'، یہ کہنا ہی لغو ہے۔صفت یا صفات کے پیرایے نہ خود خدا نے اپنے منزل کلام میں اپنی ذات کے تناظر میں استعمال کیے، نہ ہی ہم یہ پاتے ہیں کہ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خدا کے متعلق کبھی کچھ ایسا فرمایا۔ بلکہ، صحابہ یا ان کے تابعین یا ان کے اتباع تابعین میں سے کسی نے خدا کے متعلق اس قسم کا اسلوب کبھی استعمال نہیں کیا۔ چنانچہ، نہ ہی ہمیں ان کا استعمال واطلاق جائز ہے۔اور نہ ہی ہم ان میں موجود اعتقاد کا اقرار کرتے ہیں۔ہم پورے اطمینان سے اس بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ صحابہ کرام مہدیین کے اجماع نے اس کا انکار کیا ہے۔ اور نتیجتاً یہ استعمال واطلاق ایک بدعت ممنوعہ ہے۔خدا فرماتا ہے کہ: ''یہ کچھ نہیں ہیں مگر اسماء ہیں، جنہیں تم نے اور تمہارے آباء واجداد نے گھڑ لیا ہے، لیکن خدا نے اس کے حکم نہیں دیا، وہ محض اپنی رائے کا اتباع کرتے ہیں اور اُس کی (پیروی کرتے ہیں جو) ان کے دل خواہش کرتے ہیں۔'' (ان هی الا اسماء سمیتموها انتم وآباء کم ،ما انزل الله بها من سلطن،ان یتبعون الا الظن وما تهوی الانفس۔سورہ نجم ۵۳: ۲۳) (۸۴)۔لفظ ''صفات'' کو معتزلہ عمل میں لائے تھے۔ پھر ایک گروہِ متکلمین نے ان کی پیروی کی، جس سے وہ ایک ایسی راہ پر ہو لیے جو سلف صالح کی راہ سے الگ جا پڑتی ہے۔اسے مثال اور نمونہ عمل نہیں بنایا جاسکتا۔لیکن وہ جو خدا کی قائم کردہ حدود سے تجاوز کرتا ہے خود اپنے تئیں ظلم کرتا ہے۔ یہ بات خارج از امکان قرار نہیں دی جاسکتی کہ یہ اسلوب مابعد نسل کے فقہاء کے ہاتھوں شائع وذائع ہوا۔یعنی ان کے ذریعہ جو اس کے صحیح معنی ومفہوم کو کما حقہ زیر غور نہ لائے۔غرض اسے خطا اور ایک عالم کا انحراف ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔دینی امور میں حق صرف وہی ہے جسے خود خدا نے صریح طور پر بیان کر دیا، یا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کسی ارشاد میں اس کا ذکر ہوا، یا جسے ہدایت یافتہ جماعت صحابہ کے اجماع نے حق مانا ہو۔ہر وہ چیز جو اس سے ہٹ کر ہو وہ عین خطا ہے۔شاید ہمارے سامنے سعید بن ابی ہلال کی وہ روایت پیش کی جائے۔جس میں یہ ذکر ہے کہ ایک صحابی نماز کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے ساتھ سورہ اخلاص پڑھتے تھے۔اس صحابی نے جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یہ آیات رحمن کی ایسی ''صفت'' پر مشتمل ہیں جسے وہ پسند کرتے ہیں۔کہا گیا ہے کہ اس کے جواب میں جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی یہ آیات پسند ہیں۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ سعید سے مروی یہ شاذ روایت معتبر نہیں۔متعدد ائمہ وعلماء اسے ناقابل اعتبار تصور کرتے ہیں اور اس وجہ سے یہ 'صفت اللہ' کے پیرایہ کے جواز کے لیے کافی وافی ثبوت فراہم نہیں کرتی (۸۵)۔لیکن مخالفین کے اس قسم

کے استدلال خود ان کے اپنے اصول سے بھی لگا نہیں کھاتے۔ کیونکہ وہ بھی خبر آحاد کو علم یقینی کا مستوجب نہیں گردانتے۔"(۸۶)

لہٰذا کسی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اپنی طرف سے خدا کو کسی شئے سے موصوف کرے۔ حتی کہ اس صورت میں بھی جائز نہیں کہ عقلی و منطقی استدلال کے ذریعہ خدا کے لیے ان صفات کا اثبات ممکن ہو۔ ابن حزم اس اصول کو معتزلی ابو ہذیل علاف کے خلاف بھی پیش کرتے ہیں جس نے فلسفیانہ طور پر یہ ثابت کرنے کا دعوی کیا تھا کہ علم الٰہی ذات الٰہی کے ساتھ مشخص ہے:

"تم محض اپنی عقل کی بنیاد پر خدا کو کسی صفت سے موصوف یا کسی اسم سے موسوم نہیں کر سکتے۔ کیونکہ خدا اپنی مخلوقات کے عین خلاف ہے۔ لہٰذا اس کی مخلوقات کی کوئی صفت یا اسم کو عقل کی بنیاد پر اس سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ایک طرف یہ خالق اور مخلوق کے درمیان ایک تقابل قرار پائے گا۔ جبکہ دوسری طرف یہ ان اسماء سے بھی ایک قسم کا انحراف والحاد قرار پائے گا جنہیں خود خدا نے اپنے سے منسوب کیا۔ بالفاظ دیگر یہ ایک بدعت و اختراع ہوگی۔ ہم خدا کو صرف ایسے نام سے موسوم یا ایسی صفت سے ہی موصوف کر سکتے ہیں جس سے خود خدا نے اپنی کتاب میں اپنے آپ کو منسوب کیا ہو یا جو جناب نبی ﷺ کے ارشاد میں آیا ہو، یا جس پر ہدایت یافتہ امت کا ایک معتمد و معتبر طریقہ سے اجماع منعقد ہو گیا ہو۔ اس پر دوسرے اسماء منطبق نہیں کیے جا سکتے۔ نہ تب ہی ایسا کیا جا سکتا ہے جب اس قسم کے القاب و خطابات کے معنی زیادہ موزوں و مناسب معلوم ہو رہے ہوں۔ مثال کے طور پر ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ خدا آسمانوں کا خالق ہے، اس کے باوجود اسے 'معمار' یا اسی طرح 'رنگ ساز' کہنا جائز نہیں، ہر چند کہ ہمیں معلوم ہے کہ وہی درختوں اور جانوروں کے رنگوں کا خالق ہے۔"(۸۷)

بہر حال یہ ہے وہ نقطہ نظر جسے عام طور پر غیر ظاہری علماء و متکلمین نے بھی قبول کر لیا، خصوصاً خدا کے اسماء سے تعلق کے تناظر میں۔ انہوں نے اس میدان میں قیاس کے جواز کو مکمل طور پر مسترد کر دیا۔ امام الحرمین ابو المعالی کہتے ہیں کہ: "قیاس کو خاص عملی و رسمی معاملات کے شعبہ میں منطبق کیا جاتا ہے۔ اسماء اور صفات الٰہیہ کے معاملہ میں اسے بروئے کار لانا جائز نہیں۔" ان القسية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الله تعالى وصفته (۸۸)۔ مذکورہ بالا فکر سے آغاز کرتے ہوئے ابن حزم خدا پر "القدیم" کے اطلاق پر بھی ناگواری کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ وہ اسم ہے جو بالخصوص متکلمین خدا پر منطبق کیا کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی کوئی آیت قرآنی نہیں جو اس اسم کا ثبوت فراہم کرتی ہو۔ ثانیاً اس لیے بھی کہ ہم دیکھتے کہ سورہ یس ۳۶:۳۹ میں یہ نام 'ماہتاب' کو دیا گیا ہے۔ یعنی ایک مخلوق سے خدا کو تشبیہ دینی پڑے گی اگر ہم اسے بھی یہی نام

دے ڈالیں۔لسانیات میں لفظ 'قدیم' عام طور پر آغاز وابتدائے زمان کے تناظر میں تقدم زمانی کے تصور کے لیے استعمال ہوتا ہے۔کہ ایک مخصوص زمان میں ایک چیز سے پہلے دوسری چیز واقع ہوئی ہو۔لیکن اس قسم کے اسم کا خدا پر اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ زمان کے لحاظ سے خدا نے خود کو ''الاول'' سے موسوم کیا ہے۔اور یہ ایسا تصور ہے جس میں کوئی مخلوق اس کی شریک وسہیم نہیں۔ اوراس سے وہ تمام اسماء باطل ٹھہرتے ہیں جو محض عقل وتعلیل سے اخذ ومستنبط کیے گئے ہوں۔اس سے فرق نہیں پڑتا کہ کوئی خدا کو اس کی کلیت کے اظہار کے لیے، اس کی ابتداء کو خارج کرنے کے لیے 'قدیم' سے موسوم کرے۔ یا پھر مثبت طور پر اس کے وجود کے اثبات اور عدم وجود سے مبرا کرنے کے لیے اسے 'جسم' سے موسوم کرے۔کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی اسلوب کسی نص میں وارد نہیں ہوا (۸۹)۔نقل، یا زیادہ سے زیادہ اجماع ہی وہ واحد معیار ہے جو خدا کے اسماء وصفات کا اثبات کرتا ہے۔یہ امر بدیہی ہے کہ اس معیار پر اترنے والے تمام اسماء کے مترادفات بھی ممنوع ہیں۔خدا کو "الکریم" کہنا جائز ہے، لیکن "السخی" یا "الجواد" کہنا جائز نہیں۔وہ اپنے آپ کو "الظاھر" کہتا ہے، لیکن ہم اسے "البادِی" یا "المُعلِن" نہیں کہہ سکتے (۹۰)۔حتی کہ کوئی ایسی مدح وتعریف جو خدا کے لائق بھی ہو مستند قرار نہیں دی جاسکتی، کیونکہ اس کا ثبوت نصوص (قرآن وسنت واجماع) میں نہیں ملتا، لہذا اس کا استعمال بھی ممنوع ہے۔جبکہ دوسری جانب جو اسماء وصفات ہمیں بظاہر غیر مناسب لگتے ہیں کہ ہم خدا سے ان کا انتساب کریں، ان سے خدا کو موصوف کیا جاسکتا ہے کیونکہ نصوص ان کا اثبات کرتی ہیں۔یہاں میں ابن حزم کی کتاب سے وہ ٹکڑے نقل کروں گا جو اسمائے الٰہیہ کے بارے میں اپنی کلامی رائے کے نتیجہ کے طور پر آپ بیان کرتے ہیں۔میں امید کرتا ہوں کہ اس اقتباس کی مزید توضیح وتشریح کی مجھے ضرورت نہیں ہوگی:

ملل، ورق ۱۵۶ أ[ج ۲، ۳۴۴ تا ۳۴۶، الرد علی من سمی اللہ بغیر نص]:

"فاذقد صح هذابيننافلايحل ان تسمى الله عزوجل القديم والحنان ولاالمنان ولاالفردولاالدائم ولاالباقى ولاالخالدولاالعالم ولاالرآء ى ولاالسامع ولاالمعتلى ولا المتبارك ولاالمطالب ولاالغالب ولاالضارولاالنافع ولاالمدرك ولاالمبدى ولاالمعيد ولاالناطق ولاالمتكلم ولاالقادرولاالوارث ولاالباعث ولاالقاهر ولاالجليل ولاالمعطى ولاالمنعم ولاالمحسن ولاالحكم ولاالحاكم ولاالوهاب ولاالغافرولاالمضل ولاالهادى ولاالعدل ولاالرضى ولاالصادق ولاالمتطول ولاالمتفضل ولاالمنان ولاالخير ولاالجيد ولاالحافظ ولاالبديع ولاالاالاه ولاالمجمل

ولاالمحیی ولاالممیت ولاالمنصف ولابشیء لم یسم به نفسه اصلا.وان کان غایة المدح عندنااوکان متصرفامن افعاله تعالی الاان یخبرعنه بکل هذاالذی ذکرنا علی الاضافةالی مایذکرمع الوصف (حینئذ)والاخبارعن فعله فهذا جائز حینئذ فیجوز ان نقول عالم الخفیات عالم بکل شیء عالم الغیب والشهادة غالب علی امره غالب کل من طغی اونحوهذاالقادر علی مایشاء القاهرللملوك وارث الارض ومن علیهاالمعطی لکل مابایدیناوالواهب لناکل ماعندناالمنعم علی خلقه المحسن الی اولیاءه الحاکم بالحق المبدی لخلقه المعیدله المضل لاعداءه الهادی لاولیاءه العدل فی حکمه الصادق ممیت الاحیاء المنصف ممن ظلم بانی الدنیا وداحیها ومسویها ونحوهذ الان کل هذااخبارعن فعله تعالی وهذامباح لناباجماع ولیس لناان نسمیه الابنص.وکذلك نقول ان لله تعالی کیداومکراوکبریاء ولیس هذامن المدح فیمابیننابل هذافیمابیننااذم ولایحل لناان نقول ان لله تعالی عقلاوشجاعةوعفة ودهاء وفهماوذکاء وهذاغایةالمدح فیمابیننافبطل ان یراعی فیمایخبربه عن الله تعالی ماهومدح عندناوماهوذم عندنا،بل النص فقط وبالله تعالی التوفیق.

ومن البرهان علی هذاان رسول الله ﷺقال ان لله تعالی تسعةوتسعین اسماء مائةغیرواحدمن احصاهادخل الجنة. فلوکانت هذه الاسماء التی منعنامنهاجائزا،ان تطلق لکانت اسماء لله تعالی اکثرمن مائةونیف ،فهذاباطل لان قول رسول اللهﷺ مائة غیر واحد مانع من ان تکون اکثرمن ذلك ولوجازذلك لکان قوله علیه السلام کذباوهذا کفرممن اجازه،وبالله الوفیق. وقال تعالی وعلم الآدم الاسماء کلها،فاسماء ه بلاشك کماهی داخلةفیماعلمه آدم علیه السلام وتخصیص کلامه علیه السلام لایحل فاذذلك کذلك فمن هوالذی اشتقهامن الصفات فان قالوا هو اشتقها کذبوا علی الله تعالی جهاراذاخبرواعنه بمالم یخبربه تعالی عن نفسه وهذاعظیم نعوذبالله منه.

''سوجب یہ ہمارے نزدیک درست ہے تو اللہ عزوجل کوالقدیم سے موسوم کرنا جائزنہیں۔نہ ہی حنان سے نہ ہی منان سے،نہ فرد سے نہ دائم سے نہ باقی سے نہ خالد سے نہ عالم سے نہ راءی سے نہ سامع سے نہ معتلی سے نہ

متبارک سے نہ طالب سے نہ غالب سے نہ ضار سے نہ نافع سے نہ مدرک سے نہ مبدی سے نہ معید سے نہ ناطق سے نہ متکلم سے نہ قادر سے نہ وارث سے نہ باعث سے نہ قاہر سے نہ جلیل سے نہ معطی سے نہ منعم سے نہ حکم سے نہ حاکم سے نہ وہاب سے نہ غافر سے نہ مفضل سے نہ ہادی سے نہ عدل سے نہ رضی سے نہ صادق سے نہ متطول سے نہ متفضل سے نہ منان سے نہ خیر سے نہ جید سے نہ حافظ سے نہ بدیع سے نہ الاہ سے نہ مجمل سے نہ محیی سے نہ ممیت سے نہ منصف سے نہ ہی کسی بھی ایسے نام سے جسے اس نے خود کو موسوم نہ کیا ہو۔ گرچہ ہمارے نزدیک انتہائی مدح یا اس کے افعال سے منصرف ومشتق ہی کیوں نہ ہو۔ تو ان سب سے اسے موسوم کرنا جائز نہیں، اس کے فعل سے متعلق خبر یا وصف کے ساتھ مضاف کرتے ہوئے ہی ان کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ تب ہی جائز ہوگا کہ ہم اسے خفیات کا عالم کل شئے کا عالم، غیب وشہادت کا عالم، اپنے امر پر غالب، ہر سرکش پر غالب کہیں۔ یا اسی طرح ہر شئے پر قاہر، بادشاہوں پر قاہر، زمین کا، جو کچھ اس پر ہے اس کا وارث کہیں۔ ہمارے پاس جو ہے اس کا معطی، جو کچھ ہم رکھتے اس کا واہب، اپنی مخلوق پر منعم، اپنے اولیاء کے لیے محسن، حق کے ساتھ حاکم، اپنی مخلوق کا پیدا کرنے اور اسے لوٹانے والا، اپنے دشمنوں کا مفضل، اپنے اولیاء کا ہادی، اپنے حکم میں عدل، اپنے قول میں صادق، سماوات اور ارض کا بدیع، خلق کا الہ، زندوں کا محیی، مردوں کا ممیت، ظلم کا منصف، دنیا کا بانی، اسے بچھانے والا داحی، اسے ہموار کرنے والا مسوی، اور اسی جیسی تعبیریں۔ کیونکہ ان سب کے فعل کی خبر دی گئی ہے۔ اور اجماع کی رو سے ہمارے لیے جائز ہے۔ اور ہم صرف نص کے ذریعے ہی اسے کسی اسم سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اللہ مکر، کید، کبریاء کا مالک ہے۔ حالانکہ یہ ہمارے نزدیک مدح میں شمار نہیں ہوتا، بلکہ مذمت رکھتا ہے۔ نہ ہی ہمارے لیے یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ عقل، شجاعت، عفت، زیرکی، فہم، ذکاء وغیرہ رکھتا ہے۔ حالانکہ یہ ہمارے نزدیک انتہائی مدح پر مشتمل ہے۔ سو جو ہمارے نزدیک جو شئے مدح یا قدح ہے اس کی رعایت نہیں بلکہ فقط خبر ونص کی رعایت کرنا ضروری ہے۔ اور توفیق اللہ ہی سے ہے۔ اس پر یہ دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کے ننانوے، ایک کم سو اسماء ہیں، جو انہیں یاد کرلے وہ جنت میں داخل ہوگا۔ سو اگر ان اسماء کا اطلاق کرنا جائز ہوتا جنہیں ہم نے منع کیا، تو اس کے اسماء سو سے بھی کہیں زیادہ قرار پاتے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ننانوے ایک کم سو اس بات سے مانع ہے کہ وہ اس سے زیادہ ہوں، اور یہ جائز ہوتا تو آپ ﷺ کی بات غلط قرار پاتی اور یہ کفر ہے۔ اور اللہ ہی سے توفیق ہے۔ اور اللہ نے فرمایا ہے کہ اس نے آدم کو تمام اسم سکھائے۔ سو اس کے اسماء بھی بلاشک وشبہ ہیں۔ جیسا کہ یہ ان میں داخل ہیں جو آدم کو سکھائے گئے۔ اور اس کے کلام کی تخصیص جائز نہیں، سو جب ایسا ہے تو اس کا معاملہ بھی یہی ہے جو صفات

ہیں سے اسماء مشتق کرتا ہے۔ اگر وہ کہیں کہ یہ مشتق کردہ ہیں تو انہوں نے اللہ پر کھلا جھوٹ بولا۔ اور جس بات کی اللہ نے اپنے متعلق خبر نہیں دی یہ لوگ وہ بتاتے ہیں۔ اور یہ بہت بڑی بات ہے۔ ہم اللہ سے اس بات سے پناہ چاہتے ہیں۔''

مسئلہ اسماء وصفات

''اسماء الحسنی'' سے متعلق قرآنی آیات، سورہ اعراف ۷:۱۸۰ اور سورہ طہ ۲۰:۸ (اور سورہ اسراء ۱۷:۱۱۰) ورساتھ ہی وہ احادیث وروایات جن میں خدا کے ننانوے اسماء آئے ہیں، متکلمین کی قرار دادہ صفات الٰہیہ کے خلاف قول فیصل کی حیثیت رکھتی ہیں خصوصا اشاعرہ کے خلاف جو سنی کلامیات میں صفات الٰہیہ کے تصور میں انہیں کام میں لاتے ہیں۔ 'ظاہری' عقائد کے مطابق ان ننانوے اسماء الٰہیہ کو ''صفات'' الٰہیہ نہیں سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ ایک صفت ایک عدد موضوع وموصوف کو تسلیم کرتی ہے، جو اس صفت کا حامل ہو اور اس سے الگ ہو۔ ہم خدا کا اس قسم کا تصور قبول نہیں کر سکتے، الا یہ کہ کوئی نص نقل کی جائے جو اس کا جواز بن سکے، لیکن ہمارا زیر بحث مسئلہ خارج از امکان ہے۔ نیز اس بنا پر اشاعرہ متکلمین کہتے ہیں کہ یہ اسماء صفات الٰہیہ کا ہی پتہ دیتے ہیں۔ بالفاظ دیگر قرآن وسنت میں خدا پر جن اسماء کا اطلاق کیا گیا ہے وہ 'اسماء معرفہ' یعنی خدا کے 'اسماء حسنیٰ' ہیں، جن کا جواز صرف اور صرف نصوص ہی سے اخذ کیا جا سکتا ہے، قیاسی ذرائع سے نہیں۔ غرض ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کو اس لیے 'الحیی' کہا جاتا ہے، کیونکہ ارادہ وفعل کا صدور صرف کسی زندہ وجود سے ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔ جو اس طرح استدلال کرتے ہیں وہ خود ہی اپنے عقیدہ سے تناقض میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کا بھی ماننا ہے کہ ''حیات خداوندی دیگر تمام زندہ مخلوقات سے مختلف ہے۔'' کیونکہ انہوں نے اپنی تقریر وتوصیف سے صریحا یہ قبول کر لیا ہے کہ حیات، اس مفہوم میں جس میں مخلوقات اس سے موصوف کی جاتی ہیں، لزومی طور پر اس حیات سے متشخص نہیں جس سے ایک عمل کا صدور ہوتا ہے۔ خدا کو عالم اور قادر کہنے پر بھی یہی اصول صادق آتا ہے (۹۲)۔

پھر ابن حزم اسماء کے صفات نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لیے جو خاص منطقی استدلال کرتے ہیں وہ بھی ذرا غرابت رکھتا ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ (۹۳): ''ہم جانتے ہیں کہ خدا کو صریح معنوں میں 'ارحم الراحمین' کہا گیا ہے، نہ کہ کسی تمثیلی انداز میں۔ جو بھی اس کا انکار کرتا ہے اس کا خون اور مال حلال قرار دیا جائے گا۔ یہ بالکل واضح ہے کہ خدا، جو بچوں کو چیچک، سرطان، جنات (۹۴)، ہیضہ جیسے دردناک امراض میں مبتلا کرتا ہے، جن کی وجہ سے وہ لقمہ اجل بن جاتے ہیں یا ان پر گرسنگی وفاقہ مسلط کر دیتا ہے جو ان کی اموات کا سبب ہوا کرتا ہے۔ پھر اسی طرح وہ باپوں اور ماؤں کو بچوں کی وجہ سے خوف ودہشت میں مبتلا کرتا ہے۔ اعزاء واحباء کو ایسی تکالیف سے

دو چار کرتا ہے جو دوسروں کو لاحق ہوتی ہیں اور وہ بچوں اور دوستوں کے جاتے رہنے کی تکلیف پر غم زدہ ہو جاتے ہیں۔ یہ صفت رحم سے مناسبت نہیں رکھتی جیسا کہ ہم اس صفت عام طور پر سمجھتے ہیں۔ یقینی طور پر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ القابات (رحمان ورحیم وغیرہ) خدا کے محض اسماء ہیں، جو اس نے اپنے آپ کو دیے ہیں اور کہ وہ صرف انہی کیفیات سے ماخوذ ہیں جن کا وہ حامل ہے۔''

خدا کی توضیح کرتے اسماء والقاب کو ابن حزم کا اسماء معرفہ قرار دینے کا میلان ایک مختلف میدان میں بھی اپنا پرتو رکھتا ہے۔ یعنی ابن حزم کے یہ آراء وافکار کہ، وہ روایات جن میں "رَجُل صحابی" نبی ﷺ کے ایک گمنام صحابی کا ذکر آیا ہے، تو یہ رَجُل ''کسی'' کا پتہ نہیں دیتا بلکہ یہ 'رَجُل' نامی ایک شخص کا نام ہے (۹۵)۔ یہ ظاہری کلامیات کے ظاہری اطلاق کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔ ابن حزم کے نقوشِ قدم کا اتباع کرتے ہوئے ظاہری اسکول خدا کے لائق اسماء کے فکر کی کس حد تک پیروی کرتا ہے، یہ اس بات سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اللہ کے اسماء میں "الدھر" کو بھی شامل کرتا ہے۔ کیونکہ حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت ہے کہ: 'رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: 'اللہ فرماتا ہے کہ انسان نے میری توہین کی جب اس نے 'الدہر' یعنی 'زمانہ' کو برا بھلا کہا، کیونکہ میں ہی تقدیر یا زمانہ ہوں، حکم میرے ہی ہاتھ میں ہے اور میں ہی دن اور رات کو پلٹتا ہوں۔'' (۹۶)۔ 'الدہر' کے اس تمثیلی لقب نے ظاہریہ کو الدہر کو اسماء حسنیٰ میں شمار کرنے پر مائل کر دیا (۹۷)۔ ابن حزم کو اس موقف کے لیے ایک حجت کے طور پر ذکر کیا گیا ہے (۹۸)۔ لیکن میں نے ابن حزم کی کتابوں میں اس قسم کوئی چیز نہیں پائی۔ البتہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ظاہریہ ان نتائج تک پہنچ گئے، جو خود ان کے اصول کی بنیاد پر اس روایت سے اخذ کیے جانے ضروری تھے۔ تاہم اس اسلوب کے ممکنہ نتائج سے اعراض کرتے ہوئے ظاہری مذہب کے بانی (امام داؤد) کے صاحبزادے (محمد) اس روایت کے الفاظ "انا الدھر" سے یہ مطلب لیتے ہیں کہ 'جب تک کہ زمانہ ختم نہ ہوگا تو میں.....'۔ دیگر روایت پسند حضرات بھی اسی رائے کے حامل نظر آتے ہیں۔ ان میں ایک ابن عبدالبر بھی ہیں، جن سے ہم ایک ظاہری کی حیثیت سے آگے ملاقات کریں گے (۹۹)۔ قارئین اس بات کی اجازت دیں گے کہ میں اس مشتبہ روایت سے متعلق اپنی رائے کا اظہار بھی کر دوں۔

مجھے یقین ہے کہ یہ حدیث اسلامی روایات کے ان اقوال سے تعلق رکھتے ہے جو قدیم عربی ضرب الامثال (aphorisms) میں اپنا منبع رکھتے ہیں۔ اس ضرب المثل میں اس کی وثنی صورت یہ ہے: "من عَتَبَ علی الدھر طالت مَعتَبَتُهُ" (جو زمانہ پر غم وغصہ کا اظہار کرے، اس کا غم وغصہ کبھی ختم نہ ہوگا) (۱۰۰)۔ اس کا ایک نشان ہم لبید کے بھائی اربد کے ایک مرثیہ میں بھی پاتے ہیں (۱۰۱)۔ اس ضرب المثل کی اسلامی شکل

الدہر' والی یہ روایت پیش کرتی ہے۔اسی سلسلہ کی ایک مثال یہ مشہور روایت بھی ہے کہ :انصر اخاك ظالما او مظلوما۔''اپنے بھائی کی مدد کرخواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔''یعنی اپنے بھائی کی مدد کرخواہ وہ غلط ہو یا صحیح۔غلط ہونے کی صورت میں اس طرح کہ غلط راہ سے بھائی کو صحیح راہ کی جانب لے جائے (۱۰۲)۔الغرض بت پرستوں نے بھی اسی اصول کی تعلیم دی تھی تاہم اسلامی اخلاقی رخ کے بغیر۔مزید بریں وہ (اپنے قبائلی تعصب وگروہی حمایت میں یہ) کہتے تھے کہ اپنے بھائی اوراس کی بات کی ہرحال میں تائید وحمایت کی جائے خواہ وہ برسرغلط ہی کیوں نہ ہو (۱۰۳) ان دونوں صورتوں میں حضرت محمد رسول اللہ ﷺ یا اسلام نے یہ عربی تعلیم لفظی طور پر اخذ کی اوراسے اسلامی قالب عطا کردیا (۱۰۴)

خدا کے صرف وہی اوصاف جائز ومستند مانے جاسکتے ہیں جونصوص میں صریحا بیان ہوئے ہوں اور ظن وتخمین کی بنیاد پر ذات الہیہ پر کچھ بھی اضافہ نہ کیا جائے۔یہ تقاضا ابن حزم اس حدتک لے جاتے ہیں کہ غیر مسلموں پر بھی خود ان کے صحائف مقدسہ کے حوالہ سے ان اصطلاحات واسماء پر اصرار کرتے ہیں۔ابن حزم ان عیسائی متکلمین کی رائے کا رد کرتے ہیں جو'ابن' کو علم الٰہی سے اور روح القدس کو حیات الٰہی سے موصوف کرتے ہیں۔آپ اس پر یہ دلیل دیتے ہیں کہ نہ ہی اناجیل سے اور نہ ہی ان کی دیگر مذہبی کتب سے اس کا ثبوت فراہم کیا جاسکتا ہے (۱۰۵)۔ساتھ ہی آپ اس رائے کے لیے لسانی دلائل بھی پیش کرتے ہیں۔ان مسائل کلامیہ میں جہاں قرآن کی صریح آیات یا صحیح روایات موجود نہیں ہوتیں،آپ فی الجملہ اجماع کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔خدا کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ 'مردہ جلانے والا' ہے اور 'زندوں کو مارنے والا' ہے۔الا یہ کہ ان لسانی پیرایوں کے لیے اور انہی جیسے دیگر اسالیب کو اجماع کی تائید نہ حاصل ہو (۱۰۶)۔ان مرکب صیغوں میں یہ پیرایے نہ ہی قرآن میں وارد ہوئے ہیں نہ ہی روایات میں،یہ صرف 'افعال نہایہ' (verbum finitum) کی حیثیت سے ہی پائے جاتے ہیں۔

ہم نے اس بات کی کافی مثالیں ملاحظہ کرلی ہیں کہ ابن حزم نے ظاہری اسکول کے فقہی اصولوں کو کلامیات میں کس طرح استعمال کیا اور آپ کس طرح نقلی مآخذ اور اجماع میں اس کی حجت کو تسلیم کرتے ہیں۔جیسا کہ ظاہری اسکول فقہ میں قیاس کا انکار کرتا ہے،اسی طرح ابن حزم کلامیات میں بھی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں۔آپ اس سلسلہ میں وافر دلائل پیش کرتے ہیں کہ خدا کو ایسے اوصاف سے موصوف نہ کیا جائے جو کسی ایسے وصف کی نفی سے اخذ ہوتا ہو جو خدا رکھتا ہی نہ ہو۔مثلا اسے اس لیے 'شجاع' نہیں کہا جاسکتا کہ وہ 'بزدل' نہیں،وغیرہ۔الا یہ کہ ایسے خدائی اوصاف قرآن یا روایات کے صحیح ومستند نصوص سے ماخوذ نہ ہوں۔ہم خدا کو اس لیے حیی،عالم

اور قادر نہیں کہتے کہ وہ مردہ، جاہل یا محتاج نہیں، بلکہ نصوص میں اسے ان اسماء سے موصوف کیا گیا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو خدا کو ان اسماء سے پکارنا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ کوئی خدا کا اس قسم کی مخلوق سے موازنہ کر رہا ہے۔ خاص کر یہ اصول سب سے زیادہ اسم 'الحی' پر منطبق ہوتا ہے۔ کیونکہ آیت قرآنی میں یہ ایسے شخص کے لیے بھی استعمال ہوا ہے جو حق کو پالیتا ہے اور ذات خداوندی کو برحق مانتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں (۱۰۷) کہ ''ایک اور بات کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ اشاعرہ مخلوق سے خدا کے موازنہ کو منع کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ خود مکمل طور پر اس گناہ میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ: چونکہ صرف ایک زندہ، مدرِک اور قادر شخص ہی کو انسانوں میں شمار کیا جاسکتا ہے، لہذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خالق بھی جو ہر شئے کو پردہ عدم سے باہر نکالتا ہے، ان اوصاف کا حامل ہے۔ یہ ان اشاعرہ کی قیاسی تعلیل وتوجیہ کا طرز و انداز ہے۔ لیکن خدا اشیائے مخلوقہ سے اور ان سے مشابہت سے اس سے بھی زیادہ ماورا ہے! حتی کہ وہ بھی جو قیاس کے حامی ہیں، صرف انہی صورتوں میں اس اصول کو کام میں لاتے ہیں جن میں دو اشیاء مماثل پر قیاس کیا جاتا ہے۔ لیکن وہ بھی ان دو مختلف اشیاء کے تقابل کو جائز نہیں رکھتے جو کسی بھی لحاظ سے مشابہ نہیں ہوتیں۔ مع ہذا، منہج قیاس ویسے بھی سراسر غیر معتبر ہی ہے۔''

علوم منطق اور کتب ارسطو

ہر چند کہ ابن حزم ''قیاس'' اور ''استدلال'' اور کلامی مسائل میں قیاسی عناصر کے ہر قسم کے خود ساختہ استعمال کو مسلسل رد کیے جاتے ہیں، تاہم اس کا رد وانکار خود آپ بھی انہی منطقی وعقلی دلائل سے سر انجام دیتے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ آپ مخالف مناہج کا بحیثیت 'عبث وبیہودگی' (ad absurdum) رد وابطال کرتے ہیں تاہم آپ ارسطو کی کتابوں کو 'توحید کے اثبات کے لیے معقول، کارآمد رہنما کتب'' کی حیثیت سے تجویز بھی کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ کتابیں فقہاء کے ساتھ ساتھ علمائے کلام کو بھی درست مقدمات قائم کرنے، صحیح استنباطات تک پہنچنے، ٹھیک تعریفات منضبط کرنے اور دیگر منطقی اعمال کو عمل میں لانا سکھاتی ہیں۔ چنانچہ آپ ارسطاطالیسی کتب کو ایک فقیہ ومجتہد کے ذاتی اور اس کے ہم مذہبوں کے نفع کے لیے لابدی قرار دیتے ہیں (۱۰۸)

ارادۂ خداوندی

مسئلہ صفات الہیہ پر ظاہری متکلمین کے وہی یکساں نقاط ہائے نظر جو ابن حزم کو دینی اعتقاد کے لیے بنیادی فکر فراہم کرتے ہیں، کلامیات میں آپ کو خود اپنے مثبت نظام کے قیام اور مخالف مکاتب کے خلاف اپنی جدلیات دونوں کے لیے خاص رخ سجھاتے ہیں۔ اس کی ایک مثال اس سوال کا جواب ہے کہ آیا خدا کے بارے میں یہ

کہنا روا ہے کہ وہ ارادے کا حامل ہے اور ارادہ فرماتا ہے؟۔ان متکلمین سے تصادم میں جو اس مسئلہ کا اثبات میں جواب دیتے ہیں اور ارادے کو ذات الٰہی کی ایک ابدی صفت مانتے ہیں، ابن حزم یہ فلسفیانہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ، اس صورت میں اس شئے کا ابدی ازلی ہونا لازم ہے خدا نے جس کا ارادہ کیا۔ کیونکہ قرآن کی رو سے جن افعال کا ارادہ کیا گیا ہو، تو وہ اختیاری وارادی افعال ہمیشہ خدا کی ذات کے ہمراہ ہوتے ہیں، سورہ بقرہ ۲:۱۱۱، اور سورہ آل عمران ۳: ۴۲ وغیرہ آیات (ارادہ خداوندی سے متعلق درست حوالہ آیات: نحل ۱۶: ۴۰؛ یس ۳۶: ۸۲ میں ہے ۔ رع)۔لیکن آپ کے استدلال میں بنیادی دلیل 'نص' کی صراحت پر آپ کا تاکید واصرار ہی رہتی ہے۔ یہاں ہم 'فعل نہائی' (verbi finiti) کے کامل اور غیر کامل صیغوں کے سوا کچھ نہیں پاتے جو ارادہ خداوندی کا اظہار کرتے ہیں۔تاہم نہ قرآن میں اور نہ ہی روایت میں ہم فعل 'ارادہ' کا ''مصدر'' پاتے ہیں، اور نہ خدا کے لیے ''مرید'' کا استعمال ہی دیکھتے ہیں۔لہذا ہم خدا کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ کہہ ہی نہیں سکتے کہ جتنا وہ خود اپنے بارے میں کہتا ہے یعنی: 'وہ ارادہ کرتا ہے۔ وہ ارادہ نہیں کرتا۔اس نے ارادہ کیا ہے۔اس نے ارادہ نہیں کیا۔' لیکن ہم 'خدا کا ارادہ' یا اسے 'مرید' نہیں کہہ سکتے:

''کیونکہ آخر الذکر پیرایے نہ ہی قرآن میں وارد ہوئے ہیں اور نہ ہی نبی ﷺ کے کسی ارشاد میں آئے اور نہ ہی کسی صحابی کے قول میں نقل ہوئے ہیں۔ یہ قابل اعتراض استعمال بعض متکلمین سے ہی صادر ہوا ہے جن کی نجات میں امید سے زیادہ خوف لاحق رہتا ہے۔انہوں نے - ابن حزم اب اشاعرہ کی دوں لیتے ہیں (۱۰۹) - نہ اسلام میں رسوخ حاصل کیا نہ تقوی میں، نہ ہی تلاش حق میں۔ نہ علم قرآن میں نہ احادیث نبوی میں۔ نہ ہی اس بارے میں جس پر مؤمنین اتفاق واجماع رکھتے ہیں۔ نہ ہی اس میں جس پر مسلمان متفق نہیں، نہ ہی 'کلام' کی تعریفات میں، نہ ہی فطرت اور اشیائے مخلوقہ کی کیفیت کی تحقیق وجستجو میں۔ بلکہ وہ صرف اسی کی پیروی کرتے ہیں جو باطل ہے اور خدائی ہدایت کے بغیر وہ بدبختی میں پورے پورے جا گھستے ہیں۔ہم اس سے خدا کی پناہ کے طلبگار ہیں۔اللہ نے قرآن میں کہا ہے کہ: 'اگر وہ اسے رسول اور اپنے میں سے اولوالامر کے جانب پھیرتے تا کہ وہ ان کے لیے اس کے معنی ومفہوم بیان کر دیتے۔ (ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم) سورہ نساء ۴: ۸۳۔اس ارشاد مین اللہ نے یہ واضح کر دیا ہے کہ جو مسائل کو کتاب اللہ، ارشاداتِ رسول یا علمائے صحابہ یا تابعین یا اتباع تابعین کی جانب نہیں پھیرتا، تو وہ جان ہی نہیں سکتا کہ اس نے اپنی عقل اور رائے کی بنیاد پر کیا غلط سلط اخذ واستنباط کر لیا ہے (۱۱۰)۔ہم اس سعی وکاوش کی مذمت نہیں کرتے جو حق کو قائم کرنے اور اسے واضح کرنے کا باعث ہو۔ بلکہ اس کے برعکس ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ مساعی جمیلہ وسعی مشکورہ ہے۔ہم تو بس اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ مسائل دینیہ میں

قرآن، سنت اور اجماع کے دلائل و براہین سے ہٹ کر نتائج اخذ نہ کیے جائیں۔ بالخصوص جبکہ یہ دینی طرز استدلال توحید اور نبوت کی صحت کو حواس کے آلات مدرکہ سے، عقل کے وجدان سے اور ان استنباطات سے جو ان کے معقول مقدمات سے برآمد ہوتے ہیں ثابت ہو چکا ہے۔ چنانچہ جب ہم اپنے ذکر کردہ عقلی دلائل کا جائزہ لیتے ہیں، تو اس سے لزومی طور پر یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ہم فقط اس کو مانیں جو ہمیں اس نبی نے بتلادیا ہے جسے خدا نے بھیجا۔ اور ہم اس پر بس کریں جس کا آپ کو ذمہ دار بنایا گیا۔ اور غلط موشگافیوں، باطل آراء، ردی قیاسوں اور مکاتب فقہ وکلام کی آراء کی تباہ کن تقلید سے اپنا دامن بچائے رکھیں۔''

مسئلہ خلق افعال

ابن حزم عین اُسی لفظی انداز میں استدلال کرتے ہیں جو، مثلاً مسئلہ خلق افعال عباد میں معتزلہ کا ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے معتزلہ راسخ العقیدگی کا یہ عقیدہ نہیں مانتے تھے:

''وہ قیاسی اسکول کے خلاف یہ اعتراضات اٹھاتے ہیں: اگر خدا نے کفر اور گناہ کے اعمال خلق کیے، تو اس سے یہ نکلتا ہے کہ وہ اس چیز پر غصہ ہوگا جسے خود اس نے صادر کیا۔ وہ اسے پسند نہ کرے گا جسے خود اس نے تخلیق کیا اور کہ جو اس نے خود کیا وہ اس سے راضی نہ ہوگا۔ غرض یہ کہ اس کا غصہ اور نارضامندی اس چیز کے خلاف ہوگی جس کا خود اس نے حکم کیا۔ (سو ابن حزم کہتے ہیں کہ) اس قسم کے اعتراضات مضحکہ خیز حد تک غلط ہیں۔ ہمیں اس بات سے اختلاف نہیں، کیونکہ خود خدا نے ہمیں آگاہ کیا ہے، کہ وہ کفر، ظلم اور جھوٹ کے خلاف غضبناک ہوتا ہے اور کہ وہ اس سے راضی نہیں ہوتا اور کہ اس کے برخلاف، وہ اس سب سے نارضامند ہے اور کہ وہ اپنے سخط وغضب کی وجہ سے ہی اس پر سزا دیتا ہے۔ اس لحاظ سے، ہم بس وحی الٰہی کے موافق ہیں۔ لیکن چلیں، یہی سوالات معتزلہ کے سامنے رکھتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ: کیا یہ خود خدا نہیں جس نے ابلیس، فرعون، شراب اور کافروں کو تخلیق کیا ہے؟' وہ اس کا جواب صرف اثبات ہی میں دے سکتے ہیں۔ پھر ہم مزید یہ پوچھیں گے: 'خدا ان سے راضی ہے یا وہ ان پر اپنا غضب نازل فرماتا ہے؟'۔ غالباً سب اس کا اثبات ہی میں جواب دیں گے۔ لیکن پھر ہم کہیں گے: 'یہ بعینہ وہی بات ہے جسے تم نے ابھی رد کیا ہے۔ یعنی خدا خود اپنے حکم وفعل کے خلاف غصہ کرتا ہے، خود اپنے عمل پر ناراضگی کا اظہار کرتا ہے اور خود اپنی خلق کو سرزنش اور لعنت کرتا ہے!'۔ اگر وہ اس پر متفق نہ ہوں اور کہیں کہ خدا کافروں کو گمراہ نہیں کرتا اور وہ ابلیس کی ذات پر غصہ نہیں اور بذات خود شراب کے لیے ناراض نہیں۔ تو ہم انہیں یہ رعایت نہ دیں گے، کیونکہ خدا قرآن میں صراحتاً کہتا ہے کہ اس نے ابلیس اور کافروں پر لعنت کی اور کہ وہ گمراہ ہوئے اور ملعون ٹھہرے اور ان پر اس کا غضب ہے۔ بعینہ یہی چیز شراب اور اصنام پر بھی صادق آتی ہے (۱۱۱)۔

مسئلہ حسن وقبح، خیر وشر

علوم دینیہ میں ابن حزم کے منہجِ ظاہری کا ناگزیر طور پر آپ کے اخلاقی تصورات پر بھی نہایت اہم اثر مرتب ہوا۔ اس مسئلہ میں بھی آپ بنیاد کے طور پر صرف نصوص کو ہی حجت تسلیم کرتے ہیں۔ اس شعبہ اخلاقیات میں بھی ابن حزم استنباط کو مکمل طور پر مسترد کر دیتے ہیں، خواہ یہ عقلی بنیاد پر مبنی ہو یا تجربی حقائق پر۔ ایک عمل اچھا یا برا اپنی ماہیت یا اپنی اخلاقی یا دینی قدر و قیمت کی بنا پر اچھا یا برا نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف اس لیے خیر یا شر ہوتا ہے کیونکہ قرآن اور احادیث میں ارادہ خداوندی نے یوں ہی بیان کیا ہے۔ آپ کے نزدیک ایک مخصوص عمل کسی خاص وقت کے لیے اچھا ہوسکتا ہے، لیکن پھر یکا یک خدا کے حاکمانہ ارادہ کے ذریعہ وہی اچھا عمل ممنوع قرار پا سکتا ہے۔ اس صورت میں ابن حزم اپنی مثالیں صرف اسلامی اعمال میں سے ہی منتخب کرتے ہیں۔ یروشلم (بیت المقدس) کی جانب نماز میں منہ کرنا پہلے ایک 'احسن عمل واحسن عقیدہ' تھا۔ پھر بعد میں خدا نے اسی عمل کو کفر کی علامت کی حیثیت سے ممنوع قرار دے دیا۔ سو ابن حزم کہتے ہیں کہ "دنیا میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں جو بذات خود اچھی یا بری ہو۔ اچھا وہی ہے جسے خدا اچھا قرار دے اور یہی اصول بری چیزوں پر بھی منطبق ہوتا ہے۔ تخلیقِ خداوندی مطلقاً اچھی ہے، خود خدا یہ فرماتا ہے۔ افعال عباد، خدا کے ذریعہ اس میں خلق کردہ، بلاشرکت غیرے خدا کے آزاد ارادے کے ذریعہ وجود پذیر ہوتے ہیں۔" (۱۱۲)

"لہٰذا دنیا میں کسی عمل کو بذات خود اچھا نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ایسا صرف خدا کے برتر ارادہ کے تناظر میں ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ زید کا قتل برا ہے، اگر خدا نے اس سے منع کیا ہے۔ لیکن یہی قتل نیکی بن جاتا ہے اگر خدا اس کا حکم دے۔ سو، یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ کوئی چیز اپنے آپ میں کذب ہے، یعنی جب کوئی شخص حقیقت کے برخلاف بیان کر رہا ہو۔ لیکن صرف یہ نکتہ اسے کاذب یا موجب لعن طعن نہیں بنا ڈالتا۔ ایسا صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب خدا نے صریح انداز میں اس عمل کو گناہ اور ممنوع نہ قرار دے دیا ہو۔" (۱۱۳)

تجسیم وتشبیہ

اسلامی علم کلام کے ایک انتہائی متنازع فیہ مسئلہ میں سے ایک میں ابن حزم کو خود اپنے قائم کردہ تاویلی قواعد کا انکار کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ قرآن اور احادیث میں خدا کے تجسیمی اسلوبوں نے اس ظاہری دینی فلسفی کو ایسی مشکل میں ڈالا کہ اس نے ان کے ظاہری اقرار کو متزلزل کر دیا۔ اس معاملہ میں صرف "المُجَسِّمَه" (anthropomorphists) ہیں جو حروف والفاظ نصوص سے پورے مخلص رہے۔ کیونکہ وہ بس کتاب الٰہی کے

حروف والفاظ کو ہی مانتے ہیں اور بلا کسی خوف واندیشہ کے یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خدا چہرہ، ہاتھ، انگلیاں، پیر وغیرہ رکھتا ہے۔ مقدس کتابوں میں اسی صریح انداز میں یہ بیان ہوا ہے اور کوئی تعبیر وتاویل اسے بدل نہیں سکتی۔ ابن حزم شدید مغلظات کے ساتھ اس زاویہ نگاہ کا ابطال کرتے ہیں، لیکن آپ اس معاملہ میں اتنی ہی سختی دکھا پاتے ہیں جتنی اشاعرہ اور معتزلہ کی تشریحات میں پائی جاتی ہیں، جو ان پیرایوں میں تمثیلی پیرایہ کے قائل ہیں۔ ان دونوں محاذوں پر اپنے ظاہری آراء کام میں لانے کے لیے آپ کو دو میں سے ایک چیز کو کام میں لانا ہوگا؛ یا تو آپ کو ان الفاظ کے لیے جو بظاہر جسمانی اعضاء سے متعلق ہیں، لغت کا سہارا لینا پڑے گا۔ اور ایسے معانی تلاش کرنے ہوں گے جو خدا کے تنزیہی زاویہ نگاہ سے مناسبت رکھتے ہوں۔ یا۔ پھر مکمل طور پر تجسیمی پیرایہ کو ہی اختیار کرنا پڑے گا اور سند کے طور پر لسانیاتی اطلاقات کو ہی بطور حجت لینا پڑے گا اور سطحی زوائد کے طور پر انہیں دیکھنا پڑے گا۔ مثال کے طور پر آپ کے نزدیک "وجه الله" اور "يد الله" وغیرہ واجبی پیرایے ہونے کے سوا کچھ بھی نہیں۔ سو دیگر اسالیب کے لیے بھی لغوی تاویل کرنے کی کوشش کی گئی۔ مثلاً، "رِجل" کے لیے "جماعت"۔ "اِصبَع" کے لیے "ہاتھ"۔ "يد" کے لیے "نعمت" وغیرہ۔ مزید صورتوں کے لیے گرامری جواز پیش کیے گئے۔ پہلے بھی ہم اس کی ایک مثال ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ابن حزم اپنے نظریہ کے دقیق ومشکل مقامات پر "اِضافةُ المِلك" (مالک کی طرف نسبت) کے استعمال سے مدد لیتے ہیں۔ آپ اس باب میں بھی اس کے لیے ثبوت و دلائل پیش کرتے ہیں۔ "خدا نے آدم کو اپنی ہیئت پر پیدا کیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان خدا کی شکل وصورت پر پیدا کیا گیا ہے۔ جس سے یہ لگے کہ خدا بھی شاید مخصوص ہیئت رکھتا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب ہے کہ خدا نے ایسی صورت پر پیدا کیا جسے خدا نے اس کے لیے منتخب کیا۔ مالک ہونے کی حیثیت سے تمام ہیئتیں خدا سے ہی تعلق رکھتی ہیں۔ اپنے قبضہ قدرت میں موجود تمام ہیئتوں میں سے ایک ہیئت کو اس نے منتخب کیا اور اسے آدم کو بخشا۔ اس کے بعد وہ عبارت آتی ہے جس میں ابن حزم کی دینی فلسفیانہ کتاب کا اس موضوع سے متعلق حوالہ آتا ہے جو کلامی مکاتب فکر سے آپ کے تقابلی تعلق کو واضح کرتا ہے؛

ملل، ورق، ۱۵۷الف [ج ۲، ص ۳۴۷ تا ۳۵۲]:

"قال ابو محمد: قال الله عزوجل ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام. فذهبت المجسمة الى الاحتجاج بهذا فى مذهبهم. وقال الآخرون وجه الله تعالى انما يرادبه الله عزوجل. قال ابو محمد وهذا هو الحق الذى قام البرهان بصحته لما قدمنا من ابطال القول بالتجسيم. وقال ابو الهذيل وجه الله

هوالله.قال ابومحمد:وهذالاينبغى ان يطلق لانه تسميةوتسميةالله تعالى لايجوزالابنص.ولكنانقول وجه الله ليس هوغيرالله تعالى.ولانرجع منه الى شيء سوى الله تعالى.برهان ذلك قول الله تعالى حاكياعمن رضى قوله انمانطعمكم لوجه الله.فصح يقيناانهم لم يقصدواغيرالله تعالى وبه عزوجل نتايد.وقال تعالى يدالله فوق ايديهم.وقال تعالى لماخلقت بيدى.وقال تعالى مماعملت ايدينا انعاماوقال تعالى بل يداه مبسوطتان.وقال رسول الله :عن يمين الرحمن وكلتايديه يمين.فذهبت المجسمة الى ماذكرناممافسلف بطلان قولهم فيه.وذهب المعتزلة الى ان اليدالنعمةوهوايضالامعنى له لانه دعوى بلابرهان. وقال الاشعرى:ان المرادبقول الله تعالى ايدينا انمامعناه اليدان وان ذكر الاعين انمامعناه عينان.وهذاباطل مدخل فى قول المجسمة.بل نقول ان هذااخبارعن الله تعالى لايرجع من ذكر اليدالى شيء سواه تعاله ولله تعالى كماقال يدويدان وايدوعين واعين كماقال عز وجل:ولتصنع على عينى.وقال تعالى:فانك باعيينا. ولايجوز لاحدان يصف الله عزوجل بأن له عينين لان النص لم يات بذلك.ونقول ان المرادبكل ماذكرناالله عزوجل لاشيء غيره.وقال تعالى حاكياعن قول قائل :قال ياحسرتى على مافرطت فى جنب الله .وهذامعناه فيمايقصدبه الى الله عزوجل.وفى جانب عبادته وصح عن رسول اللهﷺان جهنم لاتمتلىء حتى يضع الله فيهاقدمه.وصح فى هذاالحديث حتى يضع فيهارجله ومعنى هذاماقدبينه رسول اللهﷺفى حديث آخرصحيح اخبرفيه ان الله تعالى بعديوم القيامةيخلق خلقايدخلهم الجنة.وانه تعالى يقول للجنةوللنارولكل واحدةمنكماملؤهافمعنى القدم فى الحديث المذكورانماهو كماقال تعالى: قدم صدق عن ربهم يريدسالف صدق معناه الامةالتى تقدم فى علمه تعالى انه يملأبهاجهنم ومعنى رجله نحوذلك.لان الرجل الجماعةفى اللغةاى يضع فيهاالجماعةالتى قدسبق فى علمه تعالى انه يملأجهنم بهاو كذلك الحديث الصحيح ان رسول اللهﷺقال:ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الله عزوجل . اى بين تدبيرين ونعمتين من تدبيرالله عزوجل ونعمه اماكفايةيسره . واماابلايأجرهاعليه . والاصبع فى اللغةالنعمةواخبرعليه السلام ان الله تعالى يبدو للمؤمن فى غيرصورة التى عرفوها. وهذا ظاهر بين.وهوانهم يرون صورةالحال من الهول

والمخالفة غير التي يظنون في الدنيا وبرهان صحة هذا القول قوله ﷺ في الحديث المذكور غير التي عرفتموه بها وبالضرورة نعلم اننا لم نعلم لله عزوتعالى في الدنيا صورة اصلا فصح ماذكرناه يقينا. وكذلك القول في الحديث الثابت خلق الله آدم على صورته. فهذا اضافة ملك يريد الصورة التي يخيرها الله عزوجل ليكون آدم ﷺ مصورا عليها وكل فاضل في طبقته فانه ينسب الى الله تعالى ويضاف اليه عزوجل كما نقول بيت الله عن الكعبة والبيوت كلها بيوت الله تعالى وكما نقول في جبرئيل وعيسى عليهما السلام روح الله والارواح كلها لله تعالى ملك له. وكالقول في ناقة صالح ﷺ ناقة الله والنئوق كلها لله تعالى فعلى هذا المعنى قيل على صورة الرحمن والصور كلها لله تعالى هي ملك له وخلق له. وقد رأيت لابن فورك وغيره من الاشعرية في الكلام في هذا الحديث انهم قالوا معنى قوله ﷺ ان الله خلق آدم على صورته انما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه واسجد له ملائكته كما اسجدهم لنفسه وجعل له الامر والنهي على ذريته كما كان لله كل ذلك. قال ابو محمد: هذا نص كلام ابي جعفر السمناني عن شيوخه حرفا حرفا. وهذا كفر مجرد لا مرية فيه لانه سوى بين الله تعالى وآدم في الحياة والعلم والاقتدار وفي السجود لله تعالى سجود عبادة فان كانوا سجدوا لآدم عبادة له فهذا شرك مجرد ثم زاد في ان الامر والنهي لآدم على ذريته كما هو لله تعالى وهذا الشرك لاخفاء به. وكذلك ماصح عن النبي ﷺ عن يوم القيامة ان الله عزوجل يكشف عن ساق ويدعون الى السجود وانما هذا اخبار عن شدة الامر وهول الموقف كما تقول قد شمرت الحرب عن ساقيها والعجب ممن ينكر هذه الاخبار الصالح وانما جاءت بما جاء به القرآن نصا. ولكن من ضاق علمه انكر مالا علم له به. وقد عاب الله هذا القول: بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما تاتهم تاويله۔" (۱۱۴)

"ابو محمد (ابن حزم) نے کہا: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: 'اور آپ کے جلال واکرام والے رب کا چہرہ ہی باقی رہے گا'۔ تو مجسمہ نے اپنے مذہب ورائے میں اسی سے احتجاج کیا۔ جبکہ دوسروں نے کہا کہ اللہ کے چہرے سے اس کی ذات ہی مراد ہے۔ ابو محمد (ابن حزم) کہتے ہیں: یہی بات حق ہے جس کی صحت پر دلیل وبرہان قائم ہے، جیسا کہ ہم نے تجسیم پر مبنی قول کا پہلے ابطال کیا۔ ابو ہذیل نے کہا کہ وجہ اللہ دراصل اللہ ہی ہے۔ ابن حزم: یہاں اس کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہ تسمیہ ہے اور اللہ کا اسم قرار دینا صرف نص

سے ہی ہوسکتا ہے۔لیکن ہم کہتے ہیں کہ 'وجہ اللہ' اللہ کا غیر نہیں اور ہم اس سے سوائے اللہ کے کسی اور طرف راجع نہیں ہوتے۔اس کی دلیل وہ قول ہے جو اللہ نے اپنے پسند کردہ قول کے طور پر نقل فرمایا ہے کہ 'ہم تمہیں صرف وجہ اللہ کے سبب کھلاتے ہیں'۔تو یہ بالکل یقینی طور پر طے پا جاتا ہے کہ ان کی مراد و مقصد اللہ کے سوا کچھ اور نہ تھا۔اور ان کا کہنا تھا کہ ہم صرف اسی ذات رضا و خوشنودی چاہتے ہیں۔اسی طرح اللہ نے فرمایا 'ان کے ہاتھوں پر اللہ کا ہاتھ ہے'۔یا اس کا فرمان: 'جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے تخلیق کیا'۔یا اس کا قول: 'ہمارے ہاتھوں کے بنائے ہوئے جانور'۔یا اس کا قول: 'بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں'۔اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان: 'رحمن کے داہنے ہاتھ سے اور اس کے دونوں ہاتھ داہنے ہی ہیں'۔چنانچہ مجسمہ تو اس قول کی طرف گئے، جس کا بطلان پہلے گزرا۔اور معتزلہ اس جانب گئے کہ ہاتھ سے مراد نعمت ہے۔اور یہ بھی بے معنی قول ہے کیونکہ یہ بلا دلیل و برہان کے فقط دعوی ہی دعوی ہے۔جبکہ اشعری نے کہا کہ قول خداوندی 'ہمارے ہاتھوں' (ایدینا) سے مراد دو ہاتھ ہیں اور آنکھوں (اعین) کے ذکر سے مراد دو آنکھیں (عینین) ہیں۔لیکن ان کا یہ قول بھی باطل ہے کیونکہ یہ مجسمہ کے قول میں ہی داخل ہو جاتا ہے۔بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ سے متعلق یہ اخبار و اطلاع ہیں، سو ہاتھ کو سوائے اس کی ذات کے کسی اور طرف نہیں پھیرا جا سکتا۔اور اللہ رب العزت 'ید' (ایک ہاتھ) اور 'یدان' (دو ہاتھ) اور 'اید' (تین سے زیادہ ہاتھ، کیونکہ یہ جمع کا صیغہ ہے)۔اور 'عین' (ایک آنکھ) اور 'اعین' (بہت سی آنکھیں) کا مالک ہے جیسا کہ اس نے فرمایا: 'اور تا کہ میں تجھے اپنی آنکھ کے سامنے پروان چڑھاؤں'۔اور اس کا فرمان: 'تو بے شک تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے'۔اور کسی کے لیے جائز نہیں کہ اللہ کو 'عینین' (دو آنکھوں) کی صفت سے موصوف کرے، کیونکہ نص میں یہ صیغہ وارد نہیں ہوا۔اور ہم کہتے ہیں کہ ان سب سے مراد اللہ کی ذات ہی ہے جیسا کہ ہم نے نصوص و اقوال ذکر کیے۔جب اللہ نے ایک قائل کا قول نقل کیا کہ 'وائے حسرت کہ میں نے اللہ کے پہلو میں کیا کیا کوتاہی کی'۔تو اسی معنی میں اس قائل نے اللہ کی ذات اور اس کی عبادت ہی مراد لی۔اور رسول اللہ ﷺ کا مستند فرمان: 'جہنم نہ بھرے گی حتی کہ اللہ اس میں اپنا 'قدم' رکھ دے گا'۔اس حدیث میں یہ الفاظ بھی مستند طور پر نقل ہوئے کہ 'حتی کہ وہ اس میں اپنا پیر (رجل) رکھ دے گا'۔اور اسی کا معنی رسول اللہ ﷺ کی ایک اور صحیح روایت میں بیان ہوا ہے کہ 'اللہ یوم قیامت کے بعد ایک مخلوق تخلیق کریگا اور انہیں جنت میں داخل فرمائے گا۔اور اللہ جنت اور جہنم اور ان دونوں میں سے ہر ایک سے کہتا ہے کہ بھر جا'۔سو حدیث مذکور میں 'قدم' سے یہی ہے مراد ہے کہ 'ان کے رب کے نزدیک اُن کا بڑا پایہ ہے'۔یعنی جن کا صدق آگے گیا۔سو اس سے مراد ایسا گروہ اور امت ہے جو اس کے علم میں پہلے سے تھی کہ وہ ان سے جہنم بھرے گا۔اور 'رجل' کا بھی یہی معنی ہے کیونکہ رجل لغت میں گروہ اور جماعت کو بھی کہتے ہیں۔سو مراد یہ ہوئی کہ اپنے علم کے مطابق وہ اس میں ایسا گروہ داخل کرے گا جس سے جہنم بھر جائے گا۔اسی طرح وہ حدیث صحیح بھی ہے کہ رسول اللہ

نے فرمایا کہ 'مومن کا دل اللہ کی انگلیوں (جمع) میں سے دو انگلیوں (تثنیہ) کے بیچ ہوتا ہے'۔ یعنی اللہ کی تدبیروں اور نعمتوں میں سے دو تدبیروں اور دو نعمتوں کے درمیان ہوتا ہے۔ یا تیسیر کے ساتھ یا بلاؤں کے ہمراہ۔ اور انگلی (اصبع) لغت میں نعمت کو بھی کہتے۔ اور یہ بالکل ظاہر و بین ہے۔ اور وہ ہول اور خوف کی صورتحال میں سے اُس سے ہٹ کر دیکھیں گے جیسا کہ وہ دنیا میں گمان کرتے تھے۔ اور اس قول کی صحت پر دلیل حدیث مذکور میں ہے کہ 'تم اسی کے ذریعہ اسے پہچان لوگے'۔ اور یقینی و ضروری طور پر ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ ہم دنیا میں اللہ کی کوئی صورت سے واقف ہی نہیں (تو وہاں پہچاننا چہ معنی دارد)۔ سو جو ہم نے کہا وہ یقینی طور پر ثابت ہو گیا۔ اسی طرح حدیث ثابت میں ہے کہ 'اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر تخلیق کیا'۔ سو یہ 'اضافتِ ملک' ہے یعنی اللہ نے اس کے لیے صورت منتخب کی۔ تا کہ آدم کو اس صورت پر بنایا جائے۔ اور اسی سے وہ تمام چیزیں بھی تعلق رکھتی ہیں جنہیں اس کی جانب اضافت دی جاتی ہے۔ جیسے ہم کعبہ کے لیے 'بیت اللہ' استعمال کرتے ہیں، حالانکہ تمام گھر اللہ ہی کے گھر ہیں۔ یا جیسے ہم جبریل اور عیسی کو روح اللہ کہتے ہیں۔ جبکہ تمام ارواح اللہ ہی کی ہیں اور اسی کی ملکیت ہیں۔ یا جیسے حضرت صالح کی اونٹنی کو 'اللہ کی اونٹنی' کہا گیا۔ جبکہ تمام اونٹنیاں اللہ ہی کی ہیں۔ چنانچہ اسی معنی پر کہا گیا کہ 'رحمن کی صورت پر' اور معلوم ہے کہ تمام صورتیں اللہ کی ہیں، وہی ان کا مالک اور خالق ہے۔ اور میں نے اشعریہ میں سے ابن فورک وغیرہ کا اس حدیث میں کلام دیکھا۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کے قول کہ 'اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر بنایا' کا مطلب یہ ہے کہ حیات اور علم اور اقتدار کی صفاتِ رحمن پر اور اس میں صفاتِ کمال کے اجتماع پر بنایا۔ اور فرشتوں سے اس کے لیے ویسے ہی سجدہ کروایا جیسے اپنے لیے کرواتا ہے۔ اور ان کی ذریت پر امر و نہی کا انہیں مالک بنایا، جس طرح اللہ کو یہ سب حق حاصل ہیں۔ ابن حزم کہتے ہیں: ابو جعفر سمنانی نے اپنے شیوخ سے جو کلام نقل کیا حرف حرف یوں ہی ہے۔ اور یہ مجرد کفر ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں۔ کیونکہ اس سے اللہ اور آدم میں حیات، علم اور اقتدار میں برابری لازم آتی ہے۔ اور اللہ کے لیے ان کے سجدے سجدہ عبادت ہیں۔ کیونکہ اگر انہوں نے آدم کے لیے سجدہ عبودیت کیا تھا تو یہ تو محض شرک ہے۔ پھر اس پر یہ بھی اضافہ کر دیا کہ جس طرح اللہ کو امر و نہی کا اختیار حاصل ہے ویسے ہی آدم کو اپنی ذریت پر حاصل ہے۔ اور یہ بھی شرک ہے جس میں کوئی خفاء نہیں۔ ایسے ہی جو نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ یوم قیامت کو اللہ پنڈلی کھولے گا، سو وہ سجدے میں گر پڑیں گے، جیسا کہ اللہ نے قرآن میں فرمایا کہ 'جس دن پنڈلی کھولی جائے گی اور انہیں سجدے کی طرف بلایا جائے گا'۔ تو یہ خبر صرف اور صرف اس وقت کی شدت و سختی اور خدا کے سامنے کھڑے ہونے کے ہول و ہیبت کا پتہ دیتی ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے کہ 'جنگ و حرب نے شدت اختیار کر لی اور اپنی پنڈلی کھول دی'۔ اور ان سے تعجب ہے جو ان اخبار صحیحہ کا انکار کرتے ہیں۔ جبکہ یہ قرآن میں اسی طرح وارد ہوئی ہیں۔ لیکن جس کا علم تنگ پڑ گیا، اس نے اس چیز کا انکار کر ڈالا جو اسے معلوم نہ تھی۔ یہی وجہ ہے

کہ اللہ نے اسے یہ کہہ کر معیوب ٹھہرایا کہ 'انہوں نے اس شئے کا انکار کر دیا جسے ان کا علم احاطہ نہ کر پایا اور ان کے پاس اس کی تاویل نہ پہنچی۔''

ابن حزم ''تقدیر''(؟) سے بھی خائف نہیں ہوتے۔ جس کا اصل مطلب خدا کی جسمانیت (corporeity) کا پتہ دیتا ہے۔ امام احمد بن حنبل کی سند پر، مثلاً "وجاء ربك" کی بنیاد پر آپ یہ کہتے ہیں کہ: خدا کا یہ فرمان وارد ہوا ہے: وجاء امر ربك (۱۱۵)۔ ہم نے دیکھا ہے کہ قرآن وحدیث کے تشبیہی وتجسیمی نصوص کی تعبیر میں ابن حزم خود اپنے نظام کا پاس نہیں رکھ پائے اور تعبیر نصوص میں آپ اسی من مانیت کے گناہ گار قرار پاتے ہیں جس سے آپ عام طور پر معتزلہ کو بے رحمانہ لعن وملامت کا نشانہ بنایا کرتے ہیں۔ قرآن کے متعدد تشبیہی نصوص کے تناظر میں ابن حزم اس مسئلہ میں روایات کو اس وجہ سے باطل یا غیر صحیح وغیر مستند قرار دے کر اڑا نہیں پاتے کہ وہ کلامی توجیہات کے لیے ناکافی ہیں۔ اور اس لیے بھی آپ ایسا نہیں کر پاتے کہ ان کی تعبیر وتاویل ظاہری لفظ پرستی کے لیے نقصان دہ ثابت ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے بار بار دیکھا، آپ اس منہجِ ابطال کو عام طور پر 'حرف آخر'(ultima ratio) کے طور پر اپنے مخالفین کے دلائل کے پرخچے اڑا دینے کے لیے استعمال کرنے کو نہایت پسند کرتے تھے۔

ادبِ روایت میں اختلافِ نسخ اور متنی تنقید

بہرکیف دوسری جانب تنزیہی وروحانی علماء کی مجموعہ ہائے احادیث کے تشبیہی نصوص کو محو کرنے کی کوششوں کا بھی فقدان نہیں ہے۔ شروح کتب احادیث میں دلیل اختلاف نسخ (apparatus criticus) میں یہ کوششیں نمایاں نظر آتی ہے۔ اسلامی شرعی متون کی تاریخ کے لیے یہ دلیل اس قدر اہمیت کی حامل ہے کہ ہم اسے چند مثالوں سے واضح کیے بغیر آگے بڑھنا نہیں چاہیں گے:

بخاری، کتاب التفسیر، رقم[۴۸۳۰] میں ہے: خلق الله الخلق ،فلما فرغ منه قامت الرحم، فأخذت بحقو الرحمن، فقال له: مه؟ قالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة۔ 'جب خدائے تعالی نے تخلیق پوری کر لی، تو رحم نے کھڑے ہو کر رحمان کے دامن میں پناہ لی۔ تو خدا نے کہا: ہٹ! لیکن اس نے کہا: یہ قطع رحم سے بچنے والے کی پناہ گاہ ہے، الخ۔'' تنزیہ پسندوں کو 'خدا کے دامن' (حقو الرحمن) کا یہ اسلوب شاید قابل اعتراض معلوم ہوا، سو انہوں نے حدیث سے ان ثقیل الفاظ کو رفع کرنے کی کوششیں کی۔

چنانچہ قسطلانی [ج ۱۱، ص ۶۵] میں ہم متنی تنقید (textual criticism) پاتے ہیں، جہاں اختلاف نسخ کو تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں ان قابل اعتراض الفاظ پر 'کشط' (کھرچنے) کی

علامت بھی ثبت ہے۔ ابوذر (ہروی) کی روایت میں تو یہ الفاظ ہی عنقا ہیں۔ ابن حجر اپنی شرح بخاری فتح الباری میں بتلاتے ہیں کہ "حُذف للاکثر مفعول اخذت" یعنی فعل 'اخذت' کا مفعول اکثر متون میں نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ اس مفعول کے بغیر یہ جملہ زیادہ بامعنی نہیں رہتا۔ ابوزید "بحقوی الرحمن" کے الفاظ کو متن کا حصہ تسلیم ہی نہیں کرتے، ہر چند کہ یہ آپ کے روایت کردہ متن میں بھی موجود تھے۔

اسی طرح کا ایک ٹکڑا بخاری، کتاب التفسیر، سورہ ق ۵۰: ۳۰ کے تحت روایت رقم [۴۸۵۰] میں بھی ہے۔ اس میں ہے کہ جہنم اس وقت تک نہ بھرے گی جب تک کہ اللہ اپنا قدم اس پر نہ رکھ دے، پھر وہ کہے گی بس بس!۔ الفاظ یہ ہیں: فاما النار فلا تمتلیء حتی یضع رجله فتقول قط قط۔ صحیح مسلم [رقم ۲۸۴۶] میں ہم اسی روایت میں "حتی یضع اللہ رِجله" کے الفاظ پاتے ہیں۔ اور اس حدیث کے ایک اور طریق میں جہاں بخاری [رقم ۴۸۴۸] "حتی یضع قدمه" نقل کرتے ہیں، مسلم [رقم ۲۸۴۸] "حتی یضع رب العزۃ قدمه" کے الفاظ نقل کرتے ہیں۔ (بخاری، رقم ۴۸۴۹ میں ایک روایت میں "فیضع الرب تبارك وتعالی قدمه" کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ رع)

قسطلانی [ج ۱۱، ص ۸۷، رقم ۴۸۵۰] اس پر کہتے ہیں: "وانکر ابن فورك لفظ رجله وقال انه غیر ثابتة، وقال ابن الجوزی: هی تحریف من بعض الرواۃ ورد علیهما بروایة الصحیحین بها واولت بالجماعة۔ مجھے گمان ہوتا ہے کہ بخاری میں جو فاعل 'اللہ' اور 'رب العزت' کو پیشتر ہی خارج کر دیا گیا ہے، تو اسے تشبیہی اسلوب کو ملائم کرنے کی کوشش سے منسوب کیا جانا چاہیے، گرچہ خارجی طور پر ہی سہی۔ جبکہ ابن فورک اور ابن جوزی لفظ 'رِجلہ' کو کسی راوی کا اضافہ یا تحریف تصور کرتے ہیں۔

'تفسیر' میں بھی۔ تمثیلی تاویل سے ہٹ کر۔ گرامر کی بنیاد پر تاویلات کے ذریعہ قابل اعتراض تشبیہ وتجسیم پسندیوں کو رفع کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ بخاری کی کتاب الزکوۃ، رقم [۱۴۱۰؛ اور کتاب التوحید، رقم ۷۴۳۰] اس کی مثال پیش کرتی ہے: من تصدق بعدل تمرة من کسب طیب ولا یقبل اللہ الا الطیب، وان اللہ یتقبلها بیمینه ثم یربیها لصاحبه کما یربی احدکم فَلوۃ، حتی تکون مثل الجبل۔ ''جو حلال کمائی میں سے ایک کھجور بھی راہ خدا میں انفاق کرتا ہے، تو خدا اپنے داہنے ہاتھ سے اسے قبول کرتا ہے اور اسے صدقہ کرنے والے کے لیے بڑھاتا جاتا ہے، جس طرح تم میں سے کوئی گھوڑے کے بچہ کی پرورش کرتا ہے، حتی کہ وہ صدقہ ایک پہاڑ جتنا ہو جاتا ہے!'' بعض روایات میں "فتربو فی کف الرحمن حتی تکون اعظم" کے الفاظ بھی آئے ہیں [مسلم، کتاب الزکوۃ، رقم ۱۰۱۴]۔ محدثین اور علمائے دین نے اس

حدیث کے اس عظیم اسلوب کی تشریح کے لیے بہت سی رائیگاں کوششیں کی ہیں۔ دمیری [ج ۳،ص ۴۱۷]، تحت فلوۃ، میں اس مسئلہ پر دلچسپ آراء ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ یہاں ہم بالخصوص اس رائے میں دلچسپی رکھتے ہیں جس کی رو سے "بیمینہ" سے اللہ کا داہنا ہاتھ مراد لیا جانا درست نہیں، بلکہ اس سے اس شخص کا ہاتھ مراد لیا گیا ہے صدقہ دیا گیا ہے۔ جیسا کہ بیان ہوا ہے، خدا ان حاجتمندوں کے ہاتھ سے صدقات قبول کرتا ہے، جنہیں وہ دیے گئے ہیں، جب وہ حاجتمند اسے لیتا ہے تو خدا بھی اسے قبول کر لیتا ہے۔ 'تجسیم' کے الزام پر مبنی روایت کو محو کرنے کے لیے قابل ذکر متنی نقد اور تاویلی من مانیت بروئے کار لائی گئیں، جس سے مسلمان عادتاً یہود اور ان کے صحائف مقدسہ کو الزام دیتے ہیں (۱۱۶)۔

(۳)

منہج ابن حزم کے اثرات

ایک بار پھر یہ بات ذکر کر دی جائے تو مضائقہ نہیں کہ ابن حزم نے ظاہری اسکول کے تصور کو اس حد تک ترقی دی کہ اسلامی کلامیات میں ایک جدید منہجیت (methodology) کو معرض وجود میں لے آئے یعنی ظاہری منہجیت کو۔ مسائل عقائد کو آپ عین اسی نقطہ نگاہ سے زیر بحث لائے اور ان پر حکم لگایا، جس زاویے سے اس اسکول نے امور فقہ میں مسائل فقہیہ کو دیکھا اور ان کا جائزہ لیا۔ ابن حزم کا نظامِ کلامیات کلی طور پر آپ کے فقہ کے پہلو بہ پہلو چلتا ہے۔ آپ سے پہلے ظاہری کلامیات قائم کرنے کی کوئی کوشش نہ ہوئی تھی۔

لیکن ابن حزم بھی ظاہری اسکول میں رہتے ہوئے اپنی کلامیات کے اثبات میں کامیاب نہ ہوئے۔ حتی کہ زمانہ مابعد میں ایک عالم کے لیے درکار اہلیت و مہارت اور کلامیت کی جانب مخصوص زاویہ نگاہ کو ظاہری اسکول کا معتقد و متبع تسلیم کیے جانے میں مکمل طور پر غیر ضروری ہی گردانا گیا۔ داؤد ظاہری کے اسکول کی رکنیت کو متعین کرنے کا واحد معیار فقہ اور شرعی استنباط کے جائز اور ناجائز مآخذ سے متعلق رویہ ہی رہا۔

ابن حزم اور آپ کی کتب و تصانیف کا انجام اندلس کی داستانِ مور (Moor) سے کافی حد تک معلوم ہے۔ تعصب، غیر مصالحت، جارحانہ شدت، وہ جنون جو تمام مخالف آراء پر الحاد و زندقہ کی مہر ثبت کرنے کو بے قرار رہتا تھا، تو یہ سب رویے جو ابن حزم کی ہماری ادبی و علمی تصویر کے نمایاں خدوخال کو پیش کرتے ہیں مگر اس کے باوجود یہ تمام امور بھی مخالف کیمپوں سے رفقاء اور متبعین کو جذب کرنے میں آپ کی کاوشوں کو کم نہ کر سکے۔ آئندہ نسلیں، آپ کی سخت گیری، اعلیٰ علمی انداز اور سلف و خلف کے عظیم علماء و ائمہ کے لیے آپ کی بے لحاظ لعن طعن

کو اس ضرب المثل میں پیش کرتے ہیں: ''حجاج کی تلوار اور ابن حزم کی زبان (کاٹ میں) ایک جیسی ہیں۔''(۱۱۷) روزمرہ امور اور علم وادب میں آپ کے درشت طور طریقوں نے آپ کے معاصرین پر نہایت باغیانہ تاثرات مرتب کیے۔ جب ابوالولید باجی مشرق کے سفر سے واپس ہوئے اور اسی دوران میں آپ کی غیر حاضری میں پیچھے ابن حزم کی اہم ترین تصانیف منصۂ شہود پر آئیں اور اندلس میں ایک بھونچال سا آ گیا، تو ابوالولید باجی نے محسوس کیا:

''ابن حزم کے کلام میں نہایت علو پایا جاتا ہے، سوا اس کے کہ ان میں وہ مروجہ مذہب سے دور جا پڑتے ہیں۔ لہٰذا اندلس میں کوئی بھی آپ کے علم وفضل کو درخور اعتناء نہیں سمجھتا۔ یہاں تک کہ علماء نے آپ سے بحث ومباحثہ تک ترک کر دیا۔ بس معدودے چند لوگ ہی آپ کے آراء وافکار کی پیروی کرتے ہیں۔ آپ میورقہ کے جزیرہ پر سکونت پذیر ہیں جہاں آپ متبعین کے ایک گروہ کے امام کے طور پر مقیم ہیں اور صرف اس جزیرے کے باشندے ہی آپ کی تعلیمات کے پیرو ہیں۔''

سوا الباجی، جو خود بھی روایات کی لفظی تفسیر کی جانب قدرے مائل تھے(۱۱۸)، ابن حزم کے پاس گئے اور نجی بحث مباحثوں میں آپ کے مقالات کا رد کیا(۱۱۹)۔ ابوبکر محمد بن حیدرہ نے بھی، جو باجی ہی کے ایک شاگرد تھے اور جنہوں نے سن ۵۰۰ھ میں وفات پائی، اس شہرہ آفاق ظاہری کے رد وابطال میں باقاعدہ ایک رسالہ مرتب کیا(۱۲۰)۔

غرض، اگر ہم الباجی کے پیش کردہ احوال پر یقین کر سکیں، تو ابن حزم کے عظیم فکر کو مرکزی اندلس سے پسپا ہونا پڑا، جہاں آپ کو رد کے قابل بھی نہیں سمجھا گیا اور مروجہ دینی رجحانات کے مرکز سے دور فاصلہ پر جزیرہ میورقہ میں اپنا وجود برقرار رکھنا پڑا۔ لیکن ابن حزم کی دینی کوششوں کے مکمل انحطاط وزوال سے متعلق ابن باجی جو پھیکے رنگوں سے تصویر کشی کرتے ہیں، وہ مبالغہ آراء معلوم ہوتی ہے۔ ہم ابن حزم کے زمانہ میں ظاہریوں میں بعض معروف نام پاتے ہیں اور اسے ہم ابن حزم ہی کے اثرات قرار دے سکتے ہیں جو ان افراد کو ظاہری کیمپ میں لے جانے کا سبب ہوئے۔ ان میں ہم صف اول میں عظیم محدث ابن عبدالبر ابوعمر یوسف نمری (۴۶۳ھ) کو پاتے ہیں، جن کا تعلق قرطبہ سے تھا اور جو لسبون (Lisbon) کے قاضی تھے۔ آپ امام شافعی کے لیے ظاہری اسکول کے بانی کی عقیدت وارادت میں شریک تھے(۱۲۱)۔ ابن حزم ان کی تصنیف ''تمہید'' کے بارے میں اعلیٰ رائے رکھتے تھے اور کہتے تھے کہ روایت کے لحاظ سے فقہ کے میدان میں اس سے آگے کجا اس کے برابر بھی کوئی کتاب نہیں(۱۲۲)۔ ''فقہ الحدیث'' سے مراد ابن حزم کے نزدیک بالخصوص آپ کا ظاہری نظام فقہی تھا۔ خود آپ

کی ایک فقہی کتاب کا عنوان 'الاقتصاد فی فقه الحدیث' ہے (۱۲۳)۔ خود یہ اصطلاح ہم بعض موضوع احادیث میں بھی پاتے ہیں (۱۲۴)۔ ابن عبدالبر نے بعد میں ظاہریہ کو ترک کر دیا اور مالکی بن گئے۔ ایک قاضی کی حیثیت سے غالبا آپ کا رائج الوقت مذہب سے تعلق رکھنا ضروری تھا۔

ابوعبداللہ بن محمد حُمیدی (متوفی ۴۸۸ھ) بھی، جن کے نام سے مقری کی تاریخی کتاب کے قارئین بخوبی آشنا ہیں، اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اپنی فقہی تعلیم وتربیت کے لیے آپ ابن عبدالبر اور ابن حزم کے ممنون احسان ہیں۔ آپ مؤخرالذکر کے ساتھ مسلسل وابستہ رہے (۱۲۵)، جن کے اہم ترین تلامذہ میں ان کا شمار ہوتا ہے (۱۲۶)۔ آپ نے ابن حزم کی ذاتی نگرانی میں ہی ان کی کتب پڑھیں اور آپ کے مذہب کو ہی صحیح تسلیم کیا۔ لیکن علانیہ اس کا اظہار نہ کیا، کیونکہ یہ شاید آپ کے کیریئر کے لیے رکاوٹ کا باعث ہوتا۔

جہاں تک ظاہریہ اسکول کا علماء وفقہاء کی خوش رائی اور خصومت پر انحصار رہا، سو اس کی نشر واشاعت چند علماء کے انفرادی مطالعات سے آگے نہ بڑھ سکی۔ اس زمانہ میں صرف ایک قابل نظر انداز گروہ ہونا ہی ممکن تھا، جو اب تک داؤد ظاہری کا علم اٹھائے ہوئے تھے اور ان میں بھی بعض ایسے تھے جنہوں نے اپنے ذاتی 'ظاہری' میلان کے باوجود اکثریت کے رائج مذہب سے وابستگی کا اظہار کیا۔ اس کے فورا بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانہ میں ظاہری اسکول دیگر راسخ مذاہب کے مقابل ایک آزاد و مستقل وجود کی حیثیت سے ایک سوسائٹی، ایک اسکول کے طور پر معدوم ہو گیا اور مروجہ مالکی اسکول میں مدغم ہو گیا۔ یہ بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ علماء وفقہاء اپنے اعلی اجتہادی وفکری نتائج کو ظاہریہ کے ہاتھوں برباد ہونے دینے پر راضی نہ ہوئے۔ اس کے بالمقابل انہوں نے انہیں دور پرے ہی رکھا، ان کے ترجمانوں کو نظر انداز کیا اور صرف اپنی سرگرمیوں کو منصۂ شہود پر رکھنے پر پورا پورا دھیان دیا۔ پیشہ ورانہ مفاد کی مخالفت میں بھاری بھر کم ابن حزم کو بھی بانجھ کہہ کر برا بھلا کہا گیا جب آپ نے علماء کے درمیان اپنا مقام بنانے کی کوشش کی۔

مُوحِدین اندلس کا ظاہریت قبول کرنا

ابن حزم کے بعد والی صدی میں ماضی کی تمام شکستوں کا مداوا ہو گیا۔ ہم ایک دینی اصلاح کے متعلق بات کر رہے ہیں جو کسی عالم وفقیہ کے ہاتھوں نہیں بلکہ ایک حکمران کے ہاتھ بروئے کار آئی۔ ایسی اصلاح جس نے ظاہری نظام کو فتح سے ہمکنار کیا۔ اور اس کے اصول گویا ریاستی مذہب کے مرتبہ تک پہنچ گئے۔ حالانکہ ہمارا نہیں خیال کہ ابن حزم اور آپ کے تلامذہ کی ماضی کی سرگرمیاں اس عجیب ردعمل پر راست اثرات کی حامل

تھیں۔ کیونکہ اس تحریک کے تاریخ نگار اس اسکول کو فتح و کامرانی کی جانب لے جانے والے اسباب و عوامل میں نہ ابن حزم اور نہ آپ کی تالیفات کا ہی کوئی ذکر کرتے ہیں۔ دوسری جانب یہ امر بھی نا قابل تصور ہے کہ ایک ایسی بنیاد پرست تحریک جس پر ابھی ہم کلام کرنا چاہ رہے ہیں، اپنی تاریخی تمہید اور اپنے ان پیشروؤں کے بغیر وقوع پذیر ہوسکتی ہو، جو بعینہ یہی مقصد رکھتے تھے۔ یہاں بھی یہ ابن حزم کی کلامیات ہی تھیں جو الموحد تحریک کو اپنے ظاہری پیشرو سے الگ کرتی ہیں، جو کلام میں اشاعرہ کے ساتھ کھڑے تھے۔

اسپین اور شمالی افریقہ میں خاندان الموحد کے تیسرے حاکم ابو یوسف یعقوب (چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں) کے تحت، جو حدیث اور محدثین سے خاص شغف رکھتا تھا، ظاہری شاخ خود مختار ہوگئی۔ یعنی اسلامی ضابطہ عمل میں سرکاری طور پر ترجیح یافتہ مذہب بن گئی۔

> ''اس (حاکم ابو یوسف یعقوب) نے ظاہریہ سے تعلق کا علانیہ اظہار و اقرار کیا اور مذہب مالکی کو خیر باد کہہ دیا(۱۲۷)۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ظاہریہ کو اس کے عہد میں عظیم اثر و رسوخ حاصل ہوگیا۔ مغرب میں ان کے بہت سے متبعین موجود تھے، جو ابن حزم کے حوالہ سے ''حزمیہ''(۱۲۸) کہلاتے تھے، تاہم یہ لوگ "مغمورون بالمالکیہ" یعنی مذہب مالکی میں مدغم ہوتے جاتے تھے۔ لیکن اس حاکم کے عہد حکومت میں یہ ایک بار پھر آزاد ہوگئے اور پھل پھول گئے۔ مگر اپنے آخری ایام میں مذہب شافعی نے بعض ممالک میں قضاءت حاصل کرلی اور خود حاکم بھی ان کی جانب مائل ہوگیا۔''(۱۲۹)

ہم اس سے صاف طور پر دیکھ سکتے ہیں کہ ظاہریہ اسکول نے ابن حزم کے بعد کیونکر اپنی مستقل اہمیت کھو ڈالی اور مروجہ مذہب میں جامد غم ہوئی۔ اور اس زمانہ میں بھی ظاہریہ اسکول کے حامی مذہب شافعیہ کی جانب کس قدر میلان رکھتے تھے۔ ابو یوسف یعقوب کی اصلاحات کی نوعیت کے بارے سب سے بہتر تفصیل خاندان موحدیہ کے معاصر مؤرخ (عبدالواحد مراکشی) نے بیان کی ہے:

> ''اس کے عہد میں ''علم فروع'' مٹ گیا، فقہاء حاکم سے خائف و ہراساں تھے، اس نے مالکیہ کے مروجہ اسکول کی کتب (مثلاً مدونہ سحنون، کتاب ابن یونس) کو ان میں درج قرآنی آیات و احادیث نبویہ نکلوانے کے بعد جلوادیا..... میں بذات خود اس موقع پر موجود تھا جب فاس (F e z) میں ان کتابوں کا انبار آگ کے شعلوں میں جھونک دیا گیا۔ سخت سزاؤں کے اعلان کے تحت اس حاکم نے لوگوں کو علم الرائے میں انہماک سے باز رہنے کا فرمان جاری کیا۔ دوسری جانب اس نے اپنے دربار کے بعض علماء کو نماز اور اس سے متعلقہ ابواب پر ترتیب کے ساتھ ایک مجموعہ احکام مرتب کرنے کی ذمہ داری سونپی۔ جو احکام طہارت پر محمد ابن تومرت کے مجموعہ روایات کی طرح مدون اور ان کتب عشرہ سے ماخوذ ہو: بخاری، مسلم، ترمذی، موطا مالک، اسی طرح ابوداؤد، نسائی، بزار، ابن ابی

شیبہ، دار قطنی، اور بیہقی۔ سوان علماء نے مطلوبہ مجموعہ مرتب کر دیا۔ پھر حاکم نے خود اپنی رعایا کو یہ مجموعہ املاء کروایا اور انہیں اس کے درس و مطالعہ کا پابند کیا۔ یہ مجموعہ پورے مغرب میں شایع و ذایع ہو گیا اور اعلی اور ادنی سب ہی لوگوں نے اسے یاد کر لیا۔ جو لوگ اسے حفظ کر لیتے انہیں حاکم کی جانب سے خلعت اور دیگر انعام و اکرام سے نوازا جاتا۔ حاکم نے مغرب سے مذہب مالکیہ کو بیک جنبش قلم دیس نکالا دینے اور عوام الناس کو قرآن و حدیث میں 'ظاہر' کی اتباع کی جانب لے جانے کی کوشش کی۔ پیشتر اس کا باپ اور اس کا دادا بھی یہ کوشش کر چکے تھے، تاہم وہ علانیہ اس کا اظہار و اطلاق نہ کر پائے تھے (۱۳۰)۔ جب حافظ ابوبکر بن الغد [الجد] کی یعقوب کے باپ سے پہلی بار ملاقات ہوئی، تو اس نے اس کے سامنے یونس کی کتاب احکام شریعت دیکھی۔ اس نے اس عالم سے کہا: ''دیکھو ابوبکر، میں اس کتاب میں بھانت بھانت کی آراء دیکھ رہا ہوں جو اللہ کے دین میں بعد میں داخل و شامل ہو گئیں۔ تم اس میں ایک ہی مسئلہ سے متعلق چار چار، پانچ پانچ بلکہ اس سے بھی زیادہ جواب دیکھ سکتے ہو۔ اب حقیقت کہاں ہے اور ان گوناگوں آراء میں سے مسلمان کس رائے کی پیروی کرے۔؟'' چنانچہ ابوبکر نے حاکم کی ان الجھنوں اور سوالات کو دور کرنا شروع کیا۔ لیکن حاکم نے انہیں بیچ میں ہی ٹوک دیا اور کہا: 'اے ابوبکر، یہاں تو صرف یہ ہے۔' اس نے اپنی داہنی جانب رکھے قرآن کے ایک نسخے اور ابوداؤد (سجستانی) کے مجموعہ حدیث طرف اشارہ کیا۔ اور پھر کہا 'یا پھر یہ تلوار ہے۔' (۱۳۱) الغرض یعقوب کے عہد میں وہ سب منصۂ شہود پر آ گیا جو اس کے باپ اور دادا کے ادوار میں مخفی تھا۔'' (۱۳۲)

دمیری بھی ظاہری اسکول کی تاریخ کے حوالے سے اس اہم تاریخ واقعہ کا تفصیلی ذکر کرتا ہے (۱۳۳) اور مزید یہ بھی بیان کرتا ہے کہ الموحد حاکم کی اس تحریک کو جوش و جذبہ سے معمور پیروکاروں کی صورت میں دو بھائی ابوالخطاب عمر ابن دِحیہ اور ابوعمرو (عثمان) ابن دِحیہ، اور محی الدین ابن عربی میسر آ گئے۔

محدث ابن دِحیہ کلبی

ان دونوں بھائیوں میں بڑے (؟ چھوٹے) بھائی ابوالخطاب ابن دحیہ (متوفی ۶۳۳ھ، قاہرہ) دنیائے علم میں اہل سنت کے ایک مروجہ عقیدے کی مخالفت کے ذریعہ معروف ہوئے۔ عام طور پر سنی مسلمان یہ مانتے آئے تھے کہ جناب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معجزات کے لحاظ سے حضرت عیسی کے مثیل نہ تھے۔ باوجودیکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس قسم کے تمام خیالوں کی پرزور نفی فرمائی تھی (۱۳۴)، تاہم علماء اس عام اسلامی عقیدے کی حمایت پر سخت مائل تھے کہ جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے وفات یافتہ والدین کو زندہ کیا جو تمام عمر حالت کفر میں رہے تھے، تاکہ وہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و رسالت پر ایمان لے آئیں۔ تاکہ جنت میں ان کا داخلہ ممکن ہو سکے، جو اقرار ایمان کے بغیر ممکن نہیں۔ سیوطی نے کم از کم چھ رسالے خاص اس عقیدہ کے اثبات کے لیے لکھ مارے اور مخالف دلائل کا بھی

ردکیا۔ یہ دلائل روایات کے ظاہری معنی پر بنیاد رکھتے ہیں (۱۳۵)، جو ہمارے اسی ابن دحیہ نے پیش کیے (۱۳۶) یہ اندلسی عالم خاص کر روایات کے ایک عظیم مرتب و مدون کے طور پر مشہور ہیں، لیکن عین اسی وقت انہیں باطل روایات کی نقل و روایت کی بنا پر متہم بھی کیا گیا ہے، غالباً 'قیاس' کے اثبات سے اعراض کے سلسلہ میں۔ یہ عالم روایات کے استناد کے اپنے نقد میں کافی کچھ آزاد خیال بھی رہے۔ مثال کے طور پر (قاضی) ابن العربی ایک روایت کے اثبات پر اعتراض کرتے ہیں، جس پر ابن دحیہ کہتے ہیں: 'کتنی عجیب بات ہے یہ، کہ ابن عربی اپنی تالیف کتاب الغوامض والعواصم میں اس جملہ کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ یہ روایت روز روشن سے زیادہ عیاں ہے۔'' (۱۳۷) ابن دحیہ نے متعدد ممالک کا سفر کیا تا کہ حدیث کے اپنے علمی تبحر کو آشکار کریں۔ علم لسانیات میں بھی آپ کو ایک عظیم حجت تسلیم کیا گیا (۱۳۸)۔ بعد سفر بسیار، آپ نے مصر میں قیام کیا جہاں آپ ولی عہد کے اتالیق مقرر ہوئے، جو بعدہ 'الملک الکامل' کے نام سے جانا گیا اور اس نے آپ کو نہایت اعزاز و اکرام سے نوازا۔ تخت نشینی کے بعد اس شہزادے نے اپنے شیخ و اتالیق کے لیے قاہرہ میں جدید قائم کردہ مکتب حدیث ('الکاملیہ') میں علم حدیث کے لیے خاص کرسی قائم کی۔ اس ایوبی حاکم نے جو خود بھی دینی علوم کا دلدادہ تھا دراصل دمشق میں قائم کردہ نورالدین زنگی کے علم حدیث کے پروفیشنل اسکول کے نمونہ و مقابلہ پر قاہرہ میں یہ مدرسہ قائم کیا تھا (۱۳۹)۔ اس کے شکرانہ میں ابن دحیہ نے اپنی تالیف 'تنبیہ البصائر فی اسماء ام الکبائر' کو اپنے مربی کے نام سے معنون کیا۔ اور یہ مربی بھی اپنے سابقہ شیخ پر الطاف و عنایات سے کبھی باز نہ رہا (۱۴۰)۔ اس تالیف میں مصنف نے خمر کے کم از کم ایک سو نوے اسماء ذکر کیے۔ اور اس معاملہ میں اپنے تمام پیشروؤں پر گوئے سبقت لے گئے۔ اپنے مربی سے مندرجہ ذیل انتساب دکھلاتا ہے کہ وہ اپنے حاکم تلمیذ کے احسانات کے کس قدر زیر بار احسان ہیں:

"وشرفته باسم مولانا سلطان الاسلام، غیاث الانام، عماد [دین] الله، کهف الامة، ناصر الشریعة، محیی السنة، السید الاجل العالم العامل السلطان الکبیر الکامل ناصر الدنیا والدین عز الملوك والسلاطین ظهیر امیر المومنین ادام الله علی قواعد السیادة فی مساعد الزیادة علاه....." وغیرہ وغیرہ۔

الغرض آپ نے بھی انہی لمبے چوڑے القاب سے مبالغہ آرائی اور خوشامد کا اعلیٰ ترین اظہار کیا، جو ہم مسلمان مصنفین کے اپنے مربیوں اور امراء سے عالمانہ انتسابات میں مسلسل پاتے ہیں۔ آپ کی ممنونیت خاص کر اس قصیدہ مدحیہ میں ظاہر و باہر ہو جاتی ہے جو ان مبالغہ آراء الفاظ کے بعد آتا ہے (۱۴۱) اور جو تشکر و امتنان سے

معمور ہے۔ایک متعصب راسخ مسلمان کی حیثیت سے- ظاہریہ کا فقہی منہج اس خیال کے لیے راسخ اسلام کی کسی بھی دوسری شاخ کے مقابلہ میں زیادہ وجوہ فراہم کرتا ہے- آپ نے اپنے کٹر مسلمان ہونے کو ثابت کرنے کا ادنی موقع بھی ہاتھ سے جانے نہ دیا، حتی کہ لغت پر مشتمل اس تالیف میں بھی۔ہمیں خمر کے ان اسماء کے خلاف آپ کے تیز وتند حملوں سے عجب تاثر ملتا ہے، جو اس 'ام الخبائث' کے قدرے پسندیدہ اور ہمدردانہ رائے سے صادر ہوئے (۱۴۲)۔

آپ اس حد تک جاتے ہیں کہ خمر کے ان تمام روایتی اسماء کے جواز کی یکسر نفی کر دیتے ہیں جو اسماء اس خبیث مشروب کا کوئی اچھا تاثر پیش کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ اس رجحان کو دکھانے کے لیے ان میں سے کچھ اسماء کا ذکر کر دینا ہی کافی ہوگا: الراحة، الذكية، الزبية، الشبرونية ،الطاردة، العروس، العلف، الغانية،الكلفاء،المحببة،المسرية،المطيبة،النافس،الناجود۔

اس کتاب کی روح اور مصنف کے عام مقصد سے اپنے قارئین کو واقف کرانے کے لیے میں ان ناموں میں سے ایک نام 'اللطف' کے بارے میں کچھ تفصیل بیان کرتا ہوں۔ابن دِحیہ کہتے ہیں کہ اس خبیث شئے کو جو یہ نام دیا گیا ہے، جس کا اصل معنی لطف وعنایت ہے، تو یہ نام اسے ان بدکاروں نے دیا ہے جو خدا کی شریعت سے روگرداں ہیں۔ یہ مصنف اپنے جوشِ تقوی میں ایک اور نام 'الخسروانی' تک کو جو خمر کا ایک ثانوی نام ہے فعل 'خسر' سے مشتق بتلاتے ہیں۔جس سے ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ اس شیطانی مشروب کو اس معزز نام سے محروم کر دیا جائے (۱۴۳)۔آپ کے کلامی عقائد کی ایک سخت مثال وہ تند وتیز قول بھی ہے جو آپ نے ایک قصے کے دوران معروف معتزلی نظام کے بارے میں کہا، جب ان کی ایک مئے خوار سے بحث وتکرار ہوئی۔جگہ کی کمی کی وجہ سے ہم اس کا صرف حوالہ دینے پر ہی اکتفاء کر سکتے ہیں (۱۴۴)۔

شومئ قسمت سے ابن دحیہ اپنے دشمنوں کی حسد کا شکار ہو گئے۔ جو آپ کی شہرت اور مصر میں آپ کے مرتبہ ومقام سے حسد کرتے تھے۔ ان حاسدین نے آپ کو ایک وضاع ومفتری ثابت کرنے کے لیے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ پہلے پہل تو ان مخالفین کی تمام تر کوششیں آپ کے دوست اور وقت کے حاکم پر بے اثر ثابت ہوئیں۔اس سلسلہ میں ایک عالم ابو اسحق ابراہیم سَنہوری نے اندلس کا سفر کیا تا کہ اس بات کے ثبوت وشواہد جمع کر سکیں کہ ابن دحیہ نے کبھی ان شیوخ سے سماعت نہیں کی جن شیوخ کا شاگرد ہونے کا انہیں دعوی تھا۔ چنانچہ اس عالم نے ان تمام شیوخ کی جانب سے ایک محضر تیار کیا اور حاکم وقت کو ابن دحیہ سے برگشتہ وبدگمان کرنے میں کامیاب ہو گیا۔اس سب کے باوجود اس عالم کو حاکم کے حکم پر گدھے پر بٹھا کر شہر کی گلیوں میں پھرایا گیا، اس

حالت میں کہ پیچھے پیچھے اعلان کرنے والا اس سزا کے سبب کا اعلان کرتا جاتا تھا۔ پھر اسے حوالہ زنداں کر دیا گیا (۱۴۵)۔ بعد ازاں ملک بدر بھی کر دیا گیا۔ الملک الکامل نے سُہوری کے اس الزام کو بھی درخور اعتناء نہ سمجھا کہ ابن دحیہ باطل طور پر حضرت حسین (بن علی بن ابی طالب) اور لاولد صحابی دحیہ (بن خلیفہ) کلبی کی نسل سے ہونے کے مدعی تھے (۱۴۶)۔ ایک شاعر ابوالمحاسن بن عُنَین نے اس موقع پر اس مشکوک درباری عالم (ابن دحیہ) کے جعلی دعوی نسب پر سخت ہجو کہی اور کہا کہ جہاں تک اس کے کلبی النسب ہونے کی بات ہے، تو یہ تو مانا جا سکتا ہے کہ وہ اولاد کلب (قبیلہ) سے نہیں ہے، تاہم یہ عین ممکن ہے کہ وہ 'کلب' (سگ) کی نسل سے ہے (۱۴۶۔۱)۔ اس موقع پر وہ قصہ بھی یاد آ جاتا ہے کہ اسی انداز میں خلیفہ متوکل عباسی (۱۴۷) کے غیر عرب رئیس بریدورئیس شرطہ کے لیے بھی اسی طرح طنزیہ طور پر 'ابنِ کلبی' استعمال کیا گیا تھا۔ کیونکہ اس کے والد کو 'کاروان سرائے کے محافظ کلب (واچ ڈاگ)'' کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا (۱۴۸)۔ بہر حال، بعدہ سلطان کو اپنے منظور نظر عالم ابن دحیہ کی مبینہ جعل سازی کے ثبوت پر مطمئن ہو جانے کا موقع میسر ہو گیا۔ سو اس نے انہیں بھی معزول کر دیا اور ان کے بھائی ابوعمرو عثمان (متوفی ۶۳۴ھ) کو مدرسہ حدیث میں ان کا جانشین مقرر کر دیا (۱۴۹)۔ ہر چند عثمان کو بھی علمائے ظاہریہ میں شمار کیا گیا ہے، لیکن میں ان کی متعلقہ علمی سرگرمیوں کا کوئی نشان نہ پا سکا۔

اہل تصوف کا اہل ظاہر کی طرف جھکاؤ

ایک بار پھر، ہمیں اس نکتہ کی جانب لوٹنا چاہیے جو ہم نے پیشتر بھی ذکر کیا تھا کہ مکتب ظاہریہ میں شمار ہونے کے لیے مخصوص کلامی رائے خاص اہمیت نہ رکھتی تھی۔ اس نکتہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہم اہل تصوف کو مکتب ظاہریہ سے ہم آہنگی میں کسی دشواری کا شکار نہیں دیکھتے۔ امام داؤد کے قدیم ترین متبعین میں سے رُوَیم بن احمد (۱۵۰) ایک صوفی ہی تھے جنہوں نے سن ۳۰۳ھ میں وفات پائی۔ میرے نزدیک یہ کوئی اتفاقی مظہر نہیں، بلکہ اسلامی فقہی مذاہب سے متعلق صوفیاء کے خاص مؤقف سے اس کی عمدہ وضاحت ہوتی ہے۔ مدرسہ تصوف فقہاء وعلماء کے فقہی اجتہادات کو منافقت پر مبنی علم کی حیثیت سے رد کر دیتا ہے۔ شریعت کی فضیلت اور اہمیت سے متعلق مخصوص زاویہ نگاہ اس رویہ کے عین مخالف ہے جو باقی مذاہب کو چھوڑ کر کسی معین مذہب کی سخت پابندی کی صورت میں صادر ہوتا ہے۔ رسمی ظاہری مظاہرے ان کے نزدیک دین کے اعلی وارفع مقاصد کے حصول کے ناکافی ذرائع ہیں۔ یہاں تک کہ اسلام کے دائرے میں ان خارجی مظاہروں کے حصول کے مختلف طریقے، جس طرح کہ مذاہب فقہ نے مقرر و متعین کیے تھے، ان کے نزدیک بالکل بھی نتیجہ خیز نہیں۔ یہی وجہ ہے

کہ انہوں نے ''تقلید'' کا انکار کیا۔ یہ ایک سلبی اصول ہے۔ اس لحاظ سے۔ ہر چند کہ کم وبیش اہمیت سے۔ ظاہریہ صوفیاء کے ہم خیال تھے۔ یہ بخوبی معلوم ہے کہ مذاہب اربعہ کے اختلاف وتنوع کے بارے میں صوفیاء کیا رائے رکھتے تھے اور علم فقہ کا خشک اور خالص رسمی زاویہ نگاہ ان کے نزدیک کس قدر مکمل طور پر بے وقعت تھا (۱۵۱)۔ مدرسہ تصوف، مذاہب اربعہ کی عام دینی تعبیر کو ایسا دینی پہلو گردانتے تھے جو ان کی تعبیر سے عین متناقض تھی۔ تیسری صدی ہجری میں ہم (صوفی) یحی بن معاذ رازی (متوفی ۲۵۸ھ) کو 'علمائے دنیا' سے اس طرح مخاطب ہوتے سنتے ہیں:

''تمہارے قلعے قیصری ہیں، تمہارے مکان خسروی ہیں، تمہارے لباس طالوتی، تو تمہارے پاپوش جالوتی ہیں، تمہارے برتن فرعونی، تمہاری سواریاں قارونی ہیں، تمہارے دستر خوان جاہلی اور تمہارے فقہی 'مذاہب' شیطانی ہیں۔ تو آخر محمدی رویہ کہاں بچ رہا۔؟'' (۱۵۲)

چنانچہ انہوں نے ''مذاہب الفقہ'' کو علانیہ شیطانی قرار دیا!۔ اختلاف مذاہب کی یہ مذمت مدرسہ تصوف کا عمومی رویہ رہی ہے، جو الا ماشاء اللہ ان کی تمام تحریروں میں عیاں نظر آتا ہے۔ یہاں قُشیری کا حوالہ دینا کافی ہوگا، جو اس مدرسہ کی اعلی ترین حجتوں میں سے ایک ہیں (۱۵۳)۔ مذاہب (۱۵۴) کے اس بنیادی آئیڈیا پر ہی شعرانی نے اپنا پورا دینی نظام قائم کیا تھا۔ اور اپنے اسی نقطہ نگاہ کو اپنی انتہائی دلچسپ خودنوشت سوانح میں بار بار بیان کیا۔ برسبیل تذکرہ، یہ مؤخرالذکر صوفی فلسفی (theosopher) صوفی علماء کے اس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں جو علم فقہ سے کامل واقفیت کو اہل تصوف کے لیے صرف اس لیے ضروری قرار دیتے ہیں تاکہ وہ بحث ومناظرے کے موقعوں پر دشمن کے اسلحہ خانہ کے ان ہتھیاروں سے مکمل فائدہ اٹھا سکیں۔ بہرکیف، آپ کہتے ہیں کہ آپ کے زمانہ میں صوفیاء کا اس طرز پر تربیت یافتہ ہونا 'کبریت احمر' (red selphur) کی طرح نایاب ہے (۱۵۵)۔ شعرانی صرف اور صرف تحزبی سیاسیات کے مقاصد کے تحت ہی علم فقہ پر کامل دسترس کا تقاضا کرتے ہیں، نہ کہ اس علم کی مقدس نوعیت کی وجہ سے اس کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں۔ مزید بریں اس سے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ فقہی مدارس میں جو علم سکھایا جاتا ہے وہ خالص صوفیاء کی نگاہ میں کس قدر کم مائیگی کا حامل ہے۔ جیسا کہ ہم قُشیری (کے رسالہ) میں بھی دیکھتے ہیں کہ 'خدا کے قریب لے جانے والے علم' کو علمائے شریعت، اہل حدیث اور ساتھ ہی اہل قیاس کی 'جدلی تعلیل' کے علم کے عین مقابل ومتوازی قرار دیا گیا ہے۔

امام غزالی اور انکار قیاس

الٰہیات اسلامیہ میں فقہ کے لحاظ سے ایک اور مماثل زاویہ نگاہ بھی ملتا ہے جو اسلام میں عام علم فقہ اور صوفیانہ وجدان کا بہترین امتزاج پیش کرتا ہے۔ یہ نقطہ نگاہ امام غزالی سے نسبت رکھتا ہے۔ جس طرح تیسری صدی ہجری میں یحیی رازی نے علمائے فقہ اور ان کے مذاہب فقہ کو ''علماء الدنیا'' کا لقب دیا تھا۔ اسی طرح بعد ازاں امام غزالی نے بھی فقہی علوم کو 'علوم الدنیا' بتلایا۔ امام غزالی اپنی شاہکار کتاب (احیاء علوم الدین) کے ایک اہم حصہ میں علم فقہ کی قدر و قیمت پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں (۱۵۶)۔ آپ اپنے مفصل بیان کو اس خلاصہ پر اختتام پذیر کرتے ہیں: ''آخر تمہیں کون سی چیز اس بات پر قائل کرتی ہے کہ طلاق، نکاح، خرید و فروخت کے فرضی مسائل اور لین دین، معاہدات کرایہ، ادائیگی نقد وغیرہ پر مبنی علم احکام و فقہ ہی وہ خاص علم ہے جو انسان کو آخرت کے لیے تیار کرتا ہے؟ جو اللہ سے قربت کے لیے ان اشیاء کا مطالعہ کرتا ہے وہ کھلا مجنون ہے۔'' آپ علوم فقہ کے مددگار علوم۔ مثلاً ریاضی، طب، گرامر وغیرہ۔ کو ایسا کچھ اتفاقی و حادثاتی گردانتے ہیں جو اس تصور کو واضح کر ہی نہیں سکتے۔ فقہ کی یہ فضیلت (۱۵۷) اس نقطہ نگاہ کے عین مقابل ہے جسے ''علم الآخرۃ'' والی فقہ کہا جاتا ہے (۱۵۸)۔ غزالی فقہی استنباط کے منہج پر بھی کلام کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

> ''علم فقہ کے چار اصل اصول ہیں؛ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت، اور 'آثارِ صحابہ' یعنی صحابہ سے منقول اقوال و افعال۔ اجماع دراصل سنت کی جانب راجع ہے، سو یہ تیسرے درجہ کی اصل ہے۔ اسی مفہوم میں، آثار صحابہ کو بھی علم فقہ کی ایک اصل ماننا چاہیے کیونکہ صحابہ وحی کے گواہ تھے اور وحی کردہ امور سے وابستہ ان حالات کو وہی سب سے بہتر جانتے تھے، جو کوئی دوسرا مشاہدہ نہیں کر سکتا۔ لسانی اظہار و پیرایہ اکثر ہر اس شئے کو محیط نہیں ہوتا جو حالات و ماحول کے علم کے ذریعہ سمجھا جا سکتا ہے جو کسی واقعہ کے ہم رکاب ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علماء کو صحابہ کی اتباع کا حکم کیا گیا اور اس پر چلنے کا فرمایا گیا جو ان سے منقول و مروی ہو۔''

فقہ کی 'فروع' سے مراد وہ امور ہیں جو ادلہ اربعہ شریعہ سے مستنبط کیے جاتے ہیں، نہ کہ ان کے لغوی مفہوم و معنی سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عقل و فہم عمیق تر معانی تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں تفہیم پر اضافہ کرتے ہیں اور منقول الفاظ سے ایسی چیزیں بھی مستنبط کر لیتے ہیں جن کا ان الفاظ میں صریحاً ذکر نہ ہوا ہو۔ مثلاً ایک حدیث ''قاضی حالت غضب میں فیصلہ صادر نہ کرے'' سے عقل و فہم یہ امر مستنبط کر لیتی ہے کہ حالت غضب کی طرح خرابی ہاضمہ یا شدید گرسنگی یا درد اور تکلیف کی حالت میں بھی قاضی کو عدالتی

فیصلے نہیں کرنے چاہیے۔"(۱۵۹) یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ دوسری چیز وہی ہے جسے 'قیاس' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ بات عجیب ہے کہ امام غزالی اپنی احیاء کے صرف اسی مقام پر اسلامی فقہی استنباط کے مصادر پر بحث کرتے ہیں۔ لیکن ایک طرف تو قیاس کا صریحاً نام لینے سے اعراض کرتے ہیں۔ اور دوسری جانب 'آثارِ صحابہ' کو ایک اصل اصول کی حیثیت سے علیحدہ قسم میں ذکر کرتے ہیں، جسے عام طور پر سنت یا اجماع میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ نظر بظاہر آپ اس وجہ سے ایسا کرتے ہیں تاکہ "اصول الفقه" یا "ارکان الاجتهاد" کے عدد اربعہ کو پورا کر سکیں، جن میں عام طور پر 'قیاس' کو بھی ایک اصول یا رکن رکین تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس بات سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ امام غزالی اس مقام پر علمائے قیاس کی عام راہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ حتی کہ اگر آپ ظاہریہ کو 'قیاس' کے جواز پر قائل کر بھی لیتے مگر آپ انہیں روایتی مصادر کے ساتھ قیاس کے مساوی حق اور رتبہ کو منوا نہیں پاتے۔ آیا خود آپ اس تناقض کو ملاحظہ نہ کر پائے یا آپ اس کے واضح اظہار کی جرأت نہ رکھتے تھے؟۔ غالباً یہ اپنی کتاب کی کامیابی و قبولیت کے لیے فقہاء کے نظام کو دی گئی رعایات میں سے ایک رعایت ہی قرار دی جا سکتی ہے۔ اس بات کے لیے احیاء کا مقدمہ ملاحظہ ہو کہ آپ قیاس کو ایک مختلف مقام پر عملی فقہ کے مساوی عنصر کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ آپ یہ احیاء کے اس مقام پر کرتے ہیں جہاں "مسئلة السماع" کے جواز کے باب کی تمہید بیان کرتے ہیں:

> "فقہ و قانون شریعت (جورس پروڈنس) کے دائرہ کار کے اندر واقع ہونے والی اشیاء کے بارے میں علم نصوص کے صریح الفاظ اور ان الفاظ سے مستنبط کردہ 'قیاسوں' سے فراہم ہوتا ہے۔ میں اول الذکر سے وہ مراد لیتا ہوں جسے جناب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قول یا فعل کے ذریعہ بتلایا اور 'قیاس' سے وہ مراد لیتا ہوں جو آپ کے قول اور فعل سے مستنبط کردہ عمیق تر معنی ہے۔"(۱۶۰)

بہرکیف امام غزالی قیاس سے متعلق اپنی ہنگامہ سے بھرپور زندگی کے دوران پس و پیش کا شکار رہے۔ مثلاً، یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابتداء میں خراسانی شوافع سے اتفاق کرتے ہوئے(۱۶۱) آپ قیاس کی ایک مخصوص قسم "قیاس الطرد"(۱۶۲) کو تسلیم کرنے پر راضی نہ تھے۔ کتاب ہذا کے باب چہارم کے آغاز پر مذکور بحث اسی قیاس الطرد کی ایک مثال ہے۔ لیکن اپنی بعد کی ایک تالیف میں آپ قیاس کی اس قسم کو ماننے کی ضرورت کا اظہار کرتے ہیں(۱۶۳)۔ احیاء کے محولہ بالا مقام سے ہم کم از کم ایک نتیجہ ضرور اخذ کر سکتے ہیں اور وہ یہ کہ اپنی دینی سرگرمی کے اس دور میں جس میں امام غزالی اپنے صوفیانہ رجحان و میلان کو 'علوم فقہاء' کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کے لیے کوشاں تھے، آپ نے فقہاء کے قیاس کو شریعت کے منقول مصادر کے مساوی قرار دینے

کو بہر کیف دشوار پایا۔

وحدۃ الوجودی صوفی ابن عربی بھی ظاہری تھے!

مذکورہ بالا کلام اس بات کو بالکل واضح کر دیتا ہے کہ مدرسہ ظاہریہ کے بنیادی آراء وافکار اہل تصوف کے لیے عام سے زیادہ جاذب واقع ہوئے تھے۔ فقہ ظاہریہ میں جو الموحدین کی حکومت میں سرکاری قبولیت پا چکا تھا داخل وشامل ہونے والے علماء وفقہاء کے درمیان معروف صوفی (شیخ اکبر) محی الدین ابن عربی (متوفی ۶۳۸ھ) کا نام بھی ملتا ہے۔ ابن عربی ''دین کے ظاہری پہلو کے لحاظ سے ایک 'ظاہری' لیکن اعتقاد کے لحاظ سے ایک 'باطنی' تھے۔''(۱۶۴) اس صوفی کے 'ظاہری' نقطہ نگاہ کو جاننے کے لیے مندرجہ ذیل امر دلچسپی سے خالی نہیں۔ اپنی کتاب 'فصوص' میں آپ دوسری اشیاء کے درمیان ظہور مہدی، اس کی آمد کی علامات اور بوقت ظہور جو واقعات رونما ہوں گے ان پر کلام کرتے ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ مہدی وہ شخصیت ہیں جو ظلم سے معمور دنیا میں عدل وانصاف لائیں گے اور پوری نوع انسانی کے لیے عدالت لگائیں گے۔ اب یہ 'ظاہری' صوفی انہیں کس انداز میں چشم تصور سے دیکھتا ہے، ملاحظہ ہو۔ آپ کہتے ہیں:

''وہ (مہدی) اس دین کی بنیاد پر فیصلے کریں گے جو 'رائے' سے ملوث ومکدر نہ ہوگا اور اپنے فیصلوں میں وہ اکثر علماء کی آراء سے غیر متفق ہوں گے۔''(۱۶۵) اسی کتاب کے ایک اور مقام پر آپ مہدی کے بارے میں کہتے ہیں: ''حدیث کے الفاظ 'مہدی میرے راستہ کی اتباع کرے گا تاکہ کسی غلطی میں نہ پڑ جائے'، یہ ثابت کرتے ہیں کہ آپ حدیث کی اتباع کریں گے اور کہ آپ غیر حدیثی امور کو بروئے کار نہ لائیں گے..... نیز یہ کہ آپ کے لیے قیاس ورائے کا استعمال واطلاق ممنوع ہوگا کیونکہ ارشادات خداوندی موجود ہوں گے، جو آپ روح القدس کے القاء والہام سے براہ راست وصول کرتے ہوں گے۔ بالکل اسی طرح جیسے بعض علماء کے نزدیک بھی تمام مؤمنین کے لیے قیاس کرنا فی الجملہ ممنوع ہے۔''(۱۶۶)

الغرض خود مہدی بھی ایک ''ظاہری'' ہوں گے!۔ مزید بریں مقّری کے بیان کے مطابق ابن عربی نے ابن حزم کی کتب وتالیفات کا مطالعہ کیا تھا، جنہیں آپ اپنی 'سند واجازت' میں نام بہ نام گنواتے ہیں۔ آپ ہی نے ابن حزم کی تیس مجلدات پر مشتمل کتاب المحلی کے اقتباسات کو 'کتاب المعلی' کے عنوان سے نئے سرے سے مرتب کیا(۱۶۷)۔ قیاس اور رائے وغیرہ کی عدم صحت پر ابن حزم کا کلام، جو ہرزوگلیشے گوتھیر کتابیات (Herzogliche Gothaer Bibliothek) میں موجود ہے، وہ ابن عربی کی نقل سے ہی منسوب کیا گیا

ہے۔غرض ہم ابن عربی کے مشکور ہیں کہ انہوں نے مدرسہ ظاہریہ کے اصولوں پر مبنی بنیادی جامع کتاب کو ہمارے لیے اس طرح محفوظ کر دیا۔اس مختصر تالیف کے مقدمہ میں آپ اپنا یہ خواب بیان کرتے ہیں کہ:''میں نے اشبیلیہ (Seville) کے قریب قریہ شرف میں دیکھا کہ ایک میدان ہے جہاں ایک مقام قدرے اونچا ہے۔اس اونچے مقام پر حضور نبی کریم ﷺ ایستادہ ہیں۔ایک آدمی جسے میں نہیں جانتا آپ ﷺ کے پاس آیا۔دونوں حضرات نہایت تپاک وگرم جوشی سے ملاقی ہوئے اور اس قدر شدت سے گلے ملے کہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ ایک دوسرے میں سما جائیں گے اور ایک ہی قالب اختیار کرلیں گے۔عظیم الشان نورانیت نے ان دونوں حضرات کو لوگوں کی آنکھ سے اوجھل کر دیا ہوا تھا۔میں نے سوچا کہ 'یہ اجنبی شخص کون ہے۔'اس پر میں نے کسی کو کہتے ہوئے سنا کہ 'یہ محدث علی ابن حزم ہیں۔'جب میں نیند سے بیدار ہوا تو میں نے سوچا کہ 'حدیث کی اس قدر اہمیت وعظمت ہے!'میں نے قبل ازیں ابن حزم کا نام بھی نہ سنا تھا۔میرے شیوخ میں سے ایک سے میں نے پوچھا تو انہوں نے مجھے بتلایا کہ''ابن حزم علم روایت وحدیث کے بہت بڑے عالم ہیں۔''غرض مکتب ظاہریہ کے ایک جوشیلے امام جنہیں ان کے معاصرین نے بہت کچھ برا بھلا کہا،زمانہ متاخر کے ایک عظیم صوفی کے ہاتھوں عظمت ورفعت کے افسانوی ہالہ میں ملفوف کر دیے گئے،جبکہ یہ صوفی خود بھی ایک''ظاہری'' تھے (۱۶۸)۔یہ تمام اشارے اس حقیقت کی نقاب کشائی کرتے ہیں کہ امور شریعت وفقہ میں یہ عظیم صوفی بھی ظاہریہ کی اتباع کرتا تھا۔اس ربط میں یہ جاننا باعث تعجب نہیں کہ ابن عربی اپنی راست اسناد کے ساتھ ایسے اقوال وآثار نقل کرتے ہیں جو اس نظریہ کی حمایت کرتے ہیں اور جن میں رائے کی،خواہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہی کیوں نہ ہو سخت مذمت بیان ہوتی ہے (۱۶۹)۔

جس سال ابن عربی کی وفات ہوئی اسی سال اندلس میں مکتب ظاہریہ کے ایک اور بڑے حامی کی وفات ہوئی۔یہ اشبیلیہ کے ابوالعباس احمد بن محمد اُموی ابن الرومیہ تھے۔انہیں''النباتی'' بھی کہا جاتا تھا (۱۷۰) تاہم 'العشاب' (۱۷۱) کے لقب سے یہ زیادہ مشہور تھے۔آپ کے یہ دونوں القاب علم نباتات (botany) میں آپ کی اعلیٰ مہارت کی وجہ سے مشہور ہوئے۔مقری نے اس مہارت سے متعلق چند قصے بھی نقل کیے ہیں۔علم نباتات کے یہ عالم علم حدیث میں بھی ید طولی رکھتے تھے۔جبکہ فقہ میں آپ ابن حزم کے متبع تھے اور آپ سے بے انتہاء عقیدت رکھتے تھے۔اسی وجہ سے آپ کو 'الحزمی' بھی کہا جاتا تھا۔

(۴)

دیگر ظاہری علماء

چھٹی اور ساتویں صدی ہجری کا درمیانی عرصہ اندلس میں ظاہریہ کا سنہری دور تھا۔ مگر اس دور میں دیگر ممالک وامصار میں ان کی پوزیشن پر معلومات کا سخت فقدان ہے (۱۷۲)۔ اندلس میں الموحدین کے ساتھ ہی ظاہری نظام کا اقتدار اور اثر ورسوخ کا سورج غروب ہوجاتا ہے۔ زمانہ مابعد میں ہم صرف اکا دکا طور پر کسی کے بارے میں سنتے ہیں کہ وہ ظاہریہ سے وابستگی رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم اشبیلیہ کے معروف عالم ابوبکر ابن سید الناس کے متعلق سنتے ہیں جو تیونس میں واعظ تھے اور جنہیں 'ظاہری' کہا گیا ہے۔ آپ کا انتقال ۷۳۴ھ میں ہوا (۱۷۳) ہم آپ کی تالیف کردہ مشہور سیرت نبویہ سے واقف ہیں، جس میں ابن حزم کے بکثرت حوالے دیے گئے ہیں۔ یہ کتاب اس قسم کے 'ظاہری' مواد پر مشتمل ہے، جس سے ہم اپنی اس کتاب کا ایک ضمیمہ تشکیل دے سکتے ہیں۔

ابوحیان اندلسی

اسی طرح (صاحب تفسیر بحر المحیط) اثیر الدین ابوحیان اندلسی (متوفی ۷۴۵ھ) کا ذکر آتا ہے۔ یہ اُن 'ظاہری' معاصرین کا بھی ذکر کرتے ہیں جن سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ مثلاً، اشبیلیہ کے ایک زاہد وصوفی ابوالعباس احمد انصاری اور سانتا ماریا کے ابوالفضل محمد فہری (۱۷۴)۔ حدیث وروایت سے ابوحیان کی عقیدت اور وابستگی اور ظاہریہ میں آپ کا شمول۔ بعدہ آپ نے شافعی مذہب اختیار کرلیا۔ آپ کی مفصل سوانح میں نہایت دلچسپ طریقہ پر بیان ہوا ہے جسے مقری نقل کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ابوحیان ایک مختصر نظم میں کہتے ہیں (۱۷۵)

''اگر تین چیزوں کی محبت والفت نہ ہو، تو میں زندوں میں شمار کیا جانا پسند نہ کروں''

ان چیزوں میں ایک چیز:

''حدیث سے میری عقیدت وارادت ہے، جبکہ لوگ منتخب کردہ ہستی کی سنت کو بھول چکے اور رائے کی اتباع کرتے ہیں:

''تو کیا تم اس صریح نص کو ترک کردو گے، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوئی ہے اور عام لوگوں کی ہدایت کی پیروی کرو گے؟۔

بے شک (اگر تم ایسا کرتے ہو تو) تم صحیح ہدایت کے بدلے گمراہی اختیار کرتے ہو۔''

شاید ہی کوئی ہو جو ان سطور میں ظاہریہ کے زاویہ نگاہ کو نہ پہچان سکے۔ ابوحیان حدیث سے متعلق اپنی ترجیح کو

امام بخاری کے لیے کہے گئے اپنے ایک قصیدے میں بھی بیان کرتے ہیں:

''کیا دین اس کے سوا بھی کچھ ہے جو عظمائے رجال نے نقل وروایت کے ذریعہ ہم تک پہنچایا ہے، جو نسلا بعد نسل آپ ﷺ کی احادیث وروایات نقل کرتے ہیں جو عزت وعظمت کے پیکر ہیں۔'' وغیرہ (۱۷۶)

اپنی وصیت میں آپ خدا کی ذات، اس کی صفات اور ان امور کے بارے میں قیاس آرائیوں پر سخت متنبہ کرتے ہیں، جو اشاعرہ اور معتزلہ کی مخصوص جولانگاہوں کی بنیاد ہے (۱۷۷)۔

ابن حجر عسقلانی ساتویں صدی کے معروف مسلمان علماء پر اپنی سوانح جاتی کتاب (درر کامنہ) میں اس زمانہ کے علوم اسلامیہ کے اس عظیم نمائندے پر ایک علیحدہ مقالہ مختص کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''حتی کہ صرف ونحو میں بھی آپ ایک 'ظاہری' تھے۔'' (۱۷۸) اس قول کا صاف مطلب یہ ہے کہ ابوحیان گرامر کی لسانی فلسفیانہ بحث وتمحیص سے مکمل علیحدہ ہی رہے (۱۷۹)۔ حالانکہ آپ کے دور میں اس علم کا بہت کچھ چرچا تھا اور آپ کے معاصرین بڑھ چڑھ کر اس علمی میدان میں داد تحقیق دیا کرتے تھے۔ ان معاصرین میں حسین بن محمد قرطبی (۱۸۰) کا نام لیا جاسکتا ہے۔ بہرکیف مندرجہ ذیل رائے مجھے زیادہ قرین قیاس لگتی ہے: جس طرح ظاہریہ احادیث کے منقول مجموعوں پر اپنے فقہ کی بنیاد رکھتے تھے، اسی طرح ابوحیان گرامر پر منقول بنیادی تالیفات کی تنہا حجت کی بحالی کے لیے کوشاں تھے، بالخصوص سیبویہ اور ابن مالک کی کتب کے لیے۔ اصل میں ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ بس یہ ہے کہ ابوحیان نے ابن مالک کی تالیفات کی نشر واشاعت کی اور ان میں موجود مغلق ومشکل مقامات پر حواشی لکھے۔ جبکہ دوسری جانب آپ نے ابن حاجب کی کتاب النحو کا رد بھی کیا۔ آپ نے اس کے بارے میں کہا کہ 'یہ "نحو الفقهاء" یعنی فقہاء کی نحو ہے۔' آپ نے ابن سیبویہ کی کتاب یا ابن مالک کی کتاب التسہیل کے سوا اپنے تلامذہ کو کبھی کچھ نہیں پڑھایا (۱۸۱)۔

امام ابن تیمیہ

سلف کے لیے ابوحیان کی عقیدت وارادت آپ کی سوانح کے مندرجہ ذیل ٹکڑے سے بالکل ظاہر ہوجاتی ہے: ابوحیان تقی الدین ابن تیمیہ کے لیے نہایت عزت واحترام رکھتے تھے، جو ساتویں صدی ہجری کے سب سے قابل ذکر کردار تھے (۱۸۲)۔ شام اور مصر میں پوری دینی تحریک انہی حنبلی ابن تیمیہ کی ذات اور تعلیمات کے گرد گھومتی ہے، جن کا نام مذہبی گروہوں کا گویا شعار جنگ بن گیا ہوا تھا۔ کسی مخصوص کلامی مذہب سے عقیدت ووابستگی کے بغیر آپ گویا اپنی ہی طرز کے مسلمان تھے۔ ابن تیمیہ کا معاصر معروف سیاح ابن بطوطہ ان کا مختصر

تذکرہ وسوانح فراہم کرتا ہے اور نہایت وضاحت وجامعیت سے ان الفاظ میں آپ کے متعلق بیان کرتا ہے کہ:
''آپ ایک انتہائی اہم شخصیت تھے اور انتہائی مختلف علوم میں نہایت مہارت سے کلام کرتے تھے۔ تاہم اپنی کلاہ میں آپ نے ایک عدد شہد کی مکھی بھی پال رکھی تھی۔'' (۱۸۳) آپ کی تعلیمات - ہر چند کہ مختلف مواقع پر انہیں اعجوبیت ومخالفت کا سامنا ہوتا تھا- نکاح سے متعلق ایک اخلاقی زاویہ نگاہ کی وجہ سے عقیدت وارادت کی حامل سمجھی گئیں۔ آپ نے ایک مستقل رسالہ میں تیسری طلاق کے بعد حلالے کے اس وقت کے رائج فاسقانہ ادارے کی مذمت کی جرأت کا اظہار کیا تھا (۱۸۴)۔ آپ کے اُن آراء واقوال میں سے جو عام سنیت وراسخیت کے نگاہ میں قدرے نامانوس تھے، یہ اقوال بھی ہیں کہ آپ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مدد کے لیے پکارنے کو ناجائز (۱۸۵) اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ کی زیارت (کے سفر) کو ممنوع قرار دیتے تھے (۱۸۶)۔ آپ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ خلفاء اولین کے بارے میں بھی سخت توہین آمیز بات کہہ جاتے اور اپنے حلقہ درس میں اہم اور غیر اہم علمائے سلف وخلف پر عموماً چڑھائی کر جاتے تھے (۱۸۷)۔ آپ نے حضرت عمر پر اجتہادی غلطیوں کا الزام لگایا اور حضرت علی کے بارے میں کہا کہ آپ نے سترہ معاملوں میں غلط فتوے وفیصلے صادر فرمائے۔ اسی طرح باقی خلفاء کے لیے بھی آپ بے باک اور بے رحم تھے۔ آپ نے امام غزالی اور دیگر اشاعرہ کو برا بھلا کہا- اور اپنی جان سے اس آزادروی وحریت پسندی کی قیمت چکائی- اور ابن عربی اور اس قماش کے صوفیاء کو ببانگ دہل ملحد وگمراہ بتلایا (۱۸۸)۔ اپنی کلامیات میں آپ نے تجسیم کی تعلیم دی۔ یعنی قرآن اور حدیث کے تجسیمی نصوص کی ظاہری لفظی تعبیر کی۔ حتی کہ عدالت احتساب (inquisition) کے سامنے پیش ہونے اور اپنی تعلیمات کے باطل ہونے سے متعلق محضر پر دستخط کرنے کے بعد بھی آپ نے اس سے رجوع نہ کیا (۱۸۹)۔ ایک مرتبہ برسر منبر اپنے ایک خطبہ میں آپ نے ایک حدیث کے الفاظ نقل کیے کہ ''خدا نے اپنے عرش سے نزول اجلال فرمایا۔'' برسر منبر خطبہ میں یہ الفاظ کہہ کر آپ منبر سے چند زینے نیچے اتر آئے اور کہا: "کنزول هذا" یعنی 'بالکل اسی اترنے کے مانند' (۱۹۰)۔ فقہ میں آپ کسی مخصوص فقہی مذہب کی پیروی نہ کرتے تھے، جن میں سے ہر مذہب کو آپ اس مذہب والوں سے کہیں زیادہ بہتر جانتے تھے۔ آپ نے اپنے اجتہاد پر عمل کرنے میں کامل آزادی کا دعوی کیا۔ آپ اپنے آراء وفتاوی کو زیادہ تر روایات اور 'آثار' ہی سے مستنبط کرتے (۱۹۱)۔ تاہم آپ 'ظاہری' نہ تھے، کیونکہ آپ کے بارے میں بالکل واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ آپ قیاس کو مانتے تھے (۱۹۲)۔ آپ ارسطاطالیسی فلسفہ کے ایسے دشمن تھے جو صلح سے کلیۃ ناآشنا تھا۔ اس فلسفہ کے خلاف اپنے ایک مستقل رسالہ نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق الیونان میں جس سے سیوطی نے بھی اقتباس والتقاط کیا ہے، آپ دوسری چیزوں کے ساتھ

یہ بھی کہتے ہیں کہ ''یہ فلاسفہ، جہاں تک ان کی تعلیمات اور سیرتوں کا تعلق ہے، ادنی ترین لوگوں میں سے تھے۔ یہودی اور عیسائی کفار بھی ان کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہیں۔ ان فلاسفہ کا کل فلسفہ بھی ان یہود اور نصاری کی تعلیمات کے درجہ تک نہیں پہنچتا جن کی کتب مقدسہ میں بطالت وضلالت نے راہ پالی تھی۔ اور ان میں اس جعل سازی وتحریف ہونے سے قبل تو بالکل بھی نہیں پہنچتا۔''(۱۹۳) اس اور اسی جیسی دیگر تعلیمات کی وجہ سے ابن تیمیہ کو متواتر قید وبند کی صعوبتیں سہنی پڑیں۔ اور آپ نے سرکاری طور پر مسلمہ علماء وفقہاء کے ہاتھوں اذیت اٹھائیں۔ تاہم اس کے باوجود آپ کی حیات اور ممات دونوں کے بعد حنابلہ اور دیگر مسلمانوں میں آپ کے عقیدت مندوں کی ایک معتد بہ تعداد پیدا ہوگئی۔ اشعری کے فلسفہ دین کی مخالفت اور عام مذاہب فقہیہ سے آپ کی آزادی کی بنیاد پر ایک گروہ آپ کو ایسا ملحد مانتا ہے جس نے اجماع ترک کردیا: "خارج عن اجماع الامة"۔ جبکہ دوسرے آپ کو اعلی عزت واحترام کے لائق سمجھتے اور اپنے زمانہ کا عظیم ترین مسلمان کہتے ہیں(۱۹۴)۔ آپ کے ثناخوانوں میں ہمارے ابوحیان بھی ہیں، جو ابن تیمیہ سے مصر میں ملاقی ہوئے تھے۔ اس معتوبِ زمانہ ہستی کے بارے میں آپ کس قدر بلند خیالات کے حامی تھے، اس کا اندازہ اس مدحیہ قصیدے سے لگایا جاسکتا ہے جو ایک بار ابن تیمیہ کے علمی حلقہ کے سامنے پیش کیا گیا تھا:(۱۹۵)

''جب ہم تقی الدین کے پاس پہنچے، ایک ایسے آدمی، جو لوگوں کو راہ خدا کی طرف دعوت دے رہا تھا، ایک تن تنہا شخص، بغیر کسی غل وغش کے؛ اس کے چہرے پر ایسے آثار ہویدا تھے جس سے معلوم پڑتا تھا کہ گویا وہ خیر الخلق ﷺ کا صحابی ہے، اس کے چہرے کا نور نور ماہتاب کو بھی شرمائے دیتا تھا؛ ایسا عالم، جس کی وجہ سے اس کے معاصر علماء خود کو شادکامی وشادمانی میں ملفوف کرسکتے ہیں، ایسا بحر جس کی موجیں موتی اگلتی ہیں؛ ہمارے دین کے سایہ حفاظت میں ابن تیمیہ قبیلہ تیم کے ایک سردار کا سا رتبہ اختیار کرلیتے ہیں، جو مضر کے خلاف لڑائی کرتا ہے؛ وہ حق کو اس وقت روشنی میں لاتا ہے جبکہ اس کے آثار مدہم ہورہے تھے، اس نے آتش شر کو دھیما کیا، جب اس کا شعلہ بھڑک رہا تھا؛ ہم ایک عالم کے مبعوث ہونے کے متعلق گفتگو کیا کرتے تھے اور دیکھو! آپ ہی وہ ''امام'' ہیں، جن کے سب منتظر تھے۔''

ابن رجب اپنی کتاب الطبقات میں کہتے ہیں کہ یہ ابوحیان کا سب سے اعلی قصیدہ ہے(۱۹۶)۔ لیکن جلد ہی یہ تعریف وتوصیف پلٹ گئی۔ ابوحیان نے جو تجسیم کے مخالف تھے ابن تیمیہ سے انحراف اختیار کرلیا۔ کیونکہ ابن تیمیہ نے اپنی تالیف 'کتاب العرش' میں اپنے مخصوص تجسیمی آراء وافکار کو ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ تاہم ابوحیان کی نگاہ میں یہ کتاب راسخ العقیدہ سنیت کے معیار پر پورا نہیں اترتی(۱۹۷)۔ ابوحیان کا یہ انحراف

سن ۷۳۷ھ سے قبل واقع ہوا۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ جب آپ اس سال حج کے لیے مکہ تشریف لائے تو ایک عالم محمد بن محب نے ابوحیان سے ان کے قصائد خود ان کی زبانی سننے کی خواہش کی۔ چنانچہ ابوحیان ابن تیمیہ پر کہے گئے اپنے مدحیہ قصیدہ سے دامن بچاتے رہے۔ بالآخر آپ نے اس قصیدہ کو اپنے دیگر قصائد کے آخر میں درج کیا اور اس قسم کے مقدس مقام پر اس قصیدہ کو پڑھنے سے عذر معذرت پیش کی (۱۹۸)۔ عسقلانی میں ہم یہ تک پاتے ہیں کہ ابوحیان نے اس مدحیہ قصیدہ کو پڑھنے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا تھا: "قد کشطتها من دیوانی ولا اذکرہ بالخیر" یعنی "میں نے اس قصیدے کو اپنے دیوان سے کھرچ ڈالا ہے اور میں اب ابن تیمیہ کو اچھائی کے ساتھ یاد نہیں کرتا۔" ابوحیان کے اپنے شیخ کی تعریف سے ہاتھ کھینچ لینے کا ایک اور سبب بھی بیان کیا جاتا ہے، جبکہ پہلے آپ ان کی تعریف کرتے نہیں تھکتے تھے۔ یہ ہی وہ سبب ہے جسے میں کتاب سیبویہ سے آپ کے شدید تعلق خاطر کے تناظر میں بیان کرنا چاہتا ہوں۔ ابوحیان..... جیسا کہ ابن تیمیہ کی معذرت میں بتلایا گیا ہے..... ابن تیمیہ کے ساتھ ایک نحوی مسئلہ پر بحث کر رہے تھے۔ شیخ ابن تیمیہ نے ابوحیان سے اختلاف کیا اور ان سے اپنے دعوے کی دلیل طلب کی۔ ابوحیان نے سیبویہ کو حجت وسند کی حیثیت سے نقل کیا۔ "یہاں سیبویہ اپنے سر سے بالا بات کر رہا ہے، کیا سیبویہ پیغمبرِ نحو ہے؟ جسے خدا نے بھیجا ہو کہ ہم اسے ناقابل خطا تصور کریں؟ جہاں تک قرآن کی بات ہے تو سیبویہ نے اسی (۸۰) مقامات پر غلطی کھائی ہے، جو نہ ہی تمہارے پلے پڑے اور نہ وہ ہی انہیں سمجھ پایا۔" (۱۹۹) ابن تیمیہ نے یہی یا اسی قسم کے الفاظ کا اظہار فرمایا۔ "جب حق کا معاملہ آتا تھا تو آپ ایک بے خوف و بے باک بلکہ بے رحم شخص ہو جایا کرتے تھے۔" (۲۰۰) یہ تھا وہ قول جو ابوحیان اور ابن تیمیہ کے درمیان علیحدگی کا سبب ہوا۔ ابوحیان نے اسے "اتخذہ ذنبا لا یغفر" یعنی ناقابل معافی گناہ کے طور پر دیکھا۔ عسقلانی نے جب یہ کہا کہ ابوحیان نحو میں بھی 'ظاہری' تھے، تو وہ نحوی ولغوی ادب میں اس سے زیادہ درست اور دوٹوک انداز میں ان کا امتیازی وصف بیان نہیں کر سکتے تھے۔ کہ ابوحیان نحو میں قدماء کو ناقابل انکار حجت تسلیم کرتے تھے، خاص کر کتاب سیبویہ کو بالکل اسی طرح حجت مانتے تھے جیسے علوم دینیہ میں کتب حدیث کو۔

(۵)

ابوحیان کے ساتھ ہم عہد اسلامی کی آٹھویں صدی میں پہنچ جاتے ہیں۔ اس زمانہ میں اندلس میں ایک ایسی دینی فضا نے اقتدار حاصل کر لیا جو ظاہریہ کے لیے صریحاً ناخوش گوار تھی۔ حکمران طبقہ عمومی فقہی رواج کے برخلاف حدیث کے ظاہری لغوی اتباع کو کس قدر وقعت دیتا تھا، یہ اس بات سے عمدہ طریقہ سے آشکار ہو جاتا ہے کہ: ایک ظاہری عالم احمد بن صابر جعفر قیسی ظاہری طرز و انداز میں بعض احادیث پر عمل کرتے تھے، جو آپ کے

نزدیک صحیح السند تھیں۔ عام سنی فقہی رواج کے برخلاف (۲۰۱) آپ فرض نماز میں رفع یدین کرتے تھے۔ سلطان کو جب یہ معلوم ہوا تو اس نے اس ظاہری عالم کو رفع یدین جاری رکھنے کی صورت میں ہاتھ کاٹنے کی دھمکی دی۔ چنانچہ احمد بن صابر قیسی نے کہا: ''ایسا ماحول ہجرت کے قابل ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو اس حد تک قتل کرنے پر تلی ہوئی ہو کہ جو اسے بجالاتا ہے اسے ہاتھ کاٹنے کی دھمکی دی جاتی ہے۔'' نتیجہ یہ کہ اس عالم نے اندلس کو سن ۷۰۰ھ کے کچھ بعد ترک کر دیا اور مصر کی راہ لی (۲۰۲)۔

مصری ظاہریہ کی ایک بغاوت

اس کے کچھ مدت بعد آٹھویں صدی میں (۲۰۳) عظیم مؤرخ ابن خلدون کے لیے یہ کہنا ممکن ہو سکا کہ ائمہ ظاہریہ معدوم ہو گئے اور مخالف اسلامی رائے عامہ یعنی ''جمہور'' کی عدم تلقی بالقبول کے نتیجہ میں 'اہل الظاہر' کا وجود صرف کتابوں میں رہ گیا ہے، جنہیں اب آثار قدیمہ کی حیثیت سے مطالعہ کیا جاتا ہے۔ تاہم اگر کوئی ان مردہ مطالعوں سے متاثر ہو کر ظاہریہ کے آراء وعقائد کو قبول بھی کر لیتا ہے تو اسے مروجہ دینی فکر کے مخالف اور اجماع وتفاق امت کے تارک کی حیثیت سے ملحد وگمراہ گردانا جاتا ہے (۲۰۴)۔

مجھے گمان ہوتا ہے کہ ان درشت الفاظ سے ابن خلدون کی مراد ایک معاصر دینی تحریک تھی، جو ایک ظاہری مہم جو کے ہاتھوں ابھری اور جس کا مدعا معدوم ظاہری مکتب کا احیاء تھا (۲۰۵)۔ اس عجیب تحریک کے بارے میں معلومات کے لیے ہم مؤرخ ابوالمحاسن ابن تغری بردیؒ کے ممنون ہیں۔ اس بارے میں وہ کیا کہتا ہے، اسی کے الفاظ میں ملاحظہ ہو: (۲۰۶)

احمد بن محمد بن اسمعیل بن عبدالرحیم بن یوسف ایک عالم وفاضل ظاہری شیخ اور امام جنہیں شہاب الدین ابوہاشم کے نام اور 'البرہان' کے لقب سے جانا جاتا تھا، مصر میں قاہرہ اور فسطاط کے درمیان ربیع الاول ۷۰۴ھ (درست ۷۵۴ھ) میں پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق ان لوگوں سے تھا جنہوں نے الملک الظاہر برقوق کے خلاف بغاوت کی تھی۔ ان کے والد ایک قاضی تھے۔ احمد البرہان نے قاہرہ میں نشوونما پائی۔ آپ سعید بن مسحولی (السحولی) کے شاگرد تھے۔ اسی مسحولی (سحولی) نے ان میں ابن حزم کے فقہی نظام پر مبنی ظاہریہ سے متعلق ہمدردی کو جگایا (فاماله الى مذهب الظاهر على طريقة ابن حزم وغيره من المبتدعة)۔ آپ اس مکتب فکر میں ممتاز ہوئے اور اپنی فکر کے خلاف چیلنج کرنے والوں سے بحث ونزاع کیا۔ بعدہ، انہوں نے سفر اختیار کیا، دور دراز کے ممالک گئے اور لوگوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول کو بلاشرکت غیرے نمونہ عمل بنانے کی

دعوت دی۔شام سے لے کر خراسان تک بکثرت لوگوں نے ان کی دعوت پر لبیک کہا۔وہ اور ان کے بہت سے حامی بالآخر حمص میں گرفتار ہوئے،سلاسل میں جکڑ کے ان سب کو مصر لے جایا گیا۔سلطان برقوق نے احمد البرہان کو بلایا اور سخت گیر انداز میں انہیں سرزنش کی۔ انہیں ان کے ساتھیوں کے ساتھ حوالہ عقوبت وزنداں کر دیا گیا۔کچھ عرصہ زنداں میں رہنے کے بعد سن ۷۹۱ھ میں انہیں رہا کر دیا گیا۔اس وقت سے اپنی وفات جمعرات ۲۶ جمادی الاول (۸۰۸ھ) تک آپ عزلت گزیں رہے۔شیخ تقی الدین مقریزی آپ کی تعریف میں خوب مبالغہ کرتے ہیں، کیونکہ وہ خود بھی ایک 'ظاہری' تھے (لکونہ کان ظاھریا)۔اس کے باوجود مقریزی ہی میں ان کے حالات غربت وعزلت کے متعلق تفصیل میں یہ ٹکڑا تک ملتا ہے کہ.....مثلا،وہ اس قدر تنگ دستی کا شکار تھے کہ روزانہ کے نان نفقہ تک کا یارانہ ہوتا تھا۔میں (ابوالمحاسن) کہتا ہوں کہ 'بے شک خدا نوع انسان کے لیے ظالم نہیں۔تاہم یہ کسمپرسی ان 'ظاہریہ' سے خاص ہے۔کیونکہ وہ ائمہ امت کے بارے میں زبان درازیاں کرتے ہیں۔سوانہیں اس دنیا میں اسی طرح سزا ملتی ہے اور آخرت میں بھی خدا ان سے پوچھنے والا ہے (فان هولاء الظاهرية حالهم اطلاق السنتهم فى الائمة الاعلام اصحاب المذاهب رض ونحو ذلك، فهذا جزاؤهم فى الدنيا والآخرة، فامرهم الى الله تعالى)۔''

مؤرخ جمال الدین ابن قاضی شُہبہ بھی شام میں اس ظاہری تحریک کا حوالہ دیتے ہیں اور ایک ہمعصر ہونے کی حیثیت سے سن ۷۸۸ھ میں اہل ظاہر کی ایک بغاوت کا "فتنة الظاهريه" کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں۔یہ حمص کے ایک حنبلی خالد کے ہاتھوں رونما ہوئی، جو حلب میں رہتا تھا اور اپنے ساتھی اور ظاہریہ کے امام احمد البرہان سے ملحق ہو جانے کے لیے دمشق چلا گیا تھا (۲۰۷)۔اس تحریک کا اصل کرتا دھرتا ایک مصری تھا۔یہ تحریک شام تک پھیل گئی تھی۔یوں معلوم ہوتا ہے کہ خود مصر میں بھی اسے اچھے خاصے حامی مل گئے تھے۔آیتمش کا محافظِ قصر موسی بن الامیر شرف الدین زنگی (۷۸۸ھ) بھی ان حامیوں میں ذکر کیا گیا ہے۔یہ اہل الظاہر کے لیڈروں سے تعلق رکھتا تھا اور اہل سنت کا سخت متعصب مخالف تھا (۲۰۸)۔اسی مدرسہ سے آٹھویں صدی کے اواخر میں ماہر لسانیات محمد بن علی بن عبد الرزاق کا بھی تعلق تھا، جو اصلا مکتب مالکیہ سے تعلق رکھتا تھا۔یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ ظاہریہ میلان تو رکھتا تھا تاہم کبھی علانیہ اس کا اظہار نہ کیا (۲۰۹)۔

اسی دور کا ایک اور مصری ظاہری نحوی احمد بن محمد بن منصور بن عبداللہ ہے جسے شہاب الدین اشمونی حنفی کہا جاتا ہے۔ابوالمحاسن کہتا ہے کہ ''یہ عمدہ قاضی تھا اور نحو میں ید طولی رکھتا تھا اور اس میں اس نے متعدد تالیفات بھی کیں، تاہم دیگر علوم میں بھی اسے خاصا درک حاصل تھا۔مقریزی کہتا ہے: 'یہ اہل الظاہر کی جانب مائل تھا، لیکن

بعدہ ان سے قطع تعلق کرلیا اور پھر متواتر ان کا مخالف رہا۔ خود میں (مقریزی) بھی کئی سالوں تک اس کا معتقد و متبع رہا تھا۔'' مقریزی کے لیے اتنا بھی کافی تھا۔ ''میں (ابوالمحاسن) کہتا ہوں کہ اس کا خاتمہ بخیر ہوا، کیونکہ اس نے آخرکار ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں اپنی باگ دوڑ دے دی جو ان "الاوباش الظاھریہ" کے مقابلہ میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ واقف تھا، کیونکہ یہ ظاہریہ بغیر معنی سمجھے بوجھے حدیث پر عمل کیا کرتے ہیں۔''(۲۱۰) اس عالم (اشمونی) نے ۸۰۹ھ میں وفات پائی۔

اسی دور سے محمد ناصرالدین الجندی (متوفی ۷۹۷ھ) بھی تعلق رکھتے تھے، جو عجیب وغریب کردار کے 'ظاہری' تھے۔ ہم اس لیے ایسا کہہ رہے ہیں کیونکہ ہمارے تاریخی ماخذ میں ہے کہ اپنی 'ظاہریت' کے علی الرغم یہ شیوخ احناف کے لیے بھی شدید پسندیدگی کے حامل تھے اور اس کی وجہ ان حضرات کی تعلیل وتوجیہ کی قوت وصلاحیت تھی (۲۱۱)۔ جہاں تک ہم دیکھتے ہیں یہی واضح ہوتا ہے کہ ظاہریہ اور حنفیہ سے بڑھ کر کوئی اور باہم مخالف گروہ نہیں پائے جاتے۔ اس عالم کو ظاہریہ میں غالباً صرف اس لیے شمار کیا گیا کیونکہ ان میں روایات سے متعلق جوش وخروش پر مبنی بعض منفرد عادات اور تخصصات ملتے ہیں۔ مثلاً یہ اپنی مونچھوں کو مکمل طور پر مونڈ لیتے تھے (۲۱۲)، غالباً اس حکم کے لفظی اتباع میں جس سے مسلمان مونچھوں کے کنارے کو تراشنے کا رواج لیتے ہیں یعنی "قص الشارب" (۲۱۳)۔ اسی طرح یہ نماز میں رفع یدین بھی کیا کرتے تھے (۲۱۴)۔

(۶)

کیا مؤرخ مقریزی بھی ظاہری تھا؟

متذکرہ بالا اقتباسات میں ہم نے دیکھا کہ معروف مؤرخ مقریزی کو بھی 'ظاہری' کہا گیا ہے۔ آپ کو اس نظام کے آخری قابل ذکر نمائندوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس تاریخی سیر کو آپ کے فقہی ودینی طرز فکر کی ظاہریہ سے مماثلتوں کے ذکر پر اختتام پذیر کرتے ہیں۔ ابن تغری بردی لکھتا ہے کہ ''تقی الدین مقریزی (متوفی ۸۴۵ھ) ایک اعلیٰ، متنوع، کامل، باضمیر، حامل دین، مہربان اور اہل سنت کے ہمدرد عالم تھے۔ آپ حدیث کی جانب شدید میلان رکھتے تھے۔ اور روزمرہ حیات میں اسی پر عامل تھے، سو آپ کو 'ظاہریہ' سے منسوب کیا گیا۔ آپ علمائے احناف کے متعلق بعض ناروا تعصبات بھی رکھتے تھے، جو آپ کی تحریروں سے عیاں ہے۔''(۲۱۵) میں یہاں یہ عجیب بات ضرور بیان کرنا چاہوں گا کہ مقریزی اُس مقام پر جہاں آپ فقہی مذاہب اور کلامی فرقوں کے بارے میں بحث کرتے ہیں مذہب داؤد کے بارے میں ایک لفظ تک نہیں کہتے۔ ممکن

ہے آپ نے عمداً ایسا کیا ہو اور آپ اس مذہب کے بارے میں علانیہ اپنا نقطہ نظر واضح نہ کرنا چاہتے ہوں۔ یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ سنی اسلام کی مختلف شاخوں کی جانب مقریزی کے مؤقف پر ابوالمحاسن کی رائے دوٹوک نہیں۔ یہ بات فقہی اور اسی طرح کلامیات دونوں پہلوؤں پر صادق آتی ہے۔ جب ہم مقریزی میں مختلف ممالک و امصار میں مذاہب اربعہ کے شیوع کی مختصر تفصیل پڑھتے ہیں (۲۱۶) تو ہم یہ مشاہدہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ مصنف ان مذاہب کے لیے ایک ناخواش گوار تنگ دلی اور خالص حدیث پرستی کے لیے قابل ذکر پسندیدگی کا حامل ہے۔ اپنے تاریخی بیان میں مقریزی کی امتیازی سرد مہر معروضیت ان کی ان ہمدردیوں کو منظر عام پر آنے نہیں دیتی۔ تاہم فقہی مذاہب کے باہمی تعلقات سے آشنا ایک صاحب علم قاری کے لیے ان کے درمیان ان کا مؤقف اس کے باوجود ظاہر ہو جاتا ہے۔ مقریزی کہتا ہے کہ ''ایک سچے مؤمن کو ہر اس شئے پر ایمان رکھنا چاہیے جسے شریعت نے بیان کیا اور یہ اس انداز میں خود خدا کی منشا ہے، جو بغیر خود اس شخص کی ذاتی فکری تاویل اور تعبیری رائے کے بغیر ہو..... من غیر تاویل بفکرہ ولا تحکم فیہ برأیہ۔ کیونکہ خدا نے احکام صرف اسی لیے نازل فرمائے ہیں کہ انسانی عقل و دانش اشیاء کی حقیقت کو گرفت میں لینے کے لیے اتنی مستقل و آزاد نہیں ہے، جیسی کہ وہ خدا کی نگاہ میں ہے۔'' (۲۱۷) اس ٹکڑے میں 'حکم' یعنی منقول و ماثور حکم، "ماجاء بہ الشریعۃ" اور رائے و قیاس کے درمیان ضد و مخالفت بالکل واضح ہے۔ جب امام مالک بن انس اور امام اوزاعی کے بارے میں مقریزی نے کلام کیا تو 'مالک اور اوزاعی کی رائے' کا پیرایہ اظہار کام میں لائے (۲۱۸)۔ اسی مقام پر مقریزی یہ وضاحت کرتے ہیں کہ کس طرح ایک طرف امام ابو یوسف اور دوسری طرف یحیی بن یحیی (مصمودی مالکی) کے مقتدر اثر و رسوخ کی وجہ سے، کہ دونوں ہی اپنے اپنے ملکوں میں منصب قضاء پر فائز ہوئے، ان ممالک کے باشندے ان ائمہ کے مذاہب فقہ کی پیروی کرنے لگے۔ مقریزی ان الفاظ پر اختتام کرتے ہیں: ''اب کچھ مدت سے عہدہ قضاء سحنون (مالکی) کے رفقاء و تلامذہ کے گھر کی لونڈی بن رہا ہے۔ ایک دوسرے کی مسابقت میں وہ دنیاوی مراعات پر اسی طرح گرتے ہیں جیسے اونٹنیوں پر اونٹ پل پڑتے ہیں (۲۱۹)۔ یہاں تک کہ عہدہ قضاء بنو ہاشم کے خاندان میں موروثی ہو گیا۔ وہ عہدہ قضاءت میں ایک دوسرے کے اسی طرح وارث ہوتے ہیں جیسے کسی خاندان میں جائیداد ترکہ میں بٹتی ہے۔'' (۲۲۰)

یہ بعینہ ابن حزم کے الفاظ کی بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ جب وہ اندلسیہ کی دینی حالت کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''دو مذاہب ہیں جو قوت اور اقتدار کے ذریعہ شایع ہوئے۔ اولا مذہب ابوحنیفہ۔ وہ اس طرح کہ جب

ابو یوسف قاضی مقرر ہوئے، تو انتہائی مشرق سے افریقی صوبوں کی دور دراز سرحدوں میں قضاۃ کی تقرری وعزل آپ کے مشورہ وتصویب پر منحصر ہوگئی۔ چنانچہ آپ نے صرف انہی کو عہدہ قضا سپرد کیا جو آپ کے ہم مذہب تھے۔ دوسرا یہاں اندلسیہ میں مذہب مالکیہ۔ کیونکہ یحیی بن یحیی (مصمودی) سلطان کے ہاں اثر ورسوخ رکھتے تھے اور جب قاضیوں کی تقرری کی جاتی تو اس معاملہ میں صرف آپ ہی کی رائے شنید ہوتی۔ اندلسیہ کے صوبوں میں کوئی قاضی مقرر نہیں کیا جاتا، مگر صرف آپ کی تجویز اور انتخاب سے (۲۲۱)۔ آپ بھی صرف اپنے تلامذہ اور اپنے مذہب کے افراد ہی کو تجویز کرتے تھے۔ لوگ چونکہ مادی فوائد کی جانب مائل ہوتے ہیں لہذا وہ ایسے شخص کے آگے سرنگوں ہو جاتے ہیں جن سے انہیں اپنی آرزوؤں کے پورا ہونے کی امید ہوتی ہے۔'' (۲۲۲)

مقریزی حنفیہ کے مقابلہ میں مالکیہ کی جانب زیادہ مائل تھے، حالانکہ جوانی میں آپ حنفی مکتب سے وابستہ تھے (۲۲۳)۔ ابو المحاسن نے مقریزی کے میلان کی بالکل صحیح وضاحت کی ہے۔ آپ کی بنیادی تصنیف 'الخطط' سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے معاصر احناف کے خلاف آپ کی تلخی کا اصل سبب یہ ہوا کہ اسی مذہب کے ہاتھوں قاہرہ کی ان تمام قدیم عمارات کی قرقی اور سیکولرازیشن عمل میں آئی جن کے بارے میں دو گواہ بھی یہ گواہی دے دیتے تھے کہ یہ مخدوش عمارتیں "الجار والمار" یعنی ہمسایوں یا راہگیروں کے لیے خطرہ کا باعث ہیں۔ اس اقدام کے نتیجہ میں ایسی بے ترتیبیاں وقوع پذیر ہوئیں کہ جن عمارات کو از کار رفتہ قرار دیا گیا ان سے ملحقہ وسیع وعریض مساجد تک فروخت کر ڈالی گئیں۔ قاہرہ میں بکثرت اسلامی آثار غالبا تمام تر تاریخی احساسات سے عاری اس نسل کے غیر عقید تمندانہ اقدام کے ذریعہ تباہ وبرباد ہو گئے۔ مقریزی اس پر نوحہ کرتے ہوئے کہتے ہیں ''الغرض قاہرہ میں دو 'قرافہ' کے مقابر، عظیم الشان عمارات اور شاندار مکانات.....'' ہمارا مؤرخ اسی طرح نمایاں مقامات وآثار کا ذکر کرتا جاتا ہے۔ اس عمل نے مقریزی کے آثار سلف سے متعلق عقید تمندانہ احساس کو سخت ٹھیس پہنچائی اور وہ اس خاص مقام پر نہایت آزادانہ اس کا اظہار بھی کرتے ہیں (۲۲۴)۔ اس بے باکانہ عمل کو تصویب حنفی فقیہ کمال الدین عمر بن آدم کے فتوے نے دی (۲۲۵)، جو سن ۴۳۵ھ میں قاضی مقرر ہوئے۔ اسی نوعیت کے ذاتی احساسات مقریزی کے مندرجہ ذیل خاص الفاظ میں بھی اظہار پاتے ہیں: ''امام ابوحنیفہ کے مقابلہ میں مذہب امام مالک زیادہ عمومی طور پر مصر میں پھیلا اور اس کا سبب وہ عزت واحترام تھا جس سے مالکیہ مصر میں محظوظ ہوئے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ کے مکتب سے مصر میں پہلے کوئی آشنا تک نہ تھا..... (قاضی عبداللہ) ابن لہیعہ کے بعد کوفی الاصل اسمعیل بن عیسی قاضی مقرر ہوئے۔ یہ ہمارے عمدہ قاضیوں میں سے ایک تھے، الا یہ کہ آپ امام ابوحنیفہ کی تعلیمات کے پیرو تھے، جن کے مذہب سے اہل مصر مانوس نہ تھے۔ آپ کی تعلیمات کا رواج ان سراؤں کی تباہی

پر مبنی ہیں۔ سو اس بات نے اہل مصر کو چراغ پا کیا اور اسی لیے انہوں نے آپ کے مذہب کو رد کر دیا۔ لہٰذا امام شافعی کی تشریف آوری سے قبل مصر میں مکتب مالکیہ ہی رائج تھا۔'' (۲۲۶)

مقریزی کے کلامی نقطہ نظر کے بارے میں ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ ہمارے اس خیال کی تائید کرتا ہے کہ آپ اس شعبہ علم میں بھی ظاہریہ ہی سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے تھے۔ ابن حزم کے قارئین کلامیات میں مقریزی کے نقطہ نگاہ کے مفصل بیان سے ظاہری طرز استدلال کی مشابہت کو ایک نظر میں پہچان جائیں گے۔ آپ کا کلامی مؤقف بھی مکاتب کے فلسفیانہ نزاعات سے مکمل طور پر آزاد و مستقل ہے۔ آپ کا اشاعرہ سے بھی اتنا ہی کم تعلق ہے جتنا کہ معتزلہ سے۔ ابن حزم کی سخت راسخیت سے صرف ایک ہی چیز آپ کو الگ کرتی ہے اور وہ 'صفات الٰہیہ' کی اصطلاح کا استعمال ہے۔ اشعری پر ان کے تالیف کردہ رسالے اور ان کی تعلیمات سے کوئی بھی یہ تاثر لے سکتا ہے کہ وہ ایک ایسے انسان کی حیات اور تعلیمات کو بیان کر رہے ہیں جس کے مکتب سے آپ وابستہ نہیں ہیں اور ایسا بلا قصد و ارادہ واقع نہیں ہوا، کیونکہ اس رسالے کے بہت سے مقامات اس بات کو تاکیدا بیان کرتے ہیں کہ اشعری کی کلامیات نے تشدد اور خونریزی کے اعمال و اقدامات کے ذریعہ اسلام میں مروجہ عقائد کی صورت اختیار کی تھی۔

ان مسائل میں مقریزی کے لیے جو چیز سب سے بڑھ کر دلچسپی رکھتی ہے وہ- ان کی 'حدیثی' تربیت اور ظاہریہ کی جانب ان کے میلان کی وجہ سے- خدا کی فطرت و نوعیت کے متعلق جو کچھ بھی احادیث میں وارد ہوا ہے اس کی مطلق قبولیت و تسلیم ہے۔ اب یہ طے ہے ''کہ تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ جن احادیث میں صفات الٰہیہ کا ذکر ہوا ہے ان کو نقل و روایت کرنا جائز ہے اور ان احادیث کی نشر و اشاعت اور دوسروں تک ان کا ابلاغ بھی جائز ہے۔'' اس مسئلہ میں کوئی اختلاف رائے نہیں۔ ساتھ ہی ان لوگوں میں جو صداقت کو قبول کرتے ہیں اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ روایات و احادیث اس تعبیر کی حامل نہیں ہیں جن کی رو سے خدا مخلوق سے مشابہ ٹھہرتا ہے کیونکہ قرآن میں ہے: 'لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر' (سورہ شوریٰ ۴۲:۱۱) اور 'قل ھو اللہ احد، اللہ الصمد، لم یلد ولم یولد، ولم یکن لہ کفوا احد' (سورہ اخلاص ۱۱۲)۔ اس قسم کی احادیث ان قرآنی آیات سے تصادم نہیں رکھتیں کیونکہ ''ان کی نقل و روایت کا مقصد صرف اور صرف 'تاویل' کی نفی ہے۔ کوئی اگر اسے 'فطرت' کہتا ہے یا اسے 'علت اولیٰ' وغیرہ سے موسوم کرتا ہے تو یہ دشمنانِ پیغمبر خدا کو ایسے اسماء سے موسوم کرتے ہیں جن کے ذریعہ اس کی صفات کی نفی ہو جاتی ہے۔'' اسی اختلافی مقصد کے پیش نظر خدا نے قرآن میں صفات کا باقاعدہ اظہار کیا اور احادیث میں بھی ان کا ذکر ہوا۔ خدا سے متعلق تنزیہی نصوص کی تجسیمی

اقوال سے مفاہمت ومصالحت کی کوشش ''تاویل'' کے عام طریقوں سے ممکن نہیں۔ ''ہمیں نہیں معلوم کہ صحابہ میں سے کسی نے یا تابعین میں سے کسی نے یا تبع تابعین میں سے کسی نے کبھی ان روایات کی بطریق تاویل تفسیر کی ہو۔ یہ لوگ اس قسم کی تاویل سے محفوظ تھے کیونکہ اس خدا کی عظمت مانتے تھے جسے وہ تمثیلی پیرایہ اظہار کا فاعل ہونے سے بالاتر تصور کرتے تھے۔ جب بھی خدا کو کسی طبعی جسمانی صفت سے موصوف کیا گیا، مثلاً ان کے ہاتھوں پر اُس کا ہاتھ ہے' (یداللہ فوق ایدیھم) یا 'اُس کے ہاتھ کشادہ ہیں' (بل یداہ مبسوطتان) تو ہر کوئی ان نصوص کی محض قرأت سے ہی ان کے مناسب معنی کا فہم حاصل کر لے گا۔'' اس قسم کی نصوص کی تمثیلی واستعاری تاویل مخلوق سے خالق کی مشابہت کا باعث ہوتی ہے۔ ''وہ جو صفات کے قائل ہیں خدا کی عظمت کو مادہ سے تقابل کرتے ہوئے اس کی عظمت کو بٹا لگاتے ہیں۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ یہ تقابل حقیقی مفہوم میں ہوتا ہے یا تمثیلی طور پر۔ ایسا کرنے میں وہ اس بات سے واقف ہوتے ہیں کہ یہ توصیف ایسے الفاظ پر مشتمل ہے جو خالق اور مخلوق دونوں کے لیے استعمال ہوتے ہیں، لیکن وہ ان الفاظ کو 'مشترک اللفظ مختلف المعنی' (homonyms) کہنے میں پس وپیش کرتے ہیں کیونکہ خدا کا کوئی ''شریک'' نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سلف نے ان تجسیمی احادیث میں سے کسی کی تاویل نہ کی۔ حالانکہ ہم یقینی طور پر یہ جانتے ہیں کہ ان کی رائے میں یہ احادیث اس معنی ومفہوم سے کوسوں دور ہیں جس سے جہلاء فوراً اسے متصف کر دیتے ہیں۔''(۲۲۷)

اختتام پر مقریزی اپنے کلامی مؤقف کا خلاصہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''وہ حقیقت جس پر شک نہیں کیا جا سکتا وہ یہ ہے کہ اللہ کا دین بالکل واضح وصریح ہے جس میں کچھ مبہم وپوشیدہ نہیں، وہ ایک علانیہ امر ہے..... بولاق کے ایڈیشن کے مطابق، ایک علانیہ مادہ ہے..... جو کسی راز کا حامل نہیں (۲۲۸)؛ اس کی کلیت ماننا بلا کسی استثناء کے ہر ایک پر واجب ہے۔

جناب نبی ﷺ نے شریعت کا ایک لفظ بھی مخفی نہ رکھا، ہر وہ چیز جسے آپ نے اپنے قریبی حلقہ کو بتلایا، خواہ زوجہ ہوں یا رشتہ دار (۲۲۹)، اسے آپ نے احمر واسود کو بھی بتلایا اور ایک عام چرواہے کو بھی اسی کی خبر دی۔ آپ کے پاس نہ کوئی مخفی راز تھے، نہ کسی قسم کے صوفیانہ رمز تھے، نہ ہی کچھ باطنی تھا۔ آپ نے اپنی تعلیمات کی طرف تمام نوع انسانی کو دعوت دی۔ اگر آپ کوئی بھی چیز مخفی رکھتے تو جس مشن کی ذمہ داری آپ کو تفویض کی گئی تھی، آپ اسے پورا کرنے والے نہ کہلاتے۔ اس کے باوجود جو بھی اس قسم کے دعوے کرتا ہے وہ، کل امت کی مروجہ تعلیم کے مطابق ''کافر'' ہے۔ ہر بدعت والحاد ''بدعۃ فی الدین'' کا منبع اقوال سلف سے علیحدگی اور قرن اول کے عقائد سے انحراف میں مضمر ہے۔''(۲۳۰)

یہ آخری الفاظ ایک ایسے عالم کی شہادت ہیں جو، برسبیل تنزل، ظاہریہ میں مروج احساسات سے گہرے طور پر متاثر تھا۔ ایک اور ملاحظہ اس امر سے قریبی ربط رکھتا ہے جو مقریزی کے ادبی کردار پر خاص روشنی ڈالتا ہے۔ ہر چند اس سے صرف اتنا ہی ثابت ہوتا ہے کہ مقریزی نہ صرف ابن حزم کی تالیفات سے شغف و شغل ہی رکھتے تھے۔ فی الحال مجھے مقریزی میں ان کا ذکر بالکل یاد نہیں آ رہا۔ بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے اس معروف ظاہری (ابن حزم) کو لفظ بہ لفظ قبول کرنے میں کسی قسم کی ہچکچاہٹ ہی دکھائی۔ اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ ابن حزم کی کتابیں بہت ہی کم شایع و ذایع تھیں، خاص کر مصر میں، لہذا پورے اعتماد سے آپ ابن حزم کے الفاظ بلا انتساب دہرا دیتے تھے۔ چنانچہ جس عقیدہ پر مقریزی اپنی محولہ بالا تقریر کو ختم کرتے ہیں مجھے ابن حزم کی کتاب میں وہ لفظ بہ لفظ مل گیا۔ یہ مماثلت بلکہ التقاط دونوں کی مندرجہ ذیل عبارتوں میں دیکھا جا سکتا ہے:

مقریزی (خطط، ج ۲، ص ۳۶۲): والحق الذی لا ریب فیه ان دین الله تعالی ظاهر لا باطن فیه وجوهر لا سر تحته وهو کله لازم کل احد لا مساحة فیه ولم یکتم رسول الله صلعم من الشریعة ولا کلمة ولا اطلع اخص الناس به من زوجة او ولد عم علی شیء من الشریعة کتمه عن الاحمر والاسود ورعاة الغنم ولا کان عنده صلعم سر ولا رمز ولا باطن غیر ما دعا الناس کلهم الیه ولو کتم شیئا لما بلغ کما امر ومن قال هذا فهو کافر باجماع الامة واصل کل بدعة فی الدین البعد عن کلام السلف والانحراف عن اعتقاد الصدر الاول...۔

(چند سطور قبل اس کا ترجمہ ہم مصنف کے الفاظ میں پہلے نقل کر چکے ہیں۔ رع)

ابن حزم، کتاب الملل [ج ۲، ص ۲۷۴، ۲۷۵، خروج اکثر هذه الفرق عن دین الاسلام]، خارجی اور شیعی فرقوں کے مخصوصات کے مختصر بیان کے بعد کہتے ہیں:

واعلموا ان دین الله تعالی ظاهر لا باطن فیه وجهر لا سر تحته کله برهان لا مساهمة فیه واتهموا من یدعو ان یتبع بلا برهان وکل من ادعی ان للدیانة سرا او باطنا فهی دعاوی ومخارف واعلموا ان رسول الله صلعم لم یکتم من الشریعة کلمة فما فوقها ولا اطلع اخص الناس به من زوجة او ابنة او عم او ابن عم او صاحب علی شیء من الشریعة کتمه عن الاحمر والاسود ورعاة الغنم ولا کان عنده عم سر ولا رمز ولا باطن غیر ما دعا الناس کلهم الیه ولو کتمهم شیئا لما بلغ کما امر ومن قال هذا فهو کافر فایاکم وکل

قول لم یبن سبیله ولا وضح دلیله ولا تعرجوا عما مضی علیه نبیکم صلعم واصحابه رضی الله عنهم۔

''اور جان لو کہ اللہ تعالی کا دین ظاہر ہے، اس میں کوئی باطنی و پوشیدہ امر نہیں۔ کھلا ہے جس میں کوئی راز نہیں۔ کل کا کل دلیل و برہان ہے جس میں کسی کو مجال انکار نہیں۔ بلا دلیل و برہان اتباع کرنے کی دعوت دینے والے قابل الزام ہیں۔ اور جو یہ دعوی کرتا ہے کہ دین میں کچھ باطنی پوشیدہ راز بھی ہیں تو یہ فقط دعوی ہی دعوی اور محض خرافات ہے۔ اور جان رکھو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شریعت میں سے ایک کلمہ تک چھپا نہیں رکھا۔

اور نہ ہی اپنی کسی زوجہ، صاحبزادی، چچا، چچازاد، یا کسی اور کو شریعت کی کوئی خاص چیز ایسی نہیں بتائی جسے کسی گورے کالے بلکہ کسی کسی چرواہے کو نہ بتائی ہو۔ نہ ہی آپ کے پاس کوئی ایسے راز، رمز یا باطنی امور تھے، مگر یہ کہ آپ نے تمام لوگوں کو اسی کی دعوت دی۔ اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان سے کسی ایسی شئے کو چھپاتے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ابلاغ کا جو حکم دیا گیا تھا آپ اسے پورا کرنے والے نہ ٹھہرتے۔ اور جس نے اس قسم کی کوئی بات کی تو وہ کافر ہے۔ تو تمہیں چاہیے کہ تم ہر ایسے قول سے اپنا دامن بچاؤ جس کی وجہ کھلی ہوئی نہ ہو، نہ جس کی دلیل واضح ہو۔ اور اس چیز سے عوج و انحراف اختیار نہ کرو جس پر تمہارے نبی اور ان کے اصحاب رضی اللہ عنہم چلے۔''

(۷)

نسبتِ ظاہری

مقریزی کے ساتھ ہی ہم تیسری سے نویں صدی ہجری تک کے ظاہریہ کے اہم ترین نمائندوں کا اپنا جائزہ مکمل کر چکے ہیں۔ ہم نے اپنی فہرست میں صرف ایسے ہی علماء وفقہاء کو شامل کیا ہے جنہیں ان کی حیات اور تعلیمات کے بارے میں قابل بھروسہ اخبار کی بنیاد پر 'ظاہریہ' کہا جاسکتا ہے۔ 'ظاہری' کا لقب (۲۳۱) ہمیں ہمیشہ ہی فورا امام داؤد بن علی کے مکتب سے وابستہ کسی عالم تک نہیں لے جاتا (۲۳۲)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ 'نسبت' ہر نام کے پیچھے دینی فقہی الحاق و وابستگی کا پتہ نہیں دیتی، بلکہ بسا اوقات یہ 'نسبت' ان مصری حاکموں کا حوالہ بھی دے دیتی ہے جن کا لقب الملك الظاهر تھا۔ مثال کے طور پر ایک عالم کے معاملہ میں بعینہ یہی واقع ہوا ہے جو ان حکمرانوں کے دور سے تعلق رکھتا ہے۔ اسے جمال الدین احمد بن محمد الظاہری کہا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک اور عالم شہاب الدین احمد الظاہری ہیں۔ ان میں اول الذکر شافعی جبکہ ثانی الذکر حنفی ہیں (۲۳۳)۔ اسی یکساں سبب سے ایک اور شخص ابن الظاہری کے والد کو بھی غالبا اس ظاہریہ میں شمول سے خارج رکھنا چاہیے (۲۳۴)

یہی اصول ان لوگوں کی ایک معتد بہ تعداد پر بھی منطبق ہوتا ہے جو اس نسبت کے حامل تھے۔ بالخصوص اس دور میں اس قسم کے بہت سے 'ظاہری' مل جاتے ہیں جس دور پر ابوالمحاسن کی سوانحی کتاب المنهل الصافی محیط ہے۔ ابوالمحاسن کے والد بھی اسی سبب سے 'الظاہری' کہلاتے تھے، حالانکہ آپ ظاہریہ مکتب سے کوسوں دور تھے۔ آپ کا لقب 'الظاہری' اس وجہ سے تھا کہ اس مشہور مؤرخ کے والد الملک الظاہر برقوق کے خریدہ غلام تھے (۲۳۵)

ظاہریہ کی اختتامی صدی

دسویں صدی سے آگے ''مذہب الظاہر'' گویا مردہ ہو چکا تھا۔ تاہم زمانہ مابعد میں بھی ہم اس اسکول کے فقہی نقطہ نگاہ کے امتیازی عناصر سے دو چار ہوتے ہیں۔ حتی کہ جدید علماء میں بھی اس کی باقیات مل جاتی ہیں۔ بالخصوص ان میں جن کے نزدیک فقہی علوم کسی عملی اہمیت کے حامل نہیں بلکہ صرف اور صرف الہیاتی مطالعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہم اب تک ایسے لوگ پاتے ہیں جو 'رائے' کے خلاف 'اہل الحدیث' کے قدیم اصولوں کی صدائے بازگشت بلند کرتے ہیں (۲۳۶)۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی خود کو 'ظاہری' نہیں کہتا۔ یہ اکثر حنابلہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا اگر یہ مذاہب اربعہ میں سے کسی اور فقہی مذہب سے تعلق رکھتے ہیں تو یہ وہ محدثین ہیں جو فقہی ''فروع'' سے کم ہی اعتناء رکھتے ہیں۔ لیکن جہاں معاصر مسلمان علماء وفقہاء کی اکثریت 'فروع' کے عملی مطالعات کے درپے رہتے ہیں، علوم حدیث کے مخصصین دن بہ دن معدوم ہوتے جاتے ہیں، کیونکہ یہ حدیث ہی ہے جو مذہب ظاہریہ کی اصل روح و بنیاد ہے۔

مصادر شریعت اور 'عرف'

الغرض شرعی فقہی استنباط کے مصادر اربعہ: کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس اسلامی شریعت کے مسلمہ وغیر متنازع ماخذ ہیں۔ ہم اتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وقتاً بعد وقت ان میں دیگر مصادر و ادلہ کا اضافہ کرنے کی کوششیں کی جاتی رہی ہیں۔ مثال کے طور پر ہم 'عرف' کے بارے میں قاضی حسین (متوفی ۴۶۲ھ) کا ایک قول پاتے ہیں (۲۳۷)۔ جسے اب 'عادت عام' اور دیگر مواقع پر سب سے بہتر طور پر 'عقل سلیم' بھی کہا جاتا ہے۔ ان شرعی مصادر کے پہلو بہ پہلو فقہی شرعی فیصلہ میں ایک اہم عنصر کی حیثیت سے (۲۳۸) اسلامی شریعت و قانون کے بہت سے اہم ابواب میں ''عرف'' بہت سے ملکوں کی انفرادی خصوصیات کی حیثیت سے واقعتاً زیر عمل رہا ہے اور موجودہ اسلامی ریاستوں میں بھی ایک ''قانون'' کی حیثیت رکھتا ہے۔ قاضی حسین اس رائے سے غالباً فقہاء کی قدیم کوششوں کا اظہار کرتے ہیں جنہوں نے ایک طرف اس طریقہ سے شرعی قانون کے ساتھ دنیاوی

وسیکولر قوانین کی ہم آہنگی کی کوشش کی۔ اور دوسری طرف شریعت اسلامی کی آفاقی نوعیت کا لحاظ رکھتے ہوئے اسلامی سلطنت وریاست کے مختلف حصوں کی انفرادی خصوصیات کا جواز قائم ومحفوظ رکھا۔ ہم پیشتر تیسری صدی میں بھی یہ سنتے ہیں کہ 'عرف' کو 'قیاس' پر ترجیح دی گئی (۲۳۹)۔ قسم، حلف اور ماپ واوزان وغیرہ پر اسلامی فقہاء ومفتین کے درمیان ہم اکثر یہ رائے پاتے ہیں کہ ان معاملات میں عادات اور رواج فیصلہ کن حیثیت رکھتے ہیں اور کہ نقل سے متعین امور کے استنباطات کے مقابلہ میں انہیں ہی ترجیح دینی چاہیے (۲۴۰)۔ اسلامی اداروں کے نظام میں عرف ایک متبدل عنصر کے طور پر سامنے آتا ہے، جو تبدیلی وتغیر کا اور زمانہ سے موافقت کا اور علاقائیت کے تقاضوں کو پورا کرنے کا نام ہے (۲۴۱)۔ دسویں صدی ہجری کی دستیاب ایک یہودی دستاویز کے مطابق اس زمانہ میں مصر میں عرف کو وہ عدالتیں کام میں لاتیں جو شرعی قوانین کے منتظم ومحتسب اداروں سے آزاد تھیں اور کہ یہ عدالتیں سزائے موت تک کے اجرا میں مستقل حیثیت رکھتی تھیں (۲۴۲)۔ فلوگل (Flugel) اپنے مقالہ 'طبقات احناف' (Uber die Klassen der hanefitischen Rechtsgelehrten) میں 'عرف' کو غلط طور پر 'قیاس' قرار دے ڈالتا ہے (۲۴۳)۔ بہرکیف شرعی مصادر اربعہ میں 'عرف' کے ساتھ ساتھ 'استحسان' کا، یا جیسا کہ اسے مالکیہ 'استصلاح' سے موسوم کرتے ہیں، اضافہ کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس سیاق وسباق میں یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ شافعی المذہب سیوطی جو علوم لغت میں بھی فقہی اصولوں کے منہج کو کام میں لاتے ہیں، ان مصادر اربعہ کے پہلو بہ پہلو علم لغت (۲۴۴) کے مصادر میں بھی اپنے مذہب کے 'استصحاب' کو بھی شمار کرتے ہیں (۲۴۵)۔ جہاں تک فقہی تحقیق کا معاملہ ہے تو فخر الدین رازی چار عدد مسلمہ فقہی مصادر میں کسی بھی اضافہ کے خلاف ہیں۔ سورہ نساء ۴:۵۹ (یاایھاالذین امنوا اطیعوا اللہ... یہاں بھی اور باب ہفتم کے شروع میں بھی اس آیت کا نمبر ۶۲ درج کیا گیا ہے، جو غلط ہے۔ رع) پر بنا کرتے ہوئے۔ جس میں ادلہ اربعہ شرعیہ کو مذکور خیال کیا جاتا ہے۔ آپ کہتے ہیں:

''جو احکام الٰہی پر عمل پیرا ہونا چاہتے ہیں انہیں ان مصادر اربعہ پر ہی تکیہ کرنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں اگر کوئی امام ابوحنیفہ کے 'استحسان' یا امام مالک کے 'استصلاح' کا حوالہ دیتا ہے تو یہ محض ایک اصطلاحی مغالطہ دہی ہے جس کی کوئی شرعی بنیاد نہیں۔ بہرکیف اگر یہ دونوں اصطلاحیں ان چار ماخذوں سے الگ ہیں، تو ان کی تعلیم کسی نفع کی حامل نہیں ہے۔'' (۲۴۶)

الغرض (عام حلقوں میں) ان مصادر اربعہ سے پرے جانے کو مسترد کر دیا گیا۔ دوسری طرف ان میں سے ایک ماخذ ومصدر کو پایہ اعتبار سے ساقط کرنے کی 'ظاہریہ' کی کوشش کو بھی ناکامی سے دوچار ہونا پڑا۔

حواشی

(۱) ابوالفداء، تاریخ اسلام (Annales Muslemici) ۲، ۲۶۰ [ج ۲، ص ۵۳، سنہ ۲۷۰ھ]، ایڈٹ: رسکے۔

(۲) مُروج [ج ۴، ص ۴۴۹۔ اردو ترجمہ مروج، ج ۴، ص ۷۲۴]

(۳) کامل، تحت 'عدۃ حوادث'، [ج ۶، ص ۳۳۹، سنہ ۲۷۰ھ]، طبع بولاق۔

(۴) اس مسئلہ پر تفصیل کے لیے تہذیب [ج ۱، ص ۱۸۲، رقم ۱۵۷] ملاحظہ ہو۔

(۵) شرح مسلم، ۴، ۱۶: فالمحققون يقولون لايعتدبه (يعنى بقول داؤد) لاخلاله بالقياس وهواحدشروط المجتهدالذى يعتدبه (چنانچہ محققین کہتے ہیں کہ اسے یعنی قول داؤد کو قیاس سے متعلق ان کے اختلال واختلاف کی وجہ سے (ضروری) شمار نہیں کیا جاتا، کیونکہ قیاس مجتہد کے شرائط میں گنا جاتا ہے)۔ ''يعتدفى الاجماع'' کی ترکیب کے لیے تہذیب (ص ۷۹۱) ملاحظہ ہو۔

(اختلف العلماء هل يعتبرقوله فى الاجماع، فقال الاستاذابواسحق الاسفرايني: اختلف اهل الحق فى نفاةالقياس يعنى داؤدوشبهه فقال الجمهورانهم لايبلغون رتبةالاجتهادولايجوزتقليدهم القضاء وهذاينفى الاعتدادبه فى الاجماع۔ و نقل الاستاذابومنصورالبغدادى من اصحابناعن ابى على بن ابى هريرةوطائفةمن الشافعيين انه لااعتباربخلاف داؤد وسائرنفاةالقياس فى الفروع ويعتبرخلافهم فى الاصول۔ وقال امام الحرمين: الذى ذهب اليه اهل التحقيق ان منكرى القياس لايعدون من علماء الامةوحملةالشريعةلانهم معاندون مباهتون فيماثبت استفاضةوتواتراولان معظم الشريعة صادرةعن الاجتهادولاتفى النصوص بعشرمعشارهاوهولاء ملتحقون بالعوام۔ ثم قال: وعندى ان الشافعى رحمه الله لوعاصرداؤدلماعده من العلماء۔ نووی، تہذیب، ج ۱، ص ۱۸۲، ۱۸۳، طبع دارالکتب العلمیہ)

(۶) فہرست [ص ۳۰۵ تا ۳۰۷]۔ جی فلوگل، دربارے فہرست العلوم لمحمد بن اسحق، ص ۶۱۵۔
(G.Flugel,Uber Muhammad ibn Ishak's Fihrist al Ulum)

(۷) طبقات الحفاظ، ۱۱، رقم ۶۳ [ج ۲، ص ۸۶۶، رقم ۸۳۷۔ وكان من علماء الظاهرية، اخذالكتب عن محمدبن داؤد الظاهرى وكان شديدالحب للآثار، محطاعلى اهل القياس، صالحاناسكامتعبدا]۔

(۸) کواترمیئر، تاریخ سلاطین مملوک (Quatremere,Historire des Soultans Mamlouks)، ص ۲۷۰۔

(۹) سمعانی [ج ۹، ص ۱۳۱، رقم ۲۶۳۴، طبع دکن]۔

(۱۰) فہرست [ص ۳۰۵۔ مثلاً، کتاب المسائل الاصفہانیات، کتاب المسائل الخوارزمیات]۔

(۱۱) ابواسحق شیرازی (متوفی ۴۷۶ھ)، طبقات۔ سن ۱۸۷۳ء میں وفات پانے والے قاہرہ کے ایک عالم فاضل سول سرونٹ رفاعہ بیگ طحطاوی، اپنی کتاب 'القول السديدفى الاجتهادو التجديد' (ص ۱۶، وادی النیل پریس، قاہرہ ۱۲۸۷ھ)

میں۔ یہ تصنیف کلاسیکل اسلامی نقطہ نگاہ سے 'روضۃ المدارس' (سال اول، رقم ۶) کے عالمانہ ضمیمہ کے طور پر لکھی گئی۔
(جیسا کہ معلوم ہے کہ شیعی مذہب بھی قیاس کو نہیں مانتا، لہذا ایران کی طرف ظاہری مذہب کے اس نفوذ و شیوع کو اس کا سبب قرار دیا جا سکتا ہے۔

اور شوافع کی خراسانی شاخ کو ان دونوں مذاہب منکرین قیاس یعنی شیعہ و ظاہریہ کی بنیاد کہا جا سکتا ہے۔ رع)

(۱۲) یاقوت، ۳، ۳۴۰: وقد کان اهل نیم ازرای وقعوا باهل هذه المدینة وقتلوهم وسلبوهم واحرقهم بالنار للعصبیة فی الدین بظاهر الشریعة (مقام نیم ازرای کے لوگ اس شہر کے باشندوں پر ٹوٹ پڑے، انہیں قتل کیا، انہیں لوٹا، انہیں نذر آتش کیا، ظاہر شریعت کے دین کی عصبیت کی وجہ سے)۔ یہ الفاظ پوری طرح واضح نہیں۔ آیا ان کا یہ مطلب ہے کہ 'نیم ازرای' کے باشندوں نے، چونکہ وہ شریعت کے ظاہری معنی کی اتباع کرتے تھے، سو انہوں نے مخالف ہمسایوں کا قتل عام کیا اور ان کے اموال و املاک غصب کیں، یا 'شیز' کے لوگ 'شریعت کے ظاہر مفہوم' کی اتباع کرتے ہیں؟۔ بر سبیل تذکرہ، یہ لوگ شیعہ کہلاتے تھے۔

(شہرزُور کے آس پاس چھوٹے قصبے تھے، ان میں سے ایک شیز تھا ایک نیم ازرای، شیز کے باشندے شیعہ صالحیہ زیدیہ تھے، اور یہ شہر 'ماوی کل ذاعر ومسکن کل صاحب غادر تھا۔ سن ۳۴۱ھ میں یہ واقعہ ہوا۔ اور خود نیم ازرای کے باشندوں کے بارے میں یاقوت کہتا ہے:

'اهلها عصاة علی السلطان قد استطعموا الخلاف واستعذبوا العصیان۔۔۔ ولا هلها بطش وشدة یمنعون انفسهم ویحمون حوزتهم۔۔۔'، ج ۳، ص ۳۷۵، تحت 'شہرزُور'، طبع دار صادر، بیروت۔ رع)

(۱۳) (تھیوسوفی، دیکھیے باب سوم حاشیہ ۶۵۔ مترجم انگریزی)

(۱۴) ابوالمحاسن، تاریخ، [ج ۳، ص ۱۸۹، سنہ ۳۰۳ھ]۔

(۱۵) یاقوت، [ج ۳، ص ۳۷۹، تحت 'شیراز': ومن الزهاد ابو عبدالله محمد بن خفیف الشیرازی، شیخ الصوفیة ببلاد فارس، وواحد الطریقة فی وقته، کان من اعلم المشایخ بالعلوم الظاهرة]

(۱۶) ہر چند ہم ''علم الظاہر'' کے یہ معنی بھی پاتے ہیں، ابوالمحاسن [ج ۳، ص ۱۴۱، سنہ ۳۷۱ھ: شیخ الصوفیه بفارس]۔

(۱۷) ابن ملقن [ص ۲۲۷، رقم ۳۵۷]: وضعف فی آخر عمره عن القیام، فجعل بدل کل رکعة من اورادہ رکعتین قاعدا للخبر صلاة القاعد علی النصف من صلاة القائم، قلت: الخبر محمول علی غیر المعذور (اور یہ آخر عمر میں قیام کرنے سے ضعیف و عاجز ہو گئے، لہذا اپنے ورد کی ہر رکعت کے بدلے دو رکعتیں بیٹھ کر ادا کرنے لگے، اس روایت کی وجہ سے کہ 'بیٹھے ہوئے کی نماز کھڑے ہوئے کی نماز کی آدھی ہوتی ہے'۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت غیر معذور پر محمول ہے)۔

(ابو عبدالله محمد بن خفیف بن اسید کشاذ الضبی الشرازی، من اعلم المشایخ بعلوم الظاهر، صحب رویما وغیره۔۔۔ قال السلمی: وهو فقیه علی مذهب الشافعی، حوالہ بالا۔ رع)

(۱۸) مقدسی، ص ۳۷۔

(۱۹) ایضاً، ص ۴۳۹۔ ص ۴۴۱، حاشیہ الف بھی ملاحظہ ہو۔ اس مقام پر 'اہل الحدیث' سے مراد امام احمد بن حنبل کے متبعین معلوم ہوتے ہیں۔

(۲۰) سمعانی (ضمیمہ، ۵)۔

(۲۱) تہذیب [ج ۲، ص ۱۶۲، 'نخع']۔

(خراسان کے ایک اور قاضی اور وہاں ظاہریوں کے فقیہ عبداللہ بن عمر (۳۷۶ھ/۹۸۶ء) کو بھی ظاہری کہا گیا ہے۔ انہی کا قول ہے کہ وضوء میں اللہ تعالیٰ کا ذکر واجب ہے، جو اس سے غافل ہوا تو اس کا وضو باطل ہے (مدرسۃ الظاہریۃ، ص ۲۹)۔ ر ع)

(۲۲) مقدسی، ص ۴۸۱۔

(ملتان و منصورہ کا دلچسپ ذکر نقل کرتے ہوئے مقدسی کہتا ہے: 'مذاهبهم: اكثرهم اصحاب حديث و رايت القاضي ابامحمد المنصوري داؤديا اماما في مذهبه و له تدريس و تصانيف قد صنف كتبا عدة حسنة۔ و اهل ملتان شيعة يهوعلون في الاذان، ويثنون في الاقامة و لاتخلو القصبات من فقهاء على مذهب ابي حنيفة ﷺ، وليس به مالكية و لا معتزلة و لا عمل للحنابلة۔' مقدسی، ص ۴۸۲۔ 'اقلیم سند' کے تحت اس خطے کے شہروں کے بارے میں دلچسپ اور مفید معلومات ملاحظہ ہوں، ص ۴۷۴ تا ۴۸۶۔)

(۲۳) ایضاً، ۹۶ [و بعمان داؤدية، لهم مجلس]۔

(۲۴) ایضاً، ۱۷۹۔

(۲۵) ایضاً، ۲۳۶۔

(۲۶) ایضاً، ۴۱ [و اصحاب داؤد من اربع: من الكبرة و الحدة و الكلام و اليسار]۔

(۲۷) مقری [ج ۲، ص ۲۱، ترجمہ بلوطی، رقم ۶: وغلب عليه التفقه بمذهب ابي سليمان داؤد ابن على الاصبهاني المعروف بالظاهري، فكان منذر يؤثر مذهبه ويجمع كتبه ويحتج بمقالته ويأخذبه في نفسه وذويه، فاذا جلس للحكومة قضى بمذهب الامام مالك واصحابه، وهو الذي عليه العمل بالاندلس، وحمل السلطان اهل مملكته عليه]۔

(۲۸) ایضاً، [ج ۳، ص ۱۶۹، باب ۷: وكان داؤدي المذهب قويا على الانتصار له]۔ ابن حزم، کتاب الملل [ج ۲، ص ۲۴۳] میں منذر کی یہ رائے نقل کرتے ہیں کہ 'افلاک' بعینہ سماوات نہیں ہیں۔ چنانچہ ابن حزم اپنے معمول کے انداز میں اس سے بحث کرتے اور اس کا رد کرتے ہیں۔

(۲۹) تاریخ الموحدین، ص ۳۵، ایڈٹ: ڈوزی۔ (The history of the Almohads, ed. Dozy)

(علمائے اہل اندلس کی ایک کثیر تعداد نے مشرق طلب علم میں مشرق کا سفر کیا۔ مقری (فتح، ج ۲، ص ۵) نے قریباً تین سو علماء اندلس کا ذکر کیا جنہوں نے مشرق کا سفر کیا۔ ان میں سے کچھ کا ذکر گولڈزیہر نے کر دیا ہے۔ انہی میں سے ایک عالم ابو محمد عبداللہ بن قاسم القیسی اندلسی (متوفی ۲۷۲) کو علامہ قرطبی سے بھی قدیم ظاہری کہا گیا ہے۔ ابن حزم اور ابن عبدالبر کے شاگرد رشید حمیدی صاحب الجمع بين الصحيحين، متوفی ۴۸۸ھ، ان کے بارے میں کہتے ہیں: 'فقيه جليل، وكان يميل الى القول بالظاهر۔' (جذوۃ المقتبس، ص ۳۷۹)۔ ابن حزم بھی ان کے بارے میں اعلیٰ رائے رکھتے تھے (رسالہ فضائل اندلس)۔ یہ اولاً مالکی تھے پھر داؤد کی شاگردی اختیار کی، ان سے مشابہتاً ان کی کتب پڑھیں، اور یہ مذہب لے کر اندلس آئے، مدرسۃ الظاہریۃ، ص ۳۲۔)

(۳۰) مقدسی، ۲۳۶۔

(۳۱) مقری [ج ۲، ص ۸]۔

(۳۲) دیکھیے بارگیس، تلمسان (Barges, Tlemcen)، ص ۳۸۲، ۴۳۳۔ مغرب میں کتب احادیث کے لیے اسی نوع کی شدید عقیدت اب تک دیکھنے میں آتی ہے۔ ہوسٹ، اخبار مراکش و فاس (Host, Nachrichten von Marokos und Fes) ص ۲۳۸، میں یہ بیان کرتا ہے کہ ''جب بھی مولائی اسمٰعیل اپنی فوج کے ساتھ کوئی کامیابی حاصل

کرنا چاہتا ہے، تو وہ میدان جنگ میں اس کتاب، صحیح البخاری، کو جلوس اور عظیم الشان جاہ وحشم کے ساتھ فوج کے ہمراہ رکھتا تھا، بالکل اسی طرح جیسے عہد نامہ عتیق میں تابوت سکینہ کے متعلق بیان ہوا ہے۔ یہ عمل اب تک کیا جاتا ہے۔ اس (بخاری) کو ہمیشہ ایک خوبصورت صندوق میں رکھا جاتا ہے اور اس کا خود اپنا ایک چھوٹا سا خیمہ ہوتا ہے جو بادشاہ کے خیمہ کے برابر لگایا جاتا ہے۔''

(۳۲) ولسن اسٹر ہیزی، سلطنت ترک میں الجزائر کی سابقہ کالونیت، ص ۲۱۳، ۲۲۲

(Walsin Esterhazy,De la domination turque dans l'ansience regence d'Alger.)

(۳۴) (گولڈ زیہر، مطالعہ اسلام، ۲، ۱۹۰، حاشیہ ۴، مترجم انگریزی)۔ بقی بن مَخلَد قرطبی کی 'تفسیر' صرف اقتباسات کی وجہ سے محفوظ و معلوم ہے۔

('الجامع لاحکام القرآن' کے نام سے علامہ قرطبی کی یہ تفسیر اب عام دستیاب ہے۔ قرطبی دراصل نہ مالکی تھے نہ حنبلی، نہ ہی خالص ظاہری، بلکہ آپ ترک مذاہب اور نصوص پر عمل کے قائل تھے۔ آپ نے اپنے سفر عراق میں امام احمد بن حنبل سے علم اخذ کیا، المدرسۃ الظاہریۃ بالمشرق والمغرب، ص ۳۲۔ .

منذر بن سعید بلوطی کے بعد مسعود بن سلیمان بن مفلت (متوفی ۴۲۶ھ) آئے، یہ ''داؤدی المذہب تھے، تقلید کے قائل نہ تھے۔'' (الصلۃ، ج ۲، ص ۵۵۸) یہ ابن حزم کے استاد تھے اور ابن حزم نے مذہب ظاہری انہی سے اخذ کیا تھا (کبیر، ۳۳)۔ رع)

(۳۵) مقری [ج ۲، ص ۵۱۹: قال ابن حزم: فلما دخل بقی بن مخلد الاندلس بمصنف ابن ابی شیبۃ... انکر علیہ جماعۃ من اھل الرأی مافیہ من الخلاف واستبشعوہ، وقام جماعۃ من العامۃ علیہ۔ ومنعوہ من قرأتہ۔ فاستحضرہ الامیر محمد... وقال لبقی: انشر علمک، وراو ماعندک، ونھاھم ان یتعرضوا لہ]۔

(۳۶) طبقات الحفاظ، ۱۰، رقم ۲ [ج ۲، ۶۲۹، رقم ۶۵۶] ملاحظہ ہو۔ طبقات المفسرین، رقم ۲۵ [ص ۴۰، مکتبہ وہبہ، طبع اول، ۱۳۹۶ھ]، ایڈٹ: میورسنگ (Meursinge)۔ مقری، ایضا [ج ۲، ص ۵۱۹]۔

(۳۷) جناب نبی ﷺ کے حج اور عمرے کی تفصیل میں ''روایات'' متناقض مواد پر مشتمل ہیں۔ اسنوک ہرگرونجے، مکہ کا میلہ، ص ۸۵ (Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche Feest) ملاحظہ ہو۔ ابن حزم نے خاص اس میں ایک تصنیف کی جس میں انہوں نے ان باہم مخالف روایات میں تطبیق وتوفیق سرانجام دی: وقد جمع بینھا ابو محمد ابن حزم الظاھری فی کتاب صنفہ فی حجۃ الوداع خاصۃ وادعی انہ ﷺ کان قارنا وتأول بافی الاحادیث ('ابو محمد بن حزم ظاہری نے اپنی کتاب میں ان روایات میں جمع وتطبیق دی، جو آپ نے خاص حجۃ الوداع میں تصنیف کی اور اس بات کا دعوی کیا کہ آپ ﷺ قارن تھے۔ اور آپ نے اس کے مخالف تمام احادیث کی تاویل کی۔' یہ کتاب بیت الافکار الدولیۃ، ریاض سے ابو صہیب الکرمی کی تحقیق کے ساتھ سن ۱۴۱۸ھ میں شایع ہو چکی ہے۔ رع)۔ ابن حزم نے، جنہیں ہم بار بار دیکھ سکتے ہیں کہ آپ لفظی نزاعات میں اشاعرہ، معتزلہ، نصاری، یہود اور آزاد خیالوں کے ساتھ متواتر بحث وجدال میں مصروف رہتے ہیں، مخصوص مسائل وابحاث پر متعدد تالیفات رقم کیں۔ یہودی ابن نغدلہ (Ibn Nagdela) کے خلاف آپ کا کتابچہ پیشتر ہی منظر عام پر آچکا ہے (۲۵ صفحوں پر مشتمل یہ رسالہ 'الرد علی ابن النغریلۃ الیھودی' کے نام اور الدکتور احسان عباس کی تحقیق سے دیگر رسائل کے ساتھ مکتبہ دار العروبہ مصر سے ۱۹۶۰ء میں طبع وشایع ہو چکا ہے۔ رع)۔ اس کے لیے میرا مقالہ 'تلمود کے خلاف ایک اسلامی بحث' (Proben Muhammedanischer Polemik gegen den Talmud 'Kokab's Jeschurun') کو

(ج ۸،ص ۸۱،سن ۱۸۷۲ء) میں ملاحظہ کریں۔

اسی طرح ابن حزم نے طبیب محمد (بن زکریا) رازی کی کتاب 'العلم الالٰہی' کے خلاف بھی ایک رسالہ قلمبند کیا، جس میں خاص کر اس دعوی کا کہ نفس، مکان اور زمان قدیم ہیں، رد کیا: **بان العالم محدث، وان له مدبرا لم یزل الا ان النفس والمکان وهو الخلا والزمان المطلق لم تزل معه** (کہ عالم محدث ہے اور اس کا مدبر ہمیشہ سے ہے، سوا اس کے کہ نفس اور مکان مطلق اور وہ خلا اور زمان مطلق ہمیشہ اسی کے ساتھ رہے ہیں)، دیکھیے ملل [ج ۱،ص ۳۷، ۳۸]۔ اسی طرح ملل [ج ۱،ص ۸۷] بھی ملاحظہ ہو، جہاں اس رسالے کا حوالہ دے کر نقل کیا گیا ہے (غالباً ان سے مراد 'التقریب فی حدود الکلام' ہے۔ یہ دار مکتبۃ الحیاۃ، سودان، سن ۱۹۵۹ء میں طبع ہو چکی ہے۔ رع)۔ آپ نے قیروان کے متکلم مخطاف بن دوناس کے خلاف بھی ایک 'عظیم' کتاب لکھی۔ اس مخطاف نے اس قول کی تائید وحمایت کی تھی کہ ایمان صرف اور صرف قلبی اقرار وتصدیق کا نام ہے: **ولنا کتاب کبیر نقضنا فیه اهل شبه هذه المقالة الفاسدة، کتبناه علی رجل من المتکلمین یسمی مخطاف بن دوناس من اهل قیران افریقیة** (اور ہماری ایک بڑی کتاب بھی ہے جس میں ہم نے اس فاسد مقالہ کے قائلین جیسوں کے خلاف رد لکھا ہے، ہم یہ کتاب خاص کر افریقہ قیران کے ایک شخص متکلم مخطاف بن دوناس کے رد میں لکھی ہے)، ملل [ج ۳،ص ۲۴۶]۔

(۳۸) ابطال [الصادع،ص ۶۲۰]۔ شعرانی [ج ۱،ص ۲۱۰]۔ اسی کتاب میں ہم [ج ۱،ص ۲۲۱] پر دمشق کے ولید بن مسلم (متوفی ۱۹۴ھ) کی یہ روایت بھی دیکھتے ہیں کہ امام مالک نے ولید نے پوچھا کہ ''تمہارے شہر میں ابوحنیفہ کا نام بھی لیا جاتا ہے؟'' جب ولید نے اثبات میں جواب دیا تو امام مالک نے کہا: ''سو تمہارا شہر سکونت کے لائق نہیں (**ماینبغی لبلاد کم ان تسکن**)۔''

[ونقل ابن حزم عنه انه لما حضرته الوفاة قال: لقد وددت انی اضرب علی کل مسألة قلتها برأیی سوطا ولا القی رسول الله ﷺ بشیء زدته فی شریعته او خالفت فیه ظاهرها]

(۳۹) اوپر باب دوم ملاحظہ ہو۔

(۴۰) میں نے ان جدلی ابیات واشعار کو رفاعہ بیگ ططاوی کی سند پر نقل کیا ہے۔ دیکھیے اوپر حاشیہ ۱۱۔

(۴۱) 'الاحکام فی اصول الاحکام'، حاجی خلیفہ [۱،ص ۲۱، داراحیاء التراث العربی]۔ 'الاستدلال بالشاهد علی الغائب' (غائب پر شاہد سے استدلال) کے اس مسئلہ سے متعلق ابن حزم، ملل [ج ۳،ص ۱۰۸] کا حوالہ دیتے ہیں۔ جبکہ ''**من لم یبلغه الدعوة هل هو مکلف**'' (جسے دعوت نہ پہنچی ہو کیا وہ مکلف ہے) کے لیے دیکھیے ملل [ج ۴،ص ۱۰۵: **الکلام فی من لم تبلغه الدعوة**]۔

(۴۲) مسلم علماء ''**آلات اللهو واللعب**'' یعنی آلات موسیقی کے استعمال کے جواز کے لیے عام طور پر حجت وسند کی حیثیت سے ابن حزم کا ہی حوالہ دیتے ہیں۔

(ابن حزم کے نزدیک موسیقی یا آلات موسیقی سے متعلق کوئی بھی حدیث درجہ صحت تک نہیں پہنچتی۔ حتی کہ آپ مزامیر ومعازف سے متعلق صحیح بخاری کی معروف حدیث (کتاب الاشربہ، رقم ۵۵۹۰) کو بھی صحیح نہیں سمجھتے۔ محلی میں آپ کہتے ہیں: یہ حدیث منقطع ہے، بخاری سے اوپر انقطاع ہے۔ **ولا یصح فی هذا الباب شیء ابدا۔ وکل ما فیه فموضوع**۔ اس باب میں کوئی شئے ابد تک ثابت نہیں ہو سکتی اور اس مضمون کی کل روایات موضوع ہیں۔

یہ بھی یاد رہے کہ صوفیہ کے نزدیک بھی سماع اور بعض مزامیر کا استعمال مباح ہے۔ رع)

(۴۳) ابن خلدون، مقدمہ [ج ۲،ص ۱۸۶، دار یعرب، دمشق]: **وصار الی مذهب الظاهر ومهر فیه باجتهاد زعمه فی**

اقوالهم و خالف امامهم داؤد (اورانہوں نے مذہب ظاہر اختیار کرلیا اوراس میں اپنے اجتہاد کے زعم میں ان کے اقوال وآراء میں مہارت حاصل کی اورامام مذہب داؤد سے بھی اختلاف کیا)۔

(۴۴)ابن اثیر [ج ۱۰،ص ۲۵۸،سنہ ۵۹۵ھ]: وكان بالمغرب منهم خلق كثير يقال لهم الحزمية، منسوبون الى ابن حزم (اوران میں سے مغرب میں ایک خلق کثیر تھی جنہیں 'حزمیہ' کہا جاتا تھا جو ابن حزم کی طرف منسوب تھی)۔

(۴۵)اوپر باب سوم حاشیہ ۶۱، ۶۲ دیکھیے۔

(۴۶)کتاب الملل [ج ۲،ص ۲۳۲]: والحمدلله رب العالمين عدد خلقه ورضى لنفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا له من الملة الاسلامية، ثم على ما يسر لنا عليه من النحلة الجماعية السنية، ثم على ما هدانا له من التدين والعمل بظاهر القرآن وبظاهر السنة الثابتة عنه ﷺ عن باعثه عزوجل، ولم يجعلنا ممن تقلد اسلافه واحباره دون برهان قاطع وحجة قاهرة، ولا ممن يتبع الاهواء المضلة المخالفة لقوله ولقول نبيه ﷺ، ولا ممن يحكم برأيه وظنه دون هدى من الله و رسوله۔ اللهم كما ابتدأتنا بهذه النعمة الجليلة، فأتمها علينا واصبحنا اياها ولا تخالف بها عنا حتى تقبضنا اليك ونحن مستمسكون بها فنلقاك بها غير مبدلين ولا مغيرين، اللهم آمين يارب العالمين۔

(۴۷)اسپلا، تاریخ ابوالحسن (اشعری)، ص ۶۳، رقم ۴؛ ص ۶۴، رقم ۱۲۔

(۴۸)ورقات [ص ۱۶۶، طبع دارالبشائر]: وحكى عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى انه قال: ليس للعموم صيغة فى لغة العرب۔ وحكى عنه: ان هذه الصيغ [يعنى الاسم الواحد المعرف بالالف واللام واسم الجمع المعرف بالالف واللام والاسماء المبهمة كمن فيمن يعقل وما فيما لا يعقل واى فى الجميع واين فى المكان ومتى فى الزمان وما فى الاستفهام ولا فى النكرات] مشتركة بين العموم والخصوص، فيجب التوقف عند ورودها حتى يعلم المراد بدليل منفصل، وتبعه جماعة من اهل الاصول فى هذا المذهب، فسموا الموافقية لتوقفهم فى المراد بهذه الصيغ عند الاطلاق (اورشیخ ابوالحسن اشعری سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ لغت عرب میں عموم کے لیے کوئی صیغہ نہیں۔ اوران سے حکایت کیا گیا ہے کہ یہ صیغے.....یعنی اسم واحد معرف بالالف واللام اور اسم جمع معرف بالالف واللام اوراسماء مبہمہ، معقول کے لیے 'من' اور غیر معقول کے لیے 'ما' اور جمیع کے لیے 'ای' اور مکان کے لیے 'این' اور زمان کے لیے 'متی' اور استفہام کے لیے 'مما' اور انکار کے لیے 'لا'.....عموم وخصوص کے مابین مشترک صیغے، تو جب یہ وارد ہوں تو توقف اختیار کرنا چاہیے حتی کہ کسی دلیل منفصل سے ان کی مراد معلوم ہوجائے۔ اوراہل اصول میں سے ایک جماعت نے اس مذہب کو اختیار کیا، چنانچہ انہیں 'مواقفیہ' سے موسوم کیا جاتا ہے، کیونکہ انہوں نے ان صیغوں کے اطلاق کے وقت ان کی مراد متعین کرنے سے توقف اختیار کیا)۔

(۴۹)فہرست [ص ۳۰۵، طبع دارالمعرفہ]: كتاب الخصوص والعموم۔

(۵۰)ابن حزم، ملل [ج ۳،ص ۸۹]: بل كل عموم فعلى ظاهره حتى يقوم برهان بانه مخصوص او انه منسوخ... ولو كان غير هذا لما صحت حقيقة فى شىء من اخبار الله تعالى ولا صحت شريعة ابدا۔ لانه لا يعجز احد فى كل امر من اوامر الله تعالى وفى كل خبر من اخباره عزوجل ان يحمله على غير ظاهره وعلى بعض ما يقتضيه عمومه وهذا عين السفسطة والكفر والحماقة، ونعوذ بالله من الخذلان (بلکہ ہر عموم اپنے ظاہر پر ہے حتی کہ کوئی دلیل وبرہان ثابت ہوجائے کہ وہ مخصوص ہے یا منسوخ.....اوراگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ کی دی ہوئی خبروں میں سے کسی خبر کی حقیقت ہی درست نہ ہو پاتی اور نہ ہی کسی کی شریعت ہی صحیح ہوسکتی، اس لیے کہ اللہ تعالی کے

اوامر میں سے کسی بھی امر میں اور اللہ عزوجل کی خبروں میں سے کسی بھی خبر میں اس کے غیر ظاہر پر اور اس کے عموم کے مقتضاء کے خلاف محمول کرنے پر کوئی بھی عاجز نہیں اور یہ بعینہ سفسطہ اور کفر اور حماقت ہے اور ہم برائی ورسوائی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں)۔

(۵۱) ''ضرورۃ حس''۔ ملل کے ایک دوسرے مقام [ج ۳،ص ۹۴] پر جہاں یہی پیرایہ ستعمال ہوا، اس کے بجائے ''ضرورۃ عقل'' (logical necassity) کی ترکیب استعمال ہوئی ہے (ابن حزم ملل میں جا بجا یہ دونوں تراکیب استعمال کرتے ہیں۔ رع)۔

(۵۲) ج ۱، ورق ۱۴۳ ب [ج ۲،ص ۳۰۰]: فان اعترض معترض بقول الله عزوجل ولایحیطون بشیء من علمه الا بماشاء، فقال ان من للتبعیض ولایتبعض الامخلوق ولایحاط الا بمخلوق محدث، وقدنص الله تعالی علی انه یحاط بماشاء من علمه وجب ان علمه مخلوق لانه محاط ببعضه وهو متبعض۔ فالجواب وبالله التوفیق، ان کلام الله تعالی واجب ان یحمل علی ظاهره ولایحال عن ظاهره البتة، الاان یأتی نص او اجماع او ضرورة حس علی ان شیئامنه لیس علی ظاهره، وانه قدنقل عن ظاهره الی معنی آخر، فالانقیاد واجب علینا لما اوجبه من ذلک النص او الاجماع او الضرورة، لان کلام الله تعالی واخباره واوامره لاتختلف والاجماع لایاتی الابحق، والله تعالی لایقول الاالحق، وکل مابطله برهان ضروری فلیس بحق، فاذهذا کماقلناضرورة، وقدثبت ان علم الله تعالی لیس عرضاولاجسماولاهو شیء غیر الباری عزوجل، فبالضرورة نعلم ان معنی قوله عزوجل ولایحیطون بشیء من علمه، انماالمراد العلم المخلوق الذی هوعرض فی العالمین من عباده وهذالاشک فیه، لانه لاعلم لنااالاماعلمنا، قال الله عزوجل: ومااوتیتم من العلم الاقلیلا، یریدتعالی ماخلق من العلوم وبثهافی عباده۔

(اگر کوئی معترض اللہ عزوجل کے فرمان' اور وہ اس کے علم میں سے کسی شئے کا احاطہ نہیں کر سکتے مگر جو وہ چاہے' کی وجہ سے اعتراض کرے اور کہے کہ 'من' تبعیض کے لیے ہے اور تبعیض مخلوق کے لیے ہی ہوتی ہے اور مخلوق محدث کے ذریعے ہی اس کا احاطہ کیا جا سکتا، جبکہ اللہ کا فرمان ہے کہ اس کے علم میں سے جو وہ چاہتا ہے اسی کا احاطہ ہوتا ہے، تو واجب ہوا کہ اس کا علم مخلوق ہو۔ کیونکہ اس کے بعض کا احاطہ کیا گیا اور اس طرح وہ متبعض ہو گیا۔ تو اس کا جواب اللہ کی توفیق سے یہ ہے کہ کلام اللہ کو اس کے ظاہر پر محمول کرنا واجب ہے اور اسے اس کے ظاہر سے کسی طور پھیرا نہ جائے سوا اس کے لیے کوئی نص وارد ہوئی ہو یا اجماع یا ضرورت حس اس کا تقاضا کرے کہ ان میں سے کوئی چیز اپنے ظاہر پر نہیں اور اسے ظاہر معنی سے کسی اور طرف منتقل کیا جائے۔ لہذا نص یا اجماع یا ضرورت (حسی وعقلی) جسے واجب قرار دے رہی ہو اس کا اتباع کرنا ہم پر واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالی کا کلام اور اس کی خبریں اور اس کے اوامر باہم مختلف نہیں ہوتے اور نہ ہی اجماع حق کے سوا منعقد ہوتا ہے اور اللہ تعالی حق کے سوا کچھ نہیں فرماتا۔ اور ہر وہ شئے جسے برہان ضروری باطل ٹھہرائے تو وہ حق نہیں ہو سکتی، سو جب ایسا ہے تو جیسا کہ ہم نے کہا کہ یہ ضرورت (حسی وعقلی) ہے۔ اور یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالی کا علم نہ ہی عرض ہے اور نہ ہی جسم، اور وہ نہ ہی غیر اللہ عزوجل کے سوا کچھ اور شیء ہے تو ضرورت عقلی کے مطابق ہم نے جان لیا کہ اللہ عزوجل کے فرمان' اور وہ اس کے علم میں سے کسی شئے کا احاطہ نہیں کر سکتے' سے مراد وہ علم مخلوق ہے جو دنیا میں اس کے بندوں کا عرض ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کیونکہ ہمیں وہی علم ہوتا ہے جو وہ ہمیں دیتا ہے، اللہ ہی نے فرمایا: 'اور تمہیں علم میں سے بہت تھوڑا دیا گیا ہے' جس سے اللہ کی مراد یہ ہے کہ اس نے جن علوم کو خلق کیا اور انہیں اپنے بندوں میں پھیلایا)۔

ورق ۱۶۹ أ [ج ۳،ص ۹] کو ان علماء و متکلمین کے رد و ابطال کے لیے دیکھیے جو سورہ قیامہ ۷۵: ۲۲: 'وجوہ یومئذ ناضرۃ، الی

ربہاناظرۃ'(چہرے شاداب ہوں گے،اپنے رب کو دیکھتے ہوں گے) کو دیدار خداوندی کی دلیل تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ وہ لفظ''ناظرۃ''کو تمثیلی معنی میں لیتے ہیں:وحمل الکلام علی ظاھرہ الذی وضع لہ فی اللغۃفرض، لایجوز تعدیہ الابنص او اجماع، لان من فعل غیر ذلک افسد الحقائق کلھا، والشرائع کلھا، والمعقول کلہ(اورکلام کواس کے اس ظاہر پرمحمول کرنافرض ہے جس کے لیے وہ وضع کیا گیاہے،اس سے تجاوزصرف نص یااجماع کی وجہ سے ہی ہوسکتاہے،کیونکہ اس کے سوا کرنے سے تمام تر حقائق کا،کل شرائع کااورتمام معقولات کاابطال ہوجائے گا)۔

(۵۳)ورق۱۷۹ب[ج۳،ص۴۰،۴۱]: ومن احال شیئامن الالفاظ اللغویۃعن موضوعھافی اللغۃبغیر نص محیل لھاولا باجماع من اھل الشریعۃ،فقدفارق حکم اھل العقول والحیاء وصارفی نصاب من لایتکلم معہ ولایعجراحداان یقول الصلوۃلیست ما تعنون بھا،وانماھی امرکذاوالماء ھی الخمروفی ھذابطلان الحقائق کلھا...فلیس لاحدان یصرف ھذہ اللفظۃعن موضوعھافی اللغۃبرأیہ من غیرنص ولااجماع،ولوجازھذالبطلت الحقائق ولم یصح تفاھم ابدا۔

ورق۱۸۰أ[ج۳،ص۴۲،۴۳] بھی ملاحظہ ہو۔

(۵۴)ورق۱۸۹ب[ج۳،ص۷۳]:الفاظ حدیث''کل میسر لماخلق لہ''(ہرایک کے لیے وہی آسان ہے جس کے لیے وہ خلق کیا گیا) سے متعلق کہتے ہیں:''فبین علیہ الصلاۃوالسلام ان الھدی والتوفیق ھوتیسیر اللہ تعالی المؤمن للخیر الذی لہ خلقہ وتیسیرہ الفاسق للشر الذی[لہ]خلقہ وھوموافق للغۃوالقرآن والبراھین الضروریۃالعقلیۃولماعلیہ الفقھاء والائمۃالمحدثون من الصحابۃوالتابعین ومن بعدھم وعامۃالمسلمین ،حاشی من اضلہ اللہ علی علم من اتباع العیارین الخلعاء کالنظام والعلاف وثمامۃوالجاحظ(توآپ علیہ الصلوۃوالسلام نے واضح فرمایاکہ ہدایت اورتوفیق اللہ تعالی کی مؤمن کے لیے خیرآسان ہے کہ جس کے لیے اس نے اسے خلق کیا،اورفاسق کے لیے شرآسان ومیسر ہے جس کے لیے اس نے اسے خلق کیا۔اوریہی لغت اورقرآن اور براہین ضروریہ عقلیہ کے بھی موافق ہے اوراسی پرصحابہ اور تابعین کے فقہاء اورائمہ محدثین اورجوان کے بعد ہوئے اور عامہ مسلمین ہیں۔اللہ ان سے بچائے جسے اس نے علم کے باوجودگمراہ کیا،جنہوں نے ان عیارین خلعاء کی ،نظام،علاف ،ثمامہ اورجاحظ جیسوں کی پیروی کی)۔

(۵۵)کتاب الملل[ج۳،ص۲۲۷]:الایمان ھوالمعرفۃبالقلب وبالدین والاقراربااللسان والعمل بالجوارح،وان کل طاعۃوعمل خیر فرضاکان اونافلۃفھوایمان وکل ماازدادالانسان عمل خیرازدادایماناوکل ماعصی نقص ایمانہ(ایمان قلب کی اوردین کی معرفت،اورزبان سے اقراراوراعضاءوجوارح کے عمل کانام ہے،اورہرطاعت اورہرعمل خیرخواہ وہ فرض ہو یانفل تو وہ ایمان ہی ہے۔اورانسان عمل خیرمیں سے جتنازیادہ کرتااتناہی اس کاایمان بڑھتااورجتنامعصیت کرتااتناہی اس کے ایمان میں نقصان ہوتاہے)۔اسلامی کلامیات کے اس بنیادی مسئلہ کے لیے غزالی،احیاء(ج۱،ص۱۱۵[الفصل الرابع من قواعدالاعتقاد])میں جامع ومانع بیان ملاحظہ ہو۔

(۵۶)یہاں متعلقہ آیات تفصیل سے نقل کی گئی ہیں۔

(۵۷)ایضا،[ج۳،ص۲۳۱،۲۳۲]۔جناب نبی ﷺ کی جانب منسوب الفاظ:''انااعربکم اناقرشی واسترضعت فی بنی سعدبن بکر''(میں تم میں سب سے زیادہ عربی ہوں،میں قرشی ہوں اورمیں نے بنی سعدبن بکرمیں پرورش پائی ہے)میں آخری الذکر جملہ مخترعہ معلوم ہوتاہے(ہمارے زیراستعمال طباعت میں بھی یہ جملہ موجودنہیں۔رع)۔ابن ہشام،سیرت رسول(Leben Muhammad's)،ص۱۰۶[ج۱،ص۱۹۲،دارالکتاب العربی،بیروت]۔

(۵۸) میرا مقالہ 'تاریخ علم لسانیات میں کنٹر بیوشن' (نمبر ۳، ص ۱۷) ملاحظہ ہو۔
(Beitrage zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit)

(۵۹) المظہر فی علوم اللغۃ [ج ۱، ص ۲۹۴، نوع ۲۰، الفاظ اسلامیہ کی معرفت: ''ابن فارس اپنی کتاب فقہ اللغہ کے باب اسباب اسلامیہ (یا اسماء اسلامیہ) میں کہتے ہیں کہ عرب جاہلیت میں اپنی لغات، آداب، نسائک، قرائن میں اپنے باپ دادا کے ورثہ کے وارث تھے۔ پھر جب اللہ نے اسلام بھیجا، تو احوال بدل گئے، دیانات منسوخ ہوگئیں، امور باطل قرار پائے، لغت کے الفاظ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دیا گیا، بعض زیادات، بعض شرائع اور بعض شرائط کے ساتھ، جو اسلام نے عائد کیں۔ اور بعد والی تبدیلیوں نے پہلی اشیاء کو مٹا دیا۔'']۔

(۶۰) کتاب الحیوان، ورق ۵۸ ب [ج ۱، ص ۳۳۵: کلمات للنبی ﷺ، لم یتقدمہ فیھن احد]۔

(۶۱) کتاب الطلاق [رقم ۵۲۵۲]۔ حدیث رقم ۴۰ [۵۳۳۳؟] اور اس کے ساتھ شرح قسطلانی [ج ۱۳، ص ۷، رقم ۲۵۲۵] بھی ملاحظہ ہو۔

(۶۲) کتاب المسلل [ج ۳، ص ۲۶۱]: واحتج بعضھم فی ھذا بقول الاخطل النصرانی لعنہ اللہ۔

ان الکلام من الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا، قال ابو محمد فجوابنا علی ھذا الاحتجاج ان نقول ملعون ملعون قائل ھذا البیت وملعون ملعون من جعل قول النصرانی حجۃ فی دین اللہ تعالی عزوجل، ولیس ھذا من باب اللغۃ التی تحتج بالاعرابی، فان کان کافرا، فانما ھی قضیۃ عقلیۃ، فالعقل والحس یشھدان بکذبہ فی ھذا البیت وقضیۃ شرعیۃ، فاللہ عزوجل اصدق من النصرانی اللعین اذ یقول اللہ تعالی: یقولون بافواھھم مالیس فی قلوبھم، فاخبر عزوجل ان من الناس من یقول بلسانہ مالیس فی قلبہ، بخلاف قول الاخطل فی بیتہ المذکور، فنحن نصدق اللہ تعالی ونکذب الاخطل، ولعن اللہ من جعل الاخطل حجۃ یردبھا قول اللہ عزوجل وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

(۶۳) مروج، ۷، ۳۸۳، طبع پیرس۔ (یہ حاشیہ 'الظاہریہ' سن ۱۹۶۷ء کی طبع نو میں حذف شدہ ہے۔ مترجم انگریزی)۔
[یہ روایت ابن ماجہ (رقم ۶۵) میں بھی ہے۔ اور ابوصلت ہروی جیسے کذاب وضاع رافضی سے مروی ہے، لہذا موضوع ہے۔ یہی راوی ہے جس نے حدیث 'انا مدینۃ العلم' بھی روایت کی۔ رع]

(۶۴) ڈوزی، ملاحظات تاریخ اسلامی، ترجمہ وی شاوِن (V.Chauvin)، ص ۷۷ ۳۔
(Dozy,Essai sur l'histoire de l ' islamisme)

(۶۵) کتاب المسلل [ج ۵، ص ۵۰: شنع الشیعۃ]: واعلموا ان کل من ینتمی الی دین الاسلام بھذہ الکفرات الفاحشۃ التی ذکرنا من دعوی الربوبیۃ، فانما عنصرھم التشیع ومذھب الصوفیۃ، لان کلتی الطائفتین اصحاب تأویلات وخروج عن ظاھر القرآن بدعاویھم الفاسدۃ، ومن قول بعض الصوفیۃ ان من عرف اللہ عزوجل سقطت عنہ الاعمال الشرعیۃ۔ زاد بعضھم واتصل باللہ عزوجل (اور جان رکھو کہ جو شخص بھی دین اسلام میں ان فحش کفریات کو شامل کرتا ہے، جو ہم نے دعوی ربوبیت سے متعلق ذکر کیے ہیں، تو ان کا اصل منبع تشیع اور مذہب صوفیہ ہے۔ کیونکہ یہ دونوں گروہ تاویلات کے بندے ہیں اور اپنے فاسدانہ دعاوی کی بنا پر ظاہر قرآن سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اور بعض صوفیہ کا قول ہے کہ: جس نے اللہ عزوجل کی معرفت حاصل کر لی اس سے اعمال شرعیہ ساقط ہو جاتے ہیں۔ بعض تو اس سے بھی بڑھ کر کہتے ہیں کہ: جو اللہ عزوجل سے واصل ہو جاتے ہیں)۔
مخطوطہ قلمی میں سطر اول میں 'ہذہ' بھی آیا ہے۔ متن کی اصلاح وتصحیح پروفیسر فلیشر کے مشورہ وتجویز سے کی گئی ہے۔

[ہمارے مطبوعہ نسخے میں یہ الفاظ ہیں: واعلموا ان کل من کفر هذه الکفرات الفاحشة ممن ینتمی الی الاسلام فانما عنصرهم الشیعة و الصوفیة، فان من الصوفیة من یقول: ان من عرف..... ۔رع]

(۶۶) مسلم فلاسفہ و متکلمین اس صوفی (ابن عربی) کے مندرجہ ذیل اشعار کو بالعموم نقل کیا کرتے ہیں۔ اس سے ابوالعلاء المعری اور عمر خیام یاد آجاتے ہیں۔ میں صحت وسند کا ضامن نہیں اور بس اپنی سفری یادداشت کی بنا پر انہیں یہاں درج کر رہا ہوں:

لقد کنتُ قبل الیوم انکر صاحبی — اذالم یکن دینی الی دینه دانی
و قد صار قلبی قابلا کل صورة — فمرعی لغزلان و دیر رهبان
و بیت لاوثان و کعبة طائف — والواح توراة و مصحف قرآن
أدین بدین الحب انی توجهت — رکائبه، فالدین دینی وایمانی

(میں آج سے پہلے اپنے رفیق کا انکار کیا کرتا تھا۔ اگر وہ اس دین پر نہیں ہوتا تھا جس پر کہ میں ہوتا تھا۔
اور اب میرا دل ہر صورت قبول کر لیتا ہے۔ اب وہ مرغزار غزالان اور رہبان کا دیر بن چکا ہے
صنم خانہ بتاں اور طواف کرنے والوں کا کعبہ۔ الواح تورات اور مصحف قرآن بن چکا ہے
میں تو عشق کا ہی دین رکھتا ہوں، وہ جہاں بھی لے جاتا وہی میرا دین وہی میرا ایمان بن جاتا ہے۔
(عربی، دیوان ترجمان الاشواق)۔ گولڈزیہر کی یادداشت نے دوسرے شعر میں ادنی تبدیلی کر ڈالی، اصل شعر یوں ہے:

لقد صار قلبی قابلا کل صورة — فمرعی لغزلان و دیر لرهبان)

(۶۷) مقدسی، ۳۷۔ ابن خلدون، مقدمہ [ج ۲، ص ۱۸۶، فصل ۱۳، علم الفقہ]۔

(۶۸) ہوٹسما، جنگ وجدل بر عقائد (De strijd ober het dogma,p85)۔ ہوٹسما غالبا ابوالفداء (۲، ۲۶۰) کا تتبع کر رہا ہے۔

(۶۹) اسپلا (ابوالحسن، ص ۵۲، بالخصوص ص ۱۲۴ کا اقتباس) کی اس امر سے بحث کے لیے غزالی کی احیاء (۱، ۹۳) نہایت قریبی ربط رکھتی ہے۔ مزید دلچسپ معلومات دمیری [ج ۱، ص ۶۵]، تحت 'اسد'، میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ ان ٹکڑوں میں علم کلام کے مقام و مرتبہ پر قدیم ائمہ وعلماء کے اقوال سے متعلق قیمتی مواد پایا جاتا ہے۔

(۷۰) شہرستانی [ج ۱، ۹۲، ۹۳: الاستواء معلوم، والکیفیة مجهولة، والایمان به واجب، والسوال عنه بدعة]۔ ان ائمہ میں امام احمد بن حنبل بھی تھے جنہوں نے فلسفیانہ قیاس آرائی کے رد وابطال کے لیے نہایت زور وشور سے آواز بلند کی۔ اپنی زہد پرستی کے لیے مشہور حارث محاسبی (۲۴۳ھ) کو امام اور آپ کے متبعین کی شدت وتصلب سے بچنے کے لیے روپوشی پر مجبور ہونا پڑا، کیونکہ آپ بھی 'کلام' کے مسائل میں مبتلا ہو گئے تھے۔ چنانچہ حارث محاسبی کے جنازے میں فقط چار افراد ہی شریک ہوئے۔ ابوالفداء [ج ۲، ص ۴۰، سنہ ۲۴۳ھ]۔

(۷۱) کتاب الانساب [سمعانی، انساب، ج ۹، ص ۱۲۹ تا ۱۳۲، رقم ۲۶۳۴] ضمیمہ، ۵ ب۔

(۷۲) یہ امام، مامون الرشید کے متشدد عقل پرست دور میں نا قابل خم انداز میں قدیم راسخ عقائد پر کاربند رہے اور ان علماء کے خلاف سختی کا مظاہرہ کیا جو عقلی دہشت گردی کے تحت جادہ مستقیم ترک کرنے پر طوعا وکرہا مجبور ہو گئے۔ انہی میں سے ایک صاحب تقوی محدث عبدالملک بن عبدالعزیز التمار (۲۲۸ھ) بھی تھے۔ اسی وجہ سے امام احمد بن حنبل نے اپنے شاگردوں کو التمار کی روایات لینے سے منع کر دیا۔ ابوالمحاسن [ج ۲، ص ۲۵۲، سنہ ۲۲۸ھ: انه کان ممن اجاب فی المحنة، فنهی الامام احمد لهذا المعنی عن الاخذ عنه۔
امام داؤد کے خلق قرآن سے متعلق ذہبی نے میزان الاعتدال میں اسحق بن راہویہ، مروزی، ابوزرعہ اور حسین بن اسماعیل

محاملی وغیرہم کے اقوال نقل کیے ہیں۔ابوزرعہ کا کہنا تھا کہ انہیں محمد بن رافع ،محمد بن یحیی ذہلی ،عمرو بن زرارہ ،حسین بن منصور اور ایک جماعت نے ان کی اس بدعت سے متعلق مجھے خبر دی۔

امام بخاری کے شیخ محمد بن یحیی ذہلی نے امام بخاری پر بھی خلق القرآن کا قائل ہونے کا الزام لگایا تھا۔جس کی وجہ سے امام صاحب کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ذہلی سے روایات تو لیں لیکن ان کے مکمل نام کی تصریح نہ کی۔اسی طرح امام بخاری کے ایک اور شیخ علی بن مدینی کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ انہوں نے مامون کے دور میں خلق قرآن کا اقرار کرلیا تھا۔رحمہم اللہ۔

ڈاکٹر احمد بکیر محمود کہتے ہیں کہ بغداد کی قضاء اس وقت مالکیہ کے ہاتھ تھی اور اس دور کے مالکی قاضی اسماعیل بن اسحق نے امام داؤد کو بغداد میں علمی حلقہ قائم رکھنے سے منع کر دیا تھا۔نہ ماننے پر انہیں بصرہ کی طرف جلاوطن کر دیا تھا (مدرسہ ظاہریہ،ص ۱۷)۔مگر یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہ اہم واقعہ کسی نے ذکر نہیں کیا۔اور امام داؤد کی قبر بھی بغداد میں ہی ہے۔

اسی سے ملتا جلتا ایک واقعہ عبدالرشید نعمانی نے بھی ذکر کیا۔''علامہ نضر بن شمیل جب بصرہ سے مامون کی قدردانی کا شہرہ سن کر مرو آئے ہیں تو چونکہ وہ ارباب ظواہر میں سے تھے فقہ حنفی کا قبول عام برداشت نہ کر سکے،اور بعض نوعمر محدثین (اسحق بن راہویہ اور احمد بن زہیر وغیرہما) کو اپنے ساتھ ملا کر مخالفت پر آمادہ ہو گئے.....ان لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی کتابوں کو آب رواں میں بھیج کر دھونا شروع کر دیا۔''مرو کے قاضی خالد بن صبیح کو خبر ہوئی مامون کو اطلاع کی۔اس نے ان سب کو بلا بھیجا۔ان کا کہنا تھا کہ ہم نے ان کتابوں کو کتاب اللہ اور سنت کے خلاف پایا۔اس پر مامون نے کہا کہ اگر ہم انہیں خلاف کتاب وسنت پاتے تو انہیں سرکاری طور پر نافذ ہی کیوں کرتے۔خبردار آئندہ ایسا نہ ہو۔''اگر یہ بڑے میاں نضر بن شمیل نہ ہوتے تو میں تم کو ایسی سزا دیتا کہ یاد رکھتے۔''(ابن ماجہ اور علم حدیث،ص ۱۰)

یہ معلوم ہے کہ قاضی ابویوسف کی وجہ سے خلافت عباسیہ میں عہدہ قضاء احناف کے پاس تھا۔مامون جو ہمارے یاں عموماً مطعون کیا جاتا ہے،لیکن شاید احناف کی طرف اس جھکاؤ کی وجہ سے عبدالرشید نعمانی پورے تین صفحات (۹ تا ۱۱) میں خلیفہ کے علمی فضائل ومناقب گنواتے ہیں۔اور ایک لفظ اس کے اعتزال سے متعلق نہیں کہتے۔رع]

(۷۳) ابن حزم [۲،۳۰۹،الکلام فی سمیع بصیر وفی قدیم] : قال ابو محمد: واجمع المسلمون علی القول بماجاء به نص القرآن من ان الله تعالی سمیع بصیر، ثم اختلفوا، فقالت طائفة من اهل السنة والاشعریة وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام ابن الحکم وجمیع المجسمة نقطع ان الله سمیع بسمع بصیر ببصر، وذهبت طائفة من اهل السنة منهم الشافعی وداؤد بن علی [امام اهل الظاهر] وعبدالعزیز بن مسلم الکنانی رضی الله عنهم وغیرهم الی ان الله تعالی سمیع بصیر ولایقال یسمع ولایبصر ولکن سمیع بذاته بصیر بذاته۔قال ابو محمد: وبهذا نقول ولایجوز اطلاق سمع ولابصر، حیث لم یات به نص کماذکرنا آنفا من انه تعالی لایجوز ان یخبر عنه بمالم یخبر عن نفسه (ابن حزم کہتے ہیں: مسلمانوں نے اس نص پر تو اجماع کیا ہے جو نص قرآن میں وارد ہوئی ہے کہ اللہ سمیع اور بصیر ہے۔مگر اس کے بعد ان میں اختلاف ہوا۔سو اہل سنت میں سے ایک گروہ اور اشعریہ اور معتزلہ میں سے جعفر بن حرب اور ہشام بن حکم اور تمام مجسمہ کا تو یہ قول ہے کہ اللہ بصر سے سمیع بصیر ہے۔اور اہل سنت میں سے ایک گروہ اس جانب گیا کہ اللہ تعالی سمیع بصیر ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ وہ سنتا ہے اور دیکھتا نہیں ہے،لیکن وہ بذاتہ سمیع ہے بذاتہ بصیر ہے،اس گروہ میں امام شافعی،داؤد بن علی اور عبدالعزیز بن مسلم کنانی رضی اللہ عنہم ہیں۔ابو محمد ابن حزم کہتے ہیں: یہی ہمارا قول ہے اور سمع وبصارت کا اطلاق جائز نہیں،کیونکہ اس سے متعلق کوئی نص وارد نہیں ہوئی جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا کہ اللہ سے متعلق وہ بیان کرنا جائز نہیں جس کی خود اس نے اپنے متعلق خبر نہ دی ہو)۔

(۷۴) دیکھیے اسپلا، ایضا، ۹۷، رقم ۸۴۔

(۷۵) یہ معلوم ہے کہ بعینہ یہی الزام بخاری پر بھی لگا، دیکھیے کریمل، دربارے صحیح بخاری، ۶۔

(۷۶) اسپلا، ایضا، ۱۲۸ تا ۱۳۷۔ اور مہرَین، ظہور اصلاح، ص ۱۱۵ تا ۱۲۴ (Mehren,Expose de la reforme) (جرمن ایڈیشن میں اس حاشیہ کی نشاندہی نہیں کی گئی۔ مترجم انگریزی)۔

(۷۷) آئندہ ہم وہ مقام دیکھیں گے کہ جو آپ نے استنباط کلامیات میں قیاس کو دیا۔ ایمانیات میں تعقل وتعلیل سے متعلق آپ کا عقیدہ بھی بالجملہ کافی کچھ دلچسپ ہے، تاہم دیگر علماء ومتکلمین سے تقابل میں ہی اس کی خاص اہمیت ہے۔ اس پر روشنی ڈالنے کے لیے میں مندرجہ ذیل اقتباس نقل کرتا ہوں، ملل [ج ۴، ص ۶۷]:

'هل يكون مؤمنا من اعتقد الاسلام دون استدلال ام لا يكون مؤمنا مسلما الا من استدل'۔

قال ابو محمد ذهب محمد بن جرير الطبرى والاشعرية كلها حاشى اباجعفر السمنانى الى انه لا يكون مسلما۔ وقال الطبرى من بلغ الاحتلام والاشعار من الرجال والنساء وبلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله عز وجل بجميع اسماء ه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال، وقال انه اذا بلغ الغلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدال على ذلك، لحديث احمد بن محمد بن الحسور (؟)، قال لى ابو بكر احمد بن الفضل ابن بهرام الدينورى، قال لنا الطبرى فذكر ما قلناه وقالت الاشعريه: لا يلزمهما الاستدلال على ذلك الا بعد البلوغ، قال ابو محمد قال سائر اهل الاسلام كل من اعتقد بقلبه اعتقادا لا شك فيه وقال بلسانه لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وانا ما جاء به حق وبرىء من كل دين سوى دين محمد، فانه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك الا الاعمال۔

(جو استدلال کے بغیر اسلام کا اعتقاد رکھتا ہے وہ مؤمن ہوسکتا ہے یا صرف وہی مؤمن مسلم ہوسکتا ہے جو تحقیق واستدلال سے ایمان لایا؟۔ ابن حزم کہتے ہیں: محمد بن جریر طبری اور سوائے ابوجعفر سمنانی کے تمام اشعریہ اس طرف گئے ہیں کہ وہ مسلم نہیں ہوسکتا۔ طبری کا کہنا ہے کہ مرد وعورت میں سے جو عمر احتلام اور حالت عقل وشعور کو پہنچا اور عورتوں میں سے جو حیض کو پہنچی اور اس نے اللہ کی اس کے تمام اسماء اور صفات کی تحقیق واستدلال کے ذریعہ معرفت حاصل نہ کی تو وہ کافر ہے، اس کا خون اور مال حلال ہے۔ اور کہا کہ جب لڑکا یا لڑکی سات سال کے ہوگئے تو استدلال کے ذریعہ ان کی تعلیم اور تربیت کرنا واجب ہے۔ اس حدیث کی وجہ جو احمد بن محمد بن حسور (؟ حنبل) سے مروی ہے۔ مجھ سے ابوبکر احمد بن فضل بن بہرام دینوری نے کہا کہ ہم سے طبری نے کہا، اور پھر وہی نقل کیا جو ہم نے ابھی بیان کیا۔ اور اشعریہ کا قول ہے کہ بلوغت کے بعد ہی بچوں کا استدلال لازم ہوتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں: تمام اہل اسلام کا یہ کہنا ہے کہ جو کوئی بھی پورے دلی جزم واعتقاد سے جس میں شک وشبہ نہ ہو ایمان لایا اور اپنی زبان سے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہا اور جو آپ ﷺ لائے اسے حق جانا دین محمد کے سوا تمام دینوں سے برأت کا اظہار کیا تو وہ مسلم مؤمن ہے۔ اس پر اس کے سوا اور کچھ لازم نہیں، سوائے اعمال کے۔)

(۷۸) ملل [ج ۲، ص ۳۶۷] : ولكن المعتزلة معذورون بالجهل عذرا يبعدهم عن الكفر ولا يخرجهم عن الايمان لا عذرا يسقط عنهم الملامة، لان التعلم لهم معروض ممكن ولكن لا هادى لمن اضل الله تعالى (لیکن معتزلہ اپنے جہل کی وجہ سے معذور ہیں، جو انہیں کفر سے دور رکھتا ہے، اور انہیں ایمان سے خارج نہیں ہونے دیتا، ایسے معذور نہیں کہ انہیں ملامت ہی نہ کی جاسکے۔ کیونکہ ان کی تعلیم وہدایت ممکن ہے لیکن جسے اللہ تعالی ہی گمراہ کردے اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں)۔

(۷۹)ملل[ج ۳،ص ۱۲ تا ۱۴] : واماقولهم انه ليس لله تعالى الا كلام واحد فخلاف مجرد لله تعالى ولجميع اهل الاسلام لان الله عزوجل يقول :قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى،ويقول تعالى:ولو ان مافى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر مانفدت كلمات الله،۔قال ابو محمد:ولاضلال اضل ولاحياء اعدم ولامجاهرة اظلم ولاتكذيب لله اعظم ممن سمع هذا الكلام الذى لايشك مسلم انه خبر الله تعالى لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بان لله تعالى كلمات لاينفدن،ثم يقول هو من رأيه الخسيس انه ليس لله تعالى الا كلام واحد،فان ادعوا انهم فروا من ان يكثروا مع الله اكذبهم قولهم ان هاهنا خمسة عشر شيئا كلها متغايرة وكلها غير الله وخلاف الله وكلها لم تزل مع الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا۔

قال ابو محمد:وقالت ايضا هذه الطائفة المنتمية الى الاشعرى ان كلام الله تعالى وجل لم ينزل به جبرئيل على قلب محمد ﷺ،وانما نزل عليه بشيء آخر هو عبارة عن كلام الله تعالى،وان الذى يقرأ فى المصاحف ويكتب فيها ليس شيء منه كلام الله تعالى ،وان كلام الله تعالى لايزايل البارى ولايقوم بغيره ولايحل فى الاماكن ولاينتقل ولا هو حروف موصلة ولا بعضه خير من بعض ولا افضل ولا اعظم من بعض وقالوا لم يزل تعالى قائلا لجهنم:هل امتلأت، وقائل اللكفار: اخسئوا فيها ولاتكلمون،ولم يزل تعالى قائلا لكل ماراد تكوينه كن۔

قال ابو محمد:وهذا كفر مجرد بلاتاويل،وذلك انا نسئلهم عن القرآن أهو كلام الله ام لا،فان قالوا ليس هو كلام الله كفروا باجماع الامة،وان قالوا بل هو كلام الله،سألناهم عن القرآن،أهو الذى يتلى فى المساجد ويكتب فى المصاحب ويحفظ فى الصدور ام لا،فان قالوا لا،كفروا باجماع الامة،وان قالوا نعم ،تركوا قولهم الفاسد۔

[...]واقروا ان كلام الله تعالى[مكتوب] فى المصاحف ومسموع من القراء ومحفوظ فى الصدور كما يقول جميع اهل الإسلام۔

قال ابو محمد:وقال قوم فى اللفظ بالقرآن ونسبوا الى اهل السنة انهم يقولون ان الصوت غير مخلوق۔

قال ابو محمد:وهذا باطل وما قال قط مسلم ان الصوت الذى هو الهواء غير مخلوق وان الحبر غير مخلوق۔

(۸۰)ملل[ج ۳،ص ۱۷]: ووجب ضرورة ان يقال ان القرآن لاخالق ولامخلوق،وان كلام الله تعالى لاخالق ولا مخلوق،لان الاربعة المسميات منه ليست خالقا فلايجوز ان يطلق على القرآن ولا على كلام الله تعالى اسم خالق، و لان المعنى الخامس غير مخلوق ولايجوز ان يوقع صفة البعض على الكل الذى لاتعمه تلك الصفة،بل واجب ان يطلق نفى تلك الصفة التى للبعض على الكل (اور ضرورت عقلی کی رو سے یہ واجب ہے کہ یہ کہا جائے کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق۔اور کلام اللہ تعالیٰ نہ خالق ہے نہ مخلوق ۔کیونکہ چار مسمات ہیں جو خالق نہیں۔لہذا قرآن اور کلام اللہ تعالیٰ پر اسم خالق کا اطلاق جائز نہیں۔اور چونکہ پانچواں معنی غیر مخلوق ہے اور یہ جائز نہیں کہ بعض صفت کو اس کل پر منطبق کر دیا جائے ،جو اس صفت کے عموم میں نہیں، بلکہ واجب ہے کہ اس صفت کے کل پر اطلاق کی نفی کی جائے جو بعض کے لیے ہے)۔

'الاربعۃ' اور 'تلک' کے درمیان کوئی اسم ..... غالباً 'الاشیاء' ..... اضافہ کرنا شاید ضروری ہے۔اگر 'منہ' کے بجائے 'یہ' ہو تو جملہ زیادہ بہتر ہو جائے گا (ہمارے زیر استعمال مطبوعہ نسخہ کی عبارت اس سے قدرے مختلف ہے۔رع)۔

(۸۱) کریمر، تاریخ اصول وقواعد دین اسلام، ص ۴۱۔ (Geschichte der herrschenden Ideen des Islam)

(۸۲) ملل [ج ۲، ص ۲۷۹] : فان قالوا النا انکم تقولون ان اللہ عزوجل حی لا کالاحیاء وعلیم لا کالعلماء وقادر لا کالقادرین وشیء لا کالاشیاء فلم منعتم القول بانه جسم لا کالاجسام، قیل لهم وباللہ تعالی التوفیق، لولا النص الوارد بتسمیته تعالی بانه حی وقدیر وعلیم ماسمیناه بشیء من ذلک، لکن الوقوف عندالنص فرض، ولم یأت نص بتسمیته تعالی جسما ولاقام البرهان بتسمیته جسما بل البرهان مانع من تسمیته تعالی بذلک، ولو أتانا نص بتسمیته تعالی جسما لوجب علینا القول بذلک، وکنا حینئذ نقول انه [جسم] لا کالاجسام کما قلنا فی علیم وقدیر وحی ولا فرق۔

(۸۳) ملل [ج ۲، ص ۲۸۱] : ومن قال ان اللہ تعالی جسم لا کالاجسام فلیس مشبها لکنه ألحد فی اسماء اللہ عزوجل، اذ اسماه عزوجل بما لم یسم به نفسه، وامامن قال انه تعالی کالاجسام فهو ملحد فی اسماء اللہ تعالی ومشبه مع ذلک (اور جو کہے کہ اللہ جسم ہے، مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں تو وہ مشبہ میں سے تو نہیں لیکن اس نے اسماء خداوندی میں الحاد کیا، کہ اس نے اللہ کو اس اسم سے موسوم کیا جس سے اس نے خود کو موسوم نہ کیا۔ اور رہا وہ جو کہے کہ اللہ دیگر اجسام کی طرح جسم رکھتا ہے تو وہ ملحد فی الاسماء تو ہے ہی ساتھ ہی مشبہ بھی ہے)۔

(۸۴) (یہ سورہ [نجم] ۵۳ کی آیت ۶۳ نہیں، جیسا کہ جرمن ایڈیشن میں ہے۔ مترجم انگریزی)۔

(۸۵) ہم دیکھتے ہیں کہ امام بخاری اپنی صحیح کے ایک باب کا یہ ترجمہ قائم کرتے ہیں: ''باب مایذکر فی الذات والنعوت واسامی اللہ''، کتاب التوحید [رقم ۷۴۰۲]۔ قسطلانی [ج ۱۵، ص ۳۶۶، تحت رقم ۷۴۰۲] یہ اشارہ کرتے ہیں کہ بیہقی نے بھی اپنی کتاب کے اسی باب کے عنوان میں ''صفات'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔

(یہاں مصنف سے تسامح واقع ہوا ہے۔ بیہقی کی جس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے اس کا نام 'الاسماء والصفات' ہے۔ اور اس کے ایک باب کا عنوان 'ماجاء فی الذات' ہے۔ قسطلانی کی عبارت کا سیاق بھی یہی بتلاتا ہے کہ وہ بیہقی کے عنوان سے لفظ 'ذات' پر دلیل لا رہے ہیں، نہ کہ لفظ صفات پر، کیونکہ بخاری بھی ترجمہ باب میں لفظ ذات لائے ہیں قسطلانی کی عبارت یہ ہے: وقد ترجم البیهقی فی الاسماء والصفات ماجاء فی الذات۔ رع)

(۸۶) ابن حزم، ایضا، [ج ۲، ص ۲۸۳ تا ۲۸۵] : واما اطلاق لفظ الصفات للہ عزوجل فمحال، لایجوز لان اللہ عزوجل لم ینص قط فی کلامه المنزل علی لفظة الصفات ولا لفظة الصفة، ولا جاء قط عن النبی ﷺ بان اللہ تعالی صفة او صفات نعم، ولا جاء قط ذلک عن احد من الصحابة رضی اللہ عنهم ولا عن احد من خیار التابعین ولا عن احد من خیار تابعی التابعین، وما کان هکذا فلا یحل لاحد ان ینطق به، ولو قلنا ان الاجماع قد تیقن علی ترک هذه اللفظة لصدقنا فلا یجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هی بدعة منکرة۔ قال اللہ تعالی عزوجل: ان هی الا اسماء سمیتموها انتم وآباء کم ما انزل اللہ بها من سلطان ان یتبعون الا الظن وما تهوی الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدی۔

قال ابو محمد: وانما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وسلک سبیلهم قول من اصحاب الکلام سلکوا غیر مسلک السلف الصالح، لیس فیهم اسوة ولا قدوة، وحسبنا اللہ ونعم الوکیل، ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسه۔ وربما اطلق هذه اللفظة من متأخری الائمة من الفقهاء من لم یحقق النظر فیها، فهی وهلة وزلة عالم، وانما الحق فی الدین ماجاء عن اللہ تعالی نصا او عن رسول اللہ ﷺ کذلک اوصح اجماع الامة کلها علیه وماعدا هذا فضلال۔ فان اعترضوا بالحدیث الذی رویناه من طریق ابن وهب

عن عمرو بن الحرث عن سعید بن ابی ہلال عن ابی الرجول محمد بن عبدالرحمن عن امه عمرة عن عائشة فی الرجل الذی کان یقرأ قل ھو اللہ احد فی کل رکعة مع سورة اخری وان رسول اللہ ﷺ امران یسأل عن ذالک، فقال: ھی صفة الرحمن فانا احبھا، فاخبرہ ﷺ ان اللہ یحبه۔ فالجواب وباللہ التوفیق، ان ھذہ اللفظة انفرد بھا سعید بن ابی ہلال ولیس بالقوی قد ذکرہ بالتخلیط یحیی واحمد ایضا، فان احتجاج خصومنا بھذا لایسوغ علی اصولھم، لانه خبر واحد لایوجب عندھم العلم۔

(۸۷) ملل [ج ۲، ص ۳۰۶، ۳۰۷] : واما قول ابی الھذیل ان علم اللہ ھو اللہ، فانه تسمیة منه للباری تعالی باستدلاله، ولا یجوز ان یوصف اللہ تعالی ولا ان یسمی بالاستدلال البتة، لانه بخلاف کل ماخلق، فلادلیل یوجب تسمیته بشیء من الاسماء التی یسمی بھا شیء من خلقه ولا ان یوصف بصفة یوصف بھا شیء من خلقه، فمن وصفه تعالی بصفة یوصف بھا شیء من خلقه او سماہ باسم یسمی به شیء من خلقه استدلالا علی ذلک بما وجد فی خلقه فقد شبھه تعالی بخلقه وألحد فی اسماء ہ وافتری الکذب ولایجوز ان یسمی اللہ تعالی ولا ان یخبر عنه الا بما سمی به نفسه، او اخبر به عن نفسه فی کتابه او علی لسان رسوله ﷺ، اوصح به اجماع جمیع اھل الاسلام المتیقن ولا مزید وحتی، وان کان المعنی صحیحا فلایجوز ان یطلق علیه تعالی باللفظ وقد علمنا یقینا انه تعالی بناء السماء ولایجوز ان یسمی بناء، وانه تعالی خلق اصباغ النبات والحیوان ولایجوز ان یسمی صباغا، وھکذا کل شیء لم یسم به نفسه۔

(۸۸) دمیری [ج ۲، ص ۴۲۵، تحت 'الذر'] میں نہایت ہی دلچسپ اور جامع انداز میں سنی علماء و متکلمین کے اہم ترین آراء وافکار انتہائی وضاحت کے ساتھ جمع کر دیے گئے ہیں۔

(۸۹) ابن حزم، ایضا [ج ۲، ص ۳۲۵] : قال ابو محمد: ومما أحدثه اھل الکلام من الاحداث فی اسماء اللہ تعالی ان سموہ تعالی القدیم، قال ابو محمد: وھذا لایجوز البتة، لانه لم یصح به نص البتة ولایجوز ان نسمی اللہ تعالی بمالم یسم به نفسه، وقد قال تعالی: والقمر قدرناہ منازل حتی عاد کالعرجون القدیم، فصح ان القدیم من صفات المخلوقین، فلا یحل ان یسمی اللہ عزوجل بذلک، وانما یعرف القدیم فی اللغة من القدمة الزمانیة، ای ان ھذا الشیء اقدم من ھذا بمدة محصورة، وھذا منفی عن اللہ تعالی وقد اغنی اللہ عزوجل عن ھذہ التسمیة بلفظة اول، فھذا ھو الاسم الذی لایشارکه تعالی فیه غیرہ وھو معنی انه لم یزل، وقد قلنا بالبرھان ان اللہ تعالی لایجوز ان یسمی بالاستدلال ولا فرق بین من قال انه یسمی ربه تعالی جسما اثباتا للوجود نفیا للعدم وبین من سماہ قدیما اثباتا لانه لم یزل ونفیا للحدوث، لان کلی اللفظین لم یأت به النص۔

(۹۰) ملل [ج ۲، ص ۳۴۲]؛ یہی ملل [ج ۲، ص ۳۶۴] پر بھی ملاحظہ ہو۔

(۹۱) بخاری، کتاب الدعوات [رقم ۶۴۱۰]؛ کتاب الشروط [رقم ۲۷۳۶]؛ کتاب التوحید [رقم ۷۳۹۲]۔ مسلم، کتاب العلم [کتاب الذکر، رقم ۲۶۷۷]۔ اور اسی ربط میں نووی [ج ۱۷، ص ۷، رقم ۲۶۷۷، باب فی اسماء اللہ تعالی]۔ 'اسماء الحسنی' پر اسلام میں ہمیشہ ہی لکھا جاتا رہا ہے۔ مثلا، صاحب ابن عباد نے ''کتاب مختصر اسماء اللہ عزوجل وصفاته'' تحریر کی، فہرست [ص ۱۹۴، طبع دار المعرفہ]۔ اس بارے میں ''متکلمین'' کی آراء وافکار کے لیے فخر الدین رازی کی مفاتیح [ج ۱۵، ص ۷۰، تحت اعراف ۷: ۱۸۰۔ اس مقام پر خود امام رازی نے تفسیر اسماء اللہ تعالی میں 'لوامع البینات فی تفسیر الاسماء والصفات' کے نام سے اپنی ایک تصنیف کا ذکر کیا ہے] ملاحظہ ہو۔

جے ڈبلیو ریڈ ہاؤس (J,W.Redhouse) کا مقالہ 'اسماء حسنہ پر' (On the most comely names) غالباً اس موضوع پر سب سے تازہ تصنیف ہے۔ ریڈ ہاؤس نے پانچ سو باون اسماء خداوندی گنوائے ہیں۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ خود ابن حزم نے بھی 'اسماء الٰہیہ' پر ایک رسالہ تحریر کیا، جس میں آپ مذکورہ بالا اقتباسات میں پیش کردہ دائرے سے کہیں زیادہ وسعت کا اظہار کیا۔ غزالی کی نظر سے یہ رسالہ گزرا تھا، مقری [ج ۲، ص ۸۷]۔ المواقف (ص ۱۵۹) بھی ملاحظہ ہو۔

(۹۲) ابن حزم، ملل [ج ۲، ص ۳۳۷]: واما لفظة الصفة اللغة العربيه وفي جميع اللغات، فانما هي عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها لا معنى للصفة غير هذا البتة، وهذا مر لا يجوز اضافته الى الله تعالى البتة، الا ان ياتي بص اخبر الله تعالى به عن نفسه، فتوقف عنده وتدري حينئذ انه اسم علم لا مشتق من صفة اصلا، وانه خبر عنه تعالى، لا يراد به غير عز وجل، ولا يرجع منه الى سواه البتة، والعجب كل العجب ان يسموا الله تعالى حيا، لانهم لم يجدوا الفعل يقع الا من حي ثم

يقولون انه لا كالاحياء فعادوا على دليلهم فافسدوه، لانهم اذا اوجبوا وقوع الفعل من حي ليس كالاحياء الذين لا يقع الافعال الا منهم وان كان بخلاف ما عهدوه فلا ينكر (ولا) وقوع الفعل (العقل) ممن لا يسمى حيا، وان كان بخلاف ما عهدوه۔

(۹۳) ابن حزم، ملل [ج ۲، ص ۳۳۹]: وقد علمنا ان الله تعالى ارحم الراحمين حقا لا مجازا، من انكر هذا فهو كافر حلال دمه وماله، وهو تعالى يبتلي الاطفال بالجدري والاواكل والجن والذبحة والاوجاح، حتى يموتوا الجوع حتى يموتوا كذالك، ويفجع الآباء بالابناء وكذلك الامهات والاحباء بعضهم ببعض، حتى يهلكوا ثكلا ووجدوا، و كذلك الطير باولادها وليست هذه الصفة الرحمة بيننا، فصح يقينا انها اسماء سمى الله تعالى بها نفسه غير مشتقة من صفة محمولة فيه تعالى وحاشى له من ذلك۔

ابن حزم بار بار اس نکتہ کو بیان کرتے ہیں..... مثال کے طور پر ملل [ج ۲، ص ۳۶۷، ۳۶۸]..... پر اس نکتہ کو ثابت کرتے ہوئے کہ اللہ کو 'سخی' نہیں کہنا چاہیے، وہ کہتے ہیں: ولا يختلف اثنان من كل من في العالم في ان امر اله ماء عذب حاضر ولا يحتاج اليه طعام عظيم فضل لا حاجة به اليه ورأى رجلا من عرض الناس او عبدا من عبيده يموت جوعا وعطشا فلم يسقه ولا اطعمه، فانه في غاية البخل والشح والقسوة والظلم، والله تعالى يرى كثيرا من عباده واطفالا من اطفالهم يموتون عطشا وجوعا وعنده مخارج السماوات وخزائن الارض ولا يرحمهم بنقطة ماء ولا لقمة طعام حتى يموتوا كذلك ولا يوصف لذلك بشح ولا بخل ولا ظلم ولا قسوة، بل هو الرحيم الكريم كما سمى نفسه فبطل قياسهم الفاسد في الصفات الغائب عندهم على الشاهد

(اور دو افراد کا بھی اس بات میں اختلاف نہیں کہ وہ شخص سخی نہیں جس کے پاس میٹھا پانی ہو اور اسے اس کی حاجت نہ بھی ہو، ضرورت از زائد عمدہ عمدہ کھانے ہوں اور وہ کسی مفلس و نادار کو یا کسی گرے پڑے غلام کو دیکھے جو بھوک اور پیاس سے مرا جا رہا ہو اور وہ اسے نہ کچھ پلائے نہ کھلائے تو ایسا آدمی حد درجہ بخل اور لالچ اور سنگ دلی اور ظلم سے موصوف کیا جائے گا۔ جبکہ اللہ اپنے بکثرت بندوں کو ان کے بچوں کو بھوک اور پیاس سے مرتا دیکھتا ہے اور اس کے پاس زمین و آسمان کے سارے خزانے بھی ہیں تو وہ ایک قطرہ پانی دینے اور ایک لقمہ کھلانے کے ذریعہ رحم نہیں کرتا، حتی کہ وہ اسی حالت میں مر جاتے ہیں۔ مگر اس وجہ سے اسے لالچ، بخل، ظلم اور سنگدلی سے موصوف نہیں کیا جاتا بلکہ اسے رحیم و کریم ہی کہا جاتا ہے جیسا کہ اس نے خود کو ان ناموں سے موصوف کیا ہے۔ چنانچہ صفات کے سلسلہ میں ان لوگوں کا فاسد قیاس باطل

ہوجاتا ہے جو حاضر و موجود پر غائب کو قیاس کرتے ہیں)۔

(۹۴) غالباً اس مسلم توہم پرستی کی طرف اشارہ ہے کہ جنات اغوا کر لیتے ہیں۔ بخاری کی ایک روایت میں ہے: خمروا الآنیۃ واوکئوا الاسقیۃ واجیفوا الابواب وکفوا صبیانکم فان للجن سیارۃ خطفۃ واطفئوا المصابیح عند الرقاد فان الفویسقۃ ربما اخذت الفتیلۃ واحرقت اھل البیت [کتاب بدء الخلق، رقم ۳۳۱۶] (برتنوں کو ڈھانپ کر، مشکیزوں کو ڈاٹ لگا کر، دروازوں کو بھیڑ کر اور بچوں کو روک کر رکھو کیونکہ گھومنے اچکنے والے جنات ہوتے ہیں اور سوتے وقت چراغوں کو بجھا رکھو کیونکہ چوہیا فتیلہ لے لیتی اور گھر والوں کو جلا ڈالتی ہے)۔

(۹۵) ابن حجر عسقلانی، اصابہ [ج ۲، ص ۴۰۰، رقم ۲۶۴۹: رَجُل: ذکر ابن حزم انہ اسم علم علی صحابی] میں۔

(۹۶) بخاری، کتاب الادب [رقم ۶۱۸۱]؛ کتاب التفسیر [رقم ۴۸۲۶]، متعلقہ آیت سورہ جاثیہ ۴۵: ۲۴: عن ابی ھریرۃ ؓ قال قال رسول اللہ ﷺ یؤذینی ابن آدم یسب الدھر وانا الدھر بیدی الامر اقلب اللیل والنھار (حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ابن آدم مجھے اذیت دیتا ہے، زمانہ کو برا بھلا کہتا ہے، جبکہ میں ہی زمانہ ہوں، میرے ہی ہاتھ میں سب امور ہیں، میں ہی دن رات کو پھیرتا ہوں)۔

(۹۷) جناب نبی ﷺ کے مندرجہ ذیل ارشادات بھی روایت کیے گئے ہیں۔ ہرچند کہ صحاح میں یہ جگہ نہ پا سکے: لاتسبوا الدنیا فنعمت مطیۃ المؤمن علیھا یبلغ الجنۃ وبھا ینجو من النار (دنیا کو برا بھلا نہ کہو کیونکہ یہ مؤمن کی کیا ہی بھلی سواری ہے، اسی پر وہ جنت تک پہنچتا اور اسی سے جہنم سے نجات پاتا)، دمیری [ج ۳، ۷۱۹] مع دیگر ہم معنی روایات۔ لاتسبوا الریح فانھا من نفس الرحمن جل وعلا (ہوا کو برا بھلا نہ کہو، کیونکہ یہ رحمان جل وعلا کے انفاس سے ہے)، ایضاً، [ج ۱، ص ۷۶]۔ مذکورہ بالا روایتِ دہر غالباً اسی قسم سے تعلق رکھتی ہے۔

(۹۸) قسطلانی [ج ۱۱، ص ۵۹، رقم ۴۸۲۶]: قال ابن کثیر غلط ابن حزم ومن نحا نحوہ من الظاھریۃ فی عدھم الدھر من الاسماء الحسنی أخذا من ھذا الحدیث (ابن کثیر نے کہا کہ ابن حزم اور ظاہریہ میں سے جو ان کی راہ چلا اس نے غلطی کی جب اس نے 'الدہر' کو اس حدیث کی وجہ سے اسماء حسنیٰ میں شمار کیا)۔

(۹۹) نووی [ج ۱۵، ص ۴] مسلم، کتاب الادب [رقم ۲۲۴۶]) کی متعلقہ روایت پر کہتے ہیں: وقال ابو بکر ومحمد بن داؤد الاصبھانی الظاھری: انما ھو الدَّھرَ بالنصب علی الظرف، ای انا مدۃ الدھر اقلب لیلہ ونھارہ، وحکی ابن عبدالبر ھذہ الروایۃ عن بعض اھل العلم، وقال النحاس: یجوز النصب ای فان اللہ باق مقیم ابدا لایزول (ابوبکر اور محمد بن داؤد ظاہری نے کہا کہ یہ نصب علی الظرف کے ساتھ الدہر ہے، یعنی میں مدتِ دہر ہوں، میں ہی اس کے دن رات کو الٹتا پلٹتا ہوں۔ ابن عبدالبر نے بھی بعض اہل علم سے یہ روایت نقل کی ہے۔ اور نحاس نے کہا کہ نصب کے ساتھ بھی جائز ہے، یعنی اللہ ابدالآباد تک قیوم اور باقی رہنے والا ہے)۔

(۱۰۰) میدانی [ج ۲، ص ۲۵۹۔ یہ اکثم بن صیفی کا قول ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ جو زمانہ پر غصہ کرتا ہے تو اس کا غصہ کبھی کم نہیں ہوتا، کیونکہ زمانہ سے پہنچنے والے دکھ کبھی ختم نہیں ہوتے۔ رع]

(۱۰۱) کتاب الآغانی، ۱۵، ۱۴۱ [ج ۱۷، ص ۴۷: بیت:] والدھر ان عاتبتَ لیس بمُعتِبٍ (گرچہ زمانہ پر عتاب کیا جاتا ہے مگر وہ معتوب نہیں ہوتا)۔

(۱۰۲) بخاری، کتاب المظالم [رقم ۲۴۴۳]؛ مسلم، کتاب البر [رقم ۲۵۸۴]؛ اور ان کی شروح ملاحظہ ہوں۔

(۱۰۳) میدانی [ج ۲، ص ۲۹۷۔ بقول مفضل سب سے پہلے یہ قول جندب العنبر بن تمیم نے کہا تھا۔ اسی کا شعر ہے:

یاایھا المرء الکریم المشئوم انصر اخاک ظالما او مظلوم]۔

(۱۰۴) بصری ثم بغدادی محدث عبدالرحمن بن مہدی (۱۹۸ھ) کی مندرجہ ذیل تشریح یہ ظاہر کرتی ہے کہ روایت و ہر اصول ثابتہ کی رو سے قابل اعتراض تصور کی جاتی تھی، خاص کر قرون اولی میں۔ اس بات کو تعبیر و تاویل کے ذریعہ روح اسلام سے مطابقت دینے کی بہت سی کوششیں کی گئیں: واما قوله لاتسبوا الدهر فان الدهر هو الله فما احسن ما فسر ذلک عبدالرحمن بن مهدی ،قال وجه هذا عندنا ان القوم قالوا ومايهلكنا الا الدهر ،فلما قال القوم ذلک قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذالک الله ،یعنی ان الذی اهلک القرون هو الله عز وجل فتوهم منه المتوهم انه انما اوقع الكلام على الدهر (اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ زمانہ کو برا نہ کہو کیونکہ زمانہ اللہ ہی ہے، تو عبدالرحمن بن مہدی نے اس کی کیا ہی اچھی تفسیر کی۔ انہوں نے کہا کہ ہمارے نزدیک اس کی یہ توجیہ ہے کہ چونکہ ایک گروہ کا یہ کہنا تھا کہ 'ہمیں کوئی ہلاک نہیں کرتا مگر زمانہ' تو جب گروہ نے ایسا کہا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ زمانہ اللہ ہی ہے یعنی جس نے گذشتہ اقوام کو ہلاک کیا تو وہ اللہ عزوجل ہی ہے،

مگر وہم کرنے والے کو یہ وہم ہو گیا کہ یہ بات خاص زمانہ سے متعلق کہی گئی)۔ جاحظ [ج ۱ ص ۳۴۰]۔

(۱۰۵) ابن حزم، ملل [ج ۱ ص ۱۱۳، الکلام علی النصاری] : وذلک ان بعضهم قال لما وجب ان يكون البارى تعالى حيا عالما وجب ان يكون له حياة و علم فحياته هى التى تسمى روح القدس و علمه هو الذى يسمى ابنا ،قال ابو محمد: وهذا من اغث مايكون من الاحتجاج ،لاننا قد منا ان البارى تعالى لايوصف بشىء من هذا من طريق الاستدلال لكن من طريق السمع خاصة وليس يصح لهم دليل لا من انجيلهم ولا من غيره من الكتب ان العلم يسمى ابنا ولا فى كتبهم ان علم الله هو ابنه ،وقد ادعى بعضهم ان هذا تقتضيه اللغة اللطينية من ان علم العالم يقال فيه انه ابنه (اور یہ کہ ان میں سے بعض نے کہا کہ جب یہ بات ضروری ہے کہ باری تعالی حی و عالم ہے تو یہ بھی واجب ہے کہ اسے حیات اور علم بھی حاصل ہو۔ سو اس کی حیات کو تو روح القدس کہا گیا اور اس کے علم کو 'ابن' سے موسوم کیا گیا۔ ابن حزم کہتے ہیں: احتجاج کرنے کے لیے یہ نہایت ہی ردی دلیل ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا کہ باری تعالی کو اس قسم کے استدلال کے ذریعے کسی شئے سے موصوف نہیں کیا جا سکتا بلکہ صرف اور صرف سمع و نقل کی بنیاد پر ہی ایسا کیا جا سکتا۔ اور ان کی یہ دلیل نہ ان کی انجیل سے درست ہے نہ کسی اور آسمانی کتاب سے صحیح ہے۔ کہ علم کو ابن سے موسوم کیا جاتا ہے۔ نہ ہی ان کی کتب میں ہے کہ اللہ کا علم اس کا بیٹا ہے۔ اور ان میں سے کچھ نے یہ دعوی کیا ہے کہ یہ لاطینی زبان کا مقتضی ہے کہ عالم کے علم کو اس کا بیٹا کہا جاتا ہے)۔

(۱۰۶) ملل [۲، ۳۴۰] : واما اثبات الوصف او التسمية له تعالى، فلا يجوز الا بنص۔ ونخبر عنه من افعاله عز وجل فنقول: انه تعالى محيى الموتى ومميت الاحياء الا لانه يثبت اجماع فى اباحة شىء من ذلک۔ ولولا الاجماع على اباحة اطلاق بعض ذلک هاهنا ما أجزناه (اور اللہ کے لیے کسی فعل کے وقت وصف یا تسمیہ کا اثبات صرف نص اور خبر سے ہی جائز ہے، سو ہم کہتے ہیں کہ وہ مردوں کو زندہ کرنے والا اور زندوں کو موت دینے والا ہے، مگر یہ کہ اجماع میں ایسا کہنا مباح ہوا ہے۔ اور اگر اس طرح کی چیزوں کے اطلاق میں اجماع نہ ہوتا تو ہم بھی اسے جائز نہ رکھتے)۔

(۱۰۷) ملل [ج ۲ ص ۳۳۵] : وايضا فانهم يدعون انهم ينكرون التشبيه ثم يرتكبونه اتم ركوب فيقولون لما لم يكن الفعال عندنا الا حيا عالما قادرا ،وجب ان يكون البارى الفاعل للاشياء حيا عالما قادرا ،وهذا نص قياسهم تعالى الله على المخلوقات وتشبيهه تعالى بهم، ولا يجوز عند القائلين بالقياس ان يقاس الشىء الاعلى نظيره۔ واما ان يقاس الشىء على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه فى شىء البتة، فهذا ما لا يجوز اصلا عند احد فكيف والقياس كله باطل لا يجوز؟

(۱۰۸)ملل،[ج ۲،ص ۲۳۷، ۲۳۸]: قال ابو محمد: وهذه الكتب كلها (يعني الكتب التي جمعها ارسطاطاليس في حدود الكلام) كتب سالمة مفيدة۔ دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود في المسائل الاحكام الشرعية فيها يتعرف كيف التوصل الى استنباط وكيف تؤخذ الالفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر وبناء الالفاظ بعضها على بعض وكيف تقديم المقدمات وانتاج النتائج، ومايصح من ذلك صحة ضرورية ابدا، ومايصح مرة ويبطل اخرى، ومالايصح البتة وضرب الحدود التي ماشذ عنها كان خارجا عن اصله ودليل الخطاب ودليل الاستقراء [وبرهان الدور] وغير ذلك مما لاغنى للفقيه المجتهد لنفسه [لدينه] ولا هل ملته عنه (ابن حزم کہتے ہیں: یہ تمام کتابیں، یعنی وہ کتابیں جو ارسطو نے حدود کلام میں تصنیف کیں، مفید، مکمل اور اللہ کی توحید اور اس کی صفات پر دلائل کی حیثیت رکھتی ہیں، تمام علوم کے نقد و انتقاد میں عظیم منفعت کی حامل ہیں۔ حدود کلام میں ہم نے جن کتابوں کا ذکر کیا ان کی عظمت و اہمیت اور بھی عظیم ہے، مثلاً مسائل احکام شرعیہ میں ان سے اس بات کی معرفت ملتی ہے کہ استنباط تک کیسے پہنچا جائے اور الفاظ کو ان کے مقتضا پر کیونکر اخذ کیا جائے اور عام سے خاص کو اور مفسر سے مجمل کو اور بعض الفاظ کی بعض کی بنیاد ہونے کی معرفت کیسے حاصل کی جائے اور کس طرح مقدمات قائم کیے جائیں اور نتائج نکالے جائیں۔ اور ان میں سے کیا چیز عقلی ضرورت کے تحت ہمیشہ درست رہتی ہے اور کون سی شئے ایک بار صحیح دوسری بار غلط ہو جاتی ہے اور کیا چیز بالکل درست نہیں ہو پاتی، اور ان حدود کا بیان جو اس سے الگ رہتی ہے اور اپنی اصل سے خارج ہو جاتی ہے۔ اور دلیل خطاب اور دلیل استقراء اور اس کے علاوہ اور اصول و قواعد جن سے کوئی فقہی مجتہد ذاتی طور پر اور اس کے ہم مذہب مستغنی نہیں ہو سکتے)۔

(۱۰۹)ملل [ج ۲،ص ۳۔ ۳۶۴] : واما الارادة فقد اثبتها قوم من صفات الذات، واقلوا لم تزل الارادة ولم يزل الله تعالى مريدا بها، قال ابو محمد: وهذا خطأ لبرهانين ضرورتين، احدهما ان الله تعالى لم ينص على انه مريد ولا على ان له ارادة... وايضا فان الارادة من الله تعالى لو كانت لم تزل لكان المراد لم يزل بنص القرآن، لان الله عز وجل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون، فاخبر تعالى انه اذا اراد الشيء كان واجمع المسلمون على تصويب قول من قال ماشاء الله كان والمشيئة هي الارادة، فصح بما ذكرنا صحة لاشك فيها ان الواجب ان يقال اراد الله كما قال تعالى اذا اراد شيئا، ويقول انه تعالى يريد ما اراد ولا يريد مالم يرد، كما قال تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، قال تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم واذا اراد الله بقوم سوءا، وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا، فنحن نقول كما قال الله تعالى اراد ويريد ولم يرد ولا يريد، ولا نقول ان له ارادة ولا انه مريد، لانه لم يات نص من الله تعالى بذلك، ولا من رسوله ﷺ، ولا جاء ذلك قط عن احد من السلف الصالح رضي الله عنهم، وانما اطلق هذا الاطلاق الفاحش قوم من المتكلمين الخوف عليهم اقوى من رجاء السلامة لهم، لاقدم صدقهم لهم في الاسلام ولا في الورع ولا في الاجتهاد في الخير ولا في العلم بالقرآن ولا بسنن رسول الله ﷺ ولا بما اجمع عليه المسلمون ولا بما اختلفوا فيه ولا بحدود الكلام وحقائق ماهيات المخلوقات وكيفياتها، فهم يتبعون ماترآى لهم ويقتحمون المهالك بلاهدى من الله عز وجل نعوذ بالله من ذلك، وقد قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، فنص تعالى على ان من لم يرد ما اختلف فيه الى كتابه والى كلام رسوله ﷺ والى اجماع

العلماء من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم اجمعين ولامن سلك سبيلهم بعدهم ،فلم يعلم ماستنبطه بظنه ورأيه ،ولسناننكر المحاجةعلى القصدالى تبيين الحق وتبينه بل هذاهوالعمل الفاضل الحسن،وانماننكر الاقدام فى الدين بغيربرهان من قرآن اوسنةاواجماع ،بعدان اوجبه برهان الحس ،واول بديهةالعقل والنتائج الثابتةمن مقدماته الصحيحةمن صحةالتوحيدوالنبوة،واذاثبتابماذكرنا فضرورة العقل توجب الوقوف عندجميع ماقاله لناالرسول الذى بعثه الله تعالى الينااوامرنابطاعته وان لايعترض بالظنون الكاذبةوالآراء الفاسدةوالقياسات السخيفةوالتقليدالمهلك۔

(۱۱۰)اگراس عبارت کویوں اصلاح دے دی جائے توزیادہ قابل فہم ہوجائے:''فلم يعلم الاما،الخ۔''یعنی''وہ صرف وہی جانتاہے جووہ خوداپنے تئیں استنباط کرتاہے۔''

(۱۱۱)ملل[ج۳،ص۱۰۰،۱۰۱] : وامااعتراضهم من طريق النظربان قالواانه تعالى ان كان خلق الكفر والمعاصى فهواذن يغضب مما فعل ويغضب مما خلق ولايرضى مماصنع ويسخط مافعل ويكره مايفعل وانه يغضب ويسخط من تدبيره وتقديره، فهذاتمويه ضعيف ،و نحن لاننكرذلك اذاخبرناالله عزوجل بذلك،[واذهو]تعالى قداخبرناانه يسخط الكفر والظلم والكذب ،ولايرضاه،وانه يكره كل ذلك ويغضب منه، فليس الاالتسليم لقول الله عزوجل،ثم نعكس عليهم هذاالسوال بعينه فنقول لهم:اليس الله تعالى هوخالق ابليس وفرعون والخمروالكفار؟،فلابدمن نعم ،فنقول لهم: أيرضى جل وعزعن هولاء كلهم ام هو ساخط لهم؟،فلابدمن انه ساخط عليهم كاره لهم غضبان عليهم غير راض عنهم ،فنقول لهم :هذانفس ماانكرتم من انه تعالى يسخط تدبيره ويغضب من فعله ويكره ماخلق ولعنه ،فان قالوالم يكره عين الكفر[الكفار]ولاسخط شخص ابليس ولاكره عين الخمر،لم نسلم لهم ذلك،لانه تعالى قدنص على انه لعن ابليس والكفاروانهم مسخوطون ملعونون مكروهون من الله تعالى، مغضوب عليهم وكذلك الخمر والاوثان۔

(۱۱۲)ابن حزم،ملل[۳،۹۷،۹۸] :كما كانت الصلاةالى البيت المقدس حركة حسنةايمانا،ثم سماهاتعالى قبيحة كفرا، وهذه وتلك الحركة نفسهافصح انه ليس فى العالم شيء حسن لعينه ولاشيء قبيح لعينه،لكن ماسماه الله تعالى حسنافهو حسنا وفاعله محسن،قال تعالى:ان احسنتم احسنتم لانفسكم،وقال تعالى:هل جزاء الاحسان الا الاحسان،وماسماه الله تعالى قبيحافهو حركة قبيحة،وقدسمى عزوجل خلقه لكل شيء فى العالم حسنافهو كله من الله تعالى حسن ،وسمى ماوقع من ذلك من عباده كماشاء۔فبعض ذلك قبحة،فهوقبيح،وبعض ذلك حسنه فهو حسن وبعض ذلك قبحة ثم حسنة فكان قبيحاثم حسنا وبعض ذلك حسنة ثم قبحة فكان حسناثم قبح ، كما صارت الصلوةالى الكعبةحسنةبعد ان كانت قبيحة وكذلك جميع افعال الناس التى خلقهاالله تعالى فيهم۔

اس سلسلہ میں عجلی کی المواقف (ص ۱۳۷) بھی ملاحظہ ہو۔

(۱۱۳)ملل[ج۳،ص۱۰۷] : انه ليس فى العالم ظلم لعينه ولابذاته البتة،وانماالظلم بالاضافة فيكون قتل زيداذانهى الله عنه ظلماوقتله اذاامرالله بقتله عدلا،واماالكذب فهوكذب لعينه وبذاته فكل من اخبربخبرماهوفهو كاذب الاانه لا يكون بذلك آثماولامذموماالاحيث اوجب الله تعالى فيه الاثم والذم فقط۔

(۱۱۴)ملل[ج۲،ص۳۴۷تا۳۵۲:الكلام فى الوجه واليدوالعين والقدم والتنزل والعزةوالرحمةوالامروالنفس

والذات والقوة والقدرة والاصابع]

(۱۱۵) ملل [ج ۲، ص ۳۵۸]۔

(۱۱۶) گرانز، ماہوار رسالہ (Gratz.Monatsschrift)، ص ۳۰۹، حاشیہ، ۱۸۸۰ء۔ مذکورہ بالا نکڑوں کے لیے مجمل، مواقف (ص ۷۷) ملاحظہ ہو۔

(۱۱۷) ابن ملقن [ص، رقم ۱۵۶، ترجمہ ابوبکر بن فورک اصبہانی]۔ ابن حزم کی سند سے نقل کیا گیا ہے کہ سلطان محمود ابن سبکتگین نے اس متکلم یعنی ابوبکر بن فورک کو قتل کر دیا تھا، کیونکہ اس کے نزدیک آنحضرت ﷺ آج رسول نہیں "ہیں"، بلکہ اللہ کے رسول "تھے": ان نبینا ﷺ لیس ھو رسول [اللہ] الیوم، ولکنہ کان رسول اللہ۔

کسی قاری یا کاتب نے اس میں تاریخی غلطی دیکھتے ہوئے حاشیہ میں یہ لکھا: لایصح ھذا النقل من حیث التاریخ، فان ابن فورک مات قبل ان یتملک ھذا السلطان محمود فتنبہ لہ، فان ابن حزم طویل اللسان فی حق العلماء بلا مستند حتی فی الائمة الاربعة، ولذلک ضرب المثل بجرأتہ فقیل سیف الحجاج ولسان ابن حزم، فباللہ المستعان (تاریخ کے لحاظ سے روایت صحیح نہیں کیونکہ ابن فورک سلطان محمود کے مسند اقتدار پر بیٹھنے (۴۲۲ھ) سے قبل ہی وفات پا چکے تھے (۴۰۶ھ)، سو خبردار رہو کہ ابن حزم بلا دلیل علماء کے حق میں زبان دراز تھے حتی کہ ائمہ اربعہ کے حق میں بھی۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کی جرأت و بے باکی کے لیے یہ ضرب المثل بن گئی کہ 'حجاج بن یوسف کی تلوار اور ابن حزم کی زبان'۔ اور مدد اللہ ہی سے مانگنی چاہیے)۔

(۱۱۸) مشہور روایت حدیبیہ سے الباجی یہ مستنبط کرتے ہیں، نولدیکے، تاریخ قرآن، ص ۸ (Noldeke.Geschichte des Korans) کہ جناب نبی ﷺ کو لکھنا آتا تھا۔ متصلب و متعصب فقیہ ابوبکر الصائغ نے الباجی کو اس بنا پر "کافر" کہا۔ حتی کہ جاہل عوام نے اس بھاری بھرکم سنی عالم و فقیہ کے خلاف ایک شورش و ہنگامہ برپا کر دیا کہ اس نے جناب نبی ﷺ کے معجزات میں کمی کی اور جناب نبی ﷺ کو 'امیین' (بے پڑھے لکھوں) میں شامل نہیں کیا اور لغوی تاویل و تفسیر کو بروئے کار لاتے ہوئے آپ ﷺ کو تحریر سے آشنا قرار دے دیا۔ جتنا نبی ﷺ کو دنیاوی علوم سے ناواقف بتلایا جائے گا، اتنا ہی آپ کے معجزانہ علوم درخشاں ہوں گے۔ یہ معلوم خاص و عام ہے کہ سنی ادبیات جناب نبی ﷺ کو اس روایت کے الفاظ "فکتبہ" (سو آپ نے لکھا) کی انوکھی تعبیر و تشریح کے ذریعہ ایک "امی" باور کروانے کی سرتوڑ کوششیں کرتی ہے۔ جس قدر آپ کو "امی" ثابت کیا جائے گا، اتنا ہی آپ کی وحی معجزانہ ثابت ہوگی۔ مقری [ج ۲، ص ۶۸] کے حوالہ کے ساتھ ساتھ الباجی کے اس مسئلہ پر اسپرینگر، محمد ﷺ (ج ۲، ص ۳۹۸) بھی ملاحظہ ہو۔

(۱۱۹) مقری [ج ۲، ص ۶۷، ۶۸: ولما قدم الاندلس وجد الکلام ابن حزم طلاوة، الا انہ کان خارجا عن المذھب، ولم یکن بالاندلس من یشتغل بعلمہ، فقصرت السنة الفقھاء عن مجادلتہ وکلامہ، واتبعہ علی رأیہ جماعة من اھل الجھل، وحل بجزیرة میورقة، فرأس فیھا واتبعہ اھلھا، فلما قدم ابو الولید کلموہ فی ذلک، وفد خل علیہ، وناظرہ وشھر باطلہ، ولہ معہ مجالس کثیرة]۔

(۱۲۰) طبقات الحفاظ، ۱۵، رقم ۲۸: رد علی ابن حزم [ج ۴، ص ۱۲۵۵، رقم ۱۰۶۰، ترجمہ ابن مفوز]۔

(بعض فقہاء نے مثلاً ابن زرقون فقیہ مالکی (متوفی ۵۰۳ھ) نے کتاب المعلی کے نام سے کتاب المحلی کا رد لکھا۔ رع)

(۱۲۱) ایضا، ۱۴، رقم ۱۲ [ج ۴، ص ۱۱۲۸، رقم ۱۰۱۳، ترجمہ ابن عبدالبر: وکان اولا ظاھریا اثریا ثم صار مالکیا مع میل کثیر الی فقہ الشافعی]۔

(۱۲۲) مقری [۳، ص ۱۶۹، باب ۷]: وھو کتاب لا اعلم فی فقہ الحدیث مثلہ اصلا فکیف احسن منہ (یہ ایسی کتاب ہے کہ میں فقہ الحدیث میں اس جیسی کوئی اور کتاب نہیں جانتا، اس سے بہتر کجا)۔ [ایضا تذکرة الحفاظ، ج ۴، ص ۱۱۲۸،

رقم ۱۰۱۳، ترجمہ ابن عبدالبر]

(۱۲۳) طبقات الحفاظ، ۱۴، رقم ۱۵ [ج ۴، ص ۱۱۴۶، رقم ۱۱۰۶: ترجمہ ابن حزم: وقد صنف کتابا کبیرا فی فقه الحدیث سماه 'الایصال الی فهم کتاب الخصال'۔ متن میں دیا گیا نام درست نہیں۔ رع]۔

(۱۲۴) (فقیہ الحدیث کی) یہ اصطلاح قیاس کی مؤید عام روایت اور قیاس کے مخالف خالص حدیث پر مبنی روایت کے درمیان فرق وامتیاز کو واضح کرتی ہے۔ میں اس میں ایک روایت سے مماثلت پاتا ہوں جو اکثر زبانی مواد کے مانند حضرت محمد ﷺ کے 'حجۃ الوداع' سے لی گئی ہے۔ اس خطبہ حجۃ الوداع میں نبی ﷺ کا ایک ارشاد نقل کیا گیا ہے جو صحاح میں نہیں ہے۔ وہ ارشاد یہ ہے: ''نضر الله امرأ سمع مقالتی فوعاها، فرب حامل فقه لیس بفقیه الحدیث، تهذیب [ص ۱۷: فاداها کما سمعها]؛ قسطلانی، مقدمہ [ج ۱، ص ۶]۔ یعنی ''اللہ اس شخص کو سرسبز وشاداب کرے جس نے میری بات سنی اور یاد رکھی، کہ کبھی 'فقہ' کا حامل شخص 'حدیث کا فقیہ' نہیں بھی ہوتا۔'' اس ارشاد نبوی کے اور بھی مختلف الفاظ نقل ہوئے ہیں اور ان کی بنیاد پر ہم اس اصطلاح 'فقیہ الحدیث' کے زمانے سے متعلق کسی قدر شک میں پڑ جاتے ہیں۔ ان روایات میں سے ایک یہ ہے: ''نضر الله امرأ سمع مقالتی فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه الی من هو افقه منه۔'' (اللہ اس آدمی کو شاداب رکھے جس نے میری بات سنی، پھر اسے خوب یاد رکھا اور اسے آگے ادا کر دیا، کیونکہ کبھی کوئی یاد رکھنے والے اپنے سے زیادہ فقیہ کو پہنچا دیتا ہے)۔ ایک اور روایت میں ''فرب مبلغ اوعی من سامع'' (شاید کہ پہنچنے والا سننے والے سے زیادہ یاد رکھنے والا ہو) کے الفاظ بھی ہیں۔ بس یہ آخری الفاظ ہی صحیح ومستند سمجھے جانے والی روایات میں پائے جاتے ہیں۔ یہ الفاظ بخاری، کتاب العلم، رقم ۹ [یہ الفاظ کتاب الحج، باب خطبۃ ایام منی، رقم ۱۷۴۱ کے۔ جبکہ کتاب العلم، کی روایت ۶۷ کے الفاظ 'فان الشاهد عسی ان یبلغ من هو اوعی له منه' ہیں۔ البتہ باب کا عنوان انہی الفاظ 'باب قول النبی: رب مبلغ اوعی من سامع' میں ہے۔ رع] سے لیے گئے ہیں۔ اسی طرح بخاری، کتاب المغازی [رقم ۴۴۰۶]؛ کتاب التوحید [رقم ۷۴۴۷]، اور مختصر الفاظ کے لیے کتاب الفتن [رقم ۷۰۷۸] بھی ملاحظہ ہوں، جہاں اسی روایت کے لیے یہ الفاظ نقل ہوئے ہیں: ''فلعل بعض من یبلغه ان یکون اوعی من بعض من سمعه (تو شاید جس تک پہنچتا ہے وہ سامع سے زیادہ محفوظ رکھنے والا ہو)۔

(۱۲۵) مقری [ج ۲، ص ۱۱۳، ترجمہ حمیدی]۔

(۱۲۶) طبقات الحفاظ، ج ۱۵، رقم ۹ [ج ۴، ص ۱۲۱۸، رقم ۱۰۴۱، ترجمہ حمیدی: وکان من کبار تلامذة ابن حزم]۔

(ابن حزم کے تین بیٹے ابورافع الفضل (۴۷۹ھ)، ابواسامہ یعقوب اور ابوسلیمان مصعب تینوں کے تینوں عالم اور اپنے والد کے علم کے ناقل تھے۔ اسی طرح فقیہ ابوبکر محمد بن حسین انصاری غرناطی (متوفی ۵۳۷ھ) بھی تلامیذ ابن حزم میں سے ہیں۔ جب انہوں نے اپنی ظاہریت ظاہر کی تو یوسف بن تاشفین نے انہیں طلب کیا۔ یوسف دولت مرابطیہ کا حاکم تھا، جو مالکی مذہب کی کٹر حامی تھی۔ سو یہ بجایہ میں روپوش ہو گئے۔ وہاں درس تدریس اختیار کی اور مذہب ظاہریہ ترک کر دیا۔ ابن بشکوال کہتا ہے کہ قاضی ابوبکر بن العربی مالکی (متوفی ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء) کے والد عبداللہ بن احمد بھی ظاہری تھے، مدرسۃ الظاہریہ، ص ۵۸۔ رع)

(۱۲۷) ابوالفداء [ج ۳، ص ۹۶، سنہ ۵۹۵ھ، ذکر وفاة یعقوب ملک الغرب: وکان یتظاهر بمذهب الظاهریة واعرض عن مذهب مالک]۔

(۱۲۸) مثلاً اوپر اسی باب کا حاشیہ ۴۴ دیکھیے۔

(۱۲۹) ابن اثیر، کامل [ج ۱۰، ص ۲۵۸، سنہ ۵۹۵ھ، ذکر وفاة ابویوسف بن یعقوب بن ابی یعقوب یوسف بن عبدالمؤمن: وکان ذا جهاد للعدو ودین حسن وسیرة، وکان یتظاهر بمذهب الظاهریة، واعرض عن مذهب

مالک، فعظم امر الظاهرية في ايامه، وكان بالمغرب منهم خلق كثير يقال لهم الحزمية منسوبون الى ابن محمد بن حزم رئيس الظاهرية الا انهم مغمورون بالمالكية، ففي ايامه ظهروا وانتشروا، ثم في آخر ايامه استقضى الشافعية على بعض البلاد ومال اليهم]۔

(۱۳۰) عبدالمؤمن نے مذہب مالکی کو جاری کر دیا۔ دمیری [ج ۱، ص ۳۴۳، تحت 'جفر': وعبد المؤمن هو الذي حمل الناس في المغرب ... على مذهب مالك ﷺ في الفروع، وعلى مذهب ابي الحسن الاشعري ﷺ في الاصول]۔

(۱۳۱) سلطان ابوالولید کے بارے میں ابوالحسن جذامی کا ایک یکساں قول نقل کیا گیا ہے، دیکھیے ایم جے مولر، تاریخ عرب مغرب میں کنٹریبیوشن، ص ۱۲۸۔ (M.J.Muller,Beitrage zur Geschichte der westlichen Araber)

(۱۳۲) عبدالواحد المراکشی، کتاب المُعجب، ص ۲۰۱، ایڈٹ: ڈوزی [ص ۲۳۱، ۲۳۲، طبع مکتبہ عصریہ، بیروت، ۲۰۰۶ء]۔ (استاد رابرٹ برونشوگ (Robert Brunschvig) (متوفی ۱۹۹۰ء) کے بقول موحدین کی وجہ سے مذہب ظاہریہ افریقہ اور تیونس تک پہنچ گیا۔ چھٹی اور ساتویں صدی ہجری میں تیونس میں ظاہریہ کی ایک جماعت موجود تھی۔ مدرسہ ظاہریہ، ص ۶۵)

(۱۳۳) حیاۃ الحیوان [ج ۱، ص ۴۱۹، تحت 'بط': وكان الامير يعقوب (متوفی ۵۹۵ھ) متمسكا بالشرع، يامر بالمعروف، ويقيم الحدود، حتى في اهل بيته، كما يقيمها في الناس اجمعين، وامر برفض فروع الفقه، وان الفقهاء لا يفتون الا بالكتاب العزيز والسنة النبوية، ولا يقلدون احدا، وان تكون احكامهم بما يؤدي اليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والحديث والاجماع والقياس۔ وقد وصل الينا من الغرب جماعة على تلك الطريقة۔ پھر دمیری کہتے ہیں کہ دحیہ کے دو بیٹے ابوعمرو اور ابوالخطاب اور محی الدین ابن عربی صوفی صاحب فصوص، فتوحات مکیہ، عنقاء مغرب وغیرہم ان میں سے ہیں]۔

(۱۳۴) میرا مقالہ 'مسلمانوں میں اعتقاد اولیاء' (Culte des saints chez les musulmans)، ص ۳ بھی ملاحظہ ہو۔

(۱۳۵) کتاب الآغانی، ج ۱۶، ص ۱۰۶ [ج ۱۷، ص ۲۴۷، اخبار حاتم] میں جناب نبی ﷺ کا ایک ارشاد نقل کیا گیا ہے، جس کے مطابق مندرجہ ذیل اشخاص جہنم میں ہوں گے۔ سخی حاتم (طائی)، آپ ﷺ کے والد اور حضرت ابراہیم کا باپ (آذر) [عن عدي بن حاتم: فقال له: يا عدي ان اباك وابي وابا ابراهيم في النار]۔

(۱۳۶) یہ مواد اب معاصرین میں سے شیخ مسجد از ہر حسن العِدوی (انہیں حسن العَدوی حمزاوی بھی کہا جاتا ہے) کی 'بردہ' کی شرح 'نفحات الشاذلیہ' (ج ۱، ص ۵۶) میں یکجا ہو گیا ہے۔ یہ شرح تین جلدوں پر مشتمل ہے، پہلی دو جلدیں لتھوگراف میں شائع ہوئی ہیں، جبکہ تیسری جلد طبع ہوئی۔ اس بنا پر مجلہ 'DMG' (ص ۱۶۰، حاشیہ ۱۷۷، سن ۱۸۷۹ء) میں دی گئی معلومات کو تصحیح کی ضرورت ہے۔

(ابن دحیہ سن ۶۰۴ھ میں جب خراسان آئے تو اربل کے سلطان مظفر الدین کوکبری کو مولد النبی کا سخت شوقین پایا۔ اور دیکھا کہ وہ ہر سال مولد النبی نہایت جوش وخروش اور بہت زیادہ اہتمام کے ساتھ مناتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے سلطان کے لیے 'التنویر في مولد السراج المنير' لکھی۔ انعام کے طور پر سلطان نے انہیں ہزار دینار سے نوازا (مقری، نفح، ج ۲، ص ۱۰۴)۔ رع)

(۱۳۷) دمیری [ج ۱، ص ۵۴۸: قال ابن دحية: والعجب من ابن العربي، كيف انكر هذا الحديث (يعني كلاب حوأب) في كتاب العواصم والقواصم له، وذكر انه لا يوجد له اصل، وهو اشهر من فلق الصبح]۔ (متن میں مصنف نے ابن العربی کی کتاب کا نام 'الغوامض والعواصم' لکھا جو کہ غلط ہے۔ رع)

(۱۳۸) آپ کی سوانح ابن خلکان، وسٹن فیلڈ [ج ۳،ص ۴۴۸، رقم ۴۹۷، طبع دار صادر، بیروت] اور طبقات الحفاظ، ج ۱۸، رقم ۱۶ [ج ۴، ص ۱۴۲۰، رقم ۱۱۳۶] میں ہے۔ یہ دونوں ہی مصنفین اس بات کا کہ ابن دحیہ 'الظاهری المذهب الاندلسی'' تھے ذکر نہیں کرتے، جیسا کہ مقری [ج ۲،ص ۹۹] بتاکید بیان کرتا ہے۔

(۱۳۹) مقریزی، ج ۲،ص ۳۷۵۔

(۱۴۰) مقری [ج ۳،ص ۱۳۶، ترجمہ ابراہیم سنہوری]۔

(۱۴۱) مخطوطہ یونیورسٹی لائبریری لائڈن، وارنر، رقم ۵۸۱، ورق ۳ب۔ (یہ رسالہ منصور لطفی کی تحقیق کے ساتھ دار الفکر سے طبع ہو چکا ہے۔ رع)

(۱۴۲) ابن دحیہ نے ایک اور کتاب ''وَهَج الجمر فی تحریم الخمر'' بھی تصنیف کی، جس میں سے آپ بعض اوقات اپنے دوسرے رسالہ میں بھی اقتباس نقل کرتے ہیں۔

(۱۴۳) تنبیہ البصائر، دیکھیے ''لطف'' اور ''خسروانی''۔

(۱۴۴) ایضا: روح الزق: سموها بذلک قدیما و لهم فی ذلک اشعار و من آخر من قال فیه و اهل البطالة یستحسنون قول و الله و المسلمون یکرهون اعتقاده و فعله و هو ابو اسحق ابراهیم بن سیار المعروف بالنظام المتکلم المعتزلی البصری مولی بنی ضبیعة (ذائقہ کی جان: قدیم زمانہ سے اسے اس نام سے موسوم کیا گیا ہے اور اس سلسلہ میں کچھ اشعار بھی نقل کیے جاتے ہیں اور اہل باطل اس بارے میں کہے گئے ایک اور آدمی کے اقوال کو پسندیدہ ٹھہراتے ہیں۔ مگر اللہ اور مسلمان اس کے اس اعتقاد اور اس فعل کو برا سمجھتے ہیں۔ یہ شخص ابو اسحق ابراہیم بن سیار معروف بہ نظام متکلم معتزلی بصری مولی بنی ضبیعہ ہے)۔ اس عبارت کی بنیاد اور اس کی وجہ پر منقول اشعار کے لیے دیکھیے ہوٹسما (حوالہ سابقہ، ص ۸۲)، ابن قتیبہ سے ماخوذ۔

(۱۴۵) اشهر علی حمار: [مقری، نفح الطیب، ج ۳،ص ۱۳۶، ترجمہ ابراہیم سنہوری]، دیکھیے ابو المحاسن (ج ۲،ص ۱۸۳)، اسی طرح ج ۲، ص ۱۹۰ [ج ۶،ص ۲۹۶، سنہ ۶۳۴ھ] ۔ مبرد، کامل (ص ۳۲۱)۔ ڈوزی، ضمیمہ، ج ۱، ص ۱۸۶ أ، ۷۹۵ أ؛ ج ۲،ص ۶۹ أ۔ ابن بطوطہ، ج ۱، ص ۲۲۰۔ غیر مذہبی ادب سے عشر، ج ۹،ص ۱۴۴، طبع قاہرہ۔ اسی طرح، ج ۱۸، ص ۶۱ وغیرہ۔ کواترمیئر، جغرافیائی یادداشتیں متعلقہ تاریخ مصر، ج ۲،ص ۲۶۰۔ (Quatremere,Memoires geiographiques et historiques de l'Egypte)

(۱۴۶) مخطوطہ وارنر (رقم ۵۸۱) کے سرورق پر انہیں ''السید الامام العالم الاوحد ملک الحفاظ سلطان المحدثین عالم الخافقین مفتی الفرق اقضی القضاة ذو النسبین الطاهرین مابین دحیة و الحسین'' (سید، امام، عالم، یگانہ، شاہِ حفاظ، سلطان محدثین، عالم خافقین، مفتی فرق، قاضیوں میں سے سب سے بڑے قاضی، حضرت دحیہ و حضرت حسین بن علی کے مابین دو پاک نسبوں کے حامل) کہا گیا ہے۔ ''مفتی الفِرَق'' کا لقب یہ اشارہ دیتا ہے کہ ابن دحیہ مذاہب اربعہ میں سے کسی خاص مذہب سے وابستہ نہ تھے (یہ لقب عدم وابستگی کا پتہ نہیں دیتا بلکہ تمام مذاہب میں دستگاہ کی علامت ہے، یعنی ایسا مفتی جو ہر فقہ کے مطابق فتوی و فیصلہ دینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ رع)۔

(۱۴۶-۱) (ابن عنین کے اشعار یہ ہیں: ؎

دحیة لم یعقب فلم تعتزی — الیه بالبهتان و الافک
ماصح عندالناس شیء سوی — انک من کلب بلاشک

مقری نے ابن دحیہ پر جرح میں ابو الحسن بن قطان، ابن نجار، ذہبی، ابن واصل، ابن نقطہ، سبط ابن الجوزی اور عماد ابن کثیر کے اقوال نقل کیے ہیں، مقری، ج ۳،ص ۱۳۵ تا ۱۳۸، ترجمہ ابن دحیہ۔)

(۱۴۷) یہ خاص ٹکڑا کریمر (تاریخ تمدن، ج۱، ص ۱۹۳) کے لیے ایک دلچسپ تائید ہے۔

(۱۴۸) کتاب الآغانی، ج۹، ص۲۸ [ج۱۰، ص۲۸۰، اخبار ابراہیم بن العباس]: ولم یکن ابن الکلبی ھذا من العرب، انما کان ابوہ یلقب کلب الرحل، فقیل لہ الکلبی (یہ ابن کلبی عربی قبیلہ سے نہ تھا، بلکہ اس کے باپ کا لقب 'کلب رحل' یعنی محافظ کاروان تھا، اسی وجہ سے اسے کلبی کہا گیا)۔

(۱۴۹) مقری [ج۲، ص۱۰۴]۔ ایضا، [ج۳، ص۱۳۷، ترجمہ ابراہیم سنہوری]۔

(۱۵۰) ابوالمحاسن [ج۳، ص۱۸۹، سنہ ۳۰۳]۔

(۱۵۱) موجودہ معاصر دور میں بھی ہم صوفیانہ مشرب کے ایک خاص مالکی فقیہ کا یہ قول بھی پاتے ہیں: من تفقہ ولم یتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم یتفقہ فقد تزندق، ومن تفقہ وتصوف فقد تحقق (جس نے فقہ حاصل کیا اور تصوف حاصل نہ کیا تو اس نے فسق کیا اور جس نے تصوف حاصل کیا اور تفقہ حاصل نہ کیا تو اس نے زندقہ اختیار کیا اور جس نے تفقہ اور تصوف دونوں حاصل کیے تو وہ محقق وحقیقت رسا ہو گیا)۔ دیکھیے عبدالباقی زرقانی (ج۲، ص۱۹۵)۔ یہ قول ایک ایسے شخص کا ہے جو خود بھی ایک مقنن وفقیہ ہے۔

(۱۵۲) دمیری [ج۲، ص۴۴۳] : یااصحاب العلم قصورکم قیصریة، وبیوتکم کسرویة، واثوابکم طالوتیة، واخفافکم جالوتیة، واوانیکم فرعونیة، ومراکبکم قارونیة، وموائدکم جاھلیة، ومذاھبکم شیطانیة، فاین المحمدیة۔

(اس قول کے قائل نے کفار بدکردار حکمرانوں کے ساتھ حضرت طالوت کو بھی شامل کر دیا۔ جبکہ طالوت اللہ اور اس کے نبی کے منتخب کردہ بادشاہ تھے، جیسا کہ قرآن سورہ بقرہ میں ان کا پورا قصہ آیا ہے۔ البتہ امام غزالی (احیاء، ج۱، ص۶۰) نے یہ قول نقل کرتے ہوئے ''طالوتیہ'' کے بجائے ''ظاہریہ'' ذکر کیا۔ رع)

(۱۵۳) رسالہ، ورق ۲۷۷ أ مخطوطہ لائبریری بوداپسٹ، رقم ۲ [ص۴۳۴، ۴۳۵، طبع دارجوامع الکلم، قاہرہ، ۱۴۲۸ھ]: ویقبح بالمرید ان ینتسب الی مذھب من مذاھب من لیس من ھذہ الطریقة، ولیس انتساب الصوفی الی مذھب من مذھب المختلفین سوی طریقة الصوفیة، الا نتیجة جھلھم بمذاھب اھل ھذہ الطریقة، فان ھؤلاء حججھم فی مسائلھم اظھر من حجج کل احد وقواعد مذاھبھم اقوی من قواعد کل مذھب والناس، اما اصحاب النقل والاثر، واما ارباب العقل والفکر، وشیوخ ھذہ الطائفة ارتقوا عن ھذہ الجملة، فالذی للناس غیب فلھم ظھور، والذی للخلق من المعارف المقصود فلھم من الحق سبحانہ وتعالی موجود، فھم اھل الوصال والناس اھل الاستدلال، وھم کما قال القائل:

لیلی بوجھک مشرق وظلامہ فی الناس سار
فالناس فی سدف الظلا م ونحن فی ضوء النھار

(اور مرید کے لیے یہ بات قبیح ہے کہ وہ ان مذاہب میں سے کسی مذہب سے منسوب ہوں جو اس طریقت خاص میں سے نہیں۔ اور طریقت صوفیہ کے سوا صوفی کا مختلف مذاہب میں سے کسی مذہب سے منسوب ہونے کی وجہ اس طریقت کے حامل مذاہب سے ان کا جہل ہے۔ کیونکہ ان کے اپنے مسائل میں ان کے دلائل وحجج ہر ایک سے زیادہ ظاہر وباہر ہیں اور ان کے مذاہب کے اصول وقواعد تمام مذاہب اور لوگوں سے زیادہ قوی ہیں۔ خواہ وہ اصحاب نقل واثر ہوں خواہ ارباب عقل وفکر ہوں۔ اور اس گروہ کے شیوخ ان سب سے آگے بڑھ گئے بلند ہو گئے۔ چنانچہ جو چیز لوگوں کے لیے غیب ہے وہ ان کے لیے ظہور ہے۔ جو چیز خلق کے لیے معارف مقصود ہیں وہ ان کے لیے حق تعالی کی طرف سے موجود ہیں۔ یہی ہیں جو اہل وصال ہیں جبکہ لوگ اہل استدلال ہیں۔ اور ان کی مثال ایسی ہے جو کسی نے کہا ہے کہ میری رات تیری روئے روشن کے

باعث مطلع آفتاب ہے۔ جبکہ لوگوں میں اس کی ظلمت سایہ فگن ہوتی ہے چنانچہ لوگ تو تاریکی میں ہیں۔ اور ہم ہیں کہ روز روشن کے حامل ہیں)

(۱۵۴) اوپر باب سوم ملاحظہ ہو۔

(۱۵۵) لطائف المنن، ورق ۱۳ ب، مخطوطہ ہنگیرین نیشنل میوزیم، رقم ۱۵ [ص ۵۳، طبع دار التقوی، دمشق]: وسمعت سیدی علی الخواص یقول: قد اجمع اشیاخ الطریق علی انه لا یجوز لاحد التصدر لتربیة المریدین الا بعد تبحره فی الشریعة و آلاتها کما علیه السادة الشاذلیة، فکان الشیخ ابو الحسن الشاذلی و سیدی ابو العباس المرسی و سیدی یاقوت العرشی، و الشیخ تاج الدین بن عطاء الله رضی الله تعالی عنهم لا یدخلون احدا فی الطریق الا بعد تبحره فی علوم الشریعة، بحیث یقطع العلماء فی مجالس المظاهرة بالحجج الواضحة، فاذا لم یبحر کذلک لا یاخذون العهد علیه ابدا، وهذا الامر قد صار اهله فی هذه الزمان اعز من الکبریت الاحمر (اور میں نے سیدی علی خواص کو کہتے سنا کہ طریقت کے شیوخ کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی کو مریدین کی تعلیم و تربیت کے لیے تب ہی بیٹھنا چاہیے جب وہ شریعت اور اس سے متعلقہ علوم میں تبحر حاصل کر چکا ہو۔ جیسا کہ اس پر سادات شاذلیہ کاربند ہیں۔ لہذا شیخ ابوالحسن شاذلی اور سیدی ابوالعباس المرسی اور سیدی یاقوت العرشی اور شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ رضی اللہ عنہم کسی کو طریقت میں اس وقت تک داخل نہ کرتے جب تک وہ علوم شریعت میں مہارت نہ حاصل کر لے، تاکہ وہ مجالس بحث و مباحثہ میں علماء پر حجج واضحہ کے ذریعہ جواب دے سکے۔ گر وہ اس طرح ماہر علوم شریعہ نہ ہوگا تو کبھی ان پر حاوی نہ ہو سکے گا۔ اور اس زمانہ میں اس امر کے حامل کبریت احمر کی طرح نایاب ہیں)۔

(۱۵۶) احیاء، ج ۱ ص ۱۷، ۱۸۔ 'فقہ' کے ساتھ شغل وانہماک پر رائے سے اس کا موازنہ کرنا چاہیے، جو انہی غزالی کے رسالے 'ایہا الولد' میں ہے۔

(۱۵۷) ایضا، ج ۳ ص ۱۸ [ج ۳ ص ۱۷]، جہاں ایک مختلف سیاق وسباق میں آپ علوم کی درجہ بندی کرتے ہیں، لیکن 'فقہ' کا صریحا ذکر نہیں کرتے۔

(۱۵۸) سخاوی، اسلام کے اولین فرق و مذاہب کی تاریخ، ص ۱۶۔

(۱۵۹) احیاء [ج ۱ ص ۱۷، بیان العلم الذی ہو فرض کفایۃ: الضرب الاول الاصول: وهی اربعة: کتاب الله عز وجل و سنة رسوله علیه السلام و اجماع الامة و آثار الاصحابة۔ والاجماع اصل من حیث انه یدل علی السنة فهو اصل فی الدرجة الثالثة۔ و کذا الاثر فانه ایضا یدل علی السنة لان الصحابة رضی الله عنهم قد شاهدوا الوحی و التنزیل و ادرکوا بقرائن الاحوال ما غاب عن غیرهم عیانه۔ و ربما لا تحیط العبارات بما ادرک القرائن فمن هذا الوجه رای العلماء الاقتداء بهم و التمسک بآثارهم ..... الضرب الثانی الفروع: وهو ما دهم من هذه الاصول لا بموجب الفاظها بل بمعان تنبه لها العقول فاتسع بسببها الفهم حتی فهم من اللفظ الملفوظ به غیره، کما فهم من قوله علیہ السلام: لا یقضی القاضی و هو غضبان۔ انه لا یقضی اذا کان جائعا او جائعا و متالما بمرض، هذا علی ضربین: احدهما تعلق بمصالح الدنیا و یحویه کتب الفقه و المتکفل به الفقهاء وهم 'علماء الدنیا'۔ والثانی ما یتعلق بمصالح الآخرة۔ پھر غزالی کہتے ہیں کہ انہی دونوں قسموں پر ہماری یہ کتاب احیاء علوم الدین مشتمل ہے]۔

(۱۶۰) احیاء [ج ۲ ص ۲۶۸، کتاب آداب السماع والوجد: بیان الدلیل علی اباحة السماع: و معرفة 'الشرعیات' محصورة فی النص او 'القیاس' علی المنصوص و اعنی بالنص ما اظهره صلی اللہ علیہ وسلم بقوله و فعله و بالقیاس المعنی المفهوم من الفاظه و افعاله فان لم یکن فیه النص]

(۱۶۱) شافعی مذہب دوشاخوں میں منقسم ہوجاتا ہے: خراسانی، جوابوحامدالاسفرائینی کواپنا ''امام'' مانتے ہیں۔اورعراقی، جو قفال المروزی کی اتباع کرتے ہیں۔ان علماء کا بھی باقاعدہ ذکر کیا گیا ہے جو بیک وقت مذہب شافعی کی ان دونوں شاخوں کے شیوخ وائمہ مانے جاتے ہیں، مثال کے طور پر نووی، مقدمہ تہذیب، اور جمال الدین بلقینی وغیرہما دیکھیے۔ابن ملقن (ورق ۱۰۳ب) بھی ملاحظہ ہو۔

[نووی تہذیب میں ''طریقۃ العراقیین'' کے بعد کہتے ہیں: ابوبکر عبداللہ بن احمد القفال المروزی وھو امام طریقۃ خراسان، ج۱، ص۱۹۔ابواسحق ابراہیم بن احمد مروزی کے بارے میں کہتے: وھو امام جماھیر اصحابنا وشیخ المذھب والیہ ینتھی طریقۃ اصحابنا العراقیین والخراسانیین، تہذیب، ج۲، ص۱۷۵۔جبکہ ابوحامد اسفرائینی کے بارے میں لکھتے ہیں: امام طریقۃ اصحابنا العراقیین، تہذیب، ج۲، ص۲۰۸]

(۱۶۲) قیاس کی مختلف اشکال اور اقسام کی وضاحت کرنا اس کتاب کے دائرہ کار کے لحاظ سے زیادہ ہوجائے گا۔قارئین نہایت اہم معلومات کے ساتھ کشاف اصطلاحات الفنون (Dictionary of technical terms) [ج۱، ص۱۳۴۷ تا ۱۳۵۵] میں ''قیاس العلۃ''، ''قیاس الدلالۃ'' اور ''قیاس الشبہ'' کے بالمقابل ''قیاس الطرد'' کی تعریف دیکھ سکتے ہیں۔

(۱۶۳) ورقات [۳۳۳ تا ۳۳۵]: ولم یذکر قیاس الطرد، فکانہ یری انہ غیر مقبول، وھذا ھو ظاھر قول الخراسانیین من اصحابنا، وقد شدد الغزالی الانکار فی کتاب المشتمل [المنتحل فی علم الجدل، غیر مطبوع] علی قیاس الطرد وقال: انہ تصرف فی الشرع بغیر دلیل ورجع عن ھذا القول فی کتاب الذی سماہ شفاء العلیل [الغلیل، مطبوع]، وقال: القول بقیاس الطرد لا بد منہ وقد عمل بہ الصحابۃ رضی اللہ عنہم ومن بعدھم من اھل العلم، فان الاجناس الستۃ المنصوص علیھا فی باب الربا اختلف الصحابۃ فی علۃ الربا فیھا، والحق کل بھا ما یراہ مشترکا فی العلۃ ولیس ثم الا اوصاف طردیۃ مثل الطعام والکیل والجنس والتقدیر (اورانہوں نے قیاس الطرد کا ذکر نہیں کیا، گویا کہ ان کے نزدیک وہ غیر مقبول ہو۔اور یہ ہمارے خراسانی اصحاب کا ظاہر قول ہے۔اورغزالی نے قیاس طرد پر مشتمل اپنی کتاب میں انکار میں شدت دکھائی اور کہا کہ یہ شرع میں بغیر دلیل کے محض تصرف ہے۔اورانہوں نے اپنی کتاب 'شفاء العلیل' میں اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ قیاس طرد کا چاروناچار قائل ہونا ہی پڑتا ہے اور اسے صحابہ بھی اوران کے بعد جو اہل علم ہوئے وہ بھی زیر عمل لائے، لہذا باب ربا میں چھ اجناس منصوصہ سے متعلق صحابہ میں اختلاف ہوا کہ ان میں ربا کی علت کیا ہے۔اورانہوں نے اس میں ہر وہ شئے ملحق کردی جو ان کی رائے میں علت میں مشترک تھی۔اور اتنا ہی نہیں بلکہ طعام، وزن، جنس اور تقدیر سے متعلق اوصاف طردیہ کو بھی)۔

(۱۶۴) مقری [ج۲، ص۱۶۱، ص۱۶۲]: وکان ظاھری المذھب فی العبادات، باطنی النظر فی الاعتقادات (عبادات میں وہ ظاہری المذہب تھے اور اعتقادات میں باطنی زاویہ نگاہ والے)۔

(علامہ ہاشم ٹھٹھوی ذب ذبابات میں کہتے ہیں کہ علامہ جعفر بابکانی نے بعض رسائل میں کہا کہ ابن عربی اوران کے بعض اقوال کا قریب سات سوعلماء نے رد کیا ہے۔سوبعض نے انہیں کافر کہا بعض نے فاسق۔علمائے اعلام نے فصوص اور فتوحات مکیہ کے چودہ بلکہ اس سے بھی زیادہ رد لکھے ہیں۔حافظ ابن حجر عسقلانی اوران کے شاگرد علامہ سخاوی بھی رد لکھنے والوں میں ہیں۔

علامہ سخاوی کہتے ہیں: شروع شروع میں میں ابن عربی سے عقیدت رکھتا تھا۔پھر جب میں نے فصوص اور فتوحات کا مطالعہ کیا تو اس عقیدت سے توبہ کرلی۔سخاوی نے پھر سات سوعلماء کے اسماء ذکر کیے۔ان میں سیوطی کا نام بھی شامل ہے۔اسی طرح ملاعلی قاری نے بھی ابن عربی کا خوب مفصل رد لکھا ہے۔ج۱، ص۶۸ ومابعد، سندھی ادبی بورڈ، کراچی، طبع

اول ۱۹۵۹ء۔رع)

(۱۶۵)العدوی،شرح بردہ (ج۱،ص ۱۸۴) میں نقل کیا گیا ہے:یحکم بالدین الخالص عن الرأی ویخالف فی غالب احکامہ مذھب العلماء۔

(۱۶۶)ایضا،ص ۱۸۵۔

(دوسری جانب حنفی صوفیہ میں سے مجدد الف ثانی اپنی تصنیف مبداء ومعاد میں کہتے ہیں:''حضرت عیسی بعداز نزول بمذہب ابوحنیفہ عمل خواہد کرد۔'' (حضرت عیسی نازل ہونے کے بعد امام ابوحنیفہ کے مذہب پر عمل فرمائیں گے)۔خواجہ محمد پارسا نے بھی فصول ستہ میں ایسا ہی کہا۔رع)۔

(۱۶۷)شعرانی [ج۱،ص ۲۵۶] میں دونوں تصانیف ان کتب میں شمار کی گئیں جن کا شعرانی نے مطالعہ کیا تھا۔

[وطالعت کتاب المُحَلّٰی لابن حزم فی الخلاف العالی وھو ثلاثین مجلدا...وکتاب المُعَلّٰی مختصر للشیخ محیی الدین بن العربی]

(۱۶۸)ابطال،ہرزوگلی خن ببلیو تھیک گوتھا کا مخطوطہ عربی،رقم ۶۴۰،ورق ۱ أ۔

(۱۶۹)کشاف اصطلاحات فنون [ج۱،ص ۱۴۵،۱۴۶]:''استحسان''۔

(وفی میزان الشعرانی فی بحث ذم الرأی:وقد روی الشیخ محیی الدین فی الفتوحات المکیۃ بسندہ الی الامام ابی حنیفۃؒ انہ کان یقول:ایاکم والقول فی دین اللہ تعالی بالرأی وعلیکم باتباع السنۃ فمن خرج منھا ضل۔شعرانی،میزان،ج۱،ص ۲۰۷۔

اسی طرح سلسلہ قادریہ کے بانی اور معروف صوفی شیخ عبدالقادر جیلانی (۵۶۱ھ) بھی سخت حنبلی تھے۔یہاں تک کہ اپنی کتاب 'غنیۃ الطالبین' میں آپ امام ابوحنیفہ کو فرقہ مرجیہ کا بانی قرار دیتے ہیں۔بلکہ اولین صوفی حارث بن اسد محاسبی (متوفی ۲۴۳ھ) کا بھی اس سلسلے میں ذکر کر دینا شاید نامناسب نہ ہوگا۔ہرچند کہ آپ کو شافعی المذہب کہا گیا ہے،مگر امام احمد بن حنبل سے بھی آپ کے دیرینہ تعلقات تھے۔تاہم حارث کے صوفیانہ یا علم کلام میں کلام کی وجہ سے امام صاحب نے آپ سے ترک تعلق فرمالیا تھا۔اور اس وجہ سے حنابلہ سے آپ کو ایذاء پہنچی۔صوفیہ میں سید الطائفہ کہلانے والے جنید بغدادی کے بارے میں یہ معروف ہے کہ آپ نہ صرف ابوثور بغدادی کے شاگرد تھے بلکہ انہی کے مذہب پر فتوی دیا کرتے تھے (عبدالرشید نعمانی،ابن ماجہ اور علم حدیث،ص ۶۵)۔رع)

(۱۷۰)طبقات الحفاظ،۱۸،رقم ۱۸ [ج۴،ص ۱۴۲۵،رقم ۱۱۳۸:[کان فقیھا ظاھریا.....قال الابار:کان ظاھریا متعصبا لابن حزم بعد ان کان مالکیا...وکان لہ بالنبات والحشائش معرفۃ،فاق بھا اھل العصر وجلس فی دکان یبیعھا۔متوفی ۶۳۷ھ۔]

(۱۷۱)مقری [ج۲،ص ۵۹۶،رقم ۲۲۱،ترجمہ ابن الرومیہ]۔

(۱۷۲)اندلسی ابوعامر محمد بن سعدون عبدری (۱۵۴ھ)''من اعیان الحفاظ ومن فقھاء الظاھریۃ'' (یعنی اعیان حفاظ اور فقہاء ظاہریہ میں سے) تھے۔آپ اپنے مادری وطن (اندلس) میں نہیں بلکہ بغداد میں رہتے تھے،طبقات الحفاظ،۱۵،رقم ۴۰ [ج۴،ص ۱۲۷۲،رقم ۱۰۷۲]۔اسی طرح غرناطہ کے ظاہری المشرب (ابو) عبداللہ البیاسی بھی قاہرہ میں رہتے تھے اور سن ۷۰۳ھ میں وہیں انتقال کیا۔مقری [ج۲،ص ۵۹،رقم ۳۱،ترجمہ البیاسی]۔

(۱۷۳)طبقات الحفاظ،۱۹،رقم ۴ [ج،ص ۱۵۰۰،۱۴،رقم ۱۱۵۱]۔

(۱۷۴)مقری [ج۲،ص ۵۹۶،رقم ۲۲۱]۔

(۱۷۵)ایضا،[ج۲،ص ۵۶۸:

اما انه لو لا ثلاث احبها تمنيت انی لا اعد من الاحيا
ومنهن اخذی بالحديث اذاالوری نسواسنة المختارو اتبعوا الرأيا
اترک نصا للرسول و تقتدی بشخص لقدبدلت بالرشدالغيا]

(۱۷۶) ایضا، ۸۵۳ [ج ۲، ص ۵۷۴: ؎

هل الدين الامار وته اكابر لنانقلو االاخبار عن طيب خبرا]

(۱۷۷) ایضا، [ج ۲، ص ۵۶۵]۔

(۱۷۸) مخطوطہ ویانا، رقم ۲۴۵، ج ۱، ورق ۱۰۱ ب: فكان ابو حيان ظاهريا حتى فی النحو۔
(درر کامنہ، ج ۵، ۳۰۲ تا ۳۱۰، رقم ۸۳۳، ترجمہ ابوحیان، طبع داراحیاء التراث العربی، بیروت میں یہ جملہ ہمیں نہیں ملا۔ رع)

(۱۷۹) ZDMG (ج ۳۱، ص ۵۴۵ تا ۵۴۹، سن ۱۸۷۷ء) میں میرا ثبوت دیکھیے۔

(۱۸۰) ابن حجر عسقلانی، ۱، ورق ۳۴۱ ب: وكان حسن التعلم جداشديد العناية بتنزيل قواعد النحو على قواعد المنطق مغرى بالمناقشة فی التعاريف و المؤاخذة و الرد و الجواب (وہ نہایت عمدہ تعلیم وعلم کے حامل، قواعد منطق پر قواعد نحو کو منطبق کرنے کے انتہائی شوقین، تعریفوں کی تعیین، اغلاط کی گرفت، غیر صحیح کے ردوانکار اور اعتراضات کے جوابات پر مبنی بحث ومباحثہ کے دلدادہ تھے)۔
(مطبوعہ نسخے میں (ج ۴، ۳۰۲ تا ۳۱۰) میں ان کا ترجمہ تو موجود ہے لیکن یہ عبارت ہمیں نہیں ملی۔ اسی طرح اس میں حسین بن محمد قرطبی کا ترجمہ بھی ہمیں نہ مل سکا۔ رع)

(۱۸۱) مقری [ج ۲، ص ۵۴۱، رقم ۲۱۶]۔
(ابوحیان پر ابن مضاء قرطبی (۵۹۲ھ) صاحب 'الرد علی النحاۃ' کا واضح اثر نظر آتا ہے (مدرسۃ الظاہریۃ، ص ۲۹)۔ اسی ظاہری آسا اسلوب وطرز کلام کا اثر مقریزی حنفی، فخر الدین رازی شافعی اور عبدالوہاب شعرانی شافعی میں بھی نظر آتا ہے۔ رع)

(۱۸۲) اسٹائن اشنائڈر، جدلی اور استعذاری ادب، ص ۳۳۔
(Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur)

(۱۸۳) ابن بطوطہ، رحلہ (Voyages) ۱، ۲۱۵ [ص ۱۱۲، ۱۱۱: كبير الشان، يتكلم فی الفنون، الا ان فی عقله شيئا۔ وكان اهل دمشق يعظمونه اشد تعظيما و يعظمهم على المنبر]۔

(۱۸۴) مخطوطہ [در ابطال حلالہ؟] یونیورسٹی لائبریری لائدن، وارنر، رقم ۵۱۱، کیٹلاگ، ج ۴، ص ۱۳۴۔ روایت کے لیے دیکھیے، دمیری [ج ۱، ص ۵۴۳]: الا اخبركم بالتيس المستعار هو المحلل ثم قال لعن الله المحلل و المحلل له، الخ (کیا میں تمہیں تیس ادھار کا نہ بتاؤں؟ وہ حلالہ کرنے والا ہے۔ پھر آپ نے فرمایا: حلالہ کرنے اور کروانے والے پر اللہ کی لعنت، الخ)۔

(۱۸۵) ابن حجر عسقلانی، ورق ۷۹ أ [ج ۱، ص ۱۵۵، رقم ۴۰۹، ترجمہ احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ]: انه قال لايستغاث بالنبی ﷺ [مطبوعہ نسخے میں یہ جملہ یوں ہے: ان النبی ﷺ لا يستغاث به]

(۱۸۶) قسطلانی، ۲، ۳۹۰: منع من زيارة قبر النبی ﷺ و هو من ابشع المسائل المنقولة عنه۔

(۱۸۷) اپنے خستہ مخطوطہ کے الفاظ 'قويهم و حديهم' کو میں 'قديمهم و حديثهم' میں تبدیل کرنا بہتر سمجھتا ہوں (محقق درر کامنہ نے بھی حاشیے میں اس طرف اشارہ کیا ہے، ج ۱، ص ۱۵۳، آخری سطر، طبع احیاء التراث العربی۔ رع)۔

(۱۸۸)ابن حجر عسقلانی، ورق ۸۳ أ[ج ۱،ص ۱۵۴:حتی انتهی الی عمر فخطأه فی شیء... وقال فی حق علی اخطأ فی سبعة عشر شیئا... یقع فی الاشاعرة حتی انه سب الغزالی... یقع فی ابن العربی]۔

(۱۸۹)ایضا،ورق ۸۴ أ[ج ۱،ص ۱۵۵]:ان الیدو القدم والساق والوجه صفات حقیقیة لله تعالی،وانه مستوعلی العرش بذاته فقیل له یلزم من ذلک التجبر[التحیز]والانقسام، فقال انالااسلم ان التجبر [التحیز] والانقسام من خواص الاجسام فالزم بانه یقول بخبر التجبر[التحیز]فی ذات الله (ہاتھ،قدم، پنڈلی اور چہرہ اللہ تعالی کی حقیقی صفات ہیں۔اوروہ عرش پر بذاتہ مستوی ہے۔لہذا آپ سے کہا گیا کہ اس سے تو تجبر اورانقسام لازم آتا ہے؟تو کہا کہ میں خواص اجسام میں تجبر اورانقسام کوتسلیم ہی نہیں کرتا۔چنانچہ اس پرآپ پرذات الہی میں تجبر وتحیز کا قائل ہونے کا الزام لگایا گیا)۔الابطال،ورق ۹۷ أ۔

(۱۹۰)ابن بطوطہ[ص ۱۱۱:وکنت اذذاک بدمشق،فحضرته یوم الجمعة وهویعظ الناس علی منبر الجامع ویذکرهم، فکان من جملة کلامه ان قال:ان الله ینزل الی السماء الدنیا کنزولی هذا،ونزل درجة من درج المنبر]۔

(۱۹۱)یہ حقیقت واقعہ ابن تیمیہ کی معذرت وحمایت میں لکھے جانے والی کتاب 'الردالوافر علی من زعم ان من سمی ابن تیمیة شیخ الاسلام فهو کافر' میں بار بار بیان ہوئی ہے۔مخطوطہ برلن (ویزٹائن،۱،رقم ۱۵۷) میں ابن تیمیہ کے بارے میں معاصرین کی آراء بھی درج ہیں،مثال کے طور پر، ذہبی کا قول (ورق ۱۷ب[ابن ناصر دمشقی شافعی،متوفی ۸۴۲ھ،الردالوافر،ص ۷۰،المکتب الاسلامی،طبع اول ۱۴۰۰ھ]) کہ:''لایفتی بمذهب معین بل بماقام الدلیل علیه عنده ولقدنصر السنة المحضة والطریقة السلفیة واحتج لهابراهین ومقدمات وامورلم یسبق الیهاواطلق عبارات احجم عنهاالاولون والآخرون،وهابوا و جسرهو علیهاحتی قام علیه خلق من علماء مصر والشام قیامالامزید علیه یدعوه وناظروه (ابن تیمیہ کسی مذہب معین پرفتوی نہ دیتے تھے بلکہ آپ کے نزدیک جو دلیل قائم ہوتی اس پرفتوی دیا کرتے تھے۔آپ نے سنت محضہ اورطریقہ سلفیہ کی مدد ونصرت سرانجام دی ہے اور ایسے براہین ودلائل،مقدمات اورامور سے استدلال کیا جو اس سے پہلے کسی نے اس طرح استعمال نہ کیے۔اورجن عبارات سے اگلے اور پچھلے مجوب رہے ان کا بے دھڑک اطلاق کیا جن سے لوگ ہیبت زدہ رہے،مگرآپ نے جرأت وجسارت سے ایسا کیا۔حتی کہ مصراورشام کے علماء کی اتنی کثیر تعداد جس سے زیادہ ممکن نہ تھی آپ کے خلاف کھڑی ہوگئی،آپ کودعوت مباحثہ دی اورآپ سے مناظرے کیے)۔

(۱۹۲)ابن حجر عسقلانی،ورق ۸۱ب[ج ۱،ص ۱۵۱]:یحتج بالقرآن والحدیث والقیاس ویبرهن ویناظر،الخ (آپ نے قرآن،حدیث اورقیاس سے استدلال کیااوران سے دلائل دیےاورمناظرے کیے)۔

(۱۹۳)مخطوطہ لائدن،وارنر رقم ۴۷۴،ورق ۳۵ب،میں نقل سیوطی۔اس ٹکڑے میں قشیری کی فلسفہ کے خلاف،بالخصوص ابن سیناء کے خلاف ایک نظم بھی درج ہے:

قطعنا الاخوة من معشر — بهم مرض من کتاب الشفا
وکم قلت یاقوم انتم علی — شفاجرف من کتاب الشفا
فلما استهانوا بتنبیهنا — رجعنا الی الله حتی کفا
فماتواعلی دین رسطالسا — وعشناعلی ملة المصطفا

(ہم نے ایسے بھائیوں سے قطع نشست وبرخاست کرلیا،جنہیں بوعلی کی کتاب الشفا کا مرض لاحق تھااور میں نے کتنی ہی بارکہا کہ اے قوم!تم کتاب الشفا کی گہری کھائی کے کنارے پرکھڑے ہوسوجب انہوں نے ہماری تنبیہ کودرخوراعتناء نہ

سمجھا، تو ہم نے اللہ کی طرف رجوع کیا، اور وہ ہمیں کافی ہوا چنانچہ انہیں دین ارسطو پر موت آئی۔ اور ہم نے دین وملت مصطفی پر زیست کی)

(۱۹۴) مقریزی، خطط، ۲، ۳۵۹۔

(۱۹۵) مقری [ج ۲، ص ۵۷۸: ؎

لما اتينا تقى الدين لاح لنا — داع الى الله فرد ما له ورز
على محياه من سيماالالى صبحوا — خير البرية نور دونه القمر
حبر تسربل منه دهره حبرا — بحرتقاذف من امواجه الدرر
قام ابن تيمية فى نصر شرعتنا — مقام سيد تيم اذ عصت مضر
فاظهرالحق اذ آثاره درست — واخمدالشراذطارت له. الشرر
كنا نحدث عن حبر يجيء فها — انت الامام الذى قدكان ينتظر]۔

(۱۹۶) الردالوافر [ص ۱۱۵]: ان اباحيان لم يقل ابياتا خير منها ولا افحل۔

(۱۹۷) مقری [ج، ۲، ص ۵۴۲]۔

(۱۹۸) الردالوافر [ص ۱۱۵]۔

(۱۹۹) يفشر سيبويه أسيبويه نبى النحو ارسله الله به حتى يكون معصوما، سيبويه اخطأ فى القرآن فى ثمانين موضعا لاتفهمهاانت ولاهو۔ یہی ٹکڑا ابن حجر عسقلانی [ص ۱۵۳] میں بھی ہے لیکن اس میں ''اخطأفی الکتاب فی ثمانین، الخ'' کے الفاظ نقل ہوئے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ کاتب نے 'الکتاب' کو 'القرآن' کر ڈالا، جبکہ غالبا یہاں سیبویہ کی 'الکتاب' مراد ہے۔

(۲۰۰) الردالوافر [ص ۱۱۶]۔ مقری [ج ۲، ص ۵۷۸]۔ ابن حجر عسقلانی [ص ۱۵۱]۔

(۲۰۱) اس مسئلہ پر گراٹز، 'ماہنامہ'، ص ۳۱۳، ۱۸۸۰ء (Gratz, Monatschrift) میں میری دلیل ملاحظہ ہو۔

(۲۰۲) مقری [ج ۲، ص ۶۵۵، رقم ۲۹۱: وسبب خروجه من الاندلس انه كان يرفع يديه فى الصلاةعلى ماصح فى الحديث، فبلغ ذلک السلطان ابا عبدالله، فتوعده بقطع يديه، فضج من ذلک وقال: ان اقليماتمات فيه سنةرسول الله ﷺ حتى يتوعدبقطع اليدمن يقيمهالجدير ان يرحل منه]۔

'رفع الیدین' کے تعلق سے احمد بن سیار (متوفی ۲۶۸ھ) کی رائے بھی ملاحظہ ہو، تہذیب [ج ۱، ص ۱۱۳: ومن غرائبه انه اوجب رفع اليدين فى تكبيرةالاحرام، حكاه القفال فى فتاويه عنه ولانعلم احدامن العلماء وافقه عليه الاداؤدالظاهرى]۔

(رفع یدین کے قائلین کے نزدیک رفع یدین تکبیر تحریمہ اور رکوع میں جاتے اٹھتے ہوئے ثابت ہے اور وہ بھی صرف مستحب ہے۔ امام داؤد کے نزدیک واجب ہے۔ جبکہ شیعہ امامیہ کے نزدیک کل خفض ورفع پر، کل تکبیرات میں رفع یدین واجب ہے۔ سو کل خفض ورفع میں رفع یدین کا قائل ہونا مذاہب اربعہ سے خروج ہے سو خارق اجماع ہونے کی وجہ سے باعث فساد ہے۔ اسی لیے اس عالم کو ہاتھ کاٹنے کی دھمکی دی گئی۔ رع)

(۲۰۲) ایک مقام پر آٹھویں صدی ہجری کے ابن ہشام (ابوہاشم) احمد بن اسمعیل الظاہری کے بارے میں درج ہے کہ انہوں نے سلطان کے خلاف فتوی صادر کیا تھا۔ ابوالفضل سلیمان (بن یوسف) مُقدسی الیاسوفی دمشقی، جو ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۳ھ) کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے، ان کے متبعین ومحبین میں شمار کیے گئے ہیں۔ الردالوافر [ص ۱۶۸]۔

[سجن بقلعةدمشق ايام الامتحان بسبب فتوى ابى هاشم احمدبن اسماعيل الظاهرى على السلطان،

وتوفی ... سنة ۷۸۹۔وکان احدمحبی الشیخ تقی الدین ابن تیمیة الامام۔انہوں نے امورامت کوسلاطین ممالیک کے ہاتھ میں چھوڑ رکھنے کے عدم جواز کافتوی دیا تھا۔اورکہا کہ امرحکومت خلیفہ اور علماء امت کے حوالے کردیا جائے۔چنانچہ سلطان ظاہر برقوق نے انہیں گرفتارکرواکرقلعہ دمشق میں قیدکروادیااوروہیں ان کی وفات ہوئی۔اس فتوی کانتیجہ یہ ہواکہ بعدہ خلیفہ متوکل کوخلافت کے ساتھ تسلط بھی حاصل ہوگیا۔الردالوافر،ص۱۶۸،حاشیہ۱،طبع المکتب الاسلامی،۱۹۸۰ء]

(۲۰۴)مقدمہ[ج۲،فصل ۱۳،ص۱۸۶،علم الفقہ : ثم درس مذهب اهل الظاهر بدروس ائمته وانكار الجمهور على منتحله۔ولم الافی الكتب المجلدة۔وربمايعكف كثيرمن الطالبين ممن تكلف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب۔يروم اخذ فقههم منهاومذهبهم،فلايخلوباطل۔ويصيرالى مخالفة الجمهور وانكارهم عليه۔وربماعدبهذه النحلةمن اهل البدع بنقله العلم من الكتب من غيرمفتاح المعلمين]۔

(۲۰۵)(فرانزروزن تھال کے نزدیک یہ درست ہے۔ابن خلدون، مقدمہ، ج۳،ص۶، حاشیہ ۱۷۴،طبع دوم، پرنسٹن ۱۹۶۷۔مترجم انگریزی)

(۲۰۶)المنہل الصافی،مخطوطہ ہوف ببلیوتھک ویانا، رقم۳۲۹، ج۱، ورق۶۵ب [ج۲،ص۸۷تا۸۹، رقم۲۶۱، طبع الہیئۃ المصریہ،قاہرہ]۔

(۲۰۷)[مؤرخ وقاضی جمال الدین شبہہ،طبقات الشافعیہ]مخطوطہ ببلیوتھک ناشیونال دی پیرس،رقم۶۸۷،ورق۱۵اُ۔

(۲۰۸)ایضا،ورق۲۱ب:يقال انه من رؤس اهل الظاهر ويتعصب على اهل السنة (کہاجاتا ہے کہ وہ اہل ظاہر کے سربرآوردہ لوگوں میں سے تھااوراہل سنت سے تعصب رکھتا تھا)۔

(۲۰۹)ایضا،ورق۱۶۸ب:وكان يميل الى مذهب الظاهرية ولايصرح به(وہ مذہب ظاہر کی طرف میلان رکھتا تھالیکن اس کااظہارنہیں کرتا تھا)۔

(۲۱۰)المنہل الصافی[ج۲،ص۱۱۳،رقم۲۷۱،ترجمہ شہاب الدین اشمونی نحوی۔قال المقريزى: وكان قدمال الى مذهب اهل الظاهر،ثم انحرف عنهم واكثرمن الوقيعةفيهم،صحبته سنين... قلت:ختم له بخير،لانه اقتدى برجل هواعرف بكتاب الله وسنةنبيه ﷺ من هولاء الاوباش الظاهريةالذين ينظرون الحديث فلايفهمون معناه]۔

(۲۱۱)ایضا،ج۲،ورق۳۳۴ب:قلت ومع ميله لمذهبه الظاهرى كان كثير التعصب للسادة الحنفية لقوة ادلتهم۔

(۲۱۲)يحفى شاربه(اپنی مونچھیں مونڈا کرتے تھے)۔جناب نبی ﷺ کے متعلق بھی یہ بیان کیا گیاہے،سوایک ظاہری کواس حدیث پرعمل پیراہونا چاہیے،ابن حجرعسقلانی،اصابہ(ج۴،ص۹۳۲)میں ہے:رسول اللہ ﷺ يحفى شاربه(رسول اللہ ﷺ اپنی مونچھیں مونڈا کرتے) ۔ابوالحاسن[ج۲،ص۹۷،سنہ۱۷۹ھ]میں امام مالک بن انس کے بارے میں ہے:''وكان لايحفى شاربه ويراه مثلة(آپ مونچھیں نہ مونڈا کرتے بلکہ اسے مثلہ گردانتے)۔لینڈبرگ،اہل عرب کی امثال ولغات(Landberg,Proverbs et dictions du peuple arabe)،ص۲۵۶۔

(۲۱۳)حضرت ابراہیم کواس رسم کابانی وخالق تصورکیاجاتاہے،تہذیب[ج۱،ص۱۰۰،رقم۳۲،تحت'ابراہیم':اول الناس اختتن واول الناس قص شاربه]۔

(۲۱۴)'يرفع يديه فى كل حفظ ورفع فى الصلوة'میں'فی کل حفظ' کی مرادواضح نہیں۔ممکن ہے کہ دل سے قرأت قرآن کرتے وقت۔

('خفض'تصحیف کی وجہ سے'حفظ'ہوگیا۔نماز میں اٹھنے جھکنے کے لیے یہ دونوں الفاظ ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

مثلاً بخاری ،کتاب الاذان،رقم ۷۸۵ میں ہے:عن ابی هریرةانه کان یصلی بهم فیکبر کلماخفض ورفع۔سومصنف کی محولہ بالاعبارت کا مطلب یہ ہوا کہ'وہ نماز میں ہر جھکنے اٹھنے میں رفع یدین کرتے تھے'۔ نیز اور حاشیہ ۲۰۲ بھی ملاحظہ ہو۔رع)

(۲۱۵)سلوستر ے دی ساسی،انتخاب عربی،۲،۴۱۱ تا ۴۱۳،۴۱۵،طبع اول۔(Silvestre de Sacy,Chrestomathie arabe)

(۲۱۶)خطط،۲،۳۳۱۔

(۲۱۷)ایضا،۳۶۱۔

(۲۱۸)ایضا،۳۳۳۔

(۲۱۹)فعل'صال' کے چھٹے صیغہ کے لیے ابن ہشام(ص ۱۴۷)ملاحظہ ہو۔

(۲۲۰)مقریزی،خطط،۲،۳۳۳:وصار القضاء فی اصحاب سحنون دولایتصاولون علی الدنیاتصاول الفحول علی الشول الی ان تولی القضاء بهابنوهاشم،وکانوامالکیةفتوارثوا القضاء کماتتوارث الضیاع۔

(۲۲۱)ڈوزی،تاریخ موران(یعنی مسلمانانِ) اسپین،۱،۳۰۲۔(Dozy,Geschichte der Mauren in Spanien)

(۲۲۲)مقری[ج ۲،ص ۱۰،ترجمہ یحیی بن یحیی اللیثی]۔

(۲۲۳)فلوگل،تبصرات دربارے ابن قُطلوبُغا،ص ۷۶۔(Flugel,Anmerkungen zu Ibn Qutlubugha)

(۲۲۴)مقریزی،خطط،۲،۲۹۶۔

(۲۲۵)ابن قطلوبُغا،ص ۹۷،رقم ۱۴۰،ایڈٹ:فلوگل۔

(۲۲۶)مقریزی،خطط،۲،۳۳۴۔

(۲۲۷)ایضا،۳۶۱۔

(۲۲۸)گولڈزیہر،علی بن میمون المغربی(Ali b.Mejmun al Maghribi)،ص ۳۰۳،حاشیہ ۲ میں یہ نشاندہی کی گئی ہے کہ علم الظاہر اور علم الباطن کے درمیان فرق حدیث میں بھی واضح طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔اس رائے کے کی تائید میں سورہ (کہف)۱۸:۶۰ کے 'مجمع البحرین' کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔بیضاوی [ج ۳،ص ۲۸۶،تحت ۱۸:۶۰]اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:[وقیل البحران موسی وخضرؑ]فان موسی کان بحرعلم الظاهروخضربحرعلم الباطن (لہذا حضرت موسی علم ظاہر کے سمندر اور حضرت خضر علم باطن کے سمندر تھے)۔جبکہ یہی قول حضرت ابن عباس کی جانب بھی منسوب کیا گیا ہے۔

(۲۲۹)ملاحظہ ہو صحیح مسلم،کتاب الاضاحی[رقم ۱۹۷۸]:قلنالعلی اخبرنابشیء اسره الیک رسول الله ﷺ، فقال: ما اسرلی شیئا کتمه الناس ولکنه سمعته یقول الخ (ہم نے حضرت علی سے کہا کہ ہمیں کچھ اس کی بھی خبر دیں جو آپ کو رسول اللہ ﷺ نے رازدارانہ طور پر بتائی۔تو آپ نے کہا کہ آپ ﷺ نے مجھے کچھ بھی ایسا راز نہیں بتایا جو لوگوں سے چھپایا ہو،البتہ میں نے آپ کو یہ کہتے سنا.....)۔ایک اور روایت میں ہے:سئل علی اخصکم رسول الله ﷺ بشیء ،فقال:ماخصنارسول الله ﷺ بشیء لم یعم به الناس کافة الا ماکان فی قراب سیفی هذا،فاخرج صحیفةمکتوب فیها،الخ (حضرت علی سے پوچھا گیا کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے آپ لوگوں کو خصوصی طور پر بھی کچھ بتایا تھا؟ تو آپ نے کہا کہ آپ ﷺ نے ہمیں کوئی ایسی خاص چیز نہ بتائی جو سب لوگوں کو نہ بتائی ہو۔البتہ میری تلوار کے نیام میں کچھ (احکام ومسائل) ہے۔پھر آپ نے ایک صحیفہ نکالا،جس میں (احکام زکوۃ وغیرہ سے متعلق) لکھا تھا.....)۔

کتاب الحج [رقم ۱۳۷۰، ایضا، کتاب الاضاحی، رقم ۱۹۷۸] بھی ملاحظہ ہو۔ یہی بات بخاری، کتاب العلم [رقم ۱۱۱]، کتاب الجہاد [رقم ۳۰۴۷]، کتاب الجزیہ [رقم ۳۱۷۲]، کتاب الدیت [رقم ۶۹۰۳] میں بھی نقل ہوئی ہے۔

(۲۳۰) مقریزی، خطط، ج ۲، ص ۳۶۲۔

(۲۳۱) یاقوت کے وسٹن فیلڈ والے ایڈیشن میں 'الطاہری' کی طباعتی غلطی کو 'الظاہری' سے درست کر دینا چاہیے، (ج ۱، ص ۶۳۱؛ ص ۶۶۳؛ ج ۲، ص ۵۸۲، اور ج ۶، ص ۳۱۵)۔

(۲۳۲) فہرست [ص ۶۶، فن ۳، مقالہ ۳، اخبار الندماء والجلساء] تیسری صدی ہجری کے مزاح نگار مصنفین میں ایک مصنف ابوالقاسم ابن الشاہ الظاہری کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس کی تصنیفات کے اسماء بھی ذکر کیے گئے ہیں۔ میں اس مقام پر اس نسبت 'الظاہری' کا مفہوم نہیں سمجھ پایا۔

(۲۳۳) مثلاً، میورسنگ، سیوطی کی تفسیر قرآن (Meursinge,Sojutii liber de interpretibus Koran)، ص ۶۶ میں ویجرس (Weijers) ملاحظہ ہو۔

(۲۳۴) طبقات الحفاظ، طبقہ ۲۰، رقم ۸ [ج ۴، ص ۱۴۷۹، رقم ۱۱۶۷، ابن الظاہری]۔

(۲۳۵) اسی مماثل وجہ سے کسی کو نسبت 'داؤدی' سے عجلت میں یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ اس سے منسوب شخص مذہب داؤد کا پیرو ہے۔

(۲۳۶) یہ معاملہ لاینحل ہی رہتا ہے کہ قدیم دور کے ان علماء کو ظاہری مدرسہ میں گننا چاہیے یا نہیں، کیونکہ ان کے سوانح نگار یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ کسی خاص مذہب سے تعلق نہیں رکھتے تھے، بلکہ صرف اور صرف حدیث اور ''سلف'' پر ہی انحصار کرتے تھے۔

(۲۳۷) اس مفہوم میں اسے ''عادت'' بھی کہا جاتا ہے اور ''شریعت'' سے فرق کیا جاتا ہے، جسے بہر حال نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ 'کامن لاء' کی حیثیت سے قبول اسلام سے قبل بعض خطوں میں اس پر عمل درآمد کیا جاتا تھا۔ اس ربط میں شاردن کی سفر در فارس (ج ۴، ص ۷۰ تا ۷۵) (Chardin,Voyages en Parse,ed.Langles) کے دلچسپ ٹکڑوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

داغستان میں مسلمانوں کے درمیان 'عادت' کے شیوع پر معلومات جی کینان، مشرقی قفقاز کے کوہستان اور کوہستانی، ص ۱۸۴،

(G.Kennan,The Mountains and Mountaineers of the Eastern Caucasus) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ملائی مسلمانوں کے درمیان بھی آج دن تک فقہی معاملات میں 'عادت' کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ دیکھیے وان دین برگ، اصول فقہ اسلامی، ص ۱۲۶۔

(van den Berg,Beginselen van het Mohammedaansche Recht)۔

میزاب (Mezab) کے کبائل (Kabyle) مسلمانوں کے مخصوص دنیاوی ''قانون'' بھی اس قسم سے تعلق رکھتے ہیں جو ''ازاب'' (azzab) یعنی فقہاء کی شریعت کے پہلو بہ پہلو مانے جاتے ہیں۔ حال ہی میں ای مسقیورے (E.Masqueray) نے اس پر مفید معلومات فراہم کی ہیں۔ دیکھیے ("Le Mezab,2",Journal des Debats,12jan,1883)۔

(۲۳۸) قسطلانی، ۴، ۱۰۳: وقد قال القاضی حسین الرجوع الی العرف احد القواعد التی یتبنی علیها الفقه (قاضی حسین نے کہا ہے کہ جن قواعد پر فقہ کی بنیاد قائم ہوتی ہے ان میں سے ایک عرف کی طرف رجوع بھی ہے)۔

(۲۳۹) مقدسی، ص ۲۷۲: لما کان التعارف عندنا مقدما علی القیاس (جیسا کہ ہمارے نزدیک قیاس پر عرف و تعارف مقدم ہے)۔

(۲۴۰) دیکھیے دمیری [۲، ۴۸۳، تحت 'زرافہ' اور بالخصوص ج ۴، ص ۱۹۹ تا ۲۰۵، تحت 'ورل']۔ اس نقطہ نگاہ کی وجہ سے

کیا کیا اجتہادات کیے گئے، اس کے لیے دیکھیے قسطلانی (ج ۱، ص ۴۶۹، بر کتاب الصلوۃ، رقم ۲۰)۔ اصل ٹکڑوں کے لیے دیکھیے مقدسی، ۳۱۰: التعارف... مبنی علی مسائل الأیمان، الخ۔ ایضاً، ص ۱۱۵: بانا اجرینا علمناعلی التعارف، الخ۔ حنابلہ کی فقہی کتاب 'دلیل الطالب' [ص ۳۲۹] تک کہتی ہے: ''فالأیمان مبناھاالعرف۔

(۲۴۱) شرح المواقف (ص ۲۳۹) ملاحظہ ہو، جہاں مصنف یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ 'السجود' عرف ملائکہ میں وہی مفہوم رکھتا ہے جو عرف نوع انسانی میں 'السلام' رکھتا ہے: لان ھذہ قضیۃ عرفیۃ یجوز اختلافھا باختلاف الازمنۃ (کیونکہ یہ ایک عرفی معاملہ ہے جو اختلاف زمانہ کے ساتھ بدل جاتا ہے)۔

(۲۴۲) R.Dawid b.Abi Zimra,RGA,no.296(ed.Venice,1,fol.53a

(۲۴۳) فلوگل، طبقات احناف، ص ۲۷۹۔ (Flugel,Uber die Klassen der hanefitischen Rechtsgelehrten)

(۲۴۴) میرا مقالہ 'خصائص السیوطی' (ص ۱۴) دیکھیے۔ (Zur Characteristik al-Sujuti's)

(۲۴۵) اسپرینگر، مسلمانوں کے مکاتب و مذاہب، ص ۷۔ اس ٹکڑے (رقم ۳) میں 'المنقول' سے مراد ناقل نہیں بلکہ نقل کردہ ہے۔ (Sprenger,Die Schulfacher und die Scholistik der Muslime)

(۲۴۶) مفاتیح [ج ۱۰، ص ۱۵۳، تحت سورہ نساء ۴: ۵۹: انه لیس للمکلف ان یتمسک بشیء سوی ھذہ الاصول الاربعة، واذا ثبت ھذافنقول: القول بالاستحسان الذی یقول به ابوحنیفةرضی الله عنه، والقول بالاستصلاح الذی یقول به مالک رحمه الله ان کان المرادبه احدھذہ الامور الاربعة فھو تغییر عبارة ولا فائدة، وان کان مغایرا لھذہ الاربعة کان القول به باطلا لدلالة ھذہ الآیة علی بطلانه کماذکرنا]۔

ضمیمہ جات

CamScanner

ضمیمہ جات

ضمیمہ ۱ تا ۳۔ابن حزم کی ابطال القیاس وغیرہ سے متعلقہ

باب اول ودوم۔باب ہفتم، صفحہ اول

ضمیمہ۔۱

ابطال، ورق ۲ ب تا ورق ۵ الف [ابطال، ۴ تا ۱۰، الصادع، ص ۳۸۱ تا ۴۰۴]

''اور جو چیزیں زمانہ مابعد میں ایجاد ہوئیں تو وہ رائے، قیاس، استحسان، تعلیل اور تقلید ہیں۔ سو 'رائے' تو قرن اول قرن صحابہؓ میں ظاہر ہوئی۔ ہر چند کہ صحابہ کرامؓ سے اس بارے میں جو کچھ بھی نقل وروایت کیا گیا، تو وہ سب اس سے بری الذمہ ہیں نہ وہ اس کے قائل ہی تھے۔ اسی طرح ان کے بعد ہر زمانہ کے علماء وفضلاء بھی اس کے قائل نہ تھے حتیٰ کہ آج کے دن تک معاملہ یوں ہی ہے۔ اور جس رائے کے بارے میں ہمیں اختلاف ہے تو اس لفظ کا مطلب ہے بغیر نص کے دین میں کوئی حکم لگانا۔ لیکن جسے مفتی تحریم یا تحلیل یا ایجاب میں احوط اور اعدل دیکھتا ہے۔ اور جو کوئی اسی حد پر توقف کرے اور رائے کے جو معنی ہیں اسے پہنچان لے تو اسے منع کرنے لیے دلیل کے بغیر اتنا ہی کافی ہے کیونکہ یہ قول ہی بلا برہان ہے۔

پھر قرن ثانی میں 'قیاس' ایجاد ہوا۔ تو ان میں سے بعض اس کے قائل ہوئے اور باقی سب نے اس کا انکار کیا اور اس سے دامن بچایا اور زیر بحث قیاس کا مطلب، قائلین کے بقول یہ ہے کہ دین میں سے جس شئے پر کوئی حکم نہ ہو، اس کے لیے اسے دیکھتے ہوئے حکم لگانا جس پر دین میں کوئی نص موجود ہو، یا اسے دیکھتے ہوئے غیر موجود پر حکم لگانا جس پر احکام دین میں سے اجماع واتفاق ہو۔ پھر انہوں نے اس میں مزید اختلاف کیا۔ سو ان کے حذاق علماء نے کہا کہ ان دونوں صورتوں کی علت میں اتفاق وتحاد کو دیکھتے ہوئے حکم لگایا جائے۔ اور بعض نے کہا کہ مشابہ وجہ میں ان دونوں میں اتفاق کو دیکھتے ہوئے حکم لگایا جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ قضیہ تین وجہوں سے باطل ہے۔ ان کا یہ قول کہ جہاں نص نہ ہو، تو یہ بات فی الجملہ معدوم ہے، کیونکہ جب کسی معاملہ میں نص ہی نہیں تو وہ

دین بھی نہیں، کیونکہ دین تو پورا کا پورا منصوص ہے۔ ثانیا، اگر ایسا پایا بھی جائے، تو اس پر منصوص کو دیکھتے ہوئے حکم لگانا بھی جائز نہیں، کیونکہ یہ دعوی بلا برہان ہے۔ ثالثا، ان کا علت حکم میں ان دونوں صورتوں کا اتفاق واتحاد کا قول، جبکہ احکام خداوندی میں کسی شئے کی کوئی علت نہیں ہوتی، سو اس معاملہ میں دعوی علت ہی قول بلا برہان ٹھہرا۔

پھر اسی طرح قرن ثالث میں 'استحسان' کا ظہور ہوا۔ اور زیر بحث استحسان کا مطلب ہے: جسے مفتی وقاضی عمدہ دیکھے فقط اس کی وجہ سے حکم لگائے۔ سو یہ باطل ہے، کیونکہ یہ خواہش کی پیروی ہے اور قول بلا دلیل ہے، جبکہ مستحسن ٹھہرانے میں خواہشیں باہم مختلف ہوا کرتی ہیں۔

پھر قرن رابع میں 'تقلید' اور 'تعلیل' ظاہر ہوئے۔ تقلید یہ ہے کہ علماء کے فتاوای پر بنا کرتے ہوئے دین میں فتوی دیا جائے، اس وجہ سے کہ فلاں عالم یا فلاں صاحب نے اس معاملہ میں بلا نص فتوی دیا ہے۔ اور یہ باطل ہے کیونکہ یہ دین میں قول بلا دلیل ہے۔ اور صحابہ اور تابعین اور علماء نے اس معاملہ میں اختلاف کیا ہے۔ سو ان میں سے بعض نے بعض کو زیادہ اتباع کے قابل قرار دیا۔ جہاں تک تعلیل ہے تو وہ یہ ہے کہ جس معاملہ میں نص آئی ہے اس سے مفتی علتِ حکم کا استخراج کرتا ہے۔ اور یہ قطعی طور پر باطل ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالی کے لیے یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ نے اس علت کی وجہ سے فلاں حکم دیا ہے اور یہ اللہ تعالی پر کذب وافتراء باندھنا ہے اور اللہ سے متعلق اس بات کی خبر دینا ہے جس کی خبر اللہ نے نہیں دی۔ سو جو کوئی ان وجوہات کی حقیقت جان جائے گا اسے بغیر بحث ودلیل کے بلا تکلف ان کا ابطال کافی ہو جائے گا، پھر اس سے بھی بڑھ کر قرآن اور حدیث کے دلائل اس کے بطلان پر قائم ہیں۔

اور حدوث قیاس کے متعلق ہم نے جو عقلی دلیل دی، اور توفیق اللہ ہی سے ہے، بکثرت صحابہ سے بعض مسائل واردہ میں رائے سے فتوی دینا صحیح ثابت ہے اور ان میں سے کسی سے کبھی قیاس پر قول نقل نہیں ہوا۔ الا اس مکتوب کے جو حضرت عمر سے منسوب ہے، یا حضرت علی کی طرف منسوب خبر موضوع، جواز عاصم از حضرت علی ہے کہ: 'قیاس اس کے لائق ہے جو حلال اور حرام پہچانتا ہو اور اس میں عالم کے لیے شفاء واطمینان ہے۔' اسے شعبہ [بقیہ] روایت کرتا ہے جو ضعیف ہے، جبکہ حجاج (بن ارطاۃ) ساقط ہے، اور اس کی اسناد (مجہول راوی احنف بن شعیب کی وجہ سے) مجہول ہے۔ رہا حضرت عمر سے منسوب مکتوب، اس میں ہے کہ: 'اور امور کو قیاس کر اور مشابہتوں اور مثالوں کو پہچان، پھر پوری دیانت سے ان میں سے سب سے بہتر کا اور اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ کا قصد کر، پھر اس پر فیصلہ کر۔' یا اسی کے ہم معنی کلام۔

یہ مکتوب حضرت عمر سے صحیح ثابت نہیں، کیونکہ یہ عبدالملک (بن ولید)، از والد خود کی سند سے نقل ہوا ہے

اور یہ دونوں ہی متروک الحدیث ہیں، جبکہ عبداللہ بن ابی سعید کی سند سے بھی یہ نقل ہوا اور یہ راوی بھی مجہول ہے۔ پھر اللہ تعالی کے نزدیک پسندیدہ چیزیں اللہ کے بتائے بنا نہیں جانی جاسکتیں اور یہ گویا شرک کے مساوی ہے، اللہ فرماتا ہے: (اعراف: ۳۳) ''(اور اللہ نے منع کیا ہے) کہ تم اللہ کے ساتھ اسے شریک ٹھہراؤ جس کی اس نے کوئی دلیل نازل نہیں کی اور کہ جو تم نہیں جانتے وہ اللہ کے لیے کہو''۔ سو اگر قائلین قیاس کہیں کہ حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت سے دادا اور اس کی میراث میں قیاس کرنا روایت کیا گیا ہے۔ اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ اللہ نے ہمیں خرگوش میں حکم لگانے کا کہا ہے جس کی قیمت ربع درہم ہو۔ اسی طرح آپ سے دانتوں کی دیتوں میں مساوات مروی ہے۔ اور آپ نے اس میں اصابع سے برابر سرابر کو اعتبار اخذ کیا۔ پھر حضرت سعد بن ابی وقاص سے سُلت پر قیاس کرتے ہوئے بیع بیضاء کا منع کرنا نقل کیا گیا ہے اور آپ نے یہ اصل میں تمر کے ساتھ رطب کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے کہا۔ تو ان سے کہا جائے گا کہ جہاں تک میراث الجد والی روایت ہے تو وہ بہر حال صحیح نہیں، کیونکہ اسے خیاط [عیسی حناط] نے شعبی سے منقطعا روایت کیا اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم ساقط ہے۔ پھر اس روایت میں ہے کہ ان میں سے کسی نے دادا کو دو بھائیوں سے نہر کی دو شاخوں سے مشابہت دی۔ جبکہ دوسرے نے اسے درخت کی دو شاخوں سے تشبیہ دی۔ اور اللہ اس سے پاک ہے کہ وہ اس طرح کی باتوں میں صحابہؓ سے راضی ہو جائے، کیونکہ نہروں یا شاخوں کی تفریع میں دادا کو بھائیوں پر ثلث یا سدس پر یا میراث میں انفراد جد پر قیاس کرنے پر اصلا کوئی دلیل نہیں۔ اور یہ بات کسی عام آدمی پر بھی مخفی نہیں، تو جو لوگوں میں انبیاء کے بعد عقل اور فہم میں سب سے زیادہ کامل ہوں ان پر کیسے مخفی ہو سکتی تھی۔ اور یہ تمام روایات واخبار مکذوبہ ہیں، جن کے اصحاب القیاس اپنے مقلدوں کے سامنے مدعی ہوئے۔ چنانچہ یہ روایات ان کے یاں شایع وذایع ہو گئیں، حالانکہ یہ اپنی اصل میں ہی باطل ہیں۔ اور رہا جزاء صید میں تحکیم پر حکم کا قیاس، تو وہ بھی بہر حال حضرت ابن عباس سے ثابت نہیں۔ آپ نے کہا کہ مجھے حضرت علی نے حروریہ کی طرف گفتگو کے لیے بھیجا، سو جب انہوں نے کہا کہ 'حکم نہیں ہے مگر اللہ کا'، تو میں نے کہا 'ہاں تم نے درست کہا، حکم صرف اللہ ہی کا ہے اور اللہ ہی نے مرد اور عورت کے درمیان تحکیم کا حکم دیا ہے اور قتل صید میں بھی اس کا حکم دیا ہے اور مرد اور اس کی زوجہ میں بھی۔ اور صید میں حَکَم بنانا زیادہ بڑی بات ہے یا امت میں حکم بنانا؟ تاکہ اس کا شملہ درست کیا جائے، خونریزی روکی جائے اور اس کی شیرازہ بندی ہو۔' تو یہ خبر ایک ایسے مجہول راوی سے ہے جس کا نام ہی نہیں لیا گیا اور نہیں معلوم کہ یہ اللہ کی کون مخلوق تھی۔ اور اسی طرح پوری امت میں کسی کا اس بات میں اختلاف نہیں کہ تمام احکام میں سے کسی شئے میں فیصلہ کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ اس میں دو عادل فیصلہ کریں، جس طرح جزاء

صید اور حکم زوجین میں کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی دلیل دینے والا اس سے ابطال قیاس میں دلیل دے، تو اس کی حجت قاطع ہے۔ اور یہ روایت کہ آپ نے اسنان (دانتوں) کی دیت کو اصابع (انگلیوں) کی دیت پر اعتبار کیا، تو اس میں ان کے لیے کوئی دلیل و حجت نہیں، کیونکہ قائلین قیاس کے نزدیک غیر منصوص میں منصوص علیہ میں حکم کی طرح حکم لگانا، یا کسی مجتمع علیہ مسئلہ کی طرح مختلف فیہ مسئلہ میں حکم لگانا ہی قیاس ہے، ان دونوں مسئلوں میں ان کی علت کی یکسانیت کی وجہ سے۔ جبکہ نہ ہی اصابع میں کوئی اجماع ہے اور نہ ہی اسنان میں کوئی اجماع ہے، کہ ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جائے۔ اور جس طرح اصابع میں نص وارد ہوئی ہے ویسے ہی اسنان میں بھی نص آئی ہے، (سعید) ابن مسیب نے کہا کہ حضرت عمر نے منہ کے سامنے، اوپر اور نیچے کے دانتوں میں پانچ قلائص کا اور اضراس میں ایک ایک اونٹ کا فیصلہ کیا۔ پھر جب حضرت معاویہ آئے اور آپ کو اضراس نے آلیا، تو آپ نے کہا: میں حضرت عمر سے زیادہ اضراس کو جانتا ہوں، سو آپ نے اس میں پانچ پانچ اونٹ پر فیصلہ دیا۔ سعید نے کہا کہ حضرت عمر کے فیصلہ کی رو سے اگر پورے منہ کے دانتوں کا معاملہ ہو تو دیت کم ہو جاتی ہے اور قضاء حضرت معاویہ کی رو سے دیت زیادہ ہو جاتی ہے اور اگر میں اضراس میں دو دو اونٹ کر دوں تو یہ پوری دیت ہے۔ اور سعید بن مسیب سے ہے کہ حضرت عمر نے انگوٹھے میں پندرہ حصے قرار دیے، سبابہ میں دس، وسطی میں دس، بنصر میں نو، اور خنصر میں چھ۔ حتی کہ آپ نے آل حزم کے پاس ایک کتاب پائی جس میں تھا کہ اصابع تمام برابر ہیں، تو اسے ہی اخذ کر لیا۔ ابن حزم کہتے ہیں: کتاب آل حزم میں اسی طرح یہ بھی تھا کہ اسنان سب کے سب برابر ہیں۔ جبکہ شعبی نے از شریح، از حضرت عمر روایت کیا کہ سب دانتوں کی دیت برابر ہے۔ تو اصابع میں اجماع باطل ہو گیا کہ اس پر اسنان کو قیاس کیا جا سکے۔ اور رہی ابن عباس سے مروی نص کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اصابع برابر ہیں، اسنان برابر ہیں، ثنیہ اور ضرس برابر ہیں، یہ اور وہ برابر ہیں، تو اسنان کے بجائے اصابع میں نص ہونا باطل ہو گیا۔ کیونکہ اگر حضرت ابن عباس کے پاس اصابع اور اسنان کے تسویہ کی نص ہوتی تو آپ اپنے اس قول کی بنا پر کبھی رد نہ کرتے کہ اسنان کو اصابع پر قیاس کیا جائے، بلکہ آپ نے اس قول میں مروان کو مخاطب کیا جو اصابع میں تسویہ کا قائل تھا اور اسنان میں تفضیل چاہتا تھا، تاکہ اس کے منافع میں بھی تفضیل کر سکے، تو ابن عباس نے دونوں معاملوں میں اس تفریق کا انکار کیا اور ساتھ ہی تعلیل کا بھی۔ اور اس سے نص میں قیاس کا ابطال بھی ہو گیا کیونکہ اس بات میں خلاف نہیں کہ جہاں نص ہو وہاں قیاس کی حاجت نہیں۔

اور رہا 'اعتبار' تو لغت عرب میں تعجب اور تفکر میں ہی اعتبار واقع ہوتا ہے۔ اور عرب اس اصطلاحی قیاس سے بھی واقف ہی نہ ہوئے۔ سو یہ بات محال ہے کہ ابن عباس شریعت میں ایسی لغت بیان کریں، جسے عرب جانتے

پہچانتے ہی نہ ہوں۔ اور رہی حدیث سعد، تو وہ بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ زید (بن) ابی عیاش کے طریق سے مروی ہے اور وہ مجہول ہے، پھر اگر صحیح بھی ہو تو یہ سب کی سب روایات اس قیاس کا بطلان کرنے والی ہیں۔ اور یہ لوگ حضرت سعد کے قول سے کیونکر احتجاج کر سکتے ہیں، درآنحالیکہ یہ حضرت سعد کی مخالفت کرتے ہیں اور یہ سب سلت کے ساتھ بیضاء کو جائز رکھتے ہیں۔ قصہ مختصر صرف قرن ثانی والوں میں سے ایک قوم سے قیاس کا ذکر نقل کیا گیا ہے۔

پھر قرن ثالث میں استحسان ظاہر ہوا۔ اور ہم کسی ایک شخص کو بھی نہیں جانتے جو امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب سے قبل اس کے جواز کا قائل ہوا ہو اور امام مالک سے شاذ و نادر اس کا جواز و اثبات نقل ہوا ہے، سو مالکیہ اس طرح کہا کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں قیاس یوں ہے، لیکن ہم اس کے خلاف فلاں صورت کو 'مستحسن' سمجھتے ہیں۔

پھر ان دونوں حضرات کے حلقہ اصحاب و تلامیذ میں تقلید ایجاد ہوئی، سو ہر گروہ اس سے چمٹ گیا جو اس گروہ کے امام سے روایت کیا گیا اور وہ اس سے ہٹ کر کسی دوسرے کی جانب نہ گئے، گرچہ ان کے امام کے فتاوی میں اختلاف ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ اور ان دونوں گروہوں سے قبل کسی سے اس طرح کی تقلید ثابت نہیں۔ پھر اصحاب شافعی میں تقلید واقع ہوئی، خواہ آپ کے اقوال میں اختلاف اور فتاوی میں تضاد ہی کیوں نہ واقع ہوا ہو، حالانکہ ان فقہاء (ائمہ) رحمہم اللہ نے اپنی تقلید سے منع فرمایا۔ غرض ان مقلدین نے اپنے ان ائمہ کی وصیت و نصیحت کی مخالفت کی۔ چنانچہ ہر گروہ اپنے امام کے اقوال متعارضہ کی تائید و نصرت میں مشغول ہے۔

اور رہی تعلیل، تو وہ قرآن اور سنت میں وارد اللہ تعالی کی شرائع کے لیے علل کا استخراج ہے اور ان کے زعم میں یہ شرائع انہی علل کے باعث واجب ہوئی ہیں۔ پھر انہوں نے مزید یہ حکم لگایا کہ جہاں بھی یہ علل پائی جائیں تو اس میں یہ حکم واجب ہو جاتا، جس کے متعلق نص اس علت کا حکم کرے۔ ابن حزم کہتے ہیں: اور ہر زمانہ میں ایک گروہ ان امور کا انکار کرتا رہا ہے جو ان زمانوں میں ظاہر ہوتے گئے اور ان سے برأت کا اظہار کرتا رہا، جیسا کہ ہم آخر رسالہ میں ذکر کریں گے۔"

ضمیمہ۔ ۲

کشاف اصطلاحات الفنون [ص ۱۴۵: استحسان] کے مطابق، استحسان، (حنفیہ اور) حنابلہ کی تعبیر کی رو سے بھی ایک 'دلیل' ہے۔ لیکن یہ خاص شق بھی یہ ظاہر کرتی ہے کہ مختلف علماء اصولیین بھی اس اصطلاح کی بالکل مختلف تشریح کرتے ہیں، جو بعض اوقات ایک دوسرے سے بالکل متغایر و متناقض ہوتی ہے۔

ابطال، ورق ۵ ب تا ورق ۱۸ ب [ملخص، ص ۱۰ تا ۱۸، الصادع، ص ۴۰۵ تا ۴۳۷]

'' بطلانِ رائے: ابن حزم کہتے ہیں: اہل الرائے کی سب سے عمدہ روایت عبداللہ بن رافع سے ہے، از حضرت ام سلمہ، از رسول اللہ ﷺ: 'جس معاملہ میں مجھ پر کوئی چیز نازل نہ ہوئی، میں اس میں تمہارے درمیان اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں۔' یہ لوگ کہتے ہیں کہ صحابہ کو اسلام سے متعلق متہم نہیں کیا جا سکتا اور جس چیز کا اللہ نے اذن نہیں دیا اس دین اور شرع کی ایجاد کا ان سے متعلق گمان بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ بات بھی ثابت ہے کہ وہ رائے کے قائل ہیں، اگر یہ جائز نہ ہوتی تو وہ اس سے کام بھی نہ لیتے۔ اور یہ لوگ میمون بن مہران کی حدیث بھی ذکر کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق کے پاس جب کوئی تنازع آتا، تو آپ کتاب اللہ میں نظر کرتے۔ اگر اس میں پاتے تو اسی پر فیصلہ دے دیتے۔ اگر کتاب اللہ میں نہیں پاتے تو سنت رسول اللہ ﷺ میں نظر کرتے، اس میں کوئی فیصلہ پاتے تو اس پر فیصلہ کر دیتے اور اگر ان دونوں میں نہ ہوتا تو لوگوں سے پوچھتے کہ کیا تم کچھ جانتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے اس معاملہ میں کوئی فیصلہ کیا ہو..... تو لوگ کھڑے ہوتے اور کہتے کہ آپ ﷺ نے اس معاملہ میں ایسا ایسا فیصلہ فرمایا ہے۔ پھر اگر آپ کوئی سنت نہ پاتے جسے نبی ﷺ نے جاری فرمایا، تو رؤوسائے ناس کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ چاہتے۔ پھر اگر ان کی رائے کسی بات پر مجتمع ہو جاتی تو آپ اسی پر فیصلہ صادر فرما دیتے۔ حضرت عمر بھی ایسا ہی کرتے جب کتاب اور سنت میں نہ پاتے تو پوچھتے کہ کیا ابوبکر نے اس میں کوئی فیصلہ دیا ہے؟ اگر کوئی فیصلہ ملتا تو آپ اسی پر فیصلہ کر دیتے۔ اور حضرت ابن مسعود سے ہے کہ ایک بار ان کے پاس بکثرت سوال آئے۔ تو آپ نے کہا کہ ہم پر ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ ہم قضاءت نہ کیا کرتے اور نہ ہی ہم وہاں..... پھر اللہ نے ہمیں اس حالت تک پہنچا دیا جو تم دیکھ رہے ہو، تو اب جس سے فیصلہ کا کہا جائے تو جو کتاب اللہ میں آیا اس پر فیصلہ کرے، اگر ایسا معاملہ آ جائے جو کتاب اللہ میں نہ ہو اور نہ ہی اس کے نبی ﷺ نے اس معاملہ میں کوئی فیصلہ دیا ہو تو اس پر فیصلہ کرو جس پر صالحین نے کیا فیصلہ کیا ہے۔ پھر اگر ایسا امر آ جائے کہ کتاب اللہ، سنت اور صالحین کے فتوے اس سے خالی ہوں تو اپنی رائے سے اجتہاد و کوشش

کرے اور یہ نہ کہے کہ یہ میرا خیال ہے اور میں ڈرتا ہوں۔ کیونکہ حلال بالکل واضح ہے اور حرام بھی بالکل واضح ہے اور ان کے درمیان متشابہات ہیں اور جو چیز تجھے خلجان میں مبتلا کرے اسے چھوڑ کر اس طرف جا جو تجھے شک میں مبتلا نہ کرے۔

قائلینِ رائے مزید کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل نے دو گواہوں اور قسم پر حکم کے نفاذ و اجراء کا امر کیا ہے، جبکہ یہ محض غلبہ ظن ورائے پر مبنی ہوتا ہے۔ کیونکہ گواہ جھوٹے اور لاپرواہ ہو سکتے ہیں، جبکہ قسم جھوٹی ہو سکتی ہے۔ اور یہ لوگ حدیث معاذ ذکر کرتے ہیں کہ رسول ﷺ نے جب آپ کو یمن کی طرف بھیجا تو پوچھا کہ تو کس پر فیصلہ کرے گا، تو انہوں نے کہا جو کتاب اللہ میں ہے اس پر فیصلہ کروں گا۔ فرمایا کہ اگر تو کتاب اللہ میں نہ پائے؟۔ کہا کہ تو سنت رسول اللہ ﷺ سے۔ فرمایا اگر سنت رسول میں بھی نہ پائے؟ کہا میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھوں گا۔ تو فرمایا: 'اس اللہ کی حمد وثناء جس نے اپنے رسول کے رسول کو اس سے موافق کیا جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔'

اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے ارشادات 'وشاورهم فی الامر' (آل عمران:۱۵۹) (اور ان سے مشورہ کرتے رہیے)، اسی طرح: 'وامرهم شوری بینهم' (شوری:۳۸) (اور ان کے معاملات باہمی مشورہ سے انجام پاتے ہیں) بھی نقل کرتے ہیں۔ ابن حزم کہتے ہیں: یہ ان کے عمدہ ترین دلائل ہیں۔ تو جہاں تک حدیث ام سلمہ ہے تو وہ کئی وجوہ کی بنا پر ساقط ہے۔ اولا، یہ صحیح نہیں، اس کا راوی اسامہ بن زید ضعیف ہے، کیونکہ اسامہ نامی دو راوی تھے، اسامہ بن زید لیثی اور اسامہ بن زید بن اسلم۔ ثانیا، رسول اللہ ﷺ کی رائے حق، یقینی وقطعی تھی اور ان جیسی رائے نہ تھی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: 'لتحكم بين الناس بما اراك الله' (نساء:۱۰۵) (تاکہ آپ لوگوں کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ کو دکھایا) اور ارشاد ہوا: 'وما ينطق عن الهوى، ان هو الا وحي يوحى' (نجم:۳،۴) (آپ ﷺ خواہش سے کلام نہیں کرتے، بلکہ صرف وحی سے ہی بولتے ہیں)۔ اور آپ کو اللہ نے یہ کہنے کا حکم دیا: 'ان اتبع الا ما يوحى الى' (احقاف:۹) (میں تو صرف اسی کا اتباع کرتا ہوں جو میری طرف وحی کیا گیا)۔ تو یہ بات ہی صحیح ہے کہ آپ کسی بھی شئے کے بارے میں کچھ فرماتے ہیں تو وحی ہی سے فرماتے تھے۔ اور آپ وہی حکم وفیصلہ فرماتے تھے جو اللہ آپ ﷺ کو دکھلاتا تھا اور رہا قول باری تعالیٰ: 'ان سے معاملات میں مشورہ کرتے رہیے'، تو جو اس سے احتجاج کرتا ہے ہم اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس کے نزدیک اللہ نے اپنے رسول کو اس بابت مشورہ کرنے کا امر کیا کہ نماز کے لیے کیسے وضو کیا جائے اور مسلمانوں پر کتنی نمازیں اور کتنی رکعات فرض کی جائیں اور کس ماہ کے روزے رکھے جائیں اور زکوۃ کتنی اور کن

اصناف میں ادا کی جائے اور حج کے لیے کہاں کا سفر کیا جائے اور کھانے پینے میں کیا کیا حرام ہو اور کتنی بیویوں کی اجازت ہے اور کتنی طلاقوں سے عورت حرام ہو جاتی ہے اور اسی طرح تمام شرائع واحکام۔ تو جو اسے جائز سمجھے تو وہ کافر مشرک ہے۔ پھر اسی آیت میں یہ بھی تو ہے: فاذاعزمت فتوکل علی اللہ (آل عمران:۱۵۹) (پھر جب تم ارادہ پختہ کر لو تو اللہ پر بھروسہ رکھو)، تو امر بالآخر نبی ﷺ کی جانب ہی لوٹا، نہ کہ مشاورین کی طرف اور اسی طرح قول باری تعالیٰ ہے: واعلموا ان فیکم رسول اللہ ،لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم (حجرات:۷) (اور جان رکھو کہ تم میں اللہ کا رسول موجود ہے، اگر وہ ہر معاملہ میں تمہاری بات ماننے لگے تو تم ہی مشکل میں پڑ جاؤ)۔ تو اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو بکثرت امور میں اپنے اصحاب کی رائے میں ان کی اطاعت واتباع سے منع فرما دیا۔ پھر کون ایسا مسلم عالم ہے جو یہ کہے کہ اللہ نے اپنے رسول پر اپنے اصحاب کی رائے کی طاعت واجب کی کیونکہ یہ قول تو کفر ہے۔ اہل اسلام کا قول تو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طاعت صحابہ اور تمام جنوں اور انسانوں پر واجب ہے۔ پھر ذرا ہمیں یہ بتلاؤ کہ کوئی تشریع تبھی درست ہوگی جب سبھوں سے مشورہ کیا جائے؟ حتیٰ کہ ان کے غائب بھی آجائیں، یا حکم وشرع بعض کے مقابلہ میں بعض کی مشاورت سے درست ہو جاتی ہے؟ تو اگر یہ کہیں کہ سبھوں کی مشاورت سے ہی حکم درست ہوتا ہے، تو یہ لوگ محال کے ساتھ ضلال بھی لے آئے۔ کیونکہ صحابہ دسیوں ہزار تھے، تو ان کی مشاورت تکلیف وحرج کا باعث ہوئی۔ اور اگر وہ کہیں کہ بعض کی مشاورت سے درست ہو جاتی ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کی حد کیا ہے؟ تم اسے کسی عدد میں محصور کرتے ہو یا ایک کی مشاورت بھی کافی ہے؟۔ سو یہ ثابت ہو گیا کہ ان کا قول بلا دلیل ہے۔ اور اگر یہ واجب ہوتا تو دین اسلام میں وحی سے کچھ بھی ثابت نہ ہو پاتا تاآنکہ سارے صحابہ یا ان میں سے بعض سے مشورہ نہ کر لیا جاتا۔ اور یہ بلا خلاف کفر ہے۔ اور اسی طرح یہ دلیل خود ان پر ہی حجت ہے کیونکہ یہ لوگ ابوحنیفہ اور مالک کی رائے لیتے ہیں، جبکہ آیت میں ان دونوں حضرات سے مشورہ کا وجوب نہیں آیا۔ پھر اگر مشورہ کا دائرہ کار غیر صحابہ پر بھی وسیع کر لیا جائے تب بھی اس میں حجت نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں ابوحنیفہ اور مالک رحمہما اللہ کی رائے کی دوسرے کی رائے پر کوئی ترجیح نہیں، سو یہ بات خود ان پر حجت ہے۔ اور مشورہ ومشاورت تو لشکر کی ترتیب، کس رخ پر پیش قدمی ہو اور کس مقام پر لشکر اترے اور تمام مباح اشیاء میں ہوتا تھا۔ نسائی کی حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی ﷺ نے زمانہ حدیبیہ میں اپنے اصحاب سے فرمایا: اشیروا علی (مجھے مشورہ دو)۔ اور مسلم کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جب حضرت ابوسفیان کی تشریف آوری کا پتہ چلا تو آپ نے اپنے اصحاب کرام سے یہی فرمایا کہ مجھے مشورہ دو۔ اور اسی طرح اسیران بدر میں مشاورت والی حدیث

ہے۔اور رہی حدیث معاذ ،تو وہ غیر صحیح ہے، کیونکہ یہ از حارث بن عمرو ہذلی ابن اخی مغیرہ بن شعبہ ثقفی سے ہے،اور نہیں معلوم کہ یہ کون ہے اور اس حدیث کے علاوہ اس کا کسی اور حدیث میں ذکر تک نہیں۔ بخاری نے طبقات میں اپنی کتاب تاریخ اوسط میں یہ ذکر کیا ہے۔ پھر اسی طرح یہ حدیث اہل حمص میں سے اصحاب معاذ کے بعض لوگوں سے ہے اور دین تو جانے پہچانے ثقات سے اخذ کیا جاتا ہے۔ اور سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس کا حال معلوم نہیں اس سے روایت اخذ نہیں کی جاتی۔ اور حدیث کا نقل و روایت کرنا تمام گواہیوں میں سب سے بڑی گواہی ہے، کیونکہ یہ اللہ اور اس کے رسول پر گواہی دینا ہے، تو اس معاملہ میں تساہل و سستی بالکل بھی حلال نہیں۔ اور یہ گروہ کہتا ہے کہ یہ حدیث معاذ تواتر کے ساتھ نقل ہوئی ہے۔ اور یہ بات جھوٹ ہے کیونکہ نقل تواتر یہ ہوتا ہے کہ ہر زمانہ میں شروع سے آخر تک متواتر نقل ہو، جبکہ یہ حدیث پہلے معروف ہی نہ تھی اور نہ ہی صحابہ میں سے کسی نے اور نہ تابعین میں سے کسی نے اس کا ذکر کیا، سوائے ابوعون کے۔ حتی کہ متاخرین اس سے چمٹ گئے، تو انہوں نے اس کو اپنے پیروکاروں اور مقلدین میں پھیلا دیا۔ اور متقدمین میں سے کسی نے اس احتجاج نہ کیا، کیونکہ اس کا مخرج ہی ضعیف ہے۔ اور اس کے باوجود ابوعون سے اسے فقط شعبہ اور ابواسحق سلیمان بن فیروز شیبانی نے روایت کیا اور ان دونوں کے علاوہ کسی اور نے اسے روایت نہ کیا۔ اور یہ دونوں ہر چند ثقہ حافظ ہیں تاہم ان دونوں نے بھی اس میں اختلاف کیا ہے۔ ہم نے بھی اسے بطریق شعبہ، از ابوعون، از اصحاب معاذ از بعض اہل حمص نے روایت کیا۔ اور رہی روایت ابواسحاق تو اسے ہم سے احمد بن محمد طلمنکی نے روایت کیا..... از ابوعون ، کہ جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجا، تو پوچھا اے معاذ کیسے فیصلہ کروگے، کہا کتاب اللہ کے مطابق، پوچھا اگر ایسا معاملہ آجائے جو کتاب اللہ میں نہ ہو تو؟ کہا اس کے نبی کے فیصلہ پر فیصلہ کروں گا۔ پوچھا اگر ایسا معاملہ آئے جو نہ کتاب اللہ میں ہو نہ نبی نے اس پر کچھ کہا ہو نہ ہی صالحین نے اس پر کوئی فیصلہ دیا ہو تو؟ کہا میں اپنی پوری کوشش کروں گا۔ تو فرمایا اس اللہ کی حمد جس نے رسول اللہ کے رسول کو ایسا فیصلہ کرنے والا بنایا جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔ تو اس روایت میں 'میں اپنی رائے سے کوشش کروں گا' کے الفاظ ہی نہیں ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ کا حضرت معاذ سے یہ کہنا محال ہے کہ اگر تو کتاب للہ میں نہ پائے نہ ہی اس کے نبی کی سنت میں۔ حالانکہ جب آپ ﷺ سے خمر کے متعلق پوچھا گیا تھا، تو آپ نے فرمایا تھا کہ مجھ پر اس آیت کے سوا اس معاملہ میں کچھ نازل نہیں ہوا: **فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ** (زلزال:۷،۸) (تو جس نے ذرہ بھر نیکی کی وہ اسے دیکھے گا، اور جس نے ذرہ برابر برائی کی تو وہ اسے دیکھے گا)۔ تو اس معاملہ میں رسول اللہ ﷺ نے بغیر وحی کے فیصلہ صادر نہیں فرمایا، تو یہ

بات کسی اور کے لیے کیسے جائز ہوسکتی ہے؟۔جبکہ ہمارے پاس ہمارے رب کا سچا قول بھی آچکا ہے:
مافرطنافی الکتاب من شیء۔(انعام:۳۸)(ہم نے کتاب میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں رکھی)اور:لتبین للناس مانزل الیھم۔(نحل:۴۴)(تاکہ آپ ﷺ لوگوں پر اسے واضح کردیں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے)،تو اللہ کی ایسی کسی شریعت وحکم کے وجود کی کوئی سبیل نہیں جس سے کتاب اللہ خالی ہو اور اسے رسول اللہ ﷺ نے بیان وواضح نہ کردیا ہو۔تو یہ ثابت ہوا کہ آپ ﷺ اس طرح نہیں فرماسکتے تھے۔پھر اگر یہ روایت صحیح بھی ہو تو اس بات سے خالی نہیں کہ یا تو یہ صرف حضرت معاذ کے لیے مباح تھا۔یا آپ کے ساتھ ہی دوسروں کے لیے بھی جائز تھا۔سو اگر یہ صرف حضرت معاذ کے لیے جائز تھا تو تمام اصحاب الرائے خطا پر ہیں،کیونکہ یہ لوگ حضرت معاذ کی رائے کا اتباع نہیں کرتے بلکہ آپ سے منقول ایک مسئلہ میں بھی ان کا اتباع نہیں کرتے۔بلکہ حنفی ابوحنیفہ کی رائے کی اور مالکی مالک کی رائے کی اتباع کرتے ہیں،تو اس میں حضرت معاذ کی رائے کبھی مخالف ہوگی یا موافق۔اور اگر آپ کے ساتھ ہی اوروں کے لیے بھی اجتہاد جائز ہو،تو ابوحنیفہ اور مالک رائے کے دوسروں سے زیادہ لائق نہیں۔اور رہی وہ روایتیں جو حضرات ابوبکر وعمر سے روایت کی گئی ہیں تو اس میں دو وجہوں سے ان کے لیے کوئی حجت نہیں۔ایک،یہ ثابت نہیں کیونکہ اس کا راوی میمون بن مہران ہے اور اس نے نہ حضرت ابوبکر کی صحبت پائی نہ ہی حضرت عمر کی۔کیونکہ اس کی ولادت ہی سن چالیس ہجری میں حضرت ابوبکر کی وفات کے ستائیس سال بعد اور حضرت عمر کی وفات کے قریب سترہ سال بعد ہوئی۔دوسرا،یہ گمان کرنا جائز نہیں کہ حضرات ابوبکر وعمر صحابہ کی قوم کو جمع کرتے تھے تاکہ ایسی شریعت جاری کریں جسے اللہ نے جاری نہ کیا۔اور یہ چار وجہوں میں سے ایک وجہ کی ہی حامل ہوگی اور جو کوئی اس بات کو جائز گردانے تو اس نے کفر کیا۔سو پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ کوئی ایسی چیز ہوگی کہ نبی ﷺ کی وفات ہوئی اور اس کے متعلق آپ ﷺ نے تحریم کی نص کی ہو،تو یہ سب جمع ہوئے تاکہ اسے حلال کریں۔یا آپ ﷺ نے واجب پر نص کی تھی،تو یہ سب جمع ہوئے تاکہ اسے ساقط کردیں۔یا تحلیل پر نص کی تھی،یا اس کی تحریم سے سکوت تھا،تو حضرت ابوبکر وعمر نے سب کو جمع کیا تاکہ اسے حرام قرار دیں۔یا اس کے وجوب کے سقوط پر نص تھی یا اس کے ایجاب سے سکوت تھا،تو انہوں نے ان سب کو جمع کیا تاکہ اسے واجب قرار دیں۔اور ان وجوہات میں خون اور اس کی اباحت کی ہر تحریم۔اور عورت کے معاملہ میں ہر تحریم واباحت۔یا فرج اور مال کی ہر تحریم اور اس کی اباحت۔اور حدود کا ہر وجوب یا اس کا اسقاط اور ہر عبادت کا ہر وجوب یا اس کا اسقاط داخل ہیں۔اور اللہ تو یہ کہتا ہے:
شرعوالھم من الدین مالم یاذن بہ اللہ۔(شوری:۲۱)(وہ ان کے لیے ایسا دین بناتے ہیں جس کا اللہ

نے حکم نہیں دیا)۔اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:ان دماء کم واموالکم واعراضکم وابشارکم علیکم حرام: (تمہارے خون،تمہارے اموال،تمہاری عزتیں اورتمہاری کھالیں تم پرحرام ہیں)۔تو اگر حضرات ابوبکروعمر کا صحابہ کو جمع کرنا ان وجوہ میں سے نہ تھا تو یہ باطل ہوگیا کہ انہیں ایسی رائے کے لیے جمع کیا جو دین بن جائے،تو یہ بلا شک وشبہ باطل ہے۔اوراسی طرح انہیں حضرات ابوبکروعمر کا صحیح وثابت حکم ترک کرنے میں پس وپیش لاحق نہیں ہوتا، اگر وہ ابوحنیفہ یا مالک کی رائے کے خلاف ہوتا ہے۔مثلا ،کوڑے اورتھپڑ میں حضرات ابوبکروعمر کا قصاص لینا اوران دونوں کا اہل خیبر سے غیر معینہ مدت تک کے لیے مساقات کرنا، یاان دونوں کا سورہ انشقاق میں سجدہ کرنا۔اور مالکی ان معاملات کے بہت زیادہ قائل نہیں۔اور یہ خبران پر حجت ہے اگر صحیح بھی ثابت ہوجائے۔تو جب صحیح ہی نہیں تب کس طرح ان کے لیے حجت ہوگی!؟۔اوررہی حدیث ابن مسعود،تو وہ صحیح ثابت ہے اورآپ کا قول کہ'اس سے کوشش واجتہاد کرو'،تو یہ قول بلا شک وشبہ سنت ماثورہ کی طلب وکوشش میں ہے۔اوراس کی دلیل آپ کا اس سے متصل قول ہے کہ'اور یہ نہ کہہ کہ میں دیکھتا ہوں اور میں ڈرتا ہوں'۔اورآخر حدیث میں آپ کا قول'جو چیز تجھے خلجان میں مبتلا کرے اسے چھوڑ کر اس کی طرف جا جو تجھے اطمینان بخشے'۔اور'تو کوئی فتوی نہ دے مگر حلال بین میں یا حرام بین میں'۔

اور جوانہوں نے شہود اور یمین کے معاملہ کا ذکر کیا کہ گواہاں شاید کاذب ہوں یا غافل اور قسم جھوٹی بھی ہوسکتی ہے۔اور یہ کہ ان سب کا غلبہ ظن پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔تو ایسا نہیں ہے بلکہ یہ اس یقین کے ساتھ ہوتی ہے جس کا اللہ نے ہمیں حکم دیا ہے جس میں کسی مسلمان کو شک وشبہ نہیں ہوتا۔اورہمیں اللہ نے کذب وصدق میں مراعات شہود کا مکلف نہیں بنایا نہ ہی قسم کے جھوٹا یا سچا ہونے کی معرفت حاصل کرنے کا کہا ہے، اگر ایسا ہوتا بھی تو ظن غالب ہی ہوتا اوراس سے ہم اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔سو اگر ہمارے پاس دو فریق اپنا جھگڑا لائیں،جس میں ایک مسلمان فاضل، نیک،متقی اور عادل ہو اور دوسرا فریق نصرانی،قائل تثلیث،اللہ اور لوگوں پر جھوٹ باندھنے میں مشہور نصرانی ہو اور مسلم اس نصرانی پر قلیل یا کثیر قرض کا مدعی ہو اور نصرانی اس کا انکار کرے یا نصرانی مدعی ہو اور مسلمان انکار کرے۔تو ہونا یہ چاہیے تھا کہ نیک مسلمان کو اس کے دعوے کی وجہ سے مال دے دیا جائے،کیونکہ ظن غالب میں وہ سچا ہے،جبکہ نصرانی جھوٹا ہے۔لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ہم ایسا نہیں کریں گے، بلکہ اس یقین وایقان کے ساتھ فیصلہ صادر کریں گے جس کا اللہ نے صحیح ثبوت وگواہی پر فیصلے کا حکم دیا ہے،جو ہمارے پاس ہو۔یا مدعی علیہ کی شہادت پر فیصلہ کریں گے اورظن کو فی الجملہ درخور اعتناء نہیں سمجھیں گے۔وباللہ التوفیق۔

ابن حزم کہتے ہیں: اور جو قائلین قیاس اللہ عزوجل کا قول ذکر کرتے ہیں: لعلمه الذين يستنبطونه منهم (نساء: ۸۳) (تو ان میں سے جو استنباط کرتے ہیں وہ اسے جان لیں)۔ تو یہ ان پر ہی حجت ہے، کیونکہ اس کے شروع میں ہے: ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم (نساء: ۸۳) (اور اگر وہ رسول کی طرف اور اپنے میں سے اولوالامر کی طرف پھیرتے)۔ اور لو (اگر) اس لغت عرب میں جس میں قرآن نازل ہوا، ایسا حرف ہے جو امتناع غیر کی وجہ سے امتناع شیء پر دلالت کرتا ہے، تو یہ آیت رائے سے استنباط کے بطلان میں حجت ہے اور یہ ثابت ہو گیا کہ 'اگر وہ اسے رسول اللہ کی طرف اور اپنے میں سے صاحبان امر کی جانب لوٹاتے، جو کہ سنت اور اجماع ہے، 'تو وہ جان لیتے'۔ اور یہ ثابت ہو چکا کہ وہ اسے نہیں جانتے تھے، لہذا بلاشک وشبہ استنباط باطل ہو گیا۔ اور صرف قرآن اور سنت کی جانب رد کرنا ہی باقی رہ گیا۔''

ضمیمہ ۳

[ملخص ابطال، ص ۶۸ تا ۷۱۔ الصادع، ص ۶۲۶ تا ۶۴۵]

''قیاس سے متعلق آثار و روایات: ہم سے احمد بن قاسم نے بیان کیا..... (۱)، از عوف بن مالک اشجعی: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: 'میری امت کچھ اوپر ستر فرقوں میں بٹ جائے گی اور میری امت پر سب سے بڑا فتنہ جس فرقہ سے ہوگا، وہ ایسی قوم ہوگی جو امور کو اپنی رائے سے قیاس کرے گی، سو وہ اس طرح حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر لیں گے۔'

جہاں تک صحابہ عظام ہیں تو، مجاہد سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب نے مکایلہ سے منع فرمایا۔ مجاہد کہتے ہیں کہ مکایلہ سے مراد مقایسہ ہے۔ ابن مسعود نے کہا: کوئی سال ایسا نہیں گزرتا کہ اس کے بعد والا پچھلے والے سے برا ہوتا ہے، میں یہ نہیں کہہ رہا کہ پہلے بارش زیادہ ہوتی تھی، یا پہلے کے سال زیادہ اچھے تھا، نہ ہی ایسا ہے کہ پہلے کا امیر بعد والے امیر سے زیادہ بہتر ہے، بلکہ تمہارے خیار و صالحین اور تمہارے علماء جاتے رہیں گے، پھر ایسی قوم آئے گی جو امور کو اپنی رائے سے قیاس کرے گی، سو اس طرح اسلام کو منہدم (۲) اور مسمار کر ڈالے گی (۳)۔ ابن مسعود نے کہا: تم 'أرأيت أرأيت' کہنے سے بچو، کیونکہ تم سے پہلے کے لوگ اسی 'أرأيت أرأيت' کہنے سے ہلاک ہوئے، تو ایک شئے پر دوسری شئے کو قیاس نہ کرو، اس سے قدم اکھڑ جائیں گے، بعد اس کے کہ وہ جم چکے ہیں اور جب کوئی تم سے کسی ایسی شئے کا سوال کرے جو تمہیں نہیں پتہ، تو 'لا اعلم' (میں نہیں جانتا) کہہ دو، کیونکہ یہ ایک تہائی علم ہے۔ اصمعی سے روایت ہے کہ خلیل کہتا تھا کہ قیاس باطل

ہے۔بقول اصمعی، خلیل نے یہ ایاس بن معاویہ سے اخذ کیا تھا، جو قاضی تھے۔اگر یہ کہا جائے کہ خلیل نحو میں قیاس کرتا تھا، تو ہم کہیں گے کہ خلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ اس معاملہ میں یقین وقطعیت کا اظہار نہیں کرتا تھا بلکہ صرف ظن کی حیثیت سے ایسا کرتا تھا۔پھر اگر کہا جائے کہ ایاس بن معاویہ اپنے عدالتی فیصلوں میں قیاس کرتے تھے، تو ہم کہیں گے کہ یہ باطل ہے کیونکہ آپ صرف اور صرف دلائل ظاہرہ سے ہی استدلال کرتے تھے، جو دلائل میں فقط غور وتامل پر مبنی ہوتا ہے۔اور خلیل سے یہ بات صحیح سند سے ثابت ہے۔پھر اگر کہا جائے کہ ثعلب سے روایت ہے کہ خلیل نے کہا کہ عبرت تو قیاس ہی سے حاصل ہوتی ہے (۴)۔تو ہم کہیں گے کہ یہ ثعلب سے صحیح سند سے ثابت نہیں، اگر صحیح بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ اس کی رائے ہوگی۔کیونکہ جس قیاس سے متعلق ہم بحث کر رہے ہیں، اس کا تعلق دین وتشریع سے ہے جس سے عربوں کو کبھی واسطہ ہی نہ پڑا تھا، یہ لفظ تو شرعی معنی میں اہل شرع کی وجہ سے معرض وجود میں آیا۔محمد بن اسمعیل بخاری، مؤلف صحیح سے منقول ہے: ازصدقہ، ازاسمعیل بن موسی، ازابن عقبہ، ازضحاک، ازجابر بن زید: مجھ سے حضرت ابن عمر ملے، تو کہا کہ اے جابر تو فقہاء بصرہ میں سے ہے، سوفتوی بھی دیتا ہے، لہذا کتاب ناطق یا سنت ماضیہ سے ہٹ کر قیاس نہ کر۔ابن عمر سے یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے کہا: علم تین ہیں، کتاب اللہ ناطق، سنت ماضیہ اور لاادری (میں نہیں جانتا کہنا) (۵)۔

ابن حزم رحمہ اللہ کہتے ہیں: وہ تعلیل جس پر اصحاب قیاس اپنے قیاس کی بنیاد رکھتے ہیں، تو نہ قرآن اور نہ ہی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس سے متعلق کچھ پایا جانا ممکن ہے۔اور یہ خبر جسے حارث بن عمرو مجہول حضرت معاذ سے کذبا روایت کرتا ہے کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کسر نہ اٹھا رکھوں گا۔تو اگر حضرت معاذ ایسا ہی کہتے ہیں اور ایسا نیا کلام کرتے ہیں جو نہ کتاب اللہ میں سے ہے نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے تو تم اس سے بچو، کیونکہ یہ بدعت وضلالت ہے۔کیونکہ جو بھی قرآن اور سنت میں نہیں پایا جاتا وہ بدعت اور ضلالت ہے۔ابن حزم رحمہ اللہ کہتے ہیں: سو یہ صحابہؓ ہیں جو قیاس کا ابطال کرتے ہیں اور دوسرا کوئی صحابی ان کی مخالفت نہیں کرتا اور ان میں سے کسی سے قیاس صحیح ثابت نہیں اور تعریف اللہ ہی کی ہے۔از داؤد بن ابی ہند، از محمد بن سیرین: قیاس منحوس ہے اور سب سے پہلے جس نے قیاس کیا وہ ابلیس ہے اور سورج اور چاند کی عبادت اسی قیاس کی وجہ سے شروع ہوئی۔ازمسلمہ بن علی، ازشریح قاضی: سنت تمہارے قیاس پر سبقت لے گئی۔ازشعبی، ازمسروق: میں کسی شئے پر دوسری شئے کو قیاس نہیں کرتا، میں نے ان سے کہا کہ وہ کیوں؟۔کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ میرے قدم لڑکھڑا نہ جائیں۔ازشعبی، ازمسروق: میں قیاس کرنے سے ڈرتا ہوں کہ کہیں میرے قدم جمنے کے بعد اکھڑ نہ جائیں۔عیسی بن ابی عیسی، ازشعبی: مقایسہ سے بچو، اس کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے

اگر تم قیاس میں مبتلا ہو گئے تو ضرور حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر ڈالو گے، بلکہ تمہیں جو اصحاب رسول اللہ ﷺ سے پہنچا اسے محفوظ رکھو۔ جبرہ بن مقسم، از شعبی: سنت مقاییس (قیاس) کے ذریعہ وضع نہیں کی گئی۔

ابو محمد علی ابن حزم کہتے ہیں: حضرت عمر بن خطاب کے قیاس اور حضرت عمر اور حضرت زید دونوں سے حد میں جو کچھ روایت کیا گیا ہے وہ صرف عیسی بن ابی عیسی، از شعبی کی سند سے بیان کیا گیا ہے اور اس جیسی دیگر روایات بھی۔ اور شعبی کا قیاس کے ابطال میں قول اوپر گزرا، تو انہیں چاہیے کہ وہ اپنے اصول پر یہ کہیں کہ شعبی نے اس چیز کو ترک نہیں کیا جو ان صحابہ سے روایت کیا گیا۔ سو اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ کہ وہ اس سے زیادہ قوی ہو، تو جب ان کی تقلید سے موافق ہوتا ہے تو وہ اس طرح کی بہت سی باتیں کرتے ہیں۔ از محمد بن مسلم، مجھ سے شعبی نے کہا: جب تم نے آثار ترک کر دیے اور قیاس پکڑ لیا، تو تم ہلاک ہو گئے، مجھے اس گروہ سے سخت بغض ہے اور یہ میرے نزدیک ان اہل صعافقہ کے کناسہ سے بھی زیادہ مبغوض ہے۔ ابو محمد کہتے ہیں: میں نے حمام بن احمد سے صعافقہ کے معنی دریافت کیے، تو کہا کہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ غیر محمود تجارت میں مشغول ہوتے ہیں اور راس المال کے بغیر ہی بازار میں گھسے پڑتے ہیں۔ از عطاء بن سائب، از ربیع بن خثیم: انسان کسی چیز کے لیے یہ کہنے سے بچے کہ اللہ نے اسے حرام کیا ہے یا اس سے منع کیا ہے، کہ اللہ کہے گا کہ تو نے جھوٹ کہا، میں نے اسے حرام نہیں کیا اور نہ اس سے منع کیا۔ یا یہ کہے کہ اللہ نے اسے حلال کیا، یا اس کا حکم دیا، اور اللہ کہے کہ تو نے جھوٹ کہا، میں نے اسے حلال نہیں کیا اور نہ اس کا حکم دیا۔ ابو محمد کہتے ہیں: یہ قول قرآن وسنت کی نص کے بغیر قیاس کے ذریعہ حرام یا حلال کرنے سے متعلق ہے۔ عطاء بن ابی رباح نے قول باری تعالی: فان تنازعتم فی شیء فردوا الی اللہ والرسول... (نساء:۵۹) کے بارے میں کہا کہ کتاب اللہ کی طرف اور اس کے رسول کی سنت کی طرف۔ میمون بن مہران نے قول تعالی فردوہ الی اللہ والرسول، کے بارے میں کہا کہ کتاب اللہ کی طرف اور رسول اللہ ﷺ کی طرف جب تک آپ ﷺ حیات ہیں، پھر جب آپ ﷺ وفات پا جائیں تو آپ کی سنت کی طرف۔ از ابن شبرمہ: جعفر (صادق) بن محمد بن علی بن حسین نے ابو حنیفہ سے کہا کہ اللہ سے ڈرو اور قیاس نہ کرو، کیونکہ کل ہم اور وہ جو ہمارے خلاف گئے، اللہ تعالی کے آگے کھڑے ہوں گے، تو ہم تو کہیں گے کہ اللہ نے کہا، اللہ کے رسول نے کہا اور تم اور تمہارے اصحاب کہیں گے کہ ہم نے سنا اور ہم نے رائے قائم کی، تو اللہ ہم سے اور تم سے وہی کرے گا جو وہ چاہے گا۔ از سفیان ثوری، از ہارون بن ابراہیم بدری، از عبداللہ بن عبداللہ بن عمر: اللہ نے کسی چیز کو واضح نہیں فرمایا مگر یہ کہ وہ واضح ہو گئی، تو اللہ نے جو کہا تو وہ اسی طرح ہے جیسے اس نے کہا ہے اور اس کے رسول ﷺ نے جو فرمایا ہے وہ ویسا ہی ہے جیسا اس نے فرمایا ہے اور جو اللہ اور اس کے رسول نے

نہیں فرمایا، تو وہ اپنے عفو و درگزر اور اپنی رحمت کی وجہ سے نہیں فرمایا۔ لہذا اس سے متعلق کھود کرید نہ کرو۔ وکیع بن جراح نے یحیی بن صالح وحاظی سے کہا کہ رائے سے حذر کرو، کیونکہ میں نے ابوحنیفہ کو کہتے سنا ہے کہ مسجد میں پیشاب کرنا ان (اہل قیاس) کے بعض قیاسات سے زیادہ بہتر ہے۔ اور حماد بن ابی حنیفہ سے ہے کہ مجھ سے میرے والد ابوحنیفہ کہا کہ جس نے مجلس قضاء میں قیاس نہ چھوڑا، تو اسے تفقہ حاصل نہیں ہوا۔''

حواشی

(۱) یہاں ایک طویل سند ہے جو ہم نے حذف کر دی۔

(۲) شعرانی [ج ۱، ص ۲۰۵]: فینهدم۔

(۳) 'نظریہ مغائرت' (alinietion theory) جو یہاں ذکر ہوا، ایک اور زیادہ معتبر روایت میں بھی بیان ہوا ہے۔ اصل ٹکڑا بخاری، کتاب الفتن، رقم [۷۰۶۸] میں ہے: اتینا انس بن مالک فشکونا الیه مانلقی من الحجاج، فقال اصبروا فانه لا یاتی علیکم زمان الا الذی بعده شر منه حتی تلقوا ربکم (ہم حضرت انس بن مالک کے پاس آئے اور حجاج سے جو سلوک ہمیں پہنچا تھا اس کی شکایت کی، تو آپ نے کہا: صبر کرو، کیونکہ تم پر آنے والا ہر زمانہ پچھلے سے بدتر ہوگا، حتی کہ تم اپنے رب سو جا ملو گے)۔ ممکن ہے کہ یہ قبل اسلامی فلسفہ ہو۔ دُرَید بن ثمہ ایک خطبہ میں کہتا ہے: یاھولاء ان اولکم کان خیرا ول و کل حی سلف خیر من الخلف (اے لوگوں تمہارا پچھلا تمہارے اگلے سے بہتر ہے، اور ہر گزرنے والے آنے والے سے بہتر ہے)، آغانی، ج ۱۶، ص ۱۴۲ [ج ۱۸، ص ۳۱۳، اخبار خفاف]۔

(۴) یہاں 'اعبرۃ القیاس بغیر حرف 'ب' کے ہے۔ اگر اسے عبرۃ ہی پڑھا جائے تو یہ سورہ حشر ۵۹: ۲ 'فاعتبروا' کا حوالہ ہے، جو قیاس کے قائلین کی معروف دلیل ہے۔

(۵) مثلاً، اس سے متعلق فقہاء اور اہل لغت کے دلچسپ اقوال سیوطی، مزہر [ج ۲، ص ۳۱۵، ذکر من سئل من علماء العربیۃ عن شیء فقال لا ادری] میں موجود ہیں۔

ضمیمہ ۴

امام الحرمین کی 'ورقات فی اصول الفقہ' مع شرح ابن فرکاح سے:

(الف) ورق ۱۲ أ [ص ۱۳۴ تا ۱۳۸]:

''اور صیغہ 'افعَل' اگر اطلاق اور قرینہ سے مجرد ہو تو اس (حکم وفعل) پر ہی محمول کیا جائے گا، الا یہ کہ اس پر کوئی دلیل دلالت کرے کہ اس سے ندب اور اباحت مراد ہے، تو پھر اسی پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی لغت عرب کا صیغہ امر افعَل، اور اگر وہ قرائن سے مجرد ہو تو امر پر ہی حمل کیا جائے گا اور آپ کا قول 'الا یہ کہ کوئی دلیل دلالت کرے کہ اس سے ندب اور اباحت مراد ہے، تو پھر اسی پر محمول کیا جائے گا' تو یہ غیر جنسی استثناء ہے، سو جو دلیل امر سے اس کے اصراف پر دلالت کرے، تو وہ مجرد نہیں۔ اور ممکن ہے کہ یہ استثناء متصل ہو، تو اس کے معنی یہ ہوں گے امر کا صیغہ مجرد ہو، الا یہ کہ کسی دلیل متصل سے اس سے اس کا خروج معلوم ہو جائے۔ اور کبھی قرائن سے مجرد صیغہ حالیہ اور مقالیہ بھی ہوتا ہے، جو امر سے صیغہ کو پھیر دینے والا ہوتا ہے اور دلیل منفصل سے معلوم ہوتا ہے۔ اور دلیل منفصل سے خارج کر دینے والے صیغہ مجرد کی مثال قول تعالیٰ واشهدوا اذا تبايعتم (بقرہ: ۲۸۲) (جب تم بیع وشری کرو تو گواہی کر لو) ہے۔ یہ گواہی کے ساتھ صیغہ امر ہے، جو معارض سے مجرد ہے، اسے فقہاء نے ندب پر حمل کیا، کیونکہ انہوں نے اسے امر سے کسی صارف کی وجہ سے منصرف پایا۔ ان کا کہنا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید وفروخت کی اور اس پر گواہی قائم نہیں فرمائی، لہذا انہوں نے اس امر کو ندب پر محمول کیا۔ اور قول باری تعالیٰ: واذا حللتم فاصطادوا (مائدہ: ۲) (جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) ان کے نزدیک جو منع وحظر کے بعد وارد ہونے والے امر کو اباحت شمار کرتے ہیں، تو یہ اس میں سے ہے، جو قرینہ کی وجہ سے وجوب سے منصرف ہے، تو اس میں صیغہ امر مجرد نہیں ہے۔ اور جو منع وحظر کے بعد امر وارد کو اباحت نہیں سمجھتے، تو ان کے پاس اس باب میں قول تعالیٰ: واشهدوا اذا تبايعتم کا صیغہ مجرد ہے، جسے وہ دلیل منفصل کی وجہ سے امر سے اباحت کی جانب خروج لیتے ہیں۔ اور اس میں دلیل منفصل اصطیاد کے عدم وجوب پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ اور اسی طرح قول باری تعالیٰ فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض (جمعہ: ۱۰) (جب نماز ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ) ہے، تو قبل انقضاء صلاۃ انتشار حرام تھا، سو نماز کے بعد انتشار کا امر بعد منع وحظر ہے، تو اس میں قول باری تعالیٰ واذا حللتم فاصطادوا گزر چکا۔

(ب) ورق ۱۷ أ [ص ۱۵۹ تا ۱۶۱]:

''صیغہ امر وارد ہوتا ہے اور اس سے مراد اباحت ہوتی ہے یا تہدید مراد ہوتی ہے یا تسویہ یا تکوین یا قصد مراد ہوتا ہے۔ یہاں غیر واجب کے معنی میں صیغہ امر کے ورود کا بیان ہوا ہے۔ اور جن اوامر کو وجوب پر محمول نہ کیا گیا ہو انہیں کسی غیر وجوبی وجہ پر محمول کرنے سے متعلق فقہ کا فائدہ ذکر کیا گیا ہے۔ اور آپ ضمیر کو اس کی تذکیر میں امر کی جانب ذکر کرتے ہیں اور صیغہ کی جانب راجع کیا جائے تو تانیث کا بھی جواز ہے۔ اور چاہیے تو یہ تھا کہ آپ ندب کے لیے امر کے ورود کا ذکر کرتے، کیونکہ یہ مشہور محال ہے۔ لیکن آپ نے واجب اور مندوب کے بیان کی طرف متقدم اشارہ پر ہی اکتفاء کیا۔ اور اباحت کے لیے صیغہ امر کے ورود کی مثال یہ قول باری تعالی ہے: کلوا مما فی الارض حلالا طیبا (بقرہ: ۱۶۸) (زمین میں جو حلال طیب ہو اس میں سے کھاؤ)۔ اور ارشاد خداوندی: واذا حللتم فاصطادوا (مائدہ: ۲) (اور جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو)۔ اور فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض (جمعہ: ۱۰) (اور جب نماز ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ)۔ اور تہدید کے لیے صیغہ امر کے ورود کی مثال یہ آیت ہے: اعملوا ما شئتم (فصلت: ۴۰) (جو چاہے کرو)۔ اور عام بول چال میں تسویہ کی مثال یہ ہے: ارعُدو ابرُق یازید (اے زید تو گرج یا برس)۔ اور قول باری تعالی: فاصبروا اولا تصبروا (طور: ۱۶) (تو تم صبر کرو یا نہ کرو)۔ اور معنی تکوین میں ورود صیغہ امر کی مثالیں یہ ہیں: کونوا قردۃ (بقرہ: ۶۵؛ اعراف: ۱۶۶) (بندر بن جاؤ) اور: قلنا یانار کونی بردا وسلاما علی ابراھیم (انبیاء: ۶۹) (ہم نے کہا اے آگ ابراہیم پر ٹھنڈی اور سلامتی والی ہو جا)۔''

ضمیمہ ۵

ابو سعد عبد الکریم سمعانی کی کتاب الانساب، مخطوطہ ایشیاٹک میوزیم، سینٹ پیٹرز برگ سے [1]۔

(الف) نسبت داؤدی

[ج ۵، ص ۲۹۴ تا ۲۹۷، رقم ۱۵۴۹، طبع اول، دکن، ۱۳۹۷ھ/ ۱۹۷۷ء]:

''یہ نسبت مذہب داؤد اور داؤد کے نام سے منسوب ہے۔ جہاں تک فقہی مذہب ہے تو ایک جماعت نے اہل ظاہر کے امام اور ان کے فقیہ ابو سلیمان داؤد بن علی اصبہانی کا مذہب اپنایا ہے۔ اور ان میں بکثرت متبع ہوئے ہیں۔ ان میں سے ابو قاسم عبید اللہ بن علی بن حسن بن محمد بن عمرو بن حزم بن مالک بن کاہل بن زیاد بن نہیک بن

ہشیم بن سعد بن مالک بن نخع کوفی نخعی قاضی داؤدی ہیں۔ یہ اپنے زمانہ میں خراسان میں فقیہ داؤدیہ تھے، آپ نے عراق اور مصر میں بکثرت سماع کیا، بغداد میں ابوعبداللہ حسین بن اسمٰعیل محاملی سے، کوفہ میں ابوعباس احمد بن محمد بن عقدہ حافظ سے، مصر میں ابوجعفر احمد بن محمد بن سلام طحاوی سے، دمشق میں ابوبکر احمد بن سلیمان بن زیاد دمشقی سے سماع کیا۔ آپ سے حاکم ابوعبداللہ حافظ نے فوائد کا انتخاب کیا اور اسے لوگوں نے رقم بند کیا، آپ سے ابوعبداللہ غنجار حافظ، ابوعباس مستغفری حافظ نے روایت کیا۔ آپ نے بخارا میں وفات پائی۔ اور آپ وہیں سکونت پذیر ہو چکے تھے حتی کہ جمادی الاولی سن ۳۷۶ھ میں وفات پائی..... (۲)

اوران داؤدیہ میں سے جو مذہب داؤد بن علی پر تھے، ابوبکر محمد بن موسی بن مثنی فقیہ داؤدی نہروانی بھی ہیں۔ آپ اہل نہروان میں سے تھے، بغداد میں سکونت اختیار کی، آپ مذہب داؤد بن علی پر ایک عمدہ و نبیل فقیہ تھے۔ آپ نے ابوقاسم عبداللہ محمد بغوی، ابوسعید حسن بن علی عدوی، ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد (سجستانی) سے سماعت کی۔ آپ سے ابوبکر احمد بن محمد برقانی، آپ کی بیٹی کے بیٹے ابوحسن بن عمر بن روح نہروانی نے روایت کیا۔ ابوبکر خطیب (بغدادی) نے کہا کہ میں نے ابوبکر برقانی سے آپ کے بارے میں پوچھا کہ آپ ثقہ تھے؟ تو آپ نے کہا کہ آپ کا حال صرف اور صرف آپ کی وثاقت پر ہی دلالت کرتا تھا، یا جیسا آپ نے کہا۔ پھر کہا کہ میں نے آپ سے تھوڑا بہت تعلیقا لیا ہے، آپ کی ولادت شوال سن ۳۰۰ھ میں، جبکہ وفات سن ۳۸۴ھ میں ہوئی۔"

(ب) ظاہری

انساب [ج ۹، ص ۱۲۹ تا ۱۳۲، رقم ۲۶۳۴]

"..... یہ نسبت اصحاب ظاہر کی طرف ہے اور یہ وہ جماعت ہے جو داؤد بن علی اصبہانی، صاحب الظاہر کے مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔ سو یہ نصوص کو ان کے ظاہر پر جاری کرتے ہیں اور ان میں بکثرت پیرو ہوئے ہیں۔ ان میں، ابوحسین محمد بن حسین بصری ظاہری ہیں، یہ مذہب داؤد پر تھے۔ آپ نے محمد بن حسن بن صباح داؤدی سے سماعت کی۔ آپ سے ابونصر بن ابی عبداللہ شیرازی نے روایت کیا۔ اور رہے داؤد، تو آپ ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف فقیہ ظاہری اصبہانی الاصل ہیں، بغداد میں سکونت اختیار کی۔ آپ کا تعلق قاشان سے تھا جو اصبہان کے پاس ہے۔ آپ نے سلیمان بن حرب، عمرو بن مرزوق، قعنبی، محمد بن کثیر عبدی، مسدد بن مسرہد سے سماعت کی۔ نیشاپور کی جانب سفر کیا اور اسحق بن راہویہ سے مسند اور تفسیر سماعت کی۔ پھر بغداد تشریف

لائے اوراپنی کتب وہیں تصنیف کیں۔آپ ہی اصحاب الظاہر کے امام ہیں۔آپ صاحب ورع،عبادت گزاراور عابدوزاہد تھے۔آپ کی کتب میں بکثرت احادیث ہیں،مگر یہ ہے کہ آپ سے انہیں بہت کم روایت کیا گیا۔آپ سے محمد بن داؤد،زکریابن یحیی ساجی،یوسف بن یعقوب ابن مہران داؤدی،عباس بن احمد مذکر نے روایت کیا۔ابوعباس ثعلب نے آپ کاذکر کرتے ہوئے کہا کہ آپ کی عقل آپ کے علم سے زیادہ تھی۔ابوعبداللہ محاملی کہتے ہیں کہ میں نے داؤد بن علی کونماز پڑھتے دیکھا،سومیں نے حسن تواضع میں آپ کے مشابہ کسی نمازی کونہیں دیکھا۔امام احمد بن حنبل سے داؤد کاقرآن کے بارے میں قول ذکر کیا گیاتو آپ نے داؤدکواس میں بدعتی قراردیا۔اوراس کی وجہ سے آپ داؤد سے ملنے ملانے سے رک گئے۔امام صاحب کے بیٹے صالح بن احمد نے اجازت چاہی کہ وہ ملنے آئے ہیں،توامام صاحب نے ملنے سے منع کردیا۔اورکہا کہ مجھے نیشاپور سے محمد بن یحیی ذہلی نے خط لکھااور بتلایا کہ داؤدیہ زعم کرتاہے کہ قرآن محدث یعنی مخلوق ہے۔صاحبزادے نے کہا کہ اباجان،داؤداس سے انکارکرتے ہیں۔توامام احمد نے کہا کہ محمد بن یحیی اس سے زیادہ سچے ہیں،تم انہیں میرے پاس آنے کی اجازت نہ دینا۔ابوبکراحمد بن کامل بن خلف نے کہا کہ ۲۷۰ھ کے ماہ رمضان میں داؤد بن علی بن خلف اصبہانی کاانتقال ہوا،آپ ہی وہ پہلے شخص ہیں جس نے ظاہر سے انتحال کااظہارکیا،قولی طور پراحکام میں قیاس کی نفی کی اورعملی طور پراس کی حاجت میں مبتلا ہوئے،سواسے 'دلیل' کانام دیا۔آپ کے بیٹے محمد بن داؤد نے کہا کہ میں نے خواب میں اپنے والدکودیکھا،میں نے پوچھا کہ اللہ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ کہا کہ اس نے مجھے بخش دیااورمجھ سے درگزرفرمایا۔میں نے کہا آپ کی مغفرت ہوگئی،تودرگزرکس بات سے فرمایا؟۔کہا کہ اے میرے بیٹے !یہ معاملہ بڑاہی عظیم الشان ہےاورجس سے درگزرنہیں کیا گیاتو اس کے لیے تباہی ہی تباہی ہے۔داؤدسن ۲۰۱ھ میں پیداہوئے اور بغدادمیں سن ۲۷۰ھ میں وفات پائی۔آپ کے والدعلی بن خلف عہدمامون الرشید میں قاضی اصبہان عبداللہ بن خالدکوفی کی کتابت پرمامور تھے۔آپ کے بیٹے ابوبکرمحمد بن داؤدبن علی بن خلف اصبہانی قاشانی صاحب کتاب الزہرہ عالم،ادیب،شاعراورصاحب ذہانت وظرافت تھے۔ زہرہ میں آپ نے عباس بن محمد دوری اورآپ کے طبقہ سے سے احادیث روایت کی ہیں۔جب اپنے والدکی وفات کے بعدآپ ان کے حلقہ میں براجمان ہوئے تولوگوں نے آپ کوکم سن گردانا،چنانچہ بغرض امتحان ایک شخص کوبھیجااوراس سے کہا کہ ان سے پوچھنا کہ حدسکرکیا ہے۔تووہ آدمی آیااورآپ سے پوچھا کہ انسان کب مدہوش ہوجاتاہے۔تومحمد بن داؤد نے کہاجب اس سے ہموم وغموم جاتے رہتے اوراس کے پوشیدہ امورمنظرعام پرآجاتے ہیں۔تویہ جواب پسندکیا گیااورعلم میں آپ کے مرتبہ ومقام کوتسلیم کرلیا گیا۔آپ کے اشعارملیحہ میں سے یہ ہیں.....

قاضی ابوعمر یوسف کی موجودگی میں ابوالعباس بن سریج شافعی کے ساتھ آپ کے مناظرات اوراخبار منقول ہیں۔ابوبکر بن داؤد اصبہانی ظاہری اور قاضی یوسف بن یعقوب دونوں کا ایک ہی دن انتقال ہوا،یعنی پیر کے دن، ۷ رمضان سن ۲۹۷ھ میں۔کہا گیا ہے کہ محمد بن داؤد نے ۷ شوال کو وفات پائی۔

اسی طرح ابوالحسن عبداللہ بن احمد بن محمد ابن مغلس فقیہ ظاہری ہیں۔مذہب داؤد پر آپ کی متعدد تصنیفات ہیں۔آپ نے اپنے دادا محمد بن مغلس ،علی بن داؤد قنطری ،ابوقلابہ رقاشی ،جعفر بن محمد بن شاکر صائغ ،اسمعیل بن اسحاق قاضی ،عبداللہ بن احمد بن حنبل اور حسن بن علی معمری وغیرہم سے روایت کیا۔اور آپ سے ابوالفضل محمد بن عبداللہ شیبانی نے روایت کیا۔یہ شیبانی ثقہ فاضل اور فقیہ تھے،آپ نے ابوبکر محمد بن داؤد اور ابن مغلس سے علوم اخذ کیے اور اسلام میں داؤد کے علم (وفقہ) کی نشر واشاعت کی۔آپ کو سکتہ لاحق ہوا اور اسی حالت میں سن ۳۲۴ھ میں وفات پائی۔''

حواشی

(۱) دیکھیے،(Notices sommaires des manuscrits arabes)،ص ۱۴۶۔

(۲) یہاں داؤدی نسبت مذہب داؤد کی نہیں بلکہ نسبت جدی ہے۔

تعلیقات

CamScanner

تعلیقات

تعلیق۔۱

متعلقہ بہ باب دوم، حاشیہ ۱۱، ۱۲

شاعری میں رائے اور قیاس

رائے اور حدیث سے متعلق فقہی و دینی نزاعات کے زندہ و تابندہ کردار کا اس واقعہ سے زیادہ کوئی چیز عمدہ طور پر مظاہرہ نہیں کرتی جتنا کہ دوسری صدی ہجری کے دوران میں جب فقہاء و علماء کے درمیان یہ نزاعات جاری و ساری تھے، تو خلیفہ ہارون الرشید کی ہمشیرہ شاعرہ عُلَیَہ بنت مہدی (۲۱۰ھ) اپنے ایک قصیدہ عشقیہ میں اس دور کے ان دینی موضوعات کا حوالہ دے کر اس کا اظہار کرتی ہے:

لیس خَطب الھوی بخطب یسیر
لیس ینبیك عنه مثل خبیر
لیس امر الھوی یدبر بالرأی
و لا بالقیاس والتفکیر
انما الامر فی الوھی خطرات
محدثات الامور بعد الامور

''معاملات عشق کا اظہار آسان نہیں۔ باخبر انسان کی طرح کوئی تمہیں اس کی خبر نہ دے گا۔
رائے، قیاس، اور ظن و فکر سے معاملہ عشق سنبھالا نہیں جا سکتا۔
بعد میں واقع ہونے والے امور میں ہی خطرے ہیں۔''(۱)

یہی شاعرہ اسی خیال کو ایک اور مختصر قصیدے میں مختلف الفاظ میں بیان کرتی ہے، جس کا مرکزی خیال "بنی الحب علی الجور" تھا، یعنی 'بنائے محبت جفا و جور پر رکھی گئی ہے۔

ليس يستحسن فى حكم الهوى
عاشق يحسن تاليف الحجج

''معاملات عشق میں اس عاشق کو سراہا نہیں جاتا جو بحث و دلائل میں عالم ہو۔''(۲)

زبان کے عام استعمال میں اور دوسری طرف دینی و فقہی استعمال میں رائے کے متعدد اطلاقات مندرجہ ذیل دو مختصر قصائد کے جائزے سے بھی بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ قصائد بالکل آزاد و مستقل ہیں اور میں ان کے استناد کی غیر یقینی کی وجہ سے کسی متعلقہ زمانہ سے انہیں متعلق نہیں کر سکتا۔

شعرانی، ج ا [ص ۲۰۵] میں ہم پڑھتے ہیں کہ شعبی اور عبدالرحمن بن مہدی ہر اس شخص کو ملامت کرتے جو رائے کو بروئے کار لاتا۔ پھر وہ یہ اشعار پڑھا کرتے:

دين النبى محمد مختار
نعم المطية للفتى الآثار
لاترغبن عن الحديث واهله
فالرأى ليل والحديث نهار

نبی کا دین منتخب کردہ ہے۔ جواں مرد کے آثار و آحادیث کیا ہی خوب راہ ہیں۔

حدیث اور اس کے صاحبوں سے روگردان نہ ہو۔ کہ رائے رات ہے تو حدیث روز روشن۔

ابطال [الصادع، ص ۶۲۴] میں یہی اشعار امام احمد بن حنبل کے نام سے نقل کیے گئے ہیں۔ تاہم پہلے بیت میں مختار کے بجائے 'اختار' [الصادع: اخبار] کا لفظ ہے اور ساتھ ہی ایک تیسرا شعر بھی ہے:

ولر بما جهل الفتى اثر الهدى
والشمس بازغة لها انوارُ

اکثر انسان ہدایت کے آثار سے ناواقف ہی رہ جاتا ہے۔ حالانکہ آفتاب پوری آب و تاب سے اپنی روشنی بکھیر رہا ہوتا ہے۔

پھر ابن عبدربہ اپنی کتاب العقد الفرید، ج ا، ص [۶۰، المشورۃ] میں کسی نامعلوم شاعر کے اشعار نقل کرتا ہے، جو یہی خیال بیان کرتا ہے، یعنی رائے کو شب تیرہ و تار سے تشبیہ دیتا ہے، لیکن بالکل مختلف معنی میں:

بقول شاعر:

الرأی کاللیل مسود جوانبه
واللیل لا ینجلی الا باصباح
فاضمم مصابیح آراء الرجال الی
مصباح رأیك تزودضوء مصباح

رائے (یا مشورہ) اس رات کے مانند ہوتی ہے جس کے کنارے دھندلے ہوتے ہیں
لیکن رات صرف صبح کے باعث ہی روشن ہوا کرتی ہے
سو تم لوگوں کی آراء کے چراغ بھی شامل کرلو
اپنی رائے کے چراغ میں، تاکہ چراغ کی ضوء زیادہ ہوجائے۔

یعنی تنہا تمہاری رائے تاریک ہے، اگر تمہیں روشنی کی خواہش ہے تو تن تنہا اس پر بھروسہ نہ کرو، بلکہ دیگر لوگوں کی رائے بھی حاصل کرو۔

اس صورت میں یہ قابل انکار نہیں کہ یہ دونوں اشعار باہم دگر مربوط ہیں اور یا تو فقہی 'الرأی' کو دنیادار شاعر نے عام لحاظ سے استعمال کیا، یا اس نے لفظ رأی کے قدیم استعمال کا اطلاق کیا ہے، یا پھر اس کے برعکس۔

حواشی

(۱) آغانی، ج۹، ص۹۵ [ج۱۰، ص۳۶۹، اخبار علیہ بنت المہدی] میں فقط دو بیت درج ہیں۔ تاہم حصری (ج۳، ص۱۹) میں مجھے مکمل اشعار مل گئے۔

(۲) آغانی، ج۹، ص۸۹ [ج۱۰ ص۳۶۱، اخبار علیہ بنت المہدی]۔
معاملات عشق میں قیاس اور استدلال سے متعلق علی بن ہشام شاعر نے بھی ایسے ہی کنایہ کا اظہار کیا ہے، آغانی، ج۱۵، ص۱۴۶ [ج۱۷، ص۵۵، ذکر بذل]:

وفی دون ذامایستدل به الفتی
علی الغدرمن احبابه ویقیس

تعلیق ۔ ۲

متعلقہ بہ باب سوم، حاشیہ ۶۳

علم الاختلاف

ایک طرف فقہی مکاتب میں اور ان کے ائمہ میں اختلاف آراء کے علم اور دوسری طرف 'اصحاب رسول کے اختلاف آراء' کے علم کے درمیان ایک خاص فرق کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔ جیسا کہ ادب روایت و حدیث میں بھی اس نوعیت کا فرق واضح طور پر پایا جاتا ہے۔ پہلی نگاہ ہی میں یہ آشکار ہو جاتا ہے کہ ادب روایت کا خواہ کوئی بھی باب ہو، کسی بھی شرعی مسئلہ میں مختلف صحابہ کرام کے نام پر مختلف روایات و احادیث متناقض جوابات پیش کرتی ہیں۔ چونکہ مذہب ظاہریہ کے نقطہ نگاہ کی رو سے مسائل شرعیہ و فقہیہ میں اصل تاکید احادیث پر ہے، لہذا یہ نہایت ضروری ہو جاتا ہے کہ اس قسم کے متناقض اور متصادم روایتی مواد میں سے ایک یا دوسری روایت کے لیے من مانے میلان سے اعراض و اجتناب کے لیے نقد و درایت کو کام میں لایا جائے۔ اگر اس نقد و درایت کو کامیاب بنانا ہے اور عملی طور پر اس کا اطلاق بھی کرنا ہے تو اسے اختلاف حدیث کے ساتھ عملی مناسبت پر قائم ہونا چاہیے۔ ابن حزم محمد بن نصر مروزی (۲۹۴ھ) کی اس علم کے عالم کامل کی حیثیت سے مدح سرائی کرتے ہیں (۱)۔ خود ابن حزم بھی اس علم پر سخت زور دیتے ہوئے قدیم ائمہ و علماء کے متعدد اقوال اس کی تائید و حمایت میں نقل کرتے ہیں۔ ایک عالم کہتے ہیں: ''جو اختلاف سے واقف نہیں وہ کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔ جبکہ دوسرے عالم ایسے شخص کے لیے کہتا ہے''.....ہم اسے عالم نہیں سمجھتے۔'' امام مالک کے نزدیک ایسا شخص جو علم اختلاف سے مناسبت نہیں رکھتا اسے فتوی دینا جائز نہیں۔ اس معروف مدنی امام کا یہ قول نہ ہی علم اختلاف آراء کے حوالے کے لیے ذکر کیا گیا نہ ہی مروج فقہی مذاہب کے نکات اختلاف کے لیے نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ قول محدثین و رواۃ کے متنوع و مختلف مواد، قرآن کے ناسخ اور منسوخ اور ان صورتوں میں جہاں ایک معارض و متناقض حدیث دوسری حدیث کی حمایت میں سراسر غیر صحیح قرار دے دی جاتی ہے، کا حوالہ دیتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھتے ہیں علم اختلاف آراء اور فقہی مذاہب کے نکات اختلاف ایک زرخیز ادب میں پھیلے ہوئے ہیں۔ چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں کہ جس طرح اس معاملہ میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی امام مالک کے اس قول سے متفق ہیں، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان مذاہب کے قاضی اور مفتی اپنے اپنے مذاہب کے اماموں سے متفق نہیں، جن کے وہ بلا مشروط معتقد ہیں۔

ابطال [الصادع، ص ۶۶۳ تا ۶۶۵]۔وقال سعیدبن ابی عروبة:من لم یسمع الاختلاف فلانعدہ عالما۔وعن عباس بن محمد الدوری، قال سمعت قبیصةابن عقبة یقول: لایفلح من لایعرف الاختلاف۔وعن ابی القاسم،سئل مالك لمن یجوز الفتیا،قال لا یجوز الفتیا الالمن علم مااختلف الناس فیه۔قیل له اختلاف اهل الرأی؟قال:اختلاف اصحاب رسول الله ﷺ وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن وحدیث النبی ﷺ و کذلك یفتی۔قال ابو محمد:وهذا قول ابی حنیفةوالشافعی بلا خلاف،فلینظر حکامهم ومفتوهم الیوم،أهذہ صفتهم ام لا،فان کانوالیسوا کذلك فقدخالفوا ما ادعوا تقلیدہ وحصلوا علی لاشیء،فنعوذبالله من الخذلان۔

''سعید بن ابی عروبہ کہتے ہیں:'جس نے اختلاف کی سماعت نہیں کی، ہم اسے عالم نہیں گردانتے۔'از عباس بن محمد دوری، میں نے قبیصہ ابن عقبہ کو کہتے سنا:'وہ کامیاب نہیں ہوتا جو اختلاف کی معرفت نہیں رکھتا۔'از ابوالقاسم :امام مالک سے پوچھا گیا کہ فتوی دینا کسے جائز ہے؟۔فرمایا:فتوی دینا صرف اسے جائز ہے جو اختلاف ناس کا علم رکھتا ہو۔آپ سے کہا گیا کہ اختلاف اہل رائے ؟ آپ نے کہا کہ (نہیں بلکہ) جو اختلاف اصحاب رسول اللہ ﷺ اور قرآن وحدیث کے ناسخ اور منسوخ کا علم رکھے اور صرف ایسا مفتی ہی فتوی دے سکتا ہے۔ابن حزم کہتے ہیں: اور بلا خلاف یہی ابوحنیفہ اور شافعی کا قول ہے،تو ان کے موجودہ حکام اور ان کے مفتیان کرام ملاحظہ فرمائیں کہ یہ ان کی صفت ہے یا نہیں،اگر وہ اس علم سے موصوف نہیں ہیں تو انہوں نے اس کی مخالفت کی جس کی تقلید کے وہ مدعی ہیں اور وہ کسی بھی چیز پر قائم نہیں۔تو ہم رسوائی سے اللہ کی پناہ طلب کرتے ہیں۔''

حواشی

(۱) تہذیب [ج۱،ص ۹۳]۔ طبقات الحفاظ، طبقہ ۱۰، رقم ۱۹ [ج ۲،ص ۶۵۰،رقم ۶۷۴]۔ ابوالحاسن [ج ۳، ص ۱۶۱، سنہ ۲۹۴ھ:وکان اعلم الناس باختلاف الصحابة ومن بعدهم فی الاحکام] بھی ملاحظہ ہو۔

ضمیمہ جات عربی

ضمیمہ ۱ تا ۳، از ابن حزم، ابطال القیاس وغیرہ

ضمیمہ۔۱

وتلك الاشياء التى حدثت هى الرأى والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد،فكان حدوث الرأى فى القران الاول قرن الصحابة رضى الله عنهم مع ان كل من روى عنه فى ذلك شيء من الصحابة رضى الله عنهم اجمعين ، فكلهم برىء منه غير قاطع به .وهكذا كل قرن بعدهم الى زماننا هذا،وحقيقة معنى لفظة الرأى الذى اختلفنا فيه هو الحلم فى الدين بغير نص ،ولكن بما يراه المفتى احوط واعدل فى التحريم او التحليل او الايجاب،ومن وقف على هذا الحد وعرف ما معنى الرأى اكتفى فى ايجاب المنع منه بغير برهان اذ هو قول بلا برهان، ثم حدث القياس فى القرن الثانى،وقال به بعضهم وانكره سائرهم ونفروا منه ومعنى لفظة القياس الذى اختلفنا فيه هو انهم قالوا يجب ان يحكم فيما لا نص فيه من الدين بمثل الحكم فيما فيه نص او فيما اجمع عليه من احكام الدين ،ثم اختلفوا،فقال(۳) حذاقهم لاتفاقهم فى علة الحكم وقال بعضهم لاتفاقهما فى وجه من الشبه وقلنا نحن هذه قضية اذا ما لا نص فيه فليس من دين الله والدين كله منصوص عليه وثانيها حيث انه لو وجد لما جاز ان يحكم بما فيه نص اذ هذا دعوى بلا برهان، وثالثها قولهم لاتفاقهما فى علة الحكم ولا علة لشيء من احكام الله اذ دعوى العلة فى ذلك قول بلا برهان، ثم حدث الاستحسان فى القرن الثالث كذلك،ومعنى لفظة الاستحسان هو ان يفتى بما يراه حسنا فقط،وهذا باطل لانه اتباع الهوى وقول بلا برهان والاهواء تختلف فى الاستحسان، ثم حدث التقليد والتعليل فى القرن الرابع ،والتقليد هو ان يفتى فى

الدین بفتیا،لان فلانا العالم اوفلانا الصاحب افتی بھابلانص فی ذلك وھذاباطل،لانه قول فی الدین بلابرھان،وقدیختلف الصحابةوالتابعون والعلماء فی ذلك ،فماالذی جعل بعضھم اولی بالاتباع من بعض،واما التعلیل وھوان یستخرج المفتی علة الحکم الذی جاء به النص، و ھذاباطل بیقین،لانه إخبارعن الله تعالی انه انماحکم من اجل تلك العلة،وھذا کذب علی الله تعالی واخبارعن الله بمالم یخبربه،فمن عرف حقیقة ھذه الوجوه اکتفی فی ابطالھابذلك دون تکلف برھان،فکیف والبراھین قائمةعلی بطلانھامن القرآن والحدیث ومن المعقول ،وبالله التوفیق،برھان ماذکرنامن حدوث القیاس انه قدصح عن کثیرمن الصحابةرضی الله عنھم الفتیافی بعض المسائل الواردةبالرأی،ولم یات قط عن احدمنھم القول بالقیاس الافی الرسالةالمنسوبةالی عمر رضی الله عنه وخبرموضوع عن علی علیه السلام،عن عاصم عن علی رضی الله عنه،قال القیاس لمن عرف الحلال والحرام،شفاء للعالم،یرویه شعبة وھوضعیف والحجاج ساقط والاسنادمجھول،واما رسالةعن عمرفان فیھاوقس الامورواعرف الاشباه والامثال ،ثم اعمدالی اولاھابالحق واحبھاالی الله عزوجل فاقض به ،اوکلاما ھذا معناه بیقین وھذه رسالةلاتصح عن عمر رضی الله عنه لانھاانماجاءت من طریق عبدالملك عن ابیه الولیدوکلاھمامتروك الحدیث ومن طریق عبدالله بن ابی سعیدوھومجھول واحب الاشیاء الی الله تعالی لایعرف الاباخبارالله عزوجل ،و ھذامقرون بالشرك ،قال الله تعالی:وان تشرکوابالله مالم ینزل به سلطان وان تقولواعلی الله مالاتعلمون،فان قالوا قدرویت المقایسةعن عمربن الخطاب وعلی بن ابی طالب وزیدبن ثابت رض فی شأن الجدومیراثه،وروی عن ابن عباس ان الله تعالی امرنالنحکم فی ارنب قیمتھاربع درھم وروی عنه ایضافی تساوی دیات الاسنان لولم یعتبر ذالك الا بالاصابع عقلھا سواء سواء وعن سعدبن ابی وقاص فی منع بیع البیضاء بالسلت،قیاساعلی بیع الرطب بالتمر،قیل لھم اماماروی فی میراث الجد فلایصح البتة،لانه رواه عیسی الخیاط عن الشعبی منقطعا،وعبدالرحمن بن زیدبن اسلم وھوساقط،ثم ان مافی تلك الروایةان احدھم شبه الجدمع الاخوة بجدولین من خلیج من نھروشبه الآخر بغصنین من غصن

من شجرة،وحاش لله ان يرضى الصحابة رضی اللہ عنہم بمثل هذا،لانه ليس فى تشعب الجداول و الاغصان دليل اصلاعلى مقاسمة الجدللاخوةالى الثلث اوالى السدس او على انفرادالجدبالميراث ،هذالايخفى على احد، فكيف على اتم الناس عقلاوفهمابعدالانبياء عليهم السلام،وانماهى اخبارمكذوبه ادعاهااصحاب القياس عند مقلديهم ،فذاعت عندهم وهى فى اصلهاباطل ،فاماقياس الحكم على التحكيم فى جزاء الصيد،فلايصح البتةعن ابن عباس،قال ارسلنى على الى الحرورية لاكلمهم فلماقالوالاحكم الالله،قلت اجل صدقتم لاحكم الالله وان الله قدحكم فى رجل وامرأته وحكم فى قتل الصيدوالحكم فى رجل وامرأته والصيدافضل ام الحكم فى الامةيرجع بها و يحقن الدماء هاويلم شعثها،وهذاعن مجهول لم يسم ولم يدر من هوفى خلق الله وايضافانه لاخلاف بين احدمن الامة كلهافى انه لايجوزفى شىء من الاحكام كلهاان يقضى بيهاالاحتى يحكم فيهاذواعدل كمايفعل فى جزاء الصيد و حكم الزوجين فلواحتج محتج فى ابطال القياس بهذالكان حجته قاطعة،واماالروايةفى لولم يعتبر ذلك الا بالاصابع ديتهاسواء،فلا حجةلهم فى ذلك،لان القياس عندالقائلين به انماهوان يحكم للمسلوب عنه بمثل الحكم فى المنصوص عليه اوان يحكم للمختلف فيه بمثل الحكم عليه الاتفاقهمافى العلة،وليس فى الاصابع اجماع ولافى الاسنان اجمع ،فيقاس احدهماعلى الآخر،والنص واردفى الاسنان كماوردفى الاصابع ،قال ابن المسيب قضى عمر بن الخطاب فيماأقبل من الفم اعلى الفم ،واسفله خمس قلائص وفى الاضراس بعيربعير،حتى اذاكان معاويةواصيبت اضراسه،قال انااعلم بالاضراس من عمر،فقضى فيهابخمس خمس،قال سعيدفلواصيب الفم كله فى قضاء عمر لنقصت الدية،ولواصيب فى قضاء معاويةزادت الدية،ولو كنت اناجعلت فى الاضراس بعيرين بعيرين،فتلك الدية الكاملة..وعن سعيدبن المسيب ان عمر جعل فى الابهام خمس عشرةوفى السبابةعشراوفى الوسطى عشراوفى البنصرتسعاوفى الخنصرستا،حتهوجدكتاباعندآل حزم ان الاصابع كلهاسواء فأخذبه..قال ابو محمدفى كتاب آل حزم ايضاان الاسنان سواء..وقدروى الشعبى عن شريح عن عمربن الخطاب

ان دیۃ الاسنان کلھاسواء،فبطل ان یکون فی الاصابع اجماع یقاس علیہ الاسنان،واما النص عن ابن عباس ان رسول اللہ ﷺ قال الاصابع سواء الاسنان سواء الثنیۃ والضرس سواء ھذہ وھذہ سواء ،فبطل ان یکون النص فی حکم الاصابع دون الاسنان،فقد صح ان ابن عباس اذکان عندہ النص علی الاصابع والاسنان بالسویۃ فانہ لم یرد فقط بقولہ ذلک ان یقاس الاسنان علی الاصابع،لکنہ خاطب بذلک القول مروان،وکان یسوی بین الاصابع ویرید التفضیل فی الاسنان لتفاضل منافعھا،فانکر علیہ التفریق بین الامرین والتعلیل ،وھذا ابطال القیاس نصا،ولاخلاف فی انہ لایحتاج الی قیاس فیمافیہ نص،.والاعتبار فی لغۃ العرب لایقع البتۃ الاعلی التعجب والتفکر،وماعرفت العرب قط ھذا القیاس ،فمن المحال ان یحدث ابن عباس لغۃ فی الشریعۃ لاتعرفھا العرب،.واما حدیث سعد فلایصح لانہ انما روی من طریق زید ابی عیاش،وھو مجھول ثم لو صح فان جمیعھم مبطل لذلک القیاس،و کیف یحتجون بقول سعد رضی اللہ عنہ وھم مخالفون لہ وکلھم یجیز البیضاء بالسلت وانما یحفظ القیاس عن قوم من اھل العصر الثانی، ثم حدث الاستحسان فی القرن الثالث،وماعلمنا احدا قال بہ قبل ابی حنیفۃ واصحابہ وقد وقع لمالک فی النادر،فانھم یقولون القیاس فی ھذہ المسئلۃ کذا لکنا نستحسن خلاف ذلک، ثم حدث التقلید فی حشوۃ اصحاب ھذین الرجلین ،فانہ اخذت کل طائفۃ ماروی عن صاحبھا لاتتعداہ الی غیرہ ،ون اختلفت فتاویہ ولایعرف ھذا عن احد قبل ھاتین الطائفتین،ثم حدث التقلید فی اصحاب الشافعی ،وان اختلفت اقوالہ وتضادت فتاویہ علی ان ھاولاء الفقھاء رحمھم اللہ قد نھوھم عن تقلیدھم ،فخالفواھم وصیتھم فکل طائفۃ تنصر ما لمتعارض من اقوال صاحبھا، واما التعلیل فھوان تخرجوا الشرائع اللہ تعالی الواردۃ فی القرآن والسنۃ عللا،کانت تلک الشرائع بزعمھم واجبۃ من اجھلائم حکموا ان تلک العلل حیثما وجدت وجب الحکم فی ذلک بما حکم النص فی الذی استخرجوا لہ تلک العلۃ، قال ابو محمد:ولم یخل عصر من الاعصار من طائفۃ منکرۃ لما ظھر من ھذہ الامور متبرئۃ منھا علی ما نذکرہ فی آخر الرسالۃ،

ضمیمہ ۲

فرہنگ اصطلاحات فنی، ص ۳۹۰ کے مطابق، استحسان، حنابلہ کی تعبیر کی رو سے بھی ایک 'دلیل' ہے لیکن یہ خاص شق بھی یہ ظاہر کرتی ہے کہ مختلف علماء اصولیین بھی اس اصطلاح کی بالکل مختلف تشریح کرتے ہیں، جو بعض اوقات ایک دوسرے سے بالکل متغایر و متناقض ہوتی ہے۔

بطلان الرأی، قال ابو محمد: اما اهل الرأی، فان عمدتهم عن عبدالله بن رافع قال سمعت ام سلمة من رسول الله ﷺ انه قال انما اقضی بینکم برأیی فیما لم ینزل علی فیه شیء، وقالوا ان الصحابة رضی الله عنهم غیر متهمین علی الاسلام لا تظنون بهم احداث دین وشرع لم یأذن به الله تعالی وقد صح انهم قالوا بالرأی، فلولا ان القول به جائز ما قالوه، وذکروا حدیث میمون بن مهران قال کان ابوبکر الصدیق رضی الله عنه اذا ورد علیه خصم نظر فی کتاب الله، فان وجد فیه ما یقضی به قضی، وان لم یجد فی کتاب الله نظر فی سنة رسول الله ﷺ، فان وجد فیها ما یقضی به قضی، فاذا اعیاه ذلك سأل الناس هل علمتم ان رسول الله ﷺ قضی فیه بقضاء فو... الیه القوم فیقولون قضی فیه بکذی و کذی، فان لم یجد سنة سنها النبی ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم فاذا اجتمع رأیهم علی شیء قضی به، قال وکان عمر یفعل ذلك، فاذا اعیاه ان یجد ذلك فی الکتاب والسنة، قال هل کان ابوبکر قضی فیه بقضاء، فان کان لابی بکر قضاء قضی به.. وعن ابن مسعود قال اکثروا علیه ذات یوم، فقال انه قد یأتی علینا زمان لسنا نقضی ولسنا هنالك (؟)... ثم ان الله تعالی بلغنا ما رون فمن عرض له قضاء بعد الیوم فلیقض بما فی کتاب الله، فان جاء امر لیس فی کتاب الله ولا قضی نبیه علیه السلام فلیقض بما قضی به الصالحون، فان جاءه امر لیس فی کتاب الله ولا قضی به نبیه علیه السلام ولا قضی به الصالحون، فلیجتهد رأیه ولا یقل انی اری وانی اخاف، فان الحلال بین والحرام بین وبین ذلك متشابهات ودع ما یریبك الی مالا یریبك.. وقالوا قد امر الله عزوجل بانفاذ الحکم بالشاهدین او الیمین، وانما هذا غلبة الظن اذ قد یکون الشهود کذبة او مغفلین ویکون الیمین کاذبة، وذکروا حدیث معاذ ان رسول الله ﷺ اذ بعثه الی الیمن سأله بما اذا تقضی، فقال اقضی بما فی کتاب الله، قال فان لم تجد فی کتاب الله، قال

فبسنة رسول الله ﷺ قال فان لم تجد فی سنة رسول الله ﷺ ، قال اجتهد برأيي ولا آلو، فقال الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله لما يرضی رسول الله. وذكروا قوله تعالى: وشاورهم فی الامر، وقوله تعالى: وامرهم شوری بينهم.

قال ابو محمد: هذه عمدتهم. اما حديث ام سلمة فساقط لوجوه، اولها انه لا يصح لان راويه اسامة بن زيد وهو ضعيف لی الاسامتين، كان اسامة بن زيد الليثی او اسامة بن زيد بن اسلم، والثانی ان رأی رسول الله ﷺ حق مقطوع عليه وليس رأی عنده كذلك، قال الله تعالى: لتحكم بين الناس بما اراك الله، وقال تعالى وما ينطق عن الهوی ان هو الا وحی يوحی، وامره تعالى ان يقول ان اتبع الا ما يوحی الی، فصح انه عليه السلام لا يقول شيئا الا عن وحی وانه لا يحكم الا بما اراه الله، واما قوله تعالى وشاورهم فی الامر، فانا نسأل من احتج به ايری ان الله تعالى امر رسوله ﷺ ان يشاورهم فی كيف يتوضأ للصلاة وفی كم صلاة تفرض علی المسلمين، وكم ركعة وای شهر يصام ومن كم يؤدی الزكوة وفی ای الاصناف تكون والی اين يكون الحج وماذا يحرم من المطاعم والمشارب، وكم من الزوجات تباح وبكم من الطلاق تحرم المرأة، وهكذا سائر الشرائع، فمن جوز ذلك فهو كافر مشرك، وايضا فان فيها فاذا عزمت فتوكل علی، فرد الامر الی النبی ﷺ لا الی المشاورين، وايضا قوله تعالى: واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم فی كثير من الامر لعنتم، فمنع الله تعالى من طاعته، عصم لرأی اصحابة رضی الله عنهم فی كثير من الامر، وايضا فما فی العالم مسلم يستجيز ان يقول ان الله تعالى اوجب علی رسوله عليه السلام طاعة اصحابه ﷺ، وهذا القول كفر وانما قول اهل الاسلام ان طاعة رسول الله ﷺ فرض واجب علی الصحابة وعلی جميع الانس والجن، ثم عرفونا ايصح شیء من الشرع الا حتی يشاور جميعهم ويتأنی قدوم غائبهم ام يصح الشرع بمشاورة البعض دون البعض، فان قالوا لا يصح الا بمشاورة جميعهم أتوا مع الضلال بالمحال، لانهم عشرات الوف فمشاورتهم تكليف الحرج، وان قالوا يصح بمشاورة البعض، قلنا ما حد ذلك البعض اتحدونه بعدد ام تجزیء مشاورة واحد فصح ان قولهم بلا برهان، ولو كان فرض لما صح شیء من دين الاسلام بالوحی فقط الا حتی يشاور الصحابة رضی الله عنهم كلهم او بعضهم، وهذا كفر بلا خلاف، وايضا فانه حجة عليهم، لان هؤلاء انما اخذوا برأی الی

حنیفۃ ومالك ولیس من الآیۃ ایجاب مشاورۃ ھذین الرجلین ،ثم لو جاز ان یمد مدی المشاورۃ الی غیر الصحابۃ لما کان فیھا حجۃ لانہ لیس فیھا ترجیح لرأی ابی حنیفۃ ومالك رحمھما اللہ علی رأی غیرھما ،فھی حجۃ علیھم ،والمشاورۃ فی الایمان ھی فیما ھی فیہ فی ترتیب من الغزوی والی ای جھۃ واین ینزل الجیش وفی ساء الاشیاء المباحۃ وقد خرج النسائی حدیث یذکر فیہ ان النبی ﷺ قال لاصحابہ زمن الحدیبیۃ: أشیروا علی ،وخرج مسلم ان رسول اللہ ﷺ لما بلغہ اقبال ابی سفیان قال لاصحابہ أشیروا علی ،.وحدیث المشاورۃ فی أساری بدر ۔ و اما حدیث معاذ فغیر صحیح لانہ عن الحارث بن عمرو الھذلی ابن اخی المغیرۃ بن شعبۃ الثقفی ،و لا یدری احد من ھولاء ولا یعرف لہ غیر ھذا الحدیث ،ذکر ذلك البخاری فی تاریخہ الاوسط فی الطبقات ،ثم ھو ایضا عن رجال من اھل حمص من اصحاب معاذ والدین انما یوخذ عن الثقات المعروفین ،وقد اتفق الجمیع علی انہ لا یوخذ ممن لا یدری حالہ ونقل الحدیث شھادۃ من اکبر الشھادات ،لانھا شھادۃ علی اللہ عزوجل وعلی رسولہ ﷺ فلا یحل ان یتساھل فی ذلك ۔

وقال قوم انہ منقول نقل متواتر وھذا کذب لان نقل التواتر ان یکون نقلہ فی کل عصر متواترا من مبدءہ الی مبلغہ وھذا حدیث لم یعرف قدیما ولا ذکرہ احد من الصحابۃ ولا من التابعین غیر ابی عون ،حتی تعلق بہ المتاخرون ، فافشوہ الی اتباعھم ومقلدیھم ،وما احتج بہ احد من المتقدمین لان مخرجہ ضعیف ،ورواہ مع ذلك عن ابی عون شعبۃ وابو اسحاق سلیمان بن فیروز الشیبانی قط لم یروہ غیرھما ،و کلاھما ثقۃ حافظ ،واختلفا فیہ ورویناہ من طریق شعبۃ عن ابی عون عن ناس من اصحاب معاذ من اھل حمص .وذکر الحدیث قال واما روایۃ ابی اسحق الشیبانی فحدثنا بھا احمد بن محمد الطلمنکی ،قال حدثنا.....ھو ابو عون قال لما بعث رسول اللہ ﷺ معاذا الی الیمن قال لہ یا معاذ بم تقضی ،قال اقضی بما فی کتاب اللہ ،قال فان جاءك امر لیس فی کتاب اللہ ،قال اقضی بما قضی بہ نبیہ ﷺ ،قال فان جائك امر لیس فی کتاب اللہ ولم یقض بہ نبیہ ولم یقض بہ الصالحون ،قال اوفی بحق جھدی ،فقال ﷺ الحمد للہ الذی جعل رسول رسول اللہ یقضی بما رضی بہ رسول اللہ ،فلم یذکرھا ھنا اجتھد رأیی ،ومن المحال ان

يقول رسول الله لمعاذان لم تجدفی کتاب الله ولافی سنة نبیه وهو علیه السلام قدسئل عن الخمر،فقال ماانزل علی فیهاشیء الاهذه آیة العامة:فمن یعمل مثقال ذرة خیرایره،ومن یعمل مثقال ذرة شرایره،فلم یحکم فیهارسول الله ﷺ بحکم البتة بغیر الوحی،فکیف یجیزذلك لغیره،فقداتانامن ربه بقوله الصادق:مافرطنافی الکتاب من شیء،وبقوله لتبین للناس ما نزل الیهم،فلاسبیل الی وجودشریعة لله تعالی فرطها فی الکتاب ولم یبینهارسول الله ﷺ،فصح ان هذالایجوزان یقوله علیه السلام ،ثم لوصح فلایخلوان یکون مبیحالمعاذوحده اوله ولغیره،فان کان له وحده فجمیع اصحاب الرأی علی خطاء،لانهم لایتبعون رأی معاذولافی مسئلة واحدة،وانمایتبع الحنفیون رأی ابی حنیفة ویتبع المالکیون فأی مالك ، فقد خالف ذلك رأی معاذاووافقه ،وان کان له ولغیره فلیس ابوحنیفةوولامالك اولی بالرأی من غیرهما،.واماالذی روی عن ابی بکروعمر رضی الله عنهما،فانه لاحجةلهم فیه لوجهین،احدهماانه لایصح لانه راویه میمون بن مهران ،[وهوما صحب] ابابکرولاعمر،لان مولده سنة اربعین بعدموت ابی بکر...بسبع وعشرین سنة،وبعدموت عمربسبع عشرة سنةاو نحوها،والثانی انه لایحل ان یظن ان ابوبکروعمر رضی الله عنهما یجمعان القوم من الصحابة رضی الله عنهم لیشرعواشریعةلم یشرعهاالله عزوجل،وذلك لایخلومن احداربعةاوجه کلها کفرممن اجازه،وهواماشیء مات رسول الله ﷺ وقد نص علی تحریمه فجمعاهم لیحلوه اونص علی ایجابه فجمعاهم لیسقطوه اوشیء نص علی تحلیله اوسکت عن تحریمه،فجمعاهم لیحرموه اوشیء نص علی سقوط وجوبه اوسکت عن ایجابه،فجمعاهم لیوجبوه،.وفی هذه الوجوه یدخل کل تحریم فی دم اواباحته وکل تحریم فی نسوة اوباحتهن، وکل تحریم فرج اواباحته وکل تحریم مال اواباحته ، و کل ایجاب لحد اواسقاطه وکل ایجاب عبادةاواسقاطها،وقال تعالی شرعوالهم من الدین مالن یأذن به الله،وقال ﷺ:ان دماء کم واموالکم واعراضکم وابشارکم علیکم حرام،فان لم یکن جمع ابی بکروعمر رضی الله عنهما الصحابة رضی الله عنهم علی شیء من هذه الوجوه فقدبطل ین یجمعاهم لرأی یکون به الدین فبطل بلاشك،.وایضافانه لایوبه علیهم فی ترك ماقدصح من حکم ابی بکروعمراذاخالف رأی ابی حنیفة ومالك کقصاص ابی بکروعمر رضی الله عنهما من ضربة السوط ومن اللطمة و کمساقاتهماهل خیبرالی

غیراجل مسمی وکسجودهمافی اذاالسماء انشقت ولم یره المالکیون هذا کثیرجدا،وهذاخبرحجةعلیهم لوصح ،فکیف وهولایصح.واماحدیث ابن مسعو فصحیح ثابت قوله فلیجتهدوابه، انماهوبلاشك فی طلب السنةالماثورةبرهان ذلا قوله متصلاولاتقل انی اتی وانی اخاف وقوله فی آخرالحدیث دع مایریبك الی مالایریبا ،وان لاتقضی الافی الحلال البین اوفی الحرام البین،.واماماذکروه من الامربالحکم بالشهوروالیمین ولعل الشهودکاذبون اومغفلون والیمین کاذبة،وان هذاانماهوعلی غلبة الظن،بل مایحکم من ذلك الابیقین الحق الذی امرناالله به لایمتری فی ذلك مسلم ولم یکلفناالله تعالی مراعاةالشهود فی الکذب والصدق ولامعرفة کذب الیمین اوصدقها،فلوکان هذافغالب الظن ،واعوذبالله من ذلك،لکناذااختصم الینامسلم فاضل برتقی عدل ونصرانی مثلث مشهوربالکذب علی الله وعلی الناس خلیع ماجن،فادعی المسلم علیه دیناقل او کثر،فانکرالنصرانی،اوادعی النصرانی وانکرالمسلم ،لوجب ان یعبی المسلم البربدعواه لانه فی اغلب الظن الذی یناظ الیقین هوالصادق والنصرانی هوالکاذب،لکن لاخلاف فی اننالانفعل ذلك بل نحکم بینقین امرالله تعالی بالبینةالعدلة عندنا،اوبیمین المدعی علیه ونطرح الظن جملة،وبالله التوفیق، قال ابومحمد:وذکرواقوله عزوجل:لعلمه الذین یستنبطونه منهم،وهذه حةعلیهم ،لان اولهاولوردوه الی الرسول والی الإمرمنهم،ولوفی لغةالعرب التی نزل بهاالقرآن حرف یدل علی امتناع الشئ لامتناع غیره،فصح ان الآیةحجةفی ابطال الاستنباط بالرأی ،فصح انهم لوردوه الی الرسول والی اولی الامرمنهم وهوالسنة والاجماع العلموه،فصح انهم لم یعلموه فبطل الاستنباط بلاشك،ولم یبق الاالردالی القرآن والسنة.

ضمیمہ ۳

الآثار فی القیاس، حدثنا احمد بن قاسم.....عن عوف بن مالك الاشجعی قال قال رسول اللہ ﷺ تفترق امتی علی بضع وسبعین فرقة، اعظمها فتنة علی امتی قوم یقیسون الامور برأیهم، فیحللون الحرام ویحرمون الحلال.

واما الصحابة رضی اللہ عنہم، عن مجاهد قال نهی عمر بن الخطاب عن المکایلة، قال مجاهد هی المقایسة.. وقال ابن مسعود لیس عام الا والذی بعده اشر منه لا اقول عام امطر من عام ولا عام اجدب من عام ولا امیر خیر من امیر ولکن ذهاب خیارکم وعلماء کم، ثم یحدث قوم یقیسون الامور برأیهم، فیهدم الاسلام وینثلم.. وقال ابن مسعود: ایاکم وأرأیت أرأیت، فانما هلك من کان قبلکم بأرأیت أرأیت، ولا تقیسوا شیء بشیء فتزل قدم بعد ثبوتها واذا سئل احدکم عما لا یعلم فلیقل لا اعلم فانه ثلث العلم.. عن الاصمعی انه ذکر له ان الخلیل کان یقول القیاس باطل، قال الاصمعی هذا اخذه عن ایاس بن معاویة هو القاضی، فان قیل کان الخلیل یقیس فی النحو، قلنا قد صح عنه انه لم یقطع به، وانما جعله ظنا.. فان قیل کان ایاس یقیس فی قضاءه، قلنا باطل انما کان یستدل بدلائل ظاهرة لا تحمل الا ما یقضی به من تأملها، وهذا اسناد صحیح عن الخلیل.. فان قیل ان ثعلبا روی عنه انه قال العبرة بالقیاس،

قلنا هذا لا یصح عن ثعلب، ولو صح کان رأیا منه لان القیاس الذی اختلفنا فیه فی الدین لم تعرفه العرب قط، انما هو لفظ حدث فی اهل الشرع علی معنی شرعی عن محمد بن اسمعیل البخاری مؤلف الصحیح، قال قال لی صدقة عن اسمعیل بن موسی عن ابن عقبة عن الضحاك عن جابر بن زید قال لقینی ابن عمر فقال یا جابر انك من فقهاء البصرة فتفتی فلا تقس الا بکتاب ناطق او سنة ماضیة.. وعن ابن عمر انه قال العلم الثلاث، کتاب اللہ الناطق وسنة ماضیة ولا ادری.

قال ابو محمد رحمه اللہ: التعلیل الذی لا یبنی اصحاب القیاس قیاسهم الا علیه لا یمکن ان یوجد شیء منه فی القرآن ولا فی سنة رسول اللہ ﷺ وهذا الخبر یکذب

رواۃ الحارث بن عمرو المجهول عن معاذ اجتهد رأي ولا آلو، فان يقول معاذ ويبتدع كلاما ليس من كتاب الله عزوجل ولا من سنة رسول الله ﷺ فاياكم واياه، فانه بدعة ضلالة، لان ما لا يوجد في القرآن ولا في السنة بدعة وضلالة۔ قال علی رحمه الله: هولاء من الصحابة رضی اللہ عنہم مبطلون للقياس ولا مخالف لهم من الصحابة ولا يوجد اسم صحيح عن احد منهم والحمد لله، وعن كلود (؟) بن ابی هند، قال سمعت محمد بن سيرين يقول: القياس شؤم واول من قاس ابليس وانما عبدت الشمس والقمر بالقياس۔ وعن مسلمة بن علی ان شريحا القاضی قال السنة سبقت قياسكم۔ وعن الشعبی عن مسروق قال لا اقيس شيئا بشيء قلت له لمه قال اخاف ان تزل رجلی۔ وعن الشعبی قال قال مسروق انی اخاف ان اقيس فتزل قدمی بعد ثبوتها۔ وعن عيسى بن ابی عيسى انه سمع الشعبی يقول اياكم والمقايسة فوالذی نفسی بيده ان اخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال و لكن ما بلغكم عن اصحاب رسول الله ﷺ فاحفظوه۔ وعن الجبرة بن مقسم عن الشعبی قال السنة لم توضع بالمقايس، قال ابو محمد: علی لم يرو ما ذكر من مقايسة عمر بن الخطاب وعمرو زيد فی الحد الا من طريق عيسى بن ابی عيسى عن الشعبی واخرى مثلها، وهذا قول الشعبی فی ابطال القياس، فينبغی علی اصلهم ان يقولوا انه لم يترك ماروی عن هولاء الصحابة الا بما هو اقوى منه فكثيرما يقولون مثل هذا اذا وافق تقليدهم۔ وعن محمد بن مسلم قال قال لی الشعبی انما هلكتم حين تركتم الآثار واخذتم بالمقاييس لقد بغض لی هذا المحشر، فلهو ابغض الی من كناسة اهل هولاء الصعافقة۔ قال ابو محمد سالت حمام بن احمد عن معنی الصعافقة، فقال لی كلاما معناه انهم الذين يتخذون تجارة غير محمودة يتقحمون فی المضايق بلا رؤية۔ وعن عطاء بن السائب قال قال لی الربيع بن خثيم: اياكم ان يقول الرجل لشيء ان الله حرمه او نهی عنه فيقول الله عزوجل كذبت لم احرمه ولم انه عنه او يقول ان الله احل هذا او امر به فيقول الله كذبت لم احلله ولم آمر به۔ قال ابو محمد: هذه صفة ما حرم او احل بالقياس بغير نص من قرآن او سنة۔ وعن عطاء بن ابی رباح فی قول الله عزوجل فان تنازعتم فی شيء فردوه

الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر. قال الی کتاب اللہ تعالی والی سنۃ رسولہ ﷺ. وعن میمون بن مہران فی قول تعالی فردوہ الی اللہ ورسولہ قال الی کتاب اللہ والی الرسول مادام حیا فاذا قبض فالی السنۃ. وعن ابن شبرمۃ ان جعفر بن محمد بن علی بن الحسین قال لابی حنیفۃ اتق اللہ ولاتقیس فاننا نقف غدا نحن ومن خالفنا بین یدی اللہ تعالی فنقول قال اللہ تعالی وقال رسول اللہ ﷺ وتقول انت واصحابك سمعنا ورأینا فیفعل اللہ بنا وبکم مایشاء. وعن سفیان الثوری عن ہارون بن ابراہیم البدری قال سمعت عبداللہ بن عبداللہ بن عمر قال قال الی لم یدع اللہ شیئا ان یبینہ الا ان یکون بینہ فما قال اللہ عزوجل فہو کما قال وما قال رسولہ ﷺ فہو کما قال ومالم یقل اللہ تعالی ورسولہ ﷺ فبعفو اللہ ورحمتہ فلاتبحثوا عنہ. وعن وکیع بن الجراح انہ قال لیحیی بن صالح الوحاظی احذر الرأی فانی سمعت اباحنیفۃ یقول البول فی المسجد احسن من بعض قیاسہم. وعن حماد بن ابی حنیفۃ قال الی من لم یدع القیاس فی مجلس القضاء لم یفقہ.

ضمیمہ ۴

امام الحرمین کی 'ورقات فی اصول الفقہ' مع حاشیہ ابن فرکاح سے۔

(الف) ورق ۱۲ أ [ص ۱۳۴ تا ۱۳۸]:

وصیغه افعل عند الاطلاق والتجرد عن القرینة تحمل علیه الامادل الدلیل علی ان المرادمنه الندب اوالاباحة فیحمل علیه،یعنی صیغة الامر بلغة العرب افعل واذا کانت مجردة عن القرائن حملت علی الامر وقوله الامادل الدلیل علی ان المرادمنه الندب والاباحة فیحمل علیه الاستثناء من غیر الجنس،فان مادل الدلیل علی صرفه من الامر لیس مجرد اویمکن ان یکون استثناء متصلا ویکون المعنی ان الصیغة المجردة للامر الاان یعلم بدلیل متصل خروجها عنه ، وقد تکون الصیغة المجردة عن القرائن الحالیة والمقالیة والصارفة الصیغة عن الامر ویعلم بدلیل منفصل ومثال الصیغة المجردة التی خرجت عن الامر بدلیل منفصل قول تعالی واشهدوا اذا تبایعتم هذه صیغه الامر بالشهادة مجردة عن معارض،حملها الفقهاء علی الندب بما رأوه صارفاله عن الامر وهو قولهم ان النبی ﷺ باع ولم یشهد واشتری ولم یشهد فحملوا الصیغة علی الندب.وقوله تعالی واذا حللتم فاصطادوا عند من یری الامر الوارد بعد الحظر للاباحة مما صُرف عن الوجوب بقرینة فلیس صیغة الامر فیه مجردة.واما من لایری الامر الوارد بعد الحظر للاباحة فانه عنده من باب قوله تعالی: واشهدوا اذا تبایعتم صیغها مجردة عرفت بلیل منفصل خروجها عن الامر الی الاباحة والدلیل المنفصل هو اتفاق اهل العلم علی عدم وجوب الاصطیاد.وکذلك قوله تعالی فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض ،فان الانتشار کان حراما قبل انقضاء الصلاة،فالامر بالانتشار بعد انقضائها امر بعد الحظر،ففیه ما تقدم بعد قوله تعالی واذا حللتم فاصطادوا۔

(ب) ورق ۱۷ أ [ص ۱۵۹ تا ۱۶۱]:

وتردصيغة الامر والمراد بها الاباحة او التهديد او التسوية او التكوين: والقصد. بيان ورود صيغة الامر بمعنى غير الايجاب وفائدة الفقه فى معرفة ذلك تنزيل مالم يحمل من الاوامر على الايجاب على وجه من الوجوه المغايرة للايجاب، ويذكر الضمير فى تذكيره الى الامر ويجوز تأنيثه ردا الى الصيغة، وكان ينبغى ان يذكر ورود الامر للندب، فانه من المحال المشهورة، ولكنه اكتفى بما تقدم من الاشارة اليه من بيان الواجب والمندوب.. ومن ورود صيغة الامر للاباحة قولى تعالى كلوا مما فى الارض حلالا طيبا، وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا، وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض.. ومن ورود صيغة الامر للتهديد قوله تعالى اعلموا ما شئتم. والتسوية قوله ارعدوا برق يا زيد و قوله تعالى فاصبروا اولا تصبروا. واما ورود صيغها لامر بمعنى التكوين، ففى قوله تعالى كونوا قردة، وقوله تعالى: قلنا يا نار كونى بردا وسلاما [على ابراهيم]۔

ضمیمہ ۵

ابوسعد عبدالکریم السمعانی کی کتاب الانساب، مخطوطہ ایشیاٹک میوزیم، سینٹ پیٹرز برگ سے۔

(الف) الداؤدی

انساب، ورق ۱۶۲ ب [ج ۵، ص ۲۹۴ تا ۲۹۷، رقم ۱۵۴۹، طبع اول، دکن، ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء]:

هذه النسبة الى مذهب داؤد والى اسم داؤد، فاما المذهب جماعة انتحلوا مذهب ابى سليمان داؤد بن على الاصبهانى امام اهل الظاهر وفقيههم وفيهم كثرة منهم، ابو القسم عبيدالله بن على بن الحسن بن محمد بن عمرو بن حزم بن مالك بن كاهل بن زياد بن نهيك بن هشيم بن سعد بن مالك بن النخع الكوفى النخعى القاضى الداؤدى كان فقيه الداؤدية فى عصره بخراسان وسمع الحديث الكثير بالعراق ومصر، سمع ببغداد ابو عبدالله الحسين بن اسمعيل المحاملى وبالكوفة ابو العباس احمد بن محمد بن عقدة الحافظ، وبمصر ابو جعفر احمد بن محمد بن سلام الطحاوى وبدمشق ابو بكر احمد بن سليمان بن زياد الدمشقى.. انتخب عليه الحاكم ابو عبدالله الحافظ الفوائد، و كتبها الناس، روى عنه ابو عبدالله الغنجار وابو الوباس المستغفرى الحافظان، وتوفى

ببخارا وكان قدسكنها الى ان توفى فى جمادى الاولى سنة ٣٥٦۔ ومن الداؤدية الذين هم على مذهب داؤدبن على ابوبكر محمدبن موسى بن المثنى الفقيه الداؤدى النهروانى من اهل النهروان ،سكن بغداد كان فقيهانبيلاعلى مذهب داؤدبن على،سمع ابوالقسم عبدالله محمدالبغوى وابوسعيدالحسن بن على العدوى و ابوبكرعبدالله ابن ابى داؤد،روى عنه ابوبكر احمدبن محمدالبرقانى،ابن بنته ابوالحسن بن عمروبن روح النهروانى،قال ابوبكرالخطيب سألت ابابكرالبرقانى عنه أكان ثقة؟ فقال: ماكان حاله تدل الاعلى ثقته او كماقال،ثم قال: علقتُ عنه شيئايسيرا،وكانت ولادته فى شوال سنة ثلث مائة ومات فى سنة ٣٨٢۔

(ب)الظاهرى

انساب،ورق ٢٨٠الف[ج٩،ص١٢٩تا١٣٢،رقم ٢٦٣٤]

...هذه النسبة الى اصحاب الظاهروهم جماعةينتحلون مذهب داؤدبن على الاصبهانى صاحب الظاهر،فانهم يجرون بالنصوص على ظاهرها..وفيهم كثرة منهم ابوالحسين محمدبن الحسين البصرى الظاهرى،كان على مذهب داؤد،حدث عن محمدبن الحسن بن الصباح الداؤدى،روى عنه ابونصربن ابى عبدالله الشيرازى۔واما داؤد فهوسليمان بن داؤدبن على بن خلف الفقيه الظاهرى اصبهانى الاصل،سكن بغدادوكان من اهل قاشان بلدة عندا صبهان،سمع من سليمان بن حرب وعمروبن مرزوق والقعنبى ومحمدبن كثيرالعبدى ومسددبن مسرهد،رحل الى نيسابوروسمع من اسحق بن راهويه المسند والتفسير ثم قدم بغدادوصنف كتبه بهاوهواما اصحاب الظاهر وكان عروانأسكازاهدا،وفى كتبه احاديث كثيرةالاان الروايةعنه عزيزةجدا،روى عنه محمدبن داؤدوزكريابن يحيى الساجى ويوسف بن يعقوب ابن مهران الداؤدى والعباس بن احمدالمذكر،وذكره ابوالعباس ثعلب فقال كان عقله اكثرمن علمه.وقال ابوعبدالله المحاملى رأيت داؤدابن على يصلى فمارأيت مصلياًيشبهه فى حسن تواضعه ..وقد حكى لاحمدبن حنبل عنه قول فى القرآن بَدعَه فيه وامتنع من الاجتماع معه بسببه،واستأذن له ابنه صالح بن احمدان يدخل عليه فامتنع وقال كتب الى محمدبن يحيى الذهلى من نيسابورانه زعم ان القرآن محدَث فلايقربنى،قال أبت انه ينتقى من

هذا وينكره.فقال احمد ابن حنبل محمد بن يحيى اصدق منه لا تأذن له فى المصير الى.. قال ابوبكر احمد بن كامل بن خلف فى شهر رمضان يعنى سنة سبعين ومائتين مات داؤد بن على بن خلف الاصبهانى وهو اول من اظهر انتحال الظاهر ونفى القياس فى الاحكام قولا واضطر اليه فعلا،فسماه دليلا..وحكى ابنه محمد بن داؤد قال رأيت ابى فى المنام فقلت له مافعل الله بك،قال غفرلى وسامحنى،قلت غفرلك فمم سامحك؟قال يابنى الامر عظيم والويل كل الويل لمن لم يسامح،ولدسنة احدى ومائتين ومات ببغداد سنة سبعين ومائتين ،وكان ابوه على بن خلف يتولى كتابة عبدالله بن خالفالكوفى قاضى اصبهان ايام المامون..وابنه ابوبكر محمد بن داؤد بن على بن خلف الاصبهانى القاشانى صاحب كتاب الزهرة كان عالما اديبا وشاعرا ظريفا. وله فى الزهرة احاديث عن عباس بن محمد الدورى وطبقته.ولما جلس فى حلقة ابيه بعد وفاته يفتى استصغروه عن ذلك. فدسوا اليه رجلا وقالوا له سله عن حد السكر ماهو.فاتاه الرجل فساله متى يكون الانسان سكران،فقال محمد بن داؤد اذا غرب عنه الهموم وباح بسره المكتوم .فاستحسن ذلك منه وعلم موضعه من العلم..ومن مليح شعره...وله اخبار ومناظرات مع ابى العباس بن شريح الشافعى بحضرة القاضى ابوعمر يوسف مثبته مسطورة لحسنها ومن جملة اشعاره...مات ابوبكر بن داؤد الاصبهانى الظاهرى والقاضى يوسف بن يعقوب فى يوم واحد وهو يوم الاثنين لسبع خلون من شهر رمضان سنة ٢٩٧، وقيل مات محمد بن داؤد لسبع خلون من شهر شوال من السنة..وابوالحسن عبدالله بن احمد بن محمد ابن المغلس الفقيه الظاهرى ،له مصنفات على مذهب داؤد بن على حدث عن جده محمد بن المغلس وعلى بن داؤد القنطرى و ابى قلابة الرقاشى وجعفر بن محمد بن شاكر الصائغ واسمعيل بن اسحق القاضى وعبدالله بن احمد بن حنبل والحسن بن على المعمرى وغيرهم.روى عنه ابوالفضل محمد بن عبدالله الشيبانى .وكان ثقة فاضلا فقيها.اخذ العلوم عن ابى بكر محمد بن داؤد وعن ابن المغلس.انتشر علم داؤد فى الاسلام .وتوفى سنة ٣٢٣ اصابته سكتة.

عربی کتابیات

[مصنف نے کتابیات میں عربی وغیر عربی مصادر ایک ساتھ ذکر کیے۔ کتاب کے بنیادی عربی مصادر کا ذکر دیباچہ میں کیا۔ باقی کا حوالہ متن یا حواشی میں دیا۔ ان میں سے کچھ مخطوطات تھے اور کچھ مطبوعات۔ ہم نے حتی الامکان ان تمام مصادر کو اس عربی کتابیات میں نقل کر دیا ہے۔ اور جن کتابوں کی مطبوعہ اشاعتوں سے ہم نے حوالے نقل کیے ان کی تفصیل بھی مربع بریکٹوں میں درج کر دی ہے۔ رع]

☆ ازرقی، محمد ابن عبداللہ، اخبار مکۃ وما جاء فیہا من الاثار، وسٹن فیلڈ، لپزگ، ۱۸۵۸ء۔

(Geschichte und Beschreibung der Statd Mekka, Ed. F. Wustenfeld. Leipzig, 1858)

[تحقیق: عبدالملک بن عبداللہ بن دہیش، مکتبۃ الاسدی، طبع اول ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۳ء]

☆ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، سی جے ٹورنبرگ، لدنی باتاورم، ۱۸۵۱ء۔۱۸۷۶ء، ۱۴ مجلدات۔

(Ibn-El-Athiri chronicon quod perfectissimum.Ed.C.J.Tornberg.14 vols.Lugduni Batavorum,1851-76)

[تحقیق: ابی الفداء عبداللہ القاضی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء]

☆ ابن بطوطہ، محمد ابن عبداللہ، سفرنامہ، پیرس، ۱۸۷۴ء۔۱۸۷۹ء، ۴ مجلدات۔

(Voyages d'Ibn Batoutah,texte arabe,accompagne d'une traduction, par C.Defremery et B.R.Sauguinetti.4 vols.Paris,1874-79)

[رحلۃ ابن بطوطۃ تحفۃ النظار فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار، الشیخ عبدالمنعم العریان، داراحیاء العلوم، بیروت، طبع اول ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء]

☆ ابن تغری بردی، ابوالمحاسن یوسف (م ۸۷۴ھ)، النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرہ، لائدن، ت: جوئن بول، فلیشر، ۱۸۵۵۔۱۸۶۱ء۔

(Abul Mahasin Ibn Taghri Bardii Annales,quibus titulus est al-Nujum al zahirah fi muluk Misr wa al Qahirah. Ed. T.G.J. Juynboll, B.F. Matthes, H.L.Fleischer.2 vols.Leiden,1855-61)

[الہیئۃ المصریۃ العامۃ، ۱۳۸۳ھ تا ۱۳۹۲ھ، ۱۶ مجلدات]

، المنہل الصافی والمستوفی بعد الوافی،

[ت: دکتور محمد محمد امین، الہیئۃ المصریۃ العامۃ، ۱۹۸۴ تا ۲۰۰۹ء۔ ۱۳ مجلدات]

☆ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۲ھ)، الاصابہ فی تمییز الصحابہ، ت: اسپرینگر، کلکتہ، ۱۸۵۶۔۸۸ء۔ ۴ مجلدات۔

(Ed.A.Sprenger.4 vols.Calcutta,1856-88)

[ت: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۵ء، ۸ مجلدات]

..... ، الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ ،
[داراحیاء التراث العربی، بیروت۔ ۴ مجلدات]
[فتح الباری ، ت: محمد فواد عبدالباقی، محب الدین خطیب، مکتبہ سلفیہ۔ ۱۳ مجلدات]
☆ ابن حزم، ابومحمد علی، (۴۵۶ھ)، الفصل والملل والاہواء والنحل، مخطوطہ لائدن۔
[ت: محمد ابراہیم نصر، عبدالرحمن عمیرہ، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۶ء]
..... ، ابطال القیاس، مخطوطہ گوتھا۔
[ملخص ابطال القیاس والرای والاستحسان والتقلید والتعلیل، سعید افغانی، مطبعہ جامعہ دمشق، ۱۳۷۹ / ۱۹۶۰]
[الصادع فی الرد علی من قال بالقیاس والرای والتقلید والاستحسان والتعلیل، ت: ابوعبیدہ مشہور بن حسن آل سلیمان
دارا: اثریہ، عمان، اردن، طبع اول، ۱۴۲۹ / ۲۰۰۸۔ کل ۷۲۶ صفحات ہیں، اصل کتاب از ۳۸۱ تا ۶۶۹ ہے]
[حجۃ الوداع، ت: ابوصہیب الکرمی، بیت الافکار الدولیۃ، ریاض، ۱۹۹۸ء]
[الرد علی بن النغریلۃ الیہودی ورسائل اخری، ت: احسان عباس، مکتبہ دارالعروب، قاہرہ ۱۹۰۶ء]
☆ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمہ، ۷ مجلدات، بولاق، ۱۲۸۴ھ۔
[ت: عبداللہ محمد الدرویش، دار یعرب، دمشق، طبع اول ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴ء، ۲ مجلدات]
☆ ابن خلکان، احمد بن محمد (م ۶۸۱ھ)، وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، وسٹن فیلڈ، گوتنگن، ۱۸۳۵-۵۰۔
(Ibn Challikani vitae illustrium virorum. Ed.F. Wustenfeld. Gottingae. 1835-50)
[ت: الدکتور احسان عباس، دارصادر بیروت، ۱۳۹۸ھ۔ ۸ مجلدات]
☆ ابن عبدربہ، احمد ابن محمد (الاندلسی، متوفی ۳۲۸ھ)، العقد الفرید، ۳ مجلدات، بولاق، ۱۲۹۳ھ۔
[ت: دکتور مفید محمد قمیحہ، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء۔ ۹ مجلدات]
☆ ابن عماد حنبلی دمشقی (م ۱۰۸۹ھ)، شذرات الذہب فی اخبار من ذہب،
[ت: عبدالقادر الارناؤوط، دار ابن کثیر، دمشق، طبع اول ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔ ۱۰ مجلدات]
☆ ابن قاضی شہبہ دمشقی (۸۵۱ھ/ ۱۴۴۸ء)، طبقات الشافعیہ،
[ت: دکتور حافظ عبدالعلیم خان (علیگڑھ)، دائرہ معارف عثمانیہ، حیدرآباد دکن۔ ۱۳۹۹ / ۱۹۷۹]
☆ ابن قتیبہ، عبداللہ بن مسلم (متوفی ۲۷۶ھ/ ۸۸۹ء)، المعارف، وسٹن فیلڈ، گوتنگن، ۱۸۵۰۔
(Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte.Hrsg.F. Wustenfeld. Gottingen, 1850.)
[دکتور ثروت عکاشۃ، دارالمعارف، طبع چہارم]
[اردو ترجمہ: پروفیسر علی محسن صدیقی، ادارہ قرطاس، کراچی]
☆ ابن قطلوبغا، قاسم بن عبداللہ، تاج التراجم فی طبقات الحنفیہ، لیپزگ، ۱۸۶۲ء۔
(Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanefiten, Leipzig, 1862)
☆ ابن ملقن، العقد المذہب فی طبقات حملۃ المذہب، مخطوطہ لائدن۔

[دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۷ء]

☆ ابن ناصر دمشقی حافظ (م ۸۴۲ھ)، الردالوافر علی من زعم: بان من سمی ابن تیمیۃ شیخ الاسلام کافر۔
[ت: زہیر الشاویش، المکتب الاسلامی، بیروت، طبع اولی، ۱۴۰۰ھ]

☆ ابن ندیم، فہرست، فلوگل، لپزگ، ۱۸۷۱ء۔
(Hrsg.G.Flugel.2 Bde.Leipzig,1871-72)
[دارالمعرفۃ، بیروت]

☆ ابن ہشام، عبدالملک (۲۱۸ھ)، السیرۃ النبویۃ، وسٹن فیلڈ، گوتنگن، ۱۸۵۸ء۔
(Das leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam.Hrsg.F.Wustenfeld.2Bde.Gottingen,1858-60)
[ت: استاذ دکتور عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتاب العربی، بیروت، طبع ثالثہ، ۱۴۱۰ھ ۴ مجلدات]

☆ ابن یعیش، دیکھیے زمخشری، محمد ابن عمر۔

☆ ابوالسعود، محمد ابن محمد العمادی (القاضی القضاۃ حنفی، متوفی ۹۸۲ھ)، تفسیر ابی السعود، ۲ مجلدات، بولاق، ۱۲۷۵ھ۔
[ت: عبدالقادر احمد عطا، مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، ریاض، ۱۳۹۱ھ۔ ۵ مجلدات]

☆ ابوالفداء، اسماعیل بن علی (م ۷۳۲ھ)، کتاب المختصر فی اخبار البشر، ایڈٹ: جے جے رسکے، ۵ مجلدات، افنیائے، ۹۸۔۱۷۹۴ء۔
(Annales muslemici arabice et latine, Ed.J.J. Reiske.5vols.Hafniae,1789-94)

☆ ..... ، ..... ، المطبعہ الحسینیہ المصریہ، طبع اول ۱۳۲۵ھ۔ ۴ مجلدات۔

☆ ابوالفرج اصفہانی (۳۵۶ھ/۹۷۶ء)، کتاب الآغانی، ۲۰ مجلدات، بولاق، ۱۲۸۴ھ۔
[داراحیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول، ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۴ء۔ ۲۵ مجلدات]

☆ بخاری، محمد ابن اسماعیل، الجامع الصحیح وبہامشہ شرح المسمی بالنور الساری، حسن العدوی الحمزاوی، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۱۲۷۹ھ۔

☆ الدر ماوی، محمد ابن عبدالدائم، حاشیہ..... علی شرح الغنیایہ للعلامہ ابن قاسم الغزی، بولاق، ۱۲۸۷ھ۔

☆ البلاذری، احمد ابن یحیی (م ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء)، فتوح البلدان، ایم جے دی غوئیے، لائدن، ۶۳۔۱۸۶۶ء۔
(Liber expugnationis regionum.Ed.M.J.de Goeje,Leiden,1863-66)
[ت: عبداللہ انیس الطباع، مؤسسۃ المعارف، بیروت، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء]

☆ بیضاوی، عبداللہ ابن عمر (م ۶۹۱ھ)، تفسیر انوار التنزیل واسرار التاویل،
(Beidhawii Commentarius in Coranum ex codd.pariensibus,dresdensibus et lipsiensibus edidit H.O.Fleischer.Lipsiae,1846.48)
[ت: محمد عبدالرحمن المرعشلی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۸ء۔ ۵ مجلدات]

☆ تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر شافعی (م ۷۹۲ھ)، شرح التلویح علی التوضیح،
[ت: زکریا عمیرات، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول۔ مجلدین]

☆ تھانوی، محمد علی، کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ۲ مجلدات، کلکتہ، ۱۸۶۲ء۔ ۱۸۵۳ء۔

([A dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans])

[مکتبۃ لبنان، بیروت، طبع اول ۱۹۹۶ء۔ مجلدین]

☆ جاحظ، ابوعثمان عمرو، کتاب الحیوان، مخطوطہ ویانا۔

[ت: عبدالسلام محمد ہارون، طبع ثانی، ۱۳۸۴ھ/ ۱۹۶۵ء۔ ۸ مجلدات]

☆ جوینی، امام الحرمین، ورقات، مع شرح ابن فرکاح شافعی (م ۶۹۰ھ)، مخطوطہ گوتھا۔

[ت: سارہ شافی الہاجری، دارلابشائر الاسلامیہ، ۱۹۹۷ء]

☆ حاجی خلیفہ، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، ترجمہ وتحقیق: فلوگل، لپزگ ولندن، ۳۸۔۱۸۵۸ء، ۷ مجلدات۔

(Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum. Ed.and.Tr.G.Flugel.7 vols.Leipzig & London, 1838-58)

[ت: شرف الدین یالتقایا، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۰ھ/ ۱۹۴۱ء۔ مجلدین]

☆ حریری، قاسم ابن علی، المقامات، سلوسترے دی ساسی، پیرس، مجلدین، ۴۷۔ ۱۸۵۳ء۔

(Les Seances de Hariri.Publiees en arabe avee commentaire choisi par Silvastre de Sacy. 2e ed.revue sur les manuscrits et augmentee par J.T.Reinaud et H.Derenbourg.2 vols.Paris,1847-53)

[دار بیروت، بیروت، ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء]

☆ حصری، ابواسحاق ابراہیم بن علی قیروانی (م ۴۵۳ھ)، زہرالآداب وثمرالالباب (برحاشیہ عقدالفرید)، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۴ سہ مجلدات۔

[ت: الدکتور زکی مبارک، دارالجیل، بیروت، طبع رابعہ]

☆ الدبوسی، عمر ابن عیسی حنفی، تاسیس النظر فی اختلاف الائمہ، قاہرہ، ۱۸۱۱ء۔

[ت: مصطفی قبانی دمشقی، دارابن زیدون، بیروت]

☆ دمیری، کمال الدین محمد بن موسی، حیاۃ الحیوان، بولاق ۱۲۸۴ھ، مجلدین۔

[ت: ابراہیم صالح، دارالبشائر، دمشق، طبع اول ۲۰۰۵ء۔ ۴ مجلدات]

☆ الدیربی، احمد ابن عمر، غایۃ المقصود لمن یعاطی العقود، بولاق، ۱۲۹۷ھ۔

☆ ذہبی، شمس الدین محمد ابن احمد (م ۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ء)، طبقات [تذکرۃ] الحفاظ، وسٹن فیلڈ، گوتنگن، ۱۸۳۳ء۔

(Liber classium vivorum qui Korani et Traditionum cognitone excelluerunt.Ed.E . Wustenfeld.Gottingae,1833.34.

[ت: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، دارالکتب العلمیہ، بیروت۔ طبع ثالثہ، مع اشتراک دائرہ المعارف عثمانیہ، حکومت ہند، ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء۔ ۴ مجلدات]

☆ رازی، فخرالدین (م ۶۰۴ھ)، تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب، بولاق ۱۲۸۹ھ، ۱۲ مجلدات۔

[دارالفکر، بیروت، طبع اول ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء۔ ۳۲ مجلدات]

☆ رفاعہ رفیع الطہطاوی، القول السدید فی الاجتہاد التجدید، قاہرہ، ۱۲۹۷ھ۔

☆ زمخشری، محمود بن عمر، شرح المفصل لابن یعیش، جی جاہن، لپزگ، ۸۲۔ ۱۸۸۶ء۔

(Ibn Ja'is Commentar zu Zamachsari's Mufassal. Hrsg. G. Jahn. 2Bde. Leipzig, 1882-86.)

[ت: الدکتور امیل بدیع یعقوب، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۴۲۲ھ۔ ۶ مجلدات]

☆ زُرقانی، عبدالباقی بن یوسف، شرح الزرقانی علی المؤطا الامام مالک، شرح الشرح از حسن العدوی، قاہرہ، ۱۲۸۹ھ۔

☆ سبکی، تاج الدین عبدالوہاب (۷۷۱ھ)، طبقات الشافعیۃ،

[دار احیاء الکتب العربیہ۔ ۱۰ مجلدات]

☆ سمعانی، ابوسعد عبدالکریم، انساب،

[طبع اول، دکن، ۱۳۹۷ھ/ ۱۹۷۷ء۔ طبع مکرر: تحقیق: شیخ عبدالرحمن المعلمی الیمانی، ناشر: الفاروق الحدیثۃ، ۱۳۹۸ء، ۱۹۷۸ھ۔ ۱۳ مجلدات]

☆ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر جلال الدین (۹۱۱ھ)، الاتقان فی علوم القرآن، کاسٹیلی، قاہرہ، ۱۲۷۸ھ، مجلدین۔

(Ed.Castelli.2 vols.Cairo,1278)

[وزارۃ الشؤون الاسلامیہ، مملکت عربیہ سعودیہ]

..... ، المزہر فی علوم اللغہ، ۲ مجلدات، بولاق، ۱۲۸۲ھ۔

[منشورات المکتبۃ العصریۃ، بیروت۔ مجلدین]

..... ، طبقات المفسرین، ت: میورسنگ، لدونی باتاورم، ۱۸۳۹ء۔

(Specimen e litteris Orientalibus,exhibens Sojutii librum de interpretibus Korani. Ed.A. Meursinge.Lugduni Bavatorum,1839.)

[ت: علی محمد عمر، مکتبۃ وہبۃ، طبع اول ۱۳۹۶ھ/ ۱۹۷۶ء]

☆ شعرانی، عبدالوہاب (م ۹۷۳ھ)، کتاب المیزان، ت: کاسٹیلی، قاہرہ ۱۲۷۹ھ، مجلدین۔

[ت: الدکتور عبدالرحمن عمیرہ، عالم الکتب، بیروت، طبع اول ۱۴۰۹ھ۔ ۳ مجلدات۔

ترجمہ اردو: مواہب رحمانی ترجمہ میزان شعرانی، از محمد حیات سنبھلی، ادارہ اسلامیات، طبع اول ۲۰۰۷ء]

..... ، لطائف المنن،

[حمد عزوعنایہ، دار التقوی، دمشق، ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴ء]

☆ شہرستانی، محمد بن عبدالکریم (۵۴۸ھ)، الملل والنحل، ولیم کیورٹن، لندن، ۱۸۴۶ء، مجلدین۔

(Ed.William Cuerton.2 vols.London,1846.)

[ت: محمد سید کیلانی، دار المعرفہ، بیروت، طبع ثانی، ۱۳۹۵ھ۔ مجلدین۔

اردو ترجمہ: پروفیسر علی محسن صدیقی، قرطاس، کراچی، بار دوم، ۱۴۲۸ھ/ ۲۰۰۷ء]

☆ عبدالواحد المراکشی (م ۶۴۷ھ/ ۱۲۵۰ء)، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، ایڈٹ: آر بی اے ڈوزی، طبع اول، لائدن، ۱۸۴۷ء۔

..... ، ..... ، تاریخ الموحدین، مقدمہ مختصر تاریخ اسپین، از ڈوزی، طبع دوم، لائدن، ۱۸۸۱ء۔

(the history of the Almohads,preceeded by a skectch of the history of Spain.Ed. R.P.A. Dozy, 2nd ed.Leiden,1881)

[ت: محمد زینہم محمد عزب، دار الفرجانی، ۱۹۹۴ء۔]
[مراکشی، وثائق المرابطین والموحدین، ت: دکتور حسین مونس، مکتبۃ ثقافیۃ الدینیۃ، قاہرہ، طبع اول ۱۹۹۷ء]
☆ العدوی، حسن، النفحات الشاذلیۃ فی شرح البردۃ البوصیریۃ، ۳ مجلدات، قاہرہ، ۱۲۹۸ھ۔
☆ عشرہ ابن شداد، العبسی۔ سیرت عشرہ، ۳۲ مجلدات، بولاق، ۱۲۸۳ھ۔۱۲۸۷ھ۔
☆ غزالی، ابوحامد محمد ابن محمد، احیاء علوم الدین، ۴ مجلدات، بولاق، ۱۲۸۹ھ۔
[مکتبۃ ومطبعۃ 'کریاطہ فوترا'، سمارا، اندونیسیا۔ ۴ مجلدات]
..... ، ایہا الولد، وان جوزف وان ہیمر۔ پرگستال، وائن، ۱۸۳۸ء۔
Die beruhmte ethische Abhandlung Ghasali's.Arabisch und deutsch,von Joseph von Hammer-Purgstall.Wien,1828
☆ غنیمی، احمد الدیربی، دیکھیے دیربی، احمد ابن عمر۔
☆ القرآن، تراجم۔
Marracci,Ludovico,Padua,1698.
Palmer,Edward Henry.Oxford,1880.
Savary,Claude Etienne.Paris,1821.
Ullmann,L.Krefeld,1840.
☆ قسطلانی، شہاب الدین احمد بن محمد شافعی (م ۹۲۳ھ)، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بولاق ۱۲۹۳ھ۔
[ت: محمد عبدالعزیز الخالدی، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع رابعہ ۲۰۱۷ء۔ ۱۵ مجلدات]
☆ قشیری، عبدالکریم بن ہوازن (م ۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲ء)، الرسالہ، بولاق، ۱۲۸۷ھ۔
[مع تعلیقات شیخ الاسلام زکریا بن محمد الانصاری، ت: طہ عبدالرؤف سعد، دار جوامع الکلم، قاہرہ ۱۴۲۸ھ]
☆ ماوردی، علی بن محمد (م ۴۵۰ھ)، الاحکام السلطانیہ، ت: ایم انگر، بونائے، ۱۸۵۳ء۔
(Constitutiones politicae.Ed.M.Enger.Bonnae,1853.)
[ت: الدکتور احمد مبارک البغدادی، مکتبہ دار ابن قتیبہ، کویت، طبع اول ۱۴۰۹ھ]
☆ مبرد، محمد بن یزید (۲۸۵ھ)، الکامل فی اللغۃ والادب، ڈبلیو رائٹ، لائپزگ، ۶۴۔۱۸۹۲ء، مجلدین۔
(Ed.W.Wright.2 vols.Leipzig,1864-92)
[ت: عبدالحمید ہنداوی، وزارۃ الشؤون الاسلامیہ، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ۔ ۴ مجلدات]
☆ مرعی بن یوسف، شیخ، دلیل الطالب لنیل المآرب [المطالب]، بولاق، ۱۲۸۸ھ۔
[ت: منشورات المکتب الاسلامی، طبع ثانی ۱۳۸۹ھ]
☆ مسعودی، علی بن حسین (۳۴۶ھ)، مروج الذہب ومعدن الجواہر فی تاریخ، ۲ مجلدات، بولاق۔ ۱۲۸۳ھ۔
[ت: الدکتور یوسف البقاعی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول۔ ۴ مجلدات
اردو ترجمہ بعنوان تاریخ المسعودی، از پروفیسر کوکب شادانی، نفیس اکیڈیمی، کراچی، ۱۹۸۵ء۔ ۲ جلدیں۔
☆ مسلم بن حجاج قشیری، جامع الصحیح، ۱۸ مجلدات، کلکتہ، ۱۲۶۵ھ۔
☆ مقدسی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، دی غوئیے، لائدن، ۱۸۷۶ء۔

(Descripto imperii moslemici.Ed.M.J.de Geoje.Leiden,1876-77)

جو(Bibliotheca Geographorum Arabicorum) کے تیسرے حصہ کے طور پر شایع ہوئی۔

[مکتبہ مدبولی، قاہرہ، طبع ثالثہ، ۱۴۱۱ھ۔ یہ دی غویے، طبع دوم ۱۹۰۶ء کی عکسی طباعت ہے]

☆ مَقَّری، احمد بن محمد، نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب، ڈوزی، لائدن، ۵۵۔۱۸۶۱ء، مجلدین۔

(Analectes sur l'histoire et la litterature des arabes d'Espagne. Ed.R.P.A. Dozy et al.2 Vols.Leiden,1855-61)

[ت: الدکتور احسان عباس، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء۔ ۸ مجلدات]

☆مَقرِیزی، تقی الدین احمد بن علی، الخطط، ای ایم قواتر یمیرے، پیرس، ۳۷۔۱۸۴۵ء۔

(Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte,ecrite en arabe par Taki-eddin-Ahmed-Makrizi, traduite en francais,et accompagnee de notes philologiques,historiques,geographiques par E.M.Quatramere.2 tom.Paris,1837-45)

..... ، المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار، ۲ مجلدات، بولاق، ۱۲۷۰ھ

[ت: محمد زینہم، مدیحہ شرقاوی، مکتبہ مدبولی ۱۹۹۸ء۔ ۳ مجلدات]

☆ میدانی، احمد بن محمد (۵۱۸ھ)، مجمع الامثال، ۲ مجلدات، بولاق، ۱۲۸۴ھ۔

[آستانہ رضویہ مقدسہ، ایران، آذر ۱۳۴۴]

☆ نووی، یحیی بن شرف (۶۷۶ھ)، شرح صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۹ھ، ۵ مجلدات۔

[مؤسسہ قرطبہ، طبع ثانی ۱۴۱۴ھ۔ ۱۸ مجلدات]

..... ، منہاج الطالبین، قاہرہ، ۱۲۹۷ھ۔

[ت: وان دین برگ، بٹاویا، ۱۸۸۲ء۔

Minhaj At-Talibin,Le Quide des Zeles Croyants,Van Den Berg,Batavia,1882[

..... ، تہذیب الاسماء واللغات، وسٹن فیلڈ، لندن، ۱۸۴۲ء۔

(The biographical dictionary of illustrious men chiefly at the begining of Islamism.Ed. F.Wustenfeld.London,1842.)

[دار الکتب العلمیہ، بیروت، من طباعۃ المنیریہ، مجلدین]

☆ نہروالی، محمد بن احمد، الاعلام بعلم بیت اللہ الحرام،

(Geschichte der Statd Mekka und ihres Tempels[Die Croniken der Stadt Mekka.Bd.3]. Leipzig,1858.)

☆ یاقوت بن عبداللہ حموی، معجم البلدان، وسٹن فیلڈ، لپزگ، ۶۶۔۱۸۷۰ء، ۶ مجلدات۔

(Jacut's geographisches Worterbuch .Hrsg.F.Wustenfeld.6 Bde.Leipzig,1866-70.)

[ت: دار صادر، بیروت، ۱۳۹۷ھ۔ ۵ مجلدات]

Bibliography

Barges,Jean Joseph Leandre.Tlemcen,ancienne capitale du royaume de ce nom,sa
topographie,son histoire,description de ses principaux monuments, ancedotes, legendes et recits divers.Paris,1859.

van den berg,Lodewijk Willem Christiaan.De beginselen van het Mohammedaanse recht,
volgens de imam's Aboe Hanifat en asj-Safei.s-Gravenhage,1874.

---------- . De contractu "do ut des"jure mohammedans.Leiden,1868.

Chardin,Jean.Voyages...en Perse et autres leux de l'Orient.10vols.Paris,1811.

Dozy,Reinhart Pieter.Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens
durch die Almoraviden(711-1110).Deutsche Ausgabe mit Originalbeitragen des
Verfassers.2 Bde.Leipzig,1874.

--------- . Spplement aux dictionnaires arabes.2vols,Leiden,1881.

Dugat , Gustav. Histoire des philosophes et des theologiens musulmans de 632 a 1258 de
J,C.Paris,1878.

Erman,Adolf; F.Practorius;A . Muller."Arabien und der Islam".Deutsche Morgenlandische
Gesellschaft.Jahresbericht,1879, 139-67.

Esterhazy,Walsin.De la domination turque dans l'ancienne regne d'Alger.Paris,1840.

Flugél , Gustav. "Uber Muhammad bin Ishak's Fehrist al-ulum". ZDMG,Bd.13(1859),559.

de Goeje,Michael Jan.Glossarium zur Bibliotheca geographorum arabicorum.Leiden, 1870-94.

Goldziher,Ignaz."Ali b.Mejmun al-Maghribi und sein Sittenspiegel des ostlichen Islam".
ZDMG,Bd.28(1874),293-330.

----------," Aus einem Briefe des Herrn Dr.Goldziher an

Prof.Fleischer".ZDMG,Bd.31
(1877),545-49.
----------."Beitrage zur Leteraturgeschichte der Si'a und der sunnitischen Polemik",
Akademie der Wissenschaft,Wien.Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte.
Bd.67(1871),207-51;72(1872),587-631;73(1873),511.
----------."Le culte des saints chez les Musulmans".Revue de l'histoire des religions.Vol.2
(1880),257-351.
----------."Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud".Jeschurum,Zeitschrift
fur die wissenschaft des Judentums,8 (1872),76-104.
----------."Spitta's Grammatik des arabischen Vulgardialectes von Agypten". ZDMG,Bd.35(1881),514-529.
----------,"Zur Charakteristik Gelal ud-din us-Sujuti's und seiner literarischen Thatigekeit".
Akademie der Wissenschaften,Wien.Philosophisch-historische Klasse.
Sitzungsberichte.Bd.69 (1871), 7-28.
----------."Zur Literaturgeschichte des chata' al-amma".ZDMG,Bd.35(1881),147-52.
von Hase, Carl August. Handbuch der protestantischen Polemik gegen die Romisch Katholische Kirche.1.Aufl.Leipzig,1862.
Houtsma, Martin Theodor.De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari.
Leiden,1875.
Hurgronje, Christiaan Snouck.Het Mekkaansche Feest.Leiden,1880.
----------.Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam.s-Granvenhage,1882.
Kennan, George."The Mountains and mountaineers of the Eastern Caucasus".American
Geographical Society of New York,vol,5 (1874),169-193.
Krehl, Lufolf."Uber den Sahih des Buchari".ZDMG,Bd.4 (1850), 1-31.
von Kremer,Alferd.Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen.2

CamScanner

bde.Wien,1875.

----------.Geschichte der herrschengen Ideen des Islams;der Gottesbergriff,die

Prophetic und die Staatsidee.Leipzig,1868.

Landberg, Carlo.Catalogue de manuscritis arabes provenant d'une bibliotheque privee a

el-Medina et appartenant a la Maison E.J.Brill.Leiden,1883.

--------- .Proverbs et Dictions du peuple arabe;materiaux pour servir a la connaissance des

dialectes volgaires,recueillis,traduits et annates.Paris,1883.

Loth. Otto. Das Classenbuch des Ibn Sa'd.Leipzig.1869.

Mehren , August Ferdinand Michael.Expose de la reforme de l'Islamisme commencee au 3e siecle de l'Hegire par Abou-a'Hasan Ali el-Ash'ari et continuee par son ecole.

Leiden,1878.

Mouradgea d'Ohsson, Ignace de.Tableau General de l'Egmpire Othoman.7 tom.

Paris , 1787-1824.

Muller ,Marcus Joseph .Beitrage zur Geschichte der westlichen Araber.Munchen,1866.

Nachtigal, Gustav.Sahara und Sudan; Ergebnise einer sechsijahrigen Reise.Berlin,1979.

Noldeke, Theodor.Geschichte des Korans.Gottingen,1860.

Pertsch , Wilhelm.Die arabischen Handschriften der hezoglichen Bibliothek zu Gotha,

5 Bde.Gotha,1878-92.

Quatremere , Etienne-Mare.Memoires geographiques et historiques de l 'Egypte, et sur

quelques contees voisines.2 tom .Paris,1811.

Querry, Amedee.Droit musulman ; recueil de lois concernant les musulmans schyites.

2 tom.Paris,1871.

Redhouse , James William."On 'The Most Comely Names',al-asma

husna".JRAS,
N.S.,vol.12 (1880) , pt.1,1-69.

von Rosen, Victor. Notices sommaires des manuscrits arabes de Musee Asiatique.
St.Petersbourg,1881.

Russell , Alexander; and Patrick Russell.Nachrichten von dem Zustand der Gelehrsamkeit zu Aleppo.Trans.Johann Friedrich Gmelin.Gottingen,1798.

S a c h a u , Eduard."Zur altesten geschichte des muhammedanschen Rechts".Akademie
der Wissenschaften,Wien.Philosophisch-historsche Klasse. Sitzungsberichte. Bd.65
(1870),699-723.

Salisbury, Edward,"Contributions from original sources to the knowledge of Muslim
tradition".JAOS,vol 7 (1862), 60-142.

von Schulte, Johan Friedrich . Die Geschichte der Quellen und LIteratur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwat.3Bde.Stuttgart,1875,80.

Silvastre de Sacy,Marie-Alfred.Chrestomathie arabe,ao extraits de divers ecrivains
arabes tant en prose qu'en vers.Paris,1806.2e ed,Paris,1826.

Spitta, Wilhelm. Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Ash'ari.Leipzig,1875.

S p r e n g e r, Aloys. Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grobtentéils
unbenutzuten Quellen bearbeitet.1. Aufl.3.Bde.Berlin,1861-65.

Steinschneider, Moritz.Polemsche und apologetische Literatur in arabischer Sprache
zeischen Muslims,Christen und Juden nebst Anhangen verwandten Inhalts.Leipzig.1877.

Wahrmund, Adolf. Handworterbuch der arabischen und deutschen Sprache.2 Bde.
Gieben 1870-77.

CamScanner