

کتاب گاہِ پاکستان

کتاب بازار کراچی پاکستان سے باضابطہ رجسٹرڈ شدہ ہے۔

حیات

حضرت ایام البوصیۃ

سوانحی مکتبہ • عصری اس مکتبہ • علمی انتہا داری • عالمگیر ترقی

www.KitaboSunnat.com

○ تالیف: ————— شیخ محمد ابو زہرہ داماد مصر

○ مکتبہ: ————— پروفیسر غلام احمد درویشی

○ تفتیش و تصدیق: ————— ابراہیم محمد علی رزاقی

داعی تقسیم کنندگان

مکتبہ کاشف فیصل آباد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مَجْلِسُ التَّحْقِيقِ الْإِسْلَامِيِّ

محدث لائبریری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

■ کتب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔

■ مَجْلِسُ التَّحْقِيقِ الْإِسْلَامِيِّ کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔

■ دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ KitaboSunnat@gmail.com

🌐 www.KitaboSunnat.com

لَا تُخَيِّبُنِي رَأْيُ النَّاسِ فِي دِينِي

کتاب ہذا گورنمنٹ پاکستان سے باضابطہ رجسٹرڈ شدہ ہے۔

حیات

حضرت ابراہیم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

سوانحی مرقع • عصری پس منظر • عمیق اجتہادات • عالمگیر تفقہ

○ تالیف: — شیخ محمد ابو زہرہ (قاہرہ مصر)

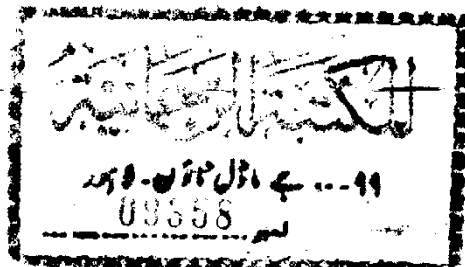
○ ترجمہ: — پروفیسر غلام احمد حریری

○ تینفہ تحقیق تعلیق: ابو الیث محمد عطاء اللہ حنیف

ناشر

www.KitaboSunnat.com

ملک ستر • تاجران کتب خانہ بازار • فیصل آباد



دای جملہ حقوق بحق پبلشر محفوظ ہیں

- تالیف: _____ شیخ محمد ابو زہرہ (مصر)
- ترجمہ: _____ مولانا غلام احمد حریری پروفیسر نوری یونیورسٹی شعیبہ اسلامیہ
- تنقید و تحقیق، تعلیق: _____ مولانا ابوالکلیب محمد عطار اللہ حنیف بھوجپالی
- طابع: _____ ملک سنز فیصل آباد
- مطبع: _____
- ناشر: _____ ملک سنز فیصل آباد
- تاریخ اشاعت: _____ بار سوم ۱۹۸۳ء
- تعداد: _____ (۶۰۰) چھ سو (۶۰۰) ڈاٹ ایڈیشن ملک سنز فیصل آباد لاہور
- قیمت: _____ ۲۲۰ روپے

واحد تقسیم کار

کشمیر بکڈپو چنیوٹ بازار فیصل آباد

فون نمبر:- 640320

طبع فی المطبعة العریبية
۳۰ یکم سنہ ۱۴۰۰ بمطبعة دار الفکر، لاہور

دار الکتب السلفیہ
۳۰ شیش محل روڈ، لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فہرست مضامین

۲۰	فہرست تحقیقات و تعلیقات مسمیہ	موالی میں کثرت علم کے اباب
۲۳	پیش لفظ (مترجم)	امام صاحب کی تعلیم و تربیت
۳۲	مقدمہ (مصنف)	کوثر کی علمی حیثیت
۳۶	تمہید	ذوق علم
	حصہ اول	شفقت بخت و مناظرہ
	۱۔ امام ابوحنیفہؒ کی داستان حیات	امام ابوحنیفہؒ اور حامد بن ابی سلیمانؒ
	مولد و نسب	امام ابوحنیفہؒ کے اقتصادی وسائل
	عجمی ہونا باعث سبکی نہیں	امام صاحب کی تاجرانہ خصوصیات
	عطاء خراسانی اور ہشام بن عبدالملک	امام ابوحنیفہؒ اور وقت کی سیاسی تحریکات
	موالی میں کثرت علم	علویوں کی طرف میلان
		جاہ و اقتدار سے نفرت
		مکتہ معظمہ میں مدت قیام اور مشاغل
		خلافت عباسی پر اظہارِ عقیدہ
		عباسی خلافت سے متعلق امام صاحب
		کے نظریہ میں تبدیلی
		امام ابوحنیفہؒ کی بے باکانہ حق گوئی

امام صاحب بغض و عناد

ابتکار کے وجہ و اسباب

ابن ابی لیلیٰ کا جوش غضب

امام صاحب کے خلاف منصور کی

حیلہ تراشی

قید و بند کا آغاز

سقم منصور کی مختلف روایات میں

جمع و تطبیق

زندگی کی آخری گھڑیاں

انتقال پر طالع

کیا حلقہ درس بھی بے فائدہ منتقل ہوا

۲۔ امام ابو حنیفہ کا علم اور اس کے

مصادر ۱۰۴

مدح و قدح کی کثرت

معاصرین کا اعتراف علم و فضل

علم و فضل کے اصلی سرچشمے

۳۔ ذاتی اوصاف و کمالات ۱۰۹

استقلال فکر و نظر

وقت نظر اور حاضر و ماضی

امام ابو حنیفہ کا ایک کامیاب مناظر کی

حیثیت سے جذبہ اخلاص

امام صاحب کا عرب و بدیعہ

۴۔ شیوخ و اساتذہ ۱۱۸

کثرت اساتذہ

تعلق تلمذ مختلف انجیال اساتذہ سے

علوم صحابہ اور امام ابو حنیفہ

صحابہ سے ملاقات

صحابہ سے روایت کرنا ثابت نہیں

کیا امام ابو حنیفہ تابعی تھے؟

مختلف النوع اساتذہ

حامد بن ابی سلیمان

مقدمین شیعہ افاضل سے کتاب

علم و فضل

محمد باقر بن زین العابدین

بناب جعفر صادق

ابو محمد عبد اللہ بن حسن بن حسن

دیگر اساتذہ

۵۔ خصوصی دراست و تجربات ۱۳۴

حوادث و واقعات میں سلف کا طریقہ

حدیث درائے کے بارے میں صحابہؓ کی روش تابعین کا دور

اہل احمدیہ اور اہل الرائے میں نوعیت اختلاف

بعض روایات کے وضع کا سبب وضع روایات کا رد عمل

اہل عراق پر رائے کا غلبہ اہل احمدیہ اور اہل الرائے کا مبنی اختلاف

پیکار اذکار و نظریات کا ہنگامہ خیر دور

مذکورہ خلیج اختلاف کم ہونے لگی رائے سے کیا مراد ہے؟

۸۔ صحابہ و تابعین کے فتاویٰ اور

تعال اہل مدینہ ۱۹۲

آئینہ صحابہؓ، ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کی نظر میں

تعال اہل مدینہ

۱۹۴

۹۔ اسلامی فرقے

تجارتی و معاشرتی تجربے کثرت سفر اور ان کے ثمرات فن مناظرہ میں مہارت تمامہ طریق تعلیم و درس تلامذہ سے احسن سلوک

۱۴۱

۶۔ امام ابو حنیفہؒ کا عہد

اموی عہد خلافت میں کثرت استفادہ اموی اور عباسی عہدوں کی یکسانیت سیاسی حالات

اموی عہد میں عربی عصبیت جو رواستبداد کا دور دورہ

عراق مرکز اقوام کی حیثیت سے عراق میں مختلف ادیان و مذاہب

غیر ضروری مسائل کا آغاز یونانی فلسفہ کی اشاعت اور اس کے نتائج

علوم دینیہ کی حالت مناظروں میں وطنی تعصب کی جھلک قابل ذکر مسائل

۱۴۱

۱۰۔ سنت نبویؐ اور رائے

۱۰۔ شیعہ

۱۹۶

خوارج اور موالی
خوارج کے افکار و معتقدات
گناہ کاروں پر قولائے کفر
متمسکات خوارج دربارۃ کفر اہل کبار
خارجیوں کے رد میں حضرت علیؑ کی لاجواب
تقریر
از ارقہ
فرقہ نجدات
فرقہ صفریہ
فرقہ عجمارہ
فرقہ اباضیہ
خوارج کے وہ فرقے جو مسلمانوں میں
شمار نہیں ہوتے
فرقہ یزیدیہ
فرقہ میمونہ

شیعہ کا آغاز ظہور
تفضیل علیؑ کا عقیدہ
خالی شیعہ کے عقائد شیعہ
شیعہ مذہب کی اصل کہاں سے ہے؟
شیعہ کے مختلف فرقے سنیہ
کیسانیہ
فرقہ کیسانیہ کے عقائد
یزیدیہ
امامیہ
اشاعریہ
اسماعیلیہ

۱۱۔ (۲) خوارج

۲۱۵

۲۳۸

۱۲۔ (۳) فرقہ مرجئہ

مرجئہ کا آغاز ظہور
مختلف فرقوں کا ظہور و شیوع
مرجئہ کے افکار و نظریات
مرجئہ کی دو قسمیں
حنفیہ پر مرجئہ کا اطلاق

خارجی مذہب کی اساس
فرانس کے انقلابی اور خوارج
اندلس کے خدائی مسیحی اور خارجی
مخلص لیکن گمراہ
خوارج کا تشدد
قبائلی تعصب بھی ایک سبب تھا۔

معزله مناظرات

۱۳- (۳) حبیبیہ

۲۴۲

حبیبیہ دیاجیمیہ اور افعال انسانی

فرقہ حبیبیہ کا بانی کون تھا؟

عبد اللہ بن عباسؓ کا خط

حسن بصریؒ کا خط

حبیبیہ کا عقیدہ یہودی دین کی پیداوار ہے

جہم بن صفوان کے عقائد

۱۴- (۵) معزله

۲۵۳

پس منظر

معزله کا وقت ظہور اور وجہ تسمیہ

معزله کے اصول خمسہ

توحید

عدل

وعد اور وعید

کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

معزله کا طرز استدلال

معزله کا اسلام کی طرف سے دفاع

معزله اور امری حکومت

معزله کا نشہ اقتدار عباسی دور میں

معزله اور ان کے معاصرین

معزله کا عقل کو اساس بحث و نظر بنانا

معزله انکار زنادقہ سے متاثر تھے

معزله کا عقلی طریق استدلال

معزله کا تشدد

محدثین و فقہاء پر علقارہ بنی عباس کے

مظالم

فرقہ معزله میں محدثین کی شمولیت

معزله پر محدثین کے فقہاء کے فتاویٰ

۱۵۔ معزله کے مناظرے اور علم

۲۷۹

کلام

آزادانہ تحقیق کا دعویٰ

حدیث سے ناواقفیت

غیر اسلامی فنون سے استفادہ

معزله کی فصاحت و بلاغت

معزله کے اعداء و مخالفین اور ان سے مجادلات

معزله کے مناظروں کی ایک جھلک

فقہاء و محدثین سے معزله کے مجادلات

۳۰۰	۱۸۔ امام صاحب کے کلامی نظریات	۲۸۷	۱۶۔ امام ابو حنیفہؒ کے افکار و آراء
	فقہ اکبر کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف		اور آپ کی فقہ
	کمان تک درست ہے؟		
۳۰۵	۱۹۔ ایمان کی حقیقت	۲۸۹	
	حضرت امام کاہم بن صفوان سے		
	مناظرہ		
	ایمان اور مدعیان ایمان کی اقسام		
	تکلف		
	اعمال جزو ایمان نہیں		
	ایمان میں کمی بیشی		
	امام صاحب کے نزدیک گناہگاروں		
	کے مدارج		
	تکفیر اہل ذنوب کا مسئلہ		
	امام ابو حنیفہؒ اور مرہطہ کے عقائد میں		
	نقطہ امتیاز		
۳۲۰	۲۰۔ تقدیر اور اعمال انسانی	۲۹۰	۱۷۔ امام ابو حنیفہؒ کے سیاسی افکار
			حضرت علیؓ ربڑائیموں میں حق بجانب
			تھے۔
			خلفائے عباسیہ کے بارے میں آپ کی رائے
			علویہ سے آپ کے علمی روابط
			نوعیت ”تشیع“ امام صاحب
			انتخاب خلیفہ کا طریق امام ابو حنیفہؒ

تدرین فقہ کا آغاز
امام محمد کی کتب میں درج کردہ
روایات کی حقیقت

۲۵۔ مسند ابی حنیفہ ۳۲۳

۲۶۔ فقہ حنفی کے ناقل تلامذہ طحا ۳۲۸

امام صاحب کے اقوال کی صحیح
حیثیت

اصحاب امام کا فقہی کارنامہ

ایک بشرہ کا ازالہ

امام صاحب کے تلامذہ

قاضی ابویوسفؒ

امام ابویوسفؒ کی تصانیف

کتاب الخراج

کتاب الآثار

اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی سلی

اس کتاب کا موضوع

چند مثالیں

الرد علی سیر الاوزاعی

۲۱۔ مسئلہ خلق قرآن ۳۲۵

خلق قرآن اور امام ابوحنیفہؒ
خلق قرآن کا عقیدہ آپ کی طرف
کیوں منسوب ہوا؟

۲۲۔ اخلاقی اور اجتماعی مسائل

میں امام ابوحنیفہؒ کے افکار و

آراء ۳۲۹

امام صاحب کی وقت نظر

معرفت صحیحہ کی ضرورت و اہمیت

اخلاقی و اجتماعی مسائل کے متعلق

آپ کے نظریات

۲۳۔ امام ابوحنیفہؒ کی ففتہ ۳۳۰

امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب تصانیف

کی بحث

۲۴۔ فقہ حنفی کی نقل و روایت ۳۳۸

۲۷۔ امام محمد بن حسنؒ

۳۶۸

مختصر حالات

خصوصیاتِ مینرہ

امام محمدؒ کی تصانیف اور ان کے

درجات

کتبِ ظاہر الروایہ

الجامع الصغیر

الجامع الکبیر

السیر الصغیر والسیر الکبیر

کتاب الزیادات

امام محمدؒ کی دیگر تصانیف

کتبِ ظاہر الروایہ کا مقامِ حنفی

فقہ میں۔

۲۸۔ زین بن ہذیل

۳۸۴

۲۹۔ دیگر راویانِ فقہِ احناف

۳۸۶

حسن بن زید و ثوروی

تلامذہٗ امام کے بعد کے روات

فقہ حنفی

عینی بن ابان

محمد بن ساعد

بال بن یحییٰ الرانی البصری

احمد بن عیسیٰ بن میر الحنفی

امام احمد بن محمد بن سلامۃ ابو جعفر

الطحاوی

۳۰۔ فقہ حنفی کی کتب کا فرق مراتب

۳۹۱

۳۱۔ فقہ ہائے سابق کے مقابلہ

۳۹۴

میں حنفی فقہ کا مقام

امام ابو حنیفہؒ، امام نعیمیؒ کے تقلد

نہ تھے۔

اتحاد دکنہ تھانہ کہ اتحادِ مسائل

امام ابراہیم نعیمیؒ

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابراہیم نعیمیؒ

میں وجہ امتیاز

۳۲۔ فقہ تقدیری اور امام ابو حنیفہؒ

۴۰۲

کیا امام ابو حنیفہؒ فرضی فقہ کے مجدد
تھے؟
فرضی مسائل کے جواز عدم جواز
کی بحث

۳۳۔ فقہ امام ابو حنیفہؒ کے اُصول ۴۰۸

یہ اصول امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے
اصحاب سے منقول نہیں
ان اصولوں کے واضع متاخرین
حنفیہ تھے
چند باتوں کی تحقیق

۳۴۔ دلائل فقہیہ امام ابو حنیفہؒ
کی نظر میں ۴۱۳

۳۵۔ کتاب اللہ ۴۱۶

قرآن کا اطلاق بنظر و معنی دونوں
پر ہو گا یا صرف معنی پر؟
فارسی میں قرأت قرآن کی بحث
امام ابو حنیفہؒ کے قول کا صحیح محل

مذہب امام ابو حنیفہؒ سرخی کے
نقطہ نظر سے
محاکمہ و موازنہ
تقریر سرخی پر نقد و جرح
ہزدوی کے قول کی وجہ ترمیم
بحث متعلقہ ترجمہ قرآن کریم
علامہ شاہجی کا فیصلہ

۳۶۔ خاص اور عام، قرآن مجیدی ۴۲۷

قانون اسلامی کے دواصول قرآن
اور سنت

خاص و عام سے بحث کی ضرورت
فقہائے حنفیہ کے ہاں خاص و عام
کی تعریف

مناظرہ کے نزدیک عام کی تعریف
مناظرہ کے نزدیک خاص کی تعریف
حنفیہ کے نزدیک خاص کا حکم اور
اس پر متفرع مسائل

خبر واحد اور قرآن مجید
عام اور اس پر متفرع مسائل کی
بحث

حدیث عربیہ

قرآن مجیم کی ضرورت و اہمیت
حدیث قرآن کی شارح ہے
فقہاء اہل السنۃ اور فقہائے حدیث
کا اختلاف
بیان محمل و مشترک اور تخصیص عام
میں فرق
قسم ثالث، بیان تبدیل
خاتمہ کلام اور تمہید بحث و سنت

۲۶۵

۳۸-۲۱، سنت نبویہ

دین اسلام میں حدیث نبوی کا مقام
مختص، قیاس اور امام ابوحنیفہ
اقسام حدیث
مترادف کا حکم
احادیث مشورہ اور ان کا حکم
اخبارِ اُحاد
منکرین خبر واحد، دو راہ جہاد میں
خبر واحد اور امام ابوحنیفہ
شرط روایت میں خفی نقطہ نظر
جب خبر واحد اور قیاس متعارض
ہوں
عیسیٰ بن ابان کا خیال اور اس کے

مسئلہ عشر
فقہاء السنۃ اور فقہاء اہل السنۃ میں نقطہ
امتیاز
قطعیت عام کا مطلب تنقیہ کے
نزدیک
استدلال بالعموم میں اختلاف اور
اس کی تنقیح
عموم قرآن کی حدیث سے تخصیص
اور امام شافعی

حدیث نبوی اور فقہائے عراق

عام مخصوص منہ البعض
خفی نقطہ نظر سے تخصیص کی تعریف
نسج و تخصیص میں فرق

عام مخصوص منہ البعض بحث کی
بعض تفصیلات

فقہ میں عام مخصوص منہ البعض
کی حیثیت

اصول بالا پر تبصرہ ناقدانہ اور

اس کی ضرورت

۳۰- بیان قرآن اور سنت

۲۵۷

کا اس سے تعلق

مراہل کا عام رواج
خلاصہ مباحث
۲۰۔ (۳) فتاویٰ صحابہ
۵۲۶

حجیت اقوال صحابہ میں حقی مسلک
کی تفتیح
حجیت اقوال صحابہ کے عقلی و نقلی
دلائل
عدم حجیت کے دلائل
خلاصہ مباحث

۲۱۔ (۴) اجماع
۵۳۴

اجماع کی تعریف
امام ابوحنیفہؒ کا موقف
اجماع کی اساس
دور اجتہاد میں اجماع کا مفہوم متعین
نہ تھا
اجماع سکوتی
اجماع سکوتی سے اخذ کردہ قواعد
بعد از صحابہؓ کے مجرّد اقوال سے خروج
میں امام صاحب کا طرز عمل

تمسکات
مذکورہ ثبوتات کے جواب
ابوحنیفہؒ معتزلی کی تقسیمات اربعہ
خبر واحد و قیاس میں تعارض اور
ائمہ سلف
معرفت امام ابوحنیفہؒ کی تحقیق
بعض احادیث کے ترک کی اصل
وجہ
فقہائے عراق کی بعض حدیثوں کی
مخالفت اور اس کا پس منظر
نقد روایات کے عراقی اصول
خبر واحد اور اصول ثابتہ قطعیہ؟
شرعی دلائل کی تقسیم
خلاصہ

۳۹۔ امام ابوحنیفہؒ اور حجیت حدیث
مُرسل
۵۱۹

تعریف
حجیت میں اختلاف
مراہل اور کتب خفیفہ
مراہل علی الاطلاق آپ کے یہاں
قابل اجتماع نہ تھیں

خفی نقطہ نظر سے متعلقہ اجماع کی بعض
تفصیلات
اجماع اور ذریعہ اہمات الاولاد کا مسئلہ
مستفح بحث
اجماع دلیل قطعی ہے یا ظنی؟
سند اجماع
اجماع پر تشریقین یورپ کے
اعتراضات
جوابات

۵۵۴ ۴۲-۵۱ قیاس

امام ابو حنیفہؒ اور قیاس
قیاس کی تعریف
کثرت قیاس کے اسباب
حدیث و قیاس کا تعارض اور
امام ابو حنیفہؒ
امام صاحب نے قیاس کے قواعد
بدون نہیں کیے
علمائے اصول کے ذکر کردہ قواعد
درست ہیں
معلل وغیرہ معلل احکام
تفصیل نصوص میں درمیانی رائے

خفیہ کی ہے
شروط قیاس
مخالفت قیاس نصوص کی قسمیں
علت کا کیونکر پتہ لگایا جائے
علت کی چند مثالیں
مسئلہ عتق قریب
اصول فقہ کی چند اصطلاحیں اور ان
کی تشریحات
تخریج مناظ
تبیح مناظ
تحقیق مناظ
خفیہ کا استحسان قیاس
حضرت امام اور تعلیم علت
علل عامہ کی تفصیل کا مسئلہ
خلاصہ مبحث تعلیم علت

۵۶۶ ۴۳-۶۱ استحسان

امام ابو حنیفہؒ اور استحسان
استحسان میں ائمہ کا اختلاف
استحسان کسے کہتے ہیں
استحسان کی تعریف میں خفیہ کا
اختلاف

استحسان کے اقسام
استحسان کی دوسری قسم اور اس کی
ذیلی قسمیں
استحسان کی حیثیت فقہ حنفی میں
قیاس اور استحسان میں تعارض

۴۴۔ عرف و عادات ۵۸۸

عرف کا درجہ
فقہائے حنفیہ کا نظریہ
دلائل

عرف عام سے مراد کیا ہے؟
عرف عام اور عرف خاص
عرف عام اور دیگر اولہ شرعیہ
عرف عام کے بدلنے سے
فقہی احکام میں تغیر
تاخرین حنفیہ کی امام ابوحنیفہؒ
سے مخالفت

ابن عابدین کا امام ابوحنیفہؒ سے
اختلاف

خلاصہ مباحث عرف عام
صالح اعراف اور عادات کی
حیثیت

عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف
اور تضاد کی صورتیں
نفس عام اور عرف میں ٹکراؤ کی صورت
عرف اور نفس عام میں تعارض
العرف المقارن
عرف لفظی
عرف عملی
عرف عام
نفس عام اور عرف خاص

۴۵۔ تفہیم امام ابوحنیفہؒ کی دقیقہ بینی ۶۰۸

ابوحنیفہؒ تاجر کی آئینہ دار بعض فقہی
فروع
خرید و فروخت کے اصول چارگانہ
عقود مذکورہ کی درست اجمالیہ
بیع سلم
تجارت میں وسعت
تجارتی معاملات میں تنازعات سے
استراز
بیع سلم کے شرائط
کیلی، وزنی اور عددی اشیاء میں
بیع سلم

غنم اول اور ثمن ثانی میں مماثلت
 اخراجات اصل قیمت میں شامل
 کیے جا سکتے ہیں
 امام ابو حنیفہؒ اور زفرؒ کا اختلاف
 غنم اول کا اظہار
 غنم میں خیانت کا ظہور اور اس میں
 اختلاف کی صورت
 حضرت امام کا بے مثال تجارتی
 رفعت کردار

۴۷۔ انسانی ارادہ کی آزادی
 ۶۵۲

۴۸۔ نکاح میں عورت کی خود مختاری
 ۶۵۴

امام ابو حنیفہؒ کے دلائل
 مخالفین کے دلائل
 لیکن یہ آزادی بھی مقید ہے

۴۹۔ کسی عاقل بالغ کو اپنے مال میں
 تصرف کرنے سے نہ روکا
 جائے
 ۶۶۲

گوشت میں بیع سلم
 مسئلہ زیر بحث میں صاحبین کا اختلاف
 پارچہ جات میں بیع سلم اہلاس کے
 شرائط
 مسلم فیہ کے وجود میں آئمہ کا اختلاف
 مسائل تجارت میں امام ابو حنیفہؒ
 کا بنیادی فکر
 بیع سلم میں مقام ادائیگی کی تعیین
 امام اور صاحبین کے اختلاف کی
 نوعیت

بیع سلم میں راس المال کی تعیین
 بیع سلم کے چند دیگر مسائل میں
 اختلاف

راس المال کا مجلس میں وصول کرنا
 بیع سلم میں خیاری رویت وغیرہ شرط

۴۶۔ بیع مساومہ، مرابحہ، تولیہ

۶۴۰ اشراک، وضعیہ

بیع کی بعض قسمیں اور ان کی تفریعات
 ایک ذیلی قسم
 غنم اول کا معلوم ہونا صحت بیع
 کی شرط ہے۔

دوسرے فقہار کے دلائل
خلاصہ مباحث سابقہ

۵۳۔ شرعی حیلے ۴۹۲

امام ابو حنیفہؒ اور کتاب الحیل
کتاب الحیل امام محمدؒ کی تصنیف
ہے

منقولہ حیلوں کی نوعیت
خصائص کی کتاب الحیل
حیلہ کی حقیقت اور اس کی قسمیں
پہلی قسم

دوسری قسم
تیسری قسم
احناف کے مجزہ حیل کس قسم سے
تعلق رکھتے ہیں

عبادات میں حیلوں سے احتراز
فقہی حیلوں میں اقسام اربعہ
پہلی قسم اور اس کی مثالیں
دوسری قسم اور اس کی مثالیں
تیسری قسم اور اس کی
مثالیں

چوتھی قسم اور اس کی مثالیں

سفیہ اور اس کے حالات و معاملات
میں امام صاحبؒ کا مسلک
علم النفس کی تائید
امام صاحبؒ کے دلائل
مجوزین حجر دپابندی کے دلائل

۵۰۔ مقرض پر پابندی عائد نہیں
کرنی چاہیے ۴۷۴

دو نقطہ نظر اور ان کی تفصیل
دونوں کے دلائل
کیا مقرض کے مال کو فروخت
کیا جاسکتا ہے؟

۵۱۔ ہر مالک اپنی ملک میں آزاد
ہے ۴۸۰

۵۲۔ وقف کنندہ اور اس کے وارث
وقف کے پابند نہیں ۴۸۴

امام صاحبؒ کا مذہب اور اس
کے دلائل

طبقة اولیٰ، مجتہد مستقل
دوسرا طبقہ
تیسرا طبقہ
چوتھا طبقہ
پانچواں طبقہ
چھٹا طبقہ
ساتواں طبقہ
خلاصہ مباحث سابقہ

۵۶۔ (۲) حنفی مذہب میں اقوال کی
کثرت اور اس کے وجوہ و
اسباب

۷۳۳

اختلاف روایات
اقوال امام میں کثرت اختلاف
اصحاب ابوحنیفہ کا اختلاف
اور فقہ حنفی میں اس کی حیثیت
اہل تخریج کا کام اور واقعات
فتاویٰ

۵۷۔ تخریج و ترمیم

۷۳۳

تخریج و ترمیم کی توضیح

امام ابوحنیفہؒ کے وضع کردہ حیلوں
کی حیثیت
استقاط شفعہ کا حیلہ اور صاحبین کا
اختلاف
زکوٰۃ نہ دینے کا ایک حیلہ
مستشرقین یورپ اور فقی حیلے

۵۴۔ حنفی مذہب اور اس کا نشو و

ارتقار ۷۱۸

فقہ حنفی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے
اصحاب کے اقوال و فتاویٰ کا
نام ہے۔
کیا تلامذہ کے اقوال کا اصل منبع
امام ابوحنیفہؒ تھے؟
تلامذہ امام، مجتہد مستقل تھے
حنفی فقہ میں تلامذہ امام کے علاوہ
دیگر اقوال کی ہمیشہ
عوام ارتقار

۵۵۔ فقہ حنفی کے مجتہدین اور

اہل تخریج

۷۲۵

تخریج کن امور پر مبنی ہے
 مذہب حنفی میں اقوال اہل تخریج
 کی حیثیت
 تخریج کے بار آور نتائج
 فقہ میں جمود آنے کی وجہ
 اقوال مختلفہ میں ترجیح کے اصول و
 قواعد
 اہل تخریج کی ہر دور میں ضرورت
 قوت دلیل کی بنا پر ترجیح
 قیاس کے مقابلہ میں استحسان
 کو ترجیح
 باب اجتہاد کو دیا جائے

۵۸۔ حنفی مذہب کا شیوع اور
 اشاعت عام

۷۵۴

شیوع کے اسباب و عوامل
 دیگر اسباب و محرکات
 مغربی ممالک میں حنفی مذہب کی افق
 مصر میں حنفی مذہب کی اشاعت
 حنفی فقہ اور بلاد شام
 مشرقی ممالک میں حنفی فقہ کو ترجیح
 روسی ترکستان اور فارس
 ہندوپاک
 مراجع و مصادر

۷۶۳

فہرست تنقیحات و تعلیقات مہمہ

فقہائے کوثرؒ کے رائے پر زیادہ اعتماد کرنے کی وجہ

ضعیف حدیث کے بارے میں امام احمد وغیرہ کے مذہب کی تحقیق امام مالکؒ، ابو حنیفہؒ، بخاریؒ، ابواللہؒ، ابوالحسنؒ، ابوالکلیبؒ کی دو قسمیں اہل حدیث والہ الزائے

صحیح حدیث بجائے خود اصل ہے کسی وجہ سے بھی اس کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

صحیح حدیث کی حیثیت میں اہل حدیث کا موقف۔

صحیح حدیث کی قطعیت بقول شاہ ولی اللہؒ، مصمیمین کی حیثیت گرانے والا مبتدع ہے۔

قاعدہ عامہ یا اصل قرآنی (ورایت) ہے تعارض حدیث کی بحث اور شاہ طبری وغیرہ مالکی فقہاء کی تقریروں پر عمل نقد

”اصل قطعی“ سے حدیث کے تعارض میں

اس مقولہ پر بحث کہ ”حدیث عطار ہوتا ہے اور فقیہ طیب“

اکابر محدثین کے حدیث و فقہ میں جامع ہونے کی روشن دلیل

صدیق اکبرؓ کی خلافت تقریباً ناص پر مبنی تھی

افضلیت صدیقؓ پر اجماع صحابہؓ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے ”تلائف“

کی کہانی رافضیوں کی گھڑنت ہے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں حضرت عثمانؓ

حضرت علیؓ سے افضل قرار دئے گئے ہیں یہ غلط ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ خلافت

کو اولادِ نامہؒ کا حق سمجھتے تھے۔ مندرجہ ذیل کہانی علمائے سلف کو بدنام

کرنے کے لیے گھڑی گئی۔

تقلیل روایت کی نسبت فاروقی اعظمؓ کی طرف سنا، صحیح نہیں بر تقدیر محبت اسکی توجہ

محدثین کا طریقہ تنقید روایات موضوع روایتوں کی علامتیں اور ان کی تحقیق انیق

مسک امام مالکؒ کی تحقیق

بعض صحابہؓ کے اقوال سے مخالط اور اس کا ازالہ

ابن سبا کی شخصیت تاریخ میں مسلم ہے
افکار معتزلہ میں یہودی و عیسائی عقائد کی آمیزش

مستشرقین کے معتزلہ کی مدح کرنے کا سبب

مخالفت کی ابتداء و اصل معتزلی نے کی تھی

اہل السنۃ والجماعہ کے اصول سنۃ ایمان کے مقابلہ میں معتزلہ کے ”اصول خمسہ“ ایجاد

کرنے کی غرض اور ان پر تبصرہ
معتزلہ کی ”توحید“ کی حقیقت

”عدل“ معتزلہ کی اصلیت
معتزلہ کا ”درمیانی درجہ“

معتزلہ کی دودھاری تلوار

معتزلہ کے دفاع از اسلام کی حقیقت

معتزلہ کے احقاقہ تشدد کا رد عمل

معتزلہ کا دفاع اور اس پر تنقید

معتزلہ اپنے حسب منشاء اصول شرعیہ کی تاویلیں کرتے تھے مثلاً اصحاب کثاف وغیرہ

ابو الحسین بصری معتزلی پر مختصر تبصرہ
محدثین کرامؒ کی وسعت قلبی اور حریت دینی
قرآن مجید کے مخلوق ہونے کا عقیدہ مگر اسی

بلکہ کفر ہے۔ سلف صالح کا مذہب
مسند امام ابوعلیہؒ کے بارے میں شاہ عبدالعزیز

اور مولانا شبلی مرحوم کے بیانات
علامہ طحاویؒ کے خفی ہونے کی وجہ
مصنف کا شاہ ولی اللہؒ پر اعتراض اور

اس کی حقیقت

نخبرہ عجیب اصول فقر خفیبہ پر شاہ ولی اللہ
اور عبدالعزیزؒ کی تنقید کا ذکر

تحصیل حدیث میں محدثین اور فقہائے
عراق کی مساعی میں فرق

قبیلہ خزیمہ والی حدیث پر مصنف کا نقد
اور اس کا واقعاتی جائزہ

زرعی پیداوار کے نصاب زکوٰۃ میں مسلک
صحیح

حدیث و سنت ایک ہی شے کے
دو عنوان ہیں

اثبات عقائد کے لیے قرآن اور حدیث
میں فرق، معتزلی ذہن کی پیداوار ہے

صحیح کی تعریف میں ضبط کی قید اور خفیبہ کے
دقیق مفہوم کی حقیقت اور پس منظر

محدثین کی شروطِ صحت بر نسبتِ اہل
کوفہ کے سخت تھیں۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب مناظرہ
رفیع البیدین کا ذکر اور اس کی علمی تحقیق۔
حضرت امامؒ کے قلیل الحدیث ہونے
کا مطلب اور اس کی وجہ

تواضعِ عامہ (درایت) کے بل بوتے پر
استردادِ حدیث کا شاخسانہ اور مخالفت
کا ازالہ

دروعِ گواہِ ضعیف راویوں کی نشاندہی
غیبت اور عیب نہیں

امام ابو حنیفہؒ کسی قیاس یا قاعدہ کی بنا پر
حدیث کو مستزاد کرتے تھے

بعض سلف کا روایتِ حدیث میں احتیاط
بطور شک نہ تھا

مندرجہ ذیل مسئلہ کو شفت سے معلل ماننا
اجماع امت کے مخالفت کاوش ہے۔
استحسان اور مصالح کے بارے میں ایک
ضروری تنبیہ

آیت کبریٰ کے مکمل حجتی تنکیم کی صحیح تفسیر
کلمہ فلا تعطلون ان ینکحن کی صحیح تفسیر

اور کاح میں اجازت دہی کی شرط

مسئلہ حجر (پابندی) اور حدیثِ معاذ
کا صحیح مطلب

مسئلہ لزیم وقف میں صاحبین اور جمہور کے
مذہب کی تحقیقی تائید

امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب حلیہ زکوٰۃ
کی تحقیق

برصغیر ہند و پاک میں مذہبِ نقمائے
محدثین کی روز افزوں ترقی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیش لفظ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد
پروفیسر محمد ابو زہرہ لاہ کالج فوڈ یونیورسٹی قاہرہ مصر کی قابل احترام شخصیت
اور ان کی پیش بہا تصانیف کے اردو تراجم، پاکستانی حضرات کے لیے اب نئے نہیں۔
۱۹۵۶ء میں جب سے کتاب ”حیات امام احمد بن حنبل“ المکتبۃ السلفیہ لاہور نے بڑی
آب و تاب سے شائع کی، اردو دان طبقہ ان سے متعارف ہو گیا ہے اس سے قبل صرف وہی
عربی دان حضرات انہیں کچھ جانتے تھے جن کو عربی جرائد و مجلات میں آپ کے پرمغز علمی
مقالات کے مطالعہ کا موقع ملا تھا۔

جنوری ۱۹۵۸ء میں جب پنجاب یونیورسٹی نے لاہور میں عالمی مجلس مذاکرہ اسلامیہ
منعقد کی اور صاحب موصوف بہ نفس نفیس اس میں تشریف لائے تو شائقین کو براہ راست
ان سے ملنے اور ان کے ارشادات عالیہ سننے کا شرف حاصل ہوا۔ مجلس مذاکرہ میں کی گئی
بعض تقریروں سے اندازہ ہوا کہ آپ نہ صرف ایک بلند پایہ فقیہ، زبردست صاحب علم
اور ایک عظیم النظیر خطیب ہیں بلکہ اس کے ساتھ ہی اپنے اندر حرارت ایمانی اور
بے پناہ دینی عزیمت و حمیت بھی رکھتے ہیں۔ مجلس مذاکرہ میں بعض پاکستانی تخیذ زدہ الحاد پسند
طبقہ اور فتنہ انگار حدیث کے سربراہوں کو جس طرح آپ نے اڑے ہاتھوں لیا اہل علم
کی ایک کثیر جماعت اس کی زندہ گواہ ہے۔

عربی زبان میں اعظم رجال کی سیرت و سوانح کی تاریخ خاصی پرانی ہے اس زمرہ
میں ملوک و سلاطین، علماء و فضلاء، ائمہ دین، زہاد و صوفیاء سبھی شامل ہیں۔ پروفیسر ابو زہرہ نے
اس صنف تصنیف میں بڑا مفید کام کیا ہے اور ائمہ دین کی الگ الگ شخصیتوں پر ایک ایک

ضخیم کتاب لکھ ڈالی ہے۔

اردو دان طبقہ کی خوش قسمتی سے یہ کتابیں عربی سے اردو ترجمہ ہو کر شائع ہو رہی ہیں اور پاکستان کے تعلیم یافتہ طبقہ میں انہیں بڑا احسن قبول حاصل ہوا ہے چنانچہ ”حیات امام احمد بن حنبلؒ“، ”حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ“، ”رہرو طبع کردہ المکتبہ السلفیہ لاہور“، ”حیات امام مالکؒ“، ”حیات امام شافعیؒ“، زیور طبع سے آراستہ ہو کر مقبول خاص و عام ہو چکی ہیں۔ حیات حضرت امام ابو حنیفہؒ اب آپ کے ہاتھوں میں پہنچ رہی ہے۔ یہ کتب درحقیقت موصوف کے وہ لیکچر نہیں جو انہوں نے فواد یونیورسٹی لاکھنؤ میں فقہ تخصص (SPECIALISATION) کرنے والے طلباء کو اسلامی قانون پڑھاتے وقت دیئے۔ یہ لیکچر انہوں نے بڑی دیدہ ریزی اور جانکاہی سے مرتب کئے اور ائمہ عظام کی سیرت و سوانح تعلیم و تربیت، شیوخ و اساتذہ سے لے کر ان کی فقہ کے خصوص و کمالات، اصول و قواعد، ارتقائی تاریخ، سیاسی پس منظر اور اثرات و نتائج تک کوئی چیز تشہد تکمیل نہ چھوٹی۔ ممکن ہے خالص ذاتی قسم کے بعض معمولی حالات ان کتابوں میں نہ ملیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اصل مقصد تدوین ہر امام کے فقہی پایہ اور ان کی فقہ کی ممتاز خصوصیات کو اجاگر کرنا ہے جیسا کہ اپنی کتاب ”مالک، حیات، وعصرہ۔ آراءہ و فقہہ کے مقدمہ طبع ثانی میں انہوں نے لکھ دیا ہے اعداد راستہ الفقیمہ د راستہ لمنہاجہ انفقہی اولاً بالذات ولحیاتہ و بیئتہ ثانیاً وبالعرض او علی وجہ التبعية۔ ص ۵

مقام حیرت و استعجاب ہے کہ شیخ البرزہرہ کی کتابوں میں جس کتاب کو ترتیب زمانی کے لحاظ سے صرف دوسرا درجہ حاصل تھا اور جسے پاکستان میں ارادت مندان امام ابو حنیفہؒ کی کثرت تعداد کے پیش نظر سب سے پہلے منصفہ شہود پر جلوہ گر ہونا چاہیئے تھا گروہی تاخیر سے دوچار ہوئی۔ تاہم لغو اسے بدیر آید درست آید۔ المکتبہ السلفیہ نے بتوفیقہ تعالیٰ اس اہم کتاب کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور بڑی آن بان اور قابل رشک اہتمام کے ساتھ بہت تھوڑے وقت میں منصفہ شہود پر لانے میں وہ کامیاب ہو گیا ہے۔ امام ہمامؒ اپنے لاتعداد اوصاف و کمالات اور گونا گون خصائص و محامد کی بنا

پر بلاشبہ اعظم رجال میں سے تھے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول آپ کے بارے میں کس قدر حقیقت پر مبنی معلوم ہوتا ہے من اراد ان يتجرب في الفقه فهو عيال على ابي حنيفة وجوفقه میں پوری مہارت حاصل کرنا چاہے وہ ابوحنیفہؒ کا ہو کر رہے گا۔ محدث ابن معین کا قول ہے۔ القراءۃ عندی قراءۃ حنفاً والفقه فقہ ابی حنیفہؒ وقابل تعریف قرات حمزہ کی ہے اور فقہ ابوحنیفہؒ کی۔

امام خطیب بغدادیؒ امام نوویؒ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ابن حجر مکیؒ، جلال الدین سیوطیؒ یافعیؒ شعرائیؒ ایسے محدثین و مؤرخین اور فقہاء نے اپنی تصانیف میں امام کی شان میں جو اقوال و مدحیہ نقل کئے ہیں اگر ان سب کو جمع کر دیا جائے تو بقول مولانا عبدالحی کھنوی مرحوم اچھی خاصی کتاب تیار ہو سکتی ہے۔ مندرجہ بالا ائمہ دین کی بلند پایہ عمومی تواریخ کے علاوہ خصوصی طور پر آپ کے حالات و سوانح میں مستقل تصانیف بھی لکھی گئی ہیں جن کی تفصیلات کشف الظنون (کالم ۱۸۳۶-۱۸۳۹ ج ۲) وغیرہ سے معلوم کی جاسکتی ہیں۔

ان مصنفین میں سے حافظ ابوبکر احمد بن علی الخطیب بغدادیؒ (متوفی ۶۶۳ھ) کے متعلق ایک بات صاف کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔

حافظ خطیب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ انہوں نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں آپ کے ناقدین کا کلام کیوں نقل کیا ہے لیکن یہ معترض حضرات، متقدم محدثین کے عموماً اور حافظ خطیب کے خصوصاً طرز تصنیف سے شاید ناواقف ہیں۔ رجال میں ان بلند مرتبہ مصنفین کا اصول تصنیف یہ تھا کہ متعلقہ شخصیت کے متعلق تصویر کے دونوں رخ ذکر کر دیتے تھے جن کو وہ اس دیانتداری سے نقل کرتے تھے کہ ہر قول و قول کو باسند لاتے تھے تاکہ تحقیق و تنقید سے کھرے کھوٹے سے الگ کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

علاوہ ازیں امام خطیبؒ کا یہ طریقہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے مختص نہیں بلکہ اکثر ائمہ دین کے تذکروں میں ایسا ہی کیا ہے۔ حضرت امامؒ کے تذکرہ میں بھی انہوں نے یہی کیا ہے کہ پہلے حضرتؒ کے مناقب و محامد بڑی تفصیل اور کثرت سے (از ص ۳۲۵ تا ۳۶۸) (۱۳)

دل کھول کر ذکر کیئے ہیں۔ واضح رہے کہ حضرتؒ کے مناقب نویسوں کا سب سے بڑا ماتخذ تاریخ بغداد ہی ہے۔ اس کے بعد دوسری طرف کے اقوال نقل کرنے سے قبل ان الفاظ میں معذرت کر دی ہے۔

و نحن ذاكروها بمشية الله تعالى ومعتذرون على من وقف عليها
وكره سماعها بان ابا حنيفة عندنا مع جلالة قدره اسوة غير من العلماء
الذين دون ذكرهم في هذا الكتاب واوردنا اخبارهم وحكيانا اقوال الناس
فيهم على تباينها والله الموفق للصواب. (تاريخ بغداد ص ۳۶۹ ج ۱۳)

حق تو یہ تھا کہ اس معذرت کے بعد امام خطیبؒ پر کم از کم غصہ نہ کیا جاتا لیکن ہوا یہ کہ حضرت امام سے عقیدت کے جوش میں جو معتدل رہے تو قابل تعریف بلکہ ضروری ہے۔ بعض لوگ بے چارے خطیب کی توہین و تنقیص۔ بلکہ دوسرے محدثین کی بھی۔ کے درپے چلے آ رہے ہیں حالانکہ سنجیدہ اور محقق اہل علم نے خطیب کا عذر قبول کیا ہے چنانچہ حضرتؒ کے مناقب نویس ابن حجر مکیؒ نے اپنی کتاب الخیرات الحسان۔ جس کے حوالے آئندہ کتاب میں آپ کی نظر سے گزریں گے۔ کی ۳۹ ویں فصل میں تاریخ بغداد کے ان مندرجات پر علمی نقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے خطیبؒ کی عزت حضرت امامؒ کی تنقیص اور آپ کے مرتبہ کو معاذ اللہ گرانہ گزرنہ تھا اس لیے کہ اس نے مادھین کا کلام پہلے اور بڑی تفصیل و کثرت سے ذکر کیا ہے اعلیٰ انہ لم یقصد بذلك انتقاصه ولا خط مرتبه بدلیل انہ قد ام کلام المادھین و اکثر منه ومن نقل ما اثره شعر عقبه بن کر کلام القادھین ۱۰ علامہ ابن حجر مکیؒ کی یہ عبارت مقدمۃ التعلیق المسجد (ص ۳۲)

میں نقل فرمائی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مولانا عبدالحیؒ یہ عذر قبول فرما رہے ہیں۔ مناقب الامام ابی حنیفہؒ میں مصنفہ کتابوں میں بعض مقامات پر آپ کی مدح و ستائش اعراق و مبالغہ کی حدود میں داخل ہو کر قصیدہ خوانی کا رنگ اختیار کر گئی ہے۔ بلاشبہ البوزہرہ کی تصنیف کا مصدر و ماتخذ بھی یہی قدیم عربی کتب ہیں مگر وہ ان کتب سے

مواد لینے وقت خد ما صفا ددع ما کد ر کے زیری اصول پر عمل کرتے ہیں جو چیز لینے میں اسے اچھی طرح سے چھان بھٹک کر دیکھتے ہیں اور تحقیق کے نواز میں تول کر اس کے کمزور پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اعتدال، عدم تعصب، وسعت نظر اور غیر جانبداری الوزرہ کی تصانیف کا طرہ امتیاز ہے۔ آپ نے متعدد ائمہ دین کے سوانح پر بڑی جاندارکتا میں کھلی مگر آپ کی کوئی تصنیف تعصب اور تنگ نظری سے داغدار نہیں ہونے پائی۔

دورِ حاضر میں جیسا کہ گروہی عصبيت کا سکہ جاری ہے ہر فرقہ اپنے مذہبی پیشوا کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہے اور دوسروں کی تحقیر و تنقیص کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کرتا۔ ایک دوسرے پر کھیڑا چھالنا اپنا گروہی شعار سمجھا جاتا ہے۔ تحقیر و تفسیق کی گرم بازاری ہے۔ ان ظروف و احوال میں الوزرہ ایسے وسیع المطالعہ نے تعصب اور متبعہ فقیہ کی کتب کا مطالعہ بیش بہا فائدہ کا موجب ہو سکتا ہے۔ شیخ الوزرہ کی تصانیف کی افادیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ائمہ دین کے سیر و سوانح کے آزادانہ مطالعہ سے تقلیدی جمود ٹوٹتا اور اصل سرچشمہ ہدایت کتاب و سنت کے اتباع کا جذبہ ابھرتا ہے۔ ائمہ دین کی تعلیم بھی یہی تھی۔ علامہ شعرانیؒ المیزان الکبریٰ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں۔

حرام من لعین دلیلی ان	جو شخص میری دلیل سے نا آشنا ہے
یفتی بکلامی و کان اذا افتی یقول	اے میرے کلام سے فتویٰ دینا حرام
هذا رأی ابی حنیفۃ و هو احسن ما	یہ فتویٰ صادر کرتے وقت ارشاد فرماتے
قد رنا علیہ فمن جاء باحسن منه	کہ یہ میری ذاتی رائے ہے جو اپنی حد تک
نھو اولی بالصواب و کان یقول	سب سے بہتر ہے اگر اس سے عمدہ
ایاکم و اراء الرجال	قول مل سکے تو وہ زیادہ قرین صحت
(المیزان الکبریٰ ص ۸۵)	ہے فرمایا کرتے تھے۔ لوگوں کی رائے

سے احتراز کیجئے۔

(طبہ منصر)

نیز فرمایا

ایاکم والقول فی دین اللہ تعالیٰ
بالترائی وعلیکم بالتأسیع السنة
من خرج عنہا ضل (المیزان الکبیر)
خدا کے دین میں عقلی طور حکموں سے
پر سیر کیجیے۔ سنت کا دامن نہ چھوڑیے
کیونکہ جو سنت کی حدود سے نکلا
وہ گمراہ ہوا۔ (ص ۵۸ طبع معص)

بنابریں پروفیسر الوزہرہ کی یہ تصنیف اردو لٹریچر میں بیش بہا اضافہ کی موجب ہے
امام ابو حنیفہؒ کی سیر و سوانح پر اردو زبان میں معیاری کتب کی بے حد کمی ہے جو بڑے سے کہا
جاسکتا ہے کہ یہ کتاب اردو زبان میں اپنے موضوع پر منفرد اور یکتا ہے۔ مولانا شبلی مرحوم کی
سیرۃ النعمان اپنے مخصوص انداز کی خوب کتاب تھی اور اس وقت امام ہمامؒ کے متعلق اتنے
مواد کا ایک جامل جانا بھی مفقودات میں سے تھا مگر اب زمانہ اس دور سے کمی مندر لیں آگے بڑھ
چکا ہے۔ دورِ حاضرہ میں سیرت نویسی اور نقد و جرح کا فن بید زرقی کر گیا ہے اور اب پرانی تکنیک
اس کا ہاتھ نہیں دے سکتی۔ یہ امر باعثِ مسرت ہے کہ ابو ہریرہ دورِ حاضر کے مصنف ہیں اور
موجودہ دور کے نقاضوں سے کلیتہً بہرہ ور ہیں لہذا ان کی کتاب ہر لحاظ سے جامع اور جملہ
اوصاف و کمالات کی حامل ہے۔ سیرۃ النعمان کے علاوہ اردو لٹریچر میں مولانا مناظر احسن
گیلانی مرحوم کی کتاب ”امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی“ اور چند ایک چھوٹی موٹی کتابیں ملتی
ہیں مگر ان میں سے کوئی کتاب بھی امام کی زندگی کے تمام پہلوؤں پر محیط نہیں۔ بہر کیف پروفیسر
الوزہرہ کی کتاب ابو حنیفہؒ حیاتہ وعصاۃ اہلہ و فقہہ حضرت امامؒ کے حالات اور
علوم و معارف کے متعلق نادر معلومات کا گنجینہ ہے اور اردو لٹریچر میں اس کے تنقیمی ترجمہ
کا اضافہ لائقِ افتاد کا موجب ہے۔

المکتبۃ السلفیہ نے محنت شاقہ و توجہ خاصہ سے اس کتاب کو اور بھی مفید و بنیاد بنا کر
اس میں آیات قرآنیہ کے حوالے دے دیئے اور احادیث و آثار کی تخریج و تحقیق کی۔
اس کے علاوہ تنقیمی حواشی سے کتاب کو مزین کیا جو مصنف کے متعدد مسامحات کی نشاندہی
اور بہت سے تاریخی و تحقیقی مباحث پر مشتمل ہیں۔

ان حواشی کا وہ حصہ بالخصوص بڑی اہمیت و افادیت کا حامل ہے جس میں حدیث پاک کے متعلق ایسے مغالطوں کا ازالہ کیا گیا ہے جن میں جناب مصنف کے علاوہ موجود دور کے بہت سارے لوگ تو غلط فہمی سے مبتلا ہیں مگر الحاد پسند طبقہ اور منکرین حدیث کے لیے وہ چور دروازوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔

یہ حصہ اور معتزلہ کے پانچ مختصر اصولوں کے تنقیدی جائزہ کا بحث جہاں تک میرا خیال ہے اردو تو کجا کسی بھی زبان میں ایک جا نہیں مل سکیں گے یہ مباحث حیات حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی گویا خصوصیت خاصہ ہے۔ گو حواشی ہونے کی وجہ سے ان کو اختصار سے کام لینا پڑا ہے۔

مولانا محمد عطاء اللہ صاحب خلیفہ بھوجیانی نے جب رمضان المبارک ۱۳۸۱ھ سے دو چار روز قبل ترجمہ کے لیے یہ کتاب مجھے سپرد فرمائی اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ اس کام میں امکانی عجلت مطلوب ہے تو اس حق کو محال انکار نہ ہوئی۔ چنانچہ فوراً کام شروع کر دیا گیا اور ذوالقعدہ ۱۳۸۱ھ کے دوسرے ہفتے میں ہی کتاب کا تقریباً تین چوتھائی حصہ ترجمہ کر کے المکتبۃ السلفیہ کو بھیج دیا گیا اور اس کے تھوڑی مدت بعد باقی ماندہ حصے کی تکمیل کر دی گئی۔ مجھے اپنی بے بضاعتی اور کم سوادگی کا پورا پورا احساس ہے۔ اپنی محدود بساط کے مطابق کیا ہوا ترجمہ قارئین کے سامنے ہے اور اس کی اچھائی یا برائی کے بارے میں انہی کا فیصلہ نااطق ہے۔ میں اس کی صحت و درستی کے بارے میں قطعی طور پر پتہ نہیں ہوں جو اصحاب فضل کمال اس سلسلہ میں اپنے ذریعہ مشوروں اور اصلاحات سے نوازیں گے ان کے قیمتی افکار کو قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ اور آئندہ ایڈیشن میں مناسب تصحیح کر دی جائے گی۔ اب ترجمہ کے متعلق چند ایک گزارشات ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام خاصا دشوار ہے خصوصاً ایک فنی کتاب جس کا موضوع قصہ کہانی اور داستان گوئی نہیں بلکہ جو فقہ حنفی کے دقیق و عریض مسائل پر مشتمل ہے۔ جس سے عام قارئین کو کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی ظاہر ہے کہ ایسے مواقع پر معیاری

سلاست کا قائم رکھنا بڑا دشوار ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مترجم کتاب کے کسی حصہ کو نظر انداز نہ کرنے کا نتیجہ کر چکا ہو لہذا اگر عام قارئین ایسے مقامات میں دلچسپی کا کوئی سامان نہ پائیں تو براہ کرم مصنف اور مترجم کو معذرت قرار دیں۔

۲۔ ترجمہ بڑی حد تک لفظی ہے یہی وجہ ہے کہ الفاظ کے تتبع کی بنا پر بعض جگہ کما حقہ روانی پیدا نہیں ہو سکی۔ اس میں یہ مقصد میرے پیش نظر رہا کہ قارئین مصنف کے مفاہیم و معانی کے پہلو بہ پہلو ان کے انداز نگارش سے بھی بہرہ یاب ہو سکیں۔ بحمد اللہ ایسا کہیں نہیں ہوا کہ مصنف کا مقصد کہیں نظر سے اوجھل ہوا ہو۔

۳۔ پروفیسر ابو زہرہ ایک بالغ نظر مصنف ہونے کے ساتھ ساتھ ایک یکتا خطیب بھی ہیں۔ یوں بھی عربی زبان اور خطابت میں تلازم سا پایا جاتا ہے لہذا ایسے مقامات پر ممکن ہے ان کے ادبی رنگ کو ترجمہ میں نہ منتقل کیا جاسکا ہو اور ظاہر ہے کہ اس قسم کی عیارتوں میں ترجمہ کی بجائے ترجمانی ہی ہو سکتی ہے اور ترجمانی میں طویل ادبی عبارت میں اختصار کر دیا جاتا ہے تاہم میں نے مضمون پورا لے لیا ہے۔

۴۔ اصل کتاب میں ایک باب کے تحت جتنے ضمنی عنوانات تھے ان سب کو جمع کر دیا گیا تھا اور کتاب میں الگ الگ ذیلی عنوانات میں نہیں تقسیم کئے گئے تھے۔ ترجمہ کرتے وقت بڑی محنت اور کاوش سے ذیلی عنوانات کے مندرجات سے کسی حد تک واقفیت حاصل کر سکیں۔ ان ذیلی عنوانات کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ قاری پڑھتے وقت اکتا نہیں اور ہر مرتبہ ایک نیا لطف محسوس کرتا ہے۔

۵۔ مصنف کے حواشی کو ترجمہ کرتے وقت قائم رکھا گیا تاکہ ان کے افکار و آراء کا کوئی گوشہ ناظرین سے مخفی نہ رہے اور وہ اصل کتاب کے ساتھ ساتھ حواشی سے بھی مستفید ہو سکیں۔ آخر میں مولانا خلیف بھوجیانی کا خلوص دل سے سپاس گزار ہوں کہ انہوں نے ایک طالب علم کو ایک مایہ ناز مصنف کی گراں بہا اور فنی کتاب کے ترجمہ کی خدمت تفویض کرنا مناسب سمجھا پھر یورپ سے ترجمہ پر تقابلی نظر ثانی کی صبر آزما زحمت گوارا فرمائی اور اور نہ صرف یہی بلکہ مصنف کی محولہ کتابوں سے جو ان کو مل سکیں مقابلہ بھی کیا جس سے بعض

اغلاط کی اصلاح ہو گئی۔

بارگاہ ایزدی میں دعاگو ہوں کہ اللہ کریم یہ خدمت قبول فرمائے اور اسے مصنف، مترجم، نظر ثانی کنندہ اور محشی نیز طابع و ناشر سب کے لیے انخروی فلاح و بہبود کا سبب بنائے و اخرو دعوانا ان الحمد للہ سب العلمین و صلی اللہ علی سیدنا محمد و آلہ و اصحابہ وسلم۔

ربیع الاول ۱۴۰۰ھ

اگست ۱۹۸۰ء

۲۱ ڈی پبلز کالونی۔ فیصل آباد

خاکسار مترجم

غلام احمد حریری ایم۔ اے

پروفیسر صدر شعبہ اسلامیات

زرعی یونیورسٹی فیصل آباد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ
عَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ — اَمَّا بَعْدُ

اسال میں نے شعبہ علوم اسلامیہ کی اعلیٰ کلاسز کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے تذکرہ کا انتخاب کیا اور اس ضمن میں ان کی زندگی، افکار و آراء اور فقہ کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اور اس طرف اس طرح متوجہ ہوا کہ آپ کے ایسے کوائف و احوال اور فقہی نظریات اور خصوصیات و کمالات سامع اور قاری کے سامنے کھل کر آجائیں جو ایندھن و متعال نے اس عظیم فقیہ کو ودیعت کر رکھی تھیں۔ میں نے عقائد، فتاویٰ اور قیاسات میں جو آثار آپ سے مروی تھے ان پر زحمت غور و فکر گوارا کی۔

مجھے تاریخ و مناقب کے مطالعہ سے اندازہ ہوا کہ امام بہام کے متعلق صحیح و معتدل رائے قائم کرنا آسان کام نہیں ہے اس لیے کہ آپ کے اصحاب مذہب یعنی حنفیہ نے اگر ان کی مدح و ثنائیں اس قدر مبالغہ سے کام لیا کہ انہیں ایک فقیہ و مجتہد کے مرتبہ سے بہت زیادہ بڑھا دیا تو اس کے برعکس ان پر جبر و قدح کرنے والوں کو شاید یہ بھی خیال نہ رہا کہ مسلمان کی ناموس و آبرو اور دین و مذہب اسلامی زاویہ نگاہ سے واجب الحفظ ہے۔

ایک منصف مزاج مصنف جو مدح و قدح کے جذبات سے دور رہ کر حقیقت کو تلاش کرنا چاہتا ہو حیران و سرگردان ہے کہ طعن و تشنیع اور مدح و ثنا کے دو متعارض پہلوؤں سے کس طرح عمدہ برا ہو۔ ظاہر ہے اس وادی پر خار سے باہر نکلنا بھی جان جو کھول کا کام

ہے لیکن اگر وہ ٹھیک طور سے امام کا مقام متعین کرنے میں کامیاب ہو جائے تو بلاشبہ اس کی محنت ٹھکانے لگی۔

میرا خیال ہے کہ میں امام کا صحیح مقام متعین کرنے اور اس کے متعلقات و لوازم کے ذکر و بیان میں کامیاب ہوا ہوں۔ چنانچہ میں نے اس سلسلہ میں آپ کے عصری تحقیقات ان کے دور کے مشہور ترین مذہبی فرقوں کا تذکرہ کیا اور ان کے باہمی افکار و نظریات بیان کئے ہیں جن میں وہ مشغول جدل و مناظرہ رہتے تھے۔ کیونکہ مذہبی فرقوں کے تذکرہ سے ان کے زمانہ کے مزاج کا اندازہ ہوتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ اس دور میں نظر و فکر کس راہ پر گامزن تھے اور آپ کے معاصرین کے زاویہ ہائے فکر و نظر میں کون سی کشمکش موجود تھی۔

پھر سیاست و عقائد کے ضمن میں آپ کے افکار و نظریات معلوم کرنے کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا کیونکہ اس عظیم مفکر کی زندگی کے اس گوشہ سے صرف نظر ممکن نہیں۔ خصوصاً جب کہ آپ کے مخصوص سیاسی نظریات بڑی حد تک آپ کی زندگی پر اثر انداز ہوئے تھے پس اس سے پہلو تہی کر لینا آپ کے قلب و نظر کے ایک ضروری پہلو سے آنکھیں موند لینے کے مترادف ہوتا۔

عقیدہ سے متعلق آپ کے نظریات اس دور کے افکارِ غالبہ کا خلاصہ و مغز اور ان لوگوں کی حذات و فطانت کے آئینہ دار تھے جو ہر طرح کے غلو و مبالغہ سے پاک ہے ایسے نظریات جو مسلمانوں کی آراء کی صحیح تعبیر تھے اور جن کو خلاصہ دین اور روح یقین کہا جاسکتا ہے۔

نجیہ و خوجی اس سے فارغ ہو کر ہم امام کی فقہ کی جانب متوجہ ہوئے۔ اور دراصل اس درس و مطالعہ کی اصل غرض بھی یہی تھی اس کا آغاز ہم نے آپ کے ان اصولِ عامہ سے کیا جو آپ کے استنباط کی شرط اولین ہیں اور جن سے آپ کے منہاج و طریق اور طرزِ اجتہاد کا پتہ چلتا ہے۔ اس میں ہمارا اعتماد کلیتہً حضراتِ حنفیہ کے ذکر کردہ اصولوں پر رہا ہے۔ اور ہم نے امام ابوحنیفہؒ تک پہنچنے والے اسی طریقِ اسناد کو قائم رکھا جس پر انہوں نے بھروسہ کیا ہے۔ تاہم ہم نے تطویل و تفصیل کے بجائے ایجاز و اجمال سے کام لیا اور حنفیہ کے

ذکر کردہ تمام اصولوں کی نشان دہی ضروری خیال نہیں کی۔ کیونکہ بعض مخبر جہ اصول کی سند نسبت امام ہمام اور ان کے اصحاب تک وہ نہیں پہنچا سکے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسے اصولوں کو متنازعہ فقہاء کے نتائج فکر قرار دینا تو ٹھیک ہو گا لیکن ان کی نسبت متقدمین کی جانب درست نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے منہاج و طریق اجتہاد کی تفصیلات ذکر کرنے کے بعد ہم نے بعض فروعات کا تذکرہ ضروری خیال کیا جو آپ کی ذات والا صفات اور آپ کی حیات اقدس کی بڑی دقیق تعبیر پیش کرتے ہیں۔ مثلاً وہ فقہی مسائل جو انسانوں کے ملوکہ احوال میں آزادی ارادہ سے متعلق ہیں۔ یا تجارت و تجارت اور بیع مراہجہ تولیہ اور سلم کے ابواب فقہیہ ہم ان ابواب کی تفصیلاً بیان نہیں کریں گے بلکہ صرف اسی سلسلہ کے ذکر پر اکتفا کریں گے جس سے امام ابو حنیفہؒ کی حریت فکر و دیانت پر مبنی تجارت کے فروغ۔ منڈیوں میں آپ کی سوجھ بوجھ اور ترویج امانت و دیانت کا ذوق و شوق واضح ہوتا ہے۔

علماء کا بیان ہے امام ابو حنیفہؒ پہلے شخص تھے جنہوں نے شرعی حیلوں کو موضوع گفتگو بنایا۔ لہذا ضروری ہوا کہ اس سلسلے میں ان کے خیالات کی وضاحت کی جائے اور آپ سے نقل شدہ اقوال اور معترضین کے وارد کردہ ایرادات میں موازنہ کر کے اصل حقیقت سے پردہ اٹھایا جائے۔

آپ کے منہاج و فروغ کے تذکرے کے دوران ہم ان اختلافی مسائل کو بھی زیر بحث لائیں گے جو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب و تلامذہ کے مابین متنازعہ فیہ تھے کیونکہ خلافیات کے تذکرہ سے جانبین کے رجحانات و میلانات آشکار ہو جاتے ہیں۔

جب ہماری کد کاوش ان عقلی اور علمی مسائل کے تذکار و بیان میں خوشگوار نتائج کی حاس ہوئی تو ہمارے نزدیک یہ بحث ناکام رہے گی اگر اس میں حنفی مذہب کے پیروؤں کی ان مساعی سے صرف نظر کر لیا جائے جو انہوں نے اس عظیم امام کے علمی ورثہ میں سر انجام دیں۔ مروایام سے جو تبدیلیاں پیدا ہوئیں جن مختلف احوال و اعراف سے یہ علمی ورثہ دوچار ہوا اس میں تخریج کی مقدار کا تعین اس کے عام قواعد کا استخراج کے لیے موزوں و سہل ہونا

تخریج کرنے والوں کا عصری تقاضوں کو پیش نظر رکھنا اور بایں ہمہ کتابِ سنت کے جادہ مستقیم کو ہاتھ سے نہ جانے دینا۔ جملہ تفصیلِ بیحد ناگزیر تھیں۔
 اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان جملہ امور سے عہدہ برآ ہونے میں
 توفیقِ ربانی کی سخت ضرورت ہے۔ رعایتِ ایزدی کے بغیر کوئی مقصد بھی پورا نہیں ہو سکتا
 میں بارگاہِ ایزدی میں ہمہ تن تضرع و انکسار ہوں کہ وہ اپنی نصرت و اعانت سے نوازے۔
 و علی اللہ قصد السبیل۔

محمد البوزہرہ

ذوالقعدہ ۱۴۲۲ھ
 نومبر ۱۹۴۵ء

تمہید

کتاب الخیرات الحسان میں مذکور ہے ۔
 ”کسی فوت شدہ شخصیت کے متعلق لوگوں کے مختلف رائے ہوئے سے اس کی علو
 منزلت پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو دیکھئے جن کے بارے
 میں دو قسم کے لوگ ہلاک ہوئے۔ ایک تو محبت و مودت میں مبالغہ سے کام لینے
 والے اور دوسرے بغض و عناد کی بنا پر آپ کی شان میں تقریظ کا ارتکاب کرنے
 والے“

اور یہ حقیقت ثابتہ امام ابوحنیفہؒ پر بھی صادق آتی ہے۔ کچھ لوگوں نے ان کی شان
 میں اس قدر تعصب سے کام لیا کہ انہیں تقریباً انبیاء کی سی حیثیت دینے کی کوشش کی اور
 وہ اس طرح کتورات میں آپ کی بشارت موجود ہے اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 آپ کا نام لے کر فرمایا کہ وہ میری امت کے چراغ ہیں۔ آپ کی جانب ان اوصاف مناقب
 کو منسوب کیا جو آپ کے مرتبہ سے کہیں زیادہ ہیں۔ بخلاف اس کے کچھ لوگوں نے آپ پر
 (معاذ اللہ) الحاد و زندقہ کا انتہام باندھا اور کہا کہ آپ صراط مستقیم سے بھٹک گئے، دین
 کو بگاڑا، سنت نبویؐ کو چھوڑا بلکہ دانستہ اس کی خلاف ورزی کی۔ اس سے بڑھ کر وہ یہ بھی
 کہتے ہیں کہ آپ شرعی دلیل و برہان کے بغیر فتوے دیتے رہے۔

اس طرح وہ نکتہ چینی کرنے میں تنقید کی حدود سے تجاوز کر گئے۔ انہوں نے ان
 کے افکار و نظریات کو بغور دیکھنے کی زحمت کبھی گوارا نہ کی۔ آپ کی ذات گرامی اور ایمان و
 تہذیب تک کو بھی مورد طعن بنایا گیا۔

اور عجیب یہ کہ یہ سب کچھ اس وقت ہوا جب امام بھی زندہ تھے اور اپنے

تلاذہ سے پیش آمدہ مسائل کے بارہ میں مشغول بحث و مذاکرہ تھے اور احادیث بیان فرماتے۔
قیاسات و ضوابط کی وضع و تدوین اور احکام کے اسباب و علل کے استنباط میں مصروف
تھے تاکہ اس پر اپنے قیاس و اجتہاد کی اساس قائم کر سکیں۔

آپ کی عظمت شان کے بارے میں یہ اختلاف کیوں رونما ہوا؟ اس کی تفصیلات
آگے آرہی ہیں۔ ہر دست ایک سبب کا تذکرہ یہاں ناگزیر ہے جو دوسرے اسباب کے نیلے
اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی اہم شخصیت کے باعث
فقہ حنفی آپ کے حلقہٴ درس بلکہ آپ کے بلاد و امصار کی حدود سے نکل کر دوسرے اسلامی
ممالک تک پہنچ گئی۔ چنانچہ اسلامی سلطنت کے دور افتادہ گوشوں تک اس کا چرچا ہونے
لگا اور موافق و مخالف نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ مخالفوں نے اسے اجنبی سامعوس کیا اور
موافق اس کی نصرت و تائید کے لیے کھڑے ہو گئے۔

ظواہر نصوص پر اعتماد کرنے والوں نے سمجھا کہ آپ کے افکار و نظریات دین میں
ایک نئی بدعت کا شاخسانہ ہے اور بڑی شد و مد سے مخالفت کرنا شروع کی۔ لہذا اوقات
ان کے خیالات غلط ہوتے کیونکہ ورع و تقویٰ کے باوصف امام ایسی بات کب کہنے والے
تھے مگر وہ اپنے خیالات میں مگن اس لیے نکتہ چینی کر گزرتے کہ ان کے سامنے ایک نئی
بات آتی جس کی نہ انہیں دلیل کا علم ہوتا اور نہ اس کے قائل کا۔ چنانچہ جب کسی ایسے بزرگ
کی امام صاحب سے ملاقات ہو جاتی یا ان کی رائے کی دلیل کا پتہ چل جاتا تو ان کی تیزی ماند
پڑ جاتی بلکہ وہ آپ کی تعظیم و تکریم اور موافقت کے لیے اپنے آپ کو مجبور پاتا۔

اس ضمن میں ایک واقعہ قابل ذکر ہے کہ امام اوزاعیؒ جو ملک شام کے عظیم فقیہ اور
امام ابو حنیفہؒ کے معاصر تھے۔ عبداللہ بن مبارکؒ سے کہنے لگے یہ کون بدعتی آدمی ہے جو
کوفہ میں سکونت پذیر ہے اور جس کی کنیت ابو حنیفہؒ ہے؟ ابن مبارکؒ نے کچھ جواب نہ
دیا۔ بلکہ بڑے دقیق مسائل ان کے طرزِ فہم اور فتاویٰ کے ذکر و بیان میں مصروف رہے۔
امام اوزاعیؒ نے پوچھا۔ یہ فتاویٰ کس مفتی کے ہیں؟ ابن مبارکؒ بولے۔ ایک عراقی شیخ ہیں
جن سے میں ملا تھا۔ اوزاعیؒ کہنے لگے وہ تو بڑے با عظمت مشائخ میں سے ہیں ان سے

اور استفادہ کیجئے۔ ابن مبارکؒ کہنے لگے وہ ابو حنیفہؒ ہیں۔ جب مکہ میں امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کی ملاقات ہوئی تو انہوں نے ابن مبارکؒ کے ذکر کردہ مسائل کا تذکرہ کیا۔ امام ابو حنیفہؒ نے ان کی وضاحت کر دی۔ جب دونوں بزرگ رخصت ہوئے تو امام اوزاعیؒ ابن مبارکؒ سے بولے مجھے تو اس شخص کی کثرتِ علم اور غزالتِ عقل پر رشک آتا ہے۔ پناہ بخدا! میں ظاہر غلطی پر تھا۔ جو باتیں مجھے سنی ہیں وہ قطعاً ان سے میرا ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اپنی پرفکار شخصیت، شدتِ تاثیر اور ہمہ گیر اثر و رسوخ کے باوصف اقتداء و تخریج، فہمِ حدیث اور استنباطِ احکام میں ایک جدید طریقہ کے موجد تھے اور آپ تیس سال یا اس سے زائد عرصہ تک اپنے تلامذہ و لواحقین میں اس طریقہ کی اشاعت کرتے رہے تھے پس کیسے ممکن تھا کہ آپ تنقیدِ شدید، جرح و قدح اور ترذیب و تعصب کا نشانہ نہ بنتے۔

چوتھی صدی ہجری میں جب مذہبی تعصب کو فروغ ہوا تو اسلامی فقہِ جہلِ مناظرہ کا اکھاڑہ بن کر رہ گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے احباب و اعداء میں خوب ٹھٹھن گئی۔ لوگوں کے رہائشی مکانات اور مساجد میں مجالسِ مناظرہ منعقد ہوئیں اور مذہبی جنگ و جہل سے ایامِ عزاکِ یادِ تازہ ہو جاتی۔ ہر شخص اپنے امام کی امداد میں ایڑی چوٹی کا زور لگاتا۔ اسی دور میں ائمہ کے مناقب و اخبار پر کتابیں تصنیف کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ یہ کتب اپنے امام کی قصیدہ گوئی پر مشتمل اور دوسروں کے خلاف لعنِ طعن کا پلندہ ہوتیں تھیں۔ جنگ و جہل کے مظاہر سے زیادہ تر حنفیہ اور شافعیہ کے مابین ہوتے اس طرح یہ دونوں جلیل القدر امام موردِ طعن و ملامت قرار پائے۔ دوسری جانب معاذین و انصار نے ان کی مدح و ثناء میں ایسے اوصاف کا اضافہ کیا جن کی انہوں نے کبھی آرزو نہ کی بلکہ خدا کے حضور میں ان سے اپنی برأت کا اظہار کر بی گئے۔

امام ابو حنیفہؒ کو ہدفِ ملامت بنائے جانے کی وجہ آپ کے وہ فتاویٰ قرار دیئے گئے جو اس کے پرہیزی تھے۔ وہی مکتہ چینی کا باعث ہوئے، کہ آپ کی حدیث

لے الخیرات الحسان ص ۲۲ (مصنف) و تاریخ بغداد ص ۳۸ جلد ۱۳ (ع - ح)

دانی، ذہانت، مہارتِ فتویٰ اور استنباط و تخریج وغیرہ امور زیر بحث آنے لگے۔ بلکہ تعصب پیشہ لوگوں نے آپ کے خلاف تمام حربے استعمال کئے۔ اور طعن و ملامت میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کیا گیا یہاں تک کہ بعض شافعی حضرات تک کو یہ روش ناگوار گزری اور وہ اسے ایک گناہ اور بے راہ روی تصور کرنے لگے اسی قسم کے بعض علمائے شافعیہ نے امام ابو حنیفہؒ سے انصاف کرتے ہوئے آپ کے محامد و مناقب پر کتابیں تصنیف کیں اور متعصب شافعیوں کی تردید کی۔

جلال الدین سیوطیؒ کو دیکھئے شافعی ہونے کے باوجود آپ کے حالات میں سے تبیض الصغیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ نامی کتاب تخریر کی۔ ابن حجر عسقلانیؒ شافعی نے التحیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ النعمان لکھی۔ علامہ عبد الوہاب شعرائیؒ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”المیزان“ میں امام ابو حنیفہؒ کا خصوصی تذکرہ کیا اور آپ پر وارد کردہ اعتراضات کے جوابات دیئے۔ آپ کے طریقہ تخریج مسائل کی تصویب کی اور اپنی کتاب طبقات میں انہیں اولیاء کاملین میں سے شمار کیا۔

اندریں حالات دیکھا جائے تو حضرت امامؒ کے سوانح نگار کا راستہ صاف نہیں۔ اس کے سامنے مخلوط اخبار و آثار کا ایک گراں بار ڈھیر ہے جس میں جو اہر ریزے سنگ پاروں سے ملے جلتے ہوئے ہیں اور انہیں جدا کر کے لیے بھٹی میں پگھلوانے اور تمیز دینے کی ضرورت ہے اور جو جو اہر پارے الگ موجود ہیں وہ بھی بکھرے پڑے ہیں اور ان میں ربط و ضبط کا کوئی عنصر موجود نہیں۔ ان اجزاء پریشان کو جوڑ کر ان میں سے ایک ایسی مربوط وحدت پیدا کرنا ضروری ہے جس سے شخصیت زیر بحث کا علم و عقل، منہاج استنباط اور ان کے وہ افکار و نظریات ابھر کر سامنے آجائیں جن کو آپ کے تلامذہ نے درس و مطالعہ کا موضوع بنایا۔

۱۔ حافظ جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطیؒ متوفی ۹۱۱ھ ۸۵۵ھ ابوالعباس احمد بن محمد ابن حجر عسقلانیؒ مدینہ منورہ شافعی فقیہ متوفی ۹۴۳ھ حالات کے لیے دیکھئے استخارف النبلاء صفحہ ۲۲۱-۲۲۲ (ج ۱-۲) ۲۔ عبد الوہاب بن احمد شعرائیؒ متوفی ۹۴۳ھ (ج ۱)

بات یہ ہے کہ مناقب و عمائد کی کثرت سیدھے راستہ کو واضح نہیں ہونے دیتی۔ اخبار و آثار کی ایک دنیا ہے جس میں مبالغہ و اغراق کی رنگ آمیزی کی گئی ہے۔ صحیح و سقیم اور جید و ردی کی تمیز کے لیے بڑے عمدہ پیمانوں کی حاجت ہے۔ مشکل یہ درپیش ہے کہ یہ جملہ اخبار، سب کی سب نہ قابل قبول ہیں نہ لائق تزدید۔ ان میں حق بھی ہے اور باطل بھی۔ سختی کو جدا کرنے کے لیے مسلسل جہد و دیدہ ریزی کی شدید ضرورت ہے۔ ہماری مثال اس من میں اس قاضی کی سی ہے جس کے سامنے کسی حادثہ کا ایک عینی شاہد آئے اور اسے واقعہ کے ایک جز سے خصوصی وابستگی ہو۔ وہ اس کی تعریف و توصیف میں زمین و آسمان کے قلابے ملانے لگے اور حق سے دور نکل جائے۔ اب قاضی اس کی گفتگو سنتا ہے اور چاہتا ہے کہ اس کی باتوں میں سے حق و صداقت کا عنصر چھانٹ کر جدا کر لے۔ وہ اس کی شہادت میں سے ایسے آثار و علامات تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جن سے اصل معاملہ کی نشان دہی ہوتی ہے۔ اب قرائن و امارات کے ظہور و وضوح کے بعد دیکھنا چاہتا ہے کہ اس میں اعراق و مبالغہ کی مقدار کس حد تک موجود ہے اگر امام ابو حنیفہؒ کی پاکیزہ زندگی۔ آپ کے صحیح اخبار و واقعات اور گرد و پیش کے حالات کی روشنی میں ہی صرف آپ کے افکار و آراء کا مطالعہ کرنا تو یہ واقعی بڑا کٹھن کام ہے۔ کیونکہ اس موضوع پر کوئی ایسی مستقل کتاب موجود نہیں جس میں امام صاحب کے اصول و نظریات مدون ہیں۔ لیکن خوش قسمتی سے آپ کے تلامذہ سے آپ کے افکار و آراء کی روایتیں موجود ہیں یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی تصنیفات کے ذریعہ حضرت امام آپ کے دوسرے رفقاء اور بعض عراقی معاصرین مثلاً ابن شبرمہ۔ ابن ابی سلیٰ اور عثمان البتی کی آراء و افکار کا افرز و خیرہ محفوظ رہ گیا ہے۔ ان کتابوں کو ہم بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرنے میں حامل صدق و صواب مانتے ہیں۔ اور اس کو کیوں نہ تسلیم کیا جائے۔ جب کہ علماء نے اسے قبول کر کے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے اور کسی ایسے علمی و تاریخی معاملہ کو ترک کرنا صحیح نہیں جسے علماء نے بالاتفاق قبول کیا ہو۔ جب تک اس کے بطلان یا اس کے امر مخالف کی صداقت پر دلیل قائم نہ ہو جائے۔

تادم صرف امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی روایات پر اکتفا کرنے سے بحث نامتام رہ جاتی ہے اور ایسے علماء باقی رہتے ہیں جن کا پر کرنا بے حد ناگزیر ہے۔ کیونکہ یہ کتب امام کے جملہ آراء و

افکار کی حامل نہیں۔ ان کے بعض نظریات ان میں مدون نہیں کئے جاسکے۔ اس لیے امام ہمام کے اس علمی پہلو کی تلاش میں ہمیں دیگر روایات کا سہارا لینا پڑا۔ جو ہمیں فقہ حنفی کی کتابوں میں بکھری ہوئی مل گئیں۔ ہم نے دیکھا کہ فقہاء حنفیہ عند التعارض ان میں سے بعض روایات کو امام محمدؒ کی کتابوں کی روایات پر ترجیح دیتے ہیں جنہیں ”ظاہر الروایۃ“ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ گو شاؤ نادر ہی ایسا ہو اسے کیونکر زیادہ تر فقہاء کتب ظاہر الروایۃ کی ترجیح کے قائل ہیں اور ان کے ماسوا دیگر روایات ان کے نزدیک نادر کا حکم رکھتی ہیں۔ بہر کیف یہ ترجیح عمل نظر و نقل ہے جو ایک مشکل معاملہ ہے آسان نہیں۔

علاوہ ازیں امام محمدؒ کی کتب صرف اقوال کی حامل ہیں اور اکثر حالات میں دلائل سے معرا ہیں۔ گویا ان میں صرف امام کے اقوال کا لیے روح ڈھانچہ ہے جس کے درس و مطالعہ سے امام ابوحنیفہؒ ایسے فقیرانے و قیاس کی اصلی صورت کھل کر سامنے نہیں آتی۔ اور نہ اس سے امام کے انداز قیاس اور نصوص شرعیہ سے استخراجِ علل اور ان علل کے اجراء پر تعمیم احکام پر کچھ روشنی پڑتی ہے لہذا فقہیہ شہیر اور ماہر قیاسات امام ابوحنیفہؒ کے احوال سے بحث کرنے کے لیے شارحین کتب امام محمدؒ کے ذکر کردہ دلائل اور توجیہ احکام کی جانب رجوع کرنا ازلی ضروری تھا صرف اتنی شروح کی مدد سے ہم امام ابوحنیفہؒ کے قیاسات و توجیہات کی اصل شکل و صورت دیکھ سکتے ہیں۔ ہمارا یہ مطلب نہیں کہ یہ دلائل امام سے منقول ہیں بلکہ ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ ان کے راوی وہ فقہاء ہیں جو امام کے تلامذہ اور ان کے بعد آنے والے فقہاء سے مل چکے تھے لہذا یہ دلائل نہر سچا اگرچہ امام کے نہیں لیکن ان کے قیاسات کی تقریب پیش کرتے اور ظن غالب کے طور پر ان علل کی وضاحت کرتے ہیں جن کا استنباط امام کرتے اور ان پر اپنے قیاس کی بنیاد رکھتے تھے۔

ایک دوسرا نقص بھی قابل غور ہے اور وہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول اور مذاہب استنباط آج تک کسی کتاب میں مدون نہیں ہوئے اور امام سے کوئی روایت بواسطہ تلامذہ و دیگر فقہاء مروی نہیں جس سے ان کی تفصیلات کا پتہ چل سکے اب تک جو اصول مدون ہوئے احکام فرعیہ کے مجموعوں سے مانع اور ان میں باہم ربط پیدا کرنے کے لیے معرض وجود میں آئے۔ یہ مجموعے

تقریباً ایک ہی دور میں عمل میں لائے گئے جن کو بعد میں فروع کے اصول کی حیثیت دے دی گئی۔ مثلاً امام ابو الحسن کرخی اور امام دہلوی کے دونوں رسالوں اور فخر الاسلام بزودی کی کتاب میں جو اصول جامعہ موجود ہیں خواہ وہ فرعی احکام کے قواعد سے تعلق ہوں یا مذہب حنفی کے طریق استنباط سے حضرت امام^۲ یا ان کے رفقاء عظام^۳ کسی سے بھی مروی نہیں۔ بلکہ ان بابیان مذہب حنفی کے ان فروع وعات سے مستنبط ہیں جو ان سے ماثور و منقول ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ حنفی مسلک کے اصول و منہاج کی پہچان جوئے شیر لانے سے کم نہیں کیونکہ ان فروع وعات منقولہ سے اصول کا استنباط کرنا ان کی باہمی تطبیق اور اس میں صحت کو ملحوظ رکھنا بڑا دشوار کام ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا تحقیقی مطالعہ کرنے وقت ایک اور خامی سامنے آتی ہے اور وہ یہ کہ آپؒ جو اقوال بصورت روایت ہم تک پہنچے ہیں وہ ان کے فقہی نظریات سے متعلق ہیں۔ باقی رہے عقائد و امامت کے بارے میں ان کے خیالات تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی تصنیفات میں ان کا کوئی ذکر نہیں۔ البتہ عقائد سے متعلق ان کے افکار ان کتابوں میں نقل ہوئے ہیں جو امام کی جانب مغلوب ہیں انہیں میں سے ایک فقہ اکبر ہے جو چند اوراق پر مشتمل ہے جس کی متعدد شرح بھی موجود ہیں۔ دوسری العالم و المتعلم ہے۔ ان دو رسائل کے علاوہ عثمان البتی کے نام سے ارسال کردہ ایک خط ہے جس سے عقائد کے بارے میں آپ کے مسلک کا پتہ چلتا ہے مگر امامت و خلافت کے بارے میں ہم نے آپ کے افکار عالیہ کو کہیں مدون نہیں پایا۔ نہ انہوں نے اپنے قلم سے کچھ لکھا نہ کسی کو کچھ لکھوایا نہ کسی نے آپ سے کچھ روایت کیا۔ حالانکہ آپ کو اپنی زندگی میں جن مراحل و ادوار سے گزرنا پڑا اور جن آلام و دُشمنی سے آپ دوچار ہوئے ایک خاص سیاسی رائے کی غمازی کرتے ہیں۔ آپ کی سرگذشت حیات کا مطالعہ کرنے سے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امام ربیع بن علی زین العابدین اور دیگر ائمہ شیعہ کے ساتھ آپ کے گرسہ راع تھے۔ آپ کے اصحاب و تلامذہ کے اقوال بھی اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اہل فاس کی طرح آپ کا میلان اہل بیت کی طرف تھا اور اسی وجہ سے آپ مصائب

۱۔ ابو الحسن عبید اللہ بن حسین متوفی ۳۳ھ (ع۔ ح) ۲۔ ابو یزید عبید اللہ بن عمر بن علی دہلوی متوفی ۴۳ھ (ع۔ ح) ۳۔

۴۔ ابو الحسن علی بن محمد بن الحسین فخر الاسلام ابو الحسن علی بن محمد — البزودی متوفی ۴۲ھ (ع۔ ح)

سے دوچار بھی ہوئے لیکن آپ کی طرف منسوب کتب اور آپ سے منقول روایات میں اس کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ آپ گاہے گاہے اپنے حلقہ درس میں امامت و خلافت سے متعلق اپنا نظریہ بیان کرتے تھے۔ اور بنی عباس کی مخالفت کرتے تھے جب نفس زکیہ کے بجائے ابراہیمؑ نے خلیفہ منصور کے خلاف بغاوت کی تو امام ابو حنیفہؒ بباغیہ دہل اپنے نظریات کا اعلان کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ کے شاگرد امام زفرؒ کو حسب روایت یہ الفاظ کہنا پڑے۔

وَاللّٰهُ مَا اَنْتَ بِمَنْتَبِهٍ حَقٍّ
تَوْضِعُ الْجِبَالِ فِي اَعْنَاقِنَا۔
آپ ہمیں پابند سلاسل بنا کر ہی
چھوڑیں گے۔

بات یہ ہے کہ اصحاب و تلامذہ خصوصاً امام یوسفؒ و امام محمدؒ کا عباسی خلافت سے بڑا مضبوط تعلق تھا۔ دونوں اس سلطنت کے منصبِ قضا پر فائز ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے عباسی خلافت اور اس کی تنقید و تحقیر سے متعلق آپ کے آراء و افکار کو قلم بند نہیں کیا اور اس طرح یہ نظریات تاریخ کے اوراق سے گم ہو گئے۔ لیکن ایک محقق کے لیے ضروری ہے کہ وہ تلاش و محسّس کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کرے ہم انشاء اللہ العزیز اس مخفی حقیقت سے پردہ اٹھائیں گے اور توفیقہ تعالیٰ اس میں کامیاب ہوں گے۔

یہ میں وہ خلا جن سے امام کی داستانِ حیات بیان کرنے والے کو دوچار ہونا پڑتا ہے مگر علمی تقاضے اس کو پر کرنے کے حق میں ہیں۔ بلاشبہ یہ گھاٹی بہت دشوار گزار ہے جس سے عمدہ برآ ہونا آسان نہیں خصوصاً جب یہ بات بھی ہو کہ حنفی فقہ شرق و مغرب میں پہنچی مختلف دیار و اقالم میں اس کو مستقبولیت عطا ہوئی۔ قضا و افتاء نے اسے آزمایا اور زمانہ ہائے دراز تک یہ عقل ہوتی رہی۔ عباسی خلافت کے دوران بغداد کے عروس البلاد میں برسوں اس کا سکھ چلا۔ جب عثمانی ترک خلافت کی عبا زب تن کر کے مسندِ خلافت کی زینت بنے تو حنفی فقہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی کیونکہ ترک حنفی مذہب رکھتے تھے پس عراق، مصر، شام اور دیگر ممالک میں بس اسی کا سکھ چلنے لگا۔ بڑھتے بڑھتے یہ ہندوستانی مسلمانوں کا مذہب قرار پائی۔ پھر وہاں سے

سلف ابراہیم سے مراد ایمان ابراہیم بن عبداللہ بن حسن ہیں سلف تاریخ بغداد صفحہ ۲۳۹ جلد ۱۳

گذر کر عینی مسلمانوں تک پہنچی۔ چونکہ یہ مذہب بعید ترین الکناثِ ارضی تک پہنچا اور اس نے وہاں کے رسم و رواج کو اپنے اندر سمولیا جہاں کتاب و سنت کا کوئی چرچا نہ تھا اس لیے اس میں بڑی وسیع تخریج کی ضرورت لاحق ہوئی اور شرعی مسائل میں مختلف خیالات کا اظہار کیا جانے لگا۔ اور اس طرح آپ کے تلامذہ کے بعد فقہ حنفی کو بڑا فروغ ہوا اور تخریج کے مختلف انواع و اقسام کا حفظ و ضبط بھی آسان کام نہ رہا۔

علماء ماوراءالنہر، عراق اور روم کی تخریجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور ان میں باہم فرق و امتیاز کے لیے جملہ اقالیم کے رسم و رواج اور اس مخصوص دور کا جانا ضروری ہے جس میں وہ تخریج عمل میں آئی کیونکہ عرف عام میں اختلافِ عصور و ازمان سے بدل جاتا ہے اور اس میں سے ہر ایک کی پہچان کے لیے بڑی کوشش درکار ہے۔ اس معرفت و امتیاز کو آسان بنانا ہمارے بس کار و گنہیں۔ اگرچہ فقہ حنفی کے مختلف مراحل و ادوار کا ذکر کرتے وقت امکانی حد تک اس کو ملحوظ رکھیں گے اور امید ہے کہ ہم قریب قریب راہ صواب و اعتدال پر گامزن رہیں گے۔ واللہ المستعان وقد اختص سبحانہ بالکمال و جلالہ۔

حصہ اول

حیاتِ امام ابوحنیفہؒ

سرگزشتِ زندگی اور آپ کا عہد

(۱)

امام ابو حنیفہ کی داستانِ حیات

مولد و نسب :

مورخین تقریباً متفق ہیں کہ آپ ۱۵۰ھ کو کوفہ میں پیدا ہوئے۔ تقریباً اس لیے کہ ایک شاذ قول ۱۵۰ھ کی ولادت کا بھی ہے جسے کسی طرح کی تائید حاصل نہیں۔ پھر یہ آپ کے سن وفات سے بھی مطابقت نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہ متفقہ امر ہے کہ آپ ۱۵۰ھ سے قبل فوت نہیں ہوئے اور اکثر مورخین کا یہ کہنا ہے کہ آپ کا انتقال خلیفہ منصور کے مبتلائے آلام کرنے کے بعد ہوا۔ اگر ۱۵۰ھ والی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تو منصبِ قضاء کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے ابتداء کا یہ واقعہ نوے سال کی عمر میں پیش آیا ہوگا۔ حالانکہ نوے سالہ پیرِ فقرت کو ایسا کلیدی منصب کبھی نہیں سونپا جاسکتا۔ اور اگر پیش کیا بھی جاتا تو وہ بڑی آسانی سے پیرانہ سال کا عذر پیش کر کے آپ گلو خلاصی کرا سکتے تھے۔ حالانکہ کسی روایت میں مذکور نہیں کہ آپ نے یہ عذر پیش کیا ہو۔ پس ۱۵۰ھ والی روایت نہایت عمر والے بیان سے کسی طرح مطابق نہیں حالانکہ تمام مورخین اس اس کے ذکر پر متفق ہیں۔

آپ کے والد ماجد ثابت بن زوطی فارسی تھے۔ اس طرح آپ فارسی النسب ۱۵۰ھ واضح رہے کہ علامہ عبدالقادر قرشی ۱۵۰ھ متوفی ۲۵۰ھ صاحب الجواہر المصنوعہ اور علامہ علی قاری متوفی ۹۷۰ھ وغیرہ اکابر حنفیہ نے حضرت امام صاحب کی ۱۵۰ھ میں ولادت کو صحیح کہا ہے دیکھئے الجواہر صفحہ ۲۷ ج ۱ ذیل الجواہر المصنوعہ ۲۵۲ھ (ع۔ ح)

ہو گئے۔ آپ کے دادا اہل کابل سے تھے۔ جب عربوں نے اس علاقہ کو فتح کیا تو ثابت قید ہو کر بنی تیم بن ثعلبہ کے غلام بنے۔ پھر آزاد کر دیئے گئے اور اس قبیلہ کے ”مولیٰ“ قرار پائے۔ ولاد کی نسبت سے آپ تیمی کہلائے۔ جیسا کہ آپ کے پوتے عمر بن ابی حنیفہؓ کی روایت ہے مگر آپ کے دوسرے پوتے عمر بن حماد کے بھائی اسماعیل بیان کرتے ہیں کہ آپ کا نسب نامہ یہ ہے۔

”کنیت ابو حنیفہؓ، نام نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان۔ اصل یہ ہے کہ ہمارا خاندان کبھی غلام نہیں رہا۔“

بلاشبہ امام ابو حنیفہؓ کے دونوں پوتے آپ کا نسب بیان کرنے میں بظاہر مختلف اللسان ہیں اول الذکر کے نزدیک ثابت کے والد کا نام زوطی تھا جب کہ ثانی الذکر نعمان بتاتے ہیں۔ اسی طرح پہلے کے نزدیک وہ غلام رہ چکے تھے مگر دوسرے قطعی طور سے اس کی نفی کرتے ہیں۔ الخیرات الحسان کے مصنف نے دونوں متضاد روایات میں یوں تطبیق دی ہے کہ ممکن ہے آپ کے دادا کے دو نام ہوں زوطی اور نعمان۔

سلہ آپ کے فارسی الاصل ہونے کی روایت ہی زیادہ مشہور اور قابل اعتماد ہے خطیب بغدادیؒ نے تاریخ بغداد میں آپ کے بابلی ہونے کی بھی ایک روایت درج کی ہے۔ وہ بسا اوقات کہتے ہیں بابلی نے یوں کہا اس سے وہ امام ابو حنیفہؓ مراد لیتے ہیں۔ بعض متعصب حنفیہ نے آپ کے عربی ہونے کا دعویٰ بھی کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ امام کے دادا زوطی بنی یحییٰ بن زید بن اسد سے تھے۔ اور بعض کے نزدیک ابن راشد انصاری کے قبیلہ سے۔ مگر یہ بات مسترد کرنے کے قابل ہے اس لیے مشہور یہی ہے کہ آپ فارسی الاصل تھے اور وہاں کے معزز گھرانے سے تعلق تھا۔ آپ کے دادا کا بل الاصل تھے۔ آپ کے والد کی جائے سکونت میں اختلاف ہے بعض ترمذ، بعض نسا اور بعض انبار بتاتے ہیں۔ ممکن ہے وہ ان تمام شہروں میں سکونت اختیار کر چکے ہوں۔ ان کا آخری مقام انبار تھا۔ اسی لیے ایک قول کے مطابق امام ابو حنیفہؓ انبار میں پیدا ہوئے لیکن اکثر مورخین آپ کا مولد کوثر بتاتے ہیں۔ گویا کوثر امام کے والد کا آخری وطن تھا۔ ثابتؒ حضرت علیؓ رحمہ اللہ وجہ سے بھی ملے تھے۔ انہوں نے ثابت اور اس کی اولاد کے حق میں دعائے برکت بھی کی تھی (مصنف)

سلہ ”مرزبان“ فارس کے آزاد رؤسا کو کہا جاتا تھا (مصنف)

اور ثانی الذکر کی مراد غلامی کی نفی سے یہ ہو کہ آپ کے والد غلام نہ تھے۔ دادا سے نفی مقصود نہیں۔ جہاں تک نام کے بارے میں اختلاف کا تعلق ہے یہ تطبیق تو نہیں تسلیم البتہ غلامی کے اثبات و نفی سے متعلق دو متضامین روایات کی جمع و توفیق ہم ماننے کے لیے تیار نہیں۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ غلامی کی اس پر زور نفی کو صرف والد تک مقصور و محدود کر دیا جائے۔

ہمارے نزدیک دونوں روایات میں تطبیق یوں ہوگی کہ آپ کے دادا زوطی یا نعمان (علی اختلاف فی الاسمین) آغاز فتوحات میں قید ہوئے۔ مگر مسلمانوں کے روایتی عقو و کرم کے مطابق رہا کئے گئے۔ مسلمانوں میں عام دستور تھا کہ وہ بلاد مفتوحہ معززین کی اولاد سے ہمدردانہ پیش آتے تھے اور ان کے لواحقین و متعلقین کی تالیف قلب اور پاس عز و وقار میں اسلامی رواداری کا ثبوت دیتے تھے۔

صحیح یہی ہے کہ آپ فارسی تھے نہ عربی نہ باہلی مگر اس سے آپ کی عظمت و شان میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اسی طرح آپ کے دادا کے غلام ہونے یا نہ ہونے کی بحث بھی لا طائل محض ہے جب یہ حقیقت اپنی جگہ پر مسلمہ ہے کہ آپ اور آپ کے والد پیدائشی طور پر آزاد تھے۔ کیونکہ آپ کے والد ماجد کے غلام ہونے کی روایت کسی طرح اعتماد کے قابل نہیں لیکن آپ کے عز و وقار۔ علمی و جاہلیت اور ذاتی شرافت میں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ کے دادا یا والد غلام رہ چکے تھے۔ بلکہ بذات خود آپ کے غلام ہونے سے بھی ان اوصاف میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا اس لیے کہ آپ کا عز و وقار حسب و نسب اور مال و منال کا مرہون منت نہ تھا بلکہ یہ مرتبہ عالی آپ کو اپنے ذاتی اوصاف و خصائل، ذہانت و مہارت اور ورع و تقویٰ کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور اصلی شرافت یہی ہے۔

علامہ مکی اس موقع پر لکھتے ہیں :-

”فقیر بہترین نسب اور ثواب کا عمدہ ترین ذریعہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
 اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ الْحَجَرَاتِ جو زیادہ متقی ہو وہی خدا کے نزدیک زیادہ معزز ہے۔“

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الی کل بروقتی“ ہر متقی شخص میری آل ہے۔
 آپ نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو اپنے اہل بیت سے شمار کیا۔ اور فرمایا
 ”سلمان من اهل البيت۔“ ”سلمان ہمارے اہل بیت سے ہیں۔“
 حضرت نوح کے بیٹے کو اللہ تعالیٰ نے ان کی اولاد سے خارج قرار دیا اور

فرمایا کہ
 اِنَّكَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّكَ عَلٰى غَيِّضٍ صَالِحٍ ہوا۔
 آپ کے اہل سے نہیں کیونکہ اس کے عمل ٹھیک نہیں۔
 آپ نے بلال حبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا مقرب بنایا اور اپنے چچا ابولہب
 کو قرشی ہونے کے باوجود دھتکارا۔“

جس دور میں نبی شرافت کا دھندلہ پٹیا جاتا تھا امام ابو حنیفہؒ کو اس وقت
 بھی اپنی ذاتی شرافت و جاہت کا خوب خوب احساس تھا۔ اس ضمن میں ایک واقعہ
 مذکور ہے کہ بنی تیمم (جن کی طرف آپ کی دلاء منسوب ہے) کے کسی شخص نے آپ سے
 مخاطب ہو کر کہا کہ آپ تو میرے مولیٰ آزاد کردہ غلام ہیں امام صاحبؒ نے جواباً فرمایا
 ”میری وجہ سے آپ کو عزت و وقار حاصل ہوا لیکن آپ کے سبب میری عزت میں کوئی اضافہ
 نہیں ہوا۔“ یعنی آپ احساس کمتری کا شکار نہیں تھے جیسا کہ آپ کے حالات زندگی کا
 مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے۔
 عجی ہوتا باعث سبکی نہیں؛

غرضیکہ فارسی النسب ہونے سے آپ کی قدر و قیمت میں کوئی نقص واقع
 نہیں ہوتا۔ نہ یہ نسبت آپ کے ذرہ کمال پر فائز ہونے میں سنگ راہ ہوئی۔ آپ
 کے کالبد خاکی میں ایک غلام کی روح نہ تھی بلکہ ایک اعیل و شریف کا دل تھا عرب
 مورخین کی زبان میں غیر عرب لوگوں کو موالی کہتے ہیں۔ یہ موالی تابعین کے دور میں حامل
 فقہ تھے امام ہمام نے انہی تابعین کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا اور ان کی فقہ میں کمال
 پیدا کیا اور واقعہ یہ ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں بلاد و امصار کے اکثر

لے مناقب ابی حنیفہؒ طبع المتنبول علیہ الانتقاء لابن عبد البر

فقہا موالی و اعمام میں ہی سے تھے۔

ابن عبد ربہ اپنی مشہور کتاب العقد الفرید میں رقم طراز ہیں :

”مجھ سے ابن ابی یعلیٰ نے ذکر کیا کہ ایک مرتبہ علی بن موسیٰ نے ان سے دریافت کیا فقیہ عراق کون تھے ؟

یہ عیسیٰ بڑے متصلب مذہبی آدمی تھے۔ میں نے جواباً کہا۔ حسن بن ابی حسن۔ اس نے کہا اور کون ؟ میں نے کہا۔ محمد بن سیرین۔ اس نے کہا دونوں کی کیا حیثیت تھی ؟ میں نے کہا دونوں مولیٰ تھے وہ بولے۔ فقیہ مکہ کون تھے ؟ میں نے کہا عطاء بن ابی رباح، مجاہد، سعید بن جبیر، اور سلمان بن یسار۔ اس نے کہا وہ کون تھے ؟ میں نے کہا موالی۔

وہ بولا فقہاء مدینہ کون لوگ تھے، میں نے کہا زید بن اسلم، محمد بن المنکدر اور نافع بن ابی نجیح۔ بولا یہ کن دیار و اصصار کے باشندے ہیں۔ میں نے کہا موالی ! وہ غصہ سے سرخ ہو گیا۔

پھر پوچھا اہل قباہ میں سب سے بڑا فقیہ کون تھا ؟ میں نے کہا۔ ربیعہ رائی ؟ اور ابن ابی الزناد ؟ اس نے دریافت کیا وہ کون تھے ؟ میں نے کہا موالی۔ اس کا چہرہ متغیر ہو گیا۔

پھر پوچھا فقیہ مین کون تھے ؟ میں نے کہا طاؤس، اسس کا بیٹا اور ابن منبہ۔ پوچھا وہ کون تھے ؟ میں نے کہا موالی ! اس کی رگیں پھول گئیں اور تن کر کھڑا ہو گیا۔ پھر پوچھا فقیہ خراسان کون تھے ؟ میں نے کہا عطاء بن عبد اللہ خراسانی پوچھا عطاء کون تھے ؟ میں نے جواب دیا وہ مولے تھے۔

اس کے چہرے کا ٹیلا پلن اور بڑھ گیا اور اس پر ایسی سیباہی چھا گئی کہ میں ڈر گیا۔ پھر پوچھا فقیہ شام کون تھے ؟ میں نے کہا مکحول ! بولا مکحول کون تھے ؟ میں نے کہا موالی۔ اس نے سرد آہ بھری اور کہا۔ فقیہ کونہ کون تھے ؟ بخدا اگر میں اس سے مخالفت نہ ہو گیا ہوتا تو کہتا حکیم بن عتبہ اور حماد بن ابی سلیمان (یہ بھی موالی تھے، مگر مجھے اس میں شریک

آثار نظر آئے اور میں نے کہا ابراہیم نخعیؒ اور شعبیؒ اس نے کہا وہ کون تھے؟ میں نے کہا عربی۔ اس نے بے ساختہ نعرۂ تحییر لگایا اور اسے اطمینان کا سانس نصیب ہوا۔
عطاء خراسانی اور ہشام بن عبد الملک اموی :
 علامہ مکی کی مناقب ابی حنیفہ میں عطاء خراسانیؒ اور ہشام بن عبد الملکؒ اموی کا ایک اسی قسم کا مکالمہ مذکور ہے۔

عطاء کہتے ہیں میں رضاف میں ہشام بن عبد الملکؒ سے عطاء سے مخاطب ہو کر کہا۔
 آپ کو مختلف شروں کے علماء کا کچھ حال معلوم ہے؟ میں نے کہا۔ کیوں نہیں۔

پوچھا اہل مدینہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا نافع مولیٰ ابن عمرؒ
 بولا۔ اہل مکہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا عطاء بن ابی رباحؒ اس نے پوچھا کہ وہ عربی ہیں یا مولیٰ دجعی امیں نے کہا مولیٰ۔

پھر دریافت کیا اہل یمن کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا طاؤس بن کیسانؒ۔ پوچھا مولیٰ ہے یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ۔

پوچھا اہل بیاض کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا یحییٰ بن کثیرؒ۔ پوچھا مولیٰ ہے یا عربی۔ میں نے کہا مولیٰ۔

بولا اہل شام کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے جواباً کہا مکحولؒ، پوچھا مولیٰ ہے یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ۔
 کہنے لگا اہل جزیرہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا میمون بن مہران۔ بولا مولیٰ ہے یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ۔

پوچھا اہل خراسان کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا ضحاک بن مزاحمؒ۔ پوچھا مولیٰ ہے یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ۔

پوچھا اہل بصرہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا حسنؒ اور ابن سیرینؒ۔ کہا وہ دونوں مولیٰ ہیں یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ ہیں۔

دریافت کیا اہل کوفہ میں کون عالم فقہ ہیں؟ میں نے کہا ابراہیم نخعیؒ۔ پوچھا مولیٰ ہیں یا

لہ الغدالقریہ ص ۲۶۲ جلد ۲ طبع الاندلس

عربی؟ میں نے کہا عربی۔

ہشام کہنے لگا میرا خیال تھا کہ میری جان نکل جائے گی اور کسی عربی کا نام نہماری۔

زبان پر نہ آئے گا۔

موالی میں کثرت علم :

جس دور میں امام ابو حنیفہؒ پروان چڑھے علم زیادہ تر موالی و اعاجم میں پایا جاتا تھا۔ وہ نسبی فخر سے محروم تھے۔ خدا نے انہیں علم کا فخر عطا کیا جو نسب کے مقابلہ میں زیادہ مقدس، زیادہ پھیلنے پھولنے والا، زیادہ پائیدار اور نام زندہ رکھنے والا تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیشین گوئی سچی ثابت ہوئی کہ اولاد فارس علم کی حامل ہوگی۔ امام بخاری، امام مسلم، شیرازی اور طبرانی وغیرہ نے آپ کے یہ الفاظ روایت کئے۔

لو كان العلم معلقاً عند
الثرثيا لنتاوله رجالا من
انباء فارس
اگر علم کمکشاں تک بھی پہنچ جائے تو
اہل فارس کے کچھ لوگ اسے حاصل کر
کے رہیں گے۔

اس حدیث کے الفاظ میں قدرے اختلاف ہے مگر معنوم میں کوئی فرق نہیں۔

لے ابو بکر احمد بن عبد الرحمن شیرازی متوفی ۳۸۵ھ (ع ۱۰۰۰) نے یہ حصہ غالباً تبیض الصغیفہ راز سیرطی سے لیا ہے۔ مگر اس میں صحیح بخاری و مسلم اور معجم طبرانی کے حوالہ سے لوکان الایمان عند الثرثیا الحدیث یا لوکان الذین انزلہ کے الفاظ ہیں۔ یہاں جو الفاظ نقل ہوئے ہیں یعنی لوکان العلم الخ کے ان کا علامہ سیرطی نے حوالہ۔ حلیۃ الاولیاء والنجیم والقاب الرواة (شیرازی) کا دیا ہے۔ دیکھئے تبیض الصغیفہ ص ۳۴ طبع حیدرآباد دکن۔ فلیتأمل فتح الباری (جلد ۲ ص ۲۶۵) تفسیر سورہ المجموع میں اس کے بعد یہ لفظ بھی نقل کئے ہیں یتبعون سنتی ویکثرون الصلوۃ علی اور قرطبی سے نقل کیا ہے وقم ما قالہ صلی اللہ علیہ وسلم عیاناً فانہ وجد منهم من اشتہر ذکرہ من حفاظ الاثر والعیانۃ بہما ما لم یشار کھم فیہ من احد غیرہ۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے ازالۃ الخفاء از شاہ ولی اللہ رحمہ

ص ۲۴۱ ج ۱ (ع ۱۰۰۰)

یہ اسی حدیث کا مصداق ہے کہ اعاجم صحابہ کرام کے بعد عرصہ دراز تک علم برادر علم و فضل رہے۔ اس لیے یہ بات ذرا بھی باعث حیرت و استعجاب نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ عجلی تھے اس صورت میں اعاجم کو اس اسلامی سلطنت میں علم کے واسطۃ العقد کی حیثیت حاصل تھی۔ موالی میں کثرتِ علم کے اسباب :

امام ابو حنیفہؒ کے نسب کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے تکمیل موضوع کے لیے ہم اموی دور کے موالی میں کثرتِ علم کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے مختلف اسباب دو جوہر تھے۔

- ۱۔ اموی دور میں عرب تمام سیاسی امور پر قابض و متصرف تھے لہذا حرب و ضرب کی مصروفیات کے باعث وہ درس و مطالعہ پر توجہ نہ دے سکے۔ موالی نے اوقاتِ فرصت کو غنیمت سمجھا اور اسے بحث و تمحیص اور تحقیق و تدقیق کی نذر کیا۔ انہوں نے سوچا کہ سیاسی غلبہ سے محرومی کی تلافی علم و معرفت کے حصول سے کرنا چاہیے۔ لہذا اوقاتِ حرمان نصیبی بھی بڑے بڑے فضائل اور شرف و سیادت کے حصول کا سبب بن جاتی ہے۔ موالی کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ اگر عربوں نے مادی غلبہ حاصل کیا تھا تو وہ وارثِ فکر و نظر قرار پائے۔
- ۲۔ موالی کا ایک جم غفیر صحابہ کرام کی صحبت میں رہنا اور صبح و شام ان سے احادیثِ رسول کریمؐ کا استفادہ کرتا تھا۔ جب صحابہ رضوان اللہ علیہم کا زمانہ ختم ہوا تو موالی علم و فضل کے وارث قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر تابعین موالی میں سے تھے۔
- ۳۔ موالی اپنے خاندانی لوگ تھے۔ ان کے آباء و اجداد بڑے شائستہ مہذب اور اہل علم تھے۔ یہ خاندانی اثر ان کے افکار و نظریات بلکہ معتقدات کی تخلیق و تعمیر میں بڑی حد تک کار فرما رہا۔ گویا علم کا ذوق و شوق ان میں جہلی اور فطری تھا۔
- ۴۔ عرب جناعتِ پیشہ نہ تھے اور جب آدمی علم کا ہو کر رہ جائے تو وہ ایک پیشہ بن جاتا ہے ابن خلدون اس موضوع پر تفصیلی بحث کے دوران لکھتے ہیں:

”جب ان علوم کو سیکھنے کی ضرورت پیش آئی تو اس اعتبار سے صنعت میں شامل ہو گئے اور ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ صناعات حضری لوگوں کا خاصہ ہیں عربوں کو اس سے کوئی سروکار نہ تھا۔ لہذا علوم و فنون حضری (شہری مہذب) لوگوں کے حصہ میں آئے اور عرب ان سے محروم رہ گئے۔ حضری لوگ اس زمانہ میں ایاچم تھے یا ان کے ہم معنی موالی اور شہری لوگ۔“

امام صاحب کی تعلیم و تربیت :

آپ کوفہ میں پروان چڑھے اور وہیں تقیم رہ کر زندگی کا بیشتر حصہ تعلیم و تعلم اور جدل و مناظرہ میں گزارا۔ جن مصاصد و مآخذ تک ہمیں رسائی حاصل ہو سکی ہے ان سے آپ کے والد کے حالات اور اشتغال زندگی کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ البتہ اشارے اس سلسلے میں کچھ مل جاتے ہیں مثلاً یہ کہ وہ ایک متمول تاجر اور بہت اچھے مسلمان تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اکثر سیرت نگار لکھتے ہیں کہ آپ کے والد عالم طفولیت میں حضرت علیؑ سے ملے اور امام ابو حنیفہؒ کے دادا نے عید نوروز کے دن حضرت علیؑ کی خدمت میں فالودہ پیش کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا خاندان ثروت و دولت سے بہرہ ور تھا۔ ایک امیر آدمی ہی ایسا عمدہ حلوہ خلیفہ وقت کی خدمت میں پیش کر سکتا ہے۔

یہ بھی منقول ہے کہ حضرت علیؑ نے ثابت اور ان کی اولاد کے لیے برکت کی دعا فرمائی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دعا کے وقت وہ مسلمان تھے۔ کتب تاریخ میں صراحۃً مذکور ہے کہ ثابت مسلمان پیدا ہوئے بنا بریں امام ابو حنیفہؒ کی تربیت ایک خالص اسلامی گھرانے میں ہوئی اور شاذ بیانات کو چھوڑ کر علماء کے نزدیک یہ ایک مسلمہ امر ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ علماء سے مراسم قائم کرنے سے پہلے تجارت پیشہ تھے اور زندگی بھر آپ نے سب مشغلہ جاری رکھا۔ اس سے لامحالہ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ آپ کے والد تاجر تھے اور غالباً تاجر بھی ریشمی کپڑے کے۔ امام ابو حنیفہؒ نے یہ کام جیسا کہ عام دستور ہے اپنے والد سے سیکھا۔ اس سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ایک مسلم خالودہ میں پلے بڑھے۔ آپ کا خاندان متمول اور تجارت پیشہ تھا۔ ہم فرض کرتے ہیں

کہ متدین گھرانوں کی طرح آپ حفظ قرآن کی طرف متوجہ ہوئے ہوں گے کیونکہ یہ مفروضہ آپ کے اس مشہور معمول سے مطابقت رکھتا ہے کہ زندگی بھر کثرت تلاوت سے آپ کو نہایت درجہ شغف رہا ہے چنانچہ منقول ہے کہ آپ ماہ رمضان میں ساٹھ مرتبہ قرآن ختم کرتے تھے، اگرچہ یہ خبر مبالغہ آمیز سی سے پاک نہیں تاہم اس سے آپ کی کثرت تلاوت کا پتہ چلتا ہے۔ متعدد طریق سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے قرأت امام عاصمؒ سے سیکھی جن کا شمار قرآء سبعہ میں ہوتا ہے۔

کوفہ کی علمی حیثیت :

کوفہ جہاں آپ پیدا ہوئے عراق کے بڑے شہروں میں سے ایک تھا۔ بلکہ اس دور کے دو بڑے شہروں میں سے ایک یہ تھا اور (دوسرا بصرہ) عراق میں مختلف ادیان و ملل کا سکہ جاری تھا۔ وہ قدیم تہذیب کا گہوارہ تھا۔ سربانی لوگ وہاں پھیلے ہوئے تھے۔ ظہور اسلام سے قبل ہی انہوں نے وہاں اپنے مدارس قائم کر رکھے تھے جن میں یونانی فلسفہ اور فارسی حکمت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ عراق میں قبل از اسلام متعدد نصرانی فرقے پائے جاتے تھے جو عقائد کے بارے میں لڑتے جھگڑاتے رہتے تھے۔ ظہور اسلام کے بعد بھی عراق میں بھانت بھانت کے لوگ جمع ہو گئے اور فتنہ و فساد کی گرم بازاری ہونے لگی۔ سیاسی مسائل اور اصول عقائد میں مختلف اور متنوع خیالات کا اظہار کیا جانے لگا۔ اس میں شیعہ تھے اور ان کے اشد مخالف خارجی بھی۔ اس میں معتزلہ تھے اور علم صحابہؓ کے حامل مجتہد تابعی بھی۔ پس علم دین کے چشمہ صافی کے پیلو بہ پہلو وہاں متحارب گروہ بندیاں اور مضطرب خیالات بھی موجود تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کی آنکھ کھلی تو انہوں نے مذاہب و ادیان کی ایک دنیا دیکھی غور فکر کرنے سے ان سب کی حقیقت آپ پر آشکار ہو گئی۔ آغاز شباب ہی میں آپ نے مناظرہ بازوں سے معرکہ آرائی شروع کر دی اور اپنی فطرت مستقیمہ کے حسب ہدایت اہل بدعت و ضلالت کے مقابلہ میں آرائے مگر بایں ہمہ آپ تجارتی مشاغل میں منہمک تھے اور

سہ ایارات الحسان ۶۵ طبع الخیرہ

علماء سے صرف واجبی و الباطر کہتے تھے بعض علماء نے آپ میں عقل و علم اور ذکاوت و طانت کے آثار دیکھے اور چاہا کہ یہ بہترین صلاحیتیں صرف تجارت کی نظر نہیں ہونا چاہئیں۔ انہوں نے آپ کو نصیحت کی کہ بازار میں آمد و رفت کے علاوہ علماء کی طرف بھی غمان تو جبر مڑنا چاہیئے۔ امام ابو حنیفہؒ خود فرماتے ہیں کہ ایک روز شعبیؒ کے یہاں میرا گزر ہوا۔ انہوں نے مجھے بلایا کہنے لگے۔ آپ کا آنا جانا کہاں ہوتا ہے؟ میں نے کہا بازار آتا جاتا ہوں۔ انہوں نے کہا میری مراد بازار سے نہیں بلکہ علماء کے ہاں آنے جانے سے ہے۔ میں نے کہا میری آمد و رفت علماء کے یہاں بہت کم ہے۔ انہوں نے فرمایا بغفلت نہ کیجئے۔ علم کا درس و مطالعہ اور علماء کی صحبت آپ کے لیے از بس ضروری ہے کیوں کہ میں آپ میں حرکت و بیداری کے آثار دیکھتا ہوں۔ میرے دل پر یہ بات اثر کر گئی۔ میں نے بازار کی آمد و رفت چھوڑ کر علم پڑھنا شروع کر دیا۔ خدا تعالیٰ نے ان کی بات سے مجھے فائدہ پہنچایا۔

اس واقعہ سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۔ آغاز کار میں آپ کی آمد و رفت علماء سے زیادہ بازاروں اور منڈیوں کی طرف تھی۔ آپ نے اپنی زندگی کا آغاز تاجر ہونے کے لیے کیا تھا نہ کہ ایک عالم دین اور فقہی مسلک کے مقتدا بننے کے لیے۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ عالم طفولیت ہی میں بڑے ذہین و فطین تھے اور دیکھنے والوں کی نظریں فی الفور آپ پر جم جاتی تھیں اس لیے تو امام شعبیؒ نے انہیں مذکورہ بات کہی۔ مگر سوال یہ ہے کہ اس علمی ذوق و شوق اور رجحان و میلان کا منظر کیا تھا جب کہ علماء سے آپ کا کوئی رابطہ نہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام بھی اس ماحول اور گرد و پیش سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے ہوں گے جس کی لمبیٹ میں پورا عراق تھا اور مختلف مذہبی فرقوں کی طرح سوچ بچار کرتے ہوں گے جیسے ہر جوان طبعی طور پر اپنے آبائی نظریات کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ آہٹ ان اصحاب بدعت و ضلالت سے مجالس و محافل اور بازاروں میں برسر عام مناظرہ کرتے تھے اسی لیے امام شعبیؒ

لے مناقب ابی حنیفہؒ جلد ۱۔

اور دوسرے لوگ آپ سے واقف ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے خیالات جماعتِ علماء کے قریب قریب تھے اور ان میں زیادہ بعد و نقادت نہ تھا۔ اس سے ان مشہور روایات کی تصدیق ہوتی ہے کہ آپ نے اپنی زندگی کا آغاز علم الکلام سے کیا۔ اس کے مسائل میں غور و غوص کیا اور مذہبی فرقوں کے اکابر سے ان کے مسائل میں مناقشات کئے۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ کی نصیحت سن کر علم کی طرف مائل ہوئے تھے۔ بازار کی آمد و رفت کم کر کے علماء کی خدمت میں حاضر ہونا شروع کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ نے تجارت چھوڑ دی کیونکہ آپ کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ آپ علمی مشاغل کے باوصف ایک منڈی کے مالک بھی تھے۔ ان کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے کچھ لوگوں کو شریک تجارت بنا رکھا تھا۔ اور اپنے شرکاء پر اعتماد کرتے تھے جیسا کہ آگے آئے گا۔ بازار اور منڈی میں آپ کا آنا جانا صرف اسی قدر تھا جس سے منڈی کی رفتار و احوال کا پتہ چلتا رہے تاکہ تجارت دینی حدود سے تجاوز نہ کر جائے۔ آپ کے اخبار و واقعات میں توافق و تطابق پیدا کرنے اور تناقض کو امکان حد تک دور کرنے کے لیے اس کا تسلیم کر لینا ضروری ہے۔

ذوقِ علم :

امام شعبیؒ کی نصیحت سن کر آپ نے علم کی جانب عنان تو بوجہ منعطف کی اور علماء سے مراسم قائم کئے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آپ کس فرقہٴ علماء کی طرف مائل ہوئے؟ تاریخی مصادر سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اس دور میں حلقہٴ ہائے درس و تدریس تین اقسام میں بٹے ہوئے تھے۔

۱۔ اصول عقائد میں بحث و تمحیص کے حلقے مختلف مذہبی فرقے اس میں حصہ لیتے تھے۔

۲۔ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذکر و روایت کے حلقے۔

۳۔ کتاب و سنت سے فقہی مسائل اور پیش آمدہ حوادث میں فتاویٰ اخذ کرنے کے

حلقے۔

اس مقام پر تین روایات ہمارے پیش نظر ہیں۔

پہلی روایت کے مطابق جب تحصیل علم کے لیے آپ ہمدان تیار ہو گئے تو اس دور کے مروج و متداول علوم سے تعرض کرنے کے بعد عنان توجہ فقہ کی جانب موڑ دی۔

دوسری دونوں روایات میں تصریح ہے کہ آپ نے اولاً مخالف فرقوں کے خلاف علم جدل و کلام حاصل کیا پھر کامل کیسوئی سے تحصیل فقہ میں لگ گئے۔

اب ہم روایات سے گمانہ بیان کرتے ہیں۔

پہلی روایت۔ یہ روایت متعدد طرق سے مذکور ہے۔ ایک امام ابو حنیفہؒ کے تلمیذ رشید ابویوسفؒ سے فرماتے ہیں ایک مرتبہ امام سے سوال کیا گیا۔ آپ کو فقہ کی توفیق کیسے نصیب ہوئی؟ امام نے فرمایا سنیے! جہاں تک توفیق کا تعلق ہے تو وہ بارگاہِ علم یزید کی جانب سے تھی فلہ الحمد میں جب طلب علم کے لیے کربستہ ہوا تو میں نے تمام علوم پر ایک ایک کر کے نظر دوڑائی۔ ان کے نفع اور نتیجہ پر غور کیا۔ میرے جی میں آیا علم کلام پڑھوں۔ غور کرنے پر معلوم ہوا اس کا انجام اچھا نہیں۔ اور اس میں فائدہ بھی کم ہے۔ آدمی اس میں ماہر بھی ہو جائے تو اپنا عندیہ برسر عام بیان نہیں کر سکتا۔ اس پر طرح طرح کے الزام عائد کئے جاتے ہیں اور اسے صاحب بدعت و ضلالت کا لقب دیا جاتا ہے۔

پھر ادب و نحو پر غور کیا۔ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کا مقصد اس کے ماسوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ بیٹھ کر بچوں کو خود ادب کا سبق دوں۔

پھر شعر و شاعری کے پہلو پر غور کیا تو اس کا مقصد مدح و ہجو، دروغ گوئی اور تخریب دین کے سوا کچھ نہ پایا۔

پھر قرأت و تجوید کے معاملہ پر غور کیا۔ میں نے سوچا کہ اس میں مہارت تامہ حاصل کرنے کے بعد آخر یہی ہو گا کہ چند نو عمر جمع ہو کر میرے پاس تلاوت قرآن کریں۔ باقی ہا قرآن

۱۵ یہ ہر روایت تاریخ بغداد المناقب للکلی۔ المناقب لابن العزازی اور الخیرات الحسان میں متعدد طرق سے مذکور ہیں۔

کے مفہوم و معنی تو وہ بدستور ایک دشوار گزار گھاٹی رہے گی۔

پھر خیال آیا طلبِ حدیث میں لگ جاؤں۔ پھر سوچا کہ ذخیرۂ احادیث جمع کرنے کے بعد مجھے طویل عمر کی ضرورت ہوگی تاکہ علمی استفادہ کے لیے لوگ میرے محتاج ہوں اور ظاہر ہے کہ طلبِ حدیث کے لیے احتیاج کی ضرورت نوخیز لوگوں کو ہی ہو سکتی ہے۔ پھر ممکن ہے کہ مجھے کذب اور سوءِ حفظ سے متعم کر لیں اور روزِ حشر تک یہ الزام میرے گلے کا مار ہو جائے۔ بعد ازاں میں نے فقہ کی ورق گردانی شروع کی۔ جوں جوں تکرار و اعادہ ہوا اس کا عرب بڑھتا ہی گیا اور اس میں مجھے کوئی عجیب دکھائی نہ دیا۔ میں نے سوچا کہ تحصیلِ فقہ میں علماء و مشائخ کی مجالست و مصاحبت اور ان کے اخلاقِ جلیلہ سے آراستہ و پیراستہ ہونے کے مواقع میسر نہیں تھے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ اداءِ فرائض، اقامتِ دینِ متین، اظہارِ عبودیت اور دنیا و آخرت کا حصول فقہ کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر کوئی شخص فقہ کے ذریعہ دنیا کما نہ پایا ہے تو وہ بڑے بلند منصب پر فائز ہو سکتا ہے اور اگر تخلیہ و عبادت کا آرزو مند ہو تو کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ وہ حصولِ علم کے بغیر مشغولِ عبادت ہے بلکہ کہا یہ جائے گا کہ وہ صاحبِ علم فقیہ اور علم کی راہ پر گامزن ہے۔

روایت بالا کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے راجِ الوقت علم و فنون پر تنقیدی نگاہ ڈالی تاکہ ان میں سے اپنے لیے کسی مناسب علم کا انتخاب کر کے اس میں امتیاز و تخصص پیدا کر سکیں۔ اس سے یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آتی ہے کہ آپ نے تمام عصری علوم میں واجبی حد تک واقفیت حاصل کر لی تھی۔ اگرچہ بعد میں صرف علمِ فقہ ہی آپ کا جولا نگاہ فکر و نظر بنا۔ گویا فقہ کی جانب آپ کا رجحان و میلان دیگر علوم کو آزمانے اور ان میں واجبی غور و تامل کے بعد تھا۔

دوسری روایت: بیچئی بن شیبان روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا مجھے جہل و مناظرہ سے خصوصی لگاؤ تھا۔ میں کافی عرصہ تک اس میں لگا رہا۔ علمِ الکلام کے السحہ سے لڑتا۔ ادراہمی سے مدافعت کرتا۔ ان دنوں بصرہ جہل و مناظرہ کا کھاڑا تھا۔ میں بیس سے زائد مرتبہ بصرہ گیا۔ کبھی ایک سال قیام کرتا اور کبھی کم و بیش۔ خوارج کے فرقہ باباضیہ و صفریہ سے کئی

مرتبہ جھڑپیں ہو چکی تھیں۔ علم الکلام میرے نزدیک افضل العلوم تھا۔ میں کہا کرتا تھا کہ علم الکلام کا تعلق اصول دین سے ہے۔

طویل غور و فکر اور کافی عمر گزرنے کے بعد میرے اس نظریہ میں تبدیلی رونما ہوئی۔ میں نے کہا متقدمین صحابہؓ اور تابعینؓ سے کوئی ایسی بات نہیں رہ گئی تھی جسے ہم نے پایا ہو۔ وہ شرعی امور پر زیادہ قادر، ان سے زیادہ واقف اور ان کے حقائق سے بخوبی آگاہ تھے۔

مگر بایں ہمارے انہوں نے جدل و مناظرہ کا بازار گرم نہیں کیا اور نہ غور و خوض کی ضرورت سمجھی خود اس سے اجتناب کیا اور دوسروں کو سخت پرہیز کی تلقین کی۔ وہ صرف شرائع و احکام اور فقہی مسائل میں غور و تامل کے عادی تھے وہی ان کا اوڑھنا بچھونا تھا اور اسی کی طرف لوگوں کو رغبت دلاتے وہ لوگوں کو پڑھاتے اور تحصیل علم کی ترغیب دیتے تھے۔ فتوے دیتے بھی اور مسائل دریافت بھی کرتے تھے، صحابہ کرامؓ اسی مسلک پر گامزن تھے۔ پھر تابعینؓ نے اسی کی پیروی کی۔

اس بات کے واضح ہونے پر ہم نے جدل و مناظرہ اور علم الکلام کو تیر باد کہہ کر اس کی سرسری جان پہچان کو کافی سمجھا اور اپنا رخ طریق سلف صالحین کی طرف موڑ دیا۔ اب ہم جادہ اسلاف پر گامزن ہوئے انہی کے اعمال و افعال کو اپنانا شروع کیا اور اس راہ کے واقف کار لوگوں کی ہم نشینی کا شیوہ اختیار کیا۔ میں نے بجا نب لیا کہ متکلمین اور اصحابِ جدل کا چہرہ مہرہ متقدمین کا سانہیں اور سلف صالحین کے جادہ مستقیم سے بھی انہیں کوئی سروکار نہیں۔ یہ دل کے سخت، کتاب و سنت کے مخالف، سلف صالحین سے منحرف اور ورع و تقی سے بے بہرہ ہیں۔

تیسری روایت :- اس کے راوی آپ کے تلمیذ زفر بن ہذیلؒ ہیں۔ وہ کہتے ہیں میں نے امام ابو حنیفہؒ سے سنا فرماتے تھے میں علم الکلام پڑھتا پڑھتا تھا تا تھا یہاں تک کہ اس میں خاصی شہرت حاصل کر لی۔ ہماری شہرت گاہ حماد بن ابی سلیمان کے حلقہ سے زیادہ دور نہ تھی ایک روز ایک عورت آکر پوچھنے لگی۔ ایک شخص نے ایک نوٹری سے کاج کر رکھا ہے اور وہ اسے طلاق سنت دینا چاہتا ہے۔ وہ کتنی طلاق دے۔ میں نے کہا۔ حمادؒ سے پوچھئے

اور جو جواب دیں اس سے آگاہ کیجئے۔ اس نے حمادؓ سے پوچھا۔ انہوں نے جواب دیا جیہیں وجماع سے طہارت کی حالت میں اسے طلاق دے جب دو حیض آتے کے بعد وہ غسل طہارت کرے تو دوسرے ازواج کے لیے حلال ہو جائے گی۔ اس نے یہ فتویٰ مجھے بتایا۔ میں نے کہا مجھے علم الکلام کی کوئی ضرورت نہیں۔ اپنی جوتیاں لیں اور سیدھا حمادؓ کے حلقہ درس میں شامل ہوا۔ میں آپ کے مسائل سنتا اور انہیں یاد رکھتا۔ اگلی صبح جب اعادہ کرتے تو مجھے وہ تو مسائل جوں کے توں اندر رہتے مگر ان کے دوسرے تلامذہ غلطیاں کر جاتے چنانچہ آپ نے یہاں تک فرمادیا تھا کہ ”صدر حلقہ میں میرے روبرو ابو حنیفہؒ کے سوا کوئی کوئی نہ بیٹھے۔“

یہ ہیں وہ روایات سرگمانہ! یہ متعدد طرق سے مروی ہیں اور ایجاز و اطناب کے اعتبار سے ان کے الفاظ میں اختلاف کے باوجود ان کے معانی میں کوئی فرق نہیں۔ پہلی روایت سے مستفاد ہوتا ہے کہ آپ دیگر علوم کو چھان پھٹک کر آغازِ کار ہی سے تحصیل فقہ میں لگ گئے۔ جب کہ دوسری دونوں روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ نے علم الکلام میں مہارت حاصل کرنے کے بعد فقہ کی طرف رخ کیا۔

مگر ان بظاہر متضاد روایات میں جمع و تطبیق بڑی آسان ہے، کیونکہ پہلی روایت تحصیل علم الکلام اور جدل و مناظرہ میں حصہ لینے کی نفی نہیں کرتی۔ بلکہ اس طرف مشیر ہے کہ آپ نے علم الکلام پڑھا تھا۔ دوسری دونوں روایات میں صراحتاً مذکور ہے کہ آپ جدل و مناظرہ میں حصہ لیتے اور اس سے محفوظ ہوتے تھے اور اس میں اس حد تک انہماک تھا کہ مختلف فرقوں سے مناقشات کے لیے بصرہ کا سفر اختیار کرتے سے بھی گریز نہ کرتے۔ پہلی روایت میں جو بات اختصاراً مذکور ہے دوسری روایات میں اس کی تفصیل کی گئی ہے۔ دونوں کا ماحصل یہ ہے کہ آخر کار علم فقہ آپ کا جولا نگاہ و فکر و نظر بنا۔

شغفِ بحث و مناظرہ

بہر کیف امام ابو حنیفہؒ اپنے عہد کی اسلامی ثقافت سے مالا مال تھے۔ امام عہم کی قرأت کے مطابق قرآن کریم حفظ کیا۔ حدیث سے بقدر ضرورت واقفیت پیدا کی۔

نحو و ادب اور شعر و شاعری سے بھی کچھ حلقہ پایا۔ اعتقادی مسائل میں مختلف فرقوں سے آپ کی خوب بٹنی رہتی جس کے لیے وہ بصرہ بھی جاتے اور مناظرات کے سلسلے میں جہاں ان کا سال بھر کبھی قیام بھی رہتا تاہم بعد میں ہمتی علم فقہ کے ہو کر رہ گئے۔

اصول عقائد میں مناظرہ پسندی آغاز حیات میں آپ کا محبوب موضوع تھا جس میں خاصی مہارت حاصل کر لی تھی اور اصول دین کے سمجھنے میں آپ کا طریق کار بن گیا۔ بلکہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ تحصیل فقہ میں مصروف ہونے کے بعد اگر ان اصول میں مناظرہ کی ضرورت لاحق ہوئی تو آپ خوش اسلوبی سے یہ کام سرانجام دیتے۔ ایک مرتبہ خوارج نے ایک مسجد پر دھاوا بول دیا۔ آپ بھی تشریف فرما تھے وہ آپ کے حلقہ درس میں گھس آئے تو آپ نے ان سے مناظرہ کیا۔

لے چنانچہ فقہ کی جانب عنان توجہ منعطف کرنے کے بعد خوارج سے آپ کے ایک مناظرہ کا ذکر ہم یہاں بھی کئے دیتے ہیں جو خارجیوں کے اس مسئلہ میں براہِ مرکب کیا کر کافر ہو جاتا ہے۔ واقعہ یہ بڑا کہ خوارج کی ایک جماعت امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگی۔ مسجد کے دروازے پر دو جنازے حاضر ہیں۔ ایک شرابی کا جنازہ ہے جو کثرتِ شراب سے دم گھٹ کر مر گیا۔ دوسری ایک عورت ہے جو زنا کی مرکب ہوئی اور محل کے ڈر سے خودکشی کر لی۔ امام نے پوچھا ان کا تعلق کس دین و مذہب سے تھا؟ آیا یہود سے؟ کہا گیا نہیں۔ پوچھا کیا عیسائی ہیں؟ جواب ملا نہیں۔ پھر دریافت کیا مجوسی تو نہیں؟ کہنے لگے نہیں۔ فرمایا آخر ان کا تعلق کس دین و ملت سے تھا خوارج نے کہا۔ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ شہادت دینے والی ملت تھے امام نے پوچھا اچھا یہ بتائیے کہ کلمہ طیبہ کی شہادتِ ثلث ایمان ہے ربح ایمان یا نخس ایمان؟ خوارج بولے ایمان اجزاء میں تقسیم نہیں ہو سکتا۔

فرمایا اچھا بتائیے ایمان کو اس شہادت سے کیا نسبت ہے؟ خوارج بولے یہ ایمان کامل ہے۔ امام بولے پھر اسی قوم کے بارے میں سوال کا کیا مطلب جن کے مومن ہونے کا آپ کو بھی اعتراف خوارج بولے یہ تفسیر چھوڑیے آپ ہمیں یہ بتائیے یہ جنتی ہیں دوزخی؟ امام کہنے لگے میں وہی بات دہرا رہا ہوں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک ان سے بھی بڑی مجرم قوم کے حق میں فرمائی تھی۔ مَنَکَ تَیَعْنُوْا فَاِنَّہُمْ یَمُوتُوْنَ وَمَنْ عَصَاہِ فَاِنَّکَ عَقُوْرٌ رَّجِیْعٌ۔

(العنکبوت صفحہ ۶۴)

آپ نے بعض غالی شیعہ لوگوں سے مناظرہ کیا اور انہیں بھی خاموش کر دیا۔ حالانکہ ان دنوں آپ ہمہ تنقید پھیلنے میں مشغول تھے۔ تاہم بحث و جدل میں خود کبھی حصہ لینے کے باوجود آپ اپنے تلامذہ اور خاص لوگوں کو اصول عقائد میں جھگڑا کرنے سے روکتے تھے چنانچہ ایک دفعہ آپ نے اپنے بیٹے حماد کو مناظرہ کرتے دیکھا تو اسے منع کیا۔ وہ کہنے لگے ”آپ خود تو مناظرہ کرتے ہیں اور ہمیں روکتے ہیں“

فرمایا: ”ہم دوران مناظرہ گہری توجہ اس امر میں رکھتے کہ مبدا ہمارا فریق مخالف پھسل جائے اور تم مناظرہ میں اسی غرض سے شرکت کرتے ہو کہ تمہارا حریف لغزش کھا جائے جو اپنے حریف کی لغزش کا آرزو مند ہے وہ گویا اس کے کافر ہونے کا آرزو مند ہے اور جو شخص دوسرے کی تکفیر چاہے وہ اس کو کافر قرار دینے سے پہلے خود کافر ہو جاتا ہے۔“

خلاصۃ القول حسب روایات مختلفہ آپ کی زندگی کا آغاز اعتقادی جدلیات سے ہوا جسے علم الکلام کہتے ہیں۔ مختلف فرقوں سے مباحثہ و مناظرہ کے بعد آپ فقہ کی جانب مائل ہوئے اور اپنی تمام تر صلاحیتیں اس کے لیے وقف کر دیں مگر عند الضرورت یا اثبات حق و

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور وہی بات کہتا ہوں جو حضرت علی علیہ السلام نے ایک ان سے بڑی گناہ گار قوم کے بارے میں فرمائی تھی۔ اِنْ تَعَدَّ بِهِمْ فَاتَّهَمُوا عِبَادَكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْغَفِيْرُ الْحَكِيْمُ - (۱۱۸: ۶)

جب نوح علیہ السلام کی قوم نے کہا اَتُؤْمِنُ بِكَ وَاتَّبِعَكَ اَلَا زُلُوْنٌ (۱۱۲: ۱۱۲) تو آپ نے

فرمایا۔ وَمَا عَلَيَّ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُوْنَ اِنْ حَسِبْتُمْ اَنْ اَرْسِلَ عَلٰی رِبِّیْ لَاسْتَعْوَدَنَّ. وَمَا اَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِيْنَ (۱۱۲: ۱۱۳) میں نوح علیہ السلام کا قول دہراتا ہوں وَلَا اَقُوْلُ بَلْدٰیْنِ تَرْزُقُنِیْ اَعٰیْنُکُمْ لَنْ یُّوْتِیَہُمْ اللّٰہُ حَبِیْرًا اللّٰہُ اَعْلَمُ بِمَا فِیْ اَنْفُسِہُمْ اِنِّیْۤ اِذَا اَلَمْتُ الظّٰلِمِیْنَ (۳۱: ۱۱) خوارج نے یہ کامیاب گفتگو سن کر ہتھیار ڈال دیئے۔

(مناقب از مکی ص ۱۲۴ ج ۱) (ع-ج)

سہ مناقب ابی حنیفہ لابن البرہانی ص ۱۲۱ جلد اول۔

صدق کے لیے بحث و جدل کا طریقہ ترک نہ کیا۔

مختلف مذہبی فرقوں کی طرح کلامی مسائل میں انہماک کے بعد آپ نے اپنے عہد کے مشائخ عظام سے فقہ و فتاویٰ کی درست کی بٹھائی اور ایک فقیر کے توہم پر ہی رہ گئے۔ انہیں سے اخذ کیا اور انہیں سے اس فن کی تکمیل کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس امر کی افادیت کو محسوس کر لیا تھا کہ طالب فقہ کو مختلف مشائخ سے استفادہ کرنا اور فقہ کے ماحول میں زندگی بسر کرنا چاہیے لیکن ساتھ ہی ایک ممتاز فقیر پر اپنی توجہات مرکوز کر دینا چاہیے جو اس کو دقیق و عریض مسائل سے آگاہ کرے اور پھر اسی سے سند تکمیل پلے۔

کوفہ آپ کے عہد میں فقہاء عراق کا گہوارہ تھا جس طرح کہ بصرہ مختلف فرقوں اور اصول اعتقاد میں بحث و مجادلہ کرنے والوں کا گڑھ تھا۔ یہ علمی ماحول بذاتِ خود بھی بڑا اثر افزا تھا۔ امام خود فرماتے ہیں۔

”میں علم فقہ کی کان کوفہ میں سکونت پذیر تھا اور اہل کوفہ کا جلس و مہنشین رہا۔ پھر فقہاء کوفہ میں سے ایک فقیہ (حماد) کے دامن سے وابستہ ہو گیا۔“

امام ابو حنیفہؒ اور حماد بن ابی سلیمان

امام ابو حنیفہؒ نے حماد بن ابی سلیمانؒ کے حلقہ شاگردی کا دامن تھامے رکھا۔ ان ہی سے فقہ سے متخرج ہوئے اور جب تک وہ زندہ رہے ان کے وابستہ فتراک رہے۔ ہمارے نزدیک یہاں تین امور لائق بحث و تمحیص ہیں۔

- ۱۔ حمادؒ کے دامن شاگردی سے وابستہ ہوتے وقت آپ کی عمر کیا تھی؟
- ۲۔ مسند نشین تدریس ہوتے وقت آپ کس عمر کے تھے؟
- ۳۔ کیا حمادؒ سے یہ وابستگی کامل تھی اور آپ نے کسی اور سے استفادہ نہیں کیا؟

اب ہم ان سوالات کا جواب دیتے ہیں۔ آغاز فقہ یا حمادؒ کے حلقہ تلمذ میں آتے وقت آپ کی عمر کا ٹھیک ٹھیک تعین تو ہمارے لیے مشکل ہے البتہ امام ابو حنیفہؒ کے آغاز تعلیم و تدریس کرنے سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کیونکہ یہ عام طور سے معروف تھے۔

لے تاریخ بغداد ص ۳۳۲ جلد ۱۲۔

چنانچہ یہ معلوم ہے کہ آپ امام حمادؒ کے حین حیات ان کے وابستہ دامن رہے اور ان کی وفات کے بعد درس و تدریس کا آغاز کیا اور جو مسند تدریس آپ کی وفات سے خالی ہو گئی تھی اس کو امام ابو حنیفہؒ نے زینت بخشی۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ امام حمادؒ کا انتقال ۱۳۲ھ میں ہوا۔ گویا ان کے انتقال کے وقت امام صاحبؒ کی عمر چالیس سال تھی۔ بنا بریں جسم و عقل میں کامل ہونے کے بعد آپ نے چالیس سال کی عمر میں مسند درس کو سنبھالا۔ آپ کو پہلے بھی یہ خیال آیا تھا مگر اس کی تکمیل کی نوبت نہ آئی۔ چنانچہ آپ کے شاگرد امام زفرؒ کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے استاد حمادؒ سے وابستگی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ میں دس سال آپ کی صحبت میں رہا۔ پھر میرا جی حصول اقتدار کے لیے لچایا تو میں نے الگ اپنا حلقہ جمانے کا ارادہ کر لیا۔ ایک روز میں کچھلے پیر نکلا اور چاہا کہ یہ کام کر ڈالوں۔ جب مسجد میں قدم رکھا اور شیخ حمادؒ کو دیکھا تو ان سے علیحدگی پسند نہ آئی اور اگر ان کے پاس ہی بیٹھ گیا۔ اسی رات حمادؒ کو اطلاع ملی کہ بصرہ میں ان کا کوئی عزیز فوت ہو گیا ہے۔ بڑا مال چھوڑا اور حمادؒ کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں ہے۔ آپ نے مجھے اپنی جگہ بیٹھنے کا حکم دیا۔ ان کا جانا تھا کہ میرے پاس چند مسائل ایسے آئے جو میں نے آج تک ان سے نہ سنے تھے۔ میں جواب دیتا جاتا اور اپنے جوابات لکھتا جاتا تھا۔ جب حمادؒ آئے تو میں نے وہ مسائل پیش کر دیئے۔ وہ کوئی ساٹھ مسئلے تھے۔ چالیس میں انہوں نے میرے ساتھ اتفاق کیا اور میں میں میرے مخالف جواب دیئے۔ میں نے حلف اٹھایا کہ ان کی تابعین حیات ان سے الگ نہ ہوں گا۔ پس میں اسی عہد پر قائم رہا اور تازندگی ان کے دامن سے وابستہ رہا۔ چنانچہ آپ پورے اٹھارہ سال امام حمادؒ کی صحبت میں رہے۔ ایک دفعہ یوں فرمایا کہ ”میں بصرہ میں آیا۔ میرا خیال تھا کہ میں ہر سوال کا کافی جواب دے سکوں گا مگر اس کے برعکس اہل بصرہ نے چند سوالات ایسے پوچھے کہ میں لا جواب ہو کر رہ گیا اس کے بعد میں نے فیصلہ کر لیا کہ جب تک وہ زندہ رہیں گے انہیں کے ہاں رہوں گا پس پھر اٹھارہ سال آپ سے مستفید ہوتا رہا۔“

لے تاریخ بغداد ۳۳۳ ج ۱۳ لے ایضاً

بنابری جب آپ کی کل مدت تلمذ اٹھارہ سال بنتی ہے اور حمادؒ کی وفات کے وقت آپ چالیس سال کے تھے تو گویا آغاز شاگردی میں بائیس سال کے ہوں گے اور چالیس سال کی عمر تک اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری رکھا اور اس کے بعد بالاستقلال مسند نشین تدریس و تعلیم ہوئے۔

رہی یہ بات کہ تعلق و لزوم کی نوعیت کیا تھی؛ تو جہاں تک آپ کی زندگی کے مطالعہ سے انداز ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ لزوم اس نوع کا نہ تھا کہ دوسرے مشائخ و اساتذہ سے کلیتہً استفادہ کی نوبت ہی نہ آئی ہو۔ آپ متقدم و مرتبہ حج بیت اللہ سے مشرف ہو چکے تھے۔ مکہ و مدینہ کے علماء سے بھی شرف ملاقات حاصل ہوا تھا جن میں بہت سے تابعی بھی تھے۔ پھر یہ ملاقاتیں علمی استفادہ کے لیے ہی ہوتی تھیں۔ آپ ان سے احادیث اخذ کرتے۔ فقہی مذاکرات جاری رہتے۔ اور ان سے فخر کے طریقے سیکھتے تھے۔

یہ آپ کے اساتذہ و مشائخ جن سے آپ نے فیض حاصل کیا اور جن کی اچھی خاصی تعداد بیان کی گئی ہے مختلف فرقوں سے وابستہ تھے مثلاً ان میں شیعہ کے امام زید بن علی زین العابدینؑ اور حضرت جعفر صادقؑ بھی تھے۔ اسی طرح محمد المعروف نفس زکیہ کے والد عبداللہ بن حسن بن حسن بن علی سے بھی استفادہ کیا بلکہ عقیدہ رجعت مہدی کے قائل بعض کیسانہ سے بھی فائدہ اٹھایا۔ یہ ساری تفصیلات آپ کے اساتذہ کے تذکرہ میں آئیں گی۔

اس سے عیاں ہے کہ اپنے شیخ حمادؒ کی صحبت میں رہتے ہوئے بھی بہت سے محدثین و فقہاء سے مل چکے تھے۔ تابعین سے آپ کو خصوصی شغف تھا خصوصاً وہ تابعین جو فقہ و اجتہاد میں ممتاز صحابہ کی صحبت میں مستفید ہو چکے تھے۔ جیسا کہ آپ نے خود فرمایا کہ:-

”میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس

رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے اصحاب و تلامذہ کی فقہ حاصل کر چکا ہوں۔“

ظاہر ہے اگر آپ کی شاگردی امام حمادؒ تک محدود ہوتی تو ان حضرات سے اخذ و استفادہ کی کوئی صورت نہ بن آتی۔

عرض آپ چالیس سال کی عمر میں کوثر کی مسجد میں اپنے استاد حمادؒ کی مستودرس پر

جلوہ فگن ہوئے اور اپنے تلامذہ کو پیش آمدہ فتاویٰ و حوادث کا درس دینا شروع کیا۔ آپ نے بڑی سلیجی ہوئی گفتگو اور عقل سلیم کی مدد سے اشیاء و امثال پر قیاس کا آغاز کیا اور اس فقہی مسلک کی داغ بیل ڈالی جس سے آگے چل کر حنفی مذہب کی بنیاد پڑی۔

سروست ہم امام صاحب کے اس علم کے مصادر و مآخذ اور اس سے مرتب نتائج و ثمرات کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے اس کا ذکر اپنے موقع پر آئے گا۔ ہم اولاً آپ کے حالات زندگی اس کے لوازمات و ملحقات اور آپ کے شخصی سیرت و کردار سے بحث کریں گے۔

ثانیاً آپ کے علم و فضل اور اس کے متعلقات کو ضبط تحریر میں لائیں گے۔

پھر دونوں متذکرۃ الصدرا مور کے نتائج و ثمرات کا تذکرہ ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس کے آثار و عواقب وہ بیل بوڑھے ہیں جو صدیوں تک سرسبز و شاداب اور بار آور ثابت ہوئے اور جن کی تخم کاری صرف آپ کی مرہون منت ہے۔ آپ نے بلاد و امصار میں تحصیل فقرہ اور تخریج و استنباط کے دروازے کھول دیئے۔

اب ہم آپ کے شخصی حالات کی وضاحت کے لیے دو باتوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

- ۱۔ آپ کے معاشی وسائل و ذرائع کیا تھے؟
 - ۲۔ آپ کن احوال و ظروف میں پلے بڑھے اور انہوں نے آپ کی زندگی پر کیا اثر ڈالا؟
- امام ابو حنیفہؒ کے اقتصادی و مسائل:

تاریخی واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے ایک متمول خاندان میں آنکھ کھولی۔ آپ کے باپ دادا تاجر تھے۔ اور غالباً تاجر بھی ریشمی کپڑے کے۔ اور بلاشبہ یہ تجارت بڑے فوائد و منافع کا موجب ہوتی ہے یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ تجارت انہیں سے ورثہ میں پائی۔ شروع شروع میں صرف تجارت کا شغل رکھا اور علماء سے کوئی سروکار نہ تھا حتیٰ کہ امام شعبیؒ کی ترغیب و تحریب سے آپ تحصیل علم کے لیے آمادہ ہوئے۔ لیکن کیا پھر تجارت کیسر چھوڑ دی؟ سب روایت کنندگان اس کا

جواب نفی میں دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دم واپسین تک آپ تاجر رہے۔ یہ بھی لکھتے ہیں کہ آپ کا ایک شریک تجارت بھی تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ شریک طلب علم خدمت فقہ اور روایت حدیث میں آپ کا مدد و معاون ثابت ہوا ہوگا۔ کیونکہ میرت نگار آپ کے تاجر ہونے کے ساتھ ساتھ آپ کے خادم فقہ و دین ہونے کا ذکر بھی کرتے ہیں اور یہ ایک امانت دار شریک کی موجودگی ہی میں ممکن ہو سکتی تھی جو آپ کو بازار کی آمد و رفت کی زحمت سے بچاے۔ آپ تجارتی حالات سے نہ صرف باخبر بلکہ اس کی سرپرستی کرتے رہے اور گاہے تجارتی معاملات میں عملی طور سے شریک بھی ہو جاتے۔ علم و تجارت میں یکساں حقہ لینے والے علماء کا یہی دستور رہا ہے۔ واصل بن عطاء بانی اعتزال جو امام ابو حنیفہؒ کا معاصر تھا اس کا بھی یہی وطیرہ تھا۔ اس کی ولادت بھی اسی سال (یعنی سنہ ۷۵ میں) ہوئی جس سال امام صاحبؒ کی۔ وہ بھی آپ کی طرح فارسی الاصل تھا۔ وہ تجارت پر بسر اوقات کرتا اور اس کا ایک شریک جو حسب و نسب یا رشتہ مصاہرت کی بنا پر اس کا عزیز تھا اس کی جانب سے امور تجارت سرانجام دیتا۔ واصل درس و مطالعہ میں مصروف رہتا اور اسلام پر حملہ کرنے والوں کا دفاع کرتا لہذا اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ایک تاجر ہونے ہوئے بھی علم کی جانب اس حد تک متوجہ رہتے۔

امام صاحبؒ کی تاجرانہ خصوصیات

امام ابو حنیفہؒ میں چار تجارتی اوصاف پائے جاتے تھے جن سے واضح ہوتا ہے کہ آپ صرف ایک اونچے درجہ کے عالم دین ہی نہ تھے بلکہ ایک مثالی تاجر بھی تھے۔

۱۔ آپ دل کے غنی تھے، حرص و آرزو کبھی آپ پر غالب نہ آ سکی۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ ایک امیر گھرانہ میں پیدا ہوئے اور فقر و فاقہ کی ذلت سے محفوظ و مصون

رہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے تجارت کا پیشہ بالکل ترک نہیں کیا۔ المناقب المکی میں آپ کے روزمرہ مصروفیت کا تذکرہ کر کے اس میں یوسف بن خالد سمی سے روایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”ہفتہ کے روز آپ خانگی ضروریات کا اہتمام کرتے نہ مجلس درس میں حاضر ہونے نہ بازار جاتے۔ چاشت سے ظہر تک بازار میں بیٹھتے۔ جمعہ کے روز آپ احباب و اصحاب کو اپنے ہال بلائے اور انہیں انواع و اقسام کے کھانے کھلاتے۔“

(المناقب المکی ج ۲ ص ۲۰۶)

رہے۔

۲۔ بڑے امین تھے اور امانتی ذمہ داریوں سے عمدہ برآ ہوئے میں کبھی اپنے نفس کا لحاظ نہ کرتے۔

۳۔ بہت فیاض اور بخل و امساک کی بیماری سے محفوظ تھے۔

۴۔ نہایت متدین، عابد، شب زندہ دار، صائم النہار اور قائم الملیل تھے۔

یہ اوصاف مجموعی طور پر آپ کے تجارتی معاملات پر اثر انداز ہوئے اور آپ ایک منفرد قسم کے تاجر قرار پائے بہت سے لوگ آپ کو حضرت ابو بکرؓ ایسا تاجر سمجھتے تھے گویا شبیرِ صدیقؓ تھے اور انہیں کے سہوار کردہ تجارتی مسلک و منہج کے پیرو تھے۔ آپ تجارتی اشیاء خریدنے وقت بھی فروخت کی طرح امانت و دیانت کا لحاظ رکھتے۔

ایک عورت ایک مرتبہ ریشمی کپڑا بیچنے کے لیے لائی۔ آپ نے قیمت پوچھی۔ بولی ایک صد۔ آپ نے فرمایا کپڑا زیادہ قیمت کا ہے۔ وہ قیمت میں اضافہ کرنے کے چار سو تک پہنچ گئی۔ آپ نے فرمایا قیمت اب بھی کم ہے۔ وہ بولی آپ مذاق اڑاتے ہیں۔ فرمایا بھاؤ کرنے کے لیے کسی آدمی کو لاؤ۔ وہ ایک آدمی لائی۔ تو آپ نے وہ کپڑا پانچ صد میں خرید لیا۔

اندازہ لگائیے! مشتری ہوئے کے باوجود آپ بائع کا مفاد پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس کی غفلت سے تاجرانہ فائدہ سنیں اٹھانا چاہتے بلکہ اس کی مناسب راہنمائی فرماتے ہیں۔ آپ ایسے شفیق بائع تھے کہ جب مشتری کمزور ہوتا یا اس کے ساتھ دوستانہ مراسم ہوتے یا وہ چیز خالص منافع میں آئی ہوتی تو اپنا نفع چھوڑ دیتے تھے۔ ایک دفعہ ایک عورت آئی کہنے لگی میں کمزور ہوں اور یہ رقم میرے پاس امانت ہے۔ آپ یہ کپڑا مجھے اصلی قیمت میں دے دیں اور نفع نہ لیں۔ آپ نے فرمایا۔ چار درہم میں لے لو۔ بولی بڑھیا عورت کا مذاق نہ اڑاؤ۔ فرمایا یہ مذاق نہیں حقیقت ہے۔ میں نے دو کپڑے خریدے تھے ایک کو فروخت کر کے اصلی قیمت وصول کر لی اور صرف چار درہم باقی ہیں۔ اب یہ کپڑا مجھے

لے الخیرات الحسان ص ۴۴۔

چار درہم میں پڑتا ہے۔

ایک مرتبہ ایک دوست آیا اور ایک خاص قسم کے ریشمی کپڑا کا مطالبہ کیا۔ اس کا رنگ و وصف بھی بتایا۔ فرمایا انتظار کیجئے کہ میں خرید کر لوں۔ ابھی جمعہ بھی نہ آنے پایا تھا کہ وہ کپڑا مل گیا۔ وہ دوست ادھر سے گزرا تو فرمایا آپ کی ضرورت پوری ہو گئی اور کپڑا نکال کر دیا۔ اس نے پوچھا قیمت کیا ہوگی؟ فرمایا صرف ایک درہم۔ بولا میں نہیں سمجھتا تھا کہ آپ بھی میرا مذاق اڑا سکتے ہیں۔ فرمایا مذاق نہیں حقیقت ہے۔ میں نے دو کپڑے بیس دینا ایک درہم کے لیے تھے ایک فروخت کر کے بیس دینا وصول کر لیے اور دوسرا کپڑا صرف ایک درہم میں رہ گیا۔

اب اسے عطیہ آمیز معاملہ کیجئے یا بیع و فدا کی صورت میں ایک عطیہ۔ تجارت تو ہے نہیں اور اس سے اس عظیم تاجر کی عقل و امانت، دین و وفا اور وسعت قلب کا خوب خوب اندازہ ہو جاتا ہے۔

جس کام میں گناہ کا شبہ ہوتا اس سے شدید اجتناب کرتے خواہ یہ شبہ کتنا ہی بعید ہو! اگر کسی مال میں گناہ تصور کرتے تو محتاج و فقیر لوگوں میں تقسیم کر دیتے۔ چنانچہ ایک دفعہ آپ نے اپنے شریک حفص بن عبد الرحمن کو فروخت کرنے کے لیے کچھ سامان بھیجا اور کہلا بھیجا کہ کپڑے میں عیب ہے فروخت کے وقت مشتری کو بتا دینا۔ حفص نے کپڑا بیچ دیا اور عیب بتانا بھول گئے۔ یہ بھی معلوم نہ تھا کہ خریدار کون ہے۔ جب امام ابو حنیفہؒ کو پتہ چلا تو انہوں نے سامان کی سب قیمت صدقہ کر دی۔

درع و نفقے اور حلال پر قانع رہنے کے باوجود آپ کو تجارت سے کثیر مالی فوائد حاصل ہوتے تھے۔ پھر آپ اس میں سے بھی زیادہ تر منافع و محدثین پر خرچ کر دیتے۔ تاریخ بغداد میں ہے۔

”آپ سال بھر کا نفع جمع کرتے اور اس سے منافع و محدثین کی خوراک، لباس اور تمام ضروریات خرید لیتے۔ جو باقی بچتا وہ بھی انہیں دے ڈالتے اور کہتے اسے اپنی ضروریات

لے تاریخ بغداد ص ۳۶۲ ج ۱۳ لے تاریخ بغداد ص ۳۵۸ جلد ۱۳

میں صرف کر لیجئے اور صرف خدا کا شکر بجالا پئے کیونکہ میں نے آپ کو اپنی جیب سے کچھ نہیں دیا۔ یہ صرف عنایت ربانی ہے۔“

گویا آپ کا تجارتی نفع علماء کے وقار کے تحفظ۔ ان کی حاجات و ضروریات کی کفایت اور علم دین کو لوگوں کے عطیہ حاجات سے بے نیاز کرنے کے لیے صرف ہوتا تھا۔ آپ اپنے ظاہر کو بھی اپنے باطن کی طرح سنوارنا چاہتے تھے۔ اسی لیے اپنے لباس کی طرف خاص توجہ دینے صرف آپ کی چادریں دینار کی ہوا کرتی تھیں۔ آپ خوش شکل اور وجیہہ تھے۔ خوشبو کثرت سے استعمال فرماتے امام ابو یوسفؒ کا بیان ہے کہ آپ اپنی جوتیوں کے تسمیہ تک کا خیال رکھتے تھے اور ایسا کبھی نہیں ہوا کہ آپ کے تسمیہ شکنہ اور ٹوٹے ہوئے دیکھے گئے ہوں بلکہ

آپ اپنے شناسا احباب کو خوش پوشی اور اپنے منظر و منظر کو عمدہ رکھنے کی تلقین فرماتے مروی ہے کہ آپ نے اپنے ایک ساتھی کو بوسیدہ لباس میں ملبوس دیکھا۔ جب وہ چلنے لگا تو ذرا بیٹھنے کے لیے کہا۔ جب لوگ چلے گئے اور وہ تنہا رہ گیا تو فرمایا۔ ہا نمازا اٹھائیے۔ اور جو اس کے نیچے دھرا ہے لے لیجئے۔ تعمیل ارشاد کرنے پر اس نے دیکھا کہ وہاں ایک ہزار درہم پڑے ہیں۔ فرمایا یہ درہم لے لو اور ان سے اپنی حالت درست کرو۔ وہ بولا میں دولت مند آدمی ہوں اور مجھے اس کی ضرورت نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا آپ نے حدیث نبویؐ نہیں سنی۔ ان اللہ یحب ان یری اثر نعمتہ علی عبدہ کا (اللہ تعالیٰ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کے نشان دیکھنا پسند کرتا ہے) اپنی حالت کو تبدیل کیجئے تاکہ احباب و اعزہ آپ کو دیکھ کر غم زدہ نہ ہوں بلکہ

امام ابو حنیفہؒ اور وقت کی سیاسی تحریکات

یہ ہے آپ کی طرز بود و ماند اور یہ تھے آپ کے معاشی وسائل و ذرائع۔

اب ہم ایک ایسے امر کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا آپ کی زندگی سے بڑا گہرا رابطہ تھا۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ کے عہد میں جو سیاسی تحریکیں اٹھیں آپ نے ان میں کیا موقف

لے لیا۔ ص ۲۶۰ ج ۱۳ لے الخیرات الحسان ص ۶۱ لے مشکوٰۃ کتاب اللباس فصل دوسری

بروایت عبد اللہ بن عمر (بحوالہ جامع ترمذی) (ع، ح) لے تاریخ بغداد ص ۲۶۱ ج ۱۳۔

اختیار کیا؟ انہوں نے آپ کی زندگی پر کیا اثر ڈالا؟ آپ ان انقلابی شخصیتوں کے کس حد تک مدد و معاون رہے اور حکام وقت کے ساتھ آپ کے تعلقات کی نوعیت کیا تھی؟

مذکرۃ الصدر امور پر روشنی ڈالنا ہمارے لیے اس لیے بھی ضروری ہے کہ سیاسی احوال جس شدت سے امام کی زندگی پر اثر انداز ہوئے تھے ان کے تذکرہ میں بھی اسی اہمیت و توجہ سے کام لینا چاہیے کیونکہ وہ دور ابتلاء جو آپ کی پاکیزہ زندگی کے خاتمہ کا سبب ہوا انہی حالات کی پیداوار تھا۔ اور اس کو ان انقلابی تحریکات سے وہی تعلق تھا جو سبب کو سبب۔ نتیجہ کو مقدمات اور آثار کو مؤثرات سے ہوا کرتا ہے۔ بلکہ آپ اپنی زندگی میں جن مصائب و آلام سے دوچار ہوئے انہیں سیاسی امور کے رہیں منت تھے۔

آپ نے اپنی زندگی کے باوٲٲ سال اموی خلافت اور اٹھارہ برس عباسی دور میں بسر کئے۔ گویا آپ نے اسلام کی ان دو عظیم سلطنتوں کو بذات خود دیکھا۔ اموی خلافت کا عہد شباب اور پھر تنزل و انحطاط دونوں دور ملاحظہ کئے۔

عباسی خلافت کا وہ دور بھی آپ کی نظر سے گزرا جب فارس میں خفیہ طور سے اس کی دعوت کا آغاز ہوا اور اموی حکام کی نظروں سے بچ بچا کر اندر بڑھتی رہی تا آنکہ امویوں سے طاقت و حکومت چھیننے میں کامیاب ہو گئی۔ اور قرابت رسول کے بل بوتے پر اس کو دینی و نبوی سلطنت باور کر کر لوگوں پر اس کی اطاعت کو فرض قرار دیا اور ترغیب و تحریص اور عیب و ترہیب سے اس کا سکہ بٹھانے لگے۔

امام صاحب اس ساری سیاسی صورت حال سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ گویا آپ نے ان میں کوئی عملی حصہ نہیں لیا۔ نہ کبھی باغیوں کی مدد کے لیے نکلے۔ نہ کبھی فائدہ مند تحریک کا ساتھ دیا۔ زیادہ سے زیادہ تاریخ سے جو معلوم ہوتا ہے وہ اسی قدر ہے کہ جب علویوں نے پہلے بنی امیہ اور پھر عباسیوں کے خلاف بغاوت کی تو آپ کا قلبی میلان ان کی طرف تھا۔ بنی امیہ کی خلافت کے لیے ان کی رائے میں کوئی شرعی وجہ جواز نہ تھی۔ تاہم آپ نے ان کے خلاف تلوار نہیں اٹھائی۔ ممکن ہے آپ یہ کام کرنا چاہتے ہوں لیکن چند وجوہ و اسباب کے پیش نظر اسے انجام نہ دے سکے۔

منقول ہے کہ جب حضرت (علی بن حسین) زین العابدین کے بیٹے زید نے ۱۲۱ھ میں ہشام بن عبد الملک اموی کے خلاف بغاوت کی تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔
 ”زید کا جہاد کے لیے نکلنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدر کے دن نکلنے کے مشابہ ہے۔“

پوچھا گیا کہ آپ اس میں شامل کیوں نہیں ہوئے؟ فرمایا۔ ”کہ میں لوگوں کی امانتوں کی وجہ سے نہ جاسکا۔ میں نے یہ امانتیں ابن ابی لیلا کو سپرد کرنا چاہیں مگر وہ نہ مانے۔ مجھے خطرہ ہوا کہ اسی حالت میں کہیں میرا انتقال نہ ہو جائے۔“ ایک روایت کے مطابق آپ نے عدم شرکت کے لیے یہ عذر پیش کیا۔

”اگر مجھے معلوم ہوتا کہ لوگ ان کو بوقت ضرورت اس طرح نہیں چھوڑ دیں گے جیسے ان کے والد کو چھوڑا تو میں جہاد میں ضرور شرکت کرتا کیونکہ آپ جائز امام ہیں۔ البتہ میں آپ کی مالی امداد کرتا رہوں گا۔“

چنانچہ آپ نے دس ہزار درہم ان کو بھیج دیئے اور قاصد سے کہا کہ میری طرف سے معذرت کر دیجئے۔

ان دونوں روایتوں سے واضح ہوتا ہے کہ آپ امویوں کے خلاف بغاوت کو شرعی نقطہ نظر سے جائز سمجھتے تھے جب اس کا تصور زید بن علیؒ ایسے امام عادل کی طرف سے ہو۔ اور یہ کہ آپ مجاہدین کے ساتھ تلوار اٹھانا بھی چاہتے تھے لیکن ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کو اس تحریک کی کامیابی میں شبہ تھا۔ گو وہ اس کو ایک نیک کام سمجھتے تھے اور اس کو نتیجہ نیز اس لیے نہیں سمجھتے تھے کہ اسے خلص اور با ایمان لوگوں کی تائید حاصل نہیں۔ مگر بایں ہمہ آپ اس سے بالکل ہلکتی بھی نہیں کرنا چاہتے۔ اسی لیے آپ نے مالی امداد بھیجی کیونکہ مال بھی بڑی طاقت ہے۔

ہم اس مفروضہ کو تسلیم نہیں کرتے کہ عدم خروج کے لیے یہ سب عذرات لنگ ہیں۔ اور دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ”مرد میدان نہ تھے اور حربِ ضرب

سہ المناقب لابن البرزازی ص ۵۵ جلد ۱

آپ کو کوئی سابقہ نہ پڑا تھا۔ اس مفروضہ کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام کا ظاہر و باطن مختلف نہ تھا جو کہنا ہوتا بر ملا کہتے۔ جان جو کھوں میں پڑنے سے بھی انہیں گزیر نہ تھا۔ آپ بڑے دل گردے کے آدمی تھے مصائب و آلام کا بڑی خندہ پیشانی سے استغفال کرنے اور مشکلات میں کبھی ہمت نہ ہارتے۔

علمیوں کی طرف میلان :

۱۲۲ھ میں جناب زید کے قتل ہو جانے سے ان کی بغاوت ختم ہو گئی ۱۲۵ھ میں ان کے فرزند یحییٰ خراسان میں آپ کے جانشین ہوئے اور والد کی طرح قتل ہوئے پھر عبداللہ بن یحییٰ اپنا خاندانی حق لینے کے لیے اٹھے اور یمن میں بنو امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد کی فوج سے لڑے ۱۳۰ھ میں آپ نے اپنے آباؤ اسلاف کی طرح شہادت پائی ۱۳۱ھ

آپ دیکھ چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید بن علی کس قدر عالی رتبہ تھے۔ وہ ان کے خروج کو آنحضرتؐ کے خروج بدر سے تشبیہ دیتے اور ان کے علم و فضل اور اخلاق و دین کے مدارج نظر آتے ہیں۔ ان کو خلیفہ برحق سمجھتے اور ان کی مالی امداد کرتے ہیں تاکہ اس جماد سے پیچھے رہنے والوں سے نہ ہو جائیں۔ پھر ان کو امویوں کے ہاتھوں قتل ہوتا دیکھتے ہیں۔ پھر اسی پر لیس نہیں آپ کا بیٹا اور پوتا بھی اسی راہ میں شہید ہوتے ہیں۔

اس سے آپ ضرور ناراض ہوئے ہوں گے اور کوئی وجہ نہیں کہ ان مظالم و شہداء کا ذکر آپ کی زبان پر نہ آیا ہو۔ اور یہ حقیقت ہے کہ غضب ناک علماء کی زبانیں وہ کام کر سکتیں جو شمشیر بردار بھی انجام نہیں دے سکتی۔ امویوں کے عراقی عامل کے ہاتھوں ۱۳۲ھ میں آپ جن مصائب سے دوچار ہوئے ان سے اس کی پوری تائید ہوتی ہے۔

علامہ مکی کی مناقب ابی حنیفہؒ اور کتب تاریخ و رجال میں مذکور ہے کہ اموی خلیفہ مروان بن محمد کے عراقی عامل یزید بن عمر بن ہبیرہ نے امام ابو حنیفہؒ کو بلا کر حکمہ فضا یا خزانہ کی حفاظت و ذمہ داری آپ کو تفویض کرنا چاہی۔ دراصل وہ آزمانا چاہتا تھا کہ بنی امیہ سے

۱۔ الکامل لابن الاثیر و اوقات ۱۲۲ھ و ۱۲۵ھ و ۱۳۰ھ ج ۵۔

آپ کو کتنی محبت ہے اور امویوں کے خلاف بنی ہاشم کی نصرت و اعانت کے سلسلہ میں جو واقعات مشہور ہیں کہاں تک درست ہیں۔ ان دنوں عراق، خراسان اور فارس میں سخت شورش مچا رہی۔ بنی عباس کے داعی ان شہروں پر قابض ہو چکے تھے۔ اور امویوں کا اقتدار آہستہ آہستہ ختم ہوتا جا رہا تھا۔

جاء واقتدار سے نفرت :

علامہ مکی نقل کرتے ہیں۔

”ابن ہبیرہ اموی دور میں کوفہ کا حاکم تھا۔ عراق میں جب غننے بڑی کثرت سے رونما ہو رہے تھے تو ابن ہبیرہ نے عراق کے علماء و فقہاء کو اپنے گھر کے دروازہ پر جمع کیا۔ ان میں ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور داؤد بن ابی ہنداج بھی تھے۔ اس نے ہر ایک کو ایک منصب تفویض کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کو بھی کہلا بھیجا۔ وہ انہیں سرکاری مہر سپرد کرنا چاہتا تھا۔ تاکہ کوئی فرمان ان کی مہر کے بغیر جاری نہ ہو سکے۔ اور نہ بیت المال سے کوئی چیز آپ کی اجازت کے بغیر نکل سکے۔ امام ابوحنیفہؒ نے انکار کر دیا۔

ابن ہبیرہ نے یہ پیشکش نہ قبول کرنے کی صورت میں زد و کوب کا حلف اٹھایا۔ ان تمام فقہاء نے حاضر ہو کر امام ابوحنیفہؒ سے کہا۔ ”خدا را اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالیے۔ ہم آپ کے ساتھی تھے، ہم خود بھی ان عہدوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ مگر کیا کریں قبولیت کے سوا کوئی چارہ کار بھی نہیں۔ امام صاحبؒ نے فرمایا۔ ”اگر امیر مجھے شہر واسطہ کی مسجد کے دروازے شمار کرنے کا حکم بھی دے تو میں اس کی تعمیل کے لیے تیار نہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ کسی کو قتل کرنے کا حکم صادر کرے اور میں اس پر مہر ثبت کروں۔ بخدا میں ایسا کبھی نہیں کروں گا۔“ ابن ابی لیلیٰ بوسے انہیں چھوڑے یہ درست کہتے ہیں اور باقی سب غلطی پر ہیں۔

کونوال نے آپ کو قید کر دیا اور متواتر کئی روز تک کوڑے مارتا رہا۔ جلاوطن ابن ہبیرہ کے پاس آکر کہنے لگا وہ شخص تو جمد بے روح ہے (مارنے سے اس پر کچھ اثر نہیں ہوتا) ابن ہبیرہ نے کہا ان سے کیسے ہماری قسم پوری کر دیں۔ جلاوطن کے پوچھنے پر فرمایا۔ ”اگر وہ مجھے مسجد کے دروازے شمار کرنے کا حکم بھی دیں تو میں اس کی تعمیل کے لیے بھی تیار نہیں۔“ جلاوطن ابن ہبیرہ

سے ملا۔ وہ بولا کیا اس قیدی کو کوئی سمجھانے بچھانے والا نہیں کہ یہ مجھ سے محبت ہی طلب کرے تو میں دینے کے لیے تیار ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کو پتہ چلا تو فرمایا۔ ”مجھے اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرنے کا موقع دے دیا جائے۔“ ابن ہبیرہ نے رہائی کا حکم دیا۔ امام صاحبؒ رہا ہوئے اور سوار ہو کر مکہ پہنچنے میں کامیاب ہو گئے۔ یہ ۱۳۰ھ کا واقعہ ہے۔ عباسی خلافت کے قائم ہونے تک آپ مکہ میں اقامت پذیر رہے اور خلیفہ ابو جعفر منصور کے عہد خلافت میں کو فرمائے۔

علامہ مکی کے بیان سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ نے ابن ہبیرہ کی پیشکش کو ٹھکرا دیا تھا۔ ابن ہبیرہ کا مقصد اس پیشکش سے بظاہر یہ تھا کہ اس سے امام صاحبؒ کا مخالفین حکومت سے تعلق کا یا تو ثبوت مل جائے گا یا اس سے ان کی برادرت ظاہر ہو جائے گا۔ چنانچہ پہلے تو اس نے خاتم کا عمدہ پیش کیا جس سے آپ نے انکار کر دیا۔ پھر کسی بھی منصب کو قبول کر لینے کی خواہش ظاہر کی۔ آپ مار کھانے کے لیے تیار ہو گئے مگر کوئی عمدہ قبول نہ کیا۔ آپ کا سرزد و کوب سے سوچ گیا لیکن حوصلہ نہ ہارا نہ جلا دے سامنے جھکے نہ آنکھوں سے آنسو بہاتے، ہاں جب آپ کو والدہ ماجدہ کے رنج و الم سے آگاہی ہوئی تو ان کے احساس غم و حزن پر ترس کھاتے ہوئے آپ کی آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑپاں بہنے لگیں۔ حقیقت یہ ہے کہ طاقت و راہروی وہی ہے جو اپنے افکار و معتقدات کی بنا پر پیش آمدہ آلام و محن کو خاطر میں نہ لائے۔

لیکن جب اس کا عزیز و قریب مبتلا، مصائب ہو تو تحمل و برداشت کی تاب نہ لا سکے۔ قوی صرف وہی شخص نہیں جو بڑا اکھڑا اور سنگ دل ہو۔ بلکہ قوت نام ہے علو ہمت رقت قلب اور غفلت پر وقار کا جو واقعات سے متاثر نہ ہو اور حضرت امام حنیفہؒ ان تمام اوصاف و خصوصیات کے حامل تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کو اس ابتلا میں ڈال کر ابن ہبیرہ آپ کی وفاداری کی تحقیق کرنا چاہتا تھا جب کہ آپ کے متعلق فتنہ پردازوں نے شہادت پھیلا دیئے تھے۔ چند دیگر فقہاء

۱۔ مناقب ابی حنیفہؒ ص ۲۳، ۲۴ جلد ۲۔

بھی آپ کے ساتھ متم ہوئے لیکن انہوں نے ابن ہبیرہ کے پیش کردہ مناصب قبول کر کے ان شکوک کا ازالہ کر دیا۔ یابیوں کیلئے کہ ورنہ ہلاکت سے نجات پا گئے۔ یا وہ اس صبر و استقامت سے بے بہرہ تھے جو امام صاحب کا حصہ تھا کہ انہوں نے بچاؤ کی ایک صورت پیدا کر لی جو کامیاب رہی۔ یہ واقعات بڑے پُر آشوب دور میں پیش آئے۔ فارس و خراسان تقریباً عباسیوں کے زیرِ نگیں آ گئے تھے۔ عراق فتنوں سے پُر تھا اور سخت خطرات درپیش تھیں۔ عباسی لشکر امویوں پر دھاوا بول رہے تھے اور چاہتے تھے کہ دار الخلافہ پر حملہ کر کے ان کا خاتمہ کر دیں۔ خدا کی زمین وسعت کے باوجود امویوں کے لیے تنگ ہوتی جا رہی تھی۔ ان حالات میں ملکی سیاست ابن ہبیرہ کے طرزِ عمل کے حق میں تھی۔ اگرچہ حق و صداقت اور دین و اخلاق پر مبنی سیاست قطعی طور سے اس کے خلاف سمت میں تھی۔

مکہ معظمہ میں مدتِ قیام اور مشاغل :

جلاد نے امام صاحب کے بھاگ نکلنے کے مواقع پیدا کر ہی دیئے تھے چنانچہ آپ بھاگ کر مکہ معظمہ پہنچے اور ۱۳۷ھ تک وہاں مقیم رہے۔ اس عرصہ میں عباسی خلافت بھی قائم ہو گئی۔ بہر طر فتنہ و فساد کا دور دورہ تھا مگر مکہ معظمہ میں کامل امن و امان تھا۔ لہذا اس پُر امن ماحول میں آپ نے حدیث و فقہ کی تحصیل شروع کی۔ سرزمینِ مکہ معظمہ نے حضرت ابن عباسؓ کے علم و فضل کو ورثہ میں پایا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ یہاں اپنے تلامذہ سے ملے اور بحث و مذاکرہ میں مشغول رہے۔ ہم آپ کے علم و فضل کا تذکرہ کرتے وقت بتائیں گے کہ آپ اس مدرسہ سے کس حد تک مستفید ہوئے۔

اب ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ آپ مکہ میں کتنا عرصہ سکونت پذیر رہے؟ مکی کی المناقب میں تحریر ہے کہ آپ خلیفہ منصور کے زمانہ تک وہیں مقیم رہے۔ منصور ۱۳۷ھ میں خلیفہ قرار دیا گیا۔ جب مکہ میں آپ کی آمد ۱۳۷ھ میں ہوئی تو آپ کی مدتِ اقامت کم از کم چھ سال ہوگی۔ اور اس طرح امام ابو حنیفہؒ کو خاصی مدت تک بیت اللہ کے مجاور ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

علامہ مکی کی المناقب میں یہ بھی تحریر ہے کہ جب ابو العباس سقاہ کو فہ میں داخل ہوا

اور بیعت کا مطالبہ کیا۔ ابو حنیفہؒ وہاں موجود تھے چنانچہ کئی لکھتے ہیں۔

”جب ابوالعباس سفاح کو فہ آیا تو علماء سے مخاطب ہو کر کہنے لگا۔ خلافت کا معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان میں منتقل ہو گیا ہے۔ یہ عین عنایت ربانی ہے اور اس سے حق کا قیام و البتہ ہے۔ گروہ علماء پر حق کی اعانت و نصرت ضروری ہے جس قدر چاہو گے تم پر انعام و اکرام کی بارش ہوگی ایسی بیعت کیجئے کہ خلیفہ (بصورت اطاعت) تمہارے لیے اور (بصورت عدم اطاعت) تمہارے خلاف خدا کی حجت و برہان بن کر رہ جائے اور تمہاری آخرت کے لیے باعث امن ہو موت سے پہلے خلیفہ ضرور بنالینا چاہیئے تاکہ آپ حجت سے خالی نہ رہ جائیں۔ لوگ امام ابو حنیفہؒ کی رائے کا انتظار کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا اگر آپ چاہتے ہیں تو میں آپ کی نمائندگی کروں گا۔ وہ بولے ہم یہی چاہتے ہیں۔

”خدا کا شکر ہے کہ اس نے نبیؐ کے رشتہ داروں کو خلافت کا وارث بنایا۔ ظالموں کے ظلم کو ہم سے دور کیا اور ہماری زبانوں پر حق کو جاری کیا۔ ہم آپ کو خلیفہ تسلیم کرتے اور قیام قیامت تک آپ کے عہد کو پورا کرنے کا عہد کرتے ہیں۔ خدا کرے! کہ اقارب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ منصب ہمیشہ قائم و دائم رہے۔“

سفاح نے جواباً بڑی عمدہ تقریر کی اور کہا۔ ”علماء کی طرف سے آپ جیسے خطیب نمائندہ ہونا چاہئیں۔ ان لوگوں کا انتخاب قابل تحسین ہے اور آپ کی فصاحت و بلاغت لائق داد“۔ باسٹرنگل کر لوگوں نے کہا ”قیام الساعۃ“ سے آپ کا کیا مطلب تھا اس جملے کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ مجلس برخواست کرنے تک ہم آپ کی بیعت کرتے ہیں، امام نے فرمایا۔ ”اگر آپ میرے خلاف جیلہ استعمال کریں گے تو میں بھی جیلہ گری سے تمہیں مصیبت میں مبتلا کروں گا۔“

لوگ چپ ہو گئے اور سمجھ گئے کہ آپ نے جو کچھ کہا درست ہے۔“

لہ دیکھئے المناقب للکلی جلد ۲ صفحہ ۱۵۱ نیز المناقب لابن ابی زبزی جلد ۲ صفحہ ۲۰۰۔ ابن بزاز امام کے قول ”الی قیام الساعۃ“ کی وضاحت میں لکھتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ”الی قیام الساعۃ“ کا مطلب ”الی قیام الساعۃ من المجلس“ ہو اور یا کہ خوف کر کے کمرہ کو کافی مسجد لیا گیا یعنی مجلس ہذا سے اٹھنے تک ”درامنی ہو سکتا ہے“ تا قیام قیامت“ (بقیہ صفحہ ۷۹)

اس روایت سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے پہلی یہ کہ سفاح نے جب کوفہ میں آکر بیعت خلافت کی تو آپ اس وقت کوفہ میں موجود تھے اور یہ واقعہ یقینی طور پر ۱۳۶ھ سے پہلے کا ہے۔ یہ روایت بظاہر اس روایت کے خلاف ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ ۱۳۶ھ کو منصور کے عہد خلافت میں کوفہ واپس آئے۔

میرے نزدیک دونوں روایتوں میں جمع و تطبیق ممکن ہے۔ امام ابو حنیفہؒ صرف ابن ہبیرہ کی وجہ سے مکہ گئے تھے اور جب تک وہ عراق میں برسرِ اقتدار رہا آپ وہاں مقیم رہے۔ اس کا اقتدار چھین جانے پر سکونت کے خیال سے آپ کوفہ آئے۔ اتفاقاً اسی آشنا میں سفاح کی بیعت کا واقعہ پیش آیا۔ چونکہ ابھی تک عراق کلینہ فتنہ و فساد سے پاک نہ ہوا تھا آپ پھر مکہ معظمہ لوٹ گئے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ مکہ کوفہ میں آمد و رفت رکھتے ہوں منصور کے عہد خلافت میں جب حالت معمول پر آگئی تو کوفہ آکر قیام پذیر ہو گئے۔ اور حسب سابق مسجد میں حلقہ درس قائم کیا۔ یہ بات درست نہیں کہ عباسی خلافت کے قائم ہونے ہی آپ نے کوفہ میں مقیم ہو کر درس و تدریس شروع کر دیا کیونکہ تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی انقلاب کے فوراً بعد کبھی امن قائم نہیں ہوتا بلکہ شر و فتن کے آثار تادیر قائم رہتے ہیں، پس خلافت منصور میں ہی آپ کا کوفہ میں اقامت پذیر ہونا صحیح ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ علماء سفاح کی بیعت پر خوش نہ تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کے خطبہ بیعت کے بعد انہوں نے علیحدگی میں اس کا اظہار بھی کر دیا تھا لیکن بعد ازاں وہ امام کے قول و فعل پر راضی ہو گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان علماء میں بعض وہ لوگ بھی تھے جو بنی امیہ کے عامل رہ چکے تھے۔ مثلاً ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ۔ یہ علماء مروان بن محمد اموی کی بیعت تھے اور اس کی وفاداری کا عہد کئے ہوئے تھے۔ اسی لیے یہ جدید بیعت ان پر بڑی شاق گزری مگر (حاشیہ صفحہ گذشتہ) میرے نزدیک دوسرا معنی درست ہے اور یہ سنجیدگی سے بیعت کا اقرار ہے امام ابو حنیفہؒ کا خیال تھا کہ عباسی خاندان کے لوگ اولاد علی کا خیال رکھیں گے جب آپ نے یہ توقعات پوری پوری نہ دیکھیں تو بنی عباس کی مخالفت کرنے لگے۔ (مصنف)

ابو حنیفہؒ نے ایسا کوئی عہد نہ کیا تھا۔

خلافت عباسی پر اظہارِ خوشنودی

سفاح کے روبرو امام کے خطبہ سے ظاہر ہے کہ انہوں نے خلافت عباسیہ کا بڑی خندہ پیشانی سے استقبال کیا۔ بظاہر یہ آپ کے ماضی سے لگا کھانا ہے مگر آنے والے حالات سے مختلف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کو دیکھ چکے تھے کہ امویوں نے اولادِ علیؑ اور آلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قافیہ تنگ کر رکھا تھا۔ آپ نے عباسی خلافت کو قائم ہوتے دیکھا جو بنیادی طور پر ایک شیعہ خلافت تھی۔ کیونکہ یہ شیعہ کی دعوت پر قائم ہوئی تھی اور اس لیے بھی کہ اس کی اساس و بنیاد اتحادِ علیؑ میں سے ایک کے عہد و سپہان پر مبنی تھی۔ عباسی خلافت کی قدر و قیمت جو کچھ

ملہ اس سے مراد محمد بن حنفیہ کے بیٹے ابو ہاشم عبد اللہ ہیں جو اپنے والد کے قائم مقام تھے اور مقامِ حمیمہ ملک شام میں سکونت پذیر تھے۔ ان کے والد شیعہ کے امام تھے جب حضرت زین العابدینؑ سیاسی جھگڑوں سے کنارہ کش ہو گئے تھے اور طرفدارانِ اہل بیت جن کا اصطلاحی نام "شیعہ" تھا۔ ان کی امامت و ایفائی محمد بن حنفیہ کی طرف منتقل ہو گئی جو حضرت علیؑ کے غنی فاطمی صاحبِ زادے تھے۔ اس وقت سے حضرت علیؑ کی اولاد کیلئے دینی اصطلاحیں قائم ہو گئیں۔ ایک فاطمی جو حضرت فاطمہ الزہراءؑ کے بطن سے تھے۔ دوسرے علوی جو حضرت علیؑ کی دوسری بیویوں سے تھے۔ اس طرح یہ سلسلہ فاطمی اہل بیت سے علویوں میں منتقل ہو گیا۔ محمد بن حنفیہ کے بعد ان کے لڑکے ابو ہاشم عبد اللہ ان کے جانشین ہوئے۔ ان کی وفات کا واقعہ ملک شام میں پیش آیا۔ جہاں حضرت عباسؑ کی اولاد کے سوا کوئی دوسرا کن اہل بیت موجود نہ تھا یہ حضرت عبد اللہ بن عباسؑ کے پوتے محمد بن علی تھے۔ اس لیے ابو ہاشم نے یہ امانت محمد بن علی کے سپرد کر کے ان کو اپنا جانشین بنایا اور اپنے اتباع و انصار کو وصیت کی کہ میرے بعد محمد بن علی بن عبد اللہ بن عباسؑ میرے جانشین ہوں گے تم لوگ ان کی طرف رجوع کرنا۔ اس وصیت کے مطابق ابو ہاشم کی وفات کے بعد ترسانوں نے محمد بن علی کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس طرح خلافت و امامت کا استحقاق حضرت علیؑ کی اولاد سے حضرت عباسؑ کی اولاد میں منتقل ہو گیا۔ یہ گویا عباسی حکومت کا شگ بنیاد تھا۔

(بحوالہ تاریخ اسلام شاہ معین الدین جلد سوم ص ۷۷) مترجم عفی عنہ

ہوا خروہ ایک ہاشمی خلافت تھی جس کے قائم کرنے والے ہاشمی خاندان کے چشم و چراغ تھے
اگر نبی پران سے زیادہ مہربان اور کون ہو سکتا ہے اور ان سے زیادہ کس سے عدل و انصاف
کی امیدیں وابستہ کی جاسکتی ہیں۔

اس پر طرہ یہ کہ عباسی داعی بیتاگ دہل یہ اعلان کر رہے تھے کہ علویوں پر جس قدر
منظالم ڈھائے گئے وہ ان کا انتقام لے کر رہیں گے۔ وہ ان کے دوست ہیں اور ان کے
شہداء کے خون کا مطالبہ کرنے کا سب سے زیادہ استحقاق رکھتے ہیں۔ اب ظاہر ہے
کہ ایسی خلافت کے قیام پر امام ابوحنیفہؒ کا اطمینان مسترت اور اس کے اولین خلیفہ کی بیعت
کے لیے ہاتھ بڑھانا بالکل ایک طبعی امر تھا۔ آپ کے خطبہ سے واضح ہوتا ہے کہ آپ آنحضور
کے قرابت داروں کو بڑا مقدس سمجھتے تھے اور اسی کے خطبہ کے بعد آپ نے اپنے فقہاء
بھائیوں کو اطاعت میں داخل ہونے اور لزوم جماعت کا مشورہ دیا۔

مذکورہ بالا اسباب و وجوہ اور حسب اہل بیت کے پیش نظر بنو عباس کے ساتھ
آپ کے دوستانہ مراسم قائم رہے خلیفہ منصور آپ کی بڑی قدر کرتا اور بڑے بڑے
عطیے دیتا تھا مگر آپ مناسب طریقہ سے انہیں واپس کر دیتے۔

ایک مرتبہ منصور اور اس کی بیوی حترہ میں کچھ شکر ربی پیدا ہو گئی کیونکہ منصور کے
تعلقات اس سے قدرے کشیدہ تھے۔ حترہ نے انصاف کا تقاضا کیا؛ منصور نے پوچھا
آپ کس کو ثالث بنانا چاہتی ہیں۔ بولیں ابوحنیفہؒ کو۔ منصور کو یہ بات پسند آئی۔ امام کو
بلا کر کہا حترہ مجھ سے جھگڑتی ہیں۔ آپ ہم دونوں میں فیصلہ فرمائیے! امام نے فرمایا! امیر المؤمنین!
اصل واقعہ بتائیے۔

منصور نے کہا۔ ایک شخص بیک وقت کتنی بیویاں اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے؟
امام نے فرمایا۔ چار!

منصور نے کہا ”اور لونڈیاں کتنی؟“ فرمایا ”جس قدر چاہے ان کی گنتی متعین نہیں۔“
منصور بولا۔ کیا کسی کو اس کی خلاف ورزی کا حق حاصل ہے؟ امام نے فرمایا ”نہیں“
منصور نے کہا۔ بہت اچھا۔!

امام نے فرمایا: مگر یہ اجازت صرف اہل انصاف تک محدود ہے۔ جو عدل نہ کرے یا اسے بے انصافی کا خطرہ لاحق ہو تو اسے ایک بیوی سے تجاوز کرنا چاہیئے۔
ارشاد ربانی ہے۔

فَإِنْ حَقِّمُوا إِلَّا تَعْدُوا أَحَدًا ۖ

اگر بے انصافی کا خطرہ ہو تو بھر ایک

ہی بیوی پر کفایت کرو۔

(۳:۴)

ہمیں خدا کے تلقین کردہ آداب کو اپنانا اور اس کے بیان کردہ مواعظ سے مستفید ہونا چاہیئے۔
منصور خاموش ہو گیا اور دیر تک مبہوت کھڑا رہا۔ امام ابو حنیفہؒ نکل کر چل دیئے۔
گھر پہنچے تو بیگم منصور کی خاموشی پر نقدی پیش قیمت پارچہ جات ایک لونڈی اور مصری گدھانے کے
حاضر ہوئی۔ آپ نے یہ تحائف واپس کر دیئے اور کہا: بیگم سے میرا سلام کیئے اور انہیں میرا یہ
پیغام پہنچائیئے کہ میں نے دینی مداخلت اور رضائے خداوندی کے پیش نظر حق کی بات کہی
تھی۔ کسی کا تقرب یا حصول دنیا ہرگز مقصود نہ تھا۔

عباسی خلافت سے متعلق امام صاحب کے نظریہ میں تبدیلی :

جب تک علویوں اور عباسیوں میں خصوصیت کا آغاز نہ ہوا امام خاموش رہے۔
باہمی منازعت کی صورت میں ان کے خلاف آپ کا اظہار غیض و غضب بالکل طبعی امر تھا۔
کیونکہ علویوں سے آپ کے مراسم بڑے مخلصانہ تھے خصوصی ناراضگی کا سبب یہ ہوا
کہ منصور کے خلاف سب سے پہلے عبداللہ بن حسن کے بیٹے محمد نفس زکیہ اور ان کے بھائی
ابراہیم نے بغاوت کی۔ عبداللہ بن حسن سے آپ کے علمی روابط تھے۔ کتاب المناقب میں
ان کو ابو حنیفہ کے شیوخ و اساتذہ میں سے شمار کیا ہے۔ آگے چل کر ہم اس کی وضاحت کریں
گے۔ اپنے بیٹوں کی بغاوت کے وقت عبداللہ منصور کے قید خانہ میں تھے۔ بیٹوں کے
قتل کئے جانے کے بعد آپ قید خانہ ہی میں فوت ہوئے۔ ان کی بغاوت اور قتل کے بعد
امام ابو حنیفہؒ نے نو عباس پر تنقید کا آغاز کیا اور ان کی دوستی کو خلاف صواب سمجھنے لگے لیکن
حسب سابق آپ کے خیالات میں شدت نہ تھی۔ بلکہ درس و تدریس کے دوران کبھی کبھی
کچھ تنقید کر دیتے۔ البتہ اولاد علی کی دوستی کا اظہار اکثر ہوتا رہتا تھا، نہ فتنہ برپا کرنے کی

کوشش کرتے۔ نہ کبھی تلوار استعمال کی۔ علماء کا دستور بھی یہی ہے کہ وہ علم سے اعراض و انحراف کا وطیرہ اختیار نہیں کرتے۔ صرف پسندیدہ امور کے متعلق اپنے جذبات حب و رضا کے اظہار پر اکتفا کرتے ہیں۔ ابو جعفر منصور اس سے واقف تھا یا اس کا علم صرف گمان کی حد تک تھا۔ کبھی اغماض سے کام لیتا اور کبھی ابتلاء میں ڈال دیتا یہاں تک کہ فساد کی نوبت آئی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ محمد نفس زکیہ نے ۴۵ھ کو مدینہ منورہ میں منصور کے خلاف بغاوت کی۔ خراسانی لوگ انہیں بہت چاہتے تھے مگر دورانِ فتادہ ہونے کی وجہ سے مدینہ پہنچ کر ان کی کوئی عملی امداد نہ کر سکتے تھے۔ البتہ ان کے خلوص و محبت میں شبہ نہیں۔

روایات میں مذکور ہے کہ امام مالکؒ نے مدینہ میں نفس زکیہ کی امداد کا فتویٰ دیا تھا۔ تاریخ ابن جریر اور ابن کثیر میں یہ واقعہ موجود ہے۔ انہوں نے نفس زکیہ کی بیعت کا فتویٰ بھی صادر کیا۔ جب آپ سے کہا گیا کہ ہماری گردن پر تو ابھی تک منصور کی بیعت سوار ہے تو آپ نے فرمایا تمہیں بیعت لینے پر مجبور کیا گیا تھا۔ مجبور آدمی کی بیعت معتبر نہیں۔ امام مالکؒ کے ارشاد کے مطابق لوگ ان کی بیعت کرنے لگے لیکن امام مالکؒ اپنے گھر ہی میں بیٹھ رہے یہ۔

نفس زکیہ کے قتل سے ان کی بغاوت کا خاتمہ ہو گیا۔ ان کے بھائی ابراہیم نے عراق میں خروج کیا تھا۔ ان کا بھی یہی حشر ہوا۔ ابراہیم عراق کے بہت سے شہروں پر قابض ہو گئے تھے۔ انہوں نے کوفہ پر بھی حملہ کیا تھا۔

بنا بر روایت مذکورہ امام مالکؒ نے منصور کے خلاف محمد نفس زکیہ کی امداد کا فتویٰ صادر کیا تھا اور صرف اس فتویٰ ہی کی وجہ سے مبتلاء مصائب ہو گئے تو امام ابو حنیفہؒ کا موقف اس سے بھی زیادہ مشکل تھا۔ آپ دورانِ درس و تدریس علانیہ اس کی نصرت کی تلقین کرتے۔ نوبت یہاں تک پہنچی تھی کہ آپ نے منصور کے بعض فوجی افسروں کو ان کے خلاف لڑنے سے روک دیا تھا۔

روایات میں مذکور ہے کہ منصور کا ایک سپہ سالار حسن بن قحطبہ نامی امام ابو حنیفہؒ کی

لے البدایہ والنہایہ لابن کثیر ص ۸۴ جلد ۱۰

خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا۔ ”میرا جو کام ہے وہ آپ سے پوشیدہ نہیں۔ کیا اس سے توبہ ممکن ہے؟“ امام نے جواباً فرمایا۔ ”جب خدا کو معلوم ہو جائے کہ تم اپنے کئے پر نادم ہو۔ اور اگر تمہیں اپنی جان کو ہلاک کرنے یا کسی مسلمان کو قتل کرنے میں اختیار دے دیا جائے تو تم اپنی جان کو تباہ کرنا گوارا کر لو لیکن مسلم کا قتل تمہیں پسند نہ ہو اور خدا سے عہد کر لو کہ آئندہ یہ کام نہ کرو گے نہ ان شرطوں کا پورا کرنا ہی تمہاری توبہ ہے۔“

حسن نے کہا۔ ”مجھے منظور ہے۔ میں خدا سے عہد کرتا ہوں کہ میں کسی مسلم کو کبھی قتل نہ کروں گا۔“

اس اثناء میں ابراہیم بن عبداللہ حسنی علوی کے خروج کا واقعہ پیش آیا۔ منصور نے حسن کو ابراہیم سے لڑنے کا حکم دیا۔ حسن نے امام سے یہ واقعہ بیان کیا۔ فرمایا تمہاری توبہ کا وقت آچکا ہے اگر تم نے اپنے عہد کو پورا کیا تو تم ثابت ٹھہر گے ورنہ پہلے اور پچھلے سب گناہوں میں مانو خود ہو گے۔“ اس نے توبہ کی کوشش کی اور جان ہتھیلی پر رکھ کر وہ منصور کے دربار میں آکر کہنے لگا۔ ”میں تو اس طرف کا رنج بھی نہ کروں گا۔ اگر تمہارے احکام کی تعمیل خدا کی اطاعت کا سبب ہے تو میں یہ سعادت بہت حاصل کر چکا اور اگر خدا کی نافرمانی ہے تو مجھے اس کی ضرورت نہیں۔“ (میں پہلے ہی بہت سیاہ کار ہوں) منصور بہت ناراض ہوا۔ حسن کا بھائی حمید بن قحطبہ لولا۔ ایک سال سے اس کے ہوش و حواس بجا نہیں۔ میں اس مہم پر جانے کے لیے تیار ہوں۔ میں اس سے زیادہ آپ کے فضل و عنایت کا استحقاق رکھتا ہوں چنانچہ وہ اس مقصد کے لیے چلا گیا۔

منصور نے ایک قابل اعتماد شخص سے دریافت کیا اس کی آمد و رفت کس فقیہ کے یہاں ہے؟ اس نے جواب دیا ابو حنیفہؒ کے یہاں ہے۔

بیان کردہ روایات میں سے ایک یہ روایت ہے۔ اگر یہ صحیح ہو تو یہ امر منصور کی نظر میں عظیم خطرہ کا سبب ہو گا۔ کیونکہ امام صاحبؒ نے اس میں تنقید مجرود اور قلبی رجحان و میلان سے تجاوز کر کے ایک ایجابی پہلو کو اختیار کیا۔ اگرچہ آپ کا جرم فقط فتوے

۱۰ مناقب ابی حنیفہ لابن البرزازی ص ۲۲ ج ۲

دینے تک محدود تھا مفتی کا اولین فریضہ ہے کہ ملمع سازی اور فاسد و باطل کی تزیین و آرائش کے بغیر خدا کے دین کو سیدھی سادھی شکل میں پیش کر دے۔

روایت کی حیثیت کچھ بھی ہو اس سے یہ تاریخی حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ علویوں کے بالقابل خلیفہ کے اعمال و افعال پر کھلم کھلا تنقید کرتے تھے، آپ کے سابقہ حالات و واقعات اور اولاد علیؒ کی جانب آپ کا میلان خاطر بھی اسی کا متوید بنے۔ زید سے آپ کو جو تعلق خاطر تھا وہ بیان ہو چکا۔ حضرت جعفر صادقؒ اور محمد باقرؒ سے آپ کے گہرے مراسم تھے۔

محمد نفس زکیہ اور ابراہیم کے والد عبد اللہ بن حسن آپ کے محترم استاد تھے، لہذا اہلبیت سے آپ کے مخلصانہ مراسم اور ان کے دکھ درد سے متاثر ہونے کی روایات منطوق و دلیل کے بالکل مطابق ہیں اور ان سے واقعات کی کڑیاں باہم مل جاتی ہیں۔

منصوران دنوں کو فرمیں اقامت گزیں تھا۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہ طرز عمل اس کی متجسس نگاہوں سے کیسے اوجھل رہ سکتا تھا چنانچہ اس نے امام کی وفاداری آزمانا چاہی جس کا مناسب وقت بھی آگیا کہ بغداد ان دنوں زیر تعمیر تھا۔ منصور نے آپ کو قاضی بنانا چاہا مگر آپ راضی نہ ہوئے۔

منصور چاہتا تھا کہ آپ کوئی نہ کوئی منصب ضرور قبول کریں تاکہ خالص زمزمیز ہو اور آپ کی نیت کھل کر سامنے آجائے۔ امام ابو حنیفہؒ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ منصور آپ کو قابو میں لانا چاہتا ہے لہذا آپ کو اس کی آرزو کی تکمیل پسند نہ تھی۔ چنانچہ جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے بغداد کی تعمیر کے لیے اینٹیں شمار کرانے کا کام قبول کر لیا۔ ابن جریر طبری کی ایک روایت کا خلاصہ یہ ہے۔

”منصور نے آپ کو قاضی بنانا چاہا مگر آپ نے قبول نہ کیا۔ اس نے حلف اٹھا لیا کہ وہ امام کو ضرور مجبور کر کے رہے گا۔ ادھر انہوں نے بھی کسی منصب کو قبول نہ کرنے کی قسم کھائی، منصور نے آپ کو بغداد کی تعمیر و اصلاح، اینٹیں بنوانے اور مزدور مقرر کرنے کے کام پر لگایا۔ آپ نے بہ خدمت قبول کر لی اور اس طرح

خندق کی جانب والی دیوار مکمل ہو گئی۔

مورخ ابن جریر، ایشیم بن عدی سے روایت کرتے ہیں منصور نے امام ابوحنیفہؒ کو قضا و حقوق کا عمدہ تفویض کرنا چاہا۔ آپ نہ مانے منصور نے قسم کھائی کہ وہ یہ کام کر کے رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کو پتہ چلا تو انہوں نے ایک چھڑی منگو کر ایٹھیس شمار کرنا شروع کر دیا تاکہ منصور کی قسم پوری ہو جائے۔

اس طرح امام ابوحنیفہؒ نے منصور کے سبب منصوبے خاک میں ملا دیئے۔ غالباً یہ وہی زمانہ تھا جب منصور نے علوی سرداروں کو ابو العباس سفاح کی عطا کردہ جاگیروں سے محروم کر کے انہیں قید و بند میں ڈال دیا۔ بہر کسبت یہ ابتلاء کا واقعہ اس وقت پیش آیا۔ جب منصور اور علویوں میں رس کشی جاری تھی۔ اس سے قطع نظر کہ عبداللہ بن حسن کے بیٹوں کے قتل سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ اخبار و آثار سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنی نرم پالیسی سے منصور کی تند و تیز نگاہوں سے بچ نکلنے میں کچھ وقت تک تو کامیاب ہو گئے اور وہ بھی اس طریقہ سے کہ ان کے دین و دل میں کوئی فرق بھی نہ آنے پایا۔ گو منصور بھی قدرے اغماض ہی سے کام لے رہا تھا۔ امام صاحبؒ پر اس کی خردہ گیری وقتاً فوقتاً جاری رہتی تھی مگر وہ سزا دینے میں عجلت سے کام نہ لیتا۔

منصور نے جن امور کی وجہ سے ناحق آپ کو ابتلاء میں ڈالا۔ ان کی تفصیلات ذکر کرنے سے پہلے ہم بتانا چاہتے ہیں کہ ابتلاء کا واقعہ نفس زکیہ کے بھائی ابراہیم کی بغاوت کے متصل پیش نہیں آیا بلکہ پانچ سال بعد۔ کیونکہ اس کے خروج اور قتل کا واقعہ ۱۵۰ھ میں پیش آیا جب کہ امام ابوحنیفہؒ راویوں کے متفقہ بیان کے مطابق ۱۵۰ھ میں راہی ملک بقاء ہوئے۔ بنا بریں تاریخی تحقیق کی روشنی میں ہم امام زفرؒ کی اس روایت کو نظر انداز کرنے پر مجبور ہیں جو حطیب کی تاریخ بغداد میں یوں بیان کی گئی ہے۔

”امام ابوحنیفہؒ ابراہیم کی بغاوت کے زمانہ میں علانیہ منصور کی مخالفت کرتے تھے یہاں تک کہ مجھے کہنا پڑا۔ آپ ہمیں پابند سلاسل بنا کر چھوڑیں گے۔ اسی اثنا میں عیسیٰ بن موسیٰ کو منصور کا خط ملا کہ ابوحنیفہؒ کو بغداد بھیج دیجئے چنانچہ اس نے تعمیل

کردی۔ آپ بغداد پہنچ کر صرف پندرہ روز زندہ رہے۔

اس روایت کا آخری جزو کسی طرح ہمارے نزدیک لائق التفات نہیں۔ کیونکہ ابراہیم کے خروج و قتل کا واقعہ ۱۲۵ھ میں پیش آیا۔ یہ کسی طرح قرین قیاس نہیں کہ امام کو بغداد سے جانے کا واقعہ اس کے فوراً بعد پیش آیا ہو۔ بلکہ ان دونوں واقعات میں پانچ سال کا فرق ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ تاریخی روایات میں اس قسم کے خلط اور اضطرابات کی کمی نہیں جن کو قبول کرتے ہوئے احتیاط سے کام لینا اور سچ کو چھوٹ سے چھانٹ لینا چاہیئے۔ گو یہ بڑا دشوار گزار مرحلہ ہے جس سے عہدہ برآ ہونا آسان کام نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی بیباکانہ حق گوئی :

جب سے منصور نے علویوں سے دشمنی اور قائدین تخریک کو قتل و ایذا دینے کا سلسلہ شروع کیا تھا آپ اس کی حکومت کو ناپسند کرنے لگے تھے تاہم ممکن حد تک اس کی ستم رانیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ کر علمی کاموں میں مشغول رہے۔ لیکن بعض اوقات آپ کے قول و فعل سے منصور اور اس کی حکومت کے متعلق آپ کے نظریات منظر عام پر آتے رہتے تھے چنانچہ ہم ایسے دو امور کا ذکر کرتے ہیں جن سے منصور کے شکوک و شبہات کی تائید ہوئی یا یوں کہئے کہ اس کو موقع ملا کہ امام صاحبؒ پر حکومت کی مخالفت کا الزام ثابت کر سکے۔

۱۔ اہل موصل نے منصور سے عہد شکنی کی تھی۔ اس نے ان سے معاہدہ کر رکھا تھا کہ عہد شکنی کی صورت میں وہ مباح الدم ہو جائیں گے۔ منصور نے فقہاء کو جمع کیا۔ امام ابو حنیفہؒ بھی تشریف فرما تھے۔ منصور بولا۔ کیا یہ درست نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ المؤمنون علی شروطہم (مومن اپنی شرطوں کے پابند ہیں) اہل موصل نے عدم خروج کا وعدہ کیا تھا اور اب انہوں نے میری عامل کے خلاف بغاوت کی ہے لہذا ان کا خون حلال ہے۔ ایک شخص بولا۔ آپ کے ہاتھ ان پر کھلے ہیں۔ اور آپ کا قول ان کے بارے میں قابل تسلیم ہے۔ اگر معاف کر دیں تو آپ معافی کے اہل ہیں اور اگر سزا دیں تو وہ ان کے کئے کی پاداش ہوگی۔ منصور امام ابو حنیفہؒ سے مخاطب ہو کر بولا۔ آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا ہم خلافت

لے تاریخ بغداد ص ۳۳۰ جلد ۱۳ ۱۴ جامع ترمذی ص ۱۱۱ اباب الصلیح بن الناک (ع۔ ح)

نبوت کے حامل امن پسند خاندان نہیں ہیں؟

امام نے فرمایا۔ اہل موصل نے جو شرط لگائی وہ ان کے بس کا روگ نہیں اور جو شرط آپ نے ٹھہرائی وہ آپ کے حدود اختیار میں نہیں۔

کیونکہ مومن تین صورتوں میں مباح الدم ہوتا ہے لہذا آپ کا ان پر گرفت کرنا بالکل ناروا ہوگا اور خدا کی ارشاد کردہ شرط پورا کئے جانے کا زیادہ حق رکھتی ہے منصور نے فقہاء کو چلے جانے کا حکم صادر کیا۔ پھر خلوت میں امام کو بلا کر کہا یا شیخ! فتوے وہ درست ہوگا جو آپ کا ہوگا۔ اپنے وطن کو تشریف لے جایئے اور ایسا فتویٰ نہ دیجئے جس سے خلیفہ کی مذمت کا پہلو نکلتا ہو کیونکہ اس سے باغیوں کے ہاتھ مضبوط ہوتے ہیں۔

یہ تو مناقب کی کتابوں میں ہے مگر ابن اثیر الکمل کے ۸۷۸ھ کے واقعات میں لکھتے ہیں:-

”اہل ہمدان حضرت علیؑ کے ”شیعہ“ تھے۔ منصور نے موصل پر لشکر کشی اور شب خون مارنے کی ٹھانی تو اس سلسلہ میں ابوحنیفہؒ۔ ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کو بلا کر کہا ”اہل موصل نے عمد کیا تھا کہ وہ بغاوت نہیں کریں گے اور اس جرم کا ارتکاب کرنے کی صورت میں ان کا مال و جان مباح ہو جائے گا۔ اب وہ بغاوت کے مرتکب ہونے میں اب ان کے بارے میں کیا ارشاد ہے۔“

امام ابوحنیفہؒ تو خاموش رہے مگر دوسرے دو بڑے ”اہل موصل آپ کی رعیت ہیں۔ اگر معاف کریں تو آپ اس کے اہل ہیں اور اگر سزا دیں تو اپنے جرم کی وجہ سے وہ اس کے مستحق ہیں۔ پھر ابوحنیفہؒ سے مخاطب ہو کر کہا آپ خاموش کیوں ہیں؟ امام بڑے۔ امیر المؤمنین جس چیز کو انہوں نے مباح قرار دیا انہیں اس کا حق حاصل نہیں۔ فرمائیے! اگر کوئی عورت منکوحہ یا نوٹھی ہونے کے بغیر اپنے جسم کو کسی شخص کے لیے مباح کر دے تو اس سے جماعت کرنا درست ہوگا؟

منصور بولا نہیں۔ اہل موصل کے متعلق امام نے کچھ نہ کہا۔ منصور نے امام اور ان

کے رفقہ کو کو فلوٹ جانے کا حکم دیا۔

ابن اثیر کی یہ روایت مناقب والی روایت کے مطابق ہے ان میں کوئی معنوی فرق نہیں اور یہ اسی طرح لائق قبول و اعتماد ہے۔

لیکن یہ درست نہیں کہ اس وقت ابن اثیر بھی موجود تھے اس لیے کہ یہ واقعہ ۱۲۸ھ میں پیش آیا۔ حالانکہ ابن اثیر ۱۲۲ھ میں فوت ہو گئے تھے جیسا کہ کتب رجال و تراجم میں مذکور ہے اور خود ابن اثیر نے بھی یہی لکھا ہے۔ بنا بریں مناقب کی سابق الذکر روایت زیادہ قرین صحت و ثواب ہے۔

۲۔ دوسری بات جس سے منصور کی حکومت کے بارے میں امام صاحب کی رائے منظر عام پر آئی یہ ہے کہ منصور نے زمانے کی خاطر آپ کی خدمت میں ایک ہدیہ بھیجا جو آپ نے قبول نہ فرمایا۔ علامہ مکی المناقب میں لکھتے ہیں۔

”ابو جعفر منصور نے آپ کی خدمت میں دس ہزار درہم اور ایک لونڈی بھیجی۔ مگر آپ نے یہ ہدیہ ٹھکرا دیا۔ منصور کا وزیر عبدالملک بن حمید صاحب فہم و فراست اور مخیر تھا۔ بولا بخدا! امیر المومنین آپ کے خلاف کسی بہانہ کی تلاش میں ہیں۔ اگر آپ نے یہ ہدیہ قبول دیکھا تو ان کے شکوک و شبہات یقین کی صورت اختیار کر لیں گے۔ آپ پھر بھی نہ مانے۔“

وزیر کہنے لگا۔ یہ مال تو میں انعامات کی مد میں رکھوں گا۔ البتہ یہ لونڈی میری طرف سے قبول فرما بیٹے یا کم از کم اپنا عذر پیش کیجئے تاکہ میں امیر المومنین کے حضور معذرت کر دوں۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔ میں عورتوں کے قابل نہیں رہا۔ میرے نزدیک یہ ناروا ہے کہ ایک لونڈی کو قبول کروں اور اس سے استمتاع نہ کر سکوں اور پھر اس لونڈی کو فروخت بھی کیسے کروں جو امیر المومنین کے پاس آئے۔
رہ چکی ہو۔“

امام صاحب سے بعض وعناد۔ یہ ہیں وہ حوادث و واقعات جو امام ابو حنیفہؒ

لے اسکاٹ لابن الاثیر ص ۲۱۷ ج ۵ لے البصائر ص ۱۹۶ ج ۵

اور خلیفہ منصور کے مابین پیش آئے۔ منصور ایسے واقعات کی ٹوہ میں لگا رہتا تھا۔ اس کے بعض حاشیہ نشین بھی اسے بھڑکاتے رہتے اور آپ کے اقوال و قتاول سے نفرت دلایا کرتے تھے لیکن آپ کسی کی رضا عدم رضا سے قطع نظر اپنے اقوال و قتاول کو جاری رکھتے تھے جب ان کے بیان کردہ مسائل قرین حق و انصاف باعث رضا خداوندی اور ان کے ضمیر کے نرجمان ہوں تو انہیں ان کے اظہار میں کوئی باک نہ تھا۔ ادھر منصور کے بد باطن خواص و امراء امام کے خلاف اشتعال انگیزی اور تنفر کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے تھے۔

خطیب بغدادی ابویوسف سے روایت کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ منصور نے امام ابوحنیفہؒ کو بلا بھیجا منصور کا حاجب ربیع آپ کا جانی دشمن تھا۔ بولا۔ امیر المؤمنین! ابوحنیفہؒ آپ کے دادا کی خلافت ورزی کرتے ہیں۔ عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ اگر حلف اٹھانے کے ایک دو دن بعد انشاء اللہ کہہ لے تو روا ہے مگر ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ استثناء (یعنی انشاء اللہ) قسم سے متصل ہونا چاہیئے۔

ابوحنیفہؒ بولے۔ امیر المؤمنین! ربیع کا خیال ہے کہ آپ کی فوج کے لوگ آپ کے حلقہ بیعت میں داخل نہیں۔

خلیفہ بولایہ کیسے؟ امام نے فرمایا وہ یوں کہ آپ کے روبرو حلف اٹھا کر عقد بیعت کر لیں گے اور گھر جا کر ان شاء اللہ کہہ دیں گے اور اس طرح ان کی قسم باطل ہو جائے گی۔ منصور ہنس پڑا۔ اور ربیع سے مخاطب ہو کر بولا ابوحنیفہؒ سے تعرض نہ کیجئے۔ جب خلیفہ چل دیا تو ربیع نے امام سے کہا آپ تو میرا خون بہانا چاہتے تھے۔ فرمایا نہیں یہ کوشش تو آپ نے فرمائی تھی۔ میں نے دونوں کی گلو خلاصی کرادی۔

خطیب ہی کی روایت ہے کہ ابوالعباس طوسی امام ابوحنیفہؒ سے بدظن تھا۔ آپ کو بھی یہ معلوم تھا۔ ایک روز امام ابوحنیفہؒ منصور کے یہاں آئے۔ لوگوں کا ازدحام تھا۔ طوسی کہنے لگا آج میں ابوحنیفہؒ کو قتل کر کے چھوڑوں گا۔ وہ امام سے مخاطب ہو کر کہنے لگا یہ بتائیے کہ بالفرض امیر المؤمنین ہم میں سے کسی کو حکم دیں کہ وہ کسی شخص کو قتل کر دے۔ حالانکہ اسے

لے تاریخ بغداد ص ۲۶۵ ج ۱۲

معلوم نہیں کہ یہ حکم کیسا ہے کیا وہ خلیفہ کے حکم کی تعمیل کر دے ؟
 امام نے فرمایا اچھا یہ بتائیے کہ خلیفہ حق کا حکم دیتے ہیں یا باطل کا ؟ کہنے لگا حق کا
 آپ نے فرمایا حق جہاں بھی ہو اس پر عمل کیجئے زیادہ کرید کی کیا ضرورت ہے ۔
 امام ابو حنیفہؒ نے اپنے ایک ہم نشین کو بتایا کہ اس نے مجھے پابند سلاسل بنانے
 کا ارادہ کیا تھا مگر خود بچس گیا یہ
 بتلا کے وجوہ و اسباب :

مناسب ہو گا کہ ہم یہاں امام ابو حنیفہؒ کا وہ موقف ذکر کریں جس کی بنا پر آپ منصور
 کا تختہ مشق ستم بنے ۔ اور وہ یہ ہے کہ کثرت سے ایسی روایات موجود ہیں جن سے معلوم
 ہوتا ہے کہ آپ کو فہ کے قاضیوں کے فیصلوں پر کھلم کھلا تنقید کرتے تھے جب کہ وہ آپ
 ل رائے کے خلاف ہوتے ۔ قاضیوں کے فیصلہ صادر کرتے وقت ہی آپ ان پر گرفت کر
 لیتے ۔ مدعی اور مدعا علیہ پر ان کی غلطی واضح کرتے ۔ اس سے قاضی ناراض ہو جاتے اور
 ظمی کا اظہار کرنے لگتے ۔ بلکہ کبھی امرا کے حضور شکوہ بھی کرتے ۔ روایات میں مذکور ہے
 کہ کو فہ کے قاضی ابن ابی یسار کے شکایت کرنے سے ایک دفعہ امام صاحب کو فتویٰ نوی
 سے روک دیا گیا تھا اور کچھ دنوں بعد ہی پھر افتاء کی اجازت ہوئی تھی ۔

تاریخ بغداد اور مناقب کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ایک پاکل عورت نے ایک
 غص کو زانی والدین کا بیٹا کہا ۔ قاضی ابن ابی یسار اس کو مسجد میں کھڑی کر کے دومرتبہ حد لگائی ۔
 بحد والد کو تہمت زنا لگانے کی اور دوسری والدہ کو منہم کرنے کی ۔

امام ابو حنیفہؒ کو پتہ چلا تو فرمایا کہ قاضی نے اس فتویٰ میں چھ غلطیاں کی ہیں ۔

- ۱۔ قاضی نے مسجد میں حد لگائی حالانکہ مسجد میں حد لگانا منع ہے ۔
- ۲۔ اس عورت کو کھڑی کر کے حد لگائی حالانکہ عورت کو بٹھا کر حد لگائی جاتی ہے ۔
- ۳۔ والد اور والدہ کی علیحدہ علیحدہ حد لگائی حالانکہ اگر کوئی شخص ایک جماعت پر
 بہتان لگائے تو صرف ایک حد کا مستوجب ہو گا ۔

تاریخ بغداد ص ۲۶۶ ج ۱۳

- ۴۔ بوقت واحد دوحال میں لگائیں حالانکہ یہ درست نہیں۔
- ۵۔ مجنب عورت پر حد لگانی حالانکہ شرعاً اس پر حد نہیں لگانا چاہیے۔
- ۶۔ والدین وغوی دار میں۔ ان کی عدم موجودگی میں حد نہیں لگائی جاسکتی۔
- ابن ابی سیلی کو پتہ چلا تو امیر سے شکایت کر کے فتوے دینے سے روک دیا گیا۔ چنانچہ چند روز آپ فتوے نہ دے سکے۔ اس اثنا میں ولی عہد کا قاصد آیا اور چند مسائل پیش کر کے فتوے دریافت کیا۔ امام صاحب نے فتوے دینے سے انکار کیا اور کہا مجھے اس کی اجازت نہیں۔ قاصد نے امیر سے یہ ماجرا بیان کیا۔ امیر نے کہا میں نے اجازت ہی چنانچہ آپ نے فتویٰ لکھ دیا۔

امام ابو حنیفہؒ کی تنقید ان امور سے بے نیاز تھی کہ حکم دینے والا قاضی ہے اور اس کی غلط و صواب عوام پر اثر انداز ہوگی یا ایک عام فقیہ ہے جس کے قول پر کوئی شخص عمل نہیں کرے گا۔ بسا اوقات قاضی کا ظالمانہ فیصلہ جو کسی شرعی دلیل پر مبنی نہ ہو۔ ان کی رائے میں غلط فتویٰ سے زیادہ سخت تنقید کا نشانہ بنتا تھا۔ کیونکہ ظلم و تعدی سے جو تکلیف آپ کو ہوتی اس سے تنقید کا داعیہ اور نیز ہوتا تھا۔ اور شدید نقص و معارضہ کے لیے تیار ہو جاتے۔

اور سچی بات یہ ہے کہ جہاں تک حقیقت نفس الامری کا تعلق ہے امام صاحبؒ ایسی تنقید میں حق بجانب تھے۔ کیونکہ قاضی کی غلطی سے جان و مال ضائع ہو جاتے ہیں۔ حقوق و حرمت کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔ ظلم و ستم کی لپٹ پنا ہی ہوتی ہے۔

لیکن اگر انتظامی پہلو پر نظر ڈالی جائے تو حضرت امام کا یہ انداز مناسب نہ تھا۔ کیونکہ عدالتی فیصلوں کا احترام ضروری ہے تاکہ دوسرے پر الزام قائم کیا جاسکے اور جس کے خلاف فیصلہ صادر ہوا ہے وہ عدل پر مبنی احکام کی بنا پر مطمئن ہو اور کج روی کا پیشہ چھوڑ دے۔ انتظامی امور ٹھیک حالت میں رہیں اور حکومت کی گاڑی چلتی رہے۔ قاضی اگر فیصلہ کرنے میں غلطی پر ہے مگر اس کے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اور کسی کو پتہ نہیں کہ وہ غلطی کا مرتکب ہوا ہے تو اس سے حقوق محفوظ رہتے ہیں اور ان میں خلل پیدا نہیں ہوتا۔ ایسی غلطی سے صرف نظر ممکن ہے۔ مناسب

لے دیکھے المناقب لابن البرزازی ص ۱۶۶ ج ۱ اور تلخیص بغداد ص ۵۶ ج ۳۔

یہ ہوتا ہے کہ علانیہ تنقید کے بجائے چپکے سے اس کی یہ غلطی واضح کر دی جائے تاکہ حکومت کے نظم و نسق میں کوئی خرابی پیدا نہ ہو۔ احکام کا احترام باقی رہے اور قاضی کے فیصلوں پر لوگ بے اطمینانی کا اظہار نہ کرنے لگیں۔

ہم سمجھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ایسے عظیم نقیب اور امام متبوع کو بچا بیٹے تھا کہ آپ خفیہ تنقید کرتے خطوط کے ذریعہ انہیں غلطی سے متنبہ کرتے اور اگر قاضیوں سے مراسلت نہ کر سکتے تو صرف خلیفہ کو اپنی رائے سے آگاہ کر دیتے۔

ابن ابی لیلیٰ کا جوش غضب :

قاضیوں کے صادر کردہ احکام کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کا جو رویہ بھی ہو اس سے قطع نظر۔ ابن ابی لیلیٰ بھی ایسی تنقید کا خندہ پیشانی سے استقبال نہ کرتا تھا۔ بلکہ وہ تنقید ہی کی وجہ سے آپ کا دشمن بن گیا اور آپ کی ایذا رسانی کی تدابیر سوچتا رہتا تھا۔ شدتِ عداوت سے مجبور ہو کر آپ کو کہنا پڑا۔

”ابن ابی لیلیٰ تو میری عزت و وقعت اپنے کسی پالتو جانور جیسی بھی نہیں سمجھتا۔“

اگر ہمیں امام صاحبؒ کے طرقیِ نقد پر اعتراض ہے کہ وہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کے صادر کردہ احکام پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور اس بات کا بھی خیال نہ رکھتے کہ برسرِ عام جرح و قرح نامناسب ہے تو ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہ فعل سخت ناپسندیدہ ہے کہ وہ تنقید کی وجہ سے آپ کا دشمن بن گیا۔ حالانکہ محبت اور جذباتِ لطف و کرم سے یہ تیزی کم ہو سکتی اور اس کو نرمہ علماء میں داخل کر سکتی تھی۔

امام صاحبؒ کے خلاف منصور کی حیلہ تراشی :

یہ واضح ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ علویوں کی جانب مائل تھے اور اپنے حلقہٴ درس میں تلامذہ کے سامنے اس خیال کا اظہار کرتے رہتے تھے منصور کے طلب کردہ فتاویٰ میں آپ اس کے عزائم و مقاصد کی کھل کر مخالفت کرتے حالانکہ یہ استفادہ صرف امام کی دلی بات بات اگلوانے کے لیے ہوتے نہ طلب مسائل کے لیے جب منصور کے سامنے ایسی چیزیں

لے مناقب از موفقی ص ۱۹ ج ۲ مناقب از ابن الکوری ص ۲۶ ج ۱

آئیں تو وہ آپ کو ایسے خیالات کے اظہار سے روکتا جس سے مخالفین حکومت کو دراندازی اور قرح و نقص کا موقع ملے۔ آپ منصور کے وہ عطیے بھی قبول نہ کرنے جن کی غرض آپ کے پوشیدہ خیالات کا کشف و اظہار تھا نہ کہ جو دو کرم کی نمائش۔ ہدیہ کے ٹھکانے پر خلیفہ کے بعض حاشیہ نشین جو امام سے خلوص رکھتے ہوتے اس کی وجہ دریافت کرتے اور اذالہ ظنون و ادہام کے پیش نظر ہدیہ قبول کرنے کی ترغیب دلاتے لیکن آپ معذرت کرنے پر اصرار کرتے فاضلوں کے جو فتاویٰ آپ کے نظریات کے خلاف ہوتے ان پر شدید نکتہ چینی کرتے۔ اس کی پرواہ نہ کرتے ہوئے کہ اس سے عدالتی فیصلوں کے احترام پر کیا اثر پڑے گا۔

منصور امام صاحب کی اس روش سے تنگ آ گیا اور دل ہی دل میں کڑھنے لگا۔ اس نے کئی بار آپ کو آزمایا۔ طلب کردہ فتاویٰ سے بھی اس کے شکوک و شبہات کی تائید ہوتی۔ مگر بایں ہمہ وہ آپ کے خلاف کچھ نہ کر سکا۔

کیونکہ امام کے خیالات صرف ان کے حلقہ مدرس تک محدود تھے۔ پھر نہ تو آپ دینی اعتبار سے متمتع تھے کہ وہ آپ کی کج روی سے فائدہ اٹھاتا نہ آپ کے ظاہری اعمال پر کسی گرفت کا امکان تھا اس کے برعکس آپ ایک قابل اعتماد متقی اور سنجیدہ عالم دین تھے جن کے علم و فضل اور درج و تقویٰ کی دُور دُور تک دھوم تھی۔ علاوہ ازیں نہ آپ نے کبھی تلوار پکڑی نہ باغینوں کا ساتھ دیا۔ منصور آپ سے سخت بیزار تھا مگر بظاہر کوئی جملہ نہ سوچتا تھا۔ آخر آپ کو منصب قضا پیش کرنے کا خیال آیا کہ بصورت انکار من مانی کارروائی کر سکے گا۔

منصور نے بغداد کا قاضی بننے کی پیشکش کی کہ اس طرح آپ عباسی خلافت میں اولین قاضی ہوں گے مقصد یہ تھا کہ اگر آپ نے یہ منصب قبول فرمایا تو یہ آپ کی اطاعت شہری اور خلوص کی دلیل ہوگی اور اگر اسے ٹھکرا دیا تو آپ سے انتقام لینا آسان ہو سکے گا اور اس میں کوئی دینی حرج بھی نہ ہوگا کیونکہ جب آپ عوام کی نگاہ میں صاحب علم و فن ہیں تو اس منصب کی قبولیت سے انکار کو بیا ادا و واجب سے انکار کو مستلزم ہے اور بنا بریں وہ سزا کے مستوجب ہیں اور آپ پر کچھ سختی روا رکھی جا رہی ہے تو صرف اس لیے کہ آپ کو ایسے منصب کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکے جس میں لوگوں کا بھلا ہے۔ اس کا مقصد آپ کو ستانا ہرگز نہیں بلکہ

صرف یہ کہ آپ کے علم و فضل پر لوگوں کو جو حقوق حاصل ہیں منصبِ فضا کو قبول کیسے ان سے عمدہ ہوں۔ اور اس لیے بھی کہ جب آپ دوسرے قاضیوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں تو آپ کو مسندِ فضا پر بیٹھ کر ادا و واجب اور راہِ صواب کا عمل نمونہ پیش کرنا چاہیے۔ ایک عظیم فقیہ ہونے کی وجہ سے جب ان کے فتاویٰ دوسروں کے صادر کردہ احکام پر تردید و تصویب کی خشیت رکھتے تھے تو ان کو یہ منصب خود ہی قبول کر لینا چاہیے لیکن اگر وہ ٹھکرا دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرے قاضیوں کے فیصلوں پر آپ کی شدید نکتہ چینی صرف ایک تخریبی کارروائی تھی۔ ورنہ تعمیری کام کا موقع میسر آنے پر آپ نے اسے قبول کر لیا ہوتا۔ نیز اس لیے بھی کہ جب آپ اہل عراق کی نظر میں صفتِ اول کے فقیہ تھے تو خلیفہ نے آپ کو اولین قاضی مقرر کر کے بڑا نیک کام کیا ہے اور بصورتِ انکار انہیں اس منصب پر مجبور کرنا چاہیے جبر و اکراہ کو جب کہ اس سے حق و صواب کی تائید و تقویت مقصود ہو غیر مناسب اور ناروا نہیں کہا جاسکتا۔

قید و بند کا آغاز :

غرض منصور نے امام صاحب کو بلا کر فضا کا منصب پیش کیا تو آپ نے قبول نہ کیا۔ پھر اس نے کہا چلئے یہی کیجئے کہ قاضی مشکلی مسائل کے حل میں آپ کی طرف رجوع کر سکیں۔ آپ نے اسے بھی تسلیم نہ کیا۔ چنانچہ اس نے زور کو ب اور قید و بند کی سختیوں میں ڈالا اور ایک روایت کے مطابق صرف قید کر دیا۔ یہ تھا خلاصہ واقعہ کا !

اب ہم کتب تاریخ مناقب کی روشنی میں اور راویوں کے بیان کے مطابق اس کی تفصیلات ذکر کرتے ہیں۔

علامہ موفق مکی مناقب میں لکھتے ہیں۔

”امام ابوحنیفہؒ جب بغداد آئے تو بارگاہِ خلافت سے خندان و شادان نکلے۔

فرمانے لگے مجھے منصور نے منصبِ فضا کے لیے بلایا تھا۔ میں نے بتا دیا کہ میں

اس کام کے لیے موزوں نہیں۔ یہ تو میں بھی جانتا ہوں کہ مدعی کا کام شہادت پیش

کرنا ہے اور مدعی علیہ بصورتِ انکار حلف اٹھائے مگر عمدہ فضا کے لیے بڑے

دل گردے کا آدمی چاہیئے۔

قاضی ایسا جری آدمی ہونا چاہیئے جو آپ، آپ کی اولاد اور سپہ سالاروں کے خلاف فیصلہ دے سکے اور مجھ میں یہ ہمت نہیں۔ میری تو یہ حالت ہے کہ آپ مجھے بلاتے ہیں تو میں آپ سے رخصت ہو کر ہی آرام کا سانس لیتا ہوں۔ منصور بولا۔ آپ میرے مخالف کیوں نہیں قبول کرتے؟ فرمایا میں نے آپ کے ذاتی مال سے دیا ہوا کوئی ہدیہ کبھی واپس نہیں کیا بلکہ ایسا تحفہ قبول کرنے کے لیے تیار ہوں آپ مجھے بریت المال سے عطیے بھیجتے ہیں اور بریت المال میں مجھے کوئی حق حاصل نہیں نہ میں فوجی مجاہد ہوں کہ اپنا حصہ وصول کروں۔ نہ ان کی اولاد ہوں کہ بچوں کا حصہ حاصل کروں۔ نہ تنگ دست ہوں کہ فقراء کی طرح صدقہ وصول کروں۔

بولا اچھا چاہیئے لیکن بوقت ضرورت قاضی اگر آپ کی طرف رجوع کریں تو

ان کی مشکلات دور فرمائیے ۱۷۰

ابن البرزازی، المناقب میں لکھتے ہیں :-

”الوجعفر منصور نے امام ابوحنیفہؒ کو منصب قضا پیش کرنے اور قاضی القضاۃ بنانے کے لیے قید کر دیا۔ انکار کرنے پر ایک سو دس کوڑے لگوائے اور اس شرط پر قید مانہ سے رہا کیا کہ آپ گھر سے باہر نہ نکلیں۔ نیز مطالبہ کیا کہ جو مسائل وہ بھیجے ان میں فتویٰ دے دیا کریں۔ وہ مسائل بھیجتا مگر آپ ان کا جواب نہ دیتے تھے۔ منصور نے پھر قید کرنے کا حکم دیا چنانچہ آپ دوبارہ محبوس ہوئے اور اس نے آپ پر بے حد سختی کی ۱۷۱“

تاریخ بغداد میں مذکور ہے :-

منصور نے امام ابوحنیفہؒ کو بلا کر قضا کا عہدہ پیش کرنا چاہا۔ آپ نے قبول نہ کیا۔ منصور نے تم کھا کر کہا : ”آپ کو یہ کام کرنا ہو گا۔“ امام نے تم کھا کر کہا : ”میں ہرگز یہ منصب قبول نہ کروں گا۔“

۱۷۱ المناقب لکھی ص ۲۱۵ ج ۱ ۱۷۲ المناقب لابن البرزازی ص ۱۹ ج ۲

منصور نے قسم کے بعد اپنے الفاظ دہرائے۔

امام نے بھی حلف اٹھا کر اپنے سابقہ الفاظ کا اعادہ کیا۔

ربیع حاجب بولا۔ ”آپ دیکھتے نہیں کہ امیر المؤمنین حلف اٹھا رہے ہیں!“

امام نے کہا۔ ”امیر المؤمنین میں کفارہ ادا کرنے کی قدرت مجھ سے زیادہ ہے“ انہوں

نے یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کیا۔

منصور نے آپ کو قید خانہ بھیجنے کا حکم دیا۔

یہ روایت بھی تاریخ بغداد میں مذکور ہے۔ ربیع بن یونس کا بیان ہے کہ میں نے امیر المؤمنین منصور کو منصب قضا کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے جھگڑتے ہوئے دیکھا۔ امام کہہ رہے تھے ”خدا سے ڈرو اور اپنی امانت صرف اسی شخص کے حوالہ کر جو خدا سے ڈرتا ہو۔ میں تو آپ کی رضا مندی کی صورت میں بھی آپ سے خائف و ہراساں ہوں چہ جائیکہ حالت غضب میں۔ اگر آپ مجھے دوبالوں میں سے ایک کا اختیار دیں کہ دریائے فرات میں ڈوب مرو یا قضا کے عہدہ کو قبول کرو تو میں ڈوب مرنے کو ترجیح دوں گا نیز آپ کے امراء و خواص کو اکرام و احترام کی بڑی ضرورت ہے اور میں یہ صلاحیت نہیں رکھتا“ منصور نے کہا۔ ”آپ غلط کہتے ہیں آپ میں یہ صلاحیت موجود ہے“ امام بولے ”آپ نے خود ہی فیصلہ کر دیا۔ آپ نے خود ہی فیصلہ کر دیا۔ آپ ایک جھوٹے شخص کو قضا کی امانت کیوں سپرد کرنا چاہتے ہیں؟“

ستم منصور کی مختلف روایات میں جمع و تطبیق :

ہم نے یہ تمام روایات بیان کر دی ہیں تاکہ منصور کی ستم رانی پر مشتمل مختلف روایات فارسی کے سہمنے آجائیں۔ ان روایات میں منصور اور امام کے مابین مختلف قسم کی گفتگوؤں کا ذکر ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں تضاد پایا جاتا ہے۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ منصور نے یہ پیشکش کئی مرتبہ مختلف مجالس میں کی اور ان میں مختلف قسم کے سوال و جواب کی نوبت آئی، کبھی وہ قضا اور افتاء کا منصب پیش کرتا اور عطیہ حیات کے ٹھکرانے کا سبب دریافت کرتا۔ دوسرے موقع پر بڑی سختی سے فاضلی بننے کو کہتا اور امام اسی تشدد سے انکار کرتے اور کہتے کہ مجھے دریائے

سہ تاریخ بغداد ص ۳۲۸ - ۳۲۹ - ج ۱۳

فرائط میں ڈوب جانا منظور ہے مگر یہ عمدہ قبول کرنا گوارا نہیں۔

تیسرے موقع پر منصور حلف اٹھا کر کہتا ہے کہ آپ کو یہ منصب قبول کرنا ہوگا۔ جواباً اہم قسم کھا کر کہتے ہیں ایسا ہرگز نہ کروں گا۔ بعد ازاں قید و بند کی زنجیر آتی ہے۔ اسی اثنا میں منصور کا صاحب ریح بن یونس اس کو اشتعال دلانے کی کوشش کرتا ہے۔ کیونکہ وہ آپ کا دشمن تھا یا زیادہ صحیح الفاظ میں ان کے حق میں مارا ستین تھا۔ عرض یہ کہ مذکورہ روایات ان امور پر روشنی ڈالتی ہیں۔

۱۔ آپ نے منصب فضا کو اس لیے نہیں ٹھکرایا تھا کہ منصور سے آپ تارک موالات تھے بلکہ اس لیے کہ اس کو بڑا کٹھن معاملہ سمجھتے اور اس کی ذمہ داریوں سے عمدہ برا ہونا بڑا جان جو کھوں کا کام خیال کرتے تھے آپ ڈرتے تھے کہ شاید مجھ میں اس قدر قوت ارادی نہ ہو کہ میں اپنے نفس کو اس عمدہ کی مضرتوں سے بچا سکوں اور حق و صدق کے تقاضوں کو یکساں طور پر تمام انسانوں پر نافذ کر سکوں۔

آپ کے خیال میں منصب فضا عظیم ترین ابتلا تھا۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ اس عمدہ کو ٹھکانے کی صرف یہی وجہ تھی۔ یہ خیال درست نہیں کہ اس کا باعث کوئی سیاسی امر تھا۔ اس پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ پھر آپ نے فتویٰ دینا کیوں ترک کر دیا حالانکہ فتوے کی ضرورت انہی مسائل میں لاحق ہوتی جن میں قاضی حضرات کو دقت کا سامنا ہوتا۔ خصوصاً جب کہ آپ اس باب میں بہت جری بھی تھے۔ آزمائش سے یہ حقیقت آشکار ہو چکی تھی۔ اس کا جواب یوں ممکن ہے کہ مسائل فضاء کے بارے میں فتویٰ دینا بھی ایک طرح کا ”فیصلہ“ دینا ہے۔ اور آپ کسی شکل میں بھی حکم صادر کرنے کے حق میں نہ تھے بلکہ ”حکم“ فیصلہ کے سلسلہ کا فتویٰ زیادہ مشکل اور اہم ہوتا ہے، اس فتویٰ سے جو نظریاتی قسم کا ہو۔ کیونکہ موضوع فتویٰ پہلے سے زیر مطالعہ نہیں ہوتا صرف شرکاء دعویٰ کے بیانات سے صدق و صواب کو تلاش کیا جاتا ہے اور علاوہ ازیں وہ امور جو مجلس فضاء میں پیش آتے ہیں۔

۲۔ ابو جعفر منصور سوچا کرتا تھا کہ آپ یہ منصب کس لیے قبول نہیں کرتے۔ اس کے نزدیک اس کا سبب یہ نہ تھا کہ آپ اسے گناہ سمجھتے ہیں یا اس کے نتائج و عواقب برداشت کرنا

آپ کے لیے دشوار ہے۔ اسی لیے آپ سے عطیہ جات قبول نہ کرنے کے بارے میں پوچھا۔ اگر ترکِ قضا اور ردِ عطا میں باہم کوئی تعلق نہ ہوتا تو یہ سوال بے معنی تھا۔ رفتارِ واقعات سے یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ منصور کے شکوک بلاوجہ نہ تھے۔ خصوصاً جب کہ اس کے حاشیہ نشین اسے اکساتے رہتے اور دونوں کی گفتگو کے وقت اس کی توجہ ان شکوک و شبہات کی طرف مبذول کراتے رہتے تھے۔

۳۔ تیسری بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جواب دینے میں نرمی و ملامت سے کام نہ لیتے تھے نہ آپ نے شہرِ بیانی کا مظاہرہ کیا نہ حیلہ جوئی سے کام نکالنا چاہا۔ بلکہ نتائج و عواقب سے بے نیاز ہو کر سچی بات کہہ دی اور کسی بہانہ کا سہارا لیے بغیر قضا و افتاء کے عہدہ کولات مار دی۔ اور بانیِ دہل اعلان کر دیا کہ عطیہ جات کو نہ قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیت المال سے حاصل کئے گئے ہیں لہذا ان کے لیے روانہ ہیں جب خلیفہ حلف اٹھانے لگا تو آپ بھی قسم کھانے پر اتر آئے اور ذرہ بھر پردہ نہ کی اور جب ربیع نے آپ پر طنز کی تو اس کو خاطر میں نہ لائے۔ کیونکہ ثواب کی امید میں آپ نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا تھا اور اس انتہاء کو پہنچے۔ اب اس پر جزائے خیر مترتب کرنا خدا کا کام ہے۔

زندگی کی آخری گھڑیاں :

دور ابتلا کے آغاز پر یہ مرحلہ ختم ہوا۔ قید و بند کی صعوبتوں پر سب راوی متفق الیہاں ہیں۔ اس کے بعد آپ نے فتویٰ نویسی اور درس و تدریس کا کام چھوڑ دیا۔ کیونکہ اس مصیبت کے دوران یا اس کی وجہ سے آپ راہی ملک بقا ہوئے۔ روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا آپ زدوکوب کے بعد قید خانہ میں فوت ہوئے یا قید خانہ میں زہر خورانی سے آپ کی موت واقع ہوئی۔ گویا جسمانی ایذا کو کافی نہ سمجھتے ہوئے زہر آشامی سے کام لیا گیا تا کہ جلدی موت واقع ہو جائے اور دیر تک قید میں نہ رہیں۔ ایک دوسری روایت کے پیش نظر آپ موت سے قبل رہا کر دیئے گئے اور اپنے گھر میں فوت ہوئے۔ اس حالت میں لوگوں کو ملنے جلنے اور درس و تدریس کی مانعت تھی۔ یہ سب روایات کتب مناقب میں درج ہیں۔ مثلاً ایک روایت یہ ہے کہ زدوکوب کے بعد قید ہی میں وفات پائی۔

داؤد بن راشد واسطی کا بیان ہے کہ جب منصب قضا کو قبول کرنے کے لیے امام صاحب کو جہانی تکلیف دی جا رہی تھی تو میں موجود تھا۔ ہر روز قید خانہ سے باہر نکال کر آپ کو دس کوڑے مارے جاتے تھے۔ اس طرح آپ کو کل ایک سو دس کوڑے مارے گئے۔ آپ سے کہا جاتا تھا قاضی بننا قبول کیجئے۔ آپ فرماتے ہیں اس کے لائق نہیں۔ جب مسلسل کوڑے مارے جانے لگے تو آپ نے چپکے چپکے کہنا شروع کیا ”اے اللہ اپنی قدرت کاملہ سے ان کی شرع سے دور کر دے“ جب زمانے نے تو آپ کو زہر کھلا کر مار دیا گیا۔ ایک روایت یہ ہے کہ ابن البرزازی کی المناقب میں مذکور ہے کہ جب آپ ایک عرصہ تک قید و بند کے مصائب سے دوچار رہے تو خلیفہ کے بعض خاص امراء نے آپ کی سفارش کی۔ تب آپ کو قید خانہ سے رہا تو کر دیا گیا لیکن فتویٰ دینے، لوگوں کی ملاقات کرنے اور گھر سے باہر جانے کی ممانعت کر دی۔ وفات تک آپ کی یہی حالت رہی۔

ہمارا میلان اس آخری روایت کی جانب ہے کیونکہ یہ منصور کی افتاد طبع اور اس دور کے حالات و واقعات کے عین مطابق ہے۔ منصور کو یہ بات سخت ناپسند تھی کہ اسے علم و فضل اور طبقہ علماء پر ظلم کرنے والا قرار دیا جائے۔

اگر حالات و واقعات نے منصور کو امام ابو حنیفہؒ کی تعذیب و تکلیف پر مجبور کیا ہی تھا تو اس کے لیے منصور کے یہاں وجہ جواز موجود تھی۔ دلیل و منطق کا تقاضا ہے کہ ظلم و تعدی اس قدر ہونا چاہیئے تھا جو دلیل جواز کے موافق و مطابق ہو۔ اور وجہ جواز اس کے نزدیک صرف عمدہ قضا پر مجبور کرنا تھا۔ پس آپ پر نہ ظلم و ستم انتقام پر مبنی تھا بلکہ منصب قضا کو قبول کرنے پر آمادہ کرنا مقصود تھا اور ظاہر ہے کہ منصور کا یہ ارادہ تو پورا نہ ہو سکا۔ پس اس میں وہ زیادہ اصرار نہ کرتا تھا تا کہ اس کا دلی منشا کھل کر سامنے نہ آجائے۔

لہذا یہ بات بڑی معقول ہے کہ منصور کے طبقہ خواص میں ایسے لوگ بھی تھے جو اس نیک طینت بوڑھے (امام ابو حنیفہؒ) کی سفارش کرتے جس نے خلیفہ کی مخالفت تو کی ہے مگر اس کو ایذا بالکل نہیں دی۔ مزید براں خلیفہ عوام سے بھی مخالفت تھا اور کھل کر امام کو سزا دے

لے المناقب لابن البرزازی ص ۱۹ ج ۲ و مناقب ملکی ص ۴۱، ۴۲ ج ۲ (ع - ح)

سکتا تھا۔ راویوں نے بالاتفاق یہ روایت بیان کی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے وصیت کی تھی کہ انہیں قبرستان کے اس حصہ میں دفن کیا جائے جو کسی سے غضب نہ کیا گیا ہو۔ یہ وصیت اسی صورت میں ممکن ہے جب آپ وفات سے قبل رہا ہو چکے ہوں۔

دوسرا یہ کہ آپ کو درس و تدریس اور لوگوں کے میل جول سے روکنے میں خلیفہ کی تسلی کا سامان موجود تھا اور قید و بند کو جاری رکھنے کی ضرورت نہ تھی۔ روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ منصور نے آپ کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی تھی۔ اور اگر آپ کی موت حیل خانہ میں واقع ہوتی تو منصور ایسا ہرگز نہ کرتا۔

انتقال پر ملال آپ کی وفات ایک صدیق و شہید کی موت تھی۔ یہ ۱۵۸ھ کا واقعہ ہے۔ دوسری روایت کے مطابق ۱۵۸ھ اور تیسری میں ۱۵۳ھ مذکور ہے۔ مگر پہلی روایت ہی قرین صحت و صواب ہے حقیقت یہ ہے کہ اس باضمیر مرد مجاہد، دینی فوق سے آشنایان و صاحب عقل و خرد بہادر نے مرکز ہی راحت پائی۔ جیسے جی ہزاروں مصائب سے دوچار ہوئے مخالفین کی ایذا و گوارا کی بہتان طرازی اور افترا پردازی کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ جہالت پیشہ لوگوں کے طعنے سنے پھر امراء و خلفاء کی اذیتیں سہیں لیکن حوصلہ نہ ہارا۔ اگر نفوس انسانی کا بھی جہاد ہوتا ہے اور اس کے جہاد کے لیے بھی میدان ہوتے ہیں تو امام ابو حنیفہؒ ایسے جہاد کے عظیم ترین ہیرو تھے میدان ہمیشہ آپ کے ہاتھ رہا۔ جہاد میں آپ نے بڑی چابکدستی اور زور آزمائی کا ثبوت دیا اور آخری دم تک پیچھے نہ ہٹے۔

چنانچہ آپ وصیت کرتے ہیں کہ انہیں غیر مغضوب حلال و طیب زمین میں دفن کیا جائے اور اس زمین میں ہرگز دفن نہ کیا جائے جس کے غضب کرنے سے امیر متم ہے روایات میں مذکور ہے کہ جب منصور کو اس کا علم ہوا تو بولا ”مجھے ابو حنیفہؒ سے کون چھڑائے گا وہ زندہ ہوں یا مردہ۔“

اس میں شبہ نہیں کہ علم و فضل اور دین و اخلاق کی بھی ایک روحانی عظمت ہے جس کی تاثیر جاہ و سلطنت سے کسی طرح کم نہیں۔ اسی لیے فقیر عراق اور امام اعظمؒ کے

جنازہ پر پورا بغداد امنڈ آیا جنازہ پڑھنے والوں کی تعداد پچاس ہزار بتائی جاتی ہے یہاں تک کہ منصور نے بھی آپ کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی۔ یہ معلوم یہ دین و اخلاق یا تقویٰ کے جلال و جمال کا اعتراف تھا یا فقط نمائش۔ ممکن ہے کہ دونوں باتیں ہوں۔ بہر کیف آپ کی عظمت شان ہر شک و شبہ سے بالا ہے۔

کیا حلقہ درس بھی بغداد منتقل ہوا | الاولیاء کا متفقہ بیان ہے کہ آپ نے بغداد میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔ آپ کے کسی سیرت نگار نے نہیں لکھا کہ آپ کا حلقہ درس بھی بغداد میں منتقل ہو گیا بلکہ سب یہ ذکر کرتے ہیں کہ درس افتاء کی ممانعت تک آپ کو فرہ ہی میں درس دیتے رہے۔ جن روایات میں آپ پر ظلم و تشدد کا واقعہ بیان کیا گیا ہے ان میں اس طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ آپ کو فرہ سے بغداد لے جائے گئے اور بعض میں تو اس کی صراحت بھی موجود ہے۔ اسی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ تعمیر بغداد کے بعد جب آپ وہاں سکونت پذیر ہوئے تو آپ کا حلقہ درس نزول ابتلاء اور وفات تک کو فرہ ہی میں رہا۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ صرف کو فرہ کا شہر ہی آپ کے علم و فضل سے مستفید ہوا۔ روایات میں مذکور ہے کہ جب آپ حج کے لیے تشریف لے جاتے تو مناسک حج ادا کرنے کے علاوہ فتویٰ نویسی اور جہل و مناظرہ میں بھی حصہ لیتے۔ ہمیں اس حقیقت سے مجال انکار نہیں کہ جن دنوں آپ اموی حکام کے در سے حرم میں پناہ گزین تھے تو آپ نے اپنا ایک حلقہ درس قائم کر رکھا تھا جس میں اپنے نظریات بیان کرتے اور فقہ کا درس دیتے۔

مگر حیرت ہے کہ مورخ اور مناقب نویس بھول کر بھی انہی اثبات میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں کرتے۔ یہ درست ہے کہ بیرون کو فرہ دیگر مقامات میں بھی اپنے درس و تدریس اور جہل و مناظرہ میں حصہ لیا۔ مثلاً امام اوزاعی سے مناظرہ کیا اور امام مالک سے بعض فقہی مسائل میں تبادلہ افکار کیا۔ بصرہ میں کثرت سے مناظرے کئے۔ مگر یہ بات تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ آپ کے اصحاب و تلامذہ نے زیادہ تر استفادہ کو فرہ ہی میں کیا اسی لیے آپ فقہ کو فرہ کے لقب سے مشہور ہوئے۔

(۲)

امام ابو حنیفہ کا علم اور اُس کے مصاد

مدح و قدح کی کثرت | فقہ اسلامی کی تاریخ کسی ایسے شخص سے آشنا نہیں کہ امام ابو حنیفہ کی طرح جس کی مدح و قدح بیان کرنے والے بڑی کثیر تعداد میں پائے جاتے ہوں۔ آپ کی تعریف کرنے والوں نے بڑی کثرت سے کتابیں لکھیں اور مذمت کرنے والوں نے بھی جرح و قدح کا کوئی تیر چلائے بغیر نہ چھوڑا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ فکر و نظر میں ایک مستقل مسلک کے بانی اور موسس تھے جس میں آپ نے بڑے غور و فکر سے کام لیا لہذا کوئی وجہ نہ تھی کہ آپ کے شاخوخالوں کے ساتھ ایک گروہ کثیر مخالفین کا نہ ہوتا۔ آپ کے مخالف زیادہ تر وہ لوگ تھے جو حریت فکر کے میدان میں آپ کا مقابلہ نہ کر سکے۔ یا امام کی فقہ ان کے فہم و شعور سے بالا تھی۔ یا پھر ایسے لوگ تھے جو ہر اس طریقہ کو بدعت اور خلافتِ حق قرار دیتے تھے جس میں صرف اقوالِ سلف پر اکتفا نہ کیا جائے ان کا خیال تھا کہ آپ ”رائے“ سے زیادہ کام لیتے ہیں حالانکہ ایسے مواقع پر وہ توقف یا کم از کم ”قیاس“ سے کام لینے کے قائل تھے۔

آپ کے بعض ناقد تو آپ کے علم و فضل، ورع و تقویٰ، عقل و خرد اور آپ کے کثرت اثر و رسوخ سے ویسے بھی ناواقف تھے۔

آپ پر نکتہ چینی کرنے والے خواہ کتنی قسم کے لوگ ہوں اور ان کا شور و غل کتنا

سہ یعنی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے اصحاب اور مہنوا، جن کے نزدیک بڑی ہی ناگزیر صورت میں قیاس سے کام لینا چاہیے۔ (ع-ح)

بھی زیادہ ہو مگر حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگوں کے منشاء کے عین برعکس تاریخ نے آپؐ بڑا انصاف کیا اور آپؐ کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہونے والوں کے اقوال کو بڑی احتیاط سے محفوظ رکھا اور ثابت کر دیا کہ سچی شہادت یہی ہے۔ اس کے بعد نکتہ چینیوں کی حیثیت صرف اتنی رہ گئی کہ کسی انسان کی قدر و قیمت کیسی بھی ہو اس کا فکر و اخلاص اور دین و مروت کسی درجہ کی بھی ہوشک و شبہ سے محفوظ نہیں رہ سکتا یہ دوسری بات ہے کہ اس سے اس کے وقار میں کمی نہیں آتی بلکہ وہ زیادہ قدر و قیمت کا حامل ہو جاتا ہے۔

معاشرین کا اعتراف علم و فضل | مختلف ازمان و اقوام میں آپؐ کی مدح و ثناء کا چرچا رہا اور اس سے اس عظیم فقیہ کی سیرت و سوانح کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوتا رہا۔ یہ شنا و خواں مختلف مکاتیب خیال سے وابستہ تھے مگر آپؐ کی عظمت شان پر سب کا اتفاق تھا۔

اب ہم آپؐ کے معاشرین و متاخرین کے چند اقوال درج کرتے ہیں۔
 آپؐ کے معاصر مشہور صوفی بزرگ فضیل بن عیاضؒ کا قول ہے :-
 ”آپؐ عظیم فقیہ، کثیر المال، صاحبِ جود و کرم، شب و روز مطالعہ میں مصروف رہنے والے عبادت گزار، خاموشی کے عادی اور کم گو تھے۔ جب حلال و حرام کا کوئی مسئلہ پیش آتا تو آپؐ سچی بات کہہ دیتے۔ سلطان کے مال سے آپؐ کو نفرت تھی۔“

جعفر بن ریح کا قول ہے :-

”میں پانچ سال آپؐ کے یہاں مقیم رہا۔ آپؐ سے زیادہ کم گو کسی کو نہیں دیکھا۔ جب فقہ کی کوئی بات دریافت کی جاتی تو کھل جاتے اور زندگی کی طرح بہنے لگتے آپؐ کی آواز بلند اور گونج دار تھی۔“
 آپؐ کے معاصر یحییٰ بن وکیع کہتے ہیں :-

”ابو حنیفہؒ بڑے امین اور بہادر تھے۔ خدا کی رضا کو ہر چیز پر ترجیح دیتے۔ خدا کی

سلف تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۱۳۔ ایضاً

راہ میں تلوار کے زخم بھی برداشت کر لیتے۔ خدا ان پر رحم فرمائے اور ان سے راضی ہو کیونکہ آپ بڑے نیک آدمی تھے۔
 آپ کے پرہیزگار معاصر عبداللہ بن مبارک نے آپ کو خواصہ علم کہا کرتے تھے بلکہ
 امام ابو حنیفہؒ ابھی عالم طفولیت میں تھے کہ محدث ابن جریرؒ نے آپ کی شان میں
 یہ الفاظ فرمائے۔

”علم میں آپ کا ایک عجیب مقام ہوگا۔“
 جب امام بڑے ہوئے تو آپ کا ذکر ابن جریرؒ کی مجلس میں آیا تو پکار اٹھے۔
 ”وہ بڑے فقیہ ہیں۔ وہ بڑے فقیہ ہیں۔“

بعض معاصرین کا قول ہے
 ”ابو حنیفہؒ عجوبہ روزگار تھے آپ کے علم سے وہی شخص انحراف کرتا ہے جو اسے
 سمجھ نہ سکتا ہو۔“

آپ کے معاصر اعمشؒ فرماتے ہیں۔
 ”بلاشبہ ابو حنیفہؒ بڑے فقیہ ہیں۔“
 امام مالکؒ سے عثمان القتی کے بارے میں پوچھا گیا فرمایا ”درمیانہ قسم کے آدمی تھے۔“
 پھر ابن شبرمہؒ کا ذکر آیا تو آپ نے سابقہ جواب دہرایا۔
 امام ابو حنیفہؒ کے متعلق سوال کئے جاتے پرفرمایا۔

”اگر وہ اس عمارت کے ستونوں کو مکڑی کا ثابت کرنا چاہیں تو تم سمجھنے لگو کہ فی الواقع
 وہ مکڑی کے ہیں۔“

۱۔ الخیرات الحسان ص ۲۲ ۲۔ الخیرات الحسان ص ۲۵ ۳۔ الانتقاد (ابن عبدالبر) ص ۱۳۶ ۴۔ از مصنف لیکن انتقاد میں یہ
 عبارت نہیں مل سکی اس کے ہم معنی امام مالکؒ کا ایک قول تاریخ بغداد ص ۳۳۸ ج ۱۲ اور مناقب موفق ص ۱۰۰
 ج ۱ وغیرہ میں ہے۔ لیکن سوال و جواب کی تفصیل مناقب الشافعی (لابن ابی حاتم) ص ۲۱۰-۲۱۱ میں ہے (ع ۱ ح ۱)
 عہ ابو عمرو عثمان بن مسلم تابعی کو فی ”بت“ بصرہ کے علاقہ کی لہجی کی طرف منسوب ہو کر ”بتی“ کہلائے۔ وفات
 ۱۳۲ھ (ع ۱ ح ۱) عہ ابن شبرمہ عبداللہ بن طفیل کو فی تابعی۔ وفات ۱۴۲ھ (ع ۱ ح ۱)

اقوال مدحیہ حدیث شمار سے باہر ہیں ہم نے مُشتے نمونہ خود اسے کے طور پر چند اقوال ذکر کئے ہیں۔

آپ کے جملہ معاصرین موافق ہوں یا مخالفت آپ کو فقہ تسلیم کرتے ہیں۔ ان مدحیہ اقوال میں عبداللہ بن مبارکؓ کی مدح نہایت بلیغ ہے۔ ان کا ارشاد ہے ”کہ آپؐ علم کا خلاصہ اور مغز ہیں“

یہ تعریف نہایت مناسب ہے کیونکہ آپؐ نے علم کی حقیقت کو پایا اور اس کی غایت الغایات تک پہنچ گئے تھے۔ آپؐ مسائل کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے۔ ان کی کنہ و حقیقت کو تلاش کرتے اور اس کے اصول و ضوابط کو معلوم کر کے ان کے دیگر مسائل کے لیے اساس قرار دیتے۔

زمانہ آپؐ کی علمی خدمات اور مناظرات سے پُر تھا آپؐ متکلمین سے بحث و مباحثہ کرتے۔ اہل بدعات کی تردید کرتے، مخالف فرقوں سے جھگڑتے۔ علم الکلام کے بعض مسائل پر اپنے رائے زنی کی۔ بلکہ اس فن کے بعض رسائل بھی آپؐ کی طرف منسوب ہیں۔ فہم حدیث میں ایک مسند کا انتساب آپؐ کی طرف کیا گیا ہے۔ اگر یہ نسبت صحیح ہے تو آپؐ علم حدیث میں بھی ایک مقام رکھتے ہیں۔ اگرچہ فقہ و تخریج مسائل، فہم حدیث، استنباط علل اور ان پر احکام کی بنیاد رکھنے میں آپؐ اپنے مرتبہ پر فائز تھے۔ آپؐ کے بعض معاصرین کا قول ہے۔

”میں ایسے کسی شخص سے آشنا نہیں ہوا البتہ“ سے بہتر حدیث کو سمجھتا ہوں۔“

اس کی وجہ یہی کہی جاسکتی ہے کہ آپؐ الفاظ کے مناسبات و مقارنات سے احکام کے علل و اسباب استنباط کرتے تھے اور ظاہر پر اکتفا کرنے کے بجائے ان کا اصلی مفہوم تلاش کرتے۔ علت کا استخراج کرتے۔ اشبہ و نظائر سے اس کا ربط قائم کرتے۔ اور منصوص حکم کو اصلی قرار دے کر نظائر و امثال کے لیے اسے اساس قرار دیتے۔

علم و فضل کے اصلی سرچشمے اب ہیں اس سوال کا جواب دینا ہے کہ یہ علم و فضل آپؐ کے پاس کیسے آیا؟ اس کے مصادر و منابع کیا

۱۔ اس کی بحث آئندہ اپنے مقام پر آئے گی۔ (ع۔ ح۔ ج۔)

تھے؟ آپ میں کن اوصاف کی فراوانی تھی کہ آپ اسلامی تاریخ کی ایک معروف شخصیت قرار پائے۔

علم و فضل میں غیر معمولی شہرت حاصل کرنے اور اس میں نابغہ روزگار بننے کے لیے چار باتوں کی ضرورت ہے۔

۱۔ وہ اوصاف جو کسی انسان کی سرشت میں داخل ہوں یا بمنزلہ سرشت ہوں یا اس کے کسی اوصاف جو ملک کی حیثیت حاصل کر چکے ہوں۔ مناسب ترین الفاظ میں وہ اوصاف خصوصی جو اس کے ذاتی ذوق کی تعیین اور اس کے فکری مسلک کی نشان دہی کرتے ہوں۔

۲۔ ایسے شیوخ و اساتذہ جن سے وہ ملا، متاثر ہوا اور جنہوں نے اسے وہ راہ راست دکھا یا جس پر وہ گامزن ہوا۔ یا انہوں نے اسے مختلف راستے دکھائے اور ان کی روشنی میں اس نے اپنے لیے ایک راہ عمل متعین کر لی جو اس کے خیال میں بڑی سیدھی اور بہت عمدہ ہو۔

۳۔ اس کے ذاتی احوال و تجارب اور زندگی کے مختلف مراحل و ادوار جو ان منہاج و مسالک کو اختیار کرنے کا باعث ہوئے کیونکہ بعض اوقات دو مختلف اشخاص میں ایک ہی قسم کی صلاحیتیں اور یکساں قابلیت کے شیوخ و اساتذہ جمع ہو جاتے ہیں لیکن ایک کامیاب ہوتا ہے اور دوسرا ناکام۔ یا کامیابی کی راہ پر چلتا ہی نہیں کیونکہ اس کا مخصوص ماحول ایک جدا گانہ مسلک و منہج کی نشان دہی کرتا ہے۔ اندریں صورت اس کے اساتذہ کے پیش کردہ مسلک اور اس کے اپنے متعین کردہ راستہ میں جمع و توفیق کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔

۴۔ وہ عصر و عہد جو اس پر سایہ فگن ہوا۔ وہ فکری گرد و پیش جس میں وہ پروان چڑھا اور اس کی فطری صلاحیتیں اجاگر ہوئیں۔

اب ہم ایک ایک کر کے ان عناصر راہِ جمع کی تشریح و توضیح کرتے ہیں۔

پہلے

(۳)

ذاتی اوصاف و کمالات

امام ابو حنیفہؒ میں وہ تمام خصوصیات موجود تھیں جو ایک بلند پایہ عالم دین میں ہونا چاہئیں۔ آپ ایک سچے عالم کی صفات سے موصوف، قابل اعتماد، گہری سوچ سمجھ رکھنے والے حقائق کی غوطہ دہی کرنے والے اور بڑے حاضر و ماخ تھے۔

آپ بڑا ضبط نفس رکھتے اور اپنے جذبات و احساسات پر انہیں بڑی قدرت حاصل تھی نہ دیکش عبارت آپ پر اثر انداز ہوتی نہ شیریں کلامی آپ کو جاوہ مستقیم سے منحرف کر سکتی۔ ایک مرتبہ عراق کی ایک عظیم شخصیت اور بے نظیر واعظ حسن بصریؒ نے ایک فتویٰ دیا اور امام اس میں گفتگو کرنے لگے۔ دورانِ بحث فرمایا حسن سے غلطی سرزد ہوئی۔ ایک شخص بولا۔ ارے زانیہ کے بیٹے تم کہہ رہے ہو۔ حسن نے غلطی کھائی! یہ بیہودہ گوئی سن کر نہ چہرہ میں کوئی تبدیلی آئی نہ رنگ متغیر ہوا۔ پھر فرمایا "ہاں بخدا! حسن نے غلطی کھائی اور عبداللہ بن مسعودؓ نے بجا فرمایا۔"

امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے۔ "خدا یا اگر کسی کا دل ہم سے تنگ ہو جائے تو مضافتہ نہیں۔ ہمارے دل اس کے لیے بڑے فراخ ہیں۔ آپ کے اس صبر و تحمل اور فراخ حوصلگی کے یہ معنی نہیں کہ آپ کے احساس و شعور میں بڑا ضعف و جمود پایا جاتا تھا بلکہ اس کے علی الرغم واقعہ یہ ہے کہ آپ بڑے حساس اور خود دار واقع ہوئے تھے۔ ایک مرتبہ آپ کے ایک حریف مقابل نے آپ کو "اے بدعتی اور اے زندیق" کے الفاظ کہے۔

سلف تاریخ بغداد ص ۲۵۲ - ج ۱۳

اپنے فرمایا "خدا تجھے معاف کرے میں ایسا شخص نہیں۔ میں نے جب سزا کو پہچانا کسی کو اس کا شریک نہیں ٹھہرایا۔ میں صرف اسی کے عفو کا امیدوار ہوں اور فقط اسی کے عذاب کا ڈر ہے" عذاب کا ذکر کرتے وقت آپ رونے لگے۔

اس نے کہا۔ "مجھے معاف فرمائیے" امام نے کہا۔ "اگر جاہل غلطی سے مجھے کچھ کہہ دے تو اسے معاف کرتا ہوں اور اگر کوئی عالم اس فعل کا ارتکاب کرے تو وہ نقصان اٹھائیگا کیونکہ علماء کی غیبت کے اثرات ان کے بعد بھی باقی رہتے ہیں"۔

عرض کر امام ابو حنیفہؒ کا حلم، وقار اور سنجیدگی جو دویہ حسی سے عبارت نہ تھی بلکہ آپ ایک بلند ہمت متقی کے صبر و سکون سے بہرہ ور تھے۔ آپ کا احساس اللہ تعالیٰ اور اس کے دین سے وابستہ تھا۔ آپ کو لوگوں کی آلودگیوں اور کثافتوں سے کوئی واسطہ نہ تھا۔ آپ ایک درنشاں و ملائم صفحہ کاغذ کی طرح تھے جس پر لوگوں کی بدزبانی کچھ اثر نہ کرتی بلکہ اس سے ٹھکرا کر پھسل جاتی۔

آپ میں ایک مختلط، صابر اور اپنے نفس پر قابو رکھنے والے شخص کا صبر و تحمل موجود تھا۔ جسے افکار و حوادث کے طوفان بھی متزلزل نہ کر سکتے۔ آپ بڑے کوہ وقار اور صبر و تحمل کا ہمالہ تھے ایک مرتبہ چھت سے ایک سانپ آپ کی گود میں گرا۔ آپ اپنے حلقہ درس میں تھے سب لوگ بھاگ گئے۔ مگر آپ حسب معمول باتوں میں مصروف رہے۔

استقلال نظر و فکر | واسطہ لا ینزال نے آپ کو استقلال فکر سے مالا مال کیا تھا۔ دوسروں کے انکار میں جذب نہیں ہو گئے تھے۔ آپ کے محترم استاد حماد بن ابی سلیمان یہ بیان گئے تھے جن سے آپ ہر مسئلہ میں بحث و نظر کو کام میں لانے اور پورے طور پر اپنے عقل و فکر کی میزان میں نزل کر ان کی کسی بات کو قبول کرتے۔ یہ آزادی غور و فکر ہی کا نتیجہ تھا کہ آپ اپنے افکار و نظریات میں کسی کے مقلد نہ تھے بلکہ براہ راست کتاب و سنت اور اقوال صحابہؓ سے مسائل اخذ کرتے۔ اور ان کے سامنے تسلیم جھکا دیتے۔ تابعین کے اقوال آپ کے نزدیک نہ واجب التقلید تھے نہ ایسے کہ ان کو ماننا احتیاط

۱۔ الخیرات الحسان ص ۴۰ ۲۔ المناقب للمکی ص ۲۶۸ ج ۱

کا تقاضا ہو۔ لہذا انہیں تسلیم بھی کرتے اور چھوڑ بھی دیتے۔ آپ کو قرین رہتے جو شیعہ کا مرکز تھا۔ اپنے وقت کے شیعہ اہل علم مثلاً زید بن علی، محمد باقر، جعفر صادق اور عبد اللہ بن حسن سے ملاقات کر چکے تھے۔ اہل بیت سے میلان و محبت کے باوجود صحابہؓ سے بڑا حسن ظن تھا۔ حب اہل بیت کے ضمن میں آپ کو بڑے مصائب کا سامنا ہوا۔ علامہ ابن عبد البر الانصاری میں رقمطراز ہیں۔

”سعد بن ابی عروبہ فرماتے ہیں میں کوثر اکرام ابو حنیفہؓ کی مجلس میں حاضر ہوا۔ ایک روز آپ نے حضرت عثمان بن عفانؓ کا ذکر کیا اور ان کے لیے دعائے رحمت فرمائی۔ میں نے کہا اس شہر میں صرف آپ ہی حضرت عثمانؓ کے حق میں رحمت کی دعا فرماتے ہیں اور کوئی شخص ایسا نہیں کرتا۔“

یہ ہے وہ حریت فکر جو نہ عوام کے سامنے بھکتی۔ نہ خواص میں اپنے وجود کو مٹاتی اور نہ بغض و محبت اس پر اثر انداز ہو سکتے۔

دقت نظر اور حاضر دماغی | فکر و نظر میں بڑی گہرائی تھی۔ دورانِ بحث، ظواہرِ نصوص اور عبارت کے ظاہری الفاظ تک محدود نہ رہتے بلکہ آپ کی عقل غواصِ قریب و بعید معانی کو ڈھونڈھ نکالتی۔ کسی مسئلہ کا مطالعہ کرتے تو اس کی ظاہری شکل و شبہات کے پابند نہ رہتے بلکہ اس کے علل و غایات تک پہنچ جاتے اور ہمز بحث جاری ہوتی۔ رکنے کا نام نہ لیتے۔ شاید آپ کا سبھی فلسفیانہ انداز فکر تھا جو آپ کو سپہِ سپہِ علم الکلام کی طرف کھینچ لایا تاکہ بحث و مباحثہ سے اس فلسفیانہ ذوق کی تشنگی بجھائی جاسکے۔ اور اسی دقتِ آفرینی نے آپ کو احادیث کا بغور مطالعہ کرنے پر لگایا۔ آپ احادیث نبویؐ کے لفظی اشارات، دور افتادہ معانی، احوالِ قریبہ اور اوصافِ مناسبہ کی مدد سے عللِ احکام کو واضح کرتے۔ اور جب ایک ملتِ معترضہ وجود میں آجاتی تو اس کو قیاس کا مبنیٰ قرار دیتے۔ مفروضے گھڑتے۔ ذہنی صورتیں تراشتے اور دور دراز تک پہنچ جاتے بڑے حاضر دماغ تھے۔ بوقتِ ضرورت آپ پر معانی و مسائل کا ایک سیلاب امنڈ آتا۔ نہ کہیں رکتے نہ دم لیتے۔ نہ مناظرہ میں خاموشی

لے الانصاری ابن عبد البر ص ۱۳۰

اختیار کرتے جب تک حق آپ کا ساتھ دیتا اور اپنے نظریہ کی تائید میں دلائل موجود ہوتے آپ بحث کو جاری رکھتے رہے۔

بڑے زیرک تھے اور خوب جانتے تھے کہ حریف مقابل کو خاموش کرانے کا بہترین طریقہ کیا ہو سکتا ہے۔ انہیں میں آپ سے متعلق نہایت تعجب خیز اور حیرت افزا حکایات مشہور ہیں جن سے کتب مناقب و تراجم اور تاریخ کی وہ کتابیں پر ملیں جن میں آپ کی زندگی کے حالات مذکور ہیں۔ ہم یہاں آپ کے تین مناظرات پیش کرنا چاہتے ہیں جن کی حاضری جوانی اور حسن کلام کا انداز ہوتا ہے۔ اگرچہ ان مناظرات میں کوئی بہت زیادہ ندرت نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ ایک کامیاب مناظر کی حیثیت سے

پہلا مناظر کا۔ مروی ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت امام ابو حنیفہؒ کے حق میں وصیت کی۔ آپ اس وقت موجود نہ تھے۔ قاضی ابن شبرمرہ کی عدالت میں یہ دعوے پیش ہوا۔ امام ابو حنیفہؒ نے بتیہ پیش کیا کہ فلاں شخص نے مرتے وقت ان کے لیے وصیت کی تھی ابن شبرمرہ بولے ”ابو حنیفہؒ کیا آپ حلف اٹھائیں گے کہ آپ کے گواہ سچ کہہ رہے ہیں؟“ امام نے کہا ”مجھے پر قسم وارد نہیں ہوتی کیونکہ میں اس وقت موجود نہ تھا۔“ ابن شبرمرہ کہنے لگا ”آپ کے قیاسات کسی کام نہ آئے۔“ امام نے فرمایا ”اچھا بتائیے! کسی اندھے شخص کا سر بھڑوڑ دیا جائے اور دو گواہ شہادت دیں تو کیا اندھا شخص حلف اٹھا کر کہے گا کہ میرے گواہ سچے ہیں حالانکہ اس نے انہیں دیکھا نہیں؟“ ابن شبرمرہ نے کوئی جواب نہ دیا اور وصیت تسلیم کر لی۔

دوسرا مناظرہ: ضحاک بن قیس خارجی جس نے اموی دور میں بغاوت کی تھی کوفہ کی مسجد میں آیا اور امام ابو حنیفہؒ سے کہا تو یہ کیجئے۔

امام نے فرمایا ”کس گناہ سے توبہ کروں؟“ ضحاک بولا۔ ”وہ حکم قرار دینے سے۔“

ملہ بیٹ بن سعد کا بیان ہے کہ میں امام ابو حنیفہؒ سے ملنا چاہتا تھا۔ میں نے دیکھا کہ لوگ ایک شیخ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ مسائل کا سلسلہ جاری ہے اور آپ جواب پر جواب دیئے جا رہے ہیں۔ بخدا میں جوابات کی درستی سے اتنا متاثر نہیں ہوا جتنا ان کی سرعت سے۔ (حاشیہ مصنف)

امام بولے ”کیا آپ مجھ سے مناظرہ کریں گے یا مجھے قتل کر دیں گے؟“ کہنے لگا ”مناظرہ کروں گا۔“

امام نے فرمایا: اگر باہم اختلاف واقع ہوا تو ہم میں ثالث کون ہوگا؟ بولا: ”جس کو چاہیں ثالث بنالیں۔“

ابو خنیفہ ”ضحاک کے ایک ساتھی سے مخاطب ہو کر کہنے لگے: ”یہاں تشریف رکھیے اور بصورت اختلاف ہم میں فیصلہ فرمائیے۔“

پھر ”ضحاک سے کہا: ”کیا یہ صورت آپ پسند کرتے ہیں؟“ اس نے کہا ہاں! فرمایا: ”آپ نے خود ہی تنہا حکیم کے جواز کا فیصلہ کر دیا۔“ ضحاک چپ رہا اور جواب ہو گیا۔!

تیسرا مناظرہ: بکوفہ کا ایک شخص کہا کرتا تھا کہ حضرت عثمانؓ (رمعاذ اللہ) یہودی تھے۔ مگر کسی میں ہمت نہ ہوئی کہ اسے آپ کے مسلمان ہونے کا یقین دلا سکے یا اس کے نظریہ میں تبدیلی پیدا کر سکے۔ ابو خنیفہؒ اس کے یہاں آئے اور کہا: میں آپ سے رشتہ طلب کرتے آیا ہوں۔ وہ بولا کس کا؟ آپ نے فرمایا: تمہاری بیٹی کا، لڑکا بہت شریف، دولت مند، حافظ قرآن، سخی، عابد شب زندہ دار اور خدا کے خوف سے سوتے والا ہے۔ وہ بولا بڑی خوشی کی بات ہے۔ امام فرمانے لگے ”البتہ اس میں ایک بات ہے۔“ بولا ”وہ کیا؟“ فرمایا ”یہودی ہے۔“

کہنے لگا ”سبحان اللہ! کیا آپ مجھے یہودی کو اپنی بیٹی دینے کو کہتے ہیں؟“ امام کہنے لگے ”کیا یہ منظور نہیں؟“ بولا ”نہیں۔“

امام بولے ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اپنی بیٹی یہودی کو دے دی تھی۔“ (یعنی حضرت عثمانؓ کو جیسا کہ اس کا خیال تھا)

کہنے لگا: ”استغفر اللہ! میں خدا کے حضور میں تو بہ کرتا ہوں۔“

بے شمار روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں آپ کو حد درجہ کمال حاصل تھا۔ اور آپ کمال سہولت شدید ترین مشکلات سے عہدہ براہم جاتے۔ جبھی تو ابو جعفر منصور نے آپ سے کہا تھا: ”اَنْتَ صَاحِبُ حِیْلٍ“ (آپ خوب گریز کی راہیں ڈھونڈھ لیتے ہیں)

آپ کی ذہانت و فطانت، نگاہ مردم شناس اور کشفِ اسرار کی قدرت آپ کے لیے بحث و جدل کا راستہ ہموار کر دیتی تھی۔ آپ لوگوں کے پاس آتے تو ان کے ذہنوں سے قریب اور مالوف طریقوں سے ان سے بات کرتے اور یکمال مہارت ان کے لیے حق کا قبول کرنا آسان فرما دیتے۔

جذبہ اخلاص | حضرت امام صاحب طلبِ حق میں بیدِ غلص تھے۔ جذبہ اخلاص ہی سے آپ کو رفعتِ شان، روشنیِ قلب و ضمیر اور نورِ معرفت حاصل ہوا کیونکہ جو دل اغراضِ نفسانی سے پاک تھا، نفسانی کثافتوں سے دور اور فہمِ مسائل میں ہوا و ہوس سے منزہ ہو وہ نورِ معرفت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ اس کے جذبات و احساسات پاکیزہ ہو جاتے ہیں اور اس کی فکر و نظر حاملِ صدق و صواب ہو جاتی ہے۔ اور جب طلبِ حقائق کا داعیہ درست ہو تو عقل کے لیے ان کا فہم و شعور آسان ہو جاتا ہے اور جس عقل کو لذات و شہوات نے سرنگوں کر دیا ہو وہ کبھی راہِ راست پر نہیں چل سکتی۔ ایسا شخص یہ سمجھ نہیں پاتا کہ وہ شہوات میں گم ہے یا اسے تل کی راہنمائی حاصل ہے۔

دین کے فہمِ صحیح کے ماسوا امام صاحب کی کوئی آرزو نہ تھی۔ اسی کو آپ دین سمجھتے اور جس شخص پر کوئی اور جنون سوار ہو وہ یہ عقیدہ نہیں رکھ سکتا۔ آپ ہمیشہ راہِ حق کی پیروی کرتے رہے اور یہ کبھی نہ سوچا کہ غالب ہوں گے یا مغلوب۔ بلکہ جب تک آپ حق کا دامن تھامے رکھتے اپنے کو غالب تصور کرتے۔ خواہ آپ کو قائل کرنے والا آپ کا حریفِ مناظرہ ہی کیوں نہ ہو۔ بنا براخلاص آپ نے یہ دعویٰ کبھی نہ کیا کہ آپ کی رائے ہی حق و صواب ہے اور اس میں شک و ریب کی کوئی گنجائش نہیں بلکہ فرمایا کرتے تھے۔

”تولنا هذا امرای دھوا حسن ما قدرنا“ ہماری یہ رائے ہے، اتنی بات ہمارے بس علیہ فمن جاءنا باحسن من قولنا فهو میں تھی جو ہم سے بہتر قول لائے گا اس کی بات ادنیٰ بالصواب متا ہے زیادہ قرینِ صحت و صواب ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ سے کہا گیا ”کیا آپ کے فتاویٰ حق ہوتے ہیں اور شک و شبہ سے بالا ہوتے ہیں؟“

فرمایا: ”مجھے نہیں معلوم امکان ہے ان کا باطل ہونا یقینی ہو۔“

امام زفر کہتے ہیں ہم امام کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ہمارے ساتھ ابو یوسفؒ اور محمد بن حسنؒ بھی ہوا کرتے تھے۔ ہم آپ کے اقوال و ارشادات لکھتے۔ ایک روز آپ نے ابو یوسفؒ سے مخاطب ہو کر کہا۔ ”یعقوب! میری ہر بات نہ لکھا کیجئے بعض اوقات ایک بات مجھے آج سوچتی ہے اور کل اسے چھوڑ دیتا ہوں اور کل ایک بات کو درست تصور کروں گا اور پر رسول اس سے اختاب کروں گا۔“

چونکہ آپ تلاش حق میں منہل تھے۔ اگر آپ کا حریف مقابل کوئی ایسی حدیث ذکر کرتا جو اس کے نزدیک صحیح ہوتی لیکن دوسروں کے نزدیک اس کی صحت ثابت نہ ہوتی۔ یا صحابی کا فتویٰ بیان کر دیتا تو آپ اپنی رائے سے رجوع فرما لیتے۔

زمہ بن معاویہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا ”اگر غلام دشمن کو امان دے دے تو کیا یہ صحیح ہے؟“ آپ نے فرمایا۔ ”اگر وہ جہاد میں عملی حصہ نہ لے رہا ہو تو اس کی امان باطل ہے۔“ میں نے کہا۔ ”مجھ سے عاصم احوال نے بیان کیا۔ اس نے فضیل بن یزید رقاشی سے سنا وہ کہہ رہے تھے کہ ہم نے ایک دفعہ دشمن کا محاصرہ کیا۔ ہماری جانب سے دشمن کی طرف ایک تیر پھینکا گیا جس میں امان تحریر تھی۔ وہ کہنے لگے آپ نے ہمیں امان دے دی۔ ہم نے کہا تیر پھینکنے والا تو ایک غلام تھا۔ وہ بولے ہم غلام و آزاد ہیں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔“ ہم نے حضرت عمرؓ کو لکھ بھیجا حضرت عمرؓ نے جواباً لکھا ”غلام کی امان کو درست سمجھئے۔“ امام ابو حنیفہؒ خاموش ہو گئے۔

میں دس سال کوفہ سے غائب رہنے کے بعد وہاں گیا اور امام سے مل کر غلام کی امان کا مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے عاصم کی حدیث کے مطابق فتویٰ دیا۔ اور اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ میں سمجھ گیا کہ آپ جو بات سنتے ہیں اس کی پیروی کرتے ہیں۔“

”ایک دفعہ کہا گیا کہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ امام نے فرمایا لعن اللہ من یخالف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ! اگر مٹا اللہ وہ استغفرنا

لہ تاریخ بغداد ص ۲۰۲ ج ۱۳ لہ الاستقلا لابن عبد البر ص ۱۴۰-۱۴۱

جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتا ہے خدا اس پر لعنت کرے انہی کی وجہ سے ہم نے عزت پائی اور نجات حاصل کی

یہ ہے دین اسلام اور اپنی فقاہت سے آپ کا اخلاص۔ آپ تعصب سے پاک تھے آپ کا خلوص کشاں کشاں آپ کو حق کی طرف لے جاتا تھا۔ اور وسعت ذہن و عقل کے باعث اپنی رائے کو نظر انداز کر کے دوسروں کے نظریات و افکار قبول کرنے کے لیے تیار ہو جاتے تعصب کا شکار ہمیشہ وہی اشخاص ہوتے ہیں جن کے جذبات ان کے نظریات و آراء پر غالب آچکے ہوں۔ یا جن کو ضعف اعصاب کا عارضہ لاحق ہو۔ اور ان کی نظر و فکر کا دائرہ بے حد محدود ہو اور یہ حقیقت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ میں ایسی کوئی بات نہ تھی بلکہ آپ بڑے زیرک، اپنی ذات اور اپنے جذبات و احساسات پر قابو رکھنے والے۔ تلاش حق میں باخلاص اور خدا سے ڈرنے والے تھے۔ آپ ہمیشہ خطا اپنی طرف فرض کرتے۔

امام صاحب کا رعب و دبدبہ | ان جملہ اوصاف و خصوصیات پر ایک اور صفت غالب تھی اور شاید وہ ان تمام صفات کا منظر یا خصوصی

عنایت کر دے گا تھی اور وہ تھی آپ کی شخصی قوت، اثر و نفوذ، شکوہ و دبدبہ، مقناطیسی جاذبیت اور روحانی قوت۔ آپ کے تلامذہ تعداد میں بہت زیادہ تھے۔ آپ ان پر اپنی رائے ٹھونکتے نہ تھے بلکہ باہم تبادلہ افکار و سے ان میں سے اکابر کی رائے معلوم کرتے اور ان سے اس طرح بحث و مباحثہ کرتے جیسے ایک شخص کسی دوسرے ہم رتبہ سے کرتا ہے۔ آپ کی رائے آخری اور فیصلہ کن ہوتی۔ مجلس پر سناتا چھا جاتا۔ بعض لوگ اپنی رائے پر ڈٹے رہتے اور ان کے خیالات میں کوئی تبدیلی نہ آتی۔ لیکن بایں ہمہ مجلس پر آپ کا رعب و داب قائم رہتا۔

آپ کے معاصر عرب کد ام نے آپ کی مجلس کا ذکر کرتے ہوئے کہا۔
”صبح کی نماز فارغ ہو کر آپ کے تلامذہ اپنے کام کا ج کے لیے چلے جاتے پھر جمع ہو کر آپ کی مجلس میں آ بیٹھتے۔ کوئی سوال کرتا۔ کوئی مناظرہ میں مشغول ہوتا۔ کثرت گفتگو سے آوازیں بلند ہونے لگتیں اور جب اسلام کی ایک عظیم الشان شخصیت گویا ہوتی (امام ابو حنیفہؒ) تو کسی کو یا رائے گفتگو

نہ ہوتا۔

یہ ہیں امام صاحب کے بعض اوصاف و کمالات جن میں سے بعض فطری اور بعض کسی تھے۔ آپ ان اوصاف کو پسند کرتے اور انہیں اپنے مخصوص طریقہ سے اپناتے۔ یہ صفات آپ کی عظیم شخصیت کے لیے کلید کا حکم رکھتی تھیں۔ اور انہیں کے بل بوتے پر آپ ہر روحانی غذا سے مستفید ہوتے تھے۔ یہ عادات و خصائل آپ کی طبیعت ثانیہ بن چکے تھے اور انہی کی وجہ سے آپ کے مخصوص گرد و پیش آپ کے اساتذہ اور آپ کے تجربات زندگی میں ربط و ضبط پایا جاتا تھا۔ وہ ان عناصر سے غذا پاتے اور یہ عناصر ان کے لیے ایک جدید اور عمیق قسم کے فکر و نظر اور افراد و اقوام پر اثر انداز ہونے والے نظریات سے ان کی مدد کرتے۔ امام کے یہی اوصاف تھے جن سے آپ کے ثنا خوار مدح و ثنا کے ترانے گانے لگے اور حمد پیشہ لوگ آتشِ غیض و غضب میں جلنے لگے۔ اور طعن و تشنیع کا شیلوہ اختیار کیا۔

۱۱۷

(۴)

۲۔ شیوخ و اساتذہ

کثرتِ اساتذہ | امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: ”میں معدنِ علم و فقہ کوفہ میں سکونت پذیر تھا۔ اہل کوفہ کا ہم نشین رہا اور وہاں کے فقہاء میں سے ایک فقیہ کے دامن سے وابستہ ہو گیا۔“

یہ جملہ آپ نے اپنی علمی تربیت اور فقہی تعلیمات کے متعلق ”فقیہ“ بننے سے پہلے فرمایا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایک علمی ماحول میں پروان چڑھے۔ اس دور کے علماء کے ہم نشین رہے۔ ان سے استفادہ کیا۔ ان کے طریقِ بحث و مناظرہ سے آشنا ہوئے اور پھر ایک فقیہ میں اپنے علمی ذوق کی تشنگی بجھانے کا سامان پا کر اسی کے ہو رہے لیکن دوسروں کو بھی کھیتہ ترک نہیں کیا اور ان سے اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری رکھا۔ کیونکہ اس تعلق و لزوم کا یہ معنی ہرگز نہیں تھا کہ آپ دوسرے علماء سے کنارہ کش ہو جائیں۔

سب راویوں کا متفقہ بیان ہے کہ آپ عراق کے سب سے بڑے فقیہ حماد بن ابی سلیمان کے شاگرد تھے۔ لیکن آپ نے دوسروں سے اخذ و روایت اور بحث و مذاکرہ میں بھی کوئی حرج نہ سمجھا۔ خصوصاً حمادؒ کی وفات کے بعد تو آپ کو دیگر شیوخ سے استفادہ کے زیادہ مواقع میسر آئے۔ اور جب اموی عامل ابن ہبیرہ کی وجہ سے آپ کوفہ سے ہجرت کر کے جوارِ حرم میں پناہ گزین ہوئے تو وہاں کے علماء سے فائدہ اٹھایا۔ اسی لیے آپ کے سیرت نگار حماد کے علاوہ آپ کے بہت سے شیوخ و اساتذہ کا ذکر کرتے ہیں۔

تعلقِ تلمذ مختلف الخیال اساتذہ سے: آپ کے ان شیوخ و اساتذہ اور اصحاب

مذاہب ائمہ فقہ کا تذکرہ کرنے سے پہلے ہم تین امور کو بیان کرنا مناسب سمجھتے تھے۔
 الف۔ آپ کے اساتذہ مختلف مذہبی فرقوں سے وابستہ تھے اور سب کے سب
 فقہائے اہل السنۃ والجماعت اور اہل الرائے میں سے نہ تھے۔ ان میں عالم حدیث بھی تھے اور
 وہ بھی جنہوں نے ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے قرآن کا علم سیکھا۔ ہم بیان
 کر چکے ہیں کہ آپ مکہ میں تقریباً چھ سال اقامت گزریں رہے جیسا کہ بعض کتابوں کی روایات
 سے واضح ہوتا ہے۔ بن شعور کو سپنج کریم مکہ میں یہ طویل اقامت اس امر کی غماز ہے کہ آپ
 نے براہ راست حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد تابعین سے قرآن کا علم حاصل کیا ہو گا۔ یا کم از کم
 تابعین کے تلامذہ کے واسطہ سے یہ علمی ورثہ پایا ہو گا۔ آپ کے عراقی ہم نشینوں میں ایسے لوگ
 کثیر التعداد جو مختلف شیعہ فرقوں سے وابستہ تھے۔ ان میں کیسانہ تھے اور زید یہ بھی، امامیہ
 اثنا عشریہ تھے اور اسماعیلیہ بھی۔ ان سب سے آپ متاثر ہوئے مگر حب اہل بیت کے ماسوا
 آپ پر ان کا کوئی اثر نہ تھا۔ ان مختلف النوع لوگوں سے استفادہ کرنے میں آپ اس شخص کی
 مانند تھے جو مختلف عناصر سے غذا حاصل کرے اور ان کے باہمی امتزاج سے ایک ایسا
 جوہر نکالے جس سے زندگی کا قیام و بقا وابستہ ہو۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ ان گونا گوں بوقلموں عناصر سے استفادہ کرتے اور اس مجموعہ
 سے ایک ایسا فکر جدید اور صائب رائے استنباط کرتے جو یوں قرآن سے مختلف النوع ہوتی
 مگر ان کے خلاصہ و لب لباب کی جامع ہوتی۔

علوم صحابہ اور امام ابوحنیفہؒ (ب) ان علمی دراسات کی تحصیل سے آپ کو ان صحابہ
 کرامؓ کے فتاویٰ تک رسائی ہوئی جو اجتہاد و استنباط،
 ذہانت و فطانت اور جود رائے میں اپنی مثال آپ تھے۔

تاریخ بغداد میں مذکور ہے۔ ایک روز امام ابوحنیفہؒ منصور کے دربار میں آئے
 وہاں علی بن موسیٰ بھی موجود تھا۔ اس نے منصور سے کہا: ”یہ اس عہد کے سب سے بڑے عالم دین
 ہیں“ منصور نے امام کو مخاطب ہو کر کہا: ”نعمان! آپ نے علم کہاں سے سیکھا؟“ فرمایا: ”حضرت
 عمرؓ کے تلامذہ سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے۔ نیز شاگردان علیؓ سے اور انہوں نے

حضرت علیؓ سے اور بواسطہ تلامذہ عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور حضرت ابن عباسؓ کے عہد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بڑا نام اس کائناتِ ارضی پر اور کوئی نہ تھا۔ بولائے آپ نے بڑا قابلِ اعتماد و مہم حاصل کیا۔

آپ نے ان مذکور جلیل القدر صحابہؓ کے فتاویٰ حاصل کئے اور جیسا کہ آپ کی یہ تقریر بتاتی ہے ان کا تتبع فرماتے تھے یا کم از کم یہ فتاویٰ آپ کو تابعین کے واسطے سے ملے۔ کیونکہ آپ نے تابعین کی ملاقات کر کے ان سے کسب فیض کیا تھا اور تابعین براہِ راست صحابہؓ کے شاگرد تھے۔ اور ہاں یہ ہیں وہ کبار صحابہؓ جن کے فتاویٰ آپ نے اخذ کئے اور جو کتاب و سنت کے ظاہری نصوص کے ساتھ ساتھ علم و عقل اور فکر و نظر کی روشنی سے بھی مستفید تھے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان فتاویٰ کا آپ پر کیا اثر ہوا؟ اور کس طرح ان فتاویٰ نے آپ کو عللِ احکام کے سمجھنے اور اشباہ و نظائر کو باہم قیاس کرنے کی راہ پر ڈال دیا اور آپ کے ذاتی ذوقِ فلسفہ اور عقلی میلان و رجحان نے اس سونے پر سہاگے کا کام کیا۔

صحابہؓ سے ملاقات (ج) امام صاحبؒ کے مناقب نویس تو سب ہی کہتے ہیں کہ آپ بعض صحابہؓ سے مل چکے تھے بلکہ بعض نے صحابہؓ سے روایت کرنے کا ذکر بھی کیا ہے اور اس بنا پر آپ کو تابعی کے رتبہ پر فائز کہا گیا۔ اور اس طرح گویا اپنے معاصر فقہاء مثلاً سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ اور امام مالکؒ وغیرہ سے ان کی فضیلت ثابت ہو گئی۔

تمام راوی نقل کرتے ہیں کہ آپ کو بعض معمر صحابہؓ سے ملنے کا فخر حاصل ہو چکا تھا۔ جو پہلی صدی ہجری کے اواخر یا اس کے قریب قریب تک زندہ رہے یا جو پہلی صدی کے نانویں عشرہ تک بقید حیات رہے۔ انہوں نے ایسے صحابہؓ کے نام ذکر کئے ہیں جن کی زیارت کا شرف آپ کو حاصل ہوا تھا۔ مثلاً انس بن مالکؓ، المتوفی ۳۵ھ، عبداللہ بن ابی اونیؓ، المتوفی ۳۵ھ۔ واثمہ بن اسحاقؓ، المتوفی ۵۵ھ۔ ابوالطفیل عامر بن واثمہؓ، المتوفی ۵۵ھ۔

جو سب صحابہؓ کے بعد مکہ میں فوت ہوئے۔ اور سہل بن سعدؓ المتوفی ۸۸ھ وغیرہم۔
 صحابہؓ سے روایت کرنے میں البتہ علمائے تاریخ مختلف ہیں۔ بعض مصنفین کے
 بقول آپ کو صحابہؓ سے روایت کرنے کا شرف حاصل ہے۔ وہ روایت کردہ چند احادیث
 بھی نقل کرتے ہیں۔ لیکن اہل تحقیق علمائے حدیث کے نزدیک امام صاحبؒ کی سند سے
 وہ روایات ضعیف ہیں۔ اگرچہ دیگر طرق سے بعض احادیث کو تقویت و تائید حاصل ہوتی ہے۔
 مثلاً یہ روایات (۱) من بنی اللہ مسجد اولو کمفحص فظاۃ بنی اللہ لہ بیتا فی الجنة

۲۔ ۶۵ ما یریبک الی مالایریبک ۳۔ ان اللہ یحب اغاۃ اللہفان

۴۔ طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ۵۔ الدال علی الخیر کفاعلہ

۶۔ لا تظهر الشماتۃ لاختیک فی عافیہ اللہ ویبتلیک ۷

صحابہؓ سے روایت کرنا ثابت نہیں | اکثر علماء کا بیان ہے کہ آپ صحابہؓ کی ملاقات
 سے مشرف ہوئے تھے مگر روایت کرنا

ثابت نہیں کیونکہ آپ اس وقت اس قدر صغیر السن تھے کہ آپ کا نقل و سماع کسی طرح قرین
 عقل و دانش نہیں۔ دوسرے یہ کہ آپ آغاز زندگی میں تجارت کرتے تھے اور امام شعیبؒ کی
 نصیحت کے بعد علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ سے آپ کے سماع

لہ المناقب للعلی جز ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳

کی جملہ روایات کذاب اور ضعیف راویوں سے خالی نہیں۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ آپ کے تلامذہ مثلاً امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، عبد اللہ بن مبارک اور امام زفرؒ کی جمع کردہ کتب حدیث میں ان کا کہیں ذکر نہیں اور نہ ان کے بیان کردہ اقوال میں اس کا کوئی نام و نشان ملتا ہے، اگر ان احادیث کی نسبت امام کی طرف صحیح ہوتی تو وہ ان سے واقف ہوتے اور ان کی نشر و اشاعت میں اہتمام فرماتے کیونکہ وہ امام کے اقوال و آثار کے ذکر کرنے میں بڑا اہتمام کرتے تھے۔

کیا امام ابو حنیفہؒ تابعی تھے؟ | ہمارا میلان اسی رائے کی جانب ہے اور ہم اسے پسند کرتے ہیں کہ امام بعض ان معرصہ صحابہؓ سے ضرور ملے جو آپ کے عہد میں بقید حیات تھے۔ مگر آپ نے ان سے روایت نہیں کی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا آپ تابعی تھے یا نہیں؟
علامہ تابعی کی تعریف میں مختلف رائے ہیں۔ بعض کے نزدیک تابعی وہ ہے جو صحابہؓ سے مل چکا ہو۔ خواہ وہ اس کی صحبت سے مستفید نہ ہوا ہو۔ بنا بریں صرف روایت صحابہ سے کسی شخص کو تابعی کا درجہ مل سکتا ہے۔ اس لحاظ سے امام ابو حنیفہؒ بھی تابعی ہوں گے بعض کے نزدیک صرف ملاقات کافی نہیں بلکہ طول صحبت اور اخذ و استفادہ بھی ضروری ہے، اس تعریف کے مطابق آپ تابعی شمار نہیں ہوں گے۔ لہذا یہ صحابہؓ سے آپ کا روایت کرنا دلائل کی روشنی میں ثابت ہو جائے۔

مختلف النوع اساتذہ | صحابہؓ سے روایت کرنے میں علماء کا جو اختلاف بھی ہو اس میں شبہ نہیں کہ سب علماء کے نزدیک آپ کو تابعین سے ملاقات

سلۃ الخیرات الحسان ص ۲۵ حاشیہ مصنف یہی فیصلہ مولانا شبلی نعمانی کا ہے۔ سیرۃ النعمان میں ہے ”امام ابو حنیفہؒ نے کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں سنی تاہم یہ شرف ان کی قسمت میں تھا کہ جن آنکھوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جمال دیکھا تھا ان کے دیدار سے عقیدت کی آنکھیں روشن کیں“ نیز دیکھئے شامی ص ۶۶ ج ۱

مولانا افریقا شاہ صاحب دہلوی نے فرمایا: ”اند تابعی روایت و متبع التابعی روایت۔“

یعنی دیکھنے کے لحاظ سے تابعی اور روایت کے اعتبار سے تبع تابعی (وفیق الباری ص ۲۰۲ ج ۱) (ع ۱)

اور ان سے درس و مذاکرہ اور اخذ و تلقی کے مواقع خوب میسر آئے اور آپ کا سن و سال بھی اس کے لیے موزوں تھا۔

آپ کے اساتذہ مختلف منہج و مسلک رکھتے تھے۔ بعض علم حدیث و اثر میں مشہور تھے جیسے امام شعبیؒ۔ بعض نے فقہ و رائے میں نام پایا یہ بہت کثیر التعداد تھے۔ آپ نے عکرمہؒ تلمیذ ابن عباسؒ نافعؒ شاگرد ابن عمرؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ فقیہ مکہ سے استفادہ کیا۔ اور مؤخر الذکر کے دامن سے تو آپ کافی عرصہ تک وابستہ رہے۔ کتابوں میں مذکور ہے کہ آپ تفسیر میں عطاء سے تبادلہ افکار کرتے اور ان سے تفسیری اقوال اخذ کرتے۔ ابن عبد البر لا تنفاد میں کہتے ہیں۔

”امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں میں نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا آپ اس آیت کے بارے میں کیا فرماتے ہیں وَاٰتَيْنَاہٗ اٰھلہٗ وَّمٰثِلَہُم مَّعَہُم رِہِمَ نے حضرت ایوب علیہ السلام کو ان کا کنبہ عطا کیا اور ان کی مثل اور بھی

عطا، کہنے لگے کہ ان کا کنبہ دے دیا اور ان کی مثل اور۔ امام نے فرمایا کہ جو افراد کسی کے کنبہ میں داخل نہ ہوں کیا ان کو اس میں داخل کرنا درست ہے؟ عطا بولے آپ کا کیا خیال ہے؟ میں نے کہا اسے ابو محمدؒ طلب یہ ہے کہ اجور اھلہم واجبوراً مثل اجورھم (اس کے کنبہ کا اجر دیا اور اسی قدر اور اضافہ کر دیا)“

اگر اس روایت کی صحت تسلیم کر لی جائے تو اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔
۱۔ امام ابو حنیفہؒ عطاء بن ابی رباح کے ہم نشین رہ کر ان سے کسب فیض کرتے رہے چونکہ عطاء نے ۸۰ھ میں وفات پائی تھی اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ آپ حماد کی شاگردی کے دوران حج کے لیے مکہ جاتے تو علماء سے درس و مذاکرہ کرتے اور اس سے ان کی شاگردی میں کوئی فرق نہ آنے پاتا جیسا کہ قبل ازیں واضح ہو چکا ہے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ عطاء مکہ میں تفسیر قرآن کا درس دیتے تھے اور مکہ معظمہ کے مدرسے نے حضرت عبداللہ بن عباسؒ کا علمی ورثہ پایا۔ جن کی سب سے زیادہ شہرت علوم قرآن خصوصاً قرآن مجید کے ناسخ و منسوخ کے متعلق تھی۔

اب ایک ایک کر کے ہم آپ کے ایسے اساتذہ کا ذکر کرتے ہیں
حماد بن ابی سلیمان جن کے دامن سے وابستہ ہو کر ان کے مخصوص طرز فکر و نظر سے آپ
 متاثر ہوئے جس سے پتہ چلے گا کہ آپ کن علمی سرچشموں سے سیراب ہوئے تھے۔ اس سے
 آپ کی فنی ثقافت کے سب گوشے ابھر کر سامنے آجائیں گے۔

آپ کے اساتذہ میں سب سے نمایاں شخصیت حماد بن ابی سلیمانؓ ہیں جو دلاء کے
 اعتبار سے اشعری کہلاتے ہیں کیونکہ آپ ابراہیم بن ابی موسیٰ اشعری کے مولیٰ تھے۔ آپ نے کوفہ
 میں پرورش پائی۔ ابراہیم نخعیؒ سے فقہ پڑھی اور ان کی فقہ میں سب سے زیادہ مہارت حاصل کی۔ ۱۲۸ھ
 میں وفات ہوئی۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے امام شعبیؒ سے بھی فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ان
 دونوں نے شریعہ، علقمہ بن قیس اور مسروق بن اجدع سے استفادہ کیا اور یہ سب لوگ
 حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کی فقہ کے وارث قرار پائے۔ جن دونوں بزرگوں
 نے کوفہ میں مقیم رہ کر اہل کوفہ کو اپنی فقہ سے مالا مال کر دیا۔ لہذا ان کی فقہ کو فنی فقہ کے لیے معیار
 اساس قرار پائی۔

فقہ کا یہ عظیم ورثہ کوفہ کو ان دونوں اکابر اور ان کے تلامذہ کے فتاویٰ سے عطا ہوا
 جو ان کی راہ پر گامزن رہ چکے تھے، حمادؓ نے امام شعبیؒ اور امام نخعیؒ دونوں کی فقہ سے یکساں
 فائدہ اٹھایا مگر معلوم ہوتا ہے امام نخعیؒ کی فقہ جو اہل الراسے کی فقہ تھی آپ پر زیادہ اثر انداز
 ہوئی۔ امام شعبیؒ فقہ الراسے کی نسبت زیادہ زرقیہ الاثر تھے۔ آپ پر احادیث و آثار کا غلبہ
 تھا، آپ کی بود و باش عراق میں ہوئی تھی مگر عراقی فقہ سے آپ کو بڑی نفرت تھی جسے آپ
 نے کبھی پسند نہ کیا۔

امام ابو حنیفہؒ اٹھارہ سال تک حمادؓ کے حلقہٴ شاگردی میں رہے۔ اہل عراق نے
 آپ سے حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی فقہ کا خلاصہ سیکھا۔
 امام ابو حنیفہؒ نے حمادؓ سے براہ راست ابراہیم نخعیؒ کے فتاویٰ حاصل کئے۔ شاہ ولی
 اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں۔

”فقہ حنفی کا سرچشمہ ابراہیم نخعیؒ کے اقوال ہیں، حمزہ اللہ الباقیہ میں آپ کے اصل الفاظ یہ ہیں۔“

”امام ابو حنیفہؒ ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اقران و امثال کے مذہب سے بہت دور رہے بہت سی کم کہیں اس سے تجاوز کرتے ہیں۔ ابراہیم نخعیؒ کے مذہب پر تخریج کرنے میں آپ کو بڑی مہارت تھی۔ وجوہ تخریج میں بڑے باریک بین اور فروعات میں نہایت غور و فکر سے کام لینے کے عادی تھے۔ اگر آپ ہمارے تجزیہ کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہوں تو امام ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اصحاب و امثال کے اقوال کتاب الآثار جامعہ عبد الرزاق اور مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ سے بھجائے لیجئے پھر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب سے ان کا موازنہ کیجئے۔ آپ محسوس کریں گے کہ ابو حنیفہؒ چند مقامات کو چھوڑ کر اس ڈگر سے کبھی نہیں ہٹے اور ان چند مواضع میں بھی وہ فقہان کو فہم کے مسلک کے ہاتھ سے نہیں جاتے دیکھیں یہ“

ممکن ہے فقہ حنفی کو ابراہیم نخعیؒ کے اقوال میں محدود کرنے میں قدرے مبالغہ ہو۔ مگر یہ حقیقت شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی حمادؒ سے وابستگی اور راویوں کے بیان کے مطابق امام حمادؒ کی مہارت فقہ نخعیؒ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ فقہ حنفی کا اصلی سرچشمہ وہ فقہی ذخیرہ ہے جو حمادؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے ورثہ میں پایا حقیقہ کی کتب آثار کا دقیق مطالعہ کرنے سے اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے۔

قبل ازیں ہم بیان کر چکے ہیں کہ حمادؒ کی شاگردی کے باوجود آپ دوسرے اساتذہ سے بھی استفادہ کرتے تھے۔ حمادؒ کی وفات کے بعد آپ نے پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ بند نہیں کیا بلکہ ان علمائے دین کی طرح تعلیم و تعلم کا سلسلہ جاری رکھا جو اس قول پر عمل کرتے ہیں۔

لا یزال الرجل عالماً مادام
”جب تک آدمی طلب علم جاری رکھتا
یطلب العلم فاذا ظن انه علم فقد
ہے تو وہ عالم بن رہتا ہے اور جب اپنے
جہل
آپ کو عالم تصور کرنے لگتا ہے تو جاہل بن جاتا ہے“

اوپر گزر چکا ہے کہ آپ موسم حج اور مکہ کے سفروں میں عطاء بن ابی رباح سے استفادہ

لہ حجۃ اللہ البالغۃ ص ۱۴۶ ج ۱۔

کیا کرتے تھے اور جب تک مکہ میں مقیم رہتے ان کی صحبت سے مستفیض ہوتے رہتے مری ہے کہ آپؐ پچھن جگے تھے معلوم ہوتا ہے کہ کن شباب کو پہنچ کر آپؐ ہر سال حج کے لیے جایا کرتے تھے۔ لیکن ہم اس معین تعداد پر نہ یقین کرتے ہیں نہ اس کو ترجیح دیتے ہیں تاہم آپؐ حج سے دو گونہ فائدہ حاصل کرتے۔ اول فقہ و حدیث اور فتاویٰ کی ذخیرہ اندوزی۔ دوسرے احکام حج ادا کر کے تقویٰ و درع کا حصول۔

امام ابو حنیفہؒ نے مکہ کے مدرسہ اور عطاء بن ابی رباحؒ سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا علم حاصل کیا۔ ابن عباسؓ کے مولیٰ عکرمہؒ جو ان کے وارث علم و فضل قرار پائے تھے ان سے بھی استفادہ کیا۔ یہ وہی عکرمہؒ تھے کہ جب ابن عباسؓ کے بیٹے علیؒ نے انہیں چار ہزار دینار کے عوض فروخت کر دیا تو آپؐ نے فرمایا اس میں کوئی بھلائی نہیں آپؐ نے اپنے والد کا علم چار ہزار دینار میں بیچ دیا۔ چنانچہ انہیں مشتری سے بھر واپس لے لیا گیا۔

آپؐ نے عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کا علم نافعؒ مولیٰ ابن عمرؓ سے حاصل کیا۔ اسی طرح ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کا علم و فضل کو قرہ کے مدرسہ سے اخذ کیا۔ حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کے علمی افکار ان تابعین سے اخذ کئے جو ان حضرات کے فیض یافتہ تھے۔

متقدمین شیعہ افاضل سے اکتساب علم و فضل | ان حقائق کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آپؐ نے جملہ مکتب ہائے

خیال کی اسلامی فقہ حاصل کر لی۔ اگرچہ اہل الرائے کی فقہ آپؐ پر غالب تھی اور آپؐ ان کے شیخ کہلاتے تھے لیکن آپؐ کا علم اسی دائرہ میں محدود نہ تھا بلکہ اس سے تجاوز کر کے آپؐ نے ائمہ شیعہ سے کسب فیض کیا اور ان سے درس و مذاکرہ کرتے رہے۔ آپؐ نے بڑے نازک موقعوں پر ان کی نصرت و اعانت کا فریضہ ادا کیا پیرانہ سالی اور ادھیڑ عمر میں آپؐ آذناستوں سے دوچار ہوئے۔ آخر کار آپؐ کا خاتمہ بھی حب اہل بیتؑ، زہد و تقویٰ اور حق و صداقت سے وابستگی پر ہوا۔ آپؐ کی زید بن علیؒ، محمد باقرؒ، ابو محمد عبداللہ بن حسنؒ سب سے ملاقات بھی ہوئی تھی، اور یہ سارے بزرگ علم و فقہ کے ستون تھے۔

مثلاً حضرت زید بن علیؒ زین العابدینؒ المتوفی ۱۲۲ھ مختلف اسلامی علوم و فنون میں

ماہر کامل تھے۔ آپ قرأت کے عالم، علوم القرآن سے آشنا، عالم فقہ اور ماہر علم العقائد تھے معتزلہ آپ کو اپنے شیوخ میں سے شمار کرتے ہیں۔ ایک روایت کے مطابق آپ دو سال ان کے حلقہ شاگردی میں رہے۔ الرضی النضیری تحریر ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں۔ میں نے زید بن علیؒ اور ان کے کنبہ کو دیکھا۔ میں نے آپ کے زمانہ میں ان سے زیادہ فقیہ، زیادہ عالم، حاضر جواب اور زیادہ فصیح و بلیغ کسی کو نہیں دیکھا۔ وہ کتنا روزگار تھے۔

لیکن یہ درست ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کو زید بن علیؒ سے شرف ملاقات حاصل ہوا ہے مگر لزوم و وابستگی کا واقعہ درست نہیں۔ چند مجالس میں ان سے استفادہ ضرور کیا نہ یہ کہ ان کی صحبت میں زیادہ عرصہ تک رہے۔

محمد باقر بن زین العابدین | محمد باقر بن زین العابدینؒ، زید بن علیؒ کے بھائی تھے اور ان سے پہلے فوت ہوئے۔ یہ شیعہ امامیہ کے اماموں میں سے تھے۔ امامیہ کے دونوں مشہور ترین فرقے اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ آپ کی امامت پر متفق ہیں۔ ”باقر“ آپ کا لقب ہے۔ کیونکہ آپ نے علم کو وسعت دی اور اس کی وضاحت کی۔ اہل بیت میں داخل ہونے کے باوجود یہ خلفائے ثلاثہؒ کو برا نہ کہتے تھے۔ ایک مرتبہ چند عراقی لوگوں نے حضرت ابو جعفرؒ، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کا ذکر نامناسب طریق سے کیا تو آپ ناراض ہو گئے اور ڈانٹ کر کہنے لگے ”کیا تم مجاہد ہر جو اہل مال سے نکال دیئے گئے؟“ وہ بولے ”نہیں۔“

پھر دریافت کیا۔ ”تم انصار ہو جنہوں نے ان کو اپنے یہاں ٹھہرایا اور مشرف بہامان ہوئے؟“ وہ کہنے لگے ”نہیں۔“

پھر فرمایا۔ ”تم وہ بھی نہیں جن کی شان میں واروہے“ **وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ** (الحشر)

پھر فرمایا ”یہاں سے چلے جایئے خدا تمہیں دُور کرے تم زبان سے اسلام کے دعویٰ دار ہو لیکن تمہیں اس سے کچھ واسطہ نہیں“

جناب باقرؒ سلمہ میں فوت ہوئے۔

لے ان ائمہ اربعہ کے نزدیک ان کی وفات سلمہ میں ہوئی۔ لیکن اہل کمال نہیں سلمہ تحریر ہے (حاشیہ مصنف)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

حضرت محمد باقرؑ بہت بڑے عالم دین تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی ملاقات ان سے اس وقت ہوئی جب آپ کی فقہ ورانہ کانیانیا چرچا ہوئی۔ ملاقات کا یہ واقعہ مدینہ طیبہ میں پیش آیا حضرت باقرؑ نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا۔
 ”آپ نے تو میرے نانا کے دین اور ان کی احادیث کو قیاس سے بدل ڈالا۔“

امام ابوحنیفہؒ نے کہا ”معاذ اللہ“

جناب باقرؑ کو بڑے آپ نے ایسا کیا ہے۔“

امام ابوحنیفہؒ ”تشریف رکھئے تاکہ میں بھی مودبانہ طریق سے بیٹھ سکوں۔ کیونکہ میرے نزدیک آپ اسی طرح لائق احترام ہیں جیسے آپ کے نانا صحابہؓ کی نظر میں۔“
 جناب باقرؑ تشریف فرما ہوئے۔ امام ابوحنیفہؒ بھی زانوئے ادب تہ کر کے آپ کے سامنے بیٹھ گئے۔

امام ابوحنیفہؒ ہیں آپ سے تین باتیں دریافت کرنا چاہتا ہوں ان کا جواب مرحمت فرمائیے!
 کیا مرد کمزور ہے یا عورت؟“

جناب باقرؑ ”عورت۔“

امام ابوحنیفہؒ ”جہاد میں عورت کو کیا حصہ ملتا ہے؟“

جناب باقرؑ ”مرد کو دو حصے اور عورت کو ایک۔“

امام ابوحنیفہؒ ”یہ آپ کے نانا کا فرمان ہے۔ اگر میں نے ان کے دین کو بدل دیا ہوتا تو قیاس کے مطابق آدمی کو ایک حصہ دیتا اور عورت کو دو۔ کیونکہ عورت کمزور ہوتی ہے۔“

امام ابوحنیفہؒ ”اچھا فرمائیے نماز بہتر ہے یا روزہ؟“

جناب باقرؑ ”نماز۔“

امام ابوحنیفہؒ ”یہ آپ کے نانا کا ارشاد ہے اگر میں نے ان کا قول تبدیل کر دیا ہوتا تو میں عورت سے کتا کہ حین سے پاک ہونے کے بعد روزہ کے بجائے وہ فوت شدہ

نمازیں ادا کرے۔“

امام ابوحنیفہؒ ”اچھا یہ فرمائیے کہ بول زیادہ نجس ہے یا نطفہ؟“

جناب باقرؑ: "بول زیادہ نجس ہے"

امام ابوحنیفہؒ اگر میں نے قیاس سے آپ کے ناناکے دین کو بدل دیا ہوتا تو میں فتوے دیتا کہ بول سے غسل کرنا چاہیے۔ اور لطفہ سے وضو۔ معاذ اللہ اہل بیت پر یہ کام کیسے کر سکتا ہوں؟

جناب باقرؑ اٹھ کر نعل گیر ہوئے چہرہ پر بوسہ دیا اور آپ کی تحکیم بجا لائے۔
موفق مکی نے المناقب میں اس مناظرہ کا ذکر کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان دونوں حضرات کی اولین ملاقات تھی۔ جناب باقرؑ ابوحنیفہؒ کے متعلق صرف اتنا جانتے تھے کہ وہ قیاس کرنے میں مشہور ہیں اسی لیے انہوں نے ان سے ایسا سوال کیا جیسے کسی اجنبی سے پوچھا جائے جب ان کو پتہ چل گیا کہ ابوحنیفہؒ دلیل شرعی کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل نہیں کرتے تو ان کے چہرہ پر بوسہ دیا۔

اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ حمادؑ کی شاگردی ہی کے زمانہ میں فقہ و قیاس میں خاصی شہرت حاصل کر چکے تھے۔ اور آپ کا حمادؑ کے حلقہٴ درس میں شامل ہونا حصول شہرت اور آپ کے طرز فکر و نظر کی نشرو اشاعت سے مانع نہ تھا۔ کیونکہ حمادؑ کا سال وفات ۳۸ھ ہے اور جناب باقرؑ ۳۸ھ میں فوت ہوئے۔ ظاہر ہے کہ یہ مناظرہ اور جناب محمد باقرؑ اور امام ابوحنیفہؒ کی یہ اولین ملاقات حمادؑ کی زندگی میں پیش آئی۔

واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، امام حمادؑ کی شاگردی کے زمانہ میں دور و نزدیک مشہور ہو گئے تھے۔ آپ کی سیرت و سوانح سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ بصرہ کی آمد و رفت۔ حج کے متعدد سفر علماء سے میل جول اور حمادؑ سے اخذ کردہ فقہ و قیاس کے بارے میں علماء سے بحث مباحثہ یہ جملہ امور آپ کی تسمیر کا سبب ہوئے۔ یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے اپنا الگ حلقہٴ درس قائم نہ کیا۔

جناب جعفر صادقؑ | امام باقرؑ کی طرح ان کے بیٹے جعفر صادقؑ سے بھی امام ابوحنیفہؒ نے علمی روابط استوار کئے۔ یہ دونوں ایک ہی سن و سال کے تھے۔

ولادت ایک ہی سال میں ہوئی تھی، لیکن ان کی وفات ۳۸ھ میں امام ابوحنیفہؒ سے دو سال

قبل ہوئی۔ امام ابوحنیفہؒ ان کی شان میں فرمایا کرتے تھے۔

والله ما دایت افقه من جعفر
ابن محمد الصادق
”میں نے جعفر صادق سے بڑا فقیہ کبھی نہیں
دیکھا“
موفق کئی المناقب میں لکھتے ہیں۔

”ابو جعفر منصور نے کہا۔ ابوحنیفہؒ لوگ جعفر بن محمد پر بڑے فریفتہ ہیں ان کے لیے
کچھ مشکل مسائل تیار کیجئے۔ آپ نے ان کے لیے چالیس مسائل تلاش کئے۔ امام ابوحنیفہؒ
فرماتے ہیں۔ جب میں حیرہ کے شہر میں منصور کے دربار میں آیا تو جعفر صادقؒ اس
کے دائیں جانب تشریف فرما تھے۔ میں ان سے اس قدر مرعوب ہوا کہ منصور سے بھی
نہ ہوا تھا۔ میں نے سلام کیا۔ انہوں نے بیٹھنے کا اشارہ کیا۔ میں بیٹھ گیا۔ منصور
حضرت جعفر صادقؒ سے مخاطب ہو کر بولا۔ ابو عبد اللہ! یہ ابوحنیفہؒ ہیں۔
جعفر صادقؒ بولے ”اچھا!“ منصور پھر میری طرف متوجہ ہوا اور کہا ابو عبد اللہ
سے وہ مسائل پوچھئے۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں۔ میں پوچھتا جاتا اور آپ جواب دیتے جاتے اور فرماتے جاتے۔
”تم عراقی لوگ یوں کہتے ہو۔ اہل مدینہ کا یہ قول ہے“ اور ہمارا یہ خیال ہے۔ کبھی
ہمارے موافق فتویٰ دیتے اور کبھی ان کے کبھی ہماری مخالفت کرتے لگتے یہاں تک
کہ چالیس مسائل ختم ہوئے۔ کوئی مسئلہ باقی نہ چھوڑا۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ”سب سے بڑا عالم وہ ہے جو لوگوں کے اختلافات
سے زیادہ واقف ہو۔“

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جعفر صادق کے علمی مرتبہ کو پہلی ملاقات
ہی میں بھانپ لیا تھا اور یہ کہ جعفر صادقؒ کا فقہ میں ایک خاص مقام ہے۔ بلاشبہ یہ واقعہ
اس دور کا ہو گا جب کہ منصور اور علویوں میں ابھی عداوت نہیں پیدا ہوئی تھی۔

علامہ نے ہم عمر ہونے کے باوجود جناب جعفر صادقؒ کو امام ابوحنیفہؒ کے اساتذہ
میں شمار کیا ہے۔

ابو محمد عبداللہ بن حسن بن حسن موثق مکی اور ابن البرزازی وغیرہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے عبداللہ بن حسنؒ کے سامنے زانوئے ادب تکیا تھا جو ”ثقة“ (قابل اعتماد) محدث اور ”صدوق“ (راست گفتار) تھے۔ امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ جیسے اکابر بھی ان سے روایت کرنے والوں میں تھے۔ وہ علماء کے نزدیک قابل احترام اور عابد، شب زندہ دار تھے خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے یہاں تشریف لائے تو انہوں نے آپ کی بڑی عزت کی۔ عباسی خلافت کے شروع میں خلیفہ سفاح سے ملے تو وہ تعظیم بجا لایا اور ایک ہزار درہم کا عطیہ دیا۔ منصور کے عہد خلافت میں معاملہ دگرگوں ہو گیا۔ وہ ان کے اہل و عیال سے بہت بری طرح پیش آیا۔ منصور نے ان سب کو پابجولال مدینہ سے ہاشمیہ بھیج دیا۔ یہ وہاں قید رہے اور اکثر افراد خاندان وہیں فوت ہوئے۔

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ علوی خاص طور سے عباسی مظالم و شہداء کا شکار ہوئے مگر آل عبداللہ بن حسنؒ اس ضمن میں سب پر سبقت لے گئے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ عباسیوں سے متنفر ہو کر منصور پر شدید نکتہ چینی کرنے لگے تھے۔ کیونکہ آپ دیگر اہل فارس کی طرح علویوں کو جہت چاہتے تھے۔ اور بہت سے علوی آپ کے استاد بھی رہ چکے تھے۔ عبداللہ بن حسنؒ سے آپ کو خصوصی عقیدت تھی۔

عبداللہ بن حسنؒ ۱۲۵ھ میں ۵۵ سال کی عمر میں رہے ملک بقاء ہوئے۔ آپ عمر میں امام ابوحنیفہؒ سے دس سال بڑے تھے کیونکہ آپ کی ولادت ۸۵ھ میں ہوئی۔ دیگر اساتذہ آپ نے صرف اپنے ہم مسلک اور ائمہ اہل بیت ہی سے علمی روابط قائم نہیں رکھے بلکہ کتاب المناقب کے مطابق بعض اہل بدعت و اہل بدعت کو بھی آپ کے استاذ ہونے کا فخر حاصل ہے۔ جابر بن یزید جعفی کو بھی آپ کے اساتذہ میں شامل کیا ہے حالانکہ یہ غالی شیعہ تھا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علیؑ اور ائمہ شیعہ کی رجعت پر ایمان رکھتا تھا۔

ابن البرزازی مناقب ابوحنیفہؒ میں لکھتے ہیں کہ جابر کا والد یزید، عبداللہ بن سبا کے جاننے والوں میں سے تھا۔ لیکن میرے نزدیک یہ بعید از قیاس ہے اور صحیح یہ ہے

کہ وہ غیر سبائی شیعہ تھا۔ کیونکہ سبائی فرقہ حضرت علیؑ کو خدا یا خدا کے قریب قریب تصور کرتا ہے۔ حضرت علیؑ ان کو کافر سمجھتے تھے۔ یہ کیونکہ ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کفار سے علم دین حاصل کرتے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ چونکہ وہ ”رجعت“ کا اعتقاد رکھتا تھا اور سبائی فرقہ کا خیال بھی یہی ہے اور کیسا نیز بھی اسی کے قائل ہیں۔ لہذا گنتی ہوئی بات یہ ہے کہ وہ انہی میں سے ہو گا۔

لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ آپ نے جابر سے عقلیات کا درس لیا۔ حالانکہ آپ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ وہ جادہ مستقیم سے بھٹکا ہوا شخص ہے اور ایک خاص قسم کی بدعت کا شکار ہے۔ آپ فرمایا کرتے تھے ”جابر جعفی نے بدعت کا اظہار کر کے اپنے آپ کو بگاڑ لیا ہے حالانکہ اس کے مخصوص دائرہ علم کا کوفہ میں کوئی ہمسر نہیں۔“ آپ نے یہ نہیں بتایا کہ جابر علم و فن کے کس گوشہ میں کمال رکھتا تھا۔ ممکن ہے وہ تخریج و استنباط کے ابواب میں سے کوئی باب ہو یا عقلیات کا فن مراد ہے۔

آپ جابر جعفی سے تبادلہ افکار کرتے مگر اپنے اصحاب و تلامذہ کو اس کی ہمیشہ سے روکتے۔ آپ ڈرتے تھے کہ جابر اپنی عقل و فکر کے بل بوتے پر انہیں گمراہ کرنے میں کامیاب نہ ہو جائے۔ آپ اسے جھوٹا قرار دیتے۔ میزان الاعتدال میں ہے۔

”ابو یحییٰ حمادی کہتے ہیں میں نے امام ابوحنیفہؒ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے عطار سے بڑھ کر کوئی آدمی افضل نہیں دیکھا اور نہ جابر جعفی سے زیادہ جھوٹا۔“

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جو شخص بھی عالم کے کسی گوشہ میں مہارت رکھتا ہو امام صاحب اس سے استفادہ فرماتے۔ اگرچہ اس کے بعض افکار و نظریات بالکل بے بنیاد اور جادہ راست سے منحرف ہوں۔ آپ اچھی باتوں کو اخذ کرتے اور ضرر رساں اقوال کو پرے پھینک دیتے۔ جرح و طیب میں امتیاز قائم کرتے طیب کو اخذ کرتے اور خبیث کو ٹھکرا دیتے۔ ہر موضوع کا مقام سے اکتساب علم کرتے اور خاطر میں نہ لاتے کہ اس کا حامل کون ہے۔ علم کا برقی اگر میلا کچھلا ہو تو کسب علم میں کوئی حرج نہ سمجھتے بشرطیکہ یہ میل کچیل صاف و شفاف علم کے حصول میں ملے الناقب الملکی ص ۸۸ ج ۲ ملے میزان الاعتدال ترجمہ جابر جعفی۔ (ع، ح)

رکاوٹ نہ بنے، علم کی یہ چھان بین صرف انہی خواص کا حصہ ہے جو عقل و فکر کے اعتبار سے بہت اونچا پایہ رکھتے ہوں۔ اور فکر و نظر کا کوئی خاص گوشہ ان کی عقل پر سوار ہو کر تنقید و تہذیب سے مانع نہ ہو گیا ہو، امام ابوحنیفہؒ اس بارہ میں یگانہ روزگار تھے۔

امام صاحبؒ کے زمانہ میں علماء دو فرقوں میں منقسم تھے۔

۱۔ وہ علماء جو اسلامی فقہ کی حدود سے تجاوز نہ کرتے اور اگر اس میں وسعت کی ضرورت محسوس ہوتی تو بھی تخریج و قیاس سے محترز رہتے تھے۔

۲۔ علماء کا وہ گروہ جو علم الکلام کا مطالعہ کرتا اور اسے سمجھنے کے لیے فلسفہ سے مدد لیتا۔ بسا اوقات یہ لوگ فلسفہ دانی کے بل بوتے پر دین کے اغراض و مطالب سمجھتے دور نکل جاتے۔ اس عہد میں ایسے لوگوں کا وجود عقائد و فقہ کے دقیق و عمیق مسائل پر عبور رکھتے ہوں اور اس کے پہلو بہ پہلو ان عقلی مسائل سے بھی آگاہ ہوں جو اسلام کی نظر میں صحت و صواب کے حامل ہیں اور ان میں کوئی اغراق و مبالغہ اور مقصدِ اعلیٰ سے انحراف نہیں پایا جاتا۔

امام ابوحنیفہؒ اسی معتدل راہ پر چلے اور منزل مقصود تک پہنچ گئے۔ کوئی دوسرا شخص اس سعادت سے بہرہ ور نہ ہو سکا۔ اسی لیے آپؒ نے تمام رائج الوقت علوم و فنون سے حظ وافر حاصل کیا۔ ہر راہ پر چلے۔ ہر منزل کا رخ کیا۔ مگر بایں ہمہ عقل مستقیم، دین متین اور نقاد طبیعت کا دامن کبھی ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ آپؒ خوب سمجھتے تھے کہ آپؒ کے تلامذہ ان مشکلات سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔ اس لیے فقہ کے علاوہ دوسرے علوم میں غور و فکر کرنے اور فقہاء کے ماسوا دیگر علماء سے کسب فیض کرنے سے انہیں منع کرتے تھے۔ آپؒ دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح آپؒ نے اپنے بیٹے حماد کو علم الکلام پڑھنے سے روکا تھا۔ حالانکہ آپؒ خود ماہر علم الکلام تھے۔

(۵)

۳۔ خصوصی دراست و تجربات

کسی شخص کی زندگی اور اس کے احوال و ظروف جو اس کی زندگی پر محیط ہوں۔ اس کی وہ آزادانہ تعلیمات جس میں وہ کسی کام پر ہون منت نہ ہو اور اس کے تجربات زندگی جن سے وہ دوچار ہو اس کی علمی و ادبی زندگی پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور اس کی فہم و نظر کو تیز یا کمزور کر دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی زندگی آپ کے تجربات و تعلیمات عراق کے اس اولین فقیہ کی تخلیق میں ممد و معاون ہوئے۔

تجارتی و معاشرتی تجربے | آپ ایک تجارت پیشہ گھر میں پیدا ہوئے اور تلامذہ آپس تجارت سے وابستہ رہے۔ گو آخر آخر میں اپنی جگہ ایک دوسرے شخص کو مقرر کر دیا تھا جو آپ کی طرف سے امور تجارت انجام دیتا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ بیع و شراء ان کے حالات اور رسم و رواج سے بخوبی آگاہ تھے۔

تجارتی تجربات آپ کے لیے ایک مفید راہ نما ثابت ہوئے۔ جن کی وجہ سے آپ لوگوں کے معاملات اور احکام میں ایک حقیقت شناس کی طرح گفتگو کرنے کے قابل ہوئے اسی لیے آپ نے اپنی فقہی تخریج میں کتاب و سنت کے دلائل نہ ہونے کی صورت میں عرف عام کو خاص اہمیت دی اور شاید یہی آگہی ”قیاس“ کے مخالف مصلحت یا انصاف یا عرف ہونے کی صورت میں آپ کے لیے ”استحسان“ کے جواز کا سبب ہوئی۔ آپ کے شاگرد محمد بن حسن کا قول ہے: ”امام ابو حنیفہؒ قیاسات میں اپنے تلامذہ سے مناظرہ کرتے تھے تلامذہ اس پر معاوضہ کرتے۔ جب آپ فرماتے کہ میں ”استحسان“ کرتا ہوں تو کوئی آپ کا مقابلہ نہ کر سکتا“

کیونکہ آپؐ استحسان کرتے وقت جب کثرت سے مسائل بیان کرتے تو سب آپ کے سامنے تسلیم خم کر دیتے تھے۔

اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ آپ دقیق و عیص مسائل کے درشناس تھے۔ لوگوں کے معاملات اور مقاصد پر آپ کو عبور حاصل تھا۔ استحسان اس لیے کرتے کہ آپ لوگوں کے احوال و معاملات سے کلیتہً آگاہ تھے اور اس کے پہلو بہ پہلو شرعی دلائل و اصول اور ان کے مصادر و مآخذ پر بھی پوری نظر رکھتے تھے۔

کثرتِ سفر اور ان کے ثمرات | آپ نے بڑے سفر کئے۔ راویوں کے بیان کے مطابق کثرتِ سفر اور ان کے ثمرات | پچپن مرتبہ حج کے لیے گئے۔ یہ تعداد کثرت پر دلالت کرتی ہے گو مبالغہ سے خالی نہیں۔ آپ حج کے دوران درس و مذاکرہ کرتے۔ روایت کرتے فتوے لکھتے۔ مکہ معظمہ میں عطاء بن ابی رباحؓ سے ملے۔ پہلی ملاقات میں امام اعظمؒ نے دریافت کیا: ”آپ کہاں کے رہنے والے ہیں؟“ کہا: ”میں اہل کوفہ میں سے ہوں۔“

عطاءؓ بولے: ”گویا آپ اس سبقتی کے رہنے والے ہیں جنہوں نے اپنے مذہب کو پارہ پارہ کر دیا“ آپ نے فرمایا: ”ہاں۔“ امام عطاءؓ نے پوچھا: ”آپ کا تعلق کس قسم کے لوگوں سے ہے؟“ کہا: ”ان لوگوں سے جو سلف کو برا بھلا نہیں کہتے، تقدیر کو مانستے، گناہ کی وجہ سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے۔“ امام عطاءؓ بولے: ”میں سمجھ گیا پس اسی مسلک پر قائم رہیے۔“

اشنا حج میں آپ امام مانگے سے ملے اور فقر پر تبادلہ افکار کیا۔ امام اوزاعیؒ سے ملاقات اور علمی مذاکرہ ہوا، اسی طرح آپ کے سفر حج علمی حیثیت کے حامل ہوتے تھے۔ آپ مہبطِ وحی کی زیارت کرتے جہاں غزوات پیش آئے تھے ان مقامات کو دیکھتے اور اس طرح احادیثِ نبویہ کے مفہوم و معنی کا احاطہ کر کے ان کا عینی مشاہدہ فرماتے۔

دورانِ سفر آپ کے فتاویٰ سے تعرض کیا جاتا، آپ ان پر نقد و جرح سنتے اعتراضات کو دور کرتے اور جہاں غلطی ہوتی اسے پہچان لیتے۔ علاوہ ازیں سفر بہت سے فوائد کا موجب ہوتا مثلاً ذہن میں وسعت پیدا ہوتی، مختلف بلاد و امصار سے واقفیت حاصل ہوتی جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا کہ فقہی مسائل کی تخریج میں حسن پیدا ہوتا۔ مسائل کے تصور میں پختگی آ جاتی۔ اور

ان کے احکام کا علم حاصل ہوتا۔

فن مناظرہ میں مہارتِ تامہ | امام ابوحنیفہؒ "فن مناظرہ میں یکتائے زمانہ تھے اور آغاز طالب علمی سے بحث و جدل کے دلدادہ تھے۔ اسلامی فرقوں کے مرکزِ بصرہ میں تشریف لے جاتے۔ ان کے اکابر سے جھگڑتے اور تبادلۂ افکار کرتے مروی ہے کہ آپؒ بانیں مختلف فرقوں سے مناظرہ کر چکے تھے۔ بڑے ہو کر آپؒ نے اسلام کی مدافعت میں بحث و مباحثہ کرنا شروع کیا۔ آپؒ نے دہریوں سے بھی ایک مرتبہ مناظرہ کیا تھا۔ خلاقِ عالم پر ایمان لانے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے آپؒ نے فرمایا۔

”اس شخص کے بارے میں آپؒ کی کیا رائے ہے جو کہ میں نے ایک کشتی مال و متاع سے بھر لوہ دیکھی۔ سمندر کی لہریں اس سے ٹکراتی اور ہوائیں اسے مضطرب رکھتی ہیں۔ مگر وہ کسی ملاح اور محافظ کے بغیر سمندر کو چیرتی ہوئی چل جا رہی ہے کیا عقل کے نزدیک یہ ممکن ہے؟ وہ بولے ”نہیں عقلِ دوم اس بات کو قبول نہیں کرتے“ امام پکار اٹھے۔ ”سبحان اللہ! جب ایک کشتی ملاح کے بغیر سیدھی نہیں چل سکتی تو اختلافِ احوال، تغیرِ امور، وسعتِ اطراف و جوارب اور مخالفتِ اکناف و افاق کے باوجود یہ دنیا کسی خالق اور محافظ کے بغیر کیسے قائم رہ سکتی ہے؟“

عقائد کی بحث نے تشنیدِ ذہن اور عمیق فکر و نظر کا کام کیا۔ آپؒ کے فقہی مناظرات دورانِ سفر ہر جگہ پیش آئے۔ مکہ معظمہ، مدینہ طیبہ اور دیگر بلادِ حجاز میں مناظرے منعقد ہوتے اور فقہ کی گرم بازاری ہوتی، ہر شخص اپنے دلائل دیتا۔ اس طرح آپؒ کو ان احادیث سے آشنائی حاصل ہوتی جن سے قبل ازیں واقف نہ تھے۔ قیاس کی نئی تفسیحات ذہن میں آتیں صحابہؓ کے ان فتاویٰ تک رسائی حاصل ہوتی جو آپؒ کے لیے بالکل نئے تھے۔ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ آپؒ غلام کی امان کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور حریتِ مقابل نے آپؒ کو حضرت عمرؓ کے حکم سے مطلع کیا تو آپؒ جواز کا فتویٰ دینے لگے اور اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

لے المناقب للعلی ص ۸۷، ج ۱

طریق تعلیم و درس | آپ تلامذہ کو اسباق املانہیں کرتے تھے بلکہ علمی مذاکرہ کے طور پر درس دیتے جو مسئلہ زیر بحث ہوتا وہ تلامذہ کے سامنے پیش کرتے اور اس کے شرعی حکم کے بارے میں ان سے بحث ہوتی۔ ہر شخص اپنی رائے پیش کرتا۔ قیاسات کے بارے میں تلامذہ اپنا پورا حق وصول کرتے۔ چنانچہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ تلامذہ اجتہاد میں آپ سے معارضہ کرتے تھے۔ بلکہ بسا اوقات بہت غل غیاظہ بپا ہو جاتا جیسا کہ اوپر مسعر بن کدام کا بیان گزر چکا ہے۔

تمام پہلوؤں پر غور و تمحیص کے بعد آپ اپنی رائے پیش کرتے جو ان علمی مذاکرات کا نتیجہ اور بڑی سلیجی ہوئی ہوتی۔ سب اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے اور اسے پسند کرتے۔ اس انداز کا بحث و مذاکرہ اسناد و شاگرد دونوں کے لیے بڑی عمدہ تربیت ہے اور اس سے معلم کو بھی اتنا ہی فائدہ ہوتا ہے جتنا متعلم کو۔ اسی طرز تدیس کی وجہ سے آپ تادم و الپس طالب علم بنے رہے اور آپ کا علم و فکر پیہم ترقی کی منزلیں طے کرتا رہا۔

جب کوئی حدیث سامنے آتی تو حن احکام پر وہ مشتمل ہوتی ان کی علل کے وجوہات پر غور کرتے اور بحث و جدل کا بازار گرم ہوتا۔ جو مسائل علت میں اصل کے ساتھ شریک ہوتے ان کو اس اصل پر متفرع قرار دیتے اور اسی کا نام فقہ ہے۔ آپ فرمایا کرتے تھے۔
”جو شخص حدیثیں جمع کرتا ہے گرفتہ سے آشنائی پیدا نہیں کرتا وہ ایک عطار کی طرح ہے جو دوائیں جمع کرتا ہے مگر اسے معلوم نہیں کہ یکس مرض کے لیے ہے یہاں تک کہ طبیب اگر تانا ہے۔ اسی طرح طالب حدیث کو معلوم نہیں کہ اس حدیث کا مقصد کیا ہے اور فقیہ ہی اس کی گرہ کشائی کر سکتا ہے۔“

لے ممکن ہے کہ حضرت امام رحمۃ اللہ علیہ یا کسی دوسرے بزرگ کو چند ایسے طالبین حدیث سے کسی وقت سائلہ پڑا جو حن کی بنا پر ایسی بات کہنے کی ضرورت سمجھی گئی ورنہ نفس الامری واقعہ یہ ہے کہ عام طور پر محدثین کرام فقہ سے مرگڑ عاری نہ تھے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ہمارے سامنے محدثین کے ایک طبقے کا عموماً الفاظ و متون احادیث کی تحقیق و تفتیح کے سلسلے میں ذکر آتا ہے جس سے آج کل کے ناواقف ان کی عدم فقاہت کا فتنہ لے بیٹھے ہیں۔ حالانکہ اس کا یہ معنی قطعاً نہیں اس لیے کہ احادیث کی نفس لفظی تحقیق تو ہمیشہ (باقی اگلے صفحہ پر)

تلامذہ سے حسن سلوک | اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اپنے تلامذہ کو تقلید پر مشتمل نہیں بنانا چاہتے تھے بلکہ ایک مناظر کی حیثیت میں دیکھنا پسند کرتے تھے امام صاحب تین باتوں کا خاص خیال رکھتے۔

۱۔ تلامذہ کی مالی امداد کرتے اور گردشِ ایام میں ان کا ساتھ دیتے جس کو شادی کی ضرورت ہوتی اور وہ مالی وسائل نہ رکھتا ہوتا تو اس کی شادی کر دیتے ہر شاگرد کی ضروریات کی کفالت فرماتے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس کی خبر اور روایت کندگان کے انکو پہلے مرحلہ پر کرنا تھی۔ پھر ارشاد پاک نبوی ﷺ اَمَّا سَمْعٌ مَّقَالَتِي فَحَفِظْهَا وَوَعَاظَهَا قَادَا هَا كَمَا سَمِعَهَا (مشکوٰۃ وغیرہ کی تعمیل میں ایسا کرنا وہ اپنا بنیادی فرض سمجھتے تھے لیکن روایت بالمعنی کے بغیر اگر چارہ کار نہ تھا تو اس کے لیے الفاظ کے ساتھ فہم مطالب الفاظ بھی ضروری تھا علاوہ ازیں ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے ساتھ احادیث نبویہ کے حصول کی غرض "علم" کے ساتھ "عمل" کی بھی ہوتی تھی اور عمل کے لیے والی کے ساتھ مدلول اور دلائل کے طریقوں کے علم کے علاوہ عام، خاص، مطلق، منقید، مانع، مفسوخ، فتاویٰ و طرز عمل عند خیر القرون وغیرہ امور پر بصیرت کا ہونا بھی ضروری ہے اسی کا نام "فقہ" یا صحیح تعبیر میں "فقہ الحدیث" ہے اور ان سے بلاشبہ محدثین عظامؒ اعلیٰ سطح پر سہرہ ور تھے جس کی بنا پر ان کو "فقہائے محدثین" بھی کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ سلف میں فقہائے محدثین کا مکتب فکر ایک مستقل اور بلند پایہ مقام رکھتا ہے جیسا کہ فقہ الحدیث اور ضوابط کی کتابوں کے علاوہ علامہ ابن خلدون کے مقدمہ تاریخ اور شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی کتابوں نجمۃ اللہ البالغہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اس پاکیزہ جماعت کے سرپرست اسلئے گرامی بطور مثال یہ ہیں۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام ابن ابی شیبہؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام نسائیؒ، امام ترمذیؒ، امام ابو داؤدؒ، امام ابن ماجہؒ، امام دارمیؒ۔

سب سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ مذکورہ بالا فقہائے محدثین کی تصانیف ہمارے سامنے ہیں جن میں ہر دور میں پیش آنے والے ہر نوع کے مسائل زندگی کے سیکڑوں متعلقہ مسائل کا احادیث سے استنباط اور مشکلات کا حل موجود مل سکتا اور سبحان اللہ اگر سنو تو کن کی "لفظی طبابت" کے ساتھ ساتھ فقہ و مدلول کی معنوی "طبابت" کا ان کتابوں میں کیسا حسین امتزاج ہے اور کس طرح لفظ و معنی کو باہم سمودیا گیا ہے! موج البحرین یلتقیان بنہما۔ بروز خلائعین۔ والہو! کہما انکذا بتا۔ (ع۔ ح) عہ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیے معرفۃ علوم الحدیث لہامک ص ۶۳-۸۵ نیز دیکھئے فتح الغیث (دوسری ای ۲۰۱-۲۰۲) ج ۱۔

شہ النائب المکی ص ۲۹۱۔

شریک کا قول ہے۔

”آپ اپنے طلباء کو ضروریات سے بے نیاز کر دیتے اور ان پر اور ان کے اہل عیال پر خرچ کرتے۔ جب شاگرد طلب علم سے فارغ ہوتا تو فرماتے حلال و حرام کی معرفت کی وجہ سے اب تم غنی ہو گئے ہو۔“

۲۔ تلامذہ کی کڑی نگرانی کرتے جب کسی میں احساس علم کے ساتھ ساتھ کبر و نخوت کے آثار دیکھتے تو ان کا ازالہ فرماتے اور اس کو باور کراتے کہ وہ ہنوز دوسروں سے استفادہ کا محتاج ہے۔

روایات میں مذکور ہے کہ آپ کے تلمیذ رشید قاضی ابویوسفؒ کے جی میں آیا کہ اب انہیں الگ اپنا حلقہ درس قائم کرنا چاہیے۔ امام نے اپنے ایک ساتھی سے کہا کہ ابویوسفؒ کی مجلس میں جا کر پوچھئے کہ صورت ذیل میں آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں۔ ایک شخص نے کسی دھوبی کو دو درہم کے عوض ایک کپڑا دھونے کے لیے دیا پھر اس نے کپڑا مانگا۔ دھوبی نے انکار کیا۔ وہ پھر آیا اور کپڑے کا مطالبہ کرنے لگا۔ دھوبی نے کپڑا دھو کر اس کے حوالے کیا۔ اندریں صورت کیا دھوبی اجرت کا استحقاق رکھتا ہے اگر ابویوسفؒ اثبات میں جواب دیں تو آپ کہیں غلط ہے اور اگر نفی میں فتویٰ صادر کریں تو آپ تب بھی کہیں کہ یہ درست نہیں۔ وہ آدمی گیا اور مسئلہ پوچھا۔ ابویوسفؒ بولے ”ہاں اسے اجرت دینی ہوگی۔“ اس شخص نے کہا غلط ہے۔ امام ابویوسفؒ کچھ سوچ کر بولے ”وہ اجرت کا مستحق نہیں۔“ وہ بولا یہ بھی صحیح نہیں۔ ابویوسفؒ اسی وقت اٹھ کر امام کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ امام بولے ”آپ دھوبی کے مسئلہ کے سلسلہ میں آئے ہوں گے۔“ ابویوسفؒ بولے ”ہاں مجھے یہ مسئلہ سمجھائیے۔“ فرمایا ”اگر دھوبی نے یہ کپڑا غصب کرنے کے بعد دھویا ہے تو اسے کوئی اجرت نہیں ملنی چاہیئے کیونکہ اس نے اپنے لیے دھویا اور اگر غصب کرنے سے پہلے دھویا ہے تو وہ اجرت کا مستحق ہے کیونکہ اس نے یہ کپڑا مالک کے لیے دھویا۔“

لے الخیرات الحسان ص ۲۱۰ ۲۱۱ لے الخیرات الحسان۔

آپ جس طرز تدریس کے عادی تھے یہ تنبیہ و فہمائش اس کے لیے بے حد ناگزیر تھی
اشنا مدرس باہم بحث و مذاکرہ سے کمزور طبائع میں کبر و نخوت کے پیدا ہو جانے کا قوی
امکان تھا کہ وہ بھی اپنے آپ کو استاد کے ہم پلہ سمجھنے لگیں۔ لہذا ضرورت تھی کہ ایسے
اشخاص کو ان کی خامیوں کی طرف توجہ دلا کر تکمیل علم کی ضرورت کا احساس دلایا جائے
اور ان پر واضح کر دیا جائے کہ وہ ابھی تک علم و فضل میں کوئی نمایاں مقام حاصل نہیں
کر پائے۔

۳۔ آپ تلامذہ کو نصیحت کرتے رہتے خصوصاً ان لوگوں کو جو اپنے وطن کو واپس جانے
والے ہوتے یا جن سے بڑا آدمی بننے کی توقع ہوتی۔

موفق مکی اور ابن البرزازی کی المناقب میں آپ کے بہت قابل قدر نصائح مذکور
ہیں مثلاً وہ وصیتیں جو آپ نے یوسف بن خالد سمعی، نوح بن مریم، قاضی ابوالیوسف
اور دیگر تلامذہ کے لیے لکھیں۔

الغرض اپنے تلامذہ کو دوستوں کی حیثیت سے رکھتے تھے اور انہیں اپنی عزیز
ترین متاع حیات دینے سے بھی گریز نہ کرتے۔ فرمایا کرتے تھے :
”تم میرے دل کا سرور اور ذوال غم و حزن کا سبب ہو۔“

(۶)

۴۔ امام ابوحنیفہ کا عہد

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو عبدالملک بن مروان اموی کے عہد خلافت میں پیدا ہوئے۔
 ۱۵۰ھ تک بقیہ حیات رہے اور عباسی خلافت کا زمانہ دیکھا۔ گویا آپ نے اموی خلافت کا عہد شباب اور دور زوال دونوں مشاہدہ کئے۔ خلافت عباسیہ کا وہ زمانہ بھی دیکھا جب وہ ہنوز برباد و بال کمال رہی تھی اور اس دور سے بھی آشنا ہوئے جب وہ دنیا کی ایک عظیم ناقابلِ تسخیر قوت بن گئی۔

قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ آپ نے عباسی خلافت کی نسبت زیادہ عرصہ اموی خلافت میں بسر کیا۔ آپ نے اموی عہد خلافت میں باون سال گزارے۔ عمر کے اسی حصہ آپ پروان چڑھے۔ عالم شباب کو پہنچے۔ علم کی اورج کمال پر فائز ہوئے اور آپ کے افکار و نظریات میں پختگی پیدا ہوئی۔ عباسی خلافت میں کل اٹھارہ سال بقیہ حیات رہے۔ عمر کے اس حصہ میں پہنچ کر انسان عموماً نئے علوم سیکھنے کی جانب کم توجہ دیتا ہے۔ فکر و نظر میں پختگی آجاتی ہے وہ دوسروں کو دیتا زیادہ اور اخذ کم کرتا ہے۔ تاہم یہ کہنا درست نہیں کہ وہ مطلقاً عمر کے اس دور میں کچھ نہیں سیکھتا۔ کیونکہ عقل انسانی جستجو کی عادی ہے اور نت نئے علوم کی تلاش میں سرگرم عمل رہتی ہے۔ خصوصاً مخلص علماء تو ادھیڑ عمر میں بھی علم و فضل کے جویاں بہتے ہیں اگرچہ دیتے زیادہ اور لیتے کم ہیں۔ دوسروں کو زیادہ متاثر کرتے ہیں اور اثر پذیری ان میں صرف واجبی حد تک ہوتی ہے۔

بنابریں یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ آپ نے عباسی دور کی نسبت اموی عہد سے زیادہ اثر کیا۔

اموی اور عباسی عہدوں کی یکسانیت | حقیقت یہ ہے کہ اموی خلافت کے آخری دور اور عباسی خلافت کے اوائل میں علمی روح کے اعتبار سے کوئی نمایاں فرق نہیں پایا جاتا۔ خصوصاً دینی علوم کے اعتبار سے یہ دونوں عہد یکساں رہے۔ امام اسی زمانہ میں رہ رہے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عباسی دور کے اوائل میں انہی نظریات کی نشو و ارتقا ہوئی جن کا بیج اموی خلافت کے اواخر میں بویا گیا تھا۔ عباسی دور نتیجہ تھا اور اموی خلافت اس کا مقدمہ۔

علمی اور اجتماعی روح کے اعتبار سے یہ دونوں عہد ان ملی نہروں کی طرح تھے جن میں پانی دواں دواں ہو۔ اور ان کے پانی میں رنگ و مزہ کے اعتبار سے کامل یکسانیت پائی جاتی ہو۔ اگرچہ گزرگاہ کے اختلاف سے اس میں معمولی فرق ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اسی طرح ان دونوں ادوار میں علم کی ندیاں جاری رہیں اور سیاسی اختلافات ان پر اثر انداز نہ ہو سکے۔ ہاں اتنا ہوا کہ کسی عہد میں علم کو تقویت حاصل ہوئی اور دوسرے میں رکاوٹیں پیدا ہوئیں لیکن اصل علمی حرکت بزرگوار رہی اور کبھی تیز کبھی سست رفتاری سے کسی حکومت کی اعانت یا تعویق کے مطابق اپنا سفر جاری رکھا اور بزودی یا بدیر منزل مقصود سے ہمکنار ہوئی۔

اموی خلافت میں جو علمی و اجتماعی روح پائی جاتی تھی وہ اہل علم کی مہربان منت تھی خلافت کو اس سے کوئی سروکار نہ تھا۔ یہ علماء صحابہ کرام کے علمی ورثہ سے مالا مال ہوئے۔ پھر یہ علم چلا پھولا اور عمدہ ترین ثمرات کا موجب ہوا۔

لیکن جماعت علماء کے ساتھ ساتھ ہی وہ عجمی لوگ بھی تھے جو مفتوحہ اقوام کی تہذیب و تمدن کے وارث ہوئے۔ ان لوگوں نے عجمی اقوام کے افکار و نظریات سے عربی زبان کی ثروت میں اضافہ کیا۔ یہ علمی افکار ان کی ذاتی رائے ہوتی یا فارسی کی کتابوں سے عربی میں ترجمہ کیے جاتے کیونکہ عمومی عہد میں ترجمہ کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ کلیدہ و دمنہ، ادب صغیر ادب کبیر کے مصنف نے اپنی زندگی کا اکثر و بیشتر حصہ اموی عہد میں بسر کیا تھا۔ عباسی دور میں

سہ عبد اللہ ابن المقفع متوفی ۱۳۲ھ

ہم جب دیکھتے ہیں کہ علوم دینیہ ترقی کی منزلیں طے کر رہے ہیں یا ترجمہ کی نشر و اشاعت ہو رہی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا آغاز اسی خلافت میں ہوا بلکہ یہ سمجھنا چاہیے کہ اس عہد میں یہ اوج کمال کو پہنچے اور نسبتاً ان کی طرف زیادہ توجہ مبذول کی گئی۔

سیاسی حالات | چونکہ امام صاحبؒ نے اپنی زندگی کے ایام خلافت اموی اور بنی عباس میں بسر کئے لہذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دونوں عہد ہائے خلافت کے سیاسی حالات بالاختصار بیان کریں۔ پھر عباسی خلافت کے صدرِ اول کی علمی اور اجتماعی زندگی پر روشنی ڈالیں اور بعد ازاں اس دور کے ان اعتقادی، سیاسی اور فقہی مسائل کی تفصیلات ذکر کریں جن کا اس زمانہ میں عام چرچا تھا۔

ہم اولاً سیاسی پہلو کی تفصیلات بیان کرتے ہیں اس ضمن میں پہلی بات یہ ہے کہ اموی حکومت خلفاء راشدین کے بعد قائم ہوئی۔ خلافت راشدہ میں خلیفہ، سابق خلیفہ کے ایما کے مطابق ممتاز مسلمانوں میں سے انتخاب کیا جاتا تھا جیسا کہ حضرت عمرؓ کے انتخاب کے وقت ہوا یا خلیفہ کے ایما کے بغیر چنانچہ حضرت ابو بکرؓ و علیؓ کے انتخاب میں یہی ہوا۔ یا ان دونوں طریق کے مابین درمیانی راہ جیسا کہ انتخاب حضرت عثمانؓ کے موقع پر۔

اموی سلطنت کا زمانہ آیا تو خلافت ملکیت و استبداد میں تبدیل ہو گئی۔ امیر معاویہؓ کی خلافت کو چونکہ مسلمانوں کی عظیم اکثریت کی سند قبول حاصل تھی لہذا وہ خلیفہ کہلانے میں حق بجانب تھے لیکن بعد میں آنے والے جن سلاطین نے یہ لقب اختیار کیا انہیں کسی طرح یہ حق حاصل نہ تھا کہ وہ اپنے آپ کو پوری آزادی سے منتخب مسلمانوں کا خلیفہ قرار دینے۔ اسی لیے اموی خلافت میں کثرت سے بے امنی رونما ہوئی۔ بظاہر کبھی امن و سکون کی فضا پیدا ہو جاتی مگر دلوں میں حسد و عناد کی آگ فروزاں رہتی۔ بہت سے لوگ ممتاز دینی راہنماؤں کو ایذا دینے میں بھی کوئی دینی حرج محسوس نہیں کرتے تھے۔

لے حضرت صدیق اکبرؓ کی خلافت کا انعقاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بصرہ رحلت ارشادات کی بنا پر مسلمانوں کے اتفاق سے عمل میں آیا تھا۔ تفصیل کے لیے منہاج السنہ (شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ)، اور ازالۃ الخفاء اور قرۃ العینین (شاہ ولی اللہؒ) ملاحظہ ہوں (ع۔ ح)

جب انصارِ مدینہ کی اولاد نے یزید بن معاویہؓ کی بیعت توڑ دی تو اس نے اپنے لشکر کو حرمِ رسولؐ میں کھلی چھٹی دے دی اور وہ اس میں من مانی کاروائیاں کرتے رہے نہ دینی احکام کی پرواہ کی نہ حرمتِ رسولؐ کا پاس رکھا۔

اور جب حضرت حسینؑ نے نہ صرف کہ یزید کی بیعت اس لیے گوارا نہ کی کہ ان کے خیال میں اس کی حکومت اسلامی نظریے کے مخالف تھی وہ سیف و سنان سے مسلح ہو کر مقابلہ میں آئے تو یزید کے اعدا و انصار نے آپؐ کو ناحق شہید کر دیا اور یہ خون رائیگاں گیا۔ نہ قربتِ رسولؐ کی پرواہ کی، نہ دینی ہدایات کو پیشِ نظر رکھا۔ ہمیشہ گانِ حضرت حسینؑ اور نباتِ علیؑؓ جو حضرت فاطمہؑ الزہراءؑ کے بطنِ اطہر سے تھیں قیدی یا قیدیِ نمابنا کر یزید کے پاس لائی گئیں۔

پھر اموی دولت کے اواخر میں فاطمی علوی سپہم اس کے خلاف بغاوت کرتے رہے اور ان کو ظالمانہ طریق سے قتل کرنے کا سلسلہ جاری رہا۔ زید بن علیؑ ان کے فرزند بھی اور عبداللہ بن یحییٰ ایک ایک کر کے بے گناہ موت کے گھاٹ اتارے گئے۔ افرادِ اہل بیت سے بنی امیہ کی عداوت اسی پر ختم نہیں ہو گئی بلکہ اس سے بڑھ کر انہوں نے منبر پر چڑھ کر حضرت علیؑ پر لعنت کا سلسلہ جاری کیا۔ گویا وہ بھی ایک قابلِ تقلید سنت ہے۔

سہ یزید خلیفہ نہ تھا ایک بادشاہ تھا۔ دوسری طرف عام رعایا غلط فہمیوں کا شکار ہو گئی تھی۔ فہمیدہ بزرگ دونوں طرف کی کارروائیوں سے سخت کشیدہ خاطر تھے۔ دکانِ اصرار اللہ قدس اہمقدوس (ع۔ ح) سہ لیکن یزید ان سب سے حسن سلوک سے پیش آیا۔ اس نے فوج کے اس فعل پر سخت اظہارِ ناپسندیدگی کیا اور احترام سے خاندانِ اہل بیت کو مدینہ منورہ روانہ کر دیا۔ کسی بھی متداول تاریخ میں یہ تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں (ع۔ ح)۔ سہ امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں یہ سلسلہ تلاعن فریقین میں ہو رہا تھا، لیکن قتال با بین الفریقین تو اس سے بہت زیادہ افسوسناک تھا، التلاعن وقع من الطائفتین کما وقعت المہاربة دکان ہؤلاء یلعنون رؤس ہؤلاء فی دعائهم و ہؤلاء یلعنون ہؤلاء فی دعائهم و المقتال بالید اعظم من التلاعن باللسان الخ (منہاج السنۃ ص ۲۲۷ ج ۲)۔ ہاں تو کیا علوی ان بناؤ توں میں حق بجانب تھے (ع۔ ح) عہ مگر آخر میں مقابلہ کا ارادہ ترک کر دیا اور یزید کے ہاں چلے جانے یا واپسی یا سرحد کے کسی مقام پر زندگی بسر کرنے کا ارادہ کر لیا (البیہار وغیرہ) ع۔ ح

اس بدترین طریقہ کی ایجاد امیر معاویہؓ سے ہوئی۔ مسلمانوں نے یہ تشدد پسند نہ کیا۔ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے امیر معاویہؓ کے نام ایک خط لکھا اس میں تحریر کیا۔ ”تم منبر پر کھڑے ہو کر خدا و رسول پر لعنت بھیجتے ہو کیونکہ تم حضرت علیؓ اور ان کے احباب کو ملعون قرار دیتے ہو۔ میں شہادت دیتی ہوں کہ خدا و رسول حضرت علیؓ سے محبت کرتے ہیں۔“

لعنت کا یہ نامبارک سلسلہ جاری رہا اور اموی دور کے خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیزؓ نے اسے ختم کیا۔

اموی عہد میں عربی عصبیت | امویوں میں عربوں کے لیے شدید تعصب پایا جاتا تھا۔ اس سے انہوں نے دور جاہلیت کی عربی عصبیت کی یاد تازہ کر دی۔ یہ قدیم ورثہ کسی حد تک قابل ستائش تھا لیکن اس میں حد و حصر مبالغہ کیا گیا اور غیر عربوں کے خلاف تعصب سے کام لیا جانے لگا۔ ان کے حقوق غصب کئے گئے حالانکہ

لے حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”یہ صبح نہیں“ اور اصل یہ کہ ”مشہور دروغ گورادی ابو مختلف لوط بن یحییٰ نے یوں گھڑی ہے کہ“ واقعہ حکیم کے بعد حضرت علیؓ نے حضرت معاویہؓ وغیرہ پر (معاذ اللہ) قنوت میں لعنت کا سلسلہ شروع کر دیا تھا اور جواب میں حضرت معاویہؓ نے حضرت علیؓ وغیرہ پر وہی طریقہ شروع کر دیا۔

فذكر ابو مختلف عن ابي جباب الكلبي ان عليا لما بلغه ما فعل عمر و كان

يلعن في قنوته معاوية وعمر وبن العاص الخ.... فلما بلغه ذلك معاوية تكلم

يلعن في قنوته عليا وحسنا و ابن عباس الخ ولا يصح هذا (البدایة ۴۳۳ ج ۳)

نیز تاجی شواہد بھی اس ”داس تان“ کی تکذیب کرتے ہیں حضرت علیؓ کا فرمان نبی البلاغ ص ۱۲۵ ج ۲

مطبوعہ مطبعة الاستقامة میں اور دوسری بعض شہادتیں ان سے منسوب لعنت کی تزیید کے لیے کافی ہیں اور حضرت

معاویہؓ نے حضرت علیؓ کی شہادت کی خبر ملتے پر جن الفاظ کے ساتھ ان کو خراج تحسین ادا کیا (البدایہ والنہایہ

ص ۱۲۵ ج ۲) ان کی موجودگی میں ”لعنت“ کی یہ روایت درست باور نہیں کی جاسکتی (ع - ح)

۲۔ اس خط کی نسبت حضرت ام سلمہؓ کی طرف مشکوک و مشتبہ ہونے کے لیے اوپر کے حاشیہ میں متذکرہ

حقائق کافی ہیں۔ (ع - ح)

شرعی نقطہ نظر سے ان میں اور دوسرے مسلمانوں میں کوئی فرق و امتیاز نہیں کیونکہ اسلام کی نگاہ میں سب لوگ یکساں ہیں عربی کعبی پر تقویٰ کے علاوہ کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ مگر امویوں نے ”موال“ پر بڑے مظالم ڈھائے جب وہ مجاہدین کی صف میں شامل ہو کر جہاد کرتے تو مال غنیمت سے محروم رکھے جاتے۔ اور اس طرح وہ مال غنیمت کی تقسیم سے متعلق شرعی حکم کی خلاف ورزی کرتے۔ یہی وجہ تھی کہ ”موال“ نے امویوں کے خلاف بغاوت میں حصہ لیا اور ان کی اطاعت قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

بلاد اسلامیہ میں ایسے متلاطم فتنے اگر کسی وقت بظاہر سرد پڑے ہوئے نظر آتے تھے تو اسی طرح جیسے سلگتی آگ راکھ کے نیچے دبی ہوئی ہوتی ہے چنانچہ ایک وقت ایسا آیا کہ فساد کی گرم بازاری نہ رہی تھی لیکن پوشیدہ تدبیروں اور مخفی سازشوں کا حال پھیلا دیا گیا تاکہ مخالفت زیادہ موثر طریق سے عمل میں آئے اور آخر کار اس سلطنت کے لیے تباہ کن ثابت ہو۔ اسی طرح عباسی خلافت کی دعوت کا آغاز ہوا اور اندر ہی اندر یہ پروپاگنڈا اپنا کام کرتا رہا تا وقتیکہ عباسی حکومت معرض وجود میں آئی اور اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا۔

جور و استبداد کا دور دورہ | یہ ہے اموی خلافت کا ایک اجمالی پہلو اور اس سلسلے میں عوام کے اسباب اشتعال کا بیان۔ بلاشبہ یہ حکومت بہت سی خوبیوں کی مالک بھی تھی۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ نے آنکھ کھولی تو اموی خلافت کا تشدد و آفرین دور آپ کے سامنے تھا یعنی حجاج بن یوسف ثقفی مشہور اموی ”طاغیہ“ کے ایام اقتدار جب حجاج عالم آخرت کو سدھار تو آپ پندرہ سال کے بچے اور یہ سن و سال فہم و ادراک کا زمانہ ہوتا ہے۔ گویا آپ نے اموی خلافت کو اس کی سخت ترین شکل و صورت میں ملاحظہ فرمایا۔ بلاشبہ یہ عجیب و غریب انسان اس سے مناشر ہوا ہوگا اور اموی حکومت کی قدر و قیمت معلوم کرنے میں یہ چیز اس پر اثر انداز ہوئی ہوگی پھر جوں جوں آپ بڑے ہوتے گئے اس میں مزید ترقی آتی گئی۔ عزت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے امویوں کا سلوک آپ نے مجسم خود دیکھا تا وقتیکہ قید و بند کی نوبت آئی اور اسی میں نجات نظر آئی کہ بھاگ کر حرم میں پناہ گزین ہو جائیں۔

عباسی حکومت قائم ہوئی تو آرام کا سانس لینا نصیب ہوا۔ خیال یہ تھا کہ یہ رحم و کرم کی ہوگی۔ اور اس لیے بھی کہ یہ بے حد مظلوم و شدائد کے بعد معرض وجود میں آئی تھی لہذا اس کے امن و سکون کی توقع تھی۔

آپ نے بڑی آزادی کی فضا میں سفاح کی بیعت کی بلکہ فقہاء کی نمائندگی بھی کی جیسا کہ اہل ازیں بیان ہو چکا ہے لیکن جو نہی منصور کا زمانہ آیا یہ خلافت حصول قوت کے لیے ظلم و جبر کا سہارا لینے لگی۔ لطف و کرم نہی نصرت ہوا۔ اہل بیت پر ظلم و جور کے بادل منڈلانے لگے۔ ان کے شیوخ جیل کی کال کوٹھڑیوں میں ڈال دیئے گئے۔ بے محابا علویوں کا خون بہایا۔ آپ نے دیکھا کہ صرف لیبل تبدیل ہوا ہے اور یہ حکومت بھی امویوں سے جدا گانہ بیعت کی نہیں۔ بہت سے امور قدر مشترک کے طور پر دونوں میں یکساں پائے جاتے تھے۔ آخر کار ظلم و شدت کی نوبت آئی اور آپ یہ سختیاں جھیلنے جھیلنے اپنے خدا سے جا ملے۔

عراق مرکز اقوام کی حیثیت سے | امام صاحب عراق میں پہلے بڑھے۔ یہیں قیام پذیر ہوئے اپنا حلقہ درس قائم کیا اور اسی جگہ قیام زندگی گزار دیئے۔ بلا و عراق اموی حکومت کے اواخر اور حکومت عباسیہ کے آغاز میں مختلف قبائل و اقوام کا مرکز تھے اور مختلف عناصر مثلاً فارسی، رومی، ہندی اور اہل اس میں اقامت گزین تھے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے معاشرہ میں اجتماعی واقعات اور کثرت سے رونما ہوئے ہیں کیونکہ ان کی خصوصیات کے باہمی امتزاج و تضاد کے مختلف مظاہر و مناظر معرض وجود میں آتے ہیں اور ہر پیش آمدہ حادثہ میں شریعت کا ایک یا کچھ حکم موجود ہوتا ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ ایک قانون عام کی طرح جملہ حوادث و واقعات میں جواز یا عدم جواز کا فتویٰ دیتی ہے۔ ان نوپید حوادث میں غور و فکر کرنے سے یہ عقل میں وسعت پیدا ہوتی اور اس میں استنباط مسائل کی صلاحیت اجاگر ہوتی ہے۔ شرعی صورتوں کے فرض و تصور اور ایسے قیاسات اختراع کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ مختلف متناہی فروعات کو شامل ہوتے ہیں۔

عراق میں مختلف ادیان و مذاہب | ان اجتماعی خصوصیات کے علاوہ عراق میں ایک

نظری و فکری خاصیت بھی پائی جاتی تھی اور وہ یہ کہ عراق کو ناگوں ادیان و مذاہب کا گہوارہ بھی تھا۔ اس میں غالی شیعہ بھی تھے اور معتدل بھی معتزلہ، جہمیہ، قدریہ تھے اور مرجئہ بھی۔ بدین وجہ اس میں فکری حرکت ہمیشہ موجود رہی۔ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانہ سے عراق مختلف و متضاد علمی و عقلی تحریکات کا منبع و ماویٰ رہا ہے۔

ابن ابی الحدید بیہق البلاغہ کی شرح میں بلاد عراق میں شیعہ کے غالی فرقوں کے ظہور کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”مختلف شیعہ فرقوں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاصرین میں یہ فرق سمجھتا ہوں کہ رافضی لوگ عراق کے باشندہ اور کوفہ میں سکونت پذیر ہیں۔ سزین عراق ہمیشہ بدعتیہ اور عجیب غریب قسم کے مذہب رکھنے والے لوگوں کو جنم دیتی رہی ہے۔ اس ملک کے باشندے بڑے ذہین و فطین ہوتے ہیں اور یہ اعتقادی بحث و مباحثہ اور مذہبی شکوک و شبہات سے دلچسپی لینے کے عادی ہیں۔ کسریٰ ایران کے زمانہ میں یہاں مانی، دیہان اور مزدک جیسے اشخاص پیدا ہوئے۔ مگر حجاز کی مٹی اور حجازی لوگوں کے ذہن اس قسم کی باتوں سے صاف ہوتے ہیں۔“

اس سے واضح ہے کہ عراق عہد اسلام اور دور جاہلیت میں عقائدی آراء و افکار کا اکھاڑہ رہا ہے کیونکہ اس میں قدیم زمانہ سے مختلف مذاہب کے لوگ بود و باش رکھتے تھے اور ان کے عقائد بڑی حد تک آپس میں مخلوط ہو چکے تھے۔ چنانچہ مجوس کے فرقہ ثنویہ اور نصرت کے باہمی امتزاج و اختلاط سے دیہانیا اور مانویہ کے فرقے عالم وجود میں آئے۔ الغرض وہاں کے مختلف مذاہب دو یا دو سے زائد فرقوں کی آمیزش سے پیدا ہوئے۔

یہ تھا وہ عراق جس میں امام ابو حنیفہؒ رہے تھے۔ اموی عہد اور عباسی عہد کے اوائل میں عراق ان افکار و مذاہب کا گہوارہ بھی ہو گیا تھا جو مخفی طور سے مسلمانوں میں پھیلائے جاتے تھے۔ مقصد یہ ہوتا تھا کہ مسلمانوں کے عقائد بگاڑ دیئے جائیں۔ دینی امور میں ان کو حیران و سرگرداں کیا جائے۔ مسلک حق و صواب کو

ان امور سے غلط ملط کر دیا جائے جو عقل و قیاس سے بعید ہوں یا عقل انسانی ان کی حقیقت تک
کی حاصل کرنے سے قاصر ہو۔ مثلاً مسئلہ قضا و قدر یا انسان کے ارادہ کی بحث کہ اگر وہ فعل
ارہے تو اس کو شرعی احکام کا مکلف بنانا بجائے سے تو ثواب و جزا کی وجہ بھی سمجھ میں آ سکتی
ہے۔ یہاں وہ مجبور محض ہے اس صورت میں شرعی احکام کی تکلیف دینے کی حکمت اور اس
مغرض و غایت پر بحث چھڑ جاتی ہے۔

مسئلہ جبر و قدر اور انسان کے فعل مختار رہنے کی بحث بہت پرانی ہے۔ فرقان اولیٰ میں پھر اس نے سر نکالا
حضرت راشدہ کے دور میں اس کو کوئی اہمیت حاصل نہ تھی اور نہ ہی جدل و مناظرہ کی نوبت آنے پاتی تھی۔
پھر مودی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک چرلا آیا گیا۔ آپ نے دریافت کیا، "تم نے چوری کیوں کی؟ چور
بولا: "خدا کی تقدیر کا فیصلہ!" اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور کوڑے مارے گئے جب پوچھا گیا تو فرمایا: چوری کی
لہذا ہاتھ کاٹا گیا۔ اور خدا پر افسر برداری کی سزا میں چابک مارے گئے۔"

حضرت عثمانؓ کے قتل میں جو لوگ شریک تھے وہ کہنے لگے، عثمانؓ کو ہم نے قتل نہیں کیا بلکہ
خدا نے قتل کیا ہے اور جب ان پر سنگریز سے پھینکنے لگے تو بولے "یہ خدا کا فعل ہے" حضرت عثمانؓ نے
فرمایا "تم جھوٹ کہتے ہو۔ اگر خدا تعالیٰ ان کو پھینکتے تو اس کا نشانہ کبھی نہ چوکتا۔"

جب حضرت علیؓ کا زمانہ آیا اور خلافت اور مرتکب گناہ کے بارے میں عام جھگڑے ہونے لگے
تو تقدیر کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا۔ ابن ابی الحدید کی شرح منہج البلاغہ میں مذکور ہے۔ ایک بوڑھا شخص اٹھ کر
حضرت علیؓ سے کہنے لگا۔ ارشاد فرمائیے، "کیا ہمارا سفر شام خدا کی تقدیر کی وجہ سے پیش آیا؟ حضرت علیؓ نے
فرمایا، "مجھے اس ذات کی قسم ہے جس نے دانے کو بچاڑا اور روح کو پیدا کیا ہم نے کوئی موضع و مقام حکم خداوندی
کے بغیر طے نہیں کیا۔" وہ شخص بولا، "میں اپنی تکلیف کا اجر خدا سے طلب کرتا ہوں اور کوئی دنیوی معاوضہ نہیں
لینا چاہتا۔" آپ نے فرمایا، "اے شیخ! خدا تمہیں سفر کا اجر عطا فرمائے اور سفر سے واپسی پر جزائے خیر دے
تم کسی حالت میں بھی مجبور و مقہور نہ تھے،" بوڑھے نے کہا، "آخر ہم تقدیر ہی کی وجہ سے شام گئے تھے،" آپ نے
فرمایا گو یا تم یہ سمجھتے ہو کہ تقدیر تے تمہیں مجبور کیا۔ اگر یہ بات ہو تو جزا و سزا، وعدہ و وعید، امر و نہی سب بے کار
ہوں گے۔ یہ گناہ کا قابلِ ملامت ہے اور نہ نیکو کار لائقِ تحسین۔ نیکو کار گناہ کا رے زیادہ لائقِ مدح نہیں اور
گناہ کار نیکو کار سے زیادہ قابلِ مذمت نہیں۔ اس عقیدہ کے حامل تہوں کے پرستار، اتباع شیطان جھوٹ
والہیہ برصغیر ۱۵۰

مسلمانوں میں ایسے مذہبی جھگڑے گہری سازش اور خالص ترتیب سے پھیلائے جاتے تاکہ ان کا دینی شعور مضطرب ہو جائے اور دشمنان اسلام کو طعن کا موقع مل سکے اور وہ اسلام اور اس کے ماننے والوں کے درمیان رکاوٹوں کی وسیع خلیج حاصل کر سکیں۔

یہ تحفیہ پروپاگنڈہ اس لیے کیا جاتا کہ مسلمانوں میں شکوک و شبہات کا ایک جال بچھا دیا جائے ان کے افکار و آراء میں انتشار پھیلا یا جائے۔ اور ان میں نظری و فکری تنازعات کو ہوا دی جائے ایسے واقعات کی کمی نہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں جنگ و جدال پیدا کرنے کے لیے ان میں انوکھے قسم کے خیالات نشر کئے جاتے تھے، عباسی دور کے بعض مصنفین نے ایسے مقصد عناصر کا پتہ دیا ہے مشہور عربی ادیب جاحظ نے اپنے بعض مسائل میں عیسائیوں کے ان خیالات کا تذکرہ کیا ہے جو وہ عیسائیت کی تائید کے لیے مسلمانوں میں پھیلانا چاہتے تھے بعض عیسائیوں کے متعلق مثلاً یوحنا دمشق جو اموی حکومت میں ہشام بن عبد الملک کے زمانہ تک متاز عمدہ پرفا نذر رہا۔ ہمیں معلوم ہے کہ وہ مسلمانوں کو ایسی چیزیں سکھاتا جن سے وہ

(حادیث صحیحہ) شہادت دینے والے اور راہ صواب سے نا آشنا قدریرہ فرقہ کے لوگ ہیں جو اس امت کے محبوب ہیں۔ خدا نے انسان کے اختیار کی موجودگی میں احکام بھیجے۔ افعال قبیحہ سے بچنے کے لیے ان سے منع کیا۔ آسانی کے ساتھ مکلف بالافعال فرمایا۔ اس بنا پر عجز نادانی سے نہیں روکا اور نہ کسی کو اپنی اطاعت پر مجبور کیا۔ رسولوں کو مخلوقات کی طرف سے کافر نہیں بھیجا۔ آسمان اور زمین کو بے مقصد نہیں پیدا کیا۔ یہ کافروں کا خیال ہے اور کفار جہنم رسید ہوں گے۔ بڑھ چلے گئے کہ وہ کوئی قضا و قدر ہے جو ہمیں وہاں لے گئی؟ فرمایا: ”وہ امر ربی ہے پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: وَتَقْضَىٰ رَبُّكَ ۖ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّاَّ اِيَّاهُ (الاسراء) اللہ نے حکم دیا ہے کہ صرف اسی کی عبادت بجالاؤ۔ بڑھایا ہوا شعار لگنا تا ہوا اٹھ کر چل دیا۔

انت الامام الذی نرجوا برحمتہ یوم النشور من الرحمن رضواناً

اوضحک من دیننا ما کان ملتبساً جزا ربک عنا فیہ احساناً

(ترجمہ) آپ ہمارے وہ راہ نما ہیں کہ جن کی اطاعت کے بل بوتے پر ہم بروز قیامت رضاء خداوندی کی امید رکھتے ہیں دین میں جو مشتبہ بات تھی وہ آپ نے واضح فرمادی۔ خدا ہمارے طرف سے آپ کو جزائے غیر عطا فرمائے۔ (مصنف)

دوسرے مسلمانوں سے دین کے بارے میں جھگڑانے لگتے تراث الاسلام میں مذکور ہے کہ یوحنا کہا کرتا تھا۔

”جب کوئی عربی شخص تم سے مسیح کے بارے میں پوچھے تو تم کہو وہ خدا کا کلمہ تھے۔ پھر عیسائی کو مسلمان سے سوال کرنا چاہیے کہ قرآن میں مسیح کو کس نام سے یاد کیا گیا ہے عیسائی خاموشی سے جواب کا انتظار کرے اور اس وقت تک کچھ نہ بولے مسلمان یہ جواب دینے پر مجبور ہوگا اِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهُ اَلْقُدْسُ اِلَى مَرْكَبِهِ وَرُوْحٌ مِّنْهُ (المائدہ ۷۳) مسیح عیسیٰ ابن مریم صرف خدا کے رسول اس کا کلمہ اور روح تھے جو خدا نے مریم پر القا کیا، جب مسلم یہ جواب دے چکے تو اس سے دریافت کیا جائے کہ روح مخلوق تھی یا غیر مخلوق، اگر وہ کہے کہ مخلوق تھی تو اس کی تردید میں کہا جائے کہ خدا تعالیٰ موجود تھا اور اس کا کلمہ و روح موجود نہ تھی، ہمارے یہ بات کہنے سے عربی لا جواب ہو جائے گا کیونکہ ایسا عقیدہ رکھنے والا مسلمانوں میں زندگی کھاتا ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا اپنے خیال کے مطابق دلائل دیتا اور عربی شخص کو خاموش کرانے کی کوشش کرتا۔ پھر اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ان کو کلام الہی کی نفی کے مسئلہ کی طرف کھینچ لانا۔ اگرچہ اس کے پیش کردہ دلائل قطعی طور سے بودے اور ناقابل التفات ہیں کیونکہ کلمہ اور روح کو خدا کی طرف منسوب کرنے سے ان دونوں کی قدامت لازم نہیں آتی۔ اس لیے کہ جس کلمہ کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے وہ قدیم نہیں اور نہ وہ روح ہی قدیم ہو سکتی ہے۔ جسے اللہ پیدا کرے۔ عیسیٰ علیہ السلام کو کلمۃ اللہ کہنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ بلا باب کلمہ کن کہنے سے پیدا ہوئے۔ آپ روح اللہ بھی کہلاتے ہیں کیونکہ آپ تخلیق نبی آدم کے عام طریقہ کے مطابق پیدا نہیں ہوئے اور لوگ عموماً اسی صفت سے موصوف ہوا کرتے ہیں جو ان کے احوال میں نمایاں ہوئے

پھر یوحنا انہیں ایسی چیزیں سکھاتا جنہیں اسلام کے اصول و مبادی کی تنقید کہنا چاہیے

لہٰذا نیز دیکھئے حیات امام احمد بن حنبل ص ۱۳۲-۱۳۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور (ع-ج)

چنانچہ وہ تعدد ازواج، طلاق اور مختل کے مسائل پر گفتگو کرتا۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جھوٹے افسانے بیان کرتا اور زینب بنت جحشؓ سے عشق (لعوز بالثمن والک) کی کہانی گھڑتا۔ پھر کتنا "حجر اسود" کی پاکیزگی کا تصور بعینہ "صلیب" کے تقدس کی مانند ہے۔
یوحنا اس پر بس نہ کرتا بلکہ ایسے مناظرہ باز لوگوں کو بھیجتا جو مسلمانوں کو مسئلہ جبر و قدر اور فعل مختار کی لابیغی بحثوں میں الجھائے رکھتے رہے۔

وہ سادہ مزاج عرب مسلمانوں کو بحث و جدل کی وادی پر بخار میں دھکیل دیتا اور ان کو گمراہ کرنے ان میں تفرقہ ڈالنے، مذہب سے برگشتہ کرنے اور مختلف و متنوع احزاب جماعات میں بانٹ دینے کے لیے ان کو متعدد فکری و نظری پیچیدہ لایخل مسائل میں الجھا دیتا اور عجیب بات یہ کہ ان افعال شیعہ کا ارتکاب کرنے والا اور اس کا باپ دونوں اموی حکومت کے پروردہ اور تربیت یافتہ تھے۔

یونانی فلسفہ کی اشاعت اور اس کے نتائج | اس فکری تحریک کے دوش بدوش ایک اموی عہد میں ہوا جو عباسی دور میں برگ و بار لائی یہ یونانی فلسفہ سے استفادہ کی تحریک تھی جس کی ابتداء اموی دور سے ہو گئی تھی۔ ابن خلدان لکھتے ہیں۔

"خالد بن یزید بن معاویہ علوم و فنون میں یکتائے قریش تھا۔ وہ علم کیمیا اور طب میں خصوصی مہارت رکھتا تھا اور ان علوم کے بارے میں اس نے بہت کچھ کہا ہے، اس کے خطوط سے اس کی علمی مہارت و تفوق کا پتہ چلتا ہے۔ اس نے مرافیس نامی علمی درویش سے علوم و فنون اخذ کئے، خالد نے ان علوم میں تین رسائل لکھے۔ ایک رسالہ میں اس نے وہ واقعہ قلمبند کیا ہے جو مرافیس سے پیش آیا کہ کسی طرح اس سے یہ علم سیکھے۔ نیز وہ اسرار و رموز بھی اس میں بیان کئے جس کی طرف اس کے اشارے ہیں۔"

جب عباسی عہد میں علمی تراجم کی تحریک پھیل چھولی اور یونانی، فارسی اور ہندی

لطف بہ حصہ تراث الاسلام کو کتاب المخطوطات العربیہ۔ اذاب الکتاب و شجرہ سے ماخوذ ہے (از معنیف)

کتاب ترجمہ ہو کر لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچیں تو فلسفہ سے ربط و ضبط میں مزید ترقی ہوئی جس سے اسلامی فکر متاثر ہوئے بغیر نہ رہا۔ فلسفہ دانوں پر اس کا اثر دین و عقل کی قوت و ضعف کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہوا۔ جو لوگ مقابلہ زیادہ دانش مند اور قوی الایمان تھے وہ اپنی قوت عقل و دین کے سبب ان افکارِ فاسدہ پر غالب آجاتے اور فکری بدہمی کا شکار نہ ہوتے بلکہ ان کے جذبات و احساسات اور فکر و نظر میں مزید جلا پیدا ہوتی۔ ان کی دانش و بینش میں قابل قدر اضافہ ہوتا۔ کچھ لوگ ان کو برداشت کرنے کی ہمت نہ رکھتے۔ ان کی عقل جدید و قدیم میں الجھ کر رہ جاتی اور وہ فکری انارکی کا شکار ہو جاتے اور کہیں نہ ٹھہر سکتے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض شعراء، مصنف اور مدعیانِ علم و فضل ان افکار کا شکار ہو گئے۔ ان کی عقل ناقص ان کا ٹوٹا ہوا نہ کر سکی اور وہ حیران و سرگردان ہو کر رہ گئے۔

ان کے پھلو بہ پہلو کچھ زندہ رہتے تھے جو بیانیگِ دہل فاسد خیالات کا پرچار کرتے اور اسلام کے خلاف سرگوشیاں جاری رکھتے۔ انہیں ہر وقت اہل اسلام کو نیچا دکھانے کی دھن لگی رہتی۔ ان میں وہ لوگ بھی تھے جو اسلامی حکومت کو ختم اور قدیم فارسی سلطنت کو زندہ کرنے کے درپے تھے۔ جیسا کہ متفق خراسانی جس نے آگے چل کر خلیفہ مہدی کے زمانہ میں علم بغاوت بلند کیا تھا۔

یہ تمام مذکورہ امور فکری تنازعات اور مختلف افکار و نظریات میں تضاد کا سبب ہوئے۔ چونکہ امام ابوحنیفہؒ اس دور میں زندگی بسر فرما رہے تھے اور اس فکری کشمکش کا اکھاڑہ سرزمینِ عراق تھی۔ لہذا ظاہر ہے کہ آپ نے اس میں ایک بیدار مغز اور عبورِ مسلمان کی طرح شرکت کی۔ مختلف و متباہن فرقوں کا مقابلہ کیا۔ پھر مختلف فرقوں سے تبادلہ افکار کرنے میں آپ کا ایک مخصوص نظریہ اور ایک مقام متعین ہو گیا۔ بنابرین کلامیات و عقائد کے سلسلے میں آپ کا ایک خاص موقف بالکل قدرتی سی بات ہے۔

یہ نہیں فکری و نظری مباحث اور ان کے اس عظیم فقیہ پر اثر انداز علوم دینیہ کی حالت | ہونے کا ایک خاکہ۔

اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس دور میں علوم دینیہ کی کیا حالت تھی۔

صدر اسلام میں سماع حدیث کا زیادہ چرچا تھا لیکن جب لوگ مختلف علوم و فنون کے درس و مذاکرہ کی جانب متوجہ ہوئے تو اموی عہد کے اواخر میں تدوین حدیث کا آغاز ہوا علوم دینیہ اور عربیت سے متعلقہ علوم الگ الگ ہونے لگے۔ ہر علم کے مخصوص علماء ہوتے تھے جو اس کے قواعد و ضوابط کو مدون کرتے۔ امویوں کے آخری عہد میں محدثین و فقہاء تدوین حدیث فقہ میں لگ گئے۔ حجاز کے فقہاء حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم اور مدینہ کے تابعین کبار کے فتاویٰ جمع کرنے۔ ان میں غور و فکر کرتے مسائل استنباط کرتے اور ان کی فروعات ذکر کرتے تھے۔ عراقی لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت علیؓ ہشیرجؓ اور دیگر قضاة کوفہ کے فتاویٰ و فیصلے جمع کرتے اور ان سے استنباط مسائل کرتے۔ عباسی دور آیا تو تدوین حدیث کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوئی اور اس کو فقہی ترتیب سے مرتب کیا جانے لگا۔

انہیں پر بس نہیں بلکہ شیعہ فقہاء بھی اپنے نظریات مدون کرنے لگے۔ میلانوں کے اکتشافات افزہ میں ایک مخطوط ملے ہے جو حضرت زید کی جانب منسوب ہے۔ حضرت زیدؓ ۲۲ھ میں شہید ہوئے یہ مخطوط علم فقہ میں ہے۔ ان کے اقوال پر مشتمل جو متداول کتاب "المجموع" کے نام سے طبع ہو چکی ہے، یہ مخطوط اس کی اصل ہے۔ یہ نسبت درست ہو یا نہ ہو یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ شیعہ زیدیر، امام ابو سیفہؓ کے زمانہ میں جو مخصوص نظریات رکھتے تھے امام صاحبؓ ان سے بخوبی آگاہ تھے۔ آپ کے حالات زندگی میں بیان ہو چکا ہے کہ حضرت زیدؓ سے آپ کے مراسم تھے۔ اسی طرح جعفر صادقؓ اور محمد باقرؓ سے بھی علمی روابط استوار کر چکے تھے لہذا آپ شیعہ زیدیر، اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کی نقہ سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔

یہ مناظرہ بازی کا دور تھا۔ مختلف مذہبی فرقوں مناظروں میں وطنی تعصب کی جھلک

شیعہ اور سنی، خوارج اور غیر خوارج و دیگر مذاہب باطلہ معززہ اور راسخ العقیدہ محافظ اسلام لوگوں کے مابین بڑے زبردست مناظرے اور مجاہدے ہو رہے تھے۔ علماء دور دراز کا سفر طے کر کے ان میں شرکت

کرتے۔ ذکر ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بالیس مرتبہ مختلف فرقوں سے مناظرہ کرنے کے لیے بصرہ گئے تھے۔ بصرہ کے بعض علماء اہل کوفہ سے مناظرہ کرنے کے لیے وہاں جاتے۔

موسم حج میں جب علماء آپس میں ملتے تو بھی فقہی مناظرات کا سلسلہ چل نکلتا۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ حجاز میں آکر امام اوزاعیؒ اور امام مالکؒ سے مناظرہ کرتے۔ فقہاء کے یہ مناظرے زیادہ پر مغز اور مفید ہونے کے علاوہ کلامی مسائل کے مناظرات کی بہ نسبت بہت نتیجہ خیز ہوتے ہاں مہل کی ایک قسم ایسی بھی تھی جس کا سبب وطنی تعصب ہوتا۔ بصرہ کے علماء کوفہ کے اہل علم سے جھگڑتے۔ ہر شخص وطن کی بنا پر اپنے شہر والوں کی حمایت کرتا تاکہ کامیابی سے اس پر فخر کر سکے اور شکست کی عار سے اس کو بچا سکے۔ کبھی کبھی بڑے مخلص اور ممتاز علماء بھی اس رویہ بہم جاتے چنانچہ اس کی ایک معمولی سی مثال سنئے۔

امام ابو حنیفہؒ اور یوسف بن خالد سمعی کی پہلی ملاقات میں جو گفتگو ہوئی وہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ابن البرزازی مناقب میں لکھتے ہیں۔

”بلال بن یحییٰ کہتے ہیں۔ میں نے یوسف بن خالد سمعی کو کہتے ہوئے سنا کہ میں عثمان البتی کے یہاں جایا کرتا تھا۔ عثمان حسن معزلی اور ابن سیرین کا ہم فرائض تھا۔ میں نے ان کے مذہب و مسلک سے واقفیت بہم پہنچائی اور مناظرے بھی کئے۔ پھر کوفہ جانے کی اجازت طلب کی تاکہ وہاں کے علماء سے مل کر ان کے مذاہب کی تحقیق کی جائے اور ان سے مسائل دریا فت کئے جائیں۔ لوگوں نے مجھے عیش کا پتہ بتایا کیونکہ وہ علم حدیث کے بہت پرانے استاد تھے میرے یہاں حدیث کے چند مسائل تھے جن کے متعلق میں محدثین سے پوچھا کرتا تھا۔ لیکن کوئی شخص جواب نہ دے سکا تھا۔ اعرش کے حلقہ درس میں یہ سلسلہ کلام چلا تو انہوں

لہٰذا اس کہانی کا روایت کنندہ یوسف بن خالد سمعی (متوفی ۱۹۰ھ) سخت مجروح ہے۔
القوائد البیہ فی طبقات الحنفیہ (ص ۹۵) میں لکھا ہے کہ یہ حضرت اپنی گھڑت درمروں کے نام لگا دیا کرتے تھے۔ حافظ ابن معین اس کو کتاب نجدیث تک کہہ دیا کرتے تھے۔ نیز دیکھئے میزان الاعتدال و تہذیب التہذیب ترجمہ یوسف بن خالد (ع - ح)

نے کہا اسے میرے یہاں لایئے۔ میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وہ بوسے آپ
 سبختے ہوں گے۔ بھرہ والے اہل کوفہ سے بڑے عالم ہیں۔ رب کعبہ کی قسم ہرگز نہیں
 معاملہ یوں نہیں، بھرہ نے صرف واعظ، معتز اور نو صحر پیدا کئے ہیں۔ خدا کی قسم
 اگر کوفہ میں صرف ایک شخص ہوتا جو عربی نہیں بلکہ "موالیٰ" عجمیوں میں سے ہے تو
 کافی ہوتا۔ وہ اتنے مسائل جانتا ہے کہ حسن، ابن سیرین، قتادہ اور عثمان النقی بھی
 نہیں جانتے۔ یہ کہتے ہوئے بہت غصے میں آگئے۔ میں ڈرا کر کہیں اپنے عصا سے
 مجھے مارنا شروع نہ کر دیں۔ پھر حاضرین میں سے ایک شخص سے مخاطب ہو کر کہا۔
 اسے نعمان کے حلقہ دہیں میں لے جایئے۔ بخدا یہ ان کے سب سے چھوٹے
 شاگرد کو دیکھ کر کہے گا کہ اگر سب اہل موقف کھڑے ہو کر اس سے سوال کرنے
 لگیں تو یہ جواب دے کر انہیں مطمئن کر دے گا۔ مجھ پر ایسا رعب طاری ہوا کہ
 خدا ہی جانتا ہے۔ وہ شخص اٹھا اور میں اس کے پیچھے ہولیا۔ جب مسجد سے باہر
 آیا تو بولا۔ نعمان بنی حرام میں ہوں گے انہیں تلاش کیجئے۔ وہ ان مسائل کو خوب
 جانتے ہیں۔ مجھے ایک ضروری کام ہے لہذا مجھے وہاں جانا مشکل ہے۔ میں وہاں
 سے نکلا۔ اور ایک ایک قبیلہ چھان مارا۔ سب قبائل کے آخر میں بنی حرام کے
 قبیلہ میں آیا۔ عصر کا وقت ہو چکا تھا۔ ایک ادھیڑ عمر کا آدمی جو بڑا حسین اور خوش
 پوش تھا سامنے آیا۔ اس کے پیچھے پیچھے ایک لڑکا تھا جس کی شکل و صورت
 اس سے ملتی جلتی تھی قریب آیا تو سلام کیا۔ پھر اذان کی جگہ پر آیا اور بہت عمدہ
 اذان کی۔ میں نے تاڑ لیا کہ یہ نعمان ہیں ان کے ملکی سی دور کتیں پڑھیں جو حسن اور
 ابن سیرین کی نماز سے ملتی جلتی تھیں۔ ان کے تلامذہ کا ایک گروہ جمع ہو گیا آپ
 آگے بڑھے اور اہل بھرہ جیسی نماز پڑھائی۔ سلام پھیر کر محراب سے تکیہ لگائے
 لوگوں کی طرف منہ کر کے بیٹھ گئے۔ پھر سلام کیا اور ہر شخص کی خیریت دریافت کی۔
 جب میری باری آئی تو کہا شاید آپ اہل بھرہ میں سے ہیں اور آپ کو ہماری مجلس
 میں آنے سے روکا گیا تھا۔ میں نے کہا جی ہاں! بوسے آپ کا نام کیا ہے میں نے

اپنا نام و نسب بتایا پھر میری کنیت پوچھی۔ میں نے بتادی پھر پوچھا کیا عثمان البتی سے آپ کی ملاقات رہتی تھی؟ میں نے کہا۔ ”جی ہاں“ فرمایا اگر وہ مجھے مل جاتا تو اپنے بہت سے اقوال ترک کر دیتا پھر بوسے جو پوچھنا ہو پوچھئے اور باقی اصحاب سے پہلے شروع کیجئے۔ کیونکہ آپ پر وحشت طاری ہے اور آپ جیسے فقیہ کو حق تقدم حاصل ہے ہر نووارد و دہشت کا شکار ہوتا ہے اور ہر آنے والا کوئی نہ کوئی ضرورت رکھتا ہے۔ میں نے مشکل مسائل دریافت کئے۔ وہ جواب دیتے رہے میں نے اعش کا واقعہ بیان کیا۔ فرمایا ”خدا ابو محمد کو اپنی حفاظت میں رکھے وہ اپنے شہر کا نام بلند کرنا چاہتے ہیں۔“

”حسن و ابن سیرین دونوں فاضل تھے مگر ایک دوسرے کے بارے میں جو کلام کرتے اس سے اعش کے قول کی تائید ہوتی ہے۔ ابن سیرین حسن کو طغنه دیتے کہ وہ سلطان کے عیٹے قبول کرتا ہے محال قسم کی روایتیں بیان کرتا، بدعت کا قائل اور قدری ہے گویا زمین کا خدا وہی اور اللہ تعالیٰ سے بے نیاز ہو کر خود ہی سب کام انجام دے لیتا ہے۔ وہ یونہی کہتے رہے تھے یہاں تک کہ ایک دن خالد الخدّان کی مجلس سے اٹھ کر کہنے لگے۔ ابن سیرین اٹھ بیٹھے آپ کب تک حسن کے بارے میں ایسے خیالات کا اظہار کرتے رہیں گے۔ میں نے ج کے سال ان سے قدر کے عقیدہ سے توبہ کرائی تھی۔ انہوں نے توبہ کر لی اور خدا تائب کی توبہ قبول کر لیتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔“

”سابق کفر کی وجہ سے کسی پر عیب نہ لگاؤ کیونکہ اسلام سابقہ گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔“ خالد نے بات تو خوب کہی لیکن محمد بن واسع، قتادہ، ثابت بنانی، مالک بن دینار، ہشام بن حسان، ایوب، سعید بن ابی عمرو وغیرہ ذکر کرتے ہیں کہ حسن نے قدر کے عقیدہ سے توبہ نہیں کی اور فوت ہو گئے۔ اس کے برعکس عمرو بن عبید، واصل بن عطاء، غیلان بن جریر اور یونس بن بشیر لوگوں کو حسن کے مذہب کو دعوت دیتے اور اسی طرح دوسرے اہل بصرہ بھی ان کے مذہب کی پیروی کرتے۔“

”حسن، ابن سیرین پر طنز کرتے ہوئے کہتے۔ وہ پانی کی مشک سے وضو کرتے

کرتے ہیں اور صبح ایک مشک سے کل کل کر نہاتے اور اپنے آپ کو سزا دیتے ہیں حالانکہ یہ سنت نبوی کے خلاف ہے خواب کی تعبیر یوں سناتے ہیں گویا یعقوب علیہ السلام کے رشتہ دار ہیں۔

”امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا خیر یہ قسطہ چھوڑیے اور اپنے مقصد کی طرف آئیے اور ضروری علم حاصل کیجیے تم سے پہلے لوگ نہ کبھی ایک بات پر اکٹھے ہوئے نہ کبھی ہوں گے ارشاد خداوندی ہے۔ وَلَا يَزَالُ لَوْحٌ مُّخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجَعَهُ رَبُّكَ وَلَئِنَّكَ خَلْقُكُمْ (ہود)۔ لوگ ہمیشہ مختلف رہیں گے الا وہ جس پر خاص اللہ کا فضل ہو خدا نے لوگوں کو اسی لیے پیدا کیا ہے۔ لیکن اگر تقدیر میں لکھا نہ ہوتا تو طبیعتیں مختلف نہ ہوتیں۔ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكْرَةٍ فَزَيَّنَّا لَكُمُ الْأَعْيُنَ لِيَرَىٰ مَا يَكُونُ لَكُمْ يَوْمَ الْآخِرَةِ (الاسراء) ہر شخص اپنے مخصوص راستہ پر گامزن ہے جو صراطِ مستقیم پر چل رہا ہے خدا اس سے آگاہ ہے۔ پھر خاموش ہو گئے۔ میں نے دریافت کیا تقدیر کے بارے میں جو لوگوں کا اختلاف ہے اس ضمن میں آپ کی کیا رائے ہے؟ بولے اہل بصرہ و کوفہ کا اختلاف آپ جانتے ہی ہیں۔“

درحقیقت یہ مسئلہ بڑا دشوار ہے اور اس سے عہدہ براہوننا آسان نہیں۔ اس مسئلہ کا دروازہ مقفل ہے اور کبھی گم ہے۔ اگر چاہی مل جائے تو کچھ معلوم ہو سکتا ہے۔ اس کی کوہ کشتی ایک خدا کی مخبر جی کر سکتا ہے چراس کے یہاں سے اس کا سل اور دلیل برہان لائے اور ظاہر ہے کہ ایسا ہو نہیں سکتا اس بارے میں عقلیں مختلف ہیں لیکن ہم دونوں کے مابین ایک معتدل بات کہتے ہیں کہ نہ جبر ہے نہ تفویض نہ تسلیط یعنی مجبور محض نہ کامل اختیار خدا اس کام کی تکلیف نہیں دیتا جو انسان انجام نہ دے سکے نہ ان سے وہ کام چاہتا ہے جس کو وہ جانتے نہ ہوں نہ بلا عمل عذاب دیتا ہے نہ ناکردہ گناہوں کے بارے میں پوچھتا ہے جن چیزوں کا علم نہ ہو اس میں غور و فحس کرنے سے وہ راضی بھی نہیں ہوتا۔ خدا ہی ہمارے افعال و امور سے بخوبی آگاہ ہے۔ راہِ راست اس کے پاس ہے۔ ہمارا کام مصروفِ حمد و سبی رہنا ہے۔ کوشش کرنے والا عبادہٴ مستقیم کو پالیتا ہے، مگر جن چیزوں سے انسان آشنا نہ ہو ان کے بارے میں کوشش کرنے کا خدا نے حکم نہیں دیا۔ وہ ہر سرگوشی کا سننے والا ہے۔ اور ہر رغبت

کرنے والے کی رغبت اسی کی طرف ہے۔ وقفنا اللہ تعالیٰ لہما یحب ویرضی^۱۔
 یہ امام ابوحنیفہؒ اور یوسف بن خالد مہتمی کی ملاقات اور گفتگو کا واقعہ ہے جو تفصیلاً
 ہم نے ذکر کر دیا ہے کیونکہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اختلافِ اوطان کی وجہ سے کس قدر تعصب
 پایا جاتا تھا۔ اہلِ بصرہ اپنے علم اور علماء کے لیے تعصب سے کام لیتے۔ اہلِ کوفہ کی بھی یہی حالت تھی
 اس سے اہلِ حجاز اور اہلِ عراق کے شدید جنگ و جدل کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ صرف مسلک
 کے اختلاف پر مبنی نہ ہوتا بلکہ ملکی تعصب بھی اس میں کارفرما تھا اور مزید اشتعال انجیری کا سبب تھا
 یہ واقعہ اس راز کا بھی انکشاف کرتا ہے کہ علماء میں کس حد تک اختلاف اور نقد و جرح کی
 تلخی پائی جاتی تھی۔ ملاحظہ فرمائیے حسنؒ اور ابنِ سیرینؒ دو جلیل القدر تابعی ہیں۔ ان کا علم دین میں
 جو مقام ہے وہ کسی دوسرے کے حصّے میں نہیں آیا۔ یہ جداگانہ راستہ پر گامزن تھے ایک دوسرے
 پر شدید نکتہ چینی کرتے اور تنقید کرنے سے بھی گریز نہ کرتے بلکہ

یہ واقعہ مختلف مسائل میں کثرتِ اختلاف کا بھی آئینہ دار ہے جو کبھی مخالف پر جرح
 کرتے تک پہنچ جاتا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ روحِ عصر، مراتب
 علماء ان کے فکری رجحانات اور ان کے ذاتی حالات سے کتنی واقفیت رکھتے تھے اور باہر
 ہمدانی آزادی فکر و نظر کو محفوظ رکھتے۔ ان کے افکار و آراء پر گہری نظر ڈالتے اور نگاہِ حقیقت
 بین سے ان کی جستجو کرتے۔ نہ آپ کی عقل و نظر کم گشتہ بادیر ضلالت ہوتی نہ بالائے ادراک
 امور میں زحمتِ غور و فکر گوارا کرتے مسئلہ تقدیر کو ان لایحل مسائل میں سے تصور کرتے جس کی
 چابی کم ہو چکی ہے اور جس کی عقدہ کشائی کا کوئی امکان نہیں۔

قابلِ ذکر مسائل :- امام ابوحنیفہؒ کے عہد میں یہ فکری قومی رجحانات پائے جاتے تھے۔ ہم

لہ المناقب لابن البرزازی ص ۸۵ (۲ مصنف) لیکن کچھ نقل میں کچھ کمائی کی روایت میں گڑبڑ تھی۔ اس سے
 مناقب از موفق ص ۱۰۱-۱۰۲ (۲) کی طرف مراجعت کر کے ممکن حد تک عبارت کی درستگی کر دی گئی (ع۔ ح)۔
 لے گزرا غور سے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ علمائے سلف اور حضرت حسن بصری و امام ابنِ سیرین
 وغیرہم کو بدنام کرنے کے لیے یہ کمائی گھڑی گئی ہے اور کیا عجیب کہ یوسف بن خالد مہتمی صاحب کی یہ کارروائی
 جو جیساکہ انصافاً دیکھیں گے حوالہ سے گزرا کہ وہ سخت مجروح راوی ہے وائداً اعظم (ع۔ ح)۔

نے عمومی طور سے انہیں ذکر کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض کو مختصر طور پر الگ ذکر کرنے کی بھی ضرورت ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو آپ کی فکری شخصیت سے متعلق ہیں خواہ ان کا تعلق آپ کے کلامی نظریات سے ہو۔ یا فقہی اجتہادات سے جسے انہوں نے بہت پھیلایا اور اورج کمال پر پہنچایا۔

حدیث و رائے کا مسئلہ بھی انہی مسائل میں سے ایک ہے۔ یہ مسئلہ اس دور میں فقہاء عصر کے درمیان متنازعہ رہا تھا اور اس میں ان کے مختلف مناہج و مسالک تھے۔ دوسرا مسئلہ صحابہ و تابعی کے فتوے کا ہے۔

پھر ہم اختصار سے دینی و سیاسی فرقوں کے مختلف حالات تحریر کریں گے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ ان فرقوں کی طرح اسی بحرِ ناپیدائنی کے کنارے تھے اور انہوں نے ان کے نظریات و افکار میں رائے زنی کی ہے۔

(۷)

سُنّتِ نبوی اور رائے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک عہد سے لے کر امام شافعیؒ کے زمانہ تک فقہاء کی ایک جماعت ایسی رہی جس کی شہرت روایت میں تھی اور دوسری وہ جو صاحبِ رائے ہونے میں مشہور تھی۔ فقہاء صحابہؓ میں اصحابِ رائے بھی تھے اور اصحابِ حدیث و روایت بھی تابعین اور تبع تابعین کی بھی یہی حالت تھی۔

پھر ائمہ مجتہدین مثلاً امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہاء بلاد و امصار میں بھی دونوں قسم کے لوگ موجود رہے۔ اب ہم قدرے اختصار کے ساتھ اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

حوادث و واقعات میں سلف کا طریقہ | علامہ شہرستانی لکھتے ہیں کہ
”عبادات و معاملات میں ان گنت

حوادث و واقعات پیش آتے رہے ہیں۔ ہم قطعی طور سے جانتے ہیں کہ ہر پیش آمدہ حادثہ کے بارے میں نص شرعی موجود نہیں اور نہ ایسا ہونا ممکن ہے۔ جب نصوص شرعیہ محدود ہیں اور واقعات غیر محدود۔ اور ظاہر ہے کہ محدود غیر محدود کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ لہذا واضح ہوا کہ قیاس و اجتہاد کا اعتبار لازماً ضروری ہے تاکہ ہر حادثہ کی صورت میں اجتہاد کی طرف رجوع کیا جاسکے۔

پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ لا تعداد حوادث سے دوچار ہوئے۔ ان کے سامنے قرآن حکیم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا ذخیرہ موجود تھا پیش آمدہ

لے الملل والنحل ص ۳۴۸ ج ۱ طبع جدید (ع - ح)

واقعہ کو کتاب الشریعہ میں تلاش کرتے اگر کوئی صریح نص مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر لیا جاتا۔ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی جانب متوجہ ہوتے، صحابہؓ کے حافظوں کو ٹوٹتے یادداشتوں کی جستجو کرتے تاکہ پیش آمدہ حادثہ جیسے حالات میں فیصلہ رسول کا اعلان کر سکیں لیکن اگر سعی بسیار کے باوجود کوئی حدیث نہ مل پاتی تو پھر اجتہاد رائے کو کام میں لاتے، یوں سمجھئے کہ اس معاملہ میں وہ اس قاضی کی مانند تھے جو کسی خاص قانون کا پابند ہوتا ہے لیکن کسی حادثہ میں اسے جب قانون کی کوئی شق نہیں ملتی تو اپنی عقل سے کام لے کر عدل و انصاف کے تقاضے کے مطابق فیصلہ دے دیتا ہے۔ غرض صحابہؓ اسی روش پر گامزن تھے کہ پیش آمدہ معاملات کو کتاب الشریعہ پر پیش کرتے پھر سنت نبوی پر ورنہ رائے پر عمل کرتے۔

حضرت عمر فاروقؓ نے ابو موسیٰ اشعرمیؓ کو لکھا۔

”جو بات کتاب و سنت میں موجود نہ ہو اور تمہارے جی میں کھٹکتی ہو تو اس میں خوب غور و فکر سے کام لیجئے اور اسے اس کے اشبہ و امثال پر قیاس کیجئے“

حدیث و رائے کے بارے میں صحابہؓ کی روش | صحابہؓ قیاس و اجتہاد پر عامل تھے مگر مقدار عمل میں اختلاف تھا بعض قیاس سے زیادہ کام لیتے اور بعض کم۔ وہ نصوص شرعیہ کی عدم موجودگی میں توقف کرتے اور رائے زنی سے احتراز کرتے۔

صحابہؓ کے بارے میں حق بات یہ ہے کہ کتاب و سنت کی موجودگی میں وہ ان پر پورا بھروسہ کرتے۔ اگر سنت معروضہ موجود نہ ہوتی تو ان کے مشابہہ فقہاء رائے و قیاس کا سہارا لیتے بعض صحابہؓ حدیث نبویؐ یا آپ کے فتویٰ کے بارے میں اپنی یادداشت پر بھروسہ نہیں کرتے تھے۔ اندریں صورت وہ حدیث بیان کرنے کے بجائے اپنی رائے سے فتویٰ دیتے تاکہ ان سے ناوانستگی میں کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف غلط بات منسوب نہ ہو جائے۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے۔

”بخدا اگر میں چاہوں تو مسلسل دو روز تک حدیث بیان کرتا رہوں لیکن مجھے یہ امر

لے سنن دارقطنی ص ۵۱۲ و اعلام ص ۸۲ ج ۱ (ع - ح)

مانع ہے کہ آپ کے بیشتر صحابہؓ نے میری طرح حدیث سنی اور میری طرح ان مجالس میں حاضر ہوئے اب جو احادیث وہ بیان کرتے ہیں بعینہ وہی نہیں سمجھے اور ہے کہ کہیں میں بھی ان کی طرح نہ ہو جاؤں۔

ابو عمر شیبانی کا قول ہے ”میں سال بھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہم نشین رہا۔ اس عرصہ میں آپ نے کبھی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں کہا جب یہ الفاظ اپنی زبان پر لاتے تو آپ پر کچپی طاری ہو جاتی اور کہتے آپ نے یوں فرمایا یا اس کی طرح یا اس کے قریب قریب۔“

حضرت ابن مسعودؓ اپنی رائے سے فتویٰ دینے کو ترجیح دیتے اور غلط ہونے کی صورت میں اس کی ذمہ داری اپنے سر لیتے کہ مبادا غلط بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو جائے! اپنی رائے سے کوئی فتویٰ دینے کے بعد فرماتے۔

”میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں۔ اگر درست ہے تو خدا کی جانب سے اور اگر غلط ہے تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عاید ہوتی ہے۔“

جب آپ کی رائے صحابہؓ کی نقل کردہ حدیث کے مطابق ہوتی تو خوشی سے بھولے نہ سماتے جیسا کہ اس مشہور واقعہ میں ہے جو عمر معینؓ کے بغیر ایک عورت کا نکاح کر دیا گیا تھا آپ نے اس میں مداخلت کا فیصلہ کیا۔ اس موقع پر بعض صحابہؓ نے شہادت دی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسی صورت میں یہی فیصلہ کیا تھا۔

فرقی ثانی ”رائے“ پر عمل کرنے والوں پر یہ گرفت کرتا کہ یہ خدا کے دین میں کتابتِ سنت کے دلائل کے بغیر فتوے دیتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ صحابہ دو قسم کے دینی خطروں میں گھرے ہوئے تھے جو ان کے مذہبی شعور و وجدان کی پیداوار تھے۔

اول یہ کہ پیش آمدہ حوادث کا حل تلاش کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ احادیث روایت کریں لیکن اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نادانستہ بعض باتوں کے غلط انتساب کا خطرہ درپیش تھا۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ حجتہ اللہ البالغہؒ میں لکھتے ہیں۔

”یعنی اتنا مہم تھا کسی عورت کے عاملان یا معاشرہ میں مناسب طریقہ سے مروج و معمول نہ ہو (ع - ج)“

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار کا ایک گروہ کو فوج بھیجا تو انہیں کہا وہاں پہنچ کر تم ایک قوم سے لوگے جو بڑے جوش و خروش سے تلاوتِ قرآن میں مشغول ہوں گے وہ تمہارے یہاں آکر حدیث سے متعلق پوچھیں گے۔ تم نے روایات کم بیان کرنا ہو گا پہلے

دوسرا یہ کہ روایات کی عدم موجودگی کی صورت میں رائے سے فتویٰ دیں اور اس میں اپنی رائے سے حدت و حرمت کا فیصلہ صادر کرنے کا خدشہ پایا جاتا تھا۔ لہذا بعض صرف بیانِ حدیث پر اکتفا کرتے اور اثرِ رسولؐ سے متجاوز نہیں ہوتے تھے یعنی حدیث نہ ملتی تو چپ ہو جاتے لیکن بعض فتویٰ تو وقتی طور پر رائے سے دے دیتے پھر اگر بعد میں حدیث کا پتہ چل جاتا تو اپنی رائے کو چھوڑ کر حدیث کا رخ کرتے۔ بہت سے صحابہ کرام کا یہی طریقہ عمل تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی انہیں میں سے تھے۔

صحابہ کرامؓ کے بعد ان کے تلامذہ یعنی تابعین کا دور آیا۔ اس عہد میں دو تابعین کا دور | باتیں ظہور میں آئیں۔

۱۔ مسلمان فرقوں میں بٹ گئے۔ اختلاف کی آندھیاں چلنے لگیں اور سخت جنگ و جدل کی نوبت آئی۔ کافر اور فاسق کے فترے کثرت سے دیے جاتے لگے۔ سیف و سان اور تیور و فتنگ استعمال کر کے دوسروں کو موت کی نیند سلا دیا جاتا۔ امتِ مسلمہ تخریبِ تفرق کا شکار ہو کر خوارج، شیعہ اور امویہ میں تقسیم ہو گئی۔ کچھ اسن پسند قسم کے لوگ فسادات سے کنارہ کش رہے اور ان میں کوئی دخل نہ دیا۔ خوارج کے متعدد فرقے تھے مثلاً ازرق، اباضیہ، نجدات و علاوہ انہیں شیعہ بھی بہت سے فرقوں میں منقسم ہو گئے۔ ان میں سے بعض تو ایسے عجیب و غریب نظریات رکھتے جنہوں نے ان کو اسلام سے خارج کر دیا۔ وہ اسلام میں بظاہر اگر داخل ہوتے تو اس لیے کہ مسلمانوں میں بگاڑ پیدا کریں۔ ارکانِ دین رہیں یا منہدم ہو جائیں ان کی بلا سے! ان کی صرف ایک ہی آرزو تھی کہ اسلام کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر پھینک دیا جائے تاکہ

لے حافظ ابن حزمؒ نے الاحکام ص ۱۳۸ ج ۲ میں حضرت عمرؓ کے اس اثر کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(ایضاً جامع بیان العلم ص ۱۲۱ ج ۲ (ع-ح)

ان کی شرکت رفتہ لوٹ کر آجائے یا کم از کم اپنی سلطنت برباد کرنے والوں سے وہ انتقام لے سکیں یا یہ کہ مسلمانوں کو شر و فساد کی اندھیاریوں میں دھکیل دیا جائے اور خدا کا نور کبھی کر رہ جائے۔

اس تحزب تفرق کے نتیجہ کے طور پر بعض نئے قسم کے لوگوں کی دینی حس کمزور ہو گئی۔ جھوٹی حدیث کثرت سے بیان کی جانے لگیں مسلمان گھبر گئے۔ بنا بریں اس فتنہ کی روک تھام صحیح و غلط روایات کو الگ الگ کر دینے کی ٹھان لی گئی چنانچہ عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کو حدیثیں مardon کرنے اور احادیث صحیحہ کو چھانٹنے کا خیال دامن گیر ہوا۔

۲۔ دوسری یہ کہ اس دور میں مدینہ منورہ سے وہ علمی چرچے بڑی حد تک رخصت ہو گئے۔ علم صحابہؓ اور خصوصاً حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جس کو صحیح معنی میں فقہی اجتہاد کا زریں دور کہنا چاہیے صحابہؓ کے علماء و فضلاء کی ایک کثیر جماعت ہمیشہ مدینہ منورہ میں ڈیرے ڈالے ہوتی۔ اگر کبھی باہر جانے کی ضرورت لاحق ہوتی تو اسی حد تک کہ اس سے علمی تعلق متاثر نہ ہو اور ضرورت کے وقت پیش آمدہ مسائل کے متعلق کم از کم بذریعہ خط و کتابت بھی گفتگو ہو سکے۔ حضرت عمرؓ کا دستور تھا کہ آپ اکابر قریشی صحابہؓ کو حجاز کی حدود سے دور جانے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ چنانچہ مہاجرین و انصار کے کبار صحابہؓ آپ کی اجازت کے بغیر مدینہ منورہ سے باہر نہ جاسکتے تھے۔ اس سلسلے میں ان پر کڑی نگرانی کی جاتی تھی۔ حضرت عمرؓ شہید ہوئے تو صحابہؓ مختلف دیار و امصار میں پھیل گئے۔ پھر جہاں گئے وہیں اس جماعت کا گویا فقہی مدرسہ فکرو جو دیں آگیا جس کو شاگردوں نے ان سے حاصل کیا۔

تابعین کا زمانہ آیا تو ہر شہر کے الگ فقہاء مشہور ہوئے یعنی یہ تابعین ان فقہائے صحابہؓ کے شاگرد ہوئے جو مدینہ منورہ میں اقامت گزریں رہے ہوں یا وہاں سے چلے گئے ہوں۔ شہروں کے بعد اختلاف سے نظریات بھی مختلف ہو گئے۔ کیونکہ ہر فقہ اپنے ملک کے ”عرف“ (مخصوص رسم و رواج) اور وہاں کے پیش آمدہ مسائل سے تعرض کرتا اور اس صحابی کے طریقہ کی پیروی کرتا جو اس ملک میں سکونت پذیر ہوا اور اس کی بیان کردہ احادیث نقل کرتا۔ لے ”عرف“ اصول فقہ کی اصطلاح ہے جس کی مناسب مقام بحث آخر کتاب میں مستقل عنوان کے تحت آ رہی ہے (ع۔ ح۔)

جوان کے یہاں مشہور ہوتیں۔ اس طرح فقہی فکر و نظر کے مختلف مظاہر و مکاتب منصفہ مشہور پر جلوہ گر ہوئے۔ ہاں کوشش انتہائی ہر مفتی کی یہی ہوتی کہ اس کے قضاوی دینی روح کے حامل اور کتاب سنت سے مانخو ہوں۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے میں نوعیت اختلاف | عہد صحابہؓ میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ دو طریقے ان کے پیش نظر تھے۔

۱۔ رائے کی کثرت اور روایت کی قلت۔ بعد میں روایت مل گئی تو رائے پر مبنی فتوے کا ترک۔!

۲۔ دوسرے مسلک میں روایت کا غلبہ تھا اور کسی صورت میں اس سے انحراف نہ کیا جاتا روایت کے فقدان کی صورت میں فتویٰ سے احتراز کیا جاتا کہ مبادا دین میں اپنی رائے ٹھونسنے کے مرتکب ہو جائیں۔ تابعین کے زمانہ میں فریقین کے مابین پہلے کی نسبت اختلاف کی خلیج زیادہ وسیع ہو گئی۔ روایت کو ترجیح دینے والا فریق اپنے مسلک میں اور زیادہ پختہ ہو گیا وہ سمجھتے تھے کہ اس دور فتن و شرور میں حفاظت و عصمت کا راز اتباع سنت ہی میں مضمر ہے۔

دوسرا فریق جھوٹی روایات کی کثرت کو دیکھ رہا تھا جس کے اسباب بھی ان کے سامنے تھے۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ نوپید حوادث میں کوئی نہ کوئی حکم تو ہونا چاہیے پھر اقوام مفسودہ کے باہمی اختلاف سے نت نئے افکار و نظریات کا بھی ان کو سامنا تھا۔ اس پر طرہ یہ کہ تابعین زیادہ تر "موالی" میں سے تھے جو اپنی پرانی تہذیبوں کے وارث تھے۔ لہذا فریقین میں اختلاف کی خلیج اور زیادہ وسیع ہو گئی۔ حالانکہ پہلے یہ حالت نہ تھی بلکہ دونوں نظریات باہم اس قدر مخلوط تھے کہ امتیاز دشوار تھا۔

لیکن یاد رہے کہ اس دور میں مدار اختلاف، سنت سے احتجاج کرنے میں نہیں بلکہ دو امور تھے۔ رائے سے استدلال کرنے اور اس کے زیر اثر مسائل کو متفرع کرنے میں۔ اہل اثر اڑا رہے تھے۔ صورت میں ہی رائے پر عمل کرتے تھے جیسے باہر مجبوری سور کا گوشت کھا لیا جاتا ہے وہ

یعنی عوام حکم رسول کو اقتیاطاً اپنی رائے کی صورت میں ظاہر کیا جاتا رائے کی کثرت اسی معنی میں متی قتال (ع-ج)

تفریع مسائل کے بھی قائل نہیں جب تک کوئی حادثہ عملی طور سے رُومنانہ نہوا ہو وہ اس کا شرعی حکم معلوم کرنے کے درپے نہ ہوتے تھے۔ صرف انہی مسائل میں فتویٰ دیتے جو وقوع پذیر ہرچکے ہوں۔ مسائل کی فرضی صورتیں نہیں گھڑتے تھے۔

لیکن جہاں تک اہل الرائے کا تعلق ہے وہ اکثر مسائل میں رائے سے فتوے دیتے جب کہ پیش آمدہ موضوع کے متعلق کوئی حدیث موجود نہ ہو۔ نیز یہ کہ وہ صرف واقع شدہ مسائل ہی میں فتویٰ نہیں دیتے تھے بلکہ ایسے مسائل بھی فرض کر لیتے تھے جو ابھی تک وقوع میں نہیں آئے تھے اور اپنی رائے سے ان کے احکام وضع کرتے۔ سرزمین حجاز "اہل الحدیث" کا مرکز تھی۔ کیونکہ یہی جگہ صحابہؓ کا اولین وطن اور مضبوط وحی تھی اور اس لیے بھی کہ جو تابعین یہاں اقامت گزریں تھے انہوں نے ایسے صحابہؓ سے کسبِ علم کیا جو رائے سے فتویٰ دینے کے عادی نہ تھے اور جو تابعین رائے سے فتوے دینے والے صحابہؓ کے شاگرد بھی تھے وہ صرف ان کی رائے کو نقل کر دینے پر اکتفا کرتے۔

سرزمین عراق، اہل الرائے کا مقام تھا کیونکہ وہ عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگرد تھے جو شبہات کے ڈر سے حدیثِ نبویؐ کے روایت کرنے سے احتراز کرتے تھے لیکن اپنی رائے سے فتویٰ دینے میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے۔ اگر موضوع زیر بحث میں کوئی حدیث مل جاتی تو اس کی طرف رجوع کرتے۔ ایک فرقہ یہ بھی تھا کہ حجاز راویانِ حدیث کا امن و ماموری تھا اور عراق میں چونکہ فلسفہ و دیگر علوم تھے اور ان کے قدیم مدرسے بھی پائے جاتے تھے اس سے ظاہر ہے کہ ایسے ماحول میں اجتہاد بالرائے ہی موزوں ہو سکتا تھا۔ علاوہ ازیں عراقی میں قلتِ روایت کی بھی ایک وجہ تھی کہ وہاں روایت کے اسباب و افرز تھے۔

تابعین کے دور میں "اہل الحدیث" اور "اہل الرائے" میں اختلاف کی خلیج زیادہ وسیع ہو گئی۔ جب تبع تابعین اور اصحابِ مذاہب ائمہ مجتہدین کا زمانہ آیا تو اس اختلاف میں اور شدت رُومنا ہوئی۔ گویا ائمہ مجتہدین کے عہد کے شروع میں شدید قسم کا اختلاف پایا جاتا تھا۔ اس دور میں جب فریقین کو باہم ملاقات کے مواقع میسر آئے تو ایک دوسرے سے اندر استفادہ کے رجحان کا آغاز ہوا۔ اہل حدیث نے مسائل میں توقف کرنے کا شیوہ

چھوڑ دیا اور بعض ناگزیر حالات میں ”رائے“ کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے اہل الرائے نے جب دیکھا کہ حدیث کسی حد تک مدون ہو چکی ہے اور آثار و اقوال کی تہذیب و تنقیح جاری ہے تو انہوں نے حدیث سے اپنے فتاویٰ کی تائید کرنا شروع کی اور اگر کوئی ایسی حدیث ان کے علم میں آئی جو فتویٰ دیتے وقت معلوم نہ تھی تو اس فتویٰ سے رجوع کر لیا۔

اب ہم مختصراً اس کی وضاحت کریں گے کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے جس میں علم فقہ نے ارتقائی منازل طے کیے۔

بعض روایات کے وضع کا سبب | حدیث میں دروغ بانی کا سلسلہ اس عہد میں بھی جوں کا توں رہا چنانچہ روایات کے وضع کرنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہوئی کہ مسلمانوں کے مختلف فرقے اپنے مخصوص افکار و نظریات سے متعلقہ شکوک و شبہات جو زبانی یا تحریری ان پر وارد کئے جاتے تھے، دور کرنے کے لیے بعض روایات وضع کرتے اور انہیں مسلمانوں میں شائع کرتے تھے۔

قاضی عیاضؒ نے واضح روایات اور ان کی دروغ بانی کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :

”حدیثوں کے وضع کرنے والے مختلف قسم کے لوگ تھے۔ ایک قسم وہ تھے جو پوری کی پوری بے سرو پاروائی گھڑ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتے تھے جس سے ان کی غرضیں مختلف ہوتی تھیں۔ مثلاً کوئی اپنی برتری جتانے کے لیے تو بعض دین کے استغاثات کے لیے — زنا و فحشاء اور ان کے اشیاء و امثال کا یہی وجہ و تھنا — یا پھر وہ لوگ جو حصولِ ثواب اور دین داری کی نیت سے ترغیب و ترہیب کی روایات وضع کرتے — اور یہ تھے جمہالت پیشہ عہادت گزار اور صوفی —

بعض کو یہ لپکا تھا کہ عجیب سے عجیب روایتیں پیش کر کے اپنی نمائش کرتے پھریں — مثلاً فاسق روایت کنندگان — اور کئی ایسے بھی تھے جو کسی خاص مذہب سے متعلقہ تعصب کی غرض سے یا اپنے نظریات کیلئے

دلائل کے طور پر روایتیں بناتے تھے۔ اور یہ بدعتی فرقوں کے داعی اور مبلغ تھے۔ اور ایک طبقہ بندگانِ حرص و آرزو کا ایسا بھی تھا جو سرمایہ داروں اور برسرِ اقتدار گروہ کی خوشنودی حاصل کرنے اور ان کی غلط کاریوں کے لیے وجہ جواز پیدا کرنے کی غرض سے روایتیں گھڑتے تھے۔

فہم حدیث اور اسمائے رجال کے ماہر محدث علماء کرامؒ نے مذکورہ بالا کے سب اقسام کے رجال کی بطور مثال نشان دہی کر دی ہے۔

دوسری قسم ایسے لوگوں کی تھی جو بالکل سربِ غلط انتسابِ آنحضرتؐ کی طرف تونہ کرتے تھے مگر طرح طرح کی تبدیلیاں ضرور کر گزرتے تھے۔ مثلاً بعض لوگ بطریق ضعیف متن کے ساتھ سند صحیح اور مشہور لگا دیتے تھے۔ بعض عمداً اسانید کو بدل ڈالتے یا ان میں اضافہ کر دیتے جس سے کسی کی غرض روایت میں ندرت پیدا کرنا اور کسی کی خود کو ”مجمول“ راوی کی حیثیت سے نکال کر ”متعارف“ راوی کی حیثیت دینا ہوتی تھی۔ بعض جھوٹ موٹ ان احادیث کے سماع کا دعویٰ کرتے جو انہوں نے سنی نہیں ہوتی تھیں اور ان محدثین سے ملاقات کا اظہار کرتے جن سے وہ کبھی نہیں ملے لیکن روایتیں ان سے ایسی کرتے جو اپنی جگہ پر صحیح ہوتیں۔ کئی واضعین، اقوال صحابہ، عرب اور داناؤں کے حکیمانہ اقوال کی نسبت دانستہ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دیتے۔

وضع روایات کا ردِ عمل | دورِ اجتہاد اور انشائے مذاہب کے اس دور میں تحریک وضع روایات پر دو اثر مترتب ہوئے۔

(۱) محدثین احادیث صحیحہ و متبیحہ کی جانچ پڑتال کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے تاکہ ضعیف طیب میں امتیاز قائم کیا جائے۔ اس کے لیے راویانِ حدیث کے پورے کوائف زندگی کے مطالعہ کا آغاز ہوا، صادق و کاذب کی پہچان کی جانے لگی، راست گو لوگوں

لے دیکھئے تاریخ التشریع الاسلامی از محمد بک الخضری مرحوم ص ۸۲ (عنوان ”تشریح صفار صحابہ کے عمد میں“ منقول از شرح صحیح مسلم (از امام نووی) ص ۲۱ جلد اول طبع دہلی (ع۔ ح۔)

کے مراتب قائم کئے گئے اور حدیث کی درست اس حیثیت سے بھی کی گئی کہ مشہور ضروریات دین اور یقینی مشہور مستغنیض احادیث اور قرآن کریم سے ان کا موازنہ کیا جائے اور ان امور سے اگر وہ متعارض و متضاد نظر آئیں تو ایسی روایات کو رد کر دیا جائے یہ

لے جس دور کا یہ تذکرہ ہے — دوسری صدی ہجری — اس میں درست حدیث اس حیثیت سے نہیں بلکہ صرف فنی طریقہ پر ہوتی تھی یعنی یہ کہ متن حدیث کے جو الفاظ کسی حیثیت سے — قول، فعل، تقریر — انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچائے جاتے تھے اس کا طریق ابلاغ — سند — کس حد تک قابل اعتماد ہے؛ رجال کی ہر طرح سے تحقیق، انصال وغیرہ کی تحقیق وغیرہ امور جن کی ایک خبر کے قابل تصدیق ہونے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ بلاشبہ محدثین کرامؒ اسناد و متون کی چھان بین کے لیے ”فنی وراثت“ سے بھی کام لیتے تھے مگر ”مطلق وراثت“ (تقریباً یہی جس کا ذکر جناب مؤلف نے فرمایا ہے) کی اس دور میں خاص ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی۔

یہ معیار تحقیق کہ قرآن، احادیث متواترہ، ضروریات دین — وغیرہ وغیرہ — کے حدیث یا خبر واحد مخالف نہ ہو اس وقت مرتب ہوا جب حدیث پاک کا ضروری اور مستندہ وغیرہ سینوں میں محفوظ ہونے کے بعد سفینوں میں بھی منتقل ہو چکا تھا یعنی ایک طرف تو ہزاروں لاکھوں احادیث و طرقی احادیث کے حفاظ موجود تھے اور دوسری طرف وہی احادیث کم و بیش ضمیمہ مصنفات کی صورت بھی اختیار کر چکی تھیں — اس وقت جس قسم کی روایات کو محدثین نے چھان بین کر کے الگ کر دیا تھا۔ وہی یا ان کے ساتھ اسی قسم کی روایات زبانِ زو عام ہونے لگیں۔ یا غرض من لوگ ان کو استعمال کرنے لگے۔ ان کی پہچان کے لیے یہ قاعدہ معرّض وجود میں آیا تھا اور یہ دور چوتھی صدی ہجری کا ہے۔ فریضہ اس پر یہ ہے کہ یہ ”اصول“ مرتبہ شکل میں سب سے پہلی جس کتاب میں ملتا ہے وہ ہے حافظ خطیب بغدادیؒ متوفی ۷۲۸ھ کی ”الکفایہ“ اور شاید انہوں نے بایں شکل یہ اصول شہور اشعریؒ متکلم باتلانی سے لیا ہے۔

غرض کہ کتاب یہ ہے کہ مؤلف کی عبارت میں ذکر کردہ معیار، مطلق حدیث کی صحت جانچنے کے لیے نہیں — کیونکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی صورت میں صحیح حدیثوں کے مجموعے موجود تھے ان کی تحقیق کی ضرورت ہی نہ تھی — بلکہ مصنف اور موضوع روایات کی چھان پھٹک کے لیے تھا لہذا اس کا ذکر اسی بحث میں آتا ہے۔ پہلے جیسا کہ — احادیث کی کتابوں میں موضوع روایات کے عنوان کے تحت اس کا (باقی بر صفحہ ۱۷۱)

پھر بڑے بڑے ائمہ حدیث صحیح احادیث کی جمع و تدوین میں مشغول ہوئے حضرت امام مالکؒ نے ”موطا“ امام سفیان بن عیینہؒ نے کتاب ”المجامع فی السنن والآداب“ اور امام سفیان ثوریؒ نے ”المجامع الکبیر فی الفقہ والاحادیث“ تالیف فرمائیں۔
(ب) اہل الرائے فقہاء نے اپنے فتاویٰ کی زیادہ تر بنیاد ”رائے“ پر رکھی کہ مباہلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط انتساب کا ان سے ارتکاب ہو جائے یہ

عراق میں بدستور رائے کا غلبہ تھا اس لیے کہ وہاں کے فقہاء اہل عراق پر رائے کا غلبہ ان تابعین تبع تابعین کے فیض یافتہ تھے جو رائے میں مشہور تھے اور جو زیادہ تر فتویٰ رائے سے دیتے تھے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ اہل حدیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ان کے مقابلہ میں امام مالکؒ، سفیانؒ وغیرہ کے زمانے میں ایک گروہ وہ تھا جو نہ فرضی، سوالات کو ناپسند کرتے تھے نہ فتویٰ دیتے میں ان کو کوئی اندیشہ محسوس ہوتا تھا۔ ان کا کہنا تھا دین کی بنیاد ”فقہ“ پر ہے لہذا اس کی نشر و اشاعت ضروری ہے۔ تاہم ان لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے روایت کرنے میں ڈر لگتا تھا چنانچہ امام شعبیؒ سے مروی ہے کہ ”غیر نبیؐ کی طرف منسوب کرنا بہر حال ہمیں زیادہ پسند ہے“ امام نخعیؒ کہتے تھے ”عبداللہؐ نے کہا اہل علم نے کہا۔ ہمیں زیادہ عزیز ہے۔“..... پھر عراقی فقہاء کے نزدیک احادیث و آثار

(بقیہ از صفحہ ۱۷۰) ذکر کیا گیا اور بعض جگہ اس قسم کی توضیحات کی تفصیلی مثالیں دی گئی ہیں۔

اس بقدر ضرورت و وضاحت سے وہ غلط فہمی دور ہو جانی چاہیے جو ناواقفوں کو عام طور پر پوچھی کہ اس اصول کی آڑ میں ان احادیث کی تضعیف و تردید کے بھی درپے ہو جاتے ہیں جو محدثین کے ہاں تقریباً متفقہ طور سے صحیح تسلیم کی جا چکی ہیں۔ تفصیل کا یہ موقع نہیں (ع- ح) (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)
یعنی چونکہ عراق میں تحقیقی احادیث کے موانع میسر نہ تھے جو حجاز میں عام تھے۔ اس لیے فقہائے عراق احتیاط تقاضا اس میں سمجھتے تھے کہ بدلے اس کے کہ اپنے فتویٰ کی بنیاد کسی (ان کے خیال میں) غیر منقطع حدیث پر رکھیں جو کچھ دبانہ سمجھ رائے۔ میں آجائے وہی مسائل کو بتا دینا چاہیے تا آنکہ کوئی صحیح حدیث مل جائے (ع- ح)

کا اتنا ذخیرہ بھی نہ تھا کہ وہ اہل حدیث کے طے کردہ اصولوں کے مطابق ان سے فقہی مسائل استنباط کر سکتے نیز دوسرے شہروں کے علماء کے اقوال و آثار میں نظر و فکر کرتے لیکن ان کو جمع کرنے میں کوئی دلچسپی نہ لیتے پھر اس کوتاہی کی ذمہ داری لینے سے وہ بچتے بھی نہ تھے اس لیے کہ وہ اپنے امانوں کو ہی تحقیقی و تدقیق میں مکتائے روزگار سمجھتے تھے اور ان کے قلوب و اذان اپنے ہی اصحاب کی طرف مائل تھے۔ علقمہ کا قول ہے ”کیا عبد اللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ کوئی سچا آدمی موجود ہے؟“ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ”ابراہیم، سالم سے بھی بڑے فقیہ ہیں۔“ اگر شرفِ صحبت کا پاس نہ ہوتا تو میں کہتا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے بھی بڑے فقیہ تھے یہ۔“

دہانت و فطانت کی بنا پر وہ اپنے ائمہ کے اقوال کے مطابق بڑی آسانی سے تخریج مسائل کرتے تھے وکل میسر لما خلق لہما ہر شخص کو اپنے نظری رجحان کے مطابق کام کرنا آسان ہوتا ہے، وکل حزب بہما لدیم فرحون۔ ہر گروہ اپنے اپنے نظریات میں مکن ہے، خلاصہ یہ کہ انہوں نے فقہ حنفی کو تخریج کے قواعد پر استوار کر لیا۔“

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک اہل عراق کے قیاس و رائے کی جانب مائل ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ فتویٰ دینا ضروری خیال کرتے تھے، نہ سوالات اور ان کے جوابات سے گھبراتے، نہ تفریعات سے جھجکتے۔ فقہ کو دین کی اساس سمجھتے۔ حدیث روایت کرنے سے احتراز کرتے۔ دوسرے بلاد و امصار کے علماء کے اقوال تسلیم نہ کرتے۔ اپنے مشائخ کی طرف داری کرتے اور ان کے اقوال کے مطابق مسائل کی تخریج کرتے۔

اہل الحدیث و اہل الرائے کا مبینی اختلاف | اہل عراق کی کثرت رائے اور اہل حجاز شام کی کثرت تحدیث کے اسباب کچھ

۱۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول اس مناظرہ شہیرہ سے لیا گیا ہے جس کا مصنف آئندہ ”سنت کے عثمان میں ذکر کریں گے اور اسی جگہ ہم بتائیں گے کہ یہ مناظرہ ایک غلط گوراولیوں کی داستان طرازی ہے (ع۔ ح) لے حجتہ اللہ البالغہ ص ۱۵۰ جلد ۱ (ع۔ ح)

بھی ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا یہ بات سمجھ لینا چاہیئے کہ دونوں فرقے بالاتفاق تسلیم کرتے تھے کہ مدار استدلال کتاب اللہ اور سنت صحیحہ دونوں ہیں۔ اختلاف کا معنی صرف یہ ہے کہ اہل حدیث رائے سے احتراز کرتے تھے لیکن روایت رسولؐ سے نہیں رائے کو حدیث کی عدم موجودگی میں اضطرابی طور پر ہی قبول کرتے تھے۔ بخلاف ازیں اہل الرائے روایت حدیث سے اجتناب برتتے مگر فتویٰ دینے میں انہیں کوئی تاثر نہیں ہوتا۔ وہ اس کے نتائج کو گوارا کرتے تھے ہاں فتویٰ دینے کے بعد حدیث صحیح مل جاتی تو رجوع کر لیا کرتے تھے۔ اس امر کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

ای طرز عمل پر یہ امر مترتب ہے کہ اہل رائے احادیث ضعیفہ کو قابل حجت نہیں قرار دیتے تھے اس کے برعکس اہل حدیث ان کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہ سمجھتے جب کہ یہ موضوعات میں داخل نہ ہوں بلکہ امام مالکؒ اس دور میں اہل حدیث کے امام تھے وہ رائے موضوعات میں داخل نہ ہوں بلکہ امام مالکؒ اس دور میں اہل حدیث کے امام تھے وہ رائے موضوعات میں داخل نہ ہوں بلکہ امام مالکؒ اس دور میں اہل حدیث کے امام تھے وہ رائے

سلہ حافظ ابن القیمؒ نے اس مقام پر دراصل امام احمدؒ کے اصول استنباط ذکر کئے ہیں کہ وہ اولین درجہ نصوص کتاب اللہ اور احادیث صحیحہ کو دیتے ہیں۔ اگر نہ ملیں تو اقوال صحابہؓ، وہ بھی نہ ہوں تو ان کے نزدیک پھر قیاس سے کام لینے سے قبل یہ دیکھ لینا چاہیئے کہ کوئی ایسی روایت موجود ہے جو کو صحت کے اعلیٰ معیار پر نہ ہو لیکن بالکل ناقابل حجت بھی نہ ہو تو اس صورت میں امام احمدؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس قسم کی حدیث کو نہ رائے استدلال بنانا چاہیئے، قیاس کی طرف رجوع مناسب نہیں۔ اس مقام پر انہوں نے بھی کہا ہے کہ اگر اسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح ہوگی لیکن ساتھ ہی تصریح کر دی ہے کہ ”ضعیف سے مراد باطل و منکرو گری پڑی حدیث نہیں بلکہ اتنا ہی کہ وہ صحت کے اعلیٰ درجہ کی نہ ہو“ ولیس المراد بالضعیف عندہ الباطل ولا المنکر ولا ما فی ردایۃ متہم بحیث لا یسوغ الذہاب الیہ فالعمل بہ بل الحدیث الضعیف عندہ قسیم الصحیح وقسم من اقسام الحسن (الاعلام ص ۲۵)

(۱۷) ولیس المراد بالحدیث الضعیف فی اصطلاح السلف هو الضعیف فی اصطلاح المتأخرین بل ما یسمیہ المتأخرون حسناً قادیسمیہ المنقذ من ضعیفا (اعلام ص ۲۵ ج ۱ طبع میرہ مصر)

اس کے بعد حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں ”اس طرز عمل میں امام احمدؒ منفرد نہیں بلکہ سب ہی ائمہ اس اصل میں ان کے موافق ہیں“ ولیس احد من الائمہ الا دھو موافقہ علیٰ ہذا (الاجل باقی ص ۱۴)

پر بھی عمل کرتے اور مرسل منقطع، موقوف احادیث اور اہل مدینہ کے عمل کو بھی لائق احتجاج سمجھتے اور ابن قیمؒ کے نزدیک رائے کو اسی وقت قبول کرتے جب ان میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہوتی۔
ابن القيمؒ اعلام الموقعین (ص ۲۶ ج ۱) میں لکھتے ہیں:

علہ ہم بتا دینا چاہتے ہیں کہ فقہاء حدیث آثار و سنن سے احتجاج کرتے اور رائے پر شاذ و نادر ہی عمل کرتے تھے۔ مگر امام مالکؒ ان ائمہ حدیث میں شامل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۱۴۲) من حیث الجملة فانہ ما منهم الا وقد قدم الحدیث الضعیف علی القیاس الخ (ص ۲۵ ج ۱)

اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے اس قسم کے فتوؤں کی مثالیں ذکر کریں جو اس اصل پر مبنی ہیں بعد لکھا ہے: اما مالک فانہ یقدم الحدیث الہیہ والمنقطع والبلاغات وقول الصحابی علی القیاس (اعلام ص ۲۶ ج ۱)

ہاں معلوم رہے کہ امام مالکؒ جن مرسل منقطع، بلاغات، کو مدار استدلال بناتے تھے وہ ان کے نزدیک ثابت شدہ احادیث کی حیثیت رکھتی تھیں۔ صناعات کی نہیں۔ (مصنف ص ۱۳ و ۱۴)
اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اعلام الموقعین کی عبارت کی تلخیص و تعبیر جو مصنف نے فرمائی ہے وہ واقعہ کے مطابق نہیں۔ اس عبارت سے یہ نہیں نکلتا کہ اہل الرائے احادیث ضعیفہ کو قابل حجت نہیں قرار دیتے تھے۔ اور اہل حدیث ان کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہ سمجھتے۔ (ع- ح)
سہ لیکن رائے محمود پر — اور اسی کا نام ”قیاس صحیح“ ہے — جس کی تفصیل حافظ ابن قیمؒ نے لکھ دی ہے (ع- ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

سہ یہ تجزیہ درست نہیں جیسا کہ شرنشانی (الملل ص ۲۲۱ ج ۱) علامہ ابن خلدون (مقدمہ ص ۳۴) شاہ ولی اللہ دہلوی و حجازی (تذکرۃ البانہ، الانصاف وغیرہ) کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔ امام مالکؒ رائے کو کیا سمجھتے تھے؟ اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ امام صاحبؒ کے ایک شاگرد اسد بن فراتؒ جب ۱۷۰ھ میں حضرت امامؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور پے درپے چند سوالات کئے جن کے آپؒ نے جوابات دیئے لیکن جب اسدؒ کے ترہ حضرت امامؒ نے فرمایا حسبک یا مغربی ان اجبت الراۃ فلیک بالعراق (ابن بھائی مغربی!) رائے پسند کرتے ہوئے عراق چلے جاؤ، چنانچہ اس کے بعد کو فرام محمدؒ کے پاس چلے آئے و آخر کتاب ترمین الممالک ص ۱۶۲ (ع- ح)

علامہ شاطبیؒ کا بیان بھی یہی ہے۔ کیونکہ جب کوئی حدیث معارض قرآن ہو یا کسی دوسری حدیث کے خلاف ہو یا ایسے قانون کلی سے معارض ہو جو احکام شریعت کے متبع سے اخذ کیا گیا ہے تو وہ اس کو ترک کر دیتے تھے علامہ شاطبیؒ نے موافقات میں اس پر مستقل عنوان کے تحت بحث کی ہے۔ وہ ذکر کرتے ہیں کہ ”حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور عمرؓ خطابؓ ملہ مالکیوں میں علماء کا ایک طبقہ ایسا ہے جو من حدیث سے علماء و علماء خاص شیعہ رکھتا ہے اور مسلک اہل البیت سے زیادہ قریب ہے مثلاً حافظ یوسف ابن عبدالعزیز متوفی ۳۲۷ھ دوسرا طبقہ ان متاخرین فقہاء کا ہے جو عقائد میں اشعریت اور فروع میں تقلیدی مالکیت کے دائرہ سے باہر قدم نہیں رکھتے گویا وہ ”مجتہد فی المذنب“ مالکی ہیں۔ علامہ ابن العربیؒ متوفی ۵۴۲ھ اور علامہ ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبیؒ متوفی ۷۶۹ھ متاخر قسم کے فقیہ اور متکلم ہیں۔ ان ہی جیسے متکلمین و فقہاء کے ہاں امام مالکؒ کی طرف منسوب حدیث کی تحقیق کا یہ اصول ملتا ہے جس کا ذکر محترم شیخ البوزہرہ فرما رہے ہیں ورنہ امام مالکؒ سے یہ منقول ہے نہ کسی مقدم محقق مالکی سے جیسا کہ مصدرفقہ اسلامی کی حیثیت سے دوسرے مصادر کے ساتھ ”عمل اہل مدینہ“ بھی مالکیہ کے ہاں سلفاً خلفاً چلا آیا ہے اگرچہ نقد و جرح سے وہ بھی نہیں بچ سکا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلامی اور بعض خالص قسم کے فقہی مسائل پیدا ہونے کے بعد عقلیت پسند مالکیوں کے ہاں یہ اصول وضع ہوا تاکہ احادیث صحیحہ سے ثابت شدہ بعض ان عقائد و مسائل سے جو ”سکند بن مالکیت“ کے خلاف سمجھے گئے ہوں گے اس ”اصول“ کی روشنی میں غلطی کی راہ نکالی جاسکے جو بظاہر دلی کش اور معقول دکھائی دیتا ہے لیکن اس سے علماء بہت سی احادیث صحیحہ کا استدلال لازم آتا ہے جس کی کچھ مثالیں اعلام الموقعین میں مل سکتی ہیں اور جس کا کچھ اندازہ ہماری ان مثالوں کی وضاحت سے ہو سکے گا جنہیں علامہ شاطبیؒ اپنے مطلب کے لیے لائے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید یا کسی اصل کی قرآنی کے معارض قرار دے کر کسی حدیث کو مسترد کر دینا اہل حدیث کا مسلک نہیں جن کے امام، امام مالکؒ ہیں۔ حافظ ابن القیم الصواعق المرسلہ (ص ۲۳۴-۲۴۰ ج ۲) میں حدیث صحیحہ کو نہ ماننے والوں کی دس اقسام بتاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”و طائفة ثانیة عشر ردوا الحدیث اذا خالف ظاهر القرآن بزعهم

وجعلوا هذا معیار الکل حدیث خالفوا آراءهم فاخذوا (الوقایہ صفحہ ۱۷۷)

نے بعض احادیث کو اصول اسلام کے مخالف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا تھا۔ مثلاً وہ حدیث جو رفع حرج کے قاعدہ کے مخالف ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مخالف اصول کی بنا پر انہوں نے

(تقیہ ما شیعہ ۱۵) عموماً بعیداً من القرآن (وفی الكتاب "الحديث" و

هو غلط لا یناسب المقام لم یقصد به فجعلوه مخالفاً

للحدیث و ما د وہ یہ (ص ۳۷۷ ج ۲) یعنی بارہوی قسم ان لوگوں کی ہے کہ حدیث

جب ان کی رائے کے خلاف پڑتی ہو تو نظائر قرآن کو معیار کے طور پر پیش کرتے اور

قرآن مجید کے عموم بعید کی اڑے کر صحیح حدیث کو مسترد کر دیتے ہیں۔

اس کے بعد ہمیں سے زائد اس کی مثالیں بیان کی ہیں اور اس کا کچھ اندازہ ہماری اس گفتگو سے

ہو جائے گا جو ہم علامہ شاطبیؒ کے بیان پر ابھی کر رہے ہیں۔

اہل الحدیث کا عقیدہ و مسلک یہ ہے کہ ہر صحیح حدیث بجائے خود ایک اصول ہے جس

طرح قرآن حکیم ایک اصول ہے اور صحیح حدیث وہ ہے جو محدثین کے طے کردہ معیار صحت پر پوری اترے

اگر کہیں قرآن اور حدیث صحیح میں باہمی النظر تعارض نظر آئے تو تطبیق کے علمی اصولوں کے تحت دونوں

کو ملا لیا جائے جس طرح کہ قرآن کے نظائر تعارض باہمی کو حل کر لیا جاتا ہے علامہ شاطبیؒ متوفی ۷۹۸ھ کہتے

ہیں۔ والاصل ان الحدیث اذا ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و

القول به وصار اصلاً في نفسه وعليه قبول الشريعة المبهمة كما علينا قبول الشريعة

المفسرة والاصول انما صارت اصولاً للبحث في الشريعة بها (معالم السنن شرح

الاجل وادب جلد ۱ ص ۱۷۷) اچھا فرمایا ساتویں صدی ہجری کے علامہ محقق ابن وقیف البیہ متوفی ۳۸۸ھ نے

لا نسلم ان النص الخالف للاصول يرد فان الاصول ثبتت بالنصوص والنصوص

ثابتة في القروم المعينة وغاية ما في الباب ان يكون الشرع اخرج بعض الجزئيات

عن الكليات لمصلحة تخصها او تعيد افي عجب اتباعه (شرح العمدة ص ۳۷۰)

الحاصل علامہ شاطبیؒ کے بیان کردہ اصول کو زیادہ سے زیادہ متاخرین فقہاء مالکیہ (باقی صفحہ ۱۷۷)

حدیث کے صحیح ہونے سے انکار کر دیا۔ شاطبی لکھتے ہیں کہ امام مالک کا اعتماد اسی قاعدہ پر ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ حدیث جب مخالفت قرآن ہو یا کسی حکم قطعی اور عام قاعدہ کی مثلاً وزری

(تقریباً صفحہ ۱۷۴) تخریجی اصول کہا جاسکتا ہے جو اپنے اندر ظن و رطن لیے ہوئے ہے امام مالک ایسے اصول کے قائل نہیں ہو سکتے جس سے فقہ اسلامی کا دوسرا یقینی مصدر حدیث مجروح ہو جائے۔ یہ بات کہ بعض جگہ احادیث کے خلاف حضرت امام مالک کا مسلک نظر آتا ہے تو اس کے معقول اسباب شاہ دلی احمد رضا نے حجتہ السنہ اور انصاف میں اور ان سے پہلے دوسرے محققین نے بیان کر دیئے ہیں لیکن جہاں تک امام مالک کا تعلق ہے ان سے زیر بحث "اصول" کا کہیں ذکر نہیں۔ واللہ یقول الحق وهو یهدی السبیل (ج ۴)

لے یہ ایک بڑا منطوق ہے اور حقیقت کے خلاف اس امر کی کوئی صاف و صریح دلیل نہیں کہ جن صحابہ کا یہاں ذکر ہے انہوں نے جہاں بعض حدیثوں کے تسلیم کرنے میں تامل کیا اس کی وجہ کا اصول اسلامیہ کے مخالف ہونا تھا اس کے برعکس جو انہوں نے خود وہ جوہ بیان کی ہیں وہ تو یہ ہیں کہ روایت کنندہ کے ضبط و فہم الفاظ کے بارے میں ان کو اطمینان نہیں ہو سکا یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ قرآن مجید کے کسی عموم یا اسلام کے کسی کلمے کے مخالف ہونے کی بنا پر کسی حدیث رسول کو اس میں شک پیدا کر کے مسترد کر دیا ہو بلکہ ہوا یہ کہ خبر رسولؐ بحیثیت خبر ان کے نزدیک ثابت نہ ہونے کی بنا پر انہیں بعض دفعہ تسلیم میں تامل ہوا تھا ہاں بعض وقت یہ ضرور ہوا کہ متعلقہ مسئلہ میں حدیث سامنے آنے سے قبل جو نظریہ کسی قرآنی آیت کی یا کسی دوسری حدیث کی بنا پر وہ رکھتے تھے اس پر وہ بدستور جیسے رہے لیکن چونکہ اس کا بھی تعلق ان کے اپنے اپنے فہم سے تھا اس لیے یہ ان کی انفرادی رائے سمجھی گئی جو خطا و ثواب دونوں کی مشتمل ہو سکتی ہے۔ بنا بریں اس رائے کو بنیادی اصول نہیں بنایا جاسکتا خصوصاً اس لیے کہ صحابہؓ کے اجماعی ذہن نے اس طریق تامل کو پسند نہیں کیا چنانچہ حافظ ابن القیم حضرت عمرؓ کا لٹرنے کے لیے نام لٹاتے کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ دوسرے صحابہ کے ہاں ان کی پذیرائی نہیں ہوئی۔

بل کان الذین قبلہ اضعاف اضعاف الدین مردود و قولہم هو الراجح قطعاً دون قول الآخرین فلا یرد حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشیء ایداً الا بحدیث

ناستلہ یعلم مقامہ و متہ نہ و تاخر عنہ ولا یموز ردہ بغير ذلك البتہ اهدا المصواع م ۳۹۴ ج ۲

(ج ۴ - ح ۷)

کرتی ہو تو اسے رد کر دینا چاہیے۔“

شاطبیؒ کہتے ہیں ”دیکھیے! امام مالکؒ برتن میں کتے کے منہ ڈالنے سے اس کو سات مرتبہ دھونے کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں۔“ یہ حدیث اسی طرح مروی ہے لیکن اس کی حقیقت میں معلوم نہیں وہ اس کو ضعیف کہتے اور فرماتے۔“ جب اس کا کیا بڑا شکار لال ہے تو سباب کیسے مکر وہ ہوگا! ”خیر! مجلس والی حدیث میں بھی ان کا قول اسی اصل پر مبنی ہے حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔“ اس کیلئے ہمارے نزدیک کوئی خاص تحدید نہیں اور نہ اس پر عمل کیا جاتا ہے۔“ ان الفاظ میں اشارہ

لے امام صاحبؒ نے اس حدیث کو نہ ضعیف کہا ہے نہ مسترد کیلئے بلکہ اس کو صحیح سمجھ کر اپنی کتاب موطا میں لائے ہیں (باب جامع الرضوخ) اور امام مالکؒ سے مروی راجح روایت کے مطابق ان کا مسلک بھی اس حدیث کے مطابق ہے یعنی کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونا، برتن کے نجاست ہو یا برتن کے قعب اس سے علاؤ دی فرق نہیں پڑتا۔ رہی یہ بات کہ وجوہاً یا انتخاباً تو اس میں وجوب کی روایت مرجوح بھی مان لی جائے۔ اگرچہ راجح وہی ہے۔ اور انتخاب ہی ان کا قول سمجھ لیا جائے، بہر صورت حدیث رو نہ ہوئی، بلکہ دلائل متعارضہ کو باہم ملا لیا گیا تفصیل کے لیے دیکھیے مفہومات المسندات ص ۱۲۳ ج ۱، اباجی شرح موطا ص ۱۷۲ ج ۱، زرقانی شرح موطا ص ۷۴ ج ۱، نیز دیکھیے حاشیہ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۶۷۲-۶۷۱، علامہ شاطبیؒ نے اس حدیث کے رو کے طور پر جو دو فقرے نقل کئے ہیں ان میں سے دوسرے کے اصل مانند کا پتہ نہ چل سکا نہ کہ اس کی حیثیت کا پتہ لگا یا جاسکا اور پہلا ”المدونہ“ میں ہے جس کے بعض مندرجات کے شانہ و وضعیف الروایۃ ہونے کی شہادت ایک مالکی فقیہ و متکلم علامہ ابن رشدؒ سے چکے ہیں (مفہومات ص ۸۴ ج ۱، لہذا موطا کے مقابلہ میں ناقابل التفات (ع-ح)

لے موطا میں اس حدیث کے الفاظ موطا بروایت ابن عمرؓ میں المتبایعان کل واحد منہما بالخیار علی صاحبہ ما لم یتفرقا الا بیع الخیار۔ یعنی بالغ و منتری مجلس بیع کے دوران سودے کے رکھنے نہ رکھنے کے مختار ہیں لیکن وہ مجلس برخاست ہو جائے یا فقیار ختم اور سودا پختہ الا یہ کہ خود بیع ہی میں بعد از مجلس بھی اختیار کی بات طے ہو گئی ہو۔

اس حدیث پر امام صاحبؒ کا موطا میں جو تبصرہ ہے اس کا تعلق ”عمل اہل مدینہ“ کے اصول سے تو ہے کسی قانون کلی کی بنا پر حدیث کو رد کر دینے سے نہیں تاہم حدیث کو رد نہیں کیا گیا بلکہ عمل (باقی بر صفحہ ۱۷۹)

ہے کہ مجلس کی مدت متعین نہیں اور اگر کوئی شخص نامعلوم مدت تک خیار کی شرط لگائے تو وہ سب علماء کے نزدیک باطل ہے۔ لہذا وہ حکم شرعاً کیسے ثابت ہو سکتا ہے جو شرعی زاویہ نگاہ سے شرط ٹھیکرانے کے قابل ہی نہیں۔ یہاں بھی امام مالکؒ نے ایک اجماعی قانون کی طرف رجوع کیا ہے۔ نیز یہ کہ عزرا اور جہالت کا قاعدہ قطعی ہے جو اس ظنی حدیث کے معارض ہے۔

اس ضمن میں یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ امام مالکؒ ان دو حدیثوں کو بھی قابل اعتناء خیال نہیں کرتے۔ من مات و علیہ صوم صام عندہ (جو شخص فوت ہو جائے اور اس کے فترہ روزے واجب الادا ہوں تو اس کا ولی اس کی جانب سے روزے ادا کرے) اور ایت

(القیار صفحہ ۱۷۸) اہل مدینہ سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے حدیث کی توجہات کی طرف اشارے کئے گئے ہیں جن کی تفصیل زر قانی ماکہ کی شرح موطا (ص ۳۲۱ ج ۳) وغیرہ میں ہے۔ علاوہ ازیں عمل اہل مدینہ کے اس دعوے کو بھی تسلیم خود مالکیہ کے ہاں بھی نہیں کیا گیا اور خیار مجلس کے قول کو ہی مزاج قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے زر قانی، شرح عمدہ لابن دقیق العید، فتح الباری وغیرہ (ع۔ ح۔) (حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

لہٰذا یہ نتیجہ اس وقت مفید مطلب ہو سکتا ہے جب ایسے ہذا عندنا حد موعود کی شاطیہ کی تشریح درست ہو لیکن خود مالکیہ نے اس کا تعلق الایم الخیار سے بتایا ہے اس کے قبل سے نہیں معنی لھا قال مالک و ایس عندنا لم ای ایس للخیار عندنا حد بثلاثۃ ایام کما حدۃ الکوفون والشافعی بل هو علی حال المبیع (زر قانی ص ۳۲۱ ج ۳)

لہٰذا ایک مختل المعانی فقرے سے ایسا "قانون کلی" کیسے بنایا جا سکتا ہے جس کو (معاذ اللہ) احادیث کے استرداد کے طور پر استعمال کیا جائے۔ (ع۔ ح۔)

لہٰذا قاعدہ عزرا و جہالت بھی تو حدیث پر مبنی ہے پھر ایک ظنی ایک قطعی یعنی چہ ؟ (ع۔ ح۔)

لوکان علی ابیک دین - (اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا نہ کرتے؟)
کیونکہ ان کے نزدیک یہ حدیث قرآن کے مسلمہ اصل کلی کے خلاف ہیں۔ ارشاد ربانی ہے
لَا تَوْسَا وَاذْرَاةَ وَزُرَاۤءُخٰی (کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا، وَأَنْ لَّیْسَ لِلْإِنْسَانِ
اَلَا مَا سَفَىٰ) انسان کو وہی ملے گا جو اس نے کمایا،

امام مالکؒ اس حدیث کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں جس میں ان ہانڈیوں کو اوندھا کرنے
کا ذکر پایا جاتا ہے جن میں تقسیم غنائم سے پہلے ہی اونٹ اور بکریوں کا گوشت پکا یا گیا تھا۔ اس
میں بھی ان کا اعتماد رفع حرج کے قانون پر ہے جسے وہ مصالح مرسلہ سے تعبیر کرتے ہیں۔
سہ پہلی حدیث صحیحین کی ہے دوسری کے الفاظ صحیح مسلم میں یہ ہیں عن ابن عباس ان امرأۃ انت رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ان امی ماتت وعليہا صومہم شرف قال اذایت لوکان علیہا
دین اکننت تقضینہ قالت نعم قال فذین اللہ احقر بالقتضاء۔

اس جگہ بھی امام مالکؒ نے قرآنی آیات کے معارض ہونے کی بنا پر ان حدیثوں کی تصحیح میں شک پیدا نہیں کیا
بلکہ کچھ دوسری حدیثیں اور آثار ان کو مذکورہ حدیثوں کے مخالف نظر آئے جن کا سندی مرتبہ امام صاحبؒ کے نزدیک
بلند تھا لہذا اول الذکر کی توجیہ کر کے متعارضات میں تطبیق کی صورت پیدا کی گئی اور دوسری روایت کے الفاظ
میں آپ کو اضطراب دکھائی دیا اور مضطرب روایت میں جب کوئی محدث کسی فیصلے پر نہ پہنچ سکے تو وہ اس
کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے۔ امام مالکؒ کا مسلک بس اس قدر ہے جیسا کہ باجی شرح موطا (ص ۹۳ ج ۲)
زرقانی شرح موطا (ص ۱۸۶ ج ۲) اور فتح الباری (ص ۲۸۲ ج ۲) وغیرہ کے مباحث متعلقہ سے اندازہ ہوتا ہے
ان حدیثوں سے آیات کے قعاض کو رد کی وجہ بنانا، یہ بعد کے فقہائے مالکیہ کا کام ہے حضرت امام مالکؒ
کانہیں۔ (ع۔ ح) سہ یہ حدیث صحیح بخاری باب ما یکوہ من ذم الابل والغنم فی المغانم میں ہے
موطا میں امام صاحبؒ اس کو لائے نہیں۔ پھر یہ کیسے پتہ چلا کہ امام صاحبؒ نے ”رفع حرج کے اصل کلی کی
بنا پر اس صحیح حدیث کا انکار کر دیا؟ ہو سکتا ہے کہ آپ تک صحیح سند سے نہ پہنچی ہو یا اگر پہنچی ہو تو اس کی
ایسی توجیہ کرنی گئی ہو جس سے دوسرے دلائل سے تصادم لازم نہ آئے جیسا کہ ان توجیہات کے اشلے
فتح الباری (ص ۱۳۵ ج ۲) میں علمائے مالکیہ سے کچھ منقول بھی ہیں۔ (ع۔ ح)

کے نزدیک ضرورت مند آدمی تقسیم غنائم سے پہلے کھانا وغیرہ کھا سکتا ہے۔ ابن العربیؒ نے یہی کہ امام مالکؒ شوال کے چھ روزوں سے منع فرماتے تھے اور اس میں سد الذرائع کے اصول پر عمل کرتے ہیں۔

امام مالکؒ رضاع میں پانچ یا دس رضعات کو معتبر نہیں سمجھتے کیونکہ قرآن کا یہ اصل کلی ہے
 وَامَّا تِلْكَ اللَّاقِ اسْضَعْنَكُمْ عَلَيْهِنَّ (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا۔

ضرورت کی عام چیزیں کھانے کی اجازت تو سب کے ہاں ہے، اختلاف اگر کچھ ہے تو جانور ذبح کرنے کے بارے میں ہے (دیکھئے فتح الباری ص ۱۶۸ ج ۲ (ع-ج)

۱۔ موطا میں شوال کے چھ روزوں کی کراہت کا ذکر ضرور ہے جس کی وجہ میں "عمل اہل مدینہ اور سند ذریعہ" کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن قاضی عیاض وغیرہ فضلاء مالکیہ نے لکھا ہے کہ شوال کے چھ روزوں والی حدیث یا تو امام صاحبؒ کو مل نہیں سکی یا ان کے نزدیک ثابت نہیں ہو سکی یا پھر سند ذریعہ کے اصول پر بعض خاص صورتوں کی کراہت مراد ہے ورنہ نفس الامر میں یہ چھ روزے امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہیں۔
 فاما صیامہا رخصة لما جاء فيها فلا كراهة (ازرقانی ص ۲۰۳ ج ۲) لہذا "سند ذریعہ" کے اصول کی بنا پر حدیث صحیح کے انکار کا نتیجہ مکان درست نہ ہوا۔ (ع-ج)

۲۔ یہ بھی اس واقعہ کی صحیح تعبیر نہیں۔ اور کیا اوقات تعبیر کے فرق سے بات کہیں سے کہیں جا سکتی ہے۔ اصل میں سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا پانچ یا دس اصناف والی حدیث میں عموم قرآن کو تخصیص کرنے کی اہلیت ہے؟ امام صاحبؒ کے نزدیک وہ عموم قرآن کی تخصیص نہیں ہو سکتی جس کی وجہ انہوں نے موطا میں نیز فرمائی ہے کہ اس پر عمل (اہل مدینہ نہیں) ولیس علی هذا العمل امام صاحبؒ کے علاوہ بعض علماء اس کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں ملاحظہ ہو زرقانی ص ۲۴۹ ج ۲۔ موافقات کے تعلق لوہی نے بھی اس معارضہ کو تسلیم نہیں کیا لیس هذا معارضاً انما هو بیان للرجل او تقييد للمطلق (ص ۲۳ ج ۳) علامہ باجی (ص ۱۵۰ ج ۴) نے امام صاحبؒ کے ارشاد مذکور کی لطیف وضاحت کی ہے۔ (ع-ج)

امام مالکؒ کے مذہب میں ایسے اقوال کی کمی نہیں۔
خلاصہ کلام یہ کہ امام مالکؒ احادیث کو عام اصولوں کے مخالف ہونے کی وجہ سے
رد کر دیتے تھے۔ شاطبیؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اصول و قواعد قطعی ہوتے
ہیں اور خبر واحد قطعی۔ لہذا قطعی، ظنی کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔
شاطبیؒ یہاں علماء کا اختلاف بیان کرتے ہیں کہ خبر واحد جب مخالف اصول ہو تو
وہ قابل احتجاج ہے یا نہیں؟

شاطبیؒ کے اصل الفاظ یہ ہیں:-

”ابن العربیؒ لکھتے ہیں۔ جب خبر واحد کسی شرعی قاعدہ کے معارض ہو تو اس پر عمل کیا
جاسکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ اثبات میں جواب دیتے ہیں۔ امام مالکؒ اس میں متردد تھے
ابن العربیؒ کہتے ہیں کہ آپ کا مشہور اور لائق اعتماد قول یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا قاعدہ حدیث کی
تائید کرتا ہو تو وہ حدیث قابل عمل ہے ورنہ نہیں۔ پھر کہتے کے برتن میں منہ ڈالنے والی حدیث
کے بارے میں امام مالکؒ کا یہ قول ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ لیکن اگر وہ بھی ایسے ہی اقوال ہیں جیسے علامہ نے پیش فرمائے ہیں تو ان میں بھی فقہانے
مالکیہ کی تحریجی محنت کا زیادہ دخل ہوگا۔ (ع-ح)

۲۔ مصنف خود آئندہ ذکر کریں گے کہ امام مالکؒ کے نزدیک عام کی تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے
اور یہی قرانی مآکی (تفہیم الفصول ص ۹۲) نے لکھا ہے۔ پھر علامہ شاطبیؒ کی ”تعلیل“ کیسے درست ہوئی (ع-ح)
۳۔ اور امام شافعیؒ کی تحسیروں کو غور سے پڑھئے تو معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد کے بارے
میں انہوں نے امام مالکؒ کے مسلک کو منفعی طور سے پیش کیا ہے۔ لیکن یہ باتیں
جو علامہ ابن العربیؒ جیسے متکلمین اسلام فقہاء کر رہے ہیں وہ ان ہی کی
تخریجاست ہیں۔ (ع-ح)

بر حدیث و عظیم اصولوں کے خلاف ہے ایک اللہ کا فرمان فکرو مما مسکن علیکم (کتے
شکار میں سے جو اپنے پاس محفوظ رکھیں اسے کھا لو) دوسرا یہ کہ طہارت کی علت زندگی ہے اور وہ کتے
میں موجود ہے لہٰذا لیکن جہاں تک حدیث عرا یا کجھور کے وہ درخت جن کا پھل دوسروں کو مہرب کر دیا
جائے، کا تعلق ہے تو یہ اگر فائدہ ربا کے خلاف ہے تو عرف عام اس کے جواز کے حق میں ہے
اہل عراق نے حدیث مصراۃ (وہ چوپایہ جس کا دودھ کئی روز سے دوہا نہ گیا ہوتا کہ خریدار دھوکہ میں جائے)
کو رد کر دیا ہے۔ امام مالک کا قول بھی یہی ہے کیونکہ وہ اسے الخراج بالضمان (نفع لینے استحقاق
اسی شخص کو حاصل ہے جو نقصان کا ذمہ دار ہو) کے خلاف تصور کرتے ہیں تھے۔ دوسرا یہ کہ نعمت کنندہ
یا تو تلف کر دے چیز کی مثل ادا کرے ورنہ اس کی قیمت کسی دوسری چیز مثلاً مطعومات یا گھریلو
سامان وغیرہ دینے کا یہاں کوئی مقصد نہیں۔ امام مالک اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ہمارے نزدیک ثابت نہیں

لہٰذا یہ متفقین امام مالک سے صراحتہ کہیں منقول نہیں (ع۔ ح) تھے بالکل غلط، امام مالک موطا میں یہ
حدیث لائے ہیں (باب ما بینہی عنہ من المباحۃ والمبايعۃ زرقاتی ص ۲۴ ج ۲) میں ہے ۔
ومن قال بعدیث المصراۃ فی المشہور عنہ وہو تحصیل مذہبہ اور امام مالک اس کے
قائل ہیں اور یہی ان کا صحیح قول ہے (موزن ص ۸۴ ج ۲) میں ہے قال ابن القاسم قلت لہذا لک
اتخذ هذا الحديث قال نعم اولا حدیثی هذا الحدیث دلی (یعنی امام صاحب نے فرمایا کیا
کسی کی رائے اس حدیث کے خلاف ہو سکتی ہے؟)

قاضی ابوالولید باجی مالکی لکھتے ہیں ۔ وقد روی ان مالکا قال لما سئل عن ذلك فليحذر
الذين يحلفون عن امره ان قصيدهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم (المنقح ص ۱۰۷ ج ۵)
(ع۔ ح) تھے اس کا جواب باجی مالکی ہی نے دے دیا ہے حدیث للمصراۃ حدیث صحیح لا خلاف بین اہل
الحدیث فی صحۃ ولا یجوزی عجزا ما روی ان الغلة بالضم ان الغلة بالضم ان الغلة بالضم ان
کان فیہ حۃ لان حدیث الغلة عام و حدیث المصراۃ خاص فیتضمنی بہ علی حد
الغلة اولا المتفق یعنی وہ روایت اولا تو حدیث مصراۃ کے پائے کی نہیں ثانیاً وہ عام ہے بر حدیث اس کی تفصیل ہے (باقی صفحہ ۱۸۴)

اور علماء کا معمول یہ ہے۔ (الموافقات ص ۲۲ ج ۲ طبع تجاریہ مصر)

حدیث عرایا سے مراد وہ حدیث ہے جو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پیر صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے اجازت دی کہ ہر کردہ کھجور کے درختوں کے پھل کا اندازہ کر کے اس کے بدلہ میں کھجوریں لے لی جائیں ”عرایا“ عربیہ کی جمع ہے جس کے معنی کھجور کا درخت ہے۔ دراصل اس کا مطلب یہ ہے کہ کھجور کے درخت کا پھل کسی کو ہبہ کر دیا جائے پھر اس کا اطلاق درخت کی بجائے پھل پر ہونے لگا۔ لہذا اس کے پھل کو دوسری کھجوروں کے عوض فروخت کر دینا جائز ہے۔ تخمیناً اس کا اندازہ کر لیا جائے گا کہ اس بیج میں ربا کا احتمال ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک طرف کا پھل دوسرے سے مقدار میں زیادہ ہو اور اس میں ”ربا الفضل“ متحقق ہو جائے گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع حرج کے لیے اس کی اجازت دی ہے۔ ممکن ہے ایک کنبہ والوں کے یہاں خشک کھجوریں ہوں اور تازہ نہ ہوں تو وہ اپنی خشک کھجوریں دے کر تازہ کھجوریں حاصل کرنے کے لیے اس کے معاوضہ میں خشک کھجوریں دے دیں۔ نیز اس لیے بھی کہ عرف عام میں اس کا عام رواج تھا۔ مزید براں یہ ظاہر ہو جو دو کرم ہے اور اس میں مسامحت سے کام لینا ہی زیادہ مناسب ہے۔

حدیث مہرۃ وہ ہے جو البوسریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (وٹا اور بکری کا دودھ نہ روکو۔ جو شخص دودھ روکنے کی حالت میں ایسا جانور خرید کرے تو دوسہ ہنسنے کے بعد اسے دو بانوں کا اختیار ہے۔ اگر چاہے تو اسے رکھ لے ورنہ اسے واپس کر دے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے دے۔ ”تقریر“ کا معنی دودھ کو پستانوں میں کئی روز تک روکے رکھنا ہے تاکہ جمع ہو کر زیادہ ہو جائے اور شتر کی سمجھے کہ دودھ زیادہ ہے۔ ”مہرۃ“ وہ چوپایہ جس سے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۱۸۳) لہذا کوئی تعارض نہ رہا (ع۔ ح) لگہ اس طرح کی بے معنی باتوں کے جواب محققین علماء نے دے دیئے ہیں بقول صاحب بیان حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ (ص ۱۸۸) میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے (ع۔ ح) (حاشیہ صفحہ ۱۸۴)

لے مایہ سخن ربیک اس قول کی نسبت امام صاحب کی طرف مشکوک ہے دیکھئے زرقانی شرح موطا ص ۲۲ ج ۲ (ع۔ ح)

یہ کام کیا گیا ہو بہت سے فقہاء نے اس حدیث کے مفہوم کو تسلیم نہیں کیا اور اسے ضعیف قرار دیا۔ جیسا کہ صاحبِ مواقف کا قول ابھی گذرا۔

ان نقول سے مستفاد ہوتا ہے کہ بعض علماء حدیث کسی ثابت شدہ اسلامی اصل کے مخالف احادیث کو تسلیم نہیں کرتے اور انہیں ضعیف قرار دیتے ہیں۔

امام مالکؒ ہی کو دیکھئے کہ ادھر تو وہ احادیث مرسلہ و آثار منقطعہ تک کو نہیں چھوڑتے اور ادھر ان احادیث کو قابلِ اعتناء نہیں سمجھتے جو کتاب و سنت سے ماخوذ کسی قاعدہ کے خلاف ہوں۔ وہ حدیث کو اسی صورت میں رائے برزرجیح دیتے ہیں جب کہ وہاں کوئی اصل شرعی موجود نہ ہو۔ (حاشیہ از مصنف)

لہٰذا مگر متعین علمائے کرامؒ نے ان فقہاء کے سب شہادت کے تفصیلی جوابات دے دیے ہیں۔ اور تحقیق پسند کے لیے مجالِ گفت گورہنے ہی نہیں دی زررقانی، فتح الباری، شرح العمدة (ابن دقیق العید) معالم السنن (امام خطابی) کے متعلقہ مباحث دیکھ لیے جاسکتے ہیں۔ (ع-ج)

لہٰذا اوپر کی ہماری گزارشات سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ بات فقہاء مالکیہ کا ہی تانا بانا ہے جو محدثین کی مسلمہ صحیح حدیثوں میں تشکیک پیدا کرنے کا مغالطہ آمیز ذریعہ بن گیا ہے۔ اصل حقیقت وہی ہے جس کا ذکر خطابیؒ اور ابنِ دقیق العیدؒ نے کیا ہے (ان کی عبارتیں گزر چکی ہیں) اب آخر میں ایک اور محقق کے ارشاد پر اس بحث کو سرودست ختم کیا جاتا ہے۔

قال ابن السمعاني متى ثبت الخبر صار اصلا من الاصول ولا يحتاج الى عرضه على اصل اخوانه ان وافقه خذاك وان خالفه فلا يجوز سرد احدهما لانه رد للخبر بالقياس وهو مردود باتفاق فان السنة مقدمة على القياس بلا خلاف اهـ ما في فتح الباري ص ۳۷۲ ج ۲

اس موضوع پر مزید گفتگو ”سنت“ کے عنوان میں بھی انشاء اللہ آئے گی۔ جہاں جناب مصنف مثنیٰ میں یہ ذکر چھیڑیں گے۔ (ع-۵۱)

امام مالکؒ حدیث مرسل منقطع بلاغات اور قول صحابی کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں لیکن اس میں تامل ہے۔

پیکارا فکار و نظریات کا ہنگامہ خیز دور | یہ دور افکار و نظریات سے پر تھا اور اس میں احادیث و آثار کے بارے میں مذکورہ

خیالات پائے جاتے تھے اس عہد میں مختلف و متضاد نظریات کی وہ بھرمار تھی کہ کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی بعض لوگوں نے ایسی احادیث سے استدلال ترک کر دیا جن کی نسبت انحضرتؐ کی طرف مشکوک سمجھتے تھے۔

بعض لوگ احادیث سے فہم قرآن میں مدد لیتے تھے، لیکن قرآن کے احکام پر ان سے زیادتی اور اضافہ کے قائل نہ تھے۔ ان دونوں فرقوں پر تو تاریخ نے پردہ ڈال دیا ہے ہاں دو فرقے موجود رہے۔ پہلا فرقہ جو رائے و قیاس سے زیادہ فائدہ اٹھاتا اور صرف ان احادیث کو قبول کرتا جن میں ضعف نہ ہو، ان کی سندوں میں شک نہ ہو۔ دوسری وہ جماعت جن کا زیادہ تر ہمارا استدلال احادیث تھیں۔ رائے کا استعمال ان کے ہاں بہت قلیل تھا۔ امام البوصیفہؒ کے عہد سے پہلے ان دونوں میں خلیج اختلاف وسیع تھی۔

مذکورہ خلیج اختلاف کم ہونے لگی | امام البوصیفہؒ کے آخری زمانہ میں یہ دونوں فرقے ایک دوسرے کے قریب آنا شروع ہوئے

کیونکہ اس دور میں ان کو باہم ملنے جلنے، درس و مذاکرہ اور بحث و مناظرہ کے مواقع میسر آئے اور ان میں سے اکثر فقہاء اسلام کا بول بالا کرنا اور اس کے عز و وقار کو چار چاند لگانا چاہتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ اس دور میں چونکہ علوم مدون ہو گئے تھے اس لیے ہر فرقہ دوسرے گروہ کے دلائل کا مطالعہ کرنے لگا۔ نیز حوادث و واقعات کی کثرت کی وجہ سے اہل حدیث

سے ”مرسل“ وہ تھیں جس میں تابعی صحابی کے واسطے کا ذکر نہ کرے۔ ”منقطع“ جس روایت کی سند میں کوئی راوی ترک ہو جائے۔ ”بلاغات“ منطوق کی وہ روایات جن کو ”بلغہ“ سے بیان فرمایا گیا ہے (ع - ح)

”لیکن اس تامل ہے کہ کتاب کے فقرہ فی ذلک نظر کا ترجمہ ہے مگر اعلامہ الموقعین میں یہ فقرہ موجود نہیں باقی اس ادھر سے اقتباس سے متعلقہ گفتگو اوپر کے حاشیہ میں ہو گئی ہے۔ (ع - ح)

رائے و قیاس کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ ساتھ ہی احادیث صحیحہ کی تدریس و تمیز کا بیڑا اٹھایا۔ ادھر اہل الرائے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث سے آگاہ ہوئے اور مختلف بلاد و امصار کے علماء کی روایت کردہ احادیث کو اتخاذ کرنے لگے جس سے ان کے یہاں احادیث کا خاصہ ذخیرہ جمع ہو گیا اور اس طرح وہ بڑی حد تک اہل حدیث کے قریب آ گئے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ اور فقہاء رائے میں سے ابویوسفؒ احادیث کے حفظ و مطالعہ کی جانب متوجہ ہوئے اور اپنے خیالات پر احادیث سے اشتباہ کرنے لگے۔ خلاف حدیث مسائل سے رجوع کر لیا۔ ابن جریر طبری ان کے متعلق لکھتے ہیں۔

”ابویوسف حفظ حدیث میں مشہور تھے وہ محدثین کی مجالس میں حاضر ہوتے اور

پچاس ساٹھ احادیث یاد کر لیتے پھر وہاں سے اٹھ کر اور اگر لوگوں کو املا کرتے۔“

امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے شاگرد محمدؒ نے سفیان ثوریؒ سے حدیث پڑھی پھر تین سال امام مالکؒ کے حلقہ درس میں رہ کر استفادہ کیا۔ اسی طرح اہل حدیث اور اہل الرائے کا باہمی فاصلہ کم ہوتا گیا اور وہ ایک دوسرے کے قریب آتے گئے۔

امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو آپ ایک سنگم قرار پائے جہاں اہل حدیث و اہل الرائے دونوں فریق جمع ہو گئے۔ آپ نہ اہل حدیث کی طرح تمام روایات و اخبار کو قبول کرتے جب تک دلیل سے ان کا جھوٹا ہونا ثابت نہ ہو جائے بلکہ اہل الرائے کی طرح فقہ کے دائرہ کو وسیع کرنے کے راستہ پر گامزن ہوئے بلکہ آپ نے فقہ کے قواعد بنائے اس کے دائرہ کو منضبط اور محدود کیا فقہی مسائل کو قابل عمل بنایا۔ انہیں آسان کیا اور خوشگوار بنایا شاہ ملی الشرحۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں۔

لے یہ بات اسی غلط فہمی پر مبنی ہے جس کا اوپر کے کسی قریبی حاشیہ میں ذکر ہوا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ امام مالکؒ احادیث مرسلہ اور بلاغات وغیرہ سے استدلال کر لیا کرتے تھے اس لیے کہ وہ ان کے نزدیک ثابت ہوتی تھیں مگر جوہر ان کے شاگردوں نے اس کو ایک نقلی اصول ہی بنالیا اس لیے امام شافعیؒ نے بڑے شہرہ سے لکھا کہ جس روایت میں بشرط معتبرہ انفصال نہ ہو وہ قابل بحث نہیں ہو سکتی۔ (ع۔ ج)

”امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور ابوحنیفہؒ کے مذاہب کے آغاز ظہور اور ان کے اصول و فروع کی ترتیب کے زمانہ میں پیدا ہوئے۔ اپنے اپنے پیشروں کے انداز و اطوار کو دیکھا تو ان میں آپ کو ایسے امور نظر آئے جن پر عمل درآمد کرنے سے آپ رک گئے۔“

راے سے کیا مراد ہے | فقہاء و محدث اور فقہاء و راے کا اختلاف مختصر اہم بیان کر چکے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ راے کسے کہتے ہیں؟ کیا راے قیاس فقہی کا نام ہے جس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک غیر منصوص مسئلہ کو عدلت کے مشترک ہونے کی بنا پر دوسرے منصوص مسئلہ کو حکم میں شامل کرنے کو کہتے ہیں؛ یا راے اس سے عام ہے؛ جو شخص لفظ راے کے مفہوم کے لیے صحابہؓ و تابعینؓ کے زمانہ کا تفتح کرے گا اس کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں راے، قیاس سے وسیع معنی میں متعلق تھی اور قیاس کے علاوہ دوسرے امور پر بھی مشتمل ہوتی تھی۔

اس سے آگے بڑھیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب کے آغاز ظہور میں بھی یہ عوم موجود رہا، پھر توحید مذہب کا دور آیا تو اس میں ہر فرقہ راے کے جائزہ حدود کے بیان میں مختلف نظر آتا ہے۔

حافظ ابن قیمؒ، صحابہؓ و تابعینؓ سے منقول راے کی یوں تشریح کرتے ہیں۔
”جب (کسی معاملہ میں) امارات متعارضہ نظر آئیں تو اس میں فکر و تامل و طلب معرفت حواکجے بعدل کو مطلق کرنے والی بات تک پہنچ جانا یہ راے ہے۔“

علامہ حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین (ص ۵۵ ج ۱) میں پیسے راے کے لغوی معنی بیان کئے ہیں۔ پھر اس کا عام استعمال فقہی استعمال نہیں جیسا کہ مصنف کے بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ بتایا جواس کے بعد عہد سلف میں متعلق معانی راے کو تفصیل سے بیان فرمایا اور راے کو مذہب و محمود میں تقسیم۔ پھر ہر ایک کی تفصیل فرمائی ہے ملاحظہ ہو ص ۵۵۔ ۱۷۱ ج ۱۔ اس پوری بحث کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں اختصار میں خلل ہے (ج ۱ ص ۱۷۱)

صحابہ و تابعین کے فتاویٰ کا متلاشی اور ہر وہ شخص جو اس راہ کا سالک ہے رائے کے مفہوم میں ہر اس فتویٰ کو شامل سمجھے گا جو نص شرعی کی عدم موجودگی میں کسی فقیہ سے صادر ہو جب کہ وہ فتویٰ دین اسلام کی معروف روح سے لگا کھاتا ہو یا مفتی کی نظر میں اسلامی احکام کے مطابق ہو۔ یا کسی امر منصوص کے مشابہ ہو اور ایک نظیر دوسرے نظیر سے ملحق ہو جائے۔ بنابرین لفظ رائے قیاس استحسان، مصالح مرسلہ اور عرف سب کو شامل ہو گا۔

سہ ابو الحسن کرخ نے جو فقہاء حنفیہ سے ہیں ان الفاظ میں استحسان کی تعریف کی ہے ”جب مجتہد کسی مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم نہ کرے بلکہ کسی قوی دلیل کی وجہ سے مختلف فیصلہ صادر کرے تو اسے استحسان کہتے ہیں“ بعض فقہاء نے استحسان کی تعریف قیاس خفی سے کی ہے وہ بھی اس میں داخل ہے ماکہ مذہب میں استحسان کا مطلب دلیل کلی کو ترک کر کے مصلحت جزئیہ پر عمل کرنا ہے لیکن مصلحت سے مطلق مصلحت مراد نہیں بلکہ وہ مصلحت جس سے استدلال کا پہلو راجح ہوتا ہو۔ لہذا یہ تعریف ابن العربی کے قول کے مطابق ہے جو انہوں نے احکام القرآن میں ذکر کی ہے۔ وہ کہتے ہیں ”استحسان دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی پر عمل کرنے کو کہتے ہیں“ ماکہ یہ تعریف — جو محل نظر ہے — تاہم حنفیہ کی تعریف کے قریب قریب ہے۔ شاطبی موافقات میں لکھتے ہیں۔

”استحسان کا مقتضی استدلال مرسل کو قیاس پر مقدم کرنا ہے۔“

استحسان کرتے والا صرف اپنے ذوق کا ہی تابع نہیں کرتا بلکہ ایسے مسائل میں شارع کے مقصود کو اچھی طرح سمجھ کر اس کی طرف رجوع کرتا ہے۔ مثلاً بعض مسائل میں قیاس ایک امر کا مقتضی ہو مگر اس سے کسی مصلحت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو یا کسی فساد کا ڈر ہو۔

”مصلح مرسلہ“ وہ مصلحتیں ہیں جو عند العقل قابل قبول ہوں اور شریعت کا کوئی قاعدہ ان کو ملحوظ

رکھنے یا غیر ضروری قرار دینے کی شہادت نہ دیتا ہو۔

جو مصالح شارع کے نزدیک لغو ہوں وہ بالاتفاق ناقابل التفات ہیں اور جن کے معتبر ہونے کی شہادت موجود ہو وہ متفقہ طور سے مقبول ہوں گی اور باب قیاس میں داخل ہوں گی۔ فقہاء ماکہ کے نزدیک استحسان اور مصالح مرسلہ قریب المعنی ہیں کیونکہ استحسان ان کے نزدیک دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت مجزیٰ پر عمل کرنے کا نام ہے پس استحسان بمعنی اعتبار سے مالک کے بیان مصالح باقی بر ص ۱۹۱

امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب و تلامذہ قیاس، استحسان اور عرف پر عمل کرتے
 امام مالکؒ اور آپ کے اصحاب قیاس، استحسان اور مصالحِ مرسلہ سے استدلال کرتے۔ مالکی
 مذہب میں مصالحِ مرسلہ پر عمل کرنے کا عام رواج پایا جاتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ اس مذہب میں
 لچک موجود تھی یعنی اس میں ہر زمانہ کے تقاضوں کا ساتھ دینے کی بڑی صلاحیت پائی
 جاتی تھی حالانکہ اس میں نسبتاً قیاس پر کم عمل درآمد ہوتا ہے۔ اسی طرح مالکی فقہ میں استحسان
 کا دائرہ بھی وسیع ہے۔ یہاں تک کہ امام مالکؒ نے فرمایا ”استحسان علم کے دس حصوں
 میں سے نو حصوں پر مشتمل ہے۔“ لیکن یہ سب طرزِ استدلال اس وقت کیا جاتا تھا
 جب کہ نص، فتاویٰ صحابہ و تابعین اور اہل مدینہ کا عمل کسی مسئلہ میں نہ ملتے ہوں۔

امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو انہوں نے دیکھا کہ احکامِ شرعیہ کے اثبات کے لیے
 استدلال کا یہ آزادانہ طریقہ قابلِ اعتماد و نصوص سے عاری ہے لہذا استنباطِ احکام میں انہوں
 نے اس انوکھے غیر محمد و درحجان کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے سوچا کہ قیاس
 صحیح کی اساس کے ماسوا کسی کو اسلام میں اپنی رائے ٹھونسنے کا حق حاصل نہیں۔ یہ ممکن ہے
 کہ قیاس کی صورت میں ایک غیر منصوص مسئلہ کو دوسرے منصوص مسئلہ پر قیاس کر لیا جائے
 کیونکہ اندری صورت رائے کا مطلب نص پر محمول قرار دینا ہے اور شریعت میں یہ بات
 کوئی نئی نہیں لیکن جہاں تک مطلق استدلال یا امر منصوص پر غیر مبني آزادانہ علت کا تعلق ہے
 وہ شریعتِ اسلامیہ میں ایک بدعت کا ارتکاب ہے۔ اسی لیے امام شافعیؒ نے فرمایا
 ”من استحسن فقد شوع۔“ (جس نے استحسان کیا اس نے تو شریعت وضع کر لی)

(فتاویٰ شاہیہ از صفحہ ۱۸۹) مرسلہ کے قریب قریب ہے۔ مگر ان دونوں میں ایک باریک فرق بھی موجود ہے۔
 غالباً امام مالکؒ سے نقل کردہ اس عبارت میں کہ ”استحسان علم کا تو سے فی صد حصہ ہے“ استحسان سے مراد مصالحِ
 مرسلہ ہے۔ لہذا ہم دونوں کو ایک دوسرے سے متضاد اور حقیقی نقطہ نظر کے مطابق ایک دوسرے سے بعید سمجھتے
 ہیں کیونکہ حقیقت ایک کو قبول کرنے اور دوسرے کو رد کر دینے میں۔ مالکی زاویہ نگاہ سے یہ دونوں قریب المعنی ہیں
 اُنڈہ صفحات میں اپنے موقع پر ہم ان کا باہمی فرق واضح کریں گے۔ (از مصنف)

امام شافعیؒ نے ہی قیاس کے قواعد و ضوابط مقرر کئے اس پر وارد کردہ اعتراضات کو دور کر کے اسے مضبوط بنایا۔ یہاں تک کہ اس کے منفع اور ثبات کرنے میں آپ حنفیہؒ سے بھی گونے سبقت لے گئے۔ امام رازی فرماتے ہیں۔

”نعم ہے کہ قیاس، امام ابوحنیفہؒ کا اڑھنا بچھونا تھا اور کثرت قیاس کی وجہ سے آپ مخالفین کا بدعت ملامت بنے رہے لیکن بایں ہمہ آپ یا آپ کے اصحاب کسی سے منقول نہیں کہ آپ نے اثبات قیاس کے لیے ایک دلیل بھی لکھا ہو یا اپنی تقریر میں کسی شبہ کا ذکر کیا ہو۔ دلائل تو بڑی بات ہے۔ نہ آپ نے انکار قیاس کے دلائل کا جواب دیا۔ بلکہ اس مسئلہ میں گفتگو کرنے والی اور اسے دلائل سے ثابت کرنے والی اولین شخصیت حضرت امام شافعیؒ ہیں۔“

(۸)

صحابہ و تابعین کے فتاویٰ اور تعالٰیٰ ہدینہ

فتاویٰ صحابہؓ کا مسئلہ بڑے معرکہ الآراء مسائل میں سے تھا۔ اہل حدیث اور اہل الرائے انہیں قابلِ حجت مانتے تھے۔ کیونکہ اتباع یہ ہر حال ابتداء سے بہتر ہے۔ پھر صحابہؓ تو عینی شاہد تھے۔ اس لیے ان کی رائے حاملِ صدق و صواب اور ان کا دینی شعور ایک خاص حیثیت رکھتا تھا۔ وہ ائمہ دین اور لوگوں کے مقتدا تھے۔ اکثر فقہاء ان کے نظریات سے متاثر ہوئے امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے۔

”جب مجھے کوئی مسئلہ کتاب و سنت میں نہیں ملتا تو جس صحابی کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ ان کے اقوال کو چھوڑ کر کسی دوسرے کا قول اخذ نہیں کرتا۔ جب نوبت ابراہیم، شعبی، حسن، ابن سیرین اور ابن مہزیب تک آتی ہے تو ان کی طرح اجتہاد کرنا میرا حق ہے؟“

جب صحابہؓ کے بارے میں اہل الرائے کے امام، ابوحنیفہؒ کا یہ نظر یہ ہے تو دوسرے ائمہ یقیناً ان کے فتاویٰ و آثار سے زیادہ متاثر ہوئے ہوں گے۔ اس دور میں صحابہؓ سے منقول فتاویٰ کی اس قدر فراوانی ہوئی کہ فقہاء انہی میں مشغول ہو گئے۔ اور ان کے اقوال کو اپنے اجتہاد کے لیے مشعلِ راہ بنایا ان سے متاثر ہوئے۔ ان کے طریقہ کی پیروی کرتے ان کی رائے کا احترام ملحوظ رکھتے اور کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں ان کے اقوال پر اعتماد کرتے۔ جب کسی رائے پر صحابہؓ کا اجماع ہو گیا ہوتا تو دوسرے مجتہدین باتفاق اس پر

لے الانتقام ۱۴۲ (ع-ح)

عمل کرتے۔

اگر کسی صحابی سے کوئی ایسا قول مروی ہو جس کا کوئی مخالف معلوم نہیں تو اکثر فقہاء اس پر عمل کرتے۔ اگر صحابہ کئی مسئلہ میں مختلف الحیال ہوں تو اکثر مجتہدین ان کے وہ نظریات اخذ کرتے جو ان کے مسلک کے مطابق ہوتے۔ مگر ان اقوال کے دائرہ سے نکل کر دوسرے نظریات کو قبول کرنا درست خیال نہیں کیا جاتا تھا۔

تابعین اور مجتہدین کے زمانہ میں فقہاء ماسی روش پر گامزن رہے گو اس کو مستقل قاعدہ نہ بنایا اور نہ دین کے اصول و احکام سے ماخوذ ضابطہ قرار دیا تھا۔ اس طرز عمل کی وجہ غالباً یہ تھی کہ صحابہؓ نزولِ قرآن کے عینی شاہد تھے لہذا وہ سمجھتے تھے کہ ان کے سب نظریات مشکوٰۃ نبوت سے ماخوذ ہوں گے کیونکہ جو امر آپؐ کی جانب منسوب ہو یا اس سے آپؐ کا کوئی رابطہ رہا ہو اس میں کسی کو یا رائے اجتہاد نہ تھا۔ پس ان کے یہ نظریات قیاس فقہی نہیں بلکہ اجتہاد کی نسبت، سنت کے زیادہ قریب ہیں۔

مزید براں صحابہؓ کا اتباع، اسلام کے اولین داعی اور فقہ اسلامی کی نشر و اشاعت کرنے والوں کی حیثیت سے بھی تھا کیونکہ صحابہؓ ہی وہ درخشندہ ستارے تھے جنہوں نے اپنی ضیا پاشیوں سے کائناتِ ارضی کو بقیعہ نور بنایا۔

آثارِ صحابہؓ ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کی نظر میں | امام ابو حنیفہؒ اسی دور میں پیدا ہوئے اور اساتذہ سے کسب فیض کیا، گویا اپنے دور کے تمام فقہاء سے مستفید ہوئے لہذا آپؒ کا متاثر ہونا ایک طبعی امر تھا چنانچہ آپؒ اس سے متاثر ہوئے اور اسے اپنی رائے پر ترجیح دی ان کے بعد امام شافعیؒ سے بھی منقول ہے کہ وہ آثارِ صحابہؓ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

”ان کی رائے ہمارے لیے ہماری ذاتی رائے سے بہتر ہے“

حافظ ابن قیم، اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں۔

”امام شافعیؒ نے رسالہ قدیمیہ میں فرمایا۔ وہ علم و فضل، ورع و تقویٰ، اجتہاد

لہ اعلام الموقعین ص ۱۴۲ ج ۲

کو لازم دینے کے لیے نہ تھا نہ اس لیے کہ یہ دین میں ایک لازم الاتباع حجت ہے جس کی مخالفت کسی حال میں روا نہیں بلکہ صرف اس لیے کہ آپ کی نگاہ میں یہ ایک پسندیدہ عمل تھا۔
اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے بذات خود ہارون الرشید کو لوگوں کو مالکی فقہ پر مجبور کرنے سے منع کیا تھا۔ ہارون یہ ارادہ کر چکا تھا۔ امام مالکؒ نے فرمایا۔

”انھن فرقت کے صحابہؓ دیار و امصار میں پھیل گئے۔ ہر گروہ کے یہاں وہ علم موجود تھا جو دوسروں کے پاس نہ تھا۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اہل مدینہ کا تعامل پوری امت مسلمہ کے لیے حجت لازم نہیں تھا۔ صرف آپ نے ان کے عمل پر اکتفا خوشنودی فرمایا۔ آپ نے یہ کبھی نہیں فرمایا۔ نہ موطن میں نہ کسی دوسری جگہ۔ کہ اہل مدینہ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال پر عمل جائز نہیں۔ آپ صرف بتا کر تے تھے کہ یہ آپ کے شہر والوں کا عمل ہے۔ آپ کا دعویٰ محض چالیس سے کچھ زائد مسائل کے بارہ میں اہل مدینہ کے اجماع کا ہے۔ ان کے علاوہ اہل مدینہ کے اقوال کی تین قسمیں ہیں۔

- ۱۔ وہ مسائل جن میں یہ معلوم نہیں کہ کسی نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہو۔
- ۲۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ دوسروں کے خلاف ہوں، اگرچہ اس کا آپس کا اختلاف نہ ہو۔

۳۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ بذات خود مختلف الخیال ہوں۔
امام مالکؒ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ ایسا اجماع امت ہے جس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ قسم اول کو انہوں نے خبر واحد پر مقدم کیا ہے لیکن یہ ان امور نقلیہ میں ممکن ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو۔

اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۹۷۔

لے اس بحث کی پوری تفصیل اعلام الموقعین ص ۲۹۲۔ ۲۰۳ ج ۲ طبع منیرہ میں قابل مراجعت ہے نیز دیکھئے امام ابن تیمیہؒ کا رسالہ صحیحۃ مذہب اہل المدینہ مندرجہ کتاب غایۃ الامانی ص ۲۰۹ ج ۱ (ع۔ ح)۔

کو الزام دینے کے لیے نہ تھا نہ اس لیے کہ یہ دین میں ایک لازم الاتباع حجت ہے جس کی مخالفت کسی حال میں روا نہیں بلکہ صرف اس لیے کہ آپ کی نگاہ میں یہ ایک پسندیدہ عمل تھا۔
اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے بذات خود ہارون الرشید کو لوگوں کو مالکی فقہ پر مجبور کرنے سے منع کیا تھا۔ ہارون یہ ارادہ کر چکا تھا۔ امام مالکؒ نے فرمایا۔

”انھضت کے صحابہ دیار و امصار میں پھیل گئے۔ ہر گروہ کے یہاں وہ علم موجود تھا جو دوسروں کے پاس نہ تھا۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اہل مدینہ کا تعامل پوری امت مسلمہ کے لیے حجت لازم نہیں تھا۔ صرف آپ نے ان کے عمل پر اظہارِ خوشنودی فرمایا۔ آپ نے یہ کبھی نہیں فرمایا۔ نہ موطن میں نہ کسی دوسری جگہ۔ کہ اہل مدینہ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال پر عمل جائز نہیں۔ آپ صرف بتایا کرتے تھے کہ یہ آپ کے شہر والوں کا عمل ہے۔ آپ کا دعویٰ محض چالیس سے کچھ زائد مسائل کے بارے میں اہل مدینہ کے اجماع کا ہے۔ ان کے علاوہ اہل مدینہ کے اقوال کی تین قسمیں ہیں۔

- ۱۔ وہ مسائل جن میں یہ معلوم نہیں کہ کسی نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہو۔
- ۲۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ دوسروں کے خلاف ہوں، اگرچہ اس کا آپس کا اختلاف نہ ہو۔

۳۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ بذات خود مختلف الخیال ہوں۔
امام مالکؒ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ ایسا اجماع امت ہے جس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ قسم اول کو انہوں نے خبر واحد پر مقدم کیا ہے لیکن یہ ان امور نقلیہ میں ممکن ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو۔

لہ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۹۷

لہ اس بحث کی پوری تفصیل اعلام الموقعین ص ۲۹۲-۲۹۳ ج ۲ طبع منیر یہ میں قابلِ مراجعت ہے نیز دیکھئے امام ابن تیمیہ کا رسالہ صحتہ مذہب اہل المدینہ مندرجہ کتاب غایۃ الامانی ص ۲۰۹ ج ۱ (ع ۷۰)

(۹)

اسلامی فرقے

امام ابوحنیفہؒ نے بہت سے اسلامی فرقوں سے ملاقات کی اور ان سے کسبِ علم
 فضل کیا جیسا کہ سابقہ بیانات سے واضح ہے لہذا مختصراً آپ کے معاصر فرقوں کا حال بیان
 کرنا ضروری ہے جن کے افکار و آراء سے آپ آگاہ ہوئے اور ان سے بحث و مناظرہ
 کیا۔

(۱۰)

۱۔ شیعہ

شیعہ کا آغاز ظہور | شیعہ قدیم ترین اسلامی فرقہ ہے۔ یہ سیاسی فرقہ حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں پھیلا پھولا جب حضرت علیؓ لوگوں سے ملتے جلتے تو وہ آپ کی ذاتی سلاہتیں اور علمی و دینی قابلیت دیکھ کر خوش ہوتے۔ شیعہ داعیوں نے اس عقیدے سے فائدہ اٹھایا اور لوگوں میں اپنا مذہب پھیلا نا شروع کر دیا، جب اموی دور آیا اور علوی امویوں کے ظلم و ستم کا نشانہ بنے تو فوجت کے یہ پوشیدہ جذبات منظر عام پر آنے لگے لوگوں نے ہجرت خود دیکھا کہ حضرت علیؓ اور ان کی اولاد تختہ مشق بن گئی ہوئی ہے اور اس طرح شیعہ مذہب کا دائرہ وسیع ہوا۔ اور اس کے اعوان و انصار زیادہ ہو گئے۔

اس فرقہ کا مرکزی نقطہ خیال یہ ہے کہ امامت مصلحت عامہ کی چیز نہیں کہ امت مسلمہ کو سوچ دی جائے اور امام عوام کی رائے سے مقرر کیا جائے بلکہ یہ دین کا ستون اور اسلام کی اساس ہے کسی نبی کے لیے اس سے غفلت برتنا اور امت کے حوالہ کر دینا روا نہیں بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کے لیے امام معین کرے۔ ایسے امام کا صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہونا ضروری ہے۔

تفصیل علیؓ کا عقیدہ | شیعہ کے نزدیک حضرت علیؓ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ خلیفہ اور تمام صحابہؓ سے افضل تھے معلوم یہ ہوتا ہے

لے مقدم ابن خلدون ص ۶۴ فصل فی مذاہب الشیعۃ فی الاماء - (ع- ح)

کہ حضرت علیؑ کے افضل صحابہ ہونے کے عقیدہ میں شیعہ منفرد نہ تھے بلکہ بعض صحابہ بھی اس کے قائل تھے چنانچہ عمار بن یاسرؓ، مقداد بن اسودؓ، ابوذر غفاریؓ، سلمان فارسیؓ، جابر بن عبد اللہؓ، ابی بن کعبؓ، حذیفہؓ، بريدہؓ، ابوالویثؓ، سہل بن حنفیہؓ، عثمان بن حنیفؓ، ابوالہیثمؓ، خزیمہ بن ثابتؓ، ابوالطفیلؓ، عامر بن وائلؓ، عباس بن مطلبؓ اور ان کے بیٹے اور تمام بنی ہاشم تفصیل علیؑ کا عقیدہ رکھتے تھے۔ ابتداءً زبیرؓ کا بھی یہی خیال تھا پھر اس سے رجوع کر لیا۔ بنو امیہ میں بھی بعض لوگ اس کے قائل تھے مثلاً خالد بن سعید بن عامر اور عمر بن عبد العزیزؓ۔

شیعہ کے مختلف درجات تھے بعض حضرت علیؑ کی تحکیم و تحریم میں مبالغہ آمیزی سے کام لیتے بعض اعتدال پسند تھے۔ مؤرخ الذکر عقیدہ کے حامل شیعہ حضرت علیؑ کو تمام صحابہؓ سے افضل سمجھتے مگر کسی کی تکفیر نہ کرتے۔ ابن ابی الحدید اعتدال پسند شیعہ کے عقائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ یہ خود بھی انہیں لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔

۱۔ ابن ابی الحدید شیعہ ہے (گو اعتزال کی بھی اس میں آمیزش ہے) بعض صحابہ کی طرف اس کی یہ منسوب کردہ بات قطعاً صحیح نہیں۔ اولاً صحیح و مستند احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں صدیق اکبرؓ کو افضل الصحابہ سمجھا جاتا تھا صحیح بخاری باب فضل ابی بکر بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفتح الباری ص ۳۵ ج ۳) ثانیاً امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صدیق اکبرؓ کی افضلیت صحابہ و تابعین کا اجماعی مسئلہ ہے ۱

ثالثاً سب صحابہ کرامؓ — بشمول ان سب کے جن کے اسمائے گرامی یہاں گنائے گئے ہیں — نے باتفاق اپنے میں سے افضل قرار دے کر صدیق اکبرؓ کو اپنا امام برحق منتخب کر لیا جو آنحضرتؐ کے قریب ہر راحت نفوس پر مبنی تھا و ابغاً خود حضرت علیؑ نے کرات مرآت صدیق اکبرؓ کی افضلیت کی شہادت دی ہے۔ خاصاً شمار کردہ صحابہ میں سے بعض سے صراحۃً افضلیت صدیق اکبرؓ مستند طریقوں سے مروی ہے۔ (دیکھئے فتح الباری صفحہ مولد بالاقرة العینین فی تفصیل الشیخین از شاہ ولی اللہ ص ۲۶-۳۶، منهاج السنۃ ج ۱ ص ۱۶۵-۱۶۸) لہذا یہ بالکل غلط ہے کہ بعض صحابہ حضرت علیؑ کو افضل الصحابہ سمجھتے تھے۔ نیز ملاحظہ ہو حاشیہ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۲۶۰ (ع-ح) لہ یہ بھی ثبوت طلب ہے جو بہت مشکل ہے (ع-ح) لہ شرح بیح البلاغ لابن ابی الحدید۔

”اعتدال پسند شیعہ ہی اس مسلک میں اصحابِ نجات و خلاص اور فائز المرام تھے
کیونکہ وہ راہِ اعتدال کے سانک تھے۔ ان کا خیال تھا کہ حضرت علیؑ آخرت میں
افضل الخلق ہوں گے اور جنت میں ان کا مرتبہ سب سے اعلیٰ نہ ہوگا۔“

”آپ دنیا میں افضل الخلق اور لاتعداد خصوصیات و کمالات کے حامل تھے۔ آپ کا
دشمن خدا کا دشمن اور کفار و منافقین کی طرح ابدی جہنمی ہے (آلایہ کہ وہ تائب ہو کر آپ کی محبت
الفت کے عقیدہ پر فورت ہو۔

جہاں تک مجاہدین و انصار کے ان اکابر کا تعلق ہے جو حضرت علیؑ سے پہلے امامت
کے وارث ہوئے۔ اگر علیؑ نے ان کی خلافت کا انکار کیا ہوتا اور ان کے افعال و اعمال پر
غیظ و غضب کا اظہار کیا ہوتا، یا تلوار اٹھائی ہوتی یا کم از کم اپنی ذات کی طرف دعوت دی ہوتی
تو ہم بھی ان کو یقیناً ہالک سمجھتے اور خیال کرتے کہ گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نشانہ غضب
علامت ہو گئے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کے حق میں فرمایا تھا۔
”تمہاری صلح میری صلح اور تم سے لڑائی میرے خلاف اعلانِ جنگ ہے۔“

نیز آپ نے فرمایا:

”خدا یا علیؑ کے دوست کو دوست اور ان کے دشمن کو دشمن تصور کر لے۔“

آپ نے مزید فرمایا:

”اے علیؑ! آپ کو صرف مؤمن ہی چاہتا ہے اور منافق ہی آپ کے خلاف بغض و عناد

دکھتا ہے۔“

لیکن ہمیں قطعی طور سے معلوم ہے کہ آپ نے خلفاء سابقین کی خلافت کو پسند فرمایا۔
ان کی بیعت کی۔ ان کی اقتدا میں نماز پڑھی۔ نکاح کے لیے ان کو اپنی بیٹیاں دیں اور ان کے
عطا کردہ مال غنیمت کو اپنی ضروریات میں صرف کیا۔ لہذا ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ ہم آپ کے
طرز عمل سے تجاوز کریں اور آپ کے معلوم و معروف مذہب کو نظر انداز کر دیں۔ دیکھئے! جب

پہلے روایت لایا ہے، دوسری کمزور ہے۔ (ع۔ ح)

آپ نے امیر معاویہ سے اظہارِ بیزارگی کیا تو ہم بھی بیزار ہو گئے۔ جب آپ نے ان پر لعنت کی تو ہم بھی کرنے لگے۔ جب آپ اہل شام اور وہاں کے باقی ماندہ صحابہؓ مثلاً عمرو بن العاصؓ اور ان کے بیٹے عبداللہؓ کو گمراہ قرار دینے لگے تو ہم نے بھی اسی کی پیروی کی۔

خلاصہ کلام یہ کہ ہم نے حضرت علیؓ کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نبوت کے مرتبہ میں شریک نہیں کیا اور اس کے علاوہ ہر اس فضیلت میں شریک کر دیا جو آپ میں اور حضرت علیؓ میں قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی تھی۔ جن اکابر صحابہؓ پر طعن و تشنیع آپ سے منقول نہیں ہم بھی ان کی جرح و قدح سے اجتناب کرتے ہیں اور وہی برتاؤ کرتے ہیں جو آپ نے فرمایا ہے۔

غالی شیعہ کے عقائد شیعہ | غلو پیشہ اور طرف داری سے کام لینے والے شیعہ نے حضرت علیؓ کو نبوت کے مرتبہ پر فائز کر دیا۔ بعض شیعہ سمجھتے تھے کہ نبوت درحقیقت حضرت علیؓ کا حق تھا جبریل امین غلطی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف چلے گئے۔ بعض حضرت علیؓ کی الوہیت کا عقیدہ رکھتے تھے۔ بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ حضرت علیؓ اور ان کی اولاد میں حلول کر چکے ہیں۔ یہ قول نصاریٰ کے مذہب سے ملنا جلتا ہے۔ کیونکہ نصاریٰ کے نزدیک ذاتِ خداوندی حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں حلول کر آئی تھی۔ بعض یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ہر امام کی روح جس میں اللہ تعالیٰ حلول کر چکے ہوتے ہیں بعد میں آنے والے امام کی جانب منتقل ہو جاتی ہے۔ گویا تنازع کے قائل تھے۔

اکثر امامیہ شیعہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ان کے آخری فرض کردہ امام مرے نہیں بلکہ بقیۂ حیات رزق کھا رہے ہیں اور واپس آکر زمین کو اسی طرح عدل و انصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ وہ قبل ازیں ظلم و جور سے پُر ہو چکی ہوگی۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ حضرت علیؓ بقیۂ حیات ہیں اور فوت نہیں ہوئے یہ بنیہ لہ حضرت علیؓ سے ایسے انتہا پسندانہ طرزِ عمل کا ثبوت بہت مشکل ہے۔ (ع۔ ح) لکھ شرح نہج البلاغۃ لابن الحدیدؒ یہ فرقہ غرابیہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ سمجھتے تھے حضرت علیؓ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے ملنے جلتے ہیں جیسے ایک گوا در سرے کوڑے سے۔ غراب عربی میں کوڑے کو کہتے ہیں۔ (مصنف)

کہلاتے ہیں۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ محمد بن حنفیہ رضوی کے مقام پر زندہ موجود ہیں۔ ان کے پاس پانی اور شہد دھرا ہے۔

بعض شیعہ کہتے تھے کہ یحییٰ بن زبیر مصلوب ہوئے اور نہ مقتول بلکہ وہ زندہ رزق کھا رہے ہیں۔

فرقہ اتنا عشریہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ ان کے بارہویں امام محمد بن حسن سگری جنہیں وہ ہمدی کہتے تھے، حاکم کے مقام پر ایک ترخانہ میں داخل ہوئے اور اپنی والدہ کے ساتھ وہاں مجبوس ہو کر غائب ہو گئے۔ آخری زمانہ میں نکلیں گے اور زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ وہ ان کے منتظر رہتے ہیں اور مغرب کی نماز کے بعد ہر شب وہ اس ترخانہ کے دروازے پر انتظار کرتے ہیں۔ ایک سواری بھی موجود ہوتی ہے، وہ ستارے طلوع ہونے تک آپ کا نام لے لے کر نکلنے کے لیے پکارتے رہتے ہیں۔ یہ سیر منتشر ہو جاتے ہیں اور اس کام کو آئندہ شب تک ملتوی کر دیا جاتا ہے۔

بعض شیعہ کا اعتقاد ہے، فوت شدہ امام دوبارہ زندہ ہو کر دنیا میں اُسے گاؤہ قرآن میں مذکور قصۃ اصحاب کعب، عزیر علیہ السلام کے واقعہ اور مقتول بنی اسرائیل جو ذبح کیے گئے کی ہڈیوں سے لگ کر زندہ ہوا سے حیات بعد الممات پر استشہاد کرتے ہیں۔

بعض شیعہ نے مذکورہ عقائد کے پیلو بہ پیلو خطرناک قسم کے اجتماعی و معاشرتی نظریات کو بھی شامل کر لیا تھا۔ یہ نظریات نسل انسانی کے لیے بے حد تباہ کن اور دین و مذہب کو یخ و دہن سے اکھاڑ پھینکنے والے تھے۔ انہوں نے شراب، مردار اور محرمات تک کو مباح کر دیا اور دلیل میں یہ آیت پیش کی۔ کَیْسٌ عَلَی الدِّیْنِ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِیْہَا طَعْمُوْا اِذَا مَا اَنْقَٰوْا اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ (المائدہ ۵)

وہ یہ سمجھتے تھے کہ قرآن میں جہاں کہیں مردار، خون اور خنزیر کے گوشت کی حرمت کا ذکر ہے اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن سے عداوت رکھنا ضروری ہے مثلاً (معاذ اللہ)

لہ مقدماتین غلہوں

حضرت ابو بکرؓ، عثمانؓ اور معاویہؓ اور جہاں فرائض و احکام کا تذکرہ ہے تو ان سے مقصود اہل بیت ہیں جن سے محبت و مودت رکھنا ناگزیر ہے۔ جیسے حضرت علیؓ، حسنؓ، حسینؓ اور ان کی اولاد۔

شیعہ مذہب کی اصل کہاں سے ہے | اس سے واضح ہوتا ہے کہ فرقہ شیعہ مختلف و متعدد افکار و نظریات کا مجموعہ مرکب تھا اور

اس کے حامل مذہبِ قدیمہ اور باطل افکار و دام کی وادیوں میں بھٹکتے پھرتے تھے۔ پھر جن کو وہ اسلام کے لبادہ میں دکھانا چاہتے تھے مگر اسلام کی پاک صاف قبائلوں کو اپنی آغوش میں نہ لے سکی کیونکہ عقیدہ توحید ان اباطیل سے متصادم تھا۔

بعض یورپین علماء نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ شیعہ فرقہ کیسے پیدا ہوا؟ کیونکہ اس کے بعض مبانیات یقیناً ایسے ہیں جو اسلام میں یقیناً باہر سے داخل ہوئے ہیں۔

پروفیسر ولہون کا خیال ہے کہ شیعہ کا اصل منبع فارسیت کے بجائے یہودیت ہے۔ کیونکہ اس کا بانی عبد اللہ بن سبا یہودی تھا۔

مشہور فرانسیسی مستشرق پروفیسر ڈوزی لکھتے ہیں کہ شیعہ مذہب فارسی الاصل ہے وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عرب حریت پیشہ تھے جب کہ اہل فارس ان کے مقابلہ میں بادشاہوں کو مانتے تھے۔ بادشاہ کے بعد اس کا بیٹا جانشین ہوتا۔ انتخابِ خلیفہ کا مطلب اُن کی سمجھ میں نہ آتا تھا جب انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیائے فانی سے رحلت فرما گئے اور آپ کی کوئی ترینہ اولاد نہ تھی لہذا آپ کے چچا زاد بھائی حضرت علیؓ سے بڑھ کر آپ کا کوئی وارث نہیں ہونا چاہیے اب جو شخص ان سے حق خلافت لیتا ہے جیسے حضرت ابو بکرؓ، عثمانؓ اور اموی خلفاءِ مبسوط ظالم و غاصب تھے (غزوہ بائیں مذکور) اہل فارس، بادشاہوں کی الوہیت کے بھی قائل تھے اسی نگاہ سے وہ حضرت علیؓ اور آپ کی اولاد و احفاد کو دیکھتے اور کہتے کہ امام کی اطاعت اولین فریضہ ہے اور اس کی اطاعت میں خدا کی اطاعت مضمر ہے۔ فان فلون کہتے ہیں:-

سَلَامُ الْمَلِكِ وَالْخَلِيفَةِ لِلشَّهِرِ اسْتَانِ وَالْمُظَلِّقِ لِلْمَقْرِيزِ سَلَامُ اِمَامِ شَيْخِي كِي رَايَ بَعِي بِي بِي
دیکھئے الخلفاءِ القریبہ۔ سَلَامُ فَجْرِ الْاِسْلَامِ اِذَا سَاذَا اَحْمَدُ امِين۔

”شیعہ کے بعض فرقے ایشیاء کے قدیم مذاہب مثلاً بدھ مت اور مانی مذہب کے ہم عقیدہ تھے۔“

یہ حقیقت ہر قسم کے شک و شبہ سے بالابہے کہ شیعہ مذہب، محبت اہل بیت میں غلو کے باوجود ایشیاء کے بعض قدیم مذاہب کے افکار و نظریات کا حامل تھا اس میں ہندوؤں کا عقیدہ تناسخ موجود تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک انسان کی روح دوسرے کی جانب منتقل ہو جاتی ہے۔ بعض شیعہ نے یہ عقیدہ اپنے اماموں پر چسپاں کیا اور کہنے لگے کہ ایک امام کی روح دوسرے میں منتقل ہو جاتی ہے۔

پرانے برہمنوں اور مسیحیوں سے خدا کے انسانوں میں حلول کرنے کا مسئلہ اخذ کیا۔ یہودیت سے بھی بہت کچھ سیکھا۔ ابن حزم فرماتے ہیں:-

”بعض اماموں کی حیات و بقا کا شیعہ مسئلہ یہودیت سے ماخوذ ہے یہودی بھی کہتے ہیں کہ ایسا علیہ السلام اور فحاس بن عازر بن ہارون علیہ السلام آج تک زندہ ہیں بعض صوفیاء بھی اسی راہ پر گامزن ہوئے اور یہ دعویٰ کرنے لگے کہ خضر اور ایسا علیہما السلام اب تک یقید حیات میں۔ بعض لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت ایسا علیہ السلام انہیں جنگلوں میں اور حضرت خضر چراگاہوں اور باغات میں ملتے رہتے ہیں اور جب انہیں یاد کیا جاتا ہے تو وہ آمو جو دہرتے ہیں۔“

اس سے ظاہر ہے کہ شیعہ فرقہ میں مذاہب قدیمہ کے بہت سے غلط اور باطل عقائد پائے جاتے تھے جو اسلام میں بگاڑ پیدا کرنے کی نیت سے مسلمانوں میں گھس آئے یا اپنی خاص قسم کی تربیت اور مخصوص گرد و پیش کے اثر سے مسلمانوں میں پھیل گئے جو بظاہر حلقہ بگوش اسلام ہوئے مگر قدیم خیالات کو کلیئہً ترک نہ کر پائے۔

یہ ہے شیعیت کا اجمالی جائزہ۔ اب ہم ان کے مشہور فرقوں اور ان کی تاریخی ظہور و شیعہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ اس فرقہ کے تمام ادوار کھل کر سامنے آجائیں۔

شیعہ کے مختلف فرقے | ۱۔ سیدہ۔ یہ عبد اللہ بن سبا کے پیرو تھے جو حیرہ کا رہنے

۱۔ السیادة العربیة ۲۔ الفصل ۱۸۰ ص ۴

والایہودی تھا بظاہر اسلام کا دعویٰ کرتا تھا۔ اس کی ماں ایک سیاہ لونڈی تھی اسی لیے اسے ابن السود بھی کہتے تھے۔ یہ حضرت عثمانؓ کے اشد مخالفین میں سے تھا یہ اپنے خیالات مسلمانوں میں پھیلاتا اور ان میں فتنہ و فساد کا دروازہ کھولتا تھا۔ اس کی گفتگو زیادہ تر حضرت علیؓ کے متعلق ہوتی تھی۔

اس کی فتنہ پروری کا آغاز اس سے ہوا کہ وہ کہنے لگا میں نے تواریث میں دیکھا ہے کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے اور علیؓ، حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے وصی تھے جس طرح آپ خیر الانبیاء ہیں اسی طرح علیؓ خیر الواصلیاء ہیں۔ پھر کہنے لگا۔ محمد دوبارہ زندہ ہو کر دنیا میں آئیں گے۔ کہا کرتا تھا کہ میں حیران ہوں لوگ عیسیٰ (علیہ السلام) کی واپسی کا عقیدہ رکھتے ہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی رجعت کے قائل نہیں۔ اپنے اس قول پر آیت قرآنی سے استشہاد کرتا۔ ان الذی فرض علیک القرآن لادک الی معاد (۸۵: ۲۸)

پھر تدریجی طور پر الوہیت علیؓ کا عقیدہ رکھنے لگا۔ حضرت علیؓ کو یہ چلا تو قتل کے درپے ہوئے مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روک دیا اور فرمایا، اسے قتل کرنے سے آپ کے ساتھی بگڑ جائیں گے اور آپ اہل شام سے لڑنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے اسے المدائن کی طرف ملک بدر کر دیا۔ جب حضرت علیؓ شہید ہوئے تو ابن سبائے لوگوں کی حُب علیؓ کے فائدہ اٹھایا اور لوگوں کو گمراہ کرنے اور ان میں فتنہ پروری کا دروازہ کھولنے کے لیے حضرت علیؓ کے متعلق لوگوں میں منکھڑت افسانے مشہور کرنے لگا وہ لوگوں کو کتنا پھرتا تھا کہ حضرت علیؓ قتل نہیں ہوئے بلکہ مقتول حضرت علیؓ کی شکل کا ایک شیطان تھا حضرت

لہ تو تاریخ سے ابن سبائی شخصیت مسلمہ ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے علاوہ شیعہ مورخین، مصنفین اس کو نہ صرف مانتے چلے آئے ہیں بلکہ کسی نے اس کے وجود کا انکار نہیں کیا۔ مگر تعجب ہے کہ ”تحقیق“ کے نام پر اب آکر یہ انکشافی ”الہام“ ہوا کہ ابن سبائی شخصیت فرضی ہے! مصر کے نابینا ڈاکٹر طہ حسین جو مصر کے صحافی قسم کے ادیب یا ادیب قسم کے صحافی ہیں۔ ان کی ایک غیر مختلط کتاب ”الفتنۃ الکبریٰ کو تحقیقی“ کتاب سمجھ لیا گیا ہے۔ ابن سبائی متعلقہ معومات سے لیے دیکھئے تہذیب ابن عساکر ص ۴۲۸ ج ۱، ولسان المیزان (ص ۲۴۹، ۲۵۰) وغیرہ۔ کیا مسلمہ تاریخی باتوں کا انکار تاریخ کی تکریم کے مترادف نہیں؟ (ع ۱۰)

علیؑ (علیہ السلام) کی طرح آسمان پر چڑھ گئے ہیں۔ جیسے سیود و نصاریٰ عیسیٰ (علیہ السلام) کو قتل کرنے کے دعوے میں کاذب تھے اسی طرح خوارج قتل علیؑ کے دعوے میں دروغ گوئی سے کام لیتے ہیں۔ سیود و نصاریٰ نے ایک مصلوب آدمی کو دیکھا تھا جس کی شکل عصوت عیسیٰ (علیہ السلام) سے ملتی تھی۔ اسی طرح (حضرت) علیؑ کے قتل کا دعویٰ کرنے والوں نے بھی (حضرت) علیؑ کے ایک ہم شکل کو مقتول دیکھا اور اسے علیؑ سمجھے۔ حالانکہ آپ آسمان پر تشریف لے گئے ہیں۔ یہ بجلی کی کڑک دراصل آپ کی آواز ہے اور اس کی چمک حضرت علیؑ کی مسکراہٹ۔ اس فرقہ کے لوگ بجلی کی گرج سنتے تو کہتے۔ السلام علیک یا امیر المؤمنین عمر بن شریک کا قول ہے کہ ابن سبا سے کہا گیا (حضرت) علیؑ قتل ہو چکے ہیں۔ وہ بولا اگر آپ تھیلی میں رکھ کر (حضرت) علیؑ کا بھیج بھی میرے پاس لے آئیں تو بھی میں ان کی موت کی تصدیق نہ کروں گا۔ آسمان سے اترنے سے پہلے انہیں موت نہیں آ سکتی جب کہ وہ ساری کائنات انہی کے واحد مالک ہوں گے۔

۲۔ فرقہ کیسانیت | یہ مختار بن عبید ثقفی کے پیروکار تھے۔ مختار پہلے خارجی تھا۔ پھر شیعہ کا لبادہ اوڑھ لیا۔ یہ کوفہ میں اس وقت آیا جب مسلم بن عقیلؑ حضرت حسینؑ کی طرف سے کوفہ آئے تھے تاکہ حالات دریافت کر کے اپنے چچا زاد بھائی حضرت حسینؑ کو آگاہ کریں۔ مختار کو عبید اللہ بن زیاد کے سامنے لایا گیا۔ عبید اللہ نے اسے پٹیا اور حضرت حسینؑ کی شہادت تک اسے مجبوس رکھا۔ پھر ابن زیاد کے ہنوی عبد اللہ بن عمر کی ملہ الفرق بن الفرق عبدالقادر البغدادی ملہ کیسانیت کی نسبت کیسان کی طرف ہے بعض کہتے ہیں کہ کیسان حضرت علیؑ کا آزاد کردہ غلام تھا بعض کے نزدیک محمد بن حنفیہ کے شاگرد کا نام ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی کنیت ابو عمر تھی اور بیکہ کا مولیٰ اور مختار ثقفی کا چرکیدار تھا۔ یہ کہا کرتا تھا کہ محمد بن حنفیہ نے مختار کو ان کے نام سے دعوت دینے کی اجازت دی ہے۔ عبدالکریم شہرستانی الملل والنحل میں تابعین مختار کو کیسانیت سے الگ ایک فرقہ شمار کرتے ہیں لیکن مختار کے بارے میں ان کا قول ہے کہ وہ کیسانیت شیعہ بن گیا تھا۔ گویا مختار نے بعد میں "شیعہ کیسانیت" کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ (مصنف)

سفارش پر اسے اس شرط پر رہا کر دیا کہ وہ کوفہ سے نکل جائے چنانچہ وہ حجاز کی طرف چلا گیا
مختار سے منقول ہے کہ اس نے کوفہ سے جاتے وقت کہا تھا۔

”میں شہید مظلوم، سید السلیمین، نبیہ رسول حضرت حسینؑ کا انتقام لے کر رہوں گا اور
ان کے بدلہ میں اس قدر آدمیوں کو قتل کروں گا جتنے یحییٰ بن زکریا علیہ السلام کے
خون کے عوض مارے گئے تھے۔“

مختار پھر ابن زبیرؓ سے مل گیا اور اس شرط پر بیعت کی کہ خلیفہ ہونے پر اسے کوئی عہدہ
دیے گئے چنانچہ اس نے عبداللہ بن زبیرؓ سے مل کر اہل شام سے لڑائی کی اور یزید کی موت
کے بعد کوفہ لوٹ آیا اور لوگوں سے کہنے لگا۔

”مجھے وحی کے بیٹے مہدی (محمد بن حنفیہ) نے تمہاری طرف امین اور وزیر بنا کر
بھیجا ہے۔ اور محمد بن کو قتل کرنے، اہل بیت کے خون کا بدلہ لینے اور کمزوروں
سے مداخلت کرنے کا حکم صادر کیا ہے۔“

مختار کہا کرتا تھا کہ وہ محمد بن حنفیہ کی طرف سے آیا ہے کیونکہ وہی حضرت حسینؑ کے
خون کے وارث ہیں۔ محمد بن حنفیہ بڑے جلیل القدر تھے۔ لوگ ان سے بے پناہ محبت
کرتے۔ کیونکہ عبد اللہ بن شہرستانی کے قول کے مطابق آپ بہت اچھے عالم دین، صاحب نکو
نظر اور تہا سچ و عواقب میں بڑے صاحب الرائے تھے۔ آپ کے والد ماجد حضرت علیؑ نے
آپ کو ہونے والی جنگوں کے حالات بتا دیئے تھے۔ محمد بن حنفیہؓ کو جب مختار کی بدعتی
اور اس کے اوہام و اکاذیب کا پتہ چلا تو حکم کھلا مختار سے اظہارِ بیزاری کیا۔ لیکن برادرت
کے باوجود بھی بعض شیعہ مختار کی اطاعت کا دم بھرتے رہے۔ مختار عربی کاہنوں کا پارٹ بھی ادا
کیا کرتا تھا اور ان کی طرح مسیح و منقہی عبارت بولتا۔

چنانچہ اس سے یہ فقرے منقول ہیں۔

اما وارب البحار، والنخيل والاشجار	اس ذات کی قسم جو سمندروں، کھجوروں کے درختوں،
والهامة والقفار والاملاکة الاجراد	عام درختوں، جنگلوں اور فرشتوں کی ممالک ہے
لاقتلن کل جبار، بكل لدن	میں ہلک دار نیسے اور شمشیر خارا شکان

خطار و مہند بتار سے تمام بغاوت پیشہ لوگوں کو موت کی نیند
سلا دوں گا۔

حتیٰ اذا اقامت عمود الدین و
رایت شعب صدح المسلمین
وشفیت غلیل صدور المؤمنین
لہ یکبر علی ذوال الدنیا و
لہ احفل بالموت اذا اقامتی۔
جب دین اپنی اصل حالت پر آجائے مسلمانوں
کی خامیاں دور ہو جائیں اور میں مومنوں کے
سینوں کی پیاس بجھاؤں تو دنیا کے زوال کی
میرے نزدیک کوئی حیثیت نہ ہوگی اور میں
موت سے ہم کنار ہونے کے خطرہ سے بے نیاز
ہو جاؤں گا۔

مختار علویوں کے دشمنوں سے نبرد آزما ہوا اور انہیں بے دریغ قتل کرتا رہا۔ شہادت
حسینؑ میں شرکت کرنے والوں کو ڈھونڈ کر موت کے گھاٹ اتارا۔ شیعہ اسے بہت چاہتے
لگے۔ انہوں نے ہالہ کی طرح مختار کو گھیر لیا اور ہر جگہ اس کا ساتھ دینے لگے لیکن مصعب بن زبیر
کی لڑائی میں اس نے سہریت اٹھائی اور مارا گیا۔

فرقہ کیسانہ کے عقائد | (۱) فرقہ سبئیہ کی طرح جو جز الہی کے انسان حلول کرنے کا اعتقاد
رکھتے ہیں۔ کیسانہ ائمہ کی الوہیت کے قائل نہیں بلکہ ان کے عقیدہ
کی اساس یہ ہے کہ امام ایک مقدس آدمی ہوتا ہے جس کی وہ اطاعت کرتے اور اس کے
علم و فضل پر پورا بھروسہ کرتے ہیں۔ اسے گناہوں سے معصوم سمجھتے ہیں اس بنا پر کہ وہ آخر علم
خداوندی ہوتا ہے۔

(۲) کیسانہ بھی سبئیہ شیعوں کی طرح رجعت امام کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہ امام ان کے
خیال میں حضرت علیؑ، حسنؑ اور حسینؑ کے بعد محمد بن حنفیہؑ ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ فوت ہو
چکے ہیں اور پھر واپس آئیں گے لیکن اکثر یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ فوت نہیں ہوئے بلکہ ضوی
کے پہاڑ پر رہتے ہیں۔ ان کے پاس شہداء اور پانی رکھا ہے۔ مشہور شاعر کثیر غزہ انہی میں سے
تھا وہ کہتا ہے۔ شعر

الا ان الاثمة من قریش یلا شبر قریش کے امام اور حق و صداقت کے

وارث صرف چار بزرگ ہیں۔

حضرت علیؓ اور آپ کے تین صاحب زادے
بنبرگانِ رسول ہیں اس میں کوئی پریشانی نہیں۔
ان میں سے ایک تو صاحبِ ایمان و یکتی تھے
(حضرت حسنؓ) اور دوسرے کو کربلا نے غائب کر دیا۔
ان میں سے تیسرے اس وقت تک مرتے کہمنا نہ ہوں
گئے جب تک وہ فوج کی سپہ سالاری کے فرائض انجام
نہ دے لیں (محمد بن حنفیہ) وہ رضوی پہاڑ پر دنیا کی آنکھ
سے اوجھل ہو گئے اور ان کے پاس شہد اور بانی رکھا ہے۔

دلالة الحق اربعة سواء
علیؓ والثلاثة من بنیه
هم الاسباط لبس بهم خفاء
قسبط سبط ایمان و بر
و سبط غیبتہ کربلاء
و سبط لایذوق الموت حق
یقود الخیل یتبعه اللواء
تغیب لایری عنہم ذمانا
برضوی عندہ غسل و ماء

۳۔ کیسانیتِ بداء کا عقیدہ رکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم جو نچر تغیر پذیر
رہتا ہے اس لیے وہ جس بات کو چاہتا ہے بدل دیتا ہے۔ وہ ایک بات کا حکم
دیتا ہے لیکن پھر اس کے برعکس حکم صادر کر دیتا ہے۔

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں۔ مختار نے بداء کا عقیدہ اس لیے اختیار کیا کہ وہ ہونے
والے واقعات کے علم کا دعویٰ کرتا تھا یا تو اس لیے کہ اس پر وحی نازل ہوتی تھی یا
امام کے پیغام کی وجہ سے۔ وہ اپنے رفقار سے جب کسی واقعہ کے حدوث و ظهور
کا وعدہ کرتا اور وہ اسی طرح ظہور پذیر ہو جاتا تو اسے وہ اپنے دعویٰ کی دلیل قرار
دیتا۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو کہتا کہ خدا نے اپنا ارادہ بدل لیا۔

۴۔ کیسانیتِ تناسخ ارواح کے قائل ہیں۔ یعنی روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم
میں حلول کرنا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ یہ نظریہ قدیم ہندی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔

۵۔ کیسانیت کا خیال ہے کہ ہر چیز کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے، ہر شخص کی
ایک روح اور ہر نازل شدہ آیت کی ایک تفسیر و تاویل ہوتی ہے۔ اس کائنات
ارضی کی ہر مثال ایک حقیقت رکھتی ہے۔ آفاق ارضی میں جو اسرار و حکم پھیلے ہوئے
ہیں وہ انسان کے وجود میں جمع ہیں۔ یہی وہ علم ہے جو حضرت علیؓ نے اپنے

است جگر محمد بن حنفیہ کو سکھایا اور جس ہستی میں یہ سب علوم جمع ہوں وہی سچا امام ہے۔

کیا نہ کہ ان خارق عادات انکار و آراء سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں اور اس کی روح سے بہت دور چلے گئے تھے۔ انہوں نے ائمہ دین کو انبیاء کے مرتبہ پر فائز کیا۔ گویا ان کا عقیدہ تھا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت آپ کی وفات سے ختم نہیں ہوئی بلکہ آپ کے بعد اہل بیت میں منتقل ہو گئی۔

یہ شیعہ کے تمام فرقوں میں سے اہل سنت کے زیادہ قریب ہے۔ نیز غلو سے ۳۔ نزدیک ہے۔ کام لیتے۔ ان کی اکثریت صحابہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تحفیر کرتی ہے۔ نہ ائمہ کو خدا و رسول کے درجہ پر فائز کرتی ہے، ان کے امام زید بن علی بن حسین تھے جنہوں نے ہشام بن عبدالملک کے خلاف خروج کیا لیکن مقتول ہو کر کوفہ میں سولی پر لٹکا دیئے گئے تغیر و تبدل سے قبل فرقہ زید یہ یہ عقائد رکھتا تھا۔

۱۔ نصوص امام کے اوصاف کی حامل ہوتے ہیں مگر ان میں اس کا نام مذکور نہیں ہوتا۔ امام کے وہ اوصاف جو بیعت کے لیے ضروری ہیں وہ یہ ہیں کہ وہ نسب کے اعتبار سے فاطمی ہو، عمل کے لحاظ سے متقی، عالم اور سخی ہو۔ وہ خود اپنی طرف لوگوں کو دعوت دینے کے لیے خروج کرے۔ مگر بہت سے شیعہ خروج کی شرط میں ان کے مخالف تھے۔ ان کے بھائی محمد یا قرہ بھی اس ضمن میں ان کے ہم خیال نہ تھے۔ باقر فرماتے تھے تمہارے مذہب کی رُو سے تو تمہارے والد بھی امام نہیں کیونکہ انہوں نے نہ کبھی خروج کیا اور نہ اس کے درپے ہوئے۔

۲۔ زید یہ کے نزدیک مفضل کی امامت جائز ہے۔ گویا امام افضل و کامل میں ان صفات کا پایا بنا ضروری ہے اور وہ دوسروں کی نسبت ان صفات کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے لیکن اگر اہمیت کے ارباب بہت و کشادگی ایسے شخص کو امام چن لیں جس میں یہ بعض صفات موجود نہ ہوں اور اس کی بیعت کر لیں تو اس کی امامت درست اور

لے الملل واخلل شریستان

بیعت لازم ہوگی۔ اس بنا پر حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی امامت، زیدؓ کے یہاں درست اور صحیح تھی۔ اس بیعت کی بنا پر وہ صحابہؓ کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ زیدؓ، حضرت علیؓ کو افضل الصحابہ تصور کرتے تھے مگر ان کے نزدیک ایک مصلحت اور دینی قاعدہ کے تحت خلافت حضرت ابو بکرؓ کو تفویض کی گئی تھی وہ مصلحت یہ تھی کہ فتنہ کی آگ نہ اٹھ کھڑی ہو۔ نیز عوام الناس کی رائے کا احترام۔ اس لیے کہ غزوہ اہل اسلام کا زمانہ ابھی بڑا قریب تھا اور امیر المومنین حضرت علیؓ کی تلوار سے مشرکین کا خون ابھی خشک ہونے نہ پایا تھا۔ سینوں میں انتقام کی آگ بجھ چکی تھی۔ لہذا لوگوں کے دل آپ کی طرف مائل نہ ہوتے تھے اور نہ وہ آپ کے سامنے تسلیم خرم کرنے کو تیار تھے۔ مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ خلیفہ ایک ایسا شخص ہو جو علیم الطبع، محبت پیشہ، معزز، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قریبی اور سابق الاسلام ہو۔

انہی خیالات کی بنا پر اکثر شیعہ نے زیدؓ کو اڑسے وقت میں تنہا چھوڑ دیا۔ علامہ بغدادی کتاب الفرق بین میں لکھتے ہیں۔

”جب زید اور یوسف بن عمر ثقفیؓ میں گھسان کارن پڑا تو شیعہ کہنے لگے ہم اس شرط پر آپ کی امداد کریں گے کہ آپ ابو بکرؓ اور عمرؓ کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کریں جنہوں نے آپ کے جہاد میں حضرت علیؓ پر ظلم کا ارتکاب کیا۔ زید کہنے لگے میں تو ان کے بارے میں اچھی بات ہی کہوں گا۔ بنو امیہ کے خلاف تو میں نے اس لیے خروج کیا تھا کہ انہوں نے میرے دادا حضرت حسینؓ کو شہید کیا۔ حورہ کے روز مدینہ پر غارتگری کی۔ بیت اللہ پر منہجینق سے پتھر اور آگ برسائی۔ شیعہ یہ سن کر آپ سے جدا ہو گئے۔“

۳۔ زیدؓ کے یہاں بیک وقت دو مختلف علاقوں میں الگ الگ دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنے علاقہ کا امام ہوگا۔ بشرطیکہ وہ اوصاف مذکورہ سے آراستہ ہو۔ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی خطہ ارضی میں دو اماموں کے وجود کو

لے الملل و اتحل لشرستانی

ناجائز خیال کرتے تھے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ لوگ بیک وقت دو اہامول کی بیعت کریں اور یہ شرعاً ممنوع ہے۔

۴۔ زید یہ کے نزدیک گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا ابدی جہنمی ہے تاؤفیکہ وہ خالص توبہ کرے۔ انہوں نے معتزلہ سے یہ عقیدہ اخذ کیا تھا کیونکہ زید، معتزلہ کے ہم خیال تھے اور ان کے استاد واصل بن عطاء سے آپ کے بڑے مرام تھے۔ اس سے آپ نے بہت سے اصول و قواعد سیکھے۔ انہی خیالات کی بنا پر شیعہ ان سے بغض و عناد رکھتے تھے۔ واصل کا عقیدہ تھا کہ حضرت علیؑ نے جو جنگیں اہل شام اور اصحاب جہل سے لڑیں ان میں آپ کا راہِ راست پر ہونا یقینی نہیں۔ دونوں میں ایک فریق غلطی پر تھا مگر معلوم نہیں کون؟ یہ بات شیعہ کو گوارا نہ تھی۔ زید جب قتل ہوئے تو زید یہ نے ان کے بیٹے یحییٰ کی بیعت کی۔ پھر وہ مقتول ہوئے۔ ان کے بعد محمد اور ابراہیم کی بیعت کی گئی۔ ان دونوں کو ابو جعفر منصور نے قتل کرادیا۔

اس کے بعد زید یہ منظم نہ ہو سکے۔ مفضل کی امامت کے عقیدہ سے منحرف ہو گئے باقی شیعہ کی طرح صحابہؓ پر طعن کرنے لگے۔ اور اس طرح رفتہ رفتہ اپنی خصوصیات کو کھو بیٹھے۔

۴۔ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ حضرت علیؑ کی امامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نص قطعی اور یقین کامل سے ثابت ہو چکی ہے اور آپ نے امام کے اوصاف بیان کر کے اشارے کنائے پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ صریح الفاظ میں امام کی تعیین فرمادی۔ حضرت علیؑ کے بعد کے امام کی اور ہر امام کی یہی شان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دین اسلام میں امام کی تعیین سے زیادہ ضروری کام اور کوئی نہ تھا تا کہ آپ امت کے کام سے فارغ ہو کر دنیا سے تشریف لے جائیں۔ جب آپ کی بعثت ہی رفعِ خلافت اور قیامِ اتحاد کے لیے تھی تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آپ امت کو یونہی چھوڑ کر اپنی ملک بقاء ہوں کہ ہر شخص اپنی من مانی کا رروائی کرنے لگے اور ایک دوسرے سے الگ تھک اپنی راہ لے۔ بلکہ ایک شخص کی تعیین ضروری تھی جس کی لے الملل والنحل لشہرستانی یہ روایت محلِ نظر ہے کیونکہ معتزلہ کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معتزلہ دھر کے شیعہ ہوتے ہیں نیز اکثر شیعہ عقائد میں معتزلہ کے ہم نوا ہیں (از مصنف)

طرف رجوع کیا جاسکے اور ایک قابل اعتماد امام کے نام کی صراحت بحد ناگزیر تھی حضرت علیؓ کی تعیین پر وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ بعض آثار سے استدلال کرتے ہیں اور انہیں ان روایات کی صداقت اور صحت سند کا بھی دعوئے ہے۔ مثلاً من کنت مولاً فعلى مولاً نیز اللہم وال من والاک وعدا من اعداک۔ یا اقضاکہ علیؓ۔ اور علاوہ ازیں دیگر روایات، امامیہ کو جن کی صحت کا دعوئے ہے مگر اہل سنت محدثین کے نزدیک ان میں سے بعض کی صحت مشتبہ ہے۔

اس کے علاوہ وہ چند دوسرے امور سے بھی حضرت علیؓ کی امامت کا استنباط کرتے ہیں جن کی انجام دہی کے لیے آپؐ نے حضرت علیؓ کو مامور فرمایا اور دیگر حضرات کو کچھ اور کام تفویض فرمائے مثلاً (۱) پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت علیؓ کو سورۃ توبہ پڑھنے کی ہدایت کرنے اور حضرت ابو بکرؓ کو یہ تکلیف نہ دینے سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ علیؓ خلافت کا اولین استحقاق رکھتے تھے حضرت ابو بکرؓ کو اسامہؓ کی سپہ سالاری میں جنگ پر بھیجنے سے وہ حضرت علیؓ کی خلافت پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ حضرت علیؓ پر کسی کو امیر نہیں بنایا بہر کیف امامیہ اس نرسے کے لاتعداد دلائل پیش کرتے ہیں۔

۵۔ اثنا عشریہ | امامیہ حضرت علیؓ کے بعد حضرت حسنؓ و حسینؓ کی خلافت پر متفق تھے۔ اس کے بعد وہ مختلف الحیال ہو گئے اور ایک نظریہ پر جمع نہ ہو سکے وہ بہت سے فرقوں میں بٹ گئے۔ بعض نے ستر سے زائد فرقے شمار کئے۔ دو فرقے سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ اثنا عشریہ اور اسماعیلہ۔ اثنا عشریہ کہتے ہیں کہ حضرت حسینؓ کے بعد خلافت علیؓ زین العابدینؓ کا حق تھا۔ پھر محمد باقرؓ زین العابدینؓ پھر جعفر صادقؓ بن باقرؓ پھر ان کے فرزند موسیٰ کاظمؓ پھر علی رضاؓ پھر محمد توادؓ پھر علی ہادیؓ پھر حسن عسکریؓ پھر ان کے بیٹے محمد جو بارہوی امام تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ مسرمنؓ رای میں اپنے والد کے گھر کے ایک ترخانہ میں اپنی والدہ کے روبرو داخل ہوئے اور پھر لوٹ کر نہ آئے۔ اس بات کا فیصلہ نہ ہو سکا کہ اس وقت وہ کس سن و سال کے تھے۔ بعض کے نزدیک چار سال اور بعض آٹھ سال کہتے ہیں اسی طرح آپ کی امامت میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ آپ اس وقت امامت

کے اوصاف سے پوری طرح بہرہ ور تھے اور آپ کی اطاعت ضروری تھی۔ کچھ اثنا عشریہ یہ کہتے ہیں کہ بلوغت کو پہنچنے سے قبل شیعہ علماء کو حکومت کا حق حاصل تھا۔ بلوغت کے بعد آپ کی اطاعت ضروری ہو گئی۔

۴۔ اسماعیلہ شیعہ امامیہ کا یہ فرقہ اسماعیل بن جعفر کی طرف منسوب ہے۔ ان کو باطنیہ بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ امام باطن کا عقیدہ رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک جعفر صادق کے بعد ان کے فرزند اسماعیل والد کی نص کی بنا پر امام ہوا۔ اسماعیل گوا اپنے والد سے قبل فوت ہو گیا۔ مگر نص کا فائدہ یہ ہوا کہ امامت اس کے اخلاف میں موجود رہے۔
اسماعیل سے منتقل ہو کر خلافت محمد المکتم کو ملی یہ مستورائہ میں سے اولین امام تھا محمد مکتم کے بعد ان کے بیٹے جعفر مصدق پھر ان کے بیٹے محمد عبید کو امام قرار دیا گیا۔ آخری مستور امام تھا، ان کے بعد عبداللہ مہدی ہوئے جس کو ملک المغرب بھی کہا جاتا ہے، اس کے بعد اس کی اولاد مصر کی بادشاہ ہوئی اور یہی فاطمی کہلائے۔

شروع شروع میں یہ فرقہ تخیل مشرق ظلم و ستم بنا اور انہیں فارس کی طرف بھاگنا پڑا۔ وہاں جا کر اس مذہب میں قدیم ایرانی نظریات مخلوط ہو گئے اور اس میں عجیب و غریب خیالات کے لوگ پیدا ہونے لگے جو دین کے نام سے اپنی مقصد برآری کرتے رہے اور اسماعیلہ کے رؤسا میں شمار ہوئے۔

اسماعیلہ کا اولین داعی و لیسان نامی ایک شخص تھا جس نے یہ مذہب عبداللہ القدراس سے اخذ کیا اور اسے بلاد فارس میں پھیلا یا پھر اسے خیال پیدا ہوا کہ اس مذہب کو مرکز خلافت میں پھیلائے چنانچہ وہ بصرہ آ کر لوگوں کو پویشیدہ دعوت دینے لگا۔ یمن کے رؤسا میں سے ایک شخص جو اہل بیت کی قبروں کی زیارت کیا کرتا تھا اس کی دعوت سے متاثر ہوا۔ وہ دونوں یمن میں جا کر حمایت اہل بیت کی دعوت دینے اور اپنی تدبیروں کو عملی جامہ پہنانے لگے۔ پھر قذاح نے دو آدمیوں کو مغرب بھیجا کیونکہ

وہاں دعوت پھیلانا آسان تھا۔ انہیں کہا کہ آپ زمین ہموار کریں اور بیج کا شت کرنے والے کا انتظار کریں۔ چنانچہ شیعہ پروپاگنڈا کا طوفان مغرب میں بپا ہوا یہاں تک کہ فاطمیوں نے افریقہ میں اعلیٰ سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ پھر عباسی خلیفہ سے ملک مصر چھین لیا جیسا کہ تاریخ میں مذکور ہے۔

(۱۱)

۲۔ خوارج

خارجی مذہب کی اساس | خوارج اپنے عقائد و افکار کے دفاع ان کی حمایت اور تدبیر و تشریع میں تمام اسلامی فرقوں سے زیادہ سخت تھے۔ یہ اظہار جرأت و جلدات میں چند الفاظ سے چھٹے رہے جن کے ظواہر کو لے کر انہوں نے اسے دین مقدس کا درجہ دے رکھا تھا کہ جس سے کسی ایماندار کو مجال اعراض نہیں اور جس کی خلاف ورزی وہی شخص کر سکتا ہے جو بہتان کی طرف مائل اور کفر و عصیان اس کی راہ میں حائل ہو۔ لاحکم الا للہ کے الفاظ پر ان کے پیش نظر رہتے۔ یہی ان کا دین تھا جس سے مخالفین پر آواز سے کتے اور ہر بات کو ختم کر رکھ دیتے۔ جب حضرت علیؓ کو مشغول گفتگو دیکھتے یہی نعرہ لگانے لگتے۔ مروی ہے کہ جب حضرت علیؓ نے بار بار ان کا یہ نعرہ سنا تو فرمایا:-

”یہ سچی بات ہے جس کو غلط معنی پہنایا گیا ہے۔ یہ درست ہے کہ فرمانروائی صرف اسی کی ہے۔ مگر یہ لوگ اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ خدا کے سوا عوام کا کوئی داعی اور امیر بھی نہیں۔ حالانکہ ایک امیر کا ہونا لوگوں کے لیے ازلی ضروری ہے۔ وہ نیک ہو یا بد کہ جس کی حکومت کے سایہ میں ایمان دار کام کریں۔ کافر فائدہ اٹھائیں اور انسان عنایت ایزدی سے اجل طبعی تک پہنچ جائے۔ یہ امیر دشمن سے لڑتا۔ مال غنیمت جمع کرتا۔ راستوں کو محفوظ بناتا اور کمزور کو زبردست سے قصاص لینے پر قادر کرتا ہے۔ نیکو کار اس کی حکومت

میں راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے نجات ملتی ہے۔

حضرت عثمانؓ و علیؓ اور ظالم حکام سے اظہارِ سبیزاری کا خیال ان پر حاوی رہتا تھا یہ چیز ان کے قلب و دماغ پر چھا گئی اور ان کے لیے حق تک رسائی حاصل کرنے کے سب دروازے بند کر دیئے تھے۔ عثمانؓ و علیؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ اور ظالمین بنی امیہ سے برأت کا اظہار کرنے والے کو اپنے زمرہ میں شامل کر لیتے تھے اور بعض دوسرے اصول و مبادی میں نسبتاً اس سے نرم سلوک کرتے۔ حالانکہ وہ مسائل ان سے زیادہ اہم ہوتے اور ان میں مخالفت کا ارتکاب کرنے سے وہ ان سے زیادہ دور جا پڑتے۔ مگر اظہارِ برأت کی مخالفت میں یہ خطرہ نہ تھا۔ ابن زبیرؓ نے جب امویوں کے خلاف خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی۔ ان کی نصرت پر قائم رہنے اور ان کی صف میں شریک ہو کر لڑنے کا وعدہ کیا لیکن جب معلوم ہوا کہ ابن زبیرؓ اپنے والد زبیرؓ، طلحہؓ، علیؓ اور عثمانؓ سے برأت کرنے کو تیار نہیں ہیں تو ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔

جسٹ عمر بن عبدالعزیزؓ نے شوذبا خارجی سے بحث مباحثہ کیا تو لفظ اختلاف ظالم امویوں سے اظہارِ برأت تھا حالانکہ خوارج کو اعتراف تھا کہ آپ ان کے مخالف تھے ان کو ظلم سے روکتے اور لوگوں کے حقوق دلاتے تھے لیکن برأت کا خیال ان کے اعصاب پر بری طرح سوار تھا اور جمہور مسلمانوں کی جماعت میں داخل ہونے سے مانع تھا۔

فرانس کے انقلابی اور خوارج اپنے طور طریقہ میں خوارج ان یعقوبیوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں جنہوں نے انقلابِ فرانس کے زمانہ میں بدترین قسم کی ستم آرائی اور سنگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ ان کا نعرہ تھا ”حریت، مساوات، اخوت“ انہی دلفریب الفاظ کی آڑے کراہنوں نے بے گناہوں کو قتل کیا اور خونِ ناحق بہایا خوارج کا نعرہ تھا ”ایمان“ حکومت صرف خدا کی ہے و انحال ظالمین سے برأت ان الفاظ کی آڑے کراہنوں نے مسلمانوں کا خون بہایا اور بلادِ اسلامیہ کو مسلمانوں کے خون سے رنگین کر دیا، ہر جگہ انہوں نے غارت گری کی خوارج میں اور فرانس کے باغیوں میں شجاعت و بہالت مشترک ہے۔ فریقین سے جو یکساں اعمال و انحال صادر

ہوئے اس کی بڑی وجہ بھی ان کی بہادری اور مردانگی تھی۔ گٹاف لوبون اپنی کتاب ”انقلاب فرانس“ میں یعقوبیوں کی تعریف میں لکھتے ہیں۔

”تنگ دل اور جو شیلے لوگ یعقوبی جدت و سرشت کے حامل ہوتے ہیں۔ یہ سرشت تنگ نظری اور ضد و عناد پر مشتمل ہوتی ہے جس سے یعقوبی سادہ لوح بن جاتا ہے۔ چونکہ وہ اپنی سادگی کی وجہ سے صرف ظواہر اشیاء سے واقف ہوتا ہے اس لیے کہ وہ اپنی روح میں پیدا شدہ صورت و ہمہ کو حقائق خیال کرنے لگتا ہے۔ وہ حوادث کو باہم ربط و دنیا نہیں جانتا اور زمان کے نتائج و عواقب سے واقف ہوتا ہے۔ ان کی نظر خیالی دنیا سے آگے جاتی ہی نہیں تھی چنانچہ یعقوبی لوگ اگر گناہوں کا ارتکاب نہیں کرتے تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ عقل و منطق اس کا تقاضا کرتے ہیں اس لیے کہ عقل سے وہ ویسے بھی محروم ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے مزعموی یقین کے راستے چلتے رہتے ہیں اور ان کی عقل ضعیف ان کے جذبات کی خادم بنی رہتی ہے مگر اصحاب نیش و دانش ایسے مواقع پر آکر ٹھٹھرتے ہیں اور آگے نہیں چل سکتے۔“

یعقوبیوں کے یہ عجیب و غریب اوصاف بڑی حد تک خارجوں پر صادق آتے ہیں۔ آگے حل کر جو حوادث و مناقشات ہم پیش کریں گے وہ اس دعویٰ کا ثبوت ہوں گے۔

اندلس کے فدائی مسیحی اور خراجی | خراج کی صرف یہی خصوصیت نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر بہادر اور شجاع تھے یا صرف الفاظ کا ظاہر

پہلو دیکھنے کے خوگر تھے۔ ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ فدائیت کا جذبہ ان میں کوڑھ کوڑھ کر بھرا تھا۔ موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے۔ کسی فوری سبب کے بغیر بھی بڑے سے بڑے خطرے میں کود پڑنے سے دریغ نہ کرتے تھے۔ اس کا سبب محض لوگوں میں قلتِ عقل اور اضطرابِ اعصاب ہوتا تھا اور صرف شجاعت اور تنگ بالندہ سب کی وجہ سے ایسا نہیں کرتے تھے، اس معاملہ میں خراج، عیسائیوں کے اس گروہ سے بہت ملتے جلتے تھے جو اندلس میں عرب حکومت کے زیر اثر رہتے تھے۔ ایک فرقہ ان میں

سے کم عقلی کا شکار ہو کر فکرِ فاسد اور شدید تعصب کے زیر اثر موت کے منہ میں چلا جاتا تھا۔
 کاؤنٹ ہنری ڈی کاستری نے عیسائیوں کے اس گروہ کے بارے میں جو واقعات
 لکھے ہیں وہ خارجیوں پر منطبق کئے جائیں تو بالکل صادق آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

”عیسائیوں کے اس گروہ کے افراد محکمہ قضا تک اس لیے جاتے تھے کہ محمد کو
 گالی دے کر موت سے ہم آغوش ہوں۔ یہ لوگ جوق درجوق آتے اور محمد کو
 گالیاں دیتے رہتے۔ یہاں تک کہ دربان انہیں لپکا کرتے کرتے تھک جاتے
 اور قاضی اپنے کالوں کو برہ بنا لیتا کہ ان نادانوں کو ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے
 مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انہیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔“

یہی حال خوارج کا تھا یہ بے محابا علیؑ کو ان کے نعشوں میں بلکہ نماز تک میں تنگ
 کرنے تھے۔ ان کا خیال تھا یہ طرزِ عمل قربِ الہی کا ذریعہ ہے۔ ان لوگوں نے جب عبداللہ
 بن خباب بن الارت کو قتل کیا اور ان کی لاش کو کاپیٹ پھاڑ ڈالا تو حضرت علیؑ نے ان
 سے کہا:

(ابن) خباب کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔

خوارج نے جواب دیا۔

ابن خباب کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔

آخر حضرت علیؑ کو ان سے لڑنا پڑا یہاں تک کہ ان کا تقریباً تلع قمع ہی کر دیا تاہم
 جو بچ بچکے وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اپنے طریقہ سے ہٹے نہیں بلکہ پوری دلیری اور شجاعت
 کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے۔

غور سے دیکھئے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدائی عیسائیوں میں کتنی زیادہ مماثلت

پائی جاتی ہے۔

مخلص لیکن گمراہ | حال تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی شبہ نہیں یہ
 وہ جذبہ ان میں لٹ لٹ کر بھرا تھا۔ اگرچہ اس کے دوش بدوش وہ
 مذہبی جنون اور اس کے صرف ایک پہلو سے والہانہ وابستگی سے بھی خالی نہ تھے۔

روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت ابن عباسؓ کو ان کے پاس بحث و گفتگو کے لیے بھیجا ابن عباسؓ جب خوارج کے پاس پہنچے تو انہوں نے بڑی آؤ بھگت کی۔ عزت و تکریم سے پیش آئے۔ ابن عباسؓ نے دیکھا ان کے ماتحتوں پر طول سجود کے باعث نشان پڑے ہوئے تھے اور ہاتھ اونٹ کے زانو کی طرح سخت تھے۔ ان کے کرتے پسینہ سے شرابور غرض ان کا دینی اخلاص شک و شبہ سے بالاسے لیکن فہم دین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے۔ یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جائز سمجھتے تھے لیکن ایک ذمی کی حفاظت جان کے لیے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔ ابو العباس مبرون نے اپنی کتاب الکامل میں لکھا ہے۔

”خوارج کے دلچپ واقعات میں سے ایک واقعہ یہ ہے کہ ان کی گرفت میں ایک مسلمان اور ایک نصرانی آگیا۔ انہوں نے مسلمان کو قتل کر دیا اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیا۔

عبداللہ بن خباب کی جب ان سے ملاقات ہوئی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک رہا تھا۔ ان کے ساتھ ان کی حاملہ بیوی بھی تھیں۔ خارجیوں نے ان سے کہا۔

”جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ تم تمہیں قتل کر ڈالیں۔“

پھر ان خوارج نے عبداللہ بن خباب سے پوچھا۔

”ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟“

عبداللہ نے جواب دیا۔

”ان کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں؟“

خوارج نے پھر سوال کیا

”حکیم سے پہلے علیؓ اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمانؓ کیسے تھے؟“

عبداللہ نے کہا: ”بہت اچھے“

خوارج نے پوچھا ”حکیم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟“

عبداللہ نے جواب دیا۔

”میری رائے یہ ہے کہ علیؑ تم سے زیادہ کتابِ الہی کو جانتے تھے تم سے

وہ نیکو کار، دین کے حامی، نگہبان اور صاحبِ بصیرت و فراست تھے“

خوارج نے کہا۔

”تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے۔ لوگوں کے بھاری بھرکم ناموں کی پیروی کرتے ہو“

یہ کہہ کر عبداللہ بن خباب کو کپڑا کر نہر کے کنارے لے گئے اور انہیں ذبح کر دیا۔

یہاں اپنے کھجور کے ایک درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا۔ اس نے

کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا یہ قبول کر لیجئے۔“

خوارج نے کہا: ”خدا کی قسم ہم انہیں اس صورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ان کی

قیمت ہم سے لے لو۔“

نصرانی نے کہا:

”کیسی عجیب بات ہے کہ تم نے عبداللہ بن خباب جیسے آدمی کو قتل کر دیا

اور ہم سے چند کھجوریں نہیں لے سکتے؟“

خوارج میں یہ تعصب گروہی جنون، شدتِ دفاع، دعوت و ترغیب میں

خوارج کا تشدد | تلوار کا استعمال اور ایسی سنگ دلی جس میں نرمی نام کو نہ تھی اور جس کا

اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ کیوں پائی جاتی تھی؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت باورِ نشیمن تھی۔ ان میں شہروں کے

رہنے والے بہت کم لوگ تھے۔ یہ لوگ فقر و فَلَاکت کی زندگی بسر کرتے رہے۔ جب اسلام

آیا تو بھی ان کی مادی حالت کچھ بہت بہتر نہیں ہوئی کیونکہ ان کی اکثریت نے جنگ کی زندگی

حسب سابق جاری رکھی۔ یہ زندگی سخت کوشی اور مصوبتِ حیات پر مشتمل تھی۔ انہوں نے اسلام

لے ص ۱۲۵ ج ۲ (ع۔ ح)

قبول کیا اس کی سادگی فکر انہیں پسند آگئی لیکن ان کے تصور کا دائرہ تنگ ہی رہا۔ علوم سے
 یہی انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ ان امور کا بحیثیت مجموعی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ مسلمان تو تھے لیکن صنیعتِ تصور
 نے باعثِ متعصب اور جلد جذبات میں آجاتے تھے، لذاتِ دنیوی سے بے تعلق تھے
 کیونکہ وہ ان کو میرزا آسکی تھیں۔ اور جب انسان کو دنیوی نعمتیں مل نہ سکیں اور اس حالت میں ایمان
 فی دولت سے محروم رہ جائے اور وجدان میں اعتقادِ صحیح ازجائے تو وہ دنیا کی رغبتوں سے
 بیزار ہو جاتا ہے۔ زندگی کی لذتیں اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتیں اور حیاتِ اخروی ہی
 کی طرف اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے۔ نعیمِ جنت ہی اس کا منہ تائے نظر بن جاتی ہے اور
 ان چیزوں سے غریب ہو جاتی ہے جو دوزخ اور بدبختی کی طرف لے جانے والی ہوں۔ وہ اس
 خوراج کی معیشت ہی ان کی خشونت، فسادات اور تشدد کا سبب بنتی۔ اس لیے کہ نفسِ انسانی
 عام طور پر ماحول کی پیداوار ہوتا ہے، اگر انہوں نے رفاہیت کی زندگی دیکھی ہو تو اور کسی درجہ
 میں بھی نعیمِ دنیا سے بہرہ ور ہوئے ہوتے تو ان کی اس صلابت میں لچک پیدا ہو جاتی اور
 ان کی خشکی میں تری کی جھلک نظر آنے لگتی اور اس کی حدت نرم پڑ جاتی۔

روایت ہے کہ زیاد بن ابیہ کو اطلاع ملی کہ ایک شخص ہے جس کی کُنیت ابوالخیر
 بڑا بہادر اور دلیر ہے۔ لیکن اب وہ خارجی ہو گیا ہے۔ زیاد نے اسے بلایا اور اس کو ایک
 عمدہ دسے دیا اور چار سو درہم ماہانہ تنخواہ مقرر کر دی اور ایک لاکھ سالانہ الاؤنس مقرر کر دیا۔
 اس کے بعد ابوالخیر نے یہ کہنا شروع کر دیا۔

”نزدِ اطاعت سے بہتر میں نے کوئی چیز نہیں دیکھی اور نہ جماعتی زندگی سے بہتر زندگی“

یہ شخص اس وقت تک اپنے عمدہ پر قائم رہا جب تک کہ خود زیاد ہی اس کی کسی
 بات سے چڑ گیا اور اس نے اسے قید کر دیا۔ قید خانہ ہی میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس
 واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حالات کی تبدیلی نے اس شخص کی عادت اور طبیعت میں کتنا بڑا
 انقلاب پیدا کر دیا۔

قبائلی تعصب بھی ایک سبب تھا | ہم بتا چکے ہیں کہ خارجیوں کی اکثریت کا جو خروج
 حضرت علیؑ اور اس کے بعد امویوں کے خلاف تھا۔

وہ دینی اخلاص پر مبنی تھا لیکن اس سے انکار بھی ممکن نہیں کہ اس کے اسباب میں کچھ دوسرے امور بھی تھے جن میں سب سے بڑا سبب قریش سے ان کا اس بات پر حسد تھا کہ وہ خلافت حکومت پر قابض ہو گئے ہیں اور دوسرے لوگ اس حق سے بالکل محروم کر دیئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت ربعی قبائل سے تعلق رکھتی تھی۔ ان قبائل کے اور قبائل مضر کے مابین عداوت ایک عرصہ دراز سے چلی آرہی تھی اسلام نے اگر اس حدت کو کم کر دیا لیکن ختم نہ کر سکا۔ اس کے آثار دلوں کے ننان خانہ میں مستور رہ گئے جو رہ رہ کر یہاں پیدا کیا کرتے تھے اور غیر محسوس طور پر ابھرتے رہا کرتے تھے اور مذہب کے عقیدت کیش کو اس کا پتہ بھی نہ چلتا تھا۔

بسا اوقات انسان کے دل میں ایک داعیہ اجاگر ہوتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے طرز فکر و نظر پر آمادہ کر دیتا ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ اس کا واحد محرک اس کا خلوص اور اس کا بادی و نہنا عقل کے سوا اور کچھ نہیں۔ زندگی کے اکثر امور میں اس کے مظاہر دیکھنے میں آتے رہتے ہیں۔ انسان ہر اس نظریہ کو یا سانی قبول نہیں کرتا جو اس کے لیے باعث رنج و ملال ہو۔ بنا بریں ہم سمجھنے میں حق بجانب ہوں گے کہ خوارج جو زیادہ تر ربعی قبائل سے وابستہ تھے خیال کرنے لگے کہ خلفاء زیادہ تر مضر ہی ہیں تو یہ بالادستی اور اقتدار سے سبزا رہو گئے۔ اس سبزاری کی تہ میں قبائلی عصبیت کا جو جذبہ کارفرما تھا وہ اتنا غیر شعوری تھا کہ اسے یہ غور نہ محسوس کر سکے اور ایسی غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ ان کی یہ سرگرمیاں فقط دین اسلام اور یقین و اذعان کی خاطر ہیں۔ ان کا محرک اخلاص دینی کے سوا کچھ نہیں ہے یا پھر رمنائے الہی جس کے لیے یہ سر دھڑکی بازی لگا رہے تھے۔

ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ کیفیت سب کی نہ تھی۔ ایسے بھی تھے جن کا جذبہ طلب دین بالکل خالص اور ہر طرح کے شائبہ سے قطعاً بری تھا اس جذبہ میں کوئی اور چیز ہرگز شامل نہ تھی اسی نے انہیں خروج پر آمادہ کیا تھا۔ واللہ اعلم بما تخفی الصدور۔

خوارج اور موالی | خوارج کی اکثریت عربوں پر مشتمل تھی۔ موالی رازا کردہ غلام، ان میں بہت کم تھے بحالانکہ استحقاق خلافت کے بارے میں ان کی جو رائے تھی

اس کے تحت ”موالیٰ“ کو بھی پوری مساورت کے ساتھ یہ حق پہنچتا تھا کہ خلافت کے منصب پر فائز ہو جائیں بشرطیکہ شرع و خلافت ان میں پائے جاتے ہوں۔ کیونکہ خوارج کا نقطہ نظر یہ تھا کہ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے (مثلاً قریش وغیرہ) نہ کسی خاص قبیلہ کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ کسی کے ساتھ بھی مختص نہیں۔ نہ کسی خاص فریق کے لیے اسے خاص کر دیا گیا ہے۔ بنابرین چاہیے یہ تھا کہ ”موالیٰ“ جو درجہ خارجوں میں شامل ہوتے مگر نوا یہ کہ ”موالیٰ“ ان سے متنفر ہو گئے اس لیے کہ خوارج ان کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان سے تعصب برتتے تھے۔

ابن ابی الحدید روایت کرتے ہیں کہ موالیٰ سے ایک شخص نے کسی خارجی عورت سے نکاح کر لیا اس پر خوارج بے ساختہ کھڑے ہو گئے۔

”اری تو نے تو نہیں رسوا کر دیا۔“

اگرچہ خوارج میں موالیٰ کی تعداد بہت کم تھی۔ بعض خارجی فرقوں میں اس کا اثر موجود تھا چنانچہ زید بن کاعقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ایک رسول اہل عجم میں بھیجے گا جس پر کتاب نازل کرے گی جو شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دے گی۔

فرقہ بیٹھونیہ کے نزدیک بناتِ اولاد سے نکاح جائز تھا اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کر لینا مباح تھا۔

یہ سراسر کفری عقائد ہیں اور فارسی افکار کا اثر قبول کرنے کی غمازی کرتے ہیں کیونکہ مجوس فارس اس کے منتظر تھے کہ ایک نبی خاکِ عجم سے بہت جلد طور پذیر ہو گا اور مذکورہ بالا قسم کی شادیاں ان کے نزدیک جائز بنیں۔

خوارج کے افکار و معتقدات | ہمارے اوپر کے بیان سے خوارج کی عقلیتِ نفسیاتی کیفیت اور قبائل کا پتہ چل گیا۔ جس سے یہ بات

ملے یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے پیرو تھے۔ یہ خیالات ان کے اس وجہ سے ہو گئے تھے کہ جب دکن چھوڑ کر سیستان چلے آئے تو ایرانیوں کے خیالات سے متاثر ہو گئے۔ مہمونی عجمی کے پیروکار تھے۔

سے الفرق بین الفرق للبغدادی (ص ۷۵ - ۷۶ - ۷۷)

ثبات ہوتی ہے کہ ان کے افکار و نظریات بے حد سادہ اور سطحی تھے۔ یہ قریش اور تمام مضر قبائل سے نفرت کرتے تھے۔

۱۔ اب ہم ان کے چند مخصوص معتقدات و افکار پر روشنی ڈالیں گے۔
 خلیفہ کا تقرر آزادانہ اور منصفانہ انتخاب سے ہونا چاہیے جس میں تمام مسلمان حصہ لیں اور کسی ایک گروہ پر اکتفا نہ کیا جائے۔

۲۔ خلیفہ اس وقت تک اپنے منصب پر قائم رہے گا جب تک وہ عدل پر قائم رہے۔ شریعت کے احکام نافذ کرے۔ خطا اور کج روی سے کنارہ کش رہے اگر ان چیزوں کو چھوڑ دے تو اس کا معزول کر دینا بلکہ قتل کر دینا جائز ہے۔
 ۳۔ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے قریش کی بھی اس میں کوئی تخصیص نہیں جیسا کہ دوسرے (اہل سنت) کہتے ہیں۔

یہ بھی غلط ہے کہ عجمی خلیفہ نہیں ہو سکتا صرف عرب ہی اس منصب پر فائز ہو سکتا ہے۔ تمام مسلمان خلیفہ ہونے کا یکساں حق رکھتے ہیں بلکہ افضل یہ ہے کہ خلیفہ کسی غیر قریش کو بنایا جائے تاکہ اگر وہ راہ حق سے منحرف ہو یا خلاف شرع حرکات کا ارتکاب کرے تو اسے معزول کرنا یا قتل کر دینا آسان ہو کیونکہ غیر قریشی خلیفہ کو معزول یا قتل کر دینے کے باعث قبائل عصبیت اڑے نہیں آئے گی۔ نہ خاندانی جذبہ ردک بن سکے گا۔ غیر قریشی خلیفہ کو سایہ الہی کے سوا کوئی اور سایہ پناہ نہیں دے سکے گا۔

اسی نقطہ نظر کے ماتحت شروع میں خارجیوں نے اپنا امیر عبداللہ بن وہب الاسدی کو بنایا اور اسے "امیر المومنین" کہنے لگے یہ شخص قریشی نہیں تھا۔ خوارج کے یہ افکار و عقائد بڑے پُرکشش تھے۔ ہونا یہ چاہیے تھا کہ مسلمانوں کی اکثریت اس جماعت میں شامل ہو جاتی وہ اس مذہب کو قبول کر لیتے لیکن اس میں حائل یہ امور ہوئے کہ خوارج مولیوں کو حقیر جانتے تھے مسلمانوں کا قتل جائز سمجھتے تھے۔ مسلمان عورتوں اور بچوں کو گرفتار کر کے غلام بنا لیتے تھے۔ حضرت علیؑ اور ہمت سے اہل بیت کے ایمان کو مطمئن کرنے تھے۔

یہ چیز بھٹی جوان کے اور عام لوگوں کے راستے میں آٹ بن گئی اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف راغب نہ ہو سکے۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خارجیوں کا بھدات نام کا فرقہ اس کا قائل تھا کہ کسی امام یا خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں، لوگوں کو چاہیے کہ آپس ہی میں اپنے معاملات خوش اسلوبی کے ساتھ پٹا لیا کریں۔ تاہم اگر ایسا نہ ہو سکے اور امام کے بغیر کام نہ چلے تو امام کے منتخب کر لینے میں بھی ممانعت نہیں ہے۔ گویا ان کے نزدیک امامت واجب نہیں ہے مصلحت و ضرورت پر منحصر ہے۔

گناہ گاروں پر فتوائے کفر | خوارج ہر گناہ گار کو کافر سمجھتے تھے خواہ یہ گناہ ارادہ گناہ اور بری نیت سے ہو یا غلط فہمی اور خطا اجتہادی سے۔

یہی وجہ تھی کہ تحکیم کے معاملہ میں وہ حضرت علیؓ کو (معاذ اللہ) کافر کہتے تھے۔ حالانکہ حضرت علیؓ تحکیم کے لیے اپنے طور پر تیار نہیں ہوئے تھے۔ لیکن وہ اگر از خود بھی تیار ہو گئے تھے اور تحکیم کر لیا جائے کہ تحکیم درست امر نہ تھا تو بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت علیؓ کی یہ خطا اجتہادی تھی۔ مگر خارجیوں کا حضرت علیؓ کی تکفیر پر اصرار اس امر کا غماز تھا کہ وہ خطا اجتہادی کو دین سے خارج ہونے کا سبب اور ضلالت و عقیدہ کی علامت جانتے تھے۔ یہی وجہ یہ ان کا حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ وغیرہ اکابر صحابہ کے بارے میں تھا جن سے خارجیوں کو جزئیات ہی میں اختلاف تھا لیکن ان کی منزعہ خطا اجتہادی بھی ان کے نزدیک موجب کفر تھی۔

ابن ابی الحدید نے مسئلہ تکفیر اہل ذنوب میں خوارج کے متمسکات کر کے ان کا رد کیا ہے، لیکن ہمیں ان ساری تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں صرف خوارج کے دلائل ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ ان کے رجحانات و میلانات کا پتہ چل سکے اور معلوم ہو سکے کہ ان کا انداز فکر کیا تھا جس سے ظاہر ہو جائے کہ ان کے فکر و نظر میں کس قدر سطحیت پائی جاتی تھی۔ نہ کسی مسئلہ کی گہرائی تک جانے کی ضرورت محسوس کرتے نہ موضوع زیر بحث کے مختلف اطراف پر حاوی ہونے کی کوشش کرتے۔

متممکات خوارج دربارہ تکفیر اہل کبائر | خوارج کثرت سے دلائل پیش کرتے تھے
مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان :-

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ
فَاِنَّ اللّٰهَ غَفِيْرٌ عَلِيْمٌ (۹۷: ۳)۔ اللہ تعالیٰ نے حج کو فرض قرار دیا ہے بشرطیکہ
استطاعت ہو اور جس نے کفر کیا تو بے شک اللہ تعالیٰ سارے جہان سے مستغنی ہے
اس آیت سے خوارج نے تارک حج کو کافر قرار دیا کیونکہ ترک حج گناہ کبیرہ ہے
اور گناہ کبیرہ کا ہر مرتکب ان کے نزدیک کافر ہے۔

ایک قرآن حکیم کی یہ آیت ہے - وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَادْلِيْكَ
هَمْ الْكَافِرُوْنَ (۴۳: ۵) جو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے
لوگ کافر ہیں!

اس آیت سے انہوں نے یہ ثابت کیا - کہ چونکہ ہر وہ شخص جو کبیرہ گناہ کا ارتکاب
کرتا ہے وہ خدا کے فرمان کے بغیر فیصلہ کرتا ہے اس لیے وہ کافر ہے -
اسی طرح قرآن مجید میں ہے -

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهُ وَتَسْوَدُّ وُجُوْهُ ۚ فَاَمَّا الَّذِيْنَ اَسْوَدَتْ وُجُوْهُهُمْ
اَلْكُفْرُ تَعْبَعْدَا يٰۤاِيْمَانُكُمْ فَذُقُوْا الْعَذَابَ ۚ بَمَا كُنْتُمْ تُكْفِرُوْنَ (۱۰۶: ۳) (قیامت کے روز
کچھ لوگوں کے چہرے سفید ہوں گے، کچھ کے سیاہ۔ جن کے سیاہ ہوں گے ان سے پوچھا جائے گا کیا
تم ہی لوگ جنہوں نے ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کیا۔ اب وہ عذاب پکھو جس کا تم انکار کیا
کرتے تھے)

اس آیت سے خوارج نے یہ نکالا کہ فاسق کا چہرہ تو سفید نہیں ہو سکتا لہذا سیاہ
ہو گا۔ اس لیے وہ بے گناہ تکفرون کے مطابق کافر ہوا۔

اسی طرح یہ آیت وجوہ يومئذ مسفرة، ضاحكة مستبشرة، وجوہ
يومئذ عليها غبرة، ترهقها قفرة، اولئك هم الكفرة الفجرة (۸۰: ۳۸-۳۹) کچھ چہرے
بروز قیامت خنداں و درخشاں ہوں گے اور کچھ غبار سے اٹے ہوئے جن پر سیاہی چھائی ہوگی یہ

کافر اور گنہگار لوگ ہوں گے)

جس سے خوار ج یہ نتیجہ نکالتے تھے کہ چونکہ فاسقوں کے چہرے غبار آلود ہوں گے لہذا ان کا کفار میں سے ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح آیت قرآنی وَلٰكِن الظّٰلِمِیْنَ بَاۤیۡتُ اللّٰهِ یُجٰدُوْنَ (۶: ۳۱)۔

یہ ظالم خدا کی آیتوں سے انکار کرتے ہیں اسے ثابت کرتے تھے کہ ظالم جاحد ہوتا ہے اور جو ایک کافر کا وصف ہوتا ہے!

جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں خوار ج کے یہ متمسکات نصوص کے سطحی معنوں پر مبنی ہیں جن پر ان کی نظر صرف اوپری قسم کی تھی اور یہ کہ یہ لوگ نصوص کے حکم وادراک سے کس درجہ محروم تھے کہ ان کی تر تک پہنچ ہی نہ سکے۔

خارجیوں کے رد میں حضرت علیؑ کی لاجواب تقریر | ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے ہم عصر خوار ج کے مزعومات کے دندان شکن اور مدلل جواب دیئے جن میں ان میں مخاطب کرتے ہوئے فرمایا۔

”اگر تمہارا خیالی یہ ہے کہ میں خطا وار ہوں اور گمراہ ہوں تو میری گمراہی اور غلطی کی سزا اُمت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کیوں دیتے ہو۔ میری خطا پر انہیں کیوں پکڑتے ہو۔ میرے گنہگار انہیں کیوں کافر قرار دیتے ہو؟ تم نے اپنے کندھوں پر تلواریں لٹکا رکھی ہیں اور انہیں موقع بے موقع بے نیام کر لیتے ہو۔ تم یہ نہیں دیکھتے گناہ گار کون ہے اور بیگناہ کون؟ دونوں کو تم نے ایک ساتھ ملا رکھا ہے۔ تم اچھی طرح جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا پھر اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی۔ اس کے اہل خانہ کو اس کا وارث

لے ملے اُز شرح معج البلاغ لابن ابی الحدید ص ۳۰، ۳۰۸ ج ۲ (مصنف) علامائے اہل سنت و حدیث نے خارجیوں کے اس قسم کے سب متمسکات کے جواب ایک ایک کر کے اپنی کتابوں میں دیئے ہیں (ع۔ ح)

جی تسلیم کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو جرم قتل میں قتل کیا لیکن اس کے اہل کو اس کی میراث سے محروم نہیں کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کے ہاتھ کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی کو درے مارے لیکن دونوں کو مال غنیمت میں سے حصہ بھی دیا۔ آپ کے گناہ گاروں کے مابین اللہ تعالیٰ کا حکم قائم کیا۔ لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا تھا اس سے ان گناہ گاروں کو محروم نہیں کیا۔ نہ ان کا نام دائرہ اسلام سے خارج کیا۔

حضرت علیؓ نے اس مسئلہ رد اور عمدہ تقریر کا خوارج کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔ حضرت علیؓ نے اس موقع پر کتاب الہی سے دلیل لانے کے بجائے عمل رسولؐ سے دلیل پیش کی کیونکہ عمل کی تاویل نہیں ہو سکتی۔ اس کو درست طریقے سے سمجھا جاسکتا ہے اور جس میں خوارج کے سطحی نظریات اور فکر خام کے لیے کوئی گنجائش نہ نکل سکتی تھی۔ سطحی فکر، تصویر کا ایک ہی رخ دیکھنا ہے، اس کی نظر ایک جرمیئے پر ہوتی ہے اور ہم عبارات و اسالیب میں جزئی میلان سے گمراہی تو حاصل ہو سکتی ہے۔ مقصد تک پہنچنا مشکل ہے۔ امور کلیہ پر نظر رکھنے سے حق کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور درست فیصلہ تک پہنچا جاسکتا ہے۔ نظر بریں حضرت علیؓ نے آنحضرتؐ کا عمل پیش کیا تاکہ ان پر تاویل کے دروازے بند کر دیئے جائیں۔ بغیر اس کے کہ ان کی تلبیسات فاسدہ کے لیے حیرت و اضطراب کا کوئی رخ نہ باقی رہنے دیا جائے۔

یہ تھے خوارج کے متفقہ عقائد اس کے علاوہ جو ان کے دوسرے افکار و نظریات تھے ان پر وہ خود جمع نہ ہو سکے بلکہ ان میں بہت اختلاف پایا جاتا تھا وہ چھوٹے چھوٹے امور میں آپس میں جھگڑتے رہتے تھے اور یہی تشنیت و افتراق ان کی ہزیمتوں کا سبب ہوا۔ عہد اموی میں مہلب بن ابی صفرو نے جو خوارج کے شر سے بچانے کے سلسلہ میں ماتہ المسلمین کے لیے ایک ڈھال کا کام دے رہے تھے۔ خارجیوں کے اختلافات کو ان کی جمعیت توڑنے، ان کی قوت کے پارہ پارہ اور ان کی تیزی کے کم کرنے کا ذریعہ بنایا بلکہ ان میں اختلاف نہ بھی ہوتا تا ان میں ایسے اشتحاس بھیج دیتا جو ان کے اندر اختلاف رونا کر دیتے

ابن ابی الحدید نے ایک واقعہ یوں نقل کیا ہے۔

”خارجیوں کے فرقہ ازارقہ کا ایک لوہار ہزار کو تیر تیار کیا کرتا تھا۔ خوارج انہی تیروں کی بارش اصحاب مہلب پر کیا کرتے تھے۔ یہ معاملہ جب مہلب کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس نے کہا۔ میں اس کا تدارک کرتا ہوں۔

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ایک ہزار درہم دیئے اور اسے قطری بن الفجارہ کے لشکر کی طرف جانے کی ہدایت کی اور کہا کہ یہ خط اور یہ درہم چپکے سے دشمن کے لشکر میں پھینک دو۔ اور وہاں اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا۔

وہ آدمی تعمیل ارشاد کے لیے روانہ ہو گیا۔

اس خط کی عبارت یہ تھی۔

الابعد! آپ کے تیر مجھے مل گئے۔ میں ایک ہزار درہم بھیج رہا ہوں۔ یہ رقم قبول کیجئے اور مزید تیر بنا کر مجھے بھیج دیجئے۔“

یہ خط قطری تک پہنچا دیا گیا۔ قطری نے لوہار کو بلایا اور اس سے پوچھا یہ خط کیسا ہے؟ اس نے کہا ”مجھے نہیں معلوم؟“ قطری نے سوال کیا۔ ”یہ درہم کیسے ہیں؟“ اس نے کہا۔ ”مجھے کچھ خبر نہیں“ قطری نے حکم دیا اسے قتل کر دو۔ فوراً وہ قتل کر دیا گیا۔

یہ خبر سن کر بنو قیس بن ثعلبہ کا ایک مولیٰ عبد ربہ آیا۔ اس نے قطری سے کہا۔ ”آپ نے ایک شخص کو بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے قتل کر دیا۔ یہ کیا کیا؟“ قطری نے جواب دیا ”مفاد عامہ کے لیے کسی شخص کا قتل کر دینا معیوب نہیں ہے اور امام کو یہ حق حاصل ہے کہ جو منہ سب سمجھے کرے اور رعیت کے لیے اس پر اعتراض جائز نہیں۔“

عبد ربہ کو یہ بات بہت گراں گزری۔ تاہم جماعت سے علیحدگی نہیں اختیار کی۔ یہ بات جب مہلب کو معلوم ہوئی تو اس نے خوارج کے پاس ایک نظرانی

بھیجا اور اس سے کہا، ”جب تم قطری کے پاس پہنچو تو سجدے میں گر پڑو۔ وہ منع کرے تو کہنا میں آپ کو سجدہ کرتا ہوں، نصرانی نے ایسا ہی کیا۔ قطری نے اسے سر بسجود دیکھ کر کہا، ”سجدہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے زیبا ہے۔“ نصرانی نے کہا، ”میں آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔“ ایک خارجی نے قطری سے کہا، ”یہ خدا کو چھوڑ کر آپ کی پوجا کرتا ہے۔“ پھر اس نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی۔ انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها

وارد دون۔ (۹۸:۲۱)

قطری نے کہا، ”عیسائی، عیسیٰ ابن مریم کو پوجتے ہیں لیکن اس سے عیسیٰ علیہ السلام کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے؟“ یہ سن کر وہ خارجی اٹھا اور اس نے اس نصرانی کو قتل کر دیا۔ یہ بات قطری کو ناگوار گزری اور قطری کی یہ ناگواری بہت سے خوارج کو ناپسند آئی۔

مہذب کو پتہ چلا تو اس نے دریافت احوال کے لیے ایک آدمی بھیجا۔ وہ شخص خوارج کے یہاں حاضر ہو کر پوچھنے لگا۔

”اچھا یہ بتائیے کہ بالفرض دو شخص آپ کی طرف ہجرت کر کے آئے۔ ایک راستہ میں فوت ہوا۔ دوسرا آپ کے یہاں پہنچ گیا۔ تم نے اسے آزمایا مگر وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟“ بعض کہنے لگے فوت شدہ آدمی یقیناً جنتی ہے، دوسرا کافر۔

دیگر خوارج بولے، ”وہ دونوں کافر ہیں تاوقتیکہ آزمائش میں کامیاب ہوں۔“

اس مسئلہ پر بڑا اختلاف رونما ہوا۔ قطری حدود اصغر میں پہنچ گیا اور ایک ماہ وہاں قیام پذیر رہا اس کی عدم موجودگی میں خوارج میں یہ جھگڑا چلتا رہا۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہذب سپہ سالار اعظم نے کس طرح حکمت عملی سے کام لے کر خوارج میں اختلاف کی آگ بھڑکانی اور ان کی سادہ لوحی اور کم عقلی سے پورا

ملہ شرح فتح البلاغہ ص ۲۰۱ ج ۱

فائدہ اٹھایا۔ اور کس آسانی سے ان کے ضعف اور اک کے باعث انہیں آپس میں برسرِ پیکار کر دیا جس کے نتیجے میں ان کی قوت کمزور پڑ گئی اور وہ اپنے دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی سکت سے محروم ہو گئے اور سچ پوچھئے تو ان میں اندرونی طور پر اختلافات بہت زیادہ تھے جو کسی دروس کے پیدا کردہ نہیں تھے۔ یہی وجہ ہوئی کہ وہ مختلف گروہوں میں تقسیم ہو کر کئی فرقوں میں بٹ گئے۔ اب ہم ان کے چند خاص خاص فرقوں اور ان کے سربراہوں کے بارے میں کچھ بیان کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ ازرقہ | یہ نافع بن ازرق حنفی جو قبائل ربیعہ کے قبیلہ بنو خنیفہ کا فرد تھا۔ کے پیرو تھے۔ یہ جویش میں سب فرقوں سے زیادہ سخت تھا اور تعداد میں بھی زیادہ تھا قوت و شوکت میں بھی سب سے بڑھے ہوئے تھے۔

نافع کی سرکردگی میں ازرقہ نے امویوں اور ابن زبیر سے کامل انیس سال تک نہایت پامردی اور استقلال کے ساتھ جنگ جاری رکھی۔ میدان جنگ میں لڑتے ہوئے جب نافع قتل ہو گیا تو عنانِ قیادت نافع بن عبد اللہ کے ہاتھ میں آئی۔ اس کے بعد قطری بن فجاد نے اس فرقہ کی سرداری سنبھالی۔ قطری کے عہد میں یہ فرقہ رو بہ زوال ہوا۔ کیونکہ اب غوام خوارج کی خو ریزی اور رنگ دلی کے باعث ان سے سخت نفرت کرنے لگے تھے اور مسلمانوں میں ان کے خلاف جذبہ انتقام و عناد پیدا ہو گیا۔ آپس میں بھی خوارج برسرِ پیکار رہنے لگے۔ چنانچہ اب ہر معرکہ میں انہیں شکست فاش سے دوچار ہونا پڑا اور قطری کے بعد مسلسل شکستوں کے باعث اس فرقہ کا خاتمہ ہی ہو گیا۔

ان کے عقائد بھی عموماً وہی تھے جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ مزید اضافہ یہ تھا۔

(الف) عامہ مسلمین سب مشرک ہیں۔

(ب) خوارج سے اختلاف رکھنے والے سب لوگ مشرک ہیں۔

(ج) جنگ سے جی چرانے والے خارجی بھی مشرک ہیں۔

(د) مخالفوں کے بچے بھی مشرک ہیں اور اہل جہنمی ہیں۔

(ه) مخالفین خوارج کے شہر دار الحرب ہیں ان کے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنا یا انہیں

نہ مذی غلام بنانا جائز ہے۔

- (۱) زانی کو سنگسار کرنے کا حکم ساقط ہے کیونکہ قرآن میں مذکور نہیں۔
 (۲) پاک دامن مردوں پر تہمت لگانے والوں پر کوئی حد نہیں۔ البتہ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد قذف (جھوٹی تہمت) واجب ہے۔
 (۳) گناہ صغیرہ یا کبیرہ کا ارتکاب انبیاء سے بھی ہو سکتا ہے۔

۲۔ فرقہ منجدات | یہ لوگ نجدہ بن عوفیر الحنفی — بنو حنفیہ کی طرف منسوب — کے پیرو تھے۔ یہ متعدد مسائل میں ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے۔ مثلاً یہ جنگ سے جی چرانے والے خوارج کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ مسلمانوں کے بچوں کا قتل جائز نہیں سمجھتے تھے لیکن ان سے الگ اس امر کے بھی قائل تھے کہ زمی اور معاہدہ کا قتل جائز ہے اس فرقہ کے لوگ یمامہ میں رہتے تھے۔ پہلے اس جماعت کا سردار ایک شخص ابو طلحہ التماری تھا۔ پھر ۳۶ھ میں نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ پھر اس فرقہ نے بڑا عروج حاصل کیا۔ چنانچہ بہت جلد لوگ بحرن، عمان، حضرموت، یمن اور طائف پر قابض ہو گئے۔ پھر بعض باتوں میں قاعدہ جماعت نجدہ سے اہل فرقہ کا اختلاف ہو گیا۔ نجدہ سے ایک شکایت یہ تھی کہ اس نے اپنے بیٹے کو ایک لشکر کا سردار بنا کر بھیجا۔ اس لشکر نے مسلمان عورتوں کو گرفتار کر لیا اور باندی بنا لیا۔ نیز تقسیم سے پہلے مال غنیمت کا استعمال شروع کر دیا۔ لیکن نجدہ نے انہیں معاف کر دیا۔ دوسری وجہ شکایت اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے یہ تھی کہ اس نے اپنے ایسے اصحاب کو جن پر حد واجب تھی نوازا اور مناصب عطا کئے اور کہا: شاید خدا انہیں معاف کر دے اور اگر کوئی سزا بھی دی تو جہنم میں نہیں۔ کوئی معمولی سی سزا دے کہ داخل جنت کرے گا، ایک سنگین شکایت یہ تھی کہ ایک مرتبہ اس نے دو لشکر بھیجے ایک بری مہم، دوسری بحری، لیکن اس نے دونوں کے ساتھ کیساں سلوک نہ کیا۔ اہل المل والنحل شہرستانی ص ۱۸۶ ج ۱ طبع ہدیر (ع۔ ح) ۱۸۶ھ اور گزر چکا ہے کہ نجدات کے نزدیک امام کا نقشہ شرعاً واجب نہیں۔ نیز یہ کہ نجدہ، تقیہ کو جائز کہتا تھا۔ جب کہ نافع اس سے روکتا تھا (مصنف)۔

نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو جو بڑی مہم میں شریک تھے بحری مہم کے لوگوں سے زیادہ انعام و اکرام دیا۔ ان اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ فرقہ تین ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔ ایک گروہ عطیہ بن اسود الحنفی کی سرکردگی میں بستان چلا گیا اور وہیں اقامت اختیار کر لی۔ دوسرا گروہ ابو فدیک کی محبت میں نجدہ کے خلاف قرار پایا اور اسے قتل کر دیا۔ تیسرے گروہ نے نجدہ کی کوتاہیوں سے چشم پوشی کی اور اسے مستحق انتقام و عقوبت نہ سمجھا۔ بلکہ اس سے نرم برتاؤ کیا۔ اب انہیں لوگوں کے لیے نجدات کا نام باقی رہ گیا۔ نجدہ کے بعد اس گروہ کی سرداری ابو فدیک کے ہاتھ میں آئی۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروان نے ایک لشکر اس جماعت کی سرکوبی کے لیے بھیجا جس نے اسے تیس ہنس کر کے رکھ دیا۔ ابو فدیک کا سر کاٹ کر عبدالملک بن مروان کی خدمت میں بھیج دیا اور اس طرح یہ طائفہ ہمیشہ کے لیے نابود ہو گیا۔

۳۔ فرقہ صفیریہ | اس فرقہ کے لوگ زیادہ بن الاصفہر کے پیرو تھے۔ یہ اپنے افکار و نظریات میں ازراقہ سے کم درجے پر تھے لیکن دوسروں سے متشدد تھے۔ یہ کہا بڑا ارتکاب کرنے والوں کے بارے میں ازراقہ سے اختلاف رکھتے تھے اور ان کو مشرک نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان میں سے بعض کا خیال تھا کہ جن گناہوں کے بارے میں قرآن میں حد کا ذکر آگیا ہے وہ اسی نام سے موسوم ہو گا جو خدا نے ان کے لیے مقرر کیا ہے۔ مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔

جن گناہوں کی حد مقرر نہیں کی گئی ہے ان کا مرتکب بے شک کافر ہے بعض صفیریہ کا خیال یہ بھی تھا کہ مرتکب گناہ پر جب تک حاکم حد نہ جاری کر دے اس وقت تک اس کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔

اس فرقہ کے لوگوں میں ابولبل مرداس بڑا نیک آدمی تھا۔ یزید بن معاویہ کے عہد میں بصرہ کے قریب اس نے خروج کیا لیکن عوام کو نہیں چھیڑا۔ کہیں موقع مل جاتا تو صرف مال سلطان پر قبضہ کر لینے پر اکتفا کرتا جنگ نہیں کرتا تھا۔

عبید اللہ بن زیاد نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر بھیجا جو اس پر غالب آگیا

ملہ الملل داخل مع حواشی (ص ۱۸، ۱۹۹ ج ۱) میں تفصیل دیکھئے (ع - ح)

اور بالآخر یہ لڑتے لڑتے مارا گیا۔

صفریہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا۔ یہ شاعر بھی تھا اور زاہد بھی۔ اپنے گروہ سے بھاگ کر بلاد اسلامیہ کے چکر کاٹتا رہا۔ ابو بلال کے بعد صفریہ نے اس کو اپنا قائم اور امام بنالیا۔

۴۔ فرقہ عجارہ اس فرقہ کے لوگ عبدالکریم بن عجر کے پیرو تھے جو عطیہ بن اسود الحنفی کے اتباع میں سے تھا۔ یہ لوگ اپنے مذہب کے اعتبار سے فرقہ

نجدات سے بہت زیادہ قریب ہے۔ ان کے افکار و آراء بھی ان سے ملتے جلتے تھے مثلاً ان کے نزدیک جنگ سے جی چرانے والے خارجی اگر دیانت دار ہوں تو انہیں مناصب تفویض کئے جاسکتے تھے۔ ہجرت ان کے نزدیک فرض نہ تھی بلکہ صرف سبب فضیلت۔ مخالف کا مال ان کے نزدیک اس وقت تک مال غنیمت قرار نہیں دیا جائے گا جب تک وہ مخالف زندہ ہے اور قتل نہیں کر دیا جاتا۔

عجارہ بہت جلد مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ اس میں اختلاف کچھ اس قسم کے مسائل تھے۔ قدر و جبر اور بندے کی قدرت۔ مخالفین کی اولاد سے نوعیت سلوک۔ یہ اختلافی مسائل زیادہ تر جوئی تھے۔ لیکن یہی عجارہ میں نئے نئے فرقوں کا سبب بن گئے۔ اس سلسلہ میں چند دلچسپ مثالوں کا پیش کرنا مناسب ہوگا۔

اس فرقہ کا ایک آدمی جس کا نام شعیب تھا ایک دوسرے شخص کا جس کا نام میمون تھا۔ مقررہ تھا۔ ایک روز میمون نے شعیب سے تعاضا کیا۔

”قرضہ کی رقم اب واپس کر دو“

شعیب نے جواب میں کہا ”خدا نے چاہا تو بہت جلد واپس کروں گا“ میمون نے یہ جواب سن کر کہا ”خدا یہ چاہتا ہے کہ اسی وقت کر دو“ شعیب نے یہ بات سن کر کہا ”اگر واقعی خدا چاہتا ہوتا تو کیوں ممکن تھا کہ میں اس وقت ادا نہ کرتا۔“

میمون نے شعیب سے کہا ”اللہ نے قرض ادا کرنے کا حکم دیا ہے اور خدا جس چیز کا حکم دیتا ہے اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ ایسا کیا جائے اور جس بات کے بارے میں وہ

نہیں چاہتا کہ وقوع پذیر ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا۔ اس بات پر عبادہ میں دو فرقے بن گئے۔ ایک کا نام شعیبہ قرار پایا دوسرے کامیمونیر۔

ان دونوں نئے فرقوں کے سربراہوں نے اپنی اپنی باتیں امام جماعت عبدالکریم کو لکھیں اس نے جواب دیا: ”تم تو کہتے ہو وہی ہوتا ہے جو خدا نے چاہا۔ جو خدا نہیں چاہتا اس کا وقوع بھی نہیں ہوتا۔ ہم بری بات کو خدا کی طرف منسوب نہیں کرتے۔“ اس جواب کو شعیب اور میمون دونوں نے اپنی اپنی تائید میں سمجھا۔

ایک اور واقعہ ہے کہ ثعلبہ نامی ایک عجمی کی لڑکی تھی۔ دوسرے عجمی نے اس سے شادی کی درخواست کی۔ ثعلبہ نے کسی کو بھیج کر لڑکی کی ماں سے پوچھا۔ کیا لڑکی بالغ ہوگئی۔ اگر بالغ ہوگئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عبادہ کے ہاں معتبر ہے تو بچہ مہر کی پرواہ نہ کرے جتنا بھی ہو جائے۔

ماں نے جواب دیا۔ لڑکی ہماری ولایت میں مسلمان ہے ہم جیسے چاہیں کر سکتے ہیں بلوغت عدم بلوغت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

عبدالکریم کے سامنے یہ معاملہ پیش کیا گیا اس نے برأت اطفال کے نظریہ کو پسند کیا۔ ثعلبہ نے اس کی مخالفت کی۔ چنانچہ عبادہ میں ایک نیا فرقہ ثعلبہ نامی پیدا ہو گیا۔

یہ لوگ عبداللہ بن ابانہ کے پیرو تھے۔ یہی فرقہ خارجیوں میں معتدل تھا۔
۵۔ فرقہ اباضیہ | اور فکر ورائے میں عامہ مسلمین سے زیادہ قریب۔ یہ لوگ غلو اور انتہا پسندی سے بالکل الگ تھے۔ میانروی اور اعتدال کو تو سلطان کا شعار تھا۔
یہ مندرجہ ذیل نظریات رکھتے تھے۔

۱۔ غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن۔ البتہ انہیں کفران نعمت کا ارتکاب کرنے کی

لے جو یہ تھا کہ بلوغ کے قبل بچوں کو کافر سمجھا جائے گا مگر ثعلبہ کا کہنا تھا کہ جب تک ان سے کفر یا انکار صادر نہ ہو ان کو مسلمان ہی سمجھا جائے گا۔ الملل والنحل ص ۲۰۷-۲۰۸ ج ۱
میں تفصیل دیکھئے (ع- ح)

وجہ سے کافر کہا جائے گا۔

۲۔ غیر خارجی مسلمان کا چوری چھپے خون بہانا حرام ہے۔ ہاں علانیہ انہیں قتل کیا جاسکتا ہے ان کا دار و دار تو حیدر کلائے گا۔ البتہ معسر سلطان دار البغی منظور ہوگا۔

۳۔ غیر خارجی مسلمانوں پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے اسلحہ جنگ گھوڑوں اور جانوروں کو نیز ان تمام چیزوں کو جن سے جنگ میں کام لیا جاتا ہو۔ مال غیرت میں شمار کیا جائے گا۔ البتہ سونا چاندی وغیرہ ان کے مالوں کو واپس کر دیئے جائیں گے۔

۴۔ غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قبول کی جاسکتی ہے۔ ان سے معاملات نکاح و وراثت کے تعلقات قائم کئے جاسکتے ہیں۔

اباضیہ کے ان افکار و اراد سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کے مقابلہ میں یہ لوگ اعتدال پسند تھے اور اپنے مخالفوں کے ساتھ نسبتاً رواداری اور انصاف کا سلوک کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے بعض جہات میں یہ اب تک موجود ہیں۔

خوارج کے وہ فرقے جو مسلمانوں میں شمار نہیں ہوتے دراصل خارجی مذہب کی بنیاد تشدد اور غلو پر ہے۔ دین

اور فہم دین کے معاملہ میں یہ لوگ بہت زیادہ غالی اور متشدد تھے۔ اس چیز نے انہیں گمراہی کے راستے پر ڈالا تھا اور عامہ مسلمین کو بھی گمراہ کرنے کے درپے رہتے تھے، لیکن صادق الایمان لوگوں نے کبھی ان پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا۔ یہ دوسری بات ہے کہ انہیں گمراہ کہا ہو۔ روایت ہے کہ حضرت علیؑ نے اپنے اصحاب کو یہ وصیت کی تھی کہ ”میرے بعد کسی خارجی سے مقابلہ نہ کیا جائے کیونکہ جو حق کی تلاش میں نکلا اور ٹھوکر کھائی وہ اس شخص کی طرح نہیں جو باطل کی جستجو میں نکلا اور اسے پالیا۔“

اس سے ثابت ہوا کہ حضرت علیؑ امویوں کو باطل کا طلب گار اور ان کے مقابلہ میں خارجیوں کو حق کے جو یا خیال کرتے تھے۔ انہوں نے حق کی طلب میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پالیا۔

لیکن خوارج میں ایسے فرقے بھی تھے اور وہی زیادہ تھے جن کا مسلک وہ تھا جس کی تائید کسی درجہ میں بھی کتاب اللہ سے نہیں ہوتی بلکہ کسی تاویل کے بغیر نصوص قرآنہ ان کی نزدیک کرتی ہیں۔

امام ابو منصور بغدادی نے اپنی کتاب الفرق بین الفرق میں خوارج کے ان دو فرقوں کا ذکر کیا ہے جن کو وہ خارج از اسلام قرار دیتے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

۴۔ فرقہ یزیدیر | یہ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے اتباع تھے جو پہلے اباضی تھا۔ پھر دعویٰ کرنے لگا کہ خداوند تعالیٰ عجیوں میں سے ایک رسول بھیجیں گے اور اس پر ایک کتاب نازل کریں گے جو شریعت محمدیہ کو منسوخ قرار دے گی۔ اس سے قبل ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

۵۔ فرقہ میمونیر | یہ لوگ میمون عجمی کے پیرو تھے جس کا ذکر ابھی ابھی اوپر آچکا ہے۔ اس فرقہ نے بنات اولاد اور بھتیجیوں اور بھانجیوں سے نکاح جائز قرار دیا تھا اور اس کی وجہ یہ بیان کیا کرتا تھا کہ قرآن نے ان لڑکیوں کو محرمات میں ذکر نہیں کیا ہے۔ اس فرقہ نے سورہ یوسف کے قرآن ہونے کا یہ کہتے ہوئے انکار کیا کہ ایسی سورت قرآن کی کس طرح ہو سکتی ہے جس میں داستانِ محبت بیان کی گئی ہے لہذا اس کو قرآن نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔ خدا ایسے بد اعتقادوں کو فحارت کرے۔

(۱۲)

۳۔ فرقہ مرجئہ

شروع شروع میں یہ ایک سیاسی فرقہ تھا۔ پھر اس نے عقائد کو بھی مرجئہ کا آغاز ظہور | ساتھ ملانا شروع کر دیا۔ مرتکب کبیرہ کے مسئلہ میں جسے خوارج و شیعہ اور معتزلہ نے پیدا کیا تھا اور اس دور کا معرکہ الکرامہ بن گیا تھا انہوں نے سب سے پہلے اختیار کیا چونکہ اس کا آغاز سیاست سے ہوا اسی لیے ہم اسے سیاسی فرقوں میں شمار کرتے ہیں۔

سب سے پہلے حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں اس فرقہ کی تخم کاری ہوئی حضرت

سلف لفظ ارجاء کے دو معنی ہیں (۱) تاخیر جیسے اس آیت میں قالوا ارجئہ و اٹھا کہ (۷: ۱۱۱) (موسیٰ اور اس کے بھائی کو مدت دے) (۲) امید دلانا۔ پہلے معنی کی رُو سے اس فرقہ پر مرجئہ کا اطلاق صحیح ہے۔ کیونکہ وہ عمل کو نیت اور قصد سے مؤخر سمجھتے ہیں اور دوسرے معنی کے لحاظ سے تو صاف ہے کیونکہ ان کا اعتقاد ٹھکانہ ایمان کی موجودگی میں معصیت ہزار سال نہیں جیسے کفر کے ہوتے ہوئے طاعت دینی کا کوئی فائدہ نہیں۔ بعض کے نزدیک ارجاء کا مطلب یہ ہے کہ مرتکب کبائر پر دنیا میں حکم نہ لگایا جائے اس کے جنتی دوزخی ہونے کے فیصلہ کو آخرت پر چھوڑ دیا جائے۔ بنا بریں مرجئہ اور وعید یہ دو مقابل فرقتے ہوں گے۔

یہ قول بھی ہے کہ ارجاء سے مراد یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے مرتبہ یا خلافت) کو چھوٹے درجہ تک مؤخر رکھا جائے۔ اس طرح مرجئہ اور شیعہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل فرقتے قرار پائیں۔
 (اعل و اعلیٰ لائبرسٹانی (ص ۲۲۲ ج ۱ طبع جدید - ع - ح)

عثمانؓ اور ان کے عمال حکومت کے بارے میں جب تمام بلاد اسلامیہ میں چہ میگوئیاں شروع ہو گئیں جو ان کی شہادت پر منتج ہوئیں تو صحابہؓ کی ایک جماعت نے اس سلسلہ میں کامل خاموشی اختیار کر لی اور اپنا دامن کلیتہً ان فتنوں سے بچائے رکھا جن کی لپیٹ میں تمام مسلمان آچکے تھے۔ صحابہ کی یہ جماعت اس ضمن میں حضرت ابوبکرؓ سے مروی اس حدیث پر عمل پیرا تھی۔

ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي -

الا فاذ انزلت اودعت فہن کان لہ ابل فیلحق بایلہ ومن کانت لہ غنم فیلحق بغنمہ ومن کان لہ ارض فیلحق بارضہ فقال لہ رجل یا رسول اللہ من لم تکن لہ ابل ولا غنم ولا ارض قال یعمد الی سبیقہ فیدن علی حدہ بحرثہم

لینبج ان استطاع النجاء (صحیح مسلم ص ۳۸۹ ج ۲)

”یعنی بہت بڑے فتنوں کا دور دورہ ہو گا۔ ان میں پیٹھ رہنے والا چلنے والے سے اور چلنے والا بھاگنے والے سے بہتر رہے گا جب یہ فتنے رونما ہوں جائیں تو اونٹوں والا اپنے اونٹوں میں چلا جائے جس کے پاس بکریوں کا ریوڑ ہو وہ ان کی دیکھ بھال میں لگ جائے اور زمیندار زمین کی نگرانی میں منہمک ہو جائے ایک شخص بولا۔ یا حضرت! جس کے پاس نہ اونٹ نہ بکری اور نہ زمین اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ فرمایا! اپنی تنہا کارخ کرے اور پتھر پر مار کر اس کی دھار توڑ ڈالے اور اس طرح ممکن حد تک فتنوں سے دوڑ رہے۔“

صحابہؓ کی یہ جماعت مسلمانوں کی اس باہمی حرب و پیکار سے الگ رہی اور انہوں نے مطلقاً اس بات میں زحمت غور و فکر گوارا نہ کی کہ قریقین میں سچا کون تھا اور جھوٹا کون؟ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص و حضرت ابوبکرؓ، عبداللہ بن عمرؓ بن حصینؓ وغیرہ انہی خوش نصیب صحابہؓ میں سے تھے۔ گویا انہوں نے اس بارے میں کسی بھی فیصلہ کو ”مؤخر“ رکھا (یعنی کسی کے حق پر ہونے کا فیصلہ نہ کیا) اور معاملہ خدا کے سپرد کر دیا۔

امام نوویؒ ان فتنوں کے بارے میں فرماتے ہیں۔

”یہ معاملات بے حد پیچیدہ تھے اور صحابہؓ کی ایک جماعت اس میں اپنا

موقف متین نہ کر سکی تھی بلکہ وہ حیران و سرگردان تھے۔ وہ دونوں جماعتوں سے الگ ہو گئے اور لڑائی میں شرکت نہ کی۔ نہ یہ فیصلہ کر پائے کہ راہ صدق و صواب پر کون کا مزن ہے؟

ابن عساکر اس فرقہ کے بیان میں لکھتے ہیں۔

”یہ اصحاب شک تھے۔ دراصل یہ غزوات میں مصروف رہتے تھے جب مدینہ سے گئے تھے تو وہاں اختلاف کا نام و نشان نہ تھا۔ شہادت عثمانؓ کے بعد واپس آئے تو حالاتِ دیگر گوں پائے۔ اس کی وجہ دریافت کی اور کہنے لگے تم میں بعض کہتے ہیں حضرت عثمانؓ بحالتِ مظلومی مارے گئے اور آپ کے اعدا و انصار عدل و انصاف کے حامل تھے۔ اس کے برعکس دوسرا فرقہ کہتا ہے حضرت علیؓ اور ان کے ساتھی برسرِ حق ہیں۔ آپ حضرات سب قابلِ اعتماد ہیں اور قابلِ تصدیق۔ لہذا ہم ان دونوں سے الگ ہیں۔ نہ کسی کو بُرا بھلا کہتے ہیں نہ کسی سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں اور نہ کسی کے خلاف شہادت دیتے ہیں۔ ہم ان کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں کہ وہی فیصلہ فرمائے گا۔“

مختلف فرقوں کا ظہور و نشیوع | جب اسلامی فرقے معرضِ ظہور میں آئے تو شیعوں نے حُبِ اہل بیت میں بے حد مبالغہ آمیزی سے کام لینا شروع کر دیا صحابہ کبارؓ پر پوریش کر دی حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی (معاذ اللہ) تکفیر کی اور ان کے اور حضرت علیؓ کے مابین عداوتوں کے ایسے افسانے گھڑے جن کا ان کے اپنے ذہنوں اور دماغوں کے سوا کہیں وجود نہ تھا۔

دوسری جانب خوارج نے جمہور مسلمانوں پر کفر کا فتویٰ لگایا اور ایسا نیا مذہب نکالا جس سے مسلمان اس سے قبل بے خبر تھے یعنی ہر گناہ گار کی تکفیر کا مسئلہ۔

ادھر بنو امیہ یہ ڈھنڈورہ پیٹ رہے تھے کہ سب مسلمان ان کے جھنڈے تلے جمع ہیں۔ اور چاروں اجماع کے مطیع فرمان ہو چکے ہیں۔ ان کے مخالفین جادۂ ملت سے ملے شرح صحیح مسلم (ع۔ ج ۱) ملے تاریخ دمشق (ع۔ ج ۱)

منحرف ہیں اور دین سے دور ہو گئے ہیں،

جب امت مسلمہ اس تفریق و انقسام کا شکار ہوئی تو مرجئہ نے کسی تفریق کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا اور ان مختلف انیال گروہوں کا معاملہ عالم الغیب خدا کو سونپ دیا۔ نہ وہ کسی سیاسی جھیلے میں پڑے، نہ ہی امریوں پر تنقید انہیں گوارا ہوئی۔ وہ کہتے تھے اموی کلمہ گو ہیں۔ کافر اور مشرک نہیں ہو سکتے بلکہ مسلمان ہیں۔ ہم ان کا معاملہ اس خدا کے علیم و خبیر کے سپرد کرتے ہیں جو اسرار و رموز سے بخبر آگاہ ہے اور وہی ان کا حساب لے گا۔

مرجئہ کے افکار و نظریات | مرتکب کبار کے مسئلہ میں جب شدید جدل و مناظرہ کا آغاز ہوا۔ خوارج نے اس کی تکفیر کا دعوئے کیا۔ جمہور مسلمانوں کے

خلاف نبرد آزما ہوئے اور وہ یوں بھی اپنے افسران حکومت کے معاملہ میں سخت متشدد تھے تو مرجئہ نے مرتکب کبیرہ شخص پر حکم نہیں لگایا اور اس کا معاملہ خدا کے سپرد کر دیا جیسا کہ وہ بعض دوسرے مسائل میں بھی یہی رویہ رکھتے تھے۔ ان کے جانشینوں کو لوگوں نے مرجئہ کا لقب دیا۔ یہ اخلاف مرتکب کبار کے بارے میں اپنے اوائل کی طرح سلبی پہلو پر فائز نہ رہے بلکہ مثبت طریق سے ان کا دعویٰ تھا کہ اقرار و تصدیق اور اعتقاد و معرفت کا نام ایمان ہے۔ ایمان کی موجودگی میں معصیت ضرر رساں نہیں ایمان اور عمل ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

بعض اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنے لگے: "ایمان کا تعلق دل سے ہوتا ہے زبان سے کفر کا اعلان کرنے، بتوں کی پرستش، یہودیت و نصرانیت کا عقیدہ رکھنے اور صلیب کی پوجا کرنے سے بھی ایمان جوں کا توں رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں رہتے ہوئے تثلیث کا عقیدہ رکھتا ہو اور اسی حالت میں مرجائے تو وہ شخص خدا کے یہاں مومن کامل۔ خدا کا محبوب اور قطعی جنتی ہو گا۔"

بعض مرجئہ یہ کہتے تھے کہ "اگر کوئی یوں کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ اللہ نے خنزیر لے الفصل فی الملل والنحل لابن حزم (ص ۲۰۴ جلد ۴) اور یہ شخص جہنم بن صفوان تھا۔ — بانی فرقہ

جمہیہ (ع۔ج)

کھانا حرام کر دیا ہے لیکن مجھے اتنا معلوم نہیں کہ خنزیر پر یہ بکری ہے یا کچھ اور تو مومن ہی رہے گا۔

یا کوئی یوں کہے ”خدا نے حج بیت اللہ فرض کیا ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کعبہ کہاں واقع ہے۔ ممکن ہے وہ ہندوستان میں ہو“ تو ایسا شخص بھی مومن ہوگا۔ اس قائل کا مقصد یہ ہے کہ اس قسم کے اعتقادات ایمان سے الگ ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ ان امور میں شک و شبہ رکھتا ہے کیونکہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک دانا و بنیاد شخص نہ جانتا ہو کہ کعبہ کس طرف واقع ہے یا وہ خنزیر اور بکری میں تمیز نہ کر سکتا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مذہب کی وجہ سے حقائق ایمان و نیکی و پاکبازی کا کوئی احترام باقی نہیں رہتا چنانچہ یہی باعث ہوا کہ اخلاق باختہ اور مفسد لوگ اس مذہب کو اپنانے لگے اور اسے اپنی شہوت رانی کا آلہ کار بنایا۔ ایسے مفسدہ پر واز لوگوں کی کوئی انتہا نہ رہی انہوں نے اسے اپنی معصیت کاری کا اس کو ذریعہ قرار دے لیا اور اس سے اپنے اغراض فاسدہ اور عزائم خبیثہ پر پردہ ڈالنے لگے۔

ابوالفرج اصفہانی اس ضمن میں ایک واقعہ بیان کرتے ہیں۔

”مرجۃ فرقة کے ایک آدمی اور ایک شیعہ میں ایک مرتبہ جھگڑا ہو گیا۔ انہوں نے فیصلہ کیا کہ جو شخص انہیں سب سے پہلے مل جائے اسے حکم قرار دیں گے۔ چنانچہ اولین شخص جو انہیں ملا وہ باجی مذہب کا ایک اخلاق باختہ آدمی تھا وہ دونوں اس سے مخاطب ہو کر کہنے لگے۔ تجا بیئے بہتر کون ہے شیعہ یا مرجۃ فرقة سے تعلق رکھنے والا؟“

وہ بولا ”میرے جہم کا بالائی حقہ شیعہ ہے اور نیچے والا مرجۃ“۔

بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مرجۃ کا اطلاق دو فرقوں پر ہوتا تھا۔

مرجۃ کی دو قسمیں | ۱۔ وہ فرقة جو صحابہؓ کے باہمی اختلافات اور ان منازعات کے بارے

سے عثمان کوئی (الملل شریستانی) (ع۔ ج ۱) ملے الملل والنحل لشرستانی ص ۲۵ جلد ۱ (ع۔ ج ۱)

ملہ الاغانی

میں جو اُموی عہد میں ظہور پذیر ہوئے، غیر جانبدار تھا۔

۲۔ وہ فرقہ جو یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ کفر کے ماسوا اللہ تعالیٰ سب گناہ معاف کر دے گا لہذا ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت کا کوئی نقصان نہیں جیسے کفر کی موجودگی میں طاعت کا کوئی فائدہ نہیں۔

چونکہ بدکار لوگوں نے آخر الذکر مذہب میں اپنی من مانی کارروائیوں اور بد اخلاقیوں کا دروازہ کھلا پایا۔ اسی لیے حضرت زید بن علیؑ کو کہنا پڑا: ”میں مرجئہ فرقہ سے اظہار برات کرتا ہوں، جنہوں نے بدکار لوگوں کو بھی عفو خداوندی کا امیدوار بنا دیا۔“

اسی فرقہ نے مرجئہ کے نام کو اس قدر بدنام کیا کہ دوسرے فرقوں کے لیے یہ نام گالی کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔

حنفیہ پر مرجئہ کا اطلاق | معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئہ قرار دیتے تھے جو کبار کے مرتکب کو دائمی جہنمی خیال نہ کرے بلکہ وہ یہ سمجھے کہ وہ اپنے گناہوں کی سزا جھکت کر داخل جنت ہوگا اور خدا تعالیٰ اس کو معاف کر دے گا چنانچہ اسی اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین پر مرجئہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ شریستانی لکھتے ہیں۔

”امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کو مرجئہ“ السنۃ کہا جاتا تھا۔ بہت سے اصحاب مقالات نے آپ کو مرجئہ میں سے شمار کیا ہے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کے نزدیک ایمان دلی تصدیق کا نام ہے اور وہ کم و بیش نہیں ہوتا۔ اس سے لوگوں نے سمجھا کہ آپ عمل کو ایمان سے موخر رکھتے ہیں۔ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ امام صاحب عمل میں اتنے غلط ہوتے ہوئے ترک عمل کا فتویٰ کیسے دے سکتے تھے۔

اس کی ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ آپ ان قدر یہ اور معتزلہ کے برخلاف تھے جو صدر راول میں ظہور پذیر ہوئے اور معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئہ کہتے تھے جو مسئلہ تقدیر میں لے مثلاً امام ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعریؒ متوفی ۳۲۴ھ (اسٹری فرقہ کلامی کے امام) ملاحظہ ہر مقالات

الاسلامین ص ۲۰۲ طبع مصر ۱۳۶۹ھ (ع۔ ح)

ان کا مخالفت ہو۔ خوارج بھی اسی طرح کرتے تھے۔ پس لامحالہ یہ لقب آپ کو معتزلہ اور خوارج نے دیا ہو گا۔

اسی طریقے سے امام ابوحنیفہؒ اور ان اصحاب کے علاوہ دوسرے علماء کے حجم غیر کو بھی مرجئہ کہا گیا ہے۔

مثلاً حسن بن محمدؒ بن علیؒ بن ابی طالبؒ سعید بن جبیرؒ طلق بن حبیبؒ عمرو بن مرہؒ۔
محارب بن ڈارؒ۔ مقاتل بن سلیمانؒ۔ حماد بن ابی سلیمانؒ اور قدید بن جعفرؒ وغیرہم۔ — حالانکہ
یہ علماء حدیث و فقہ کے مسلم امام تھے اور یہ سب اصحاب کبار کی تصحیف نہیں کرتے تھے اور نہ ان کو دایمی جہنمی سمجھتے تھے یہ

مرجئہ اور دوسرے فرقوں میں مناظرہ بازی کا بازار گرم رہتا تھا خصوصاً
معرکہ مناظرت | خوارج اور مرجئہ میں ہمیشہ جدل و مناظرہ کی نوبت آتی رہتی۔

ابوالفرج اصفہانی الاغانی میں لکھتے ہیں۔

”ثابت بن قنطہ کو اکثر خوارج اور مرجئہ کی مجالست و مصاحبت کے مواقع ملتے

رہتے تھے یہ دونوں فرقے خراسان میں جمع ہو کر بحث مباحثہ کرتے رہتے۔

ثابت مرجئہ کی طرف مائل ہوا اور انہیں چاہنے لگا۔ جب یہ دونوں فرقے ایک

مجلس میں جمع ہوئے تو ثابت نے مسلک ارجاء کے بارے میں یہ اشارے

یا ہندا فی اظن العیش قد نفدا ولا ادری الامر الا مدیرا نکدا

انی رہینۃ یوم نست سابقہ الا ینک یومنا ہذا فقد افدا

بایعت ربی بیعا ان وفیت بہ جادرت قتلی کراما جاورا احدا

یا ہذا فاستمع لی ان سیرتنا ان نعبد اللہ لہ نشرک بہ احدا

نرجی الامور اذا کانت مشتیہة وتصدق القول فہم جاروا عندا

المسلمون علی الاسلام کلہموا والمشرکون استوا فی دینہم قد

لے الملل والنحل ص ۲۲۶ ج ۱ طبعی جدید۔ نیز ملاحظہ ہوا التقریبات الالہیہ (ص ۲، جلد ۱) از شاہ ولی اللہ (ع۔ ح)

لے الملل والنحل شہرستانی ص ۳۲۳-۳۲۴ جلد ۱ (ع۔ ح)

ولا اصرى ان ذنباً بالغ احداً م۔۔۔ الناس شرکا اذا ما وجدوا الصدا
 لا نسفك الدماء لان يراد هنا سفك الدماء طریقیاً واحداً جوداً
 من يتق الله في الدنيا فان له اجر التقى اذا و في الحساب غدا
 وما قضى الله من امر فليس له رد وما يقض من شيء يكن رشدا
 كل الخواارج مخيط في مقالته ولو تعبد فيما تال واجتهدا
 اصاعلى و عثمان فانهما! عبدان لله لم يشركا بالله مذابدا
 وكان بينهما شغب وقد شهدا شق العصا و بعين الله ما شهدا
 يجزى علياً و عثماناً باسعيهما ولست ادري بحق اية و ردا
 الله اعلم ماذا يحضران به و كل عبد سيليقي الله منفردا

خلاصہ ترجمہ یہ ہے۔۔۔ ”اے ہند! زندگی ختم ہو رہی ہے، اوقات زیست دو بھر ہو چکے ہیں موت کا وقت ایک دن آگے پیچھے ہونے والا نہیں۔ آج نہیں تو کل۔ میں نے اپنے رب کے بیعت کر رکھی ہے کہ ان مقتدر لوگوں کو قتل کروں جنہوں نے کسی پر بھی زیادتی روا رکھی ہے۔ ہند! غور سے سن لے ہماری سیرت یہ ہے کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔ شرک کا ارتکاب نہیں کرتے ہم مشبہ معاملات خدا کے سپرد کرتے ہیں لیکن جب ظلم صریح اور عناد تین ہو تو ہم اپنی بات سچ کر دکھاتے ہیں مسلمانوں کو (بلا استثناء) سب کو اسلام پر ماننا چاہیئے۔ اور مشرک سب ایک جیسے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ کسی بھی گناہ کے باعث ”مسلمان“ مومن مشرک ہو جاتا ہے۔ ہم کسی مسلمان کا خون نہیں بہاتے جب تک کہ وہ خود ہم پر حملہ آور نہ ہو۔ دنیا میں ہر تقویٰ پسند کو قیامت کے دن اندراج دے گا۔ جو اللہ فیصلہ کر دے اس کو کوئی مسترد نہیں کر سکتا۔ اور اللہ جو فیصلہ کرتا ہے وہ غیر ورشند کا حامل ہوتا ہے۔ خارجی لوگ کیسے بھی عابد و زاہد ہوں اپنے مذہب و قول میں غلط کار ہیں۔ علی و عثمان منجوب سے مومن و مسلمان ہوئے تھے پھر کبھی انہوں نے شرک نہیں کیا۔ ان دونوں میں حقیقت ضرور تھی جس سے مسلمانوں میں نا اتفاقی ظہور میں آگئی۔ اللہ علی و عثمان کو ان کی مساعی حسنہ کا بہتر بدلہ دیوے۔ مجھے نہیں معلوم سامان حق پر کون تھا کیا خبر کہ اللہ کے ہاں وہ کیسے حاضر ہوں گے۔ ہر شخص اکیلا ہی بارگاہ الہی میں حاضری دے گا۔“

(۱۳)

۴- جبریت

جبریتہ (یا جہمیہ) اور افعال انسانی | مسئلہ تقدیر، انسانی ارادہ و قدرت کی حیثیت، اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادہ و قدرت کی حقیقت یہ وہ مسائل تھے جن پر صحابہؓ کے عہد میں غور و خوض شروع ہو گیا تھا۔ مگر عربی اخلاق و اطوار کے غلبہ اور فطری سادگی کے حامل ہونے کی وجہ سے ان میں غور و تعمق کرنے سے احتراز کرتے اور ایسے مذہبی راستہ پر گامزن نہیں ہونا چاہتے تھے جو ان کے قلبِ اذہان پر چھایا جاتا تھا۔ جب صحابہؓ کا مبارک زمانہ ختم ہوا۔ اور مسلمان مذہبِ قدیمہ کی حامل اقوام سے ملنے جلنے لگے۔ مسلمانوں میں فرقوں اور مذہبوں کی کثرت ہو گئی تو ایسی بحثوں کا دائرہ وسیع ہوا اور مسلمان بھی ان مباحث میں قدیم مذہب والوں کی راہ پر چلنے لگے۔

مسلمانوں کا ایک فرقہ جس کا تذکرہ ہم یہاں کرنا چاہتے ہیں اس بات کا دعویٰ دار تھا کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے اور جو افعال اس کی طرف بظاہر منسوب ہیں ان سے اسے کوئی واسطہ نہیں۔ اس مذہب کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ بندے سے افعال کی نفی کر کے انہیں ذاتِ خداوندی کی طرف منسوب کر دیا جائے کیونکہ بندہ میں استطاعت نہیں پائی جاتی وہ تو اپنے افعال میں مجبور محض ہے نہ اس میں قدرت پائی جاتی ہے نہ ارادہ اور نہ اختیار۔

اللہ تعالیٰ انسان میں افعال کو ایسے پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ سب جمادات میں۔ مجازی طور پر وہ افعال انسان کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں جس طرح جمادات کی طرف۔

مثال کے طور پر دیکھئے آپ کہتے ہیں ”ورنحت پھل لایا“ پانی جاری ہوا۔“ پتھر نے حرکت کی۔“ آفتاب طلوع ہوا اور غروب ہوا۔“ آسمان پر بادل چھا گئے۔“ بارش ہونے لگی۔ زمین ہری بھری ہو گئی۔ وغیرہ وغیرہ پس ثابت ہوا کہ جزا و سزا بھی ایک قسم کا جبر ہے۔ جب عقیدہ جبر ثابت ہو گیا تو تکلیف بالا اعمال بھی جبر ہے بلکہ

امام ابن حزم جبریہ کے زعم کے مطابق ان کے دلائل نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”جب ذات باری فعال ہے اور یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ کوئی چیز اس کی تشیل و

نظیر نہیں تو دوسرا کوئی شخص فعال نہیں ہو سکتا۔ جبریہ کہتے ہیں انحال کی نسبت

انسان کی طرف اسی طرح ہے جیسے تم کو موات زیدؑ زید مر گیا یا قاتل الدناء

(عمارت کھڑی ہو گئی) حالانکہ اسے خدا نے مارا۔ اور عمارت بھی خدا نے قائم کی۔“

فرقہ جبریہ کا بانی کون ہے؟ مؤرخین نے طول طویل بحثیں کی ہیں کہ اس فرقہ کا بانی کون

اختیار کرے اس کے متعلق یہ فیصلہ کرنا بڑا دشوار ہے کہ اس کا اولین مؤسس کون ہے بلکہ

اس فرقہ کا نقطہ آغاز معلوم کرنا کچھ آسان کام نہیں ہے۔ لیکن ہم قطعی طور سے کہہ سکتے ہیں

کہ عقیدہ جبر اموی دور کے اوائل میں پھلا پھولا اور اس کے آخری دور میں ایک مذہب کی

صورت اختیار کر لی۔ اموی عہد کے دو جلیل القدر اہل علم کے دو خطوط ہمارے پیش نظر

ہیں جن کا ذکر مرقی نے کتاب المنیۃ والامال میں کیا ہے۔

عبداللہ بن عباس کا خط | پہلا خط عبداللہ بن عباسؓ کا ہے جس میں انہوں نے

اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کرتے ہوئے نظریہ

جبر سے منع کیا۔

۱۔ المل والنخل شہرستانی ص ۱۴۱ ج ۱۱ ذکر جمیہ ۱۵ الفصل ص ۲۳ ج ۳۔ ۱۱ کے بعد حافظ ابن حزمؒ

نے اس کا جواب دیا ہے (ع۔ ح) ۱۶ المنیۃ والامال فی شرح المل والنخل للمدی احمد بن یحییٰ بن مرقی

الیمنی متوفی ۳۸۵ھ رابیع النون فی الذیل علی کشف الظنون ص ۵۹۸ ج ۲ (یہ کتاب ۳۸۵ھ میں

حیدرآباد دکن میں طبع ہوئی (ع۔ ح)

وہ لکھتے ہیں :-

”اما بعد تم دوسروں کو تقویٰ کا حکم دیتے ہو حالانکہ صاحب تقویٰ تمہاری وجہ سے گمراہ ہو گئے لوگوں کو برا بیٹوں سے روکتے ہو اور گنہگار تمہاری وجہ سے رونا ہونے لگے، اسے جنگجو اسلاف کے بیٹو! اور اسے ظالموں کی پشت پناہی کرنے والو! تمہارے دم سے بدکاروں کی مسجدیں آباد ہیں اور تمہارے شیطان آباد و اجداد کا نام روشن ہے۔

تم سب خدا پر چھوٹا باندھنے والے ہو اور اپنے جرم علانیہ اس پر بخوبی دیتے ہو۔ تمہاری تمہارے گلے کا ہار میں اور خدا پر افترا پر داری تمہاری شہادت ہے کہ کیا تم نے اسی پر ایسا کر لیا ہے اور اسی کو اپنی توجہات کا مرکز بنا لیا اس سے تم نے خطا و فرما حاصل کر لیا ہے۔

تمہیں ان لوگوں کی دوستی کا دعویٰ ہے جو نہ خدا کے مال کو چھوڑتے نہ اس کے شعار کا احترام ملحوظ رکھتے۔ نہ مالِ تیمم سے پرہیز کرتے ہیں۔ تم نے خبیث ترین مخلوق کو خدا کا سب سے بڑا حق دے رکھا ہے، اہل حق کی مدد سے جی چراتے ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل حق ناکارہ ہو گئے، تعداد میں کم ہو گئے، تم نے اہل باطل کی مدد کی اور وہ غالب آ گئے، تعداد میں بڑھ گئے خدا کی طرف جھک جاؤ اور توبہ کر لو۔ خدا جھکنے والے کی توبہ قبول کرتا ہے۔

اس خط میں نظریہ جبر کی تردید ہے، کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ ”تم اپنے جرم علانیہ طور سے خدا کی جانب منسوب کرتے ہو۔“

حسن بصری کا خط | دوسرا خط حسن بصری کا ہے جو انہوں نے بصرہ کے جبریت کے نام لکھا تھا وہ کہتے ہیں۔

”جو شخص خدا اور اس کی قضا و قدر پر ایمان نہیں رکھتا وہ کافر ہے۔ جو اپنے گناہوں کا بوجھ خدا پر ڈال دے وہ بھی کافر ہے۔ خدا کی اطاعت مجبوری کی وجہ سے نہیں کی جاتی اور نہ کسی سے مغلوب ہو کر اس کی نافرمانی کی جاتی ہے

اس لیے کہ مالک حقیقی نے مالک بنا دیا ہے اور جو قدرت اس (انسان) میں پائی جاتی ہے وہ اسی کی ودیعت کر وہ ہے۔ اگر وہ نیک اعمال انجام دیں تو ان کے افعال میں مداخلت نہیں کرتا۔ اور اگر معصیت کا ارتکاب کریں تو وہ ان کے افعال میں خلل بر سکتا ہے۔ اگر اس کی مشیت کا تقاضا ہو۔ جب وہ کچھ نہیں کرتے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ انہیں خدا نے چھوڑ دیا ہے۔ اگر خدا مخلوقات کو اطاعت پر مجبور کر دیتا تو ثواب کو ساقط کر دیا ہوتا۔ اور اگر جبراً گناہوں پر مجبور کرتا تو سزا کو موقوف کر دیتا اور اگر بے کار چھوڑ دیتا تو اس کی عدم قدرت کی دلیل ہوتی بلکہ مخلوقات کے بارے میں اس کی خاص حیثیت ہے جسے اس نے ان سے پوشیدہ رکھا ہوا ہے۔ اگر وہ نیک اعمال کریں تو یہ خدا کا احسان ہے اور اگر وہ معصیت کا شیعہ اختیار کریں تو اس کی حجت ان پر تمام ہو جاتی ہے۔ اس میں عقیدہ جبر کی پوری پوری وضاحت کی گئی ہے۔

علی بن عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ میں اپنے والد کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک آدمی آیا اور کہنے لگا۔ ابن عباس! یہاں ایک قوم ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ہر چیز خدا کے ہاں سے آئی ہے اور خدا نے جبراً انہیں گناہوں پر لگا رکھا ہے فرمایا۔ ”اگر مجھے پتہ چل گیا کہ ایسا کوئی آدمی یہاں موجود ہے تو میں اس کا گلا ایسا دوچوں گا کہ اس کی روح نکل جائے۔ یہ نہ کہو کہ خدا نے گناہوں کے ارتکاب پر مجبور کیا ہے۔ یہ کہنا بھی زیبا نہیں کہ خدا اس بات سے قطعی طور پر بے خبر ہے کہ بندے کیا کچھ کر رہے ہیں کیونکہ اس سے خدا کا جاہل ہونا لازم آتا ہے“

جبر کا عقیدہ یہودی ذہن کی پیداوار ہے | قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ عقیدہ جبر عہد صحابہؓ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیدا ہوا۔ اموی دور کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں اسے ایک مکمل مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی جس کے انصار و اعداؤں تھے جو اس کی طرف دعوت دیتے

لے المیزان والادل لے ایضاً

درس و تدریس کے ذریعہ پھیلاتے اور اس کی وساحت کرتے تھے۔ رہی یہ بات کہ فرقہ کب پیدا ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ :-

۱۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس کے اولین بانی بعض یہود تھے انہوں نے یہ مذہب مسلمانوں کو سکھایا جن سے ان کی نشر و اشاعت ہوئی۔

۲۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس نظریہ کا موجد جعد بن درہم تھا جس نے شام کے ایک یہودی سے یہ عقیدہ اخذ کیا اور اہل بصرہ میں اسے پھیلا یا۔ پھر اس سے جہم بن صفوان نے سیکھا۔

کتاب سرح العیون میں جعد بن درہم کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

”جعد بن درہم سے جہم بن صفوان نے وہ قول سیکھا جس کی طرف جہمیہ منسوب ہیں“

۳۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جعد نے یہ نظریہ ابان بن سمان سے اور اس نے طاووت بن اعصم یہودی سے اخذ کیا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ یہودی ذہن کی پیداوار ہے اور آنحضرتؐ اور صحابہؓ کے زمانہ میں اس کا آغاز ہو چکا تھا کیونکہ طاووت نامی یہودی بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاصر تھا اور صحابہؓ کے زمانہ تک بقید حیات رہا۔

لیکن بایں ہمہ ہم قطعی طور سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس عقیدہ کی تخم کاری یہود کے ذریعہ عمل میں آئی۔ کیونکہ قبل ازیں یہ نظریات اہل فارس میں موجود تھے۔ لہذا یہ انہی مباحث

سہ یہ طاووت لعید بن اعصم یہودی کا بھانجہ تھا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو زہر دیا تھا اور مجموعۃ

الرسائل الکبریٰ از شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۲۵ جلد ۱ (ع۔ ح) اسے کتاب المینۃ دلائل میں لکھا ہے کہ حضرت

حسنؒ فرماتے ہیں۔ فارس کا رہنے والا ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے

لگا میں نے اہل فارس کو دیکھا ہے کہ وہ اپنی بہنوں اور بیٹیوں سے نکاح کر لیتے ہیں اگر کہا جائے کہ آپ

لوگ ایسا کیوں کرتے ہیں تو کہتے ہیں خدا کی تقدیر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری امت میں

اس عقیدہ کے لوگ پیدا ہوں گے یہ میری امت کے مجوس ہوں گے (مصنف) لیکن حدیث کی کسی کتاب

میں بھی تو اس روایت کا پتہ نشان ملنا چاہیئے؛ علاوہ ازیں یہ روایت مرسل ہے۔ (ع۔ ح) ۱

میں سے ایک ہو گا جو زردشتی اور مالوی وغیرہ فرقوں میں عام طور سے رائج تھے۔ یہ مذہب سرزمین خراسان میں برگ و بار لایا کیونکہ ہم نے جو اس فرقہ کا بانی تھا اور جس کی طرف یہ منسوب ہے اسی سرزمین کو اپنے دعوت کے لیے موزوں خیال کیا پس یہ فرقہ اپنی نسبت کے اعتبار سے فارسی و یہودی تھا اور عربوں سے اسے کوئی سروکار نہیں۔

بہم بن صفوان کے عقائد | فرقہ جبر یہ جہم بن صفوان کی طرف منسوب ہوا کیونکہ وہ اس کا عظیم داعی اور مددگار تھا۔ عقیدہ جبر کے دو دش بدوش وہ چند اور نظریات کا بھی پر زور مبلغ تھا۔ مثلاً۔

جنت و دوزخ آخر فنا سے ہم کنار ہوں گے کوئی چیز دائمی اور ابدی نہیں قرآن میں جس خلوق کا تذکرہ ہے اس سے مراد طول مدت اور بقا ہے، دوام و بقا نہیں۔

- ایمان صرف "معرفت" کا نام ہے اور کفر صرف "بہل" کا۔
- خدا کا علم اور کلام دونوں حادث یعنی مخلوق ہیں۔
- وہ خدا کو اشیاء میں داخل نہیں سمجھتا تھا اور نہ یہ کہتا کہ خدا زندہ ہے اور کہتا تھا کہ میں خدا کو ان اوصاف سے منصف نہیں کرتا جن کا اطلاق حوادث پر ہو سکے۔
- وہ اللہ تعالیٰ کے دیدار کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔
- وہ قرآن کو مخلوق سمجھتا تھا کیونکہ وہ اس کے نزدیک حادث تھا نہ قدیم۔

ویسے تو بہت سے لوگ ان خیالات میں جہم کے ہم نوا ہو گئے تھے مگر جہم کا امتیازی عقیدہ جس میں اس کو سب سے زیادہ شہرت حاصل ہوئی نظریہ جبر تھا یعنی یہ کہ انسان مجبور محض ہے۔ نہ اس کا کوئی ارادہ ہے نہ قدرت ہے نہ فعل۔

لے جہم بن صفوان موالی نبی راسخ تھا یہ خراسان میں ظاہر ہوا اور اس مذہب کی دعوت دینے لگا۔ پہلے یہ شریح بن حارث کا کاتب تھا۔ ہم نے طبریج سے مل کر نصر بن سہار کے خلاف خروج کیا۔ مسلم بن حوزامانی نے بنی مروان کے آخری زمانہ میں اسے قتل کیا۔ اس کے اتباع نہاوند میں موجود تھے پھر امام ابو منصور مازیدی اور امام ابو الحسن اشعریؒ کے دونوں مسلک ان لاد کے اعتقادی مذاہب پر چھا گئے اور دوسرے مذاہب کا نام و نشان مٹ گیا (مصنف)

سلف و خلف سب بھیر کی تردید کرنے کے لیے آگے بڑھے اور ہمیشہ کے مذہب کے باطل کرنے کے درپے ہو گئے جیسا کہ اس سے قبل سلف کے بعض اقوال ہم بیان کر چکے ہیں۔ جیسے عبداللہ بن عباسؓ، حسن بن علیؓ، حضرت علیؓ بن ابی طالب اور حضرت عمرؓ بن خطابؓ وغیرہم۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ان کی تردید میں کثرت سے کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں۔

(۱۴)

۵۔ معتزلہ

پس منظر | اس فرقہ نے اموی عہد میں بال و پر نکالے اور عباسی خلافت میں عرصہ دراز تک اسلامی فکر پر حاوی رہا۔

عہد خلافت راشدہ اور اموی خلافت میں عراق متعدد فرقوں کا گہوارہ اور مرکز رہا

لے اس فرقہ کو "قدریہ" بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ غیلان دمشقی اور معبد جنی کی تقلید میں یہ تقدیر کا منکر تھا یعنی امارت صحیحہ کے برعکس یہ فرقہ کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے پیدائش کا منات سے بچاس ہزار سال پہلے وہ کتاب نہیں لکھی جس میں مستقبل میں ہونے والی ہر چیز کو اللہ تعالیٰ نے لکھ لیا تھا اور اس کے بعد جو کچھ ہوا ہے یا ہوگا وہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کتاب کے مطابق معرض وجود میں آتا ہے۔

نیز یہ فرقہ افعال انسانی کا خالق خود انسان کو مانتا ہے اللہ تعالیٰ کو نہیں یعنی کہتا تھا کہ انسان اپنی تقدیر کا خود خالق ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۲۳۷ و ۲۳۸ ج ۱) وغیرہ

واضح رہے کہ تقدیر کا انکار سوسن نامی عیسائی شخص نے کچھ مدت مسلمان ہو کر غیلان دمشقی کے ذریعہ مسلمانوں میں داخل کیا تھا (متذیب ص ۲۲۶ ج ۱۰) یہودیوں کا ایک فرقہ "فروشیم" جس کے معنی معتزلہ کے ہیں۔ بھی تقدیر کا منکر اور انسان کو خالق افعال مانتا تھا (المذہب الاسلامیہ از محمد ابو زہرہ ص ۲۰۹)

ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "معتزلہ کا جماعتی مزاج یہود سے ملتا ہے" (مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۷۷-۷۸ ج ۱)

نیز اس کو جہمیہ بھی کہہ دیتے ہیں کیونکہ انکار صفات باری تعالیٰ کا فکر جہمیہ سے اخذ کر کے اس کو

پھیلا دیا (تاریخ الجہمیہ ص ۴۴ - نظم الاسلام ص ۹ - ۱۰ ج ۲ و فخر الاسلام ص ۲۸۷ (ج ۲)۔

تھا۔ جن کے سلسلے مختلف تھے۔ ان میں سے بعض قدیم عراقی یعنی کلدانی افکار کے حامل تھے بعض اہل فارس کے نظریات سے متاثر تھے۔ بعض یہودی۔ بعض عرب۔ یہ سب مسلمان ہو گئے۔ ان کے اکثر نے اسلام قبول کرنے کے باوجود اسلام کو ان عقائد کی روشنی میں دیکھا جو کئی نسلوں سے ان کے ہاں متواتر چلے آ رہے تھے انہوں نے اسی رنگ میں اپنے آپ کو رنگ لیا اور اپنے جدید عقیدے کی تکوین بھی اسی انداز میں کی۔

ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اسلام کو حاصل تو چشمہ صافی و شیریں سے کیا جس میں کسی طرح کا امتزاج نہیں تھا لیکن ان کا اپنا شعور و فکر بہ حال خالص اسلامی نہ تھا بلکہ قدیم آراء و افکار کی طرف غیر محسوس اور غیر ارادی طور پر موجود تھا۔ عہد جدید کی نفسیات کی اصطلاح میں اگر اس غیر ارادی تاثر کو بیان کرنا چاہیں تو اس کو ”عقل باطن“ کا نام دیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ امیر المؤمنین علیؑ ابن ابی طالب کے عہد میں جب عراق میں باہمی چپقلش و شرت اختیار کر گئی تو پرانے افکار و نظریات قبروں سے نکل کر اٹھ کھڑے ہوئے، سوئے ہوئے فتنے بیدار ہو گئے اور انہوں نے اپنے نقاب اتار پھینکے۔ شیعہ اور خارجیوں کا عراق میں دور دورہ ہو گیا تو اختلاف افکار و نظریات کے اس جھوم میں معتزلہ نمودار ہوئے۔

اس فرقہ کے وقت ظہور میں اختلاف ہے، ایک معتزلہ کا وقت ظہور اور وجہ تسمیہ | گروہ کا خیال ہے کہ جب حضرت حسنؑ، امیر معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دستبردار ہوئے تو اصحاب علیؑ کی ایک جماعت سیاست سے بالکل کنارہ کش ہو گئی اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔

چنانچہ ابو الحسن الطرٹقی اپنی کتاب اہل الہواء والبدع میں لکھتے ہیں۔
”انہوں نے اپنا نام معتزلہ رکھا اس لیے کہ جب حسن بن علیؑ نے حضرت معاویہؓ کی بیعت کی اور خلافت انہیں تفویض کر دی تو ان لوگوں نے حسن اور معاویہؓ دونوں سے کنارہ کشی کر لی بلکہ سب سے الگ ہو گئے۔ یہ لوگ اصحاب علیؑ تھے اب ان کی سرگرمیوں کا مرکز و محور گھر رہ گیا یا مسجد۔ یہ کہا کرتے تھے: ”ہمیں صرف علم اور عبادت سے سروکار ہے۔“

علماء کا دوسرا بڑا گروہ ان لوگوں کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ اس المعتزلہ واصل بن عطار تھے یہ حسن بصریؒ کے حلقہ درس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں یہ سوال زور و شور سے اٹھا اور اسی نے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ کیا گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے یا نہیں؟

حضرت حسن بصریؒ کی مخالفت کرتے ہوئے واصل نے کہا
 ”میں کہتا ہوں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں ہے بلکہ وہ کفر و ایمان کی درمیانی منزل میں ہے۔“

اس اختلاف کے بعد واصل نے حضرت حسن بصریؒ کے حلقہ سے علینہ کی اختیار کر لی اور اسی مسجد میں ایک علیحدہ حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔

اس مسئلہ میں ایک علیحدہ حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔

اصل بن عطار غزال متوفی ۳۱۵ھ اچھا خاصا ادیب کلامی مجاہدات کا گویا موجد جیسا کہ اس کی تصانیف کی فہرست دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے (وفیات الاعیان ص ۱۷۱ ج ۲، لسان ص ۲۱۲ ج ۶) یہ پہلا شخص تھا جس نے مسلک حق (ظاہریت اور مذہب جماعت صحابہؓ) کے خلاف قلم اٹھایا (شرح عقیدہ سفارینی ص ۱۰ جلد ۱ و تاریخ الجہیم والمعتزلہ ص ۵۳) (ع۔ ح)

۳۱۵ھ وفیات (ص ۱۷۱ ج ۲) وغیرہ نیز دیکھیے۔ فجر الاسلام ص ۲۸۸-۲۸۹ (احمد امین مصری۔ مصنف کی کتاب المذہب الاسلامیہ (صفحہ نمونہ بالا) میں منقول ہے کہ معتزلہ کے پیش کردہ یہودیوں کے فرقہ ”نورثیم“ کے عقائد و طریقہ استدلال بھی ہمارے ہاں کے ”معتزلہ“ فرقہ جیسے تھے یعنی وہ معتزلہ یہود تھے اور یہ ”معتزلہ اسلام“ — کن انک قال اللہ والذین من قبلہم تشابہت قلوبہم! (ع۔ ح)

۳۱۵ھ یہ مستشرق غالباً یہودی ہوگا۔ یہودی اور اب عیسائی بھی ہمیشہ سے ”معتزلہ کی طرح میں رطب اللسان رہے ہیں علماء الیہود یقرؤن کتب اشیوخ المعتزلہ ولستحسنون طریقتہم وشرح الطحاویہ فی العقیدۃ السفیہ ص ۲۵۲ لابن العز الحنفی) شاید اس طرح کے یہودی ”فرشیم“ ہوں یا اس لیے کہ اسلامی عقائد میں تشکیک پیدا کرنے کا راستہ معتزلہ ہی نے ہموار کیا ہے یقین کمزور ہو تو عمل میں اضمحلال لازمی ہے جو مسلمانوں کے لیے دشمنان اسلام کی خاص مطلوب شئی ہے (ع۔ ح)

کا کہنا ہے کہ یہ فرقہ، معتزلہ اس لیے کہلا یا کہ یہ لوگ بڑے متقی، پارسا اور لذات دنیاوی سے کنارہ کش رہتے تھے چنانچہ لفظ ”معتزلہ“ اس امر کا ایک نئے دار ہے کہ جن لوگوں کو یہ نام دیا گیا۔ وہ عابد و زاہد قسم کے لوگ تھے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس فرقہ کے سب لوگ ایسے نہ تھے۔ اس جماعت میں ہر طرح کے لوگ تھے نیکو کار بھی اور عصیان شعار بھی۔ ابراہر بھی اور فجار بھی۔

معتزلہ کے اصول خمسہ | ابو الحسن خیاط اپنی کتاب الانتصار میں لکھتے ہیں۔
”کوئی شخص جب تک ذیل کے اصول خمسہ کا معتقد نہ ہو

”معتزلی“ کہلانے کا سزا دار نہیں ہو سکتا۔ ۱۔ توحید ۲۔ عدل ۳۔ وعد و وعید

۴۔ کفر و اسلام کی درمیانی منزل کا اقرار ۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

جس شخص میں یہ اصول خمسہ پوری طرح موجود ہوں گے وہ ”معتزلی“ کہلانے کا مستحق ہوگا، کیونکہ مسلک اعتزال کے یہ اصول جامعہ ہیں۔ جو شخص ان سے

لے اہل سنت والجماعت کے ہاں چھ اصول ایمان تھے۔ ایمان باللہ۔ ایمان بالرسول۔ ایمان بالکتاب۔ ایمان بالملک۔ ایمان بالآخرۃ۔ ایمان بالفد رجح کی بنیاد وصوصی فزان و حدیث پر مبنی۔ رد افض۔ . . . کے اصول اربعہ توحید، عدل، بنوٹ، امامت تھے۔ معتزلہ نے یہ اصول خمسہ ایجاد کر لیے! (شرح الطحاوی ص ۲۲۰) یہ ”اصول خمسہ“ عنوان سے بڑے معصوم نظر آتے ہیں جیسا کہ ہر باطل فرقے کا حال ہوتا ہے لیکن جب معتزلہ کے عقائد اور ان کا کردار اپنے اصل روپ میں سامنے آئے اور اس کے جو تباہ کن نکلے اس کا اندازہ فقہاء و محدثین کی متفقہ اور تقریباً معاصر شہادتوں سے ہو سکتا ہے جن کو ان حالات اور اس فضا سے سابقہ پڑا تھا جس میں وہ رہ رہے تھے اور اتنی بات تو اب بھی دیکھی ہی جاسکتی ہے کہ معتزلہ کے طرز عمل سے نصوص شرعیہ کا احترام باقی نہیں رہا تھا۔

آٹھویں صدی ہجری کے ایک محقق کے حوالہ سے اس بحث کے آخر ۵۴۵ھ میں ہم ذکر کریں گے کہ ”معتزلہ“ کے یہ ”اصول خمسہ“ فقہاء و محدثین کے ”اصول سنہ“ کی بجائے تجویز کے گئے تھے۔ (ع۔ ج)

۱۲۶ طبع القاهرة ۱۹۲۵ھ (ع۔ ج) انتصار والرد علی ابن الراوندی المحدث ۱۲۶

انحراف کرے گا وہ معتزلی نہیں سمجھا جائے گا اور نہ معتزلہ پر اس کے قول و فعل کی ذمہ داری عائد ہوگی۔

اب ہم ایجاز و اختصار کے ساتھ مذکورہ اصول خمسہ پر گفتگو کریں گے۔
ار توحید کتاب مقالات الاسلامیین میں توحید کے بارے میں معتزلہ کا مذہب بتاتے ہیں کہ:-

”خدا ایک ہے ایسے کبثلہ شئیء و هو السميع البصير (۱۱: ۴۲)۔ وہ نہ جسم رکھتا ہے نہ کالبد۔ نہ اس کا جثہ ہے نہ صورت۔ خون بھی نہیں۔ گوشت بھی نہیں نہ جوہر ہے نہ عرض نہ اس کا کوئی رنگ ہے نہ ذائقہ خوشبو بھی نہیں۔ اسے چھو بھی نہیں جاسکتا۔ نہ اس میں حرارت ہے نہ برودت۔ نہ رطوبت ہے نہ خشکیت۔ طول بھی نہیں عرض بھی نہیں، عمق بھی نہیں۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق۔ نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ نہ اس کے الگ اجزاء ہیں نہ وہ ذی الباعض و اجزاء ہے۔ وہ جوارح و اعضا بھی نہیں رکھتا۔ وہ ذی جہات بھی نہیں نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں نہ اگلا ہے نہ پیچھا۔ اوپر بھی نہیں نیچے بھی نہیں۔ کوئی مکان اس کا احاطہ نہیں کر سکتا زمانہ اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ وہ جدا بھی نہیں ہے اور ملا ہوا بھی نہیں۔ نہ امکان میں وہ حلول کرتا ہے۔ وہ کسی ایسے وصف سے متصف نہیں کیا جاسکتا جو خلق میں پائے جاتے ہوں اور حادث و فانی ہوں نہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ متناہی ہے۔ اسے ناپا بھی نہیں جاسکتا۔ وہ مختلف جہات میں سمایا ہوا نہیں۔ وہ محدود بھی نہیں ہے۔ نہ وہ کسی کا باپ ہے نہ بیٹا۔ تقدیریں اس کا احاطہ نہیں کر

لہ یعنی فلسفیانہ اور متکلمانہ توحید جس کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کے صفات کمال کی نفی کی گئی اور اثبات صفات الہیہ کو معاذ اللہ شرک قرار دیا گیا۔ دعنا یا التوحید ما اعتقد وہ من نفی الصفات الہیة لا اعتقاد ہم ان اثباتها يستلزم التشبیہ من شبہ اللہ فقد اشرک۔

(فتح الباری ص ۷۰۲ ج ۶) ح۔ ۷

سکتیں پروردے اسے مستور نہیں کر سکتے۔ وہ حواس کے ادراک سے بالا ہے۔ اسے لوگوں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ وہ مخلوق سے کسی طرح مماثلت نہیں رکھتا۔ نہ اس پر اخات کا نزول ہو سکتا ہے۔ نہ مصیبتیں اسے گھیر سکتی ہیں۔ ہر وہ بات جو تصور میں آ سکتی ہے ہر وہ تصور جو ہم میں آ سکتا ہے اس کی مشابہت سے وہ ماوراء ہے وہ اول ہے۔ سابق ہے، متقدم ہے۔ مخلوقات سے قبل موجود ہے وہ عالم ہے۔ قادر ہے۔ زندہ ہے۔ نہ اسے آنکھ دیکھ سکتی ہے نہ بینائی اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ اولیٰ اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ سماعت اسے سن نہیں سکتی۔ وہ دوسری مخلوقات کی طرح عالم قادر زندہ نہیں ہے۔ نہ وہ علامہ کی طرح ہے جیسے وہ قادر ہوتے ہیں اور زندہ ہوتے ہیں۔ صرف وہی قدیم ہے اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں ہے صرف وہ معبود ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے نہ کوئی اس کے اقتدار میں شریک ہے نہ اس کا کوئی ذریعہ مختار ہے۔ اس کی مرضی کی تشکیل و تکوین میں کوئی اس کا مبین و مددگار نہیں۔ اس نے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز مثال دیکھ کر پیدا نہیں کی کسی چیز کا پیدا کرنا نہ اس کے لیے آسان ہے نہ دشوار نہ اسے کوئی نفع پہنچ سکتا ہے نہ نقصان سرور و لذات سے وہ بیگانہ ہے۔ اذیت و الم سے نا آشنا ہے۔ نہ وہ ذی غایت ہے کہ اس کی انتہا ہو۔ اس پر فنا بھی طاری نہیں ہو سکتی۔ نہ اس میں کسی طرح کی کوتاہی یا کمی ہے۔ نہ مجبوری اور بے چارگی ہے۔ وہ عورت سے بے نیاز ہے نہ اس کی بیوی ہے نہ اولاد۔^۱

۱۔ مقالات الاسلامیین ص ۲۱۶-۲۱۷ ج اول مطبوعۃ السعادتہ مصر ۱۹۵۳ء شرح الطحاوی (ص ۴۱-۴۲) میں مقالات کی اس عبارت کے بعد لکھا ہے۔

”کتاب و سنت کی جن کو فہم و بصیرت حاصل ہے ان پر حقیقی نہیں کہ (معتزلہ) کی اس ”توحید“ میں حق و باطل دونوں کی آمیزش ہے غلامہ اس کا ”سلب“ کو جمع کر دینا ہے۔ یعنی ”اللہ تعالیٰ بے بھی نہیں“ اور ”وہ بھی نہیں“! لیکن پھر ہے کیا؟ یہ اس میں (باقی رہا)۔

معتزلہ اپنے اسی اصل کی بنا پر (الف) قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کو محال سمجھتے تھے کیونکہ اس سے خدا کی جہانیت اور جہت لازم آتی ہے۔ (ب) اور یہ

(لغیہ حاشیہ از صفحہ ۲۵۸) برائے نام ہے اور بیانات حق تعالیٰ کی بارگاہ میں بے ادبی ہے۔ اس کی شانِ اقدس کے لائق یہ ہے کہ اثباتِ صفات و کمالات میں تفصیل کی جائے اور اس سے اللہ تعالیٰ سے تعلقِ محبت پیدا ہوتا ہے، اس کی عظمت و تقدیس دل کی گہرائیوں میں جگہ حاصل کرتی ہے، اور نفی میں کیسی کینڈلہ شئی (۱۱: ۲۲) کے سے اجمال سے کام لیا جائے۔ قرآن پاک اور حدیث شریف کا یہی انداز ہے اور جماعتِ صحابہؓ اور جمیع اہل حق کا یہی مسلک۔

اور جنابِ مصنف نے بھی جتنے مسائل اس ”توحید“ پر متفرع بتائے ہیں اس سے اس اصل کے نتائجِ فاسدہ کا ایک سرسری اندازہ ہو جاتا ہے اور اس سے زیادہ دیکھنا ہر توملہ مرز مخشری معتزلی کی تفسیرِ کثافات کے وہ مقامات ملاحظہ کر لئے جائیں جن کا تعلق آیاتِ صفاتِ باری جل شانہ کی تفسیر سے ہے کہ کس طرح تاویلاتِ باطلہ سے قرآن حکیم کی تخریفات معنوی کی گئی ہے۔

اسلام کی مطلوب توحید وہ ہے جس کے لئے سارے انبیاء علیہم السلام مبعوث ہوئے اور جس کا قرآن حکیم میں جابجا ذکر ہے یعنی توحید الوہیت۔ کتب عقائد میں اسلامی توحید کی تفصیل کے لیے شرح الطحاوی ص ۱۲-۱۴ اور ۲۲-۲۴ ملاحظہ فرمال جائے۔ (ع-ج)

(حاشیہ صفحہ ۲۵۸)

لہٰذا اور اس طرح تاویلاتِ فاسدہ کی آڑے کراہت قرآنیہ کے ظاہر اور متبادر معانی کے مطالب کو بگاڑا اپنے بن گھڑت قواعد کی بنا پر احادیث صحیحہ متواترہ کا انکار کیا اور صحابہ کرامؓ اور خیر القرون کے اجتماعی عقیدے سے منحرف ہوئے حالانکہ جہانیت ”اور جہت“ وغیرہ کے لزوم کی حیثیت خود ساختہ اصطلاحی گورکھ دھند کے سوا کیا ہے؟ اس پر بنیاد رکھنا تو بنا بر فاسد علی الفاسد ہے۔ محققین علماء اہلسنت نے ان سب ”محالات“ اور ”زومات“ کے جواب اپنی کتابوں میں دے دیئے ہیں۔ ملاحظہ فرمائی (ص ۴۱ ج ۶) موافقہ صریح المنقول یصح المنقول (ص ۱۵۱ ج ۱) وغیرہ۔ کم از کم حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حواشی ص ۲۹۸-۲۹۹ پر ایک نظر ڈال لی جائے (ع-ج)

کہ صفات ذات سے غیر نہیں ہیں ورنہ تعددِ قدما لازم آئے گا۔ (ج) اس پر بنیاد رکھتے ہوئے وہ قرآن کو مخلوق سمجھتے تھے کیونکہ وہ صفتِ کلام کو خدا کی صفت نہیں قرار دیتے تھے بلکہ

۲۔ عدل | مورخ شمیر السعدی مروج الذهب میں عدل کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا فساد کو نہیں چاہتا۔ نہ افعالِ عباد کو پیدا کرتا ہے لوگ اللہ کے امر کو بجالاتے ہیں۔ اس کے منہیات سے رک جاتے ہیں تو یہ اس قدرت کے باعث جو اللہ نے انہیں ودیعت کر رکھی ہے۔ خدا ہی حکم دیتا جس کا ارادہ کرتا ہے اور اسی بات سے روکتا ہے جسے برا سمجھتا ہے۔ ہر گز

لے قرآن وحدیث اور مذہب سلف کو نہ سمجھنے کا یہ افسوسناک نتیجہ ہوا۔ اصل یہ ہے کہ اہل حق اللہ تعالیٰ کی ہر صفتِ کمال کو — اور اس ذاتِ برزوا علیٰ کے سب ہی صفاتِ کمال ہی ہیں۔ لفظ ”اللہ“ کے مفہوم میں داخل سمجھتے ہیں جیسا کہ ہر موصوف کے صفات اس کی ذات ہی میں داخل ہوتے ہیں اس کے ”غیر“ نہیں ہوتے، کہ تعددِ صفات سے تعددِ موصوف لازم آجائے لان هذا المعاني ليست خارجة عن معنى الله عند مثبتة الصفات واسم الله يتناول الذات المتصفة بالصفات ليس هو اسماء للذات المجردة حتى يقولوا نحن نثبت قدماً مع الله الخ۔ (منہاج المستة ص ۲۳۵ ج ۱) — بات یہ بالکل صاف اور سیدھی ہے لیکن بنیاد کج ہو تو اس کے سوا کیا ہوگا؟ تاثر یامے رو دیواری کج!

حواشی حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۳۹۹-۴۰۰ میں بھی اس بات کی کچھ وضاحت آگئی ہے (ع۔ ج) ۱۔ کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہ ماننا اور قرآن حکیم کو مخلوق کہنا صاحبِ نصر حیات جمیع ائمہ اہل سنت سراسر گمراہی اور پیوڑیل سے مآخوذ عقیدہ ہے نیز نقل و نقل کے خلاف اس کی بقدر ضرورت و فہم تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیے حیات امام احمد بن حنبل (ص ۲۳-۲۴۲) اور حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ (ص ۴۶۲-۴۶۸ مع حواشی) ہر دو صالح کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور (ع۔ ج) ۱۔ ص ۱۹۰ ج ۲ مطبوعہ بیروت ۱۴۲۴ھ (ع۔ ج) ۱

جس کا اس نے حکم دیا اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ ہر وہ برائی اچھی نہیں جس سے اس نے روکا ہے۔ وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا نہ ان سے وہ کام لینا چاہتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔ کوئی شخص بھی رزق کھولنے اور بند کرنے کی قدرت نہیں رکھتا بجز اس قدرت کے جو اللہ نے اپنے بندوں کو مرحمت کی ہے۔ وہ ہر چیز کا مالک ہے جس سے چاہتا ہے لے لیتا ہے۔ وہ اگر چاہتا تو مخلوق اپنی اطاعت پر مجبور کر سکتا تھا۔ اس کی اگر مرضی ہوتی تو لوگ کبھی کسی معصیت کے پاس نہ پھٹکتے۔ بے شک وہ اس پر قادر تھا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ اگر ایسا کرتا تو پھر بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی تھی

قانونِ عدل سے معتزلہ دراصل جمہیہ کے اس نظریہ کی تردید کرنا چاہتے تھے کہ بندہ اپنے فعل میں مختار نہیں لہذا اس کو مذموم و مکار قرار دینا ظلم ہے۔ نیز کچھ اس کا کوئی مطلب نہیں کہ اس عقیدہ پر وہ اس آیت قرآنی سے استدلال کرتے تھے مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ط (۴۹:۲) — (از منصف) لیکن یہ استدلال غلط ہے اس آیت کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ اس میں "حسنہ" سے مراد نعمتیں، "أسودگی اور" سیدہ سے مراد مصائب اور مشقتیں ہیں اور یہی سلف کی تفسیر ہے (تفسیر ابن جریر ص ۶، ج ۵) نیز دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸

ایک شخص کو کسی بات کا حکم دیا جائے اور پھر اگر وہی اس کی مخالفت پر مجبور کرے اور نہ کسی فعل سے روکنے کا کچھ مطلب ہے جب کہ منع کنندہ خود اس کو اس فعل کے ارتکاب کے لیے جبر کرے۔

اس بنا پر معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا خالق افعال نہیں لیکن اس کے ثابت کرنے میں یہ امر ملحوظ رکھا کہ اللہ تعالیٰ کو عجز سے منزہ رکھا جائے لہذا انہوں نے کہا کہ یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ نے بندوں کو ودیعت کی اور ان کے لیے خلق کی ہے۔ وہ عطا کرنے والا ہے اور اسے یہ قدرت تمامہ حاصل ہے کہ جو کچھ اس نے عطا کیا ہے اسے سلب کر لے۔

۳۔ وعدہ اور وعید کا مطلب یہ ہے کہ نیک کی جزا ملے اور بدی کی سزا۔ اور یہ کہ کبیرہ گناہ کے مرتکب کی بغیر توبہ معتق نہ ہو۔

(القیس حاشیہ صفحہ ۲۶۱) اختیار دونوں بحال رہیں۔ انسان ذمہ داری محسوس کرے اور اللہ تعالیٰ کے خالق افعال عباد ہونے کا انکار بھی نہ ہو (ع ج ۱) (حاشیہ صفحہ ۲۶۱)

۱۔ یہ مغالطہ مسعودی کے گول مول بیان پر مبنی ہے۔ معتزلہ جس استطاعت و قدرت کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں وہ قبل فعل کی مطلق قدرت ہے۔ صدور فعل کے وقت کی قدرت کا خالق وہ انسان ہی کو مانتے ہیں اللہ تعالیٰ کو نہیں جو شرک فی الربوبیت ہے لہذا بقول امام ابن تیمیہ (فتاویٰ ج ۳ ص ۱۱) معتزلہ کے اصول پر اللہ تعالیٰ "عجز" سے منزہ نہ ہو سکا اور جناب مصنف کی وکالت غیر مفید رہی۔

استطاعت سے متعلقہ مباحث کے لیے ملاحظہ ہوں خصوصاً تصانیف امام ابن تیمیہ شہداء منہاج ص ۲۶۰۔ ۲۶۶ ج ۱ وغیرہ (ع ج ۱) پہلے حصے کے لیے کہ اختلاف نہیں دوسرے حصے کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کا لہ شامل سے مرتکب کیا ہو اگر بلا توبہ معاف کر دے یا اس کو کچھ سزا دے کہ روزی سے نجات دیدے توبہ معتزلہ کے نزدیک رمعاذ اللہ ظلم ہوگا جس سے اللہ کی "تسزیر" ضروری ہے۔ ھؤلاء الذین یسمعون انفسہم عدلیۃ یتقولون من فعل کبیرۃ واحدة احبطت جمیع حسناتہ و خلد فی نار جہنم فھذا الذی سماہ اللہ ورسولہ ظلما یمضون اللہ بہ مع دعوتہم ننزیہہ عن المجرورۃ الرسل و المسائل لابن تیمیہ ص ۲۲ ج ۱ ص ۱۵ اصل "سے بھی بکثرت نصوص رو کر دیئے گئے" (ع ج ۱)

۴۔ کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ | معتزلہ کے اس نظریہ کی توجیہ کرتے ہوئے شہرستانی لکھتے ہیں :-

”واصل بن عطاء کا قول تھا کہ ایمان عبارت ہے نوصال خیر سے۔ جب یہ کسی شخص میں موجود ہوں تو وہ مومن ہے اور مومن ایک توصیفی نام ہے جو نوصال خیر میں نوصال خیر کبھی جمع نہیں ہوتے لہذا وہ توصیفی نام کا متعلق نہیں پس اسے مومن بھی نہیں کہا جائے گا۔ مگر اسے علی الاطلاق کا فرق بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ کلمہ شہادت کا قائل ہے اور دوسرے اعمال خیر بھی اس میں موجود ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن اگر وہ دنیا سے اس طرح رخصت ہو کہ کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو چکا ہو اور توبہ نہ کی ہو تو وہ دورخی ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ کیونکہ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے، ایک فریق جنت میں ہو گا دوسرا جہنم میں۔ البتہ اس کے ساتھ یہ رعایت کی جائے گی کہ عذاب کچھ کم کر دیا جائے اور اسے کافروں سے ایک درجہ اوپر رکھا جائے گا۔“

۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر | معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

لے کہا جاتا ہے کہ واصل نے خارجیوں کے فتوائے کفر کے مقابلے میں درمیانہ درجہ نکالا تھا لیکن ”کافر“ قرار دینے سے پہلے ہی کا کیا فائدہ بڑا۔ جب نتیجہ میں خارجیوں سے موافقت کر لی کہ ”فاسق ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا“ اور جو کس تقصیر یا شرعی مناظرہ میں صد ہا نفوس صریحہ سے انکار کر دیا گیا۔ (ع۔ ح۔ ۱)

لے ”درمیانی درجہ“ کے قائل ہونے کے باوجود معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ پر مدح و تکریم کے طور پر نہیں بلکہ ذمیوں اور کافروں سے تمیز کرنے کے لیے مسلم کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ ابن ابی الحدید نے جس کا شیوخ معتزلہ میں شمار ہوتا ہے لکھا ہے :-

”گو ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبار نہ مومن ہے نہ مسلم لیکن ہم اس کے لیے لفظ ”مسلم“ کا اطلاق جائز خیال کرتے ہیں تاکہ اہل ذمہ اور بت پرستوں سے اسے ممتاز کیا جاسکے۔ لہذا یہ لفظ مرتکب کبار کے لیے ایسی احتیاط سے استعمال کیا جائے گا کہ اس سے اس کی تعلیم نہ آئے اور مدح نہ سمجھی جائے۔“ (شرح نفع البلاغۃ لابن ابی الحدید۔ لاہور مصنف، لیکن یہ ”فراہ شش“ سیاسی قسم کی ہے، جب آخرت میں یہ عقیم ہے تو اس کا معتد بہ فائدہ؟ (ع۔ ح۔ ۱)

مومنوں پر واجب ہے تاکہ دعوت اسلام اور ارشاد و تبلیغ کی نشر و اشاعت کی جائے، جیسے بھی بن پڑے تقریر و تحریر سے ہو یا سیف و سناں سے جیسا بھی صورت حال کا تقاضا ہو۔
معتزلہ کا طرز استدلال | زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ اس اعتماد و بھروسہ کو احترام ادا کر شرعی ہی کچھ محدود کرتا تھا، وہ اپنے سب مسائل کو عقل پر پیش کرتے پھر جسے عقل مانتی اسے قبول کر لیتے ورنہ رد کر دیتے۔

لہٰذا یہ بات سب مسلمانوں کی متفقہ ہے مگر معتزلہ نے اس کو دو دھاری تلوار کے طور پر اپنایا جس سے مقصود ایک طرف عوام اہل سنت کے سامنے اپنے فرقہ کو جاذب بنا کر پیش کرنا تھا دوسری طرف "معروف" (مراد معتزلی نظریات) اور "منکر" (مراد مخالفین کے عقائد) جن میں سرفراست اہل سنت تھے، کے عنوان سے اپنے فرقہ کے عقاید کی نشر و اشاعت تھی، نیز یزید غزنوی بھی جو بلوک و حکام اسلام ان کے ہم نوائے ہوں ان کے خلاف کئی قسم کے اقدام بلکہ بغاوت تک سے دریغ نہ کیا جائے جبکہ اہل حدیث و سنت اختلاف رائے کے باوجود عقائد کے خلاف خروج کو جائز نہیں سمجھتے تھے، امام ابو الحسن اشعریؒ اہل حدیث و سنت کے مذہب کے بیان میں لکھتے ہیں دیرون الدلاء لا تامة المسلمين بالصلاح والا یخو جوا علیہم بالسیف والا یقاتلوا فی الفتنة۔ (مقالات الاسلامیین ص ۳۲۳ ج ۱) شرح الطحاوی ص ۲۲۰ میں معتزلہ کے اس اصل کی غرض کہی ہے نہ تکلموا فی الزام الغیر بذلک (اصولہم الخمسة) الذی هو الامر بالمعروف والنہی عن المنکر وضمنہ جواز الخروج علی الائمة بالمقتال اھ (ایضاً ص ۴۷۷)

امام ابو الحسن اشعریؒ فرماتے ہیں قالت المعتزلة اذکنا جماعة وكان الغالب عندنا اننا نكف عن الفینا عقدنا للامام و نهضنا السلطان و ازلنا و اخذنا الناس بالانقیاد لقولنا فان دخلوا فی قولنا الذی هو التوحید و فی قولنا فی القدر و الا قتلناهم الخ (مقالات الاسلامیین ص ۴۰ ج ۱) خلاصہ یہ کہ جو کوئی ہماری توحید و انکار تقدیر کا قائل نہ ہو ہم (معتزلہ) میں چلے گا تو اسے تلوار کے گھاٹ اتار دیں گے حکومت ہوگی تو اس کا تختہ الٹ دیں گے۔

مصر کے عقلیت پرست جناب احمد امین نے اعتراف کیا ہے کہ (مامون وغیرہ کے درمیں معتزلہ نے یہی کچھ کر دکھایا۔ (ضمیمہ الاسلام ص ۳، ج ۱۳ د ج - ح)

اس انداز فکر کے محرکات یہ تھے۔

۱۔ یہ لوگ زیادہ تر عراق اور فارس میں بود و باش رکھتے تھے جہاں قدیم تہذیب و تمدن کی صدائیں گونج رہی تھیں۔

۲۔ ان میں غیر عربی عنصر بہت زیادہ شریک تھا مثلاً موالی وغیرہ۔

۳۔ مخالفین کی تردید کے لیے عقلی دلائل سے کام لینے کی عادت۔

۴۔ فلاسفہ قدیم کے افکار و آراء سے بھی معتزلہ کافی متاثر تھے۔ پھر ان کا اختلاف یہود و نصاریٰ سے بہت تھا اور جو نظریات قدیم کے حامل اور ان کو عربی زبان میں منتقل کرنے والے تھے۔

آثار عقلی پر اعتماد ہی کا نتیجہ یہ تھا کہ معتزلہ اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ از روئے عقل کیا کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا۔

”سب معارف و عقائدی مسائل عقل سے سمجھتے جاسکتے ہیں اور واجب ہے کہ عقل ہی سے ان میں غور کیا جائے مثلاً نقل (وحی) کے وارد ہونے سے پہلے ہی معلوم تھا کہ منعم (حسن) کا شکر ادا کرنا ضروری ہے۔ حسن اور قبح، حسن اور قبح کی دو ذاتی صفات ہیں۔“

مشہور معتزلی علامہ جہانی کا قول ہے۔

”ہر وہ مصیبت جس کے متعلق عقل یہ سمجھی ہو کہ اللہ کو اس کا امر کرنا چاہیے لیکن اگر اللہ نے اس سے منع کر دیا ہو تو وہ ”نهی الہی“ کی وجہ سے ”قبح“ قرار پائے گا۔ لیکن جس گناہ کے بارے میں عقل کا فیصلہ بھی یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کی اجازت نہیں دے سکتا تو سمجھنا چاہیے کہ وہ گناہ بذات خود قبیح ہے۔ جیسے ذاتِ خداوندی کو نہ جاننا اور اس کے مخالفت عقیدہ رکھنا بعینہ اسی طرح اگر کسی بات کا اللہ نے امر کر دیا ہے تو وہ حکم الہی کے باعث حسن ہو جائے گا اگرچہ عقلاً اس کو ممنوع ہونا چاہیے تھا اور جو احکام ہوں ہی ایسے کہ ان کا حکم دینا

لہ الملل وامل از شیرستانی ص ۵۷ ج ۱ (ع ر ح)

اللہ تعالیٰ کے لیے ضروری تھا وہ بذاتِ خود حسن ٹھہریں گے۔

معتزلہ کا "خدا کے لیے وجوبِ صلاح و اصلح کا نظریہ" اسی پر مبنی ہے جمہورِ معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدا سے وہی بات صادر ہو سکتی ہے جو اپنے اندر صلاح کا پہلو رکھتی ہو لہذا "صلاح" اس کے لیے واجب ٹھہری کیونکہ اللہ جو کچھ بھی کرے گا وہ صالح ہے یہ محال ہے کہ وہ کوئی غیر صالح فعل کرے بلکہ

اسلام میں بہت سے غیر مذاہب کے لوگ داخل
معتزلہ کا اسلام کی طرف سے دفاع

ہوئے۔ ان میں مجوس، یہود، صابی اور نصاریٰ وغیرہ سب ہی تھے۔ ان مذاہب کے جو لوگ داخل اسلام ہوئے ان کے سربراہ اور راہنما ان تعلیمات سے بھرپور تھے جو ان کے ادیانِ سابقہ کی تھیں۔ یہ تعلیمات اس طرح ان میں روال دواں تھیں جیسے رگوں میں خون۔ اسلام قبول کر چکنے کے بعد یہ لوگ اپنے سابقہ مذاہب کی طرح وثنائیں رطب اللسان رہتے تھے۔ انہوں نے اسلام کو اسی روشنی میں دیکھا اور سمجھا تھا بلکہ بعض ان میں ایسے بھی تھے جو سلطانِ وقت کے در سے علی الاعلان تو اسلام کا اظہار کرتے تھے لیکن غیر اسلامی خیالات و معتقدات کو سینہ میں چھپائے ہوئے تھے۔ یہ مسلمانوں میں اپنے مخصوص خیالات کی نشر و تبلیغ کرتے۔ ان کے معتقدات میں شک ڈالتے اور ان کے اندر غیر اسلامی افکار و آراء داخل کرنے کے درپے رہتے تھے چنانچہ ان کی کوششیں رنگ لائیں، رفتہ رفتہ ان کی باتوں نے جڑ پکڑ لی اور ایسے فرقے پیدا ہو گئے جو اگرچہ اسلام کا لیل لگائے ہوئے تھے لیکن درحقیقت اساس اسلام کو منہدم کرنے کے درپے تھے۔ مثلاً مجسمہ، مشبہ اور زنادقہ

۱۰ مقالات الاسلامیین للاشعری ص ۴۲ ج ۲ فہم جدید مصر لیکن اس نسخے میں بجائے جہانی کے یہ قول نظام کی طرف منسوب ہے (ع۔ ح)

۱۱ ان مسائل کی تحقیق ائمہ اہل حدیث و سنت نے اپنی کتابوں میں کر دی ہے اور حق کو معتزلہ کے باطل سے الگ کر دکھایا ہے (ع۔ ح)

وغیرہ۔

معتزلہ جنہوں نے معقول کو پڑھا اور منقول کو سمجھا ان باطل فرقوں کے مقابلہ میں عقل و دانش کی سپرے کر مودار ہوئے۔ ان کے وہ اصول پنجگانہ جن کا گذشتہ صفحات میں ہم تذکرہ کر چکے ہیں۔ سچ پوچھئے تو ان ہی تیز منافقات کی پیداوار تھی جو ان کے اور ان مخالفوں کے مابین برپا تھے۔

ان کے عقیدہ توحید کا جس شکل میں اوپر ذکر ہوا ہے اس کی غرض محبتہ اور مشبہہ کی تردید تھی۔

”عدل“ کے بارے میں معتزلہ کا اصول جہمیہ کے رد کے لیے تھا۔

اسی طرح ”وعدہ اور وعید“ سے مراد کی تردید مقصود تھی۔

لے جہاں تک اسلام کی بیرونی طور پر تبلیغ اور علوم اسلامیہ کی علمی خدمات کا تعلق ہے بلاشبہ معتزلہ نے کی ہیں اور علمائے اہل حدیث و سنت نے ہمیشہ فرائض سے اس کا اعتراف کیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے خوارج اور روافض کے مقابلے میں معتزلہ کی خدمات کو سراہا ہے، دہم محاسن کثیرۃ یترجون علی الخوارج والروافض الخ مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۵۷، جلد ۱، لیکن اس امر کو بھی قطعاً نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے حتیٰ کے ساتھ باطل بھی بہت ملا دیا۔ باطل فرقوں کے ساتھ ساتھ اہل حدیث و سنت کی تردید کے بھی درپے ہو گئے بلکہ آخر میں زیادہ زور اہل حق کی مخالفت میں صرف کرنا شروع کر دیا، اور الفاظ خدا و رسول کی تشریح اپنے نظریات کے بل بوتے پر کرتے چلے گئے جس سے نصوص کا احترام باقی نہ رہا۔ پھر مزید تمہ یہ کیا کہ اہل حدیث کو مجسمہ مشبہہ بتھوئے وغیرہ قرار دیا حالانکہ اہل حدیث ان بدعتی فرقوں کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے معتزلہ اور اس طرح انہوں نے خود ہی اسلامی محاذ کو کمزور کر لیا۔ (ع۔ ح) لے پھر کیا یہ کہ جیسا کہ مصنف خود لکھ آتے ہیں کہ منقول کو معقول کے تابع کر دیا جس سے قرآن کے نصوص میں تاویل و تحریف معنوی، حدیث پاک میں شکوک اور ائمہ سلف پر بے اعتمادی کے دروازے کھل گئے اور جو تعلیمات اسلامیہ قلوب کی اصلاح اور روحانی تربیت کے لیے نازل کی گئی تھیں وہ دماغ کی تسکین تک محدود ہو کر رہ گئیں بلکہ دماغی عیاشی کی نذر ہو گئیں۔ پس بحیثیت مجموعی اگر ”نفع“ کے مقابلے میں ”ضرر“ کو ”اکبر“ کہہ دیا جائے تو غالباً واقعہ کے خلاف نہ ہوگا۔ (ع۔ ح)

خوارج صغیرہ گناہ کے مرتکب کو بھی کافر قرار دیتے تھے معتزلہ نے "منزلہ بین المنزلتین" دور میانہ مرتبہ اسے ان کا رد کیا ہے ۱۰

خلیفہ مہدی کے دور حکومت میں ایک شخص مفتوح خراسانی پیدا ہوا۔ یہ تنازعہ ارجح کا قائل تھا بہت سے مسلمانوں کو برگشتہ کر کے اس نے اپنے جھنڈے تلے جمع کیا اور مالوہ نہر کی طرف چل دیا خلیفہ مہدی نے اس کا دم خم توڑنا چاہا مگر زنا و فساد مفتوح کے متبع (اور بعض طرح اٹھے) لیکن تلوار کسی نظر سے کو قتل کر سکتی ہے نہ کسی مذہب کو فنا کے گھاٹ اتار سکتی ہے۔

اس صورت حال سے بچنے کے لیے مہدی نے معتزلہ وغیرہ کو مفتوح کے رد کے لیے ابھارا تاکہ وہ دلائل سے زنا و فساد کو کپڑوں میں ان کے شہادت دور کریں اور ان کی گمراہیوں کے پردے چاک کر کے رکھ دیں۔ چنانچہ معتزلہ نے تن وہی سے یہ کام سر انجام دیا۔

معتزلہ کا ظہور عصر اموی میں ہوا۔ امویوں کی طرف سے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔ اس لیے کہ معتزلہ نے بھی نہ

شرانگیزی سے کام لیا نہ حرب و پیکار کا اعلان کیا بلکہ یہ ایک فکری گروہ تھا۔ اس کی ساری سرگرمیاں نظر و فکر تک محدود تھیں۔ حجت سے حجت توڑنا۔ دلیل کا دلیل سے مقابلہ کرنا۔ قیاس صحیح سے کام لے کر امور و مسائل کا موازنہ کرنا۔ سیاست سے نہایت واجبی سا تعلق رکھتے تھے۔ ان کی دلیل و حجت کی دنیا نطق و بیان تک محدود تھی۔ تیغ و سنان

۱۰ لیکن اٹھویں صدی کی ایک کتاب نزع الطحاویہ مؤلفہ علامہ صدر الدین ابن العزقنی متوفی ۳۶۷ھ میں لکھا ہے کہ "معتزلہ کے یہ اصول خمسہ اس دور کے بڑے معتزلی مناظر ابو العزلی علاؤ متوفی ۲۲۷ھ نے اہل السنۃ والجماعہ کے مقابلے کے لیے اختراع کئے جس میں اس نے حق کو باطل میں آمیز کر دیا اور اس طرح دین کے کثیر حصہ کو منہدم کرنے کی کوشش کی گئی۔"

تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو کتاب مذکور صفحات ۲۲۶-۲۳۰-۲۳۶-۲۴۰ اور کچھ نہ کچھ انداز اس کا ہمارے گذشتہ حواشی سے بھی ہو سکے گا جو اصول خمسہ پر بطور تبصرہ لکھے گئے اور یہ بات تو ضعی الاسلام کے مؤلف نے بھی تسلیم کی ہے کہ "اصول خمسہ کی حیثیت سلبی زیادہ ہے اور ایجابی بہت کم (ص ۴۲، ج ۲) یعنی ائمہ اکبر من نفعہما کے مصداق۔ (ع۔ ح۔)

کو اس سے کوئی تعلق نہ تھا۔ ان کے اسلحہ دلائل تھے نہ کشمیر برآں۔

مورخ مسعودی مروج الذهب میں بیان کرتے ہیں کہ یزید بن عبد الملک معتزلی عقائد رکھتا تھا اور معتزلہ کے اصول پنجگانہ کو تسلیم کرتا تھا۔

جب دولت عباسیہ کا زمانہ آیا اور الحاد و زندقہ کا معتزلہ کا نشہ اقتدار عباسی دور میں طوفان پوری شدت سے ابھر تو خلفاء عباسیہ نے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ معتزلہ کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔ یہ زندیقیوں کے مقابلہ میں شمشیر بے نیام اور الحاد کے سر پر قضاے مبرم ثابت ہوئے یہاں تک کہ مامون کا دور آیا۔ اس نے ان کی پذیرائی کی انہیں مقرب بنایا۔ پھر جب اس نے فقہاء اور معتزلہ کے مابین اختلافات دیکھے تو فریقین میں مناظرے کرائے تاکہ فیصلہ کن طور پر ایک رائے قائم کی جاسکے لیکن مامون نے ایسی فاش اور ڈوبل غلطی کھائی جو اس کے نمایاں نشان نہ تھی یعنی اس نے خلق قرآن کے مسئلہ میں فقہاء و محدثین کو طاقت کے بل بوتے پر معتزلہ کا ہم نوا بنانے کی کٹھان لی۔

حالانکہ طاقت و شوکتِ اراء کے متوازن اور لوگوں کو کسی عقیدہ کا جبراً یا بند بنانے کے لیے نہیں ہوتی پھر جب کہ دین میں جبر و تشدد حرام ہے۔ تو اسلامی نقطہ نظر سے یہ کس طرح جائز ہو سکتا تھا کہ لوگوں پر ایسا عقیدہ مٹھوایا جائے جس کی مخالفت بہر حال کفر نہ تھی۔ مامون نے فقہاء سے خلق قرآن کا قول تسلیم کرانے کی پوری کوشش کی لیکن جہاں بعض نے خوف کے مارے تقیہ کر کے چارونا چارباں کر لی۔ گو حقیقت یہ ہے کہ یہ تسلیم دل سے ہرگز نہ تھی وہاں ایسے باہمت بھی تھے جنہوں نے ہر مشقت اٹھائی ہر دھکی سہی۔ طویل المیعاد قید و بند کی مصیبتیں نہایت استقامت سے برداشت کیں مگر وہ بات نہ مانی جو ان کے عقیدہ کے خلاف تھی۔

یہ فتنہ مامون کے دور میں شروع ہوا تھا اور معتزم اور واثق کی خلافت تک موجود رہا کیونکہ مامون نے اس کی وصیت کر دی تھی۔ واثق کی روش بھی یہی رہی بلکہ اس نے ایک

سلہ یا معتزلی درباریوں نے ان کو بار بھی کرایا تاکہ اپنے مقاصد حاصل کر سکیں! (ع-ج)

اور مسئلہ یعنی نفی رویت باری پر جبر و اکراہ کا بھی سلسلہ شروع کر دیا جو معتزلہ کا پیدا کردہ تھا جب متوکل مسند نشین خلافت ہوا تو اس نے جو روشند کا یہ سلسلہ ختم کر دیا اور لوگوں کو فکر و نظر کی پوری آزادی دے دی۔

معتزلہ اور ان کے معاصرین | محدثین و فقہاء نے معتزلہ کے خلاف میدان کارزار گرم کر دیا۔ اب صورت حال یہ تھی کہ معتزلہ دو دشمنوں میں گھرے ہوئے تھے۔ اور دونوں قوی اور توانا تھے۔ ایک طرف سے زنادقہ اور ان کے ساتھی حملہ آور تھے۔ دوسری طرف سے محدثین اور فقہاء میدان جنگ میں ڈٹے ہوئے تھے۔ فقہاء کے مجادلات و محاورات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ معتزلہ پر طعن کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ جب علم کلام کی مذمت کرتے نظر آتے ہیں تو ان کا نشانہ معتزلہ ہوتے ہیں اور وہ طریق تکلیف پر تیز تنقید کرتے ہیں تو ان کا مطلب معتزلہ کے طریق تکلم کا رد کرنا ہوتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب جماعت فقہاء اور فرقہ معتزلہ دونوں کا مقصد ایک ہی تھا یعنی حمایت دین، پھر کیا وجہ تھی کہ فقہاء معتزلہ کو اس درجہ ناپسند کرتے تھے میرے خیال میں اس کے متعدد وجوہ تھے جن میں سے چند یہ ہیں۔

معتزلہ کا عقل کو اساس بحث و نظر بنانا | ۱۔ دین حنیف کے فہم و عقائد میں معتزلہ طریقہ سلف صالح سے الگ راستہ اختیار کرتے تھے۔ سلف صالح کے نزدیک تنہا قرآن ہی سے صفات الہی کے تعارف اور تعریف سے متعلق معلومات حاصل ہو سکتے تھے اور یہ کہ ان میں سے کس چیز پر از رو

لہ جو معتزلہ کی اپنی حقائق کے نتیجہ میں تھا۔ قرآن و حدیث کے نصوص کے ساتھ معتزلہ اسلام کی حمایت کے روپ میں جو سلوک کر رہے تھے۔ ان کی غلطیوں پر ٹوکنے کی پاداش میں محدثین و فقہاء کے ایسے جو سازشیں اور تشدد معتزلہ نے کیا اس کا رد عمل نہ ہوتا، حق یہ ہے کہ محدثین کلام اور فقہائے عظام اگر یہ عظیم کارنامہ سر انجام نہ دیتے تو قرآن و حدیث کا آج جلیہ بگڑ گیا ہوتا۔

خدا رحمت کن دایں عاشقان پاک طینت را (ع۔ ح)

عقیدہ ایمان واجب ہے؟ قرآن کے علاوہ اس باب میں وہ کسی اور مصدر و ماخذ کے قائل نہ تھے نہ اس سے مطمئن ہو سکتے تھے۔ فہم عقائد کے لیے وہ صرف آیات قرآن پر اتکا کرتے تھے جو اپنے مفہوم میں صاف ہوتی ہیں لیکن اگر ان میں اشتباہ واقع ہو جاتا تو انہیں اسالیب لغت سے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے جس کا انہیں مکمل حاصل تھا۔ پھر بھی اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی تو توقف سے کام لیتے۔ فتنہ سے دور رہتے ہوئے سکوت اختیار کرتے۔ راہ کج کی طرف راغب نہ ہوتے اور جاوہ متقیم کے راستہ سے منحرف نہ ہوتے۔

عرب کے لیے یہی طریقہ مناسب اور کافی تھا۔ اس لیے کہ یہ ایک اتنی قوم تھی۔ نہ اسے علوم متوجہ سے تعلق تھا نہ منطق سے نہ فلسفہ سے۔ لیکن معتزلہ ان کے انداز کے مخالف تھے انہوں نے ہر معاملہ میں عقل کی راہنمائی تسلیم کی اور اسی کو اساس بحث بنایا۔ ان کی عقل پرستی ہر بات کی تہ تک پہنچنا چاہتی تھی۔ یہ چیز فقہاء کے لیے ناقابل برداشت تھی۔ وہ اس سے مانوس نہ تھے چنانچہ شمشیر زبان بے نیام کر کے میدان میں اتر آئے اور بری باتیں ان کی طرف منسوب کر کے ان کی اشاعت کی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ کی اکثریت اس بڑتاؤ کی سزاوار نہ تھی جیسا کہ لیورپس کے ایک فاضل نے کہا ہے۔

”ہم نے معتزلہ سے دین کے مخالف کوئی بات نہیں سنی بلکہ ہمیں ایک متدین ضمیر کی آواز معلوم ہوئی جو ان باتوں کا اللہ سے دفاع کرتا ہے جو نہ تو اس کی شان کے لائق ہوتی ہیں اور نہ ہی اس تعلق کے مناسب جو خالق اور اس کے بندوں کے مابین ہونا چاہیے۔“

لے لیورپ کے فاضل معتزلہ کو کیوں نہ سراہیں؟ یہودی یا عیسائی ہی تو ہوتے ہیں۔ (ع۔ ح) ۱
لے سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین کا پتہ اس فاضل کو کہاں سے یا علمائے اسلام کو؟ قرآن و حدیث کی گہری مہارت ان کو تھی یا ان صاحب بہادر کو؟ خصوصاً وہ علمائے متقیین جو علمائے معتزلہ کے معاصر تھے یا قریب العصر! (ع۔ ح) ۲

عہ صیح یہ ہے کہ سلف صالح، قرآن و حدیث دونوں کو فہم صفات اور عقائد کا مصدر یقین رکھتے تھے اور قرآن فہمی کے لیے پہلے حدیث رسولؐ ہوتی تھی لغت عربی کا دبر اس کے بعد تھا۔ (ع۔ ح) ۳

۲۔ معتزلہ، افکار زنادقہ سے متاثر تھے | معتزلہ نے زنادقہ اور ثنویہ وغیرہ سے مجاہدات کئے۔ جدل و مناظرہ بھی حرب و پیکار کی ایک قسم ہے۔ حریف کا مقابلہ اسی کے ہتھیاروں سے کیا جاتا ہے۔ وہی پالیسی اختیار کی جاتی ہے۔ حریف کے مقصد کو بھانپنے اور اس کے نصب العین کی ٹوہ لگائی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ لازماً یہ ہوتا ہے کہ دونوں حریف ایک دوسرے کے طور طریقوں سے اثر قبول کر جاتے ہیں۔ یہی معتزلہ کے بارے میں سمجھ لینا چاہیے کہ وہ زنادقہ وغیرہ الحاد پرستوں سے مناظرات کرتے ہوئے اپنے مخالفوں اور دشمنوں کے افکار و نظریات سے خود بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ نیبرج نے کیا خوب کہا ہے۔

”جوشخص کسی عظیم دشمن سے چوکھی جنگ کرتا ہے وہ اس سے مربوط ہو جاتا ہے۔ اسی کے طریق ہائے جنگ اس کو اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ دشمن کے تبدیلی احوال بلکہ اس کے حرکات و سکنات وغیرہ سب کچھ اس کی نظر میں رہتے ہیں۔ اس رابطہ و ضبط کا لبا اوقات نتیجہ نکلتا ہے کہ دشمن کی روح اس پر اثر کرتی ہے۔ اس کی چالوں سے وہ متاثر ہوتا ہے بالکل یہی حال معرکہ افکار کا ہے یہاں بھی حریف مقابل سے نبرد آزما ہونے کے باوجود افکار کے بننے بنانے میں ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا جاسکتا۔ اور تاثیر و تاثر کے اعتبار سے دشمن کے اثرات بھی دوست و حلیف کے اثرات سے کم نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے بعض حنا بلکہ کو اپنے ان اصحاب کے خلاف بیہشکایت پیدا ہو گئی جن کو محمدین کے رد کی طرف پوری توجہ نے الحاد کے دروازے تک پہنچا دیا تھا۔ پھر کیا تعجب ہے اگر بعض آراء معتزلہ میں مجاہدہ باہمی کے باعث زنادقہ اور ثنویہ کے بعض افکار مزوج ہو گئے ہوں۔“

۳۔ معرفت عقائد میں معتزلہ بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے | معتزلہ کا عقلی طریق استدلال | نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے بجز اس

لہ مقدمہ الطبع الانقراض ۵۹-۶۰ (ع-ج)

صورت کے کہ موضوع کلام کوئی حکم شرعی ہو یا حکم شرعی سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ باقی مسائل میں وہ عقل پر بھروسہ کرتے کے عادی تھے اور عقل کا یہ خاصہ ہے کہ اس میں اچھل کود ہوتی ہے چنانچہ اسی عقلیت خالصہ کے باعث بعض معتزلہ بڑی فاش غلطیوں کے مرتکب ہوئے مثلاً مشہور معتزلی امام ابوالمذہب کا قول ہے۔

”اہل جنت اختیار سے محروم ہوں گے کیونکہ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا نے انہیں

مکلف بھی کیا ہوتا پس آخرت وار جزا ہے نہ کہ دار تکلیف۔“

لیکن یہ عقل کے استعمال میں افراط ہے اس لیے کہ ”اختیار“ تکلیف کو مستلزم کب ہے؟ خیاط کہتے ہیں کہ ابوالمذہب نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔

غرض بعض معتزلہ میں اس قسم کے عجیب و غریب خیالات پائے جاتے تھے اور وہ لوگوں میں شائع ہوتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ معتزلہ کے بارے میں علی الاطلاق ناگوار الفاظ استعمال کرنا شروع کر دیے جاتے۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ صرف قصور وار کی مذمت کی جانی چہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے **وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً** (۲۵:۸)

۴۔ معتزلہ نے بڑے بڑے عالی مرتبہ لوگوں کے خلاف بازار حرب و معتزلہ کا تشدد پیکار گرم رکھا اور ان کے خلاف درشت الفاظ استعمال کرنے سے بھی گریز نہ کیا۔ چنانچہ محدثین و فقہاء کے بارے میں جاہل کا قول ہے۔

”اصحاب حدیث اور عوام سزا سزا متقلد ہیں۔ عقلی دلائل کے مقابلہ میں تقلید انہیں زیادہ

مربوط ہے حالانکہ انہوں نے قرآن و منوع ہے۔ باقی رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ

ہم میں عبادت گزار اور زاہد و متقی لوگ پائے جاتے ہیں تو جہان نمک عبادت

گزاری کا تعلق ہے صرف ایک فرقہ منہارج کے عبادت گزاران حضرت کی پوری

جماعت سے تعداد میں زیادہ ہیں۔ حالانکہ منہارج کا فرقہ بہت زیادہ قلیل التعداد ہے

لے مجھے الانتصار میں یہ رجوع نہیں مل سکا۔ (ع۔ ح) سنیہ محدثین کے عموم حکم کی وجہ یہ تھی کہ

اصل الاموال سب معتزلہ کا ایک تھا۔ صرف عقل۔ نیز یہ کہ محدثین و فقہاء کی عداوت میں

سب ہی متحد تھے (ع۔ ح)

مگر بایں ہمہ وہ بڑے نیک، نہاد، حلال و طیب خوراک، ظاہری ٹیپ ٹاپ سے دور، صاحبِ درع و تقویٰ، پابندِ طریق۔ جاں نثار۔ نخل و امساک سے گریزاں اور پیکرِ زہد و جہد تھے۔

یہ اور اسی طرح کی دوسری طعن آمیز باتیں ہیں جنہوں نے امت کو معتزلہ سے متنفر کر دیا۔

۵۔ بعض عباسی خلفاء ایسے تھے جنہوں نے معتزلہ کی خوب آؤ بھگت کی، بلکہ ان کی مچھیٹھوکی اور اس درجہ متعصبانہ پاسداری کی کہ لوگوں کو معتزلہ بنانے کے درپے ہو گئے اور اس سلسلہ میں فقہاء اور محدثین کو نشانہ ستم بنانے تک نہ چو سکے۔ ان پر طرح طرح کی مصیبتیں نازل کیں جن کو وہ تو صبر و استقامت کی چٹان بن کر سہہ گزرے مگر دیکھنے والے کانپ اٹھتے اور ان کی ہمدردیاں اس جماعت سے وابستہ ہو گئیں اور معتزلہ اس لیے مبغوض قرار پائے کہ محدثین و فقہاء کے اس ابتلاء کا اصل سبب وہی ہوئے تھے اور اسی طرح فقہاء و محدثین پر یہ آلام و مصائب معتزلہ کے لیے وبال جان بن گئے اور ان کی شہرت کو اس سے سخت نقصان پہنچا کیونکہ محسن و ابتلاء اور جو رو ستم کا یہ دور معتزلہ ہی کی تائید اور تلمیح سے شروع ہوا تھا۔ گو معتزلہ میں بعض ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان ستم رانیوں اور دراز و سنیوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔

جاہلِ خلفائے عباسیہ کی صفائی پیش کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

”ہم کسی ایسے شخص کی تکفیر نہیں کرتے جس تک ہم اپنی حجت نہ پہنچالیں، صرف انہی لوگوں کو موردِ امتحان بنانا پسند کرتے ہیں جو اہلِ تہمت (مشکوٰۃ) ہوں لیکن کسی مہتمم کی پردہ دری تجسس نہیں اور نہ کسی کی آزمائش اس کی رسوائی ہے، اگر ہر شے حقیقت پردہ دری ہو اور ہر امتحان تجسس، تو سب سے زیادہ پردے فاش کرنے والا قاضی (رج) ہو گا۔“

لہ الفصول المختارہ من کتب الجاحظ از عبد اللہ بن حسان۔ ۱۷ الفصول المختارہ من کتب الجاحظ۔

حقیقت یہ ہے کہ جن آزاد و افکار کی پشت پناہی مادی طاقت کر رہی ہو تو ان کا شکست کھا جانا یقینی امر ہے کیونکہ مادی طاقت اور اقتدار کا نشہ اور ظلم و زیادتی اور حد اعتدال سے تجاوز آپس میں لازم و ملزوم ہیں جس فکر کو طاقت کے بل بوتے پر ٹھونسنے کی کوشش کی جائے گی اس کا نتیجہ الٹ ہی نکلے گا۔ لوگ سمجھتے ہیں اور بجا سمجھتے ہیں کہ اس فکر کے دلائل میں قوت ہو تو نصرت سلطانی کی کیا ضرورت ہے ؟

فرقہ معترزلہ میں محمدین کی شمولیت | بہت سے محدثین نے معترزلہ فرقہ میں اپنا گھونسلہ بنا رکھا تھا جس میں اپنی کج رویوں اور فاسد نظریات کے انڈے بچے دیتے تھے اور اسلام و مسلمین کے متعلق دسیہ کاریوں کا ان میں بیج بونٹتے تھے تا آنکہ ان کے اغراض و مقاصد منظر عام پر آ گئے۔ اس وقت معترزلہ نے انہیں اپنے سے دور ہٹایا۔ ابن الراوندی کا شمار انہی لوگوں میں ہے۔ نیز ابو یعلیٰ الوراق۔ احمد بن حنبل اور فضل بن حدادی بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے ان سب لوگوں نے اسلام میں نئی چیزیں پھیلائیں اور منکرات کی اشاعت کی۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو یہود سے روپیہ لے کر مسلمانوں کے عقائد کے بگاڑنے کی جدوجہد میں لگے رہتے تھے معترزلہ کو جب بھی اس طرح کے عناصر کا پتہ چلتا وہ ان سے علیحدگی اختیار کر لیتے اور ان کے افعال قبیحہ سے بیزاری ظاہر کرتے لیکن بات یہ ہے کہ اتمامِ برأت سے زیادہ تیز رفتار ہوتا ہے۔

معتزلہ پر محدثین و فقہاء کے فتاویٰ | محدثین اور فقہاء نے معترزلہ پر اس شدت سے حملہ کیا کہ ہر حیثیت سے وہ مقہور اور مذموم قرار دیئے گئے۔ امام محمد بن شیبانیؒ نے فتویٰ دیا کہ اگر کوئی شخص کسی معتزلہ کے پیچھے نماز پڑھ لے تو اسے نماز کا اعادہ کرنا چاہئے۔ امام ابو یوسفؒ نے فتویٰ دیا کہ معترزلہ زندقہ ہیں۔ امام مالکؒ کسی معتزلہ کی شہادت قبول کرتے پر آمادہ نہیں تھے۔ معترزلہ کی فضا ایسی خلافِ ہوائی کہ انہیں فاسق و فاجر قرار دے دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب کسی خصوصیت کے دوران سب و شتم تک نوبت آجائے تو اس کا تحقیر و تذلیل تک پہنچنا ضروری ہے

اور حق و باطل ہر قسم کی باتیں مخالفت کے ذمے لگادی جاتی ہیں۔ بنا بریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ معتزلہ کے خلاف اکثر اتہامات یعنی بر عدل و انصاف نہ تھے۔ اور اس کا باعث وہ تعصب تھا جو ان کے خلاف پیدا ہو گیا تھا اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ مسامحہ اور اک کو کسی نہ کسی حد تک تو بند کر ہی دیتا ہے۔

گو معتزلہ میں بعض ایسے لوگ موجود تھے جو دینی اعتبار سے مشتم اور گرفتار گناہ تھے مگر حقیقت یہ ہے کہ ان میں بہت سی خوبیاں بھی تھیں۔ دفاع اسلام کے لیے سب سے پہلے میدان میں اترنے والا یہی فرقہ تھا۔ واصل کے اتباع اکناف ارضی میں پھیل گئے جو اہل بدعت کا رد کرتے تھے عمرو بن عبید نے زمانہ سے بڑی صبر آزمائیاں لڑیں جن کی گرمی میں کبھی کمی نہ آئی۔ عمرو بن عبید اور بشار بن برد میں بڑی گہری دوستی تھی۔ لیکن جب عمرو کو معلوم ہوا کہ بشار میں زندگی اور گمراہی موجود ہے تو اس نے بشار کو بغداد سے جلا وطن کر دیا اور جب تک عمرو کا انتقال نہیں ہو گیا بشار پھر بغداد واپس نہیں آیا۔

معتزلہ میں عابد اور زاہد بھی پائے جاتے تھے۔ عمرو بن عبید ہی کو دیکھئے۔ جاہل

لہ سوال یہ ہے کہ جن اصحاب علم و تقویٰ اور احتیاط و دیانت حضرات کو معتزلہ اور ان کی ہر طرح کی سرگرمیوں سے براہ راست تعلق تھا۔ ملاقاتیں تھیں، مناظرات تھے، تحریریں پڑھتے تھے، تقریریں سنتے تھے، ان کو معتزلہ کا زیادہ پتہ تھا یا ایک ہزار سال سے زائد عرصہ کے بعد والوں کو؟ خصوصاً جبکہ معتزلہ کی پوری تحریریں ابھی منظر عام پر آئی بھی نہیں۔ (ج ۱، صفحہ ۲۲۵ متوفی ۱۲۵ھ حافظ ابن عدی متوفی ۳۶۵ھ کا کہنا ہے کہ عمرو کا زہر و نقشت لوگوں میں اپنا اثر و سوج پیدا کرنے کے لیے تھا لیکن الناس بتشفہ (البدایہ ص ۹، ج ۱۱) البدایہ اور میزان الاعتدال دیکھنے سے عمرو کی صحیح تصویر سامنے آ جاتی ہے۔ (ج ۱، صفحہ ۲۵ خلیفہ ابو جعفر منصور عمر بن عبید کا بے حد احترام کرنا تھا عمرو کی وفات پر اس نے یہ مراثی کہا۔

صلی اللہ علیہ من متوسل قبر امررت بہ علی مزار

قبر تضمن مومنًا متخشعًا عبد اللہ و دان بالقرآن

واذا الرجال تنازعوا في شبهة فصل الحديث بحجة ديان

ولوان الدهر ابقي صالحا ابقي لنا عمدا و ابا عثمان

(گوازاہ تعصب و پاسداری) ان کے بارے میں کتاب ہے۔

”فقہاء و محدثین کے مقابلہ میں عروبن عبید کی عبادت گزاری کافی ہے۔“

ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن دؤاد سے کہا: ”تم دوسروں کو منصب قضا دیتے ہو لیکن میرے اصحاب (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے۔“ احمد بن ابی دؤاد نے جواب دیا: ”امیر المؤمنین آپ کے اصحاب قبول نہیں کرتے۔ یہ جعفر بن مبشر ہیں میں نے ان کے پاس دس ہزار درہم بھیجے لیکن قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود حاضر خدمت ہوا۔ اجازت طلب کی تو اجازت نہ ملی۔ آخر بلا اجازت میں حاضر خدمت ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی تلوار سونت کر کھڑے ہو گئے اور کہا: ”اب تیرا قتل میرے لیے جائز ہو گیا۔“ آخر میں لوٹ آیا۔ فرمایا: ”ایسے آدمی کو کیسے قاضی بناؤں۔“

عجیب بات ہے کہ انہی جعفر کے پاس ان کے بعض اصحاب نے دو درہم بھیجے تو انہوں نے بغیر کسی پس و پیش کے قبول کر لیے۔ کہا گیا: ”آپ نے دس ہزار درہم لوٹا دیئے اور دو درہم قبول کر لیے“ تو جعفر نے جواب دیا: ”جن لوگوں نے یہ دس ہزار درہم تیرے پاس بھیجے تھے وہ مجھ سے زیادہ اس رقم کے استحقاق رکھتے تھے۔ میرے لیے تو بس یہ دو درہم کافی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی سوال کے میری ضرورت مجھ تک پہنچا دی۔ اور ان دو درہموں کی برکت دیکھو کہ انہوں نے مجھے اس رقم سے بے نیاز کر دیا جو شبہ اور حرام کی آمیزش سے پاک نہ تھی۔“ یہ تھا نفس قوی جو شہادت کے سب دروازے بند کر دیتا تھا۔ جعفر نے مشتبہ مال لینا گوارا نہ کیا۔ اسے خیال تھا کہ یہ جائز طریقہ سے فراہم نہیں کیا گیا۔ اس لیے یہ عطیہ ٹھکرا دیا۔ اور دو درہم (بقیہ حاشیہ ص ۲۷۷ کا) ترجمہ ۱۷۷۷ء کے مقام پر فقرہ ”وکی زیارت کو جانے والے اللہ کی تجھ پر مہربانی ہو۔“

وہاں ایسے شخص کی قبر ہے جو صاحب ایمان تھا۔ خدا ترس تھا۔ خدا کا بندہ تھا اور قرآن کا عاشق۔

جب لوگ دین میں شہادت پیدا کرنے لگے تو عمر و حجت و بیان سے اس کا فیصلہ کر دیتا۔ اگر

یہ دنیا کی مرد صالح کو ہمیشہ باقی رکھ سکتی تو بیشک وہ ہمارے لیے ابو عثمان عمر کو باقی رکھے گی۔ (از مصنف)

مورخ ابن کثیر نے اس مدح سرائی کی وجہ یہ لکھی ہے کہ عمر و اپنا سکو جانے کے لیے منصور سے عطیہ وغیرہ

نہیں لینا تھا لہذا منصور اپنے کنجوس صفت ہونے کی وجہ سے عمر و کو اچھا کہتا تھا (البدایہ ص ۵، ج ۱۱، ج ۱)

جو حلال طیب تھے قبول کر لیے۔

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ میں بعض زاہد و عابد تھے۔ بعض درمیانے درجے کے مسلمان تھے اور بہت کم ایسے تھے جو افعالِ قبیحہ کے مرتکب ہوتے ہوں۔^۱

۱۔ کسی بھی شخص کے ذاتی اوصاف کا اعتراف کرنے میں محدثین کرامؒ سے زیادہ فراخ دل کوئی نہیں۔ تاریخ کے ایسے حصے کو محفوظ کرنے والے یہی بزرگ تو ہیں۔ لیکن تنقید جو کچھ تھی وہ اس لیے تھی کہ اسلام کے عقائد و علوم کے بارے میں معتزلہ کے نظریات اہلِ محمدیہ کے لیے زیادہ ضرر دسان تھے اور واقعات کی شہادت یہ ہے کہ یہ سمجھنا ان کی فراستِ ایمانی تھی (ع۔ ج ۱)

(۱۵)

معتزلہ کے مناظرے اور علم کلام

فرقہ معتزلہ نے اپنے خصوم و اعداء سے جو مناظرے کئے ان سے علم کلام وجود میں آیا مقابلہ میں خواہ مجوس ہوں یا ثنویہ یا افضی یا اہل بدعت یا رجال فقہ و حدیث۔ تقریباً تین صدیوں تک اہل سنت مسلمہ کو معتزلہ نے مناظرات و مجادلات میں الجھائے رکھا۔ مرکز دائرہ وہی تھے اور یہ چکی ان ہی کے گرد گھومتی رہی۔ امراد کی مجلسوں میں وزراء کے محلوں میں۔ علماء کے زوایوں میں مناظرے برپا ہوتے رہے۔ اختلافِ فکر و نظر کا چکر چلتا رہا۔ نئے نئے مذہب، فرقے اور مسلک عالم وجود میں آتے رہے اور فکرِ اسلامی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ نیز فارسیت، یونانیت اور ہندیت کے دلکش خول بھی اس پر چڑھا دیئے گئے۔

معتزلہ کا اسلوبِ ہدل و پیکار چند مخصوص امتیازات کا حامل تھا اگرچہ وہ اپنا ایک منفرد رنگ رکھتا تھا۔ لیکن مقتضیاتِ دین سے متنازع نہ تھا۔ گو ان کا طریقِ استنباط جماہیرِ امتِ اسلامیہ کے مقدماتِ استنباطیہ سے متباہن تھا۔ ان کے چند معیارات یہ ہیں۔

۱۔ یہ لوگ بحث و تحقیق، وزنِ ادلہ اور امور میں بزعِ خود سوچ آزادانہ تحقیق کا دعوئے بپار کے عادی تھے۔ دوسروں کے پیچھے چلنے اور تقلید کے قائل نہ تھے یہ آراء کا احترام کرتے تھے، ناموں سے مرعوب نہ ہوتے تھے۔ ان کو حقیقت سے غرض تھی قائل اس کا کوئی ہو، یہی تو بات تھی کہ آپس میں ایک دوسرے کی تقلید بھی نہ

کرتے تھے۔ ان کی روش کا محور یہ تھا کہ اصولِ دین میں اجتہاد سے کام لینے کا ہر شخص مکلف ہے شاید یہی باعث ہو کہ یہ فرقہ بہت سے ذیلی فرقوں میں بٹ گیا۔ مثلاً

- ۱۔ واصلیہ ۲۔ ہذیلیہ ۳۔ نظامیہ ۴۔ حائطیہ ۵۔ بشریہ ۶۔ معمریہ
- ۷۔ مزداریہ ۸۔ ثمامیہ ۹۔ ہشامیہ ۱۰۔ جاحظیہ ۱۱۔ نحیاطیہ ۱۲۔ جباریہ

۲۔ دوسری بات ان میں یہ بھی کہ وہ اثبات عقائد میں عقل پر حدیث سے ناواقفیت | اعتماد رکھتے تھے تاہم قرآن سے بھی مدد لیتے تھے تاکہ جادۂ اعتدال سے ہٹنے نہ پائیں۔ حدیثِ پاک کو وہ زیادہ جانتے ہی نہ تھے اس لیے کہ نہ وہ عقائد میں حدیث سے حجت لاتے تھے نہ اس سے استدلال کرتے تھے۔

غیر اسلامی فنون سے استفادہ | ۳۔ تیسری خصوصیت علومِ غیر سے استفادہ ہے ان کے زمانہ میں جن علوم کا عربی زبان میں ترجمہ ہو چکا تھا ان سے بھی استفادہ اور اشتغال جاری رکھا بلکہ خود بھی ان علوم میں حصہ لیا۔ نوٹیشن کو کچھ پڑنے اور دلیل کو مضبوط کرنے کے لیے جو کچھ ان علوم سے حاصل ہو سکتا تھا، وہ لیا۔ وہ کلام کے میدان میں سریفوں سے لڑے اور انہیں چیت کر دیا اور ہر وہ مسلمان ان کے جھنڈے تلے آ گیا جس نے کسی اجنبی ثقافت کو عقلِ عربی سے ہم آہنگ خیال کر کے قبول کر لیا تھا کیونکہ ایسے لوگوں کو معتزلہ کے نظریاتِ دینی روح۔ فکر تنزیہ باری (جو معتزلہ کے دماغوں پر بری طرح مسلط تھی) اور عقل کو خدا دینے والے انکارِ فلسفہ کے جامع نظر آئے۔

اسی باعث معتزلہ میں ممتاز انشا پرداز، بلند پایہ عالم، ماہرِ فلسفہ اور صاحبِ فہم لہ واصل بن عطاء کے پیرو تھے لہٰذا یعنی اصحاب ابوالعزیز عطاء لہٰذا اصحاب ابراہیم نظام۔ اصحاب احمد بن حنبل لہٰذا اصحاب بشر بن معتمر لہٰذا اصحاب معمر بن عباد لہٰذا اصحاب ہشام جس کی کفیت ابو موسیٰ اور لقب مزدار تھا لہٰذا اصحاب ثمام بن اشقر نمری لہٰذا اصحاب ہشام ابن عمرو الفوطی۔ لہٰذا جاحظ کے پیرو لہٰذا اصحاب ابوالحسن خیاط لہٰذا اصحاب ابوالعباس جہانی لہٰذا ان فرقوں کی تفصیل و واقفیت مقالات الاسلامیین از امام ابوالحسن الاشعری، الملل والنحل از شہرستانی اور الفرق بین الفرق (امام ابو منصور بغدادی) وغیرہ سے معلوم کی جاسکتی ہے (ع۔ ح۔)

ادراک لوگوں کی بڑی تعداد موجود ہے۔

۴۔ معتزلہ کی چوتھی خصوصیت ان کی زبان آوری،
معتزلہ کی فصاحت و بلاغت | شیریں بیانی اور قادر الکلامی تھی۔ ان میں ایسے لوگ
 تھے جو بلند آہنگ خطیب تھے، جدل و پیکار کے فن سے واقف تھے۔ حریف کو زک دینے
 کے تمام پہلوؤں سے باخبر تھے۔ دشمن کو بچھاڑ دینا ان کے معمولات میں داخل تھا۔ مثلاً
 واصل بن عطاء فرقہ معتزلہ کے ایک نمایاں شخص تھے۔ یہ بڑے پایہ کے خطیب تھے
 ان کی خطابت دل کے گوشوں تک پہنچتی اور اپنا اثر کرتی تھی۔ حاضر جوابی اور برجستہ گوئی
 میں اپنا کوئی جواب نہیں رکھتے تھے۔

نظام بھی معتزلہ کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتا تھا۔ نہایت ذہین اور زکترس،
 زبان کا فصیح ادیب اور شاعر تھا۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ جس کے بارے میں ایک سابی ثابت بن قرہ نے کہا تھا۔
 ابو عثمان جاحظ خطیب المسلمین، شیخ المتکلمین اور رئیس المتقدمین والمتأخرین تھا۔ جب
 بولتا تو بلاغت میں سبحان نظر آتا۔ مناظرہ میں نظام کا ہمسر تھا، وہ ادب کا شیخ اور عربوں
 کی زبان تھا۔ اس کی تصنیفات علم و ادب کے سرسبز شاداب باغات ہیں اور اس
 کے خطوط پھل پھولوں سے لدی ہوئی ٹہنیاں جو اس سے بحث کرتا منہ کی کھاتا اور جو سامنے
 آتا عجیب و نیاز بجالاتا۔

معتزلہ کے اعداء و مخالفین اور ان سے مجادلات | معتزلہ جن فرقوں سے برسرِ پیکار
 رہے ان میں روافض، ثنویہ،
 حبیہ، تمام اہل بدعت اور فقہاء و محدثین تھے۔ کفار و زنادقہ اور جمہیہ وغیرہ کے ساتھ ان کے
 مجادلات کا پہلے ہم ذکر کرتے ہیں اس کے بعد فقہاء و محدثین سے ان کے مناظرات کا ذکر
 ہوگا۔

آخر عہد اموی اور صدر دور عباسی میں زنادقہ اور دوسرے اہل اہواء و بدعات بہت
 زیادہ بڑھ گئے۔ کبھی ظاہر ہو جاتے اور کبھی اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اور پیرا بن اسلام میں

ملبوس ہو کر پوشیدگی کے ساتھ اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ ملت اسلامیہ کے جسم میں زہر داخل کر رہے تھے لیکن اس چابک دستی کے ساتھ کہ محسوس نہ ہوتا تھا اور متدین حضرات تک اس کے اثر سے بچ نہ سکیں۔ یہ لوگ اسلام کے بدترین دشمن تھے اور اس کو سخت نقصان پہنچانے والے تھے۔ سازشی لڑائی کے ڈھنگ جانتے تھے اور دام ہمرنگ کے باعث کامیاب ہوتے تھے۔ ان حالات میں معتزلہ نے مقابلہ کی ٹھانی اور ہر اس میدان میں ان کو چپت گرایا جس میں مہارِ اسلام کی غرض سے وہ نکلے۔ چنانچہ اصل نے زنادِ قرہ کے مہارِ بہ کے لیے متعدد شہروں میں اپنے رفقاء اور شاگرد پھیلا دیئے اور خود بھی اسلام کی طرف سے دفاع کیا۔ اس نے مانویہ کے رد میں ہزار مسئلہ نامی ایک کتاب بھی لکھی۔ اس کام کو اس کے بعد جانشینوں نے بھی جاری رکھا۔ ان کا طریقِ بحث زور دار اور دلیل پر مبنی ہوتا تھا فصاحت و وضاحت جس کا جوہر تھا۔ علماء میں مہارت و مزاحمت سے مخاطب کو قائل کرنے کی ان میں قابلیت تھی جس کا اثر یہ تھا کہ معتزلہ کے یہ مخالف ان کو دیکھتے ہی تلوارِ میان میں ڈالتے اور سپر انداز ہو جاتے تھے۔ ایسے مخالف بھی تعداد میں کم نہ تھے جو مناظرہ و مجادلہ کے بعد مسلمان ہو جاتے۔ صرف ابوہذیل علاقہ کے ہاتھ پر تین ہزار سے زائد مجوس و ثنویہ مشرف باسلام ہوئے جو نتیجہ تھا ابوہذیل کی مناظرہ میں صداقت و براعت اور موضوع بحث کی قوت کا نیز اس بات کا بھی کہ ان زنادِ قرہ کی باتیں کمزور اور لوچ ہوتی تھیں۔

معتزلہ کے مناظروں کی ایک جھلک | اب ہم یہ بتانے کے لیے کہ معتزلہ کا طریقہ واقعات یہاں نقل کرتے ہیں۔ الانتصار میں ہے۔

”ماں مذہب داسے سمجھتے تھے کہ صدق و کذب ایک دوسرے کی ضد ہیں صدق خیر ہے اسے نور نے پیدا کیا۔ کذب شر ہے اور وہ ظلمت کی مخلوق ہے ابراہیم نظام نے اس کے جواب میں کہا۔ ”یہ بتائیے کہ اگر کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟ مانویہ نے کہا ”ظلمت“۔ نظام کہنے لگا۔ ”لیکن

اگر اس شخص کو جھوٹ بولنے کے بعد پھتاوا ہو اور کہے کہ میں نے جھوٹ بولا اور بُرا کیا۔ یہ لفظ کہ میں نے جھوٹ بولا کہنے والا کون ہے؟ اس بات پر مانویہ پریشان ہو گئے اور کچھ سمجھ نہ پائے کہ کیا کہیں۔ پھر نظام نے کہا۔ ”اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ یہ منقولہ ”وہ فور ہے جس نے کیا۔ میں نے جھوٹ بولا اور بُرا کیا۔“ نو رکا ہے تو یہ کذب ہے اس لیے کہ فور نے نہ بات کہی نہ اس سے اس کا صدور ممکن ہے۔ کذب تو شتر ہے۔ بنا بریں فور سے صدورِ شر ثابت ہوگا اور اس طرح تمہارا قول باطل ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور بُرا کیا تو اس نے سچ کہا اور صدق خیر ہے۔ لہذا ظلمت بیک وقت حاملِ صدق و کذب ہوئی اور یہ دونوں تمہارے نزدیک الگ الگ چیزیں ہیں۔ خیر الگ اور شر الگ۔“

دیکھئے معتزلہ کا طریق بحث و جدل کہ مخالف کا پیچھا کیسے کرتے تھے اور مناظر پر کس طرح سب راستے بند کر کے لاجواب کر دیتے تھے۔ روانض اور دوسرے فرقوں سے بھی ان کا طرزِ جدل و پیکار اسی قسم کا تھا۔

بایں ہمہ یہ بتا دینا ضروری ہے کہ جدل و پیکار کی اس حدت کے باوجود معتزلہ اپنے زنا و فحشوں سے سلوک بہت اچھا کرتے تھے اور علماء کا اخلاق ہونا بھی ایسا ہی چاہیے کہ ان کی فراخ دلی مخالفین دین تک کے ساتھ محبت کا برتاؤ کرتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں راہِ ہدایت دکھا دیتا ہے۔

فقہاء و محدثین سے معتزلہ کے مجادلات

ان کا مناظرہ سخت اور جھگڑا تیز ہوتا ہے۔ معتزلہ اور فقہاء کے مابین جہاں اختلاف تھا وہ لے ص ۳۰۔ ”مانویہ“ مجوس کا ایک فرقہ ہے مانی حکیم کی طرف منسوب تنویر کی ایک شاخ جو نورِ ظلمت کا الگ الگ خالق مانتے تھے (الملل ص ۴، ۸۳ ج ۲ مع حاشیہ)۔ (ع۔ ح)

لے دیکھئے گشتِ بولوں کی کتاب الآراء والمعتقدات (مصنف)

اسی قسم کا تھا۔ غیر معمولی نوعیت کا نہ تھا بلکہ گویہ دونوں ایک دوسرے کو کافر نہیں قرار دیتے تھے لیکن بایں ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے درمیان پیکار و نزاع کا جو سلسلہ جاری تھا وہ نہایت شدید تھا۔ مناظروں میں الزام بازی کا بازار گرم ہو گیا تھا۔ دوسرے اسباب کے علاوہ شاید اس کا سبب یہ بھی ہو کہ فقہاء اور محدثین قرآن و سنت سے دین کو سمجھنے کے عادی تھے۔ ان کے نزدیک عقل کا کام نصوص قرآن مجیم اور حدیث صحیح رسول کریم کا فہم ہے۔ اس کے سوا دوسرے کسی طرح سے دین کی معرفت حاصل کرنے کو گمراہی اور گمراہی سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس معتزلہ اثبات عقائد میں قیاسات عقلیہ کو اگر واجب نہیں تو جائز ضرور سمجھتے تھے۔ بشرطیکہ وہ کسی دینی نص کے مخالف نہ ہوں بلکہ اس کی تائید کرتے ہوں۔

لہذا یہ لوگ منطق اور فلسفہ کو اسلامی عقائد کے اثبات کے لیے کام میں لاتے تھے بخلاف اس کے فقہاء عقلی قیاسات سے دور رہتے اور نص پر وقوف کرتے تھے کہ مبادا قدم گمراہی کی طرف پھسل جائیں۔ اور اہام کی خطرناکیوں سے دوچار ہوں۔ اس لیے کہ عقل مغرور ہوتی ہے دھوکا دیتی ہے پھر غلط راستہ پر ڈال دیتی ہے۔

معتزلہ اور فقہاء و محدثین کی نوعیت اختلاف | غرضیکہ بہت سی جزئیات میں دونوں کے مابین اختلاف چل رہا تھا لیکن بنیادی عقائد میں نہ تھا یہی وجہ تھی کہ معتزلہ، فقہاء و محدثین کی تکفیر نہیں کرتے تھے، اور فقہاء و محدثین بھی معتزلہ کو کافر نہیں بلکہ بدعتی ہی قرار دیتے تھے لہذا ان کے آپس کے مجادلات جو تھے وہ اس وجہ سے تھے کہ عقل کا استعمال دونوں کا الگ الگ طریقہ سے تھا۔ مثال کے طور پر خلق قرآن کے مسئلہ میں ان کے جدال و بحث کو پڑھئے معتزلہ ہے کہ عقلی قیاسات کے پیچھے بے تحاشا دوڑ رہا ہے پس اس کے سامنے محض "تذریہ"

ملے لیکن بیرونی اعتبار سے (ع۔ ح) سہ کیا تاویلات کے ذریعے نصوص کو اپنے نظریات کے مطابق نہ بناتے تھے، علامہ مخشری معتدل معتزلہ خیال کے جاتے ہیں، ان کی تفسیر کشاف نے نصوص قرآنیہ سے جو سلوک کیا ہے اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دوسرے معتزلیوں کا کیا رویہ ہوگا! (ع۔ ح)

ہے۔ دوسری طرف فقیہ اور محدث تھے کہ توقف فرماتے تھے، احتیاط کو ہر قدم پر ملحوظ رکھتے تھے جو بات کتاب و سنت کے نصوص سے ثابت نہ ہو اس پر کان ہی نہ دھرتے تھے بلکہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ امت کی اکثریت اس بارے میں فقہاء محدثین کی ہم نوا تھی جیسا کہ اوپر کسی جگہ گزر چکا ہے۔

معتزلہ سے منقول مجاولات عباسی دور خلافت واقعی مناظرہ بازی کا دور تھا۔ وہ فصاحت و بلاغت اور قوتِ بیانی کا ایک وسیع میدان نظر آتا ہے جس میں دربارہٴ مباحث عقائد میدانِ مناظرات کے سپاہی معتزلہ ہی تھے۔ مناظروں کی مجالس بکثرت منعقد ہوتی تھیں۔ امراء کے دربار ہوں یا مساجد یا کوئی اس شغل کے لیے موزوں و مناسب جگہ، وہاں مناظرے ہوتے تھے لیکن ہم تک پہنچنے والے مناظرات کی تعداد بہت کم ہے جس کا سبب شاید یہ ہو کہ عصرِ متوکل اور اس کے بعد معتزلہ عتاب کی زد میں آ گئے، امتِ مسلمہ ان کو ناپسند کرتی تھی لہذا معتزلہ کے بہت سے آثار ضائع اور اکثر مناظرے فنا کی نذر ہو گئے تاہم جو کچھ بچا کھچا حصہ رہ گیا ہے اس سے ان کی قوتِ مناظرہ کا بہر حال اندازہ ہو جاتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ معتزلہ کی قوم واقعی جھگڑالو تھی۔

۱۔ گذشتہ حواشی سے اندازہ ہو سکے گا کہ یہ تبصرہ واقعات کے مطابق نہیں (ع. ح. ۱)

حصہ دوم

حیاتِ امام ابو حنیفہؒ

حضرت امام کی فقہ اور ان کے نظریات و افکار

(۱۶)

امام ابو حنیفہؒ کے افکار و آراء اور آپؒ کی فہم

کتاب کے اس حصہ میں ہم دو امور سے بحث کریں گے۔

۱۔ اعتقادی اور سیاسی مسائل میں آپؒ کے افکار و آراء جن میں اس دور کے اکثر علماء مشغول تھے۔

۲۔ آپؒ کی فقہ۔

قسم اول میں ان امور سے بحث ہوگی۔

(۱) خلافت کے متعلق آپؒ کی کیا رائے تھی؟

(۲) خلیفہ کون ہو سکتا ہے؟

(۳) خلیفہ کے شرائط کیا ہیں؟

(۴) بیعت کس بنیاد پر کی جاسکتی ہے؟

(۵) ایمان اور مرتکب ذنوب کے بارے میں آپؒ کی رائے۔

(۶) انفال العباد اور تقدیر سے ان کا رابطہ، نیز مسئلہ تقدیر جو اس دور میں بڑی

شہرت کا حامل تھا۔

(۷) اجتماعیات اور اخلاقیات سے متعلق آپؒ کے افکار و نظریات۔

(۱۷)

۱۔ امام ابو حنیفہؒ کے سیاسی افکار

اب تک مناقب و تاریخ کی جو کتابیں ہماری نظر سے گزری ہیں۔ ان میں امام ابو حنیفہؒ کے سیاسی افکار ہمیں یک جا نہیں مل سکے اس لیے بڑی درق گردانی کی ضرورت پیش آئی۔ اور ادھر ادھر منتشر اخبار و آثار سے آپ کے سیاسی افکار کو تلاش کر کے ایک مرتب و منظم صورت میں پیش کرنا پڑا۔

آپ کی داستانِ حیات کے تذکرہ میں ہم نے جو واقعات بیان کئے ان سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ اول یہ کہ آپ کا طبعی رجحان و میلان حضرت علیؑ کی اس اولاد کی جانب تھا جو حضرت فاطمہؑ کے بطنِ اطہر سے تھے اور سہی میلان آپ کے ابتلا کا سبب ہوا۔ اور ابتلا بھی ایسا شدید کہ آپ کے شہید ہونے میں بخوڑی ہی کسر رہ گئی۔

۲۔ دوسرا یہ کہ بن علویوں نے اموی یا عباسی دور میں خروج کیا تھا آپ نے اس میں عملی شرکت نہیں کی۔ بلکہ آپ ایک مفتی کی حیثیت سے اپنے حلقہٴ درس و افتاء میں صرف ترغیب و تنبیہ پر اکتفا فرماتے تھے۔ چنانچہ حسن بن فحطیہ کے معاملہ میں یہی ہوا آپ فتویٰ صادر کرنے میں اس بے باک مفتی کے منصب سے تبا و زنا فرماتے تھے جو مسئلہ دریافت کئے جانے پر اپنے ضمیر کی ترجمانی کرتے ہوئے سچا فتویٰ دیتا ہے اور اس ضمن میں کسی کے اثر و رسوخ یا شوکت و دبدر سے بالکل متاثر نہیں ہوتا بنا بریں یہ

اس مقام پر ہم ان سوالات کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے بیٹے حماد اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ”علیؑ ہمیں عثمانؓ سے زیادہ عزیز ہیں۔“

لہذا یہ صحیح نہیں امام صاحب نے خیال میں جو مستند حکام تھے ان کے خلاف کسی تشدد کی شکاوت و تحریک سے سہمہ ردی کے اظہار یا
مناظرہ و مناظرہ کی طرف میلان نہیں کہا جاسکتا۔ دونوں چیزیں مختلف ہیں (ع۔ ح) ائمہ المناقب از مرقی کی ص ۹۲
ج ۱ ائمہ الاثنی عشر ۱۲۳ ع۔ ح) ائمہ محو کتاب میں تو یعقوب، امام ابوحنیفہ سے راوی ہیں اور امام صاحب اپنے استاد
حماد سے روایت کرتے ہیں (ع۔ ح) ائمہ المناقب (کی ص ۸۲ جلد ۲) لیکن یہ قول امام ابوحنیفہ کا نہیں بلکہ ابراہیم نجفی کا ہے لفظ
یہ ہیں۔ یعقوب بن شعیب عن ابی حنیفہ عن حماد قال قال ابوہیم۔ اور مناقب کردی ص ۱۳۸ (۱)
میں حضرت عثمانؓ کو فضیلت کے تیسرے درجہ میں ذکر کر کے لکھا ہے۔ وھوالاصح فی مذهب الامام حنفی مذہب کا صحیح
قول ہی ہے اہل امام صاحب ایک روایت یہ بھی ہے جس کا ذکر مصنف نے کیا ہے۔ (باقی صفحہ ۲۹۲)

البتہ حضرت علیؑ کو ترجیح دینے کے با وصف آپ ان کو سب اہل بیتؑ کرنے والے گروہ سے بھی نہ تھے بلکہ ان کے لیے دعائے رحمت فرماتے یہاں تک کہ آپ کے حلقہ مدرس کے بعض فیض یافتہ حضرات کو کہنا پڑا: ”ہم نے ابوحنیفہؒ کے سوا کسی کو حضرت عثمانؓ کے لیے دعائے رحمت کرتے نہیں سنا۔“

خلاصہ کلام یہ کہ آپ نے اسلاف کو برا بھلا کہنا کبھی جائز نہ سمجھا اور نہ کسی کے سختی میں یہ رویہ اختیار کیا۔

مکہ معظمہ میں جب آپ کی ملاقات عطاء بن ابی رباح سے ہوئی اور انہوں نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا: ”آپ اس بیتی کے رہنے والے ہیں جنہوں نے دین اسلام کو بارہ بارہ کر دیا اور مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔“

پھر آپ سے پوچھا کہ آپ کا تعلق کس فرقہ سے ہے؟ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا: ”میں اس گروہ سے وابستہ ہوں جو نہ سلف کو گالی دیتا۔ نہ گناہ کی وجہ سے کسی کی تکفیر کرتا ہے اور تقدیر پر ایمان رکھتا ہے۔“

واقعات اس امر کے آئینہ دار ہیں۔ آپ کی دلی آرزو تھی کہ حب اہل بیت کا دم بھرنے والے ابو بکرؓ و عمرؓ سے کھ لسان کریں اور ان کی شان میں گستاخی کرنے سے کنارہ کش رہ جائیں اس ضمن میں یہ واقعہ قابل ملاحظہ ہے۔

موفق مکی کی المناقب میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: ”میں مدینہ آیا تو ابو جعفر محمد بن علیؑ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وہ بولے اے عراقی! ہمارے یہاں نہ بیٹھے۔ مگر میں بیٹھا رہا اور دریافت کیا: ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ وہ بولے: ”خدا ان پر رحم فرمائے“ میں نے کہا: ”عراقی لوگ تو کہتے ہیں کہ آپ ابو بکرؓ و عمرؓ سے اظہار برأت کرتے ہیں۔“ ابو جعفر کہنے لگے۔

(نقد از صفحہ ۲۹۲) لیکن خود علمائے حنفیہ کے نزدیک وہ ضعیف روایت ہے۔ دیکھئے شرح الطحاویہ (ص ۱۲۱) شرح فقہ اکبر ملا علی قاریؒ (ص ۱۷۶) نہر اس شرح عقائد ص ۴۱ طبع میرٹھ وغیرہ۔ علاوہ انہی اس میں لفظ ”أحبب“ ہے۔ ”أفضل“ نہیں (روح)

”معاذ اللہ! رب کعبہ کی قسم بالکل جھوٹ! کیا آپ کو نہیں معلوم کہ حضرت علیؑ نے اپنی بیٹی ام کلثوم بنت فاطمہؑ کا نکاح حضرت عمرؓ بن خطاب سے کر دیا تھا اور آپ کو کچھ معلوم ہے وہ کون تھیں؟

ان کی نانی اہل جنت کی عورتوں کی سردار خدیجہ الکبریٰؓ تھیں اور ان کے نانا خاتم الانبیاءؑ سید المرسلین تھے۔ ان کی والدہ خواتین عالم کی سردار حضرت فاطمہؓ تھیں ان کے بھائی نورجوانان جنت کے سردار حسنؓ اور حسینؓ تھے۔ ان کے والد صاحب اوصاف جمیلہ علیؑ بن ابی طالب تھے۔

اگر حضرت عمرؓ ام کلثومؑ کے شایانِ شان نہ ہوتے تو ان کے نکاح میں انہیں کیسے دے دیا جاتا؟“

امام ابو حنیفہؒ نے کہا۔

”بہتر ہوگا کہ آپ اہل عراق کو یہ سب باتیں لکھ دیں اور جو خیالات آپ کے متعلق مشہور ہیں ان کی تکذیب کا اعلان فرمائیں۔“

ابو جعفرؒ کہتے لگا۔

”اہل عراق نوشتہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ آپ اپنی طرف ہی دیکھئے۔ میں نے واضح الفاظ میں کہا تھا یہاں نہ بیٹھے۔ لیکن آپ نے ایک نہ سنی۔ اندازہ لگائیے! بھلا وہ نوشتہ پر کیسے عمل کریں گے؟“

امام ابو حنیفہؒ اور امامیہ کے مشہور امام حضرت محمد باقرؒ کے مابین پیش آمدہ اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ شیعہ اہل بیت کو ان آلودگیوں سے پاک کرنا چاہتے تھے جن سے ان کا دامن ملوث ہو چکا تھا اور ان میں بدترین برائی سب شیخیں تھیں جن کے تصور سے آپ کی روح لرز جاتی تھی۔

حضرت علیؑ سب لڑائیوں میں حتیٰ بجانب تھے | امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں حضرت علیؑ نے جو لڑائیاں لڑیں ان سب میں

حق و صواب حضرت علیؓ کی جانب تھا۔ حضرت علیؓ کے مخالفین کی کوئی تاویل ان کی نگاہ میں قابل تسلیم نہ تھی جیسے ان کو بُرا بھلا کہنے کے لیے کوئی وجہ جواز نہ تھی۔

آپ کا قول تھا۔

”حضرت علیؓ جس کے خلاف بھی نبرد آزما ہوئے سنی ہمیشہ آپ کی جانب رہا۔“

نیز حضرت علیؓ اور حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کے مابین جو کچھ وقوع میں آیا اس کے بارہ میں امام صاحبؒ نے فرمایا۔

”بلاشبہ امیر المؤمنین علیؓ نے اس وقت ان دونوں سے طاعن لڑی تھی جب کہ انہوں نے بیعت کے بعد ان کی مخالفت کی۔“

امام ابو خنیفہؒ سے دریافت کیا گیا کہ آپ یوم جمل کے بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں تو انہوں نے کہا۔ ”حضرت علیؓ کا رویہ اس میں مبنی بر انصاف تھا۔ وہ سب مسلمانوں سے زیادہ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ اہل بغی و فساد سے حرب و پیکار کے بارے میں اسلامی لائحہ عمل کیا ہے؟“

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ حق کوئی میں جبری ویسے باک تھے۔ لیکن مخالفین کی مذمت کرنا بھی انہیں مرغوب نہ تھا اور ان کی درواز کار تاویلات بھی ان کے نزدیک کوئی وزن نہ رکھتی تھیں۔

جب حضرت علیؓ کے مخالف صحابہ کرامؓ کے بارے میں ان کی یہ رائے ہے تو اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آپ سابق و لاحق اموی خلفاء کی خلافت کے قائل کب ہونے والے تھے؟ ان اموی خلفاء کے بارے میں جو آپ کے ہم عصر رہ چکے تھے آپ کی رائے کسی شک و شبہ سے بالا ہے۔

ان کے پیش روؤں کے بارے میں بھی منطقی نتیجہ نکالنے سے اسی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔

ان عقلی قیاسات سے قطع نظر اب ہم آپ کے ان اقوال و اعمال کا رخ کرتے ہیں

لے ایضاً ص ۲ ج ۸۲ لے المناقب للہکمی ص ۸۲ ج ۲

جو کسی قسم کے شک و شبہ سے بالا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جب زید بن علیؑ نے ہشام بن عبدالملک پر خروج کیا تو آپ ان کو مدد دیتے رہے اور جب آپ سے ان کے ساتھ مل کر جہاد کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے واضح طور پر فرمایا: ”زید کا خروج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خروج بدر سے ملتا جلتا ہے۔“

آپ نے ان کے عیش کی مالی مدد بھی کی۔ البتہ آپ حضرت زیدؑ کے اعوان و انصار پر بھروسہ نہیں کرتے تھے اسی لیے ان کے ساتھ جہاد میں علیٰ شرکت کرنے سے بایں الفاظ معذرت کا اظہار کیا: ”اگر مجھے یقین ہوتا کہ لوگ بروقت آپ کا ساتھ چھوڑ نہ دیں گے اور ان کی اعانت میں ثابت قدم رہیں گے تو میں آپ کے ساتھ جہاد میں شرکت کرتا کیونکہ آپ امام (امیر المؤمنین) ابرہیٰ ہیں۔“

خلفاء عباسیہ کے بارے میں آپ کی رائے | جب علویوں اور عباسیوں میں ٹھن گئی تو ان کے بارے میں بھی آپ کا موقف وہی تھا جو امویوں کے بارے میں تھا جب ابراہیم نے منصور کے خلاف خروج کیا تو آپ کا میلان اس کی جانب تھا اور جب منصور کے بعض سپہ سالاروں نے ابراہیم کے خلاف لڑنے کا فتویٰ پوچھا تو آپ نے انہیں اجازت تو نہ دی مگر ابراہیم کے معاونین کو آمادہ خروج ضرور کرتے رہے۔ مناقب کی میں ابراہیم بن سوید سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں ابو خنیفہؒ میرے نزدیک قابل احترام تھے اور ان دنوں ابراہیم بن عبداللہ کے خروج کا واقعہ درپیش تھا۔ میں نے پوچھا کہ ایک مرتبہ فریضہ حج بجالانے کے بعد آپ کے نزدیک ابراہیم کی مدد کرنا زیادہ پسندیدہ ہے یا دوبارہ حج بیت اللہ کو جانا؟ آپ نے فرمایا: ”فریضہ حج بجالانے کے بعد غزوہ میں شرکت بچاس حج سے بہتر ہے۔“

ابراہیم کے خروج کے ایام میں ایک عورت امام ابو خنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہنے لگی۔ میرا لڑکا ابراہیم کی مدد کو جانا چاہتا ہے اور میں اسے روک رہی ہوں۔ فرمایا:

سلہ الناقب للکلی ص ۸۴ جلد ۲

”اسے مت روک“

حماد بن اعین کا بیان ہے۔ ابو حنیفہؒ کو گول کو ابراہیم کی مدد پر ابھارتے تھے اور ان کی پیروی کا حکم دیتے تھے۔ آپ کی مجلس میں محمد بن عبداللہ بن حسن کا ذکر کیا گیا تو بے ساختہ آپ کے آنسو جاری ہو گئے یہ

علویہ سے آپ کے علمی روابط | اہل بیت کی طرف آپ کا صرف سیاسی میلان ہی نہ تھا بلکہ ان سے علمی تعلق بھی رکھتے تھے اور شاید آپ کے سیاسی میلان کی وجہ بھی علویوں سے آپ کے علمی روابط ہوں۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ حضرت زیدؑ سے آپ کا علمی رابطہ تھا۔ اور وہ آپ کے اساتذہ میں شمار ہوتے تھے۔

اسی طرح شخص زکریہ اور ابراہیمؑ شہیدین کے والد عبداللہ بن حسن سے بھی آپ کا رابطہ تھا چنانچہ ان کا بھی آپ کے شیوخ میں شمار ہوتا ہے۔
آپ محمد باقرؑ اور جعفر صادقؑ سے روایت کر چکے ہیں جیسا کہ مسند ابی حنیفہ کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے۔

ابو یوسف کتاب الآثار میں امام ابو حنیفہؒ سے اور وہ ابو جعفر محمد بن علی سے اور ابو جعفر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نماز عشاء اور فجر کے مابین آٹھ رکعت ادا کرتے تھے۔ پھر فجر کی دو سنتیں پڑھتے۔

دیکھئے! امام ابو حنیفہؒ ابو جعفر محمد باقرؑ سے ایک منقطع روایت بیان کرتے ہیں جس میں پوری سند مذکور نہیں۔ ظاہر ہے کہ امام اسی روایت اسی شخص سے قبول کر سکتے تھے جو اعتماد و ثقاہت کے بلند مرتبہ پر فائز ہوں کیونکہ یہ ایک معمولی روایت کا اخذ و سماع نہیں بلکہ ایک علمی و دینی مسئلہ کا تعلق و استفادہ ہے۔

کتاب الآثار میں حضرت جعفرؑ سے مناسک حج کے بارے میں بھی ایک روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک آدمی ان کے یہاں آیا اور کہنے لگا میں نے طواف کے سوا تمام احکام حج ادا کر لیے پھر بیوی سے مجامعت کا ارتکاب کیا اب فرمائیے کیا ارشاد

لے الناقب لابن البرزازی ص ۷۲، ج ۲، ص ۲۴ کتاب الآثار ص ۴۴

ہے، ابن عمرؓ نے فرمایا: "باقی ماندہ احکام حج ادا کیجئے۔ کفارہ کے طور پر ایک جانور ذبح کریں اور حج آئندہ آپ کے ذمہ رہا۔" راوی کا بیان ہے سائل دوبارہ آیا اور کہا کہ میں بہت دور دراز سے حج کے لیے آیا ہوں؛ ابن عمرؓ نے سابقہ قول کو پھر دہرایا۔

نو غیت "تشیع" امام صاحب | مقدمات بالا سے بلاشبہ ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ میں تشیع پایا جاتا تھا اور آپؐ اپنے سیاسی آراء و افکار میں شیعہ کی جانب مائل تھے لیکن آپؐ کے احوال و اخبار کا مطالعہ کرنے سے دو امور ابھر کر سامنے آتے ہیں۔

۱۔ پہلایہ کہ اہل بیت کی طرفداری کا یہ مطلب نہ تھا کہ آپؐ دوسرے شیعوں و اساتذہ سے اکتساب علم نہ کرتے یا ان سے سوئے ظن رکھتے۔ بلکہ آپؐ کے علمی روابط اپنے تمام معاصرین سے تھے وہ اہل السنۃ والجماعت سے ہوں یا نہ ہوں، اور آپؐ کے اکثر اساتذہ جن سے آپؐ متاثر تھے کسی سیاسی دھڑے سے وابستہ نہ تھے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ شیعہ فرقوں میں سے کسی کی طرف آپؐ کا انتساب نہیں کیا گیا حالانکہ آپؐ کا حضرت زید کے ساتھ اچھا خاصہ تعلق تھا چنانچہ آپؐ زیدؓ کے امام سے ملے۔ امامیہ اور کیسانہ فرقوں کے ائمہ سے بھی آپؐ کے مراسم رہے لیکن کسی فرقہ کی جانب منسوب نہ ہوئے گویا آپؐ اہل بیت کے ان حامیوں میں سے تھے جنہوں نے اپنی حریت و نظر و فکر کو قائم رکھا اور کسی فرقہ کی حدود و قیود میں محصور ہونا پسند نہ کیا باوجودیکہ آپؐ کسی مخصوص شیعہ فرقے کی جانب منسوب نہ ہوئے، آپؐ کے آراء و افکار بڑی حد تک زیدیہ سے ملتے جلتے تھے۔ چنانچہ آپؐ شیخینؓ کی خلافت کو صمیم سمجھتے تھے اور اس کے قائل نہ تھے کہ "امام" کے متعلق آنحضرتؐ نے کوئی خاص

وصیت کی تھی اور ظاہر ہے کہ یہ سب زیدیہ کے عقائد ہیں اور ایسا ہونا کچھ بعید از

ملہ کتاب الآثار ص ۱۲۲ ملہ یعنی سیاسی طور پر وقت کی حکومت کے مقابلہ میں علویوں سے ہمدردی اور تعاون کی حد تک (ع۔ ح) ملہ اور نہ یہ مطلب تھا کہ صحابہ کرامؓ اور اہل بیتؓ کو دو الگ الگ فرقے سمجھ کر آخر الذکر کی طرفداری کرتے تھے جیسا کہ بعد میں آنے والے حضرات شیعہ کرتے رہے ہیں۔ (ع۔ ح)

قیاس بھی نہیں کیونکہ شیعہ میں ایک زید یہ فرقہ ہی ایسا ہے جو جماعت مسکین کے بہت قریب ہے۔

انتخاب خلیفہ کا طریق امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں | مندرجہ بالا بیانات سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اپنے دور کے حکام

عمال کے بارے میں شیعہ زاویہ نگاہ رکھتے تھے یعنی خلافت کو حضرت علیؓ کی فاطمی اولاد کا حق سمجھتے تھے اور یہ رائے رکھتے تھے کہ آپ کے معاصر خلفائے فاطمیوں کا یہ حق غصب کیا ہے لہذا اس غصب کی وجہ سے وہ ظالم ٹھہرے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ خلافت کا استحقاق رکھنے والوں میں سے ایک خلیفہ کیسے چنا جائے؟

لے یہ ایسا دعویٰ ہے جس پر تاریخ سے کوئی ٹھوس دلیل پیش کرنی چاہیے تھی مگر جناب مصنف نے حضرت امام سے ایسی کوئی تصریح نقل نہیں فرمائی جس سے ثابت ہوتا ہو کہ ”خروج علویہ“ کی تائید و نصرت کی وجہ اولاد علیؓ کا استحقاق خلافت تھی۔ یہاں تک تو درست ہے کہ حضرت امامؒ کو ایک اموی خلیفہ کے خلاف زید بن علیؓ کے خروج، یا منصور عباسی کے عہد میں بعض علویوں کے خروج سے دلی ہمدردی تھی لیکن اس سلسلے کے سارے واقعات کو سامنے رکھا جائے تو اس کی زیادہ وجہ امور لوں اور عباسیوں کے وہ لڑنے خیز مظالم تھے جو بیچارے علویوں پر فوطے جارہے تھے پھر حضرت زیدؒ وغیرہ خاندان علویہ سے حضرت امام کے علمی تعلقات بھی تھے اس کی اور وجہ بھی ہو سکتی ہیں لیکن ”استحقاق خلافت فاطمیہ“ کی وجہ کا — سراغ نہیں ملتا۔ علامہ شبلی مرحوم کی مندرجہ ذیل رائے بھی قابل ملاحظہ ہے جو ہشام بن عبدالملک کی حکومت اور اس کے دور میں ربيع بن علی کے خروج کے سلسلے میں انہوں نے ظاہر کی ہے۔ ”اس حالت میں کہ ہشام کی حکومت نہایت امن و امان کی تھی، امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت کی کوئی وجہ نہ تھی زید بن علی سادات میں صاحب ادعا شخص تھے۔ بے شک ان کو بغاوت کرنی ضرور تھی کیونکہ بخیاں ان کے خلافت ان کا خاص حق تھا۔ غالباً اس غلط فہمی کا منشا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا خاندان اہل بیت کے ساتھ ایک خاص ارادت رکھتا تھا۔ کوفہ کی ہوائیں ایک مدت تک شیعہ بن کا ارتقا ان اتفاق واقعات نے امام ابو حنیفہؒ کی نسبت بیگانہ پیدا کر دیا ورنہ تاریخی شہادتیں بالکل اس کے خلاف ہیں۔“

امیر النعمان ص ۵۵ ج ۱ طبع مجتہد دہلی ۱۹۱۲ء ع۔ ح

ہم امام ابو حنیفہؒ کے اقوال سے اس سوال کا جواب ڈھونڈنے میں کامیاب ہو گئے اس سلسلہ میں آپ کی ایک عبارت ملتی ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ زمام خلافت ہاتھ میں لینے سے پہلے خلیفہ کا انتخاب عمومی ہونا چاہیئے اور سب لوگوں کو اس میں شرکت کا موقع دینا چاہیئے۔
 چنانچہ ریح بن یونس جو خلیفہ منصور کا صاحب تھا بیان کرتا ہے کہ ایک مرتبہ منصور نے امام مالکؒ ابن ابی ذویبؒ اور ابو حنیفہؒ کو بلا کر اپنی خلافت کے بارے میں پوچھا۔ امام مالکؒ نے نرم جواب دیا۔ ابن ابی ذویبؒ نے ذرا سخت بات کہی۔
 امام ابو حنیفہؒ بولے۔

”دین کے متعلق فتویٰ دریافت کرنے والے کو اظہارِ ناراضگی نہیں کرنا چاہیئے۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے ہمیں رضا و خداوندی کے لیے جمع نہیں کیا بلکہ آپ لوگوں کو بتانا چاہتے ہیں کہ یہ تینوں اہل علم میرے حسبِ مرضی فتویٰ دیتے ہیں۔ خواہ ڈر کے مارے ہی کیوں نہ ہو۔“

آپ خلیفہ تو بن گئے مگر آپ کی خلافت پر دو صاحبِ فتویٰ عالم بھی جمع نہیں ہوئے۔ حالانکہ خلافت مومنین کے احتجاج و مشورہ سے قائم ہوتی ہے۔“

اس عبارت سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ آپ کے نزدیک خلافت کی تکمیل مسلمانوں کے انتخاب سے ہوتی ہے اور اس کے لیے بیعتِ کاملہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ آپ کے نزدیک خلافت کا انعقاد خلیفہ سابق کی وصیت سے نہیں ہو سکتا۔ وہ شخص بھی خلیفہ کہلانے کا استحقاق نہیں رکھتا جو جبراً اپنے آپ کو لوگوں پر ٹھونس دے۔ گو لوگ اس کی خلافت پر آخر میں راضی ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اصلی خلافت وہ ہے جو عوام کے آزادانہ انتخاب سے عنانِ خلافت سنبھالنے سے قبل انعقاد پذیر ہو۔

(۱۸)

۲۔ امام صاحب کے کلامی نظریات

آپ کی داستانِ حیات ذکر کرتے ہوئے ہم بتا چکے ہیں کہ آپ ان افکار و مسائل کے سمندر میں غوطہ زن رہ چکے ہیں جو آپ کے معاصر فرقوں کا مرکز و محور تھے۔ آپ نے جدل و مناظرہ سے بھی کام لیا اور اس کی خاطر سفر ہائے دور دراز کی تکالیف بھی اٹھائیں بلکہ یوں کہئے کہ آپ کی علمی زندگی کا آغاز اسی سے ہوا۔ بعد میں فقہ کی طرف توجہ کی اور بلا ریب اہل الرائے کے امام قرار پائے لیکن اس کے بعد بھی جب علم و فضل اور دین و مذہب آپ سے جدل و بحث کا تقاضا کرتے تو آپ ایسا کرنے میں حرج نہ سمجھتے تھے۔ لہذا آپ سے ان معرکۃً آلا مسائل کے بارے میں جن میں اس دور کے متکلمین مشغول بحث و جدل تھے جو نظریات منقول ہیں وہ یہ ہیں۔ ایمان کی حقیقت، مرتکب کبیرہ کا حکم مسئلہ تقدیر، مسئلہ جبر و اختیار ارادہ انسانی۔

ان مسائل میں امام صاحب کے نظریات دو طریقوں سے ہم تک پہنچے ہیں۔
۱۔ بکھری ہوئی مختلف قسم کی قوی اور ضعیف روایات جن کی صحت و سقم میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ بعض وہ کتابیں جو آپ کی طرف منسوب ہیں ان میں سے اولین کتاب الفقہ الاکبر ہے۔ ابن النذیم لکھتے ہیں۔

”امام ابو حنیفہؒ چار کتابوں کے مصنف تھے۔ الفقہ الاکبر، العالم والمتعلم، غنائے تہ کے نام ایک مکتوب جس کا موضوع ایمان اور عمل کا باہمی تعلق۔ کتاب علی الروایۃ علی القدریہ۔“

لے الفہرست ص ۲۸۵ (ع-ج)

ان چاروں کتب کا موضوع علم عقائد اور کلام ہے۔

ان کتب میں سے الفقہ الاکبر خصوصی طور سے متقدمین کی توجہ کا مرکز قرار پائی۔ یہ چند اوراق پر مشتمل ایک مختصر رسالہ ہے جو حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکا ہے۔ یہ متعدد طرق سے روایت کیا گیا ہے مثلاً

- ۱۔ حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے۔ علی قاریؒ نے اس کی شرح لکھی ہے۔
- ۲۔ ابو مطیع بلخی کی روایت سے۔ اس کو الفقہ الالبسط کہتے ہیں۔ ابو الولیث سمرقندی اور عطاء بن علی جوزجانی نے اس کی شرح تحریر کی۔ ان کے علاوہ کچھ اور روایات اور شروع بھی موجود ہیں۔

ایک شرح کی نسبت امام ابو منصور ماتریدی کی طرف بھی کی جاتی ہے۔ مگر یہ نسبت محل نظر و تامل ہے۔ کیونکہ شارح، اشاعرہ کے موافق و مخالف دونوں طرح احتجاج کرتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابو الحسن اشعری سے متاخر ہے۔ حالانکہ امام ابو منصور ماتریدی اور امام ابو الحسن اشعری دونوں آپس میں معاصر تھے، ماتریدی ۳۲۳ھ میں فوت ہوئے اور امام اشعری کا سن وفات ۳۲۳ یا ۳۲۴ھ ہے۔

فقہ اکبر کی نسبت ابو حنیفہؒ کی طرف کہاں تک درست ہے | واضح رہے کہ علماء کے نزدیک فقہ اکبر کی نسبت

امام ابو حنیفہؒ کی جانب محل نظر و تامل ہے۔ اس پر علماء کبھی متفق نہ ہو سکے اور نہ کسی نے اتفاق کا آج تک دعویٰ کیا یہاں تک کہ آپ کے سرگرم حامی اور آپ کے آثار و کتب کی زبردست آرزو رکھنے والے بھی اس کا کوئی واضح ثبوت پیش نہ کر سکے۔

علامہ البزازی المناقب میں فقہ اکبر اور العالم المتعلم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اگر دریافت کیا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ تو کسی کتاب کے مصنف نہ تھے؟ تو میں اس کا

لے تائب الخلیفہ ابن کثیر حنفی ص ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶

یہ جواب دوں گا کہ یہ معتزلہ کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ علم کلام میں ابوحنیفہؒ کی کوئی تصنیف ہی نہیں ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ فقہ اکبر اور العالم والمتعلم کے انتساب کی نفی کر دی جائے اور بر ملا کہا جائے کہ یہ دونوں کتب آپؒ کی تصنیف نہیں۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کتب کے مندرجہ مسائل سے اہل سنت والجماعت کے قواعد کی تائید ہوتی ہے۔ رہا معتزلہ کا یہ دعوئے کہ ابوحنیفہؒ معتزلی تھے اور یہ کتاب ابوحنیفہؒ بخاری کی تصنیف ہے، تو یہ بالکل غلط ہے اس لیے کہ میں نے مولانا شیخ الملتہ والدینؒ کی روایتی عمادی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی یہ دونوں کتابیں دیکھیں ان پر لکھا تھا کہ یہ ابوحنیفہؒ کی تصنیف ہیں۔ مشائخ کی ایک کثیر جماعت اس پر منتفی ہے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کتاب کی نسبت کے متعلق جماعت مشائخ کا اتفاق نقل کیا ہے اور یہ نہیں کہا کہ سب مشائخ اس میں متفق البیان ہیں۔ پس فقہ اکبر کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی طرف مشکوک اور بعض علماء کے نزدیک نادرست ہے۔ یہ ہے فقہ اکبر اور اس کی نسبت کے متعلق علماء کا اختلاف اس ضمن میں وارد شدہ روایات اور ان کی مقدار، قوت و ضبط۔

اب فقہ اکبر کے متن پر ایک غائر نگاہ ڈال کر یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اپنے مندرجات و محتویات کے اعتبار سے کیا پوری کتاب کی نسبت آپؒ کی طرف درست ہے! یا اس میں کچھ ایسا مواد بھی پایا جاتا ہے جس کا انتساب آپؒ کی جانب محل نظر و تامل ہے چنانچہ اس مقصد کے پیش نظر ہم نے الفقہ اکبر طبع ہند پر ایک نظر ڈالی معلوم ہوا کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل الناس میں یہ ترتیب قائم کی ہے۔ ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عمارؓ، کتب مناقب کی تمام روایات میں بالاتفاق مذکور ہے کہ ابوحنیفہؒ درج میں حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ سے مقدم لے المناقب لابن البرزازی ص ۱۰۸ ج ۲ (اس کثیر جماعت میں امام بزودی اور علامہ عبدالعزیز بخاری شارح اصول بزودی شامل ہیں دیکھئے مفتاح السدادہ از طاش کبری زارہ ص ۲۹ ج ۲ (ع-ج) لے سیرۃ النعمان ص ۱۱۵-۱۱۶ میں بھی یہ بحث معلومات افزا ہے (ع-ج)

نہیں سمجھتے تھے اور ظاہر ہے کہ متصل الاسانید روایات ان روایات سے یقیناً اقوی ہوں گی جو اتصال سند کے اعتبار سے اس درجہ کی نہیں ملے۔

فقہ اکبر میں بعض ایسے مسائل بھی دیکھنے میں آئے جن کا رواج نہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں تھا اور نہ آپ سے قبل جن مصادر و مآخذ تک ہمیں رسائی حاصل ہو سکی ہے کسی سے یہ پتہ نہیں چلا کہ آپ سے پہلے یا آپ کے کسی معاصر نے معجزہ کرامت اور استدراج میں فرق دانتیا د نہ کیا ہو حالانکہ فقہ اکبر میں مذکور ہے۔

”انبیاء کے معجزات اور اولیاء کی کرامات برحق ہیں۔ اعداء دین مثلاً الملیس، فرعون اور دجال سے اس نوع کی جو باتیں اخبارات میں مذکور ہیں ان کا نام معجزات و کرامات نہیں بلکہ ہم ان کو تضاد و محاجات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مہلت و سزا کے طور پر اعداء دین کی ضروریات بھی پورا کر دیتے ہیں۔ اس سے وہ مزید کفر و طغیان کا ارتکاب کرنے لگتے ہیں اور یہ سب کچھ جائز اور وارہ امکان میں داخل ہے بلکہ“

کرامات اولیاء اور کفار کے ہاتھوں ظاہر ہونے والے خوارق عادت میں تفرقہ و امتیاز اس دور میں مروج نہ تھا اور جن مذہبی مجاہدات سے ہم واقف ہیں ان میں اس کا کوئی نشان ہمیں نظر نہیں آتا۔ جب اسلام میں تصوف کا ظہور ہوا تو متکلمین میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا۔ اولیاء اللہ اور ان کے کرامات و خوارق کا تذکرہ ہونے لگا اس سے یہ خیال پیدا ہونا ہے کہ شاید یہ مسئلہ سالہ میں اس وقت اضافہ کیا گیا جب علماء دین ان مسائل کا عام چرچا ہوا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پورا سالہ اسی دور کی تصنیف ہو اور اسی لیے اس میں ماترید یہ اور اشغریہ کے افکار و نظریات پائے لے مناقب کی کسی کتاب میں حضرت علیؑ کی افضلیت حضرت عثمانؓ پر مذکور نہیں جس نقل سے مصنف کو مبالغہ ہوا وہ امام براہیم نعمی کا قول ہے۔ جیسا کہ اوپر ایک حاشیہ میں اس کی تفصیل آچکی ہے۔ امام صاحبؒ کا نہیں اور اس میں بھی اجماع ہے افضلیت نہیں اس کے برعکس مناقب ابن البرزازی کی رو سے ۱۳۸ حج ۱۱ میں مذکور ہے حضرت امامؑ کا اصح قول افضلیت عثمانؓ کا ذکر کیا ہے۔ نیز دیکھو ذیل الجواہر المفیدہ ص ۲۹۹ ۲۷۹ (ع۔ ح) ۱۷۰ دیکھئے فقہ اکبر مع شرح ملا علی قاری ص ۹۵-۹۸ طبع مجتبائی دہلی (ع۔ ح) ۱

جاتے ہیں۔

بنابریں ہم عقائد سے متعلق آپ کے افکار و نظریات فقہ اکبر اور العالم و المتعلم سے اخذ نہیں کرنا چاہتے بلکہ اس ضمن میں ہمارا ماخذ تاریخ کی مختلف روایات اور ان ہر دور مسائل کی وہ عبارتیں ہیں جو تاریخی روایات سے ہم آہنگ ہیں۔ ہم چار مسائل پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ ایمان کی حقیقت، مذہب و نوب کے احکام، قدرت و ارادہ و تقدیر اور اعمال انسانی، مسئلہ خلق قرآن۔

(۱۹)

ایمان کی حقیقت

فقہ اکبر میں ایمان کی جو حقیقت مذکور ہے مختلف روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے اس لیے بلاشبہ ہم اسے صحیح سمجھتے ہیں۔

چنانچہ فقہ اکبر میں مذکور ہے ”ایمان، اقرار اور تصدیق کو کہتے ہیں۔“ پھر اسلام کے بارے میں فرمایا ہے ”اسلام کے معنی خدا کے اوامر و احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے۔ اگرچہ بخود اعتقاد سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے مگر دینی لحاظ سے نہ ایمان نہ اسلام کے بغیر پایا جاتا ہے اور نہ اسلام ایمان کے بغیر اور یہ دونوں ظاہر و باطن کی طرح ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں، لفظ دین کا اطلاق ایمان اسلام اور جملہ احکام شرعیہ پر ہوتا ہے۔“

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایمان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف قلبی تصدیق کا نام نہیں بلکہ قلبی تصدیق اور زبانی اقرار دونوں کو ایمان کہتے ہیں اور اس طرح ایمان اسلام کے ساتھ یوں جمع ہو جاتا ہے جیسے لازم و ملزوم چنانچہ نہ ایمان اسلام کے بغیر عالم وجود میں آ سکتا ہے اور نہ اسلام ایمان کے سوا۔

حضرت امام کاظم بن صفوان سے مناظرہ | چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور جہم بن صفوان کے مابین جو مناظرہ ہوا تھا اس میں آپ نے اپنی رائے اور تفصیلی

لے الفقہ الاکبر ص ۱۵ (نیز دیکھیے مع شرح ملا علی قاری ص ۱۰۳ — ۱۰۶ ج ۱) لے الفقہ الاکبر ص ۱۱ (نیز دیکھیے مع

شرح ملا علی قاری ص ۱۰۷ — ۱۰۸ ج ۱)

دلائل بیان کئے۔ اب ہم اس مناظرہ کی تفصیلات بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کے طرز فکر و استدلال کا پتہ چل سکے۔

علامہ مکی المناقب میں لکھتے ہیں:

”ایک مرتبہ جہم بن صفوان گفتگو کے لیے امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عند الملاقات بولامیں چند مسائل میں آپ سے تبادلہ افکار کرنے کے لیے حاضر ہوا ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔

”تمہارے ساتھ گفتگو کرنا باعث عار ہے۔ اور جن مسائل میں تم مشغول ہو ان میں حصہ لینا سبب دخول نار“

جہم :- آپ نے مجھ سے ملاقات اور کلام کے بغیر یہ فیصلہ کیسے صادر کر دیا؟
امام صاحب :- تمہارے جو اقوال مجھے پہنچے وہ مسلمانوں کے نہیں ہو سکتے۔

جہم :- آپ بغیر دیکھے سے یہ فیصلہ صادر کر رہے ہیں۔
امام صاحب :- یہ باتیں تمہارے متعلق مشہور ہیں اور ہر کس و ناکس جانتا ہے۔ لہذا مجھے تمہارے خلاف یہ کچھ دثوق سے کہنا پڑا۔

جہم :- میں آپ سے صرف ایمان کی حقیقت دریافت کرنا چاہتا ہوں۔

امام صاحب :- کیا تم ابھی تک حقیقت حال سے آشنا نہیں ہو کہ سوال کی ضرورت پڑی۔

جہم :- کیوں نہیں البتہ ایمان کی ایک نوع میں مجھے شبہ ہو گیا وہ دور کرنا چاہتا ہوں۔

امام صاحب :- ایمان میں شک کرنا کفر ہے۔

جہم :- آپ کے لیے بالکل جائز نہیں کہ میرے کفر کی وجہ نہ بنائیں۔

امام صاحب :- بھیر بولو۔ کیا پوچھتے ہو؟

جہم :- اچھا بتائیے ایک شخص دل سے خدا کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ وہ اس کو واحد گمانہ

اور بلا مثیل و نظیر سمجھتا ہے اس کی صفات سے جو آشنا ہے۔ ایسے کسٹلہ شئی بھی

مانتا ہے مگر ان باتوں کا زبان سے اقرار کئے بغیر فوت ہو جاتا ہے کیا یہ شخص کفر پر مایا

اسلام پر؟

امام صاحبؒ :- شیخ کافر ہے اور لہذا دوزخی ۔ جب تک کہ قلبی معرفت کے ساتھ لسانی اقرار جمع نہ ہو۔

جہم :- وہ مومن کیسے نہیں جب کہ وہ خدا کی مع صفات معرفت حاصل کر چکے ہیں۔
امام صاحبؒ :- اگر تم قرآن پر ایمان رکھتے ہو اور اسے حجتِ شرعیہ سمجھتے ہو تو قرآنی دلائل پیش کروں گا اور اگر ایسا نہیں تو میرا اندازِ گفتگو تم سے وہی ہوگا جو مخالفینِ اسلام سے ہوتا ہے۔

جہم :- میں قرآن پر ایمان رکھتا ہوں اور اس کو حجت سمجھتا ہوں۔
امام صاحبؒ :- اللہ تعالیٰ نے ایمان کا تعلق قرآن میں دو اعضاء سے وابستہ کیا ہے ایک دل اور دوسری زبان ۔ چنانچہ ارشاد ہے :-

وَإِذْ أَسْمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى
الرَّسُولِ تَرَىٰ اعْيَنُهُمْ تَفِيضُ
مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ
يَقُولُونَ إِنَّا آمَنَّا بِكَ يَا مَعْشَرَ
الشَّاهِدِينَ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ
وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ
أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ
الصَّالِحِينَ فَأَنَّا هُمُ اللَّهُ بِمَا
قَالُوا جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ
جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ (المائدہ)

”جب وہ آیاتِ قرآنی سنتے ہیں تو معرفتِ حق کی وجہ سے ان کے آنسو بہنے لگتے ہیں اور وہ کہتے ہیں اے ہمارے رب ہم ایمان لائے۔ ہمیں حق کی شہادت دینے والوں میں لکھ دے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ ہم خدا اور اس کے نازل کردہ حق و صدق کو نہ مانیں۔ ہم امیدوار ہیں کہ ہمارا خدا ہمیں نیکو کاروں میں داخل فرمائے گا۔ اس قول کی وجہ سے خدا نے بدلہ میں انہیں جنت عطا کیا جس میں نہریں جاری ہیں وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے اور نیکو کاروں کا بدلہ یہی ہے“

فرمایا: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے معرفت اور اقرار کی وجہ سے جہنمی فرمایا ہے اور ماننے کے باعث مومن قرار دیا۔

نیر اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا
”کہہ دیجئے کہ ہم خدا تعالیٰ اور اس کی نازل کردہ

وما انزل الی ابراہیم واسمعیل
واسحق و یعقوب والاسباط وما
اوتی موسیٰ وعیسیٰ وما اوتی
النبیون من ربهم لافرق بین
احد منهم ونحن له مسلمون
فان امنوا بثل ما امنتم به
فقد اهتدوا (البقرہ)

آیات پر ایمان لائے اور جبرائیم، اسمعیل
اسحاق، یعقوب، علیم السلام، اور آپ کے سبطوں
احفا پر اتارا گیا جو موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام اور
دیگر انبیاء کو خدا کی طرف سے عطا کیا گیا۔ ہم
ان میں باہم فرق مدارج قائم نہیں کرتے اور
اسی کے تابع ہیں۔ اگر وہ تمہاری طرح
ایمان لے آئیں تو وہ ہدایت یافتہ ہو گئے۔

ایک مقام پر ارشاد باری ہے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِكَلِمَةِ الْتَّقْوَىٰ (الفتح)

”لازم کرو یا ان پر“ کلمہ ”تقویٰ“

نیز ارشاد ربانی ہے وَهَدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ (الحج) انہیں پاکیزہ باتوں کی
ہدایت کی گئی۔ ”نیز فرمایا الیہ یصعد الکلم الطیب (الفاطر)“ پاکیزہ کلمات اسی
کی جانب چڑھتے ہیں۔ ”نیز فرمایا یَسْتَبِثُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ
فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (ابراہیم)“ اللہ تعالیٰ مومنوں
کو دنیوی زندگی اور آخرت میں قولِ ثابت کی وجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے۔

اب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات گرامی ملاحظہ ہوں۔

قولوا لا اله الا الله تفلحوا

یعنی لا الہ الا اللہ کہہ دو۔ فلاح پاؤ گے۔

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ فلاح و بہبود کا انحصار صرف معرفت پر نہیں بلکہ
قول بھی اس میں شامل ہے۔ نیز فرمایا: یخرج من النار من قال لا الہ الا
الله وکان فی قلبہ کذا۔ یعنی جو شخص زبان سے لا الہ الا اللہ کہہ دے اور وہ
دل سے اس پر ایمان رکھتا ہو تو وہ دوزخ نکل جائے گا بلکہ فرمایا کہ جو زبان سے
یہ کلمات کہے۔

اگر قلبی معرفت کافی ہوتی اور اقربا باللسان کی مطلقاً حاجت نہ ہوتی تو زبان سے

نہ نیز دیکھیے رسالہ خلق انفال العباد (از حضرت امام بخاری) در مجموعہ اعلام اہل العصر ص ۷۷ (دع-ج)

اللہ تعالیٰ کی تزیید اور انکار کرنے والے دل سے خدا کی معرفت حاصل کر کے مومن بن جاتے۔ اندر ہی صورت اہلبے کا مومن جو نابھہ کسی شے سے مالا مالا کہتا کہ کلمات اللہ تعالیٰ کی معرفت اسے حاصل ہے۔ وہ تجویز جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا خالق و مآلے والا زندہ کرنے والا اور اس کو بارہ مستقیم سے جھٹکانے والا ہے۔ جیسا کہ اہلبے نے کہا تھا: رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي (الحجر) ”یعنی اے رب تو نے مجھے گمراہ کیا اور کہا: انظرونی الی یوم یبعثون (الحجر) یعنی روز قیامت تک کے لیے ہمت دیکھئے۔“

نیز فرمایا: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَ مِنْ طِينٍ (ص) یعنی تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور آدم کو مٹی سے۔“

اگر صرف خدا کی معرفت موجب ایمان ہوتی تو کافر حصول معرفت کے بعد زبان سے منکر ہونے کے علی الرغم مومن ہوتے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَنَحْنُ أَشَدُّ بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ (النمل) ”یعنی یقین کرنے کے باوجود انہوں نے انکار کر دیا۔“

اس آیت میں وہدایت کا یقین رکھنے کے باوجود ان کو مومن نہیں کہا کیونکہ وہ زبان سے منکر تھے۔

نیز فرمایا: يَعْرِضُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ (انعام) یعنی یہ خدا کی نعمتوں کو سچا کر انکار کر دیتے ہیں اور ان میں سے اکثر تو بالکل نہیں مانتے۔ نیز فرمایا: قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمِنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمِنْ بَيْنِ أَمْرِ فَنَسِفْتُولُونَ اللَّهُ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ - فذلکم اللہ ربکم الحق (یونس) ”یعنی ان سے پوچھئے تو کہ تمہیں زمین و آسمان سے رزق کون ہم پہنچاتا ہے؟ یا کان اور آنکھ کس کے قبضہ قدرت میں ہیں؟ اور زندہ سے کون مردے اور مردے کو زندہ سے کون نکالتا ہے؟ جملہ امور کس کے زیر تصرف میں وہ

تو جواب میں کہیں گے یہ سب تصرفات خدا کے قبضہ میں ہیں پھر ان سے پوچھئے کہ آپ اس سے ڈرتے کیوں نہیں؟ بس یہی تمہارا اعتقاد ہے جو پروردگار حقیقی ہے، مندرجہ بالا آیات پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ انکار کی موجودگی میں ان کی معرفت قطعی طور سے بے کار تھی۔ نیز فرمایا: **يَعْرِضُونَ كَمَا يَعْزُونَ** **آبَتَاَهُمْ** **دَابَّتْهُ** ”یعنی وہ آپ کو ایسے سپہ راستے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو“ اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ منکرین کا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پہچان لینا کافی نہ تھا جب کہ وہ آپ کی نبوت و رسالت کو مانتے نہ تھے اور انہوں نے اس واضح حقیقت پر پردہ ڈال رکھا تھا۔

جب امام ابوحنیفہؒ یہ دلائل بیان کر چکے تو جہم نے کہا: ”آپ نے میرے دل کی دنیا ہی بدل دی۔ میں پھر لوٹ کر حاضر خدمت ہوں گا۔“ علامہ مکی امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ”کہ اگر وہ ذات باری کا اعتقاد رکھتا ہو مگر عدم اقرار کی صورت میں فوت ہو جائے تو وہ کافر ہو گا۔“ نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”امام کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ عدم اقرار سے متہم ہو اور اس نے اقرار نہ کیا ہو تو اس کی موت کفر پر آئے گی مگر جب ایسی ندرت کا امکان نہ ہو مثلاً وہ کسی جزیرہ میں لود و باش رکھتا ہو یا غار میں زیر زمیں رہتا ہو تو وہ کافر نہیں ٹھہرے گا۔“ امام صاحبؒ کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے نزدیک ایمان دو اجزاء سے مرکب ہے۔

(ا) یقین و ائق جس کا تعلق دل سے ہوتا ہے۔

(ب) قولی اقرار جو زبان سے کیا جاتا ہے یہ اس لیے ضروری ہے کہ زبان، قلبی، ائقان اذعان کی اظہار کنندہ ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دل میں کتنا یقین موجود ہے۔ اسی لیے امام صاحبؒ سے منقول ہے ”کہ دل سے ایمان لانے والا خدا کے نزدیک مومن ہو گا اگرچہ لوگوں کی نگاہ میں وہ مومن نہ ہو۔“

ملہ المناقب للکس ص ۵۴ تا ۵۸ جلد ۱۔ (مکین پھر جہم واپس آیا نہیں) مناقب - ج - ۱

ایمان اور مدعیانِ ایمان کی اقسام ثلاثہ | الاثنی عشر میں ایمان اور اس کی اقسام بیان کرتے ہوئے ابو قتیل کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے۔

”ایمان معرفت الہی، اس کی تصدیق اور اسلام کا اقرار کرنے کا نام ہے۔ تصدیق کے اعتبار سے انسانوں کے تین درجے ہیں۔

- جودل اور زبان سے اللہ تعالیٰ اور اس کے نازل کردہ احکام کی تصدیق کرتا ہو۔
- جوزبان سے تصدیق کرتا مگر دل سے جھٹلاتا ہے۔
- جودل سے تصدیق کرتا ہے اور زبان سے تکذیب کرتا ہے۔

پہلا شخص خدا اور مخلوق دونوں کے نزدیک مومن ہے۔ دوسرا شخص خدا کے نزدیک کافر اور لوگوں کے نزدیک مومن ہے کیونکہ لوگ اس کی قلبی کیفیت سے آگاہ نہیں اور شہادت کا اقرار کرنے کی وجہ سے وہ اسے مومن سمجھنے پر مجبور ہیں۔ انسان اس کے مکلف نہیں کہ وہ قلوب کے حالات سے بھی واقف ہوں۔

جہاں تک تیسرے شخص کا تعلق ہے ممکن ہے کہ وہ اپنے بچاؤ کی خاطر کفر کا اظہار کر رہا ہو۔ اور جو شخص اسے نہیں جانتا وہ اسے کافر سمجھنے لگے حالانکہ عند اللہ اس کے مومن ہونے میں شبہ نہیں ہے۔“

ناکورہ بالا بیانات اس حقیقت کے یقیندار ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف قلبی تصدیق معتبر نہیں بلکہ زبان سے اقرار تسلیم اور اظہار رضا مندی ناگزیر ہے اور اگر ممکن ہو تو عوام الناس میں اس کا اعلان بھی ضروری ہے۔ اگر خوف کی وجہ سے رفقاء کی ضرورت لاحق ہو یا بچاؤ کیلئے سکوت اختیار کرنا پڑے تو اس صورت میں صرف قلبی تصدیق کو کافی سمجھ لیا جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ قلبی تصدیق ہی سے مومن و منافق میں فرق و امتیاز قائم کیا جاسکتا ہے۔ منافق کی زبان تو چلتی ہے مگر دل یقین سے خالی ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں مومن ظاہر میں بھی اسلام پر راضی ہوتا ہے اور اس کا دل بھی دولتِ ایمان و یقین سے مالا مال ہوتا ہے۔

لے الاثنی عشر عند البرص ۱۶۸

مناقض میں نطق و معرفت تو ہو سکتی ہے مگر اذعان و رضا کا کہیں نام و نشان نہیں ہوتا۔
اعمال جزو ایمان نہیں | ہاں ان عبارتوں میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک اعمال جزو ایمان نہیں۔ اس ضمن میں دو فرقی آپ کے مخالف ہیں۔

۱۔ معتزلہ و خوارج کیونکہ وہ اعمال کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں اور جو عمل نہ کرے وہ ان کے یہاں مومن نہیں۔

۲۔ فقہاء و محدثین کی ایک جماعت بھی آپ کے خلاف ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ چونکہ اعمال ایمان کی کمی بیشی پر اثر انداز ہوتے ہیں لہذا وہ مکرمین ایمان میں داخل ہیں۔ لیکن ایمان کے اصل وجود کے اعتبار سے نہیں۔ اس لیے اگر کسی شخص میں قلبی تصدیق و اذعان ہو رہا ہو مگر وہ شرعی احکام پر عامل نہ ہو تو وہ مومن کہلانے کا استحقاق رکھتا ہے۔ ہاں اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ایمان کامل نہیں۔ اسی اصل پر ان کا یہ خیال مبنی ہے کہ ایمان کم و بیش ہو سکتا ہے۔

ایمان میں کمی بیشی | امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں ایمان کم و بیش نہیں ہوتا۔ اسی لیے آسمان اور زمین والوں کا ایمان برابر سمجھا جائے گا چنانچہ مروی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا :-

”آسمان اور زمین والوں۔ اولین و آخرین اور انبیاء کا ایمان یکساں ہے کیونکہ ہم سب خدا پر ایمان رکھتے ہیں اور اسی کی تصدیق کرتے ہیں اور فرائض مختلف النوع اور کثیر التعدد ہیں۔ اسی طرح کفر بھی برابر ہے۔ حالانکہ کفار مختلف قسم کے ہیں جس پر رسول ایمان لائے ہم بھی اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ مگر ثواب، ایمان اور تمام طاعات

ملہ محنتیں سب ہی اس کے قائل ہیں۔ صرف ایک جماعت نہیں، ان کے نزدیک اعمال کے بغیر ایمان شرعی کا بحیثیت مجموعی وجود ہوتا ہی کب ہے؟ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شرح العقیدہ الطحاویۃ ۲۶۱-۲۶۳ و شرح عقیدہ سفارینی ص ۳۴۶-۳۵۲ ج ۱۔ (اردو دان حضرات کو حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۵۲۶-۵۲۹ کے مطالعہ سے مکمل ایمان بن مزید بصیرت حاصل ہو سکتی ہے) (ع-ج)

امام ابو حنیفہؒ کے بعد آنے والے بہت سے علماء اس نظریہ میں آپ کے خلاف تھے
علامہ نووی فرماتے ہیں :-

”تصدیق بذات خود بھی اضافہ کو قبول کرتی ہے کیونکہ فکر و نظر اور دلائل و براہین سے اس میں زیادتی آجاتی ہے اس لیے ”صدیقین“ کا ایمان بہت قوی ہوتا ہے کیونکہ وہ ایمان ٹکوک و شبہات کی گرد سے آلودہ نہیں ہوتا اور نہ کسی عارضہ سے اس میں تذبذب کے لیے کوئی گنجائش ہوتی ہے بلکہ زندگی کے گوناگون و بولقلموں احوال میں وہ شرح صدر کی دولت سے مالا مال ہوتے ہیں۔ بخلاف ازیں مؤلفۃ القلوب مسلمان یا ان کے اشرار و امثال ان صفات کے حامل نہیں ہو سکتے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس میں کسی کو مجال اشکار نہیں۔ مثلاً جہلاً کون شخص بقائم ہر شس و حواس اس میں شبہ کر سکتا ہے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کی قلبی تصدیق کے برابر کسی دوسرے کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ امام بخاریؒ اپنی صحیح میں نقل کرتے ہیں۔ ”ابن ابی ملیکہ کہتے ہیں۔ میں تیس صحابہؓ

۱۴۰۰

سے مل چکا ہوں وہ سب نفاق سے ڈرتے تھے اور ان میں سے کسی کا یہ دعوئے نہ تھا کہ وہ جبرائیل اور میکائیل کا سایمان رکھتا ہے۔
ابن البنا ان اس کی نزدیک کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔
”ایک مرتبہ غور و فکر کرنے سے جو جزم و یقین حاصل ہوتا ہے اسی کا نام تصدیق ہے ورنہ ظن کہلائے گا پس تصدیق سے جو جزم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ یکساں رہتا ہے اور ہزار مرتبہ دہرائے جانے سے بھی اس میں فرق نہیں آتا بلکہ وہ اسی اذعان و ایقان کی طرح ہوتا ہے جو پہلی نظر سے حاصل ہوا۔ اور کثرتِ نظر و فکر سے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔“

یہ ہیں دونوں مختلف نظریات اور ان کی جدا گانہ ترجیحات! ہمارا ذاتی رجحان اس مسئلہ میں اس طرف ہے کہ تصدیق یکساں نہیں ہوتی بلکہ قوت کے اعتبار سے اس کے درجات مختلف ہوتے ہیں اور اس تفاوت کا منظم اعمال میں چنانچہ تصدیق کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ وہ اس قدر قوت حاصل کرے کہ آدمی اس کے حکم کی خلاف ورزی نہ کر سکے یعنی عمل اس کی پوری پوری تائید کرے اور ایک تصدیق ایسی بھی ہوتی ہے جو ظاہری عقل پر اثر انداز ہو۔ فکر و نظر اس کے سامنے نہ گول ہو۔ دل اس کے حکم کا تابع ہو۔ مگر یہ تصدیق جذبات و احساسات پر غالب نہ آسکے اور نہ زندگی میں ان کا ساتھ دے سکے۔ بلکہ شعور و احساس اور عمل ایک طرف ہوں اور عقل و فکر اور منطق دوسری جانب۔

امام صاحب کے نزدیک گناہ کاروں کے مدارج | امام ابو حنیفہؒ کا یہ نظریہ کہ گنہگار کافر نہیں کیونکہ اس میں اصل ایمان موجود ہے۔ اسی قاعدہ پر مبنی ہے کہ ایمان ان کے نزدیک تصدیق کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی کا امکان نہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ عدم اعمال کے باوصف بھی وہ مومن کامل ہیں: خَاطِلُوا

شرح صحیح مسلم ص ۲۶ جلد ۱ طبع دہلی (ع۔ ح)

سکھ المناقب از ابن البنا ص ۹۰ جلد ۱ (امام ابن تیمیہؒ سے شرح عقیدہ طحاوی ص ۲۶۴) اور شرح عقیدہ سفارینی ص ۳۶۰ ج ۱ میں اس جواب کی معقول تنقید ملاحظہ کی جاسکتی ہے (ع۔ ح)

عَمَلًا صَالِحًا وَاٰخِرُ سَيِّئًا عَسَىٰ اِنَّ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ (التوبہ) یعنی ان میں اچھے بُرے سب عمل موجود ہیں۔ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ انہیں اپنے سایہ عافیت میں سے لے لے۔
علامہ ابن عبد البر لکھتے ہیں:-

”ابوحنیفہ کا قول ہے کہ میں نے ابوحنیفہؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ ہماری رائے میں لوگ تین مرتبہ کے ہوتے ہیں (۱) انبیاء اور ان کے وہ معتقدین جن کو وہ جنتی سمجھتے ہوں۔ یہ لوگ اہل جنت میں سے ہیں (۲) مشرک جو قطعی جہنمی ہیں (۳) عام مومن جن کے جنتی یا دوزخی ہونے کا حتمی فیصلہ صادر نہیں کیا جاسکتا۔ ہم ان کے بارے میں توقع کرتے ہیں۔ بارگاہِ ایزدی سے ان کی مغفرت کی امید بھی ہے اور مبتلائے عذاب کرنے کا خوف بھی۔ ان کے بارے میں ہم وہی کہتے ہیں جو خداوند تعالیٰ نے فرمایا:

حَظُّوا عَمَلًا صَالِحًا وَاٰخِرُ سَيِّئًا عَسَىٰ اِنَّ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ (التوبہ) یعنی ان میں نیک و برا اعمال کی آمیزش باقی ہے۔ کچھ بعید نہیں کہ خدا تعالیٰ ان کی توبہ قبول کر لے۔“

اب ان کا فیصلہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔ ہماری دلیل رجا و توبہ آیت قرآنی ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ۔ (النساء) یعنی ”اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرتا اور دیگر گناہ جس کو چاہے معاف کر دیتا ہے“ لیکن خوف کی وجہ ان کے گناہ ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء اور ان لوگوں کے سوا جن کے جنتی ہونے کی شہادت انہوں نے دی ہے کسی کے لیے جنت کو واجب قرار نہیں دیا وہ قائم و دائم ہی کیوں نہ ہو۔“

مندرجہ بالا بیان فقہ اکبر کے بالکل مطابق ہے۔ فقہ اکبر میں ہے۔ ”ہم کسی گناہ کے سبب مسلمان کی تکفیر نہیں کرتے اور نہ اس سے لفظ ایمان کو سلب کرتے ہیں وہ گناہ کبیرہ ہی کیوں نہ ہو۔ جب تک کہ وہ اس گناہ کو جائز قرار نہ دے۔“

تکفیر اہل ذنوب کا مسئلہ | امام ابو حنیفہؒ کا یہ بیان ہر طرح قرین عقل و دانش ہے۔ قرآنی وعدہ و وعید اس کی تائید کرتے ہیں اور علماء و فقہاء اسے بظہر استحسان دیکھتے رہے ہیں۔ امام دارالہجرۃ مالکؒ بھی امام ابو حنیفہؒ کے ہم خیال تھے۔ عمر بن حمار بن ابی حنیفہؒ بیان کرتے ہیں۔

”میں ایک مرتبہ امام مالکؒ سے ملا۔ ان کے یہاں قیام کیا اور ان کے علمی خیالات سنے۔ جب واپس آنا چاہا تو میں نے کہا کہ اہل عداوت اور حسد پیشہ لوگوں نے غالباً ابو حنیفہؒ کے وہ عقائد آپ کے سامنے بیان کئے ہوں گے جن سے ان کا دامن پاک تھا۔ آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ ان کے اصلی افکار و خیالات کیا تھے۔ اگر آپ کو پسند آئیں تو بہتر ورنہ آپ کے پاس جو اچھی چیز ہوگی میں بخوشی اخذ کر لوں گا۔“

امام مالکؒ نے فرمایا بتائیے۔ میں نے کہا ”ابو حنیفہؒ گناہ کی وجہ سے کسی مومن کی تکفیر نہ کرتے تھے“ امام مالکؒ نے کہا ”بہت خوب!“ میں نے کہا ابو حنیفہؒ اس سے بھی بڑی بات کہتے تھے، اور وہ یہ کہ ”فواحش کا ارتکاب کرنے سے بھی میں اسے کافر نہیں سمجھتا“ امام مالکؒ نے سابقہ الفاظ دہرائے۔

میں نے کہا آپ اس سے بڑھ کر کہتے تھے کہ ”میں عداً قتل کرنے والے کو بھی کافر خیال نہیں کرتا“ امام مالکؒ نے فرمایا ”بہت خوب۔“

اس نے کہا ”یہ ہیں آپ کے افکار و اقوال! اگر کوئی کہے کہ آپ کے خیالات اس سے جدا گانہ تھے تو بادر نہ کیجئے۔“

امام ابو حنیفہؒ اور مرجئہ کے عقائد میں نقطہ امتیاز | یہ ہے جمہور متاخرین مسلمانوں کا عقیدہ صرف خوارج اور معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ لیکن بایں ہمہ اس قول کی بنا پر علماء کی ایک جماعت نے آپ کو ہدایت ملامت بنایا اور ”مرجئی“ ہونے کا طعن دیا اس اتمام کے بارے میں ہم شہرستان کا قول اور پر

لہ المناقب للکلی ص ۷۷ جلد ۱

نقل کر سکے ہیں لیکن فقہ اکبر میں ہے کہ آپ نے خود بھی اس الزام سے براعت ظاہر فرمائی اور اپنے مذہب اور مرجعہ کے قول میں فرق کی وضاحت کی ہے۔
فقہ اکبر میں ہے۔

”ہم یہ نہیں کہتے کہ گناہ مومن کے لیے مضر در سال نہیں۔ یہ بھی ہمارا قول نہیں کہ وہ دوزخ میں نہیں جلائے گا۔ ہم اس کے ابدی جہنمی ہونے کے بھی قائل نہیں۔ وہ فاسق و فاجر بھی کیوں نہ ہوں بشرطیکہ اس کا خاتمہ ایمان پر ہو۔
ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول اور ہمارے گناہ بخشے بخشتے ہیں جیسا کہ مرجعہ کا خیال ہے۔

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص تمام شرائط کو پیش نظر رکھتے ہوئے نیک اعمال بجالائے اور ان میں کوئی مُفسد اعمال امر موجود نہ ہو۔ کفر ارتداد اور اخلاق ذمبیہ بھی ان اعمال کو برباد نہ کر رہے ہوں اور اس کا خاتمہ بھی ایمان پر ہوا ہو۔ ایسے شخص کے اعمال کو اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کرے گا بلکہ قبول کرے گا بدلہ عطا فرمائے گا۔

شرک کو کفر سے کم درجہ کے وہ گناہ جن سے مومن تو بے زور نہ کر سکا ہو مگر اس کا خاتمہ ایمان پر ہوا ہو تو خدا کی مشیت پر موقوف ہے اگرچہ اسے عذاب میں مبتلا کرے اور اگرچہ اسے معاف کر دے اور بالکل عذاب نہ دے۔

الانتقاء اور المناقب سے ہم نے جو عبارتیں نقل کی ہیں مندرجہ بالا بیان ان کے بالکل مطابق ہے۔ البتہ اس میں کچھ اضافہ ہے جو ان میں موجود نہیں۔ اس سے بخوبی امام ابو حنیفہ کے افکار و آراء اور مرجعہ کے نظریات کا باہمی فرق و امتیاز واضح ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلک ارجاء اپنے آخری دور میں ”ابا حیرت“ کے قریب پہنچ گیا تھا اور فاسق و فاجر لوگوں کو اس میں اپنی من مانی کا لوٹا بیاں کرنے کا دروازہ کھلا نظر آتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت زید بن علیؑ کو کشتار پڑا۔

لے الفقہ الاکبر طبع حیدر آباد دکن ص ۹

”میں مرجئہ سے براہوت کا اظہار کرتا ہوں جنہوں نے فاسق و فاجر لوگوں کو بھی عفو و خداوندی کا امیدوار قرار دے دیا۔“

بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مز تکب کبار کے بارے میں اسلامی فرقے تین قسموں میں منقسم تھے۔

۱- خوارج اور معتزلہ جو ان کو کافر سمجھتے تھے۔

۲- مرجئہ جن کا عقیدہ تھا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ قطعی طور سے ضرر رساں نہیں اور خدا تعالیٰ سب گناہ معاف فرمادیں گے۔

۳- باقی سب علماء جن کا عقیدہ تھا کہ عامی کی تکفیر نہ کی جائے نیکی کا اجر دس گنا ملے گا۔ برائی کی سزا اس کے برابر ہوگی۔ عفو خداوندی کسی خاص دائرہ تک محدود نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کا شمار اسی تیسرے گروہ میں سے ہوتا تھا۔ جہور مسلمانوں کی یہی رائے ہے اگر اس کے قائل کو مرجئہ کہا جاسکتا ہے تو تمام مسلمان مرجئہ ہونے سے بڑی نہیں ہو سکتے۔

علماء محققین کی رائے میں ارباء کا اطلاق صرف اباحیت کے قائل فرقہ پر ہوتا ہے اسی لیے وہ امام ابوحنیفہؒ سے ارباء کی نفی کرتے ہیں کیونکہ اس نظریہ کے مطابق ارباء کی اساتذہ شرعی اعمال و عبادات کو بے کار اور خراج از حساب قرار دینے پر ہے اور ابوحنیفہؒ جیسے عابد شب زندہ دار سے اس کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اس ضمن میں الخیرات الحسان کی صراحت قابل ملاحظہ ہے۔

”امام ابوحنیفہؒ کو ایک جماعت نے مرجئہ میں شمار کیا ہے مگر یہ تین وجوہ کی بنا پر درست نہیں۔

شارح مواقف اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عثمان نامی ایک مرجئی شخص اپنے عقائد کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کرتا تھا اور آپ کو مرجئہ میں شمار کرتا تھا۔ یہ اپنے مذہب کی ترویج و اشاعت کے لیے افراط پر دازی سے کام لیتا تھا اور اپنے عقائد کو اسی جلیل القدر امام کی جانب منسوب کرتا۔

- علامہ آمدی کہتے ہیں کہ شاید آپ کو مرجئہ سمجھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ صدرِ اول میں معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئ سمجھتے تھے جو مسئلہ تقدیر میں ان کا ہمنوا نہ ہو۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ چونکہ ایمان آپ کی رائے میں کم و بیش نہیں ہوتا اور اعمال کو جزو ایمان تصور نہیں کرتے تھے۔ اس لیے گویا آپ اعمال کو ایمان سے پیچھے ہٹا کر اجراء کا ازنگاہ کرتے ہیں (ارجاء کا لفظی مفہوم پیچھے ہٹانا ہے) حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں کیونکہ آپ اعمال و عبادات پر بہت زور دیتے تھے۔
- ابن عبد البر کہتے ہیں کہ حدود و عداوت کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ پر ایسے الزامات مخفیہ جاتے تھے جن سے آپ کا دامن قطعی طور پر پاک تھا۔

آپ کے مرجئ ہونے میں علماء کے یہ خیالات ہیں۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کو اسی صورت میں مرجئ کہا جاسکتا ہے جب کہ فتناء کو مؤمن کہنے والے اور یہ عقیدہ رکھنے والے کہ خدا گنہگاروں کو بھی معاف کر دیتا ہے اور یہ کہ عفوِ خداوندی حدود و قیود کی پابندی نہیں۔ ان عقائد کے حامل سب لوگوں پر ارجاء کا فتویٰ صادر کیا جائے اور ظاہر ہے کہ اندریں صورت صرف امام ابو حنیفہؒ ہی مرجئ سے نہیں ہوں گے بلکہ معتزلہ کو چھوڑ کر تمام محدثین و فقہاء اس زمرہ میں داخل ہو جائیں گے۔

۱۔ یعنی ناقص الایمان (ع۔ ج۔ ۱)

(۲۰)

تقدیر اور اعمال انسانی

امام ابو حنیفہؒ بڑے ذہین و فطین تھے تقدیر میں غور و خوض کرنے سے احتراز کرتے اور اپنے اصحاب و رفقاء کو بھی اس کی تلقین کرتے۔ یہ واقعہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ یوسف بن خالد کبھی جب بصرہ سے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے اسے بھی نصیحت فرمائی آپ کے الفاظ یہ تھے۔

”یہ مسئلہ بڑا دشوار ہے بھلا لوگ اسے کیسے حل کر سکتے ہیں؟ جب کہ یہ مقفل ہے اور اس کی چابی گم ہو چکی ہے۔ چابی مل جائے تو سب بھیدوں کا پردہ چاک ہو سکتا ہے۔ اس کا انکشاف جیسا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی خبر دہندہ آکر اسے آشکار کر دے اور خدا کی رحمت و برہان سے اس کی گزہ کشائی کرے۔“

فرقہ قدریہ کی ایک جماعت جب بحث و مناظرہ کے لیے آپ کے یہاں آئی تو آپ نے فرمایا۔

”کیا تم اس حقیقت سے آگاہ نہیں کہ تقدیر کا کھوج لگانے والا اور آفتابِ درخشاں کی شعاعِ فروزاں کو دیکھنے والا دونوں یکساں ہیں۔ وہ جتنا زیادہ سورج کو دیکھے گا اس کی تاثیر زائی بڑھتی جائے گی۔ اسی طرح مسئلہ تقدیر پر جس قدر غور و خوض کیا جائے گا وہ زیادہ پیچیدہ ہوتا جائے گا۔“

قدریہ نے اس جواب پر اکتفا نہ کیا اور امام صاحبؒ سے اس امر کے درپے ہوئے

لے المناقب (۱) ص ۱۰۴ ج ۱ :- ابن البرزازی ص ۸۶ ج ۲ (ع-ح)

کہ قضا اور عدل کے مابین جمع و تطبیق کے مسئلہ پر گفتگو کریں اور اللہ تعالیٰ خود ہی سب امور کا فیصلہ صادر کرتا ہے اور وہ قضا و قدر کے تقاضوں کے مطابق جاری ہوتے ہیں۔ پھر لوگوں کے ہاتھوں جو اعمال صادر ہوتے ہیں ان پر اللہ مواخذہ بھی کرتا ہے یہ کیونکر درست ہے؟ قدر یہ نئے بھی کہا۔
 ”کیا مخلوقات میں سے کسی میں یہ قدرت پائی جاتی ہے کہ اللہ کی بادشاہی میں اس کی قضا کے بغیر کوئی کام کر سکے؟“

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: ”ہمیں ایسا نہیں ہو سکتا۔ مگر بات یہ ہے کہ قضا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک امر و دوسری قدرت۔ یہاں کفر کا تعلق ہے (بعض انسانوں کے لیے) مقدر تربے (یعنی اللہ کی قدرت کے تحت ہے) لیکن اس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے، اس کا امر نہیں کیا۔ رہی پہلی قسم یعنی ”امر“ تو امر بھر دو قسم کا ہے۔ امر تکوینی اور امر شرعی۔ تکوینی کا مطلب یہ ہے کہ (کائنات میں) جو کچھ وہ کرنا چاہے وہ ہو کر رہتا ہے اور امر شرعی کا معنی یہ ہے کہ (جس بات کو اللہ تعالیٰ پسند کرے اور جس سے وہ راضی ہو) اس کا حکم دیتا ہے (کہ نلال نلال کام کرو)۔

امام ابو حنیفہؒ کی یہ تقسیم بڑی عمدہ اور مضبوط ہے۔ وہ قضا اور قدر کو دو جدا جدا چیزیں سمجھتے ہیں۔ ”قضا“ سے مراد وہ شرعی احکام ہیں جن کے بجالانے کا حکم ہمیں بذریعہ وحی ملا۔ (یعنی امر شرعی)

تقدیر ان امور کا نام ہے جن کا فیصلہ اس نے بر ذرازل کیا اور اس کے فیصلہ کے مطابق وہ امور جاری ہیں (یعنی امر تکوینی)

بندوں کو اعمال کا مکلف وحی کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور اعمال اسی ترتیب کے مطابق انجام پاتے ہیں جو ان کے لیے ازل سے مقرر ہے۔

اسی طرح امام صاحبؒ کے نزدیک امر و قسموں میں منقسم ہے۔

۱۔ امر تکوینی و ایجاد (یعنی اشیائے کائنات کے وجود میں آنے کا قانون قدرت)

۲۔ امر تکلیف و ایجاد (یعنی انسانوں کو شرعی احکام بجالانے کا مکلف بنانا)

لے الاستقامت ص ۱۶۴

پہلے ”امر“ کا تقاضا یہ ہے کہ اعمال اس کے مطابق رونما ہوتے رہیں جب کہ دوسرا ”امر“ جزائے اخروی کے لیے اساس و بنیاد ہے۔

ہاں! یہاں ایک اور مسئلہ قابل غور ہے اور وہ یہ کہ کیا طاعت و عصیان مشیتِ ایزدی سے وقوع میں آتے ہیں یا بندے کی مرضی سے؟ اگر عصیان کا صدور بندے کی مشیت سے ہوتا ہے تو کیا رب تعالیٰ اس کا ارادہ بھی کرتا ہے یا نہیں؟ اور کیا ارادہ اور امر میں مخالفت ممکن ہے؟

امام ابو حنیفہؒ نے اس اشکال کا جو جواب دیا ہے اس میں انسان کی قوتِ معرفت اور اللہ تعالیٰ کے ان اوصافِ جمال و کمال کا پورا لحاظ رکھا ہے جو ذاتِ اقدس کی کمالِ قدرت اور وسعتِ علم کے شایانِ شان ہیں۔ فرماتے ہیں۔

”میں ایک متوسط بات کہتا ہوں، اور وہ یہ کہ اسلام میں نہ جبر ہے نہ تفویض اور نہ تسلیط۔ خدا تعالیٰ بندوں کو اس کام کا مکلف نہیں کرتا۔ جو ان کی استطاعت کی حدود سے باہر ہو اور جو کام وہ کرنے سکیں وہ ان سے نہیں کرانا چاہتا اور کوئی کام کئے بغیر نہ اس کی سزا دیتا اور نہ باز پرس کرتا ہے۔ اور جس بات کا انسانوں کو علم نہ ہو اس میں غور و خوض کرنے کو پسند نہیں کرتا۔ اور وہ ہمارے اعمال و اقوال سے کلیتہً آگاہ ہے۔“

یہ ہے اس مفکرِ اعظم کا بیان جو مسئلہ تقدیر کے بحرِ ناپیدائنا رہیں اس لیے شنادری نہیں کرنا چاہتا کہ مبادا وہ ٹورب جائے اور سمندر کی تلاطم خیز لہریں اس کو اپنی لپیٹ میں لے لیں۔ وہ انسانی ارادہ کو آزادی و اختیار بھی دیتا ہے کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے اور اس کے درخشاں بدوش وہ صفاتِ خداوندی سے بھی صرفِ نظر نہیں کرتا۔ اور جب حریفِ مقابل اسے اس وادی میں لے جانا چاہتا ہے جہاں قدم رکھنا اس کے یہاں حرام ہے تو وہ اپنے ارد گردِ موانع و عوائق کی ایک چار دیواری قائم کر کے اس میں محصور و محبوس ہو جاتا ہے اور اس سے

ملہ یہ امام ابو حنیفہؒ کی اس گفتگو سے ماخوذ ہے جو آپ نے یوسف بن خالد سمی سے کی درج کئے مناتب کی ص ۲۶۱ (۲۶۰-۲۶۱)

باہر نہیں نکلنا چاہتا اور وہ وادیِ محرم یہ ہے کہ اس چیز کا اظہار کرنے لگے جسے معلوم کرنا اس کے بس کا روگ نہیں۔

قدریہ کے ایک وفد نے آپ سے دریافت کیا۔

”فرمائیے کہ جب اللہ تعالیٰ بندہ کے کفر کا ارادہ کرے تو یہ اس کے حق میں اچھا ہے یا بُرا؟“ آپ نے فرمایا ”بُرے سلوک کی نسبت اس شخص کی طرف کی جاتی ہے جو امورِ بہ کی خلاف ورزی کرتا ہو اور خدا تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔“

تاریخ بغداد میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے سنا۔ ”فرقہ قدریہ سے دو ٹوک بات کرنا چاہیے یا تو وہ خاموش ہو جائے گا۔ یا کفر کی حدود میں جا داخل ہوگا۔ اس سے کہنا چاہیے۔ کیا خداوند تعالیٰ کو ان چیزوں کے معرض وجود میں آنے کا پہلے سے علم تھا یا نہیں؟ اگر وہ کہیں کہ علم نہ تھا تو وہ کافر ہو گئے اور اگر وہ اثبات میں جواب دیں تو ان سے کہا جائے گا کیا سب کچھ اس علم سے منظور میں آیا یا اس کا ارادہ ہوا کہ علم کے بغیر وجود میں آجائے؟

اگر قدریہ کہیں کہ وہ اپنے علم کے مطابق ان کا طور چاہتا ہے تو انہوں نے خود تسلیم کر لیا کہ اللہ تعالیٰ ممکن سے ایمان اور کافر سے کفر چاہتا ہے اور اگر وہ یہ پہلو اختیار کریں کہ وہ اپنے علم کے خلاف ان کا وقوع چاہتا ہے۔ تو انہوں نے اپنے خدا کو آرزو مند اور حسرت زدہ قرار دے دیا۔ کیونکہ جو شخص کسی چیز کے عالم و جہ میں آنے کا خواہش مند ہے جس کے متعلق اسے معلوم تھا کہ وہ نہیں ہوگی یا وہ چاہتا ہے کہ وہ چیز منصفہ مشورہ پر جلوہ گرہ ہو جس کا ہونا اسے معلوم ہے تو ایسا شخص متمنی اور نادم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کو متمنی اور نادم کہتا ہے وہ بلاشبہ کافر ہے۔“

خلاصہ کلام یہ کہ امام ابو حنیفہؒ مسئلہ تقدیر میں ایک خاص حد تک غور و فکر کرتے اور

اس قدر یہ وہ فرق ہے جس کا عقیدہ ہے کہ انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معاصی کا طور و نوع

خدا کے ارادہ سے نہیں ہوتا۔ ۱۵۵ الانتقاد ص ۱۶۵ (ج-ع) ۱۵۶ تاریخ بغداد ص ۴۷، ۳ ج ۱۳ (ع-ج)

اس سے تجاوز کرنا پسند نہ فرماتے تھے وہ اس مسئلہ میں "تقدیر خیر و شر" پر ایمان رکھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا علم، ارادہ اور قدرت جملہ مخلوقات پر محیط ہے۔ کوئی انسانی عمل، خداوندی ارادہ کے بغیر وقوع میں نہیں آسکتا۔ انسان کے عبادات و معاصی کی نسبت وخلق اس کی طرف ہے لیکن صادر انسان کے اختیار و ارادہ سے ہوتے ہیں اور اسی بنا پر اس سے باز پرس ہوگی۔ اللہ تعالیٰ ذرہ بھر ظلم نہیں کرتا۔ یہ قرآنی عقیدہ کتاب اللہ کی محکم آیات سے ماخوذ ہے۔ امام صاحب نے قدر پر سے اگر اس بارے میں گفتگو یا مناظرہ کیا ہے تو اس وجہ سے کہ ان پر حجت و برہان کے سب دروازے بند کر دیئے جائیں اور ان کی کوششوں کو قطعاً ناکام بنا دیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ فریقہ جہمیہ کے نظریہ جبر کو بھی صحیح تسلیم نہیں کرتے اور نہ ان کے اس خیال سے متفق ہیں کہ انسان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں۔ اس میں اس کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ صرف ارادے کا شعور و احساس اس میں پایا جاتا ہے۔

مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت امامؒ کے مخالف ان کو "جہمی" کہتے تھے اور برے کرتے نہیں ٹھکتے کہ آپ جہم کی مدح و ثناء میں رطب اللسان رہتے اور اس کی سواری کی زمام تھامتے تھے۔! پھر اس قسم کے لوگ اس جھوٹ کو لوگوں میں پھیلاتے رہتے تھے حالانکہ امام صاحبؒ جہم کے سخت مخالف تھے اور اس کے دلائل کی دھجیاں نضائے آسمانی میں اڑایا کرتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ راوی ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کہا کرتے تھے۔

"خو اسان میں دو بدترین فرقے پائے جاتے ہیں۔ جہمیہ اور مشبہ۔"

حاصل علم و فضل سے بد نصیب لوگوں کا علماء احناف کے خلاف ہمیشہ ہی شیعہ رہا ہے۔ اگر نیک و بد تقدیر کے قائل نہ ہوتے تو قدری اور مختاری ہوتے کا الزام خوب دیا اور اگر کوئی تقدیر کا معتقد ہو تو اسے جہمی قرار دے ڈالا گو وہ شخص بیائنگ و دل کیوں نہ کہتا رہے کہ جہم سے بیزار ہوں اور مجھے جہم سے کوئی سروکار نہیں۔ الغرض قابل اعتماد روایات سے ثابت شدہ جو حقیقت ہے وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جہم پر تبلیغ کے سب راستے مسدود کر دیئے تھے۔

(۲۱)

مسئلہ خلق قرآن

خلق قرآن اور امام ابو حنیفہؒ | امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں بعض لوگوں نے خلق قرآن کا عقیدہ پھیلانا شروع کیا۔ وہ کہتے تھے کہ قرآن اگرچہ نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم کا معجزہ ہے مگر وہ خدا کی مخلوق ہے۔ اس عقیدہ کا بانی جعد بن درہم تھا جسے خالد بن عبداللہ والی خراسان نے قتل کیا۔ جہم بن صفوان بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا۔

امام ابو حنیفہؒ کے مخالفین کا دعوئے تھا کہ آپ بھی اسی نظریہ کے حامل تھے اور دوسرے آپ سے توبہ کا مطالبہ کیا گیا۔ ایک مرتبہ خلفاء امویہ کی جانب سے عراق کے حاکم یوسف بن عمر نے اور دوسری دفعہ قاضی ابن ابی یعلیٰ نے آپ سے توبہ کرائی!

ہمارے شیوہ نہیں کہ ایک ثابت شدہ الزام کا دفاع کریں یا جو رائے دلیل راجح کھتی ہو اس کو نہ مانیں البتہ یہ کہنے میں باک نہیں کہ جن روایات میں اس الزام کا ذکر کیا گیا ہے ان کے قبول کرنے میں ہم متردد ہیں۔ کیونکہ یہ آپ کے ان اعداء و خصوم کے ذریعہ سے مروی ہیں جو آپ پر طعن کرنا چاہتے تھے خصوصاً جب کہ ان کے مقابلہ میں ایسی روایات موجود ہیں جن کے راوی بڑے قابل اعتماد اور ہر طرح کے الزام و اتہام سے پاک ہیں اور اس لیے وہ روایتیں متقابلہً اقرب الی القبول ہیں۔ دوسری قسم کی روایات اس لیے بھی بھروسہ کے لائق ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اعتقادی امور میں جس تحفظ و احتیاط کے عادی تھے یہ روایات اس سے مطابقت رکھتی ہیں کیونکہ آپ صرف انہی امور میں زحمت غور و فکر گوارا کرتے تھے جن میں سلف صالحین و اہل دین سے چکے تھے یا سلف کی مدافعت کرنے اور مخالفین دین کے تحفظ و

دفاع کے لیے جہاں ضرورت اس کی متقاضی ہوتی تھی۔

لہذا ہم ان روایات کو تسلیم نہیں کرتے جن میں یہ ذکر ہے کہ آپ خلقِ قرآن کے قائل تھے اور آپؐ کو یہ کرائی گئی! بلکہ اس مسئلہ میں آپؐ کا موقف متین کرنے کے لیے دوسری قسم کی روایات سے مدد لیتے ہیں۔ چنانچہ ہم اس ضمن میں دو روایتیں ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی روایت تاریخ بغداد میں مذکور ہے جس کے الفاظ یہ ہیں :

”ابو حنیفہؒ خلقِ قرآن کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے“ نیز مذکور ہے۔

”ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، زفرؒ، محمدؒ اور ان کے اصحاب و تلامذہ نے خلقِ قرآن کے بارے میں کچھ نہیں کہا۔ اس نظریہ کے قائل بشر المرسیٰ اور ابن ابی دؤاد تھے

اور انہی لوگوں نے اصحاب ابی حنیفہؒ کو بدنام کیا۔

۲۔ دوسری روایت ابن عبد البر کی الانتقار میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا:

”ایک شخص جمعہ کے دن کوفہ کی مسجد میں آیا اور قرآن کے متناقل دریافت کرنے لگا۔

امام ابو حنیفہؒ ان دنوں مکہ گئے ہوئے تھے لوگوں میں چہ میگوئیاں ہونے لگیں۔ بخدا

مجھے وہ انسان نما شیطان نظر آتا تھا۔ ہمارے حلقہ کے قریب آیا اور ہم سے پوچھنے

لگا۔ ہم گئے ایک دوسرے کا منہ تنکے، اور کچھ جواب نہ دے پائے، صرف اتنا کہا

کہ ہمارے استاد محترم موجود نہیں اور ان کی عدم موجودگی میں ہم کچھ نہیں کہنا چاہتے

انہی سے آغاز سخن ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ آٹھ نواں سے یہ ماجرا کہ سنایا اور پوچھا کہ آپ

کی کیا رائے ہے؟ ابھی مسئلہ ہمارے دل ہی میں تھا کہ آپ کا چہرہ لال پیلا ہونے

لگا اور آپ سمجھے کہ کوئی مشکل مسئلہ ہوگا اور ان لوگوں نے بھی اس میں اپنی رائے بیان

کردی ہوگی۔ فرمایا وہ مسئلہ کیا تھا؟ ہم نے بتادیا، کچھ دیر آپ خاموش رہے پھر پوچھا

تم لوگوں نے کیا جواب دیا؟

عرض کیا ”ہم خاموش رہے تھے اور کوئی جواب نہیں دیا سوا آپ“ ہمارے جواب

کو برا منائیں۔ یہ سن کر آپ کا غصہ فرو ہوا اور فرمایا:-

”جز ائمہ خیر امیری وصیت یاد رکھئے۔ اس سلسلہ میں نہ خود کسی رائے کا اظہار کریں نہ کسی سے دریافت کریں صرف اتنا کہو کہ یہ کلام الہی ہے اور اس میں ایک حوت بھی نہ بڑھاؤ میرا خیال ہے کہ میرا اس وقت تک ختم نہ ہوگا جب تک کہ تمام اہل اسلام کو درطرح حیرت و تذبذب میں نہ ڈال دے“

خلق قرآن کا عقیدہ آپ کی طرف کیوں منسوب ہوا؟ | ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اس سلسلہ میں کلام کرنے سے احتراز کرتے تھے اور اس عقیدہ کا انتساب آپ کی طرف آپ کے دشمنوں کا من گھڑت افسانہ ہے۔ مگر ان تہمت طرازیوں کے علاوہ اس الزام کے قبول و اشتهار کے کچھ وجوہ و اسباب بھی تھے۔

- ۱۔ بعض خفیہ یہ عقیدہ رکھتے تھے اور امام ابو حنیفہؒ کو ان کے اس نظریہ کا خمیازہ بھگتنا پڑا۔
- ۲۔ آپ کے اعداء و خصوم نے ان خفیہ کے عقائد کی ذمہ داری آپ پر عائد کی۔
- ۳۔ امام ابو حنیفہؒ کے پوتے اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہؒ خلق قرآن کا عقیدہ رکھتے تھے اور علانیہ اسے اپنے آباؤ ارام کی طرف منسوب کرتے تھے ان سے مروی ہے کہ وہ بڑا کہا کرتے تھے ”میرا اور میرے آباؤ کا یہی عقیدہ ہے“

بشر بن ولید نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا ”یہ آپ کی رائے تو ہو سکتی ہے مگر آپ کے آباؤ یقیناً اس کے قائل نہ تھے“

- ۴۔ معتزلہ جنہوں نے آگے چل کر توحید قرآن کے نظریہ کو ابھارا۔ اس کی ترویج و اشاعت کے لیے اسے اصحاب علم و فقہ اور مشہور و معروف لوگوں کی طرف منسوب کرتے تھے۔ ان دلائل و براہین کی روشنی میں ہمارا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہؒ خلق قرآن کے مسلک پر

سہ اتفاقاً ص ۱۶۶ واضح رہے کہ اس روایت سے آپ کا غیر مخلوق کہنے میں توقف ظاہر ہوتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ امام صاحب مراحۃ قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے قائل تھے جیسا کہ کتاب الاسماء و بیعتی اور شرح فقہ اکبر ص ۳۱ میں ہے۔ (ع۔ ج)

سہ اتفاقاً ص ۱۶۶ (ع۔ ج)

غور و فکر بھی پسند کرتے تھے چربائیکہ آپ اسے عقیدہ کی حیثیت سے قبول کرتے۔ مگر ہم اس کے بھی قائل نہیں کہ یہ عقیدہ کوئی بڑے بھاری گناہ کا موجب ہے۔

۱۔ لیکن جناب مصنف کا یہ خیال سلف صالح کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔ سارے ائمہ سلف عقیدہ خلق قرآن کو گمراہی سمجھتے تھے۔ خود حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دونوں قابل شاگرد خلق قرآن کے عقیدہ کو کفر سمجھتے تھے۔ کتاب الاسماء والصفات (از امام بیہقی متوفی ۵۵۸ھ) میں امام ابو یوسفؒ سے بروایت ثقات مذکور ہے کلمت ابا حنیفہؒ فی ان القرآن مخلوق ام لا فالتقن بالیومی علی ان من قال القرآن مخلوق فهو کافر رواة هذا کلہم ثقات دہل جع ہند۔ اور امام محمدؒ سے منقول ہے من قال القرآن مخلوق فلا تقل خلفہ (یعنی) اور یہی رائے سب ہی ائمہ سنت کی ہے جن کو خود فاضلین خلق قرآن بدعتی فرقوں سے سابقہ پڑا تھا اور وہ اس تبدلہ عقیدہ کی حقیقت اور اس کا جو خراب اثر اسلامی معاشرہ پر اس وقت پڑ رہا تھا اس سے بخوبی آگاہ تھے بعد میں آنے والے دلدل و کانِ کلیم کلام خصوصاً ہمارے دور کے متکلمین کی رسائی ان حقائق تک مشکل ہو سکتی ہے لہذا متکلمین کے مقابلہ میں ائمہ سنت کے ارشادات ہی اس بارے میں سند ہو سکتے ہیں۔ کتاب الاسماء والصفات (امام بیہقی ص ۱۸۵-۱۹۲) اور دوسری کتب عقائد سنت میں یہ فتاویٰ ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں (ع۔ ح۔)

(۲۲)

۳۔ اخلاقی و اجتماعی مسائل میں امام صاحبؒ کے افکار و آراء

امام صاحبؒ کی دقت نظر | امام ابو حنیفہؒ عمنیٰ فکر و نظر اور باریک بینی میں ممتاز تھے مختلف اعمال و امور کے اسباب و محرکات اور ان کے غایات و نتائج معلوم کرنے میں آپ دقت نظر سے کام لیتے تھے۔ آپ بازار میں اُتے جاتے تجارتی معاملات میں حصہ لیتے اور فقہ و حدیث کی طرح انسانی زندگی کا بغور مطالعہ کرتے تھے۔ سیاسی و اعتقادی مسائل میں جہل و مناظرہ بھی آپ کا محبوب مشغلہ تھا اسی لیے آپ کے اسالیب فکر، اخلاقیات اور باہمی معاملات سے متعلق بہت عمدہ نظریات منقول ہیں۔ چنانچہ ہم بطور مثیلہ نمونہ از خردارے آپ کے چند اقوال و آثار نقل کرتے ہیں جن سے آپ کے طرز فکر و نظر انسانی زندگی اور اجتماعی مسائل کے متعلق آپ کے افکار و نظریات کا پتہ چلتا ہے۔

معرفت صحیحہ کی ضرورت و اہمیت | آپ کا خیال تھا کہ مٹھوس عمل معرفت صحیحہ پر مبنی ہونا چاہیے پسندیدہ آدمی صرف وہی نہیں جو نیکی کا کام کرتا ہو بلکہ وہ آدمی ہے جو خیر و شر سے آگاہ بھی ہو۔ نیکی کی خوبیوں سے واقف ہو کر اسے اختیار کرے اور شر کے مفاسد جان کر اس سے کنارہ کش ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں عادل وہ نہیں جو ظلم کی سچان حاصل کئے بغیر اس سے عدل کا صدور ہو بلکہ وہ ہے جو ظلم و جور اور اس کے نتائج کو پہچانتا ہو۔ عدل کے غایات و نتائج سے کلیتہً باخبر ہو۔ اور اس کے نتائج کی افادیت و عمدگی کے سبب اسے اختیار کرتا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اسی ضمن میں العالم و المتعلم میں لکھتے ہیں۔

”خوب سمجھ لیجئے کہ عمل، علم کے اس طرح تابع ہے جیسے اعضاء انسانی قوتِ باصرہ کے علم کے ہوتے ہوئے تقلیلِ عمل، جہالت پر مبنی عملِ کثیر سے بہتر ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کوئی مسافر اگر جنگل میں سے گزر رہا ہو اور اس کے راستوں سے خوب آشنا ہو مگر زادِ راہ اس کے پاس کم ہو تو وہ اس کے لیے زیادہ بہتر ہے نسبت اس کے کہ زادِ راہ زیادہ ہو مگر وہ راستہ سے اجنبی ہو۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :-

قل ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون
یعنی ان سے کہہ دیجئے کہ کیا عالم اور جاہل برابر ہو سکتے ہیں نصیحتِ قمر صوفیانا لوگ ہی حاصل کرتے ہیں“

ایک طالبِ علم نے امام صاحب سے دریافت کیا :-

”اگر کوئی شخص عدل کی تعریف تو کر رہا ہو مگر مخالفینِ عدل کے جو روایتِ استدلال سے نا آشنا ہو اور اس کے لیے واقفیت بہم پہنچانا ممکن بھی نہ ہو تو کیا ایسا شخص حق کا رمز شناس اور اس کا اہل کسلانے کا حق رکھتا ہے؟“

آپ نے جواباً کہا -

”ایسا شخص عدلِ وجودِ ہر دو سے نا آشنا ہے۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے لوگ میرے نزدیک سب سے زیادہ جاہل اور کمتر درجہ کے ہیں۔ ان کی مثال یوں ہے کہ چار آدمی ہوں انہیں ایک سفید کپڑا دے کر باری باری ان سے پوچھا جائے کہ کپڑے کا رنگ کیا ہے ان میں سے ایک کہے کہ سرخ ہے۔ دوسرا زد کہے۔ تیسرا سیاہ اور چوتھا سفید بتائے۔

پھر سفید کہنے والے سے پوچھا جائے کہ بھی ان تینوں کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ درست کہتے ہیں یا غلط؟ وہ جواباً کہے میں صرف اتنا جانتا ہوں کہ یہ کپڑا سفید ہے میں ان کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ ممکن ہے وہ صادق (انقل ہوں)۔

بے شبہ اسی طرح وہ لوگ ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ زانی کا فرہنگ نہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہے کہ زنا کرتے وقت ایمان زانی سے اس طرح الگ کر لیا جاتا ہے جیسے قیص اناری جاتی ہے۔ لیکن ہے وہ بھی درست کہتا ہو۔ ہم اس کو جھٹلاتے نہیں۔

ان کی تضاد بیانی کا یہ عالم ہے کہ وہ کہتے ہیں جو شخص حج کی استطاعت رکھنے کے باوجود حج کے بغیر فوت ہو جائے تو ہم اسے مومن قرار دیتے ہیں۔ اس کا جنازہ پڑھتے ہیں۔ اس کے لیے دعائے مغفرت کرتے اور اس کی تجہیز و تکفین کے فرائض سرانجام دیتے ہیں اور اس کے ذمہ جو حج واجب الادا تھا وہ بھی ادا کرنے ہی لیکن اس کے علی الرغم اس شخص کو بھی جھوٹا قرار نہیں دیتے جو کہتا ہے کہ اس کی موت یہودیت یا نصرانیت پر واقع ہوئی۔

وہ خوارج کی باتوں کا انکار کرتے ہیں اور اقرار بھی۔ شبیہ اور مرجئہ کے بعض اقوال کو مانتے اور بعض کا انکار کرتے۔

آپ کی جانب منسوب سطور بالا سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔
عمل ثابت و محکم، فکر صحیح اور علم راسخ پر مبنی ہونا چاہیے۔

دوسرا یہ کہ اعتقادی مسائل کا علم حتمی و قطعی ہونا چاہیے جس میں تردد کی کوئی مجال نہ ہو۔
براس کا تحقق نفی و اثبات دونوں سے ہوتا ہے۔ یعنی عقائد صحیحہ کا اثبات کیا جائے اور اس کے ماسوا غلط عقائد کی نفی کی جائے۔ احکام کی تصدیق ہو اور اس کے غیر کا ابطال۔ اس میں شبہ نہیں کہ عقائد میں یہی طریق قرین عقل و دانش ہے۔

چونکہ اعمال کا اثبات ظنی دلائل سے ہو سکتا ہے اور وہاں علم یقینی موجود نہیں ہوتا بلکہ ظنی ترجیح کافی ہوتی ہے اس لیے اس صورت میں اپنے مخالف کے قول کو پورے وثوق سے باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ اپنے قول کو راجح قرار دیا جاسکتا ہے اور اس کے بارے میں کہنا موزوں ہوتا ہے کہ یہ درست ہے مگر اس میں خطا کا احتمال موجود ہے اور مخالف کے قول کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ قول خطا ہے مگر اس میں صواب کا احتمال ہے

یہ کلام آپ سے نقل شدہ اقوال و آثار کے بالکل مطابق ہے ان کے مخالف نہیں۔ آپ اپنے فقہی مسائل کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

”جو اقوال مجھ تک پہنچ سکے ہیں یہ ان سب میں افضل ہے، جو اس کے سوا کسی دوسرے قول کو احسن خیال کرتا ہو وہ اس کی پیروی کرے“

جو شخص اپنے مخالف کے قول کو پورے وثوق سے باطل قرار دیتا ہو وہ ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔

اخلاقی و اجتماعی مسائل کے متعلق آپ کے نظریات | امام ابو حنیفہؒ نے اجتماعی مسائل، عوام الناس اور ایک عالم دین

کے معاشرہ سے ربط و تعلق کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ لوگوں کے حالات سے کس قدر گہری واقفیت رکھتے تھے اور آپ نے کس قدر غور و تعمق سے ان کا مطالعہ کیا تھا اور کتنی محنت سے تلخ و شیریں کو آزمایا تھا۔ یوسف بن خالد سمعی کو الوداع کہتے وقت جو وصیت آپ نے فرمائی تھی وہ نہایت عیش قیمتی افکار پر مشتمل ہے ہم اس کا ملخص پیش کرتے ہیں۔

”اگر لوگوں سے آپ کا بڑا راز اچھا نہ ہو وہ آپ کے دشمن بن جائیں گے خواہ آپ کے والدین ہی کیوں نہ ہوں، اور اگر آپ اجنبی لوگوں سے بھی اچھا بڑا ذکر یہی تو آپ کے قریبی بن جائیں گے فرض کیجئے آپ بھرہ گئے اور وہاں مخالفت کا بازار گرم کیا تکبر سے پٹیا اُٹے اور اپنے علم و فضل کا ٹھنڈا ورہ پینا شروع کیا۔ عوام سے میل جول نہ رکھا۔ باہم قطع تعلق کا رویہ اختیار کیا ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے لگے بدعتی اور گمراہ کہنا شروع کیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم اور آپ ہدف ملامت بنے۔ آپ بھرہ سے بھاگنے پر مجبور ہوئے۔ یہ کوئی عقلمندی کی بات نہ ہوئی۔ وہ شخص دانا نہیں کہلا سکتا جو ایسے شخص سے ملاقات سے پیش نہ آئے جس سے

لے الاتقاد ص ۱۴۰ (ع۔ ح) ۱۸۹ھ محدثین کے نزدیک یہ مجروح راوی ہے (العوائد البیہر ص

(۹۵) (ع۔ ح)

ملقات یعنی کوئی چارہ کار نہ ہو۔ تا آنکہ اللہ تعالیٰ کوئی مخلصی کی صورت پیدا کر دے۔ جب آپ بصرہ جائیں اور لوگ آپ کا استقبال کریں۔ ملاقات کے لیے جوق در جوق حاضر ہوں اور آپ کے حقوق و واجبات کا خیال رکھیں تو آپ کو چاہیے کہ ہر شخص سے مناسب سلوک کریں۔ ان کا مرتبہ پہچانیں، باعزت لوگوں سے بہ تکمیل پیش آئیں، علماء و شیوخ کا احترام بجالائیں۔ نوجوانوں سے لطف و کرم کا برتاؤ کریں، عوام سے قریب ہوں۔ بدکرداروں سے نرم سلوک کریں نیک لوگوں کی صحبت سے مستفید ہوں۔ سلطان کو معمولی خیال نہ کریں۔ کسی کی تخریق نہ کریں۔ کرم و مروت میں کمی نہ کریں۔ اپنا راز افشاء نہ کریں اور آزمائے سے پہلے کسی پر بھروسہ نہ کریں۔ کینے شخص سے دوستی نہ لگائیں۔ جو چیز بظاہر معیوب ہو اس سے مانوس نہ ہوں۔ احقر لوگوں سے خوش طبعی نہ کریں۔ لطف و کرم، صبر و تحمل، حسن اخلاق اور عالی ظرفی کو اپنا شیوہ بنائیں۔ لباس اچھا پہنیں۔ سواری کو اچھی حالت میں رکھیں۔ خوشبو کثرت سے استعمال کریں۔ لوگوں کو کثرت سے کھانا کھلائیں کیونکہ خیل آدمی کبھی سردار نہیں بن سکتا کچھ جاسوس ہوتے چائیں جو لوگوں کی باتوں سے آپ کو آگاہ کرتے رہیں۔ جب آپ کوئی خوائی دیکھیں تو فوراً اسے درست کر دیں کوئی اچھی بات دیکھیں تو اس سے زیادہ دلچسپی لیں۔ جو آپ کی ملاقات کو آئے اور جو نہ آئے دونوں کی ملاقات کو جایا کریں۔ آپ سے کوئی اچھا سلوک کرے یا برا آپ ہمیشہ اس سے اچھا برتاؤ کریں۔ دوسروں کو معاف کرتے اور نیکی کا حکم دیئے کو اپنا شعار بنائیں۔ بے کار چیزوں سے صرف نظر کریں۔ ہر موزی چیز سے کنارہ کش رہیں۔ حقوق ادا کرنے میں عجلت سے کام لیں۔ بذات خود بیمار کی عیادت کریں اور قاصد کے ذریعہ اس کی حفاظت کریں جو موجود نہ ہو اس کا حال پوچھتے رہیں۔ اگر کوئی آپ سے پیچھے ہٹ جائے تو آپ ایسا نہ کریں جہاں تک ممکن ہو لوگوں سے اظہار الفت و مروت کریں کثرت سے لوگوں کو اسلام کہہ کریں اور کرم درجے کے لوگوں کو بھی سلام کہنے سے گریز

نہ کریں۔ جب آپ دوسرے لوگوں کے ساتھ کسی مجلس میں یا مسجد میں جمع ہوں اور ایسے مسائل کا ذکر چل پڑے جن کے آپ مخالفت ہوں تو وہاں پاس ادب سے اظہارِ خلاف نہ کریں۔ اگر آپ سے سوال کیا جائے تو مناسب بات کہہ دیں ساتھ ہی یہ بھی بتا دیں کہ اس مسئلہ میں فلاں فلاں اقوال اور بھی ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے۔ اگر نام لے کر وہ قول آپ سے منسوب کریں تو انہیں پتہ چل جائے گا کہ وہ قول کس درجہ کا ہے۔ اور آپ کی قدر و قیمت کیا ہے؛

اگر وہ دریافت کریں کہ یہ کس کا قول ہے؟ تو آپ کہیں کہ بعض فقہاء کا۔ اگر وہ اس کے عادی اور مانوس ہو جائیں تو آپ کی قدر و قیمت سے آگاہ ہو جائیں گے۔ ہر آنے والے کو اس علم کا درس دیجئے جو ان کے یہاں مروج اور ان کی فکر و نظر کا جولا نگاہ رہ چکا ہو۔ اور ہر ایک ان میں سے کچھ نہ کچھ یاد کر لے۔ ان کو ایسا علم پڑھائے جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے واضح ہو اور زیادہ دقیق نہ ہو۔ ان سے محبت کیجئے اور کبھی تفریح طبع بھی کرتے رہئے ان سے مل کر باہم بات چیت کیجئے کیونکہ محبت سے علم میں پائیداری پیدا ہوتی ہے کبھی کبھی ان کو کھانا بھی کھلایا کریں۔ ان کی حاجات و ضروریات بھی پوری کر دیا کریں۔ ان کی قدر پہچانئے۔ ان کی لغزشوں سے چشم پوشی کیجئے۔ ان سے رفیق و مسامحت کا برتاؤ کریں کسی سے دل تلکی یا بیزاری کا اظہار نہ کیجئے۔ ایسے ہر کر رہیے جیسے انہی میں سے ایک آدمی ہو نفس کی حفاظت اور نگہداشت کر کے اس کی امداد کیجئے جس بات کی لوگوں میں طاقت نہ ہو اس کا حکم نہ دیجئے۔ لوگوں کے لیے اسی چیز کو پسند کیجئے جس کو وہ اپنے لیے پسند کریں۔ لوگوں سے نیک نیتی کا سلوک کریں۔ صداقت شعار نہیں۔ کبر سے اجتناب کریں۔ غدر سے دور دور رہیں۔ یہاں تک کہ غدار سے بھی دھوکہ نہ کریں۔ غائن سے بھی امانتداری کا سلوک کریں وفاداری کو شیوہ بنائیے۔ تقویٰ کے پابند رہیے۔ دیگر مذاہب والوں سے حسن سلوک کا رویہ اختیار کریں۔

۸ مناقب (از مکی ص، ۱۰-۱۱، ۲ مناقب از ابن ابی ازی ص ۸۹-۹۰، ۲ مناقب (ع-ج)

یہ امام ابو حنیفہؒ کی وہ وصیت ہے جو انہوں نے اپنے ایک شاگرد کے لیے تحریر کی تاکہ بصرہ جاکر وہاں کے لوگوں کو کوئی فقہ پڑھائیں اور اہل بصرہ کو کوئی فقہاء کے افکار و آراء سے آگاہ کریں، ان نصائح سے اس امام جلیل کی زندگی کے تین گوشے ابھر کر سامنے آتے ہیں۔

۱۔ ان سے آپ کے اخلاقِ جلیلہ پر روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ آپ کس قدر جامع فضائل تھے۔ اخلاقِ جلیلہ طبعی اور جبلی امور کی طرح آپ کی عادتِ ثانیہ بن چکے تھے اور ایسی شخصیت میں ایسے بلند اخلاق کا ہونا کچھ عجیب بھی نہیں۔ کیونکہ آپ نے اپنی طبیعت کو اخلاقِ عالیہ کا عادی بنا لیا تھا۔ گھٹیا امور سے دور رہنا آپ کا شعار خاص بن گیا تھا۔ آپ معامی سے بھی اجتناب اس لیے کرتے کہ وہ خلافِ مروت ہی صرف اس لیے نہیں کہ وہ دین کے منافی ہیں۔ آپ فرمایا کرتے تھے۔

”میں نے گناہوں کو کینگی خیال کیا۔ مروت کی بنا پر انہیں چھوڑ دیا اور وہ میرے لیے دین بن گئے۔“

۲۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اخلاقی و اجتماعی مسائل میں کتنی گہری بصیرت رکھتے تھے۔ لوگوں کا ذہنی علاج کرنے کے لیے آپ نے یہ اکیس نسخہ تباہ کیا کہ مبلغ و مصلح کو محنت پیشہ ہونا بڑا ضروری ہے۔ وہ لوگوں سے محبت کرتا ہوا اور لوگ اسے چاہتے ہوں۔ نہ کسی کی مخالفت کرے اور نہ نفرت دلائے لوگوں سے نفرت کے بجائے الفت کا طرزِ عمل اختیار کرے اور ایسی چیزیں پیش کرے جو لائقِ قبول ہوں نہ قابلِ انکار۔ جب وہ کسی بات میں ان کے مخالف ہوں تو اسے ان پر فوراً نہ ٹھونس دے کہ وہ سرکش ہونے پر مجبور ہوں بلکہ ان کی رائے کی تائید کر کے یہ کہہ دے کہ اس مسئلہ میں کچھ مخالفت اقوال بھی ہیں۔ پھر اپنے دلائل و دینا شروع کرے مگر انہیں اپنی جانب منسوب نہ کرے اور حجت و برہان سے ان کو خوب مضبوط بنا دے۔ اگر وہ دریافت کریں کہ ان کا قائل کون ہے تو صرف اتنا کہہ دے کہ کسی فقیہ کا قول ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی تصادم کے بغیر وہ اس رائے کو منظور کر لیں گے۔

۳۔ آپ کی زندگی کا ترجمیر اسپہانِ نصائح سے نمایاں ہوتا ہے وہ ایک استاذ و مربی کی

حیثیت ہے جو اپنے تلامذہ کی نگہداشت کرتا اور بخوبی جانتا ہے کہ اپنے افکار و آزاد کو ان میں کس طرح پھیلا یا جاسکتا ہے اور کس طرح انہیں اپنا مقرب بنایا جاسکتا ہے وہ اپنے آزمودہ اور زریں نصائح سے ان کو مستفید کرتا ہے۔ تلامذہ میں سے جو تعلیم و تدریس کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا ہے وہ انہیں مشورہ دیتا ہے کہ اپنے تلامذہ کو وہی علم سکھائیے جو ان کی ذہنی صلاحیتوں اور ان کے جذبات و احساسات سے موافق ہوتا کہ وہ اس سے مانوس ہو جائیں۔ آغاز کار ہی سے وہ ایسی بات ان کے سامنے پیش نہ کرے جو ان کے احساسات کے خلاف ہو مبادا وہ متنفر ہو جائیں۔ پھر واضح قسم کے مسائل کو پیش کرے اور تدریجی طور پر آگے بڑھتا جائے کہ پرشیدہ مسائل بھی انہیں واضح نظر آنے لگیں۔ امام ابوحنیفہؒ ہونے والے معلم کو وصیت کرتے ہیں کہ تلامذہ میں جذباتِ الفت و مودت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ معلم انہیں رنگارنگ باتوں میں مشغول رکھے تاکہ تعلقات میں پائیداری پیدا ہو۔ پھر ان سے میل جول اور انس پیدا کرتے، ان کی لغزشوں سے چشم پوشی کرنے، نرمی و مسالحت، عالی ظرفی اور ان میں کا ایک فرد بن کر رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

درس و تدریس کا عملی تجربہ رکھنے والے اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ یہ نصائح کس قدر بیش قیمت اور نفع بخش ہیں اور طلبہ میں حبِ علم پیدا کرنے، سے ان کے لیے سہل بنانے اور ان میں تشویق و ترغیب کے جذبات ابجا کر کرنے کے لیے یہ کس حد تک مدد و معاون ہیں۔

(۲۳)

امام ابو حنیفہؒ کی فقہ

امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب تصانیف کی بحث | ہماری اس بحث و تمحیص سے سب سے بڑی غرض یہی ہے کیونکہ فقہ ہی آپ کا وہ امتیازی وصف ہے جس سے آپ کے شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کی۔ اس کتاب کی تصنیف سے یہی ہمارا مطلب اور غایت مقصود ہے۔

آپ کی فقہ کا جائزہ لینے میں ہمیں ایک مشکل کا سامنا ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ اس مقصد کے حصول کا راستہ آسان نہیں۔ کیونکہ آپ کی فقہ پر اپنی کوئی تصنیف موجود نہیں جو کتابیں آپ کی طرف منسوب ہیں وہ عقائد و کلام کے موضوع پر ہیں مثلاً فقہ اکبر، رسالۃ العالم والتعلم، مکتوب بنام عثمان البتی، کتاب الرد علی القدریر العلم شرقاً وغرباً و بعداً و قریباً۔

علماء کو آپ کی تصانیف میں سے بھی چند مختصر رسائل مل سکے ہیں۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ فقہ اکبر دراصل فقہ کی کتاب ہے نہ کہ عقائد و کلام کی۔ یہ کتاب ساٹھ ہزار مسائل پر مشتمل تھی اور بعض کے نزدیک اس سے بھی زیادہ لیکن یہ کتاب مل نہیں سکی اور جو چیز سامنے موجود نہ ہو اس کے متعلق کیا قیاس آرائی کی جاسکتی ہے؛ اگر یہ کتاب پیش نظر ہوتی تو جستجو کے بعد اندازہ لگایا جاسکتا تھا کہ اس میں کسی حد تک صحت پائی جاتی ہے۔

بہر حال مشہور یہی ہے کہ فقہ اکبر کا موضوع عقائد ہے اور وہ یہی کتاب ہے نہ کہ کوئی دوسری فرضی کتاب، کیونکہ ایسی کوئی کتاب دیکھنے میں نہیں آئی۔ اگرچہ اس مشہور فقہ اکبر کی نسبت بھی آپ کی طرف عمل نظر ذال ہے اور قطعی طور سے ثابت نہیں کہ یہ آپ کی تصنیف ہے بلکہ

کہ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں قریب ہی گزر چکا ہے (دعویٰ)

(۲۴)

فقہ حنفی کی نقل و روایت

قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ فقہ میں امام ابو حنیفہؒ نے کوئی مرتب و منظم کتاب تصنیف نہیں کی اگر آپ کے عہد کے حالات پر ایک طائرانہ نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات روح عصر اور رفتار زمانہ کے بالکل مطابق ہے کیونکہ کتابی تصنیف کرنے کا رواج آپ کی وفات کے بعد یا آپ کی زندگی کے آخری دور میں ہوا جب کہ آپ بوڑھے ہو چکے تھے۔

عصر صحابہؓ میں جو مجتہد پائے جاتے تھے وہ اپنے فتاویٰ اور اجتہادات کو جمع نہیں کرتے تھے بلکہ انہوں نے حدیث نبویؐ کی جمع و تدوین بھی نہیں کی۔ اس لیے کہ ”اصول دین مدون شکل میں کتاب اللہ ہی میں موجود رہے۔ وہی شریعت کا عمود و نور میں اور اللہ کی مضبوط رسی ہے۔ لیکن اس دور کے بعد حالات کے تقاضا سے مجبور ہو کر علماء حدیث نبویؐ اور فقہ و فتاویٰ کی تدوین میں لگ گئے۔

تدوین فقہ کا آغاز | مدینہ کے فقہاء حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ان کے بعد تابعین کے فتاویٰ جمع کرنے لگے۔ ان کو دوسرے مسائل کے لیے مبنی قرار دیتے تھے۔ عراقی فقہاء عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کے فتاویٰ شریح اور دیگر قضائے کوفہ کے فیصلوں کو جمع کرتے تھے۔ راویوں کا بیان ہے کہ ابراہیم نخعیؒ نے بھی فتاویٰ و مبادی کو ایک مجموعہ میں جمع کیا تھا امام ابو حنیفہؒ کے استاد حماد کا بھی ایک مجموعہ تھا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ مجموعے محبوب و مرتب کتابوں کی حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کی حیثیت ایک ذائقہ و آٹری کی تھی کہ مجتہد عند الضرورت اس کی طرف رجوع کرتا تھا مگر اسے

لوگوں کے سامنے ایک کتاب کی طرح نہیں پیش کرتا تھا۔ وہ صرف نسیان کے در سے اسے ضبط تحریر میں لے آتا تھا۔ خود صحابہؓ بھی شافذ و نادر ہی کتاب سے مدد لیتے تھے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس میں فقہی مسائل درج تھے۔ معلوم ایسے ہوتا ہے کہ تابعین کے دور میں ان نادر حالات میں قدرے اضافہ ہوا اور اس کے بعد ان سے تالیف و تدوین کی تم ریزی کا کام لیا گیا۔ چنانچہ امام مالکؒ نے موطن، ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج اور فقہ حنفی کی دیگر کتب مدون کیں۔ پھر امام محمدؒ کا دور آیا تو انہوں نے مکمل یا تقریباً مکمل فقہ حنفی کو ترتیب دیا۔

امام محمدؒ کی کتب میں درج کردہ فقہی روایات کی حقیقت | یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ امام ابو یوسفؒ

نے فقہ کی کوئی مرتب و منظم کتاب تصنیف نہیں کی۔

مشہور یہ ہے کہ آپ کے اصحاب تلامذہ آپ کی فقہی آراء کو مدون کرتے اور ضبط تحریر میں لاتے تھے کبھی آپ انہیں املا بھی کراتے۔ امام محمدؒ کی کتابیں بڑی حد تک آپ کی آراء کی نقل ہیں مگر اس کا یہ معنی نہیں کہ انہوں نے ان سب کو امام صاحبؒ سے سن لیا ہو مگر تدوین، وفات امام کے بعد عمل میں لائے ہوں بلکہ واقعہ غالباً یوں ہوا ہو گا کہ انہوں نے اپنے استاد ابو یوسفؒ یا دیگر اساتذہ سے اخذ کر کے اپنی ذاتی دائری میں جمع کر لیے ہوں اور کچھ اقوال انہوں نے براہ راست بلا واسطہ امام سے بھی سنے ہوں۔ مگر ایسے اقوال کی تعداد بہت کم ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی باہم صحبت و استفادہ کا زمانہ اتنا کم ہے کہ اس میں اتنے کثیر التعداد اقوال کا احاطہ ممکن نہیں اور امام ابو یوسفؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر اتنی کم تھی کہ اس کم سنی میں اتنے بڑے کام کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ آپ کی وفات کے وقت امام محمدؒ صرف اٹھارہ سال کے تھے اور یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ آپ نے اس عمر میں امام سے وہ تمام روایات اخذ کر لی ہوں جو انہوں نے اپنی کتابوں میں جمع کیں۔

بنابریں ضروری ہے کہ امام محمدؒ نے یہ روایات امام کے تلامذہ کے جمع کردہ متداول مجموعوں سے لی ہوں گی۔

یہ مفروضہ بھی درست معلوم نہیں ہوتا کہ امام محمدؒ نے یہ روایات امام ابو یوسفؒ سے سن

کہ مدون کر لی ہوں اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ اس کی ذکر سند سے ضرور کام لیتے اور انہیں بطریق روایت بیان کرنے کا اعتنا کرتے۔

ہمیں اخبار تاریخیہ سے یہ پتہ بھی چلتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ ان کے فتاویٰ قلم بند کرتے تھے۔ اور گاہے آپ ان کی تائید یا تبدیل کے لیے انہیں ملاحظہ بھی فرماتے تھے ابن البرزازی کی المناقب میں مذکور ہے،

”ابو عبد اللہ کہتے ہیں کہ میں ابو حنیفہؒ کے اقوال ان کو پڑھ کر سنایا کرتا تھا۔ ابو یوسفؒ نے اسی مسودہ میں اپنے اقوال بھی داخل کر دیئے تھے۔ میری کوشش یہ ہوتی تھی کہ ابو یوسفؒ کے اقوال کا ذکر نہ آئے پائے۔ ایک روز غلطی سے میں نے امام کا قول ذکر کرنے کے بعد یہ کہہ دیا کہ یہاں ایک اور قول بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرمانے لگے ”اس دوسرے قول کا قائل کون ہے“ بعد ازاں میں ابو یوسفؒ کے قول پر نشان لگا دیتا تھا تاکہ آپ کے سامنے اس کا ذکر نہ آجائے۔“

اس واقعہ سے ہمارے ذکر کردہ معقول استنباط کی تائید ہوتی ہے کہ جن لوگوں نے چند کتب کو آپ کی طرف منسوب کیا ہے یا ان کا قول ہے کہ آپ نے فقہ کو مدون کیا۔ ان کی گفتگو اسی اساس پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ امامؒ کے تلامذہ نے آپ کی زیر سرپرستی آپ کے اقوال مدون کئے اور حضرت امامؒ نے کبھی کبھی اس پر نظر ثانی فرمائی۔

خیر ان امالی دالمالی تقریروں اور ان کی جمع و تدوین میں آپ کی کرد و کار کی نسبت آپ کی جانب کیسی بھی ہو یہ حقیقت اپنی جگہ پر محتاج بیان نہیں کہ آپ نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی جو آپ کی طرف منسوب کی جاتی ہو لیکن علامہ مکیؒ المناقب میں لکھتے ہیں۔

”امام ابو حنیفہ اولین شخص میں جنہوں نے علم شریعت کو مدون کیا۔ آپ سے قبل یہ فخر کسی کو حاصل نہ ہو سکا صحابہؓ و تابعینؒ نے نہ ابواب مرتب کئے اور نہ کوئی با ترتیب کتاب تصنیف کی۔ ان کا تمام تر اعتماد قوتِ نعم پر تھا۔ ان کے دل ہی علوم کے صندوق تھے۔ امام ابو حنیفہؒ نے آنحضرتؐ کو دیکھا کہ اوراقِ علم بکھرے پڑے ہیں

لے المناقب لابن البرزازی ص ۱۰۹ ج ۲۔

ان کے جی میں آیا مبادا بعد میں آئے واسے ناخلف انہیں ضائع کر دیں۔
حدیث نبوی میں ارشاد ہے :-

ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من قلوب العباد وانما ينزعه
بموت العلماء فيبقى دؤساء جهال فيفتنون بغير علم فيضلون^{لہ}
یعنی "اللہ تعالیٰ علم کو اس طرح قبض نہیں کرے گا کہ فوراً لوگوں کے سینوں سے اسے
سلب کرے بلکہ علماء کو موت دے کر وہ لوگوں کو علم سے محروم کر دے گا۔ علماء کے
بعد لوگوں میں کچھ جاہل قسم کے سربراہ رہ جائیں گے جو علم کے بغیر فتویٰ دیتے لگیں گے
خود بھی بھٹکے ہوئے ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔"

اس حدیث کے پیش نظر امام ابو حنیفہؒ نے تدوینِ علم کا بیڑا اٹھایا اور اسے البواب
کتاب میں مضبوط و مرتب کر دیا۔ چنانچہ پہلے مسائل طہارت پھر نماز، پھر عبادات پھر معاملات
اور مسائل میراث پر ختم کر دیا۔

طہارت کے بعد نماز کے مسائل اس لیے ذکر کئے کہ تصحیح عقائد کے بعد نماز اولین
فریضہ ہے جو انسان پر عائد ہوتا ہے کیونکہ نماز عبادت میں ایک خصوصی مقام رکھتی ہے اور
اس کا وجوب بلا تخصیص جمہور مسلمانوں پر ہے۔

اس قول کا مطلب یہ ہے کہ تدوین سے ان کی مراد آپ کے تلامذہ کی صحیح و تالیف
ہے اور شاید اس میں آپ کی راہنمائی بھی شامل ہوتی تھی۔ بلکہ رائج پہلو یہی ہے۔ اسی لیے
مذکورہ بالا کتاب میں امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے ذکر مسائل کا طریقہ بیان کرتے
ہوئے لکھا ہے۔

”آپ نے اپنے مسلک کی اساس اپنے تلامذہ کی شوریٰ پر رکھی اور ان پر اپنی
راے ٹھونسنی نہیں چاہی اس سے آپ کا مقصد دینی کاوش اور خدا و رسول سے
تعلق خلوص میں امکانی حد تک کوشاں رہنا تھا۔ آپ ایک ایک مسئلہ پیش کر کے

لہ مشکوٰۃ کتاب العلم (ع- ۱۷)

لہ الناقب ملکی ص ۱۳۶-۱۳۷ ج ۲-

تلامذہ کے جوابات سنتے اور پھر اپنا مافی الضمیر بیان فرماتے۔ ضرورت کا تقاضا
ہوتا تو ان سے تبادلۂ افکار بھی کرتے جب ایک قول پر اگر بات ٹھہر جاتی
تو ابو یوسفؒ اسے اصول میں درج کر لیتے۔ اسی طرح انہوں نے سب اصول
تحریر کر لیے۔

یہ ہے وہ طریقہ تحریر جس کے مطابق امام صاحبؒ اور آپ کے اصحاب کا مذہب
مدون ہوا جس کی آپ کے تلامذہ نے مرتب، منظم، محبوب اور کتابی شکل میں اشاعت کی۔

(۲۵)

مسند ابی حنیفہؒ

اگرچہ فقہ میں کوئی مرتب کتاب آپ کی طرف منسوب نہیں ملتی لیکن احادیث و آثار پر مشتمل ایک مسند کی نسبت بھی آپ کی طرف کی جاتی ہے۔ احکام شرعیہ پر مشتمل کتابوں کی طرح یہ فقہی البواب کے مطابق ترتیب دی گئی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ مسند آپ کے ہاتھوں تکمیل پذیر ہو کر آپ کی جانب منسوب ہوئی؟ یا آپ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ کی فقہ کی طرح یہ آثار بھی آپ سے روایت کئے اور آپ کے حلقہ درس میں سن کر پہلے انہیں جمع کیا پھر مرتب و منسوب کرنے کے بعد انہیں لوگوں میں خوب پھیلا دیا۔

بہر کیف یہ بات شک و شبہ سے بالاس ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے روایات کا کافی ذخیرہ جمع کیا تھا اور انہیں آثار کے نام سے موسوم کیا۔ اسی طرح محمد بن حسن شیبانیؒ نے بھی آثار کے نام سے روایات کا ایک ذخیرہ جمع کیا تھا ان دونوں کتابوں کی مرویات بڑی حد تک ایک جلیبی ہیں یہ سوال کہ کیا مسند میں موجود روایات آپ کے تلامذہ کی روایت کردہ ہیں؟ بعض علماء نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے اور اکثر علماء نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کا اپنی کتاب تعجیل المنفعہ میں کہنا یہ ہے کہ:-

”مسند ابی حنیفہؒ آپ کی جمع کردہ نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کردہ احادیث

محمد بن حسنؒ کی کتاب الآثار میں پائی جاتی ہیں۔ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی کتابوں

میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کردہ احادیث کے علاوہ کچھ دوسری چیزیں موجود ہیں

حافظ ابو محمد الحارثی نے جو "تین صدیاں بعد برے" میں امام ابو حنیفہؒ کی احادیث سے اقتناء کیا اور بلحاظ شیوخ ابی حنیفہؒ اس کو مرتب کیا۔

پھر حافظ ابو بکر المقرئ نے مرفوع احادیث کو مسند حارثی سے الگ کر کے جمع کیا جو مسند حارثی سے چھوٹی کتاب ہے۔ اسی انداز کی حافظ ابو الحسین بن مظفر کی مسند ابی حنیفہؒ بھی ہے۔ یہی وہ "مسند ابی حنیفہؒ" جس کو تخریج رجال کے لیے حافظ ابو عبد اللہ محمد بن علی حریزہؒ حسینی نے منتخب گردانا۔ وہ حسین بن خمرہ کی مسند ہے جو متاخر شخص ہیں اور ان کی مسند میں بعض زائد چیزیں ہیں جو حارثی اور ابن المقرئ کی مسند میں نہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک جو مسند امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے وہ آپ کی تالیف نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان علماء کا ذکر بھی کیا ہے جنہوں نے اس مسند کی روایت کی۔ حافظ ابن حجرؒ کی ذکر کردہ روایات کے علاوہ بھی کچھ روایات موجود ہیں مثلاً صفی کی روایات یہ

حاجی خلیفہ کشف الظنون میں مسند ابی حنیفہؒ کی روایت اس میں اختلاف اور اس کی جمع اور ترتیب و تلمیض کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"مسند ابی حنیفہؒ حسن بن زیاد کو کوفی نے روایت کی۔ شیخ قاسم بن قطلوبغا نے اس مسند کے نفس بروایت حارثی کو فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دیا۔ پھر اس پر ابانی بھی لکھے ہیں جو دو جلدوں میں ہیں۔ جمال الدین محمود بن احمد قزوینی دمشقی المتوفی ۷۸۵ھ نے مسند ابو حنیفہؒ کا المستند نام سے اختصار کیا اور اس کی المستند نامی شرح لکھی۔ ابوالوئید محمد بن محمود خوارزمی متوفی ۶۶۵ھ نے مسند کے زوائد کو جمع کیا۔

لے ابو بکر محمد بن ابراہیم الخازن۔ ابن المقرئ متوفی ۳۸۵ھ (ع۔ ح) ۵۲۲ھ خطوط ہمالی کے مابین وضاحت ہماری طرف سے ہے۔ اصل کتاب میں فاش غلطی ہے کہ اس جگہ حافظ ابو زرہ ابو الفضل بن حسین العراقیؒ لکھا ہے۔ تعمیل المنفعہ کی طرف مراجعت کر کے تصحیح کی گئی (ع۔ ح) ۵۲۲ھ مسند ابی حنیفہؒ بروایت المصنفی ۱۲۰۹ھ میں آستانہ میں امام بخاریؒ کی الادب المفرد کے حاشیہ پر چھپی۔ یہ مختصر کتاب ہے۔ (معتقد)

ابوالمؤید کا بیان ہے کہ میں نے شام کے بعض جہلاء کو دیکھا جو امام ابو حنیفہؒ کی قدردانی
قیمت سے نا آشنا تھے۔ آپ کی تقیص شان میں سرگرم رہتے اور آپ کے مقابلے میں
دوسروں کی تعریف کرتے۔ ان کا قول تھا کہ آپ قلیل الحدیث تھے۔ جب کہ دوسرے
ائمہ مثلاً امام شافعیؒ کی مسند شافعی ہے۔ اور امام مالکؒ نے موطا لکھی۔ لیکن آپ نے
علم حدیث میں کوئی کتاب تخریر نہیں کی۔ اور صرف چند احادیث آپ سے مروی ہیں
یہ سن کر مجھے دینی غیرت نے اُٹھایا اور میں نے پختہ ارادہ کیا کہ آپ کی وہ پندرہ مسانید
جو فضول علماء حدیث نے جمع کی ہیں ان کو یک جا کر دوں۔ وہ پندرہ مسانید مندرجہ ذیل
علمائے جمع کیں۔

- ۱۔ امام حافظ ابوالقاسم طلحہ بن محمد بن جعفر شافعی (متوفی ۸۰۸ھ)
- ۲۔ امام حافظ ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب حارثی بخاری المعروف عبداللہ الاستاذ
(متوفی ۸۴۵ھ)
- ۳۔ امام حافظ ابوالحسن محمد بن مظفر بن موسیٰ بن موسیٰ بن علی بن محمد (البغدادی متوفی ۸۵۵ھ)
- ۴۔ امام حافظ ابو نعیم اصبہانی شافعی راہدین عبداللہ متوفی ۸۳۳ھ
- ۵۔ الشیخ ابوبکر محمد بن عبدالباقی بن محمد انصاری (متوفی ۸۵۵ھ)
- ۶۔ امام ابو احمد عبداللہ بن عدی جرجانی (متوفی ۸۶۵ھ)
- ۷۔ امام حافظ عمر بن حسن شیبانی (متوفی ۸۳۹ھ)
- ۸۔ ابوبکر احمد بن محمد بن خالد کلاعی
- ۹۔ امام ابویوسف القاضی۔ آپ کی روایت کا نام "نسخہ ابویوسف" ہے۔
- ۱۰۔ امام محمد بن حسن شیبانی۔ اس کا نام "نسخہ محمد" ہے۔

لے خطوط بلایا کے اندر دنیا ہمارے طرف سے ہیں رع۔ ح، لے جامع مسانید الامام اعظمؒ ۵ جلد میں الاثنانی
ہے والہ اعلم رع۔ ح، لے جامع المسانید کے آخر میں (ص ۳۹۲ ج ۲) لکھا ہے کہ یہ "مسند" درحقیقت محمد بن خالد وہبی کی
جمع کردہ ہے بروایت ابوبکر کلاعی رع۔ ح، لے غالباً کتاب الاثنان از امام ابویوسفؒ اور کتاب الاثنان امام محمدؒ
کتاب الاثنان امام حمادؒ کو "مسند" سے تعبیر کر دیا گیا ہو رع۔ ح،

- ۱۱- امام ابوحنیفہؒ کے فرزند امام حماد (متوفی ۱۸۵ھ)
 - ۱۲- امام محمد ایضاً بڑا زیادہ تر تابعین سے مروی ہے اور الآثار کے نام سے موسوم ہے۔
 - ۱۳- امام حافظ ابو القاسم عبداللہ بن ابی العوام سعدی (متوفی ۲۳۵ھ)
 - ۱۴- امام حافظ ابو عبداللہ حسین بن محمد بن خضر و لحنی المتوفی ۵۲۲ھ۔ ان کی تخریج بہت ہے
 - ۱۵- امام مادر دی (ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب متوفی ۴۵ھ)
- میں نے ان مسانید کو فقہی ابواب پر مرتب کیا البتہ مکرر احادیث حذف کر دیں اور تکرار اسانید کو چھوڑ دیا۔

یہ ہے وہ بیان جو صاحب کشف الظنون نے ابوالمؤید خوارزمی کا نقل کیا ہے کہ انہوں نے کس طرح مسند کی مختلف روایات کو جمع کیا جس سے واضح ہوتا ہے کہ مسند ابوحنیفہ کی

کشف الظنون ص ۱۶۸ جلد ۱ طبع استنبول ۱۲۹۲ھ لیکن جامع المسانید مطبوعہ ص ۵۵ ج ۱ میں آخر الذکر کی بجائے ساتویں نمبر پر مسند امام حسن بن زیاد و لحنی متوفی ۲۳۲ھ کا نام ہے (ع-ح)

۱۶- شاہ عبدالعزیز صاحب اور مولانا شبلی نعمانی کی رائیں بھی قابل ملاحظہ ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

”مسند حضرت امام اعظمؒ کہ بالفعل مشہور است تالیف قاضی القضاۃ ابوالمؤید محمد بن محمود بن محمد الخوارزمی کہ سہ شش دہشتاد و چہار آزار آج ساختہ مسانید امام اعظمؒ کہ علمائے سابق پر داخہ بودند درین مسند جمع کردہ بزعم خود بیچ چیز از روایات امام اعظمؒ ترک نہ کردہ۔“

پس ای مسند نسبت بحضرت امام کرکن ازال باب الست کہ مسند ابی بکرؓ را مثلاً از مسند امام احمد نسبت ابو بکر صدیقؓ بنامیم و از تصانیف ایشان انکاریم و آن مغلط پیش نیست اھ

ملخصاً (بستان الحدیث ص ۱۳۰)

مولانا شبلیؒ لکھتے ہیں۔

مجاہد خوارزمی کو امام صاحبؒ کا مسند کتنا مجازی اطلاق ہے۔ خوارزمی خود ساتویں صدی میں تھے۔ جن مسندوں کو جمع کیا ہے وہ بھی اکثر تیسری چوتھی صدی یا اس سے بھی بعد کی ہیں۔ حماد، قاضی البریوسفؒ البتہ امام صاحبؒ کے ہم عصر ہیں۔ لیکن خوارزمی کے سوا اور کسی نے ان مسندوں کا نام نہیں لیا ہے۔ حالانکہ حدیث کی (باقی بر صفحہ ۳۴۷) ←

نسبت آپ کی طرف اس طرح نہیں جیسے موطا کی نسبت امام مالک کی طرف کیونکہ امام مالک نے موطا کو خود مدون کیا تھا۔ اور دوسرے لوگوں نے موطا کو آپ سے مرتب و متبوع صورت میں روایت کیا۔

بمخلاف ازیں امام ابو حنیفہؒ کی طرف جو ”مسند“ منسوب ہے۔ وہ آپ سے ایسی منقول روایات ہیں جنہیں آپ نے نہ جمع کیا نہ ترتیب دیا بلکہ ترتیب و ترویج کے کام روایت نے سرانجام دیئے لیکن یہ بات مسند ہذا کے امام کی طرف فی الجملہ منسوب ہونے میں قاصر نہیں۔ البتہ نسبت راویوں کے مختلف ہونے سے بدل جاتی ہے۔

میرے خیال میں آثار البیوسفؒ اور آثار محمدؒ مسند کے اعتبار سے سب سے زیادہ قوی ہیں بلکہ جو وقت نظر ان ہر دو کتب میں پائی جاتی ہے۔ اس سے ہمیں پورا پورا اطمینان ہو جاتا ہے کہ جو روایات ان میں امام صاحبؒ کی طرف منسوب ہیں۔ ان کی صحت ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا ہے۔ اگرچہ ان کی جمع و ترتیب اور ترویج آپ کی نہیں بلکہ امام البیوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے۔

(لغیہ حاشیہ از صفحہ ۳۴۶) کتاب جب تک مشہور اور مستند روایتوں سے ثابت نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

ہمارے نزدیک اس بحث میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا فیصلہ کافی ہے۔ وہ حجۃ الاسلامؒ (ص ۱۳۵ ج ۱) میں فرماتے ہیں کہ ”طبقاً للبعث کی وہ کتابیں ہیں جن کے مصنفوں نے ایک مدت دراز کے بعد ان روایتوں کو جمع کرنا چاہا جو درجہ طبقوں میں موجود نہ تھیں اور گنم مسندوں اور مجموعوں میں پائی جاتی تھیں۔۔۔۔۔ مسند خوارزمی بھی قریباً اسی طبقہ میں داخل ہے“ (۱ھ ملخصاً سیرۃ النعمان ص ۱۴) (ع۔ ح)

(۲۶)

فقہ حنفی کے ناقل تلامذہ امام

ہمارے سامنے فقہ حنفی سے واقفیت حاصل کرنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ کہ اسے امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ سے اخذ کیا جائے۔ کیونکہ تحصیل فقہ ان کے لیے بڑی آسان تھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ پیش آمدہ مسائل میں اپنے استاد کے روبرو پہلے تبادلہ افکار کرتے اور جب ایک رائے طے ہو جاتی تو اسے قلمبند کر لیتے لیکن اس سلسلے میں ہمارے لیے تین امور سامنے رکھنے ضروری ہیں۔

امام صاحب کے اقوال کی صحیح حیثیت | پہلا امر یہ کہ امام صاحب کے تلامذہ نے مسائل آپ سے ذکر تو کئے ہیں مگر ان کی حیثیت وہ نہیں جو حیثیت اس صورت میں ہوتی اگر امام صاحب بنفس نفیس اپنی فقہ تحریر فرماتے۔ اس لیے کہ فقہ اپنے خیالات کو خود ضبط و تحریر میں لائے تو اس کا فکر صحیح اور براہ راست منتقل ہو کر سامنے آجاتا ہے یعنی اس کے خیالات کا صحیح عکس اور اس کے افکار کو اسی حالت میں قلمبند کرنے سے ان میں روح زندگی و طرے لگتی ہے اور وہ افکار زندہ اور تابندہ ہو جاتے ہیں۔ وہ کلام شیریں اور خوشگوار معلوم ہونے لگتا ہے چنانچہ آپ کے جو چند رسائل ہمارے سامنے آئے ہیں۔ اے کاش! کہ آپ کی اپنی فقہ بھی اسی اسلوب و زبان میں لکھی ہوئی ہوتی مگر ع سے بسا آرزو کہ خاں شہ دو سرا یہ کہ آپ کے اصحاب نے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ دلیل سے عاری ہیں۔ بجز اس کے کہ وہ قول ایک اثر منقول، خبر مشور، صحابی کا فتویٰ یا تابعی کی رائے پر ختم ہوتا ہو ان اقوال میں یہ بھی مذکور نہیں ہوتا کہ امام نے کیسے یہ قیاس کیا؟ اور اگر استحسان ہے تو وہ کس اصول

پر مبنی ہے؛ البتہ امام ابو یوسفؒ کی کتابوں میں کسی حد تک یہ چیزیں موجود ہیں لیکن ان کی تعداد قلیل ہے۔ بلاشبہ ایسے اقوال ہمیں امام ابو حنیفہؒ کی پہچان حاصل کرنے سے بہت دور پھینک دیتے ہیں جو اپنے عصر کے مشہور ترین ماہر قیاسیات تھے۔ اور جن پر مخالفوں نے قیاس اُردائی میں اغراق و مبالغہ کی نہمت دھری۔ یہاں تک کہ آپ کو نہت کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دینے والے خیال کیا جاتا تھا اور یہ کہ اس طرح انہوں نے اسلامی مجتہد کے شایان شان طریقے سے تجاویز کیا اور یہ خیال اس لیے پیدا ہوا کہ امام محمدؒ کی کتابوں میں کوئی شاذ ہی ایسا قیاس ملتا ہوگا جس کی علت مذکور ہو اور اس کے استنباط و اطرا کی تفصیلات موجود ہوں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے وہ امتحانات کہاں گئے؛ جن کے متعلق عام طور سے مشہور ہے کہ تلامذہ ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے کیونکہ آپ کی قوتِ مدرکہ اور فطانت و فراست کا مقابلہ آسان نہ تھا، البتہ جب امام قیاس کرتے تو تلامذہ ان کے قیاس میں بدل و مناظرہ سے کام لیتے تھے۔ بلاشبہ یہ ایسے خلائی جنمیں ہم پورا کرنے کے خواہشمند تھے تاکہ فقہ حنفی کی عمارت تکمیل پا سکتی۔

ہاں البتہ آپ کے اصحاب و تلامذہ کے جانشینوں نے دلائل سے اعتناء کیا اور شرعی احکام میں استخراج قیاسات۔ وجوہ امتحان اور احکام عرف کے بیان کرنے میں بڑی جانفشانی سے کام لیا۔ لیکن ہم کامل وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ ان کا بیان کردہ استدلال امام ابو حنیفہؒ کے ذہن کی پیداوار اور آپ کے منہاج اثبات احکام کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہ تو معلوم ہے کہ امام صاحبؒ نے بہت سے پیش آمدہ مسائل میں قیاس و امتحان سے فتویٰ دیئے تھے۔ لیکن بعدہ آپ کے تلامذہ کو جب ان قیاسی یا امتحانی فتاویٰ کی تائید میں کچھ احادیث مل گئیں تو ان سے مسائل قیاسیہ و امتحانیہ کو مل کر دیا گیا اور قیاس و امتحان کا تذکرہ چھوڑ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے اور امام ابو حنیفہؒ کی تفکیر میں ایک بعد سا پیدا ہو گیا۔

اصحابِ امام کا فتعی کا زنامہ | تیسری بات یہ ہے کہ بعد میں آنے والے امام صاحبؒ کے تلامذہ کا آپ کے مذہب کو نقل کر کے محفوظ کر دینا بلاشبہ

لے جیسا کہ اوپر ص ۱۲۰ میں گزر چکا ہے (ع-ج)

ایک عظیم خدمت ہے اور اس سے امام کی جلالتِ شان میں قابلِ قدر اضافہ ہوا کیونکہ یہ اصحاب بذاتِ خود ائمہ فقہ تھے۔ مثلاً امام یوسفؒ! کتنے بڑے جلیل القدر امام تھے۔ وہ عرصہ دراز تک عباسی خلافت کے قاضی القضاۃ رہے۔ اسی طرح امام محمدؒ فقہ الرائے اور فقہ الحدیث کے جامع تھے۔ وہ ایک طرف عراقی فقہ کے راوی تھے تو دوسری جانب موطنائے امام مالکؒ کے راوی۔ پھر دونوں میں مناسب جمع و تطبیق بھی پیدا کر دی۔

امام صاحبؒ کے ان نقاد نے اپنے استاذ کے راوی اور ان کی فقہ کا ناقل ہونا پسند کیا (گو بعض نے خود بھی اجتہاد سے کام لیا) اس طرزِ عمل سے آنے والے معصود و ادوار میں امام ابو حنیفہؒ کی فضیلت علمی کو چار چاند لگ گئے۔

ایک شبہ کا ازالہ | امور بالا کی وجہ سے بعض یورپین مصنفین جن کو یہ مسائل مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا امامؒ سے منقول افکار و آراء کے بارے میں شبہات کا اظہار کرنے لگے اور ان کے کج اندازِ فکر نے انہیں یہ سمجھنے پر مجبور کیا کہ ان مسائل کی نسبت آپ کی طرف درست نہیں۔ کیونکہ ان کے یہاں ایسے قابلِ اعتماد ذرائع بہت کم تھے جن سے آپ کی حیاتِ مقدسہ، ان کے عہد کے مخصوص احوال جن سے آپ دوچار ہوئے اور آپ کے ان اعمال کا پتہ چل سکے جو دائرہ امکان میں داخل تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اندریں صورت ان افکار کی نسبت آپ کی جانب عملِ نظرِ قائل ہے۔

لیکن یورپین مصنفین کا یہ طرزِ فکر بڑا عجیب ہے! اس لیے کہ ان مسائل و قضاوی کے ناقل آپ کے وہ تلامذہ تھے جو ان افکار کے عینی شاہد تھے۔ وہ سب کے سب قابلِ اعتماد تھے۔ نہ خبر میں اضافہ کرنے سے متہم نہ دروغ گوئی کے عادی۔ ان میں کا ہر ایک اپنے زمانے میں بڑا بار سونخ اور با اثر تھا۔

کس قدر مقامِ حیرت و استعجاب ہے! کہ جب ایسے ثقہ تلامذہ یہ کہیں کہ ہمارے استاذ نے یوں فرمایا یا انہوں نے غلط بات کی تاہم کی تو آخری دور میں پیدا ہونے والے یورپین اہل فکر پکار اٹھیں کہ استاذ سے نقل کرنے میں تمہاری بات قابلِ تسلیم نہیں اور ہم اسے

قبول نہیں کرتے۔ مگر یہ بات کوئی نئی نہیں کیونکہ متشرعین اسی طرز فکر کے عادی ہیں اور مشرقی مفکرین ان کی اندھا دھند تقلید کئے جاتے ہیں۔!

امام صاحب کے تلامذہ | خیر کچھ بھی ہو ہم فقہ حنفی آپ کے انہی تلامذہ سے اخذ کریں گے اور کچھ اس کے اور کوئی ذریعہ ممکن نہیں۔ لہذا ان ناقلین فقہ کا مختصر تذکرہ ہمارے لیے از بس ناگزیر ہے۔ اب ہم ہر ایک کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

آپ کے بہت سے تلامذہ تھے۔ بعض آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر زانوئے ادب تو کرتے۔ کچھ عرصہ تک کسب فیض کرتے اور آپ کا طریق و منہاج اخذ کرنے کے بعد وطن لوٹ جاتے بعض آپ کے وابستہ و امن رہتے اور تاحین حیات چھوڑ کر نہ جاتے۔ ایک مرتبہ موصوفی الذکر تلامذہ کے بارے میں فرمایا۔

”یہ تیس آدمی ہیں۔ ان میں سے اٹھائیس قاضی بننے کے لائق ہیں۔ چھ مفتی بننے کے

اور ابو یوسف زفر قاضی اور مفتیوں کی تادیب و اصلاح کی قابلیت رکھتے ہیں۔“

اس میں شبہ نہیں کہ جن تلامذہ کو آپ نے قاضی مفتی اور ان کے مرتبی بننے کے لائق بتایا ہے ان کا ذوق علمی آپ کے عین حیات اتنا پختہ ہو چکا تھا کہ یہ بخیر و خوبی ان مناصب خطیر کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو سکتے تھے اور ان کا سن و سال بھی اس قابل تھا۔ البتہ امام محمدؒ ان میں شمار نہیں کئے جاسکتے کیونکہ امام صاحبؒ کی وفات کے وقت وہ صرف اٹھارہ سال کے تھے۔ لہذا ان کا شعور اتنا پختہ نہیں ہو سکتا جو عہدہ قضا کے لیے ضروری ہے۔ اور اس عمر کے لوگوں کو قاضی بنایا بھی نہیں جاتا تھا تاہم واقعہ یہ ہے کہ فقہ حنفی خصوصاً اور فقہ عراقی عموماً امام محمدؒ کی کتابوں کی مہربان احسان ہے۔ وہ یہی کتب ہیں جنہوں نے اس خاص فقہ کو ہمیشہ کے لیے اپنے اوراق میں سمو لیا۔ متاخرین کے لیے اسے مصدر و مرجع بنایا جس کی طرف عند الضرورت رجوع کیا جاسکتا ہے اور اس کو ایسا سرچشمہ بنا دیا کہ جس سے تشنہ کا مان فقہ ہمیشہ اپنی پیاس بجھاتے رہیں گے۔

اب ہم ان تلامذہ کا مختصر حال بیان کریں گے جنہوں نے فقہ حنفی کی تدوین میں حصہ لیا۔

لے المناقب لابن البزازی ص ۱۲۵ ج ۲

قطع نظر اس سے کہ ان کی مدتِ تعلیم دراز تھی یا کم (مثلاً محمد بن حسنؒ کہ ان کی تعلیمی مدت نہایت قلیل تھی) بشرطیکہ انہوں نے فقرِ حنفی کو اُمّندہ ادوار تک نقل کرنے میں کچھ زندہ نقوش چھوڑے ہوں۔ اس کا آغاز ہم آپ کے ان تلامذہ سے کرتے ہیں جو سب سے زیادہ بااثر تھے۔ پھر اس کے بعد ان بااثر اصحاب کا ذکر کریں گے جو ان سے ملتے جلتے تھے۔

قاضی ابوالیوسفؒ یعنی یعقوب بن ابراہیم بن حبیب انصاری، کو فرمیں پیدا ہوئے۔ وہیں تعلیم پائی اور کو فرمیں سکونت پذیر رہے۔ آپ عربی النسل تھے۔ موالی میں سے نہ تھے۔ ۱۳۰ھ میں ولادت ہوئی اور ۲۰۲ھ میں وفات پائی۔

آپ شروع میں بڑے غریب تھے۔ محنت مزدوری کر کے پیٹ پالتے تھے لیکن ادھر شوقِ علم بھی دامگیر تھا۔ اس لیے علماء کی خدمت میں حاضر ہو کر استفادہ بھی کرتے تھے جب امام ابوحنیفہؒ نے آپ کی یہ حالت دیکھی تو ان کی مالی مدد کرنے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ علم ہی کے ہو کر رہ گئے۔ قبل ازیں آپ قاضی ابن ابی لیلیٰؒ کے شاگرد رہ چکے تھے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے وابستہ فتراک ہو گئے معلوم یہ ہوتا ہے کہ آپ امام ابوحنیفہؒ کی زندگی میں یا آپ کی وفات کے بعد محدثین سے بھی میل جول رکھتے تھے اور ان سے کسب فیض کرتے۔ امام ابن جریر طبری لکھتے ہیں: "قاضی ابوالیوسفؒ بڑے فقیہ عالم اور حافظ تھے۔ حفظ حدیث میں بڑی شہرت رکھتے تھے۔ محدث کے یہاں حاضر ہوتے اور پچاس یا ساٹھ احادیث تک یاد کر لیتے پھر کھڑے ہو کر املا کر دیتے۔ بڑے کثیر الحدیث تھے۔ آپ تین خلفاءِ مہدی ہادی اور ہارون الرشید کے قاضی رہے۔ ابن عبد البر کہتے ہیں: ہارون الرشید آپ کا بہت احترام کرتے تھے اور ابوالیوسفؒ ان کے یہاں بڑے موقر و مکرم تھے۔"

منصبِ قضا پر فائز ہونے کی وجہ سے بعض محدثین آپ کی روایت کردہ حدیث قبول نہیں کرتے تھے۔ عدم قبولِ روایت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کا شمار ان فقہاء میں ہوتا تھا جن پر رائے کا غلبہ تھا۔ اسی لیے مورخ طبری کو لکھنا پڑا: اہل حدیث کی ایک جماعت آپ کی حدیث کو اس لیے قبول نہیں کرتی تھی کہ آپ پر رائے کا غلبہ تھا۔ مسائل و احکام سے فروعات کا استنباط

سُئلہ الانتقاد لابن عبد البر ص ۱۴۲

کرتے تھے مزید برآں صحبتِ سلطان اور منصبِ قضا پر نائز ہونا بھی اس کا ایک سبب تھا۔ فقہ حنفی کو امام ابو یوسفؒ کے طفیل لاتعداد فوائد حاصل ہوئے۔ عمدہ قضا پر نائز ہونے کی وجہ سے آپ نے حنفی فقہ کو عملِ طور سے معقول کر دیا کیونکہ قضا میں اکثر لوگوں کی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور ان کے امراض کی تشخیص کرنے کے بعد ان کے ازالہ کی فکر دامن گیر ہوتی ہے اور اس طرح آپ عام لوگوں کی ضروریات و حاجات سے آگاہ ہوئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کا تیس واسنحان صرف نظری مفروضات کا مجموعہ نہ تھا بلکہ عملی زندگی سے ماخوذ تھا۔ امام ابو یوسفؒ کے منصبِ قضا پر نائز ہونے سے فقہ حنفی کو بڑا عروج حاصل ہوا اور آپ عباسی خلافت کے اولین قاضی قرار پائے۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ جس اثر و نفوذ سے امام ابو یوسفؒ بہرہ ور ہوئے اس سے فقہ حنفی کے شیوع و فروغ میں بے حد اضافہ ہوا۔

شاید امام ابو یوسفؒ فقہاءِ الرائے میں سے اولین فقیہ تھے جنہوں نے اپنے اقوال کو احادیثِ نبویہ سے مؤید کیا اور اس طرح اہل الرائے اور اہل حدیث کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کر دیا کیونکہ آپ محدثین سے بھی کسبِ علم و فضل کر چکے تھے۔ یہاں تک کہ آپ اصحابِ ابی حنیفہؒ میں سب سے بڑے حافظِ حدیث کہلائے۔

امام ابو یوسفؒ کی تصانیف | امام ابو یوسفؒ نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں انہوں نے اپنے اور اپنے استاد کے افکار و نظریات کو مدون کر دیا۔ ابن النديم ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اصول و امامی میں ابو یوسفؒ کی تصانیف یہ ہیں۔ (۱) کتاب الصلوٰۃ (۲) کتاب الزکوٰۃ (۳) کتاب الصیام (۴) کتاب الفرائض (۵) کتاب البیوع (۶) کتاب المہود (۷) کتاب الوکالۃ (۸) کتاب اختلاف الامصار (۹) کتاب الرد علی مالک بن انس (۱۰) مسائل خراج پر مشتمل ایک مکتوب بنام ہارون الرشید (۱۱) کتاب الجوامع جو آپ نے یحییٰ بن خالد کے لیے تصنیف کی

لہ الاتقاء ص ۱۴۳

لکھ غالباً یحییٰ بن خالد برکی۔ خاندان برمک کا نامور فرد (ع۔ ح)

یہ پالیس کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس میں انہوں نے لوگوں کے اختلاف اور قابل عمل رائے کا ذکر کیا ہے۔

علاوہ ازیں ابو یوسفؒ کے کچھ امالی بھی ہیں جنہیں قاضی ابوشریح ولید نے روایت کیا ہے۔ یہ چھتیس کتب پر مشتمل ہے جو سب کی سب ابو یوسفؒ کی تقریعات میں سے ہیں۔

یہ ابن ندیم کا بیان ہے لیکن انہوں نے بعض کتب کا ذکر نہیں کیا۔ ان کتابوں میں امام ابو حنیفہؒ کے افکار و نظریات اور ان کی طرف سے دفاع پر مشتمل ہیں اور وہ کتابیں یہ ہیں: کتاب الآثار۔ اختلاف ابن ابی لیلی الرضی سیر الاذاعی، کتاب الخراجؒ ذیل میں ہم ان کتابوں کا مختصر جائزہ لیں گے۔

کتاب الخراج | یہ قاضی ابو یوسفؒ کا ایک خط ہے جو انہوں نے خلیفہ ہارون الرشید کے نام لکھا۔ اس میں وہ حکومت کے مالی وسائل اور درائع آمدنی کی تفصیلات ذکر کرتے ہیں۔ ان کا زیادہ اعتماد قرآنی دلائل، احادیث نبویہ اور صحابہ کرام کے فتاویٰ پر ہے۔ وہ احادیث روایت کر کے ان سے علل کا استنباط اور صحابہؓ کے ان پر عمل کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے اقوال سے ان کے افعال کا مبنی نکالتے ہیں اور جب قیاس و رائے میں صحابہ کی مخالفت کرتے ہیں تو اسے علل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

آپ کے بعض قیاسات جب حضرت عمرؓ کی رائے کے خلاف معلوم ہوتے تو آپ اپنے قیاس پر فرضی اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیتے مثلاً وہ ایک فرضی اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں

”ابو یوسف سے دریافت کیا گیا کہ اہل خراج کی اراضی سے حاصل شدہ غلے اور ان کے چل دار درختوں مثلاً کھجور، انگور اور دیگر اشجار کے پھلوں میں آپ جو ایک مخصوص تقسیم کے قائل ہیں۔ اس کی کیا دلیل ہے؟ آپ نے حضرت عمرؓ کی پیروی کرتے

لے الفہرست لابن النذیم ص ۲۸۶ صفحہ فہرست میں جس مکتوب متعلقہ خراج کا ذکر آیا ہے وہ اس کتاب سے غالباً الگ شدہ ہوگی۔ (ع۔ ج)

ہوئے وہی خراج کیوں نہیں لیا جو حضرت عمرؓ نے اہل خراج کی ارامی، کھجوروں اور
درختوں پر مقرر کیا تھا جب کہ اہل خراج اس پر راضی تھے اور بخوشی اسے برداشت
کرتے تھے۔

ابو یوسفؒ نے جواب دیا: ”حضرت عمرؓ کو بخوبی معلوم تھا کہ جو خراج اس زمین
پر مقرر کیا گیا ہے وہ اس کی حیثیت سے زیادہ نہیں اور زمین اسے برداشت کرنے
کے قابل ہے۔ آپ نے خراج مقرر کرتے وقت یہ نہیں فرمایا تھا کہ اہل خراج کے لیے
ہمیشہ یہ ادائیگی ضروری ہے اور مجھے اور میرے جانشینوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ
اس میں کمی بیشی کر سکیں۔ بلکہ سرزمین عراق میں آپ کے عامل حذیفہؓ اور عثمانؓ جب
وہاں کی بہترین پیداوار لے کر آئے تو آپ نے انہیں مخاطب کر کے فرمایا: ”شاید
تم نے اس زمین پر اتنا خراج مقرر کیا ہے جسے وہ برداشت کرنے کے قابل نہیں“
حضرت عمرؓ کے الفاظ اس بات کی روشنی دہی ہیں کہ اگر آپ کے عامل اعتراف کر
لیتے کہ زمین خراج کی اتنی بھاری رقم کو برداشت نہیں کر سکتی تو آپ ضرور اسے کم
کر دیتے اور اگر آپ کا مقرر کردہ خراج قطعی اور حتمی ہوتا اور اس میں کمی بیشی کا امکان
نہ ہوتا تو آپ ان سے ہرگز نہ پوچھتے کہ زمین قابل برداشت ہے یا نہیں۔ اور یہ کیسے
ممکن ہے کہ اس میں کمی یا اضافہ کا احتمال نہ ہو جب کہ عثمان بن حنیفؓ حضرت عمرؓ
کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں: ”میں نے زمین پر جو خراج قابل برداشت ہے
اور اگر میں چاہوں تو اسے دوگنا کر دوں“ کیا عثمانؓ یہ ذکر نہیں کر رہے کہ ان کا
مقرر کردہ خراج حد اعتدال سے زائد نہیں؟ اور اس میں ابھی اضافہ کا امکان ہے
حذیفہؓ حضرت عمرؓ کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں: ”میں نے زمین پر جو خراج
مقرر کیا ہے وہ اسے برداشت کر سکتی ہے اور اس میں کوئی زیادتی نہیں۔“

یہ پوری کتاب امام ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے اور اس میں دوسرے فقہاء کی روایت
کا ذکر نہیں پایا جاتا۔ آپ بہت سے مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اپنا اختلاف بھی ذکر کرتے

ہیں مگر ہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کریں کہ جہاں آپ نے اپنے استاذ کے اختلاف کا ذکر نہیں کیا وہ مسائل ان دونوں کے مابین متفق علیہ تھے اور بیان اختلاف سے خالی تمام مسائل امام ابوحنیفہؒ کے افکار و ارادہ ہیں تو ہمارا اخذ کردہ نتیجہ کہاں تک درست ہوگا؟ — بظاہر ہمارا یہ نتیجہ درست ہوگا۔

بہر کیف امام ابو یوسفؒ جب بھی امام ابوحنیفہؒ کی رائے بیان کرتے ہیں تو اسے دلیل و برہان سے مؤید کرتے اور قیاس و استحسان کی وجہ بھی بتا دیتے ہیں علمی امانت کی ادائیگی کی فکر انہیں اس قدر دامن گیر رہتی ہے کہ وہ استاذ کی دلیل کا بیان اتنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اپنی دلیل کا نہیں چہنا پچھہم امام ابو یوسفؒ اور ان کے استاذ کے مابین ایک اختلافی مسئلہ بیان کرتے ہیں۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بے آباد زمین کو آباد کرنا چاہے تو اس کے لیے حاکم وقت کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟ ابو یوسفؒ اسے ضروری نہیں سمجھتے کیونکہ آباد کرنے والا اس زمین کا مالک ہے لہذا اسے اذن کی حاجت نہیں مگر امام ابوحنیفہؒ اسے شرط قرار دیتے ہیں۔ ابو یوسفؒ دونوں نظریات اور ان کے دلائل و براہین ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”جو شخص بنجر زمین کو آباد کرتا ہے وہی اس کا مالک ہے۔“

امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے ”جو شخص بنجر زمین کو آباد کرتا ہے وہی اس کا مالک ہے بشرطیکہ حاکم وقت نے اسے اجازت دی ہو اور جو بلا اجازت آباد کرے وہ اس کا مالک نہیں اور خلیفہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے لے لے اور جو چاہے اس میں کرے کسی کو اجارہ پر دے دے یا اس کی جاگیر بنادے۔ ابو یوسفؒ سے کہا گیا کہ حدیث میں تو آتا ہے کہ جو بنجر زمین کو آباد کرتا ہے وہی اس کا مالک ہے اور ابوحنیفہؒ اس میں اذن امام کی شرط لگاتے ہیں تو حضرت کا قول بھی کسی دلیل پر مبنی ہوگا؟ ہمیں یہ ضرور بتائیے۔ امید ہے کہ آپ نے امام سے ان کی حجت و برہان سنی ہوگی۔ ابو یوسفؒ نے کہا ”ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آبادی امام کی اجازت کے بغیر ممکن نہیں۔ دیکھئے دو شخص ایک خاص جگہ کو آباد کرنا چاہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے حق میں مانع ہے۔ آپ بتائیے کس کو حق دار قرار دیں گے؟ اور

دیکھئے۔ اگر کوئی شخص اس بے کار پڑی ہوئی زمین کو آباد کرنا چاہتا ہے۔ جو دوسرے کسی آدمی کے صحن میں واقع ہے حالانکہ اسے اعتراف ہے کہ اس زمین پر اسے کوئی حق حاصل نہیں۔ اب دوسرا شخص کہتا ہے کہ اسے آباد نہ کیجئے کیونکہ یہ میرے صحن میں واقع ہے اور اس سے مجھے تکلیف ہوگی۔ ایسے مواقع پر امام ابو حنیفہؒ نے اذن امام کو فیصلہ قرار دیا ہے۔ جب وہ اجازت دے دے گا تو وہ اس زمین کو آباد کرنے کا مجاز ہوگا اور امام کا یہ اذن بالکل سجا اور درست ہوگا اور اگر روک دے گا تو یہ روکنا بھی بعید از قیاس نہ ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام کی اجازت یا عدم اجازت کی صورت میں لوگوں میں لوگوں میں ایک ہی جگہ کے بارے میں نہ جھگڑے اٹھیں گے نہ ضرر کی نوبت آئے گی۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے قول سے حدیث کی تردید بھی نہیں ہوتی۔ تردید تب ہوتی اگر ابو حنیفہؒ یہ کہتے کہ اگر امام کی اجازت سے آباد کرے تب بھی وہ اس کی ملکیت نہیں ہوتی اور جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اس کی ملک ہو جاتی ہے تو یہ حدیث کی پیروی ہے نہ کہ تردید و مخالفت۔ انہوں نے اذن امام کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ امام کی اجازت باہمی تنازعہ اور ضرر کی صورت میں فیصلہ کن ثابت ہو لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ خصوصیت کا اندیشہ نہ ہو اور کسی کو ضرر بھی نہ پہنچنا ہو تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آباد کاری کی جو عام اجازت دی تھی وہ تادور و قیامت موجود ہے (لذا اذن امام کی حاجت نہیں) جب ضرر کی صورت رونما ہوگی تو حدیث نبوی پر عمل کیا جائے گا کہ ظالم کو کوئی حق حاصل نہیں ہے۔

غرضیکہ اسی طرح امام ابو یوسفؒ جہاں بھی اپنے استاذ کا اختلاف بیان کرتے ہیں وہاں تفصیلاً ان کے دلائل ذکر کر دیتے ہیں۔ بشرطیکہ مقام محتاج تفصیل ہو جیسا کہ منجیر زمین کے مسئلہ میں۔ کیونکہ آپ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ آپ کے استاذ نے حدیث کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس کے مفہوم کو اذن عام کی قید لگا کر محدود و مقید کر دیا اور جہاں تفصیل کی ضرورت نہیں ہوتی وہاں اجمال سے کام لیتے ہیں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اختلاف کا ذکر کرنے میں امام ابو یوسفؒ کا طرز بیان ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر فرقہ حنفی کو اخلاف کی طرف نقل کرتے ہیں عموماً اس کی پیروی کی جاتی تو فرقہ حنفی لڑی چھندی ہمارے پاس پہنچتی۔

کتاب الخراج بلاشبہ اپنے موضوع پر بہتر اور قیمتی فقہی سرمایہ ہے جس دور میں یہ لکھی گئی اس میں اس کتاب کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔

کتاب الآثار | اس کتاب کو یوسف بن ابی یوسفؒ اپنے والد ابو یوسفؒ سے اور وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں اس کے بعد سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک یا صحابی تک یا آپ کے پسندیدہ تابعی تک سند متصل ہے۔ بنا بریں یہ کتاب گویا امام ابو حنیفہؒ کی سند ہے جو امام ابو یوسفؒ اور ان کے فرزند کے توسط سے ہم تک پہنچی مزید براں مسند ابی حنیفہؒ ہونے کے علاوہ یہ کتاب فقہاء کوفہ کے فتاویٰ پر بھی مشتمل ہے جنہیں امام ابو یوسفؒ نے پسند کیا یا ان کی مخالفت کی اور سبب خلافت بھی ذکر کر دیا۔ کتاب فقہی الوب کے مطابق ترتیب دی گئی ہے۔

یہ کتاب تین مختلف وجوہ و اسباب کی بنا پر بڑی قدر و قیمت کی حامل ہے۔

۱۔ یہ کتاب مسند ابی حنیفہؒ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے آپ کی ان مرویات کا پتہ چلتا ہے جن سے آپ نے فتاویٰ و احکام کے استنباط میں مدد لی۔

۲۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ فتاویٰ صحابہؓ کو کیونکر قبول کرتے تھے مرسل حدیث کو مرفوع کی شرط لگائے بغیر کیونکر قابل احتجاج تصور کرتے۔ بالفاظ دیگر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی روایات آپ کے یہاں لائق اعتماد سمجھی جاتی تھیں۔

۳۔ یہ کتاب تابعین فقہاء کوفہ اور عام فقہاء عراق کے ان فتاویٰ کی جامع ہے جو آپ نے پسند فرمائے۔ گویا یہ کتاب ہمارے سامنے فقہاء عراق کے فتاویٰ کا ایک تادر ذخیرہ پیش کرتی ہے جو ان کے یہاں عام طور سے منداول تھا۔ وہ اس کو احکام شرعیہ کا مبنی کا قرار دیتے اور پیش آمدہ مسائل میں اسی کی روشنی میں استنباط کرتے تھے چونکہ یہ کتاب امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے اقوال کی بھی جامع ہے لہذا اس کے مطالعہ سے وہ پورا ماحول ہماری نگاہ کے سامنے پھر جاتا ہے جس میں آپ نے یہ فقہی مسائل استنباط کئے اور ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اپنے پیش روؤں میں امام کو کیا مرتبہ حاصل تھا اور عام مجتہدین میں آپ کیا مقام رکھتے

حقے

ہیں یہ حدیث بھی سنیچی ہے کہ جب آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر ایک صد اونٹ ذبح کئے تو فرمایا کہ سرفربانی سے گوشت کا ایک ٹکڑا اکاٹ لیا جائے

۱۰ محمد بن عبدالرحمن اس کتاب پر علمی و تحقیقی تبصرہ امام شافعیؒ کی ایک کتاب (سیر الادعای) میں ہے ملاحظہ فرمائیے۔

اور جو شخص کاٹنا چاہے وہ اپنے لیے کاٹ لے۔ ایسے عطیات شرعاً مستحسن ہوتے ہیں، جب ابو یوسفؒ کو دونوں اساتذہ کا باہمی فرق معلوم ہوا تو آپ امام ابو حنیفہؒ کے حلقہ درس میں آ گئے۔

بعض کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہوا کہ ابو یوسفؒ ہزفرؒ سے بحث و مناظرہ کیا کرتے تھے، ان مناظرات سے انہوں نے محسوس کیا کہ امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کی فقہ میں وجہ امتیاز کیا ہے اور آپ امام ابو حنیفہؒ کی مجلس درس میں شامل ہو گئے۔ پھر انہیں خیال آیا کہ دونوں اساتذہ کے اختلافی مسائل کو یک جا کرنا چاہیے۔ چنانچہ یہ کتاب تصنیف فرمائی اور امام محمدؒ نے اسے اخذ کر کے آپ سے روایت کیا۔ البتہ انہوں نے بعض مسائل اس میں اپنی طرف سے بڑھا دیئے۔

گویا اس کے اصل مصنف امام ابو یوسفؒ تھے اور امام محمدؒ نے جمع و تالیف کی خدمت سرانجام دی اور اس طرح یہ کتاب امام محمدؒ کی تصنیف تصور کی جانے لگی۔ اسی لیے حاکم نے اس کتاب کا ذکر اپنی اس مختصر میں کیا۔

یہ المبسوط میں علامہ سرخسیؒ کا بیان ہے جس میں دو امور کی صراحت ہے ایک تو یہ کہ اس کتاب میں امام محمدؒ نے بعض اضافے بھی کئے ہیں جو انہوں نے ابو یوسفؒ کے علاوہ دیگر شیوخ سے سنے۔ دوسرا یہ کہ کتاب ہذا کے مصنف ابو یوسفؒ اور اس کو ترتیب دینے والے امام محمدؒ تھے۔ یعنی مضامین مشمولہ سب ابو یوسفؒ کے ہیں اور ان کے ابواب و فصول کی تہذیب و ترتیب کی خدمت امام محمدؒ کے حصے میں آئی۔

لیکن کتاب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب مستقلاً امام ابو یوسفؒ کی ہے اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے پتہ چلے کہ امام محمدؒ نے ابو یوسفؒ کے علاوہ اس میں دوسرے اساتذہ کے اقوال بھی شامل کئے ہیں بلکہ جو کچھ اس میں موجود ہے صرف ابو یوسفؒ کی روایت سے ہے۔

بنابریں ہمارے لیے یہ دعویٰ کرنا ممکن نہیں کہ امام محمدؒ نے اس میں کچھ اضافات

کئے ہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے کہیں کہیں تشریحی نوٹ بڑھا دیئے ہوں۔ رہتی نالیف
ترتیب تو اس میں خلافت ظاہر کتاب کو کسی کے نام منسوب کرنے کا میں کیا حق ہے جب
تک کہ اس پر قوی قرینہ اور دلیل موجود نہ ہو۔ لہذا اصل یہی ہے کہ تصنیف و تہذیب دونوں
امام ابو یوسفؒ کی ہیں۔ اگر کوئی شخص اس کے خلاف دلیل قائم کر کے اسے ثابت کر دے تو
ہم اس کی تصدیق کریں گے ورنہ ظاہر اخذ و اعتبار کے لحاظ سے اپنی جگہ موجود رہے گا۔

باقی رہا یہ کہ حاکم نے اس کتاب کا تذکرہ اپنی مختصر میں کیا ہے جس میں انہوں نے امام محمدؒ
کی کتابوں کا اختصار پیش کیا ہے تو اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ یہ امام ابو یوسفؒ کی
تصنیف ہے، ہو سکتا ہے اصل کتاب کے ضمن میں امام محمدؒ نے اپنے مسائل شامل کر دیئے
ہوں اور یہ حقیقت ہے کہ عراقی فقہ کی جمع و تدوین کے وقت امام ابو یوسفؒ کی تصانیف ہی
امام محمدؒ کا زیادہ تر ماخذ تھیں۔

اس کتاب کا موضوع کتاب ہذا کا عنوان اس دور کے خصوصی رجحان کا آئینہ دار ہے جب
اس کتاب کا موضوع اس اختلافی مسائل کا عین مطالعہ کیا جاتا تھا۔ اس میں امام ابو یوسفؒ

نے امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰؒ کے اختلافی مسائل مع دلائل و براہین ذکر کئے ہیں۔ اب
زیادہ تر امام ابو حنیفہؒ کا ساتھ دیتے اور کبھی کبھی ابن ابی لیلیٰؒ کا۔ مندرجہ ذیل مسئلہ جو کتاب القضاء
میں مذکور ہے ان نادر مسائل میں سے ایک ہے جن میں امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے
خلافت ان کے حریف مقابل ابن ابی لیلیٰؒ کی حمایت کی ہے۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں:-

”کہ قاضی عدالت میں کسی کے اقرار اور گواہوں کی گواہی کو ثابت کر دے لیکن جب
اس کی نقل پھر عدالت میں پیش کی جائے اور قاضی کو یاد نہ آئے تو ابو حنیفہؒ اس ضمن میں فرماتے
ہیں کہ قاضی اس کو مغیرہ نہ سمجھے۔ ابن ابی لیلیٰؒ اس کو جائز قرار دیتے تھے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں

ملہ الحاکم الشیخ محمد بن محمد الحنفی المتوفی ۳۳۴ھ۔ ان کی کتاب الکافی فی فروع الحنفیہ فقہ حنفی کا ایک جامع متن جس
میں امام محمدؒ کی بسوط وغیرہ کو جمع کر دیا گیا تھا۔ اسی الکافی کی تشریح علامہ محمد بن احمد السرخسی متوفی ۴۴۲ھ کی البسوط ہے

(کشف الظنون ص ۱۷۷ ج ۲)

کہ ہمارا عمل ابن ابی سیل کے قول پر ہے۔

ابن ابی سیلؓ اور ابو یوسفؓ کا اس مسئلہ پر اتفاق کچھ موجب حیرت و استعجاب نہیں کیونکہ وہ قضاء کا عملی تجربہ رکھتے تھے۔ اسی لیے وہ دونوں اس تحریر کو قابل اعتماد سمجھتے ہیں جو پچھری کے دفتر میں لکھ دی جائے اگرچہ قاضی بعد میں اسے بھول جائے۔ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کو اس کا عملی تجربہ نہ تھا لہذا آپ اسے لائق اعتماد نہیں سمجھتے تھے۔

چند مثالیں | یہ کتاب دلائل اور وجوہ قیاس سے بھر پور ہے مثلاً امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی سیلؓ کا اس مسئلہ میں اختلاف کہ جب کوئی شخص کسی کو چند اشیاء خرید کرنے کے لیے اپنی طرف سے وکیل مقرر کر دے۔ فرض کیجئے وکیل نے کوئی چیز خرید کی اور وہ عیب دار نکل آئی۔ اب سوال یہ ہے کہ اس عیب کے بارے میں کون شخص مزاہم ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ وکیل کا کام ہے۔ اس کے خلاف ابن ابی سیلؓ کا قول ہے کہ وکیل کو اس وقت تک وہ چیز واپس کرنے کا حق حاصل نہیں جب تک موکل حلف نہ اٹھائے کہ وہ اس عیب پر راضی نہ تھا۔ چنانچہ تفصیل ملاحظہ ہوں۔

”جب وکیل موکل کے حکم سے اس کے لیے کوئی چیز خرید کرے اور اس میں عیب نکل آئے تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں خریدار یعنی وکیل اس ضمن میں مزاحمت کرے قطع نظر اس سے کہ موکل حاضر ہو یا نہ ہو۔ اگر بالغ کے کہ موکل اس عیب پر راضی تھا تو ہمارے خیال میں وکیل کو قسم دینا ضروری نہیں۔

ابن ابی سیلؓ کا خیال ہے کہ مشتری موکل کے حاضر ہونے سے پہلے عیب دار سامان کو واپس نہیں کر سکتا۔ موکل کے حاضر ہونے پر اسے قسم دی جائے گی کہ وہ اس عیب پر راضی نہیں ہے۔ اگر موکل کسی اور شہر میں رہتا ہو تب بھی اس کا موجب ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح ایک شخص کے پاس مضاربت کا مال ہے وہ شہروں میں جا کر اس مال سے تجارت کرتے رہا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں اگر اس کی خرید کردہ کسی چیز میں

اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی سیل ص ۱۴۸

عیب نکل آئے تو وہ اسے واپس کر سکتا ہے اور اسے یہ حلف دینا ضروری نہیں کہ کوئی عیب پر راضی تھا۔ ابن ابی یعلیٰ کہتے ہیں کہ وہ خریدار جو مضارت کے مال سے تجارت کرتا ہے۔ رب المال کی موجودگی کے بغیر اسے واپس نہیں کر سکتا۔ حاضر ہونے پر رب المال سے دریافت کیا جائے گا کہ وہ عیب پر راضی نہ تھا۔ خواہ رب المال غائب ہو اور اس کے خرید کردہ سامان کو دیکھا تک نہ ہو۔

امام ابو حنیفہؒ اپنی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:-
 دیکھئے! ایک شخص دوسرے کو اپنی کوئی چیز فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے۔ جب اس نے تعمیل کر دی تو مشتری نے دیکھا کہ خرید کردہ سامان عیب دار ہے اب بتائیے کہ وہ مشتری بالغ۔ مزاحم ہو گا یا اسے مکلف کرے گا کہ وہ سامان واسے کو حاضر کرے جس نے اسے فروخت کرنے کا اختیار دیا تھا تم دیکھتے نہیں کہ اس کا اصل حریف تو بالغ ہے اور آمر سے اسے کوئی سروکار نہیں اور نہ ان میں کوئی باہم تنازع پایا جاتا ہے۔ جب بیع کی صورت میں ملکہ یوں ہے تو خرید کی صورت بھی اس سے مختلف نہ ہوگی خرید کا حکم بھی بیع کی مانند ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ نیز غور کیجئے کہ جب وکیل بغیر دیکھے کوئی چیز خرید کرے تو کیا مشتری کے لیے خیار روت ثابت ہو گا یا یہ کہیں گے کہ مکمل جب تک موجود نہ ہو تو اسے خیار حاصل نہیں۔ اسی طرح اگر وکیل کوئی غلام خرید کرے اور قبضہ کرنے سے پہلے اسے پتہ چل جائے کہ وہ اندھا تھا اور وہ کہے مجھے اس کی کوئی ضرورت نہیں تو کیا یہاں بھی آپ مکمل یا آمر کا حاضر ہونا ضروری خیال کریں گے؟ بلکہ صاف بات یہ ہے کہ اسے واپس کرنے کا حق حاصل ہے اور آمر کی حاضری کوئی ضروری نہیں۔

مذکورہ بالا مسئلہ کے ائمہ میں عراقی فقہ کے مایہ ناز قیاس شناس امام ابو حنیفہؒ کی اصل فکری حیثیت ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ آپ وکیل کے خرید کردہ سامان میں عیب ظاہر ہونے

کی صورت میں اس کے والپس کرنے کو وکیل کی بیع پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ عیب کی بنا پر خرید کردہ سامان کی والپی وکیل کے روبرو ہوتی ہے نیز آپ بخیار عیب کو بخیار رؤیت پر قیاس کرتے ہیں۔

بہر حال یہ کتاب جن مفید مسائل وادلہ پر مشتمل ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کی فقہی بصیرت و فراست کی جیتی جاگتی تصویر ہیں۔

الرّد علی سیر الاوزاعی | اس کتاب میں امام ابو یوسفؒ امام اوزاعیؒ کے ان مسائل کی تردید کرتے ہیں جن میں وہ امام ابو حنیفہؒ کے خلاف ہیں۔ ان مسائل کا تعلق زیادہ تر احکام جنگ اور ان سے متعلق مسائل، امان، صلح اور انقلاب وغنائم سے ہے۔ ان مسائل میں انہوں نے امام اوزاعیؒ کے خلاف اپنے استاذ کی حمایت کا فریضہ ادا کیا ہے۔ کتاب ہذا میں امام ابو حنیفہؒ کے دلائل، طرق استنباط اور مسائل استدلال کی اصل صورت دیکھی جاسکتی ہے۔ اس کے پیلو بہ پیلو یہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ آپ فقہی قیاسات میں کس قدر مہارت تامر رکھتے تھے اور نصوص کتاب و سنت کی تشریح و توضیح کرتے وقت آپ کی عقل و دقیقہ دہش، ان کے غایات اور بواعث و علل تک پہنچ جاتی تھی اور آپ ظاہری عبارت ہی میں نہیں الجھے رہتے تھے مندرجہ ذیل مسئلہ سے اس کی پوری وضاحت ہوتی ہے۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کا امان دینا اسی صورت میں معتبر ہے جب کہ وہ اپنے آقا کی رفاقت میں لڑ رہا ہو۔ لیکن امام اوزاعیؒ اس شرط کے بغیر اس کی امان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اب اصل کتاب سے یہ مسئلہ ملاحظہ فرمائیے۔

”امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں جب غلام اپنے آقا کے ساتھ مل کر لڑ رہا ہو تو اس کا امان دینا معتبر ہے ورنہ باطل!“

امام اوزاعیؒ کہتے ہیں اس کا امان دینا درست ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے اس کی عام اجازت دی تھی اور یہ شرط نہیں لگائی تھی کہ غلام لڑ رہا ہے یا نہیں۔“

لے حضرت امام شافعیؒ نے الرّد علی سیر الاوزاعی پر نقد و محاکمہ کی حیثیت سے ایک فاضلانہ کتاب لکھی ہے جو کتاب الام کے ضمن میں مطبوع ہے (ص ۳۰۳-۴۳۶) دونوں کا مطالعہ ہونا چاہیے (ع-ج)۔

امام ابو یوسفؒ اس پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ابو حنیفہؒ کا قول معتبر ہے۔ غلام کو امان دینے کا قول معتبر ہے۔ غلام کو امان دینے کا اختیار نہیں اور قلیل و کثیر دونوں صورتوں میں اس کی شہادت ناقابل تسلیم ہے۔ تم دیکھتے نہیں کہ وہ تو اپنی جان کا بھی مالک نہیں اور نہ اسے کسی چیز کے خرید کرنے کا اختیار ہے نہ وہ شادی بیاہ کر سکتا ہے۔ بھلا اسے امان کا اختیار کیسے حاصل ہوگا جو سب مسلمانوں کی طرف سے ہوگی جب کہ وہ اپنی ذات پر بھی کسی فعل کا مجاز نہیں۔ اچھا تو بتائیے اگر غلام کا فرہاد و راقا مسلم تو کیا اس صورت میں بھی غلام کا امان دینا درست ہوگا؟

اسی طرح اگر وہ اہل حرب کا غلام ہو پھر امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا ہو اور اسی حالت میں مشرف بن اسلام ہو جائے پھر اہل حرب بھی سب داخل اسلام ہوں تو کیا اس صورت میں بھی اس کا امان دینا درست ہوگا۔ اور شیخے غلام معلوم ہو اور آقا ذاتی پھر اہل حرب مشرف بن اسلام ہوئے تو کیا اس کا امان دینا درست ہوگا؟ رہا حضرت عمرؓ کا فرمان جو عاصم بن ابواسطہ فضیل بن زید بیان کرتے ہیں کہ ہم نے ایک قوم کے قلعہ کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ کسی کے غلام نے محصور بن پر ایک تیر پھینکا جس میں ان کو پیام امن دیا گیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس امان کو درست سمجھا تو ہمارے نزدیک یہ غلام مشغول حرب دیکھا رنقا اور حدیث کا یہی مضمون قرار دیا جائے گا۔ درحقیقت غلام کی اجازت امان اسی شرط سے مشروط ہے۔ اگر یہ قول نہ ہوتا تو ہماری رائے میں غلام کو امان کا مقابل غیر مقابل کسی صورت میں اعتبار نہ ہوتا۔ دیکھتے نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

المسلمون یبداء علی من سواہم انتکا فادماہم ویسعی بذمتہم
ادناہم (مسلمان دوسروں کے مقابلہ میں ایک جان و دو قاب ہیں ان کے خون یکساں ہیں۔ ان میں کا ادنیٰ شخص بھی ذمہ داری کا اہل ہو سکتا ہے)

ہمارے نزدیک یہ حدیث دیت پر محمول ہے کیونکہ اس میں سب مسلمان مساوی ہیں

مگر آزاد اور غلام کی دیت یکساں نہیں اور کبھی کبھی تو غلام کی دیت سو درہم تک بھی نہیں پہنچتی۔ اس حدیث کا اطلاق ہمارے نزدیک آزاد پر ہوتا ہے کہ غلاموں کے خون آزادوں کے مساوی نہیں۔ فرض کیجئے مسلمان کفار کو قیدی بنائیں اس میں سے ایک بچہ دار الحرب ہی میں کلمۃ اسلام پڑھ کر مشرف ہو چکا ہو تو کیا اس کا امان دینا سب مسلمانوں کی جانب سے سمجھا جائے گا۔ بھلا یہ کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے؟

اس کتاب میں فقہاء مدینہ اور فقہاء عراق کے مابین اختلافی مسائل کے بہت سے مناظر دیکھنے میں آتے ہیں۔ جن سے ان کے باہمی اختلافات کا حال معلوم کیا جاسکتا ہے۔ تقسیم غنائم کے ضمن میں گھوڑے کا حصہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ دوران جنگ جس شخص کے پاس دو گھوڑے ہوں تو مالِ غنیمت سے صرف ایک گھوڑے کو حصہ دیا جائے گا۔

اوزاعی اس کے برعکس کہتے ہیں کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا جائے گا اور زیادہ کو نہیں۔ علماء اسی کے قائل ہیں اور ائمہ فقہ کے نزدیک یہی معمول رہے۔

ابو یوسف کا کہنا ہے کہ ہمیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ میں سے کسی کے متعلق معلوم نہیں کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا گیا ہو صرف ایک حدیث موجود ہے اور خیر واحد ہمارے نزدیک شاذ ہوتی ہے اور ہم اسے قابل احتجاج نہیں سمجھتے۔

باقی رہا اوزاعی کا یہ کہنا کہ ائمہ اس پر عامل تھے تو یہ اسی طرح ہے جیسے اہل حجاز کہہ دیا کرتے ہیں ”بذلک مضت السنۃ“ (عمل درآمد تو یہی ہے)

مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی اور جمال کا عمل لائق احتجاج و استدلال نہیں کیونکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسا امام ہے جو اس پر عمل پیرا ہو اور کس عالم نے اس سے احتجاج کیا؛ تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ وہ قابل استفادہ بھی ہے یا نہیں اور علمی

سلہ ارد علی بیہ الاذرائی ص ۶۰ (مصنف) امام شافعی نے امام اوزاعی کی طرف سے مدلل دفاع کیا ہے (کتاب الام ص ۹۲۱ ج ۱، د۔ ج)

مسائل میں وہ کہاں تک ایمن ہے، پھر یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا جائے اور تین کو نہیں؟ یہ تقریق کیوں؟ اور ہاں! یہ کیونکر ممکن ہے کہ جو گھوڑا نٹھان پر بندھا رہا اس کو حصہ دیا جائے اور جہاد کسی اور گھوڑے پر سوار ہو کر سر انجام دیا جائے۔

اب ہمارے اور ادزاعی کے قول پر غور و فکر کر کے باہم ان کا موازنہ کیجئے:

یہ ہیں امام ابو یوسفؒ کی تصانیف۔ مذکورہ بالا کتب کی عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ ان میں کس قدر حسین تعبیر و منوج بیان جزالت و فحامت و قسٹ نظر اور قوت فکر پائی جاتی ہے۔ اس کے پہلو پہلو فقہی دلائل ہیں جن سے امام ابو حنیفہؒ کے منہاج فکر کا پتہ چلتا ہے اگرچہ الفاظ ان کے اپنے نہیں۔ اور اگر فقر حنفی کی ناقل تمام کتب ایسی ہوتیں تو امام ابو حنیفہؒ کی علمی موت اور فتنی شخصیت اس سے بھی زیادہ فروزاں و تاباں ہوتی۔ لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ فقر حنفی کی ناقل تمام کتب ایسی نہیں ہیں۔

(۲۷)

امام محمد بن حسنؒ

مختصر حالات آپ کا نام محمد بن حسن شیبانی اور کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ چونکہ قبیلہ شیبانی کے مولیٰ سے تھے اس لیے شیبانی کہلائے۔ آپ نسباً قبیلہ شیبانی سے متعلق نہ تھے۔ آپ کی ولادت ۱۲۲ھ اور وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی۔ امام ابو حنیفہؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر صرف اٹھارہ سال تھی اس لیے زیادہ مدت امام ابو حنیفہؒ سے استفادہ نہ کر سکے اور فقہ حنفی کی تکمیل امام ابو یوسفؒ سے کی۔ آپ نے امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی کتباً فیض کیا عراقی فقہ کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد امام مالکؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ سے فقہ حدیث روایات اور ان کے افکار و آراء اخذ کئے۔ آپ تین سال امام مالکؒ کے یہاں قیام کیا۔ ہارون الرشید کے عہد میں نفاذ کے منصب پر فائز ہوئے مگر اپنے استاذ ابو یوسفؒ کی طرح قاضی القضاۃ بن سکے آپ بالغ النظر ادیب بھی تھے اس لیے لسانی و بیانی خصوصیات سے بھی بہرہ ور تھے۔ آپ لباس کا خاص خیال رکھتے تھے۔ بڑے باعرب اور مجاز ب نظر تھے امام شافعیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں۔

”محمد بن حسنؒ ثلث و نظر کور عیبے بھر دیتے تھے۔ نیز یہ بھی کہا۔ آپ فیض ترین انسان تھے۔ جب بولتے تو سامع محسوس کرتا کہ قرآن آپ کی زبان میں اترتا ہے۔ سلطان سے تعلقات کے باوجود آپ بڑے کریم النفس تھے اور اپنے عز و وقار کو ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ امام خطیب بغدادی روایت کرتے ہیں۔

لے الاتقاد من ۱۰۴

”ہارون الرشید ایک روز آئے ترسب لوگ احترازا کھڑے ہو گئے مگر محمد بن حسن کھڑے نہ ہوئے خادم آیا اور محمد بن حسن کو بلا کر لے گیا۔ آپ کے اصحاب تلامذہ بہت گھبراتے۔ جب باہر آئے تو حاضرین نے باجرا دریافت کیا۔ محمد کہنے لگے۔ ہارون نے دریافت کیا تھا۔ آپ لوگوں کے ساتھ کھڑے کیوں نہ ہوئے؟ میں نے جواب دیا مجھ پر یہ بات ناگوار گزری کہ میں اس طبقہ سے نکل جاؤں جس میں آپ نے مجھے داخل فرمایا ہے۔ آپ نے مجھے طبقہ علماء میں شامل کیا ہے مجھے یہ پسند نہ آیا کہ میں علماء سے نکل کر زمرہ خدام میں جا لوں۔“

محمد بن حسن ان اوصاف کے جامع تھے جو ان کے استاد امام ابو یوسفؒ کے سوا کسی دوسرے میں جمع نہ ہو سکے۔ آپ نے عراقی فقہ مکمل طور پر حاصل کی مکتبہ تفساد کی ذمہ داریوں نے اس میں مزید جلا پیدا کی۔ استاد مدینہ امام مالکؒ سے اہل حجاز کی فقہ افتاد کی۔ اہل شام کی فقہ ملک شام کے مشہور شیخ امام ادزاعیؒ سے پڑھی اور حجاز میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ زبردست قوت بیان کے مالک تھے۔ جب تفساد کی ذمہ داریوں سے دوچار ہوئے تو آپ کے علم و تجربہ نوجوان چاند لگ گئے۔ اور آپ کو فقہ کا عملی تجربہ حاصل ہوا۔ اب آپ فکر و نظر اور تصور محض کے محدود دائرہ سے نکل کر عملی دنیا میں قدم رکھتے گئے۔

ندوین فقہ کی طرف آپ کی خاص توجہ تھی۔ سچی بات یہ ہے کہ عراقی فقہ کو متاخرین تک نقل کرنے کا سہرا امام محمدؒ کے سر ہے۔ اس پطرحہ یہ کہ آپ صرف عراقی فقہ ہی کے ناقل نہ تھے بلکہ آپ نے امام مالکؒ سے موطا روایت کی اور اسے مدون کیا۔

موطا امام مالکؒ کے راویوں میں امام محمدؒ کی روایت جو عمدہ روایات سے تسلیم کی گئی ہے۔ عراقی فقہ کے حلقہ بگوش ہونے کے باعث آپ امام مالکؒ اور اہل حجاز کی تردید بھی کرتے تھے۔

www.KitaboSunnat.com

امام محمدؒ کو عراقی فقہاء میں جو بلند مقام حاصل ہوا اس کے وجوہ اسباب نہ تھے خصوصیاتِ متمیزہ (۱) آپ ایک صاحبِ اجتہاد امام تھے اور آپ کے فقہی نظریات

لے تاریخ بغداد ص ۲، ج ۲

بڑے بیش قیمت تھے جن میں بعض اراک کو حتیٰ سے بہت قریب کر دیا ہے۔ (۲) آپ اہل عراق اور اہل حجاز دونوں کی فقہ کے جامع تھے (۳) عراقی فقہ کے جامع راوی اور اسے اخلاف تک پہنچانے والے تھے۔

یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ آپ نے امام ابو حنیفہؒ سے براہ راست اخذ کر کے یہ فقہ روایت کی کیونکہ امام صاحبؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر اٹھارہ سال تھی اور یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ آپ نے اس عمر میں پوری فقہ امام سے حاصل کر لی ہو۔ بلکہ آپ نے فقہ حنفی امام ابو یوسفؒ اور دیگر اساتذہ سے اخذ کی۔ وہ اپنی بعض کتابوں میں بھی امام ابو یوسفؒ سے اخذ روایت کا تذکرہ کرتے ہیں چنانچہ پوری الجامع الصغیر امام ابو یوسفؒ کی روایت سے ہے۔ اس کتاب میں ان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ ہر فصل کے شروع میں امام ابو یوسفؒ کی روایت ذکر کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پوری فصل امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔

لیکن الجامع الکبیر میں امام محمدؒ نے یہ طریقہ اختیار نہیں کیا۔ اور ہر باب یا فصل کے شروع میں امام ابو یوسفؒ سے روایت کا ذکر نہیں کیا بلکہ روایت کا ذکر کئے بغیر مسائل بیان کرنے چلے گئے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے اس کی تدوین میں صرف امام ابو یوسفؒ کی روایت پر ہی اعتماد نہیں کیا بلکہ دیگر شیوخ کی روایات اور ان مدونہ مسائل سے بھی استفادہ کیا ہے جو فقہائے عراق میں عام طور سے مشہور و معروف چلے آتے تھے۔

ابن نجیم، البحر الرائق کے باب التشنید میں لکھتے ہیں:-

”امام محمد بن حسنؒ کی وہ تالیفات ”بوسغیر“ کے نام سے موسوم ہیں وہ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے متفق علیہ مسائل پر مشتمل ہیں۔ بخلاف ازیں جو تالیفات ”کبیر“ کہلاتی ہیں وہ امام ابو یوسفؒ کے سامنے پیش نہیں کی گئیں۔“

محقق ابن امیر حاج علی منیہ کی شرح کے باب التسمیہ میں لکھتے ہیں:-

”امام محمدؒ نے اپنی اکثر کتابیں امام ابو یوسفؒ کو سنائیں۔ بحران کتابوں کے جن میں ”کبیر“ کا نام موجود ہے۔ یہ کتب صرف امام محمدؒ کی تصنیف ہیں اور امام ابو یوسفؒ کو نہیں سنائی گئیں۔ جیسے المضارۃ الکبیر۔ المزارعۃ الکبیر۔ الماذون الکبیر۔“

الجامع الكبير - السير الكبيرؒ

امام محمدؒ کی تصانیف اور ان کے درجات | سمجھی جاتی ہیں۔ خواہ وہ کتابیں آپؐ نے

امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہوں اور انہیں سنائی ہوں یا اہل عراق کی عام متداول فقہ سے مدون کی ہوں یا امام ابو یوسفؒ کے دیگر اساتذہ سے اخذ کی ہوں۔

یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ امام محمدؒ کی جملہ کتب پایہ استناد کے اعتبار سے ساری درجہ کی نہیں ہیں بلکہ علماء نے قابل اعتماد ہونے کے اعتبار سے انہیں دو قسموں میں منقسم کیا ہے قسم اول و کتب ظاہر الروایۃ ہیں اور وہ مندرجہ ذیل چھ کتب ہیں۔

(۱) المبسوط (۲) الزيادات (۳) الجامع الصغير (۴) السير الصغير (۵) السير الكبير (۶) الجامع الكبير ان کتب میں سے پہلی ان کو ظاہر الروایۃ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ امام محمدؒ سے بروایت ثقات مروی ہیں یعنی بطریق متواتر مروی ہیں یا کم از کم انہیں مشہور کا درجہ تو ضرور حاصل ہے۔ کتب ظاہر الروایۃ کے علاوہ ان کی چند دوسری کتابوں کو بھی بلحاظ اتقان یہی حیثیت حاصل ہے۔ مثلاً کتاب الآثار بھی اسی قسم میں شامل ہے۔ اس کتاب میں امام محمدؒ نے وہ تمام آثار جمع کر دیے جن سے حنفیہ احتجاج کرتے ہیں۔ کتاب الرد علی اہل المذنبہ بھی قسم اول کی کتابوں میں شامل ہے۔ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں امام محمدؒ سے یہ کتاب روایت کر کے اس کی تردید کی ہے۔ اور بہت سے مقامات پر اہل مدینہ کے مسلک کی حمایت فرمائی ہے۔

قسم ثانی: یہ قسم ثانی سے مراد امام محمدؒ کی وہ کتب ہیں جو ان کی طرف منسوب ہونے میں قسم اول کی کتابوں کے برابر نہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) کیسانیات (۲) ہارونیات (۳) جرجانیات (۴) الرقیات (۵) زیادة الزيادات۔ مندرجہ بالا کتابوں کو کتب "غیر ظاہر الروایۃ" کہتے ہیں۔ کیونکہ امام محمدؒ سے مروی ہونے

۱۔ رسالۃ رسم المفتی لابن عابدین ص ۱۹ ۲۔ رسم المفتی ص ۱۶

۳۔ ملاحظہ فرمائیے ص ۲۰۲-۲۰۳ ۴۔ (ج-ح)

میں بلحاظ ثبوت یہ قسم اول کے درجہ کی نہیں۔

کتاب ظاہر الروایۃ | فقہ حنفی کا اعتماد انہی کتابوں پر ہے۔ ہم ہر کتاب کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔ اس کتاب المبسوطہ۔ یہ اصل کے نام سے معروف ہے اور امام محمد کی طویل ترین کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے بہت سے مسائل سے متعلق امام ابو حنیفہ کے فتاویٰ جمع کر دیے ہیں۔ اگر مسئلہ اختلافی ہو تو امام ابو یوسف اور محمد کا اختلاف مذکور ہوتا ہے جہاں اختلاف مذکور نہیں۔ وہ سب کا متفقہ سمجھے۔ ہر باب کا آغاز ان آثار سے کرتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح ثابت ہوتے تھے۔ پھر سوالات اور ان کے جوابات ذکر کرتے ہیں۔ بعض جگہ ابن ابی علی کا اختلاف بھی ذکر کرتے ہیں۔ اگر وہ ان سے متفق نہ ہوں۔ لہذا اس کتاب کے آئینہ میں عراقی فقہ اور اس کے آثار کی اصلی شکل و صورت دیکھی جاسکتی ہے۔ البتہ اس میں تعلیل فقہی مذکور نہیں۔

اس کتاب کو امام محمد سے روایت کرنے والے آپ کے شاگرد احمد بن حنبل نے ابن عابدین کہتے ہیں۔

”روایت ہے کہ امام محمد سے المبسوط کے متعدد نسخہ مروی ہیں۔ سب سے بہتر نسخہ ابوسلمان جوزجانی کا ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی شرحیں لکھی ہیں مثلاً شیخ الاسلام بکر المعروف بخواہر زادہ جس کا نام ”مبسوط کبیر“ ہے اور شمس الامۃ حلوانی وغیرہ۔

دیگر علما نے مبسوط کے جو نسخے نقل کئے ہیں وہ دراصل اس کی شرحیں ہیں۔ انہوں نے اپنی شرح کو امام محمد کی مبسوط سے مخلوط کر دیا ہے جیسا کہ الجامع الصغیر کے شارحین نے کیا ہے۔ مثلاً فخر الاسلام وقاضی خاں وغیرہ۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ قاضی خاں نے اسے الجامع الصغیر اور اسی طرح دوسری کتب میں ذکر کیا خلاصہ از شرح البیہری علی الاشباہ وشرح ایشیخ اسماعیل النابلی برشرح الدرر۔

ان بیانات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ ابوسلمان جوزجانی کا نسخہ سب سے زیادہ

لے مبسوط کو اصل اس لیے کہا گیا کہ امام محمد نے اس کو سب سے پہلے تالیف کیا اس کے بعد جامع صغیر پھر جامع کبیر بعدہ زیادات۔ مجموعہ رسائل نمبر (ص ۱۱۴) از مولانا محمد عبدالغنی (ع۔ج) ۱۰۔ رسم الغنی ص ۱۰

وائج ہے ابوسلیمان کا اصلی نام موسیٰ بن سلیمان ہے۔ امام محمدؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ مامون نے ان کو قضا کا عہدہ پیش کیا مگر انہوں نے قبول نہ کیا۔ یہ دوسری صدی ہجری کے بعد فوت ہوئے بلکہ گویا ابوسلیمان، المبسوط المعروف بہ "الاصل" کے احمد بن حنبل کے علاوہ دوسرے راوی تھے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ مبسوط متعدد طرق کے مطابق امام محمدؒ سے مروی ہوئی ہے اور اس کے بہت سے نسخے ہیں جیسا کہ قبل ازیں ابن عابدین سے نقل کیا گیا ہے۔

ہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مبسوط کے بعض راویوں نے اصل کتاب میں امام محمدؒ سے مروی چند صحیح روایات کا اضافہ کر دیا۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حاکم نے امام ابویوسفؒ کی کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلیٰؒ روایت محمدؒ کا اختصار کرتے ہوئے اس کا بھی اختصار کر دیا ہے چنانچہ سرخسی اپنی مبسوط میں اس کتاب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ابویوسفؒ چاہتے تھے کہ اپنے دونوں اساتذہ ابوحنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کے اختلافی مسائل کو جمع کر دیں چنانچہ انہوں نے یہ کتاب لکھی۔ امام محمدؒ نے ان سے اخذ کر کے اسے روایت کیا مگر انہوں نے اس میں دوسرے اساتذہ کے اقوال بھی شامل کر دیئے۔ پس کتاب کے اصل مصنف امام ابویوسفؒ ہیں اس کی جمع و تدریس امام محمدؒ نے کی۔ لہذا یہ ان کی تصانیف میں شمار ہونے لگی۔ اسی لیے حاکم نے اس کا ذکر اپنی مختصر میں کیا ہے۔"

لیکن کتاب ہذا کے محفوظ نسخوں کی طرف مراجعت کی جائے تو ان میں کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلیٰؒ کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ بعض نسخوں کے دیکھنے سے امام محمدؒ کی مبسوط اور امام ابویوسفؒ کی اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلیٰؒ کے بعض ابواب میں اختلاف نظر آتا ہے۔ جیسے "باب الودیعة العارية"۔ لیکن یہ اختلاف ان تمام ابواب میں نہیں پایا جاتا جو امام ابویوسفؒ کی کتاب میں مذکور ہیں۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ دو باتوں میں سے ایک بات، ضرور صحیح ہوگی۔ یا تو بعض راویوں نے امام محمدؒ کی مبسوط المعروف "بالاصل" میں امام ابویوسفؒ کی کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلیٰؒ کا اضافہ کر دیا۔ اس کی یہ روایت درست ہے۔ اگرچہ امام محمدؒ کی "الاصل" درحقیقت اس طرح مروی نہ تھی جب فقیر حاکم آئے تو انہوں نے یہ اضافہ

۱۔ الفوائد البیہ فی تراجم الفقہاء ص ۲۱۶ طبع مصر ۱۲۸۸ھ المبسوط للسرخی ج ۱ ص ۳۰

شدہ نسخہ لے لیا۔ یا یہ ہوا کہ کتاب ہذا کے مسائل ”الاصل“ میں متفرق تھے حاکم نے ان کا اس کے مستقل نسخے سے مقابلہ کر کے انہیں یکساں کر دیا۔ میرا خیال ہے کہ احتمال اول راجح ہے۔ خلاصہ کلام کہ ”الاصل“ سے امام ابو یوسفؒ کی کتاب زرکریہ پر مشتمل نسخے یا نہ ہونے میں نسخوں کا اختلاف جیسا بھی ہو حقیقت مسلم ہے کہ مجموعہ معلومات پر جمادی ہجری کے اعتبار سے دونوں نسخوں پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا اور اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اس کی نسبت امام حنفیہؒ صاحبینؒ اور کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلیٰ کی جانب بالکل درست ہے اور یہ روایت بہر حال صحیح اور ثابت ہے۔

الجامع الصغیر | اس کتاب کے تمام مسائل بروایت محمدؒ، ابو یوسفؒ سے ماخوذ ہیں اسی لیے ہر باب کا آغاز اس عبارت سے کرتے ہیں محمد بن یعقوب عن ابی البخثیفہ بعض علماء کا خیال ہے کہ امام محمدؒ کی کتابوں میں سے یہ ایک کتاب ہے جو انہوں نے صرف امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے اور کسی دوسرے استاذ سے استفادہ نہیں کیا۔ ابن البرزازی، المناقب میں لکھتے ہیں۔ ”امام محمدؒ سے دریافت کیا گیا، کیا آپ نے ”الجامع الکبیر“ ابو یوسفؒ سے سنا ہے؟“ انہوں نے جواب دیا۔ ”مجذ میں نے آپ سے صرف الجامع الصغیر کا سماع کیا ہے اور یہ کتاب آپ سے نہیں سنی حالانکہ آپ اس کے مضامین سے خوب آگاہ تھے۔“ مگر زیادہ قریب صواب یہ ہے کہ امام محمدؒ کی جو کتب صغیرہ کہ نام سے موسوم ہیں وہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہیں۔ امام محمدؒ سے یہ کتاب عیسیٰ بن ابان اور محمد بن سماعہ نے روایت کی ہے۔ اس کتاب کے مندرجات اگرچہ امام محمدؒ کے جمع کردہ ہیں مگر ترتیب و تہریب آپ کی نہیں۔ اسی لیے الجامع الصغیر کا ہر نسخہ مصر میں کتاب الخراج کے حاشیہ پر چھپا ہے اس کے مقدمہ میں مذکور ہے۔

”محمد نے فقہ میں ایک کتاب لکھی اور اسے الجامع الصغیر سے موسوم کیا۔ آپ نے اس میں فقہ کی چالیس کتابوں کو سمودیا۔ مگر جس طرح آپ نے المبسوط کی تہریب کی تھی اسی طرح الجامع الصغیر میں شامل کردہ کتب کی تہریب نہیں کی۔ یہ کام ثانی امام البرطاسی نے انجام دیا۔“ اگر طلبہ پر اس کا حفظ و مطالعہ آسان ہو جائے پھر ان کے تمیز و رشید فقہیہ ابن عبد اللہ بن محمد نے ان کے گھر میں بیٹھ کر اسے

لکھا اور ۲۲۸ کے مینوں میں انہیں پڑھ کر سنایا۔ واسطہ علم“
مندرجہ بالا بیان سے واضح ہے کہ اس کتاب کے جامع امام محمدؒ تھے۔ جس کو امام ابو یوسفؒ
سے روایت کیا اور ان کے مسائل ایک جگہ کر دیئے مگر اسے ترتیب نہ دے سکے۔ لہذا سرخی کے
بیان کے مطابق یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے مگر ترتیب و تہذیب آپ کی نہیں ہے۔

الجوامع الکبیر | علامہ کا متفقہ بیان ہے کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب امام ابو یوسفؒ سے روایت نہیں
کی اگرچہ امام ابو یوسفؒ اس کے مندرجات سے نا آشنا نہ تھے۔ جیسا کہ امام محمدؒ
کا اپنا بیان ہے اس میں شبہ نہیں کہ اس کتاب میں ذکر کردہ ہمت سے مسائل امام ابو یوسفؒ سے
مانخوذ ہیں۔ علاوہ ازیں اور مسائل بھی ہیں جو امام محمدؒ کی ذاتی کادش کا نتیجہ ہیں یا انہوں نے یہ مسائل
علامہ کی ذاتی دائریوں سے اتھار کئے یا وہ نظریات جو دیگر فقہاء عراق سے حاصل کئے۔ آپ نے
یہ کتاب دو مرتبہ تصنیف کی۔ پہلی تصنیف کے راوی ابو یوسف کبیر، ابوسلمان جوزجانی، ہشام بن
عبید اللہ رازی، محمد بن سماعہ اور کچھ دیگر تلامذہ تھے۔ پھر اس پر نظر ثانی کی اور بہت سے ابواب
مسائل بڑھا دیئے۔ اکثر مواضع کی عبارتیں منقح کر دیں جس سے یہ کتاب حسن الفاظ اور کثرت معانی
کے اعتبار سے پہلی تصنیف سے بڑھ گئی اور بار دیگر آپ کے تلامذہ نے اسے آپ کے دریافت کیا۔
علامہ کی ایک کثیر جماعت اس کی شرح نویسی، تخریج مسائل اور اس کے اصول و قیاسات

نے مشغور ہوئے کہ الجامع الصغیر کی ترتیب و تہذیب کا شرف ابوظاہر وباس کے حصہ میں آیا۔ مگر انھوں نے
ابہینیٰ لزائم التحقیق میں جن احمد زعفرانی کے حالات میں لکھتے ہیں۔ یہ بڑے قابل اعتماد امام تھے۔ انہوں
نے محمد کی الجامع الصغیر کو نہایت عمدہ طریق سے ترتیب دیا اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کردہ
خصوصی مسائل بیان کر دیئے۔ الجامع الصغیر پہلے محبوب نہ تھی انہوں نے اس کی تہذیب کی خدمت انجام
دی۔ میرا خیال ہے کہ جس مطبوعہ کتاب کے مقدمہ کا اقتباس ہم نے پیش کیا ہے وہ ابوظاہر وباس کی
مرتب کردہ ہے۔ زعفرانی کی مرتب کردہ الجامع الصغیر کی شرح مطہرین حسین یزدی نے دو جلدوں میں لکھی
اور اس کا نام التہذیب رکھا۔ ابوالقاسم الیزدی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے (مصنف، مولانا عبد المجلی
صاحب لکھنؤ نے اس کا ایک عمدہ حاشیہ اور اس کا علمی و تحقیقی مقدمہ النافع البکیر لمن یطالع الجامع
الصغیر نام لکھ کر شائع کیا۔ د۔ ج۔ ۱)

کی وضاحت میں مصروف ہو گئی، چنیدا کا بیڑا ملا دینے اس کی خدمت کا بیڑا اٹھایا۔

(۱) ابو حازم عبد الحمید بن عبد العزیز (۲) علی بن موسیٰ القتی (۳) احمد بن محمد طحاوی (۴) البرہن کوفی (۵) ابو عمرو احمد بن محمد طبری (۶) ابوبکر حباص رازی (۷) ابواللیث نصر بن محمد سمرقندی (۸) ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ جرجانی (۹) شمس اللامۃ حلوانی (۱۰) شمس اللامۃ سرخی (۱۱) فخر الاسلام علی بزودی (۱۲) ابوالمیسر محمد البزودی (۱۳) صدر شہید حسام الدین عمرو بن مازہ (۱۴) محمود بن احمد برہان (۱۵) علاء الدین محمد سمرقندی (۱۶) ابو حامد احمد عتبی (۱۷) قاضی خاں (۱۸) برہان الدین مرغینانی (۱۹) جمال الدین حصیریؒ۔

الجامع الکبیر کا ناشر کتاب ہذا کی شرح الحصیری کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہے: شرح الحصیری الکبیر الموسوم بالتحریر چار جلدوں میں ہے۔ جلد اول جہار میری نظر سے گزر چکی ہیں۔ یہ شرح نفیس مضامین سے پُر ہے۔ اس میں بہت سے فروعات مذکور ہیں۔ یہ فروعی مسائل زیادہ تر امام محمدؒ کی الاصل اور ان کی دیگر تصانیف سے ماخوذ ہیں۔ کرنی، حباص اور سرخی کی شرویح سے لے کر بڑے نفیس مسائل کا اضافہ کیا ہے۔ الجامع الکبیر کے بعض شارحین نے کتاب پر جو اعتراضات کئے ہیں وہ ان کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کرتے والے ابو حازم رازی اور جرجانی کے پایہ کے شراح ہیں جن افکار و آراء میں حباص منفرد ہیں وہ ان مسائل میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ مزید برآں ہر باب کی ابتدا میں وہ اس اصل کا ذکر کرتے ہیں جس پر امام محمدؒ کے ذکر کردہ مسائل مبنی ہیں۔ وہ ساتھ ساتھ ذکر کرتے جاتے ہیں کہ اصل باب یہ ہے اور یہ فلاں فقہی اصل پر مبنی ہے جس کا فائدہ یہ ہوا کہ وجوہ تفریعات بڑی حد تک آسان ہو گئیں۔

الجامع الکبیر بھی الجامع الصغیر کی طرح ہے۔ دونوں فقہی استدلال سے ماری ہیں کتاب سنت سے کوئی دلیل نہ کر سکیں، وجوہ قیاس کی تفصیلات تو مذکور نہیں گوہر باب کے مندرجہ مسائل کا جو قاری ان کی تفریعات و تفصیلات کی تلاش کرنا چاہتا ہو وہ ان کے بین السطور ہی سے قیاس کو معلوم کر سکتا ہے۔ تفصیلات و تفریعات وہاں موجود نہیں اور نہ انہوں نے نصوص کے تذکرہ کی ضرورت سمجھی ہے۔

۱۷ مقدمہ الجامع الکبیر مطبوعہ مصر ملاحظہ کیجئے۔ ۱۸ مقدمہ الجامع الکبیر مطبوعہ مصر ص ۵

چنانچہ ہم چند فروعات ذکر کرنا چاہتے ہیں جن کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ جب خریدار خرید کردہ چیز پر قابض ہونے سے پہلے اس میں عیب پیدا کر دے تو کیا یہ عیب پیدا کرنا قابض ہونے کے مترادف سمجھا جائے گا یا نہیں؟ فرماتے ہیں۔

”ایک شخص نے دس روپیہ کا ایک کپڑا خریدا اور قابض ہونے سے پہلے اس میں عیب پیدا کر دیا۔ تو وہ قابض سمجھا جائے گا۔ اگر وہ کپڑا بائع کے ہاتھ میں ضائع ہو جائے اور وہ اسے روکے نہیں تو خریدار کو قیمت ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر بائع اسے روکے رکھے اور پھر وہ کپڑا ضائع ہو جائے تو فقہاء کے قول میں مشتری کو صرف نقصان کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔ اور اگر عیب پیدا کرتے وقت وہ کپڑا بائع کے ہاتھ اس کی گود یا اس کے کندھے پر ہو۔ یا سواری کا جانور ہو اور بائع نے اسے روک رکھا ہو۔ یا قمیص ہو اور بائع نے زیب تن کر رکھی ہو۔ یا سواری کا جانور ہو اور بائع اس پر سوار ہو۔ یا انگوٹھی ہو اور بائع نے پہن رکھی ہو۔ ان تمام صورتوں میں اگر مشتری خرید کردہ چیز میں عیب پیدا کر دے اور وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ذمہ داری بائع پر عائد ہوگی۔ خواہ اس نے ظہور عیب کے بعد اسے روکا ہو یا نہیں۔“

غور فرمائیے! یہ چند مسائل ہیں جن میں قیاس کی علت مذکور نہیں کہ علت کے پاس جانے کی بنا پر ان فروعات کا حکم درست سمجھا جاسکے۔ لیکن مسائل کی تفصیلات اور ان کے باہم تقابل سے اس علت کا استخراج کیا جاسکتا ہے جو قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی قسم کے مسائل میں علت یہ ہے کہ مشتری نے جو نقصان مبیع میں پیدا کیا ہے وہ قبضہ کا قائم مقام ہے بشرطیکہ عیب پیدا کرتے وقت قبضہ کا امکان ہو پس قبضہ کا امکان اور اصدات عیب ہی وہ علت ہے جس نے مبیع کو مشتری کی ضمان میں داخل کر دیا اور اگر وہ ہلاک ہوگا تو اس کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی۔ چنانچہ اس مسئلہ کے نظائر و امثال کا قیاس انہی مسائل پر کیا جائے گا۔ اس سے قیاس کی وجہ اور اس کی علت بھی معلوم کی جاسکتی ہے۔ اگرچہ وہ عبارت میں صراحت مذکور نہیں، لیکن مفہوم کلام اور اقسام کے باہم تقابل سے یہ نتیجہ نکالنا ناگزیر ہے۔

الجامع الصغير والجامع الكبير کے اکثر ابواب میں ہر چیز آپ کو نظر آئے گی۔ نقل کردہ عبارت (کے ترجمہ) سے روز روشن کی طرح یہ امر واضح ہے کہ یہ کتاب جو دستِ تعبیر، احکامِ فکر و سلاطِ عبارت اور حسنِ بیان میں اپنی مثال آپ ہے۔

یہ ہر دو کتب احکامِ جہاد، ان کے جائز و ناجائز مسائل، احکامِ صلح و السیر الصغير والسیر الكبير | نقصِ مصالحہ، احکامِ امان، احکامِ غنائم، فدیہ و غلامی کے مسائل حرب و پیکار میں پیش آنے والے مسائل اور ان کے نتائج کی تفصیلات پر مشتمل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ سے سیر کے تمام احکام مروی ہیں۔ بعض علماء کا تو یہاں تک کہنا ہے کہ امام صاحب نے یہ مسائل اپنے تلامذہ کو پڑھ کر سنائے تھے۔ امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی میں احکامِ جہاد، امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے ہیں۔ امام حسن بن زیاد دلووی نے بھی یہ مسائل امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے۔ امام محمد بن حسنؒ نے بھی اپنی دونوں کتابوں السیر الصغير اور السیر الكبير میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر کے ان کا تذکرہ کیا ہے۔ امام محمدؒ نے پہلے السیر الصغير تالیف کی۔ ہمارے سابقہ بیان کے مطابق یہ کتاب بھی امام ابو یوسفؒ سے مروی ہوگی یا کم از کم انہوں نے سن کر اس کی تائید و تثبیت کی ہوگی۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں "الصغير" کے نام سے موسوم کتب امام ابو یوسفؒ سے روایت کی گئی ہیں اور جن کا نام "اکبیر" ہے وہ ان سے مروی نہیں ہیں۔

علامہ ابن عابدین، امام سرخسی سے نقل کرتے ہوئے السیر الكبير کی تالیف و تاریخ کے متعلق لکھتے ہیں: "یہ فقہ میں امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے۔ اس کا سبب تالیف یہ ہے کہ شام کے مشہور عالم امام عبدالرحمن بن عمر ازہریؒ نے امام محمدؒ کی السیر الصغير دیکھی اور کہنے لگے یہ کتاب کس کی ہے؟ جواب ملا محمد عوفی کی۔ امام ازہریؒ نے کہا: "اہل عراق کو ایسی کتابوں کی تصنیف سے کیا تعلق؟ کیونکہ سیر و منازعی رسولؐ کے علم سے وہ نا بلد محض تھے۔ آپ کے صحابہ کرامؓ شام و حجاز میں اقامت گزین تھے نہ کہ عراق میں۔ کیونکہ عراق بعد میں فتح ہوا ہے" امام محمدؒ کو پتہ چلا تو بڑے ناراض ہوئے اور بڑی محنت سے یہ کتاب مرتب کی۔ جب امام ازہریؒ نے یہ کتاب دیکھی تو بولے: اگر اس کتاب میں احادیث نہ ہوتیں تو میں کہتا کہ یہ علم ان کا اپنا وضع کردہ ہے اللہ تعالیٰ

نے اصابتِ جواب کو ان کی رائے میں محصورہ محدود کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا:
 وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۝

سرخی کا یہ بیان ابن عابدین نے نقل کیا ہے اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ پہلی یہ کہ
 السیر الکبیر امام محمدؒ کی آخری کتاب ہے۔ دوسری یہ کہ اس کی وجہ تالیف امام اوزاعیؒ کا اس بات
 سے انکار کرنا تھا کہ عراقی لوگ بھی مسائلِ جہاد میں کتابیں تصنیف کر سکتے ہیں اس سے یہ بھی معلوم
 ہوا کہ السیر الکبیر امام اوزاعیؒ کی نظر سے گزر چکی تھی۔ ہم مختصر طور سے ان پر بحث کرنا چاہتے ہیں۔

جہاں تک امر اول کا تعلق ہے یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ السیر الکبیر آپ کی آخری
 تصنیف ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ کی کتابوں کے راوی ابو حفص کبیر احمد بن حفصؒ نے آپ سے
 یہ کتاب روایت نہیں کی کیونکہ یہ کتاب ان کے عراق سے جانے کے بعد لکھی۔ بلکہ اس کے راوی
 ابوسلمان جز جانی اور اسماعیل بن ثوابہ تھے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب اس
 وقت تصنیف کی جب آپ کے مرام امام ابویوسفؒ سے ٹھیک نہ رہے تھے۔ یہی وجہ ہے
 کہ امام محمدؒ اس کتاب میں شدت و حرشت و نفرت کی بنا پر امام ابویوسفؒ کا نام نہیں لیتے اور
 حدیث روایت کرتے وقت یہ کہہ دیتے کہ ”حدیثی الشنفہ“ مجھے ایک معتبر شخص نے بتایا اور
 اس سے ان کی مراد امام ابویوسفؒ ہوتی ہے۔

باقی رہا امر ثانی کہ کتاب ہذا کی وجہ تالیف امام اوزاعیؒ کا انکار تھا اور یہ کہ امام اوزاعیؒ
 اس کتاب سے آگاہ تھے۔ یہ دونوں باتیں مردود اور ناقابلِ تسلیم ہیں کیونکہ تاریخی حقائق اس کی
 تردید کرتے ہیں۔ امام اوزاعیؒ ۱۵۸ھ میں فوت ہوئے۔ امام محمدؒ کا سن ولادت ۱۲۲ھ اور
 سن وفات ۱۵۸ھ ہے۔ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے
 اپنی آخری کتاب زیادہ سے زیادہ پچیس سال کی عمر میں تصنیف کی ہوگی کیونکہ امام محمدؒ کی ولادت
 اور امام اوزاعیؒ کی وفات میں صرف پچیس سال کا فرق ہے یہ بات کسی طرح قرینِ عقل نہیں کہ آپ
 نے اپنی آخری تصنیف پچیس سال کی عمر میں لکھی ہو۔ بلکہ عام حالات میں تصنیف کا آغاز اس عمر
 کے بعد ہوتا ہے، اگر اس روایت کو قبول کر لیا جائے تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ ۱۵۸ھ میں

۱۵۸ھ میں فوت ہوئے۔ امام اوزاعیؒ ۱۵۸ھ میں فوت ہوئے۔ امام محمدؒ کا سن ولادت ۱۲۲ھ اور

نہم بالکل بیکار رہے اور کوئی کتاب تصنیف نہیں کی حالانکہ یہ بات بڑی تعجب انگیز ہے کتاب کا متن اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ کتاب انہوں نے اس وقت تالیف کی جب ان کے تعلقات امام ابو یوسفؒ سے بگڑ چکے تھے کیونکہ اس میں امام ابو یوسفؒ کا نام مذکور نہیں اور ظاہر ہے کہ یہ نفرت پختہ عمر میں ہی متوجع ہے۔ جب آپ نے علم و فضل میں وہ مقام حاصل کر لیا کہ اپنے استاد سے مزاحم کرنے لگے اور پچیس سال کی عمر میں یہ ممکن نہیں۔

السیر الصغیر اور السیر الکبیر میں احکام اور آثار و اخبار سے ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں کتاب الزیادات | یہ ”کتب ظاہر الروایۃ“ میں سے چھٹی کتاب ہے۔ ان میں وہ مسائل مندرج ہیں جو کتب سابقہ میں نہیں۔ بعض علماء کے نزدیک ”یہ کتب ظاہر الروایۃ“ میں شمار نہیں ہوتی بلکہ یہ ”نوادر“ میں شامل ہے لیکن اکثر علماء اسے ”کتب ظاہر الروایۃ“ ہی میں شمار کرتے ہیں۔

امام محمدؒ کی دیگر تصانیف | امام محمدؒ کی دو کتابیں اور ہیں جنہیں عام طور سے علماء ذکر نہیں کرتے مگر شہرت کے اعتبار سے وہ کتب ظاہر الروایۃ سے کسی طرح کم نہیں۔

۱۔ الرد علی اهل المدينة۔ امام شافعیؒ نے یہ کتاب اپنی مشہور کتاب الام میں نقل کی ہے اور اس پر بیش قیمت حواشی لکھے۔ آپ نے کبھی امام ابو حنیفہؒ کی رائے کا خلاف کیا اور کہیں اہل مدینہ کا۔ اور ہر سلسلہ کے خاتمہ پر کہیں حنفی فقہ سے اظہارِ موافقت کیا اور کہیں اہل مدینہ سے۔

یہ کتاب دو لحاظ سے بڑی قیمتی ہے اول یہ کہ سنداً ثابِت اور روایتاً صادق ہے اس کے مستند ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں سلمہ احمد بن محمد البصری القنابی الترمذی ۲۵۸ھ نے زیادات کی شرح تحریر کی۔ الفوائد البہیہ میں القنابی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آپ کی تصانیف میں زیادات کی شرح بھی ہے۔ علماء کا بیان ہے کہ یہ کتاب بڑے دقیق اور تحقیقی معلومات پر مشتمل ہے اور اس میں وہ مضامین ہیں جو دوسری کتب میں نہیں مصنف الفوائد لکھتے ہیں۔ بحمد اللہ میں شرح الزیادات مستفید ہر چکا ہوں۔ یہ متوسط کتاب، نہ بہت طویل اور نہ بے حد مختصر (مصنف)

اسے روایت کیا اور اس کی تدوین فرمائی۔ دوسرا یہ کہ یہ کتاب مدلل ہے اور اس میں قیاس، سنت اور آثار پر مشتمل دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ اس حیثیت سے یہ فقہ کے تقابلی مطالعہ کی کتاب ہے۔ جب اس پر امام شافعیؒ کی تعلیقات اور مختلف آراء افکار کے مابین ان کے فاضلانہ موازنہ کا اضافہ بھی کر لیا جائے تو یہ کتاب نہایت موزوں اور پاکیزہ فقہی نظریات کا مجموعہ نظر آتی ہے۔

۲۔ ایسی ہی ایک دوسری کتاب کتاب الآثار ہے۔ اس میں انہوں نے وہ احادیث اور آثار جمع کر دیئے ہیں جو عراقی فقہاء میں عام طور سے متداول تھے اور امام ابوحنیفہؒ نے انہیں روایت کیا تھا، اس کی اکثر روایات امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار سے ملتی جلتی ہیں۔ یہ دونوں کتابیں امام ابوحنیفہؒ کی مسند بھی جاتی ہیں۔ یہ ہر دو کتب اس نقطہ نظر سے بڑی قدر قیمت رکھتی ہیں کہ ان سے امام ابوحنیفہؒ کے حدیث آثار صحابہ و تابعین سے متعلق مقدار علم کا پتہ چلتا ہے اور معلوم کیا جاسکتا ہے کہ استدلال و احتجاج کرتے وقت آپ احادیث و آثار پر کہاں تک اعتماد کرتے تھے۔ قبول روایت میں امام صاحبؒ کے نزدیک کون سے شروط تھے؟ حنفی مذہب کا مدار استدلال کیا ہے۔ کیونکہ ان میں مندرجہ تمام فتاویٰ اور فیصلے نصوص سے مدلل کئے ہیں۔ پھر ان سے علل کا استنباط کیا گیا۔ اور ان پر قیاس کی عمارت تعمیر کی گئی ہے، تفریعات نکالی گئیں اور قواعد و اصول وضع کئے گئے۔

کتب ظاہر الروایۃ کا مقام حنفی فقہ میں | کتب ظاہر الروایۃ ہی فقہ حنفی کا وہ اصل مآخذ

تصور کی جاتی ہیں۔ عند الضرورت جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ ان میں جو مسئلہ مذکور ہے اسی کو مذہب حنفی سمجھا جاتا ہے۔ دوسری کتب کی روایت جب ان کے خلاف ہو تو چند مسائل کے سوا۔ وہ غیر معتبر سمجھی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شروع ہی سے علماء حنفیہ ان کو بڑی اہمیت دیتے رہے۔ ان کی شرحیں لکھیں مسائل کی تخریج کی۔ اصول وضع کئے۔ ان پر تفریعات ٹھائیں۔ علماء کے اہتمام بلیغ کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ وہ ان تمام کتب کو یکجا جمع کرنے کے درپے ہوئے چنانچہ چوتھی صدی کے

اعلیٰ میں ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد المرزوی المعروف بالمحکم الشہید نے کافی کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ اس میں ان چھ کتب کے مندرجات کو جمع کر دیا مگر مسائل حذف کر دیئے کیونکہ امام محمد ایک مسئلہ کو متعدد مقامات پر ذکر کیا کرتے تھے المحکم الشہید نے ایک مرتبہ ذکر کرتے پر اکتفا کیا۔

پھر شیخ الامامہ سرخسی نے المبسوط کے نام سے کافی کی منزع تخریر کی۔ انہوں نے اصول مسائل ان کے دلائل اور وجوہ قیاس کے ذکر کرنے میں بڑی تفصیل سے کام لیا۔ اس کے تمام مشمولات استنادی درجہ رکھتے ہیں جیسا کہ سرخسی المبسوط کا علمی مرتبہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ”امام سرخسی کی المبسوط فقہ حنفی میں وہ مقام رکھتی ہے کہ اس کے مخالف فقہی اقوال قابل عمل نہیں سمجھے جائیں گے صرف اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسے ہی لائق اعتماد و استناد تصور کیا جائے گا۔“

خود امام سرخسی مبسوط کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

”میں نے دیکھا کہ دورِ حاضر کے طلباء میں فقہ سے رُوگردانی کا رجحان عام طور پر پایا جاتا ہے اس کے کئی اسباب ہیں۔

۱۔ اس کی بڑی وجہ کم ہمتی اور عزائم کی پستی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ طویل مسائل کو چھوڑ کر صرف اختلافی مسائل کے ہو کر رہ گئے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ بعض مدرسین ذلتِ خلوص کی بنا پر استطرادی نجات علیہ پر مشتمل بڑی بڑی تقریریں کرنے لگے جس میں فقہ بالکل نہیں ہوتی تھی اس میں طلبہ میں فقہ سے اعراض کا رجحان پیدا ہوا۔

۳۔ بعض متکلمین فقہی نظریات کی توضیح کے وقت فلسفیانہ الفاظ سے تطویل و اطغاب کا ارتکاب کرنے لگے اور ان کی حدود کلام کو فقہ سے مخلوط کر دیا۔

ان وجوہ و اسباب کی روشنی میں میں نے مختصر کی شرح لکھنے کی کٹھانی بہر مسئلہ بیان کرتے وقت میں مرثض معانی سے آگے نہیں بڑھوں گا اور وہی چیز بیان کروں گا جو ہر باب میں بھروسہ کے لائق ہو اس کے ساتھ ساتھ میں ان مخلص احباب کے سوالات کے

جوابات بھی دینا جاؤں گا جو میری قید و بند کے زمانہ میں مخلصانہ تعاون کے جذبہ سے میرے پاس آئے اور پیش کردہ سوالات کے جوابات اہلکارانہ کی خواہش ظاہر کی اور میں نے ان کی یہ التجا قبول کر لی۔

مشرقی کی کتاب المبسوط آفتاب نصفت النہار کی طرح درخشاں و تاباں۔ شیریں بیان، جزیل الفاظ اور ابرہام رنقید سے خالی ہے۔ اس میں بعض جگہ خیالات کی گہرائی پائی جاتی ہے جو دقیق قیاسات کے لیے ناگزیر ہے مگر کتاب کی روشن عبارت اس کو کھول کر رکھ دیتی ہے۔

۱۰ امام شافعی رحمہ اللہ کے قریب فوت ہوئے۔ ایک امیر کو نصیحت کرنے کے جرم میں آپ قید کئے گئے تھے، علما کا قول ہے کہ آپ اندرون قید خانہ تلامذہ کو اپنی کتاب مبسوط اہلکارانہ بتاتے تھے۔ تلامذہ باہر کھڑے ہوتے۔ باب الشرح تک پہنچتے تھے کہ رہا کر دیئے گئے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

زفر بن ہذیل

زفر بن ہذیل امام صاحب کے دونوں ارشد تلامذہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ سے صحبت کے اعتبار سے مقدم تھے۔ آپ ۱۵۰ھ میں اڑتالیس سال کی عمر میں فوت ہوئے۔ آپ کے والد عربی اور والدہ فارسی تھیں۔ اس لیے آپ میں دونوں عناصر کے خصوصیات جمع ہو گئے آپ زور کلام اور قوت بیان سے متصف تھے۔ امام ابو حنیفہؒ سے فقہ الراءے حاصل کی اور اسی کے ہو کر رہ گئے۔ آپ قیاس و اجتہاد میں بڑے تیز تھے۔ تاریخ بغداد میں چاروں بزرگوں کا مقابل کرتے ہوئے لکھا ہے۔

”مروی ہے کہ ایک شخص امام مزنیؒ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اہل عراق کے بارے میں دریافت کرتے ہوئے امام مزنیؒ سے کہا: ابو حنیفہؒ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ امام مزنیؒ نے کہا ”اہل عراق کے سردار“ اس نے پھر پوچھا ”امام ابو یوسفؒ کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟“ امام مزنیؒ ”بولے“ وہ سب سے زیادہ حدیث کا اتباع کرنے والے ہیں“ اس شخص نے پھر کہا ”امام محمدؒ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟“ مزنیؒ فرماتے گئے ”وہ تقریبات میں سب پر فائق ہیں“ وہ بولا ”اچھا تو زفرؒ کے متعلق فرمائیے؟“ امام مزنیؒ ”بولے“ وہ قیاس میں سب سے زیادہ تیز ہیں“

امام زفرؒ نے کتابیں تصنیف نہیں کیں۔ اپنے اساذ کے مسلک کی روایات بھی ان سے معروف نہیں شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ امام ابو حنیفہؒ کی وفات کے بعد صرف آٹھ سال زندہ رہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ تیس سال سے بھی زیادہ جیا گئے۔ لہذا مقابلہ ان

کو کتاب و تدوین اور درس و مطالعہ کا زیادہ موقع ملا۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ آپ زبان سے امام کے افکار و آراء کی نشر و اشاعت میں سرگرم عمل رہے۔ مگر قلم سے جمع و تدوین کا موقع نہیں ملا۔

شاید آپ امام ابوحنیفہؒ کے حین حیات بصرہ کے قاضی بن گئے تھے۔ ابن عبد البر الاثقف میں لکھتے ہیں:-

”زفر بصرہ کے قاضی بن گئے تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ”آپ سے پرستیہ نہیں کہ اہل بصرہ اور ہمارے مابین حسد و عداوت پائی جاتی ہے لہذا آپ کا سلامت بیچ نکالنا دشوار ہے“ جب بصرہ میں قاضی مقرر ہو کر آئے تو اہل علم جمع ہو کر روزانہ آپ سے فقہی مسائل میں مناظرہ کیا کرتے تھے۔ جب ان میں قبولیت اور حسن ظن کا رجحان دیکھا تو کہنے لگے ”یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے“ اہل بصرہ متعجب ہو کر پوچھنے لگے ”کیا ابوحنیفہؒ ایسا بھی کہہ سکتے ہیں؟“ امام زفرؒ نے جواباً کہا ”جی ہاں! اور اس سے بھی زیادہ“

اس کے بعد تو معمول سا ہو گیا کہ جب بھی زفرؒ اہل بصرہ کا رجحان تسلیم و انقیاد دیکھتے تو کہہ دیتے کہ ”یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے“ اس سے اہل بصرہ اور متعجب ہونے پر تیار نہ تھے امام زفرؒ کا اہل بصرہ سے یہ رویہ رہا۔ یہاں تک کہ لہض و عداوت چھوڑ کر وہ امام صاحبؒ کے گھر سے دوست بن گئے۔ پہلے برا بھلا کہتے تھے اور اب ان کی تعریف میں رطب اللسان رہنے لگے۔“

امام زفرؒ، امام ابوحنیفہؒ کے حلقہ درس کے جانشین ہوئے۔ ان کے بعد مسند تدریس امام ابو یوسفؒ کے حصہ میں آئی۔

(۲۹)

دیگر ادیان فقہ احناف

حسن بن زیاد رُلُووی | حسن بن زیاد رُلُووی کوئی التوفی ۲۲۷ھ کا بھی ان فقہائے حنفیہ میں شمار ہوتا ہے۔ جو آثار امام ابو حنیفہؒ کے راوی ہیں۔ علماء کے قول کے

مطابق آپ بھی امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد تھے۔ مذہب ابی حنیفہؒ کی روایت میں شہرت کی طرح وہ روایت حدیث میں بھی مشہور تھے۔ وہ خود کہا کرتے تھے کہ میں نے ابن جریج سے بارہ ہزار احادیث روایت کی ہیں وہ سب عملی زندگی میں کام آنے والی ہیں۔ مگر بعض محدثین کے نزدیک آپ کی روایت قابلِ اعتماد نہیں۔ احمد بن عبد الحمید حازمی ان کے بارے میں کہتے ہیں۔

”میں نے حسن بن زیاد سے زیادہ با اخلاق آدمی کوئی نہیں دیکھا۔ مگر لوگ کہتے ہیں کہ

آپ کی روایت کردہ احادیث بھروسہ کے قابل نہیں۔“

اسی طرح فقہاء حنفیہ بھی فقہ حنفی میں آپ کی روایت کو امام محمدؒ کی کتب نظام الروایۃ

کا درجہ نہیں دیتے۔

جو تلامذہ آپ کے علمی سرچشمہ سے فیض یاب ہوئے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں :-

محمد بن سماعہ، محمد بن شجاع تلخی، علی رازی، عمر بن مہیر والد خصاف۔

لوگ کثرت سے آپ کی فقہ کے شاخو خاں تھے۔ یحییٰ بن آدم کا قول ہے ”میں نے حسن بن

زیاد سے بڑھ کر فقہ نہیں دیکھا۔ آپ ۱۹۲ھ میں کوفہ کے قاضی بنائے گئے لیکن قضائے دمر داریوں سے عہدہ برآ

نہیں ہو سکتے تھے۔ البتہ آپ کے فقیہ ہونے میں شبہ نہیں۔ آپ نے قضاء سے استعفاء دیا تو لوگوں نے آرام کا سانس لیا۔ ابن النذیم اپنی الفہرست میں لکھتے ہیں: ”طحاوی فرماتے ہیں کہ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ کی کتاب المجرد کے راوی ہیں۔ نیز انہوں نے یہ کتب تصنیف کیں: کتاب ادب القاضي، کتاب النصال، کتاب معانی الایمان، کتاب النفقات، کتاب الخراج، کتاب الفرائض، کتاب الوصایا، الفوائد البسیہ میں لکھا ہے ”کتاب الامالی بھی آپ کی تصنیف ہے“

تلامذہ امام کے بعد کے روایات فقہ حنفی

مذکورہ اصحاب امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ تھے۔ اب ہم ان علماء کا ذکر کرتے ہیں جو ان تلامذہ کے شاگرد تھے یا ان کے بعد کے ایسے فقہاء جنہوں نے فقہ حنفی کی روایت و تدوین میں بڑا نام پایا۔ اور اسے متاخرین تک پہنچا دیا۔ یہ مندرجہ ذیل علماء تھے۔

یہ امام محمدؒ کے شاگرد تھے۔ بصرہ میں قاضی مقرر ہوئے۔ شروع شروع میں امام عیسیٰ بن ابان | محمد بن حسنؒ کی مجلس درس سے کنارہ کش رہتے تھے۔ اور تلامذہ ابو حنیفہؒ کے متعلق کہا کرتے تھے کہ یہ حدیث کے مخالف ہیں محمد بن سماعہ ایک روز زبردستی انہیں امام محمد بن حسنؒ کی مجلس میں لے گئے۔ جب پہلی مجلس میں بیٹھ کر استفادہ کر چکے تو امام محمدؒ نے پوچھا: بتائیے! ہم کہاں تک حدیث کے خلاف ہیں، عیسیٰ بن ابان نے حدیث کے پچیس مسائل دریافت کئے۔ امام محمدؒ نے جوابات دینا شروع کئے اور شواہد و دلائل کا انبار لگادیا۔ بعد ازاں انہیں امام محمد بن حسنؒ سے بہت زیادہ وابستگی ہو گئی۔

ابن النذیم کہتے ہیں: عیسیٰ بن ابان نے یہ کتب تصنیف کیں: کتاب الحج، کتاب خبر الواحد، کتاب الجامع، کتاب اثبات القیاس، کتاب اجتہاد الراۓ۔
عیسیٰ بن ابان ۲۲ھ میں فوت ہوئے۔

یہ امام محمد بن حسنؒ اور حسن بن زیادؒ کے شاگرد تھے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے انہوں نے کتب التواریخ روایت کیں۔ مامون نے انہیں ۱۹۲ھ میں قاضی مقرر کیا۔ جب فوت بصرہ کے مقرر ہو گئے تو اس منصب سے سبکدوش ہوئے۔ آپ نے یہ

کتاب تصنیف کیں کتاب ادب القاضی، کتاب المحاضر والسجلات والموادیر ۲۳۳ھ میں وفات پائی۔
ہلال بن یحییٰ الرائی البصری یہ امام ابو حنیفہؒ کے تلمیذ یوسف بن خالد سمی کے شاگرد تھے
 یوسف بن خالد جب امام صاحب سے رخصت ہو کر بصرہ
 گئے تو حضرت امامؒ نے انہیں بڑی مفید اور پائیدار نصیحتیں فرمائیں۔ ہلال بن یحییٰ اخبار یوسفؒ کے
 راوی ہیں۔ اس کے علاوہ امام ابو یوسفؒ اور زفرؒ کے بھی شاگرد تھے۔

ہلال بن یحییٰ، فقہ حنفی کے مسائل اوقاف اور ان سے متعلقہ احکام کے دوسرے ناقل
 تھے۔ آپ کی کتاب حیدر آباد دکن (ہند) میں طبع ہو چکی ہے اور خاصی شہرت کے حامل ہے۔
 گواہ النذیمؒ نے ان کی تالیفات میں اس کتاب کا ذکر نہیں کیا۔ کتاب الوقف کے علاوہ آپ
 کی دو تصانیف اور ہیں کتاب تفسیر الشرح اور کتاب الحدود و دور الزالیفین بھی ہیں۔ آپ کی وفات
 ۲۴۵ھ میں ہوئی۔

احمد بن عمر بن مہیر الخفاف آپ کی وفات ۲۶۱ھ میں ہوئی۔ آپ نے فقہ حنفی کا درس
 اپنے والد سے لیا۔ آپ کے والد حسن بن زیاد کے شاگرد تھے
 بڑے فقیہ، ماہر علم وراثت، حساب دان اور حنفی فقہ کے زبردست عالم تھے۔ شمس الاممہ سلوکیؒ آپ
 کے بارے میں فرماتے ہیں: آپ بڑے عالم اور دینی راہنما تھے۔ کتاب الاوقاف آپ کی
 تالیف ہے۔ فقہ حنفی میں یہ مسائل اوقاف کا دوسرا بڑا ماخذ ہے۔ مسائل اوقاف کا پہلا سرچشمہ
 ہلال بن یحییٰؒ کی کتاب الوقف ہے۔ درج ذیل کتب آپ کی تالیفات ہیں۔ کتاب الخلیل کتاب
 الرصایا کتاب الشروط الکبیر کتاب الشروط الصغیر کتاب الرضا کتاب المحاضر والسجلات۔
 کتاب ادب القاضی کتاب الخوارج للمندی اقرار الورثہ لبعضہم لبعض کتاب القصر و احکامہ کتاب
 المسیمیر و القبر۔

امام احمد بن محمد بن سلامۃ ابو جعفر الطحاویؒ آپ کا سن وفات ۳۲۱ھ ہے آپ نے
 آغاز حیات ہی میں فقہ شافعی اپنے ماموں
 اسماعیل بن یحییٰ منزنیؒ تلمیذ امام شافعیؒ سے شروع کی۔ مگر فقہ عراقی میں آپ زیادہ غور و فکر فرماتے
 تھے اور دورانِ درک کسی بات پر اپنے ماموں سے ناراض ہو کر حنفی ہو گئے جیسا کہ الجوامع للضہیری ۱۷۶ (باقی بر صفحہ ۳۸۹)

اور آخر میں اپنی زندگی اس کے لیے وقف کر دی۔ آپ اپنے مولد و منشا سے نکل کر شام پہنچ گئے۔ آپ نے اہل عراق کی فقہ ابو حازم عبد الحمید سے پڑھی جو شام کے قاضی القضاۃ اور امام محمدؒ کے تلمیذ عیسیٰ بن ابانؒ کے شاگرد تھے۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ فقہ شافعی اور فقہ حنفی کے ناقدانہ اور تحقیقی مطالعہ نے آپ میں دوسروں سے زیادہ آزادانہ نقد و تنقید کا رجحان پیدا کر دیا۔ اگرچہ آخر میں آپ حنفیہ کے ہو کر رہ گئے اسی لیے آپ کا شمار مجتہدین فقہاء میں ہوتا ہے نہ کہ مقلدین میں۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں: ”محقق طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ مجتہد تھے اور مذہب حنفی کے حامد مقلد نہ تھے۔ آپ نے دلائل و براہین کی روشنی میں چند چیزیں حنفی فقہ کے خلاف اختیار کیں۔“

احادیث و اخبار کا مطالعہ کرنے سے آپ کی حریت فکر و نظر میں مزید ترقی ہوئی۔ آپ زبردست محدث تھے اور اہل مصر اور دوسرے اصحاب الحدیث سے حدیث کا سماع کر چکے تھے، گویا جامع فقیہ تھے جو رائے و قیاس کا عالم ہونے کے ساتھ ساتھ اخبار و آثار سے بھی پوری طرح آگاہ تھے۔ فقہ حنفی میں آپ کی تصانیف کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ آپ کی تالیفات متقدمین و متاخرین کے درمیان ایک کڑی کی حیثیت رکھتی ہیں جنہوں نے تیغ و تہذیب کے بعد پہلوں کا علم پھیلوں تک پہنچایا ہے۔ مندرجہ تحت کتب آپ کی تالیفات سے ہیں۔ احکام القرآن، کتاب معانی الآثار، مشکل الآثار، المحقق شرح الجامع الصغیر، شرح الجامع الکبیر، کتاب الشروط الکبیر والصغیر، کتاب الادسط، المحاضر والسجلات، الوصایا والفرایض، حکم الرضی مکتہ، قسم النفی والغنائم و علاوہ انہیں۔

یہ ہیں وہ کتابیں جو امام صاحبؒ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ سے سند متصل سے روایت کیں یا سند کے بغیر آپ کے اقوال ذکر کر دیئے یا پھر وہ کتابیں جو دوسرے طبقہ کی تالیفات ہیں یہ لوگ پہلے طبقہ کی کتابوں کو یا مخلص کرتے تھے یا شرح لکھ دیتے یا تفسیر لیں نکالتے یا نقد و تمحیص سے کام

(فقیر از صفحہ ۲۸۸) جلد ۱۱ اور الفوائد البیہیہ ص ۱۸ میں ہے تفصیل کے لیے لسان المیزان ص ۲۵۵ ج ۲ (اچھے (ع۔ ح)

(حاشیہ صفحہ ۲۸۸) لہذا ازنا بید مذہب حنفی میں بقول مولانا محمد عبدالحی (الفوائد ص ۱۸) وابن قاسم اندلسی (لسان ص ۲۵۵)

ج ۱۱ غلو و پاسداری کی حد تک پہنچ گئے۔ رحمہ اللہ (ع۔ ح)

لیتے۔ اسی قسم کا ذخیرہ دراصل حنفی فقہ کا مصدر و منبع ہے۔ ایسے ہی جب متاخرین کا دور آیا تو انہوں نے بھی پہلی کتب کی شرحیں تحریر کیں۔ فروعات ذکر کئے۔ اور ان کی روشنی میں فتوے دیئے گئے اور جن احکام کے دلائل مذکور نہ تھے۔ ان کے دلائل استنباط کئے۔ پھر مختصر اور جامع متن لکھے جن کی تفصیل یا قدرے مختصر شرحیں پھر علماء نے لکھیں۔ اور اس طرح ان سب کتابوں کے مندرجہ مسائل فقہ حنفی کا مغز اور خلاصہ قرار پائے۔ ان کو مختلف سانچوں میں ڈھالا گیا۔ انہیں کو کبھی متن بنایا کبھی شرح کی حیثیت دی۔ کبھی پیش آمدہ نوازل و احداث میں فتویٰ کا منبع قرار پائیں۔ لیکن ان کے جوہری مضامین میں تغریبات کے ماسوا کوئی اضافہ نہ ہو سکا۔ یا پھر ان فقہاء نے تخریج کی جو کر سکتے تھے۔

(۳۴)

فقہ حنفی کی کتب کا فرق مراتب

ہمارے سابقہ بیان سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ فقہ حنفی کی روایت کرنے والی تمام کتب قوتِ روایت کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں اور اگر ان روایت کردہ کتب پر متاخرین کے فتاویٰ اور اس فقہی امور کی ان تفصیلات کا اضافہ کر لیا جائے تو فقہ حنفی کے بانی ائمہ کی جانب سے منتقل ہو کر ان تک پہنچا تو فقہ حنفی کی کتب تین قسموں پر منقسم ہوں گی۔

اول: کتبِ اصول ان کو ظاہر الروایۃ بھی کہتے ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا۔ یہ کتب امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اقوال پر مشتمل ہیں جنہیں امام محمدؒ نے مذکورہ بالا چھ کتب میں مدون کیا۔

دوم: کتب "نوادیر" یہ مذہبِ حنفی کے اصحابِ مذکورین سے مروی ہیں مگر ان سے مراد وہ روایات ہیں جو کتبِ شہِ مذکورہ کے علاوہ امام محمدؒ کی دوسری کتب مثلاً کیسانیات، ہارونیات، جربانیات، رقیات یا ان کے سوا دوسروں کی کتابوں میں مذکور ہوں۔ جیسے کہ حسن بن زیاد وغیرہ کی تالیفات۔ ابن عابدینؒ کہتے ہیں: "امام ابو یوسفؒ کی کتب "الامالی" بھی اس میں شامل ہیں۔" امالی کا جمع ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد تشریف فرما ہوا دلائلِ سامانِ تحریر و روشنائی کا غنہ وغیرہ لے کر اس کے ارد گرد بیٹھ جائیں۔ استاد اپنے حفظ کردہ علم کو زبانِ املا کرتا جائے اور طلبہ لکھتے جائیں پھر تمام تحریرات کو ایک کتاب کی صورت میں جمع کر لیں اس کو "امالی" اور امالی کہتے ہیں۔ سلف صالحین، فقہاء محمدین اور اہل عربیت اسی طرح کرنے کے عادی تھے۔ بعد ازاں علمی

چرچے نہ ہونے اور علماء کی وفات کی وجہ سے یہ مشغہ جاتا رہا۔ والی اللہ المصیولہ
جو اقبال معتبر طریق روایت سے منقول ہیں وہ اسی قسم میں داخل ہیں جیسے محمد بن سماعہ، معاذ
بن منصور وغیرہ کی روایات چند مخصوص مسائل میں۔ اس قسم کی روایات ”النوازل“ میں شامل
ہیں اور قسم اول یعنی ”الاصول“ میں نہیں۔ قسم ثانی درجہ کے اعتبار سے قسم اول سے کم
مرتبہ ہے۔ دونوں قسموں کے تعارض کی صورت میں کتب ”اصول“ کی روایت معتبر سمجھی
جائے گی کیونکہ قسم اول کی کتب کو مذہب کا اصل الاصول سمجھا جاتا ہے اور وہ سند
کے اعتبار سے بھی اقویٰ ہیں۔

سوم۔ تیسری قسم فتاویٰ اور واقعات ہیں۔ ان سے مراد کچھ مجتہدین کے وہ مسائل ہیں جن
کے دریافت کئے جانے پر انہیں متقدمین اہل مذہب کی کوئی روایت نہ مل سکی اور وہ
انہوں نے خود استنباط کئے۔ یہ متاخر، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور ان کے بعد والے
ائمہ دین کے اصحاب و تلامذہ تھے اور یہ بہت سے ہیں۔ کتب طبقات میں ان کے حالات
درج ہیں۔

علامہ ابن عابدینؒ ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے
تلامذہ میں سے یہ اصحاب تھے۔ عصام بن یوسفؒ، ابن رستمؒ، محمد بن سماعہؒ، ابو سلیمان جوزجانیؒ، ابو نعیم
بخاریؒ اور ان کے بعد والے اصحاب مثلاً محمد بن سلمہؒ، محمد بن مقاتلؒ، نصیر بن یحییٰؒ، ابو المنصور قاسم بن
سلامؒ۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ متاخرین اپنے سے سابق اصحاب مذہب کی مخالفت
کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ انہیں ایسے دلائل و اسباب کا پتہ چل جاتا ہے جو ان کے
پیشروؤں کو معلوم نہ تھے۔

ہمارے علم کی حد تک اولین شخص جس نے اس قسم کے فتاویٰ جمع کئے تھے وہ ابو الیث
سمرقندی ہیں۔ ان کی کتاب کا نام کتاب النوازل ہے۔ پھر مشائخ نے اور کتب تصنیف کیں مثلاً
مجموع النوازل والواقعات للناطقی، الواقعات از الصدوق الشہید۔ اس کے بعد متاخرین نے

لے رسم الفتی ص ۱۰

یہ مسائل مخلوط شکل میں بیان کئے اور انہیں الگ ذکر نہیں کیا۔ جیسے فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ۔ بعض علماء نے الگ الگ مسائل تحریر کئے جیسا کہ حنفی الدین سرخسی نے المحیط میں۔ انہوں نے پہلے مسائل اصول ذکر کئے اور بعد میں کتب النوادر کے اور یہ بہترین طریقہ ہے۔

بلاشبہ واقعات و فتاویٰ، اصول و نوادر سے کم مرتبہ ہیں۔ کیونکہ اصول و نوادر اصحابِ مذہب کے اقوال ہیں۔ اگرچہ روایات کا درجہ ان میں بھی کیساں نہیں۔ بخلاف ازب فتاویٰ اور واقعات ان کے اقوال کی تخریجات ہیں۔ پس ان دونوں کا درجہ کیسے برابر ہو سکتا ہے۔ کبھی کبھی یہ اقوال ان اصحابِ مذہب کی مرویات کے خلاف بھی ہوتے ہیں لیکن انہیں اس لیے شرف قبول حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ اصحابِ مذہب کا اجتہاد ہے۔ اس لیے نہیں کہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال ہیں۔ پس انہیں فقہاء ہی کے افکار و آراء ہونے کے اعتبار سے اخذ کر لیا جاتا ہے۔ ان اقوال کی متقدمین پر ذمہ داری نہیں عائد کی جاسکتی۔

حاصل یہ کہ ان تینوں اقسام کی کتب سے مذہب حنفی عبارت ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے جو مسائل ان کتب میں بلا ذکر خلاف مذکور ہوں گے وہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مابین متفق علیہ ہوں گے اور جس میں خلاف مذکور ہوگا تو وہ اسی انداز پر مبنی ہوگا جو وہاں مذکور ہے۔

کتب ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف مذکور ہوتا ہے شافعیانہ طور پر امام زفرؒ کا اختلاف بھی ذکر کر دیا جاتا ہے۔ کتب النوادر و الفتاویٰ میں امام زفرؒ کے اختلافی اقوال اکثر مذکور ہوتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ اقوال مختلفہ میں ترجیح کن اصولوں کے مطابق دی جاسکتی ہے تو اس کا ذکر ہم "ترجیح اور ترجیح فی المذہب" کے باب میں کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۳۱)

فقہائے سابق کے مقابلہ میں حنفی فقہ کا مقام

قبل اس کے کہ ہم وہ اصول بیان کریں جن کو امام ابوحنیفہؒ نے اپنے استنباط کی اساس قرار دیا ہے اور وہ فقہ حنفی کا سرچشمہ قرار پائے ہیں۔ یہاں ایک موضوع کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس سے بعض مصنفین نے تعرض کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حنفی فقہ کی اپنے سے سابق فقہ کے مقابلہ میں کیا حیثیت ہے؟ کیا امام ابوحنیفہؒ اپنے مسلک کے خود موجد تھے؟ کیا آپ کی فقہ اپنے باب میں ایسی تھی کہ اس کی کوئی نظیر اور مثال پہلے سے موجود نہ ہو؟ یا آپ اپنے پیش رو اماموں کے مسلک پر گامزن تھے اور آپ نے کوئی تبدل پیدا نہیں کیا؟ یا آپ ایسے کام کی صرف تکمیل کرنے والے تھے جس کی عراق میں اس سے قبل دارجیل پڑ چکی تھی کہ آپ آخر میں آئے اور اسے اوج کمال تک پہنچا دیا۔

یہ ہیں تین احتمالات، ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بات آپ پر صادق آتی ہوگی۔

آپ کی حمایت میں مبالغہ کرنے والے اور مفطری التعصب حضرات کا دعوئے ہے کہ فقہی انکار آپ کے ذہن کی اختراع تھے۔ اگرچہ ان کی اساس کتاب وسنت اور آثار صحابہؓ پر قائم کی گئی ہے لیکن خدا کا شکر ہے کہ آپ کے مذہب کے اکثر متبعین یہ دعوئے نہیں کرتے۔ اس کے مقابلے میں دوسرا گروہ جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے کوئی نئی بات نہیں کہی صرف متقدمین کا تتبع کیا ہے۔ ان کا کارنامہ جو ہے وہ ہے تخریج مسائل اور سرسخت تفریجات۔ ایسے لوگوں کے خیال میں اس طرز فکر کے بانی امام ابراہیم نخعیؒ تھے۔ شاہ دلی الشہ

دہلویؒ ایسے ہی لوگوں سے ہیں۔ چنانچہ ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں ہے :-

”امام ابوحنیفہؒ، امام ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اقران و امثال کے دامن سے وابستہ رہتے تھے اور اس سے شاذ و نادر ہی آگے بڑھتے۔ امام ابراہیم نخعیؒ کے مذہب پر مسائل کی تخریج کرنے میں آپ کو کمال حاصل تھا۔ وجہ تخریجات پر آپ بڑی گہری نظر رکھتے تھے، فروعات پر پوری توجہ دیتے۔ چنانچہ اگر آپ ہمارے قول کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہیں تو امام محمدؒ کی کتاب الآثار جامع عبد الرزاق و مصنف ابن ابی شیبہؒ سے امام ابراہیم نخعیؒ اور آپ کے اقران و امثال کے اقوال لیجئے اور پھر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک سے ان کا تقابل کیجئے۔ آپ محسوس کریں گے کہ امام ابوحنیفہؒ رحمہ اللہ شاذ و نادر ہی ان کے مذہب سے علیحدہ ہوتے ہیں اور پھر ان تلیل استثنائی مسائل میں بھی اہل کفر کے دُرُک سے دُور نہیں ہٹتے۔“

اس عبارت میں شاہ صاحب کا فیصلہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں کوئی جدید تفسیر نہیں۔ وہ امام ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اقران کے پورے متبع اور ان کے انکار و مسائل کے ناقل تھے ان کے طریقہ کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے الا یہ کہ خود ان ہی کا کسی مسلمین اجتہاد موجود نہ ہو۔ اور اگر کبھی ان کے طریقہ سے باہر نکلتے تب بھی آپ کی جولا نگاہ فکر و نظر علماء کفر کے اقوال برتتے تھے۔ یا پھر ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال پر تفریع و تخریج کرنے کے لیے ایسا کرتے۔

بلاشبہ شاہ دل اللہ صاحبؒ کا یہ فیصلہ امام ابوحنیفہؒ ایسے فقیہ کی شان میں کمی کا موجب ہے۔ اگر اس رائے کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ وہ یا تو مقلد تھے یا مقلد کے حکم میں تھے صاحب مذہب مجتہد ہونا تو بڑی بات ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ ایسے ہوتے تو آنے والے زمانوں پر نہ تو آپ کا اتنا پر زور اثر ہوتا اور نہ ان کو یہ قبول عام حاصل ہو سکتا۔ پھر قابل غور بات تو یہ ہے کہ آثار کی یہ کتابیں جن کو شاہ صاحبؒ نے دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ ان کے مشمولات ملہ حجۃ اللہ البالغہ ص ۴۶ جلد (مصنف)، مناقب موفق (ص ۹۰ ج ۱) سے بھی شاہ صاحبؒ کی تائید ہوتی ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ کوئی فقہ کے شدید متبع تھے۔ ”شدید الاتباع لما کان علیہ الناس ببلد“ (ع- ح)

ہی تو کتب ظاہر الروایہ نہیں جو مذہبِ امام کی روایت کنندہ ہیں وہ تو نصف بلکہ چوتھا ہی حصہ مذہبِ حنفی کا ہیں۔

اور پھر کتب الآثار یعنی امام محمدؒ کی کتاب الآثار اور امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار ہی کو دیکھئے۔ ان میں کثرت سے ایسی روایات موجود ہیں جو ابراہیم نخعیؒ کی سند سے مذکور نہیں بلکہ بعض احادیث عطاء اور ابن عباسؓ کے طریق سے مروی ہیں۔

اس عرض کے لیے ہم نے امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار کھولی تو ابن عباسؓ کی یہ حدیث موجود پائی جس میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ حج کے دوران اگر کوئی شخص طوافِ زیارت سے پہلے بیوی سے جماعت کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ کتاب الآثار میں عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ کہ آپؐ نے اس شخص کے بارے میں جو وقوفِ عرفات کے بعد اور طوافِ زیارت سے قبل جماع کرے۔ فرمایا کہ اسے ایک اونٹ قربان کرنا چاہیئے۔ حج کے باقی ماندہ ارکان مکمل کرے اس کا حج کامل ہے (دوبارہ حج کی ضرورت نہیں) اس کی سند یہ ذکر کی ہے۔ یوسف عن ابیہ عن ابی حنیفہ عن عطاء عن ابن عباس۔

پھر امام ابراہیم نخعیؒ کا فتویٰ یہ ذکر کیا ہے کہ ”انہوں نے ایسے محرم کے بارے میں جو وقوفِ عرفات سے قبل یا بعد لیکن طوافِ زیارت سے پہلے جماعت کا ارتکاب کرے تو دونوں صورتوں میں اسے ایک بکری قربان کرنا ہوگی۔ وہ باقی ماندہ ارکان حج مکمل کرے اور آئندہ سال نئے سرے سے حج ادا کرے“

امام محمدؒ اپنی کتاب الآثار میں لکھتے ہیں کہ ”ابن عباسؓ کا قول معتبر ہے۔ کتب مذہب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے مطابق وقوفِ عرفات سے قبل جماعت کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے مگر وقوفِ عرفات کے بعد نہیں۔ جیسا کہ ابن عباسؓ کا مذہب ہے۔“

اس سے روز روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے امام ابراہیم نخعیؒ کی رائے کو نظر انداز کر کے حضرت ابن عباسؓ کا مسلک اختیار کیا جسے عطاء روایت کرتے ہیں اور یہی

سہ دیکھئے کتاب الآثار لابو یوسفؒ اور اس کا حاشیہ ص ۱۱۸ (و کتاب الآثار امام محمدؒ ص ۵۲ طبع لاہور ص ۱۰۸)

سہ البدائع ص ۲۵۲

فقہ ہے نہ کہ کوئی۔ آپ نے امام ابراہیمؒ نختیؒ اور کوثر دونوں کو بالائے طاق رکھا۔

اب فرمائیے! امام نختیؒ اور ان کے اصحاب و اقران اور اہل کوفہ کی اتباع مطلق کا دعویٰ کیا ہوا؟ — امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار میں ایسی مثالوں کی کمی نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ، امام نختیؒ کے مقلد نہ تھے | حق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اگر فقہ عراقی کی پیروی کی تھی۔ اور اسے اور اسے کمال تک پہنچا دیا۔ پھر جو کچھ

پایا تھا اسی پر ناعت نہیں فرمائی بلکہ جس راستہ کا آغاز دوسروں نے کیا تھا اس پر چل کر اس کو آخری کنارہ تک نکل گئے۔ ہم آپ کی تعریف میں غالیوں کی طرح افراط و اطراد سے کام نہیں لینا چاہتے اور نہ دوسرے فرقہ کی مانند آپ کی حق تلفی کرنا چاہتے ہیں کیونکہ یہ بات کسی شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام ابراہیمؒ نختیؒ کے افکار و آراء کو امام ابو حنیفہؒ کی فقہی منطق کی تحوین و تخلیق میں بڑا دخل ہے اور اسی سے آپ میں فقہی صلاحیتیں اجاگر ہوئیں۔ لیکن اس کا یہ معنی بھی نہیں کہ آپ نے نختیؒ کے علاوہ دوسروں سے کچھ بھی اخذ نہیں کیا۔ اور صرف انہی کے راستہ پر گامزن رہے۔ بلکہ اصل بات جو واقعات اور آپ کی جمع شدہ فقہی آراء سے میل کھاتی ہے وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنی فقہی درست کا آغاز ان مسائل سے کیا جو آپ نے اپنے استاذ حمادؒ کے واسطے سے امام نختیؒ سے حاصل کئے تھے۔ پھر حمادؒ کے علاوہ دیگر اساتذہ سے کسب فیض کر کے نیز اپنے استنباط کردہ قیاسات و دلائل سے جو آپ نے حمادؒ کی جگہ مند نشین درس ہونے سے لے کر تصانیف یعنی تقریباً تیس سال کی مدت میں جمع کئے تھے اسے مکمل کیا۔

جس راوی کے ذریعہ امام نختیؒ کی فقہ کا ذخیرہ امام ابو حنیفہؒ تک پہنچا وہ بلاشبہ حمادؒ

تھے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کی کتاب الآثار کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ شاذ و نادر مسائل کو چھوڑ کر ابراہیمؒ نختیؒ سے روایت کا واحد ذریعہ صرف حمادؒ تھے گویا امام کو جو کچھ امام حمادؒ سے ملا اس کا اصلی سرچشمہ امام نختیؒ تھے اور اسی فقہ کے حصول کے لیے آپ ان کے دامنِ علم سے وابستہ ہوئے تھے۔ جب حمادؒ کا انتقال امام ابو حنیفہؒ کی وفات سے تیس سال پہلے ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ طویل مدت فقہ کے آزادانہ مطالعہ میں بسر کی ہوگی اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس عرصہ میں بہت سے فقہاء سے ملاقات اور تبادلہ فکر و نظر کے

مواقع میسر آئے ہوں گے۔ بلکہ آپؐ تو حاد کی شاگردی کے زمانہ میں بھی عطاء وغیرہ سے کسب فیض کیا کرتے تھے۔ پس یہ کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں کہ آپؐ کی پوری فقہ ابراہیم نخعیؒ کی کاوش فکر کی مرہونِ منت تھی۔

البتہ یہ کہنے میں باک نہیں کہ امام نخعیؒ کی فقہ کے چشمہ صافی سے آپؐ جی بھر کر سیراب ہوئے بلکہ یوں کہئے کہ فقہ حنفی کے عالم وجود میں آنے کے لیے ابراہیمؒ فقہ عظیم ترین مصدر و ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن آپؐ کا مقام ایک عقل و فکر سے محروم مقلد کا مقام نہ تھا۔ بلکہ آپؐ ایک آزاد مجتہد کی حیثیت رکھتے تھے۔

اتحاد و فکر تھا نہ کہ اتحاد و مسائل | برکیت امام ابو حنیفہؒ کی امام ابراہیم نخعیؒ سے کوئی نسبت بھی ہوا اس میں شبہ کی کوئی مجال نہیں کہ عراقی فقہ کی تحوین و تخلیق

میں یہ دونوں شخصیتیں بڑی نمایاں ہیں اور ان کی فقہی منطق کی ہم آہنگی نے بعض علماء کو مذکورہ واہم میں مبتلا کر دیا کہ امام ابو حنیفہؒ کی شخصیت امام ابراہیم نخعیؒ کی شخصیت میں فنا ہو چکی تھی حالانکہ یہ نہ عم باطل ہے کیونکہ اتحاد و تفکیک اور اتحاد و مسائل دو جدا گانہ چیزیں ہیں۔ پہلا مشابہت و مشابہت اور عقلی اتفاق کی قسم کی چیز ہے اور دوسرے کی حیثیت صرف تقلید و اتباع کی ہے اور ظاہر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ مقلد نہ تھے بلکہ آپؐ صراحتہً فرمایا کرتے تھے کہ امام ابراہیمؒ کی طرح مجھے بھی اجتماع کا حق حاصل ہے۔ فکری اتحاد کی وضاحت کے لیے ہم امام ابراہیم نخعیؒ کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

سے شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجرۃ اللہ البالغۃ الانصاف اور عقد الجدید میں اصحاب الحدیث و اصحاب الرأے اور اسباب اختلاف فقہاء پر جو مباحث کھسے ہیں ان کی روشنی میں شاہ صاحب کا یہ تجزیہ جس پر مصنف نے نقد فرمایا ہے کوئی زیادہ خلاف واقعہ نہیں معلوم ہوتا۔ شاہ صاحبؒ کا مطلب اصول استدلال میں طریقہ ابراہیمؒ کی کلی اتباع ہے۔ جرنیات میں نہیں اور ایسے شخص کو شاہ صاحب مجتہد مانتے ہیں۔ اصول میں کلی اتباع کا مطلب مقلد ہونا ہرگز نہیں۔ امام ابراہیمؒ اور ان کے اقران کا کلی اتباع بھی از روئے اجتماع تھا۔ بطور تقلید نہیں۔ لہذا امام صاحب کا نقل کردہ قول اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ (ج-ع) (ج-ع)

سے الانتقاء ص ۱۴۲ (ج-ع)

امام ابراہیم نخعیؒ امام ابراہیم نخعی عراق کے فقیہ الرائے تھے جس طرح امام سعید بن مسیبؒ فقیہ حجاز تھے یہ دونوں ہم پلہ شخصیتیں تھیں۔ امام ابراہیمؒ کے زمانہ میں چند صحابہ موجود تھے مثلاً حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت عائشہؓ، لیکن روایات آپؐ کی اکثر تابعینؓ سے مروی ہیں۔ حدیث روایت کرتے وقت آپؐ کی نظر سند سے زیادہ اس کے معانی پر مرکوز رہتی تھی۔ آپؐ حدیث کو سند و روایت کے بجائے متن و معنی سے پرکھتے تھے۔ ائمہ احناف کا قول ہے ”ابراہیم نخعیؒ حدیث کے صراف تھے حدیث سنتے تو اپنی تنقید و تمحیص کی ترازو میں تول کر کسی کو رد کرتے اور کسی کو قبول“۔ امام ابراہیمؒ کا اپنا بیان ہے۔

”میں حدیث سنتا ہوں۔ جو چیز پسینے کی ہوتی ہے اخذ کرتا ہوں باقی چھوڑ دیتا ہوں“

حدیث میں امام ابراہیمؒ ارسال کے عادی تھے اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے سے ڈرنے تھے قال رسول اللہؐ کہنے پر قال الصحابی کہنے کو ترجیح دیتے تھے۔ آپؐ سے کہا جاتا ”ابو عمران! کیا آپؐ کوئی حدیث نبویؐ نہیں بیان کر سکتے؟“ ابراہیمؒ کہتے ”حدیث تو بیان کر سکتا ہوں مگر میں قال عمرؓ، قال عبد اللہؓ، قال علقمہؓ، قال الاسودؓ کہنے کو آسان تر اور پسندیدہ خیال کرتا ہوں“

بعض دفعہ آپؐ الفاظ حدیث روایت کرنے کی بجائے حدیث کا مفہوم بطور خود بیان کر دیا کرتے تھے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام نخعیؒ اس حدیث و آثار کا مطالعہ عقل و فکر کی روشنی میں کرتے تھے ان کے نصوص کو سمجھتے۔ ان کے معانی پر کامل توجہ دیتے۔ رائے و قیاس سے مسائل استنباط کرتے تھے خود فرمایا کرتے تھے ”نہ روایت رائے کے بغیر کسی کام کی ہے اور نہ رائے روایت کے بغیر“

آپؐ روایات سے فقہ اخذ کرتے اور روایات کا مطالعہ عقل و رائے کی روشنی میں کر کے ان سے فقہ مستنبط کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپؐ عراق کی اولین شخصیت شمار ہوتے

لہٰذا اہل قسم کے اقوال کا حوالہ با سند جاسیے تھا کہ اس کی حیثیت استناد کا پتہ چل سکتا (ع۔ ج)

لہٰذا سب ہی محدثین کرامؒ کا طریقہ یہی تھا کہ تحقیق و تنقید کے بعد ہی روایات کو قبول فرماتے (ع۔ ج)

جس نے فقہ الرائے کو وجود بخشا اور اسے مقبول عام بنایا۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ امام ابراہیمؒ اگرچہ عراق میں فقہاء الرائے کے استاذ اور امام تھے مگر فقہ کے فہنی مسائل کے پیچھے چلنے کے عادی نہ تھے۔ اسی لیے جب تک کوئی مسئلہ دریافت نہ کیا جاتا فتویٰ نہ دیتے تھے۔ نہ سوال سے قبل فہنی صورتیں استخراج کرتے۔ پوچھا جاتا تو جواب دیتے ایک راوی کا بیان ہے۔

”میں عصر سے لے کر مغرب تک ابراہیمؒ کی مجلس میں رہا مگر آپ کچھ نہ بولے۔ جب نخعیؒ کا انتقال ہوا تو میں نے حکم اور حادؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ ”فلاں بات ابراہیم نخعیؒ نے کہی“ جب میں نے ان کو اپنی ہم نشینی اور ان کی خاموشی کا واقعہ سنایا۔ وہ کہنے لگے۔ آپ بلا سوال بولنے کے عادی نہ تھے۔ ”نخعیؒ کا قول تھا ”میری دلی آرزو یہ ہے کہ میں کلام نہ کرتا اور اگر خاموشی سے کام چل جاتا تو میں ہرگز نہ بولتا جس زمانہ میں میں کوفہ کا فقیہ بنا ہوں وہ بدترین زمانہ ہے۔“

معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایک فقہی گھرانہ میں پروان چڑھے۔ آپ کا پورا کنبہ فقہاء کا تھا۔ آپ کے ماموں علقمہؒ فقیہ تھے۔ ماموں کے دونوں فرزند اسود اور عبدالرحمنؒ بھی فقیہ تھے جب ۱۵۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا تو آپ کے معاصر امام شعبیؒ نے کہا۔ ”تم نے فقیہ ترین شخص کو دفن کر دیا۔“ سوال کیا گیا۔ ”کیا نخعیؒ احسنؒ سے بھی بڑے فقیہ تھے؟ فرمایا ہاں! بلکہ آپ اہل بصرہ، اہل کوفہ، اہل شام اور اہل حجاز میں سب سے بڑے فقیہ تھے۔“

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابراہیم نخعیؒ میں وجہ امتیاز پر امام ابو حنیفہؒ آغاز کار میں چلے پھر

اپنی مستقل فقہ کا سنگ بنیاد رکھا۔

- ۱۔ آپ دیکھیں گے کہ یہ دونوں اکابر فقہی طرز فکر میں کس حد تک ہم آہنگ ہیں۔
- ۲۔ یہ دونوں حدیث کی نقد و جرح میں اس کی معنوی حیثیت کو پیش نظر رکھتے تھے۔ اگے چل کر جہاں ہم امام ابو حنیفہؒ کے اعتماد حدیث پر کلام کریں گے وہاں اس کی وضاحت کریں گے یہ

سلفہ اور ہم بھی اس پر تبصرہ کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ - ج ۱)

- ۳۔ دونوں حدیث کی فقہی توضیح کرتے ہیں اور اس سے ان علل کا استخراج کرتے ہیں جو اثبات احکام اور اجرائے قیاس کے لیے مبنی کی حیثیت رکھتی ہیں۔
- ۴۔ امام ابراہیم حدیث کو مرسل بیان کرنے کے عادی تھے اور امام ابو حنیفہؒ مراسل کو قبول کر کے اور ان سے حجت پکڑتے ہیں۔
- مگر اس فقہی اسلوب فکر و نظر میں یکا نگشت کے بار صفت دو واضح امور میں آپ ان دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ پائیں گے۔
- ۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ عراقی فقہ کے پہلو بہ پہلو کی مدنی فقہ سے بھی استفادہ کرتے تھے۔ آپ کی مسند اور کتاب الآثار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث روایت کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔
- ۲۔ جب کہ نخعیؒ الفاظ حدیث کے روایت کرنے میں زیادہ احتیاط ملحوظ رکھتے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ فروعات زیادہ ذکر کرتے تھے اور فرضی مسائل بیان کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ آپ صرف وہی مسائل بیان نہیں کرتے تھے جن کے متعلق دریافت کیا جائے بلکہ وقوع میں آنے سے قبل فرضی صورتیں پیدا کر کے ان کے احکام بیان کیا کرتے تھے۔ اور ان کے دلائل دیتے۔ امام ابراہیمؒ کی طرح صرف انہیں مسائل تک محدود نہ رہتے جن کے متعلق پوچھا جاتا۔ چونکہ فرضی مسائل کا استنباط فقہ امام ابو حنیفہؒ کا ایک خاص پہلو ہے۔ لہذا ہم اس کا مختصر طور سے الگ ذکر کرتے ہیں۔

(۳۲)

فقہ تقدیری اور امام ابوحنیفہؒ

”تقدیری فقہ“ سے مراد ان فرضی مسائل میں فتویٰ دینا ہے جو ابھی تک وقوع پذیر نہ ہوئے ہوں۔ فقہاء الاثنیۃ کے یہاں اس قسم کی فقہ بکثرت موجود تھی۔ اس لیے کہ جب کتاب و سنت سے مسائل ثابت کرنے کے لیے وہ استخراجِ علل کے درپے ہوئے تو ان کو ذہن نشین کرانے کی غرض سے مجبوراً انہیں فرضی صورت میں بنانے کی ضرورت لاحق ہوئی تاکہ احکام کے لیے جو عمل انہوں نے اخذ کئے ہیں ان کو صحیح سمجھ سکتے ہوں۔ امام ابوحنیفہؒ جب قیاس میں موجود فرضی واقعات پر تطبیق دے کر ان کی وضاحت کر سکیں۔ امام ابوحنیفہؒ جب قیاس میں اور نصوص وغیرہ سے استخراجِ علل کے میدان میں سب سے آگے تھے تو ظاہر ہے کہ انہیں کے ہاں ایسے فرضی مسائل کا بکثرت پایا جانا ناگزیر تھا۔ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ آپ نے ساٹھ ہزار مسائل وضع کئے بلکہ بعض اس سے بڑھ کر تین لاکھ مسائل بتاتے ہیں۔ تعدادِ اول میں ہی بظاہر مبالغہ پایا جاتا ہے تو دوسری تعداد اور بھی زیادہ نظر انداز کرنے کے قابل ہے۔ تاریخ بغداد میں مذکور ہے کہ جب قتادہ کو فرمائے تو امام ابوحنیفہؒ نے ان کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔

”ابو الخطاب! اس شخص کے بارے میں آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں جو چند سال گھر سے غائب رہا۔ اس کی بری نے اسے فوت شدہ تصور کر کے عقد ثانی کر لیا۔ پھر پہلا خاوند بھی لڑے کر گیا۔ اب اس کے مرنے کا کیا ہوگا؟ ابوحنیفہؒ نے اپنے

سے المناقب للہکی ص ۹۶ جلد ۱ (ع-ح)

اصحاب سے قبل ازیں کہہ رکھا تھا کہ اگر قتادہؓ اس کے جواب میں حدیث بیان کریں گے تو وہ جھوٹی ہوگی اور اپنی ذاتی رائے سے کام لیں گے تو وہ غلطی کھائیں گے یہ سوال سن کر قتادہؓ بولے ”کیا یہ صورت وقوع آچکی ہے؟“ ابوحنیفہؒ کہتے گئے ”قتادہؓ نے کہا۔“ جو صورت ابھی وقوع میں نہیں آئی آپ اس کے متعلق کیوں دریافت کر رہے ہیں؟“ ابوحنیفہؒ نے جواب دیا۔ ”ہم مصیبت کے نازل ہونے سے قبل تیاری کرنے میں تاکہ اس کے واقع ہونے کے وقت ہمیں معلوم ہو کہ اس میں داخل ہونے اور ان کے اس سے نکلنے کی صورت کیا ہو سکتی ہے۔“

فرضی مسائل کے انتزاع کرنے میں یہ تھا امام ابوحنیفہؒ کا طرز استدلال۔ اور واقعہ یہ ہے کہ صرف اسی وجہ سے امام صاحبؒ کو یہ روش اختیار نہیں کرنی پڑی بلکہ یہ نتیجہ تھا ان کے فہم نصوص میں عنق و گمراہی کا اور نصوص کے عموم میں وسعت پیدا کرنے کے عمل کا اور یہ کہ حکم کو معلقوں کے پائے جلانے والے مقامات میں عام کر دیا جانا چاہیے۔ اسی لیے فرضی فقہ اور قیاس و رائے دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم بن گئے۔

کیا امام ابوحنیفہؒ فرضی فقہ کے موجد تھے؟ | ججی کا دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ تقدیری فقہ کے موجد تھے۔ وہ کہتے ہیں۔

”فقہ عہد نبوی میں پیدا ہونے والے حوادث میں حکم شرعی کے اظہار کا نام تھا۔ صحابہ کرامؓ اور چھوٹے بڑے تابعینؓ نئے واقعات میں شرعی حکم بتا دیا کرتے تھے اور سابقاً نازل شدہ احکام کو یاد رکھتے تھے۔ اسی طرح فقہ اسلام پھلتی پھرتی رہی اور اس میں نئے نئے گل بوٹے ظاہر ہوتے رہے۔ امام ابوحنیفہؒ آئے تو انہوں نے فرضی صورتیں پیدا کیں اور ان کے فرضی وقوع کے پیش نظر احکام وضع کرنے لگے جن کو یا تو انہیں علی طور پر واقع شدہ صورتوں پر قیاس کرتے یا عموم میں داخل کر کے ان پر شرعی حکم عائد کر دیتے۔ اس سے فقہ ترقی کرنے لگی اور

اس کی غفلت کو چار چاند لگ گئے۔

یہ جمہوری کا دعویٰ ہے لیکن ہماری رائے میں امام ابو حنیفہؒ فقہ تقدیری کے بانی نہ تھے اگرچہ اس میں تفریعات و قیاس کی زیادتی کی وجہ سے توسیع و ترقی بڑی حد تک آپ کی کاوشوں کی رہنمائی منت ہے۔ ہمارے خیال میں فقہ تقدیری امام ابو حنیفہؒ سے پہلے فقہاءِ اراستے میں موجود تھی اگرچہ امام بخاریؒ اس سے کنارہ کش رہتے یا زیادہ صحیح الفاظ میں امام ابو حنیفہؒ کے جتنے مسائل وضع نہ کرتے تھے۔ آپ بلا سوال، جواب دینے کے عادی نہ تھے۔ تفریعات بھی ذکر نہیں کرتے تھے۔ حدیث کہ امام شعبیؒ کوئی سے فقہاء کے بارے میں یہ شکوکہ منقول ہے کہ وہ اپنے دراسات میں کہتے ہیں "ارایت لو کان کذا اربنائے اگر یوں ہوا اور اسی کا نام تو فرض و تقدیر ہے۔ ایسے ہی لوگوں کو اَدِیْتُونِ دارایت والے کہا کرتے تھے۔"۔

علامہ شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں:

"شعبیؒ نے اپنے بعض تلامذہ کو وصیت کرتے ہوئے کہا میری تین باتیں یاد رکھیے
 اول یہ کہ جب تم سے سوال کیا جائے تو جواب دینے کے بعد اَرِیْتِ رد بھیجنا
 کا لفظ نہ کہنے۔ قرآن مجید میں ارشادِ ربانی ہے۔ اَرِیْتِ مِّنْ اَتَّخَذَ اللّٰهُ هَؤُلَاءِ دُورًی
 بات یہ ہے کہ جب تم سے کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو قیاس سے کام نہ لیجئے کیونکہ قیاس
 سے بسا اوقات آپ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرنے کا ارتکاب کر بیٹھیں گے۔
 تیسری بات یہ ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ پوچھا جائے جس سے تم واقف نہیں
 تو کہہ دیجئے مجھے معلوم نہیں۔"۔ نیز امام شعبیؒ کہا کرتے تھے: "ان لوگوں نے
 میرے لیے مسجد کو ناپسندیدہ بنا دیا اور اب وہ مجھے میرے گھر کے کورے کے
 ڈھیر سے بھی زیادہ ناپسند ہے۔"۔ لوگوں نے دریافت کیا: ہر عمر! ایسے کون لوگ
 ہیں؟ شعبیؒ نے کہا: اَرِیْتِ کہنے والے (قیاسی اور فرضی مسائل بیان کرنے

والے)"

۱۔ الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی ص ۲۷۱، ۲۷۲ الموافقات، ج ۲، طبع مصلطی محمد مصر، ج ۱

۲۔ ایضاً، ج ۱

چونکہ شیعہ کا انتقال سلسلہ میں ہو گیا تھا۔ جس وقت امام ابو حنیفہؒ، حماد کے حلقہ درس میں تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ شیعہ، ابو حنیفہؒ کے پختہ عمر کو پہنچنے سے پہلے ہی انتقال کر گئے تھے جب کہ تقدیری فقہ شیعہ کے عہد میں شیوعہ پا چکی تھی تو امام ابو حنیفہؒ کیونکر اس کے موجب ہو سکتے تھے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ آپ نے اس کو ترقی دی اور اوج کمال پر پہنچایا۔

فرضی مسائل کے جواز عدم جواز کی بحث | امام ابو حنیفہؒ کے بعد فرضی مسائل عام طور سے رواج پا گئے اور اکثر فقہاء اسی ڈگری پر چل نکلے۔

گو فرض و تقدیر کی مقدار میں فرق ہو سکتا ہے۔ امام لیثؒ امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء بھی کبھی فرضی مسائل سے کام لیتے اور فتویٰ دیتے تھے۔ جس سے فقہ و استنباط میں بڑی مدد ملی۔ اور حوادث و لوازل کے وقوع پذیر ہونے سے قبل ان کے احکام کی پہچان حاصل کرنے سے مبتلائے مصائب ہونے سے پہلے تیاری کی صلاحیت رونما ہوئی جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا تھا۔

اگرچہ اکثر ائمہ اور مجتہدین فرضی مسائل کی جانب متوجہ ہو گئے تھے۔ تاہم علماء میں ان کے جواز عدم جواز کے متعلق بحثیں ہونے لگیں۔ حافظ ابن قیمؒ اس کا فیصلہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اگر فرض کردہ مسائل میں کتاب و سنت یا صحابہؓ کا کوئی قول موجود ہو تو اس میں گفتگو کرنا معیوب نہیں۔ اگر وہ مسئلہ بعد از وقوع ہو یا اس کا وقوع میں آنا دشوار ہو تو اس میں کلام کرنا درست نہیں۔ وہ مسئلہ اگر نادر الوقوع نہ ہو اور مسائل و ضارعت کر کر اس کے علم کا احاطہ کرنا چاہتا ہو نہ کہ اس میں بصیرت حاصل کرے تو اپنے علم کی حد تک اس کو جواب دینا مناسب ہے۔ خصوصاً جب کہ مسائل کا منشا حصول فقہ اور اس کے نظائر و استنباط کو دیکھ کر اس پر تقریر و بیانات نکالنا ہو تو جواب کی مصلحت راجح ہونے کی وجہ سے وہ مسئلہ بتا دینا اولیٰ ہو گا۔“

حق بات یہ ہے کہ غیر واقع شدہ امور جب تک امکان کے دائرہ میں داخل رہیں اور وہ لوگوں میں رونما ہوا کرتے ہوں تو ایسے مسائل کا ذکر و اثبات فقہ کے طلبہ کے لیے ناگزیر ہے بلکہ دراصل علم فقہ کا مغز و روح یہی ہے۔ جب سے کہ فقہ اسلامی علم و فن کی شکل میں کتاب و سنت

لے اعلام المتقین ص ۱۹۳ ج ۲ طبع منیر یہ (د-ج)

کے تحت عام طور سے پڑھی پڑھائی جانے لگی۔ مسائل ممکنۃ الوقوع اور ان کے احکام فرض کئے جاتے رہے ہیں۔ اسی طرح فقہ کی تدوین عمل میں آئی اور متقدمین کے آثار محفوظ ہو گئے اور اگر یہ درست ہے کہ فقہاء الارائے ہی اس میدان میں گئے سبقت لے گئے ہیں تو ان کی پیش روی اور سعی و جہد، علم و فضل، خیر کثیر اور عمومی نفع کی جانب ہے اور اگر اس کا انتہام نہ کیا جاتا تو علماء کے فوت ہونے سے علم ختم ہو جاتا اور وہ پائیدار فقہی آراء و افکار ان سے منقول نہ ہوتے جن کی قدامت نے ان کی قدر و قیمت اور جلال و جمال کو چار چاند لگا دیئے۔

لیکن تیسری صدی کے بعد ایسے فقہاء عالم وجود میں آئے جو تفریعی مسائل میں الجھ کر رہ گئے ان کے ذہن خلاق نے ایسی ایسی انہونی صورتیں گھڑیں جو وقوع تو کیا ان کے وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اور عقل ان کے رجحان کو محال سمجھتی ہے۔ چنانچہ لائق فقہاء نے یہ صورت حال نگاہِ مناسب سے دیکھی تو انہیں ایک آنکھ نہ بھائی اور بعض نے تو فرضی صورتیں گھڑنے اور ان کے

لے شرح مسلم میں ہے ”اہل مذاہب کی تفریعات نے فقہ کو ایک ہیستان بنا دیا اور وہ ایسے مسائل فرض کرنے لگے جو عادیہ متخیل الوقوع ہیں مثلاً فقہاء کا قول ہے۔ اگر مخنث اپنے آپ سے جماع کا ارتکاب کرے اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہو تو وہ بچہ کس حیثیت سے مخنث کا وارث قرار پائے گا؟ کیا مخنث کی حیثیت والد کی ہوگی یا والدہ کی یا دونوں کی؟ اور اگر اس کے ہاں دو بچے پیدا ہوں۔ ایک شکم سے اور دوسرا پشت سے تو دونوں میں سے کوئی بھی وارث قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ شکم اور پشت میں جمع نہیں ہوئے! بعض لوگوں نے ان فقہاء کی طرف سے یہ معذرت پیش کی ہے کہ انہوں نے ان امور کے وقوع کو فرض کر کے فقہ کے تقاضا کے مطابق یہ صورتیں اختراع کی ہیں۔ ماذی اس کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خوارقِ عادت کا فرض کرنا فقہ کا شیوہ نہیں۔ ماذی کے بعد سنوسی نے کہا۔ ”اگر انسان اپنے مخصوص واجبات میں مشغول رہے۔ امراضِ قلب اور ان کا علاج سیکھے۔ اپنے عقائد درست کرے۔ کتاب و سنت کے معانی میں غور کرے۔ تو ایسے علوم زیادہ پاکیزہ اور دل کو قرۃ ایمان سے بھر دینے والے ہیں۔ (بیاضے اس کے کہ وہ فرضی صورتیں گھڑنے میں لگا رہے۔) (از مصنف)

احکام اس نبطا کرنے کو حرام تک کہہ دیا۔ اسے دین میں بدترین بدعت قرار دیا اور اس کے البال میں دلائل کا انبار لگا دیا۔

ہمارا ذاتی خیال یہ ہے کہ ارتقاء فقہ استنباط قواعد اور وضع اصول کے لیے فرض و تقدیر ازل سے ناگزیر ہے لیکن ایسے مسائل کا ممکن الوقوع اور قریب الوقوع ہونا ضروری ہے نہ کہ مستحیل اور بعید الوقوع۔

(۳۳)

فقہ امام ابو حنیفہؒ کے اصول

امام ابو حنیفہؒ نے تفریعات مسائل میں اس قدر کثرت سے کام لیا کہ اس کے لیے ان کو ایسے مسائل فرض کرنے پڑے جو ابھی واقع نہیں ہوئے تھے۔ تاہم وہ ممکن الوقوع ضرر تھے تاکہ ان کے مخارج و احکام بیان کریں۔

امام محمدؒ کی کتاب میں ایسے فروعات سے بھری پڑی ہیں جو سب کے سب آپ سے منقول ہیں۔ جو شخص بہ نظر غائران کا مطالعہ کرتا اور ان کے اسرار و رموز معلوم کرنا چاہتا ہے وہ دیکھتا ہے کہ ان میں باہم بڑا گہرا ربط پایا جاتا ہے اور ان کی کڑیاں آپس میں بڑی مضبوطی سے ملی ہوئی ہیں۔ پس ضروری ہے کہ یہ چند اصولوں پر مبنی ہوں گے۔ اور ان کی اساس قواعد استنباط پر قائم کی گئی ہوگی۔ مگر علم فقہ کی تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا اور کوئی مستند متصل ایسی موجود نہیں جس میں یہ قواعد پوری تفصیلات کے ساتھ امام سے مروی ہوں لیکن بلاشبہ چند ایسے قواعد امام ابو حنیفہؒ کے یہاں ضرور معتبر سمجھے جاتے تھے جن پر آپ کے بیان کردہ فروعات مبنی ہیں اور جن کی روشنی میں آپ نے احکام کا استخراج کیا۔

یہ اصول امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہیں | متاخرین خفیہ کی کتابوں میں چند ایسے مفصل اصول ملتے

۱۔ کتاب جامع العلوم ص ۸۰ جلد ۲ میں لکھا ہے کہ ”متاخرین“ شمس الائمہ حلوانی — عبدالعزیز بن احمد متوفی ۳۲۸ھ سے لے کر حافظ الدین الکبیر البخاری — ابوالفضل محمد بن نصر متوفی ۶۹۳ھ — تک کے فقہاء حنفیہ کو کہتے ہیں۔ (دع۔ ح ۱)

ہیں جن کو انہوں نے مذہبِ حقیقی کے اصولِ استنباط قرار دیا ہے۔ اور ان اصولوں میں ان کے ائمہ مذہب کے اختلافات کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ ساتھ ساتھ یہ بھی بتاتے جاتے ہیں کہ یہ قاعدہ امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور یہ آپ کے صاحبین کی رائے ہے اور یہ ان سب کا متفق علیہ قاعدہ ہے۔
وعلى هذا القياس۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ اپنی کتاب الانصاف فی بیان اسباب الاختلافؒ میں لکھتے ہیں:-
”اکثر لوگ اس زعم کا شکار ہیں کہ ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کا اختلاف بزودی وغیرہ کی کتابوں میں ذکر کردہ اصولوں پر مبنی ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ اصول زیادہ تر ان کے اقوال سے مستخرج ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ قاعدہ کہ ”خاص واضح ہوتا ہے اور اسے بیان کرتے کی حاجت نہیں“ یا یہ کہ ”زیادۃ علی کتاب اللہ نسخ کا حکم رکھتی ہے“ یا یہ کہ ”عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے“ یا یہ قاعدہ ”کہ کثرت روایات موجب ترجیح نہیں“ اور یہ کہ غیر فقہ راوی کی حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں جب کہ حدیث پر عمل کرنے سے قیاس کا خلاف آتا ہو۔“ اور یہ اصول کہ ”شرط اور وصف کا مفہوم معتبر نہیں“ یا یہ کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔“

مذکورہ بالا جملہ اصول و قواعد ائمہ کے کلام سے مستخرج ہیں۔ اور کسی روایت میں یہ ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہیں ہیں۔

یہ بات قابلِ ملاحظہ ہے کہ ان قواعد کی پابندی اور ان پر وارد شدہ اعتراضات کے جوابات دینے میں تکلف سے کام لینا جیسا کہ بزودی کا اندازہ ہے مبتدیان کا ثقیوہ گزرتھا۔

شاہ ولی اللہ مندرجہ بالا بیان کو اپنی کتاب حجتہ اللہ البالغہ میں بھی لائے ہیں۔ پھر ان قواعد کے ائمہ مذہب سے منقول نہ ہونے پر اس امر سے استدلال کیا ہے کہ اس قاعدہ مجب غیر فقہ راوی کی روایت خلاف قیاس ہوتی اس پر عمل نہیں کرنا چاہیئے۔ ”پر عمل ترک کر دیا گیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:-

ص ۶۲-۸۳ طبع مجتبائی دہلی ۱۲۹۳ھ (ع ۱۸۷۶) اس کے بعد شاہ صاحب نے اپنے اس دعوے کو ایک عمدہ تقریر سے مدلل کیا اور بتایا کہ متاخر فقہاء حنفیہ نے اپنے اشتراعی اصولوں سے کس کس حدیث صحیح کو مسترد کیا ہے۔ الانصاف، حجتہ اللہ البالغہ نیز فتاویٰ عزیزی (ص ۶۳-۶۴) یہ بحث قابلِ مراجعت ہے۔ (ع ۱۸۷۶)

”ان قواعد کے ائمہ مذہب سے منقول نہ ہونے پر محققین کا یہ قول کافی ہے کہ قاعدہ ایک راوی جو ضبط و عدالت میں معروف ہو مگر فقہ میں شہرت نہ رکھتا ہو تو اس کی وہ روایت واجب العمل نہیں جس سے رائے و قیاس کا دروازہ بند ہو جاتا ہو۔ جیسے حدیث مطہرۃ وہ بھری جس کا دورحکمئی روز سے دو ماہ نہ گیا ہو، یہ عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے اور بہت سے متاخرین اس کے قائل ہیں لیکن کرنی اور بہت سے علماء کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا ضروری نہیں کیونکہ حدیث بہر حال قیاس سے مقدم ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قول ہمارے اصحاب سے منقول نہیں کہ ایسی روایت کو ترک کر دیا جائے بلکہ خلاف ازیں ان کا قول یہ ہے کہ ختم واحد قیاس سے مقدم ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ”کہ جب روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا“ پر عمل کیا ہے حالانکہ یہ حدیث قیاس کے مخالف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: اگر ابوہریرہؓ کی روایت نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کر کے روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم دیتا۔

ان اصولوں کے واضح متاخرین حنفیہ تھے | مندرجہ بالا بیان سے بلاشبہ یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جن قواعد کو حنفیہ مذہب حنفی کے

اصولوں کی حیثیت سے پیش کرنے میں یا اپنے ائمہ کے استنباط کا مبنی قرار دیتے ہیں وہ ان کے ائمہ کے وضع کردہ نہیں ہیں، اگر یہ کہا جائے کہ وہ ان اصول کے واضح تھے اور ان کی اساس پر استنباط کرنے کے پابند تھے بلکہ یہ اصول ان متاخرین علماء کے وضع کردہ ہیں جو ائمہ حنفیہ اور ان کے تلامذہ کے بعد پیدا ہوئے جو ایسے زائد کے استنباط کی طرف متوجہ ہوئے کہ جن کے مطابق مذہب حنفی کے فروعات کو ایک ضابطہ میں لاسکیں۔ پس یہ وضع کردہ اصول ”مفروضہ“ کے بعد درج ہیں آئے:

چند باتوں کی تحقیق | لیکن اس کے باوجود کہ یہ اصول متاخرین کے استنباط کردہ تھے اور ائمہ تلامذہ سے منقول نہیں ہیں۔ نین امور کی طرف اشارہ اور حقائق کو اصل رنگ میں بیان کرنا ضروری ہے۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ اگرچہ امام ابوحنیفہؒ سے استنباط احکام کے اصول تفصیلاً منقول نہیں ہیں تاہم یہ ضروری ہے کہ استنباط کرتے وقت کچھ اصول ضرور آپ کے پیش نظر ہوں گے۔ اگرچہ آپ نے انہیں مدون نہیں کیا جس طرح کہ فروعات کو آپ نے ایک جگہ جمع نہیں کیا کیونکہ ان منتشر اور متنوع فروعات پر طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے جوشدید فکری ربط و ضبط نظر آتا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ چند قواعد کے پابند ہوں گے اور کبھی ان کی حدود و جوانب سے تجاوز نہ کرتے ہوں گے۔ باقی رہا ان کو مدون نہ کرنا تو اس کا یہ معنی نہیں کہ ایسے اصول موجود ہی نہ تھے۔ کیونکہ آپ کے تلامذہ نے جو فروعات آپ سے روایت کئے ہیں وہ کب آپ نے مدون کئے تھے۔ اور اگر آپ کے اصحاب تلامذہ نے آپ سے یہ اصول روایت نہیں کئے تو اس کا یہ مطلب سمجھنا درست نہیں کہ یہ فی الواقع ملحوظ بھی نہ تھے۔ انہوں نے آپ کے مسائل کے دلائل بھی سارے کہاں ذکر کئے ہیں بلکہ بہت کم دلائل نقل کر سکے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی کتب کو دیکھئے جب وہ امام ابوحنیفہؒ اور دیگر فقہاء کے باہمی اختلافات کا ذکر کرتے ہیں تو دلائل سے صرف نظر کرتے ہیں جیسے آپ کی کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی سیر الاذاعی میں۔ یا کتاب الخراج میں جہاں ابو یوسفؒ اپنا اور امام ابوحنیفہؒ یا دیگر ائمہ کا اختلاف ذکر کرتے ہیں اسی طرح امام محمدؒ کی اکثر کتابیں بھی دلائل کے ذکر سے تو خالی ہیں مگر بسا اوقات استنباط کا مبنی صاف بھٹکتا نظر آتا ہے۔

۲۔ دوسری یہ کہ جن علماء نے یہ اصول مدونہ استنباط کئے جیسے امام بزدوی وغیرہ۔ انہوں نے انہیں ائمہ مذہب ہی سے منقول اقوال و فروعات سے ان کو ڈھونڈھ نکالا تھا۔ پھر ان اصول و قواعد کو ائمہ مذہب کی طرف منسوب کر دیا بلکہ بعض وہ ایسے فروعات کا بھی ذکر کر دیتے ہیں جو اس قاعدہ کے صحیح النسبہ ہونے کی دلیل ہوں یا بالفاظ صحیح تر ان فروع سے معلوم ہو سکتا ہے کہ نفلان قاعدہ فروع سے احکام استنباط کرتے وقت ائمہ کے پیش نظر تھا اور جہاں وہ ائمہ کی جانب منسوب فروعات کا تذکرہ نہیں کرتے

تزوہ حنفی مذہب کے بعض فقہاء کے آراء و افکار ہوتے ہیں جیسے کرخی وغیرہ لیکن ان کا تعلق زیادہ تر نظری امور سے ہوتا ہے عملی سے نہیں یا بہت ہی کم۔

بنابریں ہم اصول فقہ حنفیہ کو دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے وہ اصول ہیں جو ائمہ حنفیہ کی جانب منسوب ہیں اس حیثیت سے کہ انہوں نے انہیں استنباط کرتے وقت ملحوظ رکھا۔ اسی سلسلہ میں وہ ایسی فروع کا ذکر کرتے ہیں جو صحت قاعدہ پر دلالت کرتی ہیں یا بالفاظ صحیح تر ان کی صحت نسبت معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ ان کی نسبت ائمہ کی طرف درست ہے۔ دوسری قسم کے اصول ہیں حنفی فقہاء کی آراء مثلاً ثقہ وضابطہ غیر فقیہ راوی کی روایت کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے قبول نہ کرنے کے بارے میں عیسیٰ بن ابان کی رائے (جس کو ایک اصولی قاعدہ بنایا گیا)

امام ابو حنیفہؒ کے افکار و نظریات کے تفصیلی اصولوں کا مطالعہ کرتے وقت قسم اول کا اہتمام ضروری ہے۔ اسی کے مطالعہ سے ہمیں معلوم ہوگا کہ مثلاً فلاں قاعدہ کہاں تک فرعات پر حاوی ہے، ہمارا اعتماد اس بارے میں ان کتابوں پر ہوگا جن میں ایسے اصول مذکور ہیں اس ضمن میں اصول خضر الاسلام بزرگ سبب کی حیثیت رکھتی ہے اور اس پر کسی دوسری کتاب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

۳۔ تیسری یہ کہ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ سے استنباط کے تفصیلی قواعد منقول نہیں ہیں تاہم استدلال کے قواعد عامہ ان سے ضرور مروی ہیں، کتب مناقب اور آپ کی سیرت و سوانح پر مشتمل کتب میں ان سرچشموں کی تفصیلات مذکور ہیں جن سے آپ نے اپنی فقہی پیاس بجائی۔ ان دلائل کے ذکر و بیان میں آپ کے متواتر اقوال موجود ہیں جو محمل ہیں اور ان میں تفصیلات درج نہیں ہیں، بلاشبہ ان اصول کی درست کے وقت جن پر امام صاحب کا استنباط مبنی تھا۔ ان اولہ فقہیہ کی طرف توجہ دینا بھی ضروری ہے جنہیں آپ نے ذکر فرمایا ہے ہم آپ ہی کے ارشادات سے ان کی اولہ کی تعداد ذکر کریں گے اور محضر میں فقہ حنفی کے استنباطات سے ان میں قدر سے تفصیلات سے کام لیں گے۔

(۳۴)

دلائل فقہیہ امام ابو حنیفہؒ کی نظر میں

کتاب، سنت، آثار صحابہؓ، اجماع، قیاس، استحسان، عرف

تاریخ بغداد میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا گیا ہے:-
 ”میں کتاب اللہ سے سن لیتا ہوں۔ اگر اس میں کوئی مسئلہ نہ مل سکے تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اگر کتاب و سنت دونوں میں نہ ملے تو اقوال صحابہؓ سے اخذ کرتا ہوں۔ جس کا قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کا قول چھوڑنا چاہتا ہوں ترک کر دیتا ہوں اور ان کے اقوال سے کسی دوسرے کے قول کی طرف تبادلاً نہیں کرتا لیکن جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاءؒ اور سعید بن مسیبؒ تک پہنچتا ہے، آپ نے متعدد اصحاب کے نام گنائے، تو وہ اجتہاد کرنے والے لوگ تھے۔ یہی بھی ان کی طرح اجتہاد کرنے کا حق حاصل ہے۔“

اسی طرح علامہ ابن عبد البرؒ کی الانتقاء میں مذکور ہے:- نیز موفق مکی کی المناقب

میں وارد ہے:-

”آپ معتبر قول کو لیتے۔ قیاس سے دور بھاگتے۔ لوگوں کے معاملات میں غور و فکر

کرتے جب لوگوں کے احوال اپنی طبیعتاً سے جاری رہتے تو قیاس سے

۱۳ تاریخ بغداد ص ۳۶۸ ج ۱۳

کام لیتے۔ مگر جب قیاس سے کسی فساد کا اندیشہ ہوتا تو لوگوں کے معاملات کا فیصلہ
استحسان سے کرتے۔ جب اس سے بھی معاملات بگڑتے نظر آتے تو مسلمانوں
کے تعامل کی طرف رجوع کرتے جس حدیث پر محدثین کا اجماع ہوتا اس پر عمل
پیرا ہوتے۔ پھر جب تک مناسب سمجھتے اس پر اپنے قیاس کی بنیاد کھڑی کرتے۔
پھر استحسان کا رخ کرتے۔ قیاس اور استحسان میں سے جو زیادہ موافق ہوتا اس کی طرف
رجوع کرتے۔ سہل کہتے ہیں ابو حنیفہؒ کا علم ایک عامی علم ہے۔ (یعنی عوام کی سمجھ میں آ
سکتا ہے اور صرف خواص ہی کا حصہ نہیں) نیز اسی کتاب میں ہے: "ابو حنیفہؒ ناجح
و منسوخ احادیث کی بہت چھان بین کرتے ہیں جب کوئی حدیث مرفوع یا اثر صحابی
آپ کے نزدیک ثابت ہو جاتے تو اس پر عمل کرتے۔ آپ اہل کوفہ کی احادیث
سے خوب آگاہ تھے اور ان پر بڑی سختی سے عامل رہتے تھے۔"

امام ابو حنیفہؒ کے علمی مصدر و ماخذ کے متعلق یہ نین عبارات نقل کی گئی ہیں۔ بہت سی
روایات ان کی ہم معنی ہیں۔ ان سے ہم نے یہ نین عبارتیں انتخاب کی ہیں۔ ان تینوں تصریحات سے
بحیثیت مجموعی پتہ چلتا ہے کہ آپ کے نزدیک شرعی احکام کے مصادر و ماخذ کیا ہیں۔

عبارت اول جو تاریخ بغداد اور الانشقاء سے ماخوذ ہے بتلاقی ہے کہ آپ کی رائے
میں دلیل اول کتاب، دوسری سنت اور تیسرا اجماع صحابہ ہے۔ جب صحابہ کسی مسئلہ میں مختلف
ہوں تو آپ جس کے قول کو چاہیں لے لیں اور جس کو چاہیں چھوڑ دیں۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ اقوال صحابہؓ
یکسر نظر انداز کر کے کسی اور کے قول سے اجتہاد کریں۔ آپ صحابہؓ کے اسی قول کو پسند کرتے تھے
جو قیاس سے زیادہ میل کھانے والا ہوتا تھا۔ یا کتاب و سنت سے استنباط کردہ قول سے زیادہ
قریب ہوتا۔

دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں نص اور قول صحابی دونوں نہ ہوں تو قیاس پر
عمل کرنا چاہیئے جب تک کہ وہ سازگار ہو۔ اگر قیاس کا نتیجہ حالات کے موافق نہ ہو تو استحسان کی
طرف رجوع کیا جائے اور اگر یہ بھی درست نہ ہو تو لوگوں کے تعامل اور عورت پر عمل کرنا چاہیئے

لے الناقب ص ۸۲ ج ۱ لے ایضاً ص ۸۹

اس عبارت سے بھی پہلی نص کی طرح تین دلائل کا پتہ چلتا ہے۔

(۱) قیاس (۲) استحسان (۳) عرف عام

تیسری عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ آپ اہل کوفہ کے مسلک پر عمل کرتے تھے پس جو شخص اپنے اہل شہر کا متبع ہو وہ اجماع فقہاء کا تو بالاولیٰ پیروکار ہوگا۔

اس عبارت سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اجماع فقہاء آپ کے نزدیک قابل احتجاج تھا۔

بنابریں امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں فقہی دلائل سات ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنت (۳)

انوال صحابہؓ (۴) اجماع (۵) قیاس (۶) استحسان (۷) عرف۔

یہ ہیں وہ فقہی دلائل جن پر آپ کا استنباط فقہی مبنی تھا۔ اب ہم علمائے اصول فقہ حنفیہ کے

بیان کے مطابق ان دلائل کی تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ہم استنباطات میں علماء اصول کی

پیروی کریں گے مگر جہاں ضرورت لاحق ہوگی مخالفت و مناقشت سے بھی دریغ نہ ہوگا علم اصول

کی تفصیلات سے ہم تعرض نہیں کریں گے بلکہ حنفی فقہ کی وضاحت کے پیش نظر ان کا تذکرہ صرف

ضرورت کی حد تک ہوگا یعنی مسائل اصول فقہ حنفیہ کا ذکر من حیث الذات نہیں ہوگا بلکہ اس

لیے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مناسج استنباط کی توضیح و تبیین کی جاسکے۔ پس اس سے تجاوز نہیں ہوگا

اب ہم ترتیب کے مطابق پہلے کتاب الشہ کا ذکر کریں گے۔

(۳۵)

۱۔ کتاب اللہ

قرآن کا اطلاق لفظ و معنی دونوں پر ہو گا یا صرف معنی پر | فقہائے حنفیہ نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ قرآن کس چیز کا نام ہے آیا قرآن الفاظ و معانی دونوں سے عبارت ہے یا صرف معنی اور مفہوم کا نام قرآن ہے؟
 جمہور علماء کا فرمانا ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کے مجموعے کو کہتے ہیں۔ ہم اس موقع پر امام ابو حنیفہؒ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ آیا وہ صرف معانی کو قرآن قرار دیتے ہیں یا جمہور علماء کی طرح الفاظ و معانی کو قرآن سمجھتے ہیں مسئلہ زیر بحث میں امام ابو حنیفہؒ سے کوئی صراحت موجود نہیں لیکن ایک ایسی جہتی سرری ہے جس سے تخریج کے طور پر دونوں میں سے ایک کی طرف ان کا میلان ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس فرع (جہتی) سے آپ کی رائے اخذ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ ہم وہ فرع اور علماء کا اس سے استخراج و استنباط ذکر کریں گے۔ پھر بتائیں گے کہ اس مسئلہ میں ہماری اپنی رائے کیا ہے؟

فارسی میں قرأت قرآن کی بحث | وہ فرع یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص نماز کے دوران قرآن عربی کے بجائے فارسی میں پڑھ لے تو درست ہے بشرط نمازی نے قرأت کا رکن کا حق ادا کر دیا۔ اس بات سے قطع نظر اردہ عربی پڑھنے سے عاجز ہو یا نہ ہو۔ البتہ عاجز نہ ہونے کی صورت میں اس میں کراہت پائی جائے گی (نماز میں فرق نہیں آئے گا) اس کے برعکس امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ قرأت صرف عربی زبان ہی میں ادا کی جاسکتی ہے اور دوسری کسی زبان میں

مقبول نہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص عربی پڑھنے پر قادر نہ ہو تو وہ الگ بات ہے۔ تیسرا قول امام شافعیؒ کا ہے کہ عربی سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی دوسری کسی زبان میں قرآن اگر پڑھا جائے تو وہ کافی نہیں سمجھا جائے گا۔ اور اگر زیادہ نہیں تو وہ خدا کی حمد و ثنا پر مشتمل کچھ کلمات پڑھ لے۔

فخر الاسلام بزودی، نوح بن ابی مریم سے روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔ کشف الاسرار کی اصل عبارت کا ترجمہ یہ ہے۔

”نوح بن ابی مریم کی روایت کے مطابق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آپ نے عام لوگوں کے مسلک کی لڑت رجوع کر لیا تھا۔ یعنی فخر الاسلام بزودی نے اسے البسوط کی شرح میں بھی تحریر کیا ہے۔ قاضی امام ابو زید نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ اکثر محققین اسی کے قائل ہیں اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔“

لیکن سرخی اور امام محمدؒ کی کتب ظاہر الروایۃ میں پہلا قول مذکور ہے اور نوح کی روایت جس میں رجوع کا ذکر ہے ان کتب میں مذکور نہیں۔ اگرچہ بعض علماء کا قول ہے کہ نوح کی روایت صحیح تر ہے۔

مذکورہ بالا فرع کے بارے میں علماء کے یہ خیالات منقول ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے اس مسلک پر کہ قرآن عربی کے علاوہ دوسری زبان میں پڑھا جاسکتا ہے (بعض علماء نے چند دیگر مسائل کی تخریج بھی کی ہے مثلاً جو شخص مسجد کی آیت عربی کے علاوہ دوسری زبان میں تلاوت کرے تو سجدہ تلاوت واجب ہے۔ جنتیٰ ارجین دلفاس والی عورت کے لیے قرآن عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں بھی تلاوت کرنا حرام ہے جو قرآن دوسری زبانوں میں منترجم ہو چکا ہو بے وضو آدمی کا اس کو بھی ہاتھ لگانا حرام ہے۔

امام شافعیؒ نے اپنی دلیل میں زنا بن رافعؒ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں یہ ہے وان لم یکن معشی من القرآن فلیحمد اللہ ولیکبر و کتاب الامم ص ۸۸ ج ۱) یعنی اگر کسی قرآن کریم نہ پڑھ سکتا ہو تو تحمید و کبیر کے کلمات پڑھ لے (ع۔ ج ۱) کشف الاسرار شرح اصول بزودی للشیخ عبدالعزیز البخاری ص ۲۵ ج ۱ (ع۔ ج ۱) کشف النور لابن عبدالحکام ص ۹۔

مگر شیخ الاسلام خواہر زادہ اور مشائخ کی ایک جماعت اور اکثر علماء کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ قرآن کو عربی کے علاوہ دوسری زبانوں میں پڑھنے کی اجازت امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں صرف نماز سے مخصوص ہے۔ اس سے تجاوز نہیں کرنی۔ لہذا مس قرآن، سجدہ تلاوت، اور حرمت قراءت میں قرآن کے معنی کو اصل قرآن نہیں سمجھا جائے گا۔

ہاں عجیب زبانوں میں تلاوت کے جواز کو علماء نے اس شرط سے مشروط کیا ہے کہ وہ آیت مودل نہ ہو اور اس میں متقدم معانی کا احتمال بھی نہ ہو۔ اگر یہ شرائط مفقود ہوں تو سب کے نزدیک وہ تلاوت مقبہ اور کافی نہیں کیونکہ اندریں صورت یہ تفسیر قرآن ہوگی نہ کہ قرآن کے متعین معانی۔ اور تفسیر قرآن نماز میں کافی نہیں قرار دی جاسکتی کیونکہ وہ قرآن نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کا صحیح محل قرآن کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو سمجھنے کے لیے اس فرع کو اساس

کی حیثیت دی گئی ہے کہ کیا آپ کے نزدیک نظم و معنی دونوں مل کر قرآن ہیں یا صرف معنی کو قرآن کی حیثیت حاصل ہے۔ فخر الاسلام بزدوی کی رائے میں امام ابو حنیفہؒ کا نظر یہ یہ تھا کہ نظم و معنی دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے۔ جن علماء نے فرع ہذا سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن صرف مفہوم کا نام ہے۔ فخر الاسلام بزدوی دو طریقے سے اس کی تردید کرتے ہیں۔

۱۔ یہ نصہت کی ایک قسم ہے اور اس کے یہ معنی نہیں کہ آپ کے نزدیک صرف معنی ہی قرآن ہے بلکہ آپ کا نظر یہ یہ ہے کہ قرآن کے دو ارکان ہیں۔ الفاظ اور معانی۔ جیسے ایمان کے دو رکن ہیں۔ قلبی تصدیق اور زبانی اقرار۔

لیکن آسانی کے لیے آپ نے نمازی کو فارسی میں قرآن پڑھنے کی اجازت دی ہے کیونکہ ممکن ہے وہ عربی سے آشنا ہو مگر نطق پر قادر نہ ہو اور بعض حروف کو کھا جاتا ہو لہذا اس کو اجازت دی گئی کہ مفہوم قرآن کو دوسری زبان میں پڑھے تاکہ وہ ٹھیک طرح سے اسے ادا کر سکے۔ یہ بعینہ اس طرح ہے جیسے کسی مجبور اور موت سے ہراساں شخص کو اجازت دی جائے کہ وہ اپنا ایمان مخفی رکھے اور کلمہ اسلام کا اظہار نہ کرے۔ اندریں صورت وہ خوف

ایذا سے اسلام کا اقرار نہیں کرتا مگر اس کا دل دولتِ ایمان سے مالا مال ہوتا ہے۔
 امام ابو حنیفہؒ کے قول کی یہ تشریح و تعبیر اس دور کے حالات سے پوری طرح میل
 کھاتی ہے جس میں آپ جیا کئے۔ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ آپ نے اپنی زندگی کے پچاس
 برس بلکہ اس سے بھی زیادہ عرصہ صامی خلافت میں گزارا۔ آپ نے دیکھا کہ فارسی لوگ جو حق
 جو حق اسلام میں داخل ہوتے جا رہے ہیں۔ وہ زبان کو الٹ پھیر کر عربی پڑھتے ہیں اور پوری طرح
 اسے ادا نہیں کر پاتے۔ وہ کسی حد تک عربی سے آشنا ضرور ہیں۔ مگر عربی حروف کو ان کے
 مخارج سے نکالتے پر قادر نہیں ہیں صرف عام طریقہ سے عربی کا مفہوم سمجھ لیتے ہیں۔ آپ نے دیکھا
 کہ قرآن پڑھتے وقت وہ آیات کو بگاڑ کر رکھ دیتے ہیں۔ وہ الفاظ کو کھاتے ہیں۔ الفاظ تکبیر اور
 خدا کے نام کو بھی وہ اچھی طرح ادا نہیں کر پاتے۔ اس لیے آپ نے یہ نظریہ قائم کیا کہ آسانی
 اور نصحت کی بناء پر عجمی آدمی کو اجازت ہے کہ وہ محکم آیات کے معانی کو دوسری زبان میں
 ادا کرے اور تکبیر کے الفاظ کو فارسی میں پڑھے۔

ہمارے اس بیان کی تائید علماء کے اس متفقہ قول سے ہوتی ہے کہ عربی دان کو
 فارسی میں پڑھنے کی اجازت اس شرط سے مشروط ہے کہ وہ شخص بدعت سے متم نہ ہو۔ اگر کوئی
 بدعتی شخص فارسی میں پڑھنا چاہے حالانکہ عربی خوب جانتا ہو تو اسے بالکل اجازت نہیں اور
 یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس شخص کے لیے سہولت پیدا کرنا چاہتے ہیں
 جو عربی سے عاجز تو نہیں البتہ وہ اس کی ادائیگی پر پوری طرح قادر نہیں۔ امام صاحبؒ کے قول
 کی یہ توجیہ و تعبیر بڑی پسندیدہ اور لائق قبول ہے۔

۲۔ دوسرا طریق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔
 اور وہ قول یہ ہے کہ دوسری زبان میں قرآن پڑھنے کی اجازت صرف اس شخص سے مخصوص
 ہے جو عربی پڑھنے پر قادر نہ ہو۔ اور اس کی حیثیت قرآن کی نہیں بلکہ دعا کی ہوگی۔ جیسا کہ
 شرح المنار میں ہے۔

لے کشف الامرار شرح اصول بزودی ص ۲۵ ج ۱۔

”صحیح بات یہ ہے کہ آپ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا جیسا کہ نوح ابن ابی مریم نے روایت کیا ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ دونوں باتوں میں سے ایک بات ضرور ہوگی۔ یا تو یہ کہ علماء اصول قرآن کی جو تعریف بیان کرتے ہیں وہ باطل ٹھیرے گی کیونکہ ان کے نزدیک قرآن وہ ہے جو مکتوب فی المصاحف ہو اور ظاہر ہے کہ فارسی مصاحف میں لکھی ہوئی نہیں ہوتی اور یا یہ کہ نماز کا قرآن کے بغیر جائز ہونا تسلیم کرنا ہوگا۔ کیونکہ قرآن نام ہے الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کا۔“

یہ بزودی کا بیان ہے۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کتب ظاہر الروایۃ اور امام محمدؒ کی دوسری کتب میں رجوع کرنے کی روایت منقول نہیں لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم دونوں روایتوں کو صحیح قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ایسا ہو سکتا ہے تو ہم کہیں گے کہ آپ اپنے ایک خاص فقہی دور میں اس کے قائل تھے۔ جب آپ دیکھتے تھے کہ فارسی لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہو رہے ہیں اور وہ عربی بولنے پر کما حقہ قادر نہیں۔ جب یہ ضرورت پوری ہو گئی اور آپ نے محسوس کیا کہ بعض اہل بدعت اسے تحریف دین کا ذریعہ بنالیں اور اصلی قرآن کو جس کا اسلوب بیان ایک اعجازی شان رکھتا ہے بالائے طاق نہ رکھ دیا جائے تو آپ نے اس رائے سے رجوع کر لیا۔ علامہ بزودی کی رائے یہی ہے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ اس جزمی میں امام صاحب ایسا فتویٰ دیتے جس سے اکثر علماء کے اس قول سے کہ قرآن نظم و معنی دونوں سے عبارت ہے آپ کا عدول لازم آئے! مذہب امام ابو حنیفہؒ سرخسی کے نقطہ نظر سے | کی شرح ہے۔ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے

کہ امام ابو حنیفہؒ صرف معانی کو قرآن تصور کرتے تھے۔ سرخسی امام ابو حنیفہؒ کے ممالک کی وضاحت کے لیے جس قدر دلائل دیتے ہیں ان سب کا صاف نتیجہ یہ ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے اب ہم المبسوط سے سرخسی کی اصل عبارت (کا ترجمہ) جو قدرے طویل ہے ذکر کرتے ہیں۔

”جب کوئی شخص نماز کے دوران فارسی میں قرآن پڑھے تو امام ابو حنیفہؒ اسے جائز

سمجھتے ہیں مگر کراہت کے ساتھ۔ صاحبین کا خیال ہے کہ اگر عربی پڑھ سکتا ہو تو جائز

نہیں کہ درجہ بائز ہے۔ شافعیؒ فرما۔ تھے ہیں کہ فارسی میں قراءت کی طرح بھی درست نہیں۔ اگر وہ عربی پڑھنے پر قادر نہیں اور ان پڑھ ہے تو قراءت کے بغیر نماز پڑھے۔ یہی اختلاف تشدد اور خطبہ حجہ میں بھی موجود ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”فارسی، قرآن نہیں“ اور دلیل میں یہ آیات قرآنی پیش کرتے ہیں۔ اِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَكُوجَعَلْنَا قُرْآنًا اِنجِيلِيًّا (۲۰: ۲۳) الآیۃ (۴۱: ۴۴) جن کا مطلب یہ ہے کہ قرآن عربی میں نازل فرمایا گیا ہے عجمی زبان میں نہیں۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک فارسی قرآن نہیں اور قرآن کا پڑھنا نماز میں واجب ہے تو عربی میں قراءت کے بغیر نماز ادا نہ ہوگی اور فارسی، لوگوں کا کلام ہے اللہ تعالیٰ کا نہیں۔ لہذا نماز فاسد ہو جائے گی۔

صاحبین کہتے ہیں۔ قرآن مجید ہے اور اعجاز لفظ و معنی دونوں میں ہے لہذا جب کوئی شخص الفاظ و معانی دونوں پر قدرت رکھتا ہو تو دونوں کے بغیر نماز ادا نہ ہوگی اور جب الفاظ سے عاجز ہو تو جو اس کے دائرہ امکان میں ہے کرگزیرے۔ مثلاً کوئی شخص اگر رکوع و سجود پر قادر نہ ہو تو وہ اشارۃ سے نماز پڑھے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ اہل فارسی سے حضرت سلمان فارسیؓ کو لکھا تھا کہ سورۃ فاتحہ فارسی میں کچھ بھیجیں چنانچہ وہ فارسی میں تحریر کردہ فاتحہ نماز میں پڑھتے رہے تا آنکہ عربی ان کے لیے آسان ہو گئی۔ امام صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ نماز میں اس چیز کا پڑھنا ضروری ہے جو سبب اعجاز ہے اور ظاہر ہے کہ اعجاز معانی میں ہے نہ کہ الفاظ میں۔ نیز ان کا کہنا ہے کہ قرآن اس کا سنات ارنی پر بسنے والے تمام انسانوں پر جمیت ہے۔ اور اہل فارس کا اس کی فطرت لانے سے عاجز ہونا ان کی زبان ہی میں ظاہر ہو سکتا ہے نہ کہ کسی دوسری زبان جسے وہ سمجھ

لے مولانا عبدالحی لکھنوی حنفیؒ لکھتے ہیں ”مسلمان کے اس اثر کا کتب حدیث میں کہیں وجود نہیں“ اکام

انفاس (ص ۱۴) (دع ۱۷)

ہی نہ سکیں۔

امام ابوحنیفہؒ استدلال کرتے ہوئے یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ خدا کا کلام ہے نہ مخلوق ہے نہ حادث لیکن زبانیں حادث ہیں۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ یہ فلاں زبان میں تو قرآن ہے اور فلاں میں نہیں اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے جب کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَرَاسَتْهُ لُغِي زُبُرُ الْأَقْوَابِ (۱۹۶: ۲۶) یعنی ”یہ پہلے لوگوں کے صحیفوں میں درج ہے“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلے لوگوں کی زبان میں ہوتے ہوئے بھی قرآن تھا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص فارسی میں ایمان لائے تو وہ مؤمن کہلائے گا۔ اسی طرح اگر وہ لفظ فارسی میں لسم اللہ پڑھ لیا جائے تو ذبیحہ درست ہے۔ ایسے ہی دوران حج فارسی زبان میں تلہیہ کہنا جائز ہے بالکل اسی بنا پر فارسی میں تکبیر اور قراءت بھی جائز ہے۔ ہاں، علامہ سرخسی نے مندرجہ بالا تقریر کے بعد یہ بھی لکھا ہے کہ ”امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں فارسی قراءت تب درست ہے جب اسے یقین ہو کہ عربی زبان کا یہی مفہوم ہے۔“

جب تفسیر قرآن کو قراءت کے طور پر نمازیں پڑھے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ قطعی نہیں ہے (اور قرآن پاک قطعی ہے)

محاکمہ و موازنہ | سرخسی کے اس کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف معنی ہی قرآن ہے الفاظ اس کے مدلول کا جزو نہیں ہیں کیونکہ الفاظ حادث ہیں اور معانی قدیم۔ قرآن بھی قدیم ہے لہذا قرآن معانی سے عبارت ہے۔ نیز اس لیے کہ قرآن مجسمہ ہے اور اعجاز صرف معانی میں ہوتا ہے۔ نیز قرآن کا کچھ حصہ پہلے لوگوں کے صحائف میں موجود تھا اور اس میں شبہ نہیں کہ وہ معنی ہی ہو گا۔ قرآن کے الفاظ نہیں ہوں گے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ معانی کا نام قرآن ہے۔ لہذا سرخسی قطعی طور پر ان لوگوں میں سے ہیں جو یہ کہتے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قرآن معانی سے عبارت ہے اور الفاظ و معانی کا مجموعہ قرآن نہیں اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ درست ہے؟

اللبوط للسرخی ص ۱۵۲

بزودی کا مسلک ہم ذکر کر چکے۔ رخصی کا نظریہ اب آپ نے پڑھ لیا۔ ہم ان دونوں مسئلوں کا موازنہ کرنا چاہتے ہیں اور ان دونوں میں سے وہ قدر مشترک نکالنا چاہتے ہیں جو اقرب الی الفہم اور اس دور کے رجحانات و میلانات سے لگا کھانا اور امام ابو حنیفہؒ کے طرز فکر و نظر سے مناسبت رکھتا ہو۔

تقریر رخصی پر نقد و جرح | یہ بات تو شبہ سے بالا ہے کہ علامہ رخصی کے ذکر کردہ دلائل امام ابو حنیفہؒ سے منقول نہیں بلکہ ان کی فقہ کے شارحین نے یہ دلائل آپ کے نظریہ کی تائید و تحقیق اور آپ کے طرز فکر و نظر کی توجیہ کے لیے از خود ذکر کئے ہیں لیکن جب معاملہ یہ ہو کہ ان دلائل کے مقدمات کے نتائج حضرت امام سے مروی مسئلہ سے زیادہ وسیع ہوں تو زیادتی کی ذمہ داری ان حضرات شارحین پر عائد ہوگی۔ اگر وہ ساری چیز کو امام صاحب کی طرف منسوب کرنا چاہتے تھے تو اس کی تائید میں دلائل بھی مہیا کرنے چاہیے تھے۔ ان شارحین کا فیصلہ تو یہ ہے کہ آپ معانی کو قرآن تصور کرتے تھے۔ مگر قرأت کے بارے میں جو نص آپ سے مروی ہے اس میں اتنی وسعت نہیں پائی جاتی ضرورت اس کی تھی کہ وسیع معنوں والا قول امام صاحب سے ثابت ہو۔ لیکن کسی قومی یا ضعیف سند سے ثابت نہیں ہوتا کہ یہ آپ کا قول ہے۔ پس اگر تخریج کے طور پر مروی جردی میں زائد معنی داخل کر لیا جائے تو وہ زیادتی امام صاحب کی نہیں قرار دی جاسکتی۔ نہ غایت درجے کے بعید نتائج پیدا کرنے درست ہوں گے۔ نہ منصوص علیہ فرع سے بہت وسیع مدلول لیا جائے گا یہ بات جو ہم نے کہی ہے قبولیت کے زیادہ قابل قبول اور معقولیت سے اقرب ہے اور بلاشبہ بزودی نے اس نص کو جو معنی پہنائے ہیں وہی امام ابو حنیفہؒ کے عصر و عہد کی روح سے زیادہ قریب ہیں۔ پھر اس میں امام ابو حنیفہؒ پر زیادتی کا از کتاب بھی نہیں ہوتا۔ اور ایک منقول روایت اپنی اصل حدود سے آگے بھی نہ بڑھنے پائے گی اس لیے کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں بلاشبہ ایسے لوگ موجود تھے جو عربی یقیناً جانتے تھے مگر اس کی ادائیگی پر قادر نہ تھے۔ نظم قرآن میں سہولت پیدا کرنے اور اس کے تحفظ کا یہ تقاضا تھا کہ اسے غلط ادائیگی سے بچایا جائے اور صرف معانی کے ادا کرنے کو کافی سمجھ لیا جائے کیونکہ دعا ہونے کی حیثیت سے اس سے تزکیہ قلب بھی ہو جاتا ہے اور

قرأت کی غرض بھی پوری ہو جاتی ہے اس سے قرآن کے الفاظ کو غلط ادا کرنے سے گرا بڑ پیدا ہو جانے کا جو اندیشہ تھا وہ بھی نہ رہا۔

علاوہ ازیں سرخی نے امام صاحب کے لیے استدلال میں بعض ایسی چیزیں بیان کی ہیں جو آپ کے عہد میں موجود ہی نہ تھیں کیونکہ مسئلہ زیر بحث (کہ قرآن کلام الہی معجز ہے) اس دور کے مسلمات میں سے تھا اور جدل و مناظرہ کی غبار سے پاک وصاف تھا۔ سرخی کے اس کلام کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن کا اعجاز معانی کہ اعتبار سے ہے الفاظ میں نہیں۔ لیکن یہ بات اہل علم کے نزدیک ثابت شدہ حقائق کے برخلاف ہونے کے علاوہ اس لیے بھی قابل تسلیم نہیں کہ اموی عہد اور عباسی خلافت کے اوائل میں اس قسم کے مسائل نظر فکر کا موضوع ہی نہ تھے بلکہ لوگوں نے ان مسائل پر اس وقت غور کرنا شروع کیا جب ہندوستانی علوم و اشعار ترجمہ ہو کر عربی میں منتقل ہوئے۔ اعجاز قرآن کی بحث میں ”صرفہ“ کا نظریہ بھی ہندوؤں ہی سے نقل ہو کر آیا جو چوتھی صدی ہجری اور اس کے بعد کے ادوار میں علماء اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لیے ہوئے تھے کہ قرآن کا اعجاز ادلاً اور بالذات الفاظ میں ہے۔ اگر سپہ سانی بھی اعجاز سے خالی نہیں۔ لہذا سرخی کی یہ تقریر اس کے اپنے عہد کے موافق تو ہو سکتی ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ سے مطابقت نہیں رکھتی۔

پھر سرخی کے کلام میں قرآن کے قدیم و عادت ہونے کی بحث بھی پائی جاتی ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ ان مسائل میں غور و خوض کرنے سے احتراز کرتے تھے۔ ہم نے قبل ازیں ایک جگہ یہ ثابت بھی کر دیا ہے۔

لہذا سرخی کی تقریر استدلال امام ابو حنیفہؒ کے فکر و نظر سے میل نہیں کھاتی اور اس کے مقدمات پر تہمتہ نہ سراج کی متحمل امام صاحب کی آراء ہو سکتی ہیں۔

بزدوی کے قول کی وجہ تریح :- یہ ہے قرأت کے بارہ میں امام سے روایت ملے صرفہ کا معنی ہے کہ بذاتہ تو قرآن کے مثل تیار کرنا انسانی طاقت کے امکان میں ہے مگر اللہ تعالیٰ مخالفین سے یہ طاقت سلب کر لیا ہے۔ اور قرآن معجز اسی اعتبار سے ہے۔ مگر اہل سنت کے نزدیک یہ غلط ہے۔ (ع۔ ح)

شدہ جزئی اور مختلف علماء کا اس پر اظہارِ خیال اہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ جزئی تو واقعی آپ سے ثابت ہے جیسا کہ کتب ظاہر الروایۃ کا بیان ہے مگر ساتھ ہی اس سے آپ کا رجوع کرنا بھی منقول ہے۔ بزودی کی تخریج بھی ہم نے ذکر کر دی کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ سے یہ ہرگز مستفاد نہیں ہوتا کہ آپ صرف معانی کو قرآن تصور کرتے تھے۔

ہم نے یہاں زیادہ طوالت سے کام لیا کیونکہ بعض علماء نے اس تفریح سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ قرآن مجید کے ترجمہ کو جائز سمجھتے تھے اور اسے قرآن تصور کرتے۔ ان کے نزدیک سرخی کے طرزِ کلام سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ حالانکہ سرخی کے کلام سے جو نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے وہ تو یہ ہے کہ قرآن کا ترجمہ ممکنات میں سے نہیں ہے۔

بزودی کے قول کے مطابق یہ کہنا ممکن نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ترجمہ کو قرآن سمجھتے تھے کیونکہ آپ نے یہ کہیں نہیں لکھا کہ صرف معانی کا نام قرآن ہے اور حقی بات یہ ہے کہ بزودی کا قول ہی امام ابو حنیفہؒ کے طرزِ فکر و نظر اور ان کے عصر و عہد کی روح کے مطابق ہے خصوصاً جب کہ نوح بن ابی مریم کی روایت کے مطابق آپ نے فارسی قرأت کے جواز کے نظریہ سے رجوع بھی کر لیا تھا اور وہ روایت مردود بھی نہیں گو وہ امام محمدؒ کی کتب میں مذکور نہیں۔

بحث متعلقہ ترجمہ قرآن کریم | لیکن جہاں تک سرخی کے بیان کا تعلق ہے اس کی رد سے بھی یہ نہیں ہو سکتا کہ امام ابو حنیفہؒ پورے قرآن کے

ترجمہ کو بنظرِ استحسان دیکھتے اور اسے قرآن تصور کرتے ہوں کیونکہ اس کے نزدیک معنوی قرأت میں ضروری ہے کہ ترجمہ یقینی ہو ان کے نزدیک تفسیر قرآن پڑھنے سے اسی لیے نواز درست نہیں کہ اس کا ترجمہ القرآن ہونا حتمی اور قطعی نہیں اور حقیقت یہ ہے قرآن جن بیش قیمت استعارات، مجازات، کنایات، اشارات، ایجازات اور مخصوص اسالیب بیان پر مشتمل ہے وہ اس کے لیے وجہ اعجاز ہیں۔ یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ان سب خوبیوں کو یقینی طور سے ترجمہ میں سمولیا جائے۔ جب انسانی کلام میں ان اسالیب کلام کا ترجمہ کرنا دشوار ہے تو کلام باری تعالیٰ میں کیونکر ممکن ہوگا۔

علامہ شاطبیؒ کا فیصلہ | علامہ شاطبیؒ ذکر کرتے ہیں کہ عربی لغت کی اپنے معانی پر دلالت

دو قسم کی ہے۔ اول اس اعتبار سے کہ عربی کے الفاظ و عبارات اپنے مطلق معانی پر دلالت کرتے ہیں جیسے واقع شدہ حوادث کی خبر دینا یا کسی بات کا حکم دینا اور اس کے نظائر و امثال اور یہ ”دلالت اصلیہ“ ہے۔

دوسری قسم الفاظ عربیہ کا اپنے خادِم معانی پر دلالت کرنا ہے اور معانی خادِم وہ ہیں جن کی طرف مجازات، تشبیہات، اشارات، بیانیہ اور کلام کے بعید معانی و مفاہیم اشارہ کرتے ہوں۔ اس کا نام وہ ”دلالت تابعہ“ رکھتے ہیں۔ پہلی قسم کا ترجمہ ممکن ہے دوسری کا نہیں۔ پھر قرآن پراس کا اطلاق کرنے ہوئے لکھتے ہیں۔

”جب یہ ثابت ہو چکا کہ جو شخص اسے پیش نظر رکھتا ہے اس کے لیے کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ عربی کلام کا عجیبی میں ترجمہ کر سکے۔ چہ جائیکہ وہ قرآن کا ترجمہ کرے اور کسی دوسری زبان میں اسے منتقل کر سکے یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ فرض کر لیا جائے کہ دونوں زبانیں باہم بالکل مساوی ہیں جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس زبان میں اسے منتقل کیا جا رہا ہے وہ عربی کے بالکل ہم پیر ہے تو ایک کا دوسری میں ترجمہ کرنا ممکن ہو گا مگر اس کا ثابت کرنا آسان نہیں۔

ابن قتیبہ نے وجہ ثانی کے مطابق قرآن کے ترجمہ کی نفی کی ہے۔ البتہ پہلے طریقہ سے ایسا کرنا ممکن ہے اور اسی کی رو سے یہ درست ہے کہ عام لوگوں کے لیے جو قرآن کے معانی سمجھنے پر قادر نہیں قرآن کا ترجمہ اور تفسیر کر دی جائے اور جمہور اہل اسلام اسے جائز سمجھتے آئے ہیں۔ لہذا اہل اسلام کا یہ اتفاق طریق اول یعنی اصلی معنی کے مطابق ترجمہ کرنے کے بارے میں حجت ہو گا۔ مگر یہ قرآن نہیں ہو گا۔ بلکہ ترجمہ اور تفسیر کہلائے گا۔

(۳۶)

خاص اور عام قرآن مجید میں

قانونِ اسلامی کے دو اصل اصول، قرآن اور سنت | قرآن کریم شریعتِ اسلامیہ میں دستور و آئین کی حیثیت رکھتا ہے

اس میں شریعت کا اجمالی بیان اور اس کی عمومی معرفت پائی جاتی ہے۔ اس میں عام قواعد اور وہ احکام ملتے ہیں جو تغیرِ زمان و مکان سے کبھی نہیں بدلتے۔ قرآن اس ابدی اور دائمی شریعت کا سرچشمہ ہے جس کے احکام یکساں طور پر تمام عالمِ انسانیت کے لیے ہیں اور کسی فریق و قوم سے محض نہیں۔ سنتِ نبویہ کی قوت کا اصل منبع بھی قرآن کریم ہے۔ قرآن میں جو چیز محتاجِ بیان ہو حدیث اس کی تشریح کرتی اور اس کے اجمال کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ اسی لیے بزرگوار فقہ حنفی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”کتاب و سنت دین کا اصل الاصول ہیں اور کوئی شخص اس میں کمی کرنے کا جواز نہیں“

اس اصل کی اہمیت کے پیش نظر علماء قرآن کے الفاظ و معانی کے مطالعہ، اس کے احکام، ان کی قوت و دلالت اور اثباتِ احکام کے لیے قرآن کی ضرورت و عدم ضرورت کی جانب متوجہ ہوئے۔ انہوں نے دلالت، عبارات کے درجے مقرر کئے۔ بعض کم اور بعض زیادہ، مگر قوتِ استدلال و دلالت کی ہر قسم میں موجود ہوتی ہے۔ نیز انہوں نے تفسیر و تاویل، تعارض اور تقلید و اطلاق کے لیے قواعد و ضوابط وضع کئے۔

خاص و عام سے بحث کی ضرورت | ہم ان تفصیلات میں سر و دست نہیں جانا چاہتے کہ اس سلسلہ میں فقہائے حنفیہ کی آرا کیا ہیں؛ اور اگر ان

آراء کو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے کماں تک تعلق ہے؛ اس طرح بات طویل ہو جائے گی۔ اس کا اصل مقام اصول فقہ کی کتابیں ہیں۔ مگر ان ابحاث میں سے قرآن و سنت میں عام و خاص حدیث نبویؐ کا کتاب کے عام و خاص سے تعلق کیا حدیث پاک خاص قرآن کی بین اور عام قرآن کی تخصیص کر سکتی ہے؛ یہ چند مباحث مہم ہیں جنہیں ہم اس جگہ بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

جملہ ابحاث میں سے اس کے انتخاب کی وجہ یہ ہے کہ اس بحث میں اہل عراق کے نظریات اہل حجاز سے آگے ہیں۔ بنابرین فقہ امام ابوحنیفہؒ کی درست کے لیے ان کی تمیز و تفصیل از بس ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فقہائے عراق کے پیشوا اور استاد تھے۔ اس لیے اصول فقہ کے اس مخصوص گوشے کا مطالعہ اس امام جلیل کی زندگی کے لیے ایک بہت اہم پہلو کے مطالعہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

فقہائے حنفیہ کے ہاں خاص و عام کی تعریف | اب ہم خاص و عام کی تعریف ذکر کرنے میں

۱۔ لفظ وضع معنی واحد علی سبیل الانفراد (برائے افراد) طور پر ایک معنی ہے۔ مثلاً یہ لفظ کیا ہے؟ یعنی خاص وہ لفظ ہے جو مقصود معنی میں کسی شرکت کے بغیر صرف ایک معنی پر دلالت کرتا ہو۔ عام اس سے کہ وہ واحد معنی نہیں ہو۔ جیسے حیوان یا نوع ہو۔ جیسے انسان اور رجل یا شخص ہو۔ جیسے زید۔ تو جب تک مسلم مقصود واحد اور غیر متعدد ہو اور اس میں شرکت کا احتمال نہ ہو۔ وہ خاص کہلاتا ہے۔

۲۔ ”عام“ وہ لفظ ہے جو ایک گروہ اشیاء کو شامل ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی وہ جو لفظاً بھی جمع ہو جیسے زید سے زیدون، دوسری قسم وہ اسماء جو عموم پر دلالت کرتے ہوں مگر صیغہ جمع کے نہ ہوں جیسے اسماء موصولہ جو جمع پر دلالت کرتے ہیں نیز اسماء شرط بھی۔ اس کے علاوہ بعض دیگر الفاظ مثلاً لفظ قوم بہن اور انسان وغیرہ جو اگرچہ لفظاً جمع نہیں مگر معنوی اعتبار سے جمع ہیں۔

بزودی نے اس تحریر میں ان علمائے اصول نے پیروی کی ہے جنہوں نے علم الاصول

سے دیکھنے اصول بزودی ص ۲۰۲ ج ۱

کو حقیقہ کے طریق پر لکھا جیسے شارحین المنار۔ مگر علماء منطق اور بعض علماء اصول کی تعریف اس سے جدا کا نہ ہے۔

مناطقہ کے نزدیک عام کی تعریف | مناطقہ کے نزدیک عام وہ اسم ہے جو ایسی اشیاء پر دلالت کرتا ہو جو گنتی میں ایک دوسرے کی غیر لیکن

معنی میں متفق ہوں جیسے حیوان و انسان کیونکہ یہ مرد و عورت، سیاہ و سفید، زید، بکر اور خالد پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ افراد اپنے عدد اور وجود کے اعتبار سے متغائر ہیں مگر انسانیت کے مفہوم میں شریک ہیں کہ اس اشتراک کی وجہ سے ان پر لفظ انسان کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔
 بایں طور کہ لفظ انسان محمول ہو اور ان میں سے کوئی ایک موضوع۔ بالفاظ دیگر وہ خبر ہو اور ان اشیاء میں سے کوئی ایک مبتدا اور یوں کہا جائے (ابيض انسان) (ایض، انسان ہے) (السود انسان) (اسود، انسان ہے) المرأة انسان (عورت، انسان ہے) زید انسان (زید انسان ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب انسانیت کے مفہوم میں شریک ہیں کیونکہ لفظ انسان ان سب کی خبر واقع ہو سکتا ہے۔

مناطقہ کے نزدیک خاص کی تعریف | اہل منطق کے نزدیک "خاص" وہ ہے جو عام کے مفہوم کے کچھ حصہ پر دلالت کرتا ہو جیسے ابیض

پر نسبت انسان اور رجل بمقابلہ انسان۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خاص اپنی ذات کے اعتبار سے عام ہوتا ہے۔ جیسے الرجل کہ اس کا اطلاق بہت سے اشخاص پر ہوتا ہے جو باعتبار وجود اگرچہ متغائر ہیں مگر معنویت یعنی انسانیت میں شریک ہیں۔ جب الرجل کی نسبت انسان کی طرف کی جائے تو وہ "خاص" ہوگا۔ جیسے انسان حیوان کے مقابلہ میں اور حیوان حی (زندہ) کے بالمقابل، و علیٰ هذا القیاس۔

بزودی اور اس کے ہمنوا علماء حقیقہ اور مناطقہ کی تعریف کا باہمی فرق واضح ہے۔ کیونکہ اشخاص کی جمع مثلاً "زیدون" وغیرہ۔ بزودی کی رائے میں ہمیشہ "عام" ہوں گی کیونکہ ان پر "عام" کی تعریف صادق آتی ہے۔ مگر یہ انفرادی طور پر اشیاء کے ایک گروہ کو شامل ہیں مگر مناطقہ کے نزدیک خاص ہیں کیونکہ یہ اعداد متغایرة الاشخاص متحدۃ المعانی پر دلالت نہیں کرتے و علیٰ هذا القیاس۔

حنفیہ کے نزدیک خاص کا حکم اور اس پر متفرعہ مسائل | سابقہ معنی کے مطابق خاص کا حکم حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ وہ قطعی

طور سے مخصوص کو شامل ہوتا ہے اور وہ محتاج بیان نہیں ہوتا بلکہ اس میں سرے سے بیان توضیح کی گنجائش ہی نہیں۔ پس قرآن میں جن احکام پر خاص کا اطلاق ہوتا ہے وہ قطعی الدلالتہ ہیں نہ محتاج بیان ہیں۔ اور نہ ان میں توضیح و تشریح کا احتمال ہے۔ اگر کسی دوسری نص سے اس کے حکم کو بدل دیا جائے تو اس سے خاص کا منسوخ ہونا لازم آئے گا۔ لہذا ضروری ہوگا کہ قوت ثبوت کے اعتبار سے نسخ بھی منسوخ سے کسی طرح کم نہ ہو اور اگر نسخ ایسی قوت کا حامل نہ ہو تو خاص قرآن کے مقابلہ میں اسے کوئی حیثیت حاصل نہ ہوگی اور نہ وہ قابل التفات ہوگا۔

یحنفی علماء اصول کا بیان ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اس بارے میں کچھ بھی منقول نہیں صرف مختلف فروعات کی تخریج و توجیہ ہی سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے اسی لیے بزرگوار یہ قاعدہ ذکر کرنے کے بعد ان فروعات کا ذکر کرتے ہیں جو اخاف و شواف یا اخاف و مالیکہ کے مابین مختلف فیہ ہیں۔ چند فروعات درج ذیل ہیں۔

۱۔ مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ کیا رکوع میں اطمینان شرط ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ اس میں مختلف الحیال ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں نماز کی صحت کے لیے اطمینان ضروری نہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ اسے ضروری سمجھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اپنی دلیل میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان **وَاذْكُرُوا وَاَسْجُدُوا** پیش کرتے ہیں کہ رکوع کے لغوی معنی انحناء (بھٹکنا) اور سیدھے کھڑے ہونے کے بعد نیچے کی طرف مائل ہونا ہے (اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی رکھ دینا ہے)۔ چونکہ یہ دلالت خاص ہے اس لیے قطعی ہے اور اس میں بیان کا احتمال موجود نہیں۔ بس جس روایت میں میلان و انحناء کو کسی تنید سے مفید کیا گیا ہے وہ اس کی نسخ ہے اسے بیان نہیں کیا جاسکتا اور ظاہر ہے کہ آیت قرآنی خبر واحد سے منسوخ نہیں ہو سکتی۔ وہ روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے اس اعرابی کو ارشاد فرمایا جس نے اطمینان سے رکوع نہیں کیا تھا۔ آپ نے فرمایا۔

لہ قوسین کے درمیان ہماری وضاحت ہے جس کا یہاں علمائے اصول فقہ حنفی نے ذکر کیا ہے۔ (ع۔ ح)

”اٹھ کر پھر نماز پڑھ کیونکہ تمہاری نماز
نہیں ہوئی۔“

تُمْ فَصَلِّ إِنَّكَ لَمْ تَصَلِّ
(مشکوٰۃ)

اسی قبیل سے فرمانِ ربّانی ہے۔

”ایمان والو! جب تم نماز کے ارادے
سے اٹھو تو اپنا چہرہ اور ہاتھ کہنیوں
تک دھو لیا کرو۔ سروں کا مسح کرو اور
پاؤں نگوں تک دھو لو۔“

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ
إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ
أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ
وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (۵: ۶)

اس آیت کا وضو کے افعال پر دلالت کرنا دلالتِ خاص ہے۔ لہذا یہ محتاجِ تشریح
نہیں اس لیے وہ حدیث اس کی شارح نہیں ہو سکتی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب شرط
ہے۔ وہ حدیث یہ ہے۔

”اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز کو اس
وقت تک قبول نہیں فرماتا جب تک
وہ وضو میں ترتیب ملحوظ نہ رکھے۔ پہلے
منہ دھوئے پھر ہاتھ۔“

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ امْرِءٍ حَتَّى
يَضَعِ الطَّهُورَ مَوَاضِعَهُ فَيُغْسِلَ
وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيْهِ

اسی طرح آپ کا درج ذیل قول مذکورہ آیت کی وضاحت نہیں کر سکتا۔

فرمایا۔ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَسْمَعْ اللَّهَ (جو بسم اللہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی)
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کے لیے بسم اللہ شرط ہے۔

۱۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت حدیث کی کتابوں میں کہیں موجود نہیں (تلخیص الجہیز ص ۲۱۔ وقرائنا حاشیہ
نور الانوار ص ۱۶)۔ (ع۔ ج ۱) یہ روایت حدیث شریعت کی کسی کتاب میں موجود نہیں۔ موجود لفظ یہ ہیں
لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه (تلخیص المجید ص ۲۶ بحوالہ سنن ابی داؤد وصند احمد وغیرہ)
یعنی ”وضو پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نہ پڑھا جائے تو وضو نہیں“ شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق اس
بارہ میں قابلِ مراجعت ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ ملاحظہ ہو ص ۵۵، ج ۱ (ع۔ ج ۱)

اسی طرح حدیث نبویؐ ”انما الاعمال بالنیات“ اعمال کا انحصار نیت پر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نیت شرط ہے۔ مذکورہ بالا آیت کی مبین نہیں ہو سکتی۔

تاہم یہ خفیہ ترتیب اور نیت کو شرط قرار دینے میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں اور ترتیب و نیت، تسمیہ اور اعضا و عضو کے سپہ در سپہ دھونے میں مالکیہ کے۔ کیونکہ خفیہ کے نزدیک آیت ہذا محتاج تشریح نہیں اور یہ احادیث آحاد ہونے کی بنا پر قرآن کی ناسخ نہیں ہو سکتیں۔

نبرد احواد و قرآن مجید ان فروع کو مصنفین اصول فقہ حنفی اس لیے ذکر کرتے ہیں کہ خاص کی دلالت محتاج تشریح نہیں ہوتی لہذا اسے کسی ایسے مبنی اور شارح کی ضرورت نہیں جس کی وجہ سے اس میں زیادتی لازم آجائے پس اگر وہ زائد خاص کے خلاف ہو تو اس کا ناسخ تصور کیا جائے گا۔ لیکن عمل نسخ کی شرط یہ ہے کہ اس میں قرآن کے ناسخ ہونے کے شرائط موجود ہوں بشرطیکہ وہ خاص جسے یہ منسوخ کر رہا ہے قرآن ہو۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ قاعدہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی طرف لے صحیحین وغیرہ شاہ صاحب فرماتے ہیں وضو عبارت ہے والعبادات لا تقبل الا بالنیۃ (حجۃ ۵، ص ۱۱) اور عبارات بلا نیت مقبول نہیں۔ (ع۔ ح) لے لفظ قرم کے معنی میں خفیہ و شافعیہ کا اختلاف کہ اس سے مراد حیض ہے یا طہر۔ حنفی علماء اصول کے نزدیک خاص کے حکم پر مبنی ہے۔ میرے خیال میں یہ اختلاف ایک مشترک لفظ کی تفسیر میں ہے کیونکہ لفظ قرم حیض و طہر کے معنی میں مشترک ہے ہر شخص اپنے اپنے دلائل پیش کرتا ہے۔

اسی طرح ابو یوسفؒ کا امام شافعیؒ اور امام محمدؒ سے اختلاف کہ عقد ثانی تین سے کم طلاقوں کو معدوم کر سکتا ہے یا نہیں خاص کے حکم پر مبنی ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے۔ عدت ختم ہونے پر کسی اور شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا اور اس سے جماعت بھی کر لی۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پہلے خاوند کی طرف لوٹ کر آجائے تو وہ بوجہ جدید عدت کے لوٹے گی۔ یعنی تین جدا گانہ طلاقوں سے بیحد ہو سکے گی اور سابقہ طلاق کا عدم بھی جائے گی۔ بخلاف ابی محمدؒ زفرؒ اور شافعیؒ کا خیال ہے کہ سابقہ عدت کے ساتھ واپس لوٹے گی۔ یعنی طلاق دیتے وقت پہلی طلاق بھی شمار کر لی جائے گی۔ میرے خیال میں یہ اختلاف تین پر مبنی ہے نہ کہ لفظ خاص پر (مصنف) لے زیادتی علی الکتاب کے نسخ کی بحث اعلام الموقعین ص (۲۳۱-۲۳۵) قابل دید ہے (ع۔ ح)

منسوب نہیں کیا۔ اگرچہ ان ائمہ کے کلام سے اخذ کیا جاتا ہے اور اس قاعدہ پر اپنے مسائل فردیہ کی تخریج کرتے ہیں۔

ہمارے خیال میں ان ذکر کردہ مسائل فردیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک نص قرآنی پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کا مفہوم واضح ہو تا ہو فقہائے عراق خبر واحد پر عمل نہیں کرتے تھے۔ علامہ نے ان کے اسی منہاج کا ذکر کیا ہے۔ وہ قرآن کے دلائل و اشارات اور عبارات کو اخذ کرتے تھے اور قبول روایت میں احتیاط کے پیش نظر اخبار احاد کو ترک کر دیتے تھے۔ کیونکہ نص قرآنی صدق و صواب کی حامل ہونے کی بنا پر حدیث کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں صدق کا احتمال ہے یقین نہیں خصوصاً جب کہ حدیث رسولؐ میں دروغ گوئی کا عام چرچا ہو چکا تھا۔

لیکن یہ بات بھی اس مغروضے پر موقوف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ان فروعات کی تحقیق و اثبات کے وقت اس باب میں مروی احادیث سے کلیتہً آگاہ تھے میرے نزدیک یہ بات درست نہیں کہ ان احکام کو ثابت کرتے وقت امام ابو حنیفہؒ ان احادیث کو جانتے تھے کیونکہ یہ احادیث زیادہ تر عبادات سے وابستہ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ، عبادات میں بڑے محتاط واقع ہوئے تھے۔ یہ احادیث اگرچہ اخبار احاد میں مگر ان میں اور مذکورہ آیات میں جمع و توفیق ممکن ہے اور ان دونوں پر یک وقت عمل کیا جاسکتا ہے جیسے کہ امام ابو یوسفؒ کو ع و سجود میں اطمینان والی حدیث یا ایہا الذین امنوا ارکعوا واسجدوا دونوں پر عمل کرتے ہیں اور کسی کو ترک نہیں کرتے۔

عام اور اس پر متفرع مسائل کی بحث | عام بھی خاص کی طرح قرآن اور حدیث دونوں میں قطعی الدلالة ہوتا ہے۔ حنفیہ کے علماء اصول

ملہ اور یاس نے ہذا کہ فقہائے عراق رحمہم اللہ تعالیٰ از خود حدیث پاک کی وہی تعمیل و ترویج اور تحقیق و تمییز نہ کر پائے یہی فقہاء مجاز کا طرہ امتیاز تھا۔ جیسا کہ جناب مصنف اگلی سطر میں اس طرف اشارہ کر رہے ہیں جن کی سائنس کے ثمرات و ادب سنت میں موجود ہیں یہی وجہ ہوئی کہ عراق کے فقہائے کرامؒ کے اس عذر کو مہذبہ ثابراً لہذا سمجھا گیا۔ ۱۰۰-۱۰۱

کا یہی نظریہ ہے۔ بزودی کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اسی کے قائل تھے چنانچہ کہتے ہیں۔

”اس بات کی دلیل کہ مذہب یہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول

ہے کہ خاص عام پر ترجیح نہیں ہو سکتا بلکہ ممکن ہے عام خاص کو منسوخ کر دے جیسے

علائقہ مشیموں کے بول کے بارے میں عربینہ و اعراب کی حدیث ہے۔

بزودی اس اصل کو فروعات مرویہ پر مبنی بتلانے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس کو براہ

راست امام ابو حنیفہؒ کی طرف نسبت کرتے ہیں اور ان سے یہ قول نقل کرتے ہیں کہ خاص عام کو

ختم نہیں کر سکتا بلکہ عام خاص کو منسوخ کر سکتا ہے پس جب یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ خاص

قطعی ہوتا ہے تو عام بھی قطعی ہوگا کیونکہ ایک قطعی دلیل کو دوسری قطعی نص ہی منسوخ کر سکتی ہے

اور حدیث عربینہ جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خاص ہے اور اس کا ناسخ عام

ہے حضرت انس بن مالکؓ خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ قبیلہ عربیہ کے

لوگ مدینہ آئے۔ لیکن وہاں کی آب و ہوا انہیں اس نہ آئی اور ان کے چہرے زرد پڑ گئے۔ پیٹ

پھول گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ زکوٰۃ کے اوٹوں میں جا کر ان کا دودھ اور

بول پیئیں۔ انہوں نے تعمیل ارشاد کر دی اور تندرست ہو گئے۔ پھر مرتد ہو گئے۔ آپ کے

چراہوں کو قتل کیا اور اونٹ ہانک کرے گئے۔ آپ نے چند آدمیوں کو تعاقب کے لیے

بھیجا۔ وہ پکڑے گئے۔ آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے۔ آنکھوں میں سلائیاں پھیر

دی۔ اور شدید گرمی میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ مر گئے۔ راوی کا بیان ہے کہ میں نے ان میں

سے بعض کو دیکھا کہ پیاس کی شدت کی وجہ سے اپنے منہ سے زمین کو کاٹ رہے تھے۔

فقہائے حنفیہ کا بیان ہے کہ یہ حدیث اس لیے خاص ہے کہ اس سے صرف اوٹوں

کے بول کا مباح ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کی ناسخ وہ حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں

”لے دیجئے اصول بزودی ص ۲۹۱ ۱۵۲۹۱ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تحقیق میں یہ نسبت بھی اپنی سالمی کی

طرح امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی طرف صحیح نہیں۔ لا تقم بہا رواۃ عن ابی حنیفہ و صاحبہ

(حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۰۱ ج ۱) (ع ۶) (ج ۱)

۱۵۲۹۱ کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام مفتیح عبدالعزیز البخاری ص ۲۹۱

استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر ملة یعنی "بول سے پرہیز کیجئے کیونکہ عذاب قبر زیادہ تر بول کی وجہ سے ہو گا۔" کیونکہ لفظ "بول" معترف باللام ہے اور اونٹ اور دیگر مویشیوں کے بول کو شامل ہے بلکہ اگر عام خاص کے مساوی نہ رہتا تو خاص کو منسوخ نہ کر سکتا اس لیے کہ یہ ضروری ہے کہ نسخ دلالت اور ثبوت میں منسوخ کے مائل ہوا و ظاہر ہے کہ دلالت اور ثبوت خاص میں پائے جاتے ہیں پس ضروری ہے کہ وہ عام میں بھی موجود ہوں۔

حدیث عربین | لیکن اس سے قبل کہ دونوں حدیثوں کے تعارض سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے ہم اس پر غور و فکر کریں اور دوسری حدیث پر عمل کرنے کو پہلی پر ترجیح دیں ہم "حدیث عربین" کے متعلق ایک ضروری بات کہنا چاہتے ہیں۔ وہ یہ کہ بخاری میں یہ حدیث مروی ہے۔ ابن الہمام اسے متفق علیہ بتاتے ہیں۔ ناقدین نے اس حدیث کے رجال اور سند پر بھی کوئی تنقید نہیں کی۔ لہذا اس کی سند پر کوئی طعن نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ حدیث ہذا کے متن میں ایک امر قابل ملاحظہ ہے جس کا ذکر علماء اصول نے کیا ہے یعنی اس میں ذکر ہے کہ آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے۔ آنکھوں میں سلائیاں پھیر دیں انہیں یوں ہی چھوڑ دیا اور وہ پیاس کے مارے مر گئے بلکہ وہ شدت پیاس کی بنا پر زمین کو کاٹ رہے تھے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ اگر چوری، قتل، بغاوت اور زنا کی بنا پر ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنا جائز بھی ہوتا اسلامی نقطہ نظر سے انہیں مثلہ کرنے، اندھا کرنے اور اس حد تک پیاس رکھنے کی کہ وہ زمین کو کاٹنے لگیں کوئی وجہ جواز نہیں چھ حدیث صحیح اذا قتلتم فاحنوا القتلة وجب تم قتل کرنے لگو تو اچھی طرح سے قتل کرو۔ کے بھی یہ منافی ہے۔ علاوہ ازیں یہ طریقہ عام اسلامی تعلیمات کے بھی خلاف ہے۔

طے سنن دارقطنی میں، ہم دیکھیں ص ۳۹ (ج ۱) مگر یہ الف و لام محدث خارجی ہے اور مردانہ بول ہے جس پر صحیح بخاری کی حدیث قوی قرینہ ہے جیسا کہ امام بخاریؒ نے فرمایا ہے (باب ما جاء فی غسل البول) اور اسی کے مطابق امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام محمد بن الحسنؒ وغیرہ کا براۓ کا مسلک بھی ہے۔ (فتح الباری ص ۶۸ ج ۱) وغیرہ ص ۹۱ ج ۲ (ج ۱) صحیح مسلم وغیرہ لیکن یہ حدیث عام ذبیحہ کے بارے میں ہے۔ جنگائی حالات کا حکم الگ ہوتا ہے (ج ۱)

اسی طرح حدیث ایاکم والمثلۃ ولوبالکلب (کتنے تک کا مشاعرہ کرنے سے بھی احتراز کرو) کے بھی منافی ہے۔

علامہ نے مثلاً والی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ عمر بنین کا واقعہ مثلاً کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کا ہے۔ جہاں تک انہیں پیا مار کھنے کا تعلق ہے علامہ کا قول ہے کہ نہ آپ نے حکم دیا نہ منع کیا فتح الباری میں ہے۔

”قاضی عیاضؒ کی رائے میں یہاں بڑا اشکال عمر بنین کو پانی نہ پلانا ہے کیونکہ اس پر علامہ کا اجماع ہے کہ اگر ایک واجب القتل انسان پانی طلب کرے تو اسے دینا چاہیے۔ قاضی عیاض اس کا جواب دیتے ہیں کہ نہ آپ کے حکم سے پانی روکا گیا اور نہ آپ نے پانی دینے سے منع کیا تھا لیکن قاضی عیاض کی یہ بات سخت کمزور ہے۔ کیونکہ آپ کو اس کی اطلاع ہو چکی تھی اور آپ کا سکوت ثبوت کے حکم کے مترادف ہے۔“

اور واقعی قاضی عیاض کا جواب درست نہیں۔ میرے نزدیک یہ نقد درج صریح ہے اور موجب ضعیف حدیث ہے۔ اگرچہ یہ روایت صحاح ستہ میں مذکور ہے مگر اس کے ذکر پر محدثین کے اتفاق کے باوجود اس کی حیثیت خبر واحد سے زیادہ نہیں اور جب خبر واحد اسلام کے ان ثابت شدہ اصولوں سے ٹکراتی ہو جو متعدد طرق سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہوں اور قرآن حکیم بھی ان اصولوں کا مؤید ہو تو وہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور تصور کیا جائے گا کہ اس حدیث کی غنبت آپ کی

سے متبادل کتب حدیث میں یہ روایت کہیں موجود نہیں (ع۔ ج۔)

۳۔ صاحب فتح الباری (ص ۱۰، جلد ۱) نے قاضی عیاض کا جواب پسند نہیں کیا اور اس کی تضعیف و تزییف کرنے کے بعد علامہ نوویؒ اور علامہ غطابیؒ کے حل اشکال اختیار نقل کئے ہیں۔ پھر خود بھی جواب دیا ہے جس کے بعد اشکال کوئی نہیں باقی رہ جاتا لہذا تضعیف حدیث کی قطعاً ضرورت نہ رہی۔ مزید وضاحت اگلے حاشیہ میں آرہی ہے (ع۔ ج۔)

جانب درست نہیں ہے

مذکورہ بالا حدیث پر اظہار خیال کا یہ موقع نہ تھا۔ ترتیب کا تقاضا تھا کہ یہ تبصرہ بعد
لے ذہن کو مشکلائے اچھ سے خالی کر کے اس سارے فاجعہ حادثے اور ان متذنبین کی سزا کے پس منظر پر غور
کر لیا جائے تو جناب مصنف کی حدیث صحیح کی تضعیف میں یہ تقریر بالکل لاعلم معلوم ہوگی اور اگر یہ طریق نقد
مختلطی دیر کے لیے مان بھی لیا جائے۔ حالانکہ یہ اصولی نقد ہے قطعی غلط اور کلامی دور کی ایجاد۔ تو
بھی نقد و جرح میں غیر موثر ہے۔!

ایک طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت درجے کی شفقت اور دوسری طرف ان
ظالموں کی انتہائی سرکشی اور شقاوت کہ نہ صرف ایسے احسن سلوک کی موجودگی میں مرتد ہو گئے اور مال و سامان
لوٹ لے گئے، بلکہ نگران کنندگان صحابہ کو نہایت بے دردی سے قتل کر ڈالا۔ ظاہر ہے کہ سب ہی صحابہؓ کو
اشغال آجما تا قدرتی چیز تھی۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا کتنا قلق تھا؛ اس کا ہلکا سا اندازہ اس
بات سے ہو سکتا ہے کہ اس پیکرِ رفت و رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک پر بلا اختیار و بدوعلاکے
یہ الفاظ جاری ہو گئے اللہم عظمش من عظمش ال محمد (سنن نسائی ص ۱۰۹ ج ۲) یعنی اے الہی جنہوں نے محمدؐ
کے لوگوں کو شدید پیاس سے دوچار کیا ان کو پیاس مار، کون کہہ سکتا ہے کہ آپؐ کی اس دعا کو ان ظالموں کے پیاسا
مارنے میں دخل نہیں تھا۔ ایسے بدترین ظلم کی شہین پر کسی قسم کا رحم کھانے کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؛ جس کی تائید میں
قرآن کا کوئی حکم یا عام اسلامی اخلاق کی کوئی تعلیم مل سکتی ہو؛ درحقیقت یہ جو کچھ کیا گیا بطور سزا مے ازداد و
بنارت اور قصاص کیا گیا اور فقہ اسلامی میں پورا تحقیقی و تنقیشی احتیاط ملحوظ رکھنے کے بعد مسئلہ کی نوعیت اب
مجھ ہی ہے جس کے لیے کم از کم فتح الباری (ص ۱۰۶ ج ۱) ائمتہ القاری (۹۲۱ ج ۲) تعلیق سندھی علی النسائی۔
(التعلیقات السلفیہ ص ۱۵۹ جلد ۲) اور فیض الباری (ص ۳۸۹ جلد ۱) از مولانا محمد الزرقانی دیر بندہ دیکھی جا
سکتی ہیں۔

اس تحقیق کی رو سے قبیلہ عربینہ کے تھہروانی یہ حدیث قرآن کریم کی کسی تعلیم کے خلاف ہے
نہ مبادی اسلام سے متصادم، لہذا محدثین جگہ فقہاء کے بھی فیصلہ کے مطابق اس حدیث کی نسبت آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہر حیثیت سے صحیح ہے۔ واللہ اعلم۔
(محمد عطاء اللہ ضییت)

میں کیا جاتا۔ حدیث کا جو معنی بھی ہو بہر کیف منسوخ ٹھہرے گی۔ اگر ہند کے اعتبار سے اس کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ اپنے تمام مندرجات کے اعتبار سے منسوخ ہوگی۔ یہ نہیں کہ صرف اونٹ کے بول کی حلت ہی منسوخ ہے کیونکہ اسلام ایسی ابدی و دائمی شریعت میں حدیث ہذا کے مشتملات اس قابل ہیں کہ انہیں اخذ کیا جائے یہ

مسئلہ عشر فخر الاسلام کہتے ہیں۔ اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک اور فرع مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام و خاص دونوں قطعی الدلالتہ ہوتے ہیں اور عام مانگ کا ناسخ ہو سکتا ہے۔

یہ فرع غلہ کے عشر کے متعلق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃؑ۔ یعنی پانچ و سق سے کم غلہ میں عشر نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلہ اگر پانچ و سق سے کم ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں۔

دوسری حدیث میں وارد ہے۔

وفیما سقتہ السماء فیہ العشرؑ (جس کو بارش کا پانی سیراب کرتا ہو اس میں عشر ہے)

یہ ایک عام حکم ہے اور پہلی حدیث کا ناسخ ہے لہذا زمین کی پیداوار قلیل ہو یا کثیر اس سے عشر دینا ہر گاہ ہے

بعض فقہاء کے نزدیک (قوت دلالت میں) مماثل ہونے کے علاوہ ناسخ کا منسوخ سے متاخر ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی ناسخ کے متاخر ثابت ہونے پر اثبات نسخ کا انحصار ہوگا لہٰذا اس بات کو یاد کرتے ہوئے خود دفعہ سوچنا ہوگا کہ آج تک کے محققین اہل سنت کے متفقہ فیصلہ کے یہ اکتشاف خلاف ہے! (ع۔ ح) ۱۵ صحیح بخاری بروایت حضرت ابوسعید خدریؓ (ع۔ ح) ۱۶ تقریباً اٹھارہ میں بن (ع۔ ح) ۱۷ صحیح بخاری بروایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ (ع۔ ح) ۱۸ دونوں حدیثوں کا مقصود بیان انکسب ہے آخر الذکر کا مقصد یہ بتانا ہے کہ کس قسم کی زرعی پیداوار میں زکوٰۃ ہے۔ اول الذکر کی غرض یہ کہ کتنی مقدار میں وجوب زکوٰۃ ہوتا ہے اس سے تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تعارض کے بغیر نسخ کیسا بنانا ہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ دونوں کا قول حدیث ابوسعیدؓ کے موافق ہے۔ امام محمدؒ نے خود مولایں مراحت کر دی ہے۔ (دیکھو ص ۴۳، ع۔ ح) ۱۹

مگر حدیث عربین اور حدیث صدقہ دونوں سے نسخ کا متاخر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

کشف الاسرار کے مصنف اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام خاص کی طرف حکم کو واجب کر دیتا ہے جب امام اور خاص دونوں اسی طرح پر وارد ہوں کہ دونوں کی تاریخ معلوم ہو سکتی ہو تو متاخر نسخ کہلائے گا بشرطیکہ وہ امام ہو اور اگر وہ خاص ہو تو اسے محض کہیں گے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا: ”زید کو ایک درہم دے دو“ پھر کہا ”کسی کو کچھ نہ دو“ یہاں حکم ثانی اول کا نسخ ہو گا۔ اور اگر کہا: ”کسی کو کچھ نہ دو“ پھر کہا ”زید کو ایک درہم دے دو“ انہیں صورت ثانی اول کا محض ہو گا۔ لیکن اگر تاریخ معلوم نہ ہو سکے تو امام کو بنا بر حقیقہ آخر تصور کر لیا جاتا ہے بسلا

زیر بحث اسی قبیل سے ہے۔“

بعض یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے مسئلہ مذکور سابقہ میں خاص کے بجائے حدیث عام پر عمل کیا ہے کیونکہ آپ کے نزدیک مضابطہ یہ ہے کہ وہ حکم عام جسے بالاتفاق قبول کر لیا گیا ہو اس خاص سے ادنیٰ ہیں جس کے قبول کرنے میں اختلاف ہو۔ کیونکہ عام و خاص جب قوت میں مساوی تھے تو متفق علیہ ہونے کی بنا پر عام کو ترجیح دی گئی یہ

فقہاء السنۃ اور فقہاء الرائے میں نقطہ امتیاز

قرآن میں جو احکام عام ہیں اگر وہ مؤول نہ ہوں تو وہ قطعی الدلالہ سمجھے جائیں گے اور یہ دو اعتبار سے قطعی ہوں گے۔ دلالت کے اعتبار سے اور ثبوت کے اعتبار سے۔ اس بنا پر اخبار آحاد (اگر خاص بھی ہوں تو بھی) ان کے مقابلہ میں نہ ٹھہر سکیں گی کیونکہ احکام قرآن اگرچہ عام ہوں پھر بھی اپنے ثبوت اور دلالت دونوں اعتبار سے قطعی ہیں اور اخبار آحاد ان کے مقابلہ میں گو خاص ہوں مگر دلالت کے اعتبار سے قطعی ہیں اور ظاہر ہے کہ قطعی قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتا یہ

لہٰذا ایسے جہاں کو جو اصول مخرج پر وارد ہونے والے مخرجات کے لئے جاتے ہیں نہ وہ دلالت صاحب اثر خود بخود کے تحفہات کہنا پڑا (تجۃ المسلمین ص ۱۶۰ ج ۱ والافانصاف ص ۴۸) (ر ج ۱) لہٰذا اہل علم و تحقیق کی ایک خاص جماعت۔ جن میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ

بھی ہیں۔ امام کی دلالت کو قطعی مانتے ہیں۔ اس بنا پر عام اور حدیث صحیح ایک سطح پر آگئے (ر ج ۲)

فقہاء الرائے اور فقہاء السنۃ کے مابین یہی نقطہ اختلاف ہے کہ فقہاء الرائے عموماً قرآن کو ان کے موم پر رہنے دیتے ہیں اور احادیثِ آحاد سے ان کی تخصیص نہیں کرتے۔ اور فقہاء السنۃ بیجا کہ امام شافعیؒ اپنے الرسالۃ اور کتاب الام میں ذکر کرتے ہیں۔ اخباراً۔ ایک دُزَن کی مبین قرآن دیتے ہیں اور یہی احادیث سے قرآن کے عام کی تخصیص، مطلق کی تفسید، مجمل کی تفصیل اور مبہم کی توضیح جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اخبارِ آحاد کو قرآن کے مقابل میں بے کار نہیں سمجھتے بلکہ

خفیر کے علمائے اصول نے فقہاء الرائے کے مسلک کی تائید میں دلائل دیئے ہیں۔ دیکھتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے تمام صحابہؓ کو جمع کر کے کہا تھا کہ جو حدیث قرآن کے خلاف ہو اسے رد کر دیں۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے مبتوتہ و مطلقہ ثلاثہ عورت کے بارے میں ناظم بنت قیسؓ کی حدیث کو تسلیم نہیں کیا تھا کہ ایسی عورت نفقہ کی مستحق نہیں۔ اور کہا تھا کہ ہم خدا کی کتاب کو ایک عورت کے کہنے پر ترک نہیں کر سکتے۔ جس کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ وہ ٹھیک کہتی ہے یا غلط۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ نے یہ حدیث ”کہ گھر والوں کے رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے“ رد کر دی تھی اور یہ آیتِ ثلاثہ کی تھی کہ لا تزودوا زدة و ذرا خری ا کوئی جان دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی چنانچہ شاہِ نساء، ولی الشہر صاحب کے نزدیک یہ قاعدہ کہ عام قطعاً ہوتا ہے ”فقہاء خفیر کا استخراج کردہ ہے۔ اور ایسے قاعدے اگر حدیثِ صحیح کے معارض نظر آئیں تو ان کا فیصلہ یہ ہے لاینبغی ان یروحدینا و انوار اطلاق علیہ القوم لقاعدة استخراجها و اصحابہ فان رعاية الحديث اوجب من رعاية تلك الفائدة المخرجة (رجتہ اللہ ص ۱۵۶-۱۵۷ ج ۱) یعنی کسی خارجی قاعدے کی بنا پر حدیث کو رد نہیں کرنا چاہیئے۔ (ع۔ ح۔ ج۔)

اس حدیث کی کتابیں اس اثر کے وجود سے خالی ہیں۔ نیز دیکھئے حاشیہ حیاتِ امام احمد بن حنبلؒ (مطبوعہ المکتبۃ السلفیہ لاہور ۲۲۲ ص ۲۲۲-۲۲۳ ج۔ ع۔ ح۔)

اس دعوے اور ذیل میں تقریب تمام نہیں۔ حضرت عمرؓ یا حضرت عائشہؓ نے حدیث سے علوم قرآن کی تخصیص سے انکار نہیں کیا بلکہ دونوں کا توقف رادی کے مضبوط روایت میں شک کی وجہ سے تھا جیسا کہ ابنِ حزمؒ نے الاحکام ص ۱۲۹ جلد ۲ آدمی نے الاحکام ص ۷۹ جلد ۲ اور شاہ ولی الشہر صاحبؒ نے حجتہ اللہ ص ۱۱۱ ج ۱ اور علامہ شوکانیؒ نے ارشاد القول ص ۱۱۳۸ میں لکھا ہے نیز اس بارے میں حیاتِ امام احمد بن حنبلؒ (مطبوعہ المکتبۃ السلفیہ لاہور ص ۲۲۲) کا حاشیہ بھی قابلِ مراجعت ہے (ع۔ ح۔ ج۔)

الوجہ کہ جماع نے یہ تفہیمات ذکر کی ہیں۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہائے الرائے کا مسلک عموماً قرآن کے عموم کو باقی رکھنا اور اخبارِ آحاد سے ان کی تخصیص نہ کرنا ہے۔

فقہائے حدیث اس کے خلاف ہیں۔ بلاشبہ فقہاء الرائے کا طریق قرین صواب معلوم ہوتا ہے جب کہ نسوی قرآن حکم ہوں اور تاویل و تفسیر کو قبول نہ کرتے ہوں اور یہ امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب قاعدہ کے ساتھ متشکک ہے جو یہ ہے کہ جب دو نصوص متعارض ہوں اور متاخر کا پتہ نہ چلے تو دونوں میں سے متفق پر عمل کیا جانا چاہیے۔

قطعیّتِ عام کا مطلب حنفیہ کے نزدیک کرتے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں حنفیہ عام کے لیے جس قسم کی قطعیت ثابت

تخصیص کا احتمال بالکل نہیں۔ کیونکہ جب تک تخصیص کا امکان باقی ہو اور اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو اس کا احتمال بہر حال موجود رہے گا۔ لیکن چونکہ تخصیص کی کوئی دلیل موجود نہیں اس لیے ہم اس بنیاد پر عمل کرتے ہیں کہ یہ دلالت قطعی ہے جب تک کہ تخصیص کی دلیل قائم نہ ہو جائے جیسا کہ استدلال و دلالت کلام میں ہوتا ہے۔

جیسا کہ الفاظ ہمیشہ اپنے حقیقی معنی میں استعمال کئے جاتے ہیں اور ان معانی پر ان کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔ مگر مجاز کا احتمال تاہم باقی رہتا ہے چونکہ یہ احتمال کسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا لہذا سے قابل التفات نہیں سمجھا جاتا اور یہ کہنا درست نہیں کہ الفاظ کی دلالت اپنے اصلی معانی پر اس لیے ظنی ہے کہ مجاز کا احتمال باقی ہے۔ اگر ایسا ہو تو کوئی لفظ جھیک معنی ادا کرنے کے قابل نہ ہوتا جو سامع کے لیے اطمینان بخش ہو سکے۔

استدلال بالعموم میں اختلاف اور اس کی تنقیح حکم عام کی دلالت کو مذکورہ معنی کی رو سے قطعی قرار دینے میں حنفیہ کا مسلک عام کو

۱۔ کشف الاستار ص ۲۹۴ ج ۱، مصنف، علامہ آمدی نے ایسی باتوں کے معقول جواب دیدے۔ دیکھئے الاحکام ص ۴۲، ۴۳ ج ۱۲ (ع۔ ح) ۱۔ لیکن اکثر محقق علماء حنفیہ کے نزدیک بھی فقہائے حدیث کا طریق درست ہے۔ دیکھئے اشرار الغلو ص ۱۴۰، ۱۴۱، وغیرہ (ع۔ ح)

سب سے زیادہ قوت دلالت بخشتا ہے۔ کیونکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظنی دلائل بھی عموم کے مختص ہو سکتے ہیں۔ لیکن بعض فقہاء کو یہ سمجھتے ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ عام اس وقت اپنے عموم پر دلالت نہیں کرتا جب تک کہ اس دلالت کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ فقہاء کے اس میں دو گروہ ہیں۔

۱۔ پہلے گروہ کے نزدیک جب تک عموم کی دلیل موجود نہ ہو عام کے کم از کم مدلول کو اخذ کر لینا چاہیئے۔

۲۔ فقہاء کی دوسری جماعت کی رائے میں عام مشترک کی طرح ہوتا ہے اور قرآن کی مدد کے بغیر کوئی چیز اس سے سمجھی نہیں جاسکتی کیونکہ عام سے اس کے بعض افراد بھی مراد لیے جاسکتے ہیں اور سارے بھی۔ قرینہ ہی سے اس کی تعیین ہو سکتی ہے کہ دونوں میں سے کون سا احتمال درست ہے۔ مگر یہ دونوں نظریے کئی عالمی اور لغوی اساس پر مبنی نہیں ہیں۔ کیونکہ ”عام“ عربی میں ہوا یا دوسری زبانوں میں ایک ایسا لفظ ہوتا ہے جو متعدد اشیاء میں دلالت کرے۔ لہذا اس کا متبادر لغوی مفہوم ہی سمجھا جائے گا جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو جائے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک بھی یہ نظریہ قابل ترجیح ہے کہ عام اپنے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ فرماتے ہیں

”یہ امر صرف عربی زبان سے مختص نہیں بلکہ تمام زبانوں میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ صیغہ عموم کی ضرورت سے کوئی زبان بے نیاز نہیں۔ یہ کیونکہ ممکن ہے کہ سب لوگ ضرورت کے باوجود ان سے غافل رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص ایک سر عام کی نافرمانی کرتا ہے ہر اعتراض بننا ہے اور اطاعت کرنے والے سے اعتراض ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کسی عام لفظ سے کسی چیز کو حلال سمجھ لیا جائے تو اسے درست سمجھا جاتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً جب آقا اپنے غلام سے کہے کہ جو شخص میرے گھر میں آئے اسے ایک درہم یا ایک چپاٹی دے دو۔ اور غلام تعمیل حکم میں ہر آنے والے کو درہم

یا چپاٹی دے دے قرآقا کو غلام پر اعتراض کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا اگر کسی داخل ہونے والے کے دینے پر آقا معترض ہو اور کہے کہ اسے تم نے کیوں دیا۔ اس کا قد تو چھوٹا ہے اور میں لمبے قد کے لوگوں کو دینا چاہتا تھا۔ یا کہے کہ یہ تو سیاہ ہے اور میری مراد سفید آدمیوں کو دینا تھا تو غلام کہہ سکتا ہے کہ آپ نے مجھے طویل القامت یا سفید اشخاص کو دینے کا حکم ہی کب دیا تھا؟ بلکہ یہ کہا تھا کہ ”ہر آنے والے کو دے دو“ اور یہ شخص بھی ان میں داخل ہے۔ عقلمند لوگ جب ہر زبان میں یہ گفتگو سنیں گے قرآقا کے اعتراض کو لغو قرار دیں گے اور غلام کے عذر کو درست مانیں گے۔ اور اگر غلام ایک کے سوا سب کو دے دے۔ آقا اسے ڈانٹنے لگے اور پوچھے کہ تم نے اسے کیوں نہیں دیا؟ اور غلام کہے کہ یہ تو لمبے قد کا یا سفید نام ہے اور آپ کے الفاظ عام تھے۔ میں نے سمجھا کہ آپ کی مراد پھوٹے قد کے یا سیاہ نام اشخاص ہیں تو ایسا غلام سزا کا مستوجب ہوگا۔ پس یہ مطلب ہے اس عبارت کا کہ اطاعت کرتے والا موردِ اعتراض نہیں بن سکتا البتہ نافرمانی کرنے والا موردِ طعن ہوگا۔

حکمِ عام کی وجہ سے ثبوتِ حلت کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے میں نے اپنے لونڈی غلام آزاد کر دیئے اور یہ کہہ کر فوت ہو جائے تو اس بات کے سننے والے کے لیے جائز ہے کہ جس لونڈی یا غلام کا نکاح کرنا چاہے تو وارثوں کی اجازت کے بغیر ایسا کرے۔ اسی طرح جب کوئی شخص کہے کہ جو غلام میری ملک میں فلاں شخص ان کا مالک ہے تو یہ اس کا اقرار تصور کیا جائے گا۔ اور اس کا حکم نافذ کر دیا جائے گا بغرض تمام زبانوں میں ایسے عموماً پر احکام کو مبنی قرار دینا بکثرت موجود ہے۔ اسی طرح امام غزالیؒ نے بیان کیا ہے کہ لفظ عام کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

لہ المستصفیٰ من علم الاموال، ج ۱، ص ۲ (ع-ج)

قریبہ اور سیاق کلام کی ضرورت نہیں جو عموم کی جانب کو راجح قرار دے لے البتہ جب عام کا اطلاق لے کشف الاسرار میں اس بحث میں کہ "سلف صالح عموماً قرآنی سے استدلال کرتے تھے" لکھا ہے کہ اصل بات یہ ہے کہ عموم سے احتجاج کرنا سلف صالح یعنی صحابہ تابعین اور ائمہ دین سے متواتر آیا ہے حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ اس معاملہ عورت کے بارے میں مختلف الحیال تھے جس کا خاندانِ فرت ہو جائے حضرت علیؓ فرماتے تھے اس کی مدت البدن الاصلین ہے (یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن کی مدت میں جو زیادہ دور ہو) کیونکہ قرآن مجید میں ایک آیت **وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَیَدَّ مِرْدُنَ اَزْدَابًا یَعْرِضُیْنَ یَاٰنْفُسِیْہِجْنَ اَتْمَبَعَةَ اَشْہَرٍ قَوعَشْرًا اَبْقَیْہُ** ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاندانِ فرت ہو چکا ہو اس کی مدت چار ماہ دس دن ہے۔ اور دوسری آیت میں **اُولَاتِ الْاِحْصَالِ اَجَلُہُنَّ اِنْ یَضَعْنَ حَمْلُہُنَّ (الطلاق)** اس آیت سے استفادہ ہوتا ہے کہ اس کی مدت وضع حمل سے تاریخ بھی معلوم نہیں تاکہ پچھلی آیت کو نسخ قرار دے دیا جاتا پس ضروری ہے کہ احتیاطاً وہ ایسی مدت گزارے جو دونوں میں زیادہ دور ہو۔ عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اس کی مدت صرف وضع حمل ہے کیونکہ دوسری آیت پیچھے نازل ہوئی لہذا وہ اپنے عموم کی وجہ سے پہلی آیت کی نسخ ہے۔

یہ بات نسبی ترجیح کی محتاج ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک آیت دوسری آیت کی نسبت ایک لحاظ سے عام اور ایک اعتبار سے خاص ہے اولاً الاحمال والی آیت اس اعتبار سے عام ہے کہ اس میں عورت شدہ و زوالی عورت اگر حاملہ ہو تو شامل ہو سکتی ہے اور خاص اس لحاظ سے ہے کہ صرف حاملہ عورتوں کو شامل ہے۔ اسی طرح آیت **وَالَّذِينَ یَتُوفُونَ** اس اعتبار سے خاص ہے کہ یہ صرف اسی عورت کو شامل ہے جس کا خاندانِ فرت ہو اور عام یوں ہے کہ اس میں حاملہ اور غیر حاملہ کی کوئی تمیز نہیں پھر لکھتے ہیں "اور صحابہ میں عموماً سے استدلال، بلا اختلاف و تکرار راجح تھا۔ سب صحابہؓ نے آیت کریمہ **یُؤْمِنُکُمْ اللّٰہُ فِیْ اَوَّلِ دَعْوَاہُمْ** پر عمل کیا یعنی اس آیت سے انہوں نے حضرت فاطمہ الزہراءؓ کی روایت پر احتجاج کیا تھا۔ اس کے جواب میں حضرت ابو بکرؓ نے یہ حدیث نبویؐ سنائی نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناہ صدقہ (یعنی ہم گروہ انبیاء کسی کو اپنا وارث نہیں بناتے بلکہ ترکہ صدقہ ہوتا ہے) (آیات الزانیۃ والزانی (النور) السارق والساقۃ (المائدہ) من قتل مظلوماً (الاسرار) دُفِنَ مَا بَقِیَ مِنَ الْمَیِّتِ اَبْقَیْہُ) لا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ مَا اسْتَقْرَیْہُمْ مِنَ الْمَیِّتِ (الباقی صفحہ ۴۴۵)

کر کے خاص مراد لیا جائے وہاں قرینہ کی ضرورت برقی ہے یعنی جب عام اصل استعمال کے اعتبار سے بہت سے آحاد پر مشتمل ہر گمراہ سے چند ایک افراد سے مخصوص کر دیا جائے یہ

عموم قرآن کی حدیث سے تخصیص اور امام شافعیؒ قطعاً ہے تو حقیقہ کے نزدیک اخبار آحاد

قرآن کے حکم عام کی تخصیص نہیں کر سکتیں کیونکہ قرآن قطعی الثبوت ہونے کے ساتھ ساتھ قطعی الدلالة بھی ہے۔ اخبار آحاد اگرچہ قطعی الدلالة ہیں مگر وہ قطعی الثبوت نہیں بلکہ ظنی الثبوت ہیں لہذا نہ قرآن کی معارف پر سکتی ہیں اور نہ اس کے احکام کے کسی حصہ کو سیکار کر سکتی ہیں۔

امام شافعیؒ اور آپ کے متبعین اس کے خلاف ہیں۔ وہ قرآن کے عام احکام کی تخصیص احادیث سے جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان الزانیۃ والزانی ناجلد واکل واحد منہما ماشۃ جلدۃ (النور) یعنی "زانی عورت اور مرد کو سو کرٹے لگاؤ۔ اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے اور شادی شدہ غیر شادی شدہ سب کو شامل ہے لیکن یہ غیر شادی شدہ سے مخصوص ہر چہ گناہ ہے اس کی تخصیص حدیث پر مجز ہے۔ حالانکہ وہ خبر واحد ہے اور متواتر حدیث نہیں ہے۔

حدیث نبوی اور فقہائے عراق حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے فقہ عراق و فقہ حدیث یا یوں کہئے کہ فقہاء الرائے و

فقہائے حدیث کے درمختلف مکاتب خیال پائے جاتے ہیں۔ فریق اول یعنی فقہاء الرائے

(بقیہ ماثر از صفحہ ۴۴۴) (احادیث) لا وصیہ لوارث۔ ومن القی السلاح فھو امن۔ کلابروت

القاتل۔ لا یقتل والدہ ولدہ علاوہ آئین لالتعداد عومات جو کتاب و سنت میں مذکور ہیں "و دیکھئے کشف الاسرار

ج ۳۱) (از مصنف) (حاشیہ صفحہ ۱۸) اسلحہ آخری ٹکڑے کی وضاحت مصنف کی کتاب الشافعی ص ۱۹۸

میں ہے (ع۔ ح) اسلحہ شادی شدہ زانی یا زانیہ کو سنسار کرنے کے حکم کی صحیح حدیث (ع۔ ح) کہ خفیہ کا دعویٰ

ہے کہ حدیث رجم خبر مشہور کے درجہ میں ہے اور خبر واحد نہیں ہے (مصنف) حضرت امام شافعیؒ نے اپنی تصانیف

الرساۃ وغیرہ میں اس مسلک کو قوی اور پُر زور دلائل سے بیان کیا ہے۔ امام ابن القیمؒ نے بھی اعلام الموقعین

میں اس پر مدلل بحث کی ہے (ع۔ ح)

عہداتِ قرآن کو علی الاطلاق رہنے دیتے ہیں اور ان کی تخصیص اسی حدیث سے جائز سمجھتے ہیں جو سند کے اعتبار سے انہی کے درجہ کی ہو۔ یا مشہور حدیث ہو اور خواص دعوام میں اس کو سند قبول حاصل ہو چکی ہو۔ کسی شخص کو مجالِ انکار نہ رہی ہو۔

وہ دو وجوہوں کی بنا پر احادیث سے تخصیص قرآن جائز نہیں سمجھتے۔

(۱) اہل عراق کے پاس صحیح احادیث کا ذخیرہ بہت کم تھا۔

(۲) بدعات کی گرم بازاری اور فرقہ بازی کی وجہ سے حدیثِ نبوی میں دروغ گوئی کا چرچا عام ہو چکا تھا۔ اس لیے عراقی فقہاء قبول احادیث میں احتیاط برتتے تھے کہ مبادا ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء پر وازی کا ارتکاب ہو جائے۔

ہاں جب عام دھامی دونوں کا تعلق احادیثِ نبوی سے ہو تو اندر ہی صورتِ اخصیہ کے نزدیک بھی عام ادلی بالعل ہو گا۔ بشرطیکہ علماء کا اس پر اتفاق ہو اور اسے عام طور سے قبول کیا جا چکا ہو جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا جا چکا ہے۔ ایک مختصر جہ قاعدہ کی رو سے امام ابو حنیفہ حدیث ما سقتہ السماء ففیہ العشر (بارانی زمین میں عشر دینا آتا ہے) کے عموم پر عمل کرتے ہیں اور اس کے بالمقابل دوسری حدیث لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ (پانچ اوسق سے کم نلہ میں زکوٰۃ نہیں) کو قابلِ عمل قرار نہیں دیتے۔

عام مخصوص منہ البعض | حنفیہ جس عام کو غناس کی طرح قطعی الدلالتہ اور خاص کا نا نسخ تصور کرتے ہیں وہ ایسا عام ہو گا جس کی تخصیص نہ ہو چکی ہو۔ لیکن جو عام کسی دلیل خاص سے جو اس کے ساتھ مقترن ہو اور مستقل بالذات ہو مخصوص ہو جائے تو اس کی دلالت باقی ماندہ افراد میں ظنی ہو جاتی ہے۔

لیکن اس مسئلہ اور اس کی ان جزئیات کی جن سے حنفی نقطہ نظر سے تخصیص کی تعریف | امام کی یہ رائے ماخوذ ہے۔ تفصیل اور اس کے

اثبات کے لیے ذکر کردہ دلائل بیان کرنے سے پہلے ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حنفیہ کے یہاں ملے جس سے خود ان کے دونوں معزز شاگردوں نے اختلاف کیا ہے جو پہلی حدیث کے عام کی دوسری سے تخصیص کرتے ہوئے نصاب کے قائل ہو گئے جیسا کہ اوپر ایک حاشیہ میں گزرا ہے (ع-ج)۔

تخصیص کا مفہوم کیا ہے کیونکہ خفیہ اس کا جو مفہوم قرار دیتے ہیں اس میں دوسرے علماء اصول کے وہ مخالف ہیں۔

خفیہ کے یہاں صرف خاص ذیل کا عام ذیل سے اجتماع، عام کی تخصیص کا موجب نہیں جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے، بلکہ خاص اسی صورت میں عام کا مختص ہوگا جب کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں اور خاص مستقل حیثیت کا حامل ہو۔ اگر خاص عام سے متاخر ہو یا بالکس زمانہ مقدم کا ناسخ ہوگا لیکن اس کے عموم کا مختص نہ ہوگا۔

اسی لیے خفیہ تخصیص کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں ہو قصر العام علی بعض افرادہ بدلیل مستقل مقترن (تخصیص کا مطلب عام کو ایک مستقل اور مقترن دلیل کی بنا پر اس کے بعض افراد میں محدود کرنا ہے)

کشف الاسرار کے مصنف اس تعریف کی قیود کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”لفظ مستقل کی قید سے صفت اور استثناء کو خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ تخصیص میں معارضہ کے مفہوم کا پایا جانا ضروری ہے مگر ان دونوں میں یہ مفہوم سر جو نہیں۔ بلکہ استثناء کا مقصد یہ ظاہر کرتا ہے کہ متشی صدر کلام میں داخل نہیں۔ مقترن کی قید سے ناسخ کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ دلیل تخصیص جب متاخر ہو تو اسے نسخ کہیں گے نہ کہ تخصیص“۔
اس کلام سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ دلیل ناسخ عام کی مختص ہوتی ہے مگر ایسی دلیل کے لیے ضروری ہے کہ عام کے ساتھ مقرون ہوا اور دونوں ایک ہی زمانہ میں پائی جائیں۔ اگر دلیل خاص متاخر ہو تو وہ مختص نہیں بلکہ عام کی ناسخ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت تعارض دو ایسی دلیلوں کے مابین ہوگا جن میں سے ایک کے عموم پر عرصہ قلیل یا کثیر تک عمل کیا جاتا رہا ہے۔ پھر متاخر دلیل نے اگر اس کے عمل کو بعض آحاد میں بے کار کر دیا۔

۲۔ دوسری یہ کہ تخصیص ایسے دو نصوص کے تعارض پر مبنی ہے جو زمانہ کے لحاظ سے ایک دوسرے کی معارض ہوں اور ان کے مابین جمع و تطبیق کسی طرح ممکن نہیں بجز اس کے کہ خاص کو عام کا مختص قرار دیا جائے۔ پس صفت اور استثناء کی قسم کے قیود لفظیہ مختص

نہیں تصور کئے جہاں کہیں ان میں تعارض نہیں پایا جاتا۔ صفت اور استثناء، کلام کے اجزاء مکملہ میں اور ان کی ابتداء و انتہاء میں کوئی تعارض نہیں ہوتا۔

تخصیص کی مثال لوگوں کی عام رائج گفتگو میں یہ ہے۔

ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے ”کسی کو مت دو“ اور ”زید کو دو“۔

ایک شخص کے کلام کا جز ثانی پہلے جز کا محض ہے اور جز ثانی ایک مستقل کلام ہے۔

اور جز اول سے ملا ہوا ہے۔

نسخ و تخصیص میں فرق | تخصیص کے معنی نہیں کہ عام کے بعض افراد کو جو اس کے عموم میں داخل ہوتے ہیں حکم سے نکال دیا جائے بلکہ تخصیص کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ شارع شروع ہی سے خصوص کو چاہتے تھے اور لفظ عام جن احاد کو مشتمل نہیں وہ آغاز کار ہی سے اس میں داخل نہیں ہوئے۔

امام غزالی، المستصفیٰ میں اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”دلائل کو محض کہنا مجاز کے قائل سے ہے۔ دلیل سے حکم کے ارادے کا پتہ

چلتا ہے کہ اس نے عموم کے لیے وضع کردہ لفظ سے ایک خاص معنی مراد لیا ہے

حقیقین کی رائے میں تخصیص کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی لفظ عام معنی کے لیے وضع کیا گیا

ہے۔ وہ اس عموم سے نکل کر خصوص کی طرف منتقل ہو۔ تخصیص دراصل اس قرینہ کی

ماند ہے جو کسی لفظ کے حقیقی معنی سے مجازی معنی کی طرف منتقل ہونے کے لیے

مقرر کیا جاتا ہے۔“

اس بیان سے نسخ و تخصیص کا بنیادی فرق سمجھیں آتا ہے کیونکہ نسخ سے ثابت شدہ

احکام تبدیل ہو جاتے ہیں جب عام منسوخ ہو جائے یا اس کا کچھ حصہ منسوخ قرار پائے تو وہ

احکام جو اس کے بعض افراد کے لیے ثابت تھے وہ تبدیل ہو گئے تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے

کہ مخصوص عام کے اصل اور لغوی مفہوم میں شروع ہی سے شریک نہ تھا۔

حنفیہ کے نزدیک تخصیص کی حقیقت بیان

عام مخصوص منہ البعض بحجت کی بعض تفصیلات | حنفیہ کے نزدیک تخصیص کی حقیقت بیان کرنے کے بعد ہم وہ قاعدہ ذکر کرنا چاہتے

ہیں جس کو فقہائے حنفیہ نے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے مقول فروعات سے مستنبط کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”عام کو جب مخصوص کر دیا جائے تو تخصیص کے بعد باقی رہنے والے اُحاد میں عام کی دالالت ظنی ہوگی۔“ یہی وجہ ہے کہ ان باقی ماندہ اُحاد کی تخصیص خبر واحد سے بھی ہو سکتی ہے۔ اگرچہ وہ عام جس کی تخصیص کی جا رہی ہے قرآن کریم ہی میں سے کیوں نہ ہو بلکہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص ممکن ہے۔ چونکہ اخبار اُحاد در قیاس سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ ظنی ہوتی ہے لہذا یہ دونوں صرف اپنے جیسے ظنی کی تخصیص کر سکتے ہیں۔

یہ قاعدہ حنفیہ نے چند فروعات سے اخذ کیا ہے۔ صاحب کشف الاسرار اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”یہ قاعدہ کہ عام مخصوص منہ البعض فی الجملہ ہو سکتا ہے۔ اس کے مذہب حنفی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے حدیث نبوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط سے استدلال کیا ہے کہ بیع شرط کی وجہ سے فاسد ٹھہرتی ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے اور یہ عام مخصوص البعض ہے کیونکہ شرط بخیار اس سے مستثنیٰ قرار دی گئی ہے۔ اسی طرح پڑوس کی بنا پر شفعہ کا استحقاق حدیث الجار احق بسبقہ (پڑوسی قرب کی وجہ سے زیادہ حق رکھتا ہے) سے ثابت کیا ہے۔

اور یہ ایسا عام ہے جس میں مخصوص داخل ہو گیا ہے کیونکہ شریک کی موجودگی میں پڑوسی زیادہ استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام محمدؒ نے اراضی پر قابض ہونے سے پہلے ان کی بیع کے منع ہونے پر حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مالہ یقبض ۛ یعنی آپؐ نے کسی چیز پر قبضہ کرنے سے پیشتر اس کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ لیکن مہر کی فروختگی قبضہ سے پیشتر اس سے مستثنیٰ ہے۔ اسی طرح میراث کی بیع قبل القبض اور بدل صلح کی بیع اس عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

ۛ تحریر و تحقیق نصب الراہ ص ۱۰۷-۱۰۸ ج ۴ میں دیکھو (ع۔ ح) ۛ ایضاً ص ۴، (ع۔ ح) ۛ

ۛ نصب الراہ ص ۴۳۲ ج ۴ (ع۔ ح) ۛ

امام البیہقیؒ نے اس عام کو قیاس سے مخصوص قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عام مخصوص البعض عمل کے لیے حجت تو ہے مگر دلیل قطعی نہیں کیونکہ قیاس بذات خود دلیل قطعی نہیں تو وہ ایک قطعی حجت کا معارض کیونکہ ہر سکتا ہے شمس الائمہ نے اسی طریقہ ذکر کیا ہے یہ

شمس الائمہ نے مندرجہ بالا طریقہ سے اس اصل کا استخراج کیا ہے۔ وہ اصل یہی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا کہ عام مخصوص منہ البعض کی دلالت باقی ماندہ افراد میں ملتی ہوتی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام البیہقیؒ عام مخصوص البعض کی مزید تخصیص صرف احادیث آحاد سے ہی نہیں بلکہ قیاس سے بھی کرتے ہیں جو درجہ میں خبر واحد سے فروتر ہے جس کی شمس الائمہ وغیرہ نے تو کوئی مثال ذکر نہیں کی لیکن شاید حدیث رباعیہ بیع والی آیت سے مل کر اس کی مثال بن سکتی ہے چنانچہ آیت کہیمہ احل الله البيع وحرم الربا (البقرہ ۲۷۵) یعنی "اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام قرار دیا۔" میں ہر بیع حلال نہیں ہوگی بلکہ وہی جو ربا سے خالی ہو۔ گویا حدیث ربا سے آیت مخصوص ہو گئی۔ اس معنی کی تقویت و تخصیص حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ آپؐ فرمایا: الذہب بالذہب مثلاً بمثل ید ابید الحدیث "سونے کے عوض میں سونا برابر اور نقد بہ نقد اور زیادتی سود ہے۔ نمک کے عوض میں نمک برابر برابر، نقد بہ نقد اور اس میں اضافہ سود ہے۔ جوئے کے بدلے جوئے برابر برابر اور نقد بہ نقد اور زیادتی سود ہے۔ کھجور کے بدلے کھجور برابر برابر اور نقد بہ نقد اور اس پر اضافہ سود ہے۔"

یہ مشہور حدیث ہے جسے عام طور سے سند قبولیت حاصل ہو چکی ہے۔ امت کا تعامل بھی اسی پر ہے یہ قرآن کی مخصوص بھی ہو سکتی ہے۔

علامہ نے حدیث ہذا کو عام طور سے قبول کیا۔ اس سے علی کا استخراج کیا۔ غیر منصوص

لے کشف الاسرار ص ۱۸ ج ۲ (مصنف)

سے نصب الرایہ ص ۳۶ ج ۴ لیکن لفظ مختلف ہیں (ع۔ ح)

اشیاء کو اس حدیث میں ذکر کردہ اشیاء پر قیاس کیا ہے

مندرجہ بالا بیان کے مطابق حدیث بیع والی آیت کی دو تخصیصیں کر دی گئیں۔

- ۱۔ اڈل یہ کہ حدیث میں جن اشیاء کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں۔ یا کہ حرام قرار دیا۔
- ۲۔ اس حدیث میں ذکر کردہ اشیاء کے نظائر و امثال کو علماء کے حسب اختلاف ان پر قیاس کیا گیا ہے۔

فقہ میں عام مخصوص البعض کی حیثیت بہر کیف بات یہاں پہنچ کر ختم ہوتی ہے کہ عام مخصوص البعض بعد از تخصیص حجت ہونے کے اعتبار سے

اخبار آحاد سے بھی کم درجہ کا رہ جاتا ہے کیونکہ اخبار آحاد استدلال کے وقت قیاس پر مقدم ہوتی ہیں اور قیاس ان کا معارض نہیں ہو سکتا۔ بخلاف اس کے قیاس، عام مخصوص البعض کا معارض ہو کر اس کے بعض افراد کو اس کے عموم لفظ سے خارج کر سکتا ہے حقیقہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نقص خاص کسی علت کی حامل ضرور ہوتی ہے۔ خواہ وہ علت استنباطی ہی کیوں نہ ہو، تاہم استنباط کے بعد اسے علت ظاہرہ قرار دے کر اس کی علت عام کے ان آحاد میں سرایت کر جاتی ہے جو غیر منصوص ہوتے ہیں۔ پھر یہ نتیجہ نہیں چل سکتا کہ یہ علت عام کے کن افراد کو اپنے سے خارج کر

سکے ظاہر یہ جو غیر منصوص علت قیاس کو تسلیم نہیں کرتے وہ رہا کی حرمت صرف ذکر کردہ اموات تک محدود رہتے ہیں عام علماء ان کے نظائر و امثال کو بھی ان پر قیاس کرتے ہیں۔ تعین علت میں علماء مختلف البیان ہیں امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کے نزدیک علت اتحاد جنس اور کیل و وزن ہے، اگر دونوں علتیں یعنی جنس اور کیل و وزن موجود ہوں تو زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہیں۔ اگر ایک علت مفقود ہو تو اسے ناقص تصور کیا جائے گا۔ اس صورت میں زیادت جائز ہوگی مگر ادھار حرام۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز کو پہلے سے لیا جائے اور اس کا بدل لیا جائے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں حرمت زیادت کی علت اتحاد جنس اور سونے چاندی میں شن بنتا ہے۔ سونے چاندی کے علاوہ دوسری اشیاء میں حرمت زیادت کی علت اتحاد جنس اور خوردنی اشیاء میں سونا ہے حرمت تنافیر کی علت اثنتیت یا خوردنی اشیاء میں سونا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اختلاف جنس محققین مذہب مالکیہ بھی شوافع کے ہنوا ہیں۔ البتہ انہوں نے خوردنی اشیاء میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ ذخیرہ اندوزی کے قائل بھی ہوں (الامسلف) اس دقیق بحث کی تفصیل فقہ یا حدیث کی بڑی کتابوں میں مل سکتی ہے (ج۔ ۱)

رہی ہے۔ لہذا وہاں شبہ پڑ جاتا ہے کہ کیا عام اپنے اصل کے اعتبار سے بھی دلالت کے قابل ہے یا نہیں؟ لہذا اندری صورت قیاس عام مخصوص البعض کا معارض ہو سکتا ہے۔ بلکہ عند الاستدلال وہ مقدم ہوگا صاحب کشف الاسرار کہتے ہیں۔

”تخصیص کا ارادہ نص کی علت سے ثابت ہوتا ہے۔ نص ظاہر ہوتی ہے اور علت جو نص کے وصف کی حیثیت رکھتی ہے وہ بھی ظاہر ہوتی ہے پس خصوص میں مخفی و مستور ارادہ ایک ظاہری دلیل سے ثابت ہو جاتا ہے مگر اس میں جہالت باقی رہتی ہے اور اس کی وضاحت نہیں ہو پاتی۔ چونکہ تخصیص کے ارادے کا احتمال موجب شبہ ہوتا ہے لہذا ایسی دلیل علم یقینی کی موجب تو نہیں ہو سکتی البتہ قابل عمل ضرور ہوتی ہے۔ مگر خبر واحد بیان کردہ عام مخصوص البعض سے فائق ہوتی ہے کیونکہ حدیث اپنے اصل کے اعتبار سے ثابت ہے۔ صرف اس کے طریق میں شبہ ہے اور ظاہر ہے کہ طریق کے مشتبہ ہونے سے اصل کو باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ مگر عام مخصوص البعض کے اصل ہی میں شبہ ہے کہ وہ اس کو شامل ہی نہیں۔ لہذا وہ قیاس کی طرح ہے کیونکہ قیاس مشتبہ الاسل ہوتا ہے۔ اور اس میں موجب نہ ہونے کا احتمال باقی ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ نص خاص معلول ہوتی ہے لہذا باقی ماندہ افراد کی جانب اس علت کے متعدی ہونے کا احتمال موجود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ احتمال عمل کو ساقط نہیں کر سکتا گو یقین کو ضرور ازل کر دیتا ہے۔“

ہمارے اس بیان کے مطابق خلاصہ کلام یہ ہوگا کہ صیغہ خاص اکیلا ثابت نہیں ہوتا بلکہ علت سمیت ادھر جس میں وہ موجود ہو سب کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور یہ ایک مبہم و مجہول بات ہے جس کا اثبات ایک دلیل ظاہر پر مبنی ہے۔ جب سرے سے اصل دلیل ہی مشتبہ ہو گئی تو یقین جانا رہا اگرچہ اسے قابل عمل تصور کیا جائے گا لہذا جب اصل دلیل میں شبہ ہو گیا تو وہ قیاس جیسی ہو گئی کیونکہ قیاس میں جو کمزوری پائی جاتی ہے وہ اسی شبہ پر مبنی ہوتی ہے کہ اس کی جانبیں علت حکم میں متحد نہیں ہیں۔

لے کشف الاسرار ص ۳۱۳ ج ۱

یہ ہیں حنفیہ کے دلائل جو اس قاعدہ کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے ذکر کئے ہیں کہ جب عام کی تخصیص کر دی جائے تو وہ قطعی ہو جاتا ہے اور اس کی مطابقت حدیث ربامح آیت حلت بیع سے ظاہر ہے۔ کیونکہ حدیث رباس آیت کے حکم سے صرف انہی اشیاء کو خارج نہیں کرتی جن کا ذکر اس حدیث میں موجود ہے بلکہ قیاس کرنے والے فقہاء نے آیت کے عموم سے ان تمام اشیاء کو خارج کر دیا ہے جن میں ان کی استنباط کردہ علت موجود ہے۔ حنفیہ نے ناپ تول والی چیزوں میں اتحاد مقدار اور اتحاد جنس والی تمام اشیاء کو حلت بیع کے حکم سے خارج کر دیا ہے۔

مالکیہ نے معلومات اور ان اشیاء کو جن میں اتحاد جنس پایا جاسکے اور ذخیرہ اندوزی کے لائق ہوں اس آیت کے حکم سے نکال دیا۔

شافعیہ مالکیہ کے ہمنوا ہیں مگر ذخیرہ اندوزی کی شرط کو معتبر نہیں سمجھتے۔ علت کی بنا پر جن اشیاء کو خارج قرار دیا جاتا ہے اس کی تعیین نہیں کی جاسکتی اور وہ ایک مبہم و مجہول اندازہ ہے پس اس سے اصل دلیل مشتبہ ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور اس کا یقین باقی نہیں رہتا۔

اصول بالائپر تبصرہ ناقدانہ اور اس کی ضرورت | اب ہم ذکر کردہ قاعدہ پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں کہ جب حنفیہ کے یہاں عام تخصیص کرنے سے قبل قطعی الدلالتہ ہوتا ہے تو عام میں سے اسی چیز کو خارج قرار دیا جائے جو نص خاص میں مذکور ہو اور ان کو خارج کرنے کی کوئی وجہ نہیں جن میں خاص والی علت موجود ہو کیونکہ یہ قیاس ہے اور قیاس نص کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔ لہذا بنا بریں قیاس عام کو مشتبہ قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ہی خاص والی علت کو غیر منصوص علیہ میں جاری کرنا مناسب ہے جب کہ اپنے اصل کے اعتبار سے عام قطعی الدلالتہ ہے پس اس قیاس سے نہ تو عام کی قطعیت ساقط ہو سکتی ہے اور نہ یہ اس کے قطعی ہونے کی دلیل بن سکتی ہے اس لیے کہ یہاں دعوے کو دلیل کا مقدمہ بنا دیا گیا ہے۔ دعوے یہ ہے کہ عام قطعی ہوتا ہے اور قیاس کی بنا پر تخصیص درست ہے اور دلیل کا مقدمہ علت نص کی باری کرنے کا امکان اور اس جزا مات کی وجہ سے شبہ کا مارض ہوتا ہے کیونکہ قطعی

طور سے معلوم نہیں کہ علت کہاں کہاں پائی جاتی ہے اور نص کی علت کو جاری کرنا تخصیص باقیاس سے اذریہ دعوئے کے تنازع میں سے ہے۔

اور اگر بریل نازل ہم علت کا اجزاء تسلیم کر بھی لیں تو بھی علت کا ظاہر ہونا بایں طور کہ وہ نص کے قریب ہو، ضروری ہے۔ جب علت ایسی ہوگی تو جس میں وہ پائی جائے گی اسے منصوص علیہ کے برابر تصور کیا جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تخصیص کے بعد جو افراد باقی رہیں گے وہ نص خاص اور اس کی علت کی بنا پر محدود و معلوم ہوں گے۔ اور ان پر عام کی دلالت کسی شبہ کے بغیر قائم اور ثابت ہوگی۔ اور مقامات خروج منصوص علیہ ہوں گے اور اس کی علت جن پر مشتمل ہوگی وہ معلوم ہوں گے اور ان کی پہچان میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ فخر الاسلام بزدوی اور ان کے تابعین کا یہ نظریہ کہ تخصیص کے بعد عام، ظنی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور حجت ہونے کے اعتبار سے وہ اخبار آحاد سے بھی کم درجہ ہو جاتا ہے۔ ہمارے لیے اس پر تنقید و تبصرہ اس لیے ضروری تھا کہ قرآن میں متعدد ایسی آیات موجود ہیں جن کی تخصیص کی جا چکی ہے اور اگر ان کے ساتھ استدلال و احتجاج اس حد تک کمزور ہو کہ قیاس سے بھی ان کی تخصیص جائز قرار دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قیاس، متعدد قرآنی نصوص کے سامنے ایک دیوار بن کر کھڑا ہو جاتا اور ان کے بعض افراد کو نکال باہر کر تلہے خفیہ اپنی کتابوں میں کثرت سے ایسی آیات ذکر کرتے ہیں جو مخصوص ہو چکی ہیں۔ آیت میراث بھی ان میں سے ایک ہے۔ کیونکہ قائل اور غیر مسلم کو وارث قرار نہیں دیا جاسکتا اور وہ اس آیت سے مستثنیٰ ہیں۔ کیا آیت میراث سے استدلال کرنے میں اس تخصیص کے بعد شبہ پیدا ہو جائے گا؟ اور قیاس بھی اس کا معارض ہو سکے گا۔ حاشا للہ ابھلا کون فقہ ایسی بات کہہ سکتا ہے یہاں تک کہ قیاس کی پرزور حمایت کرنے والے سے بھی اس کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ لیکن ایک ایسے قاعدہ کی حمایت و دفاع کا جذبہ ان اقوال کا واحد محرک ہے جس پر ان کے بہت سے فروعات مبنی ہیں اور ان شیوخ کے اکثر اصول استنباط کا انحصار صرف اسی قاعدہ پر ہے۔

انفاظ خصوص و عموم سے متعلق مسائل اور ان کے ظنی اور قطعی ہونے کے اعتبار سے ان کی دلالت کی نسبت فقہائے عراق کے سرخیل امام ابو حنیفہؒ کی طرف کیسی بھی ہو۔ ان کے

شواہد سے اہل الرائے کے ذاتی رجحان کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ مگر اس رجحان کا قوی محرک ان کے یہاں احادیث صحیحہ کی قلت یا ان تک پہنچنے والے بعض آثار میں انہیں شبہ تھا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ وہ زیادہ تر نصوص قرآنیہ سے حجت لانے میں مبالغہ کرتے ہیں اور اس موضوع میں وارد شدہ احادیث کی طرف چنداں توجہ ہی نہیں دیتے تھے۔

مثلاً حنفیہ کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ خاص اپنے موضوع میں محتاج بیان نہیں ہوتا۔ اس لیے جو احادیث کہ کسی مسئلہ میں وارد ہوئی ہوں ان سے وہ مطلقاً دشمنیں لیتے۔ کیونکہ ان کی رائے میں قرآن کی تشریح کے لیے ان احادیث کی ضرورت نہیں۔ بنا بریں وہ ان کو کتاب السنہ پر زیادت قرار دے دیتے ہیں۔ پھر اگر ایسی احادیث مستفیض یا مشہور کے درجہ کی ہوں گی تو قبول کر لیتے ہیں اگر احاد ہوتی ہیں تو انہیں مسترد کر دیتے ہیں یہ طرز فکر و عمل ان کا عبادات تک میں موجود ہے جس کے لیے ان کا دعوے یہ ہے کہ بہت سی فروعات میں ان کو اس قاعدہ کے شواہد ملے ہیں۔ جن میں نصوص کتاب ہی سے استمداد و استدلال کیا گیا ہے حالانکہ وہاں ایسی احادیث آحاد بھی موجود ہیں جو ان نصوص کی وضاحت اور ان کے دقیق معانی کی تشریح کرتی ہیں۔ لیکن ہم نے جہاں یہ بحث کی ہے وہاں لکھا ہے کہ شایہ امام ابو حنیفہؒ کے تنہا نص قرآنی پر اعتماد کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کو احادیث تک رسائی حاصل نہ ہو سکی۔ اگر احادیث ان تک پہنچ جاتیں تو تبیین و تشریح قرآن کریم میں ضرورت ان سے مدد لیتے —!

نیز حنفیہ اس اصول پر بھی سختی سے عامل ہیں کہ عام قطعی الدلالتہ ہوتا ہے اور اسی قطعیت سے وابستہ ہونے کی وجہ سے وہ ان احادیث آحاد کی جانب توجہ نہیں دیتے جو اس باب میں وارد ہوئی ہیں اور ان کو اس لیے ناقابل التفات قرار دیتے ہیں کہ وہ ظنی الثبوت ہیں اور قرآن کا حکم عام حدیث کے مقابل میں قطعی الثبوت اور قطعی الدلالتہ ہوتا ہے لہذا اخبار آحاد اس کے مقابل میں کینہ بڑھ سکتی ہیں؛ اس کی مثال میں حنفیہ وہ فروعات ذکر کرتے ہیں جہاں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے عموماً قرآن پر عمل کیا ہے اور ان صحیح محقق اخبار آحاد کی طرف توجہ نہیں دی جو عموماً قرآن کی تفصیص کر سکتی تھیں۔ ہم یہاں حکم خاص کے بارے میں ذکر کردہ اپنے بیان کو دہراتے ہیں اور وہ یہ کہ عین ممکن ہے امام حنبلؒ کو ان احادیث کا پتہ نہ چل سکا اور انہوں نے آیات کو ان

کے عموم پر رہتے دیا۔

ایسے ہی حقیقہ بڑے وثوق سے یہ بات کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی تخصیص قیاس سے ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ اس سے ان کا مقصد قیاس کے دائرہ کو وسیع کرنا اور اس کے اطراف و اکناف کا پھیلا نا ہے۔ ان کے یہاں تخصیص کنندہ نص کا دائرہ بھی خاصہ وسیع ہے۔ یہاں تک کہ وہ اس کے الفاظ سے تجاوز کر کے اس کی علت کو بھی مقصود قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں تخصیص صرف الفاظ نص اور اور ان کے مندرجات و محتویات کے دائرہ ہی میں محصور نہیں بلکہ اس سے استنباط کردہ اوصاف و علل میں بھی الفاظ کی تخصیص کی قوت پائی جاتی ہے۔

پھر اسی پر بس نہیں بلکہ وہ اپنے دعوے عام پر رواں دواں رہتے ہیں۔ مبالغہ آمیزی کی حد یہ ہے کہ اس دعوے کو استنباط کرنے والے یہ کہنے کی جرأت کرتے ہیں کہ نص قرآنی جب کسی شخص کی بنا پر مخصوص منہ البعض ہو جاتی ہے تو اس صورت میں قیاس بھی اس کا معارضہ کر سکتا ہے قیاس کے بارے میں یہ متاخرین کا افراط و غلو ہے۔ یہ خیال متقدمین کے نظریات کا آئینہ دار نہیں البتہ ان کے کثرت قیاسات کی غمازی ضرور کرتا ہے۔

(۳۷)

بیان قرآن اور سنت کا اس تعلق

قرآن حکیم کی اہمیت و ضرورت | قرآن حکیم ہی شریعتِ اسلامیہ کا مصدر و ماخذ ہے یہ دین کا اصل سرچشمہ اور اس کے اصول و فروع کا ماخذ

اشتقاق ہے۔ دلائل و براہین نے اسی سے زورِ استدلال حاصل کیا۔ اس لحاظ سے یہ شریعت کا ضابطہ اور اس کے احکام کا جامع ہے۔ عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں :-
”جس نے قرآن کو اپنے سینہ میں جمع کیا اس نے عظیم ذمہ داری کا بار اٹھایا۔ اس کے دونوں پہلو اسے ربوبت پر عادی ہیں صرف اس کی طرف وحی نہیں آتی۔“

ابن حزم ظاہریؒ فرماتے ہیں :-

”جملہ فقہی مسائل کی اصل قرآن میں موجود ہے۔ سنت صرف اس کا اعلان کرتی ہے

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما فرضنا فی الکتب من شیء (۳۸:۵) یعنی

ہم نے قرآن میں کسی چیز کا ذکر باقی نہیں چھوڑا۔

حضرت عائشہؓ فرماتا کرتی تھیں۔ من قرء القرآن فلیس فوقہ احد

قرآن پڑھنے والے سے بہتر اور کوئی نہیں۔

ان نصوص اور دیگر کمزرت دلائل سے جن کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں معلوم ہوتا ہے

کہ قرآن حکیم شریعت کا ضابطہ و کلیہ ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ قرآن میں شریعت کا ذکر اجمال سے ہے

جو محتاج تفصیل ہے اور بیشتر مواضع میں اس کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہے۔ لہذا قرآن سے

استنباط احکام اور استخراج شرائع کے لیے سنت کی دست گیری ناگزیر ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ

نے فرمایا :

وانزلنا اليك الذكورتين للناس ما نزل اليهم (الغلل) یعنی ”قرآن آپ کی طرف ہم نے اس لیے اتارا ہے کہ آپ اس کی خوب وضاحت کر دیں۔“
ہاں قرآن حکیم کی بعض آیات جو شرعی احکام پر مشتمل ہیں تبیین و تفصیل سے بے نیاز ہیں جیسے وہ آیت جس میں حد قذف کا حکم ہے چنانچہ سورہ نور میں ہے ۔

والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا بأربعة شهداء
فأجلدهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً
اولئك هم الفاسقون (۲۴: ۴)

”جو لوگ پاک دامن عورتوں کو مستہم کریں اور پھر
چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو انہیں اسی سے
لگا دینے اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کیجئے۔
ایسے لوگ اللہ کی حدود سے نکل جانے
والے ہیں۔“

اسی طرح لعان اور اس کے طریقہ پر مشتمل یہ آیت بھی سورہ نور میں ہے ۔

والذين يرمون اذواجهم
ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم
فشهداوة احدہم اربعۃ شہادات
بأنه انہ لمن الضدقين والخامسة
ان لعنة الله عليه ان كان من
الكاذبين ويدبر معنا العذاب
ان تشهد اربع شہادات بأنہ
انہ من الكاذبين والخامسة
ان غضب الله عليه ان كان
من الصادقين (۲۴: ۶)

”جو پانی بویوں پر زنا کی نینت لگائے اور
ان کی ذات کے ماسوا کوئی گواہ موجود نہ
ہو تو چار مرتبہ گواہی دینا چاہیئے کہ وہ
سچا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ اگر وہ
جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت ہو۔
اور عورت سے بائیں طور سزا دور ہو
سکتی ہے کہ وہ چار مرتبہ شہادت دیتے
ہوئے کہے کہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں
مرتبہ کہے کہ اس پر خدا کا غضب ہو اگر مرد
ٹھیک کوتا ہو۔“

مندرجہ بالا آیت سے لعان کی وضاحت ہوتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ لعان کس حالت
میں ضروری ہے۔ حدیث میں ان نتائج کا تفصیلی بیان پایا جاتا ہے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں۔

حدیث قرآن کی شارح ہے | قرآن مجید کی بعض آیات بنوہ تعلق احکام سے ہے محتاج
 التشریح ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ آیت مجمل بہ تو اسے تفصیل کی
 ضرورت ہوگی۔ اس کے معنی میں خفا ہوتا ہے تفسیر، دلیل کی حاجت ہے۔ مطلق ہرگز
 اسے مقید کیا جاسکے گا علیٰ ہذا النقیس۔ تمام علماء متفق البیان ہیں کہ حدیث ہی قرآن کی شارح
 و ترجمان ہو سکتی ہے۔ فقہاء رائے اور فقہائے حدیث دونوں ہی کہتے ہیں کہ ان کے نقطہ نظر میں
 اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ نقطہ فرق و امتیاز کی وضاحت یہ ہے کہ فقہائے رائے قرآن کے
 مواضع بیان کی ضرورت کو محدود رکھتے ہیں جب کہ فقہائے حدیث کے نزدیک اس میں
 وسعت ہے وہ بہت سے مقامات میں قرآن کو تفصیل میں سنت کا محتاج مانتے ہیں جبکہ
 خاص کی بحث کے دوران آپ یہ اختلاف ملاحظہ کر چکے ہیں کہ فقہاء اہل الرائے کے نزدیک
 خاص بذات خود اپنے مدلول میں واضح ہوتا ہے اور محتاج بیان نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے موضوع
 سے متعلق حدیث میں جو بیان ہوگا وہ زیادت قرار پائے گا اور اسی صورت میں قابل قبول ہوگا
 جب اس کی قوت میں جہت الثبوت کی طرح خاص سے کم نہ ہو۔ بخلاف ازیں فقہائے حدیث
 کے نزدیک احادیث مرویہ جو آیات قرآنیہ کے موضوع سے متعلق ہوں وہ اس کے عموم کی
 تخصیص، مطلق کی تقید اور خاص کی توضیح و تبیین کر سکتے ہیں۔ ان کی رائے میں کبھی خاص بھی محتاج
 بیان ہوتا ہے اور جو حدیث بھی اس کے موضوع سے متعلق ہوگی وہ اس کی شارح اور ترجمان
 تصور کی جائے گی۔

فقہاء الرائے اور فقہائے حدیث کا اختلاف | بہر کیف فقہائے رائے جن کے سرخیل
 امام ابوحنیفہؒ ہیں یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ
 سنت عند الضرورت کتاب کی شارح ہو سکتی ہے۔ اگرچہ ان کی رائے میں حاجت بیان فقہائے
 حدیث کے خیال کے علی الرغم بہت کم ہوتی ہے۔

حنفی علمائے اصول نے قرآن کی تشریح و توضیح کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے کلام سے
 متفاد ہوتا ہے کہ حدیث کا شارح قرآن ہونا تین قسموں میں منقسم ہے۔
 ۱۔ قسم اول۔ بیان تقریر

بیانِ تقریر سے مراد یہ ہے کہ حدیث کے بیان سے آیت کی تاکید و تثبیت ہوتی ہو۔
جیسا کہ حدِ رمضان کے بارے میں حدیثِ نبوی۔

صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ (پانچ دیکھ کر روزے رکھنا شروع کرو اور پانچ دیکھ کر
روزے رکھنا ترک کرو)

یہ حدیث مندرجہ ذیل آیت کی مؤکد ہے۔

شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ہدی للناس و بینات من الہدی والفرقان فمن شهد منکم الشهر فلیصمه (البقرۃ)

”ماہ رمضان ہی میں وہ قرآن اتارا گیا جو لوگوں کے لیے باعثِ ہدایت اور رشد و ہدایت کے دلائل پر مشتمل ہے جس کی زندگی میں یہ مہینہ آجائے وہ اس میں روزے رکھے۔“

(۲) قسم ثانی بیانِ تفسیر۔

بیانِ تفسیر سے مراد اس چیز کی وضاحت ہے جس میں کچھ خفا ہو جیسے قرآن میں مجمل اور مشترک وغیرہ۔

بیانِ مجمل کی مثال نماز، روزہ اور حج کی تفصیلات ہیں۔ قرآن میں ان کا بیان مجمل تھا نماز کا حکم دیا مگر اس کے ارکان اور اوقات نہیں بتائے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے ان کی وضاحت کر دی فرمایا:

صلوا کما سارایتہمونی اصلی صحیح بخاری

”یوں نماز پڑھو جیسے تم مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو“

قرآن میں زکوٰۃ کا حکم دیا۔ حدیث نے اس کی وضاحت کی چنانچہ آپ نے سونے اور چاندی کی زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا۔

ہا تو اربع عشر اموالکمہ اپنے مال کا چالیسواں حصہ دو۔

اپنے اپنے اعمال کے نام نہ طوابع کرمشیدیوں اور مختلف قسم کے غلہ جات کی زکوٰۃ کی وضاحت فرمائی۔ اسی طرح حج کا ذکر قرآن میں مجمل تھا۔ حدیث نے پوری طرح مناسک حج بیان کئے۔

لہ مشکوٰۃ (ع۔ ج ۱) ۱۷۱ روایت کشف الاسرار ص ۱۰، ج ۳ سے منقول ہے نصب الرایس ص ۳۶۵ ج ۱۲ اور تھیس ص ۸۲ میں
ہا تو اربع عشر اموالکمہ حضرت عائشہؓ پر موقوف ہونے کو ترجیح دی گئی ہے (ع۔ ج ۱)

قرآن کا مجمل حکم جس کی وضاحت حدیث نبوی نے کی اس کی مثال آیت سرقہ ہے۔

و السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا
 ”چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ ان کے کئے کی سزا ہے اور خدا کی طرف سے عبرت آموزی ہے۔“

اس آیت میں اس نصاب کی مقدار متعین نہیں کی گئی جس سے قطع یا لازم آتا ہے۔ اس کے شرط بھی مذکور نہیں سنت نے اس کی وضاحت کی۔

ایسے ہی مجمل حکم (جس کی سنت نے وضاحت کی) کی مثال خفیہ کے یہاں آیت رہا ہے۔
 واحل الله البيعة وحرم الويلاد البقرة
 ”خدا نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام قرار دیا۔“
 خفیہ کے بیان کے مطابق حدیث نے رہا کے حدود و قیود متعین کئے اور بتایا کہ رہا کن احوال میں ہوتا ہے۔

لفظ مشترک کی مثال جس حدیث نے واضح کیا۔ درج ذیل آیت میں لفظ ”قرو“ ہے۔
 والمطلقات يتربصن بانفسهن
 ”مطلقہ عورتیں تین ”قرو“ تک انتظار کریں۔“

لفظ قرو سے طہر اور حیض دونوں مراد لیے جاسکتے ہیں۔ سنت سے واضح ہوا کہ یہاں حیض مراد ہے۔ حدیث نبوی میں ہے:-

طلاق الامة ثنتان وعدتها
 ”لوٹنے کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔“

اس سے واضح ہوا کہ ”قرو“ سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔ ورنہ حدیث کے الفاظ یہ ہوتے کہ ”لوٹنے کی عدت دو طہر ہے“ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:- ”لوٹنے کی لہ مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے متعدد معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہو۔ جیسے لفظ ”عین“ یہ لغوی معنی کے اعتبار سے آنکھ، پانی کے چشمہ اور شخصیت وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور جیسے لفظ ”قرو“ کہ اس کا اطلاق طہر و حیض دونوں پر ہوتا ہے (از منصف) لہٰذا اس روایت کی تخریج و تحقیق کے لیے نصب الراية ص ۲۲۶ ج ۳ ملاحظہ ہو (ع۔ع۔ع)

عدت دو حیض سے ۷

بیان کی یہ قسم متصل بھی ہو سکتی ہے اور منفصل اور زمانے کے اعتبار سے مترافی بھی اور مطلق بھی۔ تاہم عمل کی ضرورت کے وقت سے تاخیر جائز نہیں منظور ہو سکتی۔ کیونکہ اس میں تکلیف مالا یطاق پائی جاتی ہے پھر جس امر میں خفا اور ایمال ہو اس پر عمل کیے ممکن ہو گا۔ اس پر تو عمل کرنے کا مطالبہ گویا مطالبہ محال ہے جو جمہور علمائے اصول کے یہاں ناجائز ہے۔

البتہ عام کی تخصیص حقیقہ کے یہاں مؤخر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تخصیص کا مفہوم یہ بتانا ہے کہ عام سے اس کے بعض احاد مراد ہیں تخصیص کے ذریعہ ایک لفظ کو عموم سے نکال کر خصوص کی حدود میں داخل کر دیا جاتا ہے اور مختص اس کا قرینہ ہوتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ وہ مختص علم کے متصل اور ساتھ ہو اس سے مترافی نہ ہو۔ نیز اس لیے بھی کہ حقیقہ کے یہاں عموم و خصوص ایک باب حکم کے اعتبار سے مساوی درجہ کے ہوتے ہیں جب مختص متاخر ہو گا۔ حالانکہ عام واجب العمل ہو چکا ہو گا پھر جب مختص تاخیر آئے گا تو وہ گویا عام کی ایک جز کو اس پر عامل ہونے کے بعد باطل قرار دے گا۔ مگر اسے تو نسخ کہتے ہیں نہ کہ تخصیص اور یہ تبدیلی ہوئی تفسیر نہ ہوئی۔

حقیقی علمائے اصول کے ہاں ان میں فرق پایا جاتا ہے کہ بیان مجمل و مشترک کو محض

بیان مجمل و مشترک اور تخصیص عام میں فرق

تفسیر و توضیح کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ جب تک ان دونوں کی وضاحت نہ کی جاوے خفا اور اشتباہ کی بنا پر ان پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ بخلاف ازیں جہاں تک عام کی دلیل مختص کا تعلق ہے اسے ہر اعتبار سے بیان کہنا موزوں نہیں۔ کیونکہ ذاتی اعتبار سے عام میں نہ کوئی احتمال و اشتباہ ہوتا ہے اور نہ اس کے معنی میں کوئی اجمال اور ابہام پایا جاتا ہے کہ اسے بیان کرنے کی ضرورت ہو۔ لہذا مختص کی حیثیت عام کے مقابل میں معارض و مقابل کی ہوتی ہے۔ پس مختص ایک لحاظ سے بیان اور دوسرے اعتبار سے معارضہ ہوتا ہے۔ ان دو مقننہ پہلوؤں میں جانب بیان کو ترجیح دیتے ہوئے عام اور مختص میں اتصال اور عدم تاخیر زمانی کی شرط لگائی گئی ہے جسے لائمہ اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

لہ دیکھئے کشف الاسرار ص ۱۰۸ ج ۳ (ع-ج)

بیان مجمل کو بیان مبسوط کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ اس میں بیان کے شرائط موجود ہیں مجمل میں ایسا احتمال پایا جاتا ہے جو عمل سے مانع ہوتا ہے اور اس میں اس امر کی گنجائش ہوتی ہے کہ اس کے ملحقہ بیان کو اس کی تفسیر اور توضیح مراد پر محمول کیا جائے لہذا یہ ہر لحاظ سے بیان ہے اور اس سے معارض کہنا صحیح نہیں۔ لہذا مجمل اور اس کے بیان میں فاصلہ اور علیحدگی بھی درست ہے۔ لیکن جہاں تک دلیل مخصوص کا تعلق ہے وہ ہر لحاظ سے بیان نہیں۔ اسے اس اعتبار سے بیان کہا جاسکتا ہے کہ عام کا صیغہ مخصوص کو بھی شامل ہوتا ہے مگر مخصوص ابتداء دلیل معارض ہے کیونکہ عام بذات خود بھی اپنے مشتملات میں موجب عمل ہوتا ہے۔ لہذا مخصوص کی حیثیت استثناء اور شرط کی ہوگی اور وہ بیان ہونے کے اعتبار سے متصلاً صحیح ہوگا اور اگر سے عام سے الگ کر دیا جائے تو وہ معارض اور پیلے حکم کا ناسخ منقصور ہوگا یا

قسم ثالث۔ بیان تبدیل | یہ نسخ ہوتا ہے حنفیہ کے یہاں قرآن کی ایک آیت دوسری کی ناسخ ہو سکتی ہے۔ حدیث متواتر یا مشہور بھی قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے چونکہ اس قسم کی بحت ناسخ و منسوخ کے مباحث کی قبیل سے ہے اس لیے سرمدیت ہم اس سے تعرض نہیں کرتے۔

خاتمہ کلام اور تمہید بحدت سنت | یہ ہے علمائے اصول حنفیہ کی گفتگو۔ اور یہ ہیں وہ قواعد و ضوابط جو انہوں نے متفرق فقہی فروعات سے استنباط کئے ہیں۔ یہ فروعات فقہیہ جن احکام پر مشتمل ہیں۔ ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حنفی مذہب کے قدیم علماء یعنی امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کرامؒ توضیح قرآن کریم میں کس حد تک سنت پر اعتماد کرتے تھے۔ اور ان کے یہاں یہ اصل طے شدہ اور متفقہ ہے کہ اس سے کوئی ایسا فقیہ جس کے فقہی معلومات کا دائرہ وسیع ہو اور اس سے فروعات منقولہ کی تعداد بہت زیادہ ہو۔ مثلاً حضرت امام ابو حنیفہؒ اس قاعدہ سے کبھی انحراف نہیں کر سکتے کیونکہ جب قرآن حکیم شریعت اسلامیہ کے ماخذ و مصدر کی حیثیت رکھتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس سے احکام کا استنباط کرنے

لے کشف الاسرار ص ۱۱۰ ج ۲ (دع۔ ج)

والا سنت پر پورا پورا بھروسہ نہ کرے۔ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ اس سے کسی کو مجال امکان نہیں۔
علامہ شاطبی موافقات میں لکھتے ہیں۔

”قرآن سے استنباط مسائل کرتے وقت اس کی شارح یعنی حدیث سے صرف
نظر کر کے صرف قرآن ہی تک محدود نہیں رہنا چاہیے۔ کیونکہ قرآن ایک ضابطہ
کلمہ کی حیثیت رکھتا ہے اور اس میں اصولی مسائل کا ذکر ہے جیسے نماز، زکوٰۃ، حج
اور روزہ وغیرہ۔ لہذا ان اصولی مسائل کی تشریح کے لیے حدیث کی طرف رجوع
کرنا از بس ضروری ہے۔“

لے موافقات لشاطبی الجزء الثالث (مستف)

(۳۸)

۲۔ سنت نبویہ

عَلَيْكُمْ بِمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ وَخَالِفُوا السُّنَّةَ

دین اسلام میں حدیث نبوی کا مقام | حدیث نبوی دوسرا بڑا ماخذ ہے جس پر امام ابوحنیفہؒ نے اپنے فقہی استنباط میں اعتماد کیا ہے۔ یہ

قرآن سے دوسرے درجہ پر ہے کیونکہ قرآن کریم شریعت کا اصل الاصول اور اس کا سرچشمہ ہے اور قرآن ہی سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث بھی شریعت کے مصادر میں ایک عظیم مصدر کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہذا یہ مرتبہ ہی اس سے متاخر ہے اور اس کے اصول و قوانین کی مبین اور شارح ہے

لہ سنت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل اور تقریر یا اصطلاح اصول حدیث و اصول فقہ یہ لفظ "حدیث" کے مرادف اور ہم معنی ہوتا ہے الایہ کہ کوئی قرینہ دونوں میں کسی ایک معنی کے لیے کسی مفہوم کے ساتھ مختص کر دے۔ یہ کہنا کہ سنت سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عملی طریق اور حدیث جو اس کے اثبات کا ذریعہ ہو غلط اور مغالطہ انگیز ہے اور فن سے ناواقفیت کی دلیل۔

لفظ السنة شامل لقول الرسول وقعله عليه السلام ومنطلق على طريقتي الرسول والصحابه دكتفت الاسرار لعبد العزيز الحنفي (ص ۳۵۹ ج ۲) السنة ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول غير القرآن او فعل او تقرير دواعد الاصول لصفي الدين الحنبلي (ص ۹۱) السنة هي قول الرسول او فعله (منهاج لبنيضاوي الشافعي ص ۶۱) اما السنة فتطلق في الاكثر على ما اصبحت الى النبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير فهي مرادفة للحديث عند علماء الاصول (توجيه النظر للجزائري ص ۳ (ع ۷- ۸)

اور ظاہر ہے کہ مبتین کا درجہ مبتین کے بعد ہوتا ہے پس وہ (مبتین یعنی سنت) اس کی (یعنی قرآن) کی خادمہ ہے سنت تابع ہے قرآن متبوع۔

ایسے دلائل کی کمی نہیں جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ حدیث قرآن سے متاخر ہے۔ اس بات پر کہ سنت کا مرتبہ، قرآن حکیم کے بعد ہے۔ بکثرت دلائل ہیں منجملہ ان کے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ تم پیش آمدہ حوادث میں کیوں بحر فیصلہ کرو گے؟

حضرت معاذؓ نے عرض کیا۔ ”اللہ کی کتاب ہے۔“

فرمایا: ”اگر مطلوبہ مسئلہ قرآن میں نہ ملا تو؟“

عرض کیا۔ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق۔“

فرمایا: ”اگر وہاں بھی وہ مسئلہ نہ ملا تو؟“

معاذؓ نے عرض کیا۔ ”میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔“

حضرت عمر فاروقؓ نے قاضی شریحؒ کو لکھا تھا۔

”جب کوئی معاملہ درپیش ہو تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیجئے۔ اگر کتاب اللہ میں

یہ مسئلہ موجود نہ ہو تو سنت رسولؐ سے۔“

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں۔

”جس نے کوئی فیصلہ کرنا ہو وہ کتاب اللہ سے کرے۔ اگر اس میں موجود نہ ہو تو حدیث

نبوی کے مطابق۔“

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے یہ

حدیث کا قرآن سے متاخر ہونا ایک حقیقتِ ثانیہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایسی روایات

منقول ہیں۔ آپ کے اصول استنباط کا ذکر کرتے ہوئے ہم قبل ازیں اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ کہ

حنفیہ کتاب اور سنت سے ثابت شدہ احکام میں فرق کرتے ہیں۔ کیونکہ قرآن کی دلالت قطعی ہوتی

ہے اور حدیث کی فہمی جو ادا امر قرآن میں ہوں ان کو وہ فرض قرار دیتے ہیں اور جو حدیث سے ثابت

لے الموافقات ص، ۸، ج ۴ (ع-ج)

ہوں ان کو واجب کہا جاتا ہے نہی کی بھی یہی حالت ہے۔ قرآن کے منہیات کو حرام کہتے ہیں بشرطیکہ دلالت ظنی نہ ہو۔ اور جن منہیات کا ذکر حدیث میں ہو وہ کراہت تحریمی کا دہرہ رکھتے ہیں قطع نظر اس سے کہ حدیث کی دلالت کسی نوع سے بھی تعلق رکھتی ہو یہ اس لیے کہ سنت ظنیہ کا مرتبہ قرآن سے من حیث الثبوت بھی پیچھے ہے اور احکام پر استدلال کرنے کے اعتبار سے بھی یہ

سنت، قیاس اور امام ابوحنیفہؒ | یہ مسئلہ فقہاء میں محرکتہ الآثار رہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے فقہی استنباط میں حدیث پر کس قدر اعتماد کرتے تھے۔ جن

بعض لوگوں نے آپ کا حدیث پر اعتماد کم ثابت کرنے کی کوشش کی ان کا کہنا ہے کہ آپ قیاس کو سنت پر ترجیح دیتے تھے لیکن اس کی چھان پھٹک کے لیے بڑی طویل بحث، اور آپ کے روایت کردہ فروع و آثار اور فقہی نظریات کی جانچ پڑتال کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا آپ نے احادیث کی موافقت کی یا مخالفت؟ اگر بعض کی مخالفت کی تو اس لیے کہ آپ کو روایات نہ مل سکیں یا دائرہ ان کا علم رکھتے ہوئے! اور اگر شعوری طور پر مخالفت کی تھی تو کیا آپ کی مخالفت قرآن مجید اور سنت مشورہ کی دلیل کی بنا پر تھی یا بلا دلیل؟ غرض یہ بحث بڑی سنی و جہد کی متقاضی ہے تاہم اس کو اگر انصاف و عدل سے لکھ دیا جائے تو حضرت امام کی فقہی عظمت اور کمال عقل کا خوب اندازہ ہوگا اور پتہ چلے گا کہ آپ کی فقہ کیسی کیسی ممتاز خصوصیات کی حامل ہے۔

اس سلسلے میں ہمیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ آپ کے مخالفین و موافقین کے مابین بدلی و خصامت کی بنیاد کیا رہی؟ لیکن اس سے قبل کہ ہم حقیقی علمائے اصول کے اقوال ملاحظہ کریں جنہوں نے امام صاحب کے اصول کے استخراج کا اہتمام کیا نیز یہ بتائیں کہ فروعیات کے استنباط کرتے وقت حدیث پر آپ نے کس حد تک اعتماد کیا ہے؟ ہم امام صاحب پر سے اس الزام کا دفاع کرنا چاہتے ہیں کہ آپ قیاس کو حدیث سے مقدم سمجھتے تھے اور یہ کہ آپ نے بعض صحیح احادیث کو ترک کر دیا ہے۔!

بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنی زندگی میں ہی مخالف حدیث کی تمت کا نشانہ بنے ہوئے تھے۔ اسی الزام کو آپ کی وفات کے بعد مخالفین نے بہت ہوا دی۔ حالانکہ آپ نے ذیل

ملہ اور یہ بات بھی مجملہ ان باتوں کے ہے جن میں کم از کم تعبیر کی حد تک اہل حدیث مکتب فکر کو اہل الرائے سے اختلاف رہا ہے۔ (ع. ح)

کے واضح الفاظ میں اپنی ذات سے خود ہی اس بہتان کا ازالہ فرما دیا تھا۔

”جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں۔ بخدا اس نے افترا پر داری سے کام لیا۔ کیا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت بھی ہوتی ہے؟“

مذکورہ بالا قول میں آپ نے قیاس کو وہی مرتبہ دیا ہے جس کا وہ استحقاق رکھتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔ قیاس کی طرف اسی صورت میں رجوع کیا جاسکتا ہے جب نص کا کمینہ پتہ نہ ہو۔ اگر نص موجود ہو تو قیاس کی کوئی حاجت نہیں۔ بلکہ ایک مرتبہ صراحت فرمایا: ”ہم شدید ضرورت کے وقت قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم مسئلہ کی دلیل کتاب و سنت اور فتاویٰ صحابہ سے تلاش کرتے ہیں دلیل کے فقدان کی صورت میں غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کرتے ہیں۔“

ایک دوسری روایت میں فرمایا: ”ہم پہلے کتاب الشریعہ سے استدلال کرتے ہیں۔ پھر سنت نبوی سے پھر فقہاء صحابہؓ سے۔ صحابہؓ جس پر متفق ہوں ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اگر صحابہؓ میں اختلاف پایا جاتا ہو تو ہم ملت جامعہ کی بنا پر ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرتے ہیں یہاں تک کہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔“

یہ قول بھی آپ سے مروی ہے۔ ”ہم پہلے کتاب الشریعہ پر عمل کرتے ہیں۔ پھر سنت نبوی پر پھر حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے آثار پر۔“
یہ بھی فرماتے ہیں: ”جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو وہ بسر و چشم منظور! اور ہم میں مجال خلافت نہیں جو آپ کے صحابہؓ سے مروی ہو ہم اس سے اپنی پسند کی چیز آخذ کر لیں جو ان کے علاوہ کسی اور سے مروی ہو تو وہ بھی انسان ہیں اور ہم بھی۔“

ابو جعفر منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو لکھا: ”مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔“ امام صاحبؒ نے جواب میں لکھا: ”امیر المؤمنین! بات یوں نہیں جیسے آپ کو پہنچی۔ میں تو پہلے کتاب الشریعہ پر عمل کرتا ہوں پھر حدیث رسولؐ پر پھر حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کے فیصلوں پر پھر بقیہ صحابہؓ کے فقہاء پر۔ صحابہؓ میں اختلاف ہو تو میں قیاس کرتا ہوں اور خالق و مخلوق کے مابین کوئی قربت داری نہیں ہے۔“ بلکہ جس کی بنا پر کسی کی بات باعث ترجیح بن جاتی ہو

سنة المیزان للشعرانی ص ۶۱ سنة المیزان للشعرانی سنة ایضاً سنة ایضاً ص ۶۲ مبیع مصر ۱۳۴۳ھ

یہ نصوص صراحتاً امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہیں۔ آپ کو اس بہتان طرازی کا پتہ چل گیا تھا۔ آپ نے بڑے زور شور سے اس کی تردید فرمائی اور خلیفہ منصور کو خط لکھ کر آپ نے اس پر آخری ہر لگادی۔

لہذا یہ کہنے میں ہمیں کوئی باک نہیں کہ قیاس قطعی کو حدیث پر مقدم کرنا ہرگز آپ کا مسلک نہ تھا بلکہ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مسلمان فقہ قیاس قطعی کو حدیث صحیحہ پر مقدم کرنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔ ہاں گا ہے اگر کسی روایت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے تو اس شبہ میں کہ بجائے حدیث نبوی کے شاید راوی کا کلام ہو۔ کوئی روایت تسلیم نہیں کی جاتی تو یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب ایسی روایت اصول دین سے ٹکراتی ہو یا قرآن کریم کے خلاف ہو۔ اس کا یہ معنی نہیں کہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دی جاتی ہے اور حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو لے لیا جاتا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چونکہ وہ روایت ایک قطعی اصول کے خلاف تھی لہذا یہ تصور کیا جاتا ہے کہ اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صحیح نہیں۔ اور قطعی استنباط کی ترتیب یہ ہے کہ قطعی قواعد، اصول قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتے۔ بلکہ قطعی کو اخذ کیا جاتا ہے اور قطعی کے متعلق یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کی نسبت درست نہیں بلکہ ہم اخبار آحاد کا ذکر کرتے وقت اس کی تفصیلات بیان کریں گے۔

اقسام حدیث

اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کن احادیث کو قبول کرتے تھے اور کن کو نہیں۔ محدثین اور علما نے اصول نے راویوں کے اعتبار سے احادیث کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے۔

۱۔ مندرجہ بالا اقوال میں امام صاحبؒ نے قیاس کو قطعی کے ساتھ کہیں تقید نہیں کیا۔ نہ کسی دوسرے امام نے یہ قید سراسر تحریر کی ہے (ع۔ ح) بلکہ سب ہوائی قلعے ہیں اصل بات وہی ہے جو شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے لکھی ہے :-

والحق ان کل ما یاقی بہ الراوی فظاہرہ انہ کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان ظہر حدیث آخر او دلیل

اخر وجب المصیر الیہ۔ فان دعا بیدۃ الحدیث او جب من تلك الفتۃ عداۃ

المخوۃ دحۃ اللہ ص، ۱۵۸ ج ۱) سے اور اس تقریر کی خامیوں کی ہم بھی نشان دہی کریں گے انشاء اللہ (ع۔ ح)

(۱) احادیث متواترہ (۲) احادیث مشہورہ (۳) احادیث آحاد یا "اخبار خاصہ" جیسا کہ دوسری صدی ہجری میں اخبار آحاد کے لیے یہ تعبیر اختیار کی گئی تھی۔

فخر الاسلام بزدوی ان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"متواتر ان احادیث کہتے ہیں جن کے راوی لاتعداد ہوں اور ان کی کثرت و عدالت اور کثرت مقامات کی بنا پر اس دہم کی گنجائش باقی نہ ہو کہ یہ سب جھوٹ پر متفق ہو گئے۔

یہ اجماع ہر زمانہ میں موجود رہے اور اس کا آخر اور وسط شہرت کے اعتبار سے جانیں سے کم نہ ہو۔ جیسے (۱) قرآن کہ متواتر نقل ہوتے ہوئے ہم تک پہنچا۔ (۲) پانچ نمازیں (۳) تعداد رکعات (۴) مقادیر زکوٰۃ اور ان کے نظائر و اسباب۔"

احادیث متواترہ کی پھر دو قسم ہیں (۱) متواتر بالمعنی۔ ایسی احادیث موجود ہیں اور ان کے متواتر ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔

(۲) متواتر باللفظ۔ اس قسم کی احادیث نادر الوجود ہیں اور ان کے متواتر ہونے پر علماء کا اتفاق نہیں۔ اس حدیث کے متعلق متواتر باللفظ ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ من کذب علی متعذراً فلیست بوع مقعدہ من الناس۔ (جس نے مجھ پر دانستہ جھوٹ بولا وہ اپنا گھر و دوزخ میں بنائے)

اس حدیث کے متواتر بالمعنی ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔ انما الاعمال بالنیات

وانما لكل امری ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها وادواته ينجسها فليس له الا ما جرت عليه الاعمال کا انحصار نیت پر ہے ہر آدمی کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی جس نے اللہ و رسول کے لیے ہجرت کی تو اس کی ہجرت بلاشبہ خدا و رسول ہی کے لیے جس نے حصول دنیا یا کسی عورت کو عقد نکاح میں

لے اصول فخر الاسلام حلی ثانی بر حاشیہ کشف الاسرار ص ۱۶۸ اس میں راویوں کی عدالت اور تباہین بلدان کی شرط لگاتے ہیں بعض لوگوں کے نزدیک عدالت ضروری نہیں۔ جمہور کے نزدیک بعد اکنہ کی شرط معتبر نہیں۔ بلکہ جمہور تو ان کی شرط ضروری سمجھتے ہیں۔ اگرچہ تمام راوی ایک ہی جگہ کے رہنے والے ہوں (مصنف) لے معین میں

مختلف الفاظ سے مراد ہے۔ (ع۔ ح)

لانے کے لیے وطن چھوڑا تو اس کی ہجرت اسی چیز کی جانب ہوگی جس کی طرف وہ کوچ کر کے گیا، اکثر علماء کے نزدیک حدیث متواتر سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ متواتر کا حکم متواتر سے حاصل شدہ علم عینی مشاہدہ کی مانند ہوتا ہے اور علماء کی ایک جماعت کے نزدیک متواتر حدیث، مفید الطمینان تو ہے مگر اس سے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا۔ ان کے یہاں الطمینان کا مفہوم یہ ہے کہ جس میں شک اور دہم کا احتمال رہے۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ احاد کے مجموعہ سے تو اتنا بتنا ہے جس کا ہر فرد امکان کذب کا احتمال رکھتا ہے اور محتمل، محتمل کے ساتھ جمع ہو جائے تو جھوٹ کا احتمال ان میں سے ختم نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر کذب کا احتمال ختم ہو جائے تو ایسے اقوال کے جمع ہوتے وقت کذب محال قرار دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک جائز امر متنع ہو جائے گا۔ اس لیے کہ کذب جو انفرادی اعتبار سے جائز تھا اجتماعی لحاظ سے تحیل اور متنع ٹھہرے گا اور یہ باطل ہے، لہذا اس کا نتیجہ بھی باطل ہوگا اور وہ کذب کے احتمال کا ختم ہو جانا ہے۔ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ بھی اس منطقیانہ فکر و نظر کا موید ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ بالائفاق بعض جھوٹی باتوں پر یقین رکھتے ہیں۔ ایسی خبریں ان میں تواتر کی حد تک پہنچ جاتی ہیں اور ان کے کاذب اور باطل ہونے کے علی الرغم ان کے خلاف اپنے اسلاف سے انہیں سینہ بہ سینہ نقل کرتے چلے آتے ہیں۔

جمور، حدیث متواتر کو معاینہ و مشاہدہ کی طرح موجب یقین ہونے کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ لوگ فطری اعتبار سے خبر متواتر پر یقین کرنے کے عادی ہیں۔ دیکھئے لوگ اپنے آباؤ اجداد کو اخبار متواترہ کے ذریعہ پہچانتے ہیں اور اپنے ابناء و احفاد کو مشاہدہ سے۔ انہیں تواتر سے معلوم ہوا ہے کہ پہلے وہ چھوٹے تھے پھر بڑے ہو گئے۔ اور اپنے بچوں کو اپنی آنکھوں کے سامنے پتا بڑھتا ہوا مشاہدہ کرتے ہیں، کعبہ کی حجت کو تواتر سے معلوم کرتے ہیں اور اپنے گھروں کی حجت کو مشاہدہ سے۔ منطقیانہ استدلال سے اس بات کی صحت ثابت ہو چکی ہے۔ اسی کے لوگ قدیم زمانہ سے عادی چلے آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ مختلفہ و طبعا مختلف و متباہن، مذاہب و ادیان اور طبائع رکھتے ہیں اور ان کا کسی بات پر متفق ہو جانا آسان کام نہیں۔ اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جائیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو انہوں نے کسی دوسرے سے سنی ہوگی یا خود اختراع کی ہوگی اور ظاہر ہے کہ اختراع پر ان کا اتفاق کر لینا باطل ہے کیونکہ یہ بات عادتہ محال ہے کہ اتنے کثیر التعداد

یا لانعداد لوگ ایک من گھڑت بات پر جمع ہو گئے ہوں۔ اب صرف یہی صورت باقی رہی کہ یہ بات انہوں نے سنی ہوگی۔ اس سے ثابت ہوا کہ خبر متواتر سے قطعی اور یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔
احادیث متواترہ بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں قابل احتجاج ہیں۔ ان کے متعلق یہ بات معلوم نہیں کہ آپ نے کسی متواتر حدیث کا علم رکھتے ہوئے اس کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہو اور یہ ہوبھی کیسے سکتا تھا؟

احادیث مشہورہ اور ان کا حکم | آحاد کی حیثیت رکھتی ہوں۔ پھر پھیلنے لگیں اور اتنے کثیر التعداد لوگ انہیں روایت کریں کہ ان کا کذب پر جمع ہو جانا قرین صدق و صواب نظر نہ آئے۔ کشف الاسرار میں ہے احادیث کی شہرت کا اعتبار قرن دوم و سوم میں ہوگا۔ فرقہ ثلاثہ کے بعد شہرت معتبر نہیں۔ کیونکہ اس زمانہ میں اکثر اخبار آحاد مشہور ہو گئی تھیں حالانکہ انہیں مشہور نہیں کتے لہذا ایسی احادیث سے کتاب الفہر پر اضافہ درست نہیں۔ یہ ہے علمائے حدیث اور علمائے اصول سے ماخوذ از کشف الاسرار و اصول فخر الاسلام ص ۱۱۳ جلد ۲۔ بعض علماء کا قول ہے خبر متواتر بے شک موجب یقین ہے مگر بطور علم ضروری نہیں کہ اس سے مشاہدہ کی طرح یقینی علم حاصل ہو جائے بلکہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بطریق استدلال ہوتا ہے جیسا کہ خدا کی وحدانیت کا علم مشاہدہ سے نہیں بلکہ استدلال سے حاصل ہوتا ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ متواتر سے یقینی علم جب حاصل ہوتا ہے تو پہلے معلوم کر لیا جائے کہ جو بات بتائی جا رہی ہے وہ دیبھی اور محسوس کی جاسکتی ہے اور اس خبر کے بتاتے والوں کی ایک عظیم جماعت ہے جس کے کذب پر متفق ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور جو بات ایسی ہوگا وہ جھوٹی نہیں ہو سکتی پس اس سے اس بات کا سچا ہونا لازم آئے گا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر متواتر سے یقینی علم اسی طرح حاصل ہو جاتا جیسے مشاہدہ سے تو اس میں کبھی اختلاف پیدا نہ ہوتا جیسے اس بات میں اختلاف نہیں کہ ایک چیز اپنے جز سے بڑی ہوتی ہے اور جو چیز موجود ہوگی اسے معدوم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ چونکہ متواتر سے حاصل شدہ علم میں اختلاف پیدا ہوا ہے لہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس سے حاصل شدہ علم کبھی ہوتا ہے۔ جیسے انبیاء کے معجزات دیکھ کر ان کی نبوت کا علم حاصل ہو جاتا ہے (کشف الاسرار — مصنف)

- فقہ کے نزدیک حدیث مشہور یا مستفیض کی تعریف۔ رہا اس کا حکم تو اس میں اختلاف ہے۔
- ۱۔ ایک فریق فقہاء کے نزدیک احادیث مشہورہ اخبار احاد کی طرح مفید ظن ہیں۔ عمل کے لیے تو کافی ہیں مگر ان سے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا۔
 - ۲۔ فقہ حنفی کے بعض علماء تخریج کے خیال میں مشہور احادیث، متواتر کی طرح ہیں اور ان سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے مگر یہ علم بطریق استدلال ہوتا ہے اور مشاہدہ کی طرح ضروری علم نہیں۔
 - ۳۔ حنفی فقہ کے بعض مخرجین کی رائے میں ان احادیث کے باعث، اطمینان ہی حاصل ہوتا ہے یقین نہیں۔ پس مشہور احادیث، متواتر سے کم اور خبر واحد پر فائق اور ان سے زیادت علی الکتاب (کتاب الشہرہ) جائز ہے۔
- اس سے اتنا معلوم ہو گیا کہ فقہ حنفی کے مخرجین اس پر متفق ہیں کہ احادیث مشہورہ سے زیادت علی الکتاب جائز ہے۔ اس لیے کہ ان کا مرتبہ اخبار احاد سے اقویٰ ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مفید یقین ہونے میں ان کا درجہ متواتر کے برابر ہے یا نہیں۔ تاہم ان کے قابل استدلال و احتجاج ہونے میں سب متفق البیان ہیں اور ان سے زیادت علی الکتاب درست سمجھتے ہیں چنانچہ متعدد احکام میں جن کا ماخذ احادیث مشہورہ ہیں مثلاً زانی پر حد رجم کی حدیث رجوان کے ہاں مشہور ہے) الثیب بالثیب جلد مائتہ ورمی بالحجارة۔ (شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا مرتکب ہو تو اسے ایک سو کوڑا اور سنگسار کرنا چاہیے) نیز اس مشہور حدیث سے کہ آپ نے ماعز مازنیؓ کو سنگسار کرایا۔ اسی طرح موزوں پر مسح کرنا بھی ایک مشہور حدیث سے ثابت ہے نیز کفارہ قسم کے روزوں میں متابع (پے درپے) کی شرط ابن مسعودؓ کی ایک مشہور روایت کی بنا پر ہے۔

۱۔ نصب الرایس ۲۰۰-۲۲۰ ج ۲ بحوالہ صحیح مسلم لیکن شاید رجم ہی کے لیے یہ حدیث لائی گئی ہے اس لیے کہ خفیر دونوں کے جمع کے قائل نہیں۔ والٹر اعلم (ع) ۲۰۰-۲۱۲ ج ۲ (۲) نصب الرایس ۲۰۰-۲۱۲ ج ۲ (۲) واقعہ ماعزؓ کے سب طریق جمع کر دیے گئے ہیں (ع) ۲۰۰-۲۱۲ ج ۲ (۲) یعنی عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت ثلاثہ ایام متتابعاً (نصب الرایس ۲۰۰-۲۱۲ ج ۲) (ع) ۲۰۰-۲۱۲ ج ۲ (۲)

اس سے دیکھا جاسکتا ہے کہ فقہی فرد عارت نے فقہ حنفی کے مخبرین کو یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کیا کہ امام ابو حنیفہؒ احادیث، متھورہ کو یقین کا درجہ دیتے تھے۔ یا اس کے قریب قریب سرور پہنچا دیتے تھے جتنی کہ ایسی احادیث سے قرآن کی تخصیص اور اس کے احکام پر زیادت بھی کی جاسکتی ہے لیکن حدیث مشہور کی قوت من حیث الیقین کے بارے میں مخبرین کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے اس سے فروغِ مردیہ کے احکام پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

اخبارِ آحاد — خبر واحد — یا امام شافعیؒ اور ان کے معاصرین کی اصطلاح میں "خبر خاصہ"۔ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے راوی ایک دو یا اس سے زیادہ ہوں لیکن اس میں شرت کے اسباب موجود نہ ہوں۔ اخبارِ آحاد کا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچنا ظنِ راجح کے اعتبار سے ہے اور یقینی طور پر نہیں بلکہ اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اس اتصال (سند) میں شبہ موجود ہے مؤلف کشف الاسرار لکھتے ہیں: "اخبارِ آحاد کے اتصال میں سورۃ معنی شبہ کی گنجائش ہے۔ سورۃ اشتباہ کے پائے جانے کا ثبوت یہ ہے کہ ان کا آپؐ تک پہنچنا بطور قطعیت ثابت نہیں اور معنی یوں شبہ ہے کہ انہیں امت میں قبول عام حاصل نہیں ہوا۔ اخبارِ آحاد میں تعدد رواۃ معتبر نہیں۔ یعنی ان کے راوی اگرچہ زیادہ ہوں مگر تواتر یا شرت کے درجہ تک اگر نہ پہنچیں تو ایسی احادیث کو آحادی کہیں گے۔"

منکرین خبر واحد و رواۃ اجتہاد میں — احادیثِ آحاد میں اسی شبہ کے پائے جانے کی بنا پر اجتہاد کے دور میں بعض لوگ ان کو قابلِ احتجاج نہیں سمجھتے تھے بلکہ یہ کہ ان دونوں روایت حدیث میں درونگونی کا عام چرچا ہو گیا تھا اور احادیث صحیحہ اور غیر صحیحہ آپس میں ملے اہل الحدیث اور بعض دوسرے محققین کے نزدیک جو خبر واحد معیارِ دروۃ صحت کے مطابق ہو وہ یقینی ہے اور اس پر عمل و عقیدہ ضروری۔ ملاحظہ ہوا الصواعق ص ۳۶-۳۷ ج ۲ و تاثیر حیات امام احمد بن حنبل ص ۳۲۱-۳۲۲ (ج ۲) کشف الاسرار ص ۲۶۹ ج ۲ ملے امام شافعیؒ جماع العلم میں ذکر کرتے ہیں کہ یہ منافقین بصرہ میں تھے، ہم نے دیکھا کہ علماء و خبر واحد کو عقلی اعتبار سے محبت نہ ماننے کا عقیدہ حیاتی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ تیسری صدی ہجری کے آخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں مستزاد کا مشہور امام تھا۔ وہ دلیل یہ دیتا تھا کہ شریعت کا وضع کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور وہ اس بات پر قادر ہے کہ شریعت کو لوگوں تک اس طریق سے پہنچائے جس میں شبہ کی کوئی (باقی بر صفحہ ۲۰۵)

مخلوط ہو چکی تھیں۔ اسی قبیل کے لوگوں سے امام شافعیؒ نے بصرہ میں مناظرہ کیا تھا جو ان دنوں معتزلہ کا گہوارہ تھا۔ وہاں مختلف و متباہ فرسے سکونت پذیر تھے۔ یہ ذہنیت امام شافعیؒ سے پہلے امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں بھی پائی جاتی تھی بلکہ ان کے زمانہ میں حدیث نبویؐ میں دروغ بانی، اضطراب اقوال اور صحیح اور غیر صحیح احادیث میں اختلاط مقابلہ زیادہ شدید تھا۔ کیونکہ ابھی تک حدیث کی نقد و جرح کے قواعد وضع نہیں ہوئے تھے اور نہ ہی احادیث صحیحہ کی جمع و تدوین کا اہتمام کیا گیا تھا۔ فرق باطلہ مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے اور ہر کوئی اپنی الگ و نفی بجا رہا تھا۔ اس ہمہ گیر فتنہ کے زمانہ میں امت مسلمہ محدثین و فقہاء کے دامن عاطفت میں پناہ لیتی تھی اور انہی کے یہاں نجات و اطمینان کا سامان ڈھونڈتی۔ ضلالت و جہالت کی اس تاریک فضا میں انہی کے دم قدم سے مشعل اسلام فروزاں تھی اور لوگ ان سے رشد و ہدایت کا پیام حاصل کرتے تھے ع۔

اسی لیے جمہور فقہاء ثقہ اور عادل راوی کی روایت کردہ اخبار اُحَاد کو عمل میں قابل احتجاج سمجھتے تھے مگر اعتقاد میں نہیں۔ اعتقادی امور کا ایسے یقینی دلائل پر مبنی ہونا ضروری ہے جن میں شبہ کی کوئی مجال نہ ہو کیونکہ عقائد قطعیات کے قبیل سے ہیں اور ظن و شبہ کا احتمال رکھنے والے دلائل سے ثابت نہیں ہو سکتے۔ اس کے برعکس عمل ظن غالب پر مبنی ہوتا ہے اور اس میں صرف اتنا کافی ہے کہ احتمال کسی دلیل سے پیدا نہ ہو رہا ہو۔ مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں ہے۔

جب راوی ثقہ اور عادل ہو تو صدق کا پہلو کذب کے مقابلہ میں غالب ہو گا اس لیے

(بغیۃ حاشیہ از صفحہ ۴۷۴) گنجائش نہ ہو۔ لہذا تبلیغ شریعت کا تقاضا تھا کہ اسے اخبار اُحَاد کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ سے پہنچایا جاتا۔ بعض شیعہ نقلی اور رسمی دلیل کی بنا پر اخبار اُحَاد کو لائق احتجاج نہیں سمجھتے یہ آیت پیش کرتے ہیں لائق مالس لاک بد علیہ (از مصنف) اس قسم کے خدشات و وسوس کے جواب علمائے اصول نے اپنی کتابوں میں دے دیئے ہیں۔ (ع۔ ح۔)

(حاشیہ صفحہ ۴۷۴)

لہ اور یہ صورت حال کو قہ اور اس کے ماحول ہی میں تھی جیسا کہ مصنف آئندہ بتائیں گے (ع۔ ح۔) لہ علمائے اہل حدیث۔ حضرت امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک اثبات عقائد کے لیے بھی صحیح حدیث۔ گروہ اصطلاحاً اخیر واحد ہی کیوں نہ ہو۔ کی حیثیت وہی ہے جو قرآن حکیم کی ہے و کشف الاسرار و اصول بردوسی ص ۶۹۱ ج ۱۲ اس طرح کی تفریق اس وقت پیدا کی گئی جب فلسفہ سے متاثر متکلمین کا گروہ نمودار (باقی صفحہ ۴۷۶)

کہ کذب کا احتمال قطعی طور سے بلا دلیل اور صدق کا احتمال مؤید بالذلیل ہوگا لہذا وہ موجب عمل ہوگا لوگوں کے فیصلے اعمال اور معاملات باہم اس طرح چلتے ہیں۔ اور اگر اعمال کے لیے قطعی دلائل کی شرط لگادی جائے تو معاملات معطل ہو کر رہ جائیں اور سارا نظام کائنات درہم برہم ہو جائے۔ نہ حق کا حکم دیا جاسکے نہ باطل کا دفاع ممکن ہو۔

خبر واحد اور امام ابو حنیفہؒ | امام ابو حنیفہؒ اولین فقہیہ تھے جنہوں نے اخبارِ آحاد کو لائقِ احتجاج قرار دیا۔ اگر اپنی رائے کو مخالفِ حدیث پایا تو اس کو احادیثِ آحاد کے تقاضوں کے مطابق کر لیا۔ ہم قبل ازیں یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو ملاحظہ کر کے غلام کی امان کے مسئلہ میں آپؐ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ جب صحابی کے فتوے کے بارے میں آپؐ کا رویہ یہ ہے خصوصاً جب کہ وہ فتوے خبر واحد کے طور پر مروی ہے تو ظاہر ہے کہ حدیثِ نبویؐ سے آپؐ کا برتاؤ کتنا والہانہ ہوگا۔ ہم اس کی مثالیں بیان نہیں کرنا چاہتے کہ آپؐ نے کن اخبارِ آحاد سے احتجاج کیا۔ قاری کے سامنے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی دونوں کتاب الائمہ موجود ہیں۔ ان پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ آپؐ کو اخبارِ آحاد سے کتنی وابستگی تھی اور کس طرح آپؐ اپنی فقہ کو ان پر مبنی قرار دیتے تھے۔ ان کی نصوص کو اختیار کرتے اور ان سے عمل الاحکام کا استخراج کرتے۔ پھر ان پر اپنا قیاس استوار فرماتے جس میں مصلحت عامہ ہمیشہ ملحوظ رہتی۔ ہم قاری کو ان کے مطالعہ کا مشورہ دیتے ہیں کیونکہ یہ دونوں کتب

(ایضاً حاشیہ از صفحہ ۴۰۵) ہر ایسے پرشوشہ معتزلہ نے چھوڑا، بعد میں ان سے مناظرہ کرنے والے شاعر اور مارتید یہ بھی اس سے متاثر ہو گئے اور اس کو ایک مسئلہ اصول سمجھ لیا گیا۔ حافظ ابن القیمؒ نے اسی سلسلے میں امام المظفر منصور بن محمد سمعیؒ متوفی ۵۹۰ھ سے نقل کیا ہے۔ وکان قصدہم (یعنی المعتزلہ) عندہ رد الاخبار وتلقفہ منہم بعض الفقہاء الذین لہم فی العلم قدم ثابت ولہم یقینوا علی مقصودہم من ہذا القول الخ والصواعق ص ۱۷۱، امام احمدؒ کے مسلک کی تفصیل حیاتِ امام احمد بن حنبلؒ ص ۲۳۲ میں بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ نیز دیکھئے حافظ ابن القیمؒ کی الصواعق ص ۴۱۲-۴۱۳-۲۰۰ انوس صورت حال آج بھی ویسی ہے۔ (د-ع) (ح)

علمہ کو انکار کا جرم تو بھی انہیں ورل پیڈا ہوا تھا (د-ع) عہ اور یہ اہل حدیث مجاز تھے۔ (د-ع)

بڑی صادق النبتہ ہیں۔ ان کے انساب میں ذرا بھر شبہ نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اپنے تئیں تلامذہ کو بھی اس کی تلقین کیا کرتے تھے جس کو انہوں نے بھی قبول کیا امام محمدؒ نے اپنی کتاب الاصل (مبسوط) میں کثرت سے صحیح احادیث ذکر کی ہیں جن سے اخبارِ آحاد کا حجت ہونا مستفاد ہوتا ہے اور فقہ حنفی کا ہر رمز شناس اس حقیقتِ ثابتہ سے آگاہ ہے کہ یہ اصل حنفی مسلک اور اس کے طرزِ فکر و نظر کی صحیح ترجمانی ہے۔ امام محمدؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے متعدد واقعات قلم بند کئے ہیں کہ کس طرح صحابہ اخبارِ آحاد کو اخذ کرتے تھے آنحضرتؐ ان کے اس فعل کی تائید فرماتے۔ آپ کی وفات کے بعد بھی کسی کو ایسی احادیث کے قبول کرنے سے مجالِ انکار نہ تھی۔ اگرچہ کبھی ایسا ہونا کہ بعض محتاط صحابہ دوسرے سے پوچھ کر ایک حدیث کی توثیق کر لیتے یا اس سے حلف اٹھواتے۔ مگر یہ سب کچھ اطمینانِ قلب کی خاطر تھا اخبارِ آحاد کی تردید کے لیے نہیں۔ امام محمدؒ نے یہ سب امور اپنی کتاب الاصل کے باب استحسان میں ذکر کئے ہیں۔

اب ہم بطورِ نمونہ از خود اسے چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ عراقی میں کس حد تک احادیثِ آحاد پر اعتماد کیا جاتا تھا۔

۱۔ امام محمدؒ نے جَدَّہ (دادی) کو وارث قرار دینے میں مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ذکر کی ہے۔ جب انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کے سامنے یہ ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جَدَّہ کو چھٹا حصہ دلایا تھا تو حضرت ابو بکرؓ نے کہا کوئی اور شاہد لائیے۔ چنانچہ محمد بن مسلمہؓ آئے اور اس کی تائید کی حضرت ابو بکرؓ نے اس کو چھٹا حصہ دے دیا۔ یہ ایک دینی کام تھا اور اس میں خبر واحد کو تسلیم کیا گیا۔ گو دوسری بات ہے کہ آپ نے اس کی مزید تائید و توثیق کے لیے ایک شاہد بھی طلب فرمایا۔

۲۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر شہادت دی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب کوئی شخص تین مرتبہ اذن مانگے اور اس کو اجازت نہ دی جائے تو اسے واپس لوٹ جانا چاہیے“ حضرت عمرؓ نے فرمایا

لے ماخوذ از اصول بزرگوار مع کشف الاستار ص ۶۹ جلد ۲ (ع۔ ح)

کوئی اور شاہد لایئے۔ چنانچہ ابوسعید خدریؓ نے ان کے حق میں شہادت دی۔

امام محمدؒ مذکورہ بالا دونوں احادیث پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے شاہد طلب کرنے کی غرض صرف احتیاط تھی ورنہ خبر واحد کا کافی تھی۔“

۳۔ خبر واحد کے امور دین میں حجت ہونے پر امام محمدؒ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا

ہے کہ صہاک بن سلیمان کلانیؓ نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر شہادت دی

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نام ایک خط میں تحریر فرمایا تھا ”اشیم ضبابی

کی عورت کو اس کے خاوند کی دیت (خونہما) سے حصہ دو۔“ حضرت عمرؓ نے ان کے

قول کو قبول کر لیا۔ قبل ازیں آپ عورت کو خاوند کی دیت سے حصہ نہیں دیا کرتے تھے

۴۔ امام محمدؒ یہی روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیتہ کو خط دے کر

قیصر روم کی طرف بھیجا تھا اور وہ خط ان پر حجت تصور کیا گیا (حالانکہ یہ بھی خبر واحد ہے)

۵۔ امام محمدؒ حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہیں: ”جب میں کوئی حدیث آنحضرتؐ سے بذات

خود نہ سنتا بلکہ کسی دوسرے صحابی کے ذریعہ یہ حدیث مجھے پہنچتی تو میں اس سے حلف

طلب کرتا۔ لیکن یہ حدیث مجھے ابو بکرؓ نے سنائی اور انہوں نے سچ فرمایا (ان سے

حلف لینے کی ضرورت نہیں) امام محمدؒ حضرت علیؓ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں

کہ حلف لینا حضرت علیؓ کا منفرد مسلک ہے۔ آپ گواہ کو حلف دیتے تھے اور مدعی

کو بھی مع بیئہ کے حلف دیتے، اسی طرح راوی سے حلف دیتے تھے۔ گویا آپ کا

مطلب یہ تھا کہ قسم دلانے سے روایت مزکی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ بیوی خاوند کی شہادت

مسئلہ لعان میں کہ ان میں کہ ان میں بھی قسم دی جاتی ہے۔ جو شخص کذب سے معصوم نہ ہو تو

قسم کے تزکیہ کئے بغیر اس کی خبر حجت نہیں ہوتی۔ بحرح حضرت ابو بکرؓ کے کہ نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو حدیث کا لقب عطا کرنا ہی آپ کی شہادت کے معتبر ہونے

لے اس روایت میں صحابہ سے قسم لینے کا مکرر حسب تصریح امام بخاریؒ ضعیف ہے جس کی نسبت

حضرت علیؓ کی جانب مشتبہ ہے (تتذیب ص ۲۶۷ جلد ۱) بحر العلوم نے بھی اس کو غیر ثابت لکھا ہے۔ دیکھئے

شرح مسلم الثبوت ص ۴۲۱ طبع ہند (ع-ع)

کے لیے کافی ہے۔

یہ شخص ہے امام محمدؒ کے ان اقوال کا جو آپ نے خبر واحد کے دینی امور میں حجت ہونے، روایت ہلال میں اسے معتبر سمجھنے اور ان سے حلال و حرام کا اثبات کرنے کے واسطے میں ذکر کئے ہیں۔ حنفی فقہ میں ایک حقیقت مسلمہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے تلامذہ کو اس کی تلقین کی اور وہ آپ کے ہمنوا ہو گئے۔ لہذا اس میں ذرہ بھر شبہ کی گنجائش نہیں کہ حلال و حرام وغیرہ دینی امور میں اخبار آحاد حجت ہیں۔ اسی مسئلہ کی تائید و اثبات کے لیے امام محمدؒ نے یہ احادیث ذکر کیں جن میں سے ہم نے بعض کا تذکرہ کیا ہے اور جب اخبار آحاد دینی امور میں لائق احتجاج ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ فقہی استنباط میں قابل قبول نہ ہوں۔ خصوصاً جب کہ وہ متعدد طرق سے منقول ہوں۔

الغرض فقہ حنفی کے اصول و فروع کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد کو حجت مانتے تھے اور اپنے قیاسات و اصول کے لیے ان سے سند لیتے تھے۔

شروط روایت میں حنفی نقطہ نظر | امام ابو حنیفہؒ، آپ کے تلامذہ اور متاخرین جملہ محدثین و فقہاء کی طرح راوی میں عدالت اور ضبط کی شرط ضروری قرار دیتے تھے۔ لیکن حنفیہ نے ضبط کی تفسیر میں دوسروں کی نسبت شدت سے کام لیا۔ چنانچہ فخر الاسلام بزدی ضبط کی دقیق تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ کلام کو ایسے طریق سے سنا جائے جیسے سننے کا حق ہے پھر اس کے معنی مراد کو سمجھا جائے۔ امکانی جہد و سعی سے اسے یاد کیا جائے پھر اس کی حدود کی حفاظت کر کے اس کی پابندی کی جائے اور اسے ادا یعنی دوسرے شخص تک روایت پہنچانے (کرنے) وقت تک اس کے مذاکرات کا اہتمام کرتے رہنا چاہیے۔ مبادا وہ ذہن سے اتر جائے..... اور وہ دو قسم ہے۔ متن کو بمعنی صیغہ و معنی ضبط کر لینا۔ دوسرا یہ کہ لغوی معنی کے ساتھ ساتھ اس کا شرعی اور فقہی مفہوم بھی ضبط کیا جائے۔ یہ مکمل ضبط ہے۔ جب مطلقاً ضبط کا ذکر کیا جائے گا تو اس سے یہی قسم مراد ہوگی۔ چنانچہ جس شخص میں شدید عقلیت پائی جاتی ہو۔

خواہ اس کی یہ تغافل شکاری پیدا نشی ہو یا چشم پوشی اور اغماض کا نتیجہ ہو۔ اس کی خبر
حجت قرار نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس میں ضبط کی قسم اول مفقود ہے۔ اسی طرح
غیر فقیر راوی کی روایت فقیہ کے مقابلہ میں قابل ترجیح نہیں سمجھی جائے گی۔^۱
اس سے واضح ہوتا ہے کہ ضبط کا مفہوم حنفیہ کے یہاں بڑا دقیق ہے۔ وہ ضبط کامل میں

۱۔ اصول فخر الاسلام (برجاشیہ کشف الاسرار ص ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰) مصنف ۱۔ ضبط کا یہ مفہوم ”دقیق“ ضروری ہے
لیکن ہے خارجی چیز ”ضبط“ کا تعلق فی فقہ خبر اور پھر خبر رسول سے ہے جس کی جامع مانع تعریف وہی درست
ہے جس کو اہل فن یعنی محدثین نے اختیار کیا ہے اس بارہ میں امام حاکم کی یہ تصریح ملاحظہ کیجئے۔ ان الصبیح
لا یعرف بروایۃ فقط وانما یعرف بالفہم والحفظ وكثرة السماع وليس لهذا النوع
من العلم عون اکثر من مذاکرۃ اهل الفہم والمعرفة لیظہر ما یخفی من علۃ
الحديث الخ (معرفة علوم الحديث) یعنی مصمت حدیث میں فہم مطالب، حفظ متون و اسانید کثرت سماع و
مذاکرہ بہت ضروری ہے ”اس کے بعد اس کی عمدہ تفصیل کی ہے۔

یہ حقیقت ظاہر و باہر سے کہ صحابہؓ آنحضرتؐ کے ارشادات، افعال اور تقریری احکام کو عقیدہ و عمل کی
عرض سے عموماً فرماتے تھے یعنی عرض بیان فقہ اور شریع ہوتی تھی۔ پھر بے سوچے سمجھے کیسے روایت کر سکتے تھے۔
غور کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے حنفیہ کی یہ تشریح ضبط، تحریری قسم کی ہے اور جس کا منظر
تحریری فقہ کے لیے گنجائش نکان تھا یعنی اس کو فقہی ترجیح کے لیے بنایا گیا ہے فن سے اس کا تعلق نہیں جس پر
بڑا قریہ منقول عبارت کا آخری حصہ ہے جیسا کہ اس عرض کے لیے بعض دوسرے تحریری اصول بنائے گئے جس
کی طرف شادولی الشرنے حجت الشرا و شاہ عبدالعزیزؒ نے فتاویٰ میں اشارہ کیا ہے۔ لہذا ضبط کا یہ ”دقیق مفہوم“
نصیح و تضعیف احادیث کے لیے معیار نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک نفس روایت کے لیے معیار تحقیق کا تعلق ہے اس کے شروط متقابلہ اہل کوثر، اہل حجاز کے
زیادہ سخت تسلیم کئے گئے ہیں۔ حجازیوں کے فعلی امام مالکؒ تھے۔ جن کی جانشینی کا شرف (بواسطہ اساتذہ)
حضرت امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ کو حاصل ہوا۔ چنانچہ مقدمہ ابن خلدون (ص ۳۴، ۳۵) میزان شجرانی (ص ۶)
ج ۱۱ ح ۱۲۳-۱۲۴ ج ۱۱ میں اس قسم کی تصریحات موجود ہیں کہ محدثین حجاز اپنے شروط میں فقہاء کوثر
کی نسبت متشدد تھے۔ (ع-ج)

راوی کی نمارت فقہ کو شامل کر لیتے ہیں۔ اگرچہ ان کے یہاں راوی کی فقہ وانی قبول روایت کے لیے شرط نہیں البتہ ترجیح کی اساس ضرور ہے۔ جب دو روایتیں باہم متعارض ہوں۔ ایک کا راوی فقیہ ہو اور دوسری کا غیر فقیہ۔ تو وہ فقیہ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس میں ضبط و تحری اور دین کا فہم و شعور دوسرے راوی کی نسبت زیادہ پایا جاتا ہے۔

ہم محسوس کرتے ہیں کہ امام اوزاعیؒ سے مناظرہ کرتے وقت امام ابو حنیفہؒ نے فقہ راوی کی بنا پر ترجیح دینے کے اصول کو خود ذکر کیا تھا۔ ہم ذیل میں مناظرہ کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔ لے اگرچہ اس مناظرہ کی نقل در نقل چلی آ رہی ہے یہاں تک کہ شاہ صاحبؒ نے بھی اسے نقل کر لیا۔ حالانکہ اس مناظرہ کی نسبت حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سخت مشکوک ہے، بلکہ وہ ذیل :-

- ۱۔ حضرت امام رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ کرامؒ سے بھی کسی نے اس کا اشارہ تک نہیں کیا۔ خصوصاً صاحبین جو فقہ الامام کے مدین تسلیم کئے گئے ہیں بالکل خاموش ہیں۔
- ۲۔ سب سے پہلے اس کا ذکر کرنے والے ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب حارثی متوفی ۲۴۰ھ میں جن کے حوالہ سے جامع السائید خوارزمی (ص ۵۳ ج ۱) اور مناقب امام ابو حنیفہؒ (موفق مخزن ص ۱۱ ج ۱) میں ہے۔ مگر خود ان حارثی صاحب کی حالت یہ ہے کہ علماء حدیث و فقہ کے نزدیک بحیثیت ایک راوی سخت مخدوش ہیں۔ وضع حدیث تک کرنے سے نہیں چوکتے تھے (الجواہر المصنوعہ ص ۲۸۹ ج ۱ و الفوائد البیہ ص ۴۴)۔

۳۔ حارثی صاحب نے مناظرہ کی اس کہانی کی جو سند ذکر کی ہے اس میں ان کا اپنا شیخ محمد بن ابراہیم رازی ہے جس کے متعلق علاوہ دوسرے علماء کے حافظ دارقطنیؒ کی یہ رائے ہے دجال یضیع الحدیث (لسان المیزان (ص ۲۲ ج ۴) اس کے بعد سلیمان بن داؤد شاذلی کا تہرہ آتے ہے۔ اس کے بھی سخت کمزور اور مشتبہ ہونے پر تقریباً علمائے جرح و تعدیل متفق لسان میں لسان ص ۸۴ ج ۲) خود علامہ اردبیلی حنفیؒ نے ان کو بالکل ناقابل اعتبار قرار دیا ہے (الجواہر النقی فی الرد علی البیہ ص ۸۲ ج ۲)۔

واضح رہے کہ اسی سلیمان کی روایت سے ایک مناظرہ امام اوزاعیؒ اور امام سفیان ثوریؒ کے مابین بھی سنن بیہقی ص ۸۲ ج ۲ میں ہے جو شافعیہ کے حقی میں جاتا ہے کیونکہ اس میں رفع یدین کے مسئلہ میں امام اوزاعیؒ کے مقابل میں امام سفیانؒ کو لا جواب دکھایا گیا ہے۔ کیا عجب کہ اسی نے دونوں کہانیاں (باقی بر صفحہ ۲۸۲)

”سفیان بن عیینہ“ ذکر کرتے ہیں۔ ابوحنیفہؒ اور اوزاعیؒ مکہ کے دارالخلافین میں جمع ہوئے گفتگو کے دوران اوزاعیؒ نے ابوحنیفہؒ سے پوچھا۔ ”آپ رکوع کو جہلنے وقت اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟“ ابوحنیفہؒ نے کہا ”اس لیے کہ رفع یدین رکوع کو جہلنے اور اس سے اٹھتے وقت رسول اللہؐ سے ثابت نہیں۔“ اوزاعیؒ نے کہا ”یہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ مجھے زہریؒ نے بتایا۔ انہوں نے سالم سے اور سالم نے اپنے باپ سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز شروع کرتے وقت رکوع کو جہلنے اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔“ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا ”مجھے حمادؒ نے بتایا انہوں نے ابراہیم سے سنا۔ ابراہیم نے علقمہ اور اسود سے سنا اور انہوں نے عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کرتے تھے اور پھر اسے دہراتے نہ تھے۔“ اوزاعیؒ نے پھر جواب میں کہا۔ ”میں آپ کو زہریؒ، سالمؒ اور ان کے والد (عبداللہ بن عمرؓ) کی روایت سنا تا ہوں اور آپ جہاں حمادؒ اور ابراہیمؒ کی روایت کردہ حدیث سناتے ہیں۔“

ابوحنیفہؒ جو ابابور لے، حمادؒ، زہریؒ سے بڑے فقیہ تھے۔ ابراہیمؒ، سالمؒ سے بڑھ کر عالم فقیہ تھے اور علقمہ کا پایہ کسی طرح ابن عمرؓ سے کم نہیں۔ اگر ابن عمرؓ صحابی

والبقیہ حاشیہ از صفحہ ۲۸۱) گھڑی ہوں کہ ایک شافعیوں کو دے دی اور دوسری حنفیہ کو۔ پھر امکان کے باہر یہ بھی نہیں کہ شافعیہ کی کہانی کے جواب میں شاذ کوئی کے نام سے دوسری کہانی گھڑ لی گئی ہو۔

(۴) عرض روایت کے اعتبار سے حضرت امامؒ سے یہ کہانی قطعاً ثابت نہیں اور نفس واقعہ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ایسے مناظرہ کا حذر حضرت امامؒ سے بہت بعید ہے جس میں ایک جلیل القدر صحابی پر ایک تابعی کو کسی حیثیت سے بھی فضیلت دی گئی ہو اور جس میں تاریخ رجال سے پوری واقفیت نہ ہونے کا حضرت امامؒ پر (معاذ اللہ) الزام عائد ہو سکتا ہو (ع۔ ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

لے ائمہ سلف میں تقابل کوئی اچھی بات نہیں مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کی اس مناظرہ سے برارت ثابت کرنے کی عرض سے عرض ہے کہ رجال حدیث کی تاریخی دستاویزوں کی روش سے :- (ہذا کی بر صفحہ ۲۸۳)

ہیں تو اسود مجی متعدد فضیلتوں کے حامل ہیں۔ یہ آخری عبارت بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

”ابراہیمؒ، سالم سے بڑے فقیہ تھے۔ اور اگر صحابی ہونے کا پاس نہ ہوتا تو میں یہ کہتا کہ علقمہؒ، عبداللہ ابن عمرؓ سے بڑے عالم فقہ تھے۔ اور عبداللہ تو آنحضر عبداللہ بن علیؓ“

عبداللہ سے مراد عبداللہ بن مسعودؓ تھے۔ یعنی ان راویوں میں کوئی شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ہمہری نہیں کر سکتا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۸۲) (۱) امام محمد بن مسلم زہریؒ کا مقام، حدیث و فقہ دونوں میں امام حمادؒ سے بہت بلند ہے (تقریب) نیز دیکھئے طبقات الفقہاء

(ص ۲۵) تذکرہ (ص ۱۰۸-۱۱۲ ج ۱) والبدایہ (ص ۳۲۰-۳۲۸ ج ۹) وغیرہ۔ اور امام حمادؒ کے بارے میں لکھا ہے (تقریب) نیز دیکھئے

میزان الاعتدال و تہذیب ترجمہ حماد بن ابی سلیمان کو فی۔

(ب) امام سالمؒ کے افتخار ہونے کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ ان کا شمار فقہائے سبعہ میں ہوتا ہے جب کہ امام ابراہیمؒ کو یہ مقام نہ مل سکا۔ تقریب۔ تہذیب اور تذکرۃ الحفاظ وغیرہ میں دونوں کے تراجم دیکھنے پر امام سالمؒ کی بہر خفیت امام ابراہیمؒ بختمی پر فوقیت معلوم ہو سکتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جلیل القدر صحابی۔ حفظ حدیث میں ممتاز درجے پر فائز تھے اور ان کا شمار فقہائے صحابہؓ میں کیا گیا ہے۔ تذکرۃ الحفاظ، احکام لابن حزم، اعلام الموقعین (

مصنفی (ص ۱۱۲ ج ۱) وغیرہ یعنی حضرت علقمہؒ تابعی سے بہر نفع فائز۔

اور جہاں تک دونوں صحابیوں — حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ — کا تعلق ہے دونوں حافظ حدیث اور دونوں فقیہ، دونوں میں فقیہ، غیر فقیہ اور فقیہ واقعہ کا تجزیہ غیر ضروری بلکہ غیر مناسب ہے۔ ہاں اوائج ہے۔ زیر بحث رفیع یدین حضرت ابن عمرؓ کے سوا دوسرے بہت سے حفاظ و فقہاء، صحابہؓ سے بھی مروی ہے — عمن اس نقطہ نظر سے بھی اس مناظرہ کا امام صاحبؒ کی طرف انساب درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (ج ۱) حاشیہ صفحہ ۴۸۲) لہ ج۲ اللہ البالغوس ۱۳۱ ج ۱

اس مناظرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعارض روایات میں ترجیح کے وقت امام ابوحنیفہؒ راوی کی نقاہت کو ملحوظ رکھتے تھے۔ وہ انفرادی کی روایت کو کم فقیہ کی روایت پر ترجیح دیتے یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک غیر فقیہ راوی کی روایت فقیہ کی روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ کیونکہ فقیہ راوی حفظ و ضبط کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے۔ اس کا ادراک زیادہ پختہ ہے اور اس لیے وہ دوسروں سے زیادہ لائق اتباع ہے۔

ایک دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس مناظرہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ملکی و اقلیمی تعصب کے پیش نظر ہر فقیہ اپنی محدثین اور شیوخ حدیث کا طرف دار تھا جن سے وہ روایت حدیث کرتا تھا یا یوں کہئے کہ اسی جذبہ کے پیش نظر ہر ملک کے رہنے والے ان ہی شیوخ حدیث سے استفادہ کرتے تھے جنہوں نے ایسے صحابہؓ سے روایات اخذ کیں جو ان کے بلاد و امصار میں ایسے تھے شخص الامۃ سرخسیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی قلت روایت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ آپ ضبط کی قید میں شدت سے کام لیتے تھے۔ اور قلیل الروایۃ سلف صالحین کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قلیل الروایہ ہونے کی یہ توجیہ و تعلیل، تخریج و تکلف اور بلا ضرورت ہے۔ اولاً قلت و کثرت روایات اضافی چیز ہے جس کا تعلق احوال و ظروف سے تھا۔ ثانیاً قلت روایت نفس الامر میں کوئی معیوب بات نہیں۔ اگر حضرت امامؒ کے متعلق یہ بات مجازی مقلد کی طرف سے کی گئی تو صرف اس اعتبار سے کہ زیادہ روایات نہ ہونے کے باعث حضرتؒ کو قیاس سے کام لینا پڑا اور یہ تو ظاہر ہے کہ اللہ ثلاثہ کے مقابلہ میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مسائل قیاس کی کثرت ہے۔ چنانچہ آپ کو قیاسؒ کہا جاتا تھا۔

ثالثاً اس قلت کی کوئی توجیہ اگر کرنی بھی ہو تو ترجیح اسی کو ہونی چاہیے جسے حضرت امامؒ کے مناقب نویس علماء کے حوالوں سے جناب مصنفؒ شروع کتاب ص ۵۰-۵۳ میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ ابتدائے تحصیل علم سے لے کر آخر آخر تک حضرتؒ کی اصل توجہ فقہ و تفقہ کی طرف رہی اور سچ یہ ہے کہ یہ کمال اللہ تعالیٰ نے اونچے درجہ کا آپ کو عنایت فرمایا تھا۔ اس غرض کے لیے جتنا ذخیرہ حدیث پاک کا درکار ہوا اس کو بھی زیادہ تر کوفہ ہی سے حاصل فرمایا اور یہ تو مسلم ہی ہے کہ کوفہ میں ذخیرہ حدیث بہ نسبت حجاز کے کم تھا و اشتغالہم بعلمہ الحدیث قلیل قدیم و حدیث (الانصاف ص ۷۷) از شاہ ولی اللہؒ یعنی اہل کوفہ کا علم حدیث سے اشتغال ہمیشہ سے کم رہا۔

اور جتنا کچھ حاصل فرمایا اس کا اندازہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی تصانیف سے ہو سکتا ہے۔ اور ضبط میں شدت پر بحث ص ۴۲ میں ہو چکی ہے۔ (ع ر ح)

چنانچہ سرخمی کہتے ہیں۔

”الوفقیہ“ قلیل الروایہ تھے۔ بعض مخالفین نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ آپ فہم حدیث سے بہرہ ور نہ تھے۔ دراصل معاملہ یوں نہیں بلکہ آپ اپنے معاصرین میں سب سے بڑے عالم حدیث تھے۔ لیکن کمال ضبط کی شرط کو ضروری قرار دینے کی وجہ سے آپ کی روایات کی تعداد زیادہ نہ ہو سکی تھی۔“

مندرجہ بالا بیانات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اخبارِ اُحاد کو قبول کرتے تھے اور اس میں انہیں کوئی تردد نہ تھا لیکن راوی کے ضبط کے معاملہ میں متشدد تھے جب روایات باہم متعارض ہوتیں تو راوی کی فقاہت کو وجہ ترجیح بناتے اور فقیہ راوی کی روایت کو غیر فقیہ پر اور بڑے فقیہ کی روایت کو کم درجہ فقیہ پر ترجیح دیتے تھے یہ

جب خبر واحد اور قیاس متعارض ہوں؟ | محل بحث یہ مسئلہ ہے کہ جب خبر واحد اور قیاس باہم متعارض ہوں تو اس ضمن میں امام ابوحنیفہؒ کا موقف کیسے ہے؟

(ا) کیا اخبارِ اُحاد کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے رد کر دیا جائے گا؟ اور اس مخالفت کو ضعف حدیث کا سبب گردانا جائے گا۔

(ب) یا حدیث کو قبول کر کے قیاس کو ٹھکرا دیا جائے گا۔ کیونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں؟

(ج) یا یہ کہ فقیہ راوی کی روایت قبول کر لی جائے گی اور غیر فقیہ کی نہیں۔

(د) یا غیر فقیہ کی روایت کو بھی قبول کر لیتے بشرطیکہ وہ یکسر قیاس کے خلاف نہ ہو بلکہ کسی بھی توجیہ کے مطابق وہ قیاس سے ہم آہنگ ہو سکے۔ یقبل بشرط الا ینسب باب الرای۔ یہ مباحث بڑے محرکۃ الارباب ہیں۔

پہلا اختلافی محبت علمائے اصول کے درمیان اس بارہ میں یہ ہے کہ اخبارِ اُحاد جہاں

لہ کشف الاستار ص ۱۸، ج ۲ م ۱ اگر اس کی بنیاد مذکورہ بالا مناظرہ بابت رفع یدین پر ہے تو اجماعی اور تحقیقی کی چپکے کہ وہ امام صاحب سے ثابت نہیں (ع-ج)

قیاس یا فقہ اسلامی کے کسی معروف اصول سے متعارض ہوں تو وہاں کیا موقف اختیار کرنا چاہیے۔
دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا موقف کیا تھا اور کس رائے کو ان کا نظریہ تصور کیا جائے۔

اب ہم پہلے تو اختلافِ اول کو بیان کرتے ہیں، بعدہ دوسرا جس میں روایات منقولہ کی مدد سے امام ابوحنیفہؒ کا موقف معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔

جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں زیر بحث مسئلہ میں علماء مختلف النیال ہیں۔ فقہائے حدیث کہتے ہیں کہ اخبارِ احاد قیاس پر مقدم ہیں کیونکہ قیاس کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں نص موجود نہ ہو۔ اور جب نص موجود ہو تو قیاس کے لیے کوئی گنجائش نہ رہی۔ دوسرے یہ کہ قیاس بوقت ضرورت ہوتا ہے اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ایک حدیث موجود ہے تو وہ ضرورت پورا کرنے کے لیے کافی ہے۔ تیسرے یہ کہ قیاس بھی تو ظنی ہی ہوتا ہے اور خبر واحد کو زیادہ سے زیادہ بلحاظ ثبوت ظنی کہا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب ظنی منسوب الی الرسول اور ظنی منسوب الی الفقیہ باہم متعارض ہوں تو عقل و منطق کا تقاضا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو ترجیح دی جائے۔

پوچھتی وجہ یہ کہ صحابہ کبارؓ جیسے حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور تابعین کبارؓ کو جب اپنی رائے کے خلاف حدیث رسول مل جاتی تو اپنی رائے سے رجوع کر لیتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے عورت کو اس کے خاوند کی دیت سے ورثہ نہ دینے کے قول سے ضحاک کلابیؓ کی حدیث کی بنا پر رجوع کر لیا تھا اسی طرح ابن عمرؓ نے مزارعت (بٹائی پر زمین دینے) کے بارے میں اپنی رائے کو رافع بن خدیج کی روایت کردہ حدیث کی بنا پر ترک کر دیا تھا۔ ایسے ہی حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے فیصلہ دیا تھا کہ خریدی ہوئی چیز عیب کی بنا پر واپس کی جائے تو اس شے کی آمدنی بھی بائع کو واپس کر دینی چاہیے۔ لیکن جب ان کو حدیث الخواج بالضمآن (یعنی آمدنی کا حق دار وہی ہے جو اس کا ذمہ دار ہے) مل گئی اور یہ پہل گیا تو فیصلہ واپس سے لیا۔
اس کے نظائر و امثال حدیث سے باہر ہیں۔

لے یہ سب آثار کثیف الاسرار ص ۶۹ جلد ۲ سے منقول ہیں۔ نیز دیکھئے ردۃ المفترض ص ۲۶۹ ج ۱ (ج ۲)۔

فقط، حقیقہ میں سنے ابو الحسن کرخی کا بھی یہی قول ہے۔

علیٰ ہذا القیاس صحابہ و تابعین سے بکثرت ایسے آثار منقول ہیں کہ انہوں نے قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کو ناقابل احتجاج ٹھہرایا۔^۱ علاوہ ازیں مزید دلائل یہ بھی دیتے ہیں کہ قیاس،
۱۔ اس دعوے کی دلیل میں جب تک مثالیں سامنے نہ رکھی جائیں مٹیں کہا جاسکتا کہ واقعی امام مالکؒ نے "قواعد عامہ"
کی بنا پر اخبار احماد کو رد کیا اور امام شافعیؒ نے ان کی مخالفت کی (ع۔ ح)۔ ۲۔ کشف ص ۶۹۸ ج ۲
(ع۔ ح)۔ ۳۔ ان نقلی ہمتکات کے جواب کشف الاسرار ص ۶۹۸ ج ۲ میں آگئے ہیں (ع۔ ح)۔

اجماع صحابہ کی رو سے حجت شرعی ہے اور خبر واحد کا قول رسول ہونا امر مظنون ہے۔ لہذا جو بات قیاس سے ثابت ہو وہ گویا اجماع سے ثابت ہونے کی وجہ سے خبر واحد کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوئی۔ نیز قیاس اس لیے بھی خبر واحد کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے کہ راوی میں ایک کذب و سہو کا احتمال ہے اور قیاس میں یہ چیز نہیں اور اس لیے بھی کہ قیاس میں تخصیص کا امکان نہیں۔ جب کہ خبر واحد میں یہ احتمال موجود ہے۔ پس احتمال تخصیص سے جو غالی ہو گا وہ لائق ترجیح ہے۔

مذکورہ شبہات کے جواب | اخبار آحاد کو بہت تنقید بنانے کے لیے حنفیہ کے استدلالات کا سلسلہ بڑا طویل ہے۔ اگر ان کے بیان کردہ مقدمات کی صحت تسلیم کر لی جائے۔ تو ان کے دلائل کی زود تمام اخبار آحاد پر پڑتی ہے۔ صرف غیر فقیر راویوں کی روایات پر نہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ سارے مقدمات محل نظر ہیں کیونکہ ان سب کی اساس یہ مفروضہ ہے کہ قیاس قطعی ہے جس میں کسی شبہ اور احتمال کی گنجائش نہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ قیاس میں ہر جانب سے احتمال کی گنجائش موجود ہے کیونکہ قیاس کا انحصار اس وصف کے استخراج پر ہے جو کسی منصوص علیہ چیز کے جملہ اوصاف میں مدار حکم کی حیثیت رکھتا ہو جس کو فقہی اصطلاح میں ”علت“ کہتے ہیں، اور یہ ایک نفی امر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مجتہد کا تجویز کردہ وصف حکم میں مؤثر ہو اور ہو سکتا ہے کہ مؤثر نہ ہو کوئی اور وصف ہو۔ گویا اس میں جو احتمال پایا جاتا ہے وہ خبر واحد میں پیدا کردہ احتمال سے کسی طرح کم نہیں۔ بلکہ ایک اعتبار سے تو یہ احتمال زیادہ قوی ہے کیونکہ یہ احتمال اصل ثبوت میں ہے حالانکہ خبر واحد میں جو احتمال پایا جاتا ہے وہ اصل ثبوت میں نہیں بلکہ وہاں صرف یہ شبہ لاحق ہے کہ راوی غلطی یا نسیان کا شکار نہ ہو گیا ہو۔ جب کہ اصل یہ ہے کہ ایک صاحب حفظ و ضبط اس سے محفوظ رہی ہو۔

اس بحث کو۔ کہ قیاس کا ہے خبر واحد پر مقدم ہونا ہے۔ ختم کرنے سے قبل یہ بتا دینا ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ اس نظریہ کے قائلین کا یہ دعوے انہیں کہ قیاس مطلقاً ان تمام اخبار آحاد کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے جن کے راوی غیر فقیہ صحابی ہوں۔ بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ غیر فقیہ راوی کی روایت جو مخالف قیاس ہو مطلقاً قابل رد نہیں بلکہ ایسی صورت میں مجتہد اپنے اجتہاد سے اس میں

غور فکر کرے۔ اگر اس میں کوئی وجہ تخریج موجود ہو یعنی اس حدیث میں قیاس کا دروازہ مطلقاً مسدود نہ ہو جاتا ہو تو باس طور قابل قبول ہوگی کہ اگرچہ ایک طرح سے یہ مخالفت قیاس ہے مگر بعض توجیہات سے کسی دوسرے قیاس کے مطابق ہے۔ اندر میں صورت یہ حدیث متروک نہیں ہوگی بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا اور یہی مطالب ہے خفیہ کے اس قول کا کہ

”عادل ضابطہ غیر فقیر راوی کی خبر واحد صرف ضرورت کے تحت ترک کی جاتی ہے

کہ اس پر عمل کرنے سے قیاس کا دروازہ کلیتہً مسدود ہو جاتا ہے“

اور یہ صورت بھی اس وقت ہے جب راوی عادل ہو لیکن جب راوی مجہول غیر معروف العدالتہ ہو تو اس کی جو حدیث قیاس کے خلاف ہوگی وہ اس رائے کے قائلین کے نزدیک رد کردی جائے گی اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ اور مجتہد کو اس کی تخریج میں کسی موافق طریق سے کوشش کرنے کا حق حاصل نہ ہو گا۔

فخر الاسلام نے علی بن ابان کی پشت پناہی کا حق ادا کر دیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب ہی رائے رکھتے تھے مگر یہیں اس کے تسلیم کرنے میں تامل ہے جیسا کہ ہم بحث کے آخر میں اس پر تبصرہ کریں گے۔

ابو الحسن معتزلی کی تقسیمات البصر | ابو الحسن بصری نے خبر واحد اور قیاس کے تعارض پر بڑی اچھی گفتگو کی ہے اور قیاس کو چار قسموں میں منقسم کیا ہے۔

قسم اول :- وہ قیاس ہے جو نص قطعی پر مبنی ہو۔ باس طور کہ منصوص علیہ حکم کسی قطعی الثبوت ماخذ میں صراحتاً مذکور ہو۔ علت بھی منصوص علیہ یا منصوص علیہ کے قریب قریب ہو۔ اس صورت میں خبر واحد قیاس کا مقابلہ نہ کر سکے گی کیونکہ قیاس سے ثابت شدہ امر اس صورت خاص میں نص قطعی سے ثابت شدہ احکام کی طرح ہے کیونکہ اصل اور علت دونوں منصوص علیہ ہیں اور خبر واحد ظنی ہے۔ پھر وہ نص قطعی

۱۔ ان توجیہات اور احوال کے لیے دیکھئے کشف الاسرار ص ۲۹۸ ج ۲ ۲۔ محمد بن علی بصری معتزلی متوفی

۳۳۰ھ یہ عبارت اس کتاب المعتمد فی اصول الفقہ سے لی گئی ہے (ع۔ ح) ۳۔ ہمارے رائے میں یہ سب توفیق تحقیق اس معتزلی عالم سے اصول فقہ میں داخل ہوئی۔ بعد میں اس کو ”تغلیات“ سے مل کر نابو شروع کیا تو جہاں شاذ و ائحہ کہیں دیکھ پایا یا کسی امام کی فقہی جرنوی سے کچھ کشید کرنا پڑا سب کچھ کر کے اس کو ”اصول“ بنا لیا گیا (ع۔ ح) ۴۔

کے مقابل میں کیونکہ ٹھہر سکتی ہے بلکہ خبر واحد کو روک دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اس کی نسبت انہضت کی جانب مشکوک ہے۔

قسم ثانی در قیاس کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ کسی ظنی اصل پر مبنی ہو۔ اس کی علت استنباطی برہنی نہ ہو مانند یہ صورت خبر واحد کو مقدم رکھا جائے گا کیونکہ وہ صراحتاً حکم پر دلالت کرتی ہے اور اس کے برخلاف قیاس چند واسطوں سے حکم کو واضح کرتا ہے اور اس لیے بھی کہ قیاس میں ہر جانب سے مشکوک و ظنون داخل ہوتے ہیں۔ مثلاً استنباط علت میں ظن کا دخل ہے اور جس اصل پر وہ مبنی ہے وہ ظنی ہے جیسے اخبار آحاد ظنی الثبوت ہیں لہذا قیاس کو اس صورت میں خبر واحد پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ خبر واحد میں صرف ایک ظن ہے اور قیاس ظنون و مشکوک سے گھرا ہوا ہے لہذا ایک ظن کی حامل اخبار آحاد اقرب الی الاطمینان ہوں گی۔

ابو الحسین بصری کا دعویٰ ہے کہ قسم اول میں سب علماء کے نزدیک خبر واحد ناقابل التفات ہے اور قسم ثانی میں قیاس بالاتفاق ناقابل قبول۔

قسم ثالث :- قیاس کی تیسری قسم یہ ہے کہ اصل قیاس، نص ظنی سے ثابت ہو اور علت کا اثبات بھی نص ظنی سے ہو رہا ہو۔ اندر یہ صورت خبر واحد اور قیاس باہم معارض ہوتے ہیں۔ بصری اس صورت میں بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ سب علماء کے نزدیک خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی کیونکہ وہ حکم پر صراحتاً دلالت کرتی ہے۔

قسم رابع :- قیاس کی چوتھی قسم یہ ہے کہ علت استنباطی ہو اور جس اصل پر قیاس کی بنیاد رکھی گئی ہو وہ نص قطعی مثلاً آیت قرآنی یا حدیث متواتر ہو۔ یہ صورت علماء میں محل اختلاف ہے لہ

ابو الحسین بصری نے اخبار آحاد اور قیاس کے معارضہ کی یہ چار صورتیں ذکر کی ہیں ان کا

لہ یہ اقسام اربعہ کشف الاسرار ص ۲۹۷ میں مذکور ہیں۔ ابن حاسب اور علامہ آمدی کا قول ہے ”مذہب متنازع ہے کہ جب علت ایسی نص سے ثابت ہو جو ثبوت یا دلالت کے اعتبار سے خبر واحد پر فوقیت رکھتی ہو اور فرد بھی قطعی ہو تو قیاس کو مقدم کیا جائے گا اور اگر ظنی ہونے میں دونوں برابر ہوں تو مجتہد کو توقف کرنا پڑے گا باقواحد معارضہ کہ دونوں خصوصاً برحیال کو مانا ہوگا اگر علت استنباطی ہو تو حدیث کو مقدم کیا جائے گا۔“

(دیکھئے التحریر لابن الہمام ص ۳۰۰ ج ۲) (مصنف)

دعوت ہے کہ پہلی تین قسمیں علماء میں متفقہ ہیں اور اختلاف صرف آخری قسم میں پایا جاتا ہے۔ لیکن علماء کسی قید کے بغیر اختلاف کا ذکر کرتے ہیں اور مختلف فیہا صورت کی تعیین نہیں کرتے۔

خبر واحد و قیاس میں تعارض اور ائمہ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہائے ظاہر یہ کہ

چھوڑ دیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختصر صحابہؓ سے لے کر مجتہدین کے دوزنک تمام فقہاءؓ ایسی اخبارِ اُحاد سے یہ ایسا دعویٰ ہے جس کی تعادل سلف ہرگز تائید نہیں کرتا بلکہ یہ بات اس عمد کے دینی مزاج ہی کے خلاف ہے۔ کوئی اکاذمہ کا شاذ واقعہ کہیں مل جاتا ہے تو اس سے اتنا بڑا دور رس نتائج کا حامل دعویٰ کیسے ثابت ہو سکتا ہے جس سے حدیثِ پاک کے احترام کو ٹھیس لگتی ہو۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ان چند آثار سے یہ نتیجہ نکلتا ہی نہیں جیسا کہ ہم ابھی عرض کریں گے۔ دوسرے یہ کہ بعض صحابیوں کی ان آراء کو صحابہ کرامؓ کے اجتماعی ذہن نے قبول ہی کب کیا تھا کہ اس کو ایک کلیہ اور اصل کی حیثیت سے ملکہ بنالیا جائے۔ بلکہ قاعدہ تو یہ بیان کیا گیا ہے والصحابی اذا قال قولا وخالفه غيره منكم لم يكن قوله حجة (ذوہی شرح صحیح مسلم ص ۱۷۹) صحابی کے قول کی صحابی ہی مخالفت کرے تو وہ حجت نہ ہوگا۔ فقہاء کا صحیح مذہب وہی ہے جسے حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے وقد انكروا الاثمة على من رد احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن وقالوا لا نرد السنة بالقرآن كيف بمن رد هابلدى اذ قياس واقاعدة هو وضعها (الصواعق ص ۴۳۹ ج ۱) یعنی ائمہ سلف نے ایسے شخص پر بھی کفر وار کیا ہے جو ظاہر قرآن کی آڑ میں سنت کو مسترد کرنے پر جائیکہ وہ شخص جو کسی رائے، قیاس، اور اپنے وضع کردہ قاعدہ (عامرو) کی بنا پر حدیث کو رد کر دے۔ (در بدرجہ اولیٰ تردید کا مستحق ہے)

اس سلسلے میں حافظ ابن القیمؒ کا کچھ کلام ص ۱۲۱ میں گزر چکا ہے مصنف کے اس بلند باگ و دعویٰ کے برعکس مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوارخ الرحمت میں لکھا ہے قیاس اور خبر واحد میں تعارض کی صورت میں خبر واحد کو مطلقاً ترجیح دینا اور اس کو مقدم رکھنا امام محمدؒ، امام شافعیؒ و دیگر امام مائت کا بھی امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور اکثر حنفیہ کا مذہب ہے الاكثر من اهل الاصول ومنهم الاثمة الثالثة ابو حنيفة والشافعي واحد والصاحبان ابو يوسف و محمد بل جل اصحاب الامام ان ذلك في الخبر ومطلقا و نسب الى الامام ص ۴۳۳-۴۳۴) اس کے بعد دلائل دیتے ہیں۔ (ع-ج)

کو ترک کر دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کے انتساب کو غلط قرار دیتے تھے جن کو وہ اصول ثابتہ شریعت کے مخالف سمجھتے، یعنی ایسے اصول کے جنہیں قرآن یا احادیث مشہورہ سے مستنبط خیال کرتے تھے۔

مثلاً حضرت عائشہؓ نے حدیث ان المیت لیعذب بکاء اہل علیہ کو اس بنا پر رد کر دیا کہ یہ قرآن کے عام قاعدہ لاتزد وادسرة وماراخری (النجم) کے خلاف ہے۔ یا مثلاً حضرت سلمہ بن صہب کی ایسی قسم کی ایک تقریر پر گزشتہ اوراق میں ایک جگہ تنقید کی جا چکی ہے۔ قارئین کرام ص ۱۶۱-۱۶۲ دیکھ کر اس کے بعد مزید گزارش یہ ہے کہ:-

(۱) حضرت عائشہؓ کے دونوں اثروں کی نیز جہانی درست نہیں کی گئی چنانچہ تعدیب و فخریت والے ائمہ میں انہوں نے حضرت عمرؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ کی روایتوں کو اس امر پر عمل کیا کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ صحیح یا نہیں ہے یا وہ واقعہ متعذر نہ ہو اور شاہد نبوی کا پس منظر تھا اس بیان کے بعد انہوں نے اس حدیث کو نیز وادسرة وماراخری اپنا رائے کو فخر سبب تعدیب نہیں بن سکتا، کے یہ بطور دلیل پڑھی صحیح بخاری، سنن نسائی، سنن ابی داؤد وغیرہ کتابوں میں تفصیلاً روایات بھی جاسکتی ہیں لہذا حضرت عائشہؓ کے الفاظ سے ہرگز نہیں نکلتا کہ قرآن کے قاعدہ عام... کے معارض ہونے کی بنا پر اس روایت کا انتساب آنحضرتؐ کی طرف غلط ہے یا یہ کہ قرآن کے معارضہ کی وجہ سے اس حدیث کو مسترد کیا گیا ہے؟

علامہ ازہی خود صحابہؓ اور ائمہ محدثین کے نزدیک حضرت عائشہؓ کی نہ یہ تعلیل درست تھی اور نہ ان کا اجتماع صحیح راہ تطبیق کی وہ تھی جس کی طرف حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاری کی ترویج میں اشارہ فرمایا ہے۔ علامہ خطابؒ لکھتے ہیں۔ قد یحتمل ان یکون الامر فی هذا علی ما ذهب الیه عائشہ لانہا رأت ان ذلك انما کان فی شان یهودی والخبر المنسب اولى من المجهول ثم اصبحت له بالایة وقد یحتمل ان یکون ما رواه ابن عمر صحیحاً من غیر ان یکون فیہ خلاف الایزہ وذلك انهم کانوا یوصون اہلیہم بالبکاء والنوح علیہم۔ فالمدیت انها تلزمہ العقوبة فی ذلك بما تقدم من امرہ ایاہم لذلك الخ (معالم السنن ص ۳۰۳ ج ۱)

شاہ ولی اللہ صاحبؒ حضرت عائشہؓ کا یاثر اسباب اختلافات صحابہ و تابعین کے تحت لائے ہیں کہ بعض دفعہ ضبط الفاظ کے سلسلہ میں صحابہؓ میں اختلاف ہو جاتا تھا (حجۃ السنہ ص ۴۳ ج ۱) عن عمرؓ کہ اصل قطعی کی بنا پر حدیثی نص کے استزاد کے لیے زیر بحث اثر کو دلیل بنانا پوری بات پر غور و فکر سے کا نتیجہ ہے (ع-ج)

عائشہؓ ہی نے معراج کی رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کی حدیث کو آیت لاتذکرہ الابصار کے خلاف سمجھ کر رد کر دیا۔ ایسے ہی حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں نے ہاتھوں کو برتن میں ڈالنے سے قبل دھونے کی حدیث کو اس عام قاعدہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے نظر انداز کر دیا۔ جو اسلامی احکام کے متبع سے ثابت ہوتا ہے اور وہ ”رفع حرج“ کا قاعدہ ہے۔ اس طرح کے بکثرت واقعات مل جاتے ہیں جن میں اصل عام کی بنا پر خبر واحد ترک کر دی گئی۔

عصر محمدین میں فقہاء مدینہ کے سر تاج امام مالکؒ ان اخبار اکھاد کو رد کر دیتے تھے جو عام اور قطعی اصولوں کے خلاف ہوتی تھیں مثلاً یہ کہ انہوں نے حدیث من مات وعلیہ صیام صام عنہ ویسہ کو رد کر دیا۔ ایسے ہی وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ ”مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے جن ہانڈیوں میں اونٹ اور مکروں کا گوشت پک رہا تھا ان کو الٹنے کا حکم دیا گیا تھا، کو نہ تسلیم کیا کہ رفع حرج کے قاعدہ کے خلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کا خیال تھا کہ تقسیم غنیمت سے

پہلے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ آیا معراج کی رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا؟ جواب میں فرمایا کہ ”میں نے خود آنحضرتؐ سے سنا ہے کہ آپؐ نے اللہ تعالیٰ کو نہیں بلکہ جبریلؑ کو دیکھا تھا“ اس کے بعد یہ آیت

بھی تلاوت فرمادی (فتح الباری ص ۳۴۴ ج ۴ بحوالہ صحیح مسلم و تفسیر ابن کثیر ص ۱۰۴ جلد ۱ طبع المنار بحوالہ مسند امام احمد) مطلب یہ کہ حضرت عائشہؓ سے مسئلہ رویت کے انکار کی اصل وجہ حدیث رسولؐ تھی، آیت کا معارضہ نہیں تھا۔ آیت تو بطور

تائید تلاوت فرمائی گئی (ع۔ ج ۱) سہ حدیث یہ ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ۱۱۵۱ استیقظ احدکم

من فومہ فلیخمد یدہ قبل ان یدخلھا فی وضوئہ (صحیح بخاری ص ۲۸۸ ج ۱) یعنی سو کر انسان اٹھے

تو برتن میں ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ دھو لے لیکن یہ زبردی اثر حدیث کی کسی کتاب میں موجود نہیں جیسا کہ فواتح

الرحمت ص ۶۴ میں لکھا ہے۔ پھر یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ مدلول حدیث ”حرج“ ہی قاعدہ وضعیہ کے خلاف

اس کو تصور کیا جائے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے زبیرؓ بات ہی متعبد ہے پھر نتیجہ کیسے صحیح ہوا؟

(ع۔ ج ۱) سہ بالکل خلاف واقعہ ایسی دو چار شاذ واقعات ہیں جن کو پہلے خبر واحد کو مطلقاً رد کرنے کے لیے

پیش کیا جاتا رہا۔ جب اس کا رد ہوتا تو پھر قیاس اور اصول عامہ کی مخالفت کا شائبہ نہ کھڑا کر دیا گیا۔

امام ابویوسفؒ نے ایسی شاذ روایتوں سے بچنے کی تلقین کی ہے۔ (کتاب الام ص ۲۰۸

پہلے ضرورت مند آدمی مال غنیمت سے کھانا کھا سکتا ہے نیز بقول ابن العربی مالکیؒ، امام مالکؒ حدیث وارد ہونے کے باوجود شوال کے چھ روزوں سے منع کرتے تھے۔ اس میں آپ کا اعتماد سند ذرائع کے اصول پر تھا۔

اسی طرح امام مالکؒ نے وہ حدیث تسلیم نہ کی جس میں آیا ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھویا جائے جن میں سے ایک مرتبہ پاک مٹی سے صاف کیا جائے۔ اسی طرح امام مالکؒ، اہل عراق کی طرح حدیث مصراۃ کے حدیث الخواجم بالضمائم اور دوسرے بعض قیاسی وجوہ کی بنا پر مخالف تھے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام اہل حجاز کا ہے اخبار آحاد کو قواعد قطعیہ کے خلاف سمجھ کر مسترد کرتے تھے۔

موقف امام ابو حنیفہؒ کی تحقیق | یہ ہے اخبار آحاد اور قیاس کے تعارض میں علماء کے انکار اور اختلافات۔ ان ائمہ کے اژدحام میں اب ہم امام ابو حنیفہؒ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں کیونکہ امام صاحبؒ کی رائے کے بارے میں علماء کا پھر اختلاف ہے۔ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں :-

”اکثر اہل حدیث امام ابو حنیفہؒ کو مورد وطن بناتے ہیں کہ آپ ثقہ راویوں کی اخبار آحاد کو

لے یہ تقریباً شاطبی اور ابن العربی کی تحریروں پر مبنی ہے جس کو جناب مصنف اوپر بیان فرما چکے ہیں ہم نے بھی مئی ۱۹۵۹ء تا ۱۱۶۹ء حسب ضرورت تفصیل سے اس پر ناقدانہ کلام کیا ہے اور امام مالکؒ کے اپنے فتاویٰ کی روشنی میں بتایا ہے کہ امام مالکؒ کا ہرگز وہ مسلک نہیں جو علامہ شاطبی کہتے ہیں۔ انہوں نے قیاس اور قاعدہ عامہ کی بنا پر کوئی ایسی خبر واحد مسترد نہیں کی جو ان کے نزدیک صحیح ہو۔

اصول بزروی کے شارح علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں وانا اجل منزلة مالک عن مثل هذا القول لا بدی ثبوتہ منہ کشف ص ۲۹۹ ج ۲ کہ ”امام مالکؒ کی شان ایسے قبیح قول سے بہت بلند ہے اور اس کا ان سے ثبوت بھی نہیں“ واصل جیسا کہ ہم نے ص ۱۶۹ میں لکھا ہے یہ بات مالکیہ کے قیاس و کلام کے ولادہ طبقہ نے امام مالکؒ کے فتاویٰ سے تخریج کرنے کی کوشش کی ہے۔ مالکیوں کے اس طبقہ کی طرف حافظ ابن عبد البرؒ نے الانتقاد ص ۱۵۱ میں ”اہل الرائے“ کہہ کر اشارہ کیا ہے (ع۔ج۔)

ترک کر دیتے تھے۔ دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ اخبارِ آحاد کو اپنے یہاں جمع کردہ احادیث اور معانی قرآن پر پیش کرتے تھے۔ ان احادیث میں جو اپنے معنی میں منفرد ہوتی اسے ترک کر دیتے اور اس کا نام شاذ رکھتے تھے۔

اس کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ جب احادیث معانی قرآن کے خلاف ہوتی تھیں تو آپ انہیں ترک کر دیتے خواہ وہ معانی قرآن نص سے مانور ہوں یا احکام کی علتوں پر غور کے نتیجے میں مستنبط ہوں۔ اگر حدیث ان معانی یا اجتماعی احادیث کے موافق نہ ہوتی اسے شاذ کہتے تھے۔

فخر الاسلام نے جس نظریہ کو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مسلک کی حیثیت سے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر اخبارِ آحاد کے راوی صحابہ کبار ہوں۔ مثلاً خلفاء اربعہؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت عائشہؓ اور دیگر صحابہؓ جو علم و فضل میں معروف ہیں تو ان کی روایت کردہ احادیث قیاس پر مقدم ہوں گی۔ اور اگر ان کے راوی حفظ و عدالت میں مشہور ہوں مگر فخر میں نہیں جیسے ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ تو ان کی روایت اگر قیاس کے موافق ہو تو تسلیم کر لی جائے گی اور اگر مخالف قیاس ہو تو جہاں ضرورت ہوگی یا رائے کے سبب باب ہونے کا خطرہ ہو گا وہاں ترک کر دی جائے گی۔ فخر الاسلام اس کی توجیہ میں لکھتے ہیں۔

”اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث نبویؐ کا حفظ و ضبط بڑا کٹھن کام ہے۔ صحابہ میں روایت بالمعنی کا عام رواج تھا۔ اگر راوی حدیث کے معنی معلوم کرنے اور اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہو تو اس بات کا خطرہ درپیش ہوتا ہے کہ حدیث کا کوئی جزو اس سے رہ نہ جائے اور اس طرح حدیث میں قیاس سے ایک شہ زائد داخل ہو جائے گا لہذا اس میں احتیاط بھی زیادہ چاہیئے کہ ایسی خبر واحد کی نسبت، قیاس میں شبہ کم ہے، اور اس قصور فہم سے ہمارا مطلب صرف مقابلہ کے وقت فقہ حدیث میں ہے۔ صحابہؓ کی تحقیر ہرگز مقصد نہیں۔ (معاذ اللہ) چنانچہ امام محمدؒ متعدد مواقع میں، ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں

لے الاثناء ص ۱۴۹ حنیفہ کے اس طرز عمل کی بنیاد امام ابو لیوسفؒ کے کلام میں ملتی ہے جس کو حضرت امام شافعیؒ نے کتاب الازلی (مندرجہ کتاب الامن ص ۲۰۷-۲۰۹ ج ۷) میں ذکر کر کے اس کا رد کیا ہے۔ نیز دیکھئے جامع بیان العلم ص ۴۸ جلد ۲ (ج ۱)

کہ انہوں نے انس بن مالکؓ کے مسلک کے مسلک کو حجت قرار دیا اور ان کی تقلید کی اور حضرت ابوہریرہؓ تو ان سے روایت حدیث میں بڑھ کر ہیں۔ اس باب میں ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ ایسے راویان حدیث کی روایت اس وقت ترک کی جائے گی جب اس کے قبول کرنے میں کسی بھی طریقہ سے گنہائش نہ رہے جب قیاس کے سب دروازے بند ہو جائیں اس وقت وہ حدیث کتاب اور سنت مشورہ کی ناسخ تصور کی جائے گی اور اجماع کی بھی معائنہ بھی جائے گی جیسے ابوہریرہؓ کی حدیث مہرۃؓ۔

فخر الاسلام نے مندرجہ بالا نظریہ کو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مذہب کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ مگر تقریر و التعمیر علی التحریر میں اس کے برعکس مذکور ہے۔ وہ ذکر کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور علماء حدیث کے ہمنوا تھے اور اخبار آحاد کو علی الاطلاق قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔ راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ۔ قیاس کا دروازہ بند ہو جانا ہو یا کھلا رہتا ہو۔ التخریر کی عبارت (کا ترجمہ) ملاحظہ فرمائیے۔

”جب خبر واحد اور قیاس باہم متعارض ہوں اور جمع و تطبیق کا کوئی امکان نہ ہو تو اکثر علماء کے نزدیک حدیث کو مطلقاً ترجیح دی جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ

۱۔ صاحب کشف الاسرار حدیث میں جب قیاس کی کسی طرح گنہائش نہ نکلتی ہو اس وقت اس کے ناسخ اجماع و حدیث مشورہ اور ناسخ قرآن ہونے کی وجہ میں کہتے ہیں۔ ”جب حدیث میں قیاس کی کوئی صورت نہ مل سکے اس وقت اس کا ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ اگر حدیث پر عمل کیا جائے اور قیاس کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ حدیث قرآن کی ناسخ ٹھہرے گی اس لیے کہ آیت قرآنی ناعتہ و یا اولی الالبصار سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس پر عمل ضروری ہے نیز قیاس کو نظر انداز کرنا حدیث معاذ کے بھی خلاف ہے (جس میں قیاس سے کام لینے کا ذکر ہے) اور یہ مخالف اجماع بھی ہے اس لیے کہ امت کا اجماع ہے کہ کسی زیادہ قوی دلیل کی عدم موجودگی میں قیاس حجت شرعی ہے۔ رہے مخالفین قیاس تو چونکہ تین صدیاں بعد پیدا ہوئے لہذا ان کی مخالفت کا اعتبار نہیں۔ کشف الاسرار ص ۷۷، جلد ۱ مصنف اکیسی خام قسم کی باتیں ہیں! (ع۔ ح۔)

اور امام احمد کا مسلک یہی تھا۔

اس سے دیکھا جاسکتا ہے کہ علماء نے خبر اُحاد اور قیاس کے تعارض کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے منقول فقہی فروعات سے آپ کا مسلک اخذ کرنے میں بڑا اختلاف کیا ہے ابن عبد البرؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔ فخر الاسلام کے بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ آپ مختلف صحابہ کی روایات میں فرق کرتے ہیں اور رب کو یکساں نہیں سمجھتے۔

ابن عبد البرؒ اور فخر الاسلام کے علاوہ دوسرے لوگ اس الزام سے امام صاحب رحم کی برائت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ ہمیشہ اخبار اُحاد کو ترجیح دیتے تھے۔ اگرچہ حدیث و قیاس میں جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اور روایت کرنے والا صحابی غیر فقیہ ہو۔

اصل قصہ یہ ہے کہ آپ سے مختلف فروعات مروی ہیں۔ بعض میں حدیث پر عمل کیا گیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے اور بعض اس کے برعکس ہیں۔ جس میں خبر واحد سے احتجاج کر کے قیاس کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ اس کی پہلی مثال "حدیث مقفہ" ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے۔ اس اثنا میں ایک اندھا کنوئیں میں گر پڑا۔ بعض صحابہ ہنس پڑے آپ نے انہیں وضو اور نماز کا اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ اس حدیث میں مقفہ کا نماز کی حالت میں ناقض وضو ہونا خلاف قیاس ہے کیونکہ یہ نماز سے باہر ناقض وضو نہیں۔ نیز اس لیے کہ ناقض وضو وہ چیز ہوتی ہے جو "سبیلین" سے خارج ہو اور مقفہ ایسا نہیں ہے مگر بایں ہمہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے خبر واحد ہونے کے باوجود اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دی اور مقفہ کو نماز کی حالت میں ناقض وضو قرار دیا۔ اگرچہ نماز سے باہر وہ ان کے یہاں ناقض وضو نہیں۔ اس کا مطلب صرف خبر واحد کو قیاس پر مقدم کرنا ہے۔

۱۔ دیکھئے التقریر والنہج شرح الخیریں ص ۳۱۸ جلد ۲۔ ابوالحسن کرمی بھی اسی کے قائل بلکہ اکثر حنفیہ اسی کی طرف مائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی یہی قرار دیا گیا ہے (مصنف) ۱۸۰ سنن دارقطنی ص ۴۰-۴۱ میں متعدد روایتیں اس معنوں کی مروی ہیں اور رب کو امام دارقطنی نے ضعیف قرار دیا ہے (ع۔ ح) ۱۸۰ سنن نوکریں کی رائے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک حسب بیان علی بن ابان ہے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حدیث مقفہ خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے لیکن یہ محل نظر ہے (مصنف)

اس کی دوسری مثال حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ ”جو شخص روزہ میں بھول کر کھالی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا“ امام ابوحنیفہؒ صراحتہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس سے مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ لولا السوایت لقلت بالقیاس (اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کرتا) اس کے نظائر و امثال لاتعداد ہیں۔ فقہ حنفی کا یہ مسلم اصول ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اس کو فقہی اصطلاح میں ”استحسان“ کہتے ہیں۔

دوسری قسم کی مثال حدیث ”مہرۃ“ کو ناقابل احتجاج قرار دینا ہے کیونکہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے۔ اس لیے قیاس کو قبول اور حدیث کو رد کر دیا گیا ہے۔ اس میں دودھ روکنے کو عیب اور عقد بیع میں دھوکے کا سبب نہیں سمجھا گیا کیونکہ مشتری فریب خوردہ ضرر دے گا اسے کسی نے ملے حدیث ”مہرۃ“ اور ۲۸ میں گزر چکی ہے (ع۔ ح۔ ج) لہٰذا خلاصہ اسلام اس حدیث کے خلاف اصول ہونے کی کئی وجوہات بیان کرتے ہیں۔

(۱) دودھ کے عوض میں ایک صاع کھجور کا دینا ضروری سمجھا گیا نظر ہے کہ دودھ خریداری اور بکری پر قابض ہونے کے بعد ہی دوایا ہوگا۔ لہٰذا وہ خریداری کی ذمہ داری میں داخل ہے کیونکہ وہ اس کا مالک بن چکا ہے پس یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ مشتری نے کوئی زیادتی کی ہے اور وہ اس کا تاوان ادا کر رہا ہے کیونکہ اس نے بکری پر کوئی زیادتی نہیں کی مشتری عقد بیع کی بنا پر بھی دودھ کا ضامن نہیں ہو سکتا کیونکہ ضمان عقد قبضہ کرنے سے ختم ہو جاتی جب مشتری عقد بیع کے بعد پیدا ہونے والے دودھ کا ضامن نہیں ہے تو سابقہ پیدا شدہ دودھ کا ضامن کیونکہ ہوگا۔

(۲) خلاف اصول ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ دودھ مال کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ ایسے ہے جیسے بکری کا بچہ۔ لہٰذا مشتری کے ضامن ہونے کی وجہ نہیں۔

(۳) تیسرا یہ کہ اگر دودھ کو مال فرض کر بھی لیا جائے تو یہ اون کی طرح بکری کے تابع ہوگا لہٰذا مشتری اس کا ذمہ دار نہیں۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر خریدار کے ضامن ہونے کی وجہ عقد بیع ہے تو دودھ کے مقابلہ میں بکری کی قیمت اتنی کم کر دی اور اگر اس کی وجہ مشتری کی زیادتی ہے تو وہ اتنا دودھ واپس کرے یا اس کی قیمت ادا کرے دونوں صورتوں میں ایک صاع فرو دینے کی کوئی وجہ ہرگز نہیں (مصنف)

ان وجوہ کی حقیقت اور اس موضوع پر مزید بصیرت کے لیے ملاحظہ ہر حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، ۱۔

دھوکا نہیں دیا۔

نیز ”حدیث عرایا“ بھی اسی میں داخل ہے۔ یہ حدیث زید بن ثابتؓ سے مروی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”عرایا“ کو فروخت کر کے اس کے عوض میں کھجوریں لینے کی اجازت دی۔ ”عرایا“ غریبہ کی جمع ہے۔ عربیہ کھجور کے درخت کو کہتے ہیں اس کا مفہوم دراصل یہ ہے کہ کھجور کے درخت کا پھل ہبہ کر دیا جائے۔ پھر اس کا اطلاق خشک کھجور پر ہونے لگا۔ یہاں وہی مراد ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے اس حدیث کو خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا۔ کیونکہ کھجوران اموال میں سے ہے جن میں ربا کا امکان ہے۔ لہذا اس کی بیع برابر ہونے کی صورت میں درست ہے اور اس میں زیادتی ربا ہے۔ اندازہ سے فروخت کرنے میں ربا کا خدشہ ہے اور ربا کا شبہ بھی ربا سے کم نہیں۔ لہذا یہ بیع حرام ہوگی۔

”حدیث قرعہ“ بھی اسی قبیل سے ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص نے فوت ہوتے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کر دیا تھا۔ غلاموں کے سوا اس کے پاس کوئی مال نہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان غلاموں میں قرعہ اندازی کی۔ دو غلاموں کے نام قرعہ نکلا۔ چنانچہ آپ نے ان کو آزاد کر دیا اور باقی چار کو غلام رہنے دیا۔ اس حدیث کو بھی امام ابوحنیفہؒ نے خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے رد کر دیا کیونکہ ”عتق“ ان غلاموں میں سرايت کر چکا تھا اور یہ بات اجماع سے ثابت شدہ ہے کہ ”عتق“ اگر ایک مرتبہ واقع ہو جائے تو اسے دو نہیں کیا جاسکتا۔ حریت، نسب اور اس قسم کے حقائق شرعی ایک مرتبہ جب ثابت ہو جائیں تو ان کی نفی نہیں کی جاسکتی۔ لہذا ایسی صورت میں عتق سب غلاموں میں ثابت ہو جائے گا۔ اور چار غلاموں سے کہا جائے گا کہ وہ کوشش کر کے اپنی دو تہائی قیمت ادا کر دیں اور آزاد ہو جائیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اخباراً حاد کو مخالف قیاس ہونے کی بنا پر ناقابل

لہ حدیث زیر بحث کے الفاظ بروایت حضرت عمرانؓ یہ ہیں۔ ان رجلا العتق ستم مملوین لہ عند موتہ لم یکن لہ مال غیرہم فدا بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجزاھم ان لا تنائم اترع بینہم فاعتق اثنین۔ ارق اربعۃ فقال قولہ شدید ادواء مسلم (مشکوٰۃ) حضرت امام شافعیؒ نے اس حدیث کی تزیین و تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عتق مرض الموت میں ہونے کی وجہ سے چار غلاموں (دو ثلث) پر نافذ ہی نہیں ہوا یہ غلام اس کا سارا مال تھے۔ لہذا ثلث سے زائد مال وارثوں کا تھا جس میں (باقی بر صفحہ ۵۰۰)

التفات سمجھتے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ دوسری مثال (حدیث عریا) میں حدیث کو کیوں رد کر دیا گیا **تنقید و تبصرہ** جب کہ اس کے راوی ایک عظیم فقیہ صحابی زید بن ثابتؓ تھے۔ جو فقہ کے علاوہ علم فرائض کے بھی ماہر خصوصی تھے لہذا اس کو رد کرنے کی یہ وجہ ممکن نہیں کہ یہ حدیث خلاف قیاس سے ادراک کا راوی فقیہ نہیں۔ حضرت زیدؓ کی نسبت تو یہ تعلیل درست نہیں کیونکہ وہ بڑے فقیہ تھے۔

یہ چند مثالیں ہم نے ذکر کی ہیں۔ بعض مثالوں میں امام ابو حنیفہؒ نے حدیث پر عمل کیا اور قیاس کو چھوڑ دیا اور بعض دوسری میں اس کے برعکس عمل کیا۔ یعنی قیاس یا قواعد عامہ کے مقابلہ میں اخبار احاد کو رد کر دیا۔ ان مثالوں کے ذکر کرنے سے مقصود استقراء نہیں بلکہ بطور نمونہ چند اشیاء ذکر کی ہیں۔

تحریر کی طرہ سب اب ہمارے سامنے دو راوی ہیں۔

- (۱) پہلی عیسیٰ بن ابان کی رائے ہے جس کی رو سے ایسی اخبار احاد رو کر دی جائیں گی جن کے لیے کسی صورت قیاس ہی گنجائش نہ نکل سکے۔ اور جس کا راوی غیر فقیہ ہو۔
- (۲) دوسرا کرنی کا نظریہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب اخبار احاد کا راوی عادل اور ثقہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ ہمیشہ ان کو ترجیح دیتے تھے۔ اگر آپ نے بعض اخبار احاد کو قابل استناد نہ سمجھا تو اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ وہ خلاف قیاس نہیں بلکہ اس کے وجوہ کچھ اور تھے۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۹۹) متونی کا تصرف صحیح نہیں تھا۔ (کتاب الامم ص ۲۳۷ ج ۲) نیز دیکھئے اعلام المتعین ص ۲۵۲

ج ۲ (ع ۱۷)۔ (حاشیہ صفحہ ۱۸۱) لے اس حدیث کا ترجمہ گذشتہ صفحات (۱۶۸) میں

گزر چکا ہے۔ پورے الفاظ یہ ہیں۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الحاقلة والمنزانية الا

انه قد اذن لاهل العراق ان يبيعوها بشل خصمها (فتح الباری بحوالہ جامع ترمذی) اس مضمون کی

اور بھی حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں آئی ہیں اور اسی کے موافق بعض ذیلی اختلافات کے ساتھ اللہ ثلاثہ کا مذہب ہے

حضرت امام شافعیؒ کی اس سلسلے میں مدلل گفتگو مطالعہ کے لائق ہے۔ ملاحظہ فرما لے ص ۲۳۲-۲۳۳ ج ۵۵۸ اور کتاب الام

ص ۴۷-۴۸ ج ۲۔ بلایہ الجند ص ۱۸۹ ج ۲ میں بھی حقیقہ کے اس قول پر تنقید کی گئی ہے (ع ۱۷ ج ۲)

ہم مذکورہ بالا شواہد کی روشنی میں ان دونوں نظریات میں مقابلہ کرنا چاہتے ہیں اور اس ضمن میں ہم امام ابوحنیفہؒ کی تعلیمات اور آپ کے قابل اعتماد اصحاب کی روایات کو بھی پیش نظر رکھیں گے۔

اس میں ذرہ بھر شبہ نہیں کہ اوپر کے شواہد اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت کردہ اقوال، عیسیٰ بن ابان فخر الاسلام اور ان کے ہم خیال لوگوں کے افکار و نظریات سے میل نہیں کھاتے جس کی تین وجوہ ہیں :-

۱- اول یہ کہ حدیث قعقہ کا راوی معبد حبشی ہے اور اس کا فقیہ ہونا معروف نہیں۔ اس حدیث کو مشہور قرار دینا بھی دعویٰ بلا دلیل ہے۔

۲- حدیث "عرايا" کے راوی زید بن ثابتؓ ہیں۔ اگر حدیث کو رد کرنے کی وجہ مخالفت قیاس اور راوی کا غیر فقیہ ہونا ہو تو اس حدیث کو قابل استناد سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ حنفیہ کا قول ہے کہ جب راوی فقیہ ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث قابل قبول ہوگی۔ قیاس کے مخالف ہو یا موافق۔ قیاس کی من کل الوجوہ مخالفت ہو یا کسی طور اس میں موافقت کا پہلو مل سکتا ہو۔

۳- بھول کر روزہ میں کھاپ لینے والی حدیث میں امام ابوحنیفہؒ نے صراحت کی ہے کہ وہ قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ اس حدیث کے راوی حضرت ابی ہریرہؓ ہیں جو فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان کی تصریحات کے مطابق غیر فقیہ ہیں۔

نیز یہ کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے نزدیک قیاس وہاں قابل قبول ہو تا ہے جہاں نص نہ ہو اور صرف اضطراری صورت ہی میں اس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

لہذا ہمارا خیال ہے کہ فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان کی تصریحات سے امام ابوحنیفہؒ کے اصل مسلک کی صحیح تصویر سامنے نہیں آتی پس ہم ان لوگوں کے قول سے فی الجملہ اتفاق کرتے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سنت بلکہ اخبار کا تنگ کو قیاس متنبط کے مقابلہ میں ترجیح دیتے تھے۔
لہٰذا کشف الامرار کی جو عبارت مسنف ذکر کر رہے ہیں اس میں حدیث کو قیاس من غیر تفصیل پر مقدم کرنا خفہ کا راجع مذہب قرار دیا گیا ہے۔ یعنی قیاس کے ساتھ متنبط کی قید نہیں ہے (ع۔ ح۔)

یہ ابو الحسن کرخی کا مسلک ہے اور اکثر علماء ان کے ہمنوا ہیں۔ کشف الاسرار میں ابو الحسن کرخی سے منقول ہے۔

”عیسیٰ بن ابان کا نظریہ ہمارے اصحاب سے منقول نہیں ہے بلکہ ان سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ خبر واحد علی الاطلاق قیاس سے مقدم ہے۔ اس ضمن میں کوئی تفصیل مذکور نہیں کہ راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ“

ملاحظہ فرمائیے! انہوں نے ابو ہریرہؓ کی اس حدیث پر عمل کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی بھول کر روزہ کی حالت میں کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ یہ خلاف قیاس ہے۔

امام ابو حنیفہؒ نے تو یہاں تک فرمادیا۔ لولا الدواۃ لقلت بالقیاس۔ (ابو یوسفؒ کے بعض امالی میں مذکور ہے کہ انہوں نے حدیث ”مہرۃ“ کو قابلِ استناد سمجھا اور خریدار کو اختیار دیا کہ وہ ایسا مورثی واپس کر دے۔

نیز امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول منقول ہے۔ ما جاد عن اللہ وعن رسالہ فعلی الراہس والعین (خدا اور رسول کا حکم سر آنکھوں پر)۔

سلف صالحین میں کسی سے منقول نہیں کہ انہوں نے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط لگائی ہو فہبت ان هذا القول مستحدث (اس سے ثابت ہوا کہ یہ قول اضرائی ہے) ابو الحسن کرخی حدیث ”مہرۃ“ حدیث ”عراۃ“ اور اس قسم کی دیگر اماریت کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں:-

”ہمارے اصحاب ان اماریت پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ یہ کتاب اللہ اور سنت مشورہ کے خلاف ہیں۔ نہ کہ اس لیے کہ ان کے راوی فقیہ نہیں۔“ حدیث ”مہرۃ“ کتاب وسنت دونوں کے خلاف ہے جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے۔ حدیث

”لہ“ حدیث ”مہرۃ“ جس آیت کے خلاف ہے وہ یہ ہے فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليك نیز ان اماریت کے خلاف ہے جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ سامانِ معارضہ مثل سے ہر بات سے اور یہاں دونوں نہیں انہی میں سے وہ حدیث ہے جس میں ارشاد ہے کہ اگر دو شخص ایک غلام میں شریک ہوں اور ایک شخص اپنا حصہ آزاد کر دے تو دوسرے شریک کے حصہ کی (باقی بر صفحہ ۵۰۳)

عربیہ "سنت مشورہ کے خلاف" ہے۔ راوی کا فقیہ نہ ہونا اس کا سبب نہیں۔
اور وہ سنت مشورہ ہے التمس بالتمس مثل بمثل کید بکید
(کھجور کے عوض کھجور برابر برابر)

ہم یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ ابو ہریرہؓ فقیہ نہ تھے۔ آپ یقیناً ایک بڑے
فقیہ تھے اور آپ میں پوری طرح اسباب اجتہاد جمع تھے۔ صحابہؓ کے زمانہ میں آپ
فتویٰ دیا کرتے تھے۔ حالانکہ اس زمانہ میں ایک مجتہد فقیہ کہی فتویٰ نویسی کا اہل
سمجھا جاتا تھا۔ آپ رسول اکرمؐ کے جلیل القدر صحابہؓ میں سے تھے۔ آپ نے ان کے
حق میں دعائے تعزیری فرمائی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی دعا قبول فرمائی۔ آپ نے
بڑا نام پایا اور آپ سے روایت کردہ احادیث کا بڑا چرچا ہوا۔

بعض احادیث کے ترک کی اصل وجہ | مذکورہ بالا تجزیہ کرنے سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ
جس استنباطی قیاس میں اوصاف متعارض اور

امارت احکام متضاد ہوں ان کو امام ابو حنیفہؒ حدیث پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔ لہذا بعد میں
انہوں نے اسے حقیقی اہل تخریج یا زیادہ صمیم الفاظ میں بعض اہل تخریج کا یہ کنا کہ حدیث کا صحابہ راوی
فقیہ ہونے کی صورت میں امام صاحب قیاس کو ترجیح دیتے تھے۔ اس کی نسبت آپ کی
طرف درست نہیں۔ کیونکہ اس قول کے وہ مقدمات صمیم نہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ کا
قول ہے۔ پھر یہ مقدمات آپ سے منقول اقوال و فروعات سے بھی ٹکراتے ہیں۔

تاہم یہ حقیقت ہے کہ آپ کی بعض فروعات ماثورہ بلاشبہ اخبار آحاد کے خلاف ہیں۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۰۲) قسمت مقرر کر لی جائے تاکہ وہ اسے ادا کر دے اور غلام پوری طرح آزاد ہو جائے
بشرطیکہ وہ مالدار ہو (مصنف) اس قسم کے سبب ثبوت کا مدلل ازالہ علامہ فقہ الحدیث نے کر دیا ہے
لاحظہ ہو فتح الباری (ص ۲۷۲-۲۷۳) و شرح العمدة لابن دین العبد (متوفی ۷۰۲) ص ۱۱۹-۱۲۰ ج ۳ طبع نیو
(ع-ج) (حاشیہ صفحہ ۵۱) اے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے خود ہی عربیہ کی صورت میں اس کی اجازت دے دی ہے۔ جیسا کہ ارد گرد زائیز دیکھنے کتاب
الام ص ۸۲ ج ۱، (ع-ج) اے کشف الاسرار ص ۳۰۳ ج ۲۔

تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا آپ نے دانستہ ان حدیثوں کی خلاف ورزی کی؟ اور اگر آپ ان سے آگاہ تھے تو آپ نے انہیں چھوڑ کر دوسرے راستے پر چلنا کیوں گوارا کیا؟

اس کے جواب میں دو باتوں سے ایک لا مجالہ مانتی ہوگی یعنی یا تو آپ نے ان احادیث کو دانستہ رد کیا یا پھر ان احادیث سے آپ ناواقف تھے۔

اس صورت میں یہ بات کہنا ترأسان ہے اور اس میں پیچیدگی بھی کوئی نہیں کہ آپ کو ان احادیث کا علم نہ تھا۔ لہذا پیش آمدہ سائل میں اس لیے اجتہاد سے کام لیا کہ حدیثیں اس بارے میں معلوم نہ تھیں جو اگر اجتہاد کے وقت آپ کو معلوم ہو جاتیں تو ضرور ان کو معتبر گردانتے اور ان کے مقتضی کے مطابق فتاوے دیتے۔ یہ فرض کرنا بڑا سہل ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ اس طرح فقہ حنفی کے بڑے حصہ کو غلط اساس پر مبنی تسلیم کرنا پڑے گا بلکہ

لے لیکن ترجیح یہی درست قرار دی جانی چاہیے۔ مذکورہ بالا اقوال امام کے بعد جن کو مصنف نقل کرائے ہیں۔ علامہ شحرانی لکھتے ہیں۔

”ہمارا اور ہر منصف کا اعتقاد ہے جس پر مذکورہ صدر ارشادات امام قرینہ ہیں جن میں رائے مذہب کی مذمت اس سے بیزاری، اور نص کو مطلقاً قیاس پر مقدم کرنے کی صراحت ہے کہ اگر حضرت امام کو وہ وقت مل جاتا جبکہ محدثین کرام (امام بخاری، امام مسلم، اور دیگر اصحاب صحاح ستہ) نے دور دراز علاقوں کے اسفار کی غنیمت برداشت برداشت کر کے اور ہر طرح کی مشقتیں اٹھا کر نہایت دیر سے کی تحقیق و تدقیق اور پوری ذمہ داری سے روایات کو منقطع کیا اور سینوں کے خزانوں کو سفینوں میں منتقل کر دیا یا قابل اعتماد کتابیں دونوں فرمادیں۔ اگر یہ دور امام صاحب پالیشتے ترقیناً ثبت ہی کو قیاس کی ان کو بھی ضرورت پڑتی۔ وہ ہر خلاف حدیث قول ترک کر دیتے اور آپ کے مذہب میں بھی قیاس اسی طرح کم ہوتا جس طرح دوسرے مذہب میں کم ہے۔ واعتقادنا واعتقاد کل متصف فی الامام ابی حنیفۃ بقریۃ ما لوینا الفاعنہ من ذم الہای والتبری عنہ ومن تقدیم النص علی القیاس انہ لو عاش حق دونت احادیث الشریعۃ وبعد، حید الحفاظ فی جمعہا من البلاد والتخویر و ظفر بہا لاخذ بہا وترك کل قیاس کان قاساً۔ لیکن لما كانت ادلة الشریعۃ مفترقة فی عصرہ مع التابعین وتابع التابعین فی المداثن والقری والتخویر کثیر القیاس فی مذہبہ بالنسبۃ الی غیرہ من المجتہدین (برصغیر ۵۰۵)

لہذا ہم سمجھتے ہیں یہ مفروضہ ہر اس جگہ صحیح نہیں جہاں آپ نے اخبار احواد کی مخالفت کی۔ بلکہ فرض کرنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ امام صاحبؒ نے علم کے باوجود خاص وجوہات کی بنا پر بعض اخبار احواد کو رد کیا تاہم اس کی وجہ وہ نہیں جو بعض فقہاء نے ذکر کی ہے کہ ان کا راوی صحابی فقیہ نہ تھا یا کہ اس روایت میں قیاسی توجیہات کے سبب دروازے بند تھے۔

فقہائے عراق کی بعض حدیثوں کی مخالفت اور اس کا پس منظر | اب ہم فقہ حنفی کے جملہ محققانہ نظر ڈال کر ان وجوہ و اسباب کی نشان دہی کرنا چاہتے ہیں جن کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب بعض احادیث کو رد کیا کرتے تھے۔

بات یہ ہے کہ کوثر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک علوم اسلامیہ کا گوارہ تھا اور کوثری فقہ کی اساس عبداللہ بن مسعودؓ حضرت علیؓ بن عمر بن خطابؓ سے منقول تھا وہی تھے۔ ان اکابر کا علم کوثر میں ان سبباً کہ حضرت علیؓ اپنی مدت خلافت میں یہاں مقیم رہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ نے اپنی زندگی کا طویل عرصہ کوثر میں گزارا۔ ابن مسعودؓ اجتہاد و فتوے میں حضرت عمرؓ کے طریق کار سے متاثر تھے۔ مندرجہ بالا فقہاء صحابہ کی تعلیمات کو تاہمی تشریح، علقہ بن قیس، مسروق بن الابرکؓ

(تقریباً ۵۴ھ) فان الحفاظ كانوا قد مرحلوا في طلب الاحاديث وجمعها في عصرهم...

فجاءت احاديث الشريعة بعضها بعضا (میزان ص ۱۳۶)

ہماری رائے میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی صبح پوزیشن یہی سمجھنی چاہیے کہ یہ کج رائدہ جناب مصنف فرما رہے ہیں کہ "قیاس قطعی کے خلاف آپ حدیث ترک دیتے تھے" اور اصل حضرت امامؒ کے متعلق ایسے خیالات رکھنے کا موقع بقول علامہ شترانی خود فقہاء حنفیہ کی فطرۃ عقیدت نے دیا۔ جملوں نے حضرت امامؒ کے خلاف کوثری بھی حدیث دیکھ کر حدیث کو ماننے کی بجائے ٹالنے کی فکر کی ان الذی اضاف الى الامام ابوحنيفه انه يقدم القياس على النص ظفريه ذلك في كلام مقلديه الذين يلزمون العمل بما وجدوه عن ائمة من القياس ویتروكون الحديث الذي صح بعد موت الامام (ایضاً) اور یہ امر سلف میں اختلاف کے اسباب میں ایک سبب ہے۔ دیکھئے ربيع اللام مجموعہ رسائل صفری ابن تیمیہ ص ۸۲ (ج ۲) تاہم یہ بھی ایک دوا ہے جب تک واقعات کی شہادت نہ ہو تا قابل انتفات ہے۔ (ج ۲)

نے کوفہ میں خوب خوب پھیلایا۔ پھر ان سے ابراہیم نخعیؒ نے الکتاب علم و فضل کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے استاذ حمادؒ کا زمانہ آیا تو انہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی اس فقہ کو امام صاحبؒ کی طرف منتقل کر دیا جس کا اصل منبع مذکورہ اکابر تھے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے امام شعبیؒ کی فقہ بھی نقل کی جو اہل سے حدیث کے زیادہ قریب تھے۔ تاہم حمادؒ پر امام نخعیؒ کی فقہ زیادہ غالب تھی جو حضرت عمرؓ ابن مسعودؓ اور علیؓ کے فتاویٰ پر مشتمل تھی۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ ابراہیم نخعیؒ نے ان تین اکابر کی فقہ نقل کر کے حمادؒ تک پہنچائی۔ پھر یہ فقہی ورثہ امام سہام ابوحنیفہؒ کے حصہ میں آیا تو کوئی وجہ نہیں کہ امام نخعیؒ نے فقہ حدیث میں ان کے طرز فکر اور وقت نقل میں ان کی شدید حرص کو حمادؒ تک نہ پہنچایا ہو، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عالم تھا کہ حدیث روایت کرتے وقت ان پر کچھ پیٹاری ہرجاتی تھی مبادا وہ ایسی چیز بیان کر دیں جو آپؐ نے فرمائی نہ ہو۔ مگر انہی رائے سے فتویٰ دینے میں انہیں کوئی مضائقہ نہ تھا۔ ادھر حضرت عمرؓ لوگوں کو تقلید روایت کی تلقین کرتے تھے۔ مبادا وہ حدیث رسولؐ میں دروغ گوئی کا ارتکاب نہ کر لیتیں۔ ایسے ہی حضرت علیؓ کی یہ حالت تھی کہ اگر کوئی فقہ راوی بھی حدیث بیان کرتا تو اسے علف دلاتے اور اس طرح ان کی روایت کا تذکرہ کرتے تھے اس اصول پر اس سختی سے پابند تھے کہ صرف حضرت ابو بکرؓ کو مستثنیٰ کیا اور کسی کو نہ چھوڑا۔

نہ ہر سب کے جب امام ابوحنیفہؒ ان حضرات کے نقل کردہ فتاویٰ و قضایا سے متاثر تھے تو کوئی وجہ نہیں کہ آپؒ شدت روایت کے معاملہ میں ان سے اثر پذیر نہ ہوئے ہوں، خصوصاً جب کہ آپؒ ایسے راویوں سے آشنا نہ ہوں اور آپؒ کو یہ معلوم بھی نہ ہو کہ ضبط و عدالت کے اعتبار سے ائمہ اس سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی غرض حدیث کی تنقید ہرگز نہ تھی صرف غایت درجہ محتاج کا تعلق ان کی اپنی ذات سے تھا۔ امام ابوحنیفہؒ ایسی کھل بات سے مغالطہ میں نہیں آسکتے تھے۔ (ع۔ ح۔)

ائمہ حضرت عمرؓ سے مروی ایسی روایتیں سنداً قابلِ حجت پائے کی نہیں لیکن بر تقدیر ثبوت اس کی وجہ فقہ حدیث نہیں بلکہ یہ بھی کہ کوئی حجت رسولؐ کے جوش میں حکایت احوال میں ایسے محوۃ ہوجائیں کہ تلاوت قرآن کی طرف سے توجہ کم ہوجائے۔ اس بات کو فقہ حدیث سے کوئی تعلق نہیں (ع۔ ح۔) مگر اوپر گزر چکا ہے کہ حضرت علیؓ کی طرف اس کی نسبت سنداً صحیح نہیں۔ (ع۔ ح۔)

ان کا کیا مقام ہے؟ آپ بعض لوگوں کی حدیث کو شاید اس لیے ناقابل استناد سمجھتے تھے کہ وہ آپ کی نگاہ میں اس قابل نہ تھے کہ ان کی بات پر اعتماد کر لیا جائے۔ اگرچہ آپ نے علانیہ یہ بات کبھی نہیں کہی کیونکہ آپ کو کسی کی علانیہ عیب گوئی گوارا نہ تھی۔ اور نہ آپ لوگوں میں سودن پھیلا نا چاہتے تھے۔ آپ اسی بات کو کافی سمجھتے کہ جس مسئلہ پر اطمینان ہونا اسی کا فتویٰ دیتے اور ایسے لوگوں کی روایات نظر انداز کر دیتے۔

اصل بات یہ ہے کہ تابعین و تبع تابعین کے زمانہ میں مختلف فقہی مکاتب خیال بن گئے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر مدرسہ فکر کے لوگ اپنے اپنے راویوں پر اعتماد کرتے تھے اور دوسروں کی روایات کو آسانی سے قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھے جیسا کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کہتے ہیں۔

”تابعین میں سے ہر عالم کا رنگ الگ مذہب بن گیا۔ ہر شہر میں کسی نہ کسی شخص کو پیشوا کا منصب تفویض کیا گیا۔ مثلاً مدینہ میں سعید بن مسیبؒ اور سالم بن عبد اللہ بن عمرؒ۔ مہران کے بعد ہرمیؒ۔ قاضی یحییٰ بن سعیدؒ اور ربیعہ بن عبد الرحمنؒ۔ اور مکہ میں عطاء بن ابی رباحؒ کو فرس ابراہیم نخعیؒ اور شعیبؒ۔ بصرہ میں حسن بصریؒ۔ یمن میں طاؤس بن کيسانؒ۔ شام میں مکحولؒ۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں میں ان بزرگوں کے علوم کے لیے پیاس پیدا کر دی دلوں میں ان کے علوم کا شوق پیدا ہوا۔ وہ کشاں کشاں

ان مصنف کا امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ مذکور کی طرح قرین قیاس نہیں۔ حدیث نبوی میں درود گوئی سے کام لینے والوں کی نشان دہی اصل دین ہے اور کسی طرح اخلاق حسنہ سے متصادم نہیں۔ اسلامی زاویہ نگاہ سے یہ دلائل انت فی الدین ہے کہ ایسے لوگوں سے دانستہ انماض برتنا جائے۔ امام دارقطنی کے فن سے آشنا حضرات اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ اگر کرام ائمہ میں کبھی مسامحت نہیں فرماتے تھے۔ نتائج سے بے پرواہ ہو کر حق بات کہتے تھے اور حدیث نبوی میں افتراء پر دوزی کرنے والوں سے کوئی رعایت انہیں گوارا نہ تھی۔ دیکھئے کتب اصول حدیث تدریب الراوی۔ الکفایہ لمختصیب مع معرفۃ علوم الحدیث علماء مکتبہ مقرر ابن الصلاح وغیرہ۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض راویوں پر جرح خود حضرت امام سے مروی ہے مثلاً جابر جعفی وغیرہ۔ ہاں حدیث کے راوی ہونے سے قطع نظر امام اخلاق کی حیثیت سے حضرت امام واقعی لوگوں کے ذاتی غیر سبقت فرماتے تھے اور یہی روش اس دور میں عام ائمہ حدیث و فقہ کی تھی رحمہم اللہ تعالیٰ دجیری عفی عنہم

ان کی خدمت میں حاضر ہوئے، احادیثِ رسولؐ، اقوال و فتاویٰ صحابہؓ اور ان کی اپنی ذاتی تحقیقات اخذ کیں۔ پھر خود ان حضرات سے فتاویٰ دریافت کئے جانے لگے۔ علمی مسائل کا چرچا ہوا۔ مقدمات فیصل ہونے کے لیے ان کے یہاں آئے۔ سعید بن مسیبؓ، ابراہیم نخعیؓ اور ان جیسے دوسرے حضرات فقہی علوم کا گنجینہ تھے۔ ہر باب میں انہوں نے اسلاف سے کچھ اصول اخذ کر رکھے تھے چنانچہ سعید بن مسیبؓ اور آپ کے اصحاب کا خیال تھا کہ اہلِ حرمین فقہ میں مرتبہ بلند پر فائز ہیں کیونکہ ان کے ملک کا ماخذ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کے فتاویٰ اور قصاصِ مدینہ کے فیصلہ جات ہیں۔ انہوں نے جن قدر ذخیرہ ممکن تھا جمع کیا۔ پھر اس پر معقنہ تنقیدی نگاہ ڈالی۔ اسی طرح ابراہیم نخعیؓ اور ان کے اصحاب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ کو امام فقہ تصور کرتے تھے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ علقمہ نے مسروق کو مخاطب ہو کر کہا: کیا کوئی شخص فقہ میں عبداللہ بن مسعودؓ سے بڑھ کر ہے؟

ادھر سعید بن مسیبؓ فقہاءِ مدینہ کے زچان تھے۔ آپ حضرت عمرؓ کے فیصلہ جات اور حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث کے سب سے بڑے حافظ تھے۔ اور ابراہیم نخعیؓ فقہاءِ کوفہ کے نمائندہ تھے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں کس حد تک ملکی اور اقلیمی اختلاف پایا جاتا تھا۔ جس کا سبب دراصل ان صحابہ کرامؓ کے اختلافات تھے جو مختلف بلاد و امصار میں متوطن رہے پھر وہاں کے رہنے والوں نے جن مرویات، فتاویٰ، فیصلہ جات، طریقِ اجتہاد، قیاسات اور ان کے نقل کردہ یا استنباط کردہ فقہی آثار کو ان سے ورثہ میں پایا۔

اس علاقائی رجحان کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر خطہٴ ارضی کے رہنے والے صرف اسی صحابی کی روایات فیصلہ جات اور فتاویٰ پر قانع ہو گئے جو ان کے وطن میں اقامت پذیر رہے تھے ہر اقلیم کا ایک الگ ذخیرہ احادیث و فتاویٰ تھا جن پر اس مخصوص صحابیؓ نے اپنے استنباط

ملہ مجلہ ۱۲۳-۱۲۴ ص ۱۱۷ (ج ۱، ص ۱۰۷)

کو مبنی قرار دیا تھا، لہذا دوسروں کی روایات و فتاویٰ کا وہاں بار پانا آسان نہ تھا۔ اپنی روایات پر انہیں جس قدر اعتماد تھا وہ اس کی اجازت ہی کب دیتا تھا کہ دوسری طرف توجہ کی ضرورت محسوس کی۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی نقل کردہ کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عراقی فقہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات کسی ایسے کم تھیں اور کیا وجہ تھی کہ جن مسائل میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کردہ احادیث موجود تھیں اہل عراق ان میں بھی قیاس سے کام لیتے تھے؛ یعنی سی وجہ کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات کے راوی اور حافظ صرف ابن مسیبؓ اور اہل مدینہ تھے۔ جیسے کہ فقہ اکوفہ، ابن مسعودؓ کی مرویات اور فتاویٰ پر عبور کی خصوصیت رکھتے تھے۔ بنا بریں حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کو فقہ حنفی میں رد کرنے کی وجہ ان کا غیر فقیہ ہونا نہ تھی جیسا کہ ابن ابان اور فخر الاسلام کا خیال ہے۔ بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اقلیمی محدثوں کی وجہ سے یہ حدیثیں عراق میں پہنچ نہ سکیں یا ملکی و اقلیمی رجحانات کے باعث ابوہریرہؓ کی مرویات عراق میں قبول عام حاصل نہ کر سکیں۔

لیکن آگے چل کر جب مفتی مکاتب خیال کو آپس میں ملنے کا موقع ملا۔ باہم تبادلہ افکار ہونے لگا۔ ایک ملک کی احادیث دوسرے ملک میں پھیلنے لگیں تو اس کے نتیجے میں آزاد ایک دوسرے کے قریب آگئیں۔ ہر فرقہ دوسرے فرقے کے خیالات کو اخذ کرنے لگا۔ عراقی اور حجازی فقہ کے ڈانڈے مل گئے۔ مختلف رجحانات و میلانات میں قرب پیدا ہوا۔ مگر یہ سب کچھ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بعد ہوا۔

نقد روایات کے عراقی اصول (الف) غرضیکہ اقلیمی اختلاف بھی ایک سبب ہوا اس بات کا کہ ایک علاقہ واسے اپنی اقلیم کے معارض دوسری اقلیم کی مرویات کو رد کر دیتے تھے اور یہ ایک فطری بات بھی ہے کہ تلامذہ کے نزدیک ہمیشہ اپنے اساتذہ سے حاصل کردہ امور ہی زیادہ لائق اعتماد ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں تلامذہ کو اپنے اساتذہ کا خوب علم ہوتا تھا ان پر انہیں پورا اطمینان تھا۔ جب کہ اس کے مقابلہ میں وہ دوسروں سے نا آشنا تھے۔ لہذا ضروری تھا کہ وہ واقف کار حضرات کی بیان کردہ روایات اور ان کے منہاج استنباط کو ان لوگوں کی احادیث اور طرز فکر و نظر پر ترجیح دیتے تھے جن کی ان کو براہ راست کوئی معرفت حاصل نہ تھی۔ عراقی لوگوں نے قبول روایت میں جوشندہ ابن مسعودؓ، علی ابن ابی طالبؓ اور عمر بن

(ب) متشددین فی الروایۃ صحابہؓ سے وابستگی کے علاوہ بھی فقہائے عراق کے قبولِ روایات میں تشدد کی ایک وجہ تھی اور وہ یہ کہ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں سرزمینِ عراق مختلف فرق و مذاہب کا اکھاڑ بن چکی تھی۔ وہاں شیعہ اور خوارج اپنے تمام فرقوں سمیت بستے تھے۔ مرجعہ ہجمیہ اور قدریرہ تھے۔ اور زنادقہ بھی وہاں سکونت رکھتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ ان فرقوں کو تحقیر دین متین اور اپنے منصوص عقائد کی تائید کے لیے حدیثِ نبویؐ میں دروغ بانی سے کوئی دریغ نہ تھا۔ فقہائے عراق کی ٹکھوں کے سامنے یہ سب کچھ جو رہا تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ آنحضرتؐ کی ذاتِ گرامی ہدفِ کذب و افتراء بنی ہوئی ہے حدیثِ نبویؐ کو دروغ گوئی سے بچانے کی خاطر ان میں شک کی دھند پیدا ہوئی اور وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہوئے کہ دینِ نبیین میں وثوق و حفاظت کا یہ تقاضا ہے کہ صرف انہی لوگوں کی روایت اخذ کی جائے جن کی زندگی کے نشیب و فراز سے انہیں پروری واقعیت ہے جن کے مناجح علمی سے وہ بخوبی آگاہ ہیں اور ان کے دینی افکار میں کوئی انحراف

۱۰۱۔ حجۃ الہ النعم ۱۰۱ھ ص ۱۰۱۔ صاحبہ و تابعین کا حدیث کے مرقوع بیان کرنے میں احتیاط اور پیمیز ہے اور بالکل دوسری شے۔ مسزوری نہیں کہ احتیاط کی بنا شک ہی ہو۔ یہ آثار تو شاہ صاحب بر عظمیٰ شک لانے میں نہ نام داری جہاں سے شاہ صاحب نے نقل کئے۔ پھر اہل عراق کے طرز عمل کی یہ کیسے بنیاد ہو سکتے ہیں؟ (۱۰۱ ص ۱۰۱)

اعراض نہیں پایا جاتا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل عراق نے ان روایات کو ناقابل استناد و ٹھہرایا جن کے راوی گو بذات خود ثقہ تھے اور ان کو جاننے پہچاننے والے بھی ان پر اعتماد کرتے تھے لیکن خود عراقی ان سے آشتانہ تھے۔ دروغ گوئی کا یہ عالم گیر طوفان دیکھ کر ان میں مشکوک و شبہات غالب تھے اور وہ ایسی روایات کو ذکر کرنا گناہ سمجھتے تھے۔

(ج) ایک وجہ مخالفت احادیث کی اور بھی ہے جو یہ ہے کہ عراقی فقہ میں عموم الفاظ کو اخذ کیا جاتا ہے اور بیان قرآن کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے کہ عراقی فقہاء قرآن کے خاص احکام و مناسبت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس ضمن میں وارد شدہ احادیث کی انہوں نے مخالفت کی۔ جبکہ اہل عجم ازان احادیث کو مکرم خاص کے بیان میں معتبر سمجھتے ہیں۔ عراقی فقہاء کے نزدیک یہ احادیث قابل اعتماد نہیں اور ان کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب مشکوک جانتے تھے کیونکہ ان کے خیال میں خاص بذات خود واضح ہوتا ہے اور محتاج تشریح نہیں۔ ہم قبل ازیں بتا چکے ہیں کہ اس کی وجہ ان کی نگاہ میں ان روایات کا مشکوک و مشتبہ ہونا تھا۔

(د) اہل کوفہ کا خیال تھا کہ احادیث احاد عموم قرآن کا معارضہ نہیں کر سکتیں۔ لہذا یہ عموم قرآن کی تخصیص کے قابل نہیں۔ بلکہ عموم قرآن بدستور رہے گا اور مخالفت احادیث کی نسبت آپ کی طرف مشتبہ تصور کی جائے گی کیونکہ حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ احادیث احاد ان کے نظریہ میں قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتیں۔ اور تخصیص ان کے نزدیک نسخ ہی کے درجے کے قریب۔ بلکہ حدیث سے صحابہ و تابعین "تخصیص کو نسخ کے لفظ سے تعبیر کرتے تھے۔" ع

الفرض اہل عراق کا فیصلہ تھا کہ اخبار احاد میں عموم قرآن کے معارضہ کی تاب نہیں کیونکہ ان کی روایت میں شبہ پایا جاتا ہے۔ لہذا وہ خاص پر عمل کرتے اور اسے توضیح و تشریح سے بے نیاز تصور کرتے۔ چونکہ وہ روایان حدیث کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لہذا انہوں نے قرآن کے عموم و خصوص سے استنباط کر کے فتاویٰ لکھے اور ان احادیث سے احتجاج نہ کیا جو انہی مسائل میں دوسرے فقہاء کے یہاں بہ سند صحیح روایت کی گئی تھیں۔ بعد میں آنے والوں نے اس

مع لیکن وہ "نسخ" النوی تھا جو ضعیف کے اس نسخ سرخزم کے سے دلیل نہیں بن سکتا۔ (ج ۲، ص ۲۰۰)

کی وجہ یہ قرار دی کہ وہ قیاس کو اخبارِ اُحاد پر ترجیح دیتے تھے۔

خبر واحد اور اصول ثابتہ قطعہ؛ حاصل یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ مطلق قیاس کو خبر واحد پر ترجیح نہیں دیتے تھے اور جو آپ کے قیاسات حدیث کے مخالف ہیں۔ وہاں بناء اختلاف یہ امر نہیں کہ آپ قیاسات کو حدیث کے مقابلہ میں ترجیح دیتے تھے باوجودیکہ آپ ان راویوں کی درست بیانی اور کمال ثقاہت سے آگاہ تھے بلکہ اس کے اسباب کچھ اور تھے جن میں سے بعض کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔

لیکن ہم یہ بتادینا چاہتے ہیں کہ قیاس کی ایک قسم ان اصولِ مامرہ پر مبنی ہوتی ہے جو اسلامی شریعت کے مجموعہ احکام سے ماخوذ ہوں۔ یہ اصول علماء کے یہاں عام طور سے مقبول ہوں۔ اول اصول قطعہ سے ماخوذ نیز یہ اصول امور قطعہ کے درجہ سے کم نہ ہوں۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا اخبارِ اُحاد کو ان قطعی اصولوں سے مقدم سمجھا جائے گا؟ اور سرقابل اعتماد قیاس کو خبر واحد کی وجہ سے رد کر دیا جائے گا؟ اور کیا امام ابوحنیفہؒ ایسے اصولوں پر مبنی قیاسات کو خبر واحد کے مقابلہ میں رد کر دیتے ہیں؟ یہ جملہ امور محلِ غور و فکر ہیں۔

ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ ابو الحسین بصری کی رائے میں علماء کا اجماعی بیان ہے کہ قیاس کی علت جب منصوص علیہ ہو یا اس کا اعتماد کسی اصل قطعی پر ہو۔ نیز قطعی الاصل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ قطعی الفرع بھی ہو تو ایسے قیاس کو خبر واحد سے مقدم سمجھا جائے گا۔ اور خبر واحد کو شاذ و قصور کیا جائے گا لیکن کیا امام ابوحنیفہؒ بھی اس اجماع میں داخل ہیں؟

علہ ابو الحسین محمد بن علی الطیب البصری الحنفی متوفی ۲۴۶ھ۔ معتزلہ کی بڑی ممتاز شخصیت بلکہ امام معتزلہ کلامیات میں متعدد کتابوں کا مصنف۔ جیسا کہ اوپر ایک جگہ آچکے ہے کہ اصول فقہ کی کتاب المعتد اسمی کی تصنیف ہے جس سے حسب بیان ابن خلکان علامہ رازی کی المعصول ماخوذ ہے۔ (تاریخ بغداد

ص ۱۰۰ ج ۱۳ الجواهر المصیفة فی طبقات الحنفیہ ص ۹۲ ج ۲۔ تاریخ ابن خلکان ص ۲۸۲ جلد ۱)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں یہ شخص عقل و فضل کے اعتبار سے معتزلہ میں سے ہے لیکن نظرِ تقاظر سننِ نبویہ معانی قرآن اور طریقہ سلف صالح سے اس کی واقفیت کم تھی قلیل المعرفة بالسنن و معانی القرآن و طریقة السلف۔ (مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ ص ۱۵۹) (ع ۵۴)

یہ مقام محتاج تفصیل ہے۔ ہم تطویل سے احتراز کرتے ہوئے مختصراً اس پر روشنی ڈالیں گے۔

شرعی دلائل کی تقسیم | شرعی دلائل دو قسم ہیں۔ نقلی اور قطعی۔ اور اخباراً بحاد بالاتفاق قسم اول سے ہیں۔ یہ بات فقہاء کی متفقہ ہے کہ جب دلیل قطعی اور دلیل نقلی باہم متعارض ہوں تو قطعی پر عمل کیا جاتا ہے نقلی پر نہیں۔ یہ ایک بدیہی بات ہے۔ نقلی دلائل بھی اس کے مؤید ہیں۔ بلکہ یہ نقلی دلائل کا مغز و خلاصہ ہے۔

کیونکہ دین کا ایک وہ مسئلہ جو قطعی طور سے ثابت ہو اس کے مقابلہ میں نقلی کی کوئی حیثیت نہیں۔ بلکہ اس کے دلیل قطعی سے متصادم ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ شاذ ہے۔ اس کے متن میں کوئی خرابی پائی جاتی ہے اور اس کے راوی بھروسہ کے لائق نہیں۔

۱۔ اولاً تقسیم کلامی ہمد کی پیروی دار ہے۔ ہمد سلف میں اس کا وجود ملتا ہے نہ صحیح بنیاد ثانیاً بقول حافظ ابن القیم (الاصواعق ص ۲۳۲ ج ۲) یہ بات امور اضافیہ سے ہے جو دلیل اہل الحدیث کے نزدیک قطعی ہو اس کو دوسرے لوگ ”ظنی“ کہہ سکتے ہیں اور جو ثانی الذکر کے نزدیک منقطع ہو وہ اول الذکر کے ہاں منظون ہو سکتی ہے پس قطعی یا ظنی کا فیصلہ کیسے ہوگا؟ (ع ۳۸) ۱۔ محدثین عظام اور علمائے مذاہب اربعہ کے ایک معتد بہ طبقہ کے نزدیک ہر خبر واحد جو ان کے نزدیک صحیح و ثابت ہو وہ قطعی ہوتی ہے اس کے مضبوط دلائل حافظ ابن حزمؒ کی الاحکام اور الاصواعق لابن القیم میں موجود ہیں۔ پھر ”اتفاق“ کیسے؟

علاوہ ازیں شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے طبقہ اولیٰ۔ مطائے نام مالک۔ صحیح بخاری۔ صحیح بخاری صحیح مسلم۔ کی احادیث کو قطعی فرمایا ہے اور صحیحین کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کی ہر متصل و مرفوع حدیث قطعاً صحیح ہے جو کوئی ان دونوں کی اہمیت گھٹاتا ہے (یعنی ان میں وارد ہونے والی کسی حدیث کو کسی بہانے مسترد کرتا ہے) تو وہ شخص مبتدع اور شذوذ کا مرتکب ہے۔ قدائق المحدثون علی ان جمیع ما فیہما من المتصل المرفوع صحیح بالقطع وان کل من یہون امرہما فهو مبتدع متبع غیر مسبیل المؤمنین حجۃ اللہ ص ۱۳۴ ج ۱، (د ۴ - ح) ۲۔ علامہ محمد بن ابراہیم الوزیؒ متوفی ۴۸۰ھ کہتے ہیں ان کثیرا من المتکلمین یظن فی بعض الشبہ انہا دلیل قطعی فیخالف الحدیث لذلك معتقداً فیمن عمل بالحدیث انہ یقدم الظن علی العلم وهذا اچھل مغرط اھ (باقی بر صفحہ ۵۱۴)

ظاہر ہے کہ دین کا ایک قطعی اصل وقاعدہ جو دین کے مجموعی احکام کا پتھر ہے دلیل قطعی کی پشت پر رکھنا ہے۔ اگرچہ بظاہر وہ نص سے ثابت شدہ نہ ہو مثلاً قاعدہ ”دین میں تنگی نہیں“ قاعدہ ”سب ذرائع قاعدہ“ کہ ایک شخص کے گناہ کی ذمہ داری دوسرے پر عائد نہیں کی جاسکتی • یا ہرچیز قسم کے قواعد جو دین کے اصلی سرچشمہ قرآن حکیم میں صراحتاً مذکور ہوں • وہ قیاسات جن کے عمل اصلی قطعی سے ثابت ہوں • وہ قواعد جو احکام شرعیہ کے مجموعہ سے اخذ کئے گئے ہوں •

الفیہ حاشیہ (صفحہ ۵۱۴) والروض الباسم ص ۵۰ ج ۲ یعنی ”بہت سے متکلمین پر پانے اور نہ پانے اپنے بعض شہادت کو ”دلیل قطعی“ سمجھ کر حدیث پاک کی مخالفت کرتے اور کہتے یہ ہیں کہ عامل بالحدیث ”ظن کو علم“ پر مقدم کرتے ہیں لیکن یہ سراسر جہالت ہے • اور اس طرح صحیح سے صحیح نہ حدیث کو شہر پیدا کر کے مسترد کر دیا جاتا ہے اور بات یہ بنال جاتی ہے کہ ”یہ روایت شاذ ہوگی“ ”کسی راوی نے گڑبڑ پیدا کر دی ہوگی“ وغیرہ وغیرہ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حدیث صحیح سے یہ سلوک، سارے محدثین اور محقق علماء کی تصریحات کے خلاف ہے اور اس سے احترام سنت اور عمل بالحدیث کا جذبہ جو اسلام کا مطلوب ہے مجروح ہوتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ جب تک کوئی صاف وقصر نہ دے دین نہ ہو حدیث کا ترک جائز نہیں • شاہ صاحب لکھتے ہیں والحق ان کل مایاتی بہ الواوی فظاہر انہ کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان ظہر حدیث اخرا و دلیل اخر وجب المصیر الیہ الخ (حجۃ اللہ عنہ ج ۱ ص ۱۷۰ ح) (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ ان ”اصولوں“ پر جامع بقصر حافظ ابن القیم کے حوالہ سے ص ۱۷۰ میں گزر چکا ہے • واضح رہے کہ ایسے ”قواعد عامہ“ کے معارضہ کی آڑ میں نصوص صحیحہ صریحہ کا استزاد، بڑا پرانا ”اصول“ ہے جو معتزلہ کے علمی ذہن کی پیداوار ہے جو سیکڑوں نصوص کو رد کرنے کے لیے وضع کیا گیا۔ انہی کے ہاں سے شعری یا غیر شعری طور پر بعض مذاہب اربعہ کے مصنفین اصول فقہیں آیا اور وہاں سے منکلم قسم کے باہر فقہاء اس سے کام لینے لگے کہ اس اصل فاسد کی بنا پر اپنے مخالف بہت سی احادیث سے جہاں چھڑانے کی کوشش کی گئی • حافظ ابن القیم نے ایسے نصوص صریحہ و صحیحہ کی نہ صرف نشان دہی کی ہے بلکہ بڑی تفصیل سے معتزلہ اور فقہاء دونوں کے اس طرز عمل کا جائزہ لیا • بلا غلطہ اعلام المتقین ص ۲۴۰ ج ۲ اور مختصر سا ذکر الصواعق ص ۲۴۰ ج ۲۴۰ میں بھی ہے۔

فقہاء کے اسی طریقہ کو دیکھ کر شاہ ولی اللہ کو کھنا پڑا یعنی ان پر حدیثا و اثراً نفاذ علیہ القوم لقاعدۃ استخراجھا ہوا • اصحابہ فان رعایۃ الحدیث اوجب من رعایۃ باقی برصغیر ۵۱۵

جمہور علماء کا خیال ہے کہ وہ قیاسات قطعیہ جو مبنی برنصوص ہوں یا ان کا اعتماد قطعی اصولوں پر ہوا ان سے خبر واحد کو رد کر دیا جائے گا اور تصور کیا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اس کی نسبت مشتبہ ہے۔

مندرجہ بالا بیان کی روشنی میں معلوم کیا جاسکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے جو بعض اخبار اُحاد کو قبول کرنے اور بعض کو وافتہ رد کر دینے کی روایات منقول ہیں وہ اسی اصل پر مبنی ہیں چنانچہ آپ روزہ میں بھول کر کھاپی لینے کی روایت کو قبول کرتے ہیں کیونکہ یہ روایت خلاف قیاس ہوتے کے باوجود کسی اصل قطعی سے معارض نہیں اور بقول شاطبیؒ آپ نے نماز میں ”حققہ والی حدیث“ کو قیاس پر اس لیے مقدم کیا کہ وہ مسئلہ اجماعی نہیں اور ”قرنہ والی حدیث“ رد کر دی۔ اس لیے کہ وہ مخالف اصول ہے۔ اور اصول قطعی ہوتے ہیں اور خبر واحد قطعی۔ اس حدیث میں ذکر کردہ عقیق تمام غلاموں میں سرایت کر چکا ہے اور اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ جب عقیق اپنے عمل میں سرایت کر چکا ہو تو اسے روئیں کیا جاسکتا ہے

(تقریب حاشیہ از صفحہ ۵۱) تَلَاكَ الْفَاعِدَةُ الْمَخْرُجَةُ (حجۃ اللہ ص ۱۵۷ ج ۱) علاوہ انہیں کئی قاعدہ عامہ کے تحت کسی مسئلہ کو داخل کرنا بھی کیا ”غنی“ نہ ہوگا؛ اور یہ انطباق قطعی کیسے ہو جائے گا؟ پھر اس ”قاعدہ عامہ“ کے احترام میں حدیثی نص کو کیوں ترک کیا جائے۔ نیز کیا اس اصول کی زد سے کوئی بھی حدیث بچ سکتی ہے۔ کیا ہر حدیث کسی نہ کسی ”قاعدہ عامہ“ کے معارض قرار دے کر اس کو روئیں کیا جاسکتا؟ یکتبون المکتب یا یدہم ثم یقولون ہذا من عند اللہ۔ (ع۔ ح۔)

نہ یعنی علمائے معتزلہ اور متکلمین اشاعرہ و ماتریدیہ۔ ان کے علاوہ جمہور علماء اس اصل کو نہیں تسلیم کرتے (ع۔ ح۔) لہٰذا دل نہیں ماننا کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اس اصل کے قائل و عامل ہوں۔ اس سلسلے میں اصل معاملہ وہی ہے جسے شعرانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ (کما مر (ع۔ ح۔)

۱۵ حدیث قرعہ سے مراد وہ حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت پھر غلام آزاد کر دیئے پھر قرعہ ڈال کر رد کو آزاد کیا گیا۔ (کیونکہ وصیت صرف ثلث مال میں ہو سکتی ہے) (مصنف) اس کی تحقیق ص ۴۵۷ کے حاشیہ میں آپ کی ہے (ع۔ ح۔)

۱۶ المرافقات ص ۲۲ جلد ۲۔ طبع التجاریہ مصر۔

علیٰ ہذا القیاس ”حدیث مضمرہ“ اور دوسری ان تمام احادیث کو ناقابل التفات قرار دینے میں جو نص قرآنی کے خلاف ہیں یا ایسی علت منصوصہ سے منقاد ہیں جو فرع میں موجود ہے۔ آپ نے یقیناً قطعیات پر اعتماد کیا ہوگا۔

علامہ شاطبی نے ابن العربی سے علماء کے مختلف نظریات نقل کئے ہیں جن کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ خبر واحد جب معارض اصول ہو تو وہاں کیا کیا جائے؟ وہ لکھتے ہیں:-

”جب خبر واحد ایک شرعی قاعدہ کے معارض ہو تو کیا اس پر عمل کیا جاسکتا ہے؟ امام ابو حنیفہؒ عدم جواز کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ جائز فرماتے ہیں۔ امام مالکؒ نے کوئی فیصلہ صادر نہیں فرمایا مگر مشہور اور قابل اعتماد قول یہ ہے کہ اگر کوئی اور قاعدہ حدیث کی تائید کر رہا ہو تو وہ قابل عمل ہوگی ورنہ نہیں۔ (مثلاً ”حدیث عزایا“ اگرچہ قاعدہ رہا کے خلاف ہے مگر احسان اور حسن سلوک کا اصول اس کا مؤید ہے۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حدیث قابل احتجاج نہ تھی کہ تازہ کھجور کی بیج خشک کھجور کے عوض اسلام میں ناجائز ہے۔“

مندرجہ بالا بیان سے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نظریات میں نقطہ امتیاز معلوم کیا جاسکتا ہے جو یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ہر حال میں اصل قطعی کو ترجیح دینے کے حق میں ہیں۔ جب کہ امام مالکؒ اصل قطعی کو اس وقت قابل ترجیح تصور کرتے ہیں جب کوئی دوسرا قاعدہ حدیث کی تائید نہ کرتا ہو۔ لیکن اس بارے میں حق یہ ہے کہ اگر کوئی اور قاعدہ حدیث کی تائید کر رہا ہو تو حدیث من کل الوجہ مخالف اصول نہ ہوئی۔ بلکہ ایک اصل اس کا بھی مؤید ہے۔ گویا موضوع زیر بحث میں دو اصول باہم منقاد ہوں گے۔ ایک اصول حدیث کی تائید کر رہا ہے اور دوسرا عدم موافقت میں ہے تو بلاشبہ ایسی صورت حال میں امام ابو حنیفہؒ حدیث کو معارض اصول نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جب کوئی ایک بھی اصل قطعی، حدیث کا شاہد ہو تو امام ابو حنیفہؒ بھی ایسی حدیث

مطالعہ شاطبی کا یہ کلام کرا گیا ہے۔ مصنف پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں (ص ۱۶۶-۱۶۷) اس لیے اس کا غیر ضروری حصہ یہاں حذف کر دیا گیا ہے۔ (ع-ج) ۱۔ ۲۲ ج ۳ طبع التہاریر۔ یہ بیان پہلے گزر چکا ہے (مصنف یعنی صفحات ۱۶۶ تا ۱۶۹ میں اور اسی جگہ اس تقریر پر تنقیدی نظر بھی ڈال دی گئی ہے جس کا مطالعہ ضروری ہے (ع-ج) ۱۔

کو کبھی نہیں ٹھکراتے۔ وہ خبر واحد کو صرف اسی صورت میں ناقابل التفات تصور کرتے ہیں جب وہ شاذ ہو کسی قاعدہ سے موافق نہ ہو اور جملہ اصول شرعی اس سے ٹکرا رہے ہوں۔

باقی ”حدیث عربیہ“ میں حقیقہ و مالکیہ کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ اس اساس پر مبنی نہیں کہ حقیقہ کسی مصدق و مؤید قاعدہ کے ہوتے ہوئے حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اور مالکیہ دوسرے کسی اصول کی وجہ سے قبول کر لیتے ہیں بلکہ بنائے خلاف یہ ہے کہ ”حدیث عربیہ“ ”حدیث ربا“ کے معارض ہے جو حدیث مشہور کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے قوی تر ہے اور خبر واحد اور خبر مشہور میں جب تعارض ہو تو خبر مشہور پر عمل کیا جاتا ہے۔ لہذا یہ مسئلہ قیاس کے باب سے خارج ہے۔

سابقہ مباحث سے نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نقطہ نظر سے **خلاصہ** اخبار آحاد اگر قیاس سے معارض نہ ہوں تو قبول کی جائیں گی لیکن اگر

(۱) ایسے قیاس سے معارض ہوں جس کی علت (دوہ وصف جو مقیس علیہ و مقیس کے درمیان وجہ اشتراک ہو) اصل ظنی سے استنباط کی گئی ہو۔

(ب) یا اس قیاس سے متضاد ہوں جس کی علت اگر اصل قطعی سے مستنبط ہو مگر یہ استنباط یقینی نہ ہو۔

(ج) یا مستنبط تو ہے اصل قطعی سے۔ اور علت بھی قطعی ہو لیکن فرع پر تطبیق ظنی ہو تو ان صورتوں میں اخبار آحاد مقدم ہوں گی۔ جس کی وجہ یہ ہے (جیسا کہ اوپر قریب ہی گذرا ہے) کہ ان قیاسات کی بنیاد ظن و ظن پر ہے لیکن اخبار آحاد کو ظنی ہیں مگر یہ اخبار آحاد اس قسم کی ظنی ہیں جن کی بنیاد اعتماد نسبت الی الرسولؐ پر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شریعت کے ترجمان اور احکام قرآن کے شارح ہیں۔

لیکن جہاں اخبار آحاد دین کے کسی ایسے اصل عام کے منافی ہوں جس کا قطعی ہونا کسی شبہ سے بالا ہو اور اس کی فرع پر تطبیق بھی قطعی ہو تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ احادیث کی تصنیف کرتے تھے۔ اور ان کی نسبت الی الرسولؐ کی نفی کرتے اور اس عام قاعدہ کے مطابق فیصلہ کرتے تھے جو شک و شبہ سے پاک ہو۔ ایسی صورت میں قیاس کو ترجیح دینے کے

وجوہات یہ تھے۔

- ۱۔ عموماً قرآن پر عمل - ۲۔ خاص محتاج بیان نہیں - ۳۔ صرف رداۃ کوفہ اور فقہاء عراق پر اعتماد - ۴۔ مدینہ منورہ کی احادیث عراق میں نہ پہنچ سکتا۔
- غرض یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ عموماً قرآن پر عمل کرتے تھے اور بعض مسائل میں اخبار کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کو ترجیح دیتے تھے یہ

۱۔ خلاصہ کے نقاط پر تبصرے متعلقہ مباحث میں گزر چکے ہیں۔ ان پر ایک نگاہ ڈال لیجئے (ع۔ ح)

(۳۹)

امام ابو حنیفہ اور حجیتِ مرسل

تعریف | مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث روایت کرنے والے صحابی کا ذکر چھوڑ کر کہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا اس تعریف سے حدیث مرسل تابعی میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔ فخر الاسلام کی ذکر کردہ تعریف میں زیادہ عموم پایا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ”مرسل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند مذکور نہ ہو“ یہ تعریف ارسال صحابی کو بھی شامل ہوگی جب کہ اس نے وہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہو نیز ارسال تابعی بھی اس میں داخل ہے۔ اور اسی طرح ہر قابل اعتماد راوی کا ارسال خواہ کسی زمانہ میں ہو اس میں شامل سمجھا جائے گا۔

حجیت میں اختلاف | حقیقہ کا قول ہے۔ صحابی، تابعی اور تبع تابعی کا ارسال قابل قبول ہوگا۔ بعد کے لوگوں کا نہیں۔ ان کی یہ رائے دوسرے دو اقوال کے بالمقابل ۱۔ پہلا یہ کہ مرسل احادیث ناقابل قبول ہیں۔ محدثین کی ایک جماعت کثیر بھی خیال رکھتی ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ شارح صحیح مسلم اسے جہور کا مذہب بتاتے ہیں۔ وہ تقریب میں لکھتے ہیں۔

”حدیث مرسل جہور محدثین، بہت سے فقہاء اور اصحاب اصول کے نزدیک ضعیف ہے۔ اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ جب جہول الحال راوی کی روایت اس لیے تسلیم نہیں کی جاتی کہ اس کی صرف حالت معلوم نہیں (نام معلوم ہوتا ہے) تو مرسل روایت بالاولیٰ قابل قبول نہیں ہوگی کہ اس میں نام ہی ندارد ہوتا ہے“

مرسل کے ضعیف ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ متروک راوی ممکن ہے۔
صحابی ہو اور اس بات کا بھی امکان کہ وہ تابعی ہو۔ تابعی ہونے کی صورت میں اس
کے ضعیف ہونے کا احتمال ہے اور ثقہ ہونے کا بھی۔

نیز یہ کہ جس تابعی کا ذکر یہاں نہیں کیا گیا ہو سکتا ہے کہ اس نے صحابی سے یہ حدیث
روایات کی ہو یا تابعی سے۔ پھر تابعی میں دونوں احتمال ہوں گے۔ وہ ثقہ ہو گیا
ضعیف۔ اتنے احتمالات کی موجودگی میں اس حدیث کا حجت ہونا ممکن نہیں۔

۲۔ دوسرے نظر یہ امام شافعیؒ کا ہے۔ وہ دو شرطوں سے مرسل حدیث کو قابل احتجاج سمجھتے ہیں
پہلی شرط یہ ہے کہ مرسل روایت کرنے والا تابعی کبار تابعین میں سے ہو اور بہت سے
صحابہؓ سے شرف ملاقات حاصل کر چکا ہو جیسے سعید بن مسیبؓ۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ارسال کا کوئی مؤید موجود ہو۔ مثلاً

۱۔ دوسری سند سے وہ روایت منفلاً مذکور ہو۔ یہ مرسل کی قوی ترین صورت ہے۔

۲۔ اس کی ہم معنی دوسری مرسل حدیث موجود ہو جس کو اہل علم قبول کر چکے ہوں۔ یہ دوسرا درجہ ہے۔

۳۔ حدیث مرسل صحابہؓ کے اقوال و افعال کے موافق ہو۔ یہ مرسل کا تیسرا درجہ ہے۔

۴۔ اہل علم کی ایک جماعت حدیث مرسل کے مطابق فتویٰ دیتی ہو یہ چوتھا مرتبہ ہے۔

اگر مرسل کو اس طریق سے تقویت حاصل نہ ہوئی ہو تو نہ اس پر عمل کیا جاسکتا ہے اور نہ اسے
اپنا مسلک قرار دینا ہی صحیح ہے۔

ان شروط کے پائے جانے کے وقت اگرچہ حدیث مرسل امام شافعیؒ کی رائے میں قابل
عمل ہو جاتی ہے مگر اسے حدیث مند کا مقام حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ سند متصل سے آنحضرتؐ
تک نہیں پہنچتی۔ لہذا حجت ہونے کے اعتبار سے اسے وہ درجہ حاصل نہیں جو متصل حدیث
کو۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”ممکن ہے وہ حدیث ایسے راوی سے اخذ کی گئی ہو کہ اگر اس کا
نام لے کر روایت کی جائے تو وہ اسے پسند نہ کرے۔“

دوسری مرسل حدیث اگر اس کی مؤید ہو تو بھی وہ حدیث متصل کی حیثیت نہیں رکھتی

کیونکہ اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ دونوں کاراوی ایک ہی ہو اور اسے اپنے نام کا اظہار گوارا نہ ہو۔

مرا سیل اور کتب حنفیہ | یہ ہیں مرسل حدیث کے بارے میں مختلف افکار و نظریات حنفیہ کی رائے میں حدیث مرسل تبع تابعین تک قابل قبول ہے گویا حنفیہ صرف تابعین کی مرا سیل ہی کو قبول نہیں کرتے بلکہ تبع تابعین کی بھی۔

امام ابو حنیفہؒ کی جانب منسوب مسندات اور کتب الآثار پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے مندرجہ بالا امر واضح ہو جاتا ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار کا کوئی صفحہ مرسل احادیث سے خالی نظر نہیں آتا۔ چنانچہ ملاحظہ فرمائیے۔

۱۔ ابو یوسفؒ ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ زید بن ابی انیسہ سے اور وہ ایک مصری آدمی سے کہ ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے۔ آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے میں سونا۔ فرمایا یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کے لیے حلال ہے۔

۲۔ ابو یوسفؒ ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ وہ ہیشم سے انہوں نے ایک شخص سے سنا جو بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن چکا تھا کہ جب رمضان کا مہینہ آتا تو آپ نماز پڑھتے اور روزے رکھتے اور جب آخری عشرہ ہوتا تو کمر بستہ ہو جاتے اور رات کو جاگتے رہتے۔

۳۔ ابو یوسفؒ بواسطہ ابو حنیفہؒ ازحماد بن ابراہیم نخعیؒ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو فرمایا کہ حضرت ابو بکرؓ سے کہئے کہ لوگوں کو نماز پڑھا میں حضرت ابو بکرؓ نے عائشہؓ سے کہا تم جا کر عرض کرو میرا والد ایک نرم دل بوڑھا آدمی ہے جب رسول اللہ کی جگہ پر کھڑا ہوگا تو برداشت نہ کر سکے گا لہذا آپ حضرت عمرؓ سے کہئے!

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تقریب مع شرح تدریب ص ۱۱۴-۱۲۶ طبع جدید ۱۳۸۹ھ (دع۔ ۱۷) ۲۔ کتاب الآثار لابن یوسف ص ۶۳۔ زید بن انیسہ تبع تابعین میں سے ہیں۔ آپ کی وفات علی اختلاف الروایات ۱۲۷ھ یا ۱۲۵ھ میں ہوئی (مصحف) ۳۔ کتاب الآثار ص ۴۱۔ ہیشم تبع تابعین میں سے تھے (مصحف)

حضرت عائشہؓ نے بارگاہ رسالت میں یہ عرضداشت پیش کر دی۔ آپؐ نے مکر فرمایا ابو بکرؓ سے کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کو کہلا بھیجا کہ تم اور حفصہؓ دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرو ابو بکرؓ رقیق القلب ہیں۔ حضرت عمرؓ کو مامور فرمائیے! آنحضرتؐ نے یہ سن کر فرمایا ”تم یوسفؑ والیاں ہو جا کر ابو بکرؓ سے کئے لوگوں کو نماز پڑھائیں“ راوی کا بیان ہے نماز شروع ہو گئی آپؐ نے قدرے تخفیف محسوس کی اور دو آدمیوں کے سہارے نماز کے لیے تشریف لائے۔ حضرت عائشہؓ نے عرض کیا ”آپؐ کو تکلیف ہو گی“ فرمایا ”مجھے نماز میں سکونِ قلب ملتا ہے“ چنانچہ مسجد میں تشریف لائے حضرت ابو بکرؓ نے آہٹ پا کر پیچھے ہٹنا چاہا۔ آپؐ نے اشارہ فرمایا ”اپنی جگہ رہیے“ چنانچہ آپؐ بیٹھ گئے اور ابو بکرؓ آپؐ کے دائیں جانب کھڑے ہو گئے۔ پہلے آپؐ نے تکبیر کہی پھر ابو بکرؓ نے تکبیر کہی۔ ابو بکرؓ کی تکبیر سن کر لوگوں نے بھی تکبیر کہی۔ ابو بکرؓ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز پڑھتے تھے اور لوگ حضرت ابو بکرؓ کی اقتداء کرتے تھے۔

۴۔ ابو یوسفؒ بواسطہ ابو حنیفہؒ از حادّ ابراہیمؒ روایت کرتے ہیں کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں۔ چار پارہ سے کوئی نقصان ہو جائے تو اس کا مالک ذمہ دار نہیں، کنوئیں اور کان کے مالک پر بھی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

۱۔ کتاب الآثار لابن یوسفؒ ص ۵۰۰ ابراہیمؒ سے مراد ابراہیم نخعیؒ ہیں جو حاد بن ابی سلیمانؒ کے استاد تھے۔ یہ تابعی تھے۔ پہلے ان کا ذکر ہرچکھارے (مصنف) ۱۔ کتاب الآثار لابن یوسفؒ ص ۸۰۔ اس حدیث میں جبار کے لفظ میں جیم پر پیش اور بار پر زیر ہے۔ اس کے معنی ہیں رانگاں۔ ۲۔ امام محمد اپنی کتاب الآثار میں اس کی تفسیر کرتے ہیں۔ جبار کا معنی ہدار ہے۔ جب کوئی آدمی کسی جانور پر سوار ہو۔ اگر کوئی شخص اس کے پاؤں تلے آکر مر جائے یا زخمی ہو جائے تو سوار بے قصور ہے۔ عجماء وہ جانور جو خفاں سے بھاگ گیا ہو اور اس کا کوئی ہانکنے والا نہ ہو، نہ کوئی سوار۔ جو شخص اس کے پاؤں تلے کچلا جائے یا مر جائے تو شرعاً اسے کچھ نہیں دینا آتا۔ کان اور کنوئیں سے مراد یہ ہے کہ کسی نے کنواں یا کان کھودنے کے لیے کوئی مزدور مقرر کیا وہ اس میں گر کر مر گیا تو مالک بے قصور ہے۔ (مصنف)

۵۔ ابو یوسفؒ، ابو حنیفہؒ سے اور وہ بیہوشم سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے عصفان کے مقام پر بحالت احرام نکاح کیا۔

مراسل علی الاطلاق آپ کے یہاں قابل احتجاج نہ تھیں | یہ امام ابو حنیفہؒ کی مرویات ہیں ان سے واضح ہوتا ہے کہ دوسرے

اور تیسرے طبقہ کی مرسل احادیث کو آپ قابل قبول سمجھتے تھے۔ اصناف آپ کے اتباع میں مراسل کو قبول کرتے تھے اور اس میں کسی تخریج واستنباط سے کام نہیں لیتے تھے۔ بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی تصریح روایات کی پیروی کرتے تھے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف انہی لوگوں کی مراسل قبول کرتے تھے جن سے آشنا ہوتے تھے۔ جن کے طریقہ سے متاثر تھے۔ جو آپ کے یہاں قابل اعتماد تھے اور ان کی روایات میں شبہ کی کوئی مجال نہ تھی۔

ابراہیم نخعیؒ کو دیکھئے وہ آپ کے استاذ لائقی ہیں۔ آپ ان کے طرز فکر و نظر سے متاثر ہیں۔ ان کی فقہ کے راوی اور ان کی مخالفت و موافق روایات پر پورا اعتماد کرتے ہیں۔

حسن بصریؒ عراق کے مشہور واعظ تھے اور ابراہیم کی طرح لائق اعتماد! الغرض وہ تمام راویان حدیث جن کی مراسل آپ کے یہاں قابل قبول تھیں سب اسی پایہ کے بزرگ تھے۔ ایسے لوگوں کی مرسل روایات سے استناد کرنے کا یہ معنی نہیں کہ آپ علی الاطلاق مراسل کو قبول کر لیتے تھے۔ کچھ راویان حدیث ایسے بھی تھے جن کی متصل روایات بھی آپ کے یہاں لائق اعتماد و استفادہ نہ تھیں۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اس درجے کے لوگوں کی مراسل کو حجت قرار دینے کا ہرگز یہ معنی نہیں کہ آپ مطلقاً مرسل روایات کو قبول کر لیتے تھے۔ لہذا یہ امر آپ کے پیش نظر رہا ہو گا کہ وہ بعین یتبع البعین خود بھی قابل اعتماد ہوں اور ضعیف اور ناقابل اعتماد راویوں سے روایت نہ ہوں۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں کہ آپ کسی قید و شرط کے بغیر تابعین و تبع تابعین کی مراسل کو حجت سمجھتے تھے۔

مراسل کا عام رواج | اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں مرسل احادیث سے

ملہ کتاب الآثار لابن یوسف ص ۱۱۹ (مصفیٰ) حسب تصریح امام ابو داؤد و یہ راوی کا دہم ہے۔ خود میمونہؓ کی صراحت اس کے خلاف ہے۔ سنن ابی داؤد باب المحرم یتزوج (ع۔ ح)

اجتہاج کرنے کا عام رواج تھا۔ کیونکہ جن ثقہ تابعین اور ان کے تلامذہ سے امام ابو حنیفہؒ مل چکے تھے اور وہ بر ملا اعتراف کرتے تھے کہ جب انہوں نے کوئی روایت متعدد صحابہؓ سے اخذ کی ہو تو وہ صحابی کا نام ظاہر نہیں کرتے جس بھری کہا کرتے تھے۔

”جب کوئی روایت چار صحابیوں سے مروی ہو میں اس وقت اس کو مرسل روایت کرتا ہوں“ نیز حسن اپنی کا قول ہے۔

”جب میں تم سے یہ کہوں کہ مجھے فلاں شخص نے بتایا تو یہ صرف اسی سے روایت ہے اور جب میں کہوں۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو وہ حدیث میں نے ستر یا ان سے زائد صحابہؓ سے سنی ہوئی ہوتی ہے“ اعش کہتے ہیں۔ میں نے ابراہیم سے کہا ”جب عبد اللہ سے سن کر تم مجھے کوئی روایت بتایا کرو تو پوری سند بیان کیا کرو“ ابراہیم نے جواب میں کہا۔

”جب میں تجھے یہ کہوں کہ فلاں شخص نے مجھے عبد اللہ سے سن کر سنایا تو اس کا راوی صرف وہی ہے۔ اور جب کہوں عبد اللہ نے یوں کہا تو اس صورت میں مجھے عبد اللہ سے سن کر بتانے والے متعدد اشخاص ہوتے ہیں۔“

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں شکیوک کذب سے پہلے تابعین میں ارسال عام طور سے شائع و فالج تھا۔ اسی لیے تو سند کی ضرورت لاحق ہوئی تاکہ راوی کے مسلک و مذہب کا پتہ چل سکے۔ ابن سیرین کہتے ہیں ”ہم حدیث کی سند ذکر نہیں کیا کرتے تھے یہاں تک کہ فقہ کا دور دورہ نہ ہو۔“

اسی لیے مذکورہ بالا حدود کے اندر رہ کر امام ابو حنیفہؒ مراسیل کو قبول کر لیا کرتے تھے یعنی یہ حدود کہ ایسی روایات بیان کرنے والے ثقہ راوی ہوں۔

امام ابو حنیفہؒ کی بابت منسوب کتب آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ مرسل حدیث کو آپؒ ہر احد کے برابر سمجھتے تھے۔ لہذا مرسل اور خبر واحد کے متعارض ہونے کی صورت میں آپؒ کا طریقہ ان کا ترجیح میں وہی تھا جو مایم متعارض اخبار اُحاد کا ہوتا تھا۔ بعد میں حنفیہ مختلف ان خیال ہو گئے کہ جب مرسل اور خبر واحد مایم متعارض ہوں تو کسی کو ترجیح دی جائے۔ بعض مرسل کو ترجیح دیتے اور بعض متصل کو۔ اور یہ بڑا طویل مسئلہ ہے۔ اس کی تفصیلات اپنے موقع پر موجود ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے رجحانات

معلوم کرنے میں اس سے کوئی مدد نہیں ملتی۔ کیونکہ یہ اختلاف آپ کے انداز فکر سے بہت دور ہے۔
خلاصہ مباحث | یہ ہیں حدیث کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کے افکار و آراء ——— حدیث آپ کے یہاں دین کا رکن رکین ہے۔ اگر قابل اعتماد ثقہ راویوں سے مروی ہو اور شک و شبہ کی آلائش سے پاک ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسے قیاس سے مقدم سمجھا جائے گا۔ اخبار احماد عموماً قرآن سے متاخر ہوں گی۔ جب احادیث دین کے کسی مسلم قاعدہ سے ٹکراتی ہوں جس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہو تو ایسی حدیث مطعون اور شاکی جملے کی کیونکہ وہ اسلامی شریعت کے مسلمات کے خلاف ہے اور یہ بات امام ابوحنیفہؒ کے دماغ کی اختراع نہ تھی بلکہ جمہور فقہاء اور علماء حجاز کے سرخیل امام مالکؒ بھی اس مسئلہ میں ان کے ہنوا ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اخبار احماد و مرسل کو بھی قابل احتجاج خیال کرتے تھے بشرطیکہ وہ کتاب اللہ احادیث مشہورہ اور شرعی مسلمات سے متصادم نہ ہوں۔

لے ہم نے اپنے حواشی میں مجدد اللہ ثابت کر دیا ہے کہ امام مالکؒ کا ہرگز یہ اصول نہ تھا۔ مغالطہ جو کچھ ہوا ہے، مشکل قسم کے فقہاء مالکیہ کے بیان سے ہوا ہے جن کے تخریجی خیالات کو حضرت امام مالکؒ کا نقطہ نظر باور کر لیا گیا اور یہ خود جناب مصنف نے صراحت کر دی ہے کہ امام مالکؒ کی طرف منسوب اصول امام صاحب سے منقول نہیں بلکہ علمائے مالکیہ کے نکالے ہوئے ہیں۔ والحقیقۃ ان ہذا لیست اقوالہ ما ثورۃ قد ذکرہا بل ہی مستخرجۃ من الفروع الی اثرت عنہ و ادلتھا القیاس ذکوت بجوارہا و ذکرہا الفقہاء من بعدہا مالک ص ۲۵۵) نیز علامہ ابن فرحون متوفی ۶۹۹ھ لکھتے ہیں الاخبار الاحاد عند عدہ الکلب والمتواتر منها وہی مقدمۃ علی القیاس لاجماع الصحابة وتركهم نظر انفسهم متی بلغهم خبر الثقة و امتثالهم مقتضا دون خلاف منهم فی ذلك الخ الذی یباح المذهب ص ۱) اس تصریح سے بھی ہمارے موقف کی شہادت ملتی ہے۔ ایسے ہی حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی اس نظریہ کا انتساب ہمارے نزدیک میل نظر ہے جس کی تحقیق بقدر ضرورت اوپر تعلیقات میں آگئی ہے۔ (ع۔ج)

(۲۰)

فتاویٰ صحابہ

رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ

امام ابوحنیفہؒ کے اصول ذکر کرتے وقت ہم نے آپ کا یہ قول ذکر کیا تھا۔
 ”اگر کتاب و سنت میں مجھے کوئی مسئلہ نہیں ملتا تو میں اقوال صحابہ پر عمل کرتا ہوں جس
 کا قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کا چھوڑنا چاہتا ہوں ترک کر دیتا ہوں لیکن ایسا
 کبھی نہیں ہوتا کہ ان کے اقوال سے تجاوز کر کے کسی اور کا قول اخذ کروں۔ جب نوبت ابراہیم
 شجی، ابن سیرین، حسن، عطاء، اور ابن مسیب کے اقوال تک آتی ہے آپ نے
 چند نام گئے، تو میں بھی ان کی طرح اجتہاد کروں گا۔“

اس قول سے مستفاد ہوتا ہے کہ آپ اقوال صحابہؓ کو اخذ کرتے اور انہیں واجب الاتباع
 سمجھتے تھے۔ جب آپ کسی پیش آمدہ مسئلہ میں اجتہاد کرتے اور اس میں صحابہؓ کے اقوال بھی ہوتے
 تو ان میں سے کوئی قول انتخاب کرتے اور ان کے ہوتے ہوئے دوسروں کے اقوال کو تسلیم نہ کرتے
 جب صحابہؓ کا کوئی قول موجود نہ ہوتا تو اجتہاد فرماتے اور تابعی کی تقلید نہ کرتے۔ کسی نہ کسی صحابی
 کی تقلید کر لیتے۔

یہ خلاصہ ہے آپ کے صریح اقوال کا! آپ کا منہج اجتہاد ہونے کے اعتبار سے ہمارے
 لیے اس کا قبول کرنا ازسب ضروری ہے کیونکہ یہ متعدد روایات میں مذکور ہے۔ اپنے مسلک
 اجتہاد کا اعلان کرنے میں آپ بڑے صادق القول واقع ہوئے تھے۔ جب آپ کا بیان موجود

ہو تو ہیں دوسروں کے اقوال کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں۔ لیکن ان فروعات کی پہچان کے لیے جن پر آپ نے ان اصولوں کو منطبق کیا۔ یقیناً ہم دوسروں کے اقوال کے محتاج ہیں اس لیے کہ آپ نے خود اپنے مذہب کی فروعات مدون نہیں فرمائیں۔

حجیت اقوال صحابہ میں حنفی مسلک کی تنقیح | جب ہم اپنی توجہ فروع فقہیہ کی جانب مبذول کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ فخر الاسلام

بزدی جنہوں نے بڑی کاوش سے احناف کے طریق استنباط کے اصول اساسی ذکر کئے ہیں بیان کرتے ہیں کہ تقلید صحابی کا مسئلہ اختلافی ہے وہ لکھتے ہیں:-

”ابوسعید بروعی کا قول ہے کہ تقلید صحابی واجب ہے اور اس سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ ہم نے اپنے مشائخ کو اسی طریق پر گامزن پایا۔ کونسی کہتے ہیں کہ صحابہ کی تقلید صرف ان امور میں کی جاسکتی ہے جو قیاس سے معلوم نہ کئے جاسکتے ہوں اس باب میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابویوسفؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں۔ بیع سلم میں اس المال کی مقدار مقرر کرنا شرط نہیں۔ ابن عمرؓ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاملہ عورت کو سنت کے مطابق تین طلاقیں دی جاسکتی ہیں۔ جابرؒ اور ابن مسعودؓ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ابویوسفؒ اور محمدؒ کہتے ہیں کہ اجیر مشترک منان ہوتا ہے۔ انہوں نے حضرت علیؓ سے بھی یہی مسلک روایت کیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اپنے اجتہاد کی بنا پر اس کے خلاف ہیں۔“

یہ فخر الاسلام کا بیان ہے۔ اس سے وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ صحابہؒ کے اقوال کی مخالفت کرتے تھے۔ مثلاً امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے خلاف فتویٰ دیا اور جب اس المال اپنے وصف سے متعین ہو تو اس طے یعنی جب اس المال کی طرف اشارہ کر دیا جائے (کشف الاسرار) (ع۔ ج) ۱۵ اجیر مشترک جو مطلق کام کی اجرت پر کام کرے جیسے دھوبی۔ درزی وغیرہ (ع۔ ج) ۱۵ اموال فخر الاسلام مع کشف الاسرار ص ۹۲، ج ۳ (باب متابعۃ اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم) (ع۔ ج)

کی تعیین کو ضروری قرار نہیں دیا۔

امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا فتویٰ حاملہ عورت کو طلاق سنت دینے میں جائز اور ابن مسعودؓ کے قول کے خلاف ہے۔ ان کے خیال میں حاملہ کو سنت کے مطابق تین طلاقیں دی جائیں گی وہ اس کو حیض سے بالوس اور صغیر السن عورت پر قیاس کرتے ہیں۔

ایسے ہی امام ابوحنیفہؒ اجیر مشترک کے ضامن ہونے کے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ کے فتویٰ کے خلاف ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اجیر مشترک اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جب اس نے خود زیادتی کا ارتکاب کیا ہو۔ جب کوئی نقصان ہو جائے اور اس میں اجیر مشترک کی عداوت نہ ہو تو دخل نہ ہو تو امام صاحبؒ کی رائے میں وہ نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ خواہ وہ سبب ایسا ہو کہ جس سے اہمیت ناممکن تھا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ضامن کا سبب موجود نہیں۔ کیونکہ ان کی رائے میں ضامن ہونے کے اسباب صرف دو ہیں۔ تمییز سبب کوئی نہیں (۱) دست درازی اور تصرف (۲) عقد یعنی معاملہ کے وقت کوئی بات طے کر لی گئی ہو۔

اور یہاں تعدی اور عقد دونوں میں سے کوئی امر موجود نہیں۔ اور اس عقد معاملہ میں کوئی شرط نہیں لگائی جاسکتی جس میں کوئی ضامن مترتب ہوتی ہو۔ بخلاف ازیں حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ جب نقصان ایسے کام میں واقع ہوا ہو جس سے احتراز ممکن تھا تو اجیر ضامن ٹھہرے گا۔ آپ دھوبی اور درزی کو نقصان کرنے کی صورت میں ضامن ٹھہراتے تھے اور فرماتے تھے کہ لوگوں کے احوال کے تحفظ کے لیے یہ فتویٰ زیادہ موزوں ہے اور لوگوں کے حالات سے زیادہ میل کھانا۔ اس بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ جس مسئلہ میں رائے کا امکان ہو تو آپ صحابہؓ کی مخالفت کر لیتے تھے۔ اور جو مسئلہ ایسا ہو جس میں قیاس کا دخل نہ ہو سکتا ہو اور سماع پر موقوف ہو جیسے کسی چیز کی مدت تو ایسے امور میں صحابہؓ کی تقلید کرتے اور مخالفت نہ کرتے۔ اسی لیے آپ نے مدت حیض کے بیان میں حضرت انسؓ اور عثمان بن ابی العاصؓ کا قول اخذ کیا کہ حیض کی کم از کم مدت تین روز اور زیادہ سے زیادہ دس روز۔

ایسے تمام امور میں جہاں یہ معلوم ہوتا ہو کہ صحابہؓ نے یہ مسئلہ اجتہاد سے اخذ نہیں کیا بلکہ

سماع سے حاصل کیا ہے آپ صحابہؓ کی تقلید کرتے تھے۔ جیسے حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا اس مس عورت کو جس نے کوئی چیز پہلے زید بن ارقمؓ کو آٹھ سو درہم کے عوض بیچ دی اور پھر قیمت وصول کرنے سے پیشتر خود ہی چھ صد میں خرید کر لی کہ تو نے خرید و فروخت کے دونوں کام بدترین طریق سے انجام دیئے۔ زید بن ارقمؓ کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر انہوں نے توبہ نہ کی تو ان کا جہاد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں سرانجام دیا ہوا حج دونوں باطل ہو گئے۔

زید بن ارقمؓ معذرت کے لیے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضرت عائشہؓ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ فَمَنْ جَاءَكَ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ (البقرہ) جس کے پاس خدا کی جانب سے پند و موعظت پہنچی اور وہ سودی کاروبار سے رک گیا تو اس کے سابقہ گناہ معاف ہو گئے کیونکہ صرف بیع کی وجہ سے حج اور جہاد کا باطل ہونا اسی صورت میں ثابت کیا جاسکتا ہے۔ جب انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر یہ بیان کیا ہو۔ اور جس میں رائے کا دخل نہ ہو۔ وہاں صحابی کا کلام سماع پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ کلام کرخی نے فروعات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جہاں رائے کا دخل ہو وہاں حنفی مسلک کے مطابق صحابیؓ کے فتویٰ کی تقلید کرنا درست نہیں اور جہاں رائے کا دخل نہ ہو وہاں صحابی کا قول معتبر ہے کیونکہ ایسی بات وہ اپنی رائے سے نہیں کہہ سکتے۔ لہذا ان کی رائے کا احترام گویا عمل بالمحدث ہے لہذا لامحالہ ان کا فتویٰ سماع از رسولؐ پر محمول ہوگا۔ اور حدیث ہوتے کے اعتبار سے ان کا قول قابل احتجاج تصور کیا جائے گا۔ اس تجزیہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جب تک صحابیؓ کا قول ایک رائے کی حیثیت رکھتا ہو امام ابوحنیفہؒ اس کے پابند نہ تھے۔ مگر کرخی نے فروعات سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ آپ کے اقوال صریحہ کے خلاف ہے۔ تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے صریح اقوال پر عمل کیا جائے یا فروعات سے استنباط کردہ نتیجہ پر؟ جواب تو بلاشبہ یہی ہوگا کہ ہمارے لیے آپ کے صریح اقوال قابل عمل ہوں گے۔ اور یہ فرماتا آپ کے واضح اقوال سے متصادم ہونے کی بنا پر نظر انداز کئے جائیں گے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ان فروعات کی تخریج و ترجمہ اس انداز سے کر لی جائے کہ یہ اقوال صریح معانی ہی نہ ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ان میں تعارض ہے بھی نہیں۔ کیونکہ تعارض ثابت کرنے کے لیے ضروری

ہے کہ اس کا مدعی سینے پر ثابت کرے کہ امام ابوحنیفہؒ صحابی کے فتویٰ سے آشنا تھے اور دانستہ آپ نے اس سے قیاس کی طرف عدول کیا۔ نیز یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے کہ صحابہؓ میں کوئی شخصہ فتویٰ دینے والے صحابی کا مخالف نہیں۔ مگر فخر الاسلام اور ابوالحسنؒ نے ایسی کوئی بات ثابت نہیں کی۔ مثال کے طور پر امام ابوحنیفہؒ نے جب اجیر مشرک کے ضامن نہ ہونے کا فتویٰ دیا تو قطعی طور سے نہیں کہا جاسکتا کہ آپ حضرت عمرؓ یا علیؓ یا موزوں تر الفاظ میں خلفائے راشدین کے عمل سے آگاہ تھے جو کہ ان سے مروی ہے مگر یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہو چکا تھا اور جب صورت حال یہ ہے تو کسی شخص کو یہ دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ صحابی کا فتویٰ چھوڑ کر قیاس پر عمل کرتے تھے خصوصاً جب کہ آپ سے اس کے خلاف منقول ہے اور وہ نقل متعدد روایات سے ثابت ہو چکی ہے اور بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کا استنباط بھی اس کا مؤید ہے۔ یہیں معلوم ہے کہ امان عبد کے مسئلہ میں آپ نے حضرت عمرؓ کے فتویٰ پر عمل کیا اور قیاس کو نظر انداز کر دیا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی امان قبول نہ کی جائے عام مسلمانوں کے تحفظ کے پیش نظر بھی اس کی امان قابل قبول نہیں۔ قرین عقل و دانش بھی یہی ہے کہ جو شخص عین لڑائی کے موقع پر غلام بنا یا گیا ہو پھر وہ مشرف باسلام ہو کر تمام مسلمانوں کی جانب سے کفار کو امان عطا کرنے لگے تو اس کا یہ اقدام کیونکر درست سمجھا جائے گا۔

مگر جو نبی آپ کو حضرت عمرؓ کا فیصلہ غلام کی امان کے بارے میں ملا تو اپنا قیاس یا استحسان چھوڑ دیا اور حضرت عمرؓ کی اتباع میں ان کے مطابق فتویٰ دینے لگے۔

حُجَّتِ اقْوَالِ صَحَابِهِ كَعَقْلِ وَتَقْلِي دَلَائِلِ | شمس الائمہ سرخسیؒ نے تمام احوال میں اتباع صحابی کے وجوب کو ثابت کرنے کے لیے متعدد دلائل

دیئے ہیں۔ بشرطیکہ وہاں کوئی نص معارض نہ ہو۔ یہ دلائل عقلی بھی ہیں اور نقلی بھی۔

نقلی دلائل یہ ہیں۔ ارشاد باری ہے۔ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ اَلَّذِينَ كَانُوا يُشِيرُونَ وَالْمُهَاجِرُونَ

اَلَّذِينَ كَانُوا يُشِيرُونَ اَتَّبَعُوهُمْ بِاِحْسَانٍ (التوبة)

ا۔ خداوند کریم نے آیت ہذا میں مہاجر و انصار صحابہؓ اور تابعینؒ کی مدح فرمائی ہے الذین

لہ صفحہ میں یہ مسئلہ گور چکا ہے۔

انجوهہم میں لفظ موصول سے واضح ہو رہا ہے کہ تابعین کی ستائش کی وجہ ان کی اتباع صحابہؓ ہے۔ تابعین کی مدح و ستائش سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ جہاں نصوص کتاب و سنت موجود نہ ہوں وہاں صحابہؓ کی اطاعت کرنا چاہیئے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ان کے دینی نظریات کو تسلیم کیا جائے۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

”انا امان لاصحابی واصحابی امان لامتنی۔“ (میں صحابہؓ کے لیے باعثِ امن ہوں اور صحابہؓ میرے لیے امن و سکون کا سبب ہیں) عقلی دلائل کمی و وجہ و اسباب پر مبنی ہیں۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ باقی سب لوگوں کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زیادہ قریب تھے۔ وہ نزولِ قرآن کے شاہدِ عادل تھے۔ انہوں نے پچھم خوردہ مقامات ملاحظہ کئے تھے جہاں قرآن اترا۔ وہ اپنی عقل، اخلاص اور حسنِ فہم کی بنا پر شریعتِ اسلامیہ کے نمایات و مقاصد کو سب لوگوں سے بہتر سمجھ سکتے تھے۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے وہ حالات دیکھے تھے جن کے بارے میں قرآن اترا اور ان مقامات سے بھی آگاہ تھے جن کی وجہ سے بعض اوقات شرعی احکام بدل جاتے ہیں۔ وہ دینی حقائق میں طلبِ حجت و اقامتِ دین اور تقویتِ یقین کے باعث سب لوگوں سے گونے سبقت لے گئے تھے۔

۲۔ اقوالِ صحابہؓ کے حجت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کے نظریات کے سنتِ نبویؐ ہونے کا احتمال بڑا قرین قیاس ہے۔ کیونکہ وہ بسا اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ احکام کو ذکر کرتے وقت ان کو آپ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے۔ ان سے کوئی پوچھتا بھی نہ تھا کہ یہ آپ کا ذاتی قول ہے یا حدیثِ نبویؐ ہے۔

اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کے ذاتی اقوال بھی قدرِ قیمت سے خالی نہ تھے۔ لہذا ان کی رائے قریبِ نقل اور قرینِ عقل ہونے کی بنا پر اولیٰ بالاتباع ہے۔

لے دیکھئے مجمع الزوائد ص ۱۰، ج ۱۰۔ لیکن اس میں دوسرا ٹکڑا ہے جس کی سند منقطع ہے۔ (ع۔ ح)

۳۔ تیسری عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے کوئی ایسی رائے منقول ہو جو مبنی بر قیاس ہو اور اہل ہمارے رائے بھی کسی دوسرے قیاس پر مبنی ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی رائے کو پیروی کی جائے کیونکہ حدیث نبوی میں ہے۔ خیر القرون قری الذین بعثت فیہم (سب سے بہتر ممبران زمانہ جس میں میں مبعوث کیا گیا) اس لیے بھی کہ کبھی ان کی رائے اجماعی ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی ان کا مخالف ہوتا تو ان کے آثار کا تتبع کرنے والے علماء اس سے بے خبر نہ ہوتے۔ جس صورت میں ایک صحابی سے ایک رائے منقول ہو۔ اور دوسرے صحابی سے ایک اور بات مروی ہو تو ان دونوں کو ترک کرنے کا مطلب ان کے خلاف بغاوت کرنا ہوگا۔ اور بیطرن فکری شذوذ ہے مسترد کر دینے کے قابل ہے کبھی بھی نہیں ماننا چاہیے۔

عدم حجیت کے دلائل اقوال صحابہؓ کی حجیت کے اثبات کے پیش نظر یہ چند دلائل ذکر کئے گئے ہیں نیز اس لیے کہ اقوال صحابہؓ قیاس پر مقدم ہیں۔ ہم قبل ازیں ذکر چکے ہیں کہ صریح روایات کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا مسلک ہی تھا جو فروعات فقہیہ آپ سے منقول ہیں اور حنفی فقہ کی کتب میں مدون ہیں ان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اقوال صحابہؓ کو حجیت تصور نہ کرنے یا بالفاظ صحیح تران کی تقلید کے عدم جواز میں ہمیں کفری کے دلائل ذکر کرنا چاہیے۔ کفری کے قول کی اساس یہ ہے کہ رائے کی بنا پر حکم دینا صحابہ میں معروف تھا اور ظاہر ہے کہ اجتہاد میں خطا کا احتمال ضرور ہوتا ہے کیونکہ صحابہؓ غلطی سے معصوم نہ تھے، خصوصاً جب کہ وہ ایک دوسرے کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ بنا برائے غلط وہ لوگوں کو اپنے اقوال کی تقلید کرنے کی دعوت نہیں دیتے تھے۔ ان کے اقوال کی صحت بھی ان کی نگاہ میں مشتبہ تھی۔

عبداللہ بن مسعودؓ اپنی رائے کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

فان یکن خطأ فمنی ومن الشیطان (اگر میری رائے غلط ہو تو اس کی ذمہ داری

میں دیکھئے مجمع الزوائد ج ۱۹، ج ۱۰ میں اس کے ہم معنی الفاظ کی متعدد روایات ہیں (ع۔ ح) ۱۔ سنن ابی داؤد باب فیمن تزوج ولم یسم صداقا حتی مات (ع۔ ح) ۱

مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوتی ہے)

جب ہم پر صحابہؓ کی پیروی لازم ہے تو ہمیں چاہیے کہ اسی شاہراہ پر گامزن ہو کر ان کی طرح اجتہاد کریں یہی وہ اقتدا ہے جس کا حکم ہمیں اس حدیث میں کیا گیا ہے۔

اصحابی کالنجوم یا ہم اقتدیتم اہندیتم (میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی طرح تابندہ و درخشندہ ہیں۔ تم جس کی پیروی کرو گے راہ ہدایت کو پا لو گے)

خلاصہ مباحث | مندرجہ بالا بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اقوال صحابہؓ کا اتباع کرتے تھے۔ آپ کے بعض متخیرین مذہب نے بعض فروع کے بل بوتے پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ اقوال صحابہؓ کے مقابلہ میں آپ قیاس کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن ہم نے ان کے اپنے اقوال پر بھروسہ کیا ہے کیونکہ آپ کا مسلک واضح کرنے میں آپ کے اپنے اقوال ہی بہترین ترجمان ہو سکتے ہیں۔ فروع مختلفہ بھی اسی کے حق میں ہیں۔ آپ کے درع و تقویٰ اور اہلال و اکرام اسلاف کے پیش نظر یہی بات قرین عقل و قیاس ہے کہ آپ صحابہؓ کے اقوال کا اتباع کرتے ہوں گے۔

مگر امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تابعین کے فتاویٰ واجب الاتباع نہیں سمجھے جاتے تھے۔

۱۵ فوائد الرحمت ص ۴۴ بحوالہ رزین۔ نیز مشکوٰۃ ص ۵۵۴ اس روایت کے صحت و ضعف میں اختلاف ہے محدثین کے نزدیک ضعف راجح ہے۔ (ع۔ ح)

(۴۱)

۴۔ اجماع

اجماع کی تعریف جن علماء کی رائے میں اجماع فقہ اسلامی کے اصولوں میں ایک اصول کی حیثیت رکھتا ہے ان سب کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے۔

”کسی زمانہ میں امت اسلامیہ کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر جمع ہو جانا اجماع کہلاتا ہے“
یہ اجماع کی صحیح ترین تعریف ہے۔ جمہور علمائے اصول کے نزدیک یہی تعریف پسندیدہ امام شافعیؒ نے اپنے الرسالہ میں یہی تعریف ذکر کی ہے۔ امام شافعیؒ اولین شخص تھے جنہوں نے اس کی تعریف لکھی۔ اس کا حجت ہونا واضح کیا اور اسے فقہ اسلامی میں معتبر سمجھا۔

امام ابو حنیفہؒ کا موقف سوال یہ ہے کہ کیا امام ابو حنیفہؒ اجماع کو اصول کی حیثیت دیتے تھے۔ اور کیا آپ کا اجتہاد اس پر مبنی تھا؟ علماء احناف نے

اس کا جواب اثبات میں دیا ہے جب کہ فقہی فروع کی بنیاد اجماع پر قائم کی گئی اور بتایا گیا کہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اجماع کی سب مختلف اقسام کو دین میں حجت سمجھتے تھے۔

اجماع قولی اور اجماع سکوتی دونوں سے حجت لیتے تھے بلکہ فقہائے حنفیہ

اس صورت کو بھی اجماع کی مخالفت ہی قرار دیتے ہیں کہ مثلاً کسی مسئلہ میں علماء کے دو

قول ہوں اور مدت دراز تک وہی پہلے آرہے ہوں۔ ان کے علاوہ تیسرا قول نہ پایا جائے

پھر اس کے بعد ایک اور شخص آئے اور ایسی بات کہے جو سابقہ دونوں سے بالکل الگ ہو

یعنی اس کا قول نہ دونوں اقوال سے کوئی مناسبت رکھتا ہو اور نہ کسی ایک سے۔

لے ملاحظہ ہو حیات نبیؐ الاسلام ابن تیمیہؒ مع حواشی صفحہ ۴۸۳-۴۸۴ (ع۔ ر۔ ح)

حجیت اجماع کا مسئلہ حنفیہ نے امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب کیا ہے جس کو آپ اور آپ کے اصحاب کے فتوے و اقوال سے استنباط کیا گیا ہے حنفیہ یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ آپ اجماع کے چند شرط مقرر کئے ہیں۔

لیکن کیا واقعی امام ابوحنیفہؒ اجماع کو اسی طرح دین میں حجت سمجھتے تھے۔ جیسے کتاب سنت اقوال صحابہؓ اور قیاس کو؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے ہم نے نقص و تحس کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ اور آپ کی سیرت و سوانح کے تمام دفتر کھنگال ڈالے۔ مگر دو عبارتوں کے سوا جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں کوئی واضح قول نہیں ملا۔ پہلا قول مناقب مکی میں مذکور ہے۔ کہ ”ابوحنیفہؒ اپنے شہر والوں کے مسلک کا شدید اتباع کرتے تھے“۔ دوسرا قول سهل بن مزاحم سے مذکور ہے کہ ”ابوحنیفہؒ کا کلام ثقافت سے منقول۔ قباح سے دور۔ باہمی معاملات میں بصیرت و فراست اور لوگوں کے مصالح کے تحفظ کا ائینہ دار ہوتا ہے۔“

آپ کے ان دونوں معاصرین کی روایات جو آپ کے طرز استنباط سے بخوبی آگاہ تھے واضح کرتی ہیں کہ آپ فقہاء کوفہ کے اجماع کی پیروی کرتے تھے اور نص کے نہ ہونے کی صورت میں لوگوں کے تعامل کو اپنا مسلک قرار دیتے۔ اس سے بلاشبہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آپ عام مجتہدین کے اجماع کو بالاولیٰ اخذ کرتے ہوں گے۔ جس شخص کے یہاں اس کے اہل شہر کی رائے لائق اتباع ہو وہ جمہور علماء کے مذہب کی پیروی کیونکر نہ کریں گے۔

اجماع کی اساس (۱) اجماع کی اساس اول یہ ہے کہ صحابہؓ پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرتے تھے حضرت عمرؓ عام سیاسی امور میں صحابہؓ کو جمع کر کے ان سے مشورہ طلب کرتے اور باہم تبادلہ افکار کرتے۔ جب ایک بات پر متفق ہو جاتے تو اس پر اپنی سیاست کو مبنی قرار دیتے۔ اگر اختلاف خیال رونما ہوتا تو بحث و تمحیص کے بعد جماعت علماء سے اتفاق رائے کرتے۔ چنانچہ سواد عراق کے بارے میں یونہی ہڑا آپ نے صحابہؓ سے مشورہ طلب کیا کہ آیا یہ زمین مجاہدین میں تقسیم کر دی جائے یا حنفیہ کے قبضہ میں رہے اور اسے آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر لیا جائے

لہ الناقب للمکی ص ۹۰ ج ۱ لہ الناقب للمکی ص ۸۲ ج ۱

اس کی پیداوار سے چھاؤنیوں کی حفاظت کی جائے اور اسے اسلحہ خالوں اور غازیوں پر خرچ کیا جائے۔ اس مسئلہ میں صحابہؓ کے مابین اختلاف واقع ہوا اور دور و نزدیک بحث و مباحثہ کا بازار گرم رہا۔ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کو دو مرتبہ جمع کیا۔ آخر فیصلہ یہ ہوا کہ یہ اراضی خلیفہ کے قبضہ میں ہے اس پر اجماع ہونے کے بعد اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہ رہی۔

۲۔ اجماع کی دوسری اساس یہ ہے کہ دور اجتماع میں ہر امام کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ ان سے کوئی ایسا شاذ قول صادر نہ ہو جو ان کے یہاں کے فقہاء کے خلاف ہو تاکہ اس کے منہاج فکر تک کو اجنبی نہ سمجھا جائے امام ابوحنیفہؒ فقہائے کوفہ کے اجماع کا بڑی سختی سے اتباع کرتے تھے۔ امام مالکؒ اہل مدینہ کے اجماع کو حدیث اُحد پر ترجیح دیتے تھے۔ اسی طرح اجماع امت کا نظریہ ایک حجت کی شکل اختیار کر گیا جس کی خلاف ورزی درست نہیں خیال کی جاتی تھی۔

۳۔ اجماع کی تیسری بنیاد وہ دلائل ہیں جن سے حجیت اجماع ثابت ہوتی ہے جیسے حدیث نبوی ﷺ لا تجتمع امتی علی ضلالۃ (میری امت گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی)۔
 وَمَا أَرَاكَ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ (جس کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ میرے نزدیک بھی اچھا ہے)

اور وہ حدیث جو امام شافعیؒ حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا۔ آپ فرماتے تھے۔ الامن سرہم بمحوحة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفتا وهو من الاثنين ابعد۔ (جو جنت کے وسط میں جانا پسند کرے وہ جماعت سے وابستہ رہے کیونکہ شیطان اکیلے آدمی کے ساتھ ہوتا ہے اور دور سے بہت دور ہوتا ہے)۔

دور اجتماع میں اجماع کا مفہوم متعین نہ تھا دور اجتماع میں حجیت اجماع ان اساسات پر مبنی تھا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان دنوں اجماع کا معنی واضح نہ تھا۔ لہذا بہت سے مسائل کے متعلق علماء میں اختلاف پایا جاتا تھا کہ ان میں اجماع سے ملاحظہ ہوا ارشاد الغفرل من ۴، اور تخریج و تحقیق کے لیے دیکھئے تنقیح الجریح ص ۲۸۹ (ع ۲) سے تخریج کے لیے دیکھئے ص ۵۴۳ یہ استدلال امام شافعیؒ کا ہے (الرسالہ ص ۴، طبع احمد شاہ رحمہ اللہ) (ع ۲)۔

واقع ہوا ہے یا نہیں۔

امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی میں اجماع کے مفہوم میں امام اوزاعی کی مخالفت کرتے ہیں جب کہ امام اوزاعیؒ نے جہاد میں گھوڑے کو مال غنیمت سے دوسرے دینے جہانے کا فتویٰ دیتے ہوئے ترکی گھوڑے کو حصہ نہ دینے کی رائے ظاہر کی۔ یہ کہہ کر کہ ترکی گھوڑا معروف نہیں لہذا اسے حصہ نہیں ملے گا۔ امام اوزاعیؒ فرماتے تھے ”کہ گذشتہ زمانہ میں ائمہ اسلام ولید بن یزید کے قتل سے پہلے ترکی گھوڑوں کو حصہ نہیں دیا کرتے تھے۔“

امام ابو یوسفؒ ان کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا تھا کہ اوزاعیؒ فرس و بزدن ترکی گھوڑے میں فرق کرتے ہوئے ایک موٹی سی بات سے بھی نا آشنا ہیں۔ حالانکہ عرب میں عام طور سے راج ہے اور اس میں ذرا بھرا اختلاف نہیں کہ عرب بولتے ہیں۔ ہذا الخیل رکی گھوڑے ہیں ابو سکتا ہے کہ وہ سب ترکی گھوڑے ہوں یا اکثر ان میں سے ترکی ہوں اور ہمیں معلوم ہے کہ لڑائی میں ترکی گھوڑے عربی گھوڑوں کی طرح ہوتے ہیں۔ وہ بڑے نرم مزاج اور نفیس ہوتے ہیں اور عربی گھوڑوں کی غرض کو بہت اچھی طرح پورا کرتے ہیں۔ باقی رہا اوزاعیؒ کا یہ کہنا کہ سلف صالحین کا نظریہ یہی تھا ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے اہل حجاز یا مشائخ شام میں سے کسی ایسے شخص کو دیکھا جسے نہ وضو کرنا آتا ہو نہ تشہد سے آشنا ہو نہ اصول فقہ سے اسے کوئی لگاؤ ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ اجماع سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ اعتقاد اجماع کا انکار کرتے ہیں اور تسلیم کرتے ہیں کہ یہ علماء حجاز اور بعض ان شامی لوگوں کا خیال ہے جو علماء میں شمار نہیں ہوتے۔ امام ابو یوسفؒ اجماع کو حجت تصور کرتے ہیں مگر ان کے خیال میں یہاں اجماع واقع نہیں ہوا۔

امام شافعیؒ متعدد مسائل میں علماء سے مناظرہ کرتے ہیں موضوع بحث یہ ہے کہ آیا

ان مسائل میں اجماع منعقد ہوا ہے یا نہیں؟

مناظرہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آپؐ اصول دین کے سوا کسی اور مسئلہ میں اجماع کے قائل

نہیں۔ الرد علی سیر الاوزاعی ص ۲۱ طبع مصر نیز ملاحظہ ہو الرد علی سیر الاوزاعی کا جواب از امام شافعیؒ مندرجہ

کتاب الام ص ۳۰۶ ج ۷ ع ۱

نہیں رہتے یا ایسے مسائل میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں (جن میں تواتر عمل ہو) مثلاً ظہر کی چار رکعتیں وغیرہ۔
 دیکھئے دوراجتہاد میں علماء انعقاد اجماع کے بارے میں کس قدر مختلف المنیال تھے تاہم اس
 کی اصل حجیت میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ شاید امام شافعیؒ پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنی کتاب الرسالة
 میں اجماع کی تعریف منع کر کے لکھی جسے ہم نے بیان کیا ہے۔

اجماع سکوتی | پھر حنفیہ کا دور آیا تو انہوں نے بھی اجماع کی حجیت تسلیم کرتے ہوئے اس کی نسبت
 امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے صاحبین کی طرف کی ہے اور اس کے مختلف اقسام میں
 کچھ فرق نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ یہ مشائخ کا قول ہے جس میں اجماع قولی اور اجماع سکوتی دونوں برابر ہیں۔
 تاہم اجماع کی اس آخری قسم یعنی اجماع سکوتی کو حنفیہ کے یہاں رخصت سمجھا جاتا ہے اجماع سکوتی کی
 صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ارباب لست و کشاد یا ارباب اجتہاد میں سے کوئی شخص ایک مسئلہ کے
 بارے میں حکم صادر کرے اور ابھی تک اس مسئلہ کے حکم میں تمام مکاتب خیال کا اتفاق نہ ہوا ہو اہل
 عصر میں یہ حکم عام طور سے پھیل جائے اور غور و تامل کی مدت جاتی رہے اور کوئی مخالف ظاہر نہ ہو۔
 اجماع سکوتی کی ایک قسم وہ جو افعال سے متعلق ہوتی ہے۔ مثلاً اہل اجماع میں سے ایک
 شخص ایک فعل انجام دیتا ہے جس سے عام لوگ واقف ہوتے ہیں اور کوئی شخص اس پر معترض نہیں
 ہوتا۔ اسنے میں مدت غور و تامل گزر جاتی ہے۔

۱۔ دیکھئے کتاب الام باب جماع العلم ص ۲۵۱ ج ۴۔ ۲۔ واضح رہے کہ مصنف نے کشف الاسرار کے حوالہ سے
 لفظ بعد التاویل ذکر کیا ہے، لیکن کشف کی طرف مراجعت کی گئی تو اس میں یہ لفظ بعد التاویل ہے لہذا ترجمہ میں سب جگہ
 اس کو اختیار کر لیا گیا کیونکہ اصول فقہ کی دوسری کتابوں میں بھی اسی طرح ہے۔ (ج ۲ ص ۲۵۱) دیکھئے کشف الاسرار ص ۲۵۱
 اجماع سکوتی کی بیان کردہ صورت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حجت کے لیے دو باتوں کی ضرورت ہے۔ اول یہ کہ
 جس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا گیا ہے وہ پہلے اختلافی مسئلہ نہ رہا۔ ورنہ سمجھا جائے گا کہ انہی نظریات میں سے ایک نظر یہ کا
 اظہار ہے اور اجماع نہیں ہے۔ سکوت اختیار کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ پورے قبل ازیں اراء مختلفہ کا اظہار کیا جا چکا ہے لہذا
 از سر نو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ دوسری یہ کہ سوچنے اور سمجھنے کی مدت ختم ہو جائے لیکن کسی اعتراض و مخالفت کا پتہ نہ چلے۔
 یہاں یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ اکثر علماء اجماع سکوتی کو حجت نہیں سمجھتے۔ مثلاً امام شافعیؒ کہ انہوں نے
 (رسالہ ص ۵۲۲) میں اجماع کی ایسی تعریف کی ہے جس میں اجماع سکوتی داخل نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔ (باقی بر صفحہ ۵۳۹)

اسی طرح حقیقہ کے یہاں اجماع سکوتی حجت ہے گو اس کی اساس فعل ہو۔ اس کا قول

(نقیۃ معانیہ اوصفہ ۵۲۸) ”ذوق میں کہتا ہوں اور نہ کوئی اور عالم دین یہ بات کہہ سکتا ہے کہ خلاف مسئلہ اجماعی

ہے مگر اسی صورت میں جب اپنے دور کے ہر عالم نے وہی ایک بات کہی ہو اور اپنے پیش

رووں سے وہی کچھ نقل کیا ہو۔ جیسے علم کی چار کتیں۔ ”یا شراب حرام ہے۔“ اور اس قسم

کے اجماعی مسائل۔

اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ خاموشی شخص کی طرف کوئی قول کیسے منسوب کیا جاسکتا ہے؛ نیز سکوت کا مطلب یہ

بھی ہو سکتا ہے کہ وہ موافق ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابھی تک انہوں نے اس مسئلہ میں غور ہی نہ کیا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے

کہ اجتماع کیا ہو مگر اس کا کچھ نتیجہ برآمد نہ ہوا ہو۔ اور اگر نتیجہ برآمد ہوا بھی ہو تو ممکن ہے یہ نتیجہ اس ظاہر شدہ قول کے خلاف ہو۔

لیکن انہوں نے اسے منظر عام پر بیان نہ کیا اور مغنی رکھنے کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ غور و فکر کے بعد مناسب وقت پر اس کا

اظہار کیا جائے گا یا اس خیال کے پیش نظر کہ اس کے خلاف نظر یہ کافا ئل ان کی رائے میں مجتہد ہو۔ اور وہ مجتہد پر اعتراض

کرنا پسند نہ کرتا ہو۔ اس خیال کے تحت کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا وہ رعب کے مارے خاموش رہا۔ ان احتمالات کے

ہونے پر کسی مجتہد کا سکوت حجت کے قول کے اعلان کے باوجود اجماع پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

یہ نظر یہ ظاہر ہے بعض خفیہ اور حیاتی معترضی سے منقول ہے۔ اکثر خفیہ جیسا کہ متن میں مذکور ہے اسے اجماع

بہی قرار دیتے ہیں بعض علماء کے نزدیک سکوت کو حجت ہو گا مگر اسے اجماع نہیں کیا جائے گا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اگر

حاکم کی رائے پر علماء سکوت اختیار کریں تو وہ حجت نہیں اور اگر وہ فقیہ کی رائے پر خاموش رہیں تو اسے اجماع سمجھا جائے گا۔

جن لوگوں کی رائے میں سکوت شرائط کی موجودگی میں اجماع کہلاتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مخالفت یا

مناسب موقع کی تلاش کے لیے علماء خاموشی کے احتمالات واضح نہیں ہیں۔ کیونکہ گفتگو کے وقت خاموشی اختیار کرنا

کلام کے قائم مقام ہوتا ہے۔ جب ایک رائے عام طور سے ظاہر ہو چکی ہو تو اس کی تردید نہ کرنا دلیل موافقت ہے

کیونکہ اگر وہ اس کے خلاف ہوتے تو مزور اظہار خلاف کرتے کیونکہ یہ گفتگو کا موقع ہے اور خاموشی اختیار کرنا

بعید از قیاس ہے۔ لہذا مخالفت کا احتمال واضح نہیں اور نہ کسی دلیل پر مبنی ہے لہذا ناقابل التفات ہے

جس احتمال سے استدلال ساقط ہو جاتا ہے وہ ہر احتمال نہیں ہوتا بلکہ صرف وہ احتمال کہ علامات جس کے

شاہد ہوں اور اس کے معارض نہ ہوں اور ظاہر ہے کہ علامات یہاں احتمال موافقت کے شاہد ہیں نہ کہ مخالفت

۔ لہذا موافقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ (مصنف)

ہونا ضروری نہیں فخر الاسلام بزدوی اس کے دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-
 ”سب لوگوں کا مشغول کلام ہونا عادت و عوارف ہے بلکہ ہر عصر میں یہ دستور رہا ہے کہ
 اکابر مسند تدریس پر فائز ہو کر فتویٰ دیتے ہیں اور باقی لوگ سر نیا دھجھکائے رکھتے ہیں
 خاموشی اس صورت رضا پر محمول ہوگی جب مسئلہ پیش کیا گیا ہو اور اسے سن کر سکوت
 اختیار کیا جائے۔ یہ دینی مسئلہ کے اظہار کا مقام ہے اور مخالفت ہونے کی صورت
 میں خاموش رہنا دینی نقطہ نظر سے حرام ہے“

اجماع سکوتی سے اخذ کردہ قواعد | اجماع سکوتی کی اساس پر یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ
 صحابہؓ و تابعین جب کسی مسئلہ میں مختلف الحیال ہوں
 پیش آمدہ حادثہ میں ان کے دو قول ہوں یا زیادہ تو یہ اس بات پر اجماع سمجھا جائے گا کہ ان
 اقوال کے ماسوا کوئی اور قول معتبر نہیں ایسے قول کو باطل سمجھا جائے گا اور کسی ایسے قول کا احادیث
 اختراع کرنا روا نہیں ہوگا صاحب کشف الاسرار کی رائے میں یہ جہور کا قول ہے۔
 بلاشبہ اختلاف صحابہ کی صورت میں یہ ہرگز جائز نہیں کہ ان کے اقوال کو چھوڑ کر ایک ایسے
 قول کو اختیار کیا جائے جس کا قائل صحابہؓ میں کوئی نہ ہو بلکہ مجتہد کو حق حاصل ہے کہ ان ہی میں سے
 جو قول اس کے منہاج قیاس کے زیادہ قریب ہو اسے اخذ کرے۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ
 امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہی ہے۔ ہم امامؒ کے ان الفاظ کا اعادہ ضروری سمجھتے ہیں جو اکثر کتب میں
 مذکور ہیں۔

”جب کتاب اللہ میں مجھے کوئی مسئلہ مل جاتا ہے تو اسے حرز جاں بناتا ہوں۔ اگر
 قرآن میں نہ ہو تو حدیث نبویؐ میں اگر دونوں میں مذکور نہ ہو تو اقوال صحابہؓ کو معمول بناتا
 ہوں جس کا قول چاہتا ہوں اخذ کرتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ مگر
 ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ان سب کے اقوال کو چھوڑ کر کسی دوسرے کا قول اختیار کروں
 جب دست ابراہیمؒ، شعبیؒ، حسنؒ، ابن سیرینؒ اور سعید بن مسیبؒ تک پہنچتی ہے۔
 آپؐ نے چند حضرات کے نام گنائے۔ تو میں اجتماع کرتا ہوں۔ جیسے انہوں نے کیا“

عہ اصول بزدوی بر حاشیہ کشف الاسرار ص ۲۳۰-۲۳۱ ج ۳ (ع-ج)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر صحابہؓ کا ایک ہی قول ہوتا تو امام ابوحنیفہؒ اس کی تقلید کرتے اور اگر متعدد اقوال ہوتے تو اپنے حسب مزاج و قیاس جس قول کو پسند کرتے انہیں اختیار کرتے۔

اس قول سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ آپ اقوال تابعین یا تبع تابعین میں اس اصول کے پابند نہ تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد فرماتے اور ان کے منفر و اقوال کو اپنا مسلک نہ بناتے جب آپ کے ذاتی قیاسات مجموعی یا انفرادی اختیار سے ان کے اقوال سے منہadam ہوتے تو آپ اپنے قیاسات کو بنیاداً عمل قرار دیتے۔ آخر آپ کو بھی ان کی طرح حق اجتہاد حاصل تھا۔ دھورجل و ہم درجل

بعد از صحابہ کے مجموعہ اقوال سے خروج میں امام صاحب کا طرز عمل ہم یہاں دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ سوال یہ ہے کہ کیا امام ابوحنیفہؒ صحابہؓ کے بعد آنے والے لوگوں کے اقوال کے پابند تھے۔ بایں طور کہ ان سے خروج پسند کرتے تھے اور ان کے اقوال کو بھی مجموعی حیثیت سے اجماع سمجھتے تھے کہ اس سے آگے بڑھنا گوارا نہ کرتے۔

ہم نے ابھی اس سوال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آپ سے نقل کردہ عبارت صراحۃً یا کم از کم اشارۃً یہ واضح کرتی ہے کہ آپ اس کے پابند نہ تھے۔ کیونکہ جب آپ حسن بصریؒ ابن سیرینؒ، ابن مسیبؒ اور ابراہیم نخعیؒ جیسے تابعین کے اقوال کے پابند نہ تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد کرتے تھے۔ نوان کے بعد آنے والے لوگوں کے اقوال ان کے یہاں کیونکر حجت ہو سکتے تھے! اس کی وجہ تو یہ ہے کہ ان کے اقوال میں یکسانیت نہ تھی تاکہ اتفاق و اتحاد بذاتِ خود حجت کی شکل اختیار کر لیتا۔ دوسری یہ کہ ان کے افکار و نظریات انحضرتؐ کے مشاہدات سے بھی وابستہ نہ تھے تاکہ ان کے اقوال کی خلاف ورزی کو گویا باہم مختلف ہوں۔ حدیثِ نبویؐ کی مخالفت پر محمول کیا جاتا۔

حنفی مجتہدین میں یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے کہ جب کسی زمانہ میں ایک مسلک میں علماء کے مختلف اقوال پائے جاتے ہوں تو کیا ان کی پابندی کی جائے یا نہیں، بعض نے مطلقاً ان پر

عمل کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ اور بعض نے کسی قید و شرط کے بغیر عمل سے روکا ہے۔

مالعین عمل کی دلیل یہ ہے کہ علماء کے اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ پیش آمدہ مسئلہ میں اختلاف خیال کی گنجائش موجود ہے اور اجتہاد کرنے سے جس نتیجہ پر پہنچیں اسے قابل عمل قرار دینا جائیے۔ لہذا یہ درست ہے کہ ان متغاض اقوال کو چھوڑ کر کسی اور قول پر عمل کیا جائے گویا اختلاف کی گنجائش اب تک موجود ہے اور اب بھی پہلوں کی آراء سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ بعض علماء اصول نے اس میں یہ تفصیل کر دی ہے کہ اگر نئے قول سے کسی اجماعی مسئلہ کی

تزیید ہو جاتی ہو تو یہ قول حادث، مردود تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بھائیوں اور بہنوں کے ساتھ دادا بھی وارث ہوتا تو اس پر سب صحابہ متفق تھے کہ دادا، بھائی بہنوں کی موجودگی میں وارث ہوگا۔ لیکن اختلاف اس میں ہو گیا کہ بعض کے نزدیک دادا سب بھائی بہنوں کو ورثہ سے محروم کر دیگا۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ محروم نہیں ہوں گے بلکہ ورثہ میں دادا کے شریک ہوں گے۔ یعنی وہ ان کے لیے حاجب ثابت نہ ہوگا اگر کوئی مجتہد اس کے بعد یہ بات کہے کہ دادا بالکل وارث نہ ہوگا تو یہ اجماع مسئلہ کے خلاف ہوگا کیونکہ دادا کے استحقاق ارث پر تو اجماع ہو چکا۔ لہذا اس کو ورثہ سے محروم کرنے کا فتویٰ دینا اجماع، ایجابی قولی کی خلاف ورزی ہوگی۔

اور اگر جدید قول سے ان کا متفقہ مسئلہ قائم رہتا ہو۔ بایں طور کہ کچھ وجوہ ایک باب سے لے لی جائیں اور کچھ دوسری جانب سے تو ایسا قول قابل قبول ہوگا۔ مثلاً اس صورت مسئلہ میں کہ میت کے وارث اگر ماں باپ اور زوجین میں سے کوئی ایک ہوں ایسی صورت میں میراث انہی میں منقسم ہوگی۔ اس میں صحابہ باہم مختلف ہیں۔ بعض صحابہ کہتے تھے کہ سارے ترکہ سے ماں کو ثلث ملے گا۔ بخلاف ازیں بعض کا خیال تھا کہ میاں بیوی سے جو موجود ہو اس کا حصہ دے کر باقی سے ماں کا ثلث ہوگا۔ اب اگر کوئی عالم یہ کہتا ہے کہ جب وارث، میت کے والدین اور بیوی ہوں تو والد کو پورے ترکہ کا ثلث دیا جائے گا اور جب وارث، والدین اور خاوند ہوں تو خاوند کا حصہ دینے کے بعد جو بچے گا اس کا ثلث والد کو دیا جائے گا۔ تو اس نے دونوں اقوال سے شذوذ نہیں کیا اس لیے وہ اجماع سے خروج کرنے والا نہیں تصور کیا جائے گا۔

ملہ دیکھیے الاحکام الاکامی ص ۳۸۷ ج (۲-۱) ص ۳۸۹-۳۹۱ ج (۲-۱) ص ۳۸۹

بعض علماء کا قول ہے کہ مجتہد صحابہ کے اختلاف کی صورت میں تو پابند ہوگا کہ ان کے اقوال کو چھوڑ کر دوسروں کے اقوال کو اختیار نہیں کر سکتا۔ مگر صحابہؓ کے ماسوا مجتہد، دوسروں کے اقوال کا پابند نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی عبارت سے اسی معنی کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اقوال صحابہ کا التزام کرتے وقت ان سے تجاوز نہیں کرتے بلکہ صحابہؓ کے موافق قیاس قول کو لے لیتے تھے لیکن صحابہؓ کے اقوال کو اختیار کرنے کا یہ معنی نہیں کہ وہ اس کو اجماع صحابہ سمجھتے تھے بلکہ اس لیے کہ آپ منقول روایات کے دائرہ سے باہر نہیں جانا چاہتے تھے۔ اور نہ سلف صالحین کے اتباع سے کھٹا آپ کو گوارا تھا۔

نیز اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں صحابہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بابرکت صحبت سے لاتعداد فوائد حاصل ہوئے تھے۔ علم دین کا فہم و شعور حاصل ہوا۔ شرعی احکام اور ان کے اغراض و مقاصد کی پہچان حاصل ہوئی۔ روایات میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے ”صحابہ کا ایک گھڑی بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت مبارک میں بیٹھنا سال تک طلب علم کرنے سے بہتر تھا صحابہؓ ہی وہ خوش نصیب لوگ تھے جنہوں نے قرآن کے مقامات نزول کو دیکھا۔ جو واقعات قرآنی احکام اور اسباب نزول سے وابستہ تھے انہیں بخیر عود ملاحظہ فرمایا۔“

لہذا صحابہؓ کے اقوال کا التزام و تتبع اس لحاظ سے کہ یہ ان خصوصیات کے حامل تھے اور اجماع ہونے کے اعتبار سے ان کے اقوال کی اطاعت کہ مبادا ہم ان تمام اقوال کی حدود سے نکل جائیں۔ جن میں اختلاف محصور ہے۔ یہ دو مختلف چیزیں ہیں اور ان میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں صحابہؓ کے اقوال میں محصور ہونے کی اس لیے ضرورت ہے کہ صحبت نبویؐ کی برکت سے ان کا اجتہاد تقدیس کا درجہ حاصل کر چکا تھا۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ سنت کے لگ بھگ تھا۔ اندریں صورت ان کے اقوال سے خروج اختیار کرنے کا معنی ابتداء (نئی راہ نکالنا) ہوگا اور سراسر طریق سلف کی پیروی کے منافی ہوگا۔ حالانکہ

افراط و تفریط اور اعتدال کی حدود تجاوز کرنے سے تحفظ صرف اتباعِ سلف میں مضمر ہے لیکن دوسری صورت میں عروج سے مانعت کی وجہ ان کے اقوال کو اجماع کی حیثیت دینا ہوگی۔ پھر اس کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ گرامی کے عموم میں داخل کرنا ہوگا۔ لا تجتمع امتی علی الضلالة تو اس کی حجیت بوجہ مطلق اجماع ہوگی بوجہ اجماع صحابہ نہ ہوگی مگر قبل ازیں بتایا جا چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق صحابہؓ کے متفق علیہ اقوال کی موجودگی میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ شرفِ صحبت کی بنا پر ان کے اقوال بڑی قدر و قیمت کے حامل ہیں مگر تابعین کو یہ مقام نصیب نہیں اور ان کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہؒ کو بھی حق اجتہاد حاصل ہے کیونکہ تابعین کی طرح انسان وہ بھی تھے۔

حنفی نقطہ نظر سے متعلقہ اجماع کی بعض تفصیلات

اور ان کے اصحاب کی طرف اجماع کے بارے میں چند تفصیلات منسوب کرتے ہیں۔

مثلاً یہ کہ اجماع کو منعقد کرنے والوں کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اہل بھی ہوں۔ لہذا بکر دار لوگ اور اصحابِ بدعت اجماع میں داخل نہیں ہوں گے۔ کیونکہ بکر دار لوگ عزت و وقار کے حامل نہیں اور اجماع میں داخل حضرات کی رائے کو اس لیے معتبر سمجھا جاتا ہے کہ اس میں ان کی عزت افزائی ہے۔ اور اس بات کی شہادت دینا کہ وہ اچھے اور بہتر لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے فرمان **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** (دال عمران) کا مصداق ہیں۔ نیز اس لیے کہ اہل بدعت مثلاً شیعہ و خوارج اپنے مخصوص عقائد کی حمایت میں تعصب سے کام لیتے ہیں اور عام مسلمانوں کے افکار و نظریات کو نظر انداز کر دیتے ہیں لہذا ان کی مخالفت کا اعتبار نہیں پس خوارج و فاسق کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا اور حنفیہ کے یہاں حجت تصور کیا جائے گا۔

لیکن کیا انعقادِ اجماع میں اجتہاد کی صلاحیت شرط ہے یا نہیں؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ کے وہ اہمات مسائل جو عام لوگوں کے لیے ہوتے ہیں اور جن میں فکر و نظر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان میں اجتہاد شرط نہیں جیسے قرآن مجید کو نقل کر کے متاخرین تک پہنچانا۔ اور پانچ نمازیں وغیرہ۔

ہاں جو مسائل محتاج نظر و اجتہاد ہیں ان میں اجماع صرف مجتہدین کے اتفاق سے قائم ہو سکے گا۔ اگر بعض عوام اس کے خلاف ہوں تو ان کا اختلاف ناقابل التفات قرار دیا جائے گا اور اس اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔

علمائے حنفیہ ان تفصیلات کے دوش بدوش کہ اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے۔ ائمہ مذہب کی طرف شروط اجماع کی تفصیلات بھی منسوب کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے یہاں یہ ضروری نہیں کہ اجماع کا دور ختم ہو جائے اور اس میں کوئی مخالفت رونا نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کی جانب منسوب ہے کہ آپ انقرض عصر کو ضروری سمجھتے تھے یہ

علماء حنفیہ اجماع کی ایک اور شرط میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کا اختلاف ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے کہ جس اجتہادی مسئلہ میں اجماع منعقد کیا جا رہا ہے۔ سلف میں مکمل بحث و اختلاف رہ چکا تھا یا نہیں؟ وہ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسی کوئی شرط معتبر نہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک وہ اجماعی مسئلہ ہے اگرچہ صحابہؓ میں اختلافی رہ چکا ہو تاہم اس میں اجماع منعقد ہو جائے گا اور وہ حجت لازم ہوگا جس میں کسی کو اختلاف کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ خواہ یہ مخالفت سلف صالحین کے کسی قول پر کیوں نہ مبنی ہو؛ لیکن کرنی کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حجیت اجماع کے لیے یہ ضروری ہے کہ اجماعی مسئلہ صحابہؓ میں اختلافی نہ رہ چکا ہو اور جس مسئلہ میں صحابہؓ سے اختلاف منقول ہو اس میں اجماع کو حجت نہیں تصور کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر بعد کے زمانہ میں کوئی شخص اپنے اختلاف میں کسی صحابی کے قول پر عمل کرے گا تو اس کو آثار سلف کا متبع سمجھا جائے گا اور وہ مبتدع نہیں ہوگا (اگرچہ وہ اجماع پر عمل نہیں کر رہا)

اجماع اور بیح اہمات الاولاد کا مسئلہ | امام ابوحنیفہؒ سے منقول ایک فرع سے یہ اختلاف اخذ کیا گیا ہے جس میں امام محمدؒ ان کے مخالف ہیں یہ فرع اہمات الاولاد کی فروختگی سے متعلق ہے۔ اصل قصہ یہ ہے کہ ام ولد لونڈیوں سے صحیح بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک انقرض عصر کی قید ضروری نہیں۔ ان کے رسالہ میں اس شرط کا کیں نشان نہیں پایا جاتا (مصنف) ام ولد اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کا آقا اس سے مجامعت کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو۔ یہ آقا اس بات کا دعویٰ دار ہو کہ یہ بچہ اس کا ہے (مصنف)

کی بیع کا مسئلہ صحابہؓ میں اختلافی تھا۔ اکثر اسے ناجائز سمجھتے تھے۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے ”تم ایسی لوٹنڈیوں کو کیونکر فروخت کر سکتے ہو۔ حالانکہ تمہارا گوشت پوست ان سے مل چکا ہے“ حضرت علیؓ، جابرؓ اور دیگر صحابہؓ اسے جائز سمجھتے تھے حضرت علیؓ فرماتے تھے ”حضرت عمرؓ اور میں بالاتفاق ام ولد لوٹنڈیوں کو فروخت کرنا روا سمجھتے تھے مگر اب میں اسے جائز سمجھتا ہوں“ حضرت جابرؓ رضی فرماتے تھے۔

”ہم محدث نبوی میں اہمات الاولاد کو بیچا کرتے تھے“ علماء کا بیان ہے جب تابعین کا دور آیا تو اہمات الاولاد کی بیع کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہو گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا تابعین کا اجماع اس قابل سمجھا جائے گا کہ اس کی مخالفت روا نہیں؟ اور یہ مسئلہ ایسا اتفاقی تصور کیا جائے گا جس میں کسی کا اختلاف نہیں؟ اور اگر یہ اجماع ایسا ہے تو کسی قاضی کی یہی حاصل نہیں کہ اس قسم کی لوٹنڈیوں کی بیع کے جواز کا حکم صادر کرے۔ کیونکہ قاضی یہ فیصلہ کسی اجتہادی مسئلہ میں نہیں کر رہا بلکہ ایک ایسے معاملہ میں جو اجتماعی ہے لہذا اس کا یہ فیصلہ خلاف اجماع ہو گا۔ اور اگر تابعین کا اتفاق اجماع قرار نہیں دیا جاتا تو قاضی صحت بیع کا حکم کر سکتا ہے کیونکہ اس مسئلہ میں اجماع منعقد نہیں ہوا بلکہ وہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے جو صحابہؓ کے مابین محفل خلاف رہ چکا ہے۔ قاضی جب صحت بیع کا فیصلہ کرتا ہے تو اس کا حکم قول صحابی کے عین مطابق ہے۔ لہذا اس کے فیصلہ کو ناطق تصور کیا جائے گا۔ لیکن کیا امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے یہ مذہب مروی ہے؟ امام محمدؒ سے اس مسئلہ میں ایک ہی روایت بیان کی گئی ہے اور وہ یہ کہ اہمات الاولاد کی بیع باطل ہے۔ اور اگر قاضی یہ فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ باطل ہو گا۔ اور نافذ نہیں ہو گا۔ اس لیے علماء کے نزدیک امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اجماع منعقد ہو کر حجت قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ اجماع سے پہلے وہ مسئلہ سلف میں محفل خلاف رہ چکا ہو کیونکہ اجماع منعقد ہونے سے سابقہ اختلاف مٹ جاتا ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک یہ کہ قاضی اگر بیع اہمات الاولاد کا فیصلہ کر دے تو اس کا یہ فیصلہ ناطق نہ ہو گا اس قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں متفق رائے ہوں گے۔ دوسری الروایہ الحسنی روایت کرتے ہیں کہ قاضی

لے کشف الاسرار ص ۹۸ ج ۲ (مصنف)

کا فیصلہ نافذ سمجھا جائے گا۔ اس صورت میں آپ کا قول امام محمدؒ کے قول کے خلاف ہوگا بلکہ ایک تیسری روایت جامع الفضولین میں ذکر کی گئی ہے کہ قاضی کا فیصلہ اس صورت میں نافذ ہوگا جب کوئی اور قاضی بھی اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ لہذا اگر بیع کے ناروا ہونے والی روایت پر اعتماد کیا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہوگا کہ تابعین کا اتفاق ایک قابل اعتماد اجماع ہے اور بعد میں آنے والوں کے لیے واجب الاتباع ہوگا اگر صحابہ میں یہ مسئلہ اختلافی رہ چکا ہو۔ بخلاف انہی اگر بیع کے جواز والی روایت کو معتبر سمجھا جائے تو اس کی تخریج میں علماء کا اختلاف ہے۔ مگر خیر اور شمس الامۃ صلوٰی وغیرہ کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجماع اسی صورت میں حجت لازمہ تصور کیا جائے گا اور اس کے خلاف فیصلہ صادر کرنا ناروا ہوگا جب کسی زمانہ میں فقہاء کا اجماع قائم ہونے سے قبل وہ دور صحابہ میں محل نزاع نہ رہا ہو۔

بعض علماء کی رائے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ میں سرے سے کوئی اختلاف ہی نہیں بلکہ اس روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تخریج یہ ہوگی کہ یہ اجماع متاخر — جس کو اکثر علماء نے اجماع مانا ہی نہیں — پہلے مختلف فیر تھا جب قاضی نے اہمات الاولاد کی بیع کے جواز کا فیصلہ صادر کیا تو اس نے اس اجماع پر اعتماد نہ کیا اور چونکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ تھا لہذا قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے جب اس فیصلہ کو جائز تصور کیا تو اس کا یہ معنی نہیں کہ ان کے یہاں اجماع معتبر نہیں۔ اجماع یقیناً ان کے یہاں معتبر ہے لیکن وہ اعتراف کرتے ہیں کہ یہ مجتہد فیر ہے اجماع منعقد ہو جاتا تو صحیح تھا۔ جب ایک قاضی نے اس کا عدم انعقاد اختیار کر لیا تو اس کے فیصلہ کا احترام کیا جائے گا۔

اس تخریج کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ان مسائل میں بھی اجماع منعقد ہو سکتا ہے جو صحابہ میں اختلافی رہ چکے ہوں۔ اجماع کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ صحابہ کے دوا قول میں سے ایک قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

یہ ہے وہ مسئلہ جس سے بعض علماء نے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا خلاف استنباط کیا ہے کہ کیا ایسا اجماع لازم الاتباع ہوگا یا نہیں؟

ہم نے اس شرط کا طریق استنباط اور اس میں اختلاف عدم اختلاف قاری کے سامنے

دکھ دیا ہے اور آپ دیکھ رہے ہیں وہ اس دعوے پر مبنی ہے کہ امہات الاولاد کی بیع کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع تھا لیکن کیا یہ دعوے کسی شک و شبہ کے بغیر ثابت بھی ہے؟
ہم دیکھتے ہیں کہ مدینہ کے شیخ التابعین سعید بن مسیبؓ ان کی بیع کو ناجائز قرار دیتے تھے شیخ کو فہرہ ابراہیم نخعیؒ بھی اسے ناجائز سمجھتے تھے۔

دوسری جانب امام ابو حنیفہؒ حضرت عمرؓ سے بواسطہ ابراہیم نخعیؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر پر چڑھ کر منادی کر رہے تھے کہ امہات الاولاد کی بیع حرام ہے۔ جب لونڈی اپنے آقا کے لیے بچہ جن چکی ہو تو اس پر غلامی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔
یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا سعید بن مسیبؓ اور نخعیؒ کا اتفاق اجماع کہلائے گا؟ اور کیا بصرہ مکہ، شام، یمن اور دیگر اقطار و امصار کے فقہاء بھی ان سے متفق تھے اور ہر تابعی اپنے پیش رو اہل اجتہاد کے متعلق یہ بیان کرتا تھا کہ ان کا قول بھی یہی تھا۔

ہم نے کتب ظاہر الروایہ کی شرح المبسوط سرخسی کے باب ام الولد کا مطالعہ کیا۔ سرخسی لکھتے ہیں کہ امہات الاولاد کی بیع کا مسئلہ اختلافی ہے۔ جہور کے نزدیک ان کی بیع روا نہیں حنفیہ بھی جہور میں شامل ہیں۔ سرخسی جہور کے مسلک کے اثبات میں حدیث اثنا صحابہ اور قیاس کے دلائل دیتے ہیں مگر اجماع سے احتجاج نہیں کرتے۔ کیونکہ تابعین کا اجماع اس مسئلہ میں محل نظر و مال ہے جب سرے سے اس مسئلہ میں اجماع کا انعقاد ہی مشتبہ ہے اور یہ دعوے بلا دلیل ہے تو اس پر مبنی استنباطات کسی طرح قابل التفات نہ ہوں گے کیونکہ وہ ایک ایسے امر پر مبنی ہیں جو ثابت ہے اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ امہات الاولاد کی بیع کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے تو کیا امام ابو حنیفہؒ نے اس اجماع کو حجت قرار دیا؟ ہمیں معلوم ہے کہ آپ حضرت عمرؓ کے قول سے احتجاج کرتے تھے۔ مگر نفیاً یا اثباتاً اجماع کا ذکر زبان پر نہیں لاتے۔

حق بات یہ ہے کہ اس مسئلہ کی تخریج کسی صحیح اساس پر مبنی نہیں جس سے یہ نظریہ قائم کیا جاسکے کہ اجماع کا تصور سلباً یا ایجاباً آپ کے دماغ پر منبوی تھا کہ آپ اسے دوران مطالعہ پیش نظر رکھتے تھے اور احکام بیع وغیرہ کے استخراج میں اس سے مدد لیتے۔

لے کتاب الآثار لابن یسعت ص ۱۶۲

اجماع دلیل قطعی ہے یا ظنی؟ علمائے اصول فقہ حنفی کہتے ہیں کہ اجماع دلیل قطعی ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ دلیل ظنی ہے۔ البتہ فخر الاسلام نے تفصیل کرتے ہوئے اجماع کے تین درجے مقرر کر دیئے ہیں۔

۱۔ سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع صحابہ کا اجماع ہے۔ جو حدیث متواتر اور قطعی دلائل کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ صحابہؓ (شریعت کے) عینی شاہد تھے۔

۲۔ دوسرے درجہ پر تابعین کا اجماع ہے جو کسی غیر اجتہادی مسئلہ میں منعقد ہوا ہو۔ یہ حدیث مشہور کا درجہ رکھتا ہے۔

۳۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ ہے جو کسی اجتہادی مسئلہ میں ہوا ہو۔ یہ خبر واحد کی طرح ظنی ہے اور اس کے ثابت ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے۔

یہ تقسیم اس صورت میں ہے جب اجماع کی خبر بطریق تواتر نقل ہوئی ہو۔ اگر اجماع کی خبر بطریق آحاد پہنچی ہو تو ایسا اجماع مقید یقین نہیں خواہ وہ اجماع صحابہؓ ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اجماع صحابہ اگرچہ بذات خود قطعی دلیل ہے مگر بطریق آحاد منقول ہونے سے خبر واحد کی طرح ظنی ہو کر رہ جاتا ہے جیسے احادیث نبویہ اگرچہ دین میں قطعی طور سے حجت ہیں۔ مگر اخبار آحاد میں نقل کے اعتبار سے ظہیرت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ قطعی نہیں رہتیں۔

۱۔ بعض علماء نے بہت عمدہ تفصیل بیان کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر اجماعی مسئلہ ایسا ہو کہ جس کو عام و خاص سب لوگ جانتے ہوں مثلاً نمازوں کی تعداد رکعات کی تعداد۔ حج اور روزہ کی فرضیت اور ان کا وقت۔ زنا، شراب، چوری اور سود کی حرمت، ایسے مسائل کا منکر کا فرہے کیونکہ وہ ایک ایسی چیز کا منکر ہے جو قطعی طور سے دینی ہے۔ لہذا وہ اس طرح ہے جیسے صداقت رسول کا منکر اور اگر مسئلہ ایسا ہو کہ جسے خواص ہی معلوم کر سکتے ہوں جیسے چوہی، بھتیجی، خالہ بھانجی کو ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا۔ یا وقوف عرفات سے قبل جماعت کرنے سے حج کا فاسد ہو جانا۔ وادی کو چھٹے حصہ کا وارث قرار دینا۔ وادی کی موجودگی میں بنی الام کا وراثت سے محروم ہونا یا تاقل کو میراث سے حصہ نہ دینا ایسے مسائل کا منکر کا فرہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اسے گمراہ اور خطا کا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ اجماع اگرچہ قطعی ہے مگر متداول سے کام لے رہا ہے اور تائید کرنے والا کا فرہیں کہلائے گا۔ (مصنف، ان تفصیل میں مزید تنقیح و تحقیق کی گنجائش ہے (ج ۲)

بایں ہما اجماع ہر حال میں قیاس سے مقدم ہوگا۔ فخر الاسلام بزودی فرماتے ہیں۔
”جس نے اجماع کا انکار کیا اس نے اپنے دین کو برباد کر لیا کیونکہ تمام اصول دین کا

انحصار مسلمانوں کے اجماع پر ہے۔“

سند اجماع | خیر یہ ہے خلاصہ اجماع کے بارے میں فخر الاسلام کی بیان کردہ تصریحات کا لیکن
کیا یہ سب کچھ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے اقوال سے ماخوذ ہے؟
بظاہر البیہای معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ فخر الاسلام نے ذکر نہیں کیا کہ ان اقوال کا کیا ماخذ ہے؟
بہر کیف ان نظریات کی نسبت امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی جانب کی بھی
ہواہم فخر الاسلام اور دیگر علماء اصول کے بیان کردہ قاعدہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری خیال کرتے ہیں
اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جو علماء اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں وہ ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اجماع
کسی سند پر مبنی ہونا چاہیے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ علماء کسی شرعی سند کے بغیر ایک بات پر پنج ہر
گئے ہوں۔ فخر الاسلام اس کا نام ”السبب الباعث علی الاجماع“ رکھتے ہیں۔ یہ سند یا سبب
باعث، حدیث ہو تب سب سے یا قیاس۔ مگر اجماع منعقد ہو جانے پر اس کی سند خارج از بحث قرار پاتی
ہے۔ بلکہ وہ بذات خود حجت لازمہ تصور کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجماع کے حجت لازمہ ہونے
کا سبب نہ خبر واحد ہے اور نہ قیاس۔ بلکہ اجماع بذات خود واجب الاتباع حجت ہے۔ لہذا وہاں
اجماع کی سند پر بحث نہیں کی جاتی کہ آیا اس سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اور یہ
سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اجماع کرنے والوں کو غلط کار قرار دیا جائے۔ اجماع میں یہ قوت
مشہور حدیث کی بنا پر پائی جاتی ہے لا یتجمع امتی علی ضلالۃ۔

اجماع پر مستشرقین یورپ کے اعتراضات | حجت اجماع ایک ثابت شدہ حقیقت ہے
جو امام ابو حنیفہؒ اور دیگر علماء کی طرف منسوب
ہے اور یہ ایک بدیہی بات ہے اور وہ تمام لوگ اس سے بخوبی آشنا ہیں جنہوں نے اجماع سے
منفصل علماء کے بیانات کا مطالعہ کیا ہے۔

ہم اس موقع پر ان یورپین مصنفین کے اعتراضات کا جواب دینا ضروری خیال

۱۰ صفحہ ۲۹ پر تحریر ہو چکی ہے۔ (۱۰-۱۱)

کرتے ہیں جو انہوں نے اجماع کے مسئلہ پر وارد کئے ہیں۔

ان کے بیانات کا خلاصہ یہ ہے۔

حدیث نبوی لا تجتمع امنی علی ضلالتہ مسلمانوں کے نزدیک اجماع کی اساس ہے۔ اس پر سورہ نساء کی آیت نمبر ۱۱۵ بھی اضافہ کی جاسکتی ہے جس میں مذکور ہے من یجمع غیر سبیل المؤمنین رجسلمانوں کے راستے پر نہ چلے اس آیت میں ان لوگوں کے لیے وعید ہے جو مسلمانوں کی راہ پر گامزن نہیں ہیں۔

اسی طرح سورہ بقرہ کی آیت نمبر ۱۴۲ جس میں ارشاد ہے كذلك جعلناكم امتا دسطا بھی حجیت اجماع کی دلیل میں پیش کی گئی ہے۔

یورپین مصنفوں کا کہنا ہے کہ اس طرز تفکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں نے اپنی مرضی سے شرعی اعمال و عقائد اور سنن گھڑ لئے اور اس کا نام اسلام رکھا لیا۔ صرف دوسرے (صحیح طریقہ سے حاصل کردہ احکام پر اکتفا نہیں کیا چنانچہ اس "اجماع" ہی کی برکت ہے کہ جو کام آغاز اسلام میں بدعت کہلاتے تھے اب مسلمانوں میں رواج پانے لگے ہیں اور پہلا طریق بدل کر رکھ دیا گیا ہے مثلاً اولیاء سے تو تسلطی طور سے اسلام کا ایک جزو بن گیا ہے اور اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہوئی کہ عصمت نبیؐ کے اجماعی عقیدہ نے مسلمانوں کو بہت سی قرآنی آیات سے منحرف کر دیا ہے پس اجماع صحیح صرف یہی نہیں ہوا کہ بہت سی باتیں جو دین میں داخل نہ تھیں اس میں گھس آئی ہیں۔ بلکہ دین کے بنیادی حقائق اور اہم عقائد کی دنیا ہی بدل گئی۔ اور اب تو اجماع کو نہ صرف مسلمان بلکہ غیر مسلم بھی اصلاح کا مؤثر ذریعہ سمجھتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ اگر مسلمان ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوں تو وہ کیا کچھ نہیں کر سکتے۔

رہی یہ بات کہ مستقبل میں اجماع کیا رول ادا کرے گا اس میں علمائے یورپ مختلف خیال رکھتے ہیں۔

گولڈنبرجس نے اجماع کی تاریخ کا بغور مطالعہ کرنے کا دعویٰ کیا ہے یہ نظر یہ رکھتا ہے کہ اجماع کا مستقبل بڑا دشمنان ہے۔ خلافت ازیں سنوک ہر جونیہ (زنوع ہر گوئن) کا خیال ہے کہ فقہ حاکم ہر جکی ہے لہذا اجماع سے کوئی زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی یہ

۱۔ انس کلوینیڈا یا آت اسلام جلد اول شہرہ نمبر ۱۱۵ لفظ اجماع

جوابات

یہ اجماع کے بارے میں یورپین مصنفین کے خیالات ہیں، اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ صحیح طور سے اجماع کا مطلب ہی نہیں سمجھ سکے۔ وہ اس حیثیت سے اجماع کا ذکر کرتے ہیں کہ گویا وہ اسلام میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے جس میں فکر و نظر کی کوئی گنجائش نہیں ان کے خیال میں اجماع کا مطلب عوام کا کسی بات پر جمع ہونا ہے! ان کے خیال میں اجماع عقائد اعمال پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ اجماع قرآن مجید کی قطعی آیات کے مخالف ہو سکتا ہے اور احادیث کے بھی! وہ کتاب و سنت سے مقدم ہے! اجماع کتاب و سنت کے احکام کے علاوہ شریعت جدیدہ کے لیے اساس بنایا جاسکتا ہے! اجماع کے طفیل بہت سے عقائد بدل گئے۔ اور ان کی جگہ نئے عقائد نے لے لی جو دین میں ثابت نہیں ہیں! وغیرہ وغیرہ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجماع اور اہل اجماع کے متعلق یورپین مصنفین کے یہ خیالات بہت سی غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔

اول تو حجیت اجماع کا مسئلہ مسلمانوں کا متفقہ نہیں۔ بعض ایسے علماء جو اجتہاد میں خاص مقام رکھتے ہیں اجماع کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے مثلاً ابن جن کراس کے وجود کا اعتراف ہے ان کے سامنے بھی جب کسی مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے تو اس میں وجود اجماع کا وہ بھی انکار کر دیتے تھے چنانچہ امام شافعیؒ اپنے حریف مقابل کے دوائے اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان کے یہاں صرف دین کے اصولی مسائل میں اجماع کا دعویٰ کرنا ممکن ہے۔ مثلاً نمازوں کا پانچ ہونا۔ فرض رکعات کی تعداد وغیرہ ذاک۔ مثلاً امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صرف صحابہؓ کا اجماع حجت ہے پس اجماع مسلمانوں کے یہاں کوئی مسلم اصول نہیں۔ راجعاً جو لوگ اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں۔ وہ بالاتفاق اس کا دھجہ کتاب و سنت کے بعد سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں اجماع کتاب السنہ اور حدیث مشورہ کا معارض نہیں ہو سکتا۔ خاصاً اکثر علماء کے نزدیک اجماع قطعی دلیل ہے۔ صرف چند علماء صحابہؓ کے اجماع کو قطعی دلیل تصور کرتے ہیں۔ مگر صحابہؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں کا اجماع ان کے نزدیک بھی قطعی حجت نہیں ہے۔

سادساً اکثر علماء کے نزدیک صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہے نہ کہ عوام کا۔ البتہ ان دینی

لے امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے مسلک کی حسب ضرورت تفصیل کے لیے ملاحظہ فرماتے امام احمد بن حنبلؒ ص ۳۶۷-۳۷۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور۔ (ع۔ ح)

مسائل میں جو استنباط تامل کے محتاج نہیں جیسے نمازیں اور ان کی تعداد، اس قسم کے مسائل میں عوام کا اجماع بھی معتبر ہے (یعنی توازن عملی قسم کے مسائل) سابعاً اور یہ دلیل ظنی بھی عمل میں ہے نہ کہ اعتقاد میں۔

ثامناً جو علماء اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں وہ بالاتفاق کہتے ہیں کہ کتاب و سنت یا ایسے قیاس صحیح سے اجماع کی سند کا ہونا ضروری ہے جس میں نص قرآنی سے استنباط کر کے اس سے حکم نکالا گیا ہو۔ اور جب اجماع میں سند نص یا حمل علی النص ضروری ہے تو وہ قرآن کے معارض یا قرآن سے مقدم کیونکر ہو سکتا ہے؟ ہاں جب اجماع کا اعتماد خبر واحد کی سند ہونے پر ہو تو اجماع قائم ہو جاتے کے بعد اس سے اسی طرح حکم کا اثبات ہوتا ہے جیسے اخبار مشورہ سے کیونکہ اجماع کی وجہ سے خبر واحد میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

یہ ہیں اجماع کے ثابت شدہ حقائق! علماء حین کی صراحت کر چکے ہیں مگر اس کا کیا علاج کہ یورپین مصنفین من مانے طریقے سے مسائل کو سمجھنے کے عادی ہیں اور مسائل کی اصل شکل و صورت کو مسخ کر کے رکھ دیتے ہیں۔ ان کا یہاں تک دعویٰ کرنا کہ اجماع کے بعد بدعات سنت کا دھجہ حاصل کر لیتی ہیں! اسلام کے خلاف بڑی عجیب اور انوکھی بات ہے۔ کیونکہ اسلام میں بدعت کو کوئی مقام حاصل نہیں ہے اور اس پر عمل کرنے والوں کی تعداد کتنی بھی زیادہ ہو یہ ضلالت کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

کل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار (ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ

کو لے جانے والی ہے)

اصل یہ ہے کہ دین اسلام میں نصوص شرعیہ کے بعد اجماع کو حجت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ امت کی شیرازہ بندی اور وحدتِ دین و فکر ملحوظ خاطر رہے اور منفرد و شاذ خیالات کو کوئی اہمیت نہ دی جائے۔

ملہ بلوغ الملام باب الجمعہ (ع۔ ح)

(۲۲)

۵۔ قیاس

امام ابوحنیفہؒ اور قیاس | ہم قبل ازیں امام ابوحنیفہؒ کا یہ ارشاد نقل کر چکے ہیں کہ جب آپ کتاب سنت اور صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ میں کوئی مسئلہ نہ پاتے تو اجتہاد کرتے اور پیش آمدہ مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غائرانہ نظر ڈالتے۔ کبھی قیاس کی طرف متوجہ ہوتے اور کبھی استحسان پر عمل فرماتے۔ لوگوں کی ”مصلحت اور عدم حرج“ آپ کے رہنما اصول تھے۔ جنہیں کسی وقت نظر سے اٹھیل نہ ہونے دیتے۔ عام حالات میں قیاس پر عمل کرتے جب قیاس میں کوئی قیاحت دیکھتے اور وہ لوگوں کے معاملات سے لگانہ کھاتا تو ”استحسان“ کی طرف رجوع کرتے استحسان و قیاس دونوں میں لوگوں کا تعامل آپ کا ہادی اور رہنما ہوتا تھا۔

ہم آغاز کلام میں بیان کردہ ارشاد کو دہراتے ہیں کہ آپ جملہ انواع قیاس و رائے مثلاً قیاس، استحسان اور عرف عام پر عامل تھے اور ان میں سے ہر ایک کو آپ کے اجتہاد میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔ ہم پہلے قیاس کا ذکر کرتے ہیں جس میں آپ کو شہرت عام اور بقاء دوام حاصل ہوئی۔

قیاس کی تعریف | جس قیاس میں امام صاحبؒ کو خصوصی شہرت حاصل ہوئی بعد کے علماء نے ایک جامع مانع تعریف کے ذریعہ اسے منضبط کر دیا ہے چنانچہ انہوں نے قیاس کی تعریف یہ کی ہے۔

”کتاب یا سنت یا اجماع میں مذکور کسی منصوص حکم کے ساتھ اشتراک علت کی بنا پر ایک غیر منصوص مسئلہ کے حکم کا بیان قیاس ہے۔“

کثرت قیاس کے اسباب | امام صاحبؒ کا مخصوص طرز اجتہاد، فہم حدیث کا اسلوب اور وہ مخصوص ماحول جس میں آپؐ نے ایام زندگی بسر کئے۔ یہ چند اسباب تھے جنہوں نے آپؐ کو کثرت قیاس اور اس کے تقاضا کے مطابق استخراجِ فہم پر مجبور کیا۔

کثرت قیاس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپؐ کا اجتہاد صرف ان مسائل کے دائرہ میں محدود نہ تھا جو عملی طور سے وقوع پذیر ہو چکے تھے بلکہ آپؐ کے استنباط میں وسعت تھی اور آپؐ ان مسائل کے احکام سے بھی بحث و نقیشتی کرتے تھے جو بہز و واقع نہیں ہوئے تھے مگر ان کے وقوع کا تصور ذہن میں موجود تھا تاکہ نزولِ بلا سے پہلے ہی مناسب تیاری کر لی جائے اور جب وہ واقع ہوں تو غلطی کا طریقہ پہلے سے معلوم ہو جیسے کہ قبل ازیں آپؐ سے منقولہ عبارت میں اشارہ موجود ہے۔

بلاشبہ ان امور کا تقاضا تھا کہ آپؐ احکام کے علل باعنا اور ان کے مشروع ہوتے کی غایاتِ مناسبہ تلاش کرتے۔ احکام کی بناء علل پر قائم کرتے اور یہ علتیں جہاں بھی پائی جاتیں وہاں احکام کو جاری کر دیتے۔

فہمِ نصوص میں آپؐ کا جو مخصوص مسلک تھا اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ آپؐ قیاس سے زیادہ کام لیتے کیونکہ آپؐ ان سے صرف احکام ہی اخذ نہیں کرتے تھے بلکہ ان حوادث کی پہچان حاصل کرتے جو ان سے متعلق ہوتے۔ ان کے اصلاحی پہلوؤں کو اجاگر کرتے۔ اسباب باعنا اور احکام میں تاثر پیدا کرنے والے اوصاف کو واضح کرتے اور انہی کے مقتضیات پر قیاس کی عمارت استوار کرتے۔

آپؐ قرآنی آیات کے اسبابِ نزول اور ان واقعات سے جن کی بنا پر آنحضرتؐ نے احادیث بیان کی تھیں۔ احکام میں تاثر کرنے والے علل شرعیہ کا استخراج کرتے تھے یہاں تک کہ آپؐ حدیث کے بہترین شارح سمجھے گئے کیونکہ آپؐ الفاظ کے ظاہری مفہوم کے پابند نہ تھے بلکہ عبارتۃ النص اور اشارۃ النص کے پوشیدہ معانی کو سمجھتے۔ اقتضاء النص کے مدلول کو پہچانتے جو حوادث و واقعات کی مشروعیت سے مقرون ہوئے ان کے خفیہ اشاروں کی تک پہنچتے ان

جملہ امور کا نتیجہ کثرت قیاس کی صورت میں برآمد ہوتا تاکہ آپ اپنے مسلک کی وضاحت میں اپنے منتہائے مقصود کو پہنچ سکیں۔

عراق میں من حدیث کا چرچا کم تھا جیسا کہ قبل ازیں مذکور ہوا۔ جو فقہاء صحابہؓ وہاں فروکش ہوئے وہ رائے (قیاس) سے زیادہ کام لیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ”رائے“ اس امر سے بہتر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف (نادانستگی میں) کوئی غلط بات منسوب ہو جائے۔ اہل الرائے اور اہل حدیث کے تذکرہ کے دوران ہم بیان کر چکے ہیں کہ عراق کے تابعین بھی حدیث میں دروغ کوئی سے ہراساں تھے۔ کوئی مکتب فکر کے سرخیل امام ابن اسماعیلؒ جن کی فقہ کو اسوہ بنانے کا شرف امام ابو حنیفہؒ کو حاصل ہوا صحابہ و تابعین کے آثار پیش کرنے کو احادیث روایت کرنے پر ترجیح دیتے تھے کہ مبادا حدیث میں دروغ کوئی کا ارتکاب کر بیٹھیں اور وہ بات آنحضرتؐ کی طرف منسوب کریں جو آپ نے نہیں فرمائی۔

حدیث و قیاس کا تعارض اور امام ابو حنیفہؒ | یہ جملہ امور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں کثرت قیاس کے محرک بنے۔ جو نصوص قرآنیہ اور

احادیث بخوبی ان کے پیش نظر ہوتیں۔ ان سے علل الاحکام استنباط کرتے اور ان سے فروعات کا استخراج کرتے تھے۔ پھر ان علل کو قواعد قرار دیتے۔ غیر منصوص فیصلہ جات کو ان پر پیش کرتے اور ان کے مطابق فیصلہ صادر کرتے جو احادیث آپ کرمل جاتیں انہی استنباطی قواعد کی روشنی میں ان کا مطالعہ کرتے۔ اگر احادیث ان قواعد کے مطابق ہوتیں تو ان کی قوت اور بڑھ جاتی۔ اگر ان کے مخالف ہوتیں اور ان کا راوی آپ کے یہاں قابل اعتماد ہوتا۔ مزید براں وہ احادیث شروط صحت کی حامل ہوتی تو حدیث پر عمل پیرا ہوتے اور سمجھتے کہ یہ حدیث بظاہر خلاف قیاس ہے۔ البتہ عمل کرنے میں صرف اس حدیث کے مفہوم تک محدود رہتے اور اس کے اشبہ و امثال کو اس پر قیاس نہ کرتے۔

مثال کے طور پر دیکھئے۔ ابوہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص نے بھول کر کھالی لیا تھا۔ آپ نے اس کا روزہ باقی رکھا اور فرمایا یہ رزق خدا نے اس کی طرف پہنچایا ہے۔

لے تخریج اوپر گزر چکی (ع۔ ح)

امام ابو حنیفہؒ اس حدیث پر عامل ہیں اور اپنے اس قاعدہ کی خلاف ورزی کرتے ہیں جس کا منشا یہ ہے کہ مفطر وہ چیز ہے جو شکم تک پہنچے یا پھر جماع یا عتہ افطار ہے۔ آپ نے بھول کر کھانے پینے کے سوا باقی مقامات میں قیاس کی علت کو اپنے عموم پر رہنے دیا ہے خطا کو نسیان پر قیاس نہیں کیا۔ حالانکہ علت جماع دونوں میں ایک ہے اور وہ یہ کہ ارادہ کسی میں بھی نہیں پایا جاتا۔ قیاس نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نسیان کا حکم قیاس کے مقتضی سے معدوم و منحرف ہے لہذا مورد نص تک محدود رہے گا۔ اس سے تجاوز نہیں کر سکتا۔

اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ حنفیہ نے جو علتیں استنباط کی ہیں وہ بعض نصوص ان کے علم میں آنے سے قبل کی ہیں یہ نہیں کہ عدم علت کی وجہ سے نصوص کو ٹھکرا دیا جیسا کہ بعض علما نے سمجھا ہے۔ انہوں نے یہ بھی نہیں کیا کہ انسداد باب قیاس کے وقت وہ قیاس کو خبر اکھاڑ کر ترجیح دیتے ہوں بلکہ وہ نصوص کی علتوں کو صرف مقام نص میں محدود کرتے ہیں اور ان پر دوسرے اشبہ و امثال کو قیاس نہیں کرتے جیسا کہ قبل ازیں روزے کی حالت میں بھول کر کھانے کی روایت میں گزرا۔

لیکن بعض اوقات عموم علت اور لوگوں کے تعامل میں یگانگت نہیں پائی جاتی۔ اس صورت میں قیاس موزوں نہیں ہوتا۔ یا علت کبھی دوسری ایسی علت سے معارض ہوتی ہے جو مقابلہ زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔ اندریں صورت "استحسان" زیادہ قرین عدل و انصاف ہوتا ہے لہذا اس پر عمل کیا جاتا ہے چنانچہ "استحسان" کے عنوان میں ہم اس کی وضاحت کریں گے اور بتائیں گے کہ تعبیم علت میں جو قباحست ہوتی ہے۔ "استحسان" سے اس میں کیونکر تخفیف پیدا ہو جاتی ہے۔

امام صاحب نے قیاس کے قواعد مدون نہیں کئے | اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ قیاس فقہی کے امام تھے جو نصوص کے پوشیدہ گوشوں سے علل الاحکام کو ڈھونڈ نکالتے۔ پھر ان کے حکم میں عموم پیدا کرتے علل اور نصوص معارضہ میں ایسی عادلانہ تطبیق دیتے کہ نص سے دور ہٹتے اور نہ قیاس کو ہاتھ سے جاتے دیتے جب کہ کسی موقع پر قیاس ناسازگار ہوتا تو اس مسئلہ میں استحسان کی طرف رجوع کرتے اور

اس سے آگے نہ بڑھتے۔ وہ ایسے مقامات میں قیاس کو زائل کر دیتے جہاں وہ موزوں نہ ہوتا۔ اس کے علوم کو باقی رکھتے اور اس کے تلازم کو زائل کر دیتے۔

مگر بایں ہمہ امام ابوحنیفہؒ سے جو قیاس فقہی میں اتنے بلند مقام پر فائز تھے کہیں منقول نہیں کہ آپ نے قیاس کے قواعد یا اس کے قوانین منطبق کئے ہوں یا یہ بتایا ہو کہ نتیجہ بخش قیاس کو نسا ہے اور یہ نتیجہ کون سا؟ ہماری دلی آرزو تھی کہ احکام قیاس کے قوانین منظمہ اس عظیم فقیہ نے اپنے قلم حقیقت رقم سے مدون کئے ہوتے۔ مگر افسوس کہ ایسا نہیں ہوا۔ آپ نے فقہ میں کچھ بھی مدون نہیں کیا اور نہ اپنے قلم سے کوئی تحریر لکھی۔ بلکہ یہ کام اپنے تلامذہ پر چھوڑ دیا لیکن انہوں نے بھی اور سب کچھ مرتب کر دیا۔ مگر قیاس کے قوانین مرتب نہیں کئے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے قیاسات میں خاص قواعد کی پابندی کرتے تھے۔ استخراجِ عمل میں بھی آپ ایک فکری نظام کا التزام قائم رکھتے تھے جو آپ کے پیش نظر تھا۔ قیاس سے استنباط کردہ احکام میں جو فکری ترتیب پائی جاتی ہے نیز فروع کے ربط و تعلق اور انواع و اقسام کے مسائل میں تجانس و تشابہ اس بات کے آئینہ دار ہیں کہ آپ اپنے استنباط میں چند قواعد کے سختی سے پابند تھے گو اختلاف نے ان کو آپ سے نقل نہ کیا۔

علمائے اصول کے ذکر کردہ قواعد درست ہیں | چونکہ امام ابوحنیفہؒ قیاس کے اصول و قواعد کو ترتیب نہ دینے پائے تھے۔

اس لیے جب حنفی فقہ کے مجتہدین کا دور آیا۔ تو انہوں نے آپ سے منقولہ فروع سے ایسے جامع روابط استنباط کئے جن سے احکام میں ربط و ضبط پیدا ہو جاتا ہے۔ انہوں نے ان روابط سے بھی تعریف کیا جن کو قیاسات میں امام ابوحنیفہؒ پیش نظر رکھتے تھے۔ تاہم چند ایسے قواعد کا ذکر بھی کیا جن کی پابندی سے آپ آزاد تھے۔

فروع منقولہ سے استخراجِ اصول کرنے والے ان لوگوں سے ہم سابقہ مباحث میں مناقشہ کر چکے ہیں جس میں ہم نے بعض اصولوں کی تائید کی ہے اور بعض کی تردید۔ تاہم ان مجتہدین نے قیاس کے جو قوانین مستنبط کئے ہیں انہیں تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔ اس لیے کہ یہ قیاس سے استنباط کردہ اکثر فروع پر منطبق ہوتے ہیں اور جن قواعد میں فقہائے حنفیہ نے امام شافعیؒ سے

ان کے اصولوں میں مناقشہ کیا ہے ان میں علتوں کی تصویر ایسی کھینچ دی ہے جن پر احکام ماثورہ ٹھیک منطبق ہو گئے ہیں۔ اور جہاں یہ انطباق درست نہیں بیچے سکا وہاں بڑی مضبوطی اور باریک بینی سے ان کی وجہ تخیلف بیان کر دی ہے۔

ان ہی وجہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ فخر الاسلام کے بیان کردہ احکام علل اور ضوابط قیاس ہی امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی اصلی تصویر ہے۔

ہم اس بحث میں حنفی مذہب کے تمام اصول نہیں بیان کرنا چاہتے بلکہ چند قواعد ذکر کریں گے جن سے آپ معلوم کر سکیں گے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قیاسات کی نوعیت کیا تھی؟ اور آپ استنباط کرنے وقت کس طرح قیاس کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے تھے اور نصوص سے علل کا استخراج کیونکر کرتے تھے۔

معلل وغیر معلل احکام | قیاس جس اساس پر قائم ہے وہ یہ ہے کہ شارع کے احکام دنیا و آخرت کی فلاح و سبود کے لیے وارد ہوئے ہیں۔ لہذا یہ احکام

ایسی حکمتوں اور فوائد پر مشتمل ہیں جن میں لامحالہ لوگوں کی مصلحت پائی جاتی ہے۔ لہذا اسلام کے جملہ اوامر و نواہی اور مباحات و مکروہات میں حکم شرعی کا اصل سبب وہ اوصاف ہیں جو ان احکام کے متصفی ہیں۔ انہی اوصاف کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے یہ احکام مشروع فرمائے جن کے ناید کرنے میں معاذ اللہ وہ مجبور نہیں تھا۔ نہ اس پر لازم و ضروری تعالیٰ عن ذلك علواً کبیراً۔

بلکہ یہ عین عنایت ربانی اور اس کا فضل والگام ہے کہ اس نے ایسے احکام مقرر کئے جن میں بندوں کی تیر و اصلاح مقدر ہے جن میں دینی فوائد ہیں اور اخروی بھی۔

چنانچہ اس روشی میں امام ابوحنیفہؒ، کتاب و سنت، اجماع اور مسائل و فتاویٰ کو سمجھتے اور ان میں غور و فکر کرتے تھے لیکن جو احکام شرعیہ عبادات پر مشتمل ہیں ان کے اوصاف سے مشروعیت کی ان علتوں کا سمجھنا انسانی کی دسترس سے باہر ہے جو مناط احکام بن سکیں۔ بنا بریں حسب بیان علمائے اصول امام ابوحنیفہؒ نصوص کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

پہلی قسم ”نصوص تعبدیہ“ ہیں جن کے علل سے بحث نہیں کی جاسکتی۔ مثلاً وہ آیات و احادیث

لے ان ذاتی تاثرات کو مثالوں سے مزید کرنے کی ضرورت تھی تاکہ تقابلی مطالعہ سے صواب کو نتیجہ تک پہنچا آسان ہو (ترجمہ)

جو تہم و مناسک جیسے مسائل پر مشتمل ہیں یعنی وہ احکام جو عبادت الہی اور تقرب ربانی کے لیے مشروع ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی سلطانی و برتری کا تصور پختہ ہوتا ہے۔ اس قسم کے نصوص میں قیاس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ یہ غیر معلل ہیں۔ ان میں سرے سے یہ بحث ہی نہیں کی جاسکتی کہ یہ کن اوصاف کی بنا پر مشروع ہوئے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کا ایمان ہے وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ جملہ احکام انسانی مصالح کے پیش نظر مشروع ہوئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شریعت میں کوئی حکم بلا مصلحت نہیں ہے۔

نصوص کی دوسری قسم وہ ہے جن میں ان اوصاف و علل سے بحث کی باقی ہے جن کے سبب احکام ثابت اور مشروع ہوئے۔ یعنی یہ ایسے نصوص ہیں جن کی علتیں معلوم کی جاسکتی ہیں اور ان علتوں کی اساس پر قیاس جاری کیا جاتا ہے۔

یہی وہ نصوص ہیں جن کے مقاصد و نتائج اور اسباب و علل کو امام ابو حنیفہؒ کامل خود مثال سے سوچنا سمجھنا پڑتے تھے۔ اسی سبب سے آپ کو اپنے زمانے میں حدیث کا بہتر فہم رکھنے والا قرار دیا گیا کیونکہ آپ غلو ہر نصوص تک ہی نہیں ٹھہرتے تھے بلکہ اصل شریعت اور احکام کے اوصاف مقصدینہ کی تہ تک پہنچنے کے لیے ان کی گہرائی میں غوطہ زن ہوئے۔

تعلیل نصوص میں درمیانی رائے حنفیہ کی ہے | بنا بریں ہم یہ بیان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نصوص عبادات اور خلاف

قیاس نصوص کے علاوہ باقی نصوص دینیہ کو معلل قرار دیتے تھے اور یہ کہ علت وہ معین و صنف ہوتا ہے جس میں علت کے منحصر ہونے پر دلیل موجود ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہ نظریہ دوسرے علماء کے نظریات میں سے متوسط ہے اس لیے کہ بعض علماء کا قول ہے کہ جب تک کوئی صریح دلیل معلل ہونے پر قائم نہ ہو جائے تمام نصوص غیر معلل ہیں۔ یہ رائے فقیر بصرہ عثمان البتی کی جانب منسوب ہے جو امام ابو حنیفہؒ کے معاصر تھے چنانچہ ان سے منقول ہے کہ جب تک کسی قاعدہ پر قیاس کرنے کی مخصوص دلیل موجود نہ ہو قیاس کرنا روا نہیں ہے فقہاء حنفیہ میں سے بشرطی اور ابو الحسن کرمی کا خیال تھا کہ قیاس کے لیے ضروری ہے کہ اصل یعنی مقبیس علیہ کا حکم معلل ہو جو نص سے ثابت ہو۔

ان دونوں نظریوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک ہر نص میں ایک خاص دلیل موجود نہ ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ معتل ہے اور اس پر قیاس کرنا صحیح ہے تب تک کسی نص کو معتل نہیں کیا جاسکتا۔ صاحب کشف الاسرار دونوں نظریات کی تردید میں کہتے ہیں۔

”یہ دونوں نظریے باطل ہیں کیونکہ حجت قیاس پر صحابہ کا اجماع ہے اور صحابہ کے حالات کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو اصل میں وہ علت تصور کرتے تھے اگر وہ فرع میں موجود ہوتی تو فرع کو اصل پر قیاس کیا کرتے تھے اور اس بات پر موقوف نہیں قرار دیتے تھے کہ اصول کے معتل ہونے یا جواز قیاس کی کوئی خاص دلیل موجود ہے یا نہیں۔“

بعض علماء کا قول ہے کہ ہر وصف ممکن سے نصوص معتل ہو سکتے ہیں بجز اس کے کہ کوئی مانع تعلیل دلیل موجود ہو۔ یا اس کے بعض اوصاف کو علت قرار دینے کے خلاف ہو۔ اس نظریہ کی دلیل یہ ہے کہ دلائل وبراہین سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس اولہ شریعہ میں سے ہے اور قیاس کے حصول کا طریقہ صرف یہی ہے کہ نص میں جو وصف علت کی حیثیت رکھتا ہو اس سے واقفیت حاصل کی جائے۔ گویا تعلیل ہر نص میں ثابت ہوئی تو معلوم ہوتا ہر نص قابل تعلیل ہے اور ہر وصف میں صلاحیت علت ہے متعدد اوصاف میں کوئی فرق نہیں۔ جب تک کوئی مانع موجود نہ ہو پس جب تعلیل اصل ٹھہری اور جب ایک چیز میں متعدد اوصاف پائے جاتے ہوں تو اس کے کسی ایک وصف کو علت قرار نہیں دے سکتے کیونکہ اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے لہذا جب تک بعض اوصاف میں علت کی صلاحیت مفقود ہوتے پر دلیل قائم نہ ہو جائے تمام اوصاف قابل تعلیل سمجھے جائیں گے۔

جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں حقیقہ کا مسلک بین بین ہے۔ ان کا یہ مسلک نہیں کہ جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو نصوص غیر معتل ہوں گے بلکہ وہ نصوص کو معتل مانتے ہیں۔ الا اس وقت جب صاف معلوم ہو کہ وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہیں یا یہ کہ ان کا تعلق تعبدیات سے ہے یا وہ معدول عن القیاس ہوں یا وہ رسول اللہ کا خاصہ ہوں، یا ان احکام میں سے ہوں جو سب مومنین کے

لے کشف الاسرار (ص ۱۰۲ ج ۲ فصل فی تعلیل الاصول - ج ۱)

یہ نہیں ہوتے بلکہ چند خواص کے لیے ہوتے ہیں۔

حنفیہ فریق ثانی کی طرح ہر وصف کو عدلت تصور نہیں کرتے بلکہ عدلت ان کے یہاں وہ وصف ہے جو کسی چیز کے اوصاف میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہو۔ یعنی ”تکلیف“ کا موضوع بن سکتا ہو۔ پھر بھی امتیازی وصف جو اپنی نمایاں خصوصیت کی وجہ سے عدلت تصور ہوتا ہے۔ علماء کے مابین لفظ مرغوع بحث قرار پاتا ہے اور اسی کو باقی اوصاف سے تمیز دینے کے لیے علماء اجتہاد کرتے ہیں۔ شیخ الائمہ سرخی کہتے ہیں۔

”فروع میں صحابہ کا جو اختلاف واقع ہوا اس کی اصل وجہ ان کا وہ اختلاف تھا جو وصف کے عدلت ہونے میں پایا جاتا تھا۔“

شرط قیاس | اسی نظریہ کے مطابق حنفیہ کے یہاں قیاس میں یہ شرط ہے کہ حکم اصل میں ایسی دلیل نہ پائی جاتی ہو جس سے اس کا مورد نص میں مخصوص ہونا ثابت ہوتا ہو جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ یک وقت نو بیویوں کو اپنے عقد نکاح میں لانا اور تنہا حضرت خرمیہ کی شہادت کو دوسرے شاہد کے بغیر قبول کرنا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ نص معدول عن القیاس نہ ہو مثلاً وہ ایسی عدلت عامہ کے خلاف ہو جو شارع کے نزدیک معتبر سمجھی گئی ہو جیسے جھول کر کھانے پینے والے کے روزہ کو باقی رکھنا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم ایک ایسے امر کی طرف متعدی ہو رہا ہو جس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

یہ شرط اسی قاعدہ پر مبنی ہیں جو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی طرف منسوب ہے لے سن ابی داؤد میں مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے ایک اعرابی سے ایک گھڑا خریدا، گھڑے کی قیمت ادا کرنے کے لیے آپؐ اپنے پیچھے آنے کے لیے کہا چنانچہ آنحضرتؐ جلدی جلتے گئے اور اعرابی نے دیر کر دی اتنے میں لوگ اعرابی سے مل کر گھڑے کی قیمت چکانے لگے۔ ان کو معلوم نہ تھا کہ آنحضرتؐ اسے خرید کر چکے ہیں یہاں تک کہ بعض نے زیادہ قیمت دینے کی پیشکش کی۔ اعرابی آنحضرتؐ سے مخاطب ہو کر کہنے لگا اگر آپ خریدنا چاہتے ہیں تو خریدیں ورنہ میں اسے فروخت کر چکا ہوں۔ آپؐ فرمایا میں آپؐ سے قبل اسی گھڑا خریدا نہیں چکا ہوں؟ اعرابی بولا ہند میں نے تو اسے فروخت نہیں کیا۔ اعرابی کہنے لگا گواہ لائیے۔ خرمیہ بن ثابت آئے اور انہوں نے کہا میں شہادت دیتا ہوں، آنحضرتؐ نے فرمایا تم کبر و شہادت دے سکتے ہو جب کہ تم اس وقت مجبور نہ تھے وہ بڑے حضورؐ آپؐ کی تصدیق کی بنا پر شہادت دیتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا خرمیہ کی شہادت دو گواہوں کے قائم مقام ہے۔ (مصنف)

اور جو ابھی مذکور ہوا۔ ہمارے خیال میں بہتر ہوگا کہ ان شروط کا تذکرہ چھوڑنے سے قبل شرط اول اور شرط ثانی کی وضاحت کر دی جائے۔

ان دونوں شرطوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ جس نفع پر قیاس کر کے بغیر منصوص حکم کو استنباط کے ذریعہ اس سے ملتی کیا جا رہا ہے وہ قیاس کے قاعدہ پر جاری نہ ہو سکتا ہو جب کہ بعض علماء کے نزدیک جو نصوص مخالف قیاس ہوں ان پر بھی دوسرے مسائل کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

مخالف قیاس نصوص کی قسمیں | صاحب کشف الاسرار نے مخالف قیاس نصوص کو چار اقسام میں منقسم کیا ہے۔

- ۱۔ جو ایک عام قاعدہ سے مخصوص اور مستثنیٰ ہو۔ مگر تفصیل کا سبب عقل سے نہ معلوم کیا جاسکتا ہو۔ بالاتفاق اس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً حضرت خزیمہ کی شہادت۔
- ۲۔ جو ابتداءً مشروع ہو اور قبل ازیں ثابت شدہ حکم سے مستثنیٰ نہ ہو بلکہ وہ ایک نفع بدی امر ہو جس کی علت سمجھ میں نہیں آسکتی۔ جیسے تعداد رکعات حدود و کفارات کی مقدار۔ اس پر بھی کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان کی علت معلوم نہیں تاکہ قیاس کی تکمیل ہو سکے۔

۳۔ وہ ابتدائی احکام جن کی کوئی ایسی نظیر نہ ملتی ہو تاہم وہ معقول المعنی ہوں جیسے رخصتیں۔ مثلاً رخصت سفر، موزوں پر مس کرنے کی رخصت۔ مجبور آدمی کو مردار کھانے کی رخصت۔ اس سلسلے میں صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں: ”ہمیں معلوم ہے کہ موزوں پر مس کرنے کی اجازت کی وجہ یہ ہے کہ ان کو اتارنے میں دشواری ہوتی ہے۔ حالانکہ ان کو پہننے کی ضرورت بھی ہے مگر ہم گپڑی اور دستانہ کو ان پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اور نہ دوسری اشیاء کو جو پورے قدم کو ڈھانکنے والی نہ ہوں کیونکہ ضرورت اور کثرت استعمال کے اعتبار سے وہ موزوں کے برابر نہیں ہیں۔“

میرا خیال ہے کہ مذکورہ اشیاء میں سے بعض میں رخصت کا مفہوم متحقق ہو سکتا ہے اور اس کی نظیر بھی پائی جاسکتی ہے لہذا جب سفر میں رخصت کی وجہ مشقت کا پایا جاتا ہے

لے ص ۳۰۵ باب شروط القیاس (ع۔ ج)

جس کی بنا پر روزہ چھوڑنا درست ہے تو بعض لوگوں میں سفر سے بھی زیادہ مشقت پائی جاتی ہے جیسے بعض مزدوروں کو رمضان میں بھی کام کرنا پڑتا ہے اور انہیں سخت مصیبت کا سامنا ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا مسافر کی طرح وہ بھی روزہ چھوڑ سکتے ہیں؟ اور اس کے بجائے وہ دوسرے ایام میں روزے رکھ سکتے ہیں؟

۴۔ جو عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہو۔ استثناء کی وجہ یہ ہو کہ اس میں ایسا وصف پایا جائے جو موجب استثناء ہو۔ پس جس مسئلہ میں بھی یہ وصف ہوگا اس مسئلہ کو اس پر قیاس کر سکیں گے۔ گویا اس میں دو قیاس متعارض ہوں گے۔ پہلا وہ قیاس جو قاعدہ عامہ کے مطابق ہو۔ دوسرا وہ قیاس جو استثناء سے موافقت رکھتا ہو۔

اب ایک فقیہ ہی یہ فیصلہ صادر کر سکے گا کہ پیش آمدہ مسئلہ میں کون سا قیاس زیادہ مؤثر ہے پس جو قیاس اس کی رائے میں زیادہ مؤثر ہوگا وہ اسے دوسرے قیاس پر ترجیح دے گا۔

عِلَّتِ کا کیونکر پتہ لگایا جائے؟ | فخر الاسلام کی تصریحات کے مطابق علت قیاس کا کارکن کین ہے اور یہ معلوم ہے کہ علت ہی وہ امتیازی وصف ہوتا

ہے جس کے متعلق ایک شرعی دلیل یہ شہادت دیتی ہے کہ حکم کا تعلق صرف اسی سے ہے یعنی حکم کا مدار وہی ہے لہذا جہاں یہ وصف پایا جائے گا وہاں حکم بھی پایا جائے گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ جب اصل (مقیس علیہ) میں متعدد اوصاف پائے جاتے ہوں تو معلوم کرنا چاہیے کہ ان اوصاف میں علت قرار دینے کی صلاحیت کس وصف میں ہے؟ جس کے پہچاننے کے دو طریق ہیں۔

۱۔ شارع نے صراحتاً علت کی نشان دہی کی ہو یا کسی زمانہ میں مجتہدین کا اجماع منعقد ہوا ہو کہ فلاں وصف علت کی حیثیت رکھتا ہے۔ نص سے علت قرار دینے کی مثال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے جو آپ نے قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے منع کرتے ہوئے فرمایا۔

۲۔ جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں۔ اگر مشقت کو علت قرار دیا جائے تو یہ درست نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نوع کی مشقتوں کو علت بنا کر صلاحت کے دور سے لے کر آج تک مجتہدین امت نے ”زک صوم“ کی اجازت نہیں دی۔ بدکاوش اجماع امت کہ خلاف ہوگا جس کے من یبتغ غیر سبیل المومنین کے تحت آنے کا شدید خطرہ ہے (ع۔ ح۔)

کنت نہیتکم عن ادخال لحم
الا ضاحی لاجل الدافۃ۔

”میں قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے
اس لیے منع کرتا تھا کہ اہل مدینہ کے یہاں مسالوں

کا ایک قافلہ فروکش تھا۔

اور جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ آپ نمازیں بھول گئے اور سجدہ نہ سہوا
کیا۔ نیز یہ کہ حضرت عائشہؓ نے زنا کا ارتکاب کیا اور اسے سنگسار کیا گیا۔
علت کو نص سے معلوم کرنے کے کئی طریقے ہیں۔

یا تو خود نص میں علت ہونے کی صراحت ہوتی ہے۔ یا اشارہ کنایہ سے اس کا علت ہونا
معلوم ہوتا ہے۔ لہذا علت کو معلوم کرنے کے کئی مراتب ہیں جن سے وہ لوگ بخوبی آگاہ ہیں جو عربی
زبان جانتے اور اس کے اسالیب بیان سے پوری واقفیت رکھتے ہیں۔ نیز نصوص شرعیہ سے
انہیں پورا لگاؤ ہے۔

حقیقہ جن اوصاف کے علت ہونے پر متفق ہیں ان میں سے ایک صغیر (کم سنی) ہے
چنانچہ وہ متفق البیان ہیں کہ کم سنی کی بنا پر ولایت علی المال حاصل ہوتی ہے یعنی کم سنی ولایت علی المال
کی علت ہوئی تو ولایت فی النکاح کو اسی پر قیاس کیا جائے گا لہذا کم سن (طی کا رہ) (دوشیزہ) ہو یا بیوہ
اس پر ولایت نکاح ثابت ہو جائے گی۔ بکارت (دوشیزگی) جبری ولایت کی علت نہیں جیسا کہ امام
شافعی کا خیال ہے بلکہ جمہور فقہاء کے مطابق علت کم سنی ہے۔

نیز اس مسئلہ میں کہ حقیقی بھائی میراث میں علاقہ بھائی سے مقدم ہو گا۔ سب فقہاء متفق الخیال
ہیں کہ علت قوت قرابت ہے، لہذا حقیقی برادر ولایت نکاح میں بھی مقدم ہو گا۔ زفرؒ اس کے
خلاف ہیں جیسا کہ احکام فقہیہ کی تفصیل میں مذکور ہے۔

علت کے معلوم کرنے کا دوسرا طریق استنباط ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب کتاب و
سنت میں کوئی نص نہ پائی جائے نہ صحابی کا کوئی قول موجود ہو نہ اجماع۔ اندر ہی صورت علت کو
بہیچانے کا طریق یہ ہو گا کہ مصادر شرعیہ اس وصف کے متعلق شہادت دیتے ہوں کہ وہ منافی حکم
علت ہے۔ (یعنی حکم کا اسی پر مدار ہے)

یہ نیز روایات کسی بھی متداول حدیث کی کتاب میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ (ع۔ ح)

عَدَّت کی چند مثالیں | اس قسم کے وصف کا استنباط کوئی ایسا امر نہیں جو حدود و قیود سے آزاد ہو بلکہ فقہاء الارائے نے یا زیادہ صحیح الفاظ میں ان فقہاء نے جتنی اس کو ماننے اور اسے فقہ اسلامی کا ایک اصول قرار دیتے ہیں جس حکم کی عدت کی معرفت مطلوب ہو اس کے سارے اوصاف میں سے عدت کی معرفت کے لیے کچھ حدود و ضوابط کر رکھے ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا خیال ہے اور اسے وہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے مسلک کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ عدت تصور کئے جانے والے وصف کی پہچان کا طریقہ وہی ہے جو سلف صالحین کے یہاں متعمل تھا۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ "شہادت مرکزیہ" ماثورہ سے ثابت ہو یعنی یہ کہ وہ وصف ان علل فقہیہ کے موافق ہو جو سلف صالحین سے منقول ہیں۔ یہ ہے "شہادت مرکزیہ" اور یہ ان فقہی اصولوں کی شہادت ہے جو اسلاف سے مستنبط و ماخوذ ہیں۔ اسلاف سے نقل کردہ علل احکام کے تہج کی بنا پر فقہائے حنفیہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ شارح، حکم کو جس وصف کا اثر قرار دیں وہی "عدت" کہلاتی ہے اور اسی پر قیاس مبنی ہوتا ہے، وہاں حکم اور وصف میں ضرورت کوئی مناسبت ہوتی ہے جو وصف کو حکم کے لیے مؤثر بنا دیتی ہے۔ مثلاً جب بیوی تو مشرف باسلام ہو جائے اور خاوند غیر مسلم رہے تو دونوں میں فرقت کا حکم صادر کر دیا جاتا ہے لیکن اب دو حصوں میں سے جو باہم مفترق ہیں یہاں کس کو عدت بنایا جائے۔ بیوی کے اسلام کو یا خاوند کے انکار کو؟ اس میں عقل تو حیران ہے بلاشبہ بیوی کا صرف اسلام بسبب تفریق نہیں ہو سکتا کیونکہ اسلام حقوق زوجیت کا محافظ ہے ان کا قاطع نہیں۔ ہاں بیوی کے حلقہ بگوش اسلام ہونے کے بعد خاوند کا اسلام سے انکار ممکن ہے شریعت میں مؤثر ہو۔ اس لیے کہ اب میاں بیوی کی حیثیت سے رہنا سہنا موزوں نہیں ہوگا نیز اس لیے کہ اسلام میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ غیر مسلم کو مسلم پر حق ولایت حاصل نہیں ہے حالانکہ خاوند کو بیوی پر ایک طرح کا ولایت کا حق حاصل ہوتا ہے لہذا مسلم بیوی غیر مسلم کے نکاح میں نہیں رہ سکتی نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ سے جو علتیں منقول ہیں ان کے استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ جس وصف کو عدت تصور کیا گیا ہے اس کے اور حکم کے مابین وہ ربط و تعلق پایا جاتا ہے جس سے عقل انسانی یہ باور کرنے پر مجبور ہوتی ہے کہ یہ حکم اثر و نتیجہ ہے وصف کے پسے جانے کا مثلاً حدیث شریف میں بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ علت بیان فرمائی ہے انہا من الطوافین والطوافات علیکما (یعنی جلی تو تمہارے ہاں آنے جانے والی اشیاء سے ہے)۔

اس تعلیل میں اس وصف کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جس کی حکم سے ایسی مناسبت ہے جس نے وصف کو حکم کی تکوین میں مؤثر بنا دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ چونکہ جلی ہر وقت گھروں میں آمد و رفت رکھتی ہے لہذا اسی کے جھوٹے سے احتراز آسان نہیں بلکہ احوال میں شدید مشقت پائی جاتی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج) تو یہی ضرورت عدم نجاست کا موجب ہوئی اس سے ثابت ہوا کہ جہاں بھی ضرورت پائی جائے گی وہاں نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص کے کپڑوں میں نجاست لگی ہو اور دھونے کے لیے پانی موجود نہ ہو تو نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ وہ انہی نجس کپڑوں میں نماز ادا کرے گا۔ اس جگہ "ضرورت" اور "عدم نجاست" میں موافقت و مطابقت واضح ہے۔

انصار صحابہؓ سے اس کی مثال وہ واقعہ ہے جو خمر مطبوع کے بارے میں حضرت عمرؓ اور عبادہ بن صامتؓ کے مابین پیش آیا۔ روایت یوں بیان کی گئی ہے کہ ایک انصاری انکوڑا مطبوع عصا حضرت عمرؓ کی خدمت میں لائے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "یہ کیسے بناتے ہو؟ انصاری نے جواب دیا "ہم شیرہ کو پکاتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایک تہائی باقی رہ جاتا ہے" حضرت عمرؓ نے اس میں پانی ڈالا اور اسے پی لیا۔ پھر عبادہ بن صامتؓ کو دیا جو دائیں جانب تھے حضرت عبادہؓ کہنے لگے "اگ پر پکانے سے یہ حلال کیسے ہو گئی؟" حضرت عمرؓ نے فرمایا "ارے پاگل! تم دیکھتے نہیں کہ پہلے شراب ہوتی ہے اور پھر وہ سرکہ میں بدل جاتی ہے تو تم اسے پی لیتے ہو (یعنی جس طرح سرکہ بننے سے خمریت جاتی رہی ایسے ہی اگ پر پکانے سے خمریت باقی نہ رہی) دیکھئے! حضرت عمرؓ کی توجہ کا مرکز علت ہے اور وہ شیرہ میں نشہ آور مادہ ہے۔ اگر نشہ موجود ہے تو حرمت پائی جاتی ہے اگر نشہ موجود نہیں تو حرمت بھی نہیں پائی جاتی۔ پس آپ کی نظر وصف و موافقہ مؤثر پر رہی جو حکم کا موجب ہے۔

ملہ نفس مستند سے قطع نظر کہ وہ — کہ دوسری وجہ کی بنا پر — اپنی جگہ درست ہے مگر اس کو "ضرورت و عدم نجاست میں موافقت" کے تحت داخل کرنا عمل نظر ہے (ج۔ ج)

مسئلہ عتق قریب | امام ابو حنیفہؒ اپنے قیاسات میں وصف مؤثر کو معتبر سمجھتے تھے اور وہی علت کہلاتی ہے، اس کی دلیل میں یہ فرع پیش کی جاتی ہے کہ جو شخص کسی دوسرے آدمی سے مل کر اپنے کسی قریبی عزیز کو خرید کرے تو خرید کرنے کے ساتھ ہی یہ قریبی آزاد ہو جائے گا اور پہلا شخص دوسرے کا غلام نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرا شخص یہ جانتے ہوئے شریک ہوا تھا کہ خرید کردہ شخص اس کا عزیز ہے اور خرید کرنے پر آزاد ہو جائے گا۔ وہ اس سے بھی واقف ہے کہ عتق متجزی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ پورے کا پورا سراپت کرتا ہے۔

ہم اس فرع کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ جو شخص اپنے کسی قریبی عزیز کو خرید کرنا ہے تو وہ اس کا غلام بن کر نہیں رہ سکتا اور خریدنے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ عتق (آزادی) کی تجزی نہیں ہو سکتی یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ صرف اسی کا حصہ آزاد ہو جس کا وہ قریبی عزیز ہے اور دوسرے کا حصہ بدستور غلام رہے، لہذا جس کا کچھ حصہ آزاد ہوا تو وہ گویا سالم آزاد ہو گیا جب کوئی شخص دوسرے سے مل کر اپنے کسی عزیز کو خرید کرے گا تو فقط خرید کرنے سے ہی آزاد ہو جائے گا قریبی کا حصہ اس کی قرابت کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا اور شریک کا حصہ اس لیے آزاد ہوگا کہ آزادی کے حصے بخرے نہیں ہو سکتے کہ کچھ حصہ آزاد ہو جائے اور دوسرا غلام رہے۔

یہ صورت اس حد تک تو امام اور صاحبین کے مابین متفق جلیلہ ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خرید کرنے والے رشتہ دار پر اس کے شریک کی ضمانت نہیں ڈالی جائے گی بلکہ معتق یعنی آزاد شدہ شخص کو چاہیے کہ اپنی کمائی سے شریک کا حصہ ادا کرے کیونکہ یہ اس غلام کے ذمہ ایک واجب الادا قرض ہے۔ اور صاحبین کا قول ہے کہ وہ رشتہ دار اگر مالدار ہے تو اپنے شریک کے حصے کا غلام ہوگا اور اگر غنی نہ ہو تو غلام کما کر اس کا حصہ ادا کر دے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ قریبی عزیز اپنے شریک کا غلام ہوگا تو یہ بطور ضمانت عدوان ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنے شریک کا حصہ تلف کر دیا اور اس طرح اس کا نقصان کیا لیکن جب رضائے عدوان باقی نہیں رہتی اور یہاں رضائے عدوان موجود ہیں۔ کیونکہ جب وہ یہ جانتے ہوئے خریداری میں شریک ہوا تو اس کے ساتھی کے خرید کرنے

سے غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو گویا وہ اس کے آزاد ہونے پر راضی تھا۔ لہذا الاحوالہ وہ اس کے نتیجہ پر بھی راضی سمجھا جائے گا۔ اور فرض کر لیا جائے گا کہ وہ ان احکام سے آگاہ ہے کیونکہ دارالاسلام میں احکام شرعیہ سے ناواقف ہونا کوئی عذر نہیں ہے

لہذا مضامینے شریک کو سقوط ضمان کی علت قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام ابوحنیفہؒ علت بننے کی صلاحیت والے وصف کو دوسرے اوصاف سے میسر کرتے ہیں۔ بدیں وجہ کہ اس قسم کے وصف اور حکم میں ایسی مناسبت پائی جاتی ہے کہ حکم، وصف کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔

غرضیکہ فقہی فروع اسی دگر پر جاری رہے۔ وہ سارے فروع جو ایسے قیاس سے استنباط کئے گئے تھے جن کی علت نہ نص سے معلوم ہو سکی تھی نہ اجماع سے۔ اس میں تاثیر فی الحكم کا لحاظ رکھا گیا۔ مثلاً رشتہ داروں کو نان و نفقہ دینا اس لیے ضروری ہے کہ وہ کمانے سے عاجز ہیں۔ اقارب کا عجز ایک ایسا وصف ملائم ہے جو وجود حکم میں مؤثر ہو سکتا ہے۔ صغیر السن پر جود لایت نکاح حاصل ہوتی ہے اس کی وجہ کم سنی ہے کیونکہ کم سنی کا وصف موزوں اور مؤثر فی الحكم ہے۔

ان فروعات کے تتبع و استقراء سے ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ مجموعہ اوصاف سے علت کا استخراج کرتے وقت یہ امر پیش نظر رکھتے تھے کہ جس وصف میں علت بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ اس کے اور حکم کے مابین ایک ایسی موافقت پائی جاتی ہو جو مؤثر فی الحكم ہو۔

علت کو نصوص سے پہچاننے میں امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک تھا۔ فقہ حنفی کے علماء اصول اسی مسلک کو آپ کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ اس مسلک پر تمام نقل کردہ فقہی فروعات منطبق ہو جاتے ہیں لہذا ہمارے خیال میں اس کو آپ کی طرف منسوب کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں جب کہ ہمیشہ سے محققین حنفیہ آپ کی طرف منسوب کرتے چلے آئے ہیں کہ آپ نے یہ بات اپنے تیاریات میں ملحوظ رکھی تھی گو اس کی صراحت کہیں نہیں فرمائی۔

اصول فقہ کی چند اصطلاحیں اور ان کی تشریحات | ایک چیز کے متعدد اوصاف میں سے صرف اس وصف کو چھانٹ لینا جس

علمائے اصول اکثر تین اصطلاحات کا ذکر کرتے ہیں۔ ہم اس مقام پر ان کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اصطلاحات یہ ہیں۔

تخریج مناط، تنقیح مناط، تحقیق مناط۔

تخریج مناط جیسا کہ ہم نے بنایا تخریج مناط اس وصف کو معلوم کرنے کا نام ہے جو علت قرار دینے کی صلاحیت رکھتا ہو جب کہ شارع کے کلام میں صراحت یا اشارۃً اس کا ذکر نہ مل سکے اس میں بنیادی چیز بہرے کہ شارع نے علت ذکر نہ کی ہو۔ یہی بات ہے جس پر اجتهاد باقیات مبنی ہے۔ جیسے اس چیز کا استنباط کہ گھریلو شراب کی حرمت کی علت اس کا استعمال ہے یا یہ کہ نقل عمد کا عدوان ہونا قصاص کی علت ہے۔ اس کے ماسوا کو اس یرقیاس کیا جائے گا۔

تبیین مناسبات

جب علت نص کے مجموعہ صفات میں پائی جاتی ہو مگر معین نہ ہو تو اس کی تعیین کے لیے جہد سعی کا نام تیقح المناط ہے۔ چنانچہ جو اوصاف نص سے مفقون ہوں لیکن وہ علت سمجھے جانے کے قابل نہ ہوں تو انہیں حذف کر دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال اس اعرابی پر کفارہ کا واجب کرنا ہے جس نے روزہ کے دوران مجامعت کر کے روزہ توڑ دیا تھا۔ کیونکہ کفارہ کا واجب کرنا نہ اعرابی سے مخصوص ہے اور نہ مجامعت سے۔ جو شخص اوصاف مفارنہ کی جستجو کرنا چاہتا ہو وہ وارد شدہ نص سے ایسے وصف کو استنباط کر سکتا ہے جو علت پسنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ وہ علت یہاں تعدد انظار ہے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہر اس چیز کو جس سے ماہ رمضان میں دن کے وقت دانستہ روزہ توڑ دیا جائے۔ اس سے ملحق کیا جائے گا۔ لہذا عدلت بیوی سے جماع کرنا نہیں ہے۔ پس تیقح المناط میں معرفت مناسبات نص اور استنباط سے حاصل ہوتی ہے۔

تحقیق مناسط | علت کی (بطور کلی) نص کتاب و سنت یا اجماع یا استنباط سے معرفت حاصل کرنے
لے ان مینوں اصطلاحوں کی دل نشین تشریح معراشدہ دیگر متعلقہ فوائد کے لیے ملاحظہ ہر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا رسالہ
ایضاح الدلالة (شائع شدہ در مجموعۃ الرسائل المئیریہ ص ۱۰۴ — ۴۰۴ جلد ۱۲) (ع - ج) ۱۲۷ ائمہ اربعہ کے مذاہب
کی مختصر تفتیح کے لیے ملاحظہ ہر ایضاح الدلالة ص ۱۰۴ (ع - ج) ۱۲۷

کے بعد آحادِ صورت (جزئیات) میں اس کے موجود ہونے کے بارے میں غور کرنے کا نام تحقیقِ مناط ہے۔ مثلاً گواہ کی قبولیت کے لیے شاہد کے عادل ہونے میں عدالت، مناط و مدار اور علت کی حیثیت رکھتی ہے، گو شخص معین کا عادل ہونا ایک ظنی امر ہے اور اس کی پہچان اجتہاد سے ہی ہو سکتی ہے۔ اس کی دوسری مثال شکر ہے کہ یہ حرمتِ شرکی علت ہے اور نمینہ میں اسے پہچانتے کے لیے غور و فکر کرنے کو تحقیقِ مناط کہتے ہیں۔

حنفیہ کا استحسان قیاس گزشتہ بیانات سے روشن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں علت اس وصفِ موافق کو کہتے ہیں جو حکم میں مؤثر ہو۔ حکم اور وصف باہم مربوط ہوں اور جہاں وصف پایا جاتا ہو وہاں حکم بھی پایا جائے۔ قیاسات آپ کے ہاں اسی اصول پر مبنی ہیں۔

ہاں ایک بات اور ہے کہ بعض دفعہ ایک نقیضہ نظر آتا ہے کہ وصف کو مؤثر فی حکم تصور کرتا ہے اور جہاں بھی یہ وصف پایا جاتا ہو وہاں حکم کو ثابت کرتا ہے۔ تاہم بعض حالات میں ایک دوسرا وصف جو زیادہ قوی الاثر ہوتا ہے اس سے ٹکرا بھی جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان مخصوص احوال میں وصف ضعیف سے منموثر کر قوی الاثر وصف کو کام میں لانا ہے۔ حنفیہ اسے استحسان قیاس کہتے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ”استحسان“ اس قیاس کو کہتے ہیں جس کا رکن ایک قوی الاثر وصف ہوتا ہے اس کے مقابل ایک اور قیاس ہوتا ہے جو اس کے مقابلہ میں ضعیف الاثر ہوتا ہے۔ ”استحسان“ کے عنوان میں ہم اسے تفصیلاً بیان کریں گے۔

حضرت امام ابراہیم علیہ السلام جب علت وجود حکم میں مؤثر ہوگی تو وہ لامحالہ متعدی ہوگی متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں پائی جائے گی حکم کو ثابت کرے گی اور وہ موردِ نص میں محدود نہیں رہے گی کیونکہ یہ بات نہیں کہ علت کی تاثیر صرف اسی جگہ ہے بلکہ جہاں بھی ہوگی تاثیر کرے گا یعنی حکم پایا جانا ضروری ہو گا۔

یہ مسئلہ حنفیہ و شافعیہ کے علماء اصول میں محلِ نزاع ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ علت ضرور متعدی ہوتی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک علت کا قاصر ہونا بھی درست ہے۔ شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ حکم اس علت کے تابع ہوتا ہے جو موردِ نص میں موجود ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرع میں ہوتا ہے۔ اگر وہ وصف متعدی نہ ہو تو علت کا (باقی بر صفحہ ۵۷۲)

لہذا جب اثبات علت کی اساس اس کا متعدی ہونا ہوا تو اسی بنا پر فقہائے حنفیہ اسے
 عموم پر معمول کرتے ہیں۔ جہاں نص نہ ہوگی اور علت پائی جائے گی وہاں حکم کو ثبات کر دیا جائے گا
 اور فرع میں علت کا تحقق لوہی ہوگا جیسے اصل میں۔ قواعد وضع کرنے اور احکام کو ضبط کرنے کا یہی
 طریق ہے۔ احکام قیاسیہ کو سچان کر انہیں قیاس کی بنا پر نصوص شرعیہ پر معمول کیا جائے گا۔ جہاں شرعی
 احکام خلاف قیاس ہوں گے۔ وہ مورفص میں محدود و مقصور ہوں گے اس سے آگے نہ بڑھ سکیں گے
 ان کی نصوص کو خلاف قیاس اور خلاف قواعد مقررہ تصور کیا جائے گا۔ مگر بایں ہمہ بدستوران کا احتیاط
 ملحوظ رہے گا اس لیے کہ وہ منصوص ہیں۔

بلاشبہ عموم علت کا مسئلہ اور جہاں وہ مؤثر ثابت ہو وہاں احکام کو لاکھڑا کرنا ان مسائل میں
 سے ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہیں۔ جن کی نسبت آپ کی طرف پائیدار ثبوت کو پہنچ
 چکی ہے بلکہ یوں کہئے کہ فقہ حنفی کا یہ پہلو فقہائے عراق کو مجازی فقہاء سے متاثر کرنے میں نمایاں حجتیت
 رکھتا ہے اور اجتہاد کے مختلف و متنوع گوشوں کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا
 اور فقہ حنفی کی فروعات منقولہ کے پیش نظر علماء اصول کے جو اقوال مذکور ہوئے ان سب کا نتیجہ تعلیم
 عل کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے متعلق یہ جو مروی ہے کہ عملی طور سے ابھی تک معرض وجود میں نہ آئے
 ہوئے مسائل کو آپ وقوع یافتہ فرض کر کے ان کے احکام وضع کیا کرتے تھے یہ جیسا ممکن ہے کہ
 آپ ایسی علتوں کا استنباط کرتے ہوں جو احکام کے پائے جاتے ہیں مؤثر ہوں۔ اور ان کا نتیجہ عام طور
 سے ضرور برآمد ہوتا ہو پھر مضر و منفہ مسائل پر انہیں تطبیق بھی دیتے ہوں اور دیکھتے ہوں کہ یہ علتیں وہاں
 بھی مؤثر ہیں یا نہیں؟

(لغیہ حاشیہ (صفحہ ۵۷۱) کا فائدہ صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ حکم اور وصفت میں تعلق پیدا کر دیتی ہے۔ حنفیہ کی دلیل
 یہ ہے کہ نص میں جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بنا بر نص ہوتا ہے۔ علت کی وجہ سے نہیں اگر نص میں بھی حکم کو
 علت کی طرف منسوب کر دیا جائے تو یہ واضح البطلان ہے کیونکہ جب نص خود حکم پر دلالت کر رہی ہے تو
 علت کی حاجت نہیں۔ نص میں علت کو معلوم کرنے کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکم کو ایسے مقام کی طرف
 متعدی کیا جائے جہاں نص موجود نہ ہو (از مصنف)

امام ابو حنیفہؒ کے متعلق جب تسلیم ہے کہ آپ پہلے فقیہ تھے جنہوں نے بڑی کثرت سے فقہ فقہری (فرعی مسائل کا اختراع) سے کام لیا یہاں تک کہ بعض علماء نے آپ کو اس طرز کا پہلا مجدد قرار دیا تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ آپ پہلے فقیہ تھے جنہوں نے تعلیم علم میں کثرت پیدا کر دی۔ ہم جانتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے احتجاج کیا کھجول کر کھاپی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو فرمایا: "نفس نہ ہوتا تو ہم قیاس سے کام لیتے۔" جس سے امامؒ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ روزہ ٹوٹنے کی ایک تو عام علت ہوئی جو یہاں بھی پائی جاتی ہے اور وہ اپنے عموم کی بنا پر موضع نص کو بھی شامل ہے اس لیے وہ افطار روزہ کا فتویٰ یہاں بھی دے دیتے مگر یہ حدیث مانع ہوئی اس لیے یہاں اطراد علت کو روک دیا۔

ہاں امام ابو حنیفہؒ سے منقولہ واقعات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جب عموم علت پر عمل کرنے سے بعض اوقات امام صاحبؒ کا قیاس لوگوں کے تعامل کے برخلاف ہو جاتا۔ لوگوں کے مفقذات حالات کے مطابق نہ ہوتا مصلحت عامہ بھی اس کے برعکس ہوتی۔ شہادتِ نصوص اور شرعی احکام کے تحسین و نقص سے بھی اس کی تائید نہ ہوتی تو آپ قیاس سے منہ موڑ کر "استحسان" کا رخ کرتے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ قیاس فرماتے تھے مگر جب اس میں قباحت کا کوئی پہلو ملاحظہ فرماتے تو "استحسان" کی طرف رجوع فرماتے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ علت مؤثرہ کو عموم پر رکھتے تھے تا آنکہ کسی ایسے مقام پر پہنچتے جہاں علت کے انطباق میں کوئی واضح قباحت ہوتی تو استحسان سے کام لیتے تھے۔ تاہم یہ بات علت کی تاثیر میں قادر نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ بعض قوانین کے احکام میں بڑا عموم پایا جاتا ہے۔ اگر بعض قانون دان حضرت کی طرح اس کی لفظی پیروی کی جلتے تو بعض اوقات اس میں ظلم کا اندیشہ ہوتا ہے مگر اس سے نفس قانون کی صلاحیت و اعتبار میں کوئی فرق نہیں آتا۔ چنانچہ جن علماء اصول نے فقہ حنفی کے اصولوں کو امام ابو حنیفہؒ کی فروع سے استنباط کیا تھا وہ بڑے وثوق سے کہتے ہیں کہ نص محل کے لیے ضروری ہے کہ وہ معدول عن القیاس نہ ہو۔ یہ شرط بھی ٹھیک ہو سکتی ہے کہ علت میں عموم پایا جاتا ہو اور اجتہاد کے ذریعہ ثابت شدہ حکم سے پنہ چلتا ہو کہ یہ اس علت کا نتیجہ ہے اور جہاں علت ہوگی وہاں حکم پایا جانا از بس ناگزیر ہے

علل عامہ کی تخصیص کا مسئلہ | گذشتہ بیانات سے روز روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ استنباط احکام میں عموم علت پر عمل کرتے تھے اور استنباط کردہ علل کے توسط سے فروعیات کو خاص قواعد میں جمع کر دیتے تھے۔ آپ کے زمانہ میں آپ کی فقہ کی یہ نمایاں خصوصیت خیال کی جاتی تھی۔ اور اس بارے میں فقہائے رائے، فقہائے حدیث سے ممتاز تصور کئے جاتے تھے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کے بعد علماء میں یہ مسئلہ محل نزاع رہا کہ ایسی استنباط کردہ علل جن کے دراصل عام ہونے پر علماء کا اتفاق ہے مواقع امتحان کے علاوہ اجتہاد سے ان کی تخصیص کی جاسکتی ہے یا نہیں؛ بعض تخصیص کو جائز سمجھتے تھے اور بعض ناجائز۔

ابوزید دہلوی، ابوالحسن کرنی اور ابوبکر رازی کا خیال ہے کہ اجتہاد کی بنا پر تخصیص جائز ہے فخر الاسلام بزرگوار عدم تخصیص کے قائل تھے۔

تاہم یہ دونوں گروہ متفق البیان ہیں کہ جب کوئی مانع، علت کے حکم کو مقتدی ہونے سے روک دے اور اس کی تاثیر کو ختم کر دے تو وہ علت نہیں رہتی۔ اور یہ اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ وصف، علت بننے کی صلاحیت سے محروم ہے۔ لہذا اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ جب علت مقتدی ہو سکتی ہو اور عدم صلاحیت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو کیا یہ ممکن ہے کہ بنا بر اجتہاد بعض فروعیات میں اس پر حکم کا ترتیب نہ ہو سکے۔ گویا علت موجود ہو اور حکم مفقود؛ یا یہ کہ حکم کا تخلف اور عدم ترتیب یوں تو نہیں ہو سکتا البتہ اگر کوئی نص معدول عن القیاس یا استحسان موجود ہو تو ایسا ہو سکے گا!

مجوزین تخصیص کی ایک دلیل یہ ہے کہ علت صرف حکم کی علامت ہے اور بذات خود حکم کی موجب نہیں ہے۔ شارع حکیم نے اسے حکم کی علامت ٹھہرایا اور مجتہد پر ذمہ داری ڈالی گئی کہ استنباط کرے لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مقام پر تو وہ علامت حکم ہو اور دوسری جگہ علامت ہونے کے باوجود حکم نہ پایا جاسکے نیز یہ کہ علت اس بات کی علامت ہو کہ اس کے نتیجے میں حکم اکثر اوقات پایا جاتا ہو نہ کہ ہر جگہ۔ جیسے بادل موسم سرما میں بارش کی نشانی ہے مگر کبھی مینہ نہیں برستا۔ تو اسے یہ مطلب نہیں کہ بادل کا ظہور سرے سے بارش کی علامت ہی نہیں رہا۔

مجوزین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ جب نص معدول عن القیاس پائی جاتی ہو یا اجماع منعقد ہو یا کوئی ضرورت اور استحسان موجود ہو تو ان صورتوں میں

عدلت کا عمل سچے پہٹ جاتا ہے رہنمائی اجتہاد سے اس کی تخصیص بھی جائز ہونا چاہیے جب کہ تعلیم حکم سے ایک مانع موجود ہو۔

مانعین تخصیص یہ دلیل دیتے ہیں کہ عدلت کے ہوتے ہوئے کسی نص کے بغیر اگر حکم نہ پایا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عدلت ٹوٹ گئی اور اس کی تاثیر باقی نہیں رہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ وصفت عدلت نہیں رہا۔ لہذا وہ دوسروں کی طرح متعدی نہیں ہو سکتا اور اس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہیں۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تخصیص کا معنی یہ ہوگا کہ گویا اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ عدلت بعض مواضع میں حکم پر ولایت نہیں کرتی۔ اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ عدلت بعض مواضع میں مؤثر نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ گویا وہ عدلت اس میں سرے سے موجود ہی نہیں۔ پھر تخصیص کیونکر ہوئی؟

اور اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ عدلت یوں تو موجود ہے مگر کسی مقتضی کے بغیر اپنا کام نہیں کر رہی تو اس سے عدلت کا بیکار ہونا لازم آئے گا اور وہ اس قابل نہ ہوگی کہ اسے اجتہاد فقہی کا مسلک قرار دیا جائے۔ اور اگر کوئی مانع حکم کے عدم ترتیب کا تھا ضار کرتا ہو تو اس صورت میں عدلت فرع میں موجود ہی نہیں ہوگی۔ مزید برآں تخصیص عدلت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ تخصیص کردہ فروعات کے اندر حکم کی علامت نہیں رہی۔ اس سے واضح ہوگا کہ وہ حکم کے موافق نہیں ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ فرع میں موجود ہی نہیں۔

یا اس کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ جس وصف کو قبل ازیں عدلت قرار دیا گیا تھا اس میں چند قیود کا اضافہ کر کے اس کو تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اس کی مثال یوں ہوگی جیسے کوئی شخص جنگل میں سفر کرتے ہوئے نصب کردہ میلوں سے راستہ معلوم کر رہا ہو۔ پھر اس نے ایک سیاہ میل کو دیکھ کر اندازہ لگا یا کہ اس میل سے راستہ معلوم نہیں ہو رہا کیونکہ یہ سیاہ ہے۔ اس کے بعد وہ میلوں سے راستہ معلوم نہیں کر سکے گا۔ البتہ وہ میل اگر سیاہ نہ ہو تو اس سے راستہ کا پتہ چلے گا۔ بلاشبہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عدلت کے معتبر ہونے کا سبب یہی وصف ہے بشرطیکہ یہ قید اس میں مفقود ہو... اور یہ باطل ہے۔ ان وجوہات مختلفہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تخصیص کرنے سے عدلت کا نص و ابطال لازم آتا ہے۔

یہاں تک تخصیص کہتے ہیں کہ مجوزین تخصیص نصوص معدولہ عن القیاس اور استحسان سے تخصیص کے جواز پر استدلال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ نصوص معدولہ عن القیاس میں تو قیاس کی شرط ہی موجود نہیں۔ اور جن فروعات میں استحسان پایا جاتا ہے ان میں علت موجود نہیں ہوتی کیونکہ حکم اور علت میں یکسانیت نہیں۔ اور یکسانیت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علت، حکم میں تاثیر نہیں کرتی۔ صرف ظاہری اعتبار سے وصفت فرع میں پایا جاتا ہے۔

خلاصہ بحث تعلیم علت | یہ فطری بحث ہمیں یہاں یوں لانی پڑی کہ فقہائے رائے، ترتیب احکام میں تعلیم عمل کو کام میں لانے میں یہاں تک کہ بعض نے اس میں مبالغہ بھی کیا ہے جنہوں نے یہ تک قرار دے لیا کہ عموم علت، تخصیص کو قبول ہی نہیں کرتا۔ اور چونکہ نصوص کا عموم، قابل تخصیص ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب نصوص کا عموم قابل تخصیص ہے تو عمل میں تخصیص کیونکر ناروا ہو سکتی ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ عموم عمل اور اس سے شدید وابستگی ہی امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے درمیان فیصلہ کن فرق تھا۔ چونکہ امام ابوحنیفہؒ صحت قیاس کی صورت میں تعلیم عمل کے بڑے حریف تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپؒ نے حدیث کے پائے قیاس و رائے میں زیادہ نام پایا۔ اور اسی وجہ سے آپؒ کے قیاسات کی خبریں لوگوں میں عام طور سے پھیلے لگیں ورنہ آپؒ کے نزدیک حدیث نبویؐ برابر قابل حجت تھی، امام صاحب متبع سنت تھے اور ہرگز دین میں کوئی نئی بات اختراع کرنے والے نہ تھے۔

۱۔ ماخوذ از اصول بزدوی باب فساد العمل مع شرح کشف الاسرار ص ۲۲-۲۳ ج ۲ ص ۲۴-۲۵ ج ۱

(۴۳)

۴۔ استحسان

امام ابوحنیفہؒ اور استحسان | امام ابوحنیفہؒ بکثرت استحسان فرماتے تھے اور کوئی شخص اس باب میں ان کا حریف نہ ہو سکتا تھا۔ امام محمدؒ کہتے ہیں۔

”ابوحنیفہؒ کے اصحاب قیاسات میں آپ سے جھگڑتے تھے مگر جب فرماتے میں استحسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کے ذہن رسالت نہ پہنچ سکتا تھا۔ جب تک قیاس ٹھیک بیٹھا اور اس میں کوئی قیامت نہ ہوتی، قیاس کرتے۔ جب قیاس حالات کے مطابق نہ ہوتا تو استحسان کرتے اور لوگوں کے تعامل کو پیش نظر رکھتے۔“

کثرت استحسان کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ لوگوں کے ہدف ملامت قرار پائے۔ آپ پر طعن توڑے جانے لگے۔ علم و فضل اور ورع و تقویٰ میں آپ کے لائق شان حق نہ دیا گیا۔ قیاسات سے تو نہیں ثابت نہ کر سکے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ من کل الوجوہ نصوص سے کنارہ کش ہیں کیونکہ قیاس آخر نصوص سے مستخرج ہوتا ہے مگر استحسان میں اعتراض کی گنجائش مل گئی کیونکہ استحسان نص پر مبنی نہیں ہوتا۔

صاحب کشف الاسرار و فخر الاسلام بزدوی کے تحریر کردہ باب الاستحسان کے حواشی میں لکھتے ہیں، ”بعض معترضین امام ابوحنیفہؒ پر زبان طعن دراز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ نے استحسان کے مقابل میں قیاس کو چھوڑ دیا تھا۔ وہ کہتے ہیں اولہ شرعیہ تو صرف کتاب و سنت اور اجماع و قیاس ہیں۔ لیکن استحسان ایک نئی قسم کی دلیل ہے جس کو امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے علاوہ کسی نے شرعی دلائل میں شمار نہیں کیا۔ اور وہ کسی دلیل پر بھی مبنی نہیں ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ وہ ایک من مافی

دلیل ہے۔ اس کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دینے کا مطلب یہ ہے کہ خواہش نفسانی کے پیش نظر شرعی دلیل کو خیر باد کہہ دیا جائے۔ لہذا یہ باطل ٹھہرے گا مزید برآں جس قیاس کو استحسان کے مقابلہ میں ترک کیا گیا اگر وہ حجت شرعی تھا تو وہ حتی تھا اور حتی کے بعد ضلالت کے سوا اور کیا ہو گا۔ اور اگر وہ قیاس باطل تھا تو باطل کو ترک کرنا ہی چاہیئے اس کے ذکر کا فائدہ ؛ نیز یہ کہ خفیہ بعض مواضع میں ذکر کرتے ہیں کہ ہم قیاس پر عمل کرتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں استحسان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ بتائیے ! باطل پر کیونکر عمل ہو سکتا ہے ؟ غرضیکہ امام ابوحنیفہؒ پر اعتراضات کی یہ طویل نہرست غور و فکر سے خالی اور مفہوم کلام کو سمجھے بغیر اعتراض برائے اعتراض سے زیادہ نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ رحمۃ اللہ علیہ کا مقام ورع و تقویٰ اس سے کہیں زیادہ بلند ہے کہ دین میں اپنی مرضی سے کام لیتے یا بلا دلیل شرعی استحسان پر عمل پیرا ہوتے۔ شیخ نے یہ باب اس لیے باندھا ہے کہ استحسان کی حقیقت بتائی جائے اور امام ابوحنیفہؒ سے ان مطاعن کا ازالہ کیا جائے۔

استحسان میں ائمہ کا اختلاف | مندرجہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان کے باعث آپ کس قدر ہدف طعن قرار پائے۔ کیونکہ معتزنین کے خیال میں استحسان کسی مضبوط قاعدہ پر مبنی نہ تھا پس ہر وہ فتویٰ جو کسی شخص پر محمول نہ ہو یا کسی ایسے قاعدہ سے ماخوذ نہ ہو جو نص سے مستنبط ہو اس پر عمل کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ نصوص کی حدود پہچاند لی گئیں اور نفسانی خواہشات کو اپنا شارع و مقنن بنا لیا گیا۔!

امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ اور اس کے بعد استحسان موضوع اختلاف بنا رہا۔ امام مالکؒ، جو امام ابوحنیفہؒ کے معاصر تھے کہا کرتے تھے: ”استحسان لو سے فی حد علم ہے۔“ لیکن امام شافعیؒ جو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے بعد آئے فرمایا کرتے تھے جس نے استحسان سے کام لیا اس نے دین کو خود گھڑ لیا۔“

امام شافعیؒ نے کتاب الام میں ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے کتاب البطلان الاستحسان اور استحسان کا بطلان ثابت کرنے کے لیے دلائل دیئے ہیں فرماتے ہیں۔

لے کشف الاستراح ۴ ص ۲۶۷-۲۶۸ ج ۲ (ع-ج)

”فقہی یا تو براہ راست نص سے ہونا چاہیے یا نص پر محمول ہونا چاہیے۔ اجتہاد
بالائے قیاس کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ قیاس نام ہے حمل علی النص کا۔ استحسان باطل ہے
کیونکہ اس میں ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ نہ یہ اخذ بالنصوص ہے
اور نہ حمل علی النصوص“

استحسان کسے کہتے ہیں | اب سوال یہ ہے کہ جو استحسان اس قدر موضوع اختلاف بنا رہا ہو
در اصل ہے کیا چیز؟ جس میں صرف فقہائے عراق اور فقہائے
حجاز کا ہی اختلاف نہ تھا بلکہ امام مالکؒ نے اسے نوے فی صد علم بتایا اور آپ کے شاگرد
امام شافعیؒ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کتاب الام کے ایک باب میں اس کا بطلان ثابت کیا۔
فقہائے حنفیہ نے امام ابوحنیفہؒ سے منقول استحسان کی وضاحت کی ہے اور ان فروع
کے قواعد وضع کئے جن میں آپ نے استحسان کیا تھا۔ ان کی تعریفات اور ضوابط سے پتہ چلتا ہے
کہ امام صاحب جس استحسان کو لیتے ہیں وہ نص اور قیاس سے خروج نہیں، بلکہ ایک طرح سے ان کو
مضبوطی سے بچاتا ہے یعنی جس استحسان پر امام ابوحنیفہؒ عامل تھے اس کا مطلب صرف یہ تھا کہ
قیاس کی علت میں اس قدر غم نہ پیدا کیا جائے کہ وہ ان مصالح کے منافی ہو جائے جو شارع کے
یہاں معتبر ہیں، یا وہ عموم، مخالفت، نصوص و اجماع ہو۔ یا یہ کہ جب شریعت میں اعتبار کردہ علی باہم متنازع
ہوں تو مقام نزاع میں اس علت کو ترجیح دی جائے جو زیادہ قوی الاثر ہو۔ اگرچہ بظاہر وہ زیادہ
نمایاں نہ ہو۔

استحسان کی تعریف میں حنفیہ کا اختلاف | جس استحسان پر امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب
عمل فرمایا کرتے تھے اس کی تعریف میں فقہاء کا
اختلاف ہے۔ بعض کی تعریف یہ ہے: ”استحسان کا مطلب موجب قیاس سے روگردانی کر کے
زیادہ قوی الاثر قیاس کی طرف رجوع کرنا ہے۔“ لیکن یہ تعریف استحسان کی تمام اقسام کو شامل نہیں
ہے۔ مثلاً ایک استحسان کی قسم وہ ہے جس میں قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا بلکہ نص یا اجماع سے
استدلال کیا جاتا ہے۔ میرے خیال میں ابوالحسنؒ کو فی کی تعریف سب سے بہتر ہے جو یہ ہے: ”استحسان اس
چیز کا نام ہے کہ مجتہد ایک مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ ایک قوی تر

دلیل کی جانب رجوع کرے جو اشیاء و نظائر سے عدول کا تقاضا کرتی ہو۔

ہمارے خیال میں یہ تعریف، استحسان کی حقیقت کو سب سے زیادہ واضح کرتی ہے کیونکہ اس کی سبب انواع کو شامل ہے اور استحسان کی اساس و معرکہ و اشکاف کر دیتی ہے۔ استحسان کی اساس یہ ہے کہ ایک حکم عام قاعدہ کے خلاف ہو اور وہاں ایک ایسا امر موجود ہو جو قاعدہ کی خلاف ورزی کو اس پر ڈٹے رہنے کے بجائے شریعت کے زیادہ قریب کر دے اور اس مسئلہ میں استحسان پر عمل کرنا قیاس کے مقابلہ میں استدلال کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو یعنی یوں سمجھئے کہ استحسان ہمیشہ ایک جزئی مسئلہ میں ہٹا کرتا ہے۔ اس کے صورت و اقسام کیسے بھی ہوں، گو کلیہ قاعدہ کے مقابلہ میں اضافی قسم کا جزئی ہو۔ فقہی اس جزئی قاعدہ میں پناہ لیتا ہے۔ مبادا کلیہ قاعدہ میں مبالغہ کرنے سے وہ شریعت کے روح و مقصد سے دور نہ جا پڑے۔

یہ خفیہ کا استحسان ہے۔ فقہائے مالکیہ کا استحسان کی تعریف میں بڑا اختلاف ہے۔ ابن العربی اس کی تعریف کرتے ہیں "بعض مقتضیات میں معارضہ کی بنا پر تخصیص اور استثنا کے طریقہ کو چھوڑ کر ترک دلیل کے طریقہ کو ترجیح دینے کا نام استحسان ہے" وہ استحسان کو چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں (۱) دلیل کو بنا بر عرف چھوڑ دینا (۲) دلیل کو اجلا کی بنا پر ترک کرنا (۳) مصلحت کے لیے دلیل کو ترک کرنا (۴) سہولت اور رفع حرج کے لیے دلیل پر عمل نہ کرنا۔

ابن ابیاری اس تعریف کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "امام مالک کے نزدیک استحسان کا وہ معنی نہیں جو ابن العربی نے ذکر کیا ہے بلکہ مصلحت جزئی کو قیاس کلی کے مقابلہ میں استعمال کرنے کا نام استحسان ہے" امام مالک استدلالی مسلک کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کچھ سامان اختیار کی شرط کے ساتھ خریدے پھر فروخت ہو جائے۔ اب اس کے وارثوں میں نزاع رونما ہو کر آیا اس خریداری کو باقی رکھا جائے یا واپس کر دیا جائے۔ اس ضمن میں ائمہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ بیع فسخ کر دی جائے۔ مگر بنا بر استحسان دو صورتوں میں ہم بیع کو باقی رکھیں گے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ جب بیع کو باقی رکھنے والا وارث بیع کو رد کرتے واسطے وارث کا حقد دینا قبول کرے۔ دوسری یہ کہ بائع فروخت کردہ چیز کو واپس لینے سے انکار کر دے۔

استحسان میں ابن رشد کا قول بھی اس کے قریب قریب ہے وہ کہتے ہیں "جو استحسان بہت کثیر الاستعمال ہے اور اس میں قیاس سے بھی زیادہ عموم پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ جس قیاس پر عمل کرنے سے حکم میں افرات و مبالغہ پایا جاتا ہو۔ بعض مواضع میں اسے ایک ایسے امر کی بنا پر چھوڑ دیا (باقی صفحہ ۵۸۱)

استحسان کے اقسام | حقیقہ کے ہاں استحسان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم استحسان القیاس کہلاتی ہے جن کا یہ معنی ہے کہ مسئلہ میں دو اوصاف پائے جاتے ہوں جو دو متباہان قیاسات کے مقتضی ہوں۔ ایک ظاہر اور متبادر یعنی وہی اصطلاحی قیاس۔ دوسرا خفی، جو کسی دوسرے قاعدہ سے الحاق کا متقاضی ہو۔ اس کا نام استحسان ہے مطلب یہ کہ فقیر کے خیال میں دونوں قیاسات مسئلہ پیش آمدہ پر منطبق ہو سکتے ہیں۔ لیکن ایک قیاس ظاہر ہے جو مسئلہ کے نظائر میں عمل کرتا ہے۔ اور دوسرا قیاس اس مسئلہ میں خفی ہے کیونکہ وہ اس کے اشیاء امثال میں عمل نہیں کرتا لیکن پیش نظر مسئلہ میں ایک ایسا امر موجود ہوتا ہے جس کی بنا پر اسی خفی قیاس پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے جو اس کے نظائر میں عامل نہیں ہے۔ اسی لیے شمس الامائر ایسے استحسان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”استحسان دراصل

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۸۰) جیسے جو حکم میں تاثیر پیدا کر رہا ہو اور صرف اسی مقام سے مختص ہو۔“

ان ہر دو تعریفات کا مزاج و مائل واحد ہے اور وہ یہ کہ مجتہد اور فقیر قیاس کے نتیجہ میں پیدا شدہ جزئیات کا پابند نہ رہے بلکہ ایک مخصوص مسئلہ میں بنا بر مصلحت اپنے قیاس فقہی کو چھوڑ دے۔ بشرطیکہ اس سے کتاب و سنت کی مخالفت لازم نہ آتی ہو۔ اندریں صورت یہ دونوں تعریفات بعض مابکیر کی تعریف کے مطابق ہوں گی۔

وہ تعریف یہ ہے ”استحسان ایک ایسی دلیل کہہ سکتے ہیں جو مجتہد کے ذہن میں ہوتی ہے۔ مگر عبارت اس کا ساتھ نہیں دے سکتی اور وہ اسے ظاہر نہیں کر پاتا، یعنی استحسان وہی چیز ہے جس کو موجود معرفت میں ”روح قانون کی جانب میلان و رجحان“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ استحسان کا اعتنا زیادہ تو مجتہد کے کمال فقاہت اور اس کے باہر علوم شرعیہ ہونے پر ہے عبارت کے ساتھ نہ دینے کا یہ معنی نہیں کہ وہ اس کی وجہ مصلحت پر دلیل قائم نہیں کر سکتا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فقہی قاعدہ کو واضح نہیں کر پاتا جس پر اس کا اعتنا دہرتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مابکیر کی رائے میں استحسان دلیل کلی کے مقابل میں مصلحت جزئی پر عمل کرنے کو کہتے ہیں۔

استحسان اور مصالح مسلیمین فرق یہ ہے کہ مصلحت مسئلہ مصلحت کے اخذ کرنے کو کہتے ہیں جس کے نفی و اثبات پر کوئی خاص دلیل قائم نہ ہو۔ اور اس کا مصلحت ہونا ہی دلیل ہو۔ اس کے مقابلہ میں استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ کسی جزئی مسئلہ میں جس پر ایک ایسی دلیل کلی منطبق ہوتی ہو جو کتاب و سنت میں مذکور نہ ہو۔ تو مصلحت کے لیے اس دلیل کلی کو ترک کر دیا جائے (مصنعت)

دو قیاس جمع ہوتے ہیں۔ ایک جلی اور واضح مگر ضعیف الاثر، اسے قیاس کہتے ہیں۔ دوم قوی مگر قوی الاثر، یہ استحسان یعنی قیاس مستحسن کہلاتا ہے پس وجہ ترجیح تاثیر کی بنا پر ہے وضوح اور خفا، نہیں بلکہ مندرجہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ یہ استحسان، فقہاء الرائے کی روش اور ان کے مسلک اجتہاد کے بالکل موافق ہے۔ کیونکہ وہ نصوص سے علل الاحکام کا استنباط کرتے ہیں۔ پھر ان کے احکام میں عموم پیدا کرتے ہیں جیسا کہ قیاس کے عنوان میں گزرا۔ لہذا یہ بات قرین عقل ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو علین متعارض ہوں اور دونوں اوصاف میں سے ایک وصف کی تطبیق اس پر ممکن ہو۔ مگر وہ ظاہر ہونے کے باوجود ضعیف الاثر ہو۔ ظاہر ہونے کی وجہ یہ کہ اس مسئلہ کے تمام نظائر پر منطبق ہونا ہے دوسرا وصف اس کے مقابلے میں کو قوی ہے مگر ظاہر نہیں۔ کیونکہ وہ اس مسئلہ کے تمام نظائر و امثال پر منطبق نہیں ہوتا۔ اب فقیہ ان دونوں اوصاف میں سے قوی الاثر کو پسند کر لیتا ہے کیونکہ وہ نتیجہ پیدا کرنے کے اعتبار سے قوی تر ہے۔ اسی کا نام استحسان ہے۔ اگرچہ اپنی کثرت اور حقیقت

لہ دیکھئے المبسوط ص ۲۵ ج ۱۰۔ استحسان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "استحسان کا معنی قیاس کو ترک کر کے ایسی چیز پر عمل کرنا ہے جو لوگوں کے لیے مفید ہو بعض کا خیال ہے کہ ایسے احکام میں سہولت طلب کرنا جس کی خاص و عام کو ضرورت پڑتی ہو۔ استحسان کہلاتا ہے۔ بعض کی رائے میں استحسان کا معنی گنجائش سے فائدہ اٹھانا اور حصول راحت کی طلب ہے بعض کے نزدیک سہولت کا اقتدار راحت کی تلاش کرنا استحسان ہے۔ ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان کا مطلب عمر کو چھوڑ کر اسیر کو اختیار کرنا ہے اور یر دین کا ایک بڑا اصول ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **خَيْرُ دِينِكُمُ الْيُسْرُ**۔

اس قاعدہ کی وضاحت اس مسئلہ سے ہو سکتی ہے کہ عورت سر کی چوٹی سے لے کر قدم تک محسوس تر ہے۔ ظاہر قیاس بھی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: **السُّدْرَةُ عَوْرَةٌ مُسْتَوْرَةٌ** (عورت پر ستر ہے) مگر ضرورت کے تحت اسی کے بعض اعضا کو دیکھنے کی اجازت دی گئی اور لوگوں کے حالات کے زیادہ مفید یہی ہے۔

فقہ حنفی کے شارح سرخی فرماتے ہیں کہ استحسان کو صرف سہولت پیدا کرنے اور قیاس میں نلکوں کو روکنے کے لیے

مشروع کیا گیا ہے (مصنف اور سری روایت لفظ مستورہ کے سوا جامع ترمذی میں وارد ہے اور پہل کے لفظ جامع بیان العلم میں یہی خیر دیکھو بکھ الیسو ص ۲۱ ج ۱) اس کی سند ضعیف ہے (شرح جامع صغیر ص ۲۸ ج ۲ د ع ۱۰)

کے اعتبار سے یہ قیاس ہی ہوتا ہے کچھ اور نہیں۔

اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری مقدار میں مختلف البیان ہوں۔ نہ خریدار ابھی خرید کر وہ چیز پر قابض ہوا ہو اور نہ فروخت کرنے والے نے قیمت وصول کی ہو۔ اس صورت میں بائع اور مشتری دونوں کو قسم دی جاتی ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری کو صرف اسی زیادتی کے متعلق حلف دیا جائے جس کا بائع کو دعویٰ ہے۔ کیونکہ ایک خاص مقدار کی حد تک دونوں متعلق ہیں۔ یعنی وہ مقدار جس کا اعتراف مشتری کو بھی ہے البتہ زیادتی میں اختلاف ہے۔ بائع اس کا دعویٰ کر رہے اور مشتری انکار کرتا ہے اور عام قاعدہ یہ ہے کہ یہ گواہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور انکار کرنے والے پر قسم آتی ہے لہذا قیاس کے مطابق بائع پر حلف نہیں کیونکہ وہ مدعی ہے لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ مشتری کی طرح بائع کو بھی حلف دیا جائے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر شخص مدعی ہے اور منکر بھی۔ بائع زیادتی کا دعویٰ کر رہے جیسا کہ قبل ازیں بتایا جا چکا ہے اور مشتری اقرار کردہ قیمت ادا کرنے کے بعد استحقاق قبض کا دعویٰ کرتا ہے۔ بائع مشتری کے مستحق قبضہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتا۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک مدعی ہے اور مدعی علیہ بھی۔ لہذا دونوں میں سے کوئی بھی جب اپنے دعوے کو ثابت نہ کر سکے تو ان دونوں کو قسم دینا چاہیے۔ ہاں اگر اختلاف مشتری کے قابض ہونے کے بعد رونما ہو تو بھی دونوں کو استحساناً حلف دیا جائے گا۔ استحسان قیاس کی وجہ سے نہیں بلکہ اس حدیث کے پیش نظر کہ آپ نے ارشاد فرمایا اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تعالف و تراا (جب بائع اور مشتری میں اختلاف رونما ہو اور مبیع موجود ہو تو دونوں کو حلف دیا جائے اور مبیع واپس کر دیا جائے)

اس سے معلوم ہوا کہ مبیع پر قابض ہونے سے پیشتر استحسان کی وجہ حلف خفیہ تھی اسی لیے

لأنه ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت حدیث کی کسی کتاب میں موجود نہیں۔ فقہ کی کتابوں میں ہی ہے (النفیس الجیر ص ۱۲۲)۔ ہدایہ میں مذکور ہے لیکن علامہ زبلی نے اس کی تخریج نہیں فرمائی۔ جو الفاظ حدیث کے آئے ہیں وہ یہ ہیں اذا اختلف البيعان وليس بينهما يذنة قال قول صاحب السلعة اذ ترا دان (منتقى) یعنی "اختلاف کی صورت میں بائع کے قول کے مطابق فیصلہ ہو گا۔" مسئلہ کی تحقیق نیل الاوطار میں کیجئے (ع۔ ح۔)

یہ حکم تمام معاملات کی طرف متعدی ہوتا ہے بشرطیکہ اختلاف قبضہ سے پیشتر رونما ہو، اگر اختلاف ایک فریق خود اور دوسرے کے وارثوں میں ظہور پذیر ہو تو بھی یہی صورت ہوگی۔ اس لیے کہ جس استحسان کا سبب علت خفیہ ہو، عموم علت کی بنا پر وہ متعدی ہوتا ہے۔ چنانچہ قیاس کی بحث میں گزرا۔ قبضہ کرنے کے بعد جو استحسان ہوتا ہے وہ حدیث کی بنا پر ہے لہذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور دوسرے معاملات کی جانب متعدی نہ ہوگا اور اس حال میں ہوگا جب اختلاف بذات خود بائع اور مشتری میں ہو نہ کہ ان کے وارثوں وغیرہ میں۔

اس قسم کے استحسان کی مثال درندہ پرندوں کا پس خوردہ ہے۔ درندہ پرندے غیر ماکول اللحم ہونے کے اعتبار سے چار پایہ درندوں کی طرح ہیں اور ان کا گوشت بھی اسی طرح نجس ہے چونکہ چار پایہ درندوں کا جوٹھا نجس ہوتا ہے لہذا درندہ پرندوں کے بچے ہوئے پانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے جیسے حیل اور گدھ وغیرہ اور یہی قیاس کا مقفی ہے مگر استحسان ایک دوسرے خفی قیاس کی جانب ہے، جو یہ ہے کہ چار پایہ درندوں کے پس خوردہ پانی کی نجس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پانی میں ان کا لعاب شامل ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ لعاب گوشت سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ پس جب گوشت نجس ہے تو لعاب بھی نجس ہوگا۔ بخلاف ازیں گوشت خوردہ پرندے اپنی جو پرچ سے پانی پیتے ہیں اور لعاب پانی میں نہیں ڈالتے۔ لہذا نجس ہونے کی کوئی وجہ نہیں تاہم احتیاطاً فقہاء اسے مکروہ الاستعمال سمجھتے ہیں۔

بلاشبہ اس میں خفیہ علت پر عمل کیا گیا ہے کیونکہ متنازع مسئلہ میں یہ قوی التاثر ہے۔

استحسان کی دوسری قسم اور اس کی ذیلی قسمیں | استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس کا سبب ایسی علت خفیہ نہ ہو جو علت ظاہرہ سے

قوی الاثر ہو اس کا باعث کوئی دوسرا امر ہو یعنی اس کا معارض قیاس خفی نہ ہو بلکہ دوسرے مصادر شرعیہ ہوں یا ایسے امور جن کی مراعات اسلامی زاویہ نگاہ سے ضروری ہے۔ اندر میں صورت قیاس کی معارض حدیث ہوگی یا اجماع یا وہ شدید ضرورت کہ اگر اس پر عمل نہ کیا جائے تو لوگ شدید حرج میں مبتلا ہوں۔ اس صورت میں استحسان کو چند اقسام میں منقسم کرنا ہوگا۔ مثلاً استحسان سنت استحسان

لے الاغتصام (شاطبی ص ۱۴۲ ج ۲ ص ۱۰۰) صحیح یہ ہے کہ یہ جھوٹے پاک ہیں۔ (معنی ص ۴۲ ج ۱ ص ۱۰۰)

اجماع۔ استحسان ضرورت۔

استحسان سنت۔ یہ ہے کہ سنت سے قیاس کو رد کر دیا جائے جیسے حدیث میں مذکور ہے کہ بھول کر کھاپی لینے سے زورہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ قیاس کے مطابق ٹوٹ جانا چاہیے لیکن امام ابوحنیفہؒ نے حدیث کے مقابل میں قیاس کو ٹھکرا دیا جیسا کہ آپؐ سے منقول ہے۔

استحسان اجماع۔ یعنی جب قیاسی مسئلہ کے خلاف اجماع ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے مثلاً اس پر مسلمانوں کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ صنعت و حرفت والے لوگوں سے معاملہ کرنا روا ہے مگر قیاس اس کو باطل قرار دیتا ہے کیونکہ معاملہ طے کرتے وقت محل عقد موجود نہیں ہوتا۔ مگر ہر زمانہ میں علماء اسے درست سمجھتے آئے ہیں لہذا یہ اجماع ہے اور اس سے قیاس کو ترک کر کے زیادہ قوی دلیل کی جانب رجوع کر لیا گیا۔

استحسان ضرورت۔ یعنی ایسی ضرورت جو مجتہد کو قیاس کے ترک کرنے اور ضرورت کے تقاضوں پر عمل کرنے کے لیے آمادہ کرتی ہو جیسے حوض اور کنوؤں کا پاک کرنا۔ اگر قیاس پر عمل کیا جائے تو ان کی تطہیر کسی طرح ممکن ہی نہیں کیونکہ بقول صاحب کشف الاستار:

”حوض یا کنوئیں پر پانی ڈال کر اسے پاک نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح جو پانی حوض میں موجود ہے یا کنوئیں سے پھوٹ رہا ہے وہ نجس پانی سے ملتے ہی پلید ہو جاتا ہے اسی طرح ڈول پانی میں ڈالتے ہی نجس ہو جاتا ہے اور حالت نجاست ہی میں اسے بار بار کنوئیں میں ڈالا جاتا ہے۔ لہذا شدید ضرورت کی بنا پر ترک قیاس کو مستحسن خیال کیا گیا ہے کیونکہ ضرورت بھی احکام کے ساتھ کرنے میں عظیم تاثیر رکھتی ہے۔“

اسی لیے حصول طہارت کے لیے ڈولوں کی تعداد میں فقہاء کے یہاں بہت اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ فقہ حنفی کی کتب میں مذکور ہے۔

استحسان کی اسی قسم میں دراصل قیاس کو ایک ثابت شدہ شرعی دلیل یا ایک ضابطہ کلیہ کی بنا پر نظر انداز کر دیا گیا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ بنا بر ضرورت بعض ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں اور اس کی غرض صرف لوگوں کو سہولت پہنچانا ہے۔

ملہ مخزنج اور گزری (ج-ح) ملہ اور مزید تحقیق کے لیے دیکھیے سعایہ ص ۲۲۱-۲۲۸ ج ۱ (ع-ح)

استحسان کی حیثیت فقہ حنفی میں | یہ ہے استحسان حسب تعریحات علماء اصول حنفیہ ایسے انہوں نے مستند کیا اور اسے تطبیق دی۔ استنباط کا ماخذ امام ابوحنیفہؒ سے منقول فروعات تھیں۔ مقام تطبیق بھی فروعات ہی ہیں۔ لہذا ہمیں وثوق سے کہنا پڑتا ہے کہ استحسان کے قواعد بڑے پختہ اور درست تھے۔

اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ جن دلائل کے تعارض کا ذکر حنفیہ کرتے ہیں امام ابوحنیفہؒ ان سے بے خبر نہ تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب قیاس میں آپ قباحات محسوس کرتے یا سمجھتے کہ وہ لوگوں کے تعامل سے سازگار نہیں یا حدیث کے مخالف ہے تو اس کو ترک کر دیتے نیز اپنے شہر کے فقہاء کے مسلک کی پابندی فرماتے۔ پس ان جملہ اسباب کے پیش نظر اپنے قیاسات کو ترک کر دیتے تھے۔ انہی علل مطردہ کو بعض مسائل پر تطبیق دینے میں جب آپ کوئی قباحات دیکھتے اور قیاس کو چھوڑ دیتے تو یہ ترک قیاس، علماء کے یہاں "استحسان" کہلاتا تھا۔ لہذا استحسان امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں استنباط مسائل کا ایک مصدر اور اصول ہے۔ اگرچہ یہ منقول نہیں کہ آپ نے استحسان کے قواعد اور اس کے اقسام وضع کئے ہوں۔ اس کی تعریف بیان کی ہو یا موازین مقرر کئے ہوں۔

قیاس اور استحسان میں تعارض | استحسان کا بیان ختم کرنے سے پیشتر ہم ایک مسئلہ کی جانب اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں جو مذہب حنفی کے علماء استخراج کے

یہاں بڑا معرکہ الارارہا۔ وہ یہ ہے کہ جن مسائل میں قیاس و استحسان دونوں کے موجبات پائے جاتے ہیں کیا وہ ایسے مسائل شمار ہوں گے جن میں دو قول قرار دیئے جائیں ایک قیاسی، دوسرا استحضانی پھر استحضانی کو قیاسی کے مقابل میں لائق ترجیح سمجھا جائے اور قیاسی مسئلہ کو مروج تصور کیا جائے۔ یا یہ کہ ان مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کا صرف ایک ہی قول ہے اور وہی جو استحضانی ہوگا؟

میں اس سوال کے جواب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جانب قیاس کو امام صاحبؒ کا مذہب نہیں مانا جاسکتا اس لیے کہ یہ قول ہونا آپ سے منقول نہیں۔ پھر جوابات آپ نے فرمائے ہیں اس کو آپ کا مذہب کیسے قرار دیا جاسکتا ہے خصوصاً جب یہ بھی مروی ہے کہ قیاس میں کوئی قباحات ہوتی تو اس کو چھوڑ کر آپ استحسان کو اختیار کرتے۔ بنا بریں یہ کیونکر جائز ہو سکتا ہے کہ جس قول کو آپ نے ترک کر دیا ہوا دوسرے پر انطباق حکم کو آپ قبیح خیال فرماتے ہوں، اس کو آپ کی طرف

منسوب کیا جائے، یعنی جس چیز پر آپ قیاس ہوئے گا حکم لگا رہے ہیں وہ کیسے آپ کی رائے ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں استحسان کی اس قسم میں جہاں حدیث پر عمل کیا جاتا ہے کوئی شخص یہ کیونکر کہہ سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی غلال مسئلہ میں رائے قیاسی ہے۔ حالانکہ آپ نے اسے اتباع حدیث کے پیش نظر ترک کر دیا تھا اور اس کی وضاحت کر دی تھی کہ موجب قیاس کو چھوڑنے کی وجہ حدیث کا پایا جانا ہے۔ اجماع اور ضرورت میں بھی معاملہ یوں ہی ہے مطلب یہ کہ امام ابوحنیفہؒ بیان کردہ امور کے پیش نظر ان مسائل میں موجبات قیاس پر عمل نہیں کرتے پھر یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ قیاس کے طریقہ پر عمل کرنا بھی آپ کا قول ہے؟

سرخسی ان قائلین کی غلطی واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”ہمارے بعض متاخرین کا خیال ہے کہ مقام استحسان میں گوا استحسان پر عمل کرنا افضل ہے مگر قیاس پر بھی عمل کرنا جائز ہے، مگر میرے نزدیک یہ وہم سے زیادہ نہیں، کیونکہ حنفی فقہ کی عام کتب میں یہ الفاظ مذکور ہوتے ہیں: ”مگر ہم نے یہ قیاس ترک کر دیا ہے“۔ بھلا متروک پر عمل کیونکر جائز ہو سکتا ہے؟ بعض اوقات امام ابوحنیفہؒ فرماتے: ”میں قیاس پر عمل کرنے میں قباحیت محسوس کرتا ہوں“۔ اور یہ ایک بدیہی امر ہے کہ شرعیت میں جس بات پر عمل کرنا درست ہو اسے قیاس خیال کرنا کفر ہے۔ حاصل یہ کہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس بالکل متروک ہے۔ اس لیے جو ناناواں ہو وہ طاقت ور کے مقابلہ میں گریں جاتا ہے۔ ان واضح اقوال سے اس شخص کی غلطی ظاہر ہوتی ہے جو اس جگہ طریق قیاس کو بھی استحسان کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی ایک رائے قرار دیتا ہے۔

لے کشف الاسرار ص ۱۲۴ ج ۴ لے بحث کے آخر میں ایک گزارش ملاحظہ فرمائیے۔

موجودہ دور میں ”استحسان“ اور ”مصالح و مصلحہ“ کو مصری اہل قلم و ادراک کے مقلد عام طور سے مخصوص مصالح و مصلحتوں میں بعض نیک نیتی پرستی ہیں اور اکثر جگہ فساد اعراض بھی ہیں، کی بنا پر جس طرح پیش کر رہے ہیں۔ اس کے پیش نظر ضروری ہے کہ ان میں بوری بصیرت حاصل کرنے کے لیے کم از کم مندرجہ ذیل کتابوں کے متعلقہ مباحث پر ایک تحقیقی نظر ضرور ڈال لی جائے۔ (الرسالہ باب الاستحسان) کتاب الباطل الاستحسان، الاحکام (ابن حزم)، احکام (آمدی)، المستصفیٰ (غزالی)، ارشاد النقول (شوکانی)

واقعہ یہ ہے کہ ”استحسان“ کے بحث میں ہمارے فقہاء کی ”بیشان تعبیری“ (باقی بر صفحہ ۵۸۸)

(۴۴)

عرف و عادت

عرف کا درجہ ہم یہاں اپنے وہ کلمات دہرانا چاہتے ہیں جو قبل ازیں ہم نے امام ابو حنیفہؒ کے اصول بیان کرتے ہوئے تحریر کئے تھے کہ وہ آپ کے استنباط کی اساس تھے۔ سیل بن مزاحم کہتے ہیں۔ ”ابو حنیفہؒ کا کلام عبارت ہے قابل اعتماد چیز کو اخذ کرنے، قبیح

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۸۷) ع شد پریشاں غراب من از کثرت تعمیر با۔ کا مصداق ہو کر رہ گئی ہے۔ ہمارا تجدید زدہ طبقہ اس قسم کی بحثوں کو جس طرح اچھا رہا ہے اس سے حضرت امام شافعیؒ کی مؤنانہ فرست کا وہ خدشہ سامنے آ رہا ہے جس کی انہوں نے (الرسالہ ص ۵۰۵) اور اپنی بے نظیر کتاب البطل الاستحان (ص ۲۷۲) مندرجہ کتاب الام ج ۷ میں نشان دہی فرمائی ہے یعنی اگر ”استحان“ یا ”مصلحت“ کے عنوان سے ”اجتہاد“ کی غیر ضروری راہ کھول دی جائے تو ہر بوالہوس کھل کھیلنے کا موقع نکال لے گا اور قرآن و حدیث کی نصوص کا کوئی احترام باقی نہ رہے گا بلکہ ان کو معاذ اللہ کھلونا بنانے کی کوشش کی جائے گی۔ اور غور سے دیکھا جائے تو حاکموں کی سیاسیات میں، صوفیوں کی عبادات میں اور عوام کے معاملات میں جتنی بدعات داخل ہوئی یا ہو رہی ہیں وہ بقول شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲-۲۳ ج ۵) مالک کی ”مصلحت“ حنفیہ کے ”استحان“ اور صوفیوں کے ”ذوق“ کے راستہ سے آئی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ نیت درست، قرآن و حدیث و دلوں پر ایمان صحیح اور ان میں بطریق صحابہؓ گمراہی بصیرت حاصل ہو تو ہر دور کے ہر قسم کے مسائل اسی سرچشمہ سے حل کئے جاسکتے ہیں اور ان شبہات قسم کے ”اصولوں“ کی کوئی ضرورت نہیں رہتی واللہ یقول الحق وهو یهدی السبیل (ع ج) (حاشیہ صفحہ ۵۸۷) ملہ المتصفیٰ میں ہے۔ ”جو بات عقل اعتبار سے ذہن میں راسخ ہو اور طابع سلیمہ کے میاں قابل قبول ہو اسے عرف

(باقی بر صفحہ ۵۸۹)

اور عادت کہتے ہیں۔“

سے دور رہنے اور لوگوں کے معاملات میں غور کرنے سے جب تک لوگوں کے معاملات، قیاس سے کام لینے میں درست رہنے آپ سب امور کے مطابق جاری رکھتے تھے جب قیاس میں کوئی قیاحت دیکھتے تو معاملات کو استحسان کے مطابق حل کرتے جب تک کہ استحسان کام دیتا رہتا جب اس کا امکان بھی نہ ہوتا تو لوگوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے، اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے پہلی یہ کہ جب نص نہ ہوتی تو آپ لوگوں کے امور کو قیاس اور استحسان کی روشنی میں حل کرتے۔ نیز یہ کہ ان ہر دو میں سے جو زیادہ امن و سلامتی پر مبنی حالات کے زیادہ موافق اور شرعی مقاصد سے زیادہ قریب ہوتا اسے اخذ کرتے۔

دوسری یہ کہ جب کسی مسئلہ میں قیاس و استحسان سے کام نہ چلتا تو لوگوں کے تعامل کو دیکھتے تعامل سے مراد وہ عرف ہے جو لوگوں میں عام طور سے جاری ہو۔ آپ عرف پر اس وقت عمل کرتے جب کتاب و سنت اور اجماع امت میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہوتی۔ نہ قیاس و استحسان پر محمول کرنے کا کوئی امکان ہوتا خواہ وہ استحسان قیاس ہو استحسان حدیث، استحسان اجماع یا استحسان ضرورت۔ ان صورتوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکتی تو عرف پر عمل کرتے تھے۔

خلاصہ کلام یہ کہ آپ عرف کو شریعت کے مصدر و مآخذ یا ایک دینی قاعدہ کی حیثیت دیتے تھے۔ اور جب دوسری کوئی دلیل نہ ہوتی اس وقت اسی کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

فقہائے حنفیہ کا نظریہ | جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ عرف، استنباط مسائل کے لیے ایک فقہی اصول ہے۔ اسی طرح آپ کے مجتہدین مذہب اور

مختصین سے بھی ایسی روایات منقول ہیں۔ علامہ البیہری کی شرح الاشباہ والنظائر میں ہے: ”عرف

(بقیہ اشباہ) صفحہ ۵۸۸) شرح التحریر میں لکھا ہے: ”عادت کا لفظ معاشرت سے ماخوذ ہے۔ نکاح و اعادہ کی وجہ سے ایک بات نفس و عقل

ابن عابدین کے رسالہ العرف میں ہے ”عادت کا لفظ معاشرت سے ماخوذ ہے۔ نکاح و اعادہ کی وجہ سے ایک بات نفس و عقل

میں راسخ ہو جاتی ہے اور کسی تعلق اور قرینہ کے بغیر عام طور سے قبول کی جاتی ہے اور اس طرح وہ حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے

مصدق کے اعتبار سے عادت اور عرف ایک ہی چیز ہے اگرچہ مفہم کے اعتبار سے مختلف ہیں اس سے واضح ہوتا ہے

کہ کسی قوم کا عرف اور عادت فقہائے شریعت کی نظر میں ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ یا کم از کم ان دونوں کا نتیجہ ایک ہے

اگرچہ مفہم لفظ کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ (مصنف)

سے جو بات ثابت ہو وہ شرعی دلیل سے ثابت منظور ہوگی۔
 ایسے ہی مبسوط سرخی میں جو یہ لکھا ہے کہ ”جو مسئلہ معروف سے ثابت ہو وہ گویا نص سے ثابت ہے۔“ تو اس کا بھی غالباً مطلب یہ ہے کہ جو بات عرف سے ثابت شدہ ہو وہ دلیل سے ثابت ہے کیونکہ نص کی عدم موجودگی کی صورت میں عرف بھی نص کی طرح قابلِ اعتماد ہے۔
 عرف کے شرعی دلیل ہونے کا ثبوت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس **دلائل** قول سے ملتا ہے۔ فرماتے ہیں :

ما را۱۸ المسلمون حنا فھو ”جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ خدا کے نزدیک عند اللہ حسن ہے“ بھی اچھی ہے۔

اس قول کی عبارت اور مفہوم سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے عرف عام میں جس چیز کو اچھا سمجھتے ہیں اسے خیال کیا جاتا ہو وہ بلاشبہ حسن ہے اور عرف عام کی مخالفت کرنے میں حرج اور دشواری پائی جاتی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج)
 علماء جب یہ کہتے ہیں کہ عرف اصول استنباط میں سے ایک اصول ہے تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جہاں کتاب و سنت کی کوئی دلیل نہ ہو وہاں عرف پر عمل کیا جاتا ہے۔ جب عرف عام کتاب و سنت کے خلاف ہر جیسے بعض اوقات لوگوں میں شراب نوشی اور سود خوری کا چرچا ہو جاتا ہے اور اسی طرح دیگر محرمات عام طور سے رائج ہو جاتے ہیں تو ایسا عرف مردود ہے کیونکہ اسے معتبر سمجھنے سے ترک نص لازم آتا ہے۔ اس کا اتباع جو نقصانی خواہش کی پیروی ہوگی۔ اور اس سے شریعت کا ابطال لازم آئے گا۔ شریعت اس لیے نہیں آئی کہ محرمات کو ردواج دیا جائے۔ اگر منہیات شریعیہ کا عام چرچا بھی ہو تو ان کا انسداد کرنا چاہیے نہ کہ انہیں رائج کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

لہٰذا یہ قول مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے۔ مگر بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ قول کسی حدیث کی کتاب میں مرفوع حدیث کچھ حیثیت سے مذکور نہیں ہے بلکہ یہ صرف عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔

امام احمد نے مسند میں اسے موقوف روایت کی حیثیت سے ذکر کیا ہے (مصنف ملاحظہ ہو منہاج الامام احمد

ص ۲۱ ج ۵ طبع المعارف نیز المقاصد الحسنی ص ۲۶ و نصب الراية ص ۱۲۲ ج ۲ (ع-ح)

عرف عام آثار کے مقابل میں بھی نہیں ٹھہر سکتا۔ ہاں اس میں اختلاف ہے کہ آیا عرف عام قیاس کا مقابلہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ ابن عابدین کہتے ہیں: اگر دلیل (یعنی نص کا حکم) عام ہو اور اس کے بعض افراد میں عرف اس کے خلاف ہو یا دلیل قیاس ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ وہ عرف عام ہو، کیونکہ عرف عام مخصوص ہو سکتا ہے اور اس سے قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے جیسا کہ مسئلہ تصناع راڈور دے کر چیز تیار کرانا یا حمام میں داخل ہونے کے مسئلہ یا مشک سے پانی پینے کے مسئلہ میں فقہاء نے تصریح کی ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ عرف اگر عام ہو اور من کل الوجوه نص کے خلاف نہ ہو تو وہ معتبر ہوگا (یعنی نص اس سے مخصوص ہو سکے گا) پھر قیاس تو بدرجہ اولیٰ اس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا کیونکہ قیاس اس صورت میں مذموم ہوگا۔ بلکہ فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ لوگوں کا تعامل اگر عمومی حیثیت رکھتا ہو تو اس سے نص عام کی تفصیل کی جاسکتی ہے۔ مثلاً حدیث میں نہی وارد ہوئی ہے کہ جو چیز اپنے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا منع ملے۔ مگر قدیم زمانہ سے لوگ مناعیت پیشہ لوگوں سے معاملہ کرتے چلے آئے ہیں۔ پس یہ تعامل نص کا مخصوص ہوگا اور نہی دوسرے مقامات پر محمول کی جائے گی۔

اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ مشروط بیع کو حدیث نبوی میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے صاحبین فرماتے ہیں کہ جس شرط میں بائع یا مشتری میں سے ایک کو فائدہ پہنچتا ہو اور اسے عقد بیع میں ضروری قرار دیا جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ مگر حیب بیع کا معاملہ شرط کا تقاضا کرنا ہو تو تب درست ہے۔ جیسے بیع سے قبل قیمت ادا کر دینا۔ یا جب بیع کا مقصد بچہ اور موکد ہو جاتا ہو جیسے حرم میں کسی کو صاف بنانے کی شرط یا اس شرط کے بارے میں کوئی نص وارد ہوئی ہو جیسے کہ قیمت کو مؤجل کرنے کی شرط۔

یا وہ شرط عرف عام میں رائج ہو۔ ان تمام صورتوں میں وہ شرط درست تصور کی جائے گی اور اس سے بیع فاسد نہ ہوگی۔ یہاں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین نے عرف عام کو نبی کا مخصوص قرار دیا ہے۔ جیسے آثار سے تفصیل ہو سکتی ہے۔ امام زفرؒ اس کے خلاف ہیں اور عرف عام میں پائی جانے والی شرط کو بیع کی مجوز نہیں تسلیم کرتے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام زفرؒ

ملے یعنی بیع مالیں عندہ۔ کتب حدیث متداولہ میں یہ حدیث موجود ہے (ع. ح.)

اپنے ائمہ ثلاثہ کی طرح عرف کو عمومِ نص کا مختص نہیں مانتے۔

عرف عام سے مراد کیا ہے؟ وہ عرف جو امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے یہاں حجت ہے اور جس کے متعلق آپ کے بعد محدثین فی المذہب کہا کرتے تھے کہ لوگوں کا عرف و تعامل حجت ہے جس سے قیاس کو نزدیک کیا جاسکتا ہے اور اس سے آثار کی تخصیص کی جاسکتی ہے۔ اس سے مراد عرف عام ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کے عموم کا کیا مفہوم ہے؟

ہمیں معلوم ہے کہ فقہاء صنعت پیشہ لوگوں سے معاملہ کرنے کو قیاس کی رو سے ناجائز تصور کرتے ہیں اگر لوگوں کے تعامل کی بنا پر انہوں نے قیاس کو ترک کر دیا اور یہ ایسی بات ہے جس پر صحابہ و تابعین اور مختلف زمانوں کے علماء میں سے کسی نے اعتراض نہیں کیا اور یہی تسلیم کرتے چلے آئے کہ عرف عام حجت ہے اور اس سے قیاس کو نظر انداز کر دیا جائے گا لیکن کیا جو عرف مختص آثار اور تاریخ قیاس ہو سکتا ہے۔ اس سے مراد صحابہ کے زمانہ سے لے کر عام لوگوں کا عرف ہے جس پر نہ صحابہؓ نے اعتراض کیا نہ تابعین نے اور نہ کسی عالم دین نے؛ — ظاہر ہے کہ یہ عرف نہیں۔ بلکہ یہ اجماع ہے یا اس سے بھی بڑھ کر یوں کہے کہ اجماع کی مکمل ترین شکل ہے عرف عام میں اس سے زیادہ عموم پایا جاتا ہے۔

عرف عام و عرف خاص اس لیے کہ عرف عام وہ عرف ہے جو جملہ بلاد و امصار میں جا ہو اس کے مقابل عرف خاص ہے۔ یعنی ایک شہر کا عرف۔

ایک قوم کا عرف مثلاً تجارت کا عرف، کس آئول کا عرف و علیٰ ہذا القیاس۔ عرف خاص مطلقاً نص کا مقابلہ نہیں کر سکتا خواہ نص ہو یا عام۔ البتہ عرف خاص اس قیاس کے راستہ میں ضرور حاصل ہو جاتا ہے جس کی علت قطعی نہ ہو یا جو قیاس وضاحت کے اعتبار سے نص کا مشابہ ہو۔ عرف خاص صرف اسی شہر پر چسپاں ہو گا جن کا وہ عرف ہو اور دوسرے شہروں پر لاگو نہیں ہوتا۔

عرف عام اور دیگر ادلہ شرعیہ اس کلام سے معلوم ہوا کہ مذہب حقیقی کے اہل تخریج کی رائے میں عرف عام سے نص کی تخصیص جائز ہے۔ اگر نص عام ہو اور اس سے قیاس کو نزدیک کیا جاسکتا ہے۔ اگر عرف عام ہر لحاظ سے مخالف نص ہو تو اسے ناقابل

انتقادات سمجھ کر ترک کر دیا جائے گا۔ ایسے ہی عرف خاص کے مقابل میں قیاس ظنی علت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس قیاس کی تطبیق فروعات پر انہیں اہل شہر یا اسی قوم کے اعتبار سے ترک کر دی جاتی ہے جن کا وہ عرف ہوتا ہے وہ قیاس دوسرے لوگوں کے یہاں قابل عمل ہوگا اور متروک قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرف عام سے قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اور نص مخصوص ہر جایا کرتی ہے۔ یہ بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے اس قول خلاف ہے کہ آپ اسی صورت میں عرف عام پر عمل کرتے تھے جب قیاس اور استحسان سے کام نہ چلتا اور ان کے یہاں عرف عام کو اسی وقت دلیل سمجھا جاتا جب کوئی اور دلیل نہ ہوتی۔ لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ سہیل بن مزاحم کے نقل کردہ قول اور متاخرین علماء کے اقوال میں جمع و تطبیق کا کام بڑا آسان ہے اور وہ اس طرح کہ آپ کے قول ”جب قیاس اور استحسان جاری نہ ہوتے تو لوگوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے تھے یہاں تک کہ یہ ہے کہ اگر قیاس کو اس کے عموم پر جاری کرتے سے کوئی قیاحت لازم آتی تھی اور وہ تحسن نہیں رہتا تھا تو اس وقت آپ لوگوں کے تعامل کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔ کیونکہ علل الاحکام کا یہ دستور ہے کہ جب وہ لوگوں کے عرف و دستور سے بعید ہوں تو نہ وہ درست ہوتی ہیں اور نہ ان کی تطبیق فروعات پر موزوں ہوتی ہے۔ اس صورت میں قیاس و استحسان کا امکان نہیں رہتا۔ عرف جس نص عام کی تخصیص کرتا ہے وہ اپنی دلالت یا روایت کے اعتبار سے ظنی ہوتی ہے۔

عرف عام کے بدلنے سے فقہی احکام میں تغیر | بہر حال امام ابوحنیفہؒ نے یہی منہج مسلک اختیار کیا کہ عرف عام نص کی عدم موجودگی میں دلیل کا کام دیتا ہے بلکہ ان بعض ظنی آثار کے عموم کا مخصص بھی ہوتا ہے جن کا بعض صورتیں اس عرف عام کے منافی ہوتی ہیں جن پر تمام اقطار اسلامیہ کے مسلمان عامل ہیں، عرف عام پر عامل ہوتے کی بنا پر آپ کے مذہب میں سہولت و خشنگواری اور نفرت پائی جاتی ہے۔ حنفی مذہب کے اہل تخریج نے بھی فروعات میں اسے پیش نظر رکھا یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہ میں حدت کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔ اور یہ فقہ اس قابل ہو گیا کہ تمام زمانوں میں لوگوں کے حالات اور عرف کا ساتھ دے سکے چنانچہ بعد میں آنے والے مجتہدین ائمہ سابقین کے اجتہادات پر ٹھہری نہیں گئے۔ بلکہ

نص کی عدم موجودگی کی صورت میں اسے عرفِ عام کے تابع کر دیا۔ یعنی جب ثابت ہو جائے کہ حقیقی مذہب کی صحیح روایات کے مطابق جو حکم صادر کیا گیا ہے وہ عرفِ عام کے مخالف ہے اور کتاب و سنت کی کسی صریح دلیل پر مبنی نہیں۔ تو حقیقی مفتی کو یہ حق حاصل ہے کہ مذہب کی صریح روایات کی خلاف ورزی کرے۔ ایسا فتوے دینے سے وہ حقیقی مذہب سے خروج کرنے والا نہیں تصور کیا جائے گا۔

ابن عابدین اس مقام پر لکھتے ہیں: ”حقیقی مذہب کی ظاہر روایت کبھی صریح نصوص کتاب و سنت یا اجماع پر مبنی ہوتی ہے۔ اور مخالف نص عرفِ عام کو ناقابلِ التفات تصور کیا جاتا ہے کیونکہ بقول ابن الہمام کبھی عرف باطل بھی ہوتا ہے۔“ ابن عابدین مزید لکھتے ہیں: ”فقہی مسائل یا تو صریح نص سے ثابت ہوتے ہیں۔ یہ پہلا درجہ ہے۔ یا قیاس و اجتہاد سے ثابت ہوتے ہیں۔ بہت سے مسائل مجتہد کے نزدیک اس کے زمانہ کے عرفِ عام پر مبنی ہوتے ہیں۔ بایں طور کہ اگر وہ مجتہد جدید عرفِ عام کے زمانہ میں ہوتا تو ایسا فتویٰ نہ دیتا۔ اسی واسطے مجتہد کی یہ شرط قرار دی گئی ہے کہ اس کے لیے لوگوں کی عادت سے واقف ہونا ضروری ہے کیونکہ بہت سے مسائل زمانہ کے تغیر سے بدل جاتے ہیں کیونکہ اہل زمانہ کا عرف وہ نہیں رہتا۔ یا کوئی نئی ضرورت پیش آجاتی ہے یا اہل زمانہ میں فساد رونما ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر سابقہ احکام باقی رہیں تو اس سے مشقت اور ضرر سانی کا اندیشہ ہے۔ مزید برآں یہ شرعی قواعد کے بھی خلاف ہے جن کی اساس تحقیق و تیسر اور دفع ضرر و فساد پر رکھی گئی ہے تاکہ یہ کمالات بہترین نظام کے مطابق چلتی رہے۔ آپ دیکھیں گے کہ مشائخ مذہب مجتہد کے خیالات کی اکثر مخالفت کرتے ہیں کیونکہ وہ مسائل مجتہد کے اپنے زمانہ کے مطابق تھے اور مشائخ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ اگر وہ مجتہدان کے زمانہ میں ہوتا تو وہ بھی یہی کچھ کہتا جو ہم کہہ رہے ہیں اور مذہب کے قواعد سے استفادہ کرتا۔“

متاخرین حنفیہ کی امام ابوحنیفہؒ سے مخالفت | متاخرین نے بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی مخالفت کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانے کا عرف مخالفت کا تقاضا کرتا تھا۔ اگرچہ متاخرین امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے مقرر کردہ قواعد و اصول کی تقلید کرتے تھے۔ ابن عابدین نے اس کی بہت

لے رسائل ابن عابدین ص ۱۱۵ ۲ لے رسائل ابن عابدین ص ۱۱۶ ۲

سی مثالیں تخریر کی ہیں۔

۱۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی جھوٹی چٹھوڑی کر کے اسے مالی یا جسمانی ضرر پہنچائے تو وہ کس سزا کا مستوجب ہوگا؟ ابن عابدین کہتے ہیں: "متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ چٹھوڑا کھانے والا ضامن ہوگا حالانکہ یہ حنفی مذہب کے اس قاعدہ کے خلاف ہے کہ ضمان مباشر پر ہوتی ہے جو شخص عروفت کسی کام کا سبب اور ذریعہ ہو اس پر ضمان نہیں ہوتی۔ مگر متاخرین اس قاعدہ کے برخلاف چٹھوڑا کھانے والے کو بنا برز جرد تو بیخ ضامن قرار دیتے ہیں کیونکہ اس زمانہ میں مفسدین کی کثرت ہے بلکہ فتنہ کے زمانہ میں تو اس کے قتل کا فتویٰ بھی صادر کیا ہے۔"

۲۔ اجیر مشترک کے ضامن ہونے کا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

۳۔ متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر خاندان نے بیوی کو مجبور ادا کر دیا ہو تو بھی وہ یعنی خاوند و عورت کے حسب استعداد اسے سفر میں اپنے ہمراہ نہیں لے جاسکتا۔ اگر عورت مدخلہ ہونے کے بعد و موصولی مہر کی تصدیق نہ کرے۔ اور یہ اس لیے کہ زمانہ بگڑ چکا ہے۔ بدیں صورت وہ مہر وصول کرنے کی منکر ہوگی اور مذہب (حنفی) کا قاعدہ یہ ہے کہ جب شہادت موجود نہ ہو تو منکر کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر سمجھا جاتا ہے۔

۴۔ متاخرین نے اجارہ وقف پر یہ پابندی عائد کی ہے کہ گھروں اور دکانوں کو کرایہ پر دینے کی مدت ایک سال مقرر کرنا چاہیئے اور زرعی اراضی اور باغات کی زیادہ سے زیادہ تین سال۔

اس طرح بہت سے مسائل میں متاخرین نے ائمہ مذہب کی مخالفت کی ہے۔ کیونکہ زمانے کا عرف اس مخالفت کا تقاضا کرتا تھا۔

نیز اس لیے کہ پیش آمدہ مسئلہ میں سابقین کا اجتماع عرف سے متاثر تھا۔ اگر وہ اس زمانہ میں ہوتے تو اسے قیاس سمجھتے جیسا کہ متاخرین کے یہاں قیاس تھا۔ اور وہ بھی یہی فتویٰ دیتے۔

ابن عابدین کا امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف | میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے،

اگرچہ قول امام صاحب کا راجح فی المذہب ہے۔ ابن عابدین نے صاحبین کا قول اس لیے پسند کیا کہ وہ ان کے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے احسن، اصلح اور اعدل تھا۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ وہ عشر جو زری اور اجارہ (ٹھیکہ) کی اراضی پر عائد ہوتا ہے کیا اراضی کو اجارہ پر لینے والے پر واجب الادا ہو گا یا زمین کے مالک پر جو زمین کو اجارہ پر دے رہا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے میں عشر موجر مالک پر ہو گا۔ کیونکہ عشر کی وجہ زمین کی ملکیت ہے۔ اور زمین کا مالک موجر ہے نہ کہ متاجر صاحبین کہتے ہیں کہ عشر اجارہ پر لینے والے کے ذمہ واجب الادا ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ کھیتی سے لی جاتی ہے۔ لہذا کھیتی والا اس کا ذمہ دار ہو گا اور وہ متاجر ہے موجر نہیں۔

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اگر امام ابوحنیفہ کے قول کو تسلیم کر لیا جائے جو متقدمین کے یہاں قابل ترجیح ہے تو یہ اراضی اوقاف پر ایک بڑے ظلم کا موجب ہو گا حالانکہ ہمارے زمانہ میں اجارہ کی اراضی زیادہ تر وقف کردہ ہیں۔ ہم ان کے اصل الفاظ کا ترجمہ ذکر کرتے ہیں۔

”یہ واقعہ ہمارے زمانہ میں پیش آیا اور بار بار ہم سے پوچھا گیا۔ میں نے اس میں صاحبین کا موقف اختیار کیا ہے کیونکہ وہ بڑا صحیح قول ہے ہمارے زمانہ میں امام کے قول پر عمل کرنے سے اوقاف کی اراضی پر ظلم عظیم ہو گا جس کا کوئی قابل نہیں بات یہ ہے کہ ہمارے زمانے کا دستور ہے کہ سلطان کے کاندھے متاجریں سے عشر و خراج وصول کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ رسم بھی چل چکی ہے کہ ارباب سیاست زمین پر جزا و ان وغیرہ ہوتے ہیں سب متاجریں سے وصول کرتے ہیں دیہات اور اراضی زیادہ تر اوقاف سے تعلق رکھتے ہیں اور ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ متاجر بہت تھوڑی رقم کے معاوضہ میں زمین اجارہ پر لیتا ہے ایک بڑا گاؤں جس کا اجارہ ہزار درہم سے بھی زیادہ ہو نا چاہیے۔ وہ صرف میں درہم کے عوض لیتا ہے کیونکہ حکام اکثر متاجریں سے تاوان وغیرہ وصول کرتے رہتے ہیں جب مالک یہ پورا گاؤں میں درہم کے عوض دے دے تو کوئی مفتی یہ فتویٰ کیونکر صادر کر سکتا ہے کہ عشر وصول کرنے والا پورے گاؤں کا عشر مالک سے وصول کرے کوئی شخص ایسی بات نہیں کہہ سکتا چہ جائیکہ امام الامم و مصباح الامم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

ایسا فتویٰ دیتے۔

نہایت ضروری ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اکثر حالات میں ایسے گاؤں کا معاوضہ کیا ہوتا ہے جب الگ زیادہ اجارہ دھیکہ وصول کرے گا تو ہم امام کے قول پر فتویٰ دیں گے اور اگر ایسا ممکن نہیں اور کوئی شخص زیادہ اجارہ دینے کے لیے تیار نہیں کیونکہ حسب عادت اس سے عشر وصول کیا جاتا ہے تو اندری صورت صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا ضروری ہوگا یہ انصاف کی بات ہے جس میں مجال اختلاف نہیں ہے۔ باقی رہا یہ کہ عشر وخراج کو متاجر پر شرط قرار دینے سے امام صاحب کے قول کے مطابق اجارہ فاسد ہو جاتا ہے تو وہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق عشر وخراج متاخر کے ذمہ واجب الادا ہے اور یہ شرط اجارہ کی مفید نہیں ہے کیونکہ عقد اجارہ اس کا متقاضی ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

خلاصہ مباحث عرف عام | ہم نے ابن عابدین کا یہ طویل بیان اس لیے نقل کیا ہے کہ آپ اندازہ لگا سکیں کہ متاخرین نے کیونکر عرف و عادت سے ایسے مسائل ڈھونڈ نکالے تھے جن سے متقدمین کے برآمد کردہ تاج کی مخالفت کرتے تھے۔ مگر اس کے باوصف عرف عام کے اصول کو ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے اور وہ کیونکر عرف و عادت کے قاعدہ سے ایک میزان بنا کر متقدمین کے اقوال میں سے کسی قول کو ترجیح دیتے تھے۔ وہ عرف کو مقیاس ترجیح بنالیتے تھے۔ ابن عابدین کے زمانہ میں انہوں نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی کیونکہ عرف عام نے ان لوگوں کے قول کو عدل و انصاف کے تقاضوں کے زیادہ قریب لاکھڑا کیا تھا۔ اور یہی مسلک سیاسیات اور اقتصادیات کی مدح سے زیادہ موافق تھا۔

جب غیر منصوص مسائل میں عرف عام اس اہمیت کا حامل ہے تو یہ امر یہ حدناگزیر ہے کہ مفتی اور حاکم لوگوں کے احوال و مشنوں سے کما حقہ آگاہ ہو۔ وہ کتاب و سنت اور ان کے تحت استنباط کردہ احکام میں ماہرانہ بصیرت کا مالک ہو۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ عرف عام کے پیش نظر فتویٰ صادر کر دے حالانکہ اس کی حرمت پر نص وارد ہو چکی ہو۔

لے رسائل ابن عابدین ص ۱۴۲-۱۴۳

ہم ابن عابدین کے الفاظ پر اس بحث کا خاتمہ کرنا چاہتے ہیں۔ ابن عابدین، حاکم اور مفتی کے فرائض کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

”حاکم کے لیے ضروری ہے کہ وہ حوادثِ کلیہ، نفی مسئلہ اور لوگوں کے احوال میں بعیرت تمام رکھنا ہو تا کہ صادق و کاذب اور حقی و باطل میں امتیاز قائم کر سکے۔ پھر ایک کاردرگر سے موازنہ کرے اور پیش آمدہ واقعات میں ضروری حکم صادر کرے اور واجب کو واقعہ کے خلاف نہ کرے۔ جو مفتی عرف کے مطابق فتویٰ دینا چاہتا ہے اسے زمانہ اور اہل زمانہ کے احوال سے بخوبی واقف ہونا چاہیئے۔ نیز یہ کہ کیا یہ عرف خاص ہے یا عام؟ اور آیا یہ نص کا مخالف ہے یا نہیں؟ اس کے لیے زیبا ہے کہ کسی ماہرِ استاد کے سامنے زائر نے شاگردی ترک کرے۔ مسائل و دلائل کا یاد کر لینا اسے کافی نہیں ہے۔“

یہ ہے عرف اور یہ ہے امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب و اہل تخریج کی نگاہ میں فقہ اسلامی میں اس کی اہمیت و حیثیت۔ ائمہٴ احنافؒ نصوصِ کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں عرف عام پر عمل کرتے تھے نصوص عامہ اگر عرف عام کے خلاف ہوتی تھیں ان کی تخصیص کرتے تھے۔ جب تک ممکن ہوتا تھا قیاس فنی اور عرف میں مطابقت پیدا کرتے۔ اگر تطبیق کا امکان نہ ہوتا اور عرف قیاس کا شدید مخالفت ہوتا تو عرف کو اخذ کرتے۔ عرف خاص پر اس وقت عمل کرتے جب اس کے سوا کوئی اور دلیل نہ ہوتی تھی۔

اصول اعراف اور عادات کی حیثیت | ایسے تمام صالح اعراف و عادات اور دنیا کے

لے۔ عرف سے ائمہ کی تخصیص کے علاوہ جتنی نقطہ نظر کی وضاحت کتاب میں بہت تشنہ رہ گئی ہے۔ نظریہ اس عنوان کے اضافہ کی ضرورت سمجھی گئی جو سارے کا سارا اس فاضلانہ مقالہ کا ایک حصہ ہے جو بعنوان اسلامی قانون اور عرف و عادت مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی کے قلم سے جلد ”معارف“ ۱۰، عظیم گڑھ جلد ۸۶ بابت ستمبر و اکتوبر ۱۹۶۰ء (عدد ۲، ۳) و جلد ۸۷ بابت جنوری فروری ۱۹۶۱ء (عدد ۲، ۱) میں شائع ہوا تھا۔ یہ مقالہ پورا پڑھنے کے لائق ہے۔ مسئلہ متفقہ کی بحث کا اہم حصہ نہایت شکریہ کے ساتھ ”معارف“ جنوری ۱۹۶۱ء سے اختصاراً منقول ہے (دع۔ ج)

مردہ وضعی قوانین جن کی صالیت پر ساری دنیا کے سنجیدہ طبقہ کا اتفاق ہے اور ان سے کسی صریح اسلامی حکم یا روح شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو رہی ہو۔ ان کے بارے میں اسلامی قانون ساز اشخاص یا اداروں کا رویہ ہمیشہ ہمدردانہ رہا ہے اور آئندہ بھی ان کے بارے میں نزک و رد کی بجائے اخذ و قبول ہی کی روش اختیار کی جائے گی۔ اسلامی قانون مردہ قوانین کے تمام ایسے عناصر کو اپنے دامن میں جگہ دے گا جن سے کسی بھی انسانی طبقہ کی نہ توحقی تلفی ہوتی ہو اور نہ ان سے کوئی صریح اسلامی حد ٹوٹی ہو۔ مثلاً جمہوری ملکوں میں جو قانون اجرت راج اور نافذ ہے۔ جس کو مسلم اور غیر مسلم تمام ہی ممالک تسلیم کر چکے ہیں۔ اگر اس میں چند اصلاحیں کر دی جائیں تو اس کو بڑی آسانی سے اسلامی قانون اجرت بنایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح جمہوری ملکوں کے قانون تجارت یا بینکنگ سسٹم سے فی لفظ کوئی اختلاف نہیں ہے، اس سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ سٹے باری تبادلہ زر کے ادھار و ادھار طریقوں، بغیر کسی تجدید کے مستقبل کے سودے کی خرید و فروخت یا سود و قمار کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شعبہ ہائے زندگی کے مسائل کے بارے میں اسلام کا رویہ خواہ مخواہ ازالہ کانہیں بلکہ مالہ کا ہے یعنی حتی الامکان راج قانون کو وہ کاٹ چھانٹ کر اپنے اندر جذب کر لینے کی کوشش کرتا ہے اس کا عام اعلان ہے کہ

الحکمة ضالة المؤمن حیث
وجد ما فهو احق بها۔
”حکمت و دانائی مومن کی کھوئی ہوئی چیز ہے
وہ جہاں بھی پائے گا اس کا سب سے زیادہ متقی وہی ہے۔“

فقہائے اسی بنا پر لکھا ہے کہ
ما لم یمنص علیہ فهو محمول علی
عادات الناس لانها دالة
”ہدایا باب الریاء)
”جن مسائل میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو ان
کا فیصلہ لوگوں کے عادات و عین کے مطابق ہو
گا کیونکہ ان سے راہنما ہوتی ہے۔“

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ دنیا کے مردہ وضعی قوانین ایک خاص مادی نقطہ نظر کی غازی کرتے ہیں اور اسلامی قانون ایک مخصوص اخلاقی و فہنیت کا ترجمان ہے اور نقطہ نظر کے اس اختلاف کا اثر ان کے تمام شعبوں پر بھی پڑتا ہے۔ اس لیے محض چند ظاہری بند مبیوں سے اسے اسلامی قانون کی شکل میں کیسے تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ راقم کو اس بات سے اتفاق نہیں

ہے کہ تمام ہی معاملات میں دونوں کے نقطہ نگاہ اور اسپرٹ میں بنیادی طور پر اختلاف ہے، یہ اعتراض ہے کہ وضعی قوانین کا مقصد نظر انداز مادی خوش حالی ہے اور اسلامی قانون کے نزدیک وہ مادی خوشحالی مطلوب ہے جو اخلاق کی پابند ہو، لیکن یہاں گفتگو قانون کے ظاہری ڈھانچے پر مبنی ہے نہ کہ نقطہ نظر اور اسپرٹ پر اور پھر خالص مادی معاملات و مسائل میں وضعی قوانین کے نقطہ نظر اور اسپرٹ اور اسلامی قانون کے نقطہ نظر اور اسپرٹ میں بھی اشتراک نہ سمی کہ ان کم ظاہری مماثلت ضرور ہوتی ہے۔ مثلاً تمام ہی مادی معاملات میں دونوں قوانین کی اسپرٹ یہ ہوتی ہے کہ معاشرہ میں عدل و انصاف قائم ہو، ظلم و تعدی اور عدم مساوات نہ ہو، اس لیے ان کو ہر صورت میں غیر اسلامی اور شجر منوعہ قرار نہیں دیا جاسکتا قانون کے سلسلہ میں بنیادی عامل قربت نافذ ہے، نافذ کرنے والے افراد کا جو نقطہ نظر ہوگا اسی اعتبار سے قانون کی اسپرٹ اور اس کا ظاہری ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔ مثال کے لیے سودی بینکنگ کو لیجیٹیم جہاں تک بینکنگ کے مقصد، نقطہ نظر اور اسپرٹ کا تعلق ہے اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس سسٹم کو چلانے والوں کے ذہن میں چونکہ پائیدار اخلاقی قدروں اور تحریم و تخلیل کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لیے وہ سود کو ظلم و زیادتی یا عدل و انصاف کے خلاف نہیں سمجھتے اب اگر ان لوگوں کے ہاتھوں میں یہ نظام آجائے جو سود کو حرام سمجھتے ہوں تو وہ اس کو مضرت و اشتراک کی شکل دینے کی کوشش کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون کبھی کسی عرف یا عادت کو اپنے دامن میں اس لیے بگہ نہیں دیتا کہ وہ مروج ہے بلکہ اس کے قبولیت کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کے مزاج کے مطابق ہے یا کم از کم اس سے کوئی ٹکراؤ و تضاد نہیں ہے اسٹاذ احمد فی البون نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ

فلم یکن من طبعہ نسخ	”اسلامی شریعت کی طبعیت اور فطرت یہ نہیں ہے کہ وہ صالح عادات کو منسوخ قرار دے اور
عادات صالحۃ ولا ہدم	عادلانہ قوانین پر خط نسخ پھیرے اور اچھے مدنی
شرائع عادلۃ ولا استنکار	اصول سے اباکرے بلکہ اس کی خصوصیت یہ ہے
مدنیات فاضلۃ بل ما	کہ جن چیزوں میں بھی کچھ بہتر فوائد و مصالح پوشیدہ
کان منها کفیلا بالمصالح	ہوتے ہیں۔ ان کو وہ باقی رکھتی ہے اور اسی کے
اقرہ و اعتبرہ من	

من شریعتہ و دبر بہ
امر الناس لکن لا علی
انہ عاذاً بل علی انہ
دین فیہ مصالح
العباد فی المعاش و
المعاد لان الشارح لما
احترم المعروف بتقریر
فقد شرعہ للناس۔

مطابق لوگوں کے معاملات کی تدبیر کرتی ہے۔ لیکن
یہ بات ضرور ہے کہ وہ کسی عرف و عادت کو اس
یے باقی نہیں رکھتی کہ یہ عادت بن چکی ہے بلکہ اس
کے باقی رکھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دینی نقطہ
نظر سے اس میں بندوں کے بہت سے دینی
اور اخروی مصالح اور فوائد پوشیدہ ہوتے ہیں
اور جب شارع نے خود عرف کا لحاظ کیا ہے تو
انہوں نے دوسروں کے لیے بھی اس کو ملحوظ رکھنے
کا قانون بنا دیا ہے۔“

عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف اور تضاد کی صورتیں | عرف اور دلائل شریعت
صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ عرف کتاب و سنت کے کسی خاص حکم سے ٹکراتا ہو (۲) دوسری صورت یہ ہے
کہ عرف اور کسی عام حکم شریعت میں تعارض ہو رہا ہو (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عرف اور اجتماع
فقہاء میں تضاد پیدا ہو رہا ہو۔

نص خاص اور عرف میں ٹکراؤ کی صورت | وہ اعراف و عادات جن سے شریعت نے
یا تو مراعات رکھ دی ہے یا شریعت کے منشا
کے مطابق اسے منوع ہونا چاہیئے۔ مثلاً جاہلیت میں جنتی یا بیع منابذہ وغیرہ کا رواج تھا۔ جسے
قرآن و سنت نے منع کر دیا تو ایسے تمام اعراف و عادات کی شریعت کی نظر میں کوئی قیمت نہیں ہے
لہ کسی خاص حکم سے مراد یہاں یہ ہے کہ خاصی طور پر وہ حکم اسی عرف اور اس کے متعلقات کے متعلق ہو اور عام
سے مراد یہ ہے کہ وہ حکم تو عام ہو مگر اس میں عرف کی بعض صورتیں بھی داخل ہوں۔ اعلیٰ اصول فقہ خاص اور عام
کے الفاظ سے اس کے مفہوم کی خصوصیت اور عمومیت مراد لیتے ہیں (معارف) ۱۵۰۔ ۱۲۰ بابت فروری ۱۹۳۳ء (ع۔ ح)
ملوات نقل نہیں کی گئی ملاحظہ ہو معارف ۱۵۰۔ ۱۲۰ بابت فروری ۱۹۳۳ء (ع۔ ح)

خواہ اس کا دائرہ اثر وسیع ہو یا محدود اور جدید ہو یا قدیم، کیونکہ عرف و نص کے تصادم اور ٹکراؤ کی وہ ہی صورتیں ہوں گی۔ ایک یہ کہ عرف پر عمل کیا جائے اور نص کو چھوڑ دیا جائے۔ دوسری یہ کہ نص پر عمل کیا جائے اور عرف کو چھوڑ دیا جائے، ظاہر ہے کہ اگر نص کو ترک کر کے عرف پر عمل کیا جائے گا تو شرعی احکام کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا اس لیے کہ شرعی احکام کی حیثیت محض مشورے کی تو نہیں بلکہ وہ اپنا نفاذ بھی چاہتے ہیں۔ علامہ شامی اس صورت حال کے بارے میں لکھتے ہیں:

اذا خالفت العرف الدلیل الشرعی فان خالفه من کل وجه بان لزم منه ترك النص فلا شک فی سدادہ کتعارف الناس کثیرا من المحومات من الرباء و شرب الخمر و لیس الحریر و الذهب و غیر ذلک مما ورد تحریمہ نصاً۔
 اگر عرف اور دلائل شریعت میں من کل الوجہ مخالفت ہو یعنی عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو اس عرف کے رد کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے لوگ بہت سے محرمات مثلاً سود، شراب نوشی، ریشمی کپڑوں اور سونے کے استعمال کے عادی ہو جاتے ہیں تو ایسے محرمات جن کی حرمت نص سے ثابت ہو وہ قابل ترک ہیں۔
 (نشر العرف ص ۱۱۶)

اسی بنیاد پر شریعت نے عربوں کے بہت سے اعمال و اطوار اور معاملات کو کالعدم قرار دے دیا اسی طرح بے شمار درجہ معاشی اور معاشرتی امور میں بنیادی تبدیلی کر دی یا ان کو یکسر ختم کر دیا مثلاً جاہلیت میں بیع منابذہ، بیع ملامہ اور بیع القاء الحجور، بیع مضامین بیع ملاقیہ، بیع قانص اور بیع غائص وغیرہ کا عام رواج تھا۔ مگر قرآن نے اجمال طور پر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلی طور پر ان سب کو ممنوع قرار دے دیا۔ اور ممنوع قرار دینے کی وجہ عدم زامنی بھی تھی اور قمار بھی، آج بھی عدم زامنی خصوصیت بین الفریقین اور قمار کا جن جن معاملات میں وجود پایا جائے گا وہ خواہ کتنے ہی رواج پذیر کیوں نہ ہو گئے ہوں۔ ان کو اسلامی قانون کے نقطہ نظر سے بند زنج روہی کرنا پڑے گا۔

اسی طرح نکاح شکار اور احکام وغیرہ کی بھی آپ نے ممانعت فرمادی اور اس پر بعد میں اتنی سختی کی گئی کہ ایسے لوگوں کو مٹری میں آنے کی اجازت تک نہیں دی گئی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جوا عرف و عادات نصوص شریعت سے ٹکراتے ہیں، ان کو اسلامی قانون بڑی فراخ دلی کے ساتھ اپنے دامن میں جگہ دے گا لیکن جوا عرف و عادات شرعی حکم سے بالکل ہی ٹکراتے ہیں ان کو شریعت بہر حال رو کرے گی اور یہ رد و ترک کا رویہ ہر قانون ساز ادارہ اپنے اپنے نقطہ نظر سے اختیار کرتا ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر شرعی حدود اور امر کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، مصطفیٰ احمد زرقانی بالکل صحیح لکھا ہے :

ان العرف انما یعمل بہ فی حدود الحریۃ الّٰی ترکھا الشارِع للمکلفین فی مبادین الاعمال والالتزامات دون تولی الشارِع بنفسه تحدیدہ علیہم و الزامہ بہ بصورۃ خاصۃ والد لامکن ان تقلب الاعراف علی الزمن اسس الشرائع کلھا داسا علی عقب فتتقرض الشریعۃ بتاتاً وتصبح اثر بعد عین۔

”عرف کا دائرہ عمل اعمال و ذمہ داریوں کے انہی حدود تک وسیع رہے گا جن میں شارع نے انسان کو آزادی دی ہے نہ یہ کہ اس کا دائرہ عمل ان اعمال و ذمہ داریوں تک وسیع ہو گا جن کی تحدید شارع نے پہلے سے ایک مخصوص صورت میں کر دی ہے، اگر ایسا نہ ہو تو ہر زمانہ کے عرف و عادات شریعت کی بنیادوں ہی کو پس پشت ڈال دیتے۔ اس طرح شریعت کا پورا تار و پود بکھر کر رہ جاتا اور وہ ماضی کی یادگار رہ جاتی؟“

عرف اور نص عام میں تعارض | اگر کسی عام منصوص حکم اور عرف میں تعارض یا تضاد پیدا ہو جائے تو عرف کو ترجیح دینے یا نہ دینے کی کئی صورتیں ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہو گا کہ جس وقت وہ منصوص حکم دیا گیا وہ عرف اس وقت موجود تھا یا نہیں۔ یعنی فقہاء کی زبان میں یہ عرف العرف المقاسم ہے یا العرف المتاخر یا الحارث بعد النص ہے۔ فقہاء نے پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار کیا ہے اور دوسرے کا نہیں۔ ابن نجیم کہتے ہیں :

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما هو المقاسم السابق دون العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ ”جس عرف پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں وہ عرف مقارن ہے نہ کہ عرف

متاخرہ

المتاخر (اشباہ ص ۷۰)

وہ عرف جو رد و نص کے وقت موجود تھا۔ اس کی دو صورتیں ہیں، یہ عرف **العرف المقارن** لفظی ہے یا عرف عملی۔

عرف لفظی اگر عرف لفظی ہے تو شریعت میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شریعت کے عام حکم کو اسی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا، بشرطیکہ کوئی قرینہ عرف کی حدود سے باہر ہو جانے کا موجود نہ ہو۔ اگرچہ لغوی معنی عرفی معنی سے وسیع کیوں نہ ہو۔ مگر مخصوص حکم کے عرف کی تعیین عرف ہی کی روشنی میں کی جائے گی۔ لعنت کے وسیع معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا کیونکہ مخاطبت کی زبان اس وقت عرف ہی ہوتی ہے، اسی لیے اسی معروف و مألوف حدود کے اندر اس معنی کو رکھا جائے گا البتہ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو کہ شریعت کے حکم کا مضموم اس سے زیادہ وسیع یا محدود ہے جتنا کہ معاشرہ میں رائج ہے تو پھر عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

فلو كان شرع يقتضي الخصوص و اللفظ يقتضي العموم اعتبرا
خصوص الشرع - گویا یہ حقیقت و مجاز کے قاعدہ کی ایک صورت ہے یعنی لفظ اس وقت تک اپنی حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ مجازی معنی کے لیے کوئی قرینہ موجود نہ ہو مثال کے لیے یس، شراد، اجارہ، صوم و صلوٰۃ، حج، عدت وغیرہ کے الفاظ ہیں کہ نزول قرآن کے وقت یہ الفاظ ان ہی معانی میں لوے جاتے تھے یا لوے جانے لگے تھے۔ جن کو اس وقت ہم سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان الفاظ سے وہی مفہوم مراد لیے جائیں گے جو اس وقت معاشرہ میں رائج تھے۔ خواہ لغت کے اعتبار سے ان کا مفہوم وسیع ہو یا محدود۔

عرف عملی اگر نص عام معارض عرف لفظی نہیں بلکہ عرف عملی یا تعامل ہے تو اس کے قابل اعتبار ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی راہیں مختلف ہیں کہ اس سے نص عام میں تخصیص پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ بالکل نص کے خلاف ہے تو اس بارے میں تو یہ حکم ہے۔

التعامل بخلاف النص لا

نہیں ہے۔

يعتبر (الاشباہ ص ۷۲)

لیکن جو لوگ تخصیص کے لیے اس کو قابل اعتبار سمجھتے ہیں ان کے یہاں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

عرف عام | اگر یہ عرف علی عرف عام ہے یعنی کسی خاص گروہ، طبقے یا کسی خاص ملک کا عرف نہیں ہے تو پھر اس عرف سے منصوص کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اس سے تخصیص پیدا ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شارع نے جو عام حکم دیا ہے بظاہر امتیازات کے خلاف معلوم ہوتا ہے وہ اصلاً خلاف و معارض نہیں ہے بلکہ یہ اس حکم عام سے یہ امر متعارض خارج ہے۔

اسلامی قانون نے اس کی اجازت اس لیے دی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہو گا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہو گا جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے بلکہ اس حکم عام کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہو گا، تو گو کہ اس میں نص اور عرف دونوں پر ساتھ ساتھ تعامل ہو گا، چونکہ عرف عام سے لوگوں کو بٹانے میں بڑی قیام اور مشقیں ہوتی ہیں اس لیے ان کو ساتھ ساتھ نیا ہونا ضروری ہے۔ ابن عابدین لکھتے ہیں۔

وان لم یخالفہ من کل وجہ
بان وبرد الدلیل عاماً و العرف
خالفہ فی بعض افرادہ فان
العرف معتبران کان عاماً فان
العرف العام یصلح محصصاً
و یتربک بہ القیاس -

اگر اہل عرف میں من کل وجہ
نہ ہو وہ اس طور پر کہ نص کا حکم عام ہو اور اس
کے بعض حصے اور افراد سے عرف متعارض
ہو رہا ہو تو عرف معارض کا اعتبار اس
وقت کیا جائے گا جب وہ عرف عام ہو
اس لیے کہ عرف نص میں تخصیص پیدا کرنے کی

اسلامی اصول فقہ میں تخصیص کی تعریف یہ کی گئی ہے قصہ اللفظ العام علی بعض افرادہ
اب یہ تخصیص خواہ کسی دوسرے حکم سے معلوم ہوتی ہو یا کوئی قوی قرینہ موجود ہو۔ مثلاً قرآن میں کہا
گیا ہے احل اللہ البیع یہ حکم عام ہے۔ اس میں ہر طرح کی خرید و فروخت صحیح کہ اگر سودی
معاملات ہوں تو وہ بھی جائز ہو سکتے ہیں لیکن جب حرہ الربا کا لفظ قرآن نے معاً کہہ
دیا تو اب اس حکم عام کی تخصیص ہو گئی۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے بہت
سے طریقوں کو ناجائز قرار دیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ طریقے بھی اس حکم عام سے مستثنیٰ
ہیں۔ (معارف)

(نشر - ص ۱۶)

صلاحیت رکھتا ہے اور قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔

اس کی مثال میں فقہاء بیع استصناع کو پیش کرتے ہیں، بیع استصناع یعنی آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا قیاساً اس ارشاد نبوی کے مخالف معلوم ہوتا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی کے پاس نہ ہو اس کو نہ بیچنا چاہیئے۔ نہ لہی عن بیع ما لیس عند الانسان تو اس حکم سے پتہ چلتا ہے کہ اگر بیع بالغ کی ملک میں بروقت موجود نہ ہو تو اس کو فروخت نہ کرنا چاہیئے، لیکن جس وقت آپ نے یہ حکم دیا اس وقت بیع استصناع کا عام طور پر رواج تھا، اور اب تک یہ رواج ہے اور یہ رواج کسی ایک مخصوص ملک کا نہیں ہے بلکہ ساری دنیا کا تھا اور ہے اس لیے مجتہدین نے بیع استصناع کو اس کے اس تعامل یا عرف عام کی وجہ سے جائز رکھا تو آپ کے عمومی حکم میں اس سے اتنی تخصیص پیدا ہوگئی، اب گویا یہ سمجھا جائے گا کہ آپ نے نبی کے اس حکم عام سے بیع استصناع کو اسی طرح مستثنیٰ کر دیا جس طرح بیع مالیں عندہ سے بیع سلم اور بیع سلف کو صراحۃً مستثنیٰ کر دیا تھا، اور قیاس جو یہ چاہتا تھا کہ اسے بھی جائز نہ کیا جائے تو عرف عام کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا لیکن عرف عام سے سلسلہ میں جہاں یہ شرط ہے کہ یہ عرف مقابلہ بورود النہی ہو۔ اسی طرح یہ شرط بھی ہے یہ عرف عرف عام ہو۔ اگر عرف عام نہ ہو بلکہ عرف مشترک بھی ہو تو اس کو فقہاء نے رد کر دیا ہے۔

و عرف مشترك کی طرف بھی رجوع کرنا صحیح

والعرف المشترك لا یصح الرجوع

نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی تردد ہوتا ہے۔

(نشر ص ۱۳۲)

اگر نص عام اور عرف خاص میں تعارض ہو تو حنفی فقہاء کی رائے کے مطابق عرف خاص کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ عرف عام کے

لے حدیث کے لفظ عندہ ہیں۔ (ع - ح ۱) سلم بیع سلم کی تعریف یہ ہے بیع شئی غیر

معین مؤجل التسليم بثمن معجل۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بالغ کو پیشگی

رقم اس لیے دے دی جاتی ہے کہ وہ بیع کے پیدا کرنے یا حاصل کرنے میں اس سے مدد لے

تعجيل الثمن فيه ان يستعان به على انتاج المبيع او جلبه

(معارف)

ذریعہ تخصیص و تمیز کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ یہ شارع کا منشا بھی ہے اور ایک ضرورت عامہ بھی ہے لیکن عرف خاص کو وہ حیثیت حاصل نہیں ہے، اگر عرف خاص کو تخصیص و تمیز کا حق دے دیا جائے تو شرعی احکام کھیل بن جائیں گے۔ ایک گروہ یا ایک ملک کے عرف کی تخصیص اور تمیز ایک صورت کی متقاضی ہوگی، اور دوسرے گروہ کی کسی اور صورت کی یا عدم تخصیص کا تقاضا کرے گی۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ نص عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شارع کے منشا کی وضاحت ہو جائے تو یہ منصب عرف عام متعارف اور دانش کو دیا جاسکتا ہے لیکن عرف خاص کو نہیں دیا جاسکتا۔ ابن عابدین اور ابن نجیم دونوں حضرات نے اس کی وضاحت کی ہے۔ ابن نجیم اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص۔
 "غلامہ یہ کہ مذہب حنفی میں مفتی یہ قول یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔"

(اشباہ - ص ۷۲)

و ان كان العرف خاصا فانه لا يعتبر وهو المذهب (ص ۱۱۶)
 "حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا"

(۴۵)

تفکیر امام ابو حنیفہ کی دقیقہ سنجیاں

مطالعہ فروعات فقہیہ کی روشنی میں

امام ابو حنیفہؒ ایک باخبر اور تجربہ کار تاجر تھے، ابو حنیفہؒ تاجر کی اُمینہ دار بعض فقہی فروع | آپ نے اپنے اوقات بڑے سلیقہ سے تجارت فقہ اور عبادت میں تقسیم کر رکھے تھے۔ رات کو وہ ایک عابد شب زندہ دار تھے تو دن میں معاملات تجارت میں منہمک ہو جاتے اور خوب نفع کما تے۔ نماز فجر سے فارغ ہوتے تو درس و تدریس میں لگ جاتے فقہی مسائل کی تخریج کرتے۔ فقہ کے اصول وضع کرتے۔ آپ فقہ کے مال مسائل میں تاجرانہ انداز فکر سے متاثر نظر آتے تھے۔ تجارت سے متعلقہ اسلامی معاملات میں ایسے ماہر تاجر کی طرح سوچتے تھے جو امور تجارت میں پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اس راہ و رسم سے خوب آگاہ ہو اور لوگوں کے معاملات سے پوری طرح واقف۔ ان مسائل کو اس شخص کی طرح حل کرتے تھے جو کتاب و سنت میں ماہرانہ بصیرت رکھنے کے علاوہ لوگوں کے تعامل سے بھی بے خبر نہ ہو۔ امام صاحبؒ کی فقہی بصیرت کا اندازہ دو باتوں سے ہوتا ہے۔

اول آپؒ کا اہتمام استحسان یہاں تک کہ استحسان میں آپ نے وہ مرتبہ حاصل کیا کہ آپ کے تلامذہ میں سے کسی کو یہ درجہ نصیب نہ ہو سکا چنانچہ قبل ازیں امام محمدؒ کا یہ قول نقل ہو چکا ہے ابو حنیفہؒ فقہی قیاسات میں اپنے اصحاب سے مناظرہ کرتے تھے۔ وہ بھی آپ سے معارضہ کرتے جب آپ فرماتے میں استحسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کا حریف نہ ہو سکتا کیونکہ

آپ استخانی مسائل بکثرت لاتے تھے جن کے سامنے سب برنیا جھکا دیتے تھے۔
 استخوان پرنعل پیرا مورتے اور اس کے مطابق تخریج مسائل اور استنباط کا مطلب بھی یہی ہے
 کہ آپ لوگوں کے مصالح، ان کے تعامل اور اسلامی احکام و شرائع سے کما حقہ بہرہ ور تھے۔ خفیہ علل
 اور اوصاف مناسبہ کے استخراج، ان پر بنیاء احکام قائم کرتے۔ اور ان قیاسات خفیہ کے مقابلے
 میں ظاہری قیاسات کو رد کر دینے کے فن میں پوری مہارت رکھتے تھے جو ثبوت احکام میں
 اگرچہ مؤثر ہیں مگر ایک فقیر کے سوا دوسر کوئی شخص ان سے آگاہ نہیں۔

شاید امام صاحب کی تاجرانہ ذہانت جس میں آپ معروف تھے اور کثرت استخوان ہی
 کا نتیجہ ہے کہ دلائل کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں آپ عرف عام کو فقہ اسلامی کے اصولوں
 میں سے ایک اصول قرار دیتے تھے جن لوگوں کو فقہ حنفی کے اصولوں کی درست کا موقع ملا ہے۔
 وہ اس کی ملاحضت کر چکے ہیں چنانچہ قبل ازیں سہل بن مزاحم کا قول نقل کیا جا چکا ہے جس سے واضح
 ہوتا ہے کہ لوگوں کا تعامل اور عرف آپ کے یہاں نص کے بعد دوسرا درجہ رکھتا تھا۔ آپ اس سے
 استدلال کرتے اور اگر قیاس کی علت واضح اور قطعیت میں نصوص کے قریب قریب نہ ہوتی تو
 لوگوں کے تعامل کو قیاس پر مقدم کرتے۔ البتہ قیاس کی علت اگر واضح ہوتی تو قیاس کو ترجیح دیتے
 کیونکہ اس صورت میں وہ زیادہ لائق اعتماد ہے۔ بصورت دیگر استخوان جب قیاس سے معارض
 ہوتا تو اس پر اعتماد فرماتے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کی جو فقہ منقول ہو کر ہم تک پہنچی ہے اس میں خرید و فروخت
 کے معاملات کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے اور بیع کے اقسام بیان کئے گئے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے
 کہ دو اجمہاد کے تاجرانہ عرف عام کا کس قدر خیال رکھا گیا ہے۔ بیع کی حسب دلیل قسمیں اسی قبیل سے
 ہیں۔ مثلاً بیع مراحجہ، تولیہ، وصیہ، اشراک، سگم، اب ہم ان تینوں کے بعض اقسام ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ مناقب ابی حنیفہؒ لموفق علی ص ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ مناقب ابی حنیفہؒ لمکی ص ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴،

حقیقی فقہ کی جن کتابوں میں امام ابوحنیفہؒ کی روایات مذکور ہیں مثلاً کتب امام محمد وغیرہ ان کی فروعات فقہیہ میں بیع وشرائکے مسائل کی تفصیلات مذکور ہیں۔ شاید حقیقی فقہ اولین فقہ حقیقی جس نے بیع وشرائکے جزوی و فروعی مسائل سے تعرض کیا ہے۔ کیونکہ حقیقی فقہ کے امام بذات خود تاجر تھے اور آپ کی گفتگو اس فقیہ کی گفتگو تھی جو ذاتی طور سے تجارتی معاملات کا مشاہدہ کر چکا ہو۔ اور ان کے سمجھنے میں صرف وضع اصول اور تفریع فروعات تک محدود نہ ہو اور نہ لوگوں کے احوال و ظروف اور تعامل سے بے خبر ہو۔

ان معاملات کے احکام کی تفصیلات میں آپ کو اس نوع تجارت کی جھلک دکھائی دے گی جو امام صاحبؒ کا پیشہ تھا۔ چنانچہ بیع مرا بھہ، تولیہ، اشراک، اور پارہ جات کی بیع مسلم امام ابوحنیفہؒ آپ کو ایک ریشمی کپڑوں کے تاجر کی حیثیت میں نظر آئیں گے۔ جو کپڑوں کی تجارت کے رسم و رواج اور اس دور کے تعامل سے بخوبی آگاہ ہو۔ جو احکام بیان کرتے وقت مختلف کپڑوں کے انواع ذکر کرتا ہے۔ ان کی خصوصیات بتاتا ہے۔ ان میں تعامل کے احکام ذکر کرتا، ان کے تبادلہ کے مسائل بیان کرتا، ان کے اوصاف و کمیزات سے بحث کرتا ہے۔ غرضیکہ ہر وہ چیز بیان کرتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کپڑے کی ہر سب نوع سے باخبر تھے۔

خرید و فروخت کے اصول چہار گانہ | امام ابوحنیفہؒ اپنے اصحاب و تلامذہ کی رفاقت میں مذکورہ معاملات کے احکام میں جو تفریعات قلم بند کرتے تھے۔ وہ چار اصولوں پر مبنی ہوتی تھیں۔

اصل اول :- بیع وشراکا پہلا اصول یہ ہے کہ جو چیز بدل میں لی جائے اس سے واقفیت ضروری ہے اس لیے کہ لاعلمی موجب نزاع ہو سکتی ہے۔ اسی لیے بیع مرا بھہ، تولیہ

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۶۰۹) اور نفع نہ لیا جائے۔ بیع و ضیعہ کا معنی اصل قیمت سے کم قیمت پر فروخت کرنا ہے۔ بیع مسلم اس بیع کو کہتے ہیں جس میں قیمت نقد ادا کی جائے اور دیگر شروط مقررہ شرعیہ (بیع بعد میں حاصل کیا جائے۔ بیع مسلم میں مبیع ایک مقرر چیز جو بعد میں مامول کی جاتی ہے۔ مبیع کر مسلم فیہ اور قیمت کو اس المال کہتے ہیں۔ مصنف)

اور اشراک میں اصل قیمت معلوم ہونی چاہیئے۔ بیع مزابحہ میں نفع کی مقدار متعین ہونی چاہیئے۔ بیع سلم میں اس المال اور مسلم فیہ کا معلوم ہونا ضروری ہے کیونکہ ان امور کی لاعلمی سے بسا اوقات جھگڑے پیدا ہوتے ہیں۔ شریعت اسلامیہ میں خرید و فروخت کے معاملات کی اساس بدل سے پوری طرح آگاہ ہونا ہے تاکہ سبب خصومت نہ ہوں۔ اسی طرح ان الفاظ کا جاننا بھی ضروری ہے جن سے عقد بیع کا پتہ چل جاتا اور آئندہ کے تنازعات کا انداد ہو جاتا ہے۔ ان کے ترک کرنے سے تعلقات محبت کو ٹھیس لگتی ہے باہمی معاملات دگرگوں ہو جاتے ہیں اور فیصلہ کرنا بڑا دشوار ہو جاتا ہے۔ لہذا ان ذرائع خصومت کا سدباب کرنے کے لیے ان امور کو اچھی طرح سے جاننا ضروری ہے۔

اصل ثانی :- دوسرا اصول ربا (سود) اور شبہ ربا سے احتراز کرتا ہے۔ یہ بیع و شرا (خرید و فروخت) کے تمام اسلامی مسائل میں ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہر قسم کا سود اسلامی فقہ میں ایک بدترین کاروبار سمجھا جاتا ہے۔ کتاب و سنت میں اس کے متعلق شدید نہی وارد ہوئی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک درہم سود تیس زنا سے بھی بڑا گناہ ہے جو گوشت حرام سے پیدا ہو وہ دوزخ ہی کے لائق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ بڑی سختی سے سود خوری کو منع کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ دار الحرب میں بھی مسلم اور حربی کافر کے مابین سود کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ جب ربا کی حرمت میں یہ شدت پائی جاتی ہے تو جس معاملہ میں ربا یا شبہ ربا پایا جاتا ہو وہ کیونکہ جائز ہو گا؟ بلکہ فاسد ٹھہرے گا تاکہ سود کی جڑ ہی کٹ جائے اور مال، باطل طریقے سے کھائے

۱۔ المبسوط ص ۱۱۰ ج ۱۲ (مصحف، الترغیب والترہیب ص ۳۰ ج ۲ باب الترہیب من الربا) میں بوجہ المعجم صغیر و اوسط طبرانی لفظ یہی من اکل درہما من الربوا فهو مثل ثلاثة وثلاثين ذینہ و من نبت لحمہ من سحت فالنار اولی بہ اھدایضا مجمع الزوائد ص ۱۱۴ ج ۴ (ع ۷۰ ح) ۱۲۳ ص ۱۲ ج ۱۲

جانے سے محفوظ رہے نیز اس لیے کہ مالی معاملات کی اساس و جہت تساوی اور مساوات ہے جس کو بائع و مشتری اور شریعت اسلامیہ واقعی مساوات اور برابری کا معاملہ مانتے ہوں لیکن ظاہر ہے کہ رہا شارع کی نگاہ میں ایک باطل قسم کی زیادتی ہے۔ لہذا جو معاملات رہا پر مشتمل ہوں وہ قضائے اسلامی میں قابل احترام نہیں ہوں گے۔

اصل ثالث: تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ بیع و شراہ کے معاملات میں جہاں نص نہ ہوگی عرف کو معتبر سمجھا جائے گا جو عرف کے مطابق ہوگا اسے اخذ کیا جائے گا اور جو عرف میں داخل نہیں اسے ترک کر دیا جائے گا مثلاً بیع مراہجہ میں اصل قیمت بتاتے وقت وہ اخراجات اس میں شامل کر لئے جائیں گے جن کو عام طور سے قیمت میں شمار کیا جاتا ہے اور جو عرف عام کے مطابق اس میں شامل نہیں سمجھا جاتا اس کو قیمت میں شمار کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح کپڑوں کی قیمت بتاتے وقت درزی اور رنگریز کی اجرت اس میں شامل کر لی جائے گی کیونکہ عرف عام میں یونہی ہوتا ہے۔ کاشانی لکھتے ہیں۔

”اس میں کوئی حرج نہیں کہ دھوبی، رنگریز، تاؤ دینے والے، درزی، دلال اور اور غسال وغیرہ کی اجرت اور کرایہ اس المال میں شمار کر لیا جائے اور شمولیت ان تمام کے بیع مراہجہ اور تولیہ کی صورت میں فروخت کیا جائے۔ کیونکہ تاجر عام طور سے ان اخراجات کو اصل قیمت میں شمار کر لیا کرتے ہیں اور مسلمانوں کا عرف و عادت حدیث نبوی کے مطابق حجت مطلقہ ہے جیسا کہ مروی ہے ما زاد المسلمون حسناً فهو عند الله حسن (جو بات مسلمانوں کے نزدیک پسندیدہ ہو وہ خدا کو بھی پسند ہے) البتہ فروخت کرتے وقت یہ نہیں کہنا چاہیئے میں نے فلاں چیز اتنے میں فروخت کی ہے بلکہ یوں کہے کہ مجھے اتنے کی پڑی ہے کیونکہ پہلا جھوٹ ہے اور دوسرا بیع۔ چرواہے اور مریشیوں کے معالج کی اجرت اور اپنا ذاتی خرچ اس میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ پھر بیع مراہجہ و تولیہ اس قیمت کے مطابق انجام دینا چاہیئے جو معاملہ کرتے وقت اس نے ادا کی ہو۔ نہ کہ کچھ

اور اس ضمن میں سب اعتماد عرف و عادت پر ہو گا۔

اصل رابع: یہ جو حقائق عدویہ ہے کہ ان تمام تجارتی معاملات میں امانت داری اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب دیگر اسلامی معاملات میں امانت ایک اصل الاصول کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ انسان کے باہمی معاملات میں یہ اس النفعائل ہے تو مبالغہ و تولیہ اور بیع شرا کے دیگر اقسام میں اس کے ساتھ ساتھ یہ ایک فقہی اصول بھی ہے۔ کیونکہ مشتری ان میں بالغ کی بنائی ہوئی قیمت پر اعتماد کرتا ہے اور کسی بیئہ یا حلف کا مطالبہ نہیں کرتا لہذا اسے خیانت اور نیت سے بچانا واجب ہے۔ کاشانی لکھتے ہیں:

”امکان حد تک اس سے احتراز واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: یا ایہا

الذین امنوا لا تخفوا اللہ ورسولہ و تخفوا امانتکم

وانکم تعلمون (التوبہ)

اے ایمان والو! اللہ کی خیانت کرو نہ رسول کی، اور نہ ہی باہمی معاملات میں

خیانت کرو جانتے ہو جتنے ہوئے یہ رویہ جائز نہیں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا: من غشنا فلیس منا) (دھوکہ کرنے والا ہم سے نہیں)

یہ اصول تجارتی معاملات کی ان تمام فروع میں موجود ہیں جو امام ابو حنیفہؒ سے

منقول ہیں۔ نیز یہ اصول آپ کے دینی احساسات اور عدم حرج کے قاعدہ کے ساتھ ہی

دوسرے عام قواعد کے مطابق اور تجارتی امور میں آپ کی مہارت تامرکاً آئینہ دار تھے۔

عقود مذکورہ کی دراست اجمالیہ | اب ہم مذکورہ بالا عقود کا بالاختصار ذکر کرتے ہیں۔ اور صرف ان کے احکام بتلانا مقصود نہیں بلکہ اسلامی

بازاروں اور منڈیوں کی ایسی تفصیلات بھی ذکر کرنا ہے جس سے ان کی پوری تصویر سامنے

آئے۔ خلاصہ از البدائع کا شانی ص ۲۲۲۔ ج ۵ (مصنف) ج ۵ ص ۵۴۳ میں گزرا۔ مدارک الخ حضرت ابن

مسعود کا قول ہے۔ (ع۔ ج)

کے البدائع ص ۲۲۵۔ ج ۲ (مصنف) حدیث صحیح مسلم ص ۷۰ ج ۱ میں ہے (ع۔ ج)

آجائے۔ اگرچہ ان پر بعض پردے پڑے ہوئے ہیں اور ان کی کیفیات پر روشنی ڈالنا آسان نہیں۔ نیز ہم بتائیں گے کہ کتاب و سنت کے مسائل اور اسلامی اصولوں کے استنباط میں کس حد تک تجارت کے عرف و عادت کو پیش نظر رکھا گیا تھا۔ اس لیے ہمارا مقصد یہ ہے کہ حنفی فقہ کے مترتاج اور ایک دیانت دار تاجر خصوصاً پارچہ بات کے تقوے شعار تاجر اور ایک نجیب و بصیر عالم دین یعنی امام ابو حنیفہؒ کی عقل و فکر کے تمام گوشے سامنے آجائیں۔

بیع سلم | کمال الدین ابن الہمام کہتے ہیں: ”بیع چار قسموں میں منقسم ہے (۱) بیع مطلق (۲) مقابلہ (۳) صرف (۴) سلم۔“

وجہ حصر یہ ہے کہ بیع کرتے وقت ایک چیز کے عوض میں یا تو نقد قیمت وصول کر لی جائے گی اسے بیع مطلق کہتے ہیں یا نقد قیمت پیشگی دے کر مبیع بعد میں لی جاتی ہے اسے ”سلم“ کہتے ہیں۔ یا سونے چاندی کی بیع سونے چاندی کے معاوضہ میں ہوگی اس کا نام ”بیع صرف“ اگر ایک چیز کے عوض میں دوسری چیز ہاتھوں ہاتھ سے جائے تو یہ ”بیع مقابلہ“ کہلاتی ہے۔ اس تقسیم کے پیش نظر ”بیع سلم“ کی حقیقت یہ ہوئی کہ مبیع پر قابض ہونے سے پیشتر قیمت ادا کر دی جائے (بالفاظ دیگر) ایک مؤخر چیز کی بیع حاضر اور موجود دشمن کے عوض اور یہ کاشانی کے بقول ہے۔

”بیع سلم“ احمد جاہلیت کی مشہور بیع ہے جہاں تجارت کا زیادہ رواج ہوتا وہاں یہ بیع پائی جاتی تھی۔ چونکہ مکہ و مدینہ قدیم زمانہ سے تجارت کے مرکز چلے آتے تھے۔ اس لیے یہ بیع وہاں عام طور سے معروف تھی۔ بیع سلم کا مقصد یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کی قیمت ادا کر دے اور مبیع کو وصول نہ کرے لیکن شرط کرے کہ فلاں فلاں اوصاف سے موصوف مبیع کو وہ فلاں جگہ اور فلاں تاریخ کو وصول کرے گا۔ پھر وصولی کا منتظر ہے۔

لے فتح القدیر ص ۲۲۲ - ج ۵ - الملبوط ص ۱۲۲ جلد ۱۲ اربا البدائع ۱ - ع - ابن ہمام اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب بیع مطلق کی صورت میں مبیع مؤخر ہو تو اس پر بیع سلم کی تعلیف صادق آئے گی کیونکہ وہ عامل کی بیع اسل کے عوض میں ہے۔ افضل یہ ہے کہ یوں کہا جائے اسل (ادھار) کی بیع عامل (نقد) کے بدلہ میں۔ کیونکہ بیع سلم کی اختیاری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مبیع مؤخر ہوتا ہے۔ (مضیف)

قبل ازیں اسلام مشرق و مغرب میں صرف بری تجارت ہوا کرتی تھی۔ بحری تجارت کارواج نہ تھا۔ بلادِ عرب، فارس اور روم کے درمیان واقع تھے۔ فارس و روم میں جو تجارت ہوتی تھی۔ عرب اس کے راستہ میں واقع تھا لہذا عرب میں ایسی سرکس تیار کی گئی تھیں جن سے تجارتی سامان کے لارے ہرے قافلے گزرتے تھے۔ مکہ معظمہ و مدینہ منورہ ان تجارتی قافلوں کی گزرگاہ پر واقع تھے۔ یہ راستہ شام کو یمن سے ملتا تھا۔ ان دونوں شہروں میں ایسے تاجر پائے جاتے تھے جو شام و یمن کی تجارت میں حصہ لیتے تھے۔ وہ روم کا سامان یمن کو لے جاتے اور وہاں سے فارس پہنچاتے۔ فارس کی تجارتی اشیاء شام کو لے جاتے اور وہاں سے روم منتقل کرتے۔ اسی لیے وہ دو سفر کرتے تھے۔ موسم گرما میں شام کی طرف اور موسم سرما میں یمن کی جانب۔ اس سورت میں اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ رَایِلَف قَریش - اَلْقَهْم سَ حِلْمَا

الشتاء و الصیف - فلیعبدوا رب هذا البیت الذی اطعمهم من جوع و امنهم من خوف (یعنی قریش کے لیے سردی اور گرمی کے دو موسموں کے سفر و پُرسپ بنادیئے گئے ہیں۔ پس ان کو چاہیئے کہ اس نعمت کے شکر یہ میں اپنے رب کی عبادت کریں جس نے کھانا کھلا کر ان کی بھوک دور کی اور خوف سے امن دے دیا)

بیع سلم کارواج صرف اسی سفری تجارت میں نہ تھا جس میں ایک ملک کا سامان دوسرے ملکوں میں بھیجا جاتا تھا بلکہ باہمی معاملات میں بھی لوگ اس پر عمل کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ اہل مدینہ ایک دو سال پیشگی پھلوں کو فروخت کر دیا کرتے تھے۔ یہ دیکھ کر آپؐ نے فرمایا جو شخص سلم کرنا چاہے تو وہ کیل واپ (وزن (قول) اور مدت کی تعیین کر دے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کی تائید فرمادی تھی۔ اس لیے مسلمانوں میں یہ بدستور جاری رہی۔ صحیح بخاری میں عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ سے روایت ہے کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ کے زمانہ میں گیسوں۔ جو۔ کھجور اور منقہ میں بیع سلم کیا کرتے تھے۔ یہ

تجارت میں وسعت [جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور مختلف اقوام و اقالم

۱۔ نصب الزاویہ ۳۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱

مسلمانوں کے جھنڈے تلے جمع ہوئے تو اس سے تجارت کا میدان وسیع تر ہو گیا اور اس میں نئی نئی قسموں کا اضافہ ہوا لہذا ضروری تھا کہ بیع سلم میں بھی تنوع پیدا ہوتا اور لوگ اس میں پہلے سے زیادہ دلچسپی لیتے۔ کیونکہ تجارت میں اس کی شدید ضرورت ہے اور اس میں جو تجارتی فوائد ہیں وہ اس میں مزید دل کشی پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ بائع و مشتری دونوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے جیسے ابن الہمام اشارہ کرتے ہیں۔

”خویدار کو نفع کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ بیع سلم میں آسان ہے۔ کیونکہ بائع اس میں مقابلہ کم قیمت پر فروخت کرتا ہے جس سے خویدار فائدہ میں رہتا ہے۔ اور ہر بائع کو بھی گاہے قیمت کی نقد ضرورت ہوتی ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ آگے چل کر بیع، مشتری کے حوالہ کر کے گنا چنانچہ وہ متوقع آمدنی کی امید پر اپنی وقتی ضرورت پوری کر لیتا ہے۔“

جب بیع سلم کو قبول عام حاصل ہوا تو اس بات کی ضرورت لاحق ہوئی کہ اس کے مسائل منضبط اور ایسے قواعد وضع کئے جائیں جس سے بائع و مشتری میں تنازعہ کا امکان نہ رہے اور تجارت کے اس واجب النظام معاملہ میں تعامل کا نظم و نسق باقی رہے۔ تجارتی سامان ایک شہر سے دوسرے شہر اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو۔ ہر ملک کو دوسرے ملک کے فوائد و منافع سے مستفید ہونے کے مواقع میسر آتے رہیں۔

غالباً اولین فقہ جس نے سلم کے قوانین بنائے اور بائع و مشتری کو چند قیود کا پابند کر دیا۔ وہ اہل عراق کی فقہ تھی کیونکہ عراق میں تجارت کا دائرہ بڑا وسیع تھا۔ جملہ اکناف ارضی سے تجارتی سامان یہاں پہنچتا تھا۔ مثال کے طور پر ہندوستان، سندھ، ماوراء النہر، خراسان اور دیگر مشرقی ممالک کا سامان یہاں آتا تھا۔ جو مال منڈیوں میں موجود ہوتا وہ فروخت کر دیا جاتا۔ جو موجود نہ ہوتا اس میں بیع سلم کی جاتی جب عراق میں اسلامی حکومت کا دار الخلافہ بنایا گیا تو تجارت کو مزید فروغ حاصل ہوا۔ پہلے کو فہ دار الخلافہ قرار پایا۔ پھر بغداد اور یہ سب کچھ اجتہاد فقہی کے زمانہ میں ہوا مگر حجاز کے حالات اس سے مختلف تھے۔ جب حجاز سے اسلامی حکومت کا دارالسلطنت پہلے شام اور پھر عراق منتقل ہوا حجاز کے تجارتی اور اقتصادی حالات دیگر گوں سے فح الفہریر ۲۲۲-۵ ج-۵

ہو گئے۔ اور اب وہاں وہ مواد باقی نہ رہا جس سے فقہ کو مدد مل سکے اور تجارت کے خطہ ارضی میں پھیلے ہوئے انواع و اقسام کے متعلق اس کے فکر و نظر میں وسعت پیدا ہو۔ اس مخصوص زاویہ نگاہ سے عراقی فقہ حجازی فقہ سے گہرے سبقت لے گئے۔

تجارتی معاملات میں تنازعات سے احتراز | امام ابوحنیفہؒ کو فہ کے بازار میں آئے تو وہ مختلف قسم کے تجارتی سامان اور متنوع و

متعدد قسم کے معاملات سے بھرپور تھا، آپ بازاروں میں آمد و رفت سے تجارت کو آڑا پکے تھے۔ اس کے رسم و رواج سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔ انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ تجارتی معاملات میں جھگڑے کیونکر رونما ہوتے ہیں۔ اور ان کے نپٹانے کا طریق کیا ہے۔ وہ موجودہ اور مستقبل میں متوقع تجارتی حالات سے آگاہ تھے۔ ازالہ خصومات ہی وہ اساس تھی جس پر بیع سلم کا معاملہ مبنی تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت اپنے مخصوص مزاج کے اعتبار سے خصومات و نزاعات کی دشمن واقع ہوئی ہے۔ لہذا ہر جہالت (مہم بات) جو نزاع پیدا کر سکتی ہو یا اس کے نزاع کو جنم دینے کا احتمال ہو اس کا ازالہ ضروری ہے۔ بیع سلم کا معاملہ اس قسم کا تھا کہ اس میں خصومات سے بچاؤ ضروری تھا۔ کیونکہ بیع سلم میں بالغ اور مشتری کا تعلق صرف ایجاب و قبول سے ہی ختم نہیں ہو جاتا بلکہ مبیع کو وصول کرنے تک جاری رہتا ہے۔ بیع سلم میں متعدد امور ہیں جن میں جھگڑا پیدا ہونے کا خطرہ ہے مثلاً مبیع کی مدت وصول مقام وصول اور مسلم فیہ کے ارتقا وغیرہ۔ اگر ان امور کی پوری وضاحت نہ کی جائے تو تنازعات رونما ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ بذاتِ خود بازاروں میں اور تجارت میں یہ ملاحظہ کر چکے تھے۔ لہذا آپ ان ذرائع کا ستر باب کرنے کے درپے ہوئے تاکہ ہمیشہ کے لیے تنازعہ کا دروازہ بند کر دیا جائے۔

بیع سلم کے شرائط | عالمی تجربہ موجب نزاع ہو سکتی ہے لہذا آپ نے چھ امور کی وضاحت بیع سلم میں ضروری قرار دی تاکہ رفع جہالت کی بنا پر تنازعات نہ رونما نہ ہوں وہ چھ چیزیں یہ ہیں۔

(۱) تعریف و تعیین جنس (۲) تعیین نوع۔ اگر اس کے مختلف انواع ہوں (۳) تعیین مقدار (۴) وضاحت اوصاف (۵) تعیین مدت (۶) اس مقام کی تعیین جہاں مسلم فیہ وہ غلہ وغیرہ اشیاء

جن کی بیع کی جائے) سپرد کیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ شرط بھی معتبر ہے کہ مسلم فیہ معاملہ کے وقت سے لے کر اس کو ادا کرنے تک بازاروں میں عام طور سے دستیاب ہو نہ تاکہ بالئح اور مشتری کو یقین ہو کہ مسلم فیہ کی ادائیگی ممکن ہے۔

ان چھ امور کی تعیین دو وجہ سے ضروری ہے (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی۔ من اسلف فی شئ فلیسلف فی کیل معلوم و وزن معلوم الخ اجل معلومہ۔ (جو بیع مسلم کرنا چاہے وہ کیل و وزن اور مدت مقرر کرے) (۲) چونکہ ان امور کی لاعلمی موجب نزاع ہو سکتی ہے لہذا اس کا سد باب کرنے کے لیے تعیین ضروری ہے اس میں شبہ نہیں کہ نوع کی جہالت بھی موجب نزاع ہو سکتی ہے کیونکہ مشتری بہترین پیر خریدنا چاہتا ہے۔ اس کے برعکس ممکن ہے بالئح گھٹیا چیز دیتا ہو۔ لہذا جنس، نوع، صفت اور مقدار کی جہالت کا نتیجہ لامحالہ جھگڑوں کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ سرخی لے المیسوا میں جنس نوع اور صفت بیان کرنے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے وہ لکھتے ہیں۔ بیع مسلم کا مقصد حصول نفع ہے اور اس کا پتہ مالیت کی مقدار سے چلتا ہے اور مالیت جنس صفت اور مقدار کے تبدیل ہونے سے بدل جاتی ہے لہذا ان امور کی تعیین ضروری ہے تاکہ بالئح اور مشتری میں سے ہر ایک کو معلوم ہو کہ اس کا مقصد کیا ہے؟

کیل و وزنی اور عددی اشیاء میں بیع مسلم | تعیین مقدار کے لیے ضروری ہے کہ مسلم فیہ کیلی یا وزنی اور یا ان عددی اشیاء میں سے ہر جو تقریباً برابر ہوتی ہیں۔ اور ان میں زیادہ فرق نہیں ہوتا کیونکہ جو لاعلمی موجب نزاع ہو سکتی ہے اس کا ازالہ جمعی ہو سکتا ہے کہ مقدار اور وصف متعین ہوں اور یا کیلی اور وزنی اشیاء میں ہو سکتا ہے کیونکہ جنس، نوع، صفت اور مقدار کی تعیین کے بعد معمولی فرق باقی رہ جاتا ہے جس کی لاعلمی موجب نزاع نہیں ہو سکتی اور یوں بھی اس کا روکنا ممکن نہیں۔ اور نہ اس سے زیادہ تعریف و تعیین کا امکان ہے اور اگر ایسی جہالت کا ازالہ بھی ضروری قرار دیا جائے

لے نصب الرایص ۴۶۶

تو بیع سلم معرض وجود ہی میں نہیں آسکتی، کیونکہ اسنے معمولی فرق کا دور کرنا دشوار ہے اور اس کے دور کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ صرف حاضر اشیاء کو خرید کیا جائے اور بیع سلم سے امتزاج کیا جائے۔

”سلم“ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ایسی بیع ہے جس میں بیع کی صفات متعین کر دی جاتی ہیں اور بیع بعد میں وصول کیا جاتا ہے۔ گویا بیع قرض رہتا ہے۔ اندریں صورت اس کی توضیح و تشریح ایک وصف واضح سے ممکن ہوگی اور اس وصف متعین میں نوع، جنس، وصف اور اس مقدار کا ذکر کرنا کافی ہوگا جس میں اس کے افراد کے اندر واضح اور نمایاں فرق نہ پایا جاتا ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ بیع کیلی قرنی یا ان عدویات میں سے ہر جن کے احوال ایسے بین التفات نہیں ہوتے کہ وہ فرق تاجروں کے یہاں بھی معتبر ہو۔ یا ناپنے والے اشیاء میں سے ہوں۔ مثلاً پارچہ جات۔ نمایاں فرق ان عدویات میں ہوتا ہے جن کی قیمت میں اتنا فرق ہو جو تاجروں کے یہاں بھی معتبر ہو۔ جیسے ترلوز وغیرہ۔ اس کے مقابلہ میں عددی متقابل وہ اشیاء ہوں گی جن کی قیمت میں اتنا نمایاں فرق نہ ہو اور جسے تجارتی معتبر سمجھتے ہوں۔ جیسے انڈے جب کہ ان کی قسم متعین کر دی جائے یا جیسے مشینوں کی بنی ہوئی اشیاء جن میں یا تو بالکل فرق نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو اتنا معمولی جس کو تاجر لوگ لائق التفات نہیں سمجھتے۔ امام ابوحنیفہؒ نے عدویات متقابلہ کے بارے میں جس شدت سے کام لیا وہ آپ کے تجارتی امور میں ماہر ہونے کا نتیجہ تھے۔

حسن بن زیاد لؤلؤی روایت کرتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ شتر مرغ کے انڈوں میں بیع سلم کرنے سے منع فرماتے تھے حالانکہ وہ عموماً برابر ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ ایک تاجر تھے اور شتر مرغ کے انڈوں کو بھی ایک نجیر و بصیر تاجر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یہ انڈے مرد، کھائے ہی نہیں جاتے بلکہ ان کے چھلکے زینت کی غرض سے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ لوگوں کے عرف کے اعتبار سے ان کا استعمال بھی مختلف ہوتا ہے۔ اسی لیے ابن الہمام لکھتے ہیں۔
لے مخرجی ذکر کرتے ہیں، بیع سلم کے جو مسائل عدویات متقابلہ اور غیر متقابلہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ اسی لیے ان کا قول ہے۔ اصل هذا الجنس مروی عن ابی یوسف (مصف)

”اس کی تزییہ یہ ہے کہ لوگوں کے عرف و عادت کی عرض کو دیکھا جائے۔ اگر عرف عام میں انڈے صرف کھانے کے لیے خرید کئے جاتے ہوں جیسے دیہات میں تو ظاہر الروایت پر عمل کرنا واجب ہے اور اس طرح بیع سلم جائز ہوگی۔ اور اگر عرف میں ان کا پھلکا مقصود ہو جو قذیل کی زنجیروں میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ مضر اور دیگر بلاد عرب میں تو اس روایت پر عمل کرنا چاہیے لہذا انڈوں میں بیع سلم ناروا ہوگی“

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کتب ظاہر الروایت کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ آپ شتر مرغ کے انڈوں کو عام انڈوں کی طرح سمجھتے تھے۔ پھر بازار میں دیکھا کہ لوگ انڈوں کو مختلف اغراض کے لیے استعمال کرتے ہیں اس نئے انکشاف کی روشنی میں آپ نے فتویٰ دیا کہ ان میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ لوگ انہیں مکانات کو سجانے کے لیے خرید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان کا پھلکا بھی قیمتی ہے۔

گوشت میں بیع سلم | مسلم فیہ کا حرف کیلی یا وزنی ہونا کافی نہیں۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی مقدار اور تعریف بالوصف کو اس طریقہ سے ضبط کیا جاسکے کہ تعریف و تعیین کے بعد معمولی ہی فرق باقی رہے۔ اگر اوصاف بیان کرنے سے اس کی ضبط و تحدید کا امکان نہ ہو بلکہ توصیف کے بعد بھی اس کے افراد میں بین تفاوت پایا جاتا ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اسی قاعدہ کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز نہیں۔ کیونکہ گوشت اگرچہ ایک وزنی چیز ہے مگر وصف کے ذریعہ اس کی تعیین ممکن نہیں تعیین مقدار و صفات ذکر کرنے کے بعد بھی اس میں ایسی جہالت باقی رہتی ہے جو موجب نزاع بن سکتی ہے اور اس نزاع کا دفع کرنا ممکن نہیں ہے چنانچہ بتایا گیا ہے کہ اس میں جہالت دوراہوں سے آتی ہے

۱۔ کتب ظاہر الروایت میں مروی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ شتر مرغ کے انڈوں کو عام انڈوں کی طرح سمجھتے تھے اور ان کے نزدیک بیع سلم میں صرف شمار کرنے سے ان کی تعیین و تعریف ہوجاتی تھی لہٰذا فقہ القدیر ص ۳۲۶

ج ۵ ص ۲۰۸ ج ۵

ایک یہ کہ گوشت کا اطلاق مقصود (بوٹی جو کھائی جاتی ہے) اور غیر مقصود (مثلاً ہڈی وغیرہ) پر ہوتا ہے۔ اور اس طرح اصل مقصود کے ساتھ غیر مقصود کے اختلاف کی بنا پر گوشت کے درجات میں تفاوت پیدا ہو جاتا ہے جس سے بائع اور مشتری میں نزاع پیدا ہو سکتا ہے۔ مشتری چاہتا ہے کہ گوشت میں ہڈی نہ ہو جب کہ بائع کسی نہ کسی طرح اس میں ہڈی کو شامل کرنا چاہتا ہے۔ اگر کسی خاص عضو کے گوشت کی تعیین کر دی جائے تو بھی یہ نزاع بحال رہتا ہے۔

دوسری یہ کہ گوشت علی الاطلاق موٹے اور کمزور جانور دونوں کو شامل ہے اور لوگوں کے مقاصد اس میں مختلف ہو سکتے ہیں، یہ جہالت وصف بیان کرنے سے بھی دور نہیں ہوتی اور اس کا نتیجہ نزاع کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔

لیکن اگر گوشت میں ہڈی نہ ہونے کی شرط لگا دی جائے تو کیا اس میں بیع سلم امام ابوحنیفہ کے یہاں جائز ہوگی؟ ابن شجاع روایت کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ مگر یہ روایت کتب ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ حسب بیان ظاہر الروایۃ گوشت کی بیع دونوں صورتوں میں ناجائز ہے لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اگر جہالت کی وجہ سبب اول ہے تو ابن شجاع کا بیان منطقی اعتبار سے درست ہے۔ پس بات یہ ہے کہ جہالت کی وجہ صرف سبب اول ہی نہیں بلکہ طریق ثانی بھی اس کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ ہڈی نہ ہونے کی شرط لگانے سے جہالت کا پہلا سبب دور ہو سکتا ہے مگر دوسرا نہیں۔

مسئلہ زیر بحث میں صاحبین کا اختلاف | یہ ہے گوشت کی بیع سلم کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے جس کے دو اسباب تھے

پہلا یہ کہ آپ امکانی حد تک نزاع کو روکنا چاہتے ہیں کیونکہ تجارت میں بگاڑ پیدا کرنے اور نفع کو برباد کرنے والی جھگڑے سے زیادہ اور کوئی چیز نہیں۔ لوگوں کے تعلقات میں جو خرابی واقع ہوتی ہے وہ مزید برآں ہے۔ لہذا نہ صرف نزاع سے اجتناب ضروری ہے بلکہ ہر اس سودے سے جو اس پر منتج ہوتا ہو۔ دوسرا یہ کہ آپ کے بخاری تجربات نے بتایا کہ اس قسم کی تجارت میں لوگوں کی اصل غرض کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ لہذا اس مسئلہ میں گویا آپ

لہ المبسوط ص ۱۳۷ ج ۲ نیز البدائع للکاشانی ص ۲۱۰ ج ۵

کی رائے صرف نظری قسم کی نہ تھی بلکہ آپ کی یہ رائے عملی ہے جو لوگوں کے اغراض مقاصد سے ماخوذ و مستنبط ہے۔ بخلاف اس کے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ بائع و مشتری ایک خاص عضو کا گوشت متعین کر دیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ گوشت ایک معلوم اور موصوف وزنی چیز ہے لہذا دیگر وزنی اشیاء کی طرح اس کی بیع سلم جائز ہے۔ نیز اس لیے کہ جب اسے قرض لینا دینا جائز ہے تو سلم کیونکر ناروا ہو سکتی ہے اس میں ربا کے جاری ہونے کی وجہ بھی یہ ہے کہ یہ ایک موزونی چیز ہے لہذا اس کا حکم وہی ہوگا جو دیگر موزونی اشیاء کا۔ ہڈی بلاشبہ غیر مقصود ہے مگر اس کے اختلاط سے بیع سلم ناجائز نہیں ہو سکتی سببے کھجوریں گٹھلی بھی ملی ہوتی ہے اور وہ مقصود نہیں۔ پس اس کی بیع سلم جائز ہوگی۔ اس استدلال سے واضح ہوتا ہے کہ صاحبین نظر و قیاس سے زیادہ کام لیتے تھے اور بڑی کثرت سے قیاسات و تشبیہات استعمال کرتے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کا ذاتی رجحان اس سلسلے میں قیاسات کی طرف نہ تھا کیونکہ لوگوں کے اغراض و مقاصد کے پیش نظر قیاسات کی کوئی حقیقت نہیں۔ آپ کی نظر اس بات پر مرکوز رہتی تھی کہ لوگوں میں جھگڑے کیونکر پیدا ہوتے ہیں آپ کچھ خود ملاحظہ فرما چکے تھے کہ لوگ موٹے اور کمزور جانور کے گوشت نیز ہڈی اور ہڈی سے خالی گوشت میں جھگڑا کرتے ہیں۔ آپ نے سوچا کہ اگر اس مسئلہ میں جھگڑے کو روکنے والے کسی وصف کی تعیین بھی کر دی جائے تو یہ سب کچھ لا حاصل ہے۔ لہذا آپ نے سلم کے ناروا ہونے کا فتویٰ صادر کر دیا اور اس عام قاعدہ پر عمل کیا کہ جو جہالت بھی نزاع کا موجب ہو سکتی ہو اس سے وہ معاملہ ناجائز ٹھہرے گا۔ اس عام اصولوں کے پیش نظر آپ نے گوشت میں بیع سلم ناجائز قرار دی۔

پارچہ جات میں بیع سلم اور اس کے شرائط | یہ تھا بیع سلم کا تذکرہ کیلی وزنی اور عددیات متقاریر میں اقیاس کے مطابق ناپی جانے والی اشیاء میں بیع سلم جائز نہیں کیونکہ یہ اشیاء اموال مثلیہ میں شامل نہیں نیز تجزیہ و تقسیم ان کے حق میں ضرر رساں ہے۔ ان میں آماد و اجزاء کی قیمت اس مجموعہ کی مقدار کے مطابق مختلف ہوتی ہے جس کے وہ اجزاء ہیں مثلاً گڑہ کپڑا جو دس گڑہ کے تھان میں ہو اس کی قیمت وہ نہیں ہوتی جو اس

گز کپڑا کی جو سوگر کے سٹکان میں ہو بلکہ اس میں فرق ہوتا ہے اور اگر وہ کپڑا بالکل غیر منقسم اور بہت زیادہ مقدار میں ہو تو اس میں اور بھی زیادہ تفاوت کا امکان ہے۔ یہ قیاس کا مقتضی ہے مگر فقہاء نے استحساناً ناپی جانے والی بعض اشیاء مثلاً کپڑا اور فرشی قسم کی چیزوں کی بیع سلم جائز قرار دی ہے جن کی تحدید و تعریف اس طریق سے ممکن ہو کہ اس میں کوئی جھگڑا رونما نہ ہو سکے۔ استحسان اس اساس پر مبنی ہے کہ لوگوں میں یہ عام طور سے رائج تھا اور امام ابو حنیفہؒ صحیحاً کہ قبل ازیں بیان ہوا لوگوں کے تعامل کے پیش نظر قیاس کو چھوڑ دیا کرتے تھے۔ بشرطیکہ آپ کو اس تعامل پر پورا وثوق ہو اور کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو۔ علاوہ ازیں جب کپڑے کی نوع، صفت، طول عرض اور اس کا پتلا یا گاڑھا ہونا بیان کر دیا جائے اور اس میں زیادہ تفاوت نہ ہو تو سلم میں جھگڑا پیدا ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ جب لوگوں کے تعامل کے پیش نظر غیر مثالی ہونے کے باوجود کپڑوں میں بیع سلم کو جائز قرار دیتے ہیں تو ساتھ ہی یہ شرط بھی عائد کرتے ہیں کہ مسلم فیہ کی تعیین و تعریف اس انداز سے کر دی جائے کہ اس میں وہ جہالت نام کو نہ رہے جو نزاع کا سبب ہو سکتی ہو تاکہ پتہ چل سکے کہ معاملہ کرنے والے کا مقصد کیا ہے، اور اس طرح نزاع کا خدشہ دور ہو جاتا ہے۔ جب کپڑے کی جنس، نوع، طول و عرض سے کما حقہ اس کی تحدید و تعریف نہ ہو سکتی ہو بلکہ وزن کا اظہار ضروری سمجھا جائے اور جب کہ اختلاف وزن سے بھی کپڑے کی قیمت بدل جاتی ہو تو اندریں صورت وزن کا ذکر بھی ناگزیر ہے تاکہ اس لاعلمی کا قطعی طور سے استیصال کر دیا جو جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ ریشمی کپڑے کے تاجر تھے اس لیے اس مسئلہ میں آپ نے جو گفتگو فرمائی ہے وہ ایک خیر و بصیر تجزیہ کار تاجر کی گفتگو ہے۔ وہ اس شخص کا کلام نہیں جو صورتوں اور مفروضوں کو صرف قیاس و ظن کی روشنی میں دیکھتا ہو۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ریشمی پارچہ جات میں بیع سلم کے مسئلہ میں آپ طول و عرض بیان کرنے کے علاوہ ان کا وزن بتانا بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ وزن بتانے بغیر مالیت معلوم نہیں کی جاسکتی کپڑوں میں طول و عرض کا بیان بھی بازاروں کے عرف عام کے مطابق ہونا چاہیئے تاکہ مسلم فیہ کپڑا

کی ادائیگی ممکن ہو۔ گز کی مقدار بھی واضح کر دی جائے تاکہ مخالفت رونما ہو سکے۔

امام ابو حنیفہؒ ماہرین فن کی فنی مہارت کا اعتراف کرتے ہیں اور اختلاف کی صورت میں ان کے فیصلہ کو مسلم فیہ کے بارے میں معتبر سمجھتے ہیں۔ جب مشتری کپڑے میں عمدہ ہونے کی شرط عائد کرے اور اس کو سپرد کرتے وقت ان میں اختلاف پیدا ہو۔ خریدار کہہ رہا ہو کہ یہ عمدہ نہیں اور بائع اسے عمدہ قرار دے تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حاکم دو ماہرین فن کی طرف رجوع کرے اور ان سے دریافت کرے کہ یہ کپڑا جید ہے یا غیر جید۔ کیونکہ حاکم اس امر میں قطعی طور سے نااہل ہے۔ اس کو ان لوگوں کی رائے تسلیم کرنی پڑے گی۔ اسی طرح اگر کسی ضائع شدہ چیز کی قیمت ادا کرنے کی ضرورت لاحق ہو تو ماہرین کی خدمات سے استفادہ کیا جائے گا۔ سرخسی اس سلسلے میں لکھتے ہیں۔

”اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اصل الاصول کی حیثیت رکھتا ہے

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النحل)

(اگر تمہیں معلوم نہیں تو جاننے والوں سے پوچھ لو)

اگر دونوں ماہر متفق ہو کر کہہ رہے ہوں کہ اس پر عملی کا اطلاق تو

ہوتا ہے مگر یہ بہت عمدہ نہیں تو ”رَبِّ السَّلَمَةِ“ (مشتری) کو اس کے

قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ بائع نے اپنی شرط پوری کر دی ہے

عقد معاملہ کے وقت مبیع کا جو نام لیا گیا تھا جس ادنیٰ چیز پر اس کا اطلاق

ہو سکے گا وہی مراد لی جائے گی۔ کیونکہ اعلیٰ کے لیے کوئی حد مقرر نہیں۔

جو چیز اچھی ہوگی اس سے اوپر کوئی زیادہ اچھی بھی ہوگی۔

ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کپڑوں کے مسائل میں ایک ماہر تاجر کی طرح ہر شے

کی صفت و حرمت کی خصوصیات کو مانتے اور ان کے امتیازی اوصاف کو سمجھتے تھے۔ اسی لیے

وہ بیع سلم میں اس قید کو جائز سمجھتے تھے کہ فلاں شے کا تیار کردہ کپڑا ہو۔ مثلاً ہرات کے پارچہ جات

لے رب السلم مشتری کو کہتے ہیں کیونکہ وہ قیمت — یعنی اس المال — کا مالک ہے۔ مسلم ایہ سے مراد بائع ہے

(مفت) ۱۵۳ جلد ۱۲

میں بیع سلم کو صحیح کہتے تھے۔ مگر اس کے برعکس اگر وہ یہ کہے کہ ہرات کی گندم خریدنا چاہتا ہوں تو یہ درست نہیں۔ اس کی وجہ سرخی لکھتے ہیں۔

”بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہرات کے پارچہ جات کی بیع سلم اس لیے جائز ہے کہ ان کے ختم ہو جانے کا واہمہ نہیں۔ برخلاف اشیاء خوردنی کے۔ کیونکہ مٹی دل کے آنے پر کبھی ہرات کی خوردنی اشیاء ختم بھی ہو سکتی ہیں مگر کاروبار کا خاتمہ نہیں ہو سکتا، لیکن یہ بڑی کمزور بات ہے۔ فرق کی اصل وجہ یہ ہے کہ کپڑے کی نسبت جو ہرات کی جانب کی گئی ہے۔ یہ مسلم فیر کی جنس بتانے کے لیے ہے ایک مقام کی تعین کے لیے نہیں۔ کیونکہ ”ہر دی کپڑے“ کا یہ معنی ہے کہ جو ایک خاص انداز سے بنایا ہو خواہ وہ ہرات میں بنایا گیا ہو یا کسی دوسری جگہ اس کو ہرات کا کپڑا کہیں گے۔ کتاب میں اسی جانب اشارہ ہے جہاں یہ کہا گیا ہے کپڑے کو ہرات کی جانب منسوب کرنا اسی طرح ہے جیسے غلہ جات میں سے گندم کی تعین کرنا یعنی اس سے بیان جنس مقصود ہے اور اگر کہا جائے ”ہرات کی گندم“ تو اس سے مراد وہی گندم ہوگی جو ہرات کے شہر میں پیدا ہوتی ہو۔ دوسری جگہ کی گندم کو ہرات کی گندم نہیں کہہ سکیں گے۔ اگرچہ اسی قسم کی ہو، اس میں ایک جگہ کی تعین پائی جاتی ہے۔ اسی لیے اس کے ختم ہو جانے کا خطرہ ہوتا ہے۔“

اس سے معلوم ہوا کہ فقہ حنفی میں کپڑوں کے شہروں کی جانب منسوب کرنے کو مناعت کی ایک خاص قسم بیان کرنے پر محمول کیا جاتا ہے نہ کہ ایک مقام کی تعین پر۔ یقیناً یہ اسی شخص کا کلام ہو سکتا ہے جو بازاروں کے اخبار و احوال اور معاملات میں لوگوں کے اغراض و مقاصد سے آگاہ ہو۔

مسلم فیر کے وجود میں ائمہ کا اختلاف | امام ابو حنیفہؒ بیع سلم کی صحت کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مسلم فیر جس چیز کا یہ سود کیا جا رہا

لے ہرات، نواسان میں ایک شہر کا نام ہے (منع)

لے المبسوط ص ۷۵، جلد ۱۲

ہر مسئلہ وغیرہ معاملہ کر کے وقت بازاروں میں یا لوگوں کے پاس موجود ہو اور خریدار کو ادا کرنے تک موجود رہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس کے خلاف ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ چیز معاملہ کرتے وقت اور ادائیگی کے وقت موجود ہو۔ خواہ درمیان میں موجود نہ رہے امام شافعیؒ کے نزدیک ادائیگی کے وقت موجود ہونا ضروری ہے اور معاملہ کرتے وقت نہیں۔ ان تینوں اماموں کے اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں مسلم فیہ کا عقد معاملہ سے لے کر وقت تفویض تک موجود ہونا ضروری ہے۔ اگر درمیان میں ختم ہو جائے تو معاملہ باطل ٹھہرے گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک وقت عقد اور وقت تسلیم موجود ہونا ضروری ہے۔ مگر درمیانی عرصہ میں مسلم فیہ کے ختم ہونے سے معاملہ باطل نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف سپرد کرتے وقت اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ادائیگی اسی وقت ہوگی جب مقررہ وقت آئے گا لہذا اسی وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا ضروری ہے نہ کہ پہلے۔

ابن عباسؓ کی یہ حدیث امام مالکؒ کے مسلک کی مؤید ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

”پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو دیکھا کہ اہل مدینہ پھلوں کی بیج

پیشگی ایک دو سال کے لیے کر دیتے ہیں بلکہ بسا اوقات تین سال پہلے۔ یہ دیکھ کر

آپ نے فرمایا جو شخص بیج سلم کرنا چاہے تو ان کا ماپ نزل مقرر کر گئے،

ظاہر ہے تازہ پھل اتنی مدت نہیں رہ سکتے تاہم آپ نے اسے جائز ٹھہرایا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل اپنے مقرر کردہ دو قاعدوں پر مبنی ہے۔ پہلا یہ ہے کہ مہلت

وائے جو قرض ہوں غرض کی موت کے وقت اس کی ادائیگی اسی وقت فوری طور سے کی جاتی ہے۔

مسلم فیہ بالبح پر قرض ہے اور اس کے فوت ہونے سے اس کی مہلت ختم ہو جائے گی اور اسی

وقت ادائیگی ضروری ہوگی۔ لہذا ورنہ اپردہ واجب ہوگا کہ اس کے ذمہ جو قرض ہوا اسے ادا کر دیں

دوسرا یہ کہ بیع و شرا کے جملہ اقسام میں تسلیم مبیع پر بالبح کی قدرت صحیح بیع کے لیے شرط

اولین ہے۔ لہذا ضروری ہوگا کہ جب تک مبیع اس کے ذمہ واجب الادا رہے۔ یہ قدرت

لے مذاہب کے تفصیلی دلیل و ترجیح مسلک مبیع کے لیے دیکھئے نیل الاوطار ص ۳۲۳ — ۳۲۴ ج ۵ (ج ۵)

لے المنتقى از عبد الدين ابن تيمية بحوالہ کتب صحاح (ج ۵)

بحال رہے۔ جب یہ ممکن ہے کہ ادائیگی عقدِ معاملہ کے وقت سے لے کر وقتِ مقررہ آنے تک کسی وقت بھی وجوب کا احتمال کبھی ہو تو ضروری ہوگا کہ یہ قدرت اس پورے عرصہ میں پائی جاتی ہو۔

ان دو قواعد کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب وقتِ عقد سے لے کر وقتِ تسلیم تک مسلم فیہ کا پایا جانا شرط قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے بائع اس مدت کے درمیان عرصہ میں کسی وقت فوت ہو جائے اور اس کے فرض کی ادائیگی بلا مصلحت فوری طور سے کرنی پڑے۔ اور اس وقت ادائیگی پر قدرت ضروری ہو۔ لہذا اس احتمال کے پیش نظر مسلم فیہ کا وقت عقد سے وقتِ مقررہ آنے تک موجود رہنا واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ بائع کی زندگی ایک موجود اور جانی پہچانی ہوئی چیز ہے لہذا مبیع کے ادا کرنے تک فرض کیا جائے گا کہ وہ باقی رہے گی۔ موت کا احتمال ایک موجود و معلوم چیز کے مقابلہ میں بڑا بعید ہے۔ لہذا احکام کے اثبات میں ناقابلِ التفات ہے کیونکہ احکام ایسی چیز پر مبنی ہوتے ہیں جو اس وقت موجود ہو اور مابعد تک اس کی بقا فرض کر لی جاتی ہے۔ بشرطیکہ ایسا ممکن ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کے خلاف یہ دلیل امام شافعیؒ کے قواعد میں سے ایک قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ استصحاب الحال کسی چیز کے متعلق یہ نظریہ قائم کرنا کہ جو حالت اس کی پہلے تھی اب بھی وہی ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی ہوگی (حقوق کو ثابت کر سکتا ہے۔ جب استصحاب الحال کے قاعدہ کی بنا پر اس کی بقا فرض کر لی جائے گی تو اس مفروضہ کی بنا پر یہ معاملہ درست ٹھہرے گا۔ مگر حنفیہ استصحاب الحال کو اسقاطِ حقوق سے روکنے والا ضرور مانتے ہیں اور حقوق دلانے والا خیال نہیں کرتے۔ سرخسی لکھتے ہیں: اگر سوال کیا جائے کہ اس کی زندگی فی الحال موجود ہے اور اصل یہی ہے کہ وہ اس وقت تک زندہ رہے گا اور ادائیگی سے پہلے موت کا آنا ایک فرضی امر ہے؛ ہم اس کا جواب دیں گے کہ بات ٹھیک ہے مگر اس وقت تک بائع کی زندگی کا بقا استصحاب الحال کے قاعدہ پر مبنی ہوگا لہذا اس کی زندگی اس کے اپنے مال کے اپنے مال پر قافض رہنے میں تو معتبر سمجھی جائے گی۔ مگر یہ نہیں ہو سکے گا کہ

کہ وہ اپنے مورث کا وارث بھی قرار پائے۔ لہذا اس طریق سے ادائیگی پر اس کی قدرت ثابت نہ ہو سکے گی۔ مگر اس صورت میں کہ وہ چیز فی الحال موجود ہو تا کہ اس کی زندگی جملہ اوقات میں وقت تسلیم تک اس چیز سے متصل رہے۔

یہ ہے سرخسی کا طرز استدلال! علامہ کا شافی ایک اور طریقہ سے خفیہ کا نظریہ ثابت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ”بائعین فی الحال مسلم فیہ کے ادا کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ مبار وہ چیز ادائیگی کے وقت موجود نہ ہے لہذا اگر وہ ادائیگی کے وقت موجود ہوگی تو اس کا معنی یہ ہوا کہ قدرت موجود ہے اور اگر پہلے ضائع ہو گئی تو قدرت بھی ثابت نہ ہو سکی۔ اور تصور کر لیا جائے گا کہ قدرت پہلے سے تھی ہی نہیں۔ لہذا ثبوت قدرت میں شک واقع ہوا اور شک پیدا ہونے سے قدرت ثابت نہ ہو سکے گی۔“

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وقت ادائیگی تک مسلم فیہ کا پایا جانا اس لیے ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ عند التسليم اس کے وجود میں کوئی شبہ باقی نہ رہے کیونکہ تسلیم کے وقت اس کا پایا جانا مشکوک ہے لہذا ہر قسم کے دھوکا سے پاک کرنے کے لیے یہ شرط لگائی گئی کہ مسلم فیہ معاملہ کرتے وقت موجود ہو اور مشتری کو سپرد کرتے وقت جس پر اصل قدرت کی بنیاد ہے، مسلم فیہ موجود ہے۔

مسائل تجارت میں امام ابو حنیفہؒ کا بنیادی فکر | یہ ہے فقط نظر جس کو مسلم فیہ کے عقد معاملہ سے لے کر وقت تسلیم تک موجود رہنے کی

شرط میں امام صاحبؒ نے ملحوظ رکھا ہے جو اس امر کا غماز ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اسلوب فکر و نظر اس تاجر جیسا ہے جو تجارت کو دھوکہ فریب اور اظہار عجز کے مواقع سے بچانا چاہتا ہو اور اس کا نظریہ یہ ہو کہ بیع سلم کا معاملہ کرنے والا اسی وقت اسے ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ جب ادائیگی اس کے لیے ضروری ہو جائے۔ جب ادائیگی کے وقت اسے اس چیز کے پائے جانے کا یقین نہ ہو تو عند التسليم اسے قدرت کے تحقق کا یقین نہ ہوگا۔ لہذا اس وثوق و یقین کو حاصل کرنے کے لیے انہوں نے معاملہ کرتے وقت سے لے کر یہ شرط عائد کر دی ہے تاکہ مکرو فریب اور عجز کے امکانات ختم ہو جائیں۔

اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ تجارتی مسائل میں دو امورا امام ابوحنیفہؒ کے پیش نظر تھے۔
(۱) امانت ہر لحاظ سے (۲) دھوکہ فریب سے کلی اجتناب۔

یہ درست ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اس بات کے حریص تھے کہ بیع سلم میں دھوکہ و فریب کا کوئی امکان نہ رہے اور یہ حرم اس شرط کی موجب ہوئی تاکہ آغاز کار ہی میں یہ معاملہ پختہ ہو جائے مگر وقت ادائیگی کے بعد آپ نے اس میں مسامحت سے کام لیا۔ اگرچہ ادائیگی کی نوبت ابھی نہ آئی ہو اور مسلم فیہ ختم ہو جائے کہیں اس کا وجود نہ ہو۔ اس ضمن میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مسلم فیہ ختم ہونے سے بیع فسخ نہ ہوگی۔ کیونکہ اس میں بڑی حد تک دھوکہ کے امکانات باقی نہیں رہے اور مسلم فیہ عقد معاملہ سے لے کر وقت تسلیم تک لوگوں میں موجود رہی۔ پس اسی سے یہ معاملہ پایہ ثبوت کو پہنچ گیا۔ لہذا اس معاملہ میں استحکام پیدا ہونے اور دھوکہ و فریب کے باقی نہ رہنے کے بعد اگر عارضی طور سے بیع کہیں موجود نہیں رہا تو اس سے وہ معاملہ باطل نہیں ٹھہرے گا کیونکہ اس میں تمام احکام کے بروقت پائے جانے کے امکانات پہلے موجود رہ چکے ہیں نیز اس لیے کہ جس طرح یہ چیز عارضی طور پر فی الحال موجود نہیں رہی۔ اسی طرح موجود بھی ہو سکتی ہے پھر جو نئی طے کی خریدار کے سپرد کر دی جائے گی طے

بیع سلم میں مقام ادائیگی کی تعیین جیسا کہ ابھی معلوم ہوا امام ابوحنیفہؒ اس بات کے حریص تھے کہ بیع سلم میں غرر و جہالت کا کوئی شائبہ نہ رہنے نہ پائے اسی لیے آپ یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ بائع اور مشتری بیع سلم میں وہ جگہ معین کر لیں جہاں مسلم فیہ مشتری کو ادائیگی کے لیے مخصوصاً جب کہ اس کے لیے جاتے ہیں تکلیف اور خرچ بھی آتا ہو۔ صاحبین یہ تسلیم نہیں کرتے۔ وہ فرماتے ہیں کہ معاملہ کرتے وقت اگر اس کی وضاحت نہ کی جائے تو جہاں سلمہ ابدال ہے۔ امام زفرؒ اس کے خلاف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جب مسلم فیہ وقت تسلیم گزرنے کے بعد ختم ہو جائے تو معاملہ باطل ہو جائے گا اور اس المال واپس کر دیا جائے گا کیونکہ ختم ہونے کی بنا پر ادائیگی کا امکان نہیں رہا لہذا یہ معاملہ اسی طرح باطل ٹھہرے گا جیسا کہ اس صورت میں جب کہ مبیع خریدار کو دینے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں ضائع ہو جائے کیونکہ ایک ایسے مبیع کی ادائیگی سے عاجز ہونا جس کے اوصاف مذکور ہوں اسی طرح ہے جیسے ایک مبین اور موجود مبیع کا ضائع ہو جانا (مصنف)

یہ معاملہ قرار پایا ہو وہیں مشتری کو چیز ادا کرنی چاہیے۔

واقعہ یہ ہے کہ پہلے امام ابو حنیفہؒ بھی صاحبین کے قول سے متعلق تھے مگر آپ نے اپنی رائے بدل دی اور مقام کی تعیین شرط ضروری قرار دی۔ تو کیا رائے کو تبدیل کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے بیع و شرا کے معاملات میں ایسے امور پر بحث خود ملاحظہ کئے جو اس نظریہ کی تبدیلی کا موجب ہوئے؟ آپ نے دیکھا کہ مقام ادائیگی کی تعیین نہ کرنے سے بیع و شرا میں اکثر جھگڑے اور فساد پیدا ہوتے ہیں۔ ہم اسی بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ آپ نے انہی مضمرات کے پیش نظر اپنا نظریہ تبدیل کیا اور چاہا کہ بیع سلم کو نزاع کے اسباب و ذرائع سے محفوظ رکھا جائے۔

ہم پہلے صاحبین کی دلیل ذکر کرتے ہیں اور پھر امام ابو حنیفہؒ کی۔ یا یوں کہئے کہ پہلے آپ کی رائے اول اور پھر رائے ثانی کی دلیل ذکر کریں گے جو ہمارے خیال میں امتحان و تجربہ کی پیداوار ہے نہ کہ صرف فقہی قواعد کا نتیجہ۔

آپ کا پہلا نظریہ یہ تھا کہ مقام تسلیم ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، معاملہ کرتے وقت اگر مقام تسلیم کی تعیین نہ کی جائے تو بیع اسی مقام پر ادا کیا جائے گا جہاں بیع سلم کا معاملہ قرار پایا تھا یہ نظریہ تین دلائل پر مبنی ہے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ مقام عقد ہی مقام التزام ہے۔ لہذا دونوں معاملہ کرتے والوں نے جو ذمہ داری قبول کی اس سے عمدہ برآ ہونے کے لیے یہی مقام متعین ہوگا جیسے کہ جہاں قرض لیا جائے وہی مقام ادا ہوتا ہے یا جہاں کسی چیز کو ہلاک کیا جائے اسی جگہ تاوان ادا کیا جاتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ راس المال یعنی قیمت کا معاوضہ ہے اور ہنوز قابل ادا ہے۔ اور راس المال کی ادائیگی مقام عقد میں ضروری ہے کیونکہ راس المال کا مجلس میں وصول کرنا بیع سلم کی صحت کے لیے مشروط ہے۔ بالغ اور مشتری کی مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ کا مقام ادائیگی ایک ہی ہو بشرطیکہ کوئی اور مشروطہ عائد نہ کی گئی ہو۔ پس عقد معاملہ کے اعتبار سے یہی امر ثابت ہے کہ جہاں یہ سودا قرار پایا وہیں خرید کر وہ چیز مشتری کو سپرد کی جائے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ قرض ہے اور مشتری نے جو راس المال بالغ کی مجلس میں ادا کیا اس کے بدلہ میں مسلم فیہ مشتری کا واجب الوصول حق ہے لہذا جہاں یہ قرض ثابت

ہوا وہ مقام عقد ہے۔ اور یہی وہ جگہ ہے جہاں وہ اس حق کا مالک ہوا اور جہاں کسی چیز کی ملکیت حاصل ہو وہاں ہی اسے اپنی تحویل میں لینا چاہیئے۔ جو شخص کسی مقام معین میں کوئی چیز خرید کرے تو وہ اسی جگہ میں اس پر قابض ہوگا جہاں وہ اس کا مالک بنا۔

رائے اول کے یہ دلائل و براہین سب فقہی قیاسات ہیں جن میں بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا گیا ہے اور ان میں بڑا استحکام پایا جاتا ہے۔ نیز یہ بیع و شرا کے قواعد سے بڑی لطیف مناسبت رکھتے ہیں۔

رائے ثانی کے دلائل و امور پر مبنی ہیں۔ دلیل اول جس پر امام صاحب کا زیادہ اعتماد ہے۔ اور شاید وہی آپ کے نظریہ کی تبدیلی کا سبب ہوئی یہ ہے کہ مقام تسلیم کی عدم تعیین کی صورت میں جہالت پائی جاتی ہے جو موجب نزاع ہو سکتی ہے کیونکہ مبیع پر قبضہ کا استحقاق ایک مدت کے بعد ہوتا ہے اور اس بات کا بھی امکان ہوتا ہے کہ وہ مدت طویل ہو۔ ہو سکتا ہے کہ جہاں یہ معاملہ قرار پایا وہ مقام مبیع کی وصولی کا وقت آنے پر لائق تسلیم نہ رہے یا وہاں مبیع کو وصول کرنا دشوار ہو۔ چنانچہ امام صاحب سے مروی ہے ”غور فرمائیے اگر بھرموان میں ایک کشتی سمندر کی لہروں کو چیرتی ہوئی جا رہی ہو اور وہاں بیع سلم کا معاملہ منعقد ہوا ہو تو کیا وقت مقرر آنے پر اسی کشتی میں خرید کر وہ چیز مشتری کو دی جائے گی لے“ اس سے معلوم ہوا کہ تجربات کی روشنی میں امام ابوحنیفہؒ یہ محسوس کر چکے تھے کہ مقام تسلیم کی لاعلمی موجب نزاع بن سکتی ہے اور مقام عقد کو متعین کرنے میں کچھ زیادہ فائدہ بھی نہیں جس سے ازالہ خصوصیات ہو سکے یا ان کا دائرہ محدود ہو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ معاملہ منعقد کرنے سے مقام تسلیم متعین نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو شرط سے اس کو تبدیل کرنا ممکن نہ ہوتا کیونکہ تجربات معاملہ کرتے وقت قرار پا چکی تھی یہ اس کی مخالفت ہوتی۔ حالانکہ بالاتفاق شرط لگانے سے مقام عقد کو تبدیل کیا جاسکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ صرف عقد معاملہ سے مقام تسلیم متعین نہیں ہوتا۔ مگر اس دلیل کو یوں رد کیا جاسکتا ہے کہ عرف عام یا نص میں وارد شدہ شرط سے معاملات کے احکام میں زیادتی بھی ہو سکتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ بیع مطلق میں مشتری جب عقد بیع کر لیتا ہے تو وہ مالک ہو جاتا ہے لیکن

بائع نے اگر خیابار کی شرط لگائی ہو تو ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ لہذا مکان کے بارے میں یہ قیاس اگر ویسے ہی قیاس سے رد کر دیا گیا تو پہلی عملی دلیل ناقابل تردید ہے۔

ہاں جو قیاسات اس مقصد کے اثبات کے لیے کئے گئے تھے کہ جب بیع مسلم میں مقام تسلیم کی تعیین نہ کی جائے تو اس کا مطلب مقام عقد ہی ہوتا ہے۔ ان کی تردید میں کہا جاسکتا ہے کہ مبیع کو ہلاک کرنے اور فرض کی صورت میں امتحان کے لیے وہی جگہ اس لیے متعین ہے کہ ان دونوں میں استحقاق فوری ہوتا ہے اور مؤخر نہیں ہوتا لہذا اس بات کو حقیر سمجھنے میں کوئی حرج نہیں کہ جس مقام پر سبب استحقاق یعنی استهلاك یا فرض پایا گیا مقام ادائیگی بھی وہی ہو۔ اسی طرح اس الحال کی ادائیگی عقد معاملہ کے متصل بلکہ مجلس عقد میں ہوتی ہے لہذا مقام ادائیگی بھی وہی ہوگا۔ جہاں معاملہ قرار پایا۔ اور جگہ کو تبدیل کرنا جائز نہیں۔ مگر مسلم فیہ کو سپرد کرنے کا قیاس اس پر نہیں کیا جاسکتا۔ نیز اس مسئلہ میں دونوں بدل برابر حیثیت کے نہیں اور تسلیم مبیع کے اعتبار سے یہ بیع ایک استثنائی درجہ رکھتی ہے کیونکہ بائع و مشتری کے کسی خاص فائدہ کی بنا پر یہ بیع ایک بدل کو مؤخر اور دوسرے کو متقبل کرنے پر مبنی ہے۔ اگر مکان میں مساوات ثابت کی جائے تو مساوات فی الزمان بھی ہونی چاہیے مگر مساوات فی الزمان اس میں بالکل نہیں کیونکہ مسلم کی اساس یہی امر ہے کہ اس میں مبیع بعد میں وصول کیا جائے لہذا جب مساوات زمانی ثابت نہیں تو مساوات مکانی بھی ثابت نہ ہوئی۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اولاً عملی سطور پر مبنی ہے اور سی آپ کے احتجاج کارکن رکین ہے پھر آپ قیاسات سے اس کو مزید تقویت بہم پہنچاتے ہیں اور وہی قیاسات اس مسئلہ کی فقیہی اساس قرار پاتے ہیں جب کہ صاحبین نے آپ کے جس قول اولیٰ پر اعتماد کیا اس کی حیثیت صرف فکری و نظری ہے عملی نہیں۔

امام اور صاحبین کے اختلاف کی نوعیت | امام اور صاحبین کا یہ اختلاف اس صورت میں تھا جب مسلم فیہ کے حمل و نقل میں مشقت اور خرچ کی صورت پیدا ہوتی ہو جب ایسا نہ ہو تو بالاتفاق مکان تسلیم کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس ضمن میں صاحبین تو اپنے اسی اصول کے پابند رہے کہ جہاں وہ معاملہ انجام دیا گیا اسی

بلکہ اس کی ادائیگی بھی ضروری ہے لیکن حضرت امامؑ ایک عملی تاجر تھے اس لیے تجارتی معاملات کی روشنی میں آپ کا خیال یہ تھا کہ ادائیگی جہاں ممکن ہو کر دی جائے کوئی خاص جگہ معین نہ ہو سکے تو نہ سہی اگر مالِ مشتری نے کسی جگہ کی تعیین کی ہو تو یہ شرط یہ سود ہونے کی بنا پر لغو ہوگی عقدِ معاملہ کی بنا پر بھی کوئی خاص مقام متعین نہیں ہوتا۔ یقین تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی فائدہ ہر ذرا یہاں کوئی فائدہ نہیں اس غرضی کہتے ہیں۔ ”غیر مفید شرط کا اعتبار نہیں ہوتا جس چیز کے حمل و نقل میں کوئی دقت پیش نہ آتی ہو۔ نقل مکانی سے اس کی قیمت پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔ مالیت میں فرق تو کسی چیز کے بازار میں کم ملنے یا زیادہ ملنے کی صورت میں ہوتا ہے یا جس چیز کے حمل و نقل میں دقت پیش آتی ہو اختلاف مکان سے اس کی مالیت بھی مختلف ہو جاتی ہے مثلاً دیکھئے گندم یا ایندھن مہر میں بھی موجود ہے اور سودِ مہر (دیہات) میں بھی۔ مگر مشروں میں ان کی قیمت دیہات کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ اختلاف مکان کے ماسوا اور کیا ہو سکتی ہے؟

غرضیکہ مقام تسلیم کی تعیین سے متعلق آپ کو امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں ان کی تاثرات و مہارت کا ثبوت ملے گا خواہ ان اشیاء کی نقل مکانی مشکل ہو یا آسان، کیونکہ آپ کے فقہی نظریات تجارت

لے یہاں ”سود“ سے مراد دیہات ہیں اور مہر سے شہری آبادی۔ شہری فرض کرتے ہیں کہ جن اشیاء کے حمل و نقل کی ضرورت نہیں۔ ان کی مالیت اختلاف مکان سے تبدیل نہیں ہوتی بلکہ مالیت کا اختلاف کثرت وجود یا قلت وجود سے ہوتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ مکان کی شرط مالیت کے اختلاف کی وجہ سے ہی ہو بلکہ راستہ کی مشکلات کے باعث بھی ہو سکتی ہے بنا بریں اس شرط کے ذکر میں فائدہ موجود ہے (مصنف) لے جن اشیاء میں بار برداری کی ضرورت لاحق ہوتی ہے ان میں تعیین مکان سے متعلق صاحبین اور امام ابوحنیفہؒ کے مابین چار جگہ اختلاف پایا جاتا ہے (۱) بیع سلم کے مسائل میں (۲) بیع کی قیمت کے بارے میں جب وہ متویل ہو اور اس میں حمل و نقل کی ضرورت پیش آتی ہو (۳) اجارہ کی ضروری کے بارے میں جب وہ ایک موصوف اور محمد و حیز ہو اور متویل ہو (۴) تقسیم کے بارے میں جب اس کا بدل ایک موصوف اور متویل سے ہو اور اس میں حمل و نقل کی ضرورت لاحق ہوتی ہو۔ ان جملہ مسائل میں مقام ادائیگی کی تعیین امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک شرط نہیں۔ جب معاملہ کرتے وقت کسی جگہ کی تعیین نہ کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں مقام عقد ہی مقام ادائیگی ہوگا (مصنف)

کے علی امور سے ماخوذ و مستنبط تھے۔

بیع سلم میں راس المال کی تعیین | ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ راس المال کی تعیین بیع سلم کی صحت کے لیے شرط ہے۔ تعیین سے مراد یہ ہے کہ اس کی مقدار، جنس اور وصف بتا دیئے جائیں۔ اشارہ سے بھی اس کی تعیین ہو سکتی ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے۔ اگر راس المال "ذوات قیم" سے ہو تو اشارہ سے تعیین کی جاسکتی ہے۔ مگر "مشلی اشیاء" میں اشارہ ناکافی ہے بلکہ اس کے ساتھ جنس، نوع اور مقدار بتانے کی بھی ضرورت ہے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ امام سفیان ثوریؒ ان کے ہمناہ ہیں اور صاحبین خلاف ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلہ میں بھی اپنے اصول پر ہیں اور وہ یہ کہ معاملہ میں جو دو چیزیں ایک دوسرے کا عوض ہوتی ہیں ہر ممکن طریق سے ان کی تعیین ہو جاتی پہلے ہیے۔ لہذا "ذوات قیم" اشیاء میں اشارہ کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ ان کی تعیین و تعریف اور کیا ہو سکتی ہے مگر "مشلی اشیاء" میں اشارہ سے تعریف کرنا کافی نہیں۔ کیونکہ اشارہ کے علاوہ اس کی مقدار بتانا بھی اس کی زیادہ کی جاسکتی ہے امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تھوڑی تعریف اس صورت میں کافی نہیں ہوتی۔ جہاں زیادہ تعریف کا امکان ہو صاحبین کہتے ہیں کہ جب مجلس میں بیع کو سپرد کیا جاسکتا ہو تو اشارہ سے معین کرنا بھی کافی ہے۔ اب ہم فریقین کے دلائل میں قدرے تفصیل کرتے ہوئے امام صاحبؒ کی رائے کی توجیہ کھیں گے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ راس المال کی پہچان کی ضرورت صرف اس لیے ہے تاکہ اس لاعلمی زیادہ تعریف کی حاجت باقی نہیں رہتی اور اس میں "قیم" اور "مشلی" اشیاء میں کوئی حد فاصل نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ "مشلیات" بھی "ذوات قیم" کی طرح اشارہ سے معین ہو جاتی ہیں۔ جب اشارہ سے آخر الذکر اشیاء معلوم و متعین ہو جاتی ہیں تو مشلی اشیاء کے غیر متعین ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

یہ ہے صاحبین کا نظریہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ مشلی اشیاء کی جہالت مقدار کا نتیجہ لائق "ذوات قیم" اور "مشلی" ایک فقہی اصطلاح ہے۔ مشلی سے مراد عام طور سے ماپ تول والی چیزیں یا ان جیسی یعنی جن کا مثل ہو سکے۔ ان کے علاوہ قیمی۔ جن کا حساب قیمت سے ہوگا۔ (ع۔ ح۔)

کبھی مسلم فیہ کی جہالت کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور مسلم فیہ کی جہالت موجب نزاع ہوتی ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً اشیاء کو اجزاء میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اور اس سے ان کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا کبھی مثلاً چیز کے ایک جزو پر کسی غیر کا حق بھی ثابت ہو سکتا ہے اور اس کے باقی ماندہ حصہ کے معاوضہ میں مسلم فیہ کا مناسب جزو اخذ کر لیا جائے گا۔ جب اس المال دشمن معلوم المقدار نہ ہو تو پتہ نہیں چل سکتا کہ اس میں غیر کا حق کسی قدر ہے اور اس سے باقی کس قدر بچتا ہے۔ اور اس بات کا پتہ چلنا بھی آسان نہیں کہ اس کے عوض مسلم فیہ کی کتنی مقدار آئے گی تاکہ اس کی ادائیگی ضروری ہو پس اس المال دشمن کی جہالت مقدار کبھی مسلم فیہ کی جہالت پر منتج ہوتی ہے اور اس سے جھگڑا پیدا ہونے کا خدشہ ہے لہذا بیع مسلم فاسد ہو جائے گی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر دقیق ہونے کے ساتھ عملی بھی ہے اور عملی تجربات ہی اس کے اختیار کرنے کا سبب ہوئے۔

بیع مسلم کے چند دیگر مسائل میں اختلاف | امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے اسی اختلاف پر اس سلسلے کے بعض دوسرے ذیلی مسائل کا اختلاف بھی مبنی ہے۔ وہ مسائل یہ ہیں۔

۱۔ جب اس المال دشمن کے عوض دو مختلف قسم کی چیزیں خرید کی جائیں فرض کیجئے اس المال ایک سو پونڈ ہے۔ اس کے عوض دو قسم کی روٹی خریدنا چاہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شرط ہے کہ اس بات کی تیسین کی جائے کہ روٹی کی ہر قسم کتنے کی خریدی جائے گی۔ صاحبین یہ شرط نہیں لگاتے بلکہ اجمالی تعریف اور قبضہ کو کافی سمجھتے ہیں۔

۲۔ جب اس المال کی دو علیحدہ قسمیں ہوں اور جو چیز خرید کی جا رہی ہے وہ ایک ہو۔ مثلاً اس المال درہم اور دینار ہوں اور ان کے عوض ایک ہی قسم کی روٹی خریدی جا رہی ہو اور اس کی پوری تعریف ذکر کر دی گئی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ اس معاملہ کو فاسد قرار دیتے ہیں مگر صاحبین کے نزدیک صحیح ہے۔ صاحب البدائع کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں بناءً خلاف وہی اختلاف ہے جو قبل ازیں بیان کیا گیا۔ لکھتے ہیں: ”ذکر کردہ اصل پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ اس المال کی مقدار بتانا ضروری خیال کرتے ہیں تو جس صورت

میں راس المال ایک ہوگا اور اس کے مقابلہ میں دو مختلف چیزیں ہوں گی تو راس المال کو قیمت کے اعتبار سے ان پر تقسیم کیا جائے گا نہ کہ اجزاء کے اعتبار سے۔ صرف اندازہ ہی سے معلوم کیا جاسکے گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں کتنا راس المال آتا ہے لہذا ان کے مقابلہ میں راس المال کی مقدار مجہول رہے گی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک راس المال کی جہالت مقدار بیع سلم کو فاسد کر دیتی ہے۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک راس المال کی مقدار معلوم کرنا شرط نہیں لہذا ان کے نزدیک راس المال کا نہ معلوم ہونا مضر نہ ہوگا۔

راس المال کا مجلس میں وصول کرنا

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مابین یہ مسئلہ طے شدہ ہے کہ جب مجلس برخواست ہو جائے اور بالغ نے راس المال وصول نہ کیا ہو تو بیع سلم باطل ٹھہرے گی۔ وجہ بطلان یہ ہے کہ جو چیز خریدی جا رہی ہے وہ ادھار ہے۔ جب بالغ راس المال بھی وصول نہ کرے گا تو یہ قرض کی بیع قرض کے عوض ہوگی جو ناروا ہے جب کہ حدیث نبوی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الکالئی بالکالئی۔ آپ نے ایک ادھار چیز کے عوض دوسری ادھار چیز خرید کرنے سے منع فرمایا۔

نیز اس لیے کہ بیع سلم کی حقیقت کا یہ تقاضا ہے کہ اس المال پیشگی ادا کر دیا جائے۔ سلم اور سلف کا معنی ہی یہ ہے کہ ثمن (راس المال) پہلے ادا کیا جائے تاکہ اسے سلم یا سلف کا نام دیا جاسکے۔ حدیث شریف میں وارد ہے من اسلف فلیسلف فی کید معلوم (جو بیع سلم کرنا چاہے وہ ناپ تول کی تعیین کرے) دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں من اسلف فیسلم فی کید معلوم۔

لفظ "سلم" سے تسلیم یعنی ادائیگی کا پتہ چلتا ہے اور لفظ "سلف" پیشگی کے مفہوم کا اظہار ہے۔ ابراہیم ص ۵۰۲ ج ۵ ہے کہ یہ کہا کہ مجلس میں راس المال وصول نہ کرنے سے بیع سلم باطل ٹھہرے گی حالانکہ ہم نے اسے بیع سلم کی شرط قرار نہیں دیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صورت مسلمین بیع منعقد ہو جائے گی مگر جب یہ خزان پیدا ہوگئی باطل قرار دے دی گئی۔ (مصنف) ص ۲۹۹ ج ۴ ص ۲۰۰ ج ۴ (ع ۶) ص ۵۰۲ حوالہ اوپر گزر چکا (ع ۶) ص ۵۰۲ ابراہیم۔

کرنا ہے لہذا اس بیع کی شرعی اور عرفی حقیقت لامحالہ اس المال کو سپرد کرنے کا تقاضا کرتی ہے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی اس مسئلہ میں آپ کے ہمراہ تھے۔ امام مالکؒ بھی اصل نظریہ سے متفق تھے۔ اسی لیے اس المال کو بتا خیر ادا کرنے کی شرط ان کے یہاں ناروا ہے تاہم اس المال کو بتا خیر ادا کرنے سے بیع سلم کو باطل نہیں قرار دیتے کیونکہ مسامحت کے طور سے بھی ایک دور روز کی تاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں۔ گویا بیع سلم کی صحت کے لیے اس المال کا مجلس میں وصول کرنا شرط نہیں لیکن مؤخر کرنے کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔

علامہ سرخسیؒ، امام مالکؒ کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اگر اس المال ایک دور روز تک، نہ بھی وصول کیا جائے تو سلم جائز ہے بشرطیکہ اس المال مؤخر نہ ہو جیسے بیع کرنے وقت مجلس میں قیمت وصول کرنا شرط نہیں۔ البتہ شرط یہ ہے کہ قیمت نقد ہوا ادھار نہ ہو نقد کے مقابل میں مؤخر کا لفظ لا جاتا ہے اور ادھار کی بیع ادھار کے عوض حرام ہے۔ البتہ ایک دور روز قیمت نہ وصول کرنے کو مؤخر نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ اسے نقد ہی کہا جائے گا۔“

بیع سلم کو بطلان و فساد سے بچانے کے لیے اس المال کا مجلس میں وصول کرنا ضروری ہے۔ اس المال خواہ ”عین ہو یا دین“ یعنی اس المال خواہ ایک مثلی چیز ہو جس کی تعریف اوصاف سے کی جاسکتی ہو یا تعین کی بنا پر معین ہو لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس المال جب ایک عینی چیز ہو تو اس کو مجلس میں ادا کرنا ضروری نہ ہوتا۔ کیونکہ مجلس میں قبضہ کی ضرورت اس لیے لاحق ہوتی ہے کہ بیع سلم قرض کی بیع قرض کے عوض ”والی صورت اختیار نہ کرے اور یہاں یہ صورت نہیں پائی جاتی بلکہ یہاں ایک ادھار چیز کی بیع ایک معین چیز کے عوض ہے۔ نیز اس لیے کہ اس المال کی تعین کی وجہ سے یہ معاملہ سہرا انجام دیا جاسکتا ہے اور اسی پر سارے معاملہ کا انحصار لہذا تعین کی بنا پر بالغ کو اس المال (دین) کی ملکیت حاصل ہو جائے گی اور اس کے حق کے تعین کے لیے قبضہ کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا حق اسے مل چکا ہے اور کسی امر زائد کی ضرورت نہیں۔ یہ تو مؤثر قیاس کا مقتضا، مگر بنا براستانہ یہی فقہاء معین اس المال (دین) تعین کی بنا پر معین نہیں ہوتا۔ لہذا اکثر ثر غالبہ کی بنا پر حکم صادر کیا گیا اور قلتِ نادرہ کو نظر انداز کر دیا گیا گویا

تقلیل الوجود کو کثیر الوجود کا حکم دیا گیا۔

بیع سلم میں اختیار رویت و اختیار شرط | چونکہ اس المال پر مجلس بیع میں تابعین ہونا شرط ہے لہذا بیع سلم کو عدم جواز اور بطلان سے محفوظ رکھنے کے لیے فقہاء نے ایسے اختیارات سے منع کیا ہے جو بیع کے حکم کو مجلس میں نافذ ہونے کے بجائے اس کو متاخر کر دیتے ہوں۔ یا جن اختیارات کی بنا پر بیع سلم بائع اور مشتری میں سے ایک کے لیے یا دونوں کے لیے لازم نہ رہتی ہو۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء، بائع و مشتری میں سے کسی کے لیے بھی اختیار شرط کو جائز نہیں سمجھتے کیونکہ اختیار شرط کا مکمل قبضہ سے مانع ہوتا ہے۔ کامل قبضہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب وہ عقد بیع کے نتیجے میں حاصل شدہ ملکیت پر مبنی ہو۔ مگر اختیار شرط ثبوت احکام سے مانع ہوتا ہے۔ اور بیع کے معاملہ کو پختہ ہونے سے روکتا ہے لہذا بائع اس المال کا مالک نہ ہوگا اور ملکیت سے قبل بائع و مشتری کے باہم الگ ہونے سے بیع کا باطل ہونا لازم آئے گا۔ بنا بریں جب بائع و مشتری میں سے کوئی ایک مدت معلوم تک اپنے لیے اختیار کی شرط مقرر کرے اور اسی شرط پر وہ ایک دوسرے سے الگ ہوں تو بیع درست نہ ہوگی۔ اگرچہ قبضہ ہو چکا ہو۔ کیونکہ یہ قبضہ ملکیت پر مبنی نہیں ہے لیکن اگر اختیار والا مجلس برخواست ہوتے اور اس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اپنا اختیار ساقط کر دے تو بیع کا معاملہ صحیح سمجھا جائے گا کیونکہ مجلس میں مکمل قبضہ سے سبب بطلان دور ہو جائے گا اور بیع صحیح ہوگا۔ جہاں تک قبضہ کا تعلق ہے تو وہ صحت عقد کے لیے شرط نہ تھا بلکہ اس لیے تھا کہ وہ معاملہ بعد میں صحیح رہے اور قرض کی بیع قرض کے عوض" والی صورت پیدا ہو کر کہیں باطل نہ ہو جائے۔

امام زفرؒ کی رائے ہے کہ پھر بھی بیع صحیح نہیں ہوگی، ان کا عام قاعدہ و اصول یہ ہے کہ جو معاملہ آغاز کار سے ہی فاسد ہو وہ سبب فساد کے زائل ہونے سے درست نہیں ہو سکتا مثلاً کوئی شخص اگر من موقبل کے عوض میں کوئی چیز فروخت کر دے اور اس کی مدت بھی معلوم نہ ہو تو یہ معاملہ مشتری کے حقیقی تاخیر کو ساقط کرنے سے صحیح نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کی رائے میں صحیح ہو جائے گا کیونکہ فساد کا جو سبب تھا وہ مجلس ہی میں دور ہو گیا۔

بیع سلم میں خیار رؤیت بھی ثابت نہیں ہوتا۔ جب راس المال قرض ہو یا مسلم فیہ ایک مثلی چیز ہو تو دونوں صورتوں میں خیار رؤیت ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ ان دونوں میں خیار رؤیت کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ راس المال ابھی قرض ہونے کی وجہ سے واجب الادا ہے اور خیار رؤیت صرف اس عوض و بدل میں ثابت ہوتا ہے جو معین ہو اور ان ابدال میں ثابت نہیں ہوتا جن کی صرف اوصاف کی بنا پر تعریف کی گئی ہو۔

البتہ جب راس المال تعیین کی بنا پر معین ہو چکا ہو تو اس میں خیار رؤیت اور خیار عیب دونوں ثابت ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں کا فائدہ یہ ہے کہ راس المال واپس کر کے بیع کو فسخ کر دیا جائے گا نیز اس لیے کہ خیار عیب قبضہ ہونے کے بعد تمام صفت کا مانع نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق یہ بیع سلم کے چند احکام ہیں جو بڑی عجلت میں مختصراً ذکر کیے گئے ہیں۔ ان میں آپ کو ایک خمیر و بصیر، ماہر امور تجارت، لوگوں کے احوال سے آگاہ اور بازاروں کے بیع و شرا سے بہرہ ور ایک دانش مند تاجر کی روح کا فرما نظر آئے گی جو اس بات سے کما حقہ آگاہ تھا کہ جھگڑے کیونکر پیدا ہوتے ہیں اور انہیں کس طرح پنڈا یا جاسکتا ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کس طرح ان امور کی روشنی میں فقہی احکام استنباط کرتے ہیں۔

(۲۶)

بیع مساومہ، مراحجہ، تولیہ، اشراک، وضیعہ

بیع کی بعض قسمیں اور ان کی تعریفات | یہ تجارت کے چند اقسام ہیں جو امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں سودا گروں کے درمیان عام طور سے رائج تھے۔ امام صاحبؒ نے کتاب وسنت اور ہدایات دین مبین کی روشنی میں ان معاملات میں جو مسائل استنباط کئے وہ آپ کے زمانہ کے جذبات واحساسات اور عرف وعادت کی دقیق ترین تصویر پیش کرتے ہیں۔ ان مسائل کو استنباط کرنے میں آپ نے اس بات کا پورا پورا خیال رکھا ہے کہ ان میں اور احکام شرعیہ میں عموماً اور احکام بیع میں خصوصاً کامل موافقت رہے دیانت وامامت کا دامن بھی ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے اور مرجأت نزاع سے کامل اجتناب واحترام از اختیار کیا جائے۔

ہم اس باب میں مذکورہ بالا مسائل کے بارے میں آپ کے استنباط کردہ احکام ذکر کرتے ہیں جن سے تاجر ابو حنیفہؒ کی عقل ودانش، دینی روح اور اسلامی سیرت کا ثبوت ملتا ہے۔

- ۱۔ فقہاء کرام بیع وشراء کے مسائل کو ثمن کے اعتبار سے چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔ پہلی قسم کی بیع وہ ہے جس میں خریدار کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی کہ بالئ نے وہ چیز کتنے میں خریدی یا اس سے کٹھن پر کتنا نفع لگاتا ہے اسے بیع مساومہ کہتے ہیں۔
- ۲۔ بیع کی دوسری قسم یہ ہے کہ بالئ اصلی قیمت پر متعین نفع کی صراحت کر دے یا خرید

کردہ قیمت کی نسبت سے نفع لگائے مثلاً قیمت کا $\frac{1}{4}$ یا $\frac{1}{5}$ وغیرہ اسے بیع مراءجہ کہتے ہیں۔

۳۔ اگر بائع اس چیز کو اصل قیمت پر فروخت کر دے اور نفع نہ لگائے تو اسے بیع تریبہ کہتے ہیں۔

۴۔ اگر کردہ قیمت سے کم میں فروخت کرنے کو بیع وضعیعہ کہتے ہیں۔

ایک ذیلی قسم | یہ قیمت کے لحاظ سے بیع کے اقسام ہیں۔ ایک بیع اور ہے جو تریبہ "اشراک" یا شرکت کا مفہوم یہ ہے کہ بائع نے بیع کو جس قیمت میں خریدا ہو اس کا کچھ حصہ اسی قیمت کے حساب کے مطابق بائع سے خرید کر لیا جائے پس یہ بھی "تریبہ" کی ایک قسم ہے کیونکہ اس میں بھی کسی چیز کو اصل قیمت میں بیچا جاتا ہے۔ البتہ اس میں پورا بیع خرید نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا کچھ حصہ خریدا جاتا ہے۔

ثمن اول کا معلوم ہونا صحت بیع کی شرط ہے | اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیع کے ان اقسام میں ثمن کا اندازہ، سابقہ قیمت

کی روشنی میں کیا جاتا ہے اور ان دونوں قیمتوں کا باہم گہر التعلق ہونا ہے۔ کیونکہ یہ قیمت یا پہلی قیمت کے برابر ہوگی یا کم ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مشتری ثانی کو سابقہ قیمت معلوم ہونا چاہیے۔ یہ شرط صحت بیع کے لیے ضروری ہے جب بائع کہے میں نے فلاں چیز اتنے منافع پر فروخت کی یا برابر قیمت پر یا گھٹا اٹھا کر مگر پہلی قیمت نہ بتائے تو یہ بیع فاسد ہوگی تاہم یہ فساد دور ہو جانے کے قابل ہے۔ اگر دوران مجلس اسے قیمت کا پتہ چل جائے تو بیع صحیح ہوگی۔ اگر مجلس برخواست ہو جائے اور مشتری کو قیمت معلوم نہ ہو تو فساد پختہ ہو گیا اور اب اس کے ازالہ کا امکان نہیں رہا۔ لہذا بیع صحیح نہ ہوگی۔

لے واضح رہے "قیمت" اور "ثمن" میں فقہی اصطلاح کی رو سے کچھ فرق ہے۔ ترجمہ میں جس کو ہر جگہ ملحوظ نہیں رکھا جاسکتا۔ بازار میں متعارف "بدل" کو قیمت اور بائع و مشتری کے درمیان طے شدہ کو "ثمن" کہا جاتا ہے (ع۔ ح۔)

اگر بائع مجلس میں شمن بتا دے تو مشتری کو اختیار ہے کہ وہ بیع کو باقی رکھے۔ یہ بیع درست تصور کی جائے گی اگر فسخ کرنا چاہے تو بیع باطل ہو جائے گی۔ مشتری کو یہ اختیار اس لیے حاصل ہوگا کہ اس کی رضامندی میں ایک خلل رونما ہو گیا ہے۔

کیونکہ اس کی رضامندی اس امر پر مبنی تھی کہ اسے شمن کا پتہ ہو تا اور اس میں صحیح معاملہ کے سبب اسباب جمع ہو جاتے۔ مگر جہالتِ شمن کی صورت میں یہ بات مفقود ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے وہ کم قیمت کے عوین خرید کرنے پر راضی ہو اور زیادہ پر نہیں۔ لہذا شمن معلوم کیے بغیر رضامندی کی تکمیل نہیں ہوتی جب شمن معلوم نہیں تو رضامندی میں خلل ہوگا اور رضامندی میں خلل پیدا ہونے سے اسے اختیار حاصل ہوگا کہ خرید کرے یا نہ کرے۔

شمن اول اور شمن ثانی میں مماثلت | شمن اول اور شمن ثانی میں کامل مماثلت پیدا کرنے کے لیے اور اس کے پہلو بہ پہلو شمن ثانی کے زیادہ

کم یا برابر ہونے کا خیال رکھتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب یہ شرط قرار دیتے ہیں کہ شمن اول مثلی ہونا چاہیے۔ یعنی اس کی مثل اشیاء بازاروں میں پائی جاتی ہوں اور وہ قیمی ایسا نہ ہو جس کی مثل بازار میں دستیاب نہ ہو سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شمن ثانی کا انحصار شمن اول پر ہے لہذا ضروری ہے کہ ان دونوں کی جنس، نوع اور صفت متحد ہو۔ نیز یہ کہ اندازہ بہت صحیح ہونا چاہیے ظن و تخمین پر مبنی نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اوصاف صرف مثلی اشیاء ہی میں پائے جاسکتے ہیں۔ جہاں تک قیمی اشیاء کا تعلق ہے ظن و تخمین سے ان کا صحیح اندازہ ممکن نہیں۔ جب ایسی اشیاء کی جنس، نوع صفت اور مقدار معلوم ہوگی تو شمن ثانی میں بھی جنس، نوع اور وصف ملحوظ رکھا جا سکتا ہے۔ بیع تولیہ میں برابر فروخت کیا جائے گا۔ بیع مراحجہ میں اصلی قیمت سے زیادہ قیمت وصول کی جائے گی اور زیادتی متعین ہوگی۔ وضعہ میں اصل سے کم قیمت پر فروخت کیا جائے گا اور کمی کی مقدار معلوم ہوگی۔ ظاہر ہے کہ یہ سب اوصاف قیمی اشیاء میں نہیں پائے جاسکتے۔ البتہ ایک استثنائی صورت میں قیمی چیز ”مراحجہ“ تولیہ“ اور وضعہ“ میں شمن بن سکتی ہے۔ یہ وہ صورت میں ہے جب کہ مشتری اس قیمی چیز کا مالک بن چکا ہو جو بیع اول میں شمن رہ چکی تھی۔ اس صورت میں بیع مراحجہ تولیہ اور وضعہ جائز ہوں گی۔ کیونکہ اس صورت میں شمن بالکل پہلے بیع والا ہے گویا

یہاں اتحادِ شمن پایا جاتا ہے صرف مقدار ہی میں مماثلت نہیں اور ظاہر ہے کہ اتحادِ شمن جائز ہوتے کے اعتبار سے مماثلت فی المقدار سے اولیٰ ہے جب کہ اس میں شمن اول سے زیادتی کمی وغیرہ پائی جاتی ہو۔ بشرطیکہ زیادت اور نقصان کا اندازہ قطعی طور سے صحیح ہو اور صرف تخمینی اندازہ نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع مراجعہ میں نفع اور بیع مضیعہ میں خسارہ تخمینی نہیں ہونا چاہیے بلکہ قطعی طور سے معلوم ہونا چاہیے۔

اخراجات اصل قیمت میں شامل کیے جاسکتے ہیں | بالغ جو رقم بیع کی نشوونما یا وصولی پر خرچ کرے گا وہ شمن میں شامل

کی جائے گی۔ مثلاً جب کپڑا خرید کیا جائے تو اس میں دھوبی، درزی اور دلال کی قیمت شامل کر لی جائے گی۔ چار پالیوں کو خریدتے وقت ہانکنے والے چارہ اور اس کے دیگر لوازمات کا خرچ اس کی قیمت میں شمار کر لیا جائے گا۔ بہر کیفیت عرف و عادت جسے اس المال میں شمار کرنے کی اجازت دیتے ہیں وہ شمار کر لیا جائے گا۔ اگر جس کی اجازت نہیں دیتے وہ شمار نہیں ہوگا۔ اس ضمن میں یہ ضابطہ کلیہ تصور کرنا چاہیے۔ اس المال میں دیگر اخراجات شامل کرنے کا ایک ضابطہ اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس چیز سے مالیت صورتہ یا معنی بڑھتی ہو وہ اس مال میں شمار ہوگی کپڑا سینے سے دھونے اور غلام وغیرہ کو کھانا کھلانے سے صورتہ اس کی مالیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایک جگہ سے بیع کو دوسری جگہ منتقل کرنے میں اس کی معنوی حیثیت بڑھتی ہے۔ یا برادر کی اجرت اسی قبیل سے ہے کیونکہ جو اس یا نقل و حمل کی محتاج ہیں۔ ان کی قیمت اختلاف بلدان سے بھی تبدیل ہو جاتی ہے لہذا تجارتی غرض کے تحت اسے دوسری جگہ لے جانے میں اس کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں: "بیع مراجعہ میں تاجروں کا عرف معتبر ہوگا۔ عرف عام میں جو اخراجات اس المال میں شمار کیے جاتے ہیں وہ شامل کر لیے جائیں گے ورنہ نہیں۔" بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ جو اخراجات بیع میں مؤثر ہوں اور ان کی وجہ سے اس کی مالیت صورتہ یا معنی بڑھ جاتی ہو انہیں اس المال میں شامل کر لیا جائے گا۔ کپڑے کو سینے اور دھونے سے اس کی مالیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ بیع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے پر جو کرایہ خرچ ہوتا ہے اس سے بیع کی معنوی حیثیت بڑھتی ہے۔ کیونکہ جن اشیاء میں حمل و

نقل کی ضرورت پیش آتی ہے ان کی قیمت اختلاف مقام سے بدل جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اشیا کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے پر کرایہ خرچ ہوگا۔

مگر اخراجات کو اس المال میں شامل کر کے اگر لوں کہے میں نے فلاں چیز اتنے کی خرید کی تو یہ جھوٹ ہوگا کیونکہ اس نے فی الواقع اتنے کی نہیں خریدی جب وہ کہے مجھے اتنے کی بڑی تو وہ صادق القول ٹھہرے گا۔ کیونکہ وہ چیز بلاشبہ اتنے کی بڑی ہے جتنا اس نے خرچ کیا۔ اور خرچ تو اس نے بلاشبہ کیا ہی ہے اور اس کی مقدار معین ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور زفرؒ کا اختلاف | جب پہلا بائع ثمن پر کچھ بڑھادے مشتری اس اضافہ کو قبول کرے اور نفع پر فروخت کر دے تو

اصل قیمت اور اضافہ کو ملا کر ثمن تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ مشتری نے جب اضافہ کو قبول کر لیا تو وہ عقد بیع میں شامل ہو گیا۔ زفرؒ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے خلاف ہیں۔ بعدہ امام شافعیؒ نے بھی زفرؒ کا مسلک اختیار کیا اس لیے کہ ان کی رائے میں اضافہ ایک مستقل عطیہ ہے اور عقد بیع میں شامل نہیں ہے اسی لیے وہ باقی عطیہ جات کی طرح اس کی ادائیگی کو شرط قرار دیتے ہیں۔ اسی قسم کا اختلاف قیمت کم کرنے میں بھی پایا جاتا ہے۔ جب بائع قیمت کا کچھ حصہ کم کر دے تو بیع مراجعہ و تولیہ میں اصل قیمت اس کم کردہ حصہ کو نکال کر شمار کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کا یہی مسلک ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی رائے میں مراجعہ اور تولیہ کو انجام دیتے وقت اصل قیمت اس جزو کو کم کیے بغیر شمار ہوگی کیونکہ قیمت کو کم کرنا گویا ایک مستقل ہبہ ہے یا اپنے ثابت شدہ حق کو اپنی مرضی سے ساقط کرنے کے مترادف ہے۔ لہذا اسے اصل معاملہ سے کوئی تعلق نہیں۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ثمن کا استحقاق بیع میں صرف عوض اور بدل ہونے کی بنا پر حاصل ہوتا ہے اور بیع سابقہ معاملہ کی بنا پر مشتری کی ملک ہو چکا ہے اب جب تک یہ معاملہ قائم رہے گا مشتری اس کا مالک رہے گا لہذا اس کی ملک ہوتے ہوئے عوض ہونے کے اعتبار سے اس کی قیمت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ نفس ملک کی بنا پر عوض کا

ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں قیمت کم کرنے کی صورت بھی اس کے مشابہ ہے کیونکہ جب عقد بیع کی بنا پر پورے ثمن کا استحقاق ہو چکا ہے پھر ثمن کے کسی جز کو اگر ثمنیت سے خارج کیا جائے تو اس کا یہ معنی ہوگا کہ ثمن کے اس حصہ کے مطابق بیع کو فسخ کیا جائے۔ اور فسخ ثمن اور بیع دونوں میں ہو سکتا ہے ایک میں نہیں بلکہ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا معاملہ فریقین کی رضا سے انجام پا چکا ہے۔ گویا اس معاملہ کا انحصار فریقین کی رضا مندی پر ہے۔ لہذا رضا مندی کی بنا پر جب دونوں اس معاملہ کو معرض وجود میں لاسکتے ہیں تو اسے بدل بھی سکتے ہیں۔ بیع و شرا کے معاملات حصول نفع کے لیے ہر کر تے ہیں۔ اور ان کا انحصار طیب نفس، مسامحت، خوش اسلوبی اور ہمدردانہ جذبات پر ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ بائع اور مشتری عقد بیع کو ایک کے زیادہ نفع سے کم نفع کی جانب یا کم سے زیادہ فائدہ کی طرف بدل سکیں یا اس بات پر متفق ہو جائیں کہ منافع بالکل نہ ہو۔ ایک وصف مشروع سے دوسرے وصف مشروع کی طرف تبدیلی کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں جہاں تک عقد معاملہ کا تعلق ہے وہ دونوں کے مابین بدستور قائم ہے۔ ان میں تصرف کرنے کا انہیں پورا حق حاصل ہے۔ اسے ختم بھی کر سکتے ہیں اور باقی بھی رکھ سکتے ہیں لہذا ایک وصف کے بدلے میں دوسرا وصف بھی لاسکتے ہیں کیونکہ جب اصل عقد میں تصرف کا امکان ہے تو صفت میں تصرف کرنا معمولی بات ہے۔ جب باہمی رضا مندی سے وہ اصل معاملہ میں تصرف کرنے کا حق رکھتے ہیں تو اس کی صفت میں بالاولیٰ تبدیلی کرنے کے مجاز ہوں گے۔ اس تقریر سے بھی مسلم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ ایک عملی تاجر تھے۔ جب کہ آپ سے اختلاف رکھنے والوں پر صرف فقہی قیاس غالب تھا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ جب ثمن کے اضافہ یا اس کی ترمیم کو عقد بیع سے ملحق کرتے ہیں تو وہ ایک ایسے ہمدرد و سوداگر ہونے کا عملی ثبوت دیتے ہیں جو حسن تعامل کی اساس پر دیگر تاجروں سے دوستانہ مراسم استوار کرتا ہے۔ عقد بیع ان کی رائے میں کوئی ایسا معاملہ نہیں ہے جو زبردستی ساتھ لگا سے اور اس سے غلطی کا کوئی طریق ممکن نہ ہو۔ آپ دیکھتے ہیں کہ مشتری کبھی خسارہ میں ہوتا ہے اور

وہ بائع کی خدمت میں حاضر ہو کر تخفیف کا مطالبہ کرتا ہے بائع اعتماد حسن معاملہ اور سادحت کھلے پیش نظر اس کی درخواست کو شرف قبول بخشا ہے۔ اسی طرح جب بائع خسارہ دور کرنے کے لیے مشتری سے زیادہ قیمت طلب کرتا ہے تو مشتری کو چاہیے کہ حسن معاملہ کی بنا پر یہ اضافہ قبول کرے۔ باقی رہا تجارتی معاملہ تو وہ جوں کا توں ہے۔ نہ اس میں عطیہ کی ضرورت درپیش ہے نہ اس کو قیمت سے بری کیا بلکہ یہ اُمنہ تجارتی معاملات کا سنگ بنیاد اور وہ حسن معاملہ ہے جو عام طور سے تجارت میں بڑا کرتا ہے۔

ثمن اول کا اظہار | جب بیع کے ان اقسام میں تمام انحصار ثمن اول پر ہے اور اس کا ذکر کرنا اور اس کی پوری پوری تشریف کرنا ان میں ضروری ہے۔ لہذا فریقین کی رضامندی کا تعلق مکمل طور سے صرف ثمن سے ہے جب اس میں کسی حیثیت کا ظہور ہو یا یہ معلوم ہو کہ بائع نے ثمن اول کا اظہار کرنے میں راست گوئی سے کام نہیں لیا بلکہ دھوکہ کیا اور جتنا درحقیقت تھا اس سے زیادہ بتایا یا اس کی منفعت کو تبدیل کر دیا مثلاً ثمن معجل (ادھار) تھا۔ اس نے معجل (نقد) بتایا۔ یا ابہام و اجمال سے کام لیا تو اس کا اثر لزوم بیع کے ان حدود میں رونما ہو گا جن میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی کسی حد تک تفصیل یہ ہے۔

جب ثمن اول ادھار برادر بیع مراجعہ کرتے وقت بائع نے بتایا نہ ہو اور بعد میں پتہ چلے کہ ثمن ادھار تھا۔ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع مراجعہ یا تولیہ کی صورت میں مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے بیع کو قائم رکھے اور اگر چاہے فسخ کر دے کیونکہ مراجعہ اور تولیہ دونوں امانت پر مبنی ہیں اور مشتری نے بائع کی خبر پر اعتماد کیا لہذا اس خبر کا خیانت سے پاک ہونا ضروری تھا۔ اور امانت گویا ایک ضمنی شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہذا اس کی عدم موجودگی میں مشتری کو اختیار ہو گا جیسے ظہور غیب کی صورت میں وہ مختار ہوتا ہے۔ بائع کا یہ بتانا کہ ثمن نقد تھا ضروری قرار دیا گیا۔ اسی طرح بیع میں ابہام و اجمال کو خیانت تصور کر کے مشتری کو اختیار دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خرید و فروخت کرتے وقت اگر قیمت ادھار ہرگز وہ نقد کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ لوگوں میں یہ عام طور سے معتاد و متعارف ہے لہذا بیع مراجعہ یا تولیہ میں بائع کے لیے اس کا اظہار ضروری تھا تا کہ مشتری بیع کے نشیب و فراز سے پوری

طرح آگاہ ہو اور اس کا اقدام اس شخص کا اقدام ہو جو اس معاملہ سے پوری طرح بہرہ ور ہے اور کوئی بات اس سے مخفی نہیں ہے۔ اسی طرح جب شیئ اول بدل صلح ہو یا اس کی بنا پر کسی بات سے صلح کی جائے تو بایع کے لیے اس کا ظاہر کرنا ضروری ہو گا۔ کیونکہ صلح اکثر اذیت حق کو کم کرنے اور اس میں مسامحت سے کام لینے پر مبنی ہوتی ہے تاکہ تنازع و خصومت کو ختم کیا جائے۔ لہذا بایع کو یہ بتانا ضروری تھا کہ پریش بدل صلح ہے یا اس کی بنا پر صلح کی جا چکی ہے، تاکہ ازالہ شبہات ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معاملہ مبنی بر امانت ہے اور جو معاملہ اس نوعیت کا ہو اس میں شبہ وارد ہونے سے فریقین کی رضامندی مشتبہ ہو جاتی ہے اور عاقد کو فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

ثمن میں خیانت کا ظہور اور اس میں اختلاف کی صورت جب مقدار ثمن میں خیانت ہو تو بایع کو اس کا اہتمام کرنا چاہیے۔ مثلاً قیمت میں دوپے مٹی مگر بایع نے پھپھ بنائی۔ بیع مباح یا تولیہ کرنے والے مشتری کو پتہ چل گیا۔ امام البیہقیؒ مراجعہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مشتری کو اختیار ہے کہ اس متفق علیہ قیمت کے عوض خرید کرے یا بیع کو فسخ کر دے۔ بیع تولیہ کی صورت میں قیمت میں کمی کر کے ثمن اول کی سطح پر لے آنا چاہیے۔ صاحبین آپ کے علی الاطلاق موافق نہیں۔ البریہ سف کہتے ہیں بیع مراجعہ و تولیہ دونوں میں قیمت کم کرنا چاہیے۔ گویا بیع تولیہ میں آپ کی موافقت کی اور مراجعہ میں مخالفت۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ مشتری کو دونوں صورتوں میں بیع کو باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ آپ مراجعہ میں امام کے ہم نوا ہیں مگر تولیہ میں آپ کے خلاف ہیں۔

امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مشتری کی رضامندی میں خلل واقع ہو چکا ہے مشتری ایک خاص قیمت کی اساس پر بیع کرنے پر راضی ہوا تھا اور اس میں خیانت کا ظہور ہو چکا ہے لہذا مشتری کو اس صورت میں اسی طرح اختیار حاصل ہو گا جیسے ظہور عیب کی صورت میں کیونکہ بیع عیوب سے خالی ہونے کی شرط پر مبنی تھی۔ جب یہ وصف منقود ہو تو مشتری کو اختیار حاصل ہو گا جیسے کوئی شخص ایک پسندیدہ وصف کی بنا پر کوئی چیز خرید کرے تو اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں اسے اختیار حاصل ہو گا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کثر ثمن اول ثمن ثانی کا اندازہ کرنے میں بنیاد کا کام دیتا ہے بائع اور مشتری بھی اسی پر رضامند تھے جب خیانت ظاہر ہونے کی بنا پر اصل قیمت ظاہر ہو گئی تو بائع اور مشتری دونوں اس سے اثر پذیر ہوں گے قیمت کا زائد حصہ لغو قرار پائے گا اور ظہور خیانت کے بعد قیمت وہی ٹھہرائی جائے گی جس پر وہ دونوں رضامند ہوئے تھے۔ زیادتی کو کالعدم قرار دیا جائے گا۔ تاکہ ان کی رضامندی پر عمل کیا جاسکے اور دھوکہ باز فریب کاری کی بنا پر فائدہ نہ اٹھاسکے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال دو امور پر مبنی ہے (۱) بیع کا معاملہ انجام دیتے وقت بائع اور مشتری کے جو الفاظ تھے ان کا احترام کرنا چاہیے۔ تولیہ کا تقاضا یہ ہے کہ منافع بالکل نہ ہو اس کے برعکس مزابحہ نفع کا تقاضا کرتی ہے۔ پس ظہور خیانت کی صورت میں بیع تولیہ اور مزابحہ کے مفہوم کو پیش نظر رکھنا چاہیے جب ان کا مفہوم ثابت ہو اور مشتری کی غرض بھی پوری ہو جائے تو بیع کو درست تصور کیا جائے گا اور اگر بیع سے مشتری کا جو مقصد تھا وہ پورا نہ ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ بیع کو قائم رکھے یا فسخ کر دے (۲) دوسری کہ مزابحہ میں خیانت ہونے سے اس کا پسندیدہ وصف جاتا رہا۔ کیونکہ رضا و رغبت کا انحصار اصل قیمت اور منافع کے ایک خاص تناسب پر تھا جب وصف موجود نہ رہا تو مشتری کی رضامندی ختم پذیر ہو گئی لہذا مشتری کو بیع کے باقی رکھے یا توڑنے کا اختیار حاصل ہوگا۔

ان دونوں قاعدوں کی تطبیق سے مزابحہ اور تولیہ کا فرق واضح ہوگا جب تولیہ میں خیانت کا ظہور ہوا تو بیع کی حقیقت ختم ہو گئی۔ اور اس کا مفہوم جاتا رہا۔ لہذا ضروری ہوا کہ عقد معاملہ کے مدلول کو باقی رکھنے کے لیے قیمت کو کم کر کے پہلی قیمت کے برابر کر دیا جائے۔ اس صورت میں مشتری کو اختیار نہیں دیا گیا کیونکہ اگر اختیار دے دیا جاتا تو دونوں احتمالات میں سے ایک احتمال کی صورت میں بیع کا معاملہ بحال رہتا۔ حالانکہ جن الفاظ پر اس معاملہ کا انعقاد ہوا تھا وہ اس سے نکل چکا ہے۔ یہ معاملہ اس اساس پر منعقد ہوا تھا کہ یہ بیع تولیہ ہے اور اگر زائد قیمت کے ہوتے ہوئے بھی اسے باقی رکھا جائے تو یہ بیع مزابحہ کی صورت میں بدل جائے گی۔ اور یہ ضروری ہوگا کہ اسے از سر نو جدید الفاظ سے منعقد کیا جائے لہذا امام ابو حنیفہؒ بیع تولیہ میں قیمت کو کم کرتے

ہیں مگر مشتری کو اختیار نہیں دیتے۔ بیع مراحہ میں جب مقدارِ ثمن میں خیانت کا ظہور ہو تو یہ بیع اپنے معنی اور مفہوم سے باہر نہیں نکلتی کیونکہ مراحہ کا مفہوم یہ ہے کہ ثمنِ اول کے ساتھ نفع بھی شامل ہے مگر اب اس کے ساتھ خیانت کا بھی اضافہ ہو گیا مشتری ایک خاص نفع کی اساس پر راضی ہوا تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ نفع اس سے زیادہ ہے لہذا اس کی رضامندی میں خلل پیدا ہو جانے کی بنا پر اسے اختیار حاصل ہو گا۔

اس طرح آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلہ میں بھی خیانت اور شبہ سے بچانے کی کس قدر سعی فرما رہے ہیں۔ آپ اس بات کے بڑے حریص کہ معاملات انجام دیتے وقت جو الفاظِ بالغ و مشتری سے صادر ہوں امکانِ حد تک ان کا مدلول باقی رکھا جائے اور اس سے عدول دیکھا جائے اور جن جائز مقاصد کے حصول کے لیے بالغ اور مشتری نے ناجائز ذرائع کو اختیار کیا ہو اس سے ان کو روکا جائے آپ اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ معاملات کو جاری رکھنے کی اساس صحیح ہونی چاہیے تاکہ تدلیس و خیانت کے آثار باقی نہ رہیں۔ امام ابوحنیفہؒ ایک تاجرِ فقیہ کی حیثیت سے جانتے تھے کہ بازار میں لوگ کیسی کیسی (معاملاتی) بیماریوں میں مبتلا ہیں۔ چنانچہ آپ کا علاج ڈھونڈنے میں کامیاب ہو گئے آپ نے ان کو ایک جائز دائرہ میں محدود کر دیا جس سے متجاوز نہ ہونے دیا۔ پھر مرین کا جو علاج تجویز کیا وہ بیماری کے بالکل مطابق تھا اس سے ادھر ادھر نہ تھا۔

حضرت امام کا بے مثال تجارتی رفعت کردار | قبل ازیں ذکر کردہ فقہی مسائل سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ایک

تجربہ کار تاجر تھے۔ لوگوں سے عام میل جول رکھتے تھے اور ان کے احوال و ظروف سے پوری طرح بہرہ در تھے۔ وہاں اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ آپ ایک امین تاجر تھے اور تجارتی امور میں آپ کی دیانت داری مبالغہ کی حد تک متعارف حدود سے تجاوز کر سکتی تھی۔ جب آپ کی امانت و دیانت کا یہ حال تھا کہ دیانت داری میں آپ خود ان حدود سے بہت آگے تھے جو عام دین دار لوگوں نے اپنے لیے مقرر کر رکھے تھے تو یہ کیونکر ممکن تھا کہ آپ ان تجارتی مسائل کو امانت و دیانت پر مبنی قرار نہ دیتے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جب ایک بڑھیا آپ کو قسم دلا کر کہتی ہے کہ لٹینی کپڑا اسے اصل قیمت پر دے دیں۔ جب آپ دو درہم کے عوض سے وہ کپڑا دے دیتے ہیں تو وہ تسلیم نہیں کرتی اور اظہار حیرت کرتی ہے کہ لٹینی کپڑا اتنا ارزاں کیونکر ہو سکتا ہے۔ آپ اسے بتاتے ہیں کہ انہوں نے میں دینار اور دو درہم کے عوض دو کپڑے خریدے تھے ایک کپڑا بیس دینار سے فروخت کر دیا تو دوسرا کپڑا صرف دو درہم میں تو باقی رہا۔ واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ایسے امین تاجر ہی سے ایسی امانت روایات کی توقع کی جاسکتی ہے۔ بالکل ایسی ہی ایک اور آپ کی ثقاہت دیکھنے میں آتی ہے جو بیع مراجعہ کے سلسلے میں فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک چیز خرید کرے پھر منافع پر بیچ ڈالے پھر دوبارہ وہی چیز مول لے اور اسے نفع پر فروخت کرنا چاہے تو وہ سابقہ منافع کو اس کی قیمت میں سے وضع کر دے۔ منافع وضع کرنے کے بعد اس المال میں سے جو رقم باقی رہے اس پر منافع لگائے مثلاً ایک چیز میں روپیہ کے عوض خرید کی پھر پچیس کی بیچ ڈالی۔ دوبارہ بیس روپیہ کی خریدی۔ اس صورت میں اس المال سے پانچ روپے کم کئے جائیں گے اور وہ اس اساس پر فروخت کرے گا کہ اس کی اصل قیمت پندرہ روپے ہے۔

صاحبین اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے خلاف ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ نفع آخری قیمت پر مبنی ہوگا۔ اور پہلے نفع کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ معاملات کا کچھ اعتبار نہیں۔ وہ رفت و گشت ہو چکے اور ان کے احکام بھی ختم ہو چکے ہیں جب کہ اس کے مقابلہ میں آخری معاملہ کا حکم بحال ہے۔ کیونکہ جو ملک بیع مراجعہ کرتے وقت بائع کے لیے ثابت تھی یہ منافع اسی پر مبنی ہے۔ لہذا اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور منافع آخری قیمت پر پر لگایا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل دو امور پر مبنی ہے۔ اول یہ کہ اس معاملہ میں انحصار امانت پر ہے اور اسی شرط پر یہ معاملہ انعقاد پذیر ہوا۔ لہذا خیانت کا شبہ اس میں مؤثر ثابت ہوگا جیسے خیانت بذات خود مؤثر ہوتی ہے۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ربا معاملات، بیع و شرا میں مؤثر ہوتا ہے اور ربا کا شبہ بھی وہی تاثیر پیدا کرتا ہے جو ربا بذات خود۔ دوسرا امر یہ کہ آخری

معاملہ کا تعلق سابقہ عقد سے ختم نہیں ہوا کیونکہ عقد معاملہ کا موضوع یعنی مبیع ایک ہی ہے اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی نیز اس لیے کہ آخری معاملہ سابق نفع کو منکدر کرتا ہے اس لیے کہ اس بات کا امکان باقی تھا کہ حیار عیب کی وجہ سے مبیع کو بائع کی طرف واپس کر دیا جاتا۔ گویا آخری معاملہ سے سابق معاملات بچتے ہوئے اور اس طرح سابقہ منافع میں استحکام پیدا ہوا لہذا جب تک ان کا آخری معاملہ سے رابطہ موجود ہے ان کو معتبر سمجھا جائے گا۔

ابوصحیفہؒ کی دلیل مذکورہ دو قاعدوں پر مبنی ہے یعنی خیانت اور اس کے ثبوت سے احتراز آخری معاملہ کا سابقہ معاملہ سے تعلق سابقہ معاملہ سے لکھا ہوا نفع، یہ تمام امور اس بات کے متقاضی ہیں کہ بائع سب حقیقت و اشکاف بیان کر دے جب وہ دانستہ بیان کرتے سے احتراز کرتا ہے تو وہ اسی صورت میں بیع مزاحکہ کے طور پر فروخت کر سکے گا جب وہ سابقہ نفع کو اصل قیمت سے وضع کر دے۔ جو باقی بچے اسے اس المال قرار دیا جائے منافع وہی ہوگا جس کا ذکر آخری معاملہ میں کیا گیا ہے۔

امام ابوصحیفہؒ اسی طرح فقہ اسلامی کے تجارتی امور سے متعلقہ مسائل میں امانت مطلقہ کی راہ پر جادہ پیارہتے تھے اور امانت کا دامن ہاتھ سے چھوڑنے نہ پاتا تھا۔ تجارتی امور میں آپ کو جو مہارت تمام حاصل تھی اور لوگوں کے حالات اور ان کے عرف و عادت سے جو کامل واقفیت رکھتے تھے وہ علاوہ ازیں ہے۔

گزشتہ مباحث میں ہم نے جو مسائل ذکر کئے ہیں ان کا یہ معنی ہرگز نہیں کہ ہم ان فقہی مسائل کو کامل شرح و بسط سے بیان کرنا چاہتے ہیں بلکہ مشن نمونہ از خود ارے کے طور پر یہ چند مثالیں ہم نے اس لیے ذکر کی ہیں تاکہ امام صاحبؒ کی عقل و دانش فقیہانہ فکر و نظر و دانت پر مبنی تجارت سے آپ کا تاثر۔ امانت کے اختیار کرنے میں تشدد اور اس کا التزام نیز فقہ حنفی میں ان امور کا ظہور وغیرہ جملہ امور پر روشنی ڈالی جاسکے اور بتایا جاسکے کہ فقہ حنفی کیونکر ان اوصاف سے بہرہ ور ہے۔

(۲۷)

انسانی ارادہ کی آزادی

فقہ حنفی کا ایک اہم گوشہ

امام ابوحنیفہؒ ایک حریت نصاب شخصیت تھے۔ وہ جس طرح اپنی ذات کے لیے شخصی آزادی پسند کرتے تھے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی ہمیشہ سامنے رکھتے تھے۔ چنانچہ فقہی مسائل میں اس کا خاص طور سے خیال رکھتے تھے کہ انسان اگر عاقل ہو تو اس کے تصرفات میں اس کے ارادہ کا پورا پورا احترام ہونا ضروری ہے وہ اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ کسی عقل مند آدمی کے خصوصی تصرفات میں دخل اندازی کی جائے۔ جماعت مسلمین اور حاکم وقت کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ لوگوں کے پرائیویٹ معاملات میں مداخلت بے جا کریں۔

البتہ حدود و شکلیں اور محرّمات کو مباح کرنے کی صورت میں حاکم وقت نظم کو قائم رکھنے کے لیے ایسے امور میں تصرف کرتے کا مجاز ہے لیکن اس کے سوا کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ دوسرے شخص کو ایک خاص طرز زندگی پر مجبور کرے یا اپنے مالی معاملات کو ایک خاص طریقے سے انجام دینے کا حکم صادر کرے۔ یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ مذہب اقوام نے لوگوں کی اصلاح کے پیش نظر جو قدیم و جدید قوانین بنائے ہیں وہ دونوں میں مقسم کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ ایک وہ جس میں اجتماعی نظریہ کار فرما ہے یعنی انسان کے جملہ تصرفات خواہ ان کا تعلق جماعت سے دور کا ہو یا نزدیک کا حکومت کی سرپرستی میں انجام پاتے ہیں۔ یہ قوانین ہم کو بعض موجودہ اور بعض قدیم حکومتوں میں نظر آتے ہیں۔

۲۔ اصلاح کا دوسرا طریق یہ ہے کہ تنزیہی وسائل کے ذریعہ اور نیکی کی ترغیب دلا کر انسانی

ارادہ کی تربیت کی جہلئے اور بچہ کسی نگرانی کے بغیر اسے کھلا چھوڑ دیا جائے۔ کیونکہ نفس انسانی چند اخلاقی اور دینی امور کا پابند ہے جو اسے شرارت سے بچاتے اور فساد سے دور رکھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا میلان غالباً دوسری قسم کی جانب تھا اسی لیے آپ نے عاقل و بالغ عورت کو شادی کا پورا پورا اختیار دیا ہے اور ولی کو اس سے مجبور کرنے کا اختیار نہیں دیا۔ ائمہ اربعہ میں آپ کا یہ منفرد مسلک ہے۔ اسی طرح آپ احمق، سفید، غافل اور مقروض پر حجر ثانی تفرقات کا عدم نفاذ کرتے کی اجازت نہیں دیتے۔ جو چیز کسی شخص کی ملک ہو، دینی پابندی کے سوا اس پر کوئی پابندی عائد کرنا روا خیال کرتے ہیں۔ ملک کو کھلی اجازت دیتے ہیں کہ جب تک کوئی چیز اس کی ملک رہے اسے اس میں تفرقات کا پورا حق حاصل ہے اسی ارادہ کے ضمن میں آپ اسے وقف سے منع کرتے ہیں۔

الغرض آپ اسی طرح انسانی ارادہ کو مطلقاً آزاد چھوڑ دیتے ہیں جس سے قاضی یا حاکم کو کوئی سروکار نہیں۔ البتہ جب وہ دوسرے پر ظلم کا ارتکاب کرے گا تو محکمہ قضا اس پر احتساب کرے گا۔ تاہم نفس انسانی دونوں قسم کے حالات میں شرعی احکام و اوامر کا پابند ہے۔ ملک روز جزاء اس کا محاسبہ کرے گا اور اسے جزا یا سزا دے گا۔

اب ہم مذکورہ مسائل سے ہر ایک کی قدرے تفصیل کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے مخالفین کے نقطہ نظر کی بھی وضاحت کریں گے۔

(۴۸)

نکاح میں عورت کی خود مختاری

شریعت اسلامیہ میں ذمہ دار باپ مرد اور عورت پر برابر کی ہوتی ہیں خواہ ان کا تعلق زوج سے ہو یا ادا سے، اہلیت میں دونوں برابر ہیں جو مالی حقوق مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو بھی ہیں۔ اسی طرح جو حقوق مرد کے ذمہ واجب الادا ہوتے ہیں، عورت پر بھی ہیں یعنی عورت بھی مرد کی طرح تصرفات کی ذمہ داری قبول کر سکتی ہے اور دوسروں کے حقوق کا بوجھ اٹھا سکتی ہے بشرطیکہ وہ عاقل یا تمیز اور سمجھ دار ہو۔ اسلامی لفظ نظر سے وہ حقوق واجبیہ کی ذمہ دار سمجھی جاسکتی ہے اور اس میں ایک مستقل ارادہ پایا جاتا ہے جس کی بناء پر ایسے تصرفات انجام دیتی ہے جن کو شریعت میں معتبر تسلیم کیا گیا ہے۔

البتہ جمہور فقہاء عورت کو اہلیت کاملہ کا حق دیتے وقت واضح کرتے ہیں کہ شادی کے بارے میں اسے پورا اختیار حاصل نہیں اور وہ اپنے الفاظ سے اسے سرانجام نہیں دے سکتی چنانچہ عاقل بالغ سمجھ دار ہونے کی صورت میں بھی وہ از خود شادی نہیں کر سکتی مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنے رفیق حیات کا انتخاب بھی نہیں کر سکتی یا ہم بلا شرکت اولیا و تنہا سے اپنا نکاح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا۔ اولیاء میں سے جو (عصبہ میں سے) اقرب ہو گا وہ اس کی جانب سے یہ فیصلہ انجام دے گا۔ اولیاء کو یہ حق حاصل نہیں کہ اسے ایسے خاوند سے شادی نہ کرنے دیں جو اس کا کفو (یعنی شریعت میں معتبر شرط کی رو سے مناسب رشتہ) ہو اور وہ اسے چاہتی بھی ہو اس میں مداخلت کرنے کی صورت میں عورت قاضی کی عدالت میں دعویٰ دائر کر سکتی ہے تاکہ یہ تشدد روکا جاسکے اور

قاضی اپنی نگرانی میں اس کی شادی سرانجام دے۔

یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اس کے خلاف ہیں دوسرا کوئی فقیہ ان کے موافق نہیں سوائے اس کے کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت امام صاحبؒ کے موافق ہے۔ آپ اس آزادانہ رائے میں مفرد تھے کہ عورت تنہا نکاح کرنے کا اختیار رکھتی ہے اور کسی کو اس پر جبر کا حق حاصل نہیں بشرطیکہ خاوند اس کا کفو ہو اور مرثیہ مقرر کیا گیا ہو۔ گو مستحسن یہی قرار دیتے ہیں کہ ولی ہی نکاح کا کام سرانجام دے لیکن اگر عورت خود بھی اپنا ایجاب و قبول براہ راست کرے تو بھی اس نے غیر مناسب بات نہیں کی، نہ گناہ کا ارتکاب کیا نہ حد سے تجاوز کیا نہ کوئی ظلم کیا اور عورت کا یہ کام چوبھو اس کے حدود اختیار سے متجاوز نہیں لہذا اس کا کلام نافذ سمجھا جائے گا اور نکاح صحیح ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل | امام ابوحنیفہؒ کی یہ رائے اسلام میں کوئی نئی اور انوکھی نہیں، نہ ہی اس سے طریقہ شریعت سے خروج لازم آتا ہے بلکہ کتاب و سنت اور قیاس میں اس کے دلائل موجود ہیں۔ مزید برآں آپ جیسے حریت فکر و نظر رکھتے واسے فقیہ کے لیے اسی قسم کا آزادانہ مسلک زیادہ موزوں تھا۔ اب ہم آپ کے چند دلائل ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ کسی آزاد شخص پر دوسرے کو ولایت کا اختیار صرف ضرورت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ یہ شخصی آزادی کے منافی ہے۔ حریت کا تقاضا ہے کہ آدمی اپنے تمام امور میں مستقل ہو اور اپنی مرضی سے انہیں سرانجام دے۔ اس کے ذاتی اختیار پر کوئی پابندی نہ ہو، البتہ جب وہ کسی دوسرے پر دستِ تعزیری دراز کرے تو اسے روک دیا جائے۔ اولیاء کو ولایت نکاح کا اختیار دینا بلا ضرورت ہے اور ایک مائل بالغ آدمی کی آزادی نفس کے منافی۔ بلوغ سے قبل اولیاء کو جو حق ولایت حاصل تھا اس کو یوں دلیل نہیں بنایا جاسکتا کہ اس وقت عورت کا عقل و فہم ناقص تھا لیکن بلوغ کے بعد نقصان عقل کا عجز باقی نہیں رہا۔ ایک دوسرے لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ عورت کو اپنے مال پر جب کامل اختیار حاصل ہے تو اسے شادی کا حق بھی حاصل

ملہ یعنی امام ابو یوسفؒ سے مروی دوسری روایت جمہور کے موافق ہے (دیکھو مخرج وقایہ وغیرہ) ع ۱۰

ہونا چاہیے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں میں کمالِ ولایت کا مدار ایک ہی چیز پر ہے اور وہ ہے بلوغت اور نعم و شعور۔ جب مال میں کمالِ ولایت ثابت ہو چکا ہے تو شادی میں بھی ثابت ہوگا۔

ایک تیسرے اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب مائل بالغ مرد کو شادی کا اختیار حاصل ہے تو اس پر قیاس کرتے ہوئے عورت کو بھی یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے جہاں تک شادی کا تعلق ہے اس میں مرد و عورت دونوں برابر ہیں۔ اگر نکاح کا مسئلہ خاص اہمیت رکھتا ہے تو یہ مرد و عورت دونوں کے لیے یکساں اہم ہے۔ اگر عورت کے خود نکاح کرنے میں ولیوں کو کسی طرح کے ہزر کا خدشہ ہو تو مرد و نوجوان کے خود نکاح کرنے میں بھی یہ احتمال ہے اگرچہ عورت سے کم سہی۔ ہاں لڑکی کے ولی عورت کے غیر کفو میں نکاح کر لینے کو اپنے لیے باعثِ عار سمجھیں تو ان کو اعتراض کا حق حاصل ہے بلکہ بطریق حسن بن زیاد امام ابو حنیفہ کی ایک روایت کی رو سے اگر ولی عصبہ موجود ہو تو غیر کفو کی صورت میں نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ اس سے اولیاء کے حقوق محفوظ رہ جاتے ہیں مگر اس سے تجاوز کرنے میں عورت کو تکلیف ہوتی اور اس کا ارادہ و اختیار مسلوب ہو جاتے ہیں۔

۲۔ یہ تو ہے امام ابو حنیفہ کا اس مسئلہ میں قیاس پر اعتماد اور اسی کے خصوصی شرعی بھی مؤید ہیں چنانچہ قرآن مجید میں عقدِ نکاح کو عورت کی جانب منسوب کیا گیا ہے جس کا معنی یہ ہوا کہ عورت بذاتِ خود نکاح کر سکتی ہے۔ فرمانِ باری ہے۔ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ (البقرة)

(اگر خاوندِ مرد و طلاق کے بعد تیسری طلاق دے دے تو اس کے لیے پھر وہ حلال نہ رہی جب کہ وہ دوسرے کسی شخص سے نکاح نہ کر لے بعدہ اگر وہ یعنی دوسرا شخص طلاق دے ڈالے تو اب اگر پہلا میاں بیوی آپس میں مراجعت کر لیں تو کوئی حرج نہیں بشرطیکہ دونوں کو اللہ کے حدود قائم رکھنے کا یقین ہو۔)

اس آیت میں نکاح کی نسبت عورت کی جانب کی گئی ہے۔ نکاح ایک فعل ہے اور فعل کی نسبت فاعل کی طرف کی جاتی ہے۔ نکاح کو عورت کی طرف منسوب کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح سے متعلق جو الفاظ عورت کی زبان سے صادر ہوتے ہیں وہ شارع کے نزدیک معتبر ہیں، دیکھئے اس آیت میں دو جگہ نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا ہے حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ میں اور ان یتراجعا میں بنا بریں بلاشبہ عورت کی جانب نکاح کو منسوب کرنا ولایت کرتا ہے کہ نکاح کے بارے میں عورت سے جو کلمات صادر ہوں گے وہ شارع کے یہاں نکاح کے مثبت ہوں گے۔ ورنہ اس کو نہ نکاح سے موسوم کیا جاتا اور نہ ہی پہلے خاوند کی طرف لوٹنے کو ”تراجع“ اور خود سے موسوم کیا جاتا۔ ایک دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے اس فعل کو حرمت کا ختم کر دینے والا قرار دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ شارع کی پید کردہ حرمت اسی امر سے ختم ہو سکتی ہے جو شارع کے نزدیک اس حرمت کو زائل کر دینے والا ہو۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب شارع اس کی طرف منسوب کردہ نکاح کو ہر اعتبار سے شرعی نکاح تصور کرتا ہو۔

جن آیات میں نکاح کو عورت کی جانب منسوب کیا گیا ہے ان میں ایک یہ آیت ہے۔ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضِلُوهُنَّ أَنْ يَكُنَّ آذًوَاجَهُنَّ (البقرہ) یعنی جن عورتوں کو تم طلاق دو پھر ان کی عدت پوری ہو جائے اس کے بعد ان کو مت روکو اگر وہ اپنے (سابق) خاوندوں سے نکاح کرنا چاہیں۔

لہٰذا حتیٰ تنکح میں صحیح تفسیر کی رو سے ”نکاح“ بمعنی عقد نہیں بلکہ وطی کے معنی میں ہے (تفسیر مظہری ص ۳۱۲ ج ۱) مقصد یہ کہ دوسرے خاوند سے نکاح کے ساتھ جماع بھی ہو تو پہلے کے لیے حلال ہو سکتی ہے۔ لہٰذا استدلال صحیح نہ رہا۔ احکام القرآن لابن العربی ص ۱۶۷ ج ۱ طبع ثانی ۱۳۸۵ھ لیکن ”تراجع“ یعنی رجوع میں تو دونوں کی رضامندی کو ایک ہی جیسا دخل ہے اسی لیے عورت کی طرف نسبت نہیں کی گئی (ع ۱۸۷ ج ۱) اور وہ صرف عقد نہیں بلکہ جماع بھی شرط ہے (ع ۱۸۷ ج ۱)

اس آیت میں بھی نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت اگر از خود نکاح کرے تو صحیح ہوگا۔ مزید برآں اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی ولایت کاملہ ہے اور اگر عورت اپنے کسی کفو کو خواہوند کی حیثیت سے پسند کرے تو اولیاء کو روکنے کا کوئی حق نہیں۔ آیت ہذا میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ اگر عورت اپنے کفو سے نکاح کرنا چاہے تو اسے مت روکیں۔ اس لیے کہ آیت میں اولیاء کو عضل سے منع کیا گیا ہے۔ ”عضل“ ظلم اور تنگی کو کہتے ہیں، اور ظلم یہی ہے کہ عورت کو اپنے کفو سے شادی کرنے کی اجازت نہ دی جائے (اگرچہ وہ پہلا خواہوند ہی ہو) اور جس بات سے منع کر دیا گیا ہو، وہ ”غیر حق“ ہوگی۔ جو شارع کو پسند نہیں۔ اولیاء کو منع

لہ شان نزول اور انداز کلام بتاتا ہے کہ یہ نسبت رضا مندی کی ہے یعنی ولیوں کو ارشاد فرمایا کہ جب بیوی اپنے سابق خواہوند سے نکاح پر رضا مند ہے تو تم روکنے والے کون ہوتے ہو (ع۔ ح۔ ا) لہ توضیح کی وضاحت ہماری ہے (ع۔ ح۔ ا) لہ آیت کے نزول کا پس منظر یہ تھا کہ ایک صحابی مقتل بنیں سارے ایک شخص سے اپنی ہمسرہ کی شادی کر دی تھی۔ پھر کچھ ایسی افتاد پڑی کہ اس شخص نے طلاق دے دی۔ بعد میں وہ تادم ہوا اگر اس وقت حب عدت گزر چکی تھی۔ اس نے پھر خطبہ کر دیا۔ حضرت معقلؓ کی ہمسرہ بھی آمادہ ہو گئیں لیکن حضرت مقتلؓ اب دوبارہ ان صاحبے تعلق پیدا کرنے پر تیار نہ تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ جب سابق میاں بیوی آپس پر رضا مند ہیں تو ولی کو روکنا مناسب نہیں پس اس آیت کا نازل ہونا تھا کہ حضرت مقتلؓ نے فوراً تسلیم فرم کر دیا اور نکاح کی اجازت دے دی قال (معقل) زوجت اختالی من رجل وطلقتها حتی اذا انقضت عدتها جاء یخطبها فقلت له زوجتك وقرشتک واکرمتک فطلقتها ثم جئت تخطبها لا والله لا تعود الیک ابدًا وکان رجلاً لا یاس به وکانت المرأة ترید ان ترجع الیه فانزل الله هذه الاية فلا تعصلوهن فقلت الان افعل یا رسول الله قال فزوجها ایاه (صحیح بخاری باب من قال لا نکاح الا بولی الخ)

اس حدیث کا رشتہ میں آیت ہذا تو قطعی دلیل ہے اس بات کی کہ خود بخود معاملات نکاح کے سرانجام دینے کا عورت کو کوئی حق نہیں۔ یہ صرف ولی کا حق ہے۔ و هذا دلیل قاطع علی ان المرأة (باقی ما شیہ بر ص ۲۵۹)

نکاح سے روکنا اس بات کی دلیل ہے کہ منع کرنا ان کا حق نہیں اور یہ ان کے لیے ناروا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو پورا اختیار ہے کہ وہ اپنا کفر فنیق حیات منتخب کرے۔

۳۔ چند احادیث سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے اس مذہب کے لیے دلیل لائی گئی ہے کہ عورت اپنا کفر انتخاب کرنے میں آزاد ہے۔ مثلاً یہ حدیث: **الایم احق بنفسها من ولیها** ”آئیم“ اس عورت کو کہتے ہیں جس کا خاوند نہ ہو بلکہ نیز یہ حدیث ہے **لیس للولی مع النیب امر ولی کو بیوہ عورت سے کوئی سرور کا نہیں** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”شیب“ اگر بذات خود نکاح کرے تو وہ شارع کے نزدیک صحیح اور معتبر ہے اور اگر وہ از خود نکاح نہ کر سکتی تو ولی کا تعلق اس سے ضرور قائم رہتا جو حدیث کے منافی ہے۔

مخالفین کے دلائل | ولادۂ حریت امام ابو حنیفہؒ کے منقرض ملک کے لیے یہ ہیں وہ امور جو دلیل بن سکتے ہیں لیکن موضوع کے دونوں پہلوؤں کا مطالعہ

البقرہ حاشیہ از ص ۶۵۸) لاحق لھا فی مباحثۃ النکاح و انما هو حق الولی - وقد صح ان معتقل الم و احکام القرآن لابن العربی ص ۲۰۱ ج ۱) و ہی اصرح دلیل علی اعتبار الولی والا لھا کان لعضله معنی ولا تھالو کان لھا ان تزوج نفسها لم تحتج الی اخیھا و من کان امرک الیھا لا یقال ان غیرک منعه منه (فتح ص ۷۰ ج ۵) ہاں عورت کی رضامندی شرط ہے ولی اس پر جبر نہیں کر سکتا جیسا کہ اہل حدیث کا مسلک ہے ملاحظہ ہوا (المواد وغیرہ) (ع ۸) (حاشیہ صفحہ ۶۸) لہ اس کے بعد کے الفاظ یہ ہیں **الیکر تستاذن فی نفسها و اذنھا صما تھالو** (نصب الرایۃ ص ۸۲ جلد ۳ بحوالہ صحیح مسلم، مؤطا امام مالک اور سنن اربعہ) (ع ۷) لہ لیکن حدیث میں ”ایم“ ”بکر“ ”کنواری“ کے مقابل میں آیا ہے اس لیے یہاں ”ایم“ سے مراد بیوہ کا معنی متعین ہے (نصب الرایۃ ص ۱۹۳ ج ۲ بحوالہ حافظ ابن الجوزی) نیز دیکھئے فتح الباری ص ۲، جلد ۵ (ع ۷) لہ سنن نسائی ص ۲ جلد ۲ طبع المکتبۃ السلفیہ وغیرہ نیز دیکھئے تلخیص ص ۲۹۷ و نصب الرایۃ ص ۱۹۲ ج ۳ (ع ۷) لہ لیکن روایت کا مطلب صرف تناسل ہے کہ ولی کو جبر کا حق نہیں۔ (ع ۱)

کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قاری دوسروں کے دلائل سے بھی آگاہ ہو تاکہ ان سے بے انصافی نہ ہونے پائے لہذا ہم ان کے دلائل بھی تفصیلاً ذکر کرتے ہیں۔

جو لوگ شادی بیاہ کے بارے میں عورت کی آزادی پر پابندی عائد کرتے ہیں اور اسے علی الاطلاق نہ خاوند کو انتخاب کرنے کا اختیار دیتے ہیں اور نہ نکاح کرنے کا وہ کتاب سنت اور قیاس کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

۱۔ وہ قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ وَ أَنْكِحُوا الْأَيَّامِيَّاتِ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ (النساء) اپنے میں سے "ایم" عورتوں اور نیک غلام اور لونڈیوں کا نکاح کرو)

یاد رہے کہ قرآن میں جہاں کہیں نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ نکاح کے آثار و نتائج کا اصل مرجع عورت اور اس کا خاوند ہے۔ اس کے احکام اولیاء کی طرف نہیں لوٹائے جاسکتے لیکن جہاں تک "نکاح" (یعنی نکاح کرانے) کا تعلق ہے جو انکحوا کے ضمن میں ہے اور جس کا معنی عقد نکاح کو معرضِ ظہور میں لانا ہے اولیاء کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عقد زواج اولیاء کا فعل ہے۔

اسی طرح اس آیت کریمہ میں وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا (البقرہ) اس کے بالمقابل دوسرا قول ہے وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ (ایضاً) چونکہ نکاح کو معرض وجود میں لانا مرد کا کام ہے لہذا نکاح اور اس کے نتیجہ کو اس کی طرف منسوب کیا گیا۔ نیز جہاں مشرکوں سے مسلمان عورتوں کے نکاح کرنے کا تذکرہ تھا وہاں عورتوں سے خطاب نہیں کیا گیا۔ بلکہ اولیاء کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ جن عورتوں پر انہیں حق ولایت حاصل ہے ان کا نکاح مشرکوں سے نہ کریں۔ غرضیکہ ان آیتوں میں خطاب مردوں کو کیا گیا ہے باوجودیکہ معاملہ عورت سے متعلق ہے دوسرے کسی سے نہیں۔ لہذا نسبت انہی کی طرف چاہیے تھی جنہیں حق ولایت حاصل ہے اور ولایت کا حق صرف مردوں کو حاصل ہے اور واضح رہے کہ قرآن کی کسی آیت میں "نکاح" (نکاح کرانے) کو عورت کی طرف منسوب نہیں کیا گیا۔

نیز فرمایا ایسا امر آقا نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل۔ فان دخل بها فلہا المہر بما استحل من فرجہا فان اشتجروا فالسلطان ولی من لاولی لہ۔ اخرجہ الترمذی و قال حدیث حسن ۵ یعنی ”جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل، باطل، باطل ہے۔ لیکن اگر وہ عورت اس کی مدخل ہو جائے تو خاوند جماعت کی بنا پر مہر ادا کرے گا اور اگر اولیاء میں جھگڑا رونما ہو تو جس کا کوئی ولی نہ ہو حاکم اس کا ولی قرار پائے گا۔ امام ترمذی نے یہ روایت ذکر کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے“

نیز ابن عباسؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں لا نکاح الا بولی
وشاہدی عدل یعنی "ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا"
علاوہ ازیں دیگر احادیث و آثار سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ عورتوں کے الفاظ سے
نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ مرد ہی کو انشاءئے عقد کا حق حاصل ہے۔

۳۔ تیسری قسم کے دلائل عقلی ہیں اور وہ یہ کہ نکاح ایک نہایت اہم معاملہ ہے اور مرد و عورت کی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالتا ہے۔ اس سے دو مختلف کنبوں میں رابطہ پیدا ہو جاتا ہے۔ نکاح یا تو عورت کے خاندان کے لیے باعث عار ہو جاتا ہے یا اس کے لیے

۱۔ جامع ترمذی ص ۱۳۸ ج ۱۔ یہ الفاظ جامع ترمذی کو دیکھ کر درست کئے گئے (ج۔ ح) ۲۔ جامع ترمذی ص ۱۳۸ ج ۱۔ استخراج و تحقیق کے لیے ملاحظہ فرمائیے ص ۲۹۵ و نصب ص ۱۸۶-۱۸۷ ج ۲ (ج۔ ح) ۳۔ استخراج و تحقیق کے لیے دیکھئے ص ۲۹۸ و نصب ص ۱۹۷-۱۹۸ ج ۲ (ج۔ ح) ۴۔ ملاحظہ فرمائیے ص ۶۷-۶۸ ج ۵ الاوطار

ص ۲۴۹-۴۵۴ جلد ۶ (ع-ج)

موجب شرف و عزت مثلاً کسی کمینہ صفت آدمی سے اگر عورت کا نکاح کر دیا جائے تو اس کی بنا پر اس کے خاندان کو بڑے لگ جاتا ہے۔ بخلاف ازیں اگر مرد، کسی خسیس عورت سے شادی کرے تو اس کے خاندان کے لیے کوئی خاص عارضہ نہیں سمجھی جاتی اس لیے کہ نکاح کا معاملہ تو مرد کے کلی اختیار میں ہے۔ یہ وجہ ہیں جن کی بنا پر ضروری ہے کہ عورت کے ساتھ انتخاب شوہر میں ولیوں کی رائے اور مشورہ کو عمل و دخل ہو اور تنہا عورت پر ہی یہ کام نہ چھوڑ دیا جائے کیونکہ نکاح کا فائدہ یا نقصان صرف اس کی ذات تک محدود نہ رہے گا بلکہ اولیاء تک پہنچے گا، وہ یا تو اس سے مطمئن ہوں گے یا انہیں عار لاحق ہوگی۔

مزید براں لوگوں کے حالات سے واقفیت حاصل کرنے اور ان کے معاملات باطنی کی ترنگ پنہنچنے کے لیے ان سے میل جول اور مواصلت ضروری ہے اور عورت کا کفو معلوم کرنے کے لیے یہ سب چیزیں درکار ہیں۔ گھر کی چار دیواری میں محدود رہنے والی عورت ان امور سے کیونکر عمدہ برآ ہو سکتی ہے بلکہ بازاروں میں چلنے پھرنے والی اور آدمیوں سے میل جول رکھنے والی عورت کے لیے بھی یہ کام بڑا دشوار ہے لیکن آدمی کے لیے یہ کام بڑا آسان ہے کہ دوسرے اشخاص کی پہچان حاصل کرے اور ان کے احوال و کوائف پر مطلع ہو سکے۔ پھر مرد میں مناسبت و سنجیدگی بھی پائی جاتی ہے وہ پورا جائزہ لے کر قطعی یقین یا ظن راجح تک پہنچ سکتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ عورت سادہ لوح ہوتی ہے اور جس چیز میں اسے رغبت ہوتی ہے اس پر بہت اصرار کرتی ہے لہذا اس سے کچھ بعید نہیں کہ جو چیز اچھی نہ ہو اسے اچھا سمجھنے لگے اور جو کفو نہیں ہے اسے کفو خیال کرے لہذا عورت کی مصلحت کا بھی تقاضا ہے کہ نکاح کے معاملہ میں جس کا تعلق عورت کی پوری زندگی سے ہے اس کا کوئی مشیر کار ہر اور نظر ہے کہ وہ ولی ہی ہو سکتا ہے یہ

لیکن یہ آزادی بھی مقید ہے | یہ ہیں اس مسئلہ میں فریقین کے دلائل جس میں امام ابو حنیفہ رحمہ

لہ اسی ملک کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے مدلل بیان کیا اور پسند کیا ہے ملاحظہ ہو ترجمہ الشارح البانی ص ۱۳

ج ۲ ص ۲۰۶

ہائے میں باقی فقہاء سے آپ منفرد تھے جو عورت کو خاوند انتخاب کرنے اور عقد نکاح کے انجام دینے کا اختیار دے کر اس کے حریت عمل و ارادہ کا تحفظ کرتی ہے مگر یہ امر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ امام ابوحنیفہؒ عورت کو اس قدر آزادی دیتے ہوئے اس پر ایک پابندی بھی عائد کرتے ہیں اور وہ مہر مثل اور کفو کی پابندی ہے۔ ان کے نزدیک عورت جس شخص سے چاہے نکاح کر سکتی ہے مگر کفو اور مہر مثل شرط ہے۔ اگر کفو کے بغیر نکاح کرے تو حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق نکاح درست نہیں ہوگا۔ بلکہ اگر ولی عصمہ (قریبی رشتہ دار) ہو اور عورت نے اس سے اجازت نہ لی ہو تو یہ نکاح فاسد ٹھہرے گا۔ کیونکہ غیر کفو سے نکاح کرنا عورت کے خاندان کے لیے باعث مآرہ ہے بنا بریں خاندان کو مداخلت کرنے کا حق حاصل ہے۔ ایسی صورت میں یہ معاملہ قریبی ولی کے ہاتھ میں ہے۔ اگر وہ شادی سے پہلے راضی ہو جائے تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ فاسد قرار دیا جائے گا۔

اگر عورت کفو سے نکاح کرے مگر مہر مثل سے کم مقرر کیا گیا ہو تو ولی کو اعتراض کرنے کا حق حاصل ہے تاکہ مہر مثل کے برابر ہو جائے یا نکاح کو فسخ کر دیا جائے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سود استعمال کے خوف سے عورت کو اس کے حق سے محروم نہیں رکھتے۔ مگر انتخاب اچھا نہ ہونے کی صورت میں یا جب قبیلہ کو عار لاحق ہوئی ہو (یعنی عورت اپنا حق غلط طور پر استعمال کرے) اور لیا کو مناسب حقوق دیتے ہیں۔

(۴۹)

کسی عاقل بالغ کو اپنے مال میں تصرف کر نیسے روکا نہ جائے

عاقل بالغ کو جو رشدد کی حد کو پہنچ چکا ہو اس کے مال سے روکا نہ جائے نہ اس کو تصرفات سے منع کیا جائے۔ ولدادہ حریت امام ابوحنیفہؒ کی یہ رائے ہے جس میں وہ جمہور فقہاء کے خلاف ہیں۔ باقی فقہاء کم عقل کو مالی تصرفات سے روکتے ہیں مگر امام ابوحنیفہؒ اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتے۔

سفیہ اور اس کے حالات و معاملات میں امام صاحبؒ کا مسلک | سفیہ وہ شخص ہے جو اچھی طرح سے

مالی امور کو سرانجام نہ دے سکتا ہو اور بے جا خرچ کرتا ہو اور اس کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔ پہلی یہ کہ کم عقلی کی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو۔ اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ جمہور فقہاء کے ساتھ متفق ہیں کہ ایسے شخص کو اس کا مال سپرد نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس آیت کے مطابق روک لیا جائے گا۔ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوهُمْ (النساء) یعنی جس مال کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے بقا کا ذریعہ بنایا ہے وہ احمق لوگوں کے سپرد نہ کرو۔ اس میں سے ان کو کھانا کھلاؤ اور کپڑا پہناؤ۔

اس صورت میں امام صاحبؒ دو جگہ باقی فقہاء سے اختلاف کرتے ہیں اول یہ کہ فقہاء کا قول ہے کہ ایسے سفیہ احمق کو مال سے روکا جائے اور اس میں قولی تصرفات کی اجازت

نہ دی جائے چنانچہ وہ غیر کے حق کا اقرار کر سکتا ہے نہ اسے بیع و شرا کا اختیار ہے امام ابو حنیفہؒ سے اس ضمن میں دو روایتیں منقول ہیں۔ پہلی روایت یہ ہے کہ مال اس کے سپرد تو نہ کیا جائے البتہ دوسرے کا مل عقل والے لوگوں کی طرح اس کے معاملات اور قوی تصرفات صحیح ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بلوغت کی بنا پر اس کی اہلیت مکمل ہو چکی ہے۔ مال کو اس کے ہاتھ میں دینے سے صرف اس لیے روکا گیا ہے کہ مبادا وہ اسے ضائع کر دے۔ نیز اس لیے کہ مال روکنے سے مقصود اس کی زبرد تو بیخ ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ جب کوئی شخص سفیہ ہونے کی صورت میں بلوغت کو پہنچا ہو تو اس پر حجر رکھ بندش جاری رہے گا۔ اس کا مال اسے سپرد نہ کیا جائے گا اور اس کے مالی تصرفات نافذ نہیں ہوں گے اور یہی روایت راجح ہے۔

دوسرا مقام اختلاف یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک جب ایک شخص سفیہ ہونے کی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو تو اس پر حجر کو جاری رکھا جائے گا تا وقتیکہ اس کی دانش مندی کے آثار ظاہر ہوں ظہور رشد سے قبل اس سے حجر کو دور نہیں کیا جائے گا اور پیرائے سال تک پہنچنے کے باوصف اسے مالی تصرفات کا اہل قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اہلیت کے کم ہونے کی وجہ قلت عقل ہے یا مالی معاملات کی عدم قدرت جب تک یہ دونوں حقیقتیں یا ان میں سے ایک موجود رہے اس پر پابندی جاری رہے گی کیونکہ اس کے اسباب اور مقتضیات باقی ہیں لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آدمی جب پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اسے سپرد کر دینا چاہیئے اگرچہ وہ سفیہ ہو بشرطیکہ ہوش و حواس رکھتا ہو کیونکہ پابندی تو اس پر زبرد تو بیخ کے طور پر پڑتی مگر اس عمر کو پہنچ کر اسے زبرد و تادیب کا کوئی فائدہ نہیں امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے پچیس سال کی عمر کو پہنچ کر ایک آدمی پوتوں نواسوں والا بھی بن سکتا ہے اس پر پابندی عائد کرنے سے مجھے شرم آتی ہے۔

۲۵ سال کی قید کے لیے کوئی نص قرآنی اور حدیثی سے دلیل نہیں دی گئی (ع۔ ح) ۱۷ ابن قدامہ کا کہنا ہے کہ یہ بات بے فائدہ ہے اور شرع میں اس کا اصل بھی کوئی نہیں وما ذکر وہا من کونہ حد الیس تحتہا معنی تقتضی الحکم ولانہ اصل یشہد لہ فی الشرع فہو اثبات الحکم بالتحرک المعنی ۱۷ ج ۴

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل ضابطہ یہ ہے کہ جب ایک شخص مائل ہونے کی صورت میں بلوغت کو پہنچے تو اس کی اہلیت کامل ہوگی۔ اگر بالغ ہونے پر وہ سفید ہو تو اس کا مال اس کے سپرد اس لیے نہیں کیا جاسکتا کہ یہ سفاہت جوانی کی جھول بھلیوں میں شامل ہو سکتی ہے۔ لہذا تادیب و تربیت کے پیش نظر اس کے مال کو روکا گیا ہے چونکہ پچیس سال کے بعد تربیت کا کوئی موقع نہیں ہے پس اس کا مال اسے سپرد کر دینا چاہیئے اور اب وہ اپنے اچھے یا برے تصرفات کے نتائج خود ہی بھگتے گا۔

علم النفس کی تائید | پچیس سال کی عمر سے قبل اور بعد میں آپ نے جو نکتہ امتیاز قائم کیا ہے نفسیات کا علم بھی آپ کی تائید کرتا ہے۔ علمائے نفسیات کا خیال ہے کہ نفسیاتی عادات و اخلاق پچیس سال کی عمر سے پہلے منازل ارتقا طے کر رہے ہوتے ہیں اور اس لیے بڑے لطیف اور نرم ہوتے ہیں۔ بیس سال کی عمر سے پہلے اور بھی زیادہ نرم ہوتے ہیں۔ پچیس سال کی عمر کے بعد اخلاق و عادات میں سختگی آجاتی ہے اور وہ نفس انسانی میں اپنا مقام بنا لیتے ہیں جس کی بنا پر ان کا تبدیل کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ جب ایک نوجوان پچیس سال کی عمر سے پہلے سفید اور بے جا خرچ کرنے والا ہو تو اس بات کا امکان ہے کہ مال کا روکن اس کے لیے تازیانہِ عبرت ثابت ہو اور وہ اپنی عادت میں تبدیلی پیدا کرے مگر پچیس سال کی عمر کے بعد تبدیلی دشوار ہے لہذا اسے آزاد چھوڑ دینا چاہیئے۔

یہاں تک سفاہت کی اولین حالت کا بیان تھا۔ سفاہت کی دوسری حالت یہ ہے کہ بالغ ہوتے وقت بقائی ہوش و ہواس ہو پھر سفید ہو جائے۔ یہاں امام ابوحنیفہؒ امام زفر کو چھوڑ کر جمہور فقہاء کے خلاف ہیں۔ چنانچہ آپ حجر و پابندی لگانے کی اجازت نہیں دیتے اور دیگر فقہاء اس پر پابندی کرنے کا فیصلہ صادر کرتے ہیں یعنی آپ کا اصول ایک ہی تھا اور وہ یہ کہ بے جا خرچ کرنے والے پر کسی کو پابندی عائد کرنے کا حق حاصل نہیں۔ اسے اہل قرار دیا جائے گا خواہ وہ اسی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو یا یہ حالت بعد میں طاری ہوئی ہو اس کے تصرفات میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ بجز اس کے کہ اگر وہ بالغ ہوتے وقت سفید ہو تو

مل دلیل اگر مضبوط موجود ہو تو یہ تائید بھی کام دے سکتی ہے۔ ورنہ نہیں (ع۔ ح۔)

ایک عرصہ تک اسے مال سپرد نہیں کیا جائے گا کیونکہ نص قرآنی میں یہ حکم وارد ہے۔ نیز تادیب تعلیم کی عمر میں اسے ادب سکھانا منظور ہے۔

اگر بالغ ہوتے وقت اس میں بے جا خرچ کرنے کی عادت نہ پائی جاتی ہو تو اس پر کوئی پابندی عائد کرنا درست نہیں۔ اسے اپنے مال میں کئی تصرفات کا حق حاصل ہے اور اس سے محاسبہ صرف ذاتِ خداوندی ہی کر سکتی ہے۔

امام صاحب کے دلائل | اب ہم شرعی مصادر و مآخذ سے آپ کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد جمہور فقہاء کے دلائل بھی بیان کریں گے تاکہ قاری فریقین کے نظریات میں غور و تأمل کر سکے۔

آپ کے نظریہ کی تائید میں قرآنی دلائل احادیث صحیحہ اور حنفی اصول فقہ سے کام لیا گیا ہے (۱) قرآنی دلائل کے سلسلہ میں ان آیات کے عموم کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

أَمْتُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ أَفَلَا تَعْلَمُونَ (۱۰۱) أَمْتُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ أَفَلَا تَعْلَمُونَ (۱۰۲) أَمْتُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ أَفَلَا تَعْلَمُونَ (۱۰۳) عَنِ النَّوَائِضِ مِنْكُمْ (النساء)

علاوہ ازیں دیگر آیات میں بھی حکم دیا گیا ہے کہ عقود میں جو التزامات اپنے ذمہ لے لیے جائیں انہیں پورا کرنا لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ سقیہ بھی ان آیات کا مخاطب ہے اور بلا نقض ان اور امر کا مکلف اور مامور ہے۔ سقیہ نہ تو مکلفین کے دائرہ سے باہر ہے نہ سفاہت کی بنا پر خطاب خداوندی اس سے ساقط ہوتا ہے۔ بے جا خرچ کرنے کی بنا پر بھی وہ شخص عام مومنین سے باہر نہیں نکل جاتا۔ جو شرعی احکام مجھے مکلف ہیں جب معاملہ یوں ہے تو بے جا خرچ کرنے والے عام مکلف لوگوں کے زمرہ میں شامل سمجھے جائیں گے اور معاملات کے پورا کرنے کا خطاب ان کو بھی شامل ہوگا۔ خواہ یہ مالی عطیات ہوں یا مبادلہ سے متعلق معاملات ہوں بشرطیکہ جس چیز پر ان عقود کے التزام کا انحصار ہے یعنی رضا و جانبداری و ثبات اور متحقق ہو۔ اگر میسر رہے بے جا خرچ کرنے والا ان کے بعض معاملات کو باطل اور بعض کو غیر نافذ تسلیم کیا جائے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس سے ایفاء عقود کا مطالبہ نہیں کیا گیا۔ اور اس سے نص صریح قطعی کے بغیر عموم

قرآن کی تخصیص لازم آتی ہے۔ حالانکہ نصوص قرآنیہ اور احادیث مشہورہ سے کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جو عموم قرآن کی تخصیص کر سکے پس مبذر کے تمام معاملات واجب الوفاء نہیں گئے اور اس پر پابندی عائد کرنے کی کوئی شرعی بنیاد موجود نہیں۔

(ب) احادیث نبویہ سے ایک روایت قتادہؓ سے مروی ہے جسے وہ حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص خرید و فروخت کا کام کیا کرتا تھا مگر اس کی عقل میں کمزوری ہوتی تھی یعنی نقصان اٹھاتا تھا اس کے کنبہ کے لوگ بارگاہ نبوی میں حاضر ہو کر عرض پر دراز ہوئے کہ حضرت فلان شخص کو معاملات سے روک دیجئے۔ وہ بیع و شرا کرتا ہے مگر کمزوری عقل کے باعث اس کے سودے نقصان دہ ہوتے ہیں۔ آپؐ نے اسے بلا کر بیع سے روک دیا۔ وہ کہنے لگا حضرت! میں بیع سے رک نہیں سکتا۔ آپؐ نے فرمایا۔ آپ بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کریں کہ اُس میں دھوکہ نہ ہو، یہ کہنے سے ہمیں تین روز تک بیع کو واپس کرنے کا اختیار ہو گا۔ دوسری روایت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ بیع میں ہمیشہ دھوکہ کھا جاتا ہے آپؐ نے فرمایا بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کہ وہ اس میں دھوکہ نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دھوکہ کھانے والا شخص ایک قسم کا سفید اور غافل انسان تھا مگر بایں ہمہ آپؐ نے اسے مالی تصرفات سے نہ روکا۔ اور اگر اسے روکا جاسکتا تو آپؐ اس کے اقارب کا مطالبہ ضرور پورا فرمادیتے۔ لیکن آپؐ نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس سے مطالبہ کیا کہ اپنی مرضی سے بیع و شرا کے معاملات چھوڑ دے اور دوسروں کے مشورہ سے مستفید ہو۔ یا اپنے لیے خیال کی شرط لگائے اور اگر غبن و تنذیر کا نتیجہ تصرفات سے روکا جاتا تو آپؐ اسے ضرور تصرفات سے منع فرماتے جب کہ پابندی اور حجر کا باعث اس میں پایا جاتا تھا مگر آپؐ نے ایسا نہیں کیا۔ اس سے واضح ہوا کہ سفاہمت اور غفلت دونوں حجر کا موجب نہیں ہیں۔

لہ الملتقى دار محمد ابن تیمیہ باب شرط السلامة من الغبن بحوالہ سنن ابو داود وغیرہ اور اس استدلال پر نقد و تعقب کے لیے دیکھئے فتح الباری ص ۵۸ ج ۲ (ع ۶۰ ح ۱) ص ۱۶۱ بحوالہ سنن ابی داود

بکرة من الخداع في البيع (ع ۴ ح ۶)

(۴) تیسری قسم کے دلائل عقلی ہیں اور یہ دو طرح کے ہیں اول یہ کہ حد بلوغت کو پہنچ کر ایک شخص خواہ عاقل ہو سفید ہو یا غیر سفید مستقل انسانیت کی حدود میں قدم رکھتا ہے اور اپنے شخصی اور انفرادی انحال و امور میں کلیئہ آزاد ہوتا ہے۔ لہذا اس کے تصرفات پر کسی قسم کی پابندی قائم کرنا اس کی انسانیت کو گوند پہنچانا۔ اس کو آدمیت کے مرتبہ سے گراتا اور اس انسانی شرافت سے محروم کرنا ہے جس کا وہ انسان ہونے کے اعتبار سے مستحق ہے اور وہ یہ کہ اپنے مالی تصرفات میں آزاد ہو۔ اچھے کاموں سے فائدہ اٹھائے اور اپنے بڑے اعمال کا خمیازہ بھگتنے اور کسی شخص کو حق حاصل نہیں کہ اس کی مصلحت کے پیش نظر اس پر پابندی عائد کرے۔ کیونکہ پابندی اس کے حق میں ایک بدترین قسم کا ایذا ہے۔ ایک آزاد شخص کے لیے اس سے زیادہ باعث رنج و الم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اس کے اقوال پایہ اعتبار سے ساقط قرار دیئے جائیں۔ اور یہ کہنا درست نہ ہو کہ سفید پر حجر کرنے میں اجتماعی فوائد ہیں۔ اس لیے کہ اجتماعی مصالح کا تقاضا تو یہ ہے کہ مال ان ہاتھوں کی طرف منتقل ہو جو ان سے فائدہ اٹھا سکیں نہ یہ کہ اس کو ایسے شخص کے ذمہ ڈال رکھا جائے جو اس کی حفاظت سے قاصر ہو۔ پھر دوسرے شخص کو اس کا نگران مقرر کیا جائے مصلحت جماعت کا تقاضا ہے کہ مال زاویہ غمبول میں پڑے ہوئے ہاتھوں کے بجائے کارندہ اور جفاکش ہاتھوں تک پہنچے تاکہ انسان زمین کے مدفون خزانوں کو نکال باہر کرے جب مال ایک ناکارہ ہاتھ میں پہنچے جو کہ اس کی حفاظت سے قاصر ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے کہ وہ دوسرا ہاتھ اسے اٹھاے جس میں اس کی حفاظت اور اس سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ لہذا سفید پر حجر کرنے میں نہ ان کی کوئی مصلحت ہے اور نہ باقی لوگوں کی۔ بلکہ یہ ان کی انسانیت پر کلنک کا ٹیکہ ہے لہذا جب امام ابو حنیفہؒ پچیس سال کی عمر کے آدمی پر حجر کرنے سے شرم محسوس کرتے تھے تو یہ اس بات کی روشن دلیل ہے کہ آپ کی نگاہ میں انسانیت کا مقام کتنا اونچا تھا۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ سفید اگر مرد مثل کے عوض نکاح کرنا چاہے تو شرعی نقطہ نظر سے اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی۔ وہ طلاق و عتاق کے مسائل میں بھی آزاد ہے صرف خاص مالی تصرفات میں اس پر پابندی عائد کی گئی ہے پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ نکاح طلاق

اور عتاق کے مسائل میں تودہ آزاد ہوا اور مالیات میں مجبور و مقید؛ بلکہ نکاح تو مالیات سے بھی پر از خطر معاملہ ہے اور اس میں عقل و دانش کی زیادہ ضرورت ہے لہذا اسے بالاولیٰ منع کرنا چاہیے تھا۔ جب یہ امور نافذ ہیں اور ان میں جملہ فقہاء متفق البیان ہیں تو مالی معاملات بالاولیٰ نافذ ہوں گے۔ کیونکہ ان میں مقابلہ کم خطرہ پایا جاتا ہے۔ لوگوں کی نگاہ میں ان کی اہمیت بھی کم ہے اور معاملہ اچھا نہ ہونے کی صورت میں مالی معاملات میں بد انجامی کا وہ خطرہ نہیں جو نکاح وغیرہ میں ہو سکتا ہے۔ مزید برآں نکاح و طلاق کے جواز کا یہ معنی ہے کہ سفیہ میں مالی معاملات انجام دینے کی پوری پوری اہلیت و صلاحیت پائی جاتی ہے اور ان کے آثار خود بخود ظاہر ہو جاتے ہیں کسی کے ارادہ پر موقوف نہیں رہے۔ لہذا منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور یہ عجیب بات ہے کہ اس کا نکاح معتبر سمجھا جائے مگر جب وہ دوکان کرایہ پر دے تو اس کا عقد اجارہ یا اس قسم کا اور معاملہ نافذ نہ ہو۔!

علاوہ ازیں مجوزین حجر نے یہ قرار دیا ہے کہ سفیہ کے غیر مالی اقرار نافذ ہیں اور مالی غیر نافذ۔ لیکن اگر وہ حد یا قصاص کا اعتراف کرے تو اس پر حد قائم کی جائے گی اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ ان حضرات سے دریافت کیا جاسکتا ہے کہ ان حالات میں اس کا اقرار کیونکر جائز ہے؟ اور حد جاری کرنے اور قصاص لینے کی کیا وجہ ہے؟ حالانکہ حد و ثواب کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ مالی اقرار نافذ نہیں باوجودیکہ وہ کم درجہ ہیں اور اس اہمیت کے حامل نہیں۔ علاوہ ازیں وہ ثبوت کے ہوتے ہوئے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔

مجوزین حجر (پابندی کے دلائل) یہ دلائل و براہین امام ابو حنیفہ کی تائید کرتے تھے۔ جمہور فقہاء کے دلائل ان قرآنی آیات۔ آثار صحابہ اور رائے قیاس پر مبنی ہیں۔

۱۔ آیات قرآنیہ وَلَا تُؤْثِرُوا الشُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (النساء)

یعنی "جر مال تمہارے لیے موجب بقاء ہیں وہ احمق لوگوں کو سپرد نہ کرو و البتہ انہیں کھانے پینے اور پہننے کا لباس دے دو اور ان سے معقول بات کہو"

نیز فرمایا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلَّ وَكِيلُهُ بِالْعَدْلِ (البقرہ) یعنی اگر صاحب حق سفیہ یا ضعیف ہو یا وہ کھوانے کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس کا ولی بقاضائے عدل الفاضل امداد کر دے۔

پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیہ کو مال سپرد نہیں کیا جاسکتا بلکہ سرے سے اسے مالی تصرفات کا حق ہی حاصل نہیں اسے صرف کھانا اور لباس دیا جاسکتا ہے۔ مال کو بڑھانے اور اس کی صیانت و تحفظ کے وسائل اسے حاصل نہیں۔ دوسری آیت سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس سے مستفاد ہوتا ہے جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ سفیہ کا ایک ولی بھی ہے جو اس کی طرف سے قرض کا معاملہ انجام دے سکتا ہے اور قرض کی تحریر لکھوا سکتا ہے اگر سفیہ بذات خود یہ امور سرانجام دینے کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کے ولی کو یہ اختیارات تفویض نہ کئے جاتے اور اللہ تعالیٰ اس کے ولی کو ان الفاظ میں امداد کرانے کا حکم نہ دیتے۔ ارشاد ہوتا ہے فَلْيُمِلَّ وَكِيلُهُ بِالْعَدْلِ چونکہ سفیہ کو نہ مال سپرد کیا جاسکتا ہے اور نہ اسے مالی امور سرانجام دینے کا حق عطا کیا جاتا ہے۔ اس کا ولی بھی موجود ہے اس لیے اسے مالی تصرفات کی اجازت نہ ہوگی اور اس پر حرج کیا جائے گا۔

(۲) مجوزین حجران آثار صحابہؓ کو بھی اپنی تائید میں لانے ہیں۔ عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب روایت کرتے ہیں کہ وہ زبیرؓ بن عوام کے پاس آئے اور کہا کہ میں نے ایک چیز خرید لی ہے اور حضرت علیؓ مجھ پر حرج کرنا چاہتے ہیں۔ حضرت زبیرؓ فرماتے لگے۔ میں بھی

لے امام الوضیفؓ اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں سفاد سے مراد چھوٹے بچے ہوتے ہیں کیونکہ الف لام عدد ذکر کی کا ہے اور اس سے قبل بیٹیوں کا ذکر ہے لہذا اس سے مراد چھوٹے بچے ہیں جو سفاهت کی حالت میں بلوغت کو پہنچے ہوں اور ابھی پچیس سال کے نہ ہوئے ہوں۔ آیت دین میں بھی یہی مراد ہے اور کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتا کہ اس سے مراد میتز رہیں (معتق) لیکن اگر بچوں کی کسی عقل کی شخص کی رہے تو؟ اور دوسری قبول کی کوئی دلیل؟ (ج۔ ح۔ ۱)

بیع میں آپ کا شریک ہوں۔ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ کی خدمت میں آئے اور انہیں کہا کہ آپ میرے بھتیجے عبداللہؓ پر حجر کر دیں جس سے زبیرؓ بیع میں ان کے شریک ہو گئے ہیں۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا میں اس شخص پر کیونکر پابندی عائد کر سکتا ہوں جس کا شریک زبیرؓ جیسا شخص ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ میں سفیہؓ پر حجر کرنے کا عام رواج تھا ورنہ حضرت علیؓ اس کا مطالبہ نہ کرتے۔ صحابہؓ میں سے کسی نے حضرت علیؓ پر اعتراض نہیں کیا۔ حضرت زبیرؓ اور عثمانؓ کو بھی مجال انکار نہ ہوئی۔ بلکہ یہ دونوں حضرات اس واقعہ سے آگاہ تھے کہ جب حضرت عائشہؓ نے اپنی ایک حویلی فروخت کر دی تو عبداللہ بن زبیرؓ ان سے مخاطب ہو کر کہنے لگے یا تو آپ یہ رویہ ترک کر دیں ورنہ میں آپ پر حجر طاری کر دوں گا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا۔ بخدا میں عہد کرتی ہوں کہ یہ رقم میں اپنے مصروف میں نہ لادوں گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن زبیرؓ اور حضرت عائشہؓ جو اذ حجر کے حق میں تھے یہ

(۳) مجوزین حجر کی عقلی دلیل یہ ہے کہ سفیہؓ کی مصلحت اسی میں ہے کہ اسے مالی تصرفات سے روکا جائے کیونکہ اسے آزاد چھوڑنے میں اس کے مال کے ضائع ہونے اور اس کے لوگوں پر بوجھ بن جانے کا خطرہ ہے۔ مزید برآں اس میں حجر کا سبب موجود ہے۔ کیونکہ چھوٹے بچے پر پابندی عائد کرنے کا سبب یہی ہے کہ اس کے مال کو ضائع ہونے سے بچایا جائے۔ اور یہ سبب سفیہؓ میں بھی واضح ہے کیونکہ اس کا صرف بے جا محتاج بیان نہیں۔ جب حجر کا سبب پایا جاتا ہے تو اس کا نتیجہ بھی متحقق ہونا چاہیئے

لے سنن داؤقطنی ص ۵۲۳ (ع۔ ح) ۱۷ سنن بیہقی ص ۶۲۰ ۶۱ ۶۲ (ع۔ ح) ۱۷ سنن ابی اسدلال کا امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں آثار و فتاویٰ صحابہؓ ہیں اور صحابی کا فتویٰ جب نص سے معارض ہو تو وہ قابل احتجاج نہیں ہے لہذا نص کی موجودگی میں یہ ناقابل التفات ہوگا (مصنف) لیکن کہا جاسکتا ہے کہ کیا واقعی ”نص“ موجود بھی ہے، جن کو نصوص خیال کیا گیا ہے ان کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے مجوزین حجر کے نصوص ان سے اصرح ہیں۔ (ع۔ ح) ۱۷ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بچے پر پابندی عائد کرنے کی وجہ اس کی کم عمری ہے (و سفیہؓ میں یہ سبب موجود نہیں (مصنف) مگر اس کی دلیل (ع۔ ح) ۱۷

اور وہ یہ ہے کہ بالفعل اسے معاملات سے روک دیا جائے عوام الناس کی مصلحت
 بھی اسی میں ہے کہ سفہاء پر پابندی لگائی جائے کیونکہ اپنے مال کو منانے کے
 وہ معاشرہ کے لیے ایک روگ بن جائیں گے معاشرہ ہی انہیں کھلائے پلائے گا۔
 ورنہ وہ چوری اور ڈاکہ زنی وغیرہ کے ذریعے زمین میں فساد بپا کریں۔
 یہ ہیں فریقین کے دلائل جنہیں وہ پیش کرتے ہیں یا پیش کر سکتے ہیں۔ ہم امید کرتے
 ہیں کہ ان کے ذکر و بیان میں ہم نے کسی فروگزاشت کا ارتکاب نہیں کیا اور انہیں من و عن
 بیان کر دیا ہے لے

لے لیکن بات تشبیہی رہی۔ پوری تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو کتاب الام ص ۱۹۳-۱۹۶ ج ۳۔ الحلی
 ص ۲۸-۲۹ ج ۸ احکام القرآن (دلائل العربی) ص ۳۲۳-۳۳۳ ج ۱۰-۲۵۰ ج ۱-۲۵۱ ج ۱-المنی ص ۵۱۱-
 ۵۱۲ ج ۲ المختصر ص ۱۷-۱۸ ج ۲ (ع-ع)

(۵۰)

مقروض پر پابندی عائد نہیں کرنی چاہیے

امام ابوحنیفہ کا مذہب

امام ابوحنیفہؒ عاقل بالغ کو حریت قول و رائے کا حق دینے میں اپنے اصول کے پابند تھے چنانچہ مقروض کے اقوال کو مالی معاملات سے متعلق امور میں ساقط از اعتبار قرار نہیں دیتے تھے۔ نہ اس پر جبر کرتے نہ اقرار سے منع کرتے۔ خواہ یہ اقرار مال سے متعلق ہو یا کسی اور چیز سے۔ علماء کا متفقہ بیان ہے کہ مقروض اگر غنی ہو تو قاضی اسے ادا قرض کی بنا پر قید کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ادا قرض میں غنی کا تاخیر کرنا ظلم ہے اور ظلم کا ازالہ ضروری لہذا اسے قید کر کے دفع ظلم پر آمادہ کیا جائے اور جو حقوق اس کے ذمہ واجب الادا ہیں جب کہ ان کی ادائیگی کی وہ استطاعت بھی رکھتا ہے تو ان کی ادائیگی پر اسے مجبور کیا جائے اس لیے کہ اس کے پاس مال موجود ہے وہ حقوق واجبہ ادا کر سکتا ہے۔

اس حد تک امام ابوحنیفہؒ دیگر فقہاء سے متفق ہیں کیونکہ اس طریقے سے جہاں قرض خواہ اپنا قرض وصول کر سکتا ہے۔ وہاں مقروض کی استطاعت کے باوجود اس کی تاخیر ادائیگی کے ظلم کی روک تھام بھی کی جاسکتی ہے۔ اس میں جہاں قرض خواہ کا نائدہ ہے وہاں بڑی حد تک مقروض کی آزادی نکر و عمل کو بھی آزاد رکھا جاسکتا ہے۔

اس متفقہ بیان کے بعد امام صاحبؒ دو امور میں فقہاء کے دو نقطہ نظر اور ان کی تفصیل | خلاف میں پہلا یہ کہ کیا ایسے شخص پر جبر پابندی عائد کی

جاسکتی ہے کہ اس کو تصرفات قولیہ سے روک دیا جائے؛ اور کیا اگر قرض خواہ بدستور مقروض سے معاملات کرنے رہیں تو ایسے تصرفات باطل قرار دیئے جائیں گے؛ دوسرا یہ کہ مقروض کا قرض ادا کرنے کے لیے اس کا مال جبراً فروخت کیا جاسکتا ہے؛ دوسرے فقہاء کا جواب اثبات میں ہے یعنی یہ کہ حجر کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ نقلی فرماتے ہیں کہ حجر نہیں کرنا چاہیئے۔ دونوں کے دلائل تفصیل اس کی یہ ہے کہ جمہور فقہاء مقروض کو ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لیے اسے قید کرنے کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا دو امور کو بھی جائز قرار دیتے ہیں تاکہ ادائیگی قرض کی تکمیل بالفعل ہو سکے۔ ان کے نزدیک قرض خواہ کو درحق حاصل ہیں۔ ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لیے قید کرنے کے مطالبہ کا حق۔ اور ادائیگی قرض کے لیے اس کا مال فروخت کرنے کا حق۔

ہاں ان کی رائے میں حجر اس وقت کیا جاسکتا ہے جب قرض اس کے تمام مال کو گھیرے ہوئے ہو نیز حجر اس مال پر عائد ہوگا جو مقروض کے پاس حجر کرتے وقت موجود ہو جو مال مقروض حجر کے بعد کمائے اس میں اس کے اقوال نافذ تصور کئے جائیں گے اور قرض خواہوں سے اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ لوگوں کی مصلحت کا تقاضا ہے کہ اس پر حجر کیا جائے۔ اس کے تصرفات کو اگر جائز قرار دیا جائے تو قرض خواہوں کے حقوق ضائع ہو جانے کا خطرہ ہے کیونکہ ادائیگی قرض سے بچنے کے لیے یا تو وہ علانیہ اپنا مال فروخت کر دے گا یا قرض خواہوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے وہ مال کا اقرار کرے گا اور اس طرح ان کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور یہ ان پر ظلم کے مترادف ہوگا۔ نیز یہ کہ حفظ اموال کے لیے احتیاط ضروری ہے اور جب وہ عدم ادائیگی کی بنا پر ظلم کا ارتکاب کر رہا ہے تو قرض خواہوں کے حقوق کا لحاظ زیادہ ضروری ہے اور اس میں کوئی ظلم بھی نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقروض پر حجر کر دیا جائے تو جو ضرر اسے لاحق ہوگا وہ اس ضرر کی نسبت بہت زیادہ ہے جو تاخیر حقوق کی صورت میں قرض خواہوں کو پہنچ سکتا ہے اس لیے کہ مقروض کے اقوال کو خارج از اعتبار قرار دیتے ہیں اس کو جو نقصان پہنچا ہے تاخیر حقوق میں وہ بات نہیں ہے، نیز اس کی آزادگی اقوال برقرار رکھتے ہوئے بھی قرض کی وصولی

ممکن ہے اور وہ یوں کہ اسے قید کر کے ادائے قرض پر مجبور کیا جائے۔ قید کا ضرر اس کے قول تصرفات کو روکنے سے کم بھی ہے اور قرض خواہوں کے حقوق کی نگہداشت کے لیے اتنا کچھ کافی بھی۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے کہ شاید وہ اپنا مال فروخت کر کے قرض خواہوں کے حقوق کو ضائع کر دے گا تو یہ ایک فرضی بات ہے۔ اور یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ ہم قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ کے پیش نظر مقروض پر ظلم و ستم روا رکھیں اور قرض خواہوں پر ایک فرضی اور وہمی ظلم کے ڈر سے ایک واقعی اور حقیقی ظلم کا ارتکاب کر بیٹھیں۔ بنا بریں ایک عاقل بالغ شخص کی حریت فکر و عمل کو باقی رکھنے کا جذبہ امام ابو حنیفہؒ کو یہ نظریہ اختیار کرنے کا سبب بنتا ہے کہ مقروض پر ججز نہیں کرنا چاہیے۔ اگرچہ وہ دانستہ تاخیر کر کے ظلم کا ارتکاب کر دے۔ وہ ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لیے قید کرنا ہی کافی سمجھتے ہیں۔

کیا مقروض کے مال کو فروخت کیا جاسکتا ہے؟ | جہاں تک امر ثانی یعنی مقروض کے مال کو بیچنے کا تعلق ہے اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے اور صاحبین بھی ان کے ہمنوا ہیں کہ قرض خواہ اگر مقروض کے مال کو فروخت کرنے کا مطالبہ کرے اور قاضی بھی یہ حکم صادر کر دے تو فروخت کرنا جائز ہے۔ خواہ قرض مقروض کے سارے مال پر ہی حاوی ہو بلکہ سارے مال پر حاوی نہ ہونے کی صورت میں بھی فروخت کرنے کا حکم دیا جاسکتا ہے۔

اس کے ثبوت میں احادیث و آثار اور فقہ و رائے پر مبنی دلائل پیش کئے جاتے ہیں منجملہ ان کے یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کا قرض ادا کرنے کے لیے ان کا مال فروخت کر دیا تھا اور اس کی قیمت قرض خواہوں کے قرض کے مطابق ان میں بانٹ دی تھی۔ ایسے ہی حضرت عمرؓ نے اسیفج جہنیہ کا مال ان کے قرض کی ادائیگی کے لیے فروخت کر دیا تھا۔ وہ قرض انہوں نے اس لیے لیا تھا کہ سب حاجیوں سے آگے بڑھ جائیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا ایا کھو الدین فان ادله هو و اخره حزن دلوگو! قرض سے بچو۔ اس لے تجربہ تو اس کی شاید ہی تائید کرے (ع۔ ح) لے تخریج و تحقیق کے لیے دیکھئے مشکوٰۃ مع تنقیح الرواۃ ص ۱۸

ج ۲ ذیل الاوطار ج ۳۶ ص ۵ و سنن بیہقی ص ۴۸ جلد ۶ (ع۔ ح)

کا اول و آخر حزن و ملال کے سوا اور کچھ نہیں، اس بیفح جنینہ اپنے دین و امانت سے صرف اسی بات پر خوش ہو گئے کہ ان کے حق میں یہ کہا جائے کہ یہ سب حاجیوں سے سبقت لے گئے چنانچہ اسی سلسلہ میں وہ مقروض ہو گئے۔ میں ان کے مال کو فروخت کر رہا ہوں۔ چنانچہ مال کو فروخت کر کے اس کی قیمت قرض خواہوں کے حق کے مطابق ان میں تقسیم کر دی۔ آپ نے لوگوں کو مخاطب کر کے کہا جس نے ان سے قرض لینا ہو وہ آکرے لے لے

حضرت مٹرنے یہ بات جمہور مسلمانوں کے روبرو کی تھی مگر کسی کو مجال انکار نہ ہوئی جو اس بات کی دلیل ہے کہ تمام مسلمان مقروض کے مال کو فروخت کر کے قرض ادا کرنے کو جبار تصور کرتے تھے۔

فقہ و قیاس پر مبنی دلیل یہ ہے کہ قاعدہ کی ٹوسے جو شخص ایک حق واجب کی ادائیگی سے باز رہتا ہے جس کو اسے ہر حال ادا کرنا چاہیے تھا اگر وہ نہیں کرتا تو قاضی کو اس کے قائم مقام ہو جانا چاہیے اور یہ اس لیے کہ وجوب وفا کے باوصف جب ادائیگی نہیں کرتا تو وہ ظالم ہے اور قاضی کا کام رفع ظلم ہے اور جب مال کو فروخت کرنے کا طریقہ ظلم رفع کرنے کے لیے متعین ہے تو قاضی کو چاہیے کہ فروخت کی مال کا حکم دے کہ ظلم کا ازالہ کرے۔

امام ابو حنیفہؒ میاں بھی ملکات میں مالک کی کامل آزادی قائم رکھتے ہیں اور دلائل میں ان کی طرف سے عموم قرآن، حدیث نبوی اور فقہ رائے کے قواعد پیش کئے جاتے ہیں۔

قرآن دلیل یہ ہے لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ يَأْكُلُ الْإِنْسَانُ مِمَّا كَسَبَ الْآخَرُ تَكُونُ تَجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ وَمِنْكُمْ (النساء) ”باطل طریقہ سے آپس میں مال نہ کھا لیا کرو۔ البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی پر مبنی ہو تو الگ بات ہے“

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع و شرا کے معاملات باہمی رضامندی پر مبنی ہوں لہذا رضائے مالک ضروری ہے۔ جب قاضی مقروض کا مال جبراً فروخت کر دے گا تو اس میں مقروض کی رضامندی کیونکر شامل ہوگی لہذا یہ بیع ناروا ہے۔

لے المبدوط ص ۶۴ ج ۲۲ مصنف حضرت علامہ کا یہ اثر سنن بیہقی ص ۶۴۹ میں ملاحظہ فرمائیے اس کے آخری لفظ یہ

ہیں وایاکم والدین فان اولہ ہم و اخرہ حرب (ع۔ ح)

اور حدیث نبوی یہ ہے۔ لا یحل مال امری (مسلم) الا بطیبۃ نفس^۱
 (کسی مسلمان کا مال اس کی خوشنودی کے بغیر حلال نہیں)

اور ظاہر ہے کہ جبراً فروخت کرنے کی صورت میں مفروض کیونکر خوش ہو سکتا ہے۔
 فقہی دلیل یہ ہے کہ مطلوب صرف مفروض کے مال کا فروخت کرنا نہیں بلکہ فرض کا ادا کرنا
 ہے اور ادائیگی صرف بیع کی صورت ہی میں ممکن نہیں بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی عنایت کریمانہ سے
 مفروض کو اور مال عطا کر دے جس سے وہ فرض ادا کر سکے اور جب بیع ادائیگی فرض کا واحد ذریعہ نہیں
 تو رفع ظلم کے لیے بھی اور ذرائع ممکن ہیں لہذا قاضی کو بیع کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہے کیونکہ
 قاضی کا کام رفع مظالم اور اس روش پر چلنا ہے جو اس کے لیے متعین ہو اور بیع اس کے لیے
 متعین نہیں۔ بخلاف ازیں قید کے ذریعہ ادائیگی پر مجبور کرنے کا طریقہ اجتماعی و اتفاقی ہے اور اس
 سلسلے میں آثار بھی وارد ہیں۔ لہذا رفع ظلم کے لیے (قید کے سوا) دوسرا راستہ اختیار کرنا قاضی کے
 لیے روا نہ ہو گا۔

حضرت معاذ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مال فروخت
 کرنے کا مطالبہ کیا تھا کیونکہ ان کا مال فرض ادا کرنے کے لیے بظاہر کافی نہ تھا۔ انہوں نے آپ سے فروخت
 کرنے کا مطالبہ اس لیے کیا کہ آپ کی برکت سے وہ مال فرض ادا کرنے کے قابل ہو جائے۔ حضرت

۱۔ مشکوٰۃ باب الغصب والعاری فیصل دوسری تنقیح الرواق ص ۱۸۷ مگر مسلم کے سوانیل الاوطار ص ۲۶۷ ج ۵ میں
 حدیث معاذ کو اس روایت کا مضمون مانا گیا ہے (ع۔ ح) ۱۔ یہ جبراً رضامندی تو نہ ہوئی؟ (ع۔ ح) ۲۔ یہ بات
 حدیث معاذ کے الفاظ سے نہیں مترشح ہوتی۔ ہاں اس میں یہ ذکر ضرور ہے کہ حضرت معاذؓ نے آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کی خدمت میں درخواست کی تھی کہ آپ ان کے فرض خرابوں سے۔ جو غالباً یہودی تھے۔ اس سلسلے میں
 تخفیف یا کسی طرح کی رعایت کے لیے گفتگو فرمائیں چنانچہ آپ نے گفتگو فرمائی لیکن جب اس کا خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا
 تو آپ نے معاذؓ کا مال فروخت کر کے فرض دے دیا۔ ملاحظہ ہو سنن بیہقی ص ۸۴ جلد ۲۔ اس حدیث پر طاعی قاری
 حنفی لکھتے ہیں فیہ دلیل علی ان للقاضی ان یبیع مال المفلس بعد الحجز علیہ
 بطلب الغرماء (مرقاۃ ص ۳۴۰ ج ۳)۔ یعنی اس حدیث سے پتہ چلتا ہے
 کہ قاضی مفروض کا مال فروخت کر کے فرض میں دے سکتا ہے اگر وہ مطالبہ کرے نیز دیکھئے نیل ص ۲۶۷ ج ۲۵ (ع۔ ح) ۱

معاذ پر یہ بدگمانی نہیں کی جاسکتی کہ انہوں نے ادا قرض یا فروختگی مال سے متعلق آپ کے حکم کو نافرمانی کی تھی۔

جہاں تک حضرت عمرؓ سے روایت کردہ اثر کا تعلق ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ یہ مال آپؐ کے مقروض صحابی کی مرضی سے فروخت کیا تھا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ بیع کا معاملہ نہیں بلکہ انہوں نے مقروض کا مال قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ وہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ مال قرض کی جنس سے تھا اور بلاشبہ قاضی ایسا کرنے کا مجاز ہے۔

یہ ہیں امام ابوحنیفہؒ کے نظریات مقروض پر پابندی عائد کرنے اور اس کے مال کو جبراً فروخت کرنے کے بارے میں، آپؐ دیکھ رہے ہیں کہ مسئلہ زیر بحث میں بھی آپؐ اپنے مقرر کردہ اصول پر گامزن رہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مالک کی کامل آزادی کو اس کی ملکات میں ہر قیمت پر باقی رکھا جائے۔ اسے تصرفات سے روکا نہ جائے۔ اگرچہ یہ روکنا اس کی ذات کے لیے مفید ہو۔ کیونکہ وہ اپنی مصلحت سے خود آستانہ ہے۔ نیز اس لیے کہ اس کے اقوال کے پایہ اعتبار سے ساقط ہو جانے کا ضرر محرومی مال سے بھی بڑھ کر ہے۔

ظاہر ہے کہ دوسروں کی مصلحت کے پیش نظر اسے تصرفات سے روکا نہیں جاسکتا۔ کیونکہ معاملات سے روکنے کی بنا پر اس پر جو ظلم ہو گا وہ دوسروں کے ظلم سے بڑھ کر ہے۔ مزید بال جو ظلم اغیار (قرض خواہوں) پر ہو رہا ہے اس کے ازالہ کا صرف یہی ایک طریقہ نہیں کہ اس کے اقوال پایہ اعتبار سے ساقط قرار دیئے جائیں بلکہ اور ذرائع بھی ہیں۔

۱۔ صاحبینؒ اور ان کے ہنوا حضرات کی جانب سے اس کا جواب ہو سکتا ہے کہ جب عام حالات میں یہ طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے تو کسی شخص کے اتماع ازاد یا بلاوجہ معقول کوتاہی و تاخیر کی صورت میں کیوں یہ طریقہ درست نہ قرار دیا جائے۔ (ج-۱) مگر المبسوط کے بیان کردہ الفاظ اس توجیہ سے ابا کرتے ہیں۔ (ج-۲)

۲۔ حضرت امامؒ کا ”امول جریہ مطلقہ“ اپنی جگہ رکھتے ہوئے مسئلہ زیر بحث میں حافظ ابن حزمؒ کی تحقیق الحلی

ص ۱۶۸-۱۶۹ ج ۲ قابل مراجعت ہے (ج-۳)

(۵۱)

ہر مالک اپنی ملک میں آزاد ہے

۱۔ حسب تہریحات کتب ظاہر الروایہ، امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کہ ایک مالک اپنی ملک کے بارے میں پوری طرح آزاد ہے اور اسے تصرفات کا پورا حق حاصل ہے۔ اس سلسلہ میں ممکنہ قضا اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا۔ کسی کو اس کے ملک میں ایسا تصرف کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے جو وہ نہیں کرنا چاہتا الا یہ کہ کوئی ضرورت لاحق ہو جائے یا اس کی اہلیت میں نقص پایا جائے۔ اسی طرح کوئی شخص دوسرے کو اس کے ملک میں تصرف کرنے سے منع نہیں کر سکتا۔ اگرچہ کسی دوسرے شخص کے لیے باعث ضرر ہو۔ البتہ کوئی دوسرا شخص جب کسی کے ملک میں ایک معین حق رکھتا ہو تو وہ روکنے کا مجاز ہے۔ جیسے بالائے خانے والے کا حق نجلی منزل پر۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ملکیت آزادانہ تصرفات کا تقاضا کرتی ہے۔ تصرفات سے روکنے کا حق کسی کو جب حاصل ہو سکتا ہے جب وہ ملکیت میں حصہ دار ہو۔ جب اس کا کوئی معین حق نہ ہو تو وہ تصرفات سے منع نہیں کر سکتا۔ بنا بریں زمین کے مالک کو حق حاصل ہے کہ اپنی زمین میں جو چاہے کرے۔ ہر شخص اپنے گھر میں کسی فیئد و شرط کے بغیر روشن دان رکھ سکتا ہے۔ اپنے گھر میں کنواں یا نالی کھود سکتا ہے۔ اگرچہ اس سے پڑوسی کی دیوار کمزور ہو جاتی ہو۔ اگر ایسا کام کرنے سے دیوار کمزور ہو کر گر جائے تو اسے تاوان نہیں دینا آتا کیونکہ اپنے مملوکہ مکان میں تصرف کرنے سے اس نے اپنے پڑوسی پر کوئی تعدی نہیں کی۔ اور تاوان صرف تعدی کی صورت میں ہوتا ہے نیز اس کو اپنے ملک سے مستفید ہونے سے روکنے میں اسے ایک ایسا نقصان پہنچ رہا ہے

جس کی تلافی کسی طرح ممکن نہیں اور یہ کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں کہ غیر مالک کے نقصان کو دور کرنے کے لیے مالک کو ضرر پہنچایا جائے کیونکہ یہ اصل ملکیت کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ اگر دوسرے شخص کو نقصان پہنچنے سے مالک کے نقصان بوجہ منع تصرفات کی تلافی ہر جاتی ہو تو ملک تصرفات کی آزادی سے محروم ہو جائے حالانکہ آزادی معاملات کا دوسرا نام ملکیت ہے۔

۲۔ یہ ہے امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ حق ملکیت اور حریت تصرفات کی حدود کے بارے میں! آپ ممکن حد تک مالک کو آزادی تصرف کا حق دیتے ہیں اور غیر مالک کے نقصان کو دور کرنے کے لیے محکمہ قضاء کو دخل اندازی کرنے سے روکتے ہیں۔ جب کہ مالک کا یہ تصرف اپنی حدود ملکیت میں رہے۔ اور دوسرا کوئی شخص اس کے مال میں متعین حق نہ رکھتا ہو۔

لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک پر کوئی شرعی یا اخلاقی پابندی عائد نہیں ہوتی؟ جواب یہ ہے کہ گویا قانوناً نہ سہی مگر اخلاقی طور سے اس پر متعدد ذمہ داریاں ضرور عائد ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ اپنے پڑوسی کو ایذا نہ دے لپنا مفاد ایسے طریقے سے حاصل نہ کرے جو دوسرے شخص کے لیے موجب ضرر ہو اور ظاہر ہے کہ اخلاقی اور دینی مانع کی اہمیت بہت زیادہ ہونی چاہیئے۔ جب اسلام حکومت کو مداخلت بے جا سے روکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایذا کی اجازت نہیں دیتا بلکہ اختلافاً اسے ناجائز قرار دیتا ہے۔ اگرچہ قابل دست اندازی حکومت نہیں۔ اس کو لوگوں کے اپنے اختیار تمیزی پر چھوڑ دیا ہے اور دیکھا جائے تو یہ بسا اوقات زیادہ اچھے نتائج پیدا کرتا ہے کیونکہ گونا گون فوائد کی بنا پر بیشتر لوگ راہ راست پر آتے ہیں حکومت و عدالت کا ڈنڈا اتنا بھی نہیں کر سکتا۔

اس سلسلہ میں ایک واقعہ منقول ہے کہ ایک شخص نے امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ میرے پڑوسی نے اپنے گھر میں ایک کنواں کھود رکھا ہے اور مجھے خطر ہے کہ کہیں میری دیوار گرنے جائے آپ نے فرمایا اپنے گھر میں اس کنواں کے برابر اور قریب ایک تالی کھودو۔ اس نے اسی طرح کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کنواں خشک ہو گیا چنانچہ مالک نے اسے بند کر دیا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے شکایت کرنے والے سے یہ نہیں کہا کہ

لے لیکن اگر کوئی شخص اخلاق کو نہ مانے تو کیا حریت کے نام پر پڑوسی ہمیشہ ایذا جھیلنا رہے؟ (ع-ح)

اپنے پڑوسی کو کنواں بند کرنے پر مجبور کرے اور اس کے لیے محکمہ قضاء کی امداد حاصل کرے بلکہ آپ نے اس کو یہ جہلہ اور تندہیر بتادی اور یہ بھی اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کی ایک قسم ہے۔ یہ ایک ضرر ہے جس سے آپ نے دوسرے ضرر کا ازالہ کیا چنانچہ دونوں فریق ایذا سے محفوظ رہے۔ اسی طرح برائی کا مداوا برائی سے کیا جاتا ہے اور امن حاصل ہو جاتا ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ نے شخصی ملکیت میں تصرفات کرنے کے بارے میں ان خیالات کا اظہار فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص تصرفات کو اپنی ملکیت کے دائرہ میں محدود رکھے تو دوسرا شخص حکومت کے ذریعہ اسے روک نہیں سکتا البتہ دینی نقطہ نظر اور باہمی بھمدردی کے تقاضوں سے اسے تصرفات سے روکا جاسکتا ہے۔

لیکن متاخرین حنفیہ نے مستحسن قرار دیا کہ پڑوسی کو اس کے اپنے ملک میں ایسے تصرف سے روک دیا جائے جس سے اس کے پڑوسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہو۔ اس لیے کہ حدیث میں وارد ہے لا ضرر ولا ضرار (نہ نقصان خود اٹھا یا بجائے نہ دوسروں کو پہنچایا جائے) نیز اس لیے کہ ان کے زمانہ میں لوگ پڑوسی کے وہ حقوق پیش نظر نہیں رکھتے تھے جو اسلام نے ان پر واجب کئے ہیں چنانچہ منع ضرر کے بارے میں حکومت کے فیصلے ان پر ناطق ہونے لگے کیونکہ ان میں ایسا تدبیر نہیں پایا جاتا تھا کہ وہ بذات خود ایسے معاملات سے کندہ کش رہے اور قضاء کا مطلب ہی یہ ہے کہ امکانی حد تک شرعی احکام کو نافذ کیا جائے۔ ہاں مطلق ضرر میں محکمہ قضا دخل انداز نہیں ہوتا بلکہ اس ضرر میں جو فحاشی قسم کا ہو۔ ابن الہمام فتح القدیر میں ضرر فحاش کی تحدید کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس سے مکان کے گرنے یا کمزور ہونے یا بالکل تباہ یا قابل انتفاع ہو جانے کا خطرہ ہو یا اصلی ضروریات مثلاً روشنی کو روک دے، ہاں آفتاب کی شعاعوں کو روکن یا مکان میں ہوا کو نہ آنے دینا ضرر فحاشی میں شامل نہیں کیونکہ ان کی موجودگی سے کسی حد تک

لے سنن ابن ماجہ باب من بنی فی حقہ، موطا امام مالک باب القضاء فی المرافق، سنن دارقطنی کتاب الاقضية ص ۵۲۲۔ تخریج و تحقیق کے لیے نیز دیکھئے نصب الراية ص ۳۸۴-۳۸۵ ج ۴ و شرح خمیس لابن رجب ص ۲۱۷-۲۲۴ (ج ۷)۔

ہی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

یہ ہے متاخرین کا طریقہ اور یہی رائے امام مالکؒ کی بھی ہے۔ علامہ قرانی تہذیب الفروق میں لکھتے ہیں: ”یہ امر بلاشبہ واضح ہے کہ جو شخص کسی جگہ کا مالک ہو وہ اس میں مکان تعمیر کر سکتا ہے اور اس کو اتنا اونچا کر سکتا ہے جس سے دوسرے شخص کو نقصان نہ پہنچتا ہو۔ وہ اس میں کنواں کھود سکتا ہے اور جتنا چاہے اسے گہرا کر سکتا ہے۔ جب کہ دوسرے شخص کو نقصان کا خدشہ نہ ہو۔ اپنی ملکیت سے نفع اندوز ہونا امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط سے مشروط ہے کہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچتا ہو۔“

(۵۲)

وقف کنندہ اور اس کے وارث وقف کے پابند نہیں

امام ابو حنیفہؒ کی مقرر کردہ اساس یا آپ سے مروی فروع سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہو اس پر کوئی پابندی عائد نہیں ہو سکتی۔ قاضی نہ اسے مقید کر سکتا اور نہ تصرفات سے منع کر سکتا ہے اگرچہ اس کے تصرف سے کسی کو ضرر کیوں نہ پہنچتا ہو۔ اگر دین اسے ایذا دہی سے روکتا ہے تو یہ ذاتی اور اخلاقی تدبیر سے متعلق ہے نہ کہ حکام بالا کے منع کرنے سے۔

ایسے ہی جب حکومت اسے مقید نہیں کر سکتی تو وہ اپنی ذات پر بھی کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا۔ بنا بریں اگر کوئی شخص اپنی کوئی ملوکہ چیز وقف کر دے تو یہ اوقف نہ اس کے لیے لازم ہوگا اور نہ اس کے وارثوں کے لیے۔

امام صاحب کا مذہب اور اس کے دلائل | گویا امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں ”وقف“ عمارت کی طرح ہے۔ اور اسی کی طرح اس کا نفاذ بھی

یہ قول صرف حضرت امام ارباب فرما کا کہہ لیجئے اکا ہے جس میں حضرت کی نظر شاید فردہی کے مفاد یا احترام حیرت پر رہی۔ دوسرے تقریباً سب ہی سلف کرامؒ لازم و عدم جواز نہ جوع کا مسلک رکھتے ہیں اور صحابہ کا جس پر اجماع نقل کیا گیا ہے۔

اس مسلک سے فرد کے مقابلہ میں جماعت اور معاشرہ کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے جیسا کہ معلوم ہے وقف صدقات میں عموماً رفاہی مفاد ملحوظ ہوتا ہے اور معاشرہ میں پھیلا یا متوسط طبقہ اکثر اس سے (باقی بر صفحہ ۶۸۵)

ہر گاہ جیسا کہ مصنف الاسعافؒ اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں ”صحیح بات یہ ہے کہ وقف، سب کے نزدیک جائز ہے اختلاف صرف لزوم یا عدم لزوم میں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں وقف عاریت کا حکم رکھتا ہے۔ اس بنا پر شے موقوفہ کے منافع وقف ہوں گے، اس کا ملک (بقیہ حاشیہ از صفحہ ۶۸۴) دینی یا رفاہی استفادہ کرتا ہے۔ اسلام کی خصوصیات سے چرخہ اجتماعیت کو خاص طور پر ملحوظ رکھنا ہے۔ شاید اسی لیے وقف کو بھی حضرت امام شافعیؒ نے اسلام کی ایک خصوصیت شمار فرمایا ہے کتاب الامم ص ۲۵۵ و ۲۸۱ ج ۲ ظاہر ہے اگر اس میں لزوم نہ ہو اور مالک یا اس کے وارثوں کو جب چاہیں ان کو فسخ کا حق رہے تو اس سے اجتماعی مفاد کو دھچکا لگے گا۔

وقف کے جواز اور لزوم کی بنیاد حضرت عمرؓ کے وقف کی مشہور متفق علیہ حدیث پر ہے جس میں فرمایا گیا ہے لایباع اصلہا ولا یورث ولا یورث الحدیث اس روایت کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں والعمل علی هذا عند اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم لالعلم بین المنتقدین منهم فی ذلك اختلافاً فی اجازة وقف الارضین وغیر ذلك (جامع ترمذی باب ما جاء فی الوقف) امام طحاویؒ اس حدیث کے بعد لکھتے ہیں کہ ”شے موقوفہ واقف کے ملک سے نکل کر اللہ تعالیٰ کے ملک میں یا اس کی جلی جاتی ہے کہ واقف کو اس کی خرید و فروخت کا کوئی حق نہیں رہتا۔ ان ذلك جائز وانها قد خرجت بذلك من ملكه الى الله تعالى ولا سبيل له بعد ذلك الى بيعها پھر لکھتے ہیں۔ ومن قال بذلك ابو يوسف و محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہما و هو قول اهل المدينة و اهل البصرة و شرح معانی الآثار ص ۲۸۹ ج ۲ امام طحاویؒ نے بھی اسی مسلک کو پسند کیا ہے والی هذا اذهب و به اقول (ایضاً ص ۲۵۱ ج ۲)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بحوالہ امام طحاویؒ امام ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ پہلے امام ابو یوسفؒ اپنے اسناد کے ہموا تھے لیکن حدیث وقف عمرؓ پہنچی تو رجوع کر لیا اور عدم بیع کے قائل ہو گئے اور کہا اگر حضرت امام کو یہ حدیث مل جاتی تو وہ بھی لزوم کے قائل ہو جاتے۔ کان ابو یوسف یحییٰ بیع الوقف فبلغ حدیث عمر فقال لایبعم احداً اخلافه و لو بلغ اباحیفة فقال به فوجع عن بیع الوقف حتی صار کانه لا خلاف فیہ بین احد دفع الابدی ص ۳۹ ج ۱ کی پوری تحقیق کیلئے المصم ص ۱۰۵-۱۸۲ ج ۱ و ذیل الاطالع ص ۱۲۰-۱۳۱ ج ۱ و کتاب الامم ص ۲۵۵-۲۸۲ ج ۲ (ع ر ح) (حاشیہ صفحہ ۲۸۱) ملہ الاسعاف فی احکام الاوقاف از شیخ ابراہیم بن موسیٰ الطرابلسی الحنفیؒ متوفی ۹۲۳ھ (ع ر ح)

مالک ہی کا رہے گا۔ اگر وقت کنندہ حین حیات اس سے رجوع کرے تو کر سکتا ہے گو مکروہ ہے۔ لیکن بقول صاحب البدائع امام البخاریؒ کے نزدیک وقت نذر کی طرح واجب ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: "وقت کے جواز میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں۔ وقت کنندہ کی زندگی تک یہ صدقہ واجب ہوگا۔ جو شخص اپنا گھریا زمین وقت کر دے اس کو ان دونوں کا منافع صدقہ کرنے ہوں گے۔ اور یوں ہوگا گویا اس نے اس شے کی آمدنی صدقہ کرنے کی نذر مانی تھی" صاحب البدائع اور صاحب الاسعاف کے بیانات میں جمع و تطبیق یوں ہوگی کہ صاحب البدائع دیانت و تقویٰ کے اعتبار سے وجوب کا ذکر کرتے ہیں جب حصول ثواب کے لیے کوئی چیز وقت کی گئی ہو۔ بخلاف ازیں صاحب الاسعاف سرکاری طور سے جواز کا ذکر کرتے ہیں۔ لہذا دونوں میں کوئی تضاد نہیں وقت حصول ثواب کے اعتبار سے واجب ہے مگر حکم قضا کے لحاظ سے جائز امام البخاریؒ کے نزدیک دونوں حالتوں میں مالک اپنے وقت کا پابند نہیں اور اس میں تفرقات سے اس کو روکا نہیں جاسکتا۔ وہ جیسے چاہے کر سکتا ہے کیونکہ وقت کردہ چیز اس کی ملک ہے اور شرعی نقطہ نظر سے اس کو اس میں تصرف کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام البخاریؒ مالک کو اس کی ملکیت میں ہر طرح کی آزادی دیتے تھے۔ اور کسی پابندی کے قائل نہ تھے۔ وقت کے بارے میں بھی آپ کا نظریہ یہ تھا کہ وقت کنندہ اصل چیز کا مالک رہتا ہے اور وہ حسب مرضی اس میں تصرف کر سکتا ہے آپ کے نظریہ کی تائید میں نقی و عقلی دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ نقی دلیل میں وہ روایت ہے جسے امام طحاویؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ سورہ فساء اور احکام وراثت نازل ہونے کے بعد جس (وقت) سے منع فرماتے تھے یہ نیز امام بیہقیؒ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جب آیت ۹ ج ۲۵۰ الاثنا عشر ۲۵۰ الاثنا عشر اور ناقابل حجت ہے (الحملی ص ۱۴۷ ج ۱) ذیل الاوطار ص ۱۳ ج ۱۶) ثانیاً امام طحاوی حقیؒ نے بھی اس کو زمانہ جاہلیت کے اوقاف ربحیہ، سائبہ وغیرہ پر محمول کیا ہے۔ شرح معانی الاثنا عشر ص ۲۵۱ ج ۲ (ع۔ ح)

وراثت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا لا یمس عن فرائض اللہ۔ اس میں شبہ نہیں کہ مالک کو اصل چیز میں تصرف کرنے سے رکن اور دار ثل کی طرف منتقل نہ ہونے دینے کا مطلب فرائض سے روکنے کے سوا اور کیا ہے؟

نیز ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے اس وقت کے بارے میں جس کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا فرمایا کرتے تھے: ”اگر میں نے اپنے صدقہ کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ کیا ہوتا تو اسے واپس لے لیتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف ہجوع سے مانع نہیں بلکہ وقف کہ وہ چیز میں تصرف کرنا بھی روا ہے۔ حضرت عمرؓ کو اس میں تصرف کرنے سے صرف یہ امر مانع تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جہن حیات جو فیصلہ وہ کر چکے تھے وفا شکاری اور محبت و اطاعت کی بنا پر اس میں وہ تبدیلی نہیں کرنا چاہتے تھے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ وقف میں تصرفات سے روکنا فقہ کے دو مسئلہ قاعدوں کے خلاف ہے پہلا قاعدہ ملکیت کے تقاضا کا ہے کہ مالک کو بیع ہبہ رهن اور دیگر فوائد و منافع میں پوری آزادی ہوئی چاہیے جس تصرف سے اس کی آزادی میں خلل آتا ہو وہ باطل ہے جب کہ وہ تصرف نص شرعی مرتب پر مبنی نہ ہو۔ اس لیے کہ اس سے لازم کی ملزوم سے علیحدگی ہو جائے گی۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز کسی کی ملک ہو جاتی ہے تو وہ اس کی ملکیت سے نکل کر غیر مالک کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔

بنابر اس جس وقف میں تصرفات کی اجازت نہ ہو وہ دونوں قواعد میں سے ایک کے ضرور مخالف ہوگا۔ اگر ہم یہ کہیں کہ وقف کنندہ کی ملکیت موجود ہے جیسا کہ امام مالکؒ اور شیعہ امامیہ کا خیال ہے تو یہ قاعدہ اول کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ یہ ملکیت قطعی طور سے بنے نتیجہ ہے، اور اگر یہ کہیں کہ اس کی ملکیت سے نکل کر کسی اور کی ملک ہو گئی تو یہ دوسرے قاعدہ کے خلاف ہے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وقف شدہ چیز اللہ کے ملک میں چلی جاتی ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو ہر چیز کا مالک ہے ملکیت کا مطلب یہ

۱۔ اس کی سند بھی ناقابل حجت ہے (ذیل الاوطار ص ۱۳۰ ج ۶) (ع۔ ح) ۲۔ شرح معانی الآثار ص ۲۵۰ جلد ۲۔ لیکن سند منقطع ہونے کی وجہ سے اعتبار و اعتماد کے ناقابل۔ (فتح الباری ص ۳۹ ج ۱۳) (ع۔ ح)

ہے کہ اس کی بنا پر مالک کو بیع، ہبہ، رہن اور دیگر تصرفات میں پوری آزادی حاصل ہو اور میراث ہونے کے لحاظ سے دائرہوں کی جانب منتقل ہو۔ ظاہر ہے کہ ان امور کا انتساب خدا کی طرف مناسب نہیں ہے۔ رہا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہ قول کہ اوقاف کا مالک اللہ تعالیٰ ہے تو یہ مجازی قسم کا کلام ہے۔ اور اس میں کوئی فقہی حقیقت نہیں۔ لیکن اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا معنی بیت المال کی ملکیت ہے تو یہ درست ہے مگر کسی سے ایسی صراحت ہمارے علم میں نہیں، گو یہ قول بھی باطل ہو گا۔ اس لیے کہ اوقاف بیت المال کے مصارف سے مقید نہیں ہوتے۔ پھر یہ کہنا کیونکر صحیح ہو گا کہ اوقاف بیت المال کی ملک ہیں یا یہ کہ اللہ کی ملک میں ہونے کا معنی بیت المال کا ملک ہیں۔ مزید برآں یہ کہ بیت المال کے متولی کو اوقاف کے فروخت کرنے کا حق حاصل نہیں۔ لہذا اس ملکیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

دوسرے فقہاء کے دلائل | یہ میں امام ابو حنیفہؒ کے اس نظریہ کے دلائل و براہین جس میں آپؒ جمہور فقہاء کے مخالف تھے۔ جمہور فقہاء کے بھی بہت سے دلائل ہیں مثلاً حضرت عمرؓ کا وقت جس کی طرف اوپر اشارہ کر چکا ہے نیز دیگر صحابہؓ بھی اپنی جائیداد وقف کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں اصحاب رسولؐ میں جو بھی صاحب استطاعت ہوتے وہ اپنی جائیداد وقف کیا کرتے تھے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ "متعدد مہاجرین و انصار کے صدقات (اوقاف) سے متعلق روایات محفوظ ہیں جو ان کی اولاد و احفاد سے روایت ہوتی چلی آئی ہیں۔ یہ روایات عام طور سے مشہور ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے اکثر صدقات وہی ہیں جو اسلاف کے وقف کردہ تھے۔ حاجین کو غیر ہما کے موقف کی وضاحت میں کہا جاسکتا ہے کہ ذاتی ملکیت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مالک ہی ملک چیز کے منافع کا استحقاق رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص ان ہی منافع کو مخلوق خدا کے دینی یا رفاہی مفاد کی طرف اللہ تعالیٰ کے نام ہمیشہ کے لیے منتقل کر دے تو اس کا نام وقف ہے۔ یہی معنی اللہ تعالیٰ کے ملک میں کر دینے اور اس کی طرف انتساب کا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے مسجد اللہ تعالیٰ کے نام وقف ہوتی ہے جس کو حضرت امامؒ بھی تسلیم کرتے ہیں، بنا بریں مصنف کی یہ تقریر بیکلف ہی دکھائی دیتا ہے جس کا کوئی خاص اثر مسلک (باقی بر صفحہ ۶۸۹)

ہیں اور جن کی انہوں نے اپنے صحنِ حیاتِ تزلزلت بھی کی۔ یہ واقعات اس قدر مشہور ہیں کہ ان کا نقل کرنا سراسر تکلف ہے۔ ”صاحبین (ابو یوسف، محمد) کے مسلک کو فقہی طریقہ سے مؤید کرتے ہوئے فقہاء کہتے ہیں کہ کسی چیز کا مالک سے غیر مالک کی طرف پہنچ جانا بھی ایک شرعی اصول ہے مثلاً عتق (غلام آزاد کرنے) کے مسئلہ میں کہ ”ایک خاص چیز جو اپنی ملکیت ہو اسے غیر مالک کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وقف کو عتق پر قیاس کرنا مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ وقف کا معنی صاحبین کے نقطہ نظر سے یہ ہے کہ ایک چیز جو ملک بنائی جاسکتی ہو اور طبعاً مملوک ہو اس میں بیع، شراء، ہبہ لینے اور دینے کے احکام بھی جاری ہو سکتے ہوں اس کو غیر مالک کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ مگر عتق میں یہ بات نہیں کیونکہ عتق کا معنی تراوی کو غلامی کی زنجیروں سے آزاد کر دینا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آدمی ملک میں آنے والی چیز نہیں ہے۔ غلامی تو اس کا عارضی وصف ہے اور عتق اس پابندی کو دور کرنے کا نام ہے۔ غلامی سے آزاد ہونے کے بعد انسان اپنے اصل کی جانب لوٹ آتا ہے۔ پس وقف میں ایک چیز کو اس کے اصل سے نکال کر غیر اصل میں داخل کیا جاتا ہے۔ اور عتق میں ایک چیز کو اس کے اصل کی جانب واپس کیا جاتا ہے۔ لہذا وقف کو عتق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

یہ ہے وقف سے متعلق مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کہ آپ نے وقف کو مالک کے گلے میں ایک طوق قرار دیا ہے جو اپنے ملک میں تصرف کرنے سے مانع ہے۔ نیز یہ کہ فقہی نقطہ نظر سے بھی یہ بات کسی مضبوط اساس پر مبنی نہیں۔ پھر آپ کو اپنی رائے کی تائید میں چند آثار بھی مل گئے۔ ان آثار کے بارے میں فقہاء کی جو رائے بھی ہو، امام صاحب رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک بہر حال قابلِ ترجیح ہیں کیونکہ ان کے راوی ثقہ ہیں۔ ان کے مقابلہ میں جو آثار

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۶۸۸) جمہور پر نہیں پڑ سکتا۔ واللہ اعلم (ع۔ ح) ۱۲۷ شروع بحث میں اس کے کچھ الفاظ گزر چکے ہیں۔ تفصیل کے لیے صحیح بخاری کتاب الوصایا باب الوقف وکیف یکتب وغیرہ ملاحظہ ہو (ع۔ ح) (حاشیہ صفحہ ۶۸۸) ۱۲۷ کتاب الام من ۴، ۲۴، ۳۔ نیز دیکھئے المغنی ص ۱۸۶ ج ۲ (ع۔ ح) ۱۲۷ حسب تصریحات اہل علم و تحقیق یہ احادیث و آثار ضعیف و ناقابلِ حجت ہیں جیسا کہ اوپر گزرا (ع۔ ح) عہ عتق کا معنی ہے۔ حق تصرفات کا مالک سے خود ملک کی طرف انتقال۔ پس قیاس و استہد۔ (ع۔ ح) ۱۲۷

پاٹے جاتے تھے وہ آپ کی نگاہ میں زیادہ اہمیت کے حامل نہ تھے۔ اس کی بڑی وجہ آپ کے نزدیک یہ تھی کہ آپ کے اختیار کردہ آثار آپ کے اس رجحان کے متوید تھے کہ مالک کو اپنی ملک میں تصرفات کی پوری آزادی حاصل ہونی چاہیئے اور اسے یہ اختیار حاصل ہونا چاہیئے کہ وہ شارع کے عطا کردہ حقوق و مراعات سے کما حقہ استفادہ کر سکے، مالک پر صرف وہی پابندیاں عائد کی جائیں جو بالکل واضح اور محکم ہوں اور ان میں تاویل و تخریج کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

یہ فقہ حنفی کے چند مسائل ہیں جو اگرچہ مختلف اسالیب و خلاصہ مباحث سابقہ | مناسج فقہ اور مختلف موضوعات سے متعلق ہیں مگر بایں ہمہ

یہ مختلف و متنوع مسائل ایک فکری شیرازہ میں منسلک ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ امکانی حد تک شخصی آزادی کو قائم رکھا جائے اور ایک مائل بالغ مالک کے تصرفات پر جہاں تک ہو سکے کوئی پابندی عائد نہ کی جائے۔ جب کوئی شخص اپنی ملکیت کی حدود اور اپنے شخصی معاملات میں تصرف کرتا ہو نہ قاضی اسے روک سکتا ہے اور نہ کوئی اور ان فقہی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ عورت اپنی شادی کے بارے میں مکمل طور سے آزاد ہے اگر شادی کرنے سے عورت کے کنبہ کو عار لاحق ہوتی ہو تو اولیاء کو اختیار حاصل ہے۔ گویا دلی اسی صورت میں با اختیار ہوگا۔ جب عورت غیر کفو سے شادی کر رہی ہو اور یہ اس کے کنبہ کے لیے باعث تنگ ہو۔۔۔ ایسے ہی امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں سفید (کم عقل) پر حجر نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ وہ اپنے مال میں کلمینۃ آزاد ہے۔ اس لیے اپنے تصرفات کے نتائج کا خواہ اچھے ہوں یا برے خود ذمہ دار ہو۔ یہی اصول مفروض میں کارفرما ہے کہ اس کا مال قرق نہیں کیا جاسکتا۔ نہ اس پر پابندی لگائی جاسکتی ہے۔ البتہ جبر و اکراہ کے ہر طریقے سے اسے اداء قرض پر مجبور کیا جاسکتا

۱۱۔ اس اصل کے تحت ذکر کی ہوئی ان تفریعات پر مناسب مقام گفتگو تعلیقات میں اوپر ہو چکی ہے (ع۔ ح)

ہے۔ قرض خواہ یا قاضی (نچ) کو اس کے مال پر دست درازی کا کوئی حق نہیں۔ تحفظ حقوق کے پیش نظر انہیں صرف اداء قرض پر مجبور کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس کے سوا انہیں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اتنا یہ ہے کہ کوئی چیز مالک کو اپنی ملکیت میں مقید نہیں کر سکتی۔ یہاں تک کہ وہ خود بھی اپنی ذات پر کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا کیونکہ حق ملکیت کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ تصرفات میں آزاد ہے، وہ جیب تک مالک رہے گا متصرف بھی رہے گا اور لازم و ملزوم میں انفصال کا کوئی امکان نہیں۔

(۵۳)

شرعی حیلے

اکثر علماء کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے متعدد فقہی حیلے منقول ہیں جو شخص کسی تنگی میں مبتلا ہوتا تو آپ ان حیلہ جات کی روشنی میں فتویٰ دے کر اس کی گلو خلاصی کراتے۔ آپ کا وہ فقہی حکم شریعت کے ثابت شدہ قواعد و اصول کے مطابق ہوتا۔ آپ کے مناقب کی کتابوں میں ان مخارج و حیل کے چند واقعات مذکور ہیں جن میں سے بعض کا تعلق متعلقات ایمان سے ہے اور بعض کا دیگر مسائل سے۔

امام ابو حنیفہؒ اور کتاب الحیل | بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ کتاب الحیل کے نام سے آپ کی ایک کتاب بھی تھی جن میں لوگوں کو شرعی احکام اور فقہی پابندیوں سے نجات دلانے کے لیے مسائل تحریر کئے تھے چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ بن مبارک نے فرمایا ”جس کے پاس ابو حنیفہؒ کی کتاب الحیل ہو اور وہ اسے استعمال کرتا اور اس کے مطابق فتویٰ دیتا ہو تو اس کا حج باطل ہے اور اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی“ ایک روایت یہ بھی ان سے منقول ہے من نظر فی کتاب الحیل لابی حنیفۃ احل ما حرم اللہ و حرم ما احل اللہ (جس نے ابو حنیفہؒ کی کتاب الحیل کو دیکھا تو اس نے خدا کے محرمات کو حلال کر دیا اور حلال کو حرام قرار دیا)

لیکن آج تک اس کتاب کا پتہ نہ چل سکا تا کہ مطالعہ کر کے معلوم کیا جاسکتا کہ اس میں حیلہ جات کی حدود کیا مقرر ہیں؟ کیا ان حیلوں سے آپ کا منشا بعض مذہبی قیود کی تنگ دمانی

میں وسعت پیدا کرنا اور شرعی دائرہ میں محدود رہ کر احکام کی تخریج کرنا تھا تا کہ دینی احکام میں سہولت پیدا ہو۔ اور دین میں تنگی و دشواری کا شائبہ نہ رہے۔ یا اس کے برعکس آپ یہ چاہتے تھے کہ دین کے خلاف بغاوت کی جائے۔ شرعی احکام سے فرار کا باب دالیا جائے اور شرعی واجبات کو دنیا میں ادا کئے بغیر انہیں ساقط کر دیا جائے؟

بہر کیف ہمیں ”کتاب الحیل“ دستیاب نہیں ہو سکی۔ لہذا اصلی ماخذ کے مفقود ہونے سے آپ کے اختیار کردہ جملہ جات کا کوئی قابل اعتماد مصدر معلوم نہ ہو سکا۔ ”کتاب الحیل“ کے عدم وجود نیز اس حقیقت کے پیش نظر کہ آپ نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی۔ بلکہ آپ کے تلامذہ آپ کے زیر سرپرستی فقہی مسائل مدون کرتے تھے۔ ہم اس خیال کو ترجیح دیتے ہیں کہ آپ نے ایسی کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ اس نظریہ کو مزید تقویت اس امر سے پہنچتی ہے جس سے کتاب الحیل کی تصنیف کا دعویٰ ساقط از اعتبار ہو جاتا ہے۔ اس قول کے راوی عبد اللہ بن مبارکؓ، امام ابو حنیفہؒ کے ان تلامذہ میں سے تھے جو آپ کی انتہائی قدر کرتے تھے وہ عبد اللہ بن مبارکؓ ہی تھے جنہوں نے امام اوزاعیؒ کو ملک شام میں امام ابو حنیفہؒ کے فقہی پایہ اور آپ کے نظریات کی قدر و قیمت سے آگاہ کیا۔ اور مکہ کے دارالحنیظین میں ان کی ملاقات اور مناظرہ کی نمیدہ والی۔ جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔ لہذا یہ بات کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں کہ جس شخص کے نزدیک آپ کا مرتبہ اتنا بلند ہو کہ ”خلاصہ علم“ کے لقب سے ملقب کریں پھر اس کے بعد یہ بھی کہیں۔ ”جو شخص امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الحیل کو دیکھے گا وہ حلال کو حرام اور حلال قرار دینے کا مرتکب ہو گا۔“

جب معاملہ یوں ہے تو اس قول کی نسبت امام عبد اللہ بن مبارکؓ کی جانب درست نہیں۔ اور اس سے یہ دعوے پایہ اعتماد سے ساقط ہو جاتا ہے کہ آپ نے کتاب الحیل نامی کتاب تصنیف کی تھی۔ کیونکہ یہ دعوے اسی روایت کی اساس پر مبنی تھا اور امام عبد اللہ بن مبارکؓ کے ثابت شدہ اقوال سے اس کا بے بنیاد ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

کتاب الحیل امام محمدؒ کی تصنیف ہے | خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الحیل نامی کتاب ثابت نہیں ہو سکی۔ ہاں امام محمدؒ آپ کے شاگرد

کی کتاب الحیل کے نام سے ایک کتاب موجود تھی۔ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس میں امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے ایسے مسائل روایت کئے ہوں گے جن کی تخریج آپ نے اس لیے کی تھی کہ لوگوں کے لیے احکام میں سہولت پیدا کی جائے اور عسروہ جرح کو دور کیا جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ امام محمدؒ کے تلامذہ کے زمانہ سے ہی ”کتاب الحیل“ کی نسبت ان کی طرف بھی مثل شبہات رہی ہے۔ چنانچہ ابوسلیمان جوزجانی نے اس انتساب سے شدید انکار کرتے ہوئے کہا جو ”شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے ”کتاب الحیل“ نامی کتاب تصنیف کی تھی۔ اس کی تصدیق نہ کیجئے۔ لوگوں کے یہاں جو ایسی کتاب پائی جاتی ہے وہ بغداد کے کتب فروشوں کی رہن منت ہے۔ خودہ گیری کے پیش نظر و راق رکتا ہیں نیچنے والے ایسی کتابوں کو ہمارے علماء کی جانب منسوب کر دیتے ہیں۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی کسی تصنیف کو اس نام سے موسوم فرمایا ہو تاکہ جاہلوں کو اپنی من مانی کارروائیاں کرنے کے لیے ایک حربہ ہاتھ آئے۔ ابوسلیمان امام محمدؒ کے شاگرد تھے، جب آپ یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ امام محمدؒ نے کوئی ایسی کتاب تحریر کی ہوگی تو ان کی بات کو ماننا چاہیے مگر امام محمدؒ کے ایک دوسرے شاگرد ابو حفص جو آپ کی کتب کے ایک راوی ہیں وہ اس کتاب کو روایت کرتے اور امام محمدؒ کی کتاب اتنے اور صراحتہ کہتے ہیں کہ یہ آپ کی تصنیف ہے۔ سرخصی اسی قول کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ زیادہ صحیح ہے۔

ہم اس کتاب کی محبت نسبت کے بارے میں شمس اللامہ سرخصی کی مخالفت نہیں کرنا چاہتے البتہ ایک بات جی میں ٹھکنی ہے اور وہ یہ کہ امام محمدؒ کے ایک شاگرد اس کتاب کی نسبت میں اظہار شک و شبہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بغداد کے تاجران کتب کی جمع کردہ ہے۔ مقام حیرت ہے کہ آپ ہی کے دوسرے شاگرد اسے امام محمدؒ کی تصنیف بتاتے ہیں۔ ہم تحقیق و تدقیق سے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اصل حقیقت کیا ہے۔

ابوسلیمان اس پر اظہار حیرت کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس نام کی کوئی کتاب تصنیف کی ہو۔ اگر بات یہاں ختم ہو جاتی تو ہم سمجھتے کہ ابوسلیمان کو صرف کتاب کا نام تجویز کرنے سے

لہ المیسوطہ للسرخصی ص ۲۰۹ ج ۳۰ س ۵۸۱

انکار ہے۔ پھر ہم یہ سمجھنے میں حق بجانب ہوتے کہ یہ مجموعہ روایات بلاشبہ آپ کا تصنیف کردہ تھا۔ مگر نام بعد میں تجویز کیا گیا۔ عین ممکن ہے کہ ابوخص کی نظر سے جب یہ مجموعہ گزرا ہوا اور ان کے خیال میں اس کو کتاب الحیل کے نام سے موسوم کرنا صحیح ہو تو شاید انہوں نے یہ نام تجویز کر دیا ہو۔ مگر قصہ مختلف ہے ابوسلیمان تو یہ کہتے ہیں کہ یہ بغداد کے کتاب فروشوں کا جمع کردہ ہے اب لا محالہ ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ یہ مجموعہ بلاشبہ انہی کا جمع کردہ ہے جیسا کہ ابوسلیمان سمجھتے ہیں انہوں نے اس مجموعہ کو امام محمدؒ کے نام سے منسوب پایا تو اس کی توثیق کی غرض سے اسے آپ کے تلامذہ میں سے ایک یعنی ابوخص کے روبرو پیش کیا۔ ابوخص نے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی اور جو روایات اپنے شیخ سے نقل کی تھیں ان میں ان کے ہمنوا ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ مجموعہ آپ کی مرویات سے ہو گیا اور ظاہر ہے کہ ابوخص اپنے استاذ سے روایت کرنے میں بڑے ثقہ اور اہلین سمجھے گئے ہیں۔ حاصل یہ کہ امام محمدؒ کے تلامذہ کے اقوال مختلف ہیں اس طرز جمع و تطبیق سے قدرے اطمینان خاطر ہو جاتا ہے۔

منقولہ حیلوں کی نوعیت | کتاب الحیل امام محمدؒ سے مروی ہے۔ اس کی نسبت میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ آپ ملاحظہ کر چکے۔ بعد از تحقیق ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ فی الواقع آپ کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب الگ بھی موجود ہے اور الحاکم الشیخ الکافی میں اس کا خلاصہ بھی لے آئے ہیں جس کی سرخسی نے المبتدو میں شریح لکھی ہے کتاب کا انتساب جیسا بھی ہو اس کے مندرجات ان جیلہ جات پر روشنی ڈالتے ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے حلقہ احباب و تلامذہ میں عام طور سے رائج تھے۔ یہ کتاب دراصل غلطی دلانے کے ان اطوار و اسالیب کی وضاحت کرتی ہے جن پر امام ابوحنیفہؒ عہدہ پیماتھے جو آپ کے تلامذہ نے آپ سے سیکھے اور ان کی اساس پر مسائل میں غور و تامل کیا۔

خصاص کی کتاب الحیل | اس کے علاوہ خصاص کی کتاب الحیل کا بھی پتہ چلا ہے جو امامؒ کی کتاب سے بڑی ہے اس میں مسائل بھی زیادہ ہیں اور اس سے جیلہ جات کے وجوہ و انواع کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔ ان ہر دو کتب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حیلوں کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا منہج و مسلک کیا تھا۔ آیا ان سے حرمت

و منوعات شرعیہ حلال ہو جاتے ہیں یا وہ احکام اسلام میں سہولت پیدا کرتے ہیں؛ نیز یہ کہ آیا یہ جیلے شریعت محمدیہ کی وسعت اور تحفظ حقوق کا اظہار کرتے ہیں یا ان کا مقصد طول و اڑغال پر عمل کر کے شرعی مقاصد کو نظر انداز کرنا ہے؛ زیادہ صحیح لفظوں میں ان کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں جیلے کی حقیقت کیا ہے اور اس کے حدود میں کتنی وسعت پائی جاتی ہے۔

جیلے کی حقیقت اور اس کی قسمیں | ان دونوں کتابوں کے مندرجات پر تبصرہ اور امام ابو حنیفہؒ سے منقول جیلے جہات کو بیان کرنے سے قبل ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متقدمین و متاخرین فقہاء کے نزدیک لفظ جیلے سے کیا مراد ہے؛

بقول حافظ ابن قیمؒ "فقہاء تین قسموں پر جیلے کا اطلاق کرتے ہیں۔

پہلی قسم | پہلی قسم کے وہ خفیہ طریقے ہیں جن سے ایک حرام چیز کو حلال کرنے کی کوشش کی جائے۔ اور وہ اس طرح کہ ایک معاملہ کو ایسی شرعی شکل دے لی جائے جس پر ظاہر انصوں شرعیہ مطبق ہو سکیں۔ مگر اصلی مقصد یہ ہو کہ شریعت کی ایک حرام کردہ چیز کو حلال قرار دیا جائے مثلاً وہ جیلے جو لوگوں کے مال کو باطل طریقہ سے حاصل کرنے کے لیے اختیار کئے جاتے ہیں یا ایک غیر شرعی امر کو شریعت کا لباس پہنانے کے لیے جیلے تلاش کرنا۔ جیسے نکاح حلالہ، بیع عینہ یا جیسے عورت کا فرج نکاح کے لیے جیلے تلاش کرتے ہوئے یہ کہنا کہ اس نے ولی کو اجازت نہیں دی تھی حالانکہ نکاح کرتے وقت وہ عاقلہ بالغہ تھی یا بائع کا فرج بیع کے لیے جیلے جوئی کرتے ہوئے یہ کہنا کہ وہ بیع کرتے وقت اس چیز کا مالک نہ تھا اور جو مالک تھا اس نے اجازت نہیں دی تھی۔

ابن قیمؒ اس قسم کے بارے میں فرماتے ہیں "مذکورہ بالا قسم کے جیلے جہات کے بارے میں کسی مسلمان کو محال شک و شبہ نہیں کہ کبیرہ گناہ اور شرعی محرمات کی بدترین قسم ہیں یہ اللہ تعالیٰ نے طلاق ثلاثہ مغلطہ کے بعد طلاق دینے والے خاوند کے لیے حلال کرنے کی عزمی سے یہ جیلے کہ دوسرے کسی شخص سے نکاح اس سے طلاق حاصل کر بیٹے کی نیت سے کرنا۔ یہ نکاح تخلیل یا حلالہ ہے (ع رج) لے ایک قسم کی بیع جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مل سکتی ہے (ع رج)

کے دین سے استہزاء اور اس کو لہو و لعب قرار دینے کے مترادف ہیں۔ یہ کذب بیانی کی بنا پر حرام ہیں اور مقصود کے اعتبار سے بھی محرکات میں داخل ہیں کیونکہ ان کا مقصد حق کو باطل قرار دینا اور باطل کا اثبات ہے۔

ہر وہ جیلہ جو بذاتِ خود اگرچہ حلال ہو مگر ابطالِ حق کا وسیلہ بنتا ہو وہ حرام ہے۔ جیلہ، کبھی کذب و افتراء ہونے کے اعتبار سے حرام ہوتا ہے مگر بایں ہمہ وہ اثباتِ حق اور تردیدِ باطل کا واحد ذریعہ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا حق دوسرے شخص کے ذمہ واجب الادا ہے۔ اس کو صرف بینہ اور شہادت سے ثابت کیا جاسکتا ہو مگر شہادت موجود نہ ہو اور دعویٰ دروغ گوئی سے کام لینے پر مجبور ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کے لیے یہ جیلہ جائز ہوگا جبکہ مقصود جائز اور حلال ہے۔ مگر وسیلہ حصولِ حرام ہے۔ کیا جائز کام اور اپنے حق کے حصول کے لیے اس کو اجازت ہے کہ وہ باطل کی آغوش میں پناہ لے۔ حافظ ابن قیم اس سوال کا یہ جواب دیتے ہیں۔ وہ شخص ناجائز وسیلہ اختیار کرنے کی بنا پر ضرور گناہگار ہوگا اگرچہ مقصود جائز ہی کیوں نہ ہو۔ اسی صورت پر یہ حدیث محمول ہے۔ ادا لمانۃ الی من ائتمنک ولا تخن من خانک (امانت ادا کرو اور کسی کی خیانت کے جواب میں خیانت نہ کرو)

دوسری قسم | یہ ہے کہ وہ تدبیر و جیلہ بھی مشروع ہو اور اصل مقصود بھی مشروع اور جائز ہو اور یہ وسائل حصولِ مقصد کے اسباب قرار دیئے گئے ہوں۔ یہ قسم ان تمام شرعی اسباب کو شامل ہے جنہیں شارع نے منع کیا ہے اور انہیں ان کے شرعی مقتضیات کا ذریعہ بنایا ہے۔ ان جیلہ جات میں اسبابِ شرعیہ کو آخری حد تک کسبِ کمال کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے۔ یہ قسم ایک عمدہ تدبیر ہے جس کا فاعل لائقِ ستائش ہوتا ہے نہ کہ قابلِ مذمت۔ جو مفتی ان جیلہ جات کی روشنی میں فتویٰ دیتا ہے وہ ایک خالص حلال چیز کا حکم دیتا ہے اور میرے خیال میں تو جیلہ کی جو تعریف فقہاء نے کی ہے وہ دوسرے سے ان پر صادق ہی نہیں آتی۔ لہذا انہیں جیلہ قرار دینا کسی طرح موزوں نہیں۔

سے تخریج و تحقیق کے لیے دیکھئے المقاصد الحسنۃ ص ۱۲ طبع مصر (ج ۲)

تیسری قسم | ایک ایسے مباح و جائز طریقہ کو حق کے حاصل کرنے یا دفع ظلم کا ذریعہ بنایا جائے جو طریقہ، وضع اس کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ بنایا گیا دوسری اغراض کے لیے ہوتا ہے مگر اسے ایک صحیح مقصد کے وسیلہ کے طور پر استعمال کیا جائے یا اس کی وضع تو اسی مقصد کے لیے ہوتی ہو مگر عام طور پر وہ معلوم نہ ہو۔ دوسری اور تیسری قسم میں فرق یہ ہے کہ دوسری قسم میں وسیلہ کی وضع اس کے مقصد کے لیے بالکل واضح ہوتی ہے۔ اس راستہ پر چلنا ایک عام معمول ہے۔ جب کہ تیسری قسم میں وسیلہ کی غرض مختلف ہوتی ہے اور اسے ایسے مقصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جس کے لیے اسے وضع نہیں کیا گیا یا وسیلہ اس مقصد کو پہنچا تو دیتا ہے مگر یہ عام لوگوں کی حدود و علم سے باہر ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص دو سال کی مدت کے لیے ایک مکان کرایہ پر لے اور اسے خطرہ لاحق ہو کہ مالک مکان اس دوران میں اس سے دھوکہ نہ کرے اور ناجائز طریقہ سے کرایہ کو قبح نہ کر دے۔ تو کرایہ پر لینے والا یوں کہ دے کہ مجھے دراصل اس کا اختیار حاصل نہ تھا یا یہ کہ میرے کرایہ پر دینے سے قبل یہ مکان کسی اور کو کرایہ پر دیا جا چکا تھا تو اس میں کرایہ دار کے لیے محتاط صورت یہ ہے کہ وہ مالک کو کرایہ پر حاصل کر وہ چیز پر قابض ہونے کا ذمہ دار ٹھہرائے۔ چنانچہ اندریس صورت اگر اس میں کسی اور کا حق ثابت ہو جائے یا کسی دھیر سے اجارہ فاسد ٹھہرے تو کرایہ دار مالک سے وہ رقم وصول کر سکے گا جو وہ اسے ادا کر چکا تھا۔

احناف کے مجوزہ جیل کس قسم سے تعلق رکھتے ہیں | اب سوال یہ ہے کہ متقدمین ائمہ حنفیہ کے مجوزہ جیل جہات کس قسم سے تعلق رکھتے ہیں؟ ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ جو جیل امام ابو حنیفہؒ کی جانب منسوب ہیں اور پھر آپ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ کا یہ فقہی طرز و منہاج آپ سے سیکھا۔ آیا ان کا تعلق جیل جہات کا اس قسم سے ہے جس سے شارع کے حلال و حرام سے متعلق مقاصد ختم ہو جاتے ہیں۔
 ۱۔ اعلام الموقعین (۲۸۶-۲۹۴ ج ۳ طبع منیرہ لمخمس، اور اعلام کی یہ بحث شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے کلام پر مبنی اور گویا اس کی شرح ہے۔ ملاحظہ ہو اقامۃ الدلیل علی ابطال الدلیل ص ۹۴۔

اور اسلامی شریعت کے وہ بلند پایہ اغراض و غایات فوت ہو جاتے ہیں جو اسلامی احکام شرائع میں ملحوظ ہیں؛ یا ان خیل کی غرض ان مقاصد کو آسان بنانا اور شرعی حقوق تک پہنچنے کے ایسے ذرائع کو واضح کرتا ہے جن کے راستہ میں فقہی حدود و قیود حائل نہ ہو سکیں اور بعض حالات میں ان تک پہنچنا دشوار نہ ہو۔ اندر کی صورت ان حیلہ جات کا مقصد یہ ہوگا کہ بعض فقہی شرائط کے نافذ کرنے میں جو ظلم اور ضیاع حق پایا جاتا ہے اس کو رفع کیا جاسکے اور ان شرائط کی تطبیق اور حقوق کا نفاذ کسی ظلم و تعدی اور شرع اسلامی کو ترک کئے بغیر عمل میں آسکے بنابرین خصاص کی کتاب الحیل والمخارج اور امام محمد کی کتاب الحیل کے دقیق مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے حیلہ جات کا تعلق دوسری قسم سے ہے نہ کہ پہلی قسم سے۔ حافظ ابن قیمؒ کے ذکر کردہ اقسام میں یہ تیسری قسم میں داخل ہیں۔ ان حیلہ جات سے اپنا حق حاصل کیا جاتا ہے یا ایسے مباحات سے ظلم کا ازالہ کیا جاتا ہے جو درحقیقت اس کے لیے وضع نہیں کئے گئے مگر حصول حق یا دفع ظلم کے لیے ان سے کام لے لیا جاتا ہے۔

عبادات میں حیلوں سے احتراز | امام البزینیؒ سے منقول حیلہ جات کی تقسیم و توضیح کی طرف
توجہ دینے سے قبل ہم ایک بات بتانا چاہتے

ہیں جو ہم نے خاص طور پر دیکھی ہے اور جس سے ہمارے بیان کردہ بات کی تائید اور وضاحت ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں کتابوں کے باب العبادات میں ہمیں صرف ایک ہی حیلہ مل سکا ہے جو منقلۃ زکوٰۃ ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان ائمہ اعلامؒ کا عبادات کو حیلوں سے دور رکھنا اس امر کی بین دلیل ہے کہ یہ اکابر حیلہ جات سے شرعی مقاصد کو ماننا نہیں چاہتے تھے اور نہ ظاہری اتباع دین سے مخلصی چاہتے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات نیت پر مبنی ہیں جس کا تعلق اللہ تعالیٰ اور بندہ کے باہمی رابطہ سے ہے وہی اس پر گرفت کرے گا وہ علیم و خیر ہے اور کائنات عالم کی کوئی چیز اس سے پرشیدہ نہیں ہے۔ اسی کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔ عبادات کا مسئلہ بندہ و خدا کے باہمی تعلق سے عبارت ہے۔

جو اکابر انحصار بھی نیت کی اچھائی یا برائی پر ہے جیسا کہ حدیث نبویؐ میں ارشاد ہے

فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امرأة ينجسها فهجرته الى ماها جوالیه جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہو تو اس کی ہجرت یقیناً خدا و رسول کی طرف ہوگی اور جو حصول دنیا یا کسی عورت کو نکاح میں لانے کے لیے ہجرت کرتا ہے تو اس کی ہجرت اسی چیز کی طرف ہوگی جس کی طرف اس نے ہجرت کی

جو حیلہ زکوٰۃ کے بارے میں منقول ہے اس کا تعلق اس بات سے ہے کہ جملہ امور میں بہتر امر کو ترجیح دینی چاہیئے اور شریعت کے بلند پایہ مقاصد کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے، تو مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے کا مقروض ہو۔ قرض خواہ یہ سمجھتا ہو کہ جو زکوٰۃ میرے ذمہ واجب الادا ہے اس کا سب سے زیادہ حقدار مقروض ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مقروض کو زکوٰۃ دینے کا عمدہ طریق یہ ہے کہ اس کا قرض اسے معاف کر دیا جائے۔ مگر وہ محسوس کرتا ہے کہ بعض فقہی شرائط اس کے اس مقصد میں سنگ راہ ہیں۔ جو شرعی مقاصد کے مطابق ہے اور اس کے بالکل منافی نہیں۔ وہ فقہی شرط یہ ہے کہ فقیر کو زکوٰۃ کا مال سپرد کرتے وقت نیت کرنی چاہیئے کہ یہ زکوٰۃ کا مال ہے۔ لیکن یہاں یہ صورت نہیں اس لیے کہ پیش آمدہ صورت میں سپرد کرنا ہی نہیں تو نیت کیسے کی جائے گی! انخصاف اس سلسلے میں ایک حیلہ ذکر کرتے ہیں کہ امام صاحب سے سوال ہوا۔

”ارشاد فرمائیے اگر ایک شخص کا کچھ مال ایک فقیر کے ذمہ واجب الادا ہو۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنا قرض مقروض پر صدقہ کر دے اور اس کو اپنے مال کی زکوٰۃ شمار کرے۔ اس بارے میں کیا حکم ہے؟“ امام صاحب نے فرمایا: ”اس طرح زکوٰۃ ادا نہ ہوگی!“

میں نے دریافت کیا پھر اس کے لیے کون سا طریق اختیار کرنا چاہیئے؟ ارشاد ہوا۔ ”اس کا طریقہ یہ ہے کہ مقروض کو اپنے قرض کے برابر مال دے دے اور اس کو اپنے مال کی زکوٰۃ شمار کرے مقروض اسے لے کر ادائیگی قرض کے لیے قرض خواہ

لے صحیحین کی یہ مشہور حدیث ہے۔ اصل کتاب کے الفاظ کو مراجعت کے بعد درست کر دیا گیا (ج۔ ۲)

کو مے نے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ جو مال قرض خواہ نے مقرض کو دیا ہے وہ اسے اپنے مال کی زکوٰۃ تصور کر سکتا ہے۔ میں نے دریافت کیا اگر قرض خواہ کا کوئی شریک ہو تو اس بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ امام صاحبؒ نے ارشاد فرمایا: ”اس سے مخلصی کا طریقہ یہ ہے کہ مقرض قرض خواہ کے حصہ کے برابر رقم بطور ہبہ دے۔ قرض خواہ وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرض کو لوٹا دے اور اسے اپنے مال کی زکوٰۃ تصور کرے۔ اس طرح اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی پھر اپنے حصہ کا قرض اسے معاف کر دے مقرض اس طرح قرض سے بری ہو جائے گا۔ اور قرض خواہ کا شریک اس میں شرکت نہ کر سکے گا؟“

لے الخیل و الخمار للخصاف ص ۱۰۳ طبع شاخت جرمنی۔ آخری قسم کی وضاحت یہ ہے کہ ایک فقیر آدمی و شخصوں کا مقرض ہو یعنی وہ اس کے قرض میں شریک ہوں۔ اس صورت میں جب ایک قرض خواہ اسے زکوٰۃ کا مال اپنے قرض کے حصہ کے برابر دے گا۔ تو اس کا ساتھی بھی اس میں شریک ہو جائے گا۔ اس سے بچنے کے لیے یہ حید کرنا چاہیے کہ مقرض وہ رقم قرض خواہ کو اداء قرض کے ارادہ سے نہ دے بلکہ ہبہ کے طور سے دے پھر قرض خواہ ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

خصاف نے زکوٰۃ میں دو جیلے اور بھی بیان کئے ہیں۔ پہلا حیلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص زکوٰۃ کا مال کسی میت کا کفن خرید کرنے کے لیے دینا چاہے۔ جب کہ نہ میت نے کچھ مال چھوڑا ہو اور نہ اس کے وارثوں کے پاس مال ہو۔ تو یہ جائز نہیں کیونکہ زکوٰۃ کی شرط سپردگی ہے اور وہ یہاں پائی نہیں جاتی۔ اس میں حیلہ کی صورت یہ ہے کہ مال میت کے گھر والوں کو دے دیا جائے اور وہ اسے تکفین و تنجیز پر خرچ کر دیں۔ زکوٰۃ میں دو بار حیلہ یہ ہے کہ مسجد کی تعمیر پر زکوٰۃ کا مال صرف کرنا جائز نہیں کیونکہ تسلیم یعنی سپردگی کی شرط مفقود ہے لیکن اگر وہ شخص مسجد کے گرد و نواح میں بسنے والے فقراء کو دے دے اور وہ اس سے مسجد تعمیر کر لیں تو جائز ہے خصاف حیلہ کی اس صورت میں احتیاط کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اگر زکوٰۃ ادا کرنے والا اس علاقہ کے فقراء کو دیکھے اور انہیں زکوٰۃ ادا کرے اور فقراء وہ مال مسجد کی تعمیر میں لگا دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ یہ مال ان کو تعمیر مسجد کیلئے کہہ کر نہ دے۔ بلکہ یوں کہے۔ ”یہ تم پر صدقہ ہے“ اس طریق سے اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی“ (مصنف) کیا یہ خواہ مخواہ کا تکلف نہیں؟ (ع ۱۰۳)

ہم تے یہ سرسری تبصرہ حقیقت کی وضاحت کے لیے کیا ہے کہ متقدمین ائمہ احناف کے نزدیک حیلہ جات کا مقصد شرعی احکام کو گراتا نہ تھا اور نہ یہ کہ ان کی ظاہری شکل کو تو باقی رکھا جائے اور اندر سے منافض شرع احکام اسلامیہ کو کھوکھلا کر دیا جائے جس سے ان کی وہ حکمتیں اور بلند پایہ اغراض و مقاصد ختم ہو جائیں جن کے پیش نظر وہ مشروع ہوئے تھے۔

فقہی حیلوں کے اقسام اربعہ | امام محمد و خصافؒ کی ہر دو کتاب الجیل کے عین مطالعہ کی روشنی میں ان فقہی حیلوں کو چار قسموں میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔

پہلی قسم قسموں سے متعلق ہے جو زیادہ تر مسائل طلاق میں پائی جاتی ہیں۔ دوسری قسم میں وہ ہدایات داخل ہیں جو مفتی مسائل بیع و شرا و دریافت کرنے والوں کو دیتا ہے۔ اس غرض سے کہ مختلف قسم کی ضمانات کی بنا پر اپنے لیے محتاط راستہ اختیار کیا جائے تاکہ آئندہ اپنے حقوق ضائع نہ ہوں اور ان معاملات کی وجہ سے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ تیسری قسم میں وہ حیلہ جات داخل ہیں جن سے بائع و مشتری کے خالی الزامہ و جائز مقاصد اور صحت معاملات کے لیے فقہاء کے مقرر کردہ و غیر مقرر کردہ شرائط کے مابین تطبیق دی جاتی ہے۔ چوتھی قسم ان حیلہ جات سے تعلق رکھتی ہے جن سے ایسے ثابت شدہ حقوق کو حاصل کرنے کا طریقہ بیان کیا جاتا ہے جن کے لزوم میں بعض شرعی قواعد حاصل ہوتے ہیں۔ ایسے شرعی قواعد کا مقصد دراصل یہ ہوتا ہے کہ دین کے ثابت شدہ اصولوں کی حمایت کی جائے اور احکام شرعیہ کو باز یچھڑ اطفال بننے سے بچایا جائے۔

پہلی قسم اور اس کی مثالیں | قسم اول کا تعلق حلف و یمن کے مسائل سے ہے۔ ایسے حیلہ جات پہلی قسم اور اس کی مثالیں | تعداد میں بہت زیادہ ہیں۔ ان میں سے بعض امام ابو حنیفہؒ سے

بھی مروی ہیں ایسے حیلہ جات کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب قسم پر اصرار کرتے اور اس کا اسلامی حل تلاش نہ کرنے میں شدید حرج پایا جاتا ہو تو اس سے منحصی پانے کا شرعی راستہ تلاش کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کبھی سخت غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اور آدمی قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں ایسا نہیں کروں گا یا ضرور کروں گا۔ جب غصہ فرو ہو جاتا ہے تو سخت تنگی محسوس کرتا ہے چنانچہ قسم میں عاصتہ ہونے سے بعض اوقات طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے

ملہ یعنی قسم کھا کر توڑنے والا۔ ایک فقہی اصطلاح (ج ۲)۔

اور یہین طلاق چاروں مذاہب کے فقہاء کے یہاں معتبر ہے۔ اگر اس کو نافذ کر دیا جائے تو خاوند بیوی میں علیحدگی کا خطرہ لاحق ہو۔ اور اگر اسے کالعدم قرار دیا جائے تو فقہاء کی نگاہ میں بیوی خاوند کی باہم مباشرت حرام ٹھہرے گی۔ لہذا جو فقیہ ایسی قسم سے مصلحت کی راہ نکالتا ہے وہ شریعت اسلامیہ کے کسی مقصد کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ ایک لائیکل عقدہ کو واکرتا ہے۔ وہ مومن کی لغزش کو معاف کرتا۔ اس کی تنگی میں وسعت پیدا کرتا اور ازالہ حرج کرتا ہے پس ایسے جلد کے متحسین اور مشروع ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

ہم اس کی دو مثالیں بیان کرتے ہیں۔ پہلی سال کا تعلق یہین طلاق اور دیگر قسموں سے ہے دوسری مثال یہین طلاق سے مختص ہے۔ امام محمدؒ کی کتاب الحیل میں مذکور ایک مسئلہ کا تعلق پہلی مثال سے ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں اگر کوئی شخص حلف اٹھا کر کہے کہ میں فلاں شخص سے کپڑا خرید نہیں کروں گا۔ پھر وہ کپڑا خریدنے پر آمادہ ہو مگر قسم کو توڑنا بھی نہیں چاہتا۔ تو وہ کسی اور شخص کو وکیل بنائے اور وہ اس کے لیے اس سے کپڑا خرید کرے۔ اس طرح اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ بیع و شرا کے معاملات وکیل کی طرف سے ہوتے ہیں گو حقوق بیع موکل کی طرف ٹوٹائے جاتے ہیں۔ عرف عام میں بیع و شرا کا مباشرت ہی شخص سمجھا جاتا ہے جو عمل طور سے اسے سرانجام دیتا ہے۔ قسم کی تشریح عرف عام کے مطابق کی جاتی ہے اور اسی سے مقید رہتی ہے لہذا اس شخص کی قسم اس صورت سے وابستہ ہوگی جب بذات خود وہ کپڑا خرید کرے۔ اور اگر اس کی نیابت میں دوسرا شخص یہ فعل سرانجام دے تو یہ قسم اس پر مشتمل نہ ہوگی۔

امام محمدؒ اس کا خاص خیال رکھتے تھے کہ حیلہ کی بنا پر قسم ایک مذاق بن کر نہ رہ جائے اور اس کے الفاظ کی تشریح و توضیح ایک کھیل نہ سمجھا جائے۔ لہذا وہ فرماتے ہیں کہ جب قسم کھانے والا عرف و عادت میں بیع و شرا کا کام خود سرانجام نہ دیتا ہو جیسے خلیفہ اور والی ریاست تو وکیل کے خرید کرنے سے بھی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ اس کے حلف اٹھانے کا مطلب یہی ہے کہ وہ وکیل کے ذریعہ یہ کام سرانجام نہ دے گا چنانچہ ہارون الرشید نے ایک مرتبہ امام محمدؒ سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے فرمایا یہ آپ کے بیسے ہی بات ہے۔ یعنی حلف اٹھانے والا اگر بذات خود بیع و شرا انجام نہ دیتا ہو تو وہ وکیل کے خرید کرنے سے

بھی حادث ہو جائے گا۔ اس سے پہلے کہ حیلہ کا مطلب صرف یہی نہ تھا کہ ایک معاملہ بظاہر ہی شریعت کے مطابق ہو بلکہ یہ بھی ضروری سمجھا جاتا تھا کہ اس سے شریعت کا مقصد بھی پورا ہوتا ہو۔

دوسری مثال میں طلاق کے حیلہ جات سے مختص ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو اپنی بیوی سے کہے اگر تو مجھ سے خلع کا مطالبہ کرے اور میں خلع نہ کروں تو تجھے تین طلاق، اور عورت نے اس کے جواب میں کہہ دیا۔ اگر میں رات ہونے سے پہلے پہلے تجھ سے خلع کا مطالبہ نہ کروں تو میرے غلام آزاد ہوں اور میرا سب مال صدقہ کر دیا جائے۔ یہ ہے سوال اس میں دیکھا جاسکتا ہے کہ خاوند اور بیوی دونوں حلف اٹھا رہے ہیں خاوند حلف اٹھا کر کہتا ہے کہ اگر عورت خلع کا مطالبہ کرے اور وہ خلع کرتے پر رضامند نہ ہو تو اسے تین طلاق۔ اس کے مقابل میں عورت یہ کہتی ہے کہ اگر میں رات سے قبل خلع کا مطالبہ نہ کروں تو میرے غلام آزاد ہو جائیں اور میرا مال صدقہ کے طور پر دے دیا جائے۔ اب اس صورت میں ایک بات ضرور ہوگی۔ یا تو طلاق بائن واقع ہوگی۔ یا عورت کے غلام آزاد ہو جائیں گے اور سب مال صدقہ کر دیا جائے گا۔ حالانکہ یہ دونوں کام بڑے دشوار ہیں۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ اس میں ایک حیلہ عمل میں لاتے ہیں تاکہ خاوند بیوی کی یہ لغزش کسی گناہ کا ارتکاب کہنے بغیر اور بجز اور بجز کسی شرعی مقصد کی خلاف ورزی کے معاف کی جاسکے۔ اور اس کی صورت امام صاحبؒ نے یہ تجویز کی کہ عورت خلع کا مطالبہ کرے چنانچہ عورت بولی ”میں خلع کا مطالبہ کرتی ہوں۔“ پھر امام ابو حنیفہؒ نے خاوند سے کہا کہ تم عورت سے یوں کہو ”ہزار درہم دے کر خلع کر لو۔“ جب خاوند یہ الفاظ کہہ چکا تو انہوں نے عورت سے کہا تم کہو ”میں خلع قبول نہیں کرتی“ اس کے بعد امام صاحبؒ نے عورت سے مخاطب ہو کر کہا اپنے خاوند کے ساتھ گھر جاؤ۔ تم دونوں کی قسم پوری ہو گئی اور کوئی بھی حادث نہ ہوا۔

دیکھئے! حیلہ کے الفاظ میں خاوند بیوی کو متنبہ کرتے ہوئے قسم میں وارد شدہ الفاظ کے کم از کم مفہوم کو قائم رکھا گیا ہے اور یہ ان کے مقصد کے بھی خلاف نہیں۔ اس تنبیہ سے

ملہ المبسوط للشرعی ص ۲۲۲ ج ۲۰ ۷۰۶ کتاب الحیل والمخارج از خصاص طبع شانت جرمی ۱۶۶

ان دونوں کا معاملہ آسان ہو گیا۔ ان کی مشکل حل ہو گئی اور کتبہ غصہ اور تنگ دلانہ فقہی خیالات کی جھینٹ چڑھنے سے محفوظ رہا۔

دوسری قسم اور اس کی مثالیں | دوسری قسم جسے علماء نے حیلہ جات کے عنوان کے تحت درج کیا ہے اور ان ہی کے افراد میں شامل کیا ہے یہ ہے کہ فقیہ کسی معاملہ کا ارادہ کرتے وقت بائع و مشتری کے ذکر کردہ شرائط بیان کرے تاکہ اس معاملہ سے جو خطرات متوقع ہوں اور جو امور ان پر مترتب ہو سکتے ہوں ان سے محفوظ رہے۔ حالانکہ یہ امور مترتبہ اس معاملہ کے احکام میں داخل ہیں اور کبھی فریق ثانی ان امور کو اس کی ضرورت سانی اور استہزاء کے لیے بھی استعمال کرتا ہے۔

ہم دو مثالیں ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ ائمہ اخاف کس طرح گناہ سے دور رہ کر شرعی ترجیحات کو ذکر کرتے تھے۔ پہلی مثال اجارہ ہے۔ حنفی فقہ کا مسلک قاعدہ ہے کہ عذر کی بنا پر اجارہ فسخ ہو جاتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک عذر کے مفہوم میں بڑی وسعت پائی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس سے بعض لوگوں نے دوسروں کے حقوق سے کھیلنے اور ان کو نقصان پہنچانے کا موقع پیدا کر لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اجارہ کرنے والے بعض لوگ ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کرنے لگے جن کی بنا پر وہ کسی شدید ضرورت کے بغیر اجارہ کو توڑنے سے بچا لیتے۔ چنانچہ کتاب الحیل میں اس طرح کے ایک حیلے کا ذکر ہے کہ اجارہ کی ابتدائی مدت میں کرایہ کم رکھا جائے اور آخری مدت میں زیادہ۔ فرض کیجئے جب اجارہ کی مدت تین سال مقرر ہو تو پہلے سال کا کرایہ بیس روپیہ ہو اور دوسرے دو سالوں کا دو صد روپیہ۔ اس صورت میں اجارہ پر دینے والا اجارہ کو فسخ کرنے کی جرأت نہیں کرے گا الا یہ کہ کسی شدید ضرورت سے مجبور ہو جائے۔ کیونکہ آخری دو سالوں میں اجارہ کی شرح کی زیادتی اسے آمادہ کرے گی کہ وہ عقد اجارہ کو قائم رکھنے کی کوشش کرے۔ پھر کوئی سخت ضرورت ہی اس کی اس فریفتگی اور دلچسپی کو زائل کر سکے گی۔

لیکن سرخی البسوط میں لکھتے ہیں کہ اجارہ کا دعویٰ کبھی ان قاضیوں کی عدالت میں بھی پیش کیا جاتا ہے۔ جو ابن ابی یسلیٰ کے قول پر عمل کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اجارہ کرتے

وقت اگرچہ مدت کے اعتبار سے اس کی شرح مختلف مقرر کی گئی ہو۔ مگر ہم اس شرح کو مدت پر برابر تقسیم کر کے اس کا نرخ مساوی مقدار میں متعین کر دیں گے۔ لہذا اندریں صورت یہ حیلہ ہے کہ ہوگا۔ مزید احتیاط کے پیش نظریوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایسے اجارہ کو دو الگ الگ معاملات پر محمول کیا جائے (۱) پہلا اجارہ پہلی مدت میں کم اجرت پر (۲) دوسرا اجارہ آخری مدت میں زیادہ شرح پر۔ جب یہ معاملے دو منظور ہوں گے تو پہلی صورت میں اجارہ فسخ کرنے سے ہو کر (اجارہ پر دینے والا) نقصان اٹھائے گا۔ مستاجر کو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا۔ دوسری صورت میں بھی معاملہ یوں ہی ہوگا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی سے کہے کہ فلاں مکان خرید لو۔ میں تمہیں خاصہ نفع دے کر تم سے خرید لوں گا۔ مثلاً یوں کہے یہ مکان ایک ہزار کا خرید کر لو۔ میں تم سے ڈیڑھ ہزار کا لے لوں گا۔ دوسرے شخص کو ذاتی طور سے اس مکان کی کوئی ضرورت نہیں اور وہ اس سے بے نیاز ہے اسے خطرہ ہے کہ اگر میں نے یہ مکان خرید لیا تو ممکن ہے مجھ سے وہ شخص خرید نہ کرے۔ اس صورت میں مکان یوں ہی پڑا رہے گا اس لیے کہ اسے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور اس میں کوئی نفع نظر آتا نہیں۔ تو اس میں فقہاء کے نزدیک حیلہ کی ضرورت یہ ہے کہ وہ شخص یہ مکان فروخت بھی کر سکے گا۔ اگر اس شخص نے اس مدت میں اس سے وہ مکان خرید لیا تو بیع مکمل ہو گئی اور وہ نفع کا مالک ہو گیا۔ اور اگر خیار کی مدت میں حکم دینے والے نے وہ مکان نہ خرید اتو بیع فسخ کر دی جائے گی اور نفع کے بجائے یہی غنیمت سمجھا جائے گا کہ وہ خسارہ سے محفوظ رہا۔

یہ ہے ان جیلوں کی دوسری قسم جس میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ نہ کسی شرعی مقصد کو معطل کیا گیا ہے نہ اس کے اصول و مبادی میں سے کسی اصول کو ترک کیا گیا ہے بلکہ اس میں ایک شخص کے حقوق کو آئندہ زمانہ میں ضائع ہونے سے بچایا گیا ہے اور فقہ کے طے شدہ احکام عقود کو عملی پہلو سے تطبیق دینے کی جانب راہنمائی کی گئی ہے اور وہ طریق بتایا گیا ہے جو لوگوں کے لیے مفید ہو۔

تیسری قسم اور اس کی مثالیں | تیسری قسم کے حید جبات کا مقصد یہ ہے کہ شرعی مقاصد اور بیع و شرا کے معاملات کے ان احکام کو جمع کر دیا جائے

جو تحقیق کے یہاں صراحتاً مذکور ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک ان شرائط کی تعداد محدود ہے جو عقود و معاملات میں عائد کئے جاسکتے ہیں۔ ان کا دائرہ اس قدر تنگ ہے کہ اس میں معاملات سرانجام دینے والوں کے پسندیدہ حقوق بھی نہیں سما سکتے۔ اور اگر ان حقوق کے تحفظ کے لیے وہ چند شرط کا اضافہ کر لیں تو سرے سے وہ معاملہ ہی لغو ہو جائے اور قابل انتفاع نہ رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ متقدمین ایسے شرائط کی خواہش رکھنے والوں کو کیلے بتایا کرتے تھے۔ اگرچہ یہ شرائط فقہ حنفی میں ثابت شدہ نہ تھے مگر بنا بر احتیاط ان کے نتیجہ کا التزام ضروری ہے۔ ہم اس کی دو مثالیں ذکر کرتے ہیں۔ پہلی یہ کہ ایک شخص کسی کو مضاربیت کے طور پر مال دینا چاہتا ہے مگر اسے ڈر ہے کہ وہ شخص یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ امین ہے اور امین ضمان نہیں ہوتا۔ اس کے مال کو لاپرواہی سے صرف کرے اور اگر عقد معاملہ کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ وہ مال کا ضامن ہوگا۔ تو یہ شرط بھی شرعاً صحیح نہیں۔ اب اس کے پیش نظر دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو وہ مال مضاربیت پر نہ دے۔ اس میں دونوں کا نقصان ہے۔ دونوں نفع سے محروم رہیں گے اور یا پھر مال بلا ضمانت دے دے مگر اس میں مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے نظر بریں فقہاء نے یہ حیلہ پیدا کیا کہ ایک درہم کے سوا باقی مال اسے قرض دے دیا جائے۔ پھر اس درہم کی بنا پر قرض کی رقم میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے اور وہ دونوں اس رقم سے تجارت کریں۔ جو نفع ہوگا اس میں وہ برابر کے شریک ہوں گے۔ اس طرح یہ معاملہ شرعی زاویہ نگاہ سے صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ مقروض قرض پر قابض ہونے کے ساتھ ہی ضمان قرار پائے گا۔ اور اس المال میں تفاوت کے باوجود شرکت درست ہے جو نفع ہوگا وہ اپنے شرائط کے مطابق تقسیم کر لیں گے حضرت علیؑ فرماتے ہیں — ”نفع معاملہ کنندگان کی شرائط کے ملے مضاربیت ایک فقہی اصطلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہوا اور دوسرا اس میں کام کرے۔ اور نفع میں دونوں شریک ہوں تقسیم نفع کا اصول متناسب پہلے طے کر لیا جاتا ہے۔ اس المال میں سے جو رقم کم ہو جائے اس کا فرد وارب المال ہوتا ہے (معتف)

مطابق تقسیم ہوگا۔ خسارہ کا ذمہ دار رب المال ہوگا۔ وہ دونوں اس مال سے تجارت کرتے ہوں یا صرف ایک آدمی کام کرتا ہو نفع میں دونوں شریک ہوں گے۔

یہ ایک جیلہ ہے جو مضاربت کرنے والے کو اس المال کا ضامن بنا دیتا ہے۔ مالاکہ فقہاء اسے جائز نہیں سمجھتے اور اس کی شرط لگانا بھی ان کے نزدیک ناروا ہے۔ مگر کبھی ایسی شرط لگانے کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے۔ اس لیے بوقت ضرورت اس جیلہ سے کام لیا جاسکتا ہے کیونکہ عدم ضمان کا حکم کتاب و سنت میں مخصوص نہیں بلکہ صرف ایک اجتہادی امر ہے۔ لہذا جب ضمان میں کوئی مصلحت پائی جاتی ہو تو اس کے لیے جیلہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن اسے کاش کہ فقہاء ضمان کی شرط کو جائز قرار دے دیتے۔ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ تاکہ ان کے فقہی قواعد ایک خاص منہج پر جاری رہ سکیں۔ بنا بریں وہ اس شرعی جیلے کے لیے مجبور ہو گئے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ صلح میں جب ایک شخص کو بدل صلح کا ضامن مقرر کیا جائے تو کبھی اسے قبول کیا جاتا ہے اور کبھی نہیں کیونکہ یہ شرط دھوکہ کی بنا پر صلح کو فاسد قرار دیتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح ایک مبادلہ ہے اور مبادلہ والے معاملات ایسے شروط کی بنا پر فاسد تصور کئے جاتے ہیں جس میں ایک جانب کا فائدہ ہو یا اس میں دھوکہ پایا جاتا ہو۔ اب فقہاء مجبوعہ ہوئے کہ اس کے لیے کوئی جیلہ تلاش کریں چنانچہ انہوں نے یہ جیلہ تجویز کیا کہ اگر یہ معاملہ طے کرتے وقت ضامن حاضر ہو تو اس کی ضمانت درست سمجھی جائے گی۔ اس شرط کی موجودگی میں یہ معاملہ اسی لیے ناجائز تھا کہ اس میں دھوکہ پایا جاتا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ضامن ضمانت دے گا یا نہیں۔ جب ضامن نے حاضر ہو کر ضمانت دے دی تو ابہام نہ رہا۔ اگر ضامن موجود نہ ہو تو جیلہ کی صورت یہ ہوگی کہ صلح کرتے وقت طے کیا جائے کہ اگر فلاں شخص ضامن قرار پائے تو صلح مکمل ہوگی ورنہ نہیں۔ جب معاملہ اس طرح انعقاد پذیر ہوگا تو صلح کی تکمیل مفقود ضمانت کے مطابق ہوگی۔ اور ضمانت دینے کی صورت میں اجمال و ابہام کی کوئی گنجائش

نہ ہوگی۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دونوں جیلے معاملات کی استنباطی قیود سے مخلصی حاصل کرنے کے لیے وضع کئے گئے تھے جو بسا اوقات مصالح و حاجات کے مطابق نہیں ہوتیں۔ اور اس طرح جیلہ جونی کی ضرورت پڑ جاتی ہے تاکہ معاملہ ان قیود سے ہم آہنگ ہو جائے اور مصلحت اور شرعی غرض فرت نہ ہونے پائے۔

چوتھی قسم اور اس کی مثالیں | قسم چہارم وہ جیلے ہیں جن کے ذریعہ وہ حقوق ثابت کئے جائیں جن کی راہ میں فقہی قواعد سائل ہوں۔ چونکہ دینی و اخلاقی احکام اغراض و مقاصد کے تابع ہوتے ہیں لہذا اندری صورت جیلہ ایک دینی و اخلاقی امر ہوگا۔ کیونکہ اس کا مقصد یہ ہوگا کہ حق دار تک حق پہنچ جائے اور ضائع نہ ہو۔ ہم اس کی تین مثالیں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ مرض الموت میں کوئی شخص ورثاء کی اجازت کے بغیر کسی وارث کے لیے قرضہ کا اقرار نہیں کر سکتا۔ جب اس کی بیوی یا کسی وارث کا قرض فی الواقع اس کے ذمہ واجب الادا ہو اور اقرار کے مساوی سے ثابت کرنے کا کوئی امکان نہ ہو۔ اور وارث اس کے اقرار کو جائز قرار نہ دیتے ہوں یا نافذ ہونے سے روکتے ہوں۔ اس کا نتیجہ لازمی طور سے یہ برآمد ہوگا کہ قرض خواہ وارث کا حق ضائع ہوگا اور مریض کی موت ایسی حالت میں آئے گی کہ قرض اس کے ذمہ باقی ہوگا۔ بارگاہ ایزدی میں اس سے باز پرس ہوگی۔ ادھر فقرہ ادا قرض میں سنگ راہ ہے اور فقہی مسائل کی رو سے قرض ادا کر کے اس کو سبکدوش نہیں کیا جاسکتا۔ اب متوفی کو قرض سے بری الذمہ کرنے کے لیے بجز اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ یا تو فقہاء اپنے اس قاعدہ کو توڑ ڈالیں جو انہوں نے برائے احتیاط وضع کیا تھا تاکہ ورثاء اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حصہ سے زیادہ نہ لے سکیں۔ بیماروں میں ایسے واقعات کثرت سے پیش آتے ہیں۔ اس قاعدہ کو توڑ دینے کا معنی یہ ہے کہ نظام میراث کے تحفظ کے لیے جو

لے المبسوط ص ۲۲۲ ج ۲۰۔ المبسوط کی صراحت یہ ہے ”معاملات عقود کے دیگر قواعد کی مطابقت کے پیش نظر یہ بتانا ضروری ہے کہ ثبوت ضمانت کے بغیر اس معاملہ کا کوئی وجوہ متحقق نہیں کیونکہ یہ معلق ہے۔ ضامن کے حاضر ہونے وقت عقد صلح اور ضمانت از سر نو مرتب ہوں گے (مصنف)

احتیاط ضروری تھی اس کو منہدم کر دیا جائے۔ لہذا فقہاء نے ایک ایسا حیلہ ڈھونڈ نکالا جس سے یہ حق ضائع ہونے سے بچ سکے۔ مریض بھی اللہ کے حضور بری الذمہ ہو کر پیش ہو اور خدا کا مقرر کردہ نظام میراث بھی محفوظ و مہمون رہے۔ اس حیلہ کی تفصیل خصاص نے کتاب الحیل والمخارج میں یہ دی ہے۔

”اگر مریض کی بیوی کا شتہ دینار یا اس سے زیادہ رقم اس کے ذمہ واجب الادا ہو۔ اس میں حیلہ کی صورت یہ ہوگی کہ بیوی کسی قابل اعتماد آدمی کو مریض کے سامنے لائے مریض اس کے روبرو قرار کرے کہ میری بیوی کا سودینار اس شخص کے ذمہ واجب الادا ہے اور مجھے اس نے یہ قرض وصول کرنے کے لیے دیل بنا یا۔ چنانچہ میں نے یہ قرض وصول کر لیا۔ یہ افراد کرتے پر عورت اس بات کی مجاز نہیں ہوگی کہ اس کے مال سے سودینار لے سکے۔ البتہ عورت کو کہا جائے گا کہ وہ یہ رقم اس آدمی سے وصول کرے جس کے متعلق متوفی نے خود اعتراف کیا تھا کہ وہ اس سے وصول کر چکا ہے۔ پھر وہ شخص مریض متوفی کے مال سے وہ رقم لے گا کیونکہ متوفی خود اعتراف کر چکا تھا کہ وہ اپنی بیوی کے لیے یہ رقم اس سے وصول کر چکا ہے۔ یعنی وہ شخص یوں کہے کہ متوفی بہ اعتراف خود عورت کا قرض مجھ سے وصول کر چکا تھا مگر مجھے مریض کے اس قول کے باوجود بری الذمہ قرار نہیں دیا گیا۔ اور عورت نے مجھ سے یہ رقم وصول کر لی۔ لہذا مجھے حق حاصل ہے کہ میں اس کے مال سے وصول کر سکوں گے یہ شخص ڈرتا ہو کہ اسے حلف اٹھانا پڑے گا تو عورت کو چاہیے کہ اسے سودینار کا کپڑا دے دے۔ اندر میں صورت اگر اسے حلف اٹھانا پڑے تو وہ اپنی قسم میں سچا ہو گا۔“

مثال ہذا میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ حیلہ حق کو وصول کرنے کے لیے تجویز کیا گیا ہے کیونکہ وہ فقہی قواعد اس کی وصولی میں حائل تھے جو ورثاء کے حقوق میں احتیاط ملحوظ رکھتے۔ مریض کو ترکہ کی ظالمانہ تقسیم سے روکنے اور اللہ تعالیٰ کی عادلانہ تقسیم پر عمل پیرا ہونے کے لیے

۱۱۱ الحیل والمخارج از خصاص ص ۱۱۱ ۱۱۲ الحیل والمخارج از خصاص ص ۱۱۱

وضع کئے گئے تھے۔

۲۔ دوسری مثال یہ ہے فرض کیجئے خاوند نے بیوی کو طلاق دے دی۔ عورت کا کچھ قرض خاوند کے ذمہ واجب الادا تھا مگر گواہ موجود نہیں۔ خاوند نے حلف اٹھالیا کہ میرے ذمہ کوئی رقم قابل ادا نہیں۔ اب عورت یہ جائز حق وصول کرنا چاہتی ہے۔ وہ یہ حیلہ کرتی ہے اور کہتی ہے کہ میری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اسی اثنا میں اتنی مدت گزر گئی کہ جس کے خرچ کا اندازہ قرض کے برابر ہے۔ علمائے اخلاف کے نزدیک یہ حیلہ جائز ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر اس کا بس چلتا کہ وہ خاوند کے علم کے بغیر بھی اپنا حق وصول کر سکتی تھی۔ پس وہ اس طریق سے بھی اپنا حق لے سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ خاوند یہ رقم اسے نان و نفقہ کے طور پر دے رہا ہے مگر عورت اسے اپنے قرض کے اعتبار سے وصول کر رہی ہے اور اسے شرعی نقطہ نظر سے یہ حق حاصل ہے کہ خاوند سے اپنا قرض ہر قیمت پر وصول کرے۔ اگر عدت کے گزرنے پر قاضی اسے حلف دلائے۔ عورت حلف اٹھالے مگر دل میں کوئی اور بات ہو تو یہ جائز ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مظلوم ہونے کی صورت میں اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ حلف اٹھائے کہ عدت ابھی پوری نہیں ہوئی اور دل میں یہ بات ہو کہ کسی اور کی عدت پوری نہیں ہوئی تو وہ ایسا کرنے میں مجاز ہے۔ یہ حیلہ بھی اپنا حق لینے کے لیے ہے۔ دوسروں کے حقوق ضائع کرنے کے لیے نہیں۔

۳۔ کتب مناقب اور دیگر کتب میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک حیلہ نقل کیا گیا ہے۔ اس حیلے کا تعلق بھی دراصل اس امر سے ہے کہ وہ طریق اختیار کرنا چاہیے جو خاندان کے حالات کے زیادہ موافق اور ہر لحاظ سے اولیٰ و انسب ہو۔ اور جس کی بنا پر کنبہ کے افراد میں باہمی تعلقات زیادہ خوشگوار ہوں بخصاف کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے دو بھائیوں کے متعلق دریافت کیا گیا جن کے نکاح میں دو بہنیں ہوں۔ رخصتی کے وقت غلطی سے ایک کی بیوی دوسرے سے

لے المبتدع ص ۳۸ ج ۲۰۔ آخری ج میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باب حلف میں یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ اگر کوئی شخص مظلوم ہو اور وہ قاضی کے دربر و خلاف ظاہر حلف اٹھائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا اگر مظلوم نہ ہو تو گنہگار ہوگا کیونکہ ظالم دوسروں کے حقوق کو ضائع کرتا ہے اور مظلوم اپنے سے ظلم کی مدافعت کرتا ہے (مصنف)

شبستان میں پہنچا رہی گئی اور وہ اس سے شب باش ہوا اور صبح تک کچھ پتہ نہ چلا۔ اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا اس میں حیلہ کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اپنی اپنی بیویوں کو طلاق دے دیں اور طلاق کے فوراً بعد ہر ایک اس عورت سے نکاح کر لے جس کے ساتھ وہ ہم بستر ہوا۔

یہ ہیں مختلف نوعیت کے حیلوں کی وہ امام ابوحنیفہؒ کے وضع کردہ حیلوں کی حیثیت | اقسام جو امام محمدؒ اور حنفیہ کی دونوں کتابوں کے تتبع سے ہمیں معلوم ہوئی ہیں۔ ذکر کردہ مثالوں سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ان حیلہ جات سے ان حضرات کا مقصد کسی فقہی قاعدہ کا نظر اندازہ کرنا نہ تھا بلکہ مطیع نظریہ تھا کہ عوام کو قواعد کی تطبیق کا بہترین طریقہ تعلیم کیا جائے۔ جو لوگ فقہی قواعد کی بنا پر تنگی میں مبتلا ہوں۔ ان کے لیے سہولت کی راہیں کھولی جائیں، اگر اصول و ضوابط وصول حق کی راہ میں حائل ہوں تو اس کے حصول کا طریق واضح کیا جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ حنفی فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے وضع کردہ طریق حیل پر گامزن ہوئے۔ ان کا مقصد شرعی مقاصد کا منہدم کرنا نہ تھا۔ بلکہ وہ حیلہ جات کی مدد سے شرعی مقاصد کی تائید کرتے تھے۔ آپ ہماری بیان کردہ مثالوں سے ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے متبعین کس طرح شرعی مقاصد میں سہولت پیدا کرنے کے لیے کوشاں رہتے تھے۔ ان کی مخالفت نہیں کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ شرعی احکام میں سہولت پیدا کرنا اسلامی مقاصد کے موافق ہے کیونکہ دین اسلام آسان ہے دشوار نہیں۔

استفادہ شفعہ کا حیلہ اور صاحبین کا اختلاف | امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا شفعہ شفعہ کرنے کا حقدار کو کسی حیلہ کے ذریعہ حق شفعہ سے محروم کرنا جائز ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے اس میں ناگور نہیں۔ ہم دونوں کے نظریات بیان کرتے ہیں۔ جس سے اندازہ ہو گا کہ حیلوں میں امام ابوحنیفہؒ کے منہاج پر چلنے والے کس حد تک اس بات کو پیش نظر رکھتے تھے کہ حیلہ سے کوئی شرعی مقصد فوت نہ ہوتے پاسے۔ ورنہ شفعہ میں حیلہ کی یہ بحث پیدا نہ ہوتی۔

لہ الجبل والخراج ص ۹۶۔

امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ شفیق کو حق شفعہ سے محروم کرنے یا اصلی قیمت کو چھپا کر زیادہ قیمت کا اعلان کر کے اس کی دلچسپی کو کم کرنے میں حیلہ کیا استعمال درست ہے بشرطیکہ یہ شفعہ سے قبل ہوئے۔ امام محمدؒ اسے سخت مکروہ سمجھتے ہیں۔

امام محمدؒ کی دلیل واضح ہے کہ اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ کرنے والا ایک ایسے امر کو ساقط کرنے کے لیے حیلہ جوئی کرتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع قرار دیا ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ نیز یہ کہ اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ جوئی کرنے والا غیر کے اس حق کو مٹانے کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کے حق پر تعدی کرنا جائز نہیں۔ شارعؒ نے شفعہ کو اسی لیے جائز قرار دیا ہے تاکہ شفیق ضرر کو اپنے سے دور کر سکے۔ اب جو شخص اسے ساقط کرنا چاہتا ہے وہ ضرر کی راہ کھولتا اور اسے آسان بنا تا ہے۔ جو جائز نہیں۔

امام ابو یوسفؒ طلب شفعہ سے قبل اسقاط شفعہ کے حیلہ کو اس لیے جائز قرار دیتے ہیں کہ اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ جوئی کرنے والا ازالہ ضرر کرنا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ دفع ضرر میں کیا حرج ہو سکتا ہے؛ دفع ضرریوں ہو گا کہ جس گھر کا وہ اب مالک ہو گیا ہے اگر اس کی مرضی کے بغیر اس سے لے لیا جائے تو یہ اس کے لیے موجب ضرر ہے اور اسے روکنا ایک جائز امر ہے۔ بخلاف ازیں طلب شفعہ سے قبل شفیق کو جس نقصان کا اندیشہ ہے وہ ہر لحاظ سے ایک احتمالی ضرر ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے وہ مشتری اسے نقصان پہنچائے اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس کا یہ اندازہ غلط ثابت ہو۔ جب مشتری سے ضرر کی توقع بھی ہو تو اس کا وقوع پذیر ہونا ضروری نہیں۔ نیز یہ کہ مشتری کو جو نقصان پہنچ رہا ہے اس کا ازالہ بہر حال ضروری ہے اور اس کو رد کا نہیں جاسکتا۔ اگرچہ اس سے ایسے حق کا سقوط لازم آتا ہو۔ جس کی بنا پر ایک احتمالی ضرر کا ازالہ منظور ہو۔

علامہ سرخسی صاحب المبسوط لکھتے ہیں کہ وجوب زکوٰۃ کو روکنے کا حیلہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مذکورہ اختلاف پر

لے نیز دیکھئے صحیح بخاری کتاب میل باب فی الہمتہ والشفعتہ مع شرح فتح الباری (ج ۱) ص ۱۷۷
صحیح بخاری کتاب الحیل باب فی الزکوٰۃ (ج ۱)

معنی ہے۔ جیلہ کی صورت یہ ہے کہ حوالان حول (سال گزرنے) سے کچھ وقت پہلے ہتھوڑا سالانہ صدقہ کر دیا جائے تاکہ نصاب کم کر جائے۔ امام ابو یوسفؒ اسے جائز سمجھتے ہیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک منع ہے۔ سرخسیؒ امام ابو یوسفؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ابو یوسفؒ نے امالی میں اس کی دلیل پیش کی ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دو صد درہم ہوں۔ جب سال ہونے میں ایک روز باقی ہو تو وہ ایک درہم صدقہ کر دے تو کیا یہ مکروہ ہوگا حالانکہ اس نے صرف ایک درہم صدقہ کیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جب سال پورا ہوگا تو وہ نصاب کا مالک نہ رہے گا لہذا زکوٰۃ فرض نہ ہوگی۔ کوئی شخص مسئلہ زیر بحث میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مکروہ ہے یا وہ ایسا کرنے سے گنہ گار ہوگا۔

لے نیز دیکھیے صحیح بخاری کتاب الجبل باب الزکوٰۃ (ع۔ ح) ۳۴۰ ج ۲ البسوط ص ۲۴۰۔ یہ البسوط کی تصریح ہے مگر میری رائے میں امالی کی ابو یوسفؒ سے بیان کردہ روایت قابل قبول نہیں۔ الامالی کا وہ درجہ نہیں جو کتب ظاہر الروایہ کو حاصل ہے۔ اور یہ اول درجہ کی کتب میں شمار ہوتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے ان کی بیان کردہ روایت شک و شبہ سے بالاتر قرار دی جائے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ابو یوسفؒ ایک عبادت کے وجوب کو روکنے کے لیے جیلہ سازی کا ارتکاب کرنے تاہم اس میں لازمادوامر قابل ملاحظہ ہیں۔ (۱) اول یہ کہ جیلہ کا تعلق وجوب زکوٰۃ کو روکنے سے ہے نہ کہ بعد از وجوب اسے ساقط کرنے سے کسی عالم نے یہ بات نہیں کہی (۲) دوسرا یہ کہ وجوب زکوٰۃ کو روکنے یا اسے ساقط کرنے کے لیے کوئی جیلہ امام ابو حنیفہؒ سے منقول نہیں۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ کے جیلہ جات شکوک و شبہات سے پاک ہیں (مصنف) علامہ غزالیؒ نے احیاء العلوم ص ۱۹ ج ۱ طبع مہر اور علامہ ابن نجیم حنفی متوفی ۱۹۷۴ھ مولف البحر الرائق نے الاشباہ والنظائر (فن الحییل عنوان الزکوٰۃ) میں امام ابو یوسفؒ سے اسقاط زکوٰۃ کا کسی قسم کا اپنا ایک جیلہ نقل کیا ہے پھر لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے اس جیلہ کا ذکر ہوا تو فرمایا ذالک من فقہہ یہ ابو یوسفؒ کی کمال فقاہت ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج کی ایک عبارت سے اس کی تردید ہوتی ہے جس میں مالکان مروشی کو اسقاط زکوٰۃ کے لیے انتقال ملک سے ممانعت کرتے ہوئے فرمایا ہے ولا یختال فی ابطال الصدقة بوجه ولا بسبب (کتاب الخراج ص ۸۰) یعنی (مالک مروشی) اسقاط زکوٰۃ کے لیے کوئی بھی جیلہ نہ کرے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ ولا شبه ان یکون ابو یوسف رجوع عن ذلک (فتح الباری ج ۶) یعنی (غلب یہ ہے کہ (باقی بر صفحہ ۱۵))

وجوب زکوٰۃ کو روکنے کے لیے امام ابوحنیفہؒ سے کوئی حیلہ منقول نہیں۔ آپ درج ذیل فتویٰ کے جس مقام پر فائز تھے اور دینی احکام پر جس سختی سے عامل تھے وہ اس بات سے مانع تھی کہ آپ عبادات میں حیلہ سازی سے کام لیتے۔ امام ابو یوسفؒ کی جانب کلام مذکور کی نسبت بھی میرے نزدیک محلّ اشتباہ ہے۔ ذاتی خصائل و اوصاف اور دینی نقطہ نگاہ سے ان کا پایہ اس سے کہیں زیادہ بلند تھا کہ ایسے دینی فریضہ میں گنجائشیں پیدا کرتے جس پر ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں کے خلاف مقابلہ فرمایا تھا، الامالی کی روایت مشکوک ہے اور یوں بھی کاتب الامالی اول درجہ کی کتابوں میں شمار نہیں ہوتیں اور ان کا پایہ استناد زیادہ بلند نہیں۔

مستشرقین یورپ اور فقہی حیلے | ہم نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب یہ حیلے بیان کر دیے ہیں ممکن ہے آپ نے یہ حیلے واقعی تجویز کئے ہوں یا لوگوں کو ان کی طرف متوجہ کیا ہو یا کم از کم ان کو درست باور کیا ہو۔ پھر بعض عجیب و غریب قسم کے حیلے جو امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب تھے ہم نے وہ بھی بیان کر دیے اور صاف طور پر واضح کر دیا کہ ہماری رائے ان کے بارے میں کیا ہے۔

آپ یہ بھی ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ سے کوئی ایسا حیلہ مروی نہیں جس سے آپ کا مقصد کسی شرعی غرض و غایت یا دینی حکم کو منہدم کرنا ہو بلکہ ان حیلہ جات کی اصلی غرض دین میں وسعت پیدا کرنا، تنگی اور حرج کا دور کرنا اور شرعی احکام میں یسر و سہولت کی وجوہات پیدا کرنا تھا۔

بعض یورپین مستشرقین جنہوں نے فقہی حیلہ جات کے بارے میں گفتگو کی ہے یہ خیال ظاہر کرنے میں کہ حیلہ جات کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ شرعی مسائل استنباط کرتے وقت فقہائے (بقیہ حاشیہ از صفحہ ۷۱۴) امام ابو یوسفؒ نے اس حیلہ استقاط زکوٰۃ کے فتویٰ اسے رجوع کر لیا تھا۔ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے اس متعلق حیلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ”حضرت قاضی ابو یوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا مقام اس سے کہیں ارفع و اعلیٰ ہے کہ ایسے منکرات، شائع کا ان کی نسبت وہم بھی کیا جاسکے۔ یہ سارے حیلے بعد کے فقہائے حیل و ملٹنے و جل کے تراشے ہوئے ہیں اور یقیناً انہوں نے ہی اپنی بقاعت رویہ کے رواج دینے کے لیے ان کو انہر سلف و فقہائے اصحاب کے نام سے منسوب کر دیا۔“ (تذکرہ ص ۷۹ طبع اول، دہ راج)

اسلام ادب پنچے قسم کے خیالات و حالات سامنے رکھتے تھے (جو نظری ہوتے اور عملی نہ ہوتے تھے) جس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ وہ (عام بشری طاقت کے بالا ہونے کی وجہ سے) عملی زندگی سے ہم آہنگ نہ ہو سکتے تھے۔ چنانچہ جب یہ وقت پیش آئی تو انہوں نے عملی زندگی سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے جیلوں کا طریقہ ایجاد کیا اور اس طرح شرعی حیلہ جات وجود میں آئے۔

مستشرقین نے یہاں تک کہہ دیا کہ شرعی حیلے، ایک قسم کا تفتیہ ہے۔ اور ایک طرح کا اسلام سے انکار یا کم از کم غیر اسلامی کام سر انجام دے لینا جو عند الضرورت مباح ہو جاتا ہے یہ حیلہ جات اسی قبیل سے ہیں۔ مستشرقین کی نظر میں حیلہ جات اگرچہ اپنی ظاہری شکل و صورت کے اعتبار سے شرعی مقاصد کے موافق معلوم ہوتے ہیں مگر دراصل احکام اسلام سے گلو خلاصی کرانے اور ان سے راہ فرار اختیار کرنے کے لیے ایک حیلہ سازی ہے۔

یہ ہے مستشرقین یورپ کا نقطہ نظر حیلہ جات کے بارے میں جو متاخرین کے ان حیلہ جات سے تو بڑی حد تک ہم آہنگ ہے جو انہوں نے شرعی احکام سے رہائی حاصل کرنے کے لیے گھڑے تھے۔ گو ظاہر اودہ شرعی احکام سے ملنے جلتے تھے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اولین اصحاب سے منقولہ ذمہ یہ جیلوں سے انہیں کوئی سروکار نہیں کیونکہ ان حضرات کے وضع کردہ حیلے اپنے حق کو وصول کرنے کے لیے تھے۔ یا اس لیے کہ بیع و شرا کے معاملات میں عائد کردہ شرائط شرعی مقاصد سے متفق ہوں۔ ان میں اختلاف باقی نہ رہے۔ اور شرعی مقاصد سے دور نہ رہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں حیلہ جات کا مقصد سہولت پیدا کرنا۔ دفع حرج اور اس تنگی کا ازالہ تھا جو قسم کھا کر اپنے اوپر عائد کر لی جائے۔

نیز ان حیلہ جات سے لوگوں کو ان شرعی شرائط سے آگاہ کیا جاتا تھا جن سے حقوق محفوظ ہو جاتے اور ان کے ضائع ہونے کا خدشہ باقی نہ رہتا۔

لے اور جن کی بھرپور تردید حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاریؒ کی کتاب الحیل میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب اقامۃ الدلیل ص ۱۱-۱۵۵ میں اور محقق ابن القیمؒ نے اعلام ص ۱۳۰-۲۸۴ ج ۲ میں کر دی ہے۔ اُردو تحوال شافعیین مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کا تذکرہ ص ۸۲-۸۳ طبع اول ملاحظہ فرمائیں (ع-ج)

خلاصہ کلام ان ائمہ عظام کے تجویز کردہ حیلے شرعی مقاصد کو نظر انداز کرنے اور صرف ان کی ظاہری حالت کو موافق شرع بنانے کے لیے نہ تھے بلکہ ان کی غرض و غایت یہ تھی کہ شرعی اغراض کو پورا کرنے اور ان میں سہولت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تاکہ ان میں جو تکلف اور حرج پایا جاتا ہے اس کا ازالہ ہو جائے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ فقہ کفئی مفید تھی اور اس میں کتنے نفیس طریقہ سے معاملات کے شرعی قواعد اور ان کے شرائط میں تطبیق دینے کی کوشش کی گئی تھی۔ مزید برآں امام ابوحنیفہؒ کی لوگوں کے احوال سے واقفیت تامہ اور مصلحت شناسی نے اسے اور بھی آسان بنا دیا تھا فقہاء کی یہ انتہائی کوشش ہوتی تھی کہ ان کے تجویز کردہ حیلہ جات سے کوئی شرعی مقصد منہدم نہ ہونے پائے۔ آپ اسقاط شفعہ کے بارے میں ذکر کردہ اختلاف سے معلوم کر چکے ہیں کہ امام محمدؒ حیلہ سے کس قدر احتراز کرتے تھے ابو یوسفؒ اگرچہ حیلہ کو جائز قرار دیتے تھے مگر یہ شرط لگانے تھے کہ اس قسم کا حیلہ شفیع کے حق کے ثابت ہو جانے سے قبل ہونا چاہیے۔

(۵۴)

حنفی مذہب اور اس کا نشو و ارتقار

فقہ حنفی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال و فتاویٰ کا نام ہے | صدیوں سے چلا

آ رہا ہے نیز علماء کی درس و تدریس کا جولان گاہ بن رہا اور جس کے استنباط کردہ اصول و قواعد سے مسائل کی تخریج کی گئی۔ صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کے نظریات سے عبارت نہیں بلکہ آپ کے فکار کے ساتھ اس میں آپ کے اصحاب و تلامذہ کے اقوال کا بھی بہت دخل ہے۔ بایں کیئے کہ اس میں ان تمام لوگوں کے اقوال شامل ہیں جن کا تعلق امام ابوحنیفہؒ کے کوئی مکتب خیال سے تھا اور جو حضرت کی وفات کے بعد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے ہاتھوں بغداد میں منتقل ہوئے۔ یہ استزاج کیسے عمل میں آیا، اور کیوں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب الگ متمیز و مشخص نہ ہو سکا؛ جب کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے اقوال و فتاویٰ منفرد حیثیت میں جمع و تدوین حاصل کر چکے تھے؟

واقعہ یہ ہے کہ کچھ مختلف قسم کے اسباب ہی ایسے جمع ہو گئے تھے جن کی بنا پر مذہب حنفی حضرت امامؒ اور آپ کے تلامذہ و اصحاب بلکہ بعض معاصر عراقي فقہاء کے افکار و ارادہ کا مجموعہ قرار پایا۔ وہ معاصر فقہاء تھے مثلاً عثمان بن عیسیٰ، ابن شبرمہ، ابن ابی لیل،
فقہ حنفی میں عام طور سے ان فقہاء کے اقوال منقول ہوتے ہیں اگرچہ درحقیقت وہ مذہب حنفی میں داخل نہیں۔

اب ہم اسباب امتزاج کی نشان دہی کرتے ہیں۔

۱۔ اس امتزاج کا پہلا سبب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال و مشروع ہی سے منفرد اور متمیز صورت میں روایت نہیں کئے گئے تاکہ آسانی سے آپ کے اقوال کو الگ کیا جاسکتا۔ اور اس طرح ایک ایسی وحدت فکر عالم وجود میں آتی جس کو خالص آپ کی کاوش کا نتیجہ کہا جاسکتا۔ اور جس میں آپ کے اصحاب کے نظریات کی آمیزش قطعی طور سے نہ ہوتی۔ بھراؤں کہ امام محمدؒ نے جب فقہائے عراق کے اقوال جمع کئے تو آپ کے اقوال کو بھی ان میں سمو دیا اور الگ ذکر کیا۔ انہوں نے فردوع اور ان کے تحلیل و تجزیہ میں ”متفق علیہ“ اور ”مختلف فیہ“ کی ہی تقسیم اختیار کی۔ ان کے بعد متاخرین اُسے توان کو بھی مجموعہ ورثہ میں ملا جس میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کے اقوال خصوصاً اور فقہاء عراق کے اقوال عموماً پائے جاتے تھے۔ بعدہ حنفی فقہ کے دیگر راوی بھی امام محمدؒ کے نقش قدم پر چلتے رہے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے ان تلامذہ کا اختلاف بھی ذکر کیا جس کا تذکرہ امام محمدؒ نے کتب ظاہر الروایہ میں نظر انداز کر دیا تھا۔ مثلاً امام محمدؒ نے زفرؒ کا اختلاف ذکر نہیں کیا تھا انہوں نے وہ بھی ذکر کر دیا۔

اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نظریات پر مشتمل روایات دوسرے لوگوں کی روایات سے مل جمل گئیں۔ آگے چل کر علماء ان افکار و نظریات کو اسی مخلوط شکل میں پڑھتے پڑھاتے رہے۔ اور اسے سب سے بڑے امامؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے حنفی فقہ کے نام سے موسوم کیا۔

۲۔ اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مختلف علمی مسائل اور واقعات یا فرضی امور کا حل تلاش کرتے وقت امام ابوحنیفہؒ اپنے تلامذہ کے افکار و نظریات سنتے۔ باہم تبادلہ افکار کرتے۔ جانبداری سے قیاسات پیش کئے جاتے اور پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاتا۔ بحث و مبادلہ کے بعد کبھی ایک رائے پر متفق ہو جاتے۔ کبھی مختلف الحیال رہتے۔ امام ابوحنیفہؒ میں جس درجہ کا تقویٰ، ایمان بالحق اور آزادی فکر و نظر کا جو استزام پایا جاتا تھا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ اپنے تلامذہ کو تلقین کرتے

ہوں گے کہ انہی مسائل پر عمل پیرا ہوں جو دلائل پر مبنی ہوں۔

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ آپ کے افکار و آراء کے جامع تھے۔ وہ جہاں ان کے نظریات بیان کرتے درمیان میں اپنے اقوال بھی داخل کر دیتے چنانچہ جب یہ افکار نقل ہو کر متاخرین تک پہنچے تو وہ مختلف ائمہ کے نظریات کا مجموعہ بن گئے۔ اور پورے حنفی مکتب فکر کی ترجمانی کرتے تھے۔ خلاصہ کلام یہ کہ حنفی فقہان نظریات و افکار کا مجموعہ ٹھہرا جو درس و تدریس، بحث و مذاکرہ اور حل مسائل کا مرکز و محور رہ چکے تھے اور جن میں کبھی اختلاف کیسا بھی ہوا خود ایک ہی مدرسہ فکر سے وابستہ تھے جو آگے چل کر ایک مستقل مذہب کی صورت اختیار کر گیا۔

۳۔ فقہ حنفی کے ان اکابر کے مختلف افکار و نظریات میں صرف صحبت امام ہی ایک واحد شیرازہ تھا جس نے ان آراء کو متحد کر دیا اور وہ ایک دوسرے کے نظریات سے آشنا ہو گئے بلکہ شرف تلمذ، صحبت اور باہم تبادلہ افکار نے ان اقوال کو مختلف ہوں یا متفق ایک اصول پر جمع کر دیا جن اصولوں پر امام ابو حنیفہؒ عمل پیرا تھے انہی کو آپ کے تلامذہ نے آپ کی زندگی میں یا بعد از وفات اپنایا۔ البتہ ان کی تطبیق میں معمولی اختلاف ظہور پذیر ہوا مثلاً امام ابو یوسفؒ کو آپ کے بعد حدیث کے موقع ملا۔ فقہاء الرائے اور علمائے حدیث کے باہم اختلاف اور مختلف فقہی مکاتب خیال کے امتزاج سے امام ابو یوسفؒ نے کثرت سے احادیث روایت کیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اپنے اساتذہ سے زیادہ احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام محمدؒ کی بھی یہی حالت ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ حدیث سے استدلال کرنے میں کوئی باہم اختلاف تھا بلکہ اس کا اصل سبب یہ ہے تھا کہ صاحبین کو ان احادیث تک رسائی حاصل ہو گئی جو امام ابو حنیفہؒ کو معلوم نہ تھیں یا ان راویان حدیث پر اعتماد کیا جو امام صاحبؒ کے نزدیک قابل اعتماد نہ تھے۔

ایک اصول پر متحد ہو جانا اسباب اختلاف و امتزاج میں سے تیسرا سبب ہے جس کی بنا پر یہ مجموعہ افکار ایک مذہب کی شکل اختیار کر گیا۔

کیا تلامذہ کے اقوال کا اصل منبع امام ابو حنیفہؒ تھے؟ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ ابو یوسفؒ

و محمد و دیگر تلامذہ کے اقوال امام ابو حنیفہؒ کے افکار و نظریات سے ماخوذ ہیں کیونکہ امام صاحب شریعت احتیاط و تقویٰ کی بنا پر ایک ہی مسئلہ میں مختلف فرضی صورتیں وضع کرتے تھے جو صورت قابل ترجیح ہوتی اسے لے لیتے اور باقی کو نظر انداز کر دیتے۔ کبھی ایک رائے کو اختیار کر کے اس سے رجوع کر لیتے۔ اس بنا پر ان فقہاء کا خیال ہے کہ تلامذہ کے اقوال دراصل امامؒ ہی کے اقوال تھے جن سے آپ نے رجوع اقوال دراصل امامؒ ہی کے اقوال تھے جن سے آپ نے رجوع فرمایا تھا چنانچہ الدر المختار (۹)، کے مصنف امام ابویوسفؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں: ”میں نے کبھی امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت نہیں کی۔ میرا قول آپ ہی کا ایک قول ہوتا ہے۔“ امام زفرؒ نے کہا تھا: ”میں نے کبھی امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت نہیں کی بلکہ وہی کچھ کہا جو آپ فرما چکے تھے۔“ الحامدی میں لکھا ہے: ”جب ائمہ احناف میں سے کسی کا قول اختیار کیا جائے تو وہ یقیناً آپ کے اقوال سے مستفاد ہوگا۔ کیونکہ آپ کے جملہ تلامذہ مثلاً ابویوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور حسنؒ سے بالاتفاق مروی ہے کہ انہوں نے کہا: ہم نے جو قول کسی مسئلہ میں بیان کیا وہ دراصل امام ابو حنیفہؒ سے روایت کردہ ہے۔ انہوں نے حلفاً کہا کہ ان کا یہ بیان درست ہے اور مبالغہ پر مبنی نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرقہ حنفی میں جملہ اقوال و افکار کا اصل منبع امام ابو حنیفہؒ ہی میں اور مجازاً یہ اقوال دوسروں کی طرف منسوب ہوئے۔“

یہ الحامدی کا بیان ہے لیکن میرے خیال میں اس میں مبالغہ ہے۔ نہ تو امام ابویوسفؒ کے سارے اقوال اس انداز کے تھے نہ امام محمدؒ کے مصنف الحامدی نے یہ بات کہہ کر صاحبین کو مستقل مجتہدوں کی صف سے خارج کر دیا اور ان کو استاد کی شخصیت میں تناور مدغم کر کے رکھ دیا اور ان کی طرف منسوب اقوال کی نسبت کو حقیقی کی بجائے مجازی بنا دیا ہے۔

بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ، قیاس و استحسان کی بنا پر پیش آمدہ مسئلہ کے متعدد حل فرض کرتے تھے۔ جو مفروضات لوگوں کے معاملات سے ہم آہنگ نہ ہوتے یا قیاس کی حدود میں داخل نہ ہو سکتے یا شرعی مقاصد سے الگ ہوتے انہیں چھوڑ دیتے تھے۔ آپ کے تلامذہ بعض اوقات آپ کے حین حیات یا بعد از وفات ان ترک کردہ مفروضات کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ لہذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ تلامذہ امامؒ استاد ہی کے کسی نہ کسی قول کو اختیار کرتے تھے، گو وہ

ایسا ہی قول کیوں نہ ہو جس سے آپ رجوع کر چکے ہوں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ابو یوسفؒ محمدؒ اور زفرؒ امام ابو حنیفہؒ کے ترک کردہ اقوال کو اخذ کرتے تھے۔ مگر یہ اقوال امام ابو حنیفہؒ کے منسوخ نظریات تھے۔ جب آپ کے تلامذہ میں سے کوئی تمیز اس قول کے مطابق فتوے دے گا تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ اس نے اپنے استاد کا قول اخذ کیا۔ بلکہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ شاگرد نے استاد کی دوسرے مخالفت کی۔ پہلی مخالفت یہ کہ اس نے امام کے قول جدید کو ترک کر دیا۔ دوسری یہ کہ اس کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کا پہلے قول کو ترک کرنا درست نہ تھا اب ظاہر ہے کہ اس نوع کی مخالفت کرنے والے کے متعلق یہ کہنا کہاں تک درست ہوگا کہ اقوال کا انتساب اس کی جانب مجازی ہے اور حقیقی نہیں۔

تلامذہ کے اختلاف کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کی وفات کے بعد انہیں ایک ایسی حدیث تک رسائی حاصل ہوئی ہو جو آپ کو چھپتے ہی معلوم نہ ہو سکی۔ اس لحاظ سے بھی یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ فلاں قول امام ابو حنیفہؒ ہی کا ہے۔ تلامذہ کی جانب اس کی نسبت مجازی ہے۔ ہاں ابن عابدین ایسے قتادی کو امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول ضرور قرار دیتے ہیں تاہم تلامذہ کی طرف انتساب کو مجازی نہیں کہتے چنانچہ لکھتے ہیں: ”چونکہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اصحاب سے کہہ رکھا تھا کہ میرے اقوال بھی دراصل آپ ہی کا قول ہو گئے۔ کیونکہ وہ آپ کے وضع کردہ قواعد پر مبنی تھے اور آپ نے ان سے کلیتہً رجوع بھی نہیں فرمایا امام صاحبؒ کا یہ ثابت شدہ ارشاد ہے اذ اصح الحديث فهو مذهبي“ (صحیح حدیث میرا مذہب ہے)۔

امام ابن عبد البرؒ نے امام ابو حنیفہؒ اور دیگر ائمہ سے اس طرح کے اقوال نقل کیے ہیں علامہ شعرانی بھی ایسے اقوال ائمہ اربعہ سے روایت کرتے ہیں۔

تلامذہ امام، مجتہد مستقل تھے | ہماری نظر میں تقاضائے انصاف یہ ہے کہ اصحاب امام ابو حنیفہؒ مجتہد مستقل تھے۔ یہ اپنے افکار و آراء میں مکمل طور سے آزاد تھے قطع نظر اس کے کہ یہ افکار امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہوں یا مخالف۔ البتہ مجموعی اعتبار سے

لے رقم المفتی ص ۲۴۔ لے الانتقام میں ملاحظہ ہوں (ع-ج)

لے میزان الشعرانی ص ۵۵ - ۵۶ (ع-ج)

ان کا منہج و مسلک امام سے زیادہ دور نہ تھا۔ امام ابو یوسفؒ کی کتابوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے اکثر اقوال امام ابو حنیفہؒ سے مختلف ہیں۔ اگرچہ یہ اختلاف اصولی و بنیادی نوعیت کا نہیں اور اکثر مسائل میں پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی کتب کی بھی یہی حالت ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ ایسے شخص کا نہیں ہو سکتا جو اپنے استاذ کا ایسا مطیع و منقاد ہو کہ اس سے سر موٹو تجاویز نہ کرے تا آنکہ اس کے اقوال کی اس کی طرف نسبت کو مجازی تصور کر لیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ کتب فقہ کے مطالعہ و استقراء نیز فقہ حنفی کے مشورہ اختلافی مسائل کی طرف رجوع کرنے سے واضح ہوگا کہ ان میں نمایاں اختلاف پایا جاتا تھا۔ مثلاً زوم و وقف، مقررہ و سفید اکم عقل پر حجر پابندی وغیرہ مسائل میں اختلاف موجود ہے۔ یہ اختلاف اس قدر نمایاں ہے کہ مذکورہ مسائل میں تو منہج و مسلک میں بھی ان کا راستہ الگ دکھائی دیتا ہے ایسے اکابر اماموں کی فقہی شخصیتوں کو سلب کر کے امام صاحبؒ کی شخصیت پر عم قمار دینا حقائق پر ظالمانہ حملہ کے مترادف ہے۔

ربا ان حضرات کا اپنی تصنیفات میں حضرت امامؒ کے اقوال کو اپنے اقوال سے مخلوط کرنا تو اس کی وجہ دراصل ان کی بیخلاش تھی کہ فقہ کے طلبہ کو مختلف آراء پر آگاہی حاصل ہو سکے خصوصاً جب کہ یہ اختلاف اصولی نوعیت کا نہ تھا۔ اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ فقہاء عراق، امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ سے قبل اور بعد مخلوط فقہ کی جانب خصوصی توجہ مبذول کرتے تھے۔ تاکہ فقیہ متقابل اقوال میں موازنہ کر سکے۔ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے: ”سب سے بڑا عالم وہ ہے جو لوگوں کے اختلافات سے زیادہ آشنا ہو۔“

حنفی فقہ میں تلامذہ امام کے علاوہ دیگر اقوال کی آمیزش | صرف امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ کے

افکار و آراء ہی ان کے اقوال سے مخلوط نہیں ہوئے بلکہ آگے چل کر لوگوں نے ان میں ایسے اقوال کو بھی داخل کر دیا جو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہ تھے۔ ان میں سے بعض اقوال کو حنفی مسلک سے وابستہ سمجھا گیا اور بعض کو نہیں۔ بعض علما نے کچھ اقوال کو راجع اور بعض کو مرجع قرار دیا۔ اسی طرح اختلاف و ترجیح میں اضافہ ہوتا رہا۔ اور یہ سب کچھ بڑے دقیق

اور محکم قواعد پر مبنی تھا۔ اس طرح حنفی فقہ میں وسعت پیدا ہوئی اور اثبات کا دامن اتنا وسیع ہو گیا کہ اس میں زمانہ کے لوازمات اور عام حالات کا ساتھ دینے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔

عوامل ارتقاء | فقہ حنفی میں نشو و ارتقاء کے محرکات و عوامل کو ہم تین امور میں منحصر کر سکتے ہیں جو حنفی مذہب کی ترقی کا باعث ہوئے۔

نشو و نما کے وہ تین عوامل یہ ہیں۔ (۱) مذہب حنفی کے دائرہ کے مجتہد اور تخریج مسائل کرنے والے فقہاء (۲) امام اور آپ کے اصحاب سے منقول اقوال کی کثرت (۳) فقہ حنفی میں تخریج مسائل کی سہولت اور مخیرین کے اقوال کا معتبر ہونا۔

اب ہم یکے بعد دیگرے ان ہر سامور کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔

(۵۴)

افقہ حنفی کے مجتہدین اور اہل تخریج

ابن عابدینؒ فقہاء کو سات طبقات میں تقسیم کرتے ہیں:

طبقة اولیٰ مجتہد مستقل | طبقة اولیٰ میں وہ فقہاء شامل ہیں جو شرع اسلامی میں اجتہاد کر کے کتاب سنت سے احکام کا استخراج کرتے ہیں۔ وہ اجتہاد کرنے میں کلید آزاد ملے خارج رہے کہ مجتہد کی کئی قسمیں کی گئی ہیں اور مختلف اعتبارات سے کی گئی ہیں۔ مثلاً مجتہد مطلق مستقل۔ مجتہد مطلق منسوب، مجتہد فی المذہب، مجتہد مقید، مجتہد فقہیہ۔

فقہائے حنفیہ کی تقسیم مختصر آریاں مصنف نے ذکر کر دی ہے۔ علمائے سنابلہ کی تقسیم کا کچھ ذکر حافظ ابن القیمؒ کی اعلام (ص ۱۸۴-۱۹۱ ج ۲) میں ہے جس کا اردو میں مختصر حیات امام احمد بن حنبل (ص ۱۸۰-۱۸۶) کے حوالہ سے حیات شیخ الاسلام اور اس سے ذرا تفصیل الذی فی المذہب الامام احمد بن حنبل (ص ۱۸۰-۱۸۶) کے حوالہ سے حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (ص ۶۶-۶۹) میں ملاحظہ ہو۔ فقہائے شافعیہ کی تقسیم، شاہ ولی اللہ صاحب نے الانصاف (ص ۳۹ و ۵۸-۶۱ و ۶۲) اور عقد الجید (ص ۶-۱۰ و ۱۱-۱۲) وغیرہ میں لکھ دی ہے۔ مولانا محمد عبدالحی صاحب لکھنؤی حنفی نے بھی مقدمہ حاشیہ الجامع الصغیر للامام محمدؒ (النافع اکبیر ص ۹۲-۱۰۱ مجموعۃ الرسائل الست) میں الانصاف اور بعض فقہائے حنفیہ کی تقسیم ذکر کر کے عمدہ بحث سے اس کو منفع کرنے کی کوشش کی ہے خالص علمی قسم کے اس بحث کی بیانیہ تفصیلات غیر ضروری ہیں۔

شافعیان ان مذکورہ معارف پر مقدمہ شرح منہج السنن اور الدرر علی من اخلد الی الامراض

سیوطی کی طرف رجوع کرے (ج-ع)

ہوتے ہیں اور کسی کے تابع نہیں ہوتے۔ خواہ اس اجتہاد کا تعلق ان اصولوں سے ہو جس پر اجتہاد
یعنی ہے یا ان جزوی مسائل سے جو اصول عامہ سے مستخرج ہیں۔ مثلاً ائمہ اربعہؒ، امام اوزاعیؒ،
امام لیث بن سعدؒ اور دیگر ائمہ علیہ

نہ یہ شرعی دلائل میں کمی کے مقلد تھے نہ ان اصول عامہ میں جن سے استدلال کو محدود
کیا جاتا ہے اور نہ ان جزوی فروعات میں جن کو اصول عامہ پر تطبیق دے کر استنباط کیا جاتا ہے
اگر مختلف ائمہ کے اصول باہم متفق ہوں تو اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ دوسروں کے مقلد ہیں۔ بلکہ
ذات اطمینان کی بنا پر انہیں اختیار کرتے ہیں اگر پوری طرح اطمینان نہ ہو تو وہ مخالفت سے
بھی گریز نہیں کرتے۔

بلاشبہ حنفی مذہب کے پیشوا امام ابوحنیفہؒ فقہار کی اسی صنف سے وابستہ تھے مگر
سوال یہ ہے کہ کیا امام ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور ان کے معاصرین بھی اس طبقہ میں داخل ہیں
یا نہیں؟

ابن عابدینؒ نے بعض حنفی مصنفین کی پیروی کرتے ہوئے انہیں دوسرے طبقہ میں
شمار کیا ہے۔ اول میں نہیں گویا وہ مجتہدین فی المذہب میں سے شمار ہوتے ہیں اور مجتہد مستقل
تصور نہیں کئے جاتے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: ”ابو یوسفؒ، محمدؒ اور دیگر اصحاب ابوحنیفہؒ مجتہدین
فی المذہب کے طبقہ میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ اپنے استاذ کے وضع کردہ قواعد کے مطابق شرعی
دلائل سے احکام کا استنباط کرتے تھے۔ انہوں نے بعض فردی احکام میں امام صاحبؒ کی
مخالفت کی ہے مگر اصولی قواعد میں ان کے مقلد ہیں علیہ

ابن عابدینؒ کا یہ قول عمل غور و تامل سے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ،
امام محمدؒ، زفرؒ اور دیگر اصحاب اپنے فقہی افکار و نظریات میں پوری طرح آزاد تھے اور یہ کسی
سے یعنی امام سفیان ثوریؒ، امام داؤد ظاہریؒ، حضرت امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ، امام مسلمؒ،
امام احمد بن حنبلؒ، نسائیؒ وغیرہم ودیجئے الانصاف ص ۸۶، ۸۷۔ اور النافع الکبیر ص ۱۰۰، ۱۰۱ (۱۰۲)،
سے شرح رسالہ رسم الفتی ص ۱۱۔ لے اگر ”مجتہد فی المذہب“ سے مراد ”مجتہد متنب“ ہر تو ابن عابدین
اور مصنف میں کوئی خاص اختلاف نہیں رہتا۔ (ع۔ ح۔)

طرح اپنے استاذ کے مقلد نہ تھے۔ بلاشبہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے اقوال و افکار کا مطالعہ کیا۔ آپ کے علمی نظریات سے مستفید ہوئے اور ان کا علم و فضل بڑی حد تک امام کی تعلیم و تدریس کا مرہون منت ہے۔ مگر اس سے یہ کہہ کر لازم آیا کہ یہ افکار و آراء اور اجتہاد میں آزاد نہ تھے۔ ورنہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جو شخص کسی سے کسب فیض کرتا ہے وہ اس کا مقلد ہوتا اور بات یہاں تک پہنچے گی کہ امام ابوحنیفہؒ کو بھی مستقل مجتہدین کی مندرجہ سے نیچے اتارنا پڑے گا۔ کیونکہ آپ نے اپنی فقہی زندگی کے آغاز میں امام ابراہیمؒ کی فقہ اپنے استاد امام حماد بن ابی سلیمانؒ سے پڑھی تھی اور مسائل کی تخریج میں ان سے بڑا فائدہ اٹھایا۔ جو لوگ آپ کے اجتہاد و فقہ کو موردِ طعن بناتے ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ آپ مجتہد مستقل نہ تھے حالانکہ آپ اپنے فقہی نظریات میں آزاد تھے۔ آپ نے امام ابراہیمؒ کی فقہی آراء کا مطالعہ ضرور کیا لیکن ان کے مقلد ہرگز نہ تھے، بلکہ کبھی ان سے اظہارِ اتفاق کرتے، اور کبھی مختلف الخیال ہوتے۔ اگر موافقت کی تو دلائل کی بنا پر، تقلید کے جذبہ سے متاثر ہو کر نہیں۔

امام کے تلامذہ و اصحاب کی بھی یہی حالت تھی۔ انہوں نے آپ کی فقہ کا مطالعہ کیا۔ آپ کا طریق اجتہاد سیکھا۔ کبھی موافق ہوئے اور کبھی مخالفت۔ جب موافقت کی تو تقلید کی بنا پر نہیں بلکہ یقین و استدلال کی روشنی میں دلائل کی تصدیق کرتے ہوئے اور ظاہر ہے کہ مقلد کا یہ شیوہ نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کے اصول استنباط اگرچہ بڑی حد تک متحد ہیں مگر بالکل یکساں ہرگز نہیں۔ وصف استقلال اور حریت فکر کو ثابت کرنے کے لیے اتنا اختلاف بھی بہت ہے۔ اگرچہ وہ طریق استنباط میں متحد تھے مگر اتباع کی بنا پر نہیں بلکہ اذعان و ایقان کی روشنی میں مقلد اور مجتہد کے مابین یہی نکتہ امتیاز اور میزان عدل و انصاف ہے۔ ان اکابر فقہاء کی سوانح حیات کا قاری اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ ہے کہ یہ تقلید کی روش سے کس قدر دور تھے۔ یہ اپنے استاد سے حاصل کردہ معلومات پر نفاذ نہیں ہو گئے تھے بلکہ ان کے علاوہ بھی طلب علم کا سلسلہ جاری رکھا۔ امام ابوحنیفہؒ کو دیکھئے! وہ اہل حدیث کے وابستہ فتنہ راک رہے اور کثرت سے احادیث سیکھیں۔ شامہ امام ابوحنیفہؒ

بھی ان احادیث سے بہرہ ور نہ ہوں گے۔ آپ عمدہ قضا کی ذمہ داریوں سے بھی عمدہ برائے لوگوں کے احوال سے شناسائی حاصل کی۔ جن مسائل میں اپنے استاذ کے موافق تھے انہیں قضا کے تجربوں سے معقول کیا نیز قضا کے احکام و فیصلہ جات نے آپ کو جن نتائج تک پہنچایا تھا ان سے مسلح ہو کر اپنے استاذ کی مخالفت بھی کی۔ یہ کناسحق و صداقت پر ظلم کرنے کے مترادف ہے کہ یہ سب اقوال امام ابو حنیفہؒ ہی سے ماخوذ تھے جنہیں امام البریلوسفؒ نے اختیار کر لیا تھا۔

امام محمدؒ اپنی علمی زندگی کے آغاز میں بہت تھوڑا عرصہ آپ کی صحبت میں رہے پھر امام مالکؒ سے وابستہ ہوئے اور ان سے موطا روایت کی۔ سند کے اعتبار سے آپ کی روایت بہت معتبر سمجھی جاتی ہے۔ خدا نخواستہ اگر آپ مقلد تھے تو کس کے؟ مالکؒ کے یا ابو حنیفہؒ کے؟ یا دونوں کے؟ عدل و انصاف کا تقاضا ہے کہ امام محمدؒ مجتہد مستقل تھے اور اسی طرح دوسرے اصحاب بھی اسی مرتبہ پر فائز تھے۔

دوسرا طبقہ | ابن عابدین کے شمار کردہ سات طبقات میں سے دوسرا طبقہ مجتہدین فی المذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ اس طبقہ کے فقہاء امام ابو حنیفہؒ کے وضع کردہ قواعد کے مطابق ان دلائل سے استخراج احکام کرتے تھے جن پر حنفی فقہ میں استنباط کی اساس قائم کی گئی ہے امام البریلوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور دیگر اصحاب ابو حنیفہؒ کو اسی طبقہ میں شمار کیا گیا ہے۔ ہم اس کی غلطی واضح کر چکے ہیں۔ پھر لہذا اگر اس طبقہ میں صرف اسی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں جن کا ذکر بھی کیا گیا ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ یہ طبقہ فقہ حنفی میں سرے سے موجود ہی نہیں۔ اس لیے کہ امام البریلوسفؒ، محمدؒ اور ان کے اشبہ و امثال تو مجتہد مستقل تھے جن کے افکار و نظریات بالکل ان کے استاذ کی طرح ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کو ان پر جو فوقیت حاصل ہے اس کی وجہ ان کا تقدم و سبقت اور ملائکہ کی تعلیم و تحقیق ہے۔

تیسرا طبقہ | تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل سے تعلق رکھتا ہے، یہ فقہاء ان مسائل میں اجتہاد کرتے ہیں جن میں امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے کوئی روایت منقول نہیں۔ یہ غیر منہج مسائل کے احکام کو مذہب کے اصول مقررہ کے مطابق استنباط کرتے ہیں

منصوص مسائل میں ان کا اجتہاد ایک خاص دائرہ میں محدود ہوتا ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جن میں متقدمین کا استنباط ایسے اعتبارات پر مبنی ہو جو متاخرین کے یہاں سرے سے موجود ہی نہیں، اور اگر متقدمین ان کے زمانہ میں ہوتے تو وہ بھی متاخرین کے ہمنوا ہوتے۔ ان کا کام دراصل دو عناصر سے مرکب ہے، اول ان قواعد عامہ کو امام صاحبؒ سے منقولہ فروعات سے جدا کرنا جن کا التزام امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ کرتے تھے۔ کیونکہ یہ فروعات جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں متفرق جگہ بکھرے پڑے ہیں۔ ان فقہاء نے ان کو قواعد و ضوابط میں جمع کیا اور انہیں استنباط مسائل کی اساس اور معیار قرار دیا اور آگے چل کر یہ اجتہاد و استنباط کا طرز و منہاج قرار پائے۔ دوسرا ان قواعد کی اساس پر غیر مصرح احکام کا استنباط کرنا تاکہ وہ فقہ حنفی کی راہ پر جادہ پیمار ہیں۔ ادراک سے منحرف نہ ہوں۔ اس طبقہ میں جو فقہاء شمار ہوتے ہیں وہ یہ ہیں۔ نصوص طحاوی، ابوالحسن کرجی، شمس الامامہ حلوانی، شمس الامامہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی اور فخر الدین قاضی خاں اس طبقہ کے فقہاء نے فقہ حنفی کی قابل قدر خدمات سر انجام دیں۔ انہوں نے فقہ حنفی کے ارتقاء و تخریج مسائل اور فقہی اقوال کے مطابق مسائل استنباط کرنے کے لیے قواعد وضع کئے۔ انہوں نے فقہ حنفی میں اساسات ترجیح۔ توازن و تقابیل آراء۔ اور تصحیح و تضعیف اقوال کے اصول مقرر کئے اور فقہ حنفی کو امتیاز خصوصی بخشا۔

چوتھے طبقہ کا نام ابن عابدین نے بعض فقہاء کے اتباع میں اصحاب تخریج جو تھنا طبقہ رکھا ہے ہم ان کو اصحاب ترجیح کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ غیر منصوص مسائل کا استنباط نہیں کرتے بلکہ سابقہ طبقات کے ذکر کردہ ذرائع ترجیح کے پیش نظر نقل کردہ نظریات میں سے بعض کو ترجیح دیتے ہیں۔ انہیں یہ حق حاصل ہے کہ قرب دلیل یا عصری تقاضوں کے مطابق بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دیں یا ایسے امور سر انجام دیں جسے استنباط مستقل یا استنباط تابع نہیں کہا جاتا بلکہ اسے ترجیح اور موازنہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، ابوبکر رازی اس طبقہ ملہ ابوالحسن کرجی ۳۴۴ھ میں فوت ہوئے شمس الامامہ حلوانی متوفی ۴۵۶ھ شمس الامامہ سرخسی صاحب البسوط متوفی ۵۹۳ھ۔ فخر الاسلام بزدوی متوفی ۸۶۲ھ اور قاضی خان متوفی ۵۹۳ھ (مصنف) ابوبکر جصاص رازی کا سن وفات ۳۲۷ھ ہے (مصنف)

سے تعلق رکھتے ہیں۔

تیسرے اور چوتھے طبقہ میں بڑا دقیق فرق پایا جاتا ہے جو یہ زیادہ واضح نہیں ہے۔
لہذا ان کو ایک طبقہ شمار کرنے والے بھی کسی حد تک حق بجانب ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہی
قواعد کی بنا پر بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینا کسی طرح ایسے فروعات کے احکام کا استنباط کرنے
سے کم نہیں جن کے احکام فقہاء سے منقول نہیں۔ البتہ رازی جیسے چوتھے طبقہ میں شمار کیا گیا ہے
کسی طرح قاضی خاں کو بھی اور تیسرے طبقہ کے فقہاء سے کم نہیں۔ ان کی کتاب احکام القرآن ان
کے علم و فضل کی آئینہ دار ہے۔

پانچواں طبقہ | پانچویں طبقہ میں وہ فقہاء شمار ہوتے ہیں جو مختلف فقہی احوال میں موازنہ
کرتے ہیں۔ ابن عابدین اس طبقہ کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ ان کا امتیازی
وصف بعض روایات کو بعض پر ترجیح دینا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں۔ هذا اولیٰ یا هذا
اصح رواية، هذا اوضح، هذا اوفق للقياس یا هذا اوفق للناس وغیرہ۔
ہمارا خیال ہے کہ پانچویں طبقہ اور سابقہ طبقات کا باہمی فرق واضح نہیں۔ لہذا بہتر
ہوگا کہ اقسام کو متمیز کرنے اور التباس سے بچنے کے لیے تیسرے چوتھے اور پانچویں طبقات
میں سے ایک طبقہ کو حذف کر دیا جائے اور ان کو دو طبقات شمار کیا جائے۔ پہلا اہل تخریج
کا طبقہ جو ائمہ کے وضع کردہ قواعد کی بنا پر ایسے مسائل کے احکام استنباط کرتے ہیں جو ائمہ
مستقدمین سے منقول نہیں ہیں۔ دوسرا اہل ترجیح کا طبقہ جو مختلف روایات و اقوال میں سے
بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کسی روایت زیادہ قوی، کون سا قول
صحیح تر، قیاس کے زیادہ موافق اور لوگوں کے حالات سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔
ہم قبل ازیں اشارہ کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ کو مجتہد مستقل کے
رتبہ سے اتنا کم تقارین امام میں شمار کیا جا رہا ہے اور اس طرح وہ دوسرے طبقہ کے فقہاریں
شمار ہوتے ہیں۔ ہم بتا چکے ہیں کہ یہ طبقہ دوسرے سے عقلاً ہے اور کہیں موجب نہیں۔
اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جن طبقات کو فقہاء نے پانچ شمار کیا ہے وہ دراصل تین ہیں
(۱) امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کا طبقہ (۲) اہل تخریج (۳) اہل ترجیح۔

چھٹا طبقہ ابن عابدینؒ کے قول کے مطابق چھٹے طبقے سے مراد وہ مقلدین ہیں جو مختلف روایات و اقوال میں ترجیح نہیں دیتے مگر متقدمین کی ترجیحات اور اختیارات سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ابن عابدین ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”اس طبقے کے فقہاء قوی و اقویٰ، ضعیف و ظاہر الروایہ، ظاہر المذہب اور رواۃ نادریں امتیاز قائم کر سکتے ہیں۔ مثلاً مؤلف کثر الدقائق، مؤلف المختار، مؤلف الزیاد، مؤلف المحج وغیرہم۔“

ان فقہاء میں خاص بات یہ ہے کہ اپنی تالیفات میں یہ مرد و اقوال اور ضعیف روایات درج نہیں کرتے۔ ان کا کام ترجیح دینا نہیں۔ بلکہ ترجیح کی پہچان حاصل کرنا اور ترجیح کے مختلف درجات میں ترتیب قائم کرنا ہے کبھی ان کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اصحاب ترجیح کے بارے میں فیصلہ صادر کیا جاتا ہے کیونکہ بعض فقہاء ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض دوسرے کو پس اس طبقے کے فقہاء مرتجعین کے اقوال میں سے قویٰ الترجیح اور ترجیح کے اعتبار سے زیادہ قابل اعتماد قول کو اخذ کرتے ہیں یا اس قول کو ترجیح دیتے ہیں جس کے مویدات و شواہد زیادہ قوی ہوں اور تعداد میں زیادہ ہوں۔“

الحیجر الرملی اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں :- ”اختلافی اقوال میں راجح و مرجوح اور قوی و ضعیف کی پہچان حاصل کرنا طلبہ کا انتہائی مقصود ہونا چاہیئے۔ قاضی اور مفتی پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ جو جواب دیں تحقیقی ہو اور ظن و تخمین پر مبنی نہ ہوتا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے کر خدا پر افترا پر داری کا ارتکاب کر بیٹھیں۔“

واقعہ یہ ہے کہ علماء کی ترجیحات سے واقفیت حاصل کرنا اور قوت دلیل بیکثرت عدول کی بنا پر اہل ترجیح کی ترجیحات میں موازنہ کرنا کچھ آسان کام نہیں۔

ساتواں طبقہ آخری طبقہ میں وہ لوگ شامل ہیں جو پہلے طبقات میں شمار نہیں ہوتے اور وہ مقلدین ہیں جن میں گزشتہ ادوات میں سے کوئی وصف بھی نہیں پایا جاتا۔ نہ وہ

تخریج پر قدرت رکھتے ہیں اور نہ ترجیح پر نہ اہل ترجیح کی ترجیحات میں کسی کو اختیار کر سکتے ہیں۔ ابن عابدین ان کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وہ رطب و یابس اور دائیں بائیں میں تیسرے نہیں کر سکتے بلکہ حاطب لیل کی طرح جوں جوں اسے جمع کر لیتے ہیں۔ تباہی و بربادی ہے ایسے لوگوں کے لیے جو ان کا مقلد ہو۔“

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایسے لوگ فقہاء میں کیونکر شمار کئے جاسکتے ہیں۔ اگر نام تجویز کرنے میں ہم نرمی کا سلوک کریں تو بھی ان کو ”ناقلین فقہ“ سے زیادہ کیا کہا جاسکتا ہے۔

خلاصہ مباحث سابقہ | حنفی مصنفین کے بیان کے مطابق یہ ہیں طبقات فقہاء۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء مختلف زمانوں میں اسی ذکر کردہ ترتیب کے مطابق پائے جاتے تھے۔ پہلا طبقہ مجتہدین مطلق کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اسی طبقہ میں شمار ہوتے ہیں پھر اس کے قریب اہل تخریج کا طبقہ ہے جو مسائل طبقہ اول کے فقہاء سے منقول نہ تھے۔ یہ ان کے فقہی قواعد کے مطابق فروعات پر قیاس کر کے ان میں فتویٰ دیتے تھے تیسرے طبقہ کا تعلق ان فقہاء سے ہے جو مختلف اقوال میں ترجیح دیتے تھے۔ اس کے بعد ان فقہاء کا دور آیا جو سابقہ ترجیحات سے واقف تھے۔ مگر وہ اس وقت تک ترجیح دینے کے مجاز نہ تھے جب تک سابقہ فقہاء سے یہ ترجیح منقول نہ ہو، کیونکہ صرف پہلے تین طبقات مجتہدین کے تھے۔ خواہ وہ مجتہد مطلق ہوں یا مجتہد فی المذہب، جب اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا اور حنفی مذہب کے فقہاء دیگر فقہاء کی طرح اس پر رضا مند ہو گئے تو پھر کسی کو حق ترجیح حاصل نہ ہو سکا۔ قاضی اور مفتی کو صرف اتنا حق حاصل ہے کہ وہ قول راجح کو پہچان سکے اور اس سے بحث کرے۔ فقہی انزال کا اختلاف بیان کرتے وقت ہم اس کی تفصیلات بیان کریں گے۔

(۵۶)

۲۔ حنفی مذہب میں اقوال کی کثرت اور اس کے وجوہ اسباب

حنفی مذہب میں اقوال کثرت سے موجود ہیں۔ اقوال کے تباہین و اختلاف کی بنا پر ان کے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے مختلف روایات منقول ہوئی ہیں۔ کبھی ایک ہی مسئلہ میں ان میں دو مختلف روایات بیان کی جاتی ہیں اور ائمہ مذہب باہم مختلف الحیال ہوتے ہیں کبھی صاحبین امام سے اختلاف کرتے ہیں۔ زفرؒ کبھی تینوں کے خلاف ہیں۔ کبھی صاحبین کا آپس میں اختلاف ہوتا ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں امام سے دو مختلف قول بیان کیے جاتے ہیں۔ پھر کبھی ایک قول سے آپ کے رجوع کا ذکر ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ پھر یہ معلوم کرنا بھی دشوار کہ پہلا قول کونسا ہے اور پچھلا کونسا۔ آپ کے اصحاب و تلامذہ میں بھی اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ آگے چل کر مجتہدین فی المذہب نے ایسے مسائل میں تخریج کی جن کے احکام ائمہ مذہب سے منقول نہ تھے۔ ان مخزجین کی تخریجات میں بھی کثرت سے اختلاف رونما ہوا۔ بلکہ انہوں نے اپنے مخصوص دور کے عرف عام سے متاثر ہو کر بہت سے مسائل میں ائمہ مذہب سے اختلاف بھی کیا۔ یہ مسائل ایسے تھے کہ اگر متقدمین ائمہ احناف اس دور میں ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اسی انداز میں مسائل کی تخریج کرتے۔ حنفی مذہب میں اقوال کی کثرت چار اسباب میں منضبط ہو سکتی ہے۔

- (۱) اختلاف روایات (۲) ایک ہی مسئلہ میں امام صاحب کے اقوال متعدد (۳) ایک ہی مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف (۴) اہل تخریج کا اختلاف اور بعض اوقات ان کی ائمہ مذہب سے مخالفت۔

اب ہم اسبابِ اربعہ کی قدرے تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔

اختلافِ روایات | ہم نے قبل ازیں فقہ حنفی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا کہ امام ابوحنیفہؒ نے بذاتِ خود فقہ کی کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ آپ کے تلامذہ نے ہی آپ کے اقوال و روایات جمع کئے تھے۔ بعض اوقات آپ امام ابو یوسفؒ اور دیگر تلامذہ کے جمع کردہ اقوال پر ناقدانہ نگاہ بھی ڈالتے تھے۔ جب یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ آپ نے کسی کتاب میں اپنے نظریات جمع نہیں کئے تو ان کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ ہمارے پاس آپ کے تلامذہ کا ان اقوال کو ذکر کرنا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے اکثر اقوال اپنی کتابوں میں نقل کئے ہیں۔ مگر ان کی سب کتب مساوی درجہ کی نہیں ہیں۔ امام محمدؒ کا نقل روایات صحت اور صدقِ روایت کے اعتبار سے کسی قدر قیمت کی بھی حامل ہو جب تک نقل کی اساس روایت اور تعددِ روایت ہو، روایات میں اختلاف رونما ہونا اس کا لازمی نتیجہ ہے اور یونہی ہوا۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے مختلف روایات بیان کی گئی ہیں۔ اہل ترجیح نے آگے چل کر بعض روایات کو بعض پر ترجیح دی۔ اہل ترجیح حنفی فقہاء کے تیسرے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔ ابن امیر الحاج السخریؒ کی شرح میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلافِ روایت کے اسباب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

” (امام ابو بکر البلیغی نے اپنی کتاب الغر میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلافِ روایت کے متعدد اسباب ذکر کئے ہیں (۱) سماع میں غلطی کا واقع ہو جانا۔ مثلاً کسی حادثہ کے متعلق جب آپ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے نفی میں جواب دیا۔ یعنی فرمایا۔ لا یجوز۔ مگر راوی شیعہ میں مبتلا ہو کر سنے ہوئے قول کو نقل کر دے (۲) آپ نے کسی قول سے رجوع کر لیا ہو جو بعض تلامذہ کو معلوم ہوا تو انہوں نے وہی دوسرا قول روایت کر دیا۔ لیکن دوسرا شخص آپ کے رجوع کرنے سے واقف نہ ہوا اس نے پہلا قول ہی ذکر کر دیا۔ میں کہتا ہوں دوسری بات پہلی سے اقرب ہے (۳) پہلا قول استحسان پر مبنی ہو اور دوسرا قیاس پر۔ ہر راوی اسے ہوئے قول کو بیان کر دے۔ میں کہتا ہوں یہ بھی ٹھیک ہے مگر دوسرے قول

کے قیاس پر مبنی ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ پہلا قول قیاس پر مبنی ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ چند مسائل کو چھوڑ کر ہمیشہ قیاس استحسان سے مقدم^۱ (یعنی پہلے) ہوتا ہے۔ گویا قیاس اس قول کی طرح ہے جسے نظر انداز کر دیا گیا ہو اور استحسان وہ قول ہے جسے اختیار کیا گیا۔ یہ عبارت یوں ہوتی چاہیئے تھی کہ آپ کا ایک قول قیاس کے پیش نظر تھا اور دوسرا بنا بر استحسان۔ ہر راوی نے صرف ایک وجہ کو سنا اور اسے بیان کر دیا (۴) مسئلہ کا جواب دو وجہوں پر مبنی ہو۔ اول حکم شرعی کے اعتبار سے اور دوسرا بنا بر احتیاط، بری الذمہ ہونے کے لیے پھر ہر راوی نے جو سنا ہو وہ بیان کر دے۔

ابن امیر الحاج نے امام ابو حنیفہؒ سے کثرت روایت کے جو اسباب بیان کئے ہیں ہم نے انہیں پورا کر دیا ہے۔ اب ہم دو اعتبار سے اس پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں۔
 (۱) غلطی کو اختلاف روایت کا سبب قرار دینے کو وہ مستبعد سمجھتے ہیں۔ جس سے غالباً ان کا مقصد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایات بیان کرنے میں راویوں سے غلطی صادر نہیں ہو سکتی اور فقہ حنفی کا دامن اس داغ سے پاک ہے۔ لیکن یہ بات بڑی عجیب و غریب قسم کی ہے کیونکہ جب روایت حدیث میں خطا کا احتمال موجود ہے حالانکہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی جاتی ہیں جو اس کائنات ارضی پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے مبلغ ہو کر نشر لیت لائے تھے تو ایک فقیہ سے روایات نقل کرنے میں کیونکر غلطی صادر نہیں ہو سکتی۔ گو ان کی امامت کا مرتبہ خواہ کتنا بھی اونچا کیوں نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ راویان حدیث میں صحت نقل کی جو حصہ پائی جاتی ہے وہ فقہ کے راویوں میں مفقود ہے۔ اور اس کے باوجود بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کردہ روایات ہیں بعض اوقات اختلاف پایا جاتا ہے جس کی چھان بین محدثین کرام کا موضوع بحث و تحقیق تھی۔

۱۔ مقدم سے مراجعہاں تقدم زمانی ہے۔ ترجیح کے اعتبار سے مقدم ہونا مراد نہیں (مصنف)۔

۲۔ شرح التحریص ۴۴۴ ج ۳۔ محوڑے سے تصرف کے ساتھ (مصنف)۔

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ جن اسباب کو ابن امیر الحاج نے ترجیح دی ہے وہ اصل اختلافِ اقوال کے اسباب ہیں جن کو انہوں نے ترجیح دی اور اختلافِ روایت کو اختلافِ اقوال میں محدود کر دیا۔ یعنی بعض اقوال وہ ہیں جن سے آپ نے رجوع فرمایا اور ان کے بالمقابل دوسرے وہ اقوال ہیں جو آخری سمجھے جاتے ہیں جن پر امام صاحبؒ کی رائے جم گئی۔ اس کی مزید ترمیم یہ ہے کہ نقل میں اختلافِ روایت کبھی ایک ہی ناقل سے ہوتا ہے مثلاً امام محمدؒ کو دیکھئے۔ ایک روایت آپ کتب ظاہر الرایہ میں بیان کرتے ہیں۔ دوسری النوادر میں اس کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ دو قول پائے جاتے تھے اس لیے آپ نے دونوں روایات بیان کر دیں حتیٰ بات یہ ہے کہ اختلافِ روایت جیسے اختلافِ اقوال کی بنا پر ہوتا ہے۔ کبھی اس کی وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ بیان کرنے والا اپنے استاذ کے قول کو غلط نقل کرتا ہے۔ یا آگے چل کر اس کے شاگردوں سے اس کے بیان کو نقل کرنے میں غلطی واقع ہوتی ہے۔

جب اختلافِ روایت کا سبب اقوال کا مختلف ہونا ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں اقوال مختلف اوقات میں ارشاد فرمائے گئے ہوں گے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ مقدم راوی کون ہے اور متاخر کون؟ اور اگر وقت معلوم ہو تو اس سے قول ایک ہی تصور کیا جائے گا لیکن پہلا قول منسوخ ٹھہرے گا اور صرف دوسرا قول درست قرار پائے گا۔ اہل ترجیح علماء نے مختلف کتب کی روایات پڑھیں اور بعض کو بعض پر ترجیح دی۔ امام محمدؒ کی کتب ظاہر الرایہ کو ان کی دیگر تالیفات اور دوسرے اصحاب مثلاً حسن بن زیادؒ کی تالیفات اور امام ابو یوسفؒ کی کتب الامالی پر ترجیح دی ہے

جب کتب ظاہر الرایہ میں بھی ایک مسئلہ میں مختلف روایات موجود ہوں تو ان میں بعض کو ترجیح دیتے ہیں۔ بسا اوقات یہ اختلافِ اقوال اختلافِ روایت کا سبب ہو جاتا ہے۔ اہل ترجیح اس وقت ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں۔

اقوال امام میں کثرتِ اختلاف | بعض دفعہ ایک ہی مسئلہ میں امام کے دو قول ہوتے
 پہلے قبل ازیں ہم نے فقہ حنفی کی کتب کے مراتب بیان کر دیئے ہیں۔ فقہ حنفی کی نقلِ روایت کے باب کی طرف رجوع فرمائیں (مصنف)

ہیں، ان میں سے ایک متقدم ہوتا ہے اور دوسرا متاخر۔ متاخر کو مقدم کا ناسخ سمجھا جائے گا یا پہلے کو متروک اور معدول عنہ قرار دیتے۔ اگر متاخر کا پتہ نہ چلے تو دونوں قول روایت کر دیئے جاتے ہیں۔ پھر اگر یہ معلوم نہ ہو کہ متروک کو نسا ہے اور قابل عمل کو نسا تو اس مسئلہ میں آپ کے دونوں قول نقل کر دیئے جاتے اور اب اہل تخریج و اہل ترجیح کا فرض ہوتا کہ یہ بتائیں کہ دونوں اقوال میں زیادہ قرین مصلحت کو نسا ہے۔ کیونکہ یہ آپ کے اس احوال شمار ہونے میں کہ آپ نے اپنی زندگی میں ان سے رجوع نہیں فرمایا۔ لیکن دو مختلف فقہی اقوال کے دو مختلف اقوال کے دو مختلف زمانوں میں بیان کرنے کا معنی کسی فقیہ میں نقص نہیں ہوتا بلکہ یہ بات طلب حقیقت میں اس کے اخلاص کی دلیل ہوتی ہے نیز یہ کہ یہ شخصیت ایسی ہے جس کا دین سے بڑا گمراہ رابطہ ہے۔ کیونکہ وہ اگر مثلاً قیاس کی بنا پر ایک رائے کا اظہار کرتا ہے لیکن جب اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں صحیح حدیث موجود ہے تو وہ رائے کو چھوڑ کر حدیث کو اختیار کر لیتا ہے۔ نیز بعض وقت قیاس سے ایک فتویٰ دیتا ہے لیکن عمل کے وقت جب پتہ چلا کہ وہ لوگوں کے تعامل و عرف کے منافی ہے تو وہ قیاس کو ترک کر کے ایسے استحسان کی طرف رجوع کر لیتا ہے جو لوگوں کے تعامل سے مطابقت رکھتا ہو۔ کیسی ایسا ہوگا کہ ایک وصف پر مبنی قیاس سے مسئلہ بیان کیا، بعد میں پتہ چلا کہ یہاں ایک اور وصف بھی موجود ہے جو پہلے سے زیادہ مؤثر ہے اور اس میں عادت قرار دینے کی اہلیت پہلے وصف سے زیادہ ہے تو پہلے قیاس کو چھوڑ کر دوسرے قیاس کی طرف رجوع کر لیا۔ علیٰ ہذا القیاس ایسے اسباب و وجوہ پیش آتے رہے جن کے پیش نظر ایک فقیہ اپنی ایک رائے کو چھوڑ کر زیادہ قوی دلیل کو اختیار کر لیتا مگر کسی روایت سے پتہ نہیں چل سکتا کہ اس کی آخری رائے کون سی ہے۔ امدی صورت اہل تخریج و اہل ترجیح دونوں اقوال میں سے جو قول زیادہ صحیح دلیل پر مبنی ہوتا ہے یا عمل کے لیے زیادہ موزوں ہوتا اسے اختیار کر لیتے ہیں۔

یہ بات قرین عقل و قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جب ایک مسئلہ میں متعارض دلائل پائے جاتے ہوں اور حق و صداقت کو واضح کرنے والے علامات اس میں ایک دوسرے سے ٹکراتے ہوں تو اندریں صورت ایک با اخلاص مجتہد دونوں قسم کے اقوال بیان کر دیتا ہے

اور ان میں زمانہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ دونوں اقوال اس سے نقل کر دیے جاتے ہیں بعض اوقات ایک ہی راوی انہیں روایت کرتا ہے بعض علماء اسے اختلاف روایت کہتے ہیں جیسا کہ ابن عابدین لکھتے ہیں ”اختلاف اقوال کے اسباب میں یہ چیز ایسے بیان کی جاسکتی ہیں کہ مجتہد دلائل متعارضہ کی بنا پر کسی مسئلہ میں متردد ہوتا ہے اور کسی قول کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتا۔ یا ایک ہی دلیل کے مفہوم میں وہ مختلف الحیال ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک دلیل بعض اوقات دو یا دو سے زیادہ وجوہات کی حامل ہوتی ہے اور وہ ہر وجہ کے پیش نظر ایک جواب دیتا ہے کبھی ایک قول کو ترجیح دے دی جاتی ہے اور وہ ان کی طرف منسوب ہوتا ہے بعض اوقات کوئی قول بھی راجح قرار نہیں دیا جاتا اور وہ دونوں قول ان کی رائے میں برابر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مجتہد کے دونوں اقوال کبھی ایسے طریقہ سے بیان کیے جاتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حیثیت ان کے نزدیک برابر ہے۔ مثلاً کہتے ہیں ”امام صاحب سے اس مسئلہ میں دو روایتیں یا دو قول مروی ہیں“ امام قرافی (مالکی، غیر راجح دلیل کی بنا پر حکم صادر کرنا یا فتویٰ دینا جائز نہیں سمجھتے۔ ہاں جب مجتہد کے نزدیک متعارض دلائل پائے جاتے ہوں اور کسی قول کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو مجتہد دونوں میں سے جس دلیل کے مطابق چاہے فتویٰ دے سکتا ہے کیونکہ دونوں دلیلیں مساوی ہیں۔ لہذا دونوں اقوال کی نسبت اس کی طرف صحیح ہے۔ بعض علماء اصول کا یہ کہنا درست نہیں کہ دونوں میں سے کوئی قول بھی مجتہد کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح بعض اصولیوں کا یہ خیال بھی قرین قیاس نہیں کہ صرف ایک قول کو ان کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ اس قول کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کا دوسرے قول سے رجوع کرنا غیر متعین ہے اس لیے کہ مفروضہ یہ ہے کہ دونوں قول یکساں حیثیت رکھتے ہوں۔ ان میں کوئی بھی راجح نہ ہو، بصورتِ رجوع راجح قول کو مجتہد کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور دوسرے قول کو صرف روایت کے طور پر بیان کر دیا جائے گا۔ اگر مجتہد قولِ ثانی سے بالکل اعراض کر لے تو وہ ان کا قول نہیں رہتا۔ یعنی بعض علماء کا یہ قول درست نہیں کہ ایک قول کو مجتہد کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور دوسرے کو نہیں۔ اس کے بعد اس قول کی تردید کی گئی ہے (مصنف)

بلکہ ان کا قول وہی تصور کیا جائے جو ان کے نزدیک راجح ہے۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ باخلاص مجتہدین کی طرح امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک مسئلہ میں دو مختلف اقوال روایت کئے جاتے ہیں۔ کبھی کسی قول سے آپ کا جرح ثابت ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ بلکہ ثابت یہ ہوتا ہے کہ دونوں قول آپ کی نگاہ میں مساوی تھے۔ کیونکہ آپ ان دونوں اقوال میں متردد تھے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے تھے لہذا دونوں قول آپ سے روایت کئے جاتے ہیں۔

یہی حال امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ، مثلاً ابو یوسفؒ، محمدؒ اور زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ یہ تمام اکابر اپنے اجتہاد میں آزاد تھے۔ اگرچہ ان پر امام ابو حنیفہؒ کے طریق اجتہاد کا غلبہ تھا جسے انہوں نے علی وجہ البصیرت اختیار کیا تھا، تقلید کے طور پر نہیں۔

اصحاب امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف اور فقہ حنفی میں اس کی حیثیت | امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ بہت سے

جزئی مسائل میں آپ سے اختلاف رکھتے تھے جن علماء اصول نے ان قواعد کے بارے میں گفتگو کی ہے، جن پر فقہی مسائل مبنی ہیں ان کا خیال ہے کہ آپ کے تلامذہ نے بعض ایسے قواعد میں بھی آپ سے اختلاف کیا ہے جو اصول استنباط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان تلامذہ کے اقوال اختلاف پر مبنی ہوں یا اتفاق پر، حقیقی مذہب میں اقوال امام کے برابر تصور کئے جاتے ہیں، کیونکہ حقیقی مذہب دراصل اس فقہی مکتب خیال کے مجموعہ اقوال کا نام ہے جن کی سیادت و ریاست کا سہرا امام ابو حنیفہؒ کے سر ہے۔ نیز اس لیے کہ جن فقہی اصولوں پر احکام کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ وہ احکام مخالفانہ ہوں یا موافقانہ۔

مجموعی اعتبار سے متقدمین اور تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہیں، اصول اختلاف ان میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، اور اس سے اتحاد مسلک اور وحدت استنباط میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے سب اقوال فقہ حنفی میں مخلوط و ممزوج ہیں اور جداگانہ طور سے بیان نہیں کیے گئے۔ اس باب کے آغاز میں ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

لے شرح رسم الفقہ ص ۲۲۔

بعض مصنفین کی یہ کوشش برقی ہے کہ تلامذہ کے اقوال کو بھی امام کے ارشادات ثابت کیا جائے۔ وہ اس کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ یہ لوگ آپ کے تابع فرمان تھے لہذا ان کے اقوال امام کے نظریات سے ماخوذ ہیں۔ ہم قبل ازیں اس کی تردید کر چکے ہیں ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ تلامذہ کے اقوال اس اعتبار سے امام کے اقوال شمار ہوتے ہیں کہ آپ نے فرمایا تھا میرے صرف انہی اقوال کو موجود لائل پر مبنی ہوں۔ نیز اس لیے کہ فرمایا تھا۔ اذ اہم الحدیث فہو مذہبی و صحیح حدیث ہی میرا مذہب ہے ابن عابدینؒ کہتے ہیں۔ جو شخص امام نے ایسے اصحاب کو یہ حکم دیا تھا کہ میرے انہی اقوال سے استناد کریں جو دلائل پر مبنی ہوں۔ لہذا اس لحاظ سے ان کے اقوال بھی امام کے نظریات شمار کئے جائیں گے۔ کیونکہ یہ افکار و آراء امام کے وضع کردہ قواعد پر مبنی تھے۔ اسی طرح کی بات علامہ البیری نے شرح الاشباہ میں ابن السخنة الکبیر کی شرح الہدایہ سے نقل کی ہے۔ جب صحیح حدیث امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ اور وہی ان کا مسلک تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ روایات صحیحہ میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا تھا۔ ”صحیح حدیث میرا مذہب ہے“ جب اہل مذہب کسی دلیل کو دیکھ کر اس پر عمل پیرا ہوں تو اس کی نسبت مذہب کی جانب درست ہوگی۔ کیونکہ وہ صاحب مذہب (حضرت امامؒ) کی اجازت سے صادر ہوئی ہے۔ بلاشبہ اگر آپ اس دلیل کو کمزور سمجھتے تو اس سے زیادہ قوی دلیل کی جانب رجوع فرمائیے۔

اس کلام میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ ابن عابدینؒ اور وہ علماء جن کے اقوال انہوں نے بیان کیے ہیں تلامذہ کے اجتہادات کو امام کی جانب منسوب کرنے کے درپے ہیں۔ گویا یہ بھی امام صاحبؒ کے اقوال میں تاثر ثابت کر سکیں کہ وہ اپنے استاذ کے پورے پورے پیروکار تھے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ تلامذہ کے اقوال ان حضرات کے نزدیک مذہب حقیقی میں صرف مقلدانہ طور پر ہی بار پا سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ آپ کے شاگردوں کی جو متابعت یہ لوگ فرض کرتے ہیں۔ یعنی جیسے مقلد ایک مجتہد کا تابع ہوتا ہے یا جن

۱۔ شرح رسم المفتی ص ۲۴

طرح مجتہد مقید، مجتہد مطلق کی پیروی کرتا ہے۔ یہاں یہ بات نہیں بلکہ حضرت امام کے تلامذہ اسی طرح آپ کے تابع تھے جیسے ایک شاگرد اپنی مرضی سے یقین و اذعان کی روشنی میں اپنے استاذ کے منہج و مسلک میں شریک ہوتا ہے اور مقلدانہ حیثیت سے اس کی پیروی نہیں کرتا۔ گو اس قسم کا رابطہ و تعلق، تبعیت کو کمزور ضرور کرتا ہے تاہم یہی رابطہ و تعلق اور مشارکت ہے جس میں اگرچہ تبعیت تو کمزور رہی ہو جاتی ہے مگر اس کی وجہ سے امام اور آپ کے تلامذہ کے مذہب میں وحدت پیدا ہوگئی اور جس کو شیخ ہی کے نام سے منسوب کیا گیا اور اس بات کا مطلق خیال نہ رکھا گیا کہ تلامذہ آپ کے موافق ہیں یا مخالف غرضیکہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے باہمی تعلقات کیسے بھی ہوں۔ تلامذہ کے اقوال مذہب میں شمار ہوتے ہیں، ان کے اقوال کو جب امام کے اقوال کے ساتھ ملا یا جائے گا تو لامحالہ اس سے لازم آئے گا کہ فقہ حنفی میں اقوال کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے۔ اور کثرت اقوال کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی فقہ لچکدار، ہمہ گیر اور وسیع الاطراف قرار پائی ہے۔!

اہل تخریج کا کام اور واقعات و قیامی | امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے تمام

صرف انہی مسائل تک محدود رہا۔ جو واقعات ان کے زمانہ میں پیش آئے۔ یا جو ذہنی صورتیں انہوں نے اس لیے فرض کیں تاکہ اپنے قیاسات کو ان تمام مسائل پر منطبق کر سکیں جن میں قیاسات کی علت کا انطباق منظور ہو۔ جو حوادث ان کے زمانہ میں پیش آئے ان کے احکام کا استنباط کیا اور فرضی صورتوں کا حل تلاش کیا۔ کیونکہ یہ ضروری ہے کہ ہر زمانہ میں چند ایسے امور پائے جاتے جن کے احکام فقہ میں مذکور نہ ہوں اور جس قدر نئے حوادث معرض ظہور میں آئے ہیں ان کے احکام پر غور و فکر کیا جاتا۔ لہذا مذہب میں ایسے اہل تخریج کا وجود از بس ضروری ہوا جو مذہب کے وضع کردہ قواعد پر ایسے حوادث کے احکام کو مبنی قرار دیتے ہیں جو ائمہ مذہب کے زمانہ میں منقہ شہود پر نہیں آئے۔ اور نہ ان سے ایسے حوادث کے احکام منقول ہیں۔

اہل تخریج فقہاء امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ کے دور کے بعد معرض ظہور میں آئے۔ یہ

اصحابِ الوضیفہ کے تلامذہ کرام اور ان کے بعد کے حضرات تھے جنہوں نے ان پیش آمدہ واقعات کے حسبِ حال استنباط کرنے کی کوشش کی جو مختلف ادوار میں رونما ہوئے۔ یہ استنباطی احکام انہی قواعد پر مبنی تھے جن کا استخراج انہوں نے حضرت امامؒ سے نقل کردہ فروعات سے کیا تھا گو یا پہلے اہلِ تخریج کا کام دو عناصر پر مبنی تھا۔

- (۱) اول ایسے مناسبات عامہ کا استخراج جن کو فقہ حنفی میں اصولِ استنباط تصور کیا جاتا ہے
- (۲) ان مسائل کے احکام کی تخریج جو ہر مسرۃ فقہ میں مذکور نہ تھیں۔

مخبرین کے مختلف طبقات اس وقت ظہور میں آئے جب قواعد منضبط ہو چکے تھے اب اہلِ تخریج کا کام صرف ان واقعات کے احکام کا استخراج تھا جو سابقہ زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے۔ اہلِ تخریج نے جن جرنی احکام کا استخراج کیا تھا علماء انہیں "واقعات و فتاویٰ" کے نام سے موسوم کرنے لگے۔

اہلِ تخریج کا کام صرف اسی دائرہ میں محدود نہ تھا کہ وہ ان واقعات کے احکام کی تخریج کرتے تھے جو سلف کے یہاں مذکور نہیں بلکہ ضرورت و حاجت یا عرف کے پیش نظر وہ متقدمین کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ یہ خلاف ورزی زیادہ تر ان مسائل میں ہوتی تھی جو عرف عام پر مبنی ہوتے یا وہ جس قیاس یا استحسان پر مبنی ہیں وہ عرف سے متاثر ہوتا یا ایسا عرف ظہور میں آچکا ہو کہ بالعرف اگر متقدمین فقہاء اس وقت زندہ ہوتے تو موجودہ عرف کے مطابق فیصلہ صادر کرتے۔ ایسے حالات میں اہلِ تخریج متقدمین کے خلاف فتویٰ دیتے تھے۔

یہ تھا اہلِ تخریج کا کام۔ اور قدرتی بات ہے کہ اہلِ تخریج بھی اپنی تخریجات اور قیاسات میں اسی طرح مختلف ہوتے جس طرح ائمہ مذہب اپنے استنباطات میں مختلف النیال تھے۔ اس وجہ سے فقہ حنفی میں بڑی ترقی ہوئی اور مذہب کا دامن بڑا وسیع ہو گیا۔ ترجیح اور تخریج کا باب واصل بڑا وسیع الاطراف ہے۔ چنانچہ اب ہم اس کی تفصیلات کا ذکر کرتے ہیں۔

(۵۷)

تخریج و ترجیح

تخریج و ترجیح کی توضیح | تخریج کا مقصد ان واقعات کے احکام استنباط کرنا ہوتا ہے جن کے بارے میں فقہاء سے کوئی قول منقول نہ ہو، تخریج کی بنیاد ان اصول عامہ پر قائم کی جاتی ہے۔ جن پر فقہی استنباط کو مبنی قرار دیا گیا ہے۔

ترجیح کا مفہوم اس امر کا اظہار ہے کہ ائمہ مذہب کے مختلف اقوال یا ان سے ذکر کردہ مختلف روایات میں سے کونسی روایت یا قول لائق ترجیح ہے۔ عمل تخریج کا انجام دینا مخیرین مذہب کا کام ہے۔ جو مجتہدین مقیدین میں شمار ہوتے ہیں۔ بحلاف ازیں مختلف اقوال میں ترجیح دینا ان فقہاء کے ذمہ ہے جو ترجیح کے مختلف طریقوں سے پوری واقفیت رکھتے ہیں اور قوی اور اقوی روایات میں امتیاز قائم کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔

انہیں مسائل غیر منصوصہ از ائمہ کے احکام استنباط کرنے کا حق حاصل نہیں۔ نہ وہ منصوص مسائل کی مخالفت کر سکتے ہیں۔ ایک فقیہ کی حیثیت سے وہ راجح و مرجوح، قوی و ضعیف اور صحیح و سقیم روایات میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ ہم حنفی فقہاء کے طبقات کا ذکر کرتے ہوئے قبل ازیں ان دونوں طبقات پر روشنی ڈال چکے ہیں۔

تخریق کن امور پر مبنی ہے | جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا گیا۔ تخریق کی بنیاد استنباط کردہ اصول عامہ اور ان احکام مستخرجہ پر رکھی گئی تھی۔ جنہیں فقہاء ان فروعات پر چسپاں کرتے تھے جو ان سے ملتے جلتے ہوتے تھے اور جن میں متقدمین کے

رائے عام طور سے معلوم ہوتی تھی فقہاء کے نزدیک اکثر احکام عرف کے تابع ہوتے تھے یہی وجہ ہے کہ اکثر احکام عرف عام یا عرف خاص کی پیداوار معلوم ہوتے ہیں یکتب فقہ ابواب بیوع اور ابواب اجارات میں اکثر یہ عبارت دیکھنے میں آتی ہے "ما زاد النہر اور روم کا عرف اسی کے مطابق ہے" اس قسم کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہادی مسائل عرف کے زیر اثر ہوتے تھے بلکہ بعض اوقات ان مسائل میں صرف عرف ہی کارفرما ہوتا۔ اگر عرف کسی مسئلہ پر اثر انداز نہ ہوتا تو ایسی توجیہ کا سبب ضرور قرار دیا جاتا جس کی بنا پر ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دے دی جاتی۔ اہل تخریج کا کام صرف اسی دائرہ میں محدود نہ تھا۔ وہ اس سے آگے بڑھ کر متقدمین فقہاء کی طرح ان مسائل میں فتاویٰ بھی دینے لگے جن میں وہ احکام صادر کر چکے تھے۔ ان کے فتاویٰ بعض اوقات متقدمین کے خلاف ہوتے تھے۔ کیونکہ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کے تحت وہ ایسا کرنے پر مجبور تھے زیادہ تر یہ ان مسائل میں ہوا جن میں متقدمین کے فتاویٰ کتاب و سنت یا قیاس واضح پر مبنی نہ تھے مثلاً قدیم فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ مالک اپنی مقبوضہ اثبات میں پوری طرح آزاد ہے لہذا قاضی کو دونوں طرف میں مداخلت کا حق حاصل نہیں۔ البتہ سختی شفعہ اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے فقہاء نے یہ معاملہ دیات و تقویٰ کے اعتماد پر چھوڑ دیا۔ جب لوگوں میں فساد واقع ہوا، دینی احساسات کمزور پڑ گئے اور بعض مالک اپنے مقبوضات میں ایسے تصرف کرنے لگے جس سے پڑوسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا تھا۔ متاخرین فقہاء کو اس خرابی کا احساس ہوا اور انہوں نے سوچا کہ امام ابو حنیفہ جنہوں نے مالک کو اپنی ملک میں تصرفات کی پوری آزادی دی ہے اور پڑوسی ہونے کے لحاظ سے اس پر کوئی پابندی نہیں لگائی گئی اور اس کا معاملہ صرف دین و دیانت پر چھوڑ دیا اگر اس دور میں زندہ ہوتے تو یہ فتویٰ نہ دیتے اور مالک کو پڑوسی کے حق کا پابند دیتے۔ لہذا انہوں نے کہا کہ مالک کو ہر اس امر سے روکنا چاہیے جس سے اس کے پڑوسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہو اور قاضی پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ دونوں کے باہمی تعلقات کو

سلہ لیکن یہ عرف (راج جیسا بھی ہو شریعت اسلامیہ کے کسی حکم سے متصادم نہ ہوتا ہو۔ (ع۔ ج)

خوشگوار رکھنے کے لیے ان میں مداخلت کرے یہ
عرف کے مبحث میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فقہ حنفی کے مخربین و مجتہدین کے کن مہجرات
کی بنا پر متقدمین کی مخالفت کی تھی۔

مذہب حنفی میں اقوال اہل تخریج کی حیثیت | مخربین کے افکار و نظریات کا تعلق خواہ
ان واقعات کے احکام کے استنباط

سے ہو جن کے احکام اللہ مذہب سے منقول نہیں یا ان احکام کے استنباط سے والبتہ ہوں
جس میں انہوں نے اصول معتبرہ کی بنا پر اللہ مذہب کی مخالفت کی ہو اور عرف کے پیش نظر
انہوں نے حکم کو بدل دیا ہو ایسی تمام آراء کو فقہ حنفی میں معتبر سمجھا جاتا ہے اور یہ اس کا ایک
جزو تصور کی جاتی ہیں۔ مگر ان کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال ہیں۔
ابن عابدین اس سلسلہ میں لکھتے ہیں: "جہاں امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب نے آپ کی مخالفت کی
ہو اور معتبر مشائخ اسے راجح قرار دے چکے ہوں، وہ آپ کے مذہب سے خارج نہیں۔
اسی طرح جن مسائل کو مشائخ نے زمانہ کی تبدیلی کے پیش نظر جدید عرف یا ضرورت پر مبنی قرار
دیا ہو۔ ایسے مسائل بھی فقہ حنفی میں بے شمار ہوں گے کیونکہ جن مسائل کو انہوں نے قابل
ترجیح دلائل کی بنا پر راجح تصور کیا۔ حضرت امامؒ کی طرف سے ان کی اجازت حاصل ہو چکی
ہے۔ اسی طرح جو مسائل تغیر زمان یا ضرورت و مصلحت پر مبنی ہیں۔ وہ بھی حنفی فقہ سے خارج
نہیں۔ کیونکہ اگر حضرت امامؒ بھی اس دور میں بقید حیات ہوتے تو وہ بھی یہی فتوے دیتے۔
نیز اس لیے کہ ان کے اقوال آپ کے وضع کردہ قواعد پر مبنی ہیں۔ لہذا یہ آپ کے مذہب کا
عین مقتضا ہیں۔ مگر ایسے اقوال کے متعلق یہ کہنا زیادہ موزوں ہو گا کہ یہ فقہ حنفی کے تقاضوں کے
مطابق ہیں۔ انہیں امام کے اقوال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ امام کے اقوال صرف وہی ہوں گے
جو صراحتاً آپ سے مروی ہوں۔ علیٰ ہذا القیاس مشائخ نے جو احکام آپ کے قواعد کی روشنی
میں استنباط کئے ہوں یا انہیں آپ کے اقوال پر قیاس کیا ہو یا جن کے بارے میں یوں کہا
جائے کہ "امام صاحب کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ حکم صادر کیا جائے گا"۔ ایسے
سارے پچھلے صفحات میں فریب ہی یہ مسئلہ فقہ سے تفصیل سے گزر چکا ہے۔ (ع.ج.)

تمام اقوال کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ یہ امام کے اقوال ہیں۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ آپ کے اہل مذہب کے اقوال ہیں یا آپ کے مذہب کا تقاضا ہے۔

تخریج کے بار آورنا بیچ | یہ ہے فقہ حنفی کی تخریج جس سے اس میں بڑی ترقی واقع ہوئی۔ فقہ حنفی کے اصول و قواعد کی سہولت خصوصاً عرف

کے قاعدہ نے اس کے دائن میں جدید حوادث کے لیے بڑی وسعت پیدا کر دی اور یہ فقہ لوگوں کے احوال و ظروف اور زمانہ کے تقاضوں سے لگا کھانے لگتی۔ قدیم فقہاء نے فقہی مسائل کے استخراج میں جس ویدہ بیزی اور ذہانت و قطاعات کا ثبوت دیا۔ جو حریت فکر و نظر اس کا خلاصہ ہے۔ اور جن اجتماعی امراض کا علاج اہل تخریج نے تجویز کیا ان دو وجوہات کے پیش نظر یہ فقہ لوگوں کی ضروریات کی کفیل ہو گئی اور ان کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی۔

فقہ میں جمود آنے کی وجہ | ہمارا خیال ہے کہ اگر فقہ حنفی میں تخریج کا دروازہ حسب سابق فقہ میں جمود آنے کی وجہ | کھلا رہتا اور اہل تخریج کا طائر تحیل قدیم فقہاء کی طرح خوب دراز رہتا تو موجودہ دور کی مشکلات کا علاج آسان ہوتا اور ایسے احکام کے استنباط میں کوئی دقت پیش نہ آتی جو حالات حاضرہ سے بالکل ہم آہنگ ہوتے اور اس طرح یہ احکام نہ فقہی اصول و قواعد سے خارج ہوتے۔ نہ کتاب و سنت کے دائرہ سے باہر نکلتے۔ لہذا یہ کہ حنفی مذہب میں یہ شمار بھی ہو سکتے تھے مگر ہوا یہ کہ لوگ خود جامد ہو گئے اور فقہ اسلامی کو جامد سمجھنے لگے حالانکہ درحقیقت ایسا نہ تھا۔!

اقوال مختلفہ میں ترجیح کے اصول و قواعد | حنفی مذہب میں ترجیح کا کام بڑا دشوار ہے جس کا ان فقہاء نے بیڑا اٹھایا تھا۔ اگرچہ

وہ اسی کے ہو کر رہ گئے اور اس سے آگے نہ بڑھ سکے مگر ان کی ترجیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑے دانش مند فقیہ تھے۔ قوی اور ضعیف دلائل کو پہچانتے تھے۔ گو تخریج مسائل پر نفاذ تھے مگر استنباط مسائل کی راہ میں ان کے سامنے موانع و عوائق حاصل ہو گئے۔

ترجیح کا لفظ اپنے عموم کے اعتبار سے ترجیح روایات مختلفہ اور ترجیح اقوال متباینہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر ان میں ہر ایک کا طریق جداگانہ نوعیت کا ہے۔

مختلف روایات میں ترجیح کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ جن کتب سے روایات اخذ کی گئی ہیں وہ کس درجہ کی ہیں۔ مثلاً ایک روایت اگر کتب ظاہر الروایہ میں پائی جاتی ہو تو وہ دوسری روایت کے مقابلہ میں اولیٰ و افضل ہوگی۔ دوسری کتب کی روایت صرف اسی صورت میں اخذ کی جائے گی۔ جب دوسری کوئی قوی روایت ان کے معارض نہ ہو۔ بلکہ فتاویٰ خانیہ میں یہاں تک لکھا ہے کہ ظاہر الروایہ کے علاوہ دوسری کتب کی روایت اسی صورت میں قابلِ تسلیم ہوگی جب وہ فقہ حنفی کے اصولوں کے مطابق ہو۔ چنانچہ فتاویٰ مذکور کی صراحت یہ ہے۔ جب کوئی مسئلہ کتب غیر ظاہر الروایہ میں مذکور ہو اور ہمارے اصحاب کے قواعد سے لگا کھاتا ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

گویا ظاہر الروایہ کے علاوہ دوسری کتب کی روایت قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ ظاہر الروایہ میں ان کا کوئی شاہد موجود ہو۔ شاہد موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان میں بیان کردہ اصولوں کے مطابق ہو کیونکہ اصولوں کی تخریج میں ظاہر الروایہ پر اعتماد کیا گیا ہے۔ جب ایسی روایات خلاف اصول ہوں تو وہ دو اعتبار سے ضعیف ہوں گی (۱) سند روایات کے اعتبار سے (۲) فقہ حنفی کے اصول عامہ کے مخالفت ہونے کی بنا پر۔

جب دونوں روایات برابر حیثیت کی ہو۔ مثلاً کتب ظاہر الروایہ میں مذکور ہوں یا کسی اور کتاب میں منقول ہوں مگر معارض اصول نہ ہوں اور انہیں شاذ قرار نہ دیا جاسکتا ہو تو غور و تامل سے دیکھا جائے کہ قوت رواۃ کے اعتبار سے ان میں سے کوئی روایت زیادہ صحیح ہے یا دیگر اسباب تخریج کی روشنی میں قابلِ ترجیح روایت کا کھوج لگایا جائے۔ اگر اسباب ترجیح موجود نہ ہوں اور یہ معلوم کیا جاسکتا ہو کہ ایک روایت کا تعلق ایسے واقعہ سے ہے جو دوسری روایت سے پہلے کا ہے تو دوسری روایت کو ادنیٰ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ دوسرا قول ہے جس کی طرف آپ نے پہلے قول کو تھپوڑ کر رجوع فرمایا۔ اگر غور و فکر سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو تو انہیں الگ الگ دو قول تصور کیا جائے گا اور قوت دلیل کی بنا پر ان میں سے

ایک کو ترجیح دی جائے گی اور اسے اقوال مختلفہ کی ترجیح کی قسم میں شمار کیا جائے گا۔
یہ ہے وہ ترجیح جسے مختلف روایات میں ترجیح دینے والے فقہاء انجام دیتے ہیں
جہاں تک ترجیح اقوال کا تعلق ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ قائل کے اعتبار سے
ایک قول کو راجح تصور کیا جائے گا۔ دوسری قسم میں قوت دلیل کی بنا پر ایک قول کو ترجیح دی
جاتی ہے جن مسائل میں ضرورت و مصلحت یا عرف کی بنا پر ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دی
جاتی ہے وہ دوسری قسم میں داخل ہیں۔ کیونکہ ضرورت و عرف کی بنا پر ترجیح دینے کو دلیل کی
بنا پر ترجیح دینے کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔

قائل کی بنا پر ترجیح دینے کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہؒ
اور صاحبین کسی مسئلہ میں متفق ہوں تو ان کی رائے کو معتبر سمجھا جائے گا۔ اگر وقتی ضرورت یا عرف
ان کے قول کی خلاف ورزی کے مقتضی ہوں اور ان کا قول قیاس ظنی پر مبنی ہو تو اصول معتبرہ
کی روشنی میں اسے ترک کیا جاسکتا ہے۔ جب امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین میں سے ایک شاگرد
آپ کے متفق الغیال ہوں تو ایسے مسئلہ کو بیان کر وہ حدود کے دائرہ میں رائے ثانی پر
ترجیح دی جائے گی۔ جب تینوں کے اقوال باہم مختلف ہوں تو مذکورہ حدود کے اندر امام
کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ آپ مذہب کے امام تھے جہاں ضرورت و مصلحت
اور عرف کے تقاضے موجود نہ ہوں اور قدیم مجتہدین فی المذہب نے کسی ایک قول کی قوت
دلیل نہ بیان کی ہو اور اس کے اخذ کی اولیت نہ ذکر کی گئی ہو تو ظاہر ہے کہ وہاں شیخ مذہب
کا قول ہی معتبر قرار پائے گا۔

جب امام ابوحنیفہؒ ایک رائے رکھتے ہوں اور صاحبین آپ کے خلاف کسی
نظر پر ہیں ایک دوسرے کے ہم نوا ہوں، اور مفتی بھی مجتہد فی المذہب کے درجہ کا ہو تو جو قول
اس کی نگاہ میں لائق ترجیح ہو اسے اخذ کر سکتا ہے۔ اگر مفتی صاحب اجتہاد نہ ہو تو بعض علماء علی
الاطلاق امام کے قول کو ترجیح دیتے ہیں عبداللہ بن مبارکؒ اسی کے قائل ہیں۔ بعض کہتے
ہیں کہ مفتی حسبِ معنی جس قول کو چاہے ترجیح دے سکتا ہے، فقہاء کی رائے میں پہلا قول
زیادہ صحیح ہے۔ مشہور فقہیہ قاضی خاںؒ نے اس مقام پر بہت اچھی طرح روشنی ڈالی ہے وہ

تخریر فرماتے ہیں:

”اگر مسئلہ ہمارے اصحاب میں اختلافی ہو اور صاحبین میں سے ایک شاگرد امام کے ہم نوا ہوں تو دونوں کے قول کو اخذ کیا جائے گا۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے ہم خیال تلمیذ کا قول معتبر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس میں ایک دلیل کو تسلیم کرنے کے جملہ شرائط پائے جاتے ہیں۔ اور ایسا قول صدق و صواب کے دلائل کا جامع ہے اگر صاحبین امام کے خلاف ہوں اور ان کا اختلاف زمانہ کے تبدیلی شدہ حالات پر مبنی ہو جیسے ظاہر العدالت شخص کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر کرنے کے مسئلہ میں تو صاحبین کے قول کو معتبر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ان کے زمانہ میں لوگوں کے حالات بدل چکے تھے۔ زراعت، معاملات اور اسی قسم کے مسائل میں صاحبین کی رائے معتبر سمجھی جائے گی۔ کیونکہ اس پر متنازعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ دیگر مسائل میں صاحب اجتہاد مفتی کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرے۔ عبداللہ بن مبارکؒ کے قول کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔“

اکثر علماء امام ابو حنیفہؒ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ بجز اس صورت کے جب کہ مجتہد فی المذہب چند اسباب موجبہ کی بنا پر دوسرے قول کو اختیار کرے۔ اسی لحاظ قاضی خانؒ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں اختلاف رائے زمانہ کے بدلے ہوئے حالات کے تحت رونما ہوا ایسے موقع پر صاحبین کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ اس قول کو معتبر سمجھا جاتا جو عصری تقاضوں کے مطابق ہو خواہ وہ امام کا قول ہو یا صاحبین کا۔ غالباً قاضی خاں کا مقصد یہ ہے کہ صاحبین کے نظریات زمانہ کے حالات سے زیادہ ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ علماء کے نزدیک زراعت اور معاملات میں صاحبین کے اقوال زیادہ قابل ترجیح ہیں۔ ان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب اجتہاد مفتی کو زراعت اور معاملات سے متعلق مسائل میں اختیار نہیں دیا جاتا۔ حالانکہ حتی بات یہ ہے کہ مجتہد مفتی کو ہمیشہ اختیار حاصل ہوتا ہے۔ (مصنف)

یہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں۔

”صاحبین یا ان میں سے ایک کے قول کو کسی منقول وجہ کے بغیر امام کے قول پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ صاحبین کے قول کو اس صورت میں راجح سمجھا جائے گا جب امام کی دلیل کمزور ہو۔ یا جب ضرورت و تعامل صاحبین کے مؤید ہوں جیسے زراعت و معاملات میں ان کے اقوال معتبر سمجھے جاتے ہیں یا اس لیے کہ ملاحضہ تفسیر زمان کی بنا پر امام کے خلاف اور اگر امام اس در میں بقید حیات ہوتے تو ان کے ہم نوا ہوتے مثلاً صاحبین کا یہ نظریہ کہ ایک ظاہر العدالت شخص کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر نہیں کیا جاسکتا۔“

یہ جملہ مسائل اس صورت سے متعلق ہیں۔ جب مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی رائے منقول ہو لیکن جب کوئی نظریہ ان سے مروی نہ ہو اور مجتہد فی المذہب کے پاس کوئی دلیل ترجیح موجود نہ ہو۔ تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔ اگر ان سے کوئی روایت بیان نہ کی گئی ہو تو امام محمدؒ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔ پھر زفرؒ کے قول پر اور ان کے بعد بن زیادؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔

جب مسئلہ زیر بحث میں اصحاب ابو حنیفہؒ سے کوئی روایت منقول نہ ہو تو ایسے مسئلہ میں متاخرین مجتہدین فی المذہب اصحاب تخریج کی تخریجات کو فقہی اقوال کی حیثیت دی جائے گی اگر اہل تخریج باہم مختلف الحیال ہوں تو جس طرف اکابر اہل تخریج کی اکثریت ہوگی اس قول کو معتبر سمجھا جائے گا۔ جیسے امام طحاویؒ اور ان کے معاصرین۔ اگر اہل تخریج سے کوئی قول مروی نہ ہو تو اس ضمن میں الحامی کے مصنف لکھتے ہیں۔ ”مفتی ایسے مسئلہ کو غور و تامل اور تدبر و اجتہاد کی نگاہ سے دیکھے تاکہ وہ اپنی ذمہ داری سے امکان کی حد تک عمدہ برا ہو سکے۔ اپنے منصب و وقار کے پیش نظر صرف اندازہ و ظن سے بات نہ کرے۔ خدا تعالیٰ سے ڈرتا رہے اور اسی ذات اقدس کو نگاہ میں رکھے۔ یہ انتہائی ذمہ داری کا کام ہے۔ اس بارے میں اُکل سے کام لینے کی جرأت ایک بد بخت جاہل ہی کر سکتا ہے۔“

اس سے معلوم ہوا کہ مفتی جب ایسے مسئلہ سے دوچار ہو جس میں ائمہ فقہاء ان کے

تلاذہ اور اہل تخریج سے کوئی قول مروی نہ ہو تو فتویٰ سے رک نہ جائے بلکہ غور و فکر سے اجتہاد کرے اور مذہب کے اصول و فروع کے مطابق تخریج و استنباط کرے۔

اہل تخریج کی ہر دور میں ضرورت | اس کا مقنا یہ ہے کہ ہر زمانہ میں اہل تخریج کا وجود انہیں ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حوادث

لا متناہی ہیں اور ہر حادثہ کے بارے میں شرعی حکم صادر کرنا ناگزیر ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ کم از کم ہر زمانہ میں اہل تخریج اور مجتہدین فی المذہب پائے جاتے ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ قول ان لوگوں کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے حتیٰ کہ مذہب حنفی کے دائرہ کے اندر رہ کر بھی۔

قوتِ دلیل کی بنا پر ترجیح | یہ بلا دلیل ترجیح کا بیان تھا۔ پس جہاں تک بادلِ ترجیح کا تعلق ہے اسے بدرجہ اولیٰ معتبر ہونا چاہیے۔ مگر یہ کام

تخریج پر فقا در مجتہد فی المذہب کا ہے۔ پھر ایسی ترجیح کا امکان صرف انہی مسائل میں ہوتا ہے جہاں مجتہد نے متقدمین کے اقوال میں سے کسی کا قول اختیار کیا ہو۔ مثلاً امام ابوحنیفہ کی رائے اختیار کی ہو یا صاحبین کی۔ یا بتقاضائے عرف ان اقوال میں سے کوئی قول اخذ کیا گیا ہو۔

قوتِ دلیل کی بنا پر ترجیح دینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسئلہ فقہ کے ثابت شدہ قواعد کے بالکل قریب ہو اور جس زمانہ میں فتوے دیا جا رہا ہے اس کی روح سے گہری مناسبت رکھتا ہو۔ بشرطیکہ اس مسئلہ میں جو فیصلہ کیا گیا ہو وہ تغیرِ عصر و زمان سے تبدیل ہو سکتا ہو۔ و علیٰ ہذا القیاس۔ فقہ حنفی کے اہل تخریج، غور و فکر کے بعد ایسے نظریات تک پہنچ گئے تھے جو فقہ میں ثابت و راجح سمجھے جاتے تھے۔ محرزین نے ان نظریات کو کتابوں میں مدون کیا۔ لیکن بعد میں آنے والے فقہاء نے ترجیح کا دروازہ بند کر دیا۔ چہ جائیکہ غیر منصوص مسائل میں اجتہاد سے کام لیا جاتا۔ حالانکہ فقہی ارتقاء کا تقاضا یہ تھا کہ کسی زمانہ میں بھی تخریج و ترجیح کا دروازہ بند نہ ہوتا اور متقدمین اہل تخریج کی طرح یہ سلسلہ جاری رکھا جاتا۔

قیاس کے مقابلہ میں استحسان کو ترجیح | اب ایک ایسی بات پر متنبہ کرنا ہم مناسب سمجھتے ہیں جس کی طرف ہم قبل ازیں اشارہ

کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب امام سے کسی مسئلہ پر استحسان کرنا منقول ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ آپ اس سے اعراض کر چکے ہیں جیسا کہ سرخسی نے ہم سے نقل کیا۔ اور یوں بھی یہ بات قرین عقل و دانش معلوم ہوتی ہے۔ البتہ بعض مسائل میں ائمہ مذہب میں سے دو اماموں کے دو مختلف اقوال مروی ہوتے ہیں۔ ایک قیاس پر مبنی ہوتا ہے اور دوسرا استحسان پر، علماء کا بیان ہے کہ اس صورت میں استحسان پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ جو قول مبنی بر استحسان ہے وہ راجح ہے۔ مگر فقہاء چند مسائل کو اس کلیہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور ان میں قیاس کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔ ایسے مسائل کی تعداد بعض فقہاء کے نزدیک گیارہ ہے لیکن زیادہ بتاتے ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر مسائل میں استحسان کو مقدم سمجھا جائے گا۔

۱۔ علامہ نسفیؒ نے حاشیہ المنار میں ان مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں قیاس کو مقابلہ استحسان ترجیح دی جاتی ہے ان میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ جب دونوں شخص یہ بات ثابت کرنے کے لیے شہادت پیش کریں کہ متنازع فیہ چشمہ مرہونہ ہے اور وہ اس پر قابض ہے کسی نے بھی تاریخ بیان نہ کی ہو۔ اندریں صورت قیاس کے پیش نظر دونوں شہادوں کو نظر انداز کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ چیز دونوں کی مرہونہ تصور کی جائے گی مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جاتا۔ انہی میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ بر شخص کسی سے زمین غصب کرے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ قیاس کا مقتضایہ یہ ہے۔ ابو یوسفؒ بھی یہی فرماتے ہیں اور انہی کا راجح ہے۔ استحسان کی بنا پر ضامن نہ ہوگا۔ امام محمدؒ اسی کے قائل ہیں۔ یہ مسئلہ بھی انہی میں سے ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اگر تیرے ہاں بچہ پیدا ہوا تو تجھے طلاق۔ اب عورت نے کہا کہ میرے ہاں بچہ پیدا ہو چکا ہے خاوند اسے تسلیم نہیں کرتا تو اسی صورت میں قیاس یہ چاہتا ہے کہ خاوند کی تصدیق کی جائے اور عورت مطلق نہ ہو۔ استحسان کی بنا پر معاملہ برعکس ہے۔ اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ اسی طرح جب چار شخص کسی پر زنا کی شہادت دیں اور قاضی اسے سو کوڑہ لگانے کا حکم دے دے پھر دو آدمی شہادت دیں کہ یہ شادی شدہ ہے۔ ابھی کوڑے پوری طرح نہ لگے ہوں تو استحسان کی بنا پر اسے برہم نہیں کیا جائے گا۔ قیاس کی رو سے اسے برہم کیا جائیگا۔ (باقی صفحہ ۷۵۳)

باب اجتہاد کو واکیا جائے! فقہ حنفی کے مطابق یہ ترجیح کا بیان تھا۔ اس سے قبل ہم تخریج کا ذکر کر چکے ہیں۔ حق بات یہ ہے کہ فقہ حنفی کے نشو و ارتقاء کے لیے ازل سے ضروری ہے کہ تخریج کا دروازہ کھلا رکھا جائے مگر افسوس کہ ایسا نہیں ہے اور فقہاء نے یہ دروازہ مسدود کر رکھا ہے۔ متاخرین صرف قدیم فقہاء کی ترجیحات کی پیروی کر سکتے ہیں مگر غیر منصوص مسائل میں انہیں اجتہاد کرنے کا حق حاصل نہیں اب مذہب مدون ہو چکا ہے۔ کتابیں مرتب کی جا چکی ہیں۔ لہذا ہر حق المذہب کا کام صرف اتنا رہ گیا ہے کہ اسی ڈگر پر بے سوچے سمجھے چلتا جائے۔ لیکن اس مذہب جلیل سے وفا شعاری و اصول کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے سیر و متقدمین کے نقش قدم پر گامزن ہوں کیونکہ امت مسلمہ کے آخری دور کی اصلاح اسی انداز سے ہو سکتی ہے جیسے آغاز اسلام میں اصلاح و فلاح کا بیڑا اٹھایا گیا اور وہ یہ ہے کہ تخریج کا بند دروازہ بالکل کھول دیا جائے (اماموں سے) غیر منصوص مسائل میں اجتہاد کیا جائے اور منصوص مسائل کی تنقیح و تہذیب عمل میں لائی جائے۔ واللہ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۷۵۲) صاحبین کا یہی مسلک ہے۔ دیگر ترجیحی مسائل کو ان پر قیاس کرنا چاہیے۔ (مصحف)

حنفی مذہب کا شیوع اور اشاعت عام

حنفی مذہب کوفہ میں پیدا ہوا۔ امام ابو حنیفہؒ کی وفات کے بعد علماء نے بغداد میں اس کو پڑھا پڑھایا جب اس کی عام اشاعت ہوئی اور اکثر اسلامی ممالک میں پھیل گیا یہ مصر و شام و بلادِ روم و عراق اور ماوراء النہر تک وسیع ہو گیا۔

پھر عربی ممالک کی حدود سے نکل کر سرزمین ہندوچین میں پہنچ گیا۔ جہاں کوئی مذہب اس کا مزاحم نہ ہو سکا۔ اور ان ممالک کے دور افتادہ گوشوں میں اب تک ایک متفقہ مذہب کی حیثیت سے زندہ ہے۔ ہندوچین کے مسلمان اب تک عبادات اور اپنی خانگی زندگی سے متعلقہ معاملات میں حنفی مذہب کے رائج اصولوں پر عمل کرتے ہیں۔

شیوع کے اسباب و عوامل | جب امام ابو حنیفہؒ کے اولین شاگرد امام ابو یوسفؒ، ہارون الرشید کے عہد خلافت میں منصب قضا پر فائز ہوئے تو حنفی مذہب نے سرکاری حیثیت حاصل کر لی جس سے اس کی نشر و اشاعت میں بڑی ترقی ہوئی۔ شاہد کے بعد جب امام ابو یوسفؒ قاضی القضاۃ بنائے گئے تو خلافت عباسیہ کے تمام قاضی آپ کے تابع فرمان ہوئے۔ سب قاضی آپ کے حکم سے تعینات کئے جاتے انصاف مشرق سے لے کر شمالی افریقہ تک تمام بلادِ اسلامیہ میں جو قاضی مقرر کئے جاتے وہ آپ کے انتخاب کردہ ہوتے تھے اور ظاہر ہے کہ آپ انہی لوگوں کو قاضی بنانا پسند کرتے جو طریق اجتہاد و فتویٰ میں ان کے ہمنوا ہوتے اور ان کا طریق استنباط وہی تھا جو امام ابو حنیفہؒ کا تھا

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہائے عراق کے افکار و آراء بلا واسطہ کے عوام میں پھیل گئے۔ البتہ اندلس میں مالکی مذہب اسی طرح حکومت کے زیر سایہ پھیلا پھولا جیسے عراق میں حنفی مذہب۔ چنانچہ امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں مذهبہ ان انتشاری بدعۃ امرہما بالریاستہ الحنفی بالشرق والمالکی بالاندلس۔ دو مذہب اپنے ابتدائی دور میں حکومت کے سایہ میں پلے بڑھے۔ مشرق میں حنفی مذہب اور اندلس میں مالکی

جہاں جہاں عباسی خلافت کا تسلط غالب رہا وہاں حنفی فقہ کو بھی فروغ حاصل ہوا اور جہاں عباسی اثر و نفوذ کم کی آتی گئی حنفی فقہ بھی ماند پڑ گئی۔ عراق کے گرد و نواح میں عباسی تسلط بڑے زوروں پر تھا۔ مشرقی ممالک میں بھی عباسیوں کو خاصہ اثر و سرور حاصل تھا۔ جب سیاسی اثر و نفوذ کم کی واقع ہوئی تو اس کی جگہ دینی غرور و تقار نے لے لی۔ ان دونوں قسم کے حالات میں عباسیوں کا اتنا رعب و ادب ضرور تھا جس سے حنفی مذہب مستغنی ہو سکتا۔ چنانچہ عباسی خلفاء اس کی پشت پناہی کرتے تھے۔ اہل بغداد کا طبعی میلان بھی حنفی فقہ کی جانب تھا اور اس کی تائید و نصرت میں وہ بھی خلفاء کے دست راست بنے ہوئے تھے۔ جب شافعی مذہب بغداد میں پھیلنے لگا تو حنفی مذہب پر غالب نہ آ سکا۔ بلکہ حنفی فقہ ہی غالب رہی۔ ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہ عباسی نے ابو حامد اسفہرانیؒ کے مشورہ سے علامہ یازری شافعی کو قاضی بنا دیا۔ سارا بغداد بھڑک اٹھا۔ اہالیان بغداد دو گروپوں میں بٹ گئے اور ان میں فتنہ فساد کا بازار گرم ہوا۔ کافی عرصہ تک یہ فتنہ فروزہ ہوا۔ خلیفہ نے مجبوراً ارکان سلطنت کو جمع کیا اور انہیں یہ خط سنایا۔ اسفہرانی نے خلیفہ کو اپنی امانت و شفقت کا یقین دلایا کہ خاصہ مقام حاصل کر لیا تھا حالانکہ یہ خیانت اور فریب کاری پر مبنی تھا۔ خلیفہ کو جب اس کے خبیث باطن اور شرانگیزی کا علم ہوا اور پتہ چلا کہ یہ شخص خلیفہ کو حمایت و احترام اور ان کو مناسب جلیلہ تفویض کرنے کے قدیم طریقہ سے ہٹانا چاہتا ہے حالانکہ خلیفہ کے آباؤ اجداد حنفیہ کے بڑے موید تھے تو اس نے الیازری

۱۔ القادر باللہ ابو العباس احمد بن اسحاق بن القدر باللہ متوفی ۳۲۲ھ (تاریخ الخلفاء ص ۲۸۶ — ۲۹۰)

۲۔ علامہ ابو حامد احمد بن محمد اسفہرانی شافعی متوفی ۳۶۶ھ بلغات الشافعیہ ص ۲۴ — ۳۱ ج ۱۳

۳۔ وفیات الاعیان ص ۲۱۶ ج ۲ — (ع-ع)

کو اس منصب سے الگ کر دیا۔ اور پھر پرانے طریقہ کے مطابق احناف کو لطف و عنایت، آزادی اور اکرام اعزاز کی نگاہ سے دیکھنے لگا۔

عباسی خلافت کے زمانہ میں مشرق میں جو آزاد اسلامی حکومتیں قائم ہوئیں۔ وہ بھی حنفی مذہب کو عز و وقار کی نگاہ سے دیکھتی تھیں۔ مثلاً سلاجقہ اور آل بُویہ کیونکہ ان سلطنتوں میں رائج اسلامی تہذیب حنفی فقہ کی اساس پر قائم تھی۔

دیگر اسباب و محرکات | یہ ہے مختصر اشارہ اس امر کی طرف کہ ابتدا میں مذہب حنفی کے اثر و نفوذ کا سبب حنفی قاضیوں کا تقرر تھا۔ لیکن ان سیاسی اثرات کے علاوہ کچھ دیگر اسباب بھی حنفی مذہب کی سر و عزیزی کا باعث تھے۔ مثلاً عام لوگوں کا حنفی مذہب سے مانوس ہو جانا یا علماء حنفیہ کی وہ مساعی جمیلہ جو انہوں نے اس مذہب کو مقبول عام بنانے میں سر انجام دیں۔ یا وہ مناظرات اور مباحثے جو حنفی فقہاء اور دیگر مذہب کے علماء و فقہاء کے مابین ہوتے رہے چنانچہ جب سیاسی قوت کمزور پڑ گئی تو وہ علماء ہی کی جدوجہد تھی جس نے مختلف بلاد و امصار میں حنفی مذہب کو زندہ رکھا۔ اس ضمن میں علماء کی کوشش ایک نتجہ پر قائم نہیں رہی بلکہ رفتاً زمانہ کے پیش نظر اس میں کبھی قوت رونما ہوئی اور کبھی کمزوری واقع ہوئی۔ جن بلاد و امصار میں علماء اثر و سرور کے حامل تھے وہاں یہ مذہب پھیلا پھیلا اور برگ و بار لایا لیکن جہاں علماء کمزور تھے وہاں مذہب بھی کمزور پڑ گیا۔ اب ہم ان بلاد کا ذکر کرتے ہیں جہاں یہ مذہب زندہ رہا۔ ہم پہلے بلاد مغرب اور پھر مشرقی شمول کا ذکر کریں گے۔

مغربی ممالک میں حنفی مذہب کی اشاعت | بڑا عظم افریقہ میں طرابلس، ٹیونس اور الجزائر کے ملکوں میں حنفی مذہب پہلے

غالب نہ تھا۔ بلکہ وہاں اس کے برعکس حاملین حدیث و آثار کے مسلک کا زیادہ چرچا تھا جب کہ اسد بن فرات یہاں کا قاضی مقرر ہوا۔ اسد بن فرات امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے تلامذہ سے استفادہ کر چکا تھا۔ مگر اس کا میلان خاطر اہل عراق کی جانب تھا۔ چنانچہ انہوں نے حنفی مذہب پھیلانے کا یہاں کام کیا جس سے حنفیت کو اچھا خاصا فروغ حاصل ہو گیا جیسا کہ ابن فرحون لکھتے ہیں: ”تک حنفی مذہب افریقہ میں جاری رہا پھر ختم ہو گیا۔ افریقہ کے

مغرب کی جانب اندلس میں بھی قدیم زمانہ میں قدرے اس کی اشاعت ہوئی تھی۔ نیز مقدسی، احسن التقایم میں لکھتے ہیں ”جزیرہ سسلی کے رہنے والے حنفی تھے۔“ مقدسی کا یہ بیان بھی ہے کہ انہوں نے بعض اہل مغرب سے پوچھا۔ ”حنفی مذہب تمہاری طرف کیوں نہ پہنچا حالانکہ تمہیں کبھی عراق جانے کا اتفاق نہیں ہوا۔“ انہوں نے بتایا جب وہب بن وہب، امام مالک سے علوم دینیہ حاصل کر کے آئے تو اسد بن عبد اللہ نے اپنے مرتبہ اور وقار کی بنا پر ان سے اخذِ علم کرنے میں عار سمجھی اور امام مالک سے تفصیلِ علم کے لیے مدینہ آئے۔ امام مالک ان دنوں بیمار تھے۔ جب کافی مدت مدینہ میں اقامت گزریں رہے تو امام مالک نے منسوباً ابن وہب کے پاس جابیئے میں لے اپنا علم اس کے سپرد کر دیا ہے۔ تمہیں زحمت سفر گوارا کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسد پر یہ بات بڑی گراں گزری۔ لوگوں سے پوچھا کہ دینی علم میں کسی اور کو بھی یہ مقام حاصل ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ وہب بن امام ابو حنیفہ کا نو جوان شاگرد جس کو محمد بن حسنؒ کہتے ہیں۔ ان کے پاس جابیئے۔ اسد امام محمدؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ امام محمدؒ نے بڑی توجہ و رغبت سے پڑھانا شروع کیا۔ اور ان میں ذہانت و فطانت اور شوقِ علم کے آثار ملاحظہ کئے۔ جب کافی پڑھ چکے اور من مانی مراد پائی تو امام محمدؒ نے انہیں واپس مغرب بھیج دیا۔

جب اسد مغرب پہنچے تو نو جوان آپ کے یہاں آنے جابیئے لگے۔ اسد سے فقہی فروعات سن کر وہ مجاہدیت ہو گئے اور ان سے ایسے ایسے علمی نکات اور مسائل سننے میں آئے جن سے ابن وہب بالکل آگاہ نہ تھے۔ لہذا تعداد لوگوں نے ان سے کتاب ملہ الدبیاج ص ۱۲۔ ملہ علامہ محقق احمد تیمور پاشا مرحوم، مقدسی کی اس خبر پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہی شخص نے امام مالکؒ کے ملاذہ میں وہب بن وہب کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ عبد اللہ بن وہب نے آپ سے استفادہ کیا تھا مگر وہ مغرب کی طرف نہیں گئے۔ بلکہ مصر کے رہنے والے تھے اور وہیں وفات پائی۔ اسد بن عبد اللہ کی جگہ ابو عبد اللہ صحیح ہے، اس سے مراد اسد بن فرات ابو عبد اللہ ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن وہب سے مراد عبد اللہ ہے۔ ابن فرات کی ملاقات ان سے مصر میں ہوئی ہوگی نہ کہ مغرب میں (مصنف)

علم و ادب کیا اور اس طرح حنفی فقہ نے مغرب میں فروغ پایا۔

پھر میں نے پوچھا کہ اندلس میں حنفی مذہب کیوں کثرتِ اشاعت پذیر نہ ہو سکا۔ جب کہ وہاں نشر و اشاعت کے وسائل کچھ کم نہ تھے؟

جواب میں کہا گیا کہ ایک مرتبہ دو فریقِ سلطان کے سامنے جھگڑنے لگے۔ سلطان نے پوچھا ”ابو حنیفہ کہاں کے رہنے والے تھے؟“ لوگوں نے کہا ”کوفہ کے“۔ سلطان نے پوچھا ”امام مالک کہاں اقامت گزریں تھے؟“ جواب دیا گیا ”مدینہ میں“۔ سلطان نے کہا ”عالم دارالہجرت ہمارے لیے کافی ہیں۔ دوسرے کسی کی حاجت نہیں۔ چنانچہ سلطان نے تمام حنفی علماء کو اپنے سلطنت کی حدود سے نکال دیا۔ کہنے لگا ”میں اپنی سلطنت میں دو مذہب پسند نہیں کرتا۔“

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسد بن فرات نے مغرب میں حنفی فقہ کو شائع کیا یہ مسلک اندلس میں بھی رائج ہوا۔ مگر دیر پا ثابت نہ ہو سکا۔ تاہم کے بعد حنفی مذہب مغربی ممالک میں کمزور پڑ گیا۔ اور ان ممالک میں اس کی یاد باقی نہ رہی۔

مصر میں حنفی فقہ کی اشاعت رہا مصر تو یہ خلیفہ مہدی کے عہد خلافت میں حنفی فقہ سے روشناس ہوا خلیفہ کے حکم سے اسماعیل بن الیسع کوئی مصر کے قاضی مقرر ہوئے۔ یہ امام ابو حنیفہ کی طرح اوقاف کو باطل قرار دیتے تھے۔ فقہاء مصر اس کے خلاف تھے۔ لیث بن سعد ایک مرتبہ ان کے یہاں آئے۔ اور کہا ”میں آپ کے مناظرہ کرنا چاہتا ہوں“ اسماعیل بوسے ”کس مسئلہ میں؟“ لیث کہنے لگے ”اوقاف کو باطل قرار دینے میں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء اربعہ، حضرت زبیرؓ اور دیگر صحابہؓ نے وقف کو جائز قرار دیتے تھے“ لیث بن سعد نے خلیفہ مہدی کے نام ایک خط میں تحریر کیا۔ آپ نے ہم پر ایک ایسے شخص کو وال بنا کر بھیجا ہے جو روپے پیسے کے بارے میں قابلِ اعتماد ہے مگر سنتِ رسولؐ سے دھوکہ کرتا ہے۔ یہ خط پڑھ کر مہدی نے اسماعیل کو قضا کے عہدہ سے معزول کر دیا۔

لہ الرحمة الغیشیہ بالترجمة الليثیہ درجعة الرسائل المنیریہ ص ۲۳۲

جب تک عباسی خلفاء مصر پر قابض رہے وہاں حنفی فقہ غالب رہی مگر کسی حال میں مصریوں میں حنفی فقہ کو وہ قبول عام حاصل نہ ہو سکا جو مشرقی ممالک میں تھا۔ بلکہ اہل مصر زیادہ تر شافعی مذہب سے وابستہ تھے کیونکہ امام شافعیؒ کے مصر میں عرصہ دراز تک اقامت گزری رہنے کی وجہ سے مصری لوگ شافعی مذہب سے بہت متاثر تھے یا مالکی فقہ کے گردیدہ تھے۔ کیونکہ امام مالکؒ کے جہت سے تلامذہ مثلاً ابن وہب اور ابن عبدالحکم وغیرہ مصر میں سکونت پذیر تھے۔ مصر میں حنفی قاضیوں کے علاوہ مالکی اور شافعی مسلک کے علماء بھی منصب قضا پر فائز ہوا کرتے تھے۔ گویا مصر میں فقہ کا عمدہ تینوں فقہی مکاتب خیال یعنی مالکی، شافعی اور حنفی علماء کے مابین مشترک تھا۔ کبھی ایک فرقہ کا قاضی کا تقرر ہوتا اور کبھی دوسرے کا یکے بعد دیگرے یہ فقہاء منصب قضا پر فائز ہوتے رہے جب فاطمی خلفاء، مصر کے تخت پر متمکن ہوئے تو انہوں نے شیعہ اسماعیلیہ مذہب کو سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی، پھر شیعہ میں سے بھی قاضی مقرر کئے جانے لگے۔ تاہم دوسرے فقہی مذاہب کو انہوں نے ختم نہیں کیا بلکہ وہ بھی موجود رہے اور مصر میں لوگ اپنے اپنے مسلک کے مطابق عبادات بجالاتے رہے۔ ارکان سلطنت عموماً اختلافی مسائل میں چشم پوشی سے کام لیتے تھے یہاں تک کہ وہ تمام مساجد میں، جامع ہوں یا غیر جامع باجماعت نماز تراویح کی اجازت دیتے تھے کسی فرقہ کو بغض و عداوت کی نگاہ سے نہ دیکھتے۔

مگر رواداری کے ان جذبات کے باوجود فاطمی خلفاء حنفی مذہب کو سپنے کا موقع نہ دیتے تھے کسی دوسری فقہ کے خلاف انہوں نے یہ رویہ اختیار نہ کیا۔ بلکہ بعض دفعہ انہوں نے مالکی اور شافعی قاضیوں کو خود مقرر کئے۔ مصر میں عموماً چار قاضی ہوا کرتے تھے۔ دو شیعہ میں سے اور دو سنیوں میں سے۔ ایک شیعہ قاضی اسماعیلیہ میں سے ہوتا اور دوسرا امامیہ میں سے سنی قاضیوں میں سے ایک شافعی ہوتا اور دوسرا مالکی۔

فاطمی خلفاء اس لیے حنفی فقہ کے دشمن تھے اور مذاہب اربعہ میں سے خاص طور پر اس کے خلاف ہر دَآر مارہتے تھے کہ عباسی خلفاء کا سرکاری مذہب حنفی تھا مصر میں حنفی مذہب کا فروغ زیادہ تر عباسی اثر و رسوخ کا مرہون منت تھا۔ فاطمی یہ کس طرح گوارا نہ کر

سکتے تھے کہ مصر میں عباسی پروپاگنڈا رائج ہو۔ یہی وجہ تھی کہ حنفی مذہب سے ان کو ایک طرح کی چڑھتی تھی، وہ اس کی قدر و قیمت کے گھٹانے کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کرتے تھے۔

جب مصر میں ایوبی سلطنت قائم ہوئی تو سلاطین نے شافعی اور مالکی فقہ کو از سر نو فروغ دیا۔ مالکی اور شافعی فقہ بڑھانے کے لیے مدارس قائم کئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ سلطان صلاح الدین ایوبی شافعی مسلک سے وابستہ تھے مصر لوہی میں مالکی فقہ کا رواج تھا۔ جب شام میں نور الدین شہید برسرِ اقتدار آئے۔ وہ حنفی تھے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے مناقب پر ایک کتاب بھی تصنیف کی ہے۔ انہوں نے شام میں حنفی مذہب پھیلایا۔ پھر شام سے یہ مذہب مصر پہنچا۔ اس مرتبہ یہ مذہب عوام میں پھیلا مگر اسے سرکاری حیثیت حاصل نہ ہوئی۔ قبل ازیں عباسی دور میں حنفی فقہ سرکاری مذہب کی حیثیت رکھتی تھی مگر مصر کے عوام میں مقبول نہ تھی۔

جب مصر میں حنفی فقہ مقبول عام ہوئی اور سلطان صلاح الدین کو عباسی خلافت سے روابط استوار کرنے کا خیال پیدا ہوا تو انہوں نے قاہرہ میں اخلاف کے لیے مدرسہ سیونیہ قائم کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی مذہب عام طور سے مصر لوہی میں پھیلنے لگا۔

جب نجم الدین ایوب نے مدرسہ صالحیہ قائم کیا تو اس میں امام ابوہریرہؓ کی فقہ پڑھانے کا انتظام کیا گیا۔ پھر مملوک سلاطین کے زمانہ میں ایسے مدارس بڑی کثرت سے تعمیر کئے جانے لگے۔ دونوں مملوک سلطنتوں کے زمانہ میں چار تاقی ہوا کرتے تھے، جن میں ایک حنفی ہوتا تھا۔ جب عثمانی ترک مصر پر قابض ہوئے تو سب تاقی احناف میں سے تعینات کئے جانے لگے۔ کثیر التعداد طلباء حنفی فقہ کی جانب متوجہ ہوئے اور فقہ حنفی نے اس سے بڑا فروغ پایا اور ابتدائی دور کی طرح حنفی مذہب کو پھر سرکاری سرپرستی نصیب ہوئی اور احکام و فتاویٰ اسی فقہ کی روشنی میں صادر کئے جانے لگے۔

اب ہم ملک شام اور اس کے قریب و جوار کا رخ کرتے ہیں تو حنفی فقہ اور بلاد شام | دیکھتے ہیں کہ حنفی مذہب وہاں جگہ بنا چکا تھا اور جو سلاطین کہ مصر و شام کے حاکم تھے۔ وہ جس طرح مصر میں حنفی مذہب سے سرد مہری برت رہے تھے شام میں بھی انہوں نے ایسا ہی کرنا چاہا مگر مصر کے برعکس شام میں ان کی روش کا کچھ فائدہ نہ ہوا اس لیے

کہ حنفی مذہب اہل بیانِ شام میں اشاعت پذیر ہو چکا تھا۔ اور حکومت کی پشت پناہی اور سرپرستی کا محتاج نہ تھا۔

مشرقی ممالک میں حنفی فقہ کو عروج | جہاں تک بلادِ مشرق، عراق، خراسان، سیستان اور ماوراءالنہر کا تعلق ہے اخلاف کی ان میں بڑی کثرت تھی۔ ان ممالک میں صرف شوافع ہی ان کے حریف، مقابل تھے اور کبھی کبھی ان میں رکنی بھی ہو جاتی تھی۔

مسجدوں، امراء کی مجلسوں اور عوام کی محفلوں میں حنفیوں اور شافعیوں کے مابین مجالس مناظرہ منعقد ہوتیں۔ ان مجاہدات کی بنا پر علم فقہ اور فنِ بحث و مناظرہ کو بڑا فائدہ پہنچا۔ مگر بحث و جدل سے تعصب کی روح جاگ اٹھی۔ ایک دوسرے کے خلاف لعن طعن کا بازار گرم ہوا اور آگے چل کر یہ مذہبی تعصب، فقہی تعطل و جمود کا باعث بنا۔

روسی ترکستان اور فارس | آرمینیہ، آذربائیجان، تبریز، رے اور اہواز کے رہنے والوں میں حنفی مذہب کا بڑا غلبہ رہا۔ ملک فارس میں پہلے اخلاف کی بڑی کثرت تھی۔ پھر اشاعری شیعہ کو وہاں غلبہ حاصل ہوا۔

ہندوپاک | ہندوستان میں بھی تقریباً حنفی مذہب ہی کا سکہ جاری ہے۔ شافعی مذہبی دوسرے درجہ پر ہے۔ شوافع کی تعداد ہندوستان میں ایک ملین کے قریب قریب

۱۵ برصغیر ہندوپاک کے اہل السنۃ والجماعہ میں اکثریت نہ بلاشبہ خفیہ کی رہی ہے لیکن مقدسی کی احسن التقایم سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب اہل حدیث کے حامل بھی تھوڑے بہت، قدیم سے یہاں موجود چلے آ رہے ہیں شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کے عہد میں بھی موجود تھے۔ خود شاہ صاحب بھی جہاں تک فقہیات کا تعلق ہے تقریباً مذہب اہل حدیث ہی کے داعی تھے۔ ان کے مجاہد پوتے مولانا شاہ اسماعیل شید نے ترجید خالص اور تقنیات کی حد تک مسلک اہل حدیث کی مستقل داغ بیل ڈال دی۔ چنانچہ جب سے اب تک جماعت اہل حدیث ترقی پذیر رہے اور اس کی تعداد کئی ملین تک پہنچ چکی ہے۔ شوافع پاکستان میں اگر ہونگے بھی تو بہت کم۔ البتہ ہندوستان میں ساحلِ ہند اور جنوبی ہند کے شہروں میں موجود ہیں پس سمجھنا چاہیے کہ برصغیر کے اہل سنت میں دوسرا نمبر جماعت اہل حدیث کا ہے۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۷۲)

ہے۔ باقی سب اخلاف ہیں۔ چین میں چالیس ملین سے زیادہ مسلمان بستے ہیں۔ ان میں سے اکثر حنفی مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس یہ مذہب مشرق و مغرب تک پھیل گیا۔ اس کے متبعین کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے۔ اگر حنفی فقہ میں تخریج کا دروازہ کھول دیا جائے تو اب بھی علماء اس کے قواعد سے ایسے احکام استنباط کر سکتے ہیں جو اس کائناتِ ارضی پر بسنے والے تمام بنی نوع آدم کے لیے یکساں طور پر سازگار ہوں۔

(تقریباً صفحہ ۷۶) كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي اُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا (۱۴-۲۳-۲۵)

والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات والصلوة والسلام علی سیدنا محمد و آلہ واصحابہ واتباعہ وسلم تسلیما کثیرا کثیرا۔ وانا العاجز ابو الطیب محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیا فی کان اللہ له (لاهور)

باردوم _____ ۱۹۸۱ء

ملک سنز۔ کارخانہ بازار۔ فیصل آباد (پاکستان)

مراجع ومصادر

تحقیق و تنقیح اور تعلیقات میں جن کی طرف مراجعت کی گئی

مطبعت السعاده مصر ۱۳۲۷ھ
ازالة الخفاء شاہ ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۶ھ
صدیقی بریلی ۱۲۸۶ھ
الاعتصام ابراہیم بن موسی شاطبی ۷۹۰ھ
مصطفی محمد مصر
اعلام الموقعین حافظ ابن القيم ۷۵۱ھ
منیر یہ مصر
اقامة الدلیل امام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ رفاوی کے
ساتھ کردستان علیہ مصر ۷۲۹ھ
الاتقاء فی الامتعة الثلاثة الفقہاء حافظ لیسٹ
بن عبد البر القرطبی ۷۶۳ھ
القدس قاہرہ ۱۲۵۰ھ
الانصاف فی بیان سبب الاختلاف
شاہ ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۶ھ
مجتبائی دہلی ۱۹۳۵ھ

اکام النفاض مولانا عبد الحمید ۱۳۰۴ھ
مصطفائی لکھنؤ ۱۲۹۳ھ
ابطال الاختصاص (در ضمن کتاب الام)
طبع مصر
احسان النبلاء نواب سید محمد صدیق حسن خاں ۱۳۰۷ھ
نظامی کانپور ۱۲۸۸ھ
آداب الشافعی و مناقبہ حافظ ابو محمد عبد الرحمان
ابن ابی حاتم ۲۲۷ھ السعاده مصر ۱۳۷۲ھ
احکام القرآن ابو محمد بن عبد اللہ ابن العزیزی
مالکی ۵۲۲ھ طبع جدید مصر ۱۳۷۶ھ
الاحکام فی اصول الاحکام علی بن محمد الامدی ۵۸۲ھ
مطبعت المعارف مصر ۱۳۳۲ھ
الاحکام فی اصول الاحکام حافظ علی بن محمد
ابن حزم ۴۵۶ھ مطبعت السعاده مصر ۱۳۳۷ھ
ارشاد الفقہول امام محمد بن علی الشوکانی ۱۲۵۰ھ

ایضاح الدلالة امام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ
 (در مجموعۃ الرسائل النیربہ ج ۲) منیر بہر ۷۲۲ھ
 ایضاح المکتون فی الذیل علی کشف الظنون
 اسماعیل پاشا مطبعة البیتبول ۷۲۲ھ
 ۱۹۳۵ء
 حاجی خراج موطا قاضی ابوالولید حاجی ۷۲۲ھ
 مطبعة السعادة مصر ۷۲۲ھ
 بدایۃ المجتہد علامہ ابن رشد ۵۹۵ھ مصر
 البدایہ والنہایہ حافظ اسماعیل ابن کثیر ۷۲۲ھ
 مطبعة السعادة مصر ۷۲۲ھ
 ۱۳۵۱ھ
 بستان المحدثین شاہ عبدالعزیز ۷۲۹ھ
 بلوغ المرام حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
 تانیب الخطیب محمد زابد کوشی ۷۲۹ھ
 تاریخ بغداد حافظ احمد بن علی الخطیب البخاری ۷۲۹ھ
 مطبعة السعادة مصر ۷۲۹ھ
 تاریخ التشریح الاسلامی علامہ محمد الحنفی مرحوم مصر
 تاریخ الجہد والمجتہد جمال الدین قاسمی ۷۲۲ھ
 المنار مصر ۷۲۲ھ
 تاریخ الخلفاء حافظ عبدالرحمن سیوطی ۹۱۱ھ مکتبائی دہلی
 تبیین الصغیر حافظ عبدالرحمن سیوطی ۹۱۱ھ
 (مطبوعہ مکتب سائل نسو) دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۷۲۲ھ
 تقریب (مقن تدریب الرازی) امام نووی
 تدریب الرازی حافظ سیوطی ۹۱۱ھ طبع جدیدہ ۱۹۵۹ء
 تجلیل المنقہ حافظ ابن حجر عسقلانی ۷۲۲ھ

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۷۲۲ھ
 تفسیر ابن کثیر حافظ ابن کثیر ۷۲۲ھ المنار مصر ۷۲۲ھ
 تفسیر جامع البیان امام محمد بن جریر الطبری ۷۲۲ھ
 طبع جدیدہ مصطفی البابی ۷۲۲ھ
 ۱۹۵۳ء
 تفسیر کثافات محمود بن عزرا مختصری ۵۲۸ھ
 بولاق مصر ۷۲۲ھ
 تفسیر مظہری قاضی شہادۃ اللہ بانی تہ ۷۲۲ھ دہلی
 التقیات اللہیہ شاہ ولی اللہ ۷۲۲ھ
 مدینہ مجتہد (ہند) ۷۲۲ھ
 ۱۹۳۴ء
 تلخیص المجیر حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
 انصاری دہلی ۷۲۲ھ
 تنقیح الرواۃ فی تخریج احادیث مشکوٰۃ
 مولانا احمد حسن دہلوی ۷۲۲ھ انصاری دہلی ۷۲۲ھ
 توجیہ النظر علامہ طاهر الجزاری ۷۲۲ھ
 جمالیہ مصر ۷۲۲ھ
 ۱۹۱۰ء
 تہذیب تاریخ دمشق عبدالقادر بن احمد بولاق
 مطبعة الروضة الشام ۷۲۲ھ
 تہذیب التہذیب حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی
 دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۷۲۲ھ
 جامع بیان العلم وفضلہ ابن عبد البر ۷۲۲ھ منیر بہر مصر
 جامع ترمذی امام ترمذی ۷۲۲ھ مکتبائی دہلی
 جامع العلوم ورسوم العلماء عبد النبی احمد بخاری ۷۲۲ھ
 ۱۹۵۳ء
 دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۷۲۲ھ

جامع مسانید امام اعظم محمد بن محمد و خاندانی ۲۶۵ھ
 دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۲ھ
 الجواهر المفضیة عبد القادر بن احمد القرشی ۴۴۵ھ
 دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۲ھ
 حجة الله البالغة شاه ولی اللہ دہلوی ۴۴۵ھ منیر میسر ۱۳۵۲ھ
 حیات امام احمد بن حنبل اردو محمد الوزیر
 المكتبة السلفية لاہور ۱۳۶۶ھ
 ۱۹۵۶ھ
 حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ محمد الوزیر
 المكتبة السلفية لاہور ۱۳۸۱ھ
 ۱۹۶۱ھ
 الديباج المذهب ابراہیم بن علی ابن فرحون
 مکی ۴۹۹ھ مصر ۱۲۵۱ھ
 ذیل الجواهر المفضیة ملا علی قاری ۱۰۱۲ھ
 راجع الجواهر المفضیة کے آخر میں
 الرحمة الغنیة بالترجمة العیسیٰ حافظ بن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
 در ضمن مجموعۃ الرسائل المنیریہ منیر میسر ۱۳۲۲ھ
 الرسالة امام محمد بن ادیس ۲۰۳ھ
 مصطفی البابی مصر ۱۳۵۵ھ
 رسائل خلق افعال العباد حضرت امام بخاری ۲۵۶ھ
 رد مجموعہ اعلام اہل العصر انصاری دہلی ۱۳۰۲ھ
 دفع الملام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ
 رد ضمن مجموعہ رسائل صغری
 الروض الباسم محمد بن ابراہیم بیانی ۸۴۲ھ منیر میسر
 روشنة الناظر سونق ابن قدامندقی ۲۲۲ھ سلفیہ مصر ۱۳۲۲ھ

تراو العاد حافظ ابن قیم المطبعة المصرية ۱۳۴۴ھ
 ۱۹۲۸ھ
 زرقانی شرح موطا محمد زرقانی ۱۱۲۲ھ
 المطبعة السعادية مصر ۱۳۳۱ھ
 سہار شرح الشرح الرقابہ مولانا محمد عبد الحی کھنوی ۱۳۰۷ھ
 مصطفیٰ لکھنؤ ۱۳۰۸ھ
 سنن ابن ماجہ امام محمد بن یزید ۲۴۲ھ مصر ۱۳۲۹ھ
 سنن البوداؤد امام البوداؤد ۲۴۵ھ دعون البودد
 کے ساتھ مطبوع انصاری دہلی ۱۳۲۲ھ
 سنن بیہقی حافظ ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی ۲۵۸ھ
 دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ
 سنن دارقطنی حافظ علی بن عمر دارقطنی ۳۵۸ھ
 انصاری دہلی ۱۳۱۰ھ
 سنن نسائی امام احمد بن شعیب نسائی ۳۰۳ھ
 المكتبة السلفية لاہور ۱۳۶۶ھ
 ۱۹۵۶ھ
 سیرۃ النعمان مولانا شبلی ۱۹۱۴ھ
 محتبائی دہلی ۱۹۱۲ھ
 "الشافعی" محمد الوزیر مطبوعہ احمد خیر ۱۳۶۶ھ
 ۱۹۴۸ھ
 شرح تفتیح الفصول احمد قرآنی ۶۸۲ھ خیر میسر ۱۳۰۶ھ
 شرح الجامع الصغیر عبدالرؤف منادی ۲۰۱ھ مصر ۱۳۵۶ھ
 شرح خمین حافظ ابن رجب ۶۹۵ھ امرتسر ہند
 شرح الطحاوی فی العقیدة السلفية ابن العز الحنفی
 مطبعة سلفية مصر ۱۳۳۹ھ
 شرح عقیدہ سفارینی محمد بن احمد سفارینی شبلی ۱۱۸۵ھ

المنار مصر ۱۳۲۳ھ

شرح العمدة ابن دقيق العيد ۷۰۲ھ

منیر مصر ۱۳۲۲ھ

شرح نقد الکبر ملا علی قاری حنفی ۱۰۴ھ

مجتبائی دہلی ۱۳۴۸ھ

شرح معانی الآثار امام طحاوی ۳۲۱ھ مصطفائی ہند ۱۳۰۱ھ

شرح وقایہ عبید اللہ بن مسعود ۴۶۰ھ لاہور ۱۳۳۲ھ

مختار مذہب اہل الدینہ امام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ بغداد

صحیح بخاری امام محمد بن اسماعیل البخاری ۲۵۶ھ

اصح المطابع دہلی

صحیح مسلم امام مسلم ۲۶۱ھ اصح المطابع دہلی ۱۳۳۸ھ

الصواعق المرسلہ ابن القيم ۷۴۱ھ المطبعة السلفیہ مصر

نسخی الاسلام احمد امین مصری مصر

طبقات الشافعیۃ الکبریٰ عبد الوہاب بن علی السبکی

۷۷۱ھ حسینیہ مصر ۱۳۲۲ھ

نظم الاسلام احمد امین مصری مصر

عقائد الخید فی احکام الاجتهاد والتقلید شاہ ولی اللہ

دہلوی ۷۶۱ھ مجتبائی دہلی ۱۳۴۷ھ

یعنی شرح بخاری محمود بن احمد عینی ۸۵۵ھ

بولاق مصر

غایۃ الامانی ابو المعالی السلاوی الشافعی

طبع مصر تاریخ تصنیف ۱۳۲۵ھ

فتاویٰ ابن تیمیہ کردستان علیہ مصر ۱۳۲۹ھ

فتاویٰ عزیز یہ شاہ عبدالعزیز ۱۲۳۵ھ مجتبائی دہلی ۱۳۱۱ھ

فتح الباری شرح صحیح بخاری ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ

انصاری دہلی ۱۳۰۳ھ

فتح المغیث حافظ سخاوی ۹۰۲ھ انوار محمدی کھنوی ۱۳۰۳ھ

فجر الاسلام احمد امین مصری مصر

الفرق بین الفرق امام عبدالقادر بغدادی ۲۹۹ھ

مصر ۱۳۲۸ھ

فواخ الرحمت شرح علم القبوت ملا عبدالحی بن نظام الدین

بحر العلوم ۱۲۳۵ھ نوکثر کھنوی ۱۲۹۵ھ

الفوائد البسیہ فی طبقات الحنفیہ مولانا محمد عبدالحی

کھنوی ۱۳۰۷ھ یوسفی کھنوی ۱۳۱۱ھ

الفہرست ابن النذیم محمد بن اسحاق بغدادی حنائیہ مصر ۱۳۰۹ھ

فیض الباری مولانا الرشاد ۱۲۵۴ھ مجازی قاہرہ ۱۳۵۴ھ

قرۃ العینین شاہ ولی اللہ ۱۱۹۶ھ مجتبائی دہلی ۱۳۱۱ھ

قمر الانوار حاشیہ نور الانوار مولانا عبدالمجید کھنوی ۱۲۸۵ھ

قواعد الاصول صفی الدین عبدالمومن بن عبدالحق ضبلی ۷۲۹ھ

(در مجموعہ متون اصولیہ) طبع دمشق

کتاب الآثار امام محمد لاہور ۱۳۲۶ھ

کتاب الاسماء والصفات احمد بن الحسن البیہقی ۲۵۸ھ

انوار احمدی الہ آباد ۱۳۱۲ھ

کتاب الام امام شافعی ۲۰۴ھ بلاق مصر ۱۳۲۶ھ

کتاب الانتصار والرد علی ابن الرازی ومقدمہ

عبد الرحیم بن محمد الخياط ۳۰۳ھ

کتاب الخراج امام البرلیست سلفیہ مصر ۱۳۵۲ھ

کشف الاسرار شرح اصول یزدوی عبدالعزیز بخاری

حنفی ۳۰ھ استاد ۱۳۰۴ھ

کشف الظنون حاجی خلیفہ مصطفیٰ ابن عبداللہ ۱۰۶ھ

استنبول ۱۳۶۰ھ

المکفای فی علم الروایہ حافظ احمد بن علی الخطیب ۲۶۲ھ

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۵۰ھ

لسان الیزان حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ

"الک" محمد الوزیرہ مطبع احمد مخیر ۱۹۵۲ھ

مجلد معارف اعظم گڑھ ہند

مجمع بحار الانوار علامہ محمد طاہر فتنی ۹۸۶ھ

نو کشتور لکھنؤ ۱۲۸۳ھ

مجمع الزوائد حافظ نور الدین علی المیشی ۸۰۰ھ

القذسی ۱۳۵۲ھ

مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ مطبعہ قمیمہ بنی ۱۳۲۷ھ

مجموعہ رسائل خمس مولانا عبدالحی لکھنؤ ۱۳۰۳ھ

مجموعہ رسائل صغریٰ امام ابن تیمیہ طبع مصر

مجموعہ الرسائل والمسائل امام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ

النار مصر

الحلی حافظ علی بن احمد بن حزم ۵۵۶ھ

منیرہ مصر ۱۳۳۰ھ

المدونہ فی مذہب الامام مالک خیرہ مصر ۱۳۲۷ھ

المذاهب الاسلامیہ محمد الوزیرہ مطبعہ نموز جبرہ مصر

مروج الذہب البرہان علی بن الجین السودی ۲۷۷ھ

مطبعہ بیہ مصر ۱۳۲۶ھ

مسند امام احمد امام احمد بن محمد بن حنبل ۲۴۱ھ

دار المعارف مصر تحقیق احمد شاکر

مشکوٰۃ المصابیح محمد بن عبداللہ الخطیب اصحاب المطابع دہلی

مصنفی شرح موطا شاہ ولی اللہ ۱۱۰ھ

دہلی ۱۳۲۷ھ

معالم السنن محمد بن محمد الخطابی ۳۸۸ھ

مطبعہ علمیہ حلب ۱۳۵۱ھ

المعقرون المختصر لوست حنفی دائرة المعارف ۱۳۶۲ھ

معرفۃ علوم الحدیث امام حاکم محمد بن عبداللہ ۴۰۵ھ

طبع مصر ۱۹۳۷ھ

المغنی عبداللہ بن احمد ابن قدامہ مقدسی ۲۳۰ھ

المنار مصر ۱۳۳۸ھ

مفتاح السعاده طاش کبری زاوہ ۹۲۲ھ

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ

المقام الحسد محمد بن عبدالرحمان سخاوی ۹۰۲ھ

مصر ۱۳۷۵ھ

۱۹۵۶ھ

مقالات الاسلامیین البرہان اشقری ۲۳۰ھ

النقیۃ المصریہ ۱۳۶۹ھ

المقدمات المحملات محمد بن احمد ابن رشد الحفید ۵۹۵ھ

مطبعہ خیرہ مصر ۱۳۲۲ھ

مقدمہ ابن خلدون عبدالرحمان ابن خلدون ۸۸ھ

ازہریہ مصر ۲۳۸ھ
۱۱۹۳ھ

مقدمہ ابن الصلاح حافظ ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن

۲۲۲ھ مطبوعہ قیم
۱۲۳۲ھ

بمبئی ۱۳۵۴ھ

المسل الخلل محمد بن عبد الکریم شہرستانی ۵۷۸ھ

مطبوعہ حجازی القاہرہ ۲۶۸ھ
۱۱۹۳ھ

مناقب الامام ابی حنیفہ الموفق المکی ۵۶۸ھ مدارۃ العار جید آباد کن

مناقب الامام ابی حنیفہ ابن البرزلی ۸۴ھ

المنتقى امام عبدالسلام ابن تیمیہ ۶۵۳ھ

رحمانیہ مصر ۱۳۵۰ھ
۱۱۹۳ھ

مہاج السنہ امام ابن تیمیہ ۶۷۸ھ

برلاق مصر ۱۳۲۲ھ

المواقفات ابراہیم بن موسی شاطبی ۷۹۰ھ

تجاریہ مصر

موافقت صحیح النقول لمرئج المعقول

(مہاج السنہ کے حاشیہ پر)

موطا امام مالک بن انس ۱۷۹ھ

مجتبائی دہلی ۱۳۰۷ھ

میزان الاعتدال حافظ ابو عبداللہ محمد بن احمد

فرہنی ۷۴۰ھ مطبوعہ السعاده

مصر ۱۳۲۵ھ

النافع الکبیر من بطالع الجامع الصغیر مولانا

محمد عبدالحی ۱۲۰۷ھ (در مجموعہ رسائل) طبع کھنؤ

نصب الراية حافظ عبداللہ بن یوسف زلیخہ ۷۶۱ھ

طبع جدید مصر ۱۳۵۴ھ

نسخ البلاغ شریف رحنی موسی ۷۰۷ھ

مطبوعہ الاستقامتہ مصر

نبراس شرح شرح عقائد علامہ عبدالعزیز قرہاری

ملتان قبل ۱۲۳۰ھ ہاشمی میرٹھ ۱۳۱۳ھ

نیل الاوطار محمد بن علی شوکانی ۱۲۵۰ھ

المنیرہ مصر ۱۳۲۲ھ

وفیات الاعیان (تاریخ ابن خلکان) احمد بن

خلکان ۶۸۱ھ مینئہ مصر ۱۳۱۰ھ

www.KitaboSunnat.com واحد تقسیم کار

