

حیات امام ابن قیم

سوانح حیات تاریخی احوال، افکار اور مجتہدانہ خیالات

آٹھویں صدی کے مشہور عالم، امام ابن قیم کے شاگرد رشید اور رفیق، حافظ ابن قیم الجوزیہ کی سوانح عمری اور فقہ، عقائد اور تصوف پر ان کے بیش بہا، افکار کا مجموعہ، وہ گراں قدر کتاب جس کی تصنیف پر جامعہ القاہرہ مصر نے مصنف کو اسلامیات کی اعلیٰ ترین سند عطا کی!

تصنیف

عبدیم عبد السلام شرف الدین

استاد جامعہ القاہرہ

ترجمہ

حافظ سید سید محمد رشید اکرم نے

لیکچرار شعبہ عربی کراچی یونیورسٹی

نفس کی دینی

بلاس اسٹریٹ — کراچی

قیمت: - بارہ روپیہ جلد

جدہ حق طبعیت و اشاعت

بجق چہدري محمد اقبال سليم گاہندی

مالک نقیب اکیڈمی و مسعود پیشنگ اڈس۔ کراچی

محفوظ ہے!

فون نمبر ۳۲۹۵۶

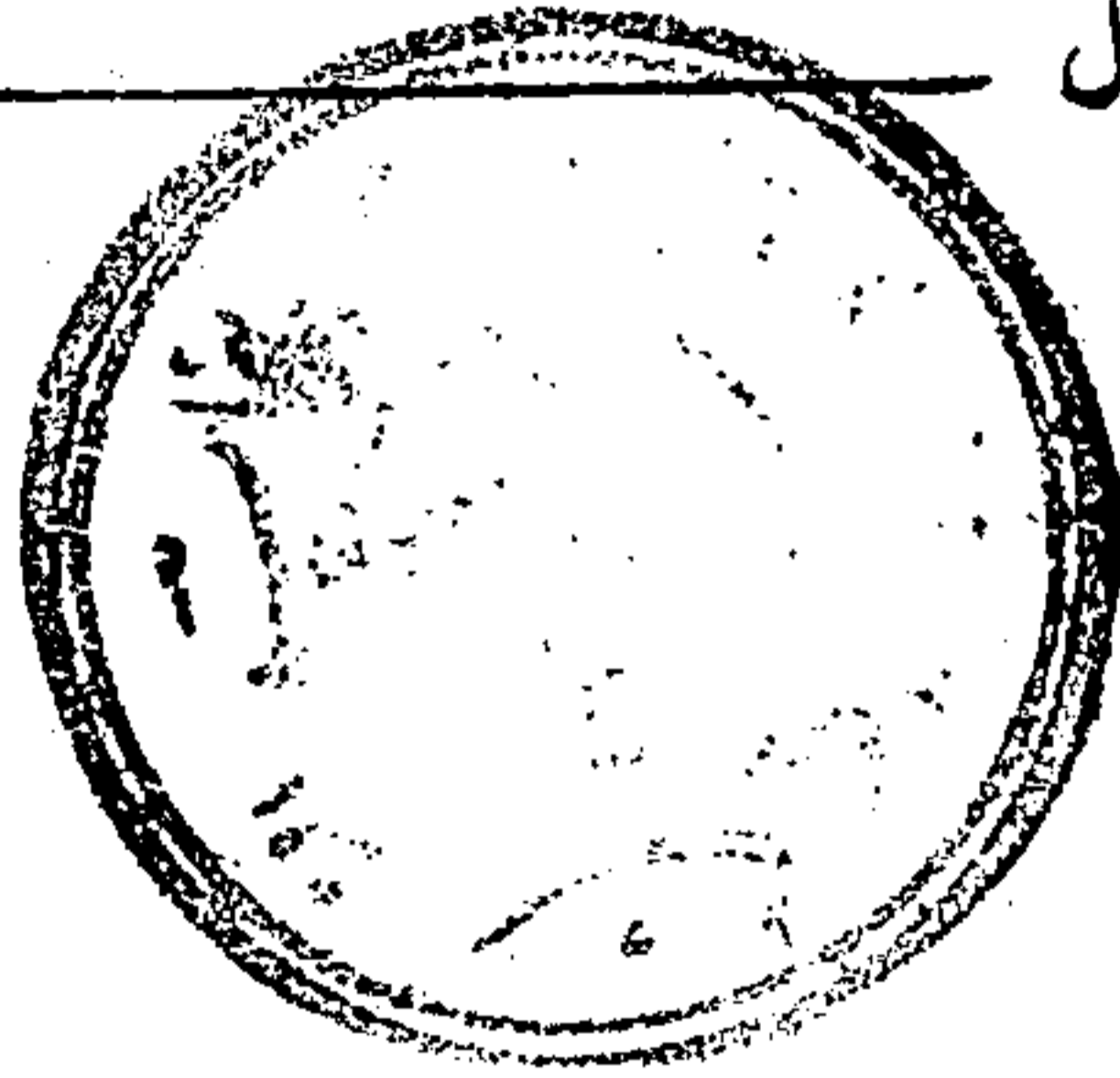
۲۹۷۵۹۹۲۴
۱۲۷۱۷

۱۱۳۱۱

۱۱۳۱۱

۱۹۶۳ء

طبع اول



مطبوعہ: انٹرنیشنل پریس۔ کراچی

امام ابن قیم الجوزیہ

از: محمد اقبال سلیم گاہنڈری

امام ابن قیم الجوزیہ (۶۹۱ھ تا ۷۵۱ھ) شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ کے شاگرد و رشید اور مورخ کبیر علامہ ابن کثیر کے باعث فخر استاد تھے۔ یہ اپنے وقت ہی کے نہیں بلکہ تاریخ علم و فضل کے نمایاں ترین عالم، متکلم، فقیہ اور فلسفی تھے، خدائے بزرگ و برتر نے انھیں شیخ الاسلام ابن تیمیہ جیسا استاد عطا کیا، وہ ابن تیمیہ جو اپنے وقت کا سب سے بڑا عالم، سب سے بڑا مجاہد اور سپاہی، سب سے زیادہ متقی، پرہیزگار اور صاحب عرفان ایک کامل شخص تھا۔ اہل نظر کی یہ رائے ہے کہ امام ابن تیمیہ آٹھویں صدی ہجری کے مجدد تھے جن میں باری تعالیٰ نے ہر قسم کی صلاحیتیں علوم اور زہد و اتقاء سب کچھ جمع کر دیا تھا،

”اور خدائے بزرگ و برتر کیلئے یہ کیا مشکلے کام

چھے کہ ایک ہی شخص میں ساری خوبیاں جمع کر دے“

امام ابن قیم الجوزیہ امام ابن تیمیہ کے ارشد ترین شاگرد تھے اور اس درجہ وابستہ کہ ساری عمر ان کے ساتھ وابستہ رہے، حد تو یہ ہے کہ جیل میں بھی بڑی مدت تک ان کے رفیق رہے۔ امام ابن قیم الجوزیہ ایک جلیل القدر عالم اور بہت بڑے نامور مصنف ہیں۔ انھیں ابن تیمیہ صغیر کہا جاتا تھا، انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں جو ان کی بالغ نظری اور وسعت علم و فضل کی جیتی جاگتی شہادتیں ہیں، یوں تو امام ابن قیم کی ساری ہی تصانیف مقبول و معروف ہیں لیکن ان میں سے ان کی دو چار کتابیں بہت مشہور ہیں اور اہل علم کی نظر میں ایک خاص مقام رکھتی ہیں، مثلاً زاد المعاد فی ہدی خیر العباد جس کا اردو ترجمہ اس خادم

نے چار ضخیم جلدوں میں ابھی حال ہی میں شائع کیا ہے جو سیرت نبوی پر ایک معرکہ اللہ کتاب ہے اور اہل علم ہر زمانہ میں اس سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔ اسی طرح ان کی کتاب اعلام الموقعین، مدارج السالکین، اور کتاب الروح وغیرہ تقریباً سات سو سال سے ہر قوم اور ہر ملک میں متداول اور مقبول کتابیں سمجھی جاتی ہیں!

یہ کتاب جس کا اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے مصر کے جواں سال عالم عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین ایم اے کی مساعی تحقیق اور زور قلم کا ایک اعلیٰ ترین نمونہ ہے جناب عبدالعظیم صاحب نے کلیہ دارالعلوم جامعہ القاہرہ میں اسے بطور مقالہ امتحان ایم اے پیش کیا تھا، اور چوٹی کے اساتذہ نے طویل بحث و تخیص کے بعد اس مقالہ پر جناب عبدالعظیم صاحب کو ایم اے کی ڈگری دی تھی، یہ مقالہ جدید ترین اصول تحقیقات علمیہ کے بموجب بہترین مقالہ ہے۔ اور فاضل مصنف کی ان تھک مساعی تحقیق کا قابل قدر نتیجہ ہے۔ اس میں فاضل مصنف نے امام ابن قیم الجوزیہ کی شخصیت، تاریخی پس منظر، اس عہد کے سیاسی و علمی حالات اور ان کے علمی و ادبی کارناموں پر بڑی تفصیل کے ساتھ اور نہایت ہی مفید طریقہ پر بحث کی ہے، اس طرح یہ کتاب کسی شخص کی سوانح عمری نہیں بلکہ اس عہد کی مکمل فکری تاریخ ہو گئی ہے۔

نفیس اکیڈمی کو یہ فخر حاصل ہے کہ وہ اردو زبان میں ایسے جدید و قدیم خزائن کو منتقل کرنے کی مسلسل کوششیں کر رہی ہے۔ اور یہ تحقیقات مطبوعات نفیس اکیڈمی کی نہرت پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہی روشن ہو جاتی ہے۔

اردو ترجمہ جناب حافظ سید رشید احمد صاحب ارشد ایم اے نے کیا ہے جو جامعہ کراچی کے ایک ممتاز استاد اور اردو زبان کے مشہور صاحب قلم ہیں، ان کی ترجمہ کی ہوئی متعدد کتابیں شائع ہو کر مقبولیت کا مقام حاصل کر چکی ہیں۔ ترجمہ استہانی خوبیوں کے ساتھ شگفتہ اور سلیس زبان میں کیا گیا ہے جو فاضل مترجم کی قدرت قلم پر شاہد ہے۔

ہماری دعا ہے کہ لوگ اس ترجمہ سے پوری طرح استفادہ کریں، اور بیش از بیش فائدہ حاصل کریں، تاکہ ہماری مساعی قبولیت عامہ کا اعزاز حاصل کر سکیں۔

وَمَا وَفَّقِيَ إِلَّا بِاللَّهِ

مقدمہ مترجم

(ازحافظ سید رشید احمد ارشد ایم اے لیکچورر شعبہ عربی کراچی یونیورسٹی)

حافظ ابن القیم پر مندرجہ ذیل کتاب مصر کے نوجوان محقق عالم جناب عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین کی کتاب "ابن القیم الجوزیہ" کا با محاورہ اور سلیس اردو ترجمہ ہے۔ صاحب موصوف دارالعلوم قاہرہ یونیورسٹی کے محقق عالم ہیں۔ آپ فضیلت مآب شیخ محمد زفزاف پروفیسر اسلامیات، قاہرہ یونیورسٹی کے تلمیذ خاص ہیں۔ نیز مشہور مصنف و محقق اور شہرہ آفاق مصری عالم شیخ محمد ابو زہرہ کے شاگرد رشید ہیں۔ یہ وہی شیخ محمد ابو زہرہ ہیں جن کی عالمانہ تصانیف کے تراجم اردو زبان میں شائع ہو چکے ہیں۔ چنانچہ ائمہ اربعہ پر آپ کی قابل قدر عالمانہ تصانیف کے تراجم کے علاوہ آپ کی مشہور کتاب ابن تیمیہ کا ترجمہ بھی اردو زبان میں ہو چکا تھا۔ مگر حافظ ابن القیم کی سوانح حیات اور ان کے علمی کارناموں پر کوئی معمولی کتاب بھی اردو زبان میں موجود نہ تھی۔ حالانکہ امام ابن تیمیہ کے سوانح حیات اور ان کے علمی اور اسلامی کارناموں پر متعدد قابل قدر کتب شائع ہو چکی ہیں لیکن ان کے جانشین اور شاگرد رشید حافظ ابن القیم پر نہ صرف اردو زبان میں بلکہ مشرقی اور مغربی زبانوں میں بھی کوئی مستقل کتاب موجود نہ تھی۔ ان کے ذاتی حالات بھی قدیم تذکروں میں بہت کم ملتے ہیں اس لئے مؤلف موصوف نے عربی زبان میں حافظ ابن القیم پر یہ ضخیم کتاب لکھ کر اسلامی علوم میں قابل قدر اضافہ کیا ہے۔

یہ کتاب دراصل آپ کا وہ تحقیقاتی مقالہ ہے جو آپ نے دارالعلوم قاہرہ یونیورسٹی سے ایم اے کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے پیش کیا تھا اس مقالہ پر غور و خوض کرنے کے لئے قاہرہ یونیورسٹی کے ماہرین علوم اسلامیہ کا ایک بورڈ مقرر ہوا تھا۔ چنانچہ مصر کے ان محقق عالموں اور پروفیسروں نے اس مقالہ کو بہت پسند کیا اور مؤلف کی علمی تحقیقات کا اعتراف کرتے ہوئے انہیں ڈگری عنایت کی۔ بعد میں اسی تحقیقاتی مقالہ کو مکتبہ تحقیقات مصر نے ۱۳۶۶ھ مطابق ۱۹۵۶ء میں زلیور طبع سے آراستہ کر کے شائع کیا۔

اس کتاب کا پیش لفظ مؤلف کے استاد شیخ محمد زفزاف نے تحریر کیا ہے اس کے بعد مؤلف کا مقدمہ ہے۔ بعد ازاں آپ نے ابن القیم کے عہد کا پس منظر پیش کیا ہے اور ملوک سلاطین کے عہد میں مصر و شام کے مختصر سیاسی حالات بیان کئے ہیں تاکہ اس وقت کا ماحول سمجھ میں آسکے۔ آپ نے اس دور کی علمی ترقی کا مختصر خاکہ بھی بیان کیا ہے اس کے ساتھ ساتھ اس عہد کی ذہنی، معاشرتی اور مذہبی کشمکش کو واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ تاکہ قارئین کرام کو یہ معلوم ہو سکے کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد حافظ ابن القیم نے کن حالات کے تحت کام کیا نیز انہوں نے وقت کے حالات کے مطابق کن مقاصد کو پیش نظر رکھا اور وہ آخر کار اپنے مقاصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے؟ امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم اپنے زمانے کے مجددین میں سے تھے۔ ان حضرات نے اسلامی معاشرہ کی اصلاح کے لئے اپنی زندگی وقف کر رکھی تھی انہوں نے مسلمانوں کی اصلاح

کے لئے جو قابل قدر کارنامے انجام دئے، ان کی تفصیل اس کتاب میں ملے گی۔

ہمیں جس قدر تفصیل کے ساتھ امام ابن تیمیہ کے حالات ملتے ہیں، اسی قدر اختصار اور کمی کے ساتھ ان کے لائق شاگرد حافظ ابن القیم کے حالات تذکروں میں پائے جاتے ہیں بلکہ قدیم تذکروں میں ان کے ذاتی حالات بہت ہی کم بیان کئے گئے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے معاصرین نے ان کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ تعجب یہ ہے کہ ان کے حامی دوستوں اور شاگردوں نے بھی ان کی علمی فضیلت کا اعتراف کرنے کے باوجود ان کے ذاتی حالات بہت کم لکھے ہیں۔ اس لئے مؤلف کتاب کو آپ کے حالات فراہم کرنے میں بڑی دقت پیش آئی۔ خود حافظ ابن القیم نے اپنے اُستاد کے حالات اور ان کے علمی کارناموں اور مباحث کی توضیح و بیان میں انتہائی کوشش صرف کی مگر خود اپنے ذاتی حالات و مشاغل کی تفصیل بیان کرنے سے گریز کیا حالانکہ ان کے معاصر اور پیش رو علماء اپنی تصانیف میں تفصیل کے ساتھ اپنے حالات لکھا کرتے تھے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا۔

ذاتی حالات کی کمی کی ایک وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ حافظ ابن القیم کی زندگی اپنے اُستاد کی طرح ہنگامہ خیز نہ تھی آپ کے زمانے میں ملک کے داخلی اور خارجی حالات پر سکون ہو گئے تھے اس لئے آپ خاموش اور پرسکون زندگی گزارتے رہے اور تعلیم و تصنیف کے ذریعے اپنے اُستاد کے مشن کی تکمیل کرتے رہے۔ اس زمانے میں مذہبی مباحثوں کی شدت بھی کم ہو گئی تھی اس لئے آپ مخالفوں کا جواب تشدد کے بجائے مستحکم، معقول اور متوازن دلائل سے دیتے رہے۔ چونکہ آپ کے مزاج میں سکون و توازن تھا اس لئے حریفوں کے ساتھ آپ کے وہ ہنگامے نہیں ہوئے جن کا ذکر بیان کرنے کے قابل ہوتا کیونکہ اس زمانے کے تذکرہ نگار اور مؤرخین صرف ہنگامہ خیز واقعات قلمبند کیا کرتے تھے اور معمولی واقعات کو نظر انداز کرتے تھے چونکہ آپ ملکی معاملات اور اندرونی سیاست سے الگ تھلگ رہے اس لئے تذکرہ نگاروں اور مؤرخوں کو آپ کی زندگی میں غیر معمولی واقعات نہیں ملے اسی لئے انھوں نے آپ کے ذاتی حالات بیان کرنے میں اختصار سے کام لیا۔

آپ کے دور میں ہنگاموں کی کمی کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ امام ابن تیمیہ کے عہد کے مخالفانہ ہنگامے اب سرد ہو چکے تھے اور ان دونوں حضرات کے خلوص و صداقت کی بدولت اہل علم اور عوام دونوں اسلام کے صحیح اصولوں سے واقف ہو گئے تھے اور وہ اسلام کے "صراطِ مستقیم" پر گامزن ہونے لگے تھے۔ اس لئے آپ کے دور میں اس بات کی ضرورت تھی کہ لوگوں کی معقول اور مستحکم دلائل کے ذریعے اصلاح کی جائے۔ لہذا حافظ ابن القیم خاموشی کے ساتھ تصنیف و تالیف اور تعلیم و تبلیغ میں مشغول رہے، ان کی خاموش زندگی میں "سنسنی خیز" واقعات کی کثرت نہ تھی اس لئے ان کے ذاتی حالات کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔

ہم نے اپنی انتہائی کوشش صرف کی کہ ہم اصل کتاب پر مزید حالات کا اضافہ کریں مگر ہم اس میں ناکام رہے۔ البتہ ہم نے اس مقدمہ کے آخر میں حافظ ابن القیم کی جامع فہرست تصانیف اور ان کے اردو تراجم کا اضافہ ضرور کیا ہے۔

فاضل مؤلف نے ذاتی حالات کی کمی کی تلافی اس طرح کر دی ہے کہ انھوں نے آپ کے علمی اور مجتہدانہ کارناموں پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اسلامی علوم کا کوئی شعبہ نہیں چھوڑا جس میں آپ کی علمی بحثوں اور مجتہدانہ کارناموں کا تذکرہ نہ کیا ہو اس کی وجہ یہ تھی کہ حافظ ابن القیم جامع العلوم تھے، علم تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، علم کلام و عقائد اور تصوف میں ہمارے تمام رکھتے تھے یعنی مذکورہ علوم کا کوئی شعبہ ایسا نہ تھا جس میں آپ محققانہ نظر نہ رکھتے ہوں اور جس کے مسائل کو آپ محققانہ طور پر واضح کرنے پر قادر نہ ہوں۔ لہذا فاضل مؤلف نے ایسے تمام مباحث پر آپ کے خیالات و افکار کو آپ کی مختلف تصانیف سے سمیٹ کر انھیں دلکش انداز میں پیش کیا ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ ہندوستان کے علماء بہت عرصہ تک ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کے نام اور ان کی تصانیف سے ناواقف رہے،

غلط فہمیوں کی وجوہات:

بلکہ مصر و شام و عرب کے علماء بھی صحیح معنوں میں گذشتہ صدی سے ان سے متعارف ہوئے ہیں اور اب نصف صدی سے انھیں ان کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہوا ہے ورنہ خود ان کے زمانے میں ان کے بعض معاصرین اور بعد کے علماء ان پر بے سرو پا الزامات لگا کر عوام کو ان سے بدظن کرنے کی کوشش کرتے رہے، تاآنکہ ایک زمانہ ایسا بھی آیا جب ان دونوں حضرات کی اہم شخصیتیں گوشہ گمنامی میں چلی گئیں۔ غلط فہمی کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ مشہور مسلم سیاح ابن بطوطہ نے اپنے سفر دمشق کے حالات میں یہ غلط روایت نقل کی ہے کہ: ”ابن تیمیہ اور ان کے ساتھی (نعوذ باللہ) خدا کو مجسم مانتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا عرش پر اسی طرح بیٹھتا ہے جس طرح وہ بیٹھتے ہیں“

ایک صدی پیشتر خود ہمارے ملک کے علماء بھی اسی غلط فہمی کا شکار تھے اور وہ بھی اسی غلط فہمی کی بنا پر ان حضرات کی تصانیف کے مطالعے کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے تھے۔ مصر میں بھی شیخ زاہد الکوثری بھی ان حضرات کی مخالفت کرتے رہے بلکہ ان حضرات کے زمانے میں شیخ سبلی، ان کے رفقاء اور ان کے خاندان کے دیگر افراد اسی قسم کے الزامات لگا کر ان کی تردید میں مختصر رسائل لکھتے رہے۔

درحقیقت یہ الزامات سنی سنائی باتوں اور غلط فہمیوں پر مبنی تھے اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ مخالفین نے حضرات ابن تیمیہ و ابن القیم کی اصل تصانیف کا بغور مطالعہ کرنے کی تکلیف گوارا نہیں کی بلکہ سنی سنائی باتوں پر تردید و مخالفت کیا کرتے تھے۔ اب ان حضرات کی تصانیف منصفہ شہود پر آگئی ہیں اور اہل علم کی آنکھوں سے غلط فہمیوں کے پردے چاک ہو رہے ہیں لہذا ہمارے فاضل مؤلف نے بھی جا بجا ان اختلافی مباحث کی تفصیل بیان کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ حضرات ابن تیمیہ و ابن القیم کا عقائد و کلام میں وہی مسلک ہے جو اہل سنت و الجماعت کے علماء کا مسلک ہے اس لئے خدا کو مجسم اور مخلوق کے مشابہ سمجھنے کا الزام قطعی طور پر غلط ہے۔

تجرب ہے کہ حضرات ابن تیمیہ و ابن القیم پر وہ بے بنیاد الزامات لگائے گئے جن کی وہ ساری عمر تردید کرتے رہے انھوں نے فرقہ مجسمہ و مشبہہ کے خلاف مستقل رسائل لکھے اور وہ سختی کے ساتھ ایسے فرقوں کی تردید کرتے رہے مگر زمانے کی ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ ان کے معاصرین اور بعد کے علماء نے انہی الزاموں سے خود انہی کو طوٹ کیا۔

ان دونوں حضرات پر اولیاء اللہ کی مخالفت کا الزام بھی لگایا جاتا ہے حالانکہ ان دونوں حضرات کے حالات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں حضرات بڑے عابد و زاہد تھے اس لئے ان پر یہ الزام لگانا کہ انھوں نے اچھے صوفیوں اور اولیاء اللہ کی مخالفت کی تھی، قطعی طور پر غلط اور بے بنیاد ہے۔ حافظ ابن القیم کے عابد و زاہد اور اچھے صوفی ہونے سے بارے میں یہی ثبوت کافی ہے کہ انھوں نے تصوف پر شیخ ہروسی کی مشہور کتاب منازل السائرین کی شرح مدارج السالکین کے نام سے تحریر فرمائی۔ اس کتاب میں آپ نے تصوف کے دقیق مسائل کی نہایت عارفانہ انداز میں تشریح کی ہے اور اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ معرفت و روحانیت کے اعلیٰ مدارج پر فائز تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ صحیح اور اسلامی تصوف کے خلاف نہ تھے البتہ آپ نے ان نظریات اور خیالات کی ضرورت تردید کی ہے جو اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف تھے مگر بعض صوفیوں نے انھیں تصوف کے مسائل میں شامل کر لیا تھا اسی طرح آپ نے ان گمراہ صوفیوں کی قلعی کھولی ہے، جو تصوف کے نام سے لوگوں کو گمراہ کرتے تھے مگر صحیح تصوف اور اسلام سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔

ہندوستان کی خدمات: برصغیر ہند و پاکستان کو یہ فخر حاصل ہے کہ یہاں کے اہل علم حضرات نے سب سے پہلے امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کی تصانیف کو گوشہ گمنامی سے نکال کر زلیور طبع سے آراستہ کیا، یوں طالبانِ حق کو یہ موقع ملا کہ وہ خود ان حضرات کی تصانیف کا مطالعہ کر کے حق و باطل میں تمیز کر سکیں۔ یہاں کے ناشرین اور اہل علم حضرات نے نہ صرف مصر و شام کے ناشرین اور علماء سے پہلے ان کی

تصانیف کو اصل عربی زبان میں شائع کیا، بلکہ انہوں نے ان تصانیف کے اردو تراجم بھی شائع کئے جیسا کہ ہماری پیش کردہ اردو تراجم کی فہرست سے واضح ہوگا۔

ان حضرات کی تصانیف کے عمدہ اور با محاورہ اردو تراجم کا یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے اور ترقی ہے کہ جس قدر اہل ہندوستان میں اسلامی جذبہ بڑھتا جائے گا۔ اسی قدر ان حضرات کی تصانیف اور ان کے تراجم کا مطالبہ بڑھتا جائے گا۔

ہندوستان میں سب سے پہلے مولانا شبلی نے مشہور اردو رسالہ الندوہ میں ابن تیمیہ پر ایک مضمون لکھ کر تعلیم یافتہ حضرات کو آپ کی شخصیت کی طرف متوجہ کیا۔ اس کے بعد مولانا ابوالکلام آزاد نے ابن تیمیہ اور ان کی جماعت کے کارناموں کو اجاگر کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی طبقوں کے علاوہ روشن خیال نوجوانوں میں بھی حضرات ابن تیمیہ اور ابن قیم کی تصانیف اور ان کے تراجم کے مطالعہ کرنے کا شوق پیدا ہوا۔ اور ان کے ذوق و شوق کی تکمیل کے لئے مولانا ابوالکلام آزاد کے شاگرد رشید، مولانا عبدالرزاق طبع آبادی مدیر ”ہند جدید“ نے امام ابن تیمیہ کی تصانیف کا ترجمہ کرنا شروع کیا۔

اندازہ ہے کہ امام ابن تیمیہ کی کتابوں کے پچاس ساٹھ سے زائد تراجم شائع ہو چکے ہیں، مگر چونکہ یہ تراجم زیادہ تر تقسیم ہندوستان سے پہلے شائع ہوئے تھے۔ اس لئے ان کا اکثر حصہ اب کمیاب بلکہ نایاب ہے نیز ان کا کاغذ اور طباعت و کتابت معمولی ہے اور ترجمہ کی زبان بھی قدیم انداز کی ہے اس لئے موجودہ دور میں اس بات کی ضرورت ہے کہ جدید انداز کے مطابق نہایت اہتمام کے ساتھ ان دونوں حضرات کی تصانیف کے عمدہ تراجم شائع کئے جائیں تاکہ ملک میں صحیح اسلامی جذبہ پیدا ہو سکے۔

حافظ ابن قیم کی اصل عربی کتب بھی برصغیر ہندوستان میں شائع ہوئیں۔ تاہم ان کی تصانیف کے اردو تراجم ان کے استاد ابن تیمیہ کی تصانیف کے تراجم کے بہ نسبت کم شائع ہوئے۔

دور جدید کے مقبول علماء: موجودہ دور میں امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم بہت مقبول ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے اسلام کے صحیح اصولوں کو نہایت معقول انداز میں پیش کیا ہے اور

اسلام کو ان بدعات و رسوم سے پاک و صاف کیا ہے جنہوں نے حقیقی اسلام کو مخ کر دیا تھا اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انہوں نے ان ”حیلہ ساز“ فقہاء کے پیچھے سے مسلمانوں کو آزاد کیا جنہوں نے اسلام کی اصل روح کو مفلوج کر دیا تھا اور اپنے شرعی حیلوں کے ذریعے اسلام کے صحیح اصولوں کو ناکارہ بنا دیا تھا۔ اس کے علاوہ بعض فقہاء نے اسلامی اصولوں اور اس کے مسائل کو اس قدر مشکل اور پیچیدہ بنا دیا تھا کہ وہ جامد ہو گئے تھے اور ہر زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے۔ اس لئے ان دونوں حضرات نے ایسے ”حیلہ ساز“ اور جامد فقہاء کی مخالفت کی، اور اسلام کو قرن اول کے سیدھے سادے مگر صحیح اصولوں کی طرف لوٹایا، تاکہ مسلمان، سچے اصولوں پر چل کر صحیح اور سچے مسلمان بن سکیں۔ چنانچہ دور حاضر کے اہل علم حضرات نے ان دونوں عالموں کے اصولوں اور ان کے فقہی اجتہادات کو بہت پسند کیا اور جس قدر ان حضرات کی تصانیف کی اشاعت و وسیع ہوتی گئی اسی قدر ان کی مقبولیت بڑھتی گئی۔

عقل کے مطابق اسلام: دور جدید کے عالموں کو یہ بات بہت پسند آئی کہ کٹر مسلمان ہونے کے باوجود شیخ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم نے یہ ثابت کیا ہے کہ فقہ

اسلام کا کوئی مسئلہ خلاف عقل اور خلاف قیاس نہیں ہے۔ ان سے پیشرو علماء کی اکثریت بعض مسائل کو خلاف قیاس سمجھتی تھی اور انہیں ان کی عقلی توجیہ نہیں معلوم ہو سکی تھی مگر ان دونوں حضرات نے ایسے مشکل مسائل کی اسی طرح عقلی توجیہ کی کہ دور حاضر کے عقلیت پسند مسلمان بھی ان کی معقولیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ فقہ اسلام کا کوئی مسئلہ خلاف عقل و قیاس نہیں ہے اگر کسی کو کوئی بات بظاہر خلاف عقل و قیاس نظر آئے تو وہ اس کے سمجھ اور عقل کا قصور ہے۔ ورنہ حقیقت میں کوئی اسلامی مسئلہ خلاف عقل و قیاس نہیں ہے۔ اس کی صحیح عقلی توجیہ ممکن ہے۔

دور حاضر میں تمام مسائل عقل کی بینک لگا کر ملاحظہ کئے جاتے ہیں اس لئے جب موجودہ دور کے عقلیت پسند حضرات ان دونوں عالموں کی تصانیف کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ ان کے عقلی دلائل سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ان پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کے تمام اصول و جزئیات، سائنس اور عقل کے عین مطابق ہیں اس لئے اس سائنسی اور ایٹمی دور میں اسلام کے علاوہ اور کوئی مذہب قابل تسلیم نہیں ہے۔

موجودہ کتاب کی اہمیت: چونکہ حافظ ابن القیم کی تصانیف موجودہ دور میں نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔ اس لئے اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ ایسی کتاب لکھی جائے جس میں نہ صرف آپ کے سوانح حیات بیان کئے جائیں بلکہ آپ کے فقہی اور علمی اجتہادات کی شرح و بسط کے ساتھ وضاحت کی جائے تاکہ نئی نسل عقل سلیم کے مطابق اسلامی مسائل کا مطالعہ کر کے نیز وہ کتاب ایسی ہو، جو اسلامیات کے محقق طالب علموں کے لئے عقل و فکر کی نئی راہیں کھول سکے۔

تصانیف کی جامع فہرست: مؤلف موصوف نے حافظ ابن القیم کی مشہور تصانیف کا ذکر کیا ہے مگر تمام تصانیف کو بیان نہیں کر سکے ہیں لہذا اس کمی کو پورا کرنے کے لئے ہم آپ کی ان تصانیف کی جامع فہرست پیش کر رہے ہیں، جو ہمیں مختلف تذکروں اور کتب تراجم کے ذریعے معلوم ہوئی ہیں جو تصانیف چھپ چکی ہیں ان کے ناشر، مطابع اور مقام طبع کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ امر ہمارے لئے موجب فخر و مباهات ہے کہ برصغیر ہندوستان کے ناشرین نے شیخ ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کی بعض تصانیف کے شائع کرنے میں سبقت کی ہے اور ان کے تراجم اردو زبان میں بھی شائع کئے ہیں۔ ہم اپنی اس فہرست کو مکمل نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ آپ کی بعض تصانیف نیست و نابود ہو گئی ہیں اور ان کا نام بھی تذکروں اور کتب تراجم میں نہیں ملتا ہے۔ ان دونوں عالموں کی بعض کتب غایاب تھیں جنہیں علامہ رشید رضا نے مکتبہ المنار سے سلطان ابن سعود کے مالی تعاون کی بدولت نہایت اہتمام کے ساتھ شائع کیا ہے۔

حافظ ابن القیم کی تصانیف کی جامع فہرست حروف تہجی کے حساب سے مندرجہ ذیل ہے:

- (۱) "اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزوا المعطلۃ والجمہمیۃ" یہ اہم کتاب سب سے پہلے برصغیر ہندوستان میں ۱۳۱۵ھ میں زیور طبع سے آراستہ ہوئی اس کے بعد ہی کتاب مصر میں ۱۳۵۵ھ میں شائع ہوئی۔
- (۲) اخبار النساء - (۳) اعلام الموقعین عن رب العالمین - آپ کی یہ وہ مایہ ناز فقہی تصنیف ہے جس کا علی کتابوں میں جایا حوالہ دیا جاتا ہے۔ (۴) اغاثۃ اللہقان فی حکم طلاق الغضبان - (۵) اغاثۃ اللہقان عن مصاید الشیطان - یہ اہم کتاب پہلی مرتبہ ۱۳۲۱ھ میں مصری ناشرین مصطفیٰ بانی کی طرف سے شائع ہوئی اس وقت یہ کتاب نہایت غلط چھپی تھی۔ اس لئے دوبارہ اسی ادارہ کی طرف سے شیخ محمد حامد الفقی الازہری کی تحقیق و تصحیح کے ساتھ نہایت اہتمام کے ساتھ ۱۳۵۶ھ مطابق ۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی۔ (۶) امثال القرآن (۷) بدائع الفوائد - یہ کتاب تفسیری مباحث پر نہایت اہم ہے۔
- (۸) بطلان الکیمیاء من اربعین وجہاً - اس کتاب میں کیمیاوی طریقے سے سونا بنانے کے طریقے کو چالیس دلائل سے باطل ثابت کیا ہے۔ (۹) بیان الدلیل علی استغناء المسالفتہ عن التعلیل - یہ وہ کتاب ہے جس میں آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ علل کے بغیر گھوڑ دوڑ جارتز ہے۔ اس پر آپ کی بہت مخالفت کی گئی قاضی سبکی نے آپ سے جواب طلب کیا۔ اس پر مفصل بحث اس کتاب میں آپ کے ابتدائی حالات میں ہے۔ (۱۰) التبیان فی اقسام القرآن - یہ کتاب اپنی نوعیت کے لحاظ سے بے نظیر ہے۔ اور اقسام القرآن کے فن میں نہایت اہمیت رکھتی ہے۔ سب سے پہلے یہ مکہ معظمہ میں ۱۳۲۱ھ میں چھپی اس کے بعد ۱۳۵۳ھ میں مصر کے مطبوعہ تجاریہ نے اسے شائع کیا۔

- (۱۱) التحریر فیما یحلی و یحرم من الحرم - (۱۲) التحصن الملکیۃ (۱۳) تحفۃ الودود فی احکام المولود - (۱۴) تفسیر الفاتحۃ - (۱۵) تفسیر المعوذتین - یہ تفسیر بدائع الفوائد کے شائع ہوئی جو تفسیری مباحث پر مشتمل ہے۔

- (۱۶) نفقیل مکتہ علی المدینۃ - (۱۷) تہذیب مختصر سنن الوداؤد - اس میں صحاح ستہ

میں سے حدیث کی مشہور کتاب سنن ابوداؤد کے مشکل مقامات کا حل کیا گیا ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ مدینہ منورہ میں موجود ہے۔ (۱۸) جلاء الافہام فی الصلوٰۃ علیٰ خیر الانام - (۱۹) جواب عابدی الصلوان و آت ماہم علیہ دین الشیطان - (۲۰) الجواب الشافی لمن سئل عن الدواء الشافی - (۲۱) حادی الارواح الی بلاد الافراح - یہ کتاب اعلام الموقنین کے حاشیے پر بھی چھپی ہے اور مستقل طور پر بھی شائع ہوئی ہے۔ اس میں جنت کے اوصاف و حالات ہیں۔ (۲۲) حرمة السماع - (۲۳) حکم اغنام ہلال رمضان - اس میں رمضان شریف کے رویت ہلال کے وقت مطلع ابراؤد ہونے کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔ (۲۴) حکم تارک الصلوٰۃ - (۲۵) الرسالة الجلیة فی الطريقة المحمدیة - اس منظوم کتاب میں صحیح طریقہ محمدیہ کی وضاحت کی گئی ہے۔ (۲۶) رفع التنزیل - (۲۷) رفع الیدین فی الصلوٰۃ - (۲۸) کتاب الروح - (۲۹) روضة المحبتین و نزہة المتشاققین - یہ آپ کی مشہور تصانیف میں سے ہے۔ اسے احمد عبید آفندی نے دمشق میں شائع کیا تھا۔ اس کے حوالے اس کتاب میں جا بجا دئے گئے ہیں۔

(۳۰) زاد المسافرین الی منازل السعداء فی ہدیٰ خاتم الانبیاء۔

(۳۱) زاد المعاد فی ہدیٰ خیر العباد - یہ آپ کی مشہور ترین کتاب ہے۔ جس میں معتبر روایات اور احادیث کے ذریعے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل سیرت مبارک کو چار جلدوں میں بیان کیا گیا ہے۔ سیرت نبویؐ پر یہ کتاب نہایت معتبر تسلیم کی جاتی ہے۔ اسے بھی سب سے پہلے برصغیر ہند و پاکستان میں ۱۹۲۸ء میں چھاپا گیا تھا۔ اس کے بعد اس کے کئی مصری ایڈیشن بھی نمودار ہوئے۔ حال ہی میں نفیس ایڈیٹی کراچی نے اس کا اردو ترجمہ شائع کیا ہے۔ یہ تمام علوم اسلامیہ کا مجموعہ ہے۔

(۳۲) السنۃ و البدعتا - (۳۳) شرح اسماء الکتاب العزیز - (۳۴) شرح اسماء الحسنی - (۳۵) شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمتہ و التعلیل - (۳۶) الصبر و السکن - (۳۷) الصراط المستقیم فی احکام اہل الجحیم - (۳۸) الصواعق المنزلت علی الجہمیۃ و المعطلتہ - (۳۹) الطاعون - (۴۰) طیب القلوب - اس کا مخطوطہ برلن میں ہے۔ (۴۱) الطرق الحکمیۃ فی السیاسة الشرعیۃ - یہ کتاب بھی اسلامی فقہ میں بہت کارآمد اور مفید ہے۔

(۴۲) طریق الہجرتین و باب السعادتین - (۴۳) عداۃ الصابریں و ذخیرۃ الشاکرین - یہ مطبوعہ سلفیہ مصر میں چھپی ہے۔ (۴۴) عقد محکم بین الکلم الطیب و العمل الصالح المرفوع الخ رب السماء - (۴۵) الفتح القدسی (۴۶) الفرق بین الخلة و المحبة و مناظرۃ الخلیل لقومہ - (۴۷) فضل العلم - (۴۸) الفروسیۃ المحمدیۃ (۴۹) الفوائد -

(۵۰) الفوائد المشرق الی علوم القرآن و علم البیان -

(۵۱) الکافیۃ الشافیۃ فی الفرقۃ الناحیۃ - (۵۲) الکافیۃ الشافیۃ - یہ کتاب علم نحو میں ہے۔ (۵۳) الکبائر - (۵۴) الکلم الطیب و العمل الصالح (۵۵) المسائل الطرابلسیۃ - (۵۶) مدارج السالکین - یہ شیخ ہروی کی مشہور کتاب منازل السائرین کی شرح ہے۔ اور تصوف میں حافظ ابن القیم کی معرکہ آرا کتاب ہے۔ مؤلف نے علم تصوف کی بحث میں جا بجا اس سے استفادہ کیا ہے۔ اسے علامہ رشید رضا مرحوم کے مکتبہ منار نے نہایت اہتمام کے ساتھ مصر سے شائع کیا تھا اس کے اہم مضامین کا خلاصہ ہماری اس کتاب میں تصوف کے باب میں آگیا ہے۔

(۵۷) معانی الأدوات و الحروف (۵۸) مفتاح دار السعادتہ (۵۹) المہدی (۶۰) المہذب -

(۶۱) نقد المنقول و الحکم المميز بين المرود و المقبول - اس میں صحیح اور غلط روایات کو پرکھنے اور جانچنے کا صحیح معیار بتایا گیا ہے۔ (۶۲) التفسیر القیم - اس کتاب میں آپ کی مختلف تصانیف سے قرآن کریم کی آیات کی تفاسیر کو جمع کیا گیا ہے۔ (۶۳) نکاح المحرم - (۶۴) نور المؤمن (۶۵) ہدایۃ الخیار من الیہود و النصری - (۶۶) الوابل الصیب من الکلم الطیب (۶۷) الرسالة النبویة - (۶۸) کتاب الامیاز فی المجاز - یہ کتاب اعجاز قرآنی اور فنون بلاغت پر ہے۔

حافظ ابن القیم کی ان کے علاوہ اور تصانیف بھی ہیں۔ جنہیں ہم معلوم نہیں کر سکے ہیں۔ نیز آپ نے اپنے استاد ابن تیمیہ کی تصانیف کی ترتیب و تہذیب میں بھی اہم حصہ لیا تھا۔ اور ان کے فتاویٰ اور مسائل کو جمع کر کے یکجا کتابی صورت میں پیش کیا تھا۔ مذکورہ تصانیف میں سے جن کے اردو تراجم کے شائع ہونے کا ہمیں علم ہوا ہے۔ وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ یہ تراجم قدیم زمانے میں شائع ہوئے تھے۔ موجودہ زمانے میں بھی علامہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کی تصانیف کے اردو تراجم با محاورہ سلیس اور عمدہ زبان میں شائع کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ یہ قدیم تراجم بھی تقریباً نایاب ہو چکے ہیں۔ چند تراجم کے نام یہاں درج کئے جائیں گے:

- (۱) کتاب الروح - یہ ۳۲۴ھ میں لاہور سے شائع ہوئی۔
- (۲) کتاب التقدیر - یہ کتاب شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر کا اردو ترجمہ ہے۔ حافظ محمد عالم مرحوم نے ۱۹۳۶ء میں شائع کیا تھا۔
- (۳) "سد باب ذریعنا" ترجمہ اعلام الموقعین مترجم مولانا عبداللہ عمادی مرحوم۔
- (۴) تہذیب الایمان ترجمہ اغاثة اللہقان فی حکم طلاق الغضبان صفحات ۳۵۴۔
- (۵) اردو ترجمہ احکام تارک الصلوٰۃ۔

- (۶) اردو ترجمہ الجواب کافی عن سئل الدواء الشافی۔
- (۷) اردو ترجمہ تفسیر المعوذتین - کل صفحات ۱۳۲ ہیں۔ مترجم عبدالرحیم ہیں۔
- (۸) ثنائی برقی پریس امرتسر میں ایک کتاب افادات ابن تیمیہ کے نام سے طبع ہوئی تھی۔ یہ رسائل امام ابن تیمیہ کے تراجم کا مجموعہ تھا۔ اس میں حافظ ابن القیم کے ایک مختصر رسالہ کا ترجمہ بھی شائع ہوا تھا۔ جس کا عنوان یہ ہے:

- (۹) ارشاد الہوی الی ذم الہوی۔
- (۱۰) حال ہی میں سیرت نبوی پر آپ کی مشہور کتاب زاد المعاد کا اردو ترجمہ چار جلدوں میں بڑے اہتمام کے ساتھ نفیس اکیڈمی کراچی نے شائع کیا ہے۔ اس کے مترجم مشہور ادیب رئیس احمد جعفری ہیں۔

امام ابن تیمیہ کے اردو تراجم کے لئے ہم امام ابن تیمیہ کی مشہور تصانیف کے اردو تراجم کی ایک ناکمل فہرست پیش کرتے ہیں۔ تاکہ قارئین کرام مزید استفادہ کر سکیں۔

- (۱) افادات ابن تیمیہ - مطبوعہ ثنائی برقی پریس امرتسر - ۱۶۸ صفحات۔
- (۲) اصحاب صفہ - مترجم مولانا عبدالرزاق - طبع آبادی - مطبوعہ لاہور۔
- (۳) تفسیر سورۃ والنور مطبوعہ لاہور۔
- (۴) تفسیر آیہ کریمہ - مطبوعہ ۱۹۱۵ء - لاہور۔
- (۵) اصول تفسیر مطبوعہ بھوپال مترجم مولانا خالد۔
- (۶) اصول تفسیر مترجم مولانا عبدالرزاق طبع آبادی۔
- (۷) سیاست الہیہ مترجم ابوالقاسم دلاوری - ص ۲۲۴۔
- (۸) مقصد حکومت اسلامیہ - ترجمہ اردو کتاب - سیاست الشرعیہ فی اصلاح الراعی والرعیۃ مطبوعہ ۱۹۵۰ء۔
- (۹) مناسک حج مترجم مولانا عبدالرحیم صاحب مطبوعہ لاہور۔

- (۱۰) وجود سماع - مطبوعہ دیوبند - (۱۱) ولی اللہ مطبوعہ لاہور ۱۹۵۰ء (۱۲) واجبات الیقین ص ۱۷ - لاہور ۱۹۲۵ء -
 (۱۳) زیارت القبور - والاستمداد بالقبور - مع متن ص ۷۸ -
 (۱۴) الفرق بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان - اس کا پہلا ترجمہ مولوی غلام ربانی نے کیا - دوسرا ترجمہ راعب رحمانی نے کیا -
 (۱۵) العروة الوثقی ، اس کتاب کے بھی دو ترجمے ہوئے ہیں - پہلا ترجمہ مولانا فصیح الدین انصاری نے کیا - دوسرا ترجمہ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی مدیر "ہند جدید" نے کیا -
 (۱۶) حقیقت عبودیت دارالاشاعت حیدرآباد دکن -
 (۱۷) ترجمہ کتاب الوسیلة - اس کتاب کے بھی دو ترجمے ہوئے ہیں - پہلا ترجمہ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی نے کیا - دوسرا ترجمہ جناب ابوالبشیر مراد علی نے کیا -
 (۱۸) مناظرہ ابن تیمیہ مترجم مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی -
 (۱۹) ترجمہ حسین و یزید - مترجم مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی ۱۹۲۷ء مطبوعہ ۱۹۲۷ء بمقام کلکتہ -
 (۲۰) خلافت الامتہ فی العبادۃ مترجم مولانا عبدالرحیم پشاوری -
 (۲۱) شافیہ ترجمہ اردو رسالہ جمویہ در مسئلہ استواء علی العرش علی
 (۲۲) فتویٰ تین طلاق - ترجمہ رسالۃ الاجماع والافتراق فی الحلف بالطلاق -
 (۲۳) ترجمہ السماع والرقص صفحات ۷۲ مطبوعہ ۱۹۲۹ء مترجم مولوی عبدالرزاق ملیح آبادی -
 (۲۴) "اقتصاد الصراط المستقیم فی مخالفتہ اصحاب الجحیم" کا مختص ترجمہ صفحات ۲۳۳ - مترجم مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی مدیر "ہند جدید" کلکتہ -
 (۲۵) اردو ترجمہ العقیدۃ الواسطیہ -

ترجمہ کتاب : آخر میں ہم اس اہم کتاب کے ترجمہ کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں۔ ہم نے اپنی انتہائی کوشش کی ہے کہ اس کا اردو ترجمہ نہایت سلیس اور با محاورہ زبان میں کیا جائے چونکہ یہ کتاب گونا گوں دقیق مسائل پر منطبق ہے، اس لئے اس کا اسی طرح سلیس ترجمہ کرنا کہ اسے معمولی نوشت و خواند کا انسان بھی اچھی طرح سمجھ سکے، آسان کام نہیں ہے۔ تاہم ہم نے یہ کوشش کی ہے کہ ان تمام مباحث کا اس طرح ترجمہ کیا جائے کہ پڑھنے والا ایسے تمام دقیق مضامین کو اچھی طرح سمجھ سکے اور اسے ان کے مطالب کے سمجھنے میں کوئی دقت محسوس نہ ہو۔ جہاں ضرورت محسوس کی گئی وہاں توہین کے ذریعے مناسب تشریح کی گئی ہے تاکہ اصل کتاب کا مطلب واضح ہو سکے۔ ہم نے مؤلف کے عنوانات اور ذیلی عنوانات باقی رکھنے کے علاوہ حسب ضرورت اپنی طرف سے مزید ذیلی عنوانات بھی قائم کئے ہیں اور بعض مقامات پر فٹ نوٹ میں مزید حوالے بھی دئے ہیں۔

اس کتاب کے صحیح اور عمدہ ترجمہ کرنے میں ہم کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں؟ اس کا فیصلہ ہم قارئین کرام پر چھوڑتے ہیں۔ ممکن ہے اگر بعض اہل علم حضرات کو اصل کتاب کے بعض خیالات اور استدلالات سے اختلاف ہو۔ تو اس صورت میں اس کی ذمہ داری مترجم پر نہیں ہے۔ تاہم ایسی صورت میں ہم ممنون ہوں گے اگر اہل علم حضرات اس کتاب پر بے لاگ تنقید و تبصرہ کر کے اسے ہمارے پاس بھیجیں۔ ایسی حالت میں ہم تمام افکار و آراء پر غور و فکر کرنے کے بعد آئندہ ایڈیشن میں مناسب ترمیم و اضافہ کر سکیں گے۔

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۴۴	مسلمانوں کی کامیابی	۳۱	ترکی سلاطین مصر	۱۳	پیش لفظ
۴۴	بیت المقدس پر قبضہ	۳۲	خلیفہ اور سلطان	۱۷	مقدمہ مصنف
۴۷	ممالک مصر کی فتوحات	۳۳	سلطان اور ملک	۱۷	قسم اول
۴۷	آخری صلیبی جنگ	۳۴	مصر میں خلافت کی بحالی	۱۷	قسم دوم
۴۸	دینی جذبہ	۳۵	خلیفہ کی حیثیت	۱۸	وجہ تالیف کتاب
۴۸	غلط فہمیوں کا ازالہ	۳۷	سلاطین کے باہمی جھگڑے	۱۸	ابن تیمیہ
۴۹	تاریخوں سے تعلقاً	۳۷	عوام کا ہنگامہ	۱۹	مقدمہ کتاب
۴۹	مصائب کا زمانہ	۳۸	نوعمر بادشاہ	۲۰	تقسیم ابواب
۴۹	عین جالوت کا معرکہ	۳۸	سلاطین مصر کی معزولی	۲۰	باب اول
۵۱	ان جنگوں کے اثرات	۳۹	سلاطین کے ساتھ قوم کے تعلقاً	۲۱	باب دوم
۵۱	سیاسی آزادی	۳۹	سلطان ظاہر بیبرس	۲۳	باب سوم
۵۲	جدید مسائل	۴۰	سلطان ناصر ابن قلاوون	۲۴	عقائد
۵۳	مصلحت عامہ	۴۱	حوادث کے اثرات	۲۴	آیات متشابہات
۵۴	علمی ترقی	۴۱	علماء کی حق گوئی	۲۷	تمہید
۵۴	تعلیمی ادارے	۴۱	امام نووی کی بے باکی	۲۷	آپ کے زمانے کے
۵۵	جامع عمر دین العاص	۴۲	بیرونی سیاست	۲۸	سیاسی علمی اور سماجی حالات
۵۶	جامع ابن طولون	۴۲	صلیبی جنگوں کی وجوہات	۲۸	داخلی سیاست کا اجمالی تذکرہ
۵۷	جامع ازہر اور اس کے تعلیمی حالات	۴۴	مسلمانوں کا سلوک	۲۸	زوال بغداد کے اثرات
۵۸	جامع حاکم	۴۴	چھوٹی داستاںیں	۲۹	تاریخی انقلاب
۵۸	تعلیمی مدارس	۴۵	صلیبی جنگ کا آغاز	۳۰	مصر و شام پر متحدہ حکومت
۵۹	مدرسہ صلاحیہ ناصر یہ	۴۵	پہلے حملہ کی کامیابی کے اسباب	۳۱	مصر کی حکومت

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۸۶	علم و ہدایت	۷۰	کتب سیاست	۵۹	المدرسة الکاملية
۸۷	جاہل کی مثال	۷۱	کتب جغرافیہ و علم الاجتماع	۵۹	المدرسة النظارية
۸۷	دنیا سے نفرت کی وجہ	۷۱	حفاظ محدثین	۶۰	المدرسة المنصورية
۸۸	عالم و جاہل	۷۳	مجتہدین کرام	۶۰	القبّة المنصورية
۸۹	علمائے عقیدت	۷۴	سماجی حالت	۶۱	المدرسة الناصرية
۸۹	کورانہ تقلید کی مذمت	۷۴	علماء کی حق گوئی	۶۱	شام کے تعلیمی ادارے
۸۹	کوہ حراء	۷۵	مذہبی اختلافات	۶۱	المدرسة النظارية
۹۰	بادلوں کا پھارت بن جانا	۷۷	باب اول	۶۲	المدرسة العادلية الكبرى
۹۰	ترقی کا راستہ	۷۷	علامہ ابن القیم کے	۶۳	خانقاہیں
۹۰	علماء اور حکام	۷۸	حالات زندگی	۶۴	خانقاہ سعید السعدان
۹۱	شاعری	۷۸	تحقیق تاریخ ولادت و وفات	۶۴	خانقاہ رکن الدین بیبرس
۹۲	نثر میں اشار کا اقتباس	۸۰	علماء کا خراج تحسین	۶۵	خانقاہ شیخو
۹۳	قرآن کریم سے اقتباس	۸۱	دور ابتلاء	۶۵	رباط
۹۴	محاورات کا استعمال	۸۱	گھوڑ و در کا اختلافی مسئلہ	۶۵	رباط البغدادیہ
۹۴	دل کش انداز بیان	۸۱	ابن القیم کی مخالفت	۶۶	رباط الآثار
۹۴	صحافیہ کا اعلیٰ مقام	۸۲	قیدخانہ میں مقید	۶۶	تصانیف و مولفات
۹۴	مسیح عبارت	۸۲	اساتذہ	۶۷	ابن تیمیہ کی تصانیف
۹۵	کلام میں ماحول کا اثر	۸۳	رتقاء و تلامذہ	۶۷	کتب بلاغہ
۹۶	عمدہ نثر نگاری	۸۴	علمی کارنامے	۶۷	کتب معاجم
۹۷	لغوی تحقیقات	۸۵	تصانیف	۶۸	کتب تاریخ
۹۷	امام کی لغوی تحقیق	۸۶	ادبی ذوق	۶۹	تواریخ مصر
۹۷	قصص کا مفہوم	۸۶	اشعار کا حوالہ حضرت ابوبکر	۷۰	کتب تاریخ عوام
۹۸	قرء کے لفظ کی تشریح	۸۷	کی فضیلت	۷۰	سائنس کے علوم

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۳۷	تیسری دلیل	۱۲۲	فتاویٰ کی برتری	۹۹	طب کا مفہوم
۱۳۹	چوتھی دلیل	۱۲۳	مذموم تقلید کی قسمیں	۱۰۰	سحر کا مفہوم
۱۳۹	اندھی تقلید کے بے نتائج	۱۲۴	تقلید محمود	۱۰۲	علم بلاغت سے واقفیت
۱۴۰	تیسرا بنیادی مقصد	۱۲۵	تقلید واجب	۱۰۳	نحوی تحقیقات
۱۴۰	شرعی حیلوں کے	۱۲۵	تقلید و اتباع	۱۰۵	استاد سے اختلافات
	خلاف جنگ	۱۲۶	کورانہ تقلید کا رد	۱۰۵	صنعت کا مسئلہ
۱۴۱	حیلہ کی تعریف	۱۲۶	صحابہ کا اختلاف	۱۰۶	کنیز کی عدت
۱۴۲	حیلہ سازی کا دور	۱۲۷	حضرت عمر کے اجتہادات	۱۰۷	ابن القیم اور ابن تیمیہ کا مقابلہ
۱۴۳	شرعی حیلے	۱۲۷	عطیات کی تقسیم		
۱۴۳	کھارہ سے بچنا	۱۲۸	بزرگان سلف کا طرز عمل	۱۰۸	امام ابن تیمیہ کی بے باکی
۱۴۳	شرعی حیلوں کے خطرات	۱۲۸	امام شافعی کے اقوال	۱۱۰	اسلامی احکام پر عمل
۱۴۴	عقل و فطرت کے خلاف	۱۲۹	دیگر ائمہ کے اقوال	۱۱۲	ذبیح ابراہیم
۱۴۴	ظاہر و حقیقت	۱۲۹	سنت نبوی کی برتری	۱۱۲	مسئلہ رضاع کبیر
۱۴۵	حیلوں کی حرمت کی وجوہ	۱۳۰	عہد صحابہ کی فضیلت	۱۱۵	مسئلہ تقسیم زکوٰۃ و خمس
۱۴۶	حیلوں کی قسمیں	۱۳۱	مردہ تیرتی ہوئی مچھلی	۱۱۶	گرفتار شدہ کنیز
۱۴۸	ابن تیمیہ کی تقسیم	۱۳۲	دوسری مثال	۱۱۸	نان نفقہ کا فیصل
۱۵۰	جائز حیلے	۱۳۲	کورانہ تقلید کا رد		
۱۵۲	حیلہ سازوں کے دلائل کا رد	۱۳۳	عقلی دلائل		
۱۵۳	دوسری دلیل	۱۳۴	مقلدین کے دلائل اور ان کی تردید	۱۲۰	امام ابن القیم کے فقہی اجتہادات
۱۵۴	تیسری دلیل				
۱۵۵	چوتھی دلیل	۱۳۴	پہلی دلیل	۱۲۰	فصل اول
۱۵۶	پانچویں دلیل	۱۳۵	شوکانی کا جواب	۱۲۰	بنیادی مقاصد
۱۵۶	حیلوں کے خلاف دلائل	۱۳۶	دوسری دلیل	۱۲۱	آزادی فکر

باب دوم

امام ابن القیم کے فقہی

اجتہادات

فصل اول

بنیادی مقاصد

آزادی فکر

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۹۵	تنگی عبادت	۱۵۷	کا تعلق	۱۵۷	مکر و فریب کی مذمت
۱۹۴	اقسام بیع	۱۵۸	نا جائز مقصد	۱۵۸	حیلوں کی سخت سزا
۱۹۴	امام ابن القیم کی رائے	۱۵۸	پیشگی شرائط	۱۵۸	سرخ کر دینے کی سزا
۱۹۷	عبادات اور معاملات کا فرق	۱۵۹	ظاہر و باطن کا فرق	۱۵۹	نیت پر دار و مدار
۱۹۹	شرائط کے دو اصول	۱۵۹	امام شافعی کی رائے	۱۵۹	مقصد کی اہمیت
۱۹۹	شرائط کی اہمیت	۱۵۹	شافعی مسلک کی خصوصیات	۱۵۹	سودی عمل
۲۰۳	قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ	۱۶۰	ظاہری حالت کے مطابق	۱۶۰	یہودیوں کی مثال
۲۰۳	عوامی حقوق کی حفاظت	۱۶۰	فیصلہ	۱۶۰	حیلوں کی مفصل تردید
۲۰۴	مداخلت غیر کا جواز	۱۶۱	ذرائع	۱۶۱	حق شفعہ کو ساقط کرنا
۲۰۷	جواز کا سبب	۱۶۲	امام احمد کا اصول	۱۶۲	حد سرقہ کو ساقط کرنا
۲۰۷	جذبہ تعاون	۱۶۳	حنبلی فقہ کی وسعت نظر	۱۶۳	مقصد حرام
۲۰۹	جامد فقہاء	۱۶۳	معاملات کی آزادی	۱۶۳	صحیح اسلام کی دعوت
۲۱۰	ابن القیم کے دلائل	۱۶۳	فقہاء کا اختلاف	۱۶۳	بیانات
۲۱۲	امدادِ باہمی کی تحریک	۱۶۵	اختلاف کا نتیجہ	۱۶۵	بیئہ کی اقسام
۲۱۳	فصل دوم	۱۶۸	مخالفین کے دلائل	۱۶۸	شہادت کا قرآنی حکم
۲۱۳	آپ کا طریقہ استدلال	۱۶۹	مخالفانہ دلائل کی تردید	۱۶۹	معاملات میں نیت
۲۱۵	واجب جہاد	۱۶۹	حنبلی علماء کے دلائل	۱۶۹	ارادہ کی شرعی اہمیت
۲۱۵	شرعی نصوص کے استنباط	۱۶۹	باہمی رضامندی	۱۶۹	قصد و ارادہ کے اثرات
۲۱۶	فقہاء کا پیچیدہ طریقہ بحث	۱۷۰	قرآنی دلائل	۱۷۰	معاملات پر اثرات
۲۱۷	بیوی کے فرائض	۱۷۰	احادیث کے دلائل	۱۷۰	خلع باطل
۲۱۷	دلائل کی کثرت	۱۷۱	قیاسی دلائل	۱۷۱	قصد و ارادہ کی اہمیت
		۱۷۱	ابو زہرہ کے دلائل		کے دلائل
		۱۷۳	معاملہ کی وسعت	۱۷۳	معاملات کے ساتھ ارادہ

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۵۸	کتاب و سنت کی ترتیب	۲۲۲	مخالفوں کے دلائل	۲۱۸	پہلی مثال
۲۵۹	امام مالک کا مسلک	۲۲۸	مخالفتانہ دلائل کی تردید	۲۲۰	صحیح نماز
۲۶۰	حقیقی علماء کی رائے	۲۳۹	شرعی نصوص سے استنباط	۲۲۱	سب سے ماہر شخص کو ترجیح
۲۶۱	اہل مدینہ کا عمل	۲۴۰	طلاق و طہار	۲۲۷	اولاد کی پرورش کا حق
۲۶۲	امام شافعی کی رائے			۲۲۳	حق یا ذمہ داری
۲۶۲	خصوصی مفہوم کا امکان			۲۲۴	نقہ آقارب
۲۶۲	قرآن و سنت کا مقام	۲۲۲	نص شرعی کو ترجیح	۲۲۲	پہلا مسلک
۲۶۸	توضیح قرآن کریم	۲۲۳	تیمم کا مسئلہ	۲۲۵	دوسرا مسلک
۲۶۹	مطلق کو مقید کرنا	۲۲۳	بیوہ حاملہ کی عدت	۲۲۵	تیسرا مسلک
۲۷۰	امام شافعی کی رائے	۲۲۴	صحابی کا مسئلہ	۲۲۶	چوتھا مسلک
۲۷۱	قرآنی احکام پر اضافہ	۲۲۴	حدیث مرسل پر عمل	۲۲۶	پانچواں مسلک
۲۷۲	بحیث حدیث	۲۲۵	صحیح و ضعیف	۲۲۷	رشتہ داروں کے حقوق
۲۷۵	مخالفین کے دلائل	۲۲۵	امام ترمذی کی تقسیم	۲۲۷	صلہ رحمی کا مفہوم
۲۷۶	شعبہ کی وضاحت	۲۲۶	اجماع	۲۲۹	بائع کنواری عورت کا نکاح
۲۷۶	فریقین کی رائے پر محاکمہ	۲۲۶	استصحاب	۲۳۰	قرائن کا اعتبار
۲۷۷	قبول حدیث میں احتیاط	۲۲۷	مصباح مرسلہ	۲۳۲	شرعی نصوص مقدم
۲۷۸	حدیث مرسل میں احتیاط	۲۲۸	شرعی نصوص	۲۳۳	زوجین کا اسلام
۲۸۹	نامعلوم قائل کا مسئلہ	۲۲۳	سنت نبوی کی پابندی	۲۳۳	تاریخ سے ثبوت
۲۸۰	مسند کی تائید	۲۵۳	سنت کی خلاف ورزی کے	۲۳۶	فسخ نکاح کے لئے مہلت
۲۸۱	محدثین کی رائے			۲۳۶	بیتہ کا ازالہ
۲۸۱	قبائے کرام کا مسلک	۲۵۴	احادیث میں احتیاط	۲۳۵	خلاصہ بحث
۲۸۱	امام ابو حنیفہ اور حدیث مرسل	۲۵۴	روایت کو رائے پر ترجیح	۲۳۶	مخالفتانہ دلائل کی تردید
۲۸۲	امام شافعی کی شرائط	۲۵۵	کتاب و سنت کا باہمی تعلق	۲۳۶	نشہ کی حالت میں طلاق

فصل سوم

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۲۹	احکام و اسباب کا ذکر	۲۸۵	حدیث لعان	۲۸۵	امام احمد کا مسلک
۳۳۱	حدیث سے ثبوت	۲۸۶	اختلاف کا حل	۲۸۶	تعارض احادیث
۳۳۲	صحابہ کا قیاس	۲۸۶	امام ابو حنیفہ کی رائے	۲۸۶	متعارض احادیث
۳۳۴	میزان قیاس	۲۸۶	ابن القیم کی رائے	۲۸۶	متعدی مرض سے پرہیز
۳۳۶	قیاس الطرد والعکس	۲۸۸	حضرت عائشہ کا قول	۲۸۸	حدیث آحاد اور اہل مدینہ
۳۳۶	اقسام قیاس		معیار ترجیح		کا عمل
۳۳۸	مشکرین قیاس کی تردید	۲۹۰	صحابہ کے تفسیری اقوال	۲۹۰	سنت نبوی کو خطرہ
۳۳۹	چوری اور دیت	۲۹۱	کلامہ کا مفہوم	۲۹۱	امام ابن القیم اور اجماع
۳۴۱	شفعہ کا معاملہ	۲۹۱	صحابہ کرام کا فتویٰ	۲۹۱	اجماع کا مفہوم
۳۴۲	خطا اور عمدہ کا یکساں حکم	۲۹۳	قول صحابہ میں اختلاف	۲۹۳	اجماع کے دو درجے
۳۴۲	چوہے بلی کی جہارت	۲۹۳	قول صحابہ اور امام غزالی	۲۹۳	ابن تیمیہ اور اجماع
۳۴۳	اسباب و اوصاف مؤثرہ	۲۹۳	شیخ شوکانی کی مخالفت	۲۹۳	اجماع شرعی حجت ہے
	پرا حکام کی بنیاد	۲۹۴	فتویٰ تابی	۲۹۴	احکام میں اجماع کی مثالیں
۳۴۳	قرآن میں علیل کا ذکر	۲۹۴	قول تابی کی حمایت	۲۹۴	ابوزہرہ کے خیالات
۳۴۴	احادیث میں علیل و اوصاف	۲۹۵	قول غزالی کی مخالفت	۲۹۵	ابن القیم اور فتویٰ صحابی
۳۴۵	احکام کی مصلحت	۲۹۷	متضاد بیانوں کا حل	۲۹۷	صحابہ کرام کا درجہ اجتہاد
۳۴۵	شرعی احکام خلاف قیاس	۲۹۷	قیاس کے مخالفین	۲۹۷	فاروقی اجتہاد کی تائید قرآنی
	نہیں ہیں	۲۹۸	مخالفین کی تردید	۲۹۸	حضرت ابن مسعود کا اجتہاد
۳۴۶	معاهدات اور قیاس	۲۹۸	ابن القیم کا موقف	۲۹۸	قول صحابی کی حجت کے دلائل
۳۴۸	بیح مسلم	۳۰۰	حضرت عمر کا ہدایت نامہ	۳۰۰	عقلی دلیں
۳۴۸	احادیث اور قیاس	۳۰۱	قیاس کرنے کی ہدایت	۳۰۱	اجماع سکوتی
۳۴۹	حنفی علماء کے خیالات	۳۰۲	قرآن کریم سے استدلال	۳۰۲	گذشتہ مدت کا نفع
۳۴۹	امام تیمیہ کا جواب	۳۰۳	قرآن کریم میں قیاس عقلی	۳۰۳	اختلاف صحابہ

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۹۰	متکلمین کا اختلاف	۳۶۸	نرخ مقرر کرنا	۳۵۰	رہن شدہ چیز کا نفع
۳۹۰	معتزلہ کی رائے	۳۶۹	منصفانہ نرخ	۳۵۲	اقوال صحابہ اور قیاس
۳۹۱	امام اشعری کی رائے	۳۷۰	جبری کام	۳۵۳	امام ابن القیم کی تائید
۳۹۲	امام ابن القیم کی رائے	۳۷۰	دیگر قومی مسائل	۳۵۳	حضرت علی کا فیصلہ
۳۹۲	اسمار حسنیٰ	۳۷۱	ابن القیم اور ذرائع	۳۵۴	فیصلہ کا تجزیہ
۳۹۴	لازمی مفہوم	۳۷۱	امام احمد اور ذرائع	۳۵۴	ابن القیم اور استصحاب
۳۹۴	لغزش	۳۷۱	ابن تیمیہ اور ذرائع	۳۵۵	استصحاب کی اقسام
۳۹۴	ربوبیت کا مفہوم	۳۷۲	ابن القیم اور ذرائع (دوم)	۳۵۶	استصحاب کے دو رخ
۳۹۶	بزرگان سلف کی رائے	۳۷۵	ذرائع کے اقسام	۳۵۷	حقی علماء کا اختلاف
۳۹۶	ابن تیمیہ کا مسلک	۳۷۸	عرف کی اہمیت	۳۵۷	نتیجہ اختلاف
۳۹۷	علمائے سلف کی حمایت	۳۷۹	امام شاطبی کی رائے		مصالح مرسلہ اور
۳۹۸	ابن القیم اور آیات متشابهہ	۳۸۰	اذن عرفی	۳۵۸	فقہائے کرام
۳۹۸	مخلوق سے عدم مشابہت	۳۸۰	مقدمات میں عرف کی اہمیت	۳۵۸	امام احمد اور مصالح مرسلہ
۳۹۹	علمائے سلف کا مسلک				شرعی سیاست
۴۰۱	مقریزی کا بیان			۳۵۹	صحابہ کرام کا موقف
۴۰۱	صابونی کا قول	۳۸۳		۳۶۰	قول خبیصل
۴۰۱	معتزلہ کا مسلک			۳۶۱	قاضی ابو بید کی تطہیق
۴۰۳	ابن القیم کا مسلک	۳۸۳		۳۶۳	خلاصہ بحث
۴۰۳	تادیل کی مذمت	۳۸۳		۳۶۳	ام ولد کی فروخت
۴۰۴	صحابہ کرام کا طریقہ			۳۶۴	دیگر اجتہادات
۴۰۶	تشبیہ و تحسیم کے انزام کی ترویج	۳۸۶		۳۶۶	تالیف قلب کی تزکوۃ
۴۰۶	افعال عباد	۳۸۸		۳۶۷	بے دینیوں کو جلانا
۴۰۶	مسئلہ کی اصل بنیاد	۳۸۹		۳۶۸	مصالح مرسلہ اور ابن القیم

باب سوم

عقائد و تصوف

فصل اول

عقائد

امام ابن القیم کا طریقہ

استدلال

امام اشعری کا طریقہ استدلال

قرآن کریم کا طریقہ استدلال

ابن القیم اور صفات الہی

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۲۲	ابن القیم اور تصوف (فصل دوم)	۲۲۷	امام ابن تیمیہ سے فیض	۲۲۷	فرقہ جبریہ کا مسلک
۲۲۷	صبر کی قسمیں	۲۲۹	صبر یوسف	۲۲۸	معتزلہ کی رائے
۲۲۸	اقوال صوفیائے کرام	۲۳۰	تصوف اور ابن القیم	۲۲۹	امام اشعری کا مسلک
۲۳۱	احتکات کی بنیاد	۲۳۲	خالفانہ تحریک	۲۳۰	ابن تیمیہ کی رائے
۲۳۲	مسئلہ وحدۃ الوجود	۲۳۳	حلاج اور بسطامی سے تعلق	۲۳۱	امام ابن القیم کی رائے
۲۳۳	ابن عزلی کا مسلک	۲۳۴	نتیجہ بحث	۲۳۱	اہل سنت کے مسلک کی حما
۲۳۴	فصوص الحکم اور ابن عربی	۲۳۵	ابن عربی اور اشاعرہ	۲۳۲	فاعل اور منفعل
۲۳۵	بنیادی اصولوں کی تردید	۲۳۶	ایمان ثانیہ	۲۳۲	فاعل اور منفعل کا فرق
۲۳۶	ابن عربی کی تعریف	۲۳۷	شیخ ابن عربی کی تعریف	۲۳۳	فعل و افعال
۲۳۷	ابن القیم اور وحدۃ الوجود	۲۳۸	ابن القیم اور ابن عربی	۲۳۳	بندے اور خدا سے نسبت
۲۳۸	وحدۃ الوجود کے تصور پر	۲۳۹	رسولوں کی ضرورت	۲۳۴	افعال کی اللہ کی طرف نسبت
۲۳۹	اعراض کا جواب	۲۳۹	امام ابن القیم کا موقف	۲۳۴	خلاصہ کلام
۲۴۰	معتزلہ اور مفعول کا فرق	۲۴۰	اشاعرہ کا موقف	۲۳۵	احتراس کا جواب
۲۴۱	تقابل مطالعہ	۲۴۱	ماتریدیہ کا موقف	۲۳۵	فعل اور مفعول کا فرق
۲۴۲	علمائے اہل سنت کی رائے	۲۴۲	عقیدہ تقدیر	۲۳۶	تقابل مطالعہ
۲۴۳	عقیدہ اہل سنت کی موافقت	۲۴۳	انسان کی خود مختاری	۲۳۷	علمائے اہل سنت کی رائے
۲۴۴	رویت باری تعالیٰ کا عقیدہ	۲۴۴	عقیدہ تقدیر	۲۳۸	عقیدہ تقدیر
۲۴۵	معتزلہ کی رائے	۲۴۵	انسان کی خود مختاری	۲۳۹	انسان کی خود مختاری
۲۴۵	معتزلہ کے دلائل	۲۴۶	عقیدہ تقدیر	۲۴۰	عقیدہ تقدیر
۲۴۶	معتزلہ کا رد	۲۴۶	عقیدہ تقدیر	۲۴۱	عقیدہ تقدیر

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۹۵	مشہدہ اودھ کا شفق	۲۷۷	اقوال صوفیہ	۲۶۶	مزید اعتراضات
۲۹۶	تصوف پر ابن القیم کے اثرات	۲۷۸	ابن الجوزی کی تردید	۲۶۷	شرعی پابندی سے آزادی
۲۹۷	تصوف کی حقیقت	۲۷۹	ابن القیم کی تردید	۲۶۷	ابن حزم کا قول
۲۹۷	صوفیہ مبادیات کی تحدید	۲۸۱	معتدل صوفیہ کے اقوال	۲۶۷	ابن الجوزی کا موقف
۲۹۷	مقامات و احوال کا فرق	۲۸۱	ذوق و وجدان کے نقصانات	۲۶۸	ابن القیم کا موقف
۲۹۸	یقین کی قسمیں	۲۸۳	علم و حال	۲۶۸	اقوال صوفیہ سے استدلال
۲۹۸	فنا کی قسمیں	۲۸۴	علم و عبارت	۲۶۹	نماز سحرگاہی
۲۹۹	خودی کی حمایت	۲۸۵	علم و سلوک	۲۶۹	سنت نبوی کا اتباع
۵۰۰	خودی کے دلائل	۲۸۶	درجات صغائر غیر شرعی زہد و عبادت	۲۷۰	طریقہ نبوی
۵۰۱	قلب کی اہمیت	۲۸۶	ابن جوزی کا موقف	۲۷۰	شریعت اور حقیقت کا امتیاز
۵۰۲	نظریہ معرفت و سعادت	۲۸۸	ابن تیمہ کی تردید	۲۷۰	ڈاکٹر زکی مبارک کی رائے
۵۰۳	عبادت کی اہمیت	۲۸۹	ابن القیم کا موقف	۲۷۱	معتدل صوفیائے کرام
۵۰۴	لذتوں کی قسمیں	۲۹۰	ابن القیم اور شیخ ہرمی	۲۷۱	ابن الجوزی کا موقف
۵۰۵	مردت کا اصول	۲۹۱	ترتیب مقامات	۲۷۳	ابن تیمہ کا موقف
۵۰۶	معرفت و محبت	۲۹۲	مقام توحید	۲۷۳	حضرت خضر کے واقعات کی توجیہ
۵۰۷	امام غزالی کے خیالات	۲۹۳	توحید و فکر	۲۷۴	ابن القیم کا موقف
۵۰۸	خاتمہ (شان بحث کا خلاصہ)	۲۹۴	صبر و محبت	۲۷۵	علم لدنی
۵۱۷	مفید تجاویز	۲۹۵	حزن و غم کی مذمت	۲۷۶	خلاصہ بحث
			راہ سلوک میں علم کی رکاوٹ	۲۷۷	روحانی ذوق اور علم کا مقابلہ

کتابیات (ماخذ کتب عمالہ) ۵۱۹

تیسری: بی بی

پیش لفظ

از فضیلت ماب شیخ محمد زفزات
پروفیسر اسلامیات و سابق وائس پرنسپل دارالعلوم جامعہ قاہرہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حمد و ثنا کے بعد واضح ہو کہ امام ابن القیم اجموزیہ مسلمانوں کے زبردست عالم تھے آپ اپنی ہنرمند
ذکاوت اور قوی حافظہ اور وسیع معلومات میں اپنے ہم عصروں میں ممتاز تھے اور اس کو رانہ تقلید سے
آزاد تھے جو حق و صداقت کی بنیادوں کو نیت و نابود کرتی ہے اور اصل حقیقت کے راستے میں ہنگ
گراں بنی رہتی ہے۔ چونکہ آپ کی شخصیت اس قابل ہے کہ اس کا تحقیقی مطالعہ کیا جائے تاکہ آپ کی شخصیت
کے تمام گوشے نمایاں ہو سکیں۔ اس لئے ہمارے عزیز شاگرد پروفیسر عبدالعظیم شرف الدین اس کے تحقیقی
مطالعہ کے لئے آمادہ ہو گئے۔ انہوں نے ایم۔ اے کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے اسے اپنے تحقیقی
مقالہ کا عنوان بنایا۔

استاذ موصوف عرصہ دراز تک امام ابن القیم کے بارے میں تحقیقاتی کام سرانجام دیتے رہے ہیں
اس مقصد کے لئے انہیں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مواد کی چھان بین کرنی پڑی اس کے بعد استاذ موصوف اپنے
ہیبا کردہ مواد پر مزید تحقیق کرتے رہے تاکہ امام ابن القیم کے علم و فضل کے گونا گوں گوشے بے نقاب ہو سکیں
اور آپ کی ادبی، لسانی، شرعی اور روحانی صلاحیتوں کو نمایاں کیا جاسکے چنانچہ جب یہ تحقیقی مقالہ سامنے
آیا تو معلوم ہوا کہ امام ابن القیم نے علامہ ابن تیمیہ کے شاگرد ہونے کے باوجود بسا اوقات اپنے استاد
کے خیالات سے اس طرح اختلاف کیا جس طرح آپ نے دیگر علماء کے خیالات سے اس وقت مخالفت
کی جبکہ آپ کو ان کی رائے کے برخلاف کوئی واضح دلیل ملی۔ آپ دیگر علماء کی تکبر اور عناد کی بنا پر مخالفت
نہیں کرتے تھے بلکہ آپ کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ حق و صداقت کو معقول دلائل سے ثابت کیا جائے۔

امام ابن القیم

اکثر یہ اتفاق ہوا ہے کہ عام طور پر استاذ موصوف اختلافی مباحث کی تحقیقات کے لئے پہلے دیگر علماء کے دلائل بیان کرتے ہیں وہ اسی مسئلے پر امام ابن القیم کی رائے اور ان کے دلائل کو نقل کرتے ہیں پھر دوسرے علماء کے دلائل کا ان کے دلائل سے مقابلہ اور موازنہ کرتے ہیں اس کے بعد وہ فریقین کے دلائل کا ایک غیر جانبدار مسبر کی حیثیت سے محاکمہ کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ قارئین کرام ان مباحث سے آگتا کر یہ خیال کرنے لگ جائیں کہ مؤلف نے امام ابن القیم کے خیالات کے بجائے دوسرے لوگوں کے خیالات سے اس کتاب کو بے جا طول دیا ہے تاہم اس نقابلی مطالعہ کی اس لئے ضرورت ہے کہ امام موصوف کے مکتب فکر کا مناسب تحلیل و تجزیہ کیا جاسکے اور آپ کی شخصیت کے تمام خط و خال واضح ہو سکیں۔

اس کتاب نے ان مقاصد کو بے نقاب کیا ہے جو امام ابن القیم کی اصلاحی اور مذہبی تحریک میں پوشیدہ تھے اس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اس تحریک کا منشا یہ تھا کہ بزرگان سلف کے اسلامی مسلک کی طرف رجوع کیا جائے اور اسلامی عقائد کی اصلاح کی جائے اس کے ساتھ یہ آزادانہ غور و فکر کی تحریک بھی تھی جس نے ان شرعی جیلوں کے خلاف جہاد کیا جو ان افراد نے ایجاد کئے تھے جن کا مقصد یہ تھا کہ مذہب اسلام کو بازیچہ اطفال بنا یا جائے کیونکہ یہ لوگ شریعت کی اصلی روح سے قطعی ناواقف تھے۔ استاذ موصوف ان تمام مقاصد کی تکمیل کے لئے جس راہ پر چلے ہیں، اس میں اس بات کی ضرورت تھی کہ صبر و استقلال کے ساتھ تحقیق کی جائے اور امام صاحب موصوف کی تصانیف کے مباحث کو دقیق نظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور ان کے ماحول اور گرد و پیش کے گونا گوں رجحانات کو پیش نظر رکھا جائے اس زمانے کا جو اسلامی ماحول تھا اس پر ضعف و انحطاط طاری تھا اور علمی حلقوں پر فقہانہ تعصب چھایا ہوا تھا۔ ہر حلقہ اپنے اپنے امام کے مسلک کا پابند تھا اور اسے دوسرے مسلک میں حق و صداقت نظر نہیں آتے تھے۔ یہ تعصب اس قدر بڑھ گیا تھا کہ بعض علماء اس نقطہ نگاہ سے غور و خوض کرنے لگ گئے تھے کہ آیا شافعی مسلک کا لڑکا حنفی مسلک کی لڑکی سے شادی کر سکتا ہے یا نہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی معاشرہ کے ضعف و انحطاط کی وجہ یہ تھی کہ ہمارے علمائے شریعت باہم برسریکار رہے۔ نیز اس زمانے میں ایک ایسا صوفیانہ ماحول قائم ہو گیا تھا جس نے فرقہ باطنیہ کی ایسی تعلیمات اور رموز و اشارات کو اختیار کر لیا تھا جن کے بارے میں اللہ نے کوئی حکم نازل نہیں کیا تھا۔ تاہم یہ تعلیمات عوام میں مقبول ہو گئیں چونکہ امام ابن القیم کی اصلاحی تحریک میں اس کے مخالفانہ اثرات زیادہ نمایاں ہیں اس لئے ان مقاصد کے واضح کرنے سے نہ صرف امام موصوف کے اصلاحی رجحانات زیادہ واضح

ہو سکتے ہیں بلکہ ان سے اس تحریک کے محرکات و اسباب کا پتہ چل سکتا ہے۔

اس کتاب سے اس زمانے کے علماء کے ان اخلاق و عادات کا پتہ چلتا ہے جن کا علامہ ابن القیم اعلیٰ نمونہ تھے اور یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ علمی بحثوں میں کس قدر دیانت سے کام لیتے تھے اور اپنے فرتی مخالفت کے ساتھ کس قدر انصاف کو ملحوظ رکھتے تھے نیز بحث و مباحثہ میں کس قدر صبر و سکون اختیار کرتے تھے۔ اسی لئے ان کی تحقیق بے حد عمیق اور گہری ہوتی تھی، کیوں نہ ہو ان لوگوں کی جن کا اصل مقصد حق و صداقت کی تلاش ہو، یہی شان ہوا کرتی ہے۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے علامہ ابن القیم اس کے لحاظ سے علمی تحقیقات کے اعلیٰ معیار پر پورے اترتے ہیں اور ہماری تحقیق و مطالعہ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

مؤلف موصوف نے امام ابن القیم کے برخلاف معترضین کے اس اعتراض کا جواب بھی دیا ہے کہ وہ اللہ کو اس کی مخلوق کے مشابہ اور مجسم مانتے تھے۔

در اصل قدیم زمانے سے لوگوں کا یہ طریقہ چلا آیا ہے کہ وہ ایک دوسرے پر ایسے الزامات تراشتے ہیں جن سے عوام ان کے حریف سے متنفر ہو جائیں اور وہ ان کے پیروں کو ان کی صحیح باتوں کے ماننے سے بھی روک دیں، اس وجہ سے یہ کہا گیا ہے کہ ہم پیشہ اور حرفوں کی شہادت کسی کے برخلاف نہیں تسلیم کی جاتی ہے۔ ان حرفوں کا ہمیشہ سے یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنے حریف کی ذمہ معنی عبارت کو چھانٹ لیتے ہیں اور اس پر حاشیہ آرائی کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ لکھنے والے کی مواد بعید ہے ورنہ اللہ بخوبی جانتا ہے کہ بالعموم ملزم اس الزام سے بری ہو جاتا ہے مگر مذہبی تعصب کا برا ہو کہ وہ حسد کا دروازہ کھول کر ایک بے گناہ کو ملزم بنا دیتا ہے۔

علامہ ابن القیم نے نام نہاد صوفیوں کی قلعی کھولی ہے اور ان کے اس قول کو نہایت شد و مد کے ساتھ رد کیا ہے کہ "حقیقت" شریعت کے مخالفت ہے اور جو کوئی حقیقت کی چوٹی تک پہنچ جائے تو اگر وہ شریعت کی خلاف ورزی بھی کر لے تو اس کے لئے کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ لوگ اور بہت سے فاسد خیالات رکھتے ہیں جو ان کے مریضہ تصورات اور دماغی ضبط کی پیداوار اور گمراہ کن خواہشوں کا نتیجہ ہیں، اس لئے امام موصوف نے اس قسم کی بدعتوں کے خلاف جہاد کیا تھا اور حقیقت کو راہ شریعت کی طرف پہنچایا اور یہ ثابت کیا کہ دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے لہذا جو شریعت کا پابند نہ ہو اسے حقیقت (معرفت الہی) حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کتاب کا مطالعہ کرنے پر ہمیں اس کی مزید خوبیاں بھی معلوم ہو سکتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب ایسا آئینہ ہے جس پر امام ابن القیم کی شعاعوں کا عکس پڑتا ہے اور اس سے ان کا ظاہر و باطن صاف طور پر نظر آتا ہے مجھے توقع ہے کہ قارئین کرام اس سے مستفید ہوں گے۔

مقدمہ مصنف

تاریخ علوم کا مطالعہ کرنا اور ان علوم کے عہد طفولیت سے لے کر ان کی کامل نشوونما تک عہد بہ عہد ترقیوں کی تحقیق کرنا ان علوم کی دائرہ تحقیق میں شامل ہے مثلاً فلسفہ کی تاریخ فلسفہ کا ایک حصہ ہے اور فقہ اسلامی کی تاریخ فقہ کا ایک جز ہے اور مختلف زبانوں کی تاریخ کا مطالعہ بھی انہی زبانوں کی تحقیق و مطالعہ میں شامل ہے۔ اس قسم کی تحقیق و مطالعہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

قسم اول میں سے ہر دور کی اس طرح تحقیق کی جائے کہ اس کے ذریعے اس کی خصوصیات، نظریات اور مقاصد کی نقاب کشائی ہو سکے اور یہ تپہ چل سکے کہ ہر دور نے اپنے گذشتہ دور کا کہاں تک اثر قبول کیا ہے اور وہ آنے والے ادوار پر کہاں تک اثر انداز ہوا ہے آگے چل کر اس ماحول پر بھی غور و خوض کیا جاتا ہے جس کے اندر ان نظریات نے پروٹا پائی ہو اور ان حالات کو بھی پیش نظر رکھنا پڑتا ہے جو ان نظریات و انکار کی تخلیق کا باعث ہوئے ہوں اس کے ساتھ ساتھ ہر دور کا دوسرے ادوار کی خصوصیات و رجحانات کے ساتھ موازنہ اور مقابلہ بھی کیا جاتا ہے اور یہ بھی واضح کیا جاتا ہے کہ علمی نظریات کی تشکیل کے سلسلے میں ہر دور میں کہاں تک ترقی ہوئی اس قسم کی تحقیق و مطالعہ میں ہم ان شخصیات کا جنہوں نے ان علوم کی ترقی میں نمایاں حصہ لیا ہو، بقدر ضرورت اور سرسری طور پر ذکر کرتے ہیں تاکہ پڑھنے والا ان شخصیتوں سے اجمالی طور پر واقف ہو جائے۔

قسم دوم تاریخ علوم کے مطالعہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ ان شخصیات کا نفسیاتی مطالعہ کیا جائے جنہوں نے ان علمی نظریوں کی بنیاد قائم کرنے میں نمایاں حصہ لیا ہو، اس بحث میں اس زمانے کا حال بیان کیا جائے جس میں انہوں نے اپنی ساری زندگی گزاری ہو، نیز ان کے بنیادی اوصاف اور ان کے مقاصد اور اس طریقہ کار کا ذکر کیا جائے جو انہوں نے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے اختیار کیا ہو۔ اس طرح ان کے انکار و خیالات کا تقابلی مطالعہ بھی کیا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان کا مسلک صحیح تھا یا غلط۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ تحقیق آزادانہ طریقے پر کی جائے اور اس میں کسی کی جانب داری نہ ہو بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ منصفانہ طریقے سے صرف حق و صداقت کو تلاش کیا جائے اگر تم

اول میں علوم کی عہد بچہ ترقی کا حال بیان کیا جاتا ہے تو قسم دوم میں ان کارناموں کو واضح کیا جاتا ہے جو علمائے ان علوم کی ترقی کے سلسلے میں انجام دیئے تھے۔

ہماری اس کتاب کے موضوع کا تعلق قسم دوم سے ہے اس موضوع کو ہم نے بعض مصلحتوں کی بنا پر خاص مقصد کے پیش نظر اختیار کیا ہے اور ہم اس کی تکمیل کے لئے خاص طریقہ پر چلے ہیں۔

ہماری غلوں دل سے یہ تمنا ہے کہ ہم اسلام کی اس فکری میراث کو زندہ کریں
وجہ تالیف کتاب | جسے نخلص اور صادق عزائم والے انسانوں نے ہمارے لئے چھوڑا ہے کیونکہ ان کے ان سچے عزائم اور مخلصانہ نیتوں کا یہ نتیجہ ہے کہ انہیں بقائے دوام حاصل ہے اگر یہ قدرتی خواہش ہے کہ اہم شخصیتوں کو پیش کیا جائے تو ہمارے محققین کا یہ فرض ہے کہ وہ ان آزاد مفکرین اسلام اور مصلحین قوم کو معزز رکھیں جنہیں نے اپنی قوموں کے لئے زندگی وقف کر دی تھی اور اپنے اعلیٰ مقاصد کی خاطر اپنا آرام اور چین قربان کر دیا تھا اور عقائد کی اصلاح کے لئے باہدات کا خاتمہ کرنے کے لئے اپنی جان کی بازی لگا دی تھی۔

انہی اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے میں نے سب سے پہلے علامہ ابن تیمیہ کا مطالعہ شروع کیا جو **ابن تیمیہ** مسلمانوں کے زبردست مصلح تھے اور اس سلسلے میں وہ اپنے حامدوں اور حریفوں کے ہاتھوں سخت آلام و مصائب کا شکار رہے ان تمام تکالیف کے باوجود وہ اپنے اصولوں پر قائم رہے اور ان مصائب سے عزم و ہمت میں کوئی فرق نہ آیا بلکہ وہ ساری عمر ایک قید خانے سے دوسرے قید خانے کی طرف منتقل ہوتے رہے یہاں تک کہ ان کی روح آزاد ہو کر اپنے خالق سے جا ملی۔ تاہم وہ اپنے بعد ایسے شعلے چھوڑ گئے جو ہمیشہ بھڑکتے رہے اور ان کی یادگار وہ مکتب فکر بنا جو حریت افکار اور عقائد باطلہ کی اصلاح کے اصولوں پر قائم ہوا لہذا میں نے ایک طویل عرصہ علامہ ابن تیمیہ کے مطالعہ میں گزارا۔ جب میں ان کے بارے میں علمی تحقیقات کر رہا تھا اور امام ابن تیمیہ پر حقیقی مقالہ لکھنے کا ارادہ کر چکا تھا تو نیچے معلوم ہوا کہ ہمارے استاد مکرم محمد ابو زہرہ جو جامعہ قاہرہ کے لار کارلج میں اسلامی شریعت کے پروفیسر ہیں امام ابن تیمیہ کے بارے میں اپنی کتاب شائع کر رہے ہیں اس لئے میں نے اس میدان کے شہسوار کے لئے میدان خالی کر دیا تاہم میں اپنے موضوع سے بالکل بے تعلق نہیں رہا بلکہ امام ابن تیمیہ کے شاگرد ابن قیم ابو زہرہ پر لکھتا شروع کیا جو امام موصوف کی زندگی میں ان کے شریک و ہم عصر رہے اپنے استاد کے ساتھ جیل میں رہنا کاراہ طور پر (اللہ کے آئینہ وقت تک مقتدر رہے اور جب وہ اپنے خالق سے جا ملے تو ان کا بارگاہِ امانت اپنے کاندھوں پر اٹھایا اور نہایت ایمان داری کے ساتھ اپنی ذمہ داریوں کو انجام

دیتے رہے اور باطل کے خلاف مردانہ و ارجمند کرتے رہے یہاں تک کہ آپ اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے اور اپنے کام کو انجام تک پہنچا کر رخصت ہوئے۔

مقصد کتاب ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم طالبان حق کے سامنے امام ابن القیم کو ایمانداری کے ساتھ صحیح طریقے سے اس طرح سے پیش کریں کہ ان کی ممتاز خصوصیات منظر عام پر آجائیں اور ان کے وہ اغراض و مقاصد واضح ہو جائیں جن کی تکمیل کے لئے وہ عمر بھر کوشش کرتے رہے اور یہ معلوم ہو جائے کہ ان کے مقاصد اسلام کی اصلی روح اور اس کے بنیادی اصولوں کے ساتھ کس حد تک ہم آہنگ ہیں پھر اس کتاب کے ذریعے ان کا وہ طریقہ کار بھی معلوم ہو جائے گا جو انہوں نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے اختیار کیا تھا اور وہ راہ بھی معلوم ہو سکے گی جس پر چل کر انہوں نے علمی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی تھی اس طرح یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ انہوں نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو برقرار رکھا بلکہ اسلام میں پیدا شدہ خرابیوں کو دور کیا اور دین کے نام سے جو بدعات اور نئی نئی باتیں اختراع کر لی گئی تھیں ان سب باتوں سے اسلامی شریعت کو پاک و صاف کیا اور یہ ثابت کیا کہ مذہب اسلام کا ان باتوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہماری عین آرزو یہ ہے کہ ہم ان کے خیالات کا مطالعہ کریں اور ان کا مقابلہ اور موازنہ کر کے لوگوں کو بتائیں کہ ان میں کون سی باتیں صحیح ہیں اور کون سی باتیں غلط ہیں تاکہ پڑھنے والا ابن امام ابن القیم کی چھوڑی ہوئی فکری میراث سے اچھی طرح واقف ہو سکے اور ہماری مقرر کردہ بنیادوں کے مطابق اس سے مستفید ہو جائے۔ ہماری یہ کوشش طالب حق کے قیمتی وقت اور محنت کو بچائے گی کیونکہ اس کے سامنے علمی حقائق اس طرح منظم اور مربوط طریقے سے پیش ہونگے کہ اس کی تمام کڑیاں ایک دوسرے سے ملتی ہوئی ہونگی اور اس کا ہر جملہ سیاق و سباق کے جملوں کے ساتھ مستحکم طور پر مربوط ہو گا اس کے ساتھ ساتھ ہماری تحقیقات علمی حقائق پر سے ان پردوں کو ہٹا دیں گی جو طویل عرصے سے ان کو پوشیدہ کئے ہوئے اور اہل علم کو ان کے بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے نہیں معلوم ہو سکی تھی۔

مجھے توقع ہے کہ اہل علم اس اسلامی روح اور اس کے بنیادی خصوصیت سے ضرور متاثر ہوں گے جو امام ابن القیم پر چھائی رہی اور جس کے اثرات ان کی تمام تحقیقات میں نمایاں رہے وہ بنیادی خصوصیت یہ تھی کہ ان کی فکر قطعی آزاد تھی جس کا اثر یہ ہوا کہ وہ اسلام کی صحیح روح کو سمجھ سکے ان سے پہلے اسی بنیاد پر بعض جنسلی علماء نے بھی وہ اعمال کو طے کرنے کی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا تھا اور وہ بھی اسی اصول پر قائم رہے چنانچہ جنسلی فقہ کے ایسے اصولوں نے اس فقہ کو وسیع اور کھپا دیا اور وہ اس قابل ہو گئی کہ مختلف زمانوں کے ساتھ ساتھ چل سکے اور نیا بننے کے قابل ہے پچھلے دورہ جسے اس کی مثال کے لئے یہی کافی ہے کہ انہوں نے قیمت طے کئے بغیر کوئی

چیز فروخت کرنے کی اجازت دے دی ہے اس طرح عوام کو بہت بڑی سہولت حاصل ہو گئی ہے۔
 اگر اہل علم میں آزاد خیالی پیدا ہو جائے تو وہ اپنی علمی تحقیقات میں کبھی آزاد رہیں گے اور
 موروثی خیالات پر نہیں رہیں گے بلکہ وہ سمجھ سکیں گے کہ فقہ کا قانون زندگی ہے اور چونکہ زندگی میں انقلاب
 آتا رہتا ہے اس لئے فقہ کو بھی زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ بدلتے رہنا چاہیے اگر کوئی محقق اپنی علمی
 زندگی میں آزاد رہ سکے تو وہ ذلیل و ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اور نہ وہ لوگوں کی ملامت اور دھمکیوں سے مرعوب ہو
 سکتا ہے۔ لہذا اگر علمی اور علمی دونوں میدانوں میں آزادی حاصل ہو جائے تو اسلامی معاشرہ آگے قدم بڑھا سکتا
 ہے اور تہذیب و تمدن کے نفاذ کا اس طرح ساتھ دے سکتا ہے کہ وہ ماضی کے حالات سے عبرت حاصل
 کرے اور موجودہ زمانے میں مستقبل کی تیاری کرے۔

اس سلسلہ میں ہمارے بحث و مطالعہ کا طریقہ کاریہ یہ ہے کہ میں نے امام ابن القیم کا طویل عرصہ تک
 اس حد تک مطالعہ کیا ہے کہ ان کے زمانے کی تصویر میری نظروں کے سامنے ہے اور ایسی حالت میں یہ کتاب پیش
 کی جا رہی ہے۔ اس کتاب کو میں نے تمہید، تین ابواب، اور خاتمہ پر تقسیم کیا ہے۔
 تمہید میں سیاسی، علمی، اور سماجی ماحول اور پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ پس منظر کے ان تینوں
 تقسیم ابواب | حصوں کا مطالعہ ایک محقق کے لئے ضروری ہے کیونکہ انسان ماحول کی پیداوار ہے انسان
 میں کچھ قدرتی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں اور کچھ اوصاف اس میں عام اور خاص ماحول کے اثرات سے پیدا ہو جاتے
 ہیں اس لئے اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سیاسی ماحول، علمی تحریکات اور سماجی حالات افراد
 اور جماعتوں کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیتے ہیں اور ان کے مقاصد اور رجحانات اس ماحول سے متاثر
 ہوتے رہتے ہیں جس میں وہ اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔

پہلے باب کو میں نے امام ابن القیم کی سوانح حیات تک محدود رکھا ہے اور ان کی تاریخ و فائ
 باب اول | کے بارے میں صحیح تحقیق پیش کی ہے اور ان کی وفات کے بارے میں انسائیکلو پیڈیا آف
 اسلام میں جو غلط معلومات مذکور ہیں ان کی تردید کی ہے۔ کیونکہ اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہجری سن کے حساب
 سے آپ کی عمر ساٹھ سال تھی اور عیسوی سن کے حساب سے آپ کی عمر چھیاسٹھ سال تھی۔

میں نے آپ کی تعلیم و تربیت کے بارے میں بھی مفصل معلومات پیش کی ہیں اور آپ کی علمی قابلیت
 کے ایک اہم گوشے کو نمایاں کیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ عربی زبان و ادب اور اس کی مختلف شاخوں کے زبردست
 ماہر تھے اور اسی کا نتیجہ تھا کہ آپ نے علم بلاغت میں ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے کتاب لافوائد المشوق الی
 علوم القرآن و علم البیان۔ آپ نے یہ کتاب جیسا کہ مقدمہ میں ظاہر کیا گیا ہے، علم بلاغت کی بنیادی کتابوں

کے مطالعہ کے بعد لکھی ہے اس میں ان کتابوں کی معلومات کے علاوہ آپ نے بلاغت کے طبع اور اسرار و نکات کا اضافہ بھی کیا ہے۔

میں نے آپ کی ممتاز اور زبردستی شخصیت کے خط و حال بھی نمایاں کئے ہیں۔ آپ حنبلی مسلک کے پیرو تھے۔ تاہم آپ تمام مکاتب فقہ کا تقابلی مطالعہ کرتے تھے اور کسی خاص مسلک کو ترجیح نہیں دیتے تھے اس لئے کبھی کبھی آپ حنبلی علماء کے خلاف بھی ہو جاتے تھے بلکہ کئی دفعہ آپ نے اپنے استاد (امام ابن تیمیہ) کی مخالفت کی اور ان کے خیالات کی پابندی نہیں کی۔ میں نے آپ کا اپنے استاد امام ابن تیمیہ کے ساتھ بھی موازنہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ آپ کے استاد انقلابی طبیعت کے مالک تھے مگر آپ کی طبیعت میں سکون و توازن تھا اسی وجہ سے آپ مختلف مسائل کا توازن اور سکون کے ساتھ موازنہ اور مقابلہ کیا کرتے تھے۔

اس قسم کا تقابلی مطالعہ بہت ضروری ہے۔ کیونکہ اس سے آپ کی شخصیت کی بنیادی علامات نمودار ہو جاتی ہیں۔ اس طرح پڑھنے والے کو تمام متعلقہ حالات اور واقعات کا صحیح اندازہ ہو جاتا ہے اس سے نہ صرف عام لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہے بلکہ اہل علم بھی مستفید ہوتے ہیں۔

دوسرا باب آپ کے مکتب فقہ کے بیان پر مشتمل ہے اس کی تین فصلیں ہیں۔

باب دوم پہلی فصل میں اس کے مقاصد بیان کئے گئے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے مسلمانوں کو بزرگان سلف کے عقائد کا پابند رہنے کی دعوت دی ہے اور افکار و خیالات میں آزاد ہونے نیز اسلامی احکام کو باز چھو اطفال نہ بنانے کی ہدایت کی ہے بلکہ آپ نے مسلمانوں کو اس بات کے لئے آمادہ کیا ہے کہ وہ اسلام کی صحیح روح کو سمجھیں اسی صحیح فہم و فکر کا نتیجہ یہ ہے کہ امام موصوف نے ایک سچے گواہ کی شہادت کو کافی سمجھا ہے اور معاملات و شرائط میں قصور و نیت کا اعتبار کیا ہے نیز خرید و فروخت کے معاملات میں آزادی اور قرضداروں کے حقوق کی محافظت کے اصولوں کو تسلیم کیا ہے۔

دوسری فصل میں آپ کے مسلک کی توضیح و تشریح کی گئی ہے اور یہ سمجھا گیا ہے کہ ان کا طریقہ کار ان کے مقاصد کی تکمیل میں کہاں تک کامیاب ہوا ہے عام طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ اہل علم اعلیٰ مقاصد پیش نظر رکھتے ہیں مگر جب وہ اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے عملی میدان میں آتے ہیں تو ان کے قدم ڈگمگانے لگتے ہیں اور وہ اپنے مقاصد کی تکمیل میں ناکام رہتے ہیں مگر علامہ ابن قیم اپنے اغراض و مقاصد کو پورا کرنے کی انتہائی کوشش کرتے ہیں اور نہایت ایمانداری کے ساتھ اسی راہ پر چلتے ہیں جو آپ کو صحیح منزل مقصود پر لے جائے۔ آپ کے فقہی مسلک کا بنیادی اصول یہ ہے کہ شرعی نصوص کو مقدم رکھا جائے اور انہی کو تحقیق کا مرکز بنایا جائے چنانچہ اسی اصول کو واضح کرنے کے لئے دیگر اہل علم کے اجتہادات سے

ان کے اجتہادات کا موازنہ کیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ آپ کا طریقہ و کار شرعی نصوص کی شان کو بلند کرتا ہے اور یہی محفوظ اور معتاد مسالک سے ہے۔ کیونکہ دوسرے اہل علم تقسیمات و فروعات میں الجھ جاتے ہیں اور عقلی گھوڑے دوڑانے لگتے ہیں اور ان فرضی مسائل کو ثابت کرنے میں ناکام رہتے ہیں جن کا روزمرہ کی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے مگر ابن القیم شرعی نصوص سے اسلامی احکام مستنبط کرتے ہیں اور اپنی علمی تحقیقات کے ثبوت میں بہت سے دلائل پیش کرتے ہیں تاہم آپ فقہائے کرام کے اجتہادات کو نظر انداز نہیں کرتے ہیں بلکہ انہیں پیش نظر رکھ کر ان سب کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں اور خورد و خوص کے بعد ان کے صحیح یا غلط ہونے کی وجوہات بیان کرتے ہیں اگر وہ افکار صحیح ہوتے ہیں، تو انہیں اختیار کر لیتے ہیں ورنہ ان سب کو رد کر دیتے ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آپ اپنے اجتہادات کے ثبوت میں دلائل پیش کرتے ہیں، اس کے بعد فریق مخالف کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کرتے ہیں ایسی صورت میں آپ کا مقصد محض تخریبی نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ بعض معرور علماء کا طریقہ ہوتا تھا بلکہ آپ ان افکار کی تخریبی عمل کی بنیاد پر مدلل اور معقول افکار اور اجتہادات کی نئی عمارت تعمیر کرتے ہیں، ان قسم کی بحث و تہمتیں آپ کی اصلی بنیاد شرعی نصوص ہی رہتے ہیں، چنانچہ آپ فقہاء کرام کے افکار کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں اور جب دلائل و براہین کے ذریعے دوسرے علماء کے افکار کی تردید کر کے اپنا فکر و خیال مدلل طریقے سے ثابت کرتے ہیں تو اس وقت آپ اپنے اس بنیادی مقصد کو فراموش نہیں کرتے ہیں کہ کورانہ تقلید کو چھوڑ کر آزادانہ فیق میں غور و فکر کیا جائے۔

۱۱۴۱ھ

تیسری فصل میں ان اصولوں کا تذکرہ کیا گیا ہے جن پر علامہ موصوف نے استنباط احکام میں پورا اعتماد کیا ہے وہ بنیادی اصول یہ ہیں کتاب اللہ، سنت نبوی، اجماع، فتاویٰ صحابہ، قیاس، استنباط الاصل، مصالح مرسلہ، استدلال ذرائع اور عرف۔ ان اصولوں پر بحث و تحقیق کے سلسلے میں علامہ موصوف اور قزیم علماء کے افکار و خیالات کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ دیگر علماء کے ان اصولوں کی تشریح و توضیح میں کہاں تک موافق و مخالف ہیں۔

ہم نے اس فصل میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ معاملات کے ان مسائل میں جنہیں بعض علماء قیاس کے مخالف سمجھتے ہیں۔ امام ابن القیم کا موقف کیا ہے مثلاً مضاربت، مساقاة، مزارعت، اس معاملہ

علا شریعت کے ان بنیادی اصولوں کی تشریح و توضیح کے لئے ملاحظہ ہو کتاب "نقد الاسلام" از حسن احمد الخلیف

ترجمہ رشید احمد رشید مطبوعہ نشین اکیڈمی۔ کراچی (مترجم)

میں علامہ ابن القیم کا مسلک یہ ہے کہ اس قسم کی کوئی چیز خلافت قیاس نہیں ہے اس طرح بعض احادیث اور صحابہ کے وہ فتویٰ جن میں ان کا باہمی اختلاف نہیں ہے اختلاف قیاس نہیں ہیں۔

اسی تیسری فصل میں تحقیقات کے بعد یہ ثابت کیا گیا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ حضرت عمر نے تین طلاقیں واقع ہونے کا جو حکم دیا تھا، وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے عمل کے خلاف تھا اس طرح اس مشہور غلطی کی تردید کی گئی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عہد نبوی کے طرز عمل کے خلاف حکم دیا تھا۔

اسی فصل میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ابن القیم جب مصالحِ مرسلہ پر عمل کرتے تھے تو آپ کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ عام لوگوں کو فائدہ پہنچایا جائے اور ان کی ضرورتوں کو رفع کیا جائے اسی وجہ سے آپ نے نرخ مقرر کرنے کا حکم دیا ہے اور صنعت کاروں کے لئے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ معاملہ طے کرنے کے بعد اس کام کو پورا کریں اس طرح اگر گھر خالی ہو اور کسی کو گھر میں رہنے کی ضرورت ہو تو مکان دار کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ ضرورت مند کو رہنے کے لئے گھر دے دراصل علامہ ابن القیم کی توجہ ہمیشہ معاملات کی اندرونی باتوں کی طرف مبذول رہتی تھی اسی وجہ سے آپ نے امام شافعی کے مسلک کے برخلاف سد ذرائع کے اصول کو تسلیم کیا جبکہ امام شافعی ظاہری حالت کو پیش رکھتے ہوئے اور شرعی احکام کی مادی تشریح کرتے ہوئے سد ذرائع کے قائل نہ تھے۔

امام ابن القیم عرف کے قائل بھی تھے آپ نے مقدمات وغیرہ میں اسے قابل اعتبار سمجھا ہے ان اصولوں کو تسلیم کر کے وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب ہو گئے ہیں کہ اسلام کی صحیح روح کو سمجھا جائے۔ مصالحِ مرسلہ اور سد ذرائع کے اصولوں کو ماننا اور عرف کا لحاظ رکھنا مذہبِ اسلام کی صحیح روح کے عین مطابقت ہے کیونکہ اسلام رواداری اور آسانی کو پسند کرتا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے۔ "خدا نے دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی" نیز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے "تمہیں سہولت پیدا کرنے کے لئے بھیجا گیا ہے اور اس مقصد کے لئے نہیں بھیجا گیا ہے کہ تم (لوگوں کی) مشکلات میں اضافہ کرو۔"

تیسرے باب کا عنوان یہ ہے "ابن القیم عقائد اور تقویٰ کے درمیان" اس باب **پایا سو** میں عقائد اور تقویٰ دونوں چیزوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تنگمبین کا مقصد یہ ہے کہ فکر و استدلال کے ذریعے حق تک پہنچا جائے اور صوفیہ کا مقصد یہ ہے کہ اہام کے ذریعے حق کی معرفت حاصل ہو، اس طرح دونوں کا مقصد یکساں ہے مگر طریقہ کار مختلف ہے۔

علمائے کرام کا ذریعہ فکر و استدلال ہے اور صوفیہ کا ذریعہ الہام ہے۔ پہلے فریق کا ذریعہ محنت و کوشش سے حاصل ہوتا ہے مگر دوسرے فریق کا ذریعہ خدا داد ہے اور بندے کی کوشش کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا ہے یہ نعمت صرف ٹھوڑے لوگوں کو عطا ہوتی ہے۔ اکثریت اس کے ذریعہ معرفت خداوندی حاصل کرنے سے محروم رہتی ہے اس وجہ سے قرآن کریم نے معرفت خداوندی حاصل کرنے کے لئے جو طریقہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ آسمانوں اور زمین کی کائنات پر غور و فکر کیا جائے۔

اس باب کی دو تفصیلات ہیں پہلی تفصیل میں عقائد کا بیان ہے اس میں وجود باری تعالیٰ پر علامہ ابن القیم کے طریقہ استدلال کو واضح کیا گیا ہے اس کے ساتھ ساتھ علامہ اشعری باطلانی اور خود قرآن کریم کے استدلال کے طریقوں کو بھی واضح کیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ علامہ موصوف کا طرز استدلال قرآن کریم کے طرز استدلال کے عین مطابق ہے۔

آگے چل کر میں نے صفات باری تعالیٰ کے بارے میں آپ کا مسلک بیان کیا ہے اور یہ ظاہر کیا ہے کہ آپ اس بارے میں تکلمین کے خیالات سے متفق ہیں۔ اس کے بعد آپ کے انکار کا معتزلہ اور اشاعرہ کے انکار سے موازنہ کیا گیا ہے اور ان کے مباحثہ کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ پھر علم کلام کے بعض دیگر مسائل میں آپ کے اور امام ابن تیمیہ کے خیالات پیش کئے گئے ہیں نیز اہل سنت و الجماعت کا مسلک بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت ابن القیم اور ابن تیمیہ اسی معاملے میں اہل سنت و الجماعت کے خیالات سے اتفاق رکھتے ہیں۔

آگے چل کر میں نے آیات متشابہات کے بارے میں آپ کی رائے بیان کی ہے جو دو اصولوں پر قائم ہے پہلا اصول یہ ہے کہ خدا منزه ہے اور ہر قسم کی بشری کمزوری اور عیب سے پاک و صاف ہے دوسرا اصول ہے کہ ایسی آیات کی تاویل نہ کی جائے اس معاملے میں آپ صحابہ کے مسلک سے متاثر تھے اس بحث میں آپ کے خلاف اس اعتراض کو رفع کیا گیا ہے کہ آپ خدا کے بارے میں تشبیہ و تجسیم کے قائل تھے اس لئے اہل سنت و الجماعت اور فرقہ معتزلہ دونوں کے خیالات واضح کئے ہیں تاکہ یہ ثابت کیا جاسکے کہ آپ اہل سنت و الجماعت کے خیالات کے حامی تھے اور معتزلہ کے مخالف تھے۔

پھر میں نے افعال عباد کے بارے میں آپ کے موقف کی وضاحت کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ افعال عباد پر اس لئے غور و فکر کیا جاتا ہے کہ بندوں کی ذمہ داریوں کو محدود کیا جائے اور انہیں ذمہ داریوں کے لئے سزا اور جزا کے حکم کو ثابت کیا جائے مگر علمائے اہل سنت نے اس پر بحث کر کے اسے پیچیدہ

بنادیا ہے لہذا کچھ لوگ اس مسئلہ کو صحیح طریقے سے سمجھ گئے ہیں مگر بعض اس کو نہیں سمجھ سکے۔ بعد ازاں جبریت معتزلہ اور اشعریہ کے خیالات و افکار پیش کر کے ان پر بحث کی گئی ہے ان کے ساتھ ساتھ بزرگانِ صلف نیز حضرات ابن تیمیہ و ابن القیم کا مسلک پیش کر کے اس کی وضاحت کی گئی ہے اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جو بالعموم اس مسلک پر کیا جاتا ہے اس طرح یہ مسلک ان اعتراضوں سے محفوظ ہو گیا ہے جو بالعموم معتزلہ، جبریت اور اشعریہ پر کئے جاتے ہیں۔

آگے چل کر خدا کی رویت (دیکھنے) کے بارے میں آپ کی رائے پیش کی گئی ہے اور معتزلہ کی رائے اور ان کے دلائل کو بیان کر کے ان کی تردید کی گئی ہے پھر میں نے آخرت میں اللہ کو دیکھنے کے ثبوت میں آیات و احادیث کے بارے میں ان لوگوں کے موقف کی وضاحت کر کے اس کی تردید بھی کی ہے بعد ازاں امام احمد بن حنبل، حضرات ابن قتیہ، اشعری، ابن القیم اور علمائے اہل سنت کی رائے پیش کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان حضرات کی رائے علمائے اہل سنت کی رائے کے موافق ہے۔ حسن و قبح (نیکی اور بدی) کا مسئلہ بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔ حسن و قبح کے بارے میں علمائے کلام کے مختلف گروہوں یعنی معتزلہ، اشعریہ اور ماتریدیہ نے جو خیالات پیش کئے ہیں، ان سب کو بیان کیا گیا ہے پھر امام ابن القیم کا موقف بھی بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ حسن و قبح کو عقلاً ثابت کیا جائے اور ثواب و عذاب کو شرعاً تسلیم کیا جائے۔

فصل دوم کا عنوان ہے "ابن القیم اور تصوف" اس فصل میں یہ بتایا گیا ہے کہ علامہ موصوفیہ نے علم تصوف سے واقفیت حاصل کرنے میں کن کن ذرائع سے کام لیا ہے پھر میں نے یہ بتایا ہے کہ علماء اور صوفیہ کے درمیان کب سے کشمکش شروع ہوئی، اس سلسلے میں یہ تپہ چلایا گیا ہے کہ جب سے تصوف کی نشوونما ہوئی اس وقت سے لے کر علامہ ابن القیم کے زمانے تک یہ کشمکش جاری تھی۔ پھر یہ بیان کیا گیا ہے کہ علامہ ابن القیم نے صوفیہ کے جن مسائل پر اعتراضات کئے ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں (۱) وحدت الوجود (۲) شرعی ذمہ داریوں کو ساقط کرنا (۳) حقیقت اور شریعت میں تفریق کرنا (۴) روحانی ذوق کو حاکم بنانا اور علم سے انکار (۵) ان طریقوں کے مطابق عبادت کرنا جو اللہ کے بتائے ہوئے نہیں ہیں۔ پھر میں نے علامہ موصوفیہ اور کتاب "مسائل السائربین" کے مصنف ہروی کے مابین موازنہ کیا ہے جس کی شرح علامہ ابن القیم نے کی ہے اور اس کا نام مدارج السالکین رکھا ہے۔

بعد ازاں "تصوف پر ابن القیم کے اثرات" پر بحث کی گئی ہے مثلاً یہ کہ آپ نے تصوف کو

اس کی خرابیوں سے پاک و صاف کیا اور ہونیا یہ اصولوں کو محدود کیا۔

معرفت اور سعادت کا مخصوص نظریہ قائم کیا نیز معرفت اور محبت کے تعلقات کے سلسلے میں امام ابن القیم نے معرفت کو محبت پر مقدم کیا ہے کیونکہ منطقی طور پر معرفت محبت سے مقدم ہے اس سے پہلے امام غزالی بھی اسی کے قائل تھے اور ان کی عبارتوں سے یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

خاتمہ میں تحقیقات کے نتائج بیان کئے گئے ہیں ان نتائج کو بیان کرتے ہوئے میں نے یہ واضح کیا ہے کہ اہم نتیجہ یہ ہے کہ علامہ ابن القیم ایک آزاد محقق ہیں جو کسی مسلک کے پابند نہیں ہیں بلکہ ہمیشہ حق و صداقت کا ساتھ دیتے رہے ہیں وہ کو رائے تقلید کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ اسلام کی صحیح روح کو سمجھا جائے اور صحیح حقائق کا پتہ چلایا جائے وہ اپنے مقاصد کے ماتحت علمی تحقیقات کرتے رہے ہیں اور اس کی تکمیل کے لئے کوشش کرتے رہے ہیں اس سلسلے میں وہ اپنے مخصوص طریقے پر چلتے ہیں ان کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مذہبِ اسلام کو ہر سلف کی اصلی حالت کی طرف لوٹایا جائے اور اسے تمام خرابیوں اور کمزوریوں سے پاک و صاف کیا جائے ان کا عمل ذیل کی باتوں پر تھا۔

(۱) وہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ چلتے تھے اور لوگوں کے طرزِ رسوم، ضروریات و مفادات کا لحاظ رکھتے تھے کیونکہ فقہ زندگی کا قانون ہے اور چونکہ زندگی میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے اس لئے فقہ میں بھی حالات کے ساتھ مناسب تبدیلی ہونی چاہیے اور اس لئے لوگوں کے رسوم و روایات اور ان کے مفادات کا لحاظ رکھا جائے۔

(۲) انہوں نے عقائدِ باطلہ اور گمراہ کن صوفیوں کے خلاف جہاد کیا۔

آخر میں یہ عرض ہے کہ اس کتاب کی ترتیب کے سلسلے میں دو باتیں قابل ذکر ہیں۔

سب سے پہلے ہم اپنے نگراں استاد و محرزِ فرائض کا شکر یہ ادا کرتے ہیں جو جامعہ قاہرہ کے دارالعلوم میں شریعت اسلامیہ کے پروفیسر ہیں آپ نے اس کتاب کے دقیق مسائل میں ہماری رہنمائی کی۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے اہم مسائل کو مقدم رکھا ہے اور ابواب کا نتائج سے پہلے ذکر کیا ہے۔ ہم اللہ سے توفیق و امداد کے طالب ہیں کیونکہ وہی ہمیں کامیابی دے سکتا ہے اور اسی پر ہمارا سچرہ و سہ ہے۔

شبرا۔ قاہرہ ۲۲/۱۲/۱۹۵۵ (۲۲ دسمبر ۱۹۵۵ء)

مؤلف

تکمیل

آپ کے زمانے کی سیاسی اور سماجی حالت

ماحول اور گرد و پیش کا وہاں کے رہنے والوں پر بہت بڑا اثر پڑتا ہے اگر ماحول مختلف ہو جائے تو اس کے اثرات بھی مختلف ہو جائیں گے مثلاً اگر کوئی علاقہ میدانی اور نرم زمین کا ہو، تو وہاں کے باشندوں میں نرمی اور سہولت کے اثرات ہوں گے اور اگر علاقہ کوہستانی ہو تو لوگوں کے مزاج میں سختی اور اگھڑپن ہوگا۔

ماحول کا تذکرہ کرتے وقت سیاسی، علمی اور سماجی ماحول کو بھی شامل کیا جائے گا اور سیاسی حالت کا بیان کرنے کے لئے اندرونی اور بیرونی سیاست یعنی صلیبی جنگوں اور حملہ ناکار کا ذکر بھی کیا جائے گا۔

اندرونی سیاست میں سلطان اور خلیفہ کے باہمی تعلقات اور خود مختلف سلاطین کے باہمی تعلقات کا ذکر ہوگا کیونکہ داخلی سیاست، افراد اور جماعتوں پر بہت اثر انداز ہوتی ہے۔ بیرونی سیاست پر صلیبی جنگوں اور ناکاریوں کے ان حملوں کا بہت اثر ہے جو انہوں نے اسلامی ممالک پر کئے تھے۔

یہ دونوں واقعات علامہ ابن النقیم کی پیدائش سے پہلے ہوئے تاہم ان کا اثر یہ ہوا کہ جس طرح صلیبی جنگوں کے ذریعے مغربی اقوام میں مذہبی جوش و خروش پیدا کیا گیا اور انہیں مسلمانوں کے خلاف بھڑکایا گیا اسی طرح صلیبی جنگوں اور ناکاری حملوں کی بدولت مسلمانوں میں بھی مذہبی جوش و خروش پیدا ہوا اور یہ جوش و خروش صلیبی جنگوں کے ختم ہونے سے سرد نہیں ہوا بلکہ اس کے بعد بھی کافی عرصے تک قائم رہا۔

صلیبی جنگیں تقریباً دو سو سال تک یعنی ۱۰۹۶ء تا ۱۲۹۰ء جاری رہیں اس طویل عرصے میں مسلمانوں کا فرنگیوں سے مقابلہ رہا اور بہت سی بے گناہ جانیں اور ان جنگوں کی بھینٹ چڑھ گئیں یہاں تک کہ مسلمانوں نے اپنے دشمن پر غالب آکر ان جنگوں کا خاتمہ کیا۔

ناکاروں نے بغداد میں عباسی خلافت کا خاتمہ کیا انہوں نے بہت سی کتابیں جلا ڈالیں اور بہت سے بے گناہوں کو تہ تیغ کیا اس وقت تمام عالم اسلام کی نظریں ایسی طاقت کی طرف لگی ہوئی تھیں جو انہیں

ان تاتاریوں کے حملوں سے بچا سکے اس وقت ہمالیکا مصر (مصر کے غلام بادشاہ) ہی ایک ایسی زبردست اسلامی طاقت تھی جو دین اسلام کی حمایت کے لیے نمودار ہوئی اور انہوں نے عالم اسلام کو تباہی سے بچایا۔ حملہ تاتاری کی بدولت بغداد کی خلافت کا جلد خاتمہ ہو گیا کیونکہ عباسی خلفاء اپنے مذہب سے غافل رہے تھے اس لیے مسلمانوں کو ان کے انجام سے عبرت حاصل ہوئی اور وہ خواب غفلت سے بیدار ہوئے اور انہوں نے پھر مجاہدانہ زندگی اختیار کی اور وہ مذہب اسلام کو اپنا دستور حیات بنانے لگے اس وقت علماء کو بھی اپنی مذہبی ذمہ داریوں کا احساس ہوا اور وہ حکام کے سامنے اپنے موقف کو پہچاننے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ قومی حقوق کو انجام دینے میں سستی نہیں کرتے تھے۔

اس زلزلے کی علمی زندگی کا دار و مدار ان مدارس پر تھا جہاں علمائے کرام تعلیم حاصل کرتے تھے اس لیے کسی بڑے عالم کا حال بیان کرنے سے پیشتر ان مدارس کا ذکر نا ضروری ہے۔ سماجی حالات کے ذریعے سماج کے مختلف طبقوں کا حال معلوم ہوتا ہے اور ان کے باہمی تعلقات کا پتہ چلتا ہے مثلاً حکام کا طبقہ کیا تھا اور علماء اور عوام کے ساتھ ان کے تعلقات کیسے تھے؟

ماحول اور اس کے ضروری اجزا کا ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن القیم کے خاندان اور نسب نامہ کا تذکرہ کیا جائے گا نیز ان کے شیوخ و اساتذہ کا حال بیان کیا جائے گا اور ان کے استاد علامہ ابن قیمہ کا خاندان طور پر ذکر کیا جائے گا انہوں نے اپنی تمام تر زندگی اسلامی خدمت اور دینی اصلاح کے لیے وقف کر دی تھی اور اپنے دشمنوں کے ہاتھوں سخت تکالیف و مصائب برداشت کئے تھے۔ کیونکہ انہوں نے حکام وقت کو ان کے برخلاف بھڑکا دیا تھا ان کے شاگرد ابن القیم بھی ان کے شریک غم رہے اور ان کی وفات تک قید خانے میں ان کے ساتھ رہے۔ ان کی وفات کے بعد علامہ ابن القیم جیل سے نکلے تاکہ اپنے استاد کے من کو پورا کرنے کے لیے ان کے نقش قدم پر چلیں اور اس مقصد کے لیے صبر و استقلال اور حریت و بے باکی کے ساتھ جہاد کریں۔

داخلی سیاست کا اجمالی تذکرہ

۶۵۶ھ میں عالم اسلام ایک ایسے حادثے سے دوچار ہوا جس نے اس کے زوال بغداد کے اثرات وجود میں آئے اور اس کی خلافت کا خاتمہ کر دیا وہ حادثہ یہ تھا کہ ہلاکو خاں بغداد پر مسلط ہو گیا اور اس نے آخری عباسی خلیفہ بغداد معتصم باللہ کو قتل کر دیا اس حادثے میں بے شمار معصوم اور بے گناہوں کا خون بہایا گیا کیونکہ ہلاکو خاں نے حکم دے دیا تھا کہ

تمام علماء فقہاء اور ارکان سلطنت کی گردن اڑادی جائے اور تیس دن سے زیادہ عرصے تک کے لئے عام قتل و فارت اور گرفتاری کا حکم دے دیا تھا اس وقت زہی پنج سیکے جو پوشیدہ ہو کر بھاگ گئے تھے جب خوں ریزی انتہا تک پہنچ گئی تو ہلاکوں نے حکم دیا کہ مقتولوں کا شمار کیا جائے تو ان کی تعداد اٹھارہ لاکھ سے زیادہ تھی۔ اسی طرح بغداد میں عباسی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا کیونکہ بغداد کے خلفاء عیش و عشرت میں مشغول ہو گئے تھے۔

کتاب السلوک کے مصنف مقریزی فرماتے ہیں "ایسی حالت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث صادق آتی ہے جو حضرت جلیب بن ابی ثابت نے حضرت عبید اللہ بن عبد اللہ بن عقبہ کے ذریعے سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

"اے قریش کے لوگو! یہ حکومت تمہارے اندر باقی رہے گی اور تم اسی وقت تک حاکم رہو گے جب تک کہ تم ایسے کام نہ کرو جو تمہیں اس سے نکال دیں۔ جب تم ایسے کام کرنے لگے جاؤ گے تو اللہ تعالیٰ تم پر بدترین مخلوق کو مسلط کر دے گا وہ تمہیں اس طرح چھیل دیں گے جس طرح شاخوں کو چھپا جاتا ہے" ع ۲

اس عظیم حادثہ نے تاریخ کا رخ بدل دیا اور عالم اسلامی کو خواب گراں سے بیدار کر دیا اور **تاریخی انقلاب** مسلمانوں کو یقین کامل ہو گیا کہ چونکہ انہوں نے حکومت کے معاملات بلا چون و چرا اپنے حکام کے سپرد کر دیئے تھے اور ان کے کاموں میں ان سے باز پرس نہیں کرتے تھے اس لئے دشمن کو ان کے خلاف جرات ہوئی اور اس کے دل سے ان کا رعب جاتا رہا (اس لئے حملہ بغداد کے بعد عوام اور علماء اپنے حکام سے باز پرس کرنے لگے) چنانچہ جو کوئی تاریخی کتب کا مطالعہ کرے تو اسے ضرور ایسے عمدہ واقعات ملیں گے کہ علماء کرام حکام سے باز پرس کرنے لگے تھے اور حکام ان سے ڈرتے تھے اور ان کے اشاروں پر چلتے تھے چنانچہ مصر کے مشہور بادشاہ ظاہر بیبرس کی یہ حالت تھی کہ اگر شیخ عبدالدین بن عبدالسلام کسی معاملے میں ان کی مخالفت کرتے تھے تو اسے ان کی رائے ماننی پڑتی تھی اور وہ اتنا زبردست بادشاہ ہونے کے باوجود ان کی مخالفت نہیں کر سکتا تھا بلکہ اسے ان کے حکم کے مطابق چلنا پڑتا تھا۔ جب اُسے ان کی وفات کی خبر موصول ہوئی تو اس نے کہا۔ "میری حکومت پہلے نہیں تھی اب قائم ہوئی ہے" ع ۳

ع ۱ النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۵۰ پہلا ایڈیشن مطبوعہ مطبع دارالکتب المصریہ

ع ۲ "السلوک" از مقریزی صفحہ ۴۰۹۔ امام مسلم کی جامع صحیح ۶/۳ میں یہ الفاظ مذکور ہیں۔ یہ کام قریش میں اس وقت تک

باقی رہے گا جب تک لوگوں میں ایسے دزد آدمی رہیں گے "۳ حسن المحاضرة ج ۲ ص ۱۶۶ المطبعہ الشریعہ۔

تاتاریوں کے مقاصد حملہ بغداد تک محدود نہیں رہے اور انہوں نے بغداد مصر و شام پر متحدہ حکومت میں جو خوزیری کی تھی اس پر انہوں نے اکتفا نہیں کیا بلکہ شام کے علاقے پر بھی غارتگری کرتے رہے یہاں تک کہ وہ غارتگری کرتے ہوئے غزہ تک پہنچ گئے اور انہوں نے اہل شام کے دلوں میں خوف و دہشت پیدا کر دی تھی اور لوگوں کی نگاہیں کسی مرد میدان کی طرف اٹھ رہی تھیں چنانچہ سلطان معز الملک المنظر قطر نے عین جلاوت کے مقام پر تاتاریوں سے جنگ کی اور فریقین میں گھسان کارن پڑا یہاں تک کہ سلطان قطر نے بذات خود جنگ میں حصہ لے کر سپاہیوں کی حوصلہ افزائی کی اور انہیں شہادت کا شوق دلایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آخر میں تاتاریوں کو شکست فاش ہوئی اور اس واقعہ کے بعد وہ کسی جنگ میں ٹھہر نہیں سکے۔ مسلمان اس فتح عظیم پر بہت خوش ہوئے چنانچہ جب سلطان قطر فاتحانہ حیثیت سے دمشق میں داخل ہوا تو اس کے چاروں طرف اسلامی علم لہلہا رہے تھے اور تمام مسلمان اُسے گھیرے ہوئے تھے اسے موقع پر دمشق کے ایک شاعر نے یہ نظم لکھی (جس کا ترجمہ مندرجہ ذیل ہے)

- (۱) شام میں کفر کی تمام طائفتیں تباہ و برباد ہو گئیں اور زوال کے بعد اسلام کو پھر ترقی حاصل ہوئی۔
- (۲) یہ سب کچھ ہمارے محبوب اور فتح مند بادشاہ کے ذریعے حاصل ہوا ہے جب وہ جنگ کے لئے تیار ہوتا ہے تو وہ اسلام کی شمشیر برسنہ کا کام دیتا ہے۔
- (۳) بادشاہ اپنی بلند مہمتی اور دراندیشی کے ساتھ ہمارے پاس آیا تو ہم اس کے گندم گول نیزوں اور سفید تلواروں کے ذریعہ غالب آ گئے۔
- (۴) اس لئے اللہ نے اس کا شکر ادا کرنا اس طرح واجب قرار دیا ہے جس طرح دوسرے واجبات و فرائض ہیں۔

شیخ شہاب الدین ابو شامہ نے بھی اس موقع پر یہ اشعار کہے ہیں (ترجمہ)

- (۱) تاتاری اسلامی شہروں پر غالب آ گئے تو ان کے مقابلے کے لئے ایک ترک کی اپنی جان قربان کرنے کے لئے آیا (۲) اس نے شام میں انہیں تباہ و برباد کر دیا اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر چیز کی آفت اسی کی جنس میں سے نمودار ہو جاتی ہے لہذا

علم النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۷۷ مطبع دارالکتبۃ العجمیہ ایلداز کی جلد ۶/۲۵۴ میں یہ مذکور ہے انہیں جلاوت عجمی اور غیر مصریہ لفظ ہے یہ لفظ قصیدہ فلسطین کے علاقے میں بیان اور نابلس کے درمیان ہے جس پر رومی نے حصہ دراز تک قابض ہے یہاں تک کہ سلطان صلاح الدین یوسف بن ایوب نے ۵۹۹ھ میں ان کو زکالی باہر کیا۔ علم النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۸۲۔

یہ فتح اس بات کی تمہید ثابت ہوئی کہ سلطان قنطر مصر کے علاوہ شام کا حاکم بھی مقرر ہو جائے چنانچہ شام کے حکام نے اس کے پاس آکر اسے پورے شام کا حاکم تسلیم کر لیا اور اس کا اعلان بھی کر دیا اس طرح مصر و شام دونوں ملک ایک حاکم کے ماتحت ہو گئے جو مصر میں رہتا تھا اور اس کا نائب شام میں حکومت کرتا تھا جیسا کہ تاریخ مصر النجوم الزاہرہ کا مصنف ابوالحسن لکھتا ہے۔

۱۰ الملک المنظر پہلا بادشاہ ہے جو شام کا حاکم ہوا اور ایک ترک حاکم اس کا وہاں نائب مقرر ہوا۔
اب ہم ۶۵۶ھ سے ۶۵۹ھ تک مصری حکومت کا حال بیان کرتے ہیں اس وقت مصر کی حکومت ممالک مصر، مصر کے مستقل اور آزاد بادشاہ تھے انہیں مکمل آزادی حاصل تھی تاہم وہ چاروں طرف خطروں سے گھرے ہوئے تھے وہ خطرے پہنچتے۔

(۱) ان ممالک کے عملوں کا خطرہ تھا جو اسلامی ممالک میں گھس آئے تھے انہیں ممالک نے عین جانور کی جنگ میں آگے بڑھنے سے روک دیا تھا۔

(۲) مصر کی سلطنت حاصل کرنے کے لئے خود ممالک مصر وہ حکام جو غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے بعد طبقہ امرا میں شامل ہو گئے تھے (۳) اندرونی طریقے سے مخالفت جاری تھی۔

(۳) سابق شاہی خاندان والوں کے کچھ افراد حکومت کے دعویدار بن جاتے تھے اور عوام ان کی پیروی کرنے لگ جاتے تھے۔

ان تفصیلات کو معلوم کرنے کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم پیچھے کی طرف لوٹ کر اس عہد کے واقعات کا جائزہ لیں۔

مصر کا سب سے پہلا ترک بادشاہ سلطان الملک المنظر عزالدین ابن ایک تھا کیونکہ ترکی سلاطین مصر امرا نے متفقہ طور پر اسے سلطان بنایا تھا جبکہ معظم توران شاہ کو قتل کر دیا گیا تھا اور ملکہ شجرۃ الدر اس کی جانشین ہو گئی تھی اس کی بیعت ماہ ربیع الآخر کے آخر میں ۶۴۸ھ میں ہوئی۔ وہ کچھ عرصے تک مصر کا حاکم رہا آخر کار اس کی بیوی شجرۃ الدر نے اسے حمام میں قتل کر دیا اور اس کے قتل کرنے میں لوگوں نے بھی اس کی مدد کی اس وجہ یہ تھی کہ بادشاہ نے دوسری عورت سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا تھا اسے منگل کے دن ۲۳ ربیع الاول ۶۵۵ھ میں قتل کیا گیا۔

اس کے بعد اس کا فرزند سلطان الملک المنصور نور الدین علی بروز پنجشنبہ ۲۵ ربیع الاول ۶۵۵ھ میں مصر کا بادشاہ ہوا آخر کار سلطان قنطر نے ۷ ارذوالقورہ ۶۵۶ھ میں اس کے خلاف سازش کر کے

اس سے سلطنت چھین لی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بغداد کی تباہی الملک المنصور نور الدین علی کے زمانے میں ہوئی اور اس کے بعد الملک المنصور قطز بروز شنبہ ۶۵۷ھ ذوالفقہہ ۶۵۷ھ میں بادشاہ مصر ہوا اس نے تقریباً ایک سال تک حکومت کی تھی کہ ظاہر بیبرس نے ماہ ذوالحجہ ۶۵۷ھ میں اسے قتل کر دیا۔ اس کے عہد میں عین جالوت کے مقام پر تاتاریوں کو شکست ہو گئی اور وہی سب سے پہلے شام و مصر دونوں ممالک کا بادشاہ مقرر ہوا۔

اس کے بعد سلطان الملک الظاہر رکن الدین ابوالفتح بیبرس بن عبداللہ البندقداری بادشاہ ہوا وہ مصر و شام اور حجاز کا بادشاہ تھا اور ترکی سلطنت کا چوتھا بادشاہ تھا اس کی وفات بروز پنجشنبہ ۶۶۶ھ محرم ۶۶۶ھ میں ہوئی۔

خلافت سے مراد یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے نائب خلیفہ اور سلطان بن کر تمام مسلمانوں کی ذمہ داریوں کو پورا کیا جائے۔ خلیفہ کا حکومت کے پہلے طبقہ سے تعلق ہے خلیفہ بننے کے دو طریقے تھے پہلا طریقہ یہ تھا کہ ارباب حل و عقد مل کر کسی ایک شخص کے ہاتھ بیعت کریں جیسے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا تھا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف سے کسی شخص کو نام زد کیا جائے جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق نے حضرت عمر فاروق کو نام زد کیا تھا۔
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین، اموی خلفاء اور بغداد میں عباسی خلفاء اندلس میں اموی خلفاء اور بغداد میں خلافت کے خاتمہ کے بعد مصر میں دوبارہ عباسی خاندان کے لوگ خلیفہ ہوئے۔

قاہرہ میں عباسی خلیفہ کے ہاتھ پر سلطان، علماء اور قاضی بیعت کرتے تھے پھر خلیفہ تمام انتظامی امور کے اختیارات سلطان کے سپرد کر دیتا تھا۔ مبذول پر خطبات میں سلطان سے پہلے خلیفہ کے لئے دعائے خیر کی جاتی تھی البتہ سلطان کی مخصوص نماز گاہ جو قلعہ الجبل میں ہوتی تھی، اس سے مستثنیٰ تھی۔ اس کے علاوہ باقی تمام انتظامی امور کا مختار کل سلطان ہوتا تھا وہ جس کو چاہے حاکم مقرر کرے اور جس کو چاہے معزول کرے اور جسے چاہے جاگیریں عطا فرمائے یہاں تک کہ خود خلیفہ کو وہی جاگیر عنایت کرتا تھا۔

ع۔ بندقداری بندقدار سے منسوب ہے یہ فارسی مرکب لفظ ہے جس کے معنی "کیہ بردار" ہیں۔ بندقدار امیر یا سلطان کے بیٹے ہوتا ہے یہ بادشاہ سب سے پہلے امیر یا کن البندقدار کا غلام تھا پھر الملک الصالح نجم ابواب کے پاس منتقل ہو گیا۔ حاشیہ النجوم الزاہرہ جلد ۲ صفحہ ۹ صبح الاغشی ۵/۴۵۸۔ ع۔ ملاحظہ ہو السلوک قسم ۲ جلد ۲ ص ۲۱۹-۲۲۲۔ النجوم ج ۱/۳۰۴، ۳۰۵۔
ع۔ صبح الاغشی از قلعشزی ۳/۲۵۲ د ۲۵۲/۹-۲۵۲۔

۸۱۵ء تک معاملات اسی طریقے سے چلتے رہے مگر جب امام مستعین باللہ مستقل خلیفہ ہو گئے تو منبروں پر صرف انہی کے لئے دعائے خیر پڑھی جاتی تھی۔

جن لوگوں نے سلاطین کے نام خلفا کے عہد نامے پڑھے ہیں انہیں یہ معلوم ہے کہ خلفا دین و دنیا کی تمام چیزوں کے اختیارات سلاطین کی طرف منتقل کر دیتے تھے، جیسا کہ کتاب صبح الاعشی میں مذکور ہے خلیفہ اپنے تقررات میں اسی طرح کہا کرتا تھا۔

”میں نے مسلمانوں کے تمام کام تمہیں سونپ دیتے ہیں اور دین کے تمام معاملات بھی تمہاری طرف منتقل کر دیئے ہیں“ ع

سلطان کا مرتبہ دوسرے درجے پر ہے یہ مرتبہ اسے دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے سلطان اور ملک پہلا طریقہ یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف سے سلطان مقرر کیا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ سابق سلطان کی طرف سے اسے یہ مرتبہ عطا کیا جائے۔ ع

سلطان اور ملک کا فرق صبح الاعشی میں کتاب لفرق فی اللغۃ از عسکری کے حوالے سے یہ بتایا گیا ہے کہ ملک (بادشاہ) حاکم عام کو کہتے ہیں اور سلطان کا اطلاق ہر قوم کے افسر پر کیا جاتا ہے ع اسی وجہ سے فقہاء قاضی یا حاکم شہر کو سلطان کہتے ہیں لہذا ملک کا مفہوم خاص ہے اور سلطان کا مفہوم عام ہے۔

سب سے پہلے جسے ملک کا لقب دیا گیا وہ فاطمی خاندان کا ایک وزیر ہے جس کا نام رضوان تھا اس کا لقب الملک الافضل تھا۔ اس کے بعد صورت حال بدستور رہی۔ جب سلطان صلاح الدین ایوبی کے عم محترم اسد الدین شیرکوہ ہماضد کے وزیر مقرر ہوئے تو انہیں الملک المنصور کا لقب دیا گیا۔ ان کے بعد جب ان کے وزیران کے کھتیجے صلاح الدین ہوئے تو انہیں الملک الناصر کا لقب دیا گیا پھر وہ خود مستقل بادشاہ ہو گئے تو ملک کا لقب خاندان ایوبی کے بادشاہوں کے لئے مستعمل ہو گیا جب حکومت ممالیک مصر کی طرف منتقل ہوئی تو جو حاکم عام ہوتا تھا اسے الملک کے لقب سے پکارا جاتا تھا جیسے ایک ترکمانی اور ظاہر بیبرس وغیرہ تھے ع

یہ ملحوظ خاطر رہے کہ بادشاہ کے لئے سلطان اور ملک دونوں القاب استعمال کئے جاتے تھے چنانچہ کتاب النجوم الزاہرہ میں جا بجا مختلف صفحات پر خاندان ایوبی اور ممالیک کے بادشاہوں کے لئے ملک اور سلطان دونوں القاب استعمال کئے گئے ہیں۔ نچلے امراء بھی مختلف طبقوں کے ہوتے تھے ایک طبقہ امراء وہ ہوتا تھا جن کی تعداد سو سو ہوتی تھی اور ان میں سے ہر ایک ہزار سواروں پر مقدم ہوتا تھا جو اس سے

کم درجے کے امراء ہوتے تھے۔ پھر حال یہ اعلیٰ طبقے کے امراء ہوتے تھے اور بڑے امراء اور عہدیدارانہی میں سے ہوا کرتے تھے۔

یہ لوگ بادشاہ ہونے سے پیشتر امیر کے لقب سے مشہور ہوتے تھے مگر جب وہ حاکم عام بن جاتے تھے تو وہ سلطان اور ملک کے لقب سے سرفراز ہو جاتے تھے مثلاً تاریخی کتاب النجوم الزاہرہ میں یہ مذکور ہے " پھر ماہ شعبان میں لوگوں میں بہت سی افواہیں پھیل گئیں کہ الملک المنصور امیر سیف الدین قطز العربی کی جانب سے بدل گیا ہے "۔ اسی قطز کے بارے میں جب وہ بادشاہ ہو گیا تو یہ مذکور ہے۔

" السلطان الملک المنظر قطز بن عبداللہ المعزی مصر کے تیسرے ترک بادشاہ ہیں " ایک دوسری مثال النجوم الزاہرہ میں یوں مذکور ہے۔ " ماہ شوال میں سلطان کو دمشق میں یہ خبر ملی کہ تاتاریوں کے شکست کھا کر بھاگنے والے مرد اور عورتوں کا امیر رکن الدین پیرس بندقداری نے تعاقب کیا۔ " جب پیرس بادشاہ ہو گیا تو اس کے بارے میں یہ الفاظ مذکور ہیں۔

" السلطان الملک القاہر ثم الظاہر رکن الدین ابو الفتوح پیرس بن عبداللہ بندقداری صالحی نجفی ایوبی ترکی، مصر و شام و حجاز کے بادشاہ ہوئے ہیں اور وہ چوتھے ترک بادشاہ ہیں " اسی طرح سیف الدین قلاوون کو بادشاہ بننے سے پیشتر، امیر کے لقب سے پکارا جاتا تھا مگر جب وہ بادشاہ ہوئے تو انہیں سلطان اور ملک کے لقب سے پکارا جانے لگا۔

بعض امراء ایسے ہوتے ہیں جن کے دس سوار مقرر تھے اور کچھ کے بیس سوار ہوتے تھے انہیں بھی امراء الثمرات میں شمار کیا جاتا تھا اس طبقہ کی تعداد کا کوئی ضابطہ مقرر نہ تھا انہیں لوگوں میں سے چھوٹے چھوٹے امراء اور عہدیدار ہوتے تھے کچھ امراء کے لئے پانچ سوار مقرر ہوتے تھے ایسے امراء بہت کم ہوتے تھے بالخصوص مصر میں ایسے لوگ نادر و نادر ہوتے تھے ایسے افراد یا بالعموم امراء کی اولاد ہوتی تھی جنہیں ان کے بزرگوں کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ رعایت دی جاتی تھی۔

ظاہر پیرس بادشاہ مصر نے یہ ارادہ کیا کہ عباسی خاندان میں سے مصر میں خلافت کی بحالی کسی کو خلیفہ مقرر کیا جائے تاکہ وہ اپنے آپ کو عامی اسلام ظاہر کر سکے اور خلیفہ کے ذریعے اپنے اختیارات حاصل کر کے اپنی بادشاہت کا شرعی ثبوت حاصل کر سکے یوں کسی کے لئے اس کی بادشاہت پر اعتراض کرنے کی گنجائش نہیں رہے گی۔ لہذا جب اسے معلوم ہوا کہ عباسی

صلح الاعشی ۲/۱۲۱، النجوم الزاہرہ ۴/۲۳، النجوم الزاہرہ ۴/۲۸۶، ۲۹۲، ۵۰۵، صبح الاعشی

از قلعشذی ۲/۱۵۔

خاندان کے ایک فرد ابوالقاسم احمد دمشق پہنچ گئے ہیں تو اس نے اپنے نائب کو حکم دیا کہ وہ ان کی تعظیم و تکریم بجالائے اور انہیں دمشق کے دربانوں کے ساتھ روانہ کرے۔

جب ابوالقاسم احمد قاہرہ ۸ رجب ۶۵۹ھ میں پہنچے تو ان کا استقبال بادشاہ، وزیر قاضی القضاة تاج الدین عبد الوہاب ابن بنت الاعزاز اور دیگر علماء و مؤذنین اور یہود و نصاریٰ نے کیا۔

۱۳ رجب کو پیر کے دن ان کے لئے قلعے میں ایک مجلس منعقد کی گئی جس میں شیخ الاسلام عز الدین ابن عبد السلام اور وہ اہل عرب شریک ہوئے جو ابوالقاسم احمد کے ساتھ ان کا صحیح نسب ثابت کرنے کے لئے آئے ہوئے تھے۔ جب قاضی القضاة کو ان کے صحیح النسب ہونے کا ثبوت مل گیا تو نسب سے پہلے انہوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی پھر بادشاہ نے بیعت کی اس کے بعد عز الدین ابن عبد السلام اور دیگر امراء اور وزراء نے بیعت کی۔ اس طرح ظاہر بیبرس کا یہ مقصد پورا ہوا کہ وہ عباسی خلافت کو بحال کرے، خلافت کی بیعت کے بعد خلیفہ نے ظاہر کو اسلامی ممالک اور ان علاقوں کو حاکم مقرر کیا جسے وہ کفار سے لڑ کر فتح کرے۔ مصر میں عباسی خلافت کچھ عرصے تک قائم رہی آخر کار جب خلیفہ متوکل عثمان ترک بادشاہوں کے حق میں خلافت سے دستبردار ہو گئے تو خلافت سلاطین عثمانیہ کی طرف منتقل ہو گئی اور انہوں نے اسلامی خلافت کے تمام حق حاصل کر لئے۔

جب ممالیک مصر نے مصر میں خلافت کو بحال کیا تو ان کا یہ کام نیک نیتی پر مبنی خلیفہ کی حیثیت نہ تھا ان کا مقصد صرف اپنی حکومت کو مستحکم کرنا تھا اس لئے وہ حکومت اور سلطنت کے تمام کاموں میں خود مختار ہو گئے اور خلیفہ کے لئے صرف یہ کام رکھا گیا کہ وہ نئے بادشاہ مقرر کیا کرے اسے سرکاری تقریبوں کے موقع پر محض زیب و زینت کے لئے شریک کیا جاتا تھا۔ چونکہ اسے مسلمانوں کا مذہبی پیشوا سمجھا جاتا تھا اس لئے نئے بادشاہ کے تقرر کے موقع پر اسے لایا جاتا تھا اور اس کا نام خطبات میں لایا جاتا تھا۔

سلطان ظاہر بیبرس نے خلیفہ حاکم بامر اللہ کو بہت تنگ کیا انہیں ۶۶۱ھ میں قلعہ الجبل میں مقید کر دیا گیا اور تیس سال تک کسی کو ان سے ملاقات کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔

علا السلوک ج ۱ القسم الثانی ص ۴۲۸ علا النجوم الزاہرہ جلد ۱ ص ۱۱۰۔ السلوک جلد اول القسم الثانی ۴۲۹۔ ان دونوں کتابوں میں متفقہ طور پر یہ مذکور ہے کہ قاضی القضاة نے سب سے پہلے بیعت کی الیہ سیوطی نے یہ کہا ہے کہ شیخ الاسلام عز الدین ابن عبد السلام نے سب سے پہلے بیعت کی جس الحاضرہ جلد ۲ ص ۲۴۴۔ علا مصر میں ممالیک کی حکومت کی تاریخ از سردیم میور، ترجمہ محمود عابدین سلیم حسن ص ۱۸۴۔ علا تاریخ الممالیک البحریہ از ڈاکٹر علی ابراہیم حسن ص ۲۲۰۔ یہ واقعہ اس وجہ سے عجیب و غریب نہیں ہے کہ الحاکم بامر اللہ دروز (تقریباً ۳۱۶ھ)

اس طرح جب سلطان ناصر محمد بن قلاوون ابوالریح سلیمان پرنساز صحن ہوا تو اس نے حکم دیا کہ وہ ۷۳۷ھ میں قوص چلے جائیں چنانچہ وہ اپنی اولاد اور خاندان کے ہمراہ وہاں چلے گئے۔ اس طرح خلیفہ سلطان کے لئے محض کھلونے کا کام دیتا تھا جس کے ذریعے وہ اپنا دل بہلاتا اور کھیلتا تھا۔ اسی وجہ سے عوام کے دلوں سے خلیفہ کی عزت اور رعب جاتا رہا تھا کیونکہ وہ دیکھتے تھے کہ سلاطین خود مختار بنے ہوئے ہیں اور انہوں نے خلفاء کو بالکل نظر انداز کر رکھا ہے عوام میں خلیفہ کی بے وقعتی کا سب سے بڑا اور واضح ثبوت یہ ہے کہ جب الملک الناصر محمد بن قلاوون مجبور ہو کر بادشاہت سے دستبردار ہو گیا تھا اور اس کے پھر اس نے حکومت حاصل کرنے کی کوشش کی تو اس وقت الملک المنظر رکن الدین پیرس چاشنی بادشاہ تھا۔ اس نے یہ اعلان کیا کہ خلیفہ نے اسے بادشاہت کا حق عطا کیا ہے جب خلیفہ کا فرمان عوام کے سامنے پیش کیا تو لوگوں نے اس فرمان کا نہایت حقارت کے ساتھ مذاق اڑایا اور وہ کہنے لگے

”خلیفہ کون ہے اس کی حکومت تو ہوا پر قائم ہے“

النجوم الزاہرہ میں مذکور ہے کہ خلیفہ کا یہ فرمان جو پیرس کی خلافت کے حق میں تھا، قاہرہ کی جامع مسجدوں میں پڑھا گیا۔ جب پڑھنے والے نے الملک الناصر کا ذکر کیا تو عوام بار بار یہ نعرہ لگانے لگے ”اللہ سے نصرت عطا کرے۔ اللہ سے نصرت عطا کرے“ جب الملک المنظر (پیرس) کا نام پڑھا گیا تو لوگ چلانے لگے ”نہیں ہم اسے نہیں چاہتے ہیں“ اس کے بعد قاہرہ میں ہنگامہ برپا ہو گیا۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر خلیفہ کا قول ان کی خواہشوں کے خلاف ہوتا تھا تو وہ اسے درخور

(بقیہ صفحہ ۳۵) ۹ محرم ۶۶۱ھ سے لے کر تا وفات خود ۸ جمادی الاول ۶۹۵ھ تک خلیفہ رہے۔ ملاحظہ ہو النجوم الزاہرہ ۶/۲۱۱۔ یہ سال تاریخ بیعت مذکور ہے۔ نیز ملاحظہ ہو یہی کتاب ۸/۴۷۱۔ یہ رکن الدین پیرس، سلطان ظاہر پیرس سے مختلف دوسرا بادشاہ تھا۔ ظاہر پیرس بندقداری تقریباً ۶۲۰ھ کے درمیان پیدا ہوا اور سلطان قنطر کے قتل پر ماہ ذوالقعدہ ۶۵۵ھ میں شاہ مقرر ہوا اور ۲۹ محرم ۶۶۹ھ میں وفات پائی النجوم الزاہرہ ۶/۸۹-۹۴۔ مگر پیرس چاشنی گیر بن عبداللہ منصور، الملک المنصور، قلاوون البرجی کا غلام تھا۔ سلطان ناصر محمد بن قلاوون کے دستبردار ہونے کے بعد ۷۰۵ھ میں بادشاہ مقرر ہوا ملاحظہ ہو النجوم الزاہرہ ۸/۲۲۲۔ چاشنی (چاشنی گیر؟) کا مفہوم یہ ہے کہ امیر یا بادشاہ کے کھانے پینے سے پہلے کھانے اور پینے کی چیزوں کو چکھنے والا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کسی اس کے کھانے پینے کی چیزوں میں زہر ملا دیا ہو۔ یہ لقب دونوں سی الفاطی سے مرکب ہے چاشنی اور گیر ملاحظہ ہو حاشیہ النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۴۰۔ ویح الاشی ۵/۶۰۔

۲ تاریخ دولۃ الممالک فی مصر از ولیم میورتر جہ محمود عابدین و سلیم حسن ص ۷۷۔ پہلا ایڈیشن خلیفہ ابوالریح سلیمان الجبالی ص ۲۶۴۔

اعتقاد نہیں سمجھتے تھے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ شخصیتوں کی غلامی سے آزاد ہونے لگے تھے کیونکہ خلیفہ اس زمانے میں ایک کمزور انسان تھا جس کے پاس نہ کوئی طاقت تھی اور نہ اسے کوئی اختیار حاصل تھا۔ ملک کی تاریخ کا یہ عہد اندرونی جھگڑوں سے بھرا ہوا ہے۔ کیوں کہ سلاطین کے باہمی جھگڑے خود سلاطین مصر کی زندگی امراد کے رحم و کرم پر موقوف ہوتی تھی۔ امراد جس سے خوش ہوتے تھے اسے حکومت کرنے کی اجازت ہوتی تھی اور جس بادشاہ پر ناراض ہو جاتے تھے تو وہ اسے گوناگوں عذاب میں مبتلا کرتے تھے اس صورت میں وہی خوش نصیب سمجھا جاتا تھا جو خود بخود حکومت سے دستبردار ہو جائے، جو بد نصیب ہوتا تھا وہ پُری طرح سے مارا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر وہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے جو سلطان اشرف صلاح الدین خلیل کے ساتھ ہوا۔ یہ ایک بہادر حوصلہ مند بادشاہ تھا مگر امراد اس کے برخلاف ہو گئے چنانچہ ایک دن جب کہ وہ شکار کے لئے باہر نکلا ہوا تھا امیر بیدر لپک کر اس کے پاس آیا اور اس پر تلوار کا وار کر کے کندھے تک اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا۔ اس کے بعد امیر حسام الدین لاجپن آیا۔ یہ وہ شخص تھا جو کچھ عرصے کے بعد بادشاہ بنا تھا۔ اس نے بیدر سے کہا۔

”اے منحوس! جو شخص مصر و شام کی حکومت کا طلب گار ہو کیا اس کی ایسی ضرب ہوتی ہے؟ یہ کہہ کر اس نے بادشاہ کے کندھے پر تلوار مار کر کندھے کو اتار دیا۔ ان دونوں کے بعد امیر بہادر راس آیا اس نے تلوار لے کر اس کے پشت میں بھونک دی اور اس کا کام تمام کر ڈالا۔ ۲

اس کے بعد اس کے بھائی ناصر الدین ابوالفتح محمد کو جس کی عمر نو سال تھی، اس کا قائم مقام بنایا گیا وہ ۶۹۲ھ تک بادشاہ بنا رہا، پھر اسے معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ پر زین الدین کتبنا بادشاہ مقرر ہوا۔ ۶۹۶ھ میں اسے بھی معزول کر دیا گیا۔ پھر حسام الدین لاجپن بادشاہ ہوا اور وہ ۶۹۸ھ میں قتل کر دیا گیا۔ ۳

پھر ناصر محمد بن قلاوون کو دوبارہ بحال کیا گیا وہ ۷۰۷ھ تک بادشاہ رہا اس کے عوام کا ہنگامہ بعد اس نے حج کے بہانے سے مصر کو چھوڑا مگر اس کا ارادہ کرک میں رہنے کا تھا۔ کیونکہ اس کی نقل و حرکت پر پابندی تھی اور امراد سلطنت کے کاموں میں خود مختار ہو گئے تھے اس لئے اس نے اپنے آپ کو معزول کر لیا اور اس کے بجائے بیبرس چاشنی گیر بادشاہ بن گیا تھا۔ مگر جب ناصر نے کرک سے واپس آنے کا ارادہ کیا تو بیبرس نے خلیفہ سے معاہدہ خلافت کی تجدید کرائی۔ جب یہ عہد نامہ

۱۔ اس کا کام یہ ہوتا تھا کہ وہ شاہی غلاموں کی نگرانی کرتا اور انہیں پابند کر کے رکھے۔ ۲۔ انجوم الزاہرہ جلد ۱ ص ۱۷

۳۔ من المحافرة جلد ۲ ص ۷۷۔

قاہرہ کی مسجد میں پڑھا گیا تو عوام نے ہنگامہ برپا کر دیا کیونکہ وہ ناصر کے طرفدار تھے۔ ناصر نے بھی موقع سے فائدہ اٹھایا۔ پہلے وہ دمشق آیا اور وہاں سے مصر کی طرف روانہ ہو گیا۔ اس کی آمد کی خبر سن کر سیرس اسوات بھاگ گیا لہذا جب ناصر مصر میں داخل ہوا تو تمام لوگوں نے اس کی اطاعت کی۔ اس موقع پر ناصر نے اپنے حریف کو معاف نہیں کیا بلکہ اُسے گرفتار کر کے اسے مقید کر دیا اور پھر گلا گھونٹ کر اُسے مروا ڈالا۔ ناصر کی حکومت ۷۴۱ھ تک قائم رہی۔

اس کے بعد اس کا بیٹا ابوبکر بادشاہ ہوا۔ ابھی وہ دو چھینے حکومت کرنے نہیں پایا تو ۷۴۲ھ میں اسے معزول کر دیا گیا اور وہ اور اس کے بھائی قوص کی طرف جلا وطن کر دیئے گئے اور پھر وہیں اس کا کام تمام کر دیا گیا۔ اس کے بعد اس کے بھائی علاؤ الدین ملک کو جس کی عمر چھ سال تھی تخت سلطنت پر بٹھایا گیا وہ بھی چھ چھینے کے بعد معزول کر دیا گیا اور نظر بند کر دیا گیا، نظر بندی کی حالت میں وہ فوت ہو گیا۔ اس کے بعد اس کا بھائی شہاب الدین احمد ناصر تخت نشین ہوا۔ چالیس دن کے بعد اُسے بھی معزول کر دیا گیا۔ یہ واقعہ ۷۴۲ھ کا ہے ۷۴۵ھ میں وہ بھی مقتول ہوا۔

ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلاطین مصر کو آرام اور چین نصیب نہ رہتا تھا اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ بعض سلاطین بہت نو عمر تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا تھا کہ بعض امراء سلطنت حاصل کرنے کے خواہاں ہو کر کم عمر بادشاہوں سے سلطنت چھین لیتے تھے جیسا کہ قلاؤن نے کیا۔ وہ سلطان سلاش ابن ظاہر سیرس کے عہد میں امور سلطنت کا منتظم تھا اسی نے وہ جلد خود مختار بادشاہ ہو گیا اور اس کے سابق بادشاہ کو الگ کر دیا۔ اسی طرح محمد بن قلاؤن کے فرزندوں کا حشر ہوا کہ ان میں سے کسی کا عہد حکومت طویل نہیں رہا۔

ان ناخوشگوار حالات کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ قوم اُس طبقہ کے خلاف ہو گئی جو اس قسم کی سازشیں کرتا تھا اور سلاطین کی آزادی میں مداخلت کرتا یہ کام طبقہ امراء کا ہوتا تھا۔ ایسی صورت میں عوام کی ہمدردیاں، سلاطین کے ساتھ ہوتی تھیں بالخصوص جب کہ کوئی بادشاہ انصاف پسند ہوا اور حکمت دانائی کے ساتھ حکومت کرتا ہو جیسا کہ سلطان ناصر محمد بن قلاؤن تھا۔ اس کا عہد حکومت طویل رہا وہ بہت اچھا اور مصنف سیاست دان تھا اُس نے رعایا اس سے محبت کرتی تھی۔

سلاطین کے ساتھ قوم کے تعلقاً ت سلاطین ممالیک مصر اسلام کے حامی اور محافظ کی حیثیت سے قوم کے سامنے نمودار ہوئے انہوں نے نازک موقعوں پر مسلمانوں کی حفاظت کی اور جب بغداد میں خلافت کا نام و نشان مٹ گیا اس وقت انہوں نے عباسی خلافت کو مصر میں بحال کیا اور اسلامی ممالیک پر تاتاری حملوں کو روکا سب سے بڑی بات یہ تھی کہ وہ خود بنفس نفیس ان جنگی معرکوں میں شریک ہوتے تھے، خود بھی لڑتے تھے اور جنگجو سپاہیوں کی حوصلہ افزائی بھی کرتے تھے جیسا کہ النجوم الزاہرہ کے مؤلف نے سلطان ظاہر بیبرس کی بہادری کا حال ایک جنگی معرکہ میں اس طرح بیان کیا ہے۔

پھر سلطان ظاہر بیبرس نے بذات خود حملہ کیا جب سپاہیوں نے یہ جانتا سلطان ظاہر بیبرس دیکھی تو انہوں نے بھی متحدہ طور پر اسی طرح جاں فروشی کے ساتھ حملے شروع کر دیئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاتاری فوج اپنے گھوڑوں سے اتر آئی اور پیادہ لڑنے لگی وہ نہایت بہادری کے ساتھ موت کے خلاف جنگ کرنے لگی مگر انہیں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا سلطان ظاہر اور اس کا لشکر بھی صبر و استقلال کے ساتھ جنگ کرتا رہا۔ بادشاہ بذات خود حملہ آور شیر کی طرح دشمن پر حملے کرتا رہا وہ خطرناک مقامات میں خود گھس جاتا تھا اور اپنے ساتھیوں کی حوصلہ افزائی کر کے ان کے سامنے جہاد میں شہادت کی قدر و قیمت کو واضح کرتا تھا۔ آخر کار اللہ تعالیٰ نے اس پر فتح و نصرت نازل کی۔

صرف دشمنوں کے مقابلے میں اس کے جنگی کارنامے ہی مشہور نہیں ہیں بلکہ وہ رعایا کے مفادات کا بہت خیال رکھتا تھا اور عدل و انصاف کے ساتھ لوگوں پر حکومت کرتا تھا وہ منطوقوں کی داد دہی کرتا تھا اور عوام کے حقوق کا محافظ تھا۔

سلطان ظاہر بیبرس نے عوام پر احسان کر کے اور اپنی بخشش و سخاوت کے ذریعے رعایا کے دلوں پر قبضہ کر لیا تھا چنانچہ اس کے بارے میں النجوم الزاہرہ کے مؤلف لکھتے ہیں۔

” وہ ہر سال دس ہزار من (اردی) گہیوں غریبوں، مسکینوں اور خانقاہ نشینوں پر صرف کرتا تھا۔ گو فوجیوں کے یتیم بچوں کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی تھی تاہم اس نے ان کے معقول گزارے کے لئے وظائف مقرر کر رکھے تھے۔ اس نے ایک قسم کا وقف صرف اسی کام کے لئے مقرر کیا تھا کہ اس کے ذریعے ان مسافروں کی تھمیر و تکفین کی جائے جو قاہرہ اور مصر میں فوت ہو جائیں۔ نیز ایک دوسرا

ع النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۱۶۸ ع ۲ النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۱۶۲

دقت صرف اسی کام کے لئے مخصوص کر دیا تھا کہ اس کی آمدنی سے روٹیاں خرید کر غریب مسلمانوں میں تقسیم کی جائیں۔

ایسے رفاہ عام کے کاموں کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام اس کی حمایت میں مکرہتہ ہو گئے اور اس سے محبت کرنے لگے کیونکہ وہ ان کے ساتھ انصاف کرتا تھا اور جنگوں میں ان کے ساتھ مل کر داؤ شجاعت دیتا تھا اور کمزور انسانوں کے ساتھ ہمدردی کرتا تھا۔

سلطان ظاہر بیبرس ان بادشاہوں میں سے ایک تھا جو عوام سلطان الناصر بن قلاوون کی مرضی کے مطابق حکومت کرتے تھے۔ سلطان الناصر محمد بن قلاوون بھی اس معاملے میں اس سے کم تر نہ تھا کیوں کہ جب وہ دوبارہ بادشاہ بن کر ۶۹۸ھ میں مصر واپس آیا تو عوام نے نعرہٴ تکبیر بلند کئے اور نہایت خوشی اور شادمانی کا اظہار کیا اور اس کا پرتپاک خیر مقدم کیا چنانچہ تاریخ میں اس طرح مذکور ہے۔

”امراء اور تمام لوگ اس کے استقبال کے لئے نکلے اور ہر ایک شخص اس قدر خوش تھا کہ قاہرہ اور مصر کا کوئی آدمی اس کا استقبال کرنے میں پیچھے نہیں رہا۔ لوگوں نے بادشاہ کے دوبارہ آنے پر جس قدر خوشی اور مسرت کا اظہار کیا اسے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی آمد پر قاہرہ اور مصر کو نہایت شان و شوکت کے ساتھ آراستہ کیا گیا۔ اس موقع پر لوگوں نے اپنے معاشی کام بند کر دیئے انہوں نے بادشاہ کے واپس آنے پر سجدہٴ شکر ادا کیا اور دعائیں مانگیں۔“

قوم کو سلطان ناصر سے اس قدر محبت تھی کہ وہ مختلف تقریباتوں پر اسے مبارک باد پیش کر کے اظہار مسرت کیا کرتی تھی۔ ایسا ہی ایک موقع اس وقت آیا جبکہ سلطان ناصر ایک جنگی معرکہ سے فتح یاب واپس آیا تو عوام کثرت کے ساتھ بادشاہ کے پاس پہنچے اور انہوں نے اسے فتح و نصرت کی مبارک باد پیش کی اور اس کے بخیر و عافیت واپس آنے پر خوشی کا اظہار کیا۔

قوم نے نازک موقعوں پر بھی سلطان ناصر کی حمایت کی چنانچہ ایک روز لوگوں کو اس بات کا پتہ چلا کہ امراء سلطان کے برخلاف ہو گئے ہیں اور وہ اس کو قتل کرنے کی سازشیں کر رہے ہیں اس لئے فوراً سب لوگ سلطان کے دروازے پر جمع ہو گئے اور امراء کے خلاف ناراضگی کا اظہار کرنے لگے اور چلا کر کہنے لگے۔ ”یا ناصر! یا منصور! اللہ غداروں کو تباہ کرے گا اللہ اسے تباہ کرے گا جو ابن قلاوون کے ساتھ غداری کرے گا۔“

جب امرانے یہ دیکھا کہ عوام سلطان کے زبردست حامی نہیں تو انہوں نے عوام کی مرضی کے آگے سر تسلیم خم کر دیا اسی وقت وہ سلطان کے پاس گئے اور زمین بوسی کے بعد اس کی دست بوسی کی۔

اس طرح بخیر و عافیت یہ خطرہ دور ہو گیا اور اس خطرہ کو دور کرنے میں قوم کا بہت بڑا ہاتھ تھا جس نے اپنے بادشاہ کو بچا لیا۔

ساتویں صدی ہجری کے آخری نصف زمانے میں اسلامی ممالک کو پے در پے صدیوں حوادث کے اثرات سے دوچار ہونا پڑا، سب سے پہلا حادثہ بغداد کی تباہی تھا جس میں بہت سے علماء شہید ہوئے اور خلافت کا خاتمہ ہوا۔ اس کے بعد قاہرہ میں دوبارہ خلافت قائم ہوئی جو محض آنکھوں میں دھول جھونکنے کے برابر تھی اور برائے نام خلافت تھی اس کا اختیار صرف اتنا تھا کہ وہ سلاطین کا تقرر کیا کرے اس کے علاوہ سلطنت کے تمام کام سلاطین کے ہاتھوں ہوا کرتے تھے پھر تخت مصر حاصل کرنے کے لئے آپس میں جھگڑے رونما ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلاطین یا تو معزول کر دئے جاتے تھے یا مارے جاتے تھے، بہر حال یہ عظیم ترین حوادث سیاسی زندگی کے پلیٹ فارم پر پیش ہوتے تھے اور اس کا نظارہ کرنے والے علماء وغیرہ کے مختلف طبقات تھے چونکہ ایسے موقعوں پر ہر قوم کا ہندب اور تعلیم یافتہ طبقہ حالات حاضرہ سے زیادہ متاثر ہوتا ہے اور اسے ان چیزوں کا سب سے زیادہ شعور اور احساس ہوتا ہے، اسی وجہ سے ہم اس زمانے کی تاریخ میں یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ان حوادث سے علماء بہت زیادہ متاثر ہوئے اور حاکم قوم کے بارے میں ان کا انکسار و خیالات میں زبردست تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ محسوس کرنے لگے کہ ان پر قوم کی طرف سے بڑی بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے وہ قوم کے نمائندے ہیں اس لئے انہیں قوم کے خیالات کی ترجمانی کرنی چاہیے اور جب اہم قومی فیصلے کئے جائیں تو اس وقت انہیں وہاں موجود رہنا چاہیے۔

علماء نے سلاطین کے سامنے اکثر موقعوں پر حق گوئی سے کام لے کر اپنا شاندار ریکارڈ علماء کی حق گوئی قائم کیا چنانچہ علامہ سیوطی تحریر کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ علماء کی ایک جماعت نے سلطان ظاہر بیرس کی مرضی کے مطابق فتویٰ دیا تو شیخ محی الدین نووی اس کے سامنے کھڑے ہو کر کہنے لگے "انہوں نے تمہارے لئے جھوٹا فتویٰ دیا ہے"۔

سیوطی لکھتے ہیں "جب سلطان ظاہر بیرس تاتاریوں کے برخلاف لڑنے کے لئے اما نووی کی بے باکی شام روانہ ہوا تو اس نے علماء سے یہ فتویٰ حاصل کر لیا کہ "دشمن سے جنگ کرنے کے لئے زبردستی رعایا کا مال حاصل کرنا جائز ہے" شام کے علماء اور فقہانے اس کے حق میں فتویٰ

دیا تو اس نے پوچھا "کوئی اور عالم فتویٰ دینے والا باقی ہے یا نہیں؟" لوگوں نے کہا "ہاں۔ شیخ محی الدین نودی رہ گئے ہیں اس نے انہیں بلا کر ان سے کہا "تم بھی فقہائے کرام کے ساتھ اس فتویٰ پر دستخط کر دو۔" انہوں نے انکار کیا تو اس نے پوچھا "تم کیوں انکار کر رہے ہو؟" وہ بولے "مجھے معلوم ہے کہ تم امیر ہندوستان کی غلامی میں تھے اور تمہارے پاس مال و دولت نہ تھی۔ پھر اللہ نے تم پر احسان کیا اور تمہیں بادشاہ بنا دیا۔ میں نے یہ سنا ہے کہ تمہارے ایک ہزار غلام ہیں اور ہر غلام کے سنہری ٹپکے ہیں اور تمہارے پاس دو سو لوندیاں ہیں اور ہر لوندی کے پاس زیورات کے صندوقے ہیں۔ اگر تم یہ تمام مال و دولت صرف کر لو اور تمہارے غلام سنہری ٹپکوں کے بجائے ادنیٰ ٹپکے باندھیں اور لوندیوں کے پاس صرف کپڑے رہ جائیں اور زیورات نہ رہیں تو میں اس وقت رعایا کا مال حاصل کرنے کا فتویٰ دوں گا۔"

سلطان ظاہر ان کی گفتگو سے ناراض ہو گیا اور کہنے لگا "میرے شہر سے نکل جاؤ" شہر سے مراد دمشق تھا۔ وہ بولے "بہت بہتر" پھر وہ نومی (اپنے وطن) چلے گئے۔ فقہار نے کہا "یہ ہمارے بڑے عالم اور بزرگ شخصیت ہیں بلکہ ہمارے مقتدی اور پیشوا ہیں۔ اس لئے آپ انہیں دمشق واپس بلا لیں۔" اس پر اس نے انہیں واپس آنے کا حکم دیا مگر وہ نہیں آئے اور کہنے لگے "جب تک ظاہر بادشاہ ہیں، میں وہاں نہیں آؤں گا" اس واقعہ کے ایک مہینے بعد سلطان ظاہر کا انتقال ہو گیا۔

ایسے واقعات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عباسی خلافت کے زوال اور تاریخی حملوں کی بدولت مسلمانوں میں نئی روح سرایت کر گئی تھی اس لئے علماء خیر خواہی اور نصیحت کرنے میں حکام سے نہیں ڈرتے تھے وہ ان کے سامنے اپنے ذاتی مقصد کے لئے نہیں بلکہ عوام کی بھلائی کے لئے بے جھجک گفتگو کرتے تھے۔

رائے عامہ میں بھی کافی انقلاب پیدا ہو گیا تھا اس کا اثر ہم نے اسی وقت محسوس کیا۔ جب امراء نے سلطان ناصر کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو لوگ ان کے سامنے مخالفت نہ کرے لگانے لگے اور وہ قوم کی آواز کو سننے پر مجبور ہوئے اور انہوں نے سلطان کی اطاعت کا اعلان کیا۔ اگر مسلمانوں میں اسلامی شعور کی نشوونما نہ ہوتی اور وہ اسلامی ممالک دشمنوں کے سخت حملوں سے متاثر نہ ہوتے تو مسلمانوں میں ایسی بیداری پیدا نہ ہوتی۔

بیرونی سیاست

صلیبی جنگوں کی وجوہ صلیبی جنگوں میں مسلمانوں کے تعلقات عیسائیوں کے ساتھ قائم ہوئے۔ یہ

صلیبی جنگیں کیوں ہوئیں؟ اس کے مندرجہ ذیل اسباب تھے۔

(۱) سب سے اہم سبب یہ ہے کہ یورپ کی اقتصادی حالت بہت خراب ہو گئی تھی یہاں تک کہ عوام فقر و فاقہ میں مبتلا ہو گئے تھے اس لیے ان کے حکام نے انہیں یہ سبز باغ دکھایا کہ مشرق کا اسلامی علاقہ سونے کی چڑیا ہے جو کوئی وہاں جائے گا خوش حال اور مالا مال ہو جائے گا۔

(۲) دوسرا سبب یہ تھا کہ حاکم قسطنطنیہ پر سلجوقی بادشاہوں نے خراج عائد کر رکھا تھا وہ ان ٹیکسوں سے بہت گھبرایا گیا تھا اس لیے اس نے یورپ کے بادشاہوں سے امداد و طلب کی اور پاپائے روم سے بھی فریاد کیا اور اس سے وعدہ کیا کہ وہ اس کے کلیسا کے ماتحت ہو جائے گا اور اپنے قدامت پسند کلیسا کو چھوڑ دے گا۔

(۳) اس کے علاوہ عیسائیوں کا یہ پختہ عقیدہ تھا کہ اگر انہوں نے مسلمانوں کے ہاتھوں سے مزار مقدس نکال لیا تو حضرت مسیح علیہ السلام ان کے اس کام سے بہت خوش ہوں گے۔

(۴) اس پر مزید پڑھ یہ ہوا کہ بیوت المقدس کے مسیح زائرین نے آ کر یہ شکایت کی کہ مسلمانوں نے ان کے ساتھ بد سلوکی کی۔ یہ شکایت جموٹی تھی تاہم اس کی بنیاد پر پاپائے روم کو جنگ کرنے کا موقع مل گیا اور اس موقع سے اس نے پورا پورا فائدہ اٹھایا چنانچہ اس نے فرانس کے شہر کلرمونٹ میں ایک پُر جوش تقریر کی اس کی تقدیر کے بنیادی نکات یہ تھے۔

(۱) بیزنطینی (مشرقی روم) کے علاقے ان ترکوں کے تسلط سے آزاد کرائے جائیں جنہوں نے وہاں آگ لگائی اور وہاں کے باشندوں کو قتل کیا۔

(۲) ظالم اور کافر ترکوں کے پنجے سے فلسطین کی مقدس سرزمین کو آزاد کرایا جائے۔

(۳) اس نے امراد کو آمادہ کیا کہ وہ مشرق کی زر خیز سرزمین میں اپنے املاک کی ترویج کریں اور اپنی اس تلاش سرزمین میں لڑنے سے باز رہیں۔ جہاں چاروں طرف سمندر ہے اور جہاں سلسلہ ہائے کوہ اسے گھیرے ہوئے ہیں اس نے انہیں جنگ پر برا نگینہ کرتے ہوئے کہا "وہ سرزمین جسے عنقریب تم فتح کرو گے تمہارے لئے خیر و برکت اور نعمتیں ہتیا کرے گی۔"

حقیقت یہ ہے کہ مسیحی زائرین کی شکایت بالکل بے بنیاد تھی جس کی آڑ لے کر صلیبی جنگوں کے لیے مسیحی عوام کو بھڑکایا گیا تھا۔ کیونکہ خود مغرب کے ایک مشہور مؤرخ نے یہ اقرار کیا ہے کہ اس وقت اس علاقے میں امن و امان قائم تھا اور اس ملک میں مسلمان اور عیسائی دونوں کے تعلقات خوشگوار تھے

علہ السلام والحضارة العربية از محمد رد علی ص ۲۹۲ عہ الاسلام والحضارة العربیہ از محمد رد علی ص ۲۹۲ عہ خطبہ التمام ج اول ص ۲۷۷

عہ خطبہ التمام ج اول ص ۲۷۷

اور وہ صلح و امن کے ساتھ رہتے تھے۔

مشہور مؤرخ برذناوی فیس اپنی یادداشت میں لکھتا ہے۔
مسلمانوں کا سلوک ” اس علاقے میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان مکمل امن و امان قائم
 قائم تھا یہاں تک کہ اگر میں مسافر ہوتا اور میرا بار بردار دنٹ یا گدھا تھک کر نا کارہ ہو جاتا اور میں اسے
 کسی چوکیدار یا محافظ کے بغیر چھوڑ کر چلا جاتا تاکہ میں کسی قریب ترین شہر سے کوئی دوسرا دنٹ یا گدھا تلاش
 کر دوں اور پھر اس جگہ واپس آجاتا تو میں یہی دیکھتا کہ میرا ساز و سامان محفوظ ہے اور اسے کسی نے چھوا
 تک نہیں ہے۔“

منرو لکھتا ہے یہ مظالم جو مسلمانوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں ان میں بے
چھوٹی داستانیں بنیاد افواہوں کو اس لئے شامل کیا جاتا تھا کہ انہیں اس زمانے کے مطابق بنایا
 جائے جو ہمارے زمانے سے زیادہ وحشت ناک تھا۔ ان مظالم کے قصوں کو بے بنیاد ہونے کے باوجود
 عیسائی بیان کرتے تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے عیسائیوں میں جوش و خروش پیدا ہوا اور ان کے
 مغربی لیڈروں کو مسلمانوں کے برخلاف انہیں بھڑکانے کا موقع مل گیا وہ مسلمانوں کے خلاف یہ الزام
 بھی لگاتے تھے کہ وہ بت پرست ہیں اور وہ (نعوذ باللہ) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیتا سمجھتے ہیں۔
 منرو نے منصفانہ طور پر اس حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ کیونکہ اہل مغرب نے صلیبی جنگوں میں مسلمانوں
 کے ساتھ سب سے زیادہ وحشیانہ سلوک کیا تھا اس کا سب سے بڑا واضح ثبوت یہ ہے کہ ان صلیب پرستوں
 نے عکا کے مسلمانوں کو پناہ دینے کے بعد سزائیں دیں اور انہیں ذبح کر ڈالا۔ صلیبی جنگوں کے زمانے
 میں خود یورپ میں وحشت و بربریت کا دور دورہ تھا۔ وہاں کے باشندے ہر وقت ایک دوسرے
 کی غارتگری سے خائف رہتے تھے اسی وجہ سے وہ قلعے بنا کر رہا کرتے تھے۔ پھر بھی ہر قلعے کے باشندے
 اپنے پڑوسی قلعے کے لوگوں کے حملوں سے خائف رہتے تھے اور اس بد امنی کی وجہ سے چھوٹی جائداد والے
 افراد بڑے بڑے زمینداروں کو اپنی جائدادیں دے کر ان کی پناہ حاصل کرتے تھے اس طرح بڑے بڑے
 زمیندار چھوٹے چھوٹے کسانوں کو کاشت کرنے کے لئے زمینیں دیتے تھے تاکہ وہ ان کے دشمنوں کے
 برخلاف لڑنے میں ان کے ساتھ تعاون کریں۔ اس لئے صلیب پرستوں کے مصنف مسلمانوں کے
 اعمال کو اپنے جیسے افراد سے مشابہ کرنے کے لئے غلط رنگ میں پیش کرتے تھے تاکہ وہ اس زمانے کی
 وحشت و بربریت کے طریقوں کے ہم آہنگ ہو سکیں اور وہ اپنی قوم کو مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے

کے لئے آمادہ کر سکیں۔

عہد حاضر میں سابق دور کی طرح وحشت و بربریت باقی نہیں رہی ہے وہاں کے ممالک پر امن و امان کے علم لہلہا رہے تھے تاہم کبھی کبھی جنگ کا خوفناک بھوت سایہ انگن ہو کر وہاں کے امن و امان کو مکدر کر دیتا ہے اور اب بھی وہاں کے استعمار پسند طاقتیں شمالی افریقہ اور دوسرے ممالک میں اس دور کو تازہ کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔

بہر حال عیسائیوں نے پاپائے اعظم کی دعوت کو قبول کیا اور ان کا پہلا **صلیبی جنگ کا آغاز** حملہ شروع ہوا اور وہ رہا کے مقام پر قابض ہو گئے پھر انہوں نے بیت المقدس پر قبضہ کر لیا اور وہاں کے باشندوں پر سخت مظالم برپا کئے اور وہاں کا کوئی یہودی اور مسلمان نہیں بچ سکا۔ اہل یورپ ایک ہفتہ تک بیت المقدس میں مسلمانوں کو قتل کرتے رہے خود بیت المقدس میں انہوں نے ستر ہزار سے زائد مسلمانوں کو قتل کیا ان میں بہت سے ایسے حبیب القدر علماء اور زاہد و عابد بھی شامل تھے جو اس مقدس مقام میں معتکف تھے۔ وہاں ان عیسائیوں نے جو مال غنیمت حاصل کیا اس کا کوئی شمار نہ تھا۔

انقدس میں مسیحوں نے اس قدر مظالم برپا کئے تھے کہ بعض انصاف پسند مغربی مصنفین بھی چلا اٹھاتے۔ چنانچہ میٹو لکھتا ہے "اس قسم کے مظالم کو رانہ تعصب کا نتیجہ ہیں ان کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی" بہر حال ان کا یہ حملہ کامیاب ہوا اور شام و فلسطین میں صلیبیوں کی یہ چار ریاستیں قائم ہو گئیں۔ القدس، انطاکیہ، الرہا، طرابلس۔

اس حملہ کی کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کی طرف سے اس حملہ پہلے حملہ کی کامیابی کے اسباب کا کمزوری کے ساتھ مقابلہ کیا گیا چنانچہ مشہور انگریز مستشرق گب لکھتا ہے "پہلی صلیبی جنگ میں عیسائیوں کو اس وجہ سے کامیابی حاصل ہوئی کہ اس کا کمزور طریقے سے مقابلہ کیا گیا تھا یہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے تمام جدید مورخین تسلیم کرتے ہیں کیونکہ گیارہویں صدی عیسوی کا آخری اور بارہویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں شام کی سیاست بہت پیچیدہ تھی اور یہ پیچیدگی صلیبی جنگوں کی تاریخ کا اہم حصہ ہے۔

دوسرا مؤرخ لین پول لکھتا ہے "اگر پہلی صلیبی جنگ کچھ عرصے پہلے رونما ہوتی تو سلجوقی بادشاہوں کی طاقت اُسے روک دیتی اور اگر تھوڑی دیر کے بعد شروع ہوتی تو اس بات کا امکان تھا کہ زنگی یا

نور الدین اسی سمندر پر ان کا مقابلہ کرتا جہاں سے وہ آئے تھے مگر یہ اہل یورپ کی خوش قسمتی تھی کہ انہوں نے اس موزوں زمانے میں مقدس سرزمین کا قصد کیا جب کہ اسلامی سلطنت کا نظام درہم برہم ہو گیا تھا۔ تاہم صلیب پرست اس فتح و کامیابی سے زیادہ دیر تک لطف اندوز نہیں ہو سکے کیونکہ بہت جلد مسلمانوں کو طاقتور حکام مل گئے جنہوں نے وہ تمام شہر واپس لئے جن پر صلیب پرست قابض ہو گئے تھے۔

۵۳۹ء میں عموالدین زنگی نے رہا کو فتح کر لیا اور اس طرح صلیبیوں مسلمانوں کی کامیابی کی شمالی ریاست کا خاتمہ خاتمہ کر دیا ۵۸۳ء میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے صلیبیوں کے قبضے سے القدس کو نکال لیا اور فتح کرنے کے بعد عیسائیوں کے ساتھ بہت اچھا سلوک کیا اگر ہم اس کے حسن سلوک کا عیسائیوں کی اس دقت کی بدسلوکی کے ساتھ مقابلہ اور موازنہ کریں جبکہ انہوں نے سلاطین کے بیت المقدس کو فتح کیا تھا تو ہم ان میں زمین و آسمان کا فرق محسوس کریں گے۔

اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ رواداری کی یہ روح اسلام کا طرہ امتیاز ہے چنانچہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مکہ معظمہ کو فتح کیا تھا تو اس دقت آپ نے اپنے دشمن قریشیوں کو مخاطب کر کے یہ فرمایا تھا: "جاؤ تم آزاد ہو" رواداری اور فیاضی کی یہ روح مسلمانوں کے رگ و پے میں سرایت کئے ہوئے تھی اس لئے وہ بہت بامروت اور معاف کرنے والے تھے۔

مگر یہ افسوسناک حقیقت ہے کہ اہل یورپ نے بیت المقدس بیت المقدس پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۶۶۵ء میں مسلمانوں سے دوبارہ حاصل کر لیا اور یہ کام خود سلطان صلاح الدین کے بھتیجے الکامل کے ہاتھوں انجام پذیر ہوا تاکہ وہ اپنے ہم قوم دشمنوں کا مقابلہ اطمینان کے ساتھ کر سکے۔ شہاب الدین المقدسی لکھتے ہیں: "یہ اطلاع ملی کہ الکامل نے بیت المقدس کو مسلمانوں سے خالی کر دیا اور اسے اہل یورپ کے سپرد کر دیا اور ان کے ساتھ صلح کر لی اور اس کے آس پاس کے دیہات بھی دینے کا وعدہ کر لیا چنانچہ اہل مغرب اس پر قبضہ کر کے وہاں داخل ہو گئے اس دقت ان کا بادشاہ انیسرور تھا اس سے مسلمانوں کو بہت رنج ہوا اور الکامل کے اس فعل سے اہل دمشق اس کے اور اس کے ساتھیوں کے خلاف ہو گئے" ۳

ان واقعات کے بعد کافی عرصہ گزر گیا۔ آخر کار سلطان پیرس مصر و
ممالیک مصر کی فتوحات شام کا بادشاہ مقرر ہوا تو اس نے صلیبیوں کے ساتھ جنگ کی اور ان
 شہروں پر حملہ کیا جن پر وہ قابض ہو چکے تھے اس نے قیساریہ کا محاصرہ بھی کیا جو پانچ دن کے بعد
 مفتوح ہو گیا۔ اس نے انطاکیہ پر حملہ کیا اس وقت ان کے محاذ پر آگ لگ گئی مگر مسلمانوں کا لشکر
 محفوظ رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آگ شہر تک پہنچ گئی اور شہر تباہ و برباد ہو گیا۔

اس موقع پر انطاکیہ کے مغربی بادشاہ بومنڈ کے نام سلطان پیرس نے ایک طنز آمیز خط بھیجا
 جس میں اس کے پائے تخت کے حادثے پر رنج و غم کا اظہار کیا گیا تھا اس کے یہ الفاظ قابل ذکر ہیں
 "اللہ سب سے بڑا ہے اس نے تمہارے کلیساؤں کے ناقوسوں کو خاموش کر دیا ہے۔"

طرابلس کو سلطان منصور قلاوون کے عہد میں ۶۸۸ھ میں مسلمانوں نے فتح کیا اس کے
 بعد اس کا فرزند اشرف خلیل بھی اپنے والد محترم کے طریقے پر چلا اور صلیب پرستوں کا خوب مقابلہ
 کرتا رہا اس نے صیدا کو ویران کر دیا اور بیروت و صور پر قابض ہو گیا اور عکا کے شہر کو گرا دیا اور وہ
 وہ بالکل ویران ہو گیا چنانچہ عکا کے ایک کلیسا کے دروازے پر یہ اشعار لکھے ہوئے ملے (ان کا ترجمہ
 یہ ہے)۔

(۱) اے کلیساؤ! اگر تم آج حادثات کا شکار ہو گئے ہو اور تمہاری حالت تبدیل ہو گئی ہے۔
 (۲) تو اس سے پہلے بڑے بڑے مغرور سردار اور بہادر افراد تمہارے دروازے پر سجدہ کیا کرتے
 تھے (۳) تم اس مصیبت پر صبر کرو کیونکہ یہ دن پہلے دن کے بدلے میں نصیب ہوا ہے اور جنگ میں
 ایسے انقلاب ہوتے ہی رہتے ہیں۔

آخری صلیبی جنگ صلیب پرستوں کا آخری معرکہ شاہ فرانس لوئیس کے ہاتھوں انجام پذیر ہوا
 وہ دیناٹ آیا۔ اُسے سفورہ میں شکست فاش ہو گئی تھی وہ اور اس کے
 ساتھ سب قید کر لئے گئے تھے تاہم اس نے زر فدیہ دے کر اپنے آپ کو اور اپنے ساتھیوں کو چھڑا
 لیا اس کے بعد اس کے بھائی نے اُسے تونس جانے کا مشورہ دیا تاکہ وہاں سے وہ مصر و شام جاسکے
 مگر وہ تونس میں بیمار ہو گیا اور اسی بیماری میں مر گیا۔ اس طرح ان صلیبی جنگوں کا خاتمہ شاہ فرانس
 کی شکست کی صورت میں ہوا۔

گبن نے ان جنگوں کے بیان کو ان الفاظ پر ختم کیا ہے۔ اب اس ساحلی علاقے پر غم انگیز سکون

طاری ہو گیا جو طویل عرصے تک میدان جنگ بنا رہا اور جہاں عالمگیر جنگ کی تلواروں کی آوازیں
عرصہ دراز تک سنائی دیتی رہیں۔

یہ صلیبی جنگیں ۱۲۹۱ء سے شروع ہوئیں اور ۱۲۹۹ء تک جاری رہیں اس طرح ان کا زمانہ
دس سو برس تک رہا بے شمار جان و مال اس کے بھینٹ چڑھے تاہم مسلمان اس بھٹی سے کنڈن بن کر
نکلے اور جب ان کا میدان جنگ میں اہل یورپ سے مقابلہ ہوا تو انہیں ان سے بہت سے جنگی علوم و
فنون کا علم ہوا۔

ہمیں اس اہم حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے مسیحیوں نے اس جنگ کو مذہبی رنگ
دینی جذبہ میں رنگ دیا تھا اور ان کا یہ دعویٰ تھا کہ وہ بیت المقدس کو آزاد کرنے کے لئے جنگ
کر رہے تھے اور وہ اپنے مذہبی عقیدہ کے لئے لڑ رہے تھے لہذا جب مسلمانوں نے دیکھا کہ عیسائی
اپنے مذہب و عقائد کی پابندی کا اس قدر اظہار کر رہے ہیں تو ان پر بھی اس کا رد عمل ہوا اور ان
میں بھی اپنے دین و مذہب کی پابندی اور اس کی حمایت کا جذبہ پیدا ہوا۔

ان جنگوں نے مسلمانوں کے اندر فداکاری اور قربانی کا جذبہ پیدا کیا اور انہوں نے کمزوری
اور گنتامی کا لباس اتار پھینکا اور اسلامی جہاد کو اپنا شعار تسلیم کیا۔

اگر ایک طرف مسلمانوں میں مجاہدانہ روح پیدا ہوئی تو دوسری طرف اہل
غلط فہمیوں کا انالہ مغرب اور سچی دنیا میں مسلمانوں کی اچھی شہرت ہوئی اور ان کے بارے
میں کئی ایسی غلط فہمیوں کا انالہ ہوا جو مغربی ممالک میں پھیلی ہوئی تھیں مثلاً یہ کہ مسلمان بت پرست
ہیں اور بہت سنگ دل ہیں لہذا جب ہزاروں صلیب پرست اپنے وطن واپس آئے تو انہوں نے
ایسی خبروں کی تردید کی جو جنگی پروپیگنڈہ کرنے والے مسیحی کلیسا کے ارباب اقتدار نے پھیلا رکھی تھیں کہ
”مسلمان بت پرستوں کی جماعت ہے جو مقدس سرزمین پر غالب آگئی ہے اور وہاں سے انہوں
نے توحید کے مذہب کا خاتمہ کر دیا ہے اور کوئی نیکی و شرافت باقی نہیں رکھی ہے کیونکہ وہ وحشی درندے
ہیں اور جنگی جانوروں کی طرح ہیں“

جب یہ صلیبی سپاہی اپنے گھروں میں واپس آئے تو انہوں نے اپنی قوم کو بتایا کہ ان کے دشمن
بڑے دیندار، توحید پرست، محبت شعار، وفادار، نیک اور شریف انسان ہیں۔

۱۔ بیابیک مصر کی سلطنت کی تاریخ ص ۱۹۲ از سرولیم میو ترجمہ محمود عابدین ۲۔ اسلام اور عربی تمدن جلد اول ص ۳۱۴۔
دوسرا ایڈیشن ۱۹۵۰ء یہ الفاظ مفتی محمد عبدہ کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔

تاتاریوں سے تعلقات

تاتاری شمالی چین سے آکر اسلامی ممالک پر حملہ کرتے تھے۔ وہ اسلامی ممالک پر قبضہ کر کے وہاں کے لوگوں کو نکال دیا کرتے تھے وہ کسی قسم کی عزت و شرافت کے قائل نہ تھے اور نہ کسی قسم کی ذمہ داری کو محسوس کرتے تھے ان کا سب سے بڑا سردار چنگیز خاں تھا جو تاریخ عالم کا سب سے بڑا فاتح تھا اور اس کے ساتھ ساتھ سب سے زیادہ تخریبی کارروائی بھی اسی نے کی تھی اس نے بہت سے ممالک اور شہروں کو تباہ و برباد کیا اور اس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے "اسلام کو اس سے زیادہ کسی نے نقصان نہیں پہنچایا" یہ لوگ بہت سنگدل تھے ان کا کوئی دین و مذہب نہیں تھا یہ کہتے اور سڑ بھی کھا جاتے تھے وہ نکاح و شادی کا طریقہ نہیں جانتے تھے ایک عورت کے ساتھ کئی لوگوں کے جنسی تعلقات ہوتے تھے۔

یہ زمانہ ایسا تھا کہ اس زمانے میں اسلام اور مسلمانوں پر جس قدر شدید مصائب نازل ہوئے، اس قدر مصائب میں کوئی قوم مبتلا نہیں ہوئی ان میں سے ایک مصیبت تاتاریوں کی تھی جو مشرق کی جانب سے نمودار ہوئے انہوں نے ایسے مظالم برپا کئے کہ انہیں سن کر سننے والے کے بدن پر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ دوسری طرف مغربی جانب سے اہل یورپ نے سب سے پہلے شام کا قصد کیا اس کے بعد انہوں نے مصر کا رخ کیا اور اگر اللہ تعالیٰ اپنے لطف و کرم سے مسلمانوں کو کامیاب نہ کرتا تو یہ لوگ پورے شام و مصر پر قابض ہو جاتے۔

تاتاری لوگ اسلامی ممالک پر حملے کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے ہاتھوں ۶۵۶ھ میں بغداد تباہ ہوا اس لشکر کی قیادت ہلاکو خاں کر رہا تھا۔ ان کی غارتگری کی کوئی حد نہ تھی تاہم ممالیک مصر نے عین جاوت کے مقام پر انہیں شکست دے کر ان کے سیلاب کو روکا۔ اس وقت انہیں شکست فاش نصیب ہوئی اس میں ان کا بہت جانی اور مالی نقصان ہوا یہاں تک کہ یہ بیان کیا جاتا ہے "ان کی خواتین سڑکوں کے درمیان نوحہ و ماتم کرتی ہوئی چلاتی جاتی تھیں انہوں نے اپنے بال بکھرے ہوئے تھے تاکہ مردوں کے دلوں میں جوش و غیرت پیدا کر دیں۔"

عین جاوت کے معرکہ میں سلطان قطز کے ہاتھوں ممالیک مصر کی فتح و نصرت عین جاوت کا معرکہ نے ان کی سلطنت کو بچا لیا اور دنیا کو یہ ثابت کر دیا کہ بغداد میں خلافت

طوال کامل ازابن اشیر جلد ۱۲ ص ۱۶۷ زیر عنوان خروج تاتاری در اسات فی تاریخ الممالیک البحر یہ از ڈاکٹر علی براہیم حسن ص ۱۳۱ مطبعہ الامتداد۔

کی تباہی کے بعد بھی ایک ایسی اسلامی سلطنت تھی جو اسلام کی حفاظت کر سکتی تھی چنانچہ اس معرکہ سے متاثر ہو کر ایک مورخ نے یہ لکھا تھا۔

”عین جالوت کی فتح نے مسیحی دنیا کو تاتاریوں کے حملے سے اس وقت بچایا جب کہ یورپ کے کسی ملک کے لئے ان کا مقابلہ کرنا آسان نہ تھا“۔

یہ معرکہ تاتاریوں کے حملوں کا آخری فیصلہ کرنے کے لئے کافی تھا مگر حصول سلطنت کے لئے مسلمان شاہی خاندانوں میں باہمی خانہ جنگیوں نے ملک کو اس قدر کمزور کر دیا تھا کہ اس سے تاتاریوں میں یہ جرأت و ہمت پیدا ہوئی کہ وہ بار بار حملے کریں چنانچہ خزنندار کے واقعہ میں مسلمانوں کو شکست ہوئی اس کے بعد جموں کی جنگ میں بھی وہ ہار گئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاتاری دمشق کو فتح کرنے کے لئے آگے بڑھے یہ خبر سن کر دمشق کے مسلمان گھبرا گئے اور ان کی جماعت علامہ ابن تیمیہ اور ابن جماعہ کی قیادت میں غازان کے پاس گئی اور اس سے امن وامان کی طالب ہوئی اس نے مسلمانوں کو پناہ تو دے دی مگر یہ امن وامان سراب ثابت ہوا جسے دور سے دیکھ کر ایک تشہہ لب پانی سمجھتا ہو مگر جب اس کے پاس آیا تو وہ ایک فریب تھا۔ کیونکہ اس کی فوجیں شام میں لوٹ آئیں اور جی کھول کر غارت گری کرتی رہیں۔

آخر کار غازان کے لشکر کا ممالیک کے لشکر سے مقابلہ ہوا۔ مسلمانوں کے لشکر کی قیادت سلطان ناصر محمد بن قلاؤن کر رہا تھا اس کے ساتھ خلیفہ بھی تھا یہ مقابلہ بمقام مرج الصفر ماہ رمضان ۷۰۲ھ میں جموں کے قریب ہوا۔ اس جنگ میں تاتاریوں کو بری طرح شکست ہوئی اور اس کے لشکر کا بہت بڑا حصہ پیاس کی شدت سے مر گیا۔ اس شکست کے بعد غازان کی تاب مقاومت جاتی رہی۔ اس واقعہ کا مشہور مورخ ابن تغری بردی اس طرح حال بیان کرتا ہے: ”سلطان تاتاریوں کے مقابلے کے لئے نکل کر خلیفہ بھی اس کے ساتھ تھا ان دونوں کے ہمراہ بڑے بڑے قاری تھے جو قرآن کریم کی تلاوت کر رہے تھے اور لوگوں کو جہاد پر آمادہ کر رہے تھے اور انہیں جنت کا شوق دلار ہے تھے خلیفہ بھی کہتا جا رہا تھا ”اے مجاہدو! تم اپنے سلطان کو نہ دیکھو بلکہ اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و مذہب اور اپنے حرم کی حفاظت کے لئے جنگ کرو“ اس وقت لوگ بہت اشک باری کرنے لگے کچھ لوگ اس حالت میں اپنے گھوڑے سے گر گئے۔ سلطان اور خلیفہ دونوں دایئیں اور بائیں لشکروں پر حملہ کر رہے تھے پھر خدا کی نصرت مسلمانوں کے شامل حال ہوئی اور انہوں نے تاتاریوں کے بدن سے ان کے سر کاٹ لئے اور انہیں نہ تیغ کیا بلکہ ان کا تعاقب کر کے انہیں مقتول و اسیر کیا۔ پھر اس فتح عظیم کی اطلاع تمام

علاء من اعلام الاسلام ابن تیمیہ از مرحوم شیخ عبدالعزیز المرغنی ص ۱۲۱ غازان ۶۹۹ھ میں تاتاریوں کا سردار تھا

دہ شام کو فتح کرنا چاہتا تھا ملاحظہ ہو اسلام اور عربی تمدن ۱/۳۲۳۔

ممالک کو بیچ دی گئی۔ اب مسلمانوں خوشی کے آنسو بہانے لگے اور تمام ممالک میں شادیوں کے بجائے گئے۔
اس طرح اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو غازان کی مصیبت سے نجات دلائی اور وہ اس شکست کے بعد
غیظ و غضب کی حالت میں ۷۰۷ میں مر گیا حالانکہ وہ ابھی تک نوجوان تھا۔

تاریخوں سے مسلمانوں کا تعلق یہیں پر ختم نہیں ہوا بلکہ یہ تعلق ۶۶۲ء تک قائم رہا جبکہ سلطان ناصر
نے انہیں جلاوطن کیا اس وقت ابوسعید تاریوں کا حاکم تھا اس وقت فریقین کے درمیان بغض و عداوت
کا خاتمہ ہو گیا اور اس کے بجائے دوستی اور محبت قائم ہو گئی۔

ان جنگوں کے اثرات جب مسلمان ان جنگوں سے فارغ ہوئے تو ان میں خود اعتمادی پیدا ہو چکی
تھی خود اعتمادی کا جذبہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب فوجیں جنگوں میں فتحیاب
ہو کر نکلتی ہیں اس وقت وہ نہ صرف سیاسی آزادی کی طالب ہوتی ہیں بلکہ اپنے خیالات و افکار میں بھی آزادی
کی خواہاں ہوتی ہیں۔

مسلمانوں کو سیاسی آزادی اس طرح حاصل ہوئی کہ اب وہ اپنے حکام کی ہر بات بلا
سیاسی آزادی چون دہرا تسلیم نہیں کرتے تھے بلکہ اکثر افراد حکام کے کاموں پر نکتہ چینی کیا کرتے تھے۔
علامہ سیوطی نے اپنی تاریخ سن المحاضرہ میں تحریر کیا ہے کہ سلطان ظاہر بیرس نے اہل شام پر کئی
مرتبہ مظالم کئے اور ایک جماعت نے اس کی مرضی کے مطابق فتویٰ بھی دیئے مگر شیخ محمد الدین نووی نے
کھڑے ہو کر اس کی مخالفت کی اور کہا "ان لوگوں نے تمہارے لئے غلط فتویٰ دیا ہے" ۱

شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام بھی حق گوئی میں بڑی جرأت سے کام لیتے تھے اور اس معاملے
میں کسی بڑے سے بڑے شخص سے نہیں ڈرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ سلطان ظاہر بیرس نے سلطان
قطز کے مقتول ہونے کے بعد اپنی بادشاہت کے لئے بیعت لینے کا ارادہ کیا اور ہر بیعت تقریباً مکمل ہو گئی
تھی مگر شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے بیعت کرنے سے انکار کر دیا کیونکہ ان کے پاس سلطان بیرس
کی طرف سے اپنی غلامی سے آزادی حاصل کرنے کا کوئی شرعی ثبوت نہ تھا اس لئے انہوں نے سلطان سے
کہا "اے رکن الدین! مجھے یہ معلوم ہے کہ تم بندقدار کے غلام ہو" اس پر سلطان بیرس نے کئی گواہ حاضر
کئے جنہوں نے یہ شہادت دی کہ بیرس بندقدار کی غلامی سے آزاد ہو گیا تھا "جب گواہوں نے یہ گواہی دی
تو اس وقت انہوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی۔"

۱۔ انجم الزاہرہ ج ۸ ص ۳۰، ۱۶۳۔ ۲۔ دراسات فی تاریخ الممالک البحرئہ ص ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲۔ ۳۔ سن المحاضرہ ج ۲ ص ۶۶

المطبعة الشرقية۔ ۴۔ ممالیک سلاطین کا عہد اور اس کی علمی اور ادبی پیداوار، جلد سوم از محمود زرق سلیم ص ۱۸۲۔

شیخ عز الدین حق گوئی میں اس قدر دلیر تھے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اعلان کیا کہ بعض امراء بھی تاک غلام ہیں اور جب تک انہیں فروخت کر کے آزاد نہ کرایا جائے اس وقت تک ان کے تمام تصرفات اور کاروبار ناجائز رہیں گے ہذا انہیں فروخت کر کے ان کی قیمت بیت المال میں داخل کی جائے۔ ایسے امراء میں ناب السلطنت کا نام بھی شامل تھا وہ بہت مشتعل ہوا اور ہنگامہ برپا کرنے لگا مگر اس کی تمام کوششیں بیہود رہیں کیونکہ شیخ عز الدین کی تجویز مان لی گئی اور وہ کھلم کھلا بیلام میں فروخت کرنے کی بولی لگانے لگے اور ان کی قیمت بہت زیادہ لگائی گئی پھر وہ قیمت بیت المال میں داخل کی گئی۔

سیاسی معاملات میں حریت و آزادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم اپنے خیالات و افکار میں بھی آزاد ہونے لگے اور وہ نہایت آزادی کے ساتھ علمی بحثوں میں حصہ لینے لگے۔ مثلاً ابن تیمیہ نے بعض ایسے جدید خیالات و افکار پیش کئے تھے جو ان سے پہلے مفکرین اسلام نہیں پیش کر سکے تھے۔

ان آزاد اور مجتہدانہ مسائل میں علامہ ابن تیمیہ کے مجتہدانہ مسائل بھی شامل ہیں مثلاً جدید مسائل انہوں نے سفر میں نماز میں قصر کرنے اور نمازوں کو جمع کرنے کی اجازت دی ہے ان کے خیال میں مسافر کو یہ سہولتیں ہونی چاہئیں، ان کی ایک جدید اور آزاد رائے یہ بھی ہے کہ اگر ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ نیز وہ اس رائے میں بھی متفق ہیں کہ اگر طلاق کی شرط کے ساتھ قسم کھالی جائے اور وہ قسم پوری نہ کی جائے تو قسم پر کفارہ لازم آئے گا مگر اس کے ذریعے طلاق واقع نہ ہوگی ان کی یہ رائے بھی ہے کہ حیض کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔
علامہ ابن القیم نے جو آزاد اور مجتہدانہ مسائل بیان کئے ہیں ان کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔

ان جنگوں کی وجہ سے بہت سے فقہی مسائل بھی پیدا ہو گئے تھے اور اس وقت یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ آیا تاتاریوں سے جنگ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر جنگ کی جائے تو وہ کس نوعیت کی ہوگی؟ کیونکہ وہ اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرتے ہیں اور وہ حاکم کے باغی بھی کہلائے نہیں جاسکتے کیونکہ انہوں نے کبھی کسی مسلمان حاکم کی اطاعت قبول نہیں کی کہ ان کے بارے میں اس کی مخالفت اور بغاوت کا خیال کیا جاسکے۔

اس سوال کے جواب میں شیخ تقی الدین نے یہ فرمایا: یہ لوگ ان خوارج کے مانند ہیں جنہوں نے حضرت علی اور حضرت معاویہ کے خلاف بغاوت کی تھی اور یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ ان دونوں سے بڑھ کر

۱۔ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۵/۸۲، ۸۵، المطبعة المحمدیۃ بمصر، مجموعۃ الرسائل والمسائل از ابن تیمیہ ۲/۲۳۲، ۲۳۳

۲۔ فتاویٰ ابن تیمیہ نیز ملاحظہ ہو ابن تیمیہ از استاد محمد ابو ذہرہ۔

حکومت کے حقدار ہیں اسی طرح تاتاری بھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ان مسلمانوں کے بہ نسبت حق و انصاف کی حکومت قائم کرنے کے زیادہ حقدار ہیں اور یہ لوگ عام مسلمانوں کے گناہوں اور مظالم پر نکتہ چینی کرتے ہیں حالانکہ وہ ان سے کئی گنا بڑھ کر گناہوں اور مظالم میں آلودہ ہیں، ان کا یہ جواب سن کر علماء اور عوام پر اس جنگ کی شرعی حیثیت زیادہ واضح ہو گئی اور وہ اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ گئے شیخ موصوف یہ فرمایا کرتے تھے: "اگر تم مجھے دیکھو کہ میں اپنے سر پر قرآن کریم اٹھائے ہوئے تاتاریوں کا طرفدار بنا ہوا ہوں تو تم مجھے بھی قتل کر دو" ان کے اس قول کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاتاریوں کے خلاف جنگ کرنے میں مسلمانوں کے حوصلے بلند ہو گئے، ان کی ڈھارس بندھی اور ان کے ارادے مستحکم ہو گئے۔

ایک بحث یہ بھی چھڑ گئی کہ جنگ کی صورت میں ماہ رمضان میں روزے نہ رکھنا جائز ہے یا نہیں! اس کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا یہ فتویٰ تھا کہ جنگ کے دوران روزے نہ رکھے جائیں، چنانچہ جنگ کے زمانے میں وہ خود بھی روزے نہیں رکھتے تھے اور اس کا عملی ثبوت دیتے کے لئے سپاہیوں اور افسروں کے درمیان گھوم پھر کر اور ہاتھ میں کوئی چیز لے کر کھایا کرتے تھے تاکہ انہیں یہ تعلیم دے سکیں کہ بہتر طریقے سے جنگ کرنے کے لئے روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ عام سپاہی روزہ نہیں رکھتے تھے بلکہ کھانا کھاتے تھے۔ علامہ موصوف اہل شام کے سامنے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کرتے تھے کہ آپ نے فرمایا: "تم کل دشمنوں سے مقابلہ کرو گے اس وقت تمہارے لئے روزہ نہ رکھنا افضل ہو گا"۔

ان جنگوں کی بدولت یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا کہ آیا وہ کام جن میں لوگوں کا فائدہ ہو، مصلحت عامہ جائز ہیں یا نہیں؟ چنانچہ فقہائے کرام نے مصلحت عامہ اور نصوص شرعیہ کے بارے میں بہت بحث کی ہے، ان کا ایک فریق اسے بہت بڑی ہمیت دیتا ہے جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ کے ایک شاگرد طوفی یہ کہتے تھے: "کبھی مصلحت عامہ یقینی نص شرعی کے خلاف ہوتی ہے تو وہ اس نص شرعی میں خصوصیت پیدا کر دیتی ہے" دوسرا فریق اسے اعتدال کے ساتھ مانتا ہے اور اسے ظنی دلائل کے مقابلے میں تسلیم کر لیتا ہے۔ تیسرا فریق اس بات کا قائل ہے کہ ان معاملات میں جہاں نص شرعی اور صحیح قیاس کا ثبوت مل سکے، مصلحت عامہ کے اصول کو جاری کیا جاسکتا ہے جیسا کہ عزین عبدالسلام نے اپنی کتاب "قواعد الاحکام فی مصالح خیر الانام" میں تحریر کیا ہے۔

یہ اسی ماحول کا اثر ہے کہ مصلحت عامہ کے اصول پر فقہائے کرام نے سنجیدگی کے ساتھ غور و خوض کرنا

شروع کیا اور نصوص شرعی سے اس کے تعلق کے بارے میں علمائے کرام نے تحقیقات کیں چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے عزیز شاگرد علامہ ابن القیم سماجی مصالح اور مصلحت عامہ پر مبنی تمام فقہی آراء کو عام شرعی اصول کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

علمی ترقی

علمی ترقی میں دارالعلوم، مدارس، مؤلفات حفاظ و مجتہدین سب اہم کردار ادا کرتے ہیں چونکہ ممالک مصر کو یہ راز معلوم ہو گیا تھا کہ علم سلطنت کی بنیاد اور اس کا ستون ہے اس لئے انہوں نے علوم و فنون کے نشرو اشاعت کی حوصلہ افزائی کی اور علماء کرام کی سرپرستی کر کے اور ان کے لئے بیش بہا وظائف مقرر کئے اس زمانے میں ایک جدید سلطنت کی نشوونما ہو رہی تھی اس لئے ان سلاطین نے اپنی بقا و زبیت کا راز اسی میں سمجھا کہ وہ علوم و فنون کی قدر دانی کریں اور مسلمانوں کے سامنے دین و مذہب کے حامی اور محافظ کی حیثیت سے نمودار ہوں اور چونکہ وہ تاتاریوں اور صلیب پرستوں سے جنگ کر کے اپنا موقف بلند کر چکے تھے اس لئے انہوں نے جلد تمام مسلمانوں کی ہمدردی حاصل کر لی اور ان کے مخالفین کو ان کے خلاف نکتہ چینی پارٹیہ دوایاں کرنے کا موقع نہ مل سکا۔

اس علمی تحریک میں علمائے کرام نے بہت بڑا حصہ لیا۔ بغداد کی تباہی کے بعد تمام اسلامی ممالک میں علمی زوال آ گیا تھا اور مسلمانوں کی علمی میراث اور ان کے کتب خانے ناپید ہو گئے تھے اور اس تباہی کی قربان گاہ پر بہت سی کتابیں اور علماء بھینٹ چڑھ چکے تھے اس لئے نہایت سرگرمی کے ساتھ علمی اجبار کی ضرورت تھی چنانچہ تمام ضروری اسباب فراہم کئے گئے، ہر طرف کتب خانے قائم کئے گئے بلکہ مخلص حکام کی سرپرستی میں علمی ترقی بھی شروع ہوئی اور محقق علماء اپنی علمی تحقیقات میں مشغول ہو گئے۔

تعلیمی ادارے

تعلیمی ادارے مساجد، مدارس اور خانقاہوں میں قائم تھے قدیم زمانے میں مساجد اور خانقاہوں میں بہت سے علماء نے تعلیم حاصل کی اور ابھی تک بعض مساجد تعلیم کا مرکز بنی ہوئی ہیں چنانچہ اگر آج بھی آپ جامع ازہر یا طنطا کی جامع احمدی کا قصد کریں تو وہاں آپ اس وقت بھی درس و تدریس کے حلقوں کو آباد دیکھیں گے۔

وہ اہم مساجد جہاں اس زمانے میں طلباء تعلیم حاصل کرنے کے لئے آتے تھے چار تھیں ان میں سے ہر ایک کا تعلیمی حال تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

یہ سب سے پہلی مسجد تھی جو فتح مصر کے بعد شہر فسطاط میں تعمیر کی گئی تھی۔
جام عمرو بن العاص ۳۵۳ھ میں سب سے حضرت مسلم بن مخلد الانصاری نے اس کی توسیع کی جو اس زمانے میں امیر معاویہ کی طرف سے مصر کے حاکم تھے۔ ۶۸۶ھ میں قاضی القضاة تقی الدین ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالوہاب ابن بنت الاعز نے سلطان منصور قلاوون سے جامع عمرو اور جامع ازہر کی اتر حالت کا تذکرہ کیا۔ اور مطالبہ کیا کہ ان دونوں جامع مسجدوں کا چھینا ہوا وقت واپس کیا جائے مگر اس نے ان کا مطالبہ منظور نہیں کیا۔

۳۵۲ھ میں مصر کے دو جلیل القدر امیروں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ وہ مصر و قاہرہ کی دو جامع مسجدوں کی تعمیر و ترمیم کریں لہذا پیرس چارٹنگ نے جو اس زمانے میں سلطان ناصر محمد بن قلاوون کا استاد تھا، قاہرہ کی جامع حاکی کی تعمیر کا بندوبست کیا یہ وہ جامع مسجد ہے جو نحائین میں جامع الحاکم کے نام سے مشہور ہے۔

امیر سلار نے جو اس زمانے میں نائب السلطنۃ تھا جامع عمرو بن العاص کی تعمیر و مرمت کے فرائض انجام دیتے، اس جامع مسجد کے بہت سے گوشوں (زویا) میں فقہ کا درس دیا جاتا تھا ان میں سے ایک امام شافعی کا زاویہ کھلایا جاتا تھا جس کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہاں امام شافعی نے درس دیا تھا اس لئے وہ گوشہ ان کے نام سے مشہور ہو گیا اور بہت سے فقہاء اور علماء وہاں طویل عرصے تک تعلیم دیتے رہے۔

وہاں کا ایک گوشہ الزاویہ المجدیہ کے نام سے مشہور تھا یہ وزیر مجد الدین کی طرف منسوب ہے جو ایملک الاشراف موسیٰ بن العادل بن ایوب کے حران میں وزیر تھے لہذا اس مقام پر تعلیم و تدریس دینا ایک بڑا اونچا منصب سمجھا جاتا تھا اسی وجہ سے انہوں نے اپنے رشتہ دار قاضی القضاة ابنہی کو یہاں کی تعلیم و تدریس کا منصب سپرد کیا۔ مجد الدین کا ماہ صفر ۶۲۸ھ میں بمقام دمشق انتقال ہوا۔ انہوں نے اس زاویہ مجددیہ کے لئے کئی اوقات بھی مقرر کئے تھے۔

یہاں کا الزاویہ الصابجیہ بھی مشہور ہے یہ صاحب تاج الدین محمد بن فخر الدین محمد بن بہاء الدین ابن حنا کی طرف منسوب ہے انہوں نے اس تعلیمی حلقہ کے لئے دو مدرس مقرر کئے تھے ان میں سے

علا الخلط ج ۳ ص ۴۲ یہ وہی شخص ہے جس نے رباط الانار قائم کرائی اس کے حالات کے لئے ملاحظہ ہو انخط التوثیقہ ۵۲/۶

ایک مالکی ہوا کرتا تھا اور دوسرا شافعی ہوتا تھا۔ انہوں نے اس کے لئے اوقاف مقرر کئے تھے جس سے بہت فائدہ ہوتا تھا۔

یہاں کا الزاویہ الکمالیۃ کمال المنوری کی طرف منسوب تھا اور الزاویۃ التاجیۃ تاج الدین اسطی کی طرف منسوب تھا۔ الزاویۃ المعینۃ معین الدین الدہر و طی کی طرف منسوب تھا۔ یہ زاویہ جامع مسجد کے مشرقی جانب ہوتا تھا۔ الزاویۃ العلایۃ علاؤ الدین القریری کی طرف منسوب تھا اور الزاویۃ الزینیۃ الصاحب زین الدین کی طرف منسوب ہے۔

انحطاط میں مذکور ہے کہ تمس الدین محمد بن عبدالرحمن بن الصالح الحنفی نے ۷۴۹ھ کی دہائی سے پہلے جامع عمرو بن العاص میں چالیس سے زیادہ تعلیمی حلقے دیکھے تھے جہاں ہر وقت علم کا چرچا رہتا تھا۔ جامع عمرو بن العاص میں جامع ازہر کے قیام کے بعد بھی تعلیم ہوتی تھی۔ مرحوم علی پاشا مبارک فرماتے ہیں ”عزیز سب سے پہلا بادشاہ ہے جس نے مقررہ مقام پر درس و تدریس کا انتظام کیا اور اسی کے زمانے میں وزیر یعقوب بن کلثوم اپنے گھر میں ایک مجلس منعقد کرتا تھا جس میں فقہاء اور متکلمین شریک ہوئے تھے اور وہاں فاطمی مسابک کے مطابق ایک فقہ کی کتاب پڑھی جاتی تھی۔ اس نے جامع مصر میں بھی ایک کتاب کے پڑھنے کے لئے ایک مجلس منعقد کی اس کتاب کا نام ”کتاب الوزیر“ تھا۔“

پھر حال جامع ازہر کی تعمیر کے بعد بھی جامع عمرو بن العاص سے تعلیم و تدریس کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا کیونکہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے وزیر مجد الدین اہلوتونی ۶۲۸ھ کے حکم سے قاضی القضاة البھنسی الزاویۃ المجدیہ میں تعلیم دیتے تھے اور ابن الصائم الحنفی نے ۷۴۹ھ میں جامع عمرو بن العاص میں چالیس سے زیادہ تعلیمی حلقے مشاہدہ کئے۔

امیر ابو العباس احمد بن طولون نے القطارح کی تعمیر کے بعد ۶۶۳ھ میں جامع **جامع ابن طولون** ابن طولون کی تعمیر شروع کرائی اور اسے ۷۶۵ھ میں مکمل کیا۔ اس جامع مسجد کی تکمیل کے بعد لوگ یہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تھے اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد ریح بن سلیمان کی مجلس میں آکر علوم و فنون کے مسائل تحریر کرتے تھے۔

۶۹۶ھ میں منصور حسام الدین لاجین سلطان مصر نے اس جامع مسجد کی از سر نو تعمیر کرائی تو اس کی تمام خرابیوں کو دور کیا نیز اس کا پختہ فرش تعمیر کرایا اور اس میں سفیدی کرائی اور اس کے بعد چاروں مذاہب کے مطابق درس فقہ کا انتظام کیا اس کے ساتھ ساتھ تفسیر قرآن کریم، حدیث اور

طب کی تعلیم کا انتظام بھی کیا۔ اس نے خطیب اور امام کے لئے باقاعدہ تنخواہیں مقرر کیں اور اس مسجد کے لئے کئی موذن، فراش اور ملازمین مقرر کئے۔ اس کے ایک پہلو میں مسلمان یتیموں کے لئے ایک مکتب بھی قائم کیا جہاں انہیں قرآن کریم پڑھایا جاتا تھا۔ اس نے اس مسجد کے لئے اس قدر اہتمام و انتظام اس لئے کیا کہ جب اشرف نے خلیل کو قتل کیا تو سلطان مذکور اس مسجد کے منارہ میں پوشیدہ ہو گیا تھا اس وقت اس نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ نے اسے زندہ رکھا تو وہ اس مسجد کو ضرور آباد کرے گا چنانچہ جب وہ سچ نکلا تو اس نے اپنی نذر و منت پوری کی۔

۶۶۶ھ میں امیر پلینا العمری الخاصکی نے جامع ابن طولون میں از سر نو تعلیم و تدریس کا انتظام کیا جس میں حنفی مسلک کے سات مدرس تھے۔ اس نے ہر ہوشیار طالب علم کے لئے ماہانہ چالیس درہم وظیفہ اور ایک آرد بگیوں کا غلہ مقرر کیا اس طرح شافعی مسلک کی ایک جماعت حنفی مسلک کی پیرو ہو گئی۔

جامع ازہر اور اس کے تعلیمی حالات جامع ازہر کو سب سالار جوہر نے قائم کیا اس نے اس کی تعمیر ۲۵۹ھ میں شروع اور اس کی تکمیل ۳۱۱ھ میں کی۔ ۳۶۵ھ

میں وزیر ابوالفرج یعقوب بن یوسف بن کلس نے خلیفہ معزیز باللہ سے درخواست کی کہ وہ فقہاء کی ایک جماعت کے لئے عطیات مقرر کرے لہذا اس نے انہیں کافی عطیات دیئے اور جامع ازہر کے قریب ان کے لئے ایک عمارت تعمیر کرائی چنانچہ وہ جمعہ کے دن نماز پڑھنے کے لئے آتے تھے اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد وہ تعلیم و تدریس کے لئے نماز عصر تک بیٹھا کرتے تھے۔

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فاطمی سلاطین کے عہد میں یہ ایک درس گاہ تھی اسی طرح ممابک اور ایوبی سلاطین کے عہد میں بھی ایسی درس گاہ تھی کیونکہ تاریخ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ امیر بلیک خازندار نے یہاں ایک بہت بڑا کمرہ تعمیر کرایا تھا جہاں فقہاء کی ایک جماعت امام شافعی کے مسلک کے مطابق فقہ کی تعلیم دیتی تھی اس طرح حدیث کی تعلیم کے لئے ایک محدث اور قرآن کریم کی قرأت کے لئے قاری اور مدرس مقرر تھے ان کے ذریعہ معاش کے لئے اوقات مقرر کئے ہوئے تھے۔

۶۶۱ھ میں امیر سعید الدین بشیر نے جامع ازہر کو آباد کیا اور وہاں قرآن کریم کے نسخے رکھے اور ایک قاری مقرر کیا نیز مسلمان یتیموں کو قرآن کریم پڑھوانے کے لئے ایک مکتب بھی قائم کیا اور وہاں کے مجاور فقراء کے لئے کھانے کا بندوبست کیا چنانچہ روزانہ ان کے لئے کھانا پکایا جاتا تھا اس

مقصد کے لئے اس نے کئی اوقات مخصوص کئے۔

مقریزی لکھتے ہیں * اس جامع ازہر کی تعمیر کے وقت سے یہاں ہمیشہ غریبوں کی ایک بڑی تعداد رہتی تھی ان دلوں ان کی تعداد ۷۵۰ افراد تک پہنچ گئی تھی یہاں ہر ملک کے گروہ کے لئے ایک حصہ مقرر ہے جو انہی کے ملک کے نام سے مشہور ہے، ہر حال یہ جامع ازہر قرآن کریم کی تلاوت اس کے درس و تدریس، فقہ، حدیث، تفسیر، نحو اور مختلف علوم و فنون کی تعلیم و تدریس سے آباد رہی یہاں وعظ کی محفلیں بھی ہوتی تھیں اور ذکر و اذکار کے حلقے بھی قائم ہوتے تھے یہی وجہ تھی کہ جب کوئی اس جامع مسجد میں داخل ہوتا تو اس کے دل میں اللہ کی محبت پیدا ہوتی تھی اور اسے ایسا دلی سکون و اطمینان ملتا تھا جو کسی دوسری جگہ اُسے حاصل نہیں ہوتا تھا۔

دولت مند اور سرمایہ دار حضرات بھی یہاں کے طلباء اور مجازوں کی امداد سونے چاندی اور پیسوں سے کرتے تھے تاکہ وہ تحصیل علم اور خدا کی عبادت کے لئے اپنے آپ کو وقف کر سکیں۔

اس جامع مسجد کو قائم کرنے کی ابتداء العزیز باللہ بن المعز الدین اللہ (فاطمی بادشاہ) جامع حاکم نے کی اور اس کی تکمیل اس کے فرزند الحاکم بامر اللہ نے ۳۹۳ھ میں کی۔

۷۰۳ھ میں امیر پیرس نے اس کی اصلاح کی اور یہاں چاروں مسلک کی فقہ کے مطابق تعلیم کا انتظام کیا۔ یہاں حدیث نبوی کا درس بھی دیا جاتا تھا اور ہر درس کے لئے الگ الگ مدرس مقرر تھا۔ یہاں بہت سے طلباء شریک درس ہوتے تھے۔ فقہ شافعی کے مدرس قاضی القضاة بدر الدین محمد بن جماعت الشافعی تھے اور فقہ حنفی کے مدرس قاضی القضاة شمس الدین احمد السروجی الحنفی تھے اور فقہ مالکی کے مدرس قاضی القضاة زین الدین علی بن مخلوف المالکی تھے اور فقہ حنبلی کے مدرس قاضی القضاة شرف الدین الجوانی تھے اور علم حدیث کے مدرس شیخ سعد الدین مسعود الحارثی تھے۔ نحو کے مدرس شیخ اشیر الدین ابوجیان تھے اور قرآت سبعہ کے مدرس شیخ نور الدین السطوفی تھے اسے طرح قرآن کریم کی تعلیم کے لئے جداگانہ قاری تھے اور کچھ قاری ایسے تھے جو باری باری قرآن کریم پڑھا کرتے تھے۔

تعلیمی مدارس

یہاں ہم صرف ان مشہور مدارس کے ذکر پر اکتفا کریں گے جہاں مختلف علوم و فنون کی تعلیم

حاصل کرنے کے لئے طلباء آتے تھے ایسے مدارس یہ تھے۔

اس کی بنیاد سلطان صلاح الدین بن ایوب نے ۵۷۲ھ میں قائم کی تھی یہاں
۱۔ مدرسہ صلاحیہ ناصرہ کے مدرسین میں سے مندرجہ ذیل مشہور علماء بھی تھے۔

(۱) قاضی القضاة تاج الدین بن بنت الاعز (۲) قاضی القضاة تقی الدین بن رزیں (۳) قاضی
القضاة تقی الدین ابن بنت الاعز (۴) قاضی القضاة شیخ الاسلام تقی الدین ابن دقیق العید۔ اس کی
نگرانی اس زمانے کے مشہور علماء نے کی تھی۔

یہ دار الحدیث (حدیث کی درس گاہ) تھا اور ۶۳۱ھ میں مکمل ہوا یہ مدرسہ
۲۔ مدرسہ الکاملیہ دوسرا دار الحدیث سمجھا جاتا تھا پہلے دار الحدیث کو سلطان نور الدین محمود بن زنگی
نے دمشق میں تعمیر کیا تھا یہ مدرسہ الملک الکامل کی طرف منسوب ہے اس کے منتظم ابن دقیق العید اور
بدر بن جماعتہ تھے۔

الملک الکامل نے اس مدرسہ کو طلبائے حدیث نبوی اور ان کے بعد فقہائے شافعیہ کے لئے وقف
کر دیا تھا اور اس کے آس پاس کی جاہلاد کی آمدنی اس کے لئے وقف تھی۔ یہ مدرسہ شارع جدید کے سرے
پر تھا یعنی شارع النخاسین پر تھا جو ہمیں بیت القاضی کی طرف پہنچاتی ہے یہ مدرسہ مشہور فقہاء کے
تبعے میں ۸۰۶ھ تک رہا اس کے بعد یہ نیست و نابود ہو گیا۔

الخطط التوفیقیہ کے مؤلف تحریر کرتے ہیں: یہ مدرسہ اب منہدم ہو گیا ہے اور اس کا اکثر حصہ
شارع النخاسین میں شامل ہو گیا ہے۔

الملک الکامل کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ علماء کے ساتھ مناظرہ کرتا تھا اور فقہ اور نحو کے
عجیب و غریب مسائل پوچھ کر ان کا امتحان لیا کرتا تھا جو کوئی ان کے صحیح جواب دیتا تھا تو اس کی وہ
بڑی قدر دانی کرتا تھا۔ چنانچہ اس کے گھر میں جو قلوب الجمل پر تھا، بہت سے علماء رشب باشی کرتے تھے
اور اس سے گفتگو کرتے تھے چونکہ وہ علم دادب کی بہت قدر کرتا تھا اس لئے اہل علم اس کے پاس آتے
تھے اور وہ آتے والوں کو نہایت عمدہ عطیات دیتا تھا۔

۳۔ مدرسہ الظاہریہ یہ مدرسہ سلطان ظاہر بیبرس البندقداری کی طرف منسوب ہے اس کی تعمیر
۶۶۰ھ میں شروع ہوئی اور تکمیل ۶۶۲ھ میں ہوئی جس دن اس کی تعمیر

۱۔ حن الحاضرة از بیوطی ج ۲ ص ۱۴۰، ۱۴۱۔ الخطط التوفیقیہ ۶/۹ میں مذکور ہے کہ یہ مدرسہ قبہ امام شافعی کے قریب
تھا۔ اب اس کے بجائے جامع الامام شافعی ہے ملاحظہ ہو انخطوط المقرین ۲/۱۹۳ حن الحاضرة از بیوطی ج ۲ ص ۱۴۱ الخطط التوفیقیہ
التوفیقیہ لمصر القاہرہ۔

قاری بھی ہوا کرتے تھے جو ان کھڑکیوں کے قریب جو ٹرک پر تھیں، باری باری رات دن تلاوت کرتے تھے۔ یہاں ایک کتب خانہ بھی تھا جس میں ہر قسم کی کتابیں تھیں۔

اس مدرسہ کے قائم کرنے کا السلطان العادل زین الدین کیتانے حکم دیا تھا (۶) المدرسہ الناصریہ مگر جب وہ معزول ہو گیا تو سلطان الملک الناصر محمد بن قلاوون نے جو دوبارہ ۶۹۵ھ میں مصر کے بادشاہ ہوئے اس کی تکمیل کا حکم دیا اور یہ مدرسہ ۷۰۳ھ میں مکمل ہوا۔ یہاں سب سے پہلے قاضی القضاة زین الدین علی بن مخلوف المالکی نے تعلیم دی وہ ایوان کبیر میں فقہ مالکی پڑھایا کرتے تھے۔ قاضی القضاة شرف الدین عبدالعزیز الحارانی ایوان غربی میں حنبلی فقہ کا درس دیتے تھے اور قاضی القضاة احمد بن السروجی الحنفی ایوان شرقی میں حنفی فقہ کا درس دیا کرتے تھے۔ شیخ صدر الدین المرسل الشافعی ایوان بحری میں فقہ شافعی کا درس دیتے تھے۔ ہر مدرسہ کے پاس طلبہ کی مخصوص مقدار ہوا کرتی تھی۔ طلباء میں سخاوت کے ساتھ مال تقسیم کیا جاتا تھا۔ نیز انہیں ہر مہینے شکر دی جاتی تھی اور ہر سال قربانی کا گوشت بھی ان طلباء کے درمیان تقسیم کیا جاتا تھا۔

شام کے تعلیمی مدارس

مذکورہ بالا مشہور مدارس وہ تھے جو مصر میں قائم تھے اب ان مشہور ترین مدارس کا ذکر کیا جاتا ہے جنہوں نے شام میں تعلیم و ثقافت کی شمع روشن کی۔

یہ مدرسہ الملک النظار نے ۶۷۰ھ میں قائم کیا یہاں صرف حنفی اور شافعی (۱) المدرسہ النظارہ علماء درس دیتے تھے سب سے پہلے جنہوں نے تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری کیا، وہ حنفی عالم شیخ صدر الدین سلیمان تھے وہ مشرق و مغرب میں حنفیوں کے بہت بڑے عالم تھے اور عرصہ دراز تک دمشق میں تدریس و افتاء کا کام کرتے رہے پھر وہ مصر منتقل ہو گئے۔ وہ بہت دلیر اور حق پرست عالم تھے اور حق بات کہنے میں کسی نئے نہیں ڈرتے تھے خواہ وہ بادشاہ ہی کیوں نہ ہو۔ ایک مرتبہ بادشاہ نے چاہا کہ وہ اس کی مرضی کے مطابق فتویٰ دیں مگر انہوں نے صاف انکار کیا اور فرمایا "یہ جائز ادین مقداد کے قبضہ میں ہیں اسی لئے کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ان پر قبضہ کرے" یہ کہہ کر وہ بادشاہ کی مجلس سے اٹھ کر چلے گئے۔ اس بات سے بادشاہ بہت غضبناک ہوا مگر جلد ہی اس کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا

علا اخطا التوفیقہ ۹۹/۵ ۷۰۳ھ میں مدرسہ تبنہ منصور یہ کے قریب شرقی سمت اس مقام پر ہے جہاں حمام ہے یہ شارع النبی میں ہے اور جامع الناصریہ کے نام سے مشہور ہے۔ اخطا التوفیقہ ۲/۲۷۱

بادشاہ ان کی بہت تعریف کرتا تھا اور کہتا تھا: تمہیں علم انہی کے پاس ملے گا۔

(۲) المدرستہ العادلیۃ الکبریٰ درمیان ایک راستہ گزرتا ہے۔ سلطان نور الدین محمود ابن زنگی نے اس مدرسہ کے قائم کرنے کا حکم دیا تھا مگر مکمل ہونے سے پیشتر ان کی وفات ہو گئی اس لئے اس کا کچھ حصہ الملک العادل سیف الدین نے تعمیر کرایا لہذا یہ درسگاہ انہی کے نام سے منسوب ہو گئی لیکن ابھی پوری طرح مکمل نہیں ہونے پائی تھی کہ وہ بھی فوت ہو گئے لہذا ان کے فرزند الملک المعظم نے اسے مکمل کرایا اور اس کے لئے بہت سے اوقات مخصوص کئے۔ ۶۱۹ھ میں السلطان المعظم کے روبرو سب سے پہلے قاضی جمال الدین مصری نے درس دیا پھر قاضی القضاة شمس الدین احمد بن خلیل الحنفی المتوفی ۶۲۳ھ مسند درمل پر سر فراز ہوئے۔

ان کے بعد قاضی کمال الدین عمر بن ابو حفص بن بندار بن عمر الثقلیس نے مسند درس کو سنبھالا۔ ۶۹۳ھ میں قاضی بدر الدین ابن جماعة شام کے قاضیوں کے پاس آئے اور مدرسہ عادلیہ میں مقیم ہوئے اور یہاں درس دیتے رہے وہ کبھی کبھی یہاں اپنی عدالت بھی قائم کرتے تھے۔ اس مشہور درس گاہ کے معلموں میں شیخ الاسلام قاضی القضاة تقی الدین البکی کا نام بھی شامل ہے ان کے بعد ان کے فرزند قاضی القضاة ابو حامد احمد نے بھی یہاں درس دیا جو ۷۱۰ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے بعد ان کے بھائی علامہ قاضی القضاة تاج الدین ابو نصر عبدالوہاب بھی یہاں کے مدرس رہے نیز قاضی القضاة بہاء الدین ابو البقاء البکی اور قاضی القضاة سراج الدین الحنفی بھی یہاں کی مسند درس پر سر فراز رہے۔

اس طرح اس مشہور درس گاہ کے تمام مدرسین قاضی القضاة تھے اور اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس مشہور درس گاہ نے شام کے علم و ثقافت پر کس قدر گہرا اثر ڈالا۔ نعیمی نے کتاب المدارس فی تاریخ المدارس میں قرآن کریم اور حدیث کی الگ الگ درسگاہوں نیز قرآن و حدیث کی مشترک درس گاہوں کا حال بیان کیا ہے اسی طرح شافعی، حنفی، مالکی اور حنبلی فقہ کے مخصوص مدارس کا تذکرہ بھی کیا ہے اسی طرح انہوں نے مدارس طب اور خانقاہوں کا حال بھی بیان کیا ہے اہل علم اس کتاب میں اس کی تفصیل معلوم کر سکتے ہیں۔

۱۔ المدارس فی تاریخ المدارس ج ۱ ص ۳۵۹، مطبعة الشرقی دمشق۔

۲۔ المدارس فی تاریخ المدارس ج ۱ ص ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۷۔

خانقاہیں

وہ خانقاہیں جہاں صوفیہ کرام رہتے تھے، وہ بھی تعلیمی اداروں میں شامل کی جاتی ہیں ان خانقاہوں کے لئے بھی اوقات مقرر تھے اور یہاں کے رہنے والوں کو علماء تعلیم دیا کرتے تھے۔

خواتن خانقاہ کی جمع ہے۔ یہ فارسی لفظ ہے جس کے معنی گھر کے ہیں بعض لوگ کہتے ہیں کہ اصل لفظ خانقاہ ہے یعنی وہ مقام جہاں بادشاہ کھانا کھاتا ہو۔ میں نے کلیہ دارالعلوم میں فارسی زبان کے استاد جناب عامر المہندس سے خواتن کی اصیلت معلوم کرنی چاہی تو انہوں نے جواب دیا۔ خانقاہ دراصل خوان گاہ ہے جس کا مفہوم دیر، گھر یا عبادت خانہ ہے۔

اسلام میں اس قسم کی خانقاہیں چوتھی صدی ہجری میں قائم ہوئیں تاکہ صوفیہ کرام اللہ کی عبادت کے لئے تنہا جگہ میں مشغول رہیں۔

سب سے پہلے زید بن صوحان بن صبرہ نے اس قسم کی عبادت خانہ قائم کیا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اس نے بصرہ کے کئی اشخاص کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے آپ کو اللہ کی عبادت کے لئے وقف کر دیا ہے مگر نہ تو وہ تجارت کیا کرتے ہیں اور نہ ان کے پاس غلہ ہے اس لئے اس نے چند مکانات تعمیر کرا کر ان میں ایسے لوگوں کو آباد کیا اور ان کے کھانے پینے اور پہننے کی تمام ضروریات کا بندوبست کیا۔ ایک دن جب وہ ان کی زیارت کے لئے آیا اور ان کے بارے میں پوچھا تو معلوم ہوا کہ حضرت عثمان کے حاکم بصرہ عبداللہ بن عمار نے انہیں بلایا تھا۔ اور وہ وہاں گئے ہوئے تھے لہذا زید بن صوحان ابن عامر کے پاس گئے اور پوچھا "اے ابن عامر! تم ان لوگوں سے کیا کام کرنا چاہتے ہو؟ وہ کہنے لگے "میں چاہتا ہوں کہ میں انہیں اپنا مقرب بناؤں اور جب وہ سفارش کریں تو میں ان کی سفارش قبول کروں اور اگر وہ مجھ سے کچھ مانگیں تو میں انہیں دے دوں۔ وہ مجھے مشورہ دیں تو میں ان کا مشورہ قبول کروں اس کے جواب میں زید بولنے لگے تم ایسے لوگوں کو اپنے پاس نہ رکھو جو اللہ کی عبادت میں مشغول ہوں اس طرح تم انہیں اپنی دنیا داری سے آلودہ کر دو گے اور اپنے کام میں انہیں شریک کر لو گے مگر جب ان میں دینداری باقی نہیں رہے گی تو تم ان سے کنارہ کشی کر لو گے اس صورت میں وہ تباہ و برباد ہو جائیں گے کہ نہ تو وہ دنیا کے مطلب کے رہیں گے اور نہ آخرت کے کام کے رہیں گے۔ اس لئے اے لوگو! تم اپنے گھر جاؤ وہ لوگ اٹھ کھڑے ہوئے۔ ابن عامر اس موقع پر خاموش رہا اور اس نے کوئی لفظ نہیں کہا۔

ہمارے ہاں مصر میں خانقاہ کا لفظ اس مفہوم میں مستعمل نہیں ہے اس کے بجائے الزاویہ کا لفظ بولا جاتا ہے۔

(۱) خانقاہ سعید السعدی
یہ خانقاہ پہلے سعید کا گھر تھی جب اسے قتل کر کے باب زولیتہ کے قریب سولی دے دی گئی تھی، تو العادل رزیک ابن الصالح طلائع بن رزیک وزیر ہوا اور وہ وہاں رہنے لگا۔ اس کے نئے دارالوزارۃ سے وہاں تک زیر زمین ایک سرنگ کھودی گئی تاکہ وہ وہاں سے گزرا کرے پھر وزیر شاد بن مجید اپنے عہد وزارت میں وہاں رہنے لگے پھر ان کا فرزند الکاملی وہاں مقیم ہوا۔

جب سلطان ناصر صلاح الدین یوسف بن ایوب مصر کے خود مختار بادشاہ ہوئے تو انہوں نے اس عمارت کو ان غریب صوفیہ حضرات کے لئے وقف کر دیا جو دور دراز کے شہروں سے آتے تھے۔ یہ کام ۵۶۹ھ میں ہوا۔ انہوں نے ان کے روزانہ کھانے اور گوشت روٹی کا بندوبست کیا اور ان کے لئے ایک حمام بھی تعمیر کرایا اس طرح مصر میں یہ پہلی خانقاہ قائم ہوئی، یہ دیرۃ الصوفیہ کے نام سے مشہور تھی اور یہاں کے شیخ کو شیخ الشیوخ کہا جاتا تھا۔ لہذا اگر طبقات الصوفیہ کی کتابوں میں کسی کے بارے میں یہ مذکور ہو کہ وہ شیخ الشیوخ ہو گیا ہے تو اس سے مراد اس خانقاہ کی مشیخت ہے۔

اس خانقاہ کے رہنے والے اہل علم اور خدرا سیدہ صوفی حضرات تھے ان سے برکت حاصل کی جاتی تھی۔ اس کے شیخ بڑے بڑے علماء اکابر ہوتے ہیں اس کے شیوخ میں قاضی القضاة تاج الدین بن بنت الاعز۔ اور قاضی القضاة بدر الدین ابن جماعہ بھی تھے۔

(۲) خانقاہ رکن الدین بیرس پچاشنگیر
یہ خانقاہ خط جمالیہ میں مکتب الجمالیہ کے قریب ہے سلطان موصوف نے اسے ۵۰۶ھ میں تعمیر کرایا اور اس کے قریب ایک بہت بڑی سرائے تعمیر کرائی اور اس کے اندر اس کا مقبرہ بھی تعمیر کیا گیا۔ جب ۵۰۹ھ میں اس کی تکمیل ہوئی تو اس نے خانقاہ میں چار سو درویشوں کے رہنے کا بندوبست کیا اور سرائے میں ایک سو سپاہی اور بہت سے غریبوں کے ٹھہرنے کا انتظام کیا وہاں ایک لشکرخانہ بھی تھا جہاں روزانہ گوشت روٹی کھانا اور حلوہ تقسیم کیا جاتا تھا۔ یہاں کے قبہ میں حدیث نبوی کا درس ہوتا تھا اور بڑی کھڑکی کے قریب قاری بیٹھا کرتے تھے۔ سلطان ناصر محمد بن قلاوون کے عہد میں جب بیرس کو معزول کیا گیا تھا اس وقت اس خانقاہ کو بند کر دیا گیا تھا پھر ۵۲۶ھ میں اسے کھول

یہ خانقاہ ابھی تک آباد ہے جیسا کہ مرحوم علی مبارک نے تحریر کیا ہے۔ جامع بیرس الجاشنگیر کے نام سے مشہور ہے۔^۲

یہ قاہرہ کے محلہ صلیب میں جامع شیخو کے بالمقابل ہے اسے امیر سیف الدین العمری (۱۳) خانقاہ شیخو نے ۱۰۵۶ھ میں قائم کیا تھا یہاں بہت سے علوم و فنون کی تعلیم و تدریس کا انتظام تھا مثلاً یہاں چاروں مذاہب کے فقہاء کا جداگانہ درس ہوتا ہے یعنی شافعی، حنفی، مالکی اور حنبلی فقہ کی تعلیم ہوتی تھی نیز حدیث نبوی اور ساتوں قرآت کے مطابق قرآت قرآن کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ہر طالب علم کو روزانہ کھانا اور گوشت روٹی دی جاتی تھی اور ہر ماہ علوہ تیل اور صابن بھی دیا جاتا ہے۔ یہاں سے بہت سے علماء فارغ التحصیل ہوئے تھے۔^۳ دراصل خانقاہ اور جامع مسجد دونوں جامع شیخو کے نام سے موسوم کی جاتی تھیں مگر مقریزی نے ان میں سے ایک کو نماز کی جامع مسجد اور دوسرے کو صوفیہ کی خانقاہ قرار دے کر الگ الگ ذکر کیا ہے۔

ربط، رباط کی جمع ہے یہ صوفیہ کرام کے گھر کو کہتے ہیں کیونکہ رباط میں درویش متحد و مرتبط رباط ہو کر ایک مقصد کے لئے جمع ہوتے ہیں۔ رباط قائم کرنے کا حدیث نبوی سے ثبوت ملتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان غریب صحابیوں کے لئے جن کا کوئی ٹھکانہ نہ تھا، اپنی مسجد کے اندر ایک جگہ مقرر کی تھی جہاں وہ رہتے تھے یہ لوگ اہل صفہ کے نام سے مشہور تھے ایسے مشہور روحانی مراکز (رباط) مندرجہ ذیل ہیں۔

یہ درویش خانہ (رباط) سلطان ظاہر بیرس کی بیٹی نے الشیخۃ الصالحۃ زینب (۱) رباط البغدادیہ بنت ابوالبرکات کے لئے کرایا تھا جو بنت بغدادیہ کے نام سے مشہور تھیں۔ سلطان مذکور کی طرف سے کوئی نہ کوئی شیخانی اور داعظہ مقرر ہوتی تھیں جو خواتین کو وعظ و نصیحت کرتی اور انہیں اخلاقی اور مذہبی تعلیم دیتی تھیں۔ ایسی بزرگ خاتون ام زینب فاطمہ بنت عباس بغدادیہ بھی تھیں جن کا ماہ ذوالحجہ ۱۰۱۲ھ میں وصال ہوا یہ بہت بڑی عالم اور زاہدہ تھیں۔^۴

یہ رباط، خانقاہ بیرس کے سامنے جمالیہ کے سامنے تھی۔ ۱۰۸۵ھ کے بعد اس کے تمام انتظامات ختم ہو گئے تھے اور اب اس کا نام و نشان بالکل مٹ گیا ہے اور اس کے مقام پر نہایت وسیع دوکانیں

عل الخلط ج ۲ ص ۲۷۶-۲۷۷ الخلط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۰-۵۱ الخلط ج ۲ ص ۲۹۳۔ الخلط الجدیدۃ از علی مبارک ج ۵ ص ۳۲۔ خانقاہ مسجد زینب سے قلعہ جاتے ہوئے دائیں سمت ہے اور جامع مسجد زینب سے قلعہ جاتے ہوئے بائیں سمت ہے۔ الخلط ج ۲ ص ۲۹۳-۲۹۴۔

تعمیر ہو گئی ہیں۔

(۲) رباط الآثار۔ اس رباط کی تعمیر تاج الدین بن الصاحب فخر الدین بن الصاحب بہاد الدین خاں نے کی تھی۔ یہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار مبارکہ میں سے لکڑی اور لوہے کے ٹکڑے اور دوسری چیزیں تھیں جو الصاحب نے بیع کے خاندان بنو ابراہیم سے خریدی تھیں۔ الملک الاشرف شہباز بن حسین محمد بن قلاوون کے عہد حکومت میں یہاں فقہ شافعی کی تعلیم بھی ہونے لگی تھی اور اس کے لئے ایک مدرس مقرر کیا گیا اور کچھ طلبہ بھی وہاں پڑھنے کے لئے آئے تھے۔ یہ رباط مصر سے باہر بركة الجیش کے قریب دریائے نیل کے کنارے واقع تھا۔ یہاں ایک کتب خانہ بھی تھا۔

تصانیف و مؤلفات

اس زمانے کی علمی تحریک کے نتیجے میں اسلامیات اور عربی ادب کے موضوع نہایت پیش رفت تصانیف و کتب تحریر کی گئیں تقریباً چاروں مذاہب کی فقہ پر کتابیں تحریر کی گئیں، اسی طرح قرآن کریم کی تفسیر میں متعدد کتابیں لکھی گئیں۔ حدیث نبوی اور علم حدیث کی اصطلاحات پر متعدد تالیفات تحریر کی گئیں۔ نیز تصوف اور عقائد میں بھی بہت سی کتابیں نمودار ہوئیں چنانچہ تصوف و عقائد کی مشہور کتب مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) الحکم العطائیہ از تاج الدین بن عطار اللہ اسکندری المتوفی ۷۰۹ھ۔

(۲) شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمة والتعلیل از علامہ ابن القیم۔

(۳) مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد وایاک نستعین و تین حصے از ابن القیم

(۴) القوائد (۵) مفتاح دار السعادة و منشور ولایة العلم والارادة از علامہ ابن القیم

(۶) اجتماع الجیوش الاسلامیة علی عزم المعطلة والجمیة از علامہ ابن القیم

(۷) شرح العمدة از تقی الدین بن دقین الیبر ۷۰۴ھ۔ یہ کتاب العمدة کی شرح ہے۔ کتاب العمدة کا

پورا نام "عمدة عقيدة اہل السنة والجماعة" ہے اس کے مؤلف حافظ تفسی ہیں، یہ کتاب علم کلام میں ہے۔

ع ۱ الخطة التوثيقية ۵۳/۶ ع ۲ من المحاضرة ج ۲ ص ۱۲۷

ع ۳ الخطة ج ۲ ص ۲۹۶ ع ۴ الخطة التوثيقية ۵۲/۶

اس زمانے میں علامہ ابن تیمیہ کی مندرجہ ذیل کتب نمودار ہوئیں :-
ابن تیمیہ کی تصانیف (۸) الفرقان بین ادویاء الرحمن و ادویاء الشیطان (۹) التحفة العراقیة
 فی الأعمال القلبیة (۱۰) الفرقان بین الحق و الباطل (۱۱) رسالۃ فی العقائد و القدر (۱۲) الدین و
 الدنیا (۱۳) الیاسطۃ بین الخلق و الحق (۱۴) الجواب الیصح لمن ہدینا المسیح - اس کے چار حصے ہیں (۱۵) اثبات
 المعاد و الرد علی ابن سینا (۱۶) ثبوت البتوات عقلاً و نقلاً - اس میں محجزات و کرامات کی بحث بھی ہے۔
 (۱۶) منہاج السنۃ النبویة فی نقض الشیعة القدریة۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ علوم شرعیہ کی کتب پر علماء کی توجہ زیادہ مبذول رہی۔ اس کی
 کتب کو وجہ یہ تھی کہ لوگوں میں دین و مذہب کا بہت چرچا تھا اور اسے پہلا درجہ دیا جاتا تھا۔
 عربی زبان نادب دوسرے درجے پر تھی کیونکہ یہ علوم شرعیہ کی خادم ہے تاہم عربی زبان کی مختلف شاخوں
 پر بھی کتابیں لکھی گئیں چنانچہ عربی صرف و نحو پر جمال الدین مالک الاندلسی کی کتاب الالفیہ بہت
 مقبول ہوئی ان کی دیگر تصانیف یہ ہیں۔

الکافیۃ الشافیۃ - تسہیل القوائد - تکمیل المقاصد ۲۔

عربی زبان و نحو میں مندرجہ ذیل کتب بھی لکھی گئیں۔ معنی اللیب عن کتب الاعراب یہ کتاب
 جمال الدین بن ہشام المصری نے لکھی تھی جن کا پورا نام جمال الدین عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ المرمری
 ہے ان کی دیگر کتب یہ ہیں۔ موقد الاذہان و موعظ الاوسان الاعراب عن قواعد الاعراب۔

یہ کتب بھی مشہور ہیں شذوذا مذہب فی النحو - قطر الندی و بل الصری - الجامع الصغیر - الروضۃ
 الادبیۃ فی شواہد علوم العربیۃ۔

علم بلاغت میں پہلے ابوہلال العسکری نے کتاب لسانی لکھی۔ اور جرجانی نے اسرار
کتب بلاغۃ البلاغۃ اور دلائل الایجاز دو کتابیں تالیف کیں۔ پھر سکاکی نے مفتاح العلوم لکھی۔
 سلاطین ممالیک کے عہد میں جمال الدین القزوینی نمودار ہوئے جن کی وفات ۷۳۹ھ میں ہوئی انہوں
 نے کتاب تلخیص المفتاح لکھی اور اس کی ایک شرح بھی توضیح کے نام سے لکھی۔

کتب معاجم (ڈکشنری و لغت) میں ابن منظور افریقی کی کتاب لسان العرب منصف
کتب معاجم شہود پر آئی (جو عربی زبان کی بہترین ڈکشنری سمجھی جاتی ہے) اس کے مؤلف کی وفات

۷۲۸ھ خات الویات ۱/۲، ۲۳ ابن تیمیہ کے نام و نسب پر ہے تقی الدین احمد بن عبدالمجلیم بن عبدالسلام ۲ خات الویات ۲/۲۲۷

۲۲۸ تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ از جرجی زبیران ۳/۲۰۱۔ ابن مالک کا پورا نام یہ ہے۔ محمد بن عبداللہ مالک یہ ۶۷۰ھ میں فوت ہوئے۔

۱۱۱۱ھ میں ہوئی۔ دوسری مشہور کتاب اس موضوع میں المصباح المیزہ ہے جو احمد بن علی المقرئ البغوی نے تالیف کی اس کے مؤلف کا انتقال ۱۱۱۱ھ میں ہوا اور انہوں نے نعت کی یہ کتاب ۱۱۱۱ھ میں لکھی۔ کتب تاریخ کی ایک قسم سوانح عمریاں ہیں ان میں سب سے مشہور و بیانات اعلیٰ انشاء ابنہ الزماں ہے جو شمس الدین ابوالعباس احمد بن ابراہیم بن ابی بکر خلکان الشافعی نے تالیف کی تھی۔ ابن خلکان ۱۱۱۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۱۸۱ھ میں فوت ہوئے انہوں نے ان اکابر قوم کے حالات تحریر کئے ہیں جن کی وفات ۱۱۱۱ھ سے لے کر ۱۱۱۹ھ تک کے زمانے میں ہوئی ہو، وہ اپنی تالیف سے ۱۱۱۱ھ میں فارغ ہو گئے تھے۔

ابن خلکان نے جن اکابر افراد کا حال چھوڑ دیا تھا جو ان کے زمانے میں فوت نہیں ہوئے تھے ان سب کا حال کتاب خواتم الوجدات میں بیان کیا گیا ہے جو محمد بن شاکر بن احمد بن عبدالرحمن صلاح الدین الدارانی الاثنتی نے تالیف کی تھی۔ ابن شاکر الکلبی نے حلب اور دمشق میں تعلیم حاصل کی ابتداء میں وہ بہت غریب تھا اس لئے وہ تاجر کتب ہو گیا اس کا رد بار میں اسے بہت نفع ہوا اور وہ مالدار ہو گیا۔ کتابیں فروخت کرنے کی وجہ سے اسے الکلبی کہا جاتا ہے اس کی وفات ۱۱۱۱ھ میں ہوئی اسی کتاب میں حروف تہجی کے لحاظ سے ایسے اکابر افراد کا حال مذکور ہے جن کا حال ابن خلکان نے اپنی کتاب میں بیان نہیں کیا۔

اس قسم کی ایک اور کتاب الواخی بالوجدات ہے جو ابوالصفا خلیل بن ایساہ الصفدی نے تالیف کی تھی۔ صفدی ماہ صفر ۶۹۶ھ میں پیدا ہوئے اور دمشق میں ۷۶۲ھ میں فوت ہوئے ان کی یہ کتاب الواخی بالوجدات پچاس جلدوں میں ہے اس میں مشہور صحابہ اولیائے کرام، نخبوں، ابداد و شعراء، اطباق و حکماء اور ہر علم و فن کے مشاہیر کے حالات مندرج ہیں۔ انہوں نے یہ کتاب حروف تہجی کے لحاظ سے مرتب کی تھی مگر (تبرکاً) سب سے پہلے ان لوگوں کے حالات سے اس کا آغاز کیا ہے جو حروف کسب کے نام گرامی سے موسوم ہیں اس کے بعد پھر ان لوگوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں جن کے اسماء گرامی حروف میم سے شروع ہوتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے حالات بیان کرنے کے بعد باقاعدہ حروف تہجی کے لحاظ سے حروف الف سے حالات کی ابتداء کی گئی ہے اس طرح حروف تہجی کا سلسلہ باقاعدہ شروع کر دیا گیا ہے۔

۱ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیلان ۱۵۸/۳ ج ۲ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیلان ۱۶۱/۳

۲ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیلان ۱۶۱/۳

اس دور میں اکابر و مشاہیر کے حالات میں ایک اور کتاب لکھی گئی جس کا نام الدرر الکامنه فی اعیان المائتہ الثامتہ ہے یہ کتاب شہاب الدین ابو الفضل احمد بن علی بن محمد المعروف بابن حجر العسقلانی الکنانی نے تالیف کی تھی۔ مؤلف کا اصل خاندان عسقلان کا تھا وہ پرانے مصر میں ۷۷۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۸۵۲ھ میں فوت ہوئے۔ ان کی یہ کتاب آٹھویں صدی کے مشاہیر کے حالات میں ہے۔ مؤلف موصوف نے بہت سی دیگر مفید کتابیں بھی تحریر کیں جن میں سے مندرجہ ذیل زیادہ مشہور ہیں۔

۱) الاصابۃ فی تميز الصحابة۔ اس کی آٹھ جلدیں ہیں یہ کتاب صحابہ کرام کے حالات میں ہے۔
 ۲) المعجم المفہرس فی الحدیث (۴) رفع لاصر عن قفۃ مصر (۵) فتح الباری فی شرح صحیح البخاری اس کی چودہ جلدیں ہیں اور صحیح بخاری کی مستند اور مشہور شرح ہے۔
 ۳) توارخ مصر یہ تارخ میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے زیادہ مشہور مصر و قاہرہ کی تاریخ میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے زیادہ مشہور یہ ہیں۔

(۱) نزہتہ الأنام فی تاریخ الاسلام۔ یہ کتاب ابن دقماق المصری نے تالیف کی جو ۸۰۹ھ میں فوت ہوئے تھے یہ بارہ جلدوں میں ہے اس میں ۷۷۹ھ تک کے تاریخی حالات بیان کئے گئے ہیں۔ جو زیادہ تر مصر سے متعلق ہیں۔

(۲) الجوہر الثمین فی سیر الخلفاء و السلاطین۔ اس کتاب میں سلطان برقوق کے زوال تک مصر کے تاریخی حالات مذکور ہیں۔

(۳) الدرر المصیبتہ فی فضل مصر و الاسکندریہ۔ یہ تینوں کتابیں ابن دقماق نے تالیف کی ہیں جو مصر کے مشہور مؤرخ ہیں ان کا پورا نام و نسب یہ ہے۔ صارم الدین ابراہیم بن محمد بن ایدمر العلانی۔ ان کی وفات ۸۰۹ھ میں ہوئی۔

(۴) تاریخ مصر از الحافظ القطب الحلبي ابو علی عبدالکریم بن عبدالنور الحنفی ان کی وفات ۷۳۵ھ میں ہوئی یہ تاریخ مصر ۱۱۰۰ھ سے زیادہ جلدوں میں ہے۔

(۵) التحفة الملوکیۃ فی الدولۃ الترتکیۃ۔ اس کے مؤلف بہیرس المنصوری رکن الدین الدوادا ہیں ان کی وفات ۷۳۵ھ میں ہوئی۔

۱۔ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیدان ۳/ ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۲۔

۲۔ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیدان ۳/ ۱۸۷، ۱۹۲۔

اس دور میں تاریخ عام کی کتابیں بھی تحریر ہوئیں ان میں مصر کے علاوہ
کتاب تاریخ عام دیگر ممالک کے حالات بھی بیان کئے گئے ہیں ایسی مشہور ترین کتاب مندرجہ ذیل ہیں۔
 (۱) المختصر فی اخبار البشر مشہور تھی۔ وہ دمشق کے حاکم تھے جب الملک الناصر کرک میں تھے تو
 یہ کتاب الملک المویذ اسماعیل نے تالیف کی جو ابو الغداز کے نام سے
 انہوں نے اس کی خدمت کی تھی اس لئے سلطان موصوت نے وعدہ کیا تھا کہ وہ انہیں حماہ کا حاکم بنا
 دے گا لہذا حسب وعدہ وہ حماہ کے حاکم بنا دیئے گئے۔ ان کی وفات ۷۲۲ھ میں ہوئی ان کی یہ
 کتاب عہد جاہلیت اور عہد اسلام کی عام تاریخ ہے اور ۷۲۹ھ تک کے تاریخی حالات اس میں بیان
 کئے گئے ہیں۔ ان کی یہ تاریخ چار جلدوں میں ہے، انہوں نے (جغرافیہ میں) ایک کتاب تلویم البلدان
 کے نام سے بھی لکھی ہے۔

اس کے مؤلف زین الدین عمر بن الوردی ہیں جو ۷۲۹ھ میں فوت
 ہوئے۔ اس کتاب میں ابو الغداز کی تاریخ عام پر ۷۲۹ھ تک کے
 حالات کا اضافہ کیا گیا ہے اس کی دو جلدیں ہیں۔

اس کے مؤلف ابو الغداز اسماعیل بن عمر بن کثیر ہیں یہ بالعموم ابن کثیر کے نام
 سے مشہور ہیں۔ ان کی وفات ۷۳۰ھ میں ہوئی۔ یہ تاریخ چودہ جلدوں میں ہے
 علوم اسلامیہ اور علوم عربیہ اور تاریخ کے علاوہ مسلم علماء سائنس کے علوم سے بھی
 غافل نہیں رہے ان کی دلچسپی علوم ہندسہ، طب، سیاست و جغرافیہ سے زیادہ
 تھی ان علوم کے معلمین و متعلمین کی تعداد کافی تھی۔ انہیں علم ہندسہ سے اس لئے دلچسپی تھی کہ مساجد
 مدارس، محلات اور خانقاہوں کی تعمیر میں اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔

اس دور میں علم طب کی طرف بھی بہت توجہ مبذول رہی ہے چنانچہ سلطان لاجپن کے عہد
 علم طب کی جامع ابن طولون میں تعلیم دی جاتی تھی۔ مارستان منصورہ بہت بڑا ہسپتال تھا۔
 وہاں علاج معالجہ کی سہولتوں کے ساتھ ساتھ طب کا ایک بڑا تعلیمی ادارہ بھی قائم تھا۔

اس دور کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس دور میں علم سیاست پر نہایت مفید
 کتابیں لکھی گئیں۔ اس موضوع پر مندرجہ ذیل کتاب زیادہ مشہور ہیں۔

(۱) بذل النصائح الشرعیہ فی ما علی السطان وولایة الامور و سائر الرعیۃ۔ اس کتاب کے مؤلف

نجم الدین احمد بن محمد بن الرفعتہ المصری ہیں جن کی وفات ۷۱۳ھ میں ہوئی اس کتاب میں سلطان اور ماتحت حکام درعیایا کے شرعی اور سیاسی حقوق الگ الگ کر کے بیان کئے گئے ہیں۔

(۳) آثار الاول فی تدبیر الاول۔ اس کے مؤلف حسین بن عبداللہ العیاسی ہیں۔ یہ کتاب لملک المنظر سلطان بیس المنصوری کے لئے لکھی گئی تھی اس میں بادشاہ اور اس کے خواص و خدام کے حالات بیان کئے گئے ہیں اور سلطنت کے قواعد و قوانین بھی واضح کئے گئے ہیں۔ یہ بھی علم سیاست میں ایک اہم کتاب ہے۔

(۴) محاسن المملوک۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ رعایا کے بارے میں سلطان کے کیا حقوق و فرائض ہیں۔

جغرافیہ میں مشہور مؤرخ ابو الفداء اسماعیل حاکم حماة نے جن کی وفات ۷۳۲ھ میں ہوئی تھی، تقویم البلدان کے نام سے ایک کتاب لکھی۔

کتاب جغرافیہ و علم الاجتماع علم الاجتماع اسلامی دور میں بالکل جدید علم ہے جس کی ابتداء اسی عہد میں ہوئی۔ اس علم میں مشہور مؤرخ ابن خلدون کا مقدمہ ایک زبردست شاہکار ہے جس میں علم تاریخ کا فلسفہ اور علم الاجتماع کے قواعد و اصول بیان کئے گئے ہیں۔ اس دور میں ابن القیم نے جو ۷۵۵ھ میں فوت ہوئے، اخبار النساء کے نام سے ایک عجیب و غریب کتاب لکھی۔ اس میں خواتین کے حالات اور ان کے ادھارت بیان کئے گئے ہیں اور ان کی برائیوں اور غداری سے بچنے کے طریقے بتائے گئے ہیں اسی طرح اس میں سماج کے ایک گوشے کو بے نقاب کیا گیا ہے۔

حافظ محمد بن

اس دور کی یہ خصوصیت بھی ہے کہ اس عہد کے بڑے بڑے جلیل القدر محدثین پیدا ہوئے جنہیں ہزاروں احادیث زبانی یاد تھیں انہوں نے اس دور میں علوم حدیث کو زندہ رکھا اور اس کی تعلیم و تدریس میں اپنی عمریں صرف کر دیں اسی وجہ سے ضرورت کے موقع پر ان کی معلومات کو حجت تسلیم کیا جاتا تھا ان میں سے مشہور محدثین مندرجہ ذیل ہیں۔

۱) الدمیاطی۔ آپ کا پورا نام مشرف الدین ابو محمد عبدالمومن ابن خلف الشافعی ہے۔ آپ ۶۱۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۱۳ھ میں وفات پائی۔ مزکی فرماتے ہیں "میں نے ان سے بڑھ کر حدیث کا حافظ کوئی نہیں دیکھا" آپ فقیہ تھے اور علم الانساب کے ماہر بھی تھے عربی زبان و ادب سے بخوبی

۱۷۳ : ۱۵۸ (عربی) ص ۱۷۳

واقف تھے اور علم لغت کے ماہر بھی تھے۔

(۱۲) ابن شامہ۔ آپ کا پورا نام یہ تھا۔ شیخ الدین محمد بن عبدالرحمن ابن شامہ الحنبلی۔ آپ ۶۶۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۸ھ میں وفات پائی آپ بھی حافظ حدیث، فقیہ اور ماہر علم الانساب تھے۔

(۱۳) ابن دین العید۔ آپ بہت بڑے مجتہد اور حافظ حدیث تھے۔ آپ ۶۲۵ھ میں پیدا ہوئے اور قوص میں نشوونما اور تعلیم پائی پھر علوم اسلامیہ اور علوم عربیہ سے گہری واقفیت بہم پہنچائی اس سلسلے میں آپ نے مصر و شام کا سفر بھی کیا اور شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کے پاس چاروں طرف سے طالبان علم تحصیل علم کے لئے آئے لگے۔

علامہ ابن السبکی طبقات میں آپ کے بارے میں فرماتے ہیں "آپ شیخ الاسلام حافظ حدیث بہت بڑے زاہد و عابد انسان ہیں آپ مجتہد مطلق اور علوم شرعیہ کے بہت بڑے عالم ہیں۔ علم اور دینداری وہ نول چیزیں آپ کی ذات میں جمع تھیں۔

ابو حیان کا قول ہے "جن حضرات کو ہم نے دیکھا ان میں سب سے بڑھ کر وہ اجتہاد کی طرف زیادہ مائل تھے۔

تاج الدین سبکی فرماتے ہیں "ہمارے اساتذہ اور شیوخ میں سے کسی کو اس بات سے اختلاف نہیں ہے کہ علامہ ابن دین العید ساتویں صدی ہجری کے آخر پر خدا کے بھیجے ہوئے عالم ہیں۔" ۲
(۱۴) السبکی۔ آپ کا پورا نام تقی الدین ابوالحسن علی بن عبدالکافی الانصاری ہے آپ منوفیہ کے قریب سبک میں ماہ صفر ۶۸۳ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ جامع الکلمات تھے یعنی فقیہ و محدث بھی تھے اور مفسر و مجتہد بھی تھے۔ مصر کے اہل علم آپ کے پاس آتے تھے۔ جناب صلاح صفدی فرماتے ہیں۔
"لوگ کہتے ہیں کہ غزالی کے بعد ان جیسا کوئی نہیں آیا۔ مگر میرے خیال میں لوگ یہ بات کہہ کر ان پر ظلم کرتے ہیں میرے نزدیک وہ حضرت سفیان ثوری جیسے ہیں۔

ان کے فرزند فرماتے ہیں "شیخ شہاب الدین فرماتے ہیں "میں مکہ معظمہ میں علماء کی ایک جماعت کے درمیان بیٹھا ہوا تھا اس وقت ہم یہ کہہ رہے تھے "اگر چاروں اماموں کے بعد اللہ تعالیٰ کسی ایسے مجتہد کو پیدا کرے جو ان کے مذاہب سے نجبی واقف ہو تو وہ ان چاروں مذاہب سے تزیب دے کر اپنا ایک ایسا مسلک نکالے گا جو زمانہ بھر میں مقبول ہو گا اور اسے تمام لوگ تسلیم کریں گے" آگے چل کر ہم سب کی یہ متفقہ رائے ہوئی کہ ایسا مرتبہ اجتہاد صرف شیخ تقی الدین سبکی کو حاصل ہے اور

ان کے علاوہ اور کوئی اس مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا۔

آپ کی وفات بروز شنبہ ۴ جمادی الآخرہ ۷۵۷ھ میں ہوئی۔

علامہ سیوطی نے اپنی کتاب حسن المحاضرہ میں بہت سے شافعی مالکی حنفی اور حنبلی علماء کا تذکرہ کیا ہے اس کے ساتھ ساتھ علم قرأت، نحو اور لغت کے عالموں کا حال بھی بیان کیا ہے نیز حکماء، منجمین، وائلو مورخوں، شعراء و ادباء کا ذکر بھی کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ مصر و شام میں علوم و فنون کی کس قدر گرم بازاری تھی اور وہاں کس قدر علمی ترقی ہو رہی تھی اس لئے یہ مقام تعجب نہیں ہے اگر ایسے زرخیز ماحول میں ابن قیمہ اور ابن قیمہ ابجزیہ جیسی شخصیتیں پیدا ہو جائیں۔

مجتہدین کرام

یہ عہد اپنے چند مجتہدین کرام پر بھی ناز کر سکتا ہے جن کی احکام و مسائل میں مجتہدانہ فکر و نظر تھی۔ یہ حضرات بعد میں آنے والے فقہاء کرام کے لئے رہبری کا کام کرتے رہے۔ ان میں سے چند مجتہدین مندرجہ ذیل ہیں۔

۱) شیخ عزالدین بن عبدالسلام آپ شیخ الاسلام اور سلطان العلماء تھے ۷۵۷ھ یا ۷۵۸ھ میں پیدا ہوئے، تعلیم حاصل کرنے کے بعد فقہ اصول فقہ اور عربی زبان و ادب کے زبردست ماہر ہوئے۔ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”آپ ہی کو مذاہبی قیادت حاصل تھی اور اطراف عالم سے آپ کے پاس لوگ فتویٰ حاصل کرنے کے لئے آتے تھے آپ اس قدر بڑے عالم تھے کہ آپ اپنے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دیتے تھے“ آپ کے شاگرد عزیز ابن دقین العبد فرماتے ہیں۔

”ابن عبدالسلام علماء کے بادشاہ ہیں“ جمال الدین بن الحاجب فرماتے ہیں ”ابن عبدالسلام امام غزالی سے زیادہ فقیہ ہیں“ آپ اپنے اجتہاد میں بھی نہایت دیانتداری سے کام لیتے تھے بیان کیا جاتا ہے کہ آپ نے کسی مسئلہ کے بارے میں فتویٰ دیا پھر اس کی غلطی آپ پر ظاہر ہو گئی تو آپ نے مصر اور قاہرہ میں اعلان کر دیا کہ اگر کسی کو ابن عبدالسلام نے اس طرح کا فتویٰ دیا ہو تو وہ اس پر عمل نہ کرے کیونکہ ایسا فتویٰ غلط ہے“ آپ نے ۷۶۶ھ میں وفات پائی۔

۲) ابن المثیر الاسکندری آپ ۶۲۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۸۳ھ میں وفات پائی ان کے بارے میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں۔

” دیار مصر کو اپنی دو شخصیتوں پر ناز ہے جو اس کے دو کناروں پر مقیم ہیں ان میں سے ایک ابن دقیق العید ہیں جو قوص کے رہنے والے ہیں اور دوسرے ابن المنیر ہیں جو اسکندریہ کے رہنے والے ہیں۔ اسی قسم کے مجتہدین کرام میں ابن دقیق العید اور البسکی کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے جن کا ذکر حفاظ محدثین میں کیا جا چکا ہے ایسے مجتہدین میں ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ بھی شامل تھے جن کا مفصل حال آگے چل کر آئے گا۔

سماجی حالت

اس دور میں تین طبقے کے لوگ تھے (۱) حکام (۲) علماء (۳) عوام۔ ملک کے حکام میں بیک کا طبقہ تھا جو مصر و شام کی حکومت پر قابض تھا اس نے اپنے اثر و رسوخ سے پورا فائدہ اٹھایا اور ملک کے ذرائع آمدنی پر مسلط ہو گیا اس لئے وہ نہایت خوش حال اور ریساہ زندگی بسر کرتا تھا اس نے تاتاری اور صلیب پرستوں سے جنگ کر کے فتح حاصل کر لی تھی اور ملک کے عوام کو کمزور کر رکھا تھا اس لئے یہی طبقہ ملک کے مال و دولت پر قابض تھا اور اپنی من مانی کا ردائی کرتا تھا۔

اس حاکم طبقہ کے مقابلہ میں علماء و کا طبقہ تھا جن کا ذریعہ معاش وہ عہدے تھے جن پر انہیں سرفراز کیا جاتا تھا اس لئے وہ حکام اور سلاطین کے رحم و کرم پر زندگی گزارتے تھے اس کا ثبوت مجھے اس خط سے ملا جو شیخ جمال الدین بن مالک نے بادشاہ کو لکھا تھا اس خط میں شیخ موصوف نے اپنی خستہ حالت اور عاجز بندی کا تذکرہ کرتے ہوئے بادشاہ سے لطف و عنایت کی درخواست کی تھی وہ اس طرح رقم طراز ہیں۔

” یہ فقیر مجھ بن مالک زمین بوسی کرتے ہوئے بادشاہ سلامت سے عرض پر داز ہے کہ وہ علوم قرآت نحو، لغت اور فنون ادب میں اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم ہے۔ اسے توقع ہے کہ اسے شہنشاہ معظم کی جانب سے (خدا ان کے ملک و سلطنت کو ہمیشہ برقرار رکھے) امداد حاصل ہوگی کیونکہ آپ طالبان حق اور ضرورت مندوں کو فائدہ پہنچاتے ہیں لہذا آپ ہمیں ایسا صدقہ عنایت فرمائیں گے جس سے ہمارے اہل و عیال کی ضرورتیں پوری ہو سکیں۔“

اگرچہ علماء فقر و فاقہ میں مبتلا رہتے تھے تاہم سب علماء اپنے آپ کو اس قدر علماء کی حق گوئی عاجز و مسکین نہیں ظاہر کرتے تھے بلکہ ان میں سے اکثر بادشاہوں کی سرکشی سے مرعوب نہیں ہوتے تھے بلکہ خود سلاطین کے دلوں میں ان کی کہدیت اور رعب قائم رہتا تھا چنانچہ

مورخین لکھتے ہیں کہ سلطان ظاہر پیرس، شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے بہت ڈرتا تھا اس لئے جب شیخ موصوف کا انتقال ہوا تو اس وقت سلطان مذکور نے یہ الفاظ کہے "اب میری سلطنت قائم ہوئی ہے" اسی طرح مورخین یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ امام نووی سلطان کے سامنے ہمیشہ دلیری کے ساتھ گفتگو کرتے تھے اور کلمہ حق کہتے ہیں اس سے نہیں ڈرتے تھے بلکہ ہمیشہ اسے نصیحت کرتے تھے اور غلطیوں پر اسے متنبہ کرتے تھے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ایک دفعہ سلطان الظاہر تاتاریوں سے جنگ کرنے کے لئے نکلا اس وقت اس نے علماء سے اس بارے میں فتویٰ لیا کہ آیا وہ تاتاریوں سے جنگ کرنے کے لئے رعایا کے مال پر قبضہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ علماء نے اس کے حق میں فتویٰ دیا مگر امام نووی نے اس کی مخالفت کی لہذا سلطان نے انہیں دمشق سے نکال دیا وہ وہاں سے چلے گئے پھر اس نے انہیں واپس بلانا چاہا مگر انہوں نے آنے سے انکار کر دیا اور فرمایا "جب تک سلطان الظاہر یہاں کے حاکم ہیں میں یہاں نہیں آؤں گا" اس کے ایک مہینے بعد سلطان الظاہر مر گیا۔

یہ قصہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے ایسے واقعات سے اس دور کی اندورنی سیاست کا پتہ چلتا ہے اسی قسم کے مصلح اعظم امام ابن تیمیہ بھی تھے جو جمال الدین افغانی سے پہلے اسلامی معاشرہ کی تنقید و اصلاح کے فرائض انجام دے چکے ہیں انہوں نے سماج کی اصلاح کو اپنا نصب العین بنایا تھا اس لئے وہ حکام کو اس بات کے لئے آمادہ کرتے تھے کہ وہ قوم کے مفادات کا خیال رکھیں اسی طرح علماء کرام کو اس پر آمادہ کرتے تھے کہ وہ ذلت نہ اختیار کریں ورنہ ان کے بغیر تمام معاملات کا فیصلہ ہو جائے گا اس مقصد کے لئے آپ نے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے "السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی والرعیۃ" آپ نے جو نصب العین بنایا تھا اسے ان کے عزیز شاگرد ابن تیمیہ نے برقرار رکھا اور اس کی تکمیل کی۔

حکام اور علماء کے طبقے کے ساتھ ساتھ ایک تیسرا طبقہ عوام کا تھا جو ملک کی اقتصادی بد حالی کی وجہ سے مصائب و تکالیف میں مبتلا رہتا تھا اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ملک کے تاجر ذخیرہ اندوزی کرتے تھے اسی وجہ سے علامہ ابن تیمیہ نے ایک رسالہ لکھا جس میں مسلمانوں کے غلہ اور خوراک کی ذخیرہ اندوزی حرام قرار دی گئی تھی۔

اس سلسلے میں یہ حقیقت ذہن نشین رہے کہ ان مذہبی اختلافات کی بدولت جو مذہبی اختلافات اہل سنت اور شیعہ کے درمیان رونما ہوئے بہت سے فتنے و فساد ہوئے اسی قسم کا فتنہ فساد آخر زمانے میں بغداد میں بھی رونما ہوا جس میں رافضیوں کو شکست ہوئی اور ان کے گھر لوٹ لے گئے اس پر بغداد کا وزیر ابن العلقمی بہت ناراض ہوا کیونکہ اس کا ان سے تعلق تھا اس نے تاتاریوں

کے ساتھ سازش کی اور سب سے پہلے اسی نے ہانگو کو مشورہ دیا کہ عباسی خلیفہ کے ساتھ صلح نہ کی جائے بلکہ اسے قتل کر دیا جائے اس نے تاتاریوں سے خط و کتابت کر کے انہیں اسلامی ممالک کو فتح کرنے پر راجع کیا اور ان کے لئے سہولتیں فراہم کیں ان تمام باتوں سے اس کا مقصد یہ تھا کہ سنی فرقہ کا خاتمہ ہو جائے اور شیعہ فرقہ ہمیشہ برقرار رہے اور عباسی خلیفہ کے بجائے فاطمی خلیفہ مقرر ہو۔

ایسا ہی مذہبی اختلاف الہسکی اور دیگر علماء میں رونما ہوا یہ اختلاف اس قدر بڑھ گیا تھا کہ خود سلطان کو بنفس نفیس ان کے درمیان صلح کرائی کی ضرورت پیش آئی۔ ایسے ہی مذہبی اختلاف نے امام ابن تیمیہ کے خلاف مکر و فریب اور سازشوں کا ایسا جال بچھایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ لگاتار جیل جاتے رہے۔

الغرض اسلامی معاشرہ اس دور میں گونا گوں اضطراب و بے چینی میں مبتلا تھا ایک طرف اندرونی پریشانیوں تھیں تو دوسری طرف ان بیرونی حملوں کا اندیشہ رہتا تھا جن سے قومی زندگی کو خطرہ لاحق تھا بلکہ نظام سلطنت درہم برہم ہو سکتا تھا اس لئے علامہ ابن القیم نے مسلمانوں کو اتحاد و اتفاق کی دعوت دی اور انہیں تفرقہ اندازی سے روکا پھر آپ نے انہیں تلقین کی کہ وہ کتاب و سنت کے رستے پر چلیں تاکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارک پر عمل ہو سکے۔

”میں نے تمہارے لئے دو چیزیں چھوڑی ہیں کہ اگر تم نے ان کی پابندی کی تو کبھی گمراہ نہیں ہو گے وہ دو چیزیں کتاب اللہ اور میری سنت ہے۔“



کتاب اول

علامہ ابن القیم کے حالات زندگی

آپ کا پورا نام و نسب یہ ہے۔ محمد بن ابوبکر بن ایوب بن سعد بن حرب الزرعی۔ آپ دمشق کے رہنے والے تھے۔ آپ کی کنیت ابو عبد اللہ اور لقب شمس الدین ہے۔ آپ کے والد مدرسہ جوزیہ کے مہتمم اور منتظم تھے اس لئے تیمم الجوزیہ کہلاتے تھے اس وجہ سے آپ کا نام ابن القیم الجوزیہ مشہور ہو گیا۔ ابن القیم مدرسہ جوزیہ کے امام تھے اور مدرسہ صدریہ میں مدرس تھے مدرسہ جوزیہ مشہور عالم ابن الجوزی ابو الفرح عبدالرحمن بن الجوزی نے قائم کیا تھا جو ۵۹۰ھ میں بمقام بغداد فوت ہوئے انہوں نے مندرجہ ذیل کتب تالیف کی تھیں۔

(۱) کتاب دفع شبہة التشبیہ۔ یہ کتاب فرقہ مشیئہ کے رد میں لکھی گئی تھی۔ دوسری کتابیں

علیٰ آپ ابن القیم الدمشقی تھے دوسرے عالم ابن القیم المصری کا نام و نسب یہ ہے۔ بہاد الدین علی بن علی بن سلیمان الشعلی المصری۔ وہ بہت بڑے محدث تھے انہوں نے الفخر الفارسی سے روایت کی اور بمقام مصر ماہ ذوالقعدہ میں ۶۱۰ھ میں وفات پائی حسن المحافزہ ج ۱/۱۶۳ علیٰ زرعی ایک گاڑی زرع کی طرف منسوب ہے جو حولان کا گاڑی تھا آج کل اسی کا نام ازراع ہے ملاحظہ ہو حاشیہ کتاب روضۃ المبین و نزہۃ المتافین۔ زرع کو پہلے ندا کہتے تھے ملاحظہ ہو معجم البلدان از یاقوت ج ۱/۳۸۔ مدرسہ جوزیہ دمشق کی گیموں کی منڈی میں تھا ۱۳۲۴ھ میں یہاں عداوت قائم ہوئی پھر یہ عمارت بند کر دی گئی۔ آخر اب نلاح و بہود کی ایک انجن نے اسے کھول کر یہاں بچوں کا ایک تعلیمی مدرسہ قائم کیا۔ شام کے انقلاب میں یہ عمارت جل گئی حاشیہ روضۃ المبین علی۔ مدرسہ صدریہ دلیا الریحان پر قائم تھا۔ اب اس کے آثار مٹ گئے ہیں اور یہاں گمرین گئے ہیں۔ حاشیہ روضۃ المبین) دالیدایۃ والہنایۃ ج ۱۳ ص ۲۱۶۔

ابلیس یا نقد العلم والعماد تھی۔

تحقیق تاریخ ولادت وفات
آپ بتاريخ ۶ صفر ۶۹۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳ رجب ۷۵۱ھ
میں عشاء کے وقت وفات پائی اس طرح آپ کی عمر ساٹھ سال

کی تھی۔ واثرہ المعارف الاسلامیہ میں مذکور ہے کہ علامہ ابن القیم ۶۹۱ھ سے ۷۵۱ھ تک زندہ ہے
جو عیسوی سن کے حساب سے ۱۲۹۲ء سے ۱۳۵۶ء تک کے مطابق ہے۔ جہاں تک سن ہجری کا تعلق
ہے تاریخ کی دیگر کتابیں اس سے متفق ہیں اور انہوں نے ابن القیم کے تذکرے میں یہی سن لکھا ہے
جن کتابوں میں یہی ہجری سن ہے ان کے نام یہ ہیں۔ الہدایۃ والنهاية از ابن کثیرؒ شذرات الزہب
فی اخبار من ذہب از ابن العمامہؒ الدرر الکامئۃ فی اعیان المائۃ الثامۃ از ابن حجرؒ طبقات الختایۃ
از ابن رجبؒ مختصر طبقات الختایۃ از شطیؒ جلاء العینین فی محاکمۃ الامجدین از ابن الاوسیؒ

ان میں سے ہر ایک نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ کی عمر ساٹھ سال تھی۔ لیکن اگر ہم دائرۃ المعارف
الاسلامیہ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام) کی بیان کردہ عیسوی تاریخ کو صحیح تسلیم کریں تو اس سے یہ ثابت ہوگا
کہ آپ عیسوی سن کے حساب سے چونتیس سال تک زندہ رہے کیونکہ ہجری اور عیسوی تاریخوں میں بہت
زیادہ فرق ہے لہذا میں نے اس معاملے میں تحقیق شروع کی اور ان کتابوں کا مطالعہ کیا جو ہجری سن کو
عیسوی سن کے ساتھ مقابلہ کر کے ان میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہیں ایسی ایک کتاب
"التوفیقات الہامیہ" ہے جسے مصر کے فوجی افسر محمد مختار پاشا نے تالیف کیا تھا اور یہ کتاب مصر میں
۱۳۱۱ھ میں چھپی ہے اس کتاب کے بتائے ہوئے قاعدوں کے مطابق یہ تہہ چلا کہ آپ کا سال پیدائش
۶۹۱ھ ہے جو ۱۲۹۲ء کے مطابق ہے۔ اس طرح یہ تاریخ پیدائش دائرۃ المعارف الاسلامیہ کے بیان
کردہ تاریخ پیدائش کے مطابق ہے مگر آپ کی تاریخ وفات ہجری سن کے لحاظ سے ۷۵۱ھ ہے جو
کے موافق ہے۔ یہ تاریخیں میں نے مندرجہ ذیل قاعدہ سے نکالی ہیں۔

۱۔ دنیات الاعیان از ابن خلکان ج ۱/ ۳۷۹ زیر عنوان ابوالفرح بن الجوزی و تاریخ ادب اللغة العربیہ از
جورجی زبیان ج ۳/ ۹۲، ۹۱، ۹۲۔ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۲۶۸۔ الہدایۃ والنهاية ج ۱۴ ص ۲۳۲۔ شذرات
الذہب ص ۱۶۸۔ الدرر الکامئۃ ج ۳ ص ۴۰۔ مطبوعہ ہندوستان۔ طبقات الختایۃ مصور نسخہ
دارالکتب المصریۃ آخر جلد سوم۔ مختصر طبقات الختایۃ از شطی ص ۶۱۔ جلاء العینین ص ۲۰۔

۲۔ التوفیقات الالہامیہ ص ۳۲۶

۳۔ التوفیقات الالہامیہ ص ۳۷۹

$$\text{ہجری تاریخ} = (\text{عیسوی تاریخ} - ۶۲۲) \times \frac{۱۰}{۹۶}$$

$$\text{عیسوی تاریخ} = (\text{ہجری تاریخ} \times \frac{۹۶}{۱۰}) + ۶۲۲$$

چونکہ تمام تاریخی کتابوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ کی وفات ۶۵۱ھ میں ہوئی اور دائرۃ المعارف الاسلامیہ بھی اس پر متفق ہے اور ہمیں اس سن کو عیسوی سن میں تبدیل کرنا ہے لہذا مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق عیسوی سن اس قاعدہ کے مطابق نکلے گا۔

$$\text{عیسوی تاریخ} = ۶۲۲ + (۹۶ \times ۷۵) = ۱۳۵۰ھ$$

اس قاعدہ کے مطابق دائرۃ المعارف الاسلامیہ کی تاریخ وفات عیسوی سن کے حساب سے صحیح نہیں ہے کیونکہ اس نے سال ۱۳۵۶ھ لکھا ہوا ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ ابن القیم ۶۹ھ سے ۷۵ھ تک زندہ رہے ان سالوں کو اگر عیسوی سالوں میں تبدیل کیا جائے تو صحیح قاعدے کے مطابق عیسوی سال پیدا کیے گئے ہیں (۱۲۹۲ھ - ۱۳۵۰ھ)۔ البتہ مرحوم شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ کی وفات ۶۵۹ھ میں ہوئی جو عیسوی سن کے مطابق ۱۳۵۵ھ ہے۔

انہوں نے یہ تاریخ وفات بیان کر کے ان تمام مؤرخوں کی مخالفت کی ہے جنہوں نے ابن القیم کے حالات لکھے ہیں تاہم یہ تاریخ صحیح قاعدے کے مطابق ہے۔ میں نے بھی مذکورہ بالا قاعدہ پر اس کو منطبق کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ ۶۵۹ھ کے مطابق ہے اس کا قاعدہ یہ ہے۔

$$۶۲۲ + (۹۶ \times ۷۶) = ۱۳۵۵ھ$$

بہر حال میں اس رائے کا حامی ہوں کہ آپ کی وفات ۷۵ھ مطابق ۱۳۵۰ھ میں ہوئی اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) تمام قدیم مؤرخین اس امر پر متفق ہیں کہ آپ کی وفات ۷۵ھ میں ہوئی اس سن ہجری کی خود دائرۃ المعارف نے تصدیق کی ہے۔

(۲) جن لوگوں نے یہ سال وفات لکھا ہے ان میں خود امام ابن القیم کے شاگرد بھی تھے ابن کثیر اور ابن رجب یہ دونوں نہایت معتبر اور مستند راوی ہیں کیونکہ انہوں نے کسی واسطے سے یہ روایت نہیں بیان کی بلکہ اس واقعہ کے خود عینی شاہد تھے۔

(۳) یہ متفقہ رائے مذکورہ بالا حساب کے صحیح قاعدہ کے مطابق بھی ہے۔ اور اس سال وفات کے

۱ حاشیہ جلد ۵ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ص ۲۸۰ کتاب التوفیقات الالہامیہ دارالکتب المصریہ میں موجود

ہے اس کا نمبر ۲۲۶ ریزک ص ۳۷۸ ہے۔

سن ہجری میں تقریباً سب کا اتفاق ہے البتہ اس کے سن عیسوی کو مطابق کرتے ہیں دائرہ المعارف الاسلامیہ نے جو غلطی کی ہے اسے صحیح کرنا ہو گا اور ہمیں سن عیسوی ۱۳۵۶ء کے بجائے ۱۳۵۰ء لکھنا ہو گا۔ آپ کے معاصر علماء نے آپ کی فضیلت علمی قابلیت اور علمی کارناموں کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ ابن رجب کی کتاب طبقات الحتابة میں یوں مذکور ہے۔

”علامہ ذہبی المختصر میں تحریر فرماتے ہیں ”آپ علم حدیث اور فنون حدیث درجال کے بہت بڑے عالم تھے آپ کو علم فقہ میں بھی بڑی ہمارت حاصل تھی اور آپ فقہی مسائل کی بہت عمدہ توضیح فرماتے تھے۔ آپ علم نحو سے بھی اچھی طرح واقف تھے“۔

آپ کے بارے میں قاضی برہان الدین الزری فرماتے ہیں۔

”آسمان کے نیچے روئے زمین پر آپ سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے۔ آپ نے مدرسہ صدریہ میں درس دیا اور مدرسہ جوزیہ میں طویل عرصے تک امامت کے فرائض انجام دیئے آپ نے اپنے قلم سے اس کثرت کے ساتھ کتابیں تالیف کیں کہ انہیں بیان نہیں کیا جاسکتا۔“

علامہ ابن حجر عسقلانی آپ کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں۔

”آپ بہت دلیر اور بے باک تھے، اختلافی مسائل اور بزرگان سلف کے مسلک سے بخوبی واقف تھے۔ امام ابن تیمیہ کی محبت آپ پر بہت غالب تھی۔ آپ ان کے افکار و خیالات کے نہ صرف مؤید تھے بلکہ زوردار طریقے سے ان کی حمایت بھی کرتے تھے۔ آپ نے ابن تیمیہ کی کتابوں کو اچھی طرح ترتیب دے کر لوگوں کے سامنے پیش کیا۔“

آپ صبح کی نماز پڑھنے کے بعد اپنی جگہ پر بیٹھے ہوئے ذکر و افکار میں مشغول رہتے تھے یہ مشغلہ دن چڑھے تک جاری رہتا تھا۔ آپ فرمایا کرتے تھے ”یہ میری صبح کی میرے اگر میں اس وقت اس کام میں مشغول نہ ہوں تو میری طاقت جاتی رہے“۔ آپ کا ارشاد گرامی تھا ”صبر و فقر کے ذریعے دین کی امامت حاصل کی جاسکتی ہے اس لئے سالک کو بڑی ہمت کی ضرورت ہے جو اسے اس راستے پر چلاتی رہے اور اسے ترقی کی راہ پر گامزن کرے۔ اسے علم کی بھی ضرورت ہے جو اسے بصیرت و ہدایت عطا کرے۔“

علاء طبقات النجایہ اتا بن رجب۔ قلمی نسخہ (مخطوط) دارالکتب المصریہ ص ۵۹۳۔ الدرر الکامہ ج ۳

ص ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵۔

آپ بھی حکام اور لوگوں کے ہاتھوں اسی طرح تکالیف و اذیت میں مبتلا رہے جس طرح آپ کے دور ابتلاء استاذ محترم کو تکالیف و مصائب میں مبتلا کیا گیا تھا آپ کو ذلیل و رسوا کر کے اونٹ پر بٹھایا گیا اور کوڑے مارے گئے اس کے بعد آپ کو بھی استاد کے ساتھ قلعہ میں مقید کر دیا گیا۔ ایک دفعہ جب آپ نے یہ فتویٰ دیا کہ مزار خلیل کی زیارت کے لئے نہایت اہتمام و انتظام کے ساتھ سفر کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو آپ کو قید کر دیا گیا۔ اس طرح آپ نے تاضیوں کے ہاتھوں بھی بہت تکالیف برداشت کیں اس کا سبب یہ ہے کہ آپ نے ایک دفعہ یہ فتویٰ دیا کہ محلل کے بغیر گھوڑ دوڑ جائز ہے۔ علامہ سبکی نے اس فتویٰ کو ناپسند کیا اور انہیں طلب کیا پھر انہوں نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا۔

اس مسئلہ کا اختلافی پہلو یہ ہے کہ امام شافعی، ائمہ حنفیہ اور امام احمد کی گھوڑ دوڑ کا اختلافی مسئلہ یہ رائے ہے کہ اگر کوئی شخص گھوڑ دوڑ میں کسی دوسرے شخص سے آگے بڑھنے کا مقابلہ کرے اور ان میں سے صرف کسی ایک کی طرف سے شرط مقرر ہو تو یہ مقابلہ جائز ہے لیکن اگر ہر ایک نے اس مقابلہ کے لئے شرط رکھی ہو تو یہ مقابلہ جائز نہیں ہو گا بجز اس صورت کے کہ وہ کسی محلل کو اپنے مقابلے میں شامل کریں۔ اور اگر وہ ایسا نہیں کریں گے اور دونوں آدمیوں کی طرف سے شرط مقرر ہو، تو اس صورت میں یہ جوئے بازی کی شکل ہو جائے گی اس صورت میں یہ اندیشہ ہو گا کہ جو کوئی آگے بڑھ جائے وہ رقم جیت لے اور جو ہار جائے وہ رقم ادا کرے لیکن اگر تیسرا آدمی ان کے ساتھ شامل ہو جائے جسے محلل کہتے ہیں تو ایسی شرط اور ایسا مقابلہ شرعی طور پر جائز ہو گا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تیسرا آدمی بھی ان دونوں اشخاص کے گھوڑوں کے ہم پلہ اپنا گھوڑا لے آئے اور وہ کچھ ادا نہ کرے اگر تیسرا شخص پہلے دونوں اشخاص سے آگے بڑھ جائے تو وہ ان دونوں کی رقم لے لے گا اور اگر محلل یعنی تیسرا شخص ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مل کر آگے بڑھ جائے تو یہ دونوں آخری آدمی کے مال میں شریک ہو جائیں گے اور اگر پہلے دونوں افراد تیسرے شخص سے آگے بڑھ جائیں تو وہ اپنی اپنی رقم کے مالک رہیں گے اور محلل پر کوئی تاوان نہیں ہو گا۔

مذکورہ بالا فیصلہ تینوں اماموں کا ہے مگر ابن القیم نے ان کی مخالفت کی ہے ابن القیم کی مخالفت ان کی رائے میں محلل کے بغیر مقابلہ کرنا جائز ہے بلکہ وہ محلل ہی کو جائز نہیں سمجھتے ہیں اس موقع پر آپ نے یہ فرمایا ہے:

”محلل کے قائل ہونے کے مسئلہ کو فقہاء نے حضرت سعید بن المسیب کے قول کی وجہ سے اختیار کیا

ملء علی الفردیۃ الشرعیۃ البویہ الا ابن القیم ص ۱۹ و بدائع الفناح ص ۶۱ و ۶۲ و المہذب از ابواسحاق شیرازی ۱/۲۲۱

ہے لیکن جہاں تک صحابہ کرام کا تعلق ہے ان میں سے کسی نے محلل کی شرط نہیں رکھی نہ ان میں سے کوئی محلل کے ساتھ دوڑا تھا حالانکہ صحابہ کرام بہت مقابلے منعقد کرتے تھے اور گھوڑ دوڑ کرتے تھے لہذا صحابہ سے جو عمل ثابت ہے وہ اس کے برخلاف ہے۔

اس کے بعد آپ نے محلل کے حامیوں کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کی ہے اس کے بعد آپ نے محلل کے برخلاف دلائل پیش کئے ہیں اور محلل مقرر کرنے میں جو خرابیاں پیدا ہونے کا امکان ہے انہیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ میں دو طرح کی خرابیاں ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں انصاف کے اس دائرے سے نکلنا پڑتا ہے جو ہماری شریعت کا لازم حصہ ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد عدول و انصاف پر رکھی گئی ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ گھوڑ دوڑ کے مقابلے میں جہاد کے لئے تیاری کی جاتی ہے اور مجاہدانہ افراد اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے لئے یہ مقابلے کرتے ہیں مگر اس مسئلہ میں ان مجاہدانہ کی حالت ایک اجنبی کی مداخلت سے ایتر بنادی گئی ہے اور اجنبی کو ہر صورت میں فائدہ پہنچانے کی کوشش کی گئی ہے جو خلاف اصول ہے۔

لہذا اس قسم کے مخالفانہ فتویٰ کی وجہ سے آپ کو اپنے استاد سے الگ کر کے قید خانہ میں مقید مقید کیا گیا اور اس قید سے اس وقت رہائی ملی جب آپ کے شیخ محترم دینار سے رخصت ہو گئے۔ جب تک آپ جیل خانے میں رہے اس وقت تک آپ نہایت غور و فکر کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت میں مشغول رہے اس طرح یہ جیل خانہ آپ کے لئے خیر و برکت کا باعث ہوا کہ اس کے ذریعے آپ پر قرآن کریم کے پوشیدہ معانی و اسرار کے دروازے کھل گئے۔

آپ نے کئی مرتبہ حج کیا اور عرصہ دراز تک مکہ معظمہ میں مقیم رہے چنانچہ اہل مکہ میں آپ کی کثرت عبادت و طواف کا بہت چرچا رہا اور لوگ آپ کی عبادت و زہد پر تعجب کرتے تھے۔

آپ نے مندرجہ ذیل اساتذہ سے تعلیم حاصل کی۔

اساتذہ (۱) ابوبکر بن عبداللہ (۲) عیسیٰ المطمح (۳) ابن البیہازی (۴) اسماعیل بن مکتوم (۵) الشہاب النابلسی (۶) قاضی القضاة تقی الدین سلیمان (۷) فاطمہ بنت جوہر۔ آپ نے علوم عربیہ کی تعلیم ابن ابوالفتح اور مجرتوسی سے حاصل کی۔ فقہ کی تعلیم المجد الحیرانی اور ابن تمیمیہ سے حاصل کی مگر ان تمام اساتذہ میں سے جن استاد نے آپ کے دل پر گہرا نقش قائم کیا اور جو آپ کے لئے مثالی اور اعلیٰ

بن کر آئے وہ امام ابن تیمیہ تھے جن کے ساتھ آپ نے ۱۲۸۸ھ سے رہنا شروع کیا جب کہ امام ابن تیمیہ دمشق واپس آئے تھے اس وقت سے لے کر ۱۲۸۸ھ تک ہر وقت آپ اپنے استاد کی صحبت میں رہے اس عرصہ میں آپ نے ان سے بہت کچھ فیض حاصل کیا اور بحث و تحقیق میں ان کے آزادانہ طریق کار اور اجتہادی صلاحیتوں سے واقفیت بہم پہنچائی اور آپ کو یہ معلوم ہوا کہ آپ کے استاد محترم سابق علماء کی رائے کے پابند نہیں ہیں اور نہ وہ کورانہ تقلید کرتے ہیں لہذا آپ بھی اپنے استاد کے نقش قدم پر چلتے رہے اور وہ لوگ جو زرگان سلف کے عقائد سے برگشتہ ہو گئے تھے۔ یا جو لوگ صوفیہ اور فلاسفہ کے غلط نظریوں کے پیرو بن گئے تھے۔ ان سب کے فاسد خیالات کے خلاف علم جہاد بلند کرتے رہے۔

یہ قدرتی امر ہے کہ جب کوئی صاحب بصیرت مفکر موردی رسم و رواج اور بدعات رفقاء اور تلامذہ کے خلاف علم جہاد بلند کرے تو لوگوں میں ایک ہنگامہ برپا ہو جاتا ہے اس وقت کوئی اس کا مخالف بن جاتا ہے اور کوئی مخالفت چنانچہ امام ابن تیمیہ کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا اور ان کے بعد علامہ ابن القیم کے ساتھ یہی صورت رونما ہوئی تاہم آپ کے سب سے زبردست حامی مندرجہ ذیل حضرات تھے۔

(۱) ابن رجب۔ یہ آپ کے شاگرد بھی تھے جن کی آپ نے خود تعریف کی اور ان کے علم و فضل کا اعتراف کیا اور یہ بھی آپ نے اقرار کیا کہ وہ آپ کے شاگرد تھے اور آپ سے انہوں نے تعلیم حاصل کی ان کا پورا نام ابو الفرج عبدالرحمن بن رجب ہے انہوں نے طبقات الحنابلہ کے نام سے نہایت ضخیم اور اہم کتاب تحریر کی۔ ابن رجب اپنے استاد ابن القیم کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں ۱۔

۲۔ استاد محترم بڑے عابد اور تہجد گزار تھے اور بہت طویل نمازیں پڑھا کرتے تھے میں نے آپ جیسا نیک انسان نہیں دیکھا اور نہ آپ سے بڑھ کر کوئی شخص اس قدر وسیع معلومات کا حامل تھا۔ آپ قرآن و سنت اور دینی حقائق کے سب سے بڑے عالم تھے آپ معصوم نہیں تھے تاہم میں نے آپ جیسا کوئی انسان نہیں دیکھا۔ میں آپ کی وفات سے ایک سال پہلے آپ کی محفلوں میں پابندی کے ساتھ شریک ہوتا تھا میں نے سنت کی حمایت میں آپ کا طویل زونہ قصیدہ بھی سنا اور آپ کی تصانیف کے

۱۔ الدرر الکانتہ فی اعیان المائۃ الثمانۃ ج ۳ ص ۱۰۰ ۲۔ طبقات الحنابلہ از ابن رجب مخطوط ۵۹۳/۲ دارالکتب المصریہ میں اس کا ایک مصور نسخہ بھی ہے جو تین جلدوں میں ہے اور اس کی تیسری جلد کے آخر میں امام ابن القیم کا حال ہے ۳۔ اس قصیدہ کا نام یہ ہے "الکافۃ الشافیۃ فی الانتقار للفرقة التاجیۃ" اس میں آپ نے اہل سنت کے مخالف فرقوں کی تردید کی ہے اور اہل سنت کے مسلک کو عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کیا ہے۔

دیگر سے بہت معلومات حاصل کیں۔ آپ کے استاد کی زندگی ہی میں بہت سے اہل علم نے آپ سے تعلیم حاصل کرنی شروع کر دی تھی اور ایک بڑی جماعت آپ سے آپ کی وفات تک مستفید ہوتی رہی۔ بڑے بڑے علماء اور فضلاء آپ کی تعظیم کرتے تھے اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرتے تھے ان میں ابن ابی ہادی جیسے اہل علم حضرات شامل تھے۔“

آپ کے دوسرے حامی اور رفیق ابن کثیر تھے آپ نے ان کی تعریف بھی کی تھی اور ابن کثیر نے بھی آپ کے ساتھ رہنے کا اقرار کیا ہے چنانچہ وہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں۔

”ابن القیم بہت اچھی طرح پڑھتے تھے آپ کے اخلاق نہایت عمدہ تھے اور آپ لوگوں سے بہت زیادہ محبت کرتے تھے نہ تو کسی سے حسد کرتے تھے اور نہ کسی کو تکلیف دیتے تھے اور نہ کسی کے عیب نکالتے تھے کسی سے بغض و کینہ نہیں رکھتے تھے میں سب سے زیادہ آپ کی صحبت میں رہا ہوں اور آپ مجھ سے سب سے زیادہ محبت کرتے تھے۔ آپ کے ایک شاگرد شمس الدین محمد بن عبدالقادر النابلسی بھی تھے جنہوں نے ابویسی کی طبقات الحنا بلہ کا اختصار کیا ہے۔“

ابن ابی ہادی بھی آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کر چکے تھے جیسا کہ ابن رجب نے یہ لکھا ہے۔

”ایک بڑی جماعت نے آپ سے علم حاصل کیا اور بڑے بڑے علماء اور فضلاء آپ کی تعظیم و تکریم کرتے تھے اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرتے تھے جیسا کہ ابن ابی ہادی وغیرہ ہیں۔“

آپ کے فرزند ارجمند عبداللہ بھی آپ کے تلمیذ رشید تھے وہی اپنے والد کی وفات کے بعد مدرسہ صدریہ کے مسند پر فائز ہوئے۔

ہم گزشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں کہ اس دور میں مصر و شام میں علمی ترقی شروع ہو گئی تھی اور اس کا یہ اثر تھا کہ مختلف علوم و فنون میں تصانیف و مؤلفات لکھی گئیں اور بڑے بڑے علماء نمودار ہوئے لہذا یہ بات قابل تعجب نہیں ہے کہ ایسے زرخیز ماحول میں کیا نایاب انسان پیدا ہو جائے اور وہ اپنے دور کے علم و ثقافت میں پرورش پا کر اور اس کا اعلیٰ نمونہ بن کر لافانی کارنامے یادگار میں چھوڑے۔ یہ شخص ابن قیم الجوزیہ تھے جن کے لئے اسلامی تحقیقات کی راہیں ہموار ہو گئیں یقیناً لہذا آپ کو اسلامی شریعت، علوم عربیہ، علم کلام اور تصوف کی جو کتابیں میں ان کا آپ نے گہرا مطالعہ کیا اس کے ساتھ ساتھ آپ کو مفید اور عمدہ کتابیں جمع کرنے کا شوق بہت شوق تھا، صحیح پوچھنے تو یہ حقیقت ہے کہ علم کی محبت آپ کے دل میں اچھی طرح راسخ ہو چکی تھی

اس لئے آپ نے مطالعہ کتب کے ساتھ کتابوں کو جمع کرنے اور تصنیف و تالیف کا کام شروع کر دیا۔ آپ نے وہ کتابیں فراہم کر لی تھیں جو دوسروں کو میسر نہیں کر سکتیں ابن حجر لکھتے ہیں۔

”آپ کتابوں کو جمع کرنے کے بے حد دلدادہ تھے اس لئے آپ نے اس قدر کتابیں جمع کر لی تھیں کہ ان کا شمار نہیں تھا ان کتابوں کی تعداد اس قدر زیادہ تھی کہ ان کی اولاد بہت عرصے تک ان کی کتابوں کو فروخت کرتی رہی۔“

اگر ہم آپ کی کتابوں کو مطالعہ کریں تو اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ کی معلومات ہر علم میں تصانیف بہت وسیع تھیں آپ نے فقہ میں مندرجہ ذیل کتب تحریر فرمائیں (۱) اعلام المؤمنین تین حصے (۲) الطریق الحکمیہ فی السایہ الشریعہ (۳) الصلوٰۃ واحکام تارکھا۔

تصوّف میں آپ نے مندرجہ ذیل کتابیں لکھیں (۴) مدارج السالکین۔ یہ شیخ ہرزی کی کتاب منازل السالکین کی شرح ہے (۵) عدۃ الصائریں (۶) ذخیرۃ الشاکرین (۷) الفوائد (۸) روضۃ المحبین و نزہۃ المشتاقین۔

علم کلام میں آپ کی مندرجہ ذیل تصانیف ہیں۔

(۹) شفا العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل (۱۰) الصواعق المرسلۃ علی الجہمیۃ والمعطلۃ (۱۱) اجتماع الجہوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجمیۃ (۱۲) الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ (۱۳) حادی الارواح الجایلۃ والأفراح (۱۴) کتاب الروح۔

سیرت میں آپ کی کتاب زاد المعاد بہت مشہور ہے اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور غزوات کا حال بیان کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ نہایت اہم فقہی مباحث بھی اس میں شامل کئے گئے ہیں۔

تاریخ میں آپ نے اخبار النساء تحریر کی اس میں معاشرۃ کے مختلف گوشوں کو بے نقاب کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ آپ کی دیگر تصانیف بھی ہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ کی معلومات بہت وسیع تھیں اور آپ کا علمی اور ثقافتی مرتبہ بہت بلند تھیں اور آپ جامع الکلمات تھے نہ صرف آپ فقہ و متکلم تھے بلکہ آپ محدث و مفسر بھی تھے اور دوسرے علوم کے بھی آپ ماہر خصوصی تھے۔

غالباً پڑھنے والوں کو تعجب ہوگا اگر میں ان کے سامنے اس حقیقت کو آشکارا کروں کہ علامہ ادبی ذوق ابن القیم ادبی مسائل اور نحوی قواعد میں بھی بڑی بہارت رکھتے تھے میں یہاں اس نقطہ نگاہ سے طویل بحث کروں گا کیونکہ آپ کا اسلوب بیان نہایت پاکیزہ تھا اور عربی اشعار آپ کو بہت یاد تھے اُس کے ساتھ ساتھ آپ اعلیٰ درجے کے سخن فہم اور سخن سنج بھی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اپنی تصانیف میں بار بار عمدہ اشعار نقل کرتے ہیں۔ عمدہ اشعار وہی شخص حوالہ کے طور پر پیش کر سکتا ہے جسے بہت سے اشعار یاد ہوں اور وہ مناسب موقع پر موضوع کے مطابق موثر اشعار پیش کر سکے اس کام کے لئے ذوق سلیم کی ضرورت ہوتی ہے۔ علامہ موصوف نے ایک منظوم کتاب بھی لکھی ہے جس کا نام "الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقة الناجیۃ" ہے یہ کتاب ان باطل فرقوں کے رد میں ہے جن کے عقائد بزرگان سلف کے عقائد کے مخالف ہیں اس لئے یہ ادبی کارنامہ نہیں ہے بلکہ اسے منظوم علمی تصنیف سمجھنا چاہیے۔

آپ کے سوانح نگار یہ لکھتے ہیں کہ آپ نے علوم عربیہ کا مطالعہ کیا مگر وہ ایسے واقعات نہیں بیان کرتے ہیں جن سے ہمیں آپ کے ادبی ذوق اور سخن سنجی کا تفصیل کے ساتھ علم ہو سکے اس لئے میں نے ادبی نقطہ نگاہ سے آپ کی تالیفات کا بغور مطالعہ کیا تاکہ آپ کا یہ پہلو نمایاں ہو سکے اب اس مطالعہ اور تحقیقات کے نتائج آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں اور اس کے ثبوت میں جا بجا آپ کے کلام کا حوالہ دوں گا۔

آپ اپنے مضامین کو واضح کرنے کے لئے جا بجا اپنی تصنیفات میں اشعار نقل اشعار کا حوالہ کرتے ہیں۔

ایک موقع پر آپ حضرت ابوبکر کو افضل ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں

حضرت ابوبکر کی فضیلت "بعض دوسرے صحابہ نے حضرت ابوبکر سے زیادہ نیک کام کئے ہیں تاہم افضل وہی ہیں جیسا کہ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں۔

(حضرت) ابوبکر محض زیادہ نماز پڑھنے اور زیادہ روزے رکھنے کی وجہ سے تم سے افضل نہیں ہیں بلکہ وہ اس ایمان کی قوت کی بدولت افضل ہیں جو ان کے قلب میں جاگزیں ہے" ابن القیم اس کے بعد یہ شعر نقل کرتے ہیں۔

تمنی رویداً و تمجی فی الاول

من بی تمیل سیولک اللیل

(کون مجھے تیری جیسی نازدانا کی رفتار عطا کرے گا۔ تم ٹھہر ٹھہر کے چلتے ہو مگر سب سے اول آئے ہو۔)

علم و ہدایت۔ ایک موقع پر آپ نے اس مسئلہ پر علماء کا اختلاف رائے بیان کیا ہے کہ آیا علم سے لازم

طور پر ہدایت حاصل ہوئی یا نہیں؟ آگے چل کر فرماتے ہیں: کیا تمہارے پاس اس کے علاوہ اور کوئی ایسی چیز ہے جو فیصلہ کن بن سکے اور اس کے ذریعے باہمی اختلاف دور ہو جائے اگر ایسی بات نہیں ہے تو بہتر یہ ہے کہ سواری کو کوچان کے حوالے کر دیا جائے اور جانوں کو جان آفریں کے سپرد کر دیا جائے اس کے بعد آپ نے اس کے مصداق یہ شعر تحریر کیا۔

ذَرِعِ الْهَوَىٰ لِأَنَّ فِيهِ بَدَا قَدْ كَابَدُوا الْحُبَّ حَتَّىٰ لَانَ أَصْعَبُهُ

(محبت ان لوگوں کے لئے چھوڑ دو جو اس کے محرم راز ہیں۔ جنہوں نے محبت میں اس قدر سختیاں برداشت کی

ہیں کہ اس کی دشوار ترین راہ بھی ان کے لئے نرم ہو گئی ہے)

آپ نے اس شخص کے بارے میں جو علم و عمل سے محروم ہو ایک شاعر کے یہ دو اشعار جاہل کی مثال نقل کئے (ترجمہ) را، تمہیں ظاہری شکل و صورت فریب میں مبتلا نہ کرے کیونکہ عام لوگوں کا فوے فی صد حصہ جانوروں کی طرح ہے (۲) وہ ان جنگلی درختوں کے مانند ہیں جو بظاہر خوشنما ہوں مگر بار آور نہ ہوں۔“

اس کے بعد آپ نے فرمایا: ان اشعار سے بہتر قرآن کریم کی یہ آیت ہے۔

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمِعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ مِثْقَالُ عُذْبَةٍ

جب تم انہیں دیکھو گے تو ان کے جسم تمہیں پسند آئیں گے اور جب وہ گفتگو کریں گے تو تم ان کے کلام کو (توجہ کے ساتھ) سونگے جیسا کہ وہ اٹھے ہوئے شہتیر ہوں۔

بے عمل عالم کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ان اشعار میں بیان کی گئی ہے۔

زَوَاصِلٌ لِلْأَسْفَارِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُمْ مَجْدُهَا أَلَّا كَعِلْمِ الْآبَاعِرِ
لِعَمْرِكَ مَا يَدْرِي الْبُعِيرُ إِذَا عَدَا مَا وَسَاقَهُ أَدْرَاخُ مَا فِي الْعَوَازِرِ

(وہ بڑی بڑی کتابوں کے بار بردار ہیں ان کے پاس کوئی علم نہیں ہے بلکہ ان کا علم ایسا ہے جیسا کہ بار بردار اونٹوں

کو یہ علم نہیں ہوتا ہے کہ وہ صبح دشام بوجھ لادتے پھرتے ہیں اس کی بوریوں کے اندر کیا چیز رکھی ہوئی ہے)

مذکورہ بالا عبارت سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ آپ نے ایک ہی مضمون کے سلسلے میں دو مختلف شاعروں کے اشعار پیش کئے ہیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عربی اشعار آپ کو بہت یاد تھے اور بر محل اشعار پیش کرنے پر آپ کو پوری قدرت حاصل تھی۔

ونیل سے نفرت کی وجہ۔ آپ نے دنیا سے بغض و عداوت رکھنے کی ایک نہایت لطیف توجیہ پیش

امام ابن القیم

کی ہے آپ نے ایک موقع پر تحریر فرمایا کہ دنیا سے عقلمندوں کی بیزاری کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی محبت میں رذیل و شریف دونوں شریک ہیں اور وہ ان سب کی مشترک محبوبہ ہے اس کے بعد آپ لکھتے ہیں بہت سے لوگ اپنے محبوب و معشوق سے محض اس وجہ سے بیزار ہو گئے ہیں کہ اس کے چاہنے والے بہت ہیں ایسے مضمون کو نثر و نظم میں بہت بیان کیا گیا ہے چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے۔

سَأْتُرُوكُ حُبِّهَا مِنْ غَيْرِ بَعْضٍ
وَ لَكِنْ لِكَثْرَةِ لِلشَّرْكَاءِ فِيهَا
إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ عَلَى طَعَامٍ
رَفَعَتْ يَدِي وَ نَفْسِي تَشْبِيهُتَهُ
وَ تَجْتَنِبُ الْأَسْوَدَ وَ رُودَ مَاءٍ
إِذَا كَانَ الْكَلْبُ يَلْعَنُ فِيهَا

توجہ را، میں محبوبہ سے محبت کرنا چھوڑ دوں گا اس کی وجہ بغض و عداوت نہیں ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اس کی محبت میں بہت سے لوگ شریک ہیں (۲) جب کھانے میں مکھی گر جائے تو میں کھانے سے ہاتھ کھینچ لیتا ہوں حالانکہ میری طبیعت اسے کھانا چاہتی ہے (۳) شیرالیا پانی پینے سے پرہیز کرتے ہیں جس کو کتے منہ لگالیں

آپ نے ایک موقع پر علماء کی فضیلت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: وہ اپنی قبروں میں عالم و جاہل بھی زندہ رہتے ہیں اور جاہل زندہ ہونے پر بھی مردہ ہے کیونکہ عالم کا فیض مرنے کے بعد بھی لوگوں کو حاصل ہوگا اور جاہل اپنی زندگی میں مردوں کی طرح بے فیض رہے گا جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے۔

وَفِي الْجَهْلِ قَبْلَ الْمَوْتِ لَا هَوْلَ
وَأَرَادَ حَمْرِي فِي دَحْشَةٍ مِنْ جِسْمِهِمْ
وَاجْسَامُهُمْ قَبْلَ الْقُبُورِ قَبُورٌ
وَلَيْسَ لَهُمْ حَتَّى النُّشُورِ نُشُورٌ

(جاہل چہالت کی وجہ سے موت سے پہلے مرتے ہیں اور ان کے اجسام قبروں سے پہلے ان کے لئے قبروں کا کام دیتے ہیں۔ ان کی روح کمان کے جسم سے وحشت ہوتی ہے اور انہیں قیامت میں دوبارہ جی اٹھنے تک حقیقی زندگی اور نیک نامی حاصل نہیں ہوگی۔)

دوسرا شاعر یہ کہتا ہے۔

تَدَامَاتِ قَوْمٌ وَمَا مَاتَتْ مَكَارِمُهُمْ
وَعَاشَتْ وَهُمْ فِي النَّاسِ أَمْوَاتٌ

(ایک جماعت (علماء) فوت ہو گئی ہے مگر ان کے شریفانہ کارنامے مردہ نہیں ہوئے ہیں وہ اب بھی زندہ ہیں حالانکہ وہ لوگوں کے نزدیک مردہ ہیں۔)

آپ کو علماء سے واہمانہ محبت اور عقیدت تھی اسی لئے وہ ہر وقت آپ کے دل و
علماء سے عقیدت راسخ پر چھائے رہتے تھے خواہ ان کے جسم آپ کو نظر نہ آئیں لیکن ان کی تصویر
ہر وقت آپ کی نظروں کے سامنے رہتی تھی اس مفہوم کو واضح کرنے کے لئے آپ نے یہ اشعار پیش کئے تھے۔

وَمِنْ عَجَبِ أُنَى أَحْتِ الْيَهُودِ
وَأَسْأَلُ عَنْهُمْ مَنْ لَقِيَتْ وَهُمْ مَعِي
وَتَطْلِبُهُمْ عَيْنِي وَهُمْ فِي سَوَادِهَا
ذَلَّتْ قَهْرُ قَلْبِي وَهَرَبَتِ أَضْلَعِي

(۱) یہ امر قابل تعجب ہے کہ میں ان کا بے حد مشتاق ہو کر لوگوں سے ان کے بارے میں پوچھتا رہتا ہوں حالانکہ وہ
میرے ساتھ ہیں (۲) میری آنکھیں انہیں ڈھونڈ سکتی ہیں حالانکہ وہ میری آنکھوں کی سیماہی میں سمائے ہوئے
ہیں، میرا دل ان کا مشتاق دید ہے حالانکہ وہ میری پسلیوں کے درمیان ہیں)

اسی مضمون کو دوسرا شاعر اس طرح ادا کرتا ہے۔

وَمِنْ عَجَبِ أَنْ لِي شَكْوَى الْعَبْدِ عَاشِقِ
وَمَا لَكَ فِي عَيْنِي وَذَكَرَكَ فِي فَمِي
وَهَلْ غَابَ عَنْ قَلْبِ الْمُحِبِّ حَبِيبِ
وَمَا ثَوَاكَ فِي قَلْبِي فَأَيْنَ تَغِيبُ

(۱) تعجب ہے کہ عاشق دوری کی شکایت کرے۔ کیا عاشق کے دل سے محبوب غائب رہ سکتا ہے۔

(۲) تمہاری تصویر میری آنکھوں میں ہے اور تمہارا ذکر میری زبان پر ہے تمہارا ٹھکانہ میرے دل میں ہے تو
ایسی حالت میں تم کیسے نظروں سے اوجھل ہو سکتے ہو؟)

کورانہ تقلید کی مذمت
کورانہ تقلید کو باطل ثابت کرتے ہوئے اور ایسے مقلدوں کا ناطقہ
بند کرتے ہوئے آپ ہر طرف سے ان کے دلائل کا دروازہ بند
کردیتے ہیں اس کے بعد آپ یہ لکھتے ہیں۔

”جن کی تم تقلید کرتے ہو، ان کے قول کے مطابق فتویٰ دینا آیا اللہ کا دین ہے؟ یا اللہ کا دین
اس کے علاوہ ہے یا تمہیں کسی بات کی خیر نہیں ہے؟“ تم شاعر کے اس شعر کے مصداق ہو۔
فَإِنْ كُنْتَ لَا قَدْرِي فَقَلْبُكَ مُصِيبَةٌ
وَإِنْ كُنْتَ تَدْرِي فَأَلْمِيبَةُ اعْظَمُ

(اگر تم نہیں جانتے ہو تو یہ ایک مصیبت ہے اور اگر تم جانتے ہو تو یہ مصیبت اس سے بھی بڑی ہے)

چونکہ کوہ حراء میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے عبادت کی تھی اس لئے اس کی فضیلت
بیان کرتے ہوئے آپ شاعر کا یہ شعر درج کرتے ہیں۔

وَإِذَا تَأَمَّلْتَ الْبِقَاعَ وَحَيْدُهَا
تَشَقَّى كَمَا تَشَقَّى الرِّجَالُ وَتَسْعَدُ

رَأَيْتُ الذُّنُوبَ تَمِيتُ الْقُلُوبَ
وَتَرُكُ الذُّنُوبِ حَيَاةَ الْقُلُوبِ
وَهَلْ أَقْسَدَ الدِّينَ إِلَّا الْمَلُوكُ
وَقَدْ يُوْرثُ الذَّلَّ اِدْمَانَهَا
وَحَيْرُ لِنَفْسِكَ عَمِيَا هَا
وَأَجَارُ سَوْءٍ وَرَهْبَا هَا

(۱) میں نے دیکھا ہے کہ گناہ قلوب کو مردہ کر دیتے ہیں اور گناہوں کا عادی ہونا ذلت کا باعث ہے۔
(۲) دن گناہوں کے چھوڑ دینے سے دلوں کو زندگی حاصل ہوتی ہے اس لئے تمہارے نفس کے لئے یہی بہتر ہے کہ اس کی نافرمانی کی جائے۔

(۳) دین و مذہب کو یاد شاہوں پرے عالموں اور راہوں ہی نے بگاڑا ہے۔

آپ کو نہ صرف عمدہ اشعار یاد تھے اور آپ ان کا جا بجا اپنی تصانیف میں حوالے دیتے
شاعری تھے جس سے ان کے اعلیٰ اور لطیف مذاق شعری کا ثبوت ملتا ہے بلکہ آپ خود بھی اچھے
اشعار کہتے تھے۔ آپ کی شاعری کا بہترین نمونہ آپ کا وہ طویل نونیہ قصیدہ ہے جو منظوم رسالہ بن گیا ہے
اور جس کا نام یہ ہے۔ الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقة الناجیۃ۔ یہ قصیدہ معطلہ اور جریدہ
جیسے گمراہ فرقوں کی تردید میں ہے اس میں بزرگان سلف کے مسلک کی وضاحت کی گئی ہے اس کے
ابتدائی اشعار یہ ہیں۔

حَمْدُ بِنِ صِفَاتٍ وَشِيعَتِهِ الْأُلَى
بَلْ عَطَلُوا مِنْهُ السَّمَوَاتِ الْعُلَى
بِحَدِّ دَاصِفَاتِ الْخَالِقِ الدِّيَانِ
وَالْعَرْشِ أَخْلَوْهُ مِنَ الرَّحْمَنِ عَطَلُ

(۱) حمد بن صفوان اور اس کے گروہ نے جنارینے والے خالق کائنات کی صفات کا انکار کیا ہے۔

(۲) بلکہ اسے بلند آسمان سے معطل کر دیا ہے اور عرش معلیٰ کو خدائے رحمن سے خالی کر دیا ہے۔

ان کے اس قصیدے کے اشعار علمی اشعار ہیں کیونکہ ان کے ذریعے حقائق کو واضح کر کے انہیں
ثابت کیا گیا ہے ان کے مندرجہ ذیل اشعار میں جنت کا حال مذکور ہے اور اس کے حاصل کرنے کے
لئے نیک عمل کی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے (یہ قصیدہ نونیہ قصیدہ سے الگ ہے۔)

۱) وَمَا ذَاكَ إِلَّا غَيْرَةٌ أَنْ نَبَا لَهَا
۲) وَإِنْ حَبِيتُ عَنَّا بُلْغًا كَرِيهَةً
۳) وَلِلَّهِ مَا فِي خَشْوِهَا مِنْ مَسْرُوتَةٍ
۴) وَاللَّهُ يَرُدُّ الْعَيْشَ بَيْنَ خِيَامِهَا
۵) فَإِنْ كُنْتَ ذَا قَلْبٍ عَمِيلٍ بِحَبِيتِهَا
سَوَى كُفْهًا وَالرَّبُّ بِالْخَلْقِ أَعْلَمُ
وَحَقَّتْ بِمَا يُؤْذِي النُّفُوسَ وَيُؤْلِمُ
وَاصْنَاتِ لِنَّاتِهَا تَنْعَمُ
وَرَوْضَاتِهَا وَالشَّعْرَى الرُّوضِ لَيْسِمُ
فَلَوْ بَيْنَ إِلَّا وَصَلَهَا لَكَ مَرْهَمُ

(۶) وَلَا يَسْمَا فِي لَمْعَانِ عِنْدَ ضَمِّهَا
(۷) قِيَا خَاطِبِ الْحَسَانِ انْ كُنْتُ رَاعِيًا
وقد صار منها تحت جبدك معصم
فهذا زمان المهر فوالمقدم

(۱) یہ جنت غیرت کی وجہ سے پوشیدہ ہے اسے اس کا حقدار ہی حاصل کر سکتا ہے اور پروردگار ہی اپنی مخلوق کو بہتر جانتا ہے (۲) یہ ہم سے پوشیدہ ہے اور اس کے چاروں طرف وہ چیزیں گھری ہوئی ہیں جن سے دل کو رنج و دالم پہنچتا ہے (۳) مگر یہ خدا کی قدرت ہے کہ اس کے اندر کس قدر آرام و مسرت ہے اور وہاں طرح طرح کی نعمتیں ہیں جن سے انسان لطف اندوز ہو سکتا ہے (۴) اس کے خیوں اور باغوں میں بہاؤ آفرین لگتا ہے اور باغوں میں سگراتے ہوئے چہرے بھی نظر آتے ہیں (۵) اگر تمہارا قلب اس کا بیمار محبت ہے تو اس کا اتصال تمہارے شہرہم کا کام دے سکتا ہے (۶) بالخصوص جب کہ ان کی ہم آغوشی حاصل ہو اور ان کی کلانی تمہاری گردن کی جمائل بن جائے (۷) اے حسینوں کے خواستگار رہا اگر تم ان کے طالب ہو تو یہی مہر پیش کرنے کا زمانہ ہے) اس لئے دنیا میں نیک عمل کر کے جنت کی حوروں کو حاصل کرنے کی کوشش کرو)

نثر میں اشعار کا اقتباس
آپ کے اسلوب بیان میں اشعار کا اثر اس قدر نمایاں تھا کہ آپ اپنی نثر میں مشہور اشعار کی عبارات کو اس طرح سمو لیتے ہیں کہ پڑھنے والے کو یہ بالکل محسوس نہیں ہوتا تھا کہ اس میں اشعار کی عبارت کو شامل کر لیا گیا ہے کیونکہ ان اشعار کی عبارت کو اس طرح جذب کر لیا جاتا تھا کہ نثر کی روانی اور شستگی میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا تھا چنانچہ آپ ایک مقام پر تابعی ائمہ کی صفت اول کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”جہاں حق و صداقت کے قافلے روانہ ہوتے تھے وہیں اس کے ہمراہ یہ حضرات بھی گامزن ہوا کرتے تھے اور جہاں سے حق و صداقت کے خیمے اکھڑ جاتے تھے، اس جگہ سے یہ حضرات بھی کوچ کر جاتے تھے جب کوئی معقول دلیل اپنی سہرا نگیز کشتی کے ساتھ نمودار ہوئی تو یہ لوگ اجتماعی اور انفرادی حیثیت سے وہاں دوڑ کر پہنچتے تھے اور جب رسول اکرم انہیں کسی کام کی دعوت دیتے تھے تو وہ اس پر صدائے بیباک بلند کرتے تھے اور آپ کے قول پر کسی دلیل اور ثبوت کا مطالبہ نہیں کرتے تھے۔“

مذکورہ بالا عبارت میں (دیوان حماسہ کے) شاعر اس شعر کا اقتباس شامل ہے۔

لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَمُوتُ جَهْمٌ
فِي التَّائِبَاتِ عَنَّا مَا قَالَ يَرْهَانَا

(جیسا کہ اجماعی مصیبت کے وقت انہیں بلائے تو وہ اس سے کسی دلیل کا مطالبہ نہیں کرتے تھے)

مذکورہ بالا عبارت میں موزوں، مسح اور عمدہ مجازی تراکیب ہیں اور عربی زبان کے لیے الفاظ لائے گئے ہیں جو ایک قادر الکلام ادیب ہی استعمال کر سکتا ہے۔

اشعار عرب سے اقتباس کرنے کے علاوہ آپ قرآن کریم کے الفاظ و
قرآن کریم سے اقتباس آیات کا بے حد اقتباس کیا کرتے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے
 قرآن کریم کے مطالعہ اور اس پر غور و فکر کرنے کے لئے اپنی تمام زندگی وقف کر دی تھی اور اپنی جان تک
 بھی اس کے لئے قربان کرنے کے لئے تیار تھے اس لئے قرآنی اقتباسات آپ کی تصانیف میں بہت
 زیادہ ہیں۔ ایک موقع پر آپ شرعی حیلہ کرنے والوں کی جانب سے یہ الفاظ لکھتے ہیں جو وہ اپنے مخالفوں
 کو مخاطب کر کے کہتے ہیں۔

”قال اصحاب الجیل قد اکثرتم من ذم الجیل وأجلبتم بحیل الاذلة ورجلها
 وسمینها ومهزولها“

(شرعی حیلہ کرنے والے کہتے ہیں تم نے حیلوں کی بہت زیادہ مذمت کی ہے اور تم دلائل کے گھوڑ سواروں
 پیادوں، غریب اور لاغریب کو کھینچ لائے ہو)

اس عبارت میں ذیل کی آیت قرآنیہ کا اقتباس شامل ہے۔

واستغفر من استطعت منه فبصوتك وأجلب علیہم بحیلک ورجلک (سورۃ اسراء/۲۴)

(مے شیطان) تو اپنی آواز سے ان میں جس کو چاہے پریشان کر اور ان پر اپنے سوار اور پیادے کھینچ لا۔

مذکورہ بالا عبارت میں سمین کا لفظ قوی دلائل کے لئے اور مهزول کا لفظ کمزور دلائل کے لئے استعمال

کیا گیا ہے اس طرح شرعی حیلوں کی مخالفت میں مندرجہ ذیل عبارت میں قرآن و حدیث کا اقتباس ہے۔

”فکیف یلتق بالشریعة الكاملة التي لعنت اکل الرباع وموکلہ ویالعت فی ثمریہ و

أذنت صراحیہ محرپ من الله ورسولہ ان تبیحہ بأدنی الجیل“

اس عبارت میں اس حدیث شریف کا اقتباس ہے۔

لعن الله آکل الرباع وموکلہ دکاتبہ وشاہدہ“

(اللہ نے سو درخوار، سو دکھلانے والے) اس کے منشی اور اس کے گواہ پر لعنت بھیجی ہے) نیز اس آیت قرآنیہ کا

اقتباس بھی شامل ہے۔

فان لم تفعلوا فاذنوب مجرب من الله ورسولہ اگر تم نے ایسا نہیں کیا۔ (سود نہیں چھوڑا) تو اللہ اور اس

کے رسول کے ساتھ جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ۔ (سورۃ بقرہ آیت ۲۷۹)

یا اعلام الموقنین ج ۳ ص ۱۵۶-۱۵۷ مطبوعۃ الکردی ۲ اعلام الموقنین ج ۳ ص ۱۴۳ اس عبارت کا ترجمہ یہ ہے * اس کامل

ترجمہ کے لئے یہ کیسے مناسب ہے کہ وہ سو درخوار اور سو دکھلانے والوں پر لعنت کرے اور سختی کے ساتھ اس کو حرام قرار دے اور سو درخوار کے بارے میں
 یہ اعلان کرے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کر رہا ہے۔ پھر وہ معمولی حیلہ اور بہانہ کی وجہ سے اسے جائز کر دے (مترجم)

آپ کی عبارتیں امثال اور محاوروں سے خالی نہیں ہوتی تھیں انہیں آپ موقع
محاورات کا استعمال اور محل مطابق استعمال کرتے تھے۔ ایک جگہ پر آپ ان مقلدوں کی تردید
کرتے ہیں جو اپنے مخالفوں کو گمراہ کہتے تھے حالانکہ وہ خود گمراہ ہیں اس موقع پر لکھتے ہیں

« تَاللّٰهُ لَقَدْ اَخَذَ بِالْمِثْلِ الْمَشْهُورِ مُتَتٰى يَدَا هٰذَا وَالسُّنْتِ دَسْمٰى وِرَاثَةَ الرَّسُوْلِ بِاسْمِهِ
هُوَ وَكَسَاهُمْ اَثْوَابَهُ وِرْمَاهُمْ بِدَاثِهِ »

(خدا کی قسم! اس نے اس مشہور کلمات پر عمل کیا ہے "وہ مجھے اپنی بیماری دے کر کھسک گئی" اس نے رسول کی وراثت کو اپنے

نام سے موسوم کیا اور انہیں اپنی پوشاک پہنا دی اور انہیں اپنی بیماری دے دی)

آپ کا انداز بیان نہایت زور دار ہے اس میں آمد اور روانی ہے۔ تکلف اور
دلکش انداز بیان آدر نہیں ہے مضامین قدرتی طور پر دل کی آواز معلوم ہوتے ہیں آپ صحابہ کے
بارے میں فرماتے ہیں۔

كَانَ التَّلَقُّى بِلَادِ سَأَطَةِ، حَظَّ اَصْحَابِهِ الَّذِيْنَ حَازُوا قِصَبَاتِ السِّبْقِ وَاسْتَوْلُوا
صَحَابِهِ كَالْاَعْلٰى مَقَامٍ عَلَى الْاَمْدِ فَلَا طَمَعَ لِاَحَدٍ مِنَ الْاُمَّةِ بَعْدَهُمْ فِي الْاَلْحَاقِ۔ تَاللّٰهُ لَقَدْ وَرَدُوا
رَاسَ الْمَاءِ مِنْ عَيْنِ الْحَيَاةِ عَذْبًا صَافِيًا زَلَالًا فَتَحُّوا الْقُلُوْبَ بَعْدَ دَلْهِمْ بِالْقُرْآنِ وَالِابْحَانَ وَ
الْقُرْبٰى بِالْجِهَادِ وَالسِّيفِ وَالنَّسَانِ وَالْقَوَا اٰلِى التَّابِعِيْنَ مَا تَلَقَوْهُ مِنْ مَشْكَاةِ النُّبُوَّةِ خَالِصًا
صَافِيًا (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے) براہ راست تعلیم حاصل کرنا ان صحابہ کا حصہ تھا جنہوں نے سبقت
حاصل کی اور منزل مقصود پر پہنچ گئے اب امت اسلامیہ میں ان کے بعد لوگوں کو یہ امید نہیں ہے کہ وہ ان کے
برابر پہنچ جائیں۔ خدا کی قسم! انہوں نے چمڑے حیات کا پانی اس وقت پیا جب کہ وہ شیریں صاف اور صلی
حالت میں تھا۔ انہوں نے دلوں کو عدل و انصاف کے ساتھ قرآن کریم اور ایمان کی روشنی میں کھول دیا اور
تیخ و سنان میں پرورش پائی پھر انہوں نے مشکوٰۃ نبوت سے جو کتاب نور کیا تھا، اسے خالص اور صاف
حالت میں تابعین کرام تک پہنچایا۔)

آپ کے اسلوب بیان میں وہ تمام خوبیاں پائی جاتی تھیں جو اس زمانے کی اعلیٰ ادبی نثر
مصحح عبارت کی خصوصیات تھیں لہذا آپ یا تکلف مسجع اور مقفی عبارت میں بھی اپنے خیالات کا
اظہار فرماتے تھے۔ رد تقلید میں ذیل کی مسجع اور مقفی عبارت عربی فصاحت و بلاغت کا اعلیٰ نمونہ ہے۔

وَاَيْنَ مَنْصَبِ الْمُقَلِّدِ مِنْ مَنْصَبِ الْمَسْتَدَلِّ؟ وَهَلْ مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الْاَدَلَّةِ اِلَّا تِيَابِ اسْتَعْرَا

ثمّوها من صاحب الحجّة فجمّلتها بين الناس - وكنتم في ذلك متشعّين بما لكم نعطوه ناطقين من العلم بما شهدتم على انفسكم انكم لم تؤثّروا وذلك ثوب زور ليس بستره، ومنصب كستم من اهله غضبته، فاخبرونا - هل صيرتم الى التقليد لدليل نادكم اليه - وبرهان ذلكم عليه؟ فنزلتم به من الاستدلال اقرب منزل، وكنتم به عن التقليد مبغضين - امر سلكتكم سبيله اتفاقاً وتخيّناً من غير دليل وكيس الى خردكم عن احد هذين القسمين سبيل، وايهما كان فهو بفساد مذهب التقليد حاكم والرجوع الى مدّ هب الحجّة منه لازم -

(ترجمہ) ایک کورانہ (مقلد کا مرتبہ ایک استدلال لانے والے کے مرتبہ کے برابر نہیں ہو سکتا کیونکہ جو دلائل تم نے ذکر کئے ہیں وہ مستعار پوشاک کی مانند ہیں جو تم صاحب دلیل سے مانگ کر لائے ہو اور لوگوں کے سامنے انہیں پہن کر اپنے آپ کو آراستہ کرنے کی کوشش کر رہے ہو۔ اس معاملہ میں تم ایسے طریقے پر چل رہے ہو، جو خود تمہیں بتایا نہیں گیا ہے اور تم اس علم کے مطابق گفتگو کر رہے ہو جس کے بارے میں خود تم نے یہ اقرار کیا ہے کہ وہ تمہیں عطا نہیں کیا گیا ہے، جبکہ یہ ایک جعلی پوشاک ہے جو تم نے پہن رکھی ہے اور تمہیں ایسا متعجب دیا گیا ہے جس کے تم اہل نہیں ہو، مگر تم نے اسے غضب کر رکھا ہے۔ لہذا تم ہمیں بتاؤ کہ آیا تم نے کسی دلیل سے متاثر ہو کر یہ تقلید اختیار کی ہے اور آیا تمہیں کوئی ایسا ثبوت ملا ہے جس کی رہنمائی میں تم اس راستے پر گامزن ہو؟ اگر یہ وجہ ہے تو تم استدلال کی منزل کے قریب پہنچ گئے ہو اور اس صورت میں یہ (کورانہ) تقلید نہیں رہی۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ تم تقلید کی راہ پر کسی دلیل و حجت کے بغیر بلا سوچے سمجھے اتفاق سے جانٹکے ہو چونکہ تمہارے اس مسلک کو اختیار کرنے کی یہی دو وجوہات ہو سکتی ہیں اور کوئی تیسری وجہ نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ان دونوں وجوہات کی بنا پر راہ تقلید کی خرابی واضح ہو جاتی ہے اور طریقہ استدلال کی برتری ثابت ہوتی ہے اور اسی طریقے کو اختیار کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

مذکورہ بالا عبارات میں موزوں اور مسجح و مقفی الفاظ کی دلکشی قابل داد ہے۔
کلام میں ماحول کا اثر علامہ موصوف مسجح اور مقفی عبارت کو استعمال کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے سیاسی ماحول سے بھی متاثر معلوم ہوتے ہیں اس لئے ان کے زمانے کی سیاسی زندگی کے اثرات ان کی عبارات میں جھلکتے ہیں مثلاً ایک مقام پر ان گمراہ فرقوں کی تردید کرتے ہوئے جو شرعی نصوص پر عمل نہیں کرتے ہیں اس طرح رقم طراز ہیں۔

وہ مجازی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان (گمراہ فرقوں نے) شرعی نصوص کو اس طرح معطل کر دیا جس

طرح خلیفہ اس زمانے میں عاجز اور معطل ہے سکہ اور خطبہ میں اس کا نام ہوتا ہے مگر اس کا حکم قابل عمل نہیں ہے اور نہ اسے کوئی اختیار حاصل ہے۔

مذکورہ بالا عبارت میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ مصر میں عباسی خلفاء کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ سلطنت کے تمام امور صرف سلاطین انجام دیتے ہیں البتہ سکوں میں خلفاء کا نام ہوتا ہے اور خطبوں میں ان کے نئے دعائے خیر کی جاتی ہے۔

ہم آپ کی تصانیف میں اعلیٰ ادبی نثر کے نمونے مشاہدہ کرتے ہیں اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ آپ ان تمام ادبی شاہ کاروں کا مطالعہ کر چکے تھے جو آپ کے عہد کے کتب خانوں میں موجود تھے۔ ایک مقام پر آپ یہ بیان کرتا چاہتے ہیں کہ امام شافعی کا اجتہاد قرآن و سنت کے مسائل میں حضرت زید کے اجتہادات کے عین مطابق تھا۔ اس مضمون کو آپ اس مختصر عبارت میں ادا کرتے ہیں۔

وجاء الاجتهادُ حذو القذاة بالقذاة^۱ اجتہاد بالکل برابر اور مطابق تھا اس میں ذرہ بھرنی نہ تھا۔

ایک دوسرے مقام پر صحابہ اور دوسرے لوگوں کا فرق بیان کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ انہیں رسول اکرم کا قریب حاصل تھا اور عربی زبان پر انہیں مکمل عبور حاصل تھا، نیز انہیں روایت کے اسناد بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے وہ بعد میں آنے والے علماء اور محدثین کی یہ نسبت شرعی نصوص کو بہتر طریقے سے سمجھتے تھے مگر بعد کے علماء کی محنت و طاقت مختلف مختلف علوم و فنون کے سیکھنے میں منقسم اور منتشر ہو جاتی تھی کیونکہ انہیں عربی زبان اور اس کے اصول و قواعد سیکھنے پڑے نیز اسناد و روایت کا علم حاصل کرنا بھی ان کے لئے ضروری ہو گیا۔ آگے چل کر علامہ موصوت ان علماء کی نفسیاتی کیفیت اس طرح عمدہ پیرایہ میں بیان کرتے ہیں۔

(ان تمام علوم کے سیکھنے کے بعد) جب وہ احادیث نبویہ تک پہنچتے ہیں تو اگر ان کی ہمتیں وہاں تک سفر کرنے کے قابل ہوتی رہتی ہیں تو ان کے دل و دماغ وہاں اس حالت میں پہنچتے ہیں کہ وہ دوسرے مقامات کا سفر کرنے سے تھکے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور دوسرے (علوم و فنون) کی طرف لگاتار چلتے چلتے ان کے قوی اور ہمتیں کمزور ہو کر لپٹ ہو جاتی ہیں۔

اصل عربی عبارت یہ ہے۔

فاذا وصلوا الى النصوص النبوية، ان كان لهم همهم تسافر اليها، وصلوا بقلوب واذهان

قد کلت من السر فی غیرھا ذاد وھن ذواھا ما صلکت الیسر فی سواھا"۔
 مذکورہ بالا عبارت میں ہمتوں کے سفر کرنے اور قلوب کے تھک جانے کی ترکیب نہایت عمدہ اور لطیف ہے۔

جب آپ کے سامنے لغوی مسئلہ پیش ہوتا تھا تو آپ اس کی پوری چھان بین کرتے تھے اور اس لفظ سے اچھی طرح واقف ہونے کے لئے آپ اس کے پارے میں عملی لغت کے مختلف اقوال کا موازنہ کرتے تھے لہذا آپ کی لغوی تحقیقات کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں قرآن کریم میں مذکور ہے۔

والذین یقولون ربناھب لنا من ازواجنا
 وذریاتنا قرآۃ اعیین واجعلنا للمتقین
 اماماہ (سورہ فرقان)
 یہ وہ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں "اے ہمارے پروردگار ہمیں ہمارے اہل و عیال کے ذریعے آنکھوں کو ٹھنڈک دے اور ہمیں پرہیزگاروں کا پیشوا بنا۔"

مذکورہ بالا آیت کریمہ میں آپ نے امام کی تحقیق کی ہے آپ فرماتے ہیں "امام امام کی لغوی تحقیق کے معنی پیشوا اور مقتدی ہیں" یہ لفظ واحد اور جمع دونوں کے لئے بولا جاتا ہے جیسا کہ اُمَّةٌ اور اُسُوۃ کے الفاظ ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ اہم کی جمع ہے جس طرح صاحب کی جمع صحاب اور راعل کی جمع رجال اور تاجر کی جمع تجار ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ مصدر ہے جس طرح قتال اور ضرب ہیں اسی صورت میں اس کے معنی ہوں گے ذوی امام (امام دالے) مگر پہلی توجیہ صحیح ہے لہذا اس موقع پر امام کا مفہوم یہ ہے کہ "تمام شیعوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان کی اقتدار کریں۔ دوسری آیت یہ ہے۔

ولکم فی القصص حیوة
 (تمہارے لئے قصص میں زندگی ہے)

اس کی تفسیر میں آپ فرماتے ہیں "غور کرو ان مبارک الفاظ میں کس قدر شان و شوکت، اخلاقی نفاحت و بلاغت اور عظیم معانی پائے جاتے ہیں۔ آیت کے شروع میں لکم کا لفظ ہے جس سے مراد یہ

عل آپ نے نہایت لطیف پیرائے میں قدیم مذاہب تعلیم کے نصاب کی خرابیوں کو ناصح کیا ہے آپ کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بعد کے علماء قرآن و حدیث کا صحیح مفہوم سمجھنے میں اس لئے قاصر رہے ہیں کہ انہیں مختلف علوم و فنون پڑھائے جاتے ہیں مثلاً انہیں پہلے عربی ادب، صرف و نحو اور دیگر اصول و قواعد فقہ و منطق وغیرہ کی تعلیم دی جاتی ہے اور وہ نہایت مشکل انداز سے پڑھائے جاتے ہیں اس لئے ان کثیر مضامین کو پڑھتے پڑھتے ان کے دل و دماغ کی صلاحیتیں بے کار ہو جاتی ہیں اور وہ ذہنی طور پر تھک جاتے ہیں اس لئے قرآن و حدیث کو صحیح طریقے سے نہیں سمجھتے ہیں جس طرح صحابہ کرام سمجھا کرتے تھے (مترجم)

ہے کہ قصاص کا فائدہ تمہارے لئے مخصوص ہے اور تمہیں اس کا فائدہ پہنچے گا اس کے بعد فی القصاص کا لفظ مذکور ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عدل و انصاف ہی پر زندگی کا دار مدار ہے یعنی جیسا کوئی کرے اس کے ساتھ ویسا ہی کیا جائے۔ لغت میں قصاص کے معنی مماثلت اور مشابہت کے ہیں اور اس کے مفہوم میں اتباع کے معنی پوشیدہ ہیں قرآن کریم میں یہ لفظ کئی مقامات پر مذکور ہے۔ مثلاً ایک جگہ مذکور ہے

وَقَالَتْ لِأَخْتِهِ قَتِيلَهُ
حضرت موسیٰ کی والدہ نے ان کی بہن سے کہا "تم اس کا پتھا کر دو"

دوسری جگہ ہے۔

نَارِتَدَّ عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا { وہ دونوں (حضرت موسیٰ اور خضر علیہما السلام) اپنے پچھلے نشانات کی طرف لوٹے وہ ان نشانات کی پیروی کر رہے تھے۔

اسی طرح یہ لفظ ہے قصص الحدیث و اقتصاصہ (قصہ بیان کرنا) قصہ میں بھی کلام کے اجزاء ایک دوسرے کے پیچھے ذکر کئے جاتے ہیں۔ لہذا مجرم کی سزا کو قصاص اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ اس کی پاداش عمل ہے یعنی جو کلام اس نے کیا ہے اسی کی پیروی کر کے اس کو سزا دی جاتی ہے۔

مذکورہ بالا تفسیر سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ آپ نے کس طرح اس آیت کا علم بلاغت کے نقطہ نظر سے مطالعہ کیا اور اس کے حسن و جمال کے ذرائع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قصاص کے لفظ کی تشریح کی اور اس کے اصل مفہوم کا سراغ لگایا کہ اس کا اصل معنی اتباع ہے پھر اصل مفہوم متعین کرنے کے بعد اپنے قول کی تائید میں مثالیں پیش کیں۔ آپ کی یہ خصوصیت صرف اسی مقام کے لئے نہیں ہے بلکہ جس کسی نے آپ کی تصنیفات کا مطالعہ کیا ہو گا اس نے یہ محسوس کیا ہو گا کہ آپ لغوی تحقیقات کے بڑے ماہر ہیں اور اس بارے میں بھی اپنے اقوال کی تائید میں معقول دلائل پیش کرتے ہیں۔

ایسی لغوی تحقیق کر کے آپ نے یہ حکم صادر کیا ہے کہ قرآن سے مراد حیض ہے قرآن کے لفظ کی تشریح آپ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ یہ لفظ حیض اور طہر دونوں معانی میں مشترک ہے مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں اس سے صرف حیض کے معنی مراد لئے گئے ہیں اس لئے جب تک اس لفظ کا ظہر میں استعمال ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک کلام نبوی میں اس سے حیض کا مفہوم مراد لینا ضروری ہے۔ چونکہ حیض کے معنوں میں یہ مستعمل ہے اس لئے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہی مفہوم قرآن کریم میں مراد لیا گیا ہے کیونکہ مشترک لفظ سے ایک قبیلہ ایک مخصوص معنی مراد لیتا ہے اور اسی کے دوسرے معنی دوسرا قبیلہ مراد لیتا ہے۔ آپ نے اپنے خیال کو مشہور ماہر لغت مبرو کے اس

قول سے ثابت کیا ہے "لغت میں مشترک الفاظ اس طریقے سے پیدا ہوئے ہیں" (یعنی ایک لفظ کو مختلف قبیلے مختلف معنوں میں استعمال کرتے تھے اور جب تمام عرب کی ایک قومی زبان بنی تو ایسے مشترک الفاظ بھی عربی زبان میں داخل ہو گئے تھے۔ قرآن کریم میں جو الفاظ مستعمل ہوئے ہیں ان میں زیادہ تر قبیلہ قریش کے مفہوم کو ترجیح دی گئی ہے اس لئے قرآن کریم کے مشترک الفاظ کا جو مفہوم ایک جگہ متعین ہو جائے وہی مفہوم دوسرے مقامات پر مراد لیا جاتا (مترجم)

آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ مندرجہ ذیل حدیث میں بھی لفظ قُرُوء سے حیض مراد ہے۔ آپ نے ایک عورت سے فرمایا تھا "دعی الصلوة ایام اقرأتک" تم اپنے حیض کے زمانے میں نماز چھوڑ دو۔ قرآن کریم میں بھی یہ مذکور ہے۔

وَلَا يَحِلُّ لهنَّ انْ يَكْمُنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي اَرْحَامهنَّ (پارہ ۳، سورۃ بقرۃ)

(ان عورتوں کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ جو کچھ اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کیا ہے، اسے چھپائیں)

آپ فرماتے ہیں اللہ نے جو کچھ ان کے رحم میں پیدا کیا ہے، وہ حیض یا جمل ہو سکتا ہے۔ نیز ذیل کی آیت میں بھی اسلامی حکم کو حیض کے نہ ہونے پر مشروط کیا گیا ہے اس کے لئے طہر کی شرط نہیں رکھی گئی ہے وہ آیت یہ ہے۔

واللای بیئن من المہیض من نساءکم ان
اربتکم فعلا قمتن ثلثۃ اشھر واللالی لہ
یحضن (سورۃ طلاق پارہ ۲۸)

تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں اور
وہ عورتیں جنہیں حیض آنا شروع نہ ہوا ہو، ان کی عدت
تین مہینے ہیں۔

(مذکورہ بالا آیت میں اسلامی حکم کا دار و مدار حیض پر رکھا گیا ہے اس طرح حضرت عائشہ کی حدیث میں یہ مذکور ہے "لو ہڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو دفعہ کا حیض آنا ہے" آپ نے طب کے لغوی مفہوم کی بڑی جامع تشریح کی ہے یہ لفظ حدیث نبوی طب کا مفہوم میں آیا تھا اس لئے آپ نے اس لفظ کے بارے میں جو تحقیق کی ہے اسے اشعار سے ثابت کیا ہے اصل حدیث یہ ہے۔

"من تطیب ولم یعلم منہ الطب قبل ذلک فهو ضامن"

اس حدیث شریفہ کی تشریح کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں "اس حدیث شریفہ کے بارے میں تین طرح کی تحقیق ہو سکتی ہے۔ یعنی لغوی، فقہی اور طبی تینوں حیثیت سے اس کی تحقیق کی جا سکتی ہے۔"

اس کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ طب کا عربی زبان میں کئی معانی پر اطلاق کیا جاتا ہے اس کا ایک معنی اصلاح ہے چنانچہ کہا جاتا ہے طِبُّةٌ (میں نے اس کی اصلاح کی) ایک محاورہ یہ بھی ہے ”لہ طب بالأمور“ (وہ معاملات کی اصلاح و انتظام کر سکتا ہے) اسی مفہوم میں ایک شاعر کہتا ہے۔

وإذا تغیر من تمیہا مرہا کنت الطیب لها براہی تاقب

(جب قبیلہ کا معاملہ بگڑ جائے تو تم صحیح راستے کے ذریعے اس کی اصلاح کرنے والے ہوتے ہو۔)

اس کا دوسرا مفہوم حذق و مہارت ہے چنانچہ مشہور ماہر لغت جوہری لکھتے ہیں ”عربوں کے نزدیک ہر حاذق طبیب ہوتا ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں ”طب کا اصل مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز میں مہارت حاصل کی جائے۔ کسی شخص کو اس وقت طبیب کہتے ہیں جبکہ وہ حاذق و ماہر ہو خواہ مریض کے علاج کے علاوہ اور کسی فن میں ماہر ہو“ ایک دوسرے عالم کا قول ہے رحل طبیب کے معنی ہیں حاذق و ماہر شخص۔ اسے طبیب اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ ماہر اور سمجھدار ہے اس مفہوم میں مشہور جاہلی شاعر علقمہ کا یہ شعر ہے۔

فأن تسألونی بالنساء فأنسی

إذا شاب رأس المرء أو قل ما له

(اگر تم مجھ سے عورتوں کے بارے میں پوچھو گے تو میں عورتوں کی بیماریوں سے واقف ہوں اور ان کا طبیب حاذق ہوں۔

رہ جب مرد کا سر (بوترحوں کی طرح) سفید ہو جائے یا اس کا مال کم ہو جائے تو اسے ان کی محبت کا کوئی حصہ نہیں ملتا۔

اسی طرح عشرہ شاعر کہتا ہے۔

أن تُعد فی دونی القناع فأنسی

(اگر تم میرے سامنے نقاب ڈالو گے تو میں نقاب پوش شہسوار کو کپڑے میں بہت ماہر ہوں) ع

طب کے تیسرے معنی عادت کے ہیں جیسا کہ محاورہ میں کہتے ہیں ذلک لبلیی (یہ میری عادت

نہیں ہے) فرود بن المہیک کہتا ہے۔

فما ان طبنا حین و لكن

منایا تا و دولہ آخرینا

(بزدلی ہماری عادت نہیں ہے۔ لیکن یہ) ہماری موت اور دوسرے لوگوں کی سلطنت قائم کرنے کا سبب بن گئی)

طب سحر کا مفہوم میں بھی مستعمل ہے جیسا کہ یہ کہا جاتا ہے۔ رحل مطبوب (سحر زدہ مرد)

سحر کا مفہوم اسی مفہوم میں حضرت عائشہ کی یہ صحیح حدیث ہے ”جب یہودیوں نے رسول اللہ

ع علیہ السلام سے سحر سحر کے معنی میں اپنی محبوبہ عنیدہ سے اظہار محبت کرتا ہے اور جنگوں میں اپنے

یہادری کے کارنامے سنا کر اسے رضامند کر رہا ہے۔

صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا اور دو فرشتے آپ کے سر مبارک اور پائے مبارک کی طرف بیٹھے تو ایک فرشتے نے پوچھا "آپ کا کیا حال ہے؟ دوسرے نے کہا "مطبوب" (ان پر جادو کیا گیا ہے) قال من طیبہ (اس نے پوچھا کس نے آپ پر جادو کیا ہے) قال فلان الیہودی (اس نے جواب دیا فلان یہودی نے (جادو کیا ہے))

ابو عبید کہتے ہیں "سحر زدہ شخص کو مطبوب اس لئے کہتے ہیں کہ طب کو مجازاً درکنایہ میں سحر کے مفہوم میں بولا جاتا ہے جس طرح سانپ کے ڈسے ہوئے کو سلامتی کا نیک شگون حاصل کرنے کے لئے سلیم کہا جاتا ہے یا جس طرح اس خطرناک جنگل کو جہاں پانی نہ ملے، کنایہ کے طور پر مفازہ کہتے ہیں (یہ لفظ فوز سے بنا ہے جس کے معنی کامیابی کے ہیں)

اس لفظ میں بھی ہلاکت سے نجات حاصل کرنے کے نیک شگون کی طرف اشارہ دکنایہ ہے۔
دیوان حماسہ کا ایک شاعر کہتا ہے۔

فَأَنْ كُنْتَ مَطْبُوعًا خَلَّزْتُ هَكَذَا وَإِنْ كُنْتُ مَسْحُورًا فَلَا يَرِي الْمَسْحُورَ

(اگر میں سحر زدہ ہوں تو ہمیشہ ایسا ہی رہا ہوں اور اگر میں بیمار ہوں تو یہ بیماری کبھی دور نہ ہو)

اس شعر میں مطبوع سے مراد سحر زدہ ہے اور مسحور سے مراد بیمار و علیل ہے۔ مشہور لغت نویس جوہری نے بھی مسحور کو علیل کے معنی میں ثابت کرنے کے لئے مذکورہ بالا شعر کا حوالہ دیا ہے۔ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ شاعر اپنی خواہش کا اظہار کرتا ہے کہ مجھ پر سحر کی محبت کو خواہ اس کو جادو کہا جائے یا بیماری ہمیشہ باقی رہے وہ اس سے اچھا ہونا نہیں چاہتا ہے۔

آگے چل کر علامہ ابن القیم فرماتے ہیں "طب اگر طاء مفتوح کے ساتھ ہو تو اس کا مفہوم ہے۔ معاملات کا عالم" یہ طبیب کے مفہوم میں بھی مستعمل ہے اور طاء مکسور کے ساتھ طب کا مفہوم فعل طبیب ہے اور طاء مضموم کے ساتھ طب ہو تو وہ ایک مقام کا نام ہے جیسا کہ ابن السکیت نے بیان کیلئے۔"

اس کے بعد ابن القیم نے تطیب کی تشریح کی ہے اور بتایا ہے کہ یا یہ تفعیل تکلف کے مفہوم کو ظاہر کرتا ہے یعنی کوئی کام وقت اور تکلف کے ساتھ کیا جائے اور فاعل اس فعل کے کرنے کا اہل نہ ہو۔ جیسا یہ ہے تحکم (وہ بہ تکلف معلوم و بردبار بن گیا) تشیح (وہ بہادر بن گیا حالانکہ وہ بہادر نہ تھا) لہذا تطیب کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی حقیقی معنوں میں طبیب نہ ہو بلکہ وہ بہ تکلف طبیب بن جائے۔

میں نے آپ کی زبان دانی اور لغت دانی کا حال اس لئے تفصیل کے ساتھ بیان کیا کہ آپ کے

اس پہلو کو بہت کم واضح کیا گیا ہے اور کہنے والے یہ کہتے ہیں کہ ابن القیم عالم اور فقیہ تھے ان کا لغوی مباحث سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس لئے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آپ علوم شرعیہ کے زبردست محقق اور عالم ہونے کے ساتھ بہت بڑے ماہر لغت اور زباں دال بھی تھے۔

آپ علم بلاغت اور اس کے قواعد سے بھی واقف تھے۔ علم بلاغت کو علم بلاغت سے واقفیت قدامت ابوہلال اور جرجانی نے ترقی دی تھی اس لئے آپ ضرور علم بلاغت کے ان چشموں سے اچھی طرح سیراب ہوئے ہوں گے اور آپ نے ان کی بنیادی کتابوں کا مطالعہ کیا ہوگا اس کا ثبوت آپ کی ان تحریروں میں ملتا ہے جو قرآن مجید کی تفسیر سے متعلق ہیں مثلاً قرآن کریم کی یہ آیت ہے

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں آپ فرماتے ہیں "اس آیت میں تین طرح کا عام مفہوم پایا جاتا ہے سب سے پہلے مبتدا (مخبر عنہ) یعنی اولات الاحمال (حاملہ عورتیں) کا مفہوم عام ہے اس میں تمام حاملہ عورتیں شامل ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجل کا مفہوم بھی عام ہے کیونکہ یہ مضاف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر اسم جمع کو معرفہ کی طرف مضاف کر دیا جائے تو وہ عام مفہوم کو ادا کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وضع حمل حاملہ عورتوں کی پوری مدت ہے کیونکہ اگر کچھ حاملہ عورتوں کے لئے دوسری مدت پائی جائے تو پھر اس کا عام مفہوم باقی نہیں رہتا۔ اس میں تیسرا نکتہ بلاغت یہ ہے کہ یہاں مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہیں۔ مبتداء کا معرفہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے خبر یہ ہے "ان یضعن حملہن" قاعدہ یہ ہے کہ اگر مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہوں تو خبر مبتداء کے لئے مخصوص و محصور ہو جاتی ہے جیسا کہ مذکورہ ذیل آیت میں (بھی خصوصیت کا مفہوم مبتداء اور خبر دونوں کے معرفہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہو گیا) ہے

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

اے لوگو! تمہی اللہ کے محتاج ہو اور اللہ بے نیاز اور حمد و ثنا والا ہے۔

مذکورہ بالا تفسیر و تشریح سے یہ تپہ چلتا ہے کہ علامہ موصوف نے اس آیت سے یہی سمجھا ہے کہ وضع حمل حاملہ عورتوں کی عدت ہے آپ نے مبتداء اور خبر کے معرفہ ہونے کی وجہ اس کا مفہوم عام رکھا ہے اور کسی آیت کے ذریعے یہ بھی واضح کیا ہے کہ وضع حمل کی عدت کی خصوصیت تمام حاملہ عورتوں کے لئے ہے اور یہ خصوصیت دونوں کے معرفہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ آپ کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مبتداء اور خبر دونوں کے معرفہ ہونے سے خصوصیت کا پیدا ہونا علم بلاغت کا مشہور مسئلہ ہے جسے علماء نے اپنی کتابوں میں نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

آپ نے علم بلاغت میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام یہ ہے "کتاب الفوائد علم بلاغت میں تصنیف المشوق الی علوم القرآن و علم البیان" یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۳۲۷ھ میں مصر کے مطبعۃ السعادة میں طبع ہوئی اس کی تصحیح محمد برالدین الغسانی نے کی۔ مؤلف کے مقدمہ کا مطالعہ کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مؤلف موصوف نے یہ کتاب لکھنے سے پہلے علم بلاغت کی تمام بنیادی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا اور ان سے فائدہ اٹھایا اس کے بعد انہوں نے اپنی تخلیق و تحقیق کے ذریعے اس میں بہت سی مفید معلومات کا اضافہ کیا ہے چنانچہ آپ خود مقدمہ کتاب میں تحریر فرماتے ہیں۔

"اس کتاب میں میں نے مفید معلومات درج کی ہیں اور انہیں اجمالی طور پر لکھنے کے بعد پھر ان کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ سب معلومات ان ماہر اور نچتہ کار علماء علم البیان کی ان کتابوں سے منقول ہیں جن کا میں نے مطالعہ کیا، اس سلسلے میں متقدمین اور متاخرین علماء کی بہت سی کتابوں سے آگاہی حاصل کی گئی ان میں قابل ذکر یہ ہیں۔

(۱) کتاب البدیع انابن المقر (۲) کتاب الحالی والعاقل از حاتم (۳) کتاب المحاضرہ از حاتم (۴) کتاب الصناعتین از عسکری (۵) کتاب اللع از عجمی (۶) کتاب المثل الساثر از ابن الاثیر (۷) کتاب الجملع البکیر از ابن الاثیر۔

مذکورہ بالا کتب ایسی ہیں کہ ان میں سے ہر کتاب میں دیگر متفرق کتابوں سے مدد لی گئی تھی۔ تاہم میں نے ان معلومات پر ایسی دلکش اور مفید معلومات کا اضافہ کیا ہے جو نہایت نادر اور کیاب ہیں انہیں بہت اچھے طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ یہ نایاب معلومات میں نے مشہور علماء کی کتابوں سے نہیں بلکہ ان کی زبان مبارک سے حاصل کی ہیں ان پر میں نے اپنی طرف سے بھی ان معلومات کا اضافہ کیا ہے جو خدا نے اپنے فضل و کرم سے میرے دل و دماغ کو عطا فرمایا ان میں سے کچھ مسائل ایسے تھے جنہیں نظر انداز کر دیا گیا تھا اور میں نے انہیں واضح طور پر بیان کیا کچھ معلومات مجمل تھیں جن کی تفصیل بیان کی گئی اور کچھ مسائل قواعد کی فقہ سے آزاد تھے۔ انہیں میں نے قواعد کا پابند بنایا یہ تمام معلومات اس لئے پیش کی گئیں کہ کتاب ہر صورت سے مکمل اور مفید بن سکے۔

آپ کے سامنے جو کوئی ایسا مسئلہ پیش ہوتا تھا جس کا نحوی قواعد سے تعلق ہوتا تھا نحوی تحقیقات تو آپ ایک ماہر خصوصی کی حیثیت سے اس پر بحث کرتے تھے اور اس کی لطیف توجیہ کرتے تھے ایک مقام پر آپ لکھتے ہیں "یہاں ایک مشہور مسئلہ کا ذکر کیا جاتا ہے جسے سبویہ نے

بھی بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جب ہم کسی سے بہت زیادہ محبت کرتے ہیں تو اس کا اظہار اس طرح کرتے ہیں **مَا أَحْبَبْتِي لَهُ** (میں اس سے کس قدر زیادہ محبت کرتا ہوں) اور جب کسی سے نفرت کرتے ہیں یا اس سے بہت بغض و عداوت رکھتے ہیں تو اسے اس طریقے سے بیان کرتے ہیں۔

”**مَا أَمْقَتِي لَهُ** وَمَا أَبْغَضْتِي لَهُ (میں اس سے کس قدر نفرت کرتا ہوں اور میں اس سے کس قدر بغض رکھتا ہوں) اس طرح ان جملوں میں فعل فاعل سے تعجب کا اظہار کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے: **مَا أَلْبَغَضْتِي إِلَيْهِ** (میں اس کے نزدیک کسی قدر قابل نفرت اور مبغوض ہوں) **مَا أَحْبَبْتِي إِلَيْهِ** (میں اس کے نزدیک کس قدر محبوب ہوں) اس صورت میں اس فعل پر تعجب کا اظہار کیا گیا ہے جس کا مفعول سے تعلق ہے لہذا یہ نحوی قاعدہ مقرر کر دیا گیا ہے کہ اگر فعل تعجب کے بعد لام ہو گا تو اظہار تعجب فاعل کے لئے ہے اور اگر اس کے بعد **إِلَى** آئے تو اس صورت میں اظہار تعجب مفعول کے لئے ہو گا۔“

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں ”اکثر اس نحوی قاعدہ کی اصل وجہ بیان نہیں کرتے ہیں میرے خیال میں اس کی توجیہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ لام فاعل کا مفہوم ظاہر کرتا ہے مثلاً اگر یہ سوال کیا جائے **لِمَنْ هَذَا** (یہ کس کا ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے **لِزَيْدٍ** (زید کا ہے) لہذا فاعل کے اظہار کے لئے لام کو لایا گیا ہے اگر مفعول کا مفہوم ظاہر کرنا مقصود ہو تو ہم اس طرح بولیں گے **إِلَى مَنْ يَصِلُ هَذَا لِكِتَابٍ؟** (یہ کتاب کس کو پہنچے گی؟) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا **إِلَى عَبْدِ اللَّهِ؟** (عبداللہ کو) لہذا مفعول کے اظہار کے لئے **إِلَى** لایا گیا ہے۔ اس تفریق کی وجہ یہ ہے کہ حرف لام کا اصل مفہوم ملکیت، استحقاق اور خصوصیت کا اظہار کرتا ہے یہ مفہوم فاعل میں پایا جاتا ہے کیونکہ وہی اصل مالک و مستحق ہوتا ہے۔ **إِلَى** مقصد کی انتہاء کا اظہار کرتا ہے اور فعل کا انتہائی مقصد مفعول ہوتا ہے۔ اس لئے **إِلَى** کا تعلق بالعموم مفعول کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سبب یہی کی رائے ذکر کرنے کے بعد آپ نے اس قاعدہ کی صحیح اور لطیف توجیہ بیان کی ہے ایسی توجیہ مشہور نحوی بھی نہیں بیان کر سکے تھے۔

بہر حال گذشتہ صفحات سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ علامہ ابن القیم کو بہت سے عمدہ عربی اشعار زبانی یاد تھے اور وہ انہیں اکثر پڑھا کرتے تھے وہ اپنی تصنیفات میں جس طرح قرآنی آیات کا اقتباس درج کرتے تھے اسی طرح اشعار کے بھی جا بجا حوالے دیتے تھے نیز وہ امثال و محاورات بھی استعمال کرتے تھے اور اپنے عہد کے مصنفوں کی طرح کبھی کبھی مسجع اور مقنی عبارات بھی لکھتے تھے اس کے ساتھ ساتھ آپ علم بلاغت، علم لغت اور علم نحویں اپنے دور کے کسی عالم سے چھپے نہیں تھے۔

امام ابن القیم بہت بڑے آزاد محقق تھے اور زور دار شخصیت کے مالک تھے
استاد سے اختلاف کیونکہ وہ اپنے افکار کے مطابق عمل کرتے تھے کسی دوسرے عالم کی رائے کے
 پابند نہیں تھے خواہ وہ عالم آپ کے استاد محترم علامہ ابن تیمیہ ہی کیوں نہ ہوں آپ بعض اوقات اپنے استاد
 محترم کی رائے سے اختلاف کرتے تھے اور اگر آپ کے نزدیک کوئی دلیل اتنی کی رائے سے زیادہ زور دار ہوتی
 تھی تو اپنے استاد کی رائے کو بھی رد بھی کر دیا کرتے تھے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اس مسئلے پر بحث ہوئی کہ اس شیر خوار بچے کے بارے میں کیا
رضعۃ کا مسئلہ حکم ہے جو اپنی آنا (مرضعہ) کی چھاتی سے منتقل ہو کر دوسری عورت کی چھاتی سے
 دودھ پئے۔

اس معاملے میں امام احمد کا یہ قول ہے کہ بچہ عورت کی چھاتی سے دودھ پیتا ہے اور جیسا اس
 کا سانس پھولنے لگتا ہے تو چھاتی کو چھوڑ دیتا ہے تاکہ سانس لے یا آرام کرے اس کا یہ فعل رضعۃ (امیہ
 بفعہ پینا) کہلاتا ہے۔

امام ابن تیمیہ اس پر یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ پہلی رضعۃ ہے اگر وہ اعادہ نہ کرے تو یہی رضعۃ ہے
 خواہ وہ لوٹ جائے جیسا کہ وہ اپنی مرضی سے اس کو قطع کر دے۔

ابن القیم اس پر یہ رائے فرماتے ہیں "امام احمد کے قول میں دو باتوں کا احتمال ہے پہلی بات تو وہ
 ہے جس کا ذکر شیخ ابن تیمیہ نے کیا اس صورت میں ان کا قول "وہ رضعۃ ہے" سے دوسرا رضعۃ مراد ہے۔
 اس سے دوسرا مفہوم یہ بھی نکلتا ہے کہ تمام مجموعے کو رضعۃ (دودھ پلانا) کہا جائے ایسی صورت میں امام احمد
 کے مذکورہ بالا جملے میں پہلی اور دوسری دفعہ دودھ پینا دونوں مراد ہوں گے اور یہ دوسرا مفہوم زیادہ واضح
 ہے کیونکہ انہوں نے سانس لینے یا آرام کرنے کو پہلی دودھ پلانی (رضعۃ) میں شامل کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ
 دوسری دفعہ دودھ پلانے کو پہلی دفعہ کے ساتھ ملا کر اسے ایک ثابت کرتا اس سے بہتر ہے کہ دوسری دفعہ کو ایک
 مستقل رضعۃ ثابت کیا جائے۔

اس مسئلہ سے آپ کی زور دار شخصیت کا پتہ چلتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ بحث و تحقیق میں
 نہ صرف خود آزاد تھے بلکہ جیسا کہ آگے چل کر بیان کیا جائے گا، آپ حریت اور آزادی فکر کے سب سے
 بڑے داعی تھے اس لئے آپ نے اپنے استاد محترم کے اس خیال کی پابندی نہیں کی جو انہوں نے
 امام احمد کی عبارت سے سمجھ کر بیان کیا تھا بلکہ خود آزادانہ طور پر امام احمد کی عبارت کو سمجھنے کی کوشش

کی، اس وقت آپ کو تپہ چلا کہ استاد محترم نے جو کچھ سمجھا تھا اس کے علاوہ دوسرے مفہوم کی بھی اس میں گنجائش ہے لہذا اسے صاف طور پر بیان کیا اور سمجھایا کہ وہ مفہوم جسے استاد محترم نے نظر انداز کر دیا تھا وہ ان کے مفہوم سے زیادہ واضح ہے کیونکہ خود امام احمد کی عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پہلی اور دوسری دفعہ دو دھپنیا دو ٹول مل کر ایک رخصت بنتے ہیں دو رخصت نہیں بنتے ہیں جیسا کہ امام ابن قیم نے سمجھا ہے۔

لونڈی کی عدت کے مسئلہ میں بھی آپ نے اپنے استاد محترم سے بحث کی تھی اور ان کنیز کی عدت سے اختلاف کا اظہار کیا تھا آپ فرماتے ہیں "کنیز کی عدت کے بارے میں تین طرح کے اقوال و افکار مذکور ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس کی عدت دو مہینے ہیں کیونکہ ماہواری ایام کے لحاظ سے اس کی عدت یہ رکھی گئی تھی کہ اسے دو دفعہ ماہواری ایام آئیں لہذا ایک مہینہ کو ایک دفعہ کے ماہواری ایام کے قائم مقام کر کے اس کے لئے دو مہینے مقرر کئے گئے ہیں۔ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب کی ایک روایت پر مبنی ہے اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی عدت ڈیڑھ مہینے ہے کیونکہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی نصف عدت کے برابر ہوتی ہے اور چونکہ مہینوں کو آدھا کیا جاسکتا ہے لہذا تین مہینے کی عدت کا آدھا ڈیڑھ مہینے کی عدت ہوئی اس کے برخلاف ماہواری ایام کو آدھا نہیں کیا جاسکتا تھا اس لئے اس کے لحاظ سے لونڈی کی مدت دو مہینے ہے یہ قول حضرات علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، ابن المسیب، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس قیاس کی نظیر دوسرے مسئلہ میں پائی جاتی ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص احرام باندھنے کے بعد ممنوعہ شکار کرے اور شکار کرنے کی سزا کے طور پر اس پر نصف مدد (ایک پیمانہ ہے) ادا کرنا واجب ہو جائے تو وہ یہ مقدار ادا کر سکتا ہے لیکن اگر اس کے بجائے وہ روزہ رکھنا چاہے تو اسے پورے دن کا روزہ رکھنا ہوگا (کیونکہ آدھے دن کا روزہ نہیں ہوتا ہے)

لونڈی کی عدت کے بارے میں تیسرا قول یہ ہے کہ وہ بھی تین مہینے کی عدت میں بیٹھے یہ حضرت عمر کی ایک روایت اور امام شافعی کے تیسرے قول پر مبنی ہے اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ عدت دو طرح کی ہوتی ہے ایک قسم کی عدت ماہواری ایام پر مبنی ہے (اور ان کے لئے ہے جنہیں ماہواری ایام آتے ہوں) دوسری قسم کی عدت مہینوں پر مبنی ہے اس قسم کی عدت اس لئے مقرر کی گئی ہے کہ یہ تپہ چل جائے کہ عدت گزار عورت پہلے شخص کے حمل سے ہے یا نہیں؟ لہذا تین مہینے کی عدت سے کم میں حمل کا تپہ نہیں چل سکتا اس معاملے میں لونڈی اور آزاد عورت دونوں برابر ہیں برخلاف اس کے پہلی قسم

کی عدت میں ایک ہی دفعہ ماہواری ایام آنے سے یہ تپہ چلتا ہے کہ عدت گزار کو حمل نہیں ہے لہذا اس کے لئے یہی کافی سمجھا گیا ہے۔

جب لونڈی کی شادی کر دی جاتی ہے تو وہ آزاد خواتین کے مشابہ ہو جاتی ہے اور وہ محض مملوکہ باندی سے بہتر سمجھی جاتی ہے اس لئے اس کی عدت آزاد خواتین اور مملوکہ وغیر شادی شدہ کی عورتوں کے لحاظ سے درمیانی عدت مقرر کی گئی ہے چونکہ آزاد عورت کی عدت تین حیض ہیں اور معمولی لونڈی کو ایک حیض آنے پر بری الذمہ کر دیا جاتا ہے اس لئے شادی شدہ لونڈی کی عدت دو دفعہ ماہواری ایام کا آنا مقرر کر کے درمیانی مدت مقرر کی گئی ہے اور وہ مدت تین اور ایک کے درمیان ہے۔

یہ تمام تفصیلات بیان کرنے کے بعد آپ نے اپنے استاد محترم کی رائے نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں ”جس نے یہ تیسرا قول نقل کیا ہے اس نے اجماع صحابہ کی مخالفت کی ہے کیونکہ صحابہ کا صرف پہلے دو اقوال کے مطابق اختلاف ہے اور جب ان کا اختلاف صرف پہلے دو اقوال کے اندر محدود ہو تو تیسرا قول بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تمام صحابہ کو خطا کا ثبوت کیا جائے اور ان کے کسی قول کو تسلیم نہ کیا جائے۔“

علامہ ابن القیم اس پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”یہ تیسرا قول صحابہ کی رائے کے خلاف بنا قول نہیں ہے۔ بلکہ یہ بھی حضرت عمر کی ایک روایت پر مبنی ہے جسے ابن وہب وغیرہ نے بیان کیا ہے اور تابعین میں سے کئی علماء اس کے قائل ہیں ان میں سے کچھ اسمائے گرامی ہم نے ذکر کئے ہیں اور کچھ اس کے علاوہ ہیں۔“

آپ نے دیکھا کہ کس طرح ابن القیم نے اپنے استاد محترم کی رائے سے آزادانہ طور پر اختلاف کیا ہے اور ان کی رائے کی پابندی نہیں کی ہے ان کے شیخ محترم یہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا مسئلہ میں تیسرا قول بعد کے علماء کی ہدایت ہے اور صحابہ کی رائے نہیں ہے مگر آپ کی رائے یہ ہے کہ یہ قول حضرت عمر کی روایت پر مبنی ہے اور کوئی جدت و بدعت نہیں ہے۔

دونوں استاد اور شاگرد اس زمانے میں پیدا ہوئے جبکہ مذہبی ابن القیم اور ابن تیمیہ کا مقابلہ اختلاف زہدوں پر تھے اور دونوں نے ان اختلافات کے علاوہ اعلان جنگ کیا اور مسلمانوں کو بزرگان سلت کے مسلک کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دی اور انہیں کتاب و سنت کے فیصلوں کا پابند بنانے کی کوشش کی تاکہ وہ گمراہ فرقوں کے فاسد خیالات مثلاً تغلیل و تشبیہ

سے گمراہ نہ ہوں چونکہ دونوں حضرات نے مختلف گمراہ فرقوں سے جنگ کی اور ان کی مخالفت کے لئے میدان عمل میں آئے تھے اس لئے ان دونوں میں بحث و مباحثہ کی زبردست صلاحیت پائی جاتی ہے تاہم ان دونوں میں بہت فرق ہے وہ فرق یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ انقلابی طبیعت کے مالک تھے اور بحث میں تیز مزاج تھے مگر ابن قیم بحث و مباحثہ میں پرسکون اور ٹھنڈے مزاج کے تھے۔ چنانچہ صفحات تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے میدان جنگ میں بھی شجاعت اور بہادری کے جوہر دکھائے ان کے اسی قسم کے بہادری کا نامے کا تذکرہ کتاب العقود الدرہ میں اس طرح مذکور ہے:

”امام ابن تیمیہ نے جنگ مرج الصفر میں ایک امیر سے یہ واقعہ بیان کیا تھا یہ وہ مشہور جنگ ہے جس میں مسلمانوں کا تارکوں سے زبردست مقابلہ ہو رہا تھا اس وقت ایک نے کہا۔ ”اے فلاں! میں موت کے خطرناک مقام پر کھڑا ہوں، لہذا میں نے اسے دشمنوں کے مقابلے پر بھیج دیا جب کہ وہ لوگ سیلاب کی ہم پر ٹوٹ رہے تھے اور ان کے ہتھیار گردوغبار میں چمک رہے تھے تاہم اس نے آسمان کی طرف اپنی نگاہ کی اور بہت عرصے تک نظر چمکے کھڑا رہا اور دیر تک اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتا رہا اس کے بعد وہ روانہ ہو گیا اور رطائی میں پیش پیش نظر آنے لگا چنانچہ یہ دیکھا گیا کہ وہ اور اس کے بھائی اس جنگ میں ادریجی آؤں سے چٹا رہے تھے وہ دونوں مسلمانوں کو جنگ پر آمادہ کر رہے تھے اور انہیں راہ فرار اختیار کرنے سے باز کر رہے تھے۔“

جب ابن تیمیہ کی میدان جنگ میں بہادری اور دلیری کا یہ حال ہوتا ہے تو اس سے امام ابن تیمیہ کی بیباکی اندازہ لگائیے کہ وہ اپنے حریفوں کے ساتھ کس قدر ہمت اور دلیری کے ساتھ بحث کرتے ہوں گے اور ان پر کس قدر شدت کا طریقہ اختیار کرتے ہوں گے ان کی اس قدر جرات و بے باکی کا اندازہ اس واقعہ سے ہوتا ہے کہ جناب محی الدین ابن عربی نے فصوص الحکم میں شیخ درج کیا۔

انامن آھوی — ومن آھوی آنا

(میں وہی ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں وہ خود میں ہی ہوں)

امام ابن تیمیہ اس پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”کتاب فصوص الحکم میں اس قسم کا کلام مذکور ہے وہ ظاہری اور باطنی دونوں طریقوں سے کفر ہے بلکہ اس کا باطن ظاہر سے بھی بدتر ہے اس قسم کی چیزوں کو عندہ اہل الوحده ”بیان کیا جاتا ہے اس کا دوسرا نام ”سلک اہل الملول و اہل الاتحاد“ ہے۔“

اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے حریف پر کفر کا الزام لگانے سے نہیں چوکتے ہیں ایسا اسلوب بیان اس مجاہد کا ہو سکتا ہے جو نہ صرف میدان جنگ میں بہادری کے ساتھ لڑتا ہو بلکہ فکر و عمل کے میدان میں بھی پرجوش سپاہی ہو۔ میدان جنگ میں لڑائی کا نتیجہ یہ نکلا کہ دشمنوں پر فتح حاصل ہوئی دوسری جنگ عظیم کا نتیجہ وہ بیش قیمت فکری سرمایہ ہے جس نے فقہ معقود اور تصوف کے علمی سرمایہ میں بیش بہا اضافہ کیا۔ اس سلسلے میں آپ نے جو اذیتیں اور تکالیف برداشت کیں اس سے اس قیمتی سرمایہ کی قدر و قیمت میں کوئی کمی نہیں آئی۔

ان کے برخلاف امام ابن القیم نے ان مسائل کو نہایت صبر و سکون اور ذہنی توازن کے ساتھ حل کیا جس کی تفصیلات آگے چل کر بیان ہوں گی۔ دونوں کے طبائع کے اس اختلاف کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔
۱) شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی طبیعت میں بہت جوش و خروش تھا وہ قدرتی طور پر نہایت جوشیلے مجاہد تھے ان کے برخلاف امام ابن القیم کی طبیعت میں سکون و اعتدال تھا لہذا اس جوش و خروش اور اس کے برعکس سکون و اعتدال نے اپنے حریفوں پر جداگانہ اور مختلف طریقوں سے اثر کیا۔

۲) دونوں کے ماحول اور حالات میں بھی بہت بڑا فرق رہا چونکہ ابن تیمیہ نے سب سے پہلے گمراہ خیالات کے خلاف مخالفت کا علم بلند کیا تھا اس لئے انہیں اس راہ میں بہت سی تکالیف و معاشب برداشت کرنے پڑے جس طرح مادی جنگ و جدال اپنے دور میں بہت تیز اور سخت ہوتا ہے اس طرح فکر و خیالات کی جنگ بھی آغاز میں بہت شدید اور سخت ہوتی ہے کیونکہ برسرِ پیکار فریقین اس وقت اپنے ساز و سامان سے پوری طرح لیس ہوتے ہیں اس کے بعد رفتہ رفتہ تیزی اور حدت کم ہوتی جاتی ہے (چنانچہ یہ تیزی ابن تیمیہ کے زمانے میں عالم شباب پر رہی۔)

جب ابن القیم کا زمانہ آیا تو ان مذہبی جھگڑوں کی تیزی کم ہو گئی تھی اور ان کا دباؤ بھی کم ہو گیا تھا لہذا آپ مخالفانہ بحثوں میں نہایت پرسکون اور معتدل مزاج رہے۔ آپ مختلف علماء کے خیالات و افکار پر نہایت ٹھنڈے دل اور سکون کے ساتھ غور و فکر کر کے ان کا موازنہ کرتے تھے اور اگر وہ شریعت کے مطابق ہوتے تھے تو انہیں اختیار کرتے تھے اگر وہ شریعت کے خلاف ہوتے تو انہیں رد کر دیتے تھے خواہ وہ مسائل علم الکلام سے متعلق ہوں یا علم فقہ سے ان کا تعلق ہو۔

بہر حال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جس طرح ایک شاگرد اپنے استاد سے متاثر ہوتا ہے اسی طرح ابن القیم نے اپنے استاد ابن تیمیہ سے بہت متاثر تھے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شیخ ابن تیمیہ آپ کو اپنے فرزند کی طرح عزیز جانتے تھے اور قیمتی نصائح کے ذریعے آپ کی مشفقانہ تربیت کرتے تھے۔ آپ فرماتے ہیں "ایک دفعہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے سامنے کچھ مسائل پر پے درپے اعتراضات کرنے لگا اس وقت آپ نے مجھ سے فرمایا۔"

” تم اپنے قلب میں اعتراضات و شبہات کو اسفنج کی طرح جگہ نہ دو مبادا تمہارا دل انہیں پی کر اچھی طرح جذب کر لے اور وہ شبہات تمہارے دل میں ہمیشہ کے لئے باقی رہ جائیں بلکہ تمہیں چاہیے کہ تم اپنے دل کو خاموشی و شیشے کی طرح صاف رکھو تا کہ شبہات صرف اس کے بیرونی حصے پر سے گزریں اور اس کے اندر باقی نہ رہیں یعنی دل انہیں اپنی صفائی کی وجہ سے دیکھ سکے مگر اپنی سمجھتی کی وجہ سے انہیں دور کرتا جائے۔ ورنہ اگر تمہارا قلب ہر شبہ کو جو اس پر سے گزے پتیا چلا جائے گا تو وہ ان شبہات کا مرکز بن جائے گا۔“ اس کے بعد آپ فرماتے ہیں: ”مجھ پر اپنے شبہات دور کرنے میں کوئی نصیحت ایسی کارگر نہیں ہوئی جیسی کہ استاد محترم کی یہ نصیحت اثر انداز ہوئی۔“

مذکورہ بالا قول سے یہ پتہ چلتا ہے کہ شک و شبہات کو دور کرنے میں آپ کا صحیح طریقہ کار کیا تھا؟ آپ شک و شبہات کو دل میں جگہ نہیں دیتے تھے بلکہ اس پر غور کر کے اسے دور کرنے کی کوشش کرتے تھے تاکہ آپ کا دل شک و شبہات کا مرکز نہ بن جائے اسی وجہ سے آپ نے ایسے موقع پر اس نصیحت سے بہت فائدہ اٹھایا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا اصل مقصد بھی یہی تھا کہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور اس کے فیصلوں پر عمل کیا جائے اور خود آپ کا مقصد بھی یہی تھا اس لئے دونوں نے مشترکہ مقصد کے ماتحت کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دی اور لوگوں کو آزاد خیالی کی طرف بھی آمادہ کیا تاکہ وہ گورانا تقلید چھوڑ کر کتاب و سنت کے صحیح احکام پر چلیں۔

امام ابن قیم امام ابن تیمیہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں ”ہر اس شخص کے لئے جو اسلامی احکام پر عمل مسلمانوں کے کسی معاملے کا حاکم بنے یا وہ افراد کے درمیان فیصلہ کرے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ عدل و انصاف کے مطابق فیصلہ کرے اور کتاب و سنت کے مطابق حکم نافذ کرے کیونکہ یہی لائحہ عمل ہے جو خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے اس سلسلے میں قرآن کریم کے احکام یہ ہیں۔

”لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ۔“

(ہم نے اپنے رسولوں کو کھلی نشانیوں کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ ہم نے کتاب اور میزان کو نازل کیا تاکہ لوگ انصاف کے لئے کھڑے ہو سکیں۔)

دیگر آیات کریمہ یہ ہیں۔

”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا أَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ۔ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا“

اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتوں کو امانت والوں کی طرف لوٹاؤ اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو اللہ تمہیں اچھی نصیحت کرتا ہے۔ حقیقت اللہ سب کچھ سنتے اور

اور دیکھنے والا ہے۔

بصیراً (سورۃ نساء پ ۵)

تم ان لوگوں کے درمیان اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصد
کرد اور اللہ کی طرف سے جو حق بات تمہیں معلوم ہوئی ہے (اسے
چھوڑ کر) ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کرو۔

فاحکم ببنہم بما أنزل اللہ ولا
تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق۔

ع

یہ ذہن نشین رہے کہ آپ امام ابن تیمیہ کے اکثر مسائل میں ہم نوا رہے اور اپنے استاد کے اجتہادات کو نہ
صرف بہت پسند کرتے تھے بلکہ انہیں بڑی اہمیت بھی دیتے تھے مگر اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ آپ کو رانہ تقلید
کے طور پر اس کی تائید کرتے تھے بلکہ آپ ان مسائل پر غور و فکر کر کے اور ان پر مختہدائہ نظر ڈالنے کے بعد
انہیں اختیار کرتے تھے کیونکہ کو رانہ تقلید آپ کو سخت ناپسند تھی اس لئے اس کے خلاف جہاد کرتے ہوئے آپ
نے لوگوں کو آزادی فکر کی دعوت دی۔ تاہم آپ نے بہت سے مسائل میں امام ابن تیمیہ کی حمایت کی ان میں
بعض اہم مسائل جو اس زمانے میں مل فکر و نظر تھے۔ ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

شب قدر کی شب معراج پر فضیلت کے بارے میں آپ لکھتے ہیں: ایک دفع شیخ الاسلام ابن تیمیہ
سے دریافت کیا گیا: "بعض لوگ کہتے ہیں کہ شب معراج شب قدر سے افضل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ شب قدر
شب معراج سے افضل ہے ان میں سے کون راہ راست پر ہے؟ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا: "اگر
شب معراج سے وہ رات مراد ہے جب کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج حاصل ہوئی اور ہر سال اس تاریخ
کو جو رات آتی ہے وہ مراد ہے اور کہنے والوں کا یہ مطلب ہو کہ شب معراج میں رات کے وقت بیدار ہو کر عبادت
کرنا اور دُعا مانگنا شب قدر کی عبادت اور دُعا مانگنے سے بہتر ہے اور اس لحاظ سے شب معراج شب قدر سے
افضل ہے تو اس کا یہ قول اور عقیدہ باطل ہے کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں رہا ہے اور اس
کی گراہی اور خرابی بالکل واضح ہے بلکہ اسلامی شریعت میں شب معراج کی کوئی تشبیہ نہیں کی گئی ہے اور نہ اس
رات میں اٹھنے اور عبادت کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے برخلاف شب قدر کی فضیلت اور اس رات میں
اٹھ کر عبادت کرنے کا حکم شریعت سے ثابت ہے چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں یہ حدیث مذکور
ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص شب قدر میں دینداری اور ثواب حاصل کرنے کے لئے بیدار
ہوتا ہے تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں" نیز خود قرآن کریم میں مذکور ہے کہ "شب قدر ایک
ہزار مہینے سے بہتر ہے" کیونکہ اس رات قرآن کریم نازل ہوا تھا۔

لیکن اگر قائل کا مطلب شب معراج سے صرف وہ مخصوص رات ہو جب کہ رسول اکرم کو اپنی زندگی میں

معراج حاصل ہوئی تھی اور اس رات آپ کو سیر کرائی گئی تھی اور آپ کو وہ درجات حاصل ہوئے تھے جو کسی دوسری رات حاصل نہیں ہوئے تھے تو بے شک یہ بات صحیح ہے (وہ رات فضیلت والی اور مبارک رات تھی) مگر اس صورت میں عبادت اور رات کو اٹھنے کی تخصیص اور تعین کرنے کی شرط نہیں ہونی چاہیے۔
 امام ابن القیم نے یہ رائے بیان کرنے کے بعد اس پر کوئی رائے زنی نہیں کی جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کی تائید کرتے ہیں۔

ایک مقام پر آپ نے یہ بحث نقل کی ہے کہ آیا حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت اسماعیل ذبیح ابراہیم علیہ السلام کو ذبح کرنے کی کوشش کی تھی یا حضرت اسحاق علیہ السلام کو ذبح کرنا چاہا تھا اس پر آپ نے فرمایا: صحابہ اور تابعین اور دیگر علماء کا صحیح فیصلہ یہی ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام ہی کو ذبح کرنے کا قصد کیا گیا تھا بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ ذبیح حضرت اسحاق تھے مگر یہ قول بے شمار دعوہات کی بنا پر غلط ہے میں نے اس بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو یہ فرماتے سنا ہے۔

یہ قول اہل کتاب سے منقول ہے حالانکہ ان کی کتاب کی روح سے بھی یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ مذکور ہے: اللہ نے حضرت ابراہیم (علیہ السلام) کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنے بڑے اور اکلوتے بیٹے کو ذبح کرے، اہل کتاب اور مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام آپ کے بڑے بیٹے تھے تاہم ان لوگوں کو جس بات سے دھوکا ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اہل کتاب کے پاس جو موجودہ قورات ہے اس میں یہ لکھا ہوا ہے: تم اپنے فرزند اسحاق کو ذبح کرو، مگر یہ یہودیوں کی تحریف اور جھوٹ کی مثال ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ اس کتاب کے اس قول سے منافی ہیں: تم اپنے پہلے اور اکلوتے بیٹے کو ذبح کرو۔

آپ نے اس حدیث میں بھی اپنے استاد محترم کی حمایت کی ہے جس سے یہ ثابت مسئلہ رضاع کبیر ہوتا ہے کہ بڑے ہو کر کسی عورت کا دودھ پینے سے اس کے رشتے اس شخص پر حرام ہو جاتے ہیں اس مسئلے کو ہم زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں تاکہ قارئین کرام کے دلوں میں کوئی شک و شبہ نہ رہے۔

کئی احادیث نہویہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رضاعت (دودھ پینا) کا زمانہ وہی معتبر ہے جو ابتدائی شیرخواری کے دو سالوں کے اندر ہو یعنی اگر کوئی بچہ شروع کے دو سالوں کے اندر کسی دوسری عورت کا دودھ پئے گا تو وہ عورت اس کی رضاعتی والدہ سمجھی جائے گی اور اس کی اولاد اور دیگر رشتہ دار زکاح کے معاملے میں

ویسے ہی سمجھے جائیں گے جیسے کہ اس کے حقیقی بہن بھائی اور سگے رشتہ دار ہیں۔ البتہ ایک حدیث ایسی بھی ہے جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ دو سال کے بعد بڑے ہو کر اگر کوئی شخص کسی عورت کا دودھ پی لے یا اس کا دودھ پلوا دیا جائے تو اس کے ساتھ رضاعی رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔ وہ حدیث سنن ابوداؤد میں مذکور ہے اور اسے امام زہری نے حضرت عروہ کی روایت سے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہما کے واسطے سے بیان کیا جاتا ہے وہ حدیث یہ ہے ”حضرت ابو حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ بن عبد شمس نے سالم کو بیٹا بنا لیا تھا اور اپنی بیٹی بنت ابولید بن عتبہ سے اس کا نکاح کر دیا تھا اور اصل سالم ایک انصاری عورت کے آزاد کردہ غلام تھے مگر وہ ان کے ایسے ہی متبنی تھے جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید کو متبنی بنا لیا تھا۔ عہد جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ جب کوئی شخص کسی کو متبنی بنا لیتا تھا تو اس کا لے پالک بیٹا اسی کے نام سے منسوب ہوتا تھا اور اس کے مرنے کے بعد اس کی میراث کا وارث ہوتا تھا لہذا اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔

ادْعُوهُمْ لِابْنِهِمْ هُوَ اقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاُولَئِكَ فِي الدِّينِ
 وَمَوَالِيَهُمْ (تم ان کے پالک بیٹوں کو ان کے حقیقی باپ کے نام سے پکارو یہی اللہ کے نزدیک زیادہ منصفانہ بات ہے اگر تم ان کے
 آباؤ کو نہ جانتے ہو تو وہ تمہارے دینی بھائی اور موالی ہیں (سورہ احزاب پارہ ۲۱)

ایک دن حضرت ابو حذیفہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل القرظیہ تم العامری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہنے لگی ”اے رسول اللہ! ہم سالم کو اپنا فرزند سمجھتے تھے وہ میرے اور ابو حذیفہ کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتا ہے اور میری بڑی عزت کرتا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے بارے میں وہ آیت نازل فرمائی ہے جس کا آپ کو علم ہے لہذا اس کے بارے میں آپ کا کیا فیصلہ ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم اسے اپنا دودھ پلا دو“ لہذا انہوں نے اسے پانچ دفعہ دودھ پلایا اور وہ اس کے رضاعی فرزند کے مانند ہو گیا۔

اسی حدیث کی رو سے حضرت عائشہ جب یہ چاہتی تھیں کہ کوئی ان کے گھر میں داخل ہو اور وہ اس سے ملاقات کر سکیں تو وہ اپنی بھانجیوں اور بھتیجیوں کو حکم دیتی تھیں کہ وہ اسے پانچ دفعہ دودھ پلایا خواہ وہ بڑا ہی کیوں نہ ہو۔ مگر حضرت ام سلمہ اور دیگر ازواج مطہرات یہ عمل نہیں کرتی تھیں۔ وہ اس وقت تک کسی کو اپنے پاس اندر آنے نہیں دیتی تھیں جب تک کہ اس نے شیر خواری کی حالت میں دودھ نہ پیا ہو۔ وہ حضرت عائشہ سے یہ کہا کرتی تھیں ”خدا کی قسم! ہمیں اس کا علم نہیں ہے غالباً یہ خاص اجازت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف سالم کے لئے دی تھی دوسرے لوگوں کے لئے یہ اجازت نہ

تھی۔ بہر حال وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ ”رضاعت ابتدائی دوسالوں کے اندر معتبر ہے اور اس کے علاوہ آگے کے سالوں میں معتبر نہیں ہے“ وہ اس حدیث کی مختلف طریقوں سے تاویل کرتے ہیں جس کی امام ابن القیم نے اس طرح تفصیلات بیان کی ہیں۔

۱) ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے مگر ان کا یہ دعویٰ اس لئے تسلیم نہیں کیا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ نے اس حدیث پر عمل کیا اور دیگر ازواجِ مطہرات کے سامنے اس پر عمل ہوتا تھا اگر یہ حدیث منسوخ ہوتی تو حضرت عائشہ کو اس کا علم ہوتا یا کم از کم دیگر ازواجِ مطہرات انہیں یہ بتاتیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

۲) دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ اس کا حکم حضرت سالم کے لئے مخصوص ہے اور دوسرے لوگوں کے لئے یہ قابل عمل نہیں ہے چنانچہ حضرت ام سلمہ اور دیگر ازواجِ مطہرات کی بھی یہی رائے تھی۔

۳) تیسری جماعت کی یہ رائے ہے کہ حضرت سہلہ کی حدیث نہ تو عام لوگوں کے لئے ہے اور نہ یہ منسوخ ہے اور نہ کسی کے لئے مخصوص ہے بلکہ ضرورت کے وقت اس شخص کے لئے اجازت دی گئی ہے جس کی عورتوں کے ہاں آمدورفت ناگزیر ہو جائے اور اس سے ان کا پردہ کرنا مشکل ہو جائے جس طرح حضرت سالم کا حضرت ابو حذیفہ کی بیوی سے تعلق تھا لہذا اگر اس قسم کے افراد کو بڑی عمر میں بھی دودھ پلا دیا جائے تو ان پر اس رضاعت کا اثر ہوگا لیکن اگر اس قسم کی شدید ضرورت نہ ہو تو بڑی عمر کی رضاعت معتبر نہ ہوگی بلکہ صرف شیرخواری کے عہد کی رضاعت معتبر رہے گی۔ یہی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا مسلک ہے۔ اس تاویل کی روشنی میں ان احادیث کی جن میں بڑی عمر کی رضاعت کو معتبر نہیں سمجھا گیا ہے اس طرح تاویل کی جائے گی کہ یہ مطلق احادیث حضرت سہلہ کی حدیث سے مقید ہو گئی ہیں یا یہ کہا جائے گا کہ وہ احادیث عام حالات کے لئے ہیں اور مخصوص حالات میں اس حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ یہ تیسری تاویل پہلی دونوں تاویلوں سے اس لئے بہتر ہے کہ اس میں حدیث کو منسوخ نہیں کیا گیا ہے اور نہ کسی خاص شخص کے لئے اسے مخصوص کیا گیا ہے بلکہ اس کے ذریعے دونوں طرف کی حرثوں کو حج کر کے دونوں کو قابل عمل بنایا گیا ہے۔

آپ نے اپنے استاد محترم کی اس رائے کو نقل کر کے اس کی زبردست تائید کی ہے اور ان احادیث کی حیثیت کو بیان کیا ہے جو حدیث سہلہ کی مخالف ہیں۔

ان مسائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب آپ اپنے استاد کے خیالات سے مطمئن ہوتے تھے تو

کے وقت ان سے اتفاق کرتے تھے لیکن اگر ان میں کوئی خامی نظر آتی تھی تو ان کے اجتہادات کو بیان کر کے بنا نقطہ نظر پیش کرتے تھے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس سلسلے میں وہ اپنا یہ بنیادی مقصد ہر وقت پیش نظر رکھتے تھے کہ آزادانہ فکر و اجتہاد کی دعوت دی جائے اور کورانہ تقلید کا خاتمہ کیا جائے۔

امام ابن القیم اس قدر آزاد خیال اور غیر معقب تھے کہ وہ حنبلی مسلک کی بے جا حمایت نہیں کرتے تھے حالانکہ وہ بالعموم حنبلی مسلک کے پیرو تھے لیکن اگر حق و صداقت کسی دوسرے مسلک میں نظر آتی تھی تو اپنے استاد محترم کی طرح شخصیتوں کی پروا کے بغیر حق و صداقت کے قافلے کے ساتھ گامزن ہونے تھے جس کی واضح مثالیں یہ ہیں۔

زکوٰۃ اور مال غنیمت کے پانچویں حصے (خمس) کے بارے میں فقہائے کرام مسئلہ تقسیم زکوٰۃ و خمس کا اختلاف ہے امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ اور خمس دونوں کو ان تمام مدات کی قسموں پر صرف کیا جائے جن کا ذکر قرآن کریم کی آیات میں کیا گیا ہے اور ہر قسم میں سے اس قدر لوگوں کو دیا جائے جن پر اسم جمع کا اعلان ہو سکے۔

امام مالک اور فقہائے مدینہ کی یہ رائے ہے کہ زکوٰۃ اور خمس کو انہی مصارف میں خرچ کیا جائے جن کا ذکر زکوٰۃ اور غنیمت کی آیات میں کیا گیا ہے مگر ان سب میں تقسیم کرنا ضروری نہیں ہے امام احمد بن حنبل اور امام ابو حنیفہ نے خمس میں امام شافعی کے قول کی تائید کی ہے اور زکوٰۃ کی تقسیم میں یہ دوزخ امام مالک کے ہم نوا ہیں۔

ابن القیم فرماتے ہیں: اگر کوئی شرعی نص میں پر غور فکر کرے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے خلفائے کرام کے عمل کو ملاحظہ کرے تو اسے پتہ چل جائے گا کہ ان کا عمل فقہائے اہل مدینہ کے قول پر تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حصے کو اور اپنے حصے کو اسلامی مفادات میں صرف کرتے تھے اس طرح خمس کا ۱/۵ حصہ مستحقوں میں تقسیم کرتے تھے اور اس معاملہ میں سب سے زیادہ مستحق لوگوں کو مقدم رکھتے تھے مثلاً جو مجروح (بے شادی شدہ) ہوتے تھے ان کا ان مصارف سے نکاح کر دیا جاتا تھا اور قرضداروں کا قرض بھی اسی سے ادا ہوتا تھا اور ضرورت مند کی امداد بھی اسی سے کی جاتی تھی آپ غیر شادی شدہ لوگوں کو ایک حصہ دیتے تھے اور شادی شدہ حضرات کو دو حصے دیتے تھے۔ نیز صحیح حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں تمام مال غنیمت کو ان لوگوں میں تقسیم کر دیا تھا جن کو تالیف تلب کی ضرورت تھی اور جنہیں قرآن کریم میں بھی

”المؤلفۃ قلوہیحہ“ کہا گیا ہے اس موقع پر آپ نے انصار کو کچھ نہیں دیا تھا جب انہوں نے ناراضگی کا اظہار کیا تو آپ نے فرمایا ”کیا تم اس بات سے خوش نہیں ہو کہ لوگ بھیڑ بکریاں اور اونٹ لے جائیں اور تم اللہ کے رسول کو لے کر اپنے ٹھکانوں پر پہنچ جاؤ۔ خدا کی قسم! جو تم لے جا رہے ہو وہ اس سے بہتر ہے جو وہ لے گئے ہیں۔“

حضرت عوف بن مالک فرماتے ہیں ”جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال غنیمت آتا تھا تو آپ اسی دن اسے تقسیم فرما دیتے تھے جو شادی شدہ ہوتے تھے انہیں دو حصے دینے جاتے تھے اور جو بچہ شادی شدہ ہوتے تھے انہیں ایک حصہ ملتا تھا“ ۲

ان احادیث کی روشنی میں یہ پتہ چلتا ہے کہ حضرت رسالت مآب اور آپ کے خلیفہ خمس تقسیم کرنے کے لئے سیپائیوں، مسکینوں اور مساقروں کو اکٹھا نہیں کرتے تھے اور نہ اپنے رشتہ داروں کو جمع کر کے ان میں مساویانہ طور پر یا ترجیح دے کر مال غنیمت تقسیم کیا جاتا تھا۔ اسی طرح زکوٰۃ بھی سب قسموں میں نہیں تقسیم کی جاتی تھی۔ یہی آپ کا طریقہ تھا اور یہی آپ کی سیرت تھی اور یہی طریقہ صحیح اور درست ہے“ ۳

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اس مسئلہ میں آپ نے حنبلی مسلک کی پیروی نہیں کی بلکہ امام مالک اور فقہائے مدینہ کے مسلک کی حمایت کی اور یہ بیان فرمایا کہ زکوٰۃ اور خمس کی تقسیم بے شک قرآن کریم کے بتائے ہوئے مصارف میں ہونی چاہیے اور ان کے علاوہ اور کسی مد میں انہیں خرچ نہیں کرنا چاہیے مگر ضروری نہیں ہے کہ ہر مصرف اور تمام قسم کے افراد میں انہیں تقسیم کیا جائے بلکہ مناسب یہی ہے کہ ضرورت مند کو اس کی ضرورت کے مطابق دیا جائے اور جو سب سے زیادہ ضرورت مند ہوں انہیں دوسروں پر مقدم کیا جائے۔ آپ نے اس مسلک پر اس لئے عمل کیا کہ آپ کو یقین ہو گیا تھا کہ صحیح احادیث جناب رسالت مآب اور آپ کے خلیفائے راشدین کا عمل امام مالک اور فقہائے اہل مدینہ کے قول کے مطابق ہے آپ نے ان کی تائید محض حنبلی مسلک کی مخالفت میں نہیں کی بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس مسلک کی حمایت میں زور دار دلائل تھے۔

ایک دوسرا مسئلہ یہ بھی ہے جس میں آپ نے امام احمد کے ساتھیوں کی مخالفت کی ہے مگر قاتر شدہ کنیز اور ان کے خلاف پُر زور دلائل پیش کئے ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا اس کنیز کے ساتھ مباشرت کی جاسکتی ہے جو دشمنوں کے پاس سے گرفتار کی جائے اور اس کا شوہر موجود ہو؟ امام

بن القیم کی رائے یہ ہے کہ گرفتار کرنے والے کے لئے گرفتار شدہ لونڈی کے ساتھ مباشرت کرنا جائز ہے خواہ اس کا شوہر موجود ہو بشرطیکہ اس سے یہ معلوم کر لیا ہو کہ اسے پہلے شوہر کا حمل نہیں ہے اور اس کی عدت پوری ہو گئی ہو اس رائے میں امام شافعی اور بعض اصحاب احمدان کے ہمنوا ہیں۔ آپ نے اس کے ثبوت میں حضرت ابو سعید آجدری کی وہ حدیث پیش کی ہے جو صحیح مسلم میں اس طرح مذکور ہے۔
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی ایک طرف شکر بیجا وہاں انہیں ایک جماعت ملی ہوں نے اس سے جنگ کی اور ان پر غالب آگئے وہاں انہوں نے کچھ عورتوں کو گرفتار کر کے قید کر لیا مگر آپ کے صحابی ان سے مباشرت کرنے سے اس لئے پرہیز کرتے تھے کہ ان کے مشرک شوہر موجود تھے اس پر اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اَلَا مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ (سورہ نساء پارہ ۵)

(تم پر پاک دامن عورتیں حرام ہیں سو ان عورتوں کے جو تمہاری ملکیت میں ہوں)

یعنی یہ لونڈیاں تمہاری لئے حلال ہیں بشرطیکہ ان کی عدت پوری ہو جائے۔ لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ گرفتار شدہ لونڈیوں سے مباشرت کرنا جائز ہے خواہ ان کے کافر شوہر موجود ہوں اسی صورت میں ان کے نکاح فسخ ہو جائیں گے اور ان کے شوہر دل کے اپنی بیویوں پر حقوقِ زوجیت باقی نہیں رہیں گے یہی رائے صحیح ہے کیونکہ گرفتار کرنے والا ان کی بیوی کا پورا مالک بنا گیا ہے اور اب وہ اس کا پیادہ حقدار ہے لہذا وہ اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے محروم نہیں رہ سکتا۔ پھر یہ وہ مسئلہ ہے جس کے مخالفت نہ کوئی نص شرعی ہے اور نہ قیاس ہے۔

آگے چل کر آپ نے اپنے مخالفین اصحاب احمد وغیرہ کے خیالات پیش کیے ہیں وہ کہتے ہیں تنہا گرفتار ہونے کی صورت میں اس کے شوہر کا وجود نامعلوم ہو گا اور نامعلوم شے معدوم کے برابر ہوتی ہے لہذا ایسی صورت میں عدت کے بعد اس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز ہے لیکن اگر اس کا شوہر بھی اس کے ساتھ گرفتار ہو تو شوہر کے ہوتے ہوئے اس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہو گا۔

ان کے اس حکم پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر کوئی عورت تنہا گرفتار کی گئی ہو اور اس کے متعلق یقین ہو کہ اس کا شوہر دارالخبرہ میں موجود ہے تو اس صورت میں وہ کیوں اس کے ساتھ مباشرت کرنے کا جائز قرار دیتے ہیں؟

اس اعتراض کا جو جواب انہوں نے دیا ہے وہ ان کے لئے مفید نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم نے عام حالات اور اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی باریاب اور نادر معاملے کے حکم کو اکثریت کے عام حکم کے ساتھ

شامل کر دیا ہے کیونکہ اگر گرفتار شدہ لونڈی تن تنہا ہو تو تمام حالات میں اس کا شوہر معدوم ہوتا ہے۔ اس جواب پر پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جو کچھ انہوں نے بیان کیا، معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ عام اور غالب صورت حال یہ ہے کہ جب دشمن کی عورتیں تن تنہا گرفتار ہوتی ہیں تو ان کے شوہر زندہ ہوتے ہیں اور یہ واقعہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ ایسی عورتوں کے شوہر مار ڈالے جائیں یا سبکے سب مر جائیں ان لوگوں کے یہ خلاف قوی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا شوہر اور اس کی تمام ملکیت فاتح کے قبضے میں چلی جائے اور اپنے جان و مال میں سے کسی چیز پر اس کا اختیار باقی نہ رہے تو وہ اپنی بیوی کی عصمت و عفت کا مالک کیسے رہ سکتا ہے؟ جب کہ اس کی بیوی اور اس کی تمام املاک بلکہ وہ خود بھی فاتح کی ملکیت اور قبضے میں آچکا ہو۔

ایک اور مسئلہ جس میں آپ نے جناب علی علمائے سے اختلاف کیا ہے، یہ ہے کہ **نان نفقہ کا کفیل** رشتہ داروں کا نان نفقہ کس پر واجب ہے؟ اس بارے میں صحیح بخاری صحیح مسلم دونوں میں یہ حدیث مذکور ہے: "ابوسفیان کی بیوی ہند رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی آپ سے کہنے لگی: "ابوسفیان بہت کنجوس شخص ہیں، وہ مجھے جو خرچ دیتے ہیں وہ میرے اور میری اولاد کے لئے کافی نہیں ہوتا ہے، اس لئے میں ان کی بے خبری میں کچھ رقم ان کے پاس سے نکال لیتی ہوں" آپ نے فرمایا: "تم معذرت کے ساتھ صرف اتنی رقم لو جو تمہارے اور تمہارے بیٹے کے لئے کافی ہو"۔ ابن القیم فرماتے ہیں: "اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف باپ پر اپنی اولاد کا نان نفقہ فرض ہے ماں اس ذمہ داری میں اس کی شریک نہیں ہے اور یہی صحیح ہے کہ رشتہ داروں میں صرف عصبہ ہر نان نفقہ کے کفیل ہیں اس لئے باپ پر اخراجات کی ذمہ داری ہے ماں پر نہیں ہے اور یہی طریقہ شریعہ کے اصولوں کے مطابق ہے کیونکہ جب کوئی شخص جرم کرے، یا لاج، موت اور میراث کا معاملہ ہو تو ان صورتوں میں دینت ادا کرتا، نکاح کا ولی بنتا اور موت، میراث کے انتظامات کرنے کی ذمہ داری عموماً پر ہوتی ہے" اس کے بعد آپ نے امام شافعی کی رائے نقل کی ہے انہوں نے بھی نان نفقہ کی ذمہ داری عصبہ پر ڈالی ہے کسی دوسرے کو اس کا ذمہ دار نہیں بنایا ہے۔ بعد ازاں آپ نے اس بات کی تصریح ہے کہ امام احمد بن حنبل کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اس کے مطابق ہے اور قوی دلیل کے لئے یہی قول صحیح ہے۔

اس کے بعد آپ نے اس مسئلہ میں علمائے احناف کی رائے درج کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

نفقہ کے لئے اگر دو افراد ایک رشتہ سے یکساں ہوں تو ان کی قرابت داری کے درجے کا لحاظ کیا جاتا ہے مثلاً اگر بیٹا اور بیٹی ہو تو نفقہ ان پر آدھا آدھا کر کے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ دونوں قرابت داری میں برابر ہیں اور اگر بیٹی اور پوتا موجود ہو تو بیٹی پر نفقہ واجب ہو گا کیونکہ وہ رشتہ میں قریب تر ہے۔ اگر دو افراد رشتہ داروں کی حیثیت میں مختلف ہوں تو میراث کے مطابق ان دونوں پر نان نفقہ کی ذمہ داری ہوگی مثلاً اگر ماں اور بیٹی موجود ہوں تو ماں پر نفقہ کے چوتھائی حصہ کی ذمہ داری ہوگی اور باقی حصے کی ذمہ داری بیٹی پر ہوگی۔ امام احمد کا قول بھی یہی ہے۔

ان تمام مسائل کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ بتایا جائے کہ آپ امام احمد کی اس رائے سے متفق نہ تھے کہ میراث کے مطابق نان نفقہ کی ذمہ داری ہوتی ہے آپ کا عمل اس اصول پر نہیں تھا کہ جس قدر فائدہ ہو، اس کے مطابق تاوان مقرر کیا جائے بلکہ آپ نے اس سے قوی تر دلیل پر عمل کیا اور امام شافعی کے قول کے مطابق یہ حکم صادر فرمایا کہ نان نفقہ عصبہ پر واجب ہے۔

بیتنا بیعتنا بیعتنا

علاوہ اس میں مذکورہ نکتہ دونوں برابر ہیں اور اسی قول پر ان کا فتویٰ ہے اور فقیر ابو الیث کا عمل بھی اسی پر ہے ملاحظہ

ہو ہدایۃ للایات ۲/۲۸۶ ص ۲۸۸ ج ۳ نکتہ معاد ج ۲ ص ۲۱۴۔

باب دوم

امام ابن القیم کے فقہی اجتہادات

فصل اول

بنیادی مقاصد

امام ابن القیم کے علمی کارناموں کا مطالعہ کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ ایسے محقق ہیں جو خاص مقاصد کی تکمیل کے لئے عملی تحقیق کرتے ہیں آپ نے یہ مخصوص مقاصد اس لئے پیش نظر رکھے تھے کہ آپ کے زمانے میں مسلمانوں کی حالت بہت خراب ہو گئی تھی اور ان کے مذہبی اختلافات تباہ کن حالت تک پہنچ گئے تھے جن کی بدولت ان کی بے چینوں میں اضافہ ہو گیا تھا جب آپ نے اس کے اسباب و علل پر غور کیا تو آخر میں آپ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مسلمانوں کو اسی صورت میں اس تباہ کن حالت سے نجات مل سکتی ہے جب کہ وہ ایک جھنڈے کے نیچے جمع ہو جائیں اور اپنے ان مذہبی اور فرقہ وارانہ اختلافات کا خاتمہ کر دیں جو نئے نئے فرقے بنانے سے پیدا ہو گئے ہیں۔ آپ کے خیال میں مسلمانوں کی فلاح و نجات اسی میں مضمر ہے کہ وہ اپنے بزرگان سلف کا طریقہ اختیار کریں اور صرف کتاب و سنت کو اپنا حاکم بنا لیں ان کے علاوہ ہر چیز کو تھوڑا سا ہی درجہ ہے کہ آپ عقیدہ سلف کے ایسے پابند تھے جس طرح آپ کے شیخ محترم ابن تیمیہ پابند تھے۔ ان دونوں

حضرات نے صرف اس کی تبلیغ و اشاعت کی اور اس کے مقابلے میں جو چیز سامنے آئی اس کے خلاف اعلان جہاد کیا۔

امام ابن قیم کا سب سے پہلا بنیادی مقصد یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بزرگان سلف کے مسلک پر چلنے کی دعوت دیں، کیونکہ یہی وہ مسلک ہے جو دین کی صحیح نمائندگی کر سکتا ہے اور یہی وہ مسلک ہے جو گمراہ کن خیالات اور باطل خواہشوں سے پاک و صاف ہے۔ اس مسلک کا دو چیزوں سے تعلق ہے اس میں عقائد اور مسائل فقہیہ دونوں شامل ہیں عقائد اور کلام پر بحث آگے چل کر آئے گی فی الحال ہم فقہی مسائل پر بحث کریں گے۔

ابن قیم یہ دیکھ کر بھی دہشت زدہ رہ گئے کہ مسلمانوں کی عقل و فکر پر گہرا جمود چھایا ہوا ہے اور وہ اپنے دل و دماغ سے کچھ کام نہیں لیتے ہیں اور غور و فکر کرنے کے بجائے انہوں نے گورانہ تقلید کو اپنا شعار بنا لیا ہے، اس لئے آپ نے انہیں آزاد خیالی کی دعوت دی اور انہیں سمجھایا کہ وہ اندھا دھند تقلید کرنا چھوڑ دیں۔ گورانہ تقلید کے علاوہ آپ کو یہ بات بھی پسند نہیں آئی کہ اصل حقائق کو توڑ مروڑ کر مذہبی احکام کو کھلونا بنا لیا جائے اور "شرعی حیلوں" کے پردے میں ذاتی خواہش پوری کی جائے اس لئے آپ نے ایسے شرعی حیلہ سازوں اور گمراہ لوگوں کے خلاف بھی جہاد کیا آپ کا ایک بنیادی مقصد یہ بھی تھا کہ اسلامی شریعت کی اصل روح کو بچھا جائے اور اس کے مطابق عمل کیا جائے اس لئے آپ نے معاہدات کی آزادی کا دروازہ کھولا اور شہادت و دلائل کے اصول و قواعد میں توسیع کی لہذا آپ کے بنیادی مقاصد کا خلاصہ اس طرح کیا جاسکتا ہے۔

۱) عقائد میں بزرگان سلف کے مسلک کی دعوت دینا (۲) فکر و نظر کی آزادی (۳) دین کے بگاڑنے والوں کے خلاف جہاد کرنا (۴) اسلامی شریعت کے اصل روح کو سمجھنا۔ ان میں سے جو پہلا بنیادی مقصد ہے اس کا ذکر عقائد کی بحث میں ہو گا۔ بعد کے مقاصد کو ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے۔

ابن قیم سے لوگوں کو آزادی فکر کی دعوت دی ہے تاکہ وہ اپنے علمی جمود کو توڑ سکیں۔ آزادی فکر اس مقصد کے لئے آپ نے اندھی تقلید کے خلاف جنگ کی اور علمائے کرام کو اجتہاد کی طرف آمادہ کیا اس موقع پر یہ ضروری ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ مسلمانوں میں اس قسم کی تقلید کا سلسلہ کب شروع ہوا اور ابن قیم نے اس کے خلاف جنگ کیوں کی؟

اس قسم کی تقلید نہ عہد نبوی میں تھی اور نہ عہد کرام کے عہد میں تھی بلکہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں بھی نہ تھی۔ ایسی تقلید چوتھی صدی ہجری میں رائج ہوئی جب مختلف ممالک میں چاروں ممالک کے فقہی مسلک قائم ہو چکے تھے اور ہر مسلک کے حابوں کی مختلف ممالک میں ایسی ایک بڑی تعداد پیدا

ہو گئی جو اپنے امام کی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لئے سرگرم کوشش کرنے لگی اس وقت ائمہ اربعہ کے حامیوں کی صفت اول اپنے طریقے پر چلتی رہی مگر بعد میں ان کے حامیوں کی جماعت دو گروہوں میں بٹ گئی۔

۱) متعصب حامی (۲) مقلد محض۔ یہ سلسلہ ابن القیم کے زمانے تک جاری رہا آپ نے دیکھا کہ اندھی تقلید عوام کے دل و دماغ پر بری طرح مسلط ہے اور ایسے علماء کرام کا پیشہ صرف یہی رہ گیا ہے کہ وہ سابق اماموں کے فتوؤں کو دہراتے رہیں اور ان کے فیصلوں پر لوگوں سے عمل کرائیں خواہ وہ صحابہ کرام کے فتوؤں کے خلاف ہی کہوں نہ ہوں یہ لوگ اپنی اس گوراناہ تقلید میں اس حد تک بڑھ گئے تھے کہ وہ اپنے اماموں کے فتوؤں کو اصل معیار بنا کر کتاب اللہ، سنت نبوی اور صحابہ کے فتوؤں کو اس معیار کے مطابق جانچنے لگے ان میں سے جو بات ان فتوؤں کے مطابق ہوئی تھی، اسے قبول کرتے تھے اور جو بات ان کے خلاف ہوتی تھی، اسے رد کر دیتے تھے چنانچہ ایک بڑے عالم ابو الحسن عبید اللہ کرخی فرماتے ہیں: "جو آیت ہمارے ائمہ کے مسلک خلاف ہو وہ یا تو قابل تاویل ہے یا منسوخ ہے۔ اسی طرح کی جو حدیث ہو وہ بھی قابل تاویل یا منسوخ ہے" ۱

اس قسم کے تعصب کا مظاہرہ علامہ الوسی نے پیش کیا ہے جبکہ ایک امام کی رائے کو دوسرے امام کی رائے پر ترجیح دیتے ہوئے حنفیہ کی رائے کی حمایت کی گئی ہے چنانچہ علامہ الوسی فرماتے ہیں۔

"ہمارے حنفی اکابر کی یہ رائے ہے کہ قرآن سے مراد جیسا ہے ایسی روایت حضرت ابن عباس مجاہد قتادہ، حسن، عکرمہ، عمرو بن دینار اور ایک بڑی جماعت سے منقول ہے" ۲

اس کے بعد شافعی علماء کے دلائل اس مفہوم کی حمایت میں پیش کئے گئے ہیں کہ قرآن سے مراد ظہر ہے پھر ان کی ہر دلیل کو ایک ایک کر کے رد کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اس بحث کا اختتام حنفیوں کے دلائل پر کیا گیا ہے۔ اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ حنفی مسلک کو پڑھنے والے کے سامنے غالب کیا جائے اور دوسرے مذاہب پر اس کی برتری اور فوقیت ظاہر کی جائے کیونکہ اس قسم کا فرقہ وارانہ تعصب اسلام الہی کے زمانے تک باقی رہا تھا جن کی وفات ۱۲۵ھ میں ہوئی تھی۔

اس حد سے بڑھی ہوئی گوراناہ تقلید سے اصل حقائق بالکل الٹ گئے کیونکہ فتاویٰ کی برتری ائمہ کرام کے فتوؤں، کتاب و سنت کے ماتحت ہوتے ہیں اور صحابہ کرام کے فتوؤں کو بھی ان پر برتری حاصل ہے اس لئے ان فتوؤں کو ان کے تابع ہونا چاہیے تھا مگر یہ

معاملہ برعکس تھا یہاں کتاب و سنت کو فتوؤں کے تابع کر دیا گیا اور اس طریقہ کار میں اس قدر حد سے بڑھنے کی کوشش کی گئی کہ اس زمانے کے علمائے اپنے مفتوں کے نام یہ ہدایت جاری کر دیں۔

”جب کسی مفتی یا حاکم کے سامنے کوئی اہم مسئلہ درپیش ہو تو اس کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کتاب اللہ، سنت نبوی یا اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرے بلکہ یہ دیکھے کہ اس کے امام نے جس کی وہ تقلید کو رہا ہے کیا کہا ہے؟ اس کے قول کو معیار بنا کر قرآن و سنت کا مطالعہ کرے، اگر کوئی بات اس قول کے مطابق ہو تو اس کے موافق فتویٰ دے یا کوئی حکم نافذ کرے لیکن اگر وہ اس قول کے مخالف ہے تو مخالفانہ فیصلہ کے مطابق فتویٰ دینا اس کے لئے جائز نہیں ہے اور اگر اس نے ایسا کام کیا تو یہ اندیشہ ہے کہ اسے مفتی کے منصب سے معزول کر دیا جائے یا اگر وہ حاکم ہے تو اسے حکومت سے سبکدوش کر دیا جائے“

جب ابن القیم نے کورانہ تقلید کی یہ حالت دیکھی تو وہ بہت خوت زدہ ہوئے کہونکہ اس طرح وہ کھلم کھلا کتاب و سنت کو پس پشت ڈال رہے تھے اس لئے انہوں نے ایسے مقلدوں کے خلاف ایک دلیل کی حیثیت سے جرات مندانہ اقدامات کئے اور مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ اپنی عقول کو کورانہ تقلید کی غلامی سے آزاد کریں اور جہاں تک ممکن ہو کتاب و سنت کی پیروی کریں اور جہاں یہ ممکن نہ ہو وہاں صحیح اجتہاد سے کام لیا جائے۔ ابن القیم سے پہلے کئی علماء (جن میں امام ابن تیمیہ پیش پیش تھے) اس قسم کی دعوت دے چکے تھے مگر آپ کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ آپ نے اس سلسلے میں مکمل کام کیا آپ نے ان مقلدوں کے دلائل پیش کئے اس کے بعد بحث و تحقیق میں صحابہ کرام کا طریقہ بیان کیا جو تقلید کی خرابیوں سے پاک و صاف تھا۔

۲۔ علامہ ابن القیم کی رائے میں مذموم تقلید کی تین قسمیں ہیں۔

مذموم تقلید کی قسمیں ۱۔ اپنے آباء و اجداد کی تقلید کرتے ہوئے ان احکام سے منہ موڑنا جو اللہ نے نازل کئے اور انہیں درخور اعتناء نہ سمجھنا۔

۲۔ ایسے شخص کی تقلید کرنا جس کے بارے میں خود تقلید کرنے والے کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ اس بات کا اہل ہے کہ اس بات تسلیم کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے۔

۳۔ ایسی بات کی تقلید کرنا جس کے خلاف اس کے سامنے کھلے اور واضح دلائل پیش کر دیئے گئے ہوں اور اس کے باوجود وہ غلط بات پر قائم رہے۔

آپ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا مذموم تقلید کی فتیوں شموں کے مذموم اور حرام ہونے پر نہ صرف بزرگان سلف کا اتفاق ہے بلکہ چاروں امام بھی انہیں مذموم و حرام سمجھتے تھے۔

اگر کوئی شخص خدا کے نازل کردہ احکام پر مقدر بھر عمل کرے مگر بعض معاملات پر خدائی تقلید محمود احکام اس سے پوشیدہ رہ گئے ہوں اور ان معاملات میں وہ اپنے سے بڑے عالم کی تقلید کرے تو یہ پسندیدہ (محمود) تقلید ہے۔ ائمہ سلف نے ایسی تقلید کی ہے مثلاً امام شافعی کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی حج میں بحالت احرام حرم کعبہ کے اندر گدہ کا شکار کرے تو اس کا کفارہ کیا ہوگا۔؟

امام شافعی نے حضرت عمر کے قول کی تقلید کرتے ہوئے یہ جواب دیا کہ وہ ادنیٰ ذبح کرے اور اسے حرم کعبہ کے غریبوں کو کھلائے۔ آپ فرماتے ہیں ”میں نے یہ جواب حضرت عمر کی تقلید کرتے ہوئے دیا۔“ اسی طرح امام شافعی نے میراث کے ایک مسئلہ میں یہ فتویٰ دیا کہ ”دادا (جد) بھائیوں کے ساتھ میراث کی تقسیم میں شریک ہوگا“ اپنے یہ فرمایا ”میں نے یہ فتویٰ حضرت زید کے قول کے مطابق دیا۔“

اس طرح امام ابوحنیفہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے گنوڈوں کے مسائل میں اپنے پیش رو اہل علم کے اقوال کی تقلید کرتے ہوئے فتوے دیئے ہیں کیونکہ ان مسائل میں انہیں کوئی نص شرعی نہیں ملی۔ امام ابن القیم فرماتے ہیں ”اہل علم کا یہی طریقہ رہا ہے اور یہی واجب العمل ہے کیونکہ تقلید کرنا مقرر مجبور شخص کے لئے جائز ہے۔ لیکن اگر کتاب اللہ سنت نبوی اور اقوال صحابہ سے ردگردانی کی جائے اور کسی کو دلائل سے حق و صداقت معلوم ہو سکتی ہو اور وہ ان کے ذریعے حق بات معلوم کرنے کی صلاحیت اور قابلیت بھی رکھتا ہو تو ایسی صورت میں تقلید کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی شخص کو حلال اور ذبح کیا ہوا گوشت ملے لیکن اس کے باوجود وہ مردار کو کھائے کیونکہ اصل اور صحیح طریقہ یہ ہے کہ اگر مجبوری کی حالت نہ ہو تو کسی دوسرے شخص کا قول اس وقت تک تسلیم نہ کیا جائے جب تک کہ وہ دلیل پیش کرے۔“

مذکورہ بالا عبارت کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ ابن القیم ہر ایک کے لئے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ وہ ہر مسئلہ کو دلیل کے ساتھ معلوم کرے اس شک و شبہ کو انہوں نے اس طرح رفع کیا ہے۔

”ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تمام مخلوق پر یہ فرض کیا ہے کہ وہ حق بات کو دلیل کے ذریعے معلوم کرے اور وہ ہر مسئلہ کو دلیل کے ساتھ ثابت لکھی کرے، بلکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم اس بات کی مذمت کریں جس کی مذمت ائمہ کرام اور ان سے پہلے صحابہ کرام اور تابعین نے کی تھی یعنی

ہم چوتھی صدی ہجری کے بعد جو مذموم بات پیدا ہو گئی تھی، اس کے خلاف احتجاج کریں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذمت کی ہے کہ جس قدر علماء گزرے ہیں ان سب کے اقوال پر ایک خاص امام کے قول کو برتر سمجھا جائے نیز کتاب اللہ اور سنت نبوی کی تعلیمات اور احکام اسلامی معلوم کرنے کے لئے اسی کی تقلید کو کافی سمجھا جائے اور ہر حالت میں یہ عقیدہ بنایا جائے کہ جو کچھ ان کا امام کہتا ہے وہ کتاب اللہ اور سنت نبوی کے مطابق ہے۔
آپ نے مزید تحریر کیا ہے "تقلید کی کئی قسمیں ہیں ایک قسم کی تقلید واجب ہے، ایک قسم کی تقلید واجب ہے اور ایک قسم کی تقلید حرام ہے۔ تقلید مباح اور تقلید حرام کو اوپر بیان کیا جا چکا ہے تقلید واجب یہ ہے کہ اگر کسی کو کتاب اللہ یا سنت نبوی میں کوئی شرعی مسئلہ نہ ملے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے سے زیادہ بڑے عالم کی تقلید کرے جیسا کہ امام شافعی کے بارے میں یہ منقول ہے کہ آپ کئی مسائل کو بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے تھے "میں نے یہ بات حضرت عمر کی تقلید میں کہی ہے" میں نے یہ حضرت عثمان کی تقلید میں کہی ہے اور یہ بات عطاء کی تقلید میں کہی ہے" ۲۔

ابو عبید بن خوازمد لبحری مالکی نے تقلید کی یہ تعریف کی ہے۔

تقلید و اتباع "شرع میں تقلید کے معنی یہ ہیں "ایسے قول کی طرف رجوع کرنا جس کے قائل کی اس پر کوئی دلیل و حجت نہ ہو۔"

شوکانی نے تقلید کی کئی تعریضیں بیان کی ہیں مگر اس تعریف کو انہوں نے زیادہ پسند کیا ہے۔

"ایسے شخص کی رائے کو ماننا جس کی کوئی دلیل شرعی حجت کے بغیر ثابت نہ ہو سکے" ۳۔

اس تعریف سے رسول اکرم مفتی، مشاہد اور اجماع کی پیروی اور اقتداء خارج ہو جاتا ہے لہذا مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے درمیان بہت بڑا فرق نظر آتا ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ کسی شخص نے ائمہ اربعہ میں سے کسی کی تقلید کی جیسا کہ آج کل رواج ہے تو ایسا شخص ابو عبد اللہ کی تعریف کے مطابق مقلد نہیں کہلائے گا مگر شوکانی کی تعریف کے مطابق اسے مقلد کہا جائے گا کیونکہ اس کے امام کا قول حجت شرعی سے ثابت ہے لہذا کسی امام کا مقلد ابو عبد اللہ کی تعریف کے مطابق غیر مقلد ہے اور شوکانی کی تعریف کے مطابق وہ مقلد ہے کیونکہ کسی خاص امام کا متبع امام کے قول پر عمل کرتا ہے بغیر اس کے، اس کے پاس کوئی دلیل موجود ہو۔ اس

۱۔ اعلام الموقعین ابن القیم ج ۲، ص ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، مطبوعۃ الکرزی، اعلام الموقعین ج ۲، ص ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، امام شافعی کے علاوہ امام ابو حنیفہ

نے بھی کنوؤں کے مسائل کے بارے میں یہ فرمایا ہے میرے پاس سوائے اس کے اور کوئی ثبوت نہیں ہے کہ گذشتہ تابعین کی تقلید کی جائے، امام مالک صرف اہل مدینہ

کے معمول پر عمل کرتے تھے اور اپنی کتاب میں اپنے جابجائی حکم سے اس پر عمل ہوا ہے اور ہر شہر کے اہل علم اس کے مطابق عمل کرتے تھے، ایک موقع پر آپ نے

یہ فرمایا میں جن لوگوں کی پیروی کرتا ہوں انہیں اس پر عمل کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، امام شافعی نے فرمایا ہے "معاذ کی راہ چاری اپنی ذاتی رائے سے بہتر ہے، ملاحظہ

ہو اعلام الموقعین ج ۲، ص ۳۰۴، ۳۰۵، اعلام الموقعین ج ۲، ص ۲۹۹، ۲۹۸، ارشاد الغول از شوکانی ص ۲۴۷۔

لئے مجھے ابو عبداللہ کی تعریف زیادہ پسند ہے۔ کیونکہ بہت سے لوگوں کو ائمہ کی پیروی کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ مذہبی مسائل معلوم کریں اس صورت میں اگر وہ ان کی پیروی کریں تو وہ گورانہ طور پر مقلد نہیں ہیں۔ اتباع کی تعریف یہ ہے کہ ایسے قول پر عمل کیا جائے جو شرعی دلیل سے ثابت ہو چکا ہو اور قبائل اس کا یقین رکھتا ہو۔ اسلامی شریعت میں اتباع جائز ہے مگر اندھی تقلید ممنوع ہے۔

ابن القیم اندھی تقلید کو زور شور کے ساتھ باطل کرتے ہیں اور اس سلسلے میں آپ نے گورانہ تقلید کا رد صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کا طرز عمل پیش کیا اس کے بعد ائمہ کا موقف واضح کیا ہے اور بتایا ہے کہ وہ سب عام مسائل پیش ہونے کی صورت میں کیا کرتے تھے۔

صحابہ کا طرز عمل یہ تھا کہ وہ سنت نبوی کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے جیسا کہ حضرت ابن عباس وغیرہ کا طرز عمل تھا وہ اہل بیت (ازواج و بھرات) سے بھی یہ پوچھا کرتے تھے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں کیا عمل کرتے تھے۔

تابعین صحابہ کرام سے سنت نبوی معلوم کرتے تھے پھر جب تبع تابعین آئے تو وہ بھی تابعین کے مسلک پر چلے ان کے بعد ائمہ کرام کا دور آیا تو ان کا طرز عمل بھی یہی تھا اور وہ نص شرعی پر کسی چیز کو مقدم نہیں کرتے تھے اس لئے ان لوگوں کی بہت تعریف ہوئی۔

صحابہ تقلید سے قطعی طور پر نا آشنا تھے اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ اگر کسی صحابہ کا اختلاف مسئلے پر انہیں کوئی نص شرعی نہیں ملتی تھی تو ہر ایک اپنی جداگانہ رائے بیان کرتا تھا اگر یہ لوگ مقلد ہوتے تو کسی ایک کی رائے کی پیروی کرتے اور ان میں اس قدر اختلاف نہ پیدا ہوتا لہذا ان کا یہ اختلاف رائے اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ وہ ایسے مسائل میں جہاں نص شرعی موجود نہیں ہوتی ان خود اپنے دماغ سے کام لیتے تھے اور اس معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے (خواہ وہ کتنا بڑا آدمی کیوں نہ ہو) چنانچہ یہ ثبوت ملتا ہے کہ حضرت عمر نے (خلیفہ وقت) حضرت ابوبکر سے اس نازک موقع پر بھی اختلاف کیا جب کہ آپ زکوٰۃ نہ دینے والوں سے جنگ کر رہے تھے اس وقت حضرت عمر نے خلیفہ وقت کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا۔

ہم ان لوگوں سے پیسے جنگ کر سکتے ہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جبکہ وہ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" نہ کہیں جب وہ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" پڑھیں تو ان کی جان و مال کی حفاظت مجھ پر فرض ہوگی بجز اس صورت کے جو حق ہو ان کا حساب اللہ پر ہوگا۔

حضرت ابو بکر نے یہ جواب دیا "کیا آپ نے آخر میں یہ نہیں فرمایا ہے (کہ لا یحققہا) بجز اس کے جو ان کا حق ہو) اس لئے میں حق وصول کروں گا خدا کی قسم! اگر وہ ادنیٰ کی اس رسی کو دینے سے بھی انکار کریں جو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دیا کرتے تھے تو میں اس کے لئے بھی ان سے جنگ کروں گا۔"

جب حضرت عمر کو صحیح بات معلوم ہوئی تو انہوں نے حضرت ابو بکر کی جنگی پالیسی کی حمایت کی۔

حضرت عمر نے بزور شمشیر فتح کی ہوئی اراضی کی تقسیم کے بارے میں حضرت ابو بکر سے اختلاف کیا حضرت ابو بکر نے یہ اراضی تقسیم کر دی تھی مگر حضرت عمر نے انہیں مال وقفہ میں شامل کیا اس کا ثبوت حضرت یزید بن ابی حبیب کی روایت سے ملتا ہے وہ فرماتے ہیں۔

"جب حضرت سعد نے عراق فتح کیا تو حضرت عمر نے انہیں یہ خط لکھا۔

"مجھے تمہارا خط موصول ہوا جس میں تم نے یہ لکھا ہے کہ لوگوں نے تم سے یہ درخواست کی ہے کہ تم ان کے مال غنیمت اور وہ اراضی جو اللہ نے فتح کر دئی ہے ان میں تقسیم کرو" لہذا جب میرا یہ خط تمہارے پاس آئے تو یہ ملاحظہ کرو کہ تمہارے شکر میں مال و مویشی کس قدر جمع ہوا ہے جو مال و مویشی جمع ہوں انہیں ان مسلمانوں میں تقسیم کرو جو وہاں موجود ہوں مگر اراضی اور نہریں وہاں کے کارکنوں کے لئے چھوڑ دو تاکہ انہیں مسلمانوں کی قوی آمدنی کے لئے جمع رکھا جائے کیونکہ اگر تم نے انہیں بھی حاضرین میں تقسیم کر دیا تو باقی ماندہ لوگوں کے لئے کچھ نہیں باقی رہے گا۔"

حضرت عمر نے عطیات کی تقسیم میں بھی حضرت ابو بکر کی پالیسی سے اختلاف کیا۔

حضرت ابو بکر سب لوگوں میں عطیات اور وظائف کو سادیا نہ طور پر تقسیم کیا کرتے تھے مگر حضرت عمر نے لوگوں کی سابقہ خدمات کا لحاظ رکھتے ہوئے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی ان کے برخلاف حضرت ابو بکر سادیا نہ تقسیم کرتے تھے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔ ایک دفعہ حضرت ابو بکر سے لوگوں نے عرض کیا۔

"اے خلیفہ رسول اللہ! آپ نے اس مال کو لوگوں میں سادیا نہ طور پر تقسیم کر دیا ہے حالانکہ کچھ لوگ

۱۲۱ میں اسلام میں ملکیت کے عنوان سے شیخ محمد عودہ کا مضمون شائع ہوا ہے جس میں عراق کی اراضی کو تقسیم کرنے میں حضرت عمر کی پالیسی

پر فصل بحث کی گئی ہے نیز مذاخلہ بتاریخ التشریح الاسلامی (عربی) از شیخ محمد الحنفی پانچواں ایڈیشن ۱۲۲۱-۱۲۲۰ (اس کا ترجمہ "تاریخ خلافت

اسلامی" کے عنوان سے مولانا عبدالسلام ندوی نے کیا ہے جو دارالمصنفین اعظم گڑھ سے شائع ہو چکا ہے مترجم)

ایسے ہیں جنہیں فضیلت حاصل ہے وہ پہلے اسلام لائے اور ان کی سابقہ خدمات بھی بہت زیادہ ہیں کیا آپ سابقہ خدمات والوں اور قدیم اور افضل مسلمانوں کو تزییح نہیں دیں گے؟

آپ نے فرمایا "تم نے بعض لوگوں کی سابقہ خدمات اور اولیت اور فضیلت کا تذکرہ کیا ہے۔ میں ان تمام باتوں سے بخوبی واقف ہوں ان تمام باتوں کا ثواب اللہ دے گا یہ تو صرف ذریعہ معاش اور گزارہ کی رقم ہے اس لئے مساویانہ تقسیم تزییح دینے سے بہتر ہے۔"

جب حضرت عمر کا زمانہ آیا اور فتوحات ہوئی تو آپ نے بعض لوگوں کو زائد دینا شروع کیا آپ فرماتے تھے "میں ان لوگوں کو جنہیں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگ کی تھی ان لوگوں کے مساوی نہیں رکھوں گا جنہوں نے آپ کی حمایت میں جنگ کی تھی۔"

آپ نے خلیفہ بنانے میں بھی حضرت ابوبکر سے اختلاف کیا انہوں نے حضرت عمر کو خلیفہ نامزد کیا تھا مگر آپ نے کسی شخص کو خلیفہ نامزد نہیں کیا۔

بزرگان سلف کا طرز عمل صحابہ کرام کو رانہ تقلید کی مذمت کرتے تھے وہ مقلد کو امتعتہ کہتے تھے حضرت عبداللہ بن مسعود نے امتعتہ کی یہ تعریف کی ہے "امتعتہ وہ ہے جو اپنے دین کو لوگوں کے پیچھے لے پھرے" یعنی وہ مذہبی احکام معلوم کرنے کے لئے لوگوں کے پیچھے چلے اور بھیڑ چال چلے۔ وہ مقلد کو ماندھا بھی کہتے تھے جسے کوئی بصیرت حاصل نہ ہو ایسے مقلدوں کے بارے میں ان کا یہ خیال تھا کہ وہ کوئے کی طرح شور و ہنگامہ مچا کر نئے والوں کے پیچھے لگ جاتے ہیں۔ آپ یہ سن کر حیران ہوں گے کہ ائمہ کرام نے بھی گورانہ تقلید کرنے والوں سے بے زاری کا اظہار کیا ہے اور اس قسم کی تقلید سے منع کیا ہے مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں۔

"وہ شخص جو دلیل و حجت کے بغیر تحصیل علم کرنا چاہیے، ایسا ہے جیسے کوئی رات کے وقت ایندھن اکٹھا کرنا چاہے تو وہ ایندھن کا ایسا گٹھا جمع کرے گا جس میں سانپ بھی ہو سکتا ہے جو اسے بے خبری میں ڈس لے۔"

امام شافعی نے ایک مرتبہ امام احمد بن حنبل سے فرمایا "اے ابو عبد اللہ! تم مجھ سے زیادہ حدیث کے عالم ہو اگر تمہیں کسی صحیح حدیث کا پتہ چلے تو مجھے اس سے آگاہ کرو تا کہ میں وہ صحیح حدیث حاصل کرنے کے لئے روانہ ہو جاؤں خواہ اس کا محدث شامی ہو یا کوئی یرو یا بھری ہو۔" آپ نے دوسرے موقع پر فرمایا۔

”تمام لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا پتہ چل جائے تو وہ اسے کسی انسان کے قول کے مقابلے میں ترک نہ کرے“ آپ کا یہ قول بھی مشہور ہے۔

”جب کوئی صحیح حدیث مل جائے تو میرے قول کو دیوار پر دے مارو“ یہ بھی آپ کا ارشاد ہے۔

”اگر میں نے کوئی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہو اور اس پر عمل نہ کیا ہے تو سمجھ لو

کہ میری عقل جاتی رہی ہے“

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں۔

دیگر ائمہ کے اقوال ”کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ہمارے قول کا حوالہ دے جب تک کہ اسے

یہ معلوم ہو کہ ہمارے قول کا ماخذ کیا ہے؟“

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں ”تم اپنے مذاہبی معاملات میں کسی کی تقلید نہ کرو۔“

حضرت امام مالک فرماتے ہیں ”میں انسان ہوں، غلطی بھی کرتا ہوں اور صحیح بات بھی کہتا ہوں، لہذا

میرے فیصلے پر اچھی طرح غور کرو اگر وہ کتاب و سنت کے موافق ہو، تو اسے اختیار کرو اور اگر وہ اس کے موافق نہ

ہو، تو اسے چھوڑ دو“

امام مالک نے اپنی وفات کے وقت یہ الفاظ کہے تھے۔

”اگرچہ مجھ میں کوڑے کھانے کی طاقت نہیں ہے تاہم میں چاہتا ہوں کہ مجھے ہر اس مسئلہ پر جو میں نے

اپنی رائے سے بیان کیا ہو، ایک کوڑا مارا جائے۔“

ابن القیم نے اندھی تقلید کی تردید میں مقدور بھر کوشش کی اور سمجھایا کہ مقلد کو عالم نہیں کہا جاسکتا کیونکہ صحیح

سنت نبوی کی برتری علم دلیل کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور ایسی تقلید میں دلیل کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس

لئے یہ علم نہیں ہے اور مقلد عالم نہیں ہے کیونکہ وہ صحیح راستے پر نہیں چلتا ہے اور اپنے پیشوا کے قول کے مقابلے

میں سنت نبوی کو چھوڑ دیتا ہے حالانکہ تمام مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کسی کو سنت نبوی کا پتہ

چل جائے تو وہ کسی کے قول کی بنا پر اسے ترک نہ کرے جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے۔

”مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جب کسی کو سنت نبوی معلوم ہو جائے تو وہ کسی کے قول کے مقابلے

میں اسے نہ چھوڑے“

صحابہ کرام کا یہی مسلک تھا چنانچہ جب حضرت عبداللہ بن عمر کو کسی سنت نبوی کا علم ہو جاتا تھا تو

وہ اس کے مقابلے میں (اپنے والد محترم) حضرت عمر کے قول پر عمل نہیں کرتے تھے۔ حضرت ابن عباس کا طریقہ

بھی یہی تھا کہ اگر کوئی سنت نبوی کے مقابلے میں حضرت ابوبکر یا حضرت عمر کا قول پیش کرتا تھا تو آپ اسے ناپسند کرتے تھے اور یہ فرمایا کرتے تھے۔

”ایسی حالت میں ممکن ہے کہ تم پر آسمان سے پتھر نازل ہو جائیں میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا اور تم کہتے ہو کہ ”حضرت ابوبکر اور حضرت عمر نے یہ کہا“ خدا حضرت ابن عباس پر رحم کرے اور ان سے خوش رہے۔“

آپ نے صحابہ کرام کا دوسرے ان ائمہ کرام سے موازنہ و مقابلہ کیا ہے جن عہد صحابہ کی فضیلت کی اتباع یہ مقلدین کرتے ہیں آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ چونکہ صحابہ کرام افضل ہیں اس لئے دوسروں کے مقابلے میں ان کا کیا اتباع کیا جائے کیونکہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے افضل ہونے کا اعتراف کیا ہے چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ حدیث مذکور ہے جس میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

”بہترین لوگ وہ ہیں جو میری صدی میں ہوں پھر وہ لوگ ہیں جو ان کے بعد آئیں اس کے بعد وہ لوگ ہیں جو ان لوگوں کے بعد آئیں پھر ایسی قوم آئے گی جن کی شہادت ان کی قسم سے پہلے ہو جائے گی اور ان کی قسم شہادت سے سبقت لے جائے گی“

ابن القیم نے بعض مقلدوں کے اس طرز عمل پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ جب وہ دیکھتے ہیں کہ کوئی آیت ان کے مسلک

کے مطابق ہے تو وہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ قرآنی آیت پر عمل کرتے ہیں حالانکہ ان کا عمل صرف اپنے

قول پر ہے۔ آیت پر نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی آیت ان کے مسلک کے برخلاف ہو، تو وہ

اس پر عمل نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کی تاویل کر کے اس کے ظاہری مفہوم کو تبدیل کر دیتے ہیں۔

سب سے بڑھ کر آپ کو اس بات پر تعجب ہے کہ جب کوئی نص شرعی ان کے امام کے قول کے مطابق ہوتی

ہے، تو وہ اسے اختیار کرتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں لیکن اگر وہ نص شرعی ان کے قول کے خلاف ہو تو اس

پر عمل نہیں کرتے ہیں اس طرح انہوں نے نص شرعی کی دو قسمیں بنالی ہیں ایک قسم وہ ہے جو مقلد کی رائے کے

مطابق ہو دوسری قسم وہ ہے جو مقلد کی رائے کے برخلاف ہو اس لئے وہ کچھ باتوں پر عمل کرتے ہیں اور کچھ باتوں کو چھوڑ دیتے ہیں، اس

طرح انہوں نے نص شرعی کو کھیل بنا رکھا ہے اور اس کے تقدس و احترام کو کمزور کر دیا ہے آپ نے اس قسم

کی دو عملی کی کئی مثالیں بیان کی ہیں..... ہم ان میں سے چند مثالیں

پیش کرتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمدرد کے بارے میں یہ فرمایا ہے "اس (ہمدرد) مردہ تیرتی ہوئی مچھلی کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے" کچھ لوگوں نے اس حدیث سے یہ ثابت کیا ہے کہ اگر سطح ہمدرد پر تیرتی ہوئی کوئی مچھلی اس پانی میں مر جائے تو اس سے پانی نجس نہیں ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ ہمدرد کا پانی پاک ہے مگر اسی حدیث کے دوسرے حصہ کی انہی لوگوں نے مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ ہمدرد کی مچھلی اور اس کے دوسرے مردار جانور حلال نہیں ہیں۔

علمائے اخلاف اس مسلک پر قائم ہیں وہ کہتے ہیں کہ مچھلی کا خون پانی کو نجس نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ خون نہیں ہے اس وجہ سے وہ نجس نہیں ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ سطح ہمدرد پر تیرتی ہوئی مردہ مچھلی کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا عمل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث پر ہے جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔

"جہاں پانی خشک ہو جائے تو وہاں کی مچھلی کو کھاؤ اور جسے پانی پھینک دے اسے بھی کھاؤ مگر جو سطح پر مردہ ہو کر تیرے اسے نہ کھاؤ"

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "ہمارے نزدیک مچھلی کے بارے میں صحیح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مچھلی کسی حادثہ کی وجہ سے مر جائے تو وہ حلال نہیں ہے جیسا کہ تیرتی ہوئی مردہ مچھلی ہے۔" اس مسئلہ کی کمزوری اور ضعف ظاہر ہے کیونکہ کبھی وہ مچھلی اور اس کے خون کو پاک کہتے ہیں اور اس معاملہ میں وہ اس حدیث نبوی پر عمل کرتے ہیں "ہمدرد کا پانی پاک ہے" مگر وہ سطح ہمدرد پر تیرتی ہوئی مردہ مچھلی کو حرام کہتے ہیں جو اسی حدیث کے دوسرے حصے کی خلاف ورزی ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ "ہمدرد کا مردار حلال ہے"

انہوں نے حضرت جابر کی حدیث سے استدلال کیا ہے مگر وہ پہلی حدیث کے مقابلے میں نہیں پیش کی جاسکتی ہے کیونکہ اس حدیث کو جو ہم نے سب سے پہلے بیان کی ہے اور جس میں یہ کہا گیا ہے۔ "اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے"

صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے روایت کیا ہے جیسا کہ مکمل حدیث سے پتہ چلتا ہے۔ مکمل حدیث

یہ ہے۔

"صحابہ نے دریافت کیا" اے رسول اللہ! ہم ہمدرد میں سوار ہوتے ہیں تو اس وقت ہمارے پاس

۱۔ اعلام الموقعین۔ ج ۲ ص ۳۱۱ ع ۲۔ الہدایۃ۔ ج ۱ ص ۱۴۵ علی فتح القدر۔ ۳۔ الہدایۃ ج ۸/۶۵

علی نتائج الاذکار فی کشف الرموز والاسرار تکملہ فتح القدر۔

تھوڑا پانی ہوتا ہے اگر ہم اس پانی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جائیں لہذا کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا "اس کا پانی پاک ہے اور اس کی مردار حلال ہے"۔

اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ ان لوگوں کا یہ قول ہے کہ لڑکا اس کی طرف منسوب دوسری مثال ہوتا ہے جس کے گھر اور خواب گاہ میں وہ پیدا ہوتا ہے البتہ زانی کی اولاد اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی ہے۔ اس کے ثبوت میں انہوں نے ابن ولیدہ زموہ کی حدیث پیش کی ہے جس میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں "الولد للفرش" مگر انہوں نے اس حدیث کی دوسرے معاملے میں خلاف ورزی کی ہے وہ کہتے ہیں کہ "لونڈی فرش کا مصداق نہیں بن سکتی ہے"۔

آپ فرماتے ہیں "تعجب اس بات پر ہے کہ یہ لوگ ایک طرف یہ کہتے ہیں "جب کوئی شک و شبہ کی بنا پر اپنی ماں، بیٹی یا بہن سے عقد کرے اور اس کے ساتھ جماعت بھی کرے تو شک و شبہ کی بنا پر اس پر حد شرعی جاری نہیں ہوگی اور اس حرام اور باطل عقد کے باوجود وہ عورت فرش (اس کے بچے کی ماں) بن سکتی ہے" مگر وہ ام ولد لوندی جس سے وہ دن رات جماعت کرتا ہے اس کی فرش نہیں بن سکتی ہے"۔

اندھے مقلدوں کی تردید میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ وہ نہ صرف اللہ اور کورانہ تقلید کا رد اس کے رسول اور صحابہ کرام اور ائمہ عظام کی مخالفت کرتے ہیں بلکہ وہ علماء کے صحیح منہج اور طریقہ کار کے مخالف بھی ہیں۔ اللہ کی مخالفت اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ اختلافی مسئلہ کے حل کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کیا جائے مگر یہ مقلدین اس کے بجائے اپنے پیشوا کی طرف رجوع کرتے ہیں، وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اس طرح کرتے ہیں کہ آپ نے یہ فرمایا ہے۔

"جب کوئی اختلاف رونما ہو تو سنت نبوی اور خلفائے راشدین کے طریقہ کو اختیار کیا جائے بلکہ آپ نے انہیں اس طریقہ کا سختی سے پابند رہنے کا حکم دیا ہے مگر ایسے مقلدین یہ کہتے ہیں "ہم اختلاف کے موقع پر اپنے پیشوا کے قول کی پابندی کریں گے اور اسے تمام چیزوں پر مقدم سمجھیں گے"۔ یہ لوگ اپنے اماموں کی مخالفت بھی کرتے ہیں کیونکہ ائمہ کرام نے انہیں اس طرح کورانہ تقلید کرنے سے منع کیا تھا اور اس کے نتائج سے آگاہ کیا تھا۔

ایسی کورانہ تقلید سے علمائے کرام کے صحیح طریقہ کار کی خلاف ورزی اس طرح ہوتی ہے کہ صحیح علمی

تحقیق و بحث کا تقاضا یہ ہے کہ علمائے کرام کے اقوال معلوم کر کے انہیں قرآن و سنت اور اقوال صحابہ کے میاب سے پرکھا جائے جو قول صحیح معیار پر اترے اسے تسلیم کر لیا جائے اور جو بات اس معیار کے خلاف ہو اسے رد کیا جائے۔

ایسے مقلدوں کی تردید میں علامہ ابن القیم نے عقلی دلائل پیش کئے ہیں ایسی ایک عقلی **عقلی دلائل** دین یہ ہے۔

آپ فرماتے ہیں "اگر کوئی اصول شریعت کے لئے ضروری ہو تو اس کے متضاد اور مخالفت اصول کی تردید کرنا بھی شریعت کے لوازمات میں سے ہوگا لہذا اگر تقلید جس کے بارے میں ہم بحث کر رہے ہیں شریعت کے لئے ضروری اصول ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ دلیل حجت کے ذریعے کوئی بات پیش کرنا شریعت کے خلاف اصول ہے، اس لئے اس کو باطل ٹھہرانا عین شریعت ہوگا کیونکہ اجتماع ضدین محال ہے اس لئے اگر ان میں سے ایک ضد کو ثابت کیا جائے تو دوسری ضد کو باطل قرار دینا ہوگا۔ لہذا اس منطقی دلیل کا صاف اور واضح الفاظ میں یہ نتیجہ نکلے گا کہ اگر تقلید کو دین و مذہب کے لئے ضروری قرار دے دیا جائے تو اجتہاد و استدلال کرنا شریعت کے خلاف ہے کیونکہ وہ تقلید کے متضاد ہے اور اجتماع ضدین محال ہے۔"

آپ کی یہ عقلی دلیل گویا ظاہر قوی معلوم ہوتی ہے مگر صرف اس کی اس طرح تردید کر سکتا ہے کہ وہ یہ کہے "تقلید اور اجتہاد دونوں دین و مذہب کے دو حصے ہیں جب ہم تقلید سے اجتہاد کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلہ کی طرف منتقل ہوتے ہیں جو پہلے مرحلہ سے اعلیٰ اور ارفع ہے" اس طرح امام ابن القیم کی دلیل قوی نہیں رہتی۔

آپ نے ایک دوسری عقلی دلیل اس طرح بیان کی ہے "جب تم اپنے پیشوا کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے ہو یا کوئی حکم نافذ کرتے ہو تو اس کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں۔

۱) تم یہ کہو گے کہ یہی وہ اللہ کا دین ہے جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا اور اس کے مطابق اس نے اپنی کتاب بھیجی اور اسی کے مطابق اپنے بندوں کے لئے قوانین مقرر کئے اور اس کے علاوہ اور کوئی دین و مذہب نہیں ہے۔

۲) یا تم یہ کہو گے کہ وہ دین، جو اللہ نے اپنے بندوں کے لئے بھیجا تھا وہ تمہارے مسلک کے خلاف ہے (۳) یا تم یہ کہو گے کہ ہمیں اس کا صحیح علم نہیں ہے کہ تمہارا مسلک خدائی مذہب کے موافق ہے یا مخالف۔ مذکورہ بالہ تین حالتوں میں سے پہلی حالت کا دعویٰ کرنا تمہارے لئے ممکن نہیں ہے کیونکہ اللہ کے

دین و مذہب کی مخالفت نہیں۔ دوسری حالت کا تم دعویٰ نہیں کر سکتے ہو۔ اب تمہارے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں رہا ہے کہ اپنی لاعلمی کا اعتراف کرو مگر لاعلمی کی حالت میں لوگوں کے جان و مال عزت و آبرو و حقوق اور عفت و عصمت کی کیسے حفاظت ہو سکتی ہے؟ اور حلال و حرام کا یقین کیسے کیا جاسکتا ہے؟ بقول شاعر "اگر تم نہیں جانتے ہو تو یہ بھی ایک مصیبت ہے ادا اگر تمہیں اس کا علم ہے تو یہ سب سے بڑی مصیبت ہے" ع

ہیں کورانہ تقلید کے بارے میں ابن القیم کی رائے معلوم ہوگی

مقلدین کے دلائل اور ان کی تردید ہے اور وہ دلائل بھی بیان کئے جا چکے ہیں جو آپ نے کورانہ تقلید کو باطل کرنے کے لئے پیش کئے تھے۔ لہذا ہم اس بحث کی تکمیل کے لئے وہ دلائل پیش کرتے ہیں جو مقلدین پیش کرتے ہیں ہر دلیل کی تردید میں امام ابن القیم نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے، ہم اس کا ذکر ساتھ ساتھ کریں گے۔

مقلدین یہ کہتے ہیں "ہم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی تعمیل کرتے ہیں۔

پہلی دلیل **فَالسُّؤْلُ أَهْلَ السِّكِّمِ ان كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**

(تم اہل ذکر سے دریافت کرو اگر تم نہیں جانتے ہو)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو اہل علم نہیں ہیں، یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے سے بڑے

عالم سے مسائل معلوم کر لیں اور یہی بات ہم کہتے ہیں ۱۔

اس کے جواب میں ابن القیم فرماتے ہیں "یہ دلیل تمہارے برخلاف ہے تمہاری حمایت میں نہیں

ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اہل ذکر سے سوال کرنے کا حکم دیا ہے۔ ذکر سے مراد قرآن و حدیث ہیں۔

اس طرح ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ذکر یعنی قرآن و حدیث کی پیروی کریں اور یہ حکم دیا ہے کہ اگر کسی کو کسی

مسئلہ کا علم نہ ہو تو وہ قرآن و حدیث جاننے والوں سے وہ مسئلہ دریافت کرے۔ چنانچہ قدیم زمانے کے

اہل علم کا یہ حال تھا کہ ان کا کوئی ایک مخصوص امام نہیں تھا جس کی وہ ہر حالت میں پیروی کرتے مثلاً حضرت

عبداللہ بن عباس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور سنت کے بارے میں مختلف صحابیوں سے

مستفیذ ہوتے تھے، وہ ان باتوں کے علاوہ ان سے اور کوئی بات دریافت نہیں کرتے تھے اس طرح دیگر

صحابہ بھی اہل اہل المؤمنین سے آپ کے گھر بیوا اعمال و افعال کے بارے میں دریافت کرنے لگے۔ تابعین

بھی صحابہ کرام سے سنت نبوی کی باتیں دریافت کرتے تھے یہی طرز عمل بعد کے ائمہ کرام کا تھا جیسا کہ

امام شافعی نے ایک دفعہ امام احمد بن حنبل سے فرمایا تھا۔

”اے ابو عبد اللہ! تم مجھ سے زیادہ حدیث کے عالم ہو، اگر صحیح حدیث کا پتہ چل جائے تو مجھے اس کی اطلاع کر دینا کہ میں وہاں اسے حاصل کرنے کے لئے جاؤں خواہ اس کا محدث شامی ہو یا کوئی ہو یا بصری ہو“
مذکورہ بالا آیت سے مقلدین یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ اس آیت میں اہل ذکر سے سوال کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے ان کی نگاہ میں اہل ذکر سے مراد علماء ہیں اور سوال کرنے کا مطلب ان کی تقلید کرنا ہے مگر ابن القیم ان کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں ذکر کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد قرآن و سنت ہے چنانچہ خود ایک دوسری آیت میں یہی مفہوم مراد ہے وہ آیت کریمہ یہ ہے۔

وَاذْكُرْ مَا بُيِّنْتُمْ فِي بَيِّنَاتٍ مِّنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ

(تم اللہ کی آیات اور حکمت کو جن کی تمہاری گھر میں تلاوت کی جاتی ہے یاد رکھو)

لہذا اس آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ علمائے کرام کی تقلید کی جائے بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتاب اللہ اور سنت نبوی کی طرف رجوع کیا جائے۔

شیخ شوکانی نے ان کی اس دلیل کا جواب اس طرح دیا ہے۔

شوکانی کا جواب ۱۔ مذکورہ بالا آیت سے وہ بات مراد نہیں ہے جو اہل تقلید نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ اس آیت میں صرف اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ اگر کسی کو کوئی مسئلہ معلوم کرنے کی ضرورت پیش آئے تو وہ اسے پوچھ کر معلوم کر سکتا ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے معلوم کر کے اس کی تقلید کی جائے یہ مفہوم بھی اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مقلدوں کے قول کے مطابق عام سوال کا حکم ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ عام سوال نہیں ہے بلکہ یہ آیت ایک خاص مسئلہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا خدا کے پیغمبر انسان ہیں یا نہیں؟ جیسا کہ آیت کریمہ کے سیاق و سباق سے اس کا پتہ چلتا ہے چنانچہ مکمل آیت یہ ہے۔

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

(ہم نے تم سے پہلے (لے پیغمبر) آدمی ہی بھیجے تھے جن کی طرف ہم وحی نازل کرتے تھے۔ اگر تمہیں اس کا علم نہیں ہے تو تم اہل ذکر سے یہ بات دریافت کر لو۔)

اس معاملے میں شیخ شوکانی کا طرز استدلال ابن القیم کے طریقہ استدلال سے زیادہ نادر دار ہے کیونکہ انہوں نے سب سے پہلے حریف کی بات مان کر یہ کہا ہے کہ اس آیت سے عام سوال بھی مراد لیا جا

سکتا ہے پھر انہوں نے اس بات کی تردید کی ہے کہ اس سے تقلید کو ثابت کیا جائے کیونکہ اس صورت میں بھی اصل مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی کو کوئی مسئلہ معلوم نہ ہو تو وہ اس مسئلہ کو کسی اہل علم و ذکر سے دریافت کر کے معلوم کر سکتا ہے محض مسئلہ دریافت کرنا تقلید نہیں ہے دوسری بات انہوں نے یہ پیش کی ہے کہ اس آیت کا دراصل عام سوال سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اگر آیت کے سیاق و سباق کو دیکھا جائے تو یہی پتہ چلتا ہے کہ اس کا تعلق خاص سوال سے ہے، وہ سوال یہ ہے کہ آیا پیغمبران خدا انسان ہیں یا فرشتے؟

اس خاص سوال کے جواب میں یہ بتایا گیا ہے کہ انبیاء انسان ہیں، فرشتے نہیں ہیں اگر کسی کو اس کا علم نہ ہو تو وہ اہل علم سے یہ بات معلوم کر سکتا ہے۔

اس طرح ثولکانی نے ان کی دوسری تردید کی ہے انہوں نے ایک مرتبہ حرلیف کی بات مان کر اس کی تردید کی ہے اور پھر دوسری مرتبہ ان کے دعوے کی مخالفت کر کے انہیں اصل حقیقت سے آگاہ کیا ہے لہذا یہ طرز استدلال عقلی اور حقیقی دونوں طرح سے زیادہ زور دار ہے کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت ایک خاص واقعہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے اس کا تمام مسائل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اہل تقلید دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر کی تقلید کی اس سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکر نے کلامہ کے مفہوم کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا۔

”میں اس کے مفہوم کے بارے میں جو فیصلہ کر رہا ہوں وہ اگر صحیح ہو تو یہ توفیق خداوندی ہے اور اگر یہ غلط ہو، تو اس کا تعلق مجھ سے اور شیطان سے ہے، اس صورت میں اللہ اس سے بری الذمہ ہے کلامہ وہ ہے جس کا نہ کوئی ولد ہو اور نہ والد ہو۔“

اس پر حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا ”مجھے خدا کے سامنے اس بات سے شرم محسوس ہوتی ہے کہ میں حضرت ابوبکر کی مخالفت کروں۔“

امام ابن القیم اس دلیل کے جواب میں یہ فرماتے ہیں ”تم نے اس حدیث کو مختصر کر کے بیان کیا ہے اور اس میں سے وہ حصہ حذف کر دیا ہے جس سے تمہارا استدلال باطل ہوتا ہے اس لئے ہم مکمل حدیث بیان کرتے ہیں۔“

”حضرت شعبہ، عاصم الاحول اور شعبی کے واسطوں سے یہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے کلامہ کے بارے میں فرمایا ”میں اس کے مفہوم کے بارے میں اپنی رائے سے فیصلہ کر رہا ہوں اگر یہ درست ہو تو یہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر یہ فیصلہ غلط ہو تو اس کا تعلق مجھ سے اور شیطان سے ہے اللہ اس سے

بری الذمہ ہے (کلام) وہ ہے جس کا دلدادہ والا نہ ہو“ اس پر حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا مجھے شرم اللہ کے سامنے محسوس ہوتی ہے کہ میں (حضرت) ابوبکر کی مخالفت کروں۔“

اس موقع پر حضرت عمر کے اس قول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ انہوں نے اس بات سے شرم محسوس کیا کہ وہ ایسی صورت میں حضرت ابوبکر کی مخالفت کریں جبکہ خود انہوں نے اپنی غلطی کے امکان کا اعتراف کر لیا ہو اور حضرت ابوبکر نے خود یہ بتا دیا ہو کہ ان کا یہ کلام قطعاً طور پر غلطی سے محفوظ نہیں ہے (لہذا ایسے موقع پر ان کی مخالفت نہیں کرنی چاہیے)۔ اس کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ حضرت عمر نے اپنی وفات کے وقت اس بات کا اعتراف کیا کہ انہوں نے کلمات کے بارے میں خود کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے انہوں نے یہ اعتراف بھی کیا تھا کہ وہ اس مسئلہ کو نہیں سمجھ سکے ہیں حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر نے کئی معاملات میں حضرت ابوبکر سے اختلاف کیا ہے مثلاً خلیفہ نامزد کرنے میں بھی ان کا حضرت ابوبکر سے اختلاف ہے چنانچہ حضرت عمر نے خود فرمایا ہے ”اگر میں کوئی خلیفہ نام زد کروں تو حضرت ابوبکر نے بھی خلیفہ نام زد کیا تھا اور اگر کسی کو خلیفہ نام زد نہ کروں (تو کوئی حرج نہیں ہے) کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کوئی خلیفہ مقرر نہیں کیا تھا۔“

حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں ”جو نہیں کہ حضرت عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا تو مجھے معلوم ہو گیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے پر کسی کی رائے کو ترجیح نہیں دیں گے اس لئے وہ اپنی طرف سے کسی کو خلیفہ نامزد نہیں کریں گے۔“

اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر کی تقلید کی تھی تو حضرت ابوبکر اور اس امام کے درمیان بہت بڑا فرق ہے جس کی تم تقلید کرنے ہو نیز اگر حضرت عمر نے کسی سبب میں حضرت ابوبکر کی تقلید کی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تم ایک خاص شخص کے اقوال کو شرعی نصوص کے برابر سمجھ لو اور اس کے اقوال کے علاوہ اور کسی طرف توجہ نہ دو۔

اہل تقلید کہتے ہیں ”حضرت عمر کے بارے میں یہ صحیح روایت منقول ہے کہ انہوں نے حضرت ابوبکر سے فرمایا ”ہماری رائے تمہاری رائے کے تابع ہے۔“

اس دلیل کے جواب میں حضرت ابن القیم فرماتے ہیں ”بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے لوگوں سے یہ الفاظ سن لئے تھے لہذا عقلمند کے لئے اشارہ کافی ہو گیا۔ اس لئے اس نے پوری حدیث بیان کرنے کے بجائے انہی الفاظ پر اکتفاء کیا حالانکہ یہ حدیث خود اس کی دلیل کو باطل کرتی ہے مکمل حدیث یہ ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت ابن شہاب کی روایت سے یہ حدیث اس طرح منقول ہے۔“

”قبیلہ اسد و عظمٰن کی ایک شاخ بز آخہ سے لوگوں کا ایک وفد حضرت ابو بکر کے پاس آیا وہ صلح کا طالب ہوا۔ آپ نے انہیں اس بات کا اختیار دیا کہ یا تو وہ جلا وطن کرنے والی جنگ قبول کریں یا ذلیل و رسوا کن صلح کو اختیار کریں، وہ بولے ”جنگ کا مطلب تو ہم سمجھ گئے ہیں مگر ”رسوا کن صلح“ کا کیا مطلب ہے؟ آپ نے فرمایا ”وہ صلح یہ ہے کہ تم سے مال و مویشی لے لیں گے اور جو کچھ تم نے تم سے لیا ہے وہ ہمارا مال غنیمت ہو گا اور تم نے جو کچھ تم سے لیا ہے وہ تمہیں لوٹا دینا ہو گا تم ہمارے شہیدوں کی دیت دے گے مگر تمہارے مقتول دوزخ اور آگ میں جائیں گے اور تم ایسی قوم بنا کر چھوڑے جاؤ گے جو ان کی دموں کے پیچھے پھرتی رہے گی یہاں تک کہ اللہ، خلیفہ و رسول اور ہاجرین کے ذریعے ایسا فیصلہ کرانے جس سے وہ تمہیں معذور سمجھ سکیں۔“

پھر حضرت ابو بکر نے جو باتیں ان لوگوں کے سامنے رکھی تھیں وہ سب مسلمانوں کے سامنے بیان کیں تو حضرت عمر بن الخطاب نے کھڑے ہو کر فرمایا۔

”میرے ذہن میں ایک بات آئی ہے جو میں مشورہ کے طور پر آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں۔ آپ نے ان کے سامنے جنگ اور ”رسوا کن صلح“ کی جو تجویز پیش کی ہے وہ بہت اچھی تجویز ہے اور یہ تجویز بھی مناسب ہے کہ ہم ان کا مال غنیمت اپنے پاس رکھیں اور وہ ہمارے مال کو لوٹا دیں مگر آپ نے ان سے یہ کہا ہے کہ وہ ہمارے شہیدوں کی دیت دیں۔ اور ان کے مقتول آگ میں جائیں گے (ہم ان کی دیت نہیں دیں گے تو ہمیں اس بارے میں ہمیں تامل ہے) کیونکہ ہمارے شہیدوں نے جہاد کیا اور اس میں شہید ہو گئے اس معاملہ میں انہوں نے اللہ کے حکم کی تعمیل کی لہذا اس کا ثواب اللہ عطا فرمائے گا ان کی دیتیں نہیں دی جاتی ہیں۔“

اس پر مسلمانوں نے حضرت عمر کے قول کی تائید کی۔ یہی وہ حدیث ہے جس میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”یہ میری رائے ہے اور ہماری رائے آپ کے تابع ہے“ لہذا ان الفاظ سے اہل تقلید کے لئے کیا چیز ثابت ہوتی ہے؟

اگر غور سے دیکھا جائے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو اپنے خیالات کے اظہار کی پوری آزادی حاصل تھی اس وقت حضرت ابو بکر خود مختار خلیفہ تھے مگر انہوں نے کوئی قبیلہ نہیں کیا بلکہ معاملہ کو صحابہ کرام کے سامنے پیش کیا اس وقت ان میں سے حضرت عمر کھڑے ہوئے اور انہوں نے خلیفہ کی بعض تجاویز کی حمایت کی اور بعض تجاویز کی مخالفت کی لہذا زیر بحث قول یہ ہے ”ہماری رائے آپ کی رائے کے تابع ہے“ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر آپ کی کوئی رائے ہے تو وہ رائے ہمارے لئے ضروری نہیں

ہے بلکہ آپ کی رائے کے بعد معاملہ عام مسلمانوں کے سامنے پیش ہو گا اور جیسا آپ لوگوں کی رائے سے واقف ہو جائیں گے۔ تو وہ توں قسم کی رایوں کے بعد فیصلہ ہو گا“ اور اس صورت میں اس سے تقلید نہیں ثابت ہوتی بلکہ یہ تقلید کو باطل کرتی ہے۔

اہل تقلید کہتے ہیں ”صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں فتویٰ دینے چوتھی دلیل لگے تھے لہذا وہ لوگ جو ان سے فتویٰ لیتے تھے، وہ ان کی تقلید کرتے تھے کیونکہ آپ کی زندگی میں صحابہ کا قول حجت نہیں بن سکتا تھا“۔

اس کے جواب میں ابن القیم ارشاد فرماتے ہیں: ”تمہارا یہ قول درست ہے کہ صحابہ کرام عہد نبوی میں فتویٰ دیا کرتے تھے مگر ان کے یہ فتوے اللہ اور اس کے رسول کے احکام کی تبلیغ کیلئے تھے اس وقت وہ تبلیغ کی حیثیت سے کام کرتے تھے ان کے فتوؤں کی یہ نوعیت نہیں تھی کہ وہ مخصوص افراد کے اقوال کی تقلید کریں خواہ وہ اقوال شرعی نصوص کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں وہ اپنے فتوؤں میں کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے اور نہ وہ شرعی نصوص کا حوالہ دینے بغیر فتویٰ دیتے تھے، وہ لوگ جو ان سے فتویٰ حاصل کرتے تھے وہ ان سے اس نیت اور اس مقصد سے فتویٰ لیتے تھے کہ صحابہ کرام انہیں نبی کے احکام بتائیں گے بلکہ خود صحابہ بھی یہی کہتے تھے ”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا یا آپ نے یہ کام کیا اور آپ نے ایسے کاموں کی نمائند فرمائی“ ان کے ایسے فتوے جس طرح فتویٰ حاصل کرنے والوں کیلئے دلیل و حجت تھے اسی طرح وہ خود صحابہ کرام کے لئے حجت اور قابل عمل تھے اس بارے میں ان میں اور عام مسلمانوں میں کوئی فرق نہ تھا سوائے اس کے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کو پہنچانے کا واسطہ بنے ہوئے تھے۔ بہر حال ابن القیم ساری عمر کو راندہ تقلید کرنے والوں کی تردید کرتے رہے آپ نہایت سکون و صبر و استقلال کے ساتھ اپنی وسیع معلومات اور پختہ عقل کی مدد سے ان کے خلاف جہاد کرتے رہے اور ہر قسم کے عقلی اور نقلی دلائل کے ذریعے ان کا ناطقہ بند کرتے رہے۔

گوراندہ تقلید کے خلاف آپ اس لئے جہاد کرتے رہے کہ اہل علم میں اندھی تقلید کے بُرے نتائج آزادی خیال اور وسعت نظر پیدا ہو، اور وہ اجتہاد کی طرف مائل ہوں۔ یہ تحریک آپ کی اس عام بنیادی تحریک کا ایک لازمی حصہ تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ دین اسلام کو صحیح اور خالص صورت میں پیش کیا جائے اور اُسے گمراہ فرقوں کی تمام آلائشوں سے پاک کیا جائے۔

ماہنامہ ”تذکرہ“ اعلام المرثیین از ابن القیم - ج ۲ ص ۳۰۴ و ص ۳۲۵، ۳۶۶، و ص ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹

۳۲۶ د ۳۰۳ - ۳۰۴ - ۳۰۵ - ۳۰۶ - ۳۰۷ - ۳۰۸ - ۳۰۹

کیا جائے، چونکہ گورانا تقلید کے ذریعے بھی مذہبی گمراہی پھیل گئی تھی اور عوام ایک مخصوص فرد کے اقوال کو نص شرعی کے برابر سمجھنے لگے تھے بلکہ مخالفت کی صورت میں نص شرعی کو توڑ مروڑ کر اسے امام کے قول کے تابع بنایا جاتا تھا، اس لئے رفتہ رفتہ دین اسلام کی اصل حالت مستح ہو گئی اور جو اسلامی احکام اصلی حالت میں باقی رہے تھے ان میں بھی شرعی حیلے نکالنے شروع کر دیئے تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حرام کو حلال بنانے کی کوشش ہونے لگیں۔

یہ دیکھ کر امام ابن القیم خاموشی سے نہیں بیٹھ سکے کیونکہ انہوں نے اپنی زندگی دین اسلام کی حفاظت کے لئے وقف کر رکھی تھی۔ انہوں نے اصل خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش کی تاکہ لوگ بزرگانِ سلف کے صحیح مسدک پر عمل کر سکیں جس طرح آپ نے مسلمانوں کے عقائد کو درست کیا اسی طرح انہیں صحیح احکام فقہیہ سے بھی آگاہ کیا یوں دونوں میدانوں میں آپ کے علمی کارناموں کی بدولت ایک وسیع علمی ذخیرہ جمع ہو گیا۔

تعمیرِ بنیادی مقصد

شرعی حیلوں کے خلاف جنگ

امام ابن القیم نے یہ بھی مشاہدہ کیا کہ کچھ لوگ شرعی حیلوں کے نام سے مذہبی احکام کو تماشہ بنا رہے تھے اور اس طرح حرام کو حلال کر دیتے تھے یوں شرعی حقوق اور اس کی ذمہ داری سے بچ جاتے تھے مثلاً سود کے بارے میں وہ کچھ شرعی حیلے کر کے اسے بظاہر حلال کر لیتے تھے اور اگر کسی کے ذمے کچھ حقوق ہوتے تو اس سے بچنے کے لئے شرعی تدبیریں تلاش کی جاتی تھیں مثلاً اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے جدا ہونا چاہے تو وہ مرتد ہو کر اس سے جدائی حاصل کر لی تھی، جب اس کا نکاح فسخ ہو جاتا تو وہ پھر مسلمان ہو جاتی تھی اسی طرح اگر کوئی زکوٰۃ نہ دینا چاہیے تو وہ سال ختم ہونے سے پہلے اپنا مال کسی کو ہبہ کر دیتا تھا اور کچھ عرصے کے بعد وہ اپنا مال واپس لے لیتا تھا۔

امام ابن القیم کو یہ بات سخت ناپسند تھی کہ مذہبی احکام کو کھلونا سمجھ لیا جائے اس لئے آپ نے پوری طاقت سے اس کے خلاف جنگ کی کبھی آپ اس کے خطروں کو واضح کرتے تھے اور کبھی آپ حیلے سازوں کے دلائل کا دندان شکن جواب دیتے تھے اور ان کی تردید میں اپنا پورا ذور قلم صرف کرتے تھے۔

اس لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان شرعی جیلوں کی اصل حقیقت کو واضح کریں اور یہ بتائیں کہ اسلامی افکار و خیالات میں اس کا ظہور کب ہوا؟ پھر ہم یہ بھی بیان کریں گے کہ ان کے بارے میں علمائے کرام کا موقف کیا تھا اور اس قسم کے مسائل میں سے کون سے حرام ہیں اور کون سے مباح ہیں؟ بعد ازاں ہم ان "جیلہ سازوں" کے دلائل اور ان کے جوابات پیش کریں گے اس سلسلے میں جو ضروری باتیں ہیں وہ بھی بیان کئے جائیں گے تاکہ علامہ ابن القیم کے مقاصد پوری طرح سے واضح ہو سکیں۔

یہ ذہن نشین رہے کہ علامہ ابن القیم سب سے پہلے عالم نہیں ہیں جنہوں نے اس "مذہبی تماشے" کے خلاف جہاد کیا تھا بلکہ آپ سے پہلے دیگر علماء نے بھی اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور ان شرعی جیلوں کو سخت ناپسند کیا تھا ان میں آپ کے استاد محترم ابن تیمیہ پیش پیش تھے، البتہ ابن القیم نے خاص طور پر ان باتوں کی طرف اپنی توجہ مبذول کی اور نہ صرف اپنا پورا علمی زور اس کے خلاف صرف کیا بلکہ اس کی مخالفت کو اپنا مقصد زندگی بنایا۔

جیلہ کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ کوئی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جائے۔
جیلہ کی تعریف اصطلاح میں اس کا مفہوم یہ ہو گیا کہ کوئی شخص پوشیدہ راستوں پر چل کر اصل مقصد کی طرف اس طرح پہنچ جائے کہ اسے صرف ایک ہوشیار اور سمجھ دار ہی سمجھ سکے۔ یہ اصطلاحی معنی لغوی مفہوم سے زیادہ مخصوص ہیں پھر اس کا اس سے زیادہ مخصوص اور محدود معنوں میں استعمال ہونے لگا وہ یہ ہے کہ کوئی پوشیدہ طور پر ایسا مقصد حاصل کرنے کی کوشش کرے جو عقل شریعت یا لوگوں کے نزدیک ناپسندیدہ اور ممنوع ہو۔ جیلہ کا لفظ آخری معنی میں زیادہ مستعمل ہے چنانچہ عام بول چال میں یہ کہا جاتا ہے "فلاں شخص جیلہ باز ہے" یا "اس کے ساتھ معاملہ نہ کر دو کیونکہ وہ بہت جیلہ باز ہے"۔

مذکورہ بالا تعریف ابن القیم کی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے۔

"جیلہ یہ ہے کہ ایسے فعل کے ذریعے واجب کو ماقط کیا جائے یا حرام کو حلال کیا جائے جو اصل شریعت کے اصل منشا کے خلاف ہو یعنی شرعی احکام ایسے ذرائع سے تبدیل کئے جائیں جو اپنے اصل منشا اور مقصد کے خلاف مستعمل ہوں۔"

پھر حال جہاں تک اصل مقصد کا تعلق ہے امام ابن تیمیہ کی تعریف امام ابن القیم کی تعریف کے عین مطابق ہے دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ جیلہ کو ممنوع مقاصد تک پہنچنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ واجب کو ماقط کر دینا یا حرام کو حلال کر دینا ایسی باتیں ہیں جن کے ممنوع ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

جیلہ سازی کے مطابق فتویٰ دینے کا دور پہلی صدی کے کئی سال بعد تابعین جیلہ سازی کا دور کے آخری زمانے میں شروع ہوا اور نہ صحابہ کرام کے بارے میں کوئی ایسی روایت نہیں ملتی ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ انہوں نے اس قسم کا فتویٰ دیا تھا۔

جب اس قسم کے فتوے جاری ہونے لگے تو اس زمانے کے بلند پایہ علماء نے انہیں سخت ناپسند کیا جیسے کہ حضرات حماد بن زید، امام مالک بن انس، سفیان بن عیینہ، فضیل بن عیاض اور عبداللہ بن المبارک تھے۔ تاہم بعد کے بعض علماء نے ان شرعی جیلوں کی حمایت کی اور ان کو قابل عمل قرار دیا بلکہ اس قسم کے بارے میں کتابیں بھی لکھی گئیں جن میں ایسے شرعی جیلوں کو بیان کیا گیا ہے جیسے کتاب التحیل از ابو بکر الحفصانی ہے۔ مگر وہ علماء جو شرعی جیلوں کے مخالفت تھے وہ ہمیشہ مذہبی نقطہ نگاہ سے ان کی مخالفت کرتے رہے اور انہوں نے ان کے حامیوں کے سامنے کبھی ہتھیار نہیں ڈالے چنانچہ حضرت عبداللہ بن المبارک کا یہ واقعہ مذکور ہے کہ انہیں یہ علم ہوا کہ جیلوں پر ایک کتاب لکھی گئی ہے اور اس میں یہ تحریر کیا گیا ہے۔

” ایک عورت نے چاہا کہ خلع کے ذریعے اپنے شوہر سے جذائی حاصل کرے مگر جب اس کے شوہر نے اس بات سے انکار کیا تو اس وقت کچھ لوگوں نے اس سے کہا ”تم مرتد ہو جاؤ“ لہذا اس نے یہی طریقہ اختیار کیا۔“

جب حضرت عبداللہ بن المبارک کو اس کا علم ہو تو آپ بہت ناراض ہوئے اور فرمانے لگے ” جس نے یہ کتاب تصنیف کی ہو وہ بھی کافر ہے اور جو اس بات کو سن کر اس قسم کے طریقوں کو صحیح سمجھے وہ بھی کافر ہے اور جو اس کتاب کو ایک ضلع سے دوسرے ضلع لے جا کر اس کی اشاعت کرے وہ بھی کافر ہے اور جس کے پاس ایسی کتاب موجود ہو اور وہ اس کو صحیح سمجھے وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے۔“

امام احمد بن حنبل نے یہ فرمایا تھا جس کے گھر میں کتاب التحیل ہو اور وہ اس کی رو سے فتویٰ دے تو وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا منکر ہے۔“

اس کے بعد وقت اسی طرح گزرتا گیا یہاں تک کہ جب امام ابن تیمیہ آئے تو انہوں نے یہ بات پسند نہیں کی کہ اس طرح مذہبی احکام کا مذاق اڑایا جائے چنانچہ انہوں نے سختی کے ساتھ مخالفت کی کہ طلاق کے بعد بیوی کو شوہر کے لئے حلال کرنے کے لئے کوئی شرعی جیل نکالا جائے انہوں نے اسے بالکل ناجائز قرار دیا اور اس کے بارے میں ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے۔

” اقامۃ الدلیل علی ابطال التحیل“ اس کتاب میں سب سے پہلے انہوں نے اس قسم کے تمام

شرعی جیلوں کو ناجائز قرار دیا پھر علامہ کے مسئلے کو باطل کرنے کے لئے خصوصی طور پر بے شمار دلائل پیش کئے۔

جب امام ابن القیم کا دور آیا تو آپ بھی اس "دینی تحریک" کے خلات اپنے استاد **شرعی جیلوں** کی طرح صفت آرا ہو گئے آپ یہ شاہدہ کر کے دہشت زدہ ہو گئے کہ لوگوں میں اس قسم کے شرعی جیلے رائج ہو گئے ہیں جن سے شریعت کا اصل مقصد فوت ہونے لگا ہے اور اس کی خاطر لوگ اسلام سے مرتد بھی ہونے لگے ہیں مثلاً اگر کوئی عورت نکاح توڑنا چاہے تو وہ مرتد ہو جاتی ہے اور اگر کوئی مرد اپنی ساس کو قتل کر دے تو اس کے بعد وہ اپنی بیوی کو بھی اس لئے قتل کر دیتا ہے کہ اس طرح اس سے قصاص ساقط ہو جائے کیونکہ ایسی صورت میں اس کا بیٹا اس وقت مقتول کا ولی بن جاتا ہے اور وہ شرعی طور پر اپنے والد سے مقتول کا قصاص نہیں لے سکتا ہے۔

اس طرح اس زمانے میں یہ طریقہ بھی رائج ہو گیا تھا کہ اگر کوئی روزہ دار شخص کفارہ سے بچتا دن کے وقت اپنی بیوی سے مجامعت کرنا چاہے تو وہ اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے ماہ رمضان میں کھانا کھاتا تھا۔ یہ شرعی حیلہ اس لئے استعمال کیا جاتا تھا کہ کھانا کھا کر وہ روزہ توڑنے کے کفارہ سے بچ سکے کیونکہ اگر وہ ماہ رمضان المبارک میں قصداً اپنی بیوی سے مجامعت کر کے روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ لازم ہو گا اس قسم کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام کو آزاد کرے اور اگر یہ کام نہ کر سکے تو لگانا دو چینی کے روزے رکھے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو وہ ساٹھ غریبوں کو کھانا کھلائے۔

لیکن اگر وہ مجامعت سے پیشتر کھانا کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا مگر اس پر کفارہ نہیں ہو گا لہذا کفارہ سے بچنے کے لئے وہ دوسرے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے تاہم اگر اس کے بعد وہ مجامعت کرے تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہو گا کیونکہ وہ کھا کر اپنا روزہ پہلے توڑ چکا ہے۔

ایک قسم کا شرعی حیلہ یہ بھی ہے کہ کوئی شخص مرنے سے پہلے کسی وارث کو اپنا تمام مال ہبہ کر دے اور یہ اقرار کر لے کہ یہ مال اس کا ہے اس طریقے سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے وارثوں کو میراث سے محروم کرے اس طرح اس کا ارادہ کسی خاص دلالت پر احسان کرنا نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ حقدار حق سے محروم رہیں۔

شرعی جیلوں کے نام سے شرعی احکام کو باز یچہ اطفال بنانا دین و مذہب کے لئے زبردست خطرہ ہے اس کے ذریعے حیلہ بازی

شرعی جیلوں کے خطرات

خواہش کی تکمیل ضرور ہوتی ہے مگر شرعی مقصد فوت ہو جاتا ہے یہی دو خرابیاں ایسی ہیں جو اس کی مذمت کرنے کے لئے کافی ہیں کیونکہ شرعی احکام میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور پوشیدہ ہے مثلاً زکوٰۃ کا حکم اس لئے ہے کہ غریبوں کی دستگیری کی جائے اور حرام چیزیں اس لئے ممنوع قرار دی گئیں ہیں کہ لوگ ان کی خرابیوں سے محفوظ رہیں مثلاً سود کو اس لئے حرام کیا گیا ہے کہ محتاج اور ضرورت مند سرمایہ داروں کے پیچھے میں نہ جکڑے رہیں اور وہ سرمایہ دار ظلم اور بے انصافی کے ذریعے مال نہ کما سکیں۔ مگر اس قسم کی حیلہ سازی سے شریعت کے اصل مقاصد فوت ہو جاتے ہیں اور زکوٰۃ کے حکم اور سود کی ممانعت سے عام لوگوں کو جو فوائد پہنچنے کی توقع ہوتی ہے شرعی حیلوں سے ان تمام کا خاتمہ ہو جاتا ہے صرف حیلہ باز کو اس کا فائدہ پہنچتا ہے۔

ابن القیم شرعی حیلوں کو ناجائز قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”ممنوعہ کاموں کو جائز کرنے کے لئے شرعی حیلے نکالنا کیسے جائز ہو سکتا ہے اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس کی بدولت لوگ اپنے فرائض اور ذمہ داری کو چھوڑ بیٹھیں اور اپنے وہ حقوق ادا نہ کریں جو بنی نوع انسان کی بھلائی اور مفادات کے لئے ان پر عائد کئے گئے ہیں اور وہ اس قدر ضروری ہیں کہ ان کے بغیر شریعت کا منشا پورا نہیں ہوتا۔“

شرعی حیلوں کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ وہ عقل اور فطرت کے خلاف سیلیمہ کے مخالف ہے کیونکہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ اگر الفاظ مختلف ہوں اور مفہوم یکساں ہو تو وہ اس یکساں مفہوم کے مطابق فیصلہ کرتی ہے لیکن اگر الفاظ یکساں ہوں اور ہر ایک کا مفہوم مختلف ہو تو عقل ہر ایک کا اس کے مفہوم کے مطابق الگ الگ فیصلہ کرے گی لہذا اگر اعمال و افعال اپنے مقاصد میں متفق ہوں تو ان سب کے بارے میں ایک ہی فیصلہ ہو گا البتہ اگر ان کی صورتیں یکساں ہوں اور مقاصد الگ الگ ہوں تو ہر ایک کے بارے میں ان کے مقصد و منشا کو دیکھ کر جداگانہ فیصلہ کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے ابن القیم فرماتے ہیں ”اگر کسی حرام ظاہر و حقیقت کام کے بارے میں شرعی حیلہ نکالا جائے تو اس کی صورت تو حلال کام کی طرح ہوگی مگر چونکہ اس کی حقیقت اور اصل مقصد و منشا حرام ہے اس لئے وہ حلال نہیں ہو سکتا اور نہ حلال کے احکام اس پر عائد ہوتے ہیں اس لئے وہ بھی باطل ہے کیونکہ وہ کام جس کا باطن اور حقیقت حرام ہے

یعنی ہو تو اس کی ظاہری شکل و صورت تبدیل کرنے کے باوجود وہ حرام ہی رہتا ہے حلال نہیں ہو سکتا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ جن کاموں کا حکم دیا جاتا ہے ان کے حکم دینے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بذات خود اچھے ہوتے ہیں اور ان میں حسن ذاتی ہوتا ہے اور حکم دینے کی بعد ان کے ذاتی حسن میں اضافہ ہو جاتا ہے اس طرح ممنوعہ کاموں سے اس لئے روکا جاتا ہے کہ بذات خود ان میں برائی ہوتی ہے جسے قبح ذاتی کہا جاتا ہے اور جب ان کاموں کی مخالفت کی جائے تو ان کی برائی میں اضافہ ہو جاتا ہے لیکن اگر کوئی شرعی حیلہ کر کے کسی نیک کام کو چھوڑا جائے یا کسی بُرے کام کو جس کی مخالفت کی گئی ہے عمل میں لایا جائے تو اس قسم کی حیلہ سازی سے ان کاموں کے حسن و قبح میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے یہ احکام نہیں تبدیل ہو سکتے جب تک کہ ان کے ذاتی حسن و قبح میں کوئی فرق نہ پڑے یعنی اس حیلہ کی وجہ سے یہ احکام نہیں تبدیل ہو سکتے جب تک کہ ان کے ذاتی حسن و قبح کو دور نہ کیا جائے اس لئے اس ظاہری تبدیلی کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اس ظاہری تبدیلی کی بدولت ان مفادات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جن کی تکمیل کے لئے شریعت نے یہ قانون بنایا تھا مثلاً حج اور زکوٰۃ کا شریعت نے ایک خاص مصلحت کے لئے حکم دیا تھا لیکن اگر ان فرائض کو چھوڑنے کے لئے کوئی حیلہ کیا جائے تو وہ خاص مصلحت نہیں باقی رہے گی اسی طرح حدود شرعیہ لوگوں کو برائیوں سے روکنے کے لئے مقرر کی گئی ہیں لیکن اگر ان کو ساقط کرنے کے لئے کوئی حیلہ کیا جائے تو وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا جس کے لئے یہ حدود شرعیہ مقرر کی گئی ہیں اسی طرح سود کو حرام اس لئے کیا گیا ہے کہ اس کے رائج ہونے سے عام لوگوں کا نقصان ہے لیکن اگر اس کو جائز کرنے کے لئے کوئی تدبیر نکالی جائے تو اس کی بارش کی صورت میں جو فوائد مضمحل تھے وہ باقی نہیں رہیں گے۔ یہی حال دیگر ممنوعہ اعمال کا ہے۔

آگے چل کر ابن القیم فرماتے ہیں ان شرعی حیلوں کی حرمت اس سے ثابت ہے کہ یہ حرام کاموں کو ان کے اسباب کے باوجود کسی طرح حلال ثابت کرتے ہیں اور فرائض و واجبات کو ساقط کرتے ہیں حالانکہ ان کے اسباب و شرائط سب ان میں موجود ہوتے ہیں بہر حال ان شرعی حیلوں کے حرام ہونے کی یہ وجہ ہے۔

حیلوں کی حرمت کی وجوہات
 (۱) ان حیلوں کی وجہ سے حرام کام کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور واجب
 کام کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ (۲) ان میں مکر و فریب اور دھوکے بازی
 پائی جاتی ہے (۳) ان سے بُرے لوگوں کی حوصلہ افزائی اور رہنمائی کی حاصل ہوتی ہے (۴) شریعت کی طرف

غلط باتیں منسوب کی جاتی ہیں اور اس کے اصول و احکام کو ناکام بنا یا جاتا ہے (۵) جیلہ سازان کاموں کو گناہ نہیں سمجھتا ہے اور نہ اس سے توبہ کرتا ہے (۶) وہ خدا اور مخلوق دونوں کو دھوکا دیتا ہے۔ (۷) وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی خلاف ورزی اور حرام کو حلال کرنے کے لئے اپنے تمام افکار و اجتادات کو کام میں لاتا ہے (۸) ایسے شرعی حیلے نکالنا لگتا ہوں اور منظام کی کھلم کھلا اعانت ہے کیونکہ ان کے ذریعے تمام مذہبی احکام الٹ پلٹ ہو جاتے ہیں، حرام کاموں کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور واجبات و ذرائع کو چھوڑ دیا جاتا ہے بلکہ اس کی بنیاد مکرو فریب پر ہے جو مذہب کی رو سے ممنوع ہے اور اس کی دعوت دینا بھی منع ہے مگر اس طریقے میں اسے شرعی بنیاد قرار دیا گیا ہے حالانکہ شارع اسلام اس سے قطعی طور پر بڑی المنزحہ ہے۔ سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ اس کے ذریعے دشمنان دین کے لئے فتنہ و فساد کا دروازہ کھل جاتا ہے اور وہ اس کی بدولت جو ذاتی حفا حاصل کرنا چاہیں، حاصل کرتے ہیں بلکہ وہ شریعت میں اپنے حسب منشا کی بیشی کر سکتے ہیں بلکہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جن احکام کو چاہیں توڑ سکتے ہیں اور جن حرام چیز کو چاہیں حلال کر سکتے ہیں۔

ابن القیم کی رائے میں شرعی جیلوں کی کئی قسمیں ہیں۔

جیلوں کی قسمیں

(۱) حرام جیلوں کے ذریعے حرام کاموں کا قصد کیا جائے مثلاً کسی کو جان سے مار ڈالنے کے لئے کوئی حیلہ کیا جائے اس قسم کے حیلے کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی شخص جو حج کے لئے احرام باندھوئے ہو، ایسا شکار کرنا چاہے جو حرم مکہ معظمہ میں ممنوع ہو، مگر اس کا مقصد کسی انسان کا قتل ہو۔ اس صورت میں یہ حیلہ بھی حرام ہے کیونکہ اصل حیلہ یعنی حرم میں محرم کے لئے شکار کرنا بذات خود حرام ہے اور اس کا مقصد بھی حرام ہے، وہ مقصد یہ ہے کہ بے گناہ انسان کو قتل کیا جائے۔

جیلہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ جیلہ بذات خود مباح ہو مگر اس کا مقصد حرام کام ہو۔ لہذا مقصد کی وجہ سے حیلہ بھی حرام ہو جائے گا جیسا کہ ڈاکہ ڈالنے اور بے گناہ انسانوں کو قتل کرنے کے لئے سفر کرنا۔ جیلہ کی تیسری قسم یہ ہے کہ وہ بذات خود مباح ہو مگر اس کا مقصد حرام کام ہو لہذا مقصد کی وجہ سے حیلہ بھی حرام ہو جائے گا، جیسا کہ ڈاکہ ڈالنے اور بے گناہ انسانوں کو قتل کرنے کے لئے سفر کرنا۔

جیلہ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ ایک طریقہ شرعی کاموں کے لئے مقرر کیا گیا ہو مگر کوئی شخص اسے حرام کاموں کا ذریعہ بنالے جیسے اقرار، بیع، نکاح اور ہبہ کے امور ہیں۔

جیلہ سازی بذریعہ اقرار کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ایک وارث کو اپنا تمام مال دینے کا اقرار کرے تاکہ اس اقرار کے ذریعہ وہ دوسرے وارثوں کو اپنے جائز حصے سے محروم کر دے۔

بیع کے ذریعے حیلہ سازی یہ ہے کہ وہ کسی چیز کی فروخت کے سودے کو سود کا ذریعہ بنا لے مثلاً وہ کوئی سامان ادھار تلو پونڈ میں فروخت کرے پھر اسے اسی پونڈ دے کر خریدے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اسے اسی پونڈ دیتا ہے مگر اس سے ایک تلو پونڈ لے لیتا ہے۔

نکاح کے ذریعے حیلہ سازی کی مثال یہ ہے کہ وہ کسی عورت کے ساتھ اس مقصد سے نکاح کرے کہ اسے سابق شوہر کے لئے (جس نے اسے منعظ طلاق دی ہو) حلال کر سکے۔ اس طرح اس کا مقصد اس کے ساتھ نکاح کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اسے اس کا سابق شوہر کے لئے حلال قرار دینا ہے۔

ہبہ کے ذریعے حیلہ سازی کا طریقہ یہ ہے کہ ایک شخص کے بارے میں یہ ہنور ہو کہ وہ لوگوں سے ہبہ وصول کر کے قرض دیا کرتا ہے تو ایسے شخص کو ایک قرضخواہ کوئی چیز ہبہ کرے پھر مثلاً اس سے ایک تلو پونڈ قرض کے طور پر حاصل کرے۔ ایسا فعل بظاہر ہبہ ہے مگر حقیقت میں یہ سود کی دوسری شکل ہے۔

امام ابن القیم دوسری اور تیسری قسم میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ دوسری قسم کبھی حرام کاموں کا سبب بنتی ہے تو کبھی جائز کاموں کا ذریعہ بھی ہوتی ہے مگر وہ شرعی کاموں کے لئے مقرر نہیں ہوتی لیکن تیسری قسم صرف شرعی کاموں کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ طریقہ کار بذات خود ناجائز اور حرام ہو مگر اس کے ذریعے کسی شخص کا جائز حق حاصل کیا جائے یا کوئی بُرائی دور کی جائے مثلاً ایک شخص کا دوسرے شخص پر کچھ حق ہو مگر وہ دوسرا شخص اس حق سے انکار کرے اور حقدار کے پاس کوئی گواہ اور دلیل نہ ہو۔ اس صورت میں وہ دو جھوٹے گواہ تیار کرے اور وہ گواہی دے کر حقدار کو اس کا حق دلوائیں۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس کسی نے کوئی امانت رکھوائی ہو اور اس نے اس کے بدلے میں قرض دیا ہو۔ مگر وہ مقرض قرض سے انکار کر دے یا معاملہ اس کے برعکس ہو تو اس صورت میں وہ حلف اٹھائے کہ اس نے میرے پاس کوئی چیز امانت نہیں رکھی ہے، یا اگر قرضخواہوں نے مقرض کی امانت دینے سے انکار کر دیا ہو تو اس صورت میں وہ یہ حلف اٹھائے کہ میرے ذمہ اس کا کوئی قرضہ نہیں ہے۔

ابن القیم اس چوتھی قسم پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں اس صورت میں ناجائز وسیلہ یا ذریعہ اختیار کرنے پر وہ گناہ گار ہوگا مگر اصل مقصد کے لحاظ سے وہ گناہ گار نہیں ہے۔ ایسی حالت کے لئے یہ حدیث شریف مذکور ہے۔

تم اس شخص کو اس کی امانت واپس کرو جو تمہارے پاس امانت رکھے اور جو تمہارے ساتھ خیانت

کرے اس کے ساتھ تم خیانت نہ کرو۔“

مذکورہ بالا اقسام کے بیان کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابن القیم ان تمام حیلوں کو حرام سمجھتے ہیں جو حرام کام کا باعث بنیں خواہ وہ چیلے یا ذرائع بذات خود حرام ہوں یا مباح ہوں اسی طرح وہ ناجائز چیلے بھی حرام ہیں جو جائز اور حق کاموں کا سبب بنتے ہوں۔ اس صورت میں وہ صرف وسائل اور ذرائع کو حرام قرار دیتے ہیں۔ مقاصد کو حرام نہیں کہتے ہیں۔

آپ سے پہلے آپ کے استاد محترم شیخ ابن تیمیہ بھی باطل اور حرام حیلوں اور ابن تیمیہ کی تقسیم ذرائع کا مفصل ذکر کر چکے ہیں لہذا ہم ان کے خیالات بھی اس مقصد کے لئے پیش کرتے ہیں کہ یہ پتہ چل سکے کہ وہ دونوں کہاں تک ایک دوسرے سے متفق ہیں اور کن باتوں میں ان دونوں کا اختلاف ہے؟

امام ابن تیمیہ اپنی کتاب ”اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل“ میں تحریر فرماتے ہیں ”حیلوں کی کئی قسمیں ہیں۔“

۱۔ وہ چیلے جو بذات خود حرام ہوں اور حرام کاموں کا سبب بنیں مثلاً کوئی مرض الموت میں کسی خاص وارث کے لئے کسی مال کا اقرار کرے اور فروخت کرنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے فروخت کر دہ شے کبھی نہیں دیکھی۔ اس سے اس کا مقصد یہ ہو کہ کسی خاص وارث کو کوئی چیز مل جائے اسی طرح طلاق اور فسخ بیع میں بھی ایسی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں؟

مصنف کتاب کہتا ہے کہ ”ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا تحریر میں کچھ باتیں میری سمجھ میں نہیں آئیں کیونکہ اقرار، طلاق اور فسخ بیع جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا ہے، بذات خود حرام نہیں ہیں؟“

۲۔ حیلوں کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ چیلے بذات خود مباح ہوں مگر وہ حرام کاموں کا ذریعہ بنیں جیسا کہ ہرنی کے لئے سفر کرنا، ابن تیمیہ نے ان دونوں قسموں کو ایسے پوشیدہ راستے کہا ہے جو حرام کاموں کا باعث بنیں۔ انہوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ جب ظاہری اور کھلم کھلا طریقوں کے ذریعہ حرام کاموں کا ارتکاب ممنوع ہو تو پوشیدہ طریقوں کے ذریعے ان کا ارتکاب بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔

۳۔ تیسری قسم یہ ہے کہ وہ طریقے اور چیلے بذات خود حرام ہوں مگر ان کے ذریعے کسی کا حق دلویا جائے یا کسی برائی کو دور کیا جائے مثلاً کوئی قرض خواہ دو جھوٹے گواہوں کے ذریعے سے یہ گواہی دلا دے کہ اس کا مدعا علیہ پر قرضہ واجب الادا ہے اس صورت میں قرضہ واپس لینا اس کا جائز حق ہے مگر وہ

دونوں گواہ اس کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ہیں (اس لئے ذریعہ اور حیلہ حرام ہے) اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو قرض دیا ہو اس کے بعد اسی مقروض شخص نے اس کے پاس کوئی امانت رکھوائی اس عرصہ میں قرض خواہ سے قرض کا مطالبہ کیا مگر وہ قرضدار شخص قرضہ سے صاف انکار کر دے، اس کے بدلے میں قرض خواہ بھی یہ انکار کر دے کہ اس کے پاس قرضدار کی کوئی امانت رکھی ہوئی ہے یا کوئی اپنا پہلا قرضہ صحیح ہتھ دتوں کے ذریعے وصول کرے مگر دوسرے قرضے پر اس کی گواہی موجود نہ ہو تو دوسرے قرضے پر چھوٹے گواہوں سے اپنا قرضہ وصول کرے (اس صورت میں قرض اس کا جائز حق ہے مگر اس کو وصول کرنے میں اس نے ناجائز طریقہ استعمال کیا) اس لئے یہ تمام کارروائی حرام ہوئی کیونکہ اس میں اپنی یا دوسرے کی دروغ گوئی شامل ہے اور دروغ گوئی قطعی طور پر حرام ہے۔

۴، شریعت نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہو اسے حلال کرنے کی کوشش کی جائے محض اس بنا پر کہ شریعت نے اسے بعض وجوہات کی بنا پر مباح قرار دیا ہو یا فرض کام کو ساقط کرنے کی کوشش کی جائے محض اس وجہ سے کہ اس کی کسی سبب سے گنجائش نکالی جائے لہذا حیلہ ساز اس گنجائش اور اس کے سبب سے فائدہ اٹھا کر شرعی احکام میں تبدیلی کی کوشش کرتا ہے۔ اس قسم میں حیلہ اور اس کے مقاصد دونوں بذات خود جائز ہوتے ہیں مگر وہ دونوں ایک دوسرے سے مل کر حرام بن جاتے ہیں اس کی واضح مثال یہ ہے کہ ایسی عہدت سے نکاح کیا جائے جسے اپنے سابق شوہر کی طرف سے معتدظ طلاقیں مل چکی ہوں تاکہ وہ اپنے سابق شوہر کے لئے اس کی طلاق کے بعد حلال ہو سکے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی شخص روزہ نہ رکھنے کے بہانے سے ماہ رمضان میں سفر اختیار کرے۔ پہلی مثال میں حرام چیز کو حلال کیا گیا ہے اور دوسری مثال میں ایک فرض کام کو چھوڑنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۵، پانچویں قسم یہ ہے کہ اپنے حق کا بدلہ حاصل کرنے یا بعینہ اپنے حق کو خیانت کے ذریعے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے مثلاً کسی سے پاس کوئی مال امانت رکھا ہو اور وہ اپنے حق کے بدلے میں اس مال پر قبضہ کرے یا وہ یہ سمجھ لے کہ وہ اس کا مستحق ہے۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کو تھوڑی اجرت پر کوئی کام دیا جائے اور اس کام کی صحیح اجرت مقرر کردہ اجرت سے زیادہ ہو تو وہ تاجرانہ ذریعے سے اپنی پوری اجرت اس کام میں سے نکال لے تو یہ طریقہ بھی حرام ہے۔

اگر ہم امام ابن القیم کی قسموں کا ان کے شیخ ابن تیمیہ کی تقسیم سے مقابلہ از موازنہ کریں تو یہ پتہ

چلے گا کہ ابن القسیم اس موضوع میں اپنے استاد سے بہت متاثر ہیں انہوں نے بھی اتنی قسمیں ذکر کی ہیں جو ان کے استاد محترم نے بیان کی ہیں البتہ شیخ ابن تیمیہ نے ایک پانچویں قسم کا اضافہ کیا ہے مگر اسے ابن القسیم کی چوتھی قسم میں شامل کیا جاسکتا ہے یعنی ناجائز اور حرام ذریعے سے کوئی حق حاصل کیا جائے یا کوئی برائی دور کی جائے۔

ہم یہ بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ امام ابن القسیم نے جو مثالیں بیان کی ہیں وہ بعینہ وہی ہیں جو ان کے شیخ ابن تیمیہ نے تحریر کی ہیں مثلاً دو جھوٹے گواہوں کو پیش کرنا اور امانت سے انکار کرنا ایسی مثالیں ہیں جو ابن القسیم نے اپنے استاد کی کتاب سے اخذ کی ہیں۔ پھر قابل ملاحظہ بات یہ بھی ہے کہ آپ نے حیلوں کو رد کرنے کے لئے جو دلائل بیان کئے ہیں وہ بھی بعینہ وہی ہیں جو ان کے استاد محترم نے بیان کئے تھے صرف تھوڑی سی تبدیلی کی گئی ہے حیلوں کی تردید میں انہوں نے نہایت عمدہ عقلی دلائل بیان کئے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ دین و مذہب کے لئے زبردست خطرہ ہیں ان سے ان کی مجتہدانہ شخصیت ابھر کر بہت نمایاں ہو جاتی ہے۔

بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شیخ ابن تیمیہ نے اس بحث کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے اور شرعی حیلوں کو بالعموم باطل کرنے اور تحلیل (حلالہ) کے مسئلہ کی بالخصوص تردید کرنے کی مقدور بھر کوشش کی ہے اس مقصد کے لئے انہوں نے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے "اقسامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل"

حرام حیلوں کا تذکرہ کرنے کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم مباح اور جائز حیلوں جائز چیلے کو بیان کریں۔

امام ابن القسیم فرماتے ہیں "جائز حیلوں کی کئی قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ چیلے بھی جائز ہوں اور جن کا یہ ذریعہ بنیں وہ مقاصد بھی جائز ہوں اس میں وہ تمام معاملات شامل ہیں جو شرعی طریقوں سے ادا کئے جائیں جیسے بیع، اجارہ، مساقاۃ، مزارعت، وکالت، اس قسم میں وہ تمام چیلے بھی شامل ہیں جو نفع حاصل کرنے اور نقصان سے بچنے کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں مثلاً کافروں کی قید سے رہائی حاصل کرنا بلکہ ان سے اپنے مال و دولت کو بچانے کے لئے جو چیلے اختیار کئے جائیں وہ سب جائز ہیں اس طرح دشمنان اسلام کو قتل کرنے اور ان کے مال و دولت پر قبضہ کرنے کے لئے ہر قسم کا حیلہ کرنا جائز ہے۔

ابن القسیم فرماتے ہیں "ہم نے اور بزرگان سلف نے جن حیلوں کی مذمت کی ہے ان میں یہ

قسم (کافروں کو نقصان پہنچانے کے حیلے) شامل نہیں ہیں بلکہ اگر کوئی ان لوگوں کے خلاف کوئی اچھی تدبیر اور اچھے حیلے سے کام نہیں لے سکا تو وہ عاجز اور ناکارہ سمجھا جاتا ہے اور جو اس قسم کے حیلوں سے واقف ہو وہ زیادہ سمجھدار اور مدبر و عاقل خیال کیا جاتا ہے بالخصوص جنگ کے زمانے میں اس کی ضرورت زیادہ محسوس ہوتی ہے کیونکہ رطائی چالی بازی کا دوسرا نام ہے۔

۲۔ جائز طریقے سے اپنا حق حاصل کرنے یا دشمن کے ظلم کو دور کرنے کے لئے ایسے حیلے اختیار کرنا جو اس مقصد کے لئے مقرر نہ ہوں بلکہ دوسرے کاموں کے لئے مقرر ہوں، لیکن ان کے ذریعے کوئی اپنا جائز مقصد کرنے کی کوشش کرے یا وہ طریقے لیے ہوں کہ وہ اس مقصد کے لئے مقرر تو ہوں لیکن وہ اس قدر پوشیدہ ہوں کہ اسے عام آدمی نہ سمجھ سکے۔

پہلی اور دوسری قسم میں یہ فرق ہے کہ پہلی قسم کے حیلے اور اسباب براہ راست مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مقرر ہوتے ہیں مگر دوسری قسم کے حیلے دراصل دوسرے کاموں کے لئے مقرر ہوتے ہیں لیکن بالواسطہ اور پوشیدہ طور پر وہ خاص کام بھی جائز طریقے سے پورا ہو سکتا ہو، پہلی قسم کے حیلے واضح اور غیر مبہم ہیں مگر دوسری قسم کے حیلے پوشیدہ ہیں۔

امام ابن القیم نے ایسے جائز حیلوں کی مثالیں پیش کی ہیں اس طرح ایک، ۱۱ سو ترہ مثالیں ہو گئی ہیں اور وہ آپ کی کتاب اعلام الموقعین کے تیسرے حصے کے صفحات ۳۵ تا ۳۷ میں مذکور ہیں یہ کتاب مصر کے مطبعۃ الکریمی میں چھپی ہے۔ آپ نے اس قسم کی جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر مالک مکان کو یہ اندیشہ ہو کہ کرایہ دار غائب ہو جائے گا اور اس کی غیر حاضری کی وجہ سے وہ اپنے گھر پر دوبارہ قبضہ نہیں کر سکے گا تو اس کا حیلہ (یا صحیح طریقہ) یہ ہے کہ وہ اس مکان کو کرایہ دار کی بیوی کے ہاتھ اجرت پر لے اور شوہر کو اس بات کا ضمان بنائے کہ جب کرایہ پر لینے کی مدت ختم ہو جائے تو وہ اسے واپس کر دے گا۔

آپ کے کلام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ ان حیلوں کو اس صورت میں جائز سمجھتے ہیں جبکہ وہ بذات خود جائز ہوں اور ان کا مقصد کسی حرام کام کا ارتکاب نہ ہو۔ اس صورت میں وہ اس بات کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے کہ آیا وہ حیلہ جائز کاموں کے لئے براہ راست مقرر کیا گیا ہو، جیسے کہ بیع اور دیگر معاملات میں، یا وہ پوشیدہ حیلے ہوں اور براہ راست ان کے ناموں کے لئے مقرر نہ ہوں بلکہ حیلوں کے معاملے میں آپ سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دیتے ہیں کہ ان میں حرمت اور برائی کا کوئی پہلو نہ ہو اگر حیلوں اور مقاصد دونوں کے جمع ہونے سے حرمت پیدا ہو جائے تو وہ حیلہ بھی حرام ہو جاتا ہے جیسا کہ کسی عورت کے ساتھ اس مقصد کے لئے نکاح

کیا جائے کہ اسے اس کے سابق شوہر کے لئے حلال کیا جائے، اس صورت میں نکاح کا حیلہ بھی جائز اور عورت کا اپنے سابق شوہر کے لئے حلال ہونا بھی جائز ہے مگر حیلہ اور مقصد دونوں کے اجتماع کی وجہ سے یہ نکاح باطل اور حرام ہوگا کیونکہ کسی عورت کو حلال کرنے کے مقصد سے نکاح کرنا حرام ہے۔

حیلہ سازوں نے اپنے شرعی حیلوں کو ثابت کرنے کے لئے چند دلائل پیش کئے ہیں ان میں چند اہم دلائل کو پیش کر کے ان کی تردید کی جائے گی۔

سب سے پہلے وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ "قرآن کریم میں آیت مذکور ہے۔

وَحُذِّبُ بَيْدَاكَ ضَنْغًا فَاحْوَبْ بِهِ وَلَا تَحْتِ

بے شک ہم نے انہیں صبر کرنے والا پایا ہے وہ اچھے بندے

تھے اور حقیقت میں وہ اللہ کی طرف رجوع کرنے والے تھے۔ (پارہ ۲۳ سورۃ ص ۴۱)

اس آیت کریمہ میں اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے کسی بات سے ناراض ہو کر یہ قسم کھالی تھی کہ وہ اپنی عورت کو تضرع میں لگائیں گے۔ لہذا اللہ نے انہیں یہ اجازت دے دی کہ وہ جھاڑو کے ذریعے انہیں مار کر اپنی قسم کو پورا کر لیں۔ ان کے لئے ضروری یہ تھا کہ وہ الگ الگ تودفعہ انہیں مارتے تاہم اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ حیلہ بتا کر ان کا کام پورا کیا۔"

اس دلیل کا جو جواب شیخ ابن تیمیہ نے دیا تھا اسے ابن القیم نے بھی نقل کیا ہے جو مندرجہ ذیل ہے آپ فرماتے ہیں "مذکورہ بالا آیت کریمہ کوئی حیلہ نہیں ہے بلکہ اگر کوئی یہ قسم کھائے کہ "وہ اپنی بیوی کو تودفعہ مارے گا" تو اس مسئلہ کے بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

۱۔ اس مرد کے لئے مارتا ضروری ہو گیا ہے خواہ وہ مجموعی طور پر مارے یا منفرد طور پر مارے اس صورت میں یہ آیت کریمہ ہمارے موافق ہے (کیونکہ اس میں مجموعی طور پر مارنے کا حکم دیا گیا ہے) لہذا یہ حیلہ نہیں ہے کیونکہ حیلہ اسے کہتے ہیں کہ لفظ کو اس کے اصل مفہوم سے تبدیل کیا جائے۔

۲۔ بعض فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اسے اسی طرح مارنا چاہیے جو روزمرہ استعمال میں سمجھا جائے۔ یعنی الگ الگ مارتا جائے اس صورت میں بھی وہ حکم ہمارے لئے حجت نہیں بن سکتا جو ہماری شریعت کے خلاف ہو دخواہ ہم یہ کہیں کہ ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہماری شریعت نہیں بن سکتی یا ہم یہ کہیں کہ جب پہلے پیغمبروں کی شریعت ہماری شریعت کے خلاف نہ ہو، تو ہم اسے اپنی شریعت سمجھتے ہیں دونوں صورتوں میں یہ دلیل ہمارے لئے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ یہ تو سب کو معلوم ہے کہ یہ حکم حضرت ایوب علیہ السلام کے زمانے

میں نہیں دیا گیا تھا جو ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت سے بہت پہلے گزرے تھے۔ اس صورت میں ہم اسی وقت اسے قابل قبول سمجھ سکتے ہیں جب کہ یہ حکم ہماری شریعت کے خلاف نہ ہو چونکہ یہ حکم ہماری شریعت کے خلاف ہے اس لئے حجت اور قابل عمل نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔

دوسری دلیل كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ . مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ اِلَّا

اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ . نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ تَشَاءُ . ذُو كِلٰى عَلِمَ عَلَيْهِ (پارہ ۱۳ سورۃ یوسف)

ترجمہ (ہم نے اس طرح (حضرت) یوسف علیہ السلام کے لئے تدبیر کی کہ وہ اپنے بھائی کو بادشاہ کی اطاعت میں نہیں لے سکتا تھا جب تک کہ اللہ کی مشیت نہ ہو ہم جس کو چاہیں اس کے درجات بلند کرتے ہیں اور ہر عالم کے اوپر ایک اہل علم ہوتا ہے)

مذکورہ بالا آیت کریمہ کے حوالے سے وہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائی کے سامان میں شاہی پیمانہ اس لئے رکھ دیا تھا کہ اس چیلے سے وہ اپنے بھائیوں سے اپنے حقیقی بھائی کو نکال سکیں یہ ایسا چیلہ ہے جس کی تعریف خدا نے بھی کی ہے اور واضح کیا ہے کہ یہ چیلہ خدا کے ارادہ اور اس کی تدبیر سے تکمیل کو پہنچا تھا۔

امام ابن القیم نے اس استدلال کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے: "حضرت یوسف علیہ السلام نے یہ کام اپنے بھائی کی رضامندی سے کیا تھا بلکہ ان دونوں کی رضامندی سے یہ کام ہوا تھا (اس لئے یہ چیلہ نہیں ہے) چنانچہ حضرت کو بے اس قصہ کی تشریح اس طرح فرماتے ہیں۔

"جب حضرت یوسف علیہ السلام نے ان سے کہا: "میں تمہارا بھائی ہوں" انہوں نے عرض کیا: "میں آپ سے کبھی جدا نہیں رہوں گا" اس پر حضرت یوسف نے فرمایا: "مجھے معلوم ہے کہ میرے والد محترم میری وجہ سے پریشان ہیں اگر میں تمہیں روک لوں گا تو ان کی پریشانی بڑھ جائے گی اور یہ صورت بھی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جبکہ میں تمہیں کسی بڑے الزام میں بدنام کر دوں اور تم پر وہ الزام لگا دوں جسے برداشت نہیں کیا جاسکتا۔

آپ کے بھائی کہنے لگے: "مجھے اس (بدنامی) کی پروا نہیں ہے آپ جو طریقہ چاہیں اختیار کریں میں آپ سے کبھی جدا نہیں ہوں گا" اس پر حضرت یوسف نے فرمایا۔

"میں یہ پیمانہ تمہارے سامان میں پوشیدہ طور پر رکھ دوں گا پھر تم پر کھلا کھلا چوری کا الزام

لگاؤں گاتا کہ میں اپنے پاس رکھ سکوں، انہوں نے کہا "آپ ایسا ہی کیجئے۔"

اپنے بھائی کی اجازت سے انہوں نے یہ کام کیا لہذا جب یہ صورت حال ہو تو یہ جائز جیلہ سمجھا جائے گا کیونکہ حق دار نے اس کی اجازت دے دی تھی اور اس پر اپنی رضا مندی کا اظہار کر دیا تھا۔ نیز یہ جیلہ ایسا ہے کہ جس میں خدا کی اطاعت مضمر ہے کیونکہ اس جیلے کے ذریعے دو بھائیوں کے درمیان صلہ رحمی پیدا ہوتی ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو سعید کی روایت سے یہ حدیث مذکور

تفسیر کی دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو خیبر کے علاقہ کا حاکم بنا یا وہ آپ کے پاس نہایت عمدہ کھجور لایا "آپ نے دریافت کیا" کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہوتی ہیں اس نے کہا "ہم اس قسم کی ایک صاع (پیمانہ) کے برابر کھجوروں کو دو صاع پیمانہ کے برابر (خراب) کھجوروں کے بدلے میں حاصل کرتے ہیں اس طرح ہم اس قسم کی دو صاع کھجوروں کو تین صاع کے بدلے میں بھی حاصل کرتے ہیں آپ نے فرمایا "تم ایسا کام نہ کیا کرو بلکہ تمام (خراب کھجوروں) کو درہم کے بدلے فروخت کیا کرو پھر ان درہم کے ذریعے عمدہ کھجوریں خرید لیا کرو۔"

اس حدیث شریفہ سے یہ پتہ چلا کہ چونکہ کھجور کو زائد کھجور کے بدلے میں خرید و فروخت کرنا سودی کاروبار ہے، اس لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک جیلہ بتایا کہ خراب کھجور کو درہم کے بدلے فروخت کر دیا جائے پھر ان درہموں سے کھجوریں خریدی جائیں اس طرح اصل مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر نیکو حقیقت دیکھا جائے تو یہ حدیث ان جیلہ سازوں کے لئے دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ اس کا اصل مفہوم یہ ہے کہ ایک قسم کی کھجور قیمت سے کم فروخت کی جائے اور دوسری قسم کی کھجور قیمت سے زیادہ خریدی جائے جس کا مطلب یہ ہے کہ انہیں خرید و فروخت کا صحیح طریقہ بتایا گیا ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صرف صحیح قسم کی خرید و فروخت کی اجازت دے سکتے تھے لہذا اس سودے میں کوئی قباحت کی بات ہے؛ جبکہ فروخت کرنے کا مقصد قیمت حاصل کرنا ہو اور خریدنے والے کا مقصد جنس کو خریدنا ہو لہذا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ سودا کرنے والے ایک قسم کا سودا کریں یا دوسرے قسم کے سودے کریں کیونکہ اگر کسی کے ہاتھ میں صرف جنس ہی موجود ہو اور وہ دوسری جنس خریدنا چاہے، اور اس کے پاس اسے خریدنے کے لئے قیمت نہ ہو تو اس کے لئے سوائے اس کے اور کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ وہ اپنی جنس کو فروخت کرے اس کی قیمت حاصل کرے اور پھر اس قیمت کے ذریعے سے دوسری جنس کو خریدے۔ چنانچہ حضرت

مال نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا انہوں نے خیر کی کھجوروں کو درہم لے کر فروخت کیا تھا۔ یہ جائز اور شرعی
بیع تھی اس کے بعد انہوں نے درہم دے کر دوسری قسم کی کھجوریں خرید لی تھیں اس لئے جب انہوں نے اسے
فروخت کیا تھا تو ان کا اس سے مقصد قیمت حاصل کرنا تھا اور جب وہ گناہکے بنے، تو اس سے ان کا
مقصد جنس کو حاصل کرنا تھا لہذا اس حدیث میں کسی قسم کا حیلہ نہیں ہے۔

شیخ ابن تیمیہ نے حدیث مذکور کے یہ الفاظ ذکر کر کے پھر ان کی تشریح فرمائی ہے وہ الفاظ یہ ہیں
”تم تمام (کھجوروں) کو درہم کے بدلے فروخت کر دو پھر ان درہم سے عمدہ کھجوریں خرید لو“ آپ اس
کی تشریح میں فرماتے ہیں: ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مخصوص حکم میں مقید نہیں کیا ہے بلکہ آپ
کی مراد مطلق خرید و فروخت سے بیع مطلق کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو کسی شرط و قید کے بغیر فروخت
کر دیا جائے اس میں یہ شرط نہ ہو کہ جنسی فروخت کرنے والے کو واپس کر دی جائے گی اور نہ یہ شرط ہو کہ
کسی دوسرے معاہدہ کے ساتھ قیمت گناہک کو واپس کر دی جائے گی۔“

ابواب حیل (حیلہ ساز) یہ کہتے ہیں ”حیلہ مبہم اور ذومعنی الفاظ کی طرح مبہم ہوتے ہیں چونکہ
جو تھی دلیل مبہم اور ذومعنی بات کرنا جائز ہے اس لئے اس قسم کے افعال بھی جائز ہو سکتے ہیں بلکہ
مبہم الفاظ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے ”مبہم الفاظ کے ذریعے جھوٹے
نجات مل سکتی ہے۔“

امام ابن القیم نے اس استدلال کی مخالفت کرتے ہوئے فرمایا ہے ”تعریف کے مبہم الفاظ ادا کرتا
مطلقاً جائز نہیں ہیں اگر ایسے مبہم الفاظ حرام کو جائز قرار دیں یا فرائض کو ساقط کر دیں یا حقوق کو باطل کر
دیں تو ان کا بولنا حرام ہے لیکن اگر ان کے ذریعے کسی کے ظلم سے نجات حاصل کرنی مقصود ہو تو اس صورت
میں ایسے الفاظ جائز ہیں جیسا کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام نے ایک مرتبہ (ایک ظالم بادشاہ کے
سامنے) اپنی بیوی کے بارے میں (یہ کہا) ”یہ میری بہن“ ہے یا اگر مبہم الفاظ کے ذریعے حق کو غالب کرنا اور
باطل کو مغلوب کرنا مقصود ہو، تو ایسے الفاظ ادا کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک
دفعہ فرمایا تھا ”اُنّی سفیم“ (میں بیمار ہوں) اور دوسری مرتبہ (اپنی قوم کے سامنے بت شکنی کرنے کے
بعد) یہ فرمایا تھا ”ان کے بڑے نے یہ کام کیا“ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاص مصلحت
کے پیش نظر غزوات میں مبہم الفاظ ادا کرتے تھے۔

ارباب حیل (جیلہ نمان) یہ کہتے ہیں "حیلہ کرنا باطنی کام ہے اور ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے
پانچویں دلیل کہ ہم لوگوں کا ان کی ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ کریں ان کے باطن کو نہ دیکھیں۔
 شیخ ابن تیمیہ نے اسی دلیل کا دو طریقوں سے جواب دیا ہے۔

۱۔ لوگوں کی ظاہری حالت پر فیصلہ کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے تو اس کا تعلق ان کے باہمی معاملات سے
 ہے لیکن جہاں تک ان کا اپنے پروردگار سے تعلق ہے اس کا دار و مدار ان کے حقیقی مقاصد اور ان کی
 نیتوں سے ہے لہذا اگر کسی کے ظاہری اعمال اچھے ہوں گے اور اس کی نیت بد ہوگی تو لوگ اس کی ظاہری حالت
 کو دیکھ کر اسے اچھا سمجھیں گے مگر درحقیقت وہ منافق کی طرح اپنے پروردگار کا وفادار نہیں ہوگا اسی طرح جو
 معاملات میں حیلہ سازی کرتا ہے اس کا ظاہر اچھا ہے مگر مقصد اور باطن کے لحاظ سے وہ بُرا ہے۔

۲۔ اس کی ترویج کے لئے دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم ظاہری حالت کو اس وقت تک تسلیم کرتے ہیں جب
 تک کہ ہمیں یہ ثبوت نہ ملے کہ ظاہری حالت باطن کی مخالفت نہیں ہے لیکن اگر ہمیں کوئی ایسا ثبوت مل جائے
 تو باطن کا لحاظ رکھیں گے کیونکہ جب ہم کسی کے بارے میں کوئی فیصلہ کرتے ہیں تو اس توقع پر یہ فیصلہ
 کرتے ہیں کہ اس کی ظاہری حالت اس کے باطن کا آئینہ ہے " پھر انہوں نے یہ مثال پیش کی ہے۔

" گھٹیا درجے کا ایک شخص اعلیٰ خاندان کی ایک لڑکی سے تین درہم سے کم ہر پر نکاح کرتا ہے اور پھر
 اسے طلاق دے دیتا ہے۔ اس صورت میں ہم ان ظاہری حالات کو دیکھ کر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس لڑکی
 شخص نے یہ نکاح اس عورت کو دوسرے کے لئے حلال کرنے کے لئے کیا ہے، اس کے ساتھ ہمیشہ کے لئے
 رشتہ زوجیت میں منسلک ہونے کے لئے نہیں کیا ہے " ۱

یہ چند اہم دلائل ہیں جو شرعی حیلوں کے حایوں نے قرآن و سنت اور عقل کا ہمارے کرپش کے
 ہیں جن کی پُر زور تردید شیخ ابن تیمیہ و ابن القیم نے کی ہے۔ اس کے بعد اس کے حایوں کے لئے کوئی حیلہ
 باقی نہیں رہتا ہے۔ حیلوں کے حایوں کے دلائل پیش کرنے کے بعد اب ہم ان کے مخالفوں کے دلائل پیش
 کرتے ہیں۔

حیلوں کے خلاف شرعی دلائل بے شمار ہیں ان کی مخالفت میں قرآن
حیلوں کے خلاف دلائل حدیث افعال صحابہ اور اقوال ائمہ کرام کو پیش کیا جاسکتا ہے ان
 میں سے چند اہم دلائل بیان کئے جاتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

۱۔ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ يُخَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

(درحقیقت منافق لوگ اللہ کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ خود ان کو فریب میں مبتلا کرتا ہے)۔

۲۔ وَاِنْ يَّرِيدُوْا اَنْ يُجَادُوْكَ فَاِنَّ حَسْبَكَ اللّٰهُ

(اگر وہ چاہیں کہ وہ تمہیں دھوکا دیں تو اللہ تمہارے لئے کافی ہے)

مذکورہ بالا آیت سے یہ ثابت ہے کہ دھوکا دینا قابلِ مذمت ہے دھوکا یہ ہے کہ کسی کام میں بھلائی کا اظہار کیا جائے مگر اندرونی طور پر برائی کی جلنے یہ بات شائع علیہ السلام کو پسند نہیں ہے کیونکہ اس میں تلون اور فریب ہے، دھوکا معاملات میں بھی ہوتا ہے جبکہ سودا کرنے والے بظاہر کچھ کہتے ہیں اور اندرونی طور پر اس کے خلاف کام کرتے ہیں ایسے معاملات کو بھی دھوکے میں شامل کیا جاتا ہے اور یہ مذموم یہ کہلاتے ہیں مثلاً کوئی شخص جو بظاہر خرید و فروخت کرے اور اندرونی طور پر اس کا کاروبار سود پر مبنی ہو تو یہ حرام کھلا دھوکا اور فریب ہے اس طرح اگر کوئی زبان سے تو یہ کہے "میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا" مگر اس کا اندرونی مقصد یہ ہو کہ اسے اس کے سابق شوہر کے لئے حلال کرنے کی صورت نکالے تو یہ طریقہ فریب پر مبنی ہے لہذا خرید و فروخت کے پردے میں سود لینا اور نکاح کر کے حلال کرنا دھوکا اور فریب ہے جو مذمت بڑا کام ہے۔

قرآن کریم میں مذکور ہے۔

اِنَّا بَلَوْنَا هُمْ كَمَا بَلَوْنَا اَصْحَابَ الْجَنَّةِ اِذَا

اَسْتَمَوْا لَيْصًا مِنْهَا مُصْبِحِيْنَ -

درحقیقت ہم نے انہیں اس طرح آزما یا جس طرح ہم نے

باغ والوں کو آزما یا تھا جیسا انہوں نے تم کو آزمایا کہ وہ صبح تک باغ

کے پھل چن چکے ہوں گے۔

(پارہ ۲۹ - سورۃ قلم)

مذکورہ آیت میں ان لوگوں کے واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ان باغ والوں نے راتوں رات باغ

کے پھل اس لئے چن لئے تھے کہ کہیں غریب اور فقرا بھی ان کے پاس آکر حصہ نہ طلب کریں اس لئے انہوں

نے یہ حیلہ رکھا کہ پھلوں کو راتوں رات چن لیا جائے۔

ایک دلیل یہ ہے قرآن کریم میں مذکور ہے۔

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اَعْتَدَا مَنكُرًا فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قَوْمًا حَاسِبِيْنَ

(تیس ان لوگوں کا علم ہو گیا ہے جنہوں نے سبت (ہفتہ) کے دن زیادتی کی تھی تو ہم نے انہیں یہ کہہ دیا تھا کہ تم ذلیل بندرہم دعاؤ)

رَبِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آؤُوا الْكِتَابَ آؤُوا بِهَا
نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ
نَبْطِئَ وَجوهًا فَنُرَدَّهَا عَلَىٰ أَذْيَارَهَا ۗ
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۗ وَاللَّهُ
يَعْلَمُ خُصْمَهُمْ خَيْرًا ۗ

اے اہل کتاب! تم اس پر ایمان لاؤ جو ہم نے نازل کیا یہ تمہارے
ساتھ (کی کتاب) کی تصدیق کرتا ہے۔ اس نے تم اس دن سے پہلے
(ایمان لے آؤ) جبکہ ہم چیزوں کو مسخ کر کے انہیں پھینک دیں گے اور انہیں
یاں پر اسی طرح لٹکتا کریں جس طرح ہم نے بیت دے یہودیوں کو
ملعون کیا تھا۔

ہیں ۗ وَإِسْأَلُهُمْ عَنِ الْقُرْآنِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً
الْبَحْرَ إِذْ يُعَذِّبُ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ
حَتَّىٰ تَهْمُ يَوْمَ سَبَيْتَهُمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا
يَسْبُوتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۗ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ
بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ۗ (پارہ ۱۰)

تم ان سے ان گاؤں والوں کے بارے میں دریافت کرو جو سمندر
پر آباد تھا۔ وہ سبت میں (ہفتہ کے آرام کا دن) نافرمانی کرتے تھے
کیونکہ ان کی مچھلیاں سبت کے دن (سمندر میں) بہت آتی تھیں
اور جب سبت کا دن گزر جاتا تھا تو وہ مچھلیاں نہیں آتی تھیں
چونکہ وہ نافرمانی کرتے تھے اس لئے ہم انہیں آزالتے تھے۔

ان آیات کی شان نزول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کو آزانے کے سبت (منہ)
چیلوں کی سخت سزا کے دن شکار کرنا منع فرمایا تھا چونکہ مچھلیاں سمندر میں سبت کے دن آیا کرتی تھیں
اور دوسرے دنوں میں نہیں آتی تھیں اس لئے انہوں نے یہ حیلہ کیا کہ وہ جمعہ کے دن اپنے جال بچھا دیتے تھے
یا سبت سے پہلے حذقیں کھود دیتے تھے تاکہ مچھلیاں ان خدقوں میں چلی جائیں۔ جب اٹار کا دن آتا ہے
تو وہ مچھلیاں نکال لیتے تھے۔ اللہ نے ان کے اس قسم کے حیلے کو بھی نافرمانی اور قانون شکنی قرار دیا اور سزا
کے طور پر انہیں بندوں کی صورت میں مسخ کیا اور انہیں اپنی رحمت سے دور کیا۔

اس واضح مثال اور دلیل سے تمام مذہبی حیلے اور مذہبی احکام کو توڑ ٹور کر اختیار کرنے کی ہر صورت
باطل ہو جاتی ہے کیونکہ حرام چیز حرام رہے گی خواہ اس کی شکل و صورت کو تبدیل کر دیا جائے کیونکہ اللہ
کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہتی ہے۔

شیخ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جناب ابو بکر لا جبری کے سامنے بعض ایسے حیلوں کا تذکرہ
سرخ کر دینے کی سزا آیا جن کے ذریعے سود کو جائز قرار دیا گیا تھا تو انہوں نے فرمایا "یہودیوں نے
اس قسم کے جرائم کا ارتکاب نہیں کیا تھا لیکن وہ (اس سے کم جرم پر بھی) بندروں کی شکل میں مسخ کر دیے
گئے تھے۔"

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شیخ ابو بکر سودی حیلوں اور ان جیسے طریقوں کو یہودیوں کے ان حیلوں
سے زیادہ شدید جرائم سمجھتے تھے جو انہوں نے سبت کے دن شکار کے فوائد حاصل کرنے کے لئے اختیار کیے۔

تھے۔ ان کا جرم کم درجے کا تھا تاہم اس کی سزا انہیں یہ دی گئی کہ انہیں بندروں کی شکل و صورت میں مسخ کر دیا گیا۔

انہی حیلوں کی تردید کرتے ہوئے امام ابو یعقوب الجوزجانی فرماتے ہیں۔
 "بنو اسرائیل کی شکل و صورت اس وجہ سے مسخ ہو گئی تھی کہ انہوں نے اللہ کے حکم کے خلاف یہ حیلہ اختیار کیا کہ انہوں نے پہلے سے مچھلیوں کے لئے گڑھے کھود لئے تھے تاکہ مچھلیاں اتوار کے دن تک وہاں سے نکل کر باہر نہ جاسکیں۔ اس طرح وہ انہیں بعد میں پکڑ لیا کرتے تھے۔"

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

نیت پر وار و مدار۔ اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے۔ ہر آدمی جو نیت کرتا ہے اس کے مطابق آئندہ حاصل ہوتا ہے اگر اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی خاطر ہو تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوگی اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے ہوگی تو اس کی ہجرت اسی کام کے لئے سمجھی جائے گی جس کام کے لئے اس نے ہجرت کی تھی۔"

اس حدیث کی رو سے شیخ ابن تمیمہ اور شیخ ابن القیم نے حیلوں کو باطل ٹھہرایا ہے

مقصد کی اہمیت ان کا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نیت اور مقصد ہی قابل اعتبار ہے اگر کوئی شخص ایسا کام کرے جس سے اس کا مقصد خدا کی رضامندی حاصل کرنا ہو تو اسے اس کام کا ثواب ملے گا لیکن اگر اس کا مقصد اللہ کی رضامندی کے علاوہ دوسری چیز ہو تو وہ اس کام کا ثواب حاصل نہیں کر سکے گا اور اس کا عمل ضائع ہو جائے گا جس طرح اس شخص کا عمل حضور کے زمانے میں ضائع ہو گیا جس نے ام قیس (عورت) کو حاصل کرنے کے لئے ہجرت کی تھی کیونکہ اس نے ام قیس کو حاصل کر لیا (اس لئے آخرت کے ثواب کا مستحق نہیں رہا)

اسی طرح اگر ایک شخص کوئی چیز فروخت کرے اور اس کا مقصد سود حاصل کرنا ہو تو اس کا یہ سودی عمل عمل خرید و فروخت پر مبنی نہیں ہوگا بلکہ اسے سودی عمل میں شامل کیا جائے گا مثلاً اگر ایک شخص کسی کو نو سو روپے قرض دے پھر اس کے ہاتھ ایک کپڑا فروخت کرے جس کی اصل قیمت ایک سو ہو مگر وہ اسے چھ سو میں دے تو اس کا یہ سودی کاروبار سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے کل رقم ایک ہزار دے کر اس کے بدلے میں کل رقم ڈیڑھ ہزار کی وصول کی۔

(۵) محمد بن عمرو اور ابوسلمہ کے واسطوں سے حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ یہودیوں کی مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم وہ کام نہ کرو جس کا ارتکاب یہودی کر چکے تھے کہ تم بھی معمولی حیلہ کی آڑ لے کر اللہ کی حرام کردہ چیزوں کو حلال نہ ٹھہراؤ۔"

یہودیوں نے اپنے ایجاد کئے ہوئے حیلوں کے ذریعے اللہ کے ممنوعہ احکام کی خلاف ورزی کی تھی انہوں نے ہفتے کے دن کے شکار کو اس طرح جائز قرار دیا کہ وہ جمعہ کے دن جال بچھانے لگے تھے یا اس دن گڑھے کھودیئے تھے۔ یہ طریقہ بھی حرام تھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ تھا کہ وہ کسی طریقے سے شکار نہ کریں خواہ وہ شکار براہ راست ہو یا بالواسطہ ہو۔ دوسری مثال یہ ہے کہ چربی ان کے لئے حرام تھی مگر انہوں نے چربی کو پگھلا کر اور اسے فروخت کر کے حلال کر لیا اور وہ اس کی قیمت کھانے لگے وہ یہ تاویل کرتے تھے کہ چربی بخمد ہوتی ہے، پگھلی ہوئی نہیں ہوتی ہے اور وہ یہ بھی تاویل کرتے تھے کہ چربی کا کھانا حرام ہے اسے فروخت کر کے اس کی قیمت سے فائدہ اٹھانا حرام نہیں ہے، اس لئے وہ اسے پگھلا تھے اور پھر اسے فروخت کرتے تھے اور ممانعت سے بچنے کے لئے اس کی قیمت سے فائدہ حاصل کرتے تھے۔ لیکن اگر وہ انصاف کی نگاہ سے دیکھتے تو انہیں علم ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کو حرام کرتا ہے تو اس کی ہر صورت کو حرام کرتا ہے اور اس کے بدلے کی چیز کو بھی حرام ٹھہراتا ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا۔

"اللہ یہودیوں پر لعنت کرے۔ ان پر چریاں حرام کی گئی تھیں مگر انہوں نے انہیں پگھلایا اور انہیں فروخت کر کے اس کی قیمت کھانے لگے۔"

شرعی حیلوں کی اصولی طور پر تردید کرتے کے بعد امام ابن القیم نے مفصل طور حیلوں کی مفصل تردید پر راجح الوقت ہر حیلہ کی جداگانہ طریقے سے بھی تردید کی ہے اور ایک ایک کر کے ہر حیلہ کی گمراہیوں اور مغالطوں کی قلعی کھولی ہے ان تمام حیلوں کی تردید میں آپ نے ہمیشہ ان کی غرض و غایت کو پیش نظر رکھا ہے۔

مفصل تردید کا آغاز کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں۔

"ابا میں اصل مقصد کی طرف لوٹنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ہم ان حیلوں کی تفصیل کے ساتھ تردید کر کے اور یہ ثابت کریں کہ یہ حیلے شریعت کے اصول و قواعد اور اس کے مصالح و احکام کے موافق نہیں ہیں اور

نہ وہ ائمہ کرام کے اصولوں پر منطبق ہوتے ہیں۔“

ہم نمونہ کے طور پر ان چند حیلوں کا ذکر کرتے ہیں جنہیں آپ نے باطل قرار دیا ہے اور وہ دلائل بھی پیش کرتے ہیں جن کی بنیاد پر آپ نے ان کی تردید کی تاکہ آپ کی قوت استدلال اور مجتہدانہ صلاحیتوں کا اندازہ لگایا جاسکے۔

حق شفیع کو ساقط کرنا ایک قسم کا حیلہ یہ ہے کہ کسی کا حق شفیع ساقط کرنے کے لئے فروخت کرنے والا اور خریدنے والا دونوں قیمت کے بارے میں معاملہ کی تکمیل سے پہلے بھڑکتے کر لیتے ہیں اور جب معاملہ طے ہونے لگتا ہے تو گاہک فروخت کرنے والے کو اندازہ کئے بغیر علی الحساب رقم دیتا ہے اس طرح حقدار کو یہ پتہ نہیں چلتا ہے کہ کیا قیمت ادا کی جا رہی ہے۔

امام ابن القیم کی یہ رائے ہے کہ اس قسم کے حیلوں سے حقدار کا حق شفیع ساقط نہیں ہو سکتا کیونکہ شریعت نے اسے یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنے پڑوسی کی زمین کو اپنی قیمت کے مطابق خریدنے کا زیادہ حقدار کے دوسرے گاہکوں کا حق بعد میں ہے جبکہ وہ انکار کر دے چونکہ اس قسم کی فریب دہی ہے اس کا حق ساقط نہیں ہو سکتا اس لئے حق دار اپنی قیمت کے مطابق فروخت ہونے والی زمین کو خرید سکتا ہے اگر ہم ایسا نہیں کریں گے تو شریعت کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے وہ اصل مقصد یہ ہے کہ پڑوسی یا شریک کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کا حق قائم رکھا جائے۔

اگر غور کیا جائے تو ابن القیم حق و صداقت پر نظر آئیں گے کیونکہ جب حق شفیع ایک خاص مصلحت کی بنا پر شریعت میں مقرر کیا گیا ہو تو اس کے بعد کوئی حیلہ نکال کر اس حق کو کیسے ساقط کیا جاسکتا ہے۔ بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ شریک کو اس حیلہ سے نقصان پہنچے اور اگر ہم اس حیلہ کو تسلیم کر لیں تو شرعی قوانین میں خرابی پیدا ہوگی حالانکہ شریعت ان تمام خرابیوں سے پاک ہے اس لئے جب ہماری عقلیں اس قسم کے حیلوں کو تسلیم نہ کرتی ہوں تو خدا کی قائم کردہ شریعت انہیں کیسے جائز قرار دے سکتی ہے۔ آپ نے اس حیلہ کو باطل ٹھہرانے میں صرف عقلی دلیل پر اکتفا نہیں کیا بلکہ احادیث نبوی اور اقوال صحابہ و ائمہ کے ذریعے بھی اس کی تردید کی ہے چنانچہ آپ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث بیان کی ہے۔

”کسی مسلم کے لئے دھوکا دینا جائز نہیں ہے۔“

آپ نے یہ قول بھی نقل کیا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمر کی طرف منسوب ہے۔
 ”جو اللہ کو دھوکا دیتا ہے، اللہ اس کو دھوکا دیتا ہے۔“

آپ نے امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ جب اسماعیل بن سعید نے ان سے حق شفعہ کو باطل کرنے کے حیلے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا ”اس قسم کا کوئی حیلہ جائز نہیں ہے اور کسی مسلم کے حق کو باطل نہیں کیا جاسکتا ہے۔“

آپ نے حدسرقہ کو ساقط کرنے کے حیلوں کو بھی ناجائز قرار دیا ہے یہ لوگ
حدسرقہ کو ساقط کرنا چوری کی سزا کے حکم محض اس بنا پر منسوخ کر دیتے ہیں کہ چوری یہ دعویٰ کرتا
 ہے کہ مبینہ چوری کا مال اس کی ملکیت ہے مگر آپ اس کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں آپ فرماتے
 ہیں ”اس قسم کے دعوے کی بنا پر ہاتھ کاٹنے کی سزا منسوخ نہیں ہو سکتی۔“

اس معاملے میں بھی آپ حق و صداقت پر ہیں کیونکہ اگر ہم اس حیلہ کو درست مان لیں تو ہم تمام چوروں
 کے لئے ارتکاب جرم کا دروازہ کھول دیں گے اور وہ نہایت آسانی کے ساتھ چوری کر سکیں گے
 یا کسی کی امانت کو غصب کر لیں گے اور بعد میں یہ کہہ دیں گے کہ یہ چیز ان کی ملکیت ہے اسی طرح ان
 تمام معاملات کی حکمتوں کا خاتمہ ہو جائے گا جن کی بنیاد پر شریعت نے یہ سزائیں مقرر کی تھیں۔ امام
 ابن القیم نے اس بد نظمی کو اس مثال سے سمجھایا ہے کہ جیسے کوئی بادشاہ اپنی رعایا کی بھلائی کی خاطر کسی جرم
 پر ایک سزا مقرر کرے پھر کسی معمولی حیلے بہانے سے اس سزا کو منسوخ کر دیا کرے (تو اس صورت میں
 امن و امان کیسے قائم رہ سکتا ہے؟)

لہذا اس کا یہ طرز عمل کھیل اور مذاق کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔

جب ایک بادشاہ اور حاکم کے لئے یہ طریقہ مناسب نہیں ہے تو ہماری حکیمانہ شریعت کے لئے یہ
 کب مناسب ہے کہ وہ اس قسم کے ”مذاق“ اور ”باز پچھ اطفال“ کی اجازت دے۔ میں ان حیلہ
 سازوں سے پوچھتا ہوں کہ ان حدود شرعیہ کی کیا قدر و قیمت باقی رہ جائے گی کہ پہلے تو اس قسم
 کی سزائیں مقرر کی جائیں پھر مجرموں کو ان سزاؤں سے بچنے کے طریقے بتائے جائیں؟ حقیقت یہ
 ہے کہ شرعی حدود اسی لئے مقرر کی گئی ہیں کہ جرائم کا انسداد کیا جائے اور لوگوں کے جان و مال اور
 آبرو کی حفاظت کی جائے۔ لہذا اگر ایسے حیلے جائز ہو جائیں تو کیا لوگوں کی جان و مال اور آبرو محفوظ رہ سکتی ہے؟
 ہر آدمی اس کا جواب یہی دے گا۔ ”ہرگز نہیں۔“

ہمارے خیال میں ان دو مثالوں کے بعد آپ یہ ضرورت باقی نہیں رہتی کہ مزید حیلوں کی تفصیلات بیان کی جائیں انہی دونوں حیلوں کی تردید سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آپ اسلامی شریعت کی روح اور اس کے مزاج سے کس قدر واقف تھے اور یہ بھی تپہ چلتا ہے کہ آپ اپنے حریفانہ کے سامنے صد اور ہرٹ دھرمی سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ حق و صداقت کے قافلے کے ساتھ ساتھ چلا کرتے تھے۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ آپ نے اپنی کتاب میں جس قدر حیلوں کا ذکر کیا ہے عرفت اسی قدر چیلے، جیلہ سازوں کے دل و دماغ کی پیداوار نہیں ہیں، بلکہ اس کے علاوہ بے شمار چیلے نکالے گئے تھے جس کا خود آپ نے ان الفاظ میں اعتراف کیا ہے۔

”اگر ہم ہر چیلے کا ذکر کریں تو کتاب بہت طویل ہو جائے گی اسی لئے نمونے کے طور پر یہ چند مثالیں رکھی گئی ہیں، انہی پر سے دوسرے حیلوں کا تپہ چلایا جاسکتا ہے۔ اللہ ہی صحیح بات کی توثیق دیتا ہے“۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ آپ نے حیلوں کو ناجائز قرار دینے میں کس قدر اہتمام اور سرگرمی سے کام لیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ یہ دیکھ کر خوت زدہ ہو گئے تھے کہ حیلوں کے نام پر اسلامی احکام کو کس قدر بگاڑا جا رہا ہے اور ان کی وجہ سے اس کے تمام اصول و قواعد عدالت پلٹ کر دیئے گئے ہیں بہر حال مذکورہ بالا باب کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) آپ نے حیلوں کے خطرات کو بیان کیا اور یہ واضح کیا کہ ان کے ذریعے شریعت کے بنیادی مقاصد کا خاتمہ ہو جاتا ہے ان سے صرف جیلہ سازوں کی خواہش پوری ہوتی ہے۔

(۲) آپ نے حیلوں کی اقسام کا ذکر کرتے ہوئے اس کی تفصیلات بیان کیں جن سے ان کی مزید وضاحت ہو گئی اور یہ تپہ چلا کہ کونسے چیلے حرام ہیں اور کون سے چیلے جائز ہیں۔

(۳) جیلہ سازوں کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کی گئی۔

(۴) حیلوں کے خلاف پہلے محمل دلائل پیش کئے گئے پھر مفصل دلائل بیان کئے گئے۔

مقصد چہارم

صحیح اسلام کی دعوت

امام ابن القیم کا ایک بنیادی مقصد اور نصب العین یہ بھی تھا کہ اسلام کی صحیح روح معلوم کی جائے اور اس کی تعلیمات کو صحیح طریقے سے سمجھا جائے صرف اس کی ظاہر شکل و صورت اور اس کے ظاہری الفاظ پر اکتفا نہ کیا جائے اور لفظی جمود میں نہ پھنسا جائے بلکہ اسلام کو ایک زندہ اور جیتا جاگتا مذہب تصور کیا جائے اس سلسلے میں آپ کی ترقی پذیر اور مجتہدانہ صلاحیتوں نے مندرجہ ذیل مسائل پیدا کئے۔

۱) ثبوت (بینات) کا صحیح مفہوم کیا ہے اور کیا صرف ایک سچے گواہ کی گواہی تسلیم کی جاسکتی ہے۔

۲) معاہدات و معاملات میں قصد و ارادہ اور اس کی متعلقہ شرائط کے کیا اثرات ہیں اور اس کے علاوہ دوسرے ذرائع کیا ہیں؟

۳) معاملات میں آزادی کا اصول

۴) قرض وادوں کے حقوق کی حفاظت

۵) عمل النضولی کا اختیار

اب ہم ان مسائل کو تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔

آپ نے حکام اور قاضیوں کے لئے مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے ثبوت کے مختلف طریقوں کا حال بیان کیا ہے اور انہیں اپنی کتاب میں جمع کر دیا ہے جس کا نام یہ ہے "الطرق المحکمہ فی السیاستہ الشرعیۃ" مقدمات کے دعووں کو ثابت کرنے کا ایک طریقہ بینات ہیں۔ انہوں نے مذہب اسلام کی صحیح روح کے مطابق بینات کو سمجھا ہے اس لئے آپ نے کئی موقعوں پر یہ بیان کیا ہے کہ بینہ کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز حق کو ثابت کرے اور اس کی وضاحت کرے وہی بینہ ہے آپ فرماتے ہیں بینہ ہر اس چیز کا نام ہے جو حق کا اظہار کر سکے، اور اسے ثابت کرے جس کسی نے اس کا مفہوم صرف

دو گواہ یا چار گواہ یا ایک گواہ بتایا ہے اس نے اس لفظ کا پورا حق ادا نہیں کیا ہے کیونکہ قرآن کریم میں بیئہ کبھی دو گواہ کے مفہوم میں مستعمل نہیں ہوا بلکہ ہمیشہ اس کا مفہوم دلیل و حجت اور برہان ہی مراد لیا گیا ہے۔ واحد و جمع دونوں صورتوں میں یہی مفہوم مراد ہے اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔ "بیئہ مدعی پر ہے" اس میں بھی ہر وہ چیز مراد ہے جس سے دعویٰ ثابت ہو سکے اور اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکے۔ دو گواہ بھی اس کا ایک حصہ ہیں ان کے علاوہ بیئہ کی دیگر قسمیں بھی ہیں جو بعض دفعہ گواہوں سے زیادہ زور دار ہو سکتی ہیں مثلاً بعض ظاہری حالات مدعی کی صداقت کو گواہوں سے زیادہ واضح کرتے ہیں۔^۱

دوسرے مقامات پر بھی بارہا امام موصوف اسی بات پر زور دیتے رہے کہ بیئہ **بیئہ کی اقسام** وہی ہے جو حق کا اظہار کر کے اسے ثابت کرے اس لئے اگر کسی طریقے سے مدعی کی صداقت ثابت ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے، آپ فرماتے ہیں۔

"حقیقت یہ ہے کہ بیئہ شریعت میں ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو حق کا اظہار کر کے اسے ثابت کرے لہذا اثبات حق کا ذریعہ کبھی چار گواہ ہوتے ہیں اور کبھی تین گواہ ہوتے ہیں جیسا کہ مفلس کے لئے نص شریعی میں ثابت کیا گیا ہے۔^۲ کبھی ایک مرد ہوتا ہے اور کبھی ایک عورت بھی معتبر گواہ ہو جاتی ہے اس کی ایک قسم انکار اور قسم بھی ہے بعض دفعہ اس کے لئے چھ آدمیوں کی قسموں کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی چار قسموں کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ان تمام صورتوں کو بیئہ یعنی ثابت کرنے کی دلیل کہا جاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "بیئہ (ثبوت) پیش کرنا مدعی پر ہے" یعنی مدعی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے دعوے کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کوئی ثبوت لائے اگر کسی طریقے سے اس کی صداقت ثابت ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا۔^۳

اگر ہم بیئہ ثبوت کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ جائیں تو ہم امام موصوف کے اس ماہر ہادی مسئلے کو بھی سمجھ سکیں گے کہ وہ ایک آدمی کی شہادت کو اس وقت کیوں مان لیتے ہیں جبکہ حاکم کو اس گواہ کی صداقت کا علم ہو جائے۔

ایک گواہ کی شہادت کو آپ سے پہلے بعض علماء نے بھی تسلیم کیا ہے جن میں قاضی شریح

اور زارہ بن اوفی کے نام قابل ذکر ہیں چنانچہ ہشٹی بن حمید شریک کے واسطے سے ابواسحاق کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔ "قاصی شریح نے تنہا میری شہادت کو جائز قرار دیا۔"

آپ نے ایک سچے گواہ کی حیثیت کے ثبوت میں وہ حدیث نقل کی ہے جو سنن ابوداؤد میں مذکور ہے اور اس پر یہ باب باندھا گیا ہے "باب جب حاکم کو ایک گواہ کی صداقت کا علم ہو جائے تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے" اس کے بعد حضرت خزیمہ بن ثابت کی یہ حدیث بیان کی گئی ہے۔

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اس کے بعد آپ جلدی سے آگے بڑھ کر چلنے لگے اور وہ اعرابی پیچھے رہ گیا اس عرصے میں لوگ اس اعرابی کے پاس آکر اس گھوڑے کے بارے میں سوچا کرتے تھے انہیں اس بات کا علم نہیں تھا کہ آپ نے اس گھوڑے کو خریدا ہے اتنے میں وہ اعرابی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پکار کر کہنے لگا۔

"اگر آپ اس گھوڑے کو خرید رہے ہیں تو خرید لیجئے ورنہ میں اس کو فروخت کر رہا ہوں۔"

جب آپ نے اس اعرابی کی آواز سنی تو آپ ٹھہر کر فرمانے لگے "کیا میں نے اسے تم سے نہیں خریدا تھا؟" وہ بولا "نہیں، خدا کی قسم! میں نے اسے آپ کے ہاتھ پر نہیں فروخت نہیں کیا" آپ نے فرمایا "کیوں نہیں میں نے اسے تم سے خریدا تھا" اس پر اعرابی کہنے لگا "آپ گواہ لائیے" اس پر حضرت خزیمہ بن ثابت کہنے لگے "میں گواہ ہوں کہ تم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسے فروخت کر دیا تھا"

اس پر آپ نے فرمایا "تم کس بنیاد پر یہ شہادت دے رہے ہو؟" وہ بولے "آپ کی تصدیق پر" (گواہی دے رہا ہوں)۔ اس پر آپ نے حضرت خزیمہ کی گواہی کو دو شخصوں کی گواہی کے برابر تسلیم کیا۔ نسائی نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

اس حدیث سے امام ابن القیم نے یہ ثابت کیا ہے کہ اگر کسی گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو ایک گواہ کی شہادت کافی ہے کیونکہ مذکورہ بالا حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا "ہمارے علاوہ مجھے ایک دوسرے گواہ کی ضرورت بھی ہے" اس لئے امام موصوف کی یہ رائے ہے کہ یہ حکم صرف حضرت خزیمہ کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر اس شخص پر اس کا اطلاق کیا جاسکتا ہے جس کی صداقت کا

حاکم کو یقین ہو جائے چنانچہ آپ فرماتے ہیں۔

”ایک گواہ کی شہادت قبول کرنے کا حکم صرف حضرت خزیمہ کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کا اطلاق ان کے برابر یا ان سے افضل صحابہ پر بھی ہو سکتا ہے مثلاً اگر حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی یا حضرت ابی بن کعب میں سے کوئی تنہا کسی مقدمے میں گواہی دے تو اس صورت میں ان میں سے ایک آدمی کی گواہی کافی ہوگی کیونکہ جو صداقت ان میں تھی وہ دوسرے لوگوں میں بھی پائی جاتی تھی۔“

مذکورہ بالا واقعہ کے علاوہ احادیث میں کئی اور واقعات بھی ہیں جن میں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی شہادت پر بھی فیصلے کئے تھے۔ مثلاً ایک حدیث میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے رمضان شریف کا چاند دیکھنے کا صرف ایک اعرابی کی شہادت پر فیصلہ کیا اس طرح حضرت ابوقتاہ نے آپ نے ایک مقتول شرک کی بدن کی پوشاک کو محض ایک گواہ کی شہادت پر دے دیا تھا چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں حضرت ابوقتاہ کی یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت ابوقتاہ نے فرمایا۔

”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنگ خیبر کے سال روانہ ہوا جب ہمارا مشرکوں سے مقابلہ ہوا تو مسلمانوں نے نہایت بہادری کے ساتھ حملے کئے میں نے اس اثنا میں یہ مشاہدہ کیا کہ ایک مشرک آدمی ایک مسلمان پر چڑھا ہوا ہے اس لئے میں گھوم پھر کر اس کے پیچھے گیا اور جب میں نے اس کے کندھے پر تلوار کا ایک ڈار کیا تو وہ میری طرف متوجہ ہوا اور مجھے اس سختی کے ساتھ دبوچا کہ مجھے موت نظر آنے لگی مگر جلد ہی اس نے دم توڑ دیا اس لئے مجھے اس کے پنجے سے رہائی ملی اور میں فوراً حضرت عمر بن الخطاب کے پاس پہنچا اور پوچھا ”مسلمانوں کا کیا حال ہے؟“ انہوں نے فرمایا ”اللہ کا حکم آگیا ہے“ (فتح ہو گئی ہے) جب مسلمان لوٹ آئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر فرمایا ”اگر کسی نے کسی (مشرک) کو قتل کیا ہو اور وہ اس پر شہادت پیش کرے تو اس سے چھینا ہوا مال (پوشاک و سامان وغیرہ) لے ملے گا۔“

یہ سن کر میں کھڑا ہو کر کہنے لگا ”میری شہادت کون دے گا“ پھر یہ کہہ کر میں بیٹھ گیا۔ جب آپ نے مذکورہ بالا الفاظ دوہرائے تو میں دوبارہ کھڑا ہو گیا۔ آپ نے دریافت کیا ”اے ابوقتاہ! کیا یہ بات ہے؟“ اس پر میں نے اپنا واقعہ بیان کیا تو ایک مسلمان نے بھی یہ شہادت دی ”یا رسول اللہ!

یہ صحیح کہتے ہیں۔ ان کے مقتول کا چھینا ہوا مال میرے پاس ہے۔ آپ ان کا مطالبہ پورا کیجئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ”یہ صحیح کہتے ہیں انہیں مقتول کا مال دے دیا جائے“ لہذا وہ مال مجھے مل گیا۔

اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد امام ابن القیم تحریر فرماتے ہیں۔

”اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بدینہ (ثبوت) کا اطلاق ایک گواہ پر بھی ہوتا ہے اسی بنا پر آپ نے زیر تصدیق کے لئے ان سے حلف نہیں اٹھوائی یہی اس مسئلہ کا اہم پہلو ہے اور صحیح حکم بھی یہی ہے کہ آپ نے محض ایک گواہی پر انہیں چھینا ہوا مال دینے کا وعدہ کیا بلکہ یہ ایسی سنت نبوی ہے جس کے مخالف کوئی چیز نہیں ہے اور اسے ترک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔“

شہادت کا قرآنی حکم اس موقع پر کوئی معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ قرآن کریم میں شہادت مرد اور دو عورتیں ہوں، اس حکم میں محض ایک گواہ کا ذکر نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب امام ابن القیم نے اس طرح دیا ہے ”حاکم کے لئے یہ جائز ہے کہ جب شرعی حدود کا معاملہ نہ ہو، تو اگر ایک مرد ایسا ہو کہ اس کی صداقت پر اسے اعتماد ہو تو وہ محض ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے کیونکہ اس معاملے میں اللہ تعالیٰ نے حکام کو اس پر مجبور نہیں کیا ہے کہ وہ صرف دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا کریں بلکہ حکم خداوندی صرف حقداروں کے لئے ہے کہ وہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے ذریعے اپنے حق کی حفاظت کریں مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ کوئی حاکم اس سے کم تعداد میں شہادت قبول نہ کرے بلکہ یہ حقیقت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ اور قسم کے ذریعے بھی فیصلہ کیا ہے اور ایک گواہ کے ذریعے بھی فیصلہ کیا ہے۔“

اس تحریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے احکام اور فیصلوں اور حقدار کے تحفظ حقوق کے طریقوں میں امتیاز برتا ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ احکام اور فیصلوں کے طریقے تحفظ و اثبات حقوق کے طریقوں سے زیادہ ہیں کیونکہ حاکم کو مختلف طریقوں کے ذریعے حقدار کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانا پڑتا ہے۔

معاملات میں نیت و ارادہ کی شرعی اہمیت

امام ابن القیم نے معاملات میں نیت و ارادہ کو بڑی اہمیت دی ہے یہ اصول بھی اسلامی روح کے عین مطابق ہے کیونکہ کوئی کام اسی وقت معتبر ہے جب وہ کسی خاص مقصد کے لئے ہو بلکہ انسان کے عمل کی قدر و قیمت اس کے مقصد کے مطابق ہوتی ہے جیسا کہ حدیث نبوی میں ارشاد فرمایا گیا ہے۔

”اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے اور ہر انسان کو وہی حاصل ہوتا ہے جس کی وہ نیت کرے“
آپ نے یہ بیان کیا ہے کہ ارادہ ہی اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے اور ارادہ کے اختلاف کی وجہ سے افعال حرام و حلال ہوتے ہیں اس کی نمایاں مثال ذبیحہ ہے اگر کوئی جانور اللہ کے لئے ذبح کیا جائے تو وہ حلال ہوتا ہے اور اللہ کے سوا کسی دوسرے کے نام پر ذبح کیا جائے تو وہ حرام ہو جاتا ہے۔ اس طرح دوسرے معاملات میں بھی قصد و ارادہ کا بہت بڑا دخل ہے

قصد و ارادہ کے اثرات مثلاً اگر حلال جانور کا شکار محرم (حج میں احرام باندھے ہوئے شخص) کے لئے کیا جائے تو اس کا کھانا محرم کے لئے حرام ہے لیکن اگر حلال کرنے کے لئے کسی جانور کا شکار کیا جائے تو وہ حلال ہے۔ یا اگر کوئی شخص اس مقصد کے لئے انگور نچوڑے کہ وہ شراب ہو جائے تو انگور کو نچوڑنے کا فعل حرام ہوگا اور اگر اسے مرکا بنانے کے لئے نچوڑے تو یہ فعل جائز ہے ان تمام معاملات میں نعل ایک قسم کا ہے مگر مقصد و ارادہ کے اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہو گئے ہیں۔

قصد و ارادہ کے اثرات صرف اعمال پر نہیں ہوتے ہیں بلکہ یہ الفاظ پر بھی اس حد تک اثر انداز ہیں کہ اگر بے مقصد الفاظ بولے جائیں تو شریعت میں ایسے الفاظ کو لغو سمجھا جاتا ہے مثلاً میند کی حالت میں یا فراموشی کی حالت میں جو الفاظ بولے جاتے ہیں وہ لغو ہوتے ہیں اس طرح جاہل اور خطا کار کے الفاظ بھی لغو ہوتے ہیں کیونکہ ان لوگوں کے الفاظ قصد و ارادہ سے خالی ہوتے ہیں۔

جب قصد و ارادہ اعمال و الفاظ پر اس قدر اثر انداز ہوں تو یہ عجیب و غریب معاملات پر اثرات بات نہیں ہے اگر معاملات و معاہدات میں بھی ان کی وہی اہمیت باقی رہے

کیونکہ معاملات (عقود) میں کسی چیز کی ملکیت ایک شخص سے نکل کر دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوتی ہے لہذا اس حالت میں ان کے اثرات زیادہ واضح ہیں اور یہاں وہ اپنی اثر اندازی میں دوسرے اعمال کو یہ نسبت زیادہ شدت اختیار کرتے ہیں۔

یہ واقعہ ہے کہ بہت سے معاملات قصہ دارادہ کی خرابی کی وجہ سے باطل ہو جاتے ہیں مثلاً اگر خرید و فروخت اس مقصد سے کی جائے کہ ان کے ذریعے سودی کاروبار کیا جائے یا کسی عورت سے نکاح اس مقصد سے کیا جائے کہ اسے سابق شوہر کے لئے حلال کیا جائے یا قسم توڑنے کے لئے خلع کیا جائے تو یہ سب معاملات باطل اور ناجائز ہیں اکیوتنگہ اس میں ناجائز مقصد کو پیش نظر رکھا گیا ہے) قسم توڑنے کے لئے خلع کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی مرد اپنی بیوی کو مشروط طلاق **خلع باطل** دے مثلاً یہ کہے "اگر تم اپنے باپ کے گھر گئیں تو تمہیں طلاق ہے" یہ الفاظ کہنے کے بعد وہ خلع کر کے اسے چھوڑ دے پھر وہ عورت خلع کے بعد اپنے باپ کے گھر جائے اس کے بعد پھر وہ مرد اسی عورت سے نکاح کرے تو ایسی صورت میں اگر خلع کے بعد عورت اپنے باپ کے گھر گئی تو اس کے اس فعل سے طلاق نافع نہیں ہوگی کیونکہ اس عورت کا یہ فعل اس وقت صادر ہوا تھا جبکہ وہ اس کے رشتہ زوجیت سے خارج تھی اس لئے مشروط یا غیر مشروط طلاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تاہم اس مقصد کے لئے خلع کا جو طریقہ استعمال کیا گیا وہ شرعی مقاصد کے خلاف ہے کیوں کہ شرعی مقاصد کے ماتحت خلع اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے لئے رضامند نہ ہو تو اس وقت شوہر کو کچھ مال دے کر اس بات کے لئے آمادہ کیا جاتا ہے کہ عورت کو اپنی زوجیت سے آزاد کر دے مگر موجودہ حالت میں صرف قسم کے ٹوٹنے سے بچاؤ کی ایک تدبیر کی گئی ہے جو خلع کے شرعی مقصد کی صریح خلاف ورزی ہے چونکہ اس قسم کے معاملات میں الفاظ کے اصل مفہوم کا مقصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ناجائز مقصد کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اور شرعی مقصد کی خلاف ورزی کی جاتی ہے اس لئے ایسے معاملات (عقود) باطل اور ناجائز ہیں۔

آپ نے اس شخص کے اقوال پر بھی بحث کی ہے جو مذاق میں کوئی بات کہے آپ نے یہ فرمایا ہے کہ مذاق اور غیر سنجیدہ گفتگو کرنے والا بھی اپنے قول کا قہر دار ہے کیونکہ اس نے خاص سبب کا مقصد

یہاں ہے یعنی وہ ایک بات کہہ کر اس کی ذمہ داری سے بچنا چاہتا ہے لہذا شریعت اسباب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنا حکم صادر کرے گی چونکہ اس نے بات کر کے ایک خاص سبب پیدا کر دیا ہے اس لئے وہ شرعی حکم سے نہیں بچ سکتا خواہ وہ اس کے لئے تیار ہو یا نہ ہو۔

آپ نے مذاق کرنے والے اور مجبور انسان کے قول کے فرق کو بھی نمایاں کیا ہے اسی طرح آپ نے حلالہ کرنے والے کے مقصد کا فرق بھی بیان کیا ہے وہ فرق یہ ہے کہ ایک مجبور انسان جب کسی زبردستی کی وجہ سے کوئی کام یا بات کرتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی ذات سے اس کے ظلم و تعدی کو دور کرے اس کا مقصد وہ قول و فعل نہیں ہوتا ہے اس لئے کوئی خاص سبب اس کا مقصد نہیں ہوتا ہے مگر حلالہ کرنے والے مرد کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس عورت کو طلاق دینے والے شخص کے سپرد کر دیا جائے اس کا یہ مقصد شریعت کے مقصد کے خلاف ہوتا ہے تاہم اس میں سبب موجود ہے مگر مذاق کرنے والے شخص کا مقصد خاص سبب پیدا کرتا ہے، لیکن اس فعل کا حکم اس کے مقصد میں داخل نہیں ہوتا ہے اور نہ اس حکم کے برخلاف کوئی دوسرا حکم اس کے مقصد میں شامل ہوتا ہے اس لئے اس کے اثرات اس پر مرتب ہوتے ہیں لہذا ان تمام باتوں کے یہ ثابت ہوا کہ قصد و ارادہ تمام اعمال کا بنیادی مرکز ہے اگر اس میں خرابی ہوگی تو عمل میں بھی خرابی آجائے گی کیونکہ نیت عمل کی روح اور مغز ہے اور عمل اس کے تابع ہے نیت کی خرابی سے عمل میں خرابی آئے گی اور اس کی درستی سے عمل بھی درست رہے گا۔

قصد و ارادہ کی اہمیت کے دلائل

آپ نے قصد و ارادہ کو مندرجہ ذیل وجوہات کی بنا پر اہم اور قابل اعتبار سمجھا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

۱) وَ لَعَلَّكُمْ أَتَقَاتُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْسِنَةُ أَرْوَاحِكُمْ أَتَقَاتُوا لَمَنْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُكْفِرُونَ
 ۲) أَلَمْ نَجْعَلِ الْفِتْرَةَ عَلَى الْبَشَرِ لِيَتَّقُوا اللَّهَ وَ يَكْفُرُوا بِاللَّهِ وَ كَانُوا كَافِرِينَ
 ۳) وَ لَعَلَّكُمْ أَتَقَاتُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْسِنَةُ أَرْوَاحِكُمْ أَتَقَاتُوا لَمَنْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُكْفِرُونَ

اس بات میں ان کے شوہران عورتوں کو لٹوٹا لینے کے زیادہ حقدار ہیں بشرطیکہ ان کا مقصد و ارادہ اصلاح ہو۔
 تم انہیں اس لئے نہ روکو کہ تم انہیں نقصان پہنچا دو اور ان پر زیادتی کرو۔

مذکورہ بالا دونوں آیات میں رجوع کرنا ان لوگوں کے لئے رکھا گیا ہے جو اصلاح کا قصد ارادہ کریں اور نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کریں۔

دوسرے مسئلہ میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے۔

مِنْ بَعْدُ وَصِيَّتَهُ يَوْصِيهَا أَوْ ذَيْنَ

(یہ تقسیم) ایسی وصیت یا فرضہ ادا کرنے کے بعد جو جس میں کسی کو نقصان نہ پہنچایا گیا ہو۔

غیر مضار

اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ وصیت اسی وقت نافذ اور قابل عمل ہوتی ہے جبکہ اس کے ذریعے وارثوں کو نقصان پہنچانے کا مقصد نہ ہو، اس لئے اگر وصیت ایک ہتائی مال سے زائد پر کی جائے تو اس کو پورا کرنا وارثوں کی اجازت پر موقوف ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

ارشاد نبوی ﷺ خشکی کا شکار تمہارے لئے حلال ہے خواہ تم احرام باندھے ہوئے کیوں نہ ہو بشرطیکہ تم احرام کی حالت میں اس کا شکار نہ کرو یا خاص تمہارے لئے اس کا شکار نہ کیا جائے۔

اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حلال شکار بھی محرم (احرام باندھنے والے شخص) پر حرام ہو جاتا ہے اگر وہ قصداً شکار کرے لہذا اس کے قصد و ارادہ کی وجہ سے محرم پر شکار حرام ہو گیا خواہ وہ خود اس کا قصد کرے یا دوسرا شخص اس کو کھلانے کے لئے شکار کا قصد کرے۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

”جو کوئی ایک عورت سے مقررہ ہر پر نکاح کرے مگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اسے مہرا نہیں کرے گا تو وہ نانی اور بدکار ہے، اسی طرح اگر ایک شخص کسی سے قرض حاصل کرے اور اس کی نیت ادا کرنے کی نہ ہو تو وہ چور ہے۔“

اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر نکاح کرنے والے مرد نے پہلے سے یہ نیت کر لی ہو کہ وہ ہر ادا نہیں کرے گا تو اس کی بیوی اس کے لئے حرام ہوگی اس طرح اگر کوئی قرض خواہ پہلے سے یہ نیت کرے کہ وہ قرض لے کر اسے ادا نہیں کرے گا تو جو مال اس نے قرض کے نام پر لیا ہے، وہ اس کے لئے حرام ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ قصد و ارادہ اور نیت کی خرابی نے نکاح اور قرض جیسے جائز معاملات کو زنا کاری اور چوری میں تبدیل کر دیا ہے۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں ” اس قسم کی شرعی نصوص بے شمار ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفاذ کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ معاملات و معاہدات کے احکام بدل جاتے ہیں اس لئے ان معاملات سے نیت اور ارادہ کی اہمیت کو کیسے خارج کیا جاسکتا ہے اور کیسے اس کو ناقابل اعتبار قرار دیا جاسکتا ہے“

ہمارے خیال میں امام موصوف نے بہت صحیح بات کہی ہے کیونکہ الفاظ، اعمال اور معاملات مقاصد تک پہنچنے کے محض ذرائع ہیں اور سب سے پہلے مقاصد ہی کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اور یہ ایک ذمہ دار کارکن کی منزل مقصود ہے لہذا اس کو اہم سمجھنا چاہیے ورنہ اگر ہم الفاظ و اعمال اور معاملات کی ظاہری شکل و صورت کو پیش نظر رکھیں گے، تو ہم کبھی اپنے احکام میں کامیاب نہیں ہوں گے اور ہمارا بھی وہی حشر ہوگا جو ظاہر پرستوں کا حشر ہوا ہے جو صرف ظاہری امور پر عمل کرتے ہیں اور ظن تک نہیں پہنچنے پاتے۔

امام ابن القیم نے معاملات کے ساتھ قصد و ارادہ کے تعلق کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے آپ فرماتے ہیں معاملات کی گفتگو کرنے والوں کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو بلا قصد و ارادہ ایسے الفاظ ادا کریں جیسے کوئی کسی کی ربردستی سے کچھ الفاظ کہے یا نیتاً نشہ اور جنون کی حالت میں کوئی شخص معاملات کے الفاظ کہدے تو ان حالات میں یہ الفاظ نادم تصور ہوں گے اور ان لوگوں پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔

دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو قصداً اس قسم کے الفاظ ادا کریں اس طرح دو قسم کے انسان ہوں گے۔

کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو ان الفاظ کے مفہوم سے نا آشنا ہوں گے اور ان کے ذہن میں ان کا تصور بھی نہ ہوگا ایسی صورت میں ان کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہی سمجھا جائے گا کہ انہوں نے جانوروں کی بولیاں بولی ہیں اور اگر بولنے والا ان الفاظ کا مفہوم سمجھتا ہو اور ان کا تصور اس کے ذہن نشین ہو تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ آیا وہ اس مفہوم کا قصد کرتا ہے یا نہیں، اگر اس کا مقصد کوئی مفہوم نہ ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ مذاق کرتا ہے اس کا حکم پیلے بیان کیا جا چکا ہے اور اگر صحیح مفہوم اس کا

مقصد ہو تو اس مقصد کے مطابق احکام نافذ کئے جائیں گے اگر اس مفہوم کے برخلاف کوئی دوسرا مفہوم پیش نظر ہو، تو اگر وہ جائز مفہوم ہو، تو اللہ کے ہاں اس کا کوئی مواخذہ نہیں ہوگا مثلاً وہ اپنی بیوی سے یہ کہے "تجھے طلاق ملی ہے" اور اس سے مراد یہ ہو کہ اسے اس سے پہلے شوہر سے طلاق ملی تھی۔ یا اپنی بیوی کو یہ کہے "أنت كظہم أُمّی" (تم میری ماں کی طرح ہو) اور ان الفاظ سے اس کی مراد یہ ہو کہ اس کی بیوی اس کی ماں کی طرح شریف اور قابل عزت ہے تو اللہ کے ہاں وہ قابل معافی ہے البتہ حکم کے نافذ کرنے میں الفاظ کے سیاق و سباق اور حالات (قرینہ) پر غور کرنا ہوگا کیونکہ سیاق و سباق اور حالات بھی بیئہ (ثبوت) کی ایک قسم ہیں جن سے اصل مقصد اور صداقت کو واضح کیا جاسکتا ہے لہذا اگر اس قسم کا ثبوت مل جائے تو اس کے مقصد کو صحیح سمجھا جائے گا۔ اور اگر محض دعویٰ ہو اور کوئی قرینہ نہ ہو تو اس کا مقصد قابل تسلیم نہیں ہوگا۔

اگر قائل کا ان الفاظ کے بولنے سے ناجائز مقصد ہو مثلاً وہ نکاح کے الفاظ کہے ناجائز مقصد مگر اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ عورت کو سابق شوہر کے لئے حلال کیا جائے یا وہ اپنے الفاظ کے ذریعے خرید و فروخت کا سودا کرے مگر اس کا مقصد سودی کاروبار کرنا ہو، یا خلع کا لفظ استعمال کرے مگر اس سے مراد یہ ہو کہ اس طریقے سے اس کی قسم نہ ٹوٹنے پائے تو ایسے حیلوں سے اس کا مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اگر اس کا مقصد اس طرح پورا ہو جائے تو یہ حرام کام کی تکمیل ہوگی اور اللہ کی نافرمانی کے لئے مجرمانہ امداد تصور کی جائے گی اور جو کوئی اس معاملہ میں اس کے ساتھ تعاون کرے تو وہ گناہ اور جرم کی تکمیل کے لئے تعاون کرے گا ایسی صورت میں مجرم اور اس کے درمیان کیا فرق رہے گا فرق یہ ہوگا ایک شخص جیلہ سازی اور دھوکے سے حرام کام کا ارتکاب کرتا ہے اور دوسرا شخص کھلم کھلا برائی کا مرتکب ہوتا ہے اور اس کا ظاہر اس کے باطن کے موافق ہے اور جو بولتا ہے وہی کرتا ہے، بلکہ کھلم کھلا برا کام کرنے والے کا انجام بہتر ہونے کی امید ہے اور وہ لوگوں کے لئے کم خطرناک ہے۔

امام ابن القیم نے معاملات کے سلسلے میں کوتاہ نظری سے کام نہیں لیا ہے بلکہ آپ پیشگی شرائط کی نگاہ دور رس ہے اس لئے آپ نے مقاصد کی ہر قسم کو پیش نظر رکھا ہے اور

اس دور میں کی وجہ سے آپ نے پیشگی شرائط پر بھی بحث کی ہے اور اس کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے کہ پیشگی شرائط اور
 مابعد کی شرائط میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ پیشگی شرائط کا تعلق بھی قصد و نیت کے ساتھ اسی طرح کا ہے
 جو بعد کی شرائط کا ہوتا ہے کیونکہ پیشگی شرط بھی کسی خاص مقصد کے لئے رکھی جاتی ہے اور اس کے ذریعے بھی
 کسی خاص مقصد کی تکمیل کرائی جاتی ہے اور عموماً یہی ہوتا ہے کہ معاملات کرتے والے فریقین پہلے سے
 کوئی شرط ایسی طے کر لیتے ہیں جو ان کا خاص مقصد ہوتی ہے مثلاً وہ نکاح سے پہلے حلالہ یا متعہ کی شرط
 طے کر لیتے ہیں اور یہ پیشگی شرط ہی ان کا اصل مقصد ہوتی ہے۔

انہی وجوہات کی بنا پر امام ابن القیم نے پیشگی شرائط کو بعد کی شرائط کے مساوی قرار دیا ہے ان کی رائے
 یہ ہے کہ اگر ایسی پیشگی شرائط کو جائز قرار دیا جائے تو ان کے ذریعے پہلے سے پہلے ناجائز چیزوں کا دروازہ کھل
 کھل جاتا ہے کیونکہ اس قسم کی شرائط کی خرابیوں کا ازالہ پہلے سے طے کر لینے سے نہیں ہوتا ہے۔ آپ
 فرماتے ہیں۔

”اگر کسی معاملے کے فریقین نے یہ شرط طے کی کہ نکاح حلالہ کرانے یا متعہ کی بنیاد پر ہو اور اس کے
 بعد انہوں نے عقد نکاح کیا اور نکاح کے وقت مذکورہ شرط کا تذکرہ نہیں کیا تو یہ عقد حلالہ یا متعہ کی
 شکل میں باقی رہے گا۔“

آپ کی رائے یہ ہے کہ اگر پیشگی شرط کو بہر صورت جائز رکھا جائے تو فریقین پیشگی شرط میں وہ معاملہ
 طے کر لیں گے جسے اللہ تعالیٰ نے ناجائز رکھا ہے پھر اسی شرط کا ذکر کئے بغیر معاملہ طے کر لیں گے اس طرح
 ان کا مقصد تو پورا ہو جائے گا مگر شریعت کا مقصد ناکام ہو جائے گا۔
 اس مسئلہ میں امام ابن القیم جمہور علماء کے ہم نوا ہیں کہ پیشگی شرط بعد کی شرط کے مساوی ہے کیونکہ شرط
 کو پہلے طے کر دینے سے اس کی خرابی زائل نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ خرابی بدستور باقی رہتی ہے خواہ شرط
 مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ امام ابن القیم مزید فرماتے ہیں۔

”شرط کے مقدم ہونے سے کوئی خرابی دور ہو گئی ہے جبکہ فریقین کو اور اللہ تعالیٰ اور حاضرین کو یہ علم
 ہو کہ فریقین نے حرام شرط پر معاملہ کیا ہے بظاہر ان دونوں نے معاملہ کو مطلق اور غیر مشروط طریقے سے

علہ اعلام المؤمنین ج ۲ ص ۱۱۸ و ۱۱۹۔ یہی جہلی سلک بھی ہے امام ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ کی تیسری جلد صفحہ ۳۹۹ مطبوعہ
 مطبعۃ الکردی میں یہ بیان کیا ہے کہ امام احمد اور ان کے قدیم ساتھیوں کا اہل مدینہ کے قول کی طرح یہ مشہور قول ہے کہ پیشگی شرط
 بعد کی شرط کے مساوی ہے۔

پیش کیا ہے مگر وہ حرام شرط کے ساتھ پہلے سے مقید ہے۔“

اس مسئلے کی امام شافعی کے علاوہ اور کسی نے مخالفت نہیں کی ہے امام شافعی کی یہ رائے ہے کہ معاملہ کو کوئی شرط خراب نہیں کرتی ہے خواہ وہ معاملے سے پہلے طے کی جائے یا بعد میں طے کی جائے۔

اس اختلاف کا راز یہ ہے کہ جو علماء صرف ظاہری معاملات ہی کو کافی نہیں سمجھتے ہیں وہ ان کے مقاصد اور ان کے اثرات کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں وہ الفاظ

ظاہر و باطن کا فرق
واعمال اور معاملات میں مقاصد کو اسی طرح اہم سمجھتے ہیں جیسا کہ انہیں عادت و اطوار میں اہمیت حاصل ہے اسی بنیاد پر وہ مقدم شرط کو بھی اہم سمجھتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق مقاصد سے ہے اس گروہ کی قیادت امام ابن القیم اور ان کے رفقاء کرتے ہیں۔ مگر جو اہل علم محض ظاہری معاملات کو پیش نظر رکھتے ہیں وہ مقاصد اور مقدم شرائط کو درخور اعتناء نہیں سمجھتے ہیں اسی نظریہ پر امام شافعی عمل پیرا ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں ”کوئی معاملہ شرعی طور پر فاسد نہیں ہوتا ہے جب تک کہ خود معاملے کے اندر کوئی خرابی نہ ہو لہذا مقدم یا مؤخر شرائط کے ہونے سے

ان میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی ہے اور نہ معاملات یہ بات کہنے سے فاسد ہو سکتے ہیں“ یہ ذریعہ ہے اور یہ بد نتیجی ہے ”مثلاً اگر کوئی شخص تلوار خرید لے اور خریدتے وقت نیت کرے کہ وہ اس کے ذریعے ایک مسلمان شخص کو قتل کرے گا تو اس کی خرید تو حلال ہوگی مگر قتل کرنے کی نیت ناجائز ہوگی اور اس بد نتیجی کی وجہ سے بیح باطل نہیں ہوگی اس طرح اگر کوئی شخص تلوار کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو اس کے ذریعے کسی آدمی کو قتل کرنا چاہتا ہو تو اس صورت میں بھی اس کی فروخت جائز ہوگی“۔

اس بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی معاملات میں نہ تو مقاصد کا اعتبار کرتے ہیں اور نہ مقدم شرائط اور ذرائع کو کوئی اہمیت دیتے ہیں یہ مسلک امام ابن القیم کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ آپ مقاصد، مقدم شرائط اور ذرائع کو بڑی اہمیت دیتے ہیں آپ کا اس اصول پر عمل ہے کہ ”پرہیز علاج سے بہتر ہے“ نیز آپ اس حدیث پر بھی عمل پیرا ہیں ”جو محفوظ باڑ کے ارد گرد گھومتا ہے تو وہ اس میں پھنس سکتا ہے“ لہذا ذرائع، ناجائز کاموں کی باڑ ہیں (اس کے ناجائز کاموں میں پھنسنے اور گرنے کا امکان ہے)۔

ہمارے خیال میں امام ابن القیم کی رائے قابل تریح ہے آپ کی رائے کا دار و مدار اندرونی حقائق

پر ہے معاملات کی ظاہری شکل و صورت پر نہیں ہے، کیونکہ ہم ایسے کام کا کیسے حکم دے سکتے ہیں جس کے ذریعے ناجائز کام کا قصد کیا جائے یا اس سے پہلے کوئی ممنوع شرط طے کر لی جائے۔ اس موقع پر ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم سطحیت پسند ہو کر غور و فکر نہ کریں بلکہ ہمارے لئے لازم ہے کہ ہم معاملات کو حق و صداقت اور عدل و انصاف کی ترازو سے تولیں اور اندرونی حقائق معلوم کرنے کے لئے نیچے تک غوط زن ہو جائیں اور صرف ظاہری باتوں پر فریفتہ نہ رہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اس کام کی نشوونما پاک سر زمین پر ہوئی ہو اور وہ نیک نیتی پر مبنی نہ ہو۔

اس سلسلے میں ہمارے استاد اعظم محمد ابو زہرہ نے اپنی کتاب "شافعی مسلک کی خصوصیات" میں امام شافعی کے فقہی مسلک کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے ان کی مادی شرعی تفسیر پر بھی بحث کی ہے اور امام شافعی کی تصانیف سے دلائل پیش کرتے ہوئے ان کی بنیادی خصوصیات کی صداقت کی ہے جن پر ان کے نظریہ کی بنیاد ہے۔ انہوں نے یہ بات بھی واضح کی ہے کہ امام شافعی نے معاملات کی بنیاد ظاہری اور مادی اصولوں پر رکھی ہے اور ان کے مقاصد اور مقدم شرائط کو پیش نظر نہیں رکھا ہے اور نہ ان شرطوں کو ملحوظ قرار دیا ہے لہذا اگر ان باتوں کا مطالعہ کیا جائے تو اس سے امام ابن القیم اور آپ کے ساتھیوں کا مسلک قابل تریح بن جاتا ہے۔

کتاب مذکور کے مطالعہ سے یہ تپہ چلتا ہے کہ امام شافعی سب سے پہلے نص شرعی پر اعتماد کرتے تھے بشرطیکہ کوئی نص شرعی مل سکے دوسرے درجے پر وہ اجماع کو اختیار کرتے ہیں بصورت دیگر وہ صحابہ کرام کے اقوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ان میں سے جو قول نص شرعی کے قریب تر ہوتا ہے یا قیاس کرنے پر صحیح ترین ثابت ہوتا ہے اسے تریح دیتے ہیں۔ ان کی آخری صورت عمل قیاس ہے وہ قیاس کو اس وجہ سے معتبر خیال کرتے ہیں کہ اس کے ذریعے یا نص شرعی پر عمل ہوتا ہے یا اس کی بنیاد نص شرعی پر ہوتی اس لئے وہ ظاہری نص شرعی کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور اسی پر تمام احکام کا دار و مدار رکھتے ہیں اور اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ استحسان کے اصول کے منکر ہیں کیونکہ اس اصول کی بنیاد شریعت کی صحیح روح پر ہے ظاہری نص شرعی پر نہیں ہے۔

امام شافعی نے شرعی احکام کے ماخذوں کو صرف کتاب و سنت، اجماع اور اقوال صحابہ اور قیاس تک محدود رکھا ہے ان کا عام اصول یہ ہے کہ احکام شریعت کی بنیاد ظاہری حالت پر ہے اس لئے ان کی تفسیر و تشریح

میں نفس شرعی کے حکم سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ امام شافعی نے اپنے اس عام اصول کو اس سے ثابت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقوں کے ساتھ ان کی ظاہری حالت کے مطابق سلوک کیا تھا اس طرح آپ کا سلوک ان بددلوں کے ساتھ بھی ان کی ظاہری حالت کے مطابق تھا جس نے جسے مسلمان ہونے سے ان کے دلوں میں ایمان دلایا نہیں ہوا تھا۔

انہوں نے مسئلہ نیکان سے بھی یہ استدلال کیا ہے (جس کا شہر اپنی جوئی پر جب کاری کا احرام لگا گیا ہے اور اس کے پاس کوئی شہادت نہیں ہوتی ہے) کہ اس مسئلہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شرعی احکام کا دائرہ عمل ظاہری معاملات پر ہے اور شریعت باطنی معاملات پر غور نہیں کرتی ہے کیونکہ اس مسئلہ میں (میاں پوری کے اعلان و اقرار کے بعد) دونوں سے حد شرعی ساقط ہو جاتی ہے ورنہ باطنی طور پر غور کیا جائے تو ہم دونوں کو بری قرار نہیں دے سکتے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور بھوٹا ہے اور حدیث سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے (اس لئے کسی ایک کو حد زنا یا حد قہمت کے مطابق سزا دی جا سکتی تھی (سراج)) امام شافعی نے مندرجہ ذیل حدیث سے بھی اپنے نظریہ کو ثابت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

”میں ایک انسان ہوں اللہ تم پر ہے پاس مقدمات لے کر آتے جو اور بہت ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ ضرور دھار دھار مل جائے پیش کرے اور میں جیسا سنوں اس کے مطابق فیصلہ کروں ہذا اگر میں کسی کے بھائی کے حق کو اسے دے دوں تو وہ دوسرے کا حق نہ لے کیونکہ اس صورت میں میں اسے اس کا ایک ٹکڑا دوں گا۔“

استاد ابو ذرہ نے یہ واضح کیا ہے کہ امام شافعی معاملات کی تشریح مادی اور ظاہری احکام کی بنیاد پر کرتے ہیں وہ معاملہ کرنے والے فریقین کے اغراض و مقاصد کو پیش نظر نہیں رکھتے ہیں اور نہ یہ دیکھتے ہیں کہ انہوں نے کوئی اور ایسا کیا ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ دنیاوی احکام کی بنیاد ظاہری ہے اس وجہ سے لوگوں کی خیروں اور ان کے مقاصد کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کیونکہ لوگوں کی خیروں کا علم صرف اللہ کو ہے یہاں وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے مقدمات کا ظاہری حالت کا مطابق فیصلہ کرتے تھے اس کے باطن پر غور نہیں کرتے تھے۔

امام شافعی معاملات کے الفاظ احکام کی ظاہری شرائط کو دیکھ کر فیصلہ کرتے تھے وہ یہ نہیں دیکھتے تھے کہ آیا اس سے پہلے کوئی شرط طے کی گئی ہے یا نہیں نیز معاملہ کرنے والے فریقین کی نیت کیا ہے؟ وہ صرف یہ دیکھتے تھے کہ اگر معاملہ کے لئے الفاظ صحیح طریقے سے ادا کئے گئے ہیں اور اس کی ظاہری شرائط

درست ہیں تو وہ اس معاملہ کو بالکل صحیح قرار دیتے تھے پھر وہ یہ نہیں خود کرتے تھے کہ یہ معاملہ کسی حرام یا حلال کام کا ذریعہ بنایا گیا ہے یا نہیں۔ ان کے اس اصول کے مطابق اگر کسی چیز کی فروخت میں بظاہر کوئی خرابی نہ ہو تو وہ معاملہ درست ہو گا خواہ وہ سود خوری کا ذریعہ ہی کیوں نہ ہو مگر چونکہ اس خرید و فروخت میں سود کی شرط نہیں رکھی گئی ہے اور بظاہر اس معاملہ کو خراب کرنے والی کوئی چیز موجود نہیں ہے اس لئے ان کے خیال میں یہ معاملہ صحیح ہے تاہم اگر کسی کی نیت میں کوئی خرابی ہو تو اس کی باز پرس روز جزا کا مالک کرے گا جس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

امام شافعی نے یہ جائز رکھا ہے کہ اگر ایک چیز ادھار قیمت پر خریدی جاسکتی ہو تو اسی چیز کو بائع کے ہاتھ ادھار قیمت سے کم نقد قیمت پر فروخت کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ ایسے الفاظ نہ کہے جائیں جن سے سود خوری کا اظہار ہوتا ہو، خواہ اس معاملہ میں سود خوری کی نیت پائی جائے۔ اس سلسلے میں استاد ابو زہرہ نے امام شافعی کی کتاب الام کی ایک عبارت نقل کی ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

”جب کوئی شخص ادھار کھانے کی چیز خریدے اور اس پر قبضہ کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اسی چیز کو بائع یا کسی شخص کے ہاتھ نقد یا ادھار فروخت کر دے خواہ یہ طریقہ معین ہو یا غیر معین ہو“۔

اس طرح انہوں نے جائز اور ناجائز دونوں ذریعوں کو یکساں کر دیا ہے۔ ہمارے استاد ابو زہرہ فرماتے ہیں: ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی اسلامی شریعت کی تشریح و تفسیر میں خواہ وہ اسلام کے اصول ہوں یا فروع ہوں، یا دوسرے شخصی مقدمات ہوں، ہر حالت میں وہ ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور اس سے آگے نہیں بڑھتے ہیں۔ کیونکہ ان کے خیال میں ظاہری حالت کو چھوڑ کر کسی دوسری بات کو اختیار کرنا محض ظن و تخمین اور وہم پر مبنی ہے اس طرح غلطیاں زیادہ ہونگی اور صحیح بات کم نکلے گی، دوسری بات یہ ہے کہ شرعی احکام مستقل قاعدوں پر مبنی ہیں غیر مستقل اصولوں پر اس کا دار و مدار نہیں ہے“۔

ذرائع

ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ امام ابن القیم نے مقاصد اور مقدم شرائط کو قابل اعتبار سمجھا ہے اس لئے کتاب الام ج ۳/۳، کتابہ اشافی، ان استاد ابو زہرہ ۳۲۲، ۳۲۳۔ معین سے مراد یہ ہے کہ وہ سود خوری کا مردگ ہوا سطرچ یہ حرام کا ذریعہ بنے، غیر معین سے مراد یہ ہے کہ وہ سود خوری کے لئے مددگار نہ ہو۔ کتابہ اشافی، ان استاد محمد ابو زہرہ۔

طرح آپ نے ناجائز کاموں کے تمام راستے بند کر دیئے ہیں۔ اب ہم اس پر ان الفاظ کا اضافہ کرتے ہیں کہ آپ نے مقاصد اور مقدم شرائط کو لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

”یہ قواعد لازم و ملزوم ہیں جو ذرائع کا انبدا کرتا ہے وہ مقاصد کو معتبر سمجھتا ہے“ مزید فرماتے ہیں ”شرط خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہر حالت میں معاملات پر اثر انداز ہوتی ہے اور جو شرط ذرائع کا قائل نہیں ہے وہ نہ تو مقاصد کو معتبر سمجھتا ہے اور نہ وہ شرطی شرائط کو کوئی اہمیت دیتا ہے“ ۱۔

آپ محرمات و مکروہات کے وسائل و ذرائع کو اس طرح حرام اور مکروہ خیال کرتے ہیں جس طرح آپ کے نزدیک اطاعت و عبادت کے ذرائع اور وسائل پسندیدہ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مقاصد کی تکمیل اسباب و ذرائع اور مسائل کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا ہے اور مقاصد کو مقاصد کی حیثیت سے حاصل کیا جاتا ہے۔

آپ نے ذریعہ کی یہ تعریف کی ہے ”ذریعہ وہ ہے جو کسی چیز کو حاصل کرنے کا وسیلہ اور طریقہ ہو“ اس لئے آپ یہ چاہتے تھے کہ ان تمام ذرائع کا انسداد کیا جائے جو بڑے کاموں کی طرف لے جائیں آپ نے ذرائع کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) وہ ذریعہ جو ہمیشہ بڑے کاموں کا باعث رہا ہو جیسے شراب پینا، بدکاری اور تہمت لگانا۔

(۲) وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو مگر اس کے ذریعے بڑا کام کیا جائے جیسے اس مقصد سے نکاح کیا جائے کہ اس کے ذریعے منکوحہ عورت کو سابق شوہر کے لئے حلال کیا جائے یا خرید و فروخت

اس مقصد سے کی جائے کہ اس کے ذریعے سودی نفع حاصل کیا جائے یا اپنی بیوی کو خلع کے ذریعے اس لئے چھوڑا جائے کہ اس کے ذریعے قسم توڑی جائے۔

(۳) وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو اور اس کے ذریعے کسی برائی کا قصد بھی نہ کیا جائے مگر اس کا نتیجہ برابر آئندہ ہوتا ہو اور بالعموم اس کی برائی اس کی بھلائی پر غالب رہتی ہو جیسے ممنوعہ ادقات میں نماز پڑھی جائے اور مشرکوں کے دیوتاؤں کو کھالی دی جائے یا سوگوار بیوہ عدت کے زمانے میں زیب و زینت اختیار کرے۔

(۴) وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو مگر کبھی کبھی اس سے برائی حاصل ہوتی ہو تاہم اس میں بھلائی کا کاپلو برائی پر غالب رہتا ہو مثلاً منگیتر لڑکی کو دیکھا جائے یا ظالم بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہاجائے

مذکورہ بالا چار قسموں میں سے پہلی قسم ممنوع ہے اور جس قدر اس میں برائی ہوگی اسی قدر وہ مکروہ یا حرام ہوگی۔ دوسری اور تیسری قسم بھی ممنوع ہے البتہ چوتھی قسم میں جس قدر بھلائی ہوگی اس کے لحاظ سے وہ مباح، مستحب یا واجب ہوگی۔

دوسری اور تیسری قسم کے ممنوع ہونے پر امام ابن القیم نے اپنی تصانیف میں بہت سے دلائل پیش کئے ہیں جن میں سے اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔
۱۔ اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

(تم ان (توں) کو نہ گالی دو جنہیں وہ اللہ کو چھوڑ کر پکارتے ہیں ورنہ وہ بھی بلا سوچے سمجھے زیادتی کر کے اللہ کو گالی دیں گے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو مشرکوں کے دیوتاؤں کو گالی دینے سے روکا ہے یہ فعل بذات خود مباح ہے مگر چونکہ یہ بُرے کام کا ذریعہ ہے اس لئے رد کا گیا ہے وہ بُرا کام یہ ہے کہ مشرک بھی اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

(۲) ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَا يَضُرُّكُمْ بِأَرْحُلِهِمْ لِيُعَلِّمُوا الْغَيْبِ مَنْ زِينَتِهِمْ۔

(وہ عورتیں اپنا پاؤں نہ ماریں ایسا نہ ہو کہ ان کی جو زینت چھپی ہوئی ہے وہ ظاہر ہو جائے) اللہ تعالیٰ نے انہیں پاؤں مارنے سے اس لئے منع فرمایا ہے کہ یہ طریقہ ان کی زیب و زینت کے معلوم کرنے کا ذریعہ بن جاتا ہے اور اس سے مردوں کی خواہش بھڑکتی ہے۔
(۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ کسی عورت کی چھو کھپی یا خالہ کے ساتھ نکاح کرنے کے بعد اس سے نکاح کیا جائے اس بارے میں آپ کا ارشاد گرامی یہ ہے۔

”اگر تم ایسا کام کرو گے تو تم اپنے رشتوں کو توڑ دو گے“ چونکہ اسی قسم کا نکاح صلہ رحمی کے بجائے رشتوں کو توڑ دینے کا ذریعہ ہے اس لئے حدیث شریف میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔
(۴) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن کعب الاسلمی کے ساتھ حج کے لئے قربانی کے جانور بھیجے تو انہیں حکم دیا کہ اگر ان میں سے کوئی منزل مقصود تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہونے لگے تو وہ اسے ذبح کر دیں اور اس کے نعل کو اس کے خون میں رنگ دیں پھر اسے لوگوں کے لئے چھوڑ دیا مگر آپ نے انہیں منع کیا کہ وہ خود یا ان کے ساتھیوں میں سے کوئی اس کو نہ کھائے۔

آپ نے انہیں قربانی کے منزل مقصود تک پہنچنے سے پہلے اس کا گوشت کھانے سے اس لئے منع فرمایا تھا کہ وہ اس کو چارہ سینے میں کوتاہی نہ کریں اور ایسا نہ ہو کہ مقام مقصود تک پہنچنے سے پہلے ذبح کر کے وہ اور ان کے ساتھی خود اس کا گوشت کھالیں۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں ”(رسول اکرم نے یہ ہدایت انہیں اس لئے دی تھی کہ) جب انہیں یہ معلوم ہو جائے کہ جانوروں کے ہلاک ہونے سے ان کا مطلب پورا نہیں ہو سکتا تو وہ اس کی حفاظت کے لئے زیادہ کوشش کریں گے تاکہ وہ صبح سالم منزل مقصود تک پہنچ سکیں یہ برائی کو دور کرنے کا لطیف ترین ذریعہ ہے۔“

۵، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ عورت مسجد کی طرف جاتے ہوئے خوشبو لگائے۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ خوشبو لگانا اس برائی کا ذریعہ بنتا ہے کہ مرد اس کی طرف مائل ہوں گے اور اسے گھور گھور کر دیکھیں گے اپنے عورتوں کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ وہ مردوں کے پیچھے کھڑی ہوں اور انہیں حکم دیا ہے کہ اگر نماز میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو وہ (مردوں کی طرح) سبحان اللہ کہیں بلکہ یہ حکم ہے کہ اپنی آہستہ بجائیں یہ ممانعت بھی اس لئے کی گئی ہے کہ لوگ ان کی آواز پر فریفتہ نہ ہو جائیں۔ ۶، اللہ تعالیٰ نے اس بات سے منع کیا ہے کہ جو شخص آزاد عورت سے نکاح کر سکتا ہو تو وہ لونڈی سے نکاح کرے کیونکہ لونڈی سے نکاح کرنے پر چپ اس سے اولاد پیدا ہوگی تو وہ غلام رہے گی اس وجہ سے حاکم وقت کی طرف سے قیدی یا تاجر کو یہ ممانعت ہوتی ہے کہ وہ دارالحراب میں نکاح نہ کرے۔ کیونکہ اس سے یہ اندیشہ رہتا ہے کہ اس کی اولاد غلام نہ ہو جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلہ کی ذخیرہ اندوزی (احتکار) کی ممانعت فرمائی ہے اور ارشاد فرمایا ہے ”ایک خطا کار ہی غلہ کی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے“ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ طریقہ عوام کی تنگی اور پریشانی کا ذریعہ بنتا ہے۔

امام ابن القیم برائی کے ذرائع کو مسدود کرنے (سد ذرائع) کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ آپ اس اصول (سد الذرائع) کو مذہب اسلام کا چوتھا حصہ سمجھتے ہیں اس کی وجہ آپ نے یہ بتائی ہے کہ شرعی ذمہ داریوں کے دو حصے ہیں امر و نہی (احکام و ممنوعات) پھر احکام کی دو قسمیں ہیں راہ و وہ احکام جو بذات خود اہل مقصد ہوں راہ، وہ احکام جو اہل مقصد کا وسیلہ ہوں۔

اس طرح نہی (ممنوعات) کی دو قسمیں ہیں راہ، وہ چیزیں جو اپنی ذاتی خرابی کی وجہ سے ممنوع ہیں۔

را، وہ چیزیں جو اس لئے ممنوع ہیں کہ وہ برائی کا ذریعہ ہیں لہذا برائی کی طرف پہنچانے والے ذرائع کو مسدود کرنا (سد الذرائع) ہمارے دین و مذہب کا ایک چوتھائی حصہ ہے۔

امام ابن القیم کے مذکورہ بالا اجتہادات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ اسلام کی صحیح روح کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے اور آپ کی سب سے بڑی تمنا تھی کہ مسلمان آپ کی دعوت پر لبیک کہیں یعنی اسلام کی صحیح روح کو سمجھیں اور اس کے مطابق عمل کریں اسی مخلصانہ جذبے کے ماتحت آپ نے مسلمانوں کو صحیح دینی مقاصد کے مطابق عمل کرنے پر زیادہ زور دیا ہے اور اسی جذبے کے ماتحت آپ نے انہیں حکم دیا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں دھوکا اور فریب کو چھوڑ کر اسلام کے صحیح اور باطنی مقصد کے مطابق کام کریں۔ اور گمراہ کن پیشگی شرائط نہ طے کیا کریں اس طرح آپ نے برائیوں کے سرچھتوں اور ان کے ذرائع کو مسدود کرنے کی کوشش کی ہے اور اس اصول کو دین کا چوتھائی قرار دیا ہے۔

امام احمد بن حنبل نے بھی سد ذرائع کے اصول کو تسلیم کیا ہے چنانچہ مندرجہ امام احمد کا اصول مثالوں میں امام احمد نے اس اصول کو اختیار کیا ہے وہ مثالیں یہ ہیں۔

(الف) امام احمد بن حنبل اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ اس دکاندار سے کوئی چیز خریدی جائے جو اپنے پڑوسی کے کاروبار کو خراب کرنے کے لئے چیزوں کے بھاڑ بکوستا کر دے تاکہ لوگ اس کے پڑوسی دکاندار کو چھوڑ کر اس سے چیزیں خریدیں کیونکہ اگر لوگ اس کی حوصلہ افزائی کریں گے تو اس کا یہ مخالفانہ فعل بڑھتا چلا جائے گا اور دوسرے لوگوں کا کاروبار ناکام ہو جائے گا جب دوسروں سے مقابلہ باقی نہیں رہے گا تو اس وقت وہ چیزوں کی نرخ مقرر کرنے میں خود مختار ہوگا اور جس طرح چاہے گا اپنا بھاڑ مقرر کرے گا اس طرح عوام کو بہت نقصان پہنچے گا۔

(ب) امام احمد بن حنبل فتنہ و فساد اور خانہ جنگی کے موقع پر ہتھیاروں کی فروخت کو ممنوع قرار دیتے ہیں کیونکہ اس طرح ظلم و تعدی اور گناہ میں تعاون ہوگا جو ناجائز ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ ہر قسم کی وہ بیع یا اجارہ اور کوئی معاملہ جس کے ذریعے کسی برائی اور گناہ کے ساتھ تعاون کا میلان پایا جاتا ہو، حرام ہے۔ مثلاً مسلمانوں کی خانہ جنگی میں ہتھیاروں کو فروخت کیا جائے یا باغیوں کے ہاتھ انہیں بیچا جائے یا رہنوں کو ہتھیار فروخت کئے جائیں یا رقص و سرود اور ناچاڑیوں کو بے کاموں کے لئے مکانات کو کرایہ پر دیا جائے یہ سب باتیں ناجائز ہیں۔

سد ذرائع کے اصول کی پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فقہ الاسلام از حسن احمد الخطیب ترجمہ از حافظ رشید احمد ارشد مطبوعہ

نفیس انڈیا کراچی ص ۳۲۹ تا ص ۳۵۴ قاعدہ میا زہم (مترجم) مٹا کتاب ابن حنبل از محمد ابو زہرہ ص ۳۲۱ تا ص ۳۰۲۔

حنبلی فقہ کی وسعت نظر

استاد محمد زہرہ تحریر فرماتے ہیں: فقہ حنبلی میں ذرائع کے اصول پر بہت عمل ہوا ہے بلکہ فقہ حنبلی میں وسائل کا حکم ان کے مقاصد کے برابر ہے اور ذرائع کو نتائج کے مطابق رکھا گیا ہے اس کی وجہ سے فقہ حنبلی سب سے زیادہ وسیع ہو گئی ہے اور اس قسم کے فقہی افکار کی بدولت حنبلی فقہ جاندار وسیع تر اور زرخیز فقہ ہو گئی ہے اس کے ساتھ ساتھ یہ لچکدار بھی ہے اور زندگی کی صلاحیتوں سے بھرپور ہے کیونکہ یہ معاملات اور دیگر مسائل پر ظاہری اور مادی زاویہ نگاہ سے غور نہیں کرتی ہے بلکہ ہر چیز کے اسباب و مقاصد پر اچھی طرح غور و خوض کرنے کے بعد کوئی فیصلہ کرتی ہے، اس حیثیت سے یہ شافعی فقہ سے بہت مختلف ہے۔

شافعی فقہ معاملات و مسائل پر مادی اور ظاہری نقطہ نگاہ سے غور کرتی ہے اور وہ صرف ان معاملات کی لفظی عبارتوں کو دیکھ کر کوئی حکم صادر کرتی ہے، اس کو اس سے کوئی سروکار نہیں ہوتا ہے کہ ان کے اسباب و علل کیا ہیں کون سے مقاصد پیش نظر ہیں اور اس کے نتائج کیا ہوں گے؛ بلکہ وہ ان اسباب و مقاصد کے حلال و حرام ہونے پر قطعاً غور نہیں کرتی ہے۔

اس کے برخلاف حنبلی فقہ کی بنیاد نفسیات اور واقعات پر ہے وہ افعال و اقوال کے واضح اسباب و علل اور ان کے حقیقی یا متوقع مقاصد پر اچھی طرح غور کرتی ہے بلکہ وسائل و ذرائع کو مقاصد کے ہم پلہ رکھتی ہے یعنی اگر وہ حلال ہیں تو مقاصد بھی حلال ہیں اور اگر وہ حرام ہیں تو مقاصد بھی حرام ہیں۔ مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ فقہ حنبلی نہایت زرخیز اور وسیع مکتبہ نظر ہے حالانکہ اس کی بنیاد زیادہ تر احادیث یا ان کے مشابہ منقولات پر ہے۔

معاملات کی آزادی

معاملات کی آزادی سے مراد یہ ہے کہ معاملہ کے فریقین کو یہ آزادی حاصل ہو کہ شرعی حدود میں رہتے ہوئے وہ جس قسم کا معاملہ چاہیں طے کر لیں اور جس قسم کی شرائط مناسب سمجھیں، اپنے معاملات میں مقرر کریں بشرطیکہ وہ ان شرائط و معاملات کو دیانت داری کے ساتھ پورا کریں لیکن اگر کوئی معاملہ کسی ناجائز کام پر مشتمل ہو تو وہ خود بھی ناجائز ہو گا اور اس کو پورا کرنا بھی ضروری نہیں ہو گا جیسے خرید

فروخت کا وہ معاملہ جس میں سود کا ثابہ ہو۔

معاملات کی آزادی پر تمام فقہائے کرام متفق نہیں ہیں بلکہ اس بارے میں ان فقہاء کا اختلاف کا اختلاف ہے یہ اختلاف دو بنیادی اصولوں پر مبنی ہے یہ اصول منع اور جواز کی بنیادوں پر مبنی ہیں جن کی تشریح امام ابن تیمیہ نے اس طرح کی ہے۔

”معاملات اور شرائط کے بارے میں دو قسم کی رائیں ہیں۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ معاملات کی اصل بنیاد یہ ہے کہ صرف ایسے معاملات جائز ہیں جن کی شریعت نے اجازت دی ہو یا قی معاملات ناجائز ہیں۔ اس کے حامی فرقہ ’ظاہریہ حنفیہ‘ شافعیہ کے علاوہ مالکی علمائے کرام کی ایک جماعت بھی ہے ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل نے بھی اسے ایک حد تک تسلیم کیا ہے کیونکہ بعض اوقات وہ کسی معاملہ کو باطل قرار دیتے ہوئے اس کی توجیہ یہ کرتے تھے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث منقول نہیں ہے اور نہ قیاس جاری ہو سکتا ہے انہوں نے یہ بات اس موقع پر فرمائی تھی کہ آیا انسان اپنے آپ کو وقف کر سکتا ہے یا نہیں؟“

علمائے کرام کی دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ معاملات اور شرائط کی اصل بنیاد یہ ہے کہ وہ بالعموم جائز ہیں اور جب تک ان کے خلاف ناجائز ہونے کی کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو، وہ جائز رہیں گے۔ امام احمد اصولی طور پر اس کے حامی ہیں اور امام مالک بھی تقریباً اس خیال کے مؤید ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

”لیکن امام احمد سب ائمہ کرام سے زیادہ شرائط کو صحیح سمجھتے ہیں اور چاروں اماموں میں ان سے بڑھ کر کوئی انہیں صحیح نہیں مانتا ہے“ اس کے بعد امام موصوف نے وہ شرائط بیان کی ہیں جن کی امام احمد بن حنبل نے اجازت دی ہے ان میں چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

۱) نکاح میں اختیار کی شرط جائز ہے۔

۲) بائع کے لئے یہ حاضر ہے کہ وہ غلام کو فروخت کرتے وقت اس کے بعض فوائد کو مستثنیٰ کر کے انہیں اپنے لئے مخصوص کرے۔

۳) اسی طرح گھر میں رہنے کے سلسلے میں کچھ شرائط مقرر کی جاسکتی ہیں۔ اس کے ثبوت میں حضرت جابر کی یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ادنیٰ فروخت کیا تو اس وقت آپ نے یہ شرط رکھی تھی کہ آپ مدینہ منورہ تک اس کی سواری کریں گے۔

اسی طرح غلام کو آزاد کرانے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرتے وقت اس سے

یہ شرط مقرر کرے کہ وہ اپنی زندگی بھر اس کی خدمت کرتا رہے یا جب تک اس کے سابق آقا کی زندگی ہو وہ اس کا خدمت گزار رہے اس کی ثبوت میں حضرت سفینہ (کنیز) کی حدیث پیش کی جاسکتی ہے کہ جب حضرت ام سلمہ نے انہیں آزاد کیا تو آزاد کرتے وقت سفینہ کنیز کے ساتھ یہ شرط مقرر کی تھی کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان کی زندگی بھر خدمت کرتی رہیں گی۔

زکاح کے وقت بھی جائز شرائط مقرر کئے جاسکتے ہیں کیونکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ حدیث مذکور ہے "تمہیں سب سے زیادہ ان شرطوں کو پورا کرنا چاہیے جن کی بدولت تم خواتین کی عصمت و عزت کے مالک بنو" لہذا نکاح کے وقت عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی طرف سے چند شرائط پیش کرے مثلاً یہ کہ وہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا اور وہ اس کے ساتھ سفر کرنے کے لئے نہیں جائے گی اور نہ اپنے گھر سے دوسری جگہ منتقل ہوگی۔

اس معاملے میں جنابلی علما کا مسلک یہ ہے کہ شریعت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ کوئی معاملہ یا شرط طے کرنے کے بعد اسے پورا کرنا ضروری ہے جب تک کہ شریعت کی طرف سے اس کی تکمیل نہ کرنے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو مگر جو جنابلی مسلک کے پیرو نہیں ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ اصل بنیاد یہ ہے کہ ان کا ایفاء نہ کیا جائے تا آنکہ کوئی شرعی دلیل اس قسم کی مل سکے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ اس معاملہ یا اس شرط کا ایفاء ضروری ہے۔

دونوں جماعتوں کے نقطہ نگاہ کو واضح کرنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ جن لوگوں اختلاف کا نتیجہ نے معاملات کو اصولاً ناجائز قرار دیا ہے تا آنکہ ان کی حمایت میں کوئی دلیل شرعی نہ آئے، انہوں نے عام لوگوں پر معاملات کا دروازہ تنگ کر دیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہو گا اگر ایک شخص کوئی معاملہ طے کرنا چاہتا ہو تو وہ اس وقت تک یہ معاملہ طے نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کی تکمیل کے لئے اسے کوئی شرعی ثبوت نہ ملے ان کے برخلاف جنابلی علماء کا یہ مسلک ہے کہ معاملات اور شرائط اصولاً جائز ہیں بشرطیکہ ان کے برخلاف کوئی شرعی دلیل نہ ہو۔ یوں انہوں نے یہ اصول قائم کر کے عوام الناس کے لئے آزادانہ طریقے سے معاملات طے کرتے اور اپنی حرب منشاء شرطیں مقرر کرنے کا دروازہ کھول دیا ہے یعنی وہ کسی روک ٹوک کے بغیر جس طرح چاہیں، معاملات طے کر سکتے ہیں اس طرح ان کا کاروبار مفلوج نہیں کیا گیا ہے اور نہ ان کے بنیادی کاموں پر عام پابندی عائد کی گئی ہے، ان پر صرف اتنی پابندی عائد کی گئی ہے کہ ان کے کام، ذرائع اور مقاصد شریعت کے بنیادی اصولوں کے خلاف نہ ہوں اگر کسی کاروبار پر شرعی پابندی عائد ہو، تو اس صورت میں انہیں شرعی احکام کے سامنے تسلیم فرمنا پڑے گا۔

اور اس کی نافرمانی نہیں کرنی ہوگی۔

وہ حضرات جو اس اصول کے قائل ہیں کہ معاملات و شرائط ممنوع ہیں
مخالفین کے دلائل بجز ان معاملات کے جن کی شریعت میں اجازت دی گئی ہے، مندرجہ
ذیل دلائل پیش کرتے ہیں۔

۱) اسلامی شریعت نے تفصیل کے ساتھ ان تمام معاملات کا ذکر کر دیا ہے جنہیں لوگ اختیار کر
سکتے ہیں اس لئے ہر وہ معاملہ یا شرط جس کا کوئی شرعی ثبوت نہ ہو، شریعت کے احکام کی خلاف ورزی
اور تعدی ہے لہذا جس چیز کو شریعت تسلیم نہ کرے اس کا ایسا ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر اس کا ایسا ہوتا تو شریعت کی طرف سے اس
کے بارے میں کوئی ضروری حکم صادر ہوتا کیونکہ جو ضروری اعمال ہیں، ان کے بارے میں کوئی نہ کوئی
شریعت کا حکم موجود ہے۔

۲) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

”جو کوئی ایسا کام کرے، جس کے بارے میں وہ ہمارا حکم موجود نہ ہو تو وہ مردود ہے“ لہذا
اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسا ہر معاملہ یا شرط جس کا کوئی شرعی ثبوت نہ مل سکے، ناقابل
تسلیم ہے اس کی تکمیل کرنا ضروری نہیں ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری حدیث میں یہ مذکور ہے۔

”لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرائط مقرر کرتے ہیں جن کا ذکر کتاب اللہ میں نہیں ہے
ایسی شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو، باطل ہے خواہ وہ سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں۔ کتاب اللہ سب سے
مقدم ہے اور اللہ کی شرط زیادہ پابدار اور مستحکم ہے“۔

ان مخالفوں نے سب سے پہلے یہ ذکر کیا ہے کہ معاملات کی آزادی شریعت
مخالفانہ دلائل کی تردید کی خلاف ورزی اور تعدی ہے مگر یہ تعدی اور خلاف ورزی اس
صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ کوئی واجب کو ساقط کر دے یا حرام اور ناجائز کام کو واجب کر دے لیکن
اگر کوئی چیز مباح ہو، تو اسے ممنوع نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ شریعت نے بہت سے کاموں کو مباح اس
لئے فرار دیا ہے کہ لوگ اپنی اپنی ضرورتوں کے مطابق بندیلی کرتے رہیں اور اگر وہ کوئی شرط مقرر کریں
تو اس شرط کو پورا کرنا ضروری ہوگا اس کے بعد انہوں نے پہلی حدیث پیش کی ہے جس میں یہ مذکور
ہے کہ ہر وہ کام جو شریعت کے حکم کے خلاف ہو، مردود ہے۔ اس کے بارے میں بھی وہی جواب ہے

۱) کتاب ابن تیمیہ، از استاد محمد ابو زہرہ، ص ۲۹۲، ۳۹۳، بحوالہ الاحکام فی اصول الاحکام از ابن حزم ج ۵ ص ۳۲۔

جو پہلی دلیل کے سلسلے میں بیان کیا گیا تھا یعنی اس حدیث کا اطلاق صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کسی واجب کو ساقط کر دیا جائے یا حرام چیز کو واجب کر دیا جائے، اگر کوئی ایسا فعل کرے تو اس کا یہ فعل مردود ہو گا لیکن مباح اشیاء پر کوئی شرعی پابندی نہیں ہے۔

دوسری حدیث کے بارے میں امام ابن قیم نے نہایت عمدہ جواب دیا ہے اس لئے اس استدلال کی تردید میں ہم یہ جواب انہی کے الفاظ میں پیش کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے، جو کوئی ایسی شرط مقرر کرے جو کتاب اللہ میں نہ ہو تو وہ باطل ہے خواہ وہ توشیطین ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اللہ کی کتاب سب سے مقدم ہے اور اللہ کی شرط زیادہ مستحکم اور پابدار ہے" آپ فرماتے ہیں۔

"مذکورہ بالا حدیث میں وہ شرط مراد ہے جو کتاب اللہ اور اس کے شرط کے خلاف ہو یعنی مشروط حرام ہو۔ (لیکن مباح فعل میں شرط مقرر کرنا جائز ہے) اس صورت میں مشروط شے کے لئے ضروری ہو گا کہ صرف ایسے فعل کے لئے شرط مقرر کی جائے جو بغیر شرط کے بھی جائز ہو تاکہ آگے چل کر اس فعل میں شرط لگانا جائز ہو سکے اور پھر شرط کو پورا کرنا ضروری ہو جائے (اس حدیث کا اصل سبب یہ ہے کہ چونکہ کتاب اللہ میں یہ حکم مذکور نہیں تھا کہ جو شخص کسی غلام یا کنیز کو آزاد نہ کرے، اسے اس کی مولات حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے یہ مشروط یعنی غیر معتق (آزاد نہ کرانے والے) کے لئے دلائل کا ثبوت اس حدیث کو بیان کرنے کا سبب بن گیا کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ملاحظہ کیا کہ وہ لوگ جو غلام کو آزاد نہیں کرتے ہیں وہ (خلافت قاعدہ) دلائل کی شرط اپنے لئے قائم کرتے ہیں تو اس موقع پر آپ نے اس حدیث کے مذکور بالا الفاظ ادا کئے کیونکہ انہوں نے اپنی طرف سے ایسی شرط ضروری نظر دے دی تھی جو کتاب اللہ میں مذکور نہ تھی۔

اس لئے مشروط کو دیکھنا چاہیے اگر وہ ایسا فعل اور حکم ہو جسے اللہ تعالیٰ نے مباح اور جائز قرار دیا ہو تو اس فعل کے لئے شرط طے کر لینا جائز ہے اور اس شرط کو پورا کرنا ضروری ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی شرط مقرر نہ کی ہو مثلاً اگر کوئی مرد یہ شرط مقرر کرے کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ سفر نہیں کرے گا تو یہ مشروط فعل کتاب اللہ کی رو سے جائز ہے کیونکہ کتاب اللہ میں اس کی ممانعت مذکور نہیں ہے اس وجہ سے یہ جائز ہے کہ مرد سفر میں اپنی بیوی کو ساتھ نہ لے جائے لہذا اگر اس نے اس کے

علا نقادی ابن تیمیہ ص ۳۲۵، مذکورہ بالا حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ بریرہ (کنیز) نے حضرت عائشہ سے مطالبہ کیا کہ وہ انہیں آزاد کرنے میں مدد دیں حضرت عائشہ نے اس شرط پر مدنا مندی ظاہر کی کہ ولاد (محبت اور دوستی کے تعلقات) ان کے ساتھ قائم رہیں مگر اس کے ساتھ گھوڑوں کی دلالہ کی شرط اپنے لئے محضوں کوئی تھی اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم اسے لے کر دلا، کی شرط ان کو نام جو کوئی آزاد کرے گا غلام یا کنیز اس کا سوا (آزاد کرے) کہا یا جائے گا اس کے بعد آپ خطبے کے لئے کھڑے ہوئے اور مذکورہ بالا حدیث کے الفاظ ادا کئے۔

ساتھ سفر نہ کرنے کی شرط مقرر کی ہو تو وہ ایسی شرط ہے جو کتاب اللہ کی رو سے جائز ہے۔
مذکورہ بالا حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام ابن قیم نے جائز شرط قائم کرنے کی حد مقرر کر دی ہے
اور واضح کیا ہے کہ اگر کوئی فعل مباح اور جائز ہو، تو اس کی شرط مقرر کرنا بھی جائز ہے اور اس کا شرط
کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر وہ فعل مباح نہ ہو تو اس کی شرط مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ علامہ موصوف کے
اس قول سے ہمارے اس سابقہ قول کی تائید ہوتی ہے جو ہم نے ان کی پہلی دونوں دلیلوں کی تردید میں
بیان کیا تھا کہ ان دلائل کا مباح کاموں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ حنبلی مسلک کی رو سے معاملات اور شرائط میں متعلقہ
حنبلی علماء کے دلائل فریقین کو آزادی حاصل ہے، حنبلی علماء نے معاملات میں جو آزادی دی
ہے تو شرعی بنیاد پر دی ہے اور یہ بنیاد قرآن کریم کے اصول پر مبنی ہے کیونکہ قرآن کریم نے مسلمانوں کو
یہ حکم دیا ہے کہ اگر وہ کوئی معاملہ طے کریں تو اسے پورا کریں نیز قرآن کریم میں متعلقہ فریقین کی رضامندی
کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس کے مطابق احکام نافذ کئے گئے ہیں چنانچہ امام ابن قیم نے اس کی وضاحت
اس طرح کی ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ صرف وہی معاملات حرام ہیں جنہیں شریعت
عہد و پیمان کا ایفاء نے حرام قرار دیا ہو تو اس کے بعد یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ان معاملات میں
معاهدات کا ایفاء کیا جائے کیونکہ شریعت نے یہ عام حکم دیا ہے کہ عہد و پیمان کو پورا کیا جائے اس عام
حکم سے وہی معاملات مستثنی ہو سکتے ہیں جو کسی شرعی دلیل کی رو سے مخصوص ہو سکیں۔ ورنہ عہد و پیمان
قول و قرار اور وعدوں کا پورا کرنا ایک ایسا اخلاقی فریضہ ہے جس پر تمام قوموں کا اتفاق ہے بلکہ تمام عقلمند
حضرات اس کو ضروری تسلیم کرتے ہیں اور عقل کی رو سے بھی اسے ضروری قرار دیتے ہیں، جب یہ چیز
عقلی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں سے ضروری ہو تو ایسا کام ابتدائی طور پر حرام نہیں ہو سکتا جب تک کہ
شریعت اسے حرام نہ کر دے بلکہ ایسے معاملات کا پورا کرنا عقل اور شریعت دونوں کے اصولوں کی رو
سے ضروری ہے۔

پھر یہ اصول بھی مسلم ہے کہ معاملات میں فریقین کی رضامندی ضروری ہے
باہمی رضامندی لہذا جب وہ باہمی رضامندی سے کسی معاملے کو اپنے لئے ضروری قرار دے
لیں، تو ان کے لئے اس کا پورا کرنا ضروری ہو جاتا ہے اس باہمی رضامندی کے بارے میں اللہ تعالیٰ

خود فرماتا ہے۔

اَلَا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

فَاِنْ رُطِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ

هَنْيَاً مَّرِيًّا۔

مگر یہ کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی کے مطابق تجارت ہو۔

اگر وہ تمہیں خوشدلی سے کچھ دیدیں تو تم اسے عمدہ اور خوشگوار

سمجھ کر کھا لو۔

اس دوسری آیت کریمہ میں (مہر کی رقم کو) کھالینے کو ان عورتوں کی خوشدلی پر موقوف رکھا ہے اور ان کی رضامندی مہر کو خرچ کرنے کا سبب ہے لہذا اس

سبب کی وجہ سے حکم خداوندی نازل ہوا کہ مہر لیا مباح ہے اس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ باہمی رضامندی سے دیگر

اشیاء میں بھی احسان و بخشش کی جا سکتی ہے اس کے علاوہ پہلی آیت کریمہ میں تجارت کے درست ہونے

کے لئے باہمی رضامندی کو شرط بنایا گیا ہے اور اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ باہمی رضامندی تجارت

کو جائز قرار دیتی ہے لہذا قرآن کریم کی مذکورہ بالا دونوں آیتوں سے معاملات کا جائز ہونا ثابت ہو گیا

ہے۔ یعنی تجارت کے لئے باہمی رضامندی کافی ہے اور بخشش و احسان کرنے کے لئے صرف محسن کی

رضامندی کافی ہے (لہذا معاملات کی اصل بنیاد جواز ہے) البتہ جسے اللہ اور اس کے رسول نے ناجائز

قرار دیا ہو، وہ حرام ہے جیسے شراب کی تجارت وغیرہ ہیں۔

جب متعلقہ فریقین کا بیوی کی رضامندی سے تجارتی لین دین کرنا اور مہر کو استعمال کرنا جائز ہو

سکتا ہے تو باقی معاملات و معاہدات کو بھی اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اسی وجہ سے جنسلی علماء نے

متعلقہ فریقین کی باہمی رضامندی کو معاملات کے جائز ہونے کی بنیاد قرار دیا ہے اس کے علاوہ وہ

قرآن و حدیث اور قیاس کی سب سے بھی کئی دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے چند اہم دلائل یہ ہیں۔

قرآن کریم میں بہت سی آیات مذکور ہیں جن میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ معاملات کا

قرآنی دلائل ایفاء کیا جائے ان میں سے چند آیات یہ ہیں۔

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

یا ایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود

معاہدے میں شامل ہو جاتا ہے (اس لئے اسے پورا کرنا ضروری ہو جاتا ہے) جیسا کہ کسی نے کوئی نذرمانی ہو یا خرید و فروخت کر لی ہو۔ (تو ان معاملات کا پورا کرنا ضروری ہے)

قرآن کریم یا اعلان کر رہا ہے کہ تمام معاملات کا ایفاء کیا جائے اس میں کسی خاص معاملہ کی تفریق نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ کسی حرام چیز کا معاملہ نہ ہو لہذا ہر وہ کام جس پر معاملہ (عقد) کا اطلاق ہوتا ہو اسے پورا کرنا قرآن کریم کی رو سے ضروری ہے اور معاملہ کی شرط ایک عہد و پیمان ہے اس کا ایفاء بھی ضروری ہے۔ بہت سے احادیث میں بھی غذاری اور بے وفائی کی مذمت مذکور ہے اور

احادیث کے دلائل اس کی سخت ممانعت کی گئی ہے بلکہ یہ صاف طور پر مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص شرط مقرر کرے اور پھر اسے توڑ دے تو وہ غدار ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ روایت منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

”چار خصائل ایسے ہیں کہ اگر وہ کسی شخص میں پائے جائے تو وہ خالص منافق ہے اور اگر کسی کے اندر ان میں سے کوئی ایک خصالت موجود ہو تو اس میں منافقت کی ایک عادت باقی رہے گی جب تک کہ وہ اسے نہ چھوڑ دے (وہ چار خصائل یہ ہیں) ۱۔ جب وہ بات کرے تو جھوٹ بولے (۲) جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے (۳) جب عہد و پیمان کرے تو اس کو پورا نہ کرے اور جب جھگڑا کرے تو فسق و فجور کا اہلکارے۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمر کی دوسری حدیث اس طرح مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

”قیامت کے دن ہر غدار کے لئے ایک جھنڈا نصب کیا جائے گا۔“

کئی احادیث ایسی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نکاح وغیرہ کی شرطوں کو پورا کیا جائے چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں حضرت عقبہ بن عامر کی یہ روایت مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

”سب سے اہم شرائط جن کا تمہارے لئے ایفاء کرنا ضروری ہے وہ ہیں جن کے ذریعہ تم نے عورتوں کی عفت و عصمت کو جائز طریقے سے حاصل کیا ہو“

حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

”دو مسلمانوں کے درمیان صلح کرنا جائز ہے بجز اس صلح کے جو حرام کو حلال کرے یا حلال کو

حرام کر دے اور مسلمان اپنی شرطوں پر (قائم رہتے) ہیں" اس حدیث کو امام ابو داؤد اور دارقطنی نے روایت کیا ہے اور ترمذی میں ان الفاظ کا اضافہ ہے "سوائے اس شرط کے جو حلال کو حرام کرے یا حرام کو حلال کرے"۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں "کتاب و سنت میں عہد و پیمان، شرائط اور معاہدات و معاملات کو پورا کرنے کا حکم بار بار آیا ہے اور یہ بھی حکم دیا گیا ہے کہ امانت کو ادا کیا جائے اور اس کی حفاظت کی جائے اسی کے ساتھ ساتھ غدار، عہد شکنی اور خیانت سے منع کیا گیا ہے اور جو کوئی ان جرائم کا ارتکاب کرے، اس پر بڑی سختی کی گئی ہے لہذا اگر معاملات کی اصل بنیاد ہی میں ممانعت اور خرابی ہوتی اور صرف چند چیزیں شریعت میں جائز ہوتیں تو شریعت ان کاموں پر اس قدر زور دیتی بلکہ ان کا حکم تک بھی نہ دیا جاتا اور غدار، عہد شکنی کی اس قدر شد و مد کے ساتھ مذمت نہ کی جاتی۔ مثلاً قتل کرنے کی اصولی طور پر شریعت میں ممانعت مذکور ہے چند صورتوں میں اسے شریعت نے جائز بھی رکھا ہے بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہے (مثلاً قصاص لینا) تاہم شریعت نے کہیں یہ حکم نہیں دیا ہے کہ لوگوں کو قتل کیا جائے۔ علامہ ابن تیمیہ نے مذکورہ بالا احادیث کی توضیح کرتے ہوئے شرط کے دائرہ کو متعین کیا ہے اور ایسے دائرہ کو مباح میں محدود کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

"شرط مقرر کرنے والے کے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال کر دے یا جو چیزیں اللہ نے جائز رکھی ہیں انہیں حرام کر دے۔ اس طرح اس کی شرطوں سے اللہ کے احکام باطل ہو جائیں گے بلکہ شرط مقرر کرنے والے کا صرف یہ کام ہے کہ وہ شرط مقرر کر کے اس چیز کو ضروری قرار دے جو شرط کے بغیر ضروری اور واجب نہ تھی لہذا شرط صرف اپنے کاموں میں مقرر کی جاسکتی ہے جو پہلے سے واجب نہ ہوں اور نہ وہ پہلے سے حرام ہوں (بلکہ مباح کام ہوں)۔"

قیاس کے دلائل کا نام امام ابن تیمیہ نے دلائل اعتبار رکھا ہے اور یہ مندرجہ ذیل ہیں

قیاسی دلائل ۱۔ معاہدات و شروط معمولی قسم کے معاملات اور افعال ہیں اور عہدات میں داخل نہیں ہیں اس لئے اصولی طور پر یہ حرام نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ فرمایا ہے۔

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
اس آیت میں اشیاء و افعال سب مراد ہیں اس لئے معاملات و شروط کو شرعی دلیل کے بغیر حرام نہیں کہا جاسکتا۔ چونکہ یہ معاملات حرام نہیں ہیں، اس لئے انہیں فاسد نہیں کہا جاسکتا اور جب یہ فاسد

اور عذاب نہ ہوں تو یہ درست اور صحیح ہیں۔

اللہ نے ان مشرکوں کی مذمت کی ہے جنہوں نے اللہ کی اجازت کے بغیر دین و مذہب میں نئے قوانین نکال لئے تھے اور جن چیزوں کو اللہ نے حرام نہیں کیا تھا انہیں حرام کر رکھا تھا لہذا اگر ہم شرعی دلیلیں کے بغیر ان معاہدات و شروط کو ناجائز قرار دیں جو لوگوں کے تمام معاملات میں رائج ہیں تو ہم ان چیزوں کو حرام کریں گے جنہیں اللہ نے حرام نہیں کیا تھا۔

(ب) کاروبار کی اصل بنیاد متعلقہ فریقین کی رضامندی ہے جس کا ثبوت قرآن کریم کی مذکورہ دو آیات سے ملتا ہے ایک آیت میں یہ مذکور ہے ”بجز اس کے کہ تمہاری باہمی رضامندی کی تجارت ہو“ دوسری آیت میں عورتوں کے مہر کے بارے میں یہ مذکور ہے۔

”اگر وہ خوشی سے تمہیں کچھ (مہر) واپس کر دیں، تو تم اسے خوشگوار اور عمدہ سمجھ کر کھا لو“

ان آیات سے یہ ثابت ہوا کہ تمام کاروبار کی بنیاد باہمی رضامندی ہے اور اسی کے ذریعے کسی شخص کی ملکیت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا آیت سے بخشش اور تجارت کے منتقل ہونے کا جواز ہے اسی پر قیاس کر کے تمام دیگر معاملات جائز ثابت ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ معاملات حرام نہ ہوں۔ (ج) اسلامی شریعت نے عام لوگوں پر سے تنگی اور مشکلات کا خاتمہ کر دیا ہے اور انہیں اپنے دنیاوی کاروبار اور ضرورتوں میں مناسب سہولتیں فراہم کی ہیں انہی سہولتوں میں ایک سہولت یہ دی گئی ہے کہ لوگ اپنی ضرورت کے لئے جس طرح چاہیں شریعتیں مقرر کر سکتے ہیں اور وہ اپنی ضرورتوں اور مصالح کے پیش نظر شریعتیں مقرر کرتے ہیں کیونکہ اگر اس میں ان کا کوئی فائدہ نہ ہو تو وہ یہ کام نہ کریں اس لئے ان کے شروط و معاہدات کو مباح رکھنا چاہیے بالخصوص جبکہ ان کے ناجائز ہونے کا کوئی شرعی ثبوت نہ ہو۔

(د) معاہدات و شروط کی حلت و حرمت کے لحاظ سے تین صورتیں نکل سکتی ہیں۔

(۱) یہ مشروط و معاہدات صرف کتاب و سنت اور قیاس کی کسی خاص دلیل کی بدولت جائز ہوں جیسا کہ جمہور فقہائے کرام کا مسلک ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اصولاً یہ شروط و معاہدات ممنوع ہیں۔

(۲) یا یہ شروط و معاہدات کسی عام دلیل کی بنیاد پر جائز قرار دیئے جائیں اور اس کی وجہ سے ان کی تکمیل ضروری ہو جائے۔

(۳) یا یہ شروط و معاملات کسی عام یا خاص دلیل کے بغیر جائز ہوں کیونکہ ان کے حرام ہونے کا کوئی ثبوت نہ ہو۔

پہلی صورت تو قطعی طور پر باطل ہے کیونکہ کتاب و سنت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لوگوں نے کفر

کی حالت میں جو معاہدات کئے تھے، انہیں صحیح قرار دیا گیا تھا اور اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا تھا کہ اگر مسلمان ہونے کے بعد ان معاملات میں کوئی ناجائز صورت نہ ہو، تو ان کی تکمیل کی جائے چنانچہ قرآن مجید کی یہ آیت ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذُرُوا
مَا كَفَىٰ مِنَ الرِّبَا ان كُنْتُمْ مَوَدِّينَ ۝
چھوڑ دو اگر تم مومن ہو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ حکم نہیں دیا ہے کہ یہ لوگ وہ سود واپس کر دیں جو اسلام سے پہلے لے چکے ہیں بلکہ انہیں صرف یہ حکم دیا ہے کہ جو سود (مسلمان ہونے کے بعد) باقی رہ گیا ہو، اسے وصول کرنا چھوڑ دیں اسی طرح مسلمان ہونے کے بعد اگر ان کے گزشتہ نکاح میں اسلامی اصول کے مطابق کوئی خرابی نہ تھی تو ایسا نکاح جو ان کا توں باقی رکھا گیا تھا (ورنہ مناسب ترمیم کر دی گئی تھی) مثلاً جب عثمان بن سلمہ التقی مسلمان ہوئے تو ان کی دس بیویاں تھیں آپ نے یہ حکم دیا کہ وہ کوئی سی چار بیویاں باقی رکھیں۔ اور باقی کو چھوڑ دیں۔ اس طرح جب فیروز الدیلمی مسلمان ہوئے تو وہ بہنیں ان کے نکاح میں تھیں انہیں حکم دیا گیا کہ وہ ایک کو پسند کر لیں اور دوسری بہن کو چھوڑ دیں۔

اسی وجہ سے تمام مسلمانوں کا یہ اتفاق ہے کہ وہ معاملات جو کافروں نے اسلام سے پہلے طے کر لئے تھے اسلام لانے کے بعد بھی درست رہیں گے۔ بشرطیکہ اسلامی اصولوں کے مطابق حرام نہ ہوں۔ اور اگر یہ صورت نہ ہو تو ایسے سابقہ معاملات جائز ہیں۔ گو انہیں شرعی اجازت کے بغیر طے کیا گیا ہو۔ لہذا اگر ان کے یہ معاملات عبادات کی طرح ہوتے جو شرعی حکم کے بغیر درست نہیں ہو سکتے ہیں۔ تو (عہد نبوی میں) ان کے ناجائز ہونے کا حکم دیا جاتا۔

دوسری احتمالی صورت بھی صحیح نہیں ہے یعنی یہ درست نہیں ہے کہ عقود و شرائط عام دلیل کے بغیر ناجائز ہیں۔ کیونکہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کافروں کے معاملات کو جائز قرار دیا گیا تھا اور ان کے خلاف کوئی دلیل نہیں پیش کی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شرعی دلائل بانگ دہل یہ اعلان کر رہے ہیں کہ معاہدات و شرائط کا ایفاء کیا جائے بشرطیکہ وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام نہ کریں۔ لہذا اب صرف تیسری صورت باقی رہ جاتی ہے۔ اور وہ صورت یہ ہے کہ عقود و شرائط بلا دلیل جائز ہیں۔ اور شرعی ثبوت کے بغیر حرام نہیں ہو سکتے یہی جنہلی علماء کا مسلک ہے۔

ابوزہرہ کے دلائل جنہلی علماء کی حمایت میں کچھ دلائل استاد محترم ابوزہرہ نے بھی تحریر فرمائے ہیں اور یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ دلائل انہوں نے امام ابن قیم کے رسالۃ العقود

والشرط سے اخذ کئے ہیں۔ وہ دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ فقہ اسلامی اور اصول فقہ کا یہ مسلم قاعدہ ہے کہ اشیاء اور مالی معاملات کی اصل بنیاد یہ ہے کہ وہ جائز ہیں اور ممنوع نہیں ہیں۔ عقود بھی مالی معاملات کے ضابطے ہیں۔ اس لئے اصولاً انہیں بھی جائز ہونا چاہیے۔ خواہ اس کی غیر ممنوع شرائط کسی ہیں انہیں شرعی ثبوت کے بغیر ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔ جب عام قاعدہ یہ ہو تو اس کے مطابق ہر شخص کو یہ اجازت ہونی چاہیے کہ وہ اپنے مفاد اور اپنی خواہش کے مطابق جس طرح چاہے معاملہ طے کرے۔ اور وہ جو نسبی شرائط مناسب سمجھے، مقرر کرے بشرطیکہ اس کے جواز کے برخلاف فقہی دلائل نہ ہوں۔ جیسا یہی صورت ہوا سے منع کرنے یا اس کے ناجائز ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۲۔ شرط کو پورا کرنا اسی طرح ضروری ہے جس طرح نذر و منت کی تکمیل کرنا ضروری ہے۔ بشرطیکہ کوئی نذر کتاب اللہ اور اس کے حکم کے خلاف نہ ہو بلکہ حقوق عباد کے شروط حق اللہ کی نذر سے زیادہ وسیع ہیں اور ان کی تکمیل اس قسم کی نذر سے زیادہ ضروری ہے۔ کیونکہ نذر ایک قسم کی عبادت ہے اور عبادت کے بارے میں بندے کوئی قانون نہیں بنا سکتے۔ اور جو ضروری عبادت نہ ہو اسے اپنے لئے ضروری نہیں قرار دے سکتے۔ مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔

وَكَيْفَ وَ نَزْرَهُمْ
وہ اپنی نذر کو پورا کریں۔

اس لئے نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ وہ عبادت کی مقرر قسم میں سے ہے۔ البتہ معاملات کا دروازہ عبادت سے زیادہ وسیع ہے۔ لہذا جب کہ اس قدر تنگی کے باوجود نذر کی تکمیل کرنا ضروری ہو تو معاملات کو پورا کرنا اس سے زیادہ ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ معاملات کا دروازہ بہت وسیع ہے۔

معاملہ کی وسعت حرام ہوں تمام معاملات جائز ہیں۔ خواہ اس کے جائز ہونے کی نص شرعی میں تصریح ہو یا نہ ہو البتہ جیسے سودی کاروبار ہے۔ تو وہ قطعاً ناجائز ہے کیونکہ اس کے حرام ہونے کے بارے میں نص شرعی موجود ہے۔

عبادت کی تنگی سے یہ مراد ہے کہ عبادت خواہ کسی قسم کی ہو اس کا اس وقت تک علم تنگی عبادت نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ کوئی شرعی دلیل اسے ثابت نہ کرے اگر اس کے بارے میں شریعت خاموش ہو۔

یا شرع سے اس کی حرمت کا ثبوت مل جائے تو اسے عبادت کے دائرے میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔

(کتاب) میں بیح کی اقسام کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ بیح کی دو صورتیں ہیں۔

اقسام بیح

۱۔ ایجاب و قبول (۲) لین دین یعنی کوئی گاہک یہ کہے کہ مجھے اس دینار کے بدلے میں روٹی دو اور بائع اس کی مرضی کے مطابق وہ اسے دے دے۔ اس دوسری صورت کے بارے میں امام مالک سے فرماتے ہیں کہ لوگوں کے اعتقاد کے مطابق یہ بیح صحیح ہوگی۔ حنفی علماء کہتے ہیں کہ معمولی چیزوں میں اس قسم کا لین درست ہے۔ امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ بیح صرف ایجاب و قبول کے ذریعہ ہی درست ہوتی ہے۔ مگر ان کے بعض رفقاء ہمارے قول کے ہمنوا ہیں۔

الشرح البکیر کے مصنف نے حنبلی علماء کی تائید میں مذکورہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے بیح کو جائز قرار دیا ہے۔ اور اس کی کیفیت بیان نہیں کی ہے۔ اس لئے ہمیں عرف

عام کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ (لوگوں کے رسم و رواج کے مطابق چلنا ہوگا۔)

۲۔ اگر ایجاب و قبول بیح کی شرطیں ہوتیں تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انہیں بیان کرتے۔

۳۔ لین دین کی بیح کے خلاف کسی عالم کا ازکاری قول ہمارے سامنے نہیں آیا۔

۴۔ ایجاب و قبول کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے یا بھی رضامندی کا ثبوت ملتا ہے۔

لین دین کے طریقے میں بھی اسی طرح کی رضامندی کا اظہار ہوتا ہے۔

بہر حال اس مسئلہ سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ معاملات کے باب میں حنبلی مسلک نے بہت

وسعت نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اور عام لوگوں کے لئے بہت آسانیاں فراہم کی ہیں۔ اس کے برخلاف

شافعی مسلک اس قدر تنگ ہے کہ اس نے بیح کے درست ہونے کے لئے ایجاب و قبول کی شرط

رکھی ہے۔ مگر حنبلی مسلک نے اس قدر آسانی فراہم کی ہے کہ اس نے لین دین کے معمولی الفاظ ادا

کرنے پر بھی بیح کو جائز قرار دیا ہے۔

کاروبار اور معاملات (عقود) کی آزادی کے بارے میں حنبلی علماء کا مسلک

امام ابن القیم کی رائے

بیان کیا گیا ہے۔ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس بارے میں امام

ابن القیم کی رائے کیا ہے۔ آیا وہ ان کے موافق ہیں یا مخالف۔

امام ابن القیم معاملات و معاہدات کی آزادی میں حنبلی علماء کے زبردست حامی ہیں اس لئے

آپ نے ان کے مخالفوں کی پر زور تردید میں یہ فرمایا ہے کہ معاملات میں پابندی لگانا سخت غلط ہے۔ اور

یہ لوگ شریعت کے صحیح اصولوں کو نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ انہوں نے پابندی لگا کر معاملات کے دروازہ کو بند کر دیا ہے۔ جس سے بلا دلیل خواہ مخواہ لوگوں کے معاملات خراب کر دیئے گئے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں: "ان کی جو کھٹی غلطی یہ ہے کہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کے معاہدات و شروط اور معاملات سب اصولاً باطل ہیں۔ اور چونکہ وہ شرعی دلائل کے بغیر صحیح نہیں ہو سکتے اس لئے اگر کسی معاہدہ شرط یا معاملے کو صحیح قرار دینے کے لئے کوئی شرعی ثبوت نہ ہو تو وہ اسے باطل سمجھتے ہیں۔ لہذا یہ اصول مقرر کر کے انہوں نے کسی شرعی ثبوت کے بغیر لوگوں کے ہر سے معاملات معاہدات اور شروط کو ناجائز کر دیا ہے۔ یا

آپ کو ان کا یہ اصول بالکل پسند نہیں آیا، اس لئے آپ نے عبادات اور معاملات کا فرق

کی اصل بنیاد یہ ہے کہ اس میں صرف اللہ کا بتایا ہوا طریقہ درست ہے۔ باقی تمام طریقے غلط اور ناجائز ہیں۔ اس لئے عبادات میں بطمان (عدم جواز) اصل بنیاد ہے۔ مگر معاملات کی اصل بنیاد صحت (ان کا جائز ہونا) ہے۔ یہی اصول اسلامی شریعت کی صحیح روح ہیں۔ کیونکہ عبادت اللہ کے لئے ہوتی ہے۔ اس لئے اللہ جو طریقہ بتائے اسی کے مطابق عبادت کی جائے اور معاملات کا انحصار بندوں کے مفادات اور ان کی ضرورتوں پر ہے۔

لہذا ان کے مفادات کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ معاملات کا دروازہ ان کے لئے کھول دیا جائے اور صرف انہی معاملات کو ناجائز رکھا جائے۔ جنہیں شریعت نے انہی کے مفاد اور صحت کے لئے حرام قرار دیا ہو آگے چل کر آپ تحریر فرماتے ہیں۔

"یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ معاملات کو ناجائز قرار دینے کا یہ مقصد ہو گا کہ ہم انہیں حرام یا گناہ سمجھیں مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ کیونکہ حرام وہی چیز ہے جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہو اور وہی چیز گناہ ہے۔ جسے اللہ اور اس کے رسول نے گناہوں میں شمار کیا ہو، اس طرح وہی کام حرام ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ نے واجب قرار دیا ہو اور وہی دین و مذہب صحیح ہے۔ جو اس کا نازل کردہ ہو۔ اس لئے عبادت کی اصل بنیاد یہ ہے کہ وہ باطل ہیں۔ اور صرف وہی عبادت صحیح ہے جس کا اللہ نے حکم دیا ہو۔ اس کے برخلاف عام معاہدات و معاملات صحیح ہیں۔ صرف وہ معاملات ناجائز ہیں جنہیں شریعت نے ناجائز کہا ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت صرف اسی طریقے سے کی جا سکتی ہے جو طریقہ اللہ نے اپنے رسول پر حکم نازل کر کے بتایا ہو۔ کیونکہ عبادت بندوں پر اللہ کا حق ہے۔ اور اپنا

حق ادا کرنے کا طریقہ اللہ ہی بتا سکتا ہے اور یہ طریقہ ایسا ہونا چاہیے جسے وہ خود مقرر کر کے اسے پسندیدہ بنائے۔

اس کے برخلاف کاروباری معاملات اور اس کے شرائط اس کے حق سے فالتو چیزیں ہیں۔ اور ان کی عام اجازت ہے۔ صرف انہی پر پابندی ہے جو اللہ نے حرام کی ہیں۔ یہ دونوں اصول ایسے واضح ہیں کہ ان کی خلاف ورزی کرنے پر اللہ نے سزاؤں کی مذمت کی ہے۔ کیونکہ وہ ان چیزوں کو ناجائز کہتے تھے۔ جنہیں اللہ نے حرام نہیں کیا تھا۔ اور جو چیزیں اس نے ناجائز قرار دی تھیں۔ ان کے ذریعے وہ اللہ کا تقرب حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ کسی چیز کے معاملے میں خاموش رہے اور وہ نہ تو اسے جائز کہے اور نہ حرام کہے تو اس کے بارے میں یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ مباح ہے۔ اسے ناجائز اور باطل نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ حلال چیز وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ حلال کرے اور وہ حرام ہے جسے اللہ حرام کرے اور جس کے بارے میں خاموش رہے وہ قایل معافی ہے لہذا اگر کسی معاملہ اور شرط کے بارے میں خدائی حکم خاموش ہو تو اسے ہم ناجائز نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس موقع پر اللہ نے بندگی پر رحم و ہمدردی کی بنا پر خاموشی اختیار کی ہے۔ غفلت و فراموشی کی وجہ سے سزا نہیں اختیار کیا ہے ہم ان چیزوں کو کیسے ناجائز کہہ سکتے ہیں۔ جیسا کہ نص شرعی میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ جو چیزیں حرام نہیں ہیں۔ وہ سب مباح ہیں۔

اس کے بعد امام ابن القیم نے معاملات کی آزادی کے ثبوت میں کتاب و سنت سے دلائل پیش کئے ہیں۔ اور یہ دلائل وہی ہیں جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور جنہیں جنابی علماء نے اختیار کیا ہے۔ اس کے بعد آپ نے ان دلائل کو بیان کیا ہے جو مخالفین پیش کرتے ہیں۔ پھر آپ نے ان دلائل کی تردید کی ہے۔ جنہیں ہم طوالت کے خوف سے نظر انداز کرتے ہیں۔ البتہ ہم اس ضابطہ کا ذکر کریں گے، جو آپ نے قابل تسلیم شرائط کے لئے بنایا ہے۔ یہ ضابطہ آپ نے شریعت کی صحیح روح کے مطابق تیار کیا ہے جس کا اتفاقہ یہ ہے کہ نص شرعی کے دائرے کے اندر محدود رہا جائے اور اس کی حدود سے تجاوز نہ کیا جائے۔ آپ فرماتے ہیں۔

”ہمارے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ شریعت کے نزدیک شرائط کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اکثر فقہاء ان کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ ان شرطوں کو لغو قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ شریعت نے انہیں لغو قرار نہیں دیا ہے۔ مگر وہ بلاوجہ اور بلاسبب اس معاملے کو ناجائز کہتے ہیں۔ ورنہ شریعت کا صحیح ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ شرط جو اللہ اور اس کی کتاب کے حکم کے خلاف ہو، ناجائز ہے۔ اور جو اس کے حکم کے خلاف

نہ ہو تو اس کی تکمیل لازمی ہے۔" ۱

دوسرے مقام پر آپ فرماتے ہیں۔

شرائط کے اصول • اس شریعت کے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر نازل کی ہے۔ دو اصول یہ ہیں۔
۱۔ ہر وہ شرط جو اللہ کے حکم کے خلاف ہو اور اس کی کتاب کے متضاد ہو ناجائز ہے، خواہ اس کی صورت
کیسی ہو۔

۲۔ ہر وہ شرط جو اس کے حکم کے خلاف نہ ہو اور نہ اس کی کتاب کے برخلاف ہو۔ اور اس کا چھوڑنا اور
ادا کرنا غیر مشروط طور پر جائز ہو، تو شرط مقرر کرنے سے وہ فعل لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دو کلیہ قاعدے
ایسے ہیں کہ ان سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ان شرائط کی ذہنی حیثیت ہے جو نذر کی ہے۔ کیونکہ نذر
ماننے سے پیشتر وہ کام جائز ہوتا ہے۔ واجب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن نذر ماننے کے بعد اس کام کو پورا کرنا
ضروری ہو جاتا ہے۔ ۲

(یہی کیفیت جائز شرط کی ہیں۔ کہ انہیں مقرر کر لینے کے بعد ان کی تکمیل ضروری ہو جاتی ہے)
آپ کے خیال میں باطل اور ناجائز شرط وہ ہے۔ جو اللہ کے حکم کی اس طرح مخالفت کرے کہ حرام کو
حلال کر دے یا حلال کو حرام کر دے۔ لیکن وہ شرائط جن کا مباح کاموں سے تعلق ہو، وہ باطل نہیں۔
آپ کی رائے امام ابن تیمیہ کی اس رائے کے عین موافق ہے جو ہم ابھی بیان کر چکے
شرائط کی اہمیت ہیں۔ امام ابن قیم نے یہ بھی واضح کیا ہے۔ کہ شرط مقرر کر لینے کے بعد لازم بن
جاتی ہے۔ اور نذر و منت کی طرح ان کا ایسا ضروری ہو جاتا ہے۔ بلکہ وہ ان سے بھی اہم بن جاتی ہیں کیونکہ
نذر کا تعلق اللہ تعالیٰ کے حقوق سے ہے اور شرائط کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہے، جو ان سے زیادہ
دلیل اور اہم ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔

”جس طرح نذر و منت کی تکمیل ضروری ہے اس طرح شرط کا ایفاء لازمی ہے۔ ان شرطوں میں سے
صرف وہی ناجائز ہیں۔ جو اللہ کی کتاب اور اس کے حکم کے برخلاف ہوں۔ چونکہ شرط کا تعلق بندوں کے
حقوق سے ہے۔ اس لئے اس میں اس نذر و منت سے بڑھ کر وسعت ہے۔ جس کا تعلق اللہ کے حقوق
سے ہو۔ اس لئے شرائط کی تکمیل کرنا تدریجاً زیادہ ضروری ہے۔“

شرائط، نذر کے مشابہ ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ لوگوں کے مفادات اور ضرورتیں بھی ان سے
دالبتہ ہیں۔ کیونکہ لوگ ضرورت کی بنا پر یہ شرائط مقرر کرتے ہیں۔ ورنہ وہ کوئی شرط نہ مقرر کریں لہذا

جب شریعت کے پیش نظر لوگوں کے مفادات اور ان کی ضرورتوں کی تکمیل ہو، تو ان کی شرائط پر بھی توجہ دینی چاہیے۔ اس نکتہ کی وضاحت آپ اس طرح فرماتے ہیں۔

” معاملات و معاہدات اور احسانات کی تکمیل و تنسیخ کے لئے شرائط اشذ ضرورت یا مخصوص مفاد کے پیش نظر مقرر کئے جاتے ہیں۔ اس لئے ایک ذمہ دار انسان ان سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔“

آپ کی اس تحریر سے شرائط کے جائز ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ کیوں کہ ان میں عوام کا مفاد مضمر ہے اس طرح اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ حنبلی مذہب بہت لچکدار ہے۔ اس میں مالیات اور نکاح کے معاملات میں شرائط کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ جیسا کہ امام احمد بن حنبل کا یہ قول منقول ہے کہ انہوں نے نکاح میں شرائط مقرر کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے مزارعت کے لئے یہ شرط مقرر کی تھی۔

اس معاملے میں حنبلی مذہب ان دوسرے فقہائے کرام کا مخالف ہے جو مستقبل کی شرائط پر ملکیت منتقل کرنے اور نکاح کرنے کے مخالف ہیں۔ اس بارے میں امام ابن القیم یہ فرماتے ہیں۔

” امام احمد بن حنبل مشروط نکاح کے قائل ہیں اور یہی قول صحیح ہے۔ بلکہ طلاق، اجرت اور نذر وغیرہ کے معاملات میں بھی شرائط کو مقرر کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مزارعت (کھیتی باڑی) میں کچھ شرطیں مقرر کر رکھی تھیں۔ یعنی آپ اپنی زمین کچھ لوگوں کو کام کرنے کے لئے دیا کرتے تھے۔ اور ان سے یہ شرط مقرر کرتے تھے کہ اگر وہ بیج لے آئے تو انہیں اس قدر حصہ ملے گا۔“

امام احمد بن حنبل نے خرید و فروخت میں بھی شرط مقرر کرنے کو جائز رکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

” اگر کوئی کہے ”اگر میں اس کنیز کو فروخت کر دوں تو قیمت کا زیادہ حقدار ہوں“ تو وہ یہ بات کہہ سکتا ہے۔ وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔ اس طرح امام احمد نے کسی کے پاس اپنے جوتے رہن رکھے اور فرمایا ”اگر میں نے تمہارا حق اس وقت تک ادا کر دیا۔ تو یہ میرے ہیں ورنہ یہ تمہارے ہیں۔ یہ مشروط بیع کا طریقہ ہے۔ اور اسی پر آپ نے فتویٰ دیا اور عمل بھی کیا۔“

خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مشروط طریقے سے سپہ سالاروں کو مقرر فرمایا کرتے تھے۔ بلا اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر نقرر کے موقع پر اور خاص دعام و کالت کے موقع پر کچھ شرائط مقرر کی جاسکتی ہیں۔

اس کا اشارہ حضرت عبداللہ بن عمر کی اس حدیث کی طرف ہے۔ جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”مسلمان شخص کے لئے قزوی ہے کہ وہ (امیر) کی اطاعت کرنے خواہ وہ اسے پسند کرے یا ناپسند کرے بشرطیکہ اسے کسی گناہ کا حکم نہ دیا جائے اگر وہ اسے اللہ کی نافرمانی کا حکم دے تو پھر اس کی اطاعت و فرمانبرداری نہیں ہوگی۔“ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس روایت کی طرف بھی اشارہ ہے جس میں آپ نے فرمایا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر بھیجا اور اس پر ایک شخص کو امیر مقرر کیا اس نے آگ

چنانچہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے حضرت عمرؓ کو مشروط طریقے سے خلیفہ بنا دیا۔ جس کی تمام صحابہ نے تائید کی اور ان میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔

ان تمام دلائل سے جنسلی علماء یہ ثابت کرتے ہیں کہ مشروط معاملات جائز ہیں خواہ وہ معاملات ملکیت کے انتقال کے ہوں یا منافع کے ہوں۔ یا ان کے ذریعے کوئی حق ساقط یا واجب ہوتا ہو۔ انہوں نے اس کی اجازت اس لئے دی ہے کہ عوام کے مفادات کا تحفظ ہو سکے اور ان کی صورتیں پوری ہوں کیونکہ انسان کو کبھی مشروط معاملے کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، اس لئے اگر اسے اس سے روکا جائے تو اس کا مفاد خطرے میں پڑ جائے گا اور یہ ایسا ظلم ہے جس کی اسلامی شریعت اجازت نہیں دیتی ہے۔

جنسلی مذہب کی مزید سہولتیں بیان کرنے کے لئے ہم ایک اور مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں جس سے اس کی دستوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ جنسلی مذہب میں یہ جائز ہے کہ قیمت مقرر کئے بغیر کوئی چیز فروخت کی جائے بشرطیکہ وہ چیز اس وقت عام بھاؤ کے مطابق فروخت ہوتی ہو اور فریقین اس پر رضامند ہوں۔ یہ معاملہ بے بھاؤ فروخت (البيع بقطع السعر) کہلایا جاتا ہے۔ چنانچہ استاد ابو زہرہ نے اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے۔ اور امام ابن القیم کا حوالہ دیا ہے۔ جو اسی قسم کی بیع کے

(القیم صفحہ ۲۰۰ کا) جلائی اور کہتے لگا "تم آگ میں گھس جاؤ" کچھ لوگوں نے ارادہ کیا کہ گھس جائیں اور کچھ لوگوں نے کہا "ہم اسی (آگ) سے بھاگ کر آتے ہیں" جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس واقعہ کے سامنے اس واقعہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے ان لوگوں سے خطاب کر فرمایا جو اس آگ میں گھس جانے کا ارادہ کر رہے تھے: "اگر تم اس میں گھس جاتے تو دنیا تمہارے دن تک تم آگ ہی میں مبتلا رہتے۔ دوسرے لوگوں کے لئے آپ نے اچھے الفاظ ادا کئے اور فرمایا: اللہ کی نافرمانی کے لئے کسی کی اطاعت فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اطاعت نیک کام ہی کی ہوتی ہے۔ (صحیح مسلم بشرح النودی ۲/۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، مطابقت ۲۲۹)۔ یہاں اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ جب حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کو خلیفہ نامزد کیا تو یہ فرمایا اگر وہ (حضرت عمرؓ) انصاف کریں گے تو میرا علم اور گمان ان کے بارے میں یہی ہے اور اگر وہ بدل گئے تو ہر آدمی اپنے گناہ کا ذمہ دار ہے میرا مقصد خیر خواہی ہے اور مجھے غیب کا علم نہیں ہے اور وہ لوگ جنہوں نے ظلم کیا ہے وہ عقرب جان لیں گے کہ وہ کس طرح تبدیل ہوئے ہیں" (کتاب الصدیق ابو بکرؓ از محمد حنین، میکا۔ دوسرا ایڈیشن ص ۳۷۹، تاریخ الفتح

الاسلامی ص ۳۸۷، استاد محمد فخر الدین)۔

۲۷ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۸۹۔

معاملہ طے کرنے اس موقع پر وہ یہی کہے گا۔ میرے ساتھ عام لوگوں کا نمونہ ہے۔ میں بھی اسی بھاؤ پر مال خرید و زکاجس بھاؤ پر دوسرے لوگ خریدتے ہیں۔ وہ لوگ جو اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ بھی اس طریقے کو نہیں چھوڑ سکتے بلکہ وہ خود بھی ان معاملات میں مبتلا ہیں پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کتاب اللہ، سنت نبوی، اجماع امت، قول صحابی اور قیاس صحیح میں سے کوئی اصول ایسا نہیں ہے جو ایسے معاملات کو ناجائز قرار دے۔ (بلکہ اس کی حمایت میں اس کے مشابہ مسائل موجود ہیں) مثلاً تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر مثل سے نکاح درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مثالی اجرت پر اجارہ کا معاملہ اکثر فقہائے کرام کے نزدیک درست ہے اسی طرح اس قسم کے معاملات میں جہاں قیمت طے نہیں کی جاتی ہے مثالی قیمت پر (جو بازار کے بھاؤ کے مطابق ہو) اسی طرح فروخت کا معاملہ طے سمجھا جاتا ہے جس طرح کسی چیز کا معاوضہ، مثالی قیمت طے کیا جاتا ہے۔ یہ قیاس بہت صحیح ہے کیونکہ عوام کے مفادات کی تکمیل اس کے بغیر نہیں ہو سکتی۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ معاملات کی آزادی کا اصول اور اسلامی شریعت کی صحیح روح کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت کا اصل مقصد یہی ہے کہ عوام کے مفادات کو پیش نظر رکھا جائے اور ان کی زندگی کی تنظیم انہی کے مفادات کے مطابق کی جائے۔ اس لئے ان کا مفاد اور بھلائی اسی میں ہے کہ انہیں اپنی مرضی کے مطابق معاملات طے کرنے کی آزادی دی جائے تاکہ ان کا مفاد پورا ہو بشرطیکہ وہ معاملہ اس قسم کا نہ ہو جس سے حرام کام کو حلال میں تبدیل کیا جائے۔ یا حلال کو حرام میں تبدیل کیا جائے۔

بہر حال ان مسائل سے جنسی مسلک کی بچکار پالیسی کا اظہار ہوتا ہے۔ جس کی بدولت اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ مختلف زمانوں میں مفید اسلامی قوانین وضع کر سکے۔

امام ابن القیم بھی انہی صلاحیتوں کی وجہ سے معاملات کی آزادی کے مسائل میں ان کے ہم نوا ہیں۔ اسی طرح شرائط کی توسیع، مشروط معاملات اور عام بھاؤ کے مطابق خرید و فروخت کو جائز قرار دے کر ان حضرات نے اسلامی مسائل میں بہت بہولت پیدا کر دی ہے۔

قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ

امام ابن القیم نے قرض خواہوں کا تحفظ کر کے اسلام کی صحیح روح پر عمل کیا ہے۔ دیگر فقہائے

گرام نے بھی مختلف ذرائع اور طریقوں سے قرضخواہوں کے حقوق کا خیال رکھا ہے۔ مگر انہوں نے ایسا رخصت چھوڑ دیا ہے جس میں سے گھس کر ان کی حق تلفی ہو سکتی ہے۔ وہ رخصت اندازی یہ ہے کہ انہوں نے اس قرض دار کو جس کی پوری جائیداد اور مال قرضے میں جکڑا ہوا ہو، اس بات کی اجازت دے دی ہے کہ اگر اس کے مال کی قرضی نہ ہو گئی ہو تو وہ اپنے مال میں تصرف کر سکتا ہے۔ مگر امام ابن القیم نے ایسی حالت میں اس کے مالی تصرفات پر پابندی لگا دی ہے۔ خواہ اس پر قرضی کا حکم صادر ہو گیا ہو یا نہ ہو۔ ہمارے خیال میں امام ابن القیم کا مسلک صحیح ہے کیونکہ ایسی حالت میں قرض دار کے مال میں قرض خواہوں کا دخل ہو گیا ہے۔ اس لئے قرض دار کا تصرف اپنے مال میں ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ غیر لوگوں کی ملکیت میں تصرف کرے کیونکہ شریعت اسلامیہ صرف ظاہری باتوں پر نظر نہیں رکھتی ہے بلکہ وہ ان کی اندرونی حقیقتوں پر بھی نگاہ رکھتی ہے۔ چنانچہ امام ابن القیم خود اس مسئلہ پر اس طرح رقم طراز ہیں۔

”یہ قانون اسلامی شریعت کے اصول و قواعد کے عین مطابق ہے کیونکہ اس کے مال سے قرضخواہوں کے حقوق وابستہ ہو گئے ہیں۔ اور اسی اصول کے مطابق حاکم بھی اس پر قرضی کا حکم صادر کرتا ہے ورنہ اگر قرضخواہوں کے حقوق اس کے مال سے وابستہ نہ ہوتے۔ تو حاکم وقت کو یہ حق حاصل نہ تھا کہ وہ اس کے مال پر پابندی لگاتا۔ اس موقع پر قرض دار کی وہی حیثیت ہے، جو مرنے والے مریض کی ہوتی ہے کہ اسی وقت اس مریض کے مال سے اس کے وارثوں کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ اور شریعت اس پر بھی پابندی لگا دیتی ہے کہ وہ ایک تہائی سے زیادہ مال کسی کو نہ دے۔“

چونکہ اسلامی شریعت عوام کے مفادات کا تحفظ کرتی ہے۔ اس عوامی حقوق کی حفاظت لئے ضروری ہے کہ قرضخواہوں کے حقوق اور ان کے مال کا تحفظ کیا جائے بالخصوص جب کہ انہوں نے قرض دار پر یہ احسان کیا ہو کہ اسے اپنا مال قرض دیا ہو جس سے اس کی مشکلات دور ہوئیں اور اس کی ضرورتیں پوری ہوئیں۔ اگر قرض دار اس قدر بے مروت ہو گیا ہو گیا کہ ان کا مال ادا کرنے سے گریز کر رہا ہو، تو اسلامی شریعت اس قدر تنگ نہیں ہے کہ وہ ان قرضخواہوں کی فلاح و بہبود کی راہ نہ نکال سکے اگر ایسا نہ کیا جائے تو شریعت کا اصل مقصد فوت ہو جائے (کہ ہر ایک کی فلاح و بہبود کا خیال رکھا جائے) امام ابن القیم قرض خواہوں اور وارثوں کے حقوق کے تحفظ کی توجیہ اس طرح بیان کرتے ہیں۔

”اگر اسے (مرنے والے مریض کو) اجازت دی جائے کہ وہ اپنا مال کسی کو بخش دے تو اس سے وارثوں

کی حق تلفی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر قرض دار کو یہ اجازت دی جائے کہ وہ اپنا مال کسی کو بخش دے تو اس سے قرض خواہوں کا حق ضائع ہوتا ہے۔ اور ایسا طریقہ اسلامی شریعت کبھی اختیار نہیں کر سکتی ہے کیونکہ اس کا مقصد بھی یہ ہے کہ حقداروں کے حقوق کی ہر طرح سے حفاظت کی جائے اور حق تلفی کے تمام راستے بند کئے جائیں۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

”جو لوگوں کا مال اس نیت سے حاصل کرے کہ وہ اسے ادا کرے، تو اللہ تعالیٰ اس مال کو اس سے ادا کر دے گا۔ اور جو اسے ضائع کرنے کے ارادے سے حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ اسے ضائع کرا دیتا ہے“ ۱

امام ابن القیم نے یہ لکھا ہے کہ یہ مسلک امام مالک رضی اللہ عنہ کا ہے۔ آپ کے استاد محترم نے بھی اس کی حمایت ہے اور امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے۔

”جب کسی شخص پر کسی کا مال قرض ہو اور اس کے پاس ایک غلام کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ہو اور وہ اس غلام کو آزاد کر دے تو اس کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے“ بعد ازاں انہوں نے مذکورہ بالا حدیث کا حوالہ دیا ہے ۲

پروفیسر صبحی محصانی نے اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ امام ابن القیم کی رائے دعویٰ بولتے ہیں کہ مشابہ ہے۔ یہ دعویٰ ایک رومن جج کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جس کا نام بولس تھا اور اس نے سب سے پہلے قرض خواہوں کو یہ حق دیا تھا کہ وہ قرض دار کے ان تمام معاملات کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ جو اس نے انہیں نقصان پہنچانے کے لئے طے کئے ہوں ۳

امام ابن القیم کی اس خصوصی رائے کا مقابلہ کرنے کے لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بعض دیگر فقہاء کی رائے پیش کروں۔ جب میں نے علامہ کاسانی کی بدائع الصنائع کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ مذکور تھا ۴

”قرض دار کا مال اسی وقت ضبط کیا جاسکتا تھا جب کہ قاضی نے اس کا حکم دے اسی طرح قرض دار کو اسی وقت قید کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ قرض خواہ اس کو مقید کرنے کا مطالبہ کریں اور قاضی بھی اس کا حکم دے“ ۵

یہ رائے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کی ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ قرض کی وجہ

۱۔ ۲۔ اعلام المتوعین ج ۳ ص ۳۰۲۔ مطبوعۃ الکردی۔ ۳۔ مجلۃ المجمع العلمی العربی ج ۳۔ المجلد ۲۳ ص ۳۶۳

نمبر ۵۷۶ دوریات ہدارکتب المصریہ ۱۹۶۹/۷۔ بدائع الصنائع از کاسانی ۱۷۳۔

سے قرض دار کا مال ضبط نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ان کا یہ قول مشہور ہے۔

میں قرض دار کے مال پر پابندی لگانے کا قائل نہیں ہوں اگر کسی کا قرضہ اس پر واجب الادا ہو جائے

اور اس لئے قرض خواہ اسے قید کرنے اور مال قرق کرنے کا مطالبہ کریں تو میں اس کے مال کو قرق کرتے کا حکم نہیں دوں گا۔“

امام ابوحنیفہ کی رائے اس دلیل پر مبنی ہے کہ قرق کرنے سے قرض دار کی اہلیت پر زبرد پڑتی ہے اور ایک شخص کے خاص نقصان کو دور کرنے کے لئے کسی کو نااہل نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کسی کے مال مال ہو تو حاکم اس میں اپنی طرف سے کوئی تصرف نہ کرے۔ کیونکہ یہ بھی قرقی اور ضبطی کی ایک قسم ہے۔ اس کے ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ایک طرح کی بلا رضامندی کی تجارت ہے۔ جو نفس شرعی کی رو سے قطعی طور پر ناجائز ہے۔ البتہ حاکم اسے طویل عرصے کے لئے قید کر سکتا ہے۔ تاکہ وہ قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرنے کے لئے اپنا مال فروخت کر دے اور اس ظلم سے بچ سکے۔

مداخلت غیر (عمل الفصولی) کا جواز

امام ابن القیم نے دوسرے شخص کی ملکیت میں مداخلت کے کام کو جائز قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ اس میں دوسرے شخص کا مفاد وابستہ ہو یا اس کی طرف سے قرضہ ادا کیا جائے۔ اس سے پیشتر کہ ہم آپ کے اس اصول کو دلائل سے ثابت کریں مداخلت غیر (عمل الفصولی) کے روشن پہلو کو واضح کرنے کے لئے چند مثالیں پیش کرتے ہیں اگر کسی نے یہ دیکھا کہ ایک شخص کی بگری مر رہی ہے اور اس نے اسے ضائع ہونے سے بچانے کے لئے اسے ذبح کر ڈالا تو وہ اس کی قیمت کا ذمہ دار نہیں ہے کیونکہ اس کے ضائع ہونے سے پہلے یہی تھا کہ اسے ذبح کیا جاتا۔ اسی طرح اگر کوئی دیکھے کہ اس کے پڑوسی کا گھر سیلاب سے تباہ و برباد ہو رہا ہو اور وہ اس کی دیوار میں نقب زنی کر کے اس کے سامان کو بچانے کے لئے اسے نکال لے تو اس کا یہ فعل جائز ہے اور وہ دیوار کی نقب زنی کا تاوان نہیں بھرے گا۔

اگر کسی پڑوسی کے گھر میں آگ لگ جائے اور وہ آگ بجھانے کے لئے گھر کے کسی حصہ کو گرا دے تو وہ اس کے نقصان کا ذمہ دار نہیں ہے۔ اس طرح اگر کوئی طاقتور دشمن اس کے پڑوسی کے مال کا نقص کرے اور وہ اس کے ظلم سے بچنے کے لئے مال کا کچھ حصہ دے کر اس کا باقی حصہ محفوظ کرے تو اس کا یہ عمل جائز ہے اور جو مال اس نے دیا ہو اس کو ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کا قرضہ ادا کرے تو بعد میں وہ رقم وصول کر سکتا ہے جو اس نے ادا کی ہو۔

آپ نے اس قسم کے تصرفات غیر کو اس اصول پر جائز کہا ہے کہ آپ کے نزدیک تمام جواز کا سبب مسلمان ایک دوسرے کے ذمہ دار ہیں اور ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسا کام کرے جس میں دوسرے کا فائدہ ہو، لہذا اگر کوئی انسان دوسرے کے جان و مال کی حفاظت کیلئے کوئی کام کرے تو اس کے لئے اس کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

۱۰ اگر ایک شخص دوسرے کے فائدے کے لئے کوئی کام کرے تو اس کی اجازت لینے جذبہ تعاون کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مومن مرد اور عورتیں ہمدردی، خیر خواہی، تحفظ، تعاون اور نیک کام کرنے میں ایک دوسرے کے مددگار ہیں اس وجہ سے ہر ایک کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ گری ہوئی چیز کو (لفظہ) اپنے پاس رکھے اور بھگوڑے غلام کو (اس کے مالک کے پاس) لوٹا دے اور گمشدہ چیز کو محفوظ رکھے اور جو کچھ وہ گمشدہ، بھگوڑے اور لاوارث چیز پر خرچ کرے اسے ہی سمجھے کہ وہ اسے اپنی ضرورت کیلئے خرچ کرتا ہے کیونکہ یہ اس کے مومن بھائی کے مال کی حفاظت اور اس پر احسان کرنے کا ذریعہ ہے لیکن اگر اس شخص کو یہ پتہ چل جائے کہ جو کچھ اس نے اپنے بھائی کے مال کی حفاظت میں خرچ کیا اور اس پر جو احسانات اس نے کئے ہیں، وہ از روئے شریعت ناجائز اور باطل ہیں، تو وہ ان کاموں کی طرف پیش قدمی نہ کرے اس طرح عوامی مفادات کے تحفظ کا جذبہ مفقود ہو جائے گا اور لوگ ایک دوسرے کے مال کی حفاظت سے کنارہ کشی کریں گے۔ لہذا وہ شریعت، جو عقل پر مبنی ہو، اور دنیا کے ہر مذہب و قانون پر فوقیت رکھتی ہو اور ہر وقت عوام کے مفادات اور مصالح پر مبنی ہو کر ہر خرابی کی ترمیم کرتی ہو، وہ کیسے اس بات کی اجازت دے سکتی ہے (کہ خدمتِ خلق کے جذبہ کی حوصلہ شکنی کرے)۔

مذکورہ بالا تخریر سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ آپ ہنگامی صورت میں مداخلت غیر (عمل الفصولی) کے عمل کو جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اگر صاحب مال کی اجازت کا انتظار کیا جائے تو لوگوں کے مفادات محفوظ نہیں رہیں گے۔ آپ نے مخالفوں کی رائے پیش کر کے ان کی تردید کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

”حنفی علماء اس مسئلہ میں حالات کے لحاظ سے فرق کرتے ہیں، وہ اس بات کو جائز سمجھتے ہیں کہ ایک شخص دوسرے کے مال میں اس مقصد کے لئے تصرف کرے کہ وہ اس کے ذریعے اپنا حق حاصل کر سکے یا اپنے مال کی حفاظت کر سکے۔ لیکن اگر دونوں مقاصد میں سے کوئی ایک مقصد حاصل نہ ہوتا تو اس کا تصرف جائز نہیں ہے بلکہ ایسی صورت میں وہ یہ بھی کہتے ہیں۔“

”اگر کسی نے اس سلسلے میں کچھ رقم صرف کی ہو، تو وہ اپنی رقم حاصل نہیں کر سکتا ہے“
امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں۔

”اگر کسی وارث نے مرحوم کا قرضہ اس نیت سے ادا کیا ہو، کہ وہ تقسیم ہونے پر ترکہ سے اپنا حق حاصل کرے، تو جو کچھ اس نے ادا کیا ہو، وہ مال متروکہ میں سے واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ یہ وہ فریضہ ہے جو اس نے دوسرے کی اجازت کے بغیر ادا کیا ہے اس لئے اسے رقم واپس ملنی چاہیے۔“
اگر کسی شخص کے پاس کوئی چیز رہن رکھی گئی ہو، اور اس کی عدم موجودگی میں اس شخص نے اس پر کچھ رقم صرف کر دی، تو وہ اپنے اخراجات وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر دو شخص ایک ہزار کی رقم کے بدلے میں ایک غلام کو مل کر خریدنا چاہیں اور ان میں سے ایک غائب ہو اور حاضر شخص تمام قیمت ادا کر کے غلام پر قابض ہو جائے تو وہ دوسرے شخص کے حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔“

ان مسائل میں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ اگر وارث قرض کو ادا نہ کرتا تو وہ مال موروثہ سے اپنا حق نہیں لے سکتا تھا۔ اور اگر وہ رہن کی حفاظت نہ کرتا تو اس کے اعتباراً دوسرے کی چیز ضائع ہو جاتی اس طرح غلام کی صورت میں اگر وہ پوری قیمت ادا نہ کرتا تو وہ غلام پر قابض نہیں ہو سکتا تھا۔ یوں اس کا حق اس سے متعلق ہو گیا۔ ان تمام صورتوں میں حق دار اپنا حق حاصل کرنے کے لئے قرض نہیں ادا کرتا ہے۔ اس لئے وہ ان کے اصول کے مطابق اپنی رقم وصول نہیں کر سکتا ہے۔ اس معاملہ میں وہ فرق محسوس کرتے ہیں۔ اور اصولاً اختلاف رکھتے ہیں۔

حنفی علماء کہتے ہیں: ”اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ قاعدہ ہمارے لئے قابل عمل نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کا قرضہ ادا کرے یا کسی رشتہ دار پر یا بیوی پر کچھ رقم صرف کرے تو یا تو وہ فضولی (مداخلت غیر کرنے والا) ہے۔ اور اس نے یہ رقم فضول اور بیکار خرچ کر دی ہے۔ یا اگر فضل و احسان کی نیت سے ہے۔ تو وہ اللہ سے اس کا ثواب حاصل کرے گا بہر حال جس پر اس نے احسان کیا ہے وہ اس کے احسان کا بدلہ ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں ہے اور وہ بھی اپنے مطالبہ کا مستحق نہیں ہے۔“

اعلام المؤمنین ج ۳ ص ۲۱۔ یہ قول حنفی علماء کی اس رائے کے عین مطابق ہے۔ کہ رہن رکھی ہوئی چیز کا قرضہ ادا کرنا رہن رکھوانے والے کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ اس کی بقا و زلیست کی ضروریات کا پورا کرنا رہن کے ذمے ہے۔ اور اس کی حفاظت یا مرہن کے قبضے میں دینے کے لئے جن اخراجات کی ضرورت ہوتی ہے اس کی ذمہ داری مرہن پر ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مرہن رہن شدہ چیز مالک کی اجازت کے بغیر قائم نہیں کیا سکتا ہے۔ لہذا وہ اس سے خدمت لے سکتا ہے۔ اس میں رہ سکتا ہے اور نہ پین سکتا ہے۔ کیونکہ اسے چیز خورد کے رکھے کا حق حاصل ہے۔ قائدہ اٹھانے کا حق نہیں ہے۔ ملاحظہ ہوا الہدیۃ بہامش نتائج الاتکار ج ۲ اعلام المؤمنین ج ۳ ص ۲۱ د ص ۱۸۔

مسئلہ میں حنفی علماء کے ہمنوا ہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں۔

”اگر کسی نے کسی شخص کے غلام کو عاریتاً دیا کہ وہ اسے رہن رکھوائے اور اس نے اسے رہن رکھوا دیا۔ پھر صاحب رہن نے قرض کو مستعیر کی اجازت سے ادا کر دیا ہو۔ اور رہن کو چھڑایا ہو تو وہ اپنے حق کی طرف رجوع کرے گا۔ اگر کسی نے سوار ہونے کے لئے اونٹ کرائے پر لئے پھر وہ اونٹ بھاگ گئے اس عرصہ میں کرایہ دار نے اونٹوں پر کچھ رقم خرچ کی ہو تو وہ اپنا خرچہ وصول کر سکتا ہے۔

اگر کسی نے اپنے کھجوروں کے باغ کو سیراب کرنے کے لئے کسی کو مقرر کیا اس اثنا میں کارکن بھاگ گیا۔ اس کے بعد کھجور والے نے کسی دوسرے آدمی کو اجرت پر مقرر کیا جو اس کی قائم مقامی کرے تو وہ اس کے بدلے میں اس سے رجوع کر سکتا ہے۔

اگر کسی لادارث پر اہل محلہ نے کچھ رقم صرف کی پھر اسے مال مل گیا تو اہل محلہ اس سے اپنے اخراجات وصول کر سکتے ہیں۔

اگر کسی نے ضمانت ہونے کی اجازت دیدی ہو۔ اور وہ ذمہ دار بن گیا ہو پھر اس نے اس کی اجازت کے بغیر حق ادا کر دیا ہو تو وہ اس سے وصول کر سکتا ہے۔

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے اپنے مال میں سے کچھ صرف کرے تو وہ اپنے اخراجات کو وصول کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کا قرضہ ادا کرے۔ تو وہ اپنی رقم واپس لینے کا حقدار نہیں ہے۔ ان کے مذکورہ بالا آخری پیراگراف سے یہی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے ذمہ دار ہونے کی اجازت دے دی ہو تو وہ اسے وصول کر سکتا ہے۔ لیکن اگر اس نے ضمانت کے بغیر دوسرے کی طرف سے کوئی چیز ادا کر دی ہو یا ضمانت ہو مگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو وہ اس رقم کو واپس نہیں لے سکتا ہے۔

اس وجہ سے امام ابن القیم یہ اعتراف کرتے ہیں کہ ان کے اس اصول کی مالکی اور حنبلی علماء زیادہ حمایت کرتے ہیں۔ کہ اگر کوئی دوسرے کی اجازت کے بغیر کچھ رقم اس کی بھلائی کے لئے صرف کر دے تو وہ اس رقم کو واپس لے سکتا ہے۔ آپ کے خیال میں مالکی علماء اس اصول کے سب سے زیادہ حامی ہیں۔

اس مسئلہ کی حمایت میں امام موصوف نے اپنے مخالفوں کے خلاف سخت لب و لہجہ اختیار کیا۔

جامد فقہاء کیا ہے۔ اس کا ثبوت آپ کے ان الفاظ سے ملتا ہے۔

”جامد فقہاء اس اصول کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں۔

” اس طرح دوسرے لوگوں کی ملکیت میں تصرف ہو گا۔“ مگر ان خشک فقہاء کو یہ معلوم نہیں ہے کہ دوسرے لوگوں کی ملکیت میں تصرف کرنے سے اللہ تعالیٰ نے اس لئے منع فرمایا ہے۔ کہ اس کے ذریعہ انہیں نقصان پہنچتا ہے۔ لیکن ان ناگہانی صورتوں میں اگر کوئی ان لوگوں کی ملکیت میں تصرف کرے تو انہیں اس صورت میں نقصان پہنچے گا۔ ”ما آپ نے ان الفاظ میں ان پر جمود اور لپیٹ ذہنیت کا الزام لگایا ہے۔ کیونکہ وہ دوسروں کی ملکیت میں تصرف کرنے سے اس وقت بھی منع کرتے ہیں۔ جبکہ اس تصرف اور مداخلت کی بدولت انہیں فائدہ پہنچتا ہو وہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دوسروں کی ملکیت میں تصرف کرنا ہر حالت میں ممنوع ہے حالانکہ دراصل وہ تصرف ممنوع ہے۔ جس سے کسی کو نقصان پہنچتا ہو مگر جس تصرف سے کسی کو فائدہ پہنچتا ہو تو وہ ممنوع نہیں ہے کیونکہ اسلامی شریعت ہرگز کسی ایسے کام کو منع نہیں کرتی ہے جس سے لوگوں کا مفاد وابستہ ہو۔“

آپ نے مداخلت بغیر کے جواز پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔ آپ **ابن القیم کے دلائل** فرماتے ہیں۔ ”اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کا حق ادا کر دیا ہو تو وہ اس کی رقم واپس لے سکتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ آیت کریمہ ہے۔

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ۝ احسان کا بدلہ احسان ہے۔

اس لئے اگر کسی نے اس کا قرضہ ادا کر دیا ہو اور قرضہ کی قید سے نجات دے کر اس پر یہ احسان کیا ہو اور اسے مشکلات کی بندھنوں سے آزاد کیا ہو تو اس احسان کا بدلہ یہ نہیں ہے کہ نیکی اور احسان کو ضائع کر دیا جائے یعنی جو رقم اس نے صرف کی ہو اسے بیکار کر دیا جائے اور نیک سلوک کے بدلے میں اس کے ساتھ بد سلوک کی جائے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔

” جو تمہارے ساتھ کوئی نیکی کرے تو تم اس کا بدلہ دو۔“

لہذا اس نیکی سے بڑھ کر کوئی نیکی ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اپنے مومن بھائی کو قرضہ کی بندھنوں سے آزاد کرے پھر اس سے بڑا بدلہ کیا ہو گا کہ جو کچھ کسی نے خرچ کیا ہو اسے ضائع کر دیا جائے اور وہ اسے واپس نہ ملے۔ اگر ایک تحفہ اور ہدیہ پر جو محض بخشش ہو بدلہ دینے کا حکم ہے۔ اور اسے موتوں کے اخلاق میں شمار کیا جاتا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ چیز جو سب سے بڑی نیکی ہو اس کے بدلے کو ناجائز قرار دیا جائے۔“

اس کے بعد آپ نے اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ مسائل پیش کئے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا حق حاصل کرے اور دوسرے کے مال کی حفاظت کے خاطر دوسرے کے مال میں تصرف کرے تو وہ غیر شخص سے اپنی اجرت وصول کر سکتا ہے۔ امام

احمد نے جو مسائل بیان کئے ہیں۔ وہ سب ایسے ہیں جن میں دوسرے کے مال کی حفاظت کا جذبہ غالب ہے وہ مسائل مندرجہ ذیل ہیں۔

- ۱۔ اگر کوئی دوسرے کی عدم موجودگی میں اس کی کھیتی کاٹ دے تو وہ اس سے اُجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے
- ۲۔ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کی نہر میں اس کی اجازت کے بغیر کام کر کے پانی فراہم کر لے تو وہ اپنے تمام مصارف کا حق دار ہے۔

۳۔ اگر کوئی شخص کشتی میں سوار ہوا اور کشتی ٹوٹ جائے اور اس کا سامان سمندر میں گر جائے اس کے بعد ایک شخص سمندر میں کود کر اس کا سامان نکال لے، تو سامان اس کے مالک کو دیا جائے گا اور سامان نکالنے والے کو مناسب اُجرت ملے گی۔

ابن القیم پہلے مسئلہ پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”اس مسئلہ میں بہت سوجھ بوجھ اور بصیرت سے کام لیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ ایک شخص بیمار ہو جاتا ہے یا قید میں مبتلا ہوتا ہے یا کسی طویل سفر کے لئے چلا جاتا ہے اس لئے اگر اس کی کھیتی کو نہ کاٹا جائے تو وہ تباہ ویرباد ہو جائے، مگر جیسا اس کے پڑوسی کو جو اس کی کھیتی کی نگرانی کر سکتا ہو، اور اس کی فصل کاٹ سکتا ہو، یہ علم ہو جائے کہ اگر وہ دوسرے کی کھیتی کاٹے گا، تو اس کی تمام رقم اور محنت اکارت ہو جائے گی تو ایسی صورت میں وہ ہرگز اس کام کی طرف متوجہ نہیں ہوگا، نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا تمام مال ضائع ہوگا، اور اس طرح کھیتی کے مالک کو بہت نقصان برداشت کرنا ہوگا، مگر یہ صورت حال ایسی ہے جس کی شریعت کا مکمل کبھی اجازت نہیں دے سکتی ہے، بلکہ اس کی یہ سب سے بڑی خوبی ہے کہ اس نے ایک اجنبی کو یہ اجازت دے دی کہ وہ فصل کاٹ لے اور اس پر جو کچھ اس نے خرچ کیا ہو، وہ سب اس کے مالک سے وصول کرے کیونکہ اس نے نہ صرف اپنے مال کی حفاظت کی ہے بلکہ دوسرے کے مال کی حفاظت بھی کی ہے۔ اور اگر وہ یہ کام نہ کرتا تو دونوں میں سے کسی ایک کے مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا۔ آپ نے کشتی والے مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے۔

”اُجرت دنیا بہتر ہے، بہ نسبت اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اسے کوئی اُجرت نہیں ملے گی کیونکہ اس صورت میں اس کا نفس اپنے آپ کو شقت اور خطرے میں ڈالنے سے خوش نہیں ہوگا اور اس کی محنت اکارت جلے گی یا اگر وہ دوسرے کا مال نہ نکالتا تو اس کا مال ضائع ہو جاتا، دونوں صورتوں میں خرابی کا اندیشہ ہے لیکن اگر صحیح طریقے سے کام ہو تو ہر ایک کو فائدہ پہنچتا ہے۔“

ان تمام بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام ابن القیم مداخلت غیر کے فعل (عمل الفضولی) کو جائز سمجھتے ہیں۔ خواہ یہ فعل دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کا قرضہ ادا کرنے کی صورت میں ہو یا اس کے ذریعے کوئی اپنا حق حاصل کرے یا دوسرے کے مال کی حفاظت کرے۔ وہ مداخلت غیر کے فعل کو اسی وقت جائز سمجھتے ہیں جبکہ اس سے دوسروں کا مفاد وابستہ ہو۔ کیونکہ اگر ہم اس کو جائز نہ قرار دیں اور اس قسم کے بے اجازت فعل پر کسی کو مکافات اور بدلہ کا مستحق نہ سمجھیں تو بہت سے دنیاوی کاموں کے مفادات کا خاتمہ ہو جائے اور تعاون و ہمدردی کا جذبہ مفقود ہو جائے۔

امداد باہمی کی تحریک امام موصوف نے اس اصول کو قائم کر کے عوام میں تعاون اور امداد باہمی کا جذبہ پیدا کیا ہے۔ بلکہ انہوں نے ہر فرد کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرایا کہ وہ ایسے کام انجام دے جس سے تمام لوگوں کا بھلا ہو اور اس میں وہ جذبہ پیدا ہو۔ جسے آجکل سماجی شعور اور سماجی ذمہ داری کہا جاتا ہے۔ آپ یہ چاہتے ہیں کہ اگر کسی فرد کے دائرہ عمل میں دوسروں کا مال شامل ہو جائے اور اس سے ان کی بھلائی ہوتی ہو تو یہ عمل قابل تعریف ہے (مداخلت بیجا نہیں ہے) کیونکہ تمام مسلمان ایک جان و قالب ہیں۔ اور ان میں تعاون اور امداد باہمی کا جذبہ قوی ہونا چاہیے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

” ایک مومن دوسرے مومن کے لئے دیوار کی مانند ہے۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ذریعے مستحکم ہوتا ہے۔“

نیز آپ نے یہ بھی فرمایا ہے ”جیسا کر دو گے ویسا بھر دو گے“

لہذا اگر کوئی دوسرے کے ساتھ بھلائی کرے گا۔ تو اس کی ضرورت کے وقت کوئی دوسرا بھی بھلائی کرے گا اور اس کا قرضہ اس کی طرف سے اُتار دے گا۔ بہر حال اس اصول اندر یہ جذبہ کار فرما ہے۔ کہ مسلمانوں کو یہ احساس دلا یا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ ایسے مستحکم تعلقات قائم کریں جو کبھی ٹوٹ نہ سکیں۔

فصل دوم

آپ کا طریقہ استدلال و اجتہاد

امام ابن القیم کی تصانیف کے گہرے مطالعے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ سب سے زیادہ شرعی تصویص پر اعتماد کرتے ہیں اور انہی کے ذریعے شرعی احکام کا استنباط کرتے ہیں۔ آپ ایک مسئلے کو ثابت کرنے کے لئے بے شمار نقلی اور عقلی دلائل پیش کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف نقطہ نظر سے آپ کا احادیث کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اس وسیع مطالعہ کے ساتھ آپ کی تنقیدی نظر نہایت متوازن تھی۔ جس سے آپ اپنے عقلی دلائل پیش کرنے میں خوب کام لیتے تھے۔ آپ متقدمین اور اپنے مشروروں کی حق تلفی بھی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان کے خیالات پیش کر کے ان کی اس رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ جو دلائل کی روشنی میں ٹھہر سکے۔

آپ کا یہ طریقہ عمل بھی تھا کہ آپ مختلف فقہائے کرام کے خیالات کو پیش کر کے ہر ایک کا صحیح نقطہ نظر واضح کریں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ آپ کے پیش نظر یہ رہا کہ مختلف مکاتب فکر کے اصل سرچشمہ کا کھوج لگایا جائے اور یہ تپہ چلایا جائے کہ ان کا اصل ماخذ کیا ہے۔ اور وہ کس سرچشمہ سے سیراب ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے بحث و استدلال کا یہ اصول مقرر کر لیا تھا۔ کہ آپ سب سے پہلے اپنی رائے کی موافقت میں دلائل پیش کریں اس کے بعد مخالفوں کے دلائل پیش کر کے اس کی تردید کریں اس قسم کے مباحث میں سب سے پہلے آپ قرآن کریم کی آیات بیان فرماتے ہیں۔ اس کے بعد ان کی تائید و وضاحت کے لئے احادیث نبوی پیش کرتے ہیں۔ ایسے علمی مسائل کی تحقیق میں آپ کسی خاص مسلک کی حمایت نہیں کرتے ہیں۔

ہمیں بحث و تحقیق کے اس خاص طریقہ کا پتہ آپ کی تصانیف کے گہرے مطالعہ سے چل سکا ہے۔ دوران مطالعہ ہم نے یہ بھی ملاحظہ کیا ہے کہ آپ اپنے طریقہ استدلال کو اپنے بنیادی مقصد کے تابع رکھتے ہیں زائد کسی حالت میں اس کو فراموش نہیں کرتے ہیں۔ کہ آپ کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اہل علم کو

صحیح اجتہاد کی دعوت دی جائے تاکہ وہ غور و فکر سے کام لیں۔

نص شرعی یعنی کتاب و سنت کو آپ پہلا درجہ دیتے ہیں۔ اس کی تائید میں آپ بہت سے عقلی اور نقلی دلائل بھی پیش کرتے ہیں۔ پھر مختلف فقہائے کرام کے خیالات پیش کر کے ان میں سے موزوں رائے کا انتخاب کیا جاتا ہے آخر میں مخالفوں کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کی جاتی ہے۔ اثنا عشریوں میں آپ احادیث کے ذریعے قرآنی آیات کی توضیح کرتے ہیں۔ تاہم بحث و تحقیق کی کسی منزل پر آپ کسی مخصوص مسلک کے حامی نظر نہیں آتے ہیں۔ بلکہ طالبان حق کو دعوتِ فکر و نظر دیتے رہتے ہیں تاکہ وہ گوراء تقلید کو چھوڑ کر تلاشِ حق کریں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمی تحقیق کے ہر مرحلے پر آپ یہ محسوس کرتے تھے کہ کہیں کوئی یہ نہ اعتراض کر سکے کہ آپ ہر اہل علم کو دعوتِ اجتہاد دیتے ہیں۔ مگر خود علمی بحث و تحقیق میں اس کے اصولوں کی مخالفت کرتے ہیں۔ یعنی آپ اس چیز کو دعوت دیتے ہیں مگر خود اپنے علمی کارناموں میں اس کی پابندی نہیں کرتے ہیں۔

معترض کا یہ سوال ہمیشہ آپ کے پیش نظر رہتا تھا۔ اس لئے آپ کوئی ایسا زخم باقی نہیں چھوڑتے تھے۔ جہاں سے آپ کے حریف و مخالف کو آپ کی مذمت کرنے کا موقع مل سکے۔

آپ کے اسی طریقہ بحث نے مجھے یہ اعلان کرنے پر مجبور کیا ہے۔ کہ آپ اپنے بنیاد کی تکمیل میں ہمیشہ کوشاں رہنے اور اسی بنیادی مقصد کے مطابق لگاتار کام کرتے رہے درجہ عام طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ اکثر محققین جب اپنے نظریات کو عملی جامہ پہناتے ہیں تو ان کے قدم ڈمگائے لگتے ہیں۔ عملی میدان میں آئے سے پیشتر وہ اعلیٰ نظریاتی معیار قائم کرتے ہیں۔ مگر جب اس کے عملی جامہ پہناتے ہیں تو وہ اپنے اعلیٰ معیار کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ لیکن امام ابن القیم اس نقص سے بری الذمہ ہیں۔ وہ اپنے بنیادی مقاصد کی تکمیل میں پوری سرگرمی کا اظہار کرتے ہیں۔ اور بحث و تحقیق کے وقت اپنے معیار پر پورا اترتے ہیں اور ان کا طریقہ عمل ہمیشہ اپنے مقاصد سے ہم آہنگ رہتا ہے۔

امام ابن القیم نے اپنی تصانیف میں یہ کہیں صاف طور پر واضح نہیں کیا ہے۔ کہ ان کا طرز استدلال و اجتہاد کیا ہے۔ اور وہ بحث و تحقیق کے لئے کونسا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ تاہم آپ کی تصانیف کے وسیع مطالعے کے بعد میں نے جو نتائج اخذ کئے ہیں۔ انہیں قارئین کرام کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ یہ نتائج میں نے آپ کی مختلف مسائل پر بحث و تحقیق سے اخذ کئے ہیں۔ اپنے دعوے کی تصدیق کے لئے میں امام ابن القیم کی تصانیف سے مثالیں پیش کر دوں گا۔ تاکہ کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے۔

آپ کے طریقہ بحث و استدلال کے بنیادی اصول یہ ہیں۔

۱۔ سب سے پہلے آپ شرعی نصوص بیان کرتے ہیں۔ اور فقہائے کرام کے خیالات کا تذکرہ کئے بغیر ان سے شرعی احکام کا استنباط کرتے ہیں۔

۲۔ عقلی اور نقلی دلائل بکثرت پیش کرتے ہیں۔

۳۔ اس مسئلہ کے بارے میں فقہائے کرام کے خیالات پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان میں سے بہترین رائے کو اختیار کرتے ہیں۔ یا درمیانی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔

۴۔ آپ اپنی پسندیدہ رائے کی تائید میں بکثرت دلائل پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد مخالفوں کے دلائل پیش کرتے ہیں اور ان کی تردید کرتے ہیں۔

۵۔ آپ قرآنی آیات پر اکتفا نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ ان کی تائید اور وضاحت کے لئے احادیث بھی بیان کرتے ہیں۔

۶۔ آپ کسی مخصوص مسلک کے بیجا طرفدار نہیں ہیں۔

آپ کی بحث و تحقیق کے یہ چند بنیادی اصول ہیں۔ اس کے علاوہ مزید اصول بھی معلوم کئے جاسکتے ہیں۔ تاہم اسی قدر اصول توضیح و تفصیل کے لئے کافی ہیں۔ اب فرداً فرداً ہر ایک کا حال بیان کیا جاتا ہے۔

شرعی نصوص پیش کرنا

امام ابن قیم بہت ہوشیار ماہر فقہ تھے۔ آپ کا مقصد تلاشِ حقیقہ تھا۔ اس لئے آپ نے بحث و تحقیق کا جو طریقہ اختیار کیا وہ سابق اور بعد میں آنے والے فقہائے کرام کے طریقوں سے بالکل مختلف تھا۔ ان کا طریقہ یہ تھا کہ سب سے پہلے وہ کوئی مسئلہ بیان کرتے تھے اور اس کے بعد وہ اس کی دلیل پیش کرتے تھے۔ مگر آپ کا طریقہ یہ تھا کہ آپ نے شرعی نصوص کو اپنی بحث و تحقیق کی بنیاد قرار دیا تھا۔ اور آپ انہی شرعی نصوص سے شرعی احکام کا استنباط کرتے تھے۔ یہ طریقہ بحث آپ کے حریفوں کے طریقے سے بہتر تھا کیونکہ اس میں شرعی نصوص پر اعتماد کیا گیا تھا۔ اور انہی شرعی نصوص سے احکام اخذ کئے گئے تھے۔

اس کے برخلاف آپ کے حریفوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ مسئلہ کی عقلی تقسیم کرتے تھے اور پھر پچیدہ طریقوں سے بہت سی فروعات نکالتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات وہ اسے ثابت کرنے میں ناکام ہو جاتے تھے۔

مگر آپ کے اس طریقہ بحث کی خوبی یہ ہے کہ آپ نے یہ طریقہ اختیار کر کے شرعی نصوص کو زندہ کیا۔ اہل علم کو اس طرح کی علمی بحث و تحقیق میں ان کی اصل قدر و قیمت کا پتہ چلا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شرعی

احکام کے دافع کرنے میں ان کے دور رس اثرات ہیں۔ یہ طریقہ ایسا ہے کہ اس سے انسانی دل تنگ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی دلچسپی قائم رہتی ہے۔ اس طریقہ کی خوبیاں اس وقت واضح ہوتی ہیں جبکہ ہم کسی ایک مسئلہ میں آپ کے طریقہ بحث کا مطالعہ کریں اور اس کے ساتھ دوسرے فقہاء کے طریقے پر بھی غور کریں۔

جب ہم آپ کے مباحث پر غور کریں تو سب سے پہلے ہم موضوع زیر بحث پر ان شرعی نصوص کا مطالعہ کریں گے جس پر نوریہ اور شرعی ہدایت کی مہر لگی ہوئی ہے۔ ایسی صورت میں کونسا طالب تحقیق ایسا ہے ان مذہبی شہ پاروں کے مطالعہ میں لذت محسوس نہ کرے گا۔

اس کے برخلاف اگر ہم دیگر فقہاء کے کلام کا مطالعہ کریں تو ہمیں ان فقہاء کا پیچیدہ طریقہ بحث کے کلام میں عقلی بحثیں نظر آئیں گی جن میں بہت سی فروعات کا ذکر ہوگا۔ کہ انسان انہیں پڑھتے پڑھتے اکتا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ آگے چل کر لوگ فقہی مباحث سے نفرت کرنے لگ گئے تھے اور ان کا مطالعہ نہیں کرتے تھے۔ اس کی ایک مثال فقہ کی ایک کتاب "استی المطالب" میں مذکور ہے جس میں کچھ مسائل کا تذکرہ اس طرح کیا گیا ہے۔

"اگر کوئی عورت (شوہر سے) کہے "مجھے ایک ہزار پر طلاق دے دو" اور وہ (شوہر) یہ کہے "میں نے تمہارے نصف حصہ کو ایک ہزار پر طلاق دی ہے" تو اس کے یہ بات کہنے پر طلاق ہو جائے گی مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ اس طرح کہنے پر اسے کیا ملے گا؟ اس کا جواب دینے کے لئے یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا طلاق مکمل ہوئی یا اس کے نصف حصے پر واقع ہوئی اور اس کے بعد پورے حصے پر اس کا اطلاق ہوا اگر ہم یہ کہیں کہ یہ طلاق مکمل حصے پر واقع ہوئی تو اسے پانچ سو دینے ہوں گے۔ بغوی اور خوارزمی نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

اگر شوہر یہ کہے "اگر میری بیوی مجھے اپنا مہر بخش دے تو اسے رجمی طلاق ہے۔ اگر اس وقت بیوی موجود نہ ہو مگر بعد میں وہ یہ دعویٰ کرے کہ جب اسے اس کی اطلاع ملی تھی تو اس نے مہر معاف کر دیا تھا۔ تو اگر اس کا یہ دعویٰ ثابت ہو جائے تو اسے رجمی طلاق ہو جائے گی۔ ورنہ اس عورت کا قول تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال اس قسم کی مہر کی معافی میں فوری عمل کی شرط نہیں ہے۔ البتہ خلع کی صورت میں فوری عمل کی شرط ہے۔ ابن الصلاح نے اس کا اس طرح ذکر کیا ہے۔

اب ہم وہ مثالیں بیان کرتے ہیں جن میں امام ابن القیم نے شرعی نصوص کو ترجیح دی ہے۔

ع استی المطالب ۳/ ۲۵۷ از شیخ الاسلام ذکریا بن محمود بن محمد الانصاری المتوفی ۹۲۶ھ

یہ کتاب ابن ابوبکر المصری مینی کی کتاب روض الطالب کی شرح ہے۔

شوہر کی خدمت کے سلسلے میں آپ اس طرح رقم طراز ہیں۔

بیوی کے فرائض ” ابن حبیب نے الواضحة میں اس طرح بیان کیا ہے۔

” جب حضرت علی بن ابوطالب رضی اللہ عنہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر پر خدمت کے بارے میں شکایت کی تو آپ نے ان دونوں کے مابین اس طرح فیصلہ کیا کہ حضرت فاطمہؓ اندرونی خدمت بجلائیں یعنی گھر کے اندرونی کام کریں اور حضرت علیؓ بیرونی خدمت انجام دیں۔“

حضرت اسماء کے بارے میں یہ صحیح روایت ہے کہ وہ خود فرماتی ہیں۔

” میں حضرت زبیر کے لئے گھر کے تمام کام کرتی تھی۔ ان کا ایک گھوڑا تھا جس کا کام بھی میں ہی کیا کرتی تھی۔ میں ہی اسے چارہ دیتی تھی اور اس کی خیر گیری کرتی تھی۔“ نیز ان کے بارے میں یہ صحیح روایت مذکور ہے کہ حضرت اسماء ان کے گھوڑے کو چارہ کھلاتی تھیں۔ اور اسے پانی بھی پلاتی تھیں ڈول کی حفاظت کرتی تھیں اور آٹا بھی گوندھتی تھیں اور دو میل کے فاصلے سے ایندھن اپنے سر پر اٹھا کر لیجاتی تھیں۔

آپ نے ان احادیث کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ بیوی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے شوہر کی گھر پر خدمت کرے۔ اس کے بعد آپ نے اس حدیث کے ذریعے اسے مزید ثابت کیا۔ جن میں آپ نے یہ فرمایا

” تم عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو کیونکہ وہ تمہارے پاس قیدی کی مانند ہیں۔“

آپ نے یہ ثابت کیا کہ قیدی کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے مالک کی خدمت کرے اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ اس چیز کا رسم و رواج (عرف) سے کبھی تعلق ہے۔ چنانچہ عام رواج یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر کی خدمت کرتی ہے بلکہ شریعت نے بیویوں کے حقوق و فرائض کے بارے میں عرف کو معتبر سمجھا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ه ان کے اسی طرح حقوق ہیں جس طرح دستور (عرف) کے مطابق ان کے فرائض ہیں۔

اس مسئلہ میں آپ نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ شریعت نے مردوں کو عورتوں کا نگہبان قرار دیا ہے لہذا یہ مناسب نہیں ہے کہ مرد گھر پر معاملات میں بھی عورتوں کی خدمت کرے۔ اگر ایسا ہوتا تو معاملات الٹ جاتے۔

دلائل کی کثرت

چونکہ آپ کو راتہ تقلید کے مخالف تھے اس لئے آپ اپنے خیالات کی تائید میں بہت سے دلائل لائے

تھے تاکہ کورانہ تقلید کا خاتمہ کیا جائے اور اس کی بیخ کنی ہو سکے۔ اسی مقصد کے لئے آپ بکثرت دلائل پیش کرتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپ قرآن کریم، احادیث نبوی صحابہ اور تابعین کے فتوؤں سے اچھی طرح واقف تھے اور اس کے ساتھ آپ تنقیدی دل و دماغ کے مالک بھی تھے جس کی بدولت آپ نقلی دلائل کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل بھی پیش کرتے تھے لہذا آپ کی وسیع معلومات کو ثابت کرنے کے لئے آپ کی تصانیف میں سے آپ کے علمی مباحث کی تین مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی مثال

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ صحیح معلومات کے بغیر مذہبی فتویٰ دینا حرام ہے، آپ نے سات دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

(لے پیغمبر) کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے ظاہری اور اندرونی بری باتیں، گناہ اور ناحق سرکشی حرام کی ہے اور یہ بھی حرام کیا ہے کہ تم اللہ کے ساتھ اس کو شریک کر دو جس کے بارے میں اس نے کوئی قوی دلیل نہیں نازل کی ہو اور یہ کہ تم اللہ کے بارے میں وہ بات کہو جو تم نہیں جانتے ہو (سورہ اعراف آیت ۳۳)

لہذا اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے فحش کاری، گناہ، بناوٹ اور اللہ کے بارے میں کسی علم کے بغیر کوئی بات کہنے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس میں یہ مسائل بھی شامل ہیں کہ صحیح علم کے بغیر اس کے اسماء و صفات اور اس کے احکام کے بارے میں کچھ بیان کیا جائے۔

۲۔ امام زہرہ نے عمر بن شعیب کی روایت سے یہ حدیث بیان کی ہے۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جماعت کو قرآن کے بارے میں بحث کرتے ہوئے سنا تو آپ نے فرمایا۔ تم سے پہلے کی قومیں اسی چیز کی بدولت تباہ و برباد ہوئیں۔ انہوں نے کتاب اللہ کے ایک حصے کو دوسرے حصے سے متصادم کرنے کی کوشش کی۔ حالانکہ اللہ کی کتاب اس طرح نازل ہوئی ہے کہ اس کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے اور ایک دوسرے کی تکذیب نہیں کرتا ہے، اس لئے جو بات تمہیں معلوم ہو، وہی کہو اور جس سے واقف نہ ہو، تو اسے اس کے عالم کی طرف سپرد کر دو“

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمایا ہے کہ کتاب اللہ کا ہر ایک حصہ دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے۔ اس لئے آپ نے حکم دیا ہے کہ صرف وہی بات کہی جائے جس کے

بارے میں کسی کو صحیح علم ہو اور جس بات کا علم نہ ہو، وہ اس کے عالم سے دریافت کی جائے اور صحیح علم کے بغیر کوئی بات نہ کہی جائے۔

۳۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ”جب میری بریت کے بارے میں قرآن کریم کی آیت نازل ہوئی تو حضرت ابو بکرؓ نے میرا سر چومنا، جب میں نے کہا: ”آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے میری بریت کیوں نہیں ثابت کی۔ تو انہوں نے فرمایا: ”اگر میں صحیح علم کے بغیر کوئی بات کہتا تو اس وقت کو تسا آسمان مجھ پر سایہ افکن ہوتا اور کون سی زمین میرا بوجھ مہمار سکتی تھی۔“

۴۔ ابن ابی ملیکہ کی روایت ہے کہ: ”حضرت ابو بکر صدیقؓ سے ایک مرتبہ کسی آیت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ”کون سی زمین مجھے اٹھائیگی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ افکن ہوگا پامیں کہاں جاؤں گا اور کیا کروں گا۔ اگر میں کتاب اللہ کے بارے میں وہ مفہوم بیان کروں جو اللہ کی مرضی کے خلاف ہو۔“

۵۔ زید بن اسلم کے بھائی خالد بن اسلم فرماتے ہیں۔

”ہم حضرت عبداللہ بن عمر کے ساتھ نکلے اور پیدل چل رہے تھے کہ تنے میں ایک اعرابی ہمیں ملارہہ کہنے لگا۔ ”کیا تم عبداللہ بن عمر ہو؟“ انہوں نے فرمایا: ”ہاں۔“ وہ بولا ”میں نے آپ کے بارے میں دریافت کیا تو مجھے آپ کا پتہ بتایا گیا۔ لہذا آپ مجھے بتائیے کہ ”پھوپھی وارث بن سکتی ہے؟“ آپ نے فرمایا ”مجھے نہیں معلوم ہے۔“ وہ کہنے لگا ”کیا آپ یہ بات نہیں جانتے ہیں؟“ آپ نے فرمایا ”ہاں تم مدینہ کے علماء کے پاس جاؤ اور ان سے دریافت کرو۔“ جب وہ جانے لگا تو وہ آپ کا ہاتھ چوم کر کہنے لگا۔ ابو عبدالرحمن (ابن عمر) نے کیا خوب کہا ہے کہ جب ان سے وہ بات دریافت کی گئی جو وہ نہیں جانتے تھے۔ تو انہوں نے (صاف طور پر) کہہ دیا: ”میں نہیں جانتا ہوں۔“

۶۔ امام مالک فرماتے ہیں: ”ایک عالم کی سمجھداری اسی میں ہے کہ وہ یہ کہے ”میں نہیں جانتا ہوں۔“ ممکن ہے کہ یہ بات کہتے پر سے بھلائی حاصل ہو جائے۔ آپ فرماتے ہیں: ”میں نے ابن ہریرہ کو یہ فرماتے سنا ہے: ”عالم کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ اپنے ہم نشینوں کو اس بات کا عادی بنائے کہ وہ لاعلمی کا اظہار کرنے سے نہ ہچکچائیں تاکہ جب وہ پناہ ڈھونڈنا چاہیں تو یہ چیزوں کے لئے پناہ گاہ ثابت ہو سکے۔“ عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں: ”ایک شخص امام مالک کے پاس آیا اور اس نے کوئی بات دریافت کی۔ آپ نے کئی دنوں تک اس کا کوئی جواب نہیں دیا آخر کار اس نے کہا اے ابو عبداللہ (امام مالک) میں اب روانہ ہونا چاہتا ہوں۔“ اس پر آپ بہت عرصے تک سرنگوں رہے پھر سر اٹھا کر فرمایا: ”میں

ایسی گفتگو کرتا ہوں جس میں مجھے ثواب ملنے کی امید ہو اس لئے میں تمہارے اس سوال کو اچھا نہیں سمجھتا ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے صرف ایک مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے قرآن و حدیث۔ اقول صحابہ اور تابعین میں سے سات دلائل پیش کئے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ آپ نے یہ بیان کیا کہ نمازی کی صحیح نماز کے لئے کیا چیزیں صحیح نماز ضروری ہیں۔ اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے آپ نے صرف ایک دلیل پیش نہیں کی بلکہ سات دلیلیں بیان کی ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں آئے آپ کے ساتھ ایک دوسرا آدمی بھی آیا اور نماز پڑھنے لگا۔ نماز کے بعد اس نے آکر سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دے کر فرمایا: "لوٹ جاؤ اور دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تمہاری نماز نہیں ہوئی۔" آپ نے یہ الفاظ تین دفعہ دہرائے۔ وہ بولا: "اس ذات کی قسم جس نے آپ کو رسول بنا کر بھیجا۔ میں اس سے بہتر نماز نہیں پڑھ سکتا ہذا آپ مجھے نماز سکھا دیجئے۔" آپ نے فرمایا: "جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اچھی طرح مکمل وضو کرو۔ پھر قبلہ رو کھڑے ہو کر تکبیر کہو اس کے بعد تم کو قرآن کریم میں سے جو آیات آسان معلوم ہوں، وہ پڑھو۔ اس کے بعد اطمینان سے رکوع کرو پھر کھڑے ہو جاؤ اور سیدھے کھڑے رہو، اس کے بعد اطمینان کے ساتھ سجدہ کرو۔ اسی طرح تم پوری نماز پڑھو۔"

اس روایت کے صحیح ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور بخاری میں اسی طرح مذکور ہے۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کسی کی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے جب تک کہ وہ رکوع و سجود میں اپنی کمر سیدھی نہ رکھے۔" اسے امام احمد اور اہل السنن نے روایت کیا ہے۔

۳۔ ابن شیان فرماتے ہیں: ہم روانہ ہوئے یہاں تک کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ ہم نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی اور آپ کے پیچھے نماز پڑھی۔ آپ نے اپنی آنکھ کے پچھلے گوشے سے یہ دیکھا کہ ایک شخص رکوع و سجود میں اپنی پشت سیدھی نہیں کر رہا ہے۔ جب آپ نے نماز پڑھالی تو فرمایا: "اے مسلمانوں! اس شخص کی نماز نہیں ہوتی ہے جو رکوع و سجود میں اپنی کمر سیدھی نہیں کرتا ہے۔" اس حدیث کو امام احمد اور امام ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

۴۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ ایسے شخص کی طرف نگاہ نہیں کرتا ہے جو رکوع و سجود میں اپنی کمر سیدھی نہ کرے۔"

۵۔ سنن بیہقی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی یہ روایت مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا: "ایسی نماز درست نہیں ہوتی ہے جس میں کوئی شخص رکوع و سجود میں اپنی کمر درست نہ رکھے۔"

۶۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے چور کو مال چرانے والے سے بدتر قرار دیا ہے۔ چنانچہ مستند میں حضرت ابو قتادہ کی یہ حدیث مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا: "سب سے بُرا چور وہ ہے جو نماز میں چوری کرے۔" لوگوں نے پوچھا: "یا رسول اللہ! نماز میں چوری کیسے ہوتی ہے؟" آپ نے فرمایا: "نماز کی چوری یہ ہے کہ اس کے رکوع و سجود کو مکمل نہ کیا جائے۔ یا آپ نے یہ فرمایا: "نماز کی چوری یہ ہے کہ (رکوع و سجود میں کمر کو سیدھا نہ کیا جائے۔"

اس طرح آپ نے یہ صاف طور پر بیان فرمایا ہے کہ نماز کا چور مال چرانے والے سے بدتر ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ دینی چور دنیا کے چور سے بدتر ہوتا ہے۔

۷۔ منہ میں حضرت سلمان فارسی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نماز بھی ایک پیمانہ ہے جس نے اسے مکمل کیا، اس نے اپنا پیمانہ مکمل رکھا اور جس نے کمی کی تو تمہیں کم توٹنے اور تانے والوں کے بارے میں اللہ کا قول معلوم ہے: "امام مالک فرماتے ہیں: "یہ کہا جاتا ہے کہ ہر چیز میں کمی بیشی موجود ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے مال میں کم توٹنے والوں پر مزار رکھی ہو تو ان لوگوں کا کیا حال ہو گا۔ جو نماز میں کمی کرتے ہوں؟"

سب سے ماہر شخص کو ترجیح تیسری مثال میں آپ نے ثابت کیا ہے کہ سب سے ہوشیار طبیب کو بلانا چاہئے اور اس کے لئے آپ نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ امام مالک سے موطا میں حضرت زید بن اسلم کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں زخمی ہوا اور اس نے علاج کیا۔ اس وقت اس آدمی نے قبیلہ بنو انمار کے دو آدمیوں کو بلایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا: "تم میں سے کون سا زیادہ ہوشیار طبیب ہے؟" اس نے کہا: "یا رسول اللہ! کیا طب میں بھی بھلائی ہوتی ہے، آپ نے فرمایا: "جس ذات نے بیماری نازل کی ہے۔ اس نے دوا بھی نازل فرمائی ہے۔"

اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو سب سے بڑا عالم ہو اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ خواہ

معاملہ علاج کا ہو یا اس کا تعلق شرعی احکام دریافت کرنے سے ہو، یا قبلہ معلوم کرنا مقصود ہو۔

اس مضمون کی کہ "جس ذات نے بیماری نازل کی ہے اس نے دوا بھی نازل کی ہے" بہت سی احادیث

مذکور ہیں۔ ایسی ایک حدیث ہلال بن یساف نے بھی اس طرح روایت کی ہے۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی مریض کے پاس اس کی عیادت کے لئے آئے تو آپ نے فرمایا: "اے

طیب کے پاس بھجو" اس وقت کسی نے یہ کہا۔ یا رسول اللہ! آپ بھی یہ بات کہتے ہیں؟" آپ نے فرمایا:

اں! حدائے بزرگ برتر نے کوئی ایسی بیماری نہیں اتاری ہے جس کے لئے کوئی دوا نہ نازل کی ہو۔"

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث مذکور ہے۔

"اللہ نے کوئی دوا نازل نہیں کی ہے مگر اس کے ساتھ شفا بھی موجود ہے۔"

ہم نے یہ تینوں مثالیں اس لئے ذکر کی ہیں تاکہ یہ ثابت کیا جائے کہ امام ابن القیم بلا تکلف بہت

سے دلائل بیان کرتے تھے۔ آپ کثیر دلائل پیش کرنے سے اکتاتے نہیں تھے، اور نہ گھبراتے تھے کیونکہ

آپ مخلص عالم تھے اور خلوص دل سے یہ چاہتے تھے کہ معاشرہ کی اصلاح ہو جائے۔ آپ کی انتہک کوشش

یہ رہی تھی کہ لوگوں کے خیالات میں بہتر انقلاب آئے۔ اس معاملہ میں آپ کو کبھی ناکامی نہیں ہوئی کیوں کہ

آپ کو بے شمار قرآنی آیات اور احادیث بہت یاد تھیں اور اپنے موضوع کے مطابق دلائل پیش کرنے میں

آپ کو عہارت تامہ حاصل تھی۔

شرعی نصوص کا حوالہ

آپ کے استدلال و تحقیق کا تیسرا اصول یہ تھا کہ آپ سب سے پہلے خود شرعی نصوص سے استنباط

کرتے تھے اس کے بعد فقہائے کرام کی رائے پیش کرتے تھے اور کسی خاص مسلک کے مستقصیانہ طور پر

حامی نہیں تھے۔ بلکہ ان میں سے جو رائے آپ کے نزدیک قوی اور مدلل ہوتی تھی۔ اسے ترجیح دیتے

تھے۔ بعض اوقات معتدل رائے اختیار فرماتے تھے۔ اس کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

اولاد کی پرورش کے بارے میں آپ نے مندرجہ ذیل حدیث پیش کی۔

اولاد کی پرورش کا حق امام داؤد اپنی سنن میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے بیان کرتے

ہیں کہ ایک عورت نے آکر یہ شکایت کی: "یا رسول اللہ! میرا یہ بیٹا پیٹ میں محفوظ رہا، اور میری

چھائیاں اس کے لئے مشکیزہ بھینیں، اور میری آغوش میں وہ پرورش پاتا رہا، اب اس کے باپ نے مجھے طلاق

دے دی ہے۔ اور وہ اُسے مجھ سے چھیننا چاہتا ہے۔“

اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب تک تم دوسرا نکاح نہ کرو تو تم اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حقدار ہو“۔

اس حدیث کو بیان کرتے ہوئے امام ابن القیم فرماتے ہیں۔

”اس حدیث کے آخری الفاظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اولاد کی پرورش کرنا ماں کا حق ہے۔“

اس کے بعد آپ نے فقہاء کی رائے اس طرح بیان کی ہے۔

”فقہائے کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا پرورش اولاد ماں کا حق

ہے یا اس کی ذمہ داری ہے؟ امام احمد اور امام مالک کے اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں۔“

حق یا ذمہ داری

اس کے بعد آپ نے حق اور ذمہ داری کے دقیق فرق کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر اولاد کی پرورش ماں کا

حق ہے۔ تو وہ اس حق کو ساقط بھی کر سکتی ہے یعنی اولاد کی پرورش کے دنوں میں اولاد کی خدمت اس کے

لئے ضروری نہیں ہے اس لئے اگر اس سے اولاد کی خدمت لی جائے تو اسے اس کی اجرت اور معاوضہ دیا

جائے لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ پرورش اولاد اس کا ذمہ دارانہ حق ہے تو اس وقت اس کے لئے اولاد کی خدمت

ضروری ہوگی۔ اور وہ صرف اسی صورت میں اس خدمت کا معاوضہ لے سکتی ہے جبکہ وہ خود محتاج ہو

بہر حال دونوں صورتوں میں اسے اجرت ملے گی مگر پہلی صورت میں یہ فرق ہے کہ اگر وہ پرورش اولاد

کا حق باپ کو عطا کر دے تو دوبارہ وہ اپنا حق واپس نہیں لے سکتی لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ پرورش اولاد اس

کی اپنی ذمہ داری ہے تو اس صورت میں وہ اپنے شوہر سے یہ حق واپس لے سکتی ہے۔

آپ نے اس مسئلہ کی دونوں صورتوں کو جمع کرنے کی یوں کوشش کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

”صحیح حکم یہ ہے کہ پرورش اولاد ماں کا حق ہے اور اگر بچے کو اس کی ضرورت محسوس ہو تو یہ اس کے

فرق اور ذمہ داری میں بھی شامل ہو جاتا ہے۔ بالخصوص جبکہ اس کے علاوہ اور کوئی پرورش کرنے والا

نہ ہو لیکن اگر ماں اور بچے کا سرپرست دونوں اس حق کو سرپرست کی طرف منتقل کرنے پر رضامند ہو جائیں۔

تو یہ صورت بھی جائز ہے۔ مقصد یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مذکورہ حدیث میں صاف

طور پر بیان کیا ہے کہ ”تم اس کی زیادہ حق دار ہو۔ لہذا اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ پرورش اولاد ماں

کا حق ہے۔“

بہر حال آپ نے یہ ملاحظہ فرمایا کہ آپ نے اس مسئلہ میں صرف اپنی رائے کے اظہار کو کافی نہیں سمجھا۔ بلکہ اس معاملہ میں دیگر فقہائے کرام کے خیالات کا اظہار بھی کیا۔ اور پھر ان سب کے خیالات سے ایک معقول نتیجہ نکالا کہ پرورش اولاد وال کا حق ہے۔ اور جب بچہ کو اس کی ضرورت ہو تو وہ اس کے فرائض اور ذمہ داری میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور وہ اپنے حق سے دستبردار ہو کر یہ حق بچہ کے سرپرست کی طرف منتقل بھی کر سکتی ہے جب میں نے آپ کی یہ رائے پڑھی تو میں بہت عرصے تک اس بات پر غور و فکر کرتا رہا کہ کس طرح آپ نے دو مختلف خیالات کو جمع کر دیا ہے کہ پرورش اولاد کو والدہ کا حق بھی تسلیم کیا ہے اور بعض صورتوں میں اسے اس کا فرض اور ذمہ داری بھی قرار دیا ہے۔ حالانکہ دونوں صورتوں میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ اگر وہ اس کا حق ہے تو وہ اس حق سے دستبردار بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ اس کی ذمہ داری اور فرائض میں شامل ہے تو وہ اس سے دستبردار نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ ان دو حالتوں میں یہ فرق بھی ہے کہ اگر یہ اس کا حق ہے تو اولاد کی خدمت کرنے پر وہ اجرت کی مستحق ہے۔ اور اگر یہ فرض اور ذمہ داری ہے تو اس صورت میں وہ کسی اجرت یا معاوضہ کی مستحق نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں آپ کو تضاد محسوس ہوا تھا۔ اس لئے اس الجھن سے بچنے کے لئے آپ نے پوشیدہ طور پر یہ اشارہ کیا ہے۔ کہ اگرچہ پرورش اولاد والدہ کی ذمہ داری ہے مگر وہ اپنی اس ذمہ داری کو اولاد کے سرپرست کی طرف منتقل کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ وہ اس ذمہ داری کو قبول کرنے کے لئے تیار ہو۔ اس کے ساتھ آپ نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ کہ اگرچہ پرورش کرنا والدہ کا حق ہے مگر وہ کسی اجرت یا معاوضہ کی مستحق نہیں ہے کیونکہ بچہ اس کی پرورش کا محتاج ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ والدہ اپنے حق سے دستبردار ہو سکتی ہے اور یہ کہ اسے اس خدمت کا کوئی معاوضہ نہیں ملے گا۔

آپ جب فقہائے کرام کے مختلف اقوال پیش کرتے ہیں تو اس وقت آپ سب

نفقہ اقارب سے زور وار دلائل کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے بعد مخالفوں کے خیالات بیان کر کے

ان کی مکمل تردید کرتے ہیں۔ ایسا ہی ایک مسئلہ نفقہ اقارب کا ہے اس معاملہ میں ایک حدیث نقل

کر کے آپ فرماتے ہیں۔

”اس مسئلہ کے بارے میں فقہائے کرام کے مختلف اقوال ہیں“

پہلا مسلک یہ ہے کہ کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنے کسی رشتہ دار کے نان

پہلا مسلک نفقہ کا قائل بنے اگر کوئی کسی عزیز کے اخراجات کا قائل بنتا ہے۔ تو یہ اس کا حسن

سلوک اور احسان ہے۔ یہ قول امام شافعی کی طرف منسوب ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

”میں نے کسی (امام) کو نہیں دیکھا ہے کہ انہوں نے کسی کو کسی کا زبردستی کفیل اور ذمہ دار (نفقہ میں) بنایا ہو۔“

مگر امام ابن القیم اس بات کو صحیح نہیں مانتے کہ یہ قول امام شعبی کا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ امام فرماتے ہیں۔
 ”امام شعبی بہت سمجھدار عالم تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اس قول کا یہ مفہوم ہے کہ گذشتہ زمانے میں لوگ اس قدر خدا ترس تھے کہ کسی دولت مند کو اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کہ کوئی حاکم اسے اپنے محتاج رشتہ دار سے حین سلوک کرنے پر مجبور کرے کیونکہ لوگ شریعت کے حکم کے مطابق عمل کرتے تھے۔ اور اس کے لئے انہیں کسی حاکم کے حکم کی ضرورت نہیں تھی۔“

دوسری رائے یہ ہے کہ حقیقی فرزند، دختر اور حقیقی محتاج والدین کے نان و نفقہ کی کفالت ہر ایک کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے ہر مرد و عورت کو جبراً یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے غریب والدین کے اخراجات کا کفیل بنے۔ اس طرح ہر مرد کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے فرزند کے مصارف کو پورا کرے۔ یہاں تک کہ وہ سن بلوغت تک پہنچ جائے اسی طرح اس کے لئے اپنی حقیقی دختر کے مصارف کو پورا کرنا بھی ضروری ہے۔ تا آنکہ اس کی شادی ہو جائے۔

البتہ والدہ کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے لڑکے یا لڑکی کے مصارف پورا کرے۔ خواہ وہ دونوں کتنے ہی محتاج ہوں اور والدہ مالدار کیوں نہ ہو۔ یہ مسلک امام مالک کا ہے اور نفقات کے بارے میں ان کا مسلک بہت تنگ ہے۔

تیسری رائے یہ ہے کہ براہ راست رشتہ داروں کا نان و نفقہ ادا کرنا مندرجہ ذیل شرائط کے مطابق ضروری ہے۔

(۱) وہ ایک ہی مذہب کے ہوں (۲) نفقہ ادا کرنے والا خوشحال ہو۔ اور وہ ان کے مصارف بھی پورے کر سکتا ہو۔ (۳) اس کا رشتہ دار ضرورت مند ہو اور صغر سنی، جنون یا اپاہج ہونے کی وجہ سے کمانے کے قابل نہ ہو۔ یہ آخری شرط نچلے رشتہ داروں کے لئے ہے اگر اس کے رشتہ دار بزرگ ہوں۔ تو ان کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ آیا ان کی کفالت اس صورت میں بھی کی جائے۔ جبکہ وہ کمانے کے قابل ہوں یا اس صورت میں نہ کی جائے۔ یہ مسلک امام شافعی کا ہے۔ جو امام مالک کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے۔

چوتھا مسلک یہ ہے کہ ہر رشتہ دار کے لئے ضروری ہے کہ خاص حالات میں اپنے رشتہ دار کے مصارف کا کفیل بنے۔ اگر وہ رشتہ دار اولاد یا اولاد کی اولاد ہو

یا باپ دادا ہوں۔ تو ان کے نفقہ کا کفیل ہونا ہر صورت میں ضروری ہے۔ خواہ دونوں ایک مذہب کے ہوں یا ان میں مذہبی اختلاف ہو اگر ان کے علاوہ دیگر رشتہ دار ہوں تو اس صورت میں ان کا ہم مذہب ہونا ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ نفقہ ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ اور جس کے نفقہ کا وہ کفیل ہو۔ وہ بھی ضرورت مند ہو۔ اگر وہ رشتہ دار کم عمر ہو تو صرف اس کا ضرورت مند ہونا ہی کافی ہے۔ اور اگر وہ بڑی عمر کا ہو تو عورت کے لئے یہی شرط کافی ہے۔ لیکن ایک مرد کے لئے محتاجی کے علاوہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ یا تو اندھا ہو یا اپاہج ہو۔

اگر کوئی شخص تندرست ہو اور دور کا رشتہ دار ہو تو اس کے نفقہ کی کفالت ضروری نہیں ہے۔ حنفی علماء کے نزدیک اس کی ترتیب میراث کے لحاظ سے ہے۔ البتہ اولاد کا نفقہ صرف باپ پر ہے۔ جیسا کہ ان کا مشہور فتویٰ ہے۔ حسن بن زیاد کی روایت ہے کہ اولاد کے نفقہ کی کفالت میراث کے مطابق والدین پر ہے۔ بہر حال یہ چوتھا مسلک امام ابو حنیفہ کا ہے۔ جو امام شافعی کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے۔

پانچواں مسلک یہ ہے کہ اگر رشتہ دار خاندان کا براہ راست نسبی مرد ہو تو اس کا نفقہ ضروری ہے۔ خواہ وہ وارث ہو یا وارث نہ ہو۔ اگر کوئی رشتہ داری کے بغیر میراث کا حق دار ہو جیسے کہ آزاد کردہ غلام ہوتا ہے۔ تو وہ اس کا نفقہ بھی ضروری ہے۔ جیسا کہ امام احمد سے منقول ہے۔ قاضی ابویعلیٰ فرماتے ہیں۔

”ہر اس شخص کے لئے جس کے ذمے لپتے پھینچے یا چچا یا کسی اور رشتہ دار کا نفقہ واجب ہو۔ یہ ضروری ہے کہ وہ اس کی محنت و عصمت کی نگرانی کرے کیونکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر کسی کے پاس کوئی غلام ہو اور وہ نکاح کا مطالبہ کرے تو اسے اس کا نکاح کر دینا چاہیے۔ ورنہ اس مقصد کے لئے اسے فروخت کر دیا جائے۔“ اس صورت میں اس کی بیوی کا نفقہ اس کے ذمے ہوگا۔

یہ مسلک امام احمد کا ہے جو امام ابو حنیفہ کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے۔ تاہم ایک دوسری حدیث سے امام ابو حنیفہ کا مذہب ان سے زیادہ وسیع ہے۔ کیونکہ وہ تمام رشتہ داروں کا نفقہ ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام ابن القیم نے اس مسئلہ میں مختلف فقہاء کے خیالات پیش کرنے کے بعد امام احمد کی رائے کو حنفی علماء ایسی صورت میں صرف محتاجی کی شرط مقرر کرتے ہیں۔ ابن القیم نے ان کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ کلمے کے ناقابل ہونے

کو ترجیح دی ہے۔ اور اس کے ثبوت میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔

امام احمد کا مسلک دلائل کے لحاظ سے صحیح ہے۔ کیونکہ نفقہ و چیزوں کی رشتہ داروں کے حقوق وجہ سے لازم ہوتا ہے۔ یا تو کتاب اللہ کے ذریعہ اس کی میراث ثابت ہو۔ یا سنت نبوی کے ذریعے رشتہ داری ثابت ہو۔ اس دلیل کے لئے آپ کا اشارہ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف ہے۔ ”وعلی الوارث مثل ذلک“ | وارث کے لئے بھی ایسا ہی ہے۔ چنانچہ اس آیت کے ذریعے باپ پر نان و نفقہ واجب ہوتا ہے اور ہر وارث کے لئے نفقہ ضروری ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سنن ابو داؤد میں یہ حدیث موجود ہے کہ کلیب کے دادا آپ کے پاس آئے اور کہتے لگے۔ ”یا رسول اللہ! میں کس کے ساتھ حن سلوک کروں؟“ آپ نے فرمایا۔

تم اپنے والدین بہن بھائیوں اور اپنے آزاد کردہ غلام سے (حن سلوک کرو) یہ ضروری حق ہے اور اس سے صلہ رحمی ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”تم رشتہ دار کو اس کا حق دو“۔ نیز یہ بھی فرمایا۔

”والدین اور رشتہ دار کے ساتھ احسان کرو“۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رشتہ داروں کو عطیہ دینا ضروری قرار دیا ہے۔ اور ان کے رشتوں کی تصریح کر کے یہ فرمایا ہے۔ تم اپنے بہن بھائی کو (دو) پھر ان کو جو تمہارے قریبی ہوں، یہ ضروری حق ہے۔ اور صلہ رحمی کا ذریعہ ہے۔“

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد حن سلوک اور صلہ رحمی ہے۔ اس لئے یہ حکم واجب نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے اور اسے حق کے نام سے موسوم کہا ہے بلکہ اسے ”اس کا حق“ کہہ کر ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسے ضروری حق تسلیم کیا ہے۔ لہذا یہ واضح اور ضروری حکم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حق سے مراد یہ ہے کہ رشتہ دار سے قطع تعلق نہ کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے بڑھ کر قطع تعلق کیا ہو گا۔ کہ وہ ایک رشتہ دار کو

دیکھے کہ وہ بھوک و پیاس کی وجہ سے بلبل رہا ہو اور گرمی اور سردی کی انتہائی تکلیف برداشت کر رہا ہو مگر وہ نہ تو اس کو ایک گھونٹ پانی پلائے اور نہ اس کا تن ڈھانکے۔ اگر یہ صورت قطع تعلق کی نہیں ہے تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ پھر قطع تعلق کی وہ کون سی قسم ہے جو حرام کہی جاسکتی ہو۔ اور وہ کونسی صلہ رحمی ہے۔ جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور وہ کونسا شخص ہے جو قطع تعلق کرنے پر جنت سے محروم رہے گا؟

دوسری بات زیر غور یہ ہے کہ شرعی نصوص میں کس قسم کی صلہ رحمی کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اور وہ کونسی نوعیت کی ہے۔ جن کا بار بار حکم دیا گیا ہے۔ اور قطع تعلق کی وہ کیا صورت ہے جس کی مذمت کی گئی ہے۔ یعنی وہ کیا معیار ہے جس کی بنیاد پر ایک اجنبی آدمی کے بہ نسبت رشتہ دار کو ترجیح دی جاسکے تاکہ یہ مسئلہ ذہن نشین ہو سکے۔ اور زبان سے اس کی وضاحت ہو سکے۔ اور پھر اس پر عمل کیا جائے۔ کیا اس کی حیثیت صرف اتنی ہے۔ کہ (عام مسلمان کی طرح) ملاقات کی صورت میں اسے سلام کیا جائے۔ اور بیماری کی صورت میں اس کی عیادت کی جائے۔ اور اگر چھینک آئے تو پر جھکنا کہ اس کا جواب دیا جائے؟ پھر اس پر بھی غور کرنا چاہیے۔ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہن بھائی کے حق کو والدین کے حق کے ساتھ شامل کیا ہے۔ اور ان کے بعد قریبی رشتہ داروں کا تذکرہ کیا ہے۔ لہذا کس حدیث کی رو سے یہ حق منسوخ ہو گیا؟ اور وہ کونسی دلیل ہے جس کی بنا پر والدین کا حق ضروری سمجھا گیا۔ اور دوسروں کا حق صرف مستحب کے درجے پر رہا۔

جب یہ بات معلوم ہو جائے تو والدین کے ساتھ حسن سلوک کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ ایک فرزند اپنے والد کو اس حالت میں چھوڑ دے کہ وہ جھاڑو دے یا گدھے پر کسی کو سوار کرا کر روزی کمائے یا حمام کی بھٹی روشن کرے یا اپنے سر پر لوگوں کے سامان لاد کر اپنا پیٹ بھرے۔ جب کہ اس کا فرزند نہایت خوشی اور فارغ ابالی کی زندگی بسر کر رہا ہو۔

اس طرح اپنی والدہ کے ساتھ حسن سلوک کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ وہ لوگوں کی خدمت کرتی پھرے۔ ان کے کپڑے دھوئے اور انہیں پانی پلائے۔ مگر اس کا فرزند اس پر کچھ بھی نہ خرچ کرے اور یہ کہے: میرے والدین تندرست اور کماتے کے قابل ہیں۔ وہ نہ تو اپنا بیج ہیں اور نہ اندھے ہیں۔ بلکہ صلہ رحمی اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کا اطلاق شریعت لغت یا عرف عام کے لحاظ سے اس مفہوم پر نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ آپ نے امام احمد بن حنبل کی رائے کو پسند فرمایا اور اس کو تقویت پہنچانے کے لئے نقلی و عقلی دلائل پیش کئے اس کے بعد آپ نے ان لوگوں کی تردید کی جو صرف باپ اور بیٹے کو نفقہ دینے کی حمایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام مالک کا مسلک ہے۔ پھر آپ نے ان لوگوں کی تردید بھی کی ہے جو اسے براہ راست رشتہ داروں تک محدود کرتے ہیں۔ بلکہ یہ ثابت کیا ہے کہ یہ صورت ان لوگوں سے قطع تعلق کی ہے جن کے ساتھ صلہ رحمی کا اللہ نے حکم دیا تھا۔

آپ نے امام ابو حلیفہ کے اس خیال کی تردید بھی کی ہے۔ کہ نفقہ واجب ہونے کے لئے مفلسی کی

شرط ہے۔ حالانکہ کسی شخص کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ جب وہ خوشحال ہو جائے تو وہ اپنے والدین کو اس حالت میں رکھے کہ وہ حقیر پیشے اختیار کرتے رہیں۔

آگے چل کر آپ نے ان سے مطالبہ کیا ہے کہ وہ نفقہ واجب ہونے کے لئے مفلسی کی شرط پر کوئی دلیل پیش کریں۔ کیونکہ یہ شرط شریعت لغتاً یا عرف عام کسی طریقے سے ثابت نہیں ہے۔

بالغ کنواری عورت کا نکاح یہی طریقہ استدلال و بحث آپ نے بالغ کنواری عورت کے نکاح کرانے کے مسئلہ میں بھی اختیار کیا ہے۔ یعنی سب سے پہلے آپ نے وہ احادیث بیان کی ہیں۔ جن کے ذریعے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے اس کے بعد آپ نے استنباط احکام کیا ہے۔ بعد ازاں فقہائے کرام کے اقوال بیان کئے ہیں۔ اور آخر میں آپ نے بزرگان سلف اور امام ابو حنیفہ کے مسلک کی حمایت کی ہے۔ اور دلائل کے ذریعے اس کو ترجیح دی ہے۔ لہذا ہم اس بحث کو ذیل میں بیان کرتے ہیں۔ امام ابن القیم فرماتے ہیں۔

”صحیح بخاری اور صحیح مسلم سے یہ ثابت ہے کہ فہما بنت جدام کا نکاح اس کے باپ نے زبردستی کر دیا تھا جبکہ وہ کنواری تھیں۔ وہ رسول اللہ کے پاس آئیں تو آپ نے ان کا نکاح فسخ کر دیا۔

حضرت ابن عباس کی روایت ہے کہ ایک کنواری لڑکی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور اس نے یہ بیان کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح اس کی مرضی کے خلاف کیا ہے۔ آپ نے اسے اختیار دیا (کہ وہ نکاح کو برقرار رکھے یا فسخ کر دے) ایک دوسری صحیح حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: ”کنواری عورت کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا۔ ”یا رسول اللہ اس کی اجازت کیسے ہوگی؟“ آپ نے فرمایا (اس کی اجازت یہ ہے کہ) وہ خاموش رہے۔

”لہذا اس حکم کے مطابق بالغ کنواری عورت کا زبردستی نکاح نہ کیا جائے۔ بلکہ اس کی رضامندی سے اس کا نکاح کیا جائے۔ یہی بزرگان سلف اور امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بھی اس کے قائل ہیں۔ اور ہم بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے علاوہ دوسرے قول کو نہیں مانتے ہیں۔“

پھر آپ نے اسی قول کی حمایت میں دلائل اس طرح پیش کئے ہیں۔ ”یہ سائے اللہ کے حکم کے مطابق ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کنواری عورت کو اختیار دیا تھا جس کا زبردستی نکاح کر دیا گیا تھا۔ نیز یہ قول آپ کے اس حکم کے مطابق بھی ہے۔ جو آپ نے دیا تھا۔“ کنواری عورت سے نکاح کی اجازت حاصل کی جائے۔ ”آپ نے الفاظ پر بحث کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ یہ الفاظ خبر کی صورت میں مذکور ہیں۔ اس

لئے یہ تائیدی حکم کو ثابت کرتے ہیں۔ کیونکہ جس چیز کی خبر دی جائے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ کام لازمی طور پر وقوع میں آگیا ہے۔ نیز شرعی احکام کی اصل بنیاد وجوب ہے۔ اور جب تک اس کے خلاف کوئی ثبوت نہ ملے ہم اسے ضروری حکم ہی سمجھیں گے۔ اس کے علاوہ یہ فیصلہ آپ کی اسی ممانعت کے مطابق بھی ہے کہ کنواری عورت کا نکاح نہ کیا جائے جب تک کہ اس کی اجازت نہ حاصل کی جائے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ یہ شرعی اصول کے مطابق بھی ہے۔ کیونکہ جب بالغ، مائل اور ہوش مند کنواری عورت کی ملکیت میں اس کا باپ اس کی رضامندی کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا ہے تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس کی عفت و عصمت اس کی مرضی کے بغیر اس کے باپ کی خواہش کے مطابق اس شخص کے سپرد کر دی جائے جسے وہ ناپسند کرتی ہو۔ بلکہ قومی مفاد اور خود اس کے مفاد کا تقاضا یہ ہے کہ کنواری عورت کا نکاح اس کے ساتھ کیا جائے جسے وہ پسند کرتی ہو اور جس کے ساتھ وہ خوشگوار زندگی بسر کر سکے اسی میں اس کی بھلائی ہے اور یہی نکاح کا اہل مقصد ہے کہ طرفین سکون و اطمینان اور محبت کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کر سکیں۔ آپ فرماتے ہیں: "اگر اس مسئلہ کے بارے میں صاف اور واضح احادیث نہ ہوتیں تو اس صورت میں بھی صحیح قیاس اور شرعی اصول سے وہی ثابت ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔"

ان مباحث سے یہ ثابت ہوا کہ آپ کسی خاص فقہی مسلک کی ازراہ تعصب حمایت نہیں کرتے تھے۔ بلکہ حق و صداقت کو دیکھتے تھے اور حق کی پیروی کرتے تھے۔ آپ کی نگاہ اشخاص کی طرف نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ قومی دلائل کی طرف ہوتی تھی جو دلیل سب سے زوردار ہوتی اسے تسلیم کر لیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ مختلف ائمہ کرام کے اقوال کی چھان بین کیا کرتے تھے۔

چونکہ ایسے مسائل میں قرآن کا اعتبار ہے۔ اس لئے آپ حالات و قرآن کو ثبوت کے **قرآن کا اعتبار** لئے کافی سمجھتے تھے۔ اور امام مالک اور ان کے ساتھی بھی اسی بنیاد پر ایسے دعوے نہیں سنتے تھے۔ جو سچائی پر مبنی نہ ہوں وہ ظاہری حالات اور قرآن دیکھ کر فیصلہ کرتے تھے۔ اور مدعی علیہ سے قسم نہیں اٹھواتے تھے۔

اسی اصول پر یہ معاملہ مبنی ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ رہن رکھنے والے کے قول کا اعتبار کرتے تھے۔ جب کہ رہن شدہ چیز کی قیمت قرضہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔ اسی معاملہ میں آپ بھی امام مالک کے مسلک پر عمل پیرا تھے۔ کیونکہ ان کی دلیل زوردار تھی۔ اور آپ مندرجہ ذیل دلائل کے ذریعے اسے قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں: "اس لئے ترجیح حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رہن کو دستاویز اور شہادتوں کا قائم مقام بنایا ہے۔"

اس لئے یہ خود صحیح مقدار کا فیصلہ کرتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی اور رہن رکھنے والے کے قول کا اعتبار ہوتا تو اس کا طریقہ قابل اعتبار نہ ہوتا۔ اور وہ دستاویز اور گواہوں کا قائم مقام نہ بنتا لہذا ظاہری حالات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تقریباً رہن رکھی ہوئی چیز کو اس کی مساوی قیمت حاصل کرنے کے لئے پیش کیا گیا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص رہن رکھتے ہوئے یہ کہے "میں نے اس گھر کو ایک درہم پر رہن رکھا ہے" تو اس کی بات کو صحیح نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ظاہری حالات اس کی تکذیب کرتے ہیں۔ کیونکہ کوئی شخص اس قدر بیوقوف نہیں ہے کہ ایک درہم جیسی حقیر رقم کو حاصل کرنے کے لئے اتنا بڑا گھر گروی رکھ دے۔

جس طرح آپ نے امام مالک کے قول کو اختیار کیا ہے۔ اسی طرح آپ قرائن و حالات کو ثبوت کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے اہل مدینہ کے فتوے پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس طرح اسے قابل ترجیح سمجھتے ہیں جس طرح آپ نے امام مالک کے قول کو ترجیح دی ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب کبھی آپ کسی عالم کی رائے کو تسلیم کرتے ہیں تو اس سے پہلے آپ اس پر اچھی طرح غور و فکر کرتے ہیں ایسی سوچی سمجھی ہوئی رائے زیادہ وزن دار ہوتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

”اگر کوئی عورت یہ کہے کہ اس کا شوہر گزشتہ زمانے میں اس پر کچھ نہیں صرف کرتا تھا اور وہ اس کو کپڑے بھی نہیں پہناتا تھا۔ تو اس کی یہ بات نہیں مانی جائے گی۔ کیونکہ ظاہری قرائن و حالات اس کی تکذیب کرتے ہیں اس کے بعد آپ اہل مدینہ کے قول کی پُرورد حمایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”ان لوگوں کی رائے اس معاملہ میں صحیح ہے۔ اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ اور کوئی بات قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہری حالات یہ ثابت کرتی ہیں کہ گزشتہ زمانے میں اس کا شوہر اس کے مصارف ادا کرتا رہا ہے اور اس کے لئے لباس بھی مہیا کرتا رہا ہے۔ اس ظاہری حالت سے جو علم ہمیں حاصل ہوا ہے، وہ دیگر دلائل کے مقابلے میں زیادہ مدلل ہے اس لئے اس یقینی علم کے مقابلے میں دوسری باتیں کوئی وزن نہیں رکھتی ہیں۔ ہم کیسے اس عورت کے دعوے کی تصدیق کر سکتے ہیں جبکہ اس عورت پر حضرت مریم بنت عمران کی طرح آسمان سے رزق نازل نہیں ہوتا تھا۔ اور یہ بات بھی مشاہدہ میں نہیں آئی کہ وہ گھر سے نکل کر باہر سے کھانے پینے کی چیزیں مہیا کرتی تھی۔ اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس قول کا اعتبار کیا جائے اور اس یقینی علم پر دوسری باتوں کو مقدم کیا جائے۔“

اس طرح آپ نے اہل مدینہ کے اس قول کو ترجیح دی کہ عورت کا یہ دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہوگا۔ کہ گزشتہ زمانے میں شوہر اس کے مصارف کا کفیل نہیں تھا۔ آپ نے اسے اس وجہ سے قابل ترجیح سمجھا

ہے کہ ظاہری قرآن و حالات سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ شوہر اس کے مصارف کا کفیل تھا۔ اس لئے ان قرآن کی موجودگی میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ گذشتہ زمانے کے نان و نفقہ کی ذمہ داری سے بری الذمہ تھا۔ عام طور پر آپ اسی رائے کو پسند کرتے تھے جو آپ کی نظر میں قوی ترین ہوتی تھی۔ اور اس کی تائید میں دلائل بھی پیش کرتے تھے۔ تاہم کبھی کبھی دو مختلف خیالات میں اعتدال کی راہ بھی نکال لیتے تھے۔ جیسا کہ ہم پرورش اولاد کے مسئلہ پر آپ کے خیالات بیان کر چکے ہیں۔ کہ آیا یہ پرورش کرنے والے کا حق ہے یا اس کا ذمہ دارانہ فرض ہے۔ ایسی صورت میں اگر کوئی درمیانی راہ نکلتی تھی تو آپ اسے اختیار کر لیتے تھے۔ ورنہ آپ دو مختلف رائے میں سے کسی ایک رائے کی قطعی طور پر حمایت کیا کرتے تھے۔ مثلاً قرآن کے معنی میں اختلاف رہا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس لفظ کا مفہوم دو طرح سے ادا کیا جاتا ہے۔ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم ماہواری آیام (حیض) ہیں اور بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس کے معنی ماہواری آیام سے پاک صاف ہونے (ظہر) کے ہیں۔ لہذا آپ نے پہلے ایک فریق کے دلائل پیش کئے اس کے بعد دوسرے فریق کے دلائل بیان کئے۔ اور آخر میں آپ نے فرمایا۔ یہ وہ دلائل ہیں جو اس بارے میں بیان کئے گئے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فریقین کے لئے درمیانی راہ نہیں نکالی جاسکتی۔ کیونکہ ان دو اقوال کے درمیان کا کوئی تیسرا راستہ نہیں ہے۔ اس لئے فریقین میں کسی ایک فریق کی جانبداری کرنی پڑے گی۔ ایسی صورت میں ہم اس مسئلہ میں اکابر صحابہ کی تائید کرتے ہیں۔ جو اس کے قائل ہیں۔ کہ قرآن کا صحیح مفہوم حیض ہے۔ اس کے بعد آپ نے حسب معمول فریق مخالف کی رائے کی تردید کی ہے۔ اور اپنی رائے کی حمایت میں دلائل پیش کئے ہیں۔ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے آپ سوچے سمجھے بغیر کسی کی پیروی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جس کے دلائل زور دار ہوتے تھے اس کی حمایت کرتے تھے۔

ان فقہی مباحث کی تحقیق و تدقیق میں آپ فقہائے کرام کے افکار و خیالات شرعی نصوص مقدم پر ضرور غور کرتے تھے۔ مگر شرعی نصوص اور صحیح دلائل کو آپ بہر حال مقدم سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ یہ ملاحظہ فرماتے تھے کہ شرعی نصوص اور دلائل فقہائے کرام کے افکار و آراء کے مخالف ہیں۔ تو آپ ان کے اقوال کو نظر انداز کر کے صحیح دلائل کی پیروی کیا کرتے تھے۔ اس کی نمایاں مثال آپ کی وہ بحث ہے جو آپ نے اس مسئلہ پر اختیار کی ہے۔ کہ میاں بیوی میں سے اگر کوئی ایک دوسرے سے پہلے مسلمان ہو جائے تو آیا ان کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں۔ اس سلسلے میں آپ نے شرعی نصوص کو اپنی بحث کی بنیاد قرار دیا ہے۔

آپ فرماتے ہیں: "حضرت ابن عباسی کا قول ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینب کو پہلے نکاح کی بنیاد پر ابو العاص بن الربیع کی طرف لوٹا دیا تھا۔ اور کوئی نیا طریقہ نہیں اختیار کیا۔" حضرت ابن عباس سے یہ حدیث بھی منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرد آکر مسلمان ہوا۔ اس کے بعد اس کی بیوی مسلمان ہوئی تو اس مرد نے یہ عرض کیا: یا رسول اللہ! یہ عورت بھی میرے ساتھ مسلمان ہوئی ہے اس پر آپ نے اس عورت کو اس کی طرف لوٹا دیا۔ (ان کا نکاح برقرار رکھا)۔

ان دو حدیثوں کو پیش کرنے کے بعد آپ نے حسب متمول اسی طرح استنباط مسائل کیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں اکٹھے مسلمان ہوں تو ان کا نکاح برقرار رہتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی غیر شرعی چیز ان کی راہ میں حائل نہ ہو۔ مثلاً جب وہ دونوں مسلمان ہوئے ہوں تو انہوں نے کسی دوسرے کی عدت میں نکاح کر لیا ہو یا وہ عورت اس مرد پر تہب، رضاع، سمدھیانے کی وجہ سے حرام نہ ہو یا وہ دو محرم عورتوں کے جمع کرنے کی وجہ سے حرام ہو گئی ہو۔

ان احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ میاں بیوی میں سے اگر کوئی پہلے مسلمان ہو جائے تو اسلام کی وجہ سے ان کا نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ابو العاص بن الربیع صلح حدیبیہ میں مسلمان ہوئے اور ان کی بیوی یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی حضرت زینب آغاز نبوت کے زمانے میں مسلمان ہو گئی تھیں۔ اس طرح ان دونوں میاں بیوی کے اسلام لانے کا وقت اٹھارہ سال کا تھا۔ مگر اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب کے پہلے اسلام لانے کی وجہ سے ان دونوں کا نکاح فسخ نہیں کیا۔

حضرت صفوان بن امیہ جنگ حنین و طائف کے بعد مسلمان ہوئے اور ان کی بیوی یعنی ولید بن مغیرہ کی بیٹی فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہوئی تھیں۔ ایسی حالت میں بھی آپ نے ان کا نکاح منسوخ نہیں کیا۔ ایک اور مثال یہ بھی ہے کہ ام حکیم بنت الحارث بن ہشام فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہوئیں اس وقت ان کا شوہر عکرمہ بن ابو جہل مین کی طرف بھاگ گیا تھا اس کے بعد اس کی بیوی نے سے اسلام کی دعوت دی تو وہ مسلمان ہو گیا۔ اور واپس آکر اس نے آنحضرت سے بیعت کی۔ لیکن آپ نے ان کا نکاح بھی فسخ نہیں کیا۔ حضرت ابوسفیان بن حرب فتح مکہ کے سال اس وقت مسلمان ہوئے، جبکہ ابھی مسلمان مکہ معظمہ میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ ان کی بیوی ہند اس وقت مسلمان ہوئیں جبکہ مسلمان مکہ معظمہ میں داخل ہو چکے تھے۔ ان کے نکاح کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ نہیں کیا۔

بہر حال ان احادیث اور تاریخی واقعات کی بنیاد پر امام ابن القیم کا یہ موقف ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو اس کی

وجہ سے نکاح فسخ کرنے میں جلدی نہیں کرنی چاہیے جیسا کہ مذکورہ بالا واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ ان کے برخلاف بعض علماء کسی ایک کے مسلمان ہونے پر بہت جلدان کا نکاح فسخ کر دیتے ہیں۔ ان علماء کے اسماء گرامی یہ ہیں۔ الخلال، ایوبیکر، ابن المنذر اور علامہ ابن حزم۔

ابن شبرمہ کی طرح آپ اس کے بھی قائل نہیں ہیں کہ ایسی صورت میں عدت پوری ہونے کے بعد نکاح فسخ کیا جائے۔ ابن شبرمہ فرماتے ہیں۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کبھی مرد عورت سے پہلے اور کبھی عورت مرد سے پہلے مسلمان ہو جاتی تھی۔ اگر مرد عورت کی عدت گزرنے سے پہلے مسلمان ہوتا تھا تو اس وقت ان کا نکاح باقی رہتا تھا۔ امام ابن القیم فرماتے ہیں: ”عدت کے زمانے کی تخصیص کرنا دعویٰ بے دلیل ہے اس کا ثبوت کسی نص شرعی یا اجماع سے نہیں ملتا ہے“

اس موقع پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس شک و شبہ کا ازالہ کیا جائے جو ممکن ہے شبہ کا ازالہ بعض لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہو کہ آیا سورۃ ممتحنہ کی آیت نازل ہونے کے بعد بھی یہ ضروری ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کوئی مسلمان ہو جائے تو ان کے رشتہ زوجیت کو منقطع کرنے میں جلدی نہ کی جائے اور کیا موجودہ زمانے میں بھی اس طریقہ پر عمل کیا جائے؟

اس شک و شبہ کا ازالہ کرنے کے لئے ہم اس سوال کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ صلح حدیبیہ کے بعد سورۃ ممتحنہ کی یہ آیت نازل ہوئی تھی۔

”اے مسلمانوں! حبیب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو تم ان کا امتحان لو۔ اللہ ان کے ایمان کے بارے میں زیادہ واقف ہے اگر تمہیں اس بات کا علم ہو جائے کہ وہ مومن عورتیں ہیں۔ تو انہیں کافروں کی طرف مت لوٹاؤ کیونکہ نہ تو وہ ان کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافران مومن عورتوں کے لئے حلال ہیں“

اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ مسلمان عورتیں کافروں کے لئے حلال ہیں۔ تاہم امام ابن القیم کا مقصد

علا زاد المعاد ج ۲۔ ص ۱۸۱۔ جب میں نے علامہ ابن حجر کی کتاب الاصابہ فی تیزر الصحابہ مطبوعہ المطبوعۃ الشرقیہ کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ ابن القیم نے مذکورہ بالا تاریخی واقعات صحیح بیان کئے ہیں۔ ملاحظہ ہو یہ کتاب ۱/۱۱۸۔ ۱۲۰۔ اس میں ابوالعاصم بن یزید کا واقعہ ہے۔ نیز ۸/۷۲۵ میں ام حکیم بنت الحارث بنی ہشام کا ذکر ہے۔ ۸/۲۵۵ میں ہند بنت عتبہ کا تذکرہ ہے۔ کہ وہ فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئیں اور ان کے شوہر ابوسفیان مکہ معظمہ میں مسلمانوں کے داخلے سے پہلے مسلمان ہوئے۔ (لیقیہ صفحہ ۲۳۵ پر)

یہ ہے کہ محض ان میں سے کسی ایک کا مسلمان ہونا ہی رشتہ زوجیت کو منقطع کرنے کے لئے کافی نہیں ہے اور نہ اس کام میں جلدی کرنی چاہیے۔ بلکہ انتظار کیا جائے اور جو مسلمان نہ ہوا ہو، اسے مہلت دی جائے بلکہ اسے اسلام کی دعوت دی جائے۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو ان کا ازدواجی رشتہ باقی رہے گا ورنہ قاضی ان کے ازدواجی رشتہ کو منقطع کرے گا۔ آپ کے اس نقطہ خیال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں اس قسم کے متعدد واقعات میں رشتہ زوجیت کو منقطع نہیں فرمایا۔ جیسا کہ ہم ادھر بیان کر چکے ہیں ان میں سے اکثر واقعات صلح حدیبیہ کے بعد ہوئے۔ (جبکہ سورہ ممتحنہ کی مذکورہ بالا آیت نازل ہو چکی تھی) لیکن اس کے باوجود نکاح فسخ کرنے میں آپ نے جلدی نہیں کی۔

آپ کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی اپنے دور خلافت میں اسی طریقہ پر گامزن رہے آپ کے زمانے میں ایک عیبائی کی بیوی مسلمان ہو گئی تو حضرت عمر نے فرمایا: "اگر وہ مرد مسلمان ہو جائے تو وہ اس کی بیوی کی حیثیت سے برقرار رہے گی اور اگر وہ مسلمان نہیں ہو گا تو اس کا رشتہ نکاح توڑ دیا جائے گا۔"

حضرت عمر کے زمانے میں عبادہ بن نعمان تغلبی کی بیوی مسلمان ہو گئی تو آپ نے اس مرد سے کہا: "یا تم مسلمان ہو جاؤ ورنہ میں اسے تمہاری زوجیت سے الگ کر دوں گا۔" جب اس نے مسلمان ہونے سے انکار کیا تو آپ نے اس کا نکاح فسخ کر دیا۔

یہ حکم ابھی تک قابل عمل ہے کیونکہ ایسی صورتیں اب بھی پیش آسکتی ہیں۔ بلکہ صحیح اسلامی قانون یہ ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کوئی مسلمان ہو جائے اور دوسرا فریق مسلمان ہونے سے انکار کر دے تو اس وقت رشتہ زوجیت ٹوٹے گا۔ محض کسی ایک کے مسلمان ہونے سے یہ رشتہ فوراً منقطع نہیں ہو گا۔

خلاصہ بحث۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر صرف شوہر مسلمان ہو جائے تو ہم یہ دیکھیں گے کہ اس

(بقیہ صفحہ ۲۳۶) نیز ملاحظہ ہو اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ انا بن اثیر ج ۳/۲۱۲۔ اس کتاب میں یہ مذکور ہے کہ صفوان بن امیہ بن خلف جنگ حنین میں مسلمان ہوئے۔ ملاحظہ ہو البحر المحیط۔ ج ۲/۲۵۶ مطبوعۃ السعادیہ مصر۔ و جامع البیان فی تفسیر القرآن از طبری ۲۸/۲۲۳ المطبوعۃ المینیہ مصر۔ زاد المعاد ۲/۲۲۔ یہ طریقہ ذمیوں کے ساتھ اختیار کیا گیا تھا۔ مگر جو غیر مسلم دارالخبرہ (دشمن ملک) میں ہوں اور میاں بیوی میں سے کوئی دارالاسلام میں مسلمان ہو کر چلا آئے تو ان کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اس صورت میں ازدواجی تعلقات باقی نہیں رہ سکتے اور نہ اسے دعوت اسلام دی جاسکتی ہے جو دارالخبرہ میں ہو، بلکہ قرآنی آیت کے مطابق مسلمان خواتین ان کے لئے حلال نہیں ہیں۔

کے اور اس کی بیوی کے درمیان ایسا رشتہ تو نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس عورت کا نکاح اس مرد سے حرام ہو سکتا ہو۔ اگر ایسی کوئی صورت ہو تو ان کا ازدواجی رشتہ منقطع ہو جائے گا۔ اور اگر ایسی کوئی صورت نہیں ہو۔ مگر وہ عورت اہل کتاب میں سے ہو (یعنی عیسائی یا یہودی ہو) تو ان کا نکاح باقی رہے گا۔ کیوں کہ اہل کتاب عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے۔

اگر وہ عورت اہل کتاب میں سے نہ ہو تو اسے دعوت اسلام دی جائے گی۔ اگر وہ مسلمان نہ ہو۔ بلکہ کوئی اہل مذہب قبول کرے تو اس صورت میں یہ رشتہ برقرار رہے گا ورنہ قاضی رشتہ زوجیت منقطع کر دے گا۔

اگر صرف بیوی مسلمان ہو جائے تو اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ آیا ان دونوں کے درمیان محرم رشتہ ہے یا نہیں اگر ایسا کوئی رشتہ ہو تو ان میں تفریق ہو جائے گی ورنہ شوہر کو دعوت اسلام دی جائے گی خواہ وہ اہل کتاب میں سے ہو یا نہ ہو۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو ازدواجی تعلقات باقی رہیں گے ورنہ قاضی ان دونوں کو الگ الگ کر دے گا۔

اگر میاں بیوی بیک وقت مسلمان ہو جائیں تو اگر محرمانہ رشتہ ہو (یعنی چچا بھتیجی یا ماموں بھانجی ہوئے) تو اس صورت میں ان کا نکاح باقی نہیں رہے گا۔

مخالفت دلائل کی تردید

امام ابن القیم اختلافی مسائل میں صرف اپنے موافق دلائل پیش کرنے پر اکتفاء نہیں کرتے تھے اگر وہ ایسا کرتے تو ان کی بحث و تحقیق ناممکن رہ جاتی۔ بلکہ ان کا طریقہ بحث یہ تھا کہ جب وہ کسی مسئلہ کا ذکر کرتے تھے تو اس کی تائید میں اپنے دلائل پیش کرتے تھے۔ اس کے بعد وہ فریق مخالفت کے دلائل پیش کرتے تھے پھر ان کی تردید کرتے تھے۔ وہ تردید اس قدر زوردار ہوتی تھی کہ اس کے بعد فریق مخالفت کے لئے اپنا معاملہ ثابت کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی تھی۔

ایسا ہی ایک معرکہ آرا مسئلہ نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا ہے۔ آپ نے پر زور دلائل سے یہ ثابت کیا ہے۔ کہ اس حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کے ثبوت میں آپ نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لے ایمان والو! تم نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ

تماری یہ حالت ہو جائے۔ کہ تم جو کہہ رہے ہو اسے (پوش میں آکر) جاننے لگو۔“

اس آیت کریمہ کے مطابق تشہ کی حالت میں کسی بات کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ جو بات وہ کہتا ہے اس کا اسے کوئی علم نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے۔ پاگل اور نشہ باز کی طرف سے طلاق نہیں (ہو سکتی) ہے۔“

” ایک دفعہ خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس وہ شخص لایا گیا جس نے اپنی بیوی کو طلاق دی تھی۔ آپ نے اس سے خدائے واحد کی قسم دلوں کر یہ کہلوایا کہ اس نے بے عقلی اور بے ہوشی کی حالت میں طلاق دی تھی۔ جب وہ ایسی قسم کھا چکا تو آپ نے اس کی عورت کو اس کی طرف واپس کر دیا اور حد شرعی کے مطابق اسے سزا دی۔“

امام ابن القیم نے مذکورہ بالا رائے کو امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل بھی اس کے قائل تھے۔ چنانچہ آپ کی طرف یہ بیان منسوب ہے۔ اس سے پہلے میں شرابی کی طلاق کو جائز سمجھتا تھا مگر جب میں نے دوبارہ تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ اس کی طلاق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا شخص جب کسی بات کا اقرار کرے تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی چیز فروخت کرے تو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے۔“

تمام دلائل بیان کرنے کے بعد آپ مخالفوں کے دلائل کو اس طرح پیش کرتے

مخالفوں کے دلائل

ہیں۔ آپ فرماتے ہیں ”وہ لوگ جو اس کی طلاق کو درست تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اس کے لئے مندرجہ ذیل سات دلائل پیش کرتے ہیں۔“

- ۱۔ شرابی بھی ایک ذمہ دار (مکلف) فرد ہے۔ اس لئے اس کے جرائم کی اس کو سزا ملنی چاہیے۔
- ۲۔ اس کی طلاق کو درست ماننا اس کے لئے سزا ہے۔
- ۳۔ طلاق کا سبب طلاق دینا ہے۔ جب کسی حکم کا سبب پایا جائے تو وہ حکم نافذ ہو جاتا ہے۔ لہذا تشہ کی حالت اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتی ہے۔
- ۴۔ صحابہ نے نشہ باز کو ہوشمند کے برابر قرار دیا ہے کیونکہ ان کا یہ قول ہے۔
- ”جب کوئی شخص شراب پینا ہے تو مست ہو جاتا ہے اور جب مست ہو جاتا ہے تو یہودہ بکو اس کرنے لگتا ہے۔ اور اسی یہودہ بکو اس میں وہ دوسروں پر تہمت لگاتا ہے۔ اور تہمت کی شرعی سزا اسی کو ٹسے ہیں۔“
- ۵۔ حدیث میں مذکور ہے کہ طلاق واپس نہیں ہو سکتی ہے۔
- ۶۔ ایک حدیث میں مذکور ہے۔ ”پاگل کی طلاق کے علاوہ ہر طلاق جائز ہے۔“
- ۷۔ صحابہ کرام نے ایسی طلاق کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو عبیدہ کی روایت ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت

کونشہ کی حالت میں طلاق دی۔ اس کا معاملہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ تک پہنچا یا گیا اور چار عورتوں نے اس کے طلاق دینے کی گواہی دی تو آپ نے میاں بیوی کا نکاح فسخ کر دیا۔

یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت معاویہ نے شرابی کی طلاق کو جائز قرار دیا تھا۔

ان دلائل کو بیان کرنے کے بعد آپ اس طرح ان کی تردید کرتے ہیں ان مخالفانہ دلائل کی تردید لوگوں نے جو دلائل پیش کئے ہیں۔ وہ صحیح بنیاد اور اصلیت پر مبنی نہیں

ہیں۔ پہلی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ شرابی (مکلف) ذمہ دار ہے۔ تو یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ اس بات پر تمام علماء کا اجماع ہے کہ مکلف ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس میں عقل پائی جائے اور جو شخص یہ نہ سمجھے کہ وہ کیا بول رہا ہے وہ مکلف (ذمہ دار) نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ طلاق کو نافذ کر دینا اس کے سزا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شراب نوشی پر جو حد شرعی مقرر کی گئی ہے وہ اس کی سزا کے لئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ نہیں دیکھا کہ شریعت نے طلاق کے ذریعے سزا دینے کا طریقہ رکھا ہو۔

تیسری دلیل یہ پیش کی گئی تھی کہ اس طلاق کو تسلیم کر لینے کا یہ مطلب ہو گا کہ اس سے زبردستی طلاق دیوائی جا رہی ہے۔ یا وہ اس کے شرابی ہونے سے نادانگہ ہے۔ پھر یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق دینے کو سبب بنا کر اس سے کوئی حکم یا نتیجہ نکالا جائے گا۔

چوتھی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ صحابہ کرام نے اسے ہوش مند کے برابر قرار دیا اور ان کا مذکورہ بالا مقولہ نقل کیا ہے۔ مگر یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ ابو محمد بن حزم نے یہ فرمایا ہے۔

یہ حدیث بالکل موضوع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت علی اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کو اس سے پاک و صاف رکھا ہے۔ اس کے مضمون ہی سے اس کے جھوٹ کا پتہ چلتا ہے کیونکہ اس میں بے ہودہ گو پر حد شرعی کو تسلیم کیا گیا ہے۔ حالانکہ بے ہودہ گو پر حد شرعی نہیں ہے۔

پانچویں دلیل بھی حدیث پر مبنی ہے۔ جو صحیح نہیں ہے اور اگر اسے صحیح قرار دیا جائے تو اس سے مراد ہوشمند اور ذمہ دار (مکلف) شخص ہے۔ نہ کہ وہ شخص جسے یہ ہوش نہ ہو کہ وہ کیا بول رہا ہے۔

ان کی چھٹی دلیل یہ حدیث ہے کہ ”پاکل شخص کی طلاق کے علاوہ ہر طلاق جائز ہے“ یہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے اور اگر اسے صحیح مانا جائے تو اس سے مکلف (ذمہ دار شخص) مراد ہے۔

۱۔ زاد المعاد، ج ۴۔ ص ۵۶ و ۵۸۔ اس موقع پر امام ابن القیم پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ مگر آپ نے اعلام المؤمنین جلد اول ص ۳۵ میں قیاس کے باب میں اس حدیث کو ثبوت میں پیش کیا ہے اور اسے موضوع نہیں بتایا ہے۔

ان کی ساتویں دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام نے ایسی طلاق کو جائز تسلیم کیا ہے۔ مگر یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ
واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ حضرت عثمان یہ فرماتے ہیں کہ پاگل اور شرابی کی طلاق صحیح
نہیں ہے مگر حضرت عمر و معاویہ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔

شرعی نصوص سے استنباط

آپ کا یہ عقیدہ ہے کہ سنت نبوی کتاب اللہ کی تشریح و توضیح کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اکثر
مسائل کو بیان کرتے وقت پہلے قرآنی آیات تحریر کرتے ہیں۔ پھر اسی موضوع پر احادیث پیش کرتے ہیں۔ اس
کے بعد ان قرآنی آیات اور احادیث نبوی کی روشنی میں شرعی احکام کا استنباط فرماتے ہیں۔ تاکہ پڑھنے والے
یہ نہ سمجھیں کہ آپ نے توڑ مڑ کر مسائل بیان کئے ہیں۔ اس طریقے کی وضاحت کے لئے میں وہ بحث نقل کرتا
ہوں جس میں آپ نے ظہار اور اس کے احکام ذکر کئے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”تم میں سے کچھ لوگ اپنی عورتوں کے ساتھ ظہار کرتے ہیں۔ (انہیں اپنی والدہ
کے مشابہ کہتے ہیں) تو درحقیقت ان کی عورتیں ان کی بائیں نہیں ہیں۔ بلکہ ان کی مائیں وہ ہیں۔ جنہوں نے
انہیں جنا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ بڑی اور چھوٹی بات کہتے ہیں۔ تاہم اللہ معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔“
احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک صحابی حضرت اوس بن صامت نے اپنی بیوی خولہ بنت ثعلبہ
کے ساتھ ظہار کیا۔ یہی وہی خاتون ہیں۔ جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر اس معاملہ پر
بحث کی اور اللہ کے سامنے اپنی شکایت کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے سات آسمانوں کے اوپر سے اس کی شکایت
سن لی تھی۔ بہر حال انہوں نے آپ کے پاس آکر یہ عرض کیا۔

”یا رسول اللہ! اوس بن صامت نے میرے ساتھ اس وقت نکاح کیا جب میں نوجوان اور قابل
رغبت تھی مگر جب میری عمر زیادہ ہو گئی اور میرا بدن ڈھیلا ہو گیا تو انہوں نے مجھے اپنی ماں کے برابر بنا لیا۔“
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: ”میرے پاس تمہارے معاملے میں کوئی حکم موجود نہیں
ہے۔ اس پر وہ نرمی سے لگیں: ”اے اللہ! میں تجھی سے شکایت کرتی ہوں۔“

ایک دوسری روایت میں یہ مزید الفاظ بھی مذکور ہیں جو حضرت خولہ نے اس طرح کہے تھے۔

”میرے چھوٹے بچے ہیں۔ اگر میں انہیں دیدن تو وہ تباہ ہو جائیں گے اور اگر اپنے پاس رکھوں تو وہ
وہ بھوکے مرنے لگیں گے۔“

اس پر قرآن کریم کی وہ آیات نازل ہوئیں (جو اٹھائیسویں پارہ "قد سمع اللہ" کے شروع میں مذکور ہیں)۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: اللہ قابل ستائش ہے جس کے پاس آدازیں پہنچتی ہیں۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ خولہ بنت مالک بن ثعلبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نکایت کرنے کے لئے آئیں اس وقت میں گھر کے ایک گوشے میں بیٹھی ہوئی تھی۔ مجھے ان کی گفتگو کا کچھ حصہ سمجھ میں نہیں آسکا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی۔

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ تَحَادُرَ كَمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

بے شک اللہ نے اس عورت کی آداز سن لی جو اپنے شوہر کے بارے میں (اے پیغمبر! آپ سے جھگڑ رہی تھی۔ اور اللہ سے نکایت کر رہی تھی۔ وہ تم دونوں کی گفتگو کو سنتا ہے درحقیقت اللہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔

اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسے چاہیے کہ وہ ایک غلام آزاد کرے"۔ وہ بولیں: "غلام ان کے پاس نہیں ہے"۔ آپ نے فرمایا: "پھر وہ لگاتار دو چینیے روزے رکھے"۔ وہ کہنے لگیں: "یا رسول اللہ! وہ بہت بوڑھے ہیں روزے نہیں رکھ سکتے"۔ آپ نے فرمایا: "تو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائیں"۔ وہ بولیں: "ان کے پاس صدقہ کرنے کے لئے کچھ نہیں ہے"۔ آپ نے فرمایا: "اچھا میں کچھ کھجوروں سے ان کی مدد کر سکوں گا"۔ وہ بولیں: "کچھ مدد میں بھی کر سکتی ہوں"۔ آپ نے فرمایا: "بہت خوب تم ان کی طرف سے ساٹھ غریبوں کو کھانا کھلا دو۔ تو اچھے چچا زاد بھائی (شوہر) کی طرف واپس جاسکتی ہو"۔ مذکور بالا آیات و احادیث کو بیان کر کے آپ نے حسب معمول اپنے طریقے کے مطابق شرعی احکام اس طرح متنبط کئے آپ فرماتے ہیں۔

"ان احکام سے چند باتیں ثابت ہوتی ہیں۔"

۱۔ اس سے درجاءہلیت کی ایک رسم کا خاتمہ ہوا جو اسلام کے ابتدائی دور میں بھی جاری رہی یعنی ظہار طلاق نہیں ہے۔ خواہ اس میں طلاق کی نیت کی جائے۔ مثلاً طلاق و ظہار
وہ یہ کہے: "تم میرے لئے ماں کی پشت کی طرح ہو"۔ اس کے بعد وہ یہ کہے: "میرا یہ الفاظ بولنے کا مقصد (بیوی کو) طلاق دینا تھا"۔ تو اس اقرار کے باوجود طلاق نہیں ہوگی بلکہ اسے ظہار کے نام سے موسوم کیا جائے گا۔" امام احمد اور امام شافعی نے صاف طور پر یہی بیان کیا ہے۔ بلکہ امام احمد کا یہ صریح قول مذکور ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "جب کوئی یہ کہے (تو عورت) میرے لئے ماں کی پشت کی طرح ہے" اور پھر یہ کہے

”میری مراد اس سے طلاق ہے۔“ تو ان الفاظ سے طلاق نہیں ہوگی بلکہ یہ ظہار ہے۔“

امام ابن القیم اس حکم کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”اس کی وجہ یہ ہے کہ درجہ اہلیت میں ظہار کو طلاق کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اس کے منسوخ حکم کا اعادہ نہیں ہو سکتا اور پھر یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ حضرت اوس بن الصامت نے ایسے الفاظ بول کر حرم معمول طلاق کی نیت کی تھی مگر ان کے لئے طلاق کا حکم نافذ نہیں ہوا بلکہ ظہار کا حکم جاری ہوا۔“

مزید برآں یہ حکم اس قدر صاف اور صریح ہے کہ اسے حکم طلاق کے لئے کناہ کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی حکم کو باطل کرنے کے لئے یہ آیات نازل کی تھیں۔ لہذا اللہ کا فیصلہ سب سے مقدم اور ضروری ہے۔

۲۔ دوسرا مسئلہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ظہار حرام ہے۔ اور ایسا اقدام جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے بری بات اور جھوٹ کہا ہے۔ اور دونوں چیزیں حرام ہیں۔

۳۔ ظہار کا کفارہ محض ظہار کے الفاظ پر واجب نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ لوٹنے پر واجب ہوتا ہے اور یہی جمہور علماء کا مسلک ہے۔

۴۔ اگر کوئی کفارہ ادا کرنے ناقابل ہو تو اس سے وہ کفارہ ساقط نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ قرضہ کی صورت میں اس کے ذمے برقرار رہتا ہے۔ کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اوس بن الصامت کو کچھ کھجوریں دے کر ان کی اعانت کی تھی اسی قدر امداد ان کی بیوی نے بھی کی تھی۔ اس طرح یہ کفارہ ادا ہوا تھا۔ اسی طرح آپ نے سلمہ بن صخر کو یہ حکم دیا تھا۔ کہ وہ اپنی قوم کے صدقہ کو حاصل کریں اور اس کے ذریعے اپنا کفارہ ادا کریں۔ اگر عاجز ہونے سے کفارہ ساقط ہو جاتا تو آپ دونوں کفارہ ادا کرنے کا حکم نہ دیتے۔

۵۔ کفارہ ادا کرنے سے پیشتر بیوی سے مباشرت کرنی جائز نہیں ہے۔

۶۔ یہ بھی حکم دیا گیا ہے کہ چھوٹے سے پیشتر روزے رکھے جائیں۔ اس میں دن اور رات دونوں شامل ہیں۔ اس بارے میں ائمہ کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے علاوہ مزید احکام بھی آپ نے ان سے استنباط کئے ہیں۔

فصل سوم

اصول استنباط

اس سے پہلے کہ ہم امام ابن القیم کے ان اصول استنباط کا تذکرہ کریں جنہیں آپ قابل اعتماد سمجھتے ہیں۔ ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ مجمل طور پر امام احمد بن حنبل کے اصول بیان کریں کیونکہ آپ حنبلی مسلک کے سربراہ تھے اور امام ابن القیم اسی مسلک کے ایک بڑے عالم تھے۔ اس کے بعد ہم امام ابن القیم کے اصول بیان کریں گے۔ کیونکہ وہ آپ کے سب سے بڑے استاد تھے اور آپ اکثر امور میں انہیں کے خوشتر چلیں اور فیض یاب تھے آخر میں امام ابن القیم کے اصول کا تذکرہ کیا جائے گا تاکہ یہ پتہ چل سکے کہ وہ کہاں تک امام احمد بن حنبل کے موافق تھے اور اس کے یہ بھی معلوم ہوگا کہ آیا آپ نے حنبلی مسلک کے تمام اصولوں کو قبول کر لیا تھا یا بعض اصولوں کو تسلیم کر لیا تھا اور بعض کو تسلیم نہیں کیا تھا۔ ایسی صورت میں ان کی موافقت اور مخالفت کی کیا وجہ تھی؟

امام احمد بن حنبل کے اصول استنباط مندرجہ ذیل ہیں۔

کتاب، سنت، فتویٰ صحابی، مصالح، مسئلہ، سد ذرائع۔

آپ فرماتے ہیں: "امام احمد بن حنبل کے فتویٰ پانچ اصولوں پر مبنی ہوتے

نص شرعی کو ترجیح

تھے۔ سب سے پہلے آپ شرعی نصوص یعنی کتاب و سنت پر غور کرتے تھے۔

اگر کوئی نص شرعی ملتی تھی تو آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ اور اس کے مخالف رائے کو درخور

اعتناء نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس کے خلاف کسی بڑے سے بڑی شخصیت کے قول پر کوئی توجہ نہیں دیتے تھے۔ ای

اصول کی بنا پر آپ نے مطلقہ کے بارے میں فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے مقابلے میں حضرت عمر کے قول

کو تسلیم نہیں کیا۔ اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ مطلقہ عورت

کو خواہ اس کو بائن طلاق ملی ہو، عدت کے زمانے میں نان و نفقہ دینا ضروری ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ

نے سورہ طلاق میں یہ فرمایا ہے کہ "ہر حیثیت والا اپنی حیثیت کے مطابق صرف کرے مگر فاطمہ بنت

قیس نے یہ بیان کیا کہ اس کے شوہر نے اسے تین مرتبہ طلاق دی مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ان کے لئے نہ تو رہائش کا ادارہ نفقہ کا حکم دیا۔ جب یہ روایت حضرت عمر فاروق کے سامنے بیان کی گئی تو انہوں نے فرمایا۔ ”ہم اپنے پروردگار کی کتاب اور اپنے پیغمبر کی سنت کو ایک ایسی عورت کی روایت کے مقابلے میں نہیں چھوڑیں گے جس کے بارے میں ہم یہ نہیں جانتے کہ اس نے روایت کو محفوظ رکھا یا لے بھلا دیا۔“

مگر امام احمد کا عمل یہ تھا کہ انہوں نے حضرت فاطمہ کی حدیث پر عمل کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فتوے کو چھوڑ دیا۔

آپ فرماتے ہیں: اسی طرح امام موصوف نے جنہی (ناپاک) کے لئے تمیم کرنے کے مسئلہ میں حضرت عمار بن یاسر کی حدیث پر عمل کیا۔ اور حضرت عمرؓ کی مخالفت کو نظر انداز کر دیا۔ یہ واقعہ اس طرح رونما ہوا کہ حضرت عمرؓ کی پر رائے تھی کہ تمیم کے لئے دو ضربیں (دو دفعہ خاک ملنا) ضروری ہیں ایک دفعہ مسح کیا جائے اور دوسری دفعہ کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کیا جائے۔ مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عمار بن یاسر کی یہ روایت ہے کہ تمیم میں ایک ہی دفعہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں پر مسح کیا جاتا ہے۔ لہذا امام احمد نے حدیث پر عمل کیا اور حضرت عمرؓ کے قول کو نظر انداز کر دیا۔

امام احمد بن حنبل نے اسی اصول کے مطابق حضرات ابن عباس اور علیؓ کے اس بیوہ حاملہ کی عدت فتوے کو نظر انداز کر دیا کہ حاملہ بیوہ عورت کی عدت دونوں شرعی مدتوں میں سب سے انتہائی مدت ہے۔ ان دونوں کے قول کے مقابلے میں انہوں نے حضرت سبیتہؓ الا سلمیہ کی حدیث کو ترجیح دی اس کی توضیح یہ ہے کہ حضرات ابن عباسؓ و علیؓ کی یہ رائے تھی کہ حاملہ بیوہ عورت کی مدت دونوں شرعی مدتوں میں سے سب سے انتہائی مدت ہے۔ یعنی اگر وضع حمل پہلے ہو جائے تو چار ہینے اور دس دن کی مدت پوری کی جائے۔ اور اگر اس مدت میں وضع حمل نہ ہو تو وضع حمل تک عدت پوری کی جائے تاکہ دونوں آیات پر عمل ہو سکے۔ ایک آیت کا مفہوم یہ ہے کہ حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ مذکور ہے کہ جن عورتوں کے شوہر مر جائیں وہ چار ہینے دس دن تک عدت گزاریں مذکورہ بالا دونوں آیات کا اطلاق حاملہ عورت پر ہوتا ہے۔ یعنی حاملہ ہونے کی حیثیت سے اس کی عدت وضع حمل تک ہے اور شوہر کے وفات پانے کی وجہ سے اس کی عدت چار ہینے دس دن تک بھی ہو سکتی ہے۔ لہذا اس پیچیدہ گھائی سے نکلنے کے لئے ان دونوں صحابیوں نے یہ فرمایا ہے کہ وہ دونوں مدتوں میں سے آخری مدت تک عدت گزارے تاکہ دونوں آیتوں پر عمل ہو سکے۔

مگر ان کا یہ قول سبیتہؓ الا سلمیہ کی اس حدیث کے خلاف ہے۔ جس میں انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ ان

کے شوہر کی وفات کے چند دنوں بعد ان کا وضع حمل ہو گیا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ فرمایا کہ اب تم حلال ہو گئی ہو اس لئے تم نکاح کر سکتی ہو۔ لہذا امام احمد بن حنبل نے اس حدیث کو اختیار کیا اور انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ بیوہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل تک ہے۔ اس طرح حدیث کے مقابلے میں انہوں نے حضرت ابن عباس و علی کے قول کو اختیار نہیں کیا۔ امام شافعی بھی اس مسئلے میں ان کے ہنوا ہیں۔ انہوں نے بھی حدیث کو ترجیح دی ہے۔

آپ نے امام احمد کا دوسرا اصول صحابی کے فتوؤں کو قرار دیا ہے۔ چنانچہ جب امام صحابی کا فتویٰ احمد بن حنبل کو کسی صحابی کا فتویٰ ملتا تھا۔ اور کوئی دوسرا صحابی اس کا مخالفت نہیں ہوتا تھا تو وہ دوسری چیزوں پر اسے مقدم سمجھتے تھے۔ اور اس کے مقابلے میں کسی دوسری عالم کے قول کو ترجیح دیتے تھے۔ اور قیاس کو اختیار نہیں کرتے تھے۔ اسی بنیاد پر امام موصوف نے غلام کی گواہی کے بارے میں حضرت انس کے قول پر عمل کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں: امام احمد بن حنبل جب یہ دیکھتے تھے کہ کسی ایک معاملہ میں صحابہ کا اختلاف ہے۔ تو ان کے اقوال میں سے اسی قول کو ترجیح دیتے تھے۔ جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہوتا تھا۔ اور اگر ان کا کوئی قول کتاب و سنت کے موافق نہیں ہوتا تھا۔ تو وہ اختلاف کا اظہار کرتے تھے اور کسی قول کو اختیار نہیں کرتے تھے۔

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں: امام احمد حدیث مرسل اور ضعیف حدیث پر عمل بھی کرتے تھے۔ بلکہ اسے قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔

حدیث مرسل پر عمل

حدیث مرسل سے مراد یہ ہے کہ جس حدیث میں راویوں کا سلسلہ تابعی تک لگتا ہو مگر تابعی راوی اس صحابی کا ذکر نہ کرے۔ جس سے اس نے روایت کی ہو بلکہ براہ راست رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اپنی روایت کا سلسلہ پہنچائے۔ ایسی حدیث کو حدیث مرسل کہتے ہیں۔ اگر تابعی سے پہلے سلسلہ روایت منقطع ہو جائے تو اس حدیث کو منقطع کہتے ہیں۔ بہر حال حدیث مرسل حجت ہے۔ اس کا درجہ صحابہ کے فتویٰ کے بعد ہے۔ مگر حدیث مرسل قیاس پر مقدم سمجھی جاتی ہے۔ بلکہ ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر مقدم سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ امام احمد نے اپنے فرزند عبداللہ کی روایت کے سلسلے میں فرمایا۔

”جب تم کسی کو دیکھو کہ وہ رائے کے مطابق عمل کرتا ہو تو سمجھو کہ اس کے دل میں کچھ نہ کچھ گھوٹ ہے جو تم پر تعلق ہے تو مجھے ضعیف حدیث اپنی رائے سے فیصلہ کرنے سے بہتر معلوم ہوتی ہے۔“

ان کے فرزند عبداللہ فرماتے ہیں: میں نے ایک مرتبہ امام احمد سے دریافت کیا کہ ایک شخص ایسا شہر میں رہتا ہو جہاں ایک طرف وہ محدث رہتا ہو جو صحیح اور ضعیف حدیث کو نہ پہچانتا ہو۔ دوسرا ایک

صاحب رائے ہوا ایسی حالت میں وہ مسئلہ کس سے دریافت کرے۔“

آپ نے فرمایا۔ ”وہ صاحب حدیث سے مسئلہ دریافت کرے صاحب رائے سے دریافت نہ کرے۔“

امام احمد کے نزدیک ضعیف حدیث صحیح حدیث کے مقابلے پر ہے۔ وہ حدیث کو صحیح و ضعیف اور ضعیف حدیث میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صحیح حدیث وہ ہے جسے صراح اور قوی حافظہ کے افراد گاتار سلسلہ وار بیان کریں اور اس کے تمام راوی حافظ اور کردار کے لحاظ سے ممتاز درجے کے مالک ہوں۔ اور ان میں کوئی گنہگار اور قابل اعتراض راوی نہ ہو۔

ضعیف وہ حدیث ہے جس میں یہ تمام شرائط موجود نہ ہوں۔ امام موصوف کے نزدیک ضعیف حدیث کے کئی درجے ہیں۔^۱

سب سے پہلے محدث، جنہوں نے حدیث کو صحیح حسن اور ضعیف میں تقسیم کیا تھا وہ امام ترمذی کی تقسیم ابو عیسیٰ الترمذی ہیں۔ ان سے پہلے کسی اور شخص نے ایسی تقسیم نہیں کی انہوں نے ان کی تعریف بھی بیان کر دی تھی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث حسن وہ حدیث ہے جس کی روایت کے متعدد طریقے ہوں اور اس کا کوئی راوی دروغ گوئی کا ملزم نہ ہو اور نہ وہ شاذ ہو۔ یہ حدیث صحیح سے کمتر ہوتی ہے۔ کیونکہ صحیح حدیث کے راویوں کا نیک کردار اور حافظہ نہایت قوی ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

”ضعیف حدیث وہ ہے جس کے راوی پر دروغ گوئی کا الزام ہو اور اس کا حافظہ کمزور ہو۔ اگر ایسی حدیث کو کوئی مجہول اور گنہگار شخص روایت کرے تو یہ اندیشہ ہو سکتا ہے کہ وہ جھوٹا یا کمزور حافظہ کا ہو۔ لیکن اگر دوسرا مختلف راوی وہی الفاظ بیان کرے تو یہ ثابت ہوگا کہ اس نے قصداً جھوٹ نہیں بولا ہے۔ اور جب دو مختلف اشخاص کسی طویل بیان پر متفق ہو جائیں تو دروغ گوئی کا امکان کم رہ جاتا ہے۔ تاہم امکان ضرور ہے اس لئے اسے صحیح حدیث کے درجے سے کمتر سمجھا جاتا ہے۔“

امام ترمذی سے پہلے جو علمائے حدیث گزرے ہیں۔ وہ حدیث کی تین درجوں میں تقسیم نہیں کرتے تھے بلکہ صحیح و ضعیف دو درجوں میں اس کی تقسیم کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ضعیف حدیث کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) معمولی قسم کی ضعیف حدیث جو قابل عمل بن سکے ایسی حدیث کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) معمولی قسم کی ضعیف حدیث جو قابل عمل بن سکے۔ ایسی حدیث امام ترمذی کی اصطلاح کے مطابق حسن حدیث کے مشابہ

۱۔ ابن خلیل ص ۲۳۹۔ صحیح وہ حدیث ہے جس کے راوی ثقہ ہیں اور ان میں سے کوئی گنہگار اور قابل اعتراض نہ ہو۔ ضعیف وہ حدیث ہے جس کے راوی ثقہ نہ ہوں اگرچہ ان پر دروغ گوئی کا الزام نہ ہو اور ایسی حدیث کئی طریقوں سے منقول ہو خواہ اس کے ایک طریقے کے راویوں

پر جھوٹا الزام بھی ہو تو اس صورت میں اس پر عمل بجا لگے گا۔ بصورت دیگر ایسی حدیث موضوع (جعلی) ہے اور درخور اعتناء نہیں ہے۔ (۲) کتاب مذکور۔

ہوتی تھی۔

۱۲، انتہائی درجہ کی ضعیف حدیث جو نہایت بودی اور ناقابل عمل ہو۔

جب امام احمد بن حنبل کو نص شرعی یا قول صحابی دستاب نہیں ہوتا تھا۔ تو ضرورت کے موقع پر قیاس کے کام لیتے تھے۔ لہذا ابن القیم کے نزدیک شرعی اصول پانچ ہیں۔ (۱) شرعی نصوص یعنی کتاب و سنت (۲) صحابہ کے متفقہ فتوے (۳) صحابہ کے وہ فتوے جن میں ان کا باہمی اختلاف ہو (۴) حدیث مرسل و ضعیف (۵) قیاس امام احمد کے نزدیک اجماع کے دو درجے ہیں۔

اجماع

(۱) وہ مسائل جو صحابہ کرام کے سامنے پیش ہوئے ہوں اور ان پر وہ متفق ہو گئے ہوں یعنی سب نے ان کو تسلیم کر لیا ہو۔ یہ اجماع صحابہ ایسی زبردست دلیل ہے کہ کوئی صحیح حدیث اس کی مخالفت نہیں ہے۔ کیونکہ صحابہ کرام ہی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور خیالات کی ترجمانی کرتے تھے۔ اس لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ صحابہ کرام کسی ایسی بات پر متفق ہو جائیں جس کی کوئی حدیث صحیح مخالفت کرے اور وہ اس کا ذکر تک بھی نہ کریں یا اس کے بارے میں اظہار رائے نہ کریں۔

(۲) اجماع کی دوسری قسم یہ ہے کہ صحابہ کرام کا کوئی فیصلہ مشہور ہو جائے اور بظاہر اس کا کوئی مخالف معلوم ہو۔ اجماع کا یہ درجہ حدیث صحیح سے کمتر ہے مگر قیاس سے بڑھ کر ہے۔ اگر کوئی مخالفت فقیہ نمودار ہو جائے تو یہ اجماع ٹوٹ سکتا ہے یا کوئی مخالفت حدیث معلوم ہو جائے۔ تو اس صورت میں بھی یہ اجماع باقی نہیں رہے گا۔ یہ درجہ اجماع اس زمانے کا ہے جو صحابہ کرام کے بعد تھا۔

حنبلی علمائے مستحب الاصل کے اصول کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر شکار استصحاب قبضہ کرنے سے پہلے پانی میں ڈوب جائے تو وہ حلال نہیں ہے۔ کیونکہ ہمیں یہ نہیں معلوم ہے کہ آیا وہ شکاری جانور ڈوب کھرا ہے (اس صورت میں وہ حلال نہیں ہے) یا وہ اس تیر سے مرا ہے۔ جسے چھوڑتے وقت اللہ کا نام لیا گیا تھا۔ اس صورت میں اسے حلال سمجھا جاسکتا ہے۔ مگر چونکہ ذبیحہ کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ حرام ہے اور وہ ناجائز سمجھا جاتا ہے۔

جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ اللہ کا نام لے کر اسے ذبح کیا گیا تھا یا یہ ثابت ہو جائے کہ جب شکار کے وقت

علاء ابن حنبل ص ۲۳۵، اس عبارت سے یہ ذبحہ اجائے کہ یہ اس سابقہ باتوں کے خلاف ہے جس میں یہ مذکور تھا کہ امام احمد اجماع استصحاب مصلحہ و رسد ذرائع کے اصولوں کو تسلیم کرتے تھے۔ وجہ یہ ہے کہ نصوص کا اطلاق کتاب و سنت دونوں پر ہوتا ہے۔ نیز حدیث مرسل و ضعیف بھی نصوص شرعیہ میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ صحابہ کے متفقہ اور اختلافی فتوے "فتاویٰ صحابہ" میں شامل ہیں۔ امام ابن القیم نے اعلام الموقعین کے ابتداء میں جن نامہ اصولوں کا ذکر کیا ہے وہ حنبلی علماء کی مختلف کتب سے ماخوذ ہیں۔

کوئی ہتھیار بھینچا گیا تھا، تو اس وقت تکبیر کہی گئی تھی۔ مگر چونکہ اس معاملے میں حلال ہونے کا کوئی یقینی ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے اصل قاعدہ کے مطابق شرکاً حرام ہے۔ جب تک کوئی قطعی ثبوت اس کے حلال ہونے کا نہ ہو۔
مصالحہ مرسلہ شرعیہ میں استعمال کیا ہے جو ایک مسلمان حاکم عوام کی اصلاح کے لئے اختیار کرے جبکہ کوئی نص شرعی موجود نہ ہو۔ مثلاً قتل و فساد برپا کرنے والوں کو جلا وطن کرنا۔ تاکہ ان کے شر و فساد سے لوگ محفوظ رہیں یا جو شخص باہ رمضان المبارک میں دن دھاڑے شراب نوشی کرے، اسے سخت سزا دی جائے امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں۔

” ہمارے ساتھی یہ کہتے ہیں: اگر حاکم وقت کسی انعام باز کو آگ میں جلا دے تو اس کا فعل درست ہے۔ کیونکہ خالد بن ولید نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو یہ تحریر کیا تھا۔ کہ انہوں نے عرب کے ایک علاقہ میں ایک مرد کو دیکھا کہ اس نے مرد کے ساتھ وہی فعل پد کیا جو عورتوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا ان میں حضرت علیؑ بھی موجود تھے جو ایسے معاملات میں سخت تھے۔ انہوں نے فرمایا۔
 ” یہ ایسا گناہ ہے جس کا صرف ایک ہی قوم (لوط) نے ارتکاب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر جو عذاب بھیجا اس کا علم آپ سب کو ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ انہیں آگ میں جلا دیا جائے۔“ اس پر تمام صحابہ کرام نے یہ طے کیا کہ انہیں آگ میں جلا دیا جائے۔“

لہذا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد بن ولید کو لکھا کہ انہیں آگ میں جلا دیا جائے۔ چنانچہ وہ سب جلا دئے گئے ان کے بعد اس قسم کے لوگوں کو حضرت زبیر اور ہشام بن عبد الملک نے بھی نذر آتش کیا۔

امام احمد بن حنبل نے یہ تصریح کی ہے۔ کہ اگر کوئی شخص صحابہ کرام پر لعن و طعن کرے تو حاکم وقت کو چاہیے کہ وہ اسے سزا دے اور معاف نہ کرے جب تک کہ وہ توبہ نہ کرے اگر وہ توبہ قبول کرے تو سزا بند کی جاسکتی ہے۔ ورنہ دوبارہ سزا دی جائے ہر وہ تدبیر جس سے لوگوں کا فائدہ ہو، جائز ہے۔ بشرطیکہ کوئی شرعی مخالفت نہ ہو بلکہ عوام کی بھلائی کے نئے نئے احکام نافذ کرنا احکام کا فرض ہے۔

سد ذرائع امام احمد نے ذرائع کے اصول کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اور ان کے بعد دیگر حنبلی علماء نے بھی اسے مانا ہے جیسے امام ابن تیمیہ و ابن القیم وغیرہ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سامان تجارت کو بازار میں آنے سے پیشتر حاصل کر لینا ممنوع ہے۔ کیونکہ اس طرح بھاؤ بڑھانے کا اندیشہ ہے۔

اور فروخت کرنے والے کو نقصان پہنچتا ہے۔ گو یہ فعل بذات خود جائز ہے۔ کیونکہ یہ بھی خرید و فروخت کا معاملہ ہے (تاہم یہ عوام کے نقصان کا ذریعہ ہے) اس طرح کھانے پینے اور ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے کیونکہ اس سے عام لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے ایسی صورت میں حاکم وقت ذخیرہ اندوزی کو روک کر ذخیرہ اندوزوں کو مجبور کر سکتا ہے کہ وہ صحیح قیمت پر اپنا سامان فروخت کریں اسی طرح اگر کسی کے پاس ٹانڈ ہتھیار ہوں اور لوگوں کو جہاد کے لئے ہتھیاروں کی ضرورت ہو، تو حکام کے لئے جائز ہے کہ وہ مداخلت کر کے ذخیرہ اندوزی کو روکیں تاکہ فساد اور بدمعنی کا افساد ہو سکے۔

ہمارے استاد ابو زہرہ فرماتے ہیں: اس معاملے میں امام احمد بن حنبل نے جو فتویٰ دیا ہے اس کی اصل بنیاد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس کھانے پینے کا سامان موجود ہو اور کوئی بھوکا شخص اس سے کچھ مانگے اور وہ نہ دے پھر وہ بھوک سے مر جائے تو اس شخص پر (جن نے کھانا دینے سے انکار کیا ہو) اسکی ویت ادا کرنی واجب ہوگی۔ حالانکہ اس نے اسے نہ جان بوجھ کر اور نہ غلطی سے قتل کیا تھا۔ مگر چون کہ اس کا انکار کرنا اس کی موت کا سبب بنا اس لئے وہ سبب قتل کے مساوی ہے۔ اور اسی وجہ سے اس پر ویت ادا واجب ہوئی۔ یہ فیصلہ اس لئے کیا گیا کہ شر و فساد کے ذرائع بند ہو جائیں اور لوگوں میں تعاون اور امداد باہمی کا جذبہ پیدا ہو۔

یہ وہ اصول ہیں جن پر حنبلی مذہب کے بانی امام احمد عمل پر اتھے۔ انہیں کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ انہی راستوں پر آگے چل کر امام ابن تیمیہ گامزن ہوئے۔ انہوں نے ان اصولوں کو گورانہ تقلید کی بنا پر اختیار نہیں کیا تھا۔ بلکہ اچھی طرح تحقیق و تدقیق کرنے کے بعد انہیں تسلیم کیا تھا۔ امام ابن تیمیہ جن اصولوں پر گامزن ہوئے وہ یہ ہیں (۱) کتاب الشرح (۲) سنت نبوی (۳) صحابہ کرام کے فتوے (۴) اجماع (۵) قیاس (۶) استحباب (۷) مصالح مرسلہ (۸) ذرائع۔

امام ابن القیم کے اصول و استنباط

امام احمد اور ابن تیمیہ کے اصول کی مختصر و صاحت کے بعد اب وقت آ گیا ہے کہ امام ابن القیم کے اصولوں کا توضیحی مطالعہ کیا جائے۔

شرعی نصوص۔ امام ابن القیم کی رائے میں شرعی نصوص یعنی کتاب و سنت شرعی مسائل کے استنباط

کے نئے پہلی بنیاد ہیں اس لئے ہر مجتہد فقہ کا یہ فرض ہے کہ وہ سب سے پہلے ان کا مطالعہ کرے اور اگر اس کے مسائل کا حل کتاب و سنت میں موجود ہوتا ہے نہیں چھوڑ کر کسی دوسرے ماخذ کا ہرگز رُخ نہ کرے چنانچہ آپ کا یہ نکتہ عقیدہ ہے کہ اگر نص شرعی موجود ہو تو اس کے خلاف فتویٰ دینا حرام ہے۔ اس کے ثبوت میں آپ نے مندرجہ ذیل آیات پیش کی ہیں۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُّبِينًا ۝

کسی مومن مرد اور عورت کے لئے یہ جائز نہیں کیا ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا فیصلہ کر دیں تو اس وقت انہیں اپنے معاملہ کا اختیار حاصل ہے۔ اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے، وہ کھلم کھلا گمراہی میں ہے۔

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝

جب مومنوں کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان کی معاملات کا فیصلہ کرنے کی دعوت دی جائے۔ تو ان کا قول یہی ہونا چاہیے: ہم نے سنا اور اطاعت کی یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ۝

جو لوگ اللہ کے نازل کردہ (احکام) کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے ہیں، تو وہ کافر ہیں۔

وَلَا تَقُولُوا بِمَا تَصِفُ السُّنُكُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَقْتُلُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَقْتُلُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يَقِيلُونَ ۝

تم اپنی زبانوں کے ذریعے جو بڑے بول کر یہ نہ کہو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے، اس طرح اللہ پر جو بڑے بولو۔ درحقیقت دو لوگ جو اللہ کے خلاف جو بڑے تراشتے ہیں، فلاح نہیں پائیں گے۔

ان آیات کریمہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کی نازل کردہ وحی کے مطابق فیصلہ کیا جائے اور جو چیز اللہ نے حلال کی ہو۔ اسے حرام نہ کیا جائے۔ اس طرح جو چیز اللہ نے حرام کی ہو۔ اسے حلال نہ کیا جائے اس کے ثبوت میں آپ نے مزید آیتیں بھی پیش کیں ہیں۔

آپ نے اس ثبوت کے لئے نہ صرف قرآن کریم کی آیات سے دلائل پیش کئے ہیں بلکہ سنت نبوی کے ذریعے سے بھی اسے ثابت کیا ہے۔ ایسی ایک حدیث صحیح مسلم اور صحیح بخاری دونوں میں حضرت ابن عباس کی روایت سے منقول ہے کہ ہلال بن امیہ نے ایک مرتبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے

اپنی بیوی پر یہ الزام لگایا کہ اس کا شریک بن سحما سے تعلق ہے اس آشنا میں لعان کا ذکر آیا۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا ہو۔ تو ملاحظہ کرو۔ اگر وہ بچہ سر میں آنکھوں والا۔ بچہ پورسین والا اور فریبہ پنڈلیوں کا ہو تو وہ شریک بن سحما کا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو ہلال بن امیہ کا ہے۔"

جب وہ بچہ پیدا ہوا تو وہ پہلے ناپسندیدہ حلیہ کے مطابق تھا۔

اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"اگر کتاب اللہ کا حکم موجود نہ ہوتا۔ تو میں اس عورت کی خبر لیتا۔"

یہ حدیث بیان کرنے کے بعد ابن القیم تحریر فرماتے ہیں: "کتاب اللہ کے حکم سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت مراولی ہے۔" اگر وہ عورت چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر شہادت دے تو اس پر سے سزا موقوف کی جائے۔" اس کے بعد کے الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا بچہ اس مرد کے مشابہ ہے جس کے ساتھ ناجائز تعلقات کا الزام لگایا تھا۔ اس لئے آپ اس عورت پر حد شرعی جاری کرتے مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے موقع کے لئے (لعان کے طریقے کو جاری کر کے) جھگڑے کا قطعی فیصلہ کر دیا ہے۔ اور کوئی دوسرا طریقہ باقی نہیں رکھا ہے۔ اس لئے اب ذاتی اجتہاد کرنے کا کوئی موقع نہیں رہا ہے۔"

آپ نے شرعی نصوص کو ترجیح دینے اور انہیں مقدم کرنے کے سلسلے میں صحابہ اور تابعین کے طریقہ عمل سے بھی استدلال کیا ہے۔ ایسی ایک حدیث امام شافعی نے اپنے اساتذہ کے حوالے سے بیان کی ہے کہ ابو یزید فرماتے ہیں۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک بوڑھے شخص کو بلا بھیجا جو ہمارے گھر میں رہتا تھا۔ میں اس کے ساتھ حضرت عمر کے پاس گیا تو آپ نے اس سے عہد جاہلیت میں کسی کی ولادت کے بارے میں تحقیقات کی وہ بڑھا بولا۔ "اس کی پیدائش تو فلاں شخص کے گھر میں ہوئی مگر نطقہ فلاں شخص کا ہے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ تم سچ کہتے ہو۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ جس کے گھر میں کوئی بچہ پیدا ہو، وہ اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔"

صحیح مسلم میں یہ حدیث مذکور ہے کہ حضرت سلیمان بن یاری بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ دابن عباس اور ابو سلمہ بن عبدالرحمن اس مسئلہ پر بحث کر رہے تھے۔ کہ اگر حاملہ بیوہ عورت کا اپنے شوہر

کی وفات کے موقع پر وضع حمل ہو جائے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ وہ عورت کی شرعی عدت میں سے آخر مدت تک عدت گزارے۔ مگر ابو سلمہ کا قول تھا کہ وضع حمل کے بعد اس کی عدت پوری ہو جائے گی حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا: "میں اپنے بھتیجے کے ساتھ ہوں"۔ اس کے بعد انہوں نے حضرت ام سلمہ کے پاس آدمی بھیج کر دریافت کیا۔ تو انہوں نے فرمایا: "سبیحہ کا اس کے شوہر کی وفات کے تھوڑے عرصے کے بعد وضع حمل ہو گیا تھا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ وہ نکاح کر سکتی ہیں۔"

امام شافعی فرماتے ہیں: "مجھے مدینہ منورہ کے ایک ثقہ آدمی نے ابن ابی ذئب کا یہ قول بیان کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "سعد بن ابراہیم نے ربیع بن ابی عبد الرحمن کی رائے مطابق ایک شخص کے مقدّمے کا فیصلہ کیا میں نے انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سنائی جو ان کے فیصلے کے خلاف تھی تو اس وقت سعد نے ربیع سے کہا: "ابن ابی ذئب میرے نزدیک ثقہ راوی ہیں یہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث سناتے ہیں جو میرے فیصلے کے برخلاف ہے۔" ربیع نے جواب دیا: یہ میرا اجتہاد ہے۔ تاہم تمہارا فیصلہ لکھا جا چکا ہے۔"

سعد بولے: "تعجب ہے کہ سعد بن ام سعد کا فیصلہ ناقد ہو جائے اور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ رد کر دوں گا۔ بلکہ میں اپنا فیصلہ رد کر دوں گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ جاری کر دوں گا۔" یہ کہہ کر سعد نے اپنا حکم نامہ منگوا کر چاک کر دیا اور حدیث نبوی کے مطابق فیصلہ کیا: "ان دو آیات کے ساتھ ساتھ امام ابن القیم یہ نہیں بھولے کہ وہ ائمہ کرام کے ان اقوال کو نقل کریں جو انہوں نے نص شرعی کو مقدم رکھنے کے بارے میں بیان کئے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے ربیع کا یہ قول نقل کیا ہے: "میں نے امام شافعی کو یہ کہتے ہوئے سنا: "اگر تم میری کتاب میں سنت نبوی کے خلاف کوئی بات دیکھو تو سنت رسول پر عمل کرو اور جو میں نے کہا ہو اسے چھوڑ دو۔" حاکم نے ربیع بن سلیمان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔"

ایک دفعہ کسی شخص نے امام شافعی سے کوئی مسئلہ دریافت کیا اس پر امام شافعی نے فرمایا۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فرمایا ہے: "سائل نے دریافت کیا: کیا آپ بھی اس کے قائل ہیں؟" یہ سن کر امام شافعی کا نپٹنے لگے ان کا رنگ تبدیل ہو گیا اور چہرہ زرد پڑ گیا پھر آپ نے

ایہاں بھتیجے سے مراد ابو سلمہ ہے۔ کیونکہ تفسیر کثافات جلد ۴/ ۵۵ مطبوعہ مطبعة الاستقامة قاہرہ ۱۳۶۶ھ میں یہ مذکور ہے کہ حضرت

ابو ہریرہ و ابن مسعود دونوں کی یہ رائے تھی کہ حاملہ جو عورت کی عدت وضع حمل تک ہے۔ اس لئے حضرت ابو ہریرہ حضرت ابو سلمہ کے حامی ہوئے۔

فسرمایا۔ تم پر افسوس ہے کہ کونسی زمین میرا بوجھ برداشت کرے گی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ افکن ہوگا۔ اگر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی حدیث بیان کروں۔ اور اس قائل نہ ہوں۔ وہ حدیث میرے سر اور آنکھوں پر ہے۔ اور لبر و خشم منظور ہے۔“ اس کے بعد آپ نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے ”اہل علم کے لئے جو طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ وہ نصن شرعی کو اپنا رائے پر مقدم رکھیں۔“ آگے چل کر امام شافعی فرماتے ہیں: ”نیک لوگوں اور اہل علم کے لئے یہی طریقہ مناسب ہے۔ مگر تم یہ طریقہ اختیار کرتے ہو کہ سنت نبوی کو محض اس وجہ سے ترک کر دیتے ہو کہ وہ تمہاری اپنی ذاتی رائے کے خلاف ہے تمہاری حالت یہ ہے کہ تم جو چاہتے ہو۔ چھوڑ دیتے ہو۔“

اس کے بعد امام ابن القیم فرماتے ہیں: ”ہر مسلمان کے لئے اسی راہ پر چلنا ضروری ہے۔ کیونکہ اجتہادی رائے اختیار کرنا ضرورت اور مجبوری کی حالت میں جائز ہے۔ جس طرح ضرورت کے موقع پر مرد اور خون جائز ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔ کہ ”جو شخص نافرمانی اور سرکشی کی نیت کے بغیر ان کے کھانے پر مجبور ہو جائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔“ اسی طرح نہایت شد ضرورت کے موقع پر قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا امام ابن القیم نے اپنے اصولوں کے مطابق عمل کیا یا وہ ان پر عمل نہیں کر سکے۔ اور ان اصولوں پر مسائل شرعیہ ان سے منطبق نہیں ہو سکے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ اپنے طریقے پر سختی کے ساتھ گامزن رہے۔ اور آپ نے نہایت ایمانداری کے ساتھ اس پر عمل کیا اور اپنے اصولوں سے ایک اتنی بھی پیچھے نہیں ہٹے، آپ سب سے پہلے شرعی نصوص سے استنباط احکام کرتے تھے۔ اور اس راہ سے کسی حالت میں بھی الگ نہیں ہوئے۔ آپ نص شرعی کی بیجا تاویل نہیں کرتے تھے۔ اور اس سے وہ مفہوم نکالنے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔ جسے اس کے الفاظ برداشت نہ کر سکیں مثلاً آپ نے خود یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک عورت طلاق کے ثبوت میں ایک گواہ پیش کرے۔ اور اس کا شوہر طلاق دینے کا منکر ہو تو اس کے لئے آپ نے یہ حدیث پیش کی۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”جب عورت یہ دعویٰ کرے کہ اس کے شوہر نے طلاق دی ہے اور اس کے ثبوت میں وہ ایک معتبر گواہ بھی پیش کرے تو اس موقع پر اس کے شوہر سے قسم دلوائی جائے گی۔ اگر شوہر قسم کھائے تو گواہ کی گواہی باطل ہو جائے گی لیکن اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے انکار کی حیثیت دوسرے گواہ کے برابر ہوگی۔ اس طرح طلاق دینے کا ثبوت مکمل ہو جائے گا۔“

آپ فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے چار شرعی احکام معلوم ہوئے ہیں۔

- ۱۔ طلاق کے ثبوت کے لئے ایک گواہ کافی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ عورت کا حلف اٹھانا ضروری ہے
- ۲۔ اگر طلاق کے دعوے میں عورت ثبوت پیش کر سکے تو شوہر سے حلف اٹھوایا جائے گا۔ (۳) طلاق کا فیصلہ کرنے کے لئے ایک گواہ اور مدعی علیہ کا انکار حلف کافی ہے (۴) حلف سے انکار کرنا ایک گواہ کے برابر ہے۔ لہذا جب ایک گواہ موجود ہو جو اس اثبات دعویٰ کا نصف حصہ ہے۔ تو انکار حلف دونوں مل کر دعوے کو ثابت کرنے کے لئے زور دار دلیل بن سکتے ہیں۔ کیونکہ اس میں دو مختلف سمتوں سے مدعی کے دعوے کی تقویت ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے۔

آپ اپنے اصولوں کے اس قدر پابند تھے کہ آپ لوگوں کو یہ دعوت دیتے تھے سنت نبوی کی پابندی کر وہ سنت نبوی کی پابندی کریں۔ کیونکہ اگر سنت کو چھوڑ دیا جائے تو وہ مٹ جائے گی۔ اس لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ سنت کے خلاف کوئی کام کیا جائے۔ تاہم یہ واقعہ ہے کہ لوگ سنت کے خلاف بہت سے کاموں کو جاری کئے ہوئے ہیں اور خلاف سنت کاموں سے مانوس ہو گئے ہیں۔ اور یہ بھی دیکھا گیا کہ نقل و روایت کے ذریعے جو باتیں عمل میں لائی گئی ہیں۔ وہ عموماً سنت کے خلاف نہیں ہیں۔ البتہ جو مسائل اجتہاد کے ذریعے بیان کئے گئے ہیں۔ ان میں بعض سنت نبوی کے خلاف ہیں اور مخالف ہونے کی صورت میں رد کرنے کے قابل ہیں۔

آپ فرماتے ہیں: اگر عملی صورت میں سنت نبوی کو چھوڑ دیا جائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام سنتیں بیکار ہو جائیں اور ان کا نام و نشان مٹ جائے۔ چنانچہ یہ دیکھا گیا ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اسی قدر سنت کے خلاف دوسری باتیں رائج ہوتی گئیں۔ بہرہاں تک کہ موجودہ زمانے میں بھی سنت نبوی کو ترک کیا جا رہا ہے اور اس کے خلاف عمل ہو رہا ہے۔ اور یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔ اور آپ دیکھیں گے کہ بہت کم سنوں طریقوں پر عمل ہو رہا ہے۔ اور ان میں بھی کوتاہی ہو رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بے اندازہ سنوں کاموں کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ اور ان پر عمل موقوف ہو گیا ہے۔ یہاں تک کہ سنت نبوی کے راز دار اس پر عمل کرتے ہیں۔ تو لوگ کہتے ہیں: سنت کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ بہر حال یہ بات سچ ہے کہ صحیح سنت کے مخالف جو عمل ہو رہا ہے وہ نقل و روایت کے ذریعے رد نہیں ہوا ہے۔ بلکہ یہ اجتہاد کے ذریعے سے رد ہوا ہے۔ لہذا جب کوئی اجتہادی رائے سنت کے خلاف ہو تو وہ قابل تسلیم نہیں ہے۔ البتہ جو عمل نقل و روایت سے

کے راستے سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ وہ صحیح سنت کے خلاف نہیں ہوتا ہے۔

امام ابن القیم بہت بڑے محدث تھے اور علم حدیث کی وسیع معلومات رکھتے تھے اس وسیع معلومات کا نتیجہ تھا کہ آپ صحیح احادیث پیش کرتے تھے اور ان احادیث کو جو صحیح روایات کی خلاف تھیں قبول نہیں کرتے تھے اس کی مثال یہ ہے کہ حاملہ عورت کے زرد کوب کے بارے میں آپ نے دو روایتیں نقل کی ہیں۔ ان میں سے ایک کو آپ نے قبول کر لیا جو صحیح روایت تھی دوسری روایت صحیح نہیں تھی۔ اسے آپ نے قبول نہیں کیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ روایت مذکور ہے کہ قبیلہ انہیل کی دو عورتیں لڑنے لگیں ان میں سے ایک نے دوسری عورت کو پتھر مار کر قتل کر دیا، اس سے اس کے پیٹ میں جو بچہ تھا وہ بھی مر گیا۔ جب یہ معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو آپ نے جنین (پہیٹ کے بچے) کے لئے لونڈی یا غلام دینے کا حکم دیا اور مقتولہ عورت کی دیت کو ادا کرنا قاتلہ عورت کے عصبائی رشتہ داروں کے ذمہ مقرر کیا۔ کیونکہ یہ قتل عمد کے مشابہ فعل تھا اس لئے اس میں قصاص واجب نہیں ہے۔

آپ نے اس روایت کو تسلیم کیا ہے مگر نسائی کی دوسری روایت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حمل کے بدے میں غلام یا لونڈی دینے کا حکم دیا تھا۔ اور یہ بھی حکم دیا تھا کہ مقتولہ کے بدے میں قاتلہ کو قتل کر دیا جائے۔

آپ فرماتے ہیں: ”صحیح روایت یہی ہے کہ آپ نے اس عورت کو قتل نہیں کیا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ صحیحین کی روایت میں یہی مذکور ہے کہ اس مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عصبہ پر ہے۔“

آپ نے یہ اصول مقرر کر لیا تھا کہ شرعی نصوص دوسرے ماخذوں پر مقدم روایت کو رائے پر ترجیح ہیں۔ اس اصول پر آپ آخر دم تک قائم رہے یہی وجہ ہے کہ آپ اپنی رائے کے مقابلے میں صحابی کی روایت کو ترجیح دیتے تھے اس کا سبب آپ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ صحابی کی روایت غلطی سے پاک ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف ذاتی رائے کے اندر غلطی کا امکان ہے۔ اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کی ذاتی رائے صحابی کی روایت کے برخلاف محض نسیان یا تاویل کی وجہ سے ہو یا بزرگ خود اپنی رائے کو قابل ترجیح سمجھا جائے۔ یا کسی حدیث کے بارے میں یہ کہا جائے کہ میں سوخ ہو گئی ہے یا یہ کہا جائے کہ یہ کسی فرد کے لئے مخصوص ہے مان احتمالات کی وجہ سے آپ خود اپنی ذاتی رائے کو حدیث کے مقابلے میں کمتر سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ آپ فرماتے ہیں۔

” ان احتمالات کے ساتھ صحابی کی روایت کو کیسے چھوڑا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گمانِ خیال کے مقابلے میں یقینی چیز کو چھوڑ دیا جائے۔“

مثال کے طور پر آپ نے حضرت ابن عباس کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ حضرت بریرہ (لوندی) کو فروخت کے وقت اختیار دیا گیا تھا کہ وہ جس کے ساتھ چاہیں رہیں۔ روایت کا مفہوم یہ ہے کہ لوندی کو فروخت کر دینے سے خود بخود اسے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ مگر ان کی ذاتی رائے یہ ہے کہ لوندی کو فروخت کر دینے سے خود بخود اسے طلاق ہو جاتی ہے۔

ایک دوسری مثال یہ ہے کہ لفظ قرء کے مفہوم میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے مگر خود حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

” لوندی کے لئے دو طلاقیں ہیں۔ اور اس کی عدت دو مرتبہ حیض کا آنا ہے۔“

اس حدیث کو سنن ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی میں بیان کیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہ کا مسلک یہ ہے کہ قرء سے مراد طہر ہے (تو پھر یہاں انہوں نے وہ حدیث کیوں روایت کی جس سے حیض کا مفہوم ثابت ہوتا ہو)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پہلی حدیث نہیں ہے جس میں راوی نے خود اپنی روایت کی مخالفت کی ہو۔ (بلکہ ایسی مثالیں اور بھی ہیں) تاہم امام ابن القیم نے اصول کے مطابق حضرت عائشہ کی روایت کو ان کی رائے پر ترجیح دی۔ حضرت عائشہ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرء سے مراد حیض ہے (کیونکہ لوندی کی عدت دو حیض رکھی گئی ہے) مگر ان کی ذاتی رائے یہ ہے کہ قرء سے مراد طہر (ماہواری ایام سے پاک ہونے کی مدت) ہے اس لئے معلوم ہوا کہ امام موصوف ہر حالت اور ہر موقع پر روایت کو رائے پر ترجیح دیتے ہیں۔ خواہ راوی خود اپنی روایت کی مخالفت کرے۔

کتاب وسنت کا باہمی تعلق

اب ہمیں اس بات پر غور کرنا ہے کہ امام ابن القیم کے نزدیک کتاب اللہ اور سنت نبوی کے درمیان کیا تعلق ہے؟ اس مسئلہ سے بحث کرنے سے پیشتر ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ سنت کی اصل تعریف کیا ہے؟ سنت ہر وہ چیز ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے

منقول ہو خواہ وہ آپ کا قول و فعل ہو، یا آپ کے زمانے میں وہ قول و فعل رونما ہوا ہو اور آپ نے اس کی مخالفت نہ کی ہو۔ آپ کے ارشاد مبارک کی مثال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا: ”دیکھو! پالتو گدھے تمہارے لئے حلال نہیں ہیں۔ اور نہ پھاڑنے والے درندے تمہارے لئے حلال ہیں۔“

آپ نے نماز اور حج کی جو رسومات ادا کیں وہ آپ کے افعال کی مثالیں ہیں۔ حدیث کی تیسری قسم یہ ہے کہ آپ کے زمانے میں صحابہ کرام نے آپ کے سامنے یا آپ کی پیٹھ پیچھے کچھ باتیں کہی ہوں یا کچھ کام کئے ہوں اور آپ کو اس کا علم ہو گیا ہو۔ مگر اس کے باوجود آپ نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اس پر اطمینان اور خوشی کا اظہار کیا ہو۔ مثلاً یہ منقول ہے کہ آپ کے دسترخوان پر کچھ لوگوں نے گوہ کا گوشت کھایا۔ آپ نے اسے ناپسند نہیں کیا۔ سنت کے لفظ کا اطلاق صحابہ کے عمل پر بھی ہوتا ہے۔ خواہ وہ عمل کتاب اللہ یا سنت نبوی میں موجود ہو یا موجود نہ ہو۔ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ انہوں نے ایسی سنت نبوی پر عمل کیا جو ہمیں نہیں معلوم ہو سکی۔ یا انہوں نے کسی متفقہ رائے پر عمل کیا ہے۔ ان کے عمل کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”تم میری سنت اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرو۔“

حدیث کا لفظی مفہوم کلام و گفتگو ہے جس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوگی تو سنت کی ایک خاص قسم یعنی آپ کے اقوال مراد ہوں گے۔ کچھ لوگوں نے حدیث کا مفہوم آپ کی ہر منقول چیز کو بتایا ہے۔ ایسی صورت میں حدیث سنت کے مراد اور ہم معنی ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ سنت نبوی شرعی حجت ہے؟ اس شرعی حجت کا جواب یہ ہے کہ سنت مسلمانوں کے لئے حجت اور قابل عمل ہے۔ یہ شرعی مسائل کے استنباط کا بنیادی ماخذ ہے۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اطاعت رسول کا متعدد مقامات پر حکم دیا ہے۔ اور اسے اپنی اطاعت کے برابر رکھا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔
رسول جس بات کا تمہیں حکم دیں وہ تسلیم کرو اور جس بات سے وہ تمہیں روکیں اس سے ڈک جاؤ۔

اس قسم کی آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کریں اور آپ کی مخالفت نہ کریں۔

۲۔ بہت سی احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنت دین اسلام کی اصل بنیاد ہے۔ ان میں ایک وہ مشہور حدیث ہے جو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن کی طرف بھیجا تو آپ نے ان سے دریافت کیا۔

”اگر تمہیں کسی جھگڑے کا فیصلہ کرنا پڑے تو تم کیا کرو گے؟“

انہوں نے عرض کیا: ”میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔“ آپ نے فرمایا: ”اگر وہ بات کتاب اللہ میں نہ ہو؟“ وہ بولے: ”سچ سنت رسول اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔“ آپ نے فرمایا: ”اگر یہ بات سنت رسول میں نہ ہو؟“ انہوں نے فرمایا: ”اس وقت میں اپنی اجتہاد ہی رائے اختیار کروں گا۔ اور اس میں کوتاہی نہیں کروں گا۔“ حضرت معاذ فرماتے ہیں: ”اس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا: اللہ تعالیٰ قابل ستائش ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو توفیق دی کہ وہ اللہ کے رسول کو خوش رکھے۔“

۳۔ حضرت انس بن مالک فرماتے ہیں۔ منیٰ کی مسجد الخیف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ دیا اور فرمایا: ”اللہ اس شخص کو ترزا زہ رکھے جس نے میری حدیث کو سن کر اسے یاد رکھا ہو اور وہ اسے محفوظ رکھ کر ان لوگوں تک پہنچائے جس نے وہ حدیث نہ سنی ہو۔“ دیکھو بعض اہل فقہ سمجھدار نہیں ہوتے ہیں اور بعض اہل فقہ اپنے سے زیادہ سمجھدار لوگوں تک علم کو پہنچاتے ہیں۔“

۴۔ امام احمد وغیرہ نے یحییٰ العریاض بن ساریہ سلمی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے ایسا وعظ کیا کہ اس سے دل خوفزدہ ہو گئے اور آنکھیں اشک بار ہو گئیں ہم نے کہا: یا رسول اللہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ الوداعی وعظ ہے آپ ہمارے لئے وصیت کیجئے۔“ آپ نے فرمایا: ”میں وصیت کرتا ہوں کہ تم اللہ سے ڈرو اور احکام کی تعمیل و اطاعت کرو خواہ تمہارا حاکم غلام ہی کیوں نہ ہو۔ تم میں سے جو کوئی زندہ رہے گا وہ بہت اختلافات دیکھے گا۔ اس لئے تم میرا طریقہ ادران خلفائے راشدین کے مسلک اختیار کرو جو ہدایت یافتہ ہیں۔ تم ان باتوں کے سختی کے ساتھ پابند رہو خبردار! نئی باتوں سے بچتے رہو۔ کیونکہ ہر نئی بات بدعت ہے۔ اور ہر بدعت گمراہی بن کر دوزخ کی طرف لے جاتی ہے۔“

۵۔ امام ابوداؤد نے مقدم بن سعد کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ دیکھو! مجھے اللہ کی کتاب دی گئی ہے اور اس کے ساتھ اس جیسی اور چیز بھی بھی ہے۔ عنقریب ایسا زمانہ آئے گا

کہ ایک شکم سیر انسان اپنے تحت پر بیٹھا ہوا ہے گا۔ تم صرف اس قرآن کا اختیار کرو۔ اس میں جو چیز حلال پاؤ گے
مجھو اور جو چیز حرام دیکھو اسے حرام کہو! دیکھو تمہارے لئے پالتو گدھے اور پھاڑنے والے درندے حلال نہیں
ہیں۔ اور نہ کسی معاہدہ کئے ہوئے شخص کی گری ہوئی چیز حلال ہے۔ بجز اس صورت کے کہ اس کا مالک اس سے
بے نیاز ہو اور جو شخص کسی بستی پر اترے تو ان لوگوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کی ہمان نوازی کریں۔

سنت نبوی شرعی اعتبار سے کتاب اللہ سے مؤخر ہے کیونکہ کتاب اللہ
کتاب سنت کی ترتیب اجمال و تفصیل دونوں حیثیتوں سے یقینی حجت ہے اور سنت اجمالی
حیثیت سے یقینی ہے مگر تفصیلی حیثیت سے یقینی نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ سنت کتاب اللہ کی تشریح
کرتی ہے۔ اور شرح کا درجہ اصل کتاب کے بعد ہوتا ہے۔ چنانچہ سنت کے مؤخر ہونے کا ثبوت کئی احادیث
میں بھی موجود ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا حضرت معاذ کی حدیث میں آپ نے حضرت معاذ سے پوچھا: تم کس
چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے۔ وہ بولے: کتاب اللہ کے ذریعے۔ پھر آپ نے فرمایا: اگر تمہیں وہاں
فیصلہ نہ ملے تو کیا کرو گے۔ وہ بولے: سنت رسول کے ذریعے (میں فیصلہ کروں گا) (اس طرح سنت
نبوی کا درجہ کتاب اللہ کے بعد ہے)

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کے نام جو خط لکھا تھا اس میں یہ مذکور ہے: جب
تمہارے پاس کوئی مقدمہ آئے تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرو اگر اس معاملہ کا فیصلہ کتاب اللہ میں
مذکور نہ ہو تو سنت رسول اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ کرو۔

حضرت ابن مسعود کا قول ہے۔ تم میں سے جس کسی کے سامنے کوئی مقدمہ درپیش ہو تو وہ اس کتاب اللہ
کے مطابق فیصلہ کرے اگر اس کا فیصلہ کتاب اللہ میں نہ ملے تو وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے
مطابق حکم دے۔

حضرت عبداللہ بن عباس سے جب کوئی بلیتا دریافت کی جاتی تھی تو آپ اس کا جواب کتاب اللہ کے
مطابق دیتے تھے۔ اگر اس کا جواب کتاب میں نہیں ہوتا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف
سے کوئی روایت ہوتی تھی تو آپ اس کے موافق جواب دیتے تھے۔

ان دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کی کتاب کا درجہ سنت سے پہلے ہے۔ اور عقل و فطرت کا
تقاضا بھی یہی ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ کی وجہ سے سنت نبوی کی شرعی قدر و قیمت متعین ہوئی اور اگر اللہ کی
کتاب نہ ہوتی تو سنت نبوی شریعت کا ماخذ نہ بنتی۔ کیونکہ قرآن کریم ہی کے ذریعے یہ ثابت ہے کہ جو رسول

کی اطاعت کرتا ہے وہ اللہ کی اطاعت کرتا ہے۔ اس لئے مسلمانوں کا دستور اول اللہ کی کتاب ہے۔ اللہ نے اس کام میں اس قدر بلند کیا ہے کہ قرآن کریم کی تلاوت کرنا عبادت میں شامل ہے جب کہ احادیث کی عبادت کے مقصد سے تلاوت نہیں کی جاتی ہے۔

قرآن کریم کے عام الفاظ اور حدیث آحاد

اب ہم اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں جس کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔ اور اس کا ہمارے موضوع کے ساتھ بہت بڑا تعلق ہے وہ مسئلہ قرآن کریم کے عام الفاظ اور حدیث آحاد سے متعلق ہے اس بارے میں فقہاء اور محدثین کا قدیم زمانے سے اختلاف چلا آ رہا ہے۔ اور ہر ایک نے یہ جداگانہ نقطہ نگاہ سے بحث کرتا ہے۔ حنفی علماء کی یہ رائے ہے کہ قرآن کریم کے عام الفاظ کا مفہوم قطعی ہے۔ اس لئے وہ عام مفہوم کے مطابق احکام کو ثابت کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف حدیث آحاد ظنی ہے۔ اس لئے قرآن کریم کے عام اور یقینی الفاظ کے مقابلے میں ظنی حدیث آحاد کو پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس دعوے کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے تمام صحابہ کرام کو جمع کر کے یہ حکم دیا کہ وہ ہر اس حدیث کو رد کر دیں جو کتاب اللہ کے خلاف ہو۔ اسی طرح حضرت عمر نے بھی کتاب اللہ کے مقابلے میں فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث کو رد کر دیا تھا۔ جس سے یہ ثابت ہوتا تھا کہ وہ عورت جسے طلاق بائن دی گئی ہو، نان و نفقہ کی مستحق نہیں ہے۔ اس موقع پر حضرت عمر فاروق نے یہ فرمایا تھا۔

” ہم اس عورت کے قول پر کتاب اللہ کو نہیں چھوڑ سکتے جس کے بارے میں ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ آیا وہ عورت سچی ہے یا جھوٹی ہے؟“

حضرت عائشہ نے بھی قرآن کریم کی آیت کے مقابلے میں اس حدیث کو رد کر دیا تھا کہ ”مردہ کے رشتہ داروں کے رونے کی وجہ سے میت کو قبر میں عذاب دیا جاتا ہے“۔ اس کے مقابلے میں حضرت عائشہ نے یہ آیت پیش کی تھی۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

کوئی بوجھ بٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ (یعنی کسی کے گناہ کا عذاب دوسرے شخص کو نہیں ملے گا۔)

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ بعض اوقات وہ قرآن کریم کے عام الفاظ پر عمل کرتے ہیں۔ اور احادیث آحاد کو رد کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر حدیث آحاد

کی تائید اہل مدینہ کے عمل سے ہوتی ہو تو وہ قرآن کریم کے عام الفاظ کو اسی حدیث کی روشنی میں مخصوص کر دیتے ہیں۔ مثلاً انہوں نے مندرجہ ذیل آیت پر اس کے عام الفاظ کے مطابق عمل کیا ہے اور اس کے مقابلے میں حدیث کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ وہ آیت کریمہ یہ ہے۔

(اے پیغمبر!) کہد بچے کہ جو وحی مجھ پر نازل ہوئی ہے، میں اس میں کوئی چیز کھانے والے کے لئے حرام نہیں پاتا ہوں سوائے اس کے کہ وہ چیز مردار ہو، یا بہنے والا خون ہو یا سوراخ کا گوشت ہو، کیونکہ یہ ناپاک ہے یا وہ گناہ کی ہو جس پر اللہ کے سوا کسی کا نام پکارا گیا ہو۔

قُلْ لَا أُحَدِّثُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مِمَّا عَلَى طَاعَةٍ لَّيَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَيْزِرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ نِسْقًا أَهْلًا لِعَيْدٍ اللَّهِ بَلَىٰ

اس آیت کے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ وہ چیزیں جس کا ذکر اس آیت میں نہیں ہے، وہ سب حلال ہیں لہذا امام مالک نے اس پر عمل کیا۔ اور یہ حدیث رد کر دی۔ "محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ بچے اپنے والدے پرندے کا گوشت کھایا نہ جائے۔"

اس بنا پر امام مالک کا یہ مسلک ہے کہ ہر پرندے کا گوشت حلال ہے۔ خواہ وہ بچے والا کیوں ہو۔ یوں آپ نے اس آیت کریمہ کے عام الفاظ کو اختیار کیا ہے۔ اور مذکورہ حدیث پر عمل نہیں کیا ہے کیونکہ یہ آیت کے عام الفاظ کے مخالف تھی۔

حنفی علماء کی رائے حنفی علماء کی یہ رائے ہے کہ ہر بچے والا پرندہ حرام ہے۔ اسی طرح ہر پرندے کا گوشت کھانا بھی حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "تمام پھاڑنے والے درندے حرام ہیں۔" ع

یہ حدیث اگرچہ حدیث آحاد ہے مگر اس نے مذکورہ بالا آیت کریمہ کے عام احکام کی تخصیص کی ہے۔ آیت مذکورہ سے یہ تپہ چلتا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کا آیت میں ذکر نہ ہو، حلال ہے۔ مگر اس آیت کے نازل ہونے کے بعد درکئی چیزیں حرام ہوئی ہیں۔ ان کی وجہ سے عام مفہوم میں تخصیص ہو گئی ہے۔ آیت مکی ہے۔ اس کے بعد مدینہ متورہ میں شراب حرام ہوئی اس طرح مدینہ کے زمانے میں گلا گھونٹے ہوئے اور بعض حادثات میں مرنے والے جانور حرام ہوئے (لہذا ان مدنی آیات کے ذریعے مکی آیات کے مفہوم میں تخصیص ہو گئی) جب کسی عام مفہوم میں تخصیص پیدا ہو جائے تو (حنفیہ کے نزدیک) حدیث آحاد کے ذریعے اسے مزید مخصوص کیا جاسکتا ہے۔

لہذا آیت مذکورہ کا مفہوم مخصوص ہونے کے بعد احادیث آحاد کے ذریعے مزید تخصیص یہ ہوئی
بچے والے پرندے اور پھاڑنے والے درندے حرام ہو گئے۔ یہ صورت حنفی علماء کے مقررہ قاعدوں
کے عین مطابق ہے۔ ان کا قاعدہ یہ ہے۔ کہ اگر عام لفظ کو کسی دوسری قطعی دلیل کے ذریعے مخصوص
کیا گیا ہو۔ تو وہ لفظ اپنے اصلی عام مفہوم میں مستعمل ہوتا ہے اور وہ مفہوم تمام افراد کے لئے قطعی
حجت ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی ثبوت کے بغیر تخصیص کا احتمال پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس میں بعض چیزوں
کے مخصوص لینے کا شک و شبہ نہیں کرنا چاہیے۔ ورنہ الفاظ اور زبان پر بھروسہ نہیں رہے گا۔

اس قاعدے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر ابتدا میں عام لفظ کسی قطعی دلیل کی وجہ سے مخصوص ہو جائے تو
وہ باقی مفہوم کے لئے قطعی حجت کی حیثیت رکھے گا۔ اس لئے خبر آحاد یا قیاس کے ذریعے اس مفہوم سے
کچھ حصوں کو مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔ ایسا عام لفظ باقی مفہوم کے لئے اس لئے یقینی حیثیت نہیں رکھتا ہے
کہ اس کے مفہوم کے مخصوص ہونے کے بعد یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے کہ باقی حصہ بھی مخصوص ہو جائے۔
اور یہ قیاس کیا جاسکتا ہے۔ کہ جس طرح اس مفہوم سے کچھ چیزیں خارج کی گئی تھیں۔ اسی بنیاد پر
دوسری چیزوں کو بھی خارج کیا جاسکتا ہے۔ یوں اس کا عام مفہوم یقینی نہیں رہا۔

امام مالک قرآن کریم کے عام مفہوم کے مقابلے میں حدیث آحاد کو رد کرتے ہیں اس کی ایک
مثال یہ بھی ہے کہ قرآن کریم کی آیت کی رو سے سدھائے ہوئے شکاری کتوں کے ذریعے شکار کرنا
جائز ہے۔ اس سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ کتا پاک ہے۔ کیونکہ جب وہ شکار جسے وہ کپڑا کرنا ہے
حلال ہو تو اس کی ہر چیز حلال اور پاک ہوگی اس بنیاد پر انہوں نے اس کے مقابلے میں مندرجہ ذیل حدیث
کو رد کر دیا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے۔

”جب کتا تمہارے برتن میں منھ ڈالے تو اسے سات مرتبہ دھوؤ۔ اور ایک دفعہ ٹی بھی استعمال
کر دو۔ مگر انہوں نے اس حدیث کو ترک کر دیا اور آیت پر عمل کر کے کتے کو پاک قرار دیا۔

اس کے باوجود جب امام مالک یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ اہل مدینہ کا عمل کسی حدیث
اہل مدینہ کا عمل کی تائید کرتا ہے تو پھر وہ اس اصول پر عمل نہیں کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے
کہ وہ حدیث کی رو سے اس بات کو حرام سمجھتے ہیں کہ کوئی مرد اپنے نکاح میں پھوپھی، کھتی یا خالہ کو
جمع کرے۔ حالانکہ قرآن کریم میں نکاح کے لئے چند رشتوں کو حرام کر دینے کے بعد یہ الفاظ مذکور ہیں۔

وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ
 لیکن چونکہ اہل مدینہ کا عمل حدیث کی تائید کرتا ہے اس لئے امام مالک مذکورہ بالا آیت کے عام
 مفہوم کو حدیث کے ذریعے مخصوص کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔

امام مالک نے درندوں کا گوشت کھانے کی حرمت کی حدیث پر بھی اس وجہ سے عمل کیا ہے
 کہ اس حدیث کی تائید اہل مدینہ کے عمل سے ہوتی ہے۔ ورنہ مذکورہ آیت کے عام مفہوم کے لحاظ سے
 یہ حدیث اس کے مخالفت تھی۔ مگر چونکہ اہل مدینہ کے عمل سے اسے تقویت حاصل ہوئی تھی اس لئے
 اس پر عمل کیا گیا۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ کوئی لفظ عام مفہوم کو یقینی طور پر ظاہر
 نہیں کرتا ہے۔ بلکہ اس میں خصوصی مفہوم کا امکان قوی ہوتا ہے۔
 کیونکہ ایسا عام مفہوم جو تخصیص سے خالی ہو۔ شاذ و نادر ہوتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے
 ہیں۔ ”کوئی عام لفظ ایسا نہیں ہے جس کی تخصیص نہ کی گئی ہو“ لہذا جب خصوصیت کا امکان اس
 حد تک قوی ہو تو عام مفہوم کا امکان محض ظن و گمان پر ہے۔ اس لئے قطعی دلائل سے اس کی تخصیص
 کی جاسکتی ہے۔ بلکہ یہ تخصیص کی جاسکتی ہے۔ بلکہ یہ تخصیص اس مشہور قاعدے کے عین مطابق ہوگی۔
 کہ ”عام مفہوم کے الفاظ پر خصوصی مفہوم غالب ہوتا ہے“۔

اسی بنیاد پر امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کریم کے عام
 خصوصی مفہوم کا امکان الفاظ کو حدیث آحاد کے ذریعے مخصوص کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ
 قرآن کریم اور اس کے الفاظ کسی حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتے ہیں۔ مگر چونکہ عام الفاظ کا مفہوم یقینی
 نہیں ہے۔ اور اس میں تخصیص کا امکان ہے۔ اس لئے یہ تخصیص قطعی حدیث سے اس مفہوم کی ہے
 جو خود قطعی ہے۔

ان کے برخلاف حنفی علماء کا یہ مسلک ہے کہ عام الفاظ قطعی طور پر اصل مفہوم کو ادا کرتے ہیں۔ اس
 لئے وہ اس بات کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔ کہ قرآن کریم کے عام الفاظ کو حدیث کے ذریعے مخصوص
 کہا جائے۔ کیونکہ قرآن کریم قطعی البتوت (یقینی) ہے۔ اور اس کے عام الفاظ بھی یقینی طور پر اپنے اصلی
 مفہوم کو ادا کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف حدیث آحاد قطعی البتوت (غیر یقینی) ہے۔ لہذا وہ کسی قطعی اور
 یقینی لفظ کو قطعی اور غیر یقینی الفاظ کے ذریعے مخصوص نہیں کر سکتے ہیں۔

احادیث کی مخصوص کردہ مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي
مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَىٰ

اللہ تمہاری اولاد کے بارے میں تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا
حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر ہے۔

۲۔ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ يَوْصِي بِهَا أَوْ
ذِينَ غَيْرِ مُضَارٍ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَلِيمٌ

(یہ ترکم) وصیت یا قرضہ ادا کرنے کے بعد حائل ہوتا ہے۔ اس میں
کسی کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔ یہ ہدایت اللہ کی طرف سے
ہے اور اللہ بہت جانتے والا اور حکم والا ہے۔

ان آیات کریمہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وارثین میراث کے مستحق ہر حالت میں ہوں گے خواہ ان
کا مذہب یکساں ہو یا مختلف ہو۔ مگر سنت نبوی نے اس عام مفہوم کو خاص کر دیا ہے۔ نیز قرآن کریم
کا عام بیان یہ ہے کہ اگر وارث قاتل ہو تو اس حالت میں بھی اسے میراث لگے گی۔ مگر سنت نبوی یہ
تخصیص کی ہے کہ قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوتا ہے اس لئے وارث سے وہ شخص مراد ہے جو قاتل
نہ ہو۔

اسی طرح ان آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر باپ مورث اور ہر بیٹا وارث بن سکتا ہے۔ مگر
سنت نبوی نے یہ تخصیص کی ہے کہ مورث پیغمبروں کے علاوہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا ہے: "ہم پیغمبروں کی جماعت ہیں، جن کا کوئی وارث نہیں ہے۔ جو مال ہم چھوڑینگے
وہ صدقہ ہے۔"

ان آیات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی وصیت کرے تو خواہ وصیت کی مقدار کتنی ہی
زیادہ ہو، وہ ہر حالت میں میراث پر مقدم ہے۔ مگر سنت نبوی نے ایسی وصیت کی مقدار محدود کر دی
ہے کہ وہ میراث کے ایک تہائی حصے سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ اس طرح یہ عام آیات احادیث
کے ذریعے مخصوص کر دی گئی ہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

چوری کرنے والے مرد و عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

اس آیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خواہ وہ بھڑی ہو یا زیادہ۔ چرائی ہو تو

اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس میں کسی نوع یا جنس کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ مگر سنت نبوی نے اس کی مقدار چوتھائی دینار پر مقرر کی ہے اور نوع کی یہ تخصیص نہیں کی گئی ہے کہ وہ کھیل اور کھجور کی قسم میں نہ ہو مگر حدیث میں یہ مذکور ہے۔

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ سنت ہے کہ کھیل اور کھجور (کی چوری) میں ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا اور ہاتھ کاٹنے کی شرط یہ ہے کہ چوری کی مقدار کم از کم چوتھائی دینار ہو۔“

امام احمد بن حنبل بھی اپنے استاد امام شافعی کے طریقے پر گامزن ہیں۔ انہوں نے یہ تسلیم کیا ہے کہ سنت نبوی کتاب اللہ کے عام الفاظ کو مخصوص بنا سکتی ہے۔ اور اس مقصد کے لئے انہوں نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں ان لوگوں کی تردید کی ہے۔ جو قرآن کریم کے صرف ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں اس کتاب میں امام موصوف نے یہ تحریر کیا ہے۔

”اللہ تعالیٰ نے جس کا نام مقدس ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت اور دین برحق دے کر اس لئے بھیجا ہے کہ اسے تمام مذاہب پر غالب کیا جائے خواہ مشرکین سے ناپسند کریں اس نے اپنی کتاب نازل فرمائی جس میں اس کے لئے ہدایت اور روشنی ہے۔ جو اس کو تسلیم کرے، اس نے اپنے رسول کو اس کام کے لئے مقرر کیا کہ وہ کتاب اللہ کے ظاہری۔ باطنی اور عام و خاص مفہوم کو نیز ناسخ و منسوخ کو اور قرآن کے اصل مقاصد کو واضح کرے۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی ایسی تنہا شخصیت ہیں جو کتاب اللہ کی تشریح کر سکتے ہیں۔ اور اس کے معانی اور مفہوم کی وضاحت کر سکتے ہیں۔“

اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل یہ تسلیم کرتے ہیں کہ سنت نبوی ہی کتاب اللہ کے مفہوم کی تشریح کرتی ہے۔ اور نہ صرف اس کے اصل مفہوم و مقصد کو بیان کرتی ہے۔ بلکہ اس کے ذریعے قرآن کریم کا ظاہری اور باطنی مفہوم بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح اس کے ذریعے عام و خاص مفہوم اور ناسخ و منسوخ کا پتہ چلتا ہے۔ بلکہ احادیث اس آیت کا مصداق ہیں۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ كَلِمَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ لِّتُنَاسِخَ مَا نَزَّلَ الْيَهُودَ
ہم نے تمہاری طرف ذکر (قرآن کریم) کو نازل کیا تاکہ تم ان کی طرف نازل کردہ آیات کی تشریح کر سکو۔

قرآن و سنت کا مقام

امام ابن القیم سنت نبوی کو کسی صورت سے قرآن کریم کا مخالفت نہیں سمجھتے ہیں۔ آپ امام ابن حنبل

اور امام شافعی کے ہم نوا ہیں اور فرماتے ہیں۔

”قرآن کریم کے ساتھ سنت کی حیثیت تین طرح سے ہے۔

- ۱۔ سنت نبوی مکمل طریقے سے قرآن کریم کے موافق ہو، اس صورت میں ایک ہی حکم پر قرآن کریم اور سنت نبوی کے متفق ہونے سے دلائل مستحکم اور قوی ہو سکتے ہیں۔
- ۲۔ سنت نبوی قرآن کے مفہوم کی تشریح و تفسیر کرے۔
- ۳۔ سنت نبوی کسی ایسے مسئلے کے بارے میں حلال و حرام کا فیصلہ کرے جس کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہو۔

یہی وہ تین قسمیں ہیں جو قرآن کریم کے مقابلے میں سنت نبوی کی بیان کی جاسکتی ہیں اور ان میں سے کوئی قسم بھی قرآن کریم کے مخالفت نہیں ہے اگر سنت نبوی (تیسری قسم کے مطابق) قرآن کریم سے زائد ہو تو وہ ایسا شرعی قانون ہے جس کا آغاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا، اس لئے اس معاملے میں آپ کی اطاعت کرنی ضروری ہے اور نافرمانی جائز نہیں ہے۔

آپ نے اپنی کتاب الطریق الحکمیۃ میں بھی یہ تحریر فرمایا ہے۔

”ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی صحیح سنت ایسی نہیں ہے، جو کتاب اللہ کی مخالفت ہو، بلکہ کتاب اللہ کے مقابلے میں سنت نبوی کے تین درجے ہیں۔

- ۱۔ قرآن کریم میں جو حکم مذکور ہو، سنت نبوی بعینہ اس کی تائید کرے۔
- ۲۔ سنت قرآن کریم کے مفہوم کی تفسیر کرے۔ اور اللہ کے صحیح مقصد کی وضاحت کرے اور اس کے مطلق الفاظ کو مفید و مخصوص کرے۔

۳۔ سنت نبوی کے ذریعے ایسا مسئلہ ثابت ہو جس کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہو اور اس میں اس کا کوئی ذکر نہ ہو ایسی صورت میں سنت نبوی اس مسئلہ کو بیان کرے گی۔

یہ تینوں قسمیں ایسی ہیں کہ جن میں سے کسی ایک کو بھی رد نہیں کیا جاسکتا۔ ان تین قسموں کے علاوہ سنت نبوی کی کوئی چوتھی قسم نہیں ہے، بلکہ اللہ اور اس کا رسول گواہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی صحیح سنت ایسی نہیں ہے جو کتاب اللہ کے مخالفت ہو، سنت کیسے مخالفت ہو سکتی ہے۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اللہ کی کتاب کے شارح ہوں۔ آپ پر قرآن نازل ہوا اور آپ ہی کے ذریعے اللہ نے لوگوں کو ہدایت دی ہو، بلکہ مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ آپ کی اتباع کریں، کیونکہ آپ ہی قرآن

کریم کے اصل مفہوم اور مقصد کو سب لوگوں سے بہتر سمجھ سکتے ہیں۔

اگر یہ اجازت دی جائے کہ صرف قرآن کریم کے اس ظاہری مفہوم کو اختیار کیا جائے جو کسی شخص کی سمجھ میں آئے تو یوں بہت سی احادیث تسلیم نہ کی جاسکیں گی۔ اور وہ بالکل بیکار ہو جائیں گی۔ بلکہ ہر ایک کے لئے یہ موقع نکل آئے گا کہ اگر کوئی صحیح حدیث اس کے مسلک اور عقیدے کے خلاف ہو تو وہ آیت قرآنی کے مطلق اور عام مفہوم سے فائدہ اٹھاتے یا یہ کہے۔ "چونکہ یہ حدیث آیت کے عام اور مطلق مفہوم کے خلاف ہے اس لئے قابل قبول نہیں ہے۔ چنانچہ رافضیوں نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ کہ انہوں نے مسلم اور متواتر احادیث سے انکار کیا ہے۔ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ مشہور حدیث تسلیم نہیں کی ہے۔

"ہم کوئی میراث نہیں چھوڑتے ہیں۔ ہم نے جو چھوڑا ہو، وہ صدقہ ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں۔ یہ حدیث قرآن کریم کی ان آیات کے خلاف ہے جن میں اولاد کے لئے میراث کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔"

اسی طرح فرقہ جہمیہ نے بھی اللہ کی صفات کو ثابت کرنے والی بہت سی صحیح اور صریح احادیث نبویہ کو رد کر دیا ہے وہ ان احادیث کے مقابلے میں قرآن کریم کی اس آیت کا ظاہری مفہوم پیش کر سکتے ہیں۔

کیس گمشدہ شیء
اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔

فرقہ جہمیہ نے روایت باری تعالیٰ کی احادیث کو بھی قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے مقابلے میں تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس موضوع پر بکثرت صحیح احادیث موجود ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ
نظریں اسے نہیں معلوم کر سکتی ہیں۔

مذکورہ بالا بیان سے ہمیں قرآن و حدیث کے باہمی تعلق کے بارے میں امام ابن القیم کے خیالات معلوم ہوئے ہیں انہوں نے قرآن کریم و سنت کے باہمی تعلق کو تین باتوں میں محدود کر دیا ہے یا تو سنت قرآن کریم کی تائید کرے گی، یا اس کی تشریح و توضیح کرے گی یا قرآن کریم سے نامد کوئی حکم بیان کرے گی لہذا آپ کے خیال میں قرآن کریم کے ظاہری مفہوم کی مخالفت کی بنا پر سنت نبوی کو رد نہیں کرنا چاہیے کیونکہ رسول کریم شارح قرآن ہیں۔ اس لئے آپ اس کی توضیح و تشریح سے غافل نہیں رہ سکتے پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ اللہ کے مفہوم اور مقصد کو آپ سے بڑھ کر کون جان سکتا ہے۔ آگے چل کر آپ نے اس حقیقت سے آگاہ فرمایا ہے۔ کہ اگر قرآن کریم کے ظاہر مفہوم کے خلاف ہونے کی وجہ سے احادیث کو تسلیم نہ کیا جائے تو اکثر احادیث جن میں متواتر احادیث بھی شامل ہیں، رد ہو جائیں گی جس طرح رافضیوں نے احادیث کو تسلیم نہیں کیا ہے یا جس طرح فرقہ جہمیہ نے صفات باری تعالیٰ کی احادیث کو

اس بنا پر دیکھا ہے کہ یہ قرآن کریم کے ظاہری مفہوم کے خلاف ہیں۔

اس بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ امام ابن القیم، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے اس مسئلہ میں ہم نوا ہیں کہ جب احادیث قرآن کریم کے عام مفہوم کے بظاہر خلاف ہوں، تو اس موقع پر احادیث کو تسلیم کر لینا چاہیے امام ابن القیم نے قرآن و حدیث کے جس باہمی تعلق کا مجمل طور پر ذکر کیا ہے۔ اس کو ایک معاصر عالم یعنی کتاب "اصول التشریح الاسلامی" کے مؤلف نے مثالوں کے ساتھ مفصل طریقہ پر اس طرح بیان کیا ہے:

"قرآن کریم میں جو احکام مذکور ہیں، اس کے تعلق سے احادیث کے احکام کو مندرجہ ذیل حیثیت حاصل ہے۔

۱۔ کچھ احکام ایسے ہیں جو قرآن کریم کے بالکل مطابق ہیں وہ گویا قرآنی احکام کی تاکید و تائید کے لئے مذکور ہیں اس طرح یہ احکام دوسری ماخذوں سے ثابت ہیں یعنی قرآن کریم کے ذریعے وہ ثابت ہیں اور سنت نبوی اس کی مؤید ہے۔

ایسی احادیث وہ ہیں جن کے ذریعے نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کے فرض ہونے کا ثبوت ملتا ہے اس قسم میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جن کے ذریعے شرک، جھوٹی گواہی، بے گناہ نفس کو قتل کرنے کی حرمت بیان کی گئی ہے اور والدین کے حقوق واضح کئے گئے ہیں۔

۲۔ بعض احادیث قرآن کریم کی تفسیر و تشریح کرتی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

وَ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ الَّذِي فِيهِ بَيِّنَاتٌ لِّالنَّاسِ مِمَّا نَزَّلَ اِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ

ہم نے تمہاری طرف ذکر (قرآن کریم) نازل کیا تاکہ تم لوگوں کے سامنے باتوں کی تشریح کر دو جو ان کی طرف نازل کی گئیں اور تاکہ وہ غور و فکر کر سکیں۔

سنت نبوی کتاب اللہ کی بہترین تشریح ہے، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

"عنقریب ایک جماعت ایسی آئے گی جو تمہارے سامنے قرآنی شبہات پیش کر کے بحث کرے گی تم ان کا سنت نبوی کے ذریعے ازالہ کرو۔" اصحاب سنت "اللہ تعالیٰ کی کتاب سے زیادہ واقف ہوتے ہیں۔"

لوگوں نے حضرت مطرف بن عبد اللہ سے کہا: تم ہم سے صرف قرآن کریم کے بارے میں گفتگو کر دو۔

ہم قرآن کریم کے بجائے دوسری چیز نہیں چاہتے ہیں تاہم اس شخص کی طرف رجوع کرنا چاہتے ہیں جو ہم سے زیادہ قرآن کریم کا عالم ہو۔"

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس کو خارجوں کی طرف بھیجا تو ان سے فرمایا

"تم ان سے قرآن کریم کے ذریعے بحث کرنا کیونکہ وہ کسی رُخ والے ہیں اس لئے دوران بحث میں ان کے

ساتنے سنت نبوی کو بیان کرتا کیونکہ یہ وہ راستہ ہے جہاں سے وہ نہیں نکل سکیں گے۔“

ان کی ہدایت کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب خارجیوں نے قرآن کریم کی بعض آیات کے ظاہری مفہوم کی بنا پر یہ ثابت کیا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے مثلاً حج کا حکم دینے کے بعد قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔
 وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ
 جن نے کفر کیا تو اللہ تعالیٰ تمام جہانوں سے بے نیاز ہے۔
 تو اس موقع پر حضرت ابن عباس کو ان کی تردید کے لئے سنت نبوی سے بڑھ کر کوئی مؤثر ذریعہ نہیں ملا۔
 آپ نے فرمایا۔

” تمہیں معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا پھر آپ نے اس پر نماز پڑھی بعد ازاں اس کے اہل و عیال اس کے وارث ہوئے، پھر یہ ایک حقیقت ہے کہ قاتل قصاص میں قتل کیا گیا اور اس کے بعد اس کے اہل و عیال اس کی میراث کے وارث ہوئے نیز عہد نبوی میں یہ بھی مشاہدہ کیا گیا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جاتا تھا، بے شادی شدہ زانی کو کوڑے لگائے جاتے تھے، اس کے ساتھ ساتھ ان پر مال غنیمت بھی تقسیم کیا جاتا تھا اور وہ مسلمان عورتوں سے نکاح بھی کرتے تھے۔ اور اللہ کا حق ان میں قائم کرتے تھے (حد شرعی کے مطابق انہیں سزا دیتے تھے) مگر ان تمام چیزوں کے باوجود آپ ان کے مال غنیمت کا حصہ نہیں روکتے تھے اور کبھی ان کے نام حصہ داروں کی فہرست سے خارج نہیں کئے۔

اس سے ثابت ہوا کہ اللہ کی کتاب کا صحیح مفہوم سمجھانے میں سنت نبوی کی بڑی اہمیت ہے۔ اور جب اس کے سمجھنے میں شک و شبہ ہو یا کوئی اختلاف رائی ہو تو یہی سنت نبوی ہے جو ان شبہات کا ازالہ کرتی ہے۔

سنت نبوی یعنی احادیث قرآن کریم کی توضیح و تشریح تین طرح سے کرتی ہیں۔
توضیح قرآن کریم (الف) قرآن کریم کے محمل احکام کی وضاحت کرتی ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ حکم دیا ہے کہ نماز پڑھی جائے، اس میں نماز کے اوقات اس کے ارکان اور رکعات کی تعداد نہیں بیان کی گئی ہے۔ مگر سنت نبوی نے عملی طریقے سے یہ سب باتیں بیان کر دیں ہیں۔ چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔ ”تم اس طرح نماز پڑھو جس طرح تم مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔“

قرآن کریم میں حج فرض کیا گیا ہے۔ مگر اس میں رسوم حج بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ اس لئے سنت نبوی میں رسوم حج بیان کئے گئے ہیں۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

تم مجھ سے رسوم حج سیکھو

قرآن کریم میں یہ مذکور ہے کہ زکوٰۃ واجب ہے۔ مگر یہ نہیں بیان کیا گیا ہے کہ کن چیزوں میں زکوٰۃ واجب ہے، اور اس کی ضروری مقدار کیا ہے؟ اس کی وضاحت احادیث نبوی میں کی گئی ہے۔

(ب) سنت نبوی قرآن کریم کے عام مفہوم کو مخصوص کر دیتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ فرزند مقررہ طریقے کے مطابق اپنے باپ کی میراث کے حقدار ہیں۔ قرآن کریم میں یہ حکم عام تھا ہر باپ مورث تھا۔ اور اس کی اولاد اس کی وارث بن سکتی تھی۔ مگر سنت نبوی نے پیغمبروں کو اس عام حکم سے مستثنیٰ کر دیا۔ چنانچہ آپ کی یہ حدیث مشہور ہے: "ہم پیغمبروں کی جماعت ہیں، ہمارا کوئی وارث نہیں ہے۔ جو (مال و دولت) ہم نے چھوڑی ہے۔ وہ صدقہ ہے۔"

حدیث میں وارث کے لئے یہ تخصیص کی گئی ہے کہ وہ قاتل نہ ہو کیونکہ آپ نے یہ فرمایا ہے "قاتل وارث نہیں ہوتا ہے۔"

اسی طرح اللہ نے قرآن کریم میں یہ بیان کیا ہے کہ چند رشتہ داروں کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے۔ اس کے بعد باقی سے نکاح کرنا جائز قرار دیا ہے اور فرمایا ہے۔

وَأَحِلَّ لَكُم مَّا وَّرَاءَ ذَٰلِكُمْ
مگر سنت نبوی نے اس عام قاعدے کو مخصوص کر دیا ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا ہے۔

"رضاعی (دودھ پلانے کے) رشتے اسی طرح (نکاح کے نئے) حرام ہیں۔ جس طرح وہ نسب کے لحاظ سے حرام ہیں۔" نیز آپ نے یہ فرمایا۔

* نہ کسی عورت کا اس کی پھوپھی پر اور نہ اس کی خالہ اور نہ اس کی بھتیجی اور بھانجی پر نکاح کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اگر تم ایسا کرو گے تو اپنے رشتہ داروں سے قطع تعلق کر دو گے۔"

(ج) مطلق کو مقید کرنا
سنت نبوی قرآن کریم کے مطلق الفاظ کو مقید کرتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ "چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹنا"

دور اس آیت میں یہ وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ کہاں سے ہاتھ کاٹا جائے۔ مگر سنت نبوی نے یہ پابندی لگائی ہے کہ اس کا ہاتھ کلائی سے کاٹا جائے۔ اس طرح قرآن مجید میں یہ مذکور ہے: "انہیں چاہیے کہ وہ اس قدیم خانہ خدا کا طواف کریں۔" اس سے یہ تپہ چلتا ہے۔ کہ ہر حالت میں طواف کیا جاسکتا ہے۔ مگر عملی سنت نبوی نے اسے طہارت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اس طرح قرآن مجید میں یہ مذکور ہے: "جس چیز کی وصیت کی گئی ہو۔ اس کو ادا کرنے کے بعد" (میراث تقسیم کی جائے)

اس میں وصیت کا لفظ مطلق استعمال ہوا ہے مگر سنت نبوی نے اسے مقید کر کے یہ حکم دیا ہے۔ کہ وصیت میراث کے ایک تہائی حصہ سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔

احادیث نبوی میں ایسے جدید مسائل بھی مذکور ہیں جو قرآن کریم کے احکام کو مؤکد کرتے ہیں اور اس کی وضاحت کرتے ہیں۔ اس کی مثالیں آگے آئیں گی۔ بہر حال امام ابن القیم نے جن فتحوں کا ذکر کیا ہے۔ یہ اقسام وہی ہیں جن کا تذکرہ کتاب "اصول التشریح الاسلامی" کے مؤلف نے کیا ہے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ موجودہ مؤلف نے ان اقسام کی مثالوں کے ذریعے وضاحت کی ہے۔ اور دوسری قسم کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ کہ سنت نبوی قرآن کریم کے احکام و مسائل کو کس طرح بیان کرتی ہے۔ پھر یہ بتایا گیا ہے کہ اس سنت کی تشریح تین طرح کی ہے۔ کبھی وہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ اور کبھی عام مفہوم کو مخصوص کرتی ہیں۔ اور کبھی مطلق الفاظ کو مقید بناتی ہے۔

امام شاطبی نے بھی قرآن کریم کے ساتھ سنت نبوی کے تعلق کو واضح کیا ہے۔ انہوں نے امام شافعی۔ امام ابن القیم اور اصول التشریح الاسلامی کے مؤلف کے خلاف بات نہیں کہی ہے۔ (البتہ انداز بیان بدلا ہوا ہے)

آپ فرماتے ہیں: "علماء کے نزدیک سنت نبوی کتاب اللہ کی تشریح و توضیح کرتی ہے۔ مگر کتاب اللہ سنت نبوی کی تشریح نہیں کرتی ہے۔ کیونکہ یہ امکان ہے کہ قرآن کریم کے الفاظ کے دو یا اس سے زیادہ مفہوم ہوں اس صورت میں سنت نبوی اس کے ایک مفہوم کو متعین کرتی ہے۔ اور اسی مقصد کے لئے سنت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔"

بعض دفعہ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ سے دوسرا مفہوم ذہن میں آتا ہے۔ مگر سنت نبوی کی روشنی میں اس کے ظاہری مفہوم کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ (کیونکہ اس وقت اس کا حقیقی مفہوم واضح ہو جاتا ہے) اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنت نبوی کی بڑی اہمیت ہے۔ اس کی اہمیت ثابت کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ سنت نبوی قرآن کریم کے مطلق الفاظ کو مقید بناتی ہے اور اس کے عام مفہوم کو مخصوص معنوں میں محدود کرتی ہے۔ اور اس کے ظاہری مفہوم کے شبہ کو دور کر کے حقیقی مفہوم کو واضح کرتی ہے۔ جیسا کہ اصول شریعت کا قاعدہ ہے۔ مثلاً قرآن میں مذکور ہے کہ ہر چور کا ہاتھ کاٹا جائے اس کی سنت نبوی نے یہ تشریح کی ہے کہ جو کوئی مقررہ مقدار سے زیادہ مال محفوظ کی چوری کرے اس وقت اس کا ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے۔

اسی طرح قرآن کریم میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ جو شخص مال جمع کرے تو اس سے زکوٰۃ وصول کی جائے

مگر سنت نبوی نے مخصوص مال میں سے زکوٰۃ نکالتے کا حکم دیا ہے۔

قرآن مجید میں یہ مذکور ہے کہ ”چند مخصوص حقیقی رشتوں کو چھوڑ کر باقی رشتوں کی کسی عورت سے نکاح کرنا جائز ہے۔“ مگر سنت نبوی نے مزید یہ حکم دیا ہے کہ ”پھوپھی یا خالہ کے ہوتے ہوئے بھتیجی یا بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع نہ کیا جائے بہر حال اس قسم کے مسائل میں کتاب اللہ کے ظاہری مفہوم میں اضافہ کیا گیا ہے۔ اور اسی قسم کی مثالیں بے شمار ہیں۔ جن سے سنت کی اہمیت ثابت ہوتی ہے؟“

مذکورہ بالا بیانات سے یہ معلوم ہوا کہ حنفی علماء کا مسلک یہ ہے۔ کہ حدیث آحاد قرآن کریم کے عام الفاظ کو مخصوص نہیں کرتی ہے۔ جب تک کہ پہلے سے (دوسری قرآنی آیت کے ذریعے) اس میں تخصیص نہ پیدا ہو امام مالک کا یہ مسلک ہے کہ حدیث آحاد صرف اس وقت قرآن کریم کے عام الفاظ کو مخصوص بنا سکتی ہے۔ جبکہ حدیث آحاد کی تائید میں اہل مدینہ کا عمل ہو۔ مگر امام شافعی ابن القیم اور شاطبی کا یہ مسلک ہے کہ حدیث آحاد (غیر متواتر حدیث) قرآن کریم کے عام مفہوم کو مخصوص کر سکتی ہے۔

قرآنی احکام پر اضافہ

اب ہم اس اہم مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ جو امام ابن القیم نے اٹھایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آپ نے سنت نبوی کی تعمیری قسم کا ذکر کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ یہ وہ قسم ہے۔ جو ایسی چیزوں کو حرام یا حلال قرار دیتی ہے جس کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہو۔ اس صورت میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ آیا سنت نبوی قرآنی احکام میں یہ اضافہ کر سکتی ہے یا نہیں؟

امام ابن القیم کی یہ رائے ہے کہ سنت نبوی قرآنی احکام پر اضافہ کر سکتی ہے اور یہ اضافہ شریعت کا اہم حصہ ہے جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے۔ آگے چل کر آپ فرماتے ہیں۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس طرح سنت نبوی کتاب اللہ پر مقدم ہو گئی بلکہ احکام نبوی کی تعمیل کر کے ہم اللہ کے رسول کی اطاعت کا فرض بجالاتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں جبکہ رسول خدا کسی کام کا حکم دیں ہم ان کی اطاعت نہ کریں تو اطاعت رسول کا لفظ بے معنی ہو گا۔ اور خصوصیت کے ساتھ آپ کی اطاعت کرنے کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہے گا۔

آپ کے مزید دلائل ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں رسول کی اطاعت کا حکم اس طرح دیا ہے۔

حجیت حدیث تمہارے پروردگار کی قسم! وہ ہرگز مومن نہیں بن سکتے جب تک کہ وہ اپنے باہمی جھگڑوں میں تمہیں حاکم (منصف) نہ بنائیں۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ مسلمان اپنے باہمی اختلافات میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا حاکم بنائیں۔ اس آیت کا شان نزول یہ بیان کیا جاتا ہے کہ آیت اس وقت نازل ہوئی جبکہ آپ نے ایک انصاری اور حضرت زبیر کے پانی دینے کے جھگڑے میں حضرت زبیر کے حق میں فیصلہ دیا تھا یہ فیصلہ کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہے۔ (اس سے یہ ثابت ہوا کہ قرآن کریم کے علاوہ دوسری باتوں میں بھی آپ کی اطاعت کرنی چاہیے) اس کے علاوہ یہ آیت بھی مذکور ہے۔

۱۱۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ
أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

۱۲۔ اے ایمان والو! تم اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول اور اپنے ارباب حکومت کی اطاعت کرو۔

۱۳۔ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى
اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔

۱۴۔ پس اگر تم کسی بات میں جھگڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔ اگر تم اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

۱۵۔ فَاخْذُوا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ عَنِ الْأَمْرِ
الَّذِي كُنْتُمْ تُخَالَفُونَ قُلْ
إِنَّ الْأَمْرَ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ
وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ
وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔

۱۶۔ جو آپ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں انہیں ڈرنا چاہیے۔

۱۷۔ وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

۱۸۔ جس نے رسول اللہ کی اطاعت کی۔ درحقیقت اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

مندرجہ بالا آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاکم بنانے کا حکم دیا ہے۔ نیز یہ بھی ہدایت کی ہے کہ آپ کی اطاعت کی جائے اور آپ کی مخالفت سے پرہیز کیا جائے۔ بلکہ یہ بھی ارشاد فرمایا گیا ہے کہ رسول کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت کے برابر سمجھا جائے۔ اگر قرآن کریم کے احکام کے علاوہ دیگر زائد احکام میں اطاعت کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ تو پھر خصوصیت کے ساتھ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنے کا کیا مقصد ہے۔ اگر قرآن کریم کے احکام تسلیم کرانے ہی اس کا مقصد ہوتا تو صرف اللہ کی اطاعت کے الفاظ کا ذکر کیا جاتا۔ امام شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات میں اس کا اس طرح ذکر کیا ہے۔

” اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کی اطاعت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے جو حکم دیا ہو۔ اسے کیا جائے اور جس بات سے اللہ نے منع کیا ہو اسے ترک کیا جائے۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا مقصد یہ ہے کہ ان احکام میں جو قرآن کریم میں نہ ہوں، آپ کی اطاعت کی جائے۔ اور ایسے کاموں سے باز رہا جائے جن سے آپ نے منع کیا ہو اس لئے اگر ایسے احکام صرف قرآن کریم میں ہوتے تو صرف اللہ کی اطاعت کا حکم دیا جاتا۔ آپ آگے چل کر فرماتے ہیں: ”یہ ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی خاص چیز عطا کی گئی ہے۔ جو قابل اطاعت ہے۔ یہ چیز سنت نبوی ہے۔ جو قرآن کریم میں موجود نہیں ہے۔ خود قرآن کریم کے دلائل سے یہ ثابت ہے کہ ہر وہ چیز جسے آپ پیش کریں اور جس کا آپ حکم دیں۔ یا جس سے آپ منع کریں، وہ قرآنی احکام کے برابر ہے۔ لامحالہ وہ حکم قرآنی احکام سے زائد ہوگا۔“

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث سے بھی یہ ثابت ہے کہ سنت نبوی کتاب اللہ سے زائد ہے۔ مقلد بن معدیکیب کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”دیکھو! مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس جیسی دوسری چیز بھی ہے۔ عنقریب ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ ایک شکم سیر انسان اپنے مسند پر بیٹھ کر یہ کہے گا۔“

” تم صرف اس قرآن کریم پر عمل کرو اس میں تمہیں جو چیز حلال ملے اسے تم حلال سمجھو اور جو چیز حرام ہو اسے حرام سمجھو۔“ مگر خبردار رہنا کہ پالتو گدھا تمہارے لئے حلال نہیں ہے۔ اور نہ درندے تمہارے لئے حلال ہیں۔ اور نہ کسی معاہدہ کرنیوالے شخص کا گرا ہوا مال تمہارے لئے حلال ہے۔“

اس حدیث کی دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں۔

” عنقریب ایک شخص اپنے مسند پر بیٹھا ہوا نظر آئے گا۔ جب اس کے سامنے میری حدیث بیان کی جائے گی تو وہ یہ کہے گا: ”میرے اور تمہارے درمیان صرف اللہ کی کتاب ہے۔ اس میں جو چیز میں حلال نظر آئے اسے ہم حلال سمجھیں گے، اور جو چیز حرام نظر آئے اسے حرام سمجھیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو چیز حرام کی ہو وہ اللہ کی حرام کی ہوئی چیزوں کے برابر نہیں ہے۔“

امام ترمذی فرماتے ہیں: ”یہ حدیث ہے۔“ امام بیہقی فرماتے ہیں: ”اس کی اسناد صحیح ہے۔“ ایک اور روایت میں یہ مذکور ہے: ”میں تم میں سے کسی کو ایسی حالت میں نہ پاؤں کہ وہ اپنی مسند پر بہارا لگا بیٹھا ہو اور اس کے پاس کوئی شخص میرا حکم لے کر آئے یا میری ممنوعہ بات سے آگاہ کرے تو وہ یہ کہے: ”اسے ہم نہیں جانتے ہیں۔ ہمیں اللہ کی کتاب میں جو حکم ملے گا، ہم صرف اسی کی پیروی کریں گے۔“

ان احادیث کا ذکر کرنے کے بعد کتاب المواقفات میں یہ مذکور ہے: "اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سنت نبوی میں وہ احکام بھی ہیں جو کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہیں۔"

ایک دوسری حدیث میں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنت نبوی کے بعض احکام قرآنی احکام سے الگ ہیں۔ یہ معاذ بن جبل کی حدیث ہے۔ کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن بھیجا تو آپ نے یہ دریافت فرمایا: "اگر تمہارے پاس کوئی مقدمہ لایا جائے تو تم کیا کرو گے؟" حضرت معاذ نے کہا: "میں اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔" آپ نے فرمایا: "اگر وہ معاملہ اللہ کی کتاب میں نہ ہو، وہ بولے: "تو میں اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔" آپ نے فرمایا: "اگر وہ معاملہ سنت نبوی میں بھی نہ ہو؟" وہ بولے: "میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا اور اس میں کمی نہیں کروں گا۔" حضرت معاذ بیان کرتے ہیں: "اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا سینہ ٹھونکا اور فرمایا: "خدا کا شکر ہے کہ اس نے رسول اللہ کے قاصد کو یہ توفیق دی کہ وہ اس کے رسول کو مطمئن کرے۔"

۳۔ یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ سنت نبوی کے ذریعے بہت سے احکام ثابت ہیں جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہے مثلاً از روئے سنت بھتیجی یا بھانجی کے ساتھ ساتھ پھوپھی یا خالہ کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے نیز جو رشتے از روئے نسب نکاح کے لئے حرام ہیں، وہی رشتے رضاع (دودھ پلانے) سے بھی حرام ہیں اس طرح مندرجہ ذیل مسائل صرف سنت نبوی سے ثابت ہیں۔ شفعہ، رہن بجا لیا، اقامت، دادی کو وارث بنانا، مسلمان اور کافر کے درمیان میراث کا سلسلہ قائم ہونے کی ممانعت، بیٹی کے ساتھ پوتی کو میراث کا چھٹا حصہ دینا، مقتول کا مال قاتل کو دینا۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں: "سنت نبوی کے وہ احکام جو قرآن کریم میں مذکور نہیں ہیں۔ اگر قرآنی احکام سے زیادہ نہ ہوں، تو کم بھی نہیں ہیں، اس صورت میں اگر ہم پر سنت نبوی کو جو بعض قرآنی احکام سے زائد ہو، رد کر دیں تو قرآنی احکام کے علاوہ باقی تمام سنتیں ناقابل عمل ہو جائیں گی۔"

ان دلائل سے یہ واضح ہے کہ امام ابن القیم کا یہ مسلک ہے کہ سنت نبوی قرآن کریم سے زائد بھی ہوتی ہے اور جب کوئی سنت قرآن کریم سے زائد ہو اور اس پر عمل کیا جائے، تو اس صورت میں یہ کتاب اللہ کی مخالفت نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسی سنت پر عمل کرنا قرآنی حکم کے عین مطابق ہے، اور اسے اس کی تائید حاصل ہے، یعنی قرآنی آیات سے یہ ثابت ہے کہ رسول کی اطاعت کی جائے اور صحیح احادیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ سنت قرآن سے زائد بھی ہوتی ہے، اور یہ حقیقت بھی ہے کہ بہت سے شرعی احکام صرف

سنت سے ثابت ہیں۔ قرآن کریم میں ان کا ذکر نہیں ہے۔

ایک جماعت ایسی بھی ہے جو اس کے مخالف ہے۔ اور وہ کہتی ہے: "کوئی سنت مخالفین کے دلائل ایسی نہیں ہے جس کی بنیاد کتاب اللہ پر نہ ہو" اس جماعت کے دلائل کتاب "اصول التشریح الاسلامی" کے مؤلف نے اس طرح بیان کیے ہیں۔

"اس جماعت کا یہ خیال ہے کہ سنت نبوی کی بنیاد ہر حالت میں کتاب اللہ پر ہے۔ جب کوئی حدیث قرآن کے محمل الفاظ کی تشریح کرے یا اس کے عام الفاظ کو مخصوص کر دے یا اس کے مطلق مفہوم کو مقید کرے تو درحقیقت وہ قرآن کریم کے مفہوم اور اس کے مقصد کو واضح کرتی ہے۔ اور اگر ایسی صورت نہ ہو تو اس وقت بھی سنت نبوی کسی فردی مسئلہ کو ایسے بنیادی حکم میں شامل کرتی ہے جس کی شمولیت عام نظروں سے مخفی ہوتی ہے۔ یہاں مسئلہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ اگر اس کا دینیادی احکام سے تعلق نظر آئے تو سنت نبوی ان میں سے کسی ایک بنیادی حکم کے ساتھ اس کو شامل کرتی ہے۔ (اس طرح وہ کوئی زائد یا نیا حکم نہیں جاری کرتی ہے)

پہلے طریقے کی مثال یہ ہے کہ حدیث کے ذریعے یہ ممنوع ہے کہ کسی عورت سے اس کی پھوپھی یا خالہ کے نکاح کے بعد نکاح کیا جائے۔ دراصل حدیث میں یہ نیا حکم نہیں ہے۔ بلکہ قرآنی حکم پر قیاس کر کے اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس کا بنیادی حکم یہی ہے کہ دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع نہ کیا جائے۔ دو بہنوں کو جمع کرنے میں جو خرابی ہے۔ وہی خرابی آگے چل کر حدیث نبوی میں اس طرح بیان کی گئی ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر تم ایسا کر دو گے۔ تو تم اپنے رشتہ داروں سے قطع تعلق کرو گے۔ (لہذا اس سبب کی وجہ سے جو اصل بنیاد ہے۔ حدیث میں اس کی ممانعت کی گئی ہے)

اسی طرح قرآن کریم میں بعض رشتہ داروں کے حصے مقرر عصباتی رشتہ داروں کا حصہ کئے گئے ہیں۔ مگر عصبات کی میراث کے بارے میں ایک آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اولاد میں سے مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا اور دوسری آیت میں یہ مذکور ہے: "اگر وہ بہن بھائی ہوں تو مرد کا دو عورتوں کے برابر حصہ ہو گا۔ اس طرح ان آیات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اولاد اور بہن بھائیوں کے علاوہ اور کوئی عصباتی رشتہ دار ہوا تو اس کا کوئی مقرر حصہ نہیں ہے۔ اس لئے مقرر حصوں کو ادا کرنے کے بعد جو باقی بچے وہ اسے ملے گا۔ مگر چونکہ اس قسم کے قیاس کا جملہ علم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھول کر یہ بیان کیا: "مقرر حصے (فرائض) ان کے مستحقوں کو دو ان کے بعد جو حصہ باقی رہے، تو وہ سب سے قریبی رشتہ دار مرد کلہے"

دوسرے طریقے کی احادیث کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پاکیزہ چیزوں
مشتبہ کی وضاحت کو حلال کیا ہے اور ناپاک (خبائث) چیزوں کو حرام قرار دیا ہے بعض چیزیں
 اس قدر واضح ہیں کہ انہیں ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ شامل کیا جاسکتا ہے مگر بعض چیزیں مشتبہ
 تھیں کہ انہیں ان دونوں میں سے کس کے ساتھ شامل کیا جائے؟ اس لئے سنت نبوی کے ذریعے
 ان کی وضاحت کی گئی ہے تاکہ مجتہد کو مشتبہ چیزوں کا علم ہو سکے لہذا پالتو گدھوں اور بچے والے
 پرندوں کو حرام کہا گیا ہے اور گوہ نرگوش اور ان کے مشابہ جانوروں کو جائز قرار دیا گیا۔

اسی قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کا پتیا جائز قرار دیا ہے۔ جس میں نشہ
 نہ ہو۔ جیسے شہد اور دودھ ہے مگر نشہ والی چیزوں کو حرام قرار دیا ہے۔ جیسے شراب ہے۔ ان دونوں
 قسموں کے درمیان کچھ چیزیں ایسی ہیں۔ جو نشہ والی نہیں ہیں۔ مگر ان ہی کے اندر نشہ کے پیدا
 ہونے کا امکان ہے۔ جیسے خشک کدو یا روغن قارو وغیرہ ملے ہوئے برتنوں میں بنیذ بنائی جلتے
 چونکہ ایسے برتنوں میں رکھنے سے نشہ پیدا ہونے کا امکان ہے۔ اس لئے ایسی خرابی کو دور کرنے کے
 لئے سنت نبوی نے ان کی وضاحت کی۔

اس سے ثابت ہوا کہ ہر وہ حکم جو سنت نبوی سے ثابت ہوا، اس کی کوئی نہ کوئی ایسی بنیاد کتاب اللہ
 میں ضرور ہوتی ہے۔ جس کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

امام ابن القیم اور ان کے مخالفوں کے دلائل کا اگر ٹھٹھے دل سے
فریقین کی رائے پر محاکمہ تعصب کے بغیر موازنہ کیا جائے تو اس سے واضح ہو جائے گا کہ حق و
 صداقت امام ابن القیم کے ساتھ ہے مثلاً حدیث میں ایسی عورت سے نکاح کرنا حرام بتایا ہے۔ جس کی چوچھی
 یا خالہ سے پہلے نکاح کیا گیا ہو۔ مخالف یہ کہتے ہیں کہ اس میں دو بہنوں کے نکاح میں ایک ساتھ
 جمع کرنے کی حرمت پر قیاس کیا گیا کیونکہ دونوں میں ممانعت کی اصل علت یکساں ہے۔ اس پر یہ
 اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اس علت کی بنا پر تم دو چچا زاد بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے کو کیوں
 جائز سمجھتے ہو؟ جبکہ وہ سبب موجود ہے لہذا اصل وجہ یہ ہے کہ اس رشتہ کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے
 اور دوسرے کو حرام نہیں بتایا ہے۔

ان لوگوں نے ان احادیث کے بارے میں، جو قرآنی احکام سے زائد احکام بیان کرتی ہیں۔ دو
 قسم کی توجیہیں بیان کی ہیں۔ تاہم ان کا اطلاق ایسی عام احادیث پر نہیں ہو سکتا یعنی ہم ہر زائد حدیث
 کے بارے میں اعتماد اور بھروسے کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ وہ قرآن کریم کے کسی بنیادی حکم کی شاخ

ہے۔ یاد بنیادی احکام کے درمیان کسی مٹے کے مشتبہ ہونے کی بنا پر اس کا الحاق کسی ایک کے ساتھ کیا جائے، ممکن ہے کہ ان توجیہوں کا بعض مسائل پر اطلاق ہو سکے۔ مگر ایسے تمام مسائل ان کا مصداق نہیں بن سکتے۔ مثلاً حدیث نبوی میں بیٹی کے ساتھ ساتھ پوتی کو چھٹا حصہ میراث میں دیا گیا ہے، اور قاتل کو مقتول کا مال دیا گیا ہے۔ یہ احکام صرف سنت نبوی میں پائے جاتے ہیں قرآن کریم میں ان کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

کیا رسول اکرم کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ وہ شرعی حکم بیان کر سکیں؟ کیوں نہیں۔ جس طرح انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ مجمل، عام اور مطلق قرآنی احکام کی تشریح کر سکیں، اسی طرح آپ کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ اگر کوئی شرعی حکم قرآن کریم میں موجود نہ ہو تو آپ اپنی طرف سے کوئی شرعی حکم بیان کریں۔

امام شافعی بھی اس بات کے قائل ہیں کہ سنت نبوی وہ احکام بیان کر سکتی ہے جو قرآن کریم میں مذکور نہ ہو چنانچہ استاد محترم محمد ابو زہرہ نے اپنی کتاب "الشافعی" میں اس کی پوری وضاحت کی ہے۔

قبول احادیث میں احتیاط

امام ابن القیم نہایت دیانت دار اور محتاط عالم تھے۔ چنانچہ اسی احتیاط اور علمی دیانتداری کا نتیجہ ہے کہ آپ احادیث کو تسلیم کرنے سے پہلے بہت چھان بین کرتے تھے۔ چونکہ آپ کو بہت سے احادیث یاد تھیں۔ اس لئے آپ ان کا موازنہ اور مقابلہ کر کے سب سے زیادہ صحیح حدیث تسلیم کرتے تھے۔ اور جو اس کے مخالف ہوتی تھی اسے رد کر دیا کرتے تھے۔ ورنہ اگر آپ کو حدیث میں کم جہارت ہوتی تو آپ ہر اس حدیث کو قبول کر لیتے جو آپ کو مل جاتی اس کی مثال یہ ہے کہ حاملہ عورت کے ضرب شدید کے سلسلے میں دو حدیثیں ہیں۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ مذکور ہے کہ دو عورتیں جو قبیلہ انہیل سے تعلق رکھتی تھیں، لڑے لگیں ان میں سے ایک نے دوسری کو پتھر مار کر قتل کر دیا، اس کے پیٹ میں جو بچہ تھا، وہ بھی مر گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بچہ کے بدے میں غلام یا لونڈی کا حکم دیا اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عصبائی رشتہ داروں پر مقرر کی۔

چونکہ یہ قتل قتل عمد کے مشابہ تھا اور اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے امام ابن القیم

نے نسائی کی وہ حدیث رو کر دی جس میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ قاتلہ سے قصاص لیا گیا، نسائی کی دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "آپ نے اس عورت کے حمل کے بدلے میں غلام یا لونڈی کا حکم دیا اور یہ کہ اس (قاتلہ) کو قتل کیا جائے۔" دوسری روایت میں بھی یہ مذکور ہے کہ اس عورت کو قصاص میں قتل کیا گیا۔ اس روایت کو رد کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں: "صحیح یہ ہے کہ جیسا کہ پہلی روایت میں مذکور ہے۔ آپ نے اسے قتل نہیں کیا۔ آپ نے صحیحین کی روایت کی بنا پر محض اسے رد کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ آپ نے حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت بھی بیان کی جو صحیح بخاری میں مذکور ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو لحيان کی عورت کے جنین (پٹ کے بچے) پر غلام یا لونڈی کا حکم دیا۔ پھر وہ عورت جس کے خلاف آپ نے لونڈی یا غلام کا فیصلہ کیا تھا مر گئی تو آپ نے حکم دیا کہ اس کی میراث اس کے بیٹوں اور شوہر کو ملے اور دیت اس کے عصبائی رشتہ دار ادا کریں۔"

یہ حدیث بیان کرنے کے بعد آپ فرماتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر قتل عمد کے مشابہ کوئی مقدمہ ہو تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے۔ یا بہر حال ان مثالوں سے یہ واضح ہے کہ آپ صحیح احادیث کی تحقیق اور چھان بین میں کسی قدر احتیاط اور دیانت داری سے کام لیتے تھے۔ اور جو حدیث اس کے مخالف ہوتی تھی۔ اسے رد کر دیا کرتے تھے۔ آپ علم حدیث کے اس قدر ماہر تھے کہ آپ کسی مسئلہ کی تائید میں ایک حدیث پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ بلکہ اس کے لئے بہت سی احادیث پیش کرتے تھے۔

ابن القیم حدیث مرسل پر عمل نہیں کرتے تھے اور نہ اسے اس قابل سمجھتے تھے۔ **حدیث مرسل کی بحث** تھی۔ کہ وہ شرعی حجت بن سکے۔ خواہ وہ عقل کے مطابق ہی کیوں نہ ہو اس کی مثال یہ ہے۔ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز فرماتے ہیں۔

"ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ کیا ہے۔ کہ اگر کوئی مقتول کسی کی بستی میں ملے (اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے) تو ملزموں سے قسم کھلائی جائے۔ اگر وہ انکار کریں تو مدعیوں سے قسم کھلائی جائے اس وقت وہ اپنے دعوے میں کامیاب ہوں گے لیکن اگر فریقین حلف اٹھانے سے انکار کریں تو دیت کا نصف حصہ ملزموں پر ہے۔ اور باقی نصف حصہ باطل ہو جائے گا۔ بشرطیکہ مدعیان حلف اٹھانے سے انکار کریں۔"

اس حدیث پر رائے زنی کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں: "یہ حدیث مرسل ہے جو حجت نہیں

بن سکتی۔ آپ نے محض اس وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا کہ یہ حدیث مرسل ہے اور اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے صحابی کا ذکر نہیں ہے۔ اس لئے اس میں شک و شبہ کا امر گناہ ہے تاہم آپ نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ مسئلہ دعویٰ اور حلف اٹھانے کے مسئلہ ضابطوں کے مطابق ہے صرف حدیث مرسل ہونے کی وجہ سے یہ قابل تزیح نہیں ہے۔ آگے چل کر آپ فرماتے ہیں۔

گو ہم اس حدیث کو قابل استدلال نہیں سمجھتے ہیں۔ تاہم اس کی مخالف نامعلوم قائل کا مسئلہ بھی نہیں کر سکتے کیونکہ یہ دعویٰ اور قسموں کے ضابطوں کے خلاف

نہیں ہے۔ کیونکہ اس مقدمہ میں کوئی ایسا ثبوت نہیں ہے کہ جس کی بدولت ہم مدعیوں کو مقدم کریں۔ لہذا سب سے پہلے مدعی علیہم سے حلف اٹھوایا جائے گا۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کریں

تو مدعیوں کا پہلو و طرح سے طاقتور ہو جائے گا۔ ایک وجہ یہ ہے کہ مقتول کی لاش ان کے علاقے میں ملی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ حلف اٹھا کر بری الذمہ نہیں ہوئے۔ اس طرح نامکمل ثبوت مل جاتا ہے۔ لہذا اگر مدعیان حلف اٹھالیں تو وہ مقدمہ جیت جاتے ہیں۔ لیکن اگر فریقین حلف

اٹھانے سے انکار کر دیں تو ان دونوں کے انکار کر دینے سے شک و شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے ملزموں کے ذمے مکمل دیت نہیں ہوگی۔ کیونکہ مطالبہ کرنے والوں نے حلف نہیں اٹھایا اور

چونکہ ملزموں نے بھی حلف نہیں اٹھایا اس لئے ہم انہیں بالکل بری الذمہ نہیں کر سکتے۔ بلکہ دیت کے دو حصے کئے جائیں گے۔ اس کا نصف حصہ ملزموں کے لئے واجب الادا ہے کیونکہ حلف سے انکار کر کے انہوں

نے اپنے آپ کو مستتبہ بنا لیا ہے۔ اور پوری دیت اس وجہ سے نہیں لی گئی ہے کہ ان کے حریف نے حلف نہیں اٹھائی۔ اور چونکہ اس مقدمہ کے ثبوت کے دو حصے تھے۔ ایک حصہ یہ تھا کہ مدعی حلف اٹھائیں۔

اور دوسرا حصہ ملزموں کا انکار ہے۔ ان میں سے ایک حصہ مکمل ہو گیا اور دوسرا حصہ جس کا تعلق مدعیوں سے تھا۔ مکمل نہیں ہوا۔ اس لئے ان کے انکار کی وجہ نصف دیت ملزموں کے حق سے ساقط ہو گئی اور

نصف دیت باقی رہی۔ یہی انصاف و عدالت کا تقاضا ہے۔

آپ نے صرف حدیث مرسل ہونے کی وجہ سے اسے اختیار نہیں کیا۔ کیونکہ آپ کے نزدیک یہ شرعی حجت نہیں ہے۔ حالانکہ یہ حدیث مقدموں اور دعویٰ کے اصول اور ضابطوں کے مطابق ہے۔ اس

معاملہ میں مدعیوں سے حلف اس وجہ سے نہیں اٹھوایا گیا تھا۔ کہ ظاہری قرینہ اور صورت حال ملزموں کے خلاف تھی۔ اس لئے عام دعویٰ کے مطابق مدعی علیہم یعنی ملزموں سے حلف اٹھوایا گئی

تاکہ جو انکار کرے، وہ حلف اٹھانے جب انہوں نے انکار کیا، تو مدعیوں کی طرف حلف کو لوٹا گیا۔ اگر وہ حلف اٹھالیتے تو ان کے حق میں فیصلہ ہوتا۔ مگر چونکہ انہوں نے بھی حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تھا، اس لئے پوری دیت ملزموں پر واجب نہیں ہے۔ البتہ انکار حلف کی وجہ سے ان سے نصف دیت ضروری جائے گی۔ اور چونکہ مدعیوں نے حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تھا اس لئے نصف دیت ان پر سے ساقط ہو گئی۔

ابن القیم حدیث مرسل کے بالکل مخالف نہیں ہیں۔ اگر مسند احادیث اس کی تائید مسند کی تائید کریں تو آپ حدیث مرسل کو قبول کر لیتے ہیں۔ لیکن یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر حدیث مرسل کی تائید مسند احادیث کریں تو آیا کسی حکم کا ثبوت محض حدیث مرسل سے حاصل ہوا یا مسند اور مرسل احادیث دونوں مل کر کسی مسئلہ کو ثابت کرتی ہیں؟

ہمارے خیال میں جب کسی مسئلہ کو مسند احادیث اور مرسل دونوں ثابت کریں تو ان سے احادیث کے اجتماع سے وہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے۔ اس موقع پر ہم حدیث مرسل کو رد نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی تائید وہ احادیث کرتی ہیں جو مکمل اسناد اور صحابی کی روایت کے ساتھ مذکور ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت ابن عباس کی یہ حدیث ہے کہ ایک کنواری لڑکی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی تو آپ نے اس کا نکاح کر دیا۔

آپ فرماتے ہیں: اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کنواری اور بالغ عورت کو نکاح پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی رضا مندی ضروری ہے۔ اس حدیث کی روایت مرسل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حدیث مرسل بھی مذکور ہے۔ اور مکمل اسناد کے ساتھ بھی مذکور ہے۔ اور دونوں صورتوں سے یہ قابل عمل ہے۔ اگر یہ مرسل ہو تو دیگر احادیث صحیح قیاس اور شرعی اصول اس کی تائید کرتے ہیں۔ حدیث مرسل کے بارے میں امام ابن القیم کی رائے کا تقابلی مقابلہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس موقع پر دیگر فقہاء اور محدثین کے خیالات بھی پیش کئے جائیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ حدیث مرسل کے معاملے میں آپ کا کون موافق ہے اور کون مخالف ہے؟

محدثین کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ حدیث مرسل قابل تسلیم نہیں ہے۔ محدثین کی رائے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی روایت کی نسبت قابل اعتناء نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ان راویوں کا ذکر نہیں ہوتا ہے جو براہ راست رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے

روایت کرتے ہیں۔ محدثین کے دلائل امام نووی نے اپنی کتاب القفریب میں اس طرح بیان کئے ہیں
 جمہور محدثین کے نزدیک حدیث مرسل ضعیف حدیث ہے۔ بہت سے فقہاء اور علمائے اصول کا
 یہ خیال ہے کہ جب گناہ اور مجھول راوی کی روایت ناواقفیت کی بنا پر تسلیم نہیں کی جاتی ہے۔ تو حدیث
 مرسل کو بدرجہ اول تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔ (کیونکہ اس میں راوی کا نام تک بھی مذکور نہیں ہوتا ہے)
 ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ راوی جو تابعی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ
 ہو۔ ممکن ہے کہ وہ صحابی ہو یا تابعی ہو۔ اگر تابعی ہو تو اس بات کا امکان ہے کہ وہ ضعیف راوی ہو اور
 چونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس تابعی نے جس کا نام روایت میں مذکور نہ ہو۔ کسی ضعیف تابعی سے
 روایت نقل کی ہو۔ اس لئے حدیث مرسل حجت اور قابل تسلیم نہیں ہے۔

مذکورہ بالا رائے محدثین کی ہے۔ ورنہ فقہائے کرام نے حدیث مرسل
فقہائے کرام کا مسلک کو کسی نہ کسی صورت میں قبول کیا ہے۔ مثلاً امام مالک نے حدیث
 مرسل کو اس شرط کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ کہ اس کا آخری راوی معتبر ہو اور اس کا حافظہ اور اس کا
 کردار بے داغ ہو۔ تاکہ وہ روایت کرنے کے قابل بن سکے ایسے راوی کی ہر حدیث خواہ وہ مسند ہو
 یا مرسل ان کے نزدیک قابل قبول ہے۔

امام مالک صحیح روایت کو تسلیم کرنے میں تامل نہیں کرتے ہیں۔ وہ صرف یہ چاہتے ہیں کہ وہ راوی جو کسی
 حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتا ہو۔ صداقت پسند اور قابل اطمینان ہو اور
 اس کے کردار میں کسی قسم کا کھوٹ نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ ہر قسم کی حدیث مرسل کو مانتے ہیں۔ خواہ وہ حدیث
امام ابو حنیفہ اور حدیث مرسل یہ صحابی کی ہو جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنا
 ہو یا اس کا آخری راوی تابعی یا تبع تابعی ہو۔ وہ بھی یہ ضروری سمجھتے ہیں۔ کہ ایسی حدیث کا آخری راوی
 قابل اعتبار ہو، اور اس کی دیانت داری پر پورا بھروسہ کیا جاسکے۔ کہ وہ احادیث کی روایت اسی صورت
 میں کرتے ہیں، جبکہ انہیں یہ اعتماد ہو کہ یہ احادیث صحیح طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب
 ہے۔ جیسے ابراہیم نخعی ہیں۔ جو امام ابو حنیفہ کے استاد حماد کے استاد ہیں یا امام حسن بصری ہیں۔ جن کی اعلیٰ
 قدر و منزلت ناقابل انکار ہے۔

امام ابو حنیفہ نے جن مرسل احادیث کو تسلیم کیا ہے۔ ان میں سے نمونہ کی چند احادیث پیش کی جاتی

ہیں۔

۱۔ امام ابو حنیفہ زید البوانیہ تابع التابعین^۱ سے روایت کرتے ہیں۔ اور انہیں ایک مصری باشندے نے یہ بیان کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نکلے آپ کے ہاتھ میں ریشم تھا۔ اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا اور آپ فرما رہے تھے: یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں۔ اور عورتوں کے لئے حلال ہیں۔“

۲۔ امام ابو حنیفہ ہاشم^۲ سے روایت کرتے ہیں کہ انہیں کسی دوسرے شخص نے بیان کیا۔

• رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماہ رمضان شریف کی آمد پر نماز پڑھتے اور روزہ رکھتے تھے۔ جب رمضان شریف کا آخری عشرہ ہوتا تھا۔ تو آپ مکر لیتے ہو کر شب بیدار رہتے تھے۔“

۳۔ امام ابو حنیفہ اپنے استاد کے واسطے سے حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کرتے تھے۔

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا: تم حضرت ابو بکر سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔“ حضرت ابو بکر نے فرمایا: تم کہو کہ میرا باپ بہت بوڑھا اور نرم مزاج کا آدمی ہے۔ ان کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قائم مقام بننا مشکل ہے۔ اس لئے آپ (حضرت) عمر کو حکم دیں۔“ چنانچہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا تو آپ نے پھر فرمایا۔

”تم ابو بکر سے کہو کہ وہ نماز پڑھائیں۔“ اس پر انہوں نے پھر یہ پیغام بھیجا۔ تم اور حفصہ دونوں مل کر یہ کہو کہ ”ابو بکر نرم مزاج کے ہیں۔ اتنے میں حضرت عمر گذرے تو وہ کہنے لگے۔“

”تم سب (حضرت) یوسف کے زمانے کی عورتیں ہو۔ لہذا (حضرت) ابو بکر کو اس کام کے لئے کہو۔“ راوی کہتا ہے: جماعت کھڑی ہو گئی اتنے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ سکون حاصل ہوا تو آپ دو آدمیوں کے سہارے سے نماز کے لئے روانہ ہوئے۔ حضرت عائشہ نے آپ سے کہا: ”آپ نماز نہیں پڑھ سکیں گے۔ آپ کو تکلیف ہوگی۔“ آپ نے فرمایا: ”نماز سے میری آنکھوں کو ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے یہ کہہ کر آپ مسجد میں داخل ہو گئے۔ حضرت ابو بکر نے آپ کی آہٹ سنی تو وہ پیچھے ہٹنے لگے آپ نے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ پر ٹھہرے رہو۔“ آخر کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ گئے اور حضرت ابو بکر آپ کے دائیں طرف کھڑے رہے جب آپ نے تکبیر کہی تو حضرت ابو بکر نے بھی تکبیر کہی اور حضرت ابو بکر کی تکبیر کے مطابق لوگوں نے بھی اللہ اکبر کہا۔ اس طرح حضرت ابو بکر نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدار کی اور دیگر مسلمانوں

۱۔ زید بن ابوانیہ تابع التابعین ہیں وہ ۱۲۴ھ یا ۱۲۵ھ میں فوت ہوئے۔ ۲۔ ہاشم بھی

تابع التابعین ہیں۔

نے حضرت ابو بکر کی اقتداء میں نماز پڑھی۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ نے حدیث مرسل کو اس لئے تسلیم کیا تھا کہ ان کے زمانے میں عہد نبوی کے قریب ہونے کی وجہ سے حدیث مرسل روایت کرنے کا عام رواج تھا۔ بلکہ بعض جلسیں القدر تابعی حضرات نے یہ صحت طور پر بیان کیا ہے۔ کہ اگر کسی حدیث کے روایت کرنے والے صحابیوں کی تعداد کافی ہوتی تھی تو وہ راوی صحابی کا نام نہیں لیتے تھے۔ مثلاً امام حن بصری فرماتے ہیں۔

”جب کسی حدیث کو بیان کرنے والے چار صحابی ہوتے ہیں۔ تو میں کسی صحابی کا نام نہیں لیتا ہوں۔“
آپ یہ بھی فرمایا کرتے تھے: ”جب میں تم سے کہوں: ”مجھ سے فلاں شخص نے حدیث بیان کی تو سمجھو کہ اس حدیث کا وہی ہمارا راوی ہے اور جب میں یہ کہوں کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہے۔“ تو سمجھ لو کہ میں نے وہ حدیث ستر یا اس سے زیادہ صحابیوں سے سنی ہے۔“

بہر حال چار صحابیوں سے حدیث ستر صحابیوں سے حدیث سننے کے بہ نسبت زیادہ قرین قیاس ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس دوسری روایت میں مبالغہ ہے۔ (یا کثرت کا اظہار ہے) ورنہ دونوں روایتوں میں تضاد لازم آئے گا کیونکہ یہ کیسے ممکن ہے کہ پہلے ہم چار آدمیوں کی روایت کو حدیث مرسل تسلیم کریں۔ پھر حدیث مرسل کو تسلیم کرنے کے لئے ستر آدمیوں کی شرط رکھیں۔

حضرت اعمش فرماتے ہیں: ”میں نے امام ابراہیم سے عرض کیا۔ جب آپ حضرت عبداللہ کی حدیث بیان کریں تو اسے حدیث مسند کی صورت میں سنائیں۔“ اس پر انہوں نے فرمایا۔

”جب میں تم سے کہوں کہ فلاں شخص نے حضرت عبداللہ کی روایت سے مجھے یہ حدیث سنائی تو سمجھو کہ وہی شخص اس کا راوی ہے۔ اور جب میں یہ کہوں کہ (حضرت) عبداللہ نے یہ فرمایا ہے تو سمجھو کہ اس حدیث کے ایک سے زیادہ راوی ہیں۔“

ان بیانات سے یہ واضح ہے کہ امام مالک اور امام ابو حنیفہ دونوں نے حدیث مرسل کو تسلیم کیا ہے۔ اور اسے شرعی حجت مانا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کا راوی اسی وقت اوپر کے صحابی یا تابعی کا نام نہیں لیتا ہے۔ جبکہ اسے یقین کامل ہوتا ہے۔ کہ وہ راوی جس کے واسطے سے وہ حدیث بیان کر رہا ہے، مکمل طور پر قابل اعتماد راوی ہے اس کے لئے ناممکن ہے کہ وہ ایسی حدیث بیان کرے جس سے کوئی شرعی حکم وابستہ ہو، اور پھر اس بات کا علم رکھنے کے باوجود وہ کسی مجہول اور مشتبہ راوی کی حدیث بیان کرے۔

۱۔ یہ تالیف کتاب ابو حنیفہ از محمد ابو زہرہ سے لی گئی ہے۔ ص ۳۰۰، ۳۰۱۔ یہ احادیث درمحل کتاب الآثار از امام ابو یوسف

صفحات ۲۳ و ۲۴ میں موجود ہیں۔ ۲۔ ابو حنیفہ۔ ص ۳۰۲

شیخ قرآنی فرماتے ہیں: اسی قسم کی حدیث کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ راوی حدیث خود قابل اعتماد ہے۔ اور اسے یہ معلوم ہے کہ اس حدیث سے شرعی حکم وابستہ ہے، لیکن اس ذمہ داری کے باوجود وہ اپنے اعلیٰ راوی کے بارے میں اس لئے خاموش ہے کہ اسے یقین کامل ہے کہ اس کا راوی قابل اعتماد ہے اس کی خاموشی خود اس راوی کے اعتماد کی دلیل ہے۔ اگر اس کی تعریف و تائید کرے تو اس کی تحسین و تائید کو ہم تسلیم کر لیں گے۔ تاہم اس کا سکوت اختیار کرنا بھی اس کے برابر ہے۔ جیسا کہ ایک محدث کا قول ہے: "حدیث مرسل، حدیث مسند (جس میں آخری راوی کا ذکر ہو) سے قوی تر ہے۔ کیونکہ راوی حدیث نے اس کو اپنی ذمہ داری پر بیان کیا ہے۔ اور اس کی ذمہ داری لینے کا مطلب یہ ہے کہ اسے (غیر مذکور) راوی کے قابل اعتماد ہونے کا پورا یقین ہے۔ لیکن جب کوئی محدث مکمل اسناد بیان کرے تو وہ راوی کی تصدیق کے معاملہ کو سامع پر چھوڑ دیتا ہے۔ تاکہ وہ خود اس کی چھان بین کرے اس طرح وہ خود اس کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا ہے۔"

امام شافعی کا مسلک دونوں جماعتوں یعنی محدثین اور امام مالک و امام ابو حنیفہ کی رائے کے بچوں پر ترجیح ہے۔ جیسا کہ امام نووی نے بیان کیا ہے: "محدثین حدیث مرسل کو بالکل تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ بالعموم اسے مانتے ہیں مگر امام شافعی حدیث مرسل کو شرط طریقے سے تسلیم کرتے ہیں۔ وہ ایسی حدیث کے راوی کے لئے ایک شرط مقرر کرتے ہیں۔ اور خود حدیث کے لئے بھی ایک شرط مقرر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایسی احادیث کے راویوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ایسے اکابر تابعین ہوں، جن کی ملاقات صحابہ کرام کی بڑی تعداد سے ثابت ہو اور انہوں نے ان سے احادیث کی روایت بھی کی ہو۔ جیسے حضرات سعید بن المسیب اور امام حن بصری ہیں۔ اس کے علاوہ حدیث کے نفس مضمون کے تسلیم کرنے کے لئے یہ ضروری شرط ہے کہ اس کی تائید کسی دوسری معتبر روایت سے ہوتی ہو، تاکہ اس کو قبول کرنے میں وجہ ترجیح حاصل ہو۔ ان دو شرائط میں سے اگر ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو وہ حدیث مرسل ان کے نزدیک قابل عمل نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ایسی حدیث کے نفس مضمون کو قابل ترجیح بنانے کے لئے مندرجہ ذیل چار طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ ہوتا چاہیے۔"

۱۔ حدیث مرسل کا مفہوم معتبر حفاظ حدیث کی مکمل اسناد کی روایت سے بیان کیا گیا ہو۔ (کوئی مسند حدیث اس کی تائید کرے۔)

۲- اسی مفہوم کی کوئی دوسری حدیث مرسل تائید کرے یہ تائید پہلی قسم سے کمزور تر ہوگی کیونکہ مندرجہ حدیث کی تائید مرسل حدیث کی تائید سے قوی تر ہوتی ہے۔

۳- کسی صحابہ کا قول اس کی تائید کرے اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ صحابہ کرام اسے قابل اعتماد سمجھتے تھے۔ یعنی یہ حدیث صحیح طریقے سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب تھی اسی لئے انہوں نے اس کا اعتبار کیا ہوگا۔

۴- اہل علم کی ایک بڑی جماعت نے اسے تسلیم کیا ہو اور اس کے مطابق فتویٰ دیا ہو مثلاً اگر کسی مرسل حدیث کو امام مالک یا امام ابو حنیفہ یا ابراہیم نخعی یا سفیان بن عیینہ یا سفیان ثوری تسلیم کر لیں تو اس کی وجہ سے اس کو قبول کر لینے کا پہلو غالب ہوگا۔ تاہم یہ اس کے قبول کرنے کا ادنیٰ ثبوت ہے۔

امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل حدیث متصل کے برابر نہیں ہے۔ اس لئے جب مرسل حدیث متصل کے خلاف ہو تو حدیث متصل کو ترجیح دی جائے گی۔

امام احمد بن حنبل حدیث مرسل کو ضعیف حدیث کے برابر سمجھتے ہیں۔ وہ اس کا درجہ صحابی کے فتوے کے بعد رکھتے ہیں۔ اور جن طرح وہ ضرورت کے موقع پر جب صحیح نہ ملے ضعیف حدیث کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔ اس طرح وہ ضرورت اور مجبوری کی حالت میں حدیث مرسل کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔ اور قیاس و اجتہاد پر بہر حال ان دونوں قسم کی احادیث کو مقدم رکھتے ہیں۔ کیونکہ امام موصوف کسی قسم کی حدیث کے مقابلے میں قیاس و اجتہاد سے کام نہیں لیتے ہیں۔ خواہ وہ حدیث ضعیف یا مرسل ہی کیوں ہی کیوں نہ ہو ان کے برخلاف امام شافعی حدیث مرسل کو صحابی کے فتوے پر مقدم سمجھتے ہیں۔

ان تمام ائمہ کرام کے خیالات واضح کرنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدیث مرسل کے معاملے میں امام ابن القیم کا مسلک زیادہ متشددانہ ہے۔ آپ ایسی حدیث کو اسی وقت تک قابل عمل نہیں سمجھتے ہیں۔ جب تک کہ صحیح احادیث اس کی تائید نہ کریں۔ ان کی تائید کے بعد ہی آپ اسے قبول کرتے ہیں۔ اس صورت میں حدیث مرسل کو تسلیم کرنے کا مطلب آپ کے نزدیک یہ ہے کہ صرف ایسی صورت میں اس حدیث مرسل کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ ورنہ شرعی احکام تو صحیح روایت سے ثابت ہوتے ہیں۔ اس لئے ایسی حالت میں اس قسم کی احادیث کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ہیں۔ آپ نے اس کے قبول کرنے میں اس لئے تشدد اختیار کیا کہ آپ کا زمانہ عہد نبوت سے بہت دور ہو گیا تھا۔ اور گذشتہ ائمہ کرام کی بہ نسبت آپ کے زمانے میں جھوٹ اور

دروغ گوئی کا احتمال بہت بڑھ گیا تھا۔

امام ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ صحیح احادیث میں کسی قسم کا تعارض (تضاد و متعارض احادیث مخالفت) نہیں ہے۔ اگر دو حدیثوں کے درمیان بظاہر کوئی اختلاف نظر آتا ہے تو اس اختلاف کی مندرجہ ذیل وجوہات میں سے کوئی ایک وجہ ہو سکتی ہے۔

۱۔ دونوں احادیث میں سے کوئی ایک حدیث غلطی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دی گئی ہو۔ ورنہ درحقیقت وہ حدیث نہ ہو۔

۲۔ کوئی حدیث دوسری حدیث کی ناسخ ہو۔

۳۔ درحقیقت ان دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض یا مخالفت نہ ہو بلکہ اس بارے میں سامع کو غلط فہمی ہوئی ہو اور وہ ان کے مفہوم کو اچھی طرح نہ سمجھ سکا ہو۔

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں۔ دنیا میں ایسی حدیثیں موجود نہیں ہیں جو ہر حیثیت سے ایک دوسرے کے متضاد و مخالف ہوں اور ناسخ و منسوخ بھی نہ ہوں۔

یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے جبکہ آپ صادق و امین ہوں اور آپ کے کلام کی تصدیق خود خداوند تعالیٰ نے یوں کی ہو۔ کہ ”آپ کی زبان سے حق بات کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اس میں سمجھنے والے کا تصور ہے کہ وہ ان احادیث کا صحیح مفہوم نہیں دریافت کر سکا۔

یادہ اس کلام سے دوسرے مفہوم کو مراد لے رہا ہو اور اصل حقیقت تک نہ پہنچ سکا ہو۔

اس کے بعد آپ نے ان احادیث کی مثالیں پیش کی ہیں جو بظاہر متعارض متعارض احادیث و مخالف معلوم ہوتی ہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث مذکور ہے قبیلہ ثقیف متعدی مرض سے پرہیز کے وفد میں ایک جذامی شخص بھی آیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا۔

”تم واپس چلے جاؤ ہم نے تمہاری بیعت قبول کر لی ہے“

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

”مریض تندرست کے پاس نہ آئے۔“

ان احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ متعدی امراض موجود ہیں اور بیمار اپنا مرض تندرست شخص کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے یہ صحیح حدیث بھی موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جذامی کا ہاتھ پکڑ کر بٹھایا اور ہم پیالہ بنا کر فرمایا "تم اللہ کا نام لے کر ادر اللہ پر بھروسہ کر کے کھاؤ۔"

اس حدیث کو امام ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔ اس کے علاوہ حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ صحیح حدیث بھی موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "اسلام میں چھوت چھات اور بدشگونی نہیں ہے۔"

ان احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متعدی امراض اور چھوت چھات کا کوئی ثبوت نہیں ہے اس طرح یہ احادیث بھی ان احادیث کے بظاہر مخالفت و متعارض ہیں مگر امام ابن القیم کی رائے کے مطابق ان میں کوئی تضاد و تعارض نہیں ہے۔ آپ نے ان کی توجیہ میں محدث کرام کی رائے نقل کی ہے۔ وہ یہ ہے۔

"عہد جاہلیت کے لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ امراض اللہ کی مرضی کے بغیر بذات خود متعدی ہوتے ہیں اور وہ امراض ایک دوسرے کو اللہ کے حکم کے بغیر لگ جاتے ہیں لہذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عقیدے کو باطل کرنے کے لئے جذامی (کوڑھی) کے ساتھ مل کر کھانا کھایا، اس فعل سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ بیماری اور شفا دینے والا صرف اللہ تعالیٰ ہے۔"

پھر آپ نے جذامی کے پاس بیٹھنے سے اس لئے منع فرمایا تاکہ آپ لوگوں پر یہ واضح کر سکیں کہ اس کے قریب بیٹھنا ان اسباب سے تعلق رکھتا ہے جن سے بیماری پیدا ہو سکتی ہے لہذا جب آپ نے لوگوں کو بیمار کے قریب بیٹھنے سے منع فرمایا تھا تو آپ نے مرض کا ایک سبب بیان فرمایا اور جب آپ نے بذات خود ایسا فعل کیا تو اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود تھا کہ اسباب کی بذات خود کوئی حیثیت نہیں ہے ان میں اللہ کے ذریعے اثر و قوت پیدا ہوتی ہے اللہ اگر چاہے تو وہ ان کے اثر اور طاقت کو سلب کر سکتا ہے اس صورت میں وہ اسباب کوئی مرض پیدا نہیں کر سکتے ہیں اور اگر چاہے تو وہ ان کی طاقت کو برقرار بھی رکھ سکتا ہے اس صورت میں وہ اپنا اثر دکھاتے ہیں۔"

اس کے بعد آپ نے اہل علم کی دوسری جماعت کے خیالات پیش کئے جو یوں بیان کرتے ہیں۔ "وہ احادیث جو متعدی امراض کی ترمذی کرتی ہیں" وہ صحیح طور پر ثابت نہیں ہوتی ہیں مثلاً حضرت ابو ہریرہ کی مذکور بالا حدیث میں یہ مذکور ہے کہ چھوت چھات اور بدشگونی نہیں ہے، اسے آپ

پہلے روایت کرتے تھے پھر آپ کو اس کے بارے میں شک و شبہ ہوا تو اس کی روایت ترک کر دی تھی جب لوگ آکر کہنے لگے ”ہم نے سُننا ہے کہ آپ یہ حدیث بیان کرتے ہیں“ تو انہوں نے اس حدیث کی روایت کرنے سے انکار کر دیا چنانچہ ان کے راوی ابوسلمہ فرماتے ہیں۔

”مجھے نہیں معلوم ہے کہ آیا حضرت ابو ہریرہ اسے بھول گئے تھے یا ایک حدیث نے دوسری حدیث کو منسوخ کر دیا تھا۔“

حضرت عبداللہ ابن عمر کی وہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جذامی کا ہاتھ پکڑ کر اسے کھانے کے لئے اپنے پیالے میں شریک کر لیا تھا۔ امام ترمذی نے اپنی حدیث کے بارے میں یہ فرمایا تھا کہ یہ حدیث غریب ہے۔ انہوں نے اس حدیث کو نہ صحیح کیا ہے اور نہ حسن کہا ہے آپ فرماتے ہیں۔

”یہ ان دونوں احادیث کی حالت ہے جو احادیث نبوی سے متعارض تھیں ان میں سے ایک حدیث کی روایت کے متعلق حضرت ابو ہریرہ نے رجوع کر لیا تھا اور دوسری حدیث صحیح نہیں ہے۔“

حدیث آحاد اور اہل مدینہ کا عمل

حدیث آحاد (غیر مشہود حدیث) حدیث متواتر اور حدیث مشہور کی طرح قوی اور زور دار نہیں ہیں اس وجہ سے گذشتہ فقہائے کرام نے اس پر گفتگو کی ہے اس موقع پر ہم اس کی تفصیلات نہیں بیان کر سکتے کیونکہ اس طرح ہم اپنے موضوع سے ہٹ جا بیٹیں گے اس لئے ہم صرف اس سوال کا ذکر کرنے پر اکتفاء کریں گے جو امام ابن القیم نے اٹھایا تھا وہ یہ ہے کہ حدیث آحاد کا اہل مدینہ کے عمل سے کیا تعلق ہے؟ آپ کی تحریروں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ باہمی تعلق تین طرح کا ہو سکتا ہے۔

۱۔ اگر اہل مدینہ کا عمل حدیث آحاد کے موافق ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں اگر یہ عمل حدیث نبوی پر مبنی ہو تو حدیث آحاد کی صحت مؤکد ہو جائے گی اور اگر یہ عمل اجتہاد پر مبنی ہو تو حدیث آحاد پر عمل کرنا قابل تزییح ہوگا۔

۲۔ اگر اہل مدینہ کا عمل حدیث آحاد کے برخلاف ہو تو اس صورت میں اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں اگر یہ عمل حدیث نبوی پر مبنی ہو تو اہل مدینہ کے عمل کو تسلیم کیا جائے گا اور حدیث آحاد کو رد کر دیا جائے گا لیکن اگر یہ عمل اہل مدینہ کے ذاتی اجتہاد پر مبنی ہو تو حدیث آحاد مقبول ہوگی اور عمل اہل مدینہ کو تسلیم

نہیں کیا جائے گا، البتہ وہ لوگ اس کو تسلیم کریں گے جو اس اصول کے قائل ہیں کہ اگر کسی مسئلہ پر اہل مدینہ کا اجماع ہو جائے تو وہ شرعی حجت بن جاتا ہے۔

۳۔ اگر اہل مدینہ کا کوئی عمل نہ ہو تو حدیث آحاد کے موافق ہو اور نہ مخالفت ہو تو اس وقت حدیث پر عمل کرنا ضروری ہے کیونکہ اس کے مخالفت کوئی شرعی ثبوت نہیں ہے۔

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ اگر اہل مدینہ کا عمل نقل حدیث پر مبنی ہو تو تعارض و مخالفت کی صورت میں اسے حدیث آحاد (غیر مشہور) پر مقدم رکھا جائے گا اور اگر تعارض نہ ہو بلکہ موافقت ہو تو اس حدیث کو صحیح خیال کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل اہل مدینہ نقل و روایت میں حدیث آحاد کے مساوی ہے اسے ترجیح اس وجہ سے حاصل ہوئی کہ اس کے نقل و روایت کرنے والے بکثرت ہیں۔ تاہم امام ابن القیم کے نزدیک عمل اہل مدینہ کو ترجیح دینا عہد صحابہ تک موقوف رہے گا ان کے زمانے کے بعد اہل مدینہ کی امتیازی خصوصیت باقی نہیں رہی اس صورت میں سنت نبوی پر عمل ہو گا کیونکہ بعد کے زمانے میں عمل کا دار و مدار مفتیوں کے فتووں اور ائمہ کے احکام پر رہ گیا تھا۔

آپ فرماتے ہیں "یہ سب کو معلوم ہے کہ خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کے فرمانے کے بعد اہل مدینہ کے مذہبی امور وہاں کے مفتیوں، ائمہ اور محکمہ احتساب کے احکام کے مطابق انجام پذیر ہونے لگے تھے۔ رعایا ان کی مخالفت نہیں کرتی تھی لہذا جب مفتیان کرام کوئی فتویٰ صادر کرتے تھے تو حاکم وقت اس کو نافذ کرتا تھا اور محکمہ احتساب اس پر عمل کرتا تھا، یہ تمام کارروائی معمولات اور قانون شرعی کی حیثیت حاصل کر

۱۔ قاضی عبدالوہاب مالکی نے اجتہادی مسائل میں اہل مدینہ کے اجماع کے بارے میں یوں تحریر فرمایا ہے "ہم اسے (مالکی) ملار کا اس بارے میں اختلاف ہے اور ان کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ یہ قطعاً شرعی حجت ہے بلکہ جو چیز شرعی حجت ہے، وہ یہ ہے کسی حدیث و سنت نبوی کے بارے میں بطریقہ نقل ان کا اجماع ہو لہذا کسی اجتہادی مسئلہ پر ان کا تصفیٰ ہونا باعث ترجیح نہیں ہے۔

۲۔ دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ یہ شرعی حجت نہیں ہے تاہم دوسرے اجتہاد پر اسے ترجیح حاصل ہے۔

۳۔ تیسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ کسی اجتہاد پر ان کا اجماع شرعی حجت ہے تاہم ماثور احادیث پر اجماع کی طرح اس کی مخالفت حرام نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو: اصول الفقہ از مرحوم شیخ محمد خضریٰ عن ۳۴۴۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بعض علماء اہل مدینہ کے اجتہاد کو شرعی حجت تسلیم کرتے ہیں تاہم یہ کمزور رائے ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع و اتفاق کسی ایسی نص شرعی کے خلاف ہو جائے جس سے وہ واقف نہ ہوں۔

لیتی تھی لہذا اگر یہ اعمال سنت نبوی کے مخالف ہوں تو درخور اعتناء نہیں ہیں کیونکہ صحیح معنوں میں سنت
آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء اور صحابہ کا عمل ہے اس لئے ان دونوں چیزوں کو ایک دوسرے
کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیے اگر وہ بھی عمل سنت نبوی پر مبنی ہو تو ہم سختی کے ساتھ اس کے پابند ہیں
اور اگر وہ سنت کے خلاف ہو تو ہم اس کے چھوڑنے میں بھی اسی قدر سخت ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عمل اہل مدینہ بھی دو قسم کا ہے ایک قسم کا وہ عمل ہے جو آں حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء اور صحابہ سے منقول ہے۔ دوسری قسم کا وہ عمل ہے جو صحابہ کرام کے زمانے
کے بعد جاری ہوا اور جو مفتیوں کے فتوؤں پر مبنی تھا۔ دونوں قسموں میں بہت بڑا فرق ہے پہلی قسم کے
مقابلے میں سنت کو چھوڑا جاسکتا ہے لیکن اگر وہ عمل اہل مدینہ کی دوسری قسم ہے تو وہ متروک العمل ہے
اس کے مقابلے میں سنت (خواہ حدیث آحاد کیوں نہ ہو) عمل کیا جائے گا۔

آگے چل کر آپ بیان کرتے ہیں کہ رسم درواج کے مطابق عمل کرنے سے
سنت نبوی کو خطرہ سنت کو کیا خطرے لاحق ہو سکتے ہیں کیونکہ راجح الوقت باتوں پر عمل کرنے

سے سنت کا خاتمہ ہے بلکہ لوگوں کے بعض معمولات حق و صداقت کے خلاف ہیں مگر چونکہ عوام ان سے
مانوس ہیں اس لئے وہ درست سمجھے جاتے ہیں حالانکہ وہ درست نہیں ہیں اور جب غلط باتوں پر عمل ہوگا
تو سنت نبوی پر عمل کیسے ممکن ہے بالخصوص جبکہ اس سے کوئی واقف نہ ہو اور جیسا کہ عربی کی مشہور کہاوت
ہے "لوگ نادان واقف چیزوں کے دشمن بن جاتے ہیں" آپ فرماتے ہیں۔

اگر سنت نبوی پر عمل باقی نہ رہے تو ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ سنت کا نام و نشان مٹ جائیگا
بالخصوص جبکہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ اختلاف سنت کاموں پر عمل ہو رہا ہو۔ اور ہر زمانے میں کوئی نہ
کوئی سنت متروک ہوتی جا رہی ہو تو یہ کیسے توقع کی جاسکتی ہے کہ سنت نبوی باقی رہے گی بلکہ جو سنون طریقے
باقی ہیں ان پر بھی کوتاہی کے ساتھ عمل ہو رہا ہے اب یہ حال ہو گیا ہے کہ خلاف سنت کاموں کو پسندیدہ
سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ معاملہ اس قدر اٹ گیا ہے کہ اگر کوئی صحیح سنت نبوی کے طریقے پر عمل کرے تو
لوگ کہتے ہیں کہ "سنت کو چھوڑ دیا گیا ہے"۔

اس کے بعد آپ یہ فرماتے ہیں۔ "نقل و روایت سے جو عمل ثابت ہو وہ کسی حالت میں خلاف
سنت نہیں ہو سکتا ہے۔ خلاف سنت وہی عمل ہوتا ہے جو اجتہاد اور قیاس کا نتیجہ ہو چنانچہ آپ کے
الفاظ یہ ہیں۔ یہ بات مسلم ہے کہ خلاف سنت کام نقل و روایت کے ذریعے وجود میں نہیں آتا ہے بلکہ
اس کا سرچشمہ اجتہاد ہے۔ اگر کوئی اجتہاد سنت کے خلاف ہوا تو وہ رو کرنے کے قابل ہے مگر وہ عمل

جو نقل و روایت (احادیث نبوی) سے ثابت ہو، وہ صحیح سنت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ ۱۔

امام ابن القیم اور اجماع

امام احمد بن حنبل نے اجماع کے اصول کو تسلیم کیا ہے مگر ان کی رائے میں اجماع کو صحیح طریقے سے معلوم کرنا بہت مشکل ہے۔ اجماعی مسئلہ کے بارے میں کوئی شخص زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے اس مسئلہ کا کوئی مخالف معلوم نہیں ہے۔ "مگر علم نہ ہونے سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت میں اس کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ اس لئے یقینی طور پر یہ دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہے۔ کہ "یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ یہی وجہ ہے۔ کہ ان کے صاحبزادے عبداللہ ان کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔

"جو کوئی اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ لوگوں میں اختلاف ہو" ۲۔
امام ابن القیم بھی امام احمد کی تائید کرتے ہیں۔ اور اجماع کے علم کو مشکل سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں: "ایک مجتہد کے لئے یہ آسان ہے کہ وہ قرآن و سنت کے مسائل و احکام سے بخوبی واقف ہو جائے مگر اس کے لئے یہ مشکل ہے۔ کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کس مسئلہ پر مشرق و مغرب کے لوگوں کا اتفاق ہو گیا ہے۔ یہ کام اگر ناممکن نہ ہو۔ تو بہت مشکل اور پیچیدہ ضرور ہے۔ البتہ اسلام کے بنیادی اور ضروری مسائل کے بارے میں متفقہ فیصلہ معلوم کیا جاسکتا ہے"

اس تحریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک اجماع کا مفہوم یہ ہے کہ مخالف اجماع کا مفہوم | کا علم نہ ہو۔ امام احمد صرف اسی مسئلہ میں اجماع کے قائل ہیں جس کے بارے میں کتاب و سنت کا کوئی صریح حکم نہ ہو۔ اس طرح ان کے نزدیک اجماع کا درجہ کتاب و سنت کے بعد ہے۔ اور یہی رائے امام شافعی کی بھی ہے یعنی امام احمد اور ان کے استاد امام شافعی شرعی نصوص کو اجماع پر مقدم سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابن القیم فرماتے ہیں۔ "وہ (امام احمد) صحیح حدیث پر کسی قول، رائے اور عمل کو مقدم نہیں کرتے تھے اور نہ وہ نامعلوم غیر اختلافی مسائل کو جسے لوگ "اجماع" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس پر مقدم سمجھتے ہیں۔ حالانکہ بعض لوگ اسے صحیح حدیث پر فوقیت دیتے ہیں۔ مگر امام احمد نے اس قسم کے اجماع کی تکذیب کی ہے۔ اور اسے مسلمہ الثبوت حدیث پر کسی

۱۔ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳ ص ۵ -

۲۔ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۲۲ - ۳۲۵ -

حالت میں مقدم نہیں سمجھا ہے۔ بلکہ امام شافعی نے بھی اپنے ”رسالہ جدیدہ“ میں یہ تصریح کی ہے کہ وہ مسائل جن کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہو سکے۔ انھیں اجماع پر مبنی نہیں کیا جائے گا۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: ”جس کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہو وہ اجماع نہیں ہے“

عبداللہ بن احمد بن حنبل فرماتے ہیں: ”میں نے اپنے والد محترم کو یہ فرماتے سنا ہے۔“ اس بارے میں جو کوئی اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے۔ ممکن ہے۔ کہ لوگوں کا اس میں اختلاف ہو اور اس کی اطلاع اس کو نہ ملی ہو۔ ایسی حالت میں یہ کہنا چاہیے۔ ”ہمیں لوگوں کے اختلاف کا علم نہیں ہے۔ محدثین اور امام احمد کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو اس قدر فوقیت حاصل ہے کہ وہ ایسے موسوم اجماع کو جس سے مراد نامعلوم غیر اختلافی مسائل ہوں، ان پر مقدم نہیں کر سکتے۔ اور اگر ایسا کیا جائے تو شرعی نصوص بیکار ہو جائیں۔“

ایک دوسرے مقام پر آپ فرماتے ہیں۔ ”علمائے اسلام ہمیشہ کتاب اللہ کو سنت پر اور سنت کو اجماع پر مقدم کرتے چلے آئے ہیں۔ انھوں نے اجماع کو تیسرا درجہ دیا ہے۔ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: ”شرعی حجت کتاب اللہ۔ سنت نبوی اور ائمہ کرام کا اتفاق ہے“

انھوں نے ایک کتاب ”اختلاف مع مالک“ میں یہ تحریر کیا ہے: ”علم کے کئی درجے ہیں سب سے پہلے کتاب اللہ ہے۔ دوسرے درجے پر سنت ہے اور جس چیز کے بارے میں کتاب و سنت کا حکم نہ ہو اس کے لئے اجماع کا درجہ ہے۔“

ان بیانات سے چند باتیں ثابت ہوتی ہیں:-

۱۔ امام احمد اجماع کو قابل عمل سمجھتے ہیں۔ انھوں نے اس کا نام ”مخالفت کا علم نہ ہونا“ رکھا ہے۔ وہ ازراہ احتیاط و تقویٰ اسے اجماع کے نام موسوم نہیں کرتے تھے کیونکہ اجماع کا علم ہونا بہت مشکل ہے۔
۲۔ انھوں نے اس کا درجہ کتاب و سنت کے بعد مقرر کیا تھا۔ ان سے پہلے ان کے استاد امام شافعی بھی اس کے قائل تھے۔

۳۔ امام ابن القیم بھی اجماع کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس کو یہی درجہ دیتے ہیں۔ آپ کے نزدیک بھی اجماع کا مفہوم یہی ہے کہ مخالفت کا علم نہ ہو اور آپ بھی یہ خیال کرتے ہیں کہ اجماع کا یہ مفہوم کہ ”مسلمانوں کے تمام مجتہدین کسی حکم پر متفق ہو جائیں“ تقریباً ناممکن ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے امام احمد اور امام شافعی کی رائے کو بیان کرنے کے بعد

اسے پسند فرمایا۔ اور اس کی تردید نہیں کی ہے اگر آپ ان دونوں کے مخالف ہوتے تو اپنی معمول اور عادت کے مطابق ان کی تردید کرتے۔

اجماع کے دو درجے | جنہلی فقہ سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ امام احمد کے نزدیک اجماع کے دو درجے ہیں :-

۱۔ ان مسائل میں جو صحابہ کرام کے سامنے غور و فکر کے لئے پیش ہوئے۔ تبادلہ خیال کے بعد وہ کوئی خاص رائے پر متفق ہوئے ہوں۔ نیز اصول فرائض میں ان لوگوں کا جو اجماع ہوا ہو کہ یہ دونوں چیزیں قابل تسلیم اور قوی شرعی حجت ہیں کوئی صحیح حدیث ان کے مخالف نہیں ہو سکتی کیونکہ صحابہ سنت رسول کے راوی ہیں اس لئے صحیح حدیث کے خلاف ان کا اجماع اور اتفاق رائے ممکن نہیں ہے۔ اگر ان کے اجماع کے برخلاف ان کے زمانے کے بعد کوئی روایت مذکور ہو تو وہ شاذ ہے کیونکہ اس کے خلاف زبردست دلیل موجود ہے۔

۲۔ اجماع کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ کوئی رائے مشہور ہو جائے اور اس کے مخالف کا علم نہ ہو۔ ایسا درجہ اجماع صحیح حدیث سے کمتر ہے۔ مگر اس کا مرتبہ قیاس سے بلند ہے۔ ایسی صورت میں اگر کسی مخالف مجتہد کا پتہ چل جائے۔ تو اجماع جاتا رہے گا۔ اس طرح اگر اس کے مخالف کی کوئی حدیث مل جائے تو یہ اجماع بدرجہ اول باطل ہو جائے گا۔

ابن تیمیہ اور اجماع | اس کی تائید امام ابن تیمیہ بھی اس طرح کرتے ہیں۔ "اجماع صحیح طور پر صحابہ کرام کے زمانہ میں ہوا تھا۔ صحابہ کے زمانے کے بعد کے اجماع کا علم ہونا بہت مشکل ہے اس لئے اہل علم کا ایسے اجماع کے بارے میں اختلاف رہا ہے جو صحابہ کرام کے عہد کے بعد ہوئے ہوں اور اس کے مسائل کے بارے میں بھی اختلاف رہا ہے۔ مثلاً کسی صحابی کے دو قول میں سے کسی ایک قول پر تابعین کا اجماع ہوا ہو۔ اسی طرح (ایسے اجماع کا علم بھی نہیں ہے) جس میں کسی نے اختلاف نہ کیا ہو۔ یہی حال اجماع سکوتی وغیرہ کا ہے۔"

امام ابن تیمیہ کے خیال میں صحیح اجماع صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ کیونکہ وہ اپنے زمانے میں دور دراز کے مختلف شہروں میں منتشر نہیں ہوئے تھے۔ مگر ان کے بعد کا پتہ چلانا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ علماء مختلف علاقوں میں منتشر ہو گئے تھے اور ان کی تعداد بھی بہت زیادہ ہو گئی تھی۔

اجماع شرعی حجت ہے | بہر حال جو کوئی امام ابن القیم کی تحریروں کا بغور مطالعہ کرے تو

اسے معلوم ہو جائے گا کہ آپ نے متعدد مقامات پر اجماع کو شرعی حجت تسلیم کیا ہے اور اس کو قابل عمل ٹھہرایا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ آپ نے مندرجہ ذیل حیلوں کی تردید میں کتاب و سنت کے ساتھ اجماع کو شرعی حجت کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ ایک شرعی حیلہ اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

”اگر کوئی اپنی ساس کو قتل کر دے اور وہ قصاص سے بچنا چاہے تو اس کا حیلہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ اپنی بیوی کو قتل کر دے جس سے اس کا فرزند ہو اس طرح اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اپنی والدہ کے قتل کے بعد اس کا فرزند اس کا ولی ہو گا اور وہ اپنے والد سے قصاص نہیں لے سکے گا“

اس حیلہ پر اعتراض کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں :

”کتاب و سنت - اجماع اور عدل و انصاف کے اصولوں سے یہ کہیں ثابت نہیں ہے۔ کہ لڑکا اپنے والد سے کسی دوسرے کا قصاص نہیں لے سکتا ہے“

اسی طرح آپ نے دوسرے حیلے کی تردید میں بھی ایسے ہی الفاظ تحریر کئے ہیں۔ وہ حیلہ یہ ہے :

”اگر کوئی عورت نکاح فسخ کرانے کے لئے اپنے شوہر کے بیٹھے سے ناجائز تعلقات قائم کرے تو وہ نکاح فسخ ہو جائے گا“

اس کی تردید کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں: ”نکاح حرام ہونے کے لئے کسی دلیل شرعی کی ضرورت ہے مگر کتاب و سنت اجماع اور صحیح قیاس سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے“

مندرجہ ذیل شرعی احکام میں آپ نے اجماع کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ

احکام میں اجماع کی مثالیں فرماتے ہیں: ”ایسا قیاس جس پر علماء کا اجماع ہے یہ ہے کہ جس طرح قرآن کریم میں شکاری کتوں کے ذریعے شکار کرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح کتے کے علاوہ دیگر شکاری جانوروں کے ذریعے شکار کرنا بھی جائز ہے۔ قرآن کریم میں نعمتات (پاکدامن عورتوں) پر چھوٹی تہمت لگانے پر حد شرعی قائم کی گئی ہے۔ اس پر قیاس کر کے بہ اجماع کیا گیا ہے۔ کہ اس میں پاک دامن مرد بھی شامل ہیں۔ ایسے ہی قرآن کریم میں یہ مذکور ہے: ”اگر یہ (کنیزیں) بدکاری کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے آزاد عورتوں کی نصف سزا مقرر ہے“ اس آیت کریمہ پر اجماعی طور پر یہ قیاس کیا گیا ہے کہ اس میں غلام بھی شامل ہے۔ نیز اس مسئلہ پر بھی اجماع ہے کہ دو بہنوں پر قیاس کر کے دو بیٹوں کو بھی دو تہائی ورثہ ملے گا“

مذکورہ بالا مسائل میں آپ نے اجماع کو شرعی حجت تسلیم کیا ہے۔ اس میں

البوزھرہ کے خیالات غیر مذکور مسائل کو شرعی نص پر قیاس کر کے اجماع کو اختیار کیا گیا ہے۔ مگر

ہمارے استاد محمد ابو زھرہ یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا مسائل میں قیاس کی بنیاد پر اجماع ہے آپ فرماتے ہیں:

”میں مذکورہ بالا چار مسائل پر اجماع کے انعقاد کو تسلیم کرتا ہوں مگر اس کی بنیاد نص شرعی ہے، قیاس نہیں ہے۔ مثلاً شکاری جانوروں کے شکار کے سلسلے میں قرآن کریم میں ”مکلبین“ کا لفظ مذکور ہے۔ جو کلب سے ماخوذ ہے۔ لغت میں ہر درندے پر کلب کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس لفظ میں تمام شکاری جانور شامل ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ کسی کے لئے یہ بددعا کی تھی:

”اے خدا تو اس پر اپنے درندوں میں سے کسی کلب (یعنی درندے) کو مسلط کر۔“ (حدیث)

اس شخص کو ایک شیر نے قتل کیا تھا۔ تو لوگوں نے یہ یقین کر لیا کہ یہ اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بددعا کا نتیجہ تھا۔ (لہذا درندے کے معنی میں کلب کا استعمال درست ہے)

اسی طرح دوسرے اور تیسرے مسئلوں میں پاکدامن عورتوں اور کنیزوں کے اناظیر، پاکدامن عزا اور غلام شامل ہیں۔ کیونکہ سزا دینے سے موث کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (بلکہ سزا برے فعل پر دی جا رہی ہے۔ اس لئے نص شرعی کے عام محاورے اور مفہوم کے مطابق اجماع مشتق ہوا، چونکہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ دو بیٹوں کو دو تہائی حصہ نص شہابی کی بدولت حاصل ہوا۔ اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ جب دونوں بہنیں، جو قرابت میں دو بیٹیوں سے کمتر ہیں۔ دو تہائی حصہ لے سکتی ہیں۔ تو دو بیٹیاں بدرجہ اولیٰ اس کی حقدار ہیں۔ یہ مفہوم بھی نص شرعی سے ماخوذ ہے اور یہ قیاس نہیں کہلایا جاسکتا ہے۔ عا

امام ابن القیم اور فتویٰ صحابی

صحابہ کرام کے فتوے گونا گوں نوعیت کے ہیں۔ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بعض فتوے دیا کرتے تھے اور اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے فتوؤں کی تائید فرمائی تھی۔ اسی طرح آپ کی تائید اور موافقت کی وجہ سے ایسے فتوے نص شرعی ہیں۔ یعنی وہ سنت نبوی میں شامل ہیں۔ کیونکہ آپ کی زندگی میں کسی کو حق تشریح حاصل نہ تھا۔ اس لئے ان کے فتوے کو آپ کا حکم سمجھنا چاہئے۔

ایسے فتوؤں کی ایک مثال حضرت علی بن ابی طالب کا وہ فتویٰ ہے جو انھوں نے ان چار افراد کے بارے میں دیا تھا جو کنوئیں میں گر کر ایک دوسرے کے ساتھ ٹک گئے تھے۔ اور سب کے سب ہلاک ہو گئے تھے۔ ان کے بارے میں امام ابن القیم فرماتے ہیں:-

”امام احمد اور بزار وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ کہ ایک جماعت نے بن میں ایک کنواں کھودا اس میں ایک آدمی گر گیا۔ وہ دوسرے کے ساتھ ٹک گیا۔ اور دوسرا، تیسرے کے ساتھ اور تیسرا چوتھے کے ساتھ ٹک گیا۔ اس طرح سب کے سب گر کر مر گئے۔ ان کے وارثوں نے یہ مقدمہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا تو آپ نے فرمایا: ”جو لوگ کنوئیں پر موجود تھے انھیں حاضر کرو۔“ (جب سب آگئے تو) آپ نے پہلے شخص کے لئے چوتھائی دیت دینے کا حکم دیا۔ کیونکہ جس وقت وہ ہلاک ہوا تھا تو اس پر تین افراد تھے۔ دوسرے کے لئے آپ نے تہائی دیت دینے کا حکم دیا۔ کیونکہ وہ جب ہلاک ہوا تھا۔ تو اس کے اوپر دو افراد تھے۔ تیسرے کے لئے آپ نے نصف دیت کا حکم دیا کیونکہ اس کی ہلاکت کے وقت اس کے اوپر ایک آدمی تھا۔ چوتھے کے لئے آپ نے پوری دیت دینے کا حکم دیا۔ آئندہ سال جب یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انھوں نے یہ واقعہ سنایا تو آپ نے فرمایا (حضرت) علی نے جو فیصلہ کیا تھا۔ وہ درست ہے۔ ۱۷

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ میں تھے، تو ان کے پاس تین آدمی آئے جو ایک لڑکے کے بارے میں جھگڑ رہے تھے۔ ہر ایک یہ کہتا تھا ”یہ میرا فرزند ہے۔“ اس پر حضرت علی نے قرعہ اندازی کی اور جس کے نام پر قرعہ نکلا لڑکا اس کے حوالے کر دیا۔ اور اسے حکم دیا کہ وہ ان دونوں شخصوں کو دو تہائی دیت دے۔ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ اطلاع پہنچی تو آپ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے پر خوب ہنسے۔ ۱۸

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف صحابہ کرام کے فتوؤں کی تائید کی بلکہ خود اپنے ذاتی مخصوص معاملات میں ان کے ذاتی اجتہاد کی حمایت بھی کی، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک دفعہ دو صحابی سفر کے لئے نکلے راستے میں نماز کا وقت آگیا۔ اس وقت ان کے پاس پانی نہیں تھا تو انھوں نے پانی کے بغیر نماز پڑھ لی۔ پھر جبکہ ابھی نماز کا وقت باقی تھا، انھیں پانی مل گیا۔ تو ایک صحابی نے نماز لوٹائی۔ مگر دوسرے صحابی نے نماز نہیں لوٹائی۔ (جب آپ کو اس کی اطلاع ملی تو) آپ نے دونوں کے فعل کو درست قرار دیا اور جس نے نماز نہیں لوٹائی تھی اس سے آپ نے فرمایا۔ ”تم نے مسنون طریقے سے کام کیا تمہاری نماز ہو گئی۔“ دوسرے سے آپ نے فرمایا: ”تمہیں دو گنا ثواب ملے گا۔“ ۱۹

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام نے جو فتوے دئے تھے۔ وہ بھی اسلامی تشریح کے اصولوں پر مبنی ہیں۔ اکثر فقہائے کرام نے انہیں تسلیم کیا ہے اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جنہوں نے انہیں شرعی اصول کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا ہے۔ ان میں شوکانی اور امام غزالی نمایاں ہیں۔ مگر امام ابن القیم ان فقہائے کرام میں سے تھے۔ جو ان کے فتووں کو تسلیم کرتے تھے۔ ان کی تفصیل آگے چل کر آئے گی۔

امام ابن القیم کے نزدیک صحابہ کرام (شرعی معاملات میں) تمام صحابہ کرام کا درجہ اجتہاد | مسلمانوں سے زیادہ صاحب بصیرت، فقیہ اور روشن دماغ تھے۔

کیونکہ انہوں نے قرآن کریم کو نازل ہوتے دیکھا تھا اور وہ صاحب شریعت کے مقاصد سے بخوبی واقف تھے۔ اس لئے وہ ان کی رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ اس معاملے میں کوئی دوسرا ان کے ہم پلہ نہیں ہے۔ اور نہ ان کے قریب پہنچ سکتا ہے۔ ان کی تشریحی صلاحیتوں کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ ان کی رائے کی حمایت میں خود قرآن کریم کی آیات نازل ہوئیں جیسا کہ آپ فرماتے ہیں۔

”مقصد یہ ہے کہ صحابہ کرام کے بعد کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو فاروقی اجتہاد کی تائید قرآنی | ان کے اجتہاد و رائے میں ان کی برابری کر سکے۔ کون ان کے

ہم پلہ ہو سکتا ہے۔ جبکہ صحابہ کرام کی یہ حالت تھی۔ کہ ان میں سے کوئی اپنی ذاتی رائے بیان کرے تو ان کی حمایت میں قرآن کریم نازل ہوتا تھا۔ مثلاً حضرت عمر کی جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے میں یہ رائے تھی۔ کہ ان کی گردنیں اڑادی جائیں تو خدا کی وحی نازل ہوئی اور اس میں آپ کی رائے کی حمایت کی گئی تھی۔ اسی طرح آپ یہ چاہتے تھے۔ کہ مقام ابراہیم کو متصلی بنایا جائے۔ لہذا اس کی تائید میں قرآن نازل ہوا۔ ایسا ہی ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ جب ازواج مطہرات نے منیٰ جو کچھ مطالبہ کیا تو آپ نے ان سے فرمایا: ”ممکن ہے کہ اگر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں طلاق دیدیں تو پروردگار تمہارے بدلے میں تم سے بہتر مسلمان اور مومن عورتیں عطا فرمائے۔“ اس کے بعد قرآن کریم میں بعینہ وہی الفاظ آپ کی تائید میں نازل ہوئے۔

جب (منافقوں کا سردار) عبداللہ بن ابی نوف ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہوئے، اس پر حضرت عمر نے کھڑے ہو کر عرض کیا: ”یا رسول اللہ! یہ منافق ہے۔“ تاہم آپ نے اس پر نماز پڑھ لی تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

”ان (منافقوں) میں سے اگر کوئی مرحلے تو تم ان پر ہرگز نماز نہ پڑھو۔ اور نہ ان کی قبر پر

کھڑے رہو۔“

حضرت ابن مسعود کا اجتہاد | ایک دفعہ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس گئے اور انہوں نے

موقوفہ عورت کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ”میں اس کے بارے میں اپنی رائے بیان کرتا ہوں اگر یہ غلط ہے تو اس میں میرا اور شیطان کا قصور ہے۔ اللہ اور اس کے رسول اس سے بری الذمہ ہیں۔ میری رائے میں اسے دیگر خواتین کے برابر مہر ملنا چاہیے، نہ کم ہو اور نہ زیادہ ہو۔ وہ میراث کی حقدار ہے اور اس پر عدت واجب ہے“

اس کے بعد قبیلہ اشجع کے لوگ کھڑے ہو کر کہنے لگے: ”ہم گواہی دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے قبیلہ کی ایک عورت کے بارے میں جس کا نام یروع بنت واشق ہے، وہی فیصلہ کیا تھا۔ جو آپ نے فیصلہ کیا ہے“ یہ سُن کر حضرت عبداللہ بن مسعود اس قدر خوش ہوئے کہ اسلام لانے کے بعد آپ اس قدر مسرور نہیں ہوئے تھے۔“

لہذا جن صحابیوں کی رائے اس دوجے کی ہو۔ ان کی رائے اور ان کا ذاتی اجتہاد ہماری رائے اور اجتہاد سے بہر حال بہتر ہے۔“

اس سے ثابت ہوا کہ امام ابن القیم، صحابی کے قول اور ان کے فتوے کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اور ان کی رائے کو دوسرے علماء کی رائے سے بہتر سمجھتے ہیں۔ کیونکہ انھیں شرعی معلومات حاصل کرنے کے جو کثیر ذرائع میسر تھے، وہ دوسرے لوگوں کو میسر نہیں ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شرعی بصیرت اس قدر پختہ ہو گئی تھی، کہ قرآن کریم بھی ان کی ہمنوائی کرتا تھا۔ اور سنت نبویؐ بھی ان کی تائید کرتی تھی۔ جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے واضح ہے۔ چونکہ آپ صحابہ کرام رض کے فتووں کو تسلیم کرتے تھے، اس لئے ان کو ثابت کرنے کے لئے آپ نے متعدد دلائل پیش کئے جن میں چند دلائل کا ذکر کیا جاتا ہے۔

قول صحابی کی حجیت کے دلائل

۱۔ آپ نے سب سے پہلے ان کے اقوال کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے قرآن کریم کی یہ آیت تحریر کی ہے: ”مہاجرین اور انصار میں سے جو لوگ سب سے پہلے مسلمان ہوئے اور ان کے بعد جو لوگ خلوص دل کے ساتھ ان کی اتباع کرتے ہوئے مسلمان ہوئے، اللہ ان سب سے خوش ہے۔ اور وہ بھی اللہ سے خوش ہیں اللہ نے ان کے لئے بہشت مقرر کی جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ یہ بہت بڑی

کامیابی ہے۔ آپ فرماتے ہیں: ”اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی تعریف کی ہے۔ جنہوں نے ان صحابہ کرام کا اتباع کیا۔ اگر وہ کوئی بات کہیں اور کوئی شخص اس کی صحت معلوم کرنے سے پیشتر ان کی اتباع کرے تو اسے ان کا متبع کہا جائے گا۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان کے اتباع پر اس کی تعریف کی جائے اور وہ خدا کی رضامندی کا مستحق بنے۔ اگر ان کی اتباع تقلید محض ہوتی۔ جیسا کہ مفتیوں کا تقلید کی جاتی ہے۔ تو ان کی پیروی کرنے والے خدا کی رضامندی کے مستحق نہ ہوتے۔ بجز اس صورت کے کہ وہ عاقی ہوں کیونکہ اس وقت مجتہد علماء کو ان کی اتباع کرنی جائز نہیں ہے۔“

۲۔ متعدد روایتوں سے یہ حدیث نبوی مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا: ”بہترین زمانہ وہ ہے جس میں میں موجود ہوں۔ اس کے بعد وہ لوگ ہیں جو میرے زمانے کے بعد ہوں، اس کے بعد وہ لوگ ہیں جو اس کے بعد کے زمانے میں آئے ہوں۔“

۳۔ حضرت عبداللہ بن ابویزید فرماتے ہیں: ”حضرت ابن عباس میں سے جب کوئی بات پوچھی جاتی تھی۔ تو اگر وہ بات قرآن و سنت میں ہوتی تھی۔ تو آپ اس کے مطابق جواب دیتے تھے۔ ورنہ وہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے قول کے مطابق جواب دیتے تھے۔ اگر ان کا قول نہیں ملتا تھا۔ تو وہ اپنی رائے کے مطابق جواب دیتے تھے۔“

۴۔ حضرت ابوذر فرماتے ہیں: ”ایک نوجوان حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس سے گذرا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”کیا خوب نوجوان ہے۔“ میں اس نوجوان کے پیچھے ہو لیا۔ اور اس سے کہا: ”اے نوجوان! تم میرے لئے استغفار کرو۔“ وہ بولا: ”اے ابوذر! میں آپ کے لئے استغفار کروں؟ آپ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہیں۔“ میں نے پھر کہا: ”تم میرے لئے استغفار کرو۔“ وہ بولا: ”پہلے آپ مجھے اصل واقعہ بتائیے۔“ میں نے کہا: ”تم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس سے گذرے تھے تو انہوں نے فرمایا تھا: ”کیا خوب نوجوان ہے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے۔“

”اللہ نے (حضرت) عمر کے دل و زبان پر حق و صداقت کو قائم رکھا ہے۔ اس لئے میں نہیں بہت نیک مانتا ہوں۔“

مذکورہ بالا شرعی نصوص کی بنیاد پر آپ یہ ثابت کرتے ہیں کہ صحابہ کرام رض کا زمانہ بہترین زمانہ تھا۔ جب وہ بہترین زمانے میں تھے۔ تو ضرور حق و صداقت ان کے ساتھ ہوگا۔ دوسروں کے ساتھ نہیں ہوگا۔ جب حضرت ابن عباس جیسے علیل القدر صحابی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فتوؤں کی طرف رجوع کرتے ہوں تو دوسرے لوگوں کو بدرجہ اولیٰ صحابہ کرام کا اتباع کرنا چاہیے۔ بالخصوص جبکہ آخری حدیث سے

یہ واضح ہوتا ہو۔ کہ اللہ تعالیٰ نے (حضرت) عمر کے دل و زبان پر حق و صداقت کو قائم رکھا ہے۔ ایسی صورت میں ان کی اتباع واجب ہے۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا آیت تمام صحابہ کے بارے میں نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صرف ان سابقین ہاجر و انصار صحابہ اور ان کے متبعین کا ذکر کیا گیا ہے لہذا یہ آیت صرف ہاجرین و انصار صحابہ کے لئے دلیل بن سکتی ہے۔ اس طرح حضرت ابن عباس کی روایت سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کہ تمام صحابیوں کے فتوے شرعی حجت ہیں۔ کیونکہ اس میں صاف طور پر بیان کیا گیا ہے۔ کہ وہ صحابہ میں سے صرف حضرات ابو بکر رضی و عمر رضی کے فتووں پر عمل کرتے تھے ورنہ وہ اپنی ذاتی رائے سے فتویٰ دیا کرتے تھے۔ لہذا یہ روایت بھی تمام صحابہ کے فتووں کے لئے دلیل نہیں بن سکتی ہے۔ ۱۔

عقلی دلیل | آپ نے قول صحابی کی حجیت کے لئے ایک عقلی دلیل بھی بیان کی ہے۔ فرماتے ہیں:-

”جب کوئی صحابی فتویٰ دے تو چھ اسباب میں سے ایک سبب ضرور اس میں موجود ہوگا وہ اسباب و وجوہات یہ ہیں:-

۱- صحابی نے وہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔
 ۲- وہ قول انہوں نے اس شخص سے سنا ہو جس نے بذات خود وہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو۔

۳- انہوں نے وہ بات کتاب اللہ کی کسی ایسی آیت سے سمجھی ہو جس کا مفہوم ہم پر پوشیدہ رہ گیا ہو۔
 ۴- وہ قول ایسا ہو جس پر ان کی بڑی جماعت کا اتفاق ہو مگر ہمارے پاس صرف ان کے مفتی کا فیصلہ منقول ہو کر آیا ہو۔

۵- صحابی کو شریعت کی لغت اور الفاظ کے مفہوم کا ہم سے زیادہ علم ہو یا ان شرعی احکام کا ایسے حالات و قرآن اور دیگر ایسے متفرق و مجموعی امور سے تعلق ہو جن کو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل صحبت میں رہ کر آپ کے افعال و اعمال کا مشاہدہ کر کے اور آپ کے احوال و

۱۔ ملاحظہ ہو ”اصول فقہ“ از خضریٰ۔ ص ۴۴۲ اس میں ہماری تائید میں یہ مذکور ہے۔ ”حق بات یہ ہے کہ انہوں نے اس کو (قول صحابی) شرعی حجت بنانے کے لئے جو دلائل پیش کئے ہیں ان سے یقین تو درکنار ظن غالب کا ثبوت بھی نہیں ملتا ہے۔ اس لئے امام غزالی کا یہ قول وزن دار ہے کہ شرعی حجت وہی ہے جس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ملے“

سیرت سے متاثر ہو کر اور آپ کے اقوال کو سن کر حاصل کیا ہو۔ اور اس طرح انہیں آپ کے مقاصد کو معلوم کرنے اور وحی محمدی کی تفسیر و تشریح کے سمجھنے کا براہ راست موقع ملا ہو۔ اس لئے انہوں نے وہ باتیں سیکھیں جو ہم نہ سیکھ سکے اور نہ سمجھ سکے، لہذا ان پانچ وجوہات کی بناء پر صحابی کا فتویٰ قابل اتباع ہے یہ بھی ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصد کے مطابق کوئی قول نہ سمجھا ہو۔ اور اس کے سمجھنے میں غلطی کی ہو۔ اور شارع علیہ السلام کا مفہوم اس سے مختلف ہو، جو انہوں نے سمجھا ہو ایسی صورت میں صحابی کا قول شرعی حجت نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ قطعی طور پر واضح ہے کہ مذکورہ بالا پانچ وجوہات چھٹی وجہ پر غالب ہیں۔ اس طرح ہم قول صحابی سے جو حکم حاصل کریں گے اس کا مدار ظن غالب پر ہے۔ اور اس کی وجہ سے ہم یہ معلوم کر سکیں گے کہ مخالف کا قول صحیح نہیں ہے۔ اور عمل کرنے کے لئے ظن غالب کا علم کافی ہے۔

اگر صحابی کے فتوؤں کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو تو امام ابن القیّم امام احمد کی اتباع کرتے ہوئے اسے قوی شرعی حجت تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ امام احمد بن حنبل کے اصولوں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”جب کسی صحابی کا کوئی ایسا فتویٰ مل جائے جس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو تو وہ اسے چھوڑ کر کسی دوسرے کی طرف رجوع نہیں کرتے تھے۔ اس کو وہ اجماع بھی نہیں کہتے تھے۔ بلکہ الفاظ میں احتیاط کرتے ہوئے۔ یہ فرمایا کرتے تھے۔ ”مجھے کسی ایسی بات کا علم نہیں ہے۔ جو اس کو نظر انداز کر سکے۔ بہر حال جب امام احمد کو صحابہ کا ایسا کوئی قول مل جاتا تھا۔ تو وہ کسی دوسرے کے عمل۔ رائے اور قیاس کو اس پر مقدم نہیں کرتے تھے۔“

اس سے یہ واضح ہوا کہ امام احمد صحابی کے اس فتوے کو تسلیم کرتے تھے۔ جس کی مخالفت کا انہیں علم نہ ہو۔ ابن القیّم بھی انہی کی راہ پر گامزن ہیں۔ آپ اس فتوے کو جس کے خلاف کوئی دوسرا صحابی نہ ہو۔ حجت شرعیہ تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ وہ مشہور ہو یا مشہور نہ ہو۔ جیسا کہ آپ فرماتے ہیں۔

”اگر ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی کے قول کے مخالف نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو اس کا قول صحابہ میں مشہور ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اگر صحابہ کرام میں اس کا فتویٰ مشہور و مسلم ہو تو عام فقہائے کرام کے نزدیک سے اجماع کہا جائے گا۔ اور وہ شرعی حجت ہوگا۔ اگر عام صحابہ میں اس کی

ملاحظہ ہو اعلام الموقعین جلد ۳ اس میں ص ۳۸۱ سے ۴۰۲ صفحات تک آپ کو مفصل دلائل ملیں گے۔

ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۳/۳۷۹۔

ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۱/۳۳۳۔ ۳۴۲۔

شہرت نہ ہو یا اس کی شہرت کے بارے میں کوئی علم نہ ہو تو اس کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ کیا یہ قول بھی شرعی حجت ہے یا نہیں؟ تاہم جمہور علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ بھی شرعی حجت ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ صحابی کے فتوے کو حجت شرعیہ مانتے ہیں۔ اگر وہ مشہور ہو تو وہ اجماع کی حیثیت سے حجت ہے، اور اگر وہ قول مشہور نہ ہو، یا اس کی شہرت کا علم نہ ہو تو اس صورت میں بھی وہ حجت ہے۔ آپ دونوں صورتوں میں قول صحابی کو حجت سمجھتے ہیں۔ البتہ مشہور ہونے کی صورت میں اس کی حیثیت اجماع سکوتی کی ہوگی۔

اگر آپ کی تحریروں کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ ثابت ہوگا۔ کہ آپ نے صحابی کے فتوے کی حالت میں تسلیم کیا ہے جبکہ اس کے مخالف کا علم نہ ہو، بالخصوص جبکہ صحابہ کرام کا کسی قول پر اجماع ہو جائے تو اس کو آپ نے بدرجہ اول تسلیم کیا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو اس پر اپنی بیوی **گذشتہ مدت کا نفقہ** کو گذشتہ زمانے کا نان و نفقہ دینا ضروری ہے۔ لیکن اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ اپنے رشتہ دار کو گذشتہ مدت کا نفقہ دے ان دونوں باتوں میں فرق بیان کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:-

”صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بیوی کے لئے گذشتہ مدت کا نفقہ ضروری قرار دیا ہے۔ مگر ان میں سے کسی کے بارے میں یہ علم نہیں ہو سکا کہ انھوں نے رشتہ دار کے لئے بھی گذشتہ مدت کا نفقہ لازمی قرار دیا ہو۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ روایت صحیح ہے کہ آپ نے اپنے سالارین لشکر کو یہ لکھا تھا کہ ”وہ مرد جو اپنی عورتوں کے پاس نہ ہوں اپنی بیویوں کو نفقہ بھیجیں یا انھیں طلاق دیدیں۔ اگر وہ طلاق دیں تو گذشتہ مدت کا نفقہ بھیجیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس حکم کی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی۔ اس واقعہ سے آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم کی کسی نے مخالفت نہیں کی تو یہ صحابہ کا متفقہ فیصلہ تھا۔ کہ بیوی کو گذشتہ مدت کا نفقہ دیا جائے مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے۔ کہ ہر صورت میں نفقہ واجب ہے بلکہ آپ یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ گذشتہ مدت کا نفقہ دینا اسی صورت میں واجب ہے جبکہ وہ شوہر بیوی کو طلاق دیں، لیکن اگر وہ بیوی کے ساتھ معاشرتی تعلقات بحال کریں تو اس صورت میں ان پر گذشتہ مدت کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ اس فرق کو آپ اس طرح واضح کرتے ہیں۔“

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے مردوں کو یہ حکم دیا تھا۔ کہ جب وہ اپنی بیویوں کو طلاق دیں تو

اسی وقت وہ گذشتہ مدت کا نفقہ انہیں ادا کریں۔ آپ نے انہیں یہ حکم نہیں دیا تھا۔ کہ جب وہ اپنے گھروں میں واپس آئیں تو اس صورت میں بھی ان پر گذشتہ مدت کا نفقہ ادا کرنا فرض ہے۔ بلکہ کسی صحابی کی طرف ایسا کوئی قول منسوب نہیں ہے۔ اور یہ بات معقول نہیں ہے کہ اگر طلاق دینے کے بعد گذشتہ زمانے کا نفقہ ضروری ہو جائے۔ تو ایسا حکم اس وقت بھی ضروری ہو جائے جبکہ شوہر باقاعدہ طور پر ازدواجی زندگی کی ذمہ داری قبول کرے اور وہاں رہ کر اپنی بیوی کی تمام ضروریات کا کفیل بن جائے۔ ایسی حالت میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس صورت میں گذشتہ دار کے نفقہ کی طرح بیوی کا نفقہ روز بروز واجب ہوگا۔ اس لئے گذرے ہوئے زمانے کے اخراجات کی اسے اب ضرورت نہیں ہے تو کیوں بلاوجہ شوہر پر ایسا بار ڈالا جائے۔ جس سے زوجین میں بغض و عداوت پیدا ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں میں محبت اور رحم و شفقت کا رشتہ قائم کیا ہے۔ لہذا یہی قول صحیح اور پسندیدہ ہے اور شریعت کی منشا کے عین مطابق ہے۔

اختلاف صحابہ رضی اللہ عنہم | صحابہ کرام کے اقوال میں کبھی اتفاق ہوتا تھا اور کبھی ان میں بظاہر اختلاف بھی نظر آتا تھا، ورنہ درحقیقت ان میں اختلاف نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے

امام ابن القیم ان کے خیالات کی توجیہ کرے یہ ثابت کرتے تھے۔ کہ یہ ظاہری تعارض اور اختلاف بے بنیاد ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنے گھر میں کسی کو قتل کر دے اور وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ جو اختلاط پایا تھا۔ تو ایسی صورت میں قاتل سے قصاص لیا جائیگا۔ کیونکہ اگر اس کے دعوے کو مان لیا جائے تو خون ریزی شروع ہو جائے۔ اور پھر ہر ایک شخص اس بہانے کو بنیاد بنا کر جس کو چاہے قتل کرنے لگے۔ ایسے مسئلے میں آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مختلف فیصلوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

”بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ صحابہ کے درمیان اختلاف تھا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے یہ واقعہ اس طرح ہے کہ ایک دن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو مانا کھارہے تھے کہ اچانک آپ کے پاس ایک شخص دوڑتا ہوا آیا۔ اس کے ہاتھ میں خون آلود تلوار تھی۔ اور اس کے پیچھے ایک جماعت دوڑ رہی تھی۔ وہ آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھ گیا۔ دوسرے لوگ آکر کہنے لگے۔ ”اے امیر المؤمنین! اس شخص نے ہمارے ساتھی کو قتل کیا ہے۔“ آپ اس شخص سے مخاطب ہو کر فرمانے لگے۔ ”تم کیا کہتے ہو؟“ وہ بولا: ”اے امیر المؤمنین! میں نے اپنی عورت کی

رانوں کے درمیان تلوار کا وار کیا اگر ان رانوں کے درمیان کوئی تھا تو میں نے اسے ضرور قتل کیا ہے۔ پھر آپ نے ان سے فرمایا: ”تم کیا کہتے ہو؟“ وہ بولے: ”اے امیر المؤمنین! اس نے تلوار کا وار کیا وہ ضرب اس مرد اور عورت کی دونوں رانوں کے درمیان آکر لگی۔“ حضرت عمرؓ نے اس کی تلوار پکڑ کر ہلائی اور پھر اسے دیدی اور فرمایا: ”اگر وہ اعادہ کریں تو تم بھی اعادہ کرو۔“

یہ واقعہ حضرت عمرؓ کا ہے حضرت علیؓ کا واقعہ یہ ہے کہ ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کے ساتھ کسی مرد کو دیکھا اور اسے قتل کر دیا۔ (تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟) آپ نے فرمایا اگر وہ چار گواہ نہ لاسکے تو اس کا خاتمہ کر دیا جائے۔“

آپ فرماتے ہیں: ”اگر تم ان دونوں حضرات کے فیصلوں پر خوب غور کرو تو تمہیں ان کے بارے میں اختلاف نظر نہیں آئے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس وقت قصاص ساقط کیا تھا۔ جبکہ مقتول کے وارث نے یہ اقرار کیا تھا۔ کہ وہ مقتول اس کی بیوی کے ساتھ (مخو اختلاط) تھا۔ صحیح قاعدہ یہ ہے کہ جب ایسی کوئی شہادت مل جائے یا مقتول کا وارث (ولی) اس کے جرم کا اقرار کرے تو قصاص ساقط ہو جائے گا۔ خواہ وہ شادی شدہ ہو یا نہ ہو۔“

حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کا قول بھی یہی ثابت کرتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

”جو کوئی اپنی عورت کے ساتھ کسی مرد کو پائے اور وہ اسے قتل کر دے تو اگر وہ چار گواہ نہ لاسکے

تو اس کا خاتمہ کر دیا جائے۔“

ایسی صورت میں حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کے اقوال میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مسئلہ ایک ہی حکم کے تابع ہے۔ اور دونوں حضرات میں سے ہر ایک نے اسی حکم کے ماتحت اپنا فیصلہ صادر کیا وہ حکم یہ ہے۔ کہ قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مقتول نے قاتل کی بیوی کے ساتھ زنا کیا یا مقتول کا ولی یہ اقرار کرے کہ وہ اس کے ساتھ زنا کرتا تھا تو قصاص نہیں ہے۔ لہذا امیر المؤمنین حضرت عمرؓ نے اس لئے قصاص نہیں لیا کہ مقتول کے ولی نے اعتراف جرم کر لیا تھا۔ حضرت علیؓ نے یہ فیصلہ سنایا کہ اگر وہ چار گواہ نہ لاسکے تو اس سے قصاص لیا جائے۔

اس واقعہ کے سلسلے میں امام ابن القیم نے اس خاص وجہ کی تشریح کی کہ ”آپ حدیث لعان

اس کی عورت کے ساتھ زنا کیا تھا۔“

وہ خاص وجہ یہ ہے کہ مقتول کے ولی (سرپرست) نے اس کے جرم کا اعتراف کر لیا تھا۔ اس کے برخلاف حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کو اگر وہ چار گواہ نہ پیش کر سکے، قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ لہذا اگر یہ خاص وجہ بیان کرنی آپ کے پیش نظر نہ ہوتی تو آپ کے لئے یہی کافی تھا کہ آپ اس عام قاعدہ کا ذکر کر دیتے جس کا اس مسئلہ کے ساتھ خصوصیت سے تعلق ہے۔ یہ قاعدہ ایک حدیث سے ثابت ہے۔ جو صحیحین میں مذکور ہے۔ اور جسے سہیل بن سعد نے روایت کیا ہے کہ عوبیر الجملانی نے ایک مرتبہ عاصم بن عدی سے کہا: ”اگر ایک مرد اپنی عورت کے ساتھ کسی دوسرے مرد کو دیکھے تو کیا وہ اسے قتل کرے اس صورت میں تم بھی اس کو قتل کرو گے یا اس کے علاوہ وہ کیا صورت اختیار کرے؟ تم یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ کر مجھے بتاؤ۔“

انہوں نے آپ سے یہ بات دریافت کی تو آپ نے ایسے مسائل کو پسند نہیں فرمایا۔ اور انہیں اتنا برا سمجھا کہ حضرت عاصم نے اسے کہہ کر خفت محسوس کی۔ اس کے بعد حضرت عویم نے خود جا کر یہ بات دریافت کی۔ تو آپ نے فرمایا۔ ”تمہارے اور تمہاری بیوی کے بارے میں قرآن کریم نازل ہوا ہے تم جا کر اسے لاؤ۔“ چنانچہ ان دونوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آکر لگان کیا۔ پھر چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث نے قاتل کے قتل سے انکار نہیں کیا ہے۔ اس لئے قصاص کا حکم اپنی اصلی حالت پر برقرار رہے گا۔ تاکہ لوگوں کی جانوں کی حفاظت ہو سکے ورنہ لوگ یہ دعویٰ کرتے کہ مقتول ان کے گھروں میں گھس آئے تھے۔ اور اس بہانے سے وہ قصاص سے بچنے کی کوشش کرتے۔ ایسی حالت میں قصاص سے بچنے کی صحیح اور شرعی صورت یہی ہے کہ شہادتیں پیش کی جائیں یا خود مقتول کا سرپرست جرم کا اعتراف کرے۔ بہر حال امام ابن القیم نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ آپ نے دونوں صحابیوں کی رائے میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی تاکہ مسئلہ کے اندر کوئی رخنہ باقی نہ رہے۔

اختلاف کا حل | کبھی صحابہ کرام کے فتوؤں میں اختلاف ہوتا ہے اور اختلاف کی صورت میں موافقت کی کوئی وجہ نہ نکل سکے۔ اور ان دونوں پر مشترکہ طور پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں ایک فقیہ عالم کو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس صورت میں تمام فقہاء اور ائمہ کرام کسی خاص قول کو ترجیح دیتے چلے آئے ہیں۔ چنانچہ امام شافعی اس قول کو ترجیح دیتے تھے۔ جو شرعی نصیص کے زیادہ قریب ہو۔ مثلاً وہ حضرت زید بن ثابت کے

اس قول کو ترجیح دیتے تھے کہ اگر میراث کا کوئی حصہ بچے، تو اسے مقررہ حصہ داروں پر نہ لوٹایا جائے۔ بلکہ اسے مسلمانوں کے جماعتی کاموں میں صرف کر دیا جائے۔ کیونکہ شرعی نصوص میں حصے مقرر ہیں اور انھیں لوٹانے کا نہیں حکم دیا گیا ہے۔ امام شافعی ایسے قول کو بھی ترجیح دیتے تھے۔ جو قیاس کے زیادہ قریب ہو مثلاً وہ اس کو پسند کرتے ہیں کہ بھائیوں کے ساتھ دادا کو میراث ملے کیونکہ بھائی، باپ کا بیٹا ہے۔ اور دادا باپ کا باپ ہے۔ اور فرزند والد پر مقدم ہے۔ وہ اس کے قائل نہیں ہیں کہ ”دادا بھائیوں کو محروم کرتا ہے“۔ امام شافعی فرماتے ہیں:-

”صحابہ میں بہت کم اختلاف ہے۔ تاہم اختلاف کی صورت میں بھی ہمیں کتاب و سنت سے یا قیاس سے کوئی نہ کوئی ثبوت مل جاتا ہے“۔

امام ابو حنیفہ کی رائے | امام ابو حنیفہ جسے چاہتے تھے، ترجیح دیتے اور جسے چاہتے تھے چھوڑ دیتے تھے۔ آپ فرماتے ہیں:

”میں پہلے کتاب اللہ اور سنت نبویؐ پر عمل کرتا ہوں جب کوئی مسئلہ کتاب اللہ اور سنت نبویؐ میں نہ ملے تو میں صحابہ کرام کے اقوال پر عمل کرتا ہوں جس کا قول مجھے پسند ہوتا ہے۔ اس پر عمل کرتا ہوں۔ اور جسے چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔“

ہر حالت میں صحابہ کے قول کو چھوڑ کر دوسروں کا قول نہیں اختیار کرتا ہوں۔ لیکن اگر معاملہ حضرت ابراہیم نخعی، امام شعبی ابن سیرین، حسن بصری عطاء اور سعید بن المسیب وغیرہ تک پہنچ جائے تو یہ حضرات ایسے ہیں جنہوں نے اجتہاد سے کام لیا تو میں بھی اسی طرح اجتہاد کروں گا جس طرح انہوں نے اجتہاد سے کام لیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ اقوال صحابہ میں سے کسی ایک قول کا انتخاب کرتے تھے مگر اقوال تابعین پر عمل نہیں کرتے تھے۔ بلکہ خود اجتہاد کرتے تھے جس طرح وہ لوگ کیا کرتے تھے۔

امام ابن القیم کی رائے | اختلاف صحابہ کے موقع پر امام ابن القیم کا کیا موقف ہے؟ اسے واضح کرنے کے لئے آپ کے بیانات قارئین کرام کے سامنے پیش کئے

جا رہے ہیں۔ تاکہ اس سے آپ کا اور امام احمد بن حنبل کا مسلک واضح ہو سکے۔ آپ فرماتے ہیں:

”جب ایک صحابی کوئی بات کہے، تو دوسرا صحابی یا تو اس کی مخالفت کرے گا یا اس کی مخالفت

۱۔ الرسالة - ص ۵۶۲ - الشافعی از ص ۳۰۶ تا ص ۳۱۱ -

۲۔ تاریخ بغداد ج ۱۳ - ص ۳۶۸ -

نہیں کرے گا۔ اگر برابر کا کوئی صحابی مخالف ہو، تو ایک کا قول دوسرے پر حجت نہیں ہوگا۔ اگر اس صحابی سے بڑے علماء اس کی مخالفت کریں۔ مثلاً کوئی صحابی، خلفائے راشدین کی مخالفت کرے تو اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا وہ جماعت جس کے اندر تمام خلفائے راشدین یا ان میں سے کچھ خلفاء شامل ہوں، دوسروں کے لئے قابل تسلیم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کی دو جداگانہ رائیں ہیں اور امام احمد بن حنبل کی طرف بھی دو روایتیں منسوب ہیں۔ صحیح مسلک یہ ہے کہ وہ جماعت جس میں خلفاء ہوں دوسری جماعت سے افضل اور قابل ترجیح ہے۔

اگر چاروں خلفاء ایک طرف ہوں تو اس میں شک و شبہ نہیں ہے۔ کہ انہی کا قول صحیح ہے۔ اور اگر ان کی اکثریت ایک طرف ہو تو اس صورت میں بھی غالباً وہی صحیح راستے پر ہیں۔ اور اگر دو خلفاء ایک طرف ہوں اور دو خلفاء دوسری طرف ہوں تو حضرات ابو بکرؓ اور عمرؓ کا طریقہ صحیح راستے کے زیادہ قریب ہوگا۔ اور اگر حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے اقوال میں اختلاف ہو تو حضرت ابو بکرؓ کے قول کو مقدم سمجھا جائے گا۔ یہ وہ باتیں ہیں۔ جن کی تفصیل وہی معلوم کر سکتا ہے۔ جسے صحابہ کرام کے اختلافی مسائل اور ان کے پسندیدہ اقوال کے بارے میں وسیع معلومات حاصل ہوں۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ آپ سب سے زیادہ عالم کے قول کو مقدم سمجھتے ہیں۔ اور چونکہ خلفائے راشدین دوسرے صحابہ سے زیادہ عالم تھے اس لئے انہیں مقدم کیا گیا۔ پھر خلفاء کے اختلاف کی صورت میں حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ مقدم ہیں اگر حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے درمیان اختلاف رونما ہو تو اس صورت میں حضرت ابو بکرؓ کو مقدم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے مسلمان ہوئے تھے۔ اس لئے ان کا علم بہت وسیع تھا۔ بلکہ خود حضرت عمرؓ نے سقیفہ بنو ساعدہ والے دن بیعت خلافت کے موقع پر حضرت ابو بکرؓ کی علمی فضیلت کا اقرار اس طرح کیا تھا۔

”میں نے اپنے دل میں کچھ تقریر تیار کر رکھی تھی مگر حضرت ابو بکرؓ کا کلام اس سے بہتر ثابت ہوا۔“

آپ صحابہ کرام کو ان کے علمی قابلیت کے لحاظ سے مقدم کرتے تھے۔

حضرت عائشہؓ کا قول | اس کی مثال یہ ہے کہ آپ اسی معیار کو مد نظر رکھتے ہوئے بعض صحابہ کرام کے قول کو حضرت عائشہؓ کے قول پر مقدم رکھتے تھے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ آپ اپنی علمی تحقیق و تدقیق میں اپنے مقررہ اصولوں سے نہیں کہتے تھے۔ چنانچہ آپ نے ان لوگوں پر نکتہ چینی کی ہے۔ جو یہ کہتے تھے کہ قرآن کے معنی ظہر ہیں۔ اس کی دلیل وہ یہ پیش کرتے تھے۔ کہ حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا نے

خود یہی مفہوم بتایا ہے اور چونکہ ان معاملات سے خواتین مردوں کی بہ نسبت زیادہ واقف ہوتی ہیں، اس لئے ان کا قول قابل ترجیح ہے۔

اس قول پر نکتہ چینی کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں: ”اگر عورتوں کے بارے میں شرعی احکام نازل ہو جائیں۔ تو ایسے موقع پر یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ عورتیں صحابہ کرام سے بڑھ کر عالم ہو جائیں ورنہ یہ لازم آئے گا کہ خواتین ان تمام آیات کا مردوں کی بہ نسبت زیادہ علم رکھتی ہیں جو ان کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔ اس لئے مردوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان کی تقلید کریں مگر یہ کیسے ممکن ہے۔ جبکہ وحی الہی کے علم کا دار و مدار علم و بصیرت اور عقل کی زیادتی پر ہو، اور یہی وہ صلاحیتیں ہیں جو عورتوں کی بہ نسبت مردوں میں زیادہ پائی جاتی ہیں۔ بلکہ یہ واقعہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ پر مردوں اور عورتوں کا اختلاف ہو جائے تو مرد صحیح راستے پر ہوں گے۔ اس لئے ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ

”جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرات عمر بن الخطاب - علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کا باہمی اختلاف کسی مسئلہ پر ہو تو حضرت عائشہ کے قول پر عمل کرنا بہتر ہے۔“

اس کے بعد آپ نے وہ معیار بیان کیا ہے۔ جس کی بناء پر بصورت اختلاف

معیار ترجیح اقوال صحابہ میں سے کسی قول کو ترجیح دی جاسکتی ہے۔ امام احمد کے اصول بیان کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:۔

”جب صحابہ کرام کی رائے میں اختلاف ہو، تو وہ ان میں سے اس قول کو ترجیح دیا کرتے تھے۔ جو کتاب سنت کے زیادہ قریب ہوتا تھا بالعموم امام احمد صحابہ کے کسی خاص قول کو تسلیم کر لیتے تھے۔ جب کسی قول کی حمایت آپ کے لئے ممکن نہیں ہوتی تھی، تو وہ اس سے اختلاف کا اظہار فرماتے تھے اور کسی بات کو یقین کے ساتھ نہیں بیان کرتے تھے۔“

اسحاق بن ابراہیم بن حانی اپنے مسائل میں بیان کرتے ہیں۔

امام ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا: ”اگر کوئی (عالم) جماعت میں موجود ہو۔ اور اس سے اختلافی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے (تو وہ کیا کرے؟) امام موصوف نے فرمایا: ”وہ کتاب و سنت کے مطابق فتویٰ دے اور جو چیز کتاب و سنت کے مطابق نہ ہو اس سے باز رہے۔“

جب امام احمد بن حنبل کے لئے دو رایوں میں سے کسی ایک رائے کو مقدم کرنا ممکن نہ ہوتا تو وہ

اس مسئلے میں توقف فرماتے یا ان کی دو رائیں ہوتی تھیں۔ مثلاً اگر کسی ایسے مسئلے پر صحابہ کرام کی دو رائیں ہوتی تھیں تو وہ دونوں کی روایت کرتے تھے۔ امام ابن القیم فرماتے ہیں:-

”اگر امام احمد بن حنبل کے فتوؤں کا صحابہ کرام کے فتوؤں سے مقابلہ کیا جائے تو دونوں ایک دوسرے کے مطابق نظر آئیں گے۔ اور ایسا معلوم ہو گا کہ گویا کہ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے یہاں تک کہ اگر کسی مسئلے پر صحابہ کرام کی دور میں ہوں تو وہ بھی اس مسئلے سے متعلق دونوں رائیں نقل کرتے تھے۔ امام موصوف صحابہ کرام کے فتوؤں کی اسی طرح چھان بین کیا کرتے تھے۔ جس طرح آپ کے شاگرد اور ساتھی آپ کے فتوؤں اور اقوال کی چھان بین کرتے ہیں۔ بلکہ آپ کی تحقیق و تدقیق اس سے بھی بڑھ کر ہوتی تھی۔“

ان بیانات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل اور امام ابن القیم کے نزدیک اختلاف کی صورت میں صحابہ کرام کے فتوؤں کے تین درجے ہیں:-

۱۔ ان صحابیوں کے فتوؤں کو ترجیح دی جائے گی۔ جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات اور آپ کے احکام سے سب سے زیادہ واقف ہوں مثلاً خلفائے راشدین کے فتوؤں کو زیادہ اہمیت دی جائے گی۔ کیونکہ وہ دوسروں سے زیادہ عالم تھے۔ اس طرح حضرات ابو بکر رضی اللہ عنہم کے فتوے حضرات عثمان رضی اللہ عنہم کے فتوؤں پر مقدم ہیں۔ اور تنہا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہم کے احکام حضرت عمر رضی اللہ عنہم کے احکام و فتاویٰ پر مقدم ہیں۔

۲۔ جب صحابہ کرام ایک درجے میں ہوں تو ان کے وہ فتوے ترجیح حاصل کریں گے جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہوں گے۔

۳۔ اگر ایسے دونوں صحابی ایک ہی درجے کے ہوں اور ان میں سے کسی کے قول کو کتاب و سنت کے قریب کے لحاظ سے بھی ترجیح نہ دی جاسکے تو وہ دونوں اقوال پر عمل کریں گے۔ اور اس بارے میں ان کی دو رائیں ہوں گی۔

صحابہ کے تفسیری اقوال

امام ابن القیم نہ صرف فقہی احکام میں صحابہ کرام کے فتوؤں کو تسلیم کرتے تھے بلکہ قرآن کریم کی تفسیر کے

بارے میں ان کے اقوال کو تسلیم کرتے تھے۔ اس کے ثبوت میں آپ نے بعض علماء کی یہ رائے پیش کی ہے کہ صحابہ کی تفسیر مرفوع حدیث کا درجہ رکھتی ہے۔ ابو عبد اللہ الحاکم اپنی کتاب مستدرک میں فرماتے ہیں: ”صحابہ کی تفسیر ہمارے نزدیک مرفوع کا حکم رکھتی ہے۔“

اسی قول کی توجیہ کرتے ہوئے ابن القیم فرماتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کی تفسیر دلیل و حجت میں حدیث مرفوع کے مساوی ہے، اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ اگر کوئی صحابی کسی آیت کی کوئی تفسیر کرے تو ہم کہیں ”یہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے۔“ آپ نے یہ ارشاد فرمایا۔

اس قول کی دوسری توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ صحابی کی تفسیر کو حدیث مرفوع کے برابر اس لئے کہا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات کا مفہوم ان کے سامنے واضح کیا ہو، اور اس کی تشریح و تفسیر خود فرمائی ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

”لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ ”تاکہ تم لوگوں کو وہ بیان کر سکو جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔“

لہذا آپ صحابہ کرام کے سامنے قرآن کریم کی تفسیر و توضیح تسلی بخش طریقے سے کرتے تھے۔ امام ابن القیم صحابہ کی ایسی تفسیر کو پسندیدہ رائے کی حیثیت دیتے تھے کیونکہ ان کے قول سے نص شرعی سے استنباط احکام میں آسانی ہوتی تھی آپ کے خیال میں اللہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے اس قسم کی فہم و بصیرت عطا کرتا ہے ایسے تفسیری اقوال کی مثالیں کافی ہیں مثلاً جب میراث کے حصے بہت زیادہ ہو گئے تو صحابہ کرام نے عولیٰ کا طریقہ جاری کیا تاکہ سب حصہ دار نقصان کو برداشت کریں۔ نیز صحابہ نے یہ بھی فیصلہ کیا کہ ”اگر وارثوں میں صرف میاں یا بیوی ہو اور ان کے ساتھ والدین ہوں تو میاں یا بیوی کو حصہ دینے کے بعد جو باقی رہے اس کا تہائی حصہ والدہ کو ملے گا“ اس طرح صحابہ کی یہ رائے بھی تھی کہ وہ عورت جسے مرض الموت میں طلاق بائن دی گئی ہو، شوہر کے مال کی وارث ہوگی۔

کلالہ کا مفہوم | اسی طرح کلالہ کے مفہوم کے بارے میں بھی صحابہ کی مخصوص رائے تھی۔ امام احمد امام شعبی سے روایت کرتے ہیں: ”حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے کلالہ کے بارے میں دریافت

کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

”اس لفظ کے مفہوم کے بارے میں میں صرف اپنی رائے بیان کروں گا اگر یہ صحیح ہو تو سمجھو کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر غلط ہو، تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر ہے۔ میرے رائے میں کلالہ سے مراد ”وہ رشتہ دار ہیں جو بیٹے اور باپ کے علاوہ ہوں۔“

اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ کا یہ قول اس قول کے متضاد ہے۔ جو دوسرے موقع پر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا: ”کون سا آسمان سنا یہ فلک ہو گا اور کون سی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی۔ اگر میں اپنی رائے سے کتاب اللہ کا کوئی مفہوم بتاؤں“ اس طرح یہ حدیث بھی اس کے خلاف ہے۔

”جو شخص قرآن کریم کا مفہوم اپنی رائے کے مطابق بتائے وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانہ کر لے“ اس اعتراض کا جواب یہ ہے: ”رائے دو طرح کی ہوتی ہیں، ایک رائے وہ ہے کہ دلیل و ثبوت کے بغیر اٹکل و بچو بات کی جائے۔ ایسی رائے سے اللہ تعالیٰ نے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور صحابہ کو بچایا ہے۔

دوسری قسم کی وہ رائے ہے جو نصوص شرعی یا دیگر شرعی دلائل سے ثابت ہو، اسے اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جبکہ شرعی نصوص کے لطیف و دقیق ترین مفہوم کو سمجھا جائے ایسا لفظ کلام بھی ہے جس کا مفہوم وہ رشتہ دار ہیں، جو والد اور اولاد کے علاوہ ہوں کلام کا لفظ دو موقعوں پر آیا ہے۔ قرآن کریم میں دوسرے موقع پر اس وقت ذکر کیا گیا ہے جبکہ کلام کے ساتھ بھائی اور اخیانی بہن وارث ہوتی ہیں اس مقام پر بلا شک و شبہ کلام سے مراد والد اور ولد کے علاوہ دیگر رشتہ دار ہیں۔ ایک اور مقام پر بھی یہ مستعمل ہے جبکہ کلام کے ساتھ والدین کا لڑکا یا والد نصف اور دو تہائی حصوں کے وارث بنتے ہیں اس صورت میں علماء کا اختلاف ہے تاہم اس موقع پر بھی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مفہوم درست ہے جس کی تائید اشعار عرب سے بھی ہوتی ہے۔ اس صورت میں سگا بھائی یا سوتیلا بھائی باپ دادا کے ساتھ وارث نہیں بن سکتا ہے۔ اور نہ بیٹے اور پوتے کے ساتھ وارث ہو گا بلکہ بیٹیوں کے ساتھ یہ وارث بن سکیں گے کیونکہ یہ عصبہ ہیں جو اس حصے کے وارث ہوتے ہیں جو تمام مقررہ حصوں کی تقسیم کے بعد بچتا ہے۔

بعض صحابہ سے مسلم الثبوت تفسیر کے خلاف تشریح و تفسیر بھی منقول ہے مثلاً حضرت عبد اللہ بن مسعود نے دفان کی یہ تفسیر کی ہے کہ اس سے مراد قحط سالی اور سخت بھوک کے اثرات ہیں حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر کی ہے کہ دفان قیامت کی نشانی ہے اور یہ قیامت سے قبل نمودار ہو گا۔

اس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مندرجہ ذیل آیت کی دوسری طرح تفسیر کی ہے:

”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“

نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مذکورہ بالا آیت اور ذیل کی آیت دونوں کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ان کے مفہوم میں ریحی اور بائن دونوں قسم کی طلاقیں شامل ہیں۔ دوسری آیت کی ابتدائی عبارت یہ ہے:

”لَيَنْفِقَ ذُو سَعْتٍ مِّنْ سَعَتِهِ“

حالانکہ طلاق بائنہ کے بارے میں یہ حدیث منقول ہے جو اس کے خلاف ہے یعنی حضرت فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں کہ ان کے شوہر نے ان کو بائن طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”تمہارے لئے نہ رہنے کے لئے مکان ہے اور نہ نان و نفقہ ہے“

قرآن کریم میں یہ آیت کریمہ مذکور ہے:

”تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور وہ بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ عورتیں چار مہینے دستل دن تک عدت گزاریں“

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت علی رضی فرماتے ہیں: ”اس میں حاملہ اور غیر حاملہ دونوں قسم کی عورتیں شامل ہیں، لہذا حاملہ عورت، اس عدت اور وضع حمل کی عدت میں سے جو ساڑھاں طویل ہوگا، اس کے مطابق عدت گزارے گی“

مگر ایک صحابیہ کی صحیح حدیث اس قول کے برخلاف ہے وہ فرماتی ہیں: ”ان کے شوہر کی وفات کے چند دن بعد ان کا وضع حمل ہو گیا۔ تو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور آپ سے دوسرا نکاح کرنے کی اجازت طلب کی تو آپ نے انہیں اجازت دیدی۔“

اسی طرح قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ ہے:

وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ - (سورہ نساء آخری)

(حرام ہیں) تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری وہ لے پالک (لڑکیاں) جو تمہاری گودوں میں ہوں، اور تمہاری ان عورتوں کی اولاد ہوں جن کے ساتھ تم نے صحبت کی ہو۔

اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن مسعود کا یہ قول مذکور ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں (اللّٰئِي دَخَلْتُم بِهِنَّ) کی جو صفت مذکور ہے۔ وہ دونوں مقامات پر نساء نکم کی صفت ہے اس لئے بیوی کی ماں سے نکاح کرنا اس وقت تک حرام نہیں ہوگا۔ جب تک کہ بیوی کے ساتھ صحبت نہ کی جائے۔ حالانکہ صحیح احادیث اس کے خلاف منقول ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹی کے ساتھ نکاح کرتے ہی اس کی ماں (داماد پر) حرام ہو جاتی ہے۔ اس لئے صحیح حکم یہ ہے کہ یہ آخری لفظ نساء نکم کی صفت ہے۔

اس قسم کی مخالفانہ تفسیر صحابی کے اعتراضات کے جواب میں امام ابن القیم یہ فرماتے ہیں:-

تفسیر الکشاف ۴/۱۱۱ - پہلا ایڈیشن ۱۳۵۵ھ مطبوعہ مطبع مصطفیٰ محمد وزاد المعاد ۲۲۵/۴ - ۲۲۶ -

زاد المعاد - ۲۲۳/۴ -

”ہم صحابی کی تفسیر کو اسی وقت تسلیم کرتے ہیں جبکہ کسی دوسرے صحابی کا قول اس کے مخالف نہ ہو۔ اور کوئی نص شرعی بھی اس کے خلاف نہ ہو۔ مذکورہ بالا مثالوں میں دونوں شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے ہم ایسی تفسیر کو قابل عمل نہیں سمجھیں گے۔ دراصل تفسیر صحابی کی وہی حیثیت ہے جو صحابی کے فتوے کی ہے۔ یعنی جس طرح ہم صحابی کے فتوے کو اسی وقت تسلیم کرتے ہیں جبکہ کوئی نص شرعی یا کسی صحابی کا فتویٰ اس کے خلاف نہ ہو۔ اسی طرح ہم تفسیر صحابی کو اسی وقت مانیں گے۔ جب اس کے خلاف کوئی نص شرعی یا صحابی کا کوئی قول نہ ہو۔ اور جس طرح ہم نص شرعی کے خلاف صحابی کے فتوے کو نہیں مانتے ہیں۔ اسی طرح ہم ایسی تفسیر کو بھی نہیں تسلیم کریں گے۔“

لہذا حضرت ابن مسعود کی تفسیر آیت کریمہ کی صریح نص کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس میں نساؤکم کا پہلا لفظ مطلق اور عام ہے۔ اسی لئے بیٹی سے شادی ہوتے ہی اس کی ماں حرام ہو جائے گی۔ لہذا حضرت ابن مسعود کا قول نص شرعی کے خلاف ہے اور انھوں نے جو قید لگائی ہے وہ زبان کے محاورے لغت اور قواعد کے خلاف بھی ہے۔“

صحابہ کرام کا فتویٰ

صحابی کے فتوے کا درجہ کتاب اللہ اور صحیح سنت نبوی کے بعد ہے۔ مگر یہ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف پر مقدم ہے۔ حضرات احمد بن حنبل و ابن القیم کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ امام ابن القیم امام احمد بن حنبل کے اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے یوں فرماتے ہیں:

جب کوئی نص شرعی موجود ہو تو اس کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف قول کو درگزر اعتناء نہیں سمجھا جاتا ہے۔ خواہ اس کا قائل کتنی بڑی شخصیت کا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مطلقہ بآئینہ کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل نہیں کیا گیا ہے۔ کیونکہ حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث اس کے برخلاف تھی۔“

علا فح القدیر ۲ / ۳۵۸ -

علا اعلام الموقعین ۳ / ۴۰۴ -

حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت ہے کہ ان کے شوہر نے انھیں تین طلاقیں دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے رہنے کے لئے نہ مکان اور نہ نان و نفقہ مقرر فرمایا اس لئے امام احمد نے حدیث پر عمل کیا اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ

کے فتوے کو چھوڑ دیا ملاحظہ ہو زاد المعاد ۲ / ۲۲۶ -

نیز حضرت عمار بن یاسر کی حدیث کی بنا پر ناپاک شخص (جنبی) کے تیمم کے بارے میں بھی حضرت عمرؓ کے قول پر عمل نہیں کیا گیا۔

اسی طرح اس مسئلہ میں بھی حضرت عمرؓ کی مخالفت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ کہ احرام باندھنے سے پہلے حج کرنے والا خوشبو لگا سکتا ہے۔ کیونکہ اس بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی صحیح حدیث مذکور ہے۔ نیز امام موصوف نے حدیث صحیح کے مقابلے میں سودؓ اور گدھوں کے گوشت کو حلال ہونے کے بارے میں

حضرت عبدالرحمن بن الہزنی کی روایت ہے: "ایک شخص حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس آکر کہنے لگا میں

ناپاک ہوں مجھے پانی نہیں ملا۔ اس وقت حضرت عمار بن یاسر نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کہا۔ مجھے یاد ہے۔ کہ ہم

اور آپ سفر میں تھے۔ آپ نے نماز نہیں پڑھی مگر میں نے مٹی میں لوٹ کر نماز پڑھ لی تھی۔ جب میں نے اس کا ذکر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا۔ تمہارے لئے اس طرح تیمم کرنا کافی تھا۔ یہ کہہ کر آپ نے مٹی

پر ہاتھ مارے پھر پھونک کر ان دونوں ہاتھوں سے اپنے چہرہ مبارک اور ہتھیلیوں پر مسح کر لیا۔ (صحیح البخاری

الجزء الاول باب التیمم ص ۷۵) اس سے ثابت ہوا کہ تیمم ایک ہی ضرب سے ہوتا ہے۔ اور صرف چہرہ اور ہاتھوں

کا کلائی تک مسح کرنا کافی ہے۔ خواہ تیمم کرنے والا ناپاک (جنبی) کیوں نہ ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کے

مخالف ہیں ان کے نزدیک تیمم کرنے کے لئے مٹی پر دو دفعہ ہاتھ مارنا (دو ضربیں) ضروری ہیں۔ اور کہیںوں

تک مسح کرنا بھی ضروری ہے۔ مگر امام احمد نے حضرت عمرؓ کے فتوے کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کیا ہے۔ یہ حدیث

نیل الاوطار از شوکانی ص ۲۸۷/۱ میں موجود ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احرام باندھتے تھے تو میں اس سے پہلے بہترین خوشبو

جو مجھے میسر ہوتی تھی، آپ کے لگاتی تھی۔ پھر میں اس خوشبو کی چمک آپ کے سر اور ریش مبارک پر دیکھتی تھی۔

نیل الاوطار۔ از شوکانی ص ۳۲۰/۴۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے خیال میں سود صرف ادھار کی صورت میں ناجائز ہے۔ مگر ان کا یہ قول سود کی اس

حدیث کے خلاف ہے جو حضرت عبادة بن الصامت کی روایت سے مذکور ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا: "سونا سونے کے بدلے میں۔ چاندی۔ چاندی کے بدلے میں۔ گیہوں۔ گیہوں کے بدلے میں۔

جو۔ جو کے بدلے میں۔ کھجور۔ کھجور کے بدلے میں اور نمک۔ نمک کے بدلے میں برابر اور مساوی صورت

میں ہاتھوں ہاتھ ہونے چاہیے۔ اگر یہ اجناس تبدیل ہو جائیں تو جس طرح چاہو فروخت کرو۔ بشرطیکہ یہ نقد

اور ہاتھوں ہاتھ ہوں۔ نیل الاوطار ص ۲۲۰/۵۔ لہذا امام احمد نے حدیث کو اختیار کیا اور حضرت ابن عباس کے

قول کو چھوڑ دیا۔

حضرت عبداللہ بن عباس کے اقوال کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ ایسی مثالیں بہت ہیں۔^۱ مذکورہ بالا بیان سے یہ معلوم ہوا کہ صحابی کی رائے کا درجہ نص شرعی کے بعد ہے اور یہ اصول صحیح ہے۔ کیونکہ قول صحابی کی اہمیت محض اس وجہ سے ہے۔ کہ صحابہ کرام، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہتے تھے۔ اور کتاب و سنت سے مستفید ہوتے تھے۔ لیکن اگر ان کا قول اسی کتاب و سنت کے خلاف ہو تو وہ درخور اعتناء نہ ہوگا۔ کیونکہ صحابہ کرام معصوم نہیں ہیں۔

چونکہ امام احمد بن حنبل کا یہ مسلک آپ نے خود بیان کیا ہے۔ اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ آپ بھی اس کے حامی ہیں اگر آپ اس کے مخالف ہوتے تو حسب معمول آپ اس کی تردید کرتے اور اس کی تردید و مخالفت میں دلائل پیش کرتے۔ جیسا کہ آپ کا عام طریقہ ہے۔ کیونکہ آپ جس چیز کے مخالف ہوتے اس کی تردید میں اپنا پورا زور قلم صرف کر دیتے تھے۔

امام احمد بن حنبل حدیث مرسل پر صحابی کے فتوے کو مقدم رکھتے تھے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ آپ اسے صحابی کی مرسل حدیث پر مقدم رکھتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ اسے صرف تابعی کی مرسل حدیث پر ترجیح دیتے تھے۔ کیونکہ صحابی کے فتوے کو صحابی کی اس مرسل حدیث پر مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جسے کسی صحابی نے دوسرے صحابی سے سن کر بیان کیا ہو۔ اور اصل صحابی کا ذکر نہ کیا ہو۔ اور اس حدیث کے سننے کے وقت وہ موجود نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ ایسی حدیث مرسل صحیح اور مستقل حدیث کے برابر ہے اور وہ رسول اکرم کا قول ہے جبکہ صحابی کا فتویٰ اس کا اپنا قول ہے اس لئے آنحضرت کا قول ہر حالت میں مقدم ہوگا۔ البتہ تابعی کی حدیث مرسل پر قول صحابی کو اس لئے ترجیح دی جاتی ہے کہ صحابی نے وحی نازل ہوتے ہوئے دیکھی ہے۔ اور وہ عہد نبوت کے فتووں سے واقف ہے۔ اس لئے اس کا قول تابعی کے قول پر مقدم رہے گا۔ تاہم ایسی حدیث مرسل کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ غیر مذکور راوی صحابی یا تابعی۔ تابعی ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ وہ تابعی روایت کے قابل تھا یا نہیں۔ لہذا جب اتنے احتمالات ہوں تو تابعی کی حدیث مرسل صحابی کے فتوے کے برابر نہیں ہو سکتی۔ حدیث ضعیف کی صورت بھی حدیث مرسل کی طرح ہے۔^۲

^۱ حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث سے گدھے کے گوشت کی حرمت ثابت ہے۔ وہ حدیث اس طرح ہے: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ اور گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اجازت

دی ہے۔ نیل الاوطار ۸/۱۱۵۔

^۲ اعلام الموقعین ۱/۳۲۔

^۳ ابن حنبل۔ ص ۵۱۔

قول صحابی میں اختلاف

اس مقام پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم صحابی کے فتوے کے مخالف اور موافق دونوں حضرات کے نقطہ نگاہ کو واضح کریں۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی صحابی کے فتوے کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام شافعی کا یہ قول ہے: ”کتاب و سنت میں جب کوئی حکم ملے تو اس پر عمل ہوگا۔ لیکن اگر کوئی مسئلہ ان میں موجود نہ ہو، تو ہم صحابہ کرام کے اقوال کی طرف رجوع کریں گے۔ یا ان میں سے کسی ایک کے قول پر عمل کریں گے۔ ائمہ کرام کا یہ قول ہے۔“ اگر ہم کسی کی تقلید کریں تو حضرات ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ ہمارے لئے زیادہ محبوب ہیں۔ کیونکہ خلیفہ کا قول مشہور ہو کر تمام لوگوں کے لئے لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اسے ان فتووں پر ترجیح حاصل ہے۔ جو گھروں یا خاص محفلوں میں بیٹھ کر دئے جاتے ہیں۔ کیونکہ عوام جس قدر خلیفہ کے قول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اس قدر وہ ایسے فقیہوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتے ہیں۔ ایسے فتووں پر وہ کبھی عمل کرتے ہیں اور کبھی عمل نہیں کرتے، یہ صورت اسی وقت اختیار کی جاتی ہے جبکہ صحابہ کرام کے مختلف اقوال سے یہ پتہ نہ چلے کہ کون سا قول کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہے۔ اگر ایسی صورت نہ ہو تو ہم اس قول کی پیروی کریں گے جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہوگا۔“

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: ”اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ملے تو وہ ہمارے سر اور آنکھوں پر ہے اور اگر صحابہ کے اقوال دستیاب ہوں تو ہم ان میں سے کوئی ایک قول انتخاب کریں گے اور اگر تابعین کا قول ہوگا تو ہم اس کی تحقیق کریں گے۔“

بعض حنفی۔ شافعی۔ مالکی اور حنبلی متاخر علماء اور اکثر متکلمین کا یہ قول ہے کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں صحابی بھی ایک مجتہد ہے اور مجتہد کی رائے میں غلطی کا احتمال ہے اور جس طرح دیگر مجتہدین کا قول ہر ایک کے لئے حجت نہیں ہے۔ اسی طرح ان کا قول بھی حجت نہیں ہے۔ اس لئے ان کی تقلید کرنا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ کورانہ تقلید کی تردید میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں اس میں صحابہ اور دیگر حضرات کی تقلید بھی شامل ہے۔ ایک یہ وجہ بھی ہے کہ شرعی دلائل صرف کتاب و سنت۔ اجماع۔ قیاس اور استنباط تک محدود ہیں۔ ان میں قول صحابی شامل

نہیں ہے۔ اور اگر کوئی صحابی علم و فضل اور تقویٰ میں حمت از ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دوسرا کوئی تابعی عالم ضرور اس کی اتباع کرے۔

صحابی کے قول کو تسلیم کرنے کے سلسلے میں حنفی علماء نے بعض تفصیلات بیان کی ہیں۔ جو مندرجہ

ذیل ہیں:-

۱۔ اگر صحابی نے ایسا مسئلہ بیان کیا ہو جس کا قیاس و رائے سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ متفقہ طور پر شرعی حجت ہے۔ کیونکہ صحابی یہ بات اسی وقت کہہ سکتا ہے۔ جبکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی بات سنی ہو، مثلاً صحابہ کرام نے حمل کی انتہائی مدت بیان کی ہے۔ اور مہر کی کم از کم مقدار بتائی ہے۔

۲۔ اگر صحابہ کرام کا کوئی ایسا مسئلہ مشہور ہو جائے جس کا قیاس و رائے سے تعلق ہو اور اس کا کوئی مخالف نہ معلوم ہو تو وہ بھی شرعی حجت ہے کیونکہ وہ اجماع سکوتی ہے۔

۳۔ اگر صحابہ کرام کا وہ قول مشہور نہ ہو اور اس کا قیاس و رائے سے تعلق ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ وہ شرعی حجت ہے کیونکہ اس میں یہ گمان غالب ہے کہ صحابی نے وہ بات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی لی ہو۔ اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ انہوں نے وہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنا ہو تو اس وقت بھی اسے بڑی حد تک صحیح مانا جائے گا۔ کیونکہ اس کا قائل عہد رسالت کے قریب تھا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ شرعی حجت نہیں ہے۔ اور سماع کا گمان غالب نہیں ہے۔ چونکہ صحابی کو اجتہاد کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ انہوں نے اجتہاد کیا ہو اور اس میں کوئی غلطی ہو جائے نیز اگر وہ صحابی آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ قول سنتے تو ضرور اس کی تصریح کرتے۔

امام غزالی نے صحابی کے قول کو شرعی حجت نہیں تسلیم کیا ہے۔
قول صحابی اور امام غزالی وہ فرماتے ہیں:-

”قول صحابی بھی ان دلائل میں شامل ہے۔ جنہیں محض خیال و وہم کی بنا پر شرعی دلیل مانا گیا ہے۔ ایک جماعت کا یہ خیال ہے کہ صحابی کا قول بلا قید حجت ہے ایک دوسری جماعت کا یہ خیال ہے کہ اگر وہ قیاس کے خلاف ہو تو اس صورت میں شرعی حجت ہے۔ تیسری جماعت کا یہ خیال ہے کہ حضرات ابو بکر رضی و عمر رضی کا قول بالخصوص شرعی حجت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ”میرے

بعد آنے والے لوگوں کی پیروی کرو۔“
بعض علماء یہ کہتے ہیں: کہ ”اگر خلفائے راشدین کسی قول پر متفق ہو جائیں تو وہ شرعی دلیل ہے۔“

آگے چل کر امام غزالی فرماتے ہیں:۔

”ہمارے نزدیک یہ تمام خیالات صحیح نہیں ہیں۔ کیونکہ ہمارے نزدیک ہر وہ شخص جس کے بارے میں غلطی اور سہو کا امکان ہو، اور اس کی معصومی کسی شرعی دلیل سے ثابت نہ ہو، تو اس کا قول حجت نہیں ہے۔ لہذا جب کسی کے قول میں غلطی کا امکان ہو تو وہ قول کیسے دلیل و حجت بن سکتا ہے۔ اور ایسے لوگوں کو کسی ثبوت کے بغیر کیسے معصوم تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ لہذا جب ان کے معصوم ہونے کا کوئی ثبوت نہ ہو اور یہ بھی ثابت ہو کہ ان میں اختلاف رونما ہوا ہو اور خود انہوں نے یہ تصریح کی ہو کہ ان کی مخالفت کی جاسکتی ہے۔ تو اس حالت میں ان کا قول کیسے شرعی دلیل بن سکتا ہے؟

اس کے جواب میں بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کی تعریف صحابہ کی فضیلت کی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی مدح و ثنا کی ہے۔ اس لئے

ان کی پیروی کرنی ضروری ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔ ”اللہ ان مومنوں سے راضی ہوا۔“

ایک دوسرے مقام پر یہ ارشاد ہے: ”تم اللہ اللہ کے رسول اور اپنے صاحبان اقتدار کی اطاعت کرو۔“ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے ”بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے۔“ نیز یہ بھی ارشاد نبوی ہے: ”میرے صحابی ستاروں کی طرح ہیں۔“

امام غزالی اس کی تردید اس طرح کرتے ہیں: ”اس مدح و ثناء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم صحابہ کرام کے علم - دینداری اور اللہ کے نزدیک ان کے اعلیٰ درجے کے بارے میں حسن اعتقاد رکھیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کی تقلید کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ آپ نے الگ الگ بعض صحابہ کرام کی تعریف بھی کی ہے مگر وہ باقی صحابہ کرام سے اس بارے میں ممتاز نہیں ہیں۔ کہ ان کی تقلید کو جائز کہا جائے یا واجب کہا جائے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے:۔

”اگر (حضرت) ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ایمان کو تمام دنیا کے لوگوں کے ایمان کے مقابلے میں تو لاجائے تو (حضرت)

ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ایمان کا پلہ بھاری رہے گا۔“

آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: ”اللہ نے (حضرت) عمر رضی اللہ عنہ کے دل و زبان پر حق کو اتارا ہے۔ وہ سچ بات

کہتے ہیں خواہ وہ تلخ کیوں نہ ہو۔“ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے:۔ ”خدا کی

نسم! جس راہ پر تم چلو گے تو شیطان تمہاری راہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر گامزن ہوگا۔
جب جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے میں آیت کریمہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق نازل ہوئی تو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

”اگر آسمان سے کوئی بلا نازل ہو تو (حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سوا اس سے کوئی محفوظ نہیں رہ سکتا۔“
یہ سب ارشادات مدح و ثناء میں ہیں۔ ان سے یہ نہیں ثابت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی
پیروی کرنی ضروری ہے۔“

قول صحابی کو شرعی دلیل ماننے کی مخالفت شیخ شوکانی نے بھی کی ہے۔
شیخ شوکانی متاخرین علماء میں سے ہیں۔ صحابی کے فتوے کا انکار

کر کے انہوں نے یہ ثابت کیا ہے۔ کہ آخری زمانے میں بھی کچھ علماء قول صحابی کو شرعی دلیل ماننے کے مخالف
تھے۔ اور امتداد زمانہ سے یہ مسئلہ بالکل ختم نہیں ہوا تھا۔ آپ فرماتے ہیں۔ حق بات یہ ہے کہ صحابی کا قول
شرعی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مسلم قوم کی طرف سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیجا ہے۔
اور ہمارا صرف ایک رسول اور ایک کتاب ہے اور تمام مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے۔ کہ وہ خدا کی کتاب
اور اس کے رسول کی پیروی کریں۔ اس حکم میں صحابہ کرام اور بعد کے مسلمانوں میں کوئی امتیاز نہیں برتا گیا ہے۔
سب مسلمان شرعی احکام کے پابند ہیں اور ان سب کے لئے کتاب و سنت کا اتباع ضروری ہے۔ اس لئے
جو شخص یہ کہتا ہے:-

”اللہ تعالیٰ کے دین میں کتاب و سنت اور اس کے متعلقہ احکام کے علاوہ اور کوئی چیز بھی شرعی
حجت ہے۔“ تو وہ اللہ کے دین میں وہ بات شامل کر رہا ہے جس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اور اسلامی
شریعت میں ایسی شریعت کو داخل کر رہا ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے کوئی حکم نہیں دیا ہے۔ یہ
بہت بڑی بات ہے۔ اور بلند دعویٰ ہے کیونکہ اللہ کے کسی بندے کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا کہ اس کا
قول مسلمانوں کے لئے شرعی حجت ہے۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہے، اللہ کے دین کے خلاف ہے۔
بلکہ کسی مسلمان کے لئے یہ کہنا بھی مناسب نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ تشریحی مقام صرف اللہ کے رسولوں
کو دیا گیا ہے۔ جو اللہ کی طرف سے شریعت لے کر آئے تھے۔ کسی دوسرے کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے۔ کہ
اس کے قول کو شریعت کا درجہ دیا جائے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ صحابی کا مقام بہت بلند ہے۔ صحابہ کرام افضل ہیں اور

مذہبی حیثیت سے ان کا مرتبہ اعلیٰ وارفع ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انھیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریحی مقام تک پہنچا دیا جائے اور ان کے اقوال کو شرعی حجت تسلیم کیا جائے یا لوگوں کو مجبور کیا جائے کہ وہ ان کا اتباع کریں۔ اللہ تعالیٰ نے قطعی طور پر اس کی اجازت نہیں دی ہے۔ اور اس کے بارے میں ایک حرف بھی ثابت نہیں ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔ ”میرے صحابی ستاروں کی طرح ہیں تم ان میں سے جس کسی کی پیروی کرو گے اس سے تمہیں ہدایت حاصل ہوگی“
 اولاً یہ حدیث صحیح ثابت نہیں ہو سکی ہے۔ محدثین نے اس پر بحث کی ہے۔ تاہم اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ صحابہ کرام، اپنے تقویٰ پر ہیزگاری اور کتاب و سنت کی پابندی کرنے کی وجہ سے اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کی پیروی کی جائے۔ ان کی اتباع اس صورت میں بھی ہو سکتی ہے کہ کتاب و سنت کی پابندی کی جائے۔ یہی مفہوم مندرجہ ذیل احادیث کا بھی ہے۔

”میرے بعد (حضرات) ابو بکرؓ و عمرؓ کی پیروی کرو“ ”تم میری سنت اور ہدایت حاصل کرتے والے خلفائے راشدین کا طریقہ اختیار کرو“

محاکمہ | یہ وہ مسئلہ ہے جس کے بارے میں محقق علمائے اختلاف کیا ہے۔ اور ہر فریق نے اپنے مسلک کی حمایت میں زوردار دلائل پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال ایسے مسئلے میں جہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اختلاف دور کرنے کے لئے صاف حکم نہ موجود ہو۔ اختلاف کا ہونا ناگزیر ہے۔ اس موقع پر اگر مجھے اپنی رائے بیان کرنے کا موقع دیا جائے تو میں اس مسلک کی تائید کروں گا۔ جو جمہور فقہائے کرام کا مسلک ہے۔ کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہ کر اور آپ کے مقدمات و معاملات و احکام کا عینی مشاہدہ کرنے کے بعد ان کی شرعی بصیرت پختہ ہو گئی تھی۔ اور وہ اسلامی شریعت کی اصل روح سے ہم سے زیادہ واقف تھے۔ اس لئے مذہبی معاملات میں ان کی رائے ہماری اجتہادی رائے سے بہتر ہے۔ مخالفین کی سب سے زوردار دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی پیغمبر نہیں بھیجا۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مسلمان اس بات کا قائل نہیں ہے کہ وہ صحابہ کرام کے قول کو پیغمبر کے قول کے برابر درجہ دیتا ہے۔ بلکہ ہم صحابہ کرام کے قول اور ان کے فتوؤں پر (کتاب و سنت میں ایسے احکام موجود نہ ہونے کی صورت میں) اس لئے عمل کرتے ہیں کہ ان کے اقوال ہمارے اقوال کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہیں۔ نفسیات کا یہ مسلم اصول ہے کہ شاگرد اپنے استاد سے ضرور متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے صحابہ کرام بھی اپنے معلم یعنی آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور

متاثر تھے۔

اگر ہم اپنی بد قسمتی کی وجہ سے زیارت نبوی سے محروم ہیں تو اب ہمارے لئے یہی بہتر ہے کہ ہم آپ کے صحابیوں کے اقوال سے مستفید ہوں۔ جنہوں نے مدرسہ نبوی میں تعلیم و تربیت حاصل کی تھی اور جب وہاں سے فارغ ہوئے تو وہ بہت بڑے عالم مفتی اور قاضی بن کر نکلے اور تمام عالم اسلامی کو اپنے فیصلوں اور فتوؤں کے ذریعے فیض پہنچاتے رہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ قول صحابی پر عمل کرنے کا یہ مقصد نہیں ہے کہ مجتہد کسی شرعی دلیل کی تلاش چھوڑ دے۔ اگر اسے کوئی نص شرعی مل جائے تو پھر کسی دوسرے شخص کے قول پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ خواہ وہ صحابی ہو یا کوئی اور عالم ہو، لیکن اگر کوئی شرعی دلیل نہ مل سکے تو صحابی کے قول پر عمل کرنا اس سے بہتر ہے کہ اپنی مرضی اور خواہش کے مطابق کوئی بات کہی جائے۔

فتویٰ تابعی

صحابہ کرام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شاگرد رشید تھے۔ اس لئے انہوں نے وہ بلند مقام حاصل کر لیا تھا جس کی بدولت وہ شرعی امور کے ماہر بن گئے۔ چنانچہ بعد کے اکثر علماء و فقہاء ان سے مستفید ہوئے۔ لہذا اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ آیا تابعین عظام بھی، جنہوں نے صحابہ کرام کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا اور ان کے شاگرد جو تبع تابعین کہلاتے ہیں۔ وہ بھی ایسے بلند مقام پر فائز ہیں یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفی علماء ان کے فتوؤں کو شرعی حجت نہیں سمجھتے ہیں۔ اور یہی حال امام شافعی کا ہے وہ بھی ان کے فتوؤں کو شرعی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے تھے۔

البتہ امام احمد نے ازراہ احتیاط و تقویٰ ان کے فتوؤں کو تسلیم کیا ہے۔ مگر وہ انہیں شرعی ماخذ اور حجت کی حیثیت نہیں دیتے ہیں۔ تاہم امام ابن تیمیہ اکابر تابعین کے اقوال کو تسلیم کرتے تھے۔ جیسے سعید بن المسیب۔ حن بصری۔ مجاہد۔ عکرمہ (جو حضرت عباس کے آزاد کردہ غلام تھے) جیسے بڑے تابعین ہوں۔

امام ابن القیم کا مسلک اس بارے میں واضح نہیں ہے، ان کی بعض تحریروں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ تابعین عظام کے فتوؤں پر عمل کرتے تھے اور صحابہ کے اقوال کے بعد ان کا درجہ مانتے تھے مگر بعض تحریروں سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ وہ ان کے اقوال کو شرعی حجت نہیں تسلیم کرتے تھے۔

قول تابعی کی حمایت

قول تابعی کی حمایت میں ایک مقام پر آپ یوں تحریر فرماتے ہیں: "بزرگان سلف کے اقوال اور صحابہ کرام کے فتوؤں کے مطابق فتویٰ

دینا جائز ہے۔ اور ان پر عمل کرنا اس سے بہتر ہے کہ علمائے متاخرین کی رائے اور ان کے فتوؤں پر عمل کیا جائے۔ کیونکہ اہل علم عہد نبوی کے جس قدر زیادہ قریب ہوں گے، اسی قدر ان کے اقوال حق و صداقت کے زیادہ نزدیک ہوں گے۔ مثلاً صحابہ کرام کے فتوے۔ تابعین کے فتوؤں پر مقدم ہیں۔ اور تابعین کے فتوے تبع تابعین کے فتوؤں پر مقدم ہیں۔ اس طرح آگے زمانے کا حال ہے۔ کہ قدیم زمانے کے علماء کو علمائے متاخرین پر ترجیح حاصل ہوگی۔ یعنی جس قدر زمانہ عہد نبوی سے قریب ہوگا۔ اسی قدر اس عہد کے علماء میں صحیح خیالات کی کثرت ہوگی۔ اس قاعدے کا اطلاق ہر زمانے میں مجموعی حیثیت سے ہے۔ ہر مسئلہ کی جداگانہ نوعیت سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ مثلاً تابعین کا زمانہ تبع تابعین کے زمانے سے بحیثیت مجموعی بہتر ہے۔ گو یہ ممکن ہے کہ انفرادی اور شخصی حیثیت کے بعض افراد بلند پایہ ہوں، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ قدیم زمانے میں، دور متاخرین سے قبل کے افراد صاحبان علم و فضیلت تھے۔ اور اس دور کے اہل علم میں صحیح فہم و بصیرت زمانہ مابعد کے اہل علم سے زیادہ تھی۔ اس تحریر سے یہ پتہ چلتا ہے۔ کہ آپ عہد نبوی سے زیادہ قریب زمانہ ہونے کی وجہ سے صحابہ کرام اور ان کے زمانے مابعد کے اہل علم کے اقوال کو تسلیم کرتے تھے۔ اور اس اصول کی بناء پر آپ صحابہ۔ تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کو معتبر مانتے تھے۔ البتہ آپ عہد رسالت کے قریب تر زمانے کو ترجیح دیتے تھے۔ اور ہر عہد کو مجموعی حیثیت سے ایک دوسرے پر مقدم سمجھتے تھے۔ اور یہ ترجیح مجموعی حیثیت سے حاصل تھی۔ اشخاص کی انفرادی حیثیت سے آپ ان کا مقابلہ نہیں کرتے تھے۔

قول تابعی کی مخالفت

مگر آپ کی ایک دوسری تحریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ تابعین کے قول کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ آپ فرماتے ہیں:-

"اگر یہ کہا جائے کہ جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ایک تابعی کوئی بات کہے اور کوئی صحابی یا تابعی اس کی مخالفت نہ کرے تو کیا اس کا قول شرعی حجت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ تابعین اسلامی ممالک میں اس کثرت سے پھیل گئے تھے۔ کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ نیز ان کے زمانے میں مسائل بھی کثرت سے پیدا ہو گئے تھے۔ ایسی صورت میں اگر کوئی تابعی فتویٰ دے تو اس کے بارے میں یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا

کی مخالفت نہیں ہے۔" ع

اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ تابعین کے اقوال کو شرعی حجت نہیں تسلیم کرتے تھے۔
اس کی وجہ آپ نے یہ بیان کی ہے کہ تابعین مختلف ممالک میں پھیل گئے تھے۔ اور ان کے ساتھ ساتھ
سائل بھی اسی قدر زیادہ ہو گئے تھے کہ ان کے بارے میں یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ کہ ان کی مخالفت
کی گئی تھی یا نہیں؟

البتہ صحابہ کرام محدود علاقے میں آباد رہے اور وہ مختلف ممالک میں جا کر آباد نہیں ہوئے تھے۔ اور
سائل کا پھیلاؤ بھی اس قدر زیادہ نہیں تھا اس لئے ان کے اقوال کے بارے میں گمان غالب یہ ہے کہ
ان کی مخالفت نہیں کی گئی تھی۔

بہر حال ان دو متضاد بیانیوں کے بعد یہ الجھن پیدا ہو گئی ہے کہ ان
دو بیانیوں میں سے کون سے بیان کو امام ابن القیم کا صحیح نقطہ نگاہ

سمجھا جائے۔ تاہم انتہائی غور و فکر کے بعد ہدایت ایزدی سے میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ امام موصوف
کا صحیح مسلک آخری بیان پر ہے۔ وہ یہ ہے کہ آپ تابعین کے اقوال کو شرعی حجت نہیں مانتے تھے۔
کیونکہ ان کے زمانے میں مسائل کی کثرت ہو گئی تھی اور وہ خود بھی مختلف علاقوں میں منتشر ہو گئے تھے۔

کہ ایسی صورت میں یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ کہ مختلف مسائل میں کون مخالفت ہے اور کون موافق ہے؟
جہاں تک پہلی تحریر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ آپ نے اسے قول
صحابی کو تسلیم کرانے کے لئے لکھا تھا اور آپ کے بیان کرنے کا مقصد یہ تھا۔ کہ قول صحابی کا درجہ
بیان کیا جائے کہ وہ سنت نبوی سے مؤخر ہے۔ اس کے بعد آپ نے اس اصول کی وضاحت
کے لئے تابعین کے اقوال کا درجہ بیان کیا ہے۔ اور اقوال صحابہ کے ساتھ ان کا تعلق واضح کیا ہے۔
اسی سلسلے میں ان کے بعد تبع تابعین کی شرعی حیثیت کو واضح کیا گیا ہے۔ پہلی تحریر سے یہ بھی پتہ
چلتا ہے کہ تابعین کا قول صحابی کے قول سے کم درجہ پر ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ یہ دلیل بھی شامل
کر لی جائے کہ تابعین اسلامی ممالک میں منتشر ہو گئے تھے۔ تو اس کا نتیجہ یہی نکلے گا کہ قول تابعی
حجت نہیں ہے۔

بہر حال ان دونوں متضاد تحریروں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی یہی صورت میری سمجھ میں آئی ہے
اگر میرا یہ خیال صحیح ہے تو مجھے دوہرا ثواب ملنے کی توقع ہے اور اگر غلط ہو، تو اس صورت

میں بھی ثواب کا مستحق سمجھا جاؤں گا۔

ابن القیم اور قیاس

اس سے پیشتر کہ ہم قیاس کے بارے میں امام ابن القیم کا موقف بیان کریں۔ یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم یہ بتائیں کہ فقہائے کرام قیاس کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں۔ اس سے ہمیں گذشتہ اہل علم کے خیالات سے آگاہی حاصل ہوگی۔ اس کے بعد جب ہم قیاس کے بارے میں امام ابن القیم کا مسلک بیان کریں گے، تو پتہ چل سکے گا۔ کہ آپ اپنے پیش رو علماء کے کس حد تک موافق و مخالف ہیں۔

قیاس کے مخالفین | قیاس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کچھ علماء قیاس کے قطعی منکر ہیں۔ بعض قیاس کے حد سے زیادہ حامی ہیں۔ تیسری جماعت وہ ہے جو قیاس کے بارے میں معتدل روش رکھتی ہے۔

قیاس سے انکار کرنے والے فرقہ ظاہریہ کے افراد ہیں یہ لوگ شرعی احکام میں اسباب و علل اور ان کے اثرات کے منکر ہیں۔ یہ لوگ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اس قول کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں:

”کونسا آسمان مجھ پر سایہ افگن ہوگا اور کون سی زمین میرا بوجھ برداشت کرے گی۔ اگر میں اپنی رائے کے مطابق کتاب اللہ کا کوئی حکم بناؤں“

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی یہ فرمایا ہے:-

”تم اہل رائے سے بچو۔ کیونکہ وہ سنت نبوی کے دشمن ہیں۔ وہ احادیث کو یاد رکھنے سے عاجز ہیں اس لئے وہ اپنی رائے کے مطابق حکم دیتے ہیں۔ اس طرح وہ خود بھی گمراہ ہوتے ہیں۔ اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بھی فرمایا تھا:-

”دین و مذہب کے معاملے میں اپنی رائے نہ پیش کرو۔ کیونکہ ہماری رائے ظن و تخمین پر مبنی ہوتی ہے۔ اور ہمارا خیال دگمان حق و صداقت کا فائدہ نہیں پہنچا سکتا ہے۔“

آپ نے یہ بھی فرمایا:-

”ایک جماعت ایسی ہے جو اپنی رائے کے مطابق فتویٰ دیتی ہے۔ اگر قرآن کریم نازل ہوتا تو وہ ان کے

توہوں کے خلاف نازل ہوتا ہے۔

یہ لوگ اپنے مسدک کو حضرت ابن عباس کے اس قول سے بھی ثابت کرتے ہیں:-

”اللہ نے کسی کو یہ اجازت نہیں دی ہے کہ وہ اپنی رائے سے مذہبی حکم بتائے۔“

منکرین قیاس کے دلائل کو علمائے کرام نے رد کر دیا ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کرام

مخالفین کی تردید

کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں نص شرعی نہ ملے تو رائے اور

اجتہاد کے مطابق حکم دیا جاسکتا ہے۔ یہ فیصلہ اتنی متواتر روایات سے ثابت ہے کہ اس کے بارے میں

کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہا ہے۔ مثلاً صحابہ کرام نے اپنے اجتہاد سے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو

خلیفہ تسلیم کیا تھا۔ کیونکہ اس بارے میں کوئی نص شرعی موجود نہ تھی۔ انہوں نے اس بات پر قیاس کیا

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں حضرت ابو بکرؓ کو نماز کا امام بنا دیا تھا اور اس پر قیاس

کر کے انہوں نے انہیں خلیفہ بھی بتایا۔ اس طرح جب حضرت ابو بکرؓ نے اپنی اجتہاد سے یہ فیصلہ کیا کہ

ان لوگوں کے ساتھ جنگ کی جائے۔ جنہوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ تو تمام صحابہ نے ان کی

رائے کو تسلیم کر لیا تھا۔ خود صحابہ کرام نے جد امجد (دادا۔ نانا) اور بھائیوں کی میراث کے بارے میں

اجتہاد کیا انہوں نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اجتہاد کو اس وقت تسلیم کیا جب ان سے کلاآہ کا

مفہوم دریافت کیا گیا تھا۔ اس وقت آپ نے فرمایا۔ میں اس کے بارے میں اپنی رائے بیان کرتا ہوں اگر

یہ رائے درست ہو، تو یہ اللہ کی مہربانی ہے۔ اور اگر غلط ہوئی تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان

پر ہے۔ اللہ اور اس کے رسول اس غلطی سے بری الذمہ ہیں۔ کلاآہ وہ (رشتہ) ہے جو والد اور والدہ

کے علاوہ ہو۔“

قیاس کی حمایت میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ لوگوں نے ایک دفعہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ

سے یہ کہا: ” (حضرت) سمرقہ یہودی تاجروں سے عشر وصول کرتے وقت ان سے شراب کی قیمت وصول کرتے ہیں“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”کیا سمرقہ کو یہ معلوم نہیں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے:

”اللہ یہودیوں پر لعنت کرے۔ چہ بی ان پر حرام کی گئی تھی تو وہ اسے فروخت کر کے

اس کی قیمت کھانے لگتے تھے۔“

اس سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سر کے کو چربی پر قیاس کر کے یہ ثابت کیا کہ اگر کوئی چیز حرام

ہو تو اس کی قیمت بھی حرام ہوتی ہے۔ ۲

اگر ان احادیث کو صحیح مانا جائے جن میں صحابہ کرام نے رائے کے مطابق حکم دینے کو ناپسند کیا ہے تو ان کا مفہوم یہی لیا جاسکتا ہے۔ کہ وہ رائے ایسی نہ ہو جو نص شرعی کے خلاف ہو یا اس شخص کو رائے دینے کا کوئی حق نہیں ہے۔ جس میں قیاس اور اجتہاد کرنے کی صلاحیت نہ ہو بلکہ وہ محض اپنی خواہش نفسانی کے مطابق شرعی بنیاد اور اس کے اصولوں کے خلاف فتویٰ دے۔

بہر حال فرقہ ظاہریہ نے قیاس سے انکار کر کے عقول انسانی پر غور و فکر کا دروازہ بند کر دیا تھا۔ اور یوں اسلامی انکار کو ترقی کرنے سے روکا۔ وہ نص شرعی کے محدود دائرے میں مقید رہے اور اس سے باہر نہیں نکلے ہیں نہیں معلوم ہے کہ وہ ان نئے مسائل کو کیسے حل کرتے تھے جو مسلم قوم میں پیدا ہوتے رہے۔ اور اس کے بارے میں کوئی نص شرعی موجود نہ تھی۔

حد سے بڑھ کر قیاس کرنے والے وہ عراقی علماء تھے۔ جو امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے پیرو تھے یہ لوگ معمولی بات پر مشابہت قائم کر کے قیاس کرنے لگتے تھے۔ انہوں نے قیاس کے دروازے کو چوپٹ کھول رکھا تھا۔ وہ یہ امتیاز نہیں کر سکے کہ مختلف شرعی احکام کے صحیح اسباب و علل کیا ہیں ایسے اندھا دھند قیاس سے شریعت اسلامیہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

ان میں سے تیسرا اعتدال پسندوں کا گروہ ہے۔ یہی لوگ عقول حدود میں رہ کر قیاس سے کام لیتے ہیں۔ اور احکام کے صحیح اسباب و علل اور ان کے اوصاف پر غور و فکر کر کے وہ فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ جو عدل و انصاف پر مبنی ہوتا ہے۔

ان تینوں گروہوں کے بارے میں امام ابن القیم یوں رقمطراز ہیں :-

”قیاس کے بارے میں ایک جماعت ایسی بھی ہے جو ایک معتدل روش اختیار کرتی ہے۔ ایک جماعت کسی حکم کے اسباب و علل اور اس کے اثر انداز اوصاف کی بالکل منکر ہے۔ ان کی رائے میں شریعت دو مساوی چیزوں میں فرق پیدا کر سکتی ہے۔ اور دو مختلف اور متضاد چیزوں کو جمع کر سکتی ہے۔ ان کے خیال میں اللہ نے شرعی احکام میں اسباب و علل اور مصالح کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ اور نہ ان میں ایسی صفات و خواص پائے جاتے ہیں، جو بصورت اثبات و نفی کسی چیز پر اثر انداز ہو سکیں، ان کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی ایک چیز کو حرام کرتا ہے تو اس کی مکمل نظیر کو ممنوع نہیں قرار دیتا ہے۔ اور نہ اس کو کسی خوبی یا مصلحت کی وجہ سے حکم دیتا ہے۔ بلکہ یہ احکام و ممنوعات محض مشیت ایزدی کی بدولت

صادر ہوتے ہیں۔ اس میں کسی حکمت اور مصلحت کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

ان کے مقابلے میں ایک جماعت ایسی ہے جو قیاس کو انتہا پسندانہ طریقے سے استعمال کرتی ہے۔ اور اس کو بہت وسعت دیتی ہے، یہ لوگ دو مختلف چیزوں کو معمولی مشابہت کی بنا پر یکساں کر لیتے ہیں۔ یا محض اپنے وہم و تخیل کی بنیاد پر اسے علت سمجھ کر شرعی حکم صادر کرتے ہیں۔ مگر بزرگان سلف نے ایسے لوگوں کی مذمت کی ہے۔“

امام ابن القیم نے قیاس کو شریعت کا معتبر اصول تسلیم کیا ہے اور اپنی کتاب اعلام الموقعین میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ اور اس کے اقسام کا ذکر کر کے مخالف اور موافق حضرات کے دلائل پیش کئے ہیں۔ اس کے بعد قوی دلائل کے ذریعے منکرین قیاس کی تردید کی ہے اس کی توضیح مندرجہ ذیل ہے:-

آپ نے حضرت ابو موسیٰ الاشعری کے نام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خط کو اثبات قیاس کے لئے اصل بنیاد قرار دیا ہے۔ اس خط کا اصل مضمون

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ہدایت نامہ

یہ ہے:

”حمد و ثناء کے بعد واضح ہو کہ فیصلہ کرنا ایک مستحکم فریضہ ہے۔ جس کے لئے ایک دستور مقرر ہے جب کوئی شخص اپنے دلائل تمہارے سامنے پیش کرے تو اسے خوب سمجھو (اور اچھی طرح سمجھنے کے بعد فیصلہ کرو اور جب فیصلہ سناؤ تو اسے نافذ بھی کرو) کیونکہ اس حق بات کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے جو عمل میں نہ آسکے۔ اپنی مجلس (عدالت) میں اپنے سامنے اور فیصلہ کرنے میں سب لوگوں کے ساتھ ہمدردی کرو تاکہ نہ تو کسی شریف آدمی کو تم سے بے انصافی کی توقع ہو۔ اور نہ کمزور آدمی تمہارے انصاف سے مایوس ہو جائے۔ مدعی کے ذمے ثبوت پیش کرنا ہے اور جو انکار کرے، اس کے ذمے حلف اٹھانا ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح کرانی جائز ہے، مگر وہ صلح ایسی نہ ہو جو حرام کو حلال کرے یا حلال کو حرام کر دے اور جو کوئی کسی ایسے کے حق کا دعویٰ کرے، جو غائب ہو، یا اس کا گواہ غائب ہو تو اس کے لئے ایسی مدد مترز کرو۔ جس کے اندر وہ پہنچ سکے۔ اگر وہ اپنا ثبوت لے آئے تو اس کے مطابق اس کا حق اسے دیدو۔ ورنہ اس کا مقدمہ خارج کر دو۔ کیونکہ یہ طریقہ قابل عذر ہے۔ اور تمہیں اندھا دھند فیصلے سے بچائے گا۔“

اگر آج تم نے کوئی فیصلہ کیا ہو۔ اس کے بعد تمہیں اپنی عقل کی رہنمائی میں صحیح بات معلوم ہوئی ہو تو اس وقت تمہیں حق و صداقت کی طرف رجوع کرنے سے باز نہیں رہنا چاہیے۔ کیونکہ حق بات

ہر حال میں مقدم ہے۔ اور حق کی طرف لوٹنا باطل پر اڑے رہنے سے بہتر ہے۔

تمام مسلمان ایک دوسرے کے لئے قابل اعتبار ہیں سوائے ان لوگوں کے جنہیں حد شرعی کے مطابق سزا دی گئی ہو۔ یا وہ جھوٹی شہادت کے مرتکب ہوں یا جن کا نسب یا قرابت مشتبہ اور قابل اعتراض ہو۔ اللہ تعالیٰ بھیدوں سے خوب واقف ہے اس نے ان کے بھیدوں پر پردہ ڈال رکھا ہے۔ البتہ گواہوں اور قسموں کے ذریعے (ان کا انکشاف ہوتا ہے)۔

قیاس کرنے کی ہدایت | جو بات کتاب اللہ اور سنت نبوی میں موجود نہ ہو۔ مگر تمہارے دل میں وہ بات کھٹک رہی ہو تو اس کو اچھی طرح سمجھو پھر اس کے بارے میں (اسلامی اصولوں کے معیار پر) قیاس کرو اور اس جیسے مسائل (نظائر) معلوم کرو۔ پھر جو بات اللہ کے پسندیدہ اصول اور حق و صداقت کے زیادہ قریب ہو، اس پر عمل کرو۔

حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اس ہدایت نامے سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ آپ نے حضرت ابو موسیٰ الاشعری کو ہدایت دی تھی کہ جو مسئلہ کتاب و سنت میں نہ ملے اس کو اچھی طرح سمجھا جائے اور اس کی نظیر کو شرعی نصوص میں تلاش کیا جائے اور ان جیسے مسائل کے بارے میں شریعت کا جو حکم ہو۔ وہی حکم اس جیسے مسئلہ میں جس کا حکم شریعت میں مذکور نہ ہو۔ ثابت کرنا قیاس کہلاتا ہے۔

امام ابن القیم نے اس ہدایت نامے سے قیاس کو اس طرح ثابت کیا ہے۔ کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ لہذا تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع اور اتفاق رائے ہے کہ قیاس بھی شرعی دلیل ہے۔

قرآن کریم سے استدلال | قیاس کا طریقہ قرآن کریم سے بھی ثابت ہے۔ بلکہ قرآن کریم کے کئی مقامات پر قیاس کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً

کتاب اللہ میں تخلیق ثانی کو (جو قیامت کے دن ہوگی) تخلیق آدم پر قیاس کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ جس طرح خدا نے سب سے پہلے انسان کو پیدا کیا تھا، اسی طرح اس کے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ مرنے کے بعد قیامت کے دن انسانوں کو دوبارہ زندہ کرے۔ دوسرے موقع پر قیاس کر کے یہ سمجھایا گیا ہے۔ کہ جس طرح مردہ اور بنجر زمین کو اللہ تعالیٰ سرسبز بناتا ہے۔ اور اس میں غلہ وغیرہ کی پیداوار ہونے لگتی ہے۔ اسی طرح یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ مردہ انسان بھی دوبارہ زندہ ہو سکتا ہے۔ ایک اور مقام پر قیاس کر کے دشمنانِ خدا کو جو تخلیق جدید کے منکر ہیں، اس طرح سمجھایا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے

زمین و آسمان کو پیدا کیا تو اس سے زیادہ یہ آسان ہے کہ مردہ انسانوں کو دوبارہ زندہ کیا جائے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”حقیقت یہ ہے کہ آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا لوگوں کے پیدا کرنے سے زیادہ مشکل ہے۔“

امام ابن القیم آگے چل کر فرماتے ہیں۔ یہ تمام عقلی قیاس ہیں، ان

قرآن کریم میں قیاس عقلی

کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر یہ واضح کرتا ہے۔ کہ جب ایک

چیز کے بارے میں کوئی حکم صادر ہو، تو اس کا اطلاق اس کی مشابہ چیز پر بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ جو مشابہت پیش کی جاتی ہیں۔ وہ تمام قیاس کی شکل و صورت میں پیش ہوتی ہیں۔ اور ان کے ذریعے ان کے مشابہ امور کے احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ کہاوتیں اور مثالیں پیش کر کے کسی بات کا قیاس کرنا عقلی خاصہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی فطرت اور عقل میں یہ بات ودیعت کر رکھی ہے کہ دو مشابہ چیزوں کو مساوی سمجھیں اور ان میں کسی فرق کو تسلیم نہ کریں۔ اسی طرح یہ بھی فطرت انسانی ہے۔ کہ دو مختلف چیزوں میں فرق کیا جائے۔ اور یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ وہ دونوں چیزیں آپس میں مل سکتی ہیں۔

جس طرح اللہ تعالیٰ نے دو مشابہ چیزوں کو اپنے خواص و صفات میں یکساں بنایا ہے۔ اس طرح اس نے دو مختلف چیزوں کو مشترک اور یکساں نہیں بنایا ہے۔ مثلاً مسلمان مجرموں کی طرح نہیں ہیں۔ اور مومن مفسدوں کی طرح نہیں ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے:

”کیا ہم مسلمانوں کو مجرموں کی طرح بنائیں گے تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم کیا فیصلہ کرتے ہو؟“

دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا گیا ہے:

”کیا وہ لوگ جنہوں نے برائیوں کا ارتکاب کیا ہو۔ یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ ہم انہیں ان لوگوں کی طرح بنائیں گے جو ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے۔ اور یہ کہ ان کی زندگی اور موت برابر ہو سکتی ہیں۔ وہ برا فیصلہ کرتے ہیں۔“

دوسری جگہ پر ارشاد ہے:-

”کیا ہم ان لوگوں کو جو ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے۔ ان کے مشابہ کر سکتے ہیں۔ جو زمین میں فساد برپا کرتے ہیں۔ یا ہم پرہیزگاروں کو بدکاروں کی طرح کر دیں گے۔“

یہ تمام مثالیں پیش کر کے آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن کریم احکام و اسباب کا ذکر ان اسباب و علل اور مناسب اوصاف و خواص کا ذکر کرتا ہے۔

جن کی بدولت وہ احکام نازل ہوئے اور قرآن کریم کا مقصد یہ ہے کہ وہ یہ بتائے کہ جب اس قسم کے اوصاف و علل کسی چیز میں پائے جائیں اور اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہو تو ان کی بدولت یہ مخصوص احکام پیدا ہوں گے۔ لہذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ کتاب اللہ قیاس کو معتبر تسلیم کرتی ہے۔ آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:-

” شارع احکام کے اسباب و علل اور ان کے اوصاف و خواص کا اس لئے تذکرہ کرتا ہے۔ تاکہ وہ یہ واضح کرے کہ جہاں اس قسم کے اسباب و اوصاف موجود ہوں اور ان احکام کے متقاضی ہوں۔ تو وہاں یہ احکام ضرور پائے جائیں گے۔ بشرطیکہ اس راہ میں کوئی دوسری چیز حائل ہو کر ان اثرات کو نہ روکے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں حکم کے ساتھ جا بجا اس کا سبب بھی بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً ایک مقام پر ارشاد ہے:-

” یہ اس وجہ سے ہوا کہ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی تھی۔“
دوسری جگہ ارشاد ہے:

” یہ بات اس وجہ سے ہوئی کہ جب خدائے واحد کی دعوت دی گئی تو تم نے کفر اختیار کیا۔“
دیگر مقامات پر بھی اس قسم کے یہ الفاظ ہیں:

” یہ اس وجہ سے ہوا کہ تم نے اللہ کی آیات کو تمسخر کا ذریعہ بنایا۔ یہ (عذاب) اسی وجہ سے ہے کہ تم دنیا میں خوش ہوتے تھے اور اگرتے تھے۔“

” یہ اس وجہ سے ہوا کہ انھوں نے ان باتوں کی پیروی کی جو اللہ کو ناراض کرتی تھیں۔ اور

انھوں نے اس کی رضا مندی نہ چاہی اس لئے اس نے ان کے اعمال کو اکارت کر دیا۔“

” یہ اس وجہ سے ہوا کہ انھوں نے ان لوگوں سے، جو اللہ کے نازل کردہ احکام کو ناپسند کرتے

تھے یہ کہا: ” ہم تمہارے بعض احکام کی اطاعت کریں گے۔“

” تم نے اپنے پروردگار کے بارے میں جو خیال و گمان دل میں پیدا کر رکھا تھا، اس خیال و

گمان نے تمہیں ہلاک کیا۔“

قرآن کریم نے نہ صرف قیاس کو بیان کیا ہے۔ بلکہ یہ بھی ثابت کیا ہے کہ احکام کا دار و مدار

چند اوصاف و علل پر ہے اور جہاں یہ اوصاف و علل موجود ہوں گے۔ وہاں ایسے احکام کا

پایا جانا ناگزیر ہے۔ اس طرح قیاس کرنے کا دروازہ کھل گیا ہے۔ کہ اگر کسی مسئلہ کے بارے

میں نص شرعی کسی مخصوص علت کی بنا پر کوئی حکم صادر کرے، اور اس کے بعد کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس کا حکم نص شرعی میں موجود نہ ہو۔ مگر اس میں وہ علت و صفت موجود ہو جو اس کے مشابہ حکم شرعی میں موجود ہو، تو غیر مذکورہ مسئلہ کو پہلے حکم پر قیاس کر کے اس کے متعلق بھی وہی حکم صادر کیا جاسکتا ہے۔ (اور یہی قیاس شرعی ہے)

حدیث سے ثبوت | قیاس کو اختیار کرنے کے بارے میں بہت سی احادیث مذکور ہیں جن میں اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نظیر کو پیش نظر رکھ کر دوسری

نظیر کے بارے میں اسی قسم کا فیصلہ کیا ہے۔

اس قسم کی حدیث یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا:

”یا رسول اللہ! میں آج ایک بڑا کام کر بیٹھا ہوں۔ میں نے روزے کی حالت میں (اپنی بیوی کا) بوسہ لیا ہے۔“ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اگر تم روزے کی حالت میں کھلی کرو تو کیا ہوگا؟“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”میں نے عرض کیا: ”اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔“ آپ نے فرمایا: ”یہ بھی اسی طرح ہے تم روزہ رکھو۔“

امام ابن القیم اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

”اگر یہ بات ثابت نہ ہوتی کہ ایک مشابہ چیز کے حکم کا اطلاق دوسری مشابہ چیز پر ہوتا ہے اور یہ کہ معانی اور اسباب و علل، احکام پر نفی و اثبات دونوں صورتوں میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ تو ایسی حالت میں اس مثال کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا تذکرہ اس لئے فرمایا ہے کہ یہ معلوم ہو سکے کہ مشابہ چیزوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا حدیث میں بوسہ کا جو مجامعت کا ذریعہ ہے، وہی حکم ہے۔ جو (روزہ کی حالت میں) کھلی کرنے کا ہے۔ کیونکہ یہ فعل بھی پانی پینے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ (جو روزہ کی حالت میں حرام ہے) مگر جس طرح اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح پہلی صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

دوسری حدیث میں یہ مذکور ہے۔ کہ ایک شخص نے یہ سوال کیا:-

”میرا باپ مسلمان ہو گیا ہے۔ مگر وہ بہت بوڑھا ہے۔ سواری پر سوار نہیں ہو سکتا ہے۔ تاہم

اس پر حج فرض ہے۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟

آپ نے فرمایا: ”کیا تم اس کے سب سے بڑے لڑکے ہو؟“ وہ بولا۔ ”ہاں“۔ آپ نے فرمایا۔ تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہو اور تم اس کا قرضہ ادا کر دو تو کیا وہ اس کی طرف سے ادا ہو جائے گا؟ وہ بولا۔ ”ہاں“ اس پر اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”پھر تم اس کی طرف سے حج کرو۔“

اس حدیث میں عاجز باپ کی طرف سے حج کرنے کو قرضہ ادا کرنے کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ قرضہ آدمی کا حق ہے اور اگر قرضدار کی طرف سے اسے ادا کر دیا جائے۔ تو وہ قرضدار قرضہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حج اللہ کا حق ہے جس کا ادا کرنا بدرجہ اولیٰ ضروری ہے۔ لہذا اگر اسے بھی کسی کی طرف سے ادا کر دیا جائے تو حج کرنے والے کی ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی شرعی احکام کے اسباب و علل کو بیان فرمایا ہے۔ مثلاً آپ سے ایک مستحاضہ عورت نے پوچھا: ”کیا وہ اپنے استحاضہ (بے قاعدہ ماہواری ایام) کے زمانے میں نماز چھوڑ دے؟“ آپ نے فرمایا: ”نہیں یہ ایک رگ ہے (جہاں سے خون جاری ہوتا ہے) اور یہ حیض نہیں ہے۔“ آپ نے اسے نماز پڑھنے کا حکم دیا اور اسی حکم کی علت یہ بیان فرمائی کہ یہ خون ایک رگ کا خون ہے۔ حیض کا خون نہیں ہے۔ اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ شرعی احکام کا دار و مدار مناسب اسباب و علل پر ہے۔

صحابہ کا قیاس | امام ابن القیم نے قیاس شرعی کو نہ صرف کتاب و سنت سے ثابت کیا ہے بلکہ صحابہ کرام کے طرز عمل سے بھی اسے ثابت کیا ہے۔ کہ یہ حضرات غیر مذکور مسائل کو مذکورہ مسائل کی روشنی میں ثابت کرتے تھے۔ ان کے طرز عمل کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرت سمرہ بن جندب نے ذمیوں سے شراب لے کر فروخت کر دی اور اسے اس عشر میں شامل کر دیا، جو ان پر مقرر تھا۔ جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو یہ اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا: ”اللہ سمرہ کو ہدایت دے کیا انہیں نہیں معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ یہ فرمایا تھا:

”اللہ نے یہودیوں پر لعنت بھیجی ہے۔ کیونکہ ان پر چربیاں حرام کی گئی تھیں۔ تو وہ انہیں فروخت کر کے ان کی قیمت کھانے لگے تھے۔“

حرام چربیوں کی قیمت حرام تھی اس کی نظیر حرام شراب کی قیمت ہے۔ اس لئے شراب کی

قیمت بھی حرام ہے۔

صحابہ کرام کے قیاس کی مثال یہ بھی ہے۔ کہ حضرت عمرؓ اور حضرت زید کے سامنے یہ مسئلہ پیش ہوا کہ اگر کوئی مر جائے اور اس کے وارثوں میں شوہر اور والدین ہوں، یا بیوی اور والدین ہوں تو ان کے بارے میں کیا حکم ہوگا۔ انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اس صورت میں شوہر یا بیوی کو حصّہ ادا کرنے کے بعد، جو مال بچے، اس کا تہائی حصّہ والدہ کو ملے گا۔ انھوں نے اس مسئلہ کو تنہا والدین کے وارث ہونے کے مسئلہ پر قیاس کیا۔ جبکہ والد کو والدہ کا دوگنا حصّہ ملتا ہے۔ کیونکہ والدہ فرض اور مقرر کردہ حصّے کے مطابق تہائی حصّہ حاصل کرتی ہے۔ اور والد عصبہ ہونے کی وجہ سے باقی ماندہ حصّہ لیتا ہے۔ اس طرح وہ والدہ سے دوگنے حصّہ کا حقدار بنتا ہے۔

امام ابن القیّم اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

یہ بہترین قیاس کی مثال ہے۔ کیونکہ علم فرائض و میراث کا یہ قاعدہ ہے کہ اگر مرد و عورت میراث کے حصّوں میں شامل ہوں، اور وہ دونوں ایک ہی درجے کے ہوں، تو مرد یا تو عورت سے دوگنا حصّہ حاصل کرتا ہے۔ جیسا کہ اولاد اور بہن بھائی کی صورت میں ہوتا ہے۔ یا مرد و عورت دونوں کے حصّے برابر ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اختیافی بہن بھائی کا حصّہ ہے۔ مگر یہ صورت کبھی نہیں پیدا ہوتی کہ عورت مرد سے دوگنا یا اس کے قریب حصّہ حاصل کرے جبکہ ان کا درجہ برابر ہو۔ شریعت اسلامیہ میں ایسی کوئی مثال نہیں ہے۔ لہذا اس طرح قیاس کر کے اللہ اور اس کے رسول کے مقاصد کو اچھی طرح سمجھا گیا ہے۔

اعلام الموقعین ج ۱ - ص ۲۵۳ - ۲۵۴ - اس مسئلے کی مزید وضاحت یوں کی جاتی ہے کہ اگر میراث کے مجموعی حصّے میں سے والدہ تہائی حصّہ حاصل کرے تو وہ والد سے دوگنا حصّہ حاصل کرے گی جبکہ بیوی فوت ہو جائے اور شوہر موجود ہو۔ ایسی حالت میں میراث کے چھ حصّے کئے جائیں گے۔ جن میں سے نصف یعنی تین حصّوں کا مالک شوہر ہوگا۔ اور ایک تہائی یعنی دو حصّوں کی حقدار والدہ ہوگی۔ باقی صرف ایک حصّہ رہے گا۔ جو والد کو ملے گا۔ اس طرح ماں کے دو حصّے اور باپ کا ایک حصّہ ہوگا۔ یہ بات شرعی اصول کے خلاف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے قیاس و اجتہاد کے مطابق شوہر کو نصف میراث دینے کے بعد جو حصّے باقی رہیں گے۔ ان کا تہائی حصّہ والدہ کو ملے گا۔ وہ ایک حصّہ ہے۔ اور باقی ماندہ دو حصّوں کا حقدار والد ہوگا۔ اگر شوہر مر جائے اور اس کے وارثوں میں بیوی اور والدین ہوں تو اگر مجموعی حصّے سے والدہ کو تہائی حصّہ دیا جائے تو اس صورت میں بھی والدہ کا حصّہ والد کے قریب رہے گا۔ اور یہ صورت حال بھی درست نہیں ہے۔ ایسے موقع پر میراث کے بارے میں حصّے ہوں گے۔ ان میں سب سے پہلے بیوی کو چوتھائی یعنی تین حصّے ملیں گے۔ اور اگر مجموعی میراث سے والدہ کو تہائی دیا جائے تو اسے چار حصّے ملتے ہیں۔ اور باقی پانچ حصّے والد کو ملتے ہیں۔ اس طرح والدہ کا حصّہ والد کے حصّے کے قریب ہوتا ہے۔ جو ممنوع ہے۔ لہذا والدہ کے تہائی حصّے کا شمار اس وقت ہوگا۔ جبکہ بیوی کو بارہ حصّوں میں سے چوتھائی یعنی تین حصّے دیئے جائیں اس کے بعد تو حصّے باقی رہتے ہیں ان میں سے تہائی یعنی تین حصّے والدہ کو ملیں گے اور چھ حصّے والد کو ملیں گے۔ اس طرح باپ کو ماں سے دوگنا حصّہ ملے گا۔ اسی پر اکثر صحابہ کرام کا عمل تھا اور حضرت عمرؓ کی نسبت سے یہ مسئلہ ترمیم کہلاتا ہے۔ آجکل اسی پر عمل ہے۔ ملاحظہ ہو تو انین میراث مصر قانون ۱۹۲۳ء دفعہ نمبر ۱۲۔

صحابہ کرام کے صحیح قیاس کی ایک مثال یہ بھی ہے۔ کہ انھوں نے فرائض و میراث میں عول کے اصول کو رائج کیا۔ (اگر حصّوں کی تقسیم نہ ہو سکے تو) وہ تمام حصّہ داروں کے حصّوں میں کمی کر دیتے ہیں۔ اس کے لئے انھوں نے اس مسئلہ پر قیاس کیا کہ جب دیوالیہ مفلس کا مال تمام قرضخواہوں کا قرضہ نہ ادا کر سکے تو اس موقع پر تھوڑا تھوڑا کر کے تمام قرضخواہوں کو قرضہ دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ قرضخواہوں سے فرمایا تھا۔

”جو تمہیں ملے وہ لے لو۔ تمہیں اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔“

یہ حکم عدل و انصاف کی انتہائی مثال ہے۔ کیونکہ اگر کچھ لوگوں کو محروم رکھا جائے اور کچھ لوگوں کو پورا حصّہ دیا جائے تو اس طرح محروم انسانوں پر ظلم ہوگا۔

ان مثالوں سے یہ ظاہر ہے کہ غیر مذکورہ مسائل میں صحابہ کرام نے قیاس کا استعمال کیا ہے۔ اس طرح انھوں نے بعد کے لوگوں کے لئے راستہ کھول دیا تاکہ وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلیں چنانچہ بعد کے فقہائے کرام بھی اس راہ پر گامزن ہوئے اور صحابہ کرام کے زمانے کے بعد زندگی کے تقاضوں کو پورا کرتے رہے۔ کیونکہ تہذیب و تمدن کے تقاضوں کے مطابق نئے نئے مسائل پیدا ہونے لگ گئے تھے جو اسلامی حاکم کے وسیع دائرہ کا لازمی نتیجہ تھے۔ اس لئے یہ ممکن نہیں تھا۔ کہ فقہ اسلامی ان نئے مسائل کے حل کرنے میں ناکام رہے۔ اور جامد بن جائے۔ چونکہ اس موقع پر شرعی احکام و نصوص کی تخلیق ممکن نہ تھی۔ اس لئے قیاس سے کام لیا گیا۔ جو حق و صداقت کا قریب ترین راستہ ہے۔

شیخ مزنی فرماتے ہیں :-

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک کے فقہائے کرام احکام شرعیہ میں قیاس کا استعمال کرتے رہے ہیں۔ اور ان سب حضرات کا اس بات پر اتفاق ہے۔ کہ حق کی نظیر حق ہوتی ہے۔ اور باطل کی نظیر باطل ہوتی ہے۔ اس لئے کسی کو اس بات کی اجازت حاصل نہیں ہے۔ کہ وہ قیاس کا انکار کرے۔ کیونکہ اس کے ذریعے کسی بات کو مشابہ بنا کر اس کے لئے تمثیل پیش کی جاتی ہے۔“

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ متقدمین علماء قیاس کی مذمت کرتے تھے۔ وہ یہ کہتے تھے۔ کہ

اس کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور کبھی وہ خود اس سے کام لیتے تھے۔ ہمارے خیال میں جب وہ اس کی مذمت کرتے تھے۔ تو اس سے ان کی مراد وہ قیاس ہوتا تھا جو شریعت کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔ جیسا کہ مشرکوں نے سود کو بیع پر قیاس کر رکھا تھا۔ اور وہ یہ کہتے ہیں کہ

”بیع (فروخت کرنا) سود کی طرح ہے۔“

جب وہ قیاس سے کام لیتے تھے۔ تو وہ قیاس اسی قسم کا ہوتا تھا۔ جو شریعت کے اصولوں کے مطابق تھا مثلاً انہوں نے نبیذ کو شراب پر قیاس کر کے اسے حرام قرار دیا۔ کیونکہ دونوں چیزوں میں ایک علت مشترک ہے وہ علت ”نشہ پیدا کرنا“ ہے۔ لہذا امام ابن القیم نے دونوں میں امتیاز پیدا کرنے کے لئے صحیح قیاس کا نام میزان رکھا ہے۔ اور دوسری قسم کا نام قیاس رکھا ہے۔ ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ میزان وہ صحیح قیاس ہے۔ جس کے بارے میں قرآن کریم میں صریحاً یہ مذکور ہے:

”اللہ وہ ہے جس نے کتاب کو صداقت و میزان کے ساتھ اتارا۔“

دوسرے مقام پر یہ مذکور ہے:

”بلاشک و شبہ ہم نے اپنے رسولوں کو دلائل دے کر بھیجا۔ اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور میزان کو

اتارا۔ تاکہ لوگ انصاف کے ساتھ کھڑے ہو جائیں۔“

قیاس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ صحیح ہوگا یا فاسد ہوگا۔ صحیح قسم کا قیاس میزان **قیاس فاسد** ہے۔ اسی قیاس فاسد شریعت میں معتبر نہیں ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکوں کے

اس قول کا ذکر کیا ہے۔ کہ وہ یہ کہتے تھے۔ کہ ”بیع سود کی طرح ہے۔“ وہ قیاس اس طرح کرتے تھے۔ کہ بیع و سود دونوں معاملے فریقین کی رضا مندی سے طے پاتے ہیں۔ اس لئے وہ سود کو حلال سمجھتے تھے۔ اور یہ کہتے تھے۔ کہ جس طرح باہمی رضا مندی کی وجہ سے بیع حلال ہے۔ اس طرح سود بھی حلال ہونا چاہیے۔ دراصل انہوں نے سود کو بیع پر قیاس کیا تھا۔ مگر وہ مبالغہ کے طور پر سود کو اصل قاعدہ بنا کر اس سے بیع کا جواز نکالتے تھے۔ اور یہ وہ مبالغہ آمیزی ہے جو علم بیان کے قاعدے کے مطابق ہے۔

قیاس فاسد کی دوسری مثال یہ ہے کہ مُردار جانوروں کو ذبح کئے ہوئے جانوروں پر قیاس کیا جائے۔ اور یہ کہا جائے کہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں۔ کہ ان میں روح کو ہلاک کیا جاتا ہے۔ صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ مُردہ جانور خدا کے فعل سے ہلاک ہوتا ہے۔ اور مذبوہ جانور ذبح کرنے والے کے فعل سے ہلاک ہوتا ہے (مگر یہ قیاس فاسد ہے)۔

اس وجہ سے امام ابن القیم فرماتے ہیں:

”تم بزرگان سلف کے کلام میں قیاس کی اس طرح مذمت پاؤ گے کہ اس کا دین اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پھر تم یہ بھی دیکھو گے کہ وہ قیاس سے کام بھی لیتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں۔ اس لئے کہ

وہ حق و صداقت پر مبنی ہے۔“

قیاس الطرد والعکس

امام ابن القیم قیاس الطرد والعکس دونوں کے قائل ہیں۔ قیاس طرد کا مفہوم یہ ہے کہ اصل کے حکم کو فرع کے لئے ثابت کیا جائے کیونکہ وہ دونوں اس

علت میں شریک ہیں۔ جس پر اصل حکم کا دار و مدار ہے۔ اسے قیاس طرد اس لئے کہا جاتا ہے۔ کہ جہاں کہیں علت موجود ہوتی ہے۔ وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی مثالیں بہت سی ہیں۔

قیاسی عکس یہ ہے کہ اصل کے حکم کی ضد کو فرع کے لئے ثابت کیا جائے۔ کیونکہ اس فرعی مسئلہ میں اصل مسئلہ کی علت کی ضد موجود ہے۔ اس کی مثال یہ صحیح حدیث ہے۔ کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”تمہارے جائز جنسی تعلقات میں بھی تمہارے لئے صدقہ ہے۔“ اس پر صحابہ کہنے لگے: ”یا رسول اللہ! اگر ہم میں سے کوئی اپنی شہوت پوری کرتا ہے تو کیا اس میں بھی ثواب ہے؟“ آپ نے فرمایا۔ کیوں نہیں جب تم حرام کاری کرو گے۔ تو کیا اس پر عذاب نہیں ہوگا۔ وہ بولے ”ہاں! اس پر عذاب ہے؟“ آپ نے فرمایا: ”اس طرح اگر حلال اور جائز طریقہ اختیار کرو گے۔ تو اس کا ثواب ملے گا۔“

اس حدیث میں حکم مختلف ہے کیونکہ اصل اور فرع کی علت میں اختلاف ہے۔ اصل مسئلہ میں عذاب کا ذکر ہے۔ فرعی مسئلہ میں اس کے متضاد یعنی ثواب کا ذکر ہے۔ اصل مسئلہ کی علت ناجائز جنسی تعلقات ہیں اور فرعی مسئلہ میں علت حکم، حلال اور جائز جنسی تعلقات ہیں۔

اقسام قیاس

امام ابن القیم اور دیگر علماء نے قیاس کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) قیاس العلت اس قیاس میں اصل اور فرع دونوں کو جمع کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دونوں ایک سبب میں شریک ہوتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے:

”تم سے پہلے تو این قدرت جاری ہو چکے تھے اس لئے تم زمین میں چلو پھرو اور دیکھو کہ جھٹلانے والوں کا کیسا انجام ہو جاتا ہے۔“

اس آیت کریمہ میں اصل حکم گذشتہ قومیں ہیں۔ اور فرع مخاطب حضرات ہیں۔ ان کا مشترک سبب جھٹلانا ہے اور اس کا نتیجہ اور حکم ہلاکت ہے۔ مندرجہ ذیل آیت کریمہ بھی اسی قسم کی ہے:

”کیا انہوں نے یہ مشاہدہ نہیں کیا۔ کہ ہم نے ان سے پہلے کتنی نسلوں کو ہلاک کیا۔ ہم نے انہیں زمین پر ایسا جمایا تھا جیسا تمہیں نہیں جمایا تھا۔ ہم نے ان پر موسلا دھار بارش برسائی، اور نہریں نکالیں جو ان کے نیچے سے بہتی تھی۔ پھر ہم نے انہیں ان کے گناہوں کی وجہ سے ہلاک کیا اور ان کے بعد

دوسری نسلیں پیدا کیں ۵

اس میں اصل گذشتہ قومیں ہیں اور فرع رسولوں کو جھٹلانے والے ہیں۔ اور تکذیب ان کا مشترکہ سبب ہے اور اس کا حکم اور نتیجہ ہلاکت ہے۔

ذیل کی آیت کریمہ میں بھی اسی قسم کا قیاس ہے:

”تم سے پہلے کے انسان تم سے زیادہ طاقتور تھے اور تم سے زیادہ مال و اولاد رکھتے تھے۔ وہ اپنے حصے سے لطف اندوز ہوئے۔ اور تم نے بھی اپنے حصے سے اسی طرح فائدہ اٹھایا جس طرح تم سے پہلے کے لوگوں نے اپنے حصے سے فائدہ اٹھایا تھا۔ اور تم بھی اسی طرح باتیں بناتے رہے جس طرح وہ باتیں بناتے تھے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کے اعمال دنیا اور آخرت میں ضائع ہو گئے اور یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں ۵۔“

اس آیت کریمہ میں اصل گذشتہ زمانے کے لوگ ہیں۔ اور فرع مخاطب حضرات ہیں۔ اور ان دونوں کی مشترکہ علت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

”تم نے بھی اپنے حصے سے اسی طرح فائدہ اٹھایا جس طرح وہ اپنے حصے سے فائدہ اٹھاتے رہے اور تم بھی ویسی باتیں بناتے رہے جیسی باتیں وہ بناتے تھے ۵۔“

ان دونوں کا حکم اور نتیجہ اس طرح بتایا گیا ہے:

”یہی وہ لوگ ہیں جن کے اعمال دنیا اور آخرت میں اکارت ہو گئے۔ اور یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں ۵۔“

(۲) دوسری قسم قیاس الدلائل ہے اس میں اصل اور فرع دونوں کو علت کی دلیل کے ذریعے جمع کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

”اس کی ایک نشانی یہ ہے۔ کہ تم زمین کو پڑ مردہ دیکھتے ہو۔ جب ہم اس پر پانی برساتے ہیں۔ تو وہ تروتازہ ہو جاتی ہے۔ بے شک وہ ذات جس نے اسے (زمین کو) زندہ کیا۔ وہی مردوں کو ضرور زندہ کرے گا۔ درحقیقت وہی ہر چیز پر قادر ہے ۵۔“

یہاں اصل زمین کے مردہ ہونے کے بعد اس کا پانی اور نباتات سے زندہ کرنا ہے۔ اور فرع یہ ہے کہ مردے مرنے کے بعد زندہ کئے جائیں ان دونوں کی مشترکہ علت اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ ہے۔ اور اس علت کی دلیل مردہ زمین کا زندہ ہونا ہے۔ ۵۔

(۳) تیسری قسم قیاس الشبہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ دو چیزوں کو ان کی ظاہری شکل و صورت کی

مشابہت کی بنا پر یکساں قرار دیا جائے۔ خواہ حقیقت میں وہ مختلف ہوں۔ یہ وہ قیاس باطل ہے جسے اللہ تعالیٰ نے باطل پرستوں اور منکروں کی زبانی نقل کیا ہے۔ ورنہ احکام کا دار و مدار ظاہری شکل و صورت پر نہیں ہے۔ بلکہ ان کے بنیادی حقائق اور ان اوصاف و خصائص پر ہے۔ جو احکام سے مناسبت رکھتے ہوں تاکہ نفی و اثبات دونوں حالتوں میں احکام ان کے ساتھ ساتھ گردش کر سکیں، اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کی زبانی یہ قول نقل کیا ہے۔ جس میں وہ رسول سے مخاطب ہو کر یہ کہتے ہیں:-

”ہم تمہیں نہیں دیکھتے ہیں۔ مگر یہ کہ تم ہمارے جیسے انسان ہو۔“

اس قول میں انہوں نے یہ قیاس آرائی کی ہے۔ کہ چونکہ دونوں شکل و صورت میں ان جیسے آدمی ہیں اس لئے وہ رسول نہیں ہو سکتے۔ چونکہ یہ لوگ بھی رسول نہیں ہیں۔ اس لئے ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی رسول نہیں ہو سکتے۔ مگر ان کی یہ قیاس آرائی غلط ہے۔ کیونکہ رسالت کا تقرر ان کے زعم باطل کے مطابق محض انسانی شکل و صورت پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ رسول بنانا خدا کے حکم و اختیار میں ہے۔ وہ جس کو چاہتا ہے رسول بنا کر بھیجتا ہے۔ چنانچہ وہ ان کے زعم باطل کو اس طرح بیان کرتا ہے:

”کیا وہی تمہارے پروردگار کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟“

آگے چل کر ارشاد ہوتا ہے:

”اللہ زیادہ جانتا ہے کہ وہ اپنی رسالت کو کس طرف منتقل کرے۔“

دوسرے مقام پر ارشاد ہے:

”ان کے رسولوں نے ان سے کہا۔ ”ہم بھی تمہاری طرح انسان ہیں مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے احسان کرتا ہے۔“

امام ابن القیم قیاس الشبہ کی مثالیں بیان کرنے اور اس پر بحث کرنے کے بعد یہ

فرماتے ہیں:-

”ان تمام باتوں سے قیاس شبہ کی تردید ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ قیاس مؤثر علل و اسباب اور احکام

کے خصوصی اوصاف سے خالی ہوتا ہے۔“

امام ابن القیم نے منکرین قیاس کے شبہات پیش کر کے ان کی تردید کی ہے۔ ان سے جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ ہر ایک اپنے دعوے کو ثابت

منکرین قیاس کی تردید

کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن القیم اپنے حریفوں کے دلائل کی تردید کرنے کی کتنی زبردست صلاحیت رکھتے تھے۔

منکرین قیاس یہ کہتے ہیں: ”شریعت نے دو مشابہ چیزوں میں تفریق کی ہے۔ اور دو مختلف چیزوں کو یکساں قرار دیا ہے۔ مثلاً شریعت نے منی خارج ہونے پر غسل فرض کیا ہے۔ اور عمدًا انزال ہونے پر روزہ کو بھی باطل قرار دیا ہے۔ خواہ کوئی پاک و صاف کیوں نہ ہو۔ مگر پیشاب اور مندی میں نجس ہونے کے باوجود یہ حکم نہیں ہے۔“

امام ابن القیم، اس شبہ کا اس طرح جواب دیتے ہیں:-

”منی اور پیشاب جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے، یکساں نہیں ہے۔ بلکہ ان میں نمایاں اختلاف ہے اور اس کی وجہ سے حکم میں بھی اختلاف ہوگا کیونکہ منی خارج ہونے سے جسم میں فتور پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا غسل کرنے سے یہ فتور اور کمزوری دور ہو جاتی ہے۔ اور جسم تروتازہ اور چست ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف پیشاب، کھانے پینے کا فضلہ ہے۔ اور اس کا جسم سے خارج ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اگر یہ جسم میں باقی رہے گا۔ تو اس سے اس کو نقصان پہنچے گا۔“

آپ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ حقیقت پر مبنی ہے۔ شعور و احساس اس کی شہادت دیتے ہیں۔ اور طب بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ کیونکہ منی وہ خون ہے جو جسم میں موجود رہتا ہے۔ اس کے نکلنے سے جسم اسی طرح کمزور ہو جاتا ہے، جس طرح خون نکلنے سے کمزوری پیدا ہو جاتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ منی اور پیشاب میں فرق ہے تو منکرین قیاس کا شبہ بھی جاتا رہا۔ جو ان دونوں کو یکساں قرار دینے پر مبنی تھا۔

ان کا ایک شبہ یہ بھی ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں:- ”شریعت نے چوری کرنے اور

چوری اور دیت

دیت دینے میں ہاتھ کے بارے میں فرق رکھا ہے۔ مثلاً اگر کوئی تین درہم بھی

چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص ایک ہزار دینار اچک لے یا ٹوٹا لے اور

غضب کر لے (تو اس پر یہ سزا نہیں ہے) پھر یہ قاعدہ بھی مقرر ہے کہ اگر کوئی شخص ناحق کسی کا ہاتھ

کاٹ لے تو اس کی دیت پانچ سو دینار مقرر ہے۔ مگر (جب کوئی چوری کرے) تو چوتھائی دینار کی معمولی

رقم پر) اس کا ہاتھ کاٹ لیا جاتا ہے۔ مگر دیت میں ایسی بھاری رقم لی جاتی ہے۔“

آپ نے اس شبہ کا جواب اس طرح دیا ہے کہ چور کی نوعیت اچکے۔ لٹیرے اور غاصب سے

مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک چور کو سخت سزا نہ دی جائے اس وقت تک اس سے

پہننا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ دوسروں کے مال کو پوشیدہ طور پر چراتا ہے۔ اس لئے اس کو سزا دینے اور لوگوں کے مال کو اس سے بچانے کی، اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اس کے برخلاف لیٹر دوسروں کا مال کھلم کھلا حاصل کرتا ہے۔ اس لئے اس کو روکا جاسکتا ہے یا عدالتی فیصلہ کے وقت اس کے برخلاف شہادت دی جاسکتی ہے۔ اس طرح اچکا لوگوں کی غفلت سے فائدہ اٹھا کر مال حاصل کرتا ہے۔ اس لئے بیدار مغزی۔ ہوشیاری اور احتیاط کر کے اس سے محفوظ رہا جاسکتا ہے۔ اس طرح وہ غاصب اور لیٹرے کی بہ نسبت بدرجہ اول اس بات کا مستحق ہے، کہ اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

ہا یہ مسئلہ کہ صرف چوتھائی دینار میں کیوں اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور اس کی دیت پانچسو دینار کیوں رکھی گئی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں مال اور جان کی حفاظت پیش نظر رکھی گئی ہے۔ مثلاً تین درہم میں ہاتھ اس لئے کاٹا جاتا ہے کہ چوریوں کا انسداد ہو۔ اور مال کی حفاظت ہو سکے۔ مگر جب کوئی کسی کا ناحق ہاتھ کاٹ لے تو اس کی دیت پانچسو دینار ہے۔ یہ اتنی بھاری رقم ہے کہ اس کے ذریعے وہ کسی دوسرے کا ہاتھ کاٹنے سے باز رہ سکتا ہے۔ لہذا مال کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ معمولی مقدار پر بھی چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور ہاتھوں کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی دیت کی مقدار بہت بڑی ہو۔

اس موقع پر امام ابن القیم نے چند اشعار نقل کئے ہیں۔ جن میں پہلے ایسا سوال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اشعار ہی میں اس کا جواب دیا گیا ہے۔ بعض بے دینوں نے یہ سوال کیا ہے جو ان دو شعروں میں ہے۔ (اس کا ترجمہ یہ ہے) :-

(۱) ایک ہاتھ کی پانچسو اشرفیاں دیت ہے پھر کیا وجہ ہے کہ چوتھائی دینار کی چوری میں اسے کاٹ دیا جاتا ہے۔

(۲) ان میں تضاد ہے۔ لہذا ہمارے لئے خاموشی کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ اس لئے ہم اپنے آقا سے اس عار کے خلاف پناہ حاصل کرتے ہیں۔

ان اشعار کا جواب ایک عالم نے یہ دیا ہے :- ” ہاتھ جب امانت دار تھا، تو وہ قیمتی تھا۔ مگر جب اس نے خیانت کی تو اس کی قدر و قیمت کم ہو گئی۔ “
اس قول کو کسی نے اس طرح نظم کیا ہے :-

(۱) ” ایک ہاتھ کی دیت پانچ سو اشرفیاں ہیں مگر ایک چوتھائی دینار کی چوری کرنے کے بدلے میں

اسے کاٹ دیا جاتا ہے۔“

(۲) خون کی حفاظت نے اسے گراں قیمت بنا دیا تھا اور مال کی خیانت نے اسے ارزاں کر دیا ہے۔ اس میں تم باری تعالیٰ کی حکمت ملاحظہ فرماؤ۔“

شفعہ کا معاملہ | انہوں نے ایک شبہ یہ بھی پیش کیا ہے کہ اللہ نے دوسروں کے مال پر زبردستی قبضہ کرنا، حرام قرار دیا ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ شفعہ کے ذریعے کسی کی جائیداد اور زمین پر تسلط کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ پھر شفعہ بھی ان چیزوں میں رکھا گیا ہے۔ جس میں شرکت کے نقصان سے تقسیم کے ذریعے محفوظ رہا جاسکتا ہے۔ اور جن میں تقسیم نہ ہو سکتی ہو۔ اس میں شفعہ نہیں ہے۔ جیسا کہ جواہرات اور حیوان ہیں۔

آپ فرماتے ہیں:۔ ”اس سوال کے دورخ ہیں۔ پہلا اعتراض شفعہ کے اصول پر ہے۔ کہ کسی کو شفعہ کا مستحق بنانا اس اصول کے خلاف ہے کہ دوسرے مال پر اس کی مرضی کے برخلاف قبضہ کرنا حرام ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شفعہ کے لئے بعض چیزوں کو کیوں مخصوص کیا گیا ہے۔ اور بعض چیزوں کو اس سے کیوں الگ رکھا گیا ہے۔ حالانکہ ان میں بھی شفعہ قائم کرنے کا اصل سبب پایا جاتا ہے۔ یعنی ضرر شرکت موجود ہے۔“

اس کے بعد آپ نے دونوں باتوں کا جواب بہت تفصیل کے ساتھ دیا جس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا، ناجائز ہے۔ کیونکہ اس سے اسے نقصان پہنچتا ہے۔ اور کسی معاوضہ کے بغیر اسے مالی نقصان ہوتا ہے۔ مگر شفعہ میں کسی کا مال بلا معاوضہ لیا نہیں جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ اس نقصان کو بھی دور کرتا ہے، جو شفعہ کے حقدار کو لاحق ہو سکتا ہے۔ نیز فروخت کرنے والے کو اس کے مال کی قیمت ملتی ہے۔ جو اس کا اصل مقصد ہے۔ اس کے لئے یکساں ہے کہ خواہ اس کا خریدار شفعہ کا حقدار ہو یا کوئی اور گاہک ہو۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شفعہ صرف قابل تقسیم اشیاء کے لئے مقرر ہے۔ دوسری چیزوں میں بھی شفعہ ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ بعض علماء کا یہ قول ہے کہ ناقابل تقسیم اشیاء میں شفعہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کا اصل مقصد یہ ہے۔ کہ تقسیم کے ذریعے جو نقصان پہنچ سکتا ہو، اسے دور کیا جائے کیونکہ شریک پہلے تمام چیز پر قابض اور مستقر تھا۔ اور تقسیم ہونے کے بعد وہ ایک مقرر حصہ کا پابند ہو گیا تھا، اس لئے اس کی آزادی مقید ہو گئی تھی۔ مگر ناقابل تقسیم اشیاء میں

اس بات کا اندیشہ نہیں ہے اس لئے اس میں شفعہ نہیں ہے۔

دوسرے لوگ (جو ہر چیز میں شفعہ کے قائل ہیں۔ یہ کہتے ہیں۔ کہ "شفعہ کا اصول اس لئے مقرر ہے کہ شرکت کی وجہ سے جو نقصان کسی کو پہنچ سکتا ہو، اس کا تدارک کیا جائے۔ لہذا قابل تقسیم اشیاء کی بہ نسبت ناقابل تقسیم اشیاء میں ایسے نقصان کا زیادہ اندیشہ ہے اس کے ثبوت میں انہوں نے بہت سے دلائل پیش کئے ہیں۔ جن میں سے ایک حضرت ابن عباس کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "شریک شفیع (شفعہ کا حقدار) ہے اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔"

وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ احادیث پانڈار اور قابل تقسیم سامان کے لئے مخصوص ہیں تو ان چیزوں میں شفعہ کا اثبات اس بات کی تبنیہ ہے کہ ناقابل تقسیم اشیاء میں بھی شفعہ ثابت ہے۔

خطا اور عمد کا یکساں حکم | یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ شریعت نے مختلف چیزوں کو جمع کر دیا ہے۔ مثلاً اس نے مال کی ضمانت میں خطا اور عمدًا دونوں کاموں کو یکساں

قرار دیا ہے۔ آپ اس اعتراض کا جواب اس طرح دیتے ہیں۔ کہ خطا اور عمدًا کام اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر حکم شرعی کی مناسب علت میں وہ دونوں یکساں ہیں۔ یعنی یہ دونوں تلف کرنے کی علت میں مشترک ہیں۔ اس لئے دونوں کا سبب یکساں ہے۔ ان کا سبب بھی اتلاف (ضائع کرنا) ہے۔ البتہ یہ دونوں امور گناہ کی علت میں مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک گناہ عمدًا (جان بوجھ کر) کیا گیا ہے۔ اور دوسرے میں گناہ غلطی سے ہوا ہے۔

پھر آپ نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ عوام کے مفاد اور ان کے مال کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں امور میں مساوات اختیار کی جائے۔ اس لئے کہ اگر خطا کار کو ذمہ دار نہ قرار دیا جائے تو جرم کا دائرہ وسیع ہو سکتا ہے۔ اور بعض لوگ دوسروں کو عمدًا قتل کرنے کے بعد یہ دعویٰ کریں کہ انہوں نے غلطی سے قتل کیا ہے لہذا غلطی اور خطا کی بنا پر قتل کرنے والے پر بھی دیت واجب کی گئی ہے۔

چوسہ بلی کی طہارت | منکرین قیاس کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ طہارت میں شرعی نقطہ نگاہ سے بلی اور چوسہ دونوں کو یکساں رکھا گیا ہے۔ امام

ابن القیم نے اس اعتراض پر طنز کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے:-

"مترضین کا یہ خیال ہے کہ چونکہ چوسہ اور بلی میں عداوت ہے اس لئے ان کے بارے میں شرعی حکم بھی مختلف ہونا چاہیے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کے لئے شرعی طہارت کا حکم اس علت پر مبنی ہے۔ کہ یہ دونوں جانور گھروں میں گھومتے پھرتے ہیں۔ اور گھر کے برتنوں اور لباس کو چھوتے ہیں۔ لہذا اگر شریعت

انہیں بخش قرار دے، تو لوگوں پر بیجا بار ہوگا۔ اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتی کے بارے میں یہ فرمایا ہے :-

”یہ ناپاک نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تمہارے پاس گھومتی رہتی ہے“

مذکورہ بالا یہ چند شبہات ہیں جو منکرین قیاس کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں اس کے ساتھ ساتھ امام موصوف کی تردید بھی بیان کی گئی ہے (جو صاحب مزید تفصیلات ملاحظہ کرنا چاہیں وہ کتاب اعلام الموقعین کا مطالعہ فرمائیں)۔ ع

اسباب و اوصاف مؤثرہ پر احکام کی بنیاد

امام ابن القیم کا تعلق ان فقہائے کرام سے ہے جو مناسب اوصاف پر احکام شرعیہ کو مبنی سمجھتے ہیں۔ ان کے برخلاف امام ابن تیمیہ کی رائے میں احکام کی بنیاد اغراض اور مخصوص مصالح پر ہے۔ ان خیالات کی وضاحت استاد ابو زہرہ نے اپنی دونوں کتابوں - ابن حنبل اور ابن تیمیہ میں کی ہے۔ مگر امام ابن القیم اس بارے میں جمہور فقہائے کرام کے ہمنوا ہیں کہ احکام کی بنیاد اسباب و علل اور اوصاف مؤثرہ پر ہے۔ آپ فرماتے ہیں :-

”شارع نے علل و اوصاف اور مؤثر معانی کا شرعی احکام - تقدیر اور جرم و سزا کے مسائل میں اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ ثابت ہو سکے کہ جہاں کہیں یہ علل و اوصاف موجود ہوں گے وہاں یہ احکام بھی پائے جائیں گے اور کسی مخالفانہ رکاوٹ کے بغیر ان سے الگ نہیں ہوں گے۔ البتہ مخالفت کی صورت میں یہ احکام ثابت نہیں ہو سکیں گے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

”یہ اس وجہ سے ہوا کہ انہوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی“

دوسرے مقامات پر بھی ایسے ارشادات ہیں۔ مثلاً ”یہ اس وجہ سے ہوا کہ جب خدائے واحد کی دعوت دی گئی تو تم نے کفر اختیار کیا“ ”یہ اس وجہ سے ہوا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کی آیات کو تمسخر کا ذریعہ بنایا“

آپ نے یہ بھی واضح کیا کہ مناسب اوصاف و خصوصیات کے ساتھ احکام قرآن میں علل کا ذکر کا تذکرہ قرآن و حدیث دونوں میں موجود ہے۔ اسباب و احکام کے

اجتماع کی قرآنی مثالیں یہ ہیں:-

(۱) اللہ سے ہدایت وہی حاصل کرتا ہے۔ جو اس کی رضا مندی کا خواہاں ہو۔

(۲) تم میں سے جو ایمان لائے اللہ انہیں بلند کرتا ہے۔ اور جنہیں علم دیا گیا ہے ان کے کئی درجے ہیں۔

(۳) بے شک ہم اصلاح کرنے والے کے ثواب کو ضائع نہیں کرتے ہیں۔

(۴) درحقیقت اللہ احسان کرنے والوں کے ثواب کو ضائع نہیں کرتا ہے۔

(۵) حقیقت میں اللہ خیانت کرنے والوں کے مکر و فریب کو کامیاب نہیں کرتا ہے۔

احادیث میں علل و اوصاف | احادیث میں بھی احکام کے علل و اوصاف کی تصریح کی گئی ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں:-

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی احکام پر اثر انداز ہونے والے اسباب و اوصاف کا ذکر کیا ہے۔ تاکہ یہ ثابت ہو کہ احکام کا ان اسباب و اوصاف سے گہرا تعلق ہے۔ اور اگر یہ اوصاف ان میں موجود نہیں ہوں گے تو وہ حکم بھی ثابت نہیں ہوگا۔ اس کی مثالیں یہ ہیں۔ آپ نے کھجور کی بنیڈ کے بارے میں یہ فرمایا ہے:-

(۱) یہ پاکیزہ پھل ہے اور اس کا پانی پاک ہے۔

(۲) طلب اجازت نگاہ کی وجہ سے مقرر کی گئی ہے۔

(۳) بلی ٹپاک نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تمہارے ارد گرد گھومتی پھرتی ہے۔

(۴) پھوپھی۔ بھتیجی یا خالہ بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی مانعت کرتے ہوئے آپ نے یہ فرمایا ہے:-

(۵) آپ سے دریافت کیا گیا کہ آیا تازہ کھجور کو خشک کھجور کے ساتھ فروخت کیا جاسکتا ہے تو آپ نے بوجھا۔ کیا خشک ہونے پر تازہ کھجور کم ہو جاتی ہے؟ جب لوگوں نے اثبات میں اس کا جواب دیا تو آپ نے اس سے منع فرمایا۔

(۶) آپ نے فرمایا:- ”تیسرے آدمی کی موجودگی میں دو آدمیوں کو سرگوشی نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ اس طرح تیسرے آدمی کو رنج ہوگا۔“

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:-

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، احکام کے موثر اسباب و اوصاف نفی و اثبات دونوں صورتوں میں بیان فرماتے تھے۔ مثلاً ایک دفعہ ایک عورت نے جو استحاضہ (بے قاعدہ ماہواری ایام) میں مبتلا تھی

آپ سے یہ دریافت کیا: ”کیا وہ اپنے استحاضہ کے زمانے میں نماز چھوڑ دے؟“ آپ نے فرمایا: ”نہیں یہ ایک رگ ہے۔ حیض نہیں ہے۔“

ان تمام بیانات سے یہ واضح ہے کہ ابن القیم کا تعلق ان علماء کی جماعت سے ہے جو علل اور اوصاف مؤثرہ پر شرعی احکام کی بنیاد قائم کرتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ صرف ایسی صورت سے احکام صحیح رہتے ہیں۔ اور ان کا صحیح اور یکساں ایک ڈھنگ قائم رہتا ہے۔ لیکن اگر ان احکام کا تعلق مصلح عامہ سے قائم کیا جائے۔ تو اس حالت میں مختلف دعووں کے قائم ہونے کا امکان ہے۔ ایسی حالت میں ہر ضرورت مند یہ دعویٰ کرنے لگے گا کہ اس میں یہ خاص مصلحت ہے۔ تاکہ اس کا مقصد پورا ہو۔ اس لئے مصلحت اور مفادات کو احکام کی بنیاد نہیں قرار دیا جاسکتا۔ مثلاً شراب کو حرام کرنے کی اصل مصلحت یہ ہے کہ لوگوں کی عقول کی حفاظت کی جائے۔ اور یہی حقیقی علت بھی بن سکتی ہے۔ مگر اس کا اندازہ کرنے میں لوگوں میں اختلاف پیدا ہوگا۔ لہذا اگر اس پر حکم کا دار و مدار رکھا جاتا تو یہ ممکن تھا کہ بعض شراب خور یہ کہتے: ”یہ شراب میری عقل و ہوش کو خراب نہیں کرتی ہے۔ اس صورت میں حاکم کے لئے کوئی حکم نافذ کرنا مشکل ہو جاتا۔ اس لئے شارع نے اس پر حکم کا دار و مدار نہیں رکھا بلکہ اس شرعی حکم کی بنیاد اس کے ظاہری مگر جامع وصف پر رکھی جس میں عقل و ہوش کی خرابی بھی شامل ہے۔ وہ علت و وصف ”نشہ پیدا کرنا“ ہے۔

شرعی احکام خلاف قیاس نہیں ہیں

فقہائے کرام کی زبانوں پر یہ الفاظ جاری ہیں کہ بعض احکام قیاس کے مخالف ہیں۔ مگر امام ابن القیم اور آپ کے استاد محترم شیخ ابن تیمیہ اس خیال سے متفق نہیں ہیں بلکہ ان کی رائے یہ ہے کہ شریعت میں کوئی حکم خلاف قیاس نہیں ہے۔

شیخ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”صحیح قیاس یہ ہے کہ اگر اصل حکم کی بنیاد کسی علت پر ہو تو وہ علت اس کے فروعی مسائل میں بھی موجود رہے گی۔ ایسے صحیح قیاس کے برخلاف کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔“

یہ سبب بیان کرتے ہوئے کہ شریعت قیاس کے خلاف نہیں ہے۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

”صحیح اور معتدل قیاس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کی صحت ہر شخص کو معلوم ہو جائے۔ لہذا

اگر کوئی شخص شریعت کے کسی حکم کو خلاف قیاس سمجھتا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسے اس قیاس کے برخلاف سمجھتا ہے۔ جو اس نے اپنے دل و دماغ میں قائم کر رکھا ہے۔ ورنہ حقیقت میں وہ حکم صحیح اور اصل قیاس کے خلاف نہیں ہے۔

جب اس کا پتہ چلے کہ کوئی نص شرعی قیاس کے برخلاف ہے تو ہمیں قطعی طور پر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہمارا قیاس فاسد اور غلط ہے۔ یعنی ہم اس حکم کے اسباب و اوصاف معلوم کر کے اس پر قیاس کرنے میں غلطی کر رہے ہیں۔ اور ہمیں وہ غلطی معلوم نہیں ہو سکی ہے۔ اس لئے شریعت ہر قیاس فاسد کے مخالف ہے؛ ۱۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک شریعت صرف قیاس فاسد کے خلاف ہے، صحیح قیاس کے خلاف نہیں ہے۔ لہذا جہاں کہیں شریعت قیاس کے خلاف نظر آئے تو سمجھو کہ وہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ ایسی حالت میں شریعت کا کوئی قصور نہیں ہے۔ بلکہ یہ تصویر ہماری عقل کا ہے۔ جو صحیح قیاس کرنے سے قاصر رہی ہے۔ اس لئے تمہیں ایسے موقع پر اپنی عاجزی اور ناکامی کا اعتراف کرنا چاہیے۔ کہ ہم شرعی احکام کے صحیح اسباب و علل کو نہیں سمجھ سکے۔ ورنہ شریعت دراصل قیاس و عقل کی مخالف نہیں ہے۔ اگر کہیں اختلاف نظر آتا ہے تو اس کی وجہ محض یہ ہے کہ ہم شرعی احکام کے لئے غلط اوصاف و خصوصیات قائم کر لیتے ہیں۔

دوسرے مقام پر آپ فرماتے ہیں:-

”حقیقت یہ ہے کہ صحیح قیاس کے خلاف کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔ بلکہ ہر حکم قیاس کے مطابق ہے۔ البتہ اس بات کی ضرورت ہے۔ کہ اس کی ان امتیازی خصوصیات کو صحیح طریقے سے معلوم کیا جائے جن کے نہ ہونے سے حکم مختلف ہو جاتا ہے“ ۲۔

معاهدات اور قیاس

مذکورہ بالا قول کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ نے بعض فقہاء کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ:-

”بعض کاروبار و معاهدات خلاف قیاس ہیں۔ اس کے برخلاف آپ اس خیال کے حامی ہیں۔ کہ تمام معاملات

۱۔ اعلام الموقعین ج ۲ - ص ۸۴ - رسالة القیاس از ابن تیمیہ ص ۷۶

۲۔ القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیہ ص ۵۱ - القاہرہ ۱۳۲۶ھ -

و معاہدات قیاس کے مطابق ہیں۔ ان میں مضاربت۔ مساقات اور مزارعت بھی شامل ہیں۔ بعض علماء کہتے ہیں :-

”یہ کاروبار قیاس کے مخالف ہیں۔ کیونکہ ان کا اجارہ کی قسم سے تعلق ہے اور ان میں اجرت پر کام کیا جاتا ہے۔ اجارہ کا معاملہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اجرت اور جس کو اجرت دی جائے اس کا صحیح علم ہو۔ مگر چونکہ مذکورہ بالا معاملات میں دونوں چیزیں نامعلوم ہیں۔ اس لئے یہ احکام خلاف قیاس ہیں۔“

اس قول کی تردید کرتے ہوئے ابن تیمیہ فرماتے ہیں :-

”ان معاملات کا اجارہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک قسم کا شرکت نامہ ہے۔ اس میں کارکن کو معاوضہ کا علم ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف اتنا علم ہونا کافی ہے کہ وہ مضاربت میں اپنے نفع کا حصہ لے گا۔ اور مساقات و مزارعت میں اپنے حق کے پھل یا غلہ وغیرہ کی پیداوار حاصل کرے گا لہذا یہ اجرت (اجارہ) نہیں ہے۔ بلکہ شرکت ہے۔ اس لئے یہ خلاف قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں شرکت ناموں کے عام اصول و قواعد پر عمل کیا گیا ہے۔“ یہ لوگ حوالہ کو بھی خلاف قیاس کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کاروبار میں قرضے کو دوسرے قرضے کے بدلے میں فروخت کیا جاتا ہے۔ جو اصول و قیاس کے لحاظ سے جائز نہیں ہے۔ ابن تیمیہ ان کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ”یہ بیع و فروخت نہیں ہے۔ بلکہ یہ بھی کسی چیز کو مکمل واپس لینے اور وصول کرنے کا ایک طریقہ ہے اور چونکہ اس کا بیع و فروخت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے یہ خلاف قیاس نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک طرح کی مکمل وصولیابی ہے۔ اس لئے اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ایفاء و وعدہ کے سلسلے میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں :-

”دولت مند کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔ اور جب تم میں سے کسی کو دولت مند کے پاس بھیجا جائے تو وہ اس کا اتباع کرے۔“

اس حدیث میں قرضدار کو ایفاء و وعدہ کا حکم دیا گیا ہے۔ اور قرضخواہ کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اگر اسے کسی دولت مند کے حوالے کیا جائے تو وہ اس کی وصولی کو تسلیم کرے۔

مضاربت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی کاروبار کے نفع میں دو افراد اس طرح شریک ہوں کہ ایک شخص محض مال اور سرمایہ دے اور دوسرا سرمایہ کے بجائے کام کرے۔ مزارعت یہ ہے کہ زمین کا مالک اور کسان مل کر کام کریں اور زمین کی پیداوار میں شریک ہوں۔ مساقات یہ ہے کہ باغ یا درختوں والا اور باغبان دونوں مل کر کام کریں اور دونوں اس کے پھل میں شریک ہوں۔

یہ فقہاء بیع سلم کو بھی خلاف قیاس کاروبار کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں معدوم شے کو بیع کیا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز کو فروخت کیا جاتا ہے۔ جو بیچنے والے کے پاس نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے حنفی علماء اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں:-

”بیع سلم کو از روئے استحسان جائز قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں بائع اور مشتری دونوں کا فائدہ ہے۔ گاہک کا فائدہ یہ ہے کہ اسے سابقہ قیمت پر سامان مل جائے گا۔ اور اسے وہ چیز گماں نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ سامان حاصل کرنے کے وقت بھاؤ چڑھ جائے۔ بائع کو یہ فائدہ حاصل ہے کہ وہ پیشگی قیمت وصول کر کے اسے نفع بخش تجارت میں لگا سکتا ہے۔ یا اپنی کوئی دوسری ضرورت رفع کر سکتا ہے۔“

ان کے برعکس امام تیمیہ کا یہ خیال ہے کہ بیع سلم بھی قیاس کے مطابق ہے۔ وہ اسے اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ جب بیع و فروخت ادھار قیمت پر جائز ہے۔ تو اگر اس کے برعکس پیشگی قیمت دے کر بعد میں سامان خریدا جائے تو یہ صورت بھی اس پر قیاس کر کے جائز ہو سکتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:-

”بیع سلم بھی ایک قسم کا قرضہ ہے اور وہ ایسی ہے جیسے کہ ادھار قیمت پر کوئی چیز فروخت کی جائے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کہ خواہ قیمت بعد میں ادا کی جائے یا سامان فروخت کو بعد میں ادا کیا جائے دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اور دونوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ کہا ہے:-

”اے ایمان والو! اگر تم مقررہ مدت کے لئے قرض کا کاروبار کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔“

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں:-

”میں گواہی دیتا ہوں کہ ادھار چیز جس کی ذمہ داری لی گئی ہو۔ اللہ کی کتاب میں حلال ہے۔“

اس کے بعد آپ نے مذکورہ بالا آیت تلاوت فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ بیع سلم قیاس کے مطابق ہے۔ اس کے برخلاف نہیں ہے۔

احادیث اور قیاس

جس طرح امام ابن تیمیہ نے یہ ثابت کیا ہے۔ کہ معاہدات اور کاروباری معاملات شرعیہ قیاس کے مطابق ہیں۔ اس طرح آپ نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ احادیث قیاس کے مطابق ہیں۔ بعض فقہاء چند احادیث

کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں۔ کہ وہ خلاف قیاس ہیں۔ اسی قسم کی ایک حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

”تم قیمت بڑھانے کے لئے اونٹ اور بھیڑ، بکریوں کے تھنوں کو باندھ کر دودھ کو نہ چھوڑے رکھو۔ اگر کوئی اس قسم کا جانور خریدے تو دودھ دوپہنے کے بعد اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ خواہ اس سے مطمئن ہو کر اسے اپنی ملکیت میں رکھے، یا اگر وہ مطمئن نہ ہو تو اس جانور کو ایک صاع کھجوروں کے ساتھ لوٹا دے“

اس حدیث کے بارے میں حنفی علماء یہ کہتے ہیں:

یہ حدیث کئی وجوہات کی بنا پر خلاف قیاس ہے:-

حنفی علماء کے خیالات

- (۱) اس میں کسی عیب یا غلط بیانی کے بغیر فروخت شدہ چیز لوٹانے کا حکم دیا گیا ہے۔
- (۲) دودھ فروخت شدہ چیز کا نفع ہے اس لئے اس کا فائدہ گاہک کو ملنا چاہئے۔ اس لئے اس کا تاوان نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث میں یہ مذکور ہے: ”نفع قابل ضمانت ہے“
- (۳) دودھ ایسی چیز ہے کہ اس کے بدلے میں اس جیسا دودھ دیا جاسکتا ہے، اس لئے اس کا معاوضہ دودھ ہونا چاہئے۔

(۴) اگر اس جیسی چیز نہ دی جاسکے تو اس کی قیمت دی جاتی ہے۔ مگر کھجوریں نہ تو دودھ ہیں اور نہ اس کی قیمت ہیں۔

(۵) اگر کسی چیز کا تاوان ادا کیا جائے تو وہ اس کی مقدار کے مطابق ہونا چاہئے۔ مگر اس حدیث میں اس نکلے ہوئے دودھ کا بدلہ ایک صاع کھجور میں رکھا گیا ہے۔ جو اس سے کم یا زیادہ ہو سکتا ہے۔

امام ابن تیمیہ کے خیال میں مذکورہ بالا حدیث بھی قیاس کے مطابق ہے اس لئے وہ حنفی علماء دلائل کا جواب اس طرح دیتے ہیں:-

امام ابن تیمیہ کا جواب

پہلی دلیل کا وہ اس طرح جواب دیتے ہیں کہ فروخت شدہ چیز کی واپسی محض عیب اور غلط بیانی کی بنا پر نہیں ہوتی ہے یعنی شریعت نے صرف مذکورہ بالا اسباب پر، چیز کی واپسی کا انحصار نہیں رکھا ہے۔ بلکہ دھوکا اور فریب دہی غلط بیانی سے بھی بدتر ہے۔ اس لئے اس حالت میں چیز لوٹانے کی بدرجہ اولیٰ ضرورت ہے کیونکہ بائع نے اپنی جنس کے تھنوں کو باندھ کر اس میں دودھ روک کر اسے نہایت پسندیدہ حالت میں پیش کیا ہے۔ اور گاہک نے بھی یہ سمجھ کر کہ یہ جانور بہت زیادہ دودھ دیتا ہے۔ اس کو اعلیٰ صفت کی

جنس کے لحاظ سے قیمت ادنیٰ ہے۔ اس لئے اگر وہ اس چیز کو ظاہر کردہ صفت کے برخلاف مشاہدہ کرے تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے لوٹا دے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سوار (تاجروں) کو اختیار دیا تھا۔ جن سے گاہک منڈی سے باہر مل کر سودا کر لیتے تھے۔ اور اس سے پہلے کہ وہ بازار کے بھاؤ سے واقف ہوں، ان سے سامان خرید لیتے تھے۔ (ایسی حالت میں انھیں یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر وہ یہ دیکھیں کہ ان گاہکوں نے بازار سے کم قیمت پر سامان لیا ہے تو وہ ان کی قیمت کو لوٹا دیں اور معاملہ منسوخ کر دیں)۔

دوسری دلیل میں انھوں نے اس حدیث کو پیش کیا ہے کہ "الخراج بالضممان" (نفع ضمانت کے ساتھ ہے) اس کے جواب میں ابن تیمیہ نے یہ فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث (المصوۃ) اس سے زیادہ صحیح ہے۔ اس کے علاوہ اس میں خراج کا جو لفظ مذکور ہے، اس سے مراد فائدہ حاصل کرنا ہے۔ جیسے غلام کی کمائی یا جانور کی اجرت حاصل کی جائے۔ اس لئے دودھ خراج کی تعریف میں نہیں آتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نکتہ پر بھی غور کرنا چاہیے کہ جب یہ جانور بائع کی ملکیت میں تھا، اس وقت یہ دودھ (اس کے تھنوں میں موجود) تھا۔ اور جب سودا طے کیا گیا تھا تو یہ اس وقت اس کا حصہ تھا، اس لئے اگر دودھ کے بغیر وہ جانور واپس کیا جائے۔ تو اس کے بدلے میں تاوان دینا پڑے گا۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ دودھ کے بدلے میں دودھ کیوں نہ دیا جائے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ تھنوں سے نکالے ہوئے دودھ کی مقدار صحیح طور پر معلوم نہیں ہے، اس لئے اس طرح کا بدلہ دینے میں سود کا اندیشہ ہے۔

دودھ کے بدلے میں قیمت اس لئے نہیں ادا کی گئی کہ ایسی صورت میں اگر معاملے کو فریقین کے اندازے پر چھوڑ دیا جاتا تو ان میں اختلاف اور تنازع برپا ہوتا۔ اس لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جھگڑا چکانے کے لئے ایک صلح کھجوروں کی مقدار مقرر کر دی تھی، کھجوریں اس دودھ کی صحیح قیمت نہیں ہیں، تاہم یہ بھی عربوں کی مخصوص غذا ہے اور جس طرح وہ دودھ سے غذا کا کام لیتے ہیں، اور اسے پکانا نہیں پڑتا اس طرح وہ کھجوروں سے بھی اسی حالت میں غذا کا کام لیتے ہیں۔ یہ بات گہوں اور بچوں میں نہیں پائی جاتی ہے۔ ع

رہن شدہ چیز کا نفع | مندرجہ ذیل حدیث کو بھی خلاف قیاس کہا جاتا ہے۔ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :-

"رہن شدہ جانور پر سواری کی جاسکتی ہے۔ اور اس کا دودھ نکالا جاسکتا ہے۔ تاہم جو شخص سواری کرے یا دودھ دوہے، وہ اس کے خرچہ کا ذمہ دار بھی ہے۔"

اس حدیث میں غلاف قیاس بات یہ بیان کی جاتی ہے کہ رہن رکھنے والا، چیز کا مالک نہیں ہے مگر اسے سوار ہونے اور دودھ دوہنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ پھر غلاف قیاس یہ حکم بھی ہے کہ قیمت کے بجائے نفقہ ادا کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔

ان کے بر غلاف ابن تیمیہ اس حدیث کو بھی قیاس کے مطابق سمجھتے ہیں۔ آپ کے خیال میں آپ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم میں، رہن رکھوانے والے کے ذمے سے نفقہ ساقط کر کے اس کے ساتھ بھلائی کی گئی ہے۔ اور رہن رکھنے والے (مرہن) کو بھی یہ فائدہ پہنچایا گیا ہے۔ کہ وہ اپنے قرضے کی ادائیگی کے معاملے کو مستحکم کرنے کے ساتھ ساتھ اس چیز سے فائدہ بھی اٹھائے یعنی سواری کرے، یا اس کا دودھ نکالے بشرطیکہ وہ رہن شدہ چیز کا حق ادا کرے، یعنی اس کی خبر گیری اور کھانے پلانے کے تمام اخراجات خود پورا کرے۔ اگر کوئی اور صورت رکھی جاتی تو اس سے اصل رہن شدہ چیز کو نقصان پہنچتا یا وہ ضائع ہو جاتی مثلاً اگر یہ حکم دیا جاتا کہ راہن (رہن رکھوانے والا اصل مالک) اپنی چیز کے اخراجات کا ذمہ دار ہو، بغیر اس کے کہ وہ اس سے فائدہ اٹھائے، یا یہ صورت رکھی جاتی کہ رہن رکھنے والا (مرہن) اس جانور کے اخراجات کا کفیل بنے، اور جو اخراجات ہوں، اس کی قیمت راہن (اصل مالک) سے وصول کرے تو ان صورتوں میں جانبین کو مشقت و تکلیف برداشت کرنی پڑتی، اور مال کا نفع بھی ضائع ہو جاتا۔ پھر یہ صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ کہ رہن رکھنے والے کو یہ حکم دیا جائے، کہ وہ جانور کو اصل مالک کے حوالے کر دے اور خود اس میں سواری اور دودھ دوہنے کا تصرف کرتا رہے۔ کیونکہ اس صورت میں رہن کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ اور اس کے قرضہ کے ادا ہونے کا مستحکم اعتبار جاتا رہے گا۔

اگر رہن رکھنے والے (مرہن) کو یہ کہا جائے کہ تم نفقہ کے ساتھ تصرف نہیں کر سکتے۔ تو اس سے اسے نقصان ہوگا اور ایسی حالت میں یہ امکان ہے کہ وہ رہن شدہ جانور پر کچھ خرچ نہ کرے اور وہ بھوک سے مر جائے۔

امام ابن تیمیہ نے اسی طرح ایسی دوسری احادیث بھی پیش کی ہیں جنہیں غلاف قیاس کہا جاتا ہے۔ آپ نے ثابت کیا ہے کہ وہ سب قیاس کے مطابق ہیں۔ آخر میں آپ یہ فرماتے ہیں:

”فقہ مختصر یہ ہے کہ تجھے کوئی ایسی صحیح حدیث نہیں ملی جنہیں قیاس کے مسلمہ اصولوں کے مطابق ثابت نہ کیا جاسکے۔ جہاں تک مجھے شرعی دلائل مل سکے، میں نے ان پر خوب غور و فکر کیا ہے۔ اور آخر کار اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ کوئی صحیح قیاس۔ صحیح حدیث کے بر غلاف نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی معقول بات صحیح منقول

روایت کے برخلاف نہیں ہو سکتی۔ البتہ یہ ضرور مشاہدہ کیا گیا ہے، کہ جہاں کہیں قیاس کسی حدیث کے مخالف ہو تو دونوں میں سے کسی ایک میں ضرور کمزوری نظر آئی۔

مگر صحیح اور غلط قیاس میں امتیاز کرنا بہت مشکل ہے۔ یہاں تک کہ بڑے بڑے فاضل علماء کے لئے بھی اس کا امتیاز مشکل ہو جاتا ہے۔ چہ جائیکہ معمولی انسان اسے معلوم کر سکے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شرعی احکام کے خواص اور اوصاف مؤثرہ کا پتہ چلانا نہایت اہم کام ہے۔ بعض خصوصیات جلی اور واضح ہوتی ہیں۔ جنہیں بہت سے لوگ معلوم کر لیتے ہیں۔ اور بعض خواص دقیق ہوتے ہیں۔ جنہیں مخصوص اہل علم ہی معلوم کر سکتے ہیں۔ ایسی حالت میں بعض علماء کی قیاس آرائی، شرعی نصوص سے مخالف نظر آتی ہے۔ کیونکہ اس وقت انہیں صحیح قیاس کا علم نہیں ہوتا ہے۔ اور وہ احکام شرعیہ کے دقیق دلائل سے نا آشنا ہوتے ہیں۔

پھر حال امام ابن تیمیہ نے یہ واضح کر دیا ہے کہ کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں ہے۔ جو قیاس کے مسلم اصولوں کے مطابق نہ ہو۔ آپ کے خیال میں عقل سلیم کے دلائل صحیح منقول روایت کے خلاف نہیں ہو سکتے۔ لہذا اگر قیاس اور حدیث کے مابین اختلاف ہو، تو یا تو حدیث ضعیف ہوگی، یا قیاس کمزور ہوگا بلکہ قیاس کے کمزور ہونے کا امکان زیادہ قوی ہے کیونکہ بعض اوقات صحیح قیاس مخفی رہتا ہے۔ اور انسانی عقلیں اصل حقیقت کو نہیں معلوم کر سکتیں مگر چونکہ احادیث معصوم پیغمبر سے منقول ہوتی ہیں۔ اس لئے وہ عموماً مانی جاتی ہیں۔

اقوال صحابہ اور قیاس

صحابہ کرام کے وہ اقوال، جن میں ان کا باہمی اختلاف نہ ہو، انہیں بھی امام ابن تیمیہ نے قیاس کے مطابق تسلیم کیا ہے۔ آپ نے ایسے اقوال کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ ان میں حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کا یہ فیصلہ بھی شامل ہے کہ مفتوحہ اراضی کو تقسیم نہ کیا جائے، بعض علماء نے انہیں اس بنا پر ناجائز کہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی کو تقسیم کیا تھا لہذا اگر کوئی حاکم اراضی کی تقسیم نہ کرے، تو اس کا حکم باطل ہے کیونکہ وہ سنت نبوی کے خلاف ہے۔

مگر امام ابن تیمیہ حضرات عمرؓ و عثمانؓ رضی اللہ عنہما کے فیصلے کو سنت نبوی کے مطابق سمجھتے ہیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اراضی کی تقسیم منقول ہے۔ اور یہ بھی منقول ہے کہ آپ نے بعض اراضی کی تقسیم نہیں کی تھی جیسا کہ فتح مکہ کے موقع پر آپ نے کیا تھا۔ آپ نے مکہ معظمہ کو بزور شمشیر فتح کیا تھا۔

مگر اس کی اراضی کو تقسیم نہیں کیا۔ لہذا اگر کئی احادیث پر مجموعی حیثیت سے غور کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے۔
 کہ تقسیم کرنا بھی جائز ہے۔ اور نہ تقسیم کرنا بھی جائز ہے۔ چنانچہ آپ خود یہ ارشاد فرماتے ہیں :-
 ”اگر کوئی شخص احادیث منقولہ پر غور و فکر کرے تو اسے یہ معلوم ہو جائے گا کہ مکہ معظمہ بزور شمشیر
 فتح ہوا۔ اس کے باوجود آپ نے اس کی اراضی کو تقسیم نہیں کیا اور اس کے مردوں کو غلام نہیں بنایا۔ مگر جب
 خیبر کا علاقہ بزور شمشیر فتح ہوا تو آپ نے اسے تقسیم کر دیا۔ اس کے برخلاف مکہ معظمہ کے علاقے کو فتح
 کرنے کے بعد آپ نے اسے تقسیم نہیں فرمایا اس لئے دونوں صورتیں جائز ہیں۔“

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:

”اپنے زمانے تک میں نے صحابہ کرام کے تمام متفقہ اقوال کو قیاس کے مطابق ہی پایا ہے۔ مگر
 چونکہ صحیح اور غلط قیاس میں امتیاز کرنا بڑا اہم علم ہے۔ اس لئے اسے وہی معلوم کر سکتا ہے۔ جو شریعت
 کے مقاصد اور اس کے اسرار و رموز کا ماہر ہو۔“

امام ابن القیم کی تائید | امام ابن القیم نے بھی اپنے استاد کے اس خیال کی تائید کی ہے کہ شریعت
 کا کوئی حکم خلاف قیاس نہیں ہے۔ آپ نے اپنے استاد کے خیالات
 پیش کرنے کے بعد صحابہ کرام کے فتوؤں کی ایسی مثالیں بیان کی ہیں۔ جو قیاس کے مطابق ہیں اور آپ نے
 انہیں صحیح قیاس کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی مثال میں آپ نے یہ فیصلہ پیش کیا ہے۔
 جو حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے ایک واقعہ میں صادر فرمایا تھا جسے بعض علماء خلاف قیاس سمجھتے ہیں۔
 اصل واقعہ یوں ہے۔

حضرت علی کا فیصلہ | ایک دفعہ اہل بین نے شیر کے لئے ایک گڑھا کھودا اس کے سرے پر لوگ لکھے
 ہو گئے۔ اس میں ایک شخص گر پڑا اس نے دوسرے آدمی کو کھینچا اور دوسرے
 نے تیسرے کو اور تیسرے نے چوتھے کو گھسیٹا تا آنکہ شیر نے اگر ان چاروں کو قتل کر دیا۔ یہ معاملہ
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے پیش ہوا۔ جو بین بھیجے گئے تھے۔ آپ نے پہلے آدمی کے لئے چوتھائی دیت
 دینے کا حکم دیا اور دوسرے کو ایک تہائی اور تیسرے کو نصف اور چوتھے کو پوری دیت دینے کا حکم صادر
 فرمایا۔ آپ نے فرمایا کہ جو لوگ گڑھے کے سرے پر موجود تھے، وہ دیت ادا کریں۔“
 جب اس فیصلہ کی اطلاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپ نے فرمایا: ”صحیح فیصلہ
 وہی ہے جو انہوں نے کیا۔“

فیصلہ کا تجزیہ | امام ابن قیم نے اس فیصلہ کو قیاس کے مطابق قرار دیا ہے۔ اور اسی کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ اگر کسی کو کوئی جانی نقصان کسی ایسے فعل سے ہوا ہو، جس میں دوسرے

کی ذمہ داری بھی ہو، اور خود اس کی غلطی بھی ہو، تو جس قدر اس کا جرم ہوگا۔ اس کے مطابق اس کے معاوضہ اور دیت میں کمی کی جائے گی۔ اور دوسرے کی زیادتی کے مطابق اس کے حق میں اضافہ ہوگا۔ لہذا مذکورہ بالا چاروں افراد میں سے ہر فرد کے معاملہ پر جداگانہ حیثیت سے غور کیا گیا ہے۔ پہلے انسان کی موت کے چار اسباب ہیں۔ پہلا سبب یہ ہے کہ وہ گڑھے میں گر گیا۔ اس میں اس کی اپنی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ وہ لوگوں کی بھڑکی وجہ سے گر گیا۔ مگر وہ باقی تین افراد کو گرانے کا سبب بنا اس لئے تین چوتھائی دیت اس فعل کی وجہ سے ساقط ہوئی اور پہلے سبب کے مقابلے میں چوتھائی دیت کا مستحق ہوا۔

دوسرے شخص کی موت کے تین اسباب ہیں۔ پہلا سبب یہ ہے کہ پہلے شخص نے اسے کھینچا تھا۔ اس میں اس کا قصور نہیں ہے، البتہ وہ تیسرے اور چوتھے شخص کو کھینچنے کا سبب بنا، اس وجہ سے دو تہائی دیت اس کے حق سے ساقط ہوگئی اور وہ صرف پہلے سبب کی بنا پر ایک تہائی دیت کا مستحق ہوا۔

تیسرے شخص کی موت کے دو سبب تھے، پہلا سبب یہ تھا کہ دوسرے شخص نے اسے کھینچا اور اس میں اس کا کوئی قصور نہیں ہے، البتہ وہ چوتھے کو کھینچ کر قصور وار بن گیا اس لئے اس کے مقابلے میں نصف دیت اس کے حق سے ساقط ہوگئی اور وہ صرف نصف دیت کا حقدار بنا۔

چوتھے شخص کی موت کا صرف ایک سبب ہے اور وہ یہ ہے کہ تیسرے شخص نے اسے کھینچ لیا تھا اور چونکہ اس کام کا وہ ذمہ دار نہیں تھا۔ اور اس کا کوئی قصور نہیں تھا۔ اس لئے اسے پوری دیت ملے گی۔

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "قتل کی ذمہ داری ان چاروں افراد پر ڈالنے کی کیوں کوشش کی گئی جبکہ ان کا اصلی قاتل شیر ہے؟"

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ شیر عملی طور پر ان کا قاتل ہے مگر اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی اس لئے اسباب ہی کو ان کا ذمہ دار بنایا گیا ہے لہذا اس واقعہ میں چوتھے شخص کا کوئی قصور نہیں ہے، اسے تو کھینچا گیا تھا۔ اس لئے وہ پوری دیت کا حقدار ہے۔ تیسرے شخص کو بھی کھینچا گیا تھا مگر اس نے چوتھے کو کھینچا تھا اس لئے اس کے فعل کے بدلے کا حصہ ساقط کیا گیا۔ اور وہ نصف دیت کا حقدار ہوا۔ دوسرے شخص کو پہلے شخص نے گھسیٹا تھا اس لئے وہ اس کے مطابق دیت کا مستحق ہے۔

مگر چونکہ اس نے تیسرے اور چوتھے کو گھسیٹا تھا اس لئے اس تصور کی وجہ سے دیت کے دو حصے اس کے نام سے ساقط ہوئے اور وہ ایک تہائی دیت کا مستحق ہوا۔ پہلے شخص کی موت حاضرین کی بھڑکی وجہ سے ہوئی اس لئے وہ دیت کا مستحق ہے۔ مگر چونکہ وہ دوسرے۔ تیسرے اور چوتھے شخص کو گھسیٹنے کا سبب بنا تھا اس لئے تین چوتھائی اس کے نام سے ساقط ہو گئی اور صرف چوتھائی دیت اس کے لئے ضروری ہوئی۔ ۱۷

آپ نے اس طرح صحابہ کرام کے دیگر فتوؤں سے بھی مثالیں پیش کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ قیاس کے مطابق ہیں۔ آخر میں آپ فرماتے ہیں:

”یہ چند مثالیں ہیں جن سے یہ واضح ہے کہ شریعت کا کوئی حکم قیاس کے مخالف نہیں ہے بلکہ صحابہ کرام کے متفقہ اقوال بھی قیاس کے عین مطابق ہیں۔ یہاں تک کہ قیاس صحیح، ان شرعی احکام و قوانین میں نفی و اثبات دونوں صورتوں میں موجود ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تمام شرعی امور و مسائل میں قطعی معقولیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ اور اس کے رسول نے کوئی بات ایسی نہیں بتائی جو عقل سلیم کے خلاف ہو اور کوئی قانون ایسا نہیں بنایا جو حق و انصاف کے معیار پر پورا نہ اترتا ہو۔“ ۱۸

ابن القیم اور استصحاب

ابن القیم دیگر حنبلی علماء کی طرح استصحاب کو تسلیم کرتے ہیں۔ آپ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو حکم ثابت ہو یا جو حکم ثابت نہ ہو وہ اپنی سابقہ حالت پر بدستور قائم رہے۔ مثلاً ایک شخص پاک و صاف ہے تو اس کی طہارت برقرار رہے گی تا آنکہ اس کے خلاف کوئی ثبوت ملے۔ محض شک و شبہ کرنے سے اس کی طہارت ناٹل نہیں ہوگی۔ یا یہ کہ ایک شخص شرعی ذمہ داریوں سے بری الذمہ ہو (مکلف نہ ہو) تو اس کی یہ حالت برقرار رہے گی۔ تا آنکہ اس کے خلاف کوئی ثبوت ملے۔

استصحاب کی تین قسمیں ہیں:

استصحاب کی اقسام | (۱) استصحاب البراہۃ الاصلیہ یعنی کسی چیز کا حقیقی طور پر ثابت نہ ہونا۔

مثلاً یہ کہ چھٹی نماز فرض نہیں ہے۔ یا یہ کہ شوال کا روزہ فرض نہیں ہے (یہ حکم ہمیشہ قائم رہے گا)۔

(۲) استصحاب الوصف المثبت یعنی جو حکم ثابت ہو وہ برقرار رہے گا۔ جب تک اس کے خلاف کوئی

۱۷ اعلام الموقعین - ج ۲ ص ۱۲۹ - ۱۵۱ و ۱۵۲/۲ -

۱۸ اعلام الموقعین - ج ۲ ص ۱۴۴ - ۱۴۵ -

ثبوت ہیبانہ ہو۔ مثلاً طہارت کا حکم اگر ثابت ہو، تو وہ برقرار رہے گا تا آنکہ اس کے خلاف کوئی ثبوت ہو۔ اس مثال میں طہارت وصف ہے اور اس کے احکام کا نتیجہ یہ ہے کہ جن شرعی امور میں طہارت ضروری ہے۔ وہ امور صحیح سمجھے جائیں گے۔ مثلاً نماز پڑھنا اور طواف کرنا وغیرہ اس کے برخلاف حدیث (باوضو ہونے) کا حکم بھی استصحاب الوصف کی مثال ہے۔ اس میں حدیث ایک وصف ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ شرعی امور جو طہارت پر موقوف ہیں۔ اس وصف کے ساتھ جائز نہیں ہوں گے جیسے نماز اور طواف ہیں۔

۳۔ استصحاب حکم الاجماع فی محل النزاع۔ یعنی اختلاف کے موقع پر حکم اجماع کا استصحاب، اس کی مثال یہ بیان کی جاتی ہے کہ اگر کوئی پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم کرے۔ اور نماز پڑھتے وقت وہ پانی دیکھ لے تو اس کی نماز ٹالسا نہیں ہوگی، کیونکہ اس سے پہلے نماز کے صحیح ہونے پر اجماع معتقد ہو چکا ہے۔ اس لئے استصحاب کی دلیل کے مطابق یہ حکم اس وقت تک برقرار رہے گا۔ جب تک کہ کوئی دلیل یہ نہ ثابت کر دے کہ پانی کے دیکھنے سے نماز جاتی رہتی ہے۔

اسی طرح ام ولد (اولاد والی لونڈی) کو فروخت کرنے کا مسئلہ ہے۔ اس بارے میں یہ اجماع ہو چکا ہے کہ بچہ ہونے سے پیشتر اس لونڈی کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے بچہ جننے کے بعد اس اجماع پر عمل کیا جائے گا۔

ابن القیم فرماتے ہیں:-

”نماز میں پانی دیکھنے اور لونڈی کے بچہ جننے کے اختلاف سے یہ لازم نہیں آتا ہے۔ کہ اس سے پہلے جو احکام پایہ ثبوت تک پہنچ گئے تھے، وہ دور ہو گئے ہیں، لہذا اس موقع پر معترض کا یہ قول نہیں مانا جائے گا، اختلاف رونما ہونے کی وجہ سے استصحاب کا حکم باقی نہیں رہا ہے، کیونکہ اختلاف و نزاع، مسلم الثبوت حکم کو دور نہیں کرتا ہے۔ اس لئے معترض بھی اس کو رد نہیں کر سکتا ہے۔ جب تک کہ وہ یہ دلیل نہ پیش کرے کہ جدید وصف کو شریعت نے نقل حکم کی دلیل قرار دیا ہے۔ اس صورت میں وہ بذریعہ دلیل اس کا مخالف ہوگا۔ اور یہ استصحاب پر اعتراض نہیں ہوگا۔“

اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اجماع کے ذریعے حکم ثابت ہو چکا ہے۔ اختلاف و نزاع، مسلم الثبوت احکام کو صرف اسی صورت میں رد کر سکتا ہے۔ جبکہ کوئی ایسی دلیل پیش کی جائے کہ اجماع کے بعد جو صورت حال (وصف) رونما ہوئی ہے، اس نے اجماعی حکم کو تبدیل کر دیا ہے۔

استصحاب کے دو رخ | یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ استصحاب حقوق کو ثابت کرنے یا انہیں رد کرنے کے قابل ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب اس طرح دیا

گیا ہے کہ استصحاب کے دو رخ ہیں۔ ایک رخ اثباتی ہے اور دوسرا رخ منہی ہے۔ اس کا اثباتی رخ حقوق کو ثابت کرتا ہے۔ ان حقوق کی مدافعت کرتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص مفقود الخیر ہو جس کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ زندہ ہے یا مر گیا ہے۔ اس کے بارے میں از روئے استصحاب یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ زندہ ہے کیونکہ گمشدگی سے پہلے اسے زندہ تسلیم کیا گیا تھا۔ اب اس کے دو پہلو ہیں۔ اثباتی پہلو کی رو سے وہ دوسروں کی میراث اور وصیت کا حقدار ہے اور منہی پہلو کی رو سے اس کی جائیداد اور ملکیت کی چیزیں دوسروں کی طرف منتقل نہیں ہو سکیں گی۔ کیونکہ اسے زندہ تسلیم کیا گیا ہے لہذا اس منہی پہلو نے بھی اس کے مال و دولت کو دوسروں کی طرف منتقل ہونے سے روکے ہوئے۔

حنفی علماء کا اختلاف | حنبلی علماء استصحاب کے ان دونوں پہلوؤں کو تسلیم کرتے ہیں۔ مگر حنفی علماء یہ کہتے ہیں:-

”استصحاب مدافعت حقوق کی صلاحیت ضرور رکھتا ہے۔ مگر وہ اثبات حقوق نہیں کر سکتا۔“
امام ابن القیم حنفی علماء کے نقطہ نگاہ کو اس طرح واضح کرتے ہیں:
”ان کے نزدیک استصحاب مدافعت کر سکتا ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص حالت کی تبدیلی کا دعویٰ کرے تو اس کے ذریعے مدافعت کی جاسکتی ہے مگر گزشتہ حقوق کو برقرار رکھنے کے لئے یہ کارآمد نہیں ہے۔ کیونکہ گزشتہ حق کو ثابت کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ البتہ جب کوئی دلیل صورت حال کی تبدیلی کو ثابت نہ کرے اور ہمیں کوئی مثبت یا منہی دلیل نہ ملے تو ہم اس حالت میں نہ تو اثبات میں فیصلہ کریں گے اور نہ نفی میں حکم دیں گے۔ بلکہ استصحاب کا سہارا لے کر صرف مدعی کے دعوے کی مدافعت کریں گے۔“

نتیجہ اختلاف | اس اختلاف کا نتیجہ گمشدہ شخص کے مسئلہ میں نمودار ہے۔ ایسے شخص کو اس کی سابقہ زندگی و ثبوت کی بنا پر از روئے استصحاب موجودہ زمانے میں بھی زندہ تسلیم کیا جائے گا۔ لہذا استصحاب کی دلیل کے مطابق شافعی اور حنبلی علماء کے نزدیک وہ میراث کا حقدار ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ دلیل، اثبات حق اور مدافعت دونوں میں کارآمد ہے۔ مگر حنفی علماء

کے نزدیک وہ میراث کا حقدار نہیں ہے۔ کیونکہ وہ استصحاب کو صرف موافقت کے لئے کارآمد سمجھتا ہے۔ اس کے ذریعے اثبات ہی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

امام ابن القیم اور مصالح مرسلہ

اس سے پیشتر کہ ہم مصالح مرسلہ کے بارے میں امام ابن القیم کے خیالات بیان کریں۔ یہ ضروری ہے کہ ہم دیگر فقہائے کرام اور صحابہ کے موقف کو واضح کریں۔ اس کے بعد ہم امام ابن القیم کے مخصوص خیالات کو بیان کریں گے تاکہ معلوم ہو کہ آپ کن موقعوں پر مصالح مرسلہ پر عمل کرتے تھے اور کن اہم مسائل میں آپ نے اس اصول سے فائدہ اٹھایا۔

تمام فقہائے کرام مصالح مرسلہ کو تسلیم کرتے ہیں مگر ان | مصالح مرسلہ اور فقہائے کرام
میں اختلاف اس بارے میں ہے، کہ انھیں کس حد تک تسلیم کیا جائے۔ دیگر علمائے کرام کے مقابلے میں مالکی اور حنبلی علماء انھیں زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں:-

”اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ امام مالک دوسرے فقہاء کے مقابلے میں اس کے اصولوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔ ان کے بعد امام احمد بن حنبل کا درجہ ہے۔ دیگر ائمہ کرام بھی کسی نہ کسی حد تک اسے اہم سمجھتے ہیں۔ البتہ یہ دونوں امام دوسروں کی بہ نسبت اس کے استعمال میں زیادہ پیش پیش ہیں۔“
قرافی فرماتے ہیں:-

”ازروئے تحقیق مصالح مرسلہ کا استعمال تمام مذاہب میں ہے۔ کیونکہ تمام فقہائے کرام اٹھتے بیٹھتے۔“ مناسبت“ کا ذکر کرتے ہیں۔ اور اسے بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اور مصالح مرسلہ سے مراد بھی مناسب حالات و واقعات ہیں۔“

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن دقیق العید اور قرافی دونوں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تمام فقہاء مصالح مرسلہ پر عمل کرتے ہیں۔ لہذا اس مقام پر ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم امام احمد ابن حنبل اور ابن القیم کے خیالات پیش کریں تاکہ یہ معلوم ہو کہ آیا ابن القیم اپنے امام کے حامی ہیں یا مخالف ہیں۔

۱۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ترجمہ فقہ الاسلام از رشید احمد رشید مطبوعہ نفیس پبلیشرز کراچی۔ فصل چہارم بحث استصحاب صفحات ۲۴۵-۲۴۶

۲۔ ارشاد الغول الی تحقیق الحق من علم الاصول از شوکانی ص ۲۲۵ مطبوعہ السعادة۔

امام احمد اور مصالح مرسلہ | امام احمد مصالح مرسلہ کو مانتے ہیں۔ اور شرعی سیاست میں اس اصول کو آپ نے اہم قرار دیا ہے۔ کہ حاکم وقت رعایا کی بھلائی کے لئے مفید کام کرے۔ خواہ اس کا ثبوت نص شرعی میں نہ ہو اس اصول کی بنا پر آپ نے مخالفت کو ایسی جگہ جہاں وطن کرنے کا حکم دیا ہے۔ جہاں لوگ اس کے شر و فساد سے محفوظ رہیں اور جو کوئی ماہ رمضان میں دن دعاڑے شراب پیئے تو آپ اس کو سخت سزا دینے کی ہدایت فرماتے ہیں۔

اس طرح آپ نے ان لوگوں کو سزا دینے کا حکم دیا ہے جو صحابہ کرام کی مذمت کرتے ہیں۔ ایسی سزائیں دینا آپ نے حکام کے لئے ضروری قرار دیا ہے۔ آپ نے یہ ہدایت فرمائی ہے کہ وہ ان معاملات میں درگزر سے کام نہ لیں بلکہ ایسے لوگوں کو سزا دے کر ان سے توبہ کرائیں۔ اگر وہ توبہ کر لیں تو انھیں معاف کیا جاسکتا ہے ورنہ دوبارہ سزا دی جائے۔

شرعی سیاست | امام احمد کے پیرو اس مسلک پر گامزن رہے کہ جہاں نص شرعی موجود نہیں ہوتی تھی۔ وہاں وہ اس اصول سے کام لیتے تھے۔ اس موضوع پر اپنے حریفوں کے ساتھ ان کا بحث و مناظرہ مذکور ہے، اس طرح ہمارے سامنے ان کے خیالات صاف اور واضح طور پر آجاتے ہیں۔ اس قسم کے مناظروں میں سے ایک مناظرہ وہ ہے جو ابو الوفا بن عقیل الحنبلی اور ان کے حریف کے فقہ کے درمیان ہوا تھا، اس موقع پر ابن عقیل فرماتے ہیں:-

”سیاست کے مطابق کام کرنا ہی عین دانشمندی اور دوراندیشی ہے اور کوئی حاکم سیاست سے بے بہرہ نہیں رہ سکتا۔“

اس کے جواب میں ان کے حریف کہتے ہیں:-

”سیاست وہی ہے جو شریعت کے مطابق ہو۔“

اس پر ابن عقیل فرماتے ہیں:-

”سیاست یہ ہے کہ ایسے کام سرانجام دیئے جائیں جن کے ذریعے عوام کو فائدہ پہنچے اور وہ شر و فساد سے محفوظ رہیں خواہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہ دیا ہو۔ اور اس کے بارے میں وحی نازل نہ ہوئی ہو۔ اگر تمہارے قول کا یہ مطلب ہے کہ سیاست وہی ہو سکتی ہے جو شریعت کے احکام کے خلاف نہ ہو تو تمہارا قول صحیح ہے۔ اور اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ سیاست صرف وہی ہے جو شریعت نے بتائی ہو تو یہ بات غلط ہے بلکہ اس سے صحابہ کرام کے افعال بھی غلط ثابت ہو جاتے ہیں کیونکہ خلفائے راشدین نے ایسے کام کئے تھے جس سے

سیرت و تاریخ کا کوئی عالم انکار نہیں کر سکتا۔ مثال کے طور پر قرآن کریم کے نسخوں کا جلاانا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا
بیدہیوں کو گڑھے میں پھینک کر جلاانا اور نصر بن حجاج کا جلا وطن کرنا۔ ایسے واقعات ہیں جو ہمارے دعوے کی شہادت
کے لئے کافی ہیں۔

ابن عقیل حنبلی عالم ہیں۔ ان کی یہ رائے ہے کہ سیاست کے مطابق عمل کرنے میں عوام کا مفاد وابستہ ہے
اور اس کے ذریعے شر و فساد دور ہوتا ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
ہی ایسے کاموں کا حکم دیں یا اس کے مطابق وحی ضرور نازل ہو۔ بلکہ جو کام عوام کو فائدہ پہنچائے یا کسی برائی کا ازالہ
کرے، وہ شرعی حکم ہے۔ بشرطیکہ وہ مذکورہ شرعی احکام کے مخالف نہ ہو۔ انھوں نے اپنی رائے کو صحابہ کرام کے
ان اعمال و افعال کو بیان کر کے ثابت کیا ہے۔ جن کے بارے میں کوئی نص شرعی نہ تھی مگر فلاح عام کے جذبے سے
متاثر ہو کر انھوں نے یہ کام کئے۔

ابن عقیل سے ملتے جلتے امام ابن القیم کا مندرجہ ذیل قول بھی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:
”ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ انصاف پسند سیاست کامل شریعت کے خلاف ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسی سیاست
شریعت کا اہم حصہ ہے اور اس کا ضروری باب ہے۔ اسے سیاست کے نام سے اصطلاحی طور پر موسوم کیا گیا ہے۔
ورنہ جب سیاست، عدل و انصاف پر مبنی ہو، تو وہ عین شریعت ہے۔ یہ ایک کعلی حقیقت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے محض حمل کی وجہ سے زنا کاری پر، اور قے اور بدبو کی بنا پر شراب خوری
پر حد شرعی جاری کی تھی، ان کا یہ طریقہ بالکل درست ہے۔ کیونکہ قے، بدبو اور حمل کا ہونا، شراب نوشی اور زنا
کے جرائم کا ایسا زبردست ثبوت ہے۔ کہ اس سے بڑھ کر عام گواہی اور شہادت کا ثبوت نہیں ہے، ایسی صورت
میں شریعت ان ڈو زبردست دلیلوں کو کیسے نظر انداز کر سکتی ہے؟“

صحابہ کرام کا موقف | جس شخص نے امام ابن القیم کی کتاب الطرق الحکمیہ مطالعہ کی ہو، وہ یقین کے
ساتھ کہہ سکتا ہے کہ آپ عام مصلحت کو تسلیم کرتے تھے۔ اور اس مسئلہ

میں آپ حنبلی علماء کے گروہ سے کبھی الگ نہیں ہوئے۔ آپ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ان احکام کو بیان
کرتے ہیں۔ جو عام مصلحت پر مبنی تھے مثلاً یہ کہ آپ نے نصر بن الحجاج کو مدینہ منورہ سے جلا وطن کر دیا تھا۔ کیونکہ
عورتیں اس پر فریفتہ ہونے لگی تھیں۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یہ کام عوامی مصلحت کی بنا پر کیا اگرچہ
اس کے بارے میں کوئی نص شرعی موجود نہ تھی۔ بلکہ آپ نے اس بات کی پروا نہیں کی کہ جلا وطنی کے حکم سے

نصر بن الحجاج کو کیا نقصان پہنچتا ہے۔ کیونکہ عوام کی بھلائی آپ کے نزدیک خواص کے نقصان پر مقدم تھی۔ اسی مصلحت عامہ کے پیش نظر آپ نے یہ حکم دیا تھا کہ جو کوئی مرد، اپنی بیوی کو ایک وقت تین طلاقیں دے تو وہ لازماً تین طلاقیں ہی ہوں گی اس حکم میں مصلحت یہ تھی کہ لوگ بکثرت تین طلاقیں دینے لگے تھے۔ اس لئے آپ نے ان کے اس عمل کو روکنے کے لئے یہی طریقہ مصلحت کے مطابق سمجھا کہ یہ لازمی حکم دیا جائے کہ تین طلاقوں سے فی الواقع تین طلاقیں ہو جاتی ہیں۔ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں نیز حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے دو سال تک یہ معمول تھا کہ تین طلاقوں کے الفاظ کہنے سے صرف ایک طلاق مراد لی جاتی تھی۔ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مصلحتاً اس طریقہ کی مخالفت محض اس وجہ سے کی کہ اگر لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ بیک وقت تین طلاقوں کے الفاظ کہنے سے تین طلاقیں ہوتی ہیں تو وہ تین طلاقیں دینے سے رُک جائیں۔ ۲

قول فیصل | طلاق کے بارے میں یہ وہ الفاظ ہیں جو امام ابن القیّم نے تحریر کئے ہیں۔ اس موقع پر یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کریں تاکہ اصل حقیقت واضح ہو سکے کہ آیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو کام کیا تھا کیا دراصل وہ اس عمل کے خلاف تھا جو عہد نبوی میں رائج تھا؟ امام ابن القیّم نے اس معاملے میں اپنے قول کی بنیاد حضرت طاؤس کی روایت کو قرار دیا ہے کہ حضرت ابن عباس یہ فرماتے ہیں:-

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں نیز حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے پہلے دو سال میں یہ معمول تھا کہ تین طلاقوں کو ایک طلاق سمجھا جاتا تھا۔“
آخر کار حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا:- ”لوگوں نے اس کام میں جلد بازی کرنی شروع کر دی ہے۔ جس میں انھیں صبر سے کام لینا چاہیے تھا۔ کیا اچھا ہو کہ ہم ان پر یہ حکم نافذ کر دیں۔“ لہذا آپ نے ان پر (طلاق کا مذکورہ بالا) یہ حکم نافذ کر دیا۔ ۳

اس روایت کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنت رسول کی مخالفت کی مگر اصول یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے مقابلے میں سنت نبوی کو ترک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے شوکانی ارشاد فرماتے ہیں: ”اگر یہ حمایت بزرگانِ سلف کی وجہ سے ہو، تو اسلاف کا مسلک سنت نبوی کے مقابلے میں اس قدر کمتر و حقیر ہے کہ وہ سنت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا اور اگر حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی حمایت مقصود ہے

۲ و ۳ - الطرق الحکمیہ ص ۱۴ و ۱۵ -

۳ - بین الاوطار از شوکانی ۱۵۳/۴ و ۱۵۸/۴ -

تو بیچارے عمرہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیا مقابلہ ہو سکتا ہے پھر کون سا مسلمان ایسا ہو گا جس کی عقل اور حین کا علم اس بات کو پسند کرے گا کہ وہ صحابی کے قول کو نبی مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ترجیح دے؟

حضرت طاؤس کی روایت طحاوی کی اس روایت کے مخالف ہے جس میں حضرت سعید بن جبیر - مجاہد - عطاء اور عمرو بن دینار حضرت ابن عباس کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دی ہوں، یہ فرمایا کہ:

”وہ اپنے پروردگار کی نافرمانی کرتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کی عورت اس سے جدا ہو جائے گی اور وہ دوسرے شوہر کے بعد اس سے نکاح کر سکے گا۔“

قرطبی نے فرمایا ہے: ”یہ روایت طاؤس کی روایت کو کمزور کرتی ہے۔“
ابن عبد البر فرماتے ہیں: ”طاؤس کی روایت وہم پر مبنی ہے اور غلط ہے۔ حجاز - شام - عراق اور مشرق و مغرب کے کسی اسلامی شہر کے عالم نے اس کو معتبر نہیں سمجھا۔“
نیل الاوطار میں اس طرح مذکور ہے: ”حضرت مجاہد یہ روایت کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت ابن عباس سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا، جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں۔ آپ نے اس شخص سے خطاب کر کے فرمایا:-

”تم نے اپنے پروردگار کی نافرمانی کی۔ اور تم اپنی بیوی سے جدا ہو گئے۔ تم اللہ سے نہیں ڈرے درندہ بہار کے لئے کوئی راستہ نکالتا۔“

سعید بن جبیر روایت کرتے ہیں:- ”ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو حضرت ابن عباس نے فرمایا:- ”تمہارے لئے تین طلاقیں کافی تھیں تم نو سو ستاونے^{۹۹۷} طلاقیں چھوڑ دیتے۔“
سعید بن جبیر کی دوسری روایت ہے کہ حضرت ابن عباس سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ستاروں کی تعداد کے برابر طلاقیں دیں۔ آپ نے فرمایا:- ”اس نے سنت کے خلاف کام کیا اور اس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی۔“

یہ روایات طاؤس کی روایت کے قطعی خلاف ہیں اور اسے کمزور کر دیتی ہیں جیسا کہ علامہ قرطبی نے ارشاد فرمایا ہے۔

قاضی ابوالولید کی تطبیق | قاضی ابوالولید الباجی فرماتے ہیں کہ طاؤس کی روایت صحیح ہے۔ مگر انہوں نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ اس سے طبیعت مطہن ہو جاتی ہے

اور حضرت ابن عباس کی مختلف روایات کا باہمی اختلاف دور ہو جاتا ہے، وہ فرماتے ہیں :-

”وہ حدیث جس کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں حضرت طاؤس کی روایت سے مذکور ہے اس حدیث کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ لوگ پہلے ایک طلاق دیا کرتے تھے۔ اور جس طرح اب لوگ تین طلاقیں دیتے ہیں۔ وہ ایسی طلاقیں نہیں دیتے تھے، اس مفہوم کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا :-

”لوگوں نے ایسے کام میں جلدی کی ہے جس میں انہیں دیر کرنی چاہیے تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کو پسند نہیں کیا کہ وہ طلاق دینے میں جلد بازی کریں بلکہ انہیں اس بارے میں تحمل سے کام لینا چاہیے تھا۔ اگر ان لوگوں کی یہی حالت عہد نبوی میں ہوتی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہ بات نہ کہتے اور نہ ان کی جلد بازی باہر نکتہ چینی کرتے۔ اس صحیح توجیہ کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ مختلف روایات سے یہ ثابت ہے کہ حضرت ابن عباس نے یہ فتویٰ دیا تھا۔ کہ جو بیک وقت تین طلاقیں دے گا تو اس سے تین طلاقیں ہی واقع ہوں گی۔“

خلاصہ بحث | مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے :-

۱۔ صحابہ کرام عہد نبوی میں صرف ایک طلاق دیتے تھے اور وہ قرآن کریم کے اس قول کی اتباع کرتے تھے کہ ”طلاق دو مرتبہ ہوتی ہے“

۲۔ ان میں سے جو کوئی تین طلاقیں دیتا تھا تو اس کی بیوی اس سے جدا ہو جاتی تھی جیسا کہ حضرت ابن عباس نے فتویٰ دیا تھا۔

۳۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو طریقہ اختیار کیا وہ عہد نبوی کے طریقے کے عین مطابق تھا کیونکہ عہد نبوی میں بھی جو شخص تین یا اس سے زیادہ طلاقیں دیتا تھا، تو اس کی عورت اس سے الگ ہو جاتی تھی، جیسا کہ مذکورہ بالا روایات میں بیان کیا گیا ہے۔ لہذا حکم یکساں ہے دونوں حالتوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ عہد نبوی میں تین طلاقیں دینے کا رواج کم تھا اور جو طلاق دیتا تھا۔ اس کے مطابق عمل ہوتا تھا۔ البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اس کا رواج زیادہ ہو گیا تھا۔

اس لئے یہ سمجھنا غلط ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا فیصلہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف تھا یا یہ صرف مصلحت عامہ کے لئے اس کو نافذ کیا گیا جیسا کہ امام ابن القیم بیان کرتے ہیں۔

علا الجامع لاحکام القرآن از قرطبی۔

اُمّ ولد کی فروخت | حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عام مصلحت کے لئے یہ حکم بھی جاری کیا کہ آپ نے اُمّ ولد (بچے والی لونڈی) کی فروخت کرنے کی ممانعت فرمادی تھی اس میں یہ مصلحت مضمر تھی کہ غلامی کا خاتمہ کیا جائے۔ کیونکہ اُمّ ولد اس وقت آزاد ہو جاتی ہے جب باپ کے مرنے کے بعد بیٹا اس کا وارث بنتا ہے۔ اُمّ ولد کی فروخت کی ممانعت کا فتویٰ دینے میں آپ کے ساتھ دوسرے صحابی بھی شریک تھے۔ مگر عہد نبوی اور عہد صدیقی میں اس کے خلاف عمل تھا اس وجہ سے ایک دفعہ حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے (اپنے عہد خلافت میں) انہیں فروخت کرنے کا ارادہ کیا تھا اور فرمایا تھا۔

”انہیں فروخت نہ کرنے کا حکم اس رائے پر مبنی تھا۔ جس پر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ متفق تھا۔“
اس پر ان کے قاضی عبیدۃ السلمانی نے یہ عرض کیا۔ آپ کی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی متفقہ رائے ہمیں آپ کی تمہارا رائے سے بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس پر انہوں نے فرمایا:-

”تم جیسا فیصلہ کرتے تھے وہی فیصلہ برقرار رکھو۔ کیونکہ میں اختلاف کو ناپسند کرتا ہوں۔“
ابن القیم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ان کی فروخت کی حرمت پر ملتی تو وہ اپنی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مشترک رائے پر اس کا اضافہ نہ فرماتے اور یہ نہ کہتے۔ ”میری یہ رائے ہے کہ انہیں فروخت کر دیا جائے۔“

دیگر اجتہادات | حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زکوٰۃ سے ان نو مسلموں کے حصّے کو ساقط کر دیا تھا جن کی تالیف قلب (حوصلہ افزائی) کے لئے (عہد نبوی میں) ان کا جداگانہ حصّہ مخصوص تھا۔ حالانکہ قرآن کریم میں انہیں زکوٰۃ و صدقات کا حقدار شمار کیا ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں قرآن کریم کی قراءت میں صحابہ کرام کے اختلاف کا اندیشہ رونما ہوا تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک خاص قراءت کو مقرر فرما کر لوگوں کو اسی طریقے پر پڑھنے کا حکم دیا۔ ان کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیدہوں کو آگ میں جلادیا۔ یہ طریقہ کافروں کے قتل کرنے میں سنت نبوی کے خلاف تھا مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انہیں اس لئے جلادیا کہ ان کا جرم بہت سخت تھا۔ اس وجہ سے آپ نے انہیں سخت سزا دی تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت ہو۔ اس واقعہ کے بارے میں آپ کا یہ شعر بھی مشہور ہے (اس کا ترجمہ یہ ہے)۔

”جب میں نے بہت بڑی بات دیکھی تو میں نے آگ روشن کی اور (اپنے غلام) قنبر

کو بلایا۔“

صحابہ رضی اللہ عنہم نے یہ واقعات اس طرح بیان کئے ہیں مگر ہمیں اس پر غور کرنا چاہیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو کام کئے

تھے کیا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے خلاف تھے یا نہیں؟ سب سے پہلے ہم اُمّ ولد کے مسئلے پر غور کرتے ہیں۔ اُمّ ولد کی فروخت کے بارے میں متضاد احادیث منقول ہیں ہم یہاں انھیں پیش کرتے ہیں پھر ہم ان میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کریں گے۔

۱۔ حضرت ابوالزبیر کی روایت ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”ہم اپنی ام ولد لونڈیوں کو اس وقت فروخت کرتے تھے جبکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود تھے۔ ہم اس کام کو بُرا نہیں سمجھتے تھے۔“ امام احمد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔

حضرت عطاء کی روایت ہے کہ حضرت جابر فرماتے ہیں: ”ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اُمّ ولد لونڈیوں کو فروخت کرتے رہے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا زمانہ آیا اور انھوں نے ہمیں اس کام سے منع کیا تو ہم نے ان کی فروخت بند کر دی۔“

۲۔ خطاب بن صالح کی والدہ روایت کرتی ہیں: ”مجھ سے سلامۃ بنت معقل نے یہ حدیث بیان کی۔ وہ فرماتی ہیں۔“ میں خباب بن عمرو کی لونڈی تھی اور ان سے میرا ایک لڑکا تھا۔ ان کی بیوی نے کہا ”اب تم اس کا قرضہ ادا کرنے کے سلسلے میں فروخت کی جاؤ گی۔ یہ سن کر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور آپ سے اس بات کا ذکر کیا۔ آپ نے دریافت فرمایا: ”خباب بن عمرو کی میراث کا وارث کون ہے؟“ صحابہ نے کہا: ”اس کا بھائی ابوالیسیر کعب بن عمرو وارث ہے۔“ آپ نے انھیں بلوا کر فرمایا: ”اُس لونڈی کو فروخت مت کرو۔ بلکہ اسے آزاد کر دو، جب تمہیں یہ معلوم ہو کہ میرے پاس کوئی غلام آیا ہے تو تم میرے پاس آنا۔ میں اس کے بدلے میں غلام دوں گا۔“

ان لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا تو لوگ میرے بارے میں اختلاف کرنے لگے۔ ایک جماعت یہ کہتی تھی کہ ”اُمّ ولد لونڈی ہوتی ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بدلے میں تمہیں اور کوئی غلام نہ دیتے۔“ دوسرے لوگوں نے یہ کہا۔ ”یہ آزاد ہے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد کر دیا تھا۔“ اس طرح میرے بارے میں یہ اختلاف رونما ہوا۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اُمّ ابراہیم (آپ کے صاحبزادے ابراہیم کی والدہ ماجدہ قبیلیہ) کا ذکر آیا تو آپ نے فرمایا: ”ان کے لڑکے نے ان کو آزاد کر دیا۔“

حضرت ابن عباس کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

”جو شخص اپنی کنیز سے مجامعت کرے اور اس کے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اس کے (مرنے کے) بعد آزاد ہے۔“

یہ وہ متضاد احادیث ہیں جو امّ ولد کی فروخت کے بارے میں مذکور ہیں۔ حضرت جابرؓ کی دونوں حدیثوں سے یہ ثابت ہے کہ امّ ولد کی فروخت جائز ہے۔ حضرت سلمہ اور حضرت ابن عباس کی دونوں حدیثوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی فروخت جائز نہیں ہے۔ میں ان احادیث کے تعارض اور تضاد کو دور کرنے کے لئے ہی یہ توجیہ کرتا ہوں کہ امّ ولد کی فروخت عہد نبوی کے ابتدائی زمانے میں جائز تھی، بعد میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی ممانعت کر دی لہذا وہ احادیث جو اس کو جائز قرار دیتی ہیں، ان کا پہلے مرحلے سے تعلق ہے اور جو احادیث اس کی فروخت کی ممانعت کرتی ہیں ان کا تعلق دوسرے مرحلے سے ہے۔ جبکہ شرعی قوانین آخری شکل اختیار کر چکے تھے۔ لہذا جب حضرت عمرؓ نے امّ ولد کی فروخت کو منع کیا تو آپ کا یہ حکم شریعت کے آخری فیصلے کے عین مطابق تھا۔ اس موقع پر معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ایسی کنیزوں کی خرید و فروخت عہد نبویؐ اور اس کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے عہد خلافت میں بھی جاری تھی۔

اس کا جواب یہ ہے:- ”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابرؓ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت کا

علم نہیں ہو سکا۔ اس وجہ سے وہ یہ خیال کرتے رہے کہ ان کی فروخت جائز ہے تا آنکہ حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا۔

حضرت علیؓ کا مذکورہ بالا قول بھی قابل عمل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مذکورہ بالا احادیث کے خلاف ہے

اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں بھی ممانعت کی اطلاع نہیں ہو سکی۔

نو مسلموں کو تالیف قلب کے لئے قرآن کریم اور متعدد احادیث کی رو سے عطا کیے گئے جاتے تھے۔ ان میں سے ایک حضرت انس کی روایت بھی

تالیف قلب کی زکوٰۃ

ہے، وہ فرماتے ہیں:-

”جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسلام کے نام پر کچھ طلب کیا جاتا تھا تو آپ یہ مطالبہ ضرور

پورا کرتے تھے۔ اور انھیں ضرور دیتے تھے۔ آپ کے پاس ایک شخص نے آکر سوال کیا تو آپ نے اسے دو پہاڑوں

کے درمیان صدقہ کی جو بہت سی بھیڑیں، بکریاں چر رہی تھیں، وہ سب دیدیں جب وہ اپنے قبیلہ میں گیا

تو کہنے لگا: ”اے قوم! تم مسلمان ہو جاؤ۔ کیونکہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس شخص کی طرح عطیات دیتے

ہیں جسے فقر و فاقہ کا کوئی اندیشہ نہ ہو۔“

یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرات ابوسفیان - عیینہ - اقرع اور عباس بن مرداس کو

یہ عطیات دینے بند کرنے تھے لہذا حضرت عمرؓ پہلے خلیفہ نہیں تھے جنہوں نے تالیف قلوب کا حصہ بند کر دیا تھا۔ ان حضرات نے یہ حصہ اس لئے بند کیا تھا کہ اسلام کا بول بالا ہو گیا تھا اور مسلمانوں کو اس مخصوص حصہ کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ حنفی علماء نے بھی اس طریقہ پر عمل کیا ہے۔

امام ابن القیم نے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے زندیقوں (بیدینوں) کو جلادیا تھا۔ یہ واقعہ صحیح ہے۔ تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو آگ میں جلانے سے منع فرمایا تھا۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں:-

”ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنگی مہم میں بھیجا اور فرمایا:- ”اگر فلاں دو شخص تمہیں مل جائیں تو تم ان دونوں کو نذر آتش کر دو“ پھر جب ہم روانہ ہوئے تو آپ نے فرمایا:- ”میں نے تمہیں حکم دیا تھا کہ تم فلاں دو شخص کو نذر آتش کرو مگر آگ ایسی چیز ہے جس کا عذاب اللہ ہی دے گا۔ لہذا اگر تمہیں وہ دونوں ملیں تو تم ان کو قتل کر دینا“

حضرت عکرمہ نے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس چند زندیقوں کو لایا گیا۔ تو آپ نے انہیں جلادیا۔ حضرت ابن عباسؓ کو جب یہ اطلاع ملی، تو آپ فرمانے لگے:- ”اگر میں ہوتا تو میں انہیں نذر آتش نہ کرتا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا:- ”اللہ کے عذاب میں لوگوں کو مبتلا نہ کرو“ میں ایسی صورت میں ان کو قتل کرتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے: ”جو اپنے مذہب کو تبدیل کرے تو اسے قتل کر دو“

حضرت عبداللہ بن شریک العامری اپنے والد کے واسطے سے یہ واقعہ مفصل بیان کرتے ہیں۔ جس سے ان کے جلانے کا حقیقی سبب معلوم ہو جاتا ہے۔ اور ان کی جرم کی شدت کا اندازہ ہو جاتا ہے وہ فرماتے ہیں: ”حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کو یہ اطلاع دی گئی:- ”مسجد کے دروازے کے قریب ایک ایسی جماعت ہے جو یہ دعویٰ کرتی ہے کہ آپ ان کے پروردگار ہیں۔“ آپ نے ان کو بلوا بھیجا اور فرمایا ”تم پر افسوس ہے تم کیا کہتے ہو؟ وہ بولے:- ”آپ ہمارے پروردگار ہیں اور خالق و رزاق بھی ہیں“

آپ نے فرمایا:- کم بختو! میں بھی تمہارے جیسا بندہ ہوں، میں اسی طرح کھاتا ہوں جس طرح تم کھانا کھاتے ہو اور اسی طرح پانی پیتا ہوں جس طرح تم پانی پیتے ہو۔ اگر میں اللہ کی اطاعت کروں تو اگر وہ چاہے تو مجھے ثواب دے گا اور اگر میں اس کی نافرمانی کروں تو مجھے بھی یہ خوف لگا ہوا ہے کہ وہ مجھے عذاب میں مبتلا کرے۔ تم اللہ سے ڈرو اور اس کی طرف لوٹ جاؤ“ مگر انہوں نے انکار کیا۔ جب دوسرا دن ہوا تو

وہ پھر اس طرح کی باتیں کرنے لگے۔ اس وقت (آپ کے غلام) قبر آپ کے پاس آکر کہنے لگے۔ ”یہ لوگ پھر اسی طرح کی باتیں کر رہے ہیں۔“

حضرت علی نے فرمایا: ”تم انہیں میرے پاس لاؤ۔“ پھر آپ نے یہ حکم دیا کہ مسجد کے دروازے اور محل کے درمیان ان کے لئے گڑھا کھودا جائے۔ اس میں ایندھن ڈال کر آگ لگائی جائے۔ پھر آپ نے ان سے فرمایا۔ ”میں تمہیں آگ میں پھینکتا ہوں۔ ورنہ تم (ان کو تو توں سے) باز آؤ۔ جب انہوں نے (اسلام کی طرف) لوٹنے سے انکار کیا تو آپ نے انہیں آگ میں ڈال دیا جب وہ نذر آتش ہو گئے تو آپ نے یہ شعر پڑھا۔ (ترجمہ)

”جب میں نے ناپسندیدہ بات ملاحظہ کی تو میں نے آگ جلائی اور قبر کو بلایا۔“

یہ وہ واقعہ ہے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، یا تو یہ واقعہ صحیح نہیں ہے اور اگر اسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا صحیح واقعہ تسلیم کیا جائے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ چونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ کے عذاب سے منع کر دیا تھا۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے یہ مناسب نہیں تھا کہ وہ انہیں نذر آتش کرتے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ راویوں کی من گھڑت کہانی ہے۔ اور قطعی طور پر بے بنیاد ہے۔

مصلح مرسلہ اور ابن القیم

چونکہ حنبلی علماء اور صحابہ کرام مصلح عامہ کو اہمیت دیتے تھے اس لئے امام ابن القیم بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔ اور یہ اصول ان کی مجتہدانہ صلاحیتوں کی تخلیق و تکوین میں بڑی حد تک اثر انداز ہوتا رہا۔ آپ ان معاملات میں جہاں نص شرعی موجود نہیں ہوتی تھی، مصلحت کے اصول پر عمل پیرا تھے اور اسی عوامی مصلحت کے تقاضوں کا نتیجہ تھا کہ آپ لازمی طور پر نرخ مقرر کرنے کے قائل تھے۔ یعنی آپ یہ چاہتے تھے کہ جب ناگہانی حالات درپیش ہوں، تو بھاؤ اور نرخ کی اعلیٰ حد مقرر کی جائے۔ آپ نے بھاؤ مقرر کرنے کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک صورت ظلم پر مبنی ہے اور دوسری صورت عدل و انصاف پر مبنی ہے۔

نرخ مقرر کرنا | آپ فرماتے ہیں: ”نرخ مقرر کرنے کی ایک صورت وہ ہے جو عالمانہ صورت ہے اور حرام ہے۔ دوسری صورت وہ ہے جو عدل و انصاف پر مبنی ہے۔ اور جائز ہے۔ اگر لوگوں کو ظلم و تشدد کے ساتھ ناحق طور پر مجبور کیا جائے، کہ وہ کسی چیز کو ایسی قیمت پر فروخت کریں جس کے

وہ رضامند نہ ہوں یا لوگوں کو ان کاموں سے روکا جائے جو اللہ نے ان کے لئے جائز کر رکھے ہوں، تو یہ طریقہ بالکل حرام ہے۔ لیکن اگر اس بارے میں عدل و انصاف سے کام لیا جائے مثلاً انھیں اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ مناسب قیمت وصول کریں اور مناسب قیمت سے زائد گراں قیمت پر نہ فروخت کریں تو نہ صرف یہ جائز ہے۔ بلکہ واجب ہے۔ ظالمانہ قسم کی مثال وہ ہے جو حضرت انس اس طرح روایت کرتے ہیں:-

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھاؤ چڑھ گیا تو لوگ کہنے لگے۔ ”یا رسول اللہ! آپ ہمارے لئے بھاؤ مقرر کر دیجئے۔“ آپ نے فرمایا: ”اللہ ہی رزاق ہے وہی کبھی رزق کو سمیٹ لیتا ہے اور کبھی اسے کھول دیتا ہے۔ اور وہی صحیح نرخ مقرر کرنے والا ہے۔ اس لئے میں یہی چاہتا ہوں کہ جب میں اللہ سے ملاقات کروں تو کوئی میرے ایسے مظالم کا مطالبہ مجھ سے نہ کرے جو میں نے کسی کے مال یا جان پر ظلم کر کے کئے ہوں۔“

اس حدیث کو امام ابو داؤد نے روایت کیا ہے اور امام ترمذی نے بھی روایت کر کے اسے صحیح کہا ہے۔ یہ وہ صورت ہے جبکہ لوگ معمول کے مطابق اپنا سامان فروخت کر رہے ہوں اور ان کی طرف سے کوئی ظلم و تعدی نہ ہو، بلکہ چیز کی کمیابی کی وجہ سے یا آبادی کی کثرت کی وجہ سے بھاؤ چڑھ گیا ہو تو یہ صورت حال اللہ کی طرف سے ہے۔ ایسے موقع پر لوگوں کو اس بات پر مجبور کرنا کہ وہ مقررہ قیمت پر فروخت کریں ناحق کی زبردستی ہے۔

منصفانہ نرخ | بھاؤ مقرر کرنے کی دوسری اور منصفانہ قسم یہ ہے کہ دوکاندار کوئی چیز فروخت کرنا بند کر دیں اور لوگوں کو اس کی اشد ضرورت ہو، مگر یہ دوکاندار مناسب قیمت سے زائد پر فروخت کرنے پر اصرار کریں، تو اس موقع پر ناکم کا فرض ہے کہ وہ ان سے چیزوں کو مناسب قیمت پر فروخت کرائے۔ ایسے موقعوں پر کنٹرول کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی وقت بھاؤ مقرر کرنا درحقیقت عدل و انصاف کرنا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے نہایت ضروری قرار دیا ہے۔

آپ کی رائے یہ ہے کہ معمولی حالات میں جبکہ لوگ عموماً ہوں پر ظلم کئے بغیر کاروبار کر رہے ہوں، بھاؤ اور قیمتیں مقرر کرنا ظالمانہ فعل ہے۔ اس وقت حاکموں کو بھاؤ تبدیل کرانے کے لئے لوگوں کے کاروبار میں مداخلت نہیں کرنی چاہئے، جب تک کہ وہ بھاؤ خود نہ بدلیں۔ بعض اوقات ناگہانی حالات کی بنا پر بھاؤ بہت بڑھ جاتے ہیں۔ مثلاً کسی چیز کی کمیابی ہو یا کسی خاص جنس کا مطالبہ کثرت سے ہو جائے تو لین دین کے قانون کے مطابق ایسے موقع پر گران پیدا ہو ہی جاتی ہے۔

لیکن اگر کاروباری حضرات اس بات پر اصرار کریں کہ وہ عام قیمت سے زائد پر اپنا سامان فروخت کریں گے تو اس موقع پر بھاؤ مقرر کرنے کے لئے حکام کو مداخلت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور وہ ایسے اقدامات عمل میں لاتے ہیں جن سے قیمتوں کے کنٹرول کا قانون صحیح طور پر نافذ ہو سکے۔ ان کا اقدام عوام کی مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

جبری کام | اس مصلحت عامہ کے اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے آپ نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ ان ضروری کاموں کے کارکنوں کو جن کی ضرورت عوام الناس کو ہر وقت ہوتی ہو۔ اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ عوام کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے کام میں لگے رہیں۔ اس کے بدلے میں انہیں مناسب اجرت دی جائے خواہ یہ کاریگر کسان ہوں یا صنعت کار، کپڑا بننے والے ہوں، یا معمار ہوں اس میں سب برابر ہیں۔ بلا آپ کی یہ رائے عہد حاضر میں مزدوروں اور کارخانہ داروں کے باہمی تعلقات کو منظم کرنے میں بہت قدرتی قیمت رکھتی ہے، کیونکہ موجودہ دور میں مزدوروں اور سرمایہ داروں کے باہمی جھگڑے بہت بڑھ گئے ہیں۔ مزدوروں نے بھی اپنی یونین اور انجمنیں قائم کر رکھی ہیں۔ جو ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں اس لئے قانون دانوں کا یہ فرض ہے کہ جب وہ مزدوروں اور کارخانہ داروں کے تعلقات کی حد بندی کریں، تو وہ اس رائے کو پیش نظر رکھیں۔

جب ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ درحقیقت ان صنعتوں کے مالک کارخانہ دار نہیں ہیں، بلکہ پوری قوم ان کی مالک ہے۔ کیونکہ ان کی محنت سے قوم ہی فائدہ اٹھاتی ہے۔ اور زندگی کے مختلف شعبوں میں اس سے مستفید ہوتی ہے تو اس وقت یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے گی کہ مزدوروں کو کام کرنے پر کیوں مجبور کیا جاتا ہے اور نہڑتالیں کرنے سے انہیں کیوں روکا جاتا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ملک کا تمام نظام درہم برہم ہوتا ہے۔

دیگر قومی مسائل | علامہ ابن القیم نے عوام کے مفاد کے پیش نظر دیگر قومی مسائل پر بھی بحث کی ہے مثلاً آپ نے ناگہانی حالات میں دوسرے کے مکان میں رہنے یا آٹا پیسنے کے لئے دوسرے کی چکی استعمال کرنے، یا پانی نکالنے کے لئے دوسرے کے ڈول کو استعمال کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ اس قسم کے دیگر قومی مسائل بھی رو نما ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

”اگر لوگوں کو رہنے کے لئے کوئی مکان نہ ملے یا سردی سے بچنے کے لئے انہیں گرم کپڑوں کی ضرورت ہو، یا آٹا پیسنے کے لئے چکی کی ضرورت ہو یا پانی نکالنے کے لئے ڈول کی ضرورت ہو یا دیگر

معاشی ضروریات کے وہ محتاج ہوں، تو اس شخص کے لئے جن کے پاس یہ چیزیں موجود ہوں، یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے ساتھی کو انہیں استعمال کرنے کی اجازت دے اور اپنے مکان میں رہنے کے لئے انہیں جگہ دینا بھی اس کے لئے لازمی ہوگا۔ ۷

ابن القیم اور ذرائع

اس موضوع کے مطابق سب سے پہلے امام احمد بن حنبل کا مسلک پیش کیا جائے گا۔ اس کے بعد امام ابن تیمیہ کے خیالات ذرائع کے موضوع پر واضح کئے جائیں گے۔ آخر میں ذرائع پر امام ابن القیم کے خیالات کی ترجمانی کی جائے گی اور ذرائع کی اقسام بیان کی جائیں گی۔

امام احمد اور ذرائع | امام احمد بن حنبل اس اصول کے قائل ہیں کہ برائی کے ذرائع مسدود کرنے جائیں۔ اسے ذرائع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اسی اصول کی بنا پر آپ نے فتنہ و فساد کے موقع پر ہتھیاروں کی فروخت کو حرام کیا ہے۔

کیونکہ یہ بغاوت اور نافرمانی کا ذریعہ ہے اس طرح ہر وہ بیع، اجارہ معاوضہ اور ہر وہ کاروبار جس سے اللہ کی نافرمانی میں مدد ملے حرام ہے مثلاً کافروں، باغیوں اور ڈاکوؤں کو ہتھیار فروخت کرنا منع ہے۔ اسی طرح ایسے شخص کے ہاتھ غلام کو فروخت کرنا ممنوع ہے جو اس کے ساتھ بدکاری کرے یا اس سے اجرت پر بدکاری کرائے، اس طرح گناہ اور بدکاری کے لئے گھریا دوکان کو کرایہ پر دینا بھی ناجائز ہے، نیز شراب فروش کے لئے انگور پھونکانا ناجائز ہے۔ ۷

ذرائع کے اصول کی وضاحت کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل رقمطراز ہیں:

”اگر ایک شخص کسی محتاج کو کھانا دینے سے انکار کرے اور وہ بھوک سے مر جائے تو اس شخص پر اس کی دیت ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ وہ اس محتاج کی موت کا ذریعہ اس طرح بنا کہ اس نے اسے کھانا دینے سے انکار کر دیا تھا۔“

امام احمد بن حنبل ایسے شخص سے سودا خریدنے کو مکروہ سمجھتے ہیں، جو اپنے پڑوسی سے مقابلہ کرنے کے لئے سامان ارزاں کر دے کیونکہ ایسے شخص سے سودا خریدنے سے اس کی حوصلہ افزائی ہوگی اور وہ اپنے نرخ کو مستحکم کر دے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ اس کے ہمسایہ دوکاندار سے سودا خریدنا بند کر دیں گے۔ جس کا

آخری نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ ذخیرہ اندوزی کرے گا اور مقابلہ ختم ہو جائے گا اس کے بعد وہ من مانے بھاؤ مقرر کرے گا۔

امام موصوف نے اس بات سے بھی منع فرمایا ہے کہ بازار میں سامان تجارت آنے سے پیشتر سودا بازی کی جائے اس طرح عوام الناس کے لئے بھاؤ چڑھ جائیں گے اور فروخت کرنے والوں کو خسارہ ہوگا کیونکہ وہ بھاؤ سے ناواقف ہوں گے اس طرح کا نقصان پہنچانا شریعت میں ممنوع ہے۔

یہ آخری مثال مصالحِ مرسلہ سے تعلق نہیں رکھتی ہے۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیوپاری سواروں سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے (اس لئے یہ مسئلہ سنت نبوی سے ثابت ہے۔ اور نص شرعی کے مطابق ہے) چونکہ امام ابن القیم کے ذہن سے یہ حدیث نکل گئی تھی، اس لئے انہوں نے اسے بھی امام احمد کے ان مسائل میں شامل کیا ہے۔ جو مصالحِ مرسلہ پر مبنی ہیں اور اس پر کوئی راستے زنی نہیں کی ہے۔

ابن تیمیہ اور ذرائع | علامہ ابن تیمیہ نے بھی ذرائع کے اصول کو تسلیم کیا ہے۔ اور اپنے فتووں میں اس کی حمایت کی ہے۔ انہوں نے اس اصول کے بارے میں سطحی گفتگو نہیں کی ہے۔ بلکہ اسے تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ ایک قسم وہ ہے جس کے ذریعے حرام کاری کی تکمیل کی جائے جیسے کسی کو کوئی چیز فروخت کی جائے اور اس کے ساتھ ساتھ قرضہ بھی دیا جائے، یہ سود خوری کی پوشیدہ شکل ہے مثلاً ایک بیوپاری اپنے گاہک کو ایک ہزار روپیہ قرض دے اور اس کے ہاتھ وہ سامان جس کی قیمت آٹھ سو روپے ہو۔ ایک ہزار میں فروخت کر دے اس طرح قرضہ اور بیع دونوں نے مل کر سود خوری کی شکل پیدا کر دی ہے۔ اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے ایک ہزار آٹھ سو روپے دے کر اس کے بدلے میں دو ہزار روپے وصول کئے ہیں۔

یہی حکم اس وقت ہوگا جبکہ بیوپاری اپنے گاہک سے کوئی سامان کم قیمت پر یا زیادہ قیمت پر خریدے کیونکہ اس صورت میں بھی سود خوری کا اندیشہ ہے۔

۲۔ ذریعہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ بذات خود حرام کام کا ذریعہ نہ ہو مثلاً کوئی شخص جھوٹے دیوتاؤں کو بھلا کہے جس کا نتیجہ یہ ہو کہ کفار اللہ کو بھلا کہنے لگ جائیں یا کوئی دوسرے کے والد کو بھلا کہے اور وہ اس کے والد کو گالی دے۔

۳۔ ذریعہ دراصل جائز ہو مگر اس کے ذریعے کسی ضروری حکم کو ساقط کرنے کی کوشش کی جائے مثلاً زکوٰۃ سے

پچنے کے لئے کوئی شخص مال نصاب کو سال سے پہلے فروخت کر دے یا حق شفعہ سے پچنے کے لئے قیمت کو بڑھا دیا جائے اس قسم میں ہر وہ چیز شامل ہے جس کے ذریعے کوئی حق تلفی کی جائے۔ امام موصوف نے سد ذرائع کی حمایت میں بہت دلائل بیان کئے ہیں جن کی تعداد تیس تک پہنچتی ہے۔ میں ان میں سے چند دلائل کے بیان کرنے پر اکتفا کروں گا۔

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

”تم ان (دیوتاؤں) کو گالی نہ دو۔ جنہیں وہ (کفار) اللہ کو چھوڑ کر لپکارتے ہیں۔ ورنہ وہ ناواقفیت کی وجہ سے خدا کو ناحق گالی دیں گے۔“

اس آیت میں مشرکوں کے دیوتاؤں کو گالیاں دینے سے منع فرمایا ہے کیونکہ یہ اللہ کو گالی دینے کا ذریعہ بنتا ہے۔ اس لئے یہ مصلحت اس مصلحت پر غالب ہے کہ ہم ان کے دیوتاؤں کو برا بھلا کہیں۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ پھوپھی، بھتیجی یا خالہ بھانجی دونوں کو ایک ہی شخص کے نکاح میں جمع نہ کیا جائے اس کے بعد آپ نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے: ”اگر تم انہیں جمع کرو گے تو تم رشتہ داری کے تعلقات کو قطع کر دو گے۔“ اس سے یہ معلوم ہوا کہ چونکہ انہیں ایک ہی نکاح میں جمع کرنا دونوں بیویوں کے باہمی بغض و عداوت کا ذریعہ بنتا ہے اور ان کے باہمی تعلقات کو قطع کرتا ہے اس لئے آپ نے اس ذریعے کا انسداد کیا۔ یہ ذریعہ اتنا اہم ہے کہ اگر ایک عورت اس اجتماع پر راضی بھی ہو جائے تو اس صورت میں بھی اس کی خواہش پوری نہیں کی جاسکے گی کیونکہ نسوانی فطرت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ زوجیت میں دوسرے کی شرکت کو پسند نہیں کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ محترمہ ام حبیب نے آپ سے یہ خواہش ظاہر کی کہ آپ ان کی ہمیشہ درہ سے نکاح کر لیں تو آپ نے ان کی یہ بات نہیں مانی۔

۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور قرضہ دونوں معاملوں کو ایک ساتھ انجام دینے سے منع فرمایا ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ اس بات کا ذریعہ بن سکتا ہے کہ وہ مثلاً کوئی سامان جس کی قیمت آٹھ تلو روپے ہو۔ فروخت کرے، اور اس گاہک کو ایک ہزار روپیہ قرض دے اور پھر ان دونوں چیزوں کے بدلے میں دو ہزار روپے وصول کرے، اس طرح یہ معاملہ سود خوری کا سبب ہو جائے گا۔

۴۔ سنت نبوی نے قاتل کو میراث سے محروم کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اسے وارث بنایا جاتا تو جلد میراث حاصل کرنے کی خاطر ورثہ اپنے مورث کو قتل کر دیتے۔

اس کے بعد مزید دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ آخر میں امام موصوف فرماتے ہیں:-

”سد ذرائع کی بحث بہت طویل ہے اس کی پوری تفصیل بیان نہیں کی جاسکتی ہے۔ ہم نے اس اصول کے صرف وہی دلائل بیان کئے ہیں جن پر تمام علماء کا اتفاق ہے یا ان کے بارے میں نص شرعی موجود ہے۔ یا وہ دلائل ہیں جو اسلام کے ابتدائی زمانے میں مشہور تھے۔“

ابن القیم اور ذرائع امام ابن القیم نے بھی سد ذرائع کے اصول کو معتبر سمجھا ہے۔ اور انہوں نے بھی اسے وہی اہمیت دی جو امام احمد بن حنبل اور آپ کے استاد ابن تیمیہ نے دی تھی بلکہ

اس معاملے میں آپ ان سے ایک قدم آگے تھے آپ سے شرعی احکام کا چوتھائی حصہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے:

”سد ذرائع کا باب شرعی ذمہ داریوں کا ایک چوتھائی حصہ ہے کیونکہ شریعت کی دو قسمیں ہیں۔ امر و نہی۔

پھر امر کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ احکام جو مقصود بالذات ہوں (۲) وہ احکام جو کسی مقصد کا ذریعہ ہوں۔

نہی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ ممنوع شے جو بذات خود بری ہو (۲) وہ جو فساد اور برائی کا ذریعہ ہو۔ لہذا

حرام کاموں کے ذرائع کا انسداد شریعت کا چوتھائی حصہ ہے۔“

آپ جس طرح بڑے کاموں کے ذرائع انسداد کو اہم سمجھتے تھے۔ اسی طرح ان ذرائع کو بھی بڑی اہمیت دیتے

تھے۔ جو مقصد کا وسیلہ بن سکیں کیونکہ مقصد کا وسیلہ بھی مقصد ہی میں شامل ہوتا ہے۔ اور برائی کا وسیلہ بھی حرام

ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں کہ حکمت و تدبیر کا تقاضا یہی ہے اور اسی پر ہمارے حکام عمل پیرا ہیں۔

لہذا اسلامی شریعت جو حکمت اور عدل و انصاف پر مبنی ہے۔ کیوں نہ اس راہ پر گامزن ہو۔ آپ فرماتے ہیں:-

”چونکہ مقاصد تک پہنچنے کے لئے خاص اسباب اور مخصوص طریقے مقرر ہوتے ہیں۔ لہذا وہ اسباب اور طریقے مقصد کے

تابع ہوتے ہیں۔ اور اس میں شامل ہیں۔ اسی طرح حرام کاموں اور گناہوں کے ذرائع مکروہ اور حرام ہونے میں وہی درجہ رکھتے ہیں

جس درجہ کے ان کے مقاصد ہوتے ہیں۔ یوں یہ ذرائع بھی ہر طرح کے مقاصد کا تحت رہتے ہیں۔ اور ان کا لازمی حصہ ہیں، صرف

یہ فرق ہے کہ مقصد کو مقصد کی حیثیت حاصل ہے۔ اور ذرائع کی حیثیت محض ذرائع کی ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ کسی کام کو

حرام کرے اور حرام کام تک پہنچنے کے خاص طریقے اور ذرائع ہوں تو وہ انہیں بھی حرام کہتا ہے۔ اور لوگوں کو ایسی راہ

پر چلنے سے روکتا ہے۔ تاکہ کوئی شخص حرام کام کا ارتکاب نہ کرنے پائے۔ اور اس کی حرمت مقرر رہے۔ بلکہ کوئی اس

کے پاس بھی پھٹکنے نہ پائے۔ اگر وہ برائی کے ذرائع اور وسائل کو جائز رکھتا تو اس کی پابندیاں ٹوٹ جاتیں اور طباہ

برائی کی طرف ہر وقت آمادہ رہتیں مگر یہ بات حکمت خداوندی کے منشاء کے خلاف ہے۔

۱۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ - ص ۱۲۵۔

۲۔ اعلام الموقعین ۳/۱۳۵ - ۱۸۹۔

دنیا کے بادشاہوں کی سیاست بھی اس بات کی متقاضی ہے کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا رعایا کو یا اپنے گھر والوں کو کسی بات سے منع کرے مگر اس کے اسباب و ذرائع اور اس کی راہیں کھلی رکھے تو اس کا یہ طریقہ پہلے طریقے کے متضاد ہوگا اور اس کی رعایا اور اس کی فوج اس کے مقصد اور منشا کے خلاف کام کرے گی۔

اطباء کا قاعدہ بھی یہی ہے کہ جب وہ کسی بیماری کا قلع قمع کرنا چاہتے ہوں تو وہ بیمار کو ایسے طریقوں اور ذریعوں سے بھی منع کرتے ہیں۔ جو بیماری تک پہنچنے والے ہوں ورنہ ان کی تمام اصلاحی تدبیریں بیکار ثابت ہو جائیں۔

ایسی صورت میں آپ اس کامل شریعت کے بارے میں کیا خیال کرتے ہیں۔ جو حکمت و تدبیر، مصلحت اندیشی اور کامل نظام میں اعلیٰ درجے کی ہو، حقیقت یہ ہے کہ جو کوئی شریعت کے اندرونی اور بیرونی ماخذوں پر اچھی طرح غور و فکر کرے، تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے بُرائیوں کے تمام ذرائع کا سدباب کیا ہے اور انہیں بھی حرام قرار دیا ہے۔

آگے چل کر آپ نے ذرائع کی وضاحت کی ہے اور ان کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں۔ تاکہ **ذرائع کے اقسام** حرام و حلال ذرائع کا پتہ چل سکے جو ذرائع ممنوع ہیں، انہیں آپ نے دلائل سے ممنوع ثابت کیا ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ ہم ان قسموں کا ذکر کریں اور ان کی مثالیں بھی بیان کریں تاکہ شک و شبہ جاتا رہے۔ آپ کے نزدیک ذرائع کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ وہ ذریعہ جو برائی کی طرف لے جائے مثلاً ایسی چیز پی جائے جس سے نشہ پیدا ہو یا کسی کو بُرا کہا جائے جس کا نتیجہ تہمت ہو یا کوئی زنا کرے جس کا نتیجہ نطفوں کا اختلاط ہو اور خاندان و نسب میں بگاڑ پیدا ہو۔ یہ وہ قسم ہے جسے شریعت نے حسب درجہ حرام یا مکروہ قرار دیا ہے۔

۲۔ وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو مگر وہ برائی کا ذریعہ بنے، مثلاً کوئی شخص نکاح کرے مگر اس کا مقصد تحلیل (حلالہ) ہو یعنی وہ اس عورت کو سابق شوہر کے لئے حلال کرنے کی تدبیر کرے۔ یا کوئی بظاہر خرید و فروخت کرے مگر اس کا مقصد سود خوری ہو یا خلع اختیار کرے مگر اس کا مقصد قسم توڑنا ہو جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے۔

۳۔ وہ ذریعہ جو بذات خود جائز اور مباح ہو اور اس کے ذریعے کسی برائی کا قصد بھی نہ کیا جائے۔ مگر وہ بالعموم برے نتائج پیدا کرتا ہو، اور اس کی برائی اچھائی پر غالب ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ممنوعہ اوقات میں نماز پڑھی جائے۔ نماز پڑھنے میں کوئی برائی نہیں ہے مگر ایسے اوقات میں نماز پڑھنے کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ نماز کے نزدیک اس نماز پڑھنے کا مقصد خدا کی رضا مندی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصد آفتاب پرستی ہے جیسا کہ مشرک کیا کرتے تھے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ مشرکوں کے دیوتاؤں کو گالیاں دی جائیں۔ یہ کام بذات خود جائز ہے اس میں کسی بُرائی کا احتمال بھی نہیں ہے۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مشرکین اللہ کو بُرا بھلا کہنے لگتے ہیں۔ یہ بُرائی ایسی ہے جو مسلمان کی اس بھلائی پر غالب آجاتی ہے، کہ وہ ان کے دیوتاؤں کو بُرا کہیں۔

اس قسم کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیوہ عورت اپنی عدت کے زمانے میں زیب و زینت کرے یہ کام بذات خود جائز ہے اور اس میں کوئی بد نیتی نہیں ہے مگر اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مردوں کی نظریں اس کی طرف اٹکتی ہیں اور ان کے دل اُس کی طرف کھینچنے لگتے ہیں۔ پھر وہ اس کے پاس شادی کا پیغام لاتے ہیں ایسے موقع پر وہ جھوٹ بول کر اپنے محل کو چھپانے کی کوشش کرتی ہے تاکہ اپنے خواستگار سے نکاح کر سکے۔

۴۔ وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو، مگر کبھی کبھی اس میں بُرائی کا احتمال ہو، تاہم اس کی مصلحت اس کی بُرائی پر غالب ہو۔ جیسے منگیتر کو دیکھنا یا عالم بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہنا۔

یہ چوتھی قسم شریعت نے حسب موقع و منشا جائز۔ مستحب بلکہ واجب بھی قرار دی ہے۔ البتہ دوسری اور تیسری قسم کو شریعت نے منع کیا ہے۔ اس کے دلائل بہت ہیں۔ لہذا امام موصوف نے ان کی نمانعت پر بہت سے دلائل پیش کئے ہیں۔ اور انھیں ننانوے^{۹۹} دلائل تک پہنچا دیا ہے۔ ان میں سے چند دلائل کا ذکر کیا جاتا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے دلائل اس کے علاوہ ہیں۔ کیونکہ امام ابن القیم نے پہلے وہ دلائل بیان کئے ہیں جو ابن تیمیہ نے سد ذرائع کی حمایت میں ذکر کئے تھے۔ اس کے بعد آپ نے اپنے مخصوص دلائل پیش کئے ہیں۔ کثرت دلائل آپ کی وہ خصوصیت ہے۔ جو آپ کی تصانیف میں کارفرما رہی کیونکہ اس طرح آپ کو رانہ تقلید سے جنگ کرنا چاہتے تھے۔ اور اپنے مقاصد اور ان کے طریقہ کار میں ہم آہنگی پیدا کرتے تھے لہذا کورانہ تقلید کو نظر انداز کرتے ہوئے آپ زیادہ سے زیادہ عقلی اور نقلی دلائل پیش کرتے ہیں۔ جو آپ کی وسعت معلومات اور دل و دماغ کی صلاحیتوں کا زبردست ثبوت ہیں۔

جو دلائل آپ نے پیش کئے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”اے ایمان والو! چاہیے کہ تمہارے حملو کہ (غلام) اور تمہارے وہ بچے جو بالغ نہ ہوئے ہوں تم سے (دن رات میں) تین مرتبہ اجازت طلب کریں“

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے غلاموں اور نابالغ لڑکوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ان سے ان تین اوقات میں (صبح - دوپہر اور رات) اجازت طلب کریں۔ یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ وہ اجازت لئے بغیر اچانک اندر آرام کرنے کے وقت یا سوتے ہوئے یا بیداری کی حالت میں انھیں برہنہ نہ دیکھ لیں۔ یہ اوقات اس لئے مخصوص کئے گئے ہیں کہ ان اوقات میں بلا اجازت آنے سے اس بُرائی کا احتمال غالب ہے۔ دوسرے اوقات میں اس بُرائی کا شاذ و نادر ہی امکان ہے۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغام پر پیغام نکاح نہ دے اس کے سودے پر سودا نہ کرے یا اس کی بیع و فروخت پر بیع نہ کرے۔ آپ نے انھیں ان باتوں سے محض اس بنا پر روکا ہے کہ یہ طریقہ آپس میں بغض و عداوت پیدا کرتا ہے۔ اسی پر قیاس کر کے اس بات سے بھی منع کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اُجرت پر رکھے، تو دوسرا اس شخص کو اُجرت پر رکھنے کی کوشش نہ کرے۔ اسی طرح دوسرے کے منصب یا عہدے کی درخواست پر درخواست نہ دے، کیونکہ یہ طریقہ بھی دو شخصوں میں بغض و عداوت کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

۳۔ شریعت نے عورت کو اس بات سے منع کیا ہے کہ وہ خوشبو لگا کر مسجد کی طرف جائے۔ کیونکہ اس طرح مرد اس کی طرف مائل ہوں گے لہذا اسے یہ حکم دیا گیا کہ وہ خوشبو نہ لگائے اور مردوں کے پیچھے کھڑی ہو کرے اور اگر امام نماز میں کوئی غلطی کرے تو (مردوں کی طرح) سبحان اللہ نہ کہے بلکہ ایسے موقع پر اپنی ہتھیلی کو دوسری ہتھیلی کی پشت پر مارے۔ یہ سب احکام اس لئے نافذ کئے گئے کہ بُرائی اور فتنہ و فساد کے ذرائع کا سدباب ہو سکے۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو منع کیا ہے کہ وہ محرم کے بغیر سفر نہ کرے یہ بھی بُرائی کے ذریعے کا سدباب ہے کیونکہ اگر وہ محرم کے بغیر سفر کرے گی، تو مرد اس کی طرف زیادہ مائل ہوں گے۔

بہر حال جو دلائل آپ نے بیان کئے ہیں ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شارع علیہ السلام نے ذرائع کو معتبر سمجھا ہے۔ اور اگر کوئی چیز بُرائی کا ذریعہ بنے تو اس سے بھی آپ نے منع فرمایا ہے۔ اور اگر کوئی چیز نیکی کا ذریعہ ہو، تو اس کا حکم دیا ہے۔

ان تمام دلائل سے امام ابن القیم۔ امام احمد۔ امام ابن تیمیہ اور دیگر حنبلی علماء کے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے جو انھوں نے سد ذرائع کے بارے میں اختیار کیا ہے۔

ابن القیم اور عرف

اس بیان میں یہ بیان کیا جائے گا کہ امام ابن القیم نے عرف (مقامی رسم و رواج) کو کہاں تک معتبر سمجھا ہے اور بدلتے ہوئے رسم و رواج کے بارے میں امام شافعی کی کیا رائے ہے پھر یہ واضح کیا جائے گا کہ عرفی اجازت لفظی اجازت کے برابر ہے۔ آخر میں یہ بتایا جائے گا کہ ابن القیم کے نزدیک دعویٰ اور مقدمات میں عرف کی کیا اہمیت ہے؟

عرف کی اہمیت | آپ نے عرف کو معتبر اصول قرار دیا ہے اور بہت سے مقامات پر اسے الفاظ کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ مثلاً آپ نے معاملات میں شہر کے سکے اور نقدی کو معتبر سمجھا ہے خواہ الفاظ میں اس کا ذکر نہ کیا جائے۔

مثلاً اگر کسی کی بکری ہلاک ہو رہی ہو اور دوسرا شخص اس کے مال کو بچانے کی خاطر اس کی بکری کو ذبح کر دے تو آپ نے اس کے اس فعل کو جائز کہا ہے۔ کیونکہ عرف عام اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ایسے موقع پر دوسرے کے مال میں تصرف کیا جائے آپ نے اس مسئلہ کے مخالف پر جمود کا الزام لگایا ہے۔ جو یہ کہتا ہے کہ "یہ اجازت کے بغیر دوسرے کے مال میں بیجا تصرف ہے" ایسے شخص پر نکتہ چینی کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:-

"اس کو طمغز کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر کی ملکیت میں تصرف کرنے کو اس لئے ناجائز کہا ہے کہ اس طرح اسے نقصان پہنچے گا۔ لیکن یہاں اگر تصرف نہ کیا جاتا تو خود اس کے مالک کو نقصان پہنچتا۔ عا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مال میں اجازت کے بغیر تصرف کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ آپ نے حضرت عروہ بن الجعد الباری کو بکری خریدنے کے لئے ایک دینار دیا، انھوں نے ایک دینار کے بدلے دو بکریاں خریدیں اور ایک بکری کو ایک دینار میں فروخت کر دیا پھر وہ ایک دینار اور بکری لے کر آپ کے پاس واپس آگئے۔ اسی طرح حضرت عروہ نے آپ کی لفظی اجازت کے بغیر آپ کے مال کو فروخت کیا اور دوسرے کو اس کا قبضہ دلایا اور یہ سب کام آپ کی عرفی اجازت کے بھروسے پر ہوا۔"

آپ نے عرف عام کو اس قدر اہمیت دی ہے کہ آپ اس بات کے قائل ہیں کہ عرف اور رواج عام کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "وہ دابہ (جانور) پر سواری نہیں کرے گا" اس قسم کھانے کے موقع پر وہ ایسے شہر میں ہو جہاں دابہ سے مراد گدھا ہو۔ تو اس قسم کے اس لفظ سے مراد گدھا ہوگا۔ لہذا اگر وہ گدھے پر سوار ہو گیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، اور اگر کسی دوسرے جانور پر سوار ہوا تو قسم برقرار رہے گی۔ اسی طرح اگر وہ کسی ایسے شہر میں ہو جہاں دابہ سے مراد گھوڑا لیا جاتا ہو، تو اس کی قسم گھوڑے کے ساتھ مخصوص رہے گی۔ اور گھوڑے پر سوار ہونے کی صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی لیکن اگر وہ اونٹ یا گدھے پر سوار ہوا ہو تو حلف برقرار رہے گا۔ اگر حلف اٹھانے والا کسی خاص جانور پر سوار ہونے کا عادی ہو تو قسم سے مراد وہی جانور ہوگا جس پر سوار ہونے کا وہ عادی ہو۔

اگر کسی نے قسم کھائی: "میں سری نہیں کھاؤں گا" اور اس موقع پر وہ ایسے شہر میں ہو جہاں کے باشندے بھیڑ کے سر کھانے کے عادی ہوں تو مچھلی یا پرندے کے سر کھانے پر اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور اگر وہاں کے لوگوں کی عادت یہ ہو کہ وہ مچھلی کا سر کھاتے ہوں تو مچھلی کا سر کھانے پر اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی: "میں ایسی چیز نہیں خریدوں گا اور نہ فروخت کروں گا اور نہ اس زمین میں ہل چلاؤں گا اور نہ اس میں کاشت کروں گا"۔

اس موقع پر یہ دیکھا جائے گا کہ قسم کھانے والے کی عادت کیا ہے اگر وہ ان کاموں کو بذات خود اور براہ راست انجام نہ دیتا ہو تو ان کاموں کی اجازت دینے اور اس کے لئے کسی کو وکیل بنانے پر اس کی قسم باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ قسم میں جس کام کا اس نے انکار کیا تھا، وہ کام پورا ہو گیا اور اگر اس کی عادت یہ ہو کہ وہ ایسے کام بذات خود اور براہ راست کرتا ہو تو اس قسم کا مقصد یہ سمجھا جائے گا کہ وہ ان کاموں کو براہ راست اور بذات خود نہیں کرے گا لہذا کسی کو وکیل بنانے پر اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور اگر اس کا مقصد یہ ہو کہ وہ اس کام کو قطعی طور پر سرانجام نہیں دے گا تو وکیل بنانے پر بھی اس کی قسم جاتی رہے گی اور اگر اس کے الفاظ مطلق قسم کے ہوں اور کوئی قید و عادت نہ معلوم ہو تو قسم کے اسباب و علل اور ماحول پر غور کیا جائے گا۔ ۱۷

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام موصوف نہ صرف عورت عام کے قائل تھے بلکہ افراد کے عورت و عادت کو بھی معتبر سمجھتے تھے۔ اس اصول کی بنا پر آپ یہ فرماتے ہیں۔

ہر شہر میں وہاں کے رہنے والوں کی عادت اور رسم و رواج کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا اور ہر ایک کی انفرادی عادت کا بھی فتویٰ دیتے وقت لحاظ کیا جائے گا۔ ۱۸

آپ کا یہ مسلک امام شاطبی کے اس مسلک کے مشابہ ہے جس کا ذکر انہوں نے اپنی کتاب "المواقفات" میں بدلتی ہوئی عادات کے ذکر میں کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"بدلنے والی چیزوں میں عادات بھی شامل ہیں۔ بعض اچھی عادتیں بُری سمجھی جاتی ہیں اور بُری عادتیں اچھی

خیال کی جاتی ہیں مثلاً سر کھلا رکھنا ایسی عادت ہے جس کے بارے میں مختلف ممالک میں مختلف خیالات ہیں۔ مشرقی ممالک میں شریفوں کے لئے سر کھلا رکھنا قبیح سمجھا جاتا ہے۔ مگر مغربی ممالک میں اسے بُرا نہیں سمجھا جاتا ہے لہذا اس اختلاف کی وجہ سے شرعی حکم بھی مختلف ہوگا۔ یعنی مشرقی ممالک میں یہ طریقہ کسی کو شریف اور معتبر قرار دینے میں رکاوٹ بنے گا لیکن مغربی باشندوں کے نزدیک اس سے کوئی حرج

نہیں واقع ہوگا۔ ۱۷

اذن عرفی | آپ اس قاعدہ پر عمل پیرا ہیں کہ اذن عرفی لفظی اجازت کی طرح ہے۔ اس قاعدہ کی بنیاد پر آپ نے یہ اجازت دی ہے کہ ایک شخص دوسرے کے مال میں ان حالات کے ماتحت تصرف کر سکتا ہے۔ جس کی اجازت عرف عام نے دے رکھی ہو۔ خواہ اس وقت الفاظ کے ذریعے اجازت حاصل نہ ہو سکے مثلاً اگر کوئی غیر کے مال کو تباہ ہوتے دیکھے اور اسے ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ذبح کر دے، تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ احسان کے بدلے کا مستحق ہے۔ اگر کوئی ظالم کسی شخص کے مال کو غصب کر لے اور دوسرا آدمی آکر اس کے کچھ مال کے بدلے اس سے صلح کر لے تو یہ بات جائز ہے۔ اس طرح اگر کوئی غیر کے مال کو تباہ ہوتا ہوا دیکھے اور وہ اسے فروخت کر کے اس کی قیمت محفوظ رکھے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے ناگہانی حالات میں مالک کی طرف سے اسے عرفی اجازت حاصل ہے۔

ابن القیم فرماتے ہیں:-

”ایسی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک مریض ایسا ہو کہ اس کے دوست سفر یا حضر میں علاج کے لئے اس کا مال حاصل کرنے کی اجازت لینے میں عاجز ہو گئے ہوں، اور اس کی جان کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کی ضرورت کے مطابق اس کا مال نکال کر خرچ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ عرف (قومی رسم و رواج) کے مطابق ایسے موقع پر یہ کام جائز ہے۔ ان کے علاوہ بہت سی مثالیں ہیں جن کی مصلحتیں عام طور پر لوگوں کو معلوم ہیں۔ شریعت ایسے عوامی مفادات کو حرام نہیں قرار دے سکتی۔“

مقدمات میں عرف کی اہمیت | امام ابن القیم کے نزدیک اکثر شرعی احکام کا عرف سے گہرا تعلق ہے بالخصوص اکثر دعووں اور مقدمات کا دار و مدار عرف پر ہے۔ لہذا امام موصوف نے عرف کے تعلق سے دعووں کے تین مرتبے مقرر کئے ہیں:-

۱۔ پہلے مرتبے میں وہ دعوے ہیں جن کے بارے میں عرف یہ گواہی دے کہ وہ حق و صداقت کے قریب ہیں۔ مثلاً ایک پردیسی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے ایک چیز اپنے ایک ساتھی کے پاس امانت رکھی تھی یا مسافر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے ایک ساتھی کے پاس کوئی چیز امانت رکھی تھی یا کوئی شخص کسی ماہر صنعت کار پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو بنانے کے لئے کوئی چیز دی تھی یا کسی مریض کو اپنے مرض موت میں یہ یاد آجائے کہ اس کا کسی دوسرے شخص پر قرضہ ہے۔ اور وہ وصیت کر جائے کہ اس کا قرضہ اس سے وصول کیا جائے، تو یہ سب ایسے مقدمات ہیں جن کی عرف تائید کرتا ہے۔ اس لئے ان مقدمات میں زور

پیدا ہو گیا ہے۔ ایسی صورت میں مدعی کو چاہیے کہ وہ اپنی صداقت پر کوئی ثبوت پیش کرے یا مدعی علیہ سے حلف اٹھوائے۔

۲۔ مقدمات کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ایسا مقدمہ ہو جس کی عرفت نہ تو تصدیق کر سکتا ہو اور نہ تکذیب کر سکتا ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی مالدار شخص پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے اہل و عیال پر خرچ کرنے کے لئے اس سے قرضہ لیا تھا۔ یا ایک شخص کسی اجنبی پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو قرضہ دیا تھا یا اسے ادھار قیمت پر کوئی چیز فروخت کی تھی۔ یہ مقدمات پہلے مرتبے کے مقدمات سے کم درجے کے ہیں۔ اس لئے مدعی کو چاہیے کہ وہ اپنی صداقت پر ثبوت پیش کرے لیکن وہ مدعی علیہ سے انکار کرنے پر اس وقت تک حلف نہیں اٹھا سکتا ہے جب تک کہ وہ مدعی اس بات کا ثبوت نہ پیش کرے کہ اس کے مدعی علیہ کے ساتھ خرید و فروخت یا دیگر کاروباری معاملات کے تعلقات پہلے سے قائم تھے۔ یہ احتیاط مدعی علیہ کے اقرار سے ثابت ہوگا۔ اور دو گواہوں اور ایک گواہ و حلف سے بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ نیز ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے بھی اسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ دعووں کا تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ عرفت ان کے بارے میں تکذیب کرے مثلاً ایک عورت اپنے شوہر کے ساتھ طویل مدت گزارنے کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس کے شوہر نے کبھی اسے کپڑے نہیں پہنائے، اس کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا۔ کیونکہ عرفت اور اس کے حالات اسے جھٹلا رہے ہیں، بالخصوص جبکہ وہ عورت غریب ہو اور شوہر مالدار ہو۔

ایسی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص ایک گھر میں طویل مدت سے رہتا ہو، اس کے خلاف کوئی دوسرا شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ گھر اس کی ملکیت ہے اس سے پہلے اس نے کبھی اس شخص کے تصرف پر اعتراض نہ کیا ہو اور اس کے سامنے وہ اس گھر میں تصرف کرتا رہا ہو۔ اس دعوے کے باوجود گھر میں رہنے والے کے ساتھ اس کا کوئی رشتہ نہ ہو اور نہ کسی میراث میں ان دونوں کی شرکت ہو بلکہ اس طویل مدت میں اس نے اس گھر کی ملکیت کا دعویٰ نہ کیا ہو۔ اور نہ ایسا دعویٰ کرنے میں اس کے لئے کوئی رکاوٹ ہو۔ جب ایسے حالات ہوں تو یہ مقدمہ قابل سماعت نہیں ہوگا۔ کیونکہ عرفت اس کی تکذیب کرتا ہے۔ اور جس چیز کی تکذیب عرفت و عادت کریں، وہ مسترد ہو جاتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”تم عرفت کے مطابق حکم دو“۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام موصوف عرف کو بہت معتبر سمجھتے تھے اور بہت سے شرعی احکام کا عرف کی بنیاد پر فیصلہ کرتے تھے۔ مثلاً یہ کہ خاص حالات میں ایک شخص عرف کے ماتحت دوسرے کے مال میں تصرف کر سکتا ہے اور مقدمات بھی عرف کے تابع ہوتے ہیں لہذا جس کی عرف تائید کرے، وہ حق و صداقت کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اور جس کی عرف تائید نہ کرے، وہ کم درجے کا ہوتا ہے اور جس کی عرف تکذیب کرے، وہ قابل ستوائی نہیں ہے۔ اور ایسے مدعی کا کوئی ثبوت قابل سماعت نہیں ہوگا۔

اس کے علاوہ یہ نکتہ بھی ملحوظ رہے کہ ہر ملک کے اور ہر زمانے میں ہر جگہ، رسم و رواج مختلف ہوتے ہیں۔ لہذا ہر جگہ اور ہر زمانے میں وہیں کے عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور ایسی صورت میں مختلف رسم و رواج پر احکام کی بنیاد قائم کی جاتی ہے۔ اس طرح اسلامی شریعت میں لچک پیدا ہو گئی ہے۔ وہ ہر زمانے میں ایسی روز افزوں ترقی کے دوش بدوش چل سکتی ہے۔ جو اللہ نے بالعموم زندہ کائنات کی فطرت میں ودیعت کر رکھی ہے۔ اگر شریعت کسی قید و زمان و مکان کے ماتحت مخصوص عرف اور اس کے رسم و رواج کی تابع ہو کر منجمد ہو جاتی تو لوگ بہت تنگی اور پریشانی میں مبتلا ہوتے۔ یہ تنگی ہماری آسانی اور سہل شریعت کے اصولوں کے منافی ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت عوام کے مفادات سے بھرپور ہے اور اس میں برائیوں کو دور کرنے کی بڑی صلاحیت موجود ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”اللہ نہیں چاہتا ہے کہ وہ تمہارے لئے کوئی تنگی پیدا کرے۔“

باب سوم

عقائد و تصوف

ہم گذشتہ صفحات میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ امام ابن القیم کے مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ وہ عقائد میں مسلمانوں کو بزرگان سلف کے مسلک کی دعوت دیں اور ان کے زمانے میں مختلف فرقوں میں جو عقائد پیدا ہو گئے تھے۔ ان کی تردید کریں۔ اس زمانے میں ایسے غلط عقائد اس کثرت سے پھیل گئے تھے۔ کہ مصلحین قوم کو ان کے بارے میں بڑی تشویش پیدا ہو گئی تھی لہذا مختلف فرقوں میں ان عقائد کے بارے میں جو اختلافات رونما ہو گئے تھے، انہوں نے امام ابن تیمیہ اور ابن القیم جیسے حضرات کو مجبور کیا کہ وہ ان کی مخالفت کریں اور دینی امور کے سمجھنے میں بزرگان سلف کے مسلک کی طرف لوٹ جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابن تیمیہ ان باطل فرقوں کے خلاف ایسی جنگ کرتے رہے جس میں نرمی اور صلح کا کوئی شائبہ نہیں تھا۔ انہوں نے کھلم کھلا اپنی رائے کا اظہار کیا، تاکہ کوئی بات مبہم اور ناقابل فہم نہ رہ جائے۔ حق و صداقت کی اس دعوت میں انہوں نے جو کالامین برداشت کیں، ان سے ان کے صبر و استقلال میں اضافہ ہوتا گیا۔ ان کے بعد جب امام ابن القیم آئے تو انہوں نے بھی باطل کے خلاف علم اٹھایا اور اس تحریک کی قیادت قبول کی اور باطل فرقوں کے خلاف، جن میں معتزلہ، جبریت اور معتزلہ کے فرقے شامل تھے، اعلان جنگ کر دیا۔ اس سلسلے میں آپ نے مختلف کتابیں تحریر کیں جن میں آپ نے ان کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے مسلمانوں کو بزرگان سلف کے عقائد کا اتباع کرنے کی دعوت دی، ان کتابوں میں آپ نے ان مسائل پر بحث کی جن میں یہ لوگ مشغول تھے پھر آپ نے ان مسائل سے نجات حاصل کرنے کا طریقہ بتایا جن کے بارے میں جبریت، معتزلہ اور اشاعہ اختلاف کرتے رہے تھے۔ ان میں سے اہم مسئلہ جس پر آپ نے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، افعال عباد کا مسئلہ، یہ وہ مسئلہ ہے جس پر فرقہ جبریت، معتزلہ اور اشاعہ میں بڑی بحثیں رہی ہیں آپ نے اس بارے میں جو رائے اختیار کی تھی، وہ وہی رائے ہے جس پر اہل سنت والجماعہ کا اتفاق ہے۔ ہم آئندہ صفحات میں علم کلام کے ان اہم مسائل کا ذکر کریں گے۔ جن پر ابن القیم نے بحث کی ہے۔ اس وقت ہم دوسرے لوگوں کے خیالات کا ان کی رائے سے موازنہ کریں گے تاکہ آپ کے مسلک کے بارے میں صحیح

فیصلہ کیا جاسکے۔ اور یہ معلوم ہو سکے کہ آپ کا اس فن میں کیا مقام ہے؟

جس طرح آپ نے علم عقائد پر بحث کی ہے اسی طرح علم تصوف میں بھی آپ کا دخل رہا ہے اس کا سب سے بڑا واضح ثبوت آپ کی کتاب مدارج السالکین ہے جو علامہ ہروسی کی کتاب منازل السائرین کی شرح ہے۔ یہ کتاب اس بات کی دلیل ہے کہ آپ علم تصوف کے ماہر تھے اور اس فن میں اہل تصوف سے کسی طرح کمتر نہیں تھے۔ آگے چل کر اس کی وضاحت بھی کی جائے گی اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ علم اخلاق میں آپ کا کیا مقام تھا۔ اور آپ نے سلوک و اخلاق کی اصلاح اور معاشرہ کے اخلاق میں اعتدال پیدا کرنے میں کیا کام کیا۔ اور اس سے آپ کی اصلاحی تحریک کی تکمیل کیسے ہوئی؟

فصل اول

عقائد

اس فصل میں سب سے پہلے وجود ذات باری کے استدلال پر بحث کی جائے گی اس سلسلے میں سب سے پہلے امام ابن القیم کا استدلال پیش کیا جائے گا اس کے بعد امام اشعری کے طریقہ استدلال کا ذکر ہوگا۔ نیز امام باقلانی کا طریقہ استدلال بیان کیا جائے گا۔ آخر میں یہ بتایا جائے گا کہ خود قرآن کریم نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کو کس طرح ثابت کیا ہے۔

امام ابن القیم نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے ہمیں
امام ابن القیم کا طریقہ استدلال ان عجائب و غرائب کی طرف توجہ دلائی ہے جو ہم صفحہ کائنات پر

مشاہدہ کرتے ہیں۔ یہ چیزیں اللہ کے وجود کے لئے سب سے بڑی دلیل ہیں۔ آپ نے صرف روئے زمین کے عجائبات کے بیان پر اکتفا نہیں کیا ہے۔ بلکہ اپنی نظر و فکر کو آسمان کی طرف بھی بلند کیا ہے۔ اور اس کے عجائبات کو بھی واضح کیا ہے، اس طرح آپ نے تخلیق انسانی اور اس کی خداداد صلاحیتوں کو بھی اللہ تعالیٰ کے وجود کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ آپ نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ثابت کرنے میں بھی ان عجائبات سے کام لیا ہے۔ اس موقع پر ہم آپ کی چند تحریریں پیش کرتے ہیں تاکہ ہمارے دعوے کی تصدیق ہو سکے۔ آپ فرماتے ہیں۔ اگر تم عالم بالا اور عالم سفلی کے تمام حصوں پر غور کرو تو تمہیں اس بات کا ثبوت ملے گا کہ کوئی ذات اس کائنات کی صانع۔

خالق اور مالک ہے۔ اس لئے اس کے صالح کا انکار کرنا عقل و فطرت کے خلاف ہے۔ اور ایسا ہی ہے جیسا کہ یقینی علم سے انکار کیا جائے۔ اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ پروردگار عالم کا وجود، انسانی عقل و فطرت کے لئے روز روشن سے زیادہ واضح ہے۔ اور جو کوئی اپنی عقل و فطرت کے ذریعے اس کا ادراک نہ کر سکے تو وہ اپنی عقل و فطرت کو مورد الزام گردانے کے لئے

اگر تم ان باتوں پر غور کرو جن کی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دعوت فکر دی ہے تو ان کے ذریعے تمہیں نہ صرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے وجود کا علم ہو جائے گا بلکہ یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ خدا ایک ہے۔ اور اس کے اوصاف و صفات کامل ہیں۔ اس کی قدرت عام ہے اس کا علم وسیع ہے۔ اس کی حکمت۔ رحمت۔ احسان۔ لطف و کرم۔ عدل۔ رضا و غضب اور جزا و سزا کی صفات بھی کامل درجے پر ہیں۔ اس کی آیات بندوں کو غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں۔ اور معرفت خداوندی کی طرف بلاتی ہیں۔

اس طرح آپ اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات کاملہ کو اس کی اس صنعت گری کے ذریعے ثابت کرتے ہیں جو درجہ کمال تک پہنچی ہوئی ہے۔ اس میں یہ صنایع، انسان، زمین و آسمان۔ ہوا اور لیل و نہار کی ہر ایک چیز میں نمایاں ہے۔ آپ نے ہر مخلوق میں اس کی حکمت کاملہ کا ذکر تفصیل سے بیان کر کے بتایا ہے کہ ہر چیز سے اللہ کا وجود اور اس کی صفات کاملہ ثابت ہوتی ہیں۔

ایک اور جگہ پر آپ یوں ارشاد فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:-

”چاند کی قسم! رات کی قسم! جب وہ پیٹھ موڑے۔ صبح کی قسم! جب وہ روشن ہو۔ بے شک یہ بڑی باتوں میں سے ایک ہے جو انسانوں کے لئے ڈرانے والا ہے۔ تم میں سے ان کے لئے جو آگے بڑھنا چاہے یا پیچھے ہٹنا چاہے۔ ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے اس چاند کی قسم کھائی ہے۔ جو رات کی نشانی ہے۔ اور اس میں وہ نشانیاں موجود ہیں۔ جن کے ذریعے خالق باری تعالیٰ کی ربوبیت، حکمت، علم اور لطف و کرم کا ثبوت ملتا ہے۔ اور یہ نشانیاں میں جو مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے بعد آپ چاند، سورج اور ان کی تخلیق کا ذکر کرتے۔ اور بتاتے ہیں کہ کس طرح یہ دونوں کسی غل اور رکاوٹ کے بغیر گردش کر رہے ہیں پھر فرماتے ہیں:-

”جو کوئی معمولی عقل رکھتا ہو، اس پر بھی یہ بات ثابت ہے کہ تمام کائنات کسی زبردست بادشاہ کے تابع ہے کسی حاکم کے حکم کے ماتحت ہے، اور کسی زبردست مدبر کی تدبیر کامل کا نتیجہ ہے اس کی حکمت نے عقلوں کو حیران کر دیا ہے اور اس کا علم ہر چھوٹی بڑی چیز کے احاطہ کئے ہوئے ہے۔“ اس کے بعد آپ نے چاند اور ہلال کا ذکر کیا اور

۱۔ مدارج السالکین - ج ۱ - ص ۳۲ - ۳۳ - مطبعة المنار۔

۲۔ مفتاح دار السعادة - ج ۱ - ص ۱۹۴ - ۱۹۵ - مطبعة السعادة۔

لوگوں کے لئے اس کے فوائد کا ذکر کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

”قدرت کی یہ نشانیاں زبان حال سے دہر تبت کی تکذیب کر رہی ہیں۔ اور ان فلسفیوں اور ملحدوں کے

الحاد و بیدینی کی تردید کر رہی ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں۔

”یہ کائنات ازلی اور ابدی ہے، اس میں تفسیر ممکن نہیں ہے، اور نہ یہ فنا ہو سکتی ہے۔“

لیکن اگر کوئی نظر بصیرت سے مثلاً چاند کا مشاہدہ کرے تو وہ یہ دیکھے گا کہ وہ اپنے قیام و گردش کے لئے ایک مقام

کا محتاج ہے وہ لگاتار گردش کرتا رہتا ہے۔ مگر اس کی رفتار مخصوص ہستی کی تدبیر و ضبط کے ماتحت ہے۔ وہ کبھی نیچے

اُترتا ہے اور کبھی اوپر چڑھتا ہے۔ کبھی غروب ہوتا ہے اور کبھی نمودار ہوتا ہے ان تمام باتوں کے مشاہدہ سے اسے

یہ معلوم ہو گا کہ یہ جاندار ایک ایسے خالق کائنات کی مخلوق ہے، جو زبردست طاقت کا مالک ہے۔ جو اس کی نشوونما کرتا

ہے اور یہ اس کے حکم کے تابع ہے، جیسا وہ چاہتا ہے۔ کرتا ہے۔ اسے یہ بھی معلوم ہے کہ پروردگار عالم نے اسے بیکار

پیدا نہیں کیا ہے۔ اس لئے اس کی یہ حرکت کسی دن منقطع ہو جائے گی اور یہ ساکن ہو جائے گا۔ (اشعار)

(۱) تم کائنات کی سطروں پر غور کرو کیونکہ یہ خدائے بزرگ و برتر کے خطوط ہیں جو تمہارے پاس موجود ہیں۔

(۲) اگر تم ان کی تحریر پر غور کرو تو ان میں یہ لکھا ہوا ہے کہ اللہ کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔“

امام اشعری کا طریقہ استدلال | مذکورہ بالا طریقہ استدلال امام ابن القیم نے اللہ کے وجود اور اس کی صفات

کو ثابت کرنے کے لئے اختیار کیا ہے آپ سے پہلے امام اشعری نے بھی یہی

طریقہ اختیار کیا تھا۔ چنانچہ کتاب الملل والنحل میں مذکور ہے: ”ابو الحسن اشعری فرماتے ہیں:-

”اگر انسان اپنی تخلیق کے بارے میں غور کرے اور معلوم کرنا چاہے کہ اس کی ابتداء کس چیز سے ہوئی اور کس

طرح وہ تخلیق کے مختلف مراحل سے گذرنا رہا یہاں تک کہ اس کی تخلیق کامل ہوئی، تو ان تمام باتوں پر غور کرنے

کے بعد اسے معلوم ہو جائے گا کہ اس کے اندر بذات خود یہ صلاحیت نہیں تھی کہ وہ اپنی تخلیق کا انتظام کر سکے

اور اسے مختلف مراحل سے گزار کر اس کی خامیوں کو دور کر کے اسے کمال تک پہنچا سکے۔ ایسی حالت میں اس

پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اس کا بنانے والا کوئی اور ہے جسے پوری قدرت حاصل ہے اور جو تمام باتوں کا

علم رکھتا ہے وہ صاحب ارادہ اور با اختیار ہے۔“

امام اشعری نے ان مخلوقات کے ذریعے اللہ کے وجود کو ثابت کیا ہے۔ یہ نہ صرف وجود باری تعالیٰ کی دلیل

ہیں بلکہ ان کے ذریعے اس بات کا ثبوت بھی ملتا ہے کہ اللہ قدیم ہے اور وہ حادث اشیا کے مشابہ نہیں ہے کیونکہ اگر

۱۔ اقسام القرآن المسمی بالبیان - ص ۵۹ - ۶۱ - مطبعة منیرہ - مکہ معظمہ -

۲۔ الملل والنحل از شہرستانی بر حاشیہ الفصل از ابن حزم - ج ۱ ص ۱۱۹ - ۱۲۰ - المطبعة الادبیہ -

اللہ حادث (بعد میں پیدا ہونے والا) ہوتا تو اسے پیدا کرنے والے کی ضرورت ہوتی اور اس طرح پیدا کرنے والوں کا تسلسل جاری ہو جاتا، اگر وہ حادث اشیا کے مشابہ ہوتا تو وہ بھی انہی کی طرح حادث ہوتا۔ تخلیق عالم من اپنی صفات کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ خدا کی دیگر صفات کو بھی ثابت کرتی ہے ان میں حیات قدرت ارادہ سمع و بصر اور کلام کی صفات شامل ہیں۔ کیونکہ مردہ اور عاجز ذات کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس دنیا کی تخلیق پر قادر ہے۔ پھر یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ تخلیق عالم سے پیشتر اس کے خالق کیلئے یہ ضروری ہے کہ اسے مکمل اختیارات حاصل ہوں تاکہ وہ اپنی قدرت کاملہ سے اس عالم کو پیدا کر سکے اگر اس میں سمع و بصر (سننے اور دیکھنے اور کلام کرنے) کی صفات نہ ہوں تو یہ مانا جائے گا کہ اس کے اندر اس کے برخلاف عیوب موجود ہیں مگر یہ بات ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ عیوب و آفات حادث اور فانی چیزوں میں ہوتی ہیں لہذا ان عیوب کو تسلیم کرنا صحیح نہیں ہے جب یہ بات غلط ثابت ہوتی تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ میں سمع و بصر اور کلام کی صفات موجود ہیں۔ ۱۷

امام باقلانی کا طریقہ استدلال

امام اشعری کے بعد امام ابو بکر محمد بن الطیب بن الباقلائی آئے جن کی وفات ۳۳۳ھ میں ہوئی وہ بھی وجود باری تعالیٰ کے طریقہ استدلال میں امام اشعری کے مسلک پر گامزن رہے۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ میں ان کی وہ عبارت نقل کروں جو ان کی کتاب (التمہید فی الرد علی المعطلات والرافضات والخوارج والمعتزلیات) میں مذکور ہے۔ آپ صالح عالم کو ثابت کرنے کے بارے میں یوں تحریر فرماتے ہیں:-

”اس عالم حادث کا کوئی پیدا کرنے والا اور نقشہ بنانے والا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی تحریر موجود ہو، تو اس کا لکھنے والا بھی ضرور موجود ہوگا۔ اس طرح ہر تصویر کا ایک مصور ہوتا ہے اور ہر عمارت کے لئے ایک معمار کا ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی ہمیں بتائے کہ کوئی تحریر کاتب کے بغیر لکھی گئی ہے اور کوئی چیز بنانے والے کے بغیر بنائی گئی ہے۔ تو ہم ایسے شخص کی جہالت میں کوئی شک و شبہ نہیں کریں گے اس لئے ضروری ہے کہ اس کائنات کی تصاویر و حرکات فلک کا تعلق اس کے صالح سے ہو، جس نے ان تمام چیزوں کو بنایا ہو کیونکہ کائنات اور اس سے متعلقہ اشیا کی صنعت گری ان چیزوں سے زیادہ دقیق و لطیف اور مشکل ہے جو دنیا کے کاریگر بناتے ہیں۔

صالح کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بعض حادث اشیا دوسری اشیا پر

۱۷ اللیح از اشعری ص ۸ - الاشعری از ڈاکٹر محمودہ غزابتہ ص ۹۱ - ۹۳ -

۱۸ اس کتاب کی ترتیب و حواشی اور مقدمہ لکھنے میں پروفیسر محمود الخضیری اور محمد البوریہ نے کام کیا ہے۔

مقدم ہوتی ہیں۔ اور بعض اشیاء دوسری اشیاء کے بعد آتی ہیں۔ حالانکہ وہ ہم جنس ہیں پھر یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ بذات خود مقدم ہو جائیں اگر ہر چیز بذات خود مقدم ہو سکے تو یہ لازم آئے گا کہ وہ اپنی جنس کی ہر چیز مقدم ہو۔ اسی طرح اگر کوئی چیز بذات خود مؤخر ہو تو بعض اشیاء کو مقدم ہونا نہیں چاہیے۔ کیونکہ جو مشابہ اشیاء ہوں، ان کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ کچھ مقدم ہوں اور کچھ مؤخر ہوں جب تک کہ کوئی دوسری چیز اسے مقدم و مؤخر نہ کرے اس سے ثابت ہوا کہ ایک ذات ایسی ہے جو اشیاء کو مقدم و مؤخر کرتی رہتی ہے اور جس کی مشیت و اختیار میں کل کائنات ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اشعری۔ باقلانی اور ابن القیم کا طریقہ استدلال یکساں ہے البتہ ابن القیم کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے اسے تفصیل کے ساتھ بیان کیا۔

یہ طریقہ جو امام اشعری۔ باقلانی اور ابن القیم نے اختیار کیا ہے بعینہ وہی طریقہ ہے جس کی قرآن کریم نے متعدد مقامات میں دعوت

قرآن کریم کا طریقہ استدلال

دی ہے، چنانچہ ہم یہ مطالعہ کرتے ہیں کہ قرآن کریم لوگوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرتا ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین۔ لیل و نہار کے اختلاف اور ان کشتیوں کی روانی پر غور کریں جو سمندر میں چلتی ہیں۔ اور لوگوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں۔ چنانچہ ذیل کی آیات میں اس طرح مذکور ہے:

”بے شک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں۔ لیل و نہار کے اختلاف میں۔ ان کشتیوں کی روانی میں جو سمندر میں چلتی ہیں اور لوگوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں۔ اور اس پانی میں جو اللہ تعالیٰ نے آسمان سے برسایا پھر اس سے زمین کو مردہ ہونے کے بعد زندہ کیا۔ اور اس میں ہر قسم کے جانوروں کو پھیلا یا۔ نیز ہوا اور بادلوں کی گردش میں، جو آسمان کے درمیان اس کے تالچ ہیں (ان چیزوں میں) ان لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں جو عقل رکھتے ہیں“

دوسرے مقام پر ارشاد ہے:

”در حقیقت آسمانوں اور زمین میں ایمان والوں کے لئے نشانیاں ہیں۔ نیز تمہاری تخلیق میں اور ہر جانور کے چلنے پھرنے میں بھی یقین رکھنے والے لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں۔ لیل و نہار کے اختلاف میں، اور اللہ نے آسمان سے جو رزق اتارا ہے۔ اور اس کے ذریعے زمین کے مردہ ہونے کے بعد اسے جس طرح زندہ کیا ہے ان میں اور ہواؤں کی گردش میں عقلمند لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں“

”اُس نے آسمانوں کو ستونوں کے بغیر پیدا کیا جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ اس نے زمین میں بوجہ ڈالنا تاکہ وہ تمہیں لیکر نہ جھکے اور اس میں ہر قسم کے جانور پھیلائے۔ اور ہم نے آسمان سے پانی برسایا پھر ہم نے اس زمین میں ہر قسم کی عمدہ فصلیں

پیدا کیں۔ یہ اللہ کی پیدائش ہے۔ پھر مجھے دکھاؤ کہ اللہ کے سوا، دوسرے لوگوں نے کیا پیدا کیا۔ بلکہ یہ ظالم صریح گمراہی میں ہیں۔“
مذکورہ آیت میں اللہ تعالیٰ کافروں کو چیلنج کرتے ہوئے فرماتا ہے:

”یہ اللہ کی مخلوقات ہیں اور یہ اس کی صنایع کے کمالات ہیں۔ تو اب تم بتاؤ کہ اس کے علاوہ جن لوگوں کو تم پوجتے ہو، ان کے آثار و کمالات کیا ہیں؟ لہذا خدا ہونے کا مستحق وہی ہے جس نے ان تمام مخلوقات کو پیدا کیا اور ان کو پیدا کرنے والا اللہ کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔“

ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے وہ تمام مراحل بتائے جن میں سے گذر کر انسان عمدہ اور معتدل مخلوق کی شکل میں نمودار ہوا۔ اور اسے عقل اور دیگر خداداد صلاحیتیں عطا کی گئیں۔ چنانچہ ارشاد فرماتا ہے:

”اے لوگو! اگر تمہیں قیامت کے دن دوبارہ زندہ ہونے میں شک و شبہ ہو تو (تم غور کرو کہ) ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا۔ پھر لطفہ بنایا۔ پھر تمہیں منجھ خون بنایا۔ پھر تمہیں گوشت کا لوتھڑا بنایا کسی کو پورے نقشہ سے بنایا اور کسی کا ناتمام نقشہ رکھا۔ تاکہ تمہیں معلوم کرائیں، اور جس کو ہم چاہتے ہیں، مقررہ وقت تک رحم میں ٹھہراتے ہیں۔ پھر ہم تمہیں لڑکا بنا کر پیدا کرتے ہیں۔ پھر ہم تمہاری تربیت کرتے ہیں تاکہ تم جوانی کی عمر کو پہنچ جاؤ تم میں سے کچھ ایسے ہیں جو وفات پا جاتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو نکلی عمر (بڑھاپے) کی طرف لوٹاتے جاتے ہیں تاکہ علم و دانش کے بعد انہیں کوئی ہوش نہ باقی رہے۔ تمہیں زمین خشک بڑی دکھائی دیتی تھی، جب ہم اس پر پانی برساتے ہیں۔ تو وہ جنس میں آکر تر و تازہ ہو جاتی ہے اور اس میں سے ہر قسم کے خوشنما اور تر و تازہ پودے اُگنے لگتے ہیں۔“

اللہ کے آثار سے اللہ کے وجود کو ثابت کرنا فطری طریقہ ہے، جس سے کوئی اختلاف نہیں کرتا ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے جسے ایک بدو نے بھی اختیار کیا تھا۔ جب اس سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے یہ کہا تھا۔

”مینگنی سے اونٹ کا پتہ چلتا ہے۔ اور نقش قدم سے رفتار کا علم ہوتا ہے تو کیا بیڑوں والے آسمان اور گھاٹیوں والی سرزمین سے خدائے لطیف و خیر کا علم نہیں ہو سکتا ہے؟ لہذا اللہ ہی برکت والا ہے وہ جو چاہتا ہے، کرتا ہے۔“

ابن القیم اور صفات الہی

اللہ کی صفات کے بارے میں متکلمین کا بہت اختلاف ہے اس مسئلہ میں معتزکہ اور اشاعرہ کی رائیں جدا گانہ ہیں۔ لہذا پہلے ان دونوں جماعتوں کے خیالات پیش کئے جائیں گے۔ اس کے بعد امام ابن القیم کی رائے کا خلاصہ پیش کیا جائے گا اور ان کے اس قول پر بحث کی جائے گی کہ حادث اشیاء اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ پھر اہل سنت والجماعت کے علماء اور علامہ ابن تیمیہ کی رائے بیان کی جائے گی۔ اور یہ معلوم کیا جائے گا کہ امام ابن القیم، ابن تیمیہ اور دیگر

بزرگانِ سلف کے خیالات کے کہاں تک موافق ہیں۔

متکلمین کا اختلاف اللہ تعالیٰ کی بعض صفات لفظ اور معنی دونوں حیثیت سے سلبی (منفی) ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ "اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔" کچھ صفات ایسی ہیں جو مفہوم کے لحاظ سے منفی

ہوتی ہیں مگر لفظوں کے اعتبار سے مثبت ہوتی ہیں جیسے قدامت اور وحدانیت۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے بارے میں تمام فرقے متفق ہیں۔ اس بارے میں فرقہ مشبہ کے علاوہ اور کسی نے اختلاف نہیں کیا اسی فرقہ نے حق و صداقت کو چھوڑا تھا۔ کچھ صفات ایسی ہیں جو لفظ و معنی دونوں حیثیت سے ایجابی اور مثبت ہیں۔ جیسے قدرت۔ ارادہ۔ علم یہ صفات ایسی ہیں جن کا مفہوم ذات سے متصف ہوتا ہے۔ یہی صفات اختلاف کا مرکز ہیں۔ متکلمین کے حلقے میں انہی کو صفات المعانی کہا جاتا ہے۔ اس سے پیشتر ہم امام ابن القیم کی رائے کو واضح کریں۔ ہم آپ کے پیشروؤں کا موقف واضح کرتے ہیں۔ جن میں سے مشہور، معتزلہ اور اشعریہ علماء ہیں۔

معتزلہ کی رائے معتزلہ نے ایسی صفات سے انکار کیا ہے اور کہتے ہیں: "اللہ زندہ ہے۔ عالم و قادر ہے۔ مگر یہ سب کچھ اس کی ذات میں شامل ہے۔ علم۔ قدرت اور حیات اس کی ذات سے زائد

شے نہیں ہے کیونکہ اگر اللہ ایسے علم کی بدولت عالم ہو جو اس کی ذات سے زائد اور الگ ہو اور اسی طرح اس کی زندگی اس حیات کی بدولت ہو۔ جو اس کی ذات سے زائد ہو، جیسا کہ انسان کا حال ہے، تو لازم آئے گا کہ صفت الگ ہو اور موصوت الگ ہو۔ یہ جداگانہ حیثیت اجسام میں پائی جاتی ہے جبکہ اللہ جسمیت سے منزہ (پاک و صاف) ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ ہر صفت بذات خود قائم ہے تو بہت سی چیزیں قدیم عن جائیں، یا صاف اور واضح لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ متعدد خدا ہو جائیں۔" ۱

شیخ بغدادی معتزلہ کے فرقوں کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ان میں سے بیس فرقے محض قدریہ ہیں، جو اپنی چند بدعتوں میں ایک ہی مسلک رکھتے ہیں۔ ان میں یہ بات مشترک ہے کہ وہ اللہ بزرگ و بزرگی تمام صفات ازلیہ سے انکار کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں: "اللہ میں نہ صفت علم و قدرت ہے نہ حیات ہے۔ نہ سمیع و بصیر ہے اور نہ کوئی اور ازلی صفت موجود ہے۔" وہ یہاں تک بھی کہتے ہیں: "ازل میں اللہ کا نہ کوئی نام تھا اور نہ صفت تھی۔" ۲

شہرستانی لکھتے ہیں: "معتزلہ کے گروہ کے اعتقاد میں یہ بات عام ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور قدیم ہونا اس کی مخصوص ترین صفت ہے، انہوں نے صفات قدیمہ سے قطعی طور پر انکار کیا۔ وہ کہتے ہیں:

اللہ عالم۔ قادر اور زندہ، بذات خود ہے علم اور قدرت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ قدیم صفات ہیں اور

ایسے معانی ہیں، جو اس کے ساتھ قائم ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر صفات اسی صفت قدم (قدیم ہونا) میں شریک ہو جائیں جو مخصوص ترین وصف ہے۔ تو یہ صفات بھی الوہیت (خدا ہونے) میں شریک ہو جائیں۔ بہر حال ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ارادہ۔ سمع و بصر ایسے معانی نہیں ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوں۔

امام اشعری علی الجبائی المعتزلی کے شاگرد تھے مگر جیسا کہ ان کی تاریخ میں مذکور ہے انہوں نے معتزلہ کے خیالات کو ترک کر دیا تھا۔ اور پھر ساری عمر معتزلہ سے جنگ کرتے رہے۔ اس لئے یہ بات عجیب نہیں ہے کہ وہ صفات المعانی کے بارے میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ ان صفات کو اللہ کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ شہرستانی نے ان کی یہ عبارت نقل کی ہے جس سے ان کا مسلک واضح ہوتا ہے۔

ابوالحسن (اشعری) فرماتے ہیں۔ باری تعالیٰ علم کے ساتھ عالم ہے، قدرت کے ساتھ قادر ہے زندگی کے ساتھ زندہ ہے۔ ارادہ کے ساتھ صاحب ارادہ (مرید) ہے کلام کے ساتھ متکلم (بولنے والا) ہے۔ سمع کے ساتھ سمیع (سننے والا) ہے اور بصر کے ساتھ بصیر (دیکھنے والا) ہے۔ یہ صفات ازلیہ ہیں۔ اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ نہ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ صفات عین ذات ہیں اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے غیر (علاوہ) ہیں۔ اسی طرح نہ تو اس کی عینیت کی نفی کی جاسکتی ہے اور نہ غیریت کی نفی کی جاسکتی ہے۔

اس بات کی دلیل، کہ وہ کلام قدیم کے ساتھ متکلم ہے۔ اور ارادہ قدیم کے ساتھ ارادہ کرنے والا (مرید) ہے۔ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ملک (بادشاہ۔ صاحب اختیار) ہے اور بادشاہ وہی ہوتا ہے جو حکم کرنے اور منع کرنے کا اختیار رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے اسے آمر اور ناہ (منع کرنے والا) کہا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ آمر قدیم کے ساتھ حکم دے گا اور آمر محدث (جدید و حادث) کے ساتھ حکم دے گا، اگر وہ حکم محدث ہو تو یا تو اس حکم کو اپنی ذات میں رونما کرے گا، یا کسی مقام میں واقع ہوگا یا کسی مقام میں نہیں ہوگا۔ ان تین صورتوں میں سے پہلی صورت ممکن نہیں ہے کہ وہ اسے اپنی ذات میں رونما کرے، کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ حادث اشیا کا مقام بن جائے یہ بات ناممکن ہے۔ پھر اس کی رونمائی کسی مقام و محل میں بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس طرح یہ لازم آئے گا کہ مقام و محل اس کے ساتھ موصوف ہو جائے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ اس کا وقوع کسی مقام و محل پر نہ ہو کیونکہ یہ بات عقل میں نہیں آسکتی ہے۔ لہذا یہی بات متعین ہوئی، کہ وہ قدیم ہے، اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کی صفت ہے اس طرح ارادہ اور سمع و بصر میں بھی یہی تقسیم کی جاسکتی ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ امام اشعری صفات المعانی کو مانتے ہیں، ان کی رائے میں یہ صفات باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور ازلیہ ہیں، حادث نہیں ہیں۔

امام ابن القیم پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ عادتاً اشیاء کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کرتے ہیں، اس سے پہلے کہ اس اعتراض کا جواب دیا جائے مناسب

یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم ابن القیم کی آواز کو سنیں کہ آپ خود صفات کے بارے میں کیا بیان کرتے ہیں، کیونکہ کوئی فیصلہ کرنے سے پیشتر ہمیں ان کی تحریر کا مطالعہ کرنا چاہیے تاکہ ہم غلط بات کی پیروی نہ کر سکیں اور ان کی طرف وہ بات نہ منسوب کریں، جو انہوں نے کہی نہ ہو۔ اور جس چیز کو وہ خود نہ پسند کرتے ہوں، اسے ان کے سرکھوپا نہ دیا جائے۔ آپ فرماتے ہیں:-

”علم کی توحید کا دار و مدار صفات کمال کے ثابت کرنے پر ہے اور خدا کو دوسروں کے ساتھ مشابہ نہ کرنے اور میوب و نقائص سے پاک و صاف تسلیم کرنا ہی توحید ہے۔ الحمد للہ (تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں) کو تسلیم کرنے سے بھی یہی مسئلہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ حمد کا مفہوم یہ ہے کہ خدا سے خوش ہو کر اور اس سے محبت رکھتے ہوئے اس کے صفات کمال اور اوصاف جلال کے ساتھ اس کی تعریف کی جائے۔ اور اس کی اتباع کی جائے، مدوح کی صفات جس قدر زیادہ ہوں گی اسی قدر اس کی حمد زیادہ کامل ہوگی۔ اور جس قدر اس کی صفات کمال میں کمی ہوگی اسی قدر اس کی حمد بھی کم ہوگی۔ لہذا اللہ کی حمد اس قدر مکمل اور بھرپور ہے کہ اس کے علاوہ اور کوئی فرد اس کا احاطہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی صفات بکثرت اور مکمل ہیں۔ اس وجہ سے اس کی مخلوق کا کوئی فرد انہیں شمار نہیں کر سکتا اور اس کی صفات کاملہ اور اوصاف جلالیہ کو اس کے سوا اور کوئی مکمل طریقے سے بیان نہیں کر سکتا ہے۔“

اس تحریر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اللہ کی صفات کمال بے شمار ہیں اور جس قدر اس کی صفات کمال زیادہ ہوں گی، اسی قدر اس کی حمد زیادہ مکمل ہوگی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ اشعار کی ثابت کردہ سات صفات معانی سے زیادہ صفات کمال کو اللہ کے لئے ثابت کرتے ہیں، اشعار کی تسلیم کردہ سات صفات معانی یہ ہیں:- قدرت - ارادہ - علم - حیات - سمیع - بصر - کلام -

آپ نے یہ یائے بھی ظاہر کی ہے کہ اللہ کے اسماء اس کی صفات کمال کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ الفاظ اسماء بھی ہیں۔ اور صفات بھی ہیں۔ اس کے دلائل آپ اس طرح پیش کرتے ہیں:-

۱۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ اسماء حسنیٰ ہیں مگر یہ محض الفاظ ہوتے، اور ان کا کوئی مفہوم نہ ہوتا تو یہ اسماء حسنیٰ نہ کہلائے جاتے اور مدوح و کمال کو نہ ظاہر کرتے۔

۲۔ اگر یہ اسماء ووصف کا اظہار نہ کرتے تو اللہ تعالیٰ یہ اسماء اور ان اسماء کا مصدری مفہوم نہ استعمال کرتا۔ مثلاً ایک جگہ یہ مذکور ہے: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ" (بے شک اللہ ہی بہت رزق دینے والا، قوت والا اور مستین ہے)۔

چونکہ قوی خدا کا ایک نام ہے اس لئے ذُو الْقُوَّةِ کے لفظ سے اس کو بیان کیا گیا ہے۔ اگر قوت کا لفظ صفائی مفہوم کو ادا نہ کرتا، تو یہ نہ کہا جاتا کہ وہ "صاحب قوت" ہے۔ اسی طرح دوسرے مقام پر یہ مذکور ہے کہ "اللہ ہی کے پاس تمام عزت ہے" عزت سے اللہ کا ایک نام عزیز ماخوذ ہے۔ اگر قوت و عزت خدا کے لئے ثابت نہ ہوتی تو اسے قوی اور عزیز نہ کہا جاتا۔

اسی طرح علم کی صفت کا استعمال قرآن کریم میں بار بار آیا ہے۔ چنانچہ ایک مقام پر یہ مذکور ہے "اس نے اسے اپنے علم کے ساتھ نازل کیا" دوسری جگہ یہ ارشاد ہے "تم جان لو کہ یہ اللہ کے علم کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔ وہ اس کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتے ہیں"۔

صحیح حدیث نبوی میں یہ (دعائے استخارہ) مذکور ہے: "اے اللہ! میں تیرے علم کے ساتھ استخارہ کرتا ہوں اور تیری قدرت کے ذریعے قدرت کا طلبگار ہوں"۔

چونکہ اللہ کے ناموں میں علیم و قدیر بھی ہے، اور یہ اسماء قدرت اور علم کی صفت کا اظہار کرتے ہیں اس لئے مذکورہ بالا حدیث میں علم و قدرت کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

۳۔ اگر یہ اسماء معانی اور صفات کا اظہار نہ کرتے، تو اللہ ان کے افعال کو اپنی طرف منسوب نہ کرتا اور جا بجا قرآن کریم میں یہ الفاظ نہ آتے: "وہ سُنتا ہے۔ دیکھتا ہے۔ قدرت رکھتا ہے۔ ارادہ کرتا ہے"۔ جب صفات کے احکام ثابت ہوں، تو اس سے صفت کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ اگر اصل صفت موجود نہ ہوتی، تو اس کے حکم کا ثبوت بھی ناممکن تھا۔

۴۔ اگر یہ اسماء حسنیٰ، معانی اور اوصاف سے خالی ہوتے، تو مخصوص ناموں (اعلام) کی طرح اسماء جامدہ ہوتے اور صرف ایک ذات کو ظاہر کرتے، ایسی صورت میں یہ تمام اسماء یکساں ہوتے، اور ان کے مفہوم میں کوئی فرق نہ ہوتا مگر یہ بالکل غلط بات ہے۔ کیونکہ سب یہ جانتے ہیں کہ قدیر کا لفظ سمع و بصر کے مفہوم میں نہیں ہے، اسی طرح تو اب کا مفہوم منتقم نہیں ہے۔ اور معطی کے معنی مائع نہیں ہے ایسی بات کہنا عقل، زبان، لغت اور فطرت کے سراسر خلاف ہے، بلکہ اللہ کے اسماء کے معانی سے انکار کرنا سب سے بڑا الحاد ہے۔ جس کے بارے میں اللہ نے منع فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا ہے: "تم ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں الحاد (بیدینی) کا اظہار کرتے ہیں"۔

لازمی مفہوم

آپ کی رائے میں یہ اسما صرف ان صفات کا اظہار نہیں کرتے ہیں جو ان سے مشتق ہیں بلکہ یہ اسما ان صفات کا مفہوم دلالت کر دیتی ہیں (لازمی مفہوم) کی حیثیت سے ادا کرتے ہیں۔ جو ان کے

الفاظ سے مشتق نہیں ہیں۔ اس کی توضیح آپ نے اس طرح فرمائی ہے کہ اگر اللہ کا نام ذات و صفات دونوں کے مفہوم کو یکساں ادا کرے تو یہ دلالت مطابقت ہے اور اگر اللہ کا کوئی اسم صرف ذات یا صرف صفت کا مفہوم ادا کرے تو یہ دلالت تضمنیہ، (جزوی مفہوم) ہے۔ اور اگر یہ اسم کسی ایسی صفت کا مفہوم ادا کرے، جو اس سے مشتق نہ ہو، تو یہ دلالت لزومیہ (لازمی مفہوم) ہے۔ مثلاً سمیع کا اسم، ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفت کی صفت کو دلالت مطابقت کے لحاظ سے ظاہر کرتا ہے۔ اور اگر یہ صرف ذات باری تعالیٰ یا اس کی صفت سمیع کا اظہار کرے تو یہ دلالت تضمنیہ (جزوی مفہوم) ہے اور اگر اس سے خدا کے زندہ ہونے اور اس کی زندگی کا مفہوم مراد لیا جائے تو یہ دلالت التزامیہ ہے۔ یہی حال باقی اسما رکھتا ہے۔

تغزیش

امام ابن القیم اللہ کی صفات ثابت کرنے کے معاملے میں اس قدر آگے بڑھ گئے تھے کہ انہوں نے بعض باتیں ایسی کہیں جو قابل اعتراض ہیں یعنی آپ اللہ تعالیٰ کی صفات کو ثابت کرتے ہوئے یہ کہنے لگے تھے کہ

”حادث افعال بھی اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ یہ بات آپ نے اس وقت کہی جبکہ شیخ الاسلام المہروی کے اس قول کی توضیح فرما رہے تھے۔“ اللہ کو حدوث سے پاک رکھنا تو حید ہے۔“

زبوحیت کا مفہوم

آپ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اگر اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان اختیاری افعال سے بری کیا جائے جنہیں منکرین افعال باری تعالیٰ

جو حلول حوادث سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ ایسے افعال سے بری الذمہ ہے، اور یہی زبوحیت کا کمال ہے۔ بلکہ اس کو وہ اصل تو حید سمجھتے ہیں، لہذا اگر یہ بات صحیح مانی جائے تو مذکورہ بالا قول کا یہ مطلب ہوگا کہ ”پروردگار عالم رونما ہونے والے افعال کے انجام دینے (حلول حوادث) سے بری الذمہ ہے اور یہی تو حید ہے۔“

دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ تو حید کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال سے معطل ہے اور انہیں بالکل انجام نہیں دیتا ہے۔ بلکہ کوئی کام نہیں کرتا ہے، مگر یہ بات عقل اور فطرت انسانی کی سمجھ سے باہر ہے۔ اور اقوام عالم کی زبانیں اس کو ادا کرنے سے قاصر ہیں کہ کسی فعل کو انجام دے بغیر، فاعل کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اور اس کے بغیر اس کے وجود کو ثابت کرنا کس طرح ممکن ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ میں افعال کو سرانجام دینے کی صلاحیت نہ ہو تو پھر اسے پروردگار عالم کیوں مانا جاتا ہے؟ حالانکہ افعال و اعمال کو صحیح

طریقے سے انجام دینے کے بعد ہی ربوبیت کا صحیح مفہوم متعین ہو سکتا ہے اور اس وقت اس کی صحیح حقیقت معلوم ہو سکتی ہے۔ مگر جو لوگ اس سے انکار کرتے ہیں، وہ دراصل خدا کے رب ہونے (ربوبیت) کے قائل منکر ہیں۔
آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:

”اگر ان کی مراد اس قول سے یہ ہو، کہ پروردگار عالم میں مخلوق اور فانی اشیا کی صفات اور خصائص نہیں پائے جاتے ہیں۔ تو پھر یہ قول صحیح ہے، مگر ایسی صورت میں بھی توحید کے صحیح مفہوم ادا کرنے میں کوتاہی کی گئی ہے کیونکہ اصل توحید یہ ہے کہ پہلے خدا کی صفات کمال کو ثابت کیا جائے اور جب یہ اثبات مکمل ہو جائے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کو فانی اور مخلوق افراد کی صفات و خصوصیات سے پاک و صاف سمجھا جاسکتا ہے۔“
مذکورہ بالا تحریر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابن القیم حادث افعال کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کرنے میں بھٹک گئے ہیں۔ محض اس خیال سے کہ ربوبیت کا مفہوم اس کے بغیر متعین نہیں ہو سکتا۔ اس موقع پر توفیق خداوندی آپ کے شامل حال نہیں رہی، اگر آپ مزید غور کرتے تو آپ کو معلوم ہو جاتا کہ حادثات ان کے رونما کرنے والوں کے ساتھ ہی قائم رہتے ہیں، یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس مسئلہ میں آپ فرقہ کرامیہ کے ہم نوا ہیں، وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حادث افعال ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسا کہ بغدادی لکھتے ہیں:-

”ابن کرام اور ان کے پیروؤں کا یہ خیال ہے کہ ان کا معبود، حادث افعال کا مرکز (محل حوادث) ہے، وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کے اقوال۔ ارادے اور دیکھی اور سنی ہوئی باتوں کا ادراک نیز عالم کے صحیفہ عالیہ سے ملنا، یہ سب باتیں اس کے اندر رونما ہوتی رہتی ہیں اور وہ ان ہونے والے حادثات کا مقام و محل ہے۔“
بہر حال آپ نے نیک نیتی کے ساتھ اجتہاد کیا تھا اس لیے مگر مجتہد غلطی کیے تو اس صورت میں بھی ثواب سے محروم نہ ہوگا، اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ جو کچھ آپ نے کیا، وہ ٹیک نیتی پر مبنی تھا اور آپ جیسے عالم کے بارے میں جنہوں نے اپنی زندگی کو حق و صداقت کی حفاظت کے لئے وقف کر دیا ہو، یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ آپ نے ایسی غلطی قصداً کی ہو۔ بہر حال اس مسئلہ میں آپ کی تحریریں نقل کرنے کے بعد ہم ان سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں:-

- ۱۔ اشاعرہ کی طرح ابن القیم بھی صفات باری تعالیٰ کے حامی تھے۔
- ۲۔ آپ اشاعرہ سے زیادہ صفات کمال تسلیم کرتے تھے وہ صرف سات صفات معانی کے قائل تھے۔
- ۳۔ اشاعرہ کی طرح آپ بھی انہیں ذات سے زائد صفات تسلیم کرتے تھے اور یہ مانتے تھے کہ خدا علم کے ساتھ عالم ہے اور قدرت کے ساتھ قادر ہے، اس مسئلہ میں آپ معتزلہ کے مخالف تھے جو اس بات کے

قائل تھے کہ خدا کو بنات خود علم و قدرت حاصل ہے۔

۴۔ آپ حادث افعال کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم سمجھتے تھے جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔

بزرگانِ سلف کی رائے

ابن القیم کا جو مسلک ہے وہی بزرگانِ سلف کا مسلک ہے صرف یہ فرق ہے

کہ آپ نے حادث افعال کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کر کے ان سے

اختلاف کیا ہے، ورنہ سلفِ صالحین نے بھی سات صفات معانی سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ ثابت کی ہیں۔ مثلاً علم و قدرت - حیات - ارادہ - سمع و بصر اور کلام کی سات صفات معانی کے علاوہ انہوں نے جلال و

اکرام - جود و انعام اور عزت و عظمت کی صفات بھی بیان کی ہیں۔ ۱۷

صابونی فرماتے ہیں: محدثین اللہ کی مندرجہ ذیل صفات ثابت کرتے ہیں - وحدانیت - سمع و بصر - علم و

قدرت - عزت و عظمت - ارادہ اور مشیت - قول و کلام - رضا و غضب - حیات و بیداری - فرح وضحک وغیرہ۔ ۱۸

بغدادی نے بزرگانِ سلف کے مبادیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:-

”بزرگانِ سلف جو تھے رکن میں اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں یہ بیان کرتے ہیں۔

”اللہ تعالیٰ کا علم، اس کی قدرت - زندگی - ارادہ - سمع و بصر اور اس کا کلام اس کی صفات ازلیہ وابدیہ میں

ان تحریروں سے جو شہرستانی - صابونی اور بغدادی نے عقیدہ سلف کے بارے میں نقل کی ہیں، یہ ظاہر ہوتا

ہے۔ کہ بزرگانِ سلف نے اللہ کی جو صفات کمال ثابت کی ہیں - وہ صفات معانی سے زیادہ ہیں اور وہ تمام صفات

ازلیہ ہیں اور ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔ امام ابن القیم کا مسلک بھی یہی ہے۔

مزید معلومات کے لئے ہم امام ابن تیمیہ کا مسلک بھی واضح کرتے ہیں، تاکہ یہ

معلوم ہو سکے کہ امام ابن القیم اپنے استاد سے کس حد تک متفق ہیں۔

ابن تیمیہ کا مسلک

امام ابن تیمیہ نے بزرگانِ سلف کی رائے بیان کی ہے اور انہی کے مسلک کو پسند کر کے اپنے رسالہ

تذریہ وغیرہ میں اس کی دعوت دی ہے، ان کی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اللہ کی وہی صفات تسلیم کرتے ہیں جو

خود اللہ اور اس کے رسول نے بیان کی ہیں۔ خود اللہ تعالیٰ نے اپنی بہت سی صفات بیان کی ہیں مثلاً یہ کہ وہ مہجی و

قیوم ہے - علیم - حکیم - سمیع - بصیر - عزیز اور علیم ہے - وہ ناراض ہونے والا بھی ہے - ناپسند کرنے والا

بھی ہے اور محبت کرنے والا بھی ہے نیز وہ خالق و مصور، متکبر وغیرہ بھی ہے۔ ۱۹

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ بھی ابن القیم اور دیگر بزرگانِ سلف کی طرح صفات وجودیہ کو

۱۷ الملل والنحل ج ۱ ص ۱۸۶ - ۱۸۷ عقیدہ السلف از ابو عثمان اسماعیل الصابونی ضمن مجموعہ ۳۳۰۰ توحید مدار الکتب المصریہ۔

۱۸ الرسالۃ التذریہ - ص ۷ - ۹۔

۱۹ الفرق بین الفرق ۳۲۲، از بغدادی۔

تسلیم کرتے تھے اور انہوں نے اللہ کی صفات کمال کو ثابت کیا ہے مگر ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے ان مسائل میں عمیق بحث سے کام لیا ہے۔ انہوں نے اس مسئلہ میں ایک ایسے شک و شبہ کا ازالہ کیا ہے، جو بہت سے لوگوں کے ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے۔

وہ شک و شبہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وہ صفات بیان کی گئی ہیں، جو اس کی مخلوقات میں بھی پائی جاتی ہیں جیسے وجود۔ علم اور حیات ہے۔ امام موصوف نے اس شبہ کا ازالہ اس طرح کیا ہے کہ آپ نے یہ واضح کیا ہے کہ یکساں اور مستتر کہ نام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان دو چیزوں کے اوصاف بھی یکساں اور مشابہ ہوں، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ میں تکبر و غضب کے اوصاف موجود ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کا تکبر و غضب اس کی مخلوق کے تکبر و غضب کے مشابہ ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:- ”اللہ نے اپنے آپ کو زندہ (حی) کہا ہے اور قرآن کریم میں یہ مذکور ہے:- ”اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے وہ زندہ اور قائم رہنے والا ہے۔“

اس کے ساتھ ساتھ اس نے دوسرے مقام پر اپنی مخلوق کو بھی زندہ (حی) کہا ہے اور ارشاد فرمایا ہے:- ”وہ زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے اور مردہ کو زندہ سے برآمد کرتا ہے۔“

یہاں جو لفظ حی ہے وہ اللہ کے نام کے مشابہ نہیں ہے کیونکہ پہلے مقام پر حی اللہ کا اسم ہے اور اس کے ساتھ مخصوص ہے، یہ دونوں لفظ استعمال اس وقت ہوں گے جبکہ انہیں خصوصی استعمال سے الگ کر دیا جائے۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی معتزلی یہ کہتا ہے: ”اللہ کا کوئی ارادہ نہیں ہے اور نہ اس کا کلام ہے جو اس کے ساتھ قائم ہو، کیونکہ یہ ایسی صفات ہیں جو مخلوقات کے ساتھ قائم رہتی ہیں۔“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان صفات کو ذات قدیم کی طرف منسوب کیا جاتا ہو تو اس وقت یہ صفات حادث اشیاء کی صفات کے مشابہ نہیں ہوتی ہیں۔ اس طرح خدا کی دوسری صفات مثلاً محبت و رضا وغیرہ مخلوقات کی صفات کے مانند نہیں ہیں۔

مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ابن القیم اور ان کے استاد علمائے سلف کی حمایت

ابن تیمیہ علمائے سلف کے ہمنوا تھے اس لئے کہ ان دونوں نے صفات معانی کی حمایت کی ہے۔ اور اس معاملے میں معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کی مخالفت کی ہے۔ ہمارے خیال میں علمائے سلف اور ان کے حامی حق و صداقت پر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلہ نے صفات کا

انکار اس وجہ سے کیا ہے۔ کہ وہ متعدد قدیم اشیاء کو تسلیم کرنے سے آزاد ہو جائیں۔ ان کی یہ دلیل بہت کمزور ہے۔ کیونکہ شریعت میں جس چیز کی ممانعت ہے، وہ یہ ہے کہ ایسے قدیم افراد مجتمع ہو جائیں، جو متعدد خداؤں کی شکل اختیار کر لیں۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ خدا کی ذات قدیم ہے، اور اس کی صفات قدیم ہیں تو یہ بات کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے۔ کہ متعدد خدا ہو جائیں ایسی صورت میں کوئی یہ کہے گا کہ قدرت قدیم بار بار وہ قدیم دیوتا کی شکل ہے۔ جب ایسی صورت کا تصور ممکن نہ ہو تو ہمیں قدیم صفات کے متعدد ہونے سے نہیں ڈرنا چاہیے۔ اشاعرہ نے اللہ کی جو سات صفات بیان کی ہیں، وہ برحق ہیں مگر اللہ تعالیٰ کے کمالات کا اقتضا یہ ہے کہ ان تمام صفات کمال کو بیان کیا جائے جن کا ذکر قرآن و سنت میں آیا ہے۔ اس لئے علمائے سلف۔ ابن تیمیہ اور ابن القیم نے مزید صفات کمال کو تسلیم کیا ہے۔

ابن القیم اور آیات متشابہہ

امام ابن القیم نے مخلوقات کو اللہ کی صفات کی دلیل قرار دیا ہے اور ان آیات کے علاوہ، جو اس بارے میں وارد ہوئی ہیں، مخلوقات کے وجود کے ذریعے بھی اللہ کی صفات کو ثابت کیا ہے۔ اس بحث کا بنیادی اصول یہ ہے کہ اللہ اپنی مخلوقات کے مشابہ نہیں ہے۔ اسے علمائے سلف اور معتزلہ دونوں تسلیم کرتے ہیں۔ مگر اس کی تفصیل میں ان دونوں کا اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں امام ابن القیم کا جو مسلک ہے اس کی بنیاد یہ دو اصول ہیں کہ خدا کو مخلوقات کی مشابہت سے منزہ رکھا جائے اور آیات میں تاویل نہ کی جائے۔ آپ صحابہ کرام کے مسلک سے متاثر ہیں۔ بہر حال اس بحث میں ان تمام باتوں پر تفصیلی بحث کی جائے گی اور امام موصوف کو اس الزام سے بری کیا جائے گا۔ کہ آپ خدا کو مجسم اور مخلوق کے مشابہ تسلیم کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے کمال کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنی مخلوق میں سے کسی کے مشابہ نہ ہو
مخلوق سے عدم مشابہت

ورنہ وہ بھی حادث ہوگا، اور کسی پیدا کرنے والے کا محتاج ہوگا۔ اس صورت میں وہ معبود اور خدا نہیں بن سکتا، یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے: ”اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔“ یہ ایسا اصول ہے جو قطعی طور پر واضح ہے اور اس میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہے، البتہ قرآن و سنت میں کئی آیات و احادیث ایسی مذکور ہیں جن کے بعض ظاہری الفاظ سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اللہ حادث اشیاء کے مشابہ ہے۔ ان میں وہ آیات شامل ہیں، جن میں خدا کے ہاتھ۔ پیر اور آنکھوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور بعض احادیث میں خدا کے اڑنے، اور

اس کی انگلی کا ذکر بھی ہے۔ لہذا ان آیات و احادیث کی تاویل میں بچیش چھڑ گئی ہیں۔ اور بحث کرنے والے علماء میں اختلاف رونما ہو گیا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے:-

علمائے سلف کا مسلک | علمائے سلف کے مسلک کے دو بنیادی اصول ہیں:-

۱- وہ اللہ تعالیٰ کو حادث افراد کی مشابہت سے منترہ اور بری الذمہ سمجھتے تھے۔ یعنی وہ اس آیت کریمہ پر عمل کرتے تھے کہ ”اس کے مشابہ کوئی چیز نہیں ہے“

۲- وہ آیات کے ظاہری الفاظ کو تسلیم کرتے تھے اور اس کی تاویل نہیں کرتے تھے۔ مبادا کہ وہ اللہ کی آیات کی ایسی تفسیر و تشریح کریں جو اس کے منشا کے خلاف ہو، اس لئے وہ ان آیات پر اُس صورت میں ایمان رکھتے ہیں جس صورت میں وہ نازل ہوئی ہو بغیر اس کے کہ ان کی تاویل کی جائے۔

یہی وہ بنیادی اصول ہیں جن پر علمائے سلف کا اعتماد تھا۔ مندرجہ ذیل بیانات سے ان کی وضاحت ہوتی ہے۔ ابن خلدون فرماتے ہیں:-

”قرآن کریم میں معبود کا ذکر اس طرح آیا ہے کہ اسے ہر چیز سے پاک و صاف رکھا گیا ہے۔ اکثر آیات میں یہ مفہوم واضح ہے اور ان میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صاف اور کھلم کھلا حکم آیا ہے، اس لئے ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین نے ان آیات کی، ان کے ظاہری الفاظ کے مطابق تفسیر کی تھی، تاہم قرآن کریم میں چند آیات ایسی ہیں جن سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا اپنی ذات و صفات میں مخلوق کے مشابہ ہے، اس کے باوجود علمائے سلف نے تنزیہ باری تعالیٰ کے دلائل کو، جو کثرت سے ہیں، اور ان کا مفہوم بھی واضح ہے، ان پر غالب رکھا کیونکہ انہیں یقین کامل تھا کہ خدا کا مخلوق سے مشابہ ہونا محال ہے۔ اس لئے ان آیات متشابہ کے بارے میں بھی ان کا یہی فیصلہ تھا کہ یہ اللہ کا کلام ہے اور اس صورت میں ان کا ان آیات پر ایمان رہا کہ وہ اکثر یہ کہتے تھے: ”تم ان آیات کو اسی طرح پڑھو جس طرح وہ نازل ہوئی ہیں۔“ یعنی ان پر یہ ایمان لاؤ کہ یہ اللہ کی طرف سے ہیں مگر ان کی تاویل کے درپے مت رہو، اور نہ ان کی تفسیر کرو کیونکہ ممکن ہے کہ اس میں تمہاری آزمائش ہو، اس لئے اس مقام پر ٹھہرے رہو اور اس پر یقین رکھو“

شہرستانی یہ لکھتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعت جنہیں صفاتیہ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اللہ کی صفات خبریہ بھی مانتے ہیں۔ جیسے کہ خدا کے دو ہاتھ اور دو پاؤں ہیں۔ انہوں نے اس کی تاویل نہیں کی ہے۔ اسی وجہ سے ان کا نام صفاتیہ خبریہ رکھا گیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ”جن الفاظ کے لئے شرعی نص آئی ہے۔ ان کے بارے میں دو جماعتیں ہو گئی ہیں۔

ایک ایسی جماعت ہے جو ان کی مناسب تاویل کرتی ہے۔ اور دوسری جماعت ایسی ہے جو ان کی تاویل نہیں کرتی ہے۔ اور وہ لوگ یہ کہتے ہیں۔ ”ہم عقل کے تقاضوں کے مطابق یہ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جیسی کوئی چیز نہیں ہے اس لئے وہ کسی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے اور نہ اس کے مشابہ کوئی چیز ہے۔ اس عقیدہ پر ہمارا قطعی ایمان ہے۔ تاہم بعض آیات ایسی ہیں جن کا مفہوم ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ ایسی آیات یہ ہیں: ”رحم کرنے والا خدا عرش پر متمکن ہو، تمہارا رب آیا“ وغیرہ۔ اس قسم کی آیات ایسی ہیں کہ ہم ان کی صحیح تفسیر و تاویل کرنے کے ذمہ دار نہیں ہیں۔ ہمیں صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ اللہ کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اور اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جسے ہم نے یقینی دلائل کے ساتھ ثابت کر دیا ہے۔“

آگے چل کر وہ لکھتے ہیں: ”امام احمد بن حنبل۔ داؤد بن علی الاصفہانی اور دیگر جلیل القدر علماء، متقدمین اور محدثین کے اس مسلک پر گامزن ہیں جو امام مالک بن انس اور مقاتل بن سلیمان وغیرہ کا طریقہ تھا۔ یہی سلامتی کا طریقہ ہے۔ وہ کہتے ہیں: ”ہم کتاب و سنت میں جو مذکور ہے، اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور ان کی کوئی تاویل نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ ہمیں قطعی طور پر اس بات کا علم ہے کہ خدائے بزرگ و برتر کسی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے، اور جو کچھ وہم و تصور میں آئے۔ اللہ اس کا خالق و صالح ہے۔“

علمائے سلف خدا کو مشابہ قرار دینے میں اس قدر پرہیز کرتے تھے کہ وہ یہ کہا کرتے تھے:-

”جو کوئی یہ آیت خَلَقْتُ بَعْدِي (میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا) پڑھتے وقت اپنے ہاتھ کو حرکت دے یا یہ حدیث بیان کرتے وقت اپنی انگلی سے اشارہ کرے، تو اس کا ہاتھ کاٹنا اور اس کی انگلی اکھیڑنا واجب ہے۔ وہ حدیث یہ ہے:

”مومن کا قلب، خدائے رحمن کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے۔“

انھوں نے یہ طریقہ مذکورہ بالا دو اصولوں پر اس لئے محدود رکھا کہ انھیں تاویل سے منع کیا گیا تھا۔ بلکہ قرآن کریم میں (ان آیات متشابہہ کے بارے میں) یہ مذکور ہے: ”ان کی تاویل اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا ہے اور جو علم کے ماہر ہیں، وہ یہی کہتے ہیں: ”ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں، ہر چیز ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔“ لہذا وہ کجروی سے بچنے کے لئے تاویل سے پرہیز کرتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تاویل بالاتفاق علماء، امر ظنی ہے اور ظن و گمان کی بنیاد پر صفات باری تعالیٰ کو بیان کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ممکن ہے کہ تاویل اللہ کی مشابہت کے خلاف ہو۔ اس لئے وہ ماہر اہل علم کی طرح قرآن کریم کے حکم پر عمل کر کے یہ کہتے ہیں: ”ہر چیز ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے، ہمارا اس کے ظاہری الفاظ پر ایمان ہے اور ہم اس کے باطنی مفہوم کی تصدیق کرتے ہیں، اور ہم اس کے علم کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں، کیونکہ ہم اس کے معلوم کرنے کے مکلف (ذمہ دار) نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ ایمان کی شرط اور اس کا رکن نہیں ہے۔“

مقریزی کا بیان علامہ مقریزی آیات متشابہہ کے بارے میں علمائے سلف کا موقف واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”بزرگان سلف نے اس عقیدہ کے باوجود کہ خداوند کریم مخلوق کے غیر مشابہہ ہے، ان آیات کو تسلیم کیا ہے۔ جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے چہرہ اور ہاتھ وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے بلا تشبیہ انہیں مانا ہے۔ اور ان میں سے کسی نے ان آیات کی کوئی تاویل نہیں کی ہے، بلکہ ان کا منقہ فیصلہ ہے کہ ان صفات کو جو کاتوں اسی طرح برقرار رکھا جائے جس طرح ان کا ذکر آیا ہے۔ اس زمانے میں ان کے پاس کتاب اللہ کے سوا اور کوئی چیز نہ تھی جس سے خدا کی وحدانیت کو ثابت کیا جائے۔“

علامہ صابونی ارشاد فرماتے ہیں:

صابونی کا قول

”بزرگان سلف اللہ کی صفات کو اس طرح بیان کرتے تھے جس طرح وہ وحی الہی میں مذکور ہیں، یا جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہو، وہ انہیں تشبیہ کے بغیر بیان کرتے تھے مثلاً وہ یہ کہتے تھے، ”اس خدا نے آدم علیہ السلام کو اپنے ہاتھ سے پیدا کیا“ یہ اس لئے کہتے تھے کہ خود اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ ارشاد فرمایا تھا: ”میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا“ وہ الفاظ کی تحریف گوارا نہیں کرتے تھے۔ اور نہ وہ فرقہ معتزلہ جہمیہ کی طرح ہاتھوں سے مراد نعمت یا قوت لیتے تھے اور نہ فرقہ مشبہہ کی طرح وہ انہیں مخلوق کے ہاتھوں کے مشابہہ کہتے تھے، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی پیروی کرتے تھے۔ ”اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے“ دیگر صفات میں بھی وہ یہی طریقہ اختیار کرتے تھے مثلاً وہ سمع و بصر۔ آتھ۔ پیرہ۔ اراضک۔ خوشی۔ پیوری۔ ہنسی وغیرہ کے الفاظ کو ظاہری معنی پر محمول کہتے تھے اور ان کے علم کو خدا کی طرف سوچتے تھے اور ان کا یہ اعلان تھا کہ ان الفاظ کی تاویل و تفسیر کا علم صرف اللہ کو ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے بھی انہی اہل علم کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا ہے:

”وہ لوگ جو علم میں راسخ اور پختہ ہیں، وہ یہ کہتے ہیں: ”ہم اس (متشابہہ آیت) پر ایمان لائے ہیں۔ ہر چیز ہمارے

پروردگار کی طرف سے ہے“

معتزلہ کا مسلک فرقہ معتزلہ بھی اللہ کو، حادث اشیا کی مشابہت سے منترہ اور پاک و صاف خیال کرتا ہے۔ مگر وہ آیات متشابہہ کی اس طرح تاویل کرتا ہے کہ اس سے باری تعالیٰ کو ان کی مشابہت سے منترہ اور پاک و صاف رکھا جاسکے اس مسئلہ میں وہ اہل سنت والجماعت سے زیادہ دلیر ہیں اور بحشہ مناظر کے موقع پر ان کا مسلک زیادہ کارآمد ہے۔ تاہم اہل سنت والجماعت کا مسلک سلامت روی کے زیادہ قریب ہے۔ معتزلہ بھی اس آیت پر ایمان رکھتے ہیں:

علا الخط المقریزی۔ ج ۲۔ ص ۱۸۱۔

علا عقیدہ السلف از ابو عثمان صابونی۔ ضمن ص مجموعہ ۸۱۳ توجہ مدار الکتب المصریہ۔

”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں ہے۔

مگر ان آیات کی تاویل کرتے ہیں جن میں متشابہ الفاظ پائے جاتے ہیں مثلاً آیات میں یہ مذکور ہے:

یہودی کہتے ہیں: ”اللہ کے ہاتھ پر طوق پڑا ہوا ہے (بند ہے) ان کے ہاتھ بند ہیں، اور جو کچھ انہوں نے کھلے

اس کی وجہ سے لعنت ہو۔ بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہوتے ہیں وہ جیسا کہ چاہتا ہے خرچ کرتا ہے۔“

معتزلہ یہودیوں کے اس قول کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے ہاتھ بند ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ (نعوذ باللہ)

بجیل ہے، پھر ان کے جواب میں جو اللہ نے یہ فرمایا ہے کہ ”اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں“ تو یہ جواب مجازی طرز بیان پر

مبنی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بہت سخی ہے، بجیل نہیں ہے کیونکہ جب سخی بہت سخاوت کرتا ہے، تو وہ دونوں ہاتھوں سے

اپنا مال لٹاتا ہے لہذا اس مجازی پیرایہ پر ان الفاظ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ ع

ایک آیت کریمہ یہ ہے: ”الرَّحْمَنُ عَرْشٌ عَلَى سِدْرٍ مَّجِيدٍ“ وہ اس کی تاویل اس طرح کرتے ہیں۔ عرش بادشاہت کا

تخت ہے۔ بادشاہ کے تخت پر بیٹھنے سے مراد، حکومت کرنا ہے۔ چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص تخت پر بیٹھ گیا تو

اس سے مراد اس کی حکومت اور بادشاہت ہوتی ہے۔ یعنی اس نے اپنی بادشاہت اور حکومت شروع کی۔ ع

ایک آیت کریمہ یہ ہے: ”مَهْتَابُكَ يَوْمَ تَأْتِي سُبْحَانَكَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ فِي حَقِّهِ الْحَمْدُ فِي سُبْحَانَكَ قَبْلَ ذَٰلِكَ“ اس میں وجہ سے مراد

ذات باری تعالیٰ ہے اس سے ذات اور کل حصہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ مکہ معظمہ کے غراب کہتے ہیں:

”أَمِنْ وَجْهِ سِرِّي كَرِيمٍ يُنْقِذُنِي مِنَ الْهَوَانِ“ کہاں ہے کرم کرنے والا عربی چہرہ، جو مجھے ذلت سے نکلے۔

ایک آیت کریمہ یہ ہے:-

”يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ“ ”وہ اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں جو ان کے اوپر ہے۔“

اگر اس میں من فوقہم کا تعلق میخافون سے قائم کیا جائے، تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے پروردگار سے

ڈرتے ہیں کہ کہیں وہ ان کے اوپر سے ان پر عذاب نہ بھیجے، اگر مذکورہ بالا لفظ کا تعلق ربہم سے مانا جائے تو اس

صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں کہ کہیں وہ ان کے اوپر بلند ہے اور ان پر غالب و قاهر ہے

اس وقت اس کا مفہوم وہی ہوگا جو اس آیت میں ہے:

”وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ“ ”وہ اپنے بندوں پر غالب و قاهر ہے۔“

دوسرے مقام پر بھی اس طرح مذکور ہے:

”وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ“ ”ہم ان کے اوپر قاهر (غالب) ہیں۔“

ایسی ہی یہ آیت ہے: ”وہی اللہ ہے جو آسمانوں میں ہے اور زمین میں بھی ہے وہ تمہاری پوشیدہ اور علانیہ باتوں کو جانتا ہے۔“ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہی زمینوں اور آسمانوں میں معبود ہے۔“ جیسا کہ دوسری آیت میں یہ مذکور ہے:-

”وہی ہے جو آسمانوں میں بھی معبود ہے اور زمین میں بھی وہی معبود ہے۔ یعنی دونوں مقامات پر عبادت کے لائق وہی ہے اور وہی ایک معبود ہے اور کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔“

آپ کا مسلک ان دو بنیادوں پر قائم ہے:

ابن القیّم کا مسلک

(۱) خدا کو مخلوق کی مشابہت سے منزہ اور پاک و صاف سمجھا جائے۔

(۲) متشابہ آیات میں کسی قسم کی تاویل نہ کی جائے۔ آپ بھی علمائے سلف کی طرح اس آیت پر عمل کرتے ہیں۔ اس کے مانند کوئی نہیں ہے۔ نیز متشابہ آیات کے الفاظ پر جوں کا توں ایمان رکھتے ہیں اور ان میں کوئی تاویل نہیں کرتے ہیں بلکہ آپ تاویل نہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اور اپنی تصانیف میں تاویل کی مذمت کرتے رہے ہیں۔ ایک جگہ آپ فرماتے ہیں: ”تاویل کرنے والے اللہ اور اس کے رسول کے کلام کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو کلام اللہ کے اصل مفہوم و منشا کے خلاف ہوتی ہے، مگر اپنی رائے کے مطابق“ کلام اللہ کی تفسیر و تشریح کرتے رہتے ہیں۔ بلکہ اپنی رائے کو نص شرعی اور وحی الہی پر مقدم رکھتے ہیں اور اسے اللہ اور اس کے رسول کے کلام کو سمجھنے کا معیار قرار دیتے ہیں۔

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں: ”ایسی تاویل کا نتیجہ تھا کہ جنگ جمل و صفین - فتنہ کربلا اور فتنہ ابن الزبیر میں مسلمانوں کا خون بہایا گیا اور اسی تاویل کی بدولت امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ کو ظلم و تعدی کے ساتھ شہید کیا گیا۔ اور امت اسلامیہ میں اب تک جو اختلافات رونما ہیں، وہ اسی تاویل کی بدولت ہیں۔“

تاویل کی مذمت

آپ کے خیال میں یہ تاویل ہی کا نتیجہ تھا کہ مسلمان خانہ جنگیوں اور فتنوں میں مبتلا ہو گئے اور اس کی بدولت ان میں خون ریزیاں ہوئیں اور اس سلسلے میں جو پہلا خون بہایا گیا تھا، وہ حضرت عثمانؓ بن عفان کا خون تھا، اس کے بعد مسلمانوں پر پے درپے مصائب نازل ہوتے رہے۔ یہاں تک کہ ان کی شان و شوکت باقی نہیں رہی اور ان کی ہیبت اور رعب جاتا رہا۔ آپ مزید فرماتے ہیں: ”چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم تھا کہ ایسی صورت رونما ہونے والی ہے اور یہ کہ آپ کی شریعت میں یہ تبدیلی ضرور ہوگی، اس لئے آپ نے یہ پیشگوئی فرمائی تھی:-

”عنقریب میری امت نہتہرک فرقوں میں بٹ جائے گی اور ایک فرقہ کے علاوہ باقی تمام دوزخ میں ہیں گے۔“

اس ایک فرقہ سے مراد وہ جماعت ہے جو شریعت کے ظاہری الفاظ پر عمل پیرا ہوگی اور اس میں کوئی تاویل نہیں کرے گی۔

صحابہ کرام کا طریقہ | آپ اپنے اس مسلک میں صحابہ کرام کے طریقے سے متاثر تھے کیونکہ صحابہ کرام نے کبھی اللہ کے

اور انہی کی پیروی کرنا پسند کرتے تھے اس لئے عقائد میں آپ بزرگانِ سلف کے طریقے پر گامزن ہوتے، اور جگر لٹنے والے فرقوں کے خیالات کو پسند نہیں کیا۔ صحابہ کرام کے طریقے کی طرف آپ کا رجحان آپ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے، آپ فرماتے ہیں: ”صحابہ کرام میں بعض شرعی احکام میں اختلاف رونما ہوا مگر خدا کا شکر ہے کہ ان میں اسما و صفات اور افعال کے کسی مسئلہ پر اختلاف رونما نہیں ہوا، بلکہ جو کچھ ان عقائد کے بارے میں کتاب و سنت میں مذکور تھا، ان میں وہ اوّل سے لے کر آخر تک متفق اور یک زبان رہے، نہ تو انہوں نے ان مسائل کی کوئی تاویل کی، اور نہ کسی مقام پر سے کوئی تحریر لیں اور تبدیلی کی۔ ان میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ ان الفاظ میں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ اس لئے یہ مجازی مفہم میں نہیں ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے ان مسائل کو حرف بہ حرف تسلیم کیا اور انہیں عزت و احترام کے ساتھ مان کر ان پر ایمان لائے۔“

ان بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ ان آیات متشابہ کو حرف بہ حرف تسلیم کرتے تھے۔ اور ان کی تاویل کو ناپسند کرتے تھے۔ اسی حالت میں ان پر ایمان رکھتے تھے اور ان کی اصل حقیقت کے علم کو خدا کے سپرد کرتے تھے۔ آپ فرماتے ہیں:-

”ہم نے اپنی کتاب الصواعق میں یہ بیان کیا ہے کہ صفات کی آیات کی تاویل کرنا اور انہیں حقیقی معنوں سے الگ کرنا، دین و دنیا کے فساد کی جڑ ہے۔ اسی سے سلطنتوں کو نوال آیا، نیز دشمنانِ اسلام کے تسلط کا سبب بھی یہی تاویل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جو کوئی قرآن و سنت میں صفات کی آیات کا بغور مطالعہ کرے، تو اس پر یہ واضح ہو جائے گا کہ ان کی ایسی تاویلیں کرنا، جن کی رو سے ان کے حقیقی معنی مراد نہ لئے جائیں، درست نہیں ہے۔ بعض آیات تو ایسی ہیں جن میں اس قسم کی تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے مثلاً ایک آیت یہ ہے:- ”کیا وہ صرف اس بات کا انتظار کر رہے ہیں کہ ان کے پاس فرشتے آئیں یا تمہارا پروردگار آئے یا کہ تمہارے پروردگار کی کچھ نشانیاں آئیں۔“

اس آیت میں اس طرح تقسیم کی گئی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کے آنے سے مراد فرشتے یا اس کی نشانیاں نہیں ہو سکتی ہیں۔ (کیونکہ ان کا ذکر پہلے سے موجود ہے) اس کے سیاق و سباق پر غور کرنے سے یہ شک و شبہ باقی نہیں رہتا کہ اس میں بذاتِ خود اللہ کا آنا مراد ہے۔ اسی طرح آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے:-

”بے شک تم اپنے پروردگار کو بچشمِ خود اس طرح دیکھو گے جس طرح تم کھلے موسم کی چاندنی رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔ جبکہ کوئی بادل اس کی راہ میں حائل نہ ہو اور جس طرح تم دوپہر کے وقت کھلے موسم میں آفتاب کو

دیکھتے ہو، جبکہ اس کے پاس کوئی بلا ل نہ ہو۔

یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے بیان اور وضاحت کے بعد تاویل کی کوئی گنجائش نہیں رہتی ہے۔ اور جس کے پاس عقل اور دینداری ہو، وہ اس میں شک و شبہ نہیں کر سکتا ہے۔

عزیز پر متکثر ہونے کے مسئلے کے بارے میں آپ فرماتے ہیں: "اگر کوئی مدعی اس کی تاویل کا دعویٰ کرے، تو دلیل کے بغیر دعویٰ نہیں مانا جائے گا۔"

تاویل کی مذمت میں آپ فرماتے ہیں: "یہی اسلام کے مصائب کی جڑ ہے کہ تحریف کرنے والے اور اسلامی اصول کو باطل کرنے والے تاویل کرتے رہتے ہیں اور اسی چیز نے خلیفہ ذوالنورین والا حسان (حضرت عثمان بن عفان) کو شہید کر لیا۔" آپ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتے ہیں:۔

"ہم اللہ تعالیٰ کی صفات اسی طرح بیان کرتے ہیں جس طرح اس نے خود بیان کی ہیں یا جس طرح اس کے رسول نے ہمیں بتایا ہے۔ ہم ان میں کسی قسم کی تحریف و تبدیلی نہیں کرتے ہیں۔ اور نہ ہم اللہ کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دیتے ہیں۔ بلکہ ہم اس کے لئے وہی اسماء و صفات ثابت کرتے ہیں جو اس نے خود اپنے لئے مقرر فرمائی ہیں۔ ہم اسے تمام عیوب و نقائص اور مشابہت خلق سے بری الذمہ قرار دیتے ہیں اور اس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہیں جس میں یہ مذکور ہے:۔ "اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے وہی سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔"

جو بات ہم ذات باری تعالیٰ کے بارے میں کہتے ہیں، وہی بات ہم اس کی صفات کے بارے میں کہتے ہیں۔ یعنی جس طرح ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ اس کی ذات دوسری ذاتوں سے بالکل مختلف ہے۔ اسی طرح ہم اس کے قائل ہیں کہ اس کی صفات دوسری صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کوئی چیز اس کی ذات و صفات اور اس کے افعال میں اس کے مشابہ نہیں ہے، اس لئے ہمارے نزدیک اللہ کی صفات۔ مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ لوگوں کے طعن و تشنیع اور ان کے الزامات کے ڈر سے ہم اس کی کسی صفت کا انکار بھی نہیں کرتے ہیں۔

یہ امام ابن القیم کا مسلک ہے، وہ عام صفات کو بھی مانتے ہیں۔ اور ان صفات خیرہ کو بھی تسلیم کرتے ہیں جن کا ذکر قرآن و سنت میں آیا ہے جب ہم آپ کے مسلک کا بزرگان سلف کے مسلک سے مقابلہ کرتے ہیں تو ہمیں آپ کا مسلک بالکل ان کے ہموا نظر آتا ہے۔ اور ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ آپ نے اسی مسلک پر قائم رہ کر اپنے اصلی مقصد کو نظر انداز نہیں کیا ہے وہ ہے کہ بزرگان سلف کے طریقے کے مطابق مذہبی زندگی بسر کی جائے۔

۱۔ خارج السالکین ۳/۲۲۶ - ۲۲۷ ۲۔ دلائل الکافیۃ الثانیہ / ۵۸ و ص ۸۶، ۸۵ مطبوعۃ التقدّم -

۳۔ الکافیۃ الثانیہ ص ۶ مطبوعۃ التقدّم -

تشبیہ و تجسیم کے الزام کی تردید | ہم نے امام ابن القیم کے تصانیف سے جو اقتباسات پیش کئے ہیں ان کی رو سے آپ ان الزامات سے بالکل بری الذمہ نظر آتے ہیں

جو ان کے حریفوں اور حاسدوں نے ان کے خلاف لگائے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ امام موصوف خدا کو مخلوق کے مشابہ اور مجسم مانتے ہیں، اس لئے ان کا تعلق فرقہ مشبہ اور مجسمہ سے ہے۔ چنانچہ آپ کے قصیدہ کے رد میں جو آپ کی کتاب "الكافية الشافية في الرد لنصارى الفرق الناحية" میں مذکور ہے۔ ابو الحسن تقی الدین علی بن عبد الکافی السبکی الکبیر المتوفی ۷۵۶ھ نے (جو آپ کے معاصر عالم تھے) ایک کتاب لکھی جس کا نام السیف المصقول ہے۔ مگر جو شخص اس کا مطالعہ کرے اور اس کے ساتھ ساتھ امام ابن القیم کی تصانیف کا مطالعہ بھی کرے۔ تو وہ امام موصوف کو ان تمام الزامات سے بری الذمہ پائے گا، جو ان کے دشمنوں نے ان کی طرف منسوب کئے ہیں۔ بہر حال یہ دشمنی امام موصوف کے زمانے کے بعد کبھی ختم نہیں ہوئی بلکہ موجودہ زمانے میں شیخ محمد زاہد الکوثری نے بھی امام موصوف کے خلاف حملے کئے ہیں مگر اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ آگ میں مشاک کو ڈال دیا جائے تو اس سے اس کی خوشبو اور چمکنے لگے۔ ہم نے سبکی اور کوثری کا رد پڑھا ہے مگر ان کے مطالعے کے بعد ہمیں مزید یقین ہو گیا ہے کہ آپ ان الزامات سے قطعی بری ہیں جو آپ کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔

افعال عباد

اس بحث میں امور زیر غور مندرجہ ذیل ہیں :- (۱) مسئلہ افعال عباد کی بنیاد (۲) جبریہ کا مسلک اور اس پر بحث (۳) معتزلہ کا مسلک اور اس پر بحث (۴) امام اشعری کا مسلک اور اس پر تنقید (۵) امام ابن تیمیہ اور ابن القیم کی رائے۔ ابن القیم کا فرقہ جبریہ۔ معتزلہ اور اشاعرہ کا رد کرنا (۶) ابن القیم کہاں تک اہل سنت والجماعت کے مسلک کی حمایت کرتے ہیں۔ آپ کے خیالات کی توضیح۔ مشتبہ اعتراض کا جواب اور تقابلی مطالعہ (۷) علمائے سلف کی رائے جیسے کہ بغدادی اور صابونی نے بیان کیا ہے (۸) ابن القیم اور ابن تیمیہ اہل سنت والجماعت کے طریقہ پر گامزن ہیں اس لئے یہ دونوں ان اعتراضات سے محفوظ ہیں جو فرقہ ہائے معتزلہ جبریہ اور اشاعرہ پر کئے گئے ہیں

مسئلہ کی اصل بنیاد | اللہ نے رسولوں کی زبانی چند احکام اپنے بندوں کے لئے مقرر کئے ہیں اور چند باتوں سے منع کیا ہے، اس کے رسولوں نے یہ بیان کیا ہے کہ جو کوئی ان احکام کی تعمیل کرے گا اور ممنوعہ کاموں سے بچے گا اسے ثواب ملے گا اور جو کوئی ان احکام کی خلاف ورزی کرے گا اور ممنوعہ کاموں کا ارتکاب کرے گا، اسے سزا دی جائے گی۔

سزا اور جزا کا یہ مسئلہ جو بندوں کے کاموں کا نتیجہ ہے، بحث و تحقیق کا مرکز بنا ہوا ہے۔ اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا بندے اپنے اعمال کے خالق ہیں اور اس وجہ سے وہ ثواب و عقاب کے مستحق ہیں کیونکہ وہ اپنے اعمال کے ذمہ دار ہیں اور اپنی ذمہ داری کی بنا پر انھیں اپنے کاموں پر سزا یا جزا ملے گی۔ یا یہ سمجھا جائے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ اور وہ اپنی مخلوقات کے اعمال کا خالق بھی ہے؟

فرقہ جبریت کا مسلک | مسلمانوں میں ایک فرقہ پیدا ہوا تھا جو جبریت کے نام سے موسوم تھا اس کا سربراہ جہم بن صفوان تھا، اس فرقہ کا یہ خیال ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے، اس لئے انسان اپنے کام میں مجبور محض ہے، اس کی طرف جو اعمال منسوب کر دئے جائیں ان کی حیثیت مجازی ہے، ان کے نزدیک انسان اور جمادات میں صرف ظاہری فرق ہے، مثلاً انسان کو ظاہر کر کے یہ دکھایا جاتا ہے کہ وہ خود مختار ہے، مگر حقیقت ہی میں وہ خود مختار نہیں ہے۔ البتہ جمادات کو بظاہر اور حقیقتاً دونوں لحاظ سے مجبور سمجھا جاتا ہے۔ لہذا اگر انسان کے بارے میں یہ کہا جائے کہ "اس نے لکھا یا نقل کیا تو ان افعال کی نسبت اس کی طرف ویسی ہی مجازی ہے جس طرح یہ کہا جائے۔" درخت بار آور ہو گیا یا پتھر نے حرکت کی " لہذا اسے ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرانا اسے مکلف بنانا (ذمہ دار بنانا) سراسر جبر ہے۔

یہ فرقہ جبر کا قائل اس وجہ سے ہوا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ "بندہ اپنے عمل کو پیدا کرتا ہے۔" تو اس سے خدا کی قدرت میں کمی لازم آئے گی اور یہ ثابت ہوگا کہ تخلیق اشیا میں بندہ بھی اس کا شریک ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ "اللہ ہر چیز کا خالق ہے" اور یہ بھی قرآن کریم میں مذکور ہے:

"وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" "اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا اور جو عمل تم کرتے ہو، اسے بھی (پیدا کیا)۔"

اگر اس مسلک کو مان لیا جائے تو اس سے انسانی ذمہ داری، ثواب و عقاب اور رسولوں کو بھیجنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے کیونکہ اگر بندہ مجبور محض ہو تو اسے سزا و جزا کیوں دی جاتی ہے اور اسے دوسرے کے کام کا ذمہ دار کیوں بنایا جاتا ہے؟ پھر اللہ نے رسول کیوں بھیجے، جبکہ بندے کی حیثیت ایسی ہو، جیسے کہ ہوا کے رخ پر ایک تنکا اڑتا پھرے، لہذا عالم انسانیت میں بھی رسول نہیں بھیجنے چاہیے تھے، جس طرح عالم نباتات و جمادات کی طرف رسول نہیں بھیجے گئے تھے۔

بغدادی نے جبریت کے مسلک کو اس طرح بیان کیا ہے: "ان کے نزدیک کوئی فعل یا عمل کرنے کا اختیار اللہ کے سوا اور کسی کے ہاتھ میں نہیں ہے، مخلوق کی طرف یہ اعمال مجازی طور پر اسی طرح منسوب کئے جاتے ہیں جس طرح یہ کہا جائے۔" "آفتاب ڈھل گیا یا چکی گردش کرنے لگی" "حالانکہ اس فعل کا ان دونوں کو اختیار حاصل نہیں ہے۔"

علامہ شہرستانی جہم بن صفوان کے خیالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

جہم بن صفوان اس بات کا قائل ہے کہ انسان کسی چیز پر قادر نہیں ہے اور وہ کچھ نہیں کر سکتا ہے بلکہ وہ اپنے افعال پر مجبور محض ہے۔ اسے کوئی قدرت و اختیار حاصل نہیں ہے اور وہ اپنی مرضی کا آپ مالک نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے افعال کا ویسا ہی خالق ہے جیسا کہ جمادات کا ہے، جو چاہتا ہے وہی اس سے کروا لیا ہے اس لئے وہ افعال انسان کی طرف مجازاً اس طرح منسوب ہیں، جس طرح وہ جمادات کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ جیسے یہ کہا جائے۔ ”درخت بار آور ہوا۔ پانی جاری ہے۔ پتھر ہلنے لگا۔ آفتاب طلوع ہوا اور غروب ہوا۔ آسمان ابر آلود ہو کر برسنے لگا۔ زمین پھولوں سے کھلنے لگی اور پیداوار دینے لگی۔“ وغیرہ وغیرہ۔ اس کے خیال میں اسے سزا اور جزا دینا اس پر اسی طرح جبر اور زبردستی کرنا ہے جس طرح جبراً اس سے کام کرائے جاتے ہیں۔ بلکہ اسے ان کاموں کا ذمہ دار ٹھہرانا بھی جبر ہے۔

معتزلہ کی رائے | معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ انسان اپنی قدرت اور آزادانہ رائے کے ساتھ اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور وہ کسی چیز پر مجبور نہیں ہے۔ اگر وہ چاہے تو وہ کوئی کام کرے، اور اگر اس کی مرضی نہ ہو تو وہ کام نہ کرے، یہی وجہ ہے کہ جب وہ خدا کے حکم کی اطاعت کرتا ہے، تو ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور جب وہ نافرمانی کرتا ہے تو سزا کا مستحق بنتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک تندرست انسان اپنے ہاتھ کو حرکت دے، تو اس کی یہ حرکت اختیاری ہوتی ہے، اور جب کسی ریشے والے کا ہاتھ حرکت کرتا ہے، تو اس کی یہ حرکت اضطراری اور مجبوری کے ماتحت ہوتی ہے۔ اس طرح جب کوئی انسان کسی منارے کی طرف چڑھتا ہے، تو وہ اپنے اختیار اور مرضی سے چڑھتا ہے اور اگر خدا نخواستہ وہاں سے گر جائے تو اس کا یہ فعل مجبوری اور اتفاقی حالت کے ماتحت ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں پہلی صورت انسان کے اختیار کی وضاحت کرتی ہے کہ اگر وہ چاہے تو یہ کام کرے اور اگر چاہے تو حرکت دے یا منارہ پر چڑھ جائے، لیکن اگر اس کی مرضی نہ ہو، تو وہ اس کام کے کرنے پر مجبور نہیں ہے۔ دوسری صورت مجبوری کی حالت کو واضح کرتی ہے۔ اس میں انسان کے ارادے اور قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ اس سے اللہ کی قدرت اور اس کے ارادہ کا اظہار ہوتا ہے ایسے افعال اسی کے قدرت و اختیار میں ہوتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر انسان کو اپنے ان افعال کا خالق نہ مانا جائے تو وہ ان کا ذمہ دار اور ثواب و عقاب کا مستحق کیوں ہے؟ اگر وہ ان افعال کا خالق نہ ہو اور اس کا ان کے انجام دینے میں کوئی دخل نہ ہو، تو وہ نہ ان افعال کا ذمہ دار بن سکتا ہے۔ اور نہ وہ ایسے اعمال و افعال پر ثواب و عقاب کا مستحق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ان تمام افعال کا خالق اللہ ہے اور وہی اس کا ذمہ دار ہے۔

ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر اللہ اعمال کا خالق ہے جیسا کہ فرقہ جبر یہ کا مسلک ہے، تو اس کا ایک

تجہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ہی اعمال پر ناراض ہوتا ہے۔ اور اپنے ہی پیدا کردہ اعمال و افعال پر غضب ناک ہوتا ہے۔ (حالانکہ اس کو اپنے پیدا کردہ افعال پر ناراض نہیں ہونا چاہیے)

معتزلی علماء نے قرآن کریم سے نقلی دلائل بھی پیش کئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کے افعال کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات سے ثابت ہے:-

(۱) "جو کوئی بڑا کام کرتا ہے اسے اس کا بدلہ دیا جائے گا"

(۲) "اللہ کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا ہے، جب تک کہ وہ خود اپنی حالت کو نہ بدلے"

ان کے علاوہ کئی آیتیں ایسی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے انسان کو عمل کرنے کا اختیار دیا ہے مثلاً ایک آیت یہ ہے:- "جو کوئی چاہے وہ ایمان لائے، اور جو چاہے وہ کفر اختیار کرے" ۱۷

بغدادی نے معتزلہ کے اصول کو شمار کرتے ہوئے یہ لکھا ہے:

معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ انسانوں کے اعمال کا خالق ہے، اور نہ حیوانوں کے افعال کا خالق ہے،

ان کا یہ خیال ہے کہ انسان خود اپنے مقدر کو بناتا ہے، اللہ کا ان کے اعمال میں کوئی دخل نہیں ہے اور نہ باقی جانوروں کے

معاملات سے اس کا کوئی تعلق ہے ان کے نزدیک تقدیر کا کوئی وجود نہیں ہے چونکہ یہ لوگ تقدیر کے منکر تھے اس لئے

مسلمان انہیں قدریہ کے نام سے موسوم کرنے لگ گئے تھے۔ ۱۸

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں:-

"معتزلہ اس اصول پر مستحق ہیں کہ انسان اپنے افعال کا، خواہ نیک ہوں یا بد۔ خالق ہے۔ وہ اس معاملے

میں خود مختار ہے۔ جو فعل وہ کرے۔ روز آخرت میں اس کے ثواب و عقاب کا مستحق ہے کیونکہ پروردگار عالم کی

ذات اس سے پاک و صاف ہے کہ اس کی طرف شر و فساد ظلم یا کفر و معصیت کے افعال کو منسوب کیا جائے کیونکہ

اگر وہ ظلم کو پیدا کرے تو وہ ظالم ہوگا اور اگر عدل و انصاف کو روکنا کرے، تو عادل کہلایا جائے گا" ۱۹

اس مسلک نے انسان کی ذمہ داری کو محدود کرنے کی کوشش کی اور اس میں کامیاب بھی ہوا۔ اور معتزلہ نے یہ

فیصلہ کیا کہ انسان اپنے اختیار و قدرت اور آزادانہ ارادہ سے جو کام کرے گا اس پر ثواب و عقاب کا مستحق ہوگا۔ مگر ان

لوگوں نے ایک ایسا رخنہ چھوڑ دیا تھا جس کی وجہ سے معتزلہ کو اعتراض کرنے کی گنجائش مل گئی وہ اعتراض یہ ہے کہ اگر

انسان اپنے اعمال کا خالق ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ کو ان کے کاموں پر قدرت حاصل نہیں ہے اور وہ

اس معاملے میں عاجز ہے۔ یہاں کام اس کی مشیئت کے مطابق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ اعمال اس کی قدرت اور

۱۷ الفرق بن الفرق از بغدادی ص ۶۴-

۱۸ ضحی الاسلام ۵۳/۲ - ۵۴

۱۹ الملل والنحل بر حاشیہ الفصل از ابن حزم ج ۱ - ص ۵۵ - ۵۶-

ارادہ کے دائرہ سے خارج ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ اور جو وہ نہیں چاہتا ہے وہ ہرگز نہیں ہو سکتا ہے۔

اس مشکل کو حل کرنے کی امام اشعری نے کوشش کی، انہوں نے یہ ثابت کیا کہ

امام اشعری کا مسلک

انسان کے ارادہ اور "قدرتِ حادثہ" کے ذریعے اس کے افعال و وجود میں آتے ہیں۔ یعنی جب انسان کسی کام کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس میں اس کی قدرت و صلاحیت پیدا کر کے اس فعل کی تخلیق کرتا ہے، اس وقت انسان اپنی قدرت اور صلاحیت کی وجہ سے کسبِ فعل کرتا ہے (کام کو سرانجام دیتا ہے) اور قدرتِ خداوندی اس فعل کی تخلیق کرتی ہے۔ اس معاملے میں امام اشعری کا وہی نظریہ ہے جس سے جبر منی فلسفی کانٹ بھی متفق ہے کہ نیکی اس آزاد ارادے میں محدود ہے جس کے ذریعے نیکی کا ارادہ کیا جائے، اور برائی اس آزاد ارادے میں محدود ہے جس کا مقصد برے کام کرنا ہو۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام اشعری کے نزدیک شرعی ذمہ داری اور ثواب و عقاب کا دار و مدار کسب پر ہے، ان کے اور معتزلہ کے درمیان یہ نمایاں فرق ہے۔

ان کے نزدیک انسان کی قدرت و صلاحیت اس کی اپنی تخلیق کا نتیجہ نہیں ہے، مگر معتزلہ کے نزدیک یہ اس کی تخلیق کا نتیجہ ہے۔ امام اشعری کے نزدیک ثواب و عقاب کا دار و مدار اس کے کسب پر ہے۔ معتزلہ کے نزدیک ان کا دار و مدار اس کی تخلیق پر ہے۔ جبریت اور شاعرہ کے درمیان یہ فرق ہے کہ اشاعرہ انسان کے لئے قدرتِ کسب کو ثابت کرتے ہیں مگر جبریت کے نزدیک انسان قدرت و کسب کا مالک نہیں ہے۔ امام اشعری کے مسلک کو شہرستانی نے اس طرح واضح کیا ہے وہ فرماتے ہیں:-

"بندہ افعال و عباد پر قادر ہے کیونکہ انسان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ رخصتے جیسی اضطراری حرکت اور اختیار و ارادہ کے حرکات میں تمیز کر سکے یہ قوت تمیز اس بنا پر ہے کہ اختیار حرکت، قدرت رکھنے والے انسان کے اختیار و ارادہ پر موقوف ہوتی ہے" آگے چل کر فرماتے ہیں:-

"جو چیز حاصل ہوئی ہے وہ قدرتِ حادثہ کی بدولت ملتی ہے مگر ابو الحسن اشعری کے اصول کے مطابق قدرتِ حادثہ (ممکنہ) کسی چیز کو رونما کرنے میں اثر انداز نہیں ہے۔ کیونکہ جو چیز رونما ہو، یعنی حادثہ ہو وہ ایک ہی حالت پر رہتی ہے۔ وہ جو ہر اور عرض کے تعلق سے مختلف نہیں ہوتی ہے۔ اگر وہ حدوث کے معاملے میں اثر انداز ہو، تو وہ ہر چیز کے پیرائش میں اثر انداز ہونے لگے یہاں تک کہ اس میں یہ صلاحیت ہوگی کہ وہ مختلف رنگوں، ذائقوں اور خوشبوؤں کو پیدا کرے، نیز جو ہر و اجسام کو پیدا کرنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو، اور یہ بھی ممکن ہو کہ اس "قدرتِ حادثہ" کی بدولت

آسمان زمین پر گر پڑے مگر اللہ تعالیٰ کا یہ قانون فطرت ہے کہ وہ اس قدرت حادثہ (امکانی صلاحیتوں) کے ساتھ فعل کو بھی اس وقت پیدا کرتا ہے جبکہ انسان اس کا ارادہ کر کے اس کی طرف متوجہ ہو جائے ایسے فعل کو کسب کہتے ہیں، یہ فعل اللہ تعالیٰ کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور انسان کے تعلق کی وجہ سے وہ کسب کہلاتا ہے ۵۔

اس عبارت سے وہ وجہ معلوم ہو جاتی ہے جس کی بنا پر امام اشعری کو یہ کہنا پڑا ہے: "قدرت حادثہ، فعل کی تخلیق نہیں کرتی ہے۔ کیونکہ اگر انسانی طاقت کو اجازت دی جائے کہ وہ تخلیق کرے تو یہ ممکن ہو گا کہ وہ ہر چیز کو پیدا کرے۔ ایسی حالت میں اس کے لئے یہ ممکن ہو گا کہ وہ آسمان کو زمین پر گر کر کائنات کو فنا کر دے۔ اس لئے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جب انسان کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے اور اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس وقت اللہ اس فعل کو پیدا کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ قدرت حادثہ (اس کی امکانی صلاحیتوں کو بھی روکا کرتا ہے جو کسب فعل کرتی ہے) کام سرانجام دیتی ہے (اس وقت انسان کا ارادہ، عمل کی کلید بنتا ہے۔ اور کسب کا ایک حصہ شمار کیا جاتا ہے۔

امام ابن القیم امام اشعری کی رائے کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"امام اشعری کا قول جس اصول پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ "قدرت حادثہ" اپنے فعل پر اثر انداز نہیں ہے اور وہ کام یا اس کا کوئی حصہ اس کی وجہ سے رونما نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ کام تمام و کمال قدرت قدیمہ کے ذریعے واقع ہوتا ہے۔ اس میں قدرت حادثہ کا کوئی دخل نہیں ہے، ان کے اکثر ساتھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں ۶۔

مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہو گیا کہ امام اشعری نے صرف کسب کو شرعی ذمہ داری (تکلیف) اور ثواب و عقاب کی بنیاد قرار دیا ہے مگر یہ فیصلہ اس مشکل مسئلہ کو حل نہیں کرتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسب فعل کو روکنا کرنے میں مؤثر نہیں ہے۔ اور جب ایسی صورت حال ہو، تو وہ شرعی ذمہ داری کی بنیاد کیسے بن سکتا ہے اور جب انسانی قدرت کچھ نہیں کر سکتی ہو، تو اس کا فائدہ کیا ہے؟

اس کی تائید امام الحرمین الجویہی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے، وہ جبریہ اور اشعریہ کی تردید میں فرماتے ہیں:۔

"عقل اور احساس اسے تسلیم نہیں کرتا ہے۔ کہ انسانی قدرت و صلاحیت کا انکار کر دیا جائے اور اگر غیر مؤثر قدرت کو ثابت کیا جائے، تو وہ بھی نہ ہونے کے برابر ہے" ۷۔

"غیر مؤثر قدرت کے الفاظ سے انہوں نے اشعریہ کے اس قول کی طرف اشارہ کیا ہے: "انسانی قدرت کا فعل پر کوئی اثر نہیں ہے وہ صرف کسب کرتا ہے یعنی اپنی قدرت و صلاحیت کو فعل کے قریب لے آتا ہے ۸۔

چونکہ کسب و قدرت کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے اشاعرہ کا مسلک بنیادی طور پر جبریہ کے مسلک کے

۶ الملل والنحل از شہرستانی ۱/۱۲۷ - ۱۲۵۔ ۷ شفا العلیل از ابن القیم ص ۱۲۲۔

۸ الملل والنحل از شہرستانی ۱/۱۲۸۔

ہمنا ہے۔ اس میں صرف یہ اضافہ کیا گیا ہے کہ اس میں کسب اور ایسی قدرت حادثہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ جو فعل پر کسی صورت سے اثر انداز نہیں ہے۔ یہ ایسی صورت حال ہے کہ بعض محققین نے اس کسب کو محال اور ناممکن قرار دیا ہے چنانچہ ابن القیم لکھتے ہیں:- ”ان کے بعض متأخرین علماء نے ان عبارتوں کا خلاصہ کر کے یہ کہا ہے:-

”کسب اسے کہتے ہیں کہ قدرت حادثہ اور فعل کے درمیان رابطہ قائم کیا جائے اللہ تعالیٰ کا قانون یہ ہے کہ وہ انسان کی قدرت اور ارادہ کے وقت فعل کو پیدا کرتا ہے۔ ان دونوں کے ذریعے نہیں پیدا کرتا ہے تاہم ان دونوں کے رابطے کو کسب کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اکثر عقلمندوں نے یہ کہا ہے کہ یہ محال بات ہے بلکہ یہ ابو ہاشم کے احوال اور نظام معتزلی کی چھلانگ کے سلسلے کی کڑی ہے۔

فرقہ ہائے جبریہ - معتزلہ اور اشعریہ کے یہ خیالات صحیح نہیں تھے۔ اس لئے امام ابن تیمیہ نے انہیں پسند نہیں کیا انہوں نے ایسی رائے پیش کی جو اس مشکل کو حل کر سکتی تھی۔

علمائے سلف کی رائے بھی یہی تھی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ وہ انسان اور اس کی تمام طاقتوں اور صلاحیتوں کا خالق بھی ہے، تاہم اس نے انسان میں کام کرنے والی قدرت و صلاحیت پیدا کی ہے اور اسے آزادانہ ارادہ کا مالک بنایا ہے۔ اس طرح اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ مگر انسان جو کام کرتا ہے وہ اپنی قدرت اور ارادہ کے مطابق کرتا ہے۔ اس وجہ سے اسے شرعی طور پر ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے اور وہ ثواب و عقاب کا مستحق بھی ہے اس مسلک میں جبریہ اور معتزلہ کے بنیادی اصول مانے گئے ہیں مگر ان کی خرابیوں کو دور کیا گیا ہے۔

ابن تیمیہ کی رائے | ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”علمائے سلف کی رائے قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات کی روشنی میں معلوم ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:-

۱۔ شفاء العلیل - ۱۱۲ - ابو ہاشم مشہور معتزلی عالم ہے اس نے صفات المعانی کے بارے میں اپنی جدا گانہ رائے پیش کی تھی وہ یہ ہے کہ معتزلہ اللہ کی صفات المعانی کا اس وجہ سے انکار کرتے ہیں کہ ان کو ماننے سے دو قدیم خالق تسلیم کرنے پڑتے ہیں۔ البتہ وہ اللہ کو عالم اور قادر تسلیم کرتے ہیں۔ ان دو صفات کے بارے میں ان کا ایک عالم جاتی یہ کہتا ہے کہ یہ اس کی ذات قدیم کی دو صورتیں ہیں۔ مگر ابو ہاشم یہ کہتا ہے کہ یہ اس کی دو حالتیں ہیں۔ الملل والنحل ۱/ ۵۷ - ۵۸ - نظام معتزلی کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کو ایک ہی دفعہ میں پیدا کر دیا تھا اس میں معدنیات - نباتات - حیوانات اور انسان سب شامل تھے۔ لہذا حضرت آدم علیہ السلام کو اور ان کی اولاد کو بھی ساتھ ساتھ پیدا کیا تھا البتہ فرق یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے بعض چیزوں کو دوسری چیزوں میں چھپا دیا تھا اس لئے مخلوقات مقدم و مؤخر اس لحاظ سے ہیں کہ بعض چیزیں پہلے ظاہر ہوئیں اور بعض چیزیں اپنی کمین گاہ سے بعد میں نمودار ہوئیں۔ ورنہ وجود تخلیق میں سب برابر ہیں۔ یہ خیال اس نے قدیم فلسفیوں سے اخذ کیا تھا اور چھلانگ مارنے کا مطلب بھی یہی ہے، اس سے پہلے کسی مسلمان عالم نے یہ خیال ظاہر نہیں کیا تھا۔ ملاحظہ ہو الملل والنحل ۱/ ۷۱ - ۷۲ اور الفرق بن الفرق ص ۱۱۳۔

”اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ انسان فطرت کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے:-
 ”بے شک انسان صبر نہ کرنے والا پیدا کیا گیا ہے۔ جب اسے بُرائی پہنچتی ہے تو وہ بہت گھبرانے لگتا ہے۔
 اور جب اسے بھلائی پہنچتی ہے تو بہت بخل کرتا ہے۔“
 ان بزرگوں کا مسلک یہ تھا کہ بندۂ خدا حقیقی فاعل ہے اور وہ صاحب ارادہ اور با اختیار ہے جس کا ثبوت
 یہ آیات ہیں:

”یہ اس کے لئے (نصیحت) ہے جو یہ چاہے کہ وہ درست ہو جائے تم نہیں چاہتے ہو مگر وہی جو اللہ چاہتا ہے
 وہی تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔“

یہ ایک تذکرۂ نصیحت ہے جو چاہے اس سے نصیحت حاصل کرے۔ وہ نہیں نصیحت حاصل کر سکتے مگر یہ کہ یہ
 اللہ کی مشیت میں ہو، وہی ہے جس سے ڈرنا چاہیے اور وہی اس بات کا اہل ہے کہ اس سے مغفرت طلب کی جائے۔
 آپ فرماتے ہیں:- ”لوگوں کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ ان کے نزدیک جو انصاف کرتا ہے وہ عادل ہے
 اور جو ظلم کرتا ہے وہ ظالم ہے۔ اور جو جھوٹا کام کرتا ہے وہ کاذب ہے۔ لہذا اگر بندۂ خدا اپنے جھوٹ اور ظلم کا فاعل
 نہ ہو بلکہ اس کا فاعل اللہ کو تسلیم کیا جائے تو یہ بات لازم آئے گی کہ اللہ (نعوذ باللہ) جھوٹ اور ظلم کے اوصاف
 کا مالک ہے۔“

یہ امام ابن تیمیہ کی رائے ہے جو ہر پڑھنے والے کو معقول اور مستحکم نظر آتی ہے۔ اس پر کوئی معترض اعتراض
 نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ آپ نے سب سے پہلے اللہ کو ہر چیز کا خالق تسلیم کیا ہے اور بتایا کہ وہی بندوں کے
 موثر اختیارات کا سرچشمہ ہے۔ اس کے بعد آپ نے یہ واضح کیا ہے کہ انسان اپنے اختیار و ارادے کے مطابق
 کام کرتا ہے، اگر چاہے تو وہ کام کرے اور اگر وہ نہ چاہے تو کام نہ کرے اس کے یہی افعال اس کی شرعی ذمہ داری
 اور ثواب و عقاب کی بنیاد ہیں (اس لئے یہ مساک تمام خرابیوں سے پاک و صاف ہے)۔

فرقہ جبریہ کے مسلک کے مطابق انسان تمام شرعی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ اور فرقہ معتزکہ
 کے مسلک کے مطابق اللہ بعض مخلوقات کو پیدا کرنے سے عاجز بن جاتا ہے۔ اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی
 مشیت کے خلاف بعض اشیاء موجود ہیں۔

اشعریہ کے مسلک میں یہ خامی ہے کہ وہ انجام کار جبریہ کے مسلک کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ اور پھر اس
 میں وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

امام ابن القیم بھی علمائے سلف اور ابن تیمیہ کے مسلک کے حامی ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے:-

اس سے پیشتر کہ ہم امام موصوف کی رائے بیان کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم جبریتہ معتزلہ اور اشاعرہ کے مقابلے میں ان کے موقف کی وضاحت کریں، آپ نے ان تینوں فرقوں کی وہی تردید کی ہے اور ان کے خیالات کو اس طرح ناپسند کیا ہے جس طرح آپ نے دیگر فرقہ ہائے باطلہ کے خلاف جنگ کی تھی آپ کی یہ تردید بہت سخت ہے۔ اور یہ مخالفانہ انداز اس بات کا کھلا ثبوت ہے کہ آپ اہل السنّت والجماعت کے مسلک کے زبردست حامی تھے۔ کیونکہ آپ نے اسی مسلک کو برحق سمجھا اور دوسرے فرقوں کے مسلک کو باطل ٹھہرایا۔

آپ افعال عباد پر اللہ کی قدرت و ارادہ کو تسلیم کرتے ہیں، اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ اسی نے بندوں کو اپنے افعال کا خود مختار بنایا ہے۔ اس کے بعد آپ مذکورہ بالا فرقوں کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اللہ سے کیوں بدگمانی کی جائے اور اسے کیوں بری مثال بنا کر پیش کیا جائے کہ اسے وہ اختیار حاصل نہیں ہے جو..... اس کے بندوں کو حاصل ہے اور یہ کہا جائے کہ بندوں کے افعال اس کی قدرت و اختیار سے باہر ہیں۔ اللہ کی مثال ان باتوں سے اعلیٰ اور ارفع ہے جو یہ ظالم اشخاص اور منکرین قدرت خداوندی اس کے بارے میں کہتے ہیں۔“ ان الفاظ سے آپ کا اشارہ معتزلہ کی طرف ہے۔ جو یہ کہتے ہیں۔ ”بندگان خدا اپنے اعمال کے خالق ہیں، ان پر اللہ کو قدرت حاصل نہیں ہے۔“

اس کے بعد آپ فرقہ جبریتہ کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ہم اس کے بارے میں یہ بدگمانی بھی نہیں کرتے ہیں۔ اور نہ اس کے لئے یہ بری مثال قائم کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے بندوں کو اپنے ناکردہ گناہوں پر سزا دے جو وہ نہیں کر سکتے ہیں۔ بلکہ وہ افعال ایسے ہوں جسے وہ خود کرتا ہو مگر اپنے فعل کی سزا دوسروں کو دے نیز وہ افعال ایسے ہوں جس کے ارتکاب پر وہ انہیں مجبور کرے اور ان پر زبردستی کرے، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک ایسے آدمی کو جس کا ہاتھ شل ہو گیا ہو، لکھنا ترک کرنے پر سزا دی جائے یا گونگے کو نہ بولنے پر سزا دی جائے، اللہ تعالیٰ کی شان ان دونوں باطل فرقوں سے بلند تر ہے۔ جو راہ راست سے بھٹک گئے ہیں۔“

ایک دوسرے مقام پر معتزلہ اور جبریتہ کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”یہ دونوں گروہ صداقت اور راہ راست سے بھٹک گئے ہیں اور اندھے ہو گئے ہیں۔“

آپ نے امام اشعری کے اصول کسب کی مخالفت بھی کی ہے، آپ فرماتے ہیں: ”علم کلام کے مجال اور ناممکن اصول

تین ہیں:- (۱) امام اشعری کا مسئلہ کسب (۲) ابوہاشم معتزلی کے احوال (۳) نظام معتزلہ کی چھلانگ مارنی (ان کی تشریح گذشتہ صفحات کے حاشیے پر کی گئی ہے۔ مترجم)

آپ نے معتزہ اور جبریہ کی تردید کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ آپ نے مناظرہ کی صورت میں بھی ان کا رد کیا ہے۔ وہ کبھی سنی اور جبری کے درمیان مناظرہ کرتے ہیں۔ ہر مناظرہ میں سنی، جبری اور معتزلی پر فتویٰ ہوتا ہے۔ ایسے مناظرے ان کی کتاب "شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمت والتعلیل" میں بہت ہیں جنہیں ہم طوالت کے خوف سے نظر انداز کرتے ہیں جو کوئی اس سے واقف ہونا چاہے وہ اس کتاب کا مطالعہ کرے۔

اہل سنت کے مسلک کی حمایت | امام ابن القیم اپنے استاد ابن تیمیہ کے مسلک کی حمایت کرتے ہیں اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے۔ کیونکہ آپ ان کے شاگرد رشید

تھے۔ آپ ہی نے ان کے بعد ان کی علمبرداری کی۔ اس سے پیشتر کہ ہم آپ کی رائے کو واضح کریں، ہم یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ آپ کی چند عبارتیں قارئین کرام کے سامنے پیش کر دیں تاکہ ان کے ذریعے آپ کے مسلک کا استنباط ہو سکے، اس معاملے میں اختصار سے کام لیتے ہوئے صرف وہی عبارتیں نقل کی جائیں گی جن سے آپ کا مسلک واضح ہو سکے کیونکہ اس مسئلہ پر آپ نے بہت بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہی ہے کہ آپ اہل سنت والجماعت کے مسلک کی حمایت کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:-

"ہذہ خدا کا سرتاپا اللہ کی مخلوق ہے، اس کا جسم روح - صفات - افعال و احوال یعنی ہر چیز مخلوق ہے۔ اس کی اس طرح نشوونما ہوتی ہے کہ وہ اپنے ارادوں اور افعال کو بروئے کار لاسکے اس کی یہ نشوونما اللہ کی مشیت و قدرت کے مطابق ہے کیونکہ اسی نے اسے پیدا کیا اور اسے اس قسم کا بنایا ہے۔ وہ اپنے آپ اس طرح نہیں بنا ہے بلکہ اس کے خالق نے اسے اپنے ارادوں اور افعال کا مالک بنایا ہے، اور اپنے بعض افعال کے انجام دینے کا حکم دیا ہے اور بعض باتوں سے روکا ہے۔ اور اس طرح اس پر حجت قائم کر کے اسے ثواب و عتاب کا مستحق ٹھہرایا ہے۔ اللہ نے اسے ایسی باتوں کا حکم دیا ہے جسے وہ کر سکتا ہو، اور ان باتوں سے منع کیا ہے جسے وہ چھوڑ سکتا ہو، چونکہ اس میں ان کا بولنے اور چھوڑنے کی صلاحیت اور قابلیت موجود ہے اس لئے ایسے افعال کے کرنے اور ترک کرنے پر اسے ثواب و عتاب کا مستحق ٹھہرایا۔ کیونکہ اس نے اسے خود مختار بنایا ہے۔ اس لئے وہ ان کاموں کا ذمہ دار ہے۔"

انسان اللہ کی مشیت اور مرضی سے صاحب ارادہ اور خود مختار ہے، اور اگر اللہ اسے خود مختار نہ کرتا تو وہ انسان بذات خود اتنا عاجز و کمزور ہے کہ وہ خود اپنی کوششوں سے اپنے آپ کو خود مختار نہیں بنا سکتا تھا۔ پروردگار عالم ہی نے اسے خود مختاری اور قدرت و ارادہ عطا فرمایا ہے اور ان چیزوں سے واقف کر رہا ہے جو اسے نفع و نقصان پہنچاتی ہیں۔ اور اسے ہدایت کی کہ وہ اپنی خود مختاری اور صلاحیتوں کو اس راستے کی طرف لگائے جس سے اس کی فلاح و بہبود ہو۔

اگے چل کر آپ فرماتے ہیں: ”صحیح بات یہ ہے کہ کہا جائے۔“ حرکت و فعل انسان کی اس قدرت و ارادے کے ذریعے رونما ہوتا ہے، جو اللہ نے اس کے لئے مقرر کیا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے سے کوئی کام کرانا چاہتا ہے تو اس میں وہ طاقت اور دیگر اسباب ہیما کر دیتا ہے اور یہ فعل انسانی اس کی قدرت کی طرف اس طرح منسوب ہوتا ہے جس طرح کوئی سبب مسبب کی طرف منسوب ہو اور اسے قدرت خداوندی کی طرف بھی منسوب کیا جاسکتا ہے۔ جس طرح مخلوق کی خالق کی طرف نسبت ہوتی ہے۔ اس لئے اگر کسی فعل کی نسبت دو قادروں کی طرف کی جائے تو یہ ناممکن بات نہیں ہے کیونکہ قدرت انسانی کا سرچشمہ قدرت خداوندی ہے اور وہ اصل سبب کا ایک حصہ ہے۔

خدا کی قدرت مستقل تاثیر رکھتی ہے تاہم ”مقدورین قادرین“ کی تعبیر غلط تعبیر اور تلبیس ہے۔ کیونکہ ان الفاظ سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ کہ دونوں (انسان و خدا) قدرت رکھنے میں ہم پلہ ہیں جیسا کہ بول چال میں یہ کہا جاتا ہے۔ ”یہ کپڑا ان دونوں مردوں کے درمیان ہے“ اور یہ گھر ان دونوں شریکوں کے درمیان ہیں۔ (ان الفاظ میں دونوں اشخاص ہم پلہ ہیں) مگر یہاں یہ صورت حال نہیں ہے۔ یہاں یہ فعل انسانی قدرت کے ذریعے مکمل ہوا ہے جس طرح کسی سبب کے ذریعے مسبب کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ سبب و مسبب، فاعل اور آلات سبب خدا کی قدرت کا نتیجہ ہیں۔ پروردگار عالم کی قدرت کاملہ ہر ممکن شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اسی لئے وہ معطل نہیں رہ سکتی کیونکہ کائنات میں باری تعالیٰ کی مشیت اور قدرت کے علاوہ اور کوئی شے مستقل تاثیر نہیں رکھتی ہے اس کی وجہ سے کہ ہر چیز اللہ کی مخلوق ہے اور اس کی قدرت و مشیت کا اثر اور نتیجہ ہے اگر اس سے کوئی انکار کرے تو اسے اللہ کے علاوہ ایک اور خالق کا ثبوت دینا ہوگا۔ یا اسے ایسی مخلوق کے وجود کا قائل ہونا پڑے گا جس کا کوئی خالق نہ ہو۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب ہم (افعال عباد کے بارے میں) یہ کہتے ہیں:-

”یہ فعل تخلیقی و تکوین کے لحاظ سے قدرت خداوندی سے وقوع پذیر ہوا ہے جس طرح تمام مخلوقات اس کی قدرت و تکوین سے پیدا ہوتی ہے۔ تاہم قدرت انسانی اس کا سبب ہے اور وہی براہ راست اس کا فاعل ہے مگر چونکہ اللہ نے فعل کو پیدا کیا اور بندے نے اسے بذات خود سرانجام دیا اس لئے ”قدرت حادثہ“ اور اس کے اثرات پروردگار عالم کی قدرت اور مشیت سے وقوع پذیر ہوئے۔“

ایک دوسرے مقام پر آپ ارشاد فرماتے ہیں: ”یہ افعال حقیقت میں بندوں کے افعال فاعل اور منفعل ہیں مگر پروردگار کے مفعول ہیں۔ ہمارے نزدیک فعل و مفعول ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ بلکہ اہل سنت کا اس پر اجماع بھی ہے جیسا کہ حسین بن مسعود البغوی وغیرہ نے فرمایا ہے: لہذا بندہ خدا ہی حقیقت میں کام کرنے والا ہے مگر اللہ اس کا خالق ہے اور اس نے اپنی قدرت و ارادے سے جو کام کئے ہوں

اس کا بھی خالق ہے۔ اور اس کی فاعلیت کا خالق بھی ہے اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ انسان کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ فاعل ہے اور دوسری حیثیت سے وہ منفعّل ہے یہ اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے اس کو اپنی قدرت و مشیت سے فاعل بنایا اور کام کرنے کے قابل بنایا اور اس میں وہ خود مختاری پیدا کی جس کے ذریعے وہ کام کرتا ہے۔ ۱۷

ایک اور مقام پر یوں ارشاد فرماتے ہیں:

فاعل اور منفعّل کا فرق "یہ ذہن نشین رہے کہ پروردگار عالم فاعل ہے۔ منفعّل نہیں ہے۔ بندہ فاعل بھی ہے اور منفعّل بھی ہے۔ جب وہ کوئی فعل سرانجام دیتا ہے اور اس میں فاعلیت کی صفت موجود ہو، تو اس وقت وہ اس فعل سے منفعّل (مناثر) ہے جو کسی صورت سے منفعّل نہیں ہے۔ فرقہ جبریہ نے اس کے منفعّل ہونے کی شہادت دی ہے۔ کہ اس سے ایک آلہ یا مقام و محل کی طرح کام لیا جاتا ہے۔ انہوں نے اس کی حرکت کو درختوں کی حرکت کے مانند قرار دیا ہے اور صورت مجازی صورت میں اسے فاعل قرار دیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اس کا اٹھنا بیٹھنا مرض اور موت کے برابر ہے یعنی وہ ہر فعل میں منفعّل محض ہے۔ (دوسروں کا اثر قبول کرتا ہے اور اپنے اختیار سے کوئی کام نہیں کرتا ہے)۔

فعل و افعال فرقہ قدریہ نے انسان کو فاعل محض کہا ہے، اور وہ اسے اپنے فعل میں منفعّل نہیں سمجھتے ہیں۔ اسی طرح دونوں فرقوں نے اس مسئلہ پر یک جہتی نگاہ سے غور کیا ہے مگر جو اعتدال پسند اہل علم ہیں انہوں نے انسان کو دونوں مقاموں پر مناسب طریقے سے جگہ دی ہے، انہوں نے ثواب و عقاب کو اس کے لئے مقرر کیا ہے جو اس کا اختیار ہو، اگر انہوں نے بندوں کے لئے کلام کرنا۔ ہنسنا اور رونا ثابت کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے اللہ کا ان سے بات چیت کرانا۔ ہنسنا اور رلانا بھی ثابت کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ثواب و عقاب کا تعلق فعل سے ہے افعال سے نہیں ہے۔ ۱۸

بندے اور خدا سے نسبت ایک اور مقام پر ارشاد فرماتے ہیں: "افعال عباد کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح پیدا کیا ہے کہ گو وہ ان کا خالق ہے تاہم وہ افعال اس سے متاثر ہو کر اپنے مقام پر قائم رہے ہیں۔ بندہ ان کا مقام ہے۔ اور وہی اس کا فاعل بھی ہے کیونکہ اس نے اپنی قدرت اور ارادے سے اسے انجام دیا ہے۔ ان کاموں کے واقع کرنے کی نسبت بندے کی طرف اس وجہ سے ہے کہ یہ افعال اس کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے ارادے اور قدرت کے ذریعے پیدا ہوئے ہیں، یہ دونوں فعل امداد ایک دوسرے کے لازم ہیں۔ مگر ان کے تعلق کی سمت مختلف ہے۔ خدا نے جو کچھ پیدا کیا ہے، وہ اس سے الگ ہے۔ اور مخلوق کے

۱۷ شفاء العلیل ص ۱۳۶ - ۱۳۷ - المطبعة الحسینیہ و ص ۱۳۱ -

۱۸ شفاء العلیل ص ۱۳۲ - ۱۳۵ نیز ملاحظہ ہو صفحات ۸۵ - ۸۶ اس میں دو مثالیں ملیں گی جو افعال و فعل کو واضح کرتی ہیں -

ساتھ قائم ہے۔ وہ اس کا مفعول ہے۔ فعل نہیں ہے۔ مگر بندے نے جو کام کرایا ہے وہ اس کا فعل ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کا حکم اس کی طرف لوٹے گا۔ اور اسی کی طرف وہ موسوم ہوگا۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی چیزوں کو اپنی طرف منسوب کیا ہے اور اپنی بعض مخلوقات کی طرف بھی انھیں منسوب کر دیا ہے۔ جب ایسی صورت ہو تو یہ ثابت ہو گیا کہ فعل امتیازی کی نسبت حیوان کی طرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ اس کا سبب ہوتا ہے اور اس کے ساتھ قائم رہتا ہے اور وہ افعال اس کے ارادے سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ایسے افعال کی نسبت پروردگار عالم کی طرف نہ کی جائے۔ بلکہ ایسے افعال خدا کی طرف بھی منسوب ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اسی نے انھیں پیدا کیا اور اسی کی مشیت و ارادہ سے یہ کام انجام پذیر ہوتا ہے۔

افعال کی اللہ کی طرف نسبت | ایسی مثالیں قرآن کریم میں موجود ہیں کہ افعال عباد کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ مترجم (مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

”بے شک جب پانی چڑھ گیا تو ہم نے تمہیں کشتی میں سوار کیا“

(دوسرے مقام پر) حضرت نوح سے (طوفان کے موقع پر) یہ ارشاد فرمایا گیا ہے:

”تم اس (کشتی) میں ہر ایک کے دو دو جوڑے سوار کرو“

اسی طرح پہلی آیت میں کشتی میں سوار کرانے کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے۔ اور دوسری آیت میں اس

فعل کی نسبت حضرت نوح علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے۔ مترجم

وہ یہ ہے کہ (پہلی آیت کا مطلب یہ ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی اجازت۔ حکم اور مشیت سے ان کو

سوار کر لیا اور حضرت نوح علیہ السلام نے بھی انھیں اپنے فعل اور ارادے سے انھیں (دوسری آیت کے مطابق کشتی میں) سوار کر لیا۔

آپ نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان افعال کو پیدا

کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے اسباب بھی پیدا کر دئے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”انسان کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ کسی کام کو اپنی مرضی سے انجام دے یا اس کام کو نہ کرے اس لئے وہ ان

افعال کے پیدا کرنے اور ان کے اسباب و محرکات کو ہتیا کرنے کی بنا پر مجبور محض نہیں ہے۔ کیونکہ ان چیزوں کی تخلیق

اس طرح ہوتی ہے کہ وہ کسی فعل کو انجام دے سکتا ہے۔ اور اسے چھوڑ بھی سکتا ہے۔ اور اگر اس فعل کو ترک کرنا

اس کے لئے ممکن نہ ہوتا۔ تو اجتماع ضدین لازم آتا کیونکہ جب اسے اختیار دیا گیا ہو اور وہ صاحب ارادہ ہو، تو اسے

مجبور قرار دے کر لاچار نہیں کیا جاسکتا اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ وہ بیک وقت کسی کام کو انجام دے کر اس کا

فائل بھی بنے اور فاعل نہ بھی بنے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان بالکل اس قدر خود مختار ہے کہ اگر وہ چاہے تو وہ کسی کام کو ترک کر دے اور اگر وہ نہ چاہے تو وہ فعل اس کے مستحکم ارادہ کے ساتھ لازمی طور پر قائم رہے گا۔ کیونکہ اس کے ارادے۔ اختیار اور قدرت کا اس کے فعل پر بہت گہرا اثر ہے۔ اور یہ وہ سبب ہے جس کی تخلیق کر کے اسے اللہ نے انسان میں ودیعت کر رکھا ہے۔

خلاصہ کلام | آپ کے ان تمام بیانات کا خلاصہ اور نتیجہ یہ ہے کہ آپ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ اسی نے انسان اور اس کی قدرت و ارادہ کو پیدا کیا ہے گو آپ فرقہ جبریت کی طرح اللہ کو تمام افعال کا خالق قرار دیتے ہیں۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ معتزکہ کی طرح انسان کو اپنے افعال کا خود مختار بھی مانتے ہیں۔ آپ کے نزدیک اللہ کی قدرت کا اہم تقاضا یہ ہے کہ وہ تخلیق کرے اور انسان کی قدرت کا اہم فرض یہ ہے کہ وہ عمل کرے، خالق افعال کی حیثیت سے انسانی افعال اللہ کی طرف بھی منسوب کئے جاتے ہیں اور فاعل کی حیثیت سے ہی افعال انسان کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں۔ بلکہ اللہ کی تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے انسان کے لئے کام کرنے کی قدرت و صلاحیت۔ خود مختاری اور کام کرنے کے جملہ اسباب پیدا کئے ہیں۔ اس لئے اس کے اعمال و افعال اللہ کی طرف اس تعلق کی بنا پر منسوب کئے جاتے ہیں کہ وہ ان کاموں کے انجام دینے کا سبب ہے۔ پھر آپ اس بات کے قائل ہیں کہ قدرت خداوندی اور قدرت انسانی کے ماہمی اثرات بہت گہرے ہیں اور ان کا باہمی تعلق بہت مستحکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی قدرت سے جو کام انجام پذیر ہوتے ہیں، ان پر اللہ کے عملی اثرات بہت نمایاں ہیں۔ جسے وہ مختصر طور پر افعال کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی ان کا فعل اللہ کے افعال سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کو اللہ کے افعال سے منفعل ہونا کہتے ہیں۔

اعتراض کا جواب | اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر انسان کے افعال اللہ کے افعال سے متاثر و منفعل ہیں تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ انسان مجبوراً محض ہو جائے کیونکہ اس صورت میں وہ شرعی احکامات کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا اور نہ وہ ثواب و عقاب کا مستحق ہو سکتا ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے افعال کے زیر اثر ہے اور منفعل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ انسان اپنے فعل کا خود مختار ہے۔ اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس کام کو کرے یا نہ کرے، یہی خود مختاری اس کے کام کرنے کے پہلو کو نہ کرنے پر غالب کر دیتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ کام کرنے کا ذمہ دار بن جاتا ہے۔ لہذا جب انسان اپنی مرضی کے مطابق کام کرتا ہے تو اس وقت وہ اس کا ذمہ دار ہو جاتا ہے اور ثواب و عقاب کا مستحق سمجھا جاتا ہے۔

امام ابن القیم اس افعال کے لفظ سے جمادات جیسی اثر پذیری مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ

اللہ ہر چیز کا خالق ہے تاہم اس کا قانون قدرت یہ ہے کہ اس نے تمام کاموں کی تکمیل کا دار و مدار اسباب پر رکھا ہے۔ اور انسانی افعال کی تکمیل کے لئے اسباب میں انسانی قدرت و ارادہ بھی شامل ہے۔ تاہم چونکہ اللہ تعالیٰ نے انسانی قدرت کو، جو افعال کا سبب ہے، پیدا کیا ہے اس لئے انسانوں کے افعال بھی اللہ کی طرف منسوب کئے جاسکتے ہیں۔ آپ نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ انسان اپنے فعل کا ذمہ دار ہے کیونکہ وہ اپنی آزادانہ رائے اور مرضی کے مطابق کام کرتا ہے۔ اور وہ کسی کام کے کرنے سے مجبور نہیں ہے اگر چاہے کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے اور کام کرنے میں اس کی قدرت و صلاحیت کا بڑا دخل ہے۔ جس طرح سبب کا مسبب پر اثر ہوتا ہے۔

فعل و مفعول کا فرق | آپ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ انسانی فعل اللہ کے ارادے پر موقوف ہے۔ کیونکہ اللہ کی مرضی کے بغیر کوئی کام ممکن نہیں ہے۔ اس سلسلے میں آپ نے مفعول اور فعل کا فرق واضح کیا ہے۔ مفعول وہ عمل ہے جسے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے وہ اس کی ذات سے خارج ہے مگر انسان کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ فعل کا مطلب یہ ہے کہ انسان کوئی کام انجام دے، اس لئے اس کے تمام مشتقات کا تعلق انسان سے ہے۔ اللہ سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ آپ نے اپنی اس رائے کو ثابت کرنے کے لئے اللہ کی عام اور کامل قدرت سے استدلال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی قدرت ہر ممکن شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ یہ قدرت کاملہ اس کی کسی مخلوق کو حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں: "اگر انسان کو اپنے عمل میں بالکل مستقل اور خود مختار مانا جائے جیسا کہ معتزکہ کہتے ہیں۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اللہ کے علاوہ کوئی اور خالق بھی ہے۔"

تقابل مطالعہ | اگر ہم امام ابن القیم کے خیالات کو معتزکہ اور جبریہ کے خیالات کے مقابلے میں لائیں تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ آپ ان اعتراضات سے محفوظ ہیں جو ان فرقوں پر کئے جاتے ہیں۔ مثلاً آپ جبریہ کے اس خیال میں ہمنوا ہیں کہ "اللہ ہر چیز کا خالق ہے" مگر آپ ان کے اس نظریہ کی حمایت نہیں کرتے ہیں کہ انسان شرعی فرائض کا ذمہ دار نہیں ہے۔ بلکہ آپ نے انسان کو خود مختار اور صاحب ارادہ ثابت کیا ہے۔ اس لئے وہ اپنے اختیار اور مرضی سے کام کرتا ہے اور اس کا ارادہ اس کے افعال پر ایک سبب کی حیثیت سے اثر انداز ہے۔ آپ اس خیال میں معتزکہ کی ہمنوائی کرتے ہیں۔ کہ انسان اپنے ارادے کے مطابق کام کرتا ہے۔ مگر آپ اس معاملے میں ان کے مخالف ہیں کہ وہ انسان کو اپنے افعال کا خالق تسلیم کرتے ہیں مگر آپ اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا یہاں تک کہ افعال انسانی کا خالق بھی مانتے ہیں۔ اس سلسلے میں آپ نے خلق اور فعل کا فرق واضح کیا ہے۔ خلق کا تعلق اللہ سے ہے اور فعل کا تعلق بندے سے ہے۔ اس کے برخلاف معتزکہ نے انسان کو اپنے افعال کا خالق تسلیم کیا ہے ان کے نزدیک اللہ اپنے بندے کے افعال کو پیدا کرنے سے عاجز ہے اور انسان اللہ کی منشاء کے خلاف اپنے افعال کا خالق ہے۔ مگر آپ ان کے ان خیالات سے متفق نہیں ہیں۔ بلکہ آپ اس بات کے قائل ہیں کہ انسان کے افعال اللہ

کے ارادے پر موقوف ہیں اور وہ اللہ کی مشیئت کے خلاف کوئی کام نہیں کر سکتا ہے۔

آپ کا یہ مسلک ہے کہ چونکہ انسان اپنی مرضی اور اختیار سے کام کرتا ہے اس لئے وہ شرعی احکام کو انجام دینے کا ذمہ دار ہے۔ (مکلف ہے) اور انسان کی قدرت و صلاحیت اس کے فعل پر اثر انداز ہے اس معاملے میں آپ امام اشعری کے ہم نوا نہیں ہیں، وہ شرعی ذمہ داری کو کسب پر موقوف رکھتے ہیں جو کام کے وقت اس میں انسانی قدرت و صلاحیت کے شامل ہونے کا دوسرا نام ہے اور یہ رابطہ ایسا ہے جو انسانی فعل پر اثر انداز نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ شرعی ذمہ داری اس پر موقوف ہے۔

اب یہ بیان کرنا باقی رہ گیا ہے کہ امام ابن قیم کہاں تک علمائے اہل السنّت والجماعت کی رائے

علمائے اہل السنّت والجماعت کے مسلک کی وضاحت کی جائے۔

علامہ تقی زانی اہل السنّت والجماعت کے مسلک کی وضاحت اس طرح فرماتے ہیں:-

”جب دلائل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ خالق اللہ تعالیٰ ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ انسانی قدرت و ارادہ کو اس کے بعض افعال کو انجام دینے میں بہت بڑا دخل ہے۔ مثلاً انسان کا ہاتھ کسی چیز کو پکڑنے میں اپنی مرضی اور ارادے سے حرکت کرتا ہے، مگر بعض وقت اس کی حرکت غیر اختیاری ہوتی ہے مثلاً ریشے والے مریض کی حرکت غیر اختیاری ہوتی ہے، ایسی صورت میں ہم اس الجھن سے نکلنے کے لئے یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔ اور انسان محض کسب کرنے والا ہے۔ کسب کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنی قدرت و ارادے کو فعل کی طرف متوجہ کرے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ اس فعل کو پیدا کرے اس کو رونما کرتا ہے۔

اس طرح ایک کام (مقدور) دو شخصیتوں کی قدرت کے ماتحت انجام پذیر ہوتا ہے۔ مگر اس کی سمیتیں مختلف ہوتی ہیں۔ یعنی انسانی فعل اللہ کی قدرت سے تخلیق و ایجاد کی حیثیت سے رونما ہوتا ہے اور انسان کی قدرتی صلاحیتوں سے کسب کی حیثیت سے رونما ہوتا ہے۔

اس قدر وضاحت کرنی نہایت ضروری ہے۔ کیونکہ اس سے زیادہ اس مسئلہ کی تحقیق اور وضاحت مختصر عبارت میں نہیں ہو سکتی ہے کہ ایک طرف یہ بتایا جائے کہ انسانی فعل اللہ کی تخلیق و ایجاد سے ہوتا ہے اور دوسری طرف یہ واضح کیا جائے کہ اس کا فعل اس کی قدرت و اختیار سے سرزد ہوتا ہے۔

اس عبارت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اہل السنّت والجماعت کے مسلک کی بنیاد دو باتوں پر ہے:-

۱۔ اللہ افعال عباد کا خالق ہے۔

امام ابن القیم

۲- بندوں کا اپنے افعال میں کسب کے علاوہ اور کچھ دخل نہیں ہے اور کسب کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کی قدرتی صلاحیتوں کو فعل کی طرف متوجہ کیا جائے۔ اس طرح متوجہ ہونا انسانوں کے دائرہ اختیار میں ہے۔ اگر وہ چاہیں تو وہ فعل کی طرف متوجہ ہوں، اور اگر نہ چاہیں تو وہ اس کی طرف متوجہ نہ ہوں چونکہ یہ توجہ اختیار پر مبنی ہے۔ اس لئے یہ شرعی ذمہ داری کی بنیاد ہے۔

بغدادی لکھتے ہیں:۔ ”تمام علمائے اہل سنت والجماعت کا اس پر اتفاق ہے کہ قدرت خداوندی تمام مخلوقات کے لئے یکساں ہے۔ اس کی قدرت کاملہ کی نوعیت ایجاد و تخلیق کی حیثیت سے ہے۔ کسب و فعل پر اس کی بنیاد نہیں ہے۔“

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:۔ ”(علمائے اہل سنت) رکن ششم میں، جہاں اللہ تعالیٰ کے عدل و انصاف کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔ اس طرح فرماتے ہیں:۔

”حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اجسام و اعراض اور خیر و شر کا خالق ہے۔ وہ افعال عباد کا خالق بھی ہے اور اللہ کے سوا کوئی اور ان کا خالق نہیں ہے۔“

قدریہ اور جبریہ کے خیالات بیان کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں:۔

”جو کوئی اس بات کا قائل ہو کہ انسان کسب (فعل) کرنے والا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے کسب کا خالق ہے تو وہ خالص سنی اور انصاف پسند ہے اور جبر و قدر سے پرہیز کرتا ہے۔“

صحابونی لکھتے ہیں:۔ ”کسب عباد کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ اس بارے میں وہ کسی قسم کا شبہ نہیں کرتے ہیں۔“

”اور وہ لوگ ہدایت یافتہ جماعت میں شامل نہیں ہیں۔ جو اس عقیدے سے منکر ہوں اور اسے نہ مانتے ہوں۔“ ان عمارتوں سے یہ واضح ہے کہ اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ بندوں کے افعال کا خالق ہے مگر وہ ان کو بروئے کار لاتے ہیں۔ یہی امام ابن القیم اور ان کے استاد ابن تیمیہ کی رائے ہے۔ ابن القیم نے اہل سنت کے مسلک کو نامکمل طور پر اس طرح واضح کیا ہے۔

عقیدہ تقدیر (اہل سنت والجماعت) یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ کو اپنی تمام موجودات پر خواہ وہ ذات ہو، یا افعال قدرت حاصل ہے۔ اس کی قدرت و مشیت عام ہے اس کی ملکیت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس پر اسے قدرت حاصل نہ ہو، اور وہ اس کی مشیت اور ارادے کے تابع نہ ہو۔ وہ اس بات کو بھی تسلیم

کرتے ہیں کہ اللہ نے پہلے سے تقدیر و قسمت مقرر کر رکھی ہے۔ اور انسان اسی کی قضاء و قدر کے ماتحت کام کرتے ہیں اور مشیت ایزدی پر چلتے ہیں۔ وہ اللہ کے ارادے اور مشیت کے خلاف کوئی کام نہیں کرتے ہیں۔ اللہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا ہے وہ نہیں ہوتا ہے۔ اہل سنت کے نزدیک اس بارے میں کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کی قدرت، علم و مشیت اور علم و قدرت کے بغیر حرکت نہیں کر سکتی ہے۔ وہی سب کو چلانے والا ہے۔ اور اسی کی مشیت پر انسان چلتے ہیں۔ محرک وہی ہے انسان صرف متحرک ہے۔ موت و زیست کا اختیار بھی اسے حاصل ہے۔ اور اسی کے حکم و ارادہ پر انسان کی موت و زیست ہے۔

اس عقیدہ کے باوجود، وہ قدرت انسانی اور انسان کی خود مختاری کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک انسان اپنے افعال کا فاعل حقیقی ہے، فاعل مجازی نہیں ہے۔

انسان کی خود مختاری

وہ صحیح حرکت کرتا ہے۔ اور اپنے کام کو حقیقی طور پر انجام دیتا ہے۔ یہ اس کے افعال کہلاتے جاتے ہیں۔ مگر یہ افعال اللہ کی مخلوق و مفعول ہیں، ایسی صورت میں اللہ کا علم، قدرت اور مشیت و تکوین، اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور انسانوں کے ساتھ ان کے افعال و کسب اور ان کے حرکات و سکنات کا تعلق ہے۔ آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:-

«اہل سنت اس کے قائل ہیں کہ اگر افعال عباد، فعل و کسب کے لحاظ سے انسانوں کی طرف منسوب ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ افعال خدا کی طرف منسوب نہ ہوں حالانکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت اس کے شامل حال ہے اور اللہ نے انہیں پیدا کیا ہے۔ البتہ فعل و کسب کے ذمہ دار وہ ہیں لیکن اگر ہم ان افعال کو اللہ کی مشیت - قدرت اور تخلیق سے مربوط نہ رکھیں تو یہ بات ناممکن ہے کہ انسانوں سے کوئی کام سرزد ہو سکے کیونکہ انسان اس قدر عاجز و کمزور ہے کہ وہ مشیت ایزدی کے بغیر کوئی کام انجام نہیں دے سکتا ہے۔ جب تک کہ اللہ کی تقدیر و تخلیق اس کے ساتھ نہ ہو» ۲۷

مذکورہ بالا عبارت میں امام ابن القیم نے اہل سنت و الجماعت کا جو مسلک بیان کیا ہے وہ بنیادی طور پر بخدادی اور صابوتی کے ان بیانات کے عین مطابق ہے جو ہم نے اوپر نقل کئے ہیں، ان کے احوال و بیانات کے تقابلی مطالعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن القیم نے صحیح طریقے سے اہل سنت و الجماعت کا مسلک بیان کیا ہے اور اس میں غلط بیانی سے کام نہیں لیا گیا ہے۔

عقیدہ اہل سنت و الجماعت کی موافقت | جبر و اختیار کی ان تمام مشکلات کے واضح ہونے کے بعد یہی ثابت ہوتا ہے کہ ابن القیم اور ان کے استاد

امام ابن القیم

اہل سنت والجماعت کے مسلک پر گامزن تھے اور ان اعتراضات سے محفوظ رہے جو جبریت اور معتزکہ پر کئے جاتے ہیں۔ امام ابن القیم نے اس مسئلہ کو بہت اچھی طرح سے واضح کر دیا ہے۔ کہ اب اس مسئلہ کے کسی پہلو میں ابہام و شک باقی نہیں رہتا ہے۔ جو شخص آپ کی کتاب شفاء العلیل کا مطالعہ کرے وہ اس میں ایسے تمام مباحث کو پڑھے گا آپ نے اس شخص اور پیچیدہ مسئلہ کو مختلف انداز سے اپنی ذاتی تحقیق کے ساتھ سمجھانے کی کوشش کی ہے کبھی آپ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اللہ نے افعال عباد کو پیدا کیا ہے۔ اور کبھی آپ اس مسئلہ کے پیچیدہ فرق کو اس طرح سمجھاتے ہیں کہ بزرگ کام کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے کام کرواتا ہے۔ اس لئے یہ انسان کا فعل ہے اور اللہ کا افعال (کام کروانا) ہے۔

امام ابن القیم سے پیشتر امام الحرمین ابو المعالی الجوی تہی بھی آپ کے مسلک کی ہمنوائی کر چکے ہیں وہ فرماتے ہیں:-

”انسانی فعل کا درحقیقت قدرت انسانی کی طرف منسوب کیا جانا ضروری ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قدرت انسانی اس کی ایجاد و تخلیق کا باعث ہے، کیونکہ تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی چیز مستقل طور پر عدم سے وجود میں لائی جائے۔ انسان کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے کیونکہ وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے اقتدار تو دیا گیا ہے مگر وہ مستقل نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کا فعل اس کی قدرت سے وجود میں آیا ہے مگر اس کی قدرت ایک دوسرے سبب کی محتاج ہے جس کا سلسلہ سبب الاسباب تک پہنچتا ہے۔ جو اسباب و سبب سبب کا خالق ہے۔ مگر خود سب چیزوں سے بے نیاز ہے اور کسی چیز کا محتاج نہیں ہے مگر تمام عالم اسباب اس کا محتاج ہے۔“

رویت باری تعالیٰ کا عقیدہ

اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنے کا مسئلہ بھی قدیم زمانے سے معرکہ آرا رہا ہے۔ اس مسئلہ میں بھی معتزکہ کا جمہور علماء سے اختلاف ہے لہذا اس بحث کے شروع میں معتزکہ کے خیالات اور دلائل بیان کئے جائیں گے۔ اور وہ آیات و احادیث بھی پیش کی جائیں گی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مومن آخرت میں خدا کو دیکھیں گے۔ اس کی تاویل میں معتزکہ کا موقف واضح کیا جائے گا۔ اور پھر ان کی تردید کی جائے گی۔ ان کے علاوہ اس مسئلہ پر امام احمد بن حنبل - ابن قتیبہ - اشعری - ابن القیم اور علمائے اہل سنت کے خیالات پیش کئے جائیں گے۔

معتزلہ کی رائے | رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی علمائے علم الکلام کے زیر بحث رہا ہے معتزلہ قطعی طور پر دنیا اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے منکر ہیں۔ مگر علمائے اہل سنت اسے عقلاً جائز کہتے ہیں۔ بلکہ ان کے خیال میں عملی اور حقیقی طور پر مومن اللہ کو آخرت میں دیکھ سکیں گے جیسا کہ قرآن و سنت سے ثابت ہے۔

بغدادی لکھتے ہیں:۔ ”معتزلہ کی جداگانہ رائے یہ بھی ہے کہ خدائے بزرگ و برتر کو آنکھوں سے دیکھنا ناممکن ہے“ ۱۷

شہرستانی لکھتے ہیں:۔ ”معتزلہ کے تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ آخرت میں بھی اللہ تعالیٰ کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنا ممکن نہیں ہے“ ۱۸

ابن حزم فرماتے ہیں:۔ ”معتزلہ اور جہم بن صفوان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا آخرت میں بھی دیدار نہیں کیا جاسکتا ہے“ ۱۹

معتزلہ کے دلائل | اس مسئلہ کے بارے میں معتزلہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:۔

(الف) دیکھنے کے لئے یہ شرط ہے کہ جو چیز دیکھی جائے اس کا مقام و جہت متعین ہو اور وہ دیکھنے والے کے سامنے ہو، اور ان دونوں چیزوں کے درمیان مقررہ مسافت ہو۔ اور نظر کی شعاعیں مشاہدہ کی جانے والی شے کے ساتھ ملی ہوئی ہوں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شے جسم ہو، چونکہ یہ شروط اللہ میں نہیں پائی جاتی ہیں، اور ذات باری تعالیٰ ان چیزوں سے منزہ اور پاک ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ممکن نہیں ہے۔

(ب) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”اسے نگاہیں اور نگاہ نہیں کر سکتی ہیں اور وہ نگاہوں کو معلوم کر لیتا ہے۔ وہی نہایت لطیف۔ باریک بین اور تمام خبروں کو جاننے والا ہے۔“

(ج) قرآن کریم میں رویت باری کی نفی قطعی طور پر مذکور ہے۔ اس کا ثبوت یہ بھی ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر اللہ تعالیٰ کا جلوہ دیکھنے کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے قطعی طور پر انکار کر دیا تھا اور فرمایا تھا:۔ ”لَنْ تَرَانِي“ تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکو گے۔

(د) جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے اللہ کو دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے انہیں سزا دی۔ اگر اللہ کا دیکھنا جائز اور ممکن ہوتا تو اللہ تعالیٰ انہیں سزا نہیں دیتا۔

قرآن کریم میں یہ مذکور ہے: "جب تم ملے کہا: "اے موسیٰ! ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے۔ جب تک کہ ہم اللہ کو علائقہ نہ دیکھ لیں۔ اس وقت تم پر بجلی گری جسے تم دیکھ رہے تھے۔ دوسرے مقام پر یہ مذکور ہے:-

"اہل کتاب تم سے سوال کرتے ہیں کہ تم ان پر آسمان سے کوئی کتاب نازل کراؤ۔ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس سے بڑا سوال کیا تھا۔ انہوں نے کہا تھا: "ہیں اللہ تعالیٰ کی کھلم کھلا زیارت کراؤ تو ان پر ان کے ظلم کی وجہ سے بجلی گری۔"

معتزلہ کا رد | معتزلہ کے ان دلائل کا سلسلہ واریوں رد کیا گیا ہے:-

(الف) معتزلہ نے جو یہ بیان کیا ہے کہ رویت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے لئے جہت اور جسم ہو تو یہ صحیح نہیں ہے۔ رویت کے لئے یہ چیزیں مشروط نہیں ہیں۔ چنانچہ شیخ محمد علی بن المرزوقی فرماتے ہیں: "ان کے (اہل سنت) کے نزدیک جہت کا ہونا رویت کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ اجسام اور اعراض ہوں۔"

نسفی فرماتے ہیں: "خدا کو مکان و جہت، مقابلہ اور اتصال شعاع کے بغیر مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور اس کے لئے دیکھنے والے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کی ضرورت ہے۔"

علامہ تقی زانی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "فائب کو حاضر پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔"

(ب) انہوں نے قرآن کریم کی آیت سے جو استدلال کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ادراک کا مفہوم احاطہ ہے۔ احاطہ اور تحدید مخلوق کی نشانی ہے۔ اس آیت میں احاطہ کی نفی کی گئی ہے۔ جس سے رویت کی نفی لازم نہیں آتی ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں زجاج فرماتے ہیں: "اس کا مطلب یہ ہے کہ نگاہیں اس کی اصل حقیقت کو نہیں معلوم کر سکتی ہیں۔ کیونکہ صحیح احادیث نبوی سے یہ ثابت ہے کہ قیامت کے دن اللہ کی رویت ہو سکے گی۔"

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: "دنیا میں نگاہیں اللہ کو نہیں دیکھ سکیں گی۔ مگر آخرت میں مومن اس کا دیدار کر سکیں گے۔ کیونکہ ایک دوسری آیت میں یہ مذکور ہے: "اس دن کچھ پہرے تو دروازہ ہوں گے اور وہ اپنے پروردگار کی طرف دیکھ رہے ہوں گے۔"

۱۷ الذیل علی الکشاف - ۱۷ شرح عقائد نسفیہ از تقی زانی - ص ۹۴

۱۸ الجامع الاحکام القرآن از قرطبی ۷/ ۵۴ -

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: ”پہلی آیت سے بھی روایت کا جواز ثابت ہوتا ہے خواہ ہم ادراک کے معنی احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں۔ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ اگرچہ اللہ کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ مگر نظروں سے اس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ حدود و قیود سے آزاد ہے“۔

(ج) معتزلہ کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں لَنْ تَرَانی (تم مجھے نہیں دیکھ سکو گے) کے قول سے استدلال لانا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خود دیدار کرنے کی خواہش ظاہر کی تھی اگر رویت باری تعالیٰ ناممکن ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس سے ناواقف نہ ہوتے اور ایک ناممکن بات کا مطالبہ نہ کرتے جو ایک پیغمبر کی شان کے خلاف ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ کو اس شرط پر مشروط رکھا گیا تھا کہ اگر پہاڑ پٹھرا رہے تو اللہ کی زیارت بھی ممکن ہے چونکہ پہاڑ کا پٹھرا رہنا ممکن ہے، اس لئے رویت ذات باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

معتزلہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کا یہ مطلب معتزلہ کا جواب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی زیارت اور رویت بذات خود ممکن ہے بلکہ اپنے خیال کے مطابق انہوں نے اسے ممکن سمجھتے ہوئے یہ سوال کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں بہت عزت و فضیلت عطا کی تھی اور انہیں معلوم تھا کہ اللہ کے نزدیک ان کا بہت بڑا درجہ ہے، اس لئے ان کے دل میں یہ شوق پیدا ہوا کہ وہ اللہ کا دیدار کریں اور چونکہ انسانی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نئی بات معلوم کرنے کی مشتاق ہوتی ہے۔ اس لئے انہوں نے ذات باری تعالیٰ کو دیکھنے کا شوق ظاہر کیا۔ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے انہیں سمجھایا کہ ایسا ممکن نہیں ہے اور فرمایا: ”تم مجھے نہیں دیکھ سکو گے“ ایسی باتیں عصمت انبیاء (پیغمبروں کے معصوم اور بے گناہ ہونے) کے خلاف نہیں ہیں کیونکہ پیغمبر سے اگر کوئی لغزش سرزد ہونے کا احتمال ہو، تو اللہ تعالیٰ انہیں صحیح راستہ دکھا دیتا ہے۔ ایسا ہی ایک واقعہ ہمارے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی رونما ہوا تھا۔ جبکہ آپ نے جنگ بدر کے قیدیوں کو چھوڑ دیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے ان قیدیوں کے بارے میں صحیح رہنمائی کی تھی اور ارشاد فرمایا تھا: ”پیغمبر کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ اس میں خوں ریزی نہ کرے“۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ معتزلہ مذکورہ آیت کریمہ کی بنیاد پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ رویت خداوندی کے لئے یہ شرط مقرر کی گئی تھی کہ اگر پہاڑ برقرار رہے، تو رویت خداوندی ممکن ہے مگر چونکہ پہاڑ برقرار نہیں رہا اس لئے رویت خداوندی ممکن نہیں ہے، مگر شرط پوری نہیں ہوئی کیونکہ جب خدا نے عملی طور پر انہیں سمجھانے کے لئے کوہ طور پر

اپنا جلوہ دکھایا تو پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا اور برقرار نہیں رہا اس لئے یہ اس بات کی عملی دلیل ہے کہ رویت باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے۔

(د) معتزلہ نے اپنے خیالات کے ثبوت میں یہ دلیل پیش کی تھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو محض اللہ کے دیکھنے کے سوال کرنے پر سزا دی تھی اور اس کا ذکر قرآن میں بھی موجود ہے۔ ان کی یہ دلیل بھی اس لئے ناقابل تسلیم ہے کہ انہیں ان کی سرکشی کی بنا پر سزا دی گئی تھی۔ انہیں یہ بتا دیا گیا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو دنیا میں نہیں دیکھ سکیں گے، لیکن اس کے باوجود انہوں نے اپنے ایمان لانے کی یہی شرط مقرر کی اور اس پر اصرار کرتے رہے جیسا کہ قرآن مجید میں یوں مذکور ہے:

”وہ کہتے ہیں ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ ہم اللہ کو علانیہ نہ دیکھ لیں۔“

معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ احادیث جو رویت خداوندی کو ثابت کرتی ہیں قابل عمل نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ احادیث اخبار آحاد ہیں۔ جو قرآن کریم کے ظاہری

مفہوم کے مقابلے میں قابل عمل نہیں بن سکتی ہیں۔ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے:-

”لگا ہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں۔“

مگر معتزلہ کا یہ قول مردود ہے، کیونکہ ایسی احادیث۔ احادیث آحاد نہیں ہیں۔ علامہ نقضازانی

فرماتے ہیں:-

”یہ مسئلہ سنت نبوی سے اس طرح ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عنقریب تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔“
یہ حدیث مشہور ہے۔ اسے اکیس اکابر صحابہ کرام نے روایت کیا ہے۔

قرطبی نے اس موضوع پر بہت سی احادیث لکھی ہیں۔ ان میں ایک حدیث نبوی وہ ہے جو امام مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں حضرت صہیب کی روایت سے بیان کی ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب جنت والے جنت میں داخل ہوں گے تو اللہ تبارک و تعالیٰ فرمائے گا: ”کیا تم اس سے بڑھ کر کوئی چیز چاہتے ہو؟“ وہ کہیں گے: ”کیا ہمارے چہرے سفید نہیں ہوئے ہیں۔ کیا آپ نے ہمیں دوزخ سے بچا کر جنت میں داخل نہیں کیا ہے؟“ اس کے بعد حجاب اٹھ جائے گا۔ اسی وقت انہیں سب سے زیادہ پسندیدہ چیز عطا ہوگی کہ وہ اپنے پروردگار کا دیدار کریں گے۔“

علا شرح العقائد النقیہ از نقضازانی - ص ۹۲۔

ایک روایت وہ ہے جو حضرت جریر بن عبداللہ نے بیان کی ہے وہ فرماتے ہیں:-
 ”ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ آپ نے چودھویں رات کے چاند کی
 طرف دیکھ کر فرمایا:-

”تم عنقریب اپنے پروردگار کو پچشم خود دیکھو گے، جس طرح تم اس چاند کو دیکھتے ہو۔ تم اس کے
 دیکھنے سے قاصر نہیں رہو گے۔“ اگر تم سے ممکن ہو کہ تم طلوع آفتاب اور غروب آفتاب سے پہلے باقاعدہ
 نمازیں پڑھتے رہو، تو تم ضرور اس کی پابندی کرو۔“ اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی:

”تم طلوع آفتاب اور غروب آفتاب سے پہلے اپنے پروردگار کے حمد کی تسبیح بیان کرو۔“
 قرطبی نے ان احادیث کو نقل کیا ہے۔ اور اس طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے کہ یہ احادیث آحاد ہیں۔
 اگر انہیں احادیث آحاد بھی فرض کر لیا جائے تو اس صورت میں بھی مذکورہ آیت کریمہ کی مخالف نہیں ہیں جس میں
 یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ”لگا ہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں۔“

اس میں ادراک کے معنی احاطہ کرنا ہے۔ اور احاطہ و تحدید کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس سے
 رویت باری تعالیٰ کی نفی بھی ہو گئی ہے۔

معتزکہ اس آیت کی تاویل کرتے ہیں وہ آیت یہ ہے:

آیت کی تاویل

”اس دن چہرے تروتازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کی طرف نظر رکھتے ہوں گے۔“
 اس آیت میں وہ ناظرہ کے معنی یہ کرتے ہیں کہ انتظار کر رہے ہوں گے اور بھلائی کی توقع اور امید
 رکھتے ہوں گے، اس کے ثبوت میں وہ حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت مجاہد کی ایک روایت پیش کرتے ہیں
 کہ نظر کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے ثواب کا انتظار کریں گے۔ مگر یہ روایت صحیح نہیں ہے قرطبی نے
 اسے ضعیف بتایا اور یہ کہا ہے:-

”یہ قول بہت کمزور ہے اور آیت کے ظاہری مفہوم اور احادیث کے خلاف ہے۔“

ثعلبی فرماتے ہیں۔ مجاہد فرماتے ہیں کہ ”مذکورہ آیت میں ناظرہ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے پروردگار کی
 طرف سے ثواب کے منتظر ہوں گے کیونکہ اس کی کوئی مخلوق اسے نہیں دیکھ سکتی ہے۔ یہ تاویل صحیح
 نہیں ہے کیونکہ اہل عرب جب نظر کو انتظار کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ تو وہ یوں استعمال کرتے ہیں۔
 نظرۃً جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

”هل ينظرون الا الساعة“
 ”کیا وہ قیامت ہی کا انتظار کر رہے ہیں؟“

”هل يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ“ ”کیا وہ اس کی تاویل ہی کا انتظار کر رہے ہیں۔“

جب اس سے غور و فکر مراد لیا جاتا ہے تو یہ کہتے ہیں کہ ”نظرت فیہا“ میں نے اس پر غور کیا، مگر جب نظر کے بعد آئی کا لفظ آئے اور وجہ کا لفظ مذکور ہو تو اس وقت اس کا مفہوم صرف دیکھنا اور مشاہدہ کرنا ہوتا ہے۔ چنانچہ مشہور ماہر لغت ازہری کہتے ہیں:-

”مجاہد کا یہ قول کہ نظر بمعنی انتظار ہے“ غلط ہے کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے ”نظرا لئ“ تو اس وقت اس کا مفہوم انتظار نہیں ہوتا ہے اس وقت اس سے مراد ”بچشم خود دیکھنا“ ہوتا ہے۔ اور اگر انتظار کے معنوں میں استعمال کرنا ہو تو یوں کہتے ہیں۔ نظرثۃ۔ شعرا عرب بھی اپنے اشعار میں اس طرح استعمال کرتے ہیں۔“

امام احمد بن حنبل کی رائے | امام احمد بن حنبل کا یہ عقیدہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی رویت جائز ہے اور یہ عقیدہ ایمان کا ایک حصہ ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

”قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کے امکان پر ایمان رکھنا صحیح حدیثوں سے ثابت ہے، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کا دیدار کیا تھا، اس کا ثبوت صحیح حدیث سے ملتا ہے۔ جس کی مختلف اسناد سے روایت کی گئی ہے۔ اسے حضرت قتادہ نے حضرت عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ نیز انہی راویوں سے حکم بن ربیع اور علی بن زید نے بھی بیان کیا ہے۔ یہ حدیث اپنے ظاہری مفہوم کے مطابق قابل تسلیم ہے، اس پر بحث کرنا بدعت ہے اس لئے ہم اس کے ظاہری الفاظ پر ایمان رکھتے ہیں اور اس سلسلے میں کسی سے مناظرہ نہیں کرتے ہیں۔“

ابن قتیبہ کی رائے | ابن قتیبہ بھی امام احمد بن حنبل کے مسلک پر گامزن ہیں، وہ فرماتے ہیں:

”قرآن کریم میں جو آیات مذکور ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک نگاہیں دنیا میں نہیں کر سکتی ہیں۔ اور اس طرح (حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جو خطاب کیا گیا ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ ”تم مجھے دنیا میں نہیں دیکھ سکتے ہو“ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے حجاب کر رکھا ہے مگر روز حساب اور روز جزا و سزا میں وہ ان کے سامنے جلوہ گر ہوگا اس دن وہ اسی طرح تجلی افگن ہوگا جس طرح چودھویں رات میں چاند نظر آتا ہے۔ اس وقت وہ ذرا شک و شبہ نہیں کر سکیں گے جس طرح چاند کو دیکھ کر کوئی شک و شبہ نہیں کرتا ہے۔ لہذا یہ حدیث نبوی کتاب اللہ کی تفسیر و توضیح کرتی ہے۔ کیونکہ دیدار الہی کی یہ حدیث متقدم اور مسلسل طریقوں سے ثقہ راویوں نے بیان کی ہے لہذا جب اللہ تعالیٰ

یہ فرماتے: ”نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرمائیں۔ ”(مومن) اللہ کو قیامت کے دن دیکھیں گے“ تو (ان دونوں کو ملا کر غور کرنے سے) اہل نظر سے یہ بات مخفی نہیں رہے گی کہ ان سے مراد مختلف زمانے ہیں۔ ۱۷

امام اشعری کی رائے | امام اشعری بھی یہ مانتے ہیں کہ اللہ کا دیدار کرنا ممکن ہے۔ اس سے وہ حادثہ اشیا کے مشابہ نہیں بن جاتا ہے۔ اور نہ اس سے اس کی شان گھٹتی ہے۔ انہوں نے بھی اس مسئلہ کو مختلف دلائل سے ثابت کیا ہے ان میں وہ آیت بھی شامل ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے جس میں یہ مذکور ہے:

”اس دن (کچھ) چہرے تروتازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کی طرف نظر کر رہے ہوں گے“ انہوں نے اسے دوسری آیت کے ساتھ اس طرح مطابق کیا ہے۔ کہ اس آیت کریمہ میں یہ مذکور ہے: ”نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں“ اس سے مراد یہ ہے کہ دنیا میں نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں، انہوں نے اس مسئلہ میں معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور ان کی اس تاویل کی تردید کی ہے کہ مذکورہ آیت میں ناظرہ سے مراد منتظرہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وجوہ (چہرے) کا لفظ یہ ثابت کرتا ہے کہ اس سے مراد آنکھوں سے دیدار کرنا ہے۔

شہرستانی فرماتے ہیں: ”(امام) اشعری کا مسلک یہ ہے کہ ہر موجود شے کا دیدار کرنا ممکن ہے اور روایات سے بھی یہ ثابت ہے کہ آخرت کے دن مومن اللہ تعالیٰ کا جلوہ دیکھیں گے۔ مذکورہ آیت سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے۔ اور دیگر احادیث بھی اس کی تائید کرتی ہیں مگر روایت خداوندی کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ اللہ کے لئے جہت، مکان اور صورت ثابت ہو گئی ہے یا نظروں کی شعاعیں اس کے ساتھ مل جاتی ہیں کیونکہ سب باتیں (اللہ کے لئے) محال ہیں“ ۱۸

شہرستانی کے بیان سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:۔

۱۔ امام اشعری نے وجود کو روایت کا سبب قرار دیا ہے ان کے خیال میں ہر موجود شے کا دیدار کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ اللہ موجود ہے، اس لئے اس کا دیدار کرنا ممکن ہے اگر ہم علم منقطع کے طریقے کے مطابق اسے قیاس کی شکل اول میں تبدیل کریں تو اس کی صورت یہ ہوگی:

”اللہ موجود ہے اور ہر موجود کا مشاہدہ کرنا ممکن ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ کا مشاہدہ کرنا ممکن ہے“

۲۔ امام اشعری روایت باری تعالیٰ کے قائل ہیں مگر اس صورت سے اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ

حادث اشیار کا مشابہ بن سکے اس لئے ان کے نزدیک مشابہۃ خداوندی کا طریقہ اس مشابہہ کے طریقے سے بالکل مختلف ہے جو حادثہ اشیار میں مستعمل ہے۔

امام ابن القیم کی رائے | اب ہم امام ابن القیم کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں۔ آپ کی رائے یہ ہے کہ اہل جنت کو اللہ کا دیدار ضرور میسر ہوگا اور یہ دیدار الہی ان کے لئے سب سے

بڑی نعمت ہوگا۔ آپ اس مسئلہ کو بہت سی احادیث کے ذریعے ثابت کرتے ہیں آپ کی اصل عبارت یہ ہے:

”بہشت کی سب سے بڑی نعمت یہ ہوگی کہ اہل بہشت خداوند کریم کے جلوۂ مبارک سے لطف اندوز

ہوں گے اور اس کے کلام کی سماعت کریں گے نیز قرب خداوندی اور اس کی رضا کو حاصل کر کے اپنی آنکھوں کو ٹھنڈک

پہنچائیں گے کھانے پینے اور پہننے کی کوئی لذت اس لذت کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی

رضامندی کا یہ اعلیٰ حصہ، بہشت اور اس کی تمام نعمتوں سے بڑھ کر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

”وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ“ اللہ کی رضامندی سب سے بڑھ کر ہے۔

اس جلوۂ خداوندی کے بارے میں صحیح حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

”خدا کی قسم! اللہ نے اپنا جلوہ دکھانے سے بڑھ کر انھیں کوئی محبوب چیز نہیں دی ہے۔“

دوسری حدیث میں یہ مذکور ہے:-

”جب اللہ تعالیٰ انھیں (مومنوں کو) اپنا جلوہ دکھائے گا اور وہ اس کا دیدار اپنی آنکھوں سے کریں گے

تو وہ اپنی ساری نعمتوں کو بھول جائیں گے اور ایسی مدہوشی کے عالم میں پہنچ جائیں گے کہ وہ ان نعمتوں کی

طرت بالکل التفات نہیں کریں گے۔“

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ صورت حال یوں ہی ہوگی۔ یہ لذت ایسی ہوگی جو تصور و خیال سے

بالا تر ہے کیونکہ کون سی نعمت اور کون سی لذت اور کون سا آرام اور راحت و کامرانی، اس نعمت کا مقابلہ

کر سکتی ہے۔ کہ وصال محبوب اور اس کی صحبت میسر ہو جائے اور اس سے دلی کوسرور اور آنکھوں کو ٹھنڈک

نصیب ہو۔ محبوب کے وصال اور اس کی صحبت سے بڑھ کر کوئی لذت و سرور نہیں ہے۔ اس کے مقابلے

میں بہشت کی تمام نعمتیں بیچ ہیں۔ یہی حال دوزخ کا ہے۔ خدا ہمیں اسے مچھائے، تاہم اگر اللہ حجاب

میں رہ کر ہمیں عذاب میں مبتلا کر دے اور ہم پر اس کا غیظ و غضب نازل ہوتا رہے اور ہم سے

بالکل دور رہے، تو یہ عذاب ایسا ہے جو اس آگ کے عذاب سے بڑھ کر ہے جو ہمارے جسم و روح کو

جلا کر فنا کرتی ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس بات کے قائل ہیں کہ مومن اپنے پروردگار کا جلوہ دیکھیں گے۔ اور دوزخی اپنے رب سے پوشیدہ رہیں گے خدا ان سے عجاب

دیدار الہی کی نعمت عظمیٰ

میں رہے گا اس کا دیدار کرنا مومن کی انتہائی آرزو اور تمنا ہے کیونکہ اس کا جلوہ کرنے میں عاشق صادق کو جو لذت ملتی ہے اس کا مقابلہ کوئی دوسری لذت نہیں کر سکتی ہے۔ اس کے ثبوت میں آپ نے بہت سی احادیث پیش کی ہیں مگر آپ نے یہ نہیں بیان کیا ہے کہ وہ دیدار الہی کس طرح کا ہوگا۔ اور اس کی حالت اور صفت کیا ہوگی تاہم امام ابن القیم کے سابقہ مسلک سے یہی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ کہ آپ روایت باری تعالیٰ کو اس قسم کی روایت نہیں سمجھتے ہیں جو حادثہ اشبار میں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح اللہ تعالیٰ کو حادثہ مخلوقات کے مشابہ مانا پڑے گا۔ اس لئے یقینی طور پر ابن القیم اس قسم کے خیالات نہیں رکھتے تھے جو فرقہ مشبہ اور مجسمہ کے مخصوص عقائد تھے۔ بلکہ آپ نے اپنا نصب العین یہی قرار دے رکھا تھا کہ مسلمانوں کے عقائد کو صحیح کہا جائے اور ان فرقوں کے خلاف جہاد کیا جائے جو جادہ حق سے منحرف ہو گئے ہیں۔

لہذا ابن القیم، امام احمد بن حنبل، ابن قتیبہ اور اشعری کے ہم نوا تھے اور آپ کی رائے اہل سنت والجماعت کی رائے کے مطابق تھی جسے ہم اب بیان کرتے ہیں۔

ابتدائی لکھتے ہیں: "علمائے اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مومنوں کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوگا، وہ ہر حالت میں اللہ کا دیدار

اہل سنت کی رائے

میں ہونے کے قائل ہیں جو عقلی طور پر زندہ انسان کو حاصل ہو سکتا ہے۔ حدیث نبوی کے مطابق مومنوں کو خصوصی طور پر آخرت میں اللہ کا دیدار ضرور حاصل ہوگا وہ قدریہ اور جہمیہ کے اس قول کی مخالفت کرتے ہیں کہ روایت باری تعالیٰ محال ہے۔

ضرار بن عمرو کا یہ قول بھی ان کے مسلک کے خلاف ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنے کے لئے چھٹی قوت احساس کی ضرورت ہوگی اس طرح اہل سنت، ابن سالم البصری کے اس قول کے مخالف بھی ہیں کہ کفار بھی اللہ کا دیدار کریں گے۔ بہر حال ہم نے روایت باری تعالیٰ کے مسائل تفصیل کے ساتھ ایک جہاگانہ کتاب میں تحریر کر دیے ہیں۔

صحابیوں نے لکھتے ہیں: "اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ مومن اپنی آنکھوں سے اپنے پروردگار کا جلوہ دیکھیں گے۔ اور اس کا دیدار کریں گے۔ جیسا کہ صحیح حدیث نبوی میں یہ مذکور ہے۔ "بلاشک و شبہ تم اپنے پروردگار کو اسی طرح دیکھو گے جس طرح تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔" اس حدیث

میں صرت رویت میں چاند کے ساتھ تشبیہ دی گئی یہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ نہیں ہے۔ " برا

حسن و قبیح کی بحث

حسن و قبیح (نیک و بد) کیا ہیں؟ اس کی وضاحت اس بحث میں ہوگی اور یہ واضح کیا جائے گا کہ حسن و قبیح کے بارے میں تین طرح کی اصطلاحات ہیں پھر اس مسئلہ پر علمائے علم الکلام یعنی معتزله، اشاعره اور ماتریدیہ کا موقف واضح کیا جائے گا۔ ان کے بعد امام ابن القیم کے مسلک کا ذکر ہوگا جو ماتریدیہ کی موافقت میں ہے۔ آخر میں ابن القیم کے مسلک کی حمایت میں دلائل پیش کرنے کے بعد اس پر محاکمہ ہوگا۔

حسن و قبیح کی تعریف | حسن وہ انسانی فعل ہے جس کی دنیا میں تعریف کی جائے اور آخرت میں ثواب حاصل ہو اور اس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مندی حاصل ہو۔

قبیح وہ فعل ہے جس کی دنیا میں بُرائی ہو اور آخرت میں اس پر عذاب ہو، اور اللہ تعالیٰ اس فعل سے خوش نہ ہو، جیسے کفر کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

”وہ اپنے بندوں سے کفر اختیار کرنے پر خوش نہیں ہوتا ہے“

تین اصطلاحیں | حسن و قبیح کے استعمال و اطلاق کے سلسلے میں تین طرح کی اصطلاحات ہیں:-
(۱) پہلی اصطلاح کے مطابق افعال کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ افعال فاعل کے مقصد کے موافق ہوں۔ موافق فعل کو حسن کہا جائے گا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ افعال فاعل کے مقصد کے مخالف ہوں، ایسے افعال کو قبیح کہا جائے گا اور اگر یہ افعال فاعل کے مقصد کے نہ موافق ہوں اور نہ مخالف ہوں تو انہیں عبث کہا جاتا ہے۔

امام غزالی نے اس اصطلاح کو پسند نہیں کیا ہے آپ فرماتے ہیں:

اس اصطلاح کے مطابق اگر فعل ایک شخص کے موافق ہو اور دوسرے شخص کے خلاف ہو تو جس کے موافق ہوگا، اس کے نزدیک وہ فعل حسن (اچھا) ہوگا اور جس کے مخالف ہوگا اس کے نزدیک وہ فعل قبیح (برا) ہوگا۔ مثلاً اگر کسی بڑے بادشاہ کو قتل کر دیا جائے تو اس کے دشمنوں کے نزدیک وہ فعل حسن ہے مگر اس کے دوستوں کے نزدیک وہ فعل قبیح ہے۔ ایسے لوگوں کے نزدیک اچھائی اور برائی کا معیار طبیعت کی پسند پر ہے۔ اگر کسی کو کوئی تصویر یا آواز پسند آئے تو وہ اسے اچھا کہتے ہیں۔ اور

اگر پسند آئے تو وہ اسے برا کہتے ہیں۔ یوں حسن و قبح کا دار و مدار نفرت اور پسند پر ہو گیا۔ اس طرح یہ دونوں اوصاف امر اضافی بن جائیں گے، اور ان کی کوئی اصل حقیقت نہیں رہے گی، بلکہ ان کی حیثیت سیاہی اور سفیدی کی طرح بھی نہیں ہوگی کیونکہ ان رنگوں میں بھی یہ بات نہیں ہے کہ ایک چیز کو زیادہ سیاہ سمجھے اور عموماً اسے سفید سمجھے۔

(۲) دوسری اصطلاح یہ ہے کہ حسن وہ ہے جسے شریعت اچھا سمجھے اور اس کے فاعل کی تعریف کرے اس تعریف کے مطابق اللہ کا فعل ہر حالت میں حسن ہوگا، خواہ وہ مقصد کے مخالف ہو یا موافق۔ نیز ہر شرعی حکم حسن ہوگا خواہ وہ مستحب ہو یا واجب، البتہ مباح حسن نہیں ہوگا۔

(۳) تیسری اصطلاح یہ ہے کہ حسن وہ فعل ہے، جو فاعل کو کرنا پڑے اس صورت میں احکام شرعیہ کے ساتھ ساتھ مباح کام بھی حسن کی تعریف میں شامل ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے تمام افعال ہر حالت میں حسن ہوں گے۔ علم کلام کے اہم مسائل میں حسن و قبح کا مسئلہ بھی شامل ہے اس مسئلہ پر معطلین کا بہت اختلاف رہا ہے بلکہ اس مسئلہ کے بارے میں معتزکہ نے تو بڑا ہنگامہ برپا

علمائے کلام کا موقف

کیا تھا اور طویل بحثیں کی تھیں لہذا ابن القیم کی رائے بیان کرنے سے پیشتر ہم معتزکہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کی رائے بیان کرتے ہیں اس کے بعد ہم ابن القیم کے خیالات پیش کریں گے اور ان خیالات سے ان کا موازنہ کریں گے۔

معتزکہ کی یہ رائے ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہوتا ہے مثلاً صدق۔ شجاعت۔ کرم اور عفت میں ذاتی حسن (اچھائی) ہے اور کذب۔ بزدلی اور بخل میں ذاتی قبح ہے۔

معتزکہ کا موقف

اس کا مطلب یہ ہے کہ ان صفات میں ذاتی طور پر حسن و قبح (اچھائی برائی) پائی جاتی ہے اور ان کے ذاتی حسن کی وجہ سے شریعت ان کا حکم دیتی ہے اور جن میں ذاتی فباحت ہوتی ہے، شرع ان کاموں سے روکتی ہے، مثلاً شریعت ہمیں حکم دیتی ہے کہ ہم اپنی جان عزت و آبرو اور مال و دولت کی حفاظت کریں کیونکہ ان تمام چیزوں میں اچھائی (حسن) پائی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ شریعت قتل اور چوری کرنے سے منع کرتی ہے کیونکہ ان میں برائی (قبح) پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر فعل میں اچھائی یا برائی پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ اور اس ذاتی حسن کی وجہ سے عقل بھی اسے اچھا سمجھتی ہے۔ اور اسی وجہ سے شریعت بھی اس کا حکم دیتی ہے اسی طرح برے کاموں میں ان کی برائی پہلے سے موجود ہوتی ہے، اور اس وجہ عقل بھی اس کی برائی کو محسوس کر کے اُسے بُرا سمجھتی ہے اور شریعت بھی اس کی مذمت کرتی ہے۔ معتزکہ نے اپنے اس نظریہ کی بنیاد پر یہ رائے قائم کی ہے کہ شریعت نازل ہونے سے پہلے انسان ان اچھے کاموں کو انجام دینے کا ذمہ دار (مکلف) ہے جن کی طرف

اس کی عقل رہنمائی کرتی ہو، مثلاً انسان محسن و منعم کا شکر یہ ادا کرے، نیز وہ شریفانہ اخلاق کو اختیار کرنے کا ذمہ دار ہے۔ خواہ اس کی طرف شریعت کا پیغام نہ پہنچا ہو۔ ۱۷

شہرستانی لکھتے ہیں۔ "اہل عدل (معتزلہ) کہتے ہیں: "تمام علوم عقل سے معلوم ہوتے ہیں اور عقل کی رو سے انہیں حاصل کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح احسان کرنے والے کا شکر یہ ادا کرنا ضروری ہے۔ خواہ شرعی حکم نہ معلوم ہو کیونکہ حسن و قبح حسن اور قبح کی ذاتی صفات ہیں۔" ۱۸

معتزلہ میں سے جس نے اس نظریہ کا اعلان کیا تھا وہ ابو العزیز العلاء تھا۔ اس نے عقل انسانی کے لئے یہ ضروری قرار دیا تھا کہ وہ اللہ کی معرفت حاصل کرے اور نیک و بد کی تمیز کرے خواہ ان کے بارے میں کوئی شریعت ان کے پاس نہ پہنچے، چنانچہ شہرستانی ابو العزیز کے اصول کا شمار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۷ صحیح الاسلام - ۴۷/۳ - ۴۹ -

۱۸ الملل والنحل ۵۳/۱ - یہاں اہل عدل سے مراد معتزلہ ہیں ان کا مسلک پانچ اصولوں پر قائم ہے۔ توحید۔

عدل - وعدو وعید - ثواب و عقاب کی درمیانی منزل پر یقین رکھنا نیک کام کا حکم کرنا اور برے

کاموں سے روکنا۔ توحید کی بنیاد پر انہوں نے رویت باری تعالیٰ سے انکار کیا ہے کیونکہ اس کی رو سے خدا کے لئے

جسم و وجہت کو ماننا ضروری ہو جاتا ہے۔ وہ صفات الہی کو عین ذات قرار دیتے ہیں، ان کے خیال میں اگر صفات کو

ذات سے الگ کر دیا جائے، تو متعدد قدیم چیزیں تسلیم کرنی ہوں گی۔ وہ تشریح کریم کو مخلوق مانتے ہیں، کیونکہ

وہ اللہ کی صفت کلام سے منکر ہیں، عدل سے ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ نسا کو پسند نہیں کرتا ہے۔ اس لئے

وہ افعال عباد کا خالق نہیں ہے بلکہ بندے، اپنی قدرتی صلاحیتوں کی بدولت جو اللہ نے ان میں ودیعت

کر رکھی ہے، اپنے افعال کے خود خالق ہیں تاکہ وہ مکمل طور پر شرعی احکام کو انجام دینے کے ذمہ دار

بن سکیں ان کے خیال میں اللہ اس بات کا حکم دیتا ہے جس کا وہ ارادہ کرتا ہے اور جس بات کو ناپسند

کرتا ہے اس سے روکتا ہے وعدو وعید کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ جو اچھے کام کرتا ہے، وہ ثواب

حاصل کرتا ہے اور جو برے کام کرتا ہے، اسے سزا ملتی ہے۔ معتزلہ نے کفر و ایمان کے درمیان تیسرا درجہ بھی

قائم کیا ہے جو فاسق و گناہگار کے لئے ہے ان کے نزدیک فاسق مومن نہیں ہے، کیونکہ اس میں تمام نیک خصائل

نہیں پائے جاتے ہیں، وہ کافر بھی نہیں ہے کیونکہ وہ اللہ کو ماننا ہے اور کچھ نیک کام کرتا ہے اگر ایسا شخص جو

گناہ گبیرہ کامرتکب ہو تو بہ کئے بغیر مر جائے تو وہ دوزخی ہے اور اس کا درجہ کافروں کے برابر ہوگا، یہ لوگ اسلامی

تبلیغ کے لئے نیک کام کا حکم دینا اور برے کاموں سے روکنا ہر مومن کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو

کتاب الانتصار از ابو الحسن الخباط ومغالات الاسلامین از اشعری اور الملل والنحل۔

”اس کا ساواں اصول یہ ہے کہ انسان سننے سے پہلے خود غور کرے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ دلائل کے ذریعے معرفت خداوندی حاصل کرے اور اگر وہ معرفت الہی کی کوشش میں کوتاہی کرے گا تو سزا کا مستحق ہوگا، اسے نیک دید کی تمیز بھی ہونی چاہئے بلکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ نیک کام کی طرف پیش قدمی کرے جیسے عدل و صداقت کے افعال ہیں اور برے کاموں سے باز رہے جیسے دروغ گوئی اور ظلم و ستم کرنا ہے۔“

امام ابن القیم رقمطراز ہیں: ”معتزلہ یہ کہتے ہیں۔ برائی اور اس کی سزا عقل سے ثابت ہے۔“
اس نظریہ کی حمایت میں معتزلہ کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ شریعت نازل ہونے سے پہلے لوگ عقل کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اور افعال کے ذاتی حسن و قبح کا لحاظ رکھتے ہوئے حکم دیا کرتے تھے مثلاً ڈوبنے ہوئے شخص کو بچانا اور ہلاکت سے کسی انسان کو بچرانا ہر حالت میں نیک کام ہے خواہ کوئی شرعی حکم اس کے بارے میں آئے یا نہ آئے، اس طرح ظلم و بخل، برے کام ہیں خواہ ان کے بارے میں شرعی حکم موجود نہ ہو۔“

اشاعرہ کا موقف | اشاعرہ کے نزدیک حسن وہ کام ہے جس کے انجام دینے پر شریعت اس کی تعریف کرے اور قبیح وہ کام ہے جس کی شریعت مذمت کرے، لہذا حسن وہ فعل ہے جس کے بارے میں شریعت حکم دے اور قبیح وہ فعل ہے جس کی شریعت مخالفت کرے اس طرح اشاعرہ ذاتی حسن و قبح کے منکر ہیں ان کے نزدیک حسن و قبح کا دار و مدار اللہ کے حکم و منع پر ہے اور یہی حسن و قبح ثابت کرنے کا اصلی معیار ہے ان کے برخلاف معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ امر و نہی صرف حسن و قبح کے اظہار کا ذریعہ ہیں، ان سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی ہے۔“

فوائح الرحمت کے مصنف مسلم الثبوت کی شرح میں یوں تحریر فرماتے ہیں:-

”اشاعرہ کے نزدیک جو امام ابوالحسن الاشعری کے پیرو ہیں، اور وہ بھی اہل السنن کہلاتے ہیں۔ حسن و قبح شرعی ہیں۔ یعنی شریعت، حسن اور قبح کا معیار مقرر کرتی ہے جس کام کا شارع علیہ السلام حکم دینے، وہ حسن ہے اور جس سے منع کریں، وہ قبیح ہے، اور اگر شارع علیہ السلام اس کے برخلاف حکم دینے تو نیک و بد کا معاملہ اس حکم کے مطابق پلٹ جائے گا، جو حسن ہوگا وہ قبیح ہو جائے گا اور جو قبیح ہوگا، وہ حسن ہو جائے گا۔“

۱۷ مدارج السالکین ج ۱/۱۲۷ -

۱۸ الملل والنحل ج ۱ ص ۶۵ -

۱۹ فوائح الرحمت ج ۱/۲۵ -

۲۰ و ۲۱ ضحی الاسلام ۳/۲۸ و ص ۲۹ -

امام ابن القیّم فرماتے ہیں: "جو حسن و قبح ذاتی کے منکر ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی فعل بذات خود بُرا نہیں ہے، اس کی برائی اور اس پر سزا کا استحقاق شریعت کے حکم پر مبنی ہے۔" ۱۔

استاذ نے معتزلہ کے دلائل کو اس طرح رد کیا ہے کہ شریعت نازل ہونے سے پہلے عوام کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا معیار سابقہ شریعتوں یا رسم و رواج پر مبنی ہوتا تھا۔ لہذا اگر کوئی انسان کامل عقل اور مکمل فطرت کے ساتھ پیدا ہو، اور وہ کسی قوم کے اخلاق و آداب یا اپنے والدین کی تربیت سے متاثر نہ ہو اور نہ اسے شرعی تربیت دی جائے اور نہ وہ کسی اُستاد سے تعلیم حاصل کر سکے اور پھر اس کے سامنے یہ دو باتیں پیش کی جائیں:-

(۱) دو ایک سے بڑا ہے - (۲) جھوٹ بُرا ہے۔

تو وہ پہلی بات فوراً مان لے گا۔ مگر دوسری بات کے ماننے میں توقف کرے گا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پسند اور نفرت کا دار و مدار لوگوں کی عادتوں پر ہے۔ جو چیز لوگوں کو فائدہ پہنچائے، اسے وہ حسن (اچھا) کہتے ہیں۔ اور جو نقصان پہنچائے اسے قبیح (بُرا) کہتے ہیں۔ ۲۔

ماتریدیہ کی رائے یہ ہے کہ حسن و قبح کا دار و مدار عقل پر ہے۔ یعنی عقل کے ذریعے کسی چیز کے حسن و قبح کا پتہ چلتا ہے، اس معاملے میں وہ معتزلہ کے ہمنوا ہیں۔ اور اشعریہ کے خلاف ہیں جو حسن و قبح ذاتی کے منکر ہیں مگر ان کا معتزلہ سے اس بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ ثواب و عقاب کو عقلی نہیں مانتے ہیں، بلکہ اسے شریعت پر موقوف رکھتے ہیں، ان کے برخلاف معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ شریعت کے نازل ہونے سے پہلے ثواب و عقاب کا طریقہ عقل کی رو سے ضروری ہو گیا تھا۔

نواح الرّموت کے مصنف لکھتے ہیں:-

"ہمارے نزدیک (جو ماتریدیہ اور صوفیہ کرام کا گروہ ہے، اور اہل السنّت والجماعت کی اکثریت اس گروہ سے تعلق رکھتی ہے) حسن و قبح عقلی ہے اور معتزلہ کے نزدیک بھی عقلی ہے مگر ان کے عقلی ہونے سے ماتریدیہ کے نزدیک یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ضرور ان کے بارے میں احکام صادر فرمائے۔ چونکہ اصل حاکم اللہ تعالیٰ ہے، اور اس کے احکام کو پیش کرنے والی شریعت ہے، اس لئے جب تک کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کے ذریعے کوئی حکم نازل نہ کرے۔ اس وقت تک کوئی شخص اس کے چھوڑنے پر سزا اور

۱۔ مدارج السالکین ج ۱ - ص ۱۲۷ - پہلا ایڈیشن مطبوعہ المنار ۱۳۳۱ھ۔

عقاب کا مستحق نہیں ہے۔ لہذا جب شریعت نازل نہ ہوئی ہو اس وقت کوئی شخص سزا پانے کا مستحق نہیں ہے اس لئے کسی کو مکلف یا شرعی احکام کا ذمہ دار بنانے سے پیشتر اسے شریعت کی تبلیغ کرنی ضروری ہے۔ لہذا وہ کافر جسے ایمان کی دعوت نہ پہنچی ہو۔ وہ مومن بننے کا ذمہ دار نہیں ہے۔ اس لئے اس کے کفر کا آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا۔ ۱۔

امام ابن القیم کا موقف | امام ابن القیم نے معتزکہ کا مسلک پسند نہیں کیا کیونکہ انہوں نے ثواب و عقاب کو عقلی حسن و قبح پر مبنی قرار دیا تھا اور اس کی بنیاد شریعت کے امر و نہی پر نہیں قائم کی تھی۔ اسی طرح آپ نے اشاعرہ کے مسلک کو بھی ناپسند کیا کیونکہ وہ عقلی حسن و قبح کے منکر ہیں آپ اس بات کے قائل نہیں تھے کہ ثواب و عقاب کو عقلی حسن و قبح پر مبنی قرار دیا جائے اسی طرح آپ اشاعرہ کی اس رائے کو صحیح نہیں مانتے تھے کہ عقل کی رو سے حسن و قبح کا قطعی انکار کر دیا جائے۔

آپ نے ان کے اس نظریہ کی اپنی مندرجہ ذیل تصانیف میں تردید کی ہے:-

(۱) مفتاح دار السعاده - (۲) مدارج السالکین -

(۳) شفا العلیل - (۴) تحفة النازلین بجوار رب العالمین -

اسی طرح آپ نے دونوں نظریوں کی خرابیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے اپنے مسلک کو مندرجہ ذیل دو اصولوں پر قائم کیا تھا:

۱۔ افعال میں حسن و قبح کا دار و مدار عقل پر ہے اور عقل انہیں معلوم کر سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے انسانی فطرت میں یہ ودیعت کر دیا ہے کہ وہ حق و صداقت - عدل - عفت - احسان اور اس کا شکر یہ ادا کرنے کو پسند کرتا ہے اور ان کے مخالف اوصاف کو فطری طور پر ناپسند کرتا ہے۔ یہ تسلیم کر کے آپ ان اعتراضات سے بچ گئے ہیں جو اشعریہ پر کئے جاتے ہیں۔

۲۔ ثواب و عقاب شرعی امور ہیں اس لئے یہ شارع علیہ السلام کے امر و نہی کے ماتحت ہیں۔ معتزکہ کے خیال کے ماتحت ان کا عقل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں:- ”یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جس طرح افعال مفید اور مضر ہوتے ہیں، اسی طرح یہ افعال بذات خود حسن اور قبیح بھی ہوتے ہیں۔ مگر ان پر ثواب و عقاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کے بارے میں کوئی حکم یا مخالفت ہو، اس کے بغیر کسی

بڑے کام پر سزا نہیں دی جاسکتی ہے۔ خواہ وہ بذات خود کتنا ہی بُرا کیوں نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ بھی بڑے آدمی کی اس وقت سزا دے گا، جبکہ وہ اس کے پاس رسول بھیج کر اسے منع کرنے کا حکم دے گا۔ مثلاً شیطان اور بتوں کو سجدے کرنا۔ جھوٹ بولنا۔ زنا کرنا۔ ظلم اور دیگر فواحش کا ارتکاب کرنا یہ سب بذات خود بڑے کام ہیں، مگر اس پر سزا شریعت کے حکم کے بعد ہوگی۔

رسولوں کی ضرورت | دوسرے مقام پر آپ ارشاد فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بھیج کر اپنے بندوں پر حجت قائم کی ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

”یہ رسول لوگوں کو بشارت دینے اور ڈرانے والے ہیں۔ تاکہ رسولوں کے (آنے کے) بعد لوگوں کی اللہ پر کوئی حجت قائم نہ رہے۔“

اس آیت سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رسولوں کے آنے کے بعد ہی لوگوں پر شرعی احکام کی ذمہ داری قائم ہوئی ہے اور ان کے آنے کے بعد لوگوں کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہے گا۔ اس آیت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ رسولوں کی آمد سے پیشتر عوام کو عذاب میں مبتلا نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس سے پہلے ان پر حجت قائم نہیں ہوتی ہے۔

اس لئے اس مسئلہ کا صحیح رُخ یہی ہے کہ حسن و قبح کو عقلی طور پر ثابت کیا جائے، اور ان پر ثواب و عذاب اس وقت ہوگا جبکہ رسول بھیج دئے گئے ہوں۔ لہذا عقلی نیکی (حسن) کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ فوراً اس پر ثواب ملے اس کے لئے پیغمبروں کی اتباع ضروری ہے۔ اسی طرح عقلی برائی (قبح) پر عذاب ہونا لازمی نہیں ہے۔ جب تک کہ رسول نہ بھیجے جائیں۔

لہذا جس طرح حسن عقلی کے لئے یہ ضروری ہے کہ پیغمبروں کا اتباع کیا جائے اس کے بعد وہ ثواب کا مستحق بن سکتا ہے اسی طرح عقلی برائی (قبح) پر فوراً عذاب نہیں نازل ہوتا ہے۔ بلکہ عذاب اس وقت نازل ہوتا ہے جبکہ پیغمبروں کے آنے کے بعد ان کی مخالفت کی جائے۔

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابن القیم اس مسئلے میں ماثر یہی مسلک کے حامی ہیں۔ جن کے نزدیک ثواب و عتاب کا دار و مدار شریعت کے احکام پر ہے۔

امام ابن القیم کے دلائل | آپ نے حسن و قبح کے مسئلہ کے دونوں پہلوؤں پر قرآن کریم سے رہنمائی حاصل کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”قرآن کریم نے یہ صاف طور پر واضح کیا ہے کہ وہ کسی پر عذاب نہیں نازل کرتا ہے جب تک کہ وہ

رسولوں کو نہ بھیجے نیز قرآن کریم سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ فعل بذات خود حسن و قبیح ہوتا ہے۔ آپ ان دونوں باتوں کو قرآن کریم سے ثابت کرتے ہیں۔

پہلی بات قرآن کریم کی ان آیات سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

(۱) ہم کسی پر عذاب نہیں نازل کرتے ہیں۔ جب تک کہ ہم رسول نہ بھیجیں۔

(۲) یہ رسول بشارت دینے والے اور ڈرانے والے ہیں تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کے لئے اللہ کے سامنے کوئی عذر باقی نہ رہے۔

(۳) جب اسی دوزخ میں ایک جماعت کو ڈالا جائے گا تو اس کے محافظ ان سے دریافت کریں گے۔ ”کیا تمہارے پاس (عذاب سے) کوئی ڈرانے والا نہیں آیا تھا؟“ وہ بولیں گے: ”کیوں نہیں بلکہ یہ حقیقت ہے کہ ہمارے پاس ایک ڈرانے والا (رسول) آیا تھا۔ تو ہم نے (اسے) جھٹلایا اور یہ کہا تھا۔“ اللہ نے کوئی چیز نازل نہیں کی۔“

اس (آخری آیت سے) یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کافروں سے اس بات کی باز پرس نہیں کی جائے گی۔ کہ انہوں نے عقل کی مخالفت کیوں کی۔ بلکہ (عذاب دینے سے پہلے) ان سے یہی پوچھا جائے گا کہ آیا ان کے پاس (عذاب سے) ڈرانے والے (رسول آئے تھے یا نہیں) پھر وہ (ان کی تکذیب کی وجہ سے) دوزخ میں بھیجے جائیں گے۔ ایک اور آیت کریمہ میں یہ ارشاد ہے:-

”اے جنات اور انسانوں کی جماعت! کیا تم میں سے تمہارے پاس رسول نہیں آئے جو تمہیں تمہارے پروردگار کی آیات پڑھ کر سناتے تھے، اور تمہیں اس دن کی ملاقات سے ڈراتے تھے؟“

آگے چل کر ارشاد فرمایا گیا ہے:-

”یہ اس وجہ سے ہوا کہ تمہارا پروردگار بستیوں کے رہنے والوں کو ان کے ظلم کی وجہ سے غفلت میں ہلاک نہیں کرتا ہے۔“

اگر اس کا مفہوم یہ لیا جائے کہ رسولوں کے بھیجنے سے پہلے اللہ تعالیٰ لوگوں کو ان کے ظلم کی وجہ سے ہلاک نہیں کرتا ہے۔ تو اس آیت سے مسئلہ کے دونوں پہلو ثابت ہوتے ہیں یعنی اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ رسولوں کی آمد سے پہلے وہ قبیح افعال کا ارتکاب کرتے تھے، جن میں شرک اور دوسرے بڑے کام شامل ہیں۔ جنہیں ”ظلم“ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے (لہذا عقلی طور پر قبیح افعال ثابت ہو چکے تھے۔ مترجم) اس کے ساتھ ساتھ مسئلہ کا یہ دوسرا پہلو بھی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیجنے کے بعد ہی ان پر عذاب نازل کرتا ہے۔ اسی طرح سورہ قصص کی اس آیت سے بھی یہ دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

(اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کرتے ہوئے انھیں رسول بنا کر بھیجنے کی وجہ اس طرح بیان

فرماتا ہے)۔

”اگر یہ بات نہ ہوتی کہ ان کے اعمال کی شامت سے ان پر مصیبت پڑنے پر وہ (کفار) یہ نہ کہتے۔“ اسے ہمارے رب باتوں نے ہمارے پاس کسی رسول کو کیوں نہیں بھیجا کہ ہم تیری آیات کی اتباع کرتے، اور ایمان لاتے۔ (تو ہم تجھے رسول بنا کر نہ بھیجتے)۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے (رسول کی آمد سے پہلے) جو کام کئے تھے۔ وہ ان پر مصیبت نازل ہونے کا سبب بن گئے تھے اور یہ کام بُرے نہ ہوتے تو یہ مصیبت کا سبب نہ بنتے لیکن یہ مصیبت ان پر اس لئے نازل نہیں ہوئی کہ اس کی شرط پوری نہ ہوئی تھی وہ شرط یہ تھی کہ ان کے پاس رسول کو بھیجا جائے لہذا رسول کی آمد کے بعد اس شرط کی تکمیل ہوئی اور وہ اپنے بُرے کاموں پر سزا پانے کے مستحق ہوئے۔

نیکی اور بدی کے عقلی ہونے کا ثبوت | اس مسئلے کے دوسرے پہلو بھی قرآن کریم کی کئی آیات سے ثابت ہیں۔ وہ دوسرا پہلو یہ ہے کہ فعل بذات خود حسن اور

قبیح ہوتا ہے۔ اس کا ثبوت مندرجہ ذیل آیات سے ملتا ہے:

”جب وہ کوئی فحش (بُرا) کام کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں ہم نے اپنے آباء و اجداد کو اس پر پایا اور اللہ نے بھی ہمیں اس کا حکم دیا ہے۔ کہہ دیجئے کہ اللہ فحش (بُرا) کاموں کا حکم نہیں دیتا ہے۔ کیا تم اللہ کے خلاف وہ بات کہتے ہو جو تم نہیں جانتے ہو، کہہ دیجئے کہ میرے رب نے انصاف کا حکم دیا ہے۔“

آگے چل کر ارشاد فرمایا گیا ہے:

”کہہ دیجئے میرے رب نے فحش (بُرا) کاموں کو حرام قرار دیا ہے۔ اس میں ظاہری یا باطنی دونوں صورتیں شامل ہیں۔ اس نے گناہ اور ناحق سرکشی و لغاوت۔ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنے بغیر اللہ کے خلاف وہ بات کہنے کو جو تم نہیں جانتے ہو ان سب کو حرام قرار دیا ہے۔“

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ خدا کی ممانعت سے پہلے ان کے افعال قبیح تھے۔ دوسری آیت یہ ہے:

”کہہ دیجئے کہ اللہ کی زینتوں کو، جو اللہ نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہیں اور پاکیزہ رزق کو کس نے حرام کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کے احکام سے پیشتر بعض چیزیں پاکیزہ اور عمدہ تھیں اور اپنی پاکیزگی اور اچھائی کی وجہ سے وہ حرام نہیں کی گئیں کیونکہ اچھی چیزوں کو حرام کرنا عقل و حکمت کے خلاف تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ظلم بذات خود ظلم ہے، خواہ شریعت کا حکم بعد میں آئے اور قبیح فعل قبیح ہے، وہ شرعی حکم سے پہلے بھی قبیح ہے اور حکم کے بعد بھی بُرا ہے۔ یہی بدکاری اور شرک کا حال ہے۔ یہ چیزیں شریعت آنے کے بعد بُری نہیں ہوئی ہیں۔ البتہ

شریعت نے انہیں ممنوع قرار دے کر ان کی بُرائی میں اضافہ کیا ہے۔ یعنی شریعت کے حکم کے بعد برائی کا ارتکاب کرنے والے لوگوں کی نظروں میں زیادہ قابل نفرت ہو گئے ہیں۔ اس طرح عدل و صداقت۔ توحید اور شکر و احسان بذات خود اچھے (حسن) افعال ہیں، مگر پروردگار عالم کے حکم و نداء سے ان کے حسن میں اضافہ ہو گیا ہے اور یہ افعال اللہ کی تعریف کی وجہ سے لوگوں کے نزدیک زیادہ مقبول اور پسندیدہ ہو گئے ہیں۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی یہ امتیازی نشانی تھی کہ آپ نیک کاموں کا حکم دیتے تھے اور بُرے کاموں سے روکتے تھے، پاکیزہ چیزوں کو لوگوں کے لئے حلال قرار دیتے تھے اور بُری چیزیں حرام کرتے تھے۔

عقلی مذہب | یہی وجہ ہے کہ جب ایک اعرابی مسلمان ہوا تو لوگوں نے اس سے پوچھا: "تم کس چیز سے متاثر ہو کر مسلمان ہوئے ہو اور تمہیں کس طرح معلوم ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں؟" اس سوال کے جواب میں وہ بڑو کہنے لگا۔ "آپ نے کسی ایسی بات سے منع نہیں کیا کہ جس کے بارے میں عقل نے یہ تمنا کی ہو کہ کاش آپ اس چیز سے نہ روکتے، اس طرح آپ نے جس کام کا حکم دیا عقل نے یہ نہیں کہا کہ کاش آپ اس بات سے منع کرتے؟ اور جس چیز کو آپ نے حلال کیا عقل نے یہ نہیں کہا کہ کاش وہ حرام ہوتی! پھر آپ نے جس چیز کو حرام کیا عقل نے اس کے حلال ہونے کی کبھی تمنا نہیں کی۔" ہمیں اس اعرابی کی صحیح عقل۔ پاکیزہ فطرت اور قوت ایمانی پر غور کرنا چاہیے۔ کہ اس نے کس طرح مذہب اسلام کو پیش کیا اور ثابت کیا کہ وہ عقل کے مطابق ہر اچھی چیز کی حمایت کرتا ہے۔ اور عقل کے مطابق ہر بُری چیز کی مخالفت کرتا ہے۔ بلکہ اس کے حلال و حرام بھی عقل و فطرت کے عین مطابق ہیں ورنہ اگر کسی چیز کے حسن و قبح اور اچھائی اور برائی کا دار و مدار محض شریعت کے احکامات اور اس کے امر و نہی پر ہوتا، تو وہ ایسا عمدہ جواب نہ دے سکتا تھا بلکہ وہ صرف یہ کہتا۔ "میں نے یہ دیکھا کہ آپ کچھ باتوں کا حکم دیتے ہیں۔ اور کچھ باتوں سے منع فرماتے ہیں۔ نیز بعض چیزوں کو حلال کہتے ہیں۔ اور بعض چیزوں کو حرام کرتے ہیں لہذا ان چیزوں کے لئے دلیل کی کیا ضرورت ہے؟"

ایسی نیکی اور بدی کے عقلی ہونے کے اصول کو صحیح سمجھتے ہوئے اللہ تعالیٰ یہ ارشاد فرماتا ہے: "اللہ عدل و احسان اور رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیتا ہے۔ اور فحش کاموں۔ برائی اور سرکشی سے روکتا ہے۔" یا

خلاصہ بحث | مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہے کہ امام ابن القیم اس مسئلہ میں مکمل طور پر ماترید یہ مسلک کی حمایت کرتے ہیں اس لئے آپ اس رائے میں تنہا نہیں ہیں (بلکہ ایک بڑی جماعت آپ کے ساتھ ہے) اس طرح آپ ان تمام اعتراضات سے محفوظ ہیں جو بالعموم معتزلہ اور اشعریہ کی جماعتوں پر کئے جاتے ہیں آپ نے دونوں فرقوں کی اچھی باتوں کو سہولیا ہے۔ اس طرح آپ کا مسلک نکمہ کر صاف سمجھا ہو گیا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلہ نے عقل کو بہت وسیع اختیارات دے دیئے تھے۔ انھوں نے ثواب و عقاب کے مسئلے کو بھی عقلی حسن و قبح پر موقوف کر دیا تھا، اور اس بات سے غافل ہو گئے تھے کہ عقل کی حد کہاں تک ہے؟ عقل کو صرف اس بات کی اجازت دی گئی تھی کہ وہ حسن و قبح کے معیار کا فیصلہ کرے، اسے اپنے اس دائرے سے آگے نہیں بڑھنا چاہیے تھا۔ اسے ثواب و عقاب کے بارے میں فیصلہ کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں تھا۔ کیونکہ یہ صرف اللہ کا حق ہے۔ کہ وہ اپنے بندے کے اعمال پر نرا اور جزا کا فیصلہ کرے، یعنی خدا اور بندوں کے باہمی تعلقات میں عقل کو مداخلت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر معتزلہ اس غلطی میں مبتلا ہو گئے تھے تو اثناعشریہ نے بھی ان سے کم غلطی نہیں کی، وہ ثواب و عقاب کے معاملے میں تو صحیح راستے پر رہے مگر پہلے حصے میں بھٹک گئے وجہ یہ ہوئی کہ انھوں نے عقل کو بالکل نظر انداز کر دیا اور اسے اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ کرنے سے محروم رکھا۔ حالانکہ ان کا یہ قول ہمارے احساسات کے بالکل خلاف ہے کیونکہ ہم شرعی احکام معلوم ہونے سے پہلے نیکی اور بدی میں تمیز کر لیتے ہیں۔ بلکہ جس نے عرب اور دیگر اقوام کی تاریخ کا بغور مطالعہ کیا ہو گا وہ اس سے بخوبی واقف ہو گا کہ قوس شجاعت سخاوت۔ پڑوسی کی حمایت اور اپنے خاندان اور قبیلے کی حفاظت کرنے کو قدیم زمانے سے مستحسن سمجھتی چلی آئی ہیں۔ اس سے پیشتر کہ کوئی رسول ان کے پاس آئے۔

بحث کے اس خلاصہ کے بعد ہماری یہ رائے ہے کہ امام ابن القیم نے غیر جانبدارانہ طریقے سے کام لیا ہے۔ اس لئے وہ اعتراضات سے محفوظ ہیں انھوں نے عقل کا مناسب حق ادا کیا ہے اور اسے اپنی حدود کے اندر برقرار رکھا، یعنی انھوں نے عقل کو ثواب و عقاب کا فیصلہ کرنے کے قابل نہیں سمجھا بلکہ اس کا فیصلہ کرنے کا اہل شریعت کو قرار دیا۔

فصل دوم

ابن قیم اور تصوف

منجملہ دیگر علوم کے ابن القیم نے علم تصوف پر بھی کافی توجہ کی ہے۔ اس موضوع پر موصوف کی متعدد تالیفات ان کے مبلغ علم کا پتہ دیتی ہیں۔ ہم یہاں چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں جس سے ہمارے دعوے کا اثبات ہو گا اور یہ بھی معلوم ہو گا کہ ابن قیم کا تصوف پر کہاں تک اثر پڑا ہے؟

پہلا بیان - ابن قیم کے تصوف کے ماخذ کیا ہیں؟

ابن قیم نے علم تصوف کے لئے مندرجہ ماخذوں سے استفادہ کیا ہے :-

۱ - قرآن - حدیث - آثار صحابہ

۲ - ابن تیمیہ اور ان کے روحانی احوال - مثلاً

(الف) خشوع و تذلل - (ب) روحانی سرور اور عمل - (ج) صبر اور اس کے درجات -

۳ - قدیم صوفیائے کرام کے احوال سلوک سے استفادہ - مثلاً مراقبہ - صبر - زہد - اتباع شریعت اور

احکام شرعی کا مکلف رہنا -

ابن القیم نے تصوف کی تشریح و تفہیم میں ان تین ماخذوں سے فائدہ اٹھایا ہے - سب سے پہلے قرآن مجید

حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے وہ اقوال و افعال ہیں جن سے ان کی دنیا سے بے تعلقی اور آخرت کی

طرف رغبت کا پتہ چلتا ہے - چنانچہ موصوف کی کتابیں جیسے مدارج السالکین - روضۃ المحبین اور اغاثنہ اللہیفان ہیں،

وہ بے شمار آیات و احادیث اور اقوال صحابہ سے مملو ہیں -

دوسرے نمبر پر وہ مسائل ہیں جو ابن قیم نے اپنے استاد علامہ ابن تیمیہ سے سنے ہیں - یہی وجہ ہے کہ بہت

سے امور میں ان پر شیخ کا اثر نمایاں ہے - وہ اپنے شیخ کے تصوف کی عظمت کے قائل ہیں اور ان کے خشوع و

تذلل کی کیفیات کو مثالی نمونہ قرار دیتے ہیں -

ابن القیم کا قول ہے: "معصوم وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ گناہوں سے بچائے، طالب صادق کے لئے مسکنت،

فاقہ - تذلل اور بیچ سمجھنے سے بڑھ کر کوئی چیز نافع نہیں ہے، میں نے ان کیفیات کا شیخ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ

میں جس قدر مشاہدہ کیا ہے اور کسی میں نہیں کیا - وہ اکثر فرمایا کرتے تھے - میرے لئے کچھ نہیں اور تجھ میں کچھ نہیں،

اور یہ شعر اکثر پڑھا کرتے تھے -

انا المکدی وابن المکدی وَهكذا كان ابی وجدی

ترجمہ: میں فقیر اور سربراہا احتیاج ہوں، اور یہی حال میرے آبا و اجداد کا تھا،

اپنی عمر کے آخری زمانہ میں موصوف نے علم التفسیر پر مجھے ایک رسالہ بھیجا تھا جس کے آخر میں اپنے

قلم سے آپ نے یہ اشعار تحریر فرمائے تھے :-

انا الفقیر الی رب البریات

انا الظلوم لنفسی وھی ظالمتی

ولا عن النفس لی دفع المضرات

انا المسکین فی مجموع حالاتی

والخیر ان یأتنا من عندہ تأتی

ولا عن النفس لی دفع المضرات

میں خالق کائنات کی حضور میں سراپا احتیاج ہوں، اور جملہ حالات میں مسکین ہوں۔ میں اپنے نفس پر ظلم کرتا ہوتا ہوں اور نفس مجھ پر ظلم کرتا رہتا ہے۔ اور بھلائی صرف خدا کی طرف سے آتی ہے۔ آخر میں فرماتے ہیں:

والفقر لی وصف ذات لازم ابدا
ولا ظہیر لہ کی یستعین بہ
وهذه الحال حال المخلوق اجمعہم
فمن بغی مطلباً من غیر خالقہ
والحمد لله ملء الکوون اجمعہ
ولا شریک انافی بعض ذوات
کما یکون لاریاب الولا یات
وکلمہم عندہ عبد لہ انت
فہو الجہول الظلوم المشرک العالی
ماکان منہ وما من بعدہ یأتی

ترجمہ: ”فقر میری ہستی کا وصف لازم ہے۔ میں خاک کے ذروں سے زیادہ بے مقدار ہوں۔ اللہ تعالیٰ کو کارخانہ عالم چلانے کے لئے کسی معاون و مددگار کی ضرورت نہیں جیسی کہ دنیا کے حکمرانوں کو ضرورت ہوتی ہے۔ فقر و احتیاج میں ساری مخلوق یکساں ہے۔ خدا کی بارگاہ میں ہر فرد تابع فرمان ہے۔ جو شخص خالق حقیقی کو چھوڑ کر کسی اور کے سامنے دست سوال دراز کرتا ہے وہ ظلوم و جہول اور مشرک و سرکش ہے۔ جو بے پایاں اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے زیبا ہے۔ کائنات میں جو کچھ ہوا اور جو کچھ آئندہ ہوگا سب اسی کے کرشمہ قدرت کا نتیجہ ہے۔“

امام ابن تیمیہ سے فیض | ابن القیم اپنے شیخ کے ان حالات پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ بطور سند ان کے اقوال بھی پیش کرتے ہیں۔ مثلاً زہد کے متعلق ان کے قول کو تمام صوفیاء کے اقوال سے بہتر قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں۔ میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ قدس اللہ روحہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے:

”جو کام آخرت کے لئے نفع بخش نہیں ہے اس کا ترک کرنا زہد ہے اور جس کام میں آخرت کے ضرر کا خطرہ ہے اس کا ترک کرنا ورع ہے۔“

فی الحقیقت زہد اور ورع کی یہ تعبیر بہت عمدہ اور جامع ہے۔

ابن القیم قرب خداوندی کے نتیجہ میں جو سرور حاصل ہوتا ہے، اس کا تذکرہ کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اس سرور سے ذوق عمل کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی دلیل میں احادیث نبوی پیش کرتے ہیں۔ بعد ازاں اپنے شیخ علامہ ابن تیمیہ سے جو اقوال منقول ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔

ابن القیم ایک جگہ یوں رقمطراز ہیں:۔ ”اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو سرور، فرحت اور

آنکھوں کی ٹھنڈک بندہ کو میسر آتی ہے۔ اس دنیا کی کوئی نعمت اس کے مشابہ نہیں ہے نہ اس کو کسی چیز پر تیا س کر سکتے ہیں۔ بلاشبہ اس سرور سے پارگاہ الہی کی طرف دوام سیر کی توفیق، راہ طلب میں مزید کوشش اور رضائے حق کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر ایمانی ذوق و حلاوت کا ذکر فرمایا ہے اور ذوق و وجد کو ایمان پر معلق فرمایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

”ذاق طعم الايمان من رضی بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد رسولاً“

یعنی: جس نے بخوشی اللہ تعالیٰ کو رب، اسلام کو دین اور محمدؐ کو رسول مان لیا اس نے ایمان کا ذائقہ پالیا۔ نیز حضور کا ارشاد ہے:-

”ملاوات من کن فیہا وجد حلاوة الايمان - من کان اللہ ورسولہ احب الیہ مما سواہما - ومن کان یحب المرء لا یحبہ الا اللہ - ومن یکرہ ان یعود فی الکفر بعد ان القذہ اللہ منہ کما یکرہ ان یلقی فی النار“

ترجمہ: ”جس شخص میں یہ تین چیزیں ہوتی ہیں وہ ایمان کی حلاوت پاتا ہے: (۱) دنیا کی ہر چیز کے مقابلہ میں اللہ اور اس کے رسول سے بے پایاں محبت۔ (۲) جس کسی سے محبت کرے صرف اللہ کے لئے کرے (۳) کفر سے نجات پانے کے بعد کفر کی طرف لوٹنے کو یوں سمجھے گویا آگ میں جلنا ہے۔“

شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے میں نے سنا ہے آپ فرماتے تھے:-

”عمل کے بعد اگر تو اپنے قلب میں حلاوت اور انشراح محسوس نہیں کرتا ہے تو سمجھ لے کہ اس میں کوئی کوتاہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ شاکر ہے یعنی بااخلاص عمل پر اس کے دربار سے قلب میں حلاوت و انشراح اور آنکھوں میں ٹھنڈک ضرور عطا ہوتی ہے۔ پس اگر یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ عمل خلوص سے خالی تھا۔ مقصد یہ ہے کہ سرور قرب خداوندی کا ثمرہ ہے۔ اور آنکھوں کی ٹھنڈک سے جذبہ اطاعت بڑھتا اور سیر الی اللہ کا شوق پیدا ہوتا ہے۔“

صبر کی قسمیں | ابن القیم اپنے شیخ کے نظریات بڑی دلچسپی سے پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ صبر کے متعلق کہتے ہیں کہ صبر کی تین قسمیں ہیں۔ طاعت پر صبر۔ گناہ پر صبر اور امتحان و آزمائش پر صبر۔ پہلی دو قسموں کو کسبی اور آخری کو غیر کسبی قرار دیتے ہیں تاکہ اس کے مقابلہ میں پہلی دونوں قسموں کا صبر افضل ثابت ہو۔ اس کے بعد شیخ کے کلام کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں:-

”شیخ الاسلام ابن تیمیہ قدس اللہ روحہ سے میں نے سنا ہے وہ فرماتے ہیں:-

صبر یوسف "حضرت یوسف علیہ السلام کا عزیز مسر کی بیوی زلیخا کی خواہش پوری نہ کرنے پر صبر کرنا، اس صبر سے زیادہ کامل ہے جو انھوں نے بھائیوں کے مظالم پر کیا کہ انھوں نے آپ کو اندھے کنویں میں ڈال دیا اور غلام بنا کر بیچ دیا اور شفیق باپ سے جدا کر دیا۔ اس لئے کہ ان مصائب پر صبر نہ کرتے تو کیا کرتے۔ یہ صبر کسب و اختیار سے نہیں تھا۔ ایسی صورت میں بندہ کو بجز صبر کے اور کوئی چارہ کار نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے حضرت یوسف نے زلیخا کی دعوتِ معصیت کو ٹھکر کر اختیاراً صبر کا ثبوت دیا۔ اور نفس کے خلاف جنگاکی۔ بالخصوص جبکہ تکمیلِ خواہش کے ایسے اسباب نہیں تھے۔ جن سے نفس کو شہ ملتی ہے۔ آپ جوان۔ بے وطن اور غلام تھے۔ ادھر عورت، سراپا حسن و جمال۔ صاحبِ وجاہت اور مالک تھی۔ اور دونوں سب کی نظروں سے محفوظ تھے۔ مزید برآں یہ دہکی کہ اگر کہا نہیں مانتے تو ذلت اور قید کا مزہ چکھنا ہوگا۔

اس قدر ترغیبات اور تہدییات کی موجودگی میں ضبط و صبر سے کام لینا اختیاری صبر اور طاعت و انقیاد کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ اس صبر کے مقابلہ میں چاہ کنعان کی مصیبت پر صبر کی کیا حقیقت ہے۔ کیونکہ اس میں آپ کے عمل و ارادہ کا فقدان ہے۔

شیخ فرمایا کرتے تھے: "ادائے طاعات پر صبر اس صبر سے افضل ہے جو محرمات سے بچنے پر کیا جائے۔ اس لئے کہ اللہ جل شانہ کو عمل طاعت زیادہ محبوب ہے ترکِ معصیت سے اور عدم طاعت کا فساد وجودِ معصیت کے فساد سے زیادہ ناپسندیدہ ہے۔"

مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن القیم شیخ سے کس قدر متاثر ہیں اور یہ کوئی بڑی یا عجیب بات نہیں ہے۔ شیخ بھی ایسے تھے کہ جن کے دنوں علم اور بے باکی نے بہت سے لوگوں کو ان کا حاسد اور دشمن بنا دیا تھا جس کے سبب ان کو طرح طرح کی مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ خود ابن القیم بھی ان آزاروں میں ان کے شریک رہے۔

شیخ نے وفات پائی تو ان کا جھنڈا ابن القیم نے سنبھالا اور جانشینی کا حق ادا کر دیا۔ وہ اس بار امانت کے اٹھانے کی صلاحیت بھی رکھتے تھے۔ شاگرد کا استاد سے متاثر ہونا ایک مسلمہ اصول ہے جس کو ماہرینِ تربیت علم نفسیات میں بعنوان "نوجوانوں کے لئے اعلیٰ نمونہ اور اس کی تقلید کا میلان" ذکر کرتے ہیں۔ اور ائمہ دہی اولین ہستی ہے جس کو شاگرد پسند کرتا اور اس کی پیروی کرتا ہے۔ لہذا ابن القیم نے جو کچھ اپنے استاد سے سُن کر یا مشاہدہ کر کے لکھا ہے۔ ہماری رائے میں وہی ان کا تصوف اور علم تصوف ہے۔

اقوال صوفیاء کرام | ابن قیم کے تصوف کا تیسرا مأخذ قدیم صوفیاء کرام ہیں۔ جیسے جنید بغدادی۔
ذوالنون مصری، سفیان ثوری اور بایزید بسطامی رحمہم اللہ اور دیگر حضرات۔
وہ اپنی تحریروں میں اکثر ان بزرگوں کے اقوال نقل کرتے اور ان سے سند پیش کرتے ہیں۔ اس موقع پر ضروری
معلوم ہوتا ہے کہ بطور نمونہ چند اقوال جن کا ابن القیم نے اپنی تحریروں میں ذکر کیا ہے ہم یہاں
پیش کریں۔

ایک مقام پر ابن القیم مراقبہ کا ذکر کرتے ہیں سب سے پہلے قرآنی آیات کے حوالے ذکر کرتے ہیں
بعد ازاں صوفیائے کرام کے فرمودات نقل کرتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں: ”حضرت جنید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص مراقبہ کی حقیقت پالیتا ہے تو
اس کو حضوری حق سے ایک لمحہ کی غفلت بھی دو بھر ہوتی ہے۔“

حضرت ذوالنون فرماتے ہیں: ”مراقبہ کی علامت ہے۔ احکام الہی کو سب سے مقدم سمجھنا۔ جس چیز
کو اللہ تعالیٰ نے بڑائی دی اس کی تعظیم کرنا اور جس کو پست کیا ہے، اس کو پست کرنا۔“

ابن القیم قرآن و سنت کی پیروی کو ضروری سمجھتے ہیں اور ان صوفیوں کی مذمت کرتے ہیں جو خود
کو شرعی احکام سے مبرا جانتے ہیں اور اس کے ثبوت میں فرماتے ہیں:

سید الطائفہ جنید ابن محمد رضی اللہ عنہ کے سامنے ذکر ہوا کہ۔ ”اہل معرفت سیر اور تقرب الی اللہ
کی راہ سے ترک حرکات کے مرتبہ پر فائز ہو جاتے ہیں۔“ آپ نے فرمایا یہ ان لوگوں کا قول ہے جو
اعضار و جوارح کے اعمال کو ساقط کرنا چاہتے ہیں۔ مگر میرے نزدیک ان کے احوال سے وہ لوگ بہتر ہیں
جو جوڑی یا زنا کرتے ہیں، اس لئے کہ اہل عرفان نے اعمال حق تعالیٰ سے لئے ہیں اور اسی کی طرف رجوع
کرتے ہیں۔ اگر میں ہزار برس جینا رہوں تو نیک اعمال میں ذرہ بھر کمی نہ کروں۔ بجز اس کے کہ کسی وجہ
سے مجبور ہو جاؤں۔“

نیز فرمایا: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی راہ کو چھوڑ کر تمام راہیں بیکار ہیں۔“ اور
یہ بھی فرمایا: ”جو شخص حفظ قرآن سے محروم ہو اور حدیث لکھے وہ ہمارے طریق میں پیروی کے قابل
نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارا طریق اور ہمارا علم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے وابستہ ہے۔“
نیز فرمایا: ”ہمارا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے مستحکم ہے۔“

ابن القیم صبر کی تین قسمیں بتاتے ہیں:-

(۱) صبر باللہ یعنی صبر پر خدا سے مدد چاہنا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "واصبر وما صبرك الا باللہ"

(اے رسول! صبر کر، اور نہیں ہے تیرا صبر مگر اللہ سے۔

(۲) صبر للہ یعنی وہ صبر جس کا باعث اللہ تعالیٰ کی محبت اور تقرب ہو۔

(۳) صبر مع اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی پابندی کرنا۔

آخری صبر کو ابن القیم مشکل ترین کہتے ہیں۔ اور صوفیاء کے اقوال سے استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "حضرت جنیدؒ نے فرمایا: "مومن کے لئے دنیا سے آخرت کی طرف سفر کرنا سہل ہے اور حب الہی میں مخلوق کو چھوڑنا مشکل ہے۔ مگر نفس سے اللہ تعالیٰ کی طرف جانا بہت مشکل ہے۔ لیکن صبر مع اللہ یہ تو سب سے زیادہ مشکل ہے۔"

حضرت ذوالنون مصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "صبر نام ہے مخالفت سے دور رہنے کا اور مصائب کے تلخ گھونٹ پی کر پُر سکون رہنے کا اور عرصہ حیات میں فقر سے دوچار ہونے پر اظہارِ استغناء کا۔"

حضرت خواص فرماتے ہیں کہ "صبر نام ہے ثبات کا کتاب و سنت کے احکام پر" صبر کی مذکورہ بالا تقسیم صبر کرنے میں معاون ہوتی ہے بلکہ صبر پر آمادہ کرتی ہے۔

زہد کا ذکر آیا تو ابن القیم نے دنیوی زہد کو ثابت کرنے کے لئے پہلے آیت قرآنی پیش کی۔ اس کے بعد صوفیاء کے اقوال ذکر کئے۔ چنانچہ کہتے ہیں:-

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں: "سادہ غذا اور موٹا کپڑا پہننے کا نام زہد نہیں بلکہ دنیوی خواہشات کم کرنے کا نام زہد ہے۔"

حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سرریؒ سے سنا ہے فرماتے تھے:- "اللہ تعالیٰ نے اپنے اولیاء سے دنیا سلب کر لی اور اپنے اصفیاء سے اس کو روک دیا اور اپنے محبوبوں کے دلوں سے نکال دی۔ کیونکہ ان کے لئے دنیا کو اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا ہے۔ زہد کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس طرح کیا ہے:

"لکی لا تأسوا علی ما فاتکم، ولا تفرحوا
بما آتاکم، واللہ لا یحب کل
مختال فخور"

"تاکہ تم رنجیدہ نہ ہو اس پر جو چلا گیا ہو اور خوش
نہ ہو جاؤ اس پر جو تمہارے پاس آیا ہو اور اللہ
ہر اکڑنے والے اور بہت فخر کرنے والے کو پسند نہیں کرتا ہے۔"

پس زہد دنیا کے ملنے پر خوش نہیں ہے اور نہ ملنے پر متأسف نہیں ہوتا ہے۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کہ اگر کسی شخص کے پاس ہزار اشرفیاں ہوں تو کیا وہ زاہد ہو سکتا ہے؟ فرمایا - ہاں - بشرطیکہ زیادہ ہونے پر خوش نہ ہو اور کم ہونے پر رنجیدہ نہ ہو۔

ایک شخص نے یحییٰ بن معاذؒ سے سوال کیا - "میں تو کل کب اختیار کروں - زہد کی چادر کب پہنوں؟ اور زاہدوں کے ساتھ کب بیٹھوں؟" فرمایا - جب تم ریاضتِ نفس میں اس درجہ کو پہنچ جاؤ کہ اگر تین دن کھانے کو اللہ تعالیٰ کچھ نہ دے تو کوئی صنعت پیدا نہ ہو۔ اور اس درجہ تک پہنچے بغیر تمہارا سجادہ زہد پر بیٹھنا جہالت ہے۔ اور اس وقت مجھے تمہاری رسوائی کا خوف ہوگا۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں: "زہد کے مراتب تین ہیں - ترکِ حرام - یہ عوام کا زہد ہے - حلال چیزوں میں سے غیر ضروری کو ترک کرنا - یہ خواص کا زہد ہے - اور خدا سے غافل کرنے والی چیزوں کا ترک کرنا - یہ عارفین کا زہد ہے۔"

احکامِ شرعیہ کے واجب العمل ہونے اور بطلان سقوط پر ابن القیم صوفیاء کے اقوال سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:-

"ابویزید بسطامیؒ فرماتے ہیں: "اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ بڑا صاحبِ کرامت ہے یہاں تک کہ ہوا میں پرواز کرتا ہے تو اس سے دھوکا نہ کھاؤ بلکہ یہ دیکھو کہ شریعت کے اوامر و نواہی کا پابند ہے یا نہیں۔ اور حدودِ شرعیہ کی پاسداری میں اس کا کیا حال ہے۔"

عبدالغیاث فرماتے ہیں: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل لوگ جو دل میں آتا کرتے تھے - حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لاکر دل کی پیروی کے بجائے انھیں دین و شریعت کا پیرو بنا دیا۔" تشریح فرماتے ہیں: "میں نے ابوالعلی دقاق کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کسی نے حضرت جنیدؒ کے ہاتھ میں تسبیح دیکھ کر سوال کیا "آپ بائیں کمال تسبیح ہاتھ میں رکھتے ہیں؟" فرمایا "یہ وہ طریق ہے جس کی بدولت اپنے پروردگار تک پہنچا ہوں۔ میں اس کو کبھی ترک نہ کروں گا۔"

چنانچہ حضرت جنیدؒ کا یہ معمول تھا کہ روزانہ بازار جا کر اپنی دوکان کا دروازہ کھولتے اور اندر جا کر پردہ چھوڑ دیتے اور چار سو رکعتیں پڑھ کر گھر واپس آتے۔

حضرت جنیدؒ پر نزع کی کیفیت طاری تھی - ابن عطار نے حاضر خدمت ہو کر سلام عرض کیا - آپ نے کچھ جواب نہ دیا - کچھ دیر کے بعد وعلیکم السلام سے جواب دیا اور فرمایا: "معاف کرنا میں اپنے ورد میں مصروف تھا - پھر قبلہ کی طرف منہ موڑ لیا اور اللہ اکبر کہہ کر جہان فانی سے رخصت ہوئے۔ اللہ تعالیٰ

کی ان پر رحمت ہو۔

ابوبکر عطاوی بیان کرتے ہیں "حضرت جنیدؒ نے جب وفات فرمائی، میں ان کی خدمت میں حاضر تھا۔ آپ نے قرآن پاک ختم کیا۔ پھر دوسرا ختم شروع فرمایا۔ یہاں تک کہ سورہ بقرہ کی ستر آیتیں پڑھ لیں۔ اس کے بعد وفات فرما گئے۔

محمد بن ابراہیم کہتے ہیں: "میں نے حضرت جنیدؒ کو خواب میں دیکھا۔ میں نے آپ سے دریافت کیا: "اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟" فرمایا: "یہ اشارات مٹ گئے، یہ عبارات غائب ہو گئیں، یہ علوم فنا ہو گئے اور یہ رسوم ختم ہو گئے۔ صرف سحر گاہی رکعتیں جو ہمارا معمول تھیں، کام آئیں۔"

مذکورہ بالا تفصیلات ذکر کر کے ابن القیم کہتے ہیں: "جو ملحدین کا ڈاکو صوفیوں کا لباس پہن کر یہ بکتا ہے کہ قرب کا درجہ حاصل ہونے کے بعد آدمی اعمال ظاہری سے اعمال باطنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اسی کے لئے ظاہری طاعات بیچ اور غیر ضروری ہو جاتی ہیں۔ اس کی بات قطعاً نہ سنو۔"

لہذا ثابت ہوا کہ قدیم صوفیائے کرام کے اقوال و افکار ابن القیم کے نزدیک بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ اور ہمارا یہ خیال بالکل درست ہے کہ ابن القیم کے صوفیانہ خیالات قدیم اصل تصوف سے ماخوذ ہیں۔ اور ان کے تصوف کی بنیاد ان تین چیزوں پر ہے:

۱۔ قرآن کریم۔ سنت نبویؐ۔ آثار صحابہ اور حکیمانہ اقوال۔

۲۔ ان کے استاد علامہ ابن تیمیہ کے اقوال و احوالی جو خود سننے اور دیکھنے یا دوسروں کے ذریعہ معلوم ہوئے۔

۳۔ قدیم صوفیاء کے احوال و افکار۔

یہ تین سرچشمے ہیں جن سے ابن القیم کی پاکیزہ روح نے فیضان اور روحانی بلندی حاصل کی اور مادہ اور مادی زخارف سے دور ہوئے۔ اس لحاظ سے ابن القیم علمی اور عملی صوفی ہیں۔

صوفیاء کے احوال و اقوال جس انداز سے ابن القیم نے ذکر کئے ہیں اس سے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ ابن القیم ان مباحث میں اعتدال کا دامن تھامے ہوئے ہیں اور حقیقت کے متلاشی ہیں۔ صرف حقیقت کے پیچھے لپکتے ہیں۔ جو وہی حقیقت مل جاتی ہے اس کو بسر و چشم قبول کرتے ہیں۔ کٹ جتی یا باطل پرستی سے کام نہیں لیتے۔ اور صوفیوں کی جو انہوں نے مذمت کی ہے اس سے غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے کیونکہ مذمت کی وجہ اس طبقہ کے بعض افراد کی غلط روی ہے۔ جس کا موصوف نے خود مشاہدہ کیا تھا۔ ابن القیم تصوف کو ناقص مواد سے پاک کرنا اور اس کا تنقیہ کرنا چاہتے تھے جیسا کہ ہم اس پر آئندہ روشنی ڈالیں گے۔

دوسرا بیان: تصوف اور ابن قیم

تمہید: علماء اور صوفیاء کی باہمی کشمکش - کشمکش کے اسباب و علل اور تفصیلات - ابن القیم کے عہد تک -

وہ مسائل جن کی بنا پر ابن قیم صوفیاء پر نکتہ چینی کرتے ہیں یہ ہیں:

(الف) وحدت الوجود -

(ب) یہ دعویٰ کہ صوفی پر سے شرعی مطالبات ساقط ہو جاتے ہیں -

(ج) حقیقت اور شریعت جدا جدا ہیں -

(د) علم کو چھوڑ کر ذوق کے فیصلوں پر عمل کرنا -

(ه) خدا نے جن امور کو عبادت قرار نہیں دیا ان کو عبادت سمجھ کر کرنا -

اس کی تفصیل یہ ہے:

ابتدائی دور میں علوم سینہ بہ سینہ حاصل کئے جاتے تھے۔ پھر جب عرب تمدن سے آشنا ہوا تو تدوین کی طرف بھی توجہ ہوئی۔ اور اس کا آغاز علوم شریعت کی تدوین سے ہوا۔ جیسے تفسیر - حدیث - فقہ - عقائد - اسی طرح حضرات صوفیاء نے بھی تمدن و حضارت کی راہ میں قدم رکھا اور اپنے علوم مدون کئے۔ ریاضات کی تشریح اور حیات نفسیہ کی تصویر کشی فرمائی۔ نیز سالک کے نفس پر جو احوال و مقامات وارد ہوتے ہیں اور جن باتوں سے صفائے قلب اور تزکیہ نفس میسر آتا ہے ان کو بیان فرمایا۔ مگر تدوین کے ابتدائی عہد ہی سے فقہاء اور صوفیاء کے نظریات میں اختلاف راہ پانے لگا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ علم فقہ میں عبادات، معاملات، جنایات اور شخصی احوال وغیرہ کے متعلق ظاہری احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ لیکن تصوف وہ علم ہے جو ریاضت نفس، واردات قلب اور باطنی اعمال سے بحث کرتا ہے۔ صوفیاء نے فقہاء کو بنظر حقارت دیکھا۔ اس لئے کہ وہ ارباب ظاہر تھے۔ اور خود کو ان سے اعلیٰ و ارفع سمجھا اس لئے کہ ارباب باطن ہیں۔ ان کے مقابلہ میں فقہاء خاموش نہیں رہے، سخت برہمی کا اظہار کیا اور ان کے خیالات کی تردید کی اور ان کے غلات کفر کے فتوے دئے۔ جس کے اہم اسباب مندرجہ ذیل تھے:

۱۔ صوفیاء کا باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دینا اور اس قدر مبالغہ کرنا کہ معرفت کا فیضان اور اعمال کے احکام باطن ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

۲۔ قلب کی راہ سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے اسی کو قابل اعتماد سمجھنا۔ حالانکہ قرآن اس معرفت کی

طرف دعوت دیتا ہے جو نظر و استدلال سے حاصل ہو۔ درحقیقت اعمال کے بارے ضمیر کو حاکم قرار دینا شریعت اسلامیہ کے سراسر خلاف ہے۔ کیونکہ شریعت لوگوں کی اصلاح و تنظیم باعتبار ظاہر کے کرتی ہے نہ باطن کے اعتبار سے شریعت انسان کے نیک عمل پر ثواب اور برے عمل پر عقاب کا حکم لگاتی ہے۔

ان دونوں گروہ کی باہمی کشمکش اور نزاع کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذوالنون مصری اور منصور حلاج بغداد کے قاضی کی عدالت میں گھسیٹے گئے۔ تیسری صدی کے نصف آخر میں دونوں گروہوں کے درمیان جو اختلاف پیدا ہوا تھا وہ مدتوں جاری رہا۔ یہاں تک کہ امام غزالیؒ (۴۵۰ - ۵۰۵) تشریف لائے۔

امام غزالی نے صحیح دین کی تعلیم دی اور مسلمانوں کو تصوف کی طرف بھی مائل کیا اور یہ ثابت کیا کہ تصوف ہی وہ صحیح راستہ ہے جس پر چل کر یقینی طور پر معرفت الہی اور حقیقی سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ چونکہ امام غزالی کی روح پاکیزہ تھی اور آپ کا دل روشن تھا اس لئے آپ نے اپنی فہم و ذکاوت اور قوت ایمانی کے ذریعے فقہاء کرام کے اس جذبہ غیظ و غضب کو ٹھنڈا کیا جو تصوف کے خلاف ان کے دلوں میں موجزن تھا۔ ایک طرف آپ نے مسلمانوں کو صحیح اسلامی تعلیمات کی دعوت دی، تو دوسری طرف آپ نے اہل سنت والجماعت میں تصوف سے دلچسپی پیدا کی۔ اور اس ذوق تصوف کے طالبوں کی تعداد بڑھنے لگی جو یقینی معرفت اور حقیقی سعادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ انھوں نے تصوف کے اصولوں کو خوشی کے ساتھ قبول کیا اس طرح انھوں نے پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں تصوف کو بلند مقام پر پہنچا دیا۔

امام غزالی کے بعد جو صوفیائے کرام تشریف لائے انھوں نے اپنی علمی قابلیت کی بدولت علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اتحاد - وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے بارے میں ان کے خیالات رائج ہونے لگے، جب فقہائے کرام ان خیالات پر غور کیا تو انھوں نے ان کے خیالات کو الحاد اور بے دینی پر مبنی قرار دیا۔ یوں ساتویں صدی ہجری سے فقہائے کرام اور صوفیائے کرام کے درمیان کشمکش کا سلسلہ بڑھتا گیا۔

وحدت الوجود - حلول اور وحدت الشہود کے مسائل وہ بنیادی مسائل تھے جن کے ارد گرد یہ جھگڑے گردش کرتے رہے۔ صوفیاء کرام کے خلاف اعتراضات

اختلاف کی بنیاد

کا علم امام ابن تیمیہ نے بلند کیا (جن کا عہد از ۷۲۸ھ تا ۷۲۸ھ ہے) انھوں نے محی الدین ابن عربی - ابن الفارض - ابن سبعین اور عقیف الدین تلمسانی پر اعتراضات کئے اور یہ ثابت کیا کہ ان کے خیالات ان دو غلط اصولوں پر مبنی تھے :-

۱۔ حلول - اتحاد اور وحدت الوجود کا تصور۔ یہ تصور اس اصول پر مبنی تھا کہ وجود صرف ایک ہے۔

اس لئے خالق کے وجود واجب اور مخلوق کے وجود ممکن میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں یہ لوگ یہودی، عیسائی اور غالی شیعہ حضرات کا مسلک اختیار کرنے لگے تھے بلکہ اس معاملے میں یہ لوگ ان سے بھی بڑھ چڑھ کر تھے کیونکہ وہ لوگ مفیذ اور مخصوص حلول کے قائل تھے مگر یہ لوگ عام حلول کے قائل ہیں۔

۲۔ یہ لوگ تقدیر کے مسئلے سے ناجائز کاموں کے ارتکاب کو ثابت کرتے ہیں۔ حالانکہ تقدیر کا مسئلہ ایسا ہے کہ جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر اس کے ذریعے اللہ کے امر و نہی اور وعدہ و وعید کی مخالفت کو ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔ ۱۔

مخالفتانہ تحریک | امام ابن تیمیہ کی مخالفت اپنی انتہا کو اس وقت پہنچی تھی جبکہ ۷۲۶ھ میں آپ نے یہ اعلان کیا کہ مزارات کی زیارت کرنا اور اولیاء اللہ کا وسیلہ اختیار کرنا حرام ہے، اس وقت سے فقہاء اور صوفیاء کے درمیان جھگڑے بڑھتے گئے۔ اور بہت سے علماء کے ہاتھوں اس جھگڑے نے مختلف شکلیں اختیار کیں۔ اس کی واضح مثال وہ اختلاف تھا جو ابن عربی اور ابن الفارض کے بارے میں رونما ہوا، بعض حضرات نے ان پر اتحاد۔ حلول اور وحدت الوجود کے الزامات لگائے تھے اور ان کے تصوف کے اصولوں پر اعتراضات کئے تھے مگر بعض حضرات نے ان مشائخ کو ان الزامات سے بری الذمہ قرار دیا تھا۔ اور مخالفین کی تردید کی تھی۔

امام ابن تیمیہ اس مخالفتانہ تحریک کے پہلے رہنا تھے جس کے ذریعے روحانی اور اہل ذوق حضرات کے خلاف اعتراضات اور تکفیر کے تیر برسائے گئے تھے، ان کے بعد صوفیاء کے جو مخالف افراد آئے وہ سب ابن تیمیہ کی راہ پر گامزن رہے اور کم و بیش انہی کے بنیادی اصولوں سے متاثر رہے۔

امام ابن القیم بھی نام نہاد صوفیہ کے مخالفوں میں تھے۔ آپ نے بھی ایسے لوگوں پر حملہ کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ اسی کا حال ہم بیان کر رہے ہیں، اس طرح ان دونوں گروہوں کی مخالفت نے افکار اسلامی کی تاریخ میں اہم کام انجام دیا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہاء اور صوفیاء دونوں نے اپنے مسلک کی تائید میں فکر عمیق سے کام لیا اور ہر ایک نے اپنے نقطہ نگاہ کو ثابت کرنے اور دوسرے کے خیالات کی تردید کرنے کی انتہائی کوشش کی اسی کشمکش کا نتیجہ ابن الجوزی کی کتاب "تلبیس ابلیس" کی شکل میں نمودار ہوا۔ امام ابن تیمیہ اور ابن القیم نے بھی صوفیاء پر جو اعتراضات کئے ہیں۔ وہ بھی اسی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ نیز اسی کشمکش کی بدولت صوفیاء نے شریعت کو نظر انداز کر کے حقیقت پر زور دیا اور وہ ظاہری علم کی مذمت کرنے لگے،

ان کے برخلاف علماء اور فقہاء شریعت کی پابندی اور اس کا علم حاصل کرنے پر زور دینے لگے، اس کے ساتھ ساتھ وہ صوفیاء کے خیالات کی تردید بھی کرتے تھے۔ جیسا کہ ابن الجوزی، ابن تیمیہ اور ابن القیم کا طریقہ تھا۔

صوفیاء پر اعتراضات

مسئلہ وحدت الوجود | امام ابن القیم نے صوفیاء کے کئی ایسے اصولوں پر اعتراض کیا ہے جو شریعت کے خلاف تھے، ان میں سب سے پہلا مسئلہ وحدت الوجود کا ہے۔ یہ مسئلہ

شیخ ابن عربی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ آپ کا نام و نسب یہ ہے۔ محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ الحاتمی آپ عدی بن حاتم کے بھائی عبداللہ بن حاتم کی اولاد میں سے تھے۔ آپ کی کنیت ابو بکر اور لقب محی الدین تھا۔ آپ حاتمی اور ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں۔ قاضی ابو بکر ابن العزبی سے امتیاز کرنے کے لئے آپ الف لام کے بغیر ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں۔ آپ ۵۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ھ میں وفات پائی۔

حلاج و بسطامی سے تعلق | ابن عربی مسلمان مفکروں میں سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے وحدت الوجود کا مسئلہ پیش کیا، ان سے پہلے شیخ ابو یزید البسطامی

سے یہ قول صادر ہو چکا تھا:

”سُبْحَانِي سُبْحَانِي مَا اعْظَمَ شَانِي“ ”میں پاک ہوں، میں پاک ہوں۔ میری شان کتنی بڑی ہے۔“

نیز حلاج نے بھی انا الحق کا نعرہ بلند کیا تھا۔ مگر ان دونوں حضرات کی زبان سے جو کچھ نکلا تھا وہ حالت بے خودی میں نکلا تھا۔ ان کے ان اقوال سے کسی مکتب فکر کی بنیاد نہیں پڑی تھی۔

مگر ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود کی بنیاد چند قواعد و اصول پر ہے۔ اس کے علاوہ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود اور بسطامی اور حلاج کے نظریوں میں بہت فرق ہے۔ کیونکہ بسطامی اور حلاج کی زبان سے جو الفاظ نکلے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ عالم لاہوت عالم ناسوت میں حلول کر گیا ہے۔ مگر ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کا یہ مطلب ہے کہ حقیقی وجود صرف مسک یکتائی کا ہے (واحدیت ہے) مگر ان دونوں حضرات کا مسک یکتائی کا نہیں ہے بلکہ دوئی (ایشیت) کا ہے، کیونکہ یہ دونوں حضرات دو چیزوں کے وجود کے قائل تھے جن میں سے ایک لاہوت ہے دوسرا ناسوت ہے تاہم پہلا وجود دوسرے میں حلول کر جاتا ہے۔

اہم نہیں چاہتے ہیں کہ ہم ابن عربی کے حریفوں کے تصور کے مطابق ان کا مسلک پیش کر کے ان کے ساتھ زیادتی کریں لہذا ہم انہی کی تحریروں کے ذریعے ان کے مسلک کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔ اور اس مقصد کے لئے ہم ابن عربی کی مشہور کتاب فصوص الحکم سے چند اقتباسات پیش کریں گے: (اشعار)

(۱) "اگر ایک نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو حق مخلوق ہے اور اگر دوسرے نقطہ نگاہ سے مشاہدہ کیا جائے تو وہ مخلوق نہیں ہے لہذا اسے اچھی طرح ذہن نشین رکھنا چاہیے۔"

(۲) جو میں نے بیان کیا ہے اگر کوئی اسے اچھی طرح سمجھ لے تو اس کی بصیرت اس کو دھوکا نہیں دے گی البتہ اس نکتہ کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کے اندر حقیقی بینائی ہو۔

(۳) چشمہ ایک ہی ہے (یہ کائنات) اس کی جمع و تفریق ہے۔ یہ کثرت (وجود نظر آرہی ہے) باقی رہنے والی نہیں ہے۔" ۱

(ان اشعار کا) مفہوم یہ ہے کہ وجود حقیقت میں ایک ہے، اگر ایک طرف سے ہم غور کرتے ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ وجود مخلوق ہے اور اگر اس پر دوسری طرف سے غور کریں تو یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ حق ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایک ہی حقیقت شکلوں اور صورتوں میں نمودار ہوتی ہے لہذا شیخ موصوف کی نظروں میں کائنات اللہ کے لئے سائے کی مانند ہے۔ جیسا کہ آپ فرماتے ہیں:

"حق کے علاوہ وہ چیز جسے عالم کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ وہ حق تعالیٰ کے مقابلے میں ایسی ہی ہے جیسے کسی شخص کے لئے اس کا سایہ ہوتا ہے۔" ۲

جب ہم شیخ ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ مختلف اسلوب بیان سے اپنے مسلک کو واضح کرتے

ہیں۔ گو ان کی عبارت مختلف ہے، تاہم بنیادی مضمون سب کا ایک ہی ہے۔ اسی کتاب میں سے ہمیں شیخ ابن عربی کی ایک عبارت ایسی ملی ہے جو ان کے مسلک کی مکمل توضیح کرتی ہے۔ اس تحریر میں انہوں نے کائنات کے وجود سے انکار کیا ہے اور اسے وہم و خیال سے تعبیر کر کے اس کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ آپ نے صرف اللہ تعالیٰ کے وجود کو حقیقی تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

"جب صورت حال وہی ہو جو میں نے بیان کی ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم سراپا وہم ہے اس کا کوئی اصلی وجود نہیں ہے، اس کا وجود صرف تصور و خیال میں ہے یعنی ہمیں عالم خیال میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ

۱ و ۲ فصوص الحکم ص ۷۹ و ص ۱۰۱ و از احیاء الکتب العربیہ ۱۳۶۵ھ مطابق ۱۹۴۶ء۔

یہ کائنات حق تعالیٰ سے الگ ہو کر درحقیقت موجود اور بذات خود قائم ہے۔ حالانکہ حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ لہذا کائنات کا وجود خیال درخیال ہے البتہ اللہ تعالیٰ کا وجود حقیقی اور مستقل ہے اور وہ بذات خود قائم ہے۔ ۱۷

ابن عربی اور اشاعرہ | شیخ ابن عربی کے مسلک پر غور و خوض کرنے کے بعد ایک محقق پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آپ کا مسلک اشاعرہ کے مسئلہ جوہر اور اعراض سے ماخوذ ہے۔

اس میں صرف تھوڑا سا تصرف کیا گیا ہے۔ وہ اس طرح ہے کہ شیخ ابن عربی، جس چیز کو ذات الہیہ یا "عین واحدہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس کے مقابلے میں اشاعرہ کے نزدیک جوہر کا لفظ ہے، اور جن مختلف صورتوں اور مظاہر میں ذات الہی نمودار ہوتی ہے، اسے اشاعرہ اعراض یا احوال کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور وہ جسے آپ "خلق جدید" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات الہیہ ہر لحظہ نئے لباس میں مختلف مخلوقات کی شکل میں نمودار ہوتی ہے، تو اس کے مقابلے میں اشاعرہ ایک ہی جوہر پر مختلف اعراض کو نمودار کرتے ہیں۔ جو ایک حالت اور ایک مقام پر برقرار نہیں رہتے ہیں۔ ۱۸

اشاعرہ کی رائے یہ ہے کہ کائنات جوہر اور اعراض سے مرکب ہے، یہ اعراض ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور کوئی عرض جوہر دیکھنے سے باقی نہیں رہتا ہے۔ لہذا ان کا یہ مسلک وحدت الوجود کے مسلک سے بالکل الگ ہے، کیونکہ یہ لوگ جوہر اور اعراض کے علاوہ ان کے خالق خدا کو بھی تسلیم کرتے ہیں اس لئے ابن عربی نے ان کے اس تخیل میں کچھ تصرف کر کے وحدت الوجود کا نظریہ قائم کر لیا ہے، انھوں نے اشاعرہ کے جوہر کے بجائے حق تعالیٰ کو قائم رکھ کر یہ نظریہ قائم کیا ہے، اس طرح انھوں نے دوئی (اشنییت) کو دور کر کے وحدت کو ثابت کیا ہے۔ یعنی ایک ہی جوہر میں وجود کو محدود کیا ہے جو ان کی اصلاح میں ذات کہلاتا ہے اور بدلنے والے اعراض کا نام انھوں نے صورت وجودیہ رکھا ہے۔ ۱۹

شیخ ابن عربی کی نظر میں اشاعرہ غلطی پر ہیں۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں:-

"اشاعرہ اس بات سے بے خبر ہیں کہ تمام کائنات اعراض کا مجموعہ ہے۔ وہ ہر وقت بدلتی رہتی ہے

کیونکہ عرض تبدیل ہوتا رہتا ہے۔" ۲۰

شیخ ابن عربی کی نظر میں اشاعرہ اس وجہ سے غلطی پر ہیں۔ کہ وہ یہ نہیں معلوم کر سکے ہیں کہ تمام عالم اعراض اور ظواہر کا مجموعہ ہے جسے صرف ایک ہی جوہر جسے ذات الہیہ کہتے ہیں نمودار کرتا ہے۔ مگر انھوں نے

۱۷ دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اول حاشیہ ڈاکٹر ابو العلاء عینی۔

۱۸ فصوص الحکم ص ۱۰۳ - ۱۰۴

۱۹ فصوص الحکم ج ۲ ص ۱۵۲ - تعلیقات از ڈاکٹر ابو العلاء عینی ص ۱۲۵ - فصوص الحکم ص ۱۲۵

ذات الہی کے علاوہ ایک یا کئی جو اہر فرض کئے ہیں، جبکہ ایسے جو اہر کا کوئی وجود نہیں ہے۔

نتیجہ بحث | اس بحث کے نتیجے میں دو باتیں واضح ہوتی ہیں:-

۱۔ شیخ ابن عربی کا مسلک اشاعرہ کے اصول میں کسی قدر تصرف کر کے قائم ہوا ہے۔ یعنی ابن عربی نے اشاعرہ کے جوہر کا قائم مقام ذات الہی کو بنایا ہے۔

۲۔ ان دونوں تصورات میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ کائنات کے خالق کے علاوہ کائنات کے وجود کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ابن عربی کائنات کو اللہ کی صورت اور اس کا مظہر قرار دے کر اس کو سراپا و ہم مانتے ہیں جس کا کوئی وجود نہیں ہے۔

ابن عربی اور اسپینوزا | شیخ ابن عربی کا یہ تصور مغربی فلسفی اسپینوزا کے تصور کے بہت مشابہ ہے، وہ بھی وحدت الوجود کا قائل ہے اور یہ کہتا ہے کہ ہر چیز اللہ میں موجود ہے اور

اللہ سے الگ کسی چیز کا وجود نہیں ہے اور نہ اس سے الگ کسی چیز کا ادراک کیا جاسکتا ہے، وہ یہ کہتا ہے:

”اللہ بذات خود موجود ہے۔ البتہ اعراض اور بدلنے والے مظاہر کسی جوہر کے اندر ہی نمودار ہو سکتے ہیں۔

لہذا جوہر الہی سے الگ کوئی اور جوہر موجود نہیں ہے“

ابن تیمیہ اور ابن عربی | شیخ محی الدین ابن عربی، امام ابن تیمیہ سے پہلے گذرے ہیں کیونکہ ابن عربی ۷۳۱ھ میں وفات پا گئے تھے اور ابن تیمیہ ۷۲۸ھ میں پیدا ہوئے تھے۔

تاہم امام ابن تیمیہ نے ان کے مسئلہ وحدت الوجود پر بحث کی، اور اپنے متعدد رسائل میں ان پر کڑی تنقید کی۔ نیز وہ مجموعۃ الرسائل والمسائل کے پہلے اور چوتھے حصے میں ان پر سخت تنقید کرتے ہیں اور ان کی غلطیوں کو ظاہر کرتے ہیں، ان کے مجموعے میں ایک رسالہ بھی شامل ہے، جس کا یہ نام ہے۔ الردّ الاقووم علی مافی کتاب فصوص الحکم۔ اس رسالہ کے شروع میں آپ اس طرح رقمطراز ہیں:

”کتاب فصوص الحکم میں جو باتیں مذکور ہیں وہ ظاہری اور باطنی کفر پر مشتمل ہیں بلکہ ان کا باطن ظاہر سے بھی بدتر ہے وہ اسے اهل الوحدة اهل الحلول اور اهل الاتحاد کے مسلک سے موسوم کرتے ہیں۔ اور اپنے آپ کو محققین میں شمار کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی جماعت مطلقاً اتحاد و حلول کی قائل ہے۔ جیسا کہ ابن عربی اور ان کے ساتھیوں یعنی ابن سبعین۔ ابن الفارض۔ قولوی۔ شنترسی، تلمسانی وغیرہ کا مسلک ہے، وہ یہ کہتے ہیں: ”وجود ایک ہے، جو مخلوق کا وجود ہے، وہی خالق کا وجود ہے۔ وہ دو علیحدہ چیزیں ثابت

ع ابن الفارض والحب الالہی از ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلوی ص ۲۲۲ پہلا ایڈیشن مطبوعہ مکتبۃ التالیف والنشر مصر۔

نہیں کرتے ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ ایک ذات نے دوسری ذات کو پیدا کیا، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں۔ خالق ہی مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں:۔ ”بتوں کے وجود اور اللہ کے وجود میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لہذا بت پرست بھی اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔“ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ جو مخلوق کی صفات ہوں وہی صفات اللہ تعالیٰ کی بھی ہو سکتی ہیں۔ جن میں نقائص اور قابل مذمت صفات بھی شامل ہیں۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں (حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت میں) گو سالہ پرستوں نے (درپردہ) اللہ کی عبادت کی تھی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اس لئے حضرت ہارون علیہ السلام پر ناراض ہوئے تھے کہ حضرت ہارون علیہ السلام ان کی گو سالہ پرستی کے رجز کو نہیں سمجھ سکے تھے۔ ان لوگوں کے خیال میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی ان عارفان حق کے گروہ میں شامل تھے، جو ہر شے میں خدا کا جلوہ دیکھتے تھے۔ بلکہ وہ ہر شے کو عین ذات خدا سمجھتے تھے ان لوگوں کے خیال میں فرعون اپنے اس قول میں سچا تھا:

”انا ربکم الاعلیٰ“ ”میں تمہارا سب سے بلند پروردگار ہوں“

بلکہ وہ فصوص الحکم کے مصنف کے قول کے مطابق عین حق تھا۔

دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو کسی معین شخص کے اندر خدا کے حلول ہونے کے قائل ہیں جیسے عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا اوتار مانتے ہیں، یا جیسے غالی شیعہ حضرت علی بن ابی طالب اور ان کے اہل بیت کے بارے میں ایسا عقیدہ رکھتے ہیں۔ یا فرقہ حاکمیہ (فاطمی بادشاہ مصر) حاکم کے بارے میں یہ تصور قائم کئے ہوئے تھے اور فرقہ حلاجیہ حلاج کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے تھے، اس طرح فرقہ یونسیہ یونس کو خدا کا اوتار مانتے تھے۔ ایسے اور لوگ بھی ہیں جو کسی خاص نسل کو دیوتا مانتے ہیں اور اس کے اندر خدا کے حلول اور متحد ہونے کا اعتقاد قائم کرتے ہیں۔ یہ لوگ بالعموم ہر چیز میں خدا کے حلول ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

بنیادی اصولوں کی تردید | امام ابن تیمیہ نے شیخ ابن عربی کے مسلک پر روشنی ڈالی ہے۔ اور ان کے ان اصولوں کو بے نقاب کیا ہے، جن پر شیخ موصوف نے اپنے مسلک کی

بنیاد رکھی تھی، امام موصوف نے ان اصولوں پر بحث کر کے انھیں باطل قرار دیا ہے۔ وہ دو بنیادی اصول جن پر شیخ ابن عربی کے مسلک کی بنیاد ہے، مندرجہ ذیل ہیں:-

۱۔ معدوم شے عدم میں ثابت ہے۔

۲۔ اعیان (اشیاء) کا وجود بعینہ حق تعالیٰ کا وجود ہے۔

اعیان ثابتہ پہلا اصول شیخ ابن عربی نے اسی بنیاد پر قائم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کی تخلیق سے پہلے ان کا علم تھا چونکہ اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کے بارے میں علم تھا اس لئے شیخ ابن عربی اس کا مطلب یہ سمجھے کہ یہ اشیاء عدم میں ثابت و برقرار تھیں، ورنہ ان چیزوں کا علم نہ ہو سکتا تھا۔ تاہم ابن تیمیہ کے نزدیک شیخ موصوف کی یہ قیاس آرائی بہت کمزور ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کا یہ لازمی نتیجہ نہیں ہے کہ وہ شے عدم میں ثابت ہو، کیونکہ انسان بھی وجود، معدوم ممکن اور معدوم مستحیل کا علم رکھتا ہے۔ اور وہ اللہ کے خیر دینے سے دوزخیوں کا حال بھی جانتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے:

(۱) "اور اگر انھیں (دنیا کی طرف) لوٹا دیا جائے تو وہ لوٹ کر وہی کام کریں جن سے انھیں منع کیا گیا ہے"

(۲) "اور اگر اللہ کو ان کے اندر کسی بھلائی کا علم ہوتا تو وہ ضرور انھیں قوت سماعت دیتا۔"

ان کے علاوہ اور بہت سے شرطیہ جملے ہیں، جن کی شرط و جزا دونوں مفقود ہیں۔

یہ چیزیں ایسی ہیں جن کا ہم تصور کرتے ہیں مگر تصور و خیال سے باہر حقیقت میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ لہذا کسی چیز کے علم رکھنے اور اس کا اندازہ لگانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کہ وہ چیز حقیقت میں موجود بھی ہے۔ معدوم کوشے (چیز) کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔ معدوم کوشے نہیں کہا جاتا ہے۔ قرآن کریم کے الفاظ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"میں نے تمہیں اس سے پہلے پیدا کیا تھا جبکہ تم کوئی شے نہ تھے"

دوسرے مقام پر یہ ارشاد ہے:

"کیا انسان کو یہ یاد نہیں ہے کہ ہم نے اسے اس وقت پیدا کیا جبکہ وہ کوئی شے (موجود) نہ تھا"

شیخ موصوف کا دوسرا اصول بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے حق تعالیٰ کے وجود اور اس کی تخلیق سے الکار ثابت ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں نہ تو تخلیق خداوندی کا ثبوت ہوگا، نہ مخلوق و خالق ہوگا۔ نہ پروردگار ہوگا اور نہ اس کی کائنات ہوگی بلکہ صرف اعیان کا ثبوت حاصل ہوگا اور انہی کے ساتھ وجود قائم ہوگا۔ ایسی حالت میں نہ تو اعیان مخلوق ہوں گے، اور نہ وجود مخلوق ہوگا۔ ظاہر ہے کہ ایسا قول صریح قرآن و سنت کے خلاف ہے کیونکہ خالقیت اور ربوبیت، قرآن و سنت سے ثابت ہے، اس لئے یہ اصول بالکل غلط ہے۔

ان اصولوں کی بنا پر امام ابن تیمیہ نے ان کی تکفیر کا فتویٰ دیا ہے بلکہ انھیں یہودی اور عیسائیوں سے بڑھ کر کافر سمجھا ہے اور اس کی دو وجوہات بیان کی ہیں:-

۱۔ یہودی اور عیسائی یہ کہتے ہیں کہ خدا اور بندہ الگ الگ ہیں صرف وہ بندہ جو اس کا مقرب اور برگزیدہ ہو

وہی اس کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے۔ ان کے برخلاف ابن عربی اور ان کے ساتھیوں کا یہ قول ہے: "رب اور عبد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ رب اور اس کی دوسری مخلوقات ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں۔"

۲۔ یہودی اور عیسائیوں نے خدا کو ان لوگوں کے ساتھ متحد کیا تھا جن کی وہ تعظیم کرتے تھے جیسا کہ حضرت مسیح علیہ السلام ہیں مگر ان لوگوں نے اس اتحاد میں (لنوذ بالذ) کتوں اور سؤروں کو بھی شامل کر دیا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو کافر کہا ہے جو مسیح بن مریم کو خدا مانتے تھے تو کیا وہ ایسے لوگوں کو کافر نہیں قرار دے گا۔ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا مفہوم کفار۔ منافقوں بچوں اور مجنوںوں پر بھی صادق آتا ہے، پھر جب اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کا یہ قول رد کر دیا ہے۔ "ہم اللہ کے فرزند اور اس کے محبوب دوست ہیں" اور یہ فرمایا ہے: "اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ وہ پھر تمہارے گناہوں پر کیوں عذاب دیتا ہے؟ بلکہ تم بھی ایسے ہی انسان ہو، جو اس نے پیدا کئے۔"

تو اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں سے کیسے خوش ہو گا جو یہ کہتے ہیں کہ "یہودی اور عیسائی بھی پروردگار اور خالق کے عین ذات ہیں اور وہ بھی اس سے الگ اور جدا نہیں ہیں۔"

امام ابن تیمیہ نے شیخ ابن عربی کے ان اقوال پر اعتراضات کئے ہیں۔

۱۔ شیخ ابن عربی فرماتے ہیں کہ اشیاء معدوم میں موجود تھیں۔ ابن تیمیہ اس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وہ اشیاء جو معدوم میں موجود تھیں، کیا انھیں اللہ نے پیدا کیا تھا اور معدوم ہونے کے بعد انھیں عالم وجود میں لایا گیا تھا یا نہیں؟ اگر وہ اب تک موجود ہیں، تو وہ اللہ کی عین ذات نہیں بن سکتی ہیں۔ کیونکہ اللہ معدوم نہیں تھا۔ کہ اسے وجود میں لایا جائے (اللہ کی یہ حالت ہو کہ پہلے وہ معدوم ہو اور پھر وہ موجود بنے) اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ تمام اشیاء معدوم ہیں تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ کائنات کی کسی شے کو موجود نہ سمجھا جائے یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جسے مشاہدہ، عقل اور شریعت تسلیم نہیں کرتی ہے۔ نہ کوئی دانشمند اسے زبان سے نکال سکتا ہے اور نہ کوئی عقلمند اسے مان سکتا ہے۔"

۲۔ شیخ ابن عربی فرماتے ہیں: "حق کا ظہور ہو گیا ہے۔ اور اس کی تجلیات نمودار ہو گئی ہیں اور جو کچھ نظر آ رہا ہے وہ حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں۔" اس قول پر امام موصوف یہ اعتراض کرتے ہیں: "اگر تم یہ کہنا چاہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ متحد ہو گیا ہے تو یہ بات غلط ہے کیونکہ حق تعالیٰ مخلوقات کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ حق تعالیٰ ان کے سامنے نمودار ہوا ہے اور اس نے اپنا جلوہ دکھایا ہے تاکہ

اسے پہچان لیا جائے تو یہ بات بھی غلط ہے، کیونکہ معدوم شے علم و معرفت سے نا آشنا ہوتی ہے۔ لیکن اگر ظہور حق اور اس کی تجلی سے یہ مراد ہے کہ کچھ نشانیاں ایسی ہیں جو اللہ کی قدرت اور اس کے وجود کو ثابت کرتی ہیں تو یہ بات صحیح ہے کیونکہ خود قرآن کریم میں یہ مذکور ہے: ”بے شک آسمان اور زمین کی تخلیق میں لیل و نہار کے اختلاف میں اور ان کشتیوں میں، جو سمند میں چلتی ہیں اور جو لوگوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں۔ اور اس بارش میں جسے اللہ آسمانوں سے زمین پر برساتا ہے۔ اور اس کے ذریعے مردہ اور بخر زمین کو زندہ کرتا ہے، عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں۔“

مگر شیخ ابن عربی نے صرف یہ لکھا ہے: ”حق نے جلوہ دکھایا اور ظاہر ہوا“ انھوں نے یہ نہیں لکھا کہ ”اس نے اپنی مخلوق کو ان نشانیوں کی طرف متوجہ کیا اور انھیں طالب حق بندے کے لئے نشانی اور مقام فکر بنایا۔“

۳۔ شیخ ابن عربی فرماتے ہیں: ”آنکھ صرف اسی ذات پر بڑتی ہے“ ان کے اس قول سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنکھ اللہ کو دیکھتی ہے۔ یہ اسی حدیث نبوی کے خلاف ہے: ”تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ تم میں سے کوئی ہرگز اپنے پروردگار کو نہیں دیکھے گا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائے گا۔“ یہ مستند حدیث صحیح مسلم میں موجود ہے۔ ۱۷

شیخ ابن عربی کے مسلک پر بحث کرتے وقت امام ابن تیمیہ نے ہمیشہ انصاف پسندی کا ثبوت دیا۔ اس مخالفت کے باوجود انھوں نے

ان کے بارے میں انصاف کے دامن کو نہیں چھوڑا کیونکہ آپ نے شیخ موصوف کے مرتبے اور ان کی اسلامی خدمات کو تسلیم کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں: ”شیخ (ابن عربی) ان لوگوں میں سب سے زیادہ اسلام کے قریب ہیں۔ اور مختلف مقامات پر انھوں نے بہت اچھی گفتگو کی ہے وہ ظاہر اور مظاہر کے فرق کو جانتے ہیں۔ اور امر و نہی اور شریعت کو اپنی اصلی حالت پر برقرار رکھتے ہیں بلکہ مشائخ نے اخلاق و عبادات کے جو احکام بتائے ہیں وہ ان میں سے اکثر باتوں پر عمل کرنے کا حکم دیتے ہیں۔“ ۱۸

اس موقع پر یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ امام موصوف کے کلام میں یہ تضاد کیوں ہے کہ کبھی وہ ابن عربی کی تعریف کرتے ہیں۔ اور کبھی ان کی مذمت کرتے ہیں۔

اس شبہ کا ازالہ یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ جب یہ دیکھتے ہیں کہ شیخ موصوف کا کوئی عقیدہ اسلام کے خلاف ہے تو وہ اس کی مذمت کرتے ہیں جیسا کہ وحدت الوجود کا مسئلہ اسلام کے صحیح اصولوں کے خلاف ہے، کیونکہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ یہاں دو قسم کے وجود ہیں ایک وجود قدیم ہے جو خالق کا وجود ہے اور دوسرا وجود حادث ہے جو مخلوقات کا وجود ہے۔ (اس لئے اس مسئلہ کی وجہ سے انھوں نے شیخ موصوف کی مذمت کی ہے)۔

مگر شیخ موصوف میں انھیں جو اچھی باتیں معلوم ہوئیں، اس کی انھوں نے تعریف کی ہے مثلاً وہ اللہ کے راستے پر چلتے تھے اور اس کی عبادت کرتے تھے اور لوگوں کو شریفانہ اخلاق کی دعوت دیتے تھے۔

شیخ ابن عربی کے بارے میں امام ابن تیمیہ کے تعریفی کلمات کی تائید میں (مصر کے مشہور فلسفی اور محقق ڈاکٹر ابو العلاء عینی) اس طرح رقمطراز ہیں:-

”وحدت الوجود کا عقیدہ رکھنے کے باوجود شیخ ابن عربی، مغربی فلسفی اسپینوزا اور اس کے بعد کے لوگوں کی طرح اس وجود مطلق کے ساتھ گہرا تعلق محسوس کرتے تھے، جو تمام کائنات پر حاوی ہے اور ان کا یہ دینی جذبہ اس شخص کی طرح تھا جو اپنے پروردگار کے ساتھ اپنی نیاز مندی کا اسی طرح مکمل لہقین رکھتا ہو، جس طرح ایک مکن الوجود مخلوق انسان اپنے خالق اور واجب الوجود ذات کے محتاج ہونے پر ایمان کامل رکھتا ہو۔ یا جیسے کسی صورت کو اپنے بیہولی اور مادے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ لہذا یہ عجیب و غریب بات ہے کہ شیخ ابن عربی حق تعالیٰ اور مخلوق کو ایک سمجھنے کے باوجود اسی ذات حق سے والہانہ محبت کرتے رہے اور اس کی عبادت کرتے رہے۔“

امام ابن القیم نے بھی شیخ ابن عربی اور ان کے ساتھیوں پر وحدت الوجود

ابن القیم اور وحدت الوجود کے مسئلہ کی وجہ سے اعتراضات کئے ہیں۔ اور انھیں ملحد قرار دیا ہے۔

کیونکہ اس عقیدے کی بدولت تمام شرعی احکام اور ان کی ذمہ داریوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور خالق و مخلوق کی جداگانہ شخصیت ختم ہو جاتی اس سے عبودیت اور صفات الہی دونوں کا تصور معطل ہو جاتا ہے اور یہ دونوں باتیں شریعت کے خلاف ہیں۔ مگر انہی دونوں باتوں پر مسئلہ وحدت الوجود کی بنیاد ہے۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ صالح کائنات اور اس کی صفات اور عبودیت سے انکار کیا جائے۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں: ”جب یہ بات غلط ہے تو ان لوگوں کا یہ عقیدہ بھی باطل ہے کہ وحدت الوجود کو تسلیم کیا جائے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ”خالق کے قدیم وجود اور مخلوق کے وجود حادث کو تسلیم نہ کیا جائے بلکہ یہ کہا جائے کہ یہ کائنات اللہ کے وجود میں شامل ہے۔ اور اللہ ہی اس کائنات کی اصل حقیقت ہے، لہذا نہ تو کوئی رب اور عبد ہے اور نہ کوئی مالک و مملوک ہے اور نہ کوئی عابد و معبود ہے۔“

آگے چل کر آپ یہ واضح کرتے ہیں کہ اس مسلک کو تسلیم کرنے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ طاعت و معصیت میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”اس صورت میں طاعت و معصیت کا کوئی فرق نہیں رہے گا۔ کیونکہ طاعت اور معصیت دو شخصوں کے درمیان ہوتی ہے مگر جب اطاعت کرنے والا اور اطاعت کروانے والا دونوں ایک ہو جائیں تو اس اتحاد مطلق کی بدولت

طاعت اور معصیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے! لہذا اس طریقہ سے بچنا چاہیے۔ کیونکہ یہ وحدت الوجود کے ماننے والوں کا طریقہ ہے جن کے نزدیک عبد و معبود کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے ان اتہامات سے بہت بلند تر ہے۔“

آپ ماسوا کے وجود کے فنا ہونے کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:-

وحدت الوجود کے تصور پر اعتراضات

”اللہ کے سوا ہر چیز کے فنا ہونے کا تصور ان مخلوقوں کا تصور ہے، جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عارفوں اور سالکوں کی انتہائی معراج یہ ہے کہ وہ وحدت مطلقہ میں فنا ہو جائیں اور ہر حیثیت سے وجود کے تکثر و تعدد کی نفی کی جائے یعنی وحدت الشہود برقرار رہے۔ اور عبد کے وجود کا شہود عین وجود رب ہو جائے۔ ان لوگوں کے نزدیک درحقیقت نہ کوئی رب ہے اور نہ کوئی عبد ہے بلکہ شہود وجود میں فنا ہو کر سب ایک ہو گئے ہیں۔ خود بذات خود واجب الوجود ہے اس صورت میں ممکن اور واجب دو طرح کے وجود نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک عالمین اور رب العالمین میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ شریعت کے امر و نہی کو ان لوگوں کے لئے مقرر کرتے ہیں جو اپنے شہود و فنا سے حجاب میں ہوں ان کے نزدیک اہل حجاب کے لئے طاعت اور معصیت ہے مگر جب ان کا درجہ بلند ہو جائے تو ان کے تمام افعال طاعت پر مبنی ہوں گے کیونکہ انہیں عالمگیر حقیقت کو نبیہ کا شہود حاصل ہو گا۔ جب اس سے بھی بلند تر ان کا درجہ ہو جائے، تو پھر ان کے لئے طاعت اور معصیت کا کوئی فرق نہیں رہے گا اس وقت وہ دونوں سے آزاد ہوں گے مگر ان کی یہ تمام باتیں تبلیسی اور شرک پر مبنی ہیں خالص توحید کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔“

مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہے کہ امام ابن القیم بھی وحدت الوجود کو باطل کہتے ہیں بلکہ وہ اس کے ماننے والوں کو ملحد سمجھتے ہیں، کیونکہ اس سے مستعد اسلامی اصولوں کی مخالفت ہوتی ہے۔ جن کا خلاصہ یہ ہے:

- ۱۔ وحدت الوجود کا تصور اس اسلامی اصول کے منافی ہے، کہ اللہ کا وجود قدیم ہے اور اس کی مخلوقات اور کائنات کا وجود حادث ہے اور یہ وجود حادث اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ہے۔
- ۲۔ اس تصور سے شرعی احکام اور ان کی شرعی ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے۔ حالانکہ یہ اللہ کے احکام ہیں۔ مگر اس تصور کی بنا پر اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کیونکہ عالم اللہ کے وجود کا منظر ہے اور یہ دونوں ایک ہیں اس لئے یہ متصور نہیں ہے کہ اللہ خود اپنے آپ کو مکلف بنالے۔

۳۔ وحدت الوجود کے تصور کی وجہ سے ربوبیت کی صفت بھی باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ اس کی وجہ سے تخلیق کی

صفت بھی باقی نہیں رہی ہے اور اس طرح نہ کوئی خالق ہوگا اور نہ کوئی مخلوق ہوگا اس لئے پروردگار بننے کی کوئی بنیاد نہیں رہی ہے۔

ابن عربی کے حامیوں نے ان اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے، اور نہایت یحییٰ اور فلسفیانہ انداز سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وحدت الوجود کے مسئلہ میں چند رخنے ایسے باقی رہ گئے ہیں جن کے اندر گھس کر اس پر مزید اعتراضات کئے جاسکتے ہیں ایسے مزید اعتراضات یہ ہیں:

۱۔ شیخ ابن عربی فرماتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ ان اعیان سے علم حاصل کرتا ہے جو عدم میں ثابت تھے۔ اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کی طرف جہل کو منسوب کرتے ہیں حالانکہ

مزید اعتراضات

تمام مسلمانوں کا یہ مسلم عقیدہ ہے کہ اللہ کا علم ذاتی ہے اس نے کسی دوسری چیز سے علم حاصل نہیں کیا۔

۲۔ ابن عربی کے مسلک میں خیر کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔ ان کی یہ رائے بھی ہے کہ خیر چیز اپنے وجود کے

وقت جس حالت میں تھی اس حالت میں رہے گی اور اس سے الگ نہیں ہو سکتی ہے بلکہ اللہ کے لئے بھی یہ ممکن نہیں

ہے کہ وہ اسے تبدیل کرے لہذا مومن۔ کافر۔ مطیع اور گناہگار ہر ایک روز اوّل سے جس حالت میں

تھا، اسی حالت میں باقی رہے گا، اور اس وقت حق تعالیٰ کے علم میں جو بات تھی، وہی بات آئندہ بھی

برقرار رہے گی۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اسی اصول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے:-

"ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا ہے بلکہ یہی لوگ اپنے اوپر ظلم کرتے تھے" نیز یہ بھی فرمایا:- "میں

بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہوں"

شیخ ابن عربی ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"ہم نے انہیں کافر نہیں بنایا جس سے انہیں بدبختی حاصل ہوئی پھر ہم نے ان سے ان چیز کا مطالبہ

نہیں کیا جو وہ نہیں کر سکتے تھے بلکہ ہم نے ان سے وہی معاملہ کیا، جو ہمارے علم کے مطابق تھا اور ہمیں ان کی

اسی حالت کا علم تھا، جو حالت انہوں نے ہمارے سامنے پیش کی تھی، اس لئے اگر کوئی ظلم ہوا ہے تو اس کے

مذکب وہ خود ہی تھے"۔

آپ ایک دوسرے مقام پر یہ فرماتے ہیں:-

"بھلائی عطا کرنا اس سے الگ نہیں ہے اور نہ برائی کرنا اس سے جداگانہ کوئی چیز ہے وہی اپنی ذات کو

فائدہ پہنچاتا ہے اور وہی اسے تکلیف بھی دیتا ہے وہی اپنی برائی خود کرتا ہے اور وہی اپنی تعزیت خود

کرتا ہے اللہ کے پاس اپنے علم کے بارے میں زبردست دلائل ہیں کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ ۱۷

شرعی پابندی سے آزادی

امام ابن القیم نے صوفیاء کرام پر یہ بھی نکتہ چینی کی ہے کہ وہ اپنے آپ کو شرعی احکام کی پابندی سے آزاد سمجھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص روحانی ترقی کر کے اللہ تعالیٰ کا مقرب بارگاہ ہو جائے تو وہ شرعی پابندیوں سے آزاد ہو جاتا ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں:

ابن حزم کا قول "صوفیاء کی ایک جماعت یہ دعویٰ کرتی ہے کہ بعض اولیاء اللہ تمام پیغمبروں اور

رسولوں سے افضل ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"جو شخص ولایت کی انتہائی معراج تک پہنچ جائے وہ تمام شرعی پابندیوں سے آزاد ہو جاتا ہے جیسے نماز، روزہ اور زکوٰۃ ہیں۔ اور اس کے لئے تمام حرام چیزیں حلال ہو جاتی ہیں جیسے زنا اور شراب نوشی ہے اس اصول کی بنا پر وہ دوسروں کی عورتوں کو حلال سمجھتے ہیں۔" ۱۸

بعض گمراہ صوفیاء کے اس دعوے کی اسلام کے غیرت مند علماء نے تردید کی ہے اور ان کی اس گمراہ مسلک کی مخالفت کی ہے، ایسے اہل علم میں عبدالرحمن الجوزی بھی شامل ہیں انہوں نے ایسے صوفیاء کی مذمت کی ہے جو شرعی فرائض کو چھوڑ دیتے ہیں اور اسے "تلبیس ابلیس" کے نام سے موسوم کیا ہے آپ فرماتے ہیں:

"ابلیس (شیطان) نے صوفیاء کی ایک جماعت کو فریب دے رکھا ہے ان میں سے کچھ لوگ راہبوں کی طرح دنیا چھوڑ کر پہاڑ میں گوشہ نشین ہو جاتے ہیں۔ صبح و شام تنہا رہتے ہیں وہ جمعہ اور نماز باجماعت میں شریک نہیں ہوتے ہیں۔ اور اہل علم کی صحبت سے محروم رہتے ہیں۔

بعض زائرین مکہ کو بھی ابلیس نے یہ فریب دے رکھا ہے کہ وہ مکہ معظمہ جگہ کے لئے جاتے وقت نماز پڑھنا چھوڑ دیتے ہیں اور سامان فروخت کرنے میں کم ناپ تول کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ حج ان کے تمام گناہوں کو دھو دے گا۔" ۱۹

۱۷ فضول الحکم ص ۹۶ - الفصیح العقبی - ۱۸ الفصل فی الملل والاعراق ج ۲ ص ۲۲۶ پہلا ایڈیشن مطبعة الموسوعات مصر۔

۱۹ تلبیس ابلیس از ابن الجوزی مطبوعہ مطبعة السعادة مصر ۱۳۳۳ھ ص ۳۰۷ و ص ۱۵۲۔

ابن القیم کا موقف | دین اسلام کے غیر فرزندوں میں امام ابن القیم بھی تھے جو نماز چھوڑنے والے صوفیوں کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جب کسی صوفی سے یہ کہا جاتا ہے۔ نماز کے لئے چلئے تو وہ کہتا ہے: (شعر)

نماز و اوراد کی طرف وہ توجہ کرے جو غافل ہو۔ اس قلب کو اس کی کیا ضرورت ہے جو ہر وقت ورد کرتا رہتا ہو۔ مگر وہ شخص جو جمعیت خاطر کے باوجود فرائض کے ادا کرنے سے انکار کرے، تو وہ کافر اور بے دین ہے۔ اور جو شخص احکام شرعیہ کو چھوڑ دے مثلاً سنت کو ادا نہ کرے، یا شرعی علم کی تحصیل نہ کرے یا جہاد اور اسلامی تبلیغ میں حصہ نہ لے اور امر و نہی کو ترک کر دے، تو وہ ناقص درجے کا ہے۔“

اس سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابن القیم فرائض کے انکار کو کفر اور بے دینی سمجھتے تھے آپ کی رائے میں کوئی شخص خواہ کتنا ہی مقرب خدا ہو جائے، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ سنت، تحصیل علم یا جہاد کے فرائض کو ترک کر دے یا شرعی احکام اور امر و نہی سے باز رہے۔ صرف یہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ ایسے شخص کو چاہئے کہ وہ زیادہ سے زیادہ عبادت کرے اور جس قدر قرب خداوندی کے اعلیٰ درجوں پر پہنچا جائے، اسی قدر وہ اللہ کے احکام کی زیادہ پابندی کرے کیونکہ بندہ خدا جس قدر زیادہ اللہ کے قریب پہنچتا ہے اسی قدر اللہ کے جہاد کے لئے زیادہ مستعد ہوتا ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

”اللہ کے بارے میں ایسا جہاد کرو جو اس کے جہاد کا حق ادا کر کے“

جب ہم رسول اللہ اور آپ کے صحابہ کرام کے حالات پر غور کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس قدر قرب خداوندی کے مقام پر سرفراز ہوتے گئے، اسی قدر ان کا جذبہ جہاد و ریاضت بڑھتا گیا اس زمانے میں ایسا حال نہ تھا جیسا کہ بعض ملحد صوفی یہ کہتے ہیں:

”قرب حقیقی بندہ خدا کو ظاہری حالات سے باطنی اعمال کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور جسم و اعضاء کو عمل

کی محنت سے آزاد کر دیتا ہے۔“

اس سے بڑھ کر کفر و الحاد کیا ہو گا کہ انھوں نے عبودیت کے تمام اعمال کو معطل کر دیا ہے۔ اور وہ یہ خیال کرنے لگ گئے ہیں کہ وہ اپنے خیالات باطلہ کی بدولت شرعی احکام سے بے نیاز ہو گئے ہیں۔ حالانکہ یہ نفس و شیطان کا فریب ہے۔

اقوال صوفیاء سے استدلال | اس موقع پر امام ابن القیم نے سب سے اچھا طریقہ یہ اختیار کیا کہ آپ نے اعتدال پسند صوفیاء کے اقوال پیش کئے ہیں جنہوں نے ان لوگوں کی

مذمت کی ہے جو شرعی پابندیوں سے آزاد رہنا چاہتے ہیں۔

اس سلسلے میں آپ نے یہ اقوال نقل کئے ہیں۔ شیخ ابو یزید البسطامی فرماتے ہیں: "اگر تم دیکھو کہ ایک شخص بہت سی کرامات کا اظہار کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ہر اس بھی بلند ہو جاتا ہے۔ تو تم ان باتوں کے قریب مت آنا جب تک کہ تم یہ نہ مشاہدہ کرو کہ وہ امر وہی اور شرعی حدود کی پابندی میں کیسا ہے؟"

عبداللہ النخراط فرماتے ہیں: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پیشتر لوگ اپنے دل کی خواہش پر عمل کرتے تھے جب آپ تشریف لائے تو آپ نے ان کے قلوب کو دین و شریعت کی پابندی کی طرف مائل کیا۔"

شیخ قشیری ابو علی الدقاق کا یہ قول نقل کرتے ہیں: "شیخ جنید بغدادی کے ہاتھ میں لوگوں نے تسبیح دیکھی تو وہ کہنے لگے۔ "آپ اس قدر اعلیٰ مقام پر فائز ہونے کے باوجود کیوں اپنے ہاتھ میں تسبیح لئے ہوئے ہیں؟ آپ نے فرمایا: "یہ وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے میں اللہ تعالیٰ تک پہنچا ہوں اس لئے اسے ہرگز نہیں چھڑوں گا۔"

شیخ محمد بن ابراہیم فرماتے ہیں: "میں نے شیخ جنید بغدادی کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا "اللہ نے آپ کے ساتھ کیا کیا؟ آپ فرماتے لگے: "وہ اشارات ضائع ہو گئے اور وہ عبادات غائب ہو گئیں اور تمام علوم و فنون فنا ہو گئے۔ اور ان کے نشانات مٹ گئے۔ ہمیں کسی چیز نے کوئی فائدہ نہیں پہنچایا بجز ان رکعتوں کے جو سحر کے وقت ہم پڑھا کرتے تھے۔"

ایک دفعہ حضرت جنید بغدادی کے سامنے اہل معرفت کا ذکر چلا کہ یہ لوگ معرفت حاصل کرنے کے بعد اوراد و عبادات کو حقیر سمجھنے لگتے ہیں۔ اس وقت حضرت جنید بغدادی نے فرمایا: "عارفوں کے لئے عبادت بادشاہوں کے تلج سے بہتر ہے۔"

یہ بھی حضرت جنید بغدادی کا قول ہے: "مخلوق کے لئے تمام راستے بند ہیں صرف سنت نبوی کا اتباع یہی راستہ (کھلا ہوا) ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چلا جائے اور آپ کی سنت کا اتباع کیا جائے اور آپ کے طریقے کی پابندی کی جائے ایسے شخص پر نیکی کے تمام راستے کھل جائیں گے۔"

امام ابن القیم شرعی احکام کی پابندی کو اس قدر اہم سمجھتے تھے۔ کہ آپ نے شیخ صروسی (جن کی کتاب کی شرح آپ نے مدارج السالکین کے نام سے کی تھی) کی اس بات کو پسند نہیں کیا کہ وہ شرعی ذمہ داریوں کو سخت (کمتری) کے لفظ سے تعبیر کریں۔ چنانچہ آپ اس لفظ کے بارے میں یہ فرماتے ہیں:

"کاش کہ شیخ موصوف اس مضمون کو دوسرے لفظ میں ادا کرتے کیونکہ یہ لفظ 'غار حشم' اور حلق کے پھندے سے

زیادہ تکلیف دہ ہے۔ شرعی ذمہ داریوں کو خجست کے لفظ کے ساتھ نہیں تعبیر کرنا چاہیے کیونکہ وہ خسیس و کمتر نہیں ہیں۔ بلکہ وہ تو آنکھوں کی ٹھنڈک۔ دل کا سرور اور زندگی کی روح ہیں۔ ان کا حکم فداوند حکیم و حمید نے دیا ہے اور اس نے اپنے بندوں کو یہ بہترین تحفہ دیا ہے۔ اور ان پر جو ثواب ملے گا وہ اس کا بہترین عطیہ ہوگا۔

مذکورہ بالا اقوال کے ذریعے امام ابن القیم نے یہ ثابت کیا ہے کہ بندہ خدا کو جس قدر اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوگا۔ اس قدر وہ اللہ کا شکر یہ ادا کرنے کے لئے اس کی زیادہ عبادت کرے گا۔

طریقہ نبوی

اس کو ثابت کرنے کے لئے آپ نے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے واقعات اور اعتدال پسند صوفیاء کے اقوال نقل کئے ہیں خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس قدر عبادت کرتے تھے کہ آپ کے پاؤں سوج جاتے تھے۔ ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ سے عرض کیا: ”آپ آسانی اختیار کیجئے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے پچھلے اور آئندہ گناہ سب معاف کر دئے ہیں۔“ اس پر آپ نے فرمایا: ”کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ ہوں؟“

حضرت جنید بغدادی بھی اپنی زندگی کے آخری لمحات تک اللہ کی عبادت کرتے رہے، چنانچہ روایت ہے کہ مرض موت میں آپ کا چہرہ مبارک سوج گیا تھا، اور آپ اپنے سامنے ایک تکیہ رکھ کر نماز پڑھتے تھے اس زمانے میں ایک نوجوان آپ کے پاس آیا، اور یہ حالت دیکھ کر کہنے لگا: ”اس وقت بھی آپ نماز نہیں چھوڑ رہے ہیں؟“

جب آپ نے سلام پھیرا تو آپ نے اسے بلا کر فرمایا:۔

”یہی وہ چیز ہے جس کے ذریعے میں اللہ تک پہنچا ہوں لہذا میں اسے نہیں چھوڑوں گا۔“ اس کے تھوڑی دیر کے بعد آپ اس دار فانی سے کوچ فرما گئے۔

شریعت اور حقیقت کا امتیاز

شریعت و حقیقت کا امتیاز بھی وہ بنیادی مسئلہ ہے جس کے بارے میں امام ابن القیم نے صوفیاء سے اختلاف کیا ہے یہ امتیاز اس کشمکش کا نتیجہ ہے جو علماء اور صوفیاء میں پیدا ہو گئی تھی اور آخر کار صوفیاء کرام، اپنے آپ کو ادباً حقائق اور فقہاء کو ادباً باطلواہر کہنے لگے تھے۔

ڈاکٹر ذکی مبارک کی رائے میں یہ امتیاز و تفریق اس وجہ سے پیدا ہوا: ”فقہ ظاہری احکام کا علم ہے جیسے عبادات۔ معاملات اور جرم و سزا کے احکام ہیں۔ مگر تصوف

میں قلب کے باطنی امور اور ذوق و وجدان کی باتیں بیان کی جاتی ہیں۔“

بہر حال اس کشمکش کا اظہار فریقین کی زبانوں سے ہوتا رہا ہے۔ مثلاً ایک مرتبہ شیخ ابو یزید البسطامی کی مجلس میں کسی عالم کا تذکرہ ہوا اور یہ بتایا گیا کہ انھوں نے فلاں شخص سے مل کر ان سے علم سیکھا اور ان کی بہت سی باتیں تحریر کیں اس پر شیخ ابو یزید البسطامی نے فرمایا:

”یہ مسکین لوگ ہیں جنھوں نے ایک مردہ شخص سے مردہ علم حاصل کیا، مگر ہم نے اس زندہ جاوید ہستی سے علم حاصل کیا ہے جو فنا نہیں ہوگی۔“

تمام صوفیاء کرام نے شریعت اور حقیقت کی تقسیم نہیں کی ہے ان میں کسی حضرات انصاف پسند معتدل صوفیاء کرام بھی تھے، جنھوں نے اس تفریق و امتیاز کے خلاف جنگ کی ہے جیسے امام غزالی اور

شیخ قشیری ہیں۔ ایسے معتدل حضرات میں شیخ ابو سعید الخراز بھی شامل تھے، جو یہ فرمایا کرتے تھے:

”ہر باطن جو ظاہر کے خلاف ہو۔ باطل ہے۔“

شیخ ابو بکر الدقاق فرماتے ہیں: ”میں بنو اسرائیل کے جنگل میں سے گزر رہا تھا کہ اچانک میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ علم حقیقت، شریعت کے مخالف ہے۔ اسی وقت ایک ہاتف غیبی نے ایک درخت کے نیچے سے آواز دی: ”وہ حقیقت جس کے پیچھے شریعت نہ ہو، کفر ہے۔“

امام غزالی فرماتے ہیں: ”جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ حقیقت شریعت کے مخالف ہے یا باطن ظاہر کے متضاد ہوتا ہے تو وہ شخص ایمان کی بہ نسبت کفر سے زیادہ قریب ہے۔“

آپ نے مزید فرمایا: ”ہمارا مقصد یہ ہے کہ باطن ظاہر کے موافق ہوتا ہے۔ اُس کے مخالف نہیں ہوتا ہے۔“

شیخ قشیری حقیقت و شریعت میں ہم آہنگی پیدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”شریعت عبودیت کو اختیار کرنے کا لازمی حکم ہے۔ اور حقیقت ربوبیت کا مشاہدہ ہے۔ وہ شریعت جو حقیقت کی تائید حاصل نہ کرے، مقبول نہیں ہوتی ہے۔ اور وہ حقیقت جو شریعت کی پابند نہ ہو، مقبولیت پر مبنی نہیں ہے۔ شریعت یہ ہے کہ اللہ کی عبادت کی جائے اور حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا مشاہدہ کیا جائے۔ شریعت احکام کی تکمیل کرنے کا دوسرا نام ہے اور حقیقت یہ ہے کہ قضا و قدر کی پوشیدہ اور علانیہ باتوں کا مشاہدہ کیا جائے۔ شریعت اس لحاظ سے حقیقت ہے کہ وہ خدا کے حکم سے ضروری سمجھی گئی ہے اور حقیقت بھی اس حیثیت سے شریعت ہے کہ خدا کے حکم سے اس کی معرفت حاصل کرنا ضروری ہے۔“

ابن الجوزی کا موقف | صوفیاء کے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے ابن الجوزی فرماتے ہیں:-

” انھوں نے علم الشریعہ کا نام علم الظواہر رکھا ہے اور قلب و نفس کے تصورات کو علم یا فن قرار دیا ہے۔ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ایک حدیث پیش کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ” علم باطن کا شمار اسرار الہی میں ہے، یہ بھی اللہ کے احکام کا مجموعہ ہے، اللہ تعالیٰ اگر چاہے تو وہ اولیاء اللہ کے قلوب کو مستفیض کرتا ہے۔“

مگر یہ حدیث بے بنیاد ہے اس کی روایت والے جہول اور گنہگار اشخاص ہیں۔

یہ معلوم ہونا چاہیے کہ الہامی علم، جو روحانی طور پر حاصل ہوتا ہے، علوم منقولہ سے بے نیاز نہیں ہے اسی طرح عقلی علوم کو حاصل کرنے کے بعد بھی شرعی علوم کے سیکھنے کی ضرورت باقی رہتی ہے کیونکہ عقلی علوم غذا کی مانند ہیں اور شرعی علوم دوا کی طرح ہیں، اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہے۔ ابو یزید البسطامی کا یہ قول ہے: ” انھوں نے اپنا مردہ علم مردہ سے حاصل کیا۔ اس کے بارے میں زیادہ مناسب طریقہ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ قائل نے اس کے مفہوم پر اچھی طرح غور نہیں کیا۔ ورنہ یہ شریعت پر طعن ہے۔“

اگر صوفیاء نے شریعت اور حقیقت میں تفریق کی ہے مگر یہ تفریق امتیاز جہالت پر مبنی ہے۔ کیونکہ شریعت سرایا حقیقت ہے، اگر ان کا یہ مقصد ہے کہ رخصت اور عزیمت میں امتیاز کیا جائے، تو ان دونوں کا تعلق بھی شریعت سے ہے، قدیم صوفیاء کرام نے بھی اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ شریعت کے ظاہری احکام سے اعراض کیا جائے۔

یہ لوگ کہتے ہیں ” یہ حقیقت ہے اور یہ شریعت ہے“ یہ تفریق بڑی ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے شریعت کو مخلوق خدا کے مفاد کا محافظ بنایا ہے، لہذا حقیقت کا مفہوم سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ اسے شیطانی دوسروں کا نتیجہ سمجھا جائے۔ کیونکہ شریعت کو چھوڑ کر جو کوئی حقیقت کی تلاش کرے، تو وہ فریب میں مبتلا ہو گا۔ یہ لوگ جب کسی کو حدیث کی روایت کرتے ہوئے سنتے ہیں، تو یہ کہتے ہیں کہ ” ان بے ہاروں نے اپنا مردہ علم مردہ شخص سے حاصل کیا ہے اور ہم اپنا علم اس خدائے حی و قیوم سے حاصل کرتے ہیں جسے کبھی موت نہیں آئے گی۔“

یہ لوگ فقہائے کرام سے بغض رکھتے ہیں۔ جو ان کی بے دینی کی نشانی ہے۔ کیونکہ یہی لوگ جو اپنے فتوؤں کے ذریعے عوام کو ان کی گمراہیوں اور ہزیمتوں سے محفوظ رکھتے ہیں۔“

ان تحریروں سے یہ ثابت ہے کہ حقیقت و شریعت کی تفریق صحیح نہیں ہے بلکہ دونوں چیزیں ایک ہیں اگر حقیقت شریعت کے خلاف ہو تو سمجھو کہ وہ شیطانی دوسرے ہیں، جو کمزور انسانوں کے دلوں میں پیدا

ہوتے رہتے ہیں۔

ابن تیمیہ کا موقف | ابن تیمیہ بھی شریعت و حقیقت کی تفریق کے سخت مخالف ہیں اور اس موضوع پر انھوں نے شیخ ابن عربی کے خیالات کی سختی کے ساتھ تردید کی ہے۔ شیخ ابن عربی

نے ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے شریعت کو چاندی کی اینٹ قرار دیا ہے۔ جسے اہل الظاہر کا علم کہا جاتا ہے اور علم حقیقت کو انھوں نے سونے کی اینٹ سے مشابہ کہا ہے۔ جو صوفیاء کے لئے مخصوص ہے۔ ابن تیمیہ نے شیخ موصوف کے اس دعوے کی تردید بھی کی ہے کہ انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح براہ راست اللہ تعالیٰ سے شریعت کا علم حاصل کیا ہے۔ نیز امام موصوف نے شیخ کے اس قول کو مسترد کیا ہے کہ انھوں نے علم حقیقت کو اسی مقام اور اسی ذات سے حاصل کیا ہے۔ جہاں سے فرشتہ وحی پیغام لے کر رسولوں کے پاس جاتا تھا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اکرم فرشتہ کے واسطے سے علم حاصل کرتے تھے اور شیخ ابن عربی بلا واسطہ ذات باری تعالیٰ کے فیض سے مستفید ہوتے تھے۔ اس طرح (نعوذ باللہ) وہ رسول سے افضل ہوئے۔

حضرت خضر کے واقعات کی توجیہ | امام ابن تیمیہ نے ان لوگوں کی تردید بھی کی ہے جو یہ کہتے ہیں: "اتباع رسول کے علاوہ دوسرے طریقے سے بھی

اللہ تک پہنچنا ممکن ہے خواہ وہ راستہ رسول کی شریعت کے خلاف کیوں نہ ہو۔ اس کے لئے وہ حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصے سے استدلال کرتے ہیں آپ نے ان کے اس دعوے کی تردید اس طرح کی ہے:-

۱۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام حضرت خضر علیہ السلام کے لئے پیغمبر نہیں تھے اگر وہ ان کے بھی پیغمبر ہوتے تو اس صورت میں ان کی اتباع حضرت خضر علیہ السلام پر فرض ہوتی۔

۲۔ حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ میں کوئی ایسی بات شریعت کے خلاف نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو، کہ شرعی احکام معاف ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ حضرت خضر علیہ السلام نے جو کام کئے تھے۔ اگر کبھی دوسرے شخص سے، جسے ایسے افعال کے اسباب و علل معلوم ہوں صادر ہوں، تو شریعت اس کے لئے بھی یہ اجازت دے سکتی ہے کہ وہ بھی ان حالات میں وہی طریقہ اختیار کرے، جو حضرت خضر علیہ السلام نے اختیار کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضرت خضر علیہ السلام نے حقیقی اسباب بیان کئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس کی تائید کی، ان کے افعال کے شرعی جواز کی تکمیل یہ ہے

(الف) حضرت خضر علیہ السلام نے غریب ملاح کی کشتی میں شگاف اس شرعی قاعدہ کے ماتحت کیا تھا کہ اگر کسی کے پورے جائز مال کی حفاظت کے لئے اس کا کچھ حصہ ضائع کرنا پڑے تو یہ جائز ہے کیونکہ سارا مال ضائع ہونے سے بہتر ہے کہ اس کا کچھ حصہ خراب کر دیا جائے، ایسا ایک واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی رونما ہوا تھا کہ ایک دفعہ کسی چرواہے کی بکری مرنے لگی تھی تو اس نے اسے ذبح کر ڈالا تھا۔

(ب) حضرت خضر علیہ السلام نے لڑکے کو محض اس وجہ سے قتل کیا تھا کہ اگر کوئی لڑکا کسی کو قتل کرنے کے لئے حملہ آور ہو تو دوسرا شخص (اپنے بچاؤ کے لئے) اسے قتل کر سکتا ہے، چنانچہ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: "اگر تمہیں کچھ لڑکوں کے بارے میں ویسا ہی علم ہو، جیسا کہ حضرت خضر علیہ السلام کو علم تھا تو تم انہیں قتل کر دو اور اگر ایسا علم نہ ہو تو انہیں قتل مت کرو۔"

(ج) دیوار یتیم کو کھڑا کرنا اور اسے جن دینا ایک نیکی کا کام تھا اس لئے محتاجی کے باوجود حضرت خضر علیہ السلام نے یہ کام بلا اجرت انجام دیا کیونکہ یہ نیک لوگوں کی اولاد کا مال تھا۔ بلا
آپ نے دوسرے مقام پر صوفیا کے اس دعوے کی تردید کی ہے کہ علم باطن صوفیا کے لئے مخصوص ہے اور علم ظاہر فقہاء کے لئے مخصوص ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"ظاہر و باطن، شریعت و حقیقت میں سے ہر ایک کا تعلق کتاب اللہ اور سنت نبوی سے ہے ان کا مشائخ و فقہاء، بادشاہ - اُمراء - علماء اور قاضیوں کے ساتھ کوئی مخصوص تعلق نہیں ہے بلکہ تمام مخلوقات کے لئے اللہ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے۔"

امام ابن القیم اس مسئلہ میں اپنے استاد ابن تیمیہ کی رائے سے بنیادی طور پر متفق ہیں، مگر انھوں نے مختلف انداز میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ تاہم آپ بھی حقیقت و

شریعت کی تفریق کو پسند نہیں کرتے ہیں۔ اس مسئلہ پر جو بحث آپ نے کی ہے، اس کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ حقیقت و شریعت کی تفریق بظاہر خوشنما معلوم ہو، مگر حقیقت میں سم قاتل ہے۔ اور اس کے نقصانات بہت زیادہ ہیں، یہ بات معمولی خیال کی جاتی ہے مگر اللہ تعالیٰ کو یہ سخت ناگوار ہے کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ حقیقت کی آڑ لے کر حرام کو حلال کر دیں گے، اور مختلف جرائم کا ارتکاب کریں گے۔

۲۔ یہ عجیب بات ہے کہ اگر ایک عالم کوئی شرعی حکم دیتا ہے، یا کسی کام سے منع کرتا ہے تو اسے سرک اور روٹی کے برابر سمجھا جائے اور اگر کوئی عارف کسی شرعی ثبوت کے بغیر کوئی بات کہے تو اسے مشک و عنبر کے ساتھ

تشبیہ دی جاتی ہے۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہونا چاہیے۔

۳۔ اگر کچھ اشخاص کسی چیز کو ”حقیقت“ کی نگاہ سے دیکھیں تو وہ کیسے معذور سمجھے جائیں گے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد مبارک میں ان لوگوں کو جنہوں نے دین حنیف کی تعلیمات کی خلاف ورزی کی تھی۔ ملامت کی تھی اگر اس قسم کے لوگ معذور سمجھے جانے کے قابل ہوتے، تو اللہ تعالیٰ اس وقت کے لوگوں کو معذور جانتا اور انہیں معاف کرتا کیونکہ ہم لوگوں کی بہ نسبت اس زمانے کے لوگ معذور ہونے کے زیادہ مستحق تھے“ ۱

امام ابن القیم کی رائے میں شریعت اور حقیقت میں تضاد اور تفریق نہیں ہے۔ ہر ایک کا دائرہ الگ الگ ہے۔ شریعت اللہ کی عبادت کا نام ہے، اور حقیقت صفات حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرنا ہے آپ فرماتے ہیں:

”شریعت یہ ہے کہ اللہ کی عبادت کی جائے اور حقیقت یہ ہے کہ اس کا مشاہدہ کیا جائے“ ۲

آپ نے شریعت و حقیقت میں مطابقت اس طرح پیدا کی ہے کہ آپ فرماتے ہیں:

”ایسی صورت میں ہر ایک کے لئے یہ مناسب ہے کہ وہ امر و نہی کی پابندی کرے جن باتوں کا حکم دیا گیا ہے۔ اس پر عمل کرے اور جن باتوں سے روکا گیا ہے اسے چھوڑ دے، وہ تضاد و قدر یہ ایمان لائے اور حقیقت کا مشاہدہ کرے، ایسی صورت میں اس کی نظر پہلے حقیقت کی طرف ہوگی پھر شریعت کی طرف ہوگی اس طرح یہ دونوں چیزیں ان دو آیتوں کی رو سے ثابت ہیں پہلی آیت یہ ہے: ”یہ (شریعت) اس کے لئے ہے جو استقامت اختیار کرنا چاہے“

دوسری آیت یہ ہے: ”تم وہی چاہتے ہو جو پروردگار عالم چاہتا ہے“

اس طرح چار باتیں ثابت ہوئیں: (۱) نیکی کی کوشش کرنا (۲) علم کو حاکم بنانا (۳) حقیقت کی طرف نظر کرنا۔ (۴) اللہ کے سوا دوسرے کی طرف متوجہ نہ ہونا۔ ۳

یوں امام ابن القیم نے شریعت اور حقیقت میں ہم آہنگی پیدا کی ہے۔ اسی طرح آپ نے علم لدنی کے لئے جو طریقہ الہام حاصل ہوتا ہے، یہ شرط مقرر کی ہے کہ وہ شریعت کے مخالف نہ ہو، آپ نے اس علم لدنی کو عبودیت اور متابعت کا ثمرہ قرار دیا ہے، آپ کے خیال میں یہ علم فیض نبوت سے حاصل ہوتا ہے اور سنت نبوی کا علم حاصل کرنے کے بعد اس مخصوص شخص کو اللہ تعالیٰ خاص فہم و بصیرت عطا کرتا ہے۔ ایک مرتبہ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا گیا:۔

”کیا آپ لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے اور لوگوں سے زیادہ علم عطا فرمایا ہے“

آپ نے فرمایا: ”اس ذات کی قسم جس نے جانوں کو پیدا کیا اور غلہ کو اگایا۔ بجز فہم و بصیرت کے جو

اللہ اپنے بندے کو عطا فرماتا ہے (اور کچھ نہیں عطا فرمایا)۔“

ابن القیم فرماتے ہیں: ”یہی وہ علم لدنی ہے جو حقیقی ہے مگر جو کتاب و سنت سے اعراض کرتا ہے۔

اور ان کی پابندی نہیں کرتا ہے۔ تو وہ علم، نفس و شیطان کی طرف سے حاصل ہوتا ہے۔“

آپ نے ان لوگوں کی تردید بھی کی ہے جو حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے واقعہ سے یہ ثابت

کرتے ہیں کہ علم لدنی شریعت کا مخالف ہو سکتا ہے۔ آپ نے یہ ثابت کیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حضرت

خضر علیہ السلام کی طرف نہیں بھجے گئے تھے۔ اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام حضرت خضر علیہ السلام کے پیغمبر بھی ہوتے

تو حضرت خضر علیہ السلام کے لئے ان کی اتباع کرنی ضروری ہوتی، اور وہ ہجرت کر کے ان کے پاس جاتے

یہی وجہ تھی کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ دریافت کیا۔ کیا آپ بنو اسرائیل کے

موسیٰ ہیں؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس کا جواب اثبات میں دیا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت

ایک مخصوص قوم کے لئے تھی۔ مگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تمام لوگوں کے لئے ہے، جیسا کہ

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”ہم نے تمہیں سب لوگوں کے لئے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا“

لہذا ایسی صورت میں جو یہ دعویٰ کرے کہ اس کا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وہی تعلق ہے جو حضرت

موسیٰ علیہ السلام کا حضرت خضر علیہ السلام سے تعلق تھا، تو وہ کافر ہے۔ اس لئے شیخ ابن عربی اور ان جیسے

صوفیوں کے لئے یہ مناسب نہیں ہے، کہ وہ اپنے آپ کو اہل حقیقت خیال کریں اور اس شریعت کو چھوڑیں

جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے۔

مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرات ابن الجوزی - ابن تیمیہ اور ابن القیم

خلاصہ بحث

اس بارے میں مستحق ہیں کہ شریعت و حقیقت ایک ہے ان فقہائے کرام سے پیشتر

شیخ قشیری اور دیگر صوفیاء بھی اس بات کے قائل تھے بلکہ شیخ قشیری نے یہ صاف طور پر تحریر کیا تھا:

”شریعت، عبودیت اختیار کرنے کا نام ہے اور حقیقت ربوبیت کا مشاہدہ ہے۔ وہ شریعت جس

کی تائید حقیقت نہ کرے، مقبول نہیں ہے۔ اسی طرح وہ حقیقت جو شریعت کی پابندی نہ ہو، معقولیت پر

مبنی نہیں ہے“

واقعہ یہ ہے کہ شریعت اور حقیقت دونوں ایک ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب احسان

کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا تھا :

”احسان یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت اس طرح سے کرو کہ گویا تم اسے مشاہدہ کر رہے ہو اگر تم اسے مشاہدہ نہ کر سکو تو یہ سمجھو کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔“

یوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی شریعت و حقیقت کو جمع کر دیا تھا اس کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت اللہ کی عبادت ہے اور حقیقت اللہ کی صفات اور اس کی عظمت کا مشاہدہ ہے۔ معتدل صوفیاء کرام بھی اس کے قائل تھے، چنانچہ حضرت جنید بغدادی فرماتے ہیں :-

”ہمارا علم کتاب و سنت پر مبنی ہے لہذا جس نے قرآن کریم کا مطالعہ نہ کیا ہو اور احادیث کو نہ لکھا ہو وہ تصوف کا رہنما نہیں بن سکتا ہے۔“

شیخ ابو الحسن نوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

”اگر تم کسی کو دیکھو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسے حال کا دعویٰ کر رہا ہو جو اسے علم شرعی کی حد سے خارج کر دے تو تم اس سے تربیت حاصل نہ کرو۔“

روحانی ذوق اور علم کا مقابلہ

امام ابن القیم نے صوفیاء پر یہ الزام بھی لگایا ہے کہ وہ اپنے ذوق اور وجدان کو علم شرعی پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور شرعی علم سے اعراض کرتے ہیں۔ چونکہ یہ بات عقل سے بعید معلوم ہوتی ہے اس لئے اس موضوع پر صوفیاء کے اقوال نقل کئے جائیں گے۔ تاکہ یہ نہ کہا جائے کہ ابن القیم نے ان پر یہ خواہ مخواہ کا الزام لگایا ہے۔ اور ذوق و وجدان کو علم پر ترجیح دینے کے نقصانات بھی بتائے جائیں گے اور یہ بھی واضح کیا جائے گا کہ علم کا، حال اور عبادت سے کیا تعلق ہے۔ اور علم کی سالک کو کہاں تک ضرورت ہے؟

اقوال صوفیاء | صوفیاء حضرات نے اپنے آپ کو ذوق و وجدان کا تابع بنا رکھا ہے۔ انہوں نے اسے شریعت کا درجہ دے رکھا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے ذوق و وجدان کے احکام پر پلتے ہیں اور صرف اسی کی ممانعت پر باز آتے ہیں۔ وہ اس معاملے میں اس قدر حد سے متجاوز ہو گئے ہیں کہ وہ اسے اس وقت علم و شریعت پر بھی مقدم کر دیتے ہیں۔ جبکہ ان دونوں میں اختلاف رونما ہو جائے چنانچہ ارباب ذوق و کشف کا یہ مقولہ ہے۔

”جب ذوق دوجہ - کشف اور شریعت کے ظاہری احکام میں مخالفت نظر آئے تو ہم ذوق دوجہ،

اور کشف کو مقدم سمجھتے ہیں۔“ ۱

کسی صوفی سے کہا گیا۔ ”آپ کیوں سفر نہیں کرتے ہیں، تاکہ شیخ عبدالرزاق کے پاس جا کر ان سے حدیث

سُنیں۔“ وہ بولے: ”جو خلاق عالم کی باتیں سنتا ہو وہ عبدالرزاق سے سُن کر کیا کرے گا؟“ دوسرے صوفی

کا یہ مقولہ ہے: ”علم، قلب اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حجاب ہے۔“ تیسرے بزرگ کا مقولہ ہے: ”جب

تم کسی صوفی کو، حدیث بیان کرتے ہوئے دیکھو، تو تم اس سے ہاتھ دھو لو۔“ ۲

امام ابن الجوزی شیخ ابوسعید الکندی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں: ”جب میں صوفیاء کی خانقاہ

میں پھرا ہوا تھا تو میں خفیہ طور پر حدیث کی تعلیم حاصل کرتا تھا تاکہ ان لوگوں کو اس کا علم نہ ہو سکے، ایک

دن میری آستین میں سے دوات گر پڑی تو ایک صوفی مجھ سے کہنے لگا۔ ”تم اپنا پردہ ڈھانکو۔“ ۳

ابن الجوزی نے صوفیاء کی مخالفتِ علم کو تحصیلِ علم میں سستی کرنے پر محمول کیا ہے۔

ابن الجوزی کی تردید

آپ فرماتے ہیں:-

”چونکہ یہ لوگ علم حاصل کرنے میں سستی کرتے تھے اور یہ سمجھنے لگے تھے کہ علم وہی ہے جس سے عبادت کا ثمرہ

ملے اور اس علم کو وہ علم باطن کہتے لگے تھے۔ اس لئے وہ لوگوں کو علم ظاہر کی تحصیل سے منع کرنے لگے۔“ ۴

ابن الجوزی کے نزدیک علم کی مخالفت اللہ کی مخالفت ہے کیونکہ علم کی بدولت شرعی احکام معلوم ہوتے ہیں

اور ان سے اللہ کا راستہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ پتہ چلتا ہے کہ کون سی باتیں اللہ کو پسند ہیں اور کون سی

باتیں ناپسند ہیں۔ لہذا علم سے روکنا اللہ اور اس کی شریعت سے صریح دشمنی ہے مگر مخالفین اس بات کو

نہیں سمجھتے ہیں۔“ ۵

ابن الجوزی نے اہل علم - طلباء اور محدثین کی فضیلت کے بارے میں مشہور ائمہ کرام کے یہ اقوال بھی

نقل کئے ہیں:-

۱۔ امام احمد بن حنبل جب طالبانِ علم کے ہاتھوں میں دواتیں دیکھتے تھے تو فرمایا کرتے تھے: ”یہ اسلام

کی نشانیاں ہیں۔“ آپ خود بڑھاپے کے باوجود دوات اٹھائے پھرتے تھے۔ چنانچہ ایک شخص

آپ سے کہنے لگا۔ ”آپ کب تک اسے اٹھاتے رہیں گے؟“ آپ نے فرمایا: ”دوات قبر تک جائے گی۔“

آپ نے ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث بیان کی: ”میری امت کی ایک

۱۔ مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۸

۲۔ مدارج السالکین ج ۲ ص ۳۸

۳۔ دیکھو نقد العلم والعلما از ابن جوزی ص ۳۵۱ و ۳۵۲

۴۔ نقد العلم والعلما از ابن جوزی ص ۳۵۱

جماعت قیامت تک ہمیشہ غالب رہے گی۔ جو کوئی انھیں چھوڑ دے گا۔ وہ انھیں نقصان نہیں پہنچا سکے گا۔
اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد امام موصوف نے فرمایا۔ اگر اس جماعت سے مراد اصحاب حدیث نہیں
ہیں تو پھر میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ کون لوگ ہیں؟

۲۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”جب میں محدثین میں سے کسی کو دیکھتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی صحابی کی زیارت کی ہے۔“

امام ابن تیمیہ نے بھی ایسے لوگوں کی سخت مذمت کی ہے اور انھیں شیطان قرار دیا ہے۔ ان کی
مذمت ابن الجوزی کی اس روایت کے مشابہ ہے، جو انھوں نے سفیان بن عاصم سے روایت کی ہے، وہ
فرماتے ہیں: ”مجھ سے دیکھنے پوچھا۔ تم نے ہشام کی حدیث کیوں چھوڑ دی ہے؟ میں نے کہا۔ میں صوفیا
کی جماعت کے ساتھ رہتا تھا اور انھیں بہت پسند کرتا تھا۔ ایک دفعہ وہ کہنے لگے۔ اگر تم ہشام کی حدیثوں
کو نہیں مٹاؤ گے تو ہم تمہارا بائیکاٹ کر دیں گے۔ لہذا میں نے ان کی بات تسلیم کر لی۔“ دیکھ کہ کہنے لگے:
”ان لوگوں میں ضرور حماقت ہے۔“

امام ابن القیم نے بھی ان لوگوں کی تردید میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ آپ
ابن القیم کی تردید نے علم کی خوبیاں بیان کیں اور ذوق و وجدان کو ترجیح دینے کی خرابیاں ظاہر
کیں آپ فرماتے ہیں:-

”ایک جماعت نے ذوق و وجدان کو اپنے اوپر مسلط کر رکھا ہے اور صرف اسے حق و باطل۔ صحیح اور غلط
کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حقدار مانا ہے۔ اور اس کے مقابلے میں علم اور شرعی نصوص کو نظر انداز کر دیا ہے۔
اس کا نتیجہ خرابی کے سوا کچھ نہیں ہے۔“

”جو یہ خیال کرتا ہے کہ وہ اپنے ضمیر و قلب کی رہنمائی کی بدولت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے
احکام سے بے نیاز رہ سکتا ہے، تو وہ عظیم کفر کا ارتکاب کرتا ہے اس طرح یہ بھی خیال غامض ہے کہ وقتاً فوقتاً جو صورت
کسی کے دل پر طاری ہوتے ہیں، وہ اس کے لئے کافی ہیں کیونکہ جب تک یہ قلبی تصورات اور خیالات، احکام رسول
کے معیار پر پورے نہ آتیں۔ اس وقت تک وہ بیکار ہیں بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ نفس اور شیطان کے دوسروں
کا نتیجہ ہیں۔ اس کو ثابت کرنے کے لئے ابن القیم دو دلیلیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مفوضہ عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ایک بیٹے
کے بعد فرمایا: ”میں اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتا ہوں اگر درست ہو، تو سمجھو کہ یہ اللہ کا حکم ہے

اور اگر غلط ہو، تو اس کی ذمہ داری محمد پر اور شیطان پر ہے۔ اللہ اور اس کے رسول اس سے بری الذمہ ہیں۔ میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو ہر مثل ملنا چاہتے اس میں کمی بیشی نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے بعد جب ایک صحابی نے یہ گواہی دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا فیصلہ کیا تھا۔ تو وہ بہت خوش ہوئے۔

۲- ایک دفعہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے منشی نے یہ الفاظ لکھ دیئے:

”یہ وہ رائے ہے جو اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سوجھائی۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ یوں نہ لکھو اسے مشادو بلکہ یوں لکھو: ”یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے ہے“ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”اے لوگو! تم دین کے مقابلے میں رائے کو مورد الزام ٹھہراؤ۔ کیونکہ میں نے بھی صلح حدیبیہ کے زمانے میں ایک رائے پیش کی تھی اور اگر میں چاہتا تو میں اپنی رائے پر اصرار کرتا (مگر میں نے ایسا نہیں کیا)۔“

امام ابن القیم نے جا بجا، ذوق و وجدان کو ترجیح دینے کی خرابیاں بیان کی ہیں اس مقام پر ان کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے:-

۱- آپ نے یہ واضح کیا ہے کہ اگر ذوق و وجدان کو احکام شرعیہ پر مسلط و حاکم بنا دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم ایسی شریعت قائم کر رہے ہیں، جو اللہ کے حکم کے مطابق نہیں ہے۔ اور ایسی شریعت کو باطل کر رہے ہیں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔

۲- آپ فرماتے ہیں کہ اگر شیخ عبدالرزاق اور دیگر محدثین ان احادیث کی روایت نہ کرتے تو اسلام کے بارے میں اس قدر معلومات ہم تک نہ پہنچتیں۔ کیونکہ قرآن و حدیث کے بعد سوائے اس کے اور کیا رہ جاتا ہے کہ ہم متکلمین کے شک و شبہات، صوفیوں اور فلسفیوں کی قیاس آرائیوں کا مطالعہ کریں، مگر وہ طریقہ جس پر ہم قرآن و سنت کے دلائل لے کر گامزن نہ ہوں دوزخ اور شیطان مردود کا طریقہ ہے۔ آپ نے علم اور علمائے اہل علم کی فضیلت میں اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے:

”وَبَرِيٍّ الذَّيِّنِ اَوْ تَوَا الْعِلْمَ الَّذِي
اَنْزَلَ الْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ
وَيَهْدِيْ اِلَى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ
الْحَمِيْدِ“

”اہل علم یہی رائے رکھتے ہیں کہ تمہارے پروردگار
کی طرف سے جو تم پر نازل کیا گیا ہے، وہ حق و
صداقت پر مبنی ہے اور وہ معزز قابل تعریف (اللہ)
کے راستے کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔“

فقہائے کرام کے اس ہوقفت کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ معتدل پسند صوفیائے عالی اور انتہا پسند صوفیائے اس نظریے کو ناپسند کیا ہے

معتدل صوفیاء کے اقوال

شیخ ابوسعید الخراز فرماتے ہیں: ”ہر باطن جس کی مخالفت ظاہر کرے۔ ناقابل تسلیم ہے؛ شیخ ابن عطاء فرماتے ہیں: ”جو کوئی سنت نبوی کے آداب کی پابندی کرتا ہے، اللہ اس کے قلب کو نور معرفت سے لبریز کرتا ہے۔ اور کوئی مرتبہ اس مرتبہ سے افضل نہیں ہے کہ محبوب کے احکام کی مکمل اطاعت کی جائے اور تمام افعال و اخلاق میں اس کی اطاعت کو ملحوظ رکھا جائے۔ آپ نے مزید ارشاد فرمایا ہے:

”جو مسائل تمہیں درپیش ہوں، انہیں علم کے میدان میں تلاش کرو اگر تمہیں اس کا حل وہاں نہ ملے تو تم ان کی تلاش حکمت کے میدان میں کرو، اگر وہاں بھی اس کا حل نہ ملے تو توحید کے ساتھ اس کا موازنہ کرو، اگر تمہیں ان کا حل ان تینوں مقامات پر بھی نہ ملے تو انہیں شیطان کے منہ پر دے مارو۔“

شیخ ابو عمرو بن نجید فرماتے ہیں: ”وہ حال جو علم کے نتیجے میں پیدا نہ ہو، اس کا نقصان اس کے نفع سے زیادہ ہوتا ہے۔“

شیخ ابوسلیمان الدارانی فرماتے ہیں: ”میرے قلب پر صوفیاء کرام کے کسی نکتہ کا اثر کئی دنوں تک قائم رہتا ہے، مگر میں اسے اس وقت قبول کرتا ہوں، جب کتاب و سنت کے ڈکڑے عادل گواہ اس کی شہادت دیں۔“

شیخ ابو حفص فرماتے ہیں: ”جو اپنے اقوال و افعال کا موازنہ کتاب و سنت سے نہ کرے اور اپنے قلبی تصورات کو اس معیار سے نہ جانچے، تو تم اسے مردوں میں شمار نہ کرو۔“ حضرت جنید فرماتے ہیں: ”ہمارا مسلک کتاب و سنت کے اصولوں کا پابند ہے جسے کتاب اللہ حفظ نہ ہو، اور وہ حدیث کو نہ لکھتا ہو، اور اس نے فقہ کی تعلیم حاصل نہ کی ہو تو وہ پیشوا بننے کے قابل نہیں ہے۔“

ابن القیم نے ذوق و وجدان کو ترجیح دینے کے مندرجہ ذیل نقصانات بیان کئے ہیں:-

ذوق و وجدان کے نقصانات

۱۔ اس نظریہ پر عمل کرنے سے ایک درویش و سالک شرعی علم سے جاہل رہتا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں اگر جہالت عبودیت میں شامل ہو جائے، تو وہ عبودیت کو بھی خراب کرتی ہے۔ کیونکہ صحیح عبادت اس وقت ہو سکتی ہے، جبکہ وہ صحیح علم پر مبنی ہو، اگر کوئی جاہل عابد رات بھر عبادت کرتا رہے، تو اسے تکلیف و مشقت اور شب بیداری کے سوا اور کچھ حاصل نہ ہوگا، کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے عبادت کا کون سا طریقہ بتایا ہے۔ اسی وجہ سے آپ فرماتے ہیں:-

”جہالت جب عبودیت میں شامل ہو جائے تو انسان صحیح طریقے سے عبادت نہیں کر سکے گا، وہ ایسے کام کرے گا جسے وہ خود تو یہ سمجھے گا کہ وہ درست ہیں، مگر درحقیقت ان سے اس کی تمام عبادت اور عبادت میں خرابی پیدا ہو جائے گی۔“

۲۔ روحانی ذوق پر حد سے زیادہ اعتماد کرنے سے صاحب ذوق کو زبردست نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے اور اس سے وہ الحاد و بیدینی میں بھی مبتلا ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک کا ذوق و وجدان مختلف ہوتا ہے۔ اور جب ہر ایک اپنے مذاق کے مطابق عمل پیرا ہوگا تو ان لوگوں میں اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر ہے اور مسائل میں بھی ضرور اختلاف رونما ہوگا، چنانچہ آپ فرماتے ہیں: ”ایسی صورت میں ہر جماعت کا ان کے معتقدات اور رجحانات کے لحاظ سے مذاق مختلف رہے گا، مثلاً جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، ان کا ذوق و وجدان دوسرے لوگوں سے مختلف ہے، جو عیسائی ہیں وہ اپنی عیسائیت کے اصول کے مطابق مختلف ذوق اور تصورات رکھتے ہیں، کیونکہ ایک شخص خواہ وہ صحیح راستے پر ہو، یا غلط راستے پر ہو، جب ریاضت اختیار کرے گا اور اللہ کی طرف متوجہ ہوگا تو اس حالت میں اس پر ایک خاص کیفیت اور جذبہ طاری ہوتا ہے، اور وہ اس کو صحیح سمجھتا ہے۔“

ابن القیم اپنے نقطہ نگاہ کو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی مثال سے اس طرح واضح کرتے ہیں: ”امت اسلامیہ کے سب سے بڑے صاحب ذوق و کشف اور صاحب حال و وجد حضرت عمر فاروق فرماتے تھے آپ نے کسی مذہبی اور دینی معاملے میں اپنے ذوق و وجد کو ترجیح نہیں دی بلکہ آپ جب کوئی حدیث سنتے تھے تو یہ فرماتے تھے،

”اگر ہم یہ نہ سنتے تو کوئی دوسرا فیصلہ کرتے۔“ (ایک مرتبہ جب ایک بڑھیلے بھرے مجمع میں بھاری بھر بانڈھنے کی حالت کے سلسلے میں آپ کو ٹوکا اور قرآن کریم کی آیت پڑھی تو) (مترجم) آپ نے فرمایا: اے لوگو! یہ عورت صحیح کہتی ہے۔ اور عمر نے غلطی کی ہے۔“

۳۔ اس تصور کی وجہ سے صحیح قاعدوں اور ضابطوں میں خلل واقع ہونے کا اندیشہ ہے۔ کیونکہ تمام کاموں کا اندازہ لگانے اور ان کی قدر و قیمت معلوم کرنے کا صحیح معیار صرف علم ہے۔ اس لئے ذوق و وجدان کو ترجیح دینا اور علم کو پس پشت ڈالنے سے معاملات الٹ پلٹ ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ مسئلہ اصول ہے کہ ہر چیز کا فیصلہ علم ہی سے کیا جاتا ہے آپ فرماتے ہیں: ”جب کسی فعل، حال، یا ذوق کے بارے میں اختلاف رونما ہو جائے تو علم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے اور وہ مقبول دلیل اللہ کی

وحی ہے۔ وحی الہی جس کی تائید کرے اسے تسلیم کر لیا جائے اور جس کی وہ تردید کرے اسے تسلیم نہ کیا جائے اور جو شخص اس اصول پر اپنے علم و سلوک اور عمل کی بنیاد نہ رکھے تو اس کی کوئی بات قابل اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ ایسا شخص فریب میں مبتلا ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک پیاسا میدان میں سراب کو دیکھ کر اسے پانی خیال کرے مگر جب اس کے پاس پہنچے تو اسے کوئی چیز نہ ملے۔ ۱

علم و حال | ابن القیم کے خیال میں علم کو سالک کے احوال پر مسلط رہنا چاہیے۔ اگر اس کا روحانی حال و کیفیت علم کے تابع نہ ہو تو وہ درست نہیں ہے، آپ فرماتے ہیں:

”وہ روحانی حال جو علم کا تابع نہ ہو، فاسد ہے اور اللہ سے بہت دور ہے اس لئے وہ لوگ غلطی پر ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ روحانی حال و کیفیت علم کے تابع نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ علم غیبیت اور حجاب کی دعوت دیتا ہے۔ اور حال کشف و حضور سے مانوس کرتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کا ایک مشہور قول ہے: ”علم، قلب اور خدا کے بزرگ و برتر کے درمیان حجاب ہے۔“ ۲

آگے چل کر آپ نے حال و علم کا موازنہ کیا ہے کہ علم کو حال پر ہر قسم کا تسلط حاصل ہے اگر علم صاحب حال کے ساتھ نہ ہو، تو اس کا یہ حال اسے خطروں میں مبتلا کرتا ہے۔

علم کے بغیر حال اس آگ کی مانند ہے، جس پر قابو پانے والا کوئی نہ ہو، علم وہ میزان ہے، جس کے ذریعے قلوب انسانی اور ان کے اعمال و احوال کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ اسی کے ذریعے شک و یقین اور ہدایت و گمراہی میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اس سے علم کے اضافہ کی دعا مانگیں۔ ۳

ان تحریروں کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ امام ابن القیم روحانی حال کو کوئی اہمیت نہیں دیتے ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپ روحانی حال کے قائل ہیں، آپ صرف یہ چاہتے ہیں کہ علم کو حال پر مقدم رکھا جائے، حال بھی سالک کے لئے ضروری ہے۔ مگر وہ علم کے تابع ہو، یعنی وہ اس کے امر و نہی کے مطابق کرے، پھر علم میں حال کا یہ تصرف ہو کہ سالک اپنے علم میں اضافہ کرتا رہے، اس لئے علم و حال دونوں کے تعاون سے سالک حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ بات آپ کے اس قول سے واضح ہوتی ہے۔

”ارباب بوش و تکین کا علم ان کے روحانی احوال و کیفیات میں تصرف کرتا رہتا ہے اور وہ علم کے احکام کے تابع رہتے ہیں، ان کا حال بھی علم میں اس طرح تصرف کرتا ہے۔ کہ وہ علم کی انتہائی منزل تک۔“

۱ و ۲ مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۱ و ج ۲ ص ۲۰۲ و ۲۰۸

۳ مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۸ و ۲۵۹

پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس امت کے کاملوں کا یہی حال ہے۔ اور جو کوئی صحابہ کرام کے احوال کا مطالعہ کرے۔ اسے یہی بات نظر آئے گی مگر جب متاخرین نے حال و علم میں تفریق و امتیاز کرنا شروع کیا، تو ان میں غفل اور کمزوری پیدا ہونے لگی۔ بہر حال اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے، علم عطا فرماتا ہے اور جسے چاہتا ہے۔ روحانی حال عطا کرتا ہے۔ اور جسے چاہتا ہے۔ اسے علم و حال دونوں چیزیں عطا فرماتا ہے اور کسی کو ان دونوں چیزوں سے بالکل محروم بھی رکھتا ہے۔ ع

علم و عبادت | امام ابن القیم کی رائے میں علم کو عبادت پر فضیلت حاصل ہے کیونکہ علم انسان کو حق تعالیٰ تک پہنچاتا ہے۔ اور اس میں بصیرت پیدا کر کے اسے خیر و شر میں امتیاز کرنے کی صلاحیت بخشتا ہے۔ عبادت روح کو پاکیزہ بناتی ہے اور نفس کا تزکیہ کرتی ہے۔ مگر وہ بھی ہمیشہ علم کی محتاج رہتی ہے تاکہ وہ جائز اور ناجائز عبادت کو بیان کرتا رہے۔ اس سلسلے میں علم کی فضیلت کو ثابت کرنے کے آپ نے مندرجہ ذیل ائمہ کرام کے اقوال نقل کئے ہیں:-

۱۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "طلب علم لفظی نمازوں سے افضل ہے"

۲۔ ابن وہب فرماتے ہیں: "میں امام مالک رضی اللہ عنہ کے سامنے تھا اس وقت میں اپنی تختیاں رکھ کر نماز پڑھنے کے لئے جانے لگا۔ تو آپ نے فرمایا: "تم جس چیز کا ارادہ کر رہے ہو، وہ تمہارے موجودہ کام سے بہتر نہیں ہے" آپ نے علم کی فضیلت اس آیت سے بھی ثابت کی ہے:

"شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
وَالْمَلَائِكَةُ، وَأُولُو الْعِلْمِ"

کے سوا اور کوئی معبود نہیں ہے"

آپ نے اس آیت سے یہ ثابت کیا ہے کہ اہل علم کا درجہ اس قدر بلند ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توحید کے اصولوں کو ثابت کرنے کے لئے فرشتوں کے ساتھ ساتھ ان کی شہادت بھی معتبر سمجھی ہے، اس سے ان کی اہمیت اور صداقت و عدالت کا ثبوت ملتا ہے۔ کیونکہ فاسقوں کی شہادت معتبر نہیں ہوتی ہے۔

علم و سلوک | شیخ ہروسی اور ابن القیم دونوں کی یہ رائے ہے کہ سالک کے لئے علم ضروری ہے۔ علم سے مراد وہ علم ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور وحی الہی کے ذریعے حاصل ہوا ہو، آپ کے خیال میں سالک کے لئے اس کے فوائد مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ چونکہ یہ علم مشکوٰۃ نبوت اور وحی الہی کے فیض کا نتیجہ ہے اس لئے یہ علم سالک کی اصلاح کے لئے ضروری ہے۔

۲۔ علم سے مراد وہ علم ہے، جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شاگردوں نے ان سے سیکھا ہے۔

۳۔ علم سے مراد وہ علم ہے، جو اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبروں کو عطا فرمایا ہے۔

کے حکم کی تعمیل کرتا ہے۔ اور آپ کی ممنوعہ باتوں سے باز رہتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ظاہر و باطن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آداب و سنن کا پابند بن جاتا ہے، ورنہ سلوک کی راہ اس کے لئے مسدود ہے، جو ظاہر و باطن میں رسول کی اتباع نہ کرے کیونکہ خلافت سنت راہ پر چل کر کوئی سالک منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکتا ہے۔ مگر علم اسے اپنی منزل مقصود تک پہنچاتا ہے اور اس کی صحیح رہنمائی کرتا ہے۔ ۱۔

۲۔ علم سالک کی ہمت اور اس کی توجہ کو صحیح منزل تک پہنچاتا ہے، اس کی اعلیٰ منزل یہ ہے کہ وہ حق تعالیٰ تک پہنچ جائے۔ یہی منزل رسولوں اور ان کے پیروؤں کی ہے، اور اگر تم ہمت کے اعلیٰ درجات کو معلوم کرنا چاہو تو ربیعہ بن کعب الاسلمی کی ہمت کو ملاحظہ کرو کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے سوال کیا تو وہ بولے: ”میں جنت میں آپ کے ساتھ رہنا چاہتا ہوں“ ورنہ دوسرے لوگ آپ کے پاس آکر آپ سے اپنی تن پوشی اور تن بددی کی ضروریات طلب کرتے تھے۔ پھر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمت عالیہ ملاحظہ فرمائیے۔ کہ آپ کو روئے زمین کے خزانوں کی کنجیاں پیش کی گئیں، مگر آپ نے ان کے لینے سے انکار کر دیا۔

انہی فوائد کی طرف شیخ ہر وی نے منزلت صفار کے بیان میں اس طرح اشارہ کیا ہے۔

درجات صفار | وہ فرماتے ہیں: صفار کے تین درجے ہیں:-

پہلا درجہ صفائے علم ہے جو سلوک کی راہ کو درست کرتا ہے۔ اور منزل مقصود کی نگرانی کرتا ہے۔ نیز طالب کی توجہ اور ہمت کو درست کرتا رہتا ہے۔

دوسرا درجہ صفائے حال ہے جس کے ذریعے وہ شواہد تحقیق کا مشاہدہ کرتا ہے اور مناجات کی حلاوت سے نا آشنا ہوتا ہے۔ اور کائنات کو فراموش کر دیتا ہے۔

تیسرا درجہ صفائے اتصال کا ہے جس کے ذریعے وہ بتدریج مقام عبودیت سے حق ربوبیت کی طرف قدم بڑھاتا ہے، اور مشاہدہ کے آغاز میں خیر کی حدود کو پہچانتا ہے۔ اور عین آزل میں شرعی ذمہ داریوں کو طے کر لیتا ہے ۱۱۔

شیخ موصوف کی اس تحریر میں بھی علم کے وہی فوائد بیان کئے گئے ہیں جو حافظ ابن القیم نے بیان کئے تھے۔

غیر شرعی زہد و عبادت

امام ابن القیم نے صوفیاء کرام کے اس رویہ پر بھی نکتہ چینی کی ہے کہ وہ خلاف شریعت عبادت کرتے ہیں۔ ان کی یہ نکتہ چینی بھی جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عبادت کا جو طریقہ مقرر کیا ہے۔ اس کے مطابق عبادت کرنی چاہیے۔ اور اس کی مقرر کردہ حد سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ عبادت خالق اور بندے کے باہمی تعلقات کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ لہذا اس کے اظہار کا طریقہ مقرر کرنے کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، بندے کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ کہ وہ عبادت کا طریقہ مقرر کرے، اس لئے اصول فقہ کے ماہروں نے عبادت کے کاموں میں اجتہاد کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے۔

اس مسئلے پر بھی امام ابن القیم سے پیشتر حضرات ابن الجوزی و ابن تیمیہ نے بحث کی ہے۔ لہذا پہلے ہم ان دونوں حضرات کے خیالات ظاہر کریں گے۔ اس کے بعد ہم ابن القیم کی رائے بیان کریں گے۔

ابن الجوزی کا موقف | ابن الجوزی نے شیخ محمد بن طاہر القدسی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان لوگوں کا مخصوص طریقہ یہ تھا کہ وہ خرقة پہننے اور توبہ کرنے کے بعد دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے، وہ اس طریقہ کو حضرت ثمالہ کی اس حدیث سے ثابت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اسلام لانے پر یہ حکم دیا تھا کہ وہ غسل کریں۔

امام ابن الجوزی کو یہ بات پسند نہیں آئی کہ یہ کہا جائے کہ صوفیاء کے لئے بعض سنتیں مخصوص ہیں، آپ فرماتے ہیں کہ یہ مخصوص سنتیں یا تو شریعت کے مطابق ہوں گی یا اس کے مخالف ہوں گی اگر وہ شریعت کے مطابق ہیں۔ تو ان کے لئے مخصوص نہیں ہیں۔ بلکہ تمام مسلمانوں بالخصوص فقہاء اس سے واقف ہوں گے کیونکہ وہ احکام الہی کو سب سے زیادہ جانتے ہیں، اس لئے ایسی چیزیں صوفیاء کے لئے مخصوص نہیں ہو سکتی ہیں اور اگر یہ شریعت کی مخالف ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صوفیاء کرام کی ایجاد و اختراع ہیں۔ مگر ایجاد و اختراع سے کوئی عبادت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

آپ نے یہ بات بھی واضح کر دی ہے کہ حضرت ثمالہ کی حدیث میں نماز پڑھنے کا ذکر نہیں ہے، اس لئے اس حدیث سے ایسے موقع پر نماز پڑھنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے اس سے صرف یہ ثبوت ملتا ہے۔ کہ ایک کافر مسلمان ہو گیا تھا، تو آپ نے اسے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، اس لئے فقہاء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ کافر اگر مسلمان ہو جائے تو اس کے لئے غسل کرنا واجب ہے۔ امام احمد بن حنبل بھی اپنی میں شامل ہیں، مگر ان میں سے

کوئی بھی، اسلام لانے والے کے لئے دو رکعت نماز پڑھنے کا قائل نہیں ہے۔
ابن الجوزی نے نہ صرف ان کی خلاف شرع عبادت پر نکتہ چینی کی ہے بلکہ ان کی بعض خلاف شرع
زاہدانہ باتوں پر بھی اعتراض کیا ہے۔ مثلاً وہ اسی خوف سے نکاح نہیں کرتے ہیں کہ کہیں ان کی بیوی اللہ کے راستے
سے انھیں نہ روک دے، اس طرح وہ ایسے کام کو چھوڑتے ہیں جو ضرورت کے واجب اور بالعموم سنت مؤکدہ
ہیں جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

”نکاح میری سنت ہے اور جو میری سنت سے منہ موڑے وہ میری جماعت میں شامل نہیں ہے۔“

اس کے علاوہ دوسری آیات اور احادیث بھی موجود ہیں جن میں نکاح کی ترغیب دی گئی ہے۔ ان میں

سے ایک حدیث میں آپ نے فرمایا: ”تمہارے نکاح کرنے میں بھی تمہارے لئے ثواب ہے۔“

صحابہ عرض کرنے لگے: ”اگر ہم میں سے کوئی اپنی جنسی خواہش پوری کرے، تو کیا اس میں بھی ثواب ہے؟“

آپ نے فرمایا: ”اگر تم میں سے کوئی حرام کام کرے تو کیا اس پر عذاب نہیں ہوگا؟“ وہ بولے: ”ہاں ضرور ہوگا۔“

اس پر آپ نے فرمایا: ”اسی طرح اگر کوئی حلال طریقے سے اپنی خواہش پوری کرے تو اس کو ثواب ملے گا۔“

تم بڑائی کا حساب لگاتے ہو، مگر بھلائی کا اندازہ نہیں کرتے ہو۔“

آپ نے شیخ ابوسلیمان الدارانی کے اس قول پر بھی نکتہ چینی کی ہے۔

”جب کوئی شخص حدیث کی تعلیم حاصل کرے یا ذریعہ معاش حاصل کرنے کے لئے سفر کرے یا نکاح

کرے تو سمجھ لو کہ وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا۔“

ابن الجوزی فرماتے ہیں: ”یہ تمام باتیں خلاف شرع ہیں ایک شخص کیوں علم حدیث کی تعلیم حاصل نہ کرے

جبکہ فرشتے طالب علم کے لئے اپنے بازو پھاتے ہوں، اور کوئی شخص ذریعہ معاش کیوں نہ تلاش کرے جبکہ

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ یہ فرماتے ہیں: ”اگر میں روزی کی تلاش میں دوڑ دوپ کرتے ہوئے

مرجاؤں تو یہ اس سے بہتر ہے کہ میں اللہ کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے مرجاؤں۔“ نیز کوئی شخص نکاح کرنے

سے کیسے باز رہ سکتا ہے جبکہ صاحب شریعت کا یہ فرمان ہو۔ ”تم نکاح کرو“ لہذا یہ تمام باتیں خلاف

شرع ہیں۔“

جناب ابن الجوزی امام غزالی کے اس قول پر بھی متعجب ہیں: ”سالک اپنے آپ کو ازواجی معاملات

میں مشغول نہ رکھے کیونکہ یہ طریقہ اسے سلوک و عبادت سے روکتا ہے، اسے بیوی سے بھی بہت مانوس

نہ ہونا چاہیے کیونکہ جو کوئی اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے لوگوں سے مانوس ہوگا تو وہ اللہ تعالیٰ سے محبت

نہیں کرتا ہے۔

آپ نے امام غزالی کے اس قول کو دو باتوں کی وجہ سے رد کیا ہے:

۱- جو کوئی اپنے آپ کو پاکدامن رکھنا چاہے یا اولاد حاصل کرنا چاہے، یا اپنی بیوی کو عفت مآب بنانا چاہے تو وہ مذکورہ بالا طریقے سے نہیں نکل سکتا ہے۔

۲- بیوی کے ساتھ قدرتی محبت رکھنا اس راہ میں رکاوٹ نہیں ہے کہ اللہ کی اطاعت میں قلب مانوس رہے، بالخصوص جبکہ اللہ تعالیٰ نے بیوی کو باعث سکون و محبت بنایا ہو اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیوی کے ساتھ محبت کرنے کی تلقین کی ہو، چنانچہ آپ نے ایک صحابی کو کنواری عورت سے نکاح کرنے کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا ہے: ”تم نے کیوں نہیں ایک کنواری عورت سے (شادی کی) کہ تم اس سے محبت کرتے، اور وہ تم سے محبت کرتی۔“ اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ اپنی ازواج مطہرات سے اچھا سلوک کرتے تھے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ دوڑ لگاتے تھے اور آپ کا یہ طریقہ آپ کو خدا کی محبت سے باز نہیں رکھتا تھا۔ عا

امام ابن تیمیہ کی تردید | امام ابن تیمیہ نے اس مسئلہ کا علمائے اصول کے نقطہ نگاہ سے مطالعہ کیا ہے۔ آپ نے صوفیا کی عبادت کے کاموں کو مباح میں شامل کیا ہے۔

اور مباح کاموں کو مباح سمجھ کر کرنا چاہئے اسے مستحب یا واجب نہیں سمجھنا چاہئے چنانچہ آپ فرماتے ہیں:-

”مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جو چیزیں شریعت میں مستحب نہیں ہیں، انھیں عبادت میں شامل نہیں کرنا چاہئے اور نہ ان کے ذریعے اللہ کا تقرب حاصل کیا جائے، اور نہ اسے اولیاء اللہ بننے کا ذریعہ اختیار کیا جائے۔ کیونکہ شریعت کا یہ اصول ہے کہ مباح کام اسی وقت تک مباح رہتے ہیں۔ جب تک کہ انھیں مباح کے حدود میں رکھا جائے۔ لیکن اگر انھیں واجب یا مستحب بنا لیا جائے، تو یہ خلاف شریعت کام ہوگا اور یہ کام ایسا ہی ہوگا۔ جیسا کہ کسی ایسی چیز کو جو حرام نہ ہو، حرام کر لیا جائے، حالانکہ حرام و حلال وہی چیزیں ہیں جو اللہ کی طرف سے مقرر ہوں، اس حالت میں کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ایسی چیز کو دین و مذہب میں شامل کرے اور جس چیز پر امت اسلامیہ کا اتفاق ہو کہ وہ نہ واجب اور نہ مستحب ہے، اور نہ تقرب الہی کا ذریعہ ہے تو ایسی چیز کو قربت اور اطاعت کا ذریعہ خیال کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اس قاعدے کو نظر انداز کر دینے سے بہت سے لوگ، یہاں تک کہ بعض علماء و مشائخ بھی اس غلطی میں

مبتلا ہو گئے ہیں کہ انہوں نے خالص مباحات کو دین اور اطاعت کا لازمی حصہ بنا لیا ہے، حالانکہ انہیں عام مباح اشیاء کی طرح سمجھنا چاہیے تھا کیونکہ انہیں دین و عقائد کا لازمی حصہ بنالینا بہت بڑا گناہ ہے اور ان کا شمار ان بری بدعات میں ہوتا ہے جن کی مذمت کی گئی ہے۔

امام ابن القیم بھی اس مسئلہ کے بارے میں دقیق بحث کرتے ہیں اور

امام ابن القیم کا موقف | محاسبہ نفس کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ انسان کے ذمے کچھ فرائض ہیں اور کچھ اس کے حقوق و فوائد ہیں۔ اس کے فرائض یہ ہیں کہ وہ احکام شریعت بجالائے اور گناہ سے پرہیز کرے اس کے حقوق و فوائد وہ ہیں جنہیں شرعی مباحات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، لہذا اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان دونوں باتوں میں فرق اور امتیاز کرے، ان باتوں میں امتیاز نہ رکھنے والوں کی ابن القیم نے دو قسمیں کی ہیں:-

۱- کچھ لوگ ایسے ہیں جو اپنے فرائض کو اپنے حقوق و فوائد میں شامل کر لیتے ہیں۔ اور وہ ان کاموں کے کرنے اور نہ کرنے میں اپنے آپ کو خود مختار سمجھتے ہیں۔ اگر وہ کوئی فرض ادا کرتے ہیں تو یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے ایک کارنامہ انجام دیا، اپنا فرض نہیں ادا کیا ہے۔

۲- کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو اپنے حقوق و فوائد کو بھی فرائض میں شامل کرتے ہیں مثلاً وہ مباح چیزوں کو ترک کر دیتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا ترک کرنا ان کے لئے ضروری ہے۔

ایسی مثال یہ ہے کہ نکاح کرنا ان کے لئے جائز ہے، اسی طرح پھل یا گوشت کھانا بھی جائز ہے مگر بعض صوفیا ان چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر لیتے ہیں۔ یا ایسی چیزیں ترک کرنے کو افضل سمجھتے ہیں۔ اور انہیں قرب خداوندی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسی باتوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک صحیح حدیث میں یہ مذکور ہے کہ ایک دفعہ چند صحابی ایک دوسرے سے ان کی پوسیدہ عبادت معلوم کر رہے تھے تو ان میں سے ایک نے کہا: "میں گوشت نہیں کھاتا ہوں" دوسرے نے کہا: "میں عورتوں سے نکاح نہیں کرتا ہوں" تیسرے نے کہا: "میں بچھونے پر نہیں سوتا ہوں" جب اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس گفتگو کی خبر ہوئی تو آپ نے خطبہ دیا اور فرمایا: "لوگوں کا کیا حال ہو گیا ہے کہ ان میں سے ایک یہ کہتا ہے: "میں گوشت نہیں کھاتا ہوں" دوسرا یہ کہتا ہے: "میں نکاح نہیں کرتا ہوں" تیسرا یہ کہتا ہے: "میں بچھونے پر نہیں سوتا ہوں" مگر میرا یہ حال ہے کہ میں عورتوں سے نکاح کرتا ہوں۔ گوشت کھاتا ہوں۔ سوتا بھی ہوں اور شب بیداری بھی کرتا ہوں، روزہ رکھتا ہوں اور روزہ

افطار بھی کرتا ہوں۔ بہر حال جو شخص میری سنت سے منہ موڑتا ہے اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔
ابن القیم فرماتے ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص سے بے تعلق
کا اظہار فرماتے ہیں۔ جو آپ کی سنت سے منہ موڑے اور اللہ تعالیٰ نے جو پاکیزہ چیزیں اس کے لئے مباح
قرار دی ہوں، وہ انہیں چھوڑنا عبادت قرار دے، اور یہ سمجھے کہ ان چیزوں کو ترک کرنے سے خدا کی قربت
اور خوشنودی حاصل ہوتی ہے، ایسا شخص جائز اور ناجائز کاموں میں کوئی فرق نہیں کرتا ہے۔

اسی طرح مختلف روحانی ریاضتیں کرنا اور ایسے نئے نئے طریقوں سے عبادت کرنا جنہیں صوفیوں نے
اپنے ذوق و وجدان کے مطابق نئی نئی اصطلاحیں وضع کر کے مقرر کر لیا ہے، درست نہیں ہے۔ یا
اس سے ثابت ہوا کہ امام ابن القیم بھی خلاف شرع زہد و عبادت کو پسند نہیں کرتے ہیں اور نہ
انہیں یہ بات پسند ہے کہ ترک مباح کو زہد قرار دیا جائے، کیونکہ یہ خدا کی مرضی کے خلاف ہے۔

ابن القیم اور شیخ ہروی

امام ابن القیم نے شیخ ہروی کی کتاب منازل السائرین کی شرح کی ہے اس لئے یہ ضروری ہے
کہ ابن القیم اور شیخ ہروی کے علمی تعلقات کا تذکرہ کیا جائے۔ امام موصوف نے شیخ ہروی کے تمام
خیالات کی حمایت نہیں کی اور نہ آپ نے اپنی انفرادی شخصیت کو شیخ ہروی کی شخصیت میں اس طرح جذب
کیا ہے کہ آپ ہر معاملے میں ان کے خیالات کی حمایت کریں۔ بلکہ بعض اوقات آپ شیخ موصوف کی حمایت
کرتے تھے اور بعض اوقات ان کی مخالفت بھی کرتے تھے، لہذا جن مسائل میں آپ نے شیخ موصوف سے
اختلاف کیا، ان کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے تاکہ یہ ثابت ہو کہ آپ نے تصوف کے مسائل پر بھی
آزادانہ بحث کی ہے، اور اس فن میں بھی آپ نے محققانہ طریقے سے ہمارے حاصل کی ہے اور یہاں بھی
ہمیشہ حق و صداقت کو مقدم رکھا ہے۔

ترتیب مقامات | روحانی مقامات کی ترتیب میں آپ نے شیخ ہروی کی پیروی نہیں کی ہے۔
اگر منازل السائرین کی ترتیب کا ابن القیم کی ترتیب سے مقابلہ اور موازنہ
کیا جائے۔ تو اس سے یہ معلوم ہو گا کہ امام موصوف کی ترتیب شیخ کی ترتیب سے اس طرح مختلف ہے۔
(الف) امام ابن القیم نے مقصد و عزم کو تمام منازل پر مقدم رکھا ہے آپ کے برخلاف شیخ ہروی

نے اس کا اصول میں شمار کیا ہے۔

(ب) آپ کی رائے میں محاسبہ نفس کو توبہ پر مقدم رکھنا چاہیے۔ کیونکہ سالک محاسبہ کی بدولت اپنی صلاحیتوں اور خامیوں کا پتہ چلاتا ہے، اور اسی کے بعد وہ اپنے فرائض کو ادا کرنے اور برائیوں کو دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جسے توبہ کہتے ہیں، تاہم آپ نے توبہ کو محاسبہ پر مقدم کرنے کی ایک وجہ معلوم کی ہے اس کی وضاحت آپ اس طرح فرماتے ہیں:

”منازل السائرین کے مؤلف نے توبہ کو محاسبہ پر مقدم کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیداری کے بعد سالک کی یہ پہلی منزل ہے، مگر توبہ کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جبکہ محاسبہ نفس کیا جائے اور اسی کے ذریعے مقام توبہ کی تکمیل ہوتی ہے، یہاں محاسبہ سے مراد یہ ہے کہ توبہ کی لگاتار حفاظت کی جائے تاکہ سالک توبہ کے دائرے سے باہر نہ نکل سکے“ ۱۷

جب صورت حال یہ ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ قصد و عزم کو تمام روحانی منازل پر مقدم کرنا چاہیے۔ اسے مؤخر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور محاسبہ بھی مرتبہ کے لحاظ سے توبہ پر مقدم ہے۔ کیونکہ سالک جب اپنے نفس کا محاسبہ کرتا ہے، تو اس وقت اس کی برائیاں دور ہوتی ہیں اور یہی توبہ کی حقیقت ہے۔ اس طرح توکل کی منزل اناہ کے منزل سے پہلے ہے۔ کیونکہ سالک توکل اس لئے کرتا ہے کہ وہ خدا کی طرف رجوع کر سکے اور اسی کو اناہ کہتے ہیں۔ لہذا توکل وسیلہ ہے اور اناہ اصل مقصد ہے بلکہ دین و مذہب کا نصف حصہ توکل ہے اور اس کا دوسرا نصف حصہ اناہ ہے۔ کیونکہ دین استعانت اور عبادتوں کا مجموعہ ہے۔ استعانت کا مترادف توکل ہے۔ اور اناہت عبادت کا دوسرا نام ہے۔ اس لئے سب سے شروع میں توحید کا مقام ہونا چاہیے ۱۸

شیخ ہروسی نے توحید کو آخر مقام قرار دیا ہے مگر آپ نے اس کی مخالفت کی ہے

مقام توحید اور توحید کو سب سے پہلا مقام قرار دیا ہے۔ اس بارے میں آپ نے شیخ ہروسی کی تردید اس طرح کی ہے:

”اسے آخری مقام قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ توحید ہی رسولوں کی دعوت و تبلیغ کی کلید ہے۔ اور یہی سب سے پہلا فریضہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے، اس کے علاوہ دوسرے اقوال غلط ہیں ۱۹

اس رائے کو آپ نے قرآن کریم کی آیات سے ثابت کیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ تمام پیغمبروں نے سب سے پہلے اپنی قوم کو توحید کی دعوت دی ہے۔ آپ نے اس سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بھی نقل کیا ہے۔ جو آپ نے حضرت معاذ کو یمن بھیجنے وقت فرمایا تھا:

”تم اہل کتاب کے پاس جاؤ گے۔ اس وقت تمہاری پہلی دعوت یہ ہونی چاہیے کہ تم انہیں صرف خدائے واحد کی عبادت کرنے کی دعوت دو۔ جب وہ یہ شہادت دیں کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں ہے۔ اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، تو اس وقت تم انہیں مطلع کرو کہ اللہ نے ان پر..... رات دن میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔“

مگر جس شخص نے شیخ ہروسی کا بیان پڑھا ہے، وہ جانتا ہے کہ شیخ موصوف نے توحید کی تین قسمیں قرار دی ہیں: توحید کی پہلی قسم وہی ہے جس کا ابن القیم نے تذکرہ کیا ہے، اس قسم کو شیخ موصوف نے بھی تمام مقامات پر مقدم رکھا ہے۔ جیسا کہ وہ فرماتے ہیں:

توحید کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم توحید العام ہے جو شواہد سے درست ہو جاتی ہے۔ دوسری قسم توحید الخاصہ ہے یہ وہ توحید ہے جو حقائق سے ثابت ہوتی ہے اور تیسری قسم توحید کی وہ ہے جو ذات قدیم کے ساتھ قائم ہے یہ توحید خاصۃ الخاصہ ہے۔

ان میں سے پہلی قسم عبادت کی بنیاد ہے جسے تمام مقامات پر مقدم رکھنا چاہئے اور یہی وہ قسم ہے جس کا ابن القیم نے ذکر کیا ہے۔ دوسری قسم توحید الخاصہ کہلاتی ہے، وہاں تک کوئی شخص صرف مکاشفہ مشاہدہ اور اتصال کے بعد ہی پہنچ سکتا ہے۔ اس وجہ سے یہ آخری مقام ہے۔

توحید و فکر | ابن القیم نے ہروسی کے اس خیال کی بھی مخالفت کی ہے کہ توحید فکر کو فنا کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے جیسا کہ شیخ فرماتے ہیں:

”عین توحید میں فکر کرنا کفر و النکار کے سمندر میں غوطہ زنی کرنے کے برابر ہے۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ ہروسی کے نزدیک غور و فکر بندہ خدا کو صحیح توحید سے دور کر دیتا ہے۔ اور اسے کفر و النکار کے سمندر میں داخل کرتا ہے۔ یعنی صحیح توحید اسی وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ فکر کو فنا کر دیا جائے کیونکہ فکر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیرونی اثرات باقی ہیں، اس لئے جب تک کہ کوئی بیرونی اثر باقی ہو، مکمل توحید پیدا نہیں ہو سکتی ہے، ہمارے خیال میں اس مقام پر ابن القیم صحیح مسلک پر ہیں، جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

”ہم اس موقع پر لوگوں کو غور و فکر سے کیسے روک سکتے ہیں جبکہ خود اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے اس پر ایمان لانے اور اس کی توحید کا قائل ہونے کے لئے دعوتِ فکر دی ہو، اور حاجا قرآن کریم میں یہ فرمایا ہو۔“

”اس بارے میں ان لوگوں کے لئے جو غور و فکر کرتے ہیں۔ نشانیاں ہیں۔“

شیخ ہروسی اس بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

صبر و محبت ”صبر یہ ہے کہ انسان تکلیف کو برداشت کرے اور شکایت کرنے سے زبان کو بند کرے۔ یہ عام لوگوں کے لئے بہت کڑی منزل ہے۔ اور راہ محبت کا وحشتناک مقام ہے، نیز طریقت توحید کا نامعلوم راستہ ہے۔“

ابن القیم اس قول پر بحث کرنے سے پہلے اس کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں کہ چونکہ عام لوگ راستے کے ابتداء میں ہوتے ہیں، اس لئے وہ تکلیف کو برداشت نہیں کرتے ہیں۔ راہ محبت میں اس کی وحشت ناکی کی وجہ یہ ہے کہ محبت کا تقاضا یہ ہے کہ عاشق اپنے محبوب کے امتحان و ابتلا میں لذت یاب رہے۔ مگر صبر کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اسے ناپسند کرے، راہ توحید میں صبر ایک نامعلوم اور ناپسندیدہ منزل اس وجہ سے ہے کہ صبر میں قوت برداشت کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ گویا کہ صابر اپنی قوت ثبات کا مدعی ہے مگر یہ بات توحید کے منافی ہے۔ کیونکہ توحید حق کا مفہوم یہ ہے کہ قوت و طاقت کا مرکز صرف اللہ ہے۔ کوئی دوسرا قوت کا مرکز نہیں ہے۔ اس قدر وضاحت کے بعد امام موصوف شیخ ہروسی پر اس طرح نکتہ چینی فرماتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ شیخ موصوف کا یہ ناپسندیدہ قول ہے کیونکہ صبر راہ محبت کی پختہ منزل ہے اور عاشقان حق کی لازمی صفت ہے۔ بلکہ وہ ان تمام منازل سے زیادہ صبر کے محتاج ہیں نیز یہ طریقت توحید کی مشہور و معروف منزل بھی ہے، اس کے بعد آپ محبان حق کے لئے صبر کی ضروری کی وضاحت فرماتے ہیں اور قرآن کریم کی آیات سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اللہ نے صابروں کی تعریف کی ہے اور انھیں بے حساب اجر دینے کا وعدہ کیا ہے۔ بلکہ ان کے صبر کی وجہ سے فرشتے بھی ان پر سلام بھیجتے ہیں۔ علاوہ ازیں صبر ہی عاشق حقیقی اور مدعی محبت کے درمیان فرق اور امتیاز پیدا کرنا ہے، کیونکہ سچے عاشق صبر کے ساتھ تکلیف و مشقت کو برداشت کرتے ہیں اور اسی کے ذریعے ان کی سچی محبت کا ثبوت ملتا ہے۔ اسی صبر کی بناء پر اللہ نے حضرت ایوب علیہ السلام کی تعریف فرمائی ہے۔ اور صبر کرنے والوں کو بے حساب اجر دینے کا وعدہ فرمایا ہے۔

حق بات یہ ہے کہ شیخ ہروسی کا نظریہ مثالی نوعیت کا ہے، وہ یہ چاہتے تھے کہ عاشق محبوب کی ہر چیز کو خندہ پیشانی کے ساتھ قبول کرے، اور اس کی کسی بات سے اس کی پیشانی پر بل نہ آئے۔ مگر صبر میں تکلیف

کے موقع پر اسے برداشت کرنے کا مفہوم مضموم ہے۔ جسے شیخ موصوف عاشق صادق کے لئے پسند نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کے دل میں تکلیف کا احساس و شعور تک بھی نہیں ہونا چاہیے بلکہ ہر موجد کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اللہ اور اس کے دین کی ہر بات کو خوشدلی اور سرور کے ساتھ قبول کرے، مگر صبر میں پریشانی اور تنگدلی کا احساس ہوتا ہے۔ جو ایک موجد کے لئے شیخ موصوف کے خیال میں نازیبا ہے۔

شیخ ہر وی نے حزن و غم کو بھی ایک روحانی منزل قرار دیا ہے مگر امام موصوف اس کے قائل نہیں ہیں۔ آپ حزن و غم کو ایک ایسی مصیبت خیال کرتے ہیں

حزن و غم کی مذمت

جو انسان پر نازل ہوتی رہتی ہے۔ اس خیال کو آپ نے اس صحیح حدیث سے ثابت کیا ہے۔ "اگر کوئی مومن کسی رنج و غم اور حزن میں مبتلا ہو، تو اللہ تعالیٰ اس کے رنج و غم کو اس کی غلطیوں کا کفارہ بنا دیتا ہے۔"

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حزن و ملال ایک مصیبت ہے۔ وہ ایک ایسا روحانی مقام نہیں ہے جس کے لئے جدوجہد کی جائے بلکہ قرآن کریم میں غم کا ذکر نہیں اور نفی کی صورت میں کیا گیا ہے مثلاً ایک مقام پر مذکور ہے: "نہ کمزوری دکھاؤ اور نہ غم کھاؤ" دوسرے مقام پر ہے۔ (اے پیغمبر) آپ ان پر حزن و ملال نہ کیجیے۔"

(غار ثور میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سے آپ کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے)۔ "تم غم نہ کرو کیونکہ اللہ ہمارے ساتھ ہے" (لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (نہ ان پر خوف ہوگا اور نہ وہ رنجیدہ ہوں گے)

امام ابن القیم حزن و ملال کو اس بنا پر روحانی منزل قرار نہیں دیتے ہیں کہ حزن و ملال انسان کی قوت عمل کو تباہ کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیطان بھی انسان کے حزن و ملال سے خوش ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"انما النجوى من الشيطان" "بے شک شیطان کی طون سے یہ سرگوشی ہوتی

یَحْزَنُ الَّذِينَ آمَنُوا" ہے کہ وہ لوگ جو ایمان والے ہوں، رنجیدہ ہو جائیں۔"

(اس کی برائی کی وجہ سے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تیسرے آدمی کی موجودگی میں دڑ آدمی سرگوشیاں کریں کیونکہ اس سے اس کو رنج ہوگا (بڑا معلوم ہوگا) لہذا حزن و ملال انسان کا اصل مقصد نہیں ہے اور اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے یوں پناہ مانگی ہے:

"اے اللہ! میں فکر و غم سے تیری پناہ کا طالب ہوں" اس کا یہ مطلب ہے کہ حزن

فکر و پریشانی کا ساتھی ہے۔ ۱۷

شاہجہاں کی یہ رائے ہے کہ علم سالک کی راہ میں رکاوٹ ہے
راہ سلوک میں علم کی رکاوٹ جیسا کہ ان کا یہ قول ہے:

”کبھی اسے علم روکتا ہے اور کبھی حال اسے اٹھاتا ہے۔“

ابن القیم اس کی تردید کرتے ہیں۔ آپ کی رائے یہ ہے کہ علم، سلوک کی راہ میں سالک کا مددگار ہے۔ اور اسے سلوک کی طرف آمادہ کرتا ہے اس کا مانع نہیں ہے۔ البتہ وہ اسے راہ فنا کے لئے کمزور کر دیتا ہے۔ کیونکہ علم کا اجتماع فنا کے ساتھ نہیں ہے اور یہ اس کی خامی نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فنا سالک کا اصل مقصد نہیں ہے اور نہ اس کے طریقے کے لئے ضروری ہے۔ بلکہ وہ لوگ جو کامل نہیں ہیں، ان کے لئے یہ حصول مقصد کا ایک عارضی ذریعہ ہے۔ سالک کا جو صحیح مقصد ہے، وہ یہ ہے کہ وہ فنا کے کامل حاصل کرے یعنی وہ اللہ کے ماسوا کی محبت اور اس کے ارادے کو فنا کر دے اور اللہ کے خیال و تصور کے علاوہ دوسرے کا خیال و تصور دل سے نکال ڈالے، صرف اللہ ہی سے امید رکھے اور اسی پر توکل اور بھروسہ کرے، یہ جذبہ علم کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ علم اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے۔ اور وہ بھی اس کا مددگار ہے۔ ۱۸

حق بات یہ ہے کہ ان دونوں کی رائے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ شیخ موصوف وہ علم مراد لے رہے ہیں جس میں فلسفیانہ موشگافیاں ہوں اور انسان اس کی بحث و تحقیق میں کھو جائے اور اس کی وجہ سے سالک کی توجہ اللہ کی یاد سے ہٹ جائے، ورنہ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ شیخ ہروسی کا کبھی یہ مقصد نہیں رہا ہے کہ سالک جاہل رہے۔ اسی طرح ابن القیم بھی وہی ضروری علم مراد لے رہے ہیں، جس کے ذریعے سالک کو معرفت خداوندی حاصل ہو اور وہ خدا کی عبادت کے طریقے کو معلوم کر سکے۔ ظاہر ہے کہ اس معاملے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس قدر علم حاصل کرنا سالک کے لئے ضروری ہے اور یہ علم اس کا مددگار ہے۔ اور اللہ کی عبادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

شاہجہاں نے مشاہدہ اور مکاشفہ
مشاہدہ اور مکاشفہ شیخ ہروسی کو افضل قرار دیا ہے اور مکاشفہ پر اسے ترجیح دی ہے۔ مشاہدہ یہ ہے کہ بندہ اور پروردگار کے درمیان حجاب اٹھ جائے، اور مکاشفہ یہ ہے کہ صفات خداوندی سے واقفیت حاصل ہو اس بارے میں ان کا مقولہ

یہ ہے: ”مکاشفہ میں صفات سے واقفیت ہوتی ہے اس میں بیرونی اثرات کا شائبہ ہے مگر مشاہدہ کا تعلق براہ راست عین و ذات سے ہے۔“ ۱۹

امام ابن القیم نے اس کی مخالفت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ مکاشفہ اور مشاہدہ میں کوئی تعلق نہیں ہے، مکاشفہ میں علم صفات حاصل ہوتا ہے۔ اور مشاہدہ میں علم ذات ہوتا ہے تاہم مکاشفہ، مشاہدہ سے افضل ہے کیونکہ یہ ممکن العمل ہے، اور مشاہدہ غیر ممکن ہے بلکہ مکاشفہ کی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی دعوت دی ہے۔ آپ نے فرمایا ہے:

”تم اللہ کی تخلیق کے بارے میں غور کرو اور اس کی ذات کے بارے میں غور و فکر نہ کرو۔ ورنہ تم ہلاک ہو جاؤ گے“

جب مشرکوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پروردگار کی حقیقت کے بارے میں سوال کیا اور پوچھا: ”وہ کس چیز سے بنا ہوا ہے؟“ تو خدائے بزرگ و برتر نے سورہ اخلاص کی یہ آیات نازل فرمائیں: ”(اے پیغمبر) کہد یحییٰ اللہ ایک ہے، اللہ بے نیاز ہے نہ وہ کسی کا باپ ہے اور نہ کسی کا بیٹا ہے اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے“

جب فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ان کے پروردگار کی حقیقت معلوم کرنی چاہی اور پوچھا: ”تمام جہانوں کا پروردگار کیا ہے؟“ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس کے جواب میں صرف یہ فرمایا: ”وہ تمام آسمانوں اور زمین اور ان دونوں کے درمیانی چیزوں کا پروردگار ہے“۔

بہر حال ان تمام بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تصوف کے معاملے میں بھی امام ابن القیم کی آزادانہ فکر و تحقیق برقرار رہی اور وہ جہاں ضرورت محسوس کرتے تھے۔ شیخ ہروسی کے خیالات سے اختلاف کرتے تھے اور کسی صورت سے انھوں نے حق و صداقت اور شریعت کے بنیادی اصولوں کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔

تصوف پر ابن القیم کے اثرات

امام ابن القیم نے علم تصوف کو ان تمام خلافت شرع باتوں سے پاک و صاف کیا جو اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف تھیں اور جو انتہا پسند صوفیوں کے ذریعے تصوف میں داخل ہو گئی تھیں۔ ایسی خلافت شرع باتوں کا حال پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس موقع پر ہم یہ واضح کریں گے کہ امام موصوف نے صحیح تصوف کی تعریف کیا بیان کی ہے اور خود آپ نے تصوف کے مبادیات اصول کیا مقرر کئے ہیں؟

تصوّف کی حقیقت | امام ابن القیم کے نزدیک حقیقی تصوّف سنت پر عمل کرنا ہے۔ اور اللہ نے اپنے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو احکام نازل فرمائے ہیں، ان کا اتباع کرنا ہے۔

آپ نے اپنی اس رائے کو شیخ ابراہیم بن محمد کے اس قول سے ثابت کیا ہے۔

”اس مسلک کی اصل بنیاد یہ ہے کہ کتاب و سنت کی پابندی کی جائے۔ نفسانی خواہشوں اور بدعتوں کو چھوڑا جائے۔ ائمہ کرام اور بزرگانِ سلف کی پیروی کی جائے اور بعد میں آنے والوں نے جو نئی باتیں پیدا کی ہیں۔ انہیں ترک کیا جائے اور بزرگانِ سلف نے جو طریقہ اختیار کیا تھا اس کی پابندی کی جائے۔ علم شیخ اسماعیل بن نجید سے بھی یہ سوال کیا گیا تھا: ”بندۂ خدا کے لئے کیا چیز ضروری ہے؟“ آپ نے فرمایا: ”سنت نبویؐ کی پابندی پر عبودیت کو اختیار کیا جائے اور ہمیشہ مراقبہ کیا جائے۔“

ان سے سوال کیا گیا۔ ”تصوّف کیا ہے؟“ آپ نے فرمایا: ”امر و نہی کے ماتحت صبر کرنا۔“

امام ابن القیم کا یہ نظریہ ہے کہ تصوّف کا حصول ان تینوں چیزوں کے ذریعے ممکن ہے، علم۔ جود و سخا اور صبر۔ اس معاملے میں آپ شیخ ہرودی مولف منازل السائرين کے ہمنوا ہیں، وہ بھی یہ فرماتے ہیں: ”اہل فن کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ تصوّف سراپا اخلاق ہے اور اس کا حصول ان تین چیزوں کے ذریعے ممکن ہے: علم۔ جود و صبر۔“

شیخ ہرودی کے اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے ابن القیم فرماتے ہیں:

”علم اسے بخشش کے طریقے بتاتا ہے اور جود اسے اپنے ذاتی حقوق قربان کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور صبر ان اوصاف کو برقرار رکھنے کی حفاظت کرتا ہے۔ یوں ان تین طریقوں سے تصوّف حاصل ہوتا ہے۔ بہر حال امام ابن القیم تصوّف کو کتاب و سنت پر مبنی سمجھتے ہیں۔ آپ کے نزدیک تصوّف، حقیقی سلوک کا ایک حصہ ہے۔ اور حقیقی سلوک تزکیہ نفس ہے تاکہ نفس پاک و صاف ہو کر اپنے رفیقِ اعلیٰ کی صحبت میں سیر کرے، کیونکہ انسان اس کے ساتھ رہتا ہے۔ جس سے وہ محبت کرتا ہے۔ آپ کے تمام بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ تصوّف دین اسلام کے دائرہ میں محدود ہے، اس سے خارج نہیں ہے۔“

صوفیانہ مبادیات کی تجدید | آپ نے صوفیانہ مبادیات کی تجدید بھی کی ہے۔ اور تصوّف کے اہم مسئلہ ”مقامات و احوال پر بحث کی ہے۔ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ اہل فن کا

ان کے بارے میں اختلاف ہے کہ احوال مقامات کے نتائج ہیں اور روحانی مقامات اعمال کے نتائج ہیں، لہذا

جو کوئی سب سے اچھا کام کرے گا وہی اعلیٰ مقام پر ہوگا اور جو اعلیٰ مقامات پر ہوگا اس کا حال عظیم تر ہوگا۔

اس اختلاف کو بیان کرنے کے بعد آپ فرماتے ہیں:

مقامات و احوال کا فرق ”صحیح بات یہ ہے کہ روحانی واردات و کیفیات کے ان کے مختلف

حالات کے لحاظ سے مختلف نام مقرر ہیں جب یہ روحانی کیفیات بجلی کی طرح چمکتی ہیں اور دور سے نمودار ہوتی ہیں تو اس ابتدائی زمانے میں ان کا نام لوامح، بوارق اور لوامح رکھا جاتا ہے، اور جب یہ کیفیات قلب پر نازل ہو جاتی ہیں، اور اثر کرنے لگتی ہیں تو ان کا نام احوال ہے۔ جب یہ اچھی طرح جاگزیں ہو کر روح میں سرایت کر جائیں اور ادھر ادھر منتقل نہ ہوں، تو ان کا نام مقامات ہے۔ یعنی یہ کیفیات ابتداء میں لوامح اور لوامح کہلاتی ہیں، درمیانی زمانے میں احوال اور آخری زمانے میں مقامات کا نام اختیار کرتی ہیں، جو کیفیت پہلے باقی تھی وہی حال ہوگئی اور جو حال ہے، وہی مقام بن جاتا ہے۔ ایک ہی چیز کے دلی تعلق کے ظہور و نمود اور ثبات کی وجہ سے مختلف نام مقرر کئے گئے ہیں۔

صوفیائے روحانی مقامات کی جو ترتیب مقرر کی ہے، آپ اس سے مطمئن نہیں ہیں۔ آپ کے خیال میں یہ زبردستی کا دعویٰ ہے۔ کیونکہ وہ شخص جو اسلام کے دائرہ میں آچکا ہو، تو وہ اس کے ظاہری اور باطنی اصولوں کا پابند ہے۔ اس لئے جب وہ کوئی اسلامی فرض ادا کرتا ہے، تو وہ اس قسم کے احوال و مقامات سے دوچار ہوتا ہے۔ اور جب وہ ایک فرض پورا کر لیتا ہے، تو دوسرے فرض کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔

اس معاملے میں آپ قدیم صوفیاء کرام کے مسلک کو پسند کرتے ہیں، جیسا کہ شیخ سہیل بن عبداللہ تستری ابو طالب مکی۔ جنید بغدادی اور ابو عثمان نیشاپوری اور یحییٰ بن معاذ کا مسلک تھا انہوں نے جب کبھی ”اعمال قلوب“ کے بارے میں گفتگو کی تو کبھی ترتیب کا خیال نہیں رکھا، بلکہ وہ مقامات کو تقوڑی تقوڑی تعداد میں محدود کرتے تھے یعنی وہ یہ تلقین کرتے تھے کہ حکمت و معرفت۔ طہارت قلب۔ تزکیہ نفس حاصل ہو اور معاملہ کی اصلاح کی جائے۔

یقین کی قسمیں صوفیاء نہ مبادیات کی تحدید کرنے کے سلسلے میں آپ نے علم الیقین۔ عین الیقین اور حق الیقین کا فرق یوں واضح کیا ہے۔

”علم الیقین اور عین الیقین میں ایسا ہی فرق ہے۔ جیسا سچی خبر اور مشاہدہ میں فرق ہوتا ہے۔ البتہ حق الیقین کا مرتبہ ان سے بلند ہے۔ ان تینوں مرتبوں کی مثال یوں سمجھی جائے کہ کوئی یہ خبر دے کہ ”اس کے پاس شہد ہے“ اس کی اس سچی بات پر سب یقین کر لیں گے۔ اس کے بعد جب وہ شہد

لاکر دکھا دے۔ تو یقین میں اضافہ ہوگا، اس کے بعد اگر اس شہد کو چکھ لیا جائے تو یقین میں مزید اضافہ ہوگا۔ پہلی صورت جبکہ خبر دی گئی تھی، علم الیقین کی ہے، اور مشاہدہ کرنے کی صورت عین الیقین ہے اور شہد کو چکھ لینے کی صورت حق الیقین ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ جب لوگ جنت و دوزخ کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کریں گے تو اس وقت ان کا یہ علم عین الیقین کے درجے پر ہوگا اور جب اہل جنت۔ جنت میں اور دوزخ والے دوزخ میں داخل ہوں گے تو ان کا یہ علم حق الیقین کے درجے پر ہوگا۔

ابن القیم نے فنا کی تین قسمیں بیان کی ہیں :-

فنا کی قسمیں

۱۔ اللہ کے ماسوا کے وجود کا فنا

۲۔ ماسوا کے شہود کا فنا

۳۔ ماسوا کے ارادہ کا فنا

اللہ کے ماسوا کے وجود کے فنا ہونے کا تصور ان لوگوں نے پیش کیا ہے۔ جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ ابن القیم اس تصور کو پسند نہیں کرتے ہیں۔ اس کی خرابیاں وحدۃ الوجود کی بحث میں مفصل بیان کی جا چکی ہیں۔ ماسوا کے شہود کے فنا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ انسان اس قدر مدہوش ہو جائے کہ اسے اللہ کے علاوہ اور کسی کا ہوش نہ رہے یہاں تک کہ اسے خود اپنی خبر بھی نہ رہے یہ کیفیت سکڑ اور بے خودی کی حالت میں پیدا ہوتی ہے، جب سالک کو ہوش آتا ہے تو وہ عبد و معبود اور خلق و مخلوق میں فرق کرنے لگتا ہے۔ یہی کیفیت شیخ ابو یزید بسطامی پر طاری ہوئی تھی جبکہ انھوں نے اپنے آپ کو اور ہر چیز کو فنا کر دیا تھا، اور اس حالت میں یہ کہنے لگے تھے:

”سبحانی و ما فی الحبۃ الا اللہ“ ”جبہ میں اللہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے“

پہلی قسم اور دوسری قسم میں یہ فرق ہے کہ پہلی قسم میں وحدت الوجود کے حامی بحالت ہوش و حواس یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اور کسی چیز کا وجود نہیں ہے، اور جو کچھ نظر آ رہا ہے۔ وہ حق تعالیٰ کی تصویر ہے مگر دوسری قسم کے افراد صرف مدہوشی کے عالم میں بحالت فنا ہوتے ہیں لیکن ہوشمندی (صحو) میں وہ پروردگار اور بندے کی تفریق کے معتقد ہوتے ہیں۔

ابن القیم فنا کی اس دوسری قسم کو بھی ناپسند کرتے ہیں۔ کیونکہ اس میں لاشعوری کیفیت طاری ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان بندے اور خدا میں فرق و امتیاز نہیں کرتا ہے۔ تاہم اس حالت میں بندۂ خدا

اللہ کی محبت میں اس قدر سرشار ہوتا ہے کہ وہ ماسوا سے منہ موڑ کر اللہ کی ذات پر بھروسہ کرتا ہے اور اپنے آپ کو بالکل اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:-

”یہ قسم بھی قابل تعریف نہیں ہے۔ اور نہ یہ صفت کمال ہے کہ اس کا حکم دیا جائے اور اس کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ ہم ایسے شخص کو اس کے ضعف قلب اور کم عقلی کی وجہ سے معذور قرار دے کر کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس حالت میں ہے کہ اسے صحیح باتوں کا ہوش نہیں ہے۔“

تیسری قسم یہ ہے کہ ماسوا کے ارادے کو فنا کر دیا جائے، یعنی خدا کی رضا مندی کے مقابلے میں اپنی اور تمام دنیا کی رضا مندی حاصل کرنے کی خواہش ترک کر دی جائے۔ امام ابن القیم فنا کی اس تیسری قسم کو پسند فرماتے ہیں۔ اور اسے انتہائی محبت قرار دے کر اسے فنا الخالصہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں آپ فرماتے ہیں:-

”یہ اتحاد و فنا خاص محبوبان خدا کی نشانی ہے، وہ اپنے محبوب کی عبادت میں اس قدر مستغرق ہیں کہ انہیں اور کسی چیز کا ہوش نہیں ہے، وہ خدا کی محبت میں اس قدر محو ہو گئے ہیں کہ ماسوا کی محبت کے تصور سے ان کا دل خالی ہے۔ بلکہ ان کا ظاہر و باطن صرف اسی ذات حق کے لئے وقف ہے۔“

ابن القیم کی اس قسم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کیفیت انسان پر بحالت ہوش و حواس (صحو) طاری ہوتی ہے، لہذا اس کیفیت کو فنا نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فنا سے آپ کی مراد منفی کیفیت ہے۔ چونکہ فنا ایک نفسیاتی حالت ہے اس لئے اس میں وہ حالت بھی شامل ہے، جو بے خودی کی صورت میں پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ حالت بھی شامل ہے۔ جبکہ صحو (ہوش و حواس کی حالت) میں کوئی شخص ماسوا اللہ کی نفی کرے، اور ماسوا کی خواہش اور ارادے کو ترک کر دے۔

مذکورہ بالا فنا کی بحث سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ابن القیم کا رجحان خودی کی حمایت

الفاظ میں یہ لکھا ہے:-

”عبودیت کا شہود و اظہار اس سے بہتر ہے۔ کہ عبودیت کا اظہار نہ کیا جائے اور صرف معبود کا شہود ہو۔ کیونکہ عبودیت اور معبود کا شہود درجہ کمال ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی چیز غائب ہو جائے تو وہ درجہ ناقص رہتا ہے۔ لہذا مدہوش اور بے خودی کی حالت کوئی درجہ کمال نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اپنی عبودیت کا اظہار کرے نہ یہ کہ وہ خدا کی یاد اور اس کی

محبت میں فنا ہو کر اس قدر مدہوش اور بے خود ہو جائے کہ اس کو اپنی عبودیت کے اظہار کا موقع ہی نہ ملے لہذا وہ شخص عبودیت کی حقیقت کا کیسے اظہار کر سکتا ہے جو کہتا ہے:

”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ ”ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔“

مگر اپنی بے خودی کی وجہ سے اسے اپنی عبودیت کا شعور و احساس تک نہ ہو۔ حالانکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ نہ صرف عبودیت کا علم و معرفت رکھتا ہو، بلکہ قصد و ارادے کے ساتھ اس پر عمل بھی کرے مگر یہ صورت فنا اور بے خودی اور سگر کی حالت میں ممکن نہیں ہے۔ دوسرے مقام پر آپ ارشاد فرماتے ہیں:-

”مدہوشی اور بے خودی کی حالت میں عبودیت کے فرائض انجام دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص نشہ کی حالت میں، یا مرتے ہوئے عبادت کرے، ظاہر ہے کہ وہ عبادت جو بیداری اور ہوشمندی کی حالت میں مکمل طریقے سے کی جائے مکمل عبادت ہے۔ لہذا علم و شعور اور تمیز کے ساتھ جو عبادت ہوگی اس کا مقابلہ بے خودی کی حالت سے نہیں کیا جاسکتا ہے۔“

آپ درجہ صحو (ہوشمندی کی حالت) کو کامل عاشقوں کا درجہ قرار دیتے ہیں اور اسے **خودی کے دلائل** مندرجہ ذیل واقعات سے ثابت کرتے ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب شب معراج میں عالم بالا کی سیر کی، تو آپ نے عجیب و غریب جلوے دیکھے مگر اس کے باوجود آپ ہوش میں رہے، اور کسی حالت میں بھی آپ پر بے خودی کی کیفیت طاری نہیں ہوئی چنانچہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے:-

”نہ نگاه بھٹکی اور نہ اس نے سرکشی اختیار کی، بلکہ آپ نے اپنے پروردگار کی بڑی بڑی نشانیاں مشاہدہ کیں۔“

اگر فنا و بے خودی، ہوشمندی اور خودی (صحو) سے بہتر ہوتی، تو ان حالات میں آپ پر بھی فنا اور بے خودی کی حالت طاری ہوتی، مگر چونکہ آپ نے خودی کی حالت کو قائم رکھا اس لئے آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے افضل رہے۔ کیونکہ وہ کوہ طور پر اپنے پروردگار کا جلوہ دیکھ کر بے ہوش ہو گئے تھے۔

۲- خودی کے ثبوت میں دوسرا واقعہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ جب عزیز مصر کی بیوی (زلیخا) نے حضرت یوسف علیہ السلام کے حسن و جمال کا دیدار کرنے کے لئے خواتین مصر کو بلوایا تو وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے حسن و جمال کو دیکھ کر بے خود ہو گئیں۔ اور بے خودی کی حالت میں انہوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لئے،

مگر چونکہ عزیز مصر کی بیوی کو حضرت یوسف علیہ السلام سے زیادہ محبت تھی اس لئے ان پر بے خودی کی کیفیت طاری نہیں ہوئی، بلکہ انہوں نے اپنے دل کو قابو میں رکھا اور اپنا ہاتھ نہیں کاٹا حالانکہ یہ حقیقت اور واقعہ ہے کہ ان کی محبت دیگر زنانِ مصر کی محبت سے زیادہ شدید و کامل تھی اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محبت، بقا اور خودی کی محبت تھی، اس کے برعکس ان عورتوں کی محبت ناقص تھی اس لئے ان پر بیخودی اور فنا کا جذبہ جلد طاری ہو گیا، اور کمزور دل انسانوں کی طرح وہ جلد متاثر ہو گئیں مگر جسے کامل محبت تھی وہ اپنے ہوش و حواس کو برقرار رکھ سکی۔ ۱۷

آپ نے مقامِ فنا کے اختیار کرنے کے خطرات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

”یہ ذہن نشین رہے کہ جن لوگوں نے مقامِ فنا کو اصل مقصد قرار دیا ہے، انہوں نے شرعی اعمال کو انجام دینا بالکل ترک کر دیا ہے، اور وہ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ یہ اعمال ان کی راہ میں حائل ہیں اسی وجہ سے ائمہ کرام اور مشائخِ عظام نے ایسے لوگوں کی سخت مذمت کی ہے چنانچہ شیخ الطائفہ حضرت جنید بغدادی فرماتے ہیں:-

”جو شخص زنا کرے اور بیخودی کرتا ہو، تو وہ ان لوگوں سے بہتر ہے۔“ ۱۸

اس مسئلہ میں ابن القیم حضرت جنید بغدادی اور ان کے متبعین کے حامی ہیں جو خودی (صحو) کی حمایت کرتے ہیں اور سکر (بے خودی) کو ناپسند کرتے ہیں کیونکہ اس صورت میں سالک کی حالت خراب ہو جاتی ہے۔ اور وہ سلامتی کا راستہ چھوڑ دیتا ہے۔ اور اسے اپنے نفس پر قابو نہیں رہتا ہے۔ لہذا ان حضرات کی رائے میں وہی شخص روحانیت کی منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ جو ہوشمند اور سلیم الطبع ہو۔ ۱۹

قلب کی اہمیت | امام ابن القیم نے صوفیا کرام کی طرح قلب کو بڑی اہمیت دی ہے صوفیا قلب کو روحانیت کے دائرے کا مرکز سمجھتے ہیں اور امور قلب پر اس طرح بحث کرتے ہیں جس طرح علماء عقل اور اس سے متعلقہ نظریوں پر بحث کرتے ہیں۔ ابن القیم نے بھی قلب اور اس سے متعلقہ امور پر اپنی کتاب اغاثۃ اللہغان کے ابتدائی بارہ ابواب میں بحث کی ہے اور ایک ماہر طبیب کی طرح قلب اور اس سے متعلقہ امراض کی تشخیص کی ہے، اور پھر اس کا علاج بھی تجویز کیا ہے اور آخر میں نظریہ معرفت اور نظریہ سعادت پر بحث کی ہے۔

نظریہ معرفت و سعادت | معرفت و سعادت کے دونوں نظریوں کا مرکزی خیال یہ ہے:-

۱۔ دلوں کی زندگی حق کے ادراک سے ہوتی ہے۔

۱۷ البہرین ص ۳۱۲ بر حاشیہ اغاثۃ اللہغان از ابن القیم۔ ۱۸ البہرین ص ۳۴۲ بر حاشیہ اغاثۃ اللہغان از ابن القیم

۱۹ ابن الغارض والحب الالہی - ص ۱۵۹۔

۲۔ قلبی سعادت اللہ تعالیٰ کی عبادت سے حاصل ہوتی ہے۔

معرفت کے بارے میں آپ کے نظریہ کا خلاصہ یہ ہے کہ معرفت پر قلب کی زندگی کا دار و مدار ہے اس کے

بغیر دل مردہ اور ناکارہ ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

قلب میں دو قوتیں ہیں ایک علم و تمیز کی قوت ہے۔ دوسری ارادہ اور محبت کی قوت ہے اس لئے اس کا کمال اور اس کی صلاحیت اس میں مضمر ہے کہ ان دونوں قوتوں کو ان کاموں میں استعمال کیا جائے۔ جن میں اس کا فائدہ ہو اور جن کاموں کے ذریعے اس کی اصلاح ہو اور اسے سعادت مندی حاصل ہو، لہذا دل کا کمال یہ ہے کہ اس کی قوت علم کو ادراک حق اور اس کی معرفت میں استعمال کیا جائے۔ تاکہ وہ حق و باطل میں تمیز کر سکے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کی قوت ارادہ اور محبت کو حق کی طلب اور اس کی محبت میں کام آئے اور اس کے ذریعے حق کو باطل پر ترجیح دی جائے۔ ۱۷

سعادت کے بارے میں آپ کا نظریہ یہ ہے کہ قلبی سعادت اللہ تعالیٰ کی عبادت سے حاصل ہوتی ہے۔ آپ نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے۔

عبادت کی اہمیت | بندگانِ خدا کو اپنے پروردگار کی عبادت کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسی انھیں اپنی تخلیق کے لئے خدا کی ضرورت ہے، یا جیسے رزق حاصل کرنے۔ شفا طلب کرنے۔

لباس پہننے اور امن و عافیت کے لئے وہ خدا کے محتاج ہیں بلکہ اللہ کی محبت اور عبادت کی ضرورت سب چیزوں سے زیادہ ہے۔ کیونکہ ان کی تخلیق کا اصل مقصد ہی خدا کی عبادت ہے۔ اور اس کے بغیر انھیں کوئی فلاح و بہبودی یا لذت و سعادت نہیں حاصل ہو سکتی ہے لہذا ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کہنا سب سے بڑی نیکی ہے اور توحید الہی تمام معاملات کی بنیاد ہے۔

اس لئے اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں پر یہ حق ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، جیسا کہ اس صحیح حدیث میں مذکور ہے۔ جس کی روایت حضرت معاذ بن جبل نے کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میں سے فرمایا:

”کیا تم جانتے ہو کہ اللہ کا حق اپنے بندوں پر کیا ہے؟“ میں نے عرض کیا: ”اس بات کو اللہ اور

اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں۔“

آپ نے فرمایا: ”اس کا اپنے بندوں پر یہ حق ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، پھر کیا تم جانتے ہو کہ بندوں کا اللہ پر کیا حق ہو جاتا ہے۔ جبکہ وہ ایسے کام کریں“

میں نے عرض کیا: ”اللہ اور اس کے رسول اس بات سے زیادہ باخبر ہیں“ آپ نے فرمایا: ”اللہ پر بندوں کا یہ حق ہے کہ وہ انھیں دوزخ میں عذاب نہ دے“۔

امام ابن القیّم نے قلب کی ذمہ داری کو ثابت کرنے کے لئے ایک کتاب روضۃ المحبتین میں قلب و نظر کا مناظرہ کرایا ہے اور آخر میں تمام باتوں کا ذمہ دار قلب کو ٹھہرایا ہے کیونکہ کسی تصور و خیال کو عملی طور پر نافذ کرنے کے اختیارات صرف قلب کو حاصل ہیں اور وہی کسی کام کا حکم دیتا ہے۔ اور وہی کسی کام سے روکتا ہے۔ نیکی اور بدی کا تمام ذمہ دار قلب کو ثابت کرنے کے لئے آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

”خبردار! جسم میں ایک لو ٹھہرا ہے اگر وہ درست ہو، تو تمام جسم درست رہتا ہے اور اگر وہ خراب ہو جائے تو تمام جسم خراب ہو جاتا ہے۔ دیکھو وہ چیز قلب ہے“

لذّتوں کی قسمیں

امام ابن القیّم نے انسان کو مادی دنیا سے چھڑانے اور عالم روحانیت کی طرف مائل کرنے کی کوشش کی ہے اس سلسلے میں آپ نے لذّت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) جسمانی لذّت (۲) خیالی اور وہی لذّت (۳) عقلی اور روحانی لذّت۔

جسمانی لذّت کھانا پینا اور مباشرت کرنا ہے اس جسمانی لذّت میں انسان اور حیوان دونوں برابر ہیں۔ لہذا اس لذّت کو حاصل کرنا انسان کا کمال نہیں ہے۔ کیونکہ کمترین حیوان بھی اس قسم کی لذّتوں سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ اگر اس کا شمار انسانی کمال میں ہوتا، تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان لذّتوں میں سب سے آگے بڑھے ہوئے ہوتے مگر چونکہ معاملہ برعکس ہے، اس لئے یہ معلوم ہوا کہ یہ لذّت بذات خود کوئی کمال نہیں ہے۔ بلکہ یہ اس وقت کمال بن سکتی ہے جبکہ یہ دائمی اور غیر فانی لذّت کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنے۔

وہی اور خیالی لذّت میں شہرت امارت اور حکومت کی لذّت شامل ہے اس صورت میں ایک شخص دوسری مخلوق پر اپنی عظمت اور برتری ظاہر کرتا ہے۔ ایسی لذّت کے طالب پہلی قسم کی لذّت کے طالبوں سے افضل ہیں۔ مگر ان کی تکالیف اس کی لذّتوں سے بڑھ کر ہیں کیونکہ اس لذّت کا طالب ان

دوسرے لوگوں کو دشمن بنا لیتا ہے جن پر وہ برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس لئے حقیقت میں یہ لذت نہیں ہے۔ گو نفس عارضی طور پر اس سے خوشی اور سرور حاصل کرتا ہے۔

عقلی اور روحانی لذت معرفت۔ علم اور اعلیٰ اخلاق حاصل کرنے کی لذت ہے۔ ان اعلیٰ اخلاق میں یہ اوصاف شامل ہیں۔ کرم۔ سخاوت۔ عفت۔ شجاعت۔ صبر۔ علم۔ مروّت۔ معرفت خداوندی اور خدا کی محبت، یہی وہ حقیقی لذت ہے جس کے بارے میں کسی عارف کا یہ مقولہ ہے: ”بیچارے دنیا دار دنیا سے چلے گئے مگر وہ اس کی پاکیزہ نعمتوں کا ذائقہ نہیں چکھ سکے“ لوگوں نے پوچھا وہ کیا نعمتیں ہیں: ”فرمایا: وہ نعمتیں اللہ کی محبت۔ اس کی ملاقات کا شوق، اور اس کے اسماء و صفات کی معرفت ہے“

امام ابن القیم یہ کوشش کرتے رہے کہ آپ نفس انسانی کو ان مادی چیزوں سے نجات دلائیں جنہوں نے اسے روحانی سر بلندی سے دور کر رکھا ہے کیونکہ ان مادی چیزوں کی وجہ سے انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں رہا۔ حیوان بھی اپنی فطری خواہشوں کی تکمیل کرتے ہیں اور انہیں بھی بھوک۔ پیاس اور جنسی خواہش ہوتی ہے۔ اس طرح انسان بھی اپنی ان خواہشوں کی تکمیل کرتا ہے۔ ان کے علاوہ اس میں نام و نمود کی خواہش بھی فطری ہے ان فطری خواہشوں کو بالکل ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ ان کی اصلاح کی جائے اور ایسے کام کئے جائیں جن کی بدولت انسان کو حیوان پر فضیلت حاصل ہو، مثلاً انسان دوسروں کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرے جیسے کرم، شجاعت اور عدل کے اوصاف ہیں یا معاشرہ کی ضرورتوں کے مطابق لوگوں کی اصلاح کی جائے اور ان میں صلح کرائی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ سے محبت کرنا، اس کی انتہائی منزل مقصود ہونی چاہیے اس کی صورت یہ ہے کہ تضاد قدر کے سامنے بالکل سرتسليم ختم کر دیا جائے اور ایک لمحہ کے لئے اللہ سے غافل نہ رہا جائے۔

امام ابن القیم نے صوفیانہ مبادیات کی تجدید کرنے کے ساتھ ساتھ چند نئے اخلاقی اصول بھی قائم کئے ہیں۔ جن میں ایک اصول مروّت ہے، جسے آپ نے تنہا بیان

کیا ہے۔ اور شیخ ہروسی نے اسے منازل اخلاق میں شامل نہیں کیا ہے۔ مگر ابن القیم نے اسے اخلاق کی قسم میں شامل کیا ہے۔ ۱۔ اور اس کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے:

مروّت کی حقیقت یہ ہے کہ اقوال، اخلاق اور اعمال میں سفلیں سے پر سبز کیا جائے۔ اس کے تین

درجے ہیں:-

(۱) ذاتی مروّت (یعنی انسان کا اپنی ذات سے مروّت کرنا) اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایسے کام نہ کرے جو اس پر نکتہ چینی کا باعث بنیں اور لوگ اس کی برائی کریں۔

(۲) اخلاقی مروت۔ وہ یہ ہے کہ انسان ادب و حیا کو اختیار کرے اور لوگوں کے ساتھ خوش اخلاقی سے پیش آئے۔

(۳) روحانی مروت۔ وہ یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ سے مروت اختیار کرے اور یہ سمجھے کہ اللہ تعالیٰ ہر وقت اسے دیکھ رہا ہے۔ اس لئے وہ کوئی ایسی بات نہ کرے جو اللہ کو ناپسند ہو اور جہاں تک ممکن ہو اپنے عیوب کی اصلاح کرتا رہے۔ ع

معرفت و محبت | امام ابن القیم معرفت کو محبت پر مقدم سمجھتے ہیں اور یہی مسلک منطق اور فطرت کے اصولوں کے مطابق ہے کیونکہ ایک انسان دوسرے انسان کے ساتھ محبت کرنے سے پہلے اسے پہچاننے کی کوشش کرتا ہے اور جب وہ معرفت اور واقفیت کے مرحلے سے آگے بڑھتا ہے تو وہ دوسرے شخص کے بارے میں اپنی ایک رائے قائم کرتا ہے۔ اس کے بعد اگر اس میں پسندیدہ صفات ہوتی ہیں تو وہ اس سے محبت کرنی شروع کرتا ہے۔ آپ اس رائے کی زور شور کے ساتھ حمایت کرتے رہے ہیں۔ اور اپنی متعدد تصانیف میں اس کا ذکر کیا ہے۔ ہم آپ کی کتاب مدارج السالکین سے یہ عبارت نقل کرتے ہیں:

”دلی محبت اسی کے ساتھ ہوتی ہے جس سے واقفیت ہو اس لئے کسی سے محبت کرنے سے پہلے اس کی صفات و کمالات سے واقف ہونا ضروری ہے۔ تاکہ اس کی صفات و کمالات لوگوں کے دلوں کو اس کی طرف مائل کر سکیں اور جس قدر کوئی اس کی صفات و کمالات سے واقف ہوگا اس قدر اس کے دل میں اس کا ذوق و شوق محبت بڑھتا جائے گا اور وہ اس کے ذکر و قرب سے لذت یاب ہوگا، لیکن اگر اس کی صفات کی معرفت میں کوئی حجاب حائل ہو جائے تو وہ چیز جو معرفت کی مشروط ہے، موجود نہیں ہوگی، چونکہ معرفت محبت کے لئے شرط ہے اس لئے معرفت کے بغیر محبت کا ہونا ممکن نہیں ہے“ ع

اس عبارت میں دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: پہلی بات یہ ہے کہ اللہ کی صفات و کمالات کی معرفت سے دلوں میں اس کی محبت پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ قلوب ان سے محبت کرتے ہیں، جن سے پہلے سے واقفیت ہو اور اس میں ایسی صفات موجود ہوں، جو انہیں اس کی طرف مائل کر سکیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جسے صفات خداوندی کی معرفت حاصل نہ ہو، وہ اس کی محبت سے محروم رہتا ہے کیونکہ محبت کی شرط معرفت ہے، جب یہ شرط موجود نہیں ہوگی تو محبت بھی نہ ہوگی۔ آپ اپنی دوسری کتاب روضۃ المحیّین میں یوں رقمطراز ہیں:

”جسے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو جائے تو پھر اسے کوئی چیز اس سے زیادہ پسندیدہ اور محبوب نظر

نہیں آئے گی اور وہ اللہ کے سوا اور کسی چیز کی طرف مائل نہیں ہوگا البتہ ان چیزوں کی طرف ضرور مائل ہوگا جو اسے اللہ تعالیٰ کے راستے پر گامزن ہونے اور اس کے قریب پہنچنے میں مدد دے سکیں۔ ع

سب سے پہلے معرفت کو محبت پر مقدم کرنے کے نظریہ کو امام ابن القیم نے

امام غزالی کے خیالات

روشناس نہیں کرایا ہے۔ بلکہ اس سے پیشتر تصوف کے مشہور علمبردار امام غزالی ایسے خیالات کا اظہار کر چکے ہیں۔ اس مسئلے پر انھوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب احیاء علوم الدین میں نہایت وضاحت کے ساتھ گفتگو کی ہے۔ انھوں نے محبت کو معرفت کا ثمرہ قرار دیا ہے کیونکہ معرفت و ادراک کے بعد ہی محبت کا تصور ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ جمادات میں معرفت و ادراک کا وجود نہیں ہے۔ اس لئے وہ محبت کے احساس سے خالی ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:-

”محبت، معرفت کا ثمرہ ہے، لہذا اگر معرفت نہیں ہے تو محبت بھی معقود ہوگی اور جس قدر معرفت کمزور ہوگی اس قدر محبت بھی کمزور ہوگی۔ اس کے برعکس معرفت کی تقویت کے ساتھ ساتھ محبت میں بھی اضافہ ہوتا چلتے گا۔ اسی وجہ سے امام حسن بصری نے یہ کہا ہے:

”جسے اپنے پروردگار کی معرفت حاصل ہوتی ہے، وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ اور جو دنیا سے واقف ہوتا ہے وہ اس سے نفرت کرنے لگتا ہے۔“ ع

آپ یہ بھی فرماتے ہیں:- ”سب سے پہلے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ معرفت و ادراک کے بعد ہی محبت کا تصور ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان جس چیز سے واقف ہوتا ہے، اسی سے محبت کرتا ہے۔ اسی وجہ سے جمادات میں محبت کا وجود نہیں ہے۔ کیونکہ محبت، صاحب ادراک زندہ شے کی خاصیت ہے۔“ ع

حواس خمسہ کا ذکر کرتے ہوئے امام غزالی یہ واضح کرتے ہیں کہ ان پانچوں حواس کے علاوہ ایک چھٹی قوت بھی ہے۔ وہ قلب و عقل ہے، یہ قوت دوسری قوتوں سے زیادہ طاقتور ہے اور اس طاقت کی بدولت انسان کو دیگر حیوانات پر فضیلت حاصل ہے۔ آپ نے اس کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے:

”باطنی بصیرت ظاہری نظر سے زیادہ طاقتور ہے، آنکھ سے زیادہ قلب ادراک کر سکتا ہے اور عقل کے ذریعے جو معانی اور خیالات معلوم ہوتے ہیں، وہ نظر میں آنے والے ظاہری حواس و جمال سے بڑھ کر ہوتے ہیں بلکہ قلب کے ذریعے جو روحانی باتیں معلوم ہوتی ہیں، ظاہری حواس سے ان کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ اس لئے طبع سلیم اور عقل صحیح کا رجحان ان روحانی امور کی طرف زیادہ ہوتا ہے۔ اور اسی میلان طبع کا دوسرا نام

ع روضة المحبین ص ۲۲۲ - ع احیاء علوم الدین از غزالی ج ۲ ص ۲۲۷ و ص ۲۲۳

ع احیاء علوم الدین از غزالی ج ۲ ص ۲۲۳ باب بیان ان المستحق للعبۃ ہواللہ و عدہ -

محبت ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کی محبت سے وہی انکار کرتا ہے جو اپنی کوتاہ عقلی کی وجہ سے جانوروں کے درجے سے آگے نہ بلا سکتے اور ظاہری حواس کے بغیر اسے کوئی چیز محسوس نہ ہو سکے۔

امام غزالی کے اس بیان سے دو باتیں ثابت ہوئی ہیں، پہلی بات یہ معلوم ہوئی ہے کہ معرفت محبت پر مقدم ہے۔ کیونکہ معرفت کا ثمرہ ہے۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ انسان کو معرفت ایک چھٹی طاقت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے جسے قلب کہا جاتا ہے اور اس کے ذریعے معرفت کے بعد محبت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ چھٹی طاقت انسان کے لئے مخصوص ہے۔ البتہ حواس خمسہ میں دیگر حیوانات بھی شریک ہیں۔ یہی قلب اللہ کی معرفت اور اس کی صفات کا ادراک کر کے لذت حاصل کرتا ہے۔ اور اس معرفت و ادراک کی لذت سے اللہ کی محبت پیدا ہوتی ہے۔

خاتمہ

نتائج بحث کا خلاصہ

اب میں اس خاتمہ میں ان نتائج کا خلاصہ بیان کروں گا۔ جو طویل تحقیقات کے بعد مجھے حاصل ہوئے ہیں۔ اس کے بعد چند ہدایات پیش کروں گا۔ ہماری اس طویل بحث و تحقیق کے نتائج حسب ذیل ہیں:-

۱۔ خاندان مملوک کے عہد میں ممالک مصر و شام کے سیاسی حالات نے ایک ایسی بیدار مغز نسل پیدا کر دی تھی جو حکام و وقت کی نگرانی کرتی رہی اور اس کی ہیبت ان ممالک کے حکام پر اس قدر چھانی ہوئی تھی کہ وہ ان کے مشورہ کے بغیر کوئی اہم کام سرانجام نہیں دیتے تھے۔

۲۔ اس عہد کے مخلص حکام کے زیر سایہ علمی ترقی ہوتی رہی انہوں نے علم کی حوصلہ افزائی کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محقق علماء کی ایک جماعت پیدا ہو گئی جن کی بدولت عہد ممالیک میں علمی تحریک پروان چڑھی اور اس قدر بار آور ہوئی کہ مختلف علمی شعبوں میں عربی کتابوں کا ایک بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا۔ جن سے اسلامی علم و فکر میں قابل قدر اضافہ ہوا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ممالیک مصر یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ

علم سلطنتوں کا ستون اور ان کا بیش قیمت سرمایہ ہے۔ اس لئے انھوں نے علماء کی حوصلہ افزائی کی اور ان پر جو دو کرم کی بارش برساتی، علماء نے بھی اس تحریک کو پروان چڑھانے میں پورا پورا حصہ لیا، اور زوال بزداد کے بعد جو علمی تباہی ہوئی تھی اس کی تلافی کرنے کے لئے انھوں نے اسلامی علوم و فنون کو دوبارہ زندہ کیا۔

۴۰۔ گذشتہ دور میں جمال الدین افغانی نے اسلامی معاشرہ کی اصلاح کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی تھی مگر ان سے پیشتر بھی ایک مصلح اعظم پیدا ہوا تھا جس نے اپنا نصب العین اسلامی معاشرہ کی اصلاح قرار دیا تھا وہ شخصیت امام ابن تیمیہ کی تھی جنھوں نے حکام کو اس مقصد کے لئے بیدار کیا کہ وہ قوی مفادات کو ترجیح دیں، آپ نے علمائے کرام کو بھی ہنجور اڑا کہ وہ خود دار بنیں اور حالات سے واقف رہیں ورنہ اہم معاملات میں ان کی کوئی آواز نہیں رہے گی۔ آپ نے حکام و رعایا کی اصلاح کے لئے "السیاسة الشرعية في اصلاح الزراعي والترعية" کے نام سے ایک کتاب تحریر کی۔

ان کے بعد ان کا بار امانت ان کے شاگرد رشید امام ابن القیم نے اٹھایا آپ ساری عمر اپنے استاد عترم کے نقش قدم پر چلتے رہے، آپ نے مسلمان قوم کے عقائد کی اصلاح کی اور بزرگان سلف کے دینی مسلک کو زندہ کیا اور مسلمانوں میں جو مذہبی خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں، اور جو گمراہی ان پر مسلط ہو گئی تھی آپ ان سب سے انھیں پاک و صاف کرنے کی کوشش کرتے رہے۔

۴۱۔ امام ابن القیم ۷ صفر ۷۹۹ھ میں پیدا ہوئے اور آپ کی وفات ۳ رجب ۸۰۶ھ میں ہوئی اس طرح آپ کا سال ولادت و وفات عیسوی سن کے مطابق ۱۲۹۲ء اور ۱۳۵۶ء ہے اس لئے دائرۃ المعارف الاسلامیہ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام) کی یہ تاریخ غلط ہے کہ آپ ۱۲۹۲ء سے لے کر ۱۳۵۶ء تک زندہ رہے کیونکہ اس طرح یہ ماننا پڑے گا کہ ہجری سن کے لحاظ سے آپ ساٹھ سال زندہ رہے اور عیسوی سن کے لحاظ سے چھپا سٹھ برس تک زندہ رہے۔ یہ کھلم کھلا تضاد اور غلط بیانی ہے۔

۵۔ امام ابن القیم نہ صرف احکام شرعیہ کے عالم تھے بلکہ آپ عربی زبان و ادب کے ماہر بھی تھے۔ یہاں تک کہ آپ نے علم بلاغت میں ایک کتاب لکھی جس کا نام یہ تھا۔ "کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علوم البیان" آپ نے یہ کتاب علم بلاغت کی بنیادی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد لکھی تھی اور عربی زبان و ادب کے اسرار و نکات کو بخوبی سمجھنے کے بعد اس میں اپنی ذاتی اور طبع زاد معلومات کا اضافہ بھی کیا تھا۔

۶۔ آپ ایک آزاد خیال محقق و مفکر تھے اور آپ کی شخصیت زور دار تھی۔ اسی وجہ سے آپ

کسی کی رائے کے پابند نہ تھے خواہ وہ رائے آپ کے اُستاد امام ابن تیمیہ کی کیوں نہ ہو۔ آپ نے بعض اوقات اپنے اُستاد کی رائے سے بھی اختلاف کیا ہے اور اگر آپ کو اپنے اُستاد کی رائے سے بڑھ کر کوئی مدلل رائے ملتی تھی تو آپ اپنے اُستاد کی رائے کو مسترد کر دیتے تھے، جیسا کہ اس کتاب کے پہلے باب میں ”آپ کی شخصیت“ کے عنوان سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ ہمیشہ آزاد خیالی کی دعوت دیتے رہے اور اسی مقصد کی تکمیل ہمیشہ آپ کا مسلح نظر رہا۔

۷۔ اس کتاب کا مطالعہ کرنے والے کو امام ابن تیمیہ اور امام ابن القیم کی شخصیتوں میں بہت فرق

نظر آئے گا۔ امام ابن تیمیہ ایک انقلاب پسند مفکر تھے جو حرلیوں کے مقابلے میں تیز مزاج تھے۔ ان کے برخلاف ابن القیم پُر سکون اور متوازن طبیعت کے انسان تھے۔ ابن تیمیہ میدان جنگ اور میدان فکر دونوں کے مجاہد تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میدان جنگ کے جہاد میں آپ کو اپنے دشمنوں پر فتح حاصل ہوئی اور میدان فکر کے جہاد میں جو آپ کا دوسرا جہاد تھا، آپ نے عقائد فقہ اور تصوف میں بیش قیمت سرمایہ چھوڑا آپ کے برخلاف ابن القیم نے ان تمام مسائل پر سکون اور توازن کے ساتھ بحث کی۔ اس نمایاں فرق کے دو اسباب ہیں۔

(۱) فطری طور پر امام ابن تیمیہ کا مزاج انقلاب پسند تھا مگر امام ابن القیم فطری طور پر پُر سکون اور متوازن تھے تاہم یہ سکون و انقلاب کی طبیعتیں اپنے اپنے موقع پر کامیاب ہوئیں اور انہوں نے حرلیوں پر اپنا اچھا اثر جمایا۔

(۲) چونکہ دونوں کا ماحول مختلف تھا اس لئے ہر ایک کی طبیعت اپنے ماحول کی اصلاح کے لئے مناسب ثابت ہوئی۔ امام ابن تیمیہ کے زمانے میں مخالفت زوروں پر تھی اس لئے امام موصوف نے اسی شدت کے ساتھ اپنے اصولوں کی حمایت کی۔ حافظ امام ابن القیم کے زمانے میں مخالفت کی شدت میں کمی آگئی تھی اور اس کا دور گھٹ گیا تھا۔ اس لئے ابن القیم کا انداز بیان اس قسم کے بحث و مناظرہ میں پُر سکون اور متوازن رہا اور آپ ان باتوں کی، جو شریعت کے موافق تھیں معقولیت کے ساتھ حمایت کرتے رہے، اور جو امور خلاف شرع تھے ان کی مخالفت کرتے رہے۔

۸۔ امام ابن القیم نے خاص مقاصد کے ماتحت علمی تحقیق کی آپ کے عہد میں مسلمان بہت سے اختلافی

مسائل میں الجھے ہوئے تھے۔ اس لئے آپ غور و خوض کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کی ان الجھنوں کا واحد حل یہی ہے کہ انہیں ایک جھنڈے کے نیچے جمع کیا جائے۔ اور ان کے ان مذہبی اختلافات کو دور کیا جائے جو ان کے ذہنوں پر مسلط ہو چکے تھے۔ اور ان میں مذہب تعصب پیدا ہو گیا تھا، اس لئے آپ نے مسلمانوں کی فلاح و بہبود اسی میں دیکھی کہ انہیں عہد سلف کی طرف لوٹایا جائے اور انہیں صرف کتاب و سنت

کے فیصلوں کا پابند بنایا جائے۔ لہذا آپ شیخ محترم امام ابن تیمیہ کی طرح بزرگانِ سلف کے عقائد پر قائم رہے۔ اور دونوں حضرات نے عقائدِ سلف کی نشر و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا اور ان اصولوں کے خلاف جہاد کیا جو سلفِ صالحین کے مسلک کے خلاف تھے کیونکہ ان کا مسلک اسلام کے صحیح اور خالص اصولوں پر مبنی تھا۔

آپ کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ آپ اس فکری جمود کو توڑیں جو اہل علم کے عقول و اذہان پر مسلط تھا۔ انہوں نے سہل انگاری کے طور پر کورانہ تقلید کو اپنا شعار بنالیا تھا اور اسلامی مسائل پر آزاد خیالی کے ساتھ غور و فکر کرنا چھوڑ دیا تھا۔ لہذا آپ نے انہیں آزاد خیالی کی دعوت دی۔ اور کورانہ تقلید کی مذمت کی اس کے ساتھ آپ یہ بھی پسند نہیں کرتے تھے کہ حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جائے اور شرعی حیلوں کے پردے میں اسلام کے احکام کو کھلونا بنا لیا جائے لہذا آپ نے اس رجحان کی سخت مذمت کی، آپ نے اس بات پر زور دیا کہ شریعت کے ظاہری الفاظ کے مقابلے میں اسلام کی حقیقی اور صحیح روح کو سمجھنے کی کوشش کی جائے لہذا مذکورہ بالا مقاصد کے پیش نظر آپ نے مسلمانوں کے عقائد اور فقہی اصول کی اصلاح کی ان دونوں میدانوں میں آپ نے جو علمی ذخیرہ چھوڑا ہے وہ آپ کے علم و فضل کا بین ثبوت ہے اور مسلمانوں کی قیمتی چیز علمی میراث ہے۔

۹۔ آپ نے یہ ملاحظہ کیا کہ کچھ لوگ شرعی حیلوں کے نام سے مذہبی احکام کو کھلونا بنا رہے تھے اور اس طرح شریعت کا اصل مقصد فوت ہو رہا تھا۔ اور حیلہ ساز اپنے مقاصد میں کامیاب ہو رہے تھے حالانکہ شرعی احکام قومی مفاد اور مصلحتوں پر مبنی ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ غریبوں کی دستگیری کی جائے اور حرام چیزوں کو شریعت نے اس لئے ممنوع قرار دیا ہے کہ ان سے معاشرہ کے اندر گونا گوں خرابیاں پیدا ہونے کا اندیشہ تھا، لہذا ایسے احکام کے بارے میں شرعی حیلے اختیار کرنے سے شریعت کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے مثلاً ان حیلوں کے ذریعے زکوٰۃ ساقط کرنے اور بیحد کو جائز قرار دینے سے چند حیلہ سازوں کا مقصد تو پورا ہو جاتا ہے۔ مگر ان کی بدولت قوم اور معاشرہ میں جو خرابیاں ہوں گی وہ زیادہ نقصان دہ ہوں گی اس لئے آپ نے معقول دلائل کے ساتھ اس کے خلاف جہاد کیا۔

۱۰۔ آپ اسلامی اصولوں پر گہری نظر رکھتے تھے اس لئے آپ نے معاملات میں اعتدال کو ملحوظ رکھا۔ آپ نے پیشگی شرائط اور ذرائع کو نظر انداز نہیں کیا اس معاملے میں آپ نے امام شافعیؒ کے اصولوں سے اختلاف کیا جن کا قول یہ ہے:

”کوئی معاملہ یا معاہدہ محض اپنی اندرونی خرابی کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے۔ اس لئے کوئی مقدم یا مؤخر شرط اسے فاسد نہیں بناتی ہے اور نہ معاملات محض یہ کہنے سے خراب ہوتے ہیں کہ ”فلاں شے حاصل کرنے کا ذریعہ ہے یا یہ معاملہ بد نیتی پر مبنی ہے۔“ اس کے برخلاف امام ابن القیمؒ پیشگی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہیں اور

ذرائع و مقاصد کو معتبر سمجھتے ہیں کیونکہ آپ کا عمل اس اصول پر مبنی ہے۔ ”پرہیز غلطی سے بہتر ہے۔“ آپ احکام کی ظاہری صورت پر فیصلہ نہیں کرتے ہیں بلکہ آپ ان احکام کی حقیقی روح کو ہمیشہ نظر رکھتے ہیں۔ اس لئے آپ کسی ایسے معاملے کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ جس کا اصل مقصد ناجائز کام کا ارتکاب ہو، یا اس معاملے سے پیشتر کوئی ناجائز شرط مقرر کر لی گئی ہو، آپ کا یہ خیال ہے کہ ہم شرعی احکام پر سطحی طریقے سے غور نہ کریں، بلکہ ہمیں چاہئے کہ ہم حق اور عدل و انصاف کی میزان سے اس کا وزن کریں، اور اس کی ظاہری شکل و صورت سے دھوکا نہ کھائیں بلکہ معاملات کی حقیقت اور ان کی تہ تک غوطہ لگائیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ معاملہ بدعتی پر مبنی ہو۔ اس کے برخلاف امام شافعی احکام کی ظاہری اور مادی تشریح کو کافی سمجھتے تھے اور وہ اسلامی شریعت کے تمام اصول و فروع اور اس کے احکام کو ظاہری نقطہ نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان کے ظاہری الفاظ کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ ان کے خیال میں احکام و معاملات کی اندرونی حقیقت معلوم کرنے کی بنیاد وہم و تخمین پر ہوتی ہے۔ اس لئے اس صورت میں غلطی کرنے کا احتمال زیادہ ہے اور بہت کم صحیح فیصلہ کیا جاسکتا ہے لہذا مقررہ قاعدوں کے مطابق احکام صادر کئے جائیں اور جس کا کوئی قاعدہ مقرر نہ ہو اس کے مطابق کوئی حکم صادر نہ کیا جائے۔

۱۱۔ آپ اسلام کی صحیح روح کو اچھی طرح سمجھتے تھے اس لئے آپ کی انتہائی آرزو یہ تھی کہ مسلمان بھی اسلام کی صحیح روح کو سمجھیں اور اسی کے مطابق عمل کریں آپ کا یہ نظریہ تھا کہ شرعی احکام پر ان کے اصل مقاصد کے مطابق عمل کیا جائے۔ اور معاملات میں پیشگی ناجائز شرائط، نہ مقرر کئے جائیں اسی طرح ایسے ذرائع کا سدباب کیا جائے جو بڑے کاموں کا ذریعہ بنتے ہوں، چنانچہ انہی اصولوں کو مد نظر رکھنے کی وجہ سے حنبلی فقہ بہت زرخیز اور لچکدار ہو گئی ہے۔ وہ ظاہری صورت کو اہمیت دے کر جامد نہیں بنتی ہے بلکہ ہر حکم شرعی کا اس کے ذرائع و مقاصد کے لحاظ سے فیصلہ کرتی ہے۔ وہ ذرائع اور وسائل کو بھی اسی طرح اہم سمجھتی ہے۔ جس طرح مقاصد اہم ہیں۔ اگر وہ حلال ہیں تو مقصد بھی حلال رہے گا اور اگر وہ حرام ہوں تو مقصد کو بھی حرام قرار دیا جائے گا۔

۱۲۔ حنبلی علماء نے آزاد معاملات اور معاہدات کا اصول تسلیم کیا ہے ان کے نزدیک معاملہ کرنے والے طرفین کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر وہ چاہیں تو وہ شرطیں مقرر کر سکتے ہیں، بشرطیکہ اس معاملہ کی شرطوں میں کوئی شرعاً ناجائز بات نہ ہو، اس صورت میں معاہدہ کے فریقین کا ارادہ معتبر سمجھا جائے گا انہوں نے یہ اصول قرآن کریم کی اس آیت سے مستنبط کیا ہے:

”اے ایمان والو! تم آپس میں اپنا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ بجز اس صورت کے کہ وہ باہمی رضامندی

کی تجارت ہو“

حافظ ابن القیم بھی اسی مسلک پر گامزن ہیں۔ انہوں نے اپنے حریفوں کی شدید مخالفت کی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ معاملات میں فریقین کی آزادی کو منقید کرنا اسلامی شریعت کی صحیح روح کے خلاف ہے، اس لئے معاملات کی آزادی کا دروازہ بند کر دینے سے لوگوں کے معاملات میں بہت خرابی پیدا ہوگی۔ اس سلسلے میں آپ نے معاملات اور عبادات کا یہ فرق بیان کیا ہے کہ عبادات میں آزادی نہیں ہے۔ مگر معاملات میں آزادی دینا درست ہے، اور یہی صحیح اسلامی روح ہے چونکہ عبادت کا تعلق اللہ سے ہے اس لئے عبادت اللہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق کی جاتی ہے، مگر معاملات لوگوں کے مفاد کے لئے مقرر کئے گئے ہیں اس لئے ان کے مفاد کی تکمیل اور ان کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے انہیں معاملات میں آزادی دی گئی ہے۔ صرف انہی چیزوں کی پابندی ہے جو شریعت نے عوامی مصلحت کے لئے حرام قرار دی ہیں۔ لہذا حنبلی علماء نے حقیقت پسندی کا ثبوت دیا ہے اور شریعت کی صحیح روح کو سمجھا ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت کے پیش نظر عوامی مفاد اور ان کی تنظیم حیات ہے۔ اس لئے ان کی مصلحت اس میں ہے کہ انہیں کاروبار اور معاملات میں آزادی دی جائے بشرطیکہ وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام نہ سمجھیں۔

۱۱۔ حنبلی مسلک مختلف زمانوں میں حالات کے مطابق ہر دور میں قانون سازی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور لچکدار مسلک ہے۔ اس کے لچکدار ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ حنبلی مسلک میں یہ قاعدہ ہے کہ اگر کاروبار کرتے وقت کسی جنس کا عام بھاؤ ہو اور فریقین قیمت مقرر کئے بغیر سودا کریں تو ایسی بیع جائز ہے کیونکہ اس طرح لوگوں کو سہولت حاصل ہوتی ہے۔ امام احمد بن حنبل۔ ابن تیمیہ اور ابن القیم کا اس پر عمل ہے۔

۱۲۔ امام ابن القیم قرض خواہوں کے حقوق کے محافظ بھی تھے۔ آپ کا یہ قول ہے:

”اگر کسی کے ذمے اس قدر قرضہ ہو کہ وہ اس کے مال و جائداد کا احاطہ کر لے، تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس میں سے کچھ رقم پیش کر کے قرض خواہوں کو نقصان پہنچائے خواہ حاکم نے اس کا مال ضبط کیا ہو یا نہ کیا ہو۔“

آپ کا یہ قول اکثر فقہاء کی رائے کے خلاف ہے۔ امام ابو یوسف۔ امام محمد۔ اور امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ قاضی کے حکم کے مطابق قرضدار کا مال ضبط ہو سکتا ہے۔ مگر امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ قرضدار کے مال پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی ہے۔ کیونکہ پابندی لگانے سے اس کی حق تلفی ہوگی۔ آپ فرماتے ہیں:

”میں قرضہ کے سلسلے میں پابندی لگانے کا قائل نہیں ہوں اگر کسی کے ذمے قرضہ واجب الادا ہو اور قرض خواہ اسے قید کر کے اور اس کا مال ضبط کرنے کا مطالبہ کریں تو میں اس پر پابندی نہیں

لگاؤں گا۔“

ہمارے نزدیک امام ابن القیم کی رائے درست ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت لوگوں کے مفادات کی محافظ ہے لہذا قرضخواہ بھی اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کے حقوق کی محافظت کی جائے اور ان کے مال کو ضائع ہونے سے بچایا جائے۔ بالخصوص جبکہ انہوں نے قرضداروں کو قرضہ دے کر ان پر یہ احسان کیا ہو کہ ان کی مالی مشکلات دور ہوئیں لیکن اگر قرضدار کو یہ اجازت دی جائے کہ وہ اپنا مال کسی دوسرے کو بخش دے تو اس طرح قرضخواہوں کی حق تلفی ہوگی، اسلامی شریعت اس کی اجازت نہیں دے سکتی ہے۔

۱۵۔ حافظ ابن القیم جدید ترین سماجی نظریات کے حامی بھی ہیں۔ آپ کے خیال میں تمام لوگوں پر سماجی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ یعنی سماج کے تمام افراد ایک دوسرے کے کفیل اور ذمہ دار ہیں۔ اس اصول پر آپ نے مداخلت غیر (عمل الفضولی) کے مسئلے پر عمل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص موجود نہ ہو اور اس کی غیر حاضری میں اس کے مال کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، تو دوسرا شخص اس کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کے مال میں مداخلت کر سکتا ہے بشرطیکہ اس مداخلت سے غیر کو فائدہ پہنچے۔ کیونکہ تمام مسلمان ایک برادری میں منسلک ہیں ان میں تعاون اور باہمی کفالت اور سماجی ذمہ داری کا جذبہ ہونا چاہیے۔ آپ فرماتے ہیں:-

”اگر غیر شخص اپنے دینی بھائی کے مال کی حفاظت کے لئے کچھ خرچ کرتے وقت یہ سمجھتا کہ اس کا مال ضائع ہو جائے گا اور اس کا یہ احسان مذہبی طور پر بیکار ہے، تو وہ ایسا اقدام کرنے کی جرأت نہ کرتا ایسی صورت میں لوگوں کے مفادات ہمیشہ خطرے میں رہتے اور ان میں دوسروں کے مال کی حفاظت کا جذبہ ہی نہ پیدا ہوتا۔ لہذا اسلامی شریعت جو تمام شریعتوں پر فائق ہو، اور لوگوں کی بھلائی چاہتی اور ہر خرابی کا انسداد کرتی ہو، کیسے یہ اصول تسلیم کر سکتی ہے کہ عوام الناس کے مفادات کو نظر انداز کیا جائے“

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:-

”وہ لوگ جامد فقہاء ہیں جو یہ کہتے ہیں: یہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف ہے۔ مگر ان خشک دماغوں کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہی تصرف حرام کیا ہے جس سے دوسروں کو نقصان پہنچتا ہو، مگر اس صورت میں اگر کوئی دوسرے کی ملکیت میں تصرف نہ کرے تو اس شخص کو نقصان پہنچتا ہے“

۱۶۔ حافظ ابن القیم نے فقہی مسائل کی بحث کا نیا طریقہ نکالا ہے جو اس سے پہلے رائج نہیں تھا آپ سے پہلے اور بعد کے فقہاء کا طریقہ یہ رہا تھا کہ وہ اصل مسئلہ کو اپنی بحث کی بنیاد قرار دیتے تھے، مگر آپ نے شرعی نصوص کو اساس بحث قرار دیا، یعنی آپ شرعی نصوص کو پیش کرنے کے بعد ان سے استنباط مسائل کرتے تھے آپ کا یہ طریقہ استدلال زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ اس میں شرعی نصوص پر اعتماد کیا گیا ہے۔

اور ان سے احکام اخذ کئے گئے ہیں، اس کے برخلاف آپ کے حریف اور مخالف مسائل کی عقلی تقسیم کرتے تھے اور ان کی بہت سی فروعات پیش کرتے تھے۔ (اس طرح ان کا طریقہ بحث پیچیدہ اور ناقابل فہم ہو گیا تھا) مگر آپ کے طریقہ استدلال کی یہ خوبی تھی کہ آپ نے شرعی نصوص کو زندہ کر کے ان کی علمی قدر و قیمت کو واضح کیا اور شرعی احکام پر ان کے اثرات کو نمایاں کیا، اس کے علاوہ اس کی ایک خوبی یہ تھی کہ اس طرح پڑھنے والے کی دلچسپی قائم رہتی تھی اور وہ پڑھنے سے تنگدل ہو کر اکتاتا نہیں تھا، وجہ یہ تھی کہ حافظ ابن القیم پر نور نبوت کی کرنیں چمکتی تھیں اس لئے ایسا شخص کون ہو گا، جو شریعت کی ان ضیاء پاشیوں سے اکتساب نور نہ کرے؟

۱۷۔ حافظ ابن القیم اپنے مقاصد اور طریقہ بحث میں مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب رہے۔ آپ کے مقاصد کا محور یہ ہے کہ آپ اہل علم کو اجتہاد کی دعوت دیں، اور انھیں کو روانہ تقلید سے باز رکھیں۔ یہ مقصد ہر مقام پر آپ کے پیش نظر رہا اور ہر علمی بحث میں آپ نے اپنے مقصد کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا، یعنی ہر مسئلہ کی تحقیق میں آپ نے سب سے پہلے شرعی نصوص پیش کیں، اس کے بعد بکثرت عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے۔ نیز بحث و تحقیق کے سلسلے میں فقہائے کرام کے خیالات بھی پیش کئے، اگر ان کی کوئی رائے بحث و تحقیق کے بعد آپ کو پسند آتی تھی تو آپ اسے اختیار کر لیتے تھے، یا کوئی درمیانی راہ نکالتے تھے ورنہ انھیں رد کر دیا کرتے تھے مگر ان کی تردید کرنے سے پہلے آپ مخالفین کے دلائل بھی پیش کرتے تھے اور ہر ایک دلیل کو رد کرنے کے بعد اپنے دلائل پیش کرتے تھے۔ یہی صحیح بحث و تحقیق کا وہ طریقہ ہے، جو اجتہاد کے اصولوں کے عین مطابق ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ آپ اپنے مقصد کے مطابق ایمان داری کے ساتھ کام کرتے رہے، ورنہ عام طور پر اس میدان میں بہت سے محققین لغزش کھا جاتے ہیں کیونکہ وہ پہلے ایک نہایت اعلیٰ اور مثالی نصب العین مقرر کرتے ہیں، اور جب وہ عملی میدان میں نکلتے ہیں تو وہ اپنے اصولوں اور نصب العین کی مخالفت کرتے ہیں مگر ابن القیم نے ایسا نہیں کیا۔ ان کے مقاصد اور ان کا طرز عمل دونوں دوش بدوش ایک ہی منزل مقصود کی طرف رواں دواں رہے اور کسی مرحلے پر ان کا راستہ مختلف نہیں ہوا۔

۱۸۔ حافظ ابن القیم کی یہ رائے ہے کہ سنت نبوی نے کتاب اللہ سے زائد احکام بھی پیش کئے ہیں مثلاً سنت نبوی میں بیوی کی بھتیجی یا بھانجی کو یا اس کے برعکس نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ نیز جو رشتے نکاح کے لئے از روئے نسب حرام ہیں، ویسے ہی رضاعی رشتے نکاح کے لئے حرام ہیں نیز سنت نبوی نے حضرت میں شفعہ اور رہن کو جائز کہا ہے، جدہ کو وارث قرار دیا ہے۔ مسلمانوں اور کافر کے درمیان میراث کو ممنوع کیا ہے اور لہتی کو بیٹی کے ساتھ چھٹے حصے کا وارث بتایا ہے، آپ فرماتے ہیں:

”وہ شرعی احکام جو قرآن کریم میں مذکور نہیں ہیں اور سنت نبوی سے ثابت ہیں، اگر قرآنی احکام

سے زیادہ نہ ہوں تو کم بھی نہیں ہیں لہذا اگر ہر سنت کو، جو قرآن کریم کے حکم سے زائد ہو، رد کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سنت نبوی کے تمام احکام باطل ہو جائیں گے اور صرف وہی احکام باقی رہ جائیں گے، جو قرآن کریم سے ثابت ہیں۔

آپ اس کے قائل ہیں کہ قرآن کریم سے زائد سنت نبوی کے احکام بھی قابل عمل ہیں مگر جب ہم انھیں قابل عمل تسلیم کرتے ہیں، تو اس صورت میں ہم کتاب اللہ کی مخالفت نہیں کرتے ہیں، کیونکہ ہمارا طرز عمل بھی قرآن کریم پر مبنی ہے۔ ہمیں احکام رسول کی اطاعت کرنے کی ہدایت قرآن کریم میں دی گئی ہے۔ نیز احادیث نبوی سے بھی یہ ثابت ہے کہ بعض سنن نبوی قرآن کریم سے زائد ہیں۔ اور یہ حقیقت بھی ہے کہ سنت کے ذریعے کئی ایسے احکام ثابت ہیں، جن کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے۔

اس بات کے قائل امام شافعی بھی ہیں کہ سنت نبوی قرآن کریم سے زائد احکام پیش کرتی ہے، اس میں کوئی حرج بھی نہیں ہے کیونکہ رسول کریم شارح قرآن ہیں اگر آپ قرآن کریم کے محل۔ عام اور مطلق احکام کو بیان کر سکتے ہیں تو آپ وہ حکم بھی بیان کر سکتے ہیں جس کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہو۔

۱۹۔ علماء کرام نے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین طلاقوں کو نافذ کیا تھا، مگر عہد نبویؐ میں یہ حکم نافذ نہیں تھا۔ اس مسئلہ کی تحقیق کی گئی ہے کہ آیات فی الواقع حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو حکم نافذ کیا تھا وہ عہد نبوی کے عمل کے مخالف تھا یا نہیں؟ اس سلسلے میں ہماری تحقیقات کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:-

(الف) عہد نبوی میں صحابہ کرام ایک طلاق دیا کرتے تھے کیونکہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔ طلاق دو مرتبہ ہوتی ہے۔

(ب) ان میں سے جو تین طلاقیں دیتا تھا، تو اس کی بیوی اس سے جدا ہو جاتی تھی جیسا کہ حضرت ابن عباس نے فتویٰ دیا تھا۔

(ج) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو فعل انجام دیا وہ عہد نبوی کے احکام کے مطابق تھا کیونکہ جو کوئی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا تھا تو اس کی بیوی اس سے بالکل الگ ہو جاتی تھی جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کوئی نیا حکم نہیں دیا تھا مگر فرق یہ تھا کہ عہد نبوی میں تین طلاقیں شاذ و نادر دی گئی تھیں تاہم جو کوئی طلاق دیتا تھا، وہ اس کے مطابق اپنی ذمہ داری برداشت کرتا تھا۔ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں تین طلاقوں کا طریقہ راجح ہو گیا تھا، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے واضح ہے:-

”لوگوں نے اس کام میں جلد بازی شروع کر دی ہے جس میں انھیں تاخیر کرنی چاہیے تھی“

لہذا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عہد نبوی کے حکم کی مخالفت کی تھی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے مصلح عامہ کا خاص لحاظ کیا ہے جیسا کہ امام ابن القیم نے بیان کیا ہے۔

۲۰۔ حافظ ابن القیم نے بزرگان سلف کے عقائد کو اختیار کیا ہے اور اللہ کی صفات اور آیات متشابہہ میں انہی کے مسلک کی حمایت کی نیز تنزیہ اور عدم تاویل میں سلف کی راہ پر گامزن تھے اور افعال عباد و حسن و قبح کے مسائل میں بھی انہیں کی تائید کی ہے۔

۲۱۔ آپ نے اسلامی تصوف کو غلط مسائل و عقائد سے پاک و صاف کرنے کی کوشش کی ہے اور اہل تصوف کے خلاف شرعی باتوں پر نکتہ چینی کی ہے مثلاً مسئلہ وحدۃ الوجود، شرعی احکام ساقط کرنا اور حقیقت و شریعت میں امتیاز پیدا کرنا۔ ذوق و وجدان کو ترجیح دے کر علم شرع کو نظر انداز کرنا، خلاف شرع عبادت کرنا ہے، آپ نے صوفیانہ مبادیات کی تجدید کی ہے نیز معرفت و سعادت کے نظریوں کی وضاحت کی ہے اور معرفت کو محبت پر مقدم رکھا ہے۔ اور اس مسئلے میں امام غزالی کی تائید کی ہے۔ آپ نے انسانوں کو مادیات سے دور رہ کر دنیا سے بے رغبتی اختیار کرنے کی تلقین کی ہے اور انہیں آخرت کی طرف مائل کیا ہے۔

آخر میں دو مفید تجاویز پیش کی جاتی ہیں:

مفید تجاویز پہلی تجویز یہ ہے کہ امام ابن القیم کی تصانیف کا جدید علمی انداز میں مطالعہ کیا جائے۔ اور آپ کے علمی کارناموں کو اس طرح مدون کیا جائے کہ آپ کے مکرر اور منتشر مباحث یکجا جمع ہو جائیں کیونکہ آپ کی تصانیف میں جا بجا مکرر مباحث بکھرے ہوئے ہیں مثلاً حسن و قبح کا مسئلہ آپ کی مندرجہ ذیل تصانیف میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے:

(۱) مدارج السالکین۔

(۲) مفتاح دار السعادة۔

(۳) شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمت والتعلیل۔

لہذا اگر اس قسم کے مباحث کو آپ کی مختلف تصانیف سے سمیٹ کر یکجا کر دیا جائے تو طالبان تحقیق کے

لئے ان کا مطالعہ کرنا آسان ہو جائے گا۔

دوسری تجویز یہ ہے کہ اہل علم اور اہل تحقیق کی حوصلہ افزائی کی جائے کہ وہ امام ابن القیم جیسے

آزاد خیال محقق اور مفکر علمائے اسلام کے علمی کارناموں کی چھان بین کریں۔ تاکہ وہ اس نمونہ کی تحقیقاتی تصانیف پیش کر سکیں جیسی کہ ہم نے پیش کی ہیں۔ ایسے آزاد مفکرین اسلام، جن پر تحقیقاتی کام نہیں

ہو سکا ہے۔ علامہ ابن حجر۔ سبکی اور ابن عبد السلام وغیرہ ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ اسلامی تحقیقات کا ایک بیش بہا ذخیرہ جمع ہو جائے گا جو علوم اسلامیہ کے طالبوں کے لئے نئی چیز ہوگی اور انہیں معلوم ہوگا کہ ہمارے اسلاف نے فقہ اور عقائد میں ایسے خزانے چھوڑے تھے جن کو صدیوں کے گرد و غبار نے اس قدر پوشیدہ کر دیا تھا کہ کوئی ان کی قدر شناسی نہیں کر سکا، لہذا اسلامی علوم کے قدردانوں کا فرض اولیٰ ہے کہ وہ ان پوشیدہ علمی خزانوں کو نمایاں کرتے ہیں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کریں۔

وما توفیقی الا باللہ - علیہ توکلت والیہ انیب -

شہرا - القاہرۃ فی ۳۰ / ۱۲ / ۱۹۵۵ م -

كتايبات

ماخذ وكتب حواله

(الف)

- ١ - ابو حنيفة لأستاذنا الاستاذ محمد ابو زهرة -
- ٢ - اجتماع الجيوش الاسلاميه على غزو المعطله والمهميه لابن القيم طبع بالهند -
- ٣ - احياء علوم الدين لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي -
- ٤ - الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة -
- ٥ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ -
- ٦ - أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير -
- ٧ - الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد علي -
- ٨ - أسنى المطالب لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الانصاري المتوفى سنة ٩٢٧ هـ و هو شرح روض الطالب لابن أبي بكر المقرئ اليمني -
- ٩ - الأشعري - أبو الحسن - للمرحوم الاستاذ الدكتور حمودة غرابية المدرس بكلية أصول الدين -
- ١٠ - أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله - مطبعة العلوم - الطبعة الأولى سنة ١٣٤١ هـ - ١٩٥٢ م -
- ١١ - أصول الفقه للمرحوم الشيخ محمد الخضرى المطبعة الرحمانيه بمصر الطبعة الثانية سنة ١٣٥٢ هـ -
- ١٢ - اعلام الموقعين لابن القيم مطبعة الكردي -
- ١٣ - إغاثة اللهفان من مصائر الشيطان لابن القيم -

- ١٣- إقامة الدليل على إبطال التخليل لابن تيمية -
 ١٥- الأمام محمد بن إدريس الشافعي المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢١ هـ -
 ١٤- الانتصار لأبي محمد الخياط -

(ب)

- ١٤- بدائع الصنائع في ترتيب الشوائع لعلاء الدين أبي بكر الكاساني المحتق الملقب ملك العلماء
 مطبعة شركة المطبوعات العلمية الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ -
 ١٨- البداية والنهاية لعلاء الدين أبي القداء اسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٤٤٣ هـ
 بمطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى سنة ١٣٥١ هـ - سنة ١٩٣٢ م -
 ١٩- البحر المحيط لأبي عبد الله الأندلسي الغرناطي الشهير بأبي حبان النولود سنة ٤٥٢ هـ
 والمتوفى بالقاهرة سنة ٧٥٤ هـ مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ -

(ت)

- ٢٠- تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان - مطبعة الهلال - الطبعة الثالثة بالقاهرة -
 ٢١- تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ ١٩٣٩ م -
 ٢٢- تاريخ التشريح الاسلامي للمرحوم الشيخ محمد الخضري مطبعة الاستقامة بالقاهرة
 الطبعة الخامسة سنة ١٣٥٨ هـ سنة ١٩٢٩ م -
 ٢٣- تاريخ دولة المماليك في مصر - لسروليم موير ترجمة محمود عابدين وسليم حسن - الطبعة الأولى -
 ٢٤- تاريخ الفتح الاسلامي في عهد الرسول وعصر الخلفاء الراشدين وبنى أمية لأستاذ
 محمد فخر الدين "مطبعة العلوم بمصر" -
 ٢٥- تاريخ المماليك البحرية للدكتور علي ابراهيم حسن -
 ٢٦- التبيان في أقسام القرآن لابن القيم - المطبعة الميرية بمكة سنة ١٣٢٤ هـ -
 ٢٧- تراجم رجال القرنين السادس والسابع - لشهاب الدين المعروف بأبي شامة المقدسي
 الدمشقي الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م نشرة السيد - عزت العطار الحسيني -
 ٢٨- التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق للمرحوم الدكتور زكي مبارك للطبعة الأولى
 سنة ١٩٣٨ م - بمطبعة الرسالت -
 ٢٩- التصريفات للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني بالمطبعة الحميدية بمصر سنة ١٣٢١ هـ -

۳۰۔ التعليل بالقرآن والحديث لأستاذنا الأستاذ محمد الزفزاف الطبعة الأولى سنة ۱۳۱۱ھ - سنة ۱۹۵۵ م بمطبعة السنة المحمدية -

۳۱۔ تليس إبليس (اولئذ العلم والعلماء) لابن الجوزي - مطبعة السعادة سنة ۱۳۳۰ھ -

۳۲۔ التوفيقات الالهامية للواء محمد مختار باشا - المطبعة الأميرية ببولاق الطبعة الأولى سنة ۱۳۱۱ھ -

۳۳۔ ابن تيمية للمرحوم الأستاذ عبد العزيز المراغي -

۳۴۔ ابن تيمية لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة - الطبعة الأولى مطبعة دار الفكر العربي -

(ج)

۳۵۔ الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي مطبعة دار الكتب المصرية سنة ۱۹۳۷م - ۱۳۵۴ھ -

۳۶۔ جامع البيان في تفسير القرآن لمحمد بن جرير بن كثير ابن غالب أبي جعفر الطبري بالمطبعة الميمنية ببصرى - الجامع الصحيح لمسلم -

۳۸۔ جلاء العينين في محاسبة الأحمد بن السيد نعمان خير الدين الشهير بابن الألوسى البغدادى -

(ح)

۳۹۔ حاشية على الكشاف للشيخ محمد عليان المرزوقى الشافعى -

۴۰۔ حاشية الصبان على الأشموني مطبعة مصطفى محمد -

۴۱۔ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطى الشافعى المطبعة الشرقية -

۴۲۔ ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة - المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة

بمصر سنة ۱۹۴۷هـ سنة ۱۹۲۷م -

۴۳۔ الحياة الروحية في الإسلام للدكتور محمد مصطفى حلمى -

(خ)

۴۴۔ الخراج ليعقوب بن آدم القرشى طبع سنة ۱۸۹۵م حققه وصححه الشيخ أحمد محمد شاكر -

۴۵۔ المخطوط الجديدة التوفيقية للمرحوم على مبارك -

۴۶۔ خطط الشام لمحمد كرد على المطبعة الحديثة بدمشق سنة ۱۹۲۵م - الطبعة الأولى -

۴۷۔ المخطوط المهمة بالمواعظ والاعتبار بذكر المخطوط والآثار لتقى الدين أحمد بن على المعروف

بالمقرئزي مطبعة النيل الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ -

(د)

٢٨- دائرة المعارف الاسلامية -

٢٩- الدارس في تاريخ المدارس للنعيمي - مطبعة الترقى بدمشق -

٥٠- دراسات في تاريخ المماليك البحرية للدكتور علي ابراهيم حسن - مطبعة الاعتماد سنة ١٩٢٢ م

٥١- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر طبع بالهند -

(س)

٥٢- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي الطبعة الأولى مطبعة مصطفى البابي الحلبي

١٣٥٨ هـ سنة ١٩٤٠ م -

٥٣- الرسالة التدمرية لابن تيمية -

٥٤- الرسالة القشيرية للقشيري طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٣٨ م

٥٥- رسالة القياس لابن تيمية المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ

٥٦- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثاني لشهاب الدين محمود الأوسى - إدارة الطباعة المنيرية -

٥٧- روضة المحبين ونزهة المشائقين لابن القيم -

(ز)

٥٨- زاد المعاد في هدى خير العباد لابن القيم مطبعة محمد علي صبيح الطبعة الأولى ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م -

(س)

٥٩- السلوك لمعرفة دول الملوك لتي الدين المقرئزي - مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤ م -

(ش)

٤٠- الشافعي لأستاذنا محمد البوزهره مطبعة نجيم بمصر الطبعة الثانية -

٤١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد طبع القاهرة ١٣٥٠ هـ -

٤٢- شرح الأشموني على الفقيه ابن مالك -

٤٣- شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد السنية -

٤٤- الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة المتوفى سنة ٤٨٢ هـ مطبعة المنار - الطبعة الثانية -

٤٥- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم المطبعة الحسينية بمصر -

ص

- ٤٤ - صَبْحُ الْأَعْيُنِ لِلْقَلْقَشْدِيِّ الْمَطْبَعَةُ الْأَمِيرِيَّةُ بِالْقَاهِرَةِ ١٣٣٣ هـ - ١٩١٥ م -
 ٤٤ - صَبْحُ الْمُسْلِمِ شَرْحُ النَّوَوِيِّ الطَّبَعَةُ الْأُولَى سَنَةَ ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٩ م
 ٤٨ - الصَّدَائِقُ أَبُو بَكْرٍ لِلدَّكْتُورِ مُحَمَّدِ حَسِينِ هَيْكَلٍ مَطْبَعَةُ مِصْرَ سَنَةَ ١٣٤٢ هـ - الطَّبَعَةُ الثَّانِيَّةُ -
 ٤٩ - الصَّلَاةُ وَأَحْكَامُ تَارِكِهَا لِابْنِ الْقَيِّمِ مَطْبَعَةُ صَبْحِ الطَّبَعَةُ الْأُولَى -
 ٤٠ - الصُّوْفِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ لِنَيْكُسونَ تَرْجَمَتَا نُورِ الدِّينِ شَرِيبَةَ -

(ض)

- ٤١ - ضَمِيحُ الْإِسْلَامِ لِلْمَرْحُومِ الْأَسْتَاذِ أَحْمَدَ أَمِينٍ -

(ط)

- ٤٢ - طَبَقَاتُ الْحَنَابِلَةِ لِابْنِ رَجَبٍ مَعْصُورَةٌ وَمَخْطُوطَةٌ بِدَارِ الْكُتُبِ الْمِصْرِيَّةِ -
 ٤٣ - طَبَقَاتُ الشَّافِعِيَّةِ الْكُبْرَى، لِتَاجِ الدِّينِ أَبِي نَصْرِ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ تَقِيِّ الدِّينِ السَّبْكِ
 الْمَطْبَعَةُ الْحُسَيْنِيَّةُ بِالْقَاهِرَةِ - الطَّبَعَةُ الْأُولَى -
 ٤٣ - الطَّرِيقُ الْحَكِيمِيَّةُ فِي السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ لِابْنِ الْقَيِّمِ مَطْبَعَةُ الْأَدَابِ وَالْمَوْئِدِ بِالْقَاهِرَةِ سَنَةَ ١٣١٤ هـ -

(ع)

- ٤٥ - عَمْرُ سُلَاطِينِ الْمَمَالِيكِ وَنَتَاجِ الْعِلْمِي وَالْأَدْبِي لِلْأَسْتَاذِ مُحَمَّدِ رَزَقِ سَلِيمِ الْمَطْبَعَةُ
 النَّمُودَجِيَّةُ بِالْحَلِمِيَّةِ الْجَدِيدَةِ بِالْقَاهِرَةِ ١٣٤٨ - ١٩٢٩ م -
 ٤٤ - الْعُقُودُ الدَّرِيَّةُ مِنْ مَنَاقِبِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ، لِابْنِ عَبْدِ الْهَادِي مَطْبَعَةُ
 حِجَازِي بِالْقَاهِرَةِ سَنَةَ ١٣٥٤ هـ -
 ٤٤ - عَقِيدَةُ السَّلَفِ، لِأَبِي عَثْمَانَ إِسْمَاعِيلَ الصَّابُونِي -
 ٤٨ - عَيُونُ الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْأَحْوَالِ الشَّخْصِيَّةِ، لِأَسْتَاذِنَا الْأَسْتَاذِ عَلِيِّ حَسْبِ اللَّهِ -
 مَطْبَعَةُ الْعُلُومِ الطَّبَعَةُ الثَّانِيَّةُ ١٣٤٠ - ١٩٥٠ م -
 ٤٩ - ابْنُ الْفَارُضِ وَالْحُبُّ الْإِلَهِيُّ، لِلدَّكْتُورِ مُحَمَّدِ مِصْطَفَى حَلَمِي - مَطْبَعَةُ لَجْنَةِ التَّأْلِيفِ وَالتَّرْجُمِ
 وَالنَّشْرِ الطَّبَعَةُ الْأُولَى سَنَةَ ١٩٢٥ -
 ٨٠ - فَتْحُ الْقَدِيرِ لِكَمَالِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ الْعِمَامِ الْمُتَوَفَّى عَامَ ٨٦١ هـ الطَّبَعَةُ الْأُولَى سَنَةَ ١٣١٥ هـ بِالْمَطْبَعَةِ الْأَمِيرِيَّةِ -
 ٨١ - الْفَرْقُ بَيْنَ الْفِرْقِ لِلْبَيْهَقَانِيِّ مَطْبَعَةُ الْمَعَارِفِ بِمِصْرَ -

- ٨٢- الفروسية الشرعية النبوية، لابن القيم مطبعة الأنوار ١٣٤٠هـ ١٩٢١م
 ٨٣- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم مطبعة الموسوعات بمصر-
 ٨٢- فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي المتوفى سنة ٤٣٨هـ مطبعة الحلبي سنة ١٣٤٥هـ ١٩٢٤م-
 ٨٥- فوائح الرحمت (شرح مسلم الثبوت) المطبعة الأميرية - الطبعة الأولى-
 ٨٦- فوات الوفيات، لمحمد بن شاکر الکتبی المتوفى سنة ٤٦٤هـ طبع بمصر سنة ١٢٩٩هـ-

(ق)

- ٨٤- القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز آبادي - مطبعة دار المأمون سنة ١٣٥٤هـ سنة ١٩٣٨م-
 ٨٨- القرآن الكريم -

(ك)

- ٨٩- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٤٤هـ-
 ٩٠- الكامل، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير - الطبعة الأولى -
 ٩١- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل - وعيون الاقاويل في التأويل لمحمود بن عمر
 الزمخشري مطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٤هـ-

(ل)

- ٩٢- لسان العرب، لجمال الدين المعروف بابن منظور الافريقي المصري الطبعة الأولى
 بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠٠هـ -
 ٩٣- اللمع، للسراج الطوسي نشره نيكلسون سنة ١٩١٤م -

(م)

- ٩٢- مجلة الازهر -
 ٩٥- مجموعة رسائل شيخ الاسلام، ابن تيمية - مطبعة السنة المحمدية ١٩١٤م الطبعة الأولى -
 ٩٤- مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - مطبعة المنار الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩هـ -
 ٩٤- مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، مطبعة الكردى بالقاهرة سنة ١٣٢٤هـ -
 ٩٨- مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذرى مطبعة السنة المحمدية ١٣٤٩هـ سنة ١٩٥٠م -
 ٩٩- مختصر طبقات الحنابلة للشيخ جميل الشطبي -
 ١٠٠- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم مطبعة المنار الطبعة الأولى

وهو في ثلاثة أجزاء -

- ١٠١- مروج الذهب ومعاون الجوهري في التاريخ، لأبي الحسن علي ابن الحسين بن علي السعدي الشافعي المتوفى سنة ٣٤٤ هـ وطبع بالمطبعة اليهية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ -
- ١٠٢- المستصفي لأبي حامد الغزالي المطبعة الأميرية الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ -
- ١٠٣- معجم البلدان، لشهاب الدين ياقوت الحموي -
- ١٠٤- المغني لابن قدامة المتوفى سنة ٤٣٠ هـ مطبعة المنار الطبعة الثانية -
- ١٠٥- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة، لابن القيم مطبعة السعادة -
- ١٠٦- مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري -
- ١٠٧- مقدّمات ابن خلدون، المطبعة الأدبية -
- ١٠٨- الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ -
الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٤ هـ -
- ١٠٩- المناقب لابن الجوزي -
- ١١٠- الموافقات للشاطبي -

(ن)

- ١١١- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن ابن تغري بردي ١٣٥١ م الطبعة الأولى - مطبعة دار الكتب المصرية -
- ١١٢- لفتح الطيب -
- ١١٣- نيل الأوطار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني - الطبعة الثانية مطبعة الحلبي بمصر ١٣٤١ هـ سنة ١٩٥٢ م -
- ١١٤- الهجرتين لابن القيم - المطبعة الحسينية بمصر -
- ١١٥- الهداية شرح بداية المبتدي، لعلي بن أبي بكر المتوفى عام ٥٩٣ هـ المطبعة الأميرية الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ -

(و)

- ١١٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان - المطبعة اليمنية بمصر الطبعة الأولى -

ہماری کتابیں

زاد المعاد

مصنف: حافظ ابن قسیم
چار حصوں میں
سیرت آنحضرت صلعم پر دنیا کی سب سے
زیادہ مستند اور عظیم الشان کتاب۔ یہ تاریخ کا
دہ ماخذ ہے کہ جس کو نظر انداز کر کے سیرت کے
موضوع پر لکھا ہی نہیں جاسکتا۔ قیمت حصہ اول
گیارہ روپیہ۔ حصہ دوم۔ نو روپیہ پچھتر پیسہ
بارہ روپیہ۔ حصہ چہارم۔ بارہ روپیہ۔ اللہ اللہ
حقے بھی خریدے جاسکتے ہیں۔

تاریخ الخلفاء

مصنف: امام حافظ جلال الدین السیوطی
مترجم: مولوی اقبال الدین احسد
بڑی سائز، صفحات ۵۲۰، سفید کاغذ
قیمت بارہ روپے
تاریخ الخلفاء مورخ خلفائے راشدین، خلفائے
بنو امیہ، خلفائے عباسیہ کے حالات پر مشتمل ہے
بلکہ عبیدی خلفائے افریقہ اور فاطمی خلفائے مصر
کی مکمل تاریخ بھی اس میں موجود ہے۔ ساری کے
ساتھ ساتھ ہر زمانے کے اہم حوادث و واقعات
اور تمدنی حالات اور شاہیر کا تفصیلی ذکر ہے۔ اپنے
موضوع پر بہ مثل اور محققانہ تاریخی شاہکار ہے۔

حضرت عمر و ابن العاص

مصنف: محقق محمد قریح معری مترجم: محمد احمد پانی پتی
بڑی سائز، صفحات ۲۵۰۔ سفید کاغذ
قیمت دس روپیہ پچتر پیسہ
آنحضرت صلعم کے صحابی، صفحہ اول کے پر سالار
عظیم دانشور، فاتح مصر، اسلام کی اس انقلابی

سفینۃ الاولیاء

مصنف: شہزادہ داراشکوہ
مشاہیر اولیاء اسلام کا سب سے مستند
تذکرہ۔ بڑی سائز، مجلد،
قیمت چھ روپے بارہ آنے

ایک حقیقت نما

مصنف: مولانا اکبر شاہ خاں۔ نجیب آبادی
ہندوستان پر مسلم فاتحین کے صحیح اور مستند
حالات اور تاریخی معلومات کا حیرت انگیز مجموعہ۔

فقہ الاسلام

مصنف: حسن احمد الخطیب
مترجم: سید رشید ارشد ایم۔ اے،
فقہ اسلامی کی نوعیت و کیفیت اس کا
تقدیمی ارتقا، ائمہ فقہ کے مجتہدات اور
عہدہ عہد کے فقہی نمونے اور اسلوب کا عالمانہ و
فاضلانہ بیان اسلامی شریعت کے اصولوں
کو جدید انداز میں پیش کیا گیا ہے اور موجودہ
زمانہ کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر یہ کتاب
لکھی گئی ہے موجودہ حالات میں اس کتاب
کا مطالعہ بہت مفید ہے۔

بڑی سائز، صفحات ۵۷۶ مجلد۔
قیمت بارہ روپے

ماثر عالمگیری

مصنف: محمد ساقی مستعد خاں
مترجم: محمد ثناء علی طالب
اورنگ زیب عالمگیر کے پچاس سالہ جنگی دور حکومت کے
چشم دید حالات و قانع نگار محمد ساقی مستعد خاں
کے قلم سے جو زندگی بھر اورنگ کے ساتھ محل شاہی
سے لیکر میدان جنگ تک رہا۔ اس اہم تاریخی کتاب
کے مطالعہ سے شاہجہاں کے ایام اسیری، داراشکوہ
شجاع اور مراد کی باہمی جنگ، سیوا جی دہلی کی
چالوازی، فتح گوکنڈہ اور دکن کی فتوحات کی
صحیح تصویر آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے۔ یہ معتصب
مستعد مورخ نے بھی اس کتاب کو مستند اور محققانہ
تسلیم کیا ہے۔ ۲۸۰ صفحات بڑی سائز مجلد۔
قیمت نو روپے بارہ آنے۔

حضرت امام حنیفہ کی سیاسی زندگی

مصنف: علامہ مناظر حسن گیلانی
ایک عظیم الشان فقہیہ، ایک فقہ المآل اصولی،
ایک غیر العقول مصنف، ایک بیباک داعی حق جس نے
ساری عمر جابر اور ظالم حکمرانوں کے ظلم اعلان حق
میں گزار دی ایسی عظیم اسلامی شخصیت کے مفصل
حالات زندگی، بڑی سائز، صفحات ۱۵۶،
قیمت بارہ روپے

نظام الملک طوسی

مصنف: مولانا عبدالرزاق کانپوری
خواجہ حسن نظام الملک طوسی عالم اسلام کا
پہلا وزیر اعظم جس نے اسلامی آئین کی تدوین
کی۔ اس اہم تذکرہ میں عمر خیام نیشاپوری
اور حسن بن صباح بانی فرقہ باطنیہ کے مفصل
اور مستند حالات۔ بڑی سائز مجلد صفحات
۵۶۰۔ قیمت: بارہ روپے

شخصیت کے حیرت انگیز مگر بے لاگ حالات و واقعات کا مجموعہ، یہ بے نظیر علمی کارنامہ ہے۔

عہدِ لارڈ ماؤنٹ بیٹن

مصنف: کیپٹل جانسن (پریس (آاشی)

مترجمہ: یونس احمر ایم، اے

بڑی سائز - مجلد - اعلیٰ سفید کاغذ -

قیمت: بارہ روپیہ

یہ کتاب تقسیم ہند کی تاریخی مگر فریچنگاں کہانی، ہندو اور انگریز کی مسالوں کے خلاف سیاسی ہنگامہ آرائیوں، کانگریس کی فریب کاریوں، اور قائد اعظم کی سیاسی بصیرت و تدبیر کے حیرت انگیز واقعات کا مجموعہ۔ یہ وہ تقسیم ہند کے تاریخی واقعات ہیں، جس سے آگاہی ہر پاکستانی کے لئے ضروری ہے۔ کوئی لائبریری اس عہد کی اس خون اور آگ کے سیلاب میں لکھی ہوئی کتاب سے خالی نہیں رہنی چاہئے۔

فتوح البلدان

مصنف: علامہ احمد بن یحییٰ بن جابر الشیبیری بالبلاذری۔

یہ کتاب اسلامی تاریخ کے قدیم ماخذوں میں ہے۔ اس کتاب کا مصنف خلیفہ المأمون الرشید کے عہد میں پیدا ہوا۔ اور المعتضد کے عہد میں انتقال ہوا۔ اس میں اسلامی عہد کی ابتدائی فتوحات، ہجرت، خیبر، فدک، مکہ وغیرہ سے سبستان، کابل اور خراسان تک کی تاریخ مفصل بیان کی گئی ہے۔ اسلامی تاریخ پر علمی اور تحقیقی کام کرنے والوں کیلئے یہ کتاب معلومات کا خزانہ ہے۔

بڑی سائز - سفید کاغذ - مجلد -

قیمت پندرہ روپیہ

تاریخ اسلام: مکمل تین حصے۔

مصنف: مورخ اسلام مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی

پہلا حصہ: ہمد رسالت تک سے لیکر خلافت راشدہ تک۔

دوسرا حصہ: عہد بنی امیہ سے لیکر خلافت بنی عباسیوں تک۔

تیسرا حصہ: بنو امیہ اندلس سلجوقیہ، عثمانیہ اور مولانا چنگیز کی تمام مسلمان حکومتوں کے حالات پر مشتمل ہے۔

صفحہ ۲۷۲

اول ۵۹۲، حصہ دوم ۱۹۷۲، حصہ سوم ۲۰۰۸،

مجلد بڑی سائز۔ قیمت فی حصہ بارہ روپے،

مکمل کتاب چھتیس روپے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ

مصنف: ڈاکٹر طاہر حسین

مترجمہ: علامہ عبد الحمید نعمانی

اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں اس موضوع سے

اہم کوئی موضوع نہیں مل سکتا۔ یہ ایسے ہونٹاک

الغلاب کی داستان ہے جس نے تاریخ اسلام کا رخ

بدل دیا۔ اس موضوع پر اب تک ہزار ہا کتابیں لکھی

جا چکی ہیں۔ یہ ایک ایسے غیر جانبدار مورخ کے قلم سے

ہے جس نے خالص تاریخی واقعات و حقائق کی روشنی

میں یہ کتاب لکھی ہے۔ مصنف نے ایسے مستند ترین

واقعات کو تاریخی ترتیب سے پیش کیا ہے جن کو

جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ بڑی سائز - مجلد،

قیمت بارہ روپے

حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ

مصنف: ڈاکٹر طاہر حسین

مترجمہ: شاہ حسن عطاء ایم۔ اے

پیغمبر اسلام کے اولین دو جانشینوں کا عقائد

اور وہابانہ انداز میں تذکرہ، اسلام کی دو عظیم

شخصیتوں کے حالات اور ڈاکٹر طاہر حسین کا

جادو نگار قلم۔

صفحہ ۲۷۲ صفحہ ۲ بڑی سائز - مجلد

قیمت چھ روپے بارہ آنے

صحابیات مصنفہ: علامہ نیاز فتح پوری

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات،

بناتِ طیبات اور جلیل القدر خواتین اسلام کے

حالات زندگی۔ بڑی سائز - مجلد، صفحہ ۲۷۲۔

قیمت: چھ روپے

الادب المفرد

یعنی کتاب زندگی

مصنفہ: حضرت امام بخاری کا اردو ترجمہ

مترجمہ: علامہ عبد القدوس ہاشمی (ندوی)

اس لادینی اور اخلاقی بے راہ روی کے زمانہ میں

اس کتاب کا مطالعہ ذہنی تربیت اور عادات و اخلاق

کی اصلاح کا موجب ہوگا۔ ہر مرد اور عورت کیلئے

اس اہم کتاب کا مطالعہ مفید ہے۔ بڑی سائز

مجلد، صفحہ ۳۷۲۔ قیمت: آٹھ روپے۔

سفر نامہ ابن بطوطہ مکمل دو حصے

مشہور و معروف سیاح نے جب رخت سفر باندھا تو

اس کی عمر ۲۵ سال کی تھی یہ نوجوان سمندروں کی

لہروں سے لڑتا، ہولناک ریگستانوں سے گزرتا، جگلوں

بیابانوں اور برہنستانوں کو قطع کرتا، ہوادیاں، حجاز،

مصر، بغداد، شام، عراق، ایران، ترکستان،

بلخ، بخارا، بدخشاں، افغانستان، آذربائیجان،

قسطنطنیہ، ترک وغیرہ کا دورہ کرتا ہوا

ہندوستان پہنچا۔ ہندوستان کے تمام مشہور

شہروں کی اس نے سیر کی۔ ہندوستان میں

یہ محمد تعلق کے زمانہ میں آیا۔ اپنے ۲۵ سالہ

سفر کے حالات اتنے دلچسپ پیرایہ میں بیان کئے

ہیں کہ ایک صفحہ پڑھنے کے بعد جب تک کتاب

ختم نہ کر لیں آپ کو قرار نہیں آئے گا۔ اس سفر نامہ

کو اہم تاریخی دستاویز کا مقام حاصل ہے۔

بڑی سائز - صفحہ ۲۷۲، ۸۲۲، مجلد

قیمت پندرہ روپیہ

وہ کتابیں جن کے بغیر کوئی لائبریری مکمل نہیں کہلا سکتی

- | | | | |
|-------|--|------|---|
| ۱۱/۰ | زاد المعاد۔ مصنفہ حافظ ابن قیم۔ اردو ترجمہ حصہ اول | ۱۱/۰ | حضرت عثمان بن علیؓ۔ ڈاکٹر طاہر حسین۔ اردو ترجمہ |
| ۹/۴۵ | زاد المعاد۔ حصہ دوم۔ مصنفہ حافظ ابن قیم۔ اردو ترجمہ | ۹/۴۵ | حضرت ابو بکرؓ اور حضرت فاروق اعظمؓ۔ ڈاکٹر طاہر حسین۔ |
| ۱۲/۰ | زاد المعاد۔ حصہ سوم۔ مصنفہ حافظ ابن قیم۔ | ۱۲/۰ | عہد لارڈ ماؤنٹ بیٹن۔ کیمیل جانسن |
| ۱۲/۰ | زاد المعاد۔ حصہ چہارم۔ مصنفہ حافظ ابن قیم۔ | ۱۲/۰ | فقہ الاسلام۔ حسین احمد الخلیب ترجمہ پروفیسر رشید احمد اشرف |
| ۱۲/۰ | تاریخ الخلفاء۔ مصنفہ علامہ جلال الدین سیوطی | ۱۲/۰ | حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی۔ مصنفہ مولانا مناظر حسن گیلانی۔ |
| ۱۵/۰ | فتوح البلدان۔ البلاذری ترجمہ ابوالخیر مودودی | ۸/۰ | الادب المفرد۔ کتاب زندگی۔ حضرت امام بخاری۔ اردو ترجمہ |
| ۵/۱۲ | منتخب اللباب۔ حصہ اول۔ مغلیہ دور حکومت۔ مصنفہ خانی خان | ۱۲/۰ | آیات بینات۔ حصہ اول و دوم۔ مصنفہ محسن الملک |
| ۸/۰ | منتخب اللباب۔ حصہ دوم۔ مغلیہ دور حکومت۔ مصنفہ خانی خان | ۱۲/۰ | آیات بینات۔ حصہ سوم و چہارم۔ مصنفہ محسن الملک |
| ۱۱/۰ | منتخب اللباب۔ حصہ سوم۔ مغلیہ دور حکومت۔ مصنفہ خانی خان | ۹/۴۵ | سفینۃ الاولیاء۔ مصنفہ داراشکوہ |
| ۱۲/۰ | منتخب اللباب۔ حصہ چہارم۔ مغلیہ دور حکومت۔ مصنفہ خانی خان | ۹/۰ | صحابیات۔ علامہ نماز فتحپوری |
| ۱۲/۴۵ | انسان کامل۔ عبدالکریم الجیلی۔ اردو ترجمہ | ۱۲/۰ | اسلامی معاشیات۔ مولانا مناظر حسن گیلانی |
| ۱۲/۴۵ | حضرت عمر و ابن العاص۔ ترجمہ محمد احمد پانی پتی | ۹/۲۵ | الدین القیم۔ مولانا مناظر حسن گیلانی |
| ۱۲/۰ | شاہجہاں کے ایام اسیری اور عہد اورنگ زیب۔ اردو ترجمہ | ۲/۲۵ | حضرت ابو ذر غفاریؓ۔ مولانا مناظر حسن گیلانی |
| | سفر نامہ ڈاکٹر برتیر | ۹/۵۰ | تذکرہ شاہ ولی اللہؒ۔ مولانا مناظر حسن گیلانی |
| ۸/۲۵ | تاریخ فیروز شاہی۔ شمس سراج۔ اردو ترجمہ | ۹/۰ | فلسفہ عجم۔ علامہ اقبالؒ۔ اردو ترجمہ |
| ۹/۴۵ | مآثر عالمگیری۔ محمد ساقی مستعد خان | ۳/۴۵ | مکاتیب امام غزالیؒ۔ ترجمہ ظہوری |
| ۱۵/۰ | سفر نامہ ابن بطوطہ۔ حصہ اول | ۳/۴۵ | داستان کربلا۔ عبدالرحمن صدیقی |
| ۱۲/۰ | البرامکہ۔ عبدالرزاق کانپوری | ۳/۴۵ | تاجدار دو عالم۔ عبدالرحمن عزام بی |
| ۱۲/۰ | عبدالملک طوسی۔ عبدالرزاق کانپوری | ۹/۴۵ | تجدید دین کامل۔ مولانا عبدالباری ندوی |
| ۳۶/۰ | تاریخ الاسلام۔ تین حصے۔ مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی | ۹/۴۵ | تجدید معاشیات۔ مولانا عبدالباری ندوی |
| ۱۲/۰ | آئینہ حقیقت نما۔ مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی | ۸/۲۵ | تجدید تصوت و سلوک۔ مولانا عبدالباری ندوی |
| ۱۲/۴۵ | تاریخ غرناطہ۔ حصہ اول۔ مولوی احمد اللہ ندوی | ۹/۰ | تجدید تعلیم و تبلیغ۔ مولانا عبدالباری ندوی |
| ۱۰/۴۵ | تاریخ غرناطہ۔ حصہ دوم۔ مولوی احمد اللہ ندوی | | |

لفیس اکیڈمی۔ بلاس اسٹریٹ۔ کراچی

حیات امام ابن قیم

سوانح حیات تاریخی احوال افکار اور مجتہدانہ خیالات

آٹھویں صدی کے مشہور عالم، امام ابن قیم کے شاگرد رشید اور رفیق حافظ ابن قیم الجوزیہ کی سوانح عمری اور فقہ، عقائد اور تصوف پر ان کے بیش بہا افکار کا مجموعہ، وہ گراں قدر کتاب جس کی تصنیف پر جامعہ القاہرہ مصر نے مصنف کو اسلامیات کی اعلیٰ ترین سند عطا کی!

تصنیف ✓

عبدیم عبد السلام شرف الدین اکملی

استاد جامعہ القاہرہ

ترجمہ ✓

حافظ سید سید محمد رشید اکملی
لیکچرار شعبہ عربی کراچی یونیورسٹی

نفسِ کیدی

بلاسٹریٹ کراچی

قیمت: بارہ روپیہ مجلد