حیاتِ حافظ ابنِ قیمؒ رحمۃ اللہ علیہ

تصنیف

عبدالعظیم

ترجمہ و تحشیہ

پروفیسر غلام احمد حریری

جامعہ

Marfat.com

حیاتِ حافظ ابنِ قیمؒ رحمۃ اللہ علیہ

سیر و سوانح، عصر و عہد، افکار و آراء

تصنیف

عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدینؒ ایم اے پروفیسر قاہرہ یونیورسٹی

ترجمہ و تکشیہ

پروفیسر غلام احمد حریری ایم۔اے عربی (I) ایم۔اے علوم اسلامیہ (I)

ایم۔او۔ایل عربی (I)

(سابق) صدر شعبۂ علومِ اسلامیہ

زرعی یونیورسٹی فیصل آباد۔ اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

مندوب حکومتِ سعودیہ۔ ممبر مشاورتی بورڈ حکومت پاکستان

شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، پبلشرز

لاہور ○ حیدرآباد ○ کراچی

Marfat.com

جملہ حقوق بحق شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ محفوظ

۹۰۵۱۶

طابع : شیخ نیاز احمد

مطبع : غلام علی پرنٹرز

جامعہ اشرفیہ، اچھرہ، لاہور

اشاعت : ۱۹۸۹ء

مقامِ اشاعت :

شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، پبلشرز،

۱۹۹۔ سرکلر روڈ، چوک انارکلی، لاہور ۲/۵۴۰۰۰

Marfat.com

فہرست

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	دیباچہ	۱۷
	عرض مترجم	۱۹
	تقدیم	۲۷
	مقدمہ مصنف	۳۱
	تمہید	۴۳
	عہد ابن تیمیہ کا مختصر جائزہ	۴۳
	اندرونی سیاست کا مختصر تذکرہ	۴۴
۳	زوالِ بغداد اور اس کے نتائج	۴۵
	مصر و شام کا ایک حاکم کے تابع ہونا	۴۶
	سلطنت مصر از ۶۵۶ھ تا ۶۵۹ھ	۴۸
	عہد ممالیک میں خلیفہ سلطان	۵۰
	ملک اور امیر کی اصطلاحات	
	سلطان و ملک	۵۱
	طبقات اُمراء	۵۲
۴	قاہرہ میں قیام خلافت	۵۳
	خلیفہ کی حیثیت	۵۴
	سلاطین کی باہمی منازعت	۵۵
	سلاطین اور رعایا کے باہمی تعلقات	۵۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مذکورہ حوادث کے اثرات	۵۹
	افکار و نظریات پر	
۲	بیرونی سیاست	۶۱
	مسلمانوں اور صلیبی عیسائیوں	۶۱
	کے تعلقات	
	مسلمانوں کا تاتاریوں سے	۶۰
	تعلق حملہ تاتار اور صلیبی جنگوں	۶۹
	کے اثرات مسلمانوں پر	
۳	مسلمانوں کی عملی حالت	۷۳
	مختصر تمہید	۷۳
	تعلیمی دور	۷۳
	جامع ابن طولون	۷۵
	الجامع الازہر	۷۶
	جامع حاکم	۷۷
	مذہبی مدارس	۷۷
۴	شامی درسگاہیں	۸۱
	خانقاہیں اور تکیے	۸۲
	خانقاہ سعید السعداء	۸۳
	خانقاہ رکن الدین بیبرس جاشنگیر	۸۴

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	خانقاہ شیخو	۸۴
۵	**رباط**	۸۵
	بغدادی رباط	۸۵
	رباط الآثار	۸۵
۶	**علمی کُتُب**	۸۶
	حفاظ حدیث	۹۲
	ائمہ مجتہدین	۹۴
	اس دور کے اجتماعی حالات	۹۵
	حکام۔ علماء اور عوام	۹۵
	مذہبی اختلافات	۹۷
	مذہبی تنازعات کے نتائج	۹۸
۷	**پہلا باب**	۹۹
	امام ابن قیمؒ کی داستانِ حیات	۹۹
	تاریخ ولادت و وفات کی تحقیق	۱۰۰
	ابن قیمؒ کے متعلق علماء سلف کے تاثرات	۱۰۳
	دورِ ابتلاء	۱۰۴
	آپ کے احباب و امداد	۱۰۶
	آپ کے اساتذہ	۱۰۷
	آپ کے تلامذہ	۱۰۷
	ابن قیمؒ کا علمی ورثہ	۱۰۸
	ابن قیمؒ کی مہارت ادب و لغت	۱۱۰
	نثر میں شاعری	۱۱۷
	قرآن سے اخذ و اقتباس	۱۱۸

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	ابن قیمؒ کے اسلوب میں ضرب الامثال	۱۱۹
	آپ کے اسلوب میں سجع کا التزام	۱۲۰
	ادبی تعبیر و بیان	۱۲۱
	ابن قیمؒ کی لغت دانی	۱۲۲
	ابن قیمؒ ایک نحوی کی حیثیت سے	۱۳۰
۸	**ذاتی اوصاف و کمالات**	۱۳۲
	ابن تیمیہ و ابن قیمؒ کا تقابل	۱۳۵
	تعصب سے احتراز	۱۴۳
۹	**باب دوم**	۱۴۹
	فقہ ابن قیمؒ	۱۴۹
	ابن قیمؒ کا مطمح نظر	۱۴۹
	حریتِ فکر و نظر	۱۵۰
	تقلید کے اقسام	۱۵۲
	اتباع و تقلید کے مابین نکتۂ امتیاز	۱۵۵
	ابطالِ تقلید	۱۵۶
	ائمہ دین کا تقلید سے اظہار برأت	۱۵۹
	استہزاء بالدین کی چند مثالیں	۱۶۲
	مقلدین کی خدا، رسول، صحابہ کرام اور ائمہ دین سے جنگ آزمائی	۱۶۴
	عقلی دلائل سے ابطالِ تقلید	۱۶۵
	مقلدین کے دلائل اور ان کا ابطال	۱۶۶
	مقلدین کی پہلی دلیل	۱۶۶
	مقلدین کی دوسری دلیل	۱۶۹
	مقلدین کی تیسری دلیل	۱۷۰

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مقلدین کی چوتھی دلیل	۱۷۲
۱۰	ابن قیمؒ کا تیسرا مقصد	۱۷۴
	دینی احکام سے استہزاء کے خلاف اعلان حرب و پیکار	۱۷۴
	حیلہ کی تعریف	۱۷۵
	حیلہ گری کی مختصر تاریخ	۱۷۵
	حیلہ جات اور ان کے خطرات ومضرات	۱۷۷
	حیلہ جوئی کے اقسام	۱۸۰
	ابن تیمیہ کی رائے میں حیلہ جات کے اقسام	۱۸۲
۱۱	مباح حیلہ جات کے اقسام	۱۸۴
۱۲	مجوزین حیل کے دلائل اور ان کی تردید	۱۸۷
	پہلی دلیل	۱۸۷
	دوسری دلیل	۱۸۸
	تیسری دلیل	۱۸۹
	چوتھی دلیل	۱۹۰
	پانچویں دلیل	۱۹۱
۱۳	بطلانِ حیل کے دلائل	۱۹۲
	پہلی دلیل	۱۹۲
	دوسری دلیل	۱۹۳
	تیسری دلیل	۱۹۳
	چوتھی دلیل	۱۹۵
	پانچویں دلیل	۱۹۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۴	حیلہ جات کے بطلان کا تفصیلی بیان	۱۹۶
۱۵	ابن قیمؒ کا چوتھا مقصد	۲۰۰
	دینی روح کو سمجھنے کی دعوت	۲۰۰
	بینات	۲۰۰
	معاملات میں ارادہ کی اہمیت	۲۰۵
	ارادہ کو معتبر سمجھنے کے دلائل	۲۰۷
	شرط مقدم	۲۱۰
۱۶	افعالِ حسنہ و قبیحہ کے ذرائع	۲۱۶
	ذرائع کے بارے میں ابن قیمؒ کے مسلک کی توضیح	۲۱۶
	ذرائع کے اقسام	۲۱۷
	دوسری اور تیسری قسم کے ممنوع ہونے کے دلائل	۲۱۷
	سدِ ذرائع رُبع دین ہے۔	۲۱۹
	امام احمد کا نظریہ	۲۲۰
۱۷	معاملات میں آزادی	۲۲۲
	حریتِ تعاقد کے بارے میں فقہاء کا موقف	۲۲۲
	اختلاف کا حاصل	۲۲۳
	حریتِ عقود کے مخالفین کے دلائل	۲۲۴
	حنابلہ کے دلائل	۲۲۷
	حنابلہ کے پیش کردہ قرآنی دلائل	۲۲۸
	حنابلہ کا احادیث نبویہ سے استدلال	۲۲۹

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	حنابلہ کے عقلی دلائل	۲۳۱
	شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے پیش کردہ براہین و دلائل۔	۲۳۳
	فقہ حنبلی میں وسعت و سہولت	۲۴۱
۱۸	قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ	۲۴۳
۱۹	خود ساختہ وکیل کے اعمال کا اعتبار	۲۴۶
	بلا اجازت تصرفات کے بارے میں حنفیہ کا مسلک	۲۴۸
	شوافع کے نظریات	۲۴۹
	ابن قیمؒ کے ذکر کردہ دلائل	۲۵۱
۲۰	فصل دوم	۲۵۵
	ابن قیمؒ کا طرز فکر و نظر	۲۵۵
	تمہید	۲۵۵
۲۱	نصوص شرعیہ سے استنباط مسائل	۲۵۸
	کثرت دلائل	۲۶۰
	پہلی مثال	۲۶۱
	پہلی دلیل	۲۶۱
	دوسری دلیل	۲۶۱
	تیسری دلیل	۲۶۱
	چوتھی دلیل	۲۶۲
	پانچویں دلیل	۲۶۲
	چھٹی دلیل	۲۶۲
	ساتویں دلیل	۲۶۳
	دوسری مثال	۲۶۳

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	پہلی دلیل	۲۶۳
	دوسری دلیل	۲۶۴
	تیسری دلیل	۲۶۴
	چوتھی دلیل	۲۶۴
	پانچویں دلیل	۲۶۴
	چھٹی دلیل	۲۶۴
	ساتویں دلیل	۲۶۵
	تیسری مثال	۲۶۵
	اقوالِ فقہاء میں عدمِ تعصب	۲۶۷
	پہلا مذہب	۲۶۹
	دوسرا مذہب	۲۶۹
	تیسرا مذہب	۲۶۹
	چوتھا مذہب	۲۷۰
	پانچواں مذہب	۲۷۰
	دوشیزہ بالغہ کے نکاح کے ضمن میں ابن قیمؒ کا مسلک	۲۷۴
	ابن قیمؒ کسی فقہی مسلک کے پابند نہ تھے۔	۲۷۶
	اہل مدینہ کا قول اور ابن قیمؒ	۲۷۷
	زوجین کے مشرف بہ اسلام ہونے کا مسئلہ	۲۷۹
	خلاصہ بحث	۲۸۳
	خصم کے دلائل اور ان کا ابطال	۲۸۳
	مخالفین کے دلائل اور انکا ابطال	۲۸۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	قرآنی آیات سے استدلال پھر احادیث سے ان کی تفسیر اور آیات سے استنباطِ مسائل	۲۸۰
۲۲	تیسری فصل	۲۹۲
	ابنِ قیمؒ کے اُصول استنباط	۲۹۲
	اصل اوّل	۲۹۲
	اصل ثانی اقوالِ صحابہ	۲۹۵
	امام احمد کی نگاہ میں حدیث نبوی کا مقام	۲۹۵
	اجماع کی پہلی قسم	۲۹۰
	اجماع کی دوسری قسم	۲۹۷
	اِستصحابُ الاصل	۲۹۸
	مَصالح مُرسلہ	۲۹۹
۲۳	الذَّرائع	۳۰۰
	شیخ الاسلام ابن تیمیہ حنبلی فقہ کے مقلّد نہ تھے	۳۰۱
۲۴	ابن قیمؒ کے اصُولِ استنباط	۳۰۲
	نصوص	۳۰۲
۲۵	نصوص اور اقوال الرِّجال کا تقابُل	۳۰۶
	صرف اضطراری صورت میں قیاس کی اجازت	۳۰۷
	قبول روایت میں احتیاط	۳۰۹
	اقوالِ صحابہ کی عدم حُجّیت	۳۱۰
۲۶	کتاب وسنّت کا تعلق ابن قیمؒ کی نگاہ میں	۳۱۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	سنّت کی تعریف	۳۱۲
	حدیث کی تعریف	۳۱۳
	حُجّیتِ حدیث کے دلائل	۳۱۴
	سنت قرآن سے دوسرے درجہ پر	۳۱۶
	قرآن اور اخبار احاد میں عام حیثیت	۳۱۷
	عام کے بارے میں احناف کا مسلک	۳۱۷
	امام مالک کا نقطۂ نظر	۳۱۷
	عام کے بارے میں امام شافعی کی رائے۔	۳۲۰
	عام مخصوص بخبر احاد کی مثالیں	۳۲۱
	تخصیصِ عام کے ضمن میں امام احمد بن حنبل کی رائے	۳۲۲
	ابن قیمؒ کی نگاہ میں کتاب وسنت کا باہم تعلق۔	۳۲۳
	عہدِ حاضر کا ایک عظیم مصنّف ابن قیمؒ کے ساتھ۔	۳۲۵
	تفصیلِ مجمل	۳۲۷
	تخصیصِ عام	۳۲۷
	تقییدِ مُطلق	۳۲۸
	علامہ شاطبی کی رائے	۳۲۹
۲۷	زیادت علی الکتاب	۳۳۱
	ابن قیمؒ کی رائے اور ان کے دلائل	۳۳۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	خلاصہ مذاہب	
	مخالفین کے نظریات اور ان کے دلائل۔	۳۳۶
	خاتمہ بحث	۳۳۸
۲۸	قبولِ حدیث میں احتیاط	۳۳۹
	حدیث مرسل اور ابن قیمؒ	۳۴۰
	مراسیل کے بارے میں دیگر محدثین و فقہاء کے نظریات	۳۴۳
	امام ابوحنیفہ کی مراسیل مقبولہ	۳۴۵
	قبول مرسل کے وجوہ	۳۴۶
	حدیث مرسل اور امام شافعی	۳۴۸
	امام احمد بن حنبل اور حدیث مرسل	۳۴۹
۲۹	حدیث نبوی میں تعارض نہیں	۳۵۰
۳۰	اخبارِ احاد و تعاملِ اہل مدینہ	۳۵۳
۳۱	ابن قیمؒ اور اجماع	۳۵۷
۳۲	ابن قیمؒ اور فتاویٰ صحابہ	۳۶۳
	فتاویٰ صحابہ عہدِ رسالت میں	۳۶۳
	فتاویٰ صحابہ بعد از عہدِ رسالت	۳۶۵
	صحابہ کی عظمت شان	۳۶۵
	اقوال صحابہ کی حجیت کے دلائل	۳۶۶
	صحابہ کے غیر اختلافی فتاویٰ	۳۷۰
	صحابہ کے غیر اختلافی اقوال اور ابن قیمؒ	۳۷۱
	صحابہ کے اختلافی فتاویٰ میں اختیار و انتخاب	۳۷۵
	ابن قیمؒ اور صحابہ کی تفسیر قرآن	۳۷۹
	صحابہ کے وہ تفسیری اقوال جو خلافِ حدیث ہیں	۳۸۲
	فتاویٰ صحابہ کا مقام	۳۸۴
	اقوال صحابہ کا ردّ و قبول	۳۸۷
	اقوال صحابہ اور احناف	۳۸۸
	اقوالِ صحابہ اور امام غزالی	۳۸۹
	اقوال صحابہ کے بارے میں امام شوکانی کی رائے	۳۹۱
	خاتمہ بحث	۳۹۳
	خلاصہ مباحث	۳۹۴
۳۳	ابن قیمؒ اور اقوال تابعین	۳۹۵
۳۴	ابن قیمؒ اور قیاس	۳۹۸
	تمہید	۳۹۹
	قیاس کے متعلق فقہاء کا موقف	۳۹۹
	مخالفین قیاس کے دلائل	۳۹۹
	قیاس میں غلو	۴۰۱
	اعتدال پسند علماء اور قیاس	۴۰۱
	قیاس کے متعلق ابنِ قیمؒ کا زاویہ نگاہ	۴۰۳
	قرآنی آیات سے اثباتِ قیاس	۴۰۶
	حدیث نبوی سے استدلال	۴۰۷
	اقوالِ صحابہ سے استناد	۴۰۹

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	میزان و قیاس	۴۱۱
	قیاس طرد و عکس	۴۱۳
	قیاس کے اقسام	۴۱۴
	پہلی قسم	۴۱۴
	دوسری قسم	۴۱۵
	تیسری قسم	۴۱۶
	مخالفین قیاس کے اعتراضات اور ابن قیمؒ	۴۱۷
	مِلل و اوصاف پر بناء احکام اور ابن قیمؒ	۴۲۲
	خلافِ قیاس مسائل میں ابن تیمیہ اور ابنِ قیمؒ کا موقف	۴۲۵
	معاملات سے استہزاء کا موافق قیاس ہونا	۴۲۷
	کوئی حدیث خلافِ قیاس نہیں	۴۲۹
	صحابہ کے اتفاقی مسائل موافق قیاس ہیں۔	۴۳۳
۳۵	ابن قیمؒ اور استصحاب	۴۳۷
	استصحاب کی تعریف	۴۳۷
	استصحاب کے اقسام	۴۳۷
	استصحاب سے اثبات و نفی حقوق	۴۳۹
	ثمرۂ اختلافات	۴۴۰
۳۶	ابنِ قیمؒ اور مصالح مرسلہ	۴۴۱
	مصالح مرسلہ کے بارے میں فقہاء	۴۴۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	کا موقف	
	صحابہ اور مصالح مرسلہ	۴۴۴
	طلاقِ ثلاثہ کے بارے میں آخری فیصلہ۔	۴۴۴
	امہات الاولاد کی بیع	۴۴۹
	تحریق زنادقہ اور حضرت علی	۴۵۱
	نص کی عدم موجودگی میں ابن قیمؒ کا مصالح مرسلہ سے احتجاج	۴۵۳
۳۷	ذرائع کا سدِ باب اور ابن قیمؒ	۴۵۶
	ذرائع کا سدِ باب اور امام احمد بن حنبلؒ	۴۵۶
	شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سد الذرائع	۴۵۷
	سد الذرائع کے حق میں ابنِ تیمیہ کے دلائل۔	۴۵۸
	سد الذرائع اور ابن قیمؒ	۴۵۹
	ابنِ قیمؒ کے نزدیک ذرائع کے اقسام۔	۴۶۱
۳۸	عرفِ عام اور ابنِ قیمؒ	۴۶۵
	عرفِ عام سے احتجاج کرنے کے مظاہر	۴۶۵
	عادات متغیرہ کے بارے میں علامہ شاطبی کی رائے۔	۴۶۷
	اذنِ عرفی اور اذنِ لفظی کی مساوات	۴۶۷

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	دعاوی اور عرف ابن قیمؒ کی نگاہ میں	۴۶۰
۳۹	باب سوم	۴۷۱
	عقائد و تصوّف	۴۷۱
	فصلِ اوّل	۴۷۳
	عقائد	۴۷۳
	اللہ کے وجود پر استدلال اور ابن قیمؒ	۴۷۳
	اللہ کے وجود پر استدلال اور امام اشعری	۴۷۶
	ہستی باری تعالےٰ پر استدلال اور امام باقلانی	۴۷۷
	وجود باری تعالےٰ پر قرآن حکیم کا طرزِ فکر و نظر	۴۷۸
۴۰	صفاتِ باری تعالیٰ اور ابن قیمؒ	۴۸۲
	متکلمین کا نقطۂ اختلاف	۴۸۲
	صفاتِ باری تعالےٰ کے مسئلہ میں معتزلہ کی رائے	۴۸۲
	امام اشعری کا موقف	۴۸۴
	ذات خداوندی کے ساتھ حوادث کا قیام اور ابنِ قیمؒ	۴۸۵
	شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور اہل سنت کی رائے	۴۹۰
	مسئلہ صفات باری تعالےٰ میں ابن قیمؒ کا اتباعِ سلف و ابن تیمیہ	۴۹۲
۴۱	آیاتِ متشابہات اور ابنِ قیمؒ	۴۹۴
	ذات باری تعالےٰ کی مخلوقات سے عدم مشابہت	۴۹۴
	علماءِ سلف کا طرزِ فکر و نظر	۴۹۵
	اہلِ ظاہر کی رائے۔	۴۹۶
	علامہ مقریزی کی رائے	۴۹۸
	علامہ صابونی کی رائے	۴۹۸
	آیاتِ متشابہات کے بارے میں معتزلہ کا موقف	۴۹۹
	ابن قیمؒ کے نظریہ کا معتزلہ اور عدم تاویل پر مبنی ہونا۔	۵۰۱
	آیاتِ متشابہات کے بارے میں ابنِ قیمؒ کا صحابہ سے تاثر	۵۰۲
	تشبیہ و تجسیم کے الزامات سے ابنِ قیمؒ کی بریت	۵۰۵
۴۲	مسئلہ افعال العباد اور ابن قیمؒ	۵۰۷
	افعال العباد کے مسئلہ کی حقیقت	۵۰۷
	جبریہ کا مذہب اور اس کی تردید	۵۰۸
	افعال العباد میں معتزلہ کے موقف کا ابطال	۵۰۹
	افعال العباد میں امام اشعری کی رائے۔	۵۱۲
	شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی رائے	۵۱۶
	جبریہ معتزلہ اور اشاعرہ کے افکار کا بطلان اور ابنِ قیمؒ	۵۱۷

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مسلک اہل سنت کی حمایت اور ابن قیمؒ	۵۱۹
	افعال العباد کے بارے میں ابن قیمؒ کی رائے کا خلاصہ	۵۲۵
	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۵۲۵
	افعال العباد کے بارے میں مختلف افکار کا تقابلی مطالعہ	۵۲۶
	افعال العباد میں اہل سنت کا موقف	۵۲۷
	اہل سنت امام ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ کے نظریات کی یگانگت	۵۳۱
۴۳	رویت باری تعالیٰ اور ابن قیمؒ	۵۳۲
	رویت باری تعالیٰ کے بارے میں معتزلہ کی رائے	۵۳۲
	معتزلہ کے دلائل	۵۳۲
	معتزلہ کے دلائل کا ابطال	۵۳۳
	رویت باری تعالیٰ سے متعلق آیات واحادیث نبویہ اور معتزلہ	۵۳۶
	امام احمد بن حنبل کی رائے	۵۳۹
	رویت باری تعالیٰ کے مسئلہ میں ابن قتیبہ کا موقف	۵۳۹
	رویت باری میں امام اشعری کا زاویۂ نگاہ۔	۵۴۰

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	رویت باری تعالیٰ اور ابن قیمؒ۔	۵۴۲
	اہل سنت اور رویت باری تعالیٰ	۵۴۳
۴۴	حسن و قبح کی بحث اور ابن قیمؒ	۵۴۵
	حسن و قبح کی تعریف	۵۴۵
	حسن و قبح سے متعلق متکلمین کا موقف	۵۴۷
	معتزلہ کا نقطۂ نظر	۵۴۷
	حسن و قبح کے بارے میں اشاعرہ	۵۴۹
	اور ماتریدیہ کا نقطہ نظر	۵۵۱
	حسن و قبح کے بارے میں ابن قیمؒ کی رائے۔	۵۵۱
	ابن قیمؒ کے دلائل	۵۵۳
	خاتمہ بحث	۵۵۷
۴۵	دوسری فصل	۵۵۹
	ابن قیمؒ اور تصوف	۵۵۹
	تصوف میں ابن قیمؒ کے مصادر و ماخذ	۵۵۹
	پہلا ماخذ	۵۶۰
	دوسرا ماخذ	۵۶۰
	نتیجۂ بحث	۵۶۴
	تیسرا ماخذ	
	صبر کے اقسام	۵۶۵

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	خلاصہ بیانات سابقہ	۵۶۹
۴۶	تصوّف کے بارے میں ابن قیمؒ کا اندازِ فکر	۵۷۱
	صوفیہ و فقہا کی باہمی کش مکش	۵۷۱
	امام ابن تیمیہ اور صوفیہ	۵۷۳
	صوفیہ پر تنقید اور ابن قیمؒ	۵۷۵
	عقیدۂ وحدت الوجود اور ابن عربی	۵۷۵
	ابن عربی حلاّج اور بایزید بسطامی کے نظریات میں فرق و امتیاز	۵۷۵
	فصوص الحکم کی روشنی میں ابن عربی کا مذہب	۵۷۶
	ابن عربی اور اشاعرہ	۵۷۷
	خلاصہ جات سابقہ	۵۷۸
	ابن عربی اور ابنِ تیمیہ کے نظریات کی یگانگت۔	۵۷۸
	ابن تیمیہ اور ابن عربی	۵۷۹
	ابنِ عربی کے اصول اور ان کا ابطال	۵۸۱
	ابن تیمیہ کے ابن عربی پر اہم اعتراضات	۵۸۳
	ابن تیمیہ کی انصاف پسندی	۵۸۵
۴۷	ابن قیمؒ اور وحدت الوجود	۵۸۷
	ابن قیم کے نظریات کا خلاصہ	۵۸۹
	ابن عربی کے افکار و آراء کی توضیح	۵۸۹
	عقیدہ وحدت الوجود کا مختصر جائزہ	۵۹۱
۴۸	تصوّف اور شرعی احکام کا اسقاط	۵۹۴
	محدّث ابن حزم کا طرزِ استدلال	۵۹۴
	ابن جوزی کا مؤقف	۵۹۴
	وحدت الوجود کے بارے میں ابن قیمؒ کا زاویہ نگاہ	۵۹۵
	تارکین احکام کے بارے میں صوفیہ کے اقوال	۵۹۶
	شرعی احکام کے اسقاط پر ایک نظر	۵۹۸
۴۹	حقیقت و شریعت میں فرق و امتیاز	۶۰۰
	ڈاکٹر زکی مبارک کی رائے	۶۰۰
	فقہاء و صوفیہ کا باہم جدل و نزاع	۶۰۱
	اعتدال پسند صوفیہ	۶۰۲
	فُقہا کا موقف	۶۰۳
	ابن جوزی کا نقطۂ نگاہ	۶۰۴
	شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا زاویۂ فکر و نظر	۶۰۶
	حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ سے استدلال	۶۰۸
	حقیقت و شریعت کے بارے میں ابن قیمؒ کی تحقیقات	۶۱۱
	علم لدنی کی شناخت آخری فیصلہ	۶۱۳

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	تحکیم ذوق اور ترک علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال	۶۱۶
	فقہاء اور اعتدال پسند صوفیہ کا موقف	۶۱۰
	ابن جوزی کی تنقید	۶۱۸
	ابن تیمیہ کا اظہار خیال	۶۱۹
	ابن قیمؒ کی جرح و قدح	۶۲۱
	انصافِ پسند صوفیہ کے ارشادات	۶۲۵
	ذوق کو حکم بنانے کے مضرات	۶۲۷
	علم اور حال کا باہمی ربط و تعلق	۶۲۹
	علم اور عبادت کا باہمی ربط	۶۳۱
	علم و سلوک	۶۳۲
	خلاصہ بیانات سابقہ	۶۳۴
	نتیجہ جات مذکورہ	۶۳۴
۵۰	غیر شرعی عبادات	۶۳۶
	عبادات میں حکم خداوندی کا التزام	۶۳۶
	محدث ابن جوزی اور غیر شرعی عبادات	۶۳۶
	شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور صوفیہ	۶۳۹
	ابن قیمؒ کا نقطۂ نگاہ	۶۴۱
	سابقہ بیانات پر ایک نظر	۶۴۲
۵۱	ابن قیمؒ اور علامہ ہروی	۶۴۵
	ترتیب مقامات سالک	۶۴۶
	توحید کے اقسام	۶۴۸

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	توحید و ذکر	۶۴۸
	صبر و محبت	۶۴۹
	کیا حزن منازلِ تصوف میں شامل ہے یا نہیں؟	۶۵۱
	کیا علم سالک کے لئے سنگ راہ ہے؟	۶۵۲
	مشاہدہ و مکاشفہ	۶۵۳
۵۲	تصوف پر ابن قیمؒ کے اثرات	۶۵۵
	ابن قیم کا نظریہ تصوف	۶۵۵
	صوفیہ کے قواعد اور ابن قیمؒ	۶۵۷
	مقامات و احوال ابن قیمؒ کی نگاہ میں	۶۵۷
	علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کے مابین فرق و امتیاز	۶۵۸
	فناء اور اس کے اقسام	۶۶۰
	صحو کی افضلیت اور ابن قیمؒ	۶۶۴
	معرفت و سعادت	۶۶۷
۵۳	ترکِ دنیا اور ترغیب آخرت	۶۷۰
	اخلاق کے باب میں نیا اضافہ	۶۷۱
۵۴	معرفت و محبت کا ربط و تعلق اور ابن قیمؒ	۶۷۳
	معرفت کی فوقیت محبت پر	۶۷۳
	معرفت کی تقدیم ابن قیمؒ کی نگاہ میں	۶۷۳
	امام غزالی اور ابنِ قیمؒ کا توافق و تطابق	۶۷۵

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	امام غزالی کے ارشادات کا لبِ لباب	۶۷۷
۵۵	خاتمہ	۶۷۹
	نتائج و گذارشات	۶۷۹
	ابن قیمؒ کے عہد میں سیاسی بیداری	۶۷۹
	مملوک سلاطین کی علم نوازی	۶۷۹
	ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ کی اصلاحات	۶۸۰
	ابن قیمؒ کی تاریخ ولادت و وفات	۶۸۰
	عربی زبان وادب میں مہارت	۶۸۰
	حریتِ فکر و عدمِ تقلید	۶۸۰
	استاد و شاگرد کے خصائص ممیزہ	۶۸۱
	اتباعِ کتاب و سنّت	۶۸۲
	حیلہ جات کا ابطال	۶۸۳
	ابن قیمؒ کی دقتِ نکر و نظر	۶۸۳
	دینی رُوح کا فہم و شعور	۶۸۴
	حریتِ متعاقدین کا نظریہ	۶۸۴
	حنبلی مسلک کی سہولت	۶۸۵
	قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ	۶۸۵
	ابنِ قیمؒ کے اجتماعی نظریات	۶۸۶
	نصوص سے آغازِ بحث	۶۸۷
	نصب العین اور اسلوب تحریر و بیان کی یگانگت	۶۸۷
	زیادت علی الکتاب	۶۸۸
	مسئلہ طلاقِ ثلاثہ	۶۸۹
	عقائد ملّت کی پیروی	۶۹۰
	تصوّف کا تنقید و تزکیہ	۶۹۰
	دو اہم گذارشات	۶۹۱
	مصادر و مآخذ	۶۹۲

Marfat.com

دیباچہ

حیات حافظ ابن قیمؒ ربع صدی پہلے شائع ہوئی تھی اور شائقین نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ عرصہ دراز سے یہ کتاب گوشۂ گمنامی میں پڑی تھی۔ اور حافظ ابن قیم کے وابستگان دامن اس کی طلب و تلاش میں سرگرداں تھے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اردو زبان میں حافظ ابن قیمؒ کے استاد گرامی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو جو پذیرائی نصیب ہوئی اور اصحاب علم و قلم نے جس کثرت سے ان پر لکھا اور ان کو روشناس کرایا، ابن قیمؒ پر اسی قدر کم لکھا گیا بلکہ نہیں لکھا گیا۔ ابن تیمیہ پر اردو زبان میں سب سے پہلے ڈاکٹر غلام جیلانی برقؒ مرحوم نے کتاب لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ پھر مصر کے مشہور فقیہ پروفیسر ابوزہرہؒ نے ان پر ایک ضخیم کتاب تحریر کی اور المکتبۃ السلفیہ لاہور نے مرحوم رئیس احمد جعفری کے ترجمہ کے ساتھ اسے شائع کیا۔ علامہ یوسف مدراسی نے بھی امام موصوف پر ایک جامع کتاب تحریر کی۔ بعد ازاں برصغیر پاک و ہند کے عظیم مصنف مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے "تاریخ دعوت و عزیمت" کی جلد دوم کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے تذکرہ تک محدود کر دیا۔

مگر ابن تیمیہ کے تلمیذ رشید حافظ ابن قیمؒ بدستور زاویۂ خمول میں پڑے رہے۔ آخر شیخ ابوزہرہ کے تلمیذ رشید عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین پروفیسر قاہرہ یونیورسٹی نے موصوف کی سیرت و حیات پر قلم اٹھایا اور سیرت نویسی کا حق ادا کر دیا۔ یہ ٹھیک ہے کہ علم و فضل، زہد و عبادت، کثرت تصانیف اور صاحب علم و قلم ہونے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا جواب نہیں اور ابن قیم، ابن تیمیہ کے ہم پلہ نہیں ہو سکتے۔ تاہم یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ ابن تیمیہ کے افکار و آراء کی توضیح ان کے علم و فضل کو خواص و عوام تک پہنچانے کا سہرا ابن قیمؒ کے سر ہے۔ اگر ابن تیمیہ کثیر التصانیف اور صاحب اجتہاد ہیں تو ابن قیمؒ کا پایہ بھی کچھ کم نہیں ہے۔ بلکہ بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض امور میں ابن قیمؒ اپنے استاد محترم سے بھی گوئے سبقت لے گئے تھے۔ جس طرح ابن تیمیہ اپنے فکر و مزاج میں شدت حدت سے موصوف تھے اور اس کی جھلک ان کے رشحات قلم میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس حافظ ابن قیمؒ اپنی تحمل مزاجی، بردباری، وقار و متانت اسلوب نگارش کی حلاوت و شیرینی

طرزِ تحریر کی دل کشی اور دل رُبائی میں اپنی نظیر آپ ہیں. اس کی بہترین مثال آپ کی کتاب "مدارج السالکین. زاد المعاد اور دیگر تصانیف ہیں۔

اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ حافظ ابن قیمؒ اپنے استاد محترم کے افکار کے شارح و ترجمان ہیں جس طرح شیخ الاسلام ابن تیمیہ حق گوئی اور صدق نوازی کے صلہ میں صعوباتِ قید و بند سے دوچار ہوئے، اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے استاد کی معیت و رفاقت کا حق ادا کر دیا اور حق گوئی کی پاداش میں آلام و حوادث اور قید و بند کی مشکلات کو بڑے صبر و تحمل کے ساتھ جھیلا۔ ابن قیمؒ کی بعض تصانیف ایسی ہیں جن کی نظیر و مثیل اپنے باب میں موجود نہیں. رسول اکرم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت کے سلسلہ میں کوئی کتاب "زاد المعاد فی ھدی خیر العباد" کی ہمسر نہیں ہو سکتی. اس کتاب میں آپ نے حضورؐ کی سیرت کا کوئی گوشہ اور آپ کی حیاتِ طیبہ کا کوئی لمحہ نظر سے اوجھل نہیں رہنے دیا۔ اس پر طرہ یہ کہ آپ صرف خشک سلفی نہ تھے بلکہ اسلامی اور حقیقی تصوّف کے بھی ذوق آشنا تھے۔ اس کا ثبوت آپ کی مدارج السالکین" ہے جس سے بہتر کتاب تصوّف پر آج تک نہیں لکھی گئی.

مقامِ مسرت ہے کہ لاہور کا شہرۂ آفاق ادارہ "شیخ غلام علی اینڈ سنز" بار دیگر اس کتاب کی آفسٹ کی دیدہ زیب، جاذبِ نظر اور پُرکشش، حسین و جمیل کتابت و طباعت سے آراستہ پیراستہ کر کے شائع کر رہا ہے. محبین ابن قیمؒ کے لئے یہ مژدۂ جانفزا بے پایاں مسرّت کا موجب ہے کہ سنّتِ نبوی کے عاشق حافظ ابن قیمؒ کی سرگزشت حیات اور اُن کے علمی و قلمی کارناموں کی داستان بار دیگر ان کے سامنے آ رہی ہے. میری دُعا ہے کہ خاکسار کی یہ حقیر کاوش شرفِ قبول پائے اور عاشقان حدیث و سنّت اس کو ہاتھوں ہاتھ لیں.

*

احقر

غلام احمد حریری

ڈی — ۶۱ پیپلز کالونی .

فیصل آباد

۳۱، جولائی ۱۹۸۷ء

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مترجم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

عربی زبان میں اعاظم رجال کے سیر و سوانح کی تاریخ خاصی پرانی ہے۔ اس میں ملوک و سلاطین سے لے کر علماء و فضلاء، ائمہ دین زہاد و صوفیہ، امراء و وزراء تک سبھی کے تذکرے ملتے ہیں دور حاضر میں مصر کے نامور فقیہ ادیب اور متکلم پروفیسر ابوزہرہ نے ائمہ دین پر الگ الگ کتابیں لکھی ہیں۔ جو بہترین مواد کی حامل اور فقہی معلومات کا گنجینہ ہیں۔

اردو میں سیرت نویسی کا آغاز مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ سے ہوا جنہوں نے سیرت النبیؐ جیسے اہم موضوع پر تحقیقی انداز میں لکھنا شروع کیا اور امت مسلمہ کو اس عظیم ذمہ داری سے سبکدوش کیا جس سے وہ ابھی تک زیر بار تھی۔ پھر آپ کے لائق ترین تلمیذ مولانا سید سلیمان ندوی علیہ الرحمۃ نے اسے تکمیل کا جامہ پہنایا۔ سیرت النبیؐ کی سلسلہ جنبانی کے علاوہ مولانا شبلی نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی سیرت و سوانح پر "الفاروق" کے نام سے وہ کتاب لکھی جس سے بہتر کتاب حضرت عمر پر آج تک لکھی نہ جا سکی۔ پھر یکے بعد دیگرے، المامون، الغزالی اور سیرت النعمان منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئیں اور اس طرح اردو دان طبقہ ان اکابر رجال و اصحاب فضل و کمال کے سیر و سوانح سے روشناس ہوا۔

خوش قسمتی سے پروفیسر ابوزہرہ کی تصنیفات جو مختلف ائمہ دین مثلاً امام مالک، شافعی، ابوحنیفہ احمد بن حنبل اور ابن تیمیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے سوانح اور ان کی فقہ پر مشتمل ہیں، اردو کا جامہ پہن کر مقبول خاص و عام ہو چکی ہیں۔ انہی تراجم میں ابوزہرہ کی کتاب "شیخ الاسلام ابن تیمیہ" بھی شامل ہے جو لاہور کے المکتبۃ السلفیہ نے بڑی آب و تاب اور بڑے مفید حواشی کے اضافہ کے ساتھ شائع کی۔ اسی اثناء میں امام ہمام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ پر مدراس کے ایک عالم محمد یوسف کوکن عمری نے ایک مفید اور قابل قدر مواد کی حامل کتاب شائع کی۔ قبل ازیں مولانا غلام رسول مہر حیات ابن تیمیہ کا دیباچہ لکھ کر امام سے اپنے والہانہ شغف و وابستگی کا اظہار کر چکے تھے۔

Marfat.com

پاکستان کے مشہور مصنّف غلام جیلانی برق نے بھی امام موصوف پر ایک کتاب لکھی جس پر ان کو پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری عطا کی گئی۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اپنی مقبول عام کتاب تاریخ دعوت و عزیمت کی جلد دوم صرف امام ہمام کے تذکرہ کے لئے وقف کر دی۔ پاک و ہند کے مختلف علمی و ادبی جرائد و مجلّات میں وقتاً فوقتاً جو تحقیقی مقالات امام والاشان سے متعلق شائع ہوتے رہے وہ اس پر مزید ہیں۔

مگر بایں ہمہ ابن تیمیہ کے تلمیذ رشید حافظ علامہ ابن قیّم پر اردو زبان میں بہت کم لکھا گیا، بلکہ نہیں لکھا گیا۔ حالانکہ ابن قیّم صحیح معنی میں علم ابن تیمیہ کے حامل تھے اور انہوں نے اپنے استاد کے علم کو بڑھانے پھیلانے اور اس کی توسیع و اشاعت کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ امام ابن تیمیہ سے عقیدت رکھتے ہیں۔ ان کی وابستگی ان کے شاگرد رشید ابن قیّم سے بھی کچھ کم نہیں اور لطف یہ ہے کہ ایسے لوگ پاک و ہند میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ کی سیرت و سوانح اور ان کے مخصوص طرز فکر و نظر سے آگاہی حاصل کرنے کے بعد وہ یقیناً ابن قیّم کی داستانِ حیات اور ان کے علمی کارناموں سے آشنا ہونے کے لئے بے تاب تھے۔ مگر اس علمی تشنگی کا ازالہ کسی طرح ممکن نہ ہوا۔ اردو میں حافظ علامہ ابن قیّم پر کسی جامع کتاب کے فقدان کی وجہ ظاہر ہے کہ اردو کو ابھی علمی زبان بننے کے لئے عرصہ درکار ہے اور بقول علاّمہ اقبال گیسوئے اردو کو ابھی منّت پذیر شانہ ہونے کی ضرورت ہے، مگر عربی دل سوزیٔ پروانہ سے بے نیاز ہے۔ علماء سلف نے کسی علمی و ادبی موضوع کو تشنۂ تکمیل نہیں چھوڑا رہی سہی کسر متاخرین نے پوری کر دی۔ مصر میں آج کل جو تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ وہ اس پر مزید ہے۔ علماء سلف کی وہ شاندار تصانیف جو آج تک گوشۂ گمنامی میں گم تھیں اور کوئی ان کے نام سے بھی آشنا نہ تھا۔ زیور طبع سے آراستہ ہو کر دعوت نظارہ دے رہی ہیں۔ علمی روشنی کے اس دور میں علامہ ابن قیّم ایسی منفرد اور یگانہ شخصیت پر کسی تحقیقی کتاب کا نہ ہونا بڑا حیرت خیز تھا۔

راقم السطور نے گذشتہ سال جب پہلی مرتبہ عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین پروفیسر جامع القاہرہ کی تصنیف لطیف "حیاۃ ابن القیّم فقہہ و منہجہ" کا نام نامی نور محمد اصح المطابع کراچی کی فہرست میں دیکھا تو بلا توقف کتاب منگوائی۔ بکمال ذوق و شوق اس کا مطالعہ کیا۔ جس سے دل میں یہ تڑپ پیدا ہوئی کہ اردو دان طبقہ کو اس کے بیش بہا معلومات اور مندرجات سے روشناس کرایا جائے۔ چنانچہ بہت قلیل عرصہ میں اس کے ترجمہ و تحشیہ کا کام اتمام کو پہنچا۔

عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین پروفیسر جامع القاھرہ مصر کے مشہور مصنف فقیہ اور ادیب پروفیسر محمد ابوزھرہ کے شاگرد رشید ہیں اور خود ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے جامع مذکور سے ماجستیر (ایم۔اے) کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے شیخ الاسلام ابن تیمیہ پر ریسرچ کا آغاز کیا۔ جب وہ کافی کام کر چکے تو ان کے گرامی قدر استاد کی کتاب "حیات ابن تیمیہ" اسی دوران شائع ہو کر منصہ شہود پر جلوہ گر ہو گئی نتیجۃً انہوں نے تحقیق و تفحص کا رخ علامہ ابن قیمؒ کی جانب موڑ دیا۔ کیونکہ استاد و شاگرد میں بڑی حد تک اتحاد فکر و نظر پایا جاتا ہے اور ابن تیمیہ پر لکھا ہوا مواد کسی حد تک یہاں بھی کام دے سکتا ہے۔ مقالہ جب اتمام کو پہنچا تو حسب دستور جامعہ مذکور کے بورڈ آف اسٹڈیز کے سامنے پیش کیا گیا اور انہوں نے بنظر غائر اسے جانچنے کے بعد پروفیسر موصوف کو ڈگری عطا کی۔

راقم السطور کو پروفیسر محمد ابوزھرہ کی تصانیف مطالعہ کرنے کا موقعہ ملا ہے ان کی کتاب "ابوحنیفہ حیاتہ، و فقہہ" کے ترجمہ کے شرف سے بھی بہرہ یاب ہوا۔ ان سب سے بڑھ کر ۱۹۵۷ء میں جب پنجاب یونیورسٹی لاہور میں مجلس مذاکرہ عالمیہ اسلامیہ منعقد ہوئی تو بالمشافہہ ان سے بات چیت کرنے ان کے اسلامی جذبات سے لبریز خطبات سننے اور ان کی صحبت و رفاقت میں چند دن گزارنے کی سعادت نصیب ہوئی احقر کو ابھی تک موصوف کے وہ الفاظ یاد ہیں اور ان کی یاد ہمیشہ میرے روحانی و ایمانی جذبات کو گرمانے کے لئے تازیانہ کا کام دیتی ہے، جو آپ نے یونیورسٹی کی منعقدہ مجلس مذاکرہ میں لاہور کے سرخیل منکرین سنت کو مخاطب کر کے فرمائے اور انہیں آڑے ہاتھوں لیا۔ مگر وہ پروفیسر ابوزھرہ کے جوش ایمانی کے سامنے زبان کھولنے کی جرأت نہ کر سکے۔

اس کے پہلو بہ پہلو احقر نے پروفیسر عبدالعظیم کی حیات ابن قیمؒ کو بھی پڑھا۔ ترجمہ کیا اور اس پر غور و فکر کیا۔ حق یہ ہے کہ استاد شاگرد کا باہم موازنہ کرنے پر یہ حقیقت کھل کر سامنے آئی کہ مسلک سلف سے شیفتگی و دل بستگی حدیث نبوی سے والہانہ شغف اور اتباع سنت خیرالانام کا جذبہ استاد کی نسبت شاگرد کے حصے میں کچھ زیادہ ہی آیا ہے۔ ذالك فضل الله يؤتيه من يشاء۔

حدیث نبوی سے والہانہ لگاؤ کا نتیجہ ہے کہ پروفیسر عبدالعظیم احادیث کے نقل و اخذ میں بڑی ماہرانہ بصیرت کا ثبوت دیتے ہیں اور حدیث کے نقد و جرح کا بڑا صحیح ملکہ رکھتے ہیں۔ اس کے عین برعکس ابوزھرہ کا اصل میدان فقہ ہے وہ فقہیات پر بڑا عبور رکھتے ہیں اور فقہ پر کلام کرتے

Marfat.com

دقت ان کا اشہب قلم خوب خوب جولانیاں دکھاتا ہے. جب بات فنِ حدیث سے متعلق ہوتی ہے تو ابوزہرہ کی تحریر کا رنگ پھیکا پڑ جاتا ہے. بلکہ بعض اوقات علم حدیث کے نکتہ شناس قاری کو ابوزہرہ پر رحم آنے لگتا ہے. بہ مثال کے طور پر ان کی تصانیف کے متعدد اقتباسات بڑی آسانی سے پیش کر دیتا. مگر مقدمہ کی روایتی اختصار پسندی طوالت سے مانع ہے. اس کے یہ معنے نہیں کہ ابوزہرہ علم حدیث کے رمز شناس نہیں بلکہ بات صرف یہ ہے کہ انہیں مقابلتہً کتبِ احادیث کے مطالعہ اور نقد و جرح پر مشتمل کتب دیکھنے کا موقع کم ملا ہے.

یہ امر واقعہ ہے کہ حیات ابن قیمؒ کے مصنف نے آپ کے مخصوص طرز فکر و نظر کو سمجھنے میں سعی و جہد اور تحقیق و تدقیق کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا آپ کی کثیر و ضخیم کتب کو بالاستیعاب پڑھا اور جن نتائج تک پہونچے انہیں بڑے بلیغ انداز میں بیان کیا. ابن قیمؒ کے فقہی اجتہادات پر بحث و نظر کے دوران مصنف نے ابن قیمؒ کی جس خصوصیت کو بڑے زوردار الفاظ میں بیان کیا وہ یہ ہے کہ وہ اتباعِ کتاب و سنت کا دامن کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے نصوصِ کتاب و سنت ابن قیمؒ کی نگاہ میں ہر قیمت پر مستحق ترجیح و تقدیم ہیں اور ان کے مقابلہ میں کسی کا قول کوئی وزن نہیں رکھتا. اتباعِ نصوص کی حد یہ ہے کہ اگر کہیں شیخ محترم ابن تیمیہ کے انتہائی احترام کے باوجود اگر ان کا کوئی قول بظاہر مخالف نص ہو تو وہ بلا محابا اس سے اختلاف کرتے ہیں. اور اسے سوء ادب اور گستاخی نہیں تصور کرتے. چنانچہ مصنف نے ایک فصل میں تلمیذ و استاد کے باہمی اختلافات کا تذکرہ کیا ہے.

ابن قیمؒ کے جذبۂ حریت فکر و نظر تقلید جامد سے ابا، اور اتباعِ نصوص کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے شیخ محترم ابن تیمیہ کے وہ اقوال تسلیم کرنے پر رضامند نہ ہو سکے جو انہیں جادۂ مستقیم سے ذرا بھی ہٹے ہوئے نظر آئے. حالانکہ انہوں نے جو کچھ پایا ابن تیمیہ سے پایا. چنانچہ ان کے دوست اور رفیق درس حافظ ابن کثیر مصنف البدایہ والنہایہ لکھتے ہیں.

"۷۱۲ھ میں جب ابن تیمیہ مصر سے لوٹے تو ابن قیمؒ ان کے وابستۂ دامن ہو گئے اور ان کی وفات تک ان سے استفادہ کرتے رہے. علمی ذوق سے قبل ازیں بہرہ ور تھے. اب ابن تیمیہ سے بے حد علم حاصل کیا. دن رات طلب علم میں مشغول رہے. چنانچہ مختلف علوم و فنون میں یکتائے روزگار بن گئے. اس کے ساتھ ساتھ کثرتِ عبادت اور تواضع و انکسار کی صفت سے

Marfat.com

بھی متصف تھے :"

حیلہ جات کے ابطال میں مصنف نے ابن قیم کے نقطہ نظر کو تفصیلاً بیان کیا اور بتایا کہ حیلہ جات کے جواز کا فتویٰ دینا دین اسلام میں عظیم فتنہ کو دعوت دینا ہے اور مجوزین حیل کے دلائل تفصیلاً ذکر کرتے اور پھر ایک ایک دلیل کا تار و پود بکھیرتے چلے جاتے ہیں آخر کار حیلہ جات کی حرمت کتاب و سنت کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں

عقائد و تصوف کے باب میں مصنف نے تصوف و عقائد سے متعلق ابن قیم کے افکار و آراء ذکر کئے ہیں۔ مسئلہ صفاتِ الٰہی رؤیتِ باری تعالےٰ آیات متشابہات" افعال العباد اور حسن و قبح ایسے پیچیدہ مسائل پر مختلف مکتبہ ہائے خیال سے وابستہ علماء کے نظریات ذکر کئے اور پھر بدلائل ابنِ قیم کے مسلک کی ارجحیت واضح کی۔ اس باب میں تصوف پر جو کچھ لکھا ہے وہ ابن قیم کی تصوف کے بیانات پر مشتمل ضخیم کتب کی بہترین تلخیص ہے۔ یہ بیانات زیادہ تر آپ کی یگانہ اور یکتا کتاب" مدارج السالکین الی منازل ایاک نعبد وایاک نستعین" کے اقتباسات پر مشتمل ہیں۔ یہ کتاب علم حقیقت اور علم شریعت کے اسرار و انوار کا گنجینہ ہے۔ اس کے مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ تصوف کے بارے میں سلف کا مسلک کیا تھا اس کے ساتھ ساتھ مصنف نے اکابر صوفیہ مثلاً بایزید بسطامی اور ابن عربی کے نظریات بیان کرنے سے بھی دریغ نہیں کیا۔ خصوصاً مسئلہ وحدۃ الوجود پر ابن عربی کے زاویۂ نگاہ کو بڑی وضاحت سے ذکر کیا اور پھر کھل کر اس کی تردید کی۔ کتاب کے محتویات میں سے چند ایک کا تذکرہ بطور مشتے نمونہ از خروارے کیا گیا ہے۔ کتاب کے مندرجات و مشتملات کا احاطہ مقصود نہیں۔

قاری کتاب کا مطالعہ کرنے کے بعد بلا تامل اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حیات ابن قیم کے مصنف نے علامہ مذکور کے مسلک و مذہب فقہی اجتہادات اور مخصوص طرزِ فکر و نظر کے سمیٹنے اور اسے حوالۂ قرطاس کرنے میں کس عرق ریزی اور جگر سوزی سے کام لیا ہے۔

تصوف سے متعلق علامہ حافظ ابنِ قیم کی نگارشات اس حقیقت کی آئینہ دار ہیں کہ آپ صرف ایک زاہد خشک اور ظاہری علوم و معارف کے بحر بے پایاں کے شناور ہی نہ تھے بلکہ آپ کا دامن باطنی و روحانی فیوض سے بھی مالا مال تھا اور آپ تصوف کے اسرار و حِکَم کے بھی رمز آشنا تھے حیات ابنِ قیم کے مصنف نے علامہ کی یہ خصوصیت بھی بیان کی ہے جو انہیں ان کے محترم استاد اور مربی شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے ممتاز کرتی ہے کہ ابنِ قیم

کی تحریریں بحث و جدل اور مناظرانہ انداز تحریر کی حامل نہیں۔ بلکہ ان میں مقابلتہً نرمی اور سکون خاطر کی جھلک موجود ہے مگر اس کے باوصف فکر کی گہرائی قوتِ استدلال اور جوشِ بیان پورے طور پر نمایاں ہے علاوہ ازیں حسنِ ترتیب، نظمِ افکار اور عبارت کی روانی اور ادبی حلاوت و شیرینی ابن قیمؒ کی تصانیف کا طرۂ امتیاز ہے۔ مصنف نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن قیمؒ کو اپنے استاد فاضل امام ابن تیمیہ کی نسبت زیادہ سازگار حالات اور پرسکون ماحول میسر آیا۔ جب کہ شیخ ابن تیمیہ کے زمانہ میں فتنہ تاتار اور دیگر داخلی امور کی بنا پر عالم اسلامی بڑے پرآشوب دور سے گزر رہا تھا۔

مصنف نے علامہ ابن قیمؒ کے اسلوبِ نگارش پر بھی قلم اٹھایا اور ذکر کیا ہے کہ آپ کا طرز تحریر سادہ عام فہم مگر دل کش اور جاذب توجہ ہے۔ کہیں کہیں صرفی نحوی مباحث یا معانی و بیان کے دقیق و مولیں مسائل نے عبارت کو نسبتاً زیادہ بلیغ بنا دیا ہے۔ مگر اس میں ابہام و اغلاق پیدا نہیں ہونے پایا۔ کہیں کہیں منطق و فلسفہ کی موشگافیوں میں مصروف نظر آتے ہیں۔ مگر ایسے مقامات ان کی تصانیف میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتب کی نسبت بہت کم ہیں۔

میں سمجھتا ہوں مصنف نے علامہ ابن قیمؒ کے سیر و سوانح لکھ کر امت مسلمہ کی ایک عظیم خدمت انجام دی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ پر عربی اور اردو میں متعدد ضخیم کتب موجود تھیں مگر ان کے لائق ترین شاگرد اور ان کے علم کے حامل اور اشاعت کنندہ علامہ ابن قیم پر کوئی مستقل کتاب نہ تھی۔ سیر و سوانح پر مشتمل کتب میں ان کا اجمالی تذکرہ ملتا ہے جو ان کی خدمات جلیلہ کے پیش نظر کسی طرح ان کے شایان شان نہ تھا۔

مقام شکر ہے کہ پروفیسر عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین نے وقت کی اس اہم ضرورت کو محسوس کیا اور ابن قیمؒ کو اپنے تحقیقی مقالہ کا عنوان قرار دے کر ایک بڑا اہم کارنامہ انجام دیا ان کے استاد محترم پروفیسر محمد ابوزہرہ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ پر ایک ضخیم کتاب ارقام فرمائی تھی۔ شاگرد رشید کو بارگاہ ربانی سے امام ابن قیمؒ پر ایک مستقل کتاب لکھنے کی توفیق ارزانی ہوئی اور اس طرح استاد و تلمیذ کی عنایت و اہتمام سے ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ کے سیر و سوانح افکار و آراء اور فقہی اجتہادات و معتقدات منظر عام پر آ گئے۔

ان دونوں اکابر (ابن تیمیہ و ابن قیمؒ) کے افکار و آراء اور ان کی وقیع اور قابل قدر تصانیف

Marfat.com

کی نشر و اشاعت کا روشن ترین پہلو یہ ہے کہ ان کے مطالعہ سے اتباع سنت خیر الانام کا جذبہ [illegible] دین کے اصل منابع (کتاب و سنت) سے استفادہ و استنباط کا میلان پیدا ہوتا ہے۔ دور حاضر میں [illegible] و جدیت اور تہذیب مغرب کے دوش بدوش فتنہ انکار حدیث بھی زوروں پر ہے منکرین سنت ہر ممکن طریقہ سے اس عظیم فتنہ کو ہوا دے رہے ہیں اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے قلوب و اذہان کو مسموم کرنے کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتے۔ چونکہ حضرت امام ابن تیمیہ اور ابن قیم کے دلائل و براہین زیادہ تر سنت نبوی پر مبنی ہیں اور وہ اپنی تصانیف میں حدیث سے بڑی کثرت سے استشہاد کرتے ہیں لہٰذا ضرورت ہے کہ اہمیت و ضرورت حدیث کو عوام الناس کے قلوب و اذہان میں اتارنے کے لئے یہ مثبت طریق اختیار کیا جائے کہ ان دونوں حضرات کی کتب تراجم بڑی کثرت سے شائع کئے جائیں اور انہیں تعلیم یافتہ طبقہ میں زیادہ سے زیادہ پھیلانے کی کوشش کی جائے۔ اسی طرح غیر شعوری طور سے دل حدیث نبوی کو قبول کرنے کے لئے تیار ہوتے چلے جائیں گے۔

شیخین (ابن تیمیہ اور ابن قیم) کی تصانیف بدعات کے استیصال کے لئے بھی اکسیر کا حکم رکھتی ہے کیونکہ وہ دونوں کٹر حامی سنت اور بدعات کے سخت خلاف تھے۔ جو چیز سنت رسول (صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے ذرا ہٹی ہوئی نظر آتی ہے اسے بیخ و بن سے اکھاڑ ڈالتے ہیں اپنا سارا زور اور پوری قوت و توانائی صرف کر دیتے ہیں اور ایسا کرنے میں نہ کسی کے ساتھ رعایت کرتے ہیں نہ مصالحت نہ رواداری۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا دل حب رسول کے نشہ سے سرشار ہے اور وہ حب رسول کو حدود سے متجاوز نہیں ہونے دیتے ان کے یہاں حب رسول کا جذبہ کسی صورت میں بھی توحید سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان کی توحید اتنی نکھری ہوئی سخت اور بے لچک ہے کہ مخالفین نے اس چیز کی آڑ لے کر استاد و شاگرد دونوں کو تختہ مشق ستم بنانے کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا۔ انہیں قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ ملک سے جلاوطن ہوئے طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں دی گئیں۔ لیکن ان کے عزم و استقلال میں فرق نہیں آیا۔ نہ آنے کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے جو کچھ کیا یا کہا از خود نہیں کہا۔ بلکہ کتاب و سنت کے دلائل قاہرہ کی روشنی میں کہا۔

مجھے اپنی بے بضاعتی اور علمی بے مائگی کا پورا پورا احساس ہے اور مشاق مترجم ہونے کا دعویٰ ہرگز نہیں۔ اپنی محدود بساط کے مطابق کیا ہوا ترجمہ قارئین کرام کے پیش نظر ہے اور اس کی برائی

Marfat.com

یا اچھائی کے متعلق انہیں کا فیصلہ ناطق ہے۔ البتہ اتنا کہہ سکتا ہوں کہ عبارت کی سلاست قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ میں نے کہیں بھی کتاب کے متن سے ہٹنا گوارا نہیں کیا۔ مجھے یہ طبعاً پسند نہیں کہ عبارت کی ادبی شان قائم رکھنے کے لئے مصنف کے خیالات کا خون کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مقامات پر کوشش کے باوجود عبارت میں کماحقہ سلاست پیدا نہ ہو سکی۔ کیونکہ دقیق و عویص مسائل کو ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنا خاصا دشوار کام ہے۔ مصنف نے کتاب کو تہذیب و ترتیب کے دوران ذیلی عنوانات میں تقسیم کیا تاکہ مطالعہ کرتے وقت قاری کو ملال طبع کا احساس نہ ہو نیز یہ کہ ذیلی عنوانات پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے سے کتاب کے مندرجات سے کسی حد تک واقفیت حاصل ہو جائے۔

آخر میں میں کتاب کے ناشر کارکنان شیخ غلام علی اینڈ سنز کا شکر گزار ہوں کہ جب کتاب کے ترجمہ سے فارغ ہونے کے بعد میں نے ان سے طباعت کے لئے سلسلہ جنبانی کی تو انہوں نے بکمال ذوق و شوق اسے قبول فرمایا اور بصرف زر کثیر بڑی محبت سے کتاب کو زیور طبع سے آراستہ کیا۔

میں بارگاہ ربانی میں خلوص دل سے دعاگو ہوں کہ اللہ کریم احقر کی یہ ناچیز خدمت قبول فرمائے اور آغاز کار سے جس نیت سے میں نے اس کام کا بیڑا اٹھایا تھا اسے میرے لئے توشۂ عاقبت بنائے۔ نیز مصنف طابع۔ ناشر سب کے لئے اخروی فلاح و بہبود کا ذریعہ ثابت ہو۔

آمین ثم آمین

یکم جون ۱۹۶۴ء

۶۱ - ڈی پیپلز کالونی لائل پور

خاکسار مترجم

غلام احمد حریری۔ ایم۔ اے

پروفیسر اسلامیہ کالج لائل پور

*

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقدیم

اللہ ہی کے لئے حمد و ثنا ہے جس نے رحمت کو اپنی ذات کے لئے فرض کر لیا ہے اور لوگوں کی ہدایت کے لئے انبیاء کرام کا سلسلہ جاری فرمایا اور ان تمام لوگوں کے لئے راہ نمائی کا سامان بہم پہونچایا جو دلِ بیدار اور گوشِ حق نیوش رکھتے ہیں۔

درود و سلام ہو ان انبیاء عظام پر جنہوں نے حق بیانی میں خلوص سے کام لیا اور صحیح ایمان کی طرف دعوت دینے میں اپنی زندگیاں کھپا دیں۔ اور ہمارے سردار حضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر جو مکمل ترین رسالت اور واضح ترین معجزات لائے اور جنہوں نے دین حق کی تکمیل اور شرک کے مٹانے میں انتہائی جانفشانی سے کام لیا اور اپنی قوم کو علی الاعلان یہ کہہ دیا: اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ (آل عمران-۱۹)

خدا تعالےٰ کی رحمتیں ہوں آپ پر آپ کے آل و اصحاب اور ان تمام لوگوں پر جو آپ کے نقشِ قدم پر گامزن ہوں اور آپ کے اُسوۂ حسنہ کی پیروی کریں۔

حمد و صلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ ابنِ قیمؒ جوزیہ نفوذ ذہن، دقت فکر، کثرت محفوظات اور اس تقلید جامد سے آزاد ہونے کی بنا پر جو حق کے نشانات کو مٹا دیتی اور صراط مستقیم تک پہنچنے میں سنگِ راہ ہے، ایک ممتاز اسلامی شخصیت ہیں۔ بنا بریں آپ کی سیرت و حیات کے مطالعہ کی ضرورت ہے تاکہ اس کے سب گوشے نظر کے سامنے آسکیں۔ یہ خدمت ہمارے فرزند (ردحانی) عبدالعظیم شرف الدین نے سرانجام دی اور ماجیستر (ایم۔اے) کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے اسے ایک کتاب کی شکل میں پیش کیا۔

استاد موصوف نے ابنِ قیمؒ کے آثار کی تلاش میں مدت مدید صرف کی اور اس ضمن میں مطبوع و مخطوط ہر قسم کے مواد سے استفادہ کیا۔ پھر ان آثار کے مخفی گوشوں میں بحث و تفتیش کرتے ہوئے ابنِ قیمؒ کی لغوی شرعی اور صوفیانہ حیثیت واضح کی۔ یہ کتاب جب بڑی آب و تاب سے منصہ شہود پر آئی تو اس سے واضح ہوا کہ ابنِ قیمؒ گو ابنِ تیمیہ کے شاگرد ہیں مگر اکثر ان سے اختلاف

کرتے ہیں، جیسے دوسرے ائمہ مذاہب سے اختلاف کرنے میں انہیں کوئی باک نہیں۔ جب ان کی رائے کے خلاف انہیں کوئی دلیل مل جائے اور ان کے قول کے خلاف حق کا ظہور ہو۔ لیکن اس کی وجہ کبر و نخوت اور جذبات حقد و عناد کا اظہار نہیں بلکہ اتباعِ دلیل اور اظہارِ حق ہے۔

اکثر اوقات کسی اختلافی فقہی مبحث کے دوران یہ ضروری تھا کہ دیگر علماء کے تفصیلی دلائل ذکر کئے جاتے پھر اس مخصوص مسئلہ میں ابنِ قیمؒ کی رائے ان کے دلائل اور ان کے ان معارضات کا ذکر کیا جاتا جو انہوں نے دیگر علماء کے دلائل پر وارد کئے ہیں، تاکہ ترجیح علم و بصیرت پر مبنی ہو۔ ایسے مقامات پر یہ اعتراض درست نہیں کہ مصنف نے ابنِ قیمؒ کو دوسرے علماء کے دلائل و براہین کے تذکرہ میں گم کر دیا اور اس طرح اصلی مبحث سے دور نکل گئے۔ کیونکہ جب کسی شخص کے مدرسۂ فکر کا تحلیل و تجزیہ کیا جاتا ہے تو ایسا موازنہ ناگزیر ہے اور اسے طولِ لاطائل نہیں کہا جا سکتا۔

اس کتاب سے ان اغراض و مقاصد کی حقیقت آشکار ہو گئی جو اصلاحی و دینی انقلاب کے بپا کرنے میں ابنِ قیمؒ کے پیشِ نظر تھے اور دراصل دین ہی ترقی کا عنوان ہے اور یہ حقیقت کھل کر سامنے آ گئی کہ آپ کی دعوت سلف صالحین کی جانب رجوع کر کے اپنے عقائد کی اصلاح، جرأتِ فکر، ان شرعی حیلوں کی مخالفت جو دین کا مذاق اڑانے والوں نے گھڑ رکھے تھے اور شریعت اسلامی کی روح کے فہم و شعور پر مبنی تھی۔

ان اغراض و مقاصد کے استخراج میں مصنف نے جو روش اختیار کی ہے وہ طویل تحقیق و تدقیق اور عمیق ابحاث میں غور و فکر کی متقاضی ہے جو ابنِ قیمؒ کی کتب میں پھیلے ہوئے ہیں نیز ان کو ناکوں اور متنوع احوال و ظروف کا مطالعہ ناگزیر ہے جن سے ابنِ قیمؒ دوچار تھے۔ دینی حالت پہلے ہی کمزور تھی۔ اہلِ علم پر مذہبی تعصب غالب تھا۔ ہر شخص اپنے امام کے مذہب کی طرف دعوت دیتا اور حق کو اس میں محدود و محصور سمجھتا تھا۔ غایت تعصب سے یہ مسائل زیرِ بحث تھے کہ آیا ایک شافعی المذہب کے بیٹے کا نکاح حنفی المسلک کی لڑکی سے جائز ہے یا نہیں۔ دینی ضعف کا سبب بھی یہ باہمی ہٹ دھرمی اور مذہبی تعصب و عناد تھا۔ اس دور میں تیسرا غالب عنصر وہ غلط قسم کا تصوف تھا جو فرقہ باطنیہ کے اسرار و رموز سے ماخوذ تھا اور جسے شریعت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ ایسے تصوف کو عوام میں وہ درجہ حاصل تھا۔ جو دوسرے دیندار لوگوں کو نہ تھا یہ جملہ عوامل و محرکات ابنِ قیمؒ کی اصلاحی تحریک کا باعث ہوئے اور ان کی وضاحت کئے بغیر ابنِ قیمؒ کے اصلاحی و انقلابی کام کی حقیقت واضح نہیں ہوتی۔ کیونکہ کسی علمی شخصیت کی سیرت و سوانح کے ضمن میں

یہ مباحث بے حد ناگزیر ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ابنِ قیمؒ عالمانہ اخلاق و آداب کے حامل تھے۔ علمی دیانت عدل و انصاف، سکون و اطمینان، دقتِ نظر یہ جملہ اوصاف آپ کی ذات میں جمع تھے اور یہ اوصاف اسی شخص میں جمع ہو سکتے ہیں جسے حق و صدق کے ماسوا کسی چیز سے واسطہ نہ ہو۔ ہمارے علم کی حد تک یہ خصائل ابنِ قیمؒ میں موجود تھے اور جس چیز سے ہم واقف نہیں اس کی ذمہ داری بھی ہم پر عائد نہیں ہوتی۔ ہم تو اسی بات کے پابند ہیں جو دلیل و بحث سے واضح ہو۔

اس کتاب کے مطالعے سے ابنِ قیمؒ پر لگائے جانے والے اس اتہام کی حقیقت بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ آپ تجسیم کے قائل تھے اور اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ مانتے تھے۔ بہتان طرازی کی بدترین عادت اسلام کے متعلق ہو یا مسلمانوں کے قدیم سے جاری ہے۔ اس کا بڑا مقصد عوام کو نفرت دلانا اور اطاعتِ حق و صواب سے روکنا ہے۔ اسی لئے یہ بات اصول کے طور پر مسلّم ہے کہ معاصرین کی شہادت ایک دوسرے کے بارہ میں ناقابلِ تسلیم ہے۔ اگر مخالف کا کلام دو معنوں کا متحمل ہو تو بعید معنے کو بڑے آب و رنگ سے بیان کیا جاتا اور بڑی کھینچا تانی سے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی جاتی ہے کہ یہی مفہوم مراد اور مقصودِ مصنف ہے۔ حالانکہ اس کا دامن اس سے کلیتہً پاک ہوتا ہے۔ لیکن بُرا ہو مذہبی تعصب کا کہ اس کی بنا پر اکثر بے گناہ لوگوں کو اپنے جذبات حسد و عناد فرو کرنے کے لئے مجرم ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی۔

ابنِ قیمؒ صوفیہ کی جانب منسوب اس قول کی سخت تردید کرتے ہیں کہ حقیقت اور شریعت میں تضاد ہے اور جو شخص حقیقت کے مقام بلند پر فائز ہو جاتا ہے وہ شریعت کی حد بندیوں سے مطلقاً آزاد ہو جاتا ہے اس قسم کے دعاوی باطلہ جو کسی دلیل پر مبنی نہیں اور خواہشات کی اندھا دھند پیروی کے ماسوا ان کا کوئی مقصد نہیں، انہوں نے ایسی اباطیل کو طشت از بام کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا اور بدلائل ثابت کیا ہے کہ شریعت و حقیقت میں کوئی فرق نہیں اور دونوں کا منبع صرف نصوصِ کتاب و سنت ہیں۔ جو شریعت کا پابند نہیں اس کا حقیقت سے بھی کوئی واسطہ نہیں۔

اور اس قسم کی دیگر خصوصیات و ممیزات کہ جن کی نشان دہی صرف کتاب کے مطالعہ سے ممکن ہے۔ درحقیقت یہ کتاب ابنِ قیمؒ کے فضائل و مناقب معلوم کرنے کے لئے ایک شیشہ ہے جس میں ان کے آفتابِ علم کی شعاعیں منعکس ہو رہی ہیں اور اگر قاری اس میں کوئی چیز ابنِ قیمؒ کے خلاف بھی پائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ علمی بحث میں ایسا ہونا ناگزیر

Marfat.com

ہے۔ کیونکہ ہر شخص کی بات اگر درست ہو تو قابلِ قبول ہے اور اگر غلط ہو تو لائق تردید البتہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی ہستی اس سے مستثنیٰ ہے کہ آپ کی ہر بات واجب الاِتباع ہے۔ خداوند تعالےٰ کی ذات سے امید کی جاتی ہے کہ وہ قاری کو اس کتاب کے عظیم فوائد سے مستفید اور مُتمتّع فرمائے۔

از قلم استاذ جلیل شیخ محمد زغراف پروفیسر شریعت اسلامیہ
کلیّۃ دار العلوم قاہرہ یونیورسٹی

مُقدّمہ مُصنّف

علوم وفنون کی تاریخ اوران کے مَراحل وادوار کا مطالعہ جن سے گزر کر وہ زیورِ تکمیل سے آراستہ ہوئے دراصل ان علوم کا جزءِ لاینفک ہے۔ لہٰذا تاریخ فلسفہ کا ضروری جُزو ہے اور تاریخ فقہ اسلامی کو فقہ سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح لُغات والسِنہ کی تاریخ کا مطالعہ گویا خود ان کا مطالعہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اوّل:۔ ان مَراحل وادوار کا جائزہ لینا جن سے مخصوص علمی نظریات گزرے ہوں۔ ہر مرحلہ کے ذکر کے دوران اس کی خصوصیات رُجحانات، اغراض اور اس امر کا ذکر ناگزیر ہے کہ وہ سابقہ ادوار سے کس حد تک متاثر ہوا اور اس نے بعد میں آنے والے ادوار پر کیا اثر ڈالا۔ اس میں ان اَحوال وظروف کا تذکرہ ضروری ہے جو مخصوص افکار ونظریات پر محیط رہے ہوں اور ان کے منصۂ شہود پر آنے کے لئے باعث اور محرّک ہوئے ہوں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ امر بھی پیشِ نظر رہے گا کہ ایک دور اپنے خصوصیات ورجحانات کے اعتبار سے دوسرے دور سے کس قدر ملتا جلتا ہے اور اس میں علمی نظریات کو عالم وجود میں لانے کی صلاحیت کس حد تک موجود ہے۔ علم وفکر کی اس نوع میں اکابر اہل علم کا ذکر صرف اس حد تک ہوتا ہے جس سے قاری ان عظیم شخصیتوں سے اجمالی تعارف حاصل کرلیتا ہے۔

قسم ثانی: قسم ثانی ان اَعاظمِ رِجال کے تذکرہ پر مشتمل ہے جنہوں نے ان علمی افکار کے تحصیل وتجزیہ میں نمایاں حصہ لیا۔ ان کے زمانہ کے حالات جس میں وہ موجود تھے ان کا منہج ومسلک جس پر گامزن رہ کر وہ ان اغراض ومقاصد کے حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اس قسم میں ان اَفاضِل رِجال کے خیالات وآراء پر بے لاگ تنقید کی جاتی ہے اور کامل عدل وانصاف سے کام لے کر خطاء وصواب کو چھانٹا جاتا ہے۔ ان ہر دو اقسام کا خلاصہ یہ ہوا کہ قسم اوّل میں کسی مخصوص علم وفن کے ان مَراحل واَدوار کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جن سے گزر کر وہ پروان چڑھا۔ جب کہ قسم ثانی میں علماء کی ان مَساعیِ جمیلہ کا جائزہ لینا مقصود ہوتا ہے جو انہوں نے اس ضمن میں انجام دیں۔ کتاب ہذا کا موضوع (ابن قیم الجوزیہ) دراصل نوعِ ثانی سے متعلق ہے اس موضوع

Marfat.com

کا ایک محرک ایک غرض و غایت اور ایک خاص طریق ہے۔

جہاں تک موضوع ہذا کے محرک کا تعلق ہے تو وہ اسلام کے فکری ورثہ کے احیاء کا سچا جذبہ ہے۔ یہ علمی ورثہ ان نیک نہاد صادق العزم اعاظم رجال نے چھوڑا جن کے آثار تا ہنوز موجود، ان کی خلوص نیت کے زندہ گواہ اور ان کے لئے بقاء دوام کے موجب ہیں۔ جب کہ تقدیم اشیاء کا فطری اصول اہم کو مقدم کرتا ہے تو یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ وہ آزاد خیال (یعنی بند تقلید سے آزاد) رہنما اور مفکرین اور مصنفین اجتماعیات جو امت مسلمہ کے لئے جیا کئے اور جنہوں نے اپنے عزائم کے پیش نظر اپنی راحت و آرام کو قربان کر دیا اور اصلاحِ عقائد و بدعات کی خاطر اپنی جانِ عزیز دینے سے بھی دریغ نہ کیا یقیناً اس قابل ہو گئے کہ بحث و مطالعہ کا آغاز ان کے جان نواز تذکرہ سے کیا جائے اور ان کے طور طریقے، غرض و غایت اور ان کی خصوصیاتِ ممیزہ کو تفصیلاً بیان کیا جائے۔

یہی وجہ تھی کہ میں ابتداءً شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی سیرت نویسی کی جانب متوجہ ہوا۔ وہ ابنِ تیمیہ جو ایک عظیم مصلح تھے اور جنہوں نے اپنے اعداء و حاسدین کے ہاتھوں لاتعداد مصیبتیں اٹھائیں لیکن بایں ہمہ ان کے کوہ وقار عزم میں کوئی فرق نہ آیا اور وہ ایک قید خانہ سے دوسرے قید خانہ میں منتقل ہوتے رہے یہاں تک کہ اپنی جان جان آفرین کے سپرد کر دی۔ ابن تیمیہ اپنے رب سے جا ملے۔ لیکن انہوں نے اپنے پیچھے ایک شعلۂ فروزاں اور ایک ایسا آزاد مکتبِ فکر چھوڑا جس نے اصلاح عقائد کا بیڑا اٹھایا اور اسے ہر طرح کے اِختلاط و آمیزش سے پاک کر دیا۔

میں نے زندگی کا ایک طویل حصہ امام ابن تیمیہ پر غور و فکر کرنے میں بسر کیا اور ابھی کتاب لکھنے کے ارادہ سے فراہمی مواد میں مشغول تھا کہ مجھے پتا چلا کہ استاذ المکرم شیخ ابو زہرہ جو قاہرہ یونیورسٹی کے لا کالج میں شریعت اسلامیہ کے پروفیسر ہیں امام ابن تیمیہ پر کتاب لکھنا چاہتے ہیں۔ یہ جاننے کے بعد میں نے یہ میدان شہسوار کے لئے خالی کر دیا مگر موضوع سے قطع تعلق نہ کیا اور ابن تیمیہ کے بجائے ان کے تلمیذ ابن قیّم پر کتاب کا آغاز کیا۔ ابن قیّم اپنے استاذ کے حین حیات رنج و الم اور قید و بند میں انؒ کے ساتھ شریک رہے اور ان کی وفات کے بعد فریضۂ تبلیغ دین کو پوری ذمہ داری سے نبھاتے اور اعداء دین کی مدافعت کرتے کرتے اپنے ربّ سے جا ملے۔

Marfat.com

موضوع ہذا کی غرض و غایت ابن قیمؒ کو قارئین کے سامنے پوری دیانت داری سے پیش کرنا اور ان کے ان اوصاف کا تذکرہ ہے جو انہیں اغیار سے ممیز کرتے ہیں نیز ان کے اغراض و مقاصد اور روح اسلام سے ان کی موافقت و یگانگت ہے۔ کتاب ہذا تفصیلاً بتائے گی کہ ابن قیمؒ نے ان اغراض کے حصول کے لئے کیا طریق کار اختیار کیا اور علمی مسائل کے حل کرنے میں کس راہ پر گامزن رہے۔ نیز یہ کہ دین اسلام کے اصول و مبادی کے اثبات اور ان کو اس تحریف و تبدیل سے پاک کرنے میں ابن قیمؒ نے کس جرأت کا ثبوت دیا ہے جو دین کے نام سے پیدا کی گئی ہے حالانکہ دین کو اس سے کوئی سروکار نہیں اور اس کا دامن کلیتہً اس داغ سے پاک ہے۔

بایں ہمہ میری یہ خواہش ہے کہ ابن قیمؒ کے خیالات کا عدل و انصاف سے مطالعہ کیا جائے اور صواب و خطاء کے وجوہات کو بیان کر دیا جائے تاکہ قاری اس علمی ورثہ سے بخوبی آگاہ ہو سکے جو ابن قیمؒ نے چھوڑا اور ان قواعد و ضوابط کی روشنی میں استفادہ کر سکے جن تک بحث کے دوران ہم پہنچ سکے ہیں۔ اس سے ظاہر ہو گا کہ اس کتاب، کی جمع و تالیف میں جہد و سعی کا کس قدر دخل ہے۔ اور کتنا وقت اس پر صرف کیا گیا ہے یہ کتاب قاری کے سامنے علمی حقائق کو ایک مربوط و منظم شکل میں پیش کرے گی۔ اور اس کا ہر فقرہ اپنے سابق و لاحق سے اس طرح ملا جلا ہو گا کہ اس کا جدا کرنا مشکل ہے۔ یہ کتاب ان علمی حقائق کا راز فاش کرے گی۔ جن کا فیصلہ طویل زمانہ گزرنے کے باوجود آج تک نہ ہو سکا۔ مجھے قوی امید ہے کہ علماء و مصنفین آزادیٔ فکر کی اس روح سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں گے جو ابنِ قیمؒ پر غالب رہی اور ان کی تمام تصانیف میں یکساں طور پر موجود ہے۔ آزادیٔ فکر کی دعوت کا ثمرہ دینی روح کو سمجھنے کی صورت میں ظہور پذیر ہوا اور اس سے حُریّتِ فکر کا مسلک ثابت ہوا جو حنابلہ کے یہاں پہلے سے موجود تھا اور ابن قیمؒ بھی اس کے اثبات کے درپے ہوئے۔ اس سے حنبلی فقہ کی قدر و قیمت بڑھ گئی اور اس میں اس قدر وسعت اور سہولت پیدا ہو گئی کہ وہ تمام عُصور و اَزمنہ کا ساتھ دینے کے قابل ہو گئی اور اس میں انسانیت کا ساتھ دینے کے اوصاف پیدا ہو گئے۔ اس ضمن میں یہ مثال کافی ہے کہ ابن قیمؒ اس بات کے قائل ہیں کہ قیمت مقرر کئے بغیر بھی بیع جائز ہے دیکھیے! لوگوں کے لئے اس مسلک میں کس قدر سہولت ہے۔

جب علماء و مصنفین حُرّیّتِ فکر کی صفت پیدا کر لیں گے تو ان کے افکار و خیالات بھی آزادانہ ہوں گے اور وہ موروثی خیالات پر قانع نہیں رہیں گے۔ یہ بات بخوبی ان کی سمجھ میں

Marfat.com

آجائے گی کہ فقہ قانونِ حیات ہے اور انسانی زندگی معرضِ تغیر میں ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسانی زندگی کی طرح فقہ کو بھی بدلتا رہنا چاہیئے۔ اس کے ساتھ ساتھ علماء اپنی عملی زندگی میں بھی آزاد ہو جائیں گے۔ وہ کسی کے سامنے ذلیل و رسوا نہیں ہوں گے اور کسی سخت وعید کے سامنے بھی سرِ نیاز خم نہیں کریں گے جب اس طرح حُرّیتِ علم و عمل کا دور دورہ ہوگا تو اسلامی معاشرہ رُو بترقی ہوگا۔ اور ماضی سے عبرت اور حال سے اپنے مستقبل کے لئے تیاری کا سامان لے کر تہذیب حاضر کے ساتھ ساتھ رواں دواں رہے گا۔

جہاں تک کتاب ہذا کے طرز بیان کا تعلق ہے یہ میری طویل جد وجہد کا نتیجہ اور متعدد مرتبہ حک و اضافہ کا ثمرہ ہے جسے میں نے موجودہ انداز میں ڈھالا۔ اب یہ کتاب ایک تمہید تین ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔

تمہید میں میں نے سیاسی، علمی اور اجتماعی حالات درج کئے ہیں۔ کیونکہ ان کا ذکر کرنا ایک مصنف کے لئے ناگزیر ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے ماحول کی پیداوار ہے اور ان ذاتی اور کسبی اوصاف کا مجموعہ ہے جو اپنے خاص یا عام گرد و پیش سے حاصل کرتا ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سیاسی احوال علمی تحریکات اور اجتماعی حالات افراد اور معاشرہ کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیتے ہیں اور ان کے آمال و عواطف کو اپنے احوال و ظروف کے سانچہ میں ڈھال دیتے ہیں جن میں وہ زندگی بسر کر رہے ہوتے ہیں۔

باب اول کو میں نے حیات ابنِ قیمؒ تک محدود رکھا ہے اور ان کی تاریخ وفات کے ضمن میں انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کی غلطی واضح کی ہے۔ انسائیکلو پیڈیا میں مذکور ہے کہ ہجری تاریخ کے مطابق آپ کی عمر ساٹھ سال بنتی ہے اور تاریخ میلادی کے حساب سے چھیاسٹھ (مگر یہ درست نہیں) میں نے امام ابن قیمؒ کی تہذیب و ثقافت سے بھی بحث کی ہے اور ان کی علمی زندگی کے ایسے گوشہ کو اجاگر کیا جس کی طرف کسی کی نظر نہیں گئی اور وہ آپ کی لغت دانی اور عربی لغت کی فروع مختلفہ میں مہارت کاملہ ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ آپ نے علم بلاغت کی بلند پایہ کتب کا مطالعہ کر کے بیش بہا معلومات کو جمع کیا اور پھر ان اسرار لغت کا اضافہ کر کے جو آپ کی ذاتی کاوش کا نتیجہ ہے ایک اہم کتاب "کتاب الفوائد المُشَوِّق الی علوم القرآن وعلم البیان" نامی تحریر کی۔

میں نے ابنِ قیمؒ کے شخصی امتیازات کو تفصیلاً ذکر کیا ہے اگرچہ آپ حنبلی مسلک

سے وابستہ تھے مگر علم و مطالعہ میں کسی مخصوص مذہب کے پابند نہ تھے اور بعض اوقات تو وہ حنبلی مسلک کے برعکس رائے کا اظہار بھی کرتے تھے۔ انہوں نے بیشتر مقامات میں اپنے استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی مخالفت کی اور ان کی رائے سے متفق نہ ہوئے۔ میں نے استاذ و شاگرد میں باہم تقابل بھی کیا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ ابن تیمیہ مذہبی جوش و حمیت سے موصوف تھے اور ابن قیمؒ اس کے برعکس صبر و سکون اور ذہنی اعتدال رکھتے تھے۔ اور تقابلِ مسائل کے وقت بھی سکون و اطمینان کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے تھے۔

جو مصنف ایک شخصیت کے اَحوال و امتیازات سے بحث کرنا چاہتا اور قارئین کے سامنے اس کا دقیق تجزیہ کرتا ہے۔ نیز ان احوال و حوادث کا تفصیلی تذکرہ معرضِ تحریر میں لاتا ہے جو اسے پیش آئے اور وہ عام و خاص نتائج جو ان پر مترتب ہوئے تو اس کے لئے نہایت ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ مجھ ایسا اندازِ بیان اختیار کرے۔

باب ثانی میں ابن قیمؒ کی فقہ کا بیان ہے اور میں نے اسے تین فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔

فصل اوّل ابن قیمؒ کے اغراض و مقاصد: اس فصل میں میں نے ابن قیمؒ کی فقہ کے اغراض و مقاصد سے بحث کی ہے اور بتایا کہ وہ ان اغراض میں محدود و محصور رہے۔

۱۔ عقائد میں مذہبِ سلف کی طرف دعوت۔
۲۔ حریتِ فکر اور بندِ تقلید سے آزادی کی دعوت
۳۔ احکام شرعیہ کا مذاق اڑانے والوں کے خلاف دعوتِ جہاد
۴۔ دینی رُوح کو سمجھنے کی دعوت۔

میں نے واضح کیا ہے کہ رُوحِ دین کو سمجھنے کی دعوت کا نتیجہ ہے کہ ابنِ قیمؒ ایک گواہ کی شہادت کو تسلیم کرنے کے قائل ہیں جب کہ اس کی شہادت درست ہو۔ عقود و معاملات میں ارادہ کا اعتبار، ذرائع کا اِبطال، حریتِ عقد کا مبدأ قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ خود ساختہ وکیل کے سر انجام دیئے ہوئے اعمال کا اعتبار، یہ جملہ مسائل اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہیں۔

فصلِ اوّل سے فارغ ہو کر میں نے فصلِ ثانی کا آغاز کیا اور اس میں ابن قیمؒ کے طریق کار کو واضح کیا ہے۔ جو انہوں نے اپنے اختیار کردہ اغراض کے اثبات و تحقیق کے لئے اختیار کیا۔ میں نے اس فصل میں تفصیلاً بتایا ہے کہ ان کے طریق کار اور اغراض و مقاصد میں

Marfat.com

کس حد تک ہم آہنگی اور مناسبت پائی جاتی ہے جب کہ مصنفین کی اکثریت اس سے محروم ہے۔ وہ بلند بانگ دعاوی کے عادی تو ہوتے ہیں لیکن بدلائل اسے ثابت نہیں کر سکتے۔

میں نے اس فصل میں بتایا ہے کہ ابن قیمؒ نے مسائل کے اثبات میں فقط نصوص کو پیش کرنے پر اکتفا کیا اور ان کو اپنی بحث کا مرکز و محور قرار دیا ہے۔ میں نے ابن قیمؒ کا تقابل اس ضمن میں ان مصنفین سے کیا ہے۔ جن کی نگاہ میں فقہی تفریعات خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ میں نے بتایا ہے کہ ابنِ قیمؒ کے اندازِ بحث سے نصوص کی شان بلند ہوتی ہے اور بہ طرزِ فکر ہر قسم کے خطرات سے پاک ہے۔ کیونکہ اس میں احکام براہِ راست نصوص سے اخذ کئے جاتے ہیں نہ کہ تفریعات سے عقلی مفروضات کی پیروی کرنے والے بسا اوقات اپنے مدّعا کو بدلیل بھی ثابت نہیں کر سکتے۔ مزید براں ان مسائل کی نوعیت بھی کچھ ایسی ہوتی ہے کہ ان کا وقوع بڑے نادر حالات میں ہوتا ہے۔

ابن قیمؒ دورانِ بحث کثرت سے دلائل دیتے ہیں۔ وہ فقہا کے خیالات کو بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں اور ان کی صحّت یا عدم صحّت بیان کر کے جسے حق سمجھتے ہیں لے لیتے ہیں اور بصورتِ دیگر چھوڑ دیتے ہیں۔

ابن قیمؒ بعض اوقات اپنے اختیار کردہ مسلک پر دلائل دیتے پھر مخالف کے دلائل کا ذکر کر کے ان کا بطلان ثابت کرتے۔ آپ بعض برخود غلط لوگوں کی طرح مخالف کے دلائل کی تردید کو کافی خیال نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تغلیط و تردید کے بعد مضبوط و مستحکم علمی دلائل سے پیش آمدہ مسئلہ کو ثابت کرتے ہیں۔ پس نصوص شرعیہ کو اساسِ بحث قرار دینا، کثرت دلائل، فقہاء کے افکار و خیالات کا منصفانہ جائزہ، مخالفین کے خیالات و آراء کی دلائل سے تردید اور اپنے خیالات کو دلائل و براہین سے ثابت کرنا یہ جملہ آثار و علائم اس بات کے شاہدِ عدل ہیں کہ آپ کا بنیادی مقصد آزادیٔ فکر اور بندِ تقلید سے کلو خلاصی تھا۔

فصل ثالث میں میں نے ان اصول کا ذکر کیا ہے جن پر ابن قیمؒ استنباطِ مسائل کرتے وقت اعتماد کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

Marfat.com

کتاب وسنّت، اجماع، فتاویٰ صحابہ کرام، قیاس، استصحاب[1] الاصل، مصالح مرسلہ[2]، ذرائع کا انسداد[3]۔

ان اصول کا تذکرہ کرتے وقت میں نے بتایا ہے کہ اس ضمن میں دیگر علماء کی کیا رائے تھی اور نیز یہ کہ ابن قیمؒ کس حد تک ان کے موافق یا مخالف ہیں۔

علماء کے نزدیک جو امور مخالفِ قیاس ہیں وہاں میں نے ابن قیمؒ کے موقف کو بیان کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ان کے نزدیک مضاربت، مساقات اور مزارعت کے معاملات شرعی اعتبار سے معارضِ قیاس نہیں۔ اسی طرح وہ حدیث جس میں دودھ روکے ہوئے والی بکری اور مرہونہ چیز سے اس کے خرچ کے عوض فائدہ اٹھانے کا تذکرہ ہے، خلافِ قیاس نہیں۔ ابن قیمؒ کے نزدیک صحابہ کرام کے وہ فتوے جن میں وہ مختلف الرائے نہ ہوں جیسے مفتوحہ اراضی کا نہ تقسیم کرنا کسی طرح قیاس صحیح کے معارض نہیں۔ حضرت

---

[1] یہ ایک فقہی اصطلاح ہے۔ یعنی کسی چیز کو اس کے اصل پر قیاس کرنا۔ حنابلہ اس کے قائل ہیں۔ مثلاً شکار پکڑنے سے پیشتر اگر پانی میں ڈوب جائے تو وہ حلال نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ ڈوب کر مرا ہو اور اس امر کا بھی امکان ہے کہ اس تیر سے مرا ہو جس پر چھوڑنے سے قبل بسم اللہ پڑھ لی گئی تھی اور چونکہ ذبائح میں اصل حرمت ہے جب تک کہ مسنون ذبح سے ان کی حلّت ثابت نہ ہو جائے۔ اور اس معاملہ میں جب حلّت کا وجود یقینی طور سے موجود نہیں تو حکم اصلی کی بنا پر شکار حرام رہے گا۔

(غلام احمد حریری مترجم)

[2] مصالح مرسلہ سے مراد وہ تعزیری احکام ہیں جو حاکم مصلحت وقت کے پیش نظر تجویز کرے خواہ اس میں نصّ شرعی موجود نہ ہو۔ امام احمد مصالح مرسلہ کے قائل ہیں جیسے مفسدین اور امن شکنی کرنے والے لوگوں کو ایسے مقام کی طرف جلاوطن کرنا جہاں ان کا خطرہ باقی نہ رہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں جب حاکم ایک لوطی شخص کو آگ میں جلانے کا حکم صادر کرے تو وہ شرعاً ایسا کر سکتا ہے (مترجم)

[3] امام احمد بن حنبل ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو چیز ایک امر حرام کیلئے ذریعہ کی حیثیت رکھتی ہو وہ حرام ہے۔ جیسے خوردنی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے کیونکہ یہ عوام الناس کی ضرر رسانی کا موجب ہے اور وہ حرام ہے۔ (غلام احمد حریری مترجم)

Marfat.com

عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق عام طور سے مشہور ہے کہ آپ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو نافذ کر دیتے تھے۔ حالانکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایسا نہیں ہوتا تھا تو گویا حضرت عمرؓ کا فعل سنت نبوی کے خلاف ہوا۔ میں نے اس کی غلطی واضح کی ہے اور بتایا ہے کہ ابن قیمؒ جہاں مصالح مرسلہ پر عمل کرتے ہیں تو ان کے پیش نظر لوگوں کی مصلحت اور ان کی ضروریات ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم وقت ان کے نزدیک چیزوں کے نرخ مقرر کر سکتا ہے اور جب صناعت پیشہ لوگ اپنے کام کو چھوڑ دیں اور لوگوں کو تکلیف ہو رہی ہو تو حاکم انہیں دوبارہ کام جاری کرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ اور اگر صاحب خانہ اپنے مکان میں رہنے کی اجازت نہ دے تو ضرورت مند کو اس میں جبراً ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

میں نے بتایا ہے کہ ابن قیمؒ نے امور شرعیہ کی اندرونی کیفیت بھانپ کر سدّ ذرائع کا مسلک اختیار کیا۔ جب کہ امام شافعیؒ اس کے برعکس شریعت کی مادی تعبیر کرتے ہیں جو فقط ظواہر الاشیاء تک محدود ہے اور وہ سدّ ذرائع کے بھی قائل نہیں۔ ابن قیمؒ عرف عام کو بھی پیش نظر رکھتے اور دعاوی میں اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ آپ روح دین کا فہم و شعور حاصل کرنے کی دعوت دینے میں نہایت کامیاب ہیں۔ کیونکہ یہ جملہ مسائل روح دین سے موافق اور دین کی آسان پسند طبیعت ان کو چاہتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔

"مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" (الحج - ۷۸) (دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں کی)

حدیث میں فرمایا۔

فَاِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعَسِّرِيْنَ۔

تیسرے باب کا عنوان ہے: ابن قیمؒ عقیدہ اور تصوف میں" میں نے عقیدہ اور تصوف کو ایک ہی باب میں ذکر کرنا مناسب خیال کیا۔ کیونکہ متکلمین کا مطمح نظر فکر و استدلال کے طریقہ سے حق تک پہونچنا ہے اور صوفیہ کا نصب العین کشف و الہام کے ذریعہ حق کی پہچان حاصل کرنا۔ گویا نصب العین ایک ہے اور وسائل و ذرائع مختلف۔ متکلمین کا ذریعہ نظر و استدلال ہے اور صوفیہ کا ذریعہ الہام۔ پہلا وسیلہ کسبی ہے اور دوسرا خداداد جس میں انسانی سعی کا کوئی دخل نہیں اور وہ بہت تھوڑے لوگوں کو ملتا ہے۔ بہت سے لوگ محض اسی وجہ سے خدا کی معرفت سے محروم رہ جاتے ہیں اور یہ قرآن کی اس دعوت کے بھی خلاف ہے جو اس نے مناظر فطرت کو دیکھنے اور ان میں غور و تامل کرنے کے سلسلہ میں دی ہے تاکہ اس طریق

Marfat.com

سے خدا کی معرفت حاصل کی جائے۔

باب دو فصلوں میں منقسم ہے۔ فصل اول میں عقیدہ کا ذکر ہے اس فصل میں میں نے ذکر کیا ہے کہ ابن قیم سبق باری تعالےٰ پر کس طرح استدلال کرتے ہیں پھر اس ضمن میں اشعری اور باقلانی کے طریق کار کو بیان کرکے بتایا کہ قرآن حکیم نے اس کے لئے کونسا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور یہ کہ ابن قیمؒ کا طرز استدلال قرآنی طرز بیان کے بالکل مطابق ہے پھر میں نے صفات باری میں ان کی رائے کو بیان کیا اور بتایا کہ متکلمین کن مسائل میں متفق الرائے ہیں پھر ابن قیمؒ کے مسلک کا معتزلہ اور اشاعرہ سے تقابل کرکے بتایا کہ ان میں کیا اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر حوادث کے ذات باری تعالےٰ کے ساتھ وابستہ ہونے کے سلسلہ میں میں نے ابن قیم سے اختلاف کیا اور ان کی جانب سے عذر پیش کیا پھر ابن تیمیہ اور اہل سنت کا عقیدہ ذکر کرکے بتایا کہ ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ اہل سنت کے ساتھ متفق ہیں اور ان میں باہم کوئی اختلاف موجود نہیں۔

آیات متشابہات کے ضمن میں ان کی رائے کا ذکر کرتے ہوئے میں نے بتایا ہے کہ اس کا انحصار دو امور پر ہے (۱) تنزیہ ذات باری تعالےٰ کا عیوب و نقائص سے پاک ہونا (۲) عدم تاویل ابن قیمؒ اس ضمن میں صحابہ سے متاثر ہیں اور تشبیہ و تجسیم کے اتہامات سے کلیتہً پاک ہیں۔ میں نے آیات متشابہات میں اہل سنت اور معتزلہ کے مختلف طرز فکر کو بھی بیان کیا تاکہ یہ واضح کیا جا سکے کہ ممدوح اہل سنت سے متفق اور معتزلہ سے اختلاف رکھتے تھے۔

افعال العباد کے متعلق ابن قیم کا موقف ذکر کرتے ہوئے میں نے بتایا کہ اس کو بیان کرنے کی وجہ اس امر کا اظہار ہے کہ احتساب اور پرسش اعمال انسانوں تک کیوں محدود ہے اور نیز یہ کہ ثواب و عقاب کا انحصار و مدار کس چیز پر ہے۔ علماء اس میں مختلف الخیال ہیں۔ اسکے ذکر و بیان میں بعض توفیق ربانی سے نوازے گئے اور بعض محروم رہے۔ میں نے جبریہ معتزلہ اور اشاعرہ کے مختلف مسالک کا ذکر کیا اور انکی تردید کی اسکے پہلو بہ پہلو ابن تیمیہ ابن قیمؒ اور مذہب سلف کا ذکر کیا اور اس ضمن میں ان اعتراضات کا شافی جواب دیا جو ان پر وارد کئے جاتے ہیں اور اس طرح آپ کا مسلک ان مطاعن و عیوب سے پاک ہوگیا جو معتزلہ جبریہ اور اشاعرہ کے مسلک میں موجود ہیں۔ پھر میں نے رؤیت باری تعالےٰ کے متعلق ابن قیم کی رائے کا ذکر کیا اور ساتھ ہی معتزلہ کے نقطۂ نظر اور ان کے دلائل ذکر کرکے ان کا بطلان ثابت کیا۔ پھر وہ قرآنی آیات اور احادیث ذکر کرکے جن میں آخرت میں رؤیتِ باری تعالےٰ کا بیان ہے معتزلہ کے عقائد کو طشت از بام کیا۔ بعد ازاں امام ابن حنبل ابن قتیبہ اشعری ابن قیمؒ اور اہل سنت کی رائے کا

Marfat.com

ذکر کرکے بتایا کہ اس مسئلہ میں ان میں کامل اتفاق ہے اور کوئی اختلاف موجود نہیں۔

میں نے حسن و قبح کے مسئلہ کو بیان کیا اور اس میں متکلمین کے مختلف مکاتب خیال معتزلہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا علیحدہ علیحدہ موقف واضح کیا۔ پھر اس ضمن میں ابن قیم کی رائے ذکر کی کہ وہ حسن و قبح عقلی اور ثواب و عقاب شرعی کے قائل ہیں۔

فصل ثانی ابن قیم اور تصوف کے موضوع پر مشتمل ہے۔ میں نے اس فصل میں ان مآخذ و مصادر کا تذکرہ کیا ہے جن سے ابن قیم نے تصوف کو جانا پہچانا۔ پھر فقہاء اور صوفیہ کی باہمی کش مکش کا ذکر کیا اور ابن قیم کے دور تک اس کی مختصر تاریخ بیان کی پھر صوفیہ پر ابن قیم کی تنقید کا بیان ہے جس کے اہم نکات یہ ہیں۔

۱۔ عقیدۂ وحدت الوجود۔

۲۔ احکام شرعیہ سے بے نیازی۔

۳۔ حقیقت اور شریعت میں تفریق۔

۴۔ ذوق پر انحصار اور ترکِ علم۔

۵۔ غیر شرعی عبادت۔

پھر میں نے ابن قیم اور کتاب منازل السائرین کے مصنف ہروی میں تقابل کیا۔ ابن قیم نے اپنی کتاب مدارج السالکین میں اس کتاب کی شرح کی ہے۔ میں نے تفصیلاً بتایا ہے کہ ابن قیم نے تصوف پر مندرجہ ذیل اثر ڈالا۔

۱۔ انہوں نے تصوف کو غلط قسم کی آمیزش سے پاک کیا۔

۲۔ صوفیہ کے مبادی نظریۂ معرفت و سعادت کی تحدید و تعیین کی۔

میں نے بتایا ہے کہ ابن قیم کے نزدیک معرفت اور محبت کے درمیان کونسا رابطہ موجود ہے۔ ابن قیم کے نزدیک معرفت محبت سے مقدم ہے اور دلیل و منطق بھی اس کی موید ہے ابن قیم سے پہلے امام غزالی اس نظریہ کے قائل تھے۔ میں نے امام موصوف سے ایسے دلائل نقل کئے ہیں جن سے یہ نظریہ ثابت ہوتا ہے۔

خاتمہ میں میں نے ان نتائج کو بیان کیا ہے۔ جن تک میں پہونچ سکا ہوں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن قیم ایک آزاد خیال مفکر ہیں اور کسی فقہی مسلک کے پابند نہیں۔ ان کا نصب العین حق کی تائید کرنا ہے وہ جہاں بھی ہو۔ تقلید کی بندھنوں سے آزاد ہوکر وہ روحِ دین کو سمجھنے

Marfat.com

اور حقائق الامور تک پہونچنے کی دعوت دیتے ہیں۔ ان کے سامنے چند عزائم و مقاصد ہیں۔ جن کو بروئے کار لانے کے لئے وہ پیہم کوشاں رہے ہیں۔ ان کا ایک خاص طرز فکر ہے جسے وہ کبھی نہیں چھوڑتے اور جو ہر وقت ان پر چھایا رہتا ہے اور وہ ہے اصلی دین کی طرف دعوت جس پر سلف گامزن تھے اور جس میں زیغ و انحراف کا کوئی عنصر شامل نہیں۔ ان کے سامنے دو بڑے مقاصد تھے۔

۱۔ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینا اور عوام الناس کی ضروریات و مصالح کو پیش رکھنا۔ کیونکہ فقہ ایک ضابطۂ حیات ہے۔ جب زندگی قابل تغیر ہے تو فقہ کو بھی بدلتے رہنا چاہیئے۔

۲۔ غلط عقائد اور غالی صوفیہ کے خلاف اعلان جنگ۔

کتاب ہذا کے انداز بیان اور ذکر مسائل میں دو امور قابل لحاظ ہیں۔

۱۔ استاذ مکرم پروفیسر محمد الزفزاف استاذ شریعت اسلامیہ دار العلوم کالج قاہرہ یونیورسٹی کی قابل قدر رائے جو انہوں نے کتاب ہذا کے متعلق ظاہر فرمائی۔ میں ان کا بیحد ممنون ہوں کہ انہوں نے کتاب کے جملہ مسائل کو غور و فکر سے دیکھنے کی زحمت گوارا فرمائی اور اس پر عالمانہ تبصرہ لکھا۔

۲۔ ذکر و بیان کے فطری طریق کے مطابق اشد ضروری امور کو ضروری پر اسباب کو مسببات اور مقدمات کو نتائج پر مقدم کیا گیا ہے۔

میں خدا ہی سے توفیق اور راست روی کی التجا کرتا ہوں اور اسی سے رہنمائی اور امداد کا طالب ہوں۔ خدا کے سوا کسی سے توفیق ممکن نہیں۔ میں نے اسی پر بھروسا کیا ہے اور اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں

المؤلف

قاہرہ

مورخہ ۲۴/۱۲/۱۹۵۵ء

Marfat.com

تمہید

عصرِ ابن قیّم کا مختصر جائزہ

ماحول و ماندار جغرافیائی حالات بھی انسانی زندگی پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتے ہیں۔ مختلف قطعات ارضی کی سکونت مختلف اثرات پیدا کرتی ہے۔ میدانی علاقہ کے رہنے والے تن آسان اور راحت و آرام کے عادی ہوتے ہیں۔ جبکہ پہاڑی علاقہ کے باشندے جفاکش اور محنتی ہوتے ہیں۔

ابن قیّم کے گرد و پیش اور احوال و ظروف کے ضمن میں ہی اس دور کے مخصوص سیاسی، علمی اور اجتماعی عوامل و محرکات کا تذکرہ کروں گا۔ پھر سیاسی حالات کو دو بڑی قسموں یعنی سیاست داخلی اور سیاست خارجی میں تقسیم کر کے صلیبی جنگوں اور فتنۂ تاتار کی تفصیلات بیان کروں گا۔ داخلی سیاست کے تذکرہ کے دوران خلیفہ اور سلطان کے باہمی تعلقات اور سلاطین کے باہم روابط کا ذکر بھی کیا جائے گا۔ کیونکہ ملک کی اندرونی سیاست بھی افراد اور جماعات پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتی ہے۔ خارجی سیاست کا ذکر کرتے ہوئے میں صلیبی جنگوں اور تاتار کے حملوں کی طرف اشارہ کر دوں گا۔

ابن قیّم کی ولادت اگرچہ فتنۂ تاتار اور صلیبی جنگوں کے بعد ہوئی مگر ان دو عظیم فتنوں سے جو دینی جوش مسلمانوں میں پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے اثرات ہنوز باقی تھے۔ کیونکہ یہ لڑائیاں بھی اہل یورپ کے مذہبی جنون کا نتیجہ تھیں لہٰذا ممکن نہ تھا کہ ان سے مسلمانوں میں مذہبی حمیت کا جذبہ نہ ابھرتا۔ مزید برآں یہ مذہبی تعصب صلیبی جنگوں کے ختم ہونے سے معدوم نہ ہوا بلکہ اس کے ہمہ گیر اثرات تاریخ پر باقی رہے۔ صلیبی جنگیں ۴۹۰ھ سے ۶۶۰ھ دو صدیوں تک جاری رہیں۔ مسلمان اور عیسائی باہم لڑتے رہے اور کثرت سے بے گناہ لوگ لقمۂ اجل ہوئے اور ان جنگوں کا خاتمہ اہل اسلام کے غلبہ کی صورت میں ہوا۔

تاتار نے خلافت بغداد کو ختم کیا علمی کتب کو نذر آتش کیا لاتعداد معصوم جانوں کو موت

Marfat.com

کے گھاٹ اتارا۔ عالم اسلامی ایسی قوت کے لئے ہمہ تن منتظر تھا جو ایسے آڑے وقت میں اس کے کام آئے اور اس کی حفاظت کا سامان کر سکے۔ مگر ممالیک مصر کے ماسوا ایسی قوت میسّر نہ آسکی۔ ممالیک نے حامیانِ دین کی مدد سے فتنۂ تاتار کو فرو کیا۔

چونکہ خلافتِ بغداد خلفاء کی دینی غفلت کے باعث بہت جلد انحطاط پذیر ہو گئی تھی لہٰذا مسلمانوں نے اس سے عبرت حاصل کی اور خوابِ غفلت سے بیدار ہو کر جد و جہد کی زندگی بسر کرنے لگے وہ والہانہ دین کی طرف دوڑے اور اسے اپنے لئے دستورِ حیات بنایا علماء اپنے مؤقف کو پہچاننے لگے اور رعایا کے حقوق میں حکّام کی مداخلت گوارا نہ کرتے تھے۔

جہاں تک ابنِ قیمؒ کے دَور کی علمی زندگی کا تعلق ہے، اس ضمن میں مدارس کا ذکر ناگزیر ہے کیونکہ مدارس ہی سے علماء تحصیلِ علم کرتے ہیں۔ لہٰذا کسی عالم کے حالات سے بحث کرنے والے کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ مدارس کا تفصیلی تذکرہ کرے۔

حیاتِ اجتماعی کا بیان کرنا اس لئے ضروری ہے کہ اس سے علماء، حکّام اور عوام کے باہمی مراسم و روابط کی تفصیلات معلوم ہوتی ہیں۔ سیاسی علمی اور اجتماعی حالات بیان کرنے کے بعد میں ابن قیمؒ کے حسب نسب اور شیوخ و اساتذہ کا ذکر کروں گا۔ خصوصاً ان کے استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہ جن کی تعلیم و تربیت سے آپ میں خدمتِ دین کی صلاحیتیں اجاگر ہوئیں۔ ابن تیمیہ اشاعتِ دین کی راہ میں لاتعداد مصائب و آلام سے دوچار ہوئے اور حکام کے معتوب رہے۔ آپ کے تلمیذ رشید ابن قیمؒ ان روح فرسا مصائب اور قید و بند کی صعوبتوں میں برابر آپ کے سہیم و شریک رہے اور جب آپ نے وفات پائی تو ابن قیمؒ نے قید خانہ سے نکل کر اپنے استاذ محترم کی پیروی میں بڑے استقلال و وقار سے یہ جہاد جاری رکھا۔

اندرونی سیاست کا مختصر تذکرہ:

(الف) زوالِ بغداد

(ب) مصر و شام کا ایک حاکم کے تابع ہونا۔

(ج) حکومتِ مصر از ۶۵۶ھ تا سنہ ۶۵۹ھ

(د) عہدِ ممالیک میں خلیفہ سلطان ملک اور امیر سے کیا مراد تھا؟

(ہ) قاہرہ میں قیامِ خلافت

(و) خلیفہ کا رعب داب

(ز) سلاطین کا باہمی نزاع

Marfat.com

(ح) خلیفہ اور رعایا کے باہمی روابط

(ط) افکار و نظریات پر اس کا اثر اور رائے عامہ کی بیداری۔

زوالِ بغداد اور اس کے نتائج:

۶۵۶ھ ہجری میں عالم اسلام کو ایک ایسا حادثہ پیش آیا جس نے ساری اسلامی دنیا کو متزلزل کر دیا۔ یہ عظیم حادثہ ہلاکو کا بغداد پر قبضہ خلیفہ مستعصم باللہ کا قتل اور پاکیزہ نفوس کو بلا وجہ موت کے گھاٹ اتارنا تھا۔ ہلاکو نے علماء اور خواص کے قتل عام کا حکم دے دیا تھا اور تقریباً ایک مہینہ تک بغداد میں قتل و غارت اور لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم رکھا اور صرف وہی لوگ زندہ بچے جو جان بچانے کے لیے چھپ گئے تھے۔ جب ہلاکو نے مقتولین کو شمار کرنے کا حکم دیا تو وہ ایک لاکھ اسی ہزار سے کچھ زیادہ نکلے۔ عیش و عشرت کی جس زندگی کو خلفاء بغداد نے اختیار کیا تھا اس کا نتیجہ خلافت بنی عباس کے خاتمہ کی صورت میں ظہور پذیر ہوا۔

مشہور مورخ مقریزی اپنی کتاب السلوک[2] میں لکھتے ہیں۔ حبیب بن ابی ثابت عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

یا معشر قریش ان ھذا	اے گروہ قریش سلطنت و حکومت تم ہی میں
الامر لا یزال فیکم وانتم	رہے گی یہاں تک کہ تم ایسے اعمال انجام
ولاتہ حتی تحدثوا	دو گے جن کے باعث حکومت سے تہی دست ہو
اعمالا یخرجکم منھا فاذا	جاؤ گے پھر اللہ تعالےٰ اپنی بدترین مخلوق کو
فعلتم ذالک سلط اللہ	تم پر حاکم بنا دے گا اور وہ تمہارا چمڑا اس
علیکم شرّ خلقہ فالتحو	طرح ادھیڑے گی جیسے شاخ کا پوست اتار
کم کما یلتحی القضیب	دیا جائے۔

اس جانکاہ حادثہ نے تاریخ کی دنیا بدل دی۔ مسلمان خواب غفلت سے جاگے اور انہوں نے محسوس کیا کہ اس عالمگیر تباہی کا واحد سبب حکام کی من مانی کارروائیاں اور ان کی مطلق العنانی ہے۔

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد ۷، صفحہ ۵۰ طبع اول مطبوعہ دار الکتب المصریہ۔

[2] السلوک للمقریزی جلد اول قسم ثانی صفحہ ۹ : ۴۔ صحیح مسلم میں یہ روایت ان الفاظ میں مروی ہے لایزال ہذا الامر فی قریش مابقی من الناس اثنان۔

Marfat.com

اسی سے دشمن میں یہ جرأت پیدا ہوئی اور خلافت کا رعب داب جاتا رہا۔ تاریخ دان اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں کہ علماء نے اس دور میں اہم پارٹ ادا کیا نتیجہ یہ ہوا کہ حکام علماء سے ڈرنے لگے اور ان کے اعظم کی تکمیل میں ان کے اشاروں پر عمل کرنے لگے۔

اس ضمن میں ظاہر بیبرس کا واقعہ قابل ذکر ہے۔ وہ شیخ عزالدین بن عبدالسلام[1] کے اس قدر مطیع تھے کہ ان کے کسی حکم سے انحراف کی جرأت نہ تھی۔ جب ان کو شیخ کی وفات کی خبر پہونچی تو کہا: "اب میری حکومت پختہ ہوئی"

مصر و شام کا ایک حاکم کے تابع ہونا:

تاتار کی حرص و آز ابھی ختم ہونے والی نہ تھی۔ وہ بغداد کی خون آشامی پر قناعت گزین نہ ہوئے اور بلاد شام میں غارت گری کرتے ہوئے غزہ[2] تک پہونچ گئے۔ شامی اس تاخت و تاراج سے دہشت زدہ ہو گئے اور ان کی نگاہیں ایسے شخص کے انتظار میں اٹھی ہوئی تھیں جو تاتار کی خون آشامی کا توڑ مہیا کر سکے۔ اس اثنا میں ملک مظفر قطز جو ان دنوں سلطان مصر تھا۔ عین جالوت[3] کے مقام پر تاتار سے جا ٹکرایا فریقین میں گھمسان کا رن پڑا۔ ملک مظفر بذات خود جنگ میں شریک ہوا اور مجاہدین کے دل بڑھاتا رہا اس معرکہ میں تاتار نے ایسی شکست فاش کھائی کہ پھر کہیں ان کے پاؤں نہ جم سکے۔ لوگ اس غیر متوقع فتح سے بہت خوش ہوئے۔ جب سلطان قطز دمشق میں داخل ہوا تو جھنڈے لہرائے گئے اور لوگ فرط مسرت سے ان کے لئے چشم براہ تھے۔ ایک شاعر نے اس موقع پر کہا ہے

هلك الكفر فى الشام جميعا	کفر ملک شام میں تباہ و برباد ہوا اور
واستجد الاسلام بعد وحضه	زوال کے بعد اسلام کی تجدید ہو گئی۔

---

[1] حسن المحاضرہ جلد دوم صفحہ ۶۶ المطبعۃ الشرقیہ۔

[2] النجوم الزاہرہ جلد ، صفحہ ، ، مطبعہ دار الکتب۔

[3] معجم البلدان یاقوت جلد ۶ صفحہ ۲۵۴۔ یاقوت لکھتے ہیں عین جالوت ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ جو علاقہ فلسطین میں بیسان اور نابلس کے درمیان واقع ہے یہ عرصہ دراز تک سلطنت روم میں داخل رہا ۵۷۹ھ میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے اسے واپس لیا۔

Marfat.com

بالملیک المظفر الاردع و	یہ سب کچھ ملک مظفر کی وجہ سے ہوا
سیف الاسلام عند نھوضہ	جو بہت بیدار مغز اور شمشیر اسلام ہے
ملکٌ جاء، نا بالعزم و حزم	یہ بادشاہ ایسا ہے جو عزم و حزم کو
نا عتز زنا بسمرہ و بیضہ	لے کر ہمارے پاس آیا اور ہم نے
اوجب اللہ شکر ذالک علینا	اس کے نیزہ اور تلوار سے عزت پائی
دائما مثل واجبات فروضہ[1]	خداوند کریم نے اس کا شکر ادا کرنا ہمارے لئے

ضروری قرار دیا جس طرح اس کے واجبات و فرائض کی ادائیگی ضروری ہے۔

شیخ شہاب الدین ابو شامہ کہتے ہیں:

غلب التتار علی البلاد فجاء	جب تاتار شہروں پر قابض ہو گئے
ھم من مصر ترکیّ یجود	تو مصر سے ایک ترکی مجاہد ان کے
بنفسہ۔	مقابلہ کے لئے آیا۔
بالشام اھلکھم و بدّد	اس نے انہیں ملک شام میں ہلاک کر
شملھم ولکل شیئ آفۃ	دیا اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا اور
من جنسہ[2]	ہر چیز کی آفت اس کی جنس سے ہوتی
	ہے کیونکہ تاتاری بھی ترک تھے۔

سلطان مصر کی یہ فتح مصر و شام کے ایک جھنڈے تلے جمع ہو جانے کی مفید تھی۔ چنانچہ امراء شام ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اظہار الفت و مودّت کیا اور اس طرح مصر و شام ایک حاکم کے زیر تسلّط ہو گئے۔ سلطان خود مصر میں اقامت گزین ہوتا اور اس کا ایک نائب شام میں رہتا۔ ابو المحاسن کہتے ہیں ملک مظفر پہلا ترکی سلطان تھا جو بلاد شام پر قابض ہوا اور وہاں اپنا نائب مقرر کیا۔[3]

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد، صفحہ ۸۲۔

[2] النجوم الزاہرہ صفحہ ۸۲

[3] " جلد، صفحہ ۸۳

Marfat.com

سلطنت مصر از ۶۵۶ھ تا ۶۵۹ھ : ممالیک مصر کے آزاد بادشاہ تھے مگر مختلف خطرات سے دوچار تھے۔

۱۔ مغول تاتار کا خطرہ جو عین جالوت کی شکست سے ختم ہوا۔

۲۔ سلطنت مصر کے بارے میں ممالیک کا باہمی اختلاف۔

۳۔ ایوبی سلاطین سے خطرہ تھا مبادا عوام ان کی دعوت کو قبول کرلیں۔

واقعات میں ترتیب و نظم پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ذرا پیچھے کی طرف لوٹیں۔ سلطان عزالدین ایبک ملک مصر کا پہلا ترکی سلطان تھا۔ جو توران شاہ[1] کے قتل کے بعد سلطان مقرر ہوا۔ اور مشہور خاتون شجرۃ الدر، اس کی جانشین ہوئی۔ سلطان عزالدین کی بیعت آخر ماہ ربیع الثانی ۶۴۸ھ میں ہوئی آخر اس کی بیوی شجرۃ الدر نے اسے حمام میں غسل کرتے وقت قتل کرا دیا۔ خدام

---

[1] توران شاہ الملقب بہ الملک المعظم ملک صالح ایوبی کا اکلوتا بیٹا تھا۔ باپ کی وفات کے وقت وہ دارالسلطنت سے دور حصن کیفا ملک شام میں تھا۔ اس لئے ملک صالح کی وفات کے بعد بدنظمی کا خطرہ تھا۔ صالح کی سوتیلی ماں شجرۃ الدر بڑی عقلمند عورت تھی اس نے شوہر کی موت کو مخفی رکھا اور امراء سے بڑی ہوشیاری کے ساتھ توران شاہ کی ولی عہدی کی بیعت لینے کے بعد الملک الصالح کی موت کا اعلان کیا اور اس کے مصر پہونچنے تک حکومت کے فرائض خود انجام دیتی رہی توران شاہ نے حکومت کی باگ ہاتھ میں لینے کے بعد شجرۃ الدر سے باپ کی دولت کا مطالبہ کیا اور اسے دھمکایا اس نے ممالیک بحریہ سے شکایت کی کہ توران شاہ میری خیرخواہی کا یہ صلہ دے رہا ہے اس سے ان کو ناگواری پیدا ہوئی۔ توران شاہ نے بحریہ کی بھی تحقیر و تذلیل کی اور ان کے مقابلہ میں ان امراء کو جو شام سے اس کے ساتھ آئے تھے بڑھانا شروع کیا اس لئے وہ اس کی جان کے دشمن ہوگئے اور موقع پاکر ۶۴۸ھ میں توران شاہ کو قتل کر دیا۔ اس کی مدت حکومت چند ماہ تھی۔ توران شاہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس لئے بحری امراء نے شجرۃ الدر کو تخت نشین کر دیا اور اپنے ایک سردار عزالدین ایبک ماشنگیہ ترکمانی کو سپہ سالار افواج مقرر کیا لیکن شام کے ایوبی امراء نے شجرۃ الدر کی حکومت تسلیم نہ کی اور اپنے یہاں انہوں نے ایوبی خاندان کے ایک رکن ملک الناصر الدین یوسف والی حلب کو اپنا بادشاہ بنالیا اس نے دمشق پر جو مصری حکومت کا علاقہ تھا قبضہ کرلیا اس سے مصری فوج بھی مذبذب ہوگئی۔ یہ صورت دیکھ کر شجرۃ الدر نے امیر عزالدین سے شادی کرلی اور اس کے حق میں حکومت سے دست بردار ہوگئی اور وہ مصر کا مستقل بادشاہ ہوگیا۔ بحری امراء میں کچھ لوگ امیر عزالدین کے حریف تھے ان کو اس کی بادشاہت گوارا نہ ہوئی چنانچہ انہوں نے موسیٰ بن یوسف ایوبی الملقب بہ الملک الاشرف فرمانروائے یمن کو لاکر (باقی اگلے صفحہ پر)

کی ایک جماعت شجرۃ الدرؒ کی معاون تھی۔ قتل کی وجہ صرف یہ تھی کہ سلطان کسی اور خاتون کو اپنے عقد نکاح میں لانا چاہتا تھا۔ شجرۃ الدر نے غیرت کی بنا پر قتل کرا دیا۔ قتل کا یہ واقعہ منگلوار ۲۳ ماہ ربیع الاول ۶۵۵ھ میں پیش آیا۔ عزالدین ایبک کے بعد اس کا بیٹا سلطان ملک منصور نورالدین علی ملک مصر کا سلطان قرار پایا اور ۲۵ ماہ ربیع الاول ۶۵۵ھ بروز جمعرات اس کی بیعت خلافت عمل میں آئی بعدازاں سلطان قطز نے ۱۷ ذی قعدہ ۶۵۷ھ نورالدین علی سے سلطنت چھین لی اور سلطان مصر قرار پایا۔

اس سے ظاہر ہے کہ سقوط بغداد کا واقعہ ملک منصور نورالدین علی کے دورانِ حکومت میں پیش آیا۔ اس کے بعد سلطان ملک مظفر سیف الدین قطز ۱۷ ذی قعد ۶۵۷ھ بروز ہفتہ سریر آرائے سلطنت ہوا اور ذی قعد ۶۵۸ھ تک حاکم مصر رہا۔ جبکہ ظاہر بیبرس نے اسے قتل کیا اور خود تخت خلافت پر متمکن ہوا۔

سلطان قطز کے عہدِ حکومت میں تاتار نے بمقام عین جالوت شکست کھائی۔ اور وہ پہلا سلطان تھا جو مصر و شام پر بیک وقت حکمران تھا۔ اس کے بعد ملک قاہر اس کا جانشین ہوا اور پھر ظاہر رکن الدین بیبرس بن

تخت نشین کیا اور امیر عزالدین کو کار پرداز سلطنت بنایا لیکن اشرف محض نام کا حکمران تھا اختیارات تمام تر عزالدین کے ہاتھوں میں تھے۔ اشرف باختلاف روایت دو یا چار سال تک حکمران رہا اور ۶۵۰ھ یا ۶۵۲ھ میں عزالدین نے اسکو گرفتار کرکے قید کر دیا اور خود مصر کا مستقل حکمران بن گیا اور مصر سے ایوبی حکومت ختم ہوگئی لیکن عزالدین کو زیادہ دنوں تک حکومت کرنے کا موقع نہ ملا۔ مصر کی فرمانروائی ملنے کے بعد اس نے بدرالدین لؤلؤ والی موصل کی لڑکی سے شادی کرنے کا ارادہ کر لیا۔ شجرۃ الدر کو اس کی اطلاع ہوگئی اس نے ربیع الاول ۶۵۵ھ میں ترکی امراء کو بلا کر عزالدین کو قتل کرا دیا۔ اس کے بعد اس کا لڑکا نورالدین علی الملقب بہ ملک منصور تخت نشین ہوا۔ نورالدین کے بعد سیف الدین قطز اور اسکے بعد ملک الظاہر بیبرس بندقداری تخت نشین ہوا۔ اسی کے زمانہ میں مصر میں عباسی خلافت قائم ہوئی (تاریخ اسلام شاہ معین الدین جلد چہارم صفحہ ۳۹۷ بحوالہ تاریخ ابوالفداء جلد ۴ صفحہ ۱۸۰ خطط للمقریزی جلد ۳ صفحہ ۳۸۶۔ ۳۸۵)

(غلام احمد حریری مترجم)

عبداللہ بندقداری[1] سلطان مصر و شام اور ارضِ حجاز کی حیثیت سے تخت نشیں ہوا وہ چوتھا ترکی سلطان تھا۔ جو آخری دم تک حاکم مصر کی حیثیت سے بلادِ عربیہ پر حکمرانی کرتا رہا۔ اس کی وفات ۲۹ محرم ۶۷۶ھ بروز جمعرات واقع ہوئی[2]

عہدِ ممالیک میں خلیفہ سلطان ملک اور امیر کی اصطلاحات:

خلافت سے مراد آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی نیابت میں امت اسلامیہ کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا ہے۔ حکومت و سلطنت کے مدارج میں یہ اوّلین درجہ ہے اور یہ دو طریق سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ (۱) سابق خلیفہ کے عہد کی بنا پر جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے حضرت فاروق رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے لئے عہد کیا۔

(۲) اگر سابق خلیفہ نے کوئی عہد نہ کیا ہو تو انعقاد خلافت کی شرط اہل حلّ و عقد کی بیعت ہے جیسا کہ حضرت ابوبکر کی بیعت ہوئی۔ آنحضور کے بعد خلفاء راشدین، اُموی خلفاء، خلفاء بغداد، اندلس کے اُموی خلفاء اور مصر کے عباسی خلفاء۔ خلافت بغداد کے خاتمہ کے بعد خلیفہ قرار پائے۔

قاہرہ کے عباسی خلفاء کا یہ دستور تھا کہ سلطان علماء اور قضاۃ پہلے اس کی بیعت کرتے پھر خلیفہ سلطان کو امور سلطنت تفویض کرتا اور خلیفہ کے لئے منبروں پر سلطان سے پہلے دعا کی جاتی۔ البتہ سلطان کی مخصوص نماز گاہ میں جو قلعۃ الجبل میں تھی، پہلے سلطان کا نام لیا جاتا تھا۔ سلطان دیگر امور سلطنت میں آزاد ہوتا تھا وہ حاکم مقرر کرتا انہیں معزول کرتا اور جاگیریں دیتا تھا۔ یہاں تک کہ خلیفہ کو جاگیر عطا کرنے کا حق بھی سلطان کو حاصل تھا۔ ۸۱۵ھ تک معاملہ یونہی رہا۔ خلیفہ مستعین باللہ نے عنان خلافت ہاتھ میں لیتے ہی کامل آزادی کا اعلان کر دیا اور منبروں پر فقط خلیفہ کے لئے

---

[1] بندقداری کی نسبت بندقدار کی طرف ہے جو فارسی لفظ ہے۔ اس کا معنیٰ ہے ترکش بردار یعنی غلیلوں کا بغچہ اٹھانے والا (حامل کیس البندق خلعت الامیر) پہلے امیر ایدکن بندقدار کا غلام تھا پھر ملک صالح ایوبی کو ملا (حاشیہ النجوم الزاہرہ جلد ۷، صفحہ ۱۴ صبح الاعشیٰ جلد ۵ صفحہ ۴۵۸)

[2] بحوالہ السلوک قسم ۲ جلد ۲ از صفحہ ۴۰۹ تا ۴۴۲ النجوم الزاہرہ جلد ۷، صفحہ ۳۔

Marfat.com

دعا کی گئی۔[1] تاریخ دان اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ خلیفہ سلطان کو امور دین و دنیا سپرد کرتا تھا۔ جیسا کہ صبح الاعشیٰ میں مذکور ہے۔ خلیفہ عہد تفویض میں کہتا تھا کہ "میں نے مسلمانوں کے جملہ امور آپ کو تفویض کئے اور جو امور دینیہ مجھ سے وابستہ تھے سب آپ کو سپرد کئے۔"

سُلطان و ملک: سلطان کا عہدہ جلیلہ امور سلطنت میں دوسرے نمبر پر تھا۔ اور اس کے حصول کے دو طریقے تھے۔

(۱) خلیفہ کے عہد کی بنا پر (۲) سلطان سابق کے حسب عہد[2]

صبح الاعشیٰ میں کتاب الفروق فی اللغۃ للعسکری سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مَلِک کا اطلاق ولایت عامہ پر ہوتا ہے جب کہ ولایات کے ہر شعبہ پر قابض ہونے والا سلطان کہلاتا ہے۔ اسی لئے فقہاء قاضی اور شہر کے والی کو بھی سلطان کہہ دیتے ہیں گویا مَلِک خاص ہے اور سلطان اس کے مقابلہ میں عام۔

مَلِک کا لقب سب سے پہلے دولت فاطمیہ کے ایک وزیر رضوان نامی نے اختیار کیا اور ملک الافضل کے نام سے پکارا جانے لگا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی کے چچا اسد الدین شیرکوہ کے زمانہ تک یہ سلسلہ جاری رہا اور جب وہ خلیفہ کا وزیر بنا تو الملک المنصور کا لقب اختیار کیا۔ پھر صلاح الدین وزیر مقرر ہوا اور الملک الناصر سے ملقب ہوا۔ پھر وہ مطلق العنان بادشاہ بن گیا اور مَلِک کا لقب دولت ایوبی میں بدستور جاری رہا۔ جب سلطنت ممالیک کی طرف منتقل ہوئی تو ولایت عامہ رکھنے والے کو مَلِک کہا جانے لگا جیسے ایک ترکمانی اور ظاہر بیبرس وغیرہ[3]

بعض اوقات سلطان اور مَلِک کے القاب ایک ہی مقام پر جمع ہو جاتے۔ صاحب النجوم الزاہرہ نے دولت ایوبی اور دولت ممالیک کے تمام سلاطین کے ساتھ مَلِک کا لقب بھی ضمّ کر دیا ہے[4]

---

[1] صبح الاعشیٰ جلد ۲ صفحہ ۲۰۹

[2] " " ۹ " ۲۵۲

[3] "

[4] النجوم الزاہرہ جلد ۶ صفحہ ۳۰ - ۱۲۰ - ۱۶۰ - ۲۲۷ - ۳۰۳ - ۳۱۹ - ۳۶۴ - نیز کتاب مذکور جلد ۷ صفحات ۳-۴۱ - ۷۲ - ۹۴ - ۲۵۹ - ۲۹۲ - نیز کتاب مذکور جلد ۸ صفحات ۳-۴۱-۵۵-۸۵

طبقات اُمراء: **طبقۂ اُولیٰ:** امراء کے متعدد طبقات تھے۔

منصب یک ہزاری کے حامل جو ایک ہزار سوار کے افسر ہوتے تھے اور دیگر امراء سے ممتاز تھے۔ بڑے بڑے وظیفہ خوار بھی انہیں میں سے ہوتے تھے۔ ایک امیر جب ولایت عامہ کے رتبہ پر فائز ہو جاتا تو سلطان اور مَلِک کہلانے لگتا النجوم الزاہرہ میں لکھتے ہیں۔

"ماہ شعبان میں کثرت سے افواہیں پھیلنے لگیں اور لوگوں میں عام چرچا ہوا کہ ملک منصور اور امیر سیف الدین قطز المعزی کے تعلقات ٹھیک نہیں رہے"

اور جب امیر قطز سلطان قرار پایا تو ان القاب سے نوازا گیا۔

"سلطان ملک مظفر قطز بن عبداللہ المعزی دیار مصریہ میں تیسرا ترکی سلطان" النجوم الزاہرہ میں اس کی ایک اور مثال ہے۔

"ماہ شوال میں[1] سلطان کو دمشق میں یہ خبر پہونچی کہ ہزیمت کھا کر بھاگنے والے تاتاری مرد اور عورتوں کو امیر رکن الدین بیبرس بندقداری کے تعاقب کرنے والے سپاہیوں نے جا گھیرا"

پھر یہی امیر جب سلطان بنا تو ان القاب سے یاد کیا گیا۔

"السلطان الملک القاھر ثم الظاہر رکن الدین ابوالفتوح بیبرس بن عبداللہ البندقداری الصالحی، النجمی الایوبی الترکی سلطان الدیار المصریۃ والبلاد الشامیۃ والاقطار الحجازیۃ الرابع من ملوک الترک"

النجوم الزاہرہ[2] میں امیر سیف الدین قلاوون کے متعلق بھی ایسے الفاظ منقول ہیں اور جب وہ سلطان بنا تو مَلِک و سُلطان کے القاب سے ملقّب ہوا۔

امراء کی ایک قسم "امراء العشرات" تھی جو دس سوار رکھتے ہیں اور بعض بیس سوار بھی رکھتے ہیں۔ لیکن ان کا شمار بھی امراء العشرات میں ہوتا ہے۔ امراء کا یہ طبقہ لاتعداد ہے اس طبقہ سے چھوٹے چھوٹے وظیفہ خوار امراء بھی ہوتے ہیں۔ پھر انہیں میں "امراء الخمسات" بھی ہیں جو مصر

---

[1] صبح الاعشیٰ جلد ۵ صفحہ ۸۲

[2] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۲۸۶ ۔ ۵۰

میں قلیل الوجود ہیں۔ یہ زیادہ تر فوجی افسر ہوتے ہیں اور امراء کی اولاد ہونے کی وجہ سے یہ اعزاز انہیں حاصل ہو جاتا ہے۔[1]

۶۵۹ھ قاہرہ میں قیام خلافت: ظاہر بیبرس جب سلطان مصر قرار پایا تو اس کی انتہائی آرزو تھی کہ مصر میں عباسی خاندان کا ایک خلیفہ ہو تاکہ اسے حامی اسلام کی پوزیشن حاصل ہو سکے اور خلیفہ کی جانب سے مقرر کئے جانے کی وجہ سے اس کی سلطنت کو شرعی حیثیت حاصل ہو سکے اور وہ ہر قسم کے اعتراض سے بالاتصور کیا جائے۔ جب اسے عباسی خاندان کے ایک فرد ابوالقاسم احمد نامی کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ کسی طرح دمشق پہونچ چکا ہے تو اس نے مقامی حکام کو کہلا بھیجا کہ ان کا امکانی احترام بجا لایا جائے اور انہیں بحفاظت دمشق پہنچائیں[2] ابوالقاسم احمد ۸ رجب ۶۵۹ھ قاہرہ پہونچے۔ سلطان وزیر قاضی القضاۃ تاج الدین عبدالوہاب[3] علماء کرام اور یہود و نصاریٰ نے آپ کا پرتپاک خیر مقدم کیا۔

۱۲ رجب بروز سوموار قلعہ میں ایک عظیم الشان مجلس منعقد ہوئی جس میں شیخ الاسلام عزالدین ابن عبدالسلام اور ان عربوں نے شرکت کی جو ابوالقاسم احمد کا نسب ثابت کرنے کے لئے ان کے ساتھ آئے تھے۔ جب قاضی القضاۃ کے نزدیک ان کا نسب ثابت ہو گیا تو سب سے پہلے انہوں نے بیعت کی۔ پھر سلطان نے پھر شیخ الاسلام عزالدین ابن عبدالسلام اور دیگر امراء اور وزراء نے۔[4]

اس طرح ظاہر بیبرس کی دلی آرزو کی تکمیل ہو چکی تو خلیفہ نے بلاد اسلامیہ اور دیگر فتح ہونے والے دیار و بلاد سلطان ظاہر کو تفویض کئے۔

عباسی خلافت مصر میں باقی رہی اور جب خلیفہ متوکل عباسی عثمانی ترکوں کے حق میں

---

[1] صبح الاعشیٰ للقلقشندی جلد ۴ صفحہ ۱۵۔

[2] السلوک للمقریزی جلد ۱ القسم الثانی صفحہ ۴۴۸۔

[3] فوات الوفیات جلد ۱ صفحہ ۳۲۷

[4] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۱۱۰ السلوک جلد ۱ القسم الثانی صفحہ ۴۴۹ دونوں مصنفین متفق ہیں کہ سب سے پہلے چیف جسٹس نے بیعت کی۔ جلال الدین سیوطی حسن المحاضرۃ جلد ۲ صفحہ ۴۴ میں لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے شیخ الاسلام نے بیعت کی۔

Marfat.com

خلافت سے دست بردار ہو گئے تو ترک خلافت اسلامیہ کے جملہ حقوق پر قابض ہو گئے۔[1]

خلیفہ کی حیثیت: خلیفہ بنانے میں ممالیک کی نیت نیک نہ تھی وہ خود جملہ امور سلطنت پر چھا گئے اور خلیفہ کے ہاتھ میں رسمی طور پر سلطان کو امورِ سلطنت تفویض کرنے کے سوا کچھ باقی نہ رہا۔ سرکاری کارروائی پورا کرنے کے لئے تقاریب میں رسمی طور پر خلیفہ کو لایا جاتا یا نئے سلطان کو امور ریاست سپرد کرنے کے لئے خلیفہ کی خدمات سے استفادہ کیا جاتا اور خطبہ میں خلیفہ کا نام لیا جاتا۔

سلطان ظاہر بیبرس نے خلیفہ الحاکم بامر اللہ کو بہت اذیت پہنچائی اور ۶۶۱ھ میں اسے قلعۃ الجبل میں قید کر دیا اور تیئیس سال تک کوئی اسے چھڑا نہ سکا۔[2] سلطان محمد بن قلاوون جب خلیفہ ابو ربیع سلیمان پر بگڑا تو بمع اہل و عیال ۷۳۷ھ میں اسے قوص کی طرف جلا وطن کر دیا۔ خلیفہ کی حیثیت سلطان کے ہاتھوں میں گڑیا سے زیادہ نہ تھی۔ سلاطین کی مطلق العنانی اور خلیفہ کی غفلت و اغماض دیکھ کر عوام پر بھی خلیفہ کا رعب باقی نہ رہا تھا۔ اس کی واضح ترین مثال یہ ہے کہ جب سلطان ملک مظفر رکن الدین بیبرس جاشنگیر[3] نے عوام الناس کو خلیفہ کا وہ منشور

---

[1] تاریخ دولۃ الممالیک فی عصر از ولیم میور مترجمہ محمود عابد بن سلیم حسن صفحہ ۱۸۴

[2] تاریخ الممالیک البحریہ از ڈاکٹر علی ابراہیم حسن صفحہ ۳۳۰ اور خلیفہ مذکور کا تیئیس برس تک محبوس رہنا کچھ عجب بھی نہیں کیونکہ حاکم بامر اللہ ۹ محرم ۶۶۱ھ بروز جمعرات خلیفہ مقرر ہوا اور ۱۸ جمادی الاول ۷۰۹ھ شب جمعہ فوت ہوا۔ سلطان ظاہر بیبرس کی تاریخ بیعت کے لئے دیکھئے النجوم الزاہرہ جلد ۷، صفحہ ۲۱۱ اور اس کی تاریخ وفات کے لئے اسی کتاب کی جلد ۸ صفحہ ۱۴ ملاحظہ فرمائیے۔ القلقشندی صبح الاعشیٰ جلد ۳ صفحہ ۴۶۴ میں لکھتے ہیں اور خلیفہ حاکم اشرف خلیل بن قلاوون کے برسر اقتدار آنے تک بلا اختیار رہا۔ اشرف خلیل نے ۶۹۰ھ میں خلیفہ کو صرف خطبہ کی اجازت دے دی۔ پھر منصور لاجین نے اپنے دور میں اسے پورے اختیارات دے دیئے۔

[3] بیبرس جاشنگیر اور بیبرس بندقداری دو مختلف سلطان تھے۔ رکن الدین ابو الفتوح بیبرس بن عبداللہ بندقداری ۶۲۰ھ میں پیدا ہوا۔ اور سلطان قطز کو قتل کر کے ماہ ذی قعدہ ۶۵۸ھ میں سلطان مصر بنا اور ۲۹ محرم ۶۷۶ھ یعنی اپنی تاریخ وفات تک اس عہدہ جلیلہ پر فائز رہا۔ النجوم الزاہرہ جلد ۷، صفحہ ۸۹، ۹۴ سلطان ملک مظفر رکن الدین بیبرس بن عبداللہ منصوری (باقی اگلے صفحہ پر پڑھیں)

Marfat.com

دکھایا جو اس نے تفویض سلطنت کے سلسلہ میں بیبرس کو دیا تھا تو لوگوں نے اس کا مذاق اڑایا۔ سلطان ناصر محمد بن قلاوون اضطراری طور سے خود ہی سلطنت سے دست بردار ہو گیا اور پھر اسے واپس لینا چاہا۔ بیبرس نے اس منشور کا اعلان کیا اور دعویٰ کیا کہ سلطان نے اسے یہ حق سونپا ہے تو لوگوں نے یہ کہہ کر اس کا مذاق اڑایا خلیفہ کون ہوتا ہے؟ وہ تو صرف ہوا کا مالک ہے اور بس[1] (قطعی طور سے بے اختیار ہے)

النجوم الزاہرہ کے مصنف نے لکھا ہے کہ خلیفہ کا یہ منشور قاہرہ کی مساجد میں برسر منبر پڑھا گیا۔ جب منشور میں ملک ناصر کا ذکر سنایا گیا تو سامعین نصرہ اللہ، نصرہ اللہ پکارنے لگے اور بار بار اس کا اعادہ کرتے رہے اور جب اس میں ملک مظفر کا نام لیا گیا تو کہنے لگے۔ ہم نہیں چاہتے کہ شورد نمل پیدا کریں[2]۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ اشخاص کی بندگی سے کس حد تک آزاد تھے اور خلیفہ کی بات جب ان کے خلاف منشا ہوتی تو اسے ماننے کے لئے تیار نہ تھے۔ کیونکہ خلیفہ کی حیثیت ان کے نزدیک ایک کمزور آدمی سے زیادہ نہ تھی۔

سلاطین کی باہمی منازعت:

مصر و شام کا یہ دور سیاسی انتشار سے پر تھا۔ سلاطین کی زندگی امراء کی خوشنودی کی رہین منت تھی۔ امراء جس سے خوش ہوتے اس کا عہد سلطنت طویل ہو جاتا اور جس سے ناراض ہوتے اسے گوناگوں مصائب و آلام میں مبتلا کر دیتے۔ سلاطین میں خوش نصیب وہ ہوتا جو سلطنت سے دست بردار ہو جاتا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جاشنگیر ملک منصور قلاوون کے غلاموں میں سے تھا۔ سلطان ناصر محمد بن قلاوون کی سلطنت سے دست برداری کے بعد ۷۰۸ھ میں سلطان مصر قرار دیا گیا (النجوم الزاہرہ جلد ۸ صفحہ ۲۲۴) جاشنگیر فارسی زبان میں اس شخص کو کہتے ہیں جو سلطان کے کھانا کھانے سے قبل اسے ملاحظہ کرتا ہے۔ مبادا کسی دشمن نے اس میں زہر ڈال دیا ہو۔ یہ دو فارسی الفاظ سے مرکب ہے جاشنا بمعنی چکھنا اور گیر بمعنی سرانجام دینے والا۔ النجوم الزاہرہ جلد ۷، صفحہ ۴ حاشیہ۔ صبح الاعشیٰ جلد ۵ صفحہ ۴۶۰۔

[1] تاریخ دولۃ المماليک فی مصر از سر ولیم میور ترجمہ محمود عابد بن سلیم حسن صفحہ ۷۷ طبع اول۔ خلیفہ سے مراد یہاں خلیفہ ابوالربیع سلیمان العباسی ہے۔

[2] النجوم الزاہرہ جلد ۸ صفحہ ۲۶۴ مطبعہ دارالکتب المصریہ طبع اول۔

Marfat.com

اور جو بدنصیب ہوتا بہت بُری طرح سے موت کے گھاٹ اتارا جاتا۔ سلطان اشرف صلاح الدین خلیل ایک نامور اور بہادر سلطان کا واقعہ اس کی عمدہ ترین مثال ہے۔ جب وہ شکار کے ارادہ سے نکلا تو امراء نے اسے گھیر لیا۔ سب سے پہلے امیر بیدرا آگے بڑھا اور تلوار کا وار کر کے سلطان کا بازو شانہ سمیت کاٹ کر الگ کر دیا۔ پھر امیر حسام الدین لاجین جو بعد میں سلطان بنا تھا آگے بڑھا اور بیدرا سے مخاطب ہو کر بولا: "ارے منحوس! جو مصر و شام کا بادشاہ بننا چاہے اسے یوں مارنا چاہیئے۔ یہ کہہ کر تلوار ماری اور سلطان کا دوسرا شانہ کاٹ دیا سلطان زمین پر گر گیا۔ پھر ایک اور امیر آگے بڑھا اور تلوار کو دُبریں سے داخل کر کے حلق سے نکال لیا۔[1]

پھر سلطان کے نو سالہ خورد سال بھائی ناصر الدین ابو الفتوح محمد کو سلطان بنایا گیا جو ۶۹۲ھ تک برسر اقتدار رہا۔ پھر اسے معزول کر کے اس کے بھائی زین الدین کتبغا کو سلطان قرار دیا گیا ۶۹۶ھ میں اسے علیحدہ کر کے حُسام الدین لاجین کو تخت و تاج سونپا گیا جو ۶۹۸ھ[2] میں قتل ہوا اور بارثانی محمد بن قلاوون کو سلطان بنایا۔ وہ ۷۰۸ھ تک تخت سلطنت پر متمکن رہا اسی اثناء میں وہ حج کے بہانہ سے مصر سے نکلا اور کرک میں قیام پذیر ہوا۔ کیونکہ اس کی سلطنت برائے نام تھی۔ امور سلطنت پر امراء قابض تھے۔ اس لئے اس نے سلطنت سے علیحدہ ہونا ہی قرین مصلحت سمجھا۔ ناصر کی عدم موجودگی میں بیبرس جاشنگیر سلطان بن بیٹھا۔ جب ناصر کو اس کا علم ہوا تو اس نے کرک سے لوٹ آنا چاہا۔ جب بیبرس کو ناصر کی آمد کا حال معلوم ہوا تو اس نے دوبارہ خلیفہ سے اپنے سلطان ہونے کی توثیق کرائی۔ جب قاہرہ کے منبروں پر خلیفہ کا معاہدہ پڑھ کر سنایا گیا تو لوگ چلّا اٹھے کیونکہ وہ سلطان ناصر کے طرف دار تھے ناصر نے بھی وقت سے فائدہ اٹھایا اور دمشق کے راستہ مصر پہونچا۔ بیبرس اسوان کی طرف بھاگ گیا اور سب لوگ ناصر کے مطیع ہو گئے۔ سلطان ناصر نے اپنے حریف کو معاف نہ کیا بلکہ اسے حاضر کر کے باندھا اور گلا گھونٹ دیا۔ ناصر[3] ۷۴۱ھ تک برسر اقتدار رہا۔

ناصر کے بعد اس کے بیٹے ابو بکر کو سلطان بنایا گیا وہ صرف دو ماہ تک اس عہدہ پر فائز

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد ۸ صفحہ ۱۷

[2] حسن المحاضرہ جلد ۲ صفحہ ۴۷

[3] حسن المحاضرہ صفحہ ۷۵، ۷۶

Marfat.com

رہا ۶۴۹ھ میں ابوبکر کو معزول کر کے اس کے بھائیوں سمیت قدس کی طرف جلا وطن کیا گیا پھر ابوبکر کو قتل کر دیا گیا اور اس کے بھائی ملاء الدین کجک کو جو چھ سال سے بھی کم عمر کا تھا۔ سلطان بنایا گیا چھ ماہ کے بعد اسے بھی معزول کر کے جیل خانہ بھیج دیا جہاں اس کی موت واقع ہوئی۔ بعد ازاں اس کے بھائی شہاب الدین احمد ناصر کو تاج و تخت ارزانی ہوا اور چالیس روز کے بعد ۶۴۲ھ میں اسے بھی معزول کر کے قتل کر دیا گیا[1]

مذکورہ بالا واقعات سے عیاں ہے کہ سلاطین مصر کو اطمینان کی زندگی نصیب نہ تھی بلکہ وہ مختلف قسم کے خطرات سے دوچار رہتے۔ کبھی معزول ہوتے کبھی ذلت و رسوائی کا سامنا ہوتا اور کبھی موت کے گھاٹ اتار دیئے جاتے۔ اس کی وجہ بعض سلاطین کی کمزوری اور ضعف تھی۔ اس لیے امراء بھی سلطنت کے امیدوار بن بیٹھے اور اسے کم سن سلاطین سے چھیننے میں کامیاب ہو گئے۔ قلاوون جب سلطان سلامش بن ظاہر بیبرس کے عہد حکومت میں ناظم امور سلطنت تھا تو اس نے ایسا ہی کیا اور کم عمر بادشاہ کو حکومت سے انکار کر خود سریر آرائے سلطنت ہوا۔ ناصر محمد بن قلاوون کے صاحب زادوں سے یہی سلوک کیا گیا اور ان میں سے کوئی بھی لمبے عرصہ تک برسر اقتدار نہ رہ سکا

ان احوال و ظروف کا لازمی نتیجہ تھا کہ عوام طبقۂ امراء سے ناراض ہو جاتے۔ کیونکہ سلاطین کی آزادی سے کھیلنے اور ان تمام ناسازگار حالات کو بروئے کار لانے کی تمام تر ذمہ داری انہیں پر عائد ہوتی تھی اور نتیجتہً ان کی ہمدردیاں سلاطین کے لئے وقف تھیں۔ خصوصاً وہ حکمران جو عدل و انصاف کے حامی اور امور سلطنت کی سرانجام دہی میں عقل و شعور کے تقاضوں پر عمل پیرا ہوں یہی وجہ ہے کہ سلطان ناصر محمد بن قلاوون کا عہد سلطنت نسبتاً زیادہ طویل تھا اور رعیت ان سے والہانہ محبت کرتی تھی اور ان کی سیاسی تنظیم کو قدر کی نگاہ سے دیکھتی تھی۔

سلاطین اور رعایا کے باہمی تعلقات:

ممالیک مصر نے نہایت آڑے وقت پر حمایتِ اسلام کا ثبوت بہم پہونچایا اور خلافت بغداد کے خاتمہ کے بعد مصر میں عباسی خلیفہ مقرر کیا۔ مملوک سلاطین نے تاتاری حملوں

---

[1] حسن المحاضرہ صفحہ ۷۷۔

Marfat.com

کا توڑ مہیا کیا یہ بذات خود لڑائیوں میں شرکت کرتے اور مجاہدین کو لڑائی کی ترغیب دیتے ۔ النجوم الزاھرہ کے مصنّف نے ایک لڑائی کے ضمن میں سلطان ظاہر بیبرس کی بہادری کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

"پھر سلطان نے خود دھاوا بول دیا جب لشکر نے اسے دیکھا تو سب نے بڑے زور سے مل کر حملہ کیا ۔ تاتاری گھوڑوں سے اتر پڑے اور جان کی بازی لگا دی مگر بے سود ! سلطان ظاہر اور لشکر نے بڑی پامردی کا ثبوت دیا ۔ سلطان بپھرے ہوئے شیر کی طرح دشمن پر حملہ آور ہوتا اپنے لشکر کے دل بڑھاتا اور انہیں شہادت کی موت مرنے کی ترغیب دیتا تھا ۔ اسی اثناء میں تائید غیبی نے یاوری کی اور فتح حاصل ہوئی ۔"[1]

مملوک سلاطین جذبات شجاعت و جلادت کے ساتھ ساتھ مصالح رعیت کو ہمیشہ مدنظر رکھتے اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو کبھی نظر انداز نہ ہونے دیتے مظلوم کی مدد کرتے اور اس کے حقوق دلواتے ۔[2]

سلطان ظاہر رعایا کے پسندیدہ اور محبوب سلاطین میں سے تھا اور اس ضمن میں سلطان ناصر محمد بن قلاوون کا مرتبہ بھی کچھ کم نہیں ۔ جب وہ سلطنت سے معزول ہونے کے بعد ۶۹۸ھ میں دوبارہ سریر آرائے خلافت ہوا تو لوگوں نے اس کا نہایت شاندار استقبال کیا اور

---

[1] النجوم الزاھرہ جلد ۷ صفحہ ۱۶۸

[2] " " " ۱۶۳

نعرہ ہائے تکبیر بلند کئے۔ لوگ فرطِ مسرّت سے پھولے نہ سماتے تھے اور کوئی فردِ بشر ان میں ایسا نہ تھا جو استقبال کے لئے نہ نکلا ہو۔ قاہرہ کو دلہن کی طرح آراستہ کیا گیا۔ لوگوں نے اپنا کام کاج چھوڑ دیا اور بڑی عاجزی سے بارگاہِ ایزدی میں سجدۂ شکر بجا لائے۔ رعایا کو سلطان ناصر سے جو محبّت تھی اس کا ظہور ایسا اوقات ہدیہ ہائے تبریک و تہنیّت کی صورت میں ہوتا تھا۔ جب کہ وہ فتح و نصرت کے شادیانے بجاتا کسی جنگ سے فاتحانہ لوٹتا۔ لوگ جوق در جوق بارگاہ خلافت میں حاضر ہوتے اور بخیریت واپسی پر مبارک باد عرض کرتے پیش آمدہ حوادث و آلام میں قوم نے ناصر کا پورا ساتھ دیا۔ جب اُمراء سلطان ناصر کو قتل کرنے کے ارادہ سے نکلے تو شہ ی اس کے دروازہ پر جمع ہو گئے امراء پر اظہار غیظ و غضب کیا اور ان کے خلاف آوازے کسنے لگے وہ با واز بلند کہہ رہے تھے۔

اے ناصر! اے منصور! خدا خائن کو سزا دے گا۔ جب امراء نے ان کی یہ حالت دیکھی تو اپنے ارادہ سے باز آئے۔ خلیفہ کے سامنے دست بستہ حاضر ہوئے اور اس کے ہاتھ چومنے لگے اور اس طرح یہ تشدّد رعایا کی دخل اندازی اور جرأت سے ختم ہوا۔

مذکورہ حوادث کے اثرات:

ساتویں صدی ہجری کے نصف میں بلاد اسلامیہ پیہم حوادث کا شکار ہوئے۔ سب سے پہلے سقوط بغداد کا واقعہ پیش آیا اور پھر اس کے نتائج قتلِ علماء، زوالِ خلافت اور قاہرہ میں خاک جھونکنے کے لئے نئی خلافت کے قیام کی صورت میں منصّہ شہود پر آئے۔ قاہرہ کی یہ جدید خلافت برائے نام تھی۔ اور اس کے اختیارات سلاطین کو سلطنت سپرد کرنے کے سوا کچھ نہ تھا۔ جملہ امورِ سلطنت پر سلاطین قابض ہوتے تھے۔ پھر سلطنت مصر پر فائز ہونے کے لئے تنازعات سر اٹھانے لگے اور اس کے نتیجہ میں متعدد سلاطین قتل اور معزول ہوئے۔ مصر کے سیاسی تھیٹر میں ان عظیم حوادث کا کھیل کھیلا جا رہا تھا اور علماء اور دوسرے لوگ فقط تماشائی کی حیثیت رکھتے تھے۔ ہر قوم میں ہمیشہ مہذّب طبقہ ہی واقعات و حوادث سے زیادہ متاثر ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا ان صبر آزما حوادث کے بارہ میں متمدن طبقہ کی رائے بدل گئی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ وہ قوم کے نمائندے ہیں۔ انہیں یہ امانت ادا کرنا اور اپنی قوم کی قیادت کا فریضہ ادا کرنا ہے۔ یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ وہ اس فرض کی انجام دہی سے پہلو تہی کریں۔

Marfat.com

بہت سے علماء سلاطین کی نظر میں بڑی قدر و منزلت رکھتے تھے۔ سیوطی لکھتے ہیں علماء کی ایک جماعت نے سلطان ظاہر کو اس کے حسب مرضی فتویٰ دیا۔ اس پر شیخ محی الدین نووی شارح صحیح مسلم ضبط نہ کر سکے اور اس کے منہ پر کہنے لگے، انہوں نے آپ کو غلط فتویٰ دیا ہے[1]

امام سیوطی ذکر کرتے ہیں جب ظاہر بیبرس ملک شام میں تاتاریوں کے خلاف نبرد آزما ہوئے تو انہوں نے علماء سے فتویٰ لینا چاہا کہ وہ دشمن کے خلاف جہاد کرنے کے لئے رعایا کا مال لے سکتے ہیں۔ فقہاء شام نے اس کے حسب خواہش فتویٰ دے دیا۔ سلطان نے پوچھا کوئی عالم ایسا تو نہیں رہا جس نے فتویٰ پر دستخط نہ کئے ہوں۔ لوگوں نے کہا شیخ محی الدین باقی ہیں بلائے جانے پر حاضر ہوئے۔ سلطان نے کہا فتویٰ پر دستخط کیجئے انہوں نے دستخط نہ کئے۔ سلطان نے وجہ پوچھی۔ شیخ نے جواباً کہا۔

"تجھے خوب یاد ہے کہ تو امیر بندقدار کا ایک مفلس غلام تھا۔ خدا نے تجھ پر کرم فرمایا اور تجھے بادشاہ بنایا۔ میں نے سنا ہے کہ تمہارے یہاں ایک ہزار غلام ہیں اور سب زرّیں کمر بند باندھتے ہیں۔ تمہارے یہاں دو صد لونڈیاں ہیں اور ہر لونڈی کے پاس زیورات کا ایک صندوقچہ ہے۔ جب تو یہ سب کچھ خرچ کر ڈالے اور علاقوں کے پاس زرّین کمر بندوں کے عوض صرف جھنڈیاں رہ جائیں اور لونڈیاں زیورات سے قطع نظر صرف کپڑوں میں ملبوس ہوں تو میں تجھے رعایا کا مال لینے کی اجازت دوں گا۔ ظاہر بیبرس آگ بگولہ ہو گیا اور کہا دمشق سے نکل جاؤ۔ شیخ نے کہا: بہت اچھا! اور اپنے گاؤں نووی کو چل دیئے۔ فقہاء نے کہا۔ شیخ محی الدین ہمارے کبار، علماء و صلحا میں سے ہیں اور بہت بڑے مذہبی پیشوا ہیں لہٰذا انہیں واپس بلائیے۔ سلطان نے واپسی کی اجازت دی۔ لیکن شیخ نہ آئے اور کہا جب تک سلطان ظاہر دمشق میں ہے۔ میں وہاں قدم نہ رکھوں گا۔ چنانچہ ایک ماہ کے بعد ظاہر اس دارِ فانی سے کوچ کر گیا[2]"

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۶۶

[2] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۷۱۔

Marfat.com

اس واقعہ سے ظاہر ہے کہ عباسی خلافت کے خاتمہ کے بعد مسلمانوں میں کس قدر دینی پستی سرایت کر چکی تھی۔ اس سے ان مصائب کا بھی اندازہ ہوتا ہے جو تاتاریوں کے حملہ سے مسلمانوں پر ٹوٹ پڑے۔ نیز یہ کہ اس دور کے علماء پند و موعظت کا فریضہ کس بے باکی سے انجام دیتے تھے۔ اور اس فریضہ کی انجام دہی میں وہ سلاطین سے اس وقت تک ہراساں نہیں ہوتے تھے جب تک کوئی ذاتی مفاد مقصود نہ ہو۔

ان حوادث و آلام کے نتیجہ میں جو تبدیلی رائے عامہ میں رونما ہوئی اس کی ایک جھلک سلطان ناصر کے واقعہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جب امراء نے اسے قتل کرنا چاہا تو لوگ ان کے سامنے چلائے اور سخت واویلا کیا۔ یہاں تک کہ امراء سلطان کی اطاعت کا اعلان کرنے پر مجبور ہوئے۔ اگر ان شدائد کی بنا پر مسلمانوں میں اسلامی شعور اور سیاسی بیداری پیدا نہ ہو چکی ہوتی تو یہ واقعہ کبھی پیش نہ آتا۔

۲- بیرونی سیاست :

اس ضمن میں تین امور زیر بحث ہوں گے۔

(۱) مسلمانوں اور عیسائیوں کے تعلقات۔

(۲) مسلمانوں کا تاتاریوں سے رابطہ

(۳) مسلمانوں پر ان سرد تعلقات کے اثرات۔

مسلمانوں اور صلیبی عیسائیوں کے تعلقات :

صلیبی جنگوں کے دوران مسلمان پہلی مرتبہ عیسائیوں سے ملے۔

یہ ضروری ہے کہ ان جنگوں کے اسباب و محرکات کی تفصیلات بیان کی جائیں۔

۱ - صلیبی جنگوں کی بڑی وجہ یورپین ممالک کی اقتصادی بدحالی اور اہل یورپ کا فقر و افلاس تھا۔ یورپین سرداروں نے عوام کو بتایا تھا کہ مشرقی اسلامی ممالک سونے کی کان ہیں اور وہاں جانے والا شخص مالا مال ہو جاتا ہے[1]

۲ - قیصر روم سلاجقہ کے رویہ سے ناراض تھا اور وہ بھاری ٹیکس ادا نہ کر سکتا تھا۔ جو انہوں نے اس پر لگا رکھے تھے۔ اس نے شاہان یورپ سے مدد مانگی اور پاپائے اعظم کے سامنے ملتجی ہوا کہ میں آپ کا مذہب اختیار کر لوں گا اور قدیم مذہب سے تائب

---

[1] الاسلام والحضارۃ العربیہ از محمد کرد علی ص ۲۹۴۔

Marfat.com

ہو جاؤں گا، بشرطیکہ آپ میری امداد کریں۔

۳۔ عیسائی یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اگر ہم بیت المقدس مسلمانوں سے چھین لیں گے تو یسوع مسیح ہم پر راضی ہو جائیں گے۔

۴:۔ عیسائی زائرین نے شکایت کی کہ بیت المقدس میں ان کی بے حرمتی کی گئی ہے حالانکہ یہ واقعہ قطعی طور سے بے بنیاد تھا اور اس کی تفصیلات آگے آئیں گی۔ پاپائے روم نے اس غلط واقعہ سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور فرانس کے شہر کلرموں میں اپنا مشہور خطبہ دیا۔ اس کا خطبہ ان نکات پر مشتمل تھا۔[1]

(۱) ارض مقدس کا ظالم اور کافر ترکوں سے چھڑانا۔

(۲) بیزنطینی سلطنت کے ان مقامات کو ترکوں سے چھڑانا جہاں وہ قابض ہو چکے ہیں اور وہاں کے رہنے والوں کو نذر آتش کر دیا ہے۔

(۳) طبقۂ امراء کو ترغیب دلانا کہ وہ پُر از مال مشرق میں وسیع ترین املاک پر قابض ہوں اور اپنے پُر از افلاس سمندر اور پہاڑوں میں محصور علاقہ میں رہ کر لڑائی جاری نہ رکھیں۔ ان ممالک کو فتح کرنے سے وہ انتہائی طور پر خوشحال ہو جائیں گے۔

اور جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا زائرین قدس کا شکوہ بے بنیاد تھا۔ چنانچہ برونار دی نیس مشہور مورخ نے اپنی ڈائری میں اس بات کی زبردست شہادت دی ہے کہ مسلمان اور نصاریٰ ان بلاد میں امن و چین کی زندگی بسر کرتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"اس علاقہ میں مسلمان اور عیسائیوں کے مابین کامل امن و امان ہے اگر میں اس مقام میں سفر کر رہا ہوں اور میرا باربردار اونٹ یا گدھا سرِراہ ہلاک ہو جائے اور میں یہ سب سامان چھوڑ کر کسی قریبی گاؤں میں کوئی سواری لینے کے لئے چلا جاؤں تو واپسی پر جملہ مال و متاع جوں کا توں ہوگا اور کوئی اسے ہاتھ بھی نہ لگائے گا۔"[2]

"منرو کہتے ہیں وحشت و بربریت کے جو واقعات مسلمانوں کی جانب منسوب کئے جاتے تھے۔ جھوٹ کا پلندہ ہوتے تھے۔ اس تمام افتراء پردازی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان واقعات

---

[1] محاضرات الدکتور محمد حلمی۔

[2] الاسلام والحضارۃ العربیہ از محمد کرد علی ص ۲۹۳

کو اس زمانہ کی روح کے مطابق گھڑا جائے جو ہمارے زمانہ سے کہیں زیادہ خطرناک اور پراز دہشت تھا۔ عیسائیوں ان غلط واقعات کو گھر گھر سنا کر عوام کو مشتعل کرتے۔ مغربی عیسائیوں نے اشتعال انگیزی کے بڑے عجیب و غریب طریقے ایجاد کئے اور یہ کہتے ہوئے بھی نہ شرمائے کہ مسلمان بتوں کے پجاری اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی الوہیت کے قائل ہیں[1]۔

منرو کا کہنا بالکل بجا ہے۔ عیسائیوں نے صلیبی جنگوں میں ظلم و تشدد کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔ اس کی بیّن دلیل یہ ہے کہ عیسائیوں نے عکّا کے مقام پر مسلمانوں کو امان دینے کے بعد قتل کیا۔ صلیبی جنگوں کا زمانہ یورپ میں نہایت انتقامی اور وحشت و انارکی کا دور تھا۔ اس میں ایک فریق دوسروں کی لوٹ مار اور غارت گری سے ہراساں رہتا تھا۔ اہل یورپ ان دنوں قلعہ نما مکانات میں رہتے تھے۔ ایک قلعہ والے دوسرے قلعہ والوں سے خوف زدہ رہتے۔ چھوٹے جاگیر دار بڑے بڑے رؤسا کے یہاں چلے جاتے تھے اور اپنی جاگیر انہیں دے کر اس کے عوض میں ان کی پناہ حاصل کرتے تھے۔ بڑے بڑے زمیندار اپنے مزارعین کو کاشت کے لئے زمین دیتے اور اس کے بدلہ میں اپنے دشمنوں کے خلاف ان سے فوجی خدمات حاصل کرتے۔ صلیبی نامہ نگار مسلمانوں کے مظالم کو نمک مرچ لگا کر بیان کرتے اور اس سے اپنی وحشت و بربریت کا جواز پیدا کرتے۔ نیز عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف اکساتے۔

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ یورپ میں آئے دنوں وہ ظلم و تشدد نہیں اور امن و سلامتی کا دور دورہ ہے۔ البتہ وہ جنگ نما اور ظالمانہ افعال جو یورپین استعمار پسند الجزائر و مراکش میں سرانجام دے رہے ہیں اس کے سر چشمۂ عدل و انصاف کو مکدّر کر رہے ہیں۔ عیسائیوں نے پاپائے روم کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے پہلا حملہ کیا۔ اور رہا اور بیت المقدس پر قابض ہو گئے۔ مقبوضہ شہروں کے باشندوں کو تہ تیغ کر دیا اور کوئی مسلمان اور یہودی زندہ نہ بچ سکا۔ فرنگیوں نے ایک ہفتہ تک قدس میں قتل و غارت گری کا بازار گرم رکھا۔ مسجد اقصیٰ میں ستر ہزار سے زیادہ مسلمان شہید کئے گئے جن میں بڑے بڑے امام علماء اور زاہد شب زندہ دار تھے اور لوٹ مار کا تو کوئی اندازہ ہی نہیں[2]۔

---

[1] الاسلام والحضارۃ العربیہ ص ۲۹۳

[2] خطط الشام ج ۱ ص ۲۸۲ :

قدس کے ان مظالم کو دیکھ کر انصاف پسند عیسائی مورخین کا بھی زہرہ آب ہوگیا میشو لکھتے ہیں۔

"عیسائیوں کے یہ مظالم دشد اندھے تعصب کی بدترین قسم ہے جس کی نظیر کبھی نہیں دیکھی گئی"

پہلا صلیبی حملہ کامیاب رہا اور چار عیسائی ریاستیں قائم ہوگئیں (۱) انطاکیہ (۲) رہا (۳) قدس (۴) طرابلس[1]۔ کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں نے اچھی طرح مقابلہ نہ کیا۔ انگریزی مستشرق گب لکھتے ہیں۔

"تمام جدید مورخین اس حقیقت مسلمہ کا اعتراف کرتے ہیں کہ پہلی صلیبی جنگ میں عیسائیوں کے کامیاب ہونے کی وجہ جوابی حملہ کی کمزوری تھی"

گیارھویں صدی عیسوی کے آخر اور بارھویں صدی کے آغاز میں ملک شام کی سیاسی پیچیدگی۔ صلیبی جنگوں کی تاریخ میں بے حد اہمیت کی حامل ہے۔

مورخ لین پول لکھتے ہیں۔

"اگر پہلا صلیبی حملہ ذرا پہلے ہو جاتا تو سلاجقہ کی بے پناہ قوت عیسائیوں کا خاتمہ کر دیتی اور اگر پیچھے ہوتا تو سلطان زنگی یا نورالدین انہیں اس سمندر میں ڈال دیتے جہاں سے وہ آئے تھے۔ لیکن حسن اتفاق تھا کہ عیسائیوں نے ایسے وقفہ میں بیت المقدس کا رخ کیا جب کہ اسلامی حکومت کا نظام خلل پذیر ہو چکا تھا[2]۔ لیکن عیسائی اس خوشگوار موقع سے زیادہ فائدہ نہ حاصل کر سکے اور جلد ہی مسلمانوں میں ایسے با اقتدار سلاطین پیدا ہوئے جنہوں نے بہت تھوڑے عرصہ میں تمام مفتوحہ ممالک واپس لے لئے۔ چنانچہ ۵۳۹ھ میں سلطان عماد الدین زنگی نے رہا فتح کر لیا اور اس طرح عیسائیوں کی شمالی ریاست کا خاتمہ ہوگیا[3]۔ ۵۸۳ھ میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے بیت المقدس عیسائیوں سے واپس لے لیا اور ان سے نہایت اچھا سلوک کیا اور اگر ہم سلطان

---

[1] خطط الشام ص ۲۷۸

[2] محاضرات الدکتور محمد حلمی

[3] خطط الشام ج ۲ ص ۱۳۔

Marfat.com

صلاح الدین کے حسن سلوک کا مقابلہ عیسائیوں کے سلوک سے کریں جو انہوں نے ۴۹۱ھ میں بیت المقدس فتح کرتے وقت مسلمانوں سے روا رکھا تو بے حد فرق نظر آئے گا۔"
اور اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ عفو و درگذر کی یہ اسلامی رُوح آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ان الفاظ سے ماخوذ ہے جو آپ نے فتح مکہ کے دن قریش سے فرمائے "اذھبوا فانتم الطلقاء" (جاؤ تم آزاد ہو)

مسلمانوں کے رگ و پے میں یہ اسلامی رُوح سرایت کر چکی ہے اس لئے وہ ہمیشہ فراخ دل اور بامروّت رہے ہیں۔ مقام افسوس ہے کہ فرنگیوں نے ۶۲۵ھ میں بیت المقدس کا شہر پھر واپس لے لیا اور یہ منحوس کام سلطان ایوبی کے بھتیجے کامل کے ہاتھوں انجام پایا تھا تاکہ وہ فارغ البال ہو کر اپنے حریف دعویدارانِ سلطنت کا مقابلہ کر سکے۔ شہاب الدین مقدسی لکھتے ہیں[1]

"یہ افسوس ناک خبر پہونچی کہ سلطان کامل نے بیت المقدس کا شہر مسلمانوں سے خالی کرا کر فرنگیوں کو دے دیا اور چند اور دیہات سپرد کر کے ان سے مصالحت کی ہے چنانچہ فرنگی قابض ہو گئے۔ اور اپنے بادشاہ انبرور کی معیت میں قدس میں داخل ہوئے مسلمانوں کی یہ بہت بڑی کمزوری تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل دمشق سلطان کامل اور اس کے رفقاء کے خلاف آگ بگولہ ہو گئے۔"

زمانہ گزرتا گیا اور وہ وقت آیا جب بیبرس مصر و شام کے سلطان کی حیثیت سے سریر آرائے سلطنت ہوا۔ بیبرس نے بڑی جرأت سے عیسائیوں کا مقابلہ کیا اور مفتوحہ شہروں کو واپس لیا۔ قیساریہ کا قلعہ پانچ دن کے محاصرہ کے بعد فتح ہو گیا پھر انطاکیہ پر حملہ کیا اور عیسائیوں کی پناہ گاہ کو آگ لگا دی۔ آگ شہر میں پھیل گئی اور اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہا۔ سلطان بیبرس نے انطاکیہ کے بادشاہ بومنڈ کو ایک طنزیہ خط لکھا جس میں اس کے دار الحکومت کی تباہی پر اظہار افسوس کیا اور لکھا کہ اللہ اکبر کی گونج نے تمہارے گرجوں کے ناقوس خاموش کرا دیئے۔

طرابلس منصور قلاوون کے عہد حکومت میں ۶۸۸ھ میں فتح ہوا۔

---

[1] تراجم رجال القرنین السادس والسابع ص ۱۵۴۔

پھر منصور کے بعد اس کا بیٹا اشرف خلیل تخت سلطنت پر متمکن ہوا[1] اور فرنگی دشمنی میں اپنے والد کے نقشِ قدم پر گامزن ہوا۔ اس نے صیدا کے شہر کو برباد کر دیا، بیروت اور صور پر قبضہ جمایا۔ عکا کو منہدم کر کے کھنڈر بنا دیا۔ اس نے عکا کے ایک دروازہ پر یہ اشعار لکھے ہوئے پائے:

جمع الکنانس ان تکن عبثت بکم	اے گرجو! اگر حوادثِ ایام اور زمانہ کے
ایدی الحوادث او تغیر حال	تغیر سے تمہارا حال بدل گیا ہے تو کوئی
فلطالما سجدت علی ابوابکم	مضائقہ نہیں کیونکہ بڑے بڑے بہادر سردار تمہارے
شم الانوف حجاج ابطال	دروازوں پر سجدے کیا کرتے تھے۔ اس مصیبت
صبرا علی هذا المصاب فانه	پر صبر کیجیے آخر ایام بدلتے رہتے ہیں اور لڑائی
یوما بیوم والحروب سجال	پانسہ پلٹا کرتی ہے۔

عیسائیوں نے فرانس کے بادشاہ لوئس کے زیر قیادت آخری حملہ کیا۔ اس نے منصورہ کے مقام پر زبردست ہزیمت کھائی اور لشکر سمیت گرفتار ہو کر دمیاط آیا پھر فدیہ دے کر رہا ہوا۔ اس کے بھائی نے ٹیونس کے راستہ مصر و شام جانے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ وہ ٹیونس ہی میں بیمار ہو کر راہی ملک عدم ہوا اور اس طرح شاہِ فرانس کی بزدلی پر صلیبی جنگوں کا خاتمہ ہو گیا۔[2] مورخ جیون نے ان الفاظ پر صلیبی جنگوں کا خاتمہ کیا ہے۔

"اس طویل ساحل پر اب ایک غم انگیز سکون طاری ہے۔ جو عرصہ دراز تک ایک ایسا میدانِ کارزار بنا رہا تھا جس میں عالمی جنگ کی تلواروں کی جھنکار سنائی دیا کرتی تھی۔[3]

صلیبی جنگوں کا آغاز ۴۹۰ھ میں ہوا اور ۶۹۰ھ تک جاری رہیں۔"

ان جنگوں میں بے شمار مالی و جانی نقصان ہوا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے مفید تجربات بھی حاصل کئے۔ میدان جنگ میں فرنگیوں سے برسرِ پیکار ہو کر فنونِ حربیہ سیکھے۔

یہ حقیقت پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ عیسائیوں نے لڑائیوں کو دینی رنگ دیا تھا ان کا دعویٰ تھا کہ وہ بیت المقدس کو مسلمانوں نے چھڑانے اور دینی عقیدہ پر لبیک کہنے کے لئے لڑے ہے

---

[1] خطط الشام ج ۲ ص ۱۲۷

[2] خطط الشام ج ۲ ص ۱۲۹

[3] تاریخ دولۃ المالیک فی مصر ص ۱۹۲ از سر ولیم میور ترجمہ محمود عابدین۔

Marfat.com

ہیں۔ عیسائیوں کے اس مذہبی تعصب کا ردِ عمل یہ ہوا کہ مسلمان بھی اپنے مذہب کی نصرت و حمایت پر ڈٹ گئے۔ اس سے مسلمانوں میں ایثار و قربانی اور جرأت و جلادت کا جذبہ ابھرا۔ وہ زاویۂ خمول سے نکل کر عالمِ مسیحی میں مشہور ہوئے اور جہاد کو اپنا شعار بنایا۔ اہلِ مغرب نے مشہور کر رکھا تھا کہ مسلمان سنگ دل قسم کے بُت پرست ہیں۔ ایسے بے بنیاد اتہامات خود بخود کافور ہو گئے۔ صلیبی جنگجو جب وطن لوٹے تو بے شمار ایسی خبریں لائے جو عیسائی مبلغین کی دی ہوئی اطلاعات کے بالکل برعکس تھیں۔ عیسائی پادریوں نے مشہور کر رکھا تھا کہ مسلمان ایک بت پرست قوم ہے جو بیت المقدس پر قابض ہو چکی ہے اور انہوں نے نہ صرف دینِ توحید بلکہ نیکی کی رمق تک کو باقی نہیں چھوڑا وہ ظلم و تعدّی میں جنگلی درندوں سے کسی طرح کم نہیں۔

انہوں نے اہلِ وطن کو بتایا کہ ہمارے دشمن دیندار مُوحّد با مروّت و با شعار اور پیکرِ محبت و اخلاص ہیں[1]

مسلمانوں کا تاتاریوں سے تعلّق:

تاتاری ایک آندھی کی طرح شمالی چین سے اٹھے اور عالمِ اسلامی کو تہس نہس کرتے شہروں کو لوٹتے اور باشندگانِ شہر کو پریشان کرتے اسلامی دنیا پر چھا گئے نہ انہیں کسی کے احترام کا خیال تھا اور نہ احساس پرسش و محاسبہ۔ وہ چنگیز خاں کے جھنڈے تلے جمع ہوئے جو دنیا کا عظیم ترین فاتح اور اس کے ساتھ انتہائی برباد کنندہ اور ستم پیشہ بھی تھا۔ اس نے بلاد و امصار کو ویران کر دیا۔ اس کے متعلق مشہور ہے "کہ اسلام پر فتنۂ چنگیز سے بڑھ کر کوئی آفت نہیں آئی"[2]

تاتاری حد درجہ سنگ دل اور بے مذہب تھے۔ کتے اور خنزیر کا گوشت کھاتے تھے۔ شادی بیاہ سے ناآشنا تھے۔ ایک عورت سے متعدد مرد زنا کاری کرتے۔ اسلام اور مسلمانوں کو اس دور میں جن مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ کسی قوم پر ایسی آزمائش کبھی نہیں آئی۔ تاتاری انہی مصائب و آلام میں سے ایک تھے۔ یہ مشرق سے نمودار ہوئے اور وہ مظالم ڈھائے کہ الامان! والحفیظ!

فرنگیوں کا مغرب سے ظہور دوسری ناگہانی آفت تھی۔ وہ شام پہنچے اور عازمِ مصر ہوئے۔ اگر عنایتِ ایزدی شاملِ حال نہ ہوتی تو وہ مصر و شام پر قابض ہو چکے تھے[3]

---

[1] الاسلام والحضارۃ العربیۃ ج ۱ ص ۳۱۷ طبع ثانی ۱۹۵۰ء

[2] " " از محمد کرد علی ج ۱ ص ۳۲۰

[3] الکامل لابن الاثیر ج ۱۲ ص ۱۴۷ باب خروج التتار الی بلاد الاسلام

Marfat.com

تاتاریوں کی یہ تاخت و تاراج برابر جاری رہی یہاں تک کہ انہوں نے ۶۵۶ھ میں بغداد پر قبضہ کر لیا اور اگر مملوک سلاطین پیش قدمی کر کے انہیں عین جالوت کے مقام پر شکست فاش نہ دیتے تو خدا جانے ان کی حرص و آز کیا رنگ لاتی۔ عین جالوت کے مقام پر تاتاریوں کا بے شمار جانی و مالی نقصان ہوا۔ تاتاریوں میں آہ و بکا کا یہ عالم تھا کہ ان کی عورتیں مردوں کو آمادۂ جنگ کرنے کے لئے بال کھولے چیختی چلاتی اور نالہ و شیون کرتی ہوئی سڑکوں پر سے گزرتی تھیں[1]

سلطان قطز کے ہاتھوں عین جالوت کے مقام پر مملوک سلاطین کی فتح نے یہ ثابت کر دیا کہ سقوطِ بغداد کے بعد بھی ایک حکومت ایسی موجود ہے جو اس آڑے وقت بھی حمایت اسلام کا فریضہ ادا کر سکتی ہے۔

معرکۂ عین جالوت بعض مورخین کے اس قول کا حقیقی مصداق تھا:۔

"عین جالوت کی لڑائی نے مسیحی دنیا کو ایسے دور میں تاتاریوں سے بچا لیا جب کہ یورپ کے کسی شہر کے لئے یہ آسان نہ تھا کہ وہ ان کے سامنے ٹھہر سکے یا مقابلہ کر سکے"[2]

یہ عظیم واقعہ تاتاریوں کا تیا پانچہ کرنے کے لئے کافی تھا مگر مملوک سلاطین کی باہمی رسہ کشی کے نتیجہ میں جو سیاسی کمزوری رونما ہو چکی تھی، تاتاریوں کی حوصلہ افزائی کا موجب ہوئی۔

چھ مسلمانوں نے خرندار اور حمص کے مقامات میں شکست کھائی۔ تاتاریوں نے دمشق کا رُخ کیا تو مسلمان گھبرائے۔ علماء کی ایک جماعت جس میں امام ابن تیمیہ اور ابن جماعہ جیسے اکابر تھے۔ تاتاریوں کے سپہ سالار غازان سے امان طلب کرنے کے لئے گئے اس نے بظاہر امان دے دی مگر اس کی حقیقت سراب سے زیادہ نہ تھی۔ اس کا لشکر پھر شام کے ملک میں واپس آگیا اور لوٹ مار کا بازار گرم کر دیا۔

تاتاری سپہ سالار غازان کی قیادت میں تاتار کا لشکر رمضان ۷۰۲ھ میں مرج الصفر کے مقام پر مسلمان فوجوں کے مقابلہ کے لئے آیا۔ سلطان ناصر محمد بن قلاوون مسلمانوں کا سالارِ لشکر تھا۔ خلیفہ بھی ہمراہ تھا۔ یہ مقام حمص کے قریب تھا۔ تاتاری لشکر نے شکستِ

---

[1] دراسات فی تاریخ الممالیک البحریہ از ڈاکٹر علی ابراہیم حسن ص ۱۴۶۔

[2] اعلام الاسلام "ابنِ تیمیہ" از مرحوم الشیخ عبدالعزیز المراغی ص ۱۲

فاش کھائی بہت سے فوجی پیاس کے مارے ہلاک ہوئے۔ اس کے بعد تاتاری کسی جگہ مقابلہ نہ کر سکا۔ مورخ ابن تغری بردی نے اس واقعہ کی تصویر یوں کھینچی ہے:

"سلطان تاتاریوں کی طرف چلا۔ اس کے ایک جانب خلیفہ المسلمین تھا۔ ساتھ ساتھ قاری قرآن پڑھتے تھے اور جنت و جہاد کی ترغیب دلاتے جاتے تھے۔ خلیفہ باواز بلند کہتا جا رہا تھا۔ مجاہدو! اپنے سلطان کی طرف نہ دیکھو۔ اپنے نبی کے دین اور اپنی ناموس و آبرو کی خاطر کٹ مرو لوگ آہ و بکا میں مصروف تھے اور کئی تو اپنے گھوڑوں سے گر پڑے۔ سلطان اور خلیفہ لشکر میں دائیں بائیں گھومتے[1] تھے اور کہتے جاتے تھے: "مسلمان تاتاریوں کے لئے ایک آسمانی آفت ہیں، تائید ایزدی شامل حال ہوئی تو مسلمان کھیتی کی طرح تاتاری لوگوں کے سروں کو کاٹتے جائیں گے۔ تاتاریوں نے ہزیمت کھائی اور مسلمانوں نے دُور تک ان کا تعاقب کیا۔"

سلطان نے فتح عظیم کا مژدہ پورے عالم اسلامی کو سنایا۔ فرطِ مسرت سے لوگ بے ساختہ رو پڑے۔ تمام اطراف و دیار میں خوشی کے شادیانے بجنے لگے[2]۔ خدا نے مسلمانوں کو غازان سے نجات دی۔ چنانچہ وہ غصہ کے مارے ۷۰۴ھ میں نوعمری ہی میں ملک عدم کو سدھارا[3]۔ مسلمانوں اور تاتاریوں کے تعلقات اس حد تک ہی ختم نہیں ہو گئے بلکہ ان کا سلسلہ ۷۲۲ھ تک پہنچا۔ جب کہ ابوسعید حاکم تاتار کے زمانہ میں سلطان ناصر نے انہیں مار بھگایا۔ اس کے بعد تدریجی طور پر جذباتِ حقد و عناد میں کمی آتی گئی اور اس کی جگہ خلوص و مودت نے لے لی[4]۔

حملۂ تاتار اور صلیبی جنگوں کے اثرات مسلمانوں پر:

مسلمان ان لڑائیوں سے فارغ ہوئے تو ان میں خود اعتمادی پیدا ہو چکی تھی۔ جب فوجیں میدانِ جنگ سے فاتحانہ شان کے ساتھ لوٹتی ہیں تو

---

[1] النجوم الزاہرہ ج ۸ ص ۱۶۰۔

[2] " " ۸ " " ۱۶۲۔

[3] دراسات فی تاریخ الممالیک البحریہ ص ۱۵۹۔

[4] دراسات " " " ص ۱۶۲-۱۶۱

Marfat.com

بسا اوقات ایسا اعتماد پیدا ہو جاتا ہے. چنانچہ اب انہیں سیاسی اور فکری آزادی کا خیال دامنگیر ہوا۔ ان کی سیاسی آزادی کے مظاہر و آثار حکامِ وقت اور ان کے باہمی مراسم و روابط میں رونما ہوئے چنانچہ اب وہ ان کے ہر حکم کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کے عادی نہ رہتے تھے بلکہ رعایا کے اکثر افراد حکام پر برملا تنقید کرتے تھے.

حسن المحاضرہ میں لکھا ہے کہ سلطان ظاہر بیبرس نے کئی مرتبہ اہل شام پر ظلم کیا اور علماء کی ایک جماعت نے اس کے حسب مرضی فتویٰ دیا۔ شیخ محی الدین نووی شارح صحیح مسلم اس کے سامنے کھڑے ہوئے اور کہا آپ کو غلط فتویٰ دیا گیا ہے[1].

شیخ عزالدین بن عبدالسلام جہاں دیگر فضائل و اوصاف رکھتے تھے. وہاں آپ کی بے باکانہ حق گوئی بھی خصوصی اہمیت رکھتی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ آپ کا مخاطب کس درجہ کا آدمی ہے. منقول ہے کہ سلطان ظاہر بیبرس نے سلطان قطز کو قتل کرنے کے بعد اپنے لئے بیعت لینا چاہی چنانچہ اس نے امراء قضاۃ اور اعیانِ سلطنت کو جمع کیا اور قریب تھا کہ بیعت شروع ہو جائے۔ مگر شیخ مذکور نے یہ کہہ کر بیعت سے انکار کر دیا کہ ان کے نزدیک بیبرس کی حریت ثابت نہیں اور وہ ہنوز غلام ہے. کہنے لگے رکن الدین! میں تمہیں امیر بند قدار کا غلام ہونے کی حیثیت سے جانتا ہوں اور جب بیبرس نے اپنی حریت کے اثبات کے لئے گواہ پیش کئے تو بیعت مکمل ہوئی[2]

ان کی جرأت حق گوئی کا بیّن ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے اعلان کر دیا کہ بعض اعیانِ سلطنت تا ہنوز غلام ہیں اور ان کے تصرفات شرعی اعتبار سے جائز نہیں ان کے جواز کی واحد صورت یہ ہے کہ انہیں فروخت کر کے آزاد کیا جائے اور ان کی قیمت بیت المال میں رکھ دی جائے. وقت کا نائب السلطنت بھی انہیں میں سے تھا. اس نے بہت پیچ و تاب کھایا. مگر شیخ کی بات پوری ہو کر رہی۔ شیخ عزالدین کھلی منڈی میں انہیں فروخت کرنے لگے۔ بہت مہنگے داموں انہیں فروخت کیا اور حاصل شدہ رقم بیت المال میں جمع کرا دی[3]

---

[1] حسن المحاضرۃ ج ۲ ص ۶۶ المطبعۃ الشرقیہ۔

[2] عصر سلاطین الممالیک و نتاجہ العلمی والادبی المجلد الثالث از استاذ محمود رزق سلیم ص ۱۸۲

[3] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۵ ص ۸۵-۸۴ المطبعۃ الحسینیہ۔

یہ سیاسی آزادی امورِ سلطنت سے تجاوز کرکے حریتِ فکر کا موجب ہوئی اور اس کا اثر علمی مباحث میں رونما ہونے لگا۔ اس سے امام ابن تیمیہ و ابن قیمؒ کے علمی رجحانات اور ان کے طرزِ فکر کے اسباب و وجوہ پر روشنی پڑتی ہے۔ اسی آزادی فکر کے نتیجہ کے طور پر ان دو جلیل القدر ائمہ دین نے ایسے جدید افکار علمی دنیا کے سامنے پیش کئے جن کا گذر ان کے زاویۂ نگاہ میں نہیں ہوا۔ انہی جدید افکار و نظریات میں امام ابن تیمیہ کا یہ قول ہے۔

۱۔ کہ مطلق سفر سے بلا تحدید مسافت نماز کا قصر و جمع کرنا مباح ہو جاتا ہے۔[1]

۲۔ طلاق ثلاث کا لفظ بول کر طلاق دینے سے ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

۳۔ طلاق کا حلف اٹھانے سے کفارہ دینا آتا ہے اور طلاق واقع نہیں ہوتی۔

۴۔ حیض میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔

امام ابن قیمؒ کے نزدیک جن مسائل سے آزادیٔ فکر کا ثبوت ملتا ہے ان کی تفصیلات آگے آئیں گی۔[2]

یہ جنگیں فقہی مباحث کا مرکز بنی رہیں۔ اس ضمن میں یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ کیا تاتاریوں سے لڑائی جائز ہے؟ یہ کیسی لڑائی ہوگی؟ کیونکہ وہ بظاہر مدعی اسلام ہیں اور وہ ایسے باغی بھی نہیں جو کبھی خلیفۂ وقت کے مطیع رہے ہوں اور اس دائرہ اطاعت سے نکل گئے (بلکہ وہ ابتداً اطاعتِ امیر میں داخل ہوئے ہی نہیں لہٰذا ان پر باغی کی تعریف صادق نہیں آتی)

شیخ تقی الدین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تاتاری جنس خوارج سے ہیں، جنہوں نے حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے خلاف اس زعم میں بغاوت کی تھی کہ وہ حکومت کے زیادہ اہل ہیں۔ اس طرح تاتاریوں کا کہنا ہے کہ وہ مسلمانوں سے زیادہ عدل و انصاف کا استحقاق رکھتے ہیں۔ وہ ظلم و گناہ کی بناء پر مسلمانوں پر تنقید کرتے ہیں حالانکہ وہ خود ان سے کہیں زیادہ مظالم کا ارتکاب کرتے ہیں۔ علماء اور عوام الناس شیخ کے ان دلائل سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے وہ کہا کرتے تھے۔

"جب تم مجھے تاتاریوں کا معاون پاؤ اور میرے سر پر قرآن رکھا ہو تو مجھے قتل کر دو۔"

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ۲، ۲ نیز ۴۲۔

[2] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳/۵ ص ۲۶-۳۶-۳۸-۴۶-۴۷-۴۰ نیز ابن تیمیہ از استاذ ابو زہرہ ص ۴۱۵-۴۱۷-۴۱۸-۴۲۹

Marfat.com

اس سے تاتاریوں کے خلاف لوگوں کی ہمت بڑھی اور دل مضبوط ہو گئے۔[1]

ان جدید پیدا شدہ مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ تھا کہ کیا لڑائی میں اِفطار جائز ہے یا نہیں؟ امام ابن تیمیہ نے دورانِ جنگ اِفطار کا فتویٰ دیا اور خود بھی افطار کیا۔ آپ دورانِ جنگ امرائے لشکر اور عام فوجیوں کے پاس سے گزرتے اور ہاتھ میں کھانے کی کوئی چیز ہوتی جو کھاتے جاتے جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ جہاد کی قوت حاصل کرنے کے لئے افطار افضل ہے ان کو دیکھ کر لوگ بھی کھانا شروع کر دیتے۔ آپ شامی لوگوں کو آنحضور کی اس حدیث کی تاویل بتاتے تھے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ کل تمہیں دشمن سے لڑنا ہوگا۔ لہٰذا افطار تمہارے لئے بہتر ہے۔[2]

اس طرح ان لڑائیوں سے حاصل شدہ اموال کے طریقِ اباحت میں گفتگو ہونے لگی۔ فقہاء کی ایک جماعت جواز کی قائل تھی کیونکہ اس میں عوام الناس کا فائدہ ہے لہٰذا مصلحتِ عامہ دلیل اباحت ہے۔ پھر مصلحت کے بارہ میں فقہاء نے یہ مبحث چھیڑ دیا کہ نصوص کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے اور اس میں دو مختلف مکتبِ فکر پیدا ہو گئے۔ ایک فریق نے مصلحت کی قدر و قیمت ظاہر کرنے میں بے حد مبالغہ سے کام لیا۔ مثلاً امام ابن تیمیہ کے شاگرد طوفی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ مصلحت بعض اوقات نصّ قطعی کے معارض اور مخصّص ہو سکتی ہے۔ فریق ثانی مصلحت کو اعتدال کی حد تک قبول کرنے کے حق میں تھا۔ اس کے نزدیک مصلحت ظنّی دلائل کی معارض تو ہو سکتی ہے لیکن نصوص قطعیہ کی نہیں۔ ایک فریق نے بدلائل ثابت کیا کہ مصلحت نصوصِ ثابتہ اور قیاسِ صحیح کے اتباع میں ہے اور اس سے احکام تبدیل نہیں ہو سکتے، شیخ عزّالدین ابن عبدالسّلام نے اپنی کتاب قواعد الاحکام فی مصالح الانام میں اسی مسلک کی تائید کی ہے۔

اسی طرح مصلحت اور اس کی شرعی حیثیت کے ضمن میں فقہی مباحث اور علماء کی کدّ و کاوش جاری رہی۔ امام ابن تیمیہ اور ان کے لائق شاگرد امام ابنِ قیّم اس بارہ میں یہ رائے رکھتے تھے کہ تمام اجتماعی مصالح اور ان فقہی مسائل کو جو مصلحت و ضرورت پر مبنی ہوں عام شرعی اصولوں کی طرف لوٹانا چاہیئے۔[3]

---

[1] البدایہ والنہایۃ مطبعۃ السعادۃ ج ۱۴ ص ۲۳-۲۴

[2] " " ج ۱۴ ص ۲۶

[3] ابن تیمیہ از استاذ محمد ابوزہرہ ص ۱۴۷-

Marfat.com

مسلمانوں کی عملی حالت: اس میں پانچ امور زیر بحث لائے جائیں گے۔
(۱) مختصر تمہید (۲) تعلیمی دور (۳) تصانیف (۴) حفاظِ حدیث (۵) مجتہدین۔

۱۔ مختصر تمہید:۔ مملوک سلاطین اس حقیقت ثابتہ سے بخوبی آگاہ تھے کہ علم سلطنت کا ستون ہے۔ اس سے انہوں نے علوم وفنون کی ترویج واشاعت کا بیڑا اٹھایا۔ علماء کو مقرب بنایا۔ انہیں بڑے بڑے تحفے دیئے۔ مملوک اس امر سے بھی واقف تھے کہ وہ ایک جدید سلطنت کے بانی ہیں اور ان کی سلطنت کو بقاء دوام اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ وہ علوم وفنون کو پھیلائیں اور دینِ اسلام کے حامی وناصر کی حیثیت سے لوگوں کے سامنے آئیں۔ تاتاری اور صلیبی جنگوں کے دوران انہوں نے جو موقف اختیار کیا اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آگئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے رائے عامہ کو ہموار کر لیا اور ان پر زبانِ طعن دراز کرتے اور حرفِ گیری کرنے کے لئے کوئی رخنہ باقی نہ رہا۔

علمی تحریک کو پھیلانے میں علماء وفضلاء نے ممالیک کا ہاتھ بٹایا اور سقوط بغداد کے نتیجہ میں جو علمی ورثہ ضائع ہوا جس میں بہت سے علماء کرام اور بیش قیمت کتب کا ایک نادر ذخیرہ ناپید ہو چکا تھا اس کی ترویج واحیاء کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ اس سے ظاہر ہے کہ علوم وفنون کی نشر و اشاعت کے متعدد اسباب اس دور میں جمع ہو گئے تھے جو بار آور ثابت ہوئے اور مختلف علوم وفنون کی کتب سے لائبریریاں پُر ہو گئیں۔

علم وفن کی ہمیشہ یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ باخلوص علم نواز سلاطین کے زیرِ سرپرستی پھلتا پھولتا اور محبِ علم علماء کے ہاتھوں برگ وبار لاتا ہے اور تاریخِ اسلام کے اس دور میں بھی یہی ہوا۔

تعلیمی دور: اس سلسلہ میں چار امور قابل ذکر وبیان ہیں۔
(۱) مساجد (۲) مدارس (۳) خانقاہ (۴) رباط

مسجدوں اور خانقاہوں کو طویل عرصہ سے مصر میں مکتب کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا رہا اور بڑے بڑے فضلاء روزگار یہاں سے فارغ ہو کر نکلے۔ مصر کی بعض مساجد میں ابھی تک درس تدریس جاری ہے۔ اگر آپ کو جامع ازہر یا شہر طنطا کی جامع محمدی میں جانے کا اتفاق ہو تو آپ کو حلقہ ہائے درس کی بھیڑ بھاڑ دکھائی دے گی طالب علم حصولِ علم کے لئے

جن بڑی مساجد کا رخ کرتے تھے وہ چار ہیں.

۱۔ جامع عمرو : یہ اولین مسجد ہے جو مغربی فتوحات کے بعد دیار مصر کے شہر فسطاط میں تعمیر ہوئی[1] ۲۱ھ میں سب سے پہلے مسلمہ بن مخلد انصاری نے اس میں توسیع کی. اس وقت وہ امیر معاویہؓ کی جانب سے امیر مصر تھے. ۶۱۰ھ میں قاضی القضاۃ تقی الدین ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن عبدالوہاب ابن بنت الاعزؒ نے ملک منصور قلاوون سے شکایت کی کہ جامع عمرو بن عاص اور قاہرہ کی جامع ازہر کی حالت نہایت خراب ہو چکی ہے. لہٰذا جو اوقاف ان سے الگ کر لئے گئے ہیں وہ واپس کر دینے چاہئیں لیکن سلطان نے یہ مطالبہ نہ مانا.

۷۰۲ھ میں امیر بیبرس جاشنگیہ نے جو ان دنوں ملک ناصر محمد بن قلاوون کا استاد رتھا اور امیر سلار نائب السلطنت نے مصر میں دو عظیم الشان جامع مسجدیں بنانے کا ارادہ کیا یہ دونوں امیر سلطنت کے کرتا دھرتا تھے. بیبرس نے قاہرہ میں جامع حاکمی کا سنگِ بنیاد رکھا آج کل اسے جامع الحاکم بالخاسین کہتے ہیں. امیر سلار نے جامع عمرو تعمیر کی جامع کے متعدد کونے تھے جن میں فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی.

ایک کونہ "زاویۃ الامام الشافعی" کہلاتا تھا. امام شافعیؒ اس میں درس دیتے تھے لہٰذا ان کے نام سے مشہور ہوا. فقہا اور علماء عرصہ دراز تک اس میں درس دیتے رہے.

زاویہ مجدیہ : یہ زاویہ ملک اشرف موسیٰ بن عادل کے وزیر مجدالدین کی جانب منسوب تھا اور حمران میں واقع تھا. اس میں درس دینا بڑا اعزاز سمجھا جاتا تھا. اس لئے وزیر مذکور نے اپنے ایک عزیز قاضی القضاۃ البہنسی کو تدریس پر مامور فرمایا. مجدالدین ماہ صفر ۶۲۸ھ میں دمشق میں فوت ہوا. اس نے زاویہ کے لئے متعدد اوقاف مقرر کر دیئے تھے.

زاویہ صاحبیہ : یہ زاویہ صاحب تاج الدین محمد ابن فخرالدین محمد ابن بہاء الدین ابن حنا کی طرف منسوب ہے. اس نے اس زاویہ میں دو مدرس مقرر کئے تھے ایک مالکی اور دوسرا شافعی اور ایسی جائداد وقف کر دی تھی جس سے کافی آمدنی ہوتی تھی.

زاویہ کمالیہ : کمال الدین سمنوی کی جانب منسوب ہے.

زاویہ تاجیہ : تاج الدین سطحی کی طرف منسوب ہے.

---

[1] الخطط ج ۴ ص ۴۔

Marfat.com

زاویہ معینیہ : اس کی نسبت معین الدین دھرودی کی طرف کی گئی ہے۔ یہ جامع کی مشرقی جانب واقع ہے[1]۔

زاویہ علائیہ :۔ علاء الدین نابینا کے نام پر موسوم ہوا۔

زاویہ زمینیہ :۔ صاحب زین الدین کی جانب منسوب ہے۔

علامہ مقریزی الخِطَط میں رقمطراز ہیں کہ شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن الصانع الحنفی نے ۷۴۹ھ کی وبا سے پہلے جامع عمرو بن عاص میں درس و تدریس کے چالیس سے زائد حلقے دیکھے تھے[2]۔ جامع عمرو میں درس تدریس کا سلسلہ جا[illegible] کے پہلو بہ پہلو جاری تھا۔ علی پاشا مبارک مرحوم لکھتے ہیں۔

"عزیز باللہ نے پہلے پہل درس کا سلسلہ جاری کیا۔ پھر اس کی مدت خلافت میں وزیر یعقوب بن کلس نے اپنے گھر میں ایک نشست گاہ بنائی جس میں فقہاء متکلمین اور اہل جدل حاضر ہوتے تھے۔ اس میں فاطمی فقہ کی ایک کتاب پڑھی جاتی تھی۔ اس نے جامع مصر میں بھی اس کتاب کے پڑھنے کے لئے ایک نشست گاہ قائم کی تھی۔ یہ کتاب، کتاب ابوزہر کے نام سے معروف تھی[3]۔"

یہ حقیقت ہے کہ وزیر مجدالدین المتوفی ۶۲۸ھ نے قاضی القضاۃ البہنسی کو زاویہ مجدیہ میں تدریس پر مامور فرمایا تھا۔ اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ جامع ازہر کے عالم وجود میں آنے کے باوجود جامع عمرو میں پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ بند نہیں ہوا۔ اور جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ابن صانع حنفی نے ۷۴۹ھ میں جامع عمرو میں تعلیم و درس کے چالیس سے زائد حلقے پائے تھے

۲- جامعِ ابن طوُلون : امیر ابوالعباس احمد بن طوُلون نے جاگیروں کی تعمیر کے بعد ۲۶۳ھ میں جامع کا سنگِ بنیاد رکھا اور ۲۶۵ھ میں اسے مکمل کیا۔ تعمیر مکمل ہونے کے بعد لوگ جمعہ کی نماز پڑھتے اور نماز سے فارغ ہو کر علمی باتیں لکھنے کے لئے ربیع بن سلیمان کی مجلس میں جاتے۔ ۶۹۶ھ میں منصور حسام الدین لاجین منصوری سلطانِ

---

[1] الخطط التوفیقیۃ ۴/۷

[2] الخطط للمقریزی ج ۴ ص ۷-۱۴-۱۵-۲۰-۲۱-

[3] الخطط التوفیقیہ ۱/۱۱

Marfat.com

مصر تھا۔ اس کے عہد حکومت میں جامع خوب آباد ہوئی اور ویرانی و بے آبادی کے تمام آثار مٹ گئے۔ اس نے جامع میں سنگ مرمر کا فرش بچھایا، سفیدی کرائی۔ مذاہب اربعہ کی فقہ تفسیر حدیث اور طب پڑھانے کا انتظام کیا۔ خطیب کا مشاہرہ مقرر کیا۔ ایک امام مؤذن اور خادم مقرر کئے۔ یتیموں کو قرآن مجید پڑھانے کے لئے ایک کونہ میں مکتب بنایا۔ وجہ یہ ہوئی کہ جب سلطان اشرف نے خلیل کو قتل کر دیا تو جامع کے منارہ میں چھپ رہا اور نذر مانی کہ اگر میں زندہ بچ رہا تو جامع کو آباد کر دوں گا۔ چنانچہ خطرہ سے نکل جانے کے بعد اپنی نذر پوری کر دی۔

۷۶۶ھ میں امیر یلبغا العمری الخاصکی نے جامع ابن طولون میں از سر نو ایک درس گاہ بنائی اور اس میں سات حنفی مدرس تدریس پر مامور فرمائے اور فقہ کے ہر طالب علم کے لئے ماہوار چالیس درہم وظیفہ اور گندم کی ایک خاص مقدار متعین کی اس فیاضی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے شافعیوں نے حنفی مسلک اختیار کر لیا[1]۔

۳۔ الجامع الازہر: جوہر اس کا اولین مؤسس ہے ۳۵۹ھ میں تعمیر کا آغاز کیا اور ۳۶۱ھ میں بن کر مکمل ہوئی ۳۷۸ھ میں ابوالفرج یعقوب بن یوسف بن کلس نے جو خلیفہ عزیز باللہ کا وزیر تھا خلیفہ سے چند فقہاء طلب کئے تاکہ جامع میں تعلیم و تعلّم کا سلسلہ شروع کیا جائے۔ خلیفہ نے یہ خواہش پوری کر دی اور جامع ازہر کے قریب ان کے لئے ایک مکان بنایا۔ چنانچہ فقہاء ہر روز جمعہ نماز کے لئے حاضر ہوتے اور نماز سے فارغ ہو کر مغرب تک درس تدریس میں مشغول رہتے۔

اس سے ظاہر ہے کہ فاطمی ایوبی اور مملوک خلفاء کے عہد میں ایک دارالعلوم موجود رہا۔ امیر بیلیک خازندار نے جامع میں ایک بڑا ہال تعمیر کیا اور اس میں چند فقہاء شافعی فقہ پڑھانے کے لئے مقرر کئے۔ حدیث پڑھانے کے لئے ایک محدّث اور قرآن کی تعلیم دینے کے لئے سات قاری تعینات کئے۔ فقہا کو جاگیریں عطا کیں جن سے وہ اپنے اخراجات پورے کرتے تھے۔ ۷۶۱ھ میں امیر سعدالدین بشیر نے جامع کو آباد کیا اس میں قرآن کے ایک قاری کو تلاوت کے لئے مقرر کیا۔ یتیم بچوں کو قرآن کی تعلیم دینے کے لئے ایک مکتب

---

[1] الخطط للمقریزی ج ۴ ص ۳۶-۳۷-۴۱-۴۲

بنایا۔ قرب وجوار کے فقراء کو روزانہ کھانا دیا جاتا۔ ایک حنفی عالم محراب کبیر میں بیٹھ کر فقہ کا درس دیتا تھا۔ اس کے لئے چند اوقات مقرر کیے۔

مورخ مقریزی لکھتے[1] ہیں ابتداء تعمیر سے متعدد فقراء جامع میں سکونت پذیر رہتے۔ ان دنوں[2] ان کی تعداد سات سو پچاس تک پہونچ گئی تھی۔ جن میں عجمی زیلعی مغربی اور مصری ہر قسم کے لوگ تھے ہر گروہ کے لئے جامع کا ایک خاص حصہ متعین تھا۔ جامع میں ہر وقت تلاوت قرآن وعظ وتلقین حدیث تفسیر نحو اور وعظ ونصیحت کا چرچا رہتا۔ انسان اس پاکیزہ ماحول میں قدم رکھتے ہی ایک روحانی کیف وسرور محسوس کرتا جو اور کسی جگہ میسر نہ تھا۔ دولتمند اپنے صدقات وخیرات دے کر ان عبادت گذار لوگوں کی مدد کرتے تھے[3]۔

۴۔ جامع حاکم : امیر المؤمنین عزیز باللہ بن معز لدین اللہ نے اس کا سنگ بنیاد رکھا اور اس کے بیٹے حاکم بامر اللہ نے ۳۹۳ھ میں اسے مکمل کیا۔ ۷۰۳ھ میں امیر بیبرس جاشنگیہ نے اس کی تعمیر واصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ ائمہ اربعہ کی فقہ پڑھانے کا انتظام کیا۔ حدیث نبوی پڑھانے کے لئے ایک مدرسہ بنایا۔ ہر مدرسہ میں ایک مدرس اور چند طلبہ رہتے۔ قاضی القضاۃ بدرالدین محمد بن جماعہ شافعی فقہ پڑھاتے تھے۔ حنفیہ کے معلم قاضی القضاۃ شمس الدین احمد سروجی حنفی تھے۔ قاضی القضاۃ زین الدین علی بن مخلوف مالکی فقہ کا درس دیتے۔ حنابلہ کے مدرس قاضی القضاۃ شرف الدین جوانی تھے۔ سعدالدین مسعود حارثی حدیث پڑھاتے اور شیخ اثیرالدین ابوحیان نحو کا درس دیتے قراءت سبعہ پڑھانے کے لئے شیخ نورالدین سطنونی تعینات تھے۔ قرآن پڑھانے کے لئے چند قاری مقرر تھے چند قاری ایسے بھی تھے جو باری باری قرآن کی تلاوت کرتے رہتے تھے[4]۔

دینی مدارس : میں فقط ان مدارس کے ذکر پر اکتفاء کروں گا۔ جہاں طلبہ مختلف علوم وفنون حاصل کرنے کے لئے جاتے تھے۔

---

[1] الخطط التوفیقیہ ج ۴ ص ۵۴

[2] اس سے مراد ۸۱۸ھ ہے بحوالہ الخطط التوفیقیہ ج ۴ ص ۵۴

[3] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۴۔

[4] " " ج ۴ ص ۵۰۔

Marfat.com

۱- مدرسہ صلاحیہ اسے ناصریہ بھی کہتے تھے : سلطان ناصر صلاح الدین بن ایوب نے ۵۷۲ھ میں اسے تعمیر کیا۔ اس میں قاضی القضاۃ تاج الدین ابن بنت الاعز قاضی القضاۃ تقی الدین ابن زرین قاضی القضاۃ تقی الدین ابن بنت الاعز قاضی القضاۃ۔ شیخ الاسلام تقی الدین ابن دقیق العید اور متعدد اکابر اور یگانۂ روزگار علماء فرائض درس و تدریس انجام دیتے رہے ہیں۔[1]

۲۔ مدرسہ کاملیہ : یہ دارالحدیث تھا اس کی تکمیل ۶۳۱ھ میں ہوئی۔ حدیث پڑھانے کے لئے یہ دوسرا دارالعلوم تھا۔ پہلا دارالعلوم سلطان نورالدین محمود بن زنگی نے دمشق میں تعمیر کیا تھا۔ یہ مدرسہ سلطان کامل کی طرف منسوب تھا۔ ابن دقیق العید اور بدر بن جماعہ جیسے محدثین اس کے متولی رہ چکے ہیں[2] سلطان کامل نے یہ مدرسہ علم حدیث کے طلبہ کے لئے وقف کیا تھا۔ مگر بعد میں آنے والے سلطان نے فقہاء شافعیہ کو دے دیا اور وہ میدان جو خالی پڑا تھا۔ اس کے لئے وقف کر دیا۔ یہ مدرسہ بیت القاضی کو جانے والی سڑک شارعِ جدید یا شارع سخاسین پر واقع ہے۔ اس مدرسہ میں یکتائے روزگار فقہا ۸۰۶ھ تک پڑھاتے رہے پھر اس کا کوئی نشان باقی نہ رہا۔ مصنف الخطط التوفیقیہ لکھتے ہیں کہ اب یہ منہدم ہو چکا ہے اور اس پر شارع سخاسین بنا دی گئی ہے[3]

سلطان کامل علماء کے بحث و مناظرہ میں شمولیت کی وجہ سے فقہ و نحو کے نادر مسائل سے آشنا ہو گیا تھا۔ جو ان مسائل کا کامیاب جواب دیتا اس کی عزت افزائی کرتا اس کی ہم نشینی اور علمی تبادلۂ افکار کے لئے قلعۃ الجبل میں علماء کی ایک جماعت سکونت پذیر رہتی تھی۔ وہ علم و ادب کا قدردان تھا لہٰذا علماء و ادباء اس کی بارگاہ کا رخ کرتے اور وہ انہیں خوب عطیے دیتا۔[4]

---

[1] حسن المحاضرۃ للسیوطی ج ۲ ص ۱۴۰-۱۴۱۔ الخطط التوفیقیہ میں لکھا ہے کہ یہ مدرسہ قلعہ امام شافعی کے پڑوس میں واقع تھا۔ اب اس کی جگہ جامع امام شافعی آیا ہے۔ دیکھیئے الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۱۹۳

[2] کتاب مذکور ج ۲۔ ص ۱۴۲

[3] الخطط الجدیدہ التوفیقیہ المصر القاہرہ از علی مبارک ۵/۸۸، ۱۴/۶ نیز الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۱۱

[4] کتاب مذکور ص ۲۱۵

۳۔ مدرسہ ظاہریہ : یہ مدرسہ سلطان ظاہر بندقداری کی طرف منسوب ہے۔ اس کی تعمیر کا آغاز سلطان نے ۶۶۰ھ میں کیا اور ۶۶۲ھ میں فارغ ہوا۔ تعمیر سے فارغ ہوا تو فقہاء اپنے اپنے ایوان میں رونق افروز ہوئے۔ یہ ایوان انہی کے لئے بنائے گئے تھے۔ شافعی فقہاء سامنے والے ایوان میں فروکش ہوئے ان کے مدرس شیخ تقی الدین محمد بن حسن بن زرین حموی تھے۔ حنفیہ ایوان بحری میں نزول فرمائے اجلال ہوئے ان کے مدرس صدر محی الدین عبدالرحمٰن بن صاحب کمال الدین عمر بن عدیم حلبی تھے۔ محدثین شرقی ایوان میں مسند نشین ہوئے ان کے مدرس شیخ شرف الدین عبدالمؤمن ابن خلف دمیاطی تھے۔ قراءت سبعہ کے قاری ایوان غربی میں بیٹھے ان کے استاذ فقیہ کمال الدین محلی تھے۔ سب نے درس و تدریس اور جدل و مناظرہ کا آغاز کیا۔ اس میں ایک لائبریری بھی تھی جو تمام علوم کی امہات الکتب پر مشتمل تھی۔

مدرسہ کی ایک جانب یتیم بچوں کو قرآن پڑھانے کے لئے ایک مکتب بھی بنایا گیا تھا۔ ان کو لباس کے علاوہ وظیفہ بھی دیا جاتا تھا۔[1]

مصنف الخطط التوفیقیہ لکھتے ہیں اس کا اکثر حصہ آج ویران ہے۔ محکمہ کبریٰ کو جانے والی سڑک اسے دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے۔ باقی ماندہ حصہ کھنڈر ہو چکا ہے۔

۴۔ مدرسہ منصوریہ : ملک منصور قلاوون کی طرف منسوب ہے۔ امیر علم الدین سنجر شجاعی کے ہاتھوں اس کی تعمیر مکمل ہوئی۔ ائمہ اربعہ کی فقہ اور طب پڑھانے کے لئے اس میں جداگانہ مدارس تھے۔ مشہور فقہاء تدریس کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔[2] یہ مدرسہ کاملیہ کے بالمقابل شارع نحاسین پر واقع تھا۔ یہ جامع مارستان[3] کے نام سے معروف تھا اور حسینیہ کو جانے والے راستہ کی دائیں جانب پڑتا تھا۔ اس کی موجودہ حالت ان اشعار کی مصداق ہے۔

تصدر للتدریس کل مهوس	ہر احمق اور غبی شخص مسند تدریس پر فائز
بلیدٌ یسمی بالفقیہ المدرس	ہے اور فقیہ اور مدرس کہلاتا ہے۔ اہل
فحق لاهل العلم ان یتمثلوا	علم کو حق حاصل ہے کہ وہ اس مشہور شعر کو

---

[1] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۱۶ - ۲۱۷ - ۲۱۸ - الخطط التوفیقیہ ۶/ ۹

[2] کتاب مذکور ص ۲۱۸

[3] الخطط التوفیقیہ ۶/ ۱۵

Marfat.com

بیت قدیم شاع فی کل مجلس — مثال کے طور پر پیش کریں جو ہر مجلس میں پڑھا

لقد ھزلت حتی بدا من ھزالھا — جاتا ہے وہ اس قدر کمزور ہو گئی کہ ضعف و

کُلاھا وحتّٰی سامھا کُل مفلس[1] — نخافت سے اس کے گردے اُبھر آئے اور

ہر مفلس آدمی اسے تاکنے لگا۔

۵۔ قبۂ منصوریہ : ملک منصور قلاوون کی طرف منسوب ہے۔ اس میں ائمہ اربعہ کی فقہ پڑھانے کے لئے درس گاہیں تھیں۔ اس کے تمام مدرّسین قاضی القضاۃ ہوا کرتے تھے۔ ملک صالح عماد الدین اسمٰعیل بن محمد بن قلاوون نے بہت سے اوقاف اس کے لئے مقرر کر رکھے تھے۔ قاری باری باری شب و روز اس میں تلاوتِ قرآن کرتے رہتے تھے اور سڑک پر سائبان نصب تھے۔ اس میں مختلف علوم و فنون پر مشتمل کتب کی ایک لائبریری بھی تھی۔[2]

۶۔ مدرسہ ناصریہ[3] : سلطان عادل زین کتبغا نے اس کی تعمیر کا حکم دیا مگر یہ معزول ہوا اور سلطان ملک ناصر محمد بن قلاوون ۶۹۸ھ میں دوبارہ ملکِ مصر کی سلطنت پر فائز ہوا ۷۰۳ھ میں اس کے حکم سے اس کی تکمیل ہوئی۔

قاضی القضاۃ زین الدین علی بن مخلوف مالکی اوّلین مدرس تھے جو اس مدرسہ کے ایوان کبیر میں بیٹھ کر مالکی فقہ پڑھاتے تھے۔ قاضی القضاۃ شرف الدین عبدالغنی حرّانی ایوان غربی میں حنبلی فقہ کا درس دیتے تھے۔ قاضی القضاۃ احمد ابن السرو جی حنفی مشرقی ایوان میں حنفی فقہ پڑھاتے تھے۔ شیخ صدرالدین مرجل ایوان بحری میں شافعی مدرس تھے۔ ہر مدرس چند مخصوص طلبہ کو پڑھاتا تھا۔ مخیّر لوگ ان طلبہ کی مالی امداد کرتے تھے۔ ماہواران میں شکر تقسیم کی جاتی تھی اور ہر سال قربانی کا گوشت دیا جاتا تھا۔ مذکورہ مدارس مصر میں واقع تھے۔ بلاد شام میں جو درسگاہیں ادب و ثقافت کی مشعل بردار تھیں ان کا ذکر آگے آئے گا۔

---

[1] المخطط التوفیقیہ ج ۵ ص ۹۹ یہ اشعار مقریزی سے منقول ہیں۔

[2] کتاب مذکور ص ۲۱۹ - ۲۶۱ نیز الخطط التوفیقیہ ج ۵ ص ۹۹

[3] یہ مدرسہ قبہ منصوریہ کے نزدیک ہے اس کی مشرقی جانب ایک حمّام تھا یہ شارع نحّاسین میں تھا اور جامع ناصریہ کہلاتا تھا ۱۶/۶ الخطط التوفیقیہ ۲۲۱/۴ -

Marfat.com

۴۔ شامی درس گاہیں

۱۔ مدرسہ ظاہریہ: ۶۶۸ھ میں ملک الظاہر نے اسے تعمیر کیا، اس میں شافعی اور حنفی فقہاء درس دیتے تھے۔ اس کے اولین مدرس شیخ صدرالدین سلیمان حنفی تھے یہ مشرق و مغرب میں حنفیہ کے مایۂ ناز عالم تھے۔ عرصۂ دراز تک دمشق میں افتاء و تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے پھر مصر کی طرف منتقل ہو گئے۔ یہ حق گوئی میں بے باک تھے اور سلطان تک کی پروا نہ کرتے تھے۔ سلطان نے ایک دفعہ ان سے اپنے حسب مرضی فتویٰ لینا چاہا انہوں نے انکار کرتے ہوئے کہا۔ یہ املاک اپنے اصلی مالکوں کے قبضہ میں ہیں اور کوئی مسلمان ان سے تعرض کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ پھر مجلس سے اٹھ کر چل دیئے۔ سلطان پہلے تو سخت ناراض ہوا جب غصہ فرو ہوا تو ان کی مدح میں رطب اللسان ہوا۔[1]

۲۔ مدرسہ عادلیہ کبریٰ: یہ اندرونِ دمشق باب ظاہریہ کے بالمقابل واقع ہے ایک راستہ ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ سلطان نورالدین محمود ابن زنگی نے اس کی تعمیر کا حکم دیا لیکن مکمل ہونے سے قبل راہیِ ملکِ بقا ہوا۔ پھر کچھ حصہ ملک عادل سیف الدین نے بنایا اور یہ اسی کی طرف منسوب ہے۔ وہ بھی تکمیل سے پہلے فوت ہو گیا۔ اس کے بیٹے ملک معظم نے اس کی تکمیل کی اور بہت سی جاگیریں اس کے نام وقف کیں۔ قاضی جمال الدین مصری نے سلطان معظم کی موجودگی میں ۶۱۹ھ میں سب سے پہلے تدریس کے فرائض انجام دیئے۔ پھر قاضی القضاۃ شمس الدین احمد بن خلیل خوبی متوفی ۶۲۳ھ مدرس قرار پائے۔ پھر قاضی کمال الدین عمر ابوحفص بن بندار بن عمر مدرس مقرر ہوئے۔ ۶۹۳ھ میں قاضی بدرالدین بن جماعہ شام کے قاضی ہو کر آئے اور عادلیہ میں فروکش ہوئے تو اس میں درس دیتے رہے۔ بعض اوقات اسے دارالقضاء کی حیثیت بھی حاصل ہوتی تھی۔

---

[1] الدارس فی تاریخ المدارس ج ۱ مطبعۃ الترقی دمشق ۱۹۴۸ء ص ۳۵۶۔

Marfat.com

جو اکابر اس میں درس دیتے رہے تھے۔ ان میں سے قاضی القضاۃ تقی الدین سبکی اور ان کے فرزند قاضی القضاۃ بہاء الدین ابو حامد احمد ولادت ۷۱۹ھ کے نام قابلِ ذکر ہیں پھر ان کے بھائی علامہ قاضی القضاۃ تاج الدین ابو نصر عبدالوہاب پھر قاضی القضاۃ بہاء الدین، ابو البقاء سبکی اور پھر قاضی القضاۃ سراج الدین الحمی یکے بعد دیگرے مسندِ تدریس پر رونق افروز ہوئے۔ یہ جملہ مدرسین اپنے اپنے عہد کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس مدرسہ نے تہذیب و ثقافت کو فروغ دینے میں کتنی بڑی خدمت انجام دی ہے[1]

علامہ لغیمی نے کتاب الدارس فی تاریخ المدارس میں قرآن و حدیث کے الگ الگ اور بعض مخلوط دار العلوموں کا تذکرہ کیا ہے۔ اسی طرح انہوں نے فقہا اربعہ کے مدارس کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔ لہٰذا اس ضمن میں کتاب مذکور لائقِ مراجعت ہے۔

خانقاہیں اور تکیے

خانقاہیں دار العلوموں میں شمار ہوتی تھیں ان میں صوفیہ رہتے تھے۔ یہ سب وظیفہ خوار تھے۔ علوم دینیہ کی نشر و اشاعت کرنے والے علماء ان خانقاہوں کی سرپرستی کرتے تھے۔

لفظ خوانق خانقاہ کی جمع ہے۔ یہ فارسی لفظ ہے اور گھر کے معنے میں مستعمل ہے بعض کے نزدیک اس کا اصل خونقاہ (خوانگاہ) یعنی بادشاہ کے کھانا کھانے کی جگہ ہے۔

میں کالج کے پروفیسر فارسی استاذ عامر مہندس سے ملا اور ان سے خوانق کا اصل دریافت کیا وہ کہنے لگے۔ خانقاہ کا اصل خوانگاہ یعنی کاف فارسی کے ساتھ بت خانہ گھر اور عبادت خانہ کے معنے میں مستعمل ہے، عوام نے بگاڑ کر خانگہ بنا لیا۔ خانقاہیں اسلام میں چوتھی صدی ہجری کی پیداوار ہیں ان کے بنانے کا مقصد یہ تھا کہ صوفیہ خلوت میں خدا کی عبادت کر سکیں[2]۔ اولین شخص جس نے عبادت کے لئے خلوت خانہ بنایا وہ زید بن صوحان بن صبرہ ہے۔ اس نے بصرہ کے چند عبادت گذار اشخاص کے لئے جو تجارت و زراعت کے سب

---

[1] الدارس فی تاریخ المدارس ج ۱ ص ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۷۔

[2] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۷۱، ۲۷۲-۲۸۳ نیز الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص - ۵

کام چھوڑ کر اپنی زندگی عبادتِ خداوندی کے لئے وقف کر چکے تھے۔ مکانات تعمیر کروائے اور انہیں وہاں ٹھہرایا۔ پھر ان کی جملہ ضروریات کھانے پینے اور لباس کا انتظام کیا۔ ایک روز وہ ان کی زیارت کے لئے گیا۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عاملِ بصرہ عبداللہ بن عامر نے انہیں بلایا ہے۔ زید ان کے پاس گیا اور کہا ابن عامر! آپ ان لوگوں سے کیا چاہتے ہیں؟ میں انہیں اپنا مقرب خاص بنانا چاہتا ہوں تاکہ یہ سفارش کریں اور میں انکی سفارش منظور کر دوں یہ طلب کریں اور میں عطا کر دوں یہ اشارہ کریں اور میں اسے قبولیت سے نوازدوں؟ زید نے کہا جو لوگ ہر چیز کو چھوڑ کر خدا سے لو لگا چکے ہیں۔ انہیں تم اپنی دنیا سے علوش اور اپنے ساتھ شریک کرنا چاہتے ہو اور جب ان کا دین رخصت ہو جائے گا تو تم انہیں چھوڑ کر چلتے بنو گے۔ پھر وہ نہ دنیا کے رہیں گے نہ دین کے۔ پھر ابن عباد سے مخاطب ہوا اور کہا واپس لوٹ جائیے۔ چنانچہ وہ اٹھ کھڑے ہوئے۔ ابن عامر چپ رہا اور کچھ نہ بولا۔ خانقاہ کا لفظ مصر میں ان معنوں میں مستعمل نہیں بلکہ اس کے بجائے زاویہ کا لفظ بولتے ہیں[1]

۱۔ خانقاہ سعید السعداء:

پہلے یہ سعید السعداء نامی شخص کا رہائشی مکان تھا۔ پھر ۵۴۴ھ میں اسے قتل کر کے باب زویلہ پر لٹکا دیا گیا۔ جب عادل رزیک بن صالح کی وزارت کا زمانہ آیا تو اس نے وہاں سکونت اختیار کی اور دارالوزارۃ سے خانقاہ تک زیر زمین راستہ بنایا۔ پھر وزیر شاور بن مجیر اپنے عہد وزارت میں وہاں اقامت پذیر رہا اور اس کے بعد اس کا بیٹا کامل وہاں رہنے لگا۔ جب سلطان صلاح الدین ایوبی ۵۶۹ھ میں بالاستقلال ملک مصر کا بادشاہ بنا تو اس نے یہ خانقاہ غریب الدیار صوفیہ کو دے دی۔ ان کے لئے یومیہ کھانے کا انتظام کر دیا اور ان کے لئے ایک حمام بنایا۔ دیار مصریہ میں یہ اوّلین خانقاہ تھی اسے دویرۃ[2] الصوفیہ کہتے اور اس کے شیخ کا لقب شیخ الشیوخ ہوتا تھا۔ کتب طبقات میں علماء کے تذکرہ کے دوران علی الاطلاق جہاں یہ لکھا ہو کہ وہ شیخ الشیوخ کے منصب پر فائز ہوئے تو اس سے مراد اسی خانقاہ کی شیوخت ہے یہاں کے صوفیہ علم و تقویٰ میں معروف ہوتے اور انہیں بابرکت تصور کیا جاتا تھا بڑے بڑے اعیان و اکابر خانقاہ ہذا کے منصب شیوخت پر فائز ہوئے۔ قاضی القضاۃ تاج الدین ابن

---

[1] الخطط التوفیقیہ ج ۴ ص ۴۰

[2] دویرہ دار کی تصغیر ہے۔ یعنی صوفیہ کا چھوٹا سا گھر۔

Marfat.com

بنت الاعزّ اور قاضی القضاۃ بدرالدین ابن جُماعہ اس خانقاہ کے متولی رہ چکے ہیں[1]

۲۔ خانقاہ رکن الدین بیبرس جاشنگیر:

یہ خانقاہ مکتب جمالیہ کے پہلو میں واقع ہے رکن الدین بیبرس نے ۶۶۶ھ میں اس کی بنیاد رکھی اور اس کے ایک جانب ایک بڑی سرائے تعمیر کی۔ فوت ہونے پر وہ اسی سرائے میں دفن ہوا ۷۰۹ھ میں جب خانقاہ مکمل ہوئی تو اس میں چار سو صوفی ٹھہرائے سرائے میں ایک سو فوجی اور غریب بچوں کو جگہ دی۔ ایک مطبخ بنایا جہاں سے ان کو گوشت روٹی اور حلوہ روزانہ تقسیم کیا جاتا۔ خانقاہ کے گنبد میں حدیث نبوی پڑھانے کا اہتمام کیا۔ قرآن خوانوں کو بڑے دالان میں جگہ دی۔ جب بیبرس معزول ہوا اور سلطان ناصر محمد بن قلاوون وارث تخت و تاج ہوا تو یہ مدرسہ بند ہوگیا پھر ۷۲۶ھ میں دوسری مرتبہ کھولا گیا[2] مرحوم علی مبارک کے بیان کے مطابق یہ خانقاہ اب بھی آباد ہے۔ اور اسے جامع بیبرس جاشنگیر[3] کہتے ہیں۔

۳۔ خانقاہ شیخو:

یہ خانقاہ قاہرہ میں جامع شیخو کے بالمقابل محلّہ صلیبہ میں واقع ہے۔ امیر سیف الدین شیخو عمری نے ۷۵۶ھ میں اس کی بنیاد رکھی اور مختلف علوم و فنون پڑھانے کا انتظام کیا۔ اس میں، ائمہ اربعہ کی فقہ پڑھائی جاتی تھی ایک شعبہ حدیث نبوی کا کھولا گیا تھا۔ قرآن مجید سات قرآتوں پر پڑھایا جاتا تھا۔ روزانہ طلبہ کے لئے خورد و نوش کا سامان بہم پہونچایا جاتا۔ ہر ماہ میں ایک مرتبہ حلوہ دیا جاتا اور صابن تقسیم کیا جاتا۔ علماء کی ایک کثیر تعداد یہاں سے سند فراغت لے کر نکلی۔ خانقاہ اور جامع کو مشترک طور سے جامع شیخو کہتے ہیں، مقریزی ایک کو جامع سے موسوم کرتے ہیں۔ کیونکہ اس میں نماز پڑھی جاتی تھی اور دوسری کو خانقاہ کہتے ہیں کیونکہ وہ صوفیہ کے لئے ہے۔

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۱۴۱ نیز الخطط المقریزیہ ج ۴ ۹۴ ۲۷۳

[2] الخطط ج ۴ ص ۲۶۷-۲۷۶

[3] الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۔

Marfat.com

رِباط

لفظ رُبط رباط کی جمع ہے، وہ مقام جہاں صُوفیہ اقامت گزین ہوں۔ گویا صوفیہ رباط میں ایسے جاگزین ہوتے ہیں جیسے مجاہدین فوجی چھاؤنی میں رکیونکہ رباط اصل میں سرحدی مقام اور چھاؤنی کو کہتے ہیں، صُوفیہ بھی مجاہدین کی طرح ایک ہی مقصد کی خاطر مقیم ہوتے ہیں۔ رباط بنانے کا ثبوت سنت نبوی میں ملتا ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے چند بے گھر غریب صحابہ کے لئے مسجد نبوی کا ایک حصہ متعین کر دیا تھا۔ یہ صحابہ اصحابِ صُفّہ[1] کے نام سے معروف تھے۔ مندرجہ ذیل مقامات اسی سلسلے کی ایک کڑی ہیں۔

۱۔ بغدادی رباط: سلطان ظاہر بیبرس کی بیٹی نے یہ رباط ۶۶۱ھ میں زینب بنت ابی البرکات کے لئے تعمیر کی جو بنت بغداد کے نام سے مشہور اور بڑی صالحہ خاتون تھیں۔ رباط ہذا میں ہمیشہ ایک فاضل خاتون مقیم رہتیں جو درس و تدریس اور وعظ و تبلیغ کے فرائض سرانجام دیتیں۔ اُمِّ زینب فاطمہ بنت عباس بغدادیہ انہیں میں سے ایک خاتون تھیں ان کا انتقال ذوالحجہ ۷۱۲ھ میں ہوا۔ یہ بڑی فقیہہ اور زبردست صاحب علم و زہد تھیں[2]۔ یہ رباط جمالیہ میں خانقاہ بیبرس کے بالمقابل واقع ہے ۸۰۶ھ کے بعد یہ رباط کلیتہً ختم ہوگئی اور اس کا نام و نشان بھی باقی نہ رہا اور اب اس کی جگہ بڑی بڑی فراخ دکانیں بنا دی گئی ہیں[3]۔

۲۔ رباط الآثار: صاحب فخر الدین کے بیٹے تاج الدین نے اسے آباد کیا۔ اس میں لکڑی اور لوہے کے ٹکڑے اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے کچھ آثار تھے۔ جنہیں صاحب نے مقام یَنبُع کے رہنے والوں نبی ابراہیم سے خریدا[4]۔ ملک اشرف نے اپنے عہدِ سلطنت میں فقہاء شافعیہ کے لئے یہاں ایک مدرسہ قائم کیا۔ جس میں ایک

۱۔ الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۹۳۔

۲۔ الخطط ج ۴ ص ۲۹۳-۲۹۴

۳۔ الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۳۔

۴۔ حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۱۴۷

Marfat.com

مدرس اور چند ایک طالب علم تھے۔[1] یہ رباط بیرون شہر فوجی تالاب کے نزدیک ساحلِ نیل پر واقع ہے یہاں ایک لائبریری بھی ہے۔[2]

علمی کتب : اس علمی بیداری کا نتیجہ یہ ہوا کہ علوم شرعیہ ولغویہ پر متعدد بیش قیمت کتب تالیف ہوئیں۔ فقہائے شافعیہ حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ نے فقہ اور اصول فقہ پر کتابیں تصنیف کیں۔ تفسیر قرآن، حدیث نبوی اور اصولِ حدیث پر بہترین کتب کا اضافہ ہوا۔ تصوّف اور عقائد پر حسب ذیل کتب لکھی گئیں:۔

۱۔ الحکم العطائیہ از تاج الدین بن عطاء اللہ اسکندری شاذلی متوفی ۷۰۹ھ
۲۔ شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل از ابن قیّم۔
۳۔ مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد وایاک نستعین تین اجزاء از ابن قیّم
۴۔ الفوائد
〃
۵۔ مفتاح دار السعادۃ ومنشور ولایۃ العلم والارادۃ
〃
۶۔ اجتماع الجیوش الاسلامیہ علیٰ غزو المعطلۃ والجہمیہ
〃
۷۔ شرح العمدہ از تقی الدین ابن دقیق العید متوفی ۷۰۲ھ یہ "عمدۃ عقیدۃ اھل السنۃ والجماعۃ" از حافظ نسفی کی شرح ہے۔
۸۔ الفرقان بین اولیاء الرحمٰن واولیاء الشیطان شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔
۹۔ التحفۃ العراقیہ فی الاعمال القلبیہ۔
۱۰۔ الفرقان بین الحق والباطل
۱۱۔ رسالۃ فی القضاء والقدر
۱۲۔ الدین والدنیا۔
۱۳۔ الواسطہ بین الخلق والحق
۱۴۔ الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح چار اجزاء

---

[1] الخطط ج ۴ ص ۲۹۶
[2] الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۲

۱۵۔ اثبات المعاد والردّ علی ابن سینا۔
۱۶۔ نبوّۃ البنوات عقلاً و نقلاً
۱۷۔ منہاج السنّۃ النبویہ فی نقض الشیعۃ القدریۃ۔

اس سے ظاہر ہے کہ علوم دینیہ اس دور میں توجہات کا مرکز تھے۔ کیونکہ لوگ دین کی طرف راغب تھے۔ عربی زبان علوم شرعیہ کی خادم ہونے کی حیثیت سے ثانوی درجہ رکھتی تھی۔ تاہم متعدد علمی کتب عربی زبان اور اس سے متعلقہ علوم پر لکھی گئیں[1]۔

جمال الدین ابن مالک اَندلسی نے صرف و نحو میں الفیہ تصنیف کیا۔ یہ وہی ابن مالک ہیں جنہوں نے الکافیہ، الشافیہ، تسہیل الفوائد اور تکمیل المقاصد تحریر کی ہیں۔ جمال الدین[2] ابن ہشام مصری متوفی ۷۶۱ھ نے کتاب مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب، شذور الذہب علم نحو میں اور قطر الندیٰ وبلّ الصدیٰ والجامع الصغیر والروضۃ الادبیۃ، علوم عربیہ کے شواہد پر لکھیں

جہاں تک فنِ بلاغت کا تعلق ہے ابوہلال عسکری مصنف الصناعتین اور عبدالقاہر جرجانی مصنف اسرار البلاغہ و دلائل الاعجاز اس پر بہت کچھ لکھ چکے تھے۔ پھر علامہ سکاکی صاحب مفتاح العلوم نے اس پر مزید اضافہ کیا۔ ممالیک مصر کے زمانہ میں علامہ عبدالرحمٰن قزوینی متوفی ۷۳۹ھ نے تلخیص المفتاح لکھی اور التوضیح کے نام سے اس کی شرح تحریر کی لغات میں سے ابن منظور افریقی متوفی ۷۱۱ھ نے لسان العرب تحریر کی۔ احمد بن علی الفیومی متوفی ۷۱۱ھ نے المصباح المنیر ۷۳۴ھ میں تالیف کی۔

کتب تاریخ کی ایک قسم تراجم و سیَر ہے۔ اس سلسلہ کی مشہور ترین کتاب وفیات و انباء ابناء الزمان اسی دَور میں لکھی گئی۔ اس کے مصنف شمس الدین ابوالعباس احمد بن ابراہیم بن ابی بکر ابن خلّکان شافعی تھے۔ آپ کی ولادت ۶۰۸ھ اور وفات ۶۸۱ھ میں ہوئی اس کتاب

---

[1] فوات الوفیات ج ۱ ص ۴۲، ۴۳، ۴۴ نیز فوات الوَفَیات ج ۲ ص ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ لجرجی زیدان ج ۳ ص ۱۴۰۔

[2] ان کا اصلی نام جمال الدین عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ مصری ہے۔ آپ کی تصانیف میں سے موقد الاذھان و موقظ الوسنان الاعراب عن قواعد الاعراب بھی ہیں۔ دیکھئے حسن المحاضرۃ ج ۱ ص ۲۳۰ - ۲۳۱ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جرجی زیدان ج ۳ ص ۱۴۳۔

Marfat.com

کا آغاز مصنف نے ۹۱۰ھ کے فوت شدگان سے کیا اور ۹۱۹ھ پر خاتمہ ہوا۔ مصنف وفیات کی تصنیف سے ۶۷۲ھ میں فارغ ہوا۔[1]

اس سلسلہ کی دوسری اہم کتاب فوات الوفیات ہے جو شاکر الکتبی متوفی ۷۶۴ھ نے تصنیف کی ان کا اصل نام محمد بن شاکر بن احمد بن عبدالرحمٰن صلاح الدین حلبی دارانی دمشقی الکتبی تھا۔ حلب و دمشق میں تعلیم حاصل کی۔ یہ غریب تھے۔ کتابوں کی تجارت سے غنی ہو گئے۔ ان کی کتاب فوات الوفیات ابن خلکان کی وفیات الاعیان کی ذیل و ضمیمہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ابن شاکر نے وفیات الوفیات میں حروف تہجی کی ترتیب سے ایسے ۵۵۰ علماء کا تذکرہ کیا ہے جن کا ذکر ابن خلکان نے نہیں کیا تھا۔[2]

تیسری کتاب صلاح الدین ابی الصفاء خلیل بن ایبک صفدی نے الوافی بالوفیات کے نام سے تحریر کی۔ مؤرخ صفدی ماہ صفر ۶۹۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۶۴ھ دمشق میں فوت ہوئے۔ ان کی کتاب الوافی پچاس مجلدات میں ہے۔ اس میں انہوں نے صحابہ اولیاء، علماء نحو ادباء، شعراء، اطباء، حکماء اور نئے نئے مذاہب اختراع کرنے والوں کا تذکرہ کیا ہے یہ کتاب بھی حروف تہجی کے اعتبار سے لکھی گئی ہے۔ کتاب کا آغاز ان علماء کے نام سے کیا جو محمد کے نام سے موسوم تھے۔ پھر حرف المیم کو ختم کر کے الف کی طرف رجوع کیا اور بالترتیب آخر تک پہنچ گئے۔ الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ اس دور کی چوتھی قابل ذکر کتاب ہے۔ اس کے مصنف شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی بن محمد ابن حجر عسقلانی الکنانی ہیں۔ آپ کا اصلی وطن عسقلان ہے۔ ۷۷۳ھ میں مصر میں پیدا ہوئے اور ۸۵۲ھ میں فوت ہوئے آپ متعدد ضخیم علمی کتب کے مصنف ہیں۔[3] مثلاً الاصابۃ فی تمییز الصحابہ آٹھ جلد۔ المعجم الصغیر فی الحدیث، رفع

---

[1] تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جرجی زیدان ج ۳ ص ۱۵۸۔

[2] " " " " " " " ۱۶۴۔

[3] " " " " " " " ۱۶۱

[4] تاریخ " " ج ۳ ص ۱۶۵ - ۱۶۶ - ۱۶۷ کتاب مذکور میں حافظ ابن حجر عسقلانی کا طویل ترجمہ درج ہے۔ مصنف نے غیر معمولی اختصار سے کام لیا۔ ضروری حالات درج ذیل ہیں۔ آپ کے والدین بچپن میں فوت ہو گئے اور آپ ایک رشتہ دار کی کفالت میں رہے۔ آپ بچپن میں حج کو گئے پھر مصر آئے اور تجارت دباتی اگلے صفحہ

الاسرعن قضاۃ مصر اور فتح الباری فی شرح صحیح البخاری ۱۴ جلد میں۔

مصر اور قاہرہ سے متعلق بھی بعض کتب منصہ شہود پر آئیں ان میں سے یہ کتب زیادہ مشہور ہیں۔

۱۔ نزھتہ الانام فی تاریخ الاسلام۔ یہ ابن دقماق مصری متوفی ۸۰۹ھ کی تصنیف ہے اس میں ۷۷۹ھ تک مصر کے حالات لکھے ہیں۔ یہ کتاب ۱۲ جلدوں میں ہے۔

۲۔ الجوہر الثمین فی سیر الخلفاء والسلاطین یہ سلطان برقوق کے زوال تک مصر کے تاریخی حالات پر مشتمل ہے۔

۳۔ الدرر المضیئہ فی فضل مصر والاسکندریہ۔ یہ تینوں کتب ابن دقماق کی تصنیف ہیں۔ ان کا اصلی نام صارم الدین ابراہیم بن محمد بن ایدمر علائی المشہور ابن دقماق ہے۔ آپ بلاد مصریہ کے مورخ تھے۔[1]

(بقیہ صفحہ گزشتہ) شروع کی۔ شعر و شاعری سے محبت تھی۔ پھر ہمہ تن تحصیل علم میں لگ گئے اور شیوخ مصر کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا صعید فلسطین اور یمن کا سفر کیا۔ زبید نامی شہر میں علامہ فیروز آبادی صاحب قاموس سے تعارف حاصل کیا۔ پھر دوبارہ حج کیا اور قاہرہ لوٹ آئے ۸۰۲ھ میں دمشق کا سفر کیا۔ آپ نے حدیث و فقہ کو اپنی خصوصی توجہات کا مرکز قرار دیا اور مسند افتاء و تدریس پر فائز ہوئے۔ آپ کے تلامذہ کثیر التعداد تھے۔ ملک اشرف برسائی نے آپ کو ۸۲۷ھ میں مصر کا قاضی القضاۃ مقرر کیا۔ وسعت علم کی بنا پر آپ کے فتاوی قابل اعتماد ہوتے تھے۔ آپ بہترین خطیب بھی تھے۔ آپ کی تصانیف سو سے زیادہ ہیں اور ان کی زندگی ہی میں کثرت سے پھیل گئیں سلاطین یہ کتب ہدیہ کے طور پر دوسرے بادشاہوں کو بھیجتے۔ اکابر علماء بڑے شوق سے نقل کرتے۔ آپ بڑے خوش ذوق و بذلہ سنج بھی تھے۔ آپ کے شاگرد رشید شمس الدین سخاوی نے جو خود بھی محدث تھے آپ کے حالات میں ایک ضخیم مجلد "الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر" لکھی جس کا ایک نسخہ پیرس میں موجود ہے۔ علامہ قضاعی نے بھی ایک کتاب ابن حجر کے حالات میں لکھی جس کا نام ہے "فہرست مصنفات شیخ الاسلام ابن حجر" یہ کتاب بھی لنڈن میں موجود ہے۔

[1] جرجی زیدان نے ابن دقماق کی دیگر اہم کتب کا ذکر بھی کیا ہے۔ (۱) الانتصار بواسطہ عقد الامصار۔ یہ کتاب دس جلدوں میں ہے۔ جلد چہارم و پنجم تعلیم سے متعلق ہیں۔ دارالکتب المصریہ میں موجود تھیں۔ ۱۳۰۹ھ مع فہارس طبع ہوئیں ان میں فسطاط اور اسکندریہ کے اسواق جوامع اور مدارس کا تفصیلی تذکرہ درج ہے دیگر بلاد مصر کے تفصیلی حالات

(باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

۴۔ تاریخ مصر۔ تالیف حافظ قطب حلبی ابو علی عبدالکریم بن عبدالنور الحنفی متوفی ۷۳۵ھ یہ کتاب متعدد جلدوں میں ہے۔

۵۔ التحفۃ الملوکیہ فی الدولۃ الترکیہ از بیبرس[1] منصوری رکن الدین الدوادار متوفی ۷۲۵ھ

اس دور میں تاریخ عام پر بھی متعدد کتب تصنیف کی گئیں۔ یعنی ایسی کتب جن میں صرف مصری سلاطین کے حالات مذکور نہیں بلکہ عام تاریخی احوال مذکور ہیں۔ المختصر فی اخبار البشر مولفہ الملک المؤید اسماعیل المعروف ابوالفداء متوفی ۷۳۲ھ۔ مصنف امیر دمشق تھے۔ ایک مرتبہ انہیں کرک کے شہر میں ملک ناصر کی خدمت کا موقع ملا۔ اس نے انہیں حماء کا امیر بنانے کا وعدہ کیا۔ ایفاء عہد کرتے ہوئے ناصر نے انہیں سلطان بنا دیا۔ کتاب ہذا کا موضوع تاریخ عام ہے دورِ جاہلیت سے شروع ہو کر یہ تاریخ ۷۲۹ھ کے حالات تک ختم ہو جاتی

بھی تحریر کئے ہیں (۲) ان کی دوسری کتاب نظم الجمان فی طبقات اصحاب امامنا النعمان تین مجلدات میں ہے جلد اول امام ابوحنیفہؒ کے حالات میں جلد دوم و سوم میں آپ کے تلامذہ کے حالات ہیں۔ برلین و پیرس میں اس کے نسخے موجود ہیں (تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جلد ۳ ص ۱۸۹ بحوالہ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۳۲۰ نیز دیکھیے۔ ابن وقماق کا تذکرہ الضوء اللامع ج ۱ ص ۱۴۵ شذرات الذھب ج ۷ ص ۸۰ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام۔ بروکلمان ج ۲ ص ۵۰۔

[1] یہ سلطان منصور قلادون کے ممالیک میں سے تھے یہ کرک کے امیر مقرر ہوئے۔ پھر ملک اشرف کے زمانہ میں وزارت کے منصب پر فائز ہوئے۔ اور مدارج ترقی طے کرتے کرتے نائب السلطنت کے درجہ تک پہنچے۔ پھر محبوس ہوئے اور چھوڑ دیئے گئے۔ حج سے فارغ ہو کر اسی سال کی عمر میں فوت ہوئے انہوں نے مندرجہ ذیل کتب تصنیف کیں (۱) زبدۃ الفکرۃ فی تاریخ الہجرۃ یہ آغاز اسلام سے تا ۷۲۴ھ تاریخی حالات پر مشتمل ہے یہ گیارہ جلدوں میں ہے اور سن وار مرتب ہے اس کتاب کا کامل نسخہ کہیں موجود نہیں البتہ جلد چہارم موجود ہے جو ۲۵۲ھ تک بنی عباس کے حالات پر مشتمل ہے جلد پنجم ۳۲۲ھ تک ہے اور پیرس میں موجود ہے جلد ششم ۴۰۰ھ تک ہے اور آکسفورڈ میں موجود ہے جلد ہفتم و دہم برطانیہ میں ہے اس کا ایک جزو دارالکتب المصریہ میں کامل ابن الاثیر کے ساتھ مجلد ہے۔

(۲) ان کی دوسری تصنیف التحفۃ الملوکیہ ہے جس کا ذکر مصنف علام نے کیا ہے۔ یہ ممالیک سلاطین کی تاریخ ہے از ۴۶۷ھ تا ۷۲۱ھ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۲۰۱ بحوالہ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۳۲۰۔

Marfat.com

ہے۔ یہ چار جلدوں میں ہے۔ کتاب تقوّم البلدان بھی ان کی تصنیف ہے۔ تتمۃ المختصر فی اخبار البشر مؤلفہ زین الدین[1] عمر بن وردی متوفی ۷۴۹ھ یہ تاریخ ابوالفداء کا ضمیمہ ہے اور دو جلدوں میں البدایہ والنہایہ۔ اس کے مصنف اسماعیل[2] ابوالفداء المعروف ابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ

---

[1] زین الدین عمر بن المظفر بن عمر بن الوردی البکری المعرّی المعروف ابن ابی الفوارس معرّہ میں پیدا ہوئے ۷۴۹ھ حلب میں فوت ہوئے آپ بڑے شاعر ادیب نحوی فقیہ اور [illegible] شاعری بھی کرتے تھے۔ نحو و تاریخ میں متعدد تصانیف کیں۔ اشعار میں آپ کا قصیدہ لامیہ [illegible] اسے نصیحۃ الاخوان کہتے ہیں۔ اس کی چند شرحیں لکھی جا چکی ہیں ان کا دیوان [illegible] ہے۔ علاوہ ازیں ان کے مقامات اور اشعار بھی ہیں۔ انکی ایک کتاب المناظرات [illegible] لائبریری میں موجود ہے۔ ایک دوسری کتاب "صفو الرحیق فی وصف الحریق" برلین میں مصنف کی [illegible] تتمۃ المختصر تاریخ ابوالفداء کا ضمیمہ ہے ۱۲۸۵ھ مصر میں ۱۲۸۶ھ آستانہ میں طبع ہو چکی ہے [illegible] اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۲۰۷ بحوالہ فوات الوفیات ج ۲ ص ۱۱۶)

[2] ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر عماد الدین ابن الخطیب القرشی البصری ۷۰۰ھ دمشق میں پیدا ہوئے آپ ۷۴۸ھ مسجد اُمّ صالح میں حدیث کے استاد مقرر ہوئے ہیں پھر مدرسہ اشرفیہ میں معلم مقرر ہوئے آپ کثیر التصانیف ہیں۔ ان کی تصنیف البدایہ والنہایہ تاریخ عامہ میں مستند اور ضخیم کتاب [illegible] وسنت سے استناد کرتے ہیں اور صحیح و سقیم میں امتیاز کرتے جاتے ہیں۔ ہجرت نبوی کے بعد [illegible] واقعات کو سنین کی ترتیب سے لکھا ہے اس تاریخ کا بہترین حصہ وہ ہے جو سیرت النبی [illegible] باب میں انہوں نے زیادہ تر تاریخ برزالی پر اعتماد کیا ہے۔ کثرت سے اس کے [illegible] ہیں اس کتاب کے مختلف اجزاء متفرق لائبریریوں میں پڑے تھے [illegible] ترکی میں ترجمہ ہو چکا ہے (۲) ان کی دوسری بڑی کتاب تفسیر القرآن ہے جو دس سے بھی زیادہ اجزاء میں ہے دارالکتب مصریہ میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے (۳) تیسری کتاب جامع المسانید والسنن الھادی [illegible] السنن یہ کتاب رواۃ حدیث کے بارہ میں ہے (۴) الاجتہاد فی طلب الجہاد یہ کتاب انہوں نے امیر منجک کے حکم سے لکھی تاکہ لوگوں کو جہاد کی رغبت دلائی جائے۔ دارالکتب مصریہ میں اس کا ایک نسخہ محفوظ ہے (طبقات الحفاظ ج ۳ ص ۷۶ الدرر الکامنۃ ج ۱ ص ۹۱۴ مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۲۰۴۔ البدر الطالع ج ۱ ص ۱۵۳ دائرۃ المعارف الاسلامیہ و بروکلمان ج ۰ ص ۴۹۔

Marfat.com

یہ کتاب ۱۴ اجزاء میں ہے۔ شرعی اور ادبی علوم کے علاوہ مندرجہ ذیل علوم رائج تھے۔

جیومیٹری، طب، سیاست، اجتماعیات اور موسمیات طلبہ اور مصنفین کی توجہات کا مرکز بنے ہوئے تھے۔ جیومیٹری کی ضرورت مساجد مدارس رباط اور محلات کی تعمیر کی بنا پر لاحق ہوئی۔ علم طب کی جانب خصوصی توجہ مبذول کی گئی۔ جامع ابن طولون میں سلطان لاجین کے زمانہ میں طب کی تعلیم دی جاتی تھی منصوری ہسپتال علاج گاہ ہونے کے علاوہ میڈیکل کالج بھی تھا۔ سیاسیات پر اس دور میں متعدد کتب لکھی گئیں۔ نجم الدین احمد بن محمد بن رفعہ مصری متوفی ۷۱۰ھ نے "نیل النصائح الشرعیہ فیما علی السلطان وولاۃ الامور وسائر الرعیۃ" سیاسیات اور ملکی نظم ونسق کے بارہ میں لکھی۔ اس میں انہوں نے شرعی زاویۂ نگاہ سے سلطان اور رعیت کے واجبات سے بحث کی ہے اس موضوع پر دوسری کتاب "آثار الاول فی تدبیر الاول فی السیاسۃ" ہے۔ یہ کتاب حسن بن عبداللہ عباسی نے ملک مظفر بیبرس منصوری کے لئے تحریر کی۔ اس میں انہوں نے بادشاہ اور اس کے امراء وخواص کے باہمی روابط اور قواعد سلطنت کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلہ کی تیسری کتاب "محاسن الملوک" ہے۔ اس میں سلطان کے فرائض وواجبات کا تذکرہ ہے۔

الملک المؤید ابوالفداء اسماعیل صاحب حماۃ متوفی ۷۳۲ھ نے تقویم البلدان لکھی۔

مؤرخ شہیر ابن خلدون نے اجتماعیات اور فلسفہ تاریخ میں اپنی تاریخ کا مشہور مقدمہ لکھا۔ حافظ ابن قیم متوفی ۷۵۱ھ نے "اخبار النساء" لکھی جس میں انہوں نے عورتوں کے احوال واوصاف کا تذکرہ کیا اور ان کی بے وفائی سے احتراز واجتناب کی تلقین کی۔ گویا یہ کتاب بھی معاشرہ کے ایک ضروری پہلو پر مشتمل تھی[1]

حفاظِ حدیث : اس دور کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہے کہ اس میں کثرت سے حفاظ حدیث موجود تھے جنہوں نے فقط حدیث کے درس وتدریس میں بڑی کوشش کی۔ ان محدثین کی مساعی جمیلہ فن حدیث کو ایک خاص رنگ دینے میں بہت مؤثر ثابت ہوئیں۔ انہیں سند کا درجہ حاصل تھا اور فقہاء بوقتِ ضرورت ان کی طرف رجوع کرتے۔

---

[1] عصر سلاطین الممالیک ونتاجہ العلمی والادبی ص ۱۵۸، ۱۷۳

Marfat.com

۱۔ دَمیاطی : آپ کا اصلی نام شرف الدین ابو محمد عبدالمومن ابن خلف الشافعی ہے آپ ۶۱۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۵ھ میں وفات پائی۔ امام مُزنی کا قول ہے: "میں نے ان سے بڑا حافظ حدیث کوئی نہیں دیکھا"۔

آپ بہت بڑے فقیہ عالم الانساب عربی زبان کے ماہر اور بہت بڑے لُغوی[1] تھے۔

۲۔ ابن شامہ :۔ آپ ۶۶۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۸ھ میں فوت ہوئے پورا نام شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن ابن شامہ صنبلی ہے۔ آپ بہت بڑے حافظ فقیہ اور عالم اُنساب تھے۔

۳۔ ابن دَقیق العید :۔ آپ مجتہدین اور حفاظِ حدیث میں سے تھے۔ آپ ۶۲۵ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۲ھ میں فوت ہوئے۔ آپ نے قُوص کے شہر میں نشو ونما پائی اور علوم عربیہ و دینیہ میں مہارت تامّہ حاصل کی۔ آپ نے طلبِ علم میں مصر و شام کا سفر کیا۔ آپ شیخ عزّ الدین ابن عبدالسلام کے شاگرد تھے۔ آپ اپنے زمانہ میں مرجع خلائق اور مرکز علم تھے۔ ابن سُبکی طبقات میں لکھتے ہیں۔

"ابن دقیق العید اپنے زمانہ میں شیخ الاسلام حافظ زاہد متقی صالح مجتہدِ مطلق ماہر علوم شرعیہ اور علم و دین کے جامع تھے"۔

ابوحیّان کا قول ہے۔

"جن لوگوں کو میں نے دیکھا یہ ان تمام میں اجتہاد کی زیادہ صلاحیت رکھتے ہیں"۔

تاج الدین سبکی کہتے ہیں: "ہمارے جملہ اساتذہ اس امر پر متّفق تھے کہ ابن دقیق العید ساتویں صدی کے مجدّد ہیں[2]"۔

۴۔ السُّبکی :۔ آپ کا پورا نام تقی الدین ابوالحسن علی بن عبدالکافی بن تمام بن حماد بن یحییٰ بن عثمان بن علی بن سوار بن سلیم اَلضاری ہے۔ آپ بمقام سُبک ماہ صفر ۶۸۳ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ فقیہ محدّث مفسّر مجتہد اور مصر میں علماء کا مرکز تھے۔ مشہور مؤرخ صلاح صفدی کا قول ہے۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ امام غزالی کے بعد سُبکی جیسا عالم

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۵۰

[2] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۲۸

Marfat.com

پیدا نہیں ہوا۔ میرے نزدیک یہ کہکر لوگ سبکی پر بہت ظلم کرتے ہیں کیونکہ میرے خیال میں وہ سفیان ثوری کی طرح تھے۔

ابن سبکی کہتے ہیں۔ شیخ شہاب الدین کا قول ہے: "میں مکہ میں علما کے ایک جمّ غفیر میں بیٹھا تھا موضوع کلام یہ تھا کہ اگر ائمہ اربعہ کے بعد اللہ تعالیٰ عصر حاضر میں ایک ایسا جامع عالم پیدا کر دیں۔ جو چاروں فقہی مسالک سے یکساں طور پر باخبر ہو اور ائمہ اربعہ کی فقہ کا ایک معجون مرکب تیار کر کے اسے اپنے مسلک کی حیثیت سے اختیار کریں تو اس سے بڑا فائدہ ہو اور لوگ ان کے مطیع ہو جائیں۔ ہم سب نے اس پر اتفاق کیا کہ اس منصب کے حامل صرف علامہ سبکی ہیں۔ آپ کا انتقال بروز سوموار ۲۶ جمادی الاخریٰ ۷۵۱ھ میں ہوا۔[1]

جلال الدین سیوطی نے حسن المحاضرہ میں اس دور کے متعدد فقہاء مذاہب اربعہ کا تذکرہ کیا ہے۔ انھوں نے ائمہ قرأت نحو لغت حکماء منجمین واعظین مؤرخین شعراء اور ادباء کے حالات بھی لکھے ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ مصر و شام میں علمی بیداری کس معراج کمال تک پہنچ چکی تھی ایسے خوش آئند ماحول میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیّم الجوزیہ ایسے اکابر کا پیدا ہونا موجب حیرت و استعجاب نہیں۔

ائمہ مجتہدین: یہ امر اس دور کی علمی خوش نصیبی کا آئینہ دار ہے کہ اس میں ایسے مجتہدین پیدا ہوئے۔ جنھوں نے پیش آمدہ مسائل میں مجتہدانہ غور و فکر کیا اور بعد میں آنے والے فقہاء کے لئے پیشوا ثابت ہوئے۔ ان میں سے چند حضرات یہ تھے۔

۱۔ عزّ الدین بن عبدالسلام جو اپنے وقت کے شیخ الاسلام اور سلطان العلماء تھے۔ آپ ۵۷۷ھ یا ۵۷۸ھ میں علی اختلاف الروایات پیدا ہوئے اور ۶۶۰ھ میں وفات پائی آپ فقہ اصول اور علوم عربیہ میں مہارت تامہ رکھتے تھے اور اجتہاد کے رتبہ کو پہنچے۔

ابن کثیر کا قول ہے: "آپ بہت بڑے مذہبی پیشوا تھے۔ اطراف ملک کے فتاویٰ آپ کے پاس آتے تھے۔ علم پر قدرت تامہ حاصل تھی اور اپنے اجتہاد سے فتویٰ دیتے تھے"۔ ان کے شاگرد ابن دقیق العید کہتے ہیں۔

---

[1] حسن المحاضرہ ص ۱۳۰-۱۳۱۔

Marfat.com

"ابن عبدالسلام وقت کے سلطان العلماء تھے"۔

جمال الدین ابن حاجب کہتے ہیں "ابن عبدالسلام امام غزالی سے بھی زیادہ فقیہہ ہیں"۔

آپ بہت دیانت داری سے فتویٰ دیتے تھے۔ ایک مرتبہ ایک فتویٰ دیا غور و فکر سے معلوم ہوا کہ وہ درست نہیں۔ آپ نے قاہرہ میں منادی کرادی کہ یہ فتویٰ غلط ہے اور اس پر عمل نہ کیا جائے۔[1]

ابن منیر اسکندری:۔ آپ ۶۲۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۸۲ھ میں فوت ہوئے۔ شیخ عزالدین ابن عبدالسلام فرماتے تھے: "مصر دو شخصوں پر فخر کر سکتا ہے۔ جو اس کے اطراف میں رہتے ہیں (۱) ابن دقیق العید مقیم قوص (۲) اور ابن منیر اسکندری"۔

انہی مجتہدین میں سے ابن دقیق العید اور علامہ سبکی بھی تھے جن کا تذکرہ حفاظ حدیث کے ضمن میں ہو چکا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم بھی اسی ضمن میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان کا تفصیلی تذکرہ آگے آئے گا۔

اس دور کے اجتماعی حالات:

اس میں تین امور زیر بحث آئیں گے۔ (۱) لوگوں کے تین طبقات یعنی حکام، علما اور عوام (۲) مذہبی اختلافات (۳) مصلحین عصر مثلاً ابن تیمیہ، ابن قیم اور عوام پر ان کا اثر۔

طبقات سہ گانہ حکام، علماء اور عوام:

غلاموں کا ایک طبقہ اس دور میں بلاد مصر و شام میں سفید و سیاہ کا مالک تھا۔ مصر و شام پر دوبارہ قابض ہو جانے کی بنا پر عوام ان کے سیاسی استیلا کو بنظر استحسان دیکھتے تھے وہ اپنے سیاسی اثر و اقتدار اور بلاد اسلامیہ کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بڑے ٹھاٹھ کی زندگی بسر کرتے تھے اور مسلمانوں کے مال کو بے دریغ خرچ کرتے تھے کیونکہ اسلامی ممالک صلیبی جنگوں اور تاتاریوں کے پیہم حملوں کی وجہ سے بہت کمزور ہو گئے تھے۔ ان کے پہلو بہ پہلو علماء کا طبقہ تھا جو حکام کے مقرر کردہ وظائف پر بسر اوقات کرتا تھا۔ مجھے شیخ جمال الدین بن مالک کے خط کا پتا چلا ہے جو انہوں نے سلطان

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۲۷۔

کے نام لکھا اور اس میں اپنے ضعف و افلاس کو ظاہر کر کے امداد کی درخواست کی اس میں کہتے ہیں:

"فقیر ابن مالک زمین بوسی کے بعد بارگاہ سلطانی میں عرض پرداز ہے کہ جناب علوم قرآت، نحو لغت اور علوم ادبیہ کے بہت بڑے عالم ہیں۔ میں آپ سے متمنی ہوں کہ آپ مجھے کچھ صدقہ دے کر اس قابل بنا دیں کہ میں فکرِ عیال سے خالی الذہن ہو کر اپنی تمام تر توجہات کو تعلیم دینے پر وقف کر سکوں۔"[1]

علماء بلاشبہ فقر و فاقہ کی زندگی بسر کرتے تھے مگر یہ درست نہیں کہ وہ سب کے سب دوسروں کے آگے جھکنے والے اور دست سوال دراز کرنے کے عادی تھے۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے اکثر سلاطین کے ظلم و تعدی کی کچھ پروا نہ کرتے تھے۔ بلکہ وہ ان سے مرعوب رہتے تھے۔ مورخین کا کہنا ہے کہ سلطان ظاہر بیبرس شیخ ابن عبدالسلام سے اس قدر خوف زدہ رہتا تھا کہ جب ان کا انتقال ہوا تو کہنے لگا۔ میری سلطنت اب پختہ ہوئی، اسی طرح امام نووی شارح صحیح مسلم کے متعلق مشہور ہے کہ آپ سلطان بیبرس سے بالکل نہ ڈرتے تھے بلکہ اسے نصیحت کرتے اور ڈانٹ ڈپٹ سے بھی گریز نہ کرتے۔ ظاہر بیبرس جب تاتاریوں سے لڑنے کے لیے نکلا تو اس نے علماء سے فتویٰ لیا کہ جہاد کے پیشِ نظر وہ رعایا کا مال لے سکتا ہے۔ لیکن امام نووی نے اس پر دستخط نہیں کئے۔ بلکہ اس کی تردید کی۔ سلطان ظاہر کے کہنے پر آپ دمشق سے چلے گئے اور جب اس نے دوبارہ بلانا چاہا تو انکار کر دیا اور فرمایا کہ جب تک بیبرس دمشق میں ہے میں وہاں داخل نہ ہوں گا۔ چنانچہ ایک ماہ بعد ظاہر بیبرس کا انتقال ہو گیا۔ یہ واقعہ پہلے گزر چکا ہے۔ داخلی سیاسیات کے اثرات اور رائے عامہ کی بیداری کے ضمن میں اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔ اس ضمن میں عظیم مصلح شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا تذکرہ ضروری ہے۔ جنہوں نے علامہ جمال الدین افغانی سے بھی پہلے معاشرے کی تہذیب و اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور اپنی صلاحیتیں اس کے لئے وقف کر دیں۔ حکام کو مجبور کیا کہ رعایا کی مصلحتوں کو نظر انداز نہ کریں۔ دوسری جانب علماء کو ابھارا کہ وہ اپنے اندر احساس عزت و ناموس پیدا کریں اور ملکی سیاسیات سے الگ تھلگ نہ رہیں۔ انہی امور پر مشتمل انہوں نے کتاب "السیاسۃ الشرعیہ فی اصلاح الراعی والرعیہ" تصنیف

---

[1] ابن تیمیہ از شیخ عبدالعزیز المراغی مرحوم ص ۲۱۔ یہ بھی مذکور ہے کہ یہ خط جمال الدین محمد بن مالک متوفی ۶۷۲ھ نے لکھا تھا نیز حسن المحاضرہ للسیوطی ج ۲ ص ۶۷۔

Marfat.com

کی۔ابن تیمیہ کے بعد ان کے تلمیذ رشید ابن قیمؒ جوزیہ نے یہ منصب سنبھالا۔حکام اور علماء کے پہلو بہ پہلو عوام الناس تھے۔جو معاشی مشکلات میں مبتلا تھے۔یہاں تک کہ بعض تاجروں نے ذخیرہ اندوزی شروع کر دی اور امام ابن تیمیہ کو اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے ایک رسالہ تصنیف کرنا پڑا جس میں انہوں نے شرعی دلائل سے خوردنی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیا۔

مذہبی اختلافات :

مذہبی تنازعات کی بناء پر جو قلق و اضطراب پیدا ہوا اور جس کے نتیجہ کے طور پر اہل سنت و شیعہ کے مابین بڑی بڑی لڑائیاں ہوئیں۔ کسی طرح قابل فراموش نہیں۔شیعہ بھاگ گئے اور ان کے گھر لوٹ لئے گئے۔وزیر ابن علقمی آگ[1]

---

[1] آخری عباسی خلیفہ مستعصم کی نااہلی اور اس کے شیعہ وزیر ابن علقمی کی وجہ سے بغداد کی حالت اس زمانہ میں بہت ابتر ہو رہی تھی۔شیعہ سنی اور سنیوں کے مختلف فرقوں کے اختلافات و جنگ و جدال اور شہر کے فتنہ پرور بدمعاشوں کی فتنہ انگیزی سے حکومت کا سارا نظام بگڑ گیا۔عباسی حکومت کی آمدنی اتنی گھٹ گئی کہ اس کے مصارف پورے ہونا مشکل ہو گئے۔مستعصم نے ابن علقمی کے مشورے سے فوج کا ایک حصہ برخاست کر دیا اور باقی فوج اور دوسرے عمال حکومت کی تنخواہوں کے مصارف تاجروں اہل حرفہ اور کاشتکاروں پر ڈال دیئے۔اس سے شورش اور بڑھ گئی۔دوسری طرف شیعہ سنیوں کے اختلاف میں شیعوں نے ابن علقمی کے بل پر سنیوں پر زیادتی شروع کر دی گو ابن علقمی مستعصم پر حاوی تھا لیکن مستعصم کو شیعوں کی زیادتی ناگوار گزری اس نے اپنے لڑکے ابوبکر اور امیر نورالدین کو بھیج کر کرخ اور محلہ حربی شیعوں کا لٹوا دیا ابن علقمی پہلے سے خلافت بغداد کے ساتھ تعصب رکھتا تھا۔اس واقعہ کے بعد اس نے عباسی خلافت کو ختم کر کے علوی خلافت قائم کرنے کا ارادہ کر لیا اور عباسی فوج کے باقی حصہ کو بھی مستعصم کو یہ اطمینان دلا کر الگ کر دیا کہ اس سے جو روپیہ بچے گا۔وہ تاتاریوں کی مدافعت کے دوسرے انتظامات میں کام آئے گا۔فوج کو برخاست کرنے کے بعد اس نے مختلف ذرائع سے تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کی دعوت دی۔ابن خلدون لکھتا ہے کہ فوج کو الگ کرنے کے بعد اس نے ابن صلایا والی اربل کے ذریعہ تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کے لئے آمادہ کیا۔حافظ ذہبی لکھتے ہیں کہ اس نے عباسی حکومت کو مٹا کر علوی حکومت قائم کرنے کے لئے تاتاریوں سے خط و کتابت کی۔ابوالفداء کا بیان ہے کہ ابن علقمی نے تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کے لئے لکھا اور اپنے بھائی کو زبانی پیام دے کر ان کے پاس بھیجا (تاریخ اسلام شاہ معین الدین جلد چہارم ص ۳۹۹۔بحوالہ ابن خلدون ج ۵ ص ۵۲۹۔دول الاسلام للذہبی ج ۲ ص ۱۱۹۔نیز ابن خلدون ج ۳ ص ۵۳۷۔ابوالفداء ج ۳ ص ۹۳

Marfat.com

بگولا ہو گیا اور آتش انتقام فرو کرنے کے لئے اس نے تاتاریوں کو بغداد پر حملہ کرنے کی ترغیب دی۔ اہالیان بغداد میں سب سے پہلے ابن علقمی ہلاکو سے ملا اور اسے عباسی خلیفہ سے صلح نہ کرنے بلکہ قتل کرنے کا مشورہ دیا۔ اس نے تاتاریوں سے مراسلت کر کے انہیں بلاد اسلامیہ پر حملہ کرنے کو کہا ان کو ہر طرح کی سہولتیں بہم پہونچائیں۔ جس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ سُنّی خلافت کو ختم کر کے عباسیوں کی جگہ فاطمی خلیفہ کو مقرر کرے[1] اس قسم کا وہ اختلاف تھا۔ جو علامہ سبکی اور دیگر علماء کے مابین تھا۔ یہاں تک کہ سلطان بذات خود مصالحت کے لئے کوشاں[2] ہوا یہ مذہبی تنازعات ہی تھے جن کے باعث امام ابن تیمیہ کے خلاف معاندین کو ریشہ دوانیوں کا موقع ملا اور متواتر کئی مرتبہ انہیں جیل خانہ جانا پڑا۔[3]

مذہبی تنازعات کے نتائج: جو قوم خارجی اضطرابات کے علاوہ داخلی و اجتماعی تفرق و انتشار میں مبتلا ہو نہ صرف یہ کہ وہ راہِ ترقی پر گامزن نہیں ہو سکتی بلکہ اس کی بقا بھی محل خطر میں ہے۔ یہی وہ مخصوص حالات تھے جو حافظ ابن قیمؒ جوزیہ کے لئے دعوت اتحاد اور ترکِ تفرق و انتشار و اعتصام بالکتاب والسنۃ کے باعث دغدغہ ہوئے۔ جیسا کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"ترکت فیکم ما ان تمسکتم بھما لن تضلوا بعدی ابداً، کتاب اللہ وسُنتی۔"

میں دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں اگر انہیں مضبوطی سے تھامے رہو گے تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔ اور وہ اللہ کی کتاب اور میرا طریق ہے۔

---

[1] البدایہ والنہایہ ج ۱۳ ص ۱۹۶-۲۰۱-۲۰۲۔

[2] " " ج ۱۴ ص ۳۱۷

[3] " " ص ۳۶-۳۷-۳۸۔

Marfat.com

باب اوّل

۱۔ امام ابنِ قیمؒ کی داستانِ حیات

آپ کا شجرۂ نسب یہ ہے۔ محمدؐ بن ابی بکر بن ایوب بن سعد بن حریز الزرعی[۱] الدمشقی ابوعبداللہ شمس الدین۔ آپ کے والد مدرسہ جوزیہ[۲] کے نگران اور اس کے ناظم الامور تھے۔ ابن قیمؒ مدرسہ جوزیہ میں امام اور صدریہ[۳] میں مدرس کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔ جوزیہ امام ابن جوزی کی طرف منسوب تھے۔ ان کا پورا نام ابوالفرج عبدالرحمٰن ابن الجوزی ہے۔

---

[۱] مصر کے ایک دوسرے عالم بھی ابن قیم کے نام سے موسوم ہیں۔ مگر وہ ابن قیم المصری کہلاتے ہیں۔ ان کا شجرہ نسب یہ ہے۔ بہاء الدین علی بن عیسیٰ بن سلیمان ثعلبی مصری۔ یہ بہت بڑے محدث تھے۔ یہ فخر الفارسی سے روایت کرتے ہیں۔ ان کی وفات مصر میں ۷۱۰ھ میں ہوئی (حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۶۳)

[۲] زرع حوران میں ایک گاؤں کا نام ہے یہ اس کی طرف منسوب ہے۔ آج کل اسے ازرع کہتے ہیں (روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین) یاقوت معجم البلدان جلد چہارم طبع ۱۳۲۶ھ نیز جلد اول صفحہ ۳۸ میں زرع کو زرا لکھتے ہیں۔

[۳] مدرسہ جوزیہ کی تاسیس کا فخر محدث ابوالفرج ابن جوزی کے فرزند شیخ محی الدین کو حاصل ہوا۔ یہ مدرسہ ۱۳۲۷ھ میں درست کیا گیا پھر مقفل ہوگیا اور جمعیۃ الاسعاف الخیری نے پھر اس کا احیاء کیا۔ اور اسے بچوں کی تعلیم کے لیے ایک مکتب کی حیثیت حاصل ہوئی۔ شامی انقلاب میں یہ مدرسہ جل کر راکھ ہوگیا۔ (حاشیہ کتاب روضۃ المحبین بہ تصحیح ونشر استاذ احمد عبید دارالکتب العربیہ)

[۴] مدرسہ صدریہ باب الریحان میں واقع تھا۔ اب اس کو منہدم کرکے اس پر مکانات تعمیر کئے گئے ہیں (حاشیہ روضۃ المحبین، نیز البدایہ والنہایہ ج ۱۳ ص ۲۱۶۔

Marfat.com

آپ حنبلی المذہب تھے۔ آپ کی وفات بغداد میں ۵۹۷ھ میں ہوئی۔ آپ کتاب دفع شبہ التشبیہ فی الردّ علی المشبّہ اور تلبیس[1] ابلیس یا نقد العلم والعلماء کے مصنّف تھے۔

تاریخ ولادت و وفات کی تحقیق:- آپ ۷، ماہ صفر المظفر ۶۹۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳، رجب المرجب ۷۵۱ھ

---

[1] مشہور مستشرق خبرجی زیدان نے اپنی کتاب تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جلد سوم صفحہ ۱۰۲-۹۹ میں محدّث ابن جوزی کے تفصیلی حالات تحریر کیے ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ فن حدیث میں یگانۂ روزگار تھے واسط کے شہر میں پیدا ہوئے۔ ۸۷ اساتذہ سے علم دین پڑھا۔ پچاس برس وعظ گوئی میں صرف کیئے۔ مجلس وعظ میں سلاطین امراء وزراء اور عوام سبھی حاضر ہوتے تھے جن کی تعداد ہزاروں سے متجاوز ہوتی۔ آپ نے جملہ علوم مثلاً تفسیر حدیث فقہ طب تاریخ سیر و تراجم، جغرافیہ تصوف اور لغت پر ستّو سے زائد کتب تصنیف کیں۔ ان کی مشہور تصانیف یہ ہیں۔

(۱) المنتظم فی تاریخ الامم۔ یہ ابتداء آفرینش سے شروع ہوکر المستکفی باللہ عباسی متوفی ۵۷۵ھ کے حالات پر ختم ہوتی ہے۔ یہ سن وار لکھی گئی ہے اور تاریخ کی ضخیم ترین کتاب ہے دکن میں طبع ہو چکی ہے۔ (۲) الذہب المسبوک فی سیر الملوک۔ یہ تاریخ کی کتاب ہے اس کا ایک نسخہ برلن کی لائبریری میں موجود ہے۔ (۳) شذور العقود فی تاریخ العبود (۴) تلقیح فہوم اہل الاثر (۵) صفوۃ الصفوۃ یہ دکن میں طبع ہو چکی ہے۔ (۶) اخبار الازکیاء (۷) الوفاء فی فضائل المصطفیٰ اس کا ایک نسخہ لنڈن میں ہے۔ (۸) مناقب عمر بن الخطاب (۹) مناقب عمر بن عبدالعزیز (۱۰) مناقب احمد بن حنبل (۱۱) تاریخ الخمیس اس کا نسخہ آکسفورڈ میں موجود ہے (۱۲) جامع المعانیہ والالقاب (۱۳) المنطق المفہوم (۱۴) الموضوعات (۱۵) زاد المسیر فی علم التفسیر (۱۶) منہاج القاصدین۔ یہ امام غزالی کی احیاء العلوم کی شرح ہے اور پیرس میں اس کا نسخہ موجود ہے۔ علاوہ ازیں متعدد علمی کتب آپ کی تصنیف ہیں جن کی نقلیں یورپ کی لائبریریوں میں محفوظ ہیں (ابن خلکان ج ۱ ص ۲۷۹)

ابن جوزی کے حالات کے لئے دیکھئے سفر نامہ ابن جبیر جو اس نے شیخ کی مجلس وعظ میں حاضر ہوکر قلم بند کئے ہیں۔ نیز انسائیکلو پیڈیا آف اسلام بروکلمان ج ۱ ص ۵۰۰ ابن جوزی نے اپنے بیٹے کے نام ایک خط تحریر کیا تھا اس میں اپنے تفصیلی سوانح قلم بند کئے ہیں۔ یہ خط لقۃ الکبدالی نصیحۃ الولد کے نام سے چھپ چکا ہے۔ (غلام احمد حریری مترجم)

Marfat.com

نماز عشاء کے وقت راہیٔ ملک بقاء ہوئے۔ اس طرح آپ کی عمر ساٹھ سال بنتی ہے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں لکھا ہے کہ آپ سنہ ۶۹۱ھ تا سنہ ۷۵۱ھ بمطابق سنہ ۱۲۹۲ء تا سنہ ۱۳۵۶ء بقید حیات رہے [۱]۔

ابن قیم کے جملہ سوانح نگار جیسے ابن کثیر مصنف البدایہ والنہایہ [۲] ابن العماد مصنف شذرات الذہب فی اخبار من ذہب [۳]، ابن حجر صاحب الدرر الکامنہ فی اعیان المائۃ الثامنہ [۴] ابن رجب مصنف طبقات الحنابلہ [۵] شطی مصنف مختصر طبقات الحنابلہ [۶] اور ابن آلوسی [۷] یہی سن ہجری بیان کرتے ہیں اور سب نے بالاتفاق آپ کی عمر ساٹھ سال بتائی ہے۔ اگر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے ذکر کردہ سن عیسوی کا لحاظ کیا جائے تو آپ کی عمر ۶۴ سال بنتی ہے۔ سن عیسوی اور ہجری کو پیش نظر رکھنے سے ابن قیم کی مجموعی عمر میں جو تفاوت معلوم ہوتا ہے اس سے مجبور ہو کر میں نے ان مصادر کی جانب عنان توجہ مبذول کی جن میں سن ہجری اور عیسوی میں مطابقت پیدا کی گئی ہے۔ محمد مختار پاشا کی التوفیقات الالہامیہ جو مصر میں سنہ ۱۳۱۱ھ میں طبع ہوئی اسی موضوع پر مشتمل ہے۔ تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ آپ کا سن ولادت سنہ ۶۹۱ھ سنہ ۱۲۹۲ء کے مطابق ہے جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا میں مذکور ہے۔ مگر سن وفات سنہ ۷۵۱ھ سنہ ۱۳۵۰ء کے موافق ہے [۹] (حوالہ انسائیکلوپیڈیا میں

---

[۱] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ج ۱ ص ۲۶۸

[۲] البدایہ والنہایہ ج ۱۴ ص ۲۳۴ مطبعۃ السعادۃ

[۳] شذرات الذہب ص ۱۶۸

[۴] الدرر الکامنہ ج ۳ ص ۴۰۰ طبع ہند

[۵] طبقات الحنابلہ ج ۳ مکتبہ دار الکتب المصریہ

[۶] مختصر طبقات الحنابلہ للشطی ص ۶۱

[۷] جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین ص ۲۰

[۸] التوفیقات الالہامیہ ص ۳۴۶

[۹] " " ص ۳۷۶

Marfat.com

۱۳۵۶ء تحریر کیا گیا ہے) جیسا کہ ریاضی کے اس قاعدہ سے ثابت ہے۔

سن ہجری = (سن عیسوی − ۶۲۲) × $\frac{۱۰۰}{۹۷}$

سن عیسوی = (سن ہجری × $\frac{۹۷}{۱۰۰}$) + ۶۲۲

جب تمام مصادر و ماٰخذ آپ کا سن وفات ۷۵۱ھ ذکر کرنے میں متفق البیان ہیں اور انسائیکلوپیڈیا بھی اس کا مؤید ہے اور صرف سنِ عیسوی سے مطابقت و موافقت مقصود ہے تو سابقہ قاعدہ کا حاصل یہ ہوا کہ

سن عیسوی = ۶۲۲ + $\frac{۷۵۱ \times ۹۷}{۱۰۰}$ = ۱۳۵۰ء[1]

بنا بریں انسائیکلوپیڈیا کا یہ بیان درست نہیں کہ ابنِ قیمؒ کا سن وفات ۱۳۵۶ء ہے۔ اور اس ضمن میں حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ آپ از ۶۹۱ء تا ۷۵۱ھ مطابق ۱۲۹۲ء تا ۱۳۵۰ء زندہ رہے۔ البتہ شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق مرحوم نے ذکر کیا ہے کہ آپ کی وفات ۷۵۶ھ مطابق ۱۳۵۵ء میں ہوئی[2]

شیخ کا یہ بیان اگرچہ ابن قیمؒ کے تمام سوانح نگاروں سے مختلف ہے البتہ قواعد صحیح کے مطابق ہے۔ توفیقات الالہامیہ[3] کے مصنف نے لکھا ہے کہ ۷۵۶ھ ۱۳۵۵ء کے مطابق ہے۔ میں نے سابقہ قاعدہ پر عمل کر کے معلوم کیا ہے کہ یہ ہر دو سنہ مساوی ہیں قاعدہ ملاحظہ فرمائیے:

۶۲۲ + (۷۵۶ × $\frac{۹۷}{۱۰۰}$) = ۱۳۵۵ عیسوی

میں متعدد وجوہ و اسباب کی بنا پر یہ رائے رکھتا ہوں کہ آپ کی وفات ۷۵۱ھ مطابق ۱۳۵۰ء عیسوی میں ہوئی۔

(۱) جملہ متقدمین اس بات کے قائل ہیں کہ آپ کا سنِ وفات ۷۵۱ھ ہے۔ اور انسائیکلوپیڈیا بھی اس کا مؤید ہے۔

(۲) ابن قیمؒ کے دو قابل ترین شاگرد ابن کثیر اور ابن رجب یہی رائے رکھتے ہیں اور

---

[1] مصنف کی یہ تحقیق جو قواعد ریاضی کے مطابق ہے ریاضی دان حضرات کے لیے دلچسپی سے خالی نہیں۔ اسی لیے ترجمہ میں اس کو نظر انداز نہیں کیا گیا (مترجم عفی عنہ) [2] حاشیہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ج ۵ ص ۲۸۰

[3] بحوالہ التوفیقات الالہامیۃ۔ یہ کتاب مکتبہ دارالکتب المصریہ میں موجود ہے اس کا نمبر ۴۴۶۷ ہے۔

Marfat.com

ان کا پایۂ ضبط و ثقاہت دوسرے لوگوں سے کہیں بلند ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس موقع کے عینی شاہد تھے اور سنی سنائی روایت پر اکتفا نہیں کر رہے۔

(۳) یہ رائے سابقہ قواعد کے بالکل مطابق ہے۔ اگرچہ شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کی رائے بھی قواعد کے اعتبار سے درست ہے۔ مگر پہلا نظریہ سابقاً ذکر کردہ وجوہات کی بنا پر لائق ترجیح ہے۔ مزید برآں پہلی رائے تو تسلیم کرنے سے کوئی تکلف نہیں کرنا پڑتا سوائے اس کے کہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے ذکر کردہ عیسوی سن ۱۳۵۶ء کو تبدیل کر کے ۱۳۵۰ء کر دیا جائے۔

ابن قیمؒ کے متعلق علماء سلف کے تاثرات:-

علماء نے امام ابن قیمؒ کی علمی قابلیت اور ان کے خادم علم و ادب ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ ابن رجب نے طبقات الحنابلہ میں محدث ذہبی کا قول نقل کیا ہے۔ یہ قول ذہبی کی المختصر میں موجود ہے۔

عنی بالحدیث و فنونہ وبعض رجالہ وکان یشتغل فی الفقہ ویجید تقریرہ وفی النحو ویدریہ۔ [1]

آپ نے علم حدیث اس کے جملہ فنون اور رجال سے خاص اعتنا کیا۔ آپ فقہ سے بھی شغل رکھتے اور بڑی قابلیت سے فقہی مسائل بیان کرتے۔ علم نحو میں بھی آپ کو عمدہ درک حاصل تھا۔

قاضی برہان الدین زرعی کہتے ہیں: [2]

ما تحت ادیم السماء اوسع علماً منہ ودرس بالصدریۃ وامّ بالجوزیۃ مدۃً طویلۃ وکتب بخطہ ما لا یوصف کثرۃً۔

اس فلک نیلی فام کے نیچے ان سے بڑا عالم کوئی نہیں۔ آپ صدریہ میں مدرس رہے۔ مدتوں مدرسہ جوزیہ میں امامت کے فرائض انجام دیئے اور اپنے ہاتھ سے لاتعداد کتابیں لکھیں۔

---

[1] طبقات الحنابلہ لابن رجب مخطوط دارالکتب المصریہ ص ۳۹۲

[2] " " " ص ۳۹۳

Marfat.com

محدّث ابنِ حجر شارح بخاری فرماتے ہیں [1]

كان جرى الجنان واسع العلم عارفاً بالخلاف ومذاهب السلف وغلب عليه حُبّ ابن تيمية حتىٰ كان لا يخرج عن شيئ من اقواله بل ينصره فى جميع ذالك وقد هذّب كتبه. وقال وكنت اذا صلىّ الصبح جلس مكانه يذكر الله حتىٰ يتعالى النهار ويقول هذه غُدوتى لولم اقرّرها سقطت قواى وكان يقول بالصبر والفقر تنال الامامة فى الدين وكان يقول لابدّ للسالك من همّة تسيّره وتُرقّيه وعلم يُبصّره ويهديه۔

آپ دل کے جری وسیع العلم خلافیات اور مذاہب سلف سے آشنا تھے۔ آپ پر امام ابن تیمیہ کی محبت کا غلبہ تھا اور ان کے کسی قول کو نہ چھوڑتے تھے بلکہ ان کی پُرزور تائید کرتے تھے۔ انہوں نے ابن تیمیہ کی تصنیفات کی تہذیب و اصلاح کی۔ ابن قیمؒ صبح کی نماز پڑھ کر بیٹھ جاتے اور دیر تک محوِ عبادت رہتے اور فرماتے یہ میری غذا ہے اگر اسے چھوڑ دوں تو میرے قویٰ مضمحل ہو جائیں۔ فرماتے صبر و افلاس سے دینی امامت حاصل ہوتی ہے۔ سالک کے لیے ایسی ہمتِ عالی کی ضرورت ہے جو ہر آن اسے سرگرمِ سیر رکھے اور ایسے علم و عرفان کی حاجت ہے جو اس کی رہنمائی کرتا رہے۔

دورِ ابتلاء:- آپ کو بھی امام ابن تیمیہ کی طرح بہت ایذا دی گئی۔ ایک اونٹ پر سوار کر کے شہر میں پھرایا گیا۔ بدن اقدس پر درّے مارے جاتے تھے۔ پھر استاذ مکرم کے ساتھ اسی قلعہ میں بند کر دیا گیا۔ جرم یہ تھا کہ آپ حضرت ابراہیم خلیلؑ کی قبر کی زیارت کیلئے شدِّ رحیل کے قائل نہ تھے۔ قاضیوں سے تصادم کا بھی ایک واقعہ پیش آیا۔ آپ نے گھوڑ دوڑ میں مُحلّل کے بغیر جواز کا فتویٰ دیا۔ علامہ سبکی اس کے مخالف تھے۔ ان کے طلب کرنے پر امام ابن قیمؒ نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا۔ [2]

---

[1] الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰۔ [2] الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴۔

اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ شافعیہ حنفیہ اور امام احمد کے نزدیک گھوڑ دوڑ میں جب دو شخص حریف مقابل ہوں اور انعام ایک شخص پیش کر رہا ہو تو مسابقت جائز ہے۔ جب دونوں حریف انعام پیش کریں تو کسی تیسرے شخص کو داخل کئے بغیر مسابقت جائز نہیں کیونکہ اس کو داخل کئے بغیر مسابقت قمار کی صورت اختیار کر لیتی ہے اس طرح دونوں بصورت غلبہ انعام لینے کے مستحق ٹھہریں گے۔ اور مغلوب ہونے کی حالت میں انعام کھونے کے۔ اگر اس صورت میں محلل کو اپنے مابین داخل کریں تو گھوڑ دوڑ جائز ہو گی۔

محلل سے مراد ایک تیسرا شخص ہے جو انہی جیسا گھوڑا لاتا ہے مگر انعام کی پیش کش نہیں کرتا اگر وہ دونوں سے سبقت لے جائے تو ہر دو انعام لے لیتا ہے اگر سبقت میں اس کے ساتھ ان دونوں میں سے کوئی شریک ہو تو محلل اور سبقت کنندہ دوسرے کے مال میں شریک ٹھہرتے ہیں اور اگر وہ دونوں جیت جائیں اور محلل ہار جائے تو اس کو کوئی تاوان دینا نہیں آتا[1]

ابن قیم اس مسئلہ میں ان کے خلاف تھے۔ ان کے نزدیک محلل کے بغیر گھوڑ دوڑ جائز ہے بلکہ وہ اس سے بڑھ کر محلل کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ ابن قیم سے اس ضمن میں منقول ہے کہ یہ مسئلہ لوگوں نے سعید بن مسیب سے اخذ کیا ہے۔ صحابہ نے کہیں محلل کی قید نہیں لگائی اور نہ اس پر کبھی عمل کیا۔ حالانکہ وہ گھوڑ دوڑ کے بڑے شائق تھے بلکہ صحابہ سے اس کے خلاف منقول ہے[2]

ابن قیم نے قائلین محلل کے تفصیلی دلائل ذکر کئے اور ان کی پرزور تردید کی۔ پھر محلل کے عدم جواز میں دلائل پیش کئے۔ ابن قیم کا فرمان ہے کہ محلل کے جواز میں دو قسم کا فساد موجود ہے۔

(۱) شریعت کاملہ کا مدار عدل و انصاف پر ہے اور یہ اس کے تقاضوں کے خلاف ہے

(۲) وہ دونوں حریف جو انعام پیش کرتے ہیں۔ اطاعت خدا و رسول میں سرشار جذبہ جہاد کے پیش نظر مسابقت میں حصہ لیتے ہیں۔ کیونکہ اس سے آدمی جہاد میں حصہ لینے کے قابل ہو جاتا ہے۔ مگر ان کے مفاد کو قربان کر کے ایک تیسرے شخص کی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے جو دخل در

---

[1] الفروسیۃ الشرعیہ النبویہ لابن القیم ص ۱۹ نیز بدائع الصنائع للکاشانی ج ۶ ص ۲۰۶ نیز المہذب لابی اسحاق الشیرازی ج ۱ ص ۴۲۱۔

[2] " " ص ۱۹

Marfat.com

معقولات کا ارتکاب کرتا ہے اور وہ مُحلّل ہے۔

ابن قیّم اپنے جلیل القدر استاذ کے زمانۂ حبس میں الگ کمرہ میں قید کئے گئے اور ان کے انتقال کے بعد قید و بند سے رہا ہوئے۔ آپ قید کے زمانہ میں بڑے غور و فکر سے تلاوت قرآن میں منہمک رہے۔ غور و تامّل سے آپ کو بہت فوائد حاصل ہوئے۔ متعدد حج کئے اور مکّہ میں متوطّن ہوئے۔ اہل مکہ میں آپ کی شدّتِ عبادت اور کثرتِ طواف کے متعلق ایسے واقعات مشہور تھے جو موجب حیرت و استعجاب ہیں۔

آپ کے احباب و اعداء: ایک ذہین و فطین عالم دین جو زورِ بیان سے موصوف رسم و رواج کا مخالف بدعات کا دشمن ہو، کیسے ممکن ہے کہ اپنے گرد چیخ و پکار اور آہ و بکا کی ایک دنیا جمع نہ کرے۔ اور لوگ اس کے موافق و مخالف دو گروہوں میں تقسیم نہ ہوں۔ ابن تیمیہ سے یہی سلوک کیا گیا تھا اور ایسا ہونا ابن قیّم کے لئے ناگزیر تھا۔

آپ کے مخلص احباب میں ابن رجب حنبلی کا نام سرِ فہرست ہے۔ انہوں نے ابن قیّم کی شاگردی اور ان سے استفادہ کا اعتراف کھلے بندوں کیا اور انکی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہوئے۔ انکا قول ہے:

"آپ اس قدر عبادت گذار زاہد شب زندہ دار اور لمبی نماز پڑھنے والے تھے کہ میری آنکھوں نے ایسا شخص کبھی نہیں دیکھا۔ میں نے ایسا عالم کبھی نہیں دیکھا جو معانی قرآن و سنت اور حقائق الایمان کو ان سے بہتر جانتا ہو۔ میں ان کے معصوم ہونے کا قائل نہیں مگر میں نے ان اوصاف کا حامل دوسرا کوئی شخص نہیں پایا۔"

میں آپ کی موت سے ایک سال پہلے سفر و حضر میں آپ کے ساتھ رہا اور آپ کا طویل قصیدہ نونیہ اور متعدد دیگر تصانیف آپ سے پڑھیں[2]۔ لاتعداد لوگوں نے ان کے استاذ محترم کی زندگی سے لے کر تا وفات علمی استفادہ کیا۔ علماء و فضلاء آپ کا نہایت احترام بجالاتے اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے پر فخر کرتے۔ جیسے ابن عبدالہادی[3] ابن کثیر اور دیگر تلامذہ

۱۔ الفروسیۃ ص ۳۱۔

۲۔ یہ قصیدہ الکافیۃ الشافیہ فی الانتصار للفرقۃ الناجیہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں عقلی و نقلی دلائل سے مذہب اہل سنت کی تائید کی ہے اور مخالف فرقوں کی تردید میں زبردست دلائل دیئے ہیں۔

۳۔ طبقات الحنابلہ لابن رجب مخطوطہ ج ۳ ص ۶۳ ۔

Marfat.com

ابن کثیر نے آپ کے علمی تفوّق اور اپنی شاگردی کا اعتراف کیا اور ان پر عقیدت کے پھول نچھاور کئے ہیں ان کا قول ہے:۔

کان حسن القراءۃ والخلق	آپ بہترین قاری نہایت با اخلاق اور
کثیر التودد لا یحسد	محبت رکھنے والے تھے۔ کسی سے حسد و بغض
احدا ولا یؤذیہ ولا یتغیبہ	رکھتے نہ ایذاء دیتے۔ نہ عیب چینی کرتے
ولا یحقد علی احد وکنت	میں سب سے زیادہ آپ کے قریب
من اکثر الناس لہ و	صحبت سے مستفید اور انہیں سب لوگوں
احب الناس الیہ [1]	سے زیادہ عزیز تھا۔

آپ کے اساتذہ:

آپ نے مندرجہ ذیل جہابذۂ فن کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا۔

ابوبکر بن عبدالدائم، عیسیٰ بن مطعم، ابن الشیرازی۔ اسمٰعیل بن مکتوم، شہاب النابلسی قاضی تقی الدین سلیمان، فاطمہ بنت جوہر۔ آپ نے عربی زبان ولغت ابن ابی الفتح اور مجد تونسی سے اور فقہ مجد حرّانی اور ابن تیمیہ سے پڑھی لیکن آپ جس استاذ سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے اور زندگی بھر انہیں مشعل راہ بنایا، وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ تھے۔ ابن قیم ۷۱۲ھ سے جب کہ ابن تیمیہ دمشق لوٹے آپ کے حلقۂ شاگردی میں آئے اور ۷۲۸ھ تک آپ سے اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری رکھا۔ ابن قیمؒ نے شیخ الاسلام سے بہت سے افکار و نظریات لیے۔ علمی مباحث میں آزادی فکر مسائل میں عدم تقلید آپ سے سیکھی۔ صوفیہ، فلاسفہ اور عقیدۃً سلف سے بھٹکنے والوں کے خلاف اعلان جنگ کرنے میں اپنے استاذِ محترم کی روش پر گامزن رہے۔

آپ کے تلامذہ:۔

مندرجہ ذیل یکتائے روزگار علماء آپ کے حلقۂ تلامذہ میں داخل تھے۔

---

[1] الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰۔ طبقات الحنابلہ لابن رجب ج ۲ ص ۴۶۲ یہ نسخہ دارالکتب مصریہ میں مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے اور تین جلدوں میں ہے۔ اس کا نمبر ۱۵۲۳ ہے ابن قیمؒ کا تذکرہ تیسری جلد کے آخر میں ہے۔

حافظ زین الدین ابو الفرج عبدالرحمٰن بن رجب مصنف طبقات الحنابلہ۔
شمس الدین محمد بن عبدالقادر النابلسی مصنف مختصر طبقات الحنابلہ لابی یعلیٰ[1]۔
ابن قیمؒ کے فرزند ارجمند عبداللہ جو اپنے والد کی وفات کے بعد مدرسہ صدریہ میں مسند تدریس پر فائز ہوئے[2]۔
ابن کثیر مصنف البدایہ والنہایہ جیسا کہ ابن قیمؒ کے حالات میں انہوں نے خود اعتراف کیا ہے۔
ابن عبدالہادی۔

ابن قیمؒ کا علمی ورثہ: مصر و شام میں جو علمی تحریک رونما ہوئی تھی۔ آخر اس کے ثمرات ظاہر ہو کر رہے۔ مختلف علوم و فنون میں متعدد بیش قیمت کتب تصنیف ہوئیں اور بڑے بڑے علماء و فضلاء پیدا ہوئے۔ ایسے خوش آیند ماحول میں یہ کسی طرح بعید از قیاس نہیں کہ ہم ایک یگانۂ روزگار فاضل کو دیکھیں جو اس دور کی ادب و ثقافت سے حصہ وافر پا کر اس کی نمائندگی کرتا اور پھر زندۂ جاوید کتب کی صورت میں ان لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے، اور یہ شخص ابن قیمؒ جوزیہ ہے[3]۔

ابن قیمؒ سے پہلے شرعی و ادبی علوم علم الکلام اور تصوف کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ جو کتب میسر آئیں انہیں پڑھتے گئے۔ کتابیں جمع کرنے کا شوق بھی دامن گیر تھا۔ ذوق مطالعہ تصنیف و تالیف سے بے پناہ شغف تھا۔ صحیح معنوں میں علم کے شیدائی تھے۔ اس قدر کتابیں جمع کیں کہ کسی دوسرے کو میسر نہ آئیں۔ محدث ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں۔

وکان مُغرماً بجمع الکتب	کتب اندوزی کا بے پناہ شوق تھا
فحصل منها مالا یحصر حتیٰ	چنانچہ لاتعداد کتابیں جمع کیں اور آپ
کان اولادہ یبیعون منها بعد	کی اولاد مدتوں کے بعد انہیں فروخت
موتہ دهراً طویلاً[4]	کرتی رہی۔

---

[1] عصر سلاطین الممالیک از استاذ محمود رزق سلیم ص ۲۶۲-۲۶۳
[2] البدایہ والنہایہ ج ۱۴ ص ۲۳۵
[3] طبقات الحنابلہ لابن رجب ج ۲ ص ۵۹۳
[4] الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰

Marfat.com

ابن قیم کی تصانیف دیکھ کر ان کی وسعت علم کا اندازہ ہوتا ہے آپ نے فقہ و اصول فقہ میں اعلام الموقعین تین اجزاء میں لکھی۔ شرعی سیاست میں الطرق الحکمیہ اور مسائل نماز اور اس کے تارک کے احکام میں کتاب الصلوٰۃ لکھی۔ علم تصوف میں منازل السائرین کی شرح مدارج السالکین عدۃ الصابرین وذخیرۃ الشاکرین۔ فوائد روضۃ المحبین ونزھۃ المشتاقین تصنیف کیں۔

علم الکلام میں یہ کتب لکھیں:

شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل، الصواعق المرسلۃ علی الجھمیۃ والمعطلۃ۔

اجتماع الجیوش الاسلامیۃ۔ الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ، ھادی الارواح الی بلاد الافراح، کتاب الروح۔

فقہ وسیرت میں زاد المعاد لکھی۔ اس میں نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے سوانح اور غزوات کا بیان ہے اس کے علاوہ اس میں بیش قیمت فقہی مباحث بھی ہیں۔

علم تاریخ میں اخبار النساء تحریر کی۔ جو معاشرہ کے مختلف گوشوں میں سے ایک گوشہ کو اجاگر کرتی ہے۔

مذکورہ کتب کے علاوہ بھی وہ متعدد کتب کے مصنف ہیں جو آپ کی غزارت علمی کی زندہ گواہ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ محدث مفسر فقیہ اور متکلم سبھی کچھ تھے۔ آپ بڑے وسیع العلم تھے اور ان علوم میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے جو آپ کے دور میں رائج تھے قاری آپ کی ادبی نحوی مہارت دیکھ کر دم بخود رہ جاتا ہے۔ آپ کی سیرت وسوانح کے دوران میں آپ کی شخصیت کا ایک نادر پہلو ڈھونڈ نکالا ہے اور وہ ہے آپ کا ادبی اسلوب بیان اور آپ کی سخن فہمی۔ میں اس پہلو کو تفصیلاً بیان کرنا چاہتا ہوں۔

آپ اشعار کے بڑے حافظ تھے اور بعض اوقات ان سے استشہاد کرتے۔ اشعار بڑے موقع پر پیش کرتے اور موضوع کلام سے انہیں گہرا ربط ہوتا۔ آپ نے اشعار کی ایک کتاب بھی چھوڑی ہے جس کا نام الکافیۃ الشافیہ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ۔ یہ پوری کتاب اشعار میں ہے اور اس میں ان مختلف فرقوں کا رد ہے جو عقاید میں سلف الصالحین کے مخالف تھے۔ لیکن یہ اشعار علمی سمجھے جاتے ہیں ادبی نہیں۔

ابن قیم کے سیرت نگار لکھتے ہیں کہ آپ نے لغت وادب کا مطالعہ کیا ہے لیکن انہوں

Marfat.com

نے اس کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ اس مقصد کے پیش نظر میں نے آپ کی متعدد کتب کی ورق گردانی کی اور بڑی تلاش کے بعد علم وادب کے اس گوشہ کو ڈھونڈ نکالا اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے :۔

ابن قیمؒ کی مہارتِ ادب ولُغت :

ابن قیمؒ اشعار سے استشہاد فرماتے آپ نے جہاں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت دوسرے صحابہ پر ثابت کی ہے۔ حالانکہ اعمال کے اعتبار سے وہ حضرت صدیق سے افضل تھے وہاں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے۔

ماسبقکم ابوبکر بکثرۃ صوم ولا صلاۃ ولکن بشیئ وقر فی قلبہ۔

حضرت ابوبکر نماز روزہ کی کثرت کی وجہ سے سبقت نہیں لے گئے بلکہ ایک چیز (ایمان) کے سبب جو آپ کے دل میں راسخ ہے۔

ابن قیم کہتے ہیں۔ مشہور مثل اسی موقع پر وارد ہوئی ہے۔

ھنی بمثل سیرک المدلل تمشی رویدا وتجئی فی الاول[1]

آپ کے ناز بھرے سیر کے کیا کہنے! کہ آہستہ روی کے باوجود سب سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔

کیا علم ہدایت کو مستلزم ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ذکر کر کے لکھتے ہیں

فھل عندک شئی غیر ھذا یحصل بہ فصل الخطاب و ینشرح بہ لطالب الحق وجہ الصواب۔ فیرضی الطائفتین و یزول بہ الاختلاف من البین والاخذ المطلق وحادیھا واعط[2]

کیا آپ کے پاس اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کن بات موجود ہے جس سے طالب حق کے سامنے راہِ راست واضح ہو جائے جس سے دونوں فریقے راضی ہو جائیں اور کوئی اختلاف باقی نہ رہے ورنہ یہ خیال چھوڑیئے اور بندوں کو خدا کے حوالے کیجیے۔

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۸۶ مطبعۃ السعادۃ۔

[2] مفتاح دار السعادۃ

Marfat.com

النفوس باریہا[1]

شعر:

وعاب الهوى الناس لكنهم به ... عشق و محبت ان لوگوں کے لئے عیب ہے

وما ذاقه والحب حلو لاذاقه ... جو اس سے آشنا ہیں۔ انہوں نے راحتیں

ہیں اتنی تکلیفیں اٹھائیں کہ وہ آسان

محروم عمل کے متعلق یہ اشعار نقل کئے:

لا تخدعنك اللحاء والقشور ... ظاہری صورت سے دھوکہ میں نہ آئیے

لبه تحت العشار مرى الباقر ... یہ نوجھتے بیل ہیں اور ایک حصہ ان کا

فی شقوق الكف[2] وعلقه مثل ... ان کی مثال بیری کے درخت کی ہے وہ

للهاذراء وما للهاشمر ... ہرا بھرا ہوتا ہے۔ مگر پھل نہیں ہوتا۔

اور ارشاد ربانی اس سے بھی بہتر ہے۔

واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم

كانهم خشب مسندة ... اور جب تو دیکھے تو ان کے جسم تجھے اچھے لگتے ہیں

اور اگر وہ کہیں تو تو ان کی باتوں کو سننے کا گویا وہ

تختہ رکھی گئی لکڑیاں ہیں)

علماء کا یہ حال ہے۔

وان اصل بلا سفار لا علم عندهم ... وہ کتابوں کا بوجھ اٹھائے ہوئے ہیں

يجيدها الا كعلم الاباعر ... لیکن علم سے اسی طرح عاری ہیں جیسے

لعمرك ما يدري البعير اذا غدا ... بار بردار اونٹ

باوساقه او راح ما في الغرائر ... جب اونٹ بوجھ اٹھائے ادھر ادھر پھرتا

ہے تو اسے ہرگز معلوم نہیں ہوتا کہ اس کی

کیا دھرا ہے

---

[1] اصل کتاب میں نفوس کا لفظ ہے۔ حالانکہ عربی ضرب المثل اعطیت الفوس باریہا ہے

[2] بیری کا درخت، اس کا واحد سدر ہے۔ مجمع البحار۔ القاموس المحیط ج ۲ ص ۲۰۶

[3] جمع زاملۃ۔ بار بردار جانور۔ القاموس المحیط ج ۳ ص ۳۹۰۔

Marfat.com

ایک ہی موقع پر آپ نے دو مختلف شعراء کے اشعار نقل کئے ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ آپ کو کس قدر اشعار یاد تھے۔

بغض دنیا اور زہد و ورع کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں اچھے اور بُرے سب شریک ہیں اور کسی کی کوئی خصوصیت نہیں اور بہت سے لوگ ہیں جو محبوب ترین اشیاء سے بھی کنارہ کش رہے ہیں اور نثر و شعر میں اس کی مثالیں کچھ کم نہیں۔

سأترك حُبّاً من غير بغض و
لكن بكثرة الشركاء فيهِ
اذا وقع الذبابُ على طعامٍ
رفعت يدي ونفسي تشتهيهِ
وأجتنب الأسودَ ورودَ ماءٍ
اذا كان الكلاب يلغن فيهِ[1]

میں اس کی محبت کو بغض و عناد کی وجہ سے ترک نہیں کر رہا بلکہ اس لئے کہ اس میں بہت سے لوگ میرے ساتھ شریک ہیں۔ جب مکھی کھانے پر بیٹھ جاتی ہے تو میں اس کو خواہش نفس کے باوجود چھوڑ دیتا ہوں۔ جب کتے کسی پانی میں منہ ڈال چکے ہیں تو شیر وہاں جانے سے پرہیز کرتے ہیں۔

علماء کی فضیلت ان کی حیات بعد الموت اور جہلاء کی مذمت اور ان کے جیتے جی مرگ کے بارہ میں فرماتے ہیں۔

فالعالم بعد وفاته ميّتٌ وهُوحيٌّ
بين الناس والجاهل في حياته حيٌّ
وهو ميتٌ بين الناس

عالم فوت ہو جاتا ہے۔ مگر لوگوں کے نزدیک وہ زندہ ہوتا ہے۔ جاہل زندہ ہوتا ہے لیکن لوگ اسے مُردہ سمجھتے ہیں۔

ایک شاعر کہتے ہیں ؎

وفي الجهل قبل الموتُ لاهله
واجسامهم قبل القبور قبور
وارواحهم في وحشةٍ من جسومهم
وليس لهم حتى النشور نشور[2]

جہالت قبل از مرگ ہی پیام اجل سنا دیتی ہے اور جاہل قبر میں جانے سے پہلے ہی زندہ درگور ہو جاتے ہیں۔
ان کی روحوں کو ان کے بدنوں سے گھن آتی ہے۔

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۱۴۱۔ [2] النشر کا معنی خوش بو۔ بعث بعد الموت بھی گویا خوش بو پھیلنے کی مانند ہے۔ اس لئے نشر کا اطلاق زندگی بعد از موت پر آتا ہے۔ القاموس المحیط ج ۲ ص ۱۴۲۔

Marfat.com

اور وہ قیامت برپا ہونے سے پہلے کبھی جی کر نہ اٹھیں گے۔

ایک اور شاعر کہتا ہے۔

قدمات قوم وما ماتت مکارمهم
وعاشت وهم فی الناس اموات

کئی قومیں خود مر جاتی ہیں مگر ان کے زندہ جاوید اخلاق موت سے ہم آغوش نہیں ہوتے اور اس کے برعکس کئی قومیں جیتے جی بھی مُردوں میں شمار ہوتی ہیں۔

علماء سے آپ کو بے پناہ محبت تھی اور وہ کسی نہ کسی طرح آپ کے حاشیۂ خیال میں ہر وقت موجود رہتے۔ گو جسمانی طور سے غائب ہوں۔ فرماتے ہیں ؎

ومن عجب انی احن الیهم
واسال عنهم من لقیت وهم معی
وتطلبهم عینی وهم فی سوادها
ویشتاقهم قلبی وهم بین اضلعی

مقام تعجب ہے کہ میں مشتاقانہ ہر ملاقاتی سے ان کے متعلق دریافت کرتا رہتا ہوں حالانکہ وہ مجھ سے جدا نہیں۔
میری آنکھیں انہیں ڈھونڈتی ہیں اور وہ میرے سواد العین میں جاگزیں ہیں۔ میرا دل ان کا مشتاق ہے اور وہ میرے پہلوؤں میں مقیم ہیں

دوسرا شاعر کہتا ہے ؎

ومن عجب ان یشکو البعد عاشق
وهل غاب عن قلب المحب حبیب

تعجب ہے کہ عاشق بھی بُعد حبیب کا شاکی ہے۔ بھلا محب کے دل سے محبوب کیسے غائب ہو سکتا ہے؟

خیالک فی عینی وذکرک فی فمی
ومثواک فی قلبی فاین تغیب[1]

تیرا تصور میرے رُوبرو تیری یاد میرے منہ میں اور تمہارا ٹھکانا میرے دل میں ہے اب خود ہی بتائیے کہ مجھ سے غائب ہونے کی کیا صورت ہے۔

بطلانِ تقلید اور مقلدین پر فکر و نظر کے سب راستے بند کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

هل الفتوی بقول من قلدته

کیا اپنے امام کے قول پر فتوی دینا خدا کا دین

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۱۴۶۔

Marfat.com

دینُ اللہ او دینٌ اللہ غیرُھا ولا تدری۔

ہے؛ یا خدا کا دین کچھ اور ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں؟

شعر ؎

فان کنت لا تدری فتلک مصیبۃٌ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظمُ[1]

اگر تجھے معلوم نہیں تو یہ ایک مصیبت ہے۔ اور اگر معلوم ہے تو یہ اور بھی بڑی مصیبت ہے۔

نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی عبادت کی بنا پر حرا کی پہاڑی کی فضیلت پر اس شعر سے استشہاد کرتے ہیں ؎

واذا تاملت البقاعَ وجدتہا
تتفاوتُ کما تتفاوتُ الرجالُ وتسعدُ[2]

اگر تم زمین کے مختلف مقامات و مواضع پر غور کروگے تو معلوم ہوگا کہ وہ انسان کی طرح اچھے بھی ہیں اور بُرے بھی۔

بادل اور ان کے بخارات کے بارہ میں فرماتے ہیں:

اس سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے کہ حرارت کی وجہ سے پانی کے بخارات بنتے ہیں اور اوپر کو چڑھتے ہیں۔ پھر یہ طبقہ میں پہنچ کر پانی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور یہی بارش ہے۔ ایک شاعر بادل کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے ؎

یشربن بماء البحر حتی تروّعت
متن اللجج[4] خضر لھن نئیجُ[5]

بادلوں نے سمندر کا پانی پیا اور پھر سمندر کی سبز گھمن گھیریوں سے نکل کر بڑی تیزی سے اوپر

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۸ - ۳۰۹

[2] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۲۳۱

[3] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۲۳۴

[4] اللج بالضم جماعت کثیر۔ پانی کا بھنور۔ القاموس المحیط ج ۱ ص ۲۰۵۔

[5] نئیج ہوا کا تیزی اور آواز کے ساتھ گزرنا القاموس ج ۱ ص ۲۰۸ یہ ابو ذؤیب ھُذَلی کا شعر ہے۔ شاعر اس میں ان بادلوں کی تعریف کرتا ہے۔ جن کو وہ امّ عمرو کے لئے دعوت دیتا ہے (شرح قطر الندی و بل الصدی از شیخ محی الدین ص ۲۷۵) علماء نحو نے اس شعر سے استشہاد کیا ہے کہ قبیلہ ہذیل میں لفظ متیٰ خیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور من ابتدائیہ معنوں میں مستعمل ہے شرح الاشمونی علی الفیہ ابن مالک ج ۱ ص ۱۵۶ اشربن میں ضمیر جمع مؤنث سحب کی جانب راجع ہے شربن یہاں روین کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی لئے صلہ باء ہے حاشیۃ الصبان علی الاشمونی ج ۱ ص ۳۱۳

Marfat.com

کو چڑھ گئے۔

فرماتے ہیں بلند مراتب بڑی جسمانی و روحانی قربانیوں کے بعد حاصل ہوتے ہیں دیکھئے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کو تاسیس دعوت اور ایک بلند اخلاق کی حامل امت کو بروئے کار لانے میں کس قدر مشکلات کا سامنا ہوا خصوصاً جب کہ عرب جاہلیہ کے نزدیک معیاری اخلاق کا تصور اسلام کے پیش کردہ نظام اخلاق سے بالکل مختلف تھا۔ فرماتے ہیں:

وَهَل وَصَلَ مَنْ وَصَلَ الی المقامات المحمودةِ والنهايات الفاضلة اِلاّ علیٰ جَسرٍ من المحنة والابتلاء

محنت و مشقت کے بغیر کوئی شخص بلند مقام حاصل نہیں کر سکتا۔

شعر ؎

كذا المعالی اذا ما رمت تُدرِكُها
فاعبر اليها علیٰ جسرٍ من التعب[1]

جب تو بلند مقامات کو حاصل کرنے کا آرزومند ہو تو تھکان کے پل پر گزر کر وہاں تک پہونچنے کی کوشش کر۔

عوام الناس کے اصلاح وارشاد میں علماء وحکام کو جو اہمیت حاصل ہے اسے حضرت عبداللہ بن مبارک اور سلف صالحین کے قول سے ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لوگوں کی دو قسمیں ہیں اگر وہ راہ راست پر ہوں تو لوگ بھی ٹھیک ہوتے ہیں اور اگر بگڑ جائیں تو سب لوگ بگڑ جاتے ہیں۔ پوچھا گیا وہ کون ہیں؟

فرمایا: سلاطین و علما!

اس ضمن میں ان اشعار سے استدلال کیا جو حضرت عبداللہ بن مبارک کی طرف منسوب ہیں:

رَأَيتُ الذُنُوبَ تُمِيتُ القلوبَ
وَقَدْ يورِثُ الذُلَّ اِدمانُها
وترك الذُّنوبِ حياةُ القلوبِ
وَخيرٌ لنفسك عِصيانُها
وَهَل اَفسَدَ الدِّينَ اِلّا الملوكُ

میں نے دیکھا ہے کہ گناہ دل کو موت کی نیند سلا دیتے ہیں اور ان کی مداومت ذلت و رسوائی کا موجب ہوتی ہے۔
گناہوں کا ترک کرنا دل کی زندگی ہے اور تمہارے لیے ان کی نافرمانی ہی بہتر ہے اور

---

[1] مفتاح دارالسعادۃ ج ۱ ص ۳۱۳

Marfat.com

واحبارُ سوء و رُهبانُها[1] دین کو تو صرف سلاطین علماء سوء اور پیروں اور درویشوں نے بگاڑا ہے۔

شعر و سخن میں آپ کی مہارت صرف اسی حد تک محدود نہ تھی کہ آپ حافظِ اشعار تھے اور نہایت مناسب مقام پر انہیں پیش کرنے کے سلیقہ سے بہرہ ور تھے بلکہ اس سے بڑھ کر شعر کہتے بھی تھے۔ جیسا قبل ازیں ذکر ہو چکا آپ نے ایک پوری کتاب اشعار میں تصنیف کر ڈالی اس کا نام "الکافیۃ الشافیہ فی الانتصار للفرقۃ الناجیہ" ہے۔ اس کا موضوع دین سے منحرف فرقوں مُعطلۃ جہمیہ کی تردید اور مذہب سلف کی تائید ہے۔ قصیدہ نونیہ میں فرماتے ہیں ؎

جہم بن صفوان وشیعتہ الاُلی
جحدوا صفات الخالق الدیان
بل عطّلوا منہ السموات العلیٰ
والعرش اخلوہ من الرحمٰن[2]

جہم بن صفوان اور اس کے فرقہ جہمیہ نے صفات خداوندی کا انکار کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ آسمان میں خدا نہیں اور عرش رحمٰن سے خالی ہے۔

قصیدہ نونیہ کے اشعار علمی شمار ہوتے ہیں جن میں حقائق کو بدلائل ثابت کیا ہے۔ جنت کی تعریف اور اس کے حصول کے لئے کوشاں رہنے کے بارے میں فرماتے ہیں ؎

وماذاک الا غیرۃ ان ینالہا
سوی اھلہا والرب بالخلق اعلم
وان حُجبت عنا بکل کریہۃ
وحفّت بما یُوذی النفوس ویُولم
فللہ ما فی حشوھا من مسرۃ
واضاف لذات بہا یتنعّم
فللہ برد العیش بین خیامہا
وروضاتہا والثغر فی الروض یبسم

اور یہ صرف اس لئے ہے کہ جنت کو صرف وہی لوگ حاصل کریں گے جو اس کے اہل ہوں اور اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات سے خوب واقف ہیں۔ اگرچہ جنت مشکلات سے گھری ہوئی ہے اور اس کا حصول ان کے بغیر ممکن نہیں تاہم وہ کس قدر فرحت و مسرت سے پُر ہے اور اس میں عیش و لذت کی ہر قسم موجود ہے اس کے خیموں اور باغات میں کیسی پُر کیف زندگی ہوگی۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص مطبعۃ النیل

[2] الکافیۃ الشافیۃ ص ۱۲

فان کنت ذا قلب علیل بحبها
فلم یبق الا وصلها لک سرهم
ولا سیما فی لثمها عند ضمها
وقد صار منها تحت جیدک معصم

اور باغیچوں میں دانتوں کی مسکراہٹ کیا خوب سماں باندھے گی۔
اگر تمہارا دل جنت کی محبت میں ناساز ہے تو اس کے حصول سے سب دکھ کافور ہو جائیں گے خصوصاً جب کہ بحالت معانقہ تو محو تقبیل ہو اور اس کی سیمیں کلائی تمہاری گردن تلے دھری ہو

نثر میں شاعری:-

آپ کے اسلوب بیان میں شاعری کا اثر موجود تھا۔ آپ شعری اقتباس کو نثر میں اس طرح سموتے تھے کہ عبارت میں ذرا تبدیلی نہ آتی اور قاری کو پتا بھی نہ چلتا۔ ائمہ تابعین کے اوّلین سابقین کے بارے میں فرماتے ہیں:

یسیرون مع الحق این سارت رکائبہ ویستقلون[1] مع الصواب حین استقلت مضاربہ اذا بدا لھم الدلیل باخذتہ طاروا الیہ زرافات ووحدانا واذا دعاھم الرسول الی امر انتدبوا الیہ ولا یسئلونہ علی ما قال برھانا۔

وہ حق کا ساتھ دیتے ہیں جہاں اس کے قافلے چلیں۔ وہ صدق وصواب کے ہمراہ کوچ کرتے ہیں وہ جدھر کا رخ کرے۔ جب دلیل و برہان انہیں اپنے جادو سے مسحور کرتی ہیں تو وہ تنہا یا جماعت میں اڑ کر وہاں تک پہنچ جاتے ہیں۔ جب رسول صلے اللہ علیہ وسلم انہیں پکارتے ہیں تو وہ دلیل پوچھے بغیر لبیک کہہ دیتے ہیں۔

مندرجہ بالا اسلوب اس شعر سے ماخوذ ہے ؎

لا یسئالون اخاھم حین ندبھم فی النائبات علی ما قال برھانا

جب ان کا بھائی مصائب و آلام میں ان کو دعوت دیتا ہے تو اس سے وہ دلیل نہیں طلب کرتے

---

[1] استقل ذہب وارتحل کے معنے میں مستعمل ہے۔ ضرب فی الارض ای خرج فیہا تاجرا او غازیا (لسان العرب ج ۲) ص ۲۲ اخذۃ اور تاخید کے معنی ہیں عورت کا جادو کرنا تاکہ خاوند کسی دوسری عورت کی جانب مائل نہ ہو۔ یقال لفلانۃ اخذۃ ای لہا سحر لسان العرب ج ۵ ص ۳ گویا برہان دلیل ایک ساحر ہے جو تابعین کو اپنی جادوگری سے متاثر کرتا ہے۔

Marfat.com

شعری اقتباس کے علاوہ اس اسلوب میں رکائبہ۔ مضاربہ اور وحداناً برہاناً میں سجع ہے۔ اور سارت رکائبہ، واستقلت مضاربہ میں مجاز ہے۔ یستقلون کا لفظ بلند پایہ عربی میں مستعمل ہے اور اسے ایک قادر الکلام شخص ہی استعمال کر سکتا ہے۔[1]

قرآن سے اخذ و اقتباس: ابن قیمؒ کے کلام میں جب اشعار کے اقتباسات موجود ہیں تو قرآن سے اخذ و استفادہ تو اور بھی زیادہ قرین قیاس ہے۔ قرآن آپ کا اوڑھنا بچھونا رہا اور اس میں غور و تامل اور درس و مطالعہ کے لئے آپ نے پوری زندگی وقف کر دی تھی۔ انہوں نے جہاں قائلین حیل کے دلائل ذکر کئے ہیں جو وہ حیلہ گیری کا بطلان ثابت کرنے والوں کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ وہاں فرماتے

قال اصحاب الحیل قد اکثرتم من ذم الحیل واجلبتم بخیل الادلہ ورجلہا و سمینہا ومہزولہا۔[2]	اصحاب الحیل کہتے ہیں کہ تم نے حیلہ گری کی مذمت کا کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا اور اس پر ہر قسم کے دلائل وارد کرنے میں کوئی کمی نہیں کی۔

اس عبارت میں قرآنی آیت "واستفزز من استطعت منہم بصوتک واجلب علیہم بخیلک ورجلک"[3] سے اقتباس لیا گیا ہے۔ اس میں لفظ سمین کو بطور استعارہ دلائل قویہ اور مہزول کو کمزور دلائل کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

اسی طرح ابطال حیل کے بارے میں فرماتے ہیں۔

فلکیف یلیق بالشریعتہ الکاملۃ التی لعنت آکل الربا و موکلہ و بالغت فی تحریمہ وآذنت	وہ شریعت کاملہ جو سود کھانے اور کھلانے والے کو مورد لعنت قرار دیتی اس کی حرمت میں نہایت سختی کرتی اور سود خوار کو خدا و

---

[1] امام ابن قیمؒ کے ملکۂ شعر و سخن اور ان کے اسلوب بیان کے ذکر میں خاکسار مترجم نے عربی عبارت و اشعار کو ذکر کرنا مناسب سمجھا اور ترجمہ کو کافی نہ سمجھا تاکہ عربی ادب کے طلبہ امام ابن قیمؒ کی ادبی مہارت کا جائزہ لے سکیں۔ فقط ترجمہ سے ان کی قابلیت کا یہ پہلو اجاگر نہیں ہو سکتا۔ عربی ادب کا ایک ادنیٰ طالب علم ہونے کی حیثیت سے میں نے ذوقِ شناسانِ ادب کو محروم رکھنا مناسب خیال نہ کیا۔ (غلام احمد حریری مترجم)

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۶-۱۵۷ مطبعۃ الکردی

[3] سورۃ الاسراء آیت ۶۴

Marfat.com

صاحبہ یحرب من اللہ و رسولہ ان تنبیہ بادنیٰ الحیل [1]

رسول کے اعلان جنگ سے مطلع کرتی ہے وہ معمولی حیلوں سے اسے کس طرح جائز کر سکتی ہے۔

مذکورہ عبارت میں آیت قرآنی اور حدیث سے اقتباس اخذ کیا گیا ہے (آیت)

فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ (البقرہ - ۲۷۹)

(حدیث) لعن اللہ آکل الربوا وموکلہ وکاتبہ وشاھدہ

ابن قیم کے اُسلوب میں ضرب الامثال:

آپ کا انداز تحریر ضرب الامثال سے آراستہ ہے۔ جہاں مقلدین کا قول نقل کیا ہے کہ وہ گمراہ ہونے کے باوجود دوسری کی طرف ضلالت کی نسبت کرتے ہیں فرماتے ہیں یہ تو عربی کی مشہور ضرب المثل کی طرح ہوا۔

رمتنی بدائھا وانسلت [2] اپنی بیماری مجھ پر پھینک کر چلتی بنی۔

وراثتِ رسول علیہ السلام کو اپنے نام سے موسوم کر لیا اور دوسروں کو اپنا لباس پہنا کر اپنی بیماری سے متہم کر دیا۔

آپ کا اسلوب بیان زوردار اور متین ہونے کے باوجود تکلف سے خالی ہوتا ہے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں فرماتے ہیں:

کان التلقی بلا وساطۃ حظ اصحابہ الذین حازوا قصبات السبق واستولوا علی الامد فلا طمع لاحد من الامۃ لبعدھم فی اللحاق تا للہ لقد وردوا راس الماء من عین الحیاۃ عذبا صافیا زلالا فتحوا القلوب

بلاواسطہ اخذ واستفادہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ان صحابہ کے حصہ میں آیا جو اس میدان میں سب سے آگے بڑھ گئے اور امت کا کوئی فرد وہاں تک رسائی حاصل کرنے کا خواب نہیں دیکھ سکتا وہ سرچشمہ حیات پر اس وقت پہنچے جب وہ کسی آلودگی سے ملوث نہ ہوا تھا اور بالکل پاک صاف

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۶۸

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۴۲

بعدهم بالقرآن والایمان
والتّرغی بالجهاد والسیف
والسنان والقوا الی التابعین
ما تلقوہ من مشکاۃ النبوۃ
خالصا صافیا [1]

تھا قرآن وایمان کے حصول سے انہوں نے
دلوں کی گرہ کشائی کردی اور جہاد اور سیف و
سنان سے ملکی فتوحات حاصل کیں۔ مشکوٰۃ
نبوت سے جو کچھ اخذ کیا اسے جوں کا توں،
تابعین تک پہنچا دیا۔

آپ کے اُسلوب میں سجع کا التزام: آپ کے اسلوب میں وہ تمام ادبی اوصاف موجود تھے جو اس دور کا خاصہ ہیں۔ سجع بھی انہی میں سے ایک ہے۔ مگر سجع کے باوجود ابن قیمؒ کے یہاں آورد اور تکلف کا نام نہیں۔ مقلدین کی تردید میں فرماتے ہیں:

"اور مقلد کو مستدل سے کیا علاقہ؟ اے گروہ مقلدین! یہ دلائل جو آپ پیش کر رہے ہیں۔ دوسروں سے مستعار ہیں۔ گویا یہ لباس ہے جو آپ نے مستدل سے لیا اور اس کو اوڑھ کر آراستہ ہو بیٹھے اور اس چیز کا اظہار کرنے لگے جو آپ کی اپنی نہیں اور ان علمی دلائل کو منہ سے نکالنے لگے جن سے آپ کو کوئی واسطہ نہیں اور اس کا تمہیں خود بھی اعتراف ہے یہ ایک جھوٹا لباس ہے جو تم نے زیب تن کر رکھا ہے اور ایک منصب ہے جس پر بالجبر براجمان ہیں۔"

خدارا بتایئے! کیا تقلید کو تم نے کسی دلیل کی بنا پر اختیار کیا ہے؟ اور اس طرح تم استدلال کے دائرہ میں آکر تقلید سے کنارہ کش ہو گئے۔ یا تقلید کو یونہی بلا دلیل شرعی ظن و تخمین کی بنا پر اختیار کیا۔ ان دونوں شقوں میں سے ایک کا وجود لازمی ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی وجہ بھی ہو اس سے خروج عن التقلید اور اختیار مذہب حجت و دلیل لازم آتا ہے۔

اب اگر ہم آپ کو اصحاب دلیل کہہ کر پکاریں تو آپ برملا کہہ دیں گے ہم اس زمرہ میں شامل نہیں اور اگر مقلد کے نام سے یاد کریں تو دلیل پیش کرنے کا کیا مطلب (کیونکہ مقلد دلیل پیش کرنے سے مقلد نہیں رہتا بلکہ مستدل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے)۔ مقلدین خود اعتراف کرتے ہیں کہ انہوں نے

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۱۴۱۔

Marfat.com

اقوال ائمہ کو دلیل و برہان کی وجہ سے اختیار نہیں کیا بلکہ مقلد ہونے کے اعتبار سے اور مقلد حق و باطل اور مزین و معرا میں تمیز نہیں کر سکتا۔[1]

عبارت ہذا کے مندرجہ ذیل الفاظ میں سجع کا التزام ہے۔

(تعطوہ۔ تؤتوہ) (یستموہ و عضتموہ) (الیہ و علیہ) (منزل و معزل) (دلیل و سبیل) (حاکم و لازم) (السبیل الدلیل) (الباطل والعاطل)

سجع کے باوجود ابن قیمؒ بعض اوقات عبارت میں سیاسی امور کو بھی اشاروں کنایوں میں بیان کر دیتے۔ گمراہ فرقوں کی تردید کرتے ہوئے جو نصوص شرعیہ کی پروا نہیں کرتے لکھتے ہیں:

"ان گمراہ فرقوں نے نصوص شرعیہ کو بھی عصر حاضر کا خلیفہ سمجھ رکھا ہے،

جو بالکل ناکارہ ہے اور سکہ و خطبہ کے ماسوا کوئی اختیار نہیں رکھتا"۔

ابن قیمؒ کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ اس دور میں خلیفہ کوئی رعب داب نہ رکھتا تھا اور سلاطین جملہ امور سلطنت پر قابض ہو چکے تھے۔ صرف خلیفہ کا نام سکہ پر کندہ ہوتا اور خطبہ میں ان کے لئے دعا کی جاتی تھی[2]

ادبی تعبیر و بیان:۔ آپ کا انداز تحریر بڑا بلیغ اور ادیبانہ تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ ان ادبی آثار سے پوری واقفیت رکھتے تھے جن سے اس دور کی لائبریریاں پُر تھیں۔

فرائض کے بارہ میں امام شافعی اور امام زید کا اجتہاد ایک دوسرے کے موافق تھا اس ضمن میں لکھتے ہیں۔

جاء الاجتہاد حذو القذہ بالقذہ[3] دونوں اجتہاد ایک دوسرے کے موافق ہیں صحابہ کرام اور دوسرے لوگوں میں وجہ تفریق بیان کرتے ہیں کہ چونکہ صحابہ کو آنحضور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۰۵ - ۲۰۶

[2] اجتماع الجیوش الاسلامیہ علی غزو المعطلۃ والجہمیہ ص ۲۶

[3] القذہ تیر کا پر جمع قذذ۔ حدیث میں ہے۔ لترکبن سنن من کان قبلکم حذو القذہ بالقذۃ قال ابن الاثیر: یضرب مثلا للشیئین لیستقر یان ولا یتفاوتان لسان العرب ج ۵ ص ۳۸ - ۳۹ - اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۴۴۔

Marfat.com

صلے اللہ علیہ وسلم کا قرب حاصل تھا۔ عربی ان کی مادری زبان تھی اور براہِ راست استفادہ کرنے کی بنا پر اسناد سے بے نیاز تھے۔ بنا بریں وہ دوسروں کی نسبت شریعت کا زیادہ فہم و شعور رکھتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

امّا غیرھم نقوالھم متفرقۃ وھممھم متشعبۃ بین العربیۃ والاصول وقواعدھا وعلم الاسناد فاذ اوصلوا الی النصوص النبویۃ ان کان لھم ھمم تسافر الیھا وصلوا بالقلوب وازھانٍ قد کلّت من الیتسرنی غیرھا وازھن قواھا مواصلۃ الیتسرنی سواھا[1]

صحابہ کے ماسوا دوسرے لوگوں کی توجہات عربیت اصول و قواعد اور علم الاسناد میں منتشر رہتی ہیں اور جب وہ احادیث نبویہ کی طرف پہونچتے ہیں تو ان کے دل و دماغ دوسرے علوم میں مسلسل غور و فکر کرنے سے تھک چکے ہوتے ہیں۔

عبارت ہذا میں "سفر الھمم" اور "کلال القلوب" نہایت بلند پایہ مجاز ہے۔

ابن قیمؒ کی لغت دانی:

جب کوئی لغوی مسئلہ پیش آتا تو بحث و تدقیق کا کوئی پہلو تشنہ نہ چھوڑتے۔ مہارت لغت کی وجہ سے مختلف اقوال میں موازنہ کرتے۔ آیت قرآنی:

وَالَّذِیْنَ یَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا ھَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا وَذُرِّیّٰتِنَا قُرَّۃَ اَعْیُنٍ وَّاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِیْنَ اِمَامًا[2]

(اور وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ عطا کر ہمیں ہماری بیویوں اور بچوں سے آنکھوں کی ٹھنڈک اور ہمیں متقی لوگوں کا امام بنا دے) (الفرقان - ۷۴)

میں لفظ امام پیشوا کے معنے میں ہے۔ یہ واحد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ اُمّ کی جمع ہے جیسے صاحب کی جمع اصحاب، رَاجِلٌ کی رِجَالٌ اور تاجر کی تجّارٌ ایک قول میں امامٌ قتال اور ضِرابٌ کی طرح مصدر ہے اور اس کے معنی ذوی امام ہے۔ لیکن وجہ اوّل قرین صحت ہے۔ معنے یہ ہوا کہ ہر متقی کیلئے ان کی اتباع ضروری ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۰۰

[2] " " ج ۳ ص ۳۹۰

Marfat.com

لغوی الفاظ کی تشریح و توضیح کی مثال یہ آیت ہے: "ولکم فی القصاص حیاۃ" اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"دیکھئے ان الفاظ میں کس قدر جلالت و فخامت، فصاحت و بلاغت اور ایجاز کی شان پائی جاتی ہے۔ آیت کا آغاز "لکم" سے کیا اس میں اشارہ ہے کہ قصاص کا فائدہ تم ہی سے مخصوص ہے۔ پھر فی القصاص کا لفظ لایا گیا جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ زندگی عدل و انصاف سے وابستہ ہے اور تقاضائے عدل یہ ہے کہ قاتل سے وہی سلوک کیا جائے جو اس نے مقتول سے کیا۔ قصاص کے لغوی معنے "مماثلت" کے ہیں اور یہ اتباع و پیروی کے معنے میں بھی مستعمل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"وَ قَالَتْ لِاُخْتِهٖ قُصِّيْهِ" (اور موسیٰ علیہ السلام کی بہن سے کہا اس کے پیچھے پیچھے جاؤ) (القصص - ۱۱)

دوسرے مقام پر ارشاد ہے: "فَارْتَدَّا عَلٰٓى اٰثَارِهِمَا قَصَصًا" یہاں بھی قصص کے معنے نقش قدم پر چلنا کے ہیں۔ بات کے لئے بھی قَصَّ الْحَدِيْث وَ اقتصاصہ بولتے ہیں کیونکہ گفتگو بھی یکے بعد دیگرے کی جاتی ہے۔ قاتل کے بدلہ کو قصاص کہتے ہیں کیونکہ اس کی پیروی کرتے ہوئے اس سے وہی کچھ کیا جاتا ہے، جو اس نے انجام دیا ہے[1]

دیکھئے آیت کی کس قدر فاضلانہ تفسیر فرماتے ہیں اور ساتھ ساتھ اسباب حسن و جمال کی نشان دہی بھی کرتے جاتے ہیں۔ پھر لفظ قصاص کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کا نتیجہ اتباع اور پیروی ہوتا ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو ضروب و امثلہ بھی ذکر کئے جاتے ہیں ابن قیم کی تصانیف کا مطالعہ کرنے والا اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ لغت سے متعلق مسائل کے ذکر و بیان میں ان کا اشہب قلم خوب جولانی دکھاتا ہے اور ان کے قول کی تائید میں حجج و براہین پیش کرنے میں ہرگز کوتاہی نہیں کرتا۔

اسی قبیل سے ابن قیم کا یہ بیان ہے کہ لفظ قُرُوْء سے مراد حیض ہے اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ لفظ حیض و طہر کے معنوں میں مشترک ہے۔ مگر حدیث نبوی میں صرف حیض کے معنے پر

---

[1] مفتاح دارالسعادۃ ج ۲ ص ۱۰۳۔

دلالت کرتا ہے یہ قرآنی لُغت ہے لہٰذا اسی معنے کے لئے متعین ہونا چاہیئے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو لفظ لغتِ معنے اور تسمیہ میں مشترک السبب ہوں (مثلاً طہر و حیض کا نام مشترک طور پر قرء ہے) اور ایک ہی نام سے موسوم ہوں تو دونوں کی حیثیت جداگانہ ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے مبرد نحوی کے قول سے استشہاد کیا ہے کہ "لُغت میں اشتراک صرف اسی وجہ سے ہوا کرتا ہے"۔ قرء بہ معنے حیض میں ابن قیم نے یہ حدیث پیش کی ہے۔

دَعِی الصَّلٰوۃَ اَیَّامَ اَقْرَائِکِ۔ (ایام حیض میں نماز چھوڑ دو)

اور اس آیت سے استشہاد کیا ہے۔ وَلَا یَحِلُّ لَھُنَّ اَنْ یَّکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰہُ فِیْ اَرْحَامِھِنَّ (جو چیز خدا نے ان کے رحموں میں پیدا کی ہے۔ عورتوں کو اس کا چھپانا جائز نہیں)

اس آیت میں عورتوں کو جس چیز کے مخفی رکھنے کی ممانعت ہے ابن قیم کے نزدیک وہ حالتِ حمل یا حیض ہے۔

نیز آیت: وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُھُنَّ ثَلٰثَۃُ اَشْھُرٍ سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں تین ماہ عدت کا حکم عدم حیض سے معلق کیا گیا ہے نہ کہ عدم طہر سے (معلوم ہوا کہ بصورتِ حیض مدت اسی سے شمار کی جائے گی)

وہ اس ضمن میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

"طلاق الامۃ تطلیقانِ وَعِدَّتُھَا حیضتان"[1]۔ لونڈی کی دو طلاق ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔

ابن قیم نے حدیث ذیل کی شرح میں دلچسپ لغوی بحثیں کی ہیں اور اپنے نظریہ کے اثبات میں اشعار سے استشہاد کیا ہے۔

مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ یُعْلَمْ مِنْہُ الطِّبُّ قَبْلَ ذَالِکَ فَھُوَ ضَامِنٌ — جو اظہارِ طب کرے اور اس سے واقف نہ ہو تو وہ ضامن ہے۔

فرماتے ہیں اس حدیث میں تین امور ہیں۔ لُغوی۔ فقہی اور طبی۔

---

[1] زاد المعاد ج ص ۲۷۰-۲۷۱

لُغوی و ادبی یہ کہ طب بکسہ الطاء عربی زبان میں متعدد معانی کے لئے مستعمل ہے۔

(۱) طِبّ بمعنی اصلاح عرب بولتے ہیں۔ طَبَبْتُہٗ یعنی اصلحتُہٗ۔

(۲) بمعنے لطف و سیاست۔ شاعر کہتا ہے۔

شعر ؎

واذا تغیّرمن تمیم امرُھا	جب تمیم کا معاملہ بگڑ گیا تو میں نے اپنی
کنتُ الطبیبَ لھا برای ثاقب	رائے روشن سے اسے درست کر دیا۔

(۳) بمعنے مہارت۔ مشہور لُغت دان جوہری کہتے ہیں عربوں کے نزدیک ہر ماہر طبیب ہے ابو عبید کا قول ہے، طب کے اصلی معنے تجربہ و مہارت کے ہیں۔ کسی شخص کو طبیب اس وقت کہتے ہیں جب وہ کسی کام میں ماہر ہو۔ اگرچہ اس کی مہارت کا دائرہ بیماروں کے علاج معالجہ سے مختلف ہو۔ دیگر اہل لغت کہتے ہیں۔ رَجُلٌ طبیبٌ یعنی ماہر شخص مہارت و ذہانت کی وجہ سے اسے طبیب کہنے لگے۔

علقمہ کہتا ہے ؎

فَاِنْ تَسْئَلُوْنِیْ بِالنِّسَاءِ فَاِنَّنِیْ	اگر تم مجھ سے عورتوں کے بارے میں دریافت
خَبِیْرٌ بِاَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَبِیْبُ	کرتے ہو تو میں عورتوں کی بیماریوں سے خوب
	واقف ہوں اور ان کا علاج بھی جانتا ہوں
اِذَا شَابَ رَاْسُ الْمَرْءِ اَوْ قَلَّ مَالُہٗ	جب آدمی بوڑھا ہو جائے یا اس کا مال کم ہو
فَلَیْسَ لَہٗ مِنْ وُدِّھِنَّ نَصِیْبُ	جائے تو اسے ان کی محبت سے کوئی حصہ میسّر نہیں

عنترہ کہتا ہے ؎

اِنْ تُغْدِنِیْ دُوْنِیْ الْقِنَاعَ فَاِنَّنِیْ	اگر تو میرے سامنے پردہ ڈال کر مستور رہ
طَبٌّ بِاَخْذِ الْفَارِسِ الْمُسْتَلْئِمِ[1]	محجوب رہنا چاہتی ہے تو کوئی مضائقہ نہیں
	میں پردہ پوش شاہسوار کے پکڑنے میں
	ماہر ہوں۔

---

[1] یہ عنترہ عبسی کے معلقہ کا شعر ہے۔ شاعر اپنی محبوب سے تشبیب کرتا اور اپنی جرأت و شجاعت کے واقعات سنا کر اسے راضی کرنا چاہتا ہے۔

Marfat.com

(۴) طب بمعنے عادت۔ محاورہ ہے۔ لِیسَ ذَالِكَ بطِبّی (یہ میری عادت نہیں) فروہ بن مسیک کہتا ہے ؎

فما ان طبنا جُبنٌ ولکن — بزدلی ہماری عادت میں داخل نہیں مگر موتیں
منایا نا و دولۃ الخرین — ہماری ہیں اور اختیار دوسروں کا۔

(۵) طِبّ بمعنے سِحر۔ کہتے ہیں رَجُلٌ مَطبُوبٌ۔ ای مسحوز۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کی صحیح حدیث میں وارد ہے۔

جب یہود نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم پر جادو کر دیا اور دو فرشتے آکر ایک سرہانے اور دوسرا پاؤں کے نزدیک بیٹھ گئے تو ایک بولا "اس آدمی کا کیا حال ہے؟ دوسرے نے کہا اس پر جادو کیا گیا ہے"۔ پہلے نے پوچھا: کس نے کیا ہے؟ دوسرے نے جواب دیا: فلاں یہودی نے (اس حدیث میں مطبوب بمعنے مسحور استعمال ہوا ہے)

ابو عُبَید لغوی کہتے ہیں۔ مسحور کو تفاؤلاً مطبوب کہتے ہیں۔ طِب کنایہ ہے سِحر سے۔ جیسے "ڈسے ہوئے آدمی کو خیر و سلامت کی فال لینے کے لئے "سلیم" بولتے ہیں۔ اسی طرح بے آب و گیاہ جنگل کو فلاۃ کے بجائے مفازۃ کہتے ہیں۔ نیک فال لی جاتی ہے گویا وہ ہلاکت سے نجات حاصل کرنے کی جگہ ہے نہ کہ جائے ہلاکت۔

ایک حماسی شاعر کہتا ہے ؎

ان کُنتُ مطبوبًا فلازلتُ ھکذا — اگر میں مسحور ہوں تو اسی طرح رہوں اور اگر
وان کنتُ مسحورًا فلا بَرِئَ السِّحرُ — مریض ہوں تو خدا کرے میرا مرض کبھی دور نہ ہو

اس شعر میں مطبوب سے مراد مسحور ہے اور مسحور بیمار کے لئے استعمال ہوا ہے۔

جوہری صاحبِ صحاح کہتے ہیں، مریض کو مسحور بھی کہا جاتا ہے اور دلیل میں یہ شعر پڑھا۔ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ عاشق زار اپنے محبوب کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے۔ کہ اے محبوب تمہاری محبت کی وجہ سے میں جس مصیبت میں گرفتار ہوں میں بارگاہ ایزدی میں دست بدعا ہوں کہ یہ کبھی دُور نہ ہو۔ کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ سحر ہے یا مرض۔

لفظ طب طاء کی حرکات ثلاثہ کے ساتھ مستعمل ہے۔ بفتح الطاء بمعنے عالم و ماہر کبھی طبیب و معالج کو بھی طَبّ کہتے ہیں۔ طِب بکسر الطاء، طبیب کے فعل کا نام ہے۔ طُبّ بضم الطاء عرب میں ایک مقام ہے یہ ابن السکیت کا قول ہے اسکی تائید میں

Marfat.com

وہ اس شعر سے استشہاد کرتے ہیں۔

فقلتُ هل انهلتم بطلب ركابكم بجائزة[1] الماء التي طاب طُبّها

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے "من تطبّب" فرمایا اور من طبّ نہیں کیونکہ باب تفعّل تکلّف و تصنّع اور کسی چیز میں بزور داخل ہونے کے لئے استعمال ہوتا ہے فی الحقیقت وہ وصف اس میں موجود نہیں ہوتا۔ جیسے تحلّم اظہار حلم کیا تشجّع اظہار شجاعت کیا۔ تصبّہ صابر بنا اور اس کے نظائر و امثلہ۔ اسی طرح تکلّف کو باب تفعّل سے استعمال کرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ؎

وقيس غيلان ومن تقيّس[2] (یعنی جس نے قبیلہ قیس میں سے ہونے کا دعویٰ کیا)

ابن قیّم کی مہارتِ لُغتِ و ادب میں میں نے غیر معمولی طوالت سے کام لیا ہے۔ کیونکہ بظاہر یہ پہلو نہایت غیر معروف ہے۔ جو لوگ ان کی لغت دانی سے ناآشنا ہیں۔ وہ بڑی آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ ابن قیّم ایک عالم اور فقیہہ ہیں۔ لُغت و ادب سے انہیں کیا واسطہ لہٰذا میں چاہتا تھا کہ شرعی علوم میں تبحّر و وسعت کے ساتھ ساتھ ان کی مہارت عربیت و بلاغت بھی ثابت کر دوں تاکہ میں برملا یہ دعویٰ کر سکوں کہ آپ عالم و فاضل ہونے کے پہلو بہ پہلو لُغوی اور ادیب بھی تھے۔

اب یہ حقیقت ابھر کر سامنے آگئی کہ آپ وسیع العلم ہونے کے باوصف بلاغت اور اس کے قواعد میں بھی ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ جب یہ مسلّمہ صداقت ہے۔ کہ ابنِ قیّم سے پہلے قدامہ ابی ھلال عسکری اور جرجانی کے ہاتھوں علم بلاغت کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ تو یہ کیونکر ممکن تھا کہ ابن قیّم ان علوم سے تشنہ کام رہ جاتے۔ بلکہ اس کے علی الرغم آپ نے ان علوم کے چشمۂ صافی سے خوب خوب اپنی علمی پیاس بجھائی۔ دیکھئے مندرجہ ذیل آیت میں

---

[1] الجائزة بمعنے انعام و عطیہ کہتے ہیں ایک امیر کا سامنا چند دشمنوں سے ہوا۔ درمیان میں نہر حائل تھی۔ امیر نے کہا من جاز ہذا النہر فلہ کذا فکلّما جاز منہم واحدٌ اخذ جائزۃً۔ جائزہ کا اصل معنے یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو پانی پلا کر جانے کی اجازت دے دے۔ کوئی شخص جب محافظ آب کے پاس آتا تو کہتا اجز فی ماءً ای اعطنی ماءً حتیٰ اذھب لوجھی واحوز عنک ثمّ کثر ھذا حتیٰ سمّوا العطیۃ جائزۃ لسان العرب ج ۷ ص ۲۵ زاد المعاد ج ۲ ص ۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵

آپ نے بلاغت کے کتنے دقیق نکات کی نشان دہی کی ہے۔

"واُولَاتُ الْاَحْمَال اَجَلُهُنَّ اَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (حاملہ عورتوں کی عدت بچہ جننا ہے، (الطلاق - ۴)

فرماتے ہیں اس آیت میں تین اعتبار سے عموم ہے۔

(۱) مخبر عنہ یعنی مبتدا، کا عموم اور وہ اولات الاحمال ہے کیونکہ وہ سب کو مشتمل ہے

(۲) اجل کا عموم۔ کیونکہ وہ لفظ هُنَّ کی طرف مضاف ہے اور اسم جمع کی اضافت اس کی طرف عموم پیدا کرتی ہے۔ گویا وضع حمل ان کی جمیع اجل ہے۔ اگر کچھ عورتوں کی مدت مقررہ وضع حمل کے علاوہ ہوتی تو وضع حمل جمیع اجل نہ ہوتا۔

(۳) مبتدا، اور خبر دونوں معرفہ ہیں۔ مبتدا تو ظاہر ہے (کیونکہ وہ مرکب اضافی ہے جو معرفہ ہوتا ہے) خبر اس لئے معرفہ ہے کہ "ان یضعن حملهن" مصدر مضاف کی تاویل میں ہے یعنی "اَجَلُهُنَّ وَضْعُ حَمْلِهِنَّ" اور مبتدا و خبر جہاں دونوں معرفہ ہوں وہاں خبر مبتدا میں مقصور ہوتی ہے۔ جیسے ارشاد ربانی۔

"یٰاَیُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَی اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ" (فاطر - ۱۵)

اب آیت کا خلاصہ یہ ہوا کہ حاملہ عورتوں کی مدت صرف وضع حمل ہے نہ کہ کچھ اور اور یہ مفہوم مبتدا، خبر کے عموم سے پیدا ہوا۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ وضع حمل صرف حاملہ عورتوں کی عدت ہے اور یہ اختصاص مبتدا خبر کے معرفہ ہونے سے حاصل ہوا۔

یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ مبتدا، خبر کی تعریف سے اختصاص کا لازم آنا علم بلاغت کے اہم مباحث میں سے ہے اور علماء بلاغت نے اپنی کتب میں اسے بیان کیا ہے۔ ابن قیمؒ نے علم بلاغت میں "الفوائد المشوق الی علوم القرآن وعلم البیان" تصنیف کی۔ سنہ ۱۳۲۶ھ میں یہ کتاب پہلی مرتبہ مصر کے مطبع السعادۃ میں چھپی اور سید محمد بدرالدین الغسانی نے اس کی تصحیح کے فرائض انجام دیئے۔ مقدمہ مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب تصنیف کرنے سے پہلے مصنف علم بلاغت کی امہات الکتب ملاحظہ کر چکے تھے۔ پھر ان کتب سے استفادہ کیا اور جا بجا طبع زاد اضافوں سے کتاب کی قدر و قیمت بڑھائی۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"میں نے نادر علمی نکات کو حاصل کر کے ان کے اجمال کی تفصیل بیان کی

Marfat.com

یہ بیش قیمت فوائد علم بیان کے قابل اعتماد علماء کی کتب سے اخذ کئے اور متقدمین و متاخرین کی ان کتب سے جہاں تک مجھے رسائی نصیب ہو سکی وہ حسب ذیل کتب ہیں۔

کتاب البدیع لابن المعتز۔ کتاب العالی و العاطل للحاتمی، کتاب المحاضرۃ للحاتمی، کتاب الصناعتین للعسکری، کتاب اللمع للعلجی، کتاب المثل السائر لابن الاثیر، کتاب الجامع الکبیر لابن الاثیر وغیرہ۔

یہ جملہ کتب متقدمہ دیگر کتب سے ماخوذ اور ان کے مواد پر مشتمل ہیں۔

مزید برآں میں نے بے شمار الہامی رقائق و نکات اکابر علماء سے سن کر اس میں اضافہ کئے جن کا سابقہ کتب میں کہیں نشان نہیں اور ایسی موشگافیاں کی ہیں جو محض القاء ربانی کا نتیجہ ہیں۔ مہمات کو واضح کیا مجمل کی تفصیلات ذکر کیں اور سب سے نادر اور زود فراموش مسائل و معانی کو ہمیشہ کے لئے محفوظ کر لیا تاکہ کتاب کی افادیت کا دائرہ امکانی حد تک وسیع ہو۔[1]

---

[1] الفوائد المشوق الی علوم القرآن، ابن القیم ص ۷-۸

Marfat.com

ابنِ قیّم ایک نحوی کی حیثیت سے

ابن قیّم ایک نحوی کی حیثیت سے :

جب کوئی نحوی قواعد سے متعلق مسئلہ پیش آتا تو اس میں آپ کا راہوارِ قلم روانی و جولانی کے خوب جوہر دکھاتا۔ فرماتے ہیں :

"یہاں ایک مشہور مسئلہ ہے جسے سیبویہ نے ذکر کیا ہے۔ تم کہتے ہو۔ مَا اَبْغَضَنِیْ لَہٗ وَمَا اَحَبَّنِیْ لَہٗ وَمَا اَمْقَتَنِیْ لَہٗ۔ یہ اس صورت میں کہو گے جب بُغض حُبّ اور مقت کے فاعل تم خود ہو۔ اور اپنے ہی فعل پر اظہارِ تعجب کرنے لگو۔ لیکن اس کے برعکس ما ابغضنی الیہ ما امقتنی الیہ ما احبنی الیہ، اس وقت کہو گے جب ان افعال کا فاعل کوئی اور ہو اور تم مبغوض محبوب اور ممقوت ہو۔ اندریں صورت تمہارا تعجب اس فعل پر واقع ہوگا جو مفعول یعنی تمہاری ذات پر واقع ہوا۔ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ لام فاعل کے لئے ہے اور الیٰ مفعول کیلئے۔

اکثر نحوی یہ مسئلہ تو بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس کی علت نہیں بتاتے۔ میرے نزدیک اس کا سبب یہ ہے کہ لفظ لام معنوی فاعل کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے آپ کہیں لِمَنْ ھٰذَا ؟ تو جواباً کہا جائے گا۔ لِزَیْدٍ یہاں لام کا لانا ناگزیر ہے۔ لفظ الیٰ مفعول معنوی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً آپ کہیں الیٰ مَنْ یَسِیْرُ ھٰذَا الْکِتَابُ ؟ تو اس کا جواب ہوگا۔ الیٰ عبد اللہ لام کے مختص بالفاعل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اصلی معنےٰ ملک اختصاص اور استحقاق ہے اور یہ معانی صرف فاعل سے مخصوص ہیں مالک اور مستحق وہی ہوتا ہے۔

الیٰ کے مختص بالمفعول ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے اصلی معنےٰ انتہا، غایت کے ہیں اور فعل بھی اپنی غایت پر پہونچ کر ختم ہو جاتا ہے، اور وہ غایت مفعول

Marfat.com

ہے. لہٰذا الیٰ مفعول ہی کے مناسب حال ہے[1]۔"

دیکھئے ابن قیمؒ نے یہاں سیبویہ کا قول ذکر کرنے کے بعد اس کی بہترین توجیہ کی ہے اور اس کی وہ علت ڈھونڈ نکالی جو کسی نحوی کے ذہن میں نہیں آئی[2]۔

ان بیانات سے روز روشن کی طرح واضح ہے کہ آپ حافظ اشعار تھے اور انہیں برمحل استعمال کرنے کا سلیقہ بھی رکھتے تھے۔ اشعار اور قرآن کے اقتباسات بھی آپ کی زینتِ کلام ہیں۔ اپنے معاصرین کی طرح سجع اور ضرب الامثال لانے سے بھی دریغ نہ کرتے۔

علاوہ ازیں آپ کی مہارت ادب ولغت فصاحت و بلاغت اور نحو دانی یہ سب اوصاف کھل کر سامنے آگئے ہیں۔

---

[1] زاد المعاد ج ۱ ص ۲۹ مطبعۃ صبیح۔

[2] اردو خواں حضرات سے معذرت خواہ ہوں کہ وہ اس خالص فنی مسئلہ میں دلچسپی نہ لے سکیں گے چونکہ خاکسار کتاب کے کسی حصہ کو نظر انداز کرنے کے حق میں نہیں لہٰذا ترجمہ کرتے وقت اس نحوی مسئلہ کو قلم زد کرنا مناسب خیال نہ کیا (غلام احمد حریری مترجم)

۸- ذاتی اَوصاف و کمالات

ذاتی محامد و مناقب: ابن قیمؒ ایک آزاد مفکر، غور و فکر کے عادی اور کسی کی رائے کے مقلد نہ تھے۔ آپ کی حریت فکر و نظر کا یہ عالم تھا کہ وہ اپنے محترم استاذ امام ابن تیمیہ کی رائے کو بھی خاطر میں نہ لاتے۔ بشرطیکہ اس سے قوی تر بات حاشیۂ خیال میں آجائے۔ چنانچہ مسئلہ ذیل اس کی بیّن مثال ہے:

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ جب شیر خوار بچہ مرضعہ کا دودھ پیتے وقت دوسری عورت کی طرف منتقل ہو جائے تو شرعی حکم کیا ہے؟

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں۔ بچہ بھپاتی سے دودھ پینے میں مشغول ہوتا ہے۔ پھر سانس لینے یا سستانے کے لئے رک جاتا ہے جب ایسا کرے تو یہ ایک رضعہ شمار ہوگا۔

امام احمد کے اس قول کی شرح میں ابنِ تیمیہ فرماتے ہیں۔ سانس لینے کے بعد بچہ اگر عود نہ کرے تو بھی وہ رضعہ شمار ہوگا تو ظاہر ہے کہ بصورت عود بھی وہ رضعہ ہی ہوگا اور سانس کے بعد اس نے جو دودھ پیا وہ دوسرا رضعہ شمار ہوگا، جیسے اپنی مرضی سے چھوڑنے میں۔

(۱) ابن قیمؒ کا کہنا ہے۔ امام احمد کے قول میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک وہ جو استاذ مکرم نے ذکر کیا (یعنی دو رضعات شمار ہوں گے) اس صورت میں "فہی رضعۃ" کی ضمیر مؤنث رضعہ ثانیہ کی جانب راجع ہوگی۔

(۲) دوسرا[1] یہ کہ دونوں کو ملا کر ایک رضعہ قرار دیا جائے گا۔ اندریں صورت ھِیَ کی ضمیر کا مرجع اول و ثانی ہوگا اور یہ احتمال اقویٰ و ارجح ہے۔ کیونکہ انہوں نے قطع تنفس اور استراحت کو ایک رضعہ ہونے کی دلیل ٹھہرایا ہے اور یہ بتانے کی حاجت نہیں کہ یہ

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۵۱-۲۵۲ مطبع میمنہ

استدلال دونوں کو ایک شمار کرنے کے لئے ہے نہ کہ دوسرے کو الگ رضعہ ثابت کرنے کی غرض سے۔ اس سے ان کی حریت فکر اور خود اعتمادی کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ ان سے کچھ بعید بھی نہیں کیونکہ وہ آزادیٔ فکر و نظر کے داعی تو تھے ہی۔ اس کی تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

سابق الذکر مسئلہ میں ابن قیمؒ نے امام احمد کے قول کی توضیح و تشریح میں اپنے استاذ مکرم ابن تیمیہ کی تقلید نہیں کی۔ بالکل آزادانہ غور و تامل سے جس نتیجہ پر پہنچے اسے واشگاف بیان کر دیا اور بتایا کہ کلام کا جو پہلو حضرت الاستاذ سے چھوٹ گیا وہی لائق التفات ہے۔ اور جس کو انہوں نے درخور اعتنا سمجھا اس سے ارجح ہے۔ لطف یہ ہے کہ امام احمد کے قول کی عبارت بھی ابن قیمؒ کی مؤید ہے اور وہ یہ کہ پہلا اور دوسرا رضعہ مل کر ایک رضعہ بنتا ہے نہ کہ دو جیسا کہ شیخ الاسلام نے سمجھا۔

مندرجہ ذیل مسئلہ میں بھی ابن قیمؒ نے اپنے استاد کے خلاف جداگانہ مسلک اختیار کیا ہے لونڈی کی عدت ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اس میں تین اقوال ہیں۔

۱۔ لونڈی کی عدت دو ماہ ہے۔ کیونکہ اگر حیض سے عدت شمار کی جائے تو دو حیض بنتے ہیں۔ لہٰذا ایک ماہ کو ایک حیض کے قائم مقام کیا گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یہ ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول یہ ہے۔

۲۔ لونڈی کی عدت ڈیڑھ ماہ ہے کیونکہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت سے نصف ہوتی ہے تو تین ماہ کا نصف ڈیڑھ ماہ ہوگا۔ کیونکہ تین ماہ کا نصف بآسانی ڈیڑھ ماہ ہو سکتا ہے۔ بخلاف تین حیض کے کہ اس کی تنصیف ممکن نہیں لہٰذا عدت ڈیڑھ حیض نہیں بلکہ دو حیض ہوگی یہ مذہب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت

لہ زاد المعاد میں مغنی ابن قدامہ سے امام احمد کا مذہب نقل کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بچہ اپنی مرضی سے دودھ پینا چھوڑ دے تو ایک رضعہ ہوگا اور جب وہ پھر پینے لگے تو یہ دوسرا رضعہ گردانا جائے گا اگر سانس لینے یا ایک پستان سے دوسرے پستان کی طرف منتقل ہونے یا کسی بات میں مشغول ہو جانے یا رضعہ کے خود چھڑانے کی وجہ سے ہو تو سم دیکھیں گے اگر جلد پھر پینا شروع نہ کرے تو ایک رضعہ ہوگا اور اگر جلد عود کرے تو اس میں دو مسلک ہیں اول یہ کہ یہ دونوں الگ رضعہ شمار ہوں گے۔ ابو بکر نے یہی مسلک اختیار کیا ہے اور امام احمد کا یہی نظریہ ظاہر ہے دوسرا یہ کہ یہ سب ایک رضعہ شمار ہوگا امام شافعی اسی کے قائل ہیں۔ زاد المعاد ج ۴ ص ۱۰۰۔ (غلام احمد حریری مترجم)

عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ ابن مسیّب امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعی کی جانب منسوب ہے اسکی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ جب مُحرِم دوران اِحرام شکار کا مرتکب ہو اور بطور تاوان اس کو نصف مُدّ دینا پڑے تو اسے ادا کرنا ہوگا اور اس کے عوض میں اگر روزہ رکھنا چاہے تو روزہ نصف یوم کا نہیں بلکہ پورے دن کا رکھنا پڑے گا۔

۳۔ اس ضمن میں تیسرا قول یہ ہے کہ عدّت تین ماہ ہوگی حضرت عمرؓ کا ایک قول یہ ہے اور امام شافعی کا یہ تیسرا قول ہے۔ ان کے نزدیک مہینوں اور حیض سے عدت شمار کرنے میں فرق یہ ہے کہ مہینوں سے عدّت شمار کرنے کا مقصد یہ ہے کہ عورت کے حمل کا پتا چل جائے اور تین ماہ سے کم عرصہ میں یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا اور اس میں حرّہ اور لونڈی برابر ہیں۔

لیکن حیض کا معاملہ مختلف ہے۔ صرف ایک حیض سے عدمِ حمل کا پتا چل جاتا ہے۔ اسی لئے لونڈی کے استبراءِ رحم میں ایک حیض کو کافی خیال کیا گیا ہے۔ شادی شدہ ہونے کے بعد لونڈی کی حیثیت بدل جاتی ہے اور وہ لونڈیوں سے بڑھ کر آزاد عورتوں کی طرح ہو جاتی ہے۔ اندریں صورت اس کی عِدّت لونڈی اور حرّہ کی عدت کے درمیان مقرر کی گئی ہے۔ یعنی حرّہ کی عدت تین حیض ہے اور استبراء الامۃ ایک حیض۔ پس شادی شدہ لونڈی کی عدّت دو حیض ہوگی یعنی نہ تو آزاد عورت کی طرح تین حیض اور نہ غیر شادی شدہ لونڈی کی طرح ایک حیض بلکہ ان دونوں کے مابین

پھر اپنے استاذ محترم ابن تیمیہ کی رائے ذکر کر کے اس پر تعاقب کرتے ہیں۔

شیخ فرماتے ہیں یہ تیسرا قول اجماع صحابہ کے مخالف ہے کیونکہ صحابہ کا اختلاف صرف پہلے دو اقوال میں تھا لہٰذا تیسرے قول کا اظہار ناروا ہے۔ کیونکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ جمیع صحابہ غلطی پر تھے اور حق و صداقت انکے بیان سے خارج ہے۔ ابن قیّم شیخ سے اختلاف رائے کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ تیسرا قول صحابہ کے بعد عالمِ وجود میں نہیں آیا۔ بلکہ ابن وہب وغیرہ کے خیال کے مطابق حضرت عمر کا بھی ایک قول یہی ہے اور بہت سے تابعین بھی اس کے صحت کے قائل ہیں۔

ملاحظہ فرمایئے! ابن قیّم کس جرأت سے اپنے مکرّم استاد کی مخالفت کرتے اور ان سے الگ نظریہ قائم کرتے ہیں۔ ان کے شیخ فرماتے ہیں کہ تیسرا قول صحابہ کے بعد من گھڑت اور خانہ ساز ہے۔ لیکن ان کا کہنا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے۔[1]

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۹۵ - ۲۹۶ مطبعہ صبیح۔

Marfat.com

ابن تیمیہ و ابن قیّم کا تقابُل :

دونوں اکابر اس دَور میں پیدا ہوئے جو مذہبی اختلافات سے پُر تھا۔ دونوں اس کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔ اور سلف صالحین کی طرح تشبیہ و تعطیل کے غلط عقائد کے علی الرغم کتاب و سنت کو حکم بنانے کی دعوت دیتے رہے۔ چونکہ دونوں کو مختلف فرقوں کے خلاف محاذ جنگ قائم کرنا پڑا اور معارضہ و مجادلہ کی نوبت آئی اس لئے دونوں میں قوّت جدل و خصومت پائی جاتی ہے۔

لیکن اس یگانگت و یکسانیت کے باوصف ہم دونوں میں ایک امتیازی خصوصیت بھی دیکھتے ہیں اور وہ ہے عند المعارضہ ابنِ تیمیہ کا جوش و حدّت اور ابنِ قیّم کا حلم و سکون اس کی وجہ امام کا وہ جذبۂ جرأت و شجاعت ہے جس کے مظاہر بارہا میدانِ جنگ میں دیکھے گئے اور تاریخ کے اوراق ایسے واقعات سے پُر ہیں۔ العقود الدریّہ کے مصنّف ایک واقعہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"مرج الصُّفّر کے مقام پر تاتاریوں اور مسلمانوں میں ایک جنگ ہوئی تھی۔ اس جنگ کے موقع پر امام ابن تیمیہ نے امیر لشکر سے کہا مجھے ایسے مقام پر کھڑا کیجئے۔ جہاں بآسانی جامِ شہادت نوش کر سکوں۔ اس نے آپ کو دشمن کے مقابلہ میں کھڑا کر دیا۔ دشمن سیلاب کی طرح اُمڈا چلا آ رہا تھا۔ گرد و غبار میں ان کے جنگی ہتھیار چمک چمک کر آنکھوں کو خیرہ کر رہے تھے۔ امام نے آنکھیں آسمان کی طرف اٹھائیں اور دیر تک لب ہلاتے رہے (دعائیں مصروف رہے) پھر بڑی سُرعت سے لڑائی کے لئے بڑھے ابن تیمیہ اور ان کے برادر حقیقی چلّا چلّا کر لوگوں کو آمادۂ جنگ و قتال کر رہے تھے اور بھاگنے سے روکتے تھے"[1]

جب میدان جہاد میں امام کی شجاعت و شہامت کا یہ حال ہو تو کوئی عجب نہیں کہ اپنے حریف مقابل کے خلاف وہ اسی روایتی جوش و خروش کے ساتھ حملہ آور ہوں اس کی بہترین مثال ان کی وہ تنقید ہے جو انہوں نے ابن عربی کی فصوص الحِکَم

---

[1] العقود الدریّہ لابن عبدالہادی ص ۱۷۷-۱۷۸۔

Marfat.com

کے بعض مقامات پر کی ہے۔ مثلاً ابنِ عربی فرماتے ہیں۔

انا من اھوی، ومن اھوی انا (میں خود ہی محب ہوں اور خود ہی محبوب)

شیخ الاسلام فرماتے ہیں[1] فصوص الحکم جن مسائل پر مشتمل ہے وہ ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے کفر ہیں اور ان کا باطن تو ظاہر سے بھی گیا گزرا ہے۔ اس کو اہل وحدت اہل حلول اور اہل اتحاد کا مذہب کہتے ہیں[2]

آپ اپنے حریف مقابل کو کفر کا فتویٰ لگانے سے نہیں جھجکتے۔ ایک ایسا مرد مجاہد جو میدان حرب و قتال میں اپنی شجاعت و بہادری کا لوہا منوا چکا ہو اور جس کا قلم معرکۂ فکر و نظر میں انقلاب آفرین ہو اس سے اسی قسم کے اسلوب بیان کی توقع کی جاتی ہے اس کی جنگی مہارت کے نتیجہ میں فتح کی بشارت ملی۔ اس کے جوادِ قلم کی روانی سے فقہ و عقائد اور تصوّف میں ایسی لازوال ثروت کا اضافہ ہوا کہ ابن تیمیہ کے آلام و مصائب اور صعوبات قید و بند کا طویل سلسلہ بھی اس کی بیش بہا قیمت کو کم نہیں کر سکتا۔

ابن قیّم بھی انہی حالات سے دوچار ہوئے مگر انہوں نے حلم و تحمّل کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) ابن تیمیہ طبعاً جوشیلے اور غصیل تھے۔ ابن قیّم اس کے برعکس متحمّل مزاج اور بُردبار تھے

---

[1] مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہ طبع اول ص ۴۱

[2] اہل حلول کا نظریہ تھا کہ ذات الٰہی نفس انسانی میں حلول کر آتی ہے یعنی ناسوت میں لاہوت کا حلول واقع ہو جاتا ہے۔ یہ زاویۂ نگاہ ان چند لوگوں کا تھا جنہوں نے مسلمانوں کو تباہ کرنے کے لئے صدر اول میں اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا تھا جب کہ مسلمانوں کا نصاریٰ سے اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ یہ نقطۂ فکر سب سے پہلے سبائی فرقے میں اور بعض کیسانیہ میں ظاہر ہوا۔ پھر قرامطہ میں پھر باطنیہ میں نظر آیا۔ اس کے بعد اس کا آخری رنگ بعض صوفیہ میں ظاہر ہوا۔ حسین بن منصور حلاّج نے اسی کا اعلان کیا تھا۔ وحدۃ الوجود کا مدعا یہ ہے کہ موجود صرف ایک ہی ہستی ہے۔ تعدّد جو واقع میں نظر آتا ہے یہ وجود کی شکلوں کا تعدد ہے نہ کہ ذاتِ موجود کا۔ اس مکتب فکر کا پرچم ابن عربی کے ہاتھ میں ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ وسیع زمین اور محیط آسمان اور اس میں تیرنے والے ستارے یہ سب تجلیات الٰہیہ کی صُور و اشکال ہیں ساری کائنات (معاذ اللہ) خدا ہی میں گم ہے (ابن تیمیہ از ابو زہرہ اردو ترجمہ ص ۳۰۵ (غلام احمد حریری مترجم)

پس ان بہ دو متضاد اوصاف کا اثر ان کے اس رویہ میں رونما ہوا جو انہوں نے اپنے اعداء و مخالفین سے اختیار کیا۔

۲۔ اس کی دوسری وجہ دونوں کے مخصوص احوال و ظروف ہیں۔ ابن تیمیہ نے مجادلین کے خلاف معارضہ و مناقشہ کا پرچم بلند کیا اور اس کے نتیجہ میں انہیں مصائب و آلام سے دوچار ہونا پڑا فکری نزاع بھی جنگ و قتال کی طرح آغاز کار میں بڑا تیز و تند ہوتا ہے کیونکہ جانبین پوری طرح مسلح ہو کر میدان معارضہ میں اترتے ہیں۔ پھر بتدریج اس کی حدت و شدت کم ہو جاتی ہے چنانچہ ابن قیم کا دور آنے تک مناظرہ بازی کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی تھی اور اب اس میں وہ تیزی نہ رہی تھی۔ اس لئے ابن قیم اپنے معارضہ و مناقشہ میں متوازن رہے۔ آپ بڑے صبر و سکون سے مختلف و متعارض افکار و آراء میں موازنہ کرتے جسے شرع کے موافق پاتے لے لیتے اور جسے مخالف سمجھتے ترک کر دیتے خواہ وہ مسائل علم فقہ سے متعلق ہوں یا علم الکلام سے۔

جب ایک شاگرد کا اپنے استاذ سے متاثر ہونا ناگزیر ہے تو ابن قیم بھی اس سے مستثنیٰ نہیں خصوصاً جب کہ ابن تیمیہ ان کو اپنے فرزند کی جا بجا سمجھتے اور انہیں پدرانہ نصیحتیں کرتے۔

ابن قیم کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ جب کہ میں شیخ رضی اللہ عنہ پر اعتراض پر اعتراض کئے جاتا تھا فرمانے لگے۔

"اپنے دل کو شکوک و شبہات کا اسفنج نہ بنایئے کہ پہلے انہیں چوس لیں اور پھر اگلنے لگیں۔ بلکہ ایک ہموار شیشہ قرار دیجئے کہ شبہات گزرتے جائیں۔ لیکن اس میں جاگزین نہ ہو سکیں۔ اس شیشہ کی صفائی سے دل ان شکوک کو دیکھ لے اور اس کی صلابت و شدت سے دور پھینک دے۔ اگر دل ہر شبہ کو قبول کرتا جائے تو وہ شکوک و اعتراضات کا گھر بن کر رہ جائے گا (داد کما قال)"

ابن قیم کہتے ہیں کہ شبہات و ایرادات کے ازالہ میں میں نے اس سے بہتر نصیحت کبھی نہیں سنی۔[1]

دیکھئے شیخ نے ازالۂ شبہات کے لئے کتنا اچھا گر بتایا کہ آدمی انہیں نگلتا نہ جائے۔ بلکہ ان کے ازالہ میں ساعی و کوشاں رہے تاکہ اس کا دل شبہات کا مادی و مستقر نہ بن جائے۔

---

[1] مفتاح دار السعادۃ مطبعۃ السعادۃ ج ۱ ص ۱۴۸۔

Marfat.com

ابن قیمؒ نے شیخ کی نصیحت سے اس ضمن میں خوب خوب فائدہ اٹھایا۔ ابن تیمیہ کا اصلی نصب العین رجوع الی الکتاب والسنۃ اور ان کو شرعی احکام کا مصدر و ماخذ بنانا ہے۔ ابن قیمؒ جب حریتِ فکر اور ترکِ تقلید کی دعوت دیتے ہیں تو ان کا مطمحِ نظر بھی صرف کتاب و سنت کو حکم بنانا ہے۔

ابن قیمؒ امام ابن تیمیہ کا قول نقل کرتے ہیں :

" جو شخص لوگوں کے امور کا والی یا صرف دو آدمیوں میں ثالث ہو۔ اس پر لازم ہے کہ عدل و انصاف کے تقاضوں پر عمل کرے اور کتاب و سنت کے مطابق فیصلہ کرے۔ کیونکہ یہی وہ شریعت ہے جو خدا نے آسمان سے نازل کی۔

ارشاد ربانی ہے :

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

ہم نے اپنے رسولوں کو دلائل دے کر بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان بھی اتاری تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں۔ (الحدید۔ ۲۵)

نیز فرمایا :

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا (النساء۔ ۵۸)

اللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانت والوں کی امانتیں دے دو۔ اور جب لوگوں میں فیصلہ کرو تو وہ انصاف پر مبنی ہونا چاہیئے۔ اللہ تعالیٰ بہت اچھی باتوں کی نصیحت کرتے ہیں اور وہ سمیع و بصیر ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا :

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ[1]

اے نبی خدا کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کیجئے اور اس کے احکام کو چھوڑ کر لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کریں۔ (المائدہ۔ ۴۸)

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۹۲۔ ۹۳ مطبعۃ الآداب۔

Marfat.com

یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ بہت سے مسائل میں ابن قیّم نے شیخ کا مسلک اختیار کیا اور اسے دوسروں کے اقوال پر ترجیح دی۔ لیکن یہ تقلید ہرگز نہیں بلکہ اجتہاد میں موافقت و مطابقت ہے۔ حریتِ فکر اور ترکِ تقلید کے سرگرم داعی سے یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ خود ہی تقلید کرنے لگے۔ میرے ذہن میں استاذ و شاگرد کے توافقؔ فی الاجتہاد کی متعدّد مثالیں ہیں۔ میں چند ایک مثالیں ذکر کرنے پر اکتفا کروں گا۔ لیلۃ القدر کو شب معراج سے افضل ثابت کرتے ہوئے ابن قیّم رقمطراز ہیں۔

"ایک مرتبہ شیخ الاسلام سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص شب معراج کو لیلۃ القدر سے افضل بتاتا ہے اور دوسرا لیلۃ القدر کو ان میں سے کس کا قول قرین حق و صواب ہے۔ شیخ نے جواباً فرمایا جو شخص شب معراج کی افضلیت کا قائل ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مخصوص رات جس میں آپ معراج کیلئے تشریف لے گئے اور پھر اس رات کے نظائر و امثال جو ہر سال لوٹ کر آتے ہیں بایں معنے لیلۃ القدر سے افضل ہے کہ ان میں عبادت و دعا شب قدر سے زیادہ درجہ رکھتی ہے۔ تو یہ قطعی طور سے باطل ہے اور کوئی مسلمان اس کا قائل نہیں۔" اس کا بطلان محتاج دلیل و برہان نہیں۔ کیونکہ جس رات کو شب معراج تصور کیا جاتا ہے۔ قیام و عبادت کے لئے اس کی تخصیص ثابت نہیں۔ اس کے برخلاف لیلۃ القدر میں ذکر و عبادت کی فضیلت نصوص شرعیہ سے ثابت ہے۔ جیسا کہ صحیحین میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

من قام رمضان ایماناً و احتساباً غُفِرَ لَہٗ ما تقدّم من ذنبہ۔	جو شخص رمضان میں بحالت ایمان و طلب ثواب کے لئے قیام کرے اس کے سابقہ گناہ معاف کئے جاتے ہیں۔

اور ارشاد خداوندی ہے:

لَیْلَۃُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَھْرٍ (شب قدر۔ ہزار مہینے سے بہتر ہے)

(القدر۔ ۵)

اور افضلیت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قرآن اتارا گیا ہے۔

Marfat.com

اور اگر اس کا مقصد اس مخصوص رات کی افضلیت ہے جس میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم معراج کے لئے تشریف لے گئے اور جس میں آپ کو وہ کچھ حاصل ہوا جو دوسری راتوں میں نہیں ہوا۔ بغیر اس کے کہ اس رات میں قیام و عبادت کی تعیین و تخصیص کی جائے تو یہ درست ہے۔[1]"

ابن قیم نے استاذ مکرم کی یہ رائے ذکر کر کے اس پر کوئی تنقید نہیں کی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس سے متفق ہیں۔

ذبیح کا ذکر کرتے ہوئے کہ آیا وہ حضرت اسماعیلؑ ہیں یا حضرت اسحاق ابن قیم لکھتے ہیں کہ صحابہ تابعین اور متاخرین کے نزدیک یہ قول اقرب الی الصواب ہے کہ حضرت اسماعیل ذبیح ہیں۔ اور حضرت اسحاق کو ذبیح قرار دینا۔ بیس سے زیادہ وجوہ و اسباب کی بنا پر باطل ہے۔ میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ یہ قول اہل کتاب سے ماخوذ ہے۔ حالانکہ یہ ان کی کتاب کی تصریحات کے مطابق بھی غلط ہے۔ کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مامور فرمایا کہ اپنے پلوٹھے اور ایک روایت کے مطابق اکلوتے بیٹے کو ذبح کریں۔ مسلمان اور اہل کتاب اس بات میں متفق ہیں کہ آپ کے پلوٹھے بیٹے حضرت اسماعیل تھے۔ ان قائلین کو اس بات سے دھوکہ ہوا کہ موجودہ تورات میں یہ الفاظ ہیں کہ اپنے بیٹے اسحاق کو ذبح کیجئے۔ حالانکہ یہ اہل کتاب کی تحریف اور دروغ بافی ہے۔ کیونکہ یہ اکلوتے اور پلوٹھے بیٹے والے بیان کے منافی ہے۔[2]

امام ابن تیمیہ سے موافق الرائے ہونے کی ایک اور مثال ملاحظہ فرمایئے۔ یہ رائے انہوں نے رضاع کبیر سے حرمتِ رضاع ثابت کرنے والی حدیث کے بارہ میں شیخ کا مسلک بتاتے ہوئے ظاہر کی ہے۔ ہم اس کو کھول کر بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ قاری کیلئے کوئی کنفلک اور اشتباہ باقی نہ رہے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے دو قسم کی احادیث مروی ہیں۔ ایک قسم کی احادیث کا مفہوم یہ ہے کہ حرمت اس رضاع سے ثابت ہوتی

---

[1] زاد المعاد ج ۱ ص ۱۴ مطبعہ صبیح

[2] " " ص ۲۱۔

Marfat.com

ہے جو ولادت سے دو سال کے اندر اندر شیر خواری میں وقوع پذیر ہو۔ اس کے برعکس دوسری قسم کی احادیث رضاع کبیر کو بھی موجب حرمت قرار دیتی ہیں۔ انہی احادیث میں سے ایک وہ حدیث ہے جسے امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں بروایت زُہری از عُروہ از حضرت عائشہ وحضرت سلمہ رضی اللہ عنہما روایت کیا ہے کہ ابو حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ بن عبد شمس نے سالم کو متبنیٰ بنا رکھا تھا اور اس کی شادی اپنی بھتیجی ہند بنت ولید بن عتبہ سے کر دی تھی۔ سالم ایک انصاری خاتون کا آزاد کردہ غلام تھا جیسے نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے زید کو متبنیٰ بنایا تھا۔ عرب میں رواج تھا کہ جو شخص کسی کو متبنیٰ بناتا وہ اسی کی طرف منسوب ہو جاتا تھا اور اس کا وارث بھی ٹھہرتا تھا۔ اسی ضمن میں یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْٓا اٰبَآءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَمَوَالِيْكُمْ ۔	ان کو ان کے باپوں کے نام سے پکارو۔ خدا کے نزدیک یہ بات زیادہ قرین انصاف ہے اور اگر تمہیں ان کے باپوں سے آشنائی نہیں تو وہ تمہارے دینی بھائی اور آزاد کردہ غلام ہیں۔

(الاحزاب - ۵)

اس آیت کے نازل ہونے پر ان کی نسبت ان کے باپوں کی طرف کی جانے لگی۔ جس کے باپ کا نام معلوم نہ تھا وہ مولیٰ اور دینی بھائی تصور کیا گیا۔

حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل بن عمرو قرشی عامری بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئی کہنے لگیں۔ حضرت ہم سالم کو بیٹا سمجھا کرتے تھے۔ وہ میرے اور ابو حذیفہ کے ساتھ ایک ہی مکان میں رہتا تھا۔ اب ان کے بارے میں جو حکم ربانی نازل ہوا وہ آپ جانتے ہی ہیں۔ اب اس بارے میں کیا ارشاد ہے؟ آپ نے فرمایا سالم کو دودھ پلا دو۔ سہلہ نے پانچ رضعہ دودھ پلایا اور وہ ان کا رضاعی بیٹا بن گیا۔

اس حدیث سے استناد کرتے ہوئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ وطیرہ تھا کہ جس کو دیکھنا اور اپنے یہاں آنے کی اجازت دینا چاہیں اپنی بھانجیوں اور بھتیجیوں کو کہتیں کہ اسے دودھ پلا دو وہ پانچ گھونٹ دودھ پلا دیتیں اور وہ آپ کے یہاں آنے لگتا خواہ بڑی عمر کا کیوں نہ ہو۔ حضرت ام سلمہ اور دیگر ازواج مطہرات حضرت

Marfat.com

عائشہ کے اس طرز استدلال سے متفق نہ تھیں۔ ان کے نزدیک موجب حرمت صرف وہ دودھ پلانا تھا جو بچپن میں ہو۔ وہ حضرت عائشہ سے کہتیں مبادا یہ رخصت آنحضور نے خصوصی طور سے صرف سالم کو دی ہو۔[1]

جو لوگ صرف دو سال کی عمر تک حرمت رضاعت کے قائل ہیں وہ اس حدیث کے کئی جواب دیتے ہیں۔ ابن قیمؒ نے اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔

۱۔ ان کا پہلا جواب یہ ہے کہ سالم والی حدیث منسوخ ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں حضرت عائشہؓ کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منسوخ نہیں ورنہ انہیں اس کے منسوخ ہونے کا علم ہوتا۔ ازواج مطہرات نے سالم کا خاصہ کہہ کر حضرت عائشہ کی مخالفت کی یہ کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔[2]

۲۔ یہ رعایت صرف سالم کو حاصل ہے کسی اور کو نہیں۔ حضرت ام سلمہؓ اور دیگر ازواج مطہرات نے یہی موقف اختیار کیا۔[3]

۳۔ سہلہ والی حدیث نہ عام ہے نہ منسوخ اور نہ سالم کے ساتھ مخصوص۔ بلکہ ناگزیر حالات میں جس شخص سے پردہ کرنا دشوار ہو وہاں اجازت دی جا سکتی ہے۔ جیسے سالم اور حضرت ابو حذیفہ کی بیوی۔ ایسی صورت میں رضاع کبیر بھی حرمت میں مؤثر ہوگا۔ مگر عام حالات میں صرف رضاع صغیر ہی موجب حرمت ہوگا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا مسلک بھی یہی ہے

جن احادیث میں بڑی عمر میں رضاع کی نفی ہے یا تو وہ مطلق ہیں اور سہلہ والی حدیث سے مقید ہو جائیں گی یا عام ہیں اور یہ حدیث ان کی مخصص ہے کہ صرف اس حالت میں رضاع کبیر معتبر ہے۔ یہ مسلک سہلہ کی حدیث کو منسوخ یا سالم کے ساتھ مخصوص قرار دینے سے اولیٰ و افضل ہے اور اس سے دونوں طرف کی احادیث پر عمل ہو جاتا ہے اور کوئی حدیث متروک العمل قرار نہیں پاتی۔ اس ضمن میں ابن قیمؒ نے شیخ کا مسلک ذکر کرتے ہوئے اسے پسند کیا اور سہلہ والی حدیث کی مخالف و معارض احادیث کا مرتبہ بتایا۔

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۴۱ - ۲۴۲

[2] " " ص ۲۵۸ - ۲۵۹

[3] " " ص ۲۵۹

Marfat.com

اس سے ظاہر ہے کہ جب انہیں اپنے استاذ کی رائے پر اطمینان ہوتو وہ اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ مدم اطمینان کی صورت میں وہ جو پہلو اختیار کرتے ہیں اس کے ثبوت میں دلائل دیتے ہیں۔ اس میں یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آتی ہے کہ آپ اپنے اصلی مقصود و مطلوب یعنی دعوت اجتہاد و ترک تقلید میں بڑی دیانت داری سے ساعی و کوشاں رہتے ہیں اور اس کو کبھی اپنی نظر سے اوجھل نہیں ہونے دیتے۔

تعصب سے احتراز:

ابن قیم کی داستان حیات کا قاری یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ آپ متعصب حنبلی نہ تھے۔ آپ بلاشبہ حنبلی تھے۔ مگر اپنے استاد کی طرح حق کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیتے اور اس ضمن میں اشخاص کی کچھ پروا نہ کرتے۔ چند امثلہ درج ذیل ہیں۔

ابن قیم مالِ غنیمت کے خمس اور زکوٰۃ کی تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک خمس اور زکاۃ کا مال تمام مستحقین زکاۃ میں تقسیم کرنا چاہیئے اور مستحقین کی ہر صنف میں سے اتنے اشخاص کو یہ مال دیا جائے جن پر جمع کا اطلاق کیا جا سکتا ہو۔ اس کے برخلاف امام مالک اور اہل مدینہ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ اور خمس کی تقسیم ان اصناف میں محدود ہونی چاہیئے مگر یہ ضروری نہیں کہ اس میں سے سب کو حصہ دیا جائے۔ امام احمد اور ابو حنیفہ خمس کی تقسیم میں امام شافعی کے قول پر عمل کرتے ہیں اور تقسیم زکاۃ میں امام مالک کی رائے پر[1]

ابن قیم فرماتے ہیں:

"جو شخص نصوص شرعیہ میں غور و فکر کرتا اور آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے تعامل کو دیکھتا ہے اسے محسوس ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کا قول زیادہ قرین صدق و ثواب ہے۔ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم خدا و رسول کے حصہ کو مصالح اسلام میں صرف کرتے تھے۔ خمس کے چار حصے مستحقین کو دیتے اور ان میں زیادہ ضرورت مند لوگوں کو مقدم سمجھتے۔ غیر شادی شدہ لوگوں کی شادی کر دیتے۔ ان کے قرض ادا کرتے، حاجت مندوں کی امداد کرتے۔ غیر شادی شدہ کو ایک حصہ اور شادی شدہ کو دو حصے عطا کرتے۔"[1]

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۹۶ - ۳۰۰ -

Marfat.com

دو حصے عطا کرے[1]

حادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ آپ نے غزوہ حُنین میں تالیفِ قلب کے لئے نو مسلموں میں مال غنیمت تقسیم کیا اور انصار کو کچھ نہ دیا۔ انصار نے اس پر اظہار ناراضگی کیا تو آپ نے فرمایا:

الا ترضون ان یذھب الناس بالشاۃ والبعیر وتنطلقون برسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تقودونہ الی رحالکم فواللہ لما تنقلبون بہ خیر مما ینقلبون بہ[2]۔

کیا یہ بات تمہیں پسند نہیں کہ لوگ اونٹ اور بکریاں لے کر گھروں کو جائیں اور تم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اپنے گھروں میں لے جاؤ۔ بخدا جو چیز تم اپنے ہمراہ لے جا رہے ہو وہ اس سے کہیں بہتر ہے جو وہ اپنے ساتھ لے جا رہے ہیں۔

عوف بن مالک رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ جب آنحضور کے پاس مالِ غنیمت آتا تو اسی روز تقسیم کر دیتے۔ شادی شدہ کو دو حصے اور غیر شادی شدہ کو ایک حصہ عطا کرتے[3]۔

ان احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے یا آپ کے خلفاء راشدین نے کبھی یتیموں مسکینوں، مسافروں اور اقارب کو جمع کر کے ان میں مساوی یا غیر مساوی طور پر مال غنیمت کے چار خمس تقسیم نہیں کئے۔ آپ نے مالِ زکاۃ کی تقسیم میں بھی ایسا کبھی نہیں کیا۔ یہ ہے آپ کی سیرت مقدسہ جو میں صواب اور فصلِ خطاب ہے[4]۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ مسئلہ زیر بحث میں حنابلہ کے طرز فکر کے بجائے امام مالک اور اہل مدینہ کے طریقہ پر عمل پیرا تھے۔ ان کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ تقسیم انہیں مصارف میں محدود رہنی چاہیئے۔ جو قرآن میں مذکور ہیں اور ان سے تجاوز نہیں کرنا چاہیئے

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۹۹-۳۰۰

[2] حوالہ مذکور

[3] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۹۷، ۲۹۸-۲۹۸

[4] ،، ج ۳ ص ۳۰۰

Marfat.com

البتہ یہ ضروری نہیں کہ اس میں سب اصناف شامل ہوں بلکہ ضرورت مند لوگوں کو دیا جائے اور زیادہ استحقاق رکھنے والوں کو ترجیح دی جائے۔ اہل مدینہ کے مسلک پر مائل ہونے کی وجہ صرف یہ تھی کہ احادیث صحیحہ آنحضور اور خلفاء راشدین کا تعامل اہل مدینہ کے مسلک کا موید ہے امام مالک اور اہل مدینہ کے مسلک کو راجح قرار دینے کا مقصد حنابلہ کے خلاف بغاوت کرنا نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلائل و براہین کی روشنی میں ان کا مسلک قوی تر معلوم ہوتا ہے۔

جن مسائل میں ابن قیمؒ نے حنابلہ کی مخالفت کی ہے اور ان پر دلیل و برہان کے سب دروازے بند کر دیئے ہیں، قیدی عورت سے مجامعت کرنے کا مسئلہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابن قیمؒ استبراء رحم کے بعد قیدی عورت سے مجامعت کو جائز سمجھتے ہیں اگرچہ اس کا خاوند زندہ ہو۔ امام شافعی اور بعض اصحاب احمد بھی اسی کے قائل ہیں یہ صحیح مسلم کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کے راوی ابو سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ ہیں۔ حدیث کا مضمون یہ ہے کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر مقام اوطاس کی جانب بھیجا۔ وہاں دشمن سے لڑائی ہوئی۔ صحابہ فتح یاب ہوئے اور متعدد عورتیں قیدی کی حیثیت سے اسلامی لشکر میں لائی گئیں۔ بعض صحابہ ان سے اس لئے الگ رہے کہ ان کے خاوند بقید حیات تھے۔ اللہ تعالےٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی۔

"وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ (النساء۔ ۲۴)	شادی شدہ عورتیں حرام ہیں۔ مگر لونڈیاں حلال ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ جب ان کی عدت گزر جائے تو حلال ہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ قیدی عورت کا خاوند زندہ ہو تب بھی اس سے مجامعت درست ہے۔ کافر کا نکاح اس سے ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی بیوی کی عصمت زائل ہو جاتی ہے یہی مسلک قرین حق و صواب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک دوسرا شخص اس کے حق پر غالب آ چکا ہے اب بیوی پر اس کا قبضہ نہیں رہا اور اس کو قیدی بنانے والا اس کی نسبت عورت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے لہٰذا مجامعت کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ کوئی نص اور قیاس اس کے معارض نہیں۔ ابن قیمؒ ان حنابلہ کی مخالفت کرتے ہیں۔ جن کا خیال ہے۔

Marfat.com

کہ قیدی عورت اس صورت میں حلال ہے جب وہ تنہا قیدی بنائی جائے۔ چنانچہ ہم ابن قیمؒ کے مناظرہ کے اصل الفاظ نقل کرتے ہیں جس سے ان کے فکر و نظر کی گہرائی کا اندازہ ہوتا ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"حنابلہ کی رائے میں قیدی عورت سے اس وقت مجامعت حلال ہے جب وہ تنہا قید کی جائے۔ کیونکہ اس صورت میں قطعی طور سے معلوم نہ ہوگا کہ اس کا خاوند بقید حیات ہے یا نہیں اور نامعلوم چیز معدوم کی مانند ہوتی ہے لہٰذا استبراء کے بعد مجامعت حلال ہوگی۔ جب خاوند عورت کے ہمراہ ہو تو وطی جائز نہیں۔ ابن قیمؒ حنابلہ پر گرفت کرتے ہیں کہ جب اکیلی عورت کو قید کیا جائے اور ہمیں یقینی طور سے معلوم ہو کہ اس کا خاوند دارالحرب میں زندہ ہے تو حنابلہ کی رائے میں اس سے مجامعت جائز ہونی چاہیئے۔"

حنابلہ نے اس کا جو جواب دیا ہے وہ نہایت بے سر و پا اور بودا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ندرت کو غالب اکثریت پر محمول کرنا چاہیئے۔ فرد سے مراد ان کی یہ ہے کہ جب عورت اکیلی قید کی جائے اور خاوند موجود ہو۔ غالب اکثریت کا مطلب یہ ہے کہ جب عورت تنہا قیدی بنائی جائے اور خاوند معدوم ہو۔

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ "غالب اکثریت تو اس امر کی ہے کہ جب عورتوں کو تنہا قید کیا جائے تو ان کے خاوند زندہ موجود ہوں۔ ان سب کا معدوم ہونا نہایت نادر حالت میں پایا جاتا ہے اب حنابلہ سے کہا جائے گا کہ جب خاوند کا مال اور اس کی بیوی قیدی بنانے والے کی ملک ہو گئے اور تمام مملوکہ اشیاء سے اس کا قبضہ جاتا رہا اور اب وہ خود بھی معصوم نہیں رہا تو اس کی بیوی کی عصمت کیونکر باقی رہ سکتی ہے۔ جب کہ اس کی بیوی وہ بذات خود اور اس کی تمام مملوکہ اشیاء پر قیدی بنانے والے کا قبضہ ہو چکا ہے۔" جن مسائل میں ابن قیمؒ نے حنابلہ کی رائے کا التزام نہیں کیا ان میں یہ مسئلہ بھی شامل ہے کہ اقارب کا نان و نفقہ کس کے ذمہ واجب الادا ہے۔ انہوں نے صحیحین کی روایت سے گفتگو کا آغاز کیا ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے۔

لہ زادالمعاد ج ۴ ص ۱۰-۱۸۔

Marfat.com

"ابوسفیان کی بیوی ہند بارگاہ نبوی میں حاضر ہوکر عرض پرداز ہوئی کہ میرا شوہر ابوسفیان بخیل آدمی ہے اور مجھے اتنا نان ونفقہ نہیں دیتا جو مجھے اور میرے اہل وعیال کو کافی ہوسکے۔ میں اس کی لاعلمی میں بقدر ضرورت کچھ لے لیتی ہوں۔ آپ نے فرمایا

"خُذِی مَا یَکْفِیکِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ" — صرف اتنا لے لو جو مناسب طریقہ سے تمہارے اور تمہارے اہل وعیال کیلئے کافی ہو۔[1]

ابن قیمؒ فرماتے ہیں اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ اولاد کے نان ونفقہ کا ذمہ دار صرف باپ ہوتا ہے اور والدہ اس ذمہ داری میں اس کی شریک نہیں۔

اس ضمن میں صحیح مسلک یہ ہے کہ باپ کی طرح نان ونفقہ کی ذمہ داری صرف عصبات پر عائد ہوتی ہے اور ماں پر نہیں۔ شرعی قواعد کا تقاضا یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عصبات ہی تنہا وراثت کا بوجھ اٹھاتے ہیں ولایتِ نکاح، ولایت موت اور ولایت میراث بھی صرف انہی سے متعلق ہے۔ ابن قیمؒ پھر امام شافعی کا قول ذکر کرتے ہیں کہ نفقہ صرف عصبات پر واجب ہے اور کسی پر نہیں۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت منقول ہے۔ دلائل بھی اسی کی تائید کرتے ہیں۔[2] ابن قیمؒ پھر حنفیہ کا مسلک بیان کرتے ہیں۔

حنفیہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ درجہ قرابت میں اتحادِ جہت کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ مثلاً اگر بیٹا اور بیٹی موجود ہوں تو ان کو برابر نفقہ دیا جائے گا۔ کیونکہ قرابت کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں۔[3] بیٹی اور پوتے کی موجودگی میں بیٹی کو نفقہ دینا ضروری ہے۔ کیونکہ بیٹی نسب

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۰۷

[2] " " ص ۲۱۳

[3] ظاہر الروایات کی رو سے نفقہ مرد وعورت کے لئے مساوی ہوگا۔ صحیح مسلک یہی ہے کیونکہ نفقہ کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں (ھدایہ) حاشیہ میں کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ سے اغلب روایت یہی ہے۔ فقیہ ابواللیث بھی اسی کے قائل ہیں اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے حسنؒ امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ نفقہ ذکور واناث میں تہائیوں کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔ ایک ثلث عورت کو اور دو ثلث مرد کو (اللباب ج ۲ ص ۲۸۶)

Marfat.com

کے لحاظ سے زیادہ قریب[1] ہے۔ اگر جہت میں اختلاف ہو تو نفقہ میراث کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے۔ مثلاً ماں اور بیٹی کی موجودگی میں ماں کو ۱/۴ نفقہ دیا جائے گا اور باقی بیٹی کو۔ امام احمد کا قول[2] بھی یہی ہے۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ نفقہ کو میراث کی طرح تقسیم کرنے میں ابن قیمؒ امام احمدؒ کے مسلک کے پابند نہ تھے۔ امام احمد اپنے مسلک میں حدیث "اَلْغُرْمُ بِالْغُنْمِ" (انقصان کی ذمہ داری اسی قدر عائد ہوگی جس قدر کسی نے نفع اٹھایا ہو) پر عمل کرتے ہیں مگر ابن قیمؒ اس سے زیادہ قوی روایات سے استناد کرتے ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ نفقہ عصبات پر واجب ہے، امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔

---

[1] زادالمعاد ج ۴ ص ۲۸۸

[2] زادالمعاد ج ۴ ص ۲۱۴

Marfat.com

باب دوم

۹- فقہِ ابنِ قیّم

فصلِ اوّل

ابنِ قیّم کا مطمحِ نظر: ابن قیّم کا قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ چند ایک مقاصد آپ کے پیشِ نظر تھے اور آپ ہر قیمت پر انہیں پورا کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ مقاصد اس دور کے مسلمانوں کے عصری حالات کا تقاضا تھے۔ آپ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ باہمی اختلافات نے مسلمانوں کو بے حد کمزور کر دیا ہے۔ آپ کی رائے میں اس انحطاط کا واحد علاج یہ تھا کہ مسلمان فکری نظری اختلافات کو بالائے طاق رکھ کر ایک جھنڈے تلے جمع ہو جائیں اور سلف صالحین کی روش پر گامزن ہو کر صرف کتاب و سنّت کو حکم بنائیں باقی سب کچھ چھوڑ دیں اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ابنِ قیّم اپنے محترم استاد کی طرح طریقِ سلف سے وابستہ رہے اور دونوں نے اسی طریقہ کی نشر و اشاعت اور دوسرے طریقوں کی مخالفت کے لئے اپنی مساعی جمیلہ وقف کر دیں۔

لہٰذا مذہبِ سلف کی طرف دعوت دینا ابنِ قیّم کا اوّلین مطمحِ نظر تھا۔ کیونکہ یہی مسلک دین کی صحیح نمائندگی کرتا ہے اور ہر طرح کے منحرف نظریات و افکار اور گمراہ کن خیالات سے اس کا دامن پاک ہے۔ میں آپ کے کلامی معتقدات کا ذکر کرتے وقت اس نصب العین کی تفصیلات بیان کر دوں گا۔

اس دور میں فکر و نظر پر جو جمود طاری تھا اور جو آخر کار راحت و آسائش کا موجب ہوا۔ ابنِ قیّم کے لئے پریشانی کا موجب ہوا۔ اس فکری تعطل نے تقلید کا دروازہ چوپٹ کھول دیا اور فکر و نظر بے کار ہو کر رہ گئے۔ ابنِ قیّم نے اس کے خلاف حریتِ فکر و نظر اور ترکِ تقلید

Marfat.com

کی دعوت دی۔

اہل باطل نے الحیل، کے پردہ میں جس طرح دینی حقائق کا حلیہ بگاڑا اور شرعی احکام کو تضحیک واستہزاء کا نشانہ بنایا تھا، ابن قیمؒ اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ آپ نے اس کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ اور دینی روح کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی دعوت دینی شروع کی۔ اس کے پیش نظر آپ نے حریت عقد اور وسعتِ بیّنات کا دروازہ کھولا۔ مندرجہ ذیل اغراض و مقاصد آپ کے پیش نظر تھے۔

اوّل:۔ عقائد میں طریق سلف کی طرف دعوت دینا۔

دوم: حریت فکر ونظر۔

سوم:۔ استہزاء بالدین کے خلاف اعلانِ جنگ۔

چہارم:۔ روحِ شریعت کا فہم وشعور حاصل کرنا۔

۱۔ جہاں تک پہلے مقصد کا تعلق ہے اس کی تفصیلات عقائد کے باب میں ذکر کی جائینگی

حُریّتِ فکر ونظر: ابن قیمؒ نے آزادیٔ فکر ونظر اور ترکِ جمود کی دعوت دی اور اس غرض کو پورا کرنے کے لئے تقلید کے خلاف اعلان حرب و پیکار کیا اور اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا۔ ہمارے لئے یہ بات معلوم کرنا از بس ناگزیر ہے کہ تقلید کا آغاز مسلمانوں میں کب ہوا؟

اور ابن قیمؒ تقلید کے خلاف کیوں نبرد آزما ہوئے؟

یہ حقیقت ہے کہ تقلید نہ عہد نبوی میں رونما ہوئی اور نہ عہد صحابہ میں تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں بھی اس کا کوئی نشان نہ تھا۔ بلکہ چوتھی صدی ہجری میں جب ائمہ اربعہ کے مذاہب مختلف دیار وامصار میں جاگزین ہوئے تو تقلید نے پر پرزے نکالے۔ ظاہر ہے کہ ہر فقہی مسلک کے اعوان وانصار تھے جو اس کی پشت پناہی کرتے اور اپنے امام کے مسلک کو پھیلانے میں سعی وجہد کا کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کرتے تھے ائمہ اربعہ کے متبّعین کا پہلا گروہ اسی روش پر گامزن رہا۔ اس کے بعد دو فریق ان کے نائب قرار پائے۔

۱۔ تعصب کی حد تک اپنے مسلک کی حمایت کرنے والے۔

۲۔ محض تقلید پر قناعت کرنے والے۔

Marfat.com

رفتہ رفتہ یہ تقلیدی رجحان زور پکڑتا رہا۔ جب ابن قیمؒ کا دور آیا تو یہ نظریہ قلوب و اذہان میں راسخ ہو چکا تھا۔ علماء نے اپنی تمام تر صلاحیتوں کو ائمہ سابقین کے فتاویٰ دہرانے میں صرف کر دیا تھا وہ کسی حالت میں بھی ان سے اختلاف رائے نہ کرتے خواہ ان کے اقوال فتاویٰ صحابہ کے خلاف کیوں نہ ہوں۔ تقلید پرستی میں انہوں نے بے حد مبالغہ آمیزی سے کام لیا۔ اپنے اپنے ائمہ مذہب کے فتاویٰ ان کے نزدیک معیار کی حیثیت رکھتے تھے وہ کتاب و سنت کے مسائل اور صحابہ کے فتاویٰ کو اس کسوٹی پر رکھ کر پرکھتے۔ جو اقوال ائمہ کے مطابق ہوتے انہیں قبول کرتے اور جنہیں مخالف پاتے انہیں ٹھکرا دیتے۔

ابوالحسن عبیداللہ الکرخی فرماتے ہیں۔

کل آیۃ تخالف ما علیہ اصحابنا فھی موولۃ او منسوخۃ و کل حدیث کذالک فھو موول او منسوخ [1]	قرآن کی جو آیت یا حدیث نبوی ہمارے اصحاب کے اقوال کے خلاف ہو۔ اس کی تاویل کی جائے گی یا اسے منسوخ سمجھا جائے گا۔

علامہ آلوسی نے بھی اپنے امام کی حمایت میں دیگر ائمہ کے خلاف اسی تعصب کا اظہار کیا ہے انہوں نے حنفیہ کی رائے کے مطابق قرء بمعنے حیض کو ترجیح دی ہے۔ آلوسی لکھتے ہیں۔

"ہمارے ائمہ کی رائے میں قرء سے مراد حیض ہے حضرت ابن عباس مجاہد قتادہ حسن عکرمہ عمرو بن دینار اور علماء کی ایک کثیر جماعت اسی کی قائل ہے۔[2]"

اس کے بعد آلوسی امام شافعی کا نظریہ بیان کرتے ہیں کہ قرء سے مراد طہر ہے اور امام شافعی کے دلائل کا یکے بعد دیگرے جواب دیتے ہیں۔ کلام کے خاتمہ پر حنفیہ کے دلائل کو ترجیح دیتے ہیں۔[3] اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ قاری کے سامنے حنفیہ کے مسلک کو زیادہ نمایاں کر کے پیش کیا جائے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ آلوسی المتوفی ۱۲۷۰ھ

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی مرحوم شیخ محمد الخضری ص ۳۲۵

[2] روح المعانی از علامہ آلوسی ج ۲ ص ۱۳۱-۱۳۲

[3] " " ج ۲ ص ۱۳۲-۱۳۳

Marfat.com

کے زمانہ تک تعصب کی یہ روش کارفرما رہی۔

تقلید میں یہ مبالغہ آمیزی حقائق کے عین برعکس تھی۔ ائمہ کے فتاوی کے لئے کتاب وسنت اور فتاوی صحابہ منبع کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان سے ماخوذ ومستنبط ہونے چاہئیں نہ کہ اس کے برعکس ائمہ کے فتاوی کو اصل قرار دے کر کتاب وسنت کے دلائل کو ان پر پیش کیا جائے۔ احناف یہ کہہ کر غلو ومبالغہ کی حدود سے بہت آگے نکل گئے کہ:

جب حاکم یا مفتی کسی پیش آمدہ حادثہ پر گفتگو کرنا چاہے تو اسے کتاب وسنت اور اقوال صحابہ میں غور وفکر کرنا جائز نہیں۔ بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ اس کے امام ومتبوع اور جس شخصیت کے ارشادات اس کے یہاں کتاب وسنت کے لئے معیار کا درجہ رکھتے ہیں، اس نے مسئلہ ہذا میں کیا فیصلہ صادر کیا ہے۔ کتاب وسنت کے جو مسائل اس کے اقوال کے مطابق ہوں گے انہیں اخذ کیا جائے گا۔ اور جو خلاف ہوں گے ان کے مطابق اسے فتوی دینا درست نہیں۔ اپنے امام کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں اسے مسند قضا وفتوی سے معزول کیا جا سکتا ہے[1]

کتاب وسنت سے یہ روگردانی اور تقلید کا بڑھتا ہوا شوق ابن قیمؒ کے لئے پریشانی کا موجب ہوا۔ چنانچہ یہ بے باک مصلح خدا کا نام لے کر مقلدین کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا اور لوگوں کو تقلید کی جکڑ بندیوں سے گلو خلاصی کرانے اور امکانی حد تک کتاب وسنت کے وابستہ فتراک رہنے اور اضطراری صورت میں اجتہاد کرنے کی دعوت دینے لگا اگرچہ ابن قیمؒ سے پہلے اس کام کی داغ بیل ڈالی جا چکی تھی۔

مگر ابن قیمؒ تشریح وتوضیح کے اعتبار سے سب سے گوئے سبقت لے گئے۔ آپ نے مقلدین کے دلائل کو لیا اور ایک ایک کر کے ان کا تار وپود بکھیر دیا۔ پھر ابطال تقلید پر شافی دلائل پیش کئے۔ صحابہ کا مسلک ومنہج واضح کیا جسے تقلید سے دور کا واسطہ بھی نہ تھا۔

تقلید کے اقسام:

ابن قیمؒ کی رائے میں تین قسم کی تقلید حرام ہے۔

(۱) خدا کے نازل کردہ احکام سے رُوگردانی اور تقلید آباء کو کافی خیال کرنا۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۳۶۔

۲۔ ایسے شخص کی تقلید کرنا جس کے متعلق مقلد کو قطعی طور سے یہ معلوم نہیں کہ آیا اس کے اقوال قابلِ عمل بھی ہیں یا نہیں۔

۳۔ متبوع کے قول کے خلاف حجت قائم ہونے اور اس کے مخالف دلائل ظاہر ہونے کے باوجود اس کی تقلید کرنا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ تقلید کی یہ اقسام سہ گانہ سلف صالحین اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حرام ہیں اور بالاتفاق ان سے ان کی مذمت منقول ہے۔

جو شخص اللہ تعالےٰ کے نازل کردہ احکام کی امکانی حد تک پیروی کرتا ہو مگر بعض احکام سے آشنا نہ ہو اور ان میں وہ اپنے سے بڑے عالم کی پیروی کرتا ہو تو ایسی تقلید قابلِ ستائش ہے[1]

جیسے امام شافعی سے منقول ہے کہ جب محرم حرم میں ضبع (ایک معروف درندہ بجو) کو شکار کرے تو اس کی پاداش میں ایک اونٹ ذبح کرے اور اسے فقراء حرم کو کھلا دے امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر کی تقلید میں یہ فتویٰ دیا۔

امام شافعی یہ بھی فرماتے ہیں کہ دادا میراث میں میت کے بھائیوں کے ساتھ شریک ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت زیدؓ کے قول پر عمل کیا ہے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ نے کنویں کے پانی سے متعلق جو مسائل منقول ہیں اس میں انہوں نے متقدمین کی تقلید کی ہے۔

امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کا قول قابلِ احتجاج ہوتا تھا۔

الغرض ائمہ سلف نے چند ایک مسائل میں اکابر اہل علم کی تقلید کی کیونکہ کتاب وسنت کی کوئی دلیل ان مسائل میں وارد نہ تھی۔ ابن قیمؒ اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

"اہل علم کا یہی کام ہے اور یہ ہے بھی بہت ضروری۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تقلید صرف اس شخص کے لئے مباح ہے جو کسی مجبوری کا شکار ہو۔ مگر جو شخص کتاب وسنت اور اقوالِ صحابہ سے روگردانی کا ارتکاب کر رہا ہو اور حق کو دلائل کی روشنی میں معلوم کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود تقلید کی روش پہ گامزن ہو تو گویا وہ اس شخص کی مانند ہے جو ذبح کردہ جانور کے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۹۲، ۲۹۳

Marfat.com

موجود ہوتے ہوئے مردار کھانے کا متمنی ہو۔ کیونکہ اصول کی بات یہ ہے کہ کسی کے قول کو بلا دلیل تسلیم نہیں کرنا چاہیئے۔ البتہ کوئی ضرورت اس کی داعی ہو تو اسے تسلیم کرنے میں کوئی حرج نہیں[1]

ابن قیمؒ کے قول کا مطلب یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ چونکہ آپ تقلید کو حرام سمجھتے تھے۔ لہٰذا آپ کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ ہر فرد بشر شرعی مسئلہ کو دلائل کی روشنی میں معلوم کرے۔

ابن قیمؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ اللہ تعالےٰ نے تمام مخلوقات پر یہ فریضہ عائد کر رکھا ہے کہ وہ جملہ شرعی مسائل کو دلائل کی روشنی میں حل کریں۔ ہماری نگاہ میں وہی امر معیوب ہے جس پر صحابہ کرام تابعین اور ائمہ دین ردّ و قدح کر چکے ہوں۔

اور جو امور قرونِ مشہود لہا بالخیر گزرنے کے بعد چوتھی صدی ہجری میں ظہور پذیر ہوئے جس کی مذمت خود آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی۔ مثلاً ایک شخص کو پیشوائی کے اس منصب پر فائز کیا جائے کہ اس کے بیان کردہ مسائل و فتاویٰ شرعی نصوص کی جا بجا بلکہ ان سے بھی مقدم سمجھے جائیں اور اس کے قول کے ہوتے ہوئے آنحضور کے بعد تمام علماء امت کے اقوال بے حقیقت ہو کر رہ جائیں۔

کتاب و سنّت اور اقوال صحابہ سے استفادہ کرنے کے لئے اس کی تقلید کو کافی سمجھا جائے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ ضمیمہ بھی چسپاں کیا جائے کہ اس کی ہر بات کتاب و سنّت کی آئینہ دار ہوتی ہے[2]۔

ابن قیمؒ کی رائے میں ایک قسم کی تقلید واجب، دوسری مباح اور تیسری حرام ہوتی ہے۔ مُباح اور حرام تقلید کا ذکر قبل ازیں کیا جا چکا ہے۔ تقلید واجب سے مراد یہ ہے کہ دلائل کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں اپنے سے بڑے عالم کے قول پر عمل کیا جائے۔ جس طرح امام شافعیؒ سے متعدد مسائل کے ضمن میں منقول ہے کہ میں نے فلاں قول حضرت عمر کی تقلید میں کہا۔ فلاں حضرت عثمان کی پیروی کرتے ہوئے اور فلاں عطاء کے اِتباع میں[3]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۲، ۳۴۴ مطبعۃ الکردی۔

[2] " ص ۳۴۷

[3] " ص ۲۴۳ - ۲۴۴ - حضرت عمر کی تقلید امام شافعی نے ضمناً (باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

اتباع وتقلید کے مابین نکتۂ امتیاز:

ابو عبداللہ ابن نواز بغدادی بصری مالکی تقلید کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"تقلید کے معنے شریعت میں ایسے قول کی جانب رجوع کرنا ہے، جس کے قائل کے پاس کوئی دلیل نہ ہو۔"[1]

امام شوکانی نے تقلید کی چند ایک تعریفیں کی ہیں۔ ان کے خیال میں یہ تعریف زیادہ موزوں ہے۔

"تقلید ایک ایسے شخص کی بات کو بلا دلیل تسلیم کر لینے کو کہتے ہیں جس کا قول دین میں حجت نہ ہو۔"[2]

ان ہر دو تعریفات کی روشنی میں رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم مفتی شاہد اور اجماع کی پیروی تقلید کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

مگر میرے خیال میں ان دونوں تعریفات میں بُعد المشرقین پایا جاتا ہے فرض کیجئے ایک شخص کسی امام کی تقلید کرتا ہے جیسا کہ آج کل عام طور سے رائج ہے تو وہ ابو عبداللہ کی رائے میں مقلد نہ ہوگا۔ جب کہ امام شوکانی کی تعریف کے مطابق وہ مقلد ٹھیرے گا مقلد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کے پاس اپنے قول کی دلیل موجود ہے لہٰذا اس کی تقلید کرنے والا ابو عبداللہ کی تعریف کے مطابق مقلد نہیں کہلائے گا۔ امام شوکانی کی رائے میں مقلد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کے قول پر عمل کرنے والا صرف ان کے قول پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ قطع نظر اس سے

معروف (درندہ بجو) کے مسئلہ میں کی۔ جب محرم اسے شکار کرے تو بقول حضرت عمر اسے ایک اونٹ کفارہ میں ذبح کرنا چاہیئے۔ دادا کے میت کے بھائیوں کے ساتھ شریک میراث ہونے کے مسئلہ میں آپ نے حضرت زید کی تقلید اختیار کی۔ اس طرح کوئیں سے متعلق مسائل میں امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں ان میں تابعین کی تقلید کرتا ہوں۔ امام مالک اہل مدینہ کی تقلید کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے تھے وہ جا بجا موطا میں صراحتہً فرماتے ہیں کہ ہمارے شہر (مدینہ) کے لوگ اسی پر عامل ہیں۔ اکثر دفعہ وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ میں جن لوگوں کی پیروی کرتا ہوں وہ اس پر عمل نہیں کرتے۔" امام شافعی صحابہ کے بارے میں فرماتے ہیں: "ہماری نسبت ان کی رائے ہمارے اپنے نظریات سے افضل ہے۔"

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۴، [2] اعلام الموقعین ص ۲۹۹ [2] ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۴۷۔

Marfat.com

کہ اس کی کوئی دلیل ہو یا نہ ہو لہٰذا میرا ذاتی رجحان ابو عبداللہ کی جانب ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ دینی امور میں ائمہ کی اقتداء کے محتاج ہیں۔ ان کی پیروی کرنے کی صورت میں انہیں زمرۂ مقلدین میں شامل نہیں کیا جائے گا۔

بخلاف ازیں اتباع ایک ایسے قول پر عمل کرنے کو کہتے ہیں جو دلیل سے ثابت ہو اور قائل اس پر مطمئن ہو۔ اتباع شریعت میں درست ہے اور تقلید ناروا ہے۔

ابطال تقلید: ابن قیمؒ نے ابطال تقلید کا بیڑا اٹھایا۔ اس ضمن میں وہ پہلے صحابہ کا مسلک بیان کرتے ہیں۔ پھر تابعین کا پھر تبع تابعین اور ائمہ دین کا وہ ان مسائل میں ان اکابر کا موقف بیان کرتے ہیں۔ جو ان دنوں رہنما ہوئے۔

جہاں تک حضرات صحابہ کے مسلک و منہج کا تعلق ہے وہ پیش آمدہ حوادث میں آپ کی سنت کے متلاشی ہوتے تھے۔ جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔

صحابہ ازواج مطہرات سے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خانگی زندگی سے متعلق پوچھا کرتے تھے۔ تابعین صحابہ کرام سے آپ کی سنت کے بارے میں سوال کرتے۔ جب تبع تابعین کا دور آیا تو وہ بھی تابعین کے نقش قدم پر گام زن ہوئے۔ پھر ائمہ دین بھی اسی مسلک پر کاربند رہے اور نصوص شرعیہ کو سب امور پر فائق سمجھتے تھے۔ اس بات میں انہوں نے کافی شہرت حاصل کی۔

صحابہ کو تقلید سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اس کی واضح ترین دلیل یہ ہے کہ غیر منصوص مسائل میں صحابہ میں بہت اختلاف پایا جاتا تھا۔ اگر وہ مقلد ہوتے تو اپنے میں سے کسی کی تقلید پر اکتفا کرتے۔ ان کے اختلاف کا یہ مطلب ہے کہ وہ غیر منصوص مسائل میں غور و فکر کرنے کے عادی تھے اور تقلید کے خوگر نہ تھے۔

۱۔ مانعین زکوٰۃ کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کا اختلاف مشہور ہے۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا۔

"آپ مانعین زکوٰۃ کے خلاف کیونکر نبرد آزما ہوں گے جب کہ آنحضورؐ کا ارشاد گرامی ہے کہ "مجھے اس وقت تک لوگوں سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ لا الٰہ الا اللہ نہ کہیں۔ جب وہ اس کلمہ کے قائل ہو جائیں تو ان کے خون اور مال محفوظ ہو جائیں گے۔ البتہ کسی اسلامی حق کی بنا پر مباح الدم ہو جائیں

Marfat.com

تو وہ الگ بات ہے باقی لوگوں کے باطنی معاملات خدا کے سپرد ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ نے جواباً ارشاد فرمایا:

"کیا نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے الاّ بحقّھا" کے الفاظ ارشاد نہیں فرمائے جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ کسی اسلامی حق کی بنا پر ان کا خون و مال مباح ہو سکتا ہے۔ پھر اگر وہ زکوٰۃ کی رقم دینے سے بھی انکار کریں جسے وہ عہد نبوی میں ادا کیا کرتے تھے تو میں ان سے لڑوں گا۔

جب حضرت عمرؓ پر حق واضح ہو گیا تو آپ بھی حضرت ابوبکرؓ کے ہمنوا ہو گئے اور مانعین زکوٰۃ کے خلاف برسرِ پیکار ہوئے۔

۲۔ مرتدین کی بیویوں کو قیدی بنانے میں حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے مابین اختلاف رہا۔ حضرت ابوبکرؓ قیدی بنانے کے حق میں تھے۔ حضرت عمرؓ اس کے مخالف تھے چنانچہ حضرت عمرؓ نے ان کی عورتوں کو آزاد کر کے ان کے اقارب کی طرف بھیج دیا۔ محمد بن علی کی ام ولد خولہ الحنفیہ بھی انہی عورتوں میں شامل تھیں۔

۳۔ مفتوحہ اراضی کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کا خیال تھا کہ انہیں مجاہدین میں تقسیم کیا جائے حضرت عمرؓ انہیں اوقاف میں شامل کرنا چاہتے تھے۔ یزید بن ابی حبیب کی بیان کردہ روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ان کا بیان ہے:

"جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ کے نام خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا:

مجھے آپ کا خط پہونچا آپ لکھتے ہیں کہ لوگ مال غنیمت کی تقسیم کا تقاضا کرتے ہیں مگر یہ خط پہونچتے ہی بغور دیکھیے کہ مال غنیمت میں کس قدر گھوڑے یا مال وغیرہ موجود ہیں یہ مال حاضرین میں تقسیم کر دیجئے اور زمینیں اور اراضی باقی رہنے دیجئے تاکہ یہ مسلمانوں کے اوقاف میں شامل رہیں۔ اگر آپ ان کو بھی حاضرین میں تقسیم کر دیں گے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ آئندہ نسلوں کے لئے کچھ بھی باقی نہ رہے گا۔[1]

---

[1] کتاب الخراج از یحیٰی بن آدم القرشی مطبوعہ ۱۸۹۵ء ص ۳۱-۳۲ مجلہ الازہر جلد ۲۴ جزء ۲ ۱۹۵۲ء ص ۱۴۱ میں ملکیت سے متعلق ایک مفصل مضمون موجود ہے اس میں انہوں نے مفتوحہ اراضی کی عدم تقسیم کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی رائے بیان کی ہے یہ مقالہ شیخ محمد عرفہ کا تحریر کردہ ہے نیز دیکھیے تاریخ التشریع الاسلامی از شیخ محمد خضری مرحوم طبع پنجم ص ۱۲۴-۱۲۶۔

Marfat.com

(۴) عطایا وغیرہ دینے میں حضرت ابوبکر مساوات کے قائل تھے۔ حضرت عمر فرق مراتب کے اعتبار سے تفاوت کو جائز قرار دیتے تھے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت ابوبکر مال کی تقسیم میں سب لوگوں کو برابر سمجھتے تھے اور اس ضمن میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے قائل نہ تھے۔

حضرت ابوبکر کی خدمت میں عرض کیا گیا۔

"اے خلیفہ رسول صلے اللہ علیہ وسلم آپ نے مال کی تقسیم میں سب لوگوں کو مساوی قرار دیا ہے۔ حالانکہ بعض لوگ علم و فضل، تقدم اسلام یا دوسرے وجوہ اسباب کی بنا پر لائق ترجیح ہیں کیا ہی اچھا ہوتا کہ آپ ایسے لوگوں میں فرق مراتب قائم فرماتے"

حضرت ابوبکر نے فرمایا:

"آپ نے علم و فضل اور تقدم اسلام کا جو تذکرہ کیا وہ مجھ سے پوشیدہ نہیں مگر اس کا اجر اللہ تعالےٰ عطا فرمائے گا۔ جہاں تک امورِ معاش کا تعلق ہے اس میں مساوات کا برتاؤ ترجیح دینے سے بہتر ہے"[1]

حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو کثرت سے ملک فتح ہوئے اور آپ نے تقسیم اموال میں تفاوت درجات کا خیال رکھا۔ فرماتے ہیں:

"میں رسول اللہ کے خلاف لڑنے والوں کو ان لوگوں کے ہم پلہ قرار نہیں دے سکتا جو آنحضرت کی نصرت و اعانت کے لئے برسرِ پیکار رہے"[2]

(۵) اپنا نائب مقرر کرنے کے بارے میں بھی حضرت ابوبکر و عمر کے مابین اختلاف واقع ہوا تھا۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اپنی زندگی میں خلیفہ قرار دیا۔ مگر حضرت عمرؓ نے کسی کو خلیفہ مقرر نہ کیا[2]۔

صحابہ تقلید کی مذمت کرتے تھے اور مقلد کو ایک ایسا شخص خیال کرتے تھے جو عقل و فکر سے بے بہرہ ہو اور ہر کس و ناکس کی پیروی کرنے لگے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں۔

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی از شیخ محمد خضری مرحوم ص ۱۲۶۔

[2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۲۶۔

"الاحمق الذی یحقب[1] دینہ الرجال" احمق وہ شخص ہے جو دینی احکام میں اشخاص کی پیروی کرتا ہو۔

صحابہ مقلد کو احمق سمجھتے تھے جو دینی بصیرت سے بے بہرہ ہوتا ہے۔ ان کی رائے میں مقلدین ہر اس شخص کے پیچھے ہو لیتے ہیں جو پختا چلاتا ہو[2] اور یہ نہیں سوچتے کہ اس کی آواز میں حق و صداقت کا کوئی عنصر شامل ہے یا نہیں۔

ائمہ دین کا تقلید سے اظہار برأت:

انسان یہ معلوم کر کے حیرت ہو جاتا ہے کہ ائمہ دین مقلدین سے اظہار بیزاری کر چکے ہیں اور اپنی تقلید سے ممانعت کا فتویٰ صادر کر چکے ہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

"مثل الذی یطلب العلم بلا حجۃ کمثل حاطب لیل یحمل حزمۃ حطب وفیہ افعیٰ تلدغہ وھو لا یدری۔"

جو شخص بلا دلیل علم کی تلاش کرتا ہے۔ وہ اس لکڑہارے کی طرح ہے جو رات کو لکڑیوں کا گٹھا اٹھائے ہوئے ہو۔ اس گٹھے میں سانپ ہو وہ اسے ڈس جائے اور اسے پتا بھی نہ ہو۔

امام شافعیؒ نے امام احمدؒ سے فرمایا

"یا ابا عبداللہ انت اعلم بالحدیث منی فاذا صح الحدیث فاعلمنی حتیٰ اذھب الیہ شامیا کان او کوفیا او بصریا۔"

ابو عبداللہ آپ علم حدیث مجھ سے بہتر جانتے ہیں۔ جب کسی مسئلہ میں صحیح حدیث موجود ہو۔ تو مجھے بتا دیا کرو تاکہ میں اس پر عمل کروں خواہ اس حدیث کے راوی شامی ہوں کوفی ہوں یا بصری۔

امام شافعی کا قول ہے۔

"اجمع الناس علیٰ ان من استبان لہ سنۃ لیس لہ ان یدعھا لقول احد"

سب علماء بالاتفاق فرماتے ہیں کہ جب

---

[1] احقب اَرْوَف کا ہم معنی ہے۔ یعنی جو شخص دینی مسائل میں اشخاص کے پیچھے چلتا ہو۔

[2] اعلام الموقعین ج ۲۔ ص ۳۴۳۔

Marfat.com

بانت لہ سنۃ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لم یکن لہ ان یدعھا لقول احد من الناس

کسی کے سامنے سنت رسول واضح ہو چکی ہو۔ تو کسی شخص کے قول کی بنا پر اسے چھوڑنا اس کے لئے موزوں نہیں ہے۔

نیز امام شافعی ارشاد فرماتے ہیں:

"اذا صح الحدیث فاضربوا بقولی عرض الحائط۔

جب صحیح حدیث موجود ہو تو میرے قول کو دیوار پر پھینکئے۔ نیز فرمایا:

وقال اذا رویت عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ولم آخذ بہ فاعلموا ان عقلی قد ذھب[1]

جب میں آپ سے کوئی روایت بیان کروں اور اس سے احتجاج نہ کروں تو جان لیجئے کہ میری عقل جاتی رہی۔

امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں:

"لا یحل لاحد ان یقول بقولنا حتی یعلم من این قلناہ"

کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ ہمارے قول سے احتجاج کرے جب تک اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ہمارا قول کس دلیل پر مبنی ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں:

"لا تقلد دینک احدا"[2]

دین میں کسی کی تقلید نہ کیجئے

امام مالکؒ کا قول ہے:

"انا بشر اخطی واصیب فانظروا فی رأیی فما وافق الکتاب والسنۃ فخذوا بہ وما لم یوافق فاترکوہ"

میں ایک انسان ہوں۔ میری بات صحیح بھی ہوتی ہے اور غلط بھی۔ لہٰذا غور و فکر کے بعد میرے جس قول کو کتاب و سنت سے ہم آہنگ پائیں اسے لے لیں اور جو موافق نہ ہو اسے چھوڑ دیں

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۶۱

[2] " " ص ۳۰۹

Marfat.com

امام مالکؒ نے اس دنیا سے رخصت ہوتے فرمایا:

"وددتُ انّی ضُرِبتُ بکلِّ مسئلةٍ تکلّمتُ فیها برایی سَوطاً علیٰ انّه لاصبر لی علیٰ اسْوَاطِك[1]

میرا دل چاہتا ہے کہ ہر مسئلہ کے عوض مجھے ایک کوڑہ رسید کیا جائے۔ مگر بات یہ ہے کہ مجھ میں کوڑوں کے برداشت کرنے کی ہمت نہیں ہے۔

ابن قیمؒ نے تقلید کا بطلان ثابت کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقلد کو اہل علم میں سے شمار نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ علم اس معرفت کا نام ہے جو دلیل سے حاصل ہو اور تقلید دلیل پر مبنی نہیں ہوتی۔ لہٰذا اسے علم نہیں کہا جا سکتا اور مقلد کو زمرہ علماء میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ ابن قیمؒ یہ واضح کرتے ہیں کہ مقلدین اقوال امام کی اطاعت میں سنن نبویہ کو ترک کر کے جادۂ صواب سے دُور رہتے ہیں۔ حالانکہ جمہور مسلمانوں کا قول ہے کہ سنت نبوی کو کسی شخص کے قول کی بنا پر ترک نہیں کیا جا سکتا[2]۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی روش پر گامزن تھے۔ چنانچہ ابن عمر حدیث نبوی کے ہوتے ہوئے حضرت عمر کا قول ترک کر دیتے تھے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ حدیث نبوی کی خلاف ورزی کرنے والوں پر ان الفاظ میں اظہار غیظ و غضب فرماتے ہیں۔

"یُوشِكُ ان تُنزل علیکم حجارةٌ من السماء اقول قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وتقولون قال ابوبکر وعمر

کچھ بعید نہیں کہ آسمان سے تم پر سنگ باری ہونے لگے۔ میں کہتا ہوں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا اور تم کہتے ہو کہ ابوبکر اور عمر نے یہ کہا۔

اللہ تعالےٰ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ پر رحم[3] فرمائے ان کا یہ قول کس قدر قابل قدر ہے۔

---

[1] ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۴۹۔

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ،

[3] " " " ۳۲۰

Marfat.com

ابن قیّم صحابہ کرام اور ان ائمہ دین کے مابین موازنہ کرتے ہیں۔ مقلدین جن کے پیرو ہیں۔ فرماتے ہیں۔ صحابہ کرام کی افضلیت کا تقاضا ہے کہ ان کی پیروی کی جائے نہ کہ کسی اور کی کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے افضل ہونے کی شہادت دی ہے۔ صحیحین میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

"سب سے افضل میرے زمانہ کے لوگ ہیں۔ پھر ان کے قریبی زمانہ کے، اور پھر جو ان کے بعد آئیں۔ اس کے بعد ایک ایسی قوم آئے گی جن کی شہادت ان کی قسم سے سبقت کرجائیگی اور قسم ان کی شہادت سے"[1]

مقلدین نے نصوص شرعیہ کے خلاف جو موقف اختیار کر رکھا ہے۔ ابن رقم اس پر اظہار حیرت و استعجاب کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مقلدین جب کسی آیت قرآنی کو اپنے اصحاب کے اقوال کے ہم آہنگ پاتے ہیں تو برملا کہہ دیتے ہیں کہ ہم اس سے احتجاج کرتے ہیں دراصل ان کا اعتماد اپنے امام کے قول پر ہوتا ہے اور آیت پر نہیں۔ جب کوئی آیت ان کے خلاف ہوتی ہے تو اس پر عمل نہیں کرتے اور اس کی تاویل کرکے اسے اس کے ظاہری مفہوم سے دُور لے جاتے ہیں[2]

یہ دیکھ کر ابن قیّم کے تعجب کی حد نہیں رہی کہ مقلدین جب دیکھتے ہیں کہ ایک نص ان کے اقوال کے موافق ہے تو اسے تسلیم کرتے ہیں۔ پھر وہی نص جب ان کے خلاف ہوتی ہے تو اسے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مثلاً ایک نص دو احکام پر مشتمل ہو۔ ایک حکم مقلد کے موافق ہو اور دوسرا مخالف تو مقلد اس کے ایک پہلو پر عمل کریں گے اور دوسرے کو ترک کر دیں گے۔ ابن قیّم فرماتے ہیں کہ یہ نصوصِ شرعیہ سے استہزاء کے مترادف اور ان کے احترام کے منافی ہے۔ پھر ابن قیّم اس تلاعُب بالدین کی چند امثلہ ذکر کرتے ہیں۔ ہم صرف ایک مثال بیان کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

اِستہزاء بالدین کی چند مثالیں:

نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلّم سمندر کے بارے میں فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۴۵

[2] " " ۲ " " ۳۱۱

Marfat.com

هُوَالطَّهُوْرُ مَاؤُهٗ وَالْحِلُّ مَيْتَتُهٗ — سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے

مقلدین اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ پانی کی سطح پر تیرنے والی مچھلی جب مر کر پانی میں گر پڑے تو پانی نجس نہیں ہوگا کیونکہ آپ نے اسے پاک کہا ہے۔ اسی حدیث کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مری ہوئی کوئی چیز حلال نہیں مچھلی ہو یا کچھ اور۔

یہ احناف کا مسلک ہے۔ حنفیہ کی رائے میں مچھلی کا خون نجس نہیں کیونکہ دراصل وہ خون نہیں لہٰذا نجس ہونے کی کوئی وجہ نہیں[2]۔

احناف کے نزدیک جو مردہ مچھلی پانی پر تیر رہی ہو وہ حلال نہیں وہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"پانی خشک ہونے پر جو چیز ساحل پر ابھر آئے اسے کھا لیجئے۔ پانی جسے پرے پھینک دے وہ بھی کھا لو۔ مگر جو چیز مر کر تیر رہی ہو وہ نہ کھاؤ"

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

"ہماری رائے میں مچھلی کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ کسی آفت کی بنا پر مر گئی ہو تو وہ اسی طرح حلال ہے جیسے وہ مچھلی جو قصداً پکڑ لی گئی ہو اور جب کسی آفت کے بغیر طبعی موت سے مری ہو تو وہ حلال نہیں جیسے مردہ مچھلی جو تیر رہی ہو[3]"

احناف کا یہ بیان اضطراب سے خالی نہیں۔ وہ ایک طرف تو مچھلی اور اس کے خون کی طہارت کے قائل ہیں چونکہ یہ حدیث "ھُوَالطَّھُوْرُ مَاؤُہٗ" کے موافق ہے اور دوسری جانب تیرنے والی مچھلی کو حرام قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ ارشاد نبوی "الحل میتہ" کے خلاف ہے۔ یہ امر ملحوظ خاطر رہنا چاہیئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث سابقاً ذکر کردہ حدیث "ھوالطھور ماؤہٗ" کی معارض نہیں ہو سکتی کیونکہ صحابہ کی ایک کثیر جماعت اس حدیث کی راوی ہے۔ حدیث بیان کرنے کا سبب یہ تھا کہ صحابہ نے آپ سے دریافت

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۱۱

[2] ہدایہ ج ۱ ص ۱۴۵ بر حاشیہ فتح القدیر۔

[3] " " ۸ ص ۶۵ بر حاشیہ نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار تکملہ فتح القدیر۔

Marfat.com

کیا کہ ہم سمندر میں سفر کرتے ہیں اور ہمارے پاس پانی بہت کم مقدار میں ہوتا ہے۔ اگر اس سے وضو کریں تو پینے کے لئے نہیں بچتا۔ کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ "سمندر کا پانی پاکیزہ اور اس کا مُردار حلال ہے"۔

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کی ایک کثیر جماعت نے آپ سے یہ سوال کیا تھا۔

ایک اور مثال: حدیث نبوی میں بروایت ابن زمعہ وارد ہے۔ اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ" (بچے کی مالک عورت ہو گی اور زانی کو سنگسار کر دیا جائے گا۔)[1]

حنفیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ بچے کا مالک اس عورت کا خاوند ہو گا نہ کہ زانی۔ مگر وہ اسی حدیث کی مخالفت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ لونڈی اس حدیث کی مصداق نہیں ہو گی۔ حالانکہ یہ فیصلہ لونڈی ہی کے بارے میں ہوا تھا۔

مقام حیرت ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنی ماں بیٹی یا بہن سے نکاح کرے اور ان سے مجامعت کرے تو شبہ کی بنا پر وہ حد شرعی کا مُستوجب نہ ہو گا اور ان محرمات کو اس باطل نکاح کی بنا پر اس کی بیوی قرار دیا جائے گا۔ مگر اُمِّ وَلد جس سے وہ شب و روز مجامعت کرتا ہے اس کی بیوی نہیں کہلائے گی!

مقلّدین اللہ و رسول صحابہ کرام اور ائمہ دین سے نبرد آزما ہیں: ابن قیم مقلدین کی تردید کرتے

ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ اللہ تعالےٰ اس کے رسول صحابہ کرام اور ائمہ دین کے احکام کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کا یہ ردیہ طریق علماء کے بھی خلاف ہے۔

اللہ کی مخالفت تو یہ ہے کہ اس نے حکم دیا ہے کہ متنازع فیہ امور میں کتاب و سنت کو حکم مانا جائے۔ مقلّدین اس کے برعکس ائمہ کے اقوال پر عمل کرتے ہیں۔

رسول کی مخالفت یہ ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب اختلافات رُونما ہوں تو سختی سے سنت رسول اور خلفاء راشدین کی پیروی کی جائے اس کے برخلاف

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۱۹۔

Marfat.com

مقلدین یہ کہتے ہیں کہ ہم امام کے اقوال پر عمل کرتے ہیں اور باقی سب امور پر انہیں ترجیح دیتے ہیں۔ مقلدین احناف ائمہ دین کی خلاف ورزی کرتے ہیں کہ ائمہ نے اپنی تقلید سے منع کیا اور اس سے ڈرایا ہے۔ طریق علماء کی مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ صحیح علمی طریقہ کے مطابق علماء کے اقوال کو کتاب وسنت اور اقوال صحابہ پر پیش کرنا چاہیئے جو ان کے موافق ہوں انہیں اخذ کیا جائے اور جو مخالف ہوں انہیں چھوڑ دیا جائے۔ جن مسائل میں موافقت اور مخالفت کا کچھ پتا نہ چلتا ہو انہیں اجتہادی مسائل کے قبیل میں سے شمار کیا جائے۔ مگر مقلدین نے تو حالات کا دھارا ہی بدل دیا۔ وہ دلائل کتاب وسنت اور اقوال صحابہ کو اپنے ائمہ کے اقوال کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں۔ جو ان کے موافق ہو اسے لے لیتے ہیں اور جو مخالف ہوں اسے ترک کرتے ہیں[1]۔ ابن قیم نے مقلدین کے خلاف عقلی دلائل سے بھی تقلید کا بطلان ثابت کیا ہے۔

عقلی دلائل سے ابطالِ تقلید:

ابن قیمؒ مندرجہ ذیل عقلی دلائل کی بنا پر تقلید کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

۱۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ جو امر شرعی لوازم میں سے ہو تو اس کی ضد کا بطلان بھی شرعی لوازم میں سے ہوگا۔ متنازع فیہ تقلید اگر شرعی واجبات میں سے ہو تو اتباعِ صحت واستدلال کا باطل ہونا بھی شرعی لوازم میں سے ہونا چاہیئے۔ کیونکہ منطقی نقطۂ خیال سے نقیضین میں سے ایک کا ثبوت دوسرے کی نفی کو چاہتا ہے اور ضدین میں سے ایک کی صحت دوسری کے بطلان کی مقتضی ہوتی ہے۔ اس دلیل کی صورت یہ ہوگی کہ:

"اگر تقلید دین کا ایک لازمی جزو ہے تو اس سے انحراف کرکے اجتہاد کا رخ کرنا ناروا ہوگا۔ کیونکہ اجتہاد واستدلال سے تقلید کا باطل ہونا لازم آتا ہے[2]۔"

اگرچہ یہ طرزِ استدلال بادیٔ النظر میں قوی نظر آتا ہے مگر مخالف اس کو یہ کہہ کر رد کر سکتا ہے کہ

"اجتہاد اور تقلید دونوں دین کے ضروری اجزاء ہیں۔ لہٰذا ہم اگر تقلید کو چھوڑ کر اجتہاد کا رخ کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم دین کے ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلہ کی جانب

---

[1] اعلام الموقعین ج۲ ص ۳۰۲

[2] " " ص ۳۲۵۔

انفاق کریں جو اس سے زیادہ شاندار ہو۔"

مخالف کے اس انداز استدلال سے ابن قیمؒ کی دلیل ناکارہ ہو جاتی ہے۔

(۲) ابن قیمؒ نے جن دلائل سے اپنے مخالفین کو خاموش کیا ان میں سے ایک دلیل یہ ہے۔ مقلد سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جب تم اپنے امام کے قول کے مطابق فتویٰ دو گے تو کیا تم یہ کہہ سکو گے کہ یہ خدا کا دین ہے جو اس نے اپنے رسول پر نازل فرمایا۔ اپنی کتاب میں اس کا حکم دیا۔ اپنے بندوں کیلئے اسے مشروع قرار دیا اور اس کے ماسوا کوئی خدائی مذہب نہیں؟ یا تم یہ کہو گے کہ آسمانی مذہب اس کے خلاف ہے۔ اگر یہ بھی نہیں تو تم کہو گے مجھے کچھ معلوم نہیں۔ یہ تیسری شق ہے۔

پہلی بات تو یقیناً غلط ہے کیونکہ خدا کا دین تو وہ ہے۔ جس کی خلاف ورزی بالکل ناروا ہے۔ جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے تم خود ہی اسے تسلیم کرنے کو تیار نہ ہو گے۔

اب تمہارے لئے آخری چارۂ کار تیسری شق ہے یہ امر موجب حیرت ہے کہ جس بات سے تم قطعی طور سے بے بہرہ ہو اس کے بل بوتے پر جان و مال عفت و عصمت اور واجبات حقوق کو کیونکر حلال یا حرام قرار دیتے ہو۔

فَاِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِیْ فَتِلْكَ مُصِیْبَةٌ — اگر تم نہیں جانتے تو سخت مصیبت کا سامنا ہے

وَاِنْ كُنْتَ تَدْرِیْ فَالْمُصِیْبَةُ اَعْظَمُ[1] — اور اگر جانتے ہو تو یہ اور بھی بڑی مصیبت کا سبب ہے

مقلدین کے دلائل اور ان کا ابطال:

تقلید کے بارے میں ہم ابن قیمؒ کے نظریات معلوم کر چکے۔ ابطال تقلید کے لئے جو دلائل انہوں نے پیش کئے ہیں۔ ان کی تفصیلات بھی بیان کی جا چکی ہیں۔ بحث کو مکمل کرنے کے لئے اب ہم مقلدین کے دلائل پیش کرتے ہیں۔ پھر ہم یہ بیان کریں گے کہ ابن قیمؒ کس طرح ان دلائل کی تردید کرتے ہیں۔

مقلدین کی پہلی دلیل:

مقلدین اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں۔

فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ "اگر تمہیں

(النحل - ۴۳)

---

[1] اعلام الموقعین ص ۳۰۸ - ۳۰۹

معلوم نہیں تو اہل علم سے پوچھ لو

اس آیت میں اللہ تعالےٰ نے بے علم لوگوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اہل علم سے دینی مسائل دریافت کریں۔[1]

ابن قیم مقلدین کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"یہ آیت آپ کے مفید مطلب ہونے کے بجائے آپ کے خلاف ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالےٰ نے اہل الذکر سے سوال کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ الذکر سے مراد قرآن و حدیث ہے اللہ تعالےٰ نے اسی الذکر کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور علم دین سے بے بہرہ لوگوں کو انہی اہل الذکر کی پیروی کے لئے مامور فرمایا ہے۔ ائمہ اہل علم کا طریق کار یہی رہا ہے وہ کسی مخصوص شخص کے جملہ اقوال و افعال کا اتباع نہیں کرتے تھے حضرت عبداللہ بن عباس کو دیکھئے۔ آپ صحابہ رضوان اللہ علیہم سے آنحضور کے قول و فعل اور سنت کے متعلق دریافت کیا کرتے تھے اور کچھ نہ پوچھتے تھے۔ صحابہ آنحضور کی ازواج مطہرات سے آپ کی گھریلو زندگی کے متعلق دریافت کرتے تھے۔ تابعین صحابہ سے آپ کے اقوال و اعمال کے متعلق دریافت کرتے بعد ازاں فقہاء عظام بھی اسی روش پر گامزن رہے چنانچہ امام شافعی نے امام احمد کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا

"اے ابو عبداللہ! آپ علم حدیث مجھ سے بہتر جانتے ہیں۔ جب صحیح حدیث موجود ہو تو مجھے بتا دیا کرو تاکہ میں اس پر عمل کروں خواہ اس حدیث کے راوی شامی ہوں، کوفی ہوں، یا بصری ہوں"[2]

مقلدین کہتے ہیں کہ آیت میں اہل الذکر سے پوچھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ان کی رائے میں اہل الذکر سے مراد علماء ہیں اور ان سے سوال کرنے کا مطلب ان کی تقلید کرنا ہے۔

ابن قیم ان کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ قرآن میں جہاں کہیں الذکر کا لفظ آیا ہے اس سے مراد قرآن و سنت ہے وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي — تمہارے گھروں میں جو آیات قرآنی اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۲

[2] " " ص ۳۲۵

Marfat.com

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ (الاحزاب - ۳۴)

حکمت کی باتیں تلاوت کی جاتی ہیں۔ انہیں یاد رکھو۔

پس یہ آیت علماء کی تقلید پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس کے برعکس اس میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے امام شوکانی مقلدین کے اس طرز استدلال کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

مقلدین نے اس آیت سے جو احتجاج کیا ہے وہ درست نہیں کیونکہ اس آیت میں صرف احکام خداوندی دریافت کرنے کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ لوگوں کے افکار و آراء اور یہ بھی اس صورت میں جب کہ تسلیم کیا جائے کہ آیت عام طور سے سوال کرنے کے بارے میں وارد ہے۔ حالانکہ یہ درست نہیں۔ کیونکہ یہ آیت ایک خاص معاملہ میں نازل ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ علماء سے دریافت کریں کہ خدا کے فرستادہ انبیاء بنی نوع آدم میں سے ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ آیت ہذا کے اول و آخر سے مستفاد ہوتا ہے کہ آیت اسی ضمن میں نازل ہوئی ہے۔ چنانچہ پوری آیت یوں ہے۔

"وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ (النحل - ۴۳)

ہم نے تو آپ سے قبل صرف آدمیوں کو نبی بنا کر بھیجا تھا۔ اگر تم اس سے آگاہ نہیں تو مذہبی دلائل و کتب سے واقفیت رکھنے والے اہل علم سے دریافت کر لو"

مقلدین کی تردید میں شوکانی کا طرز بیان ابن قیمؒ سے زیادہ سخت ہے کیونکہ شوکانی پہلے بطریق فرضیت یہ تسلیم کرتے ہیں کہ آیت عام طور سے سوال کرنے کے بارے میں وارد ہے پھر مقلدین کے طریق احتجاج کو رد کرتے ہیں کہ آیت میں سوال سے مراد احکام خداوندی دریافت کرنا ہے اور اسے تقلید نہیں کہا جاتا۔

پھر کہتے ہیں کہ یہ آیت سوال کے بارے میں نازل نہیں ہوئی۔ آیت کے اول و آخر کو بغور دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ اس میں ایک خاص سوال کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ انبیاء انسان ہوتے ہیں نہ کہ فرشتے۔ لہٰذا مقلدین کا اس آیت سے احتجاج کرنا کسی طرح ممکن نہیں۔

لے ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۴۹۔

Marfat.com

گویا شوکانی دو طریق سے مقلدین کی تردید کرتے ہیں۔ اول بطریق تسلیم اور دوم بطریق منع۔ اس میں شبہ نہیں کہ شوکانی کا انداز بیان عقلی اور واقعی دونوں اعتبار سے اقویٰ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آیت میں ایک خاص سوال کا ذکر ہے اور تمام مسائل کا نہیں۔

مقلدین کی دوسری دلیل:

مقلدین کہتے ہیں کہ حضرت عمر حضرت ابوبکر کی تقلید کرتے تھے اور دلیل میں یہ روایت پیش کرتے ہیں:

"شعبہ عاصم احول سے روایت کرتے ہیں اور وہ شعبی سے کہ حضرت ابوبکرؓ نے کلالہ کے ضمن میں فرمایا۔ میں اس کے بارے میں فیصلہ کرتا ہوں اگر درست ہوا تو توفیق ربانی کی بدولت ہوگا اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوگی۔ اللہ تعالےٰ اس سے پاک ہے والد اور اولاد کو چھوڑ کر باقی سب کو کلالہ کہتے ہیں۔ حضرت عمر نے فرمایا مجھے خدا سے شرم آتی ہے کہ میں ابوبکر کی مخالفت کروں۔[1]

ابن قیم مقلدین سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ایہا المقلدون! تم نے اس حدیث کو مختصر کر لیا۔ اور حدیث کے جس حصہ سے تمہارا استدلال باطل ٹھہرتا ہے اس کو حذف کر دیا۔ ہم اس حدیث کو بتمامہ نقل کرتے ہیں۔

شعبہ عاصم احول سے اور وہ شعبی سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے کلالہ کے ضمن میں فرمایا اس کے بارے میں اپنی رائے (رائے کا لفظ سابق الذکر روایت میں موجود نہیں) سے فیصلہ کرتا ہوں اگر درست ہوا تو توفیق ایزدی کی بدولت اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوگی۔ اللہ تعالےٰ اس سے بری الذمہ ہے۔ والد اور اولاد کو چھوڑ کر باقی سب کو کلالہ کہتے ہیں۔ حضرت عمر نے فرمایا مجھے خدا سے شرم آتی ہے کہ میں ابوبکر کی خلاف ورزی کروں۔"

ابن قیم فرماتے ہیں اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر نے خطا کے صادر ہونے کا خود اعتراف کیا تھا۔ حضرت عمر اس کی مخالفت سے شرم محسوس کرتے تھے اور حضرت ابوبکر کے جملہ اقوال کو صحیح اور خطا سے مامون و محفوظ نہیں تصور کرتے تھے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۲

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر نے فوت ہوتے وقت اقرار کیا تھا کہ انہوں نے کلالہ کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر نہیں کیا اور انہیں خود اعتراف تھا کہ وہ اسے سمجھ نہیں سکے[1]

مزید برآں حضرت عمر نے متعدد مسائل میں حضرت ابوبکر سے اختلاف کیا ہے (حالانکہ مقلد اپنے پیشوا کی مخالفت نہیں کر سکتا)

اور یہ اختلاف بڑا مشہور ہے۔ مثلاً خلیفہ بنانے کے بارے میں حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ سے اختلاف کیا۔

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں

"اگر میں اپنے بعد خلیفہ مقرر کر دوں تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ حضرت ابوبکر نے ایسا کیا تھا اور اگر کسی کو نائب مقرر نہ کر دوں تو بھی درست ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کیا"

ابن عمر کا قول ہے۔ بخدا جب میرے ابا جان نے آنحضور کا ذکر کیا تو میں فوراً سمجھ گیا کہ آپ کسی کو رسول اللہ کے برابر قرار نہیں دیں گے اور ان کی اقتداء میں وہ کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کریں گے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر کی تقلید کی تھی۔ تو یاد رہے کہ ابوبکر اور آپ کے امام کے مابین عظیم فرق پایا جاتا ہے۔

مزید برآں اگر عمر نے ایک مسئلہ میں ابوبکر کی تقلید اختیار کر لی تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کسی مخصوص شخص کے جملہ اقوال کو نصوصِ شرعیہ کی حیثیت دے دی جائے اور دوسری دلیل سے آنکھیں بند کر لی جائیں[2]

مقلّدین کی تیسری دلیل:

مقلدین کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر سے فرمایا تھا۔

وَاِنَّا لِرَائِكَ تَبَعٌ[3] — ہماری رائے آپ کی رائے کے تابع ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۲۵

[2] " " " ص ۳-۶-۷

[3] " " " ص ۳۰۲

ابن قیم فرماتے ہیں۔

"اس قول سے احتجاج کرنے والے نے سنا کہ لوگ ایک بات کر دیتے ہیں جو دانا شخص کیلئے کافی ہے۔ لہٰذا اس نے حدیث کے باقی الفاظ چھوڑ کر اسی جملہ پر اکتفا کیا۔ حالانکہ یہ حدیث اس کے قول کو باطل قرار دینے میں ایک عظیم ترین دلیل کا درجہ رکھتی ہے۔ ہم پوری حدیث نقل کرتے ہیں صحیح بخاری میں طارق ابن شہاب سے روایت ہے کہ بنی اسد اور غطفان میں سے بزاخہ کا وفد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہو کر صلح کا طالب ہوا۔ آپ نے فرمایا تمہیں دو باتوں کا اختیار ہے یا تو لڑائی ہوگی اور تمہیں ملک بدر کر دیا جائے گا اور یا رسوا کن صلح قبول کرنا ہوگی۔ انہوں نے دریافت کیا ایسی لڑائی سے تو ہم آگاہ ہیں۔ یہ فرمایئے کہ رسوا کن صلح کے کیا معنے ہیں؟

حضرت ابوبکر نے فرمایا:

"ہم آپ کے اسلحہ جنگ اور گھوڑے چھین لیں گے اور تمہارا جو مال ہمارے قبضہ میں ہے اسے مالِ غنیمت تصوّر کریں گے اور تم ہمارا جو مال لے چکے ہو اسے واپس کر دگے، تم ہمارے مقتولوں کی دیت ادا کر دگے، اور تمہارے مقتول جہنم رسید ہوں گے۔ (یعنی ان کی دیت ہم ادا نہیں کریں گے) تم اونٹوں کے پیچھے پیچھے چلنے والے لوگوں سے اس وقت تک کچھ تعرّض نہ کر دگے جب تک اللہ تعالیٰ اپنے خلیفہ اور مہاجرین پر تمہاری برأت واضح نہ کر دے۔"

حضرت ابوبکر نے اپنی رائے لوگوں کے سامنے بیان کی۔ یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اٹھے اور حضرت ابوبکر سے یوں مخاطب ہوئے۔

"صلح و جنگ کے متعلق جو کچھ آپ نے فرمایا وہ تسلیم ہے۔ آپ کا یہ فرمان بھی بجا ہے کہ جو مال ہم ان سے لے چکے ہیں وہ مال غنیمت متصوّر ہوگا اور ہمارا مال انہیں واپس کرنا ہوگا۔ البتہ آپ کا یہ ارشاد کہ وہ ہمارے مقتولوں کی دیت ادا کریں گے۔ اور ان کے مقتول جہنّم رسید ہوں گے۔ محلِ نظر و تأمل ہے کیونکہ ہم میں سے جو مسلمان شہید ہوئے وہ رضائے خداوندی کے لئے لڑے تھے اور خدا سے اجر پائیں گے۔ لہٰذا ان کی دیت کا مسئلہ خارج از بحث ہے۔"

جب لوگوں نے حضرت عمر کا یہ ارشاد سنا تو سب لوگ تسلیم کرنے کے لئے

Marfat.com

تیار ہو گئے۔[1]

اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ موجود ہیں :

"ہم آپ کی رائے سے اظہارِ اتفاق کرتے ہیں"۔

اب بتایئے! مقلدین کے نظریات کو اس حدیث سے کیا تقویت حاصل ہوتی ہے؟

اسی حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ میں کس حد تک آزادیٔ فکر و نظر پائی جاتی تھی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفۂ رسول ہونے کے باوجود اپنی رائے لوگوں پر ٹھونستے نہیں بلکہ اس پر غور و فکر کرنے کے لئے اسے صحابہ کے روبرو پیش کرتے ہیں۔ حضرت عمر باقی صحابہ سے الگ ہو کر حضرت ابوبکر کی رائے کے ایک جزو کو تسلیم کرتے ہیں اور دوسرے کی مخالفت کرتے ہیں لہٰذا "انا لہٗ تبع" کے معنے یہ ہوں گے۔ کہ جب تک حضرت ابوبکر کا قول ایک رائے کی حیثیت رکھتا ہے ان کے لئے واجب التسلیم نہیں ہے۔ بلکہ آپ کی رائے غور و خوض کے لئے لوگوں کے سامنے پیش کی جائے گی۔ اور دیکھا جائے گا کہ لوگ اس بارے میں کیا خیال ظاہر کرتے ہیں اور آپ کے اور لوگوں کے نظریات میں سے بہتر نظریہ کون سا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ یہ حدیث تقلید کی مؤید نہیں بلکہ اسے باطل قرار دیتی ہے۔

مقلدین کی چوتھی دلیل :

مقلدین کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ صحابہ آپ کے حینِ حیات فتویٰ دیا کرتے تھے اور یہی ان کی تقلید ہے۔ کیونکہ صحابہ کے اقوال آپ کی زندگی میں قابل احتجاج نہیں ہو سکتے۔[2]

ابن قیمؒ مقلدین سے یوں مخاطب ہوتے ہیں۔

"تم یہ کہتے ہو کہ صحابہ آپ کی زندگی میں فتویٰ دیا کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہوا کہ فتویٰ طلب کرنے والے ان کے مقلد تھے۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے فتاویٰ کتاب و سنت کی تبلیغ کی خاطر تھے اور ان کی حیثیت صرف ایک مخبر کی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ نصوصِ شرعیہ کی موجودگی میں ایک دوسرے کی تقلید کرتے تھے۔ وہ اپنے فتاویٰ میں ہرگز کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ اور نہ شرعی نصوص کے بغیر فتویٰ دیتے تھے۔ ان سے فتویٰ پوچھنے والے بھی انہی اقوال

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۲

[2] " " ص ۳۰۴

پر اعتماد کرتے تھے جو صحابہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے تھے۔ صحابہ کہا کرتے تھے آپ نے یہ حکم دیا، آپ نے یوں کیا، اور آپ نے اس سے منع فرمایا۔ ان کے فتاوی اسی نوعیت کے حامل ہوتے تھے۔ ایسے فتاوی صحابہ پر بھی حجت ہوتے اور ان سے فتوی دریافت کرنے والوں پر بھی، گویا ان کے حجت ہونے میں مفتی اور مستفتی برابر ہوتے تھے صرف اتنا فرق تھا کہ صحابہ ان کے اور رسول اللہ کے درمیان ایک واسطہ کی حیثیت رکھتے تھے اور ان کو یہ حیثیت حاصل نہ تھی۔[1]

اسی طرح ابن قیمؒ بڑے صبر و تحمل سے ایک ایک کرکے مقلدین کے مزعومات کی تردید کئے جاتے ہیں اور اس سے اکتاتے نہیں۔ علم کا بے پناہ سمندر آپ کا ممد و معاون ہوتا۔ آپ اپنی عقل پختہ کار سے مقلدین کا ناطقہ بند کئے جاتے ہیں اور ان کے پیش کردہ دلائل کو انہی کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ حریت فکر و نظر کی یہ دعوت جسے ابن قیمؒ نے ابطالِ تقلید اور ضرورت اجتہاد کی صورت میں ظاہر کیا تھا دراصل ابن قیمؒ کے ایک اہم نصب العین کا پیش خیمہ تھی جس کے لئے آپ مصروف سعی و جہد رہتے تھے۔ وہ نصب العین یہ تھا کہ آپ خالص دین کی طرف لوٹنے کی دعوت دیتے تھے۔ اور دین اسلام سے بھٹکے ہوئے اسلامی فرقوں کے افکار و آراء اور تقلید کی بنا پر استنباطِ احکام میں جو انحراف پیدا ہوا تھا۔ اس سے پاک دیکھنا چاہتے تھے۔

ایک مخصوص شخص کے آراء و افکار کو حرفِ آخر سمجھنا اس کے اقوال کو نصوص کی حیثیت دینا اور تعارض کے وقت ان کو نصوص پر مقدم کرنا اور ان کے اقوال کو اصل قرار دے کر نصوص کو ان پر محمول کرنا یہ سب تقلید کے ثمرات و نتائج تھے۔ تقلید کے اثرات ان حیلہ جات میں بھی رونما ہوئے جو محرمات کو حلال کرنے کی غرض سے گھڑ لئے گئے تھے اور اس طرح دین اسلام کا مذاق اڑایا گیا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ تقلید کا مقابلہ کرتے ہیں ابن قیمؒ نے ضعف و تداہنت کو گوارا نہ کیا۔ اپنی زندگی دین اسلام سے مدافعت کے لئے وقف کردی اور اس سلسلہ میں بڑے بڑے طوفانوں کا مقابلہ کیا۔ ہمیشہ طریقِ سلف سے وابستہ رہے۔ اعتقادی مسائل میں بحث و مباحثہ کے ساتھ ساتھ آپ نے احکام فقہیہ کے میدان میں بھی بڑے بڑے معرکے سر کیے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۳۷ - ۳۳۸ -

Marfat.com

۱۰- ابنِ قیّم کا تیسرا مقصد

دینی احکام سے اِستہزاء کے خلاف اِعلانِ حرب و پیکار

ابن قیّم نے دیکھا کہ شرعی حیلہ جات کے نام سے دین کا مذاق اڑایا جا رہا ہے۔ حیلہ ساز اس طرح حرام کو حلال کرنے اور حقوق کو ساقط کر دیتے ہیں۔ چند حیلہ جات کی مدد سے رِبا کو بظاہر مُباح کر دیا جاتا تھا۔ حیلہ گری کی مہارت سے شرعی حقوق کو ساقط کرنے کی کوشش کی جاتی۔ جب بیوی خاوند سے گلو خلاصی چاہتی تو ارتداد کا حیلہ اختیار کرتی اور جب نکاح فسخ ہو جاتا تو پھر مسلمان ہو جاتی۔ سال سے وابستہ فقراء کے حقوق کو حیلہ گری کے کمالِ فن سے ساقط کر دیا جاتا تھا۔ مثلاً سال گزرنے سے پہلے مال کو ہبہ کر دیا جاتا تھا تاکہ زکاۃ فرض نہ ہو۔

ابن قیّم بھلا اس استہزاء بالدین کو کیونکر گوارا کر سکتے تھے۔ چنانچہ آپ نے اس کے خلاف جہاد اعلان دیا اور اپنی تمام صلاحیتیں اس کے لئے وقف کر دیں۔ مُجوّزینِ حِیَل کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمان میں بکھیر دیں اور دلائل قاہرہ سے اس کا بُطلان ثابت کیا۔ یہ معلوم کرنا از بس ضروری ہے کہ حیلہ جات کی حقیقت کیا ہے؟ فکرِ اسلامی میں ان کا ظہور کب ہوا؟ چنانچہ ہم اس کی تفصیلات ذکر کریں گے اور بتائیں گے کہ علماء نے ان کے بارے میں کیا موقف اختیار کیا ہے؟ کون سے حیلے حرام ہیں اور کون سے مباح! پھر ہم حیلہ گری کے مجوّزین کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کریں گے۔ اور اس کے ضمن میں ان تمام ضروری مباحث سے تعرض کریں گے جو ابن قیّم کے اس بلند ترین مطمحِ نظر کو داشگاف کرتے ہیں۔ یہ خیال کرنا درست نہیں کہ ابن قیّم پہلے شخص تھے جنہوں نے دین کا مذاق اڑانے کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ بلکہ سب سے پہلے اس کارِ خیر کا آغاز آپ کے محترم استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان علماء نے کیا تھا جو حیلہ جات کو ناجائز تصوّر کرتے تھے۔ مگر ابن قیّم نے جس حد تک اپنی توجّہات کو اس کا مرکز بنایا اس نے مجھے مجبور کیا کہ میں اسے آپ کا وہ مطمحِ نظر قرار دوں جس کے لئے آپ نے

Marfat.com

اپنی علمی مساعی کو وقف کر دیا تھا۔

حیلہ کی تعریف: حیلہ لغت فات کی ایک قسم ہے کہ اس کا فاعل ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ پھر عرف عام میں لفظ حیلہ کا استعمال ایسے خفیہ طریقوں سے حصول مقصد کے لیے کیا جانے لگا جن کو معلوم کرنے کے لئے بڑی ذہانت و فطانت کی ضرورت ہے۔ یہ پہلے معنے کی نسبت اخص ہے۔ جو اغراض و مقاصد شرعاً عقلاً یا عادۃً ممنوع ہیں ان کی جانب رسائی حاصل کرنے کے لیے لفظ حیلہ کا استعمال اور بھی زیادہ خاص ہے۔ حیلہ کا لفظ اس معنے میں بابِ تفعل استعمال ہوتا ہے۔ عرب بولتے ہیں "فلانٌ من اَرباب الحِیَل" یا کہتے ہیں "لا تعاملوہ فانہ متحیّل"[1]

ابن قیم نے حیلہ کی یہ تعریف کی ہے۔ ان کے محترم استاد شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ حیلہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"حیلہ شرعی واجبات کو ساقط کرنے اور ایسے فعل سے حلال کرنے کا نام ہے جس سے اس کی اصل غرض کو پیش نظر نہ رکھا گیا۔ یعنی شرعی احکام کو ایسے اسباب کی بنا پر تبدیل کرنا جن کے اصلی مقصد کو نظر انداز کر دیا گیا ہو"[2]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کی ذکر کردہ تعریف ابن قیمؒ کی تعریف سے زیادہ مختلف نہیں۔ دونوں تعریفوں کا خلاصہ یہ ہے کہ حیلہ کا مطلب شرعی اسباب کو ناجائز ذرائع کے لئے استعمال کرنا ہے۔ کیونکہ واجبات شرعی کو ساقط کرنا اور محرمات کی حلت کا فتویٰ دینا کسی کے نزدیک بھی درست نہیں۔

حیلہ گری کی مختصر تاریخ: پہلی صدی ہجری کے چند سال بعد تابعین صغار کے زمانہ میں حیلہ جات کے مطابق فتویٰ دینے کا آغاز ہوا صحابہ کرام سے حیلہ جات کے بارے میں کچھ منقول نہیں[3]۔

جب حیلہ جات کی روشنی میں فتویٰ بازی کا آغاز ہوا تو علماء کی ایک جماعت مخالفت کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی۔ مثلاً حماد بن زید، مالک بن انس، سفیان بن عیینہؒ فضیل بن عیاض اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۱، ۱۹۲

[2] اقامۃ الدلیل علی البطال التحلیل لابن تیمیہ ص ۱۱

[3] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۶۳۔

Marfat.com

عبداللہ بن مبارک نے اس کی سخت مخالفت کی۔[1]

چند علماء حیلہ جات کے مؤیدین میں سے تھے۔ حیلہ جات پر کتابیں لکھی جانے لگیں۔ مثلاً ابوبکر خصاف نے کتاب الحیل کے نام سے ایک کتاب تحریر کی۔ مگر حیلہ جات کی مخالفت کرنے والے علماء نے یہ پہلو کبھی نظر انداز نہیں کیا حیلہ جات دین کے خلاف ہمیشہ سینہ سپر بنے رہے اور کبھی صلح جوئی کی کوشش نہ کی۔

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق منقول ہے۔ جب انہیں پتا چلا کہ حیلہ جات کے جواز پر ایک کتاب تصنیف کی گئی ہے اور اس میں لکھا ہے کہ ایک عورت خلع کرنا چاہتی تھی مگر خاوند اس کے لئے راضی نہ تھا۔ عورت سے کہا گیا تم دینِ اسلام سے مرتد ہو جاؤ۔ عورت نے ایسا ہی کیا۔

یہ معلومات حاصل کرنے کے بعد ابن مبارک فرمانے لگے۔

"اس کتاب کا تصنیف کرنے والا کافر ہے جو اسے سن کر پسند کرے وہ بھی کافر ہے جو اسے ایک بستی سے دوسری بستی میں لے جائے وہ بھی کافر ہے۔ جس کے پاس یہ کتاب موجود ہو اور وہ اسے پسند کرتا ہو وہ بھی کافر ہے۔"[2]

امام احمد بن حنبلؒ کی جانب یہ قول منسوب ہے۔

"جس شخص کے گھر میں کتاب الحیل موجود ہو اور وہ اس کے مطابق فتویٰ دیتا ہو تو ایسا شخص آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا منکر ہے۔"

زمانہ گزرتا گیا یہاں تک کہ ابنِ تیمیہ کا دور آیا۔ ابن تیمیہ بھلا اس تلاعب بالدین کو کب گوارا کر سکتے تھے۔ چنانچہ آپ نے عورت کو خاوند کے لئے حلال کرنے کے خلاف زبردست حملے کئے اسے باطل حیلہ قرار دیا اور اس ضمن میں "اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل" نامی کتاب تصنیف فرمائی اس میں آپ نے عمومی طور سے تمام حیلہ جات کا بطلان ثابت کیا۔ حلالہ کے بطلان پر خصوصی طور سے دلائل پیش کئے۔ جب ابن قیم کا زمانہ آیا تو استہزاء بالدین کے خلاف آپ بھی اپنے محترم استاذ کے نقش قدم پر چلے۔ جب آپ نے دیکھا کہ حیلہ جات کے شارع کا مقصد ہی سرے سے فوت ہو جاتا ہے تو آپ کی پریشانی کی حد نہ رہی۔

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل لابن تیمیہ ص ۶۳۔

[2] " " " " " ۶۴۔

Marfat.com

۱- مثلاً نکاح فسخ کرانے کے لئے عورت کا مرتد ہو جانا۔
۲- یا جب کسی شخص نے اپنی ساس کو قتل کر دیا ہو تو قصاص سے بچنے کے لئے اپنی بیوی کو بھی قتل کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں اس کا بیٹا ولی قرار دیا جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ بیٹا اپنے والد سے قصاص نہیں لے سکتا۔
۳- یا کوئی شخص ماہ رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے مجامعت کرنا چاہتا ہو تو کفارہ سے بچنے کے لئے یہ حیلہ اختیار کرے کہ پہلے کھانا کھا کر روزہ توڑ ڈالے پھر مجامعت کرے کیونکہ اگر وہ جماع سے روزہ توڑتا تو اسے کفارہ کے طور پر ایک غلام آزاد کرنا پڑتا۔ اگر یہ ممکن نہ ہوتا تو دو ماہ کے پے در پے روزے رکھتا۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکتا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاتا۔ یہ حیلہ اختیار کرنے کی بنا پر یہ تصور کیا جائے گا کہ اس نے کھانا کھا کر روزہ توڑا ہے اور مجامعت سے نہیں اور اس طرح وہ کفارہ سے بچ جائے گا۔
۴- ایک حیلہ یہ بھی ہے کہ مرتے وقت وارثوں میں سے ایک کے لئے سارے مال کا اقرار کیا جائے۔ ایک مخصوص وارث کے لئے اقرار کا مقصد یہ ہوگا کہ باقی وارث ورثہ سے محروم رہیں اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ درحقیقت مال ایک وارث کی ملکیت ہے اور قریب المرگ شخص اس کا اقرار کر رہا ہے۔

حیلہ جات اور ان کے خطرات و مضرات:

حیلہ جات کے نام پر شرعی احکام کا یہ استہزاء دین اسلام کے لئے عظیم خطرہ کا باعث ہے۔ اگر حیلہ جات میں صرف یہ قباحت ہوتی کہ ان کی بدولت شرعی مقاصد کو نظر انداز کر کے حیلہ گر کی خواہشات کو پورا کیا جاتا ہے تو ان کی مذمت کے لئے یہی چیز کافی تھی۔ شرعی اوامر کو دیکھئے وہ خاص مصالح کے تحت مشروع ہوئے ہیں۔ مثلاً زکاۃ غرباء کی دست گیری کے لئے فرض کی گئی ہے۔ اسی طرح منہیات سے اجتناب کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ ان میں مفاسد پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ربا سے اس لئے اجتناب ضروری ہے کہ اس کی بنا پر غریب اور محتاج لوگ دولت مند لوگوں کی گرفت میں آ جاتے ہیں اور وہ ان کے مال کو طریق باطل سے ہضم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پس شرعی اوامر جیسے زکاۃ کو ساقط کرنے اور منہیات مثلاً ربا کے جواز کے لئے حیلہ گری کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ شارع کے مقصد کو باطل قرار دے کر حیلہ جو کی خواہشات کو پروئے کار لایا جائے۔ ابن قیمؒ حیلہ جات

Marfat.com

کے مباح ہونے پر اظہار حیرت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

" یہ کیوں کر ممکن ہے کہ حیلہ جات سے منہیات مباح ہو جائیں، فرائض ساقط قرار پائیں اور نوع انسانی کی مصلحتوں کے پیش نظر جو حقوق انسانوں پر عائد کئے گئے تھے۔ اور جن کی تکمیل صرف شرعی احکام پر عمل پیرا ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ ان کو ضائع کر دیا جائے[1]

حیلہ جات کا یہ پہلو بڑا خطرناک ہے کہ یہ عقل انسانی اور فطرت سلیمہ ان کے منافی ہیں عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جب الفاظ مختلف ہوں اور معانی متحد تو ان کا حکم ایک ہونا چاہیئے۔ اس کے برعکس جب الفاظ متحد ہوں اور معانی مختلف۔ تو ان کا حکم بھی مختلف ہونا چاہیئے۔ اسی طرح جب اعمال کی ظاہری صورت مختلف ہو اور ان کا مقصد ایک ہو تو ان کا حکم بھی واحد ہوگا خلاف ازیں جب ان کی صورتیں متحد اور مختلف ہوں تو ان کا حکم بھی جداگانہ ہوگا۔

ابن قیم فرماتے ہیں۔

" جب کسی حرام فعل کو حلال کرنے کے لئے حیلہ گری کا ارتکاب کیا جائے تو اس کی ظاہری صورت اگرچہ امر حلال کی ہوگی۔ مگر مقصد اور حقیقت کے اعتبار سے وہ حرام ہوگا۔ اس کے حلال ہونے کی کوئی صورت نہیں اور نہ حلال کے احکام اس پر مرتب ہوں گے، لہٰذا باطل ہوگا

جس امر کو حیلہ گری کے بل بوتے پر حلال کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ وہ حقیقت کے اعتبار سے حرام ہی رہتا ہے۔ اگرچہ اس کی ظاہری شکل و صورت حرام کی نہیں ہوتی۔ لہٰذا حقیقت کے اعتبار سے حرام کا مشارک ہونے کی بنا پر اس امر کا حرام ہونا واجب ہے[2]"

نیز فرماتے ہیں :

" اس کے پہلو بہ پہلو یہ امر پیش نظر رہنا چاہیئے کہ شرعی مامورات کو حسن ذاتی کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے اور ان کا حکم دینے سے وہ ذاتی حسن اور دوبالا

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۲

[2] " " " " ص ۱۵۱

Marfat.com

ہوگیا۔ منہیات سے روکنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں ذاتی طور سے قباحت پائی جاتی ہے اور جب ان سے روک دیا گیا تو یہ قباحت اور بڑھ گئی۔ جب ان اوامر کو ساقط کرنے اور منہیات کو مباح ٹھہرانے کے لئے حیلہ جوئی سے کام لیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس سے ان کا اصلی حسن و قبح زائل نہیں ہو سکتا اور جب حسن و قبح میں تبدیلی پیدا کرنے کا امکان نہیں ہے تو ان کا حکم بھی ناقابل تبدیل ہوگا۔

علاوہ ازیں مامورات و منہیات میں تغیر پیدا کرنے سے وہ مصالح قطعی طور سے مفقود ہو جاتے ہیں جو شارع کا اصلی مقصود تھا۔ مثلاً زکاۃ و حج ایک خاص مصلحت کے تحت مشروع ہوئے ہیں۔ جب ان کو حیلہ گری سے ساقط کیا جائے گا تو وہ مصلحت زائل ہو جائے گی۔ یا حدود شرعیہ لوگوں کی زجر و توبیخ کے لئے مقرر کئے گئے ہیں حیلہ جوئی سے اگر ان کو ساقط کر دیا جائے تو ان کا مقصد زائل ہو جائے گا۔ ربا کو ضرر کی بنا پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس کو مباح کرنے سے شرعی مقصد ختم ہو جائے گا۔ علی ہذا القیاس تمام شرعی منہیات کی یہی حالت ہے۔[1]

ابن قیمؒ حیلہ جات کے خطرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"اس سے واضح ہوا کہ وہ حیلہ جات جو اسلامی نقطۂ نگاہ سے حرام ہیں، موجبات حرمت کے باوصف حرمت کو ختم کرنا چاہتے ہیں اور اسباب وجوب کے ہوتے ہوئے وجوب کو ساقط کرتے ہیں یہ حیلہ جات متعدد وجوہ و اسباب کی بنا پر حرام ہیں۔

۱۔ ان کے حرام ہونے کا پہلا سبب یہ ہے کہ ان سے محرمات کا ارتکاب اور ترک واجبات لازم آتا ہے۔

۲۔ حیلہ جات میں مکر و فریب پایا جاتا ہے۔

۳۔ جو لوگ دھوکا فریب سے ناآشنا ہوتے ہیں حیلہ جات کو دیکھ کر وہ بھی ایسے کاموں کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں۔

۴۔ حیلہ جات کو شارع کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اصول دین ان کے مقتضی ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۳-۱۵۴۔

Marfat.com

۵۔ حیلہ جات کا مرتکب نہ ان کو گناہ تصوّر کرتا ہے اور نہ ان سے توبہ کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے

۶۔ حیلہ جو خالق و مخلوق دونوں کو دھوکا دینے کی کوشش کرتا ہے۔

۷۔ حیلہ جو امداد دین میں یہ جرأت پیدا کرتا ہے کہ وہ دین اسلام کی مذمت کریں اور اس سے بدظن ہو جائیں۔

۸۔ حیلہ جات کا مرتکب اپنے فکر و اجتہاد کو ان امور کا تار پود بکھیرنے میں استعمال کرتا ہے جن کو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے استحکام بخشا تھا اور ان امور کو باطل تصوّر کرتا ہے۔ جنہیں آپ نے واجب قرار دیا تھا۔

۹۔ حیلہ جوئی سے اثم و عدوان کی جرأت پیدا ہوتی ہے[1] کیونکہ حیلہ جات کا متلاشی امور دینیہ کی اصلیت کو تبدیل کر دیتا ہے۔ محرّمات کا ارتکاب کرتا اور واجبات کو چھوڑ دیتا ہے ان میں وہ دھوکا بازی پائی جاتی ہے۔ جس کی طرف دعوت دینا اور اسے معتبر سمجھنا شرعاً منع ہے اور شارع کا دامن اس سے پاک ہے۔ حیلہ جات سے دشمنانِ دین کے سامنے اسلام کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا ہے وہ اس پر طعنہ زنی شروع کر دیتے ہیں جن احکام کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تاکید بیان فرمایا تھا یہ ان کی اہمیت گھٹانے اور ان کی حرام کردہ اشیاء کو حلال قرار دینے لگتے ہیں۔

حیلہ جوئی کے اقسام :

ابن قیمؒ کی رائے میں ناجائز حیلہ جات کی چند قسمیں ہیں :۔

(۱) وہ حرام حیلہ جات جن سے ناجائز امور کا قصد کیا جائے مثلاً کسی کو قتل کرنے کے لئے حیلہ جوئی سے کام لینا۔ اس حیلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص جس نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو۔ بظاہر ایک شکار کا ارادہ کرے جو حدود حرم میں ناروا ہو اور اس کا اصلی مقصد کسی انسان کو قتل کرنا ہو۔ یہ حیلہ بذات خود حرام ہے کیونکہ محرِم کو شکار کرنا جائز نہیں اور جو کام اس سے مقصود ہے۔ یعنی ایک بے گناہ کو قتل کرنا وہ بھی حرام ہے۔

(۲) دوسری قسم ان حیلہ جات کی ہے جو بذات خود مباح ہوں۔ مگر انہیں ناجائز امور کے لئے استعمال کیا جائے۔ مثلاً ڈاکہ زنی یا کسی معصوم انسان کو قتل کرنے کے لئے سفر اختیار

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۵۶

Marfat.com

کرنا۔

۲۔ غیر حقیقی قسم کے وہ حیلے ہیں جن کو جائز امور کے حصول کے لئے ذریعہ قرار دیا جاتا ہو مگر ایک شخص ان کو محرمات کے لئے استعمال کرے۔ مثلاً اقرار، بیع، نکاح اور ہبہ وغیرہ۔

اقرار کو حیلے کے طور پر استعمال کرنے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مرتے وقت ایک وارث کے لئے تمام مال کا اقرار کرے اور اس کا مقصد یہ ہو کہ دوسرے وارث محروم رہیں۔ بیع کو حیلہ جوئی کے لئے یوں استعمال کیا جاتا ہے کہ اسے ربا کا ذریعہ بنایا جائے مثلاً کوئی شخص سو روپیہ میں ایک چیز ادھار فروخت کرے پھر وہی چیز اسی روپیہ کی نقد خرید کرے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اسی روپیہ دے کر اس کے عوض میں سو روپیہ لے گا

نکاح سے حیلہ گری یوں ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص ایک عورت سے محض اس غرض کے تحت نکاح کرے تاکہ وہ خاوند کے لئے حلال ہو جائے۔ گویا وہ نکاح نہیں کرنا چاہتا بلکہ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اسے اس کے خاوند کے لئے حلال ٹھہرائے

عطیہ جات کو حیلہ کے طور پر یوں استعمال کیا جا سکتا ہے کہ زید مثلاً بکر کو کوئی چیز ہبہ کرے بکر تحفہ وصول کرنے کے بعد قرض دینے کا عادی ہو۔ چنانچہ حسب دستور زید تحفہ دے کر بکر سے سو روپیہ قرض لے لے یہ بظاہر ہبہ ہے۔ مگر اس کا نتیجہ ربا کی صورت میں رونما ہوتا ہے

ابن قیمؒ دوسری اور تیسری قسم میں فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دوسری قسم کا حیلہ کبھی محرمات کی صورت میں رونما ہوتا ہے اور کبھی مباحات کی شکل میں مگر تیسری قسم اپنی اصل وضع کے اعتبار سے محرمات کے ساتھ مخصوص ہے۔

۴۔ حیلہ جات کی چوتھی قسم میں وہ سب ذرائع شامل ہیں جو بذات خود ناروا ہوں اور ان سے اپنا حق اخذ کرنے یا دفع باطل کا ارادہ کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص کا حق دوسرے کے ذمہ واجب الادا ہو۔ وہ منکر ہو اور صاحب حق کے پاس کوئی بینہ نہ ہو۔ صاحب حق دو جھوٹے گواہ کھڑے کر دے اور وہ اس کے حق میں شہادت دیں۔ یا زید نے مثلاً خالد کے پاس کوئی چیز امانت رکھی۔ زید کے ذمہ خالد کا قرض واجب الادا تھا کہ زید اس سے انکار کر چکا تھا یا اس کے برعکس۔ اب خالد حلف اٹھا کر کہتا ہے کہ زید نے مجھے کوئی چیز امانت کے طور پر نہیں دی یا میں بالکل اس کا مقروض نہیں ہوں۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں یہ ذریعہ اگرچہ گناہ کا سبب ہے مگر اس سے جو چیز مقصود ہے وہ گناہ نہیں۔

اسی ضمن میں یہ حدیث وارد ہوتی ہے۔

أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك

جو شخص تمہارے پاس امانت رکھے اس کی امانت دے دو اور جو خیانت کرے اس سے خیانت مت کرو۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ جو حیلے محرمات کا سبب بنتے ہیں وہ ابن قیّم کی رائے میں حرام ہیں۔ خواہ وہ بذاتِ خود حرام ہوں یا مباح ہوں۔ اسی طرح وہ حرام حیلہ جات بھی ان کے نزدیک ناروا ہیں جن سے اپنا حق وصول کیا جاتا ہو۔ مگر ان کی حرمت وسائل کی حرمت ہے مقاصد کی نہیں۔

ابن تیمیہ کی رائے میں حیلہ جات کے اقسام:

ابن قیّم سے پہلے ان کے محترم استاد شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ باطل حیلہ جات کی حرمت وسائل کی حرمت ثابت کر چکے تھے ہم ان کا بیان نقل کرنا چاہتے ہیں تاکہ پتا چل سکے کہ یہ دونوں اکابر حیلہ جات سے متعلق مسائل میں کہاں کہاں متفق الخیال ہیں اور ان کے مابین نقطۂ فرق و امتیاز کیا ہے۔

ابن تیمیہ اپنی کتاب "اقامۃ الدلیل علی إبطال التحلیل" میں فرماتے ہیں:

۱۔ "حیلے کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے وہ حیلے ہیں جو بذات خود بھی حرام ہوں اور ان کو محرمات کے لئے ذریعہ بنایا جاتا ہو۔ مثلاً مرض الموت میں کسی وارث کے لئے کسی چیز کا اقرار کرنا تاکہ وہ دوسرے ورثاء سے زیادہ مال لے سکے یا بیوی کا اپنے خاوند سے اس لئے بدسلوکی کرنا تاکہ وہ طلاق دے دے۔ یا بائع کا یہ دعویٰ کرنا کہ اس نے خریدکردہ چیز کو دیکھا نہیں اور اس کا مقصد یہ ہو کہ بیع فسخ کر سکے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ میں امام ابن تیمیہ کے اس بیان سے متفق نہیں کیونکہ اقرار، طلاق اور بیع کا فسخ کرنا بذاتِ خود حرام نہیں۔

۲۔ دوسری قسم میں وہ حیلے داخل ہیں جو بذاتِ خود مباح ہوں مگر ان کو محرمات کا ذریعہ بنایا جاتا ہو۔ مثلاً ڈاکہ زنی کے لئے سفر کرنا۔

ابن تیمیہ کی رائے میں حیلہ جات کی یہ دونوں قسمیں محرمات تک پہونچنے کا خفیہ ذریعہ ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ظاہری وسائل سے حرام تک پہنچنا ناروا ہے اور خفیہ ذرائع ان

سے بھی بڑھ کر ہیں[1]

۳- حیلہ جات کی تیسری قسم میں وہ مسائل شامل ہیں جو بذات خود حرام ہوں مگر ان سے اپنا حق وصول کیا جاتا ہو، یا باطل کو دفع کیا جاتا ہو۔ مثلاً دو گواہ کھڑے کئے جائیں، جو شہادت دیں کہ زید نے مثلاً خالد سے اتنا قرض لینا ہے۔ دراصل انہیں کچھ معلوم نہ ہو، اس صورت میں قرض وصول کرنا جائز ہے۔ مگر یہ ذریعہ درست نہیں

یا مثلاً بکر نے خالد کے پاس کوئی چیز امانت رکھی۔ خالد کا قرض بکر کے ذمہ واجب الادا تھا۔ قرض اور امانت دونوں ایک ہی قسم کے تھے بکر قرض سے منکر ہو چکا تھا اب، خالد نے امانت سے انکار کر دیا۔

یا مثلاً زید نے عمرو سے دو قسم کا قرض وصول کرنا تھا۔ ایک قسم کا قرض وہ تھا جس پر بینہ موجود تھا اور دوسرا بغیر بینہ کے۔ اب زید نے گواہ پیش کیا۔ زید پہلی قسم کا قرض وصول کر چکا تھا۔ اگر دوسری قسم کے قرض پر گواہ پیش کرے تو یہ حرام ہوگا کیونکہ اس میں یا وہ خود جھوٹا ہوگا یا دوسرا شخص اور جھوٹ حرام ہوتا ہے[2]۔

۴- چوتھی قسم کا تعلق ان حیلہ جات سے ہے جن سے ایک ایسی حرام چیز کو حلال کرنے کا قصد کیا جائے جو بعض اسباب کے پائے جانے کی صورت میں مباح ہو جاتی ہو۔ یا ایسے واجبات کو ساقط کرنے کا ارادہ کیا جائے جو بعض اسباب کے ہوتے ہوئے تبعاً ساقط ہو جاتے ہوں۔ حیلہ جو ئی سے کام لینے والا ایسے اسباب کو اس لئے اختیار کرتا ہے تاکہ حرام کو حلال بنا دے یا واجبات کو ساقط کر دے۔ یہ دونوں فعل انفرادی طور پر مباح ہوں۔ مگر ایک دوسرے کی آمیزش کی بنا پر حرام ٹھہرتے ہیں۔ مثلاً عورت کو اس کے خاوند کے لئے حلال کرنے کی بنا پر اسے اپنے نکاح میں لانا۔ یا ماہ رمضان میں روزہ کو ساقط کرنے کے لئے سفر کرنا پہلی مثال میں حرام کو حلال کرنے کا قصد کیا جاتا ہے اور دوسری میں اسقاطِ واجب کی کوشش کی جاتی ہے۔

۵- پانچویں قسم کے حیلہ جات میں اپنے اصلی حق یا اس کے بدل کو بطریق خیانت حیلہ گری

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۸۵، ۸۶

[2] " " " "

کی مدد سے حاصل کیا جاتا ہے۔ مثلاً زید کے پاس خالد نے امانت رکھی اور وہ یہ سمجھ کر اس پر قابض ہو جائے کہ یہ اس کے حق کا بدل ہے یا وہ اس کا استحقاق رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے کسی مزدور کو ایک کام پر لگایا اور اس کی مزدوری مقرر کر دی درآں حالیکہ دوسرے لوگ جو یہ کام انجام دیتے ہیں ان کا معاوضہ زیادہ ہے اس صورت میں مزدور اگر اپنے مالک کے مال سے پورا حق وصول کرے تو یہ حرام ہوگا۔"

"ابن تیمیہؒ کا بیان ختم ہوا"

استاذ و شاگرد کے بیانات کا تقابل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ اپنے استاد سے بہت متاثر ہوئے ہیں۔ چنانچہ دونوں کے بیان کردہ اقسام یکساں ہیں۔ ابن تیمیہ کی ذکر کردہ پانچویں قسم ابن قیمؒ کی بیان کردہ چوتھی قسم میں مدغم کی جا سکتی ہے۔ چوتھی قسم سے مراد وہ حرام وسائل ہیں جن سے اپنا حق وصول کیا جائے یا باطل کا ازالہ کیا جائے۔ استاد و شاگرد کی بیان کردہ امثلہ بھی بڑی حد تک ایک جیسی ہیں۔

مثلاً دو جھوٹے گواہ بنانے اور امانت سے انکار کرنے کی مثالیں ابن قیمؒ نے اپنے استاد سے اخذ کی ہیں۔ مذکورہ ازیں حیلہ جات کے بطلان پر ابن قیمؒ نے جو دلائل پیش کیے ہیں۔ وہ بعینہٖ امام ابن تیمیہ کے دلائل ہیں جن میں انہوں نے تھوڑا سا تصرف کر دیا ہے۔ حیلہ جات کے خلاف عقلی دلائل اور حیلہ جات کے مضرات و خطرات گنوانے میں بھی دونوں حضرات کے بیانات بڑی حد تک ملتے جلتے ہیں۔

اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ امام ابن تیمیہ نے ان مباحث کا بیڑا اٹھایا تھا۔ آپ نے حیلہ جات کا عمومی بطلان ثابت کیا تاکہ اس کے بل بوتے پر نکاحِ حلالہ کی حرمت خصوصی طور سے ثابت کی جا سکے۔ اسی غرض کے پیشِ نظر آپ نے "اقامۃ الدلیل علیٰ ابطال التحلیل" نامی کتاب تصنیف فرمائی۔ حرام حیلہ جات سے فارغ ہونے کے بعد اب ہم وہ حیلے بیان کریں گے جو مباح ہیں۔

۱۱۔ مباح حیلہ جات کے اقسام :-

(۱) پہلی قسم کے دو مشروع حیلہ جات ہیں جو امورِ مشروعہ کی طرف پہونچانے والے ہوں یہ وہی اسباب ہیں جن کو شارع نے مسبّبات کے لئے وسیلہ و ذریعہ قرار دیا ہو، جیسے بیع، اجارہ، مساقاۃ، مزارعت اور وکالت۔

Marfat.com

جلب نفع اور دفع مضرات کے لئے جو حیلے اختیار کئے جاتے ہیں ان کا تعلق بھی اسی قسم سے ہے۔ جیسے کفارے سے خلاصی حاصل کرنے کے لئے بیع۔ جوئی کرنا یا ان سے مال چھڑانے، اعداء دین کو قتل کرنے، ان کے اموال پر قابض ہونے کے لئے حیلہ جات کا استعمال۔ یہ سب اسی قسم میں شامل ہیں ابن قیم فرماتے ہیں کہ ہم نے یا علماء سلف نے حیلہ جات کی جو مذمت بیان کی ہے یہ قسم اس سے مستثنیٰ ہے۔ بلکہ جو شخص اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا وہ عاجز ہے اور جس قدر کوئی شخص ان سے زیادہ آشنا ہو وہ اسی قدر زیادہ دانش مند ہے۔ خصوصاً جنگ میں جہاں اکثر حیلہ کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اس سے فائدہ اٹھانا چاہیئے۔[1]

مباح حیلہ جات کی دوسری قسم میں وہ سب حیلے شامل ہیں جن سے اپنا حق وصول کیا جائے۔ یا ظلم کو ایسے مباح طریقوں سے دور کیا جائے۔ جو دراصل اس مقصد کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ بلکہ ان کی اصلی غرض اور ہو اور ان سے حسب مرضی کام لیا جائے۔ یا ان کی وضع اسی غرض کے لئے ہو مگر پوشیدہ ہونے کی بناء پر انہیں معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

پہلی اور دوسری قسم میں فرق یہ ہے کہ پہلی قسم میں سبب کا مقصود تک پہونچا دینا بالکل ظاہر ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں سبب مقصود کے علاوہ کسی دیگر امر تک پہونچاتا ہے۔ یا موصل الی المقصود تو ہوتا ہے مگر پوشیدہ طور پر۔ خلاصہ یہ ہوا کہ قسم اول میں وضاحت ہوتی ہے۔ اور قسم ثانی میں خفا۔

ابن قیم نے مباح حیلہ جات کی ایک سو سترہ مثالیں بیان کی ہیں جو اعلام الموقعین باب سوم مطبوعہ کردی مصر کے ۲۵۴ - ۳۷۷ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ ان میں سے ایک مثال یہ ہے کہ جب گھر کے مالک کو خطرہ ہو کہ کرایہ دار کہیں چلا جائے گا اور اس کی عدم موجودگی کی بنا پر وہ اپنا مکان اس سے واپس نہ لے سکے گا تو اس میں یوں حیلہ کیا جا سکتا ہے کہ گھر کا مالک وہ مکان کرایہ دار کی بیوی کو کرایہ پر دے دے جب کرایہ کی مدت ختم ہو جائے گی تو بیوی اس کے مکان کو واپس کرنے کی ذمہ دار ہو گی۔[2]

ابن قیم کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ حیلہ جات جب مباح ہوں اور ان سے محرمات

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۴۵۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۵۵

Marfat.com

کا قصد نہ کیا جائے تو ابن قیّم ان کو مُباح سمجھتے ہیں۔

خواہ وہ جیلے پہلی قسم میں داخل ہوں جس میں مشروع حیلہ ایک دوسرے امر مشروع کے لئے سبب بنتا ہے جیسے وہ اسباب جنہیں شارع نے مسبّبات کا موجب قرار دیا ہو۔ مثلاً خرید و فروخت اور دیگر معاملات یا وہ جیلے دوسری قسم سے متعلق ہوں، جو اگرچہ اصلی مقاصد کے لئے وضع کئے گئے ہوتے ہیں۔ مگر وہ پوشیدہ ہوتے ہیں اور واضح نہیں ہوتے۔

مباح حیلہ جات میں سب سے ضروری بات یہ ہے کہ حیلہ جات اور ان کے نتائج میں حُرمت کلیتہً مفقود ہونی چاہیئے۔ اگر حیلہ جات اور ان کے نتیجہ میں دونوں کے مجموعہ سے بھی حُرمت پیدا ہو جاتی ہو تو وہ حیلہ حرام ٹھہرے گا۔ مثلاً عورت کو اس کے خاوند کے لئے حلال کرنے کی بنا پر نکاح کرنا۔ اس میں جہاں تک نکاح کا تعلق ہے وہ حلال ہے۔ عورت کا اپنے خاوند کے لئے حلال ہونا بھی منع نہیں، مگر تحلیل کی نیّت سے نکاح کرنا حرام ہے۔

۱۲- مجوّزینِ حیل کے دلائل اور اُن کی تردید

پہلی دلیل: مجوزین حیل نے جن دلائل سے استناد کیا ہے ہم ان کو نقل کر کے ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

مجوزین کی پہلی دلیل یہ آیت کریمہ ہے۔

"وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ" (ص - ۴۴)

حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیوی کو سو ضرب لگانے کی قسم کھائی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اجازت دی کہ ایک ہی مرتبہ شاخوں کا ایک گٹھا مار کر اپنی قسم پوری کر دیں۔ حالانکہ اصل طریقہ یہ تھا کہ متعدد مرتبہ مارا جاتا۔ یہ حیلہ کتابِ ربانی نے خود ایوب علیہ السلام کو سکھایا۔

ابن تیمیہ نے مجوّزین کے اس استدلال کی تردید کی ہے۔ ابن قیم نے شیخ کا یہ بیان نقل کیا ہے۔ شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

"یہ حیلہ جات کے قبیل سے نہیں۔ کوئی شخص اگر قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی کو سو ضرب لگاؤں گا۔ تو فقہاء کے اس میں دو قول ہیں:۔

پہلا قول یہ ہے کہ ضرب لگانا واجب ہے، مجموعی اعتبار سے ہو یا متفرق۔ بنا بریں۔ آیت ہذا اصلی مقصد کے مطابق ہوگی اور اس میں کوئی حیلہ نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ حیلہ کا مطلب یہ ہے کہ علی الاطلاق لفظ کو اس کے مفہوم سے پھیر دیا جائے۔

---

[1] ضغث لغت عرب میں خشک گھاس یا نازبو کے گٹھے کو کہتے ہیں۔ دیکھیے تفسیر کشاف ج ۴ ص ۹۸ مطبع الاستقامۃ قاہرہ طبع ۱۹۴۶ء۔

دوسرا قول یہ ہے کہ الگ الگ ہونا خدا کی مرضی ہے۔ اور سابقہ شرائع سے ان امور پر احتجاج کرنا درست نہیں جو ہماری شریعت کے خلاف ہوں۔ خواہ سابقہ شرائع پر عمل کرنا ہمارے نزدیک ناروا ہو۔ یا ہم ان کو اس وقت قابلِ احتجاج سمجھتے ہیں۔ جب وہ ہماری شریعت کے خلاف نہ ہوں۔ اگر سابقہ ادیان ہمارے نزدیک قابل احتجاج نہ ہوں تو ظاہر ہے کہ اس آیت سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر مخالف نہ ہونے کی صورت میں ہم ان کو حجت قرار دیتے ہیں تو تب بھی یہ آیت حجت نہیں۔ کیونکہ اس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔[1]

دوسری دلیل: دوسری دلیل یہ آیت ہے۔

كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوْسُفَ، مَا كَانَ لِيَاْخُذَ اَخَاهُ فِيْ دِيْنِ الْمَلِكِ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ: (یوسف۔ ۷۶)

نَرْفَعُ دَرَجٰتٍ مَّنْ نَّشَآءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ" (یوسف۔ ۷۶)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے قصداً وہ برتن اپنے بھائی کے سامان میں رکھ دیا تھا اور یہ ان کو پکڑنے کے لئے ایک حیلہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس حیلہ جوئی پر یوسف علیہ السلام کی تعریف کی اور فرمایا کہ خدا کے ارادہ و تدبیر سے یہ کام ہوا ہے۔

ابن قیمؒ اس استدلال کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت یوسفؑ نے یہ کام اپنے بھائی کی رضامندی سے کیا تھا حضرت کعبؓ روایت کرتے ہیں۔

"جب حضرت یوسفؑ نے اپنے بھائی کو بتایا کہ میں آپ کا برادر حقیقی ہوں تو انہوں نے کہا کہ میں آپ سے الگ نہیں ہونا چاہتا۔ حضرت یوسفؑ فرمانے لگے، آپ بخوبی جانتے ہیں کہ ہمارے والد میری وجہ سے کس قدر غمزدہ ہیں اگر میں آپ کو روک لوں تو ان کے ہم و غم میں اور اضافہ ہو جائے گا۔

یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ میں آپ کی جانب ایک خطرناک کام منسوب کروں جسے وہ برداشت نہ کر سکیں وہ بولے کوئی مضائقہ نہیں۔ آپ جو جی میں آئے کریں مگر مجھے الگ نہ ہونے دیں۔

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵ نیز اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۷۰

Marfat.com

حضرت یوسفؑ نے فرمایا میں اپنا صاع آپ کے سامان میں رکھ دوں گا اور پھر منادی کرا دوں گا کہ آپ نے چوری کی ہے تاکہ اس حیلہ سے میں آپ کو روک سکوں۔ بھائی نے کہا۔ بہت اچھا آپ یوں ہی کریں۔"

حضرت کعب کی مندرجہ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بھائی نے حضرت یوسفؑ کو اس کی اجازت دے دی تھی۔ لہٰذا یہ مباح حیلہ جات کی قسم سے ہوگا کیونکہ صاحب حق نے اس حیلہ جوئی کی اجازت دے دی تھی اور وہ اس پر راضی تھے۔ مزید براں جس مقصد کے لئے حیلہ گری سے کام لیا گیا ہے وہ خدا کی اطاعت ہے۔ کیونکہ اس میں اپنے بھائی سے صلہ رحمی پائی جاتی ہے۔[1]

تیسری دلیل:

مجوزین کی تیسری دلیل یہ ہے۔

کہ صحیح بخاری میں بروایت ابوہریرہؓ و ابوسعیدؓ بیان کیا گیا ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے علاقہ میں ایک عامل مقرر کیا۔ واپسی پر وہ خیبر سے بہت عمدہ کھجوریں لایا۔ آپ نے دریافت کیا۔ کیا خیبر کی سب کھجوریں اسی قسم کی ہیں؟ وہ کہنے لگا نہیں ہم دو صاع کھجور دے کر ان کھجوروں کا ایک صاع لے لیتے ہیں۔ یا تین صاع کے عوض دو صاع لیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا یوں نہ کریں، بلکہ نقد قیمت کے عوض اپنی کھجوریں فروخت کر کے یہ کھجوریں خرید کریں۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے زمانہ میں کھجوروں کی بیع کھجوروں کے عوض ہوا کرتی تھی۔ ایک طرف کم کھجوریں ہوتیں اور دوسری طرف زیادہ اور یہ ربا ہے۔ لہٰذا آپ نے اس نے جواز کا ایک حیلہ بتایا کہ ردی کھجوریں نقد قیمت کے عوض فروخت کر دی جائیں اور حاصل شدہ قیمت کے بدلے میں عمدہ کھجوریں خریدی جائیں۔ اس سے حیلہ جوئی کا جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی مقصود ہے۔[2]

اس حدیث سے حیلہ گری کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ کھجوروں کو فروخت کر کے نقد قیمت حاصل کر لی جائے۔ پھر اس قیمت کے عوض دوسری کھجوریں خرید لی جائیں۔ یہ خرید اور فروخت دونوں صحیح ہیں۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳، انیز روح المعانی از آلوسی ج ۱۳ ص ۲۳، ۲۴، ۲۵۔

[2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۲۔ نیز اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۷

Marfat.com

ناجائز خرید و فروخت کی اجازت نہیں دے سکتے تھے۔ جب بائع قیمت چاہتا ہو اور مشتری سامان کا خواستگار ہو اور وہ دونوں ایک ہی معاملہ میں یا دو دفعہ معاملہ کرکے اپنی مقصد برآری کرلیں تو اس میں کوئی فرق نہیں ہے

مثلاً کسی شخص کے پاس کچھ سامان ہو اور وہ کوئی اور چیز خریدکرنا چاہتا ہو تو وہ اپنے سامان کو فروخت کرکے اس کی قیمت حاصل کرلے اور یہی بیع مقصود ہے۔ پھر حاصل کردہ قیمت کے عوض دوسرا سامان خرید لے بلالؓ نے بھی خیبر کی کھجوروں کے ضمن میں یہی طریقہ اختیار کیا۔ پہلے ان کو چند درہم کے عوض فروخت کیا اور یہ بیع مقصود بھی ہے اور مشروع بھی پھر درہم دے کر اور کھجوریں خرید کرلیں۔ جب اس کی حیثیت بائع کی تھی تو وہ قیمت کا طلب گار تھا۔ جب مشتری بنا تو سامان کا طالب ہوا۔ لہٰذا یہ حدیث حیلہ جات کے جواز پر بالکل دلالت نہیں کرتی۔[1]

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ "سب کھجوریں دراہم کے عوض فروخت کردو پھر ان کو دے کر عمدہ کھجوریں لے لو"

ابن تیمیہ اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ آپ نے اسے یہ حکم نہیں دیا تھا کہ حاصل کردہ قیمت سے وہی کھجوریں خرید کرے جو اس نے پہلے خرید کی تھیں۔ بلکہ آپ نے اسے علی الاطلاق خرید و فروخت کا حکم دیا تھا اور بیع مطلق وہ ہوتی ہے جس میں بائع کی جانب فروخت کردہ سامان کے واپس آجانے پر کوئی شرط اور پابندی نہ عائد کی گئی ہو۔ اسی طرح کسی دوسرے معاملہ کی بنا پر مشتری کی طرف قیمت کا لوٹ آنا بھی منع نہ کیا گیا ہو۔[2]

چوتھی دلیل: ان کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ حیلہ جات تعریضاتِ قولیہ کی طرح فعلی تعریضات ہیں۔ اور اسی طرح جائز ہیں جس طرح قولی اشارات و کنایات قولی تعریضات کا جواز اس حدیث سے ثابت ہے۔

انّ فی المعاریض لکفایۃ	اشارات و کنایات ہی کافی ہیں۔ اور
عن الکذب:	جھوٹ بولنے کی ضرورت نہیں۔

ابن قیمؒ اس استدلال کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تعریضات مطلقاً مباح نہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۸۲

[2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۲۔

بلکہ جب ان کی بنا پر کوئی حرام چیز حلال ٹھیرتی ہو یا واجبات کا سقوط لازم آتا ہو۔ یا حقوق باطل ہٹتے ہوں تو یہ بھی حرام ہیں۔ جب اشارہ و کنایہ کی بنا پر ظالم سے خلاصی حاصل ہو سکتی ہو تو اس کے جواز میں شبہ نہیں جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے "ھٰذِہٖ اُخْتِیْ" (یہ میری بہن ہے) کہہ کر تعریض سے کام لیا تھا۔

یا جب ایسے کنایہ سے تائید حق اور ابطالِ باطل مقصود ہو۔ جیسے آپ نے فرمایا:

نیز فرمایا۔ "بَلْ فَعَلَہٗ کَبِیْرُھُمْ ھٰذَا" یا جیسے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بعض اسلامی مصالح کے پیش نظر توریہ سے کام لیتے تھے۔

پانچویں دلیل: ارباب حیل کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ حیلہ جوئی ایک باطنی امر ہے۔ اور ہمیں لوگوں کی ظاہری حالت پر مواخذہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ باطنی پر نہیں ابن تیمیہ نے دو طریق سے اس کا جواب دیا ہے۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ظاہری حالات پر گرفت کا حکم باہمی معاملات میں دیا گیا ہے جہاں تک خالق و مخلوق کے باہمی تعلقات کا تعلق ہے یہ مقاصد و نیات پر مبنی ہیں جس کے ظاہری اعمال اچھے ہوں اور نیت بری ہو تو وہ لوگوں کے نزدیک مقبول ہوگا اور خدا کے نزدیک گناہ گار۔ جیسے منافق اور وہ حیلہ گر جو بظاہر اچھے معاملات انجام دیتے ہیں مگر ان کا باطن اور مقصد برا ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس وقت تک ظاہر کو قبول کرتے ہیں جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ باطن اس کے خلاف ہے۔ یہ معلوم ہونے کی صورت میں ہم باطن کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں۔ اور اس وقت ہم ظاہر پر جو حکم لگاتے ہیں وہ باطن پر بھی دلالت کرتا ہے۔ صرف باطن کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ ابن تیمیہ پھر اس کی مثال بیان کرتے ہیں۔ ایک گھٹیا قسم کا آدمی ہے اور دو تین درہم سے بھی کم مہر کے عوض ایک شریف خاندانی عورت سے نکاح کرتا اور پھر اسے طلاق دے دیتا ہے۔ ہم فیصلہ صادر کریں گے کہ اس کا مقصد دائمی طور سے نکاح کرنا نہ تھا، بلکہ عورت کو پہلے خاوند کے لیے حلال کرنا تھا۔[1]

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۳-۱۵۴۔

مجوّزین حیل کے یہ اہم ترین عقلی و نقلی دلائل ہیں۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ نے ان کی دھجیاں بکھیر دیں اور اب حیلہ جات سے تمسک کرنے کی کوئی دلیل ان کے یہاں باقی نہیں ہے۔ مجوّزین حیل کے دلائل و براہین کا بُطلان ثابت کرنے کے بعد اب اُن دلائل کا ذکر کرنا ہمارے لئے ازبس ضروری ہے جن سے حیلہ جات کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے چنانچہ ہم وہ دلائل ذکر کرتے ہیں۔

بطلان حیل کے دلائل:

قرآن و حدیث، اقوالِ صحابہ و ائمہ دین میں بکثرت ایسے دلائل موجود ہیں۔ جن سے حیلہ جات کا عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم اس کی وضاحت کرتے ہیں:

پہلی دلیل:

پہلی دلیل یہ آیت کریمہ ہے۔

اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ یُخٰدِعُوْنَ اللّٰہَ وَھُوَ خَادِعُھُمْ ۔۔ (النساء - ۱۴۲)

منافق خدا کو دھوکا دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ انہیں اس دھوکا کی سزا دیں گے۔

وَاِنْ یُّرِیْدُوْٓا اَنْ یَّخْدَعُوْکَ فَاِنَّ حَسْبَکَ اللّٰہُ ۔۔ (الانفال - ۶۲)

اگر وہ آپ کو دھوکا دینا چاہتے ہیں تو کوئی مضائقہ نہیں خدا تعالےٰ آپ کے لئے کافی ہے۔

قریب دہی قابلِ مذمت ہے۔ اس آیت میں خِداع کا لفظ وارد ہے۔ خِداع کے معنے یہ ہیں کہ نیکی کا مظاہرہ کیا جائے جب کہ باطن اس کے خلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ شارع کو یہ رویّہ پسند نہیں۔ کیونکہ اس سے تلوّن مزاجی اور دھوکا کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی نظیر وہ معاملات ہیں جن کو انجام دینے والے ایک امر کا اظہار کرتے ہوں اور اندرونی معاملہ کو چھپائے رکھتے ہوں۔ یہ دھوکا اور قابلِ مذمت حیلہ گری ہے۔

اگر کوئی شخص "بِعْتُ وَاشْتَرَیْتُ" (میں نے فروخت کیا اور خریدا) کے الفاظ کہے۔ اور اس کا مقصد بیع کے بجائے رِبا ہو تو یہ دھوکا ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کہے "تَزَوَّجْتُ" (میں نے نکاح کیا) اور اس کا مقصد عورت کو اس کے خاوند کے لئے حلال ٹھہرانا ہو تو یہ دھوکا ہے۔ لہٰذا بیع کی صورت میں ربا کے لئے حیلہ جوئی کرنا اور نکاح کی صورت میں عورت کو حلال

Marfat.com

ٹھیرانا دھوکہ ہے اور دھوکا قابل مذمت ہے[1]

دوسری دلیل : دوسری دلیل یہ آیت قرآنی ہے۔

"اِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ اِذْ اَقْسَمُوْا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِيْنَ" (القلم - ۱۷)

ہم نے ان کو باغ والوں کی طرح آزمایا جب کہ انہوں نے حلف اٹھایا تھا کہ صبح ہونے تک اسے کاٹ ڈالیں گے۔

باغ والوں نے کہا صدقہ سے بچنے کے لئے راتوں رات فصل کاٹنی چاہیئے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے انہیں سزا دی۔ رات کو فصل کا کاٹنا فقراء کے حق کو ساقط کرنے کی خاطر ایک حیلہ گری تھی[2]

تیسری دلیل : تیسری دلیل یہ آیت ہے۔

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً خٰسِئِيْنَ" (البقرہ - ۶۵)

(اور تم اُن لوگوں کو جانتے ہو جنہوں نے تم میں سے ہفتہ کے روز زیادتی کی ہم نے ان سے کہا کہ تم ذلیل بندر بن جاؤ)

نیز فرمایا :

"يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ اٰمِنُوْا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّطْمِسَ وُجُوْهًا فَنَرُدَّهَا عَلٰٓى اَدْبَارِهَآ اَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ اَصْحٰبَ السَّبْتِ (النساء - ۴۷)

(اے وہ لوگو جن کو کتاب دی گئی ہے اس کتاب پر ایمان لاؤ جو ہم نے اُتاری جو تمہاری کتاب کی تصدیق کرتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم چہروں کو مسخ کر دیں اور پچھلی طرف موڑ دیں یا اُن پر لعنت کریں جس طرح ہم نے ہفتہ والوں پر لعنت کی تھی)

قرآن میں ہے :

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۳

[2] " " " " " ص ۱۶۲ - ۱۷ -

Marfat.com

"وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ.

(الاعراف-۱۶۳)

(اور ان سے اس بستی کے بارے میں سوال کیجئے جو دریا کے قریب تھی. جب کہ وہ ہفتہ کے دن میں تجاوز کرتے تھے. جب کہ ہفتہ کے روز مچھلیاں کثرت سے آتیں اور جب ہفتہ نہ ہوتا تو مچھلیاں کثرت سے نہ آتیں۔ اسی طرح ہم اُن کو ان کے فسق کی وجہ سے آزماتے ہیں۔

ان تینوں آیات میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ اللہ تعالےٰ نے یہود کو ہفتہ کے روز امتحان کے طور پر شکار کرنے سے منع کیا تھا. یہود پر یہ آزمائش بڑی شاق گزری. کیونکہ ہفتہ کے روز مچھلیاں کثرت سے آتیں اور دوسرے دنوں میں بالکل نہ آتیں. یہود حیلہ سازی سے کام لیتے وہ جمعہ کے روز جال پھینک دیتے یا ہفتہ سے قبل گڑھے کھود لیتے تاکہ ان میں مچھلیاں آجائیں اتوار کے روز مچھلیاں نکال لیتے ان کا خیال تھا کہ وہ اس حیلہ سازی کے بل بوتے پر خدا کی اطاعت کر رہے ہیں۔ مگر اس نقدی پر خدا نے انہیں سزا دی اور اس کو ظلم و زیادتی سے تعبیر کیا. ان کا حلیہ تبدیل کر کے انہیں بندر بنا دیا اور اپنی بارگاہِ عالی سے دھتکار دیا۔ ان آیات سے حیلہ جوئی اور استہزاء بالدین کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ حرام کی صورت خواہ کس قدر بدل دی جائے وہ حرام ہی رہتا ہے اور خدا تعالےٰ سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

"ابوبکر آجری ربا سے متعلق بعض حیلہ جات کا ذکر کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہود کو بندر بنا دیا تھا۔ حالانکہ ان کا جرم رِبا میں حیلہ گری کرنے والوں سے کم تھا۔"[1]

علامہ آجری ربا سے متعلق حیلہ جات کو یہود کے حیلوں سے بھی زیادہ شدید تصور کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہود کا جرم اگرچہ ان سے کم تھا تاہم ان کو بندروں کی صورت میں مسخ کیا گیا۔

امام ابو یعقوب جوزجانی حیلہ جات کے بطلان پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۷۔

Marfat.com

"بنی اسرائیل کی ایک جماعت کی صورتوں کو اس لئے مسخ کیا گیا تھا کہ انہوں نے اللہ تعالےٰ کے حکم کے مقابلہ میں حیلہ جوئی سے کام لیا وہ ہفتہ کے روز مچھلیوں کو باڑوں میں گھیرے رکھتے تھے۔ اور اتوار کے روز انہیں پکڑ لیتے تھے۔"[1]

چوتھی دلیل:- حیلہ جات کے بطلان پر چوتھی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے۔

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ	اعمال کا دارومدار نیات پر ہے۔ ہر شخص
وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِئٍ مَانَوٰی	کو وہی کچھ ملے گا جو اس کی نیت ہوگی جو شخص
فَمَنْ کَانَتْ هِجْرَتُهٗ اِلَی	خدا اور رسول کے لئے ہجرت کرے گا
اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ فَهِجْرَتُهٗ اِلَی	تو اس کی ہجرت خدا و رسول ہی کے لئے ہوگی
اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَمَنْ کَانَتْ	جو شخص دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت
هِجْرَتُهٗ اِلٰی دُنْیَا یُصِیْبُهَا	کو نکاح میں لانے کے لئے ہجرت کرے گا
اَوِ امْرَاَةٍ یَنْکِحُهَا فَهِجْرَتُهٗ	تو اس کی ہجرت اسی چیز کی طرف ہوگی جس
اِلٰی مَا هَاجَرَ اِلَیْهِ"	کی طرف اس نے ہجرت کی۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اس حدیث سے حیلہ جات کے بطلان پر استدلال کیا ہے طریق استدلال یہ ہے کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کے انجام دینے میں قصد و ارادہ پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص رضا، خداوندی کے لئے کوئی کام کرے تو وہ ثواب کا مستحق ہوگا اور جو دوسرے محرکات کے تحت کوئی کام کرے گا۔ تو اسے ثواب نہیں ملے گا اور اس کی کاوش بے کار ہوگی۔ جس شخص نے اُمّ قیس نامی عورت کی خاطر ہجرت کی تھی۔ اس کی ہجرت رائگاں گئی۔ کیونکہ اس نے امّ قیس کا قصد کیا تھا۔ اسی طرح جو شخص کسی کو نو صد روپیہ قرض دے کر اس کے پاس سو روپیہ کی مالیت کا کپڑا اچھے سودے میں فروخت کرے وہ ربا کی کوشش کرتا ہے۔ گویا اس نے ایک ہزار روپیہ دے کر ڈیڑھ ہزار لینا چاہا ہے۔[2]

پانچویں دلیل: حیلہ جات کے عدم جواز پر پانچویں دلیل وہ روایت ہے جسے محمد بن عمرو ابو سلمہ سے اور وہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔

---

[1] اقامۃ الدلیل علی البطال التحلیل ص ۔ ۲۷

[2] " " ص ۔ ۲۳

کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ کام نہ کرو جو یہودی کیا کرتے تھے۔ کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تم خدا کی حرام کردہ چیزوں کو معمولی حیلوں کی مدد سے حلال کرنے لگو گے۔

آپ کا فرمان بجا ہے۔ یہود نے اپنے خانہ ساز حیلوں سے محرّمات کو حلال کر لیا تھا۔ ہفتہ کے روز شکار کرنا انہوں نے یوں حلال کر لیا کہ جمعہ کے روز جال لگا دیتے یا بڑے بڑے حوض کھود لیتے تاکہ ان میں مچھلیاں آجائیں۔ پھر اتوار کے دن پکڑ لیتے ظاہر ہے کہ یہ حرام ہے۔ کیونکہ شارع کا مقصد یہ تھا کہ ہفتہ کے روز کسی طرح بھی شکار نہ کیا جائے۔ نہ براہ راست اور نہ بالواسطہ یہود نے چربی کو بھی حلال کر لیا۔ وہ اسے پگھلا کر فروخت کر دیتے اور اس کی قیمت ہڑپ کر جاتے۔ ان کا خیال تھا کہ چربی اسی وقت تک چربی کہلاتی ہے۔ جب تک جامد ہو پگھلانے کے بعد وہ چربی نہیں رہتی۔ دوسرا یہ کہ چربی کھانا حرام ہے اس کا بدل کھانا حرام نہیں۔ چنانچہ ممانعت سے بچنے کے لئے وہ اس حیلہ سازی سے کام لیتے کہ اسے پگھلا کر فروخت کر دیتے اور اس کی قیمت اپنے مصرف میں لاتے اگر یہود میں ذرا بھی انصاف ہوتا تو وہ سوچتے کہ خدا نے جو چیز حرام کی ہے۔ وہ ہر صورت میں حرام ہے اور اس کا بدل بھی حرام ہے۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خدا یہود پر لعنت کرے۔ ان پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے اسے پگھلا کر فروخت کر دیا اور اس کی قیمت کھا لی۔

حیلہ جات کے بُطلان کا تفصیلی بیان :

ابن قیّم نے حیلہ جات کے ابطال کا بیڑا اٹھایا۔ ایک ایک کر کے ان کا بُطلان ثابت کیا اور اسے اپنا نصب العین قرار دیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

"اب ہم اپنے اصلی مقصود یعنی حیلہ جات کے بطلان کے تفصیلی بیان کی طرف رجوع کرتے ہیں اور یہ ثابت کریں گے کہ حیلہ جات نہ قواعد شرع اور اس کے حکم و مصالح سے کوئی مطابقت رکھتے ہیں اور نہ اصول ائمہ پر پورے اُترتے ہیں۔"[1]

اب ہم ابن قیّم کے ذکر کردہ بعض حیلے بیان کریں گے۔ جن کا باطل ہونا انہوں نے ثابت کیا ہے تاکہ ہم اس نمونہ کی روشنی میں معلوم کر سکیں کہ ابن قیّم حیلہ جات کو کس نگاہ سے دیکھتے ہیں اور ان کا بطلان ثابت کرنے میں کن ذرائع سے کام لیتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۲۴۔

Marfat.com

(۱) شفعہ کو ساقط کرنے کے لئے جو حیلہ اختیار کیا جاتا ہے وہ اسی قبیل سے ہے۔ حیلہ کی صورت یہ ہے کہ سودا کرنے سے قبل بائع اور مشتری ایک قیمت پر متفق ہو جائیں۔ سودا کرتے وقت مشتری بائع کو غلہ وغیرہ کا ایک ڈھیر دے دے اور اسے وزن نہ کرے۔ اب شفعہ کرنے والا یہ نہیں جانتا کہ بیع کی قیمت کیا ہے۔ اس ضمن میں ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس حیلہ کاری سے شفیع کا حق ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ شارع کے نزدیک شفیع کو فروخت کردہ چیز کا اس سے زیادہ حق حاصل ہے جتنا کہ مشتری کو قیمت کا۔ لہٰذا اس دھوکا بازی سے شفیع کا حق ساقط نہ ہوگا اور وہ قیمت دے کر فروخت کردہ چیز پر قابض ہو جائے گا۔ اگر اس کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے شارع کا مقصد ضائع کر دیا۔ شارع کا مقصد یہ تھا کہ دفعِ ضرر کے لئے شریک کو شفعہ کرنے کا حق حاصل ہے۔[1]

اس ضمن میں ابن قیمؒ کا بیان قرینِ حق وصواب ہے۔ کیونکہ شارع نے ایک خاص مقصد کے پیشِ نظر شفعہ کو مشروع قرار دیا تھا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ پھر اسی شفعہ کو ساقط کرنے کیلئے حیلہ گری کی اجازت دے دی جائے اور اس سے شریک کو نقصان پہونچانے کی کوشش کی جائے۔ اس کو تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں متضاد قسم کے احکام پائے جاتے ہیں۔ حالانکہ شریعت کا دامن اس سے پاک ہے۔ جب عقل کے محدود دائرہ میں یہ جائز نہیں تو خدا کی نازل کردہ شریعت میں یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے۔

ابن قیمؒ نے اس حیلہ کا ابطال صرف عقلی دلیل سے ہی نہیں کیا بلکہ اس کے اثبات میں حدیث نبوی اور صحابہ کرام و ائمہ دین کے اقوال پیش کئے ہیں۔ وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں۔

لَا تَحِلُّ الْخِدِيعَةُ لِمُسْلِمٍ — مسلمان کو دھوکا دینا جائز نہیں

ابن قیمؒ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

مَنْ يَخْدَعِ اللّٰهَ يَخْدَعْهُ — جو خدا سے دھوکا کرے گا خدا اس کو دھوکا کی سزا دے گا۔

ابن قیمؒ امام احمدؒ کے اس قول سے بھی استناد کرتے ہیں جو بروایت اسماعیل بن سعید ان کی جانب منسوب ہے۔ اسماعیل نے آپ سے سوال کیا تھا کہ کیا حیلہ سے شفعہ کو ساقط کیا جا

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۲۳، ۲۲۹۔

Marfat.com

سکتا ہے. اس پر امام احمد نے فرمایا۔

لا یجوز شیٔ من الحیل فی ذالک ولا فی ابطال حق مسلم[1]

ایسا کوئی حیلہ جائز نہیں اور کسی مسلمان کے حق کو حیلہ جات کی مدد سے ساقط کرنا درست نہیں۔

ابن قیمؒ نے جن حیلہ جات کا بے کار ہونا ثابت کیا ہے ان میں وہ حیلہ بھی ہے جو چوری کی حد کو ساقط کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے۔ حیلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر چور مسروقہ چیز کی ملکیت کا دعویٰ کر دے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ ابن قیمؒ اس حیلہ کو پسند نہیں کرتے اور فرماتے ہیں۔ کہ اس سے حد ساقط[2] نہیں ہوتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابن قیمؒ کا بیان حق ہے۔ اس حیلہ کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ چوری کا ارتکاب کرنے والے یا امانت کے منکر ہر مجرم کے سامنے حیلہ جات کا دروازہ کھول دیا جائے اور وہ مسروقہ چیز کی ملکیت کا دعویٰ کر کے جرم سے بری ہو جائے۔ اور اس طرح شریعت اسلامیہ کی اس مصلحت و حکمت کا جنازہ نکال دیا جائے جس کے پیش نظر حدودِ شرعیہ کو جاری کیا گیا تھا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مثال اس بادشاہ کی سی ہے۔ جس نے رعایا کی مصلحت کے پیش نظر کسی جرم کی سزا مقرر کر رکھی ہو۔ پھر خود ہی کسی حیلہ سے اس کو ساقط کر دے بلا شبہ اس کی یہ دست درازی ایک قسم کا مذاق ہے۔ بھلا ایک حکیمانہ شریعت میں ایسے مذاق کی گنجائش کیسے نکل سکتی ہے۔ میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ جرائم کی سزا کا کیا فائدہ؟ جہاں خود ہی مجرموں کو رہائی کے طریقے بتائے جاتے ہوں۔ حدود شرعیہ کا مقصد دراصل یہ ہے کہ نفوس انسانی کو سرکشی سے باز رکھا جائے۔ ان کی جان و مال اور عصمت و آبرو کی حفاظت کی جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ جب حیلہ گری سے ان کو ساقط کر دیا جائے تو جان و مال کی حفاظت کی کیا صورت ہو گی؟ اس کا جواب نفی میں ہو گا۔

ہم ابن قیمؒ کے ذکر کردہ تمام حیلہ جات اور ان کے طریق ابطال کو بیان کرنا ضروری خیال نہیں کرتے۔ بلکہ انہی دو دنوں مثالوں کو کافی تصور کرتے ہیں۔ ان سے واضح ہوتا ہے۔ کہ حیلہ جات

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۳۰

[2] " " ۳ ص ۲۳۳-۲۳۴

کا بطلان ثابت کرنے میں آپ روح شریعت کو پیش نظر رکھتے تھے، جو بارگاہ ربانی سے آپ پر القاء کی جاتی تھی۔ شریعت سے ذرا آگے نہ بڑھتے۔ نہ حیلہ جوئی سے کام لیتے نہ اپنے اعداء و مخالفین پر ظلم و تعدی کرتے۔ بلکہ ہمیشہ جادۂ حق و صواب سے وابستہ رہتے اور اسے کبھی نہ چھوڑتے۔

یہ خیال کرنا صحیح نہیں کہ حیلہ جات کا دائرہ صرف انہی امثلہ تک محدود ہے، جو ابن قیمؒ نے بیان کیں اور ان کا بطلان ثابت کیا بلکہ ان کا دائرہ خاصہ وسیع ہے۔ ابن قیمؒ نے تمام حیلہ جات کو بیان کرنے کا بیڑا نہیں اٹھایا۔ ابن قیمؒ خود اس کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"اگر ہم ایک ایک کرکے حیلہ جات کا تتبع کریں تو کتاب کے طویل ہو جانے کا خطرہ ہے ہم نے یہ چند مثالیں۔ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر بیان کر دی ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔"

سابقہ بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ حیلہ جات کا بطلان ثابت کرنے سے ابن قیمؒ کا اصلی مقصد اس استہزاء بالدین کی مخالفت کرنا ہے۔ جس کو حیلہ جات کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا اور اگر ان کی صحت تسلیم کر لی جائے تو دین کی ماہیت ہی بدل جاتی ہے آپ کی بحث کا خلاصہ مندرجہ ذیل امور میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ حیلہ جات کے مفاسد و مضرات شارع کے مقصود کو بے کار کرکے رکھ دینا اور حیلہ سازوں کی من مانی خواہشات کو پورا کرنا۔

۲۔ اقسام حیل، ان کی تفاصیل اور مباح و حرام حیلہ جات کا بیان۔

۳۔ مجوزین حیل کے دلائل اور ان کی تردید۔

۴۔ ابطال حیل کے دلائل اجمالاً و تفصیلاً۔

*

Marfat.com

ابنِ قیّم کا چوتھا مقصد

۱۵- دینی رُوح کو سمجھنے کی دعوت

ابن قیّم جن مقاصد کو بروئے کار لانا چاہتے تھے اور جن کے ثابت کرنے کے لئے آپ نے اپنی اکثر تصانیف کے متفرق مقامات کو وقف کر دیا تھا، ان میں سے ایک یہ تھا کہ آپ دینی رُوح کو سمجھنے کی دعوت دیتے اور الفاظ کی ظاہری صورت کے پابند رہنے سے منع کرتے تھے۔ ابنِ قیّم کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے ان کے مندرجہ ذیل نظریات و افکار میں مجھے اس دینی روح کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

۱- بیّنات پر اعتماد اور ایک سچّے شاہد کی شہادت کو معتبر سمجھنا۔
۲- باہمی معاملات میں قصد و ارادہ کے اثرات۔ معاملات سے متقدّم شرائط اور دیگر شرائط تک پہنچانے والے ذرائع۔
۳- آزادئ معاملات کا منبع و مصدر۔
۴- قرض خواہوں کے حقوق کا تحفّظ۔
۵- خود ساختہ وکیل کے معاملات کا ابنِ قیّم کے نزدیک معتبر ہونا۔

مندرجہ بالا عنوانات میں جو غموض و خفاء پایا جاتا ہے۔ اب میں یکے بعد دیگرے ان کی وضاحت کر دوں گا۔

۱- بیّنات:

حُکّامِ بالا منازعات فیصل کرنے میں جن مختلف طریقوں سے مقدمات کو ثابت کرتے ہیں ابن قیّم ان کو بیان کرنے کے بڑے متمنّی تھے۔ اس مبحث پر آپ نے الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ" نامی کتاب تصنیف فرمائی۔ مقدمات ثابت کرنے کا ایک طریقہ بیّنات بھی ہیں۔ بیّنات کا فہم و شعور حاصل کرنے میں آپ دینی روح کو پیش نظر

Marfat.com

رکھتے تھے۔ چنانچہ آپ الطُرق الحکمیہ کے بیشتر مقامات پر لکھتے ہیں کہ بینہ ہر وہ چیز ہے جو حق کو واضح کر دے۔ آپ کے اصل الفاظ یہ ہیں۔

مبینہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں۔ جس سے حق نکھر کر سامنے آجائے جو لوگ اسے دو گواہوں چار گواہوں یا ایک گواہ سے مخصوص کرتے ہیں وہ اس کے مفہوم کا حق ادا کرنے سے قاصر ہیں۔ قرآن میں بینہ کا لفظ کسی جگہ بھی دو گواہوں کے معنے میں استعمال نہیں کیا گیا بلکہ انفرادی اور مجموعی طور پر حجت دلیل اور برہان کے معنوں میں مستعمل ہے۔ اسی طرح آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی۔

"اَلبَیِّنَۃُ عَلَی المُدَّعِی" کا مطلب یہ ہے کہ مدعی کے لئے وہ چیز ضروری ہے جس سے اس کے دعویٰ کی صحت ثابت ہو سکے تاکہ اس کے حق میں فیصلہ صادر کیا جا سکے دونوں گواہ بھی بینہ میں داخل ہیں مگر بینہ کے دیگر انواع و اقسام اس سے زیادہ قوی ہیں۔ جیسے مدعی کی صداقت پر موقع و محل کا دلالت کرنا۔ یہ گواہ کی گواہی سے بھی زیادہ قوی ہے[1]

ابن قیم متعدد مقامات پر یہ بات دہراتے ہیں کہ حق کو واضح کر دینے والی چیز کو بینہ کہتے ہیں۔ جب کسی طریق سے بھی مدعی کی صداقت واضح ہوتی ہو تو اس کے دعویٰ کی تصدیق کی جائے گی فرماتے ہیں:

"مقصود یہ ہے کہ شرع اسلامی میں حق کو واضح کرنے والی چیز کو بینہ کہتے ہیں اور حق کی وضاحت کبھی چار گواہوں سے ہوتی ہے، کبھی تین سے جیسا کہ اس نص سے معلوم ہوتا ہے جو مفلس کے بینہ میں وارد ہوئی ہے[2] کبھی دو گواہوں سے، کبھی ایک گواہ سے مرد ہو یا عورت، کبھی انکار اور قسم سے، یا پچاس قسموں سے، یا چار قسموں سے۔ مذکورہ صورتوں میں کسی چیز کی حالت بھی شاہد قرار دی جا سکتی ہے۔ لہٰذا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے فرمان البینۃ علی المدعی کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اس چیز کا اظہار کرے جس سے اس کے دعویٰ کی صحت ثابت ہو جائے[3] جب کسی طریقہ سے بھی دعویٰ کی صداقت ثابت ہو جائے گی تو اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائیگا۔

---

[1] الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ ص ۱۱-۱۲

[2] " " ص ۶۵

[3] " "

Marfat.com

بیّنہ کے بارے میں ابن قیّم نے جو فیصلہ صادر کیا ہے۔ اس کی روشنی میں معلوم کیا جا سکتا ہے۔ کہ ابن قیّم ایک شاہد کی شہادت کو معتبر سمجھتے ہیں جب کہ حاکم کو اس کے دعویٰ کی صداقت کا علم ہو۔ ابن قیّم سے پہلے قاضی شریح اور زرارہ بن ابی اوفیٰ رحمہما اللہ بھی اس نظریہ کا اظہار کر چکے تھے۔

ہیثم بن جمیل شریک سے روایت کرتے ہیں اور وہ ابو اسحاق سے کہ انہوں نے کہا قاضی شریح نے میری شہادت کو معتبر سمجھا حالانکہ میں صرف ایک ہی گواہ تھا۔[1]

جب شاہد کی صداقت معلوم ہو تو ابن قیّم کے نزدیک ایک ہی شاہد کافی ہے ابن قیّم اپنے مسلک پر ابو داؤد کی روایت سے استناد کرتے ہیں۔ سنن ابی داؤد میں ترجمۃ الباب کی عبارت یوں ہے۔ "باب اذا علم الحاکم صدق الشاھد الواحد یجوز لہ ان یحکم بہ" یعنی جب حاکم کو ایک گواہ کی صداقت کا علم ہو تو وہ اس کے مطابق فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ پھر ابو داؤد خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا۔ آپ تیزی سے جا رہے تھے اور اعرابی آہستہ آہستہ آپ کے پیچھے آ رہا تھا۔ لوگ اعرابی سے ملتے تھے۔ اور گھوڑے کی قیمت دریافت کرتے۔ انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ آپ اسے خرید کر چکے ہیں۔ اعرابی نے آنحضور کو پکار کر کہا کہ اگر آپ یہ گھوڑا لینا چاہتے ہیں تو لے لیں ورنہ میں اسے فروخت کر دوں گا۔ جب آپ نے اعرابی کی آواز سنی تو کھڑے ہو کر فرمایا۔ کیا میں یہ گھوڑا آپ سے خرید نہیں چکا؟ اعرابی بولا۔ خدا کی قسم میں نے ابھی تک اسے فروخت نہیں کیا۔ آپ نے فرمایا میں یقیناً یہ گھوڑا آپ سے مول لے چکا ہوں۔ اعرابی بولا گواہ لائیے! خزیمہ بن ثابت کہنے لگے میں شہادت دیتا ہوں کہ آپ اسے فروخت کر چکے ہیں۔ آپ خزیمہ کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا۔ آپ کیونکر شہادت دے رہے ہیں؟ خزیمہ بولے حضور آپ کی تصدیق کی بنا پر۔ چنانچہ آپ نے حضرت خزیمہ کی شہادت کو دو گواہوں کے قائم مقام قرار دیا۔ یہ حدیث امام نسائی نے بھی روایت کی ہے۔[2]

ابن قیّم اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حاکم کو جب شاہد کی صداقت کا علم

۱۔ الطرق الحکمیہ ص ۷۵

۲۔ " ص ۷۰ - ۷۱

ہو تو ایک ہی گواہ کافی ہے۔ کیونکہ آنحضور نے خزیمہ سے یہ نہیں کہا کہ آپ کی موجودگی میں ایک دوسرا شاہد بھی مطلوب ہے۔ ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ یہ حکم صرف خزیمہ تک محدود نہیں۔ بلکہ دوسرے گواہوں تک بھی متعدی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ ان کی صداقت کا علم ہو چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"ایک ہی گواہ کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر کرنا خزیمہ کے ساتھ مخصوص نہیں کہ صرف ان کی شہادت معتبر ہے اور اگر ان سے زیادہ جلیل المرتبت یا ان کا ہم پایہ دوسرا صحابی شہادت دے تو وہ قابل تسلیم نہیں۔ لہٰذا یہ امر واضح ہے کہ اگر حضرت ابوبکر، عثمان علی اور اُبَی بن کعب رضوان اللہ علیہم اجمعین ایسے اکابر تنہا شہادت دیں گے تو ان کی شہادت کے مطابق یقیناً فیصلہ صادر کر دیا جائے گا۔ کیونکہ جس وجہ سے خزیمہ کی شہادت کو دو گواہوں کے قائم مقام کیا گیا تھا وہ دوسری جگہ بھی پائی جاتی ہے۔"[1]

ابن قیمؒ ایک شاہد کی شہادت کو معتبر سمجھنے پر اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے ہلال رمضان کے بارے میں صرف ایک اعرابی کی شہادت قبول فرمائی تھی اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کے ایک مشرک کو قتل کرنے کے بارے میں صرف ایک شخص کی شہادت کو کافی تصور کیا تھا اور مقتول کا باقی ماندہ سامان قاتل کو دلا دیا۔

چنانچہ بخاری و مسلم میں ابو قتادہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں غزوۂ خیبر والے سال میں آپ کے ساتھ جہاد کے لئے نکلا جب دونوں لشکر باہم ملے تو ایک بھاگ دوڑ سی مچ گئی میں نے دیکھا کہ ایک مشرک ایک مسلمان کے سینہ پر سوار ہے۔ میں گھوم کر پیچھے سے آیا اور اس کے شانہ پر تلوار کا وار کیا وہ میری طرف متوجہ ہوا اور اس زور سے دبایا کہ مجھے موت کے آثار نظر آنے لگے۔ پھر وہ مر گیا اور اس طرح مجھے اس کی گرفت سے نجات ملی۔ میں نے حضرت عمر سے مل کر پوچھا۔ لوگوں کی کیا حالت ہے؟ فرمایا خدا کا حکم یہی تھا۔ لوگ پھر لوٹ کر آ گئے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے۔ آپ فرما رہے تھے۔

"جس شخص نے کسی کو قتل کیا ہو اور قتل کا گواہ موجود ہو تو وہ مقتول کا سامان لے سکتا ہے۔"

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۷۵ - ۷۷

Marfat.com

ابو قتادہ فرماتے ہیں۔ میں نے اٹھ کر کہا میرے حق میں کون شہادت دے گا؛ یہ کہہ کر میں بیٹھ گیا۔ پھر آنحضورؐ نے اپنے الفاظ دہرائے۔ میں کھڑا ہوگیا، آپ نے فرمایا۔ ابو قتادہ! کہیئے کیا ماجرا ہے؟

میں نے پورا واقعہ بیان کر دیا۔ ایک شخص نے کہا حضور یہ سچ کہتے ہیں۔ اس مقتول کا سامان میرے قبضہ میں ہے ان کو میری طرف سے راضی کر دیجئے۔

آپ نے فرمایا ٹھیک ہے، انہیں وہ سامان دے دیجئے۔ ابو قتادہ فرماتے ہیں کہ اس شخص نے وہ سامان مجھے دے دیا۔

ابن قیمؒ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بینہ کا اطلاق ایک شاہد پر بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شاہد کی موجودگی میں آپ نے ان کو حلف دلانے کی ضرورت بھی محسوس نہ کی۔ مسئلہ زیر بحث میں ایک مسلک یہ بھی ہے اور یہی قرین صواب ہے کہ ایک ہی شاہد کی شہادت سے قاتل کو مقتول کا سامان سپرد کر دیا جائے گا۔ اس سنّت کا کوئی معارض نہیں۔ لہٰذا اسے ترک کرنے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

بعض لوگ ابن قیمؒ کے مسلک پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ قرآن میں صرف دو آدمیوں یا ایک آدمی اور دو عورتوں کی شہادت کا ذکر ہے مگر ایک شاہد کا ذکر کہیں موجود نہیں۔ ابن قیمؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ایک آدمی کی شہادت کے مطابق حاکم کو فیصلہ کرنا جائز ہے بشرطیکہ حاکم کو اس کی صدق بیانی کا یقین ہو۔ مگر حدود شرعیہ میں ایک شہادت کافی نہیں ہے۔ خدا نے حکام کو اس بات کا مکلف قرار نہیں دیا کہ وہ صرف دو گواہوں کی موجودگی میں فیصلہ صادر کریں۔ البتہ صاحب حق کو حکم دیا ہے کہ وہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر اپنے حق کا تحفظ کرے اس سے ہرگز یہ معلوم نہیں ہوتا کہ حاکم اس سے کم شہادت کی موجودگی میں فیصلہ صادر نہیں کر سکتا بلکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور قسم اور صرف ایک شاہد کی بنا پر بھی حکم صادر فرمایا تھا۔[2]

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۶۶ - ۶۷

[2] اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۹۱

Marfat.com

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیم کے نزدیک طریق حکم اور تحفظ حقوق کے طریقے ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں۔ چنانچہ حکم صادر کرنے کے طریقے تحفظ حقوق اور ان کو ضائع ہونے سے بچانے کی نسبت زیادہ ہیں۔

۲۔ معاملات میں ارادہ کی اہمیت :

ابن قیم معاملات میں ارادہ اور اس کے اثرات کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اور یہ دینی رو سے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اعمال صرف اسی صورت میں معتبر ہیں جب ان کا محرک ایک خاص مقصد و ارادہ ہو۔ اور آدمی کو اپنے اعمال سے وہی ثمرہ ملے گا۔ جس کا اس نے ارادہ کیا۔ حدیث نبوی میں ارشاد ہے: اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِیٍٔ مَّا نَوٰی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے ارادہ کے اختلاف سے ایک ہی کام حلال بھی ہو جاتا ہے اور حرام بھی۔ جس طرح حیوان کو اگر خدا کے نام پر ذبح کیا جائے تو حلال ہوتا ہے۔ اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے سے حرام ہو جاتا ہے۔

دیکھئے ایک شخص جس نے حج کا احرام نہ باندھا ہو اگر محرم کے لئے شکار کرے گا۔ تو محرم کے لئے اس کا کھانا حرام ہوگا اور اگر کسی ایسے شخص کے لئے شکار کرتا ہے جو محرم نہیں تو اس صورت میں محرم اسے کھا سکتا ہے کیونکہ شکار اس کے لئے نہیں کیا گیا۔

ایک شخص شراب بنانے کے لئے انگور نچوڑتا ہے یہ حرام ہے، دوسرا سرکہ بنانے کے لئے یہ حلال ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فعل ایک ہی نوعیت کا ہے مگر ارادہ کے مختلف ہونے سے دونوں کا حکم بدل جاتا ہے۔ ارادہ صرف اعمال ہی پر اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ الفاظ بھی اس کی تاثیر سے نہیں بچتے۔ مثلاً اگر الفاظ بلا قصد و ارادہ منہ سے نکل جائیں تو وہ شارع کے نزدیک بالکل بے اثر ہیں۔ ان پر کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ جیسے اس شخص کے الفاظ بے نتیجہ ہیں جو سو رہا ہو۔ نشہ کی حالت میں ہو۔ نادانستہ ہو یا جو بھول جائے۔ کیونکہ ان اشخاص کے الفاظ میں ارادہ نہیں پایا جاتا[1] جب ارادہ اعمال و الفاظ میں تاثیر کئے بغیر نہیں رہتا تو معاملات پر اس کا اثر انداز ہونا کچھ عجیب نہیں جن کی بنا پر ایک چیز ایک شخص کی ملکیت سے نکل کر دوسرے کی ملک ہو جاتی ہے بلکہ

---

[1] اعلام الموقعین ص ۱۱۱ ج ۳۔

Marfat.com

حقیقت یہ ہے کہ اہل معاملہ کے قصد وارادہ کا اثر معاملات پر اس سے کچھ زیادہ ہی ہوتا ہے۔
جو معاملات ارادہ کی خرابی کی بنا پر باطل ٹھہرتے ہیں ان کی مثال وہ بیع ہے جو ربا کی نیت سے کی جائے۔ وہ نکاح ہے جو حلالہ کے ارادہ سے ہو۔ اور وہ خلع ہے جو قسم میں حانث ہونے کی نیت سے کیا جائے۔

اس خلع کی صورت یہ ہے کہ اپنی بیوی کو مشروط طور سے طلاق دے۔ مثلاً یوں کہے "اگر تو اپنے والد کے گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق" پھر اس سے خلع کرے۔ خُلع کے بعد وہ اپنے والد کے گھر میں داخل ہو، تو اس صورت میں اس پر طلاق نہیں ہو گی۔ کیونکہ وہ ایسے وقت میں اپنے والد کے گھر داخل ہوئی ہے جب کہ وہ اس کے حیطۂ تصرف سے باہر ہے ظاہر ہے کہ اس خلع میں اس مقصد کو ملحوظ نہیں رکھا گیا جس کے لئے خلع مشروع ہوا تھا۔ خلع کی اصلی غرض یہ تھی کہ جب عورت خاوند کے ساتھ رہ کر زندگی بسر نہ کرنا چاہتی ہو تو کچھ مال دے کر خاوند کو راضی کرے تاکہ وہ بیوی کی مفارقت پر رضامند ہو جائے۔ اب ظاہر ہے کہ پیش آمدہ صورت میں یہ مقصد ملحوظ نہیں رکھا گیا بلکہ خلع صرف اسی غرض کے تحت کیا گیا ہے کہ اپنی قسم میں حانث ہونے سے بچ جائے۔ حالانکہ خلع سے شارع کا یہ مقصد ہرگز نہ تھا۔

اس قسم کے معاملات کو انجام دینے والا شخص الفاظ کے معانی کو پیش نظر نہیں رکھتا بلکہ ایک حرام کام کا مرتکب ہونا چاہتا ہے۔ چونکہ شارع اس کے ارادہ سے متفق نہیں۔ لہٰذا ایسے معاملات کو باطل ٹھیرایا گیا ہے[1]

ابن قیمؒ نے ہازل (از رہِ استہزا کوئی بات کہنے والا) اور اس سے صادر شدہ اعمال و اقوال کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہازل کو اس کے اقوال کی بنا پر پکڑا جا سکتا ہے۔ اور وہ ان کے لئے جواب دہ ہے۔ کیونکہ وہ سب کا ارادہ کرتا ہے وہ ایک بات کہتا ہے اور اس کے حکم کا پابند نہیں رہتا ظاہر ہے کہ احکام شارع کے مقرر کردہ اسباب پر مترتب ہوتے ہیں لہٰذا جب وہ کسی سبب کا مرتکب ہو گا تو اس کا حکم اس کے لئے ضروری ہو گا۔ وہ اسے تسلیم کرے یا نہ کرے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۱

Marfat.com

ابن قیم ہازل مکرہ (جسے کسی بات پر مجبور کیا جائے) اور محلل (نکاح حلالہ کرنے والا) کو یکساں نہیں سمجھتے اور ان میں فرق بیان کرتے ہیں ان کی رائے میں مکرہ صرف اپنی گلو خلاصی چاہتا ہے اور سبب کو پیش نظر نہیں رکھتا۔ محلل عورت کو طلاق دہندہ کی طرف لوٹانا چاہتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا ارادہ ہے جو موجب سبب کے منافی ہے (یعنی نکاح اس لئے کیا جاتا کہ بیوی کو اپنے رشتہ ازدواج میں رکھا جائے نہ اس لئے کہ اسے دوسروں کیلئے حلال کر دیا جائے) مگر ہازل سبب کا قصد تو کرتا ہے۔ مگر حکم یا اس کی ضد کو ملحوظ نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس کے اقوال کا اثر اس پر مترتب ہوگا۔[1]

ان بیانات کی روشنی میں واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم کے نزدیک ارادہ بڑی اہمیت کا حامل ہے اور اس کی حیثیت اساس اور مرکز کی ہے۔ جب یہ فاسد ہوگا تو اعمال خود بخود فاسد ٹھیریں گے۔ دراصل نیت اعمال کی روح ان کا مغز اور قوام ہے اعمال نیت کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ اگر نیت صحیح ہو تو اعمال بھی درست ہوتے ہیں ورنہ ان میں خرابی پیدا ہو جاتی ہے۔[2]

ارادہ کو معتبر سمجھنے کے دلائل: ابن قیم مندرجہ ذیل دلائل کی روشنی میں قصد کو معتبر سمجھتے ہیں۔

ارشاد ربانی ہے۔

(۱) وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا (البقرہ - ۲۲۸)

(۲) وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا (البقرہ - ۲۳۱)

ان آیات سے معلوم ہوا کہ رجوع کی اجازت خصوصی طور سے اس شخص کے لئے ہے جو صلح چاہتا ہو اور ضرر رسانی کا خواہاں نہ ہو۔

(۳) مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ (النساء-۱۲)

اس آیت کی روشنی میں وصیت اس وقت نافذ ہوتی ہے جب اس کا مقصد ورثاء کو ضرر پہنچانا نہ ہو۔ اگر وصیت ایک تہائی مال سے زیادہ ہو تو ان کی اجازت

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۲

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۰۹

Marfat.com

پر موقوف ہے۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خشکی کا شکار تمہارے لئے احرام کی حالت میں حلال ہے بشرطیکہ تم نے اسے خود نہ پکڑا ہو اور نہ تمہارے لئے پکڑا گیا ہو۔ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص نے حج کی نیت نہ کی ہو اگر وہ محرم کے لئے شکار کرے تو محرم کے لئے اس کا کھانا حرام ہے۔ گویا محرم کے لئے شکار کرنے کی بنا پر وہ شکار اس کے لئے حرام قرار دیا گیا۔

ابوہریرہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا "جس شخص نے مہر کے عوض کسی عورت سے نکاح کیا اور وہ اسے ادا نہیں کرنا چاہتا تو وہ زانی ہے۔ جس شخص نے قرض لیا اور وہ اسے ادا نہیں کرنا چاہتا وہ چور ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نکاح کرنے والا مہر نہ ادا کرنا چاہتا ہو تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی اور جو مقروض قرض ادا نہ کرنا چاہتا ہو۔ تو اس کا لیا ہوا قرض حرام ہے۔ پس ارادہ کی بنا پر نکاح بدکاری کی صورت میں تبدیل ہو گیا اور قرضہ کو چوری سے تعبیر کیا گیا۔

ابن قیم فرماتے ہیں:

"ان شرعی نصوص اور علاوہ ازیں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ مقاصد سے معاملات کے احکام بدل جاتے ہیں۔ پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ معاملات شرعیہ میں قصد و ارادہ کو بے کار کر دیا جائے اور اس کو معتبر نہ سمجھا جائے۔[1]"

ابن قیم کا ذکر کردہ مسلک ہی قرین قیاس و صواب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ اعمال اور عقود و غایات و مقاصد کے لئے وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اصلی مقصود ہی غایات ہیں۔ شرعی احکام کا مکلف صرف ان ہی کو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا کسی قیمت پر ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ورنہ الفاظ اعمال اور عقود کی ظاہری صورت دیکھ کر ہم جادۂ صواب پر گامزن نہیں ہو سکیں گے۔ اور ہم ان اہل ظواہر کی طرح ہوں گے۔ جو ظاہر پرستی کے زعم میں باطنی حالات کی کچھ پروا نہیں کرتے۔

ابن قیم قصد اور معاملات کے باہمی رابطہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۹۳-۹۴

"جو شخص ایسے الفاظ بولتا ہو جن سے عقود و معاملات طے کئے جاتے ہیں مگر بولتے وقت خالی الذہن ہو اور اس نے کچھ ارادہ نہ کیا ہو تو وہ شخص اسی طرح بری الذمہ ہوگا جیسے وہ شخص جسے کسی بات پر مجبور کر دیا جائے۔ جو شخص سو رہا ہو، جو مجنوں ہو یا اس پر نشہ کی کیفیت طاری ہو ایسے شخص پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

جو شخص قصداً یہ الفاظ بولتا ہے وہ یا تو ان کے نتیجہ سے آگاہ ہوگا یا نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کے نزدیک یہ اصوات محض ہیں اور ان میں سرے سے کوئی معنویت ہی نہیں پائی جاتی۔ اگر وہ ان الفاظ کے معانی سے ناواقف ہے اور اس کے ذہن میں ان کا کوئی تصور نہیں تو وہ بری الذمہ ہے۔ اور اگر وہ ان کے مفہوم سے آگاہ ہے تو وہ قصداً یہ الفاظ بول رہا ہوگا یا بلا قصد۔ پہلی صورت میں ان کے احکام اس پر مترتب ہوں گے۔ بصورت ثانی یعنی جب وہ قصداً یہ الفاظ نہیں بولتا تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ وہ ان کے خلاف کا ارادہ کرے گا یا کسی چیز کو بھی ذہن میں نہ رکھے گا۔ اگر اس نے کسی چیز کا ارادہ نہیں کیا تو وہ ہازل (مسخرا) کہلائے گا۔ اس کا حکم پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اگر ان کے معنے کے علاوہ وہ کسی اور چیز کا قصد کرتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ یہ قصد جائز ہے یا نہیں۔ اگر اس نے کسی ایسے معنے کا قصد کیا ہو جو جائز ہے۔ مثلاً "انت طالق" سے یہ مفہوم مراد لیتا ہو کہ تو پہلے خاوند سے مطلقہ ہے اور "انت علی کظہر امی" کا مفہوم یہ قرار دیتا ہو کہ تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے تو وہ خدا کی جانب سے مجرم نہ ہوگا۔ جہاں تک سیاسی حکام کے فیصلہ کا تعلق ہے دیکھا جائے گا کہ اس کے کلام میں کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہے یا نہیں۔ جس سے مذکورہ بات کی تائید ہوتی ہو۔ اگر ایسا قرینہ موجود ہو تو وہ بری الذمہ ہوگا کیونکہ سیاق اور قرینہ سے اس کی صدق بیانی ظاہر ہوتی ہے اگر قرینہ موجود نہ ہو تو اس کا دعویٰ بلا دلیل تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ الفاظ بول کر ایسا معنے مراد لیتا ہو جو درست نہیں ہے۔ مثلاً نکحت و تزوجت کے الفاظ کہہ کر حلالہ مراد لیتا ہے اور بعتُ و اشتریتُ کے الفاظ سے ربا کی نیت کرتا ہے یا خالعتُ (میں نے خلع کیا) کہہ کر حلف سے بچنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی مقصد برآری سے محرمات کی ترویج و اشاعت ہوتی اور خدا کی نافرمانی کو شہ ملتی ہے۔ گویا اس کی امداد کرنا، اثم و عدوان سے تعاون کرنا ہے اور

Marfat.com

یوں بھی دیکھا جائے تو بطور حیلہ حرام تک پہنچا اور علانیہ حرام کا مرتکب ہونا یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ اس میں خفیہ اور علانیہ ارادہ اور الفاظ میں سرے سے کوئی تفاوت موجود نہیں۔ بلکہ علانیہ طور سے حرام کاری کا ارتکاب کرنے والے کا انجام بعض اوقات سلامتی پر مبنی ہوتا ہے اور اس میں کم خطرہ پایا جاتا ہے[1]

شروط متقدم: ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن قیم نے عقود و معاملات پر صرف سرسری نگاہ نہیں ڈالی تھی۔ بلکہ بنظر غائر ان کا مطالعہ کیا تھا۔ اسی دقت نظر کا نتیجہ تھا کہ وہ ان کے مقاصد کو بھی معتبر سمجھتے ہیں اور ان شرائط کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں جو عقد معاملہ سے قبل مقرر کی جاتی ہیں۔ ابن قیم ایسے شرائط کو شروط مُقارنہ کی مانند تصور کرتے ہیں عقود کے غایات و مقاصد اور شروط متقدمہ کا ربط و تعلق واضح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شرط عقد معاملہ سے قبل طے کی جاتی ہے اس کا ایک خاص مقصد ہوتا ہے۔ بعض اوقات معاملہ انجام دینے والے ایک ایسی شرط لگاتے ہیں۔ جو عقد معاملہ کی اصلی غرض ہوتی ہے۔ مثلاً نکاح کے ساتھ حلالہ مُتعہ یا شغار (اپنی بہن یا بیٹی کا نکاح اس شرط کے ساتھ دوسرے سے کیا جائے کہ وہ بھی اپنی بہن یا بیٹی اس کے نکاح میں دے دے) کی شرط لگانا۔ اس مثال سے واضح ہے کہ شرطِ متقدم ہی عقد نکاح کا اصلی مقصود ہے۔

ابن قیم کے نزدیک شروطِ متقدمہ اور شروط مُقارنہ دونوں برابر ہیں یہ امر باعث حیرت و استعجاب نہیں۔ ان کی رائے میں شروط متقدمہ کو مباح کرنے سے حرام حیلہ جات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ کیونکہ جو خرابی شرائط سے پیدا ہوتی ہے وہ ان کے مقدم ہونے سے زائل نہیں ہوتی۔ ابن قیم فرماتے ہیں:

"اگر نکاح کرنے والے حلالہ مُتعہ یا شغار کی شرط لگائیں۔ پھر نکاح کرتے وقت یہ شرط بھول جائیں تو یہ نکاح مقرر کردہ شرط کے مطابق حلالہ متعہ یا شغار ہی ہوگا۔ ابن قیم کی رائے میں اگر ہم شرطِ متقدم کو مباح قرار دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس معاملہ کو خدا نے ایک مخصوص وصف کی بنا پر حرام قرار دیا تھا۔ عقد کنندگان نے عقدِ معاملہ سے پہلے اس کی شرط لگائی

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱-۹-۱۰ مطبع الکردی

Marfat.com

پھر اس وصف کا ذکر کئے بغیر وہ معاملہ انجام دیا۔ تو گویا ان کی غرض پوری ہو گئی مگر شارع کا مقصد پورا نہیں ہوا۔[1]

ابن قیمؒ جمہور علماء کے ہم نوا ہیں اور شرطِ متقدم اور شرطِ مقارن کو یکساں تصور کرتے ہیں کیونکہ شرط کے متقدم ہونے سے اس کا فساد زائل نہیں ہوتا بلکہ باقی رہتا ہے۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"شرط کے متقدم ہونے سے کون سا فساد دور ہو جاتا ہے جب کہ عقد معاملہ کرنے والے بخوبی جانتے ہیں اور اللہ تعالےٰ اور حاضرین مجلس کو علم ہے کہ معاملہ کی بنیاد ایک حرام اور باطل شرط پر قائم کی گئی ہے۔ اگرچہ بظاہر معاملہ کی صورت بلا قید نظر آتی ہے۔ مگر حقیقت میں اس کے ساتھ حرام شرط کی قید لگی ہوئی ہے۔[2]"

صرف امام شافعی ابن قیمؒ کے خلاف ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شرط خواہ متقدم ہو یا متاخر عقود میں فساد نہیں پیدا کر سکتی۔

امام شافعی اور ابن قیمؒ کے اختلاف کا مبنیٰ یہ ہے کہ ابن قیمؒ اور ان کے اصحاب کی نظر میں عقود و معاملات کے پہلو بہ پہلو ان کے مقاصد و اثرات بھی عقود و اعمال اور الفاظ ہی کی طرح معتبر ہیں جس طرح عادات ہیں۔ شرط متقدم سے اگر مقصود تک رسائی ممکن ہو تو وہ بھی ان کے یہاں قابل لحاظ ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کا مطمح نظر صرف عقود ہیں وہ مقاصد اور شروط متقدمہ کو پیش نظر نہیں رکھتے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"عقود صرف عقود ہی کی بنا پر فاسد ٹھیرتے ہیں۔ شرطِ متقدم یا متاخر ان میں فساد پیدا نہیں کر سکتی۔ عقود یوں کہنے سے بھی فاسد نہیں ہوتے کہ یہ ذریعہ ہے یا اس میں بدنیتی پائی جاتی ہے۔" دیکھئے ایک شخص تلوار خریدتا ہے اور اس کی نیت یہ ہے کہ ایک مسلمان کو قتل کرے تو تلوار خریدنا جائز ہوگا اور قتل کی

---

[1] اعلام الموقعین ۔ ج ۳ ص ۱۱۸ - ۱۱۹ حنبلی مذہب میں یہی مسلک مشہور ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی جلد سوم مطبع الکردی کے صفحہ ۳۴۹ میں اسے ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں امام احمد کے اصول میں یہی مسلک مشہور ہے آپ کے متقدمین اصحاب اور اہل مدینہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ شرط متقدم شرط مقارن کی طرح ہوتی ہے۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۹۸۔

نیت ناجائز ہوگی۔ مگر اس سے بیع باطل نہیں ٹھیرے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی تلوار ایسے شخص کے پاس فروخت کرنا چاہتا ہے۔ جو کسی مسلمان کو اس تلوار سے قتل کرنے کے درپے ہے تو یہ بیع درست ہوگی۔[1]

امید ہے آپ اس امر میں میرے ہمنوا ہوں گے کہ امام شافعی مقاصد شروط متقدمہ اور ذرائع کو معتبر نہیں سمجھتے۔ ابن قیمؒ اس کے خلاف ہیں وہ اس مقولہ پر عمل کرتے ہیں کہ پرہیز علاج سے بہتر ہے" نیز اس حدیث نبوی پر کہ "جو چراگاہ کے اردگرد گھوم رہا ہو اس سے امید کی جاتی ہے کہ وہ چراگاہ میں داخل ہو جائے" لہٰذا وہ اس کے پیش نظر مقاصد شروط متقدمہ اور ذرائع کا اعتبار کرتے ہیں۔ محرمات کے ذرائع گویا ان کی چراگاہ ہیں

میرے خیال میں ابن قیمؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک قابل ترجیح ہے۔ کیونکہ اعتماد حقائق امور پر ہوتا ہے ان کی ظاہری شکل وصورت پر نہیں آخر ایسے معاملہ کو کیونکر جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس سے ایک ناجائز کام کا قصد کیا گیا ہو یا جس کے پہلے ایک ناجائز شرط موجود ہو۔ اگرچہ وہ معاملہ بذات خود حرمت سے پاک ہو۔ تاہم اس کے حرام ہونے میں شبہ نہ ہوگا۔ ہمیں سطحی النظر نہیں ہونا چاہیئے، بلکہ میزانِ عدل وانصاف میں تول کر حقائق کا جائزہ لینا چاہیئے اور ظاہر سے دھوکا کھانے کے بجائے پیش آمدہ امور کے حقائق کی غوطہ زنی کرنی چاہیئے۔ کیونکہ بعض امور اپنے آغاز وانجام کے اعتبار سے ردی ہوتے ہیں۔

ہمارے محترم استاذ پروفیسر محمد ابوزہرہ اپنی کتاب الشافعیؒ میں لکھتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا امتیازی مسلک یہ ہے کہ آپ شریعت کی مادی تفسیر کرتے ہیں اور احکام کو ان کے ظواہر پر محمول کرتے ہیں۔ پھر انہوں نے امام شافعی کی کتابوں سے اس کے دلائل پیش کئے ہیں اور ان اساسات کا تذکرہ کیا ہے۔ جن پر یہ نظریہ مبنی ہے۔ وہ یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ شافعی نے عقود کو ظاہر پر محمول کیا ہے اور باطن پر نہیں۔ چنانچہ مقاصد اور شروط متقدمہ ان کے نزدیک معتبر نہیں۔ ہم نے ابن قیمؒ اور ان کے اصحاب کے مسلک کو ترجیح دی ہے پروفیسر ابوزہرہ کے بیان سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔[2]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۹۸

[2] بحوالہ الشافعی پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۳۱۲-۳۲۳

Marfat.com

پروفیسر ابوزہرہ کی کتاب الشافعی کا مطالعہ کرنے والا اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ اگر نص موجود ہو تو امام شافعیؒ اس پر اعتماد کرتے ہیں ورنہ اجماع پر اگر کسی مسئلہ میں اجماع نہ پایا جاتا ہو تو اقوال صحابہ سے استناد کرتے ہیں جو قول نص سے زیادہ قریب ہوتا ہے یا قیاس کے اعتبار سے صحیح تر ہوتا ہے۔ اسے اخذ کرتے ہیں ورنہ قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ قیاس ان کے نزدیک صرف اس لئے قابل اعتبار ہے کہ وہ نص سے ماخوذ ہوتا ہے گویا امام شافعی کے نزدیک نص ہی سبھی کچھ ہے۔ لہٰذا ان کا اعتماد ہمیشہ نص اور اس کے ملحقات پر ہوتا ہے وہ اسی لئے استحسان پر عمل نہیں کرتے۔ کیونکہ استحسان روح شریعت پر مبنی ہوتا ہے، نص پر نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک احکام شریعہ کا مصدر و ماخذ کتاب و سنت، اجماع، اقوالِ صحابہ اور قیاس ہے۔ وہ ان ہی مصادر کی روشنی میں یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ شریعت ظواہر احکام پر مبنی ہے اور اس کی تشریح و توضیح میں احکام نص سے تجاوز نہیں کرنا چاہیئے۔

پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے منافقین سے جیسے برتاؤ کیا یا اسلام نے ان دیہاتی لوگوں سے جو رویہ اختیار کیا جو بظاہر مسلمان تھے مگر دل سے ایمان نہیں لائے تھے۔ امام شافعی اس سے استدلال کرتے ہیں کہ شریعت ظواہر احکام پر مبنی ہے وہ لعان سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ لعان سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام کا تعلق ظاہری امور سے ہے باطنی سے نہیں لعان کی بنا پر بیوی خاوند سے حد شرعی ساقط ہو جاتی ہے اگر باطنی حالت کو دیکھا جائے تو ہم کسی کو بھی بری قرار نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کا کاذب ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ حدیث نبوی کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے۔ شافعی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

انما انا بشر و انکم تختصمون	میں آپ ہی کی طرح ایک انسان ہوں
إلیّ ولعلّ بعضکم ان یکون	آپ میرے پاس جھگڑے چکانے آتے
ألحن بحجته من بعض	ہیں۔ ممکن ہے تم میں سے ایک شخص زور
فاقضی لہٗ علی نحو ما اسمع	بیان کی بنا پر مجھے کسی بات کا قائل کرے
فمن قضیت لہٗ بشیٔ	اور میں اس کی بات سن کر اس کے حق میں
من حق اخیہ فلا یاخذ	فیصلہ صادر کر دوں جب میں کسی دوسرے

Marfat.com

منه شیئا فانما اقطع له قطعة من النار

شخص کا حق کسی کو دے دوں تو اس شخص کو اس کا لینا جائز نہیں۔ میں نے جو غیر کا حق اسے دیا ہے وہ اسی کے حق میں دوزخ کا ایک ٹکڑا ہے۔

پروفیسر ابو زہرہ امام شافعی کا نقطۂ نظر واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ امام شافعی عقود کی مادی اور ظاہری تفسیر کرتے ہیں اور عقد معاملہ کرنے والوں کے اغراض و مقاصد اور وسائل کو نہیں دیکھتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیوی احکام ظاہر پر مبنی ہوتے ہیں۔ اغراض و نیات پر نہیں کیونکہ نیت کا علم صرف خدائے علیم و خبیر کو ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم بھی ظاہری امور کے متعلق فیصلہ صادر فرماتے تھے نہ کہ باطنی پر۔ شافعی صرف عقدِ معاملہ کو دیکھتے ہیں۔ شرط متقدم اور متعاقدین کی نیت کو نہیں دیکھتے۔ ان کی رائے میں جب کوئی معاملہ اپنے الفاظ و شرائط کے مطابق صحیح ہو تو اسے ہر لحاظ سے درست تصوّر کیا جائے گا۔ قطع نظر اس کے کہ وہ حرام کا ذریعہ ہو یا حلال کا۔ مثلاً بیع جب موجبات فساد سے خالی ہو تو اسے صحیح سمجھا جائے گا۔ خواہ وہ ربا کا ذریعہ کیوں نہ ہو۔ بشرطیکہ ربا کی شرط یا کوئی اور فاسد شرط عقد معاملہ سے مقرون و متصل نہ ہو، باقی رہا نیت کا معاملہ تو اس کا حساب وہ علیم و خبیر لے گا جس پر کوئی بات پوشیدہ نہیں ہے۔

امام شافعی کی رائے میں یہ جائز ہے کہ ایک چیز کو ادھار فروخت کر دیا جائے پھر وہی چیز فروخت کرنے والے کو نقد قیمت کے عوض فروخت کر دی جائے اور یہ نقد قیمت ادھار رقم سے کم ہو۔ بشرطیکہ عقد معاملہ کرتے وقت کوئی ایسی عبارت نہ بولی گئی ہو جو ربا کے ارادہ پر دلالت کرتی ہو۔ البتہ ربا کی نیت کا کچھ مضائقہ نہیں۔ ہمارے استاد محترم پروفیسر ابو زہرہ امام شافعی کی کتاب الاُم سے ایک دلیل نقل کرتے ہیں۔ شافعی فرماتے ہیں۔

"جب کوئی شخص ادھار غلہ خرید کرے اور اس پر قابض ہو جائے اور جس سے خریدا ہو پھر اس کے پاس فروخت کرنا چاہے یا کسی اور کے پاس نقد یا ادھار تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس میں وہ معاملات

Marfat.com

جن سے سود کو مدد ملتی ہو یا نہ ملتی ہو دونوں برابر ہیں[1]"

اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جو عقود حرام کا ذریعہ ہوں یا نہ ہوں دونوں برابر ہیں۔

پروفیسر محمد ابوزہرہ فرماتے ہیں۔

"ہم دیکھتے ہیں کہ شافعی شریعت اسلامیہ کے اصول و فروع اور اس کے فیصلہ جات میں ظاہری روش کے پابند ہیں وہ ان کی ظاہری تعبیر کرتے ہیں اور اسے کبھی نظر انداز نہیں کرتے۔ کیونکہ ظاہر کو چھوڑ کر باطن کی پیروی کرنا ظن و وہم کو اخذ کرنا ہے اس میں غلطی کا احتمال زیادہ ہے اور صحت کا کم ظاہر ہے کہ احکام کا تعلق ان امور سے ہوتا ہے جو بکثرت پائے جاتے ہوں نہ ان سے جو نادر الوجود ہوں[2]"

*

---

[1] کتاب الام ج ۳ ص ۳۳ نیز الشافعی از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۳۲۲ - ۳۲۳ معین سے مراد وہ معاملات ہیں جن سے ربا کو مدد ملتی ہو اور وہ حرام کے لئے وسیلہ و ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہوں غیر معین اس کے برعکس۔

[2] الشافعی از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۳۱۲ - ۳۲۳۔

Marfat.com

۱۶- افعالِ حَسنہ وقبیحہ کے ذرائع

ذرائع کے بارے میں مسلکِ ابن قیم کی توضیح

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ ابن قیم مقاصد اور شروط متقدمہ کو معتبر سمجھتے اور ان تمام ذرائع کا سدِ باب کرنا چاہتے ہیں جو کسی طریق سے مفضی الی الحرام ہیں. ہم اب اس پر یہ اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابن قیم مقاصد اور شروط متقدمہ کو لازم و ملزوم سمجھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

"یہ قواعد باہم لازم و ملزوم ہیں جو ذرائع کا سدِ باب کرتا ہے اس کے نزدیک مقاصد قابل اعتبار ہیں. نیز شرائط متقدم ہوں یا مقارن اس کے نزدیک موثر ہوں گے جو ذرائع کے انسداد کا قائل نہیں وہ مقاصد اور شروط متقدمہ کو بھی معتبر نہیں سمجھتا۔[1]"

ابن قیم کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ محرمات اور مکروہات کے وسائل بھی حرام یا مکروہ ہوتے ہیں اور عبادات کے وسائل قابل تحسین. اس کی وجہ یہ ہے کہ اسباب و وسائل مقاصد تک رسائی حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں. لہذا اسباب اور مقاصد دونوں مقصود بالذات ہیں مگر مقصدیت میں بھی فرق ہوتا ہے. پس اسباب اس اعتبار سے مقصود ہیں کہ وہ وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں اور مقاصد اس لحاظ سے مقصود ہیں کہ وہ غایات کا درجہ رکھتے ہیں۔

ابن قیم ذریعہ کی تعریف یہ کرتے ہیں.

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۹۔

Marfat.com

ما کان وسیلۃ و طریقاً الی الشئ" — ذریعہ وہ ہوتا ہے جو کسی چیز کا وسیلہ اور راستہ ہو۔

ابن قیم ان علماء میں سے ہیں جو محرمات کے ذرائع کا سدباب کرنا چاہتے ہیں ان کی رائے میں ذرائع کی چار قسمیں ہیں۔

ذرائع کے اقسام:

۱۔ وہ ذرائع جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے موجب فساد ہوں جیسے شراب پینا، بہتان لگانا اور زنا کاری کا مرتکب ہونا۔

۲۔ وہ ذرائع جو دراصل مباحات کے لئے وضع کیے گئے ہوں مگر ان کو فساد کا ذریعہ بنایا جاتا ہو۔ مثلاً حلالہ کی نیت سے نکاح کرنا یا ربا کے ارادہ سے خرید و فروخت کرنا یا قسم میں حانث ہونے سے بچنے کے لئے خلع کرنا۔

۳۔ تیسری قسم کے وہ ذرائع ہیں جو مباح امور کے لئے وضع کیے گئے ہوں ان کو فساد کا ذریعہ بنانا بھی مقصود نہ ہو۔ مگر بسا اوقات ان کو فساد کے لئے استعمال کیا جاتا ہو اور ان کا فساد ان کی مصلحت پر غالب ہو۔ مثلاً ممنوع اوقات میں نماز پڑھنا مشرکین کے معبودوں کو گالی دینا اور جس عورت کا خاوند فوت ہو چکا ہو عدت کے زمانے میں اس کا زیب و زینت لگانا۔

۴۔ چوتھی قسم کے وہ ذرائع ہیں جو مباح امور کے لئے وضع کیے گئے ہوں۔ مگر کبھی موجب فساد بھی ہوتے ہیں اور ان کی مصلحت ان کے فساد پر غالب ہو۔ جیسے محظوبہ کی طرف دیکھنا اور ظالم سلطان کے روبرو کلمۂ حق کہنا۔

قسم اول حرام ہوتی ہے یا مکروہ۔ یعنی اگر اس میں زیادہ فساد پایا جاتا ہو تو حرام ورنہ مکروہ۔

دوسری اور تیسری قسم دونوں ممنوع ہیں۔

چوتھی قسم اپنے درجہ مصلحت کے پیش نظر مباح ہوگی یا مستحب یا واجب۔

دوسری اور تیسری قسم کے ممنوع ہونے کے دلائل:

ابن قیم کی تصانیف میں دوسری اور

سری قسم کے منع ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل پائے جاتے ہیں۔

ارشاد ربانی ہے۔

Marfat.com

۱- "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (الانعام-۱۰۸)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالےٰ نے مشرکوں کے معبودوں کو گالی دینے سے منع کیا ہے اگرچہ یہ مباح ہے مگر اس کا نتیجہ حرام کی صورت میں ظہور پذیر ہوگا۔ اور وہ یہ کہ مشرکین خدا کو گالیاں دیں گے اور وہ حرام ہے۔

۲- اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

"وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ" (النور-۳۱)

عورتوں کو زمین پر پاؤں مارنے سے منع کیا کیونکہ اس سے ان کی زینت ظاہر ہوتی ہے جس سے شہوت رانی کا جذبہ ابھرتا ہے[1]۔

۳- پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے نکاح میں پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو جمع کرنے سے منع فرمایا اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ اگر تم ایسا کرو گے تو یہ صلہ رحمی کے منافی ہوگا۔ آپ نے خود واضح فرمایا کہ اس سے قرابت داری کے تعلقات ٹوٹ جاتے ہیں۔

۴- آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن کعبؓ کو قربانی کا جانور سپرد فرمایا اور انہیں ہدایت فرمائی کہ اگر منزل مقصود سے پہلے یہ ہلاک ہونے لگے تو اس کو ذبح کرکے اس کے گلے میں جوتوں کا قلادہ ڈال کر اسے اس کے خون میں رنگ دیا جائے اور پھر لوگوں کو اس کا گوشت کھانے کی اجازت دے دی جائے آپ نے منع فرمایا کہ وہ یا ان کا کوئی رفیق اس جانور کا گوشت کھائے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ دانستہ جانور کی خوراک میں کوتاہی کی جائے اور جب وہ راستہ میں کمزور ہو جائے تو اس کا محافظ اور اس کے رفقاء مل کر اسے کھالیں۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ جانور کے محافظ کو جب معلوم ہوگا کہ اس کے قریب الہلاک ہونے سے اس کا مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ (کیونکہ اسے جانور کا گوشت کھانے کی اجازت نہیں) تو وہ اس کی خوب حفاظت کرے گا تاکہ وہ منزل مقصود تک پہنچ جائے اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۲۰-۱۲۱۔

Marfat.com

فساد کا خطرہ باقی نہیں رہے گا۔ یہ سدِّ ذرائع کی نازک ترین نوع ہے[1]۔

۵۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد کو جاتے وقت عورت کو خوشبو لگانے سے منع کیا۔ کیونکہ اس سے مردوں کے دل میں اس کی چاہت کا جذبہ ابھرتا ہے۔ اسی طرح عورت کو مردوں کے پیچھے کھڑے ہونے کا حکم دیا۔ نیز کوئی واقعہ پیش آنے کی صورت میں اس کو سبحان اللہ کہنے سے منع فرمایا بلکہ ہاتھوں سے تالی بجا کر اشارہ کرنے کا حکم دیا تاکہ اس کی آواز لوگوں کے لئے فریفتگی کا موجب نہ ہو۔

۶۔ جو شخص آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو اللہ تعالےٰ نے اسے لونڈی کو نکاح میں لانے سے منع فرمایا۔ بشرطیکہ اسے بدکاری کا خطرہ نہ ہو۔ کیونکہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے سے اولاد غلام ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاجر اور قیدی کو دارالحرب میں شادی کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ مبادا اس کی اولاد غلام بن جائے۔

۷۔ آپ نے خوردنی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا۔ ارشاد ہے "صرف خطاکار آدمی ہی ذخیرہ اندوزی کا ارتکاب کرتا ہے"۔ منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہے[2]۔

سدِّ ذرائع رُبع دین ہے:

ابنِ قیّم کے نزدیک محرمات کے ذرائع کا سدِّباب اتنا اہم تھا کہ اسے رُبع دین سمجھتے تھے۔

ربع دین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ دو قسموں میں منقسم ہیں (۱) امر (۲) نہی۔ امر کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) وہ اوامر جو مقصود بالذات ہیں (۲) جو مقصود کے لئے وسیلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

نہی کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جس میں کوئی ذاتی قباحت پائی گئی ہو۔

(۲) جو اس لئے منع ہو کہ وہ فساد کا وسیلہ ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۲۳-۱۲۶-۱۲۷

[2] " " ۳ ص ۱۲۹ تا ۱۳۲

Marfat.com

اس سے واضح ہوا کہ محرّمات کے وسائل کا سدِّ باب دینِ اسلام کا ایک چوتھائی ہے۔
مندرجہ بالا حقائق قاری کے سامنے یہ حقیقت واشگاف کرتے ہیں کہ ابن قیّم روحِ دین کو سمجھنے کے کس قدر حریص تھے۔ اور آپ میں یہ تڑپ کس حد تک پائی جاتی تھی کہ مسلمان دین کی اصل روح کو سمجھیں۔

امام احمد کا نظریہ: جیسا کہ حنبلی مذہب میں عام طور سے مشہور ہے امام احمدؒ بھی سدِّ ذرائع کے اصول کو صحیح تسلیم کرتے تھے۔ مندرجہ ذیل مسائل میں امام احمد نے اس اصول پر عمل کیا ہے۔

۱۔ امام احمدؒ اس شخص سے کوئی سامان خریدنا مکروہ سمجھتے تھے جو اپنی اشیاء کو اس لئے ارزاں فروخت کر رہا ہو تاکہ لوگ اس کے پڑوسی سے وہ سامان نہ خریدیں کیونکہ اس سے سامان خرید کرنے میں اس کو مزید شہ ملتی ہے کہ وہ اسی روش پر گامزن رہے اس کا مقصد دراصل یہ ہوتا ہے۔ کہ ابتداء میں ارزاں بیچنے سے اس کا کام چل نکلے گا۔ اور جب کوئی اس کا حریف باقی نہ ہوگا تو پھر بھاؤ مہنگا کر دے گا۔ ظاہر ہے کہ اس میں دوسرے کو ضرر پہنچانا مقصود ہے۔

۲۔ امام احمد فتنہ کی گرم بازاری کے وقت اسلحہ فروخت کرنا حرام سمجھتے تھے کیونکہ اس سے معصیت کو مدد ملتی ہے۔ اسی طرح وہ بیع اجارہ یا معاوضہ جس سے معصیت کی تائید ہوتی ہو مثلاً مسلمانوں کے خلاف لڑنے والوں کے پاس اسلحہ فروخت کرنا نیز باغیوں اور رہزنوں کو اسلحہ دینا یا رقص گاہوں اور لہو ولعب کی جگہوں کے لئے مکانات کرایہ پر دینا[1] امام احمد کی رائے میں حرام ہے۔

ہمارے محترم استاذ پروفیسر محمد ابوزہرہ فرماتے ہیں۔

"فقہ حنبلی میں سدِّ ذرائع کے قاعدہ پر بڑی شدت سے عمل کیا جاتا ہے۔ وسائل کو اس فقہ میں غایات و مقاصد اور مقدمات کو نتائج تصوّر کیا جاتا ہے۔ فقہ حنبلی نے اس قاعدہ میں جس قدر وسعت پیدا کی ہے اس باب میں کوئی فقہ اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ اسی فقہی انداز فکر کا نتیجہ ہے کہ حنبلی فقہ بڑی تر و تازہ وسیع التصرف اور

---

[1] دیکھئے ابن حنبل از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۳۲۱

زندہ نظر آتی ہے۔ یہ فقہ پیش آمدہ امور کو صرف ظاہری اور مادی اعتبار سے ہی نہیں دیکھتی بلکہ ان کے غایات و مقاصد کے پیش نظر ان کا فیصلہ کرتی ہے سدِ ذرائع کا اصول فقہ حنبلی و شافعی کے مابین نکتۂ امتیاز ہے اور اس کی بنا پر دونوں فقہی مکتبہ ہائے خیال ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں۔ امام شافعی عقود نقصانات کو صرف ظاہری اور مادی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کی لفظی تفسیر کرتے ہیں۔ ان کے غایات و نتائج سے آپ صرف نظر کرتے ہیں۔ اور یہ نہیں دیکھتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام۔

بخلاف ازیں حنبلی مسلک میں حقائق نفس الامری کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ اعمال و اقوال کا فیصلہ صادر کرنے سے واضح اسباب اور واقعی یقینی یا ظن غالب پر مبنی مقاصد کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ وسائل و ذرائع کو مقاصد کا حکم دیا جاتا ہے، حلال ہوں یا حرام

بہرکیف حنبلی مسلک بڑا سرسبز و شاداب ہے اگرچہ اس کا زیادہ اعتماد آثار یا ان کے نظائر و امثال پر ہے[1]

*

[1] ابن حنبل پر دفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۰۴۔

۱۷- معاملات میں آزادی

حریتِ تعاقد سے مراد وہ آزادی ہے جو عقد معاملہ کرنے والوں کو مختلف معاملات کی انجام دہی میں حاصل ہے۔ جب کہ وہ اپنی پسندیدہ شرائط کے مطابق کوئی معاملہ انجام دے رہے ہوں۔ بشرطیکہ اس میں کوئی ایسی بات موجود نہ ہو جو اسلامی شریعت میں حرام ہو۔ ایسے عقود کا پورا کرنا واجب ہے البتہ جب معاملہ کسی حرام شرط پر مشتمل ہو تو وہ فاسد ٹھیرے گا اور اس کا پورا کرنا ضروری نہیں۔ مثلاً وہ بیع جس میں رِبا پایا جاتا ہو۔

حریتِ تعاقد کے بارے میں فقہا کا موقف:

حریتِ تعاقد کا مسئلہ فقہا کے یہاں متفق علیہ نہیں۔ بلکہ اس میں دو قول پائے جاتے ہیں۔ ایک فریق اس کے جواز کا قائل ہے۔ اور دوسرا اسے ناجائز تصوّر کرتا ہے۔ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ دونوں نظریات کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱- "عقود و شرائط میں فقہاء کے دو قول ہیں (۱) ایک قول یہ ہے کہ ان میں اصل ممانعت ہے مگر وہ معاملات مستثنیٰ ہیں، جن کی شریعت نے اجازت دی ہو۔ اہل ظاہر حنفیہ شافعیہ اور مالکیہ کی ایک جماعت اسی نظریہ کی قائل ہے۔ امام احمد سے بھی ایک قول اسی کے مطابق منقول ہے۔ کیونکہ آپ بعض اوقات معاملات کو اس بنا پر باطل ٹھیراتے تھے۔ کہ ان کے بارے میں کوئی اثر یا قیاس منقول نہیں۔ جیسا کہ کسی شخص کے اپنی ذات پر وقف کرنے کے بارے میں آپ سے مروی ہے۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ عقود و شروط میں اصل یہ ہے کہ وہ جائز اور صحیح ہوتے ہیں اور حرام نہیں ہوتے۔ صرف وہ معاملات ناروا ہوتے ہیں۔ جن کی حرمت پر کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو۔ امام احمد اسی کے قائل ہیں۔ امام مالک اس کے قریب قریب ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"امام احمد شروط کو صحیح قرار دینے میں سب سے آگے ہیں۔ چنانچہ ائمہ اربعہ میں سے

Marfat.com

کوئی امام اس حد تک شرائط کی صحت کا قائل نہیں ہے"

پھر ابن تیمیہ ان شرائط کی مثالیں ذکر کرتے ہیں جو امام احمد کے نزدیک جائز ہیں۔ ان میں سے ہم چند مثالیں ذکر کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

نکاح میں شرطِ خیار جائز ہے۔ فروخت کنندہ غلام سے فائدہ حاصل کرنے کا استثناء کر سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص مکان فروخت کر رہا ہو وہ اپنے رہنے کی شرط عائد کر سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت جابرؓ سے روایت کردہ حدیث میں مذکور ہے کہ جب انہوں نے اپنا اونٹ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس فروخت کیا تو یہ شرط لگائی تھی کہ وہ مدینہ تک اس پر سوار ہو کر جائیں گے۔

غلام کو آزاد کرنے والا یہ شرط لگا سکتا ہے کہ غلام تا زندگی اس کی خدمت کرتا رہے گا یا جب تک آقا زندہ ہے غلام اس کی خدمت بجالاتا رہے گا۔ اس کی دلیل حضرت حضرت سفینہ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ جب حضرت ام سلمہؓ نے ان کو آزاد کیا تھا تو یہ شرط لگائی تھی کہ وہ جیتے جی آنحضور کی خدمت کرتے رہیں گے۔ صحیحین کی حدیث کی روشنی میں نکاح میں شرائط مقرر کرنا درست ہے۔

"وہ شرائط سب سے زیادہ پورا کرنے کا استحقاق رکھتے ہیں جو نکاح کے وقت مقرر کئے جائیں"۔ چنانچہ جو امور خاوند کے اختیار میں ہوں عورت ان کی شرط لگا سکتی ہے۔ مثلاً یہ شرط کہ خاوند اور شادی نہ کرے۔ یا یہ کہ وہ خاوند کے ساتھ سفر پر نہیں جائے گی اور اس کے گھر سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہو گی"۔

حنابلہ کی رائے میں ان شرائط کا پورا کرنا واجب ہے جب تک کہ کسی مخصوص شرط یا عقد کو پورا کرنے کی ممانعت دلیل سے ثابت نہ ہو جائے۔

حنابلہ کے علاوہ دیگر فقہاء عدم وفا کو اصل قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں ان کا ایفاء تب واجب ہو گا جب کسی دلیل سے اس کا وجوب ثابت ہو جائے۔

اختلاف کا حاصل: دونوں سابقہ رجحانات کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ جن علماء کے نزدیک معاملات میں اصل عدم جواز ہے جب تک کہ دلیل شرعی سے کسی معاملہ کا جائز ہونا ثابت نہ ہو جائے وہ دین میں مشکلات

پیدا کرتے ہیں. حنابلہ کے نزدیک اصل جواز ہے جب تک منع کی دلیل موجود نہ ہو. اس نظریہ کے مطابق لوگوں کے سامنے معاملات کا دروازہ کھلا رہتا ہے. اور وہ اپنے پسندیدہ شرائط کے مطابق حسبِ مرضی معاملات انجام دے سکتے ہیں. خلاصہ کلام یہ ہے کہ حنابلہ لوگوں کو تصرفات سے روکتے نہیں بلکہ ان کو کامل آزادی سے بہرہ ور کرتے ہیں. البتہ جب منع کی دلیل وارد ہوتی ہے تو اسکے سامنے سر تسلیم جھکا دیتے ہیں اور مخالفت سے امکانی حد تک احتراز کرتے ہیں.

حریتِ عقود کے مخالفین کے دلائل :

ان کی دلیل یہ ہے کہ معاملات میں اصل عدم جواز ہے جب تک شرعی دلیل سے کسی معاملہ کا جواز ثابت نہ ہو جائے۔ وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں.

۱ - ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو معاملات عام طور سے لوگوں میں رائج ہیں شریعت نے ان کی وضاحت کر دی ہے اور جس شرط یا معاملہ کی دلیل شریعت میں موجود نہ ہو وہ شریعت پر ظلم و تعدی کے مترادف ہے۔ شریعت ایسی چیز کو برقرار نہیں رہنے دیتی اور اس کا پورا کرنا ضروری نہیں. مزید براں وجوب وفا کے معنے یہ ہیں کہ شارع نے اسے لازم قرار دیا ہے اور شارع کے متعلق ایسا دعویٰ اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے جب اس کو لازم قرار دینے کی دلیل موجود ہو۔

۲ - مخالفین کی دوسری دلیل یہ حدیث نبوی ہے.

من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو ردّ۔	جو شخص ایسا کام کرے جس کا ہم نے حکم نہیں دیا وہ رَدّ کر دینے کے قابل ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جس عقد یا شرط کی دلیل موجود نہ ہو وہ مردود ہے اور اس کا پورا کرنا ضروری نہیں

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا.

اما بعد فما بال اقوام یشترطون شروطاً لیست فی کتاب اللہ ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل ولو کان مأۃ شرط	حمد و صلوٰۃ کے بعد بعض لوگ باہمی معاملات میں ایسے شرائط عائد کرتے ہیں جو کتاب اللہ میں مذکور نہیں. واضح رہے کہ جس شرط کا ذکر خدا کی کتاب میں نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ ایسے شرائط کی تعداد

کتاب اللہ احق وشرط اللہ اوثق

کسی قدر زیادہ ہو۔ خدا کی کتاب اس قابل ہے کہ اس کی اطاعت کی جائے اور خدا کی مقرر کردہ شرط زیادہ مستحکم و مضبوط ہوتی ہے۔

ان کی پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ تحریم عقد کا نظریہ شارع کے مقرر کردہ احکام کے خلاف تقدی و دراز دستی کے مترادف ہے۔ ہم اس کی یوں تردید کر سکتے ہیں کہ اسے اس صورت میں تقدی کہا جا سکتا ہے۔ جب اس سے کسی واجب کا سقوط یا کسی حرام کردہ چیز کا وجوب لازم آتا ہو اگر ان کا تعلق مباحات سے ہو تو اسے ممنوع قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ مباحات میں شارع نے لوگوں کو عام اجازت دی ہے کہ اپنی ضروریات کے مطابق اس میں تصرف کریں۔ اگر مباحات کی شرط لگائیں گے۔ تو شروط کی بنا پر ان کا پورا کرنا ضروری ہوگا۔ دوسری دلیل میں پیش کردہ حدیث [illegible] بھی وہی جواب ہے جو ہم پہلی دلیل کے رد میں دے چکے ہیں۔ یعنی حدیث کا مطلب یہ ہے جو شخص ایسا کرتا ہے۔ جس سے کسی واجب کا سقوط یا کسی امر حرام کا وجوب لازم آتا ہو تو وہ رد کر دینے کے قابل ہے۔ جہاں تک مباحات کا تعلق ہے ان میں کوئی مخالفت نہیں ہے جہاں تک دوسری حدیث یعنی اما بعد فما بال اقوام کا تعلق ہے۔ ابن تیمیہ کے نزدیک اس سے احتجاج کرنا باطل ہے۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"اس حدیث کا مصداق وہ صورت ہے جب کہ شرط کتاب اللہ کے خلاف ہو اور مشروط محرمات میں سے ہو۔ یہ ضروری ہے کہ مشروط ان مباحات میں سے ہو جن کا انجام دینا بلا شرط جائز ہو تاکہ اس کی شرط لگائی جا سکے اور شرط لگانے کے بعد اس کی حیثیت واجب ہو جائے۔"[1]

مثلاً کتاب اللہ میں یہ بات مذکور نہیں کہ جو غلام کو آزاد نہ کرنے والا ہو وہ بھی اس

---

[1] ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۳۹۲-۳۹۳۔ ابو زہرہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے یہ حدیث الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ج ۵ ص ۳۲ سے اخذ کی ہے۔

Marfat.com

کے متروکہ سامان کا وارث ٹھہرے[1] تو اس کا مشروط یعنی غیر معتق کے لئے ولاء کا ثبوت ایک ایسی شرط ہوگی جو خدا کی کتاب میں مذکور نہیں ہے (اور یہ باطل ہے) حدیث ہذا کے وارد ہونے کا سبب بھی یہی ہے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جب ملاحظہ فرمایا کہ غیر معتق کے لئے ولاء (غلام کا متروکہ سامان) کو شرط قرار دیا جا رہا ہے تو یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ مشروط کو دیکھا جائے اگر وہ کوئی فعل یا حکم ہو اور خدا نے اسے مباح قرار دیا ہے تو اس کی شرط عائد کرنا درست ہے۔ شرط لگانے کے بعد اس کی حیثیت واجب کی ہو جائے گی۔

جب کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ وہ اپنی بیوی کو سفر پر نہیں لے جائے گا تو یہ شرط خدا کی کتاب میں موجود ہے۔ کیونکہ اللہ کی کتاب میں اس بات کی عام اجازت ہے کہ وہ اپنی بیوی کو سفر پر نہ لے جائے[2] لہٰذا جب خاوند نے اپنے ہمراہ نہ لے جانے کی شرط لگائی تو یہ ایک ایسی شرط ہے جو خدا کی کتاب میں مباح ہے[3]۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے جائز شرائط کی ایک حد مقرر کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ امر مباح کی شرط لگانا جائز ہے۔ اور اس کا ایفاء ضروری ہے اور جو مباح نہ ہو اس کی شرط مقرر کرنا جائز نہیں۔ ابن تیمیہ کے ان بیانات سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ جس کا اظہار میں نے مخالفین کی پہلی دلیل کی تردید کرتے ہوئے نیز حدیث مَنْ عَمِلَ ۱۸۰ پر روشنی ڈالتے ہوئے کیا تھا۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۲۵۔ حدیث ہذا کا سبب یہ تھا کہ بریرہ نامی لونڈی نے حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا تھا کہ اپنے آقا سے آزادی حاصل کرنے میں میری امداد فرمایئے۔ حضرت عائشہ نے یہ شرط لگائی کہ ولاء کی مالک میں ہوں گی۔ مگر بریرہ کے آقا نے یہ بات تسلیم نہ کی۔ اور کہا کہ ولاء کے مالک وہ ہوں گے۔ جب آنحضور کو اس واقعہ کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اس کو لے لو اور یہ شرط مقرر کر لو کہ ولاء انہی کی ہوگی۔ شرط مقرر کرنے سے کچھ نقصان نہ ہوگا کیونکہ ولاء تو صرف آزاد کرنے والے کو ملے گی نہ کہ بریرہ کے آقا کو۔

[2] غالباً اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن میں بیوی کو سفر میں ساتھ نہ لے جانے کی کہیں ممانعت نہیں پائی جاتی لہٰذا بیوی کو ساتھ نہ لے جانا مباح ہوگا۔

[3] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۹۔

Marfat.com

حنابلہ کے دلائل: ہم بیان کر چکے ہیں کہ حنبلی فقہ میں معاملہ طے کرنے والوں کو عقود و شروط میں کامل آزادی دی گئی ہے۔ حنابلہ کی عطا کردہ یہ آزادی دراصل قرآن حکیم سے ماخوذ ایک قاعدہ پر مبنی ہے وہ قاعدہ یہ ہے کہ قرآن حکیم نے متعاقدین کے ارادہ کو اس حد تک معتبر سمجھا ہے کہ اس کے پیش نظر ایفاء عقود کا حکم دیا ہے اور ان کی رضامندی کو احکام کا مبنیٰ قرار دیا۔ ابن تیمیہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جب یہ واضح ہو چکا ہے کہ صرف وہی عقود حرام ہیں جنہیں شارع نے حرام قرار دیا ہو تو ان کا پورا کرنا ضروری ہے کیونکہ شارع نے علی الاطلاق ایفاء کا حکم دیا ہے ان عقود کو چھوڑ کر جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص قرار دیئے جا چکے ہیں۔ بلکہ ایسے معاملات کا پورا کرنا ان واجبات میں سے ہے جن پر جملہ مذاہب و ادیان اور سب عقلاء کا اتفاق ہے جو عقلی کے قائلین کے نزدیک یہ واجبات عقلیہ میں سے شمار ہوں گے۔ لہٰذا ایسے معاملات اسی صورت میں حرام ہوں گے۔ جب شارع انہیں حرام قرار دے دے۔ اور ان پر عمل پیرا ہونا شرعی و عقلی اعتبار سے واجب ٹھہرے گا۔"

مزید براں معاملات میں اصل چیز متعاقدین کی رضا ہے اور اس کا نتیجہ وہ ہے۔ جو عقد معاملہ کی صورت میں متعاقدین اپنے لئے لازم قرار دیتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے

لا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔ مگر وہ تجارت جو باہمی رضامندی پر مبنی ہو

(النساء ۔ ۲۹)

نیز فرمایا:۔

فان طبن لکم عن شیء منہ نفسا فکلوہ ھنیئا مریئا۔

اگر عورتیں اپنی رضامندی سے مہر کی رقم کا کچھ حصہ چھوڑ دیں تو اسے بطیب خاطر قبول کر لو۔

(النساء ۔ ۴)

اس آیت کریمہ میں مہر کی معاف کردہ رقم کو ذاتی مصارف میں لانے کی اجازت اس شرط سے مشروط ہے کہ عورت بطیب خاطر یہ رقم چھوڑ رہی ہو۔ گویا عورت کی رضامندی شرط ہے اور جواز اکل اس کی جزا اور شرط جزا، آپس میں معلق ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ رضامندی سبب ہے اور یہاں جواز اکل کے حکم کو ایک وصف مناسب سے وابستہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا وہ وصف حکم کے لئے سبب کی حیثیت رکھتا

Marfat.com

ہے۔ جب عورت کی رضامندی سے مہر مباح ہو جاتا ہے تو دوسرے تبرعات کا بھی یہی حکم ہے اور ان کو قرآن حکیم کی بیان کردہ علت منصوصہ پر قیاس کیا جائے گا۔

اسی طرح آیت قرآنی:

الا ان تکون تجارۃ عن تراض

منکم (النساء - ۲۹)

سے واضح ہوتا ہے کہ تجارت میں حدت باہمی رضامندی کی شرط لگا لی گئی ہے گویا رضامندی سے تجارت مباح ہو جاتی ہے۔ جب متعاقدین راضی ہوں یا کوئی شخص بطیب خاطر کوئی چیز نہ ہدیہ دے رہا ہو تو قرآن سے ایسی چیز کی حلت ثابت ہے۔ بشرطیکہ وہ محرمات میں داخل نہ ہو مثلاً شراب کی تجارت وغیرہ۔[1]

مندرجہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ متعاقدین اور بیوی کی رضامندی مہر اور دیگر اموال کے مباح ہونے کا موجب ہے اور جیسا کہ امام ابن تیمیہ نے اس طرف اشارہ کیا ہے دیگر تقرعات اور تبرعات کو ان پر قیاس کیا جائے گا۔

حنابلہ نے متعاقدین کی رضامندی کو اساس قرار دینے کے علاوہ کتاب و سنت اور قیاس کے مندرجہ ذیل دلائل پر اعتماد کیا ہے۔

حنابلہ کے پیش کردہ قرآنی دلائل:

قرآن حکیم کی متعدد آیات میں ایفاء عقود کا حکم دیا گیا ہے۔ مندرجہ ذیل آیات قابل ملاحظہ ہیں

(۱) "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" (المائدہ - ۱)

(۲) "وَاَوْفُوْا بِالْعَھْدِ" (الاسراء - ۳۴)

(۳) "وَبِعَھْدِ اللّٰہِ اَوْفُوْا" (الانعام - ۵۲)

(۴) "وَلَقَدْ کَانُوْا عَاھَدُوا اللّٰہَ مِنْ قَبْلُ لَا یُوَلُّوْنَ الْاَدْبَارَ وَکَانَ عَھْدُ اللّٰہِ مَسْئُوْلًا" (الاحزاب - ۱۵)

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جو عہد انسان خود باندھتا ہے وہ بھی خدا کے عہد میں داخل ہے۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۶ - ۳۳۷ مطبعۃ الکردی۔

Marfat.com

اگرچہ انسان کی عہد بندی سے پہلے خدا نے اس کا حکم نہ دیا ہو جیسے نذر اور بیع[1]:

ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن علی الاطلاق ایفاء عقود کا حکم دیتا ہے اور مختلف عقود و معاملات میں کوئی حد بندی قائم نہیں کرتا بشرطیکہ وہ محرمات پر مشتمل نہ ہوں۔ لہٰذا جس پر عقد کا اطلاق کیا جا سکتا ہے نص قرآنی کی رو سے اس کا ایفاء ضروری ہے۔ اور عقود میں جو شرط بھی پائی جاتی ہے وہ ایک عہد ہے جس کا پورا کرنا ازبس ناگزیر ہے

حنابلہ کا احادیث نبویہ سے استدلال:

عہد شکنی کی مذمت میں بڑی کثرت سے احادیث نبویہ وارد ہیں۔ اور شرط مقرر کر کے اسے توڑ دینا غدر اور عہد شکنی کہلاتا ہے۔ صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس شخص میں چار باتیں پائی جاتی ہوں وہ خالص منافق ہوگا جس میں ان میں سے ایک بات پائی جاتی ہو تو وہ ایک منافقانہ خصلت کا حامل ہوگا جب تک کہ اسے ترک نہ کر دے۔ وہ یہ ہیں کہ جب بات کرے تو جھوٹ کہے جب وعدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے۔ عہد کرے تو اسے توڑ ڈالے جب کسی سے جھگڑے تو گالیاں بکنے لگے۔"

نیز صحیحین میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضور نے فرمایا:

يُنْصَبُ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ۔ — ہر عہد شکنی کرنے والے کے لئے بروز قیامت ایک جھنڈا نصب کیا جائے گا۔

بعض روایات سے مستفاد ہوتا ہے کہ نکاح سے متعلق شرائط کو پورا کرنا چاہیئے چنانچہ بخاری و مسلم میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

إِنَّ أَحَقَّ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُّوا بِهِ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ۔ — وہ شرائط سب سے زیادہ ایفاء کا استحقاق رکھتے ہیں جو نکاح کے وقت عائد کئے گئے ہوں۔

نیز حدیث میں ہے:

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۲۹ مطبعۃ الکردی۔

Marfat.com

عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا والمسلمون علی شروطھم۔ رواہ ابوداؤد والدارقطنیؒ وزاد الترمذی الا شرطا حرم حلالا او حل حراما۔"

حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ مسلمانوں میں صلح جائز ہے ماسوا اس صلح کے جس سے محرمات حلال ہو جاتے ہوں یا کسی حلال چیز کا حرام ہونا لازم آتا ہو مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔ ابوداؤد اور دارقطنی نے یہ حدیث روایت کی ہے۔ ترمذی میں یہ الفاظ زائد ہیں کہ وہ شرط جائز نہیں جو حلال کو حرام کر دے یا حرام کو حلال قرار دے

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"کتاب و سنت کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ عہود و شرائط مواثیق و عقود کا پورا کرنا امانت کی ادائیگی اور اس کی رعایت و نگہداشت نہایت ضروری ہے۔ اسی طرح عہد شکنی اور خیانت ممنوع ہے اور ایسا کرنے والا مستحق تشدید و عتاب ہے۔ مخالفین کے بیان کے مطابق اگر معاملات میں اصل حرمت اور ممانعت ہوتی سوائے ان امور کے جو شرعاً مباح ہوں تو علی الاطلاق ان کا حکم صادر نہ کیا جاتا اور نہ ان کے توڑنے والے کی مذمت بیان کی جاتی۔ مثلاً کسی کو قتل کرنا چونکہ ناروا ہے سوائے ان اشخاص کے جن کا قتل اسلامی زاویہ نگاہ سے مباح یا واجب ہو۔ اس لئے کسی کو قتل کرنے کا حکم صادر کرنا اور اس کو مباحات میں شمار کرنا جائز نہیں ہے۔"[1]

شیخ الاسلام ان احادیث پر تبصرہ کرتے ہوئے شرائط کے حدود بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"شرط لگانے والا محرمات کو حلال نہیں کر سکتا اور نہ مباحات کو حرام قرار دے سکتا ہے کیونکہ ایسے شرائط سے خدا کے احکام ناکارہ ہو کر رہ جاتے ہیں نہ اسے واجبات کو ساقط کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ وہ شرائط کی بنا پر غیر واجب کو واجب بنا سکتا

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۱-۳۳۳

Marfat.com

ہے. لہٰذا شرائط کا مقصد ان امور کو واجب قرار دینا ہے جو نہ واجب ہوں اور نہ حرام[1]۔

حنابلہ کے عقلی دلائل: قیاسی دلائل کو امام ابن تیمیہ "ادلۃ الاجتہاد" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

قیاسی دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ عقود و شروط معاملات، افعال عادیہ میں داخل ہیں اور عبادات میں شمار نہیں۔ ان میں اصل جواز اور عدم تحریم ہے۔ قرآن مجید میں فرمان باری تعالیٰ ہے۔

قد فصل لکم ما حرم علیکم — محرمات کو تفصیلاً بیان کر دیا گیا ہے۔

(الانعام-۱۱۹)

اس آیت کریمہ میں اعیان موجودات اور افعال سب شامل ہیں۔ لہٰذا عقود اور شروط کی حرمت بلا دلیل ثابت نہیں ہو سکتی۔ جب حرام نہیں تو فاسد بھی نہیں اور جب ان میں فساد نہیں پایا جاتا تو لامحالہ صحیح ہوں گے۔ خداوند کریم نے ان مشرکین کی مذمت بیان کی ہے جنہوں نے اذن ربانی کے بغیر خود بخود دین بنا دین لا کھڑا کیا اور جو چیزیں حرام نہ تھیں انکو حرام ٹھہرایا۔ اگر ہم بھی ان عقود و شرائط کو کسی شرعی دلیل کے بغیر حرام قرار دینے کا ارتکاب کریں جو عام طور سے ان میں رائج ہیں تو ہم بھی اسی جرم کے مرتکب ٹھہریں گے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ متعاقدین کی رضامندی عقود و شرائط میں اساس کی حیثیت رکھتی ہے جیسا کہ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے۔ "فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا"

(النساء-۴)

نیز ارشاد ہوتا ہے۔

"إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" النساء-۲۹)

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ رضامندی عقود میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اسی کی بنا پر ملکیت ایک شخص سے دوسرے کی جانب منتقل ہوتی ہے۔ لہٰذا تمام تبرعات و تصرفات کو ہبہ اور تجارت پر قیاس کیا جائے گا اور وہ جائز ٹھہریں گے

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۴۔

بشرطیکہ محرمات پر مشتمل نہ ہوں۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اسلامی شریعت کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس میں حرج اور تنگی نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اپنی ضرورت کے تحت مسلمان جو شرائط عائد کرتے ہیں، رفع حرج و مشقت کا تقاضا ہے کہ ان کو بھی درست تصور کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ضرورت و مصلحت کے تحت ایسا کیا ہے ورنہ وہ ایسے شرائط عائد نہ کرتے۔ لہٰذا ایسے شرائط کو مباح قرار دینا اس وقت تک ناگزیر ہے۔ جب تک دلائل سے ان کی حرمت ثابت نہ ہو جائے۔

۴۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ عقود و شروط تین احتمالات سے خالی نہیں ہیں۔

(الف) پہلا احتمال یہ ہے کہ کتاب و سنت یا قیاس کی کسی مخصوص دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں ہوں گے۔ جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک معاملات میں اصل حرمت ہے۔ اس کی تفصیلات پہلے گزر چکی ہیں۔

(ب) دوسرا احتمال یہ ہے کہ عقود و شرائط صرف اس عام دلیل کی بنا پر حلال ٹھیریں گے جس سے ان کے پورا کرنے کا وجوب ثابت ہوتا ہو۔

(ج) تیسری شق یہ ہے کہ جب حرمت کی دلیل موجود نہ ہو تو بلا دلیل ان کو مباح تصور کیا جائے۔

پہلا احتمال باطل ہے کیونکہ کتاب و سنت کی رو سے ان عقود کی صحت ثابت ہوتی ہے جو حالت کفر میں وقوع پذیر ہوئے ہوں اور جب ان میں کوئی چیز حرمت کی موجب نہ ہو تو اسلام کے بعد بھی ان کے پورا کرنے کا حکم دیا ہے۔

فرمان باری ہے۔

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰٓوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ۔ (البقرہ - ۲۷۸)	اے ایمان والو! خدا سے ڈرو اور اگر تم مومن ہو تو باقی ماندہ ربا کو چھوڑ دو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لیا ہوا سود واپس کرنے کا حکم نہیں دیا۔ بلکہ باقیماندہ ربا کو ساقط کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ اسلام لاتے وقت اگر حرمت کا کوئی سبب موجود نہ ہو تو ان کے سابقہ نکاح کو بحال رکھا مثلاً غیلان بن سلمہ ثقفی جب مشرف باسلام ہوا تو

Marfat.com

اس کے نکاح میں دس عورتیں تھیں آپ نے فرمایا چار رکھو اور باقی کو چھوڑ دو۔ اسی طرح فیروز دیلمی اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دو حقیقی بہنیں تھیں آپ نے ایک کو باقی رکھنے اور دوسری کو چھوڑ دینے کا حکم دیا۔

جمہور اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ کفار کے طے کردہ معاملات جب اسلام سے متصادم نہ ہوں۔ تو مشرف باسلام ہونے کے بعد ان کو صحیح تصور کیا جائے گا۔ اگرچہ کفار نے یہ معاملات شریعت کی اجازت سے انجام نہیں دیئے تھے۔ اور اگر عقود کی حیثیت مسلمانوں کے نزدیک عبادات کی سی ہوتی اور وہ بدون اجازت درست نہ ہوتے تو کفار کے معاملات کو صحیح قرار دینے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

احتمالِ ثانی دو وجوہات کی بنا پر مردود ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ ہم نفی حلت بلا دلیل کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔ کہ کفار کے طے کردہ عقود کو اسلام میں باقی رکھا گیا حالانکہ ان کی کوئی دلیل موجود نہ تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شرعی دلائل سے عقود و شروط میں حلت ثابت ہوتی ہے۔ سوائے ان عقود کے جن سے حلال کا حرام ہونا اور محرمات کا حلال ہونا لازم آتا ہو۔

اب صرف تیسری شق باقی رہی اور وہ یہ ہے کہ معاملات اس حد تک جائز ہیں جب تک کسی دلیل سے ان کی حرمت ثابت نہ ہو اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں[1]

ہمارے استاذ محترم پروفیسر محمد ابوزہرہ نے مندرجہ ذیل دلائل بیان کئے ہیں۔ وہ اشارہ کرتے ہیں کہ یہ دلائل امام ابن تیمیہؒ کے رسالہ العقود والشروط سے ماخوذ ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے پیش کردہ دلائل:

فقہ اسلامی اور اصول مذاہب میں یہ بات فیصلہ شدہ ہے کہ جملہ اشیاء اور مالی معاملات میں اصل حلت ہے مبالغت نہیں۔ ظاہر ہے کہ عقود بھی مالی معاملات میں ضوابط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا ان میں بھی اصل جواز ہونا

---

[1] حنابلہ کے قیاسی دلائل فتاوی ابن تیمیہ کے مندرجہ ذیل صفحات سے ماخوذ ہیں ج ۳ ص ۳۴۴ تا ۳۹۲ نیز دیکھئے ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابوزہرہ بحث حریت التعاقد صفحہ ۳۹۲۔

Marfat.com

چاہیئے. خواہ ان کے شرائط کسی نوع کے ہوں. بشرطیکہ شرعاً ممنوع نہ ہوں اور ان کی حرمت اس صورت میں ثابت ہونی چاہیئے جب کسی دلیل سے معلوم ہو جائے کہ وہ حرام ہیں اس عام قاعدہ کے پیشِ نظر ایک شخص کو اجازت ہے کہ وہ جن امور کو اپنے حق میں بہتر سمجھتا ہو اور ان میں رغبت رکھتا ہو انہیں انجام دے اور حسب مرضی شرائط مقرر کرے. جب تک کہ فقہی دلائل کی روشنی میں ان کا فساد اور بطلان واضح نہ ہو جائے۔[1]

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ شرائط کا التزام نذر کی طرح ہے لہٰذا وہی شرائط باطل ہوں گے. جو احکام خداوندی کے خلاف ہوں. بلکہ حقوق العباد کے دائرہ میں شرائط کے اندر اس سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے. حتیٰ کہ نذر کے اندر حقوق العباد میں. نیز شرائط کا التزام نذر کے التزام سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ نذر میں عبادت کا التزام ہوتا ہے اور انسان عبادات کو مشروع قرار نہیں دے سکتا اور نہ غیر واجب کو واجب بنا سکتا ہے. چونکہ آیت قرآنی "ولیوفوا نذورھم" میں نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا جب نذر عبادات ثانیہ میں سے ہو تو اس کا پورا کرنا ضروری ہے. مگر معاملات کے دامن میں عبادات کی نسبت زیادہ وسعت پائی جاتی ہے. جب اس تنگی کے باوجود نذر کا ایفا. ضروری ہے تو اس وسعت کے ہوتے ہوئے جو باہمی تعامل میں پائی جاتی ہے عقود و معاملات کا پورا کرنا اس سے زیادہ ضروری ہوگا۔[2]

وسعتِ معاملات کا مطلب یہ ہے کہ ہر معاملہ اس وقت تک جائز ہے جب تک نص سے اس کی حرمت ثابت نہ ہو جائے. لہٰذا وہ معاملات جن کا جائز ہونا نص سے ثابت ہو اور اس طرح وہ معاملات جن کے بارے میں سرے سے کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو جائز ہوں گے. البتہ جن کی حرمت کسی دلیل سے ثابت ہو وہ حرام ہوں گے. مثلاً ربا وغیرہ۔

عبادات میں تنگی کے یہ معنے ہیں کہ کوئی عبادت صرف اسی وقت جائز ہو سکتی ہے. جب اس کا مشروع ہونا کسی دلیل سے ثابت ہو. لہٰذا جس سے شارع نے سکوت اختیار کیا ہو، یا جس کی حرمت پر کوئی نص وارد ہو چکی ہو وہ امر عبادات کے دائرہ میں داخل نہیں ہو سکتا.

مصنف المغنی اپنی کتاب میں بیع کے اقسام کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں.

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر ابو زہرہ ص ۲۳۹.

[2] اعلام الموقعین لابن القیم ج ۳ ص ۲۹۰ مطبعۃ الکردی.

Marfat.com

"بیع کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ ایجاب و قبول

۲۔ لین دین کا معاملہ۔ مثلاً کوئی شخص کہے، مجھے ایک دینار کی روٹی دو اور وہ اس کے حسب مرضی روٹی دے دے۔

امام مالک فرماتے ہیں۔ لوگوں میں خرید و فروخت کا جو طریقہ رائج ہو اس سے بیع منعقد ہو جاتی ہے۔

احناف کی رائے میں معمولی اشیاء کی خرید و فروخت اس طرح ہو سکتی ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

"بیع صرف ایجاب و قبول سے صحیح ہوتی ہے۔ امام شافعی کے بعض اصحاب حنابلہ کے ہم خیال ہیں"[1]

شرح الکبیر کے مصنف حنابلہ کے دلائل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں

۱۔ "خدا نے بیع کو حلال قرار دیا مگر اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عرف عام کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ اگر ایجاب و قبول ضروری ہوتا تو رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم بیان فرما دیتے

۳۔ تیسرا یہ کہ آپس میں ایجاب و قبول کے بغیر جو ہاتھوں ہاتھ لین دین کیا جاتا ہے اس کو ناروا ہونا آپ سے منقول نہیں۔

۴۔ چوتھا یہ کہ ایجاب و قبول کا مقصد رضا مندی کا اظہار ہے اور لین دین سے خوشنودی کا اظہار ہوتا ہے"[2]

مندرجہ بالا بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ "عقود و معاملات کے باب میں حنبلی مذہب کے دامن میں کافی وسعت اور سہولت پائی جاتی ہے۔ جب کہ شافعی مسلک کا دامن اس کے مقابلہ میں تنگ ہے۔ شافعی مذہب میں ایجاب و قبول شرط ہے۔ بخلاف ازیں حنابلہ ہاتھوں ہاتھ لین دین کو جائز قرار دیتے ہیں۔ حریتِ عقود کے بارے میں عمومی طور سے حنابلہ کا موقف

---

[1] المغنی ۴: ۳، ۴

[2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۴۳۔

Marfat.com

بیان کرنے کے بعد ہم ابن قیمؒ کا مسلک بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں اور یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ کیا وہ حنبلی مسلک کے ہم نوا تھے یا اس کے خلاف تھے۔

حُرّیتِ عقود کے مسلک میں ابن قیم حنابلہ کے ہم خیال ہیں اور بڑی سختی سے حنابلہ کے مخالفین کے خلاف صف آرا ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جو شخص متعاقدین کی آزادی کو سلب کرنا چاہتا ہے وہ اسلامی شریعت کو سمجھنے میں غلطی کرتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ آزادی کا دروازہ بند کرنے سے بہت سے معاملات فاسد ٹھیریں گے حالانکہ اس کی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

"ان کی چوتھی غلطی ان کا یہ عقیدہ ہے کہ لوگوں کے عقود و شروط سب کے سب باطل ہیں جب تک دلیل سے ان کی صحت ثابت نہ ہو جائے۔ ان کی رائے میں جب کسی معاملہ یا شرط کی صحت دلیل سے ثابت نہ ہوگی تو وہ خود بخود باطل ٹھیرے گا۔ اس طرح انہوں نے بہت سے معاملات کو کسی شرعی دلیل کے بغیر صرف اسی قاعدہ کی اساس پر فاسد قرار دیا ہے"

ابن قیمؒ اس قاعدہ کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے کہ عقود میں اصل بطلان ہے وہ عبادات اور معاملات میں فرق کرتے ہیں۔ عبادات میں اصل بطلان ہے اور عقود میں صحت و جواز اصل ہے روح شریعت بھی اسی کی تائید کرتی ہے۔ کیونکہ عبادات سے خدا کی رضا مقصود ہے اور اس کی عبادت اسی طریق سے ممکن ہے جو اس نے مشروع کیا ہو۔ معاملات کو بندوں کی مصلحت و ضرورت کے پیشِ نظر مشروع کیا گیا ہے اور جب تک یہ مصلحت باقی ہو ان کا دروازہ کھلا رہنا چاہیئے اور صرف انہی معاملات کو حرام قرار دینا چاہیئے جو شارع کے نزدیک حرام ہوں۔ اور ان کے حرام ہونے میں کوئی مصلحت پائی جاتی ہو۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ ان معاملات کو باطل تصوّر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ حرام ہیں اور ان کا مرتکب گناہ گار ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ حرام وہی چیز ہو سکتی ہے جس کو خدا و رسول نے حرام فرمایا ہو اور موجب گناہ بھی وہی چیز ہو سکتی ہے جس کا ارتکاب خدا و رسول کے نزدیک گناہ کا موجب ہو۔"

اسی طرح صرف خدا کے واجب کردہ احکام کا نام واجب ہے حرام وہی چیز ہے جو خدا اور رسول کے نزدیک حرام ہو اور خدا کے مشروع کردہ احکام کا نام ہی دین اسلام ہے پس عبادات میں اصل بطلان ہے جب تک جواز کی دلیل ثابت نہ ہو اور عقود و معاملات میں اصل جواز ہے جب تک ان کی حرمت دلائل سے واضح نہ ہو۔

عبادات اور معاملات میں فرق یہ ہے کہ خدا کی عبادت کا وہی طریق متعین ہے جو اس نے اپنے رسولوں کے ذریعہ انسانوں کو سکھایا۔ عبادت بندوں پر خدا کا ایک واجب الادا حق ہے۔ اس حق کو اسی [illegible] کیا۔ اسی نے اسے مشروع قرار دیا اور اس پر اظہار خوشنودی فرمایا۔ مگر عقود شروط اور معاملات کا سلسلہ جداگانہ نوعیت کا ہے اور یہ اس وقت تک قابل عفو ہیں جب تک ان کی حرمت ثابت نہ ہو۔ خدا نے اسی لئے مشرکین کی مذمت بیان کی ہے کہ وہ ان دونوں اصولوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں وہ اصول یہ ہیں کہ جو چیزیں خدا نے حرام نہیں ٹھہرائیں انہیں حرام سمجھتے ہیں اور وہ غیر مشروع عبادات سے خدا کا قرب حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ اگر کسی چیز کی اباحت اور حرمت کا فیصلہ صادر نہ کریں بلکہ سکوت اختیار کریں تو وہ چیز مباح ہوگی اور اس کی حرمت اور بطلان کا فیصلہ صادر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ خدا کی حلال کردہ اشیاء حلال ہیں اور جن کی حرمت کا حکم دیا ہے وہ حرام ہیں اور جن سے خاموشی اختیار کی وہ معاف ہیں۔ لہٰذا ہر شرط عقد اور معاملہ جس سے اس نے خاموشی اختیار کی ہو اس کی حرمت کا فتویٰ دینا کسی طرح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے یہ سکوت شفقت و عنایت کی بنا پر اختیار کیا۔ نسیان و تغافل کی بنا پر نہیں۔ لہٰذا حرمت کی کوئی وجہ نہیں جب کہ نصوص میں یہ اصل پائی جاتی ہے کہ جن معاملات کی حرمت ثابت نہ ہو وہ مباح ہوتے ہیں[1]

پھر ابن قیم کتاب و سنت سے حریت تعاقد کے دلائل پیش کرتے ہیں۔ مگر ان کے پیش کردہ دلائل حنابلہ سے مختلف نہیں ہیں۔ پھر مخالفین کے دلائل پیش کر کے یکے بعد دیگرے ان کی تردید کرتے ہیں۔ ہم طوالت کے خوف سے انہیں قلم انداز کرتے ہیں۔ البتہ قبول کئے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۴۳-۳۵۰۔

Marfat.com

جانے والے شرائط کا جو ضابطہ ابن قیمؒ نے ذکر کیا ہے: وہ قابل ملاحظہ ہے یہ ضابطہ روح شریعت سے مستنبط ہے جو پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ نصوص کی پیروی کرنا چاہیئے۔ اور کسی قیمت پر ان کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ ابن قیم فرماتے ہیں۔

"مقصود یہ ہے کہ شارع کے نزدیک شروط کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اکثر فقہا کے پاس نہیں پائی جاتی۔ فقہا ایسے شرائط کو لغو قرار دیتے ہیں جو شارع کے نزدیک لغو نہیں ہیں۔ فقہا ایسے شرائط کی بنا پر معاملات کو فاسد ٹھہراتے ہیں، جن سے فی الواقع ان میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی لہٰذا شرائط کو پرکھنے کا وہ ضابطہ قرین صواب ہے جو شارع کی نصوص سے استنباط کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شرط خدا کے حکم اور اس کی کتاب کے خلاف ہو وہ باطل ہوگی، اور جو اس کے خلاف نہ ہو وہ درست ہوگی"[1]

ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

"یہاں دو ایسے ضابطے موجود ہیں جو شریعت کے ان قضایا میں سے ہیں جو خدا نے رسول علیہ السلام کو دے کر دنیا میں مبعوث فرمایا۔

۱۔ ایک قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شرط جو خدا کے حکم اور اس کی کتاب کے خلاف ہو وہ باطل ہوگی اس کی حیثیت کچھ بھی ہو۔

۲۔ دوسرا یہ کہ جو شرط نہ حکم خداوندی کے خلاف ہو اور نہ اس کی کتاب سے ٹکراتی ہو۔ نیز اسے شرط ٹھیرانے سے قبل اس کا کرنا نہ کرنا جائز ہو تو ایسا معاملہ شرط ٹھیرانے سے واجب کی حیثیت اختیار کرے گا۔ شریعت کا کوئی مسئلہ ان دونوں ضابطوں سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ مکلفین کے حق میں شرائط کی وہی حیثیت ہے جس طرح نذر رب العالمین کے اعتبار سے ہر وہ عبادت جو نذر ٹھیرانے سے قبل جائز ہو۔ نذر مقرر کرنے کے بعد واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہر وہ شرط جو شرط مقرر کرنے سے قبل جائز ہو شرط ٹھیرانے سے واجب ہو جاتی ہے۔"[2]

ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ شرط باطل وہ ہے جو حکم خداوندی کے خلاف ہو اور اس سے ایک

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۹۰

[2] " ج ۳ ص ۲۹۸

حلال چیز حرام ٹھہراتی ہو اور حرام کی حلت لازم آتی ہو جو شرائط مباحات سے متعلق ہوں وہ باطل نہیں ہیں۔ ابن قیم کا یہ بیان شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی عقود و شروط والا میں ذکر کردہ تقسیمات کے بالکل مطابق ہے ابن قیم بتاتے ہیں کہ شرط مانند کرنے سے مختلف امور میں کون سی قوت پیدا ہو جاتی ہے وہ شرائط کو نذر کی مانند تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ ان کی رائے میں حقوق العباد میں شرائط کے اندر اس سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے جو حقوق اللہ کے دائرہ میں نذر کے اندر موجود ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں:

"شرائط کا التزام بالکل نذر کی پابندی کی طرح ہے۔ صرف وہی شرائط باطل ہونگے جو احکام خداوندی کے خلاف ہوں۔ بلکہ حقوق العباد میں شرائط کے اندر اس سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے۔ جو حقوق اللہ کے دائرہ کے اندر نذروں میں نیز شرائط کی پابندی نذر کے التزام سے اولیٰ ہے[1]"

شرائط کے مشابہ نذر ہونے کے علاوہ ان میں لوگوں کی مصلحت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اگر لوگوں کو ان کی ضرورت نہ ہوتی تو وہ ایسے شرائط عائد نہ کرتے۔ جب اسلامی شریعت میں لوگوں کے مصالح اور ان کی ضروریات کا خیال رکھا جاتا ہے تو ان کے مقرر کردہ شرائط کو بھی متبع سمجھنا چاہیئے ابن قیم لکھتے ہیں۔

"چونکہ عقود و معاملات ان کے فسخ کرنے اور تبرعات کے سلسلہ میں مصلحت اور ضرورت کے تحت بعض اوقات شرائط کی ضرورت لاحق ہوتی ہے لہذا مکلف اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا"

نقل کردہ عبارت سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنا بر مصلحت شرائط مقرر کرنا درست ہے وہاں یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ حنبلی مسلک کس قدر سہل پسند واقع ہوا ہے اور اس طرح وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ عقد مزارعت کو شرائط سے وابستہ کرنے کو جائز تصور کرتے تھے۔

حنبلی مسلک اس ضمن میں ان فقہاء کے خلاف ہے جو عقود تملیک اور عقود نکاح کو آئندہ زمانہ کے شرائط کے ساتھ معلق کرنے سے روکتے ہیں۔ ابن قیم فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۸۸

Marfat.com

"امام احمد نکاح کو شرائط سے معلق کرنے کو صحیح جائز قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح طلاق مزدوری اور نذر وغیرہ پر شرائط عائد کرنا ان کے نزدیک درست ہے۔ صحیح مسلک یہی ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ علاقہ مزارعت پر شرائط لگاتے تھے۔ آپ اپنی اراضی مزارع کو دیتے اور یہ شرائط لگاتے کہ اگر بیج میں اپنی گرہ سے دوں تو میرا اتنا حصہ ہوگا ورنہ اتنا امام احمدؒ کی رائے میں بیع کو شرائط سے معلق کرنا روا ہے مثلاً یوں کہئے: اگر میں اس لونڈی کو فروخت کر دوں تو میں قیمت کا مستحق ہوں گا۔" امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔ امام احمد نے اپنا جوتا رہن رکھا اور مرہن سے کہا: "اگر فلاں وقت تک یہ رقم ادا کر دوں تو فبہا ورنہ یہ جوتا تمہارا ہوگا۔" ظاہر ہے کہ یہ بیع بالشرط ہے۔ گویا آپ نے خود اس پر عمل کیا اور دوسروں کو فتویٰ بھی دیا۔ اسی طرح دوسرے شخص کی برات کو معلق بالشرط کرنے کے جواز کو آپ نے اپنے عمل سے ثابت کیا۔ چنانچہ جب ایک شخص نے آپ کی چغلی کھائی اور پھر معافی کا خواستگار ہوا تو آپ نے فرمایا۔ تمہیں اس شرط پر معاف کیا جاتا ہے کہ آئندہ اس سے احتراز کریں۔"

اسی طرح نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ولایت امارت کو شرط سے معلق کیا تھا۔[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ولایت امور میں احکام کو معلق کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح، وکالت خاصہ و عامہ کو بھی شرائط سے وابستہ کرنا روا ہے۔ حضرت

---

[1] شاید اس سے مراد وہ حدیث ہے جسے عبداللہ بن عمر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔ مسلمان پر سننا اور اطاعت کرنا واجب ہے اسے پسند کرے یا نہ کرے۔ البتہ خدا کی نافرمانی میں اطاعت کرنے کی ضرورت نہیں ہے" اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضور نے ایک لشکر بھیجا اور ایک آدمی کو اس کا سپہ سالار مقرر کیا۔ اس نے آگ جلا کر فوج سے کہا اس میں داخل ہو جاؤ۔ کچھ لوگوں نے داخل ہونا چاہا۔ دوسرے بول اٹھے اسی آگ سے نجات حاصل کرنے کے لئے تو ہم مشرف باسلام ہوئے تھے۔ جب آپ کی خدمت میں یہ واقعہ بیان کیا گیا تو آپ نے ان لوگوں کو مخاطب کر کے فرمایا۔ جو آگ میں کود پڑنا چاہتے تھے۔ کہ اگر تم اس میں داخل ہو جاتے تو روز قیامت تک جلتے رہتے اور تمہیں رہائی نصیب نہ ہوتی۔ اس کے برخلاف دوسروں کی تعریف فرمائی اور ارشاد فرمایا خدا کی نافرمانی میں کسی کی اطاعت جائز نہیں اطاعت صرف بھلے کاموں میں ہوتی ہے (صحیح مسلم مع شرح نووی ۱۲/۲۲۶ طبع اول ۱۳۴۷ھ)

Marfat.com

ابوبکرؓ[1] نے حضرت عمرؓ کی تولیت کو شرط سے معلق کیا۔ تمام صحابہ آپ کے ہم نوا تھے اور کسی نے مخالفت نہ کی۔[2]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حنابلہ کے نزدیک عقود و معاملات کو شرائط سے معلق کرنا درست ہے۔ خواہ ان عقود کا فائدہ کسی چیز کی ملکیت کی صورت میں رونما ہوتا ہو یا اس کے منافع پر قابض ہونے کی شکل میں اور خواہ ان سے حقوق کا لزوم ثابت ہوتا ہو یا سکوت

صرف انسانی ضروریات اور مصالح کے پیشِ نظر اس کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ بعض اوقات ایسے عقود کی ضرورت لاحق ہوتی ہے جو شرائط سے وابستہ ہوتے ہیں اگر ان سے روک دیا جاتا تو مصلحت ضائع ہو جاتی اور لوگ تکلیف میں مبتلا ہو جاتے حالانکہ اسلامی شریعت کا دامن ایسی تنگی و تکلیف سے پاک ہے۔

فقہ حنبلی میں وُسعت وسہولت:

موضوع زیر بحث کی تکمیل کے پیش نظر یہ ذکر کرنا ہمارے خیال میں موزوں ہوگا کہ فقہ حنبلی وسعت عقود میں کافی شہرت کی حامل ہے۔ اس وسعت کا یہ پہلو قابل ذکر ہے۔ کہ حنابلہ کے نزدیک قیمت مقرر کئے بغیر بیع درست ہے۔ بایں شرط کہ فلاں وقت جو عام نرخ ہوگا عاقدین اس پر راضی ہو جائیں گے اور نرخ کا فیصلہ کر لیا جائے گا۔ استاذ محترم پروفیسر محمد ابوزہرہ نے بھی اس کا ذکر کیا اور حافظ ابن قیمؒ کا مندرجہ ذیل بیان نقل کیا ہے۔[3]

---

[1] اس سے مراد یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو خلیفہ مقرر کرتے وقت فرمایا تھا۔ اگر یہ انصاف کا برتاؤ کریں تو مجھے ان سے یہی امید ہے اور اگر بدل جائیں تو ہر شخص اپنے گناہوں کا ذمہ دار ہے میرا ارادہ تو اچھا ہی ہے مگر میں غیب دان نہیں ہوں۔ عنقریب ظالموں کو اپنا انجام معلوم ہو جائیگا۔ (بحوالہ الصدیق ابوبکر از محمد حسین ہیکل طبع ثانی ص ۳۷۹ نیز تاریخ الفتح الاسلامی ص ۳۸ از استاذ محمد فخر الدین) (غلام احمد حریری مترجم)

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۸۹۔

[3] میں نے ابن قدامہ المتوفی ۶۳۰ھ کی المغنی اور شمس الدین احمد ابن قدامہ المتوفی ۶۸۲ھ کی الشرح الکبیر مطالعہ کی مگر ان میں یہ مسئلہ مجھے نہیں ملا۔ بلکہ الشرح الکبیر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع باطل ہے۔ فرماتے ہیں۔ "اگر قیمت معلوم نہ ہو تو بیع درست نہیں"۔ اس عبارت کی روشنی میں وہ بیع ناروا ٹھہرے گی جس کا نرخ طے نہ کیا گیا ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث بیع کے جواز کی نسبت بلا وجہ امام ابن حنبل ابن تیمیہ اور ابن قیم کی جانب کی گئی ہے (الشرح الکبیر ج ۴ ص ۳۴-۳۵ طبع ثانی ۱۳۹۴ھ مطبع المنار (غلام احمد حریری مترجم)

Marfat.com

" فقہاء کا اس بیع کے بارے میں اختلاف ہے جس کا نرخ سودا کرتے وقت طے نہ کیا جائے اور نرخ کا فیصلہ بعد میں کیا جائے۔ اس بیع کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً نانبائی گوشت فروش یا گھی فروش سے لین دین رکھتا ہو۔ ہر روز اس سے کچھ لے لیتا ہو اور مہینہ یا سال ختم ہونے پر حساب کرتا ہو اور اس کی قیمت ادا کر دیتا ہو۔ اکثر فقہاء اسے ناجائز تصور کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں یہ قبضہ غصب کی طرح ظالمانہ ہے اور اس سے ملکیت میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ قبضہ عقدِ فاسد کی بنا پر حاصل کیا گیا ہے۔ مقام حیرت و استعجاب ہے کہ یہ فتویٰ دینے کے باوجود معدودے چند کے ماسوا اکثر مفتی شب و روز ایسا کرنے پر مجبور رہیں۔ اور اس کے بطلان کا فتویٰ بھی دیئے جاتے ہیں۔ ان کے خیال میں فروخت کردہ چیز پر بائع ہی کا قبضہ رہتا ہے۔ اس سے خلاصی حاصل کرنے کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے کہ تھوڑی یا بہت چیز فروخت کرتے وقت نرخ کا فیصلہ کر لیا جائے۔ اور اگر مفتی کی رائے میں لفظاً ایجاب و قبول بھی ضروری ہو تو بھاؤ کا فیصلہ کرتے وقت ایجاب و قبول بھی ضروری ہوگا۔

مسئلہ زیر بحث میں قول ثانی زیادہ قرین صحت و صواب ہے اور اکثر دیار و امصار میں اس پر عمل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی بیع درست ہے۔ امام احمد سے بھی تصریحاً یہی منقول ہے۔ ہمارے محترم استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ بھی اسی کے قائل ہیں میں نے ان سے سنا فرماتے تھے کہ خریدار کا دل ایسی بیع سے نرخ طے کرنے کی نسبت زیادہ خوش ہوتا ہے۔" ان کا قول ہے۔ میرے سامنے لوگوں کا نمونہ موجود ہے جو ان کی دلیل ہے اسی سے میں استدلال کرتا ہوں۔ جو لوگ اسے ناجائز تصور کرتے ہیں وہ بھی اس سے باز نہیں رہ سکتے اور کسی نہ کسی طرح اس کے مرتکب ہوتے ہیں۔ خدا کی کتاب سنتِ رسول اقوال صحابہ اور قیاس صحیح میں اس کی ممانعت موجود نہیں۔ مہر مثل کی صورت میں نکاح کے جواز پر، پوری امت کا اتفاق ہے۔ اکثر علماء عقد اجارہ کو بھی مثلی اجرت کے عوض جائز قرار دیتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث میں بیع کا نتیجہ بھی یہی برآمد ہوتا ہے۔ کہ مبیع کو مثلی قیمت کے عوض فروخت کیا جاتا ہے۔ جب مثلی قیمت کا معاوضہ مقرر کیا جا سکتا ہے۔ تو یہ بیع بھی مثلی قیمت کے عوض جائز ہوگی۔

یہی قیاس صحیح ہے اور اسی میں عوام الناس کی فلاح و بہبود مضمر ہے[1]۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۰۲ ۔ ۳۰۳ مطبعۃ الکردی نیز ابن حنبل از پروفیسر ابوزہرہ ص ۳۴۱۔

Marfat.com

اس میں شبہ نہیں کہ آزادی معاملات کا مسلک دینی روح سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ دین اسلام کا اصلی مقصد انسانوں کی مصلحت اور ان کی زندگی میں ربط و نظم پیدا کرنا ہے۔ یہ بھی گہرے مصالح پر مبنی ہے کہ معاملات میں ان کو کامل آزادی عطا کی جائے کہ وہ اپنی مرضی سے اپنے مفاد کے پیش نظر جیسے چاہیں اپنے معاملات کو انجام دیں۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ حرام کو حلال یا حلال کو حرام ٹھیرانے سے کنارہ کش رہیں۔ یہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ آزادی معاملات شرائط میں وسعت پیدا کرنے، متعاقدین کو حسب مرضی آزادی دینے، عقود کو شرائط سے وابستہ کرنے، اور نرخ مقرر کئے بغیر خرید و فروخت کرنے کے جواز میں حافظ ابن قیم کس حد تک امام احمد اور ابن تیمیہ کے ہمنوا ہیں۔ ان مسائل سے معلوم ہوتا ہے کہ حنبلی فقہ میں کس قدر سہولت پائی جاتی ہے اور اسی سہولت کے بل بوتے پر یہ فقہی مسلک اس قابل ہے کہ ہر زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکے۔

۱۸۔ قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ:

ابن قیم نے روح دین پر عمل کرنے کی جو دعوت دی ہے۔ اس کی ایک جھلک قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اگرچہ فقہا نے ان کے حقوق کے تحفظ کے لئے متعدد وسائل سے کام لینے کی کوشش ہے، مگر بایں ہمہ ایک رخنہ باقی رہ گیا اور وہ یہ ہے کہ فقہا کی رائے میں جس شخص کے مال کو قرض نے گھیر رکھا ہو۔ مگر حکومت کی جانب سے اس پر پابندی عائد نہ کی گئی ہو تو وہ تصرفات کا مجاز ہے اور اپنے مال کو خرچ کر سکتا ہے۔ مگر ابن قیم اس کو تصرفات سے روکتے ہیں خواہ حکومت کی طرف سے اس پر پابندی عائد کی گئی ہو یا نہیں۔ بشرطیکہ قرض اس کے مال پر محیط ہو۔ چنانچہ ابن قیم فرماتے ہیں

"جب قرض نے اس کے مال کو گھیر رکھا ہو تو مقروض ان تبرعات کا مجاز نہیں جن سے قرض خواہوں کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ خواہ حاکم نے اس پر پابندی لگا رکھی ہو یا نہیں۔[1]"

ابن قیم کا مسلک حق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہوں کے حقوق مقروض کے مال

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۴ مطبعۃ الکردی۔

Marfat.com

سے وابستہ ہیں۔ لہٰذا مقروض کا اپنے مال میں دست درازی کرنا گویا دوسرے شخص کے مال میں تصرف کرنے کے مترادف ہے۔ کیونکہ شریعت صرف ظاہری امور کو نہیں دیکھتی بلکہ حقائق میں غور و فکر کرکے اصل واقعہ کو معلوم کرنا چاہتی ہے۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں۔

"شریعت کے اصول و قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے۔ کیونکہ قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہے۔ اس پر حجر کرنے کی بھی یہی وجہ ہے۔ اگر قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق نہ ہوتا تو حاکم بھی اس پر حجر کرنے کا مجاز نہ ہوتا۔ مقروض گویا اس مریض کی مانند ہے جو مرض الموت میں مبتلا ہو۔ چونکہ وارثوں کا حق اس کے مال سے وابستہ ہوتا ہے لہٰذا شارع نے اسے ایک تہائی سے زیادہ صدقات و خیرات کی اجازت نہیں دی۔"[1]

چونکہ شریعت اسلامی مصالح عباد کو کسی قیمت پر نظر انداز نہیں کرتی لہٰذا قرض خواہوں کی فلاح و بہبود اور ان کے مال کا تحفظ دوسروں کی نسبت زیادہ ضروری ہے خصوصاً اسلئے کہ انہوں نے مقروض پر بڑا احسان کیا۔ اسے قرض سے سبک دوش کیا اس کی حاجت روائی کا سامان بہم پہنچایا۔ جب مقروض اخلاق و مروت کے تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کر قرض خواہوں کے اموال کو ضائع کرنے پر تلا ہوا ہو تو شریعتِ اسلامیہ بالضرور قرض خواہوں کی مطلب برآری اور مقروض کو اس کے مقاصد میں ناکام کرنے کی کوئی سبیل نکالے گی۔

ابن قیمؒ قرض خواہوں اور ورثاء کے حقوق کے تحفظ کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"مریض کو خیرات کی اجازت دینے سے ورثاء کا حق ضائع ہوتا ہے اور مقروض کو مالی تصرفات و تبرعات کی آزادی دینے سے قرض خواہوں کی حق تلفی ہوتی ہے اسلامی شریعت میں اس کا کوئی امکان نہیں کیونکہ اسلام ہر ممکن طریق سے ارباب حقوق کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے اور ان کے ضائع ہونے کے تمام راستے مسدود کر دیتا ہے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۰۴ مطبعۃ الکردی۔

Marfat.com

من اخذ اموال الناس یرید اداءھا ادّاھا اللہ عنہ ومن اخذھا یرید اتلافھا اتلفہ اللہ ۔	جو لوگوں کے مال لے کر انہیں ادا کرنا چاہتا ہو۔ خدا تعالےٰ اسے ادائیگی کی توفیق مرحمت فرماتے ہیں اور جو انہیں ضائع کر دینا چاہتا ہو۔ خدا اسے تلف کر دیتے ہیں۔

بلاشبہ ان تبرعات کا مقصد قرض خواہوں اور ورثاء کے حقوق کا ابطال ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ان تبرعات کی اجازت دے دی جائے جن کے فاعل کے حق میں آنحضورؐ نے بددعا فرمائی ہو۔[1]

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ امام مالک اور ابن تیمیہ کا یہی نظریہ ہے۔ امام مالک کی جانب منسوب ہے کہ آپ نے فرمایا:

"جب کسی شخص کے ذمہ قرض واجب الادا ہو، اور اس کے پاس ایک ہی غلام ہو اور کوئی جائداد نہ ہو۔ اگر وہ شخص غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہ ہوگا پھر امام مالک نے اس قول کی تائید میں آنحضورؐ کی حدیث مَن اَخذ اَموَال النَّاس نقل فرمائی۔[2]

پروفیسر صبحی محمصانی بیان کرتے ہیں کہ ابن قیمؒ کا یہ نظریہ پولوس رومی کے خیالات سے ملتا جلتا ہے۔ پولوس رومی اوّلین شخص تھا۔ جس نے قرض خواہوں کو یہ اختیارات دیئے اور مقروض کے ان معاملات کو باطل قرار دیا جو وہ قرض خواہوں کی ضرر رسانی کے پیش نظر انجام دیتا ہو۔[3]

ابن قیمؒ کے نظریہ کی برتری ثابت کرنے کے لئے اس ضمن میں میں بعض فقہاء کے بیانات نقل کرنا چاہتا ہوں۔

علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں لکھتے ہیں۔

"جب قاضی حکم صادر کرے تو مفروض پر حجر کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مقروض کو صرف اس وقت قید کیا جا سکتا ہے جب قرض خواہ اس کا تقاضا کر رہے ہوں اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۰۴ مطبعۃ الکردی

[2] حوالہ مذکور

[3] مجلۃ المجمع العربی ج ۳ المجلد ۲۳ ص ۳۶۳۔ نمبر ۶ ۵۷ دار الکتب المصریۃ

قاضی نے بھی اس کا حکم دے دیا ہو۔[1]"

یہ امام شافعیؒ محمدؒ اور ابو یوسفؒ کا نظریہ ہے۔ امام ابو حنیفہ قرض کی بنا پر کسی پر حجر کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ آپ سے یہ قول منقول ہے۔

" میں قرض کی بنا پر حجر کو جائز نہیں تصور کرتا۔ جب کسی شخص کے ذمہ بہت سے لوگوں کا قرض واجب الادا ہو۔ اور اس کے قرض خواہ اسے قید کرنا اور اس پر پابندی عائد کرنا چاہتے ہوں تو میں اس پر حجر نہیں کروں گا۔"

امام ابو حنیفہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ حجر کرنے سے مقروض کی اہلیت و صلاحیت بے کار ہو کر رہ جاتی ہے۔ لہٰذا ایک خاص ضرر کو رد کرنے کے لئے اس کی صلاحیت کو باطل قرار دینا کسی طرح جائز نہیں۔ اگر مقروض کے پاس مال ہو تو حاکم کو اس میں تصرف کا حق حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا حجر ہے اور یہ ایک ایسی تجارت ہے جو رضامندی پر مبنی نہیں۔ لہٰذا نصوص شرعیہ کی روشنی میں باطل ہے۔ البتہ حاکم کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ مقروض کے مال کو روکے رکھے اور قرض خواہوں کے حقوق کو پورا کرنے اور مقروض کے ظلم کو روکنے کے لئے اسے فروخت کر دے۔[2]

۱۹۔ خود ساختہ وکیل کے اعمال کا اعتبار:

بعض اوقات انسان دوسرے شخص کی مملوکہ چیزیں بلا اجازت جو تصرفات کرتا ہے۔ ابن قیمؒ انہیں معتبر سمجھتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ اس کے حق میں مفید ہوں یا اس کے قرض کو رد کرتے ہیں۔ اس سے قبل کہ ہم وہ دلائل بیان کریں۔ جو ابن قیمؒ نے اس کے قائم مقام ہونے کے سلسلہ میں بیان کئے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم چند ایسے تصرفات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جو انسان بدون اجازت دوسرے کے مال میں انجام دیتا ہے۔

۱۔ مثلاً ایک شخص دیکھ رہا ہو کہ کسی کی بکری مر رہی ہے اور وہ اسے اس خیال سے ذبح کر دے کہ مبادا وہ ضائع ہو جائے تو وہ بکری کا ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ اسے یونہی چھوڑ دیتا تو ضائع ہو جاتی لہٰذا اس کا ذبح کرنا بہتر ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع للکاسانی ج ۷، (ص ۱۶۹-۱۷۳)

[2] کتاب الہدایہ بر حاشیہ نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار تکملہ فتح القدیر ج ۷، ص ۱۲۲۔

Marfat.com

۲۔ اگر ایک شخص کے سامنے سیلاب اس کے پڑوسی کے گھر میں داخل ہو رہا ہو۔ وہ اس کی دیوار میں نقب لگا کر حفاظت کے ارادہ سے اس کا سامان نکال لے تو یہ جائز ہے اور وہ دیوار میں نقب لگانے کا ضامن نہ ہوگا۔

۳۔ اگر پڑوسی کے گھر کو آگ لگ جائے اور کوئی شخص آگ بجھانے کے لئے مکان کا ایک حصہ اس پر گرا دے تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

۴۔ اگر دشمن پڑوسی کے مال کو لے جانا چاہے اور کوئی شخص کچھ مال دے کر دشمن سے صلح کر لے اور اس طرح باقی مال بچا لے تو یہ جائز ہے اور وہ شخص دیئے ہوئے مال کا ضامن نہ ہوگا۔

۵۔ اگر بغیر اجازت کسی کا قرض ادا کر دے تو جتنا مال اس نے دیا وہ مقروض سے لے سکتا ہے۔

ابن قیمؒ کی رائے میں اس قسم کے تصرفات معتبر ہیں۔ کیونکہ مسلمان ایک دوسرے کی فلاح و بہبود کے ذمہ دار ہیں۔ لہٰذا ہر شخص کو وہ کام کرنا چاہیئے جس میں دوسرے کی مصلحت مضمر ہو۔ ان کا خیال ہے کہ مصالح عباد کا فیصلہ اس طریق سے کیا جائے گا کہ جو افعال انسان سے دوسروں کے مال کے تحفظ کے پیش نظر صادر ہوتے ہیں اور ان کی اجازت پر موقوف نہ ہوں انہیں مصلحت قرار دیا جائے گا۔ فرماتے ہیں:

"ایسے افعال خواہ انفرادی طور پر انجام دیئے جائیں یا اجتماعی طور پر ان میں صاحب مال کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ مسلمان مرد و عورت شفقت و عنایات، حفاظت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں ایک دوسرے کے دست ہیں۔ لہٰذا یہ آپس میں گری پڑی چیز کو اٹھا لیں۔ بھاگے ہوئے غلام کو واپس کر دیں گم شدہ چیز کی حفاظت کریں جو مال گم شدہ چیز کی حفاظت بھاگے ہوئے غلام کی دیکھ بھال اور گری پڑی چیز کو اٹھانے پر خرچ آئے، اسے اپنی ضروریات میں صرف کئے ہوئے مال کی طرح تصور کرے کیونکہ یہ مال اس نے اپنے بھائی کے مال کی حفاظت اور اس پر احسان کرنے میں صرف کیا ہے۔ اگر دوسرے شخص کے مال کی حفاظت کرنے والا یہ جانتا ہو کہ اس کا خرچ رائگاں ہوگا اور اس کا احسان شرعی نقطۂ نظر سے بے کار ہے تو وہ اس کی جرأت نہ کرتا اور اس طرح لوگوں کے فوائد و

Marfat.com

منافع ضائع ہو جاتے اور کوئی دوسرے کے مال کی حفاظت نہ کرتا. ظاہر ہے کہ جو شریعت عقل انسانی پر غالب تمام مذاہب پر فائق تمام مصالح پر حاوی اور جمیع مفاسد سے پاک ہو. ایسی باتوں سے بالکل ابا کرتی ہے[1]۔"

بلا اجازت تصرّفات کے بارے میں حنفیہ کا مسلک:

ان بیانات کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ ابن قیّم فضولی (خود ساختہ وکیل) کے اعمال کو معتبر سمجھتے ہیں کیونکہ صاحب مال کی اجازت کو شرط ٹھہرانے سے لوگوں کے مصالح ضائع ہو جاتے ہیں. ابن قیّم اپنے مخالفین کے نظریات کو ذکر کر کے ان کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اس میں فرق ہے کہ ایک شخص دوسرے کے مال میں تصرّف کر کے اپنا حق وصول کرے یا اس کے مال کی حفاظت کی غرض سے یہ تصرّف انجام دے. وہ اسے جائز تصوّر کرتے ہیں، مگر جو تصرفات ان دونوں مقاصد پر مبنی نہ ہوں وہ ناروا ہیں. حنفیہ کا قول ہے کہ جو شخص اپنے مال سے برضا و رغبت کسی کا حق ادا کر دے تو وہ اسے واپس لینے کا مجاز نہیں. امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں۔

"جب کوئی وارث میّت کا قرض اس غرض سے ادا کرے کہ وہ میت کے ترکہ میں سے اپنا حق وصول کر سکے تو وہ ترکہ میں سے قرض کی وہ رقم وصول کرے گا جو اس نے ادا کی. یہ قرض واجب الادا تھا اور اس لئے بلا اجازت ادا کر دیا لہٰذا اسے وصول کرنے کا حق حاصل ہے. اسی طرح مُرتہن جب راہن کی عدم موجودگی میں مرہونہ چیز پر کچھ خرچ کرے تو وہ صرف کردہ رقم وصول کر سکتا ہے. علیٰ ہذا القیاس جب دو شخص کسی سے ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک غلام خرید کریں. ایک شخص کہیں چلا جائے اور جو حاضر ہو وہ پوری قیمت ادا کر کے غلام پر قابض ہو جائے. تو وہ اپنے شریک سے نصف قیمت لے سکتا ہے[2]۔"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۱۔ یہ حنفیہ کے نظریات کے عین موافق ہے. حنفیہ کے نزدیک مرہونہ چیز کے سب اخراجات کا ذمہ دار راہن ہے وہ تمام امور جو مرہونہ چیز کی بقاء و مصلحت سے متعلق ہیں

(باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

مذکورہ بالا مسائل میں اگر وارث ادا نہ کرتا تو ترکہ سے اپنا حق وصول نہ کر پاتا۔ اگر مرتہن مرہونہ چیز پر خرچ نہ کرتا تو وہ ضائع ہو جاتی اور اعتبار کے لئے اس کے پاس کوئی چیز باقی نہ رہتی۔ اسی طرح اگر شریک پوری قیمت ادا نہ کرتا تو غلام پر قابض نہ ہو سکتا۔ اس کا حق غلام سے وابستہ تھا اور اس نے جو کچھ خرچ کیا وہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے کیا۔ بخلاف ازیں جو شخص کسی کا قرض ادا کرتا ہے وہ کسی طرح اپنا حق وصول نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اس میں اور سابقہ مسائل میں کافی فرق پایا جاتا ہے۔

حنفیہ کا خیال ہے کہ وہ اس قاعدہ کے پابند نہیں ہیں۔ لہٰذا جو شخص کسی کی واجب الادا رقم مثلاً قرض یا کسی رشتہ دار یا بیوی کا نفقہ وغیرہ ادا کر دے وہ یا تو فضول ہوگا لہٰذا جو رقم اس نے از خود ضائع کی ہے۔ وہ اسے ادا نہیں کی جائے گی یا وہ دوسرے پر احسان کر رہا ہے لہٰذا اسے خدا سے طالب جزا ہونا چاہیئے۔ اور کسی دوسرے سے کچھ طلب کرنے کا حق حاصل نہیں ہے[1]

شوافع کے نظریات:

شوافع اس ضمن میں احناف کے ہم نوا ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

۱۔ "جب کسی شخص نے اپنا غلام رہن رکھنے کے لئے عاریۃً دیا چنانچہ اس نے وہ غلام مرتہن کو دے دیا۔ پھر صاحب رہن نے عاریت کے طور پر لینے والے کی اجازت کے بغیر قرض ادا کر دیا اور رہن کو ہلاک کر دیا تو وہ اپنا حق واپس لے سکے گا۔

۲۔ جب کسی شخص نے سواری کے لئے اونٹ کرایہ پر لئے ہوں وہ بھاگ جائیں اور مستاجر کو اونٹ واپس لانے کے لئے خرچ کرنا پڑے تو وہ صرف کردہ رقم واپس لے سکتا ہے۔

۳۔ باغ کا مالک اگر آب پاشی کے لئے مالی مقرر کرے وہ بھاگ جائے اور مالک کو اس

ان کا کفیل راہن ہے اور جو اس کی حفاظت اور مرتہن کی جانب لے جانے سے متعلق ہیں وہ مرتہن کے ذمہ ہیں حنفیہ کی رائے میں مرتہن مرہونہ چیز سے نہ مستفید ہو سکتا ہے۔ نہ مرہونہ مکان میں سکونت پذیر ہونے کا مجاز ہے نہ زین کردہ کپڑا کو پہن سکتا ہے۔ جب تک کہ راہن اسے ان امور کی اجازت نہ دے کیونکہ مرتہن کا حق صرف مرہونہ چیز کو محفوظ رکھتا ہے نہ کہ اس سے نفع اندوز ہونا دیکھیے ہدایہ برحاشیہ نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار جلد ۸ صفحہ ۲۰۱ - ۲۰۲ (غلام احمد حریری مترجم)

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۱

Marfat.com

کی جگہ اور آدمی لگانا پڑے تو اس کی واپسی پر مالک اس سے وہ رقم وصول کرے گا جو اس نے مزدور کو دی۔

۴۔ جب کسی کو راستہ میں پڑا ہوا زندہ بچہ مل جائے اور اہل محلہ اس کی تربیت پر کچھ رقم صرف کریں۔ پھر بچے کو کہیں سے مال مل جائے تو وہ خرچ اس میں سے وصول کیا جا سکے گا۔

۵۔ جب کسی شخص کو ضمانت دینے کی اجازت دی جا چکی ہو اور وہ ضمانت دے پھر اس کی اجازت کے بغیر قرض ادا کر دے تو وہ اس سے رقم وصول کر سکتا ہے۔[1]

مذکورہ مسائل اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ امام شافعی کی رائے میں جو شخص اپنا حق وصول کرنے کے لئے خرچ کرتا ہے۔ وہ صرف کردہ رقم واپس لے سکتا ہے مگر جو بلا اجازت کسی کا قرض ادا کر دے اسے یہ حق حاصل نہیں یہ مفہوم آپ کے قول "وَاِذا اذن لہ فی الضمان فضمن شیئا ادی الحق بغیر اذنہ رجع علیہ" سے عیاں ہے۔

گویا جب اسے ضمانت کی اجازت حاصل ہو چکی ہو تو وہ صرف کردہ رقم واپس لینے کا مجاز ہے۔ مگر جب بلا ضمانت کسی کی طرف سے کچھ رقم ادا کر دے یا بلا اذن اس کا ضامن ہو جائے تو وہ رقم واپس نہیں لے سکتا۔"

ابن قیمؒ اعتراف کرتے ہیں کہ مالکیہ اور حنابلہ زیادہ تر اس اصول کے پابند ہیں۔ اور مالکیہ مقابلۃً زیادہ سختی سے اس کی پابندی کرتے ہیں۔[2]

مخالفین سے خطاب کرنے میں ابن قیمؒ کا طرز کلام بڑا سخت ہے۔ مندرجہ ذیل عبارت سے اس کا اندازہ ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں

"بعض جامد قسم کے فقہاء اس سے روکتے اور کہتے ہیں کہ یہ غیر کی ملکیت میں تصرف ہے لہٰذا ناروا ہے۔ مگر ان خشک مزاج فقہاء کو یہ معلوم نہیں کہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا شریعت میں اس لئے منع ہے کہ اس سے ضرر پہونچنے کا اندیشہ ہے۔ مگر یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس موقع پر اگر تصرف نہ کیا جائے تو یہ موجب ضرر ہوگا۔[3]"

---

[1] حوالہ مذکور

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۱۔

[3] " " ص ۱۸۔

Marfat.com

ابن قیم نے مذکورہ بالا عبارت میں فقہاء کو جمود اور ضعف عقل کا طعن اس لئے دیا ہے وہ دوسرے کی ملکیت میں ایسے تصرفات کو بھی ناروا تصور کرتے ہیں جو مصلحت پر مبنی ہوں راتنا بھی نہیں سمجھ سکتے کہ ممنوع تصرفات وہ ہیں جو موجب ضرر ہوں۔ جن میں ضرر رسانی کا ئی پہلو موجود نہ ہو۔ ان کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ شرع اسلامی ایسے معاملات روک نہیں سکتی۔

ابن قیمؒ کے ذکر کردہ دلائل: ابن قیمؒ فضولی کے اعمال کو معتبر قرار دینے کے دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"مندرجہ ذیل آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ جو شخص دوسرے کے واجبات کو کرتا ہے وہ اس سے معاوضہ وصول کر سکتا ہے۔

هل جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ (احسان کا بدلہ احسان ہے)

(الرحمٰن - ۶۰)

ابن قیم اس آیت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جس محسن نے مقروض کا قرض ادا کر کے اس پر احسان کیا۔ اسے قرض سے سرخرو کیا اس کے حسن سلوک کا یہ بدلہ نہیں کہ اس کے احسان کو نظر انداز کر دیا جائے۔ اس کے مال کو ضائع کیا جائے۔ اور اس سے بدسلوکی کا ارتکاب کیا جائے۔ حالانکہ آپ کا ارشاد ہے: "جو شخص تم سے نیک سلوک کرے۔ اس کا بدلہ ادا کرو"

اس شخص کے احسان سے زیادہ مروّت اور کیا ہو سکتی ہے۔ جس نے اپنے مسلمان بھائی کو قرض کی قید سے رہائی دلائی اور اس کے مال کو ضائع کرنے سے زیادہ برا سلوک اور کون سا متصور ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں جب تحفہ پیش کرنے پر بدلہ دینے کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ تحفہ میں بدلہ لینا مقصود نہیں ہوتا اور وہ محض تبرّعات کی قسم میں سے ہے اور ہدیہ کا بدلہ دینے کو اسلامی اخلاق میں خاص اہمیت دی گئی ہے۔ تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک عظیم ترین احسان کا بدلہ نہ دیا جائے اور ترکِ موالات کو جائز سمجھا جائے۔"[1]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۲

[2] یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ امام احمد صرف دوسرے کے مال میں بغرض حفاظت تصرف کرنے کا ذکر کرتے ہیں مگر اپنے حق کو وصول کرنے کی بنا پر تصرف کرنے کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

Marfat.com

ابن قیم ان مسائل کے اثبات میں کہ جو شخص دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرفات اس لئے انجام دے کہ وہ اپنا حق وصول کر سکے یا اس کے مال کی حفاظت کرے وہ اس کی اجرت دوسرے سے لے سکتا ہے۔ امام احمد کے نقل کردہ دلائل سے استناد کرتے ہیں۔[۲]

حسب ذیل مسائل امام احمد سے منقول ہیں۔

(۱) جب زید مثلاً بکر کی عدم موجودگی میں اس کی کھیتی کاٹے تو وہ بکر سے اس کی اجرت وصول کر سکتا ہے۔

۲۔ جو شخص کسی کے حوض پر بدون اجازت کام کرے یہاں تک کہ پانی نکل آئے تو وہ اپنا خرچ لے سکتا ہے۔

۳۔ اگر صاحب کشتی کی کشتی ٹوٹ جائے۔ سامان سمندر میں گر جائے اور دوسرا شخص اسے نجات دلائے تو سامان مالک کو ملے گا اور اس شخص کو اس کے کام کے مطابق اجرت دینی ہوگی۔

ابن قیم پہلے مسئلہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"یہ بہترین فقہ ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو، قید میں ہو، یا کسی مقصد کے پیش نظر گھر سے غائب ہو اور اس کی کھیتی نہ کاٹی جائے تو وہ ضائع ہو جائے گی۔ اگر کھیتی کاٹنے والے کو معلوم ہو کہ اس کی محنت اور خرچ اکارت جائے گا تو وہ کبھی ایسا اقدام کرنے کے لئے تیار نہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ کھیتی نہ کاٹنے سے مال ضائع ہوتا ہے۔ اور مالک کو نقصان پہنچتا ہے اور شریعت کاملہ اس سے ابا کرتی ہے۔ لہٰذا یہ دین اسلام کا عظیم ترین احسان ہے۔ کہ اس نے ایک اجنبی شخص کو کھیتی کاٹنے کی اجازت دے دی اور اسے حکم دیا کہ جو مال اس نے دوسرے شخص کے مال کے تحفظ کے پیش نظر خرچ کیا ہے۔ وہ اس سے وصول کرے یہ امر محتاج بیان نہیں کہ اس کی خلاف ورزی میں دونوں میں سے ایک کا مال ضائع ہو جاتا ہے۔"

ابن قیم کشتی والے مسئلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"نجات دہندہ کو اجرت دینا اس سے کہیں بہتر ہے کہ اسے محروم کر دیا جائے کیونکہ اس صورت میں وہ اپنی جان کو خطرہ میں ڈالنے کے لئے کبھی تیار نہ ہوگا۔ اس کا کام بے کار ہو کر رہ جائے گا۔ یا دوسرے کا مال ضائع ہوگا

Marfat.com

اور ان میں سے کوئی کام بھی درست نہیں مصلحت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ کہ اسے اجرت دی جائے۔"[1]

میرا خیال ہے اور آپ میرے ساتھ یہ سمجھنے میں اظہار اتفاق کریں گے کہ ابن قیم فضولی کے اعمال کو معتبر سمجھنے میں بڑی رغبت رکھتے ہیں۔ خواہ اس کے اعمال کا تعلق بدون اجازت کسی کا قرض ادا کرنے سے ہو۔ یا وہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے دوسرے کے مال میں تصرف کرتا ہو۔ یا دوسرے کے مال کے تحفظ کے پیش نظر کچھ خدمت انجام دیتا ہو۔ ابن قیم کے نزدیک مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کے اعمال کو معتبر سمجھا جائے کیونکہ اگر ہم اس کے کام کو کسی خاطر میں نہ لائیں اور نہ اس کی اجرت ادا کریں تو ان اعمال سے جو فوائد و مصالح متوقع تھے وہ سب کے سب ضائع ہو جائیں گے۔

ابن قیم کا مقصد دراصل یہ ہے کہ مسلمان باہم ایک دوسرے کے ضامن اور معاون ہیں۔ ہر فرد بشر پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ ایسے کام انجام دے جو اجتماعی مصالح پر مبنی ہوں۔ اسے آج کل کی اصطلاح میں مسؤلیت اجتماعیہ (اجتماعی ذمہ داری) کہتے ہیں۔ اگر دوسرے کی مصلحت کے پیش نظر کام کرنے میں اس کے مال کو بھی استعمال کرنا پڑے تو اس سے گریز نہ کیا جائے۔ بشرطیکہ اس کاوش سے مقصود دوسرے شخص کی فلاح و بہبود ہو۔

بلاشبہ ابن قیم کا یہ نظریہ لائق تحسین ہے۔ کیونکہ کائنات ارضی پر لینے والے سب مسلمان یک جان دو قالب کے مترادف ہیں اور وہ ایک دوسرے کے کفیل اور مددگار ہیں۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اَلمومن للمُؤمِنِ کالبُنیانِ یَشُدُّ بَعضُہٗ بَعضاً۔	ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے لئے ایک عمارت کی طرح ہے کہ اس کے ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے تقویت پہنچتی ہے۔

نیز فرمایا:

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۳ مطبعۃ الکردی۔

Marfat.com

كَمَا تَدِيْنُ تُدَانُ : جیسا کرو گے ویسا بھرو گے۔

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی بھلائی کے لیے کچھ خدمت انجام دے گا۔ تو بوقت ضرورت اس کو بھی ایسا خادم مل جائے گا جو اس کے کام آئے۔ اور اس کے قرض کو ادا کر دے۔ اس سے مسلمانوں میں اس قوی ترین کا احساس اجاگر ہوگا۔ جس کی مضبوط کڑیاں کبھی نہیں ٹوٹتیں۔

Marfat.com

فصلِ دوم

۲۰- ابنِ قیّم کا طرزِ فکر و نظر

تمہید: ابن قیم کی کتب کا قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ آپ کا اولین اعتماد بنصوص کتاب و سنت پر ہوتا ہے۔ ان سے آپ احکام شرعیہ استنباط کرتے ہیں۔ وہ یہ دیکھتا ہے۔ کہ آپ ایک ہی مسئلہ پر عقلی اور نقلی دلائل کا انبار لگاتے جاتے ہیں۔ انواع و اقسام کی احادیث میں آپ کو جو ماہرانہ بصیرت حاصل ہے وہ آپ کا پورا پورا ساتھ دیتی ہے۔ اپنی عقل و دانش کو اپنے افکار و نظریات کی تائید میں استعمال کرنے کا بڑا عمدہ سلیقہ رکھتے ہیں۔ علماء سلف کی تنقیص شان کا ارتکاب کبھی نہیں کرتے بلکہ ان کے افکار کو پیش کر کے جو مسلک دلائل کے اعتبار سے زیادہ وزنی ہوتا ہے اسے لے لیتے ہیں۔

آپ گاہے فقہاء کے نظریات کی توجیہ کرتے ہیں اور ہر فقیہ کے اختیار کردہ پہلو کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر گویا آپ ایک فقیہ کا منصب اختیار کر لیتے ہیں۔ جو مختلف افکار و آراء کے وجوہات بیان کرتا ہوا اور اسلامی فقہ کے ان سرچشموں کی نشان دہی کرتا ہو جن سے فقہاء اپنی علمی پیاس بجھاتے تھے۔

دوران بحث و نظر میں نے محسوس کیا ہے کہ آپ کا مخصوص طرز بحث یہ ہے کہ آپ پہلے اپنے نظریہ کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں۔ پھر مخالفین کے دلائل ذکر کر کے ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔ اس کے دوش بدوش آپ قرآنی آیات بھی پیش کرتے ہیں اور وہ احادیث نبویہ ذکر کرتے ہیں جو ان آیات کی تفسیر میں وارد ہیں۔ میں آپ کی تصانیف کے مطالعہ سے اسی نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ آپ کا دامن گروہی تعصب سے پاک ہے دراصل ایک بنیادی مطمح نظر آپ کے پیش نظر رہتا ہے اور آپ کبھی اس سے صرف نظر

Marfat.com

نہیں کرتے وہ بلند مقصد ہے۔ دعوتِ اجتہاد اور قوتِ فکر و نظر کا استعمال۔

نصوصِ شرعیہ آپ کی نگاہ میں اولین اہمیت کی حامل ہیں۔ مندرجہ ذیل امور سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا مطمحِ نظر دعوتِ اجتہاد اور ترکِ تقلید ہے۔

۱۔ عقلی اور نقلی دلائل کو کثرت سے بیان کرنا۔

۲۔ فقہا کے نظریات بیان کر کے ان میں سے اپنا مسلک انتخاب کرنا اور پھر اس کی تائید میں دلائل دینا۔

۳۔ مخالفین کے دلائل ذکر کر کے ان کی تردید کرنا۔

۴۔ احادیثِ نبویہ کی روشنی میں آیات کی تفسیر کرنا۔

۵۔ کسی مخصوص فرقہ سے تعصب نہ رکھنا۔

آپ کا یہ طرزِ فکر دراصل ایک سوال کا جواب تھا۔ سوال کا مضمون یہ ہے۔

کیا وجہ ہے کہ آپ نظریاتی طور پر اجتہاد کے داعی ہیں مگر علمی بحث کے دوران اسے نظر انداز کر دیتے ہیں؟

بھلا اس میں کیا مصلحت ہے کہ آپ ایک چیز کی جانب دعوت دیتے ہیں۔ پھر عملی طور پر اس کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔؟

ابن قیمؒ کب اپنے مخالفین کو یہ موقع دینے والے تھے کہ اس راہ سے وہ ان کی مذمت کا ایک پہلو نکالیں اور اس طرح ان کی شان میں گستاخی اور سوءِ ادبی کے لئے ایک رخنہ تلاش کریں۔

بنا بریں میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ ابن قیمؒ جس نصب العین کے داعی تھے اس کی تحقیق و اثبات کا خیال ہر وقت آپ کا دامن گیر رہتا تھا اور کسی وقت آپ اسے نظر سے اوجھل نہ ہونے دیتے تھے۔ آپ کا طرزِ بحث و نظر بھی اس کے بالکل مطابق ہوتا تھا۔ دراصل عملی اعتبار سے فکری نظریات کی مخالفت مصنفین کے لئے اکثر لغزش کا موجب ہوتی ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ وہ بحث و نظر کے لئے بڑا بلند معیار مقرر کرتے ہیں۔ مگر عملاً اسے نباہنا ان کے لئے دشوار ثابت ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ وہ لائقِ مذمت قرار پاتے ہیں اور ان کا کام بنظرِ استحسان نہیں دیکھا جاتا مگر ابن قیمؒ کا دامن ان کوتاہیوں سے پاک ہے۔ آپ اپنے مطمحِ نظر کو نگاہ سے اوجھل نہیں ہونے دیتے اور بحث

Marfat.com

کرتے وقت اس کا پورا خیال رکھتے ہیں۔ لہٰذا آپ کے طرز بحث اور نصب العین میں کامل موافقت پائی جاتی ہے یا بالفاظ صحیح تر یوں کہئے کہ دونوں ایک ہیں۔

میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ ابن قیمؒ کا یہ طرز فکر و بیان ہے جس نے ان کی تصانیف اور ان کے مختلف مسائل کو بیان کرنے کے طور طریقے سے اخذ کیا ہے آپ نے کہیں تفصیلاً یہ نہیں بتایا کہ میرا طریق بحث یہ ہے یہ تجربہ مجھے آپ کے آثار و مسائل کا طویل مطالعہ کرنے کے بعد حاصل ہوا۔ اور اس طرح میں آپ کے اس طرز بحث سے متعارف ہوا جس کی طرف میں نے اجمالی اشارہ کیا ہے۔ آگے چل کر میں اسے تفصیلاً بیان کروں گا تاکہ قاری کے جملہ شکوک و اوہام دور ہو جائیں اور اس میں کوئی التباس و اشتباہ باقی نہ رہے۔ مزید برآں میں اپنی راست بیانی کے ثبوت میں جا بجا ابن قیمؒ کے کلام سے حوالہ جات بھی پیش کروں گا۔ آپ کے منہج و مسلک کو واضح کرتے ہوئے میں مندرجہ ذیل امور پر روشنی ڈالوں گا۔

۱۔ آپ نصوص شرعیہ پیش کر کے ان سے مسائل استنباط کرتے ہیں اور فقہاء کے اقوال سے تعرض نہیں کرتے۔

۲۔ آپ کثرت سے نقلی اور عقلی دلائل ذکر کرتے ہیں۔

۳۔ آپ پیش آمدہ مسئلہ میں فقہا کے نظریات ذکر کر کے ان میں سے ایک نظریہ انتخاب کرتے ہیں یا اپنی رائے کا اظہار کرنے میں اعتدال سے کام لیتے ہیں۔

۴۔ اپنے مسلک کے اثبات میں دلائل دیتے اور مخالفین کے دلائل ذکر کر کے ان کا ابطال ثابت کرتے ہیں۔

۵۔ آپ قرآنی آیات پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ان کی تفسیر میں جو احادیث نبویہ وارد ہیں وہ بھی ذکر کرتے ہیں

۶۔ آپ کا دامن گروہی تعصب سے پاک ہے۔

یہ ہیں وہ خصوصی اوصاف و ممیزات جن سے ابن قیمؒ کا طرز بحث و فکر مالا مال ہے۔ ممکن ہے ان کے قاری کی نظر میں کچھ دوسرے خصوصیات بھی ہوں۔ مگر سر دست میں انہی پر اکتفاء کرتا ہوں۔ زندگی نے مہلت دی تو میں ان موضوعات پر الگ ایک کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اب میں ان کی تفصیلات ذکر کرتا ہوں۔

Marfat.com

۲۱ - نصوصِ شرعیہ سے اِستنباطِ مسائل

۱۔ نصوصِ شرعیہ اور ان سے استنباطِ مسائل :

ابن قیمؒ کا مطمحِ نظر اظہارِ صدق وصواب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کا طرزِ بیان فقہاءِ متقدمین و متاخرین سے بالکل جداگانہ نوعیت کا حامل ہے۔ فقہاء کا عام طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ پیش کر کے اس کی تائید میں دلائل دیتے ہیں۔ مگر ابن قیمؒ اس کے برعکس نصوصِ شرعیہ کو اساسِ بحث قرار دیتے ہیں۔ پھر ان سے مسائل استنباط کرتے ہیں یہ طریقِ بحث مخالفین کے اندازِ بیان سے زیادہ سلامت روی پر مبنی ہے۔ کیونکہ اس میں نصوص کو معتمد علیہ قرار دے کر ان سے مسائل اخذ کئے جاتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مخالفین کا طرزِ بیان درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عقلی تقسیمات اور تفریعاتِ کثیرہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ جن کا بدلائل ثابت کرنا بسا اوقات مشکل ہو جاتا ہے۔

ابن قیمؒ کے طرزِ بیان کی پہلی خوبی یہ ہے کہ اس سے نصوص کو نئی زندگی نصیب ہوتی ہے۔ علمی بحث میں ان کی قدر و قیمت کا اندازہ ہوتا ہے۔ شرعی احکام کی تشریح و توضیح میں ان کے اثرات واضح ہوتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ قاری اکتاتا نہیں۔ تقابل کے پیشِ نظر اگر ایک ہی موضوع ابن قیم کی کتب سے مطالعہ کیا جائے اور پھر اسے دیگر فقہاء کی کتب میں دیکھا جائے۔ تو یہ حقیقت ثابتہ نمایاں ہو جاتی ہے ہم دیکھیں گے کہ ابن قیمؒ سب سے پہلے وہ مخصوص موضوع پیش کرتے ہیں جو زیرِ بحث ہے یہ نصوص نورِ نبوت سے مستنیر اور شرعی ہدایت پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ کون وہ سنگدل انسان ہے جس کا دل شرعی آثار کو دیکھ کر پسیج نہ جاتا ہو۔

Marfat.com

بخلاف ازیں دوسرے فقہاء کے یہاں ہمیں صرف عقلی بحث ملتی ہیں جس میں فروعات کی بھرمار ہوتی ہے اور پڑھنے والا اس سے بیزار ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہی مسائل سے نفرت کی جانے لگی اور لوگوں نے ان کا پڑھنا پڑھانا چھوڑ دیا۔ کتاب "اسنی المطالب" سے اس کی مثال ملاحظہ فرمائیے۔ مصنف لکھتے ہیں۔

"اگر بیوی خاوند سے کہے کہ "مجھے ہزار دینار کے عوض طلاق دے دو" خاوند اس کے جواب میں کہے۔

"میں نے تمہارے نصف جسم کو ہزار دینار کے بدلہ میں طلاق دے دی" اندریں صورت طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اب باقی رہی یہ بات کہ بیوی خاوند کو کس قدر رقم ادا کرے گی تو اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ آیا طلاق کامل عورت پر واقع ہوگی یا اس کے نصف پر اور پھر وہاں سے سرایت کر کے نصف ثانی تک پہونچے گی۔ بصورت اول ہزار دینار پڑے گا اور دوسری صورت میں پانچ صد۔ امام بغوی اور خوارزمی نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے۔"

دوسرا مسئلہ یہ ہے۔

"اگر خاوند کہے کہ میری بیوی اگر مجھے اپنا مہر معاف کر دے تو اسے رجعی طلاق ہوگی۔ بیوی اس وقت غائب تھی۔ بیوی نے کہا کہ جب مجھے یہ خبر پہونچی تھی تو میں نے مہر معاف کر دیا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو عورت پر رجعی طلاق واقع ہو جائے گی۔ ورنہ اس کی بات قابل قبول نہ ہوگی۔ مہر کا معاف کرنا فوری طور پر ضروری نہیں۔ البتہ خلع کی صورت میں یہ ضروری ہوگا۔ یہ ابن الصلاح کا بیان ہے[1]"

مندرجہ ذیل مثالیں اس حقیقت کی آئینہ دار ہیں کہ ابن قیم نصوص پر کس قدر اعتماد کرتے ہیں۔

بیوی کس حد تک خاوند کا حق خدمت بجالائے اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے ابن قیم فرماتے ہیں۔

---

[1] اسنی المطالب ج ۳ ص ۲۵۷ از شیخ الاسلام زکریا بن محمد بن محمد انصاری متوفی ۹۲۶ھ یہ کتاب روض الطالب کی شرح ہے جو ابن ابی بکر مصری یمنی کی تصنیف ہے۔

Marfat.com

"ابن حبیبؒ الواضحہ" میں لکھتے ہیں۔ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالےٰ عنہما نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر خادم کا مطالبہ کیا۔ آپ نے فرمایا کہ حضرت فاطمہ گھریلو خدمت بجا لائیں اور حضرت علی بیرونی کام کریں۔

اسی طرح اسماء بنت ابی بکرؓ سے منقول ہے کہ میں حضرت زبیرؓ کی خدمت بجا لاتی اور گھر کا سب کام کاج انجام دیتی۔ ان کا ایک گھوڑا تھا اس کی دیکھ بھال کرتی۔ اسے چارہ ڈالتی اور پانی پلاتی۔ ڈول کی حفاظت کرتی، آٹا گوندھتی، دو میل سے اس پر گٹھلیاں لاد کر لاتی۔[1]

ان احادیث سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ بیوی پر خاوند کی خدمت کرنا واجب ہے۔ پھر اپنے استدلال کو مزید تقویت دینے کے لئے وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں: اِتَّقُوا اللّٰہَ فِی النِّسَاءِ فَاِنَّھُنَّ عَوَانٌ عِنْدَکُمْ (عورتوں کے بارے میں خدا سے ڈرتے رہو کیونکہ وہ تمہاری قید میں ہیں) ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ عوان قیدی کو کہتے ہیں اور یہ ضروری ہے کہ قیدی جس کے قبضہ میں ہو اس کی خدمت بجا لائے۔

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ عرف عام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بیوی خاوند کی خدمت کرے کیونکہ لوگوں میں یہ عام طور پر متعارف ہے اور شرعاً عرف عام کو معتبر سمجھا جاتا ہے جیسا کہ شارع نے عورتوں کے حقوق و واجبات کے ضمن میں عرف عام کا اعتبار کیا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

"وَلَھُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْھِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (عورتوں کے لئے بھی حقوق ہیں۔ اسی طرح جیسے ان پر حقوق ہیں) (البقرہ ۲۲۸)

ابن قیمؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ شارع نے مردوں کو عورتوں پر حاکم بنایا ہے۔ لہٰذا یہ مناسب نہیں کہ مرد خانگی امور میں عورت کی خدمت بجا لائے ورنہ سب نظام بدل جائے گا۔[2]

۲۔ کثرتِ دلائل: چونکہ ابن قیمؒ ابطال تقلید کو پیش نظر رکھتے تھے ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے نظریات کے اثبات میں آپ کثرت سے دلائل پیش کرتے

---

[1] زاد المعاد ج ۲ ص ۴۵، ۴۶۔

ہیں تاکہ تقلید کا استیصال ہو جائے۔ اور اس کے ابطال کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ ہونے پائے۔ یہ امر محتاج دلیل نہیں کہ کثرت دلائل آپ کے تمام علمی مباحث میں واضح ہے۔ پھر آپ قرآنی آیات احادیث نبوی فتاوی صحابہ و تابعین کا جس قدر وسیع علم رکھتے ہیں اور جتنی فراست و بصیرت سے بہرہ ور ہیں وہ سونے پر سہاگہ کا کام دیتی ہے میں ابن قیمؒ کے کلام سے اس کی تین مثالیں پیش کروں گا تاکہ قاری پر واضح ہو جائے کہ میرا بیان کس حد تک صدق و صواب کا حامل ہے۔

پہلی مثال: آپ خدا کے دین میں علم کے بغیر فتوی نویسی کی حرمت پر سات دلائل سے استناد کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: ارشاد باری ہے۔

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (سورہ اعراف ۔۳۳)

خداوند کریم نے اس آیت کریمہ میں فواحشات گناہ سرکشی اور خدا کے دین میں علم کے بغیر کچھ کہنے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا کے اسماء اور صفات اور احکام میں بلا علم رائے زنی کرنا بھی محرمات سے ہے۔

دوسری دلیل: امام زہری محمد بن شعیب سے وہ اپنے باپ سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے چند آدمیوں کو قرآن میں جھگڑا کرتے سنا تو فرمایا تم سے پہلی قومیں اسی لئے ہلاک ہوئیں کہ وہ کتاب اللہ کے ایک حصہ کو دوسرے سے ٹکراتی تھیں حالانکہ خدا کی کتاب کا ہر جزو دوسرے جزو کی تصدیق کرتا ہے نہ کہ تکذیب لہٰذا تمہیں اس کی جس بات کا علم ہو وہ دوسروں کو بتاؤ اور جو نہ جانتے ہو اسے علماء کے حوالہ کر دو۔

اس حدیث میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ خدا کی کتاب ایک دوسرے کی تصدیق کرتی ہے۔ علماء کو حکم دیا کہ جس بات کا انہیں علم ہو وہ دوسروں کو پہنچا دیں اور جو نہ جانتے ہوں اسے دوسروں کے حوالہ کر دیں مگر بلا علم رائے زنی سے اجتناب کریں۔

تیسری دلیل: مالک ابو حصین سے روایت کرتے ہیں وہ مجاہد سے اور وہ عائشہ رضی اللہ

Marfat.com

تعالےٰ عنہ سے۔ آپ فرماتی ہیں کہ جب خدا تعالےٰ نے میری بریت کے بارے میں آیات نازل کیں تو ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے میرا سر چوما۔ میں نے کہا آپ نے آنحضور کے پاس میری جانب سے کیوں نہ معذرت پیش کی۔ ابو بکر فرمانے لگے۔

"جب میں علم کے بغیر کوئی بات کہتا تو کون آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوتا اور کونسی زمین مجھے اٹھانا پسند کرتی"

چوتھی دلیل: حضرت ابو بکرؓ سے جب ایک آیت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:۔

"جب میں اللہ کی کتاب کے بارے میں منشا ایزدی کے بغیر گفتگو کروں تو کون زمین مجھے اٹھانا گوارا کرے گی۔ کون آسمان مجھ پر سایہ ڈالے گا۔ میں کہاں جاؤں گا؟ اور میں کیا کروں گا؟"

پانچویں دلیل: امام زہریؒ زید بن اسلم کے بھائی خالد بن اسلم سے روایت کرتے ہیں کہ ہم عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ باہر نکلے۔ راستہ میں ایک اعرابی ملا۔ اس نے پوچھا کیا عبداللہ بن عمر آپ ہیں؟ انہوں نے فرمایا ہاں! کہنے لگا لوگوں نے مجھے آپ کا پتا بتایا تو میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں۔ اچھا! یہ فرمایئے، کیا پھوپھی ورثہ سے حصہ پائے گی؟

عبداللہ ابن عمر بولے، مجھے معلوم نہیں۔

اعرابی بولا۔

کیا آپ کو بھی معلوم نہیں"

عبداللہ کہنے لگے۔

"ہاں! آپ علماء مدینہ کے یہاں جایئے اور ان سے دریافت کیجئے۔

اعرابی جانے لگا تو فرطِ مسرت سے حضرت عبداللہ کے ہاتھ چوم لئے اور کہا "بہت خوب! جو بات آپ کو معلوم نہیں۔ بڑی صفائی سے آپ نے اپنی لاعلمی کا اعتراف کرلیا"

چھٹی دلیل: امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

"عالم کے سمجھدار ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ بے تکلف "لَا اَعْلَمُ" کہہ دے۔ عین ممکن ہے کہ یہ اس کے لئے خیر و برکت کا موجب ہو"

Marfat.com

امام مالک فرماتے ہیں میں نے ابن ہ مذکور یہ کہتے سنا :

"عالم کو چاہیئے کہ اپنے پسماندگان میں لاادری کہنے کی سپرٹ پیدا کر دے تاکہ وہ اسے ایک اصول کی حیثیت سے اپنالیں اور بوقت ضرورت اس کی پناہ لیں"

ساتویں دلیل: عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں۔ ایک شخص امام مالکؒ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان سے ایک مسئلہ دریافت کیا۔ آپ نے کئی روز تک جواب نہ دیا۔ وہ شخص کہنے لگا۔ میں کہیں باہر جانے کا ارادہ رکھتا ہوں لہٰذا جواب ارشاد فرمایئے! امام صاحب نے بڑی دیر تک سر جھکائے رکھا اور فرمایا :

"میرے دوست! میں وہی بات کہتا ہوں جس میں مجھے فائدہ نظر آتا ہے۔ افسوس کہ یہ مسئلہ مجھے اچھی طرح معلوم نہیں"[1]

دیکھئے! مسئلہ زیر بحث پر آپ نے کتاب وسنت، اقوال صحابہ وائمہ میں سے سات دلائل پیش کئے ہیں۔

دوسری مثال: نماز کے سُنن و واجبات پر آپ نے طویل بحث سپردِ قلم کی۔ صرف ایک دلیل پیش کرنا کافی نہ سمجھا اور اپنے نظریہ کے اثبات میں سات دلائل ذکر کئے۔ ذرا اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے :

پہلی دلیل: ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ راوی ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لائے۔ اتنے میں ایک شخص مسجد میں داخل ہوا، نماز پڑھی اور آپؐ کو سلام کہہ کر چل دیا۔ آپؐ نے سلام کا جواب دے کر فرمایا: دوبارہ نماز پڑھیئے کیونکہ آپ کی نماز نہیں ہوئی۔ آپؐ نے تین مرتبہ یہ کلمات دہرائے۔

وہ شخص بولا:

"اس ذات کی قسم، جس نے آپؐ کو نبوّت سے سرفراز فرمایا، میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا۔ مجھے نماز پڑھنا سکھایئے"۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

"جب آپ نماز کے ارادہ سے کھڑے ہوں، تو اچھی طرح وضو کریں، پھر

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ مطبعۃ الکردی ص ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲

Marfat.com

قبلہ رُخ ہو کر تکبیر کہیں اور جو قرآن یاد ہو وہ پڑھیں۔ پھر رکوع کریں۔ یہاں تک کہ اطمینان کامل حاصل ہو۔ پھر رکوع سے سر اٹھائیں اور برابر کھڑے ہوں، پھر سجدہ کریں، یہاں تک کہ اطمینان نصیب ہو۔ پھر بڑے سکون و اطمینان سے بیٹھئے اور دوبارہ سجدہ کیجئے اپنی تمام نمازوں میں اسی طرح کیجئے۔ یہ حدیث بخاری و مسلم دونوں نے روایت کی ہے اور یہ الفاظ بخاری کے ہیں[1]۔"

دوسری دلیل: عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آدمی کی نماز اس وقت تک کافی نہیں ہوتی جب تک کہ وہ رکوع و سجود میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرے۔ امام احمد اور اہل سنن نے یہ روایت ذکر کی ہے[2]۔

تیسری دلیل: ابن شیبان بیان کرتے ہیں کہ ہم بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے۔ آپ کے ہاتھ پر بیعت کی اور آپ کی اقتداء میں نماز پڑھی۔ دورانِ نماز آپ نے دیکھا کہ ایک شخص رکوع و سجود میں پیٹھ سیدھی نہیں کرتا۔ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا۔ "مسلمانو! جو شخص رکوع اور سجدہ میں اپنی پشت سیدھی نہ کرتا ہو اس کی نماز نہیں ہوتی (مسند احمد و ابن ماجہ)

چوتھی دلیل: ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا خداوند کریم اس شخص کی نماز کو قبولیت کی نظر سے نہیں دیکھتے جو رکوع اور سجدہ میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرتا ہو۔

پانچویں دلیل: جابر بن عبداللہؓ بیان کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس شخص کی نماز ناکافی ہے جو رکوع و سجود میں اپنی پیٹھ سیدھی نہ کرتا ہو۔ (سنن بیہقی)

چھٹی دلیل: نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے نماز کے چور کو مال کی چوری کرنے والے سے بدتر قرار دیا۔ چنانچہ امام احمد مسند ابو قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے ارشاد فرمایا:

---

[1] کتاب الصلوٰۃ و احکام نماز کہا طبع اوّل مطبع صبیح ص ۱۱۰، ۱۱۱،

[2] کتاب الصلوٰۃ و احکام نماز کہا طبع اوّل مطبع صبیح ص ۱۱۳

Marfat.com

"سب سے بدترین چوری اس شخص کی ہے جو نماز کی چوری کرتا ہے۔ صحابہؓ نے دریافت کیا حضورؐ! نماز کی چوری کیسے؟ جواباً فرمایا، جو رکوع اور سجدہ پورا نہیں کرتا وہ نماز کی چوری کرتا ہے۔ یا فرمایا جو رکوع و سجدہ میں اپنی پیٹھ سیدھی نہیں کرتا وہ نماز کا چور ہے۔"

رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اس امر کی وضاحت فرمائی کہ نماز کا چور مال کی چوری کرنے والے سے زیادہ بڑا ہے بلاشبہ یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ دین کا چور دنیاوی چور سے زیادہ بڑا ہے۔

ساتویں دلیل: مسند احمد میں سالم سے روایت ہے وہ ابوالجعد سے وہ سلمان فارسی سے بیان کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: نماز ایک پیمانہ ہے جو اسے پورا کرے گا اسے پورا اجر ملے گا۔ اور جو اس میں کمی کرے گا اور کمی کرنے والوں کے بارے میں ارشاد خداوندی تمہیں معلوم ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"جملہ اشیاء میں پورا دینے اور کم تولنے کا احتمال ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے مالیات کے ضمن میں کم تولنے والوں کے حق میں وعید نازل فرمائی ہے تو نماز میں کمی کرنے والوں کا کیا حشر ہوگا۔"[1]

تیسری مثال: مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ فنی اعتبار سے جو طبیب ماہر تر ہو اس کی طبی خدمات سے فائدہ اٹھایا جائے۔ ابن قیمؒ اس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"امام مالک موطا میں زید بن اسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ کے زمانہ میں ایک شخص زخمی ہوگیا۔ زخم کی جگہ سے خون رک گیا۔ اس نے قبیلہ بنی انمار کے دو آدمیوں کو بلایا جو علاج معالجہ کا کام کرتے تھے۔ اس کا بیان ہے کہ آنحضورؐ نے ان دونوں سے دریافت کیا کہ تم میں سے کون شخص طبابت میں زیادہ مہارت رکھتا ہے۔"

---

[1] کتاب الصلوٰۃ واحکام تارکہا طبع اول ص ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶

Marfat.com

"پھر مریض نے پوچھا کیا طب میں کوئی فائدہ ہے؟ آپ نے فرمایا جس خالق ارض وسما نے بیماری کو پیدا کیا اس نے اس کا علاج بھی پیدا کیا ہے۔"

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ علاج معالجہ شرعی مسائل کی تحقیق و تصویب اور قبلہ کا رُخ دریافت کرنے میں صرف اسی شخص کے معلومات سے استفادہ کرنا چاہیئے جو مقابلتہً زیادہ علم رکھتا ہو۔ کیونکہ اس کی بات زیادہ قرین صدق و صواب ہوگی ابن قیّم اس مسئلہ کے اثبات میں کہ خدائے لایزال نے جہاں مرض پیدا کیا وہاں اس کے پہلو بہ پہلو اس کی دوا بھی پیدا کی ہے کثرت سے احادیث ذکر کرتے ہیں۔

اس ضمن میں آپ نے وہ حدیث ذکر کی ہے جسے عمر بن دینار بن یسار سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کسی مریض کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تو آپ نے فرمایا کسی طبیب کو بلایئے۔ ایک شخص نے نہایت تعجب سے دریافت کیا حضورؐ! آپ بھی طبیب کو بلانے کا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا ہاں! خدا تعالےٰ نے کوئی مرض ایسا پیدا نہیں کیا جس کی دوا تیار نہ کی ہو۔

صحیحین میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً اسی مضمون کی حدیث مروی ہے۔[1]

مذکورہ ہر سہ امثلہ اس حقیقت کی آئینہ دار ہیں کہ ابن قیّم جس مسئلہ کے درپے اثبات ہوتے اس پر دلائل کے انبار لگا دیتے اور اس پر طرّہ یہ کہ ایسا کرنے میں نہ ان کا عجز ظاہر ہوتا نہ بیزاری اور اکتاہٹ کے آثار دکھائی دیتے۔ بیزار نہ ہونے کی وجہ تو ظاہر ہے کہ احکام شرعیہ کی تبلیغ و اشاعت سے آپ کو جو وابستگی تھی، اصلاح معاشرہ کے آپ جس قدر دلدادہ تھے اس کی موجودگی میں قلق و ملال آپ کے پاس بھی نہ پھٹک سکتا تھا بلکہ اس کے برعکس آپ اپنی پوری قوت کو اصلاح افکار پر صرف کر دینا چاہتے تھے۔

اظہار مقصود پر عدم قدرت اور عجز بھی خارج از بحث ہے۔ کیونکہ آیات و احادیث کا بے شمار ذخیرہ آپ کے ذہن میں محفوظ تھا اور آپ موضوع زیر بحث کے مطابق

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۴۲ طبع اول مطبع صبیح۔

Marfat.com

بر محل ان کو استعمال کرنے کا سلیقہ رکھتے تھے۔

۳۔ اقوالِ فقہا میں عدمِ تعصّب: آپ کے طرزِ بیان کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ آپ نصوص سے استنباط کرتے اور پھر اقوال فقہاء پیش کرکے ان میں سے ایک قول اختیار کرتے ہیں اور اس میں ہرگز تعصب کا جذبہ کارفرما نہیں ہوتا۔ بلکہ آپ جملہ اقوال ائمہ کا ایک قدرِ مشترک نکال کر اس کو اپنے مسلک کی حیثیت سے پیش کرتے۔

اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے:

ابن قیمؒ حضانت (بچے کی تربیت) کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"سنن ابی داؤد میں عمرو بن شعیب سے روایت ہے کہ ایک عورت نے بارگاہ نبوت میں حاضر ہوکر عرض کیا، حضورؐ! یہ میرا بچہ ہے، میرا پیٹ کبھی اس کیلئے ایک برتن کی حیثیت رکھتا تھا، میری چھاتی اس کا مشکیزہ تھی، میری گود اس کا پنگوڑہ تھی۔ اس کے باپ نے مجھے طلاق دے دی ہے اور اس بچے کو مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے۔ آنحضورؐ نے جواباً فرمایا: جب تک تو کسی دوسرے شخص سے عقد نکاح نہ کرلے اس کی زیادہ حق دار ہے۔"[1]

ابن قیمؒ فرماتے ہیں: آنحضورؐ کے ارشاد مبارک انت احق بہ مالم تنکحی سے مستفاد ہوتا ہے کہ بچے کی پرورش ماں کا حق ہے پھر فقہاء کے اقوال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ اس مسئلہ میں مختلف الخیال ہیں۔ امام مالک اور احمد بن حنبل کے اس مسئلہ میں دو قول ملتے ہیں۔ ایک قول میں حضانت کا حق ہے اور دوسرے میں حضانت عورت پر واجب ہے۔

ابنِ قیمؒ ان دونوں اقوال میں فرق بیان کرتے ہیں کہ اگر حضانت کو عورت کا حق قرار دیا جائے تو وہ اسے ساقط بھی کرسکتی ہے اور ایامِ حضانت میں بلا اجرت اس پر بچے کی خدمت واجب نہ ہوگی۔ بصورت ثانی اگر حضانت کو عورت پر واجب تصور کیا جائے تو بچے کی خدمت عورت پر واجب ہے البتہ اگر عورت تنگ دست ہو تو

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۳۷ طبع اول مطبع نبیح۔

Marfat.com

بر دو اقوال کے مطابق اس کو اجرت دینا ضروری ہے۔

مزید برآں ان دونوں صورتوں میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ پہلی صورت میں اگر عورت حضانت کا حق اپنے خاوند کو دے دے تو وہ اسے واپس لینے کی مجاز نہیں (کیونکہ اس نے اپنا حق رضا کارانہ طور پر خاوند کو دے دیا) مگر دوسرے قول کے مطابق وہ حضانت کا حق واپس لے سکتی ہے۔

ابن قیمؒ ان دونوں اقوال میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"صحیح بات یہ ہے کہ حضانت عورت کا حق ہے۔ مگر بچہ جب تربیت کا محتاج ہو اور اس کو پالنے والا دوسرا کوئی موجود نہ ہو تو حضانت عورت پر واجب ہو جاتی ہے۔ جب عورت اور بچے کا وارث حق حضانت کو بالاتفاق اس کی طرف منتقل کرنا چاہیں تو یہ درست ہے"۔

آپ اپنی رائے کو دوسروں پر ٹھونسنا نہیں چاہتے بلکہ مسئلہ زیر بحث میں دوسرے فقہاء کے اقوال نقل کر کے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ حضانت یوں تو عورت کا حق ہے مگر بچہ کے احتیاج کی صورت میں عورت پر اس کی پرورش واجب ہو جاتی ہے۔ عورت اپنے حق کو ساقط کر کے اسے بچے کے وارث کو بھی تفویض کر سکتی ہے۔

ابن قیمؒ کے اختیار کردہ مسلک پر میں نے کافی غور و خوض کیا کہ یہ کیونکر ممکن ہے۔ کہ حضانت عورت کا حق بھی ہو اور اسے اس پر واجب بھی قرار دیا جا سکے۔ کیونکہ ان دونوں کے احکام جداگانہ نوعیت کے ہیں۔ اگر حضانت کو عورت کا حق قرار دیا جائے تو وہ اسے ساقط بھی کر سکتی ہے۔ اور اگر اس پر واجب ہو تو اسے ساقط کرنے کا حق حاصل نہیں علاوہ ازیں حضانت اگر عورت کا حق ہو تو وہ اس کا معاوضہ بھی وصول کر سکتی ہے اور بصورت ثانی وہ اس کی مجاز نہیں ہے۔

مجھے یوں معلوم دیتا ہے کہ ابن قیمؒ نے دونوں صورتوں میں تعارض محسوس کیا اور خفیہ طریق سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضانت اگرچہ عورت پر لازم ہے مگر بچے کے وارث کی رضامندی کی صورت میں وہ حق حضانت کو اس کی طرف منتقل کر سکتی ہے نیز حضانت اگرچہ عورت کا حق ہے مگر وہ اجرت کا استحقاق نہیں رکھتی، کیونکہ بچے کو اس کی ضرورت ہے۔ گویا ابن قیمؒ کے نظریہ کا

ملحض یہ ہوا کہ عورت اپنا حق ساقط کرنے کی مجاز ہے مگر اجرت کی مستحق نہیں۔

ابن قیمؒ فقہاء کے اقوال میں سے صرف وہی قول اخذ کرتے ہیں جو نہایت قوی دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور مخالفین کے آراء کا بطلان ثابت کئے بغیر انہیں ترک نہیں کرتے۔ اقارب کے نفقہ کا مسئلہ اسی قبیل سے ہے۔ متعلقہ حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں۔

پہلا مذہب: کسی شخص کو اس کے اقارب کے نفقہ پر مجبور نہ کیا جائے بلکہ یہ صرف احسان اور حسن سلوک ہے۔ فرض یا واجب کے درجہ میں نہیں۔ یہ مسلک امام شعبی کی جانب منسوب ہے۔ مگر ابن قیمؒ کے نزدیک یہ نسبت لائق اعتماد نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شعبی اس سے کہیں زیادہ سمجھ دار تھے کہ ایسا ضعیف مسلک ان کی جانب منسوب کیا جائے۔ اس قول کے قائل کا مفصد یہ تھا کہ قرون اولیٰ کے لوگ بڑے خدا ترس تھے۔ اور اس امر کی قطعی ضرورت نہ تھی کہ کسی غنی آدمی کو اس کے اقارب پر خرچ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے بلکہ رضا کارانہ طور پر وہ یہ خدمت انجام دیتے تھے۔ ان کے لئے شرعی احکام کافی تھے اور حاکم کے مجبور کرنے کی ضرورت بھی نہ تھی۔

دوسرا مذہب: دوسرا مذہب یہ ہے کہ نابالغ لڑکے اور والدین کے لئے نفقہ واجب ہے۔ لہٰذا مرد ہو یا عورت دونوں کو تنگ دست والدین پر خرچ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے۔ اسی طرح صغیر السن بیٹے پر خرچ کرنے کے لئے والدین کو مجبور کیا جائے گا جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔ چھوٹی لڑکی کی کفالت اس وقت ضروری ہے جب تک اس کی شادی نہ ہو جائے۔

بیٹے اور بیٹی کا نفقہ ماں پر واجب نہیں۔ اگرچہ وہ نہایت عسرت کی زندگی بسر کرتے ہوں اور والدہ بہت زیادہ امیر ہو۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے نفقات کے سلسلہ میں مالکی مذہب کا دامن بے حد تنگ واقع ہوا ہے[1]

تیسرا مذہب: تیسرا قول یہ ہے کہ صرف ان اقارب کا نفقہ واجب ہے جن کی نسبی قرابت والدین کی جانب سے ہو یا اولاد کی جانب سے۔ اس کے

---

[1] زاد المعاد ج ۴ مطبع مصیح طبع اوّل۔

Marfat.com

پہلو یہ پہلو یہ بھی پیش نظر رہے گا کہ وہ مسلمان ہوں، خرچ کرنے والا خوش حال ہو اور خرچ کرنے پر قدرت رکھتا ہو جس پر خرچ کیا جاتا ہے وہ حاجت مند ہو اور صغیر السن فاتر العقل یا اپاہج ہونے کی بنا پر کما نہ سکتا ہو اولاد کا نفقہ واجب ہونے میں مذکورہ امور پیش نظر ہوں گے۔ بالائی جانب (والدین) کے اقارب کا نفقہ واجب ہونے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق یہ ضروری ہے کہ وہ کمانے پر قادر نہ ہوں۔ دوسرے قول میں یہ شرط معتبر نہیں۔ یہ مسلک امام شافعیؒ کا ہے اس میں مالکی مذہب کے مقابلہ میں زیادہ وسعت پائی جاتی ہے۔

چوتھا مذہب: ایک ذی رحم کا نان نفقہ دوسرے ذی رحم پر واجب ہے۔ اولاد (ان کی اولاد) اور باپ دادا کا نفقہ واجب ہے۔ وہ مسلمان ہوں یا نہ ہوں دوسرے اقارب کا نفقہ صرف مسلمان ہونے کی صورت میں واجب ہے۔ ورنہ نہیں نفقہ واجب ہونے کے لئے شرط ہے کہ خرچ کرنے والا اس پر قدرت رکھتا ہو۔ جس پر خرچ کیا جا رہا ہے وہ ضرورت مند ہو۔ اگر کم سن ہو تو اس کا نفقہ واجب ہونے کے لئے اس کا تنگ دست ہونا کافی ہے۔ اگر مرد ہو تو تنگ دست ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا اندھا یا اپاہج ہونا بھی شرط ہے۔

ایک تنومند اور بعید النسب آدمی کا نفقہ کسی صورت میں واجب نہیں، حنفیہ کے یہاں اس میں میراث کی ترتیب ملحوظ ہوگی۔ البتہ حنفیہ کے مشہور قول میں بیٹے کا نفقہ باپ پر ضروری ہے حسن بن زیاد لولوئیؒ سے مروی ہے کہ والدین پر ان کی میراث کے مطابق نفقہ واجب ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے اور یہ امام شافعیؒ کے مسلک سے بھی وسیع تر ہے۔

پانچواں مذہب: پانچویں مذہب کے مطابق اگر رشتہ دار کی نسبی قرابت ظاہر ہو، تو اس کا نفقہ واجب ہے۔ خواہ وہ وارث ہو یا نہ ہو۔ نسبی، قرابت اگر ظاہر نہ ہو تو صرف وارث ہونے کی صورت میں اس کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں اگر قرابت داری کے بغیر میراث حاصل ہو رہی ہو جیسے آقا اپنے آزاد کردہ غلام

لے حنفیہ کے یہاں صرف تنگ دستی کی شرط ہے۔ مگر ابن نجیم نے معذوری کی شرط کو بھی ان کی جانب منسوب کیا ہے جو درست نہیں دیکھیے اللباب ج ۲، ۱۸۵۔

کا وارث ہوتا ہے تو امام احمد کے ظاہر مذہب کے مطابق اس کا نفقہ ضروری ہے۔ بلکہ ان کے نفقہ کے علاوہ اس کی پاکدامنی کے تحفظ کے پیش نظر اس کی شادی کرنا یا اس کے لئے لونڈی مہیا کرنا بھی ضروری ہے قاضی ابو یعلیٰ فرماتے ہیں کہ جس شخص پر اس کے بھتیجے یا چچا زاد بھائی کا نفقہ واجب ہو اس پر ان کی شادی کا انتظام کرنا بھی ضروری ہے۔ امام احمد بصراحت فرماتے ہیں کہ جب غلام آقا سے شادی کا مطالبہ کرتا ہو تو اس کی شادی ضروری ہے اور اگر آقا شادی کرنے سے معذور ہو تو اُسے فروخت کر دے۔ جب تحفظ عفت و عصمت کے لیے نکاح ضروری ہے تو غلام کی بیوی کا نفقہ بھی آقا پر واجب ہوگا۔

یہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے، اگرچہ حنفی فقہ میں ایک دوسرے اعتبار سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ احناف کے نزدیک ذوی الارحام کا نفقہ بھی واجب ہے[1]

ابن قیمؒ نے فقہاء کے مختلف مسالک ذکر کرنے کے بعد اپنا میلان فقہ حنبلی کی جانب ظاہر کیا ہے اور وجہ ترجیح میں کثرت سے دلائل ذکر کئے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ نفقہ کا استحقاق دو چیزوں پر مبنی ہے۔ ایک کتاب اللہ سے ثابت ہے یعنی میراث اور دوسرا رحم جس کا اثبات اسوہ نبویؐ سے ہوتا ہے، کتاب اللہ میں وارد ہے۔

﴿ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَالِكَ ﴾ (البقرہ - ۲۳۳)

آیت قرآنی نے باپ پر اولاد کا نفقہ ضروری قرار دیا اور پھر اسے وارث پر واجب ٹھہرایا پھر ابن قیمؒ سنن ابی داؤد کی روایت کی جانب اشارہ کرتے ہیں، کلیب بن منفعہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ وہ بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے اور پوچھا۔

"حضورؐ! میں کس سے نیک سلوک کروں؟"

آپ نے فرمایا:

"اپنی ماں سے، باپ سے، بہن بھائیوں سے اور اپنے آقا سے یہ ضروری حق اور صلہ رحمی ہے[2]"

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۳۷، ۲۳۸ [2] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۳۵ نیز مختصر سنن ابی داؤد از حافظ منذری حدیث نمبر ۴۹۷۷ مطبع السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۰ء۔

Marfat.com

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّهٗ (الاسراء - ۲۶)

(اقارب کو ان کا حق دو)

نیز فرمایا:

"وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا وَّذِی الْقُرْبٰی" (والدین اور اقارب سے نیک سلوک کیجئے)

(البقرۃ - ۸۳)

نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اقارب کو عطیہ جات دینا واجب قرار دیا اور ان الفاظ میں ان کی تعیین فرمائی:

"اپنے بہن بھائیوں کو دو اور پھر درجہ وار اقارب سے نیک سلوک کرو۔ یہ صلہ رحمی بھی ہے اور ضروری حق بھی"

الزام یہ ہے کہ اس حدیث میں احسان اور حسن سلوک کا تذکرہ کیا گیا ہے اور اسے واجب میں ٹھہرایا گیا۔ تو اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حسن سلوک کا حکم دیا اور حَقَّهٗ کہہ کر اسے ضروری حق کا درجہ دیا۔ پھر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے حق اور واجب قرار دیا۔ اس سے علانیہ طور پر اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

اگر معترض کہے کہ حق کا مقصد صرف یہ ہے کہ ان سے قطع تعلق نہ کیا جائے تو اس کا جواب کئی طریق سے ممکن ہے۔

اوّلاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے بڑی قطع رحمی اور کیا ہو گی کہ وہ اپنے قریبی کو بھوک و پیاس کی شدت سے بے چین دیکھ رہا ہو۔ اسے بخوبی معلوم ہو کہ اس کا عزیز گرمی و سردی کی وجہ سے تکلیف اٹھا رہا ہے، مگر وہ اسے پانی کا ایک گھونٹ پلانے کا روادار نہ ہو اور نہ اسے تن ڈھانکنے کے لئے کپڑا ہدیہ کر سکے۔ اگر اس کا نام قطع رحمی نہیں ہے تو ہمیں نہیں معلوم وہ کون سا قطع تعلق ہے جو شرعاً حرام ہے اور وہ کونسی صلہ رحمی ہے جس کا خدا نے حکم دیا ہے اور اس کو توڑنے والے کے لئے جنت کو حرام کیا ہے۔

ثانیاً، یہ کہ وہ صلہ رحمی کیا ہے جو شرعاً واجب ہے اور جس کا ذکر نصوص شرعیہ میں علانیہ طور پر کیا گیا ہے۔ اس کے وجوب کو مبالغہ آمیز الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور اس کے قاطع کی مذمت کی گئی۔ پھر ایسی صلہ رحمی اور ایک اجنبی شخص کے حقوق میں فرق ہی کیا

Marfat.com

رہ جاتا ہے کہ قلوب اذہان اس پر زحمت غور و فکر گوارا کریں۔ زبانیں اس کے اظہار و بیان کی جانب مائل ہوں اور اعضاء و جوارح اس پر عمل پیرا ہونے کی سعی کریں۔ اگر صلہ رحمی صرف اسلام، عناد، ملاقات، عیادت بصورت مرض اور تشہیت العاطس کا نام ہے تو ایک اجنبی مسلم اور قریبی رشتہ دار میں فرق و امتیاز کی کوئی صورت ممکن نہیں۔

نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے بہن بھائیوں کے حقوق کو والدین کے حقوق کے مساوی قرار دیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

أُمَّكَ، وَأَبَاكَ، وَأُخْتَكَ، وَأَخَاكَ، ثُمَّ أَدْنَاكَ فَأَدْنَاكَ۔

ماں باپ اور بھائی بہنوں کے حقوق ادا کیجئے پھر ان کے درجہ بدرجہ دیگر اقارب کے۔

اب غور فرمایئے کہ مذکورہ بالا حکم کیسے منسوخ ٹھہرا۔ نیز یہ کہ والدین کے حقوق واجب اور بھائی بہنوں کے مستحب کیونکر ہو گئے۔ اس تفریق کی موجب کیا چیز ہے؟

ان دلائل کی روشنی میں بخوبی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ والدین سے حسن سلوک ہرگز اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ والد جھاڑ دیتا پھرے، گدھے پر بوجھ لادے اور کرایہ حاصل کرے حمام کی بھٹی میں آگ جلائے، اپنے سر پر بوجھ اٹھائے اور حاصل کردہ اجرت سے شکم پروری کا سامان بہم پہونچائے۔ جبکہ بیٹا خوشحال ہو اور عیش و عشرت کی زندگی بسر کر رہا ہو۔

اسی طرح والدہ کی اطاعت شعاری اس امر کی متقاضی نہیں کہ وہ ان لوگوں کی خدمت کرے ان کے کپڑے دھوئے یا ان کے لئے پانی بھرے اور اس کا فرزند سعید اس کے نان و نفقہ کا کفیل نہ ہو بلکہ یوں کہے کہ

"میرے والدین چنگے بھلے کمانے کے قابل ہیں، اپاہج اور اندھے نہیں، نہ صلہ رحمی اور والدین کی اطاعت شعاری شرعی، لغوی اور عرف عام کے اعتبار سے اس پر موقوف ہے۔"[2]

شاید آپ اس امر میں میرے ہم خیال ہوں گے کہ ابن قیمؒ کا میلانِ خاطر اس مسئلہ میں امام احمد کے مسلک کی جانب ہے۔ ابن قیمؒ نے اس مسلک کی تائید میں عقلی و نقلی دلائل پیش کر کے اسے مزید تقویت بہم پہونچائی ہے۔ پھر امام مالک کے مسلک کی تردید شروع

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۳۹

[2] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۴۰۔

Marfat.com

کی جن کی رائے میں صرف والد اور چھوٹے بیٹے کے نان نفقہ کی کفالت واجب ہے۔ جن علماء نے وجوب نفقہ کو والدین کے نسبی اقارب میں محدود کیا ہے ابن قیمؒ ان کی تردید میں فرماتے ہیں۔

"یہ تو وہی قطع تعلقی ہے جس کے جوڑنے کا حکم خداوند کریم نے دیا ہے"

امام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف انہی اقارب پر خرچ کرنا واجب ہے جو مفلوک الحال ہوں ابن قیمؒ اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کسی طرح قرین مصلحت نہیں کہ ایک آدمی خوشحال زندگی بسر کر رہا ہو اور اس کے والدین محنت و مشقت اور بڑے گھٹیا پیشہ پر بسر اوقات کر رہے ہوں۔ ابن قیم امام ابو حنیفہ سے اس امر پر دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں کہ وجوب نفقہ کے لئے تنگ دستی شرط ہے۔ ابن قیمؒ کی رائے میں اسلامی شریعت لغت عرب اور عرف عام اس کی تائید نہیں کرتے۔

دوشیزہ بالغہ کے نکاح میں ابن قیمؒ کا مسلک:

دوشیزہ بالغہ کے نکاح کے مسئلہ میں ابن قیمؒ نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ احادیث نبویہ ذکر کر کے ان سے حکم شرعی کا استنباط کرتے ہیں اور اسے اپنے ہم مسلک فقہاء کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ آپ نے اس مسئلہ میں سلف صالحین اور امام ابو حنیفہؒ کا قول اختیار کیا اور دلائل سے اس کی تائید کی ہے۔ اس ضمن میں ابن قیمؒ کی تصریحات ملاحظہ ہوں فرماتے ہیں۔

"بخاری، مسلم میں خنسا بنت خذام سے روایت ہے کہ وہ بیوہ تھیں ان کے والد نے ان کے خلاف منشا ان کا نکاح کر دیا۔ انہوں نے بارگاہ نبویؐ میں حاضر ہو کر یہ ماجرا کہہ سنایا۔ آنحضورؐ نے یہ نکاح فسخ کر دیا۔ سنن میں ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ کہ ایک دوشیزہ لڑکی آنحضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض پرداز ہوئی کہ اس کے والد نے اس کے خلاف مرضی اس کی شادی کر دی۔ چنانچہ آنحضورؐ نے اسے نکاح کو باقی رکھنے یا فسخ کرنے کا اختیار دے دیا۔ اسی طرح صحیح روایات میں آپ کا یہ قول منقول ہے کہ دوشیزہ کو اس کی اجازت کے بغیر شادی کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا اس سے اجازت کیونکر حاصل کی جائے کیونکہ وہ

Marfat.com

مارے شرم کے بولتی نہیں) فرمایا خاموش رہنا اس کی اجازت ہے"
اس امر کا ثمرہ یہ ہے کہ دوشیزہ بالغہ کو اس کے نکاح کے بارے میں مجبور نہ کیا جائے۔
اور اس کی رضامندی کے بغیر اس کی شادی نہ کی جائے۔ جمہور سلف اسی کے قائل تھے۔
امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے
ہمارا عقیدہ بھی یہی ہے۔ اور ہم اس کے سوا کوئی اور عقیدہ نہیں رکھتے۔

ابن قیم اس مسلک کو اختیار کرنے کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ حکم خداوندی کے
عین موافق ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے نکاح کو ناپسند کرنے والی
دوشیزہ کو فسخ نکاح کی اجازت دے دی تھی۔ دوسرا یہ کہ یہ آپ کے حکم کے موافق
ہے، کیونکہ آپؐ نے فرمایا تھا۔

وَالْبِكْرُ تُسْتَاذَنُ (دوشیزہ سے اجازت طلب کی جائے)

ابن قیم فرماتے ہیں کہ یہ تاکیدی حکم ہے کیونکہ بصیغہ خبر وارد ہوا ہے اور خبر مخبر بہ
کے تحقق اور لزوم پر دلالت کرتی ہے اور یوں بھی شرعی اوامر میں وجوب اصل ہے
جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو اس سے وجوب ہی کا مفہوم اخذ کیا جائے گا
نیز یہ مسلک نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے وارد شدہ نہی کے موافق ہے وہ نہی ہے۔
لَا تُنْكَحِ الْبِكْرُ حَتّٰى تُسْتَاذَنَ" (دوشیزہ کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہ کی جائے)
یہ مسلک شرعی قواعد کے بھی مطابق ہے۔ جب ایک بالغہ صاحب فہم و فراست دوشیزہ
کا والد اس کی مقبوضہ معمولی اشیاء میں تصرف کا مجاز نہیں تو یہ کیسے ممکن ہے۔ کہ وہ اس
کے جسم کو ایسے شخص کے حوالہ کر دے جو اسے چاہتا ہو مگر یہ ناپسند کرتی ہو۔ ابن قیم اس
کی علت یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ یہ مصالح امت کے عین موافق ہے۔ کیونکہ ایک
دوشیزہ کی مصلحت اسی میں ہے۔ کہ وہ اپنے حسب مرضی رفیق حیات انتخاب کرے
نکاح کا مقصد شرعی نقطۂ نگاہ سے رشتۂ الفت و مودت کا استحکام ہے اور
وہ اسی صورت میں ممکن ہے جب خاوند کا انتخاب عورت کے حسب مرضی ہو۔
ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

"اگر حدیث نبوی میں یہ حکم صراحتہً مذکور نہ ہوتا تو قیاس صحیح
اور شرعی قواعد اس کے ماسوا کسی اور حکم کے ہرگز مقتضی نہ

ہوتے ہے،،

ابن قیمؒ کسی مخصوص فقہی مسلک کے پابند نہ تھے:

ابن قیمؒ کسی خاص مسلک کے پابند نہ تھے آپ جہاں حق کو پاتے اس کی پیروی کرتے۔ اشخاص و رجال کا خیال بالکل نہ رکھتے تھے جو مسلک دلیل کے اعتبار سے قوی ہوتا اسی کا اتباع کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ مختلف ائمہ کے اقوال کی پیروی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ علامات و قرائن سے استدلال کرنے کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے اصحاب نے ایسے دعویٰ کی سماعت کرنے سے رد کیا ہے جو صداقت سے ملتا جلتا نہ ہو۔ ظاہری علامات و قرائن کی بنا پر وہ مدعا علیہ کو حلف دینے کے قائل نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک قرضہ کی مقدار کے بارے میں مرتہن کا قول معتبر ہے بشرطیکہ قرض کی رقم مرہونہ چیز کی قیمت سے زائد نہ ہو۔"

ابن قیم نے اس ضمن میں امام مالک کے قول پر عمل کیا کیونکہ وہ دلیل کے اعتبار سے ارجح ہے۔ ابن قیمؒ ان الفاظ میں امام مالک کے قول کی وجہ ترجیح بیان کرتے ہیں۔

"امام مالکؒ کا قول دلیل کے اعتبار سے راجح ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے رہن کو دستاویز لکھنے اور گواہ مقرر کرنے کا بدل قرار دیا ہے۔ گویا رہن قرض کی مقدار کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر راہن کے قول پر اعتماد کیا جائے تو رہن سبب اعتماد نہ ٹھہرے گا اور نہ دستاویز اور گواہوں کا قائم مقام بن سکے گا۔ دلالت حال سے پتا چلتا ہے۔ کہ راہن نے مرہونہ چیز کو اس کی قیمت یا اس کے قریب قریب رقم کے عوض رہن رکھا ہوگا۔ راہن جب یہ کہے کہ میں نے یہ مکان ایک درہم کے عوض مرتہن کے پاس گروی رکھا تو اس کا قول مسموع نہ ہوگا۔[2] کیونکہ دلالت حال اس کی تکذیب کرتی ہے۔ اسی طرح ابن قیمؒ

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۳/۲ مطبع صبیح۔

[2] الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ مصبعۃ الآداب ص ۲۲۔

نے عمل بالقرآن کے سلسلہ میں اہل مدینہ کے قول پر عمل کیا اور امام مالک کے قول سابق کی طرح اسے راجح قرار دیا۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیم جب بھی کسی کے قول پر عمل کرتے ہیں تو پہلے اپنی طرح غور وخوض کرکے یہ معلوم کرلیتے ہیں کہ یہ قول دوسرے اقوال کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے۔

اہل مدینہ کا قول اور ابن قیمؒ :

اہل مدینہ کا قول جو اپنی جگہ حامل صحت و صواب ہے اسی قبیل سے ہے۔ اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عورت اس امر کی دعویدار ہو کہ اس کا خاوند گزشتہ زمانہ میں اسے نان ونفقہ اور لباس نہیں دیا کرتا تھا۔ تو اس کا قول قابل اعتنا نہیں کیونکہ ظاہری قرائن اس کی تکذیب کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ اہل مدینہ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"اس ضمن میں اہل مدینہ کا قول حق ہے اور ہم اس کے سوا کسی دوسری بات کے قائل نہیں۔ گزشتہ زمانہ میں ہمیں خاوند کے نان ونفقہ اور لباس دینے کا جو علم حاصل ہے۔ ظاہری علامات کے پیش نظر وہ اس بدگمانی سے کہیں زیادہ تقویت کا حامل ہے۔ جو اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ خاوند نے اسے نان و نفقہ نہ دیا ہوگا اور اب اس کا کہنا اس کے ذمہ واجب الادا ہے۔"

ظاہر ہے کہ ایک کمزور سوءظن کو اس علم کے مقابلہ میں کیونکر ترجیح دی جاسکتی ہے۔ جو قطعیت کی حد تک پہنچا ہوا ہے۔ پھر عورت کے دعویٰ کی تصدیق پر اظہار حیرت و استعجاب کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں :

"اس عورت پر آسمان سے نور رزق نہیں اترتا تھا جیسے مریم بنت عمران پر کبھی ایسا نہیں ہوا کہ وہ گھر سے باہر کھانے پینے کی چیزیں لاتی مشاہدہ کی گئی ہو۔ بلکہ اس کے برعکس خاوند کو اس کے گھر میں ضروریات زندگی لاتے دیکھا جاتا رہا۔ پھر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ عورت کی بات قابل اعتماد ہو اور اس کی موجودہ حالت کے پیش نظر جس کی حیثیت ایک ظن محض سے زیادہ نہیں یقینی علم پر ترجیح دی جائے[1]۔"

دیکھیے مسئلہ ہذا میں ابن قیم نے اہل مدینہ کا قول اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ عورت کا

---

[1] الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ ص ۲۰۔

یہ دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کہ خاوند گذشتہ ایام میں اس کو نان ونفقہ نہیں دیتا رہا۔ اس قول کی وجہ ترجیح ایک یقینی سبب پر مبنی ہے اور وہ علم ہے جو ان قرائن و علامات سے حاصل ہوتا ہے جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ خاوند اس پر خرچ کرتا رہا ہے۔ یہ یقینی علم بہرحال اس سوءِ ظن کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے! صرف اس خیال کی پیداوار ہے کہ خاوند کے ذمہ عورت کا نان ونفقہ ہنوز واجب الادا ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ ابن قیمؒ فقہاء کے اقوال میں سے صرف اسی قول کو اخذ کرتے جو دلیل کے لحاظ سے قوی ہوتا پھر مزید دلائل ذکر کرکے اس کی قوت میں اضافہ کرتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ دو مختلف اقوال میں آپ تیسرا متوسط قول اختیار کرتے جیسا کہ حضانت کے مسئلہ میں قبل ازیں مذکور ہو چکا ہے کہ آیا یہ حاضن کا حق ہے یا اس کے ذمہ واجب الادا ہے تیسرا قول آپ اس صورت میں اختیار کرتے جب متنازعہ مسئلہ میں اس کی گنجائش ہوتی۔ جب اس کا امکان نہ ہوتا تو آپ دونوں اقوال میں سے حتمی طور پر ایک قول اخذ کرتے لفظ قرء کے معنی میں جو اختلاف ہے وہ اس کی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اختلاف دو اقوال پر منحصر ہے۔ ایک قول کے مطابق قرء حیض کو کہتے ہیں اور دوسرے کے مطابق طہر کو۔ آپ نے دونوں اقوال کے دلائل ذکر کئے۔ پھر قرء سے حیض مراد لینے والوں کے بارے میں فرمایا:

"یہ ہے قرء سے حیض مراد لینے والوں کا استدلال اور اس کا جواب۔ مسئلہ زیر بحث میں کسی تیسرے قول کا امکان نہیں جو دونوں اقوال میں متوسط ہو کیونکہ ان پر دو اقوال میں درمیانے درجے کا تیسرا کوئی قول نہیں۔ لہٰذا یہ ضروری ٹھہرا کہ ان ہر دو فریق میں سے ایک کی جانب میلانِ خاطر کا اظہار کیا جائے۔ اور ہمارا رجحان اس ضمن میں اکابر صحابہ کی جانب ہے جو قرء سے حیض مراد لیتے ہیں[1]۔"

اس کے بعد ابن قیم حسب معمول اپنے اختیار کردہ مسلک کی تائید اور مخالفین کی تردید میں دلائل دیتے ہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ مسئلہ کے اسی پہلو کو اخذ کرتے ہیں۔ جو دلیل کے اعتبار سے قوی تر اور اقرب الی الصواب ہوتا ہے اور ایسا ہرگز نہیں کہ آپ

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۸۱

Marfat.com

کسی کی رائے کی پیروی[1] کرتے ہوں۔

موضوع بحث تبدیل کرنے سے پہلے اتنا ضرور کہوں گا کہ ابن قیّم بلاشبہ فقہاء کے اقوال پر اچٹتی ہوئی نظر ضرور ڈالتے ہیں مگر نصوص و ادلّہ ان کے یہاں اولین اہمیت کے حامل ہوتے ہیں اور جہاں نصوص و ادلّہ اور اقوال فقہاء باہم متصادم ہوتے ہیں آپ وہاں نصوص سے استناد کرتے ہیں اور فقہاء کے آراء و افکار کو خاطر میں نہیں لاتے۔

زوجین میں سے کسی ایک کے مشرف باسلام ہونے کی صورت میں ابن قیّم کا مسلک: (اس کی مثال ملاحظہ فرمائیے)

زوجین میں سے جب کوئی ایک مشرف باسلام ہو جائے اور دوسرا کفر پر قائم رہے تو اس مسئلہ میں ابن قیّم نے نصوص شرعیہ کو اساس بحث قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

"حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی زینب کو ابوالعاص بن ربیع کی طرف لوٹا دیا اور تجدید نکاح کی ضرورت نہ سمجھی۔ ابن عباس فرماتے ہیں ایک شخص عہد رسالت میں مسلمان ہو کر آیا پھر اس کے بعد اس کی بیوی بھی حلقہ بگوش اسلام ہو کر حاضر ہوئی۔ وہ شخص بارگاہ نبوی میں حاضر ہو کر کہنے لگا کہ یہ میرے ساتھ اسلام لائی ہے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس کی بیوی اسے واپس لوٹا دی"

ابن قیّم یہ احادیث نقل کرنے کے بعد حسب عادت نصوص سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں اس حکم سے ضمنی طور پر یہ ثابت ہوا کہ جب خاوند بیوی بہ یک وقت مشرف باسلام ہوں تو ان کا نکاح بحال رہتا ہے۔ بشرطیکہ بطلان نکاح کی کوئی وجہ موجود نہ ہو۔ اگر اس میں بطلان کی کوئی صورت موجود ہو مثلاً دونوں خاوند کی عدت میں نکاح کیا ہو۔ یا وہ عورت نسباً رضاعاً یا مصاہرت کے اعتبار سے حرام ہو۔ یا ان دو عورتوں کو بہ یک وقت رشتہ ازدواج میں اکٹھا کر لیا گیا ہو۔ جن کو جمع کرنا شرعاً ناروا ہے تو ان تمام صورتوں میں اگر خاوند بیوی مشرف باسلام ہوں تو ان کا نکاح درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

ان احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے

---

[1] دیکھیے زاد المعاد باب الخلاف فی تفسیر الازواج ۴ ص ۲۹۲، ۶۶۵۔

Marfat.com

سے قبل مسلمان ہو جائے تو اس کے مسلمان ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا کیونکہ ابو العاص صلح حدیبیہ کے زمانہ میں اسلام لائے اور ان کی زوجہ حضرت زینب آغاز بعثت ہی میں حلقہ بگوش اسلام ہو گئی تھیں گویا ان دونوں کے اسلام لانے میں اٹھارہ سال سے زیادہ عرصہ کا تفاوت پایا جاتا ہے مگر حضرت زینب کے ابو العاص سے قبل مسلمان ہونے کی بنا پر آنحضورؐ نے ان کے نکاح کو فسخ قرار نہیں دیا۔ اس سلسلہ میں یہ واقعات بھی ملاحظہ ہوں۔

۱۔ صفوان بن امیہ جنگ حنین و طائف کے بعد اسلام لائے۔ ان کی بیوی جو ولید بن مغیرہ کی بیٹی تھی ان سے قبل فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہو چکی تھی مگر اس کے باوجود آنحضورؐ نے ان میں تفریق نہیں کرائی۔

۲۔ ام حکیم بنت حارث بن ہشام فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئیں۔ ان کا خاوند عکرمہ بن ابوجہل یمن کی طرف بھاگ گیا۔ ام حکیم کے دعوت دینے پر عکرمہ مشرف باسلام ہوئے اور واپس آکر آنحضورؐ کی بیعت کی۔ آپ نے ان کا نکاح بھی بحال رکھا۔

۳۔ ابوسفیان بن حرب فتح مکہ کے سال مسلمانوں کے مکہ میں داخل ہونے سے قبل اسلام سے ہمکنار ہوئے اور ان کی زوجہ مسلمانوں کے مکہ میں داخل ہونے کے بعد اسلام لائی آنحضورؐ نے ان کے مابین بھی تفریق نہیں کرائی بلکہ سابقہ نکاح بحال رکھا۔

یہ ہیں وہ احادیث اور واقعات جن کی اساس پر ابن قیمؒ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ خاوند بیوی میں سے ایک کے مسلمان ہونے کی بنا پر ان کے نکاح کو فسخ قرار دینے میں جلد بازی سے کام نہ لیا جائے۔ اس میں ذرا بھر شبہ نہیں کہ یہ دلائل ابن قیمؒ کے اختیار کردہ مسلک کو ثابت کرتے ہیں۔ اسی لئے انہوں نے یہ پہلو اختیار کیا اور خلال اور ان کے ہمنوا ابوبکر کی طرح یہ فتویٰ نہیں دیا کہ اس صورت میں خاوند بیوی کے مابین تفریق کرا دی جائے۔ مسئلہ زیر بحث میں ابن المنذر اور ابن حزم بھی تفریق بین الزوجین کے قائل ہیں۔ ابن قیمؒ ابن شبرمہ کے قول کو بھی قرین صحت و صواب نہیں سمجھتے۔ ابن شبرمہ کا قول ہے۔

"کان الناس علی عهد رسول الله صلے الله علیه وسلم یسلم الرجل قبل المرأة والمرأة قبل الرجل

عہد رسالت میں بسا اوقات ایسا ہوتا کہ خاوند بیوی سے پہلے حلقہ بگوش اسلام ہو جاتا اور بیوی خاوند سے قبل مشرف باسلام

Marfat.com

فان اسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهي امراته وان اسلم بعد انقضاء العدة، فلانكاح بينهما[1]

ہو جاتی۔ اگر خاوند بیوی کی عدت گذارنے سے پہلے مسلمان ہو جاتا تو اس کا نکاح باقی رہتا اور اگر عدت گذرنے کے بعد اسلام لاتا تو نکاح ٹوٹ جاتا

ابن قیم فرماتے ہیں۔ زمانۂ عدت کو ملحوظ رکھنے کی کوئی نص شرعی موجود نہیں اور نہ اس پر کبھی اجماع قائم ہوا۔

اس موقع پر ایک شبہ کا ازالہ ناگزیر ہے جو بعض اذہان میں راہ پا سکتا ہے۔ لہٰذا اس ضمن میں آخری بات کہہ کر میں یہ موضوع کلام ختم کرنا چاہتا ہوں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کے مسلمان ہونے کی بنا پر عدم تفریق کا حکم کیا سورہ ممتحنہ کی آیت کے نزول کے بعد بھی باقی ہے یا نہیں اور کیا دور حاضر میں اس پر عمل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

جواباً عرض ہے کہ سورہ ممتحنہ کی آیت:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ

الممتحنہ - ۱۰

ایمان والو! جب ایمان دار عورتیں ہجرت کر کے تمہارے پاس آجائیں تو ان کو آزما لو خدا تعالیٰ ان کے ایمان سے بخوبی آگاہ ہے اگر آزمائش کے بعد تم انہیں مومن سمجھو تو انہیں کفار کی طرف واپس نہ جانے دو۔ اب نہ وہ عورتیں ان کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافر مرد ان عورتوں کے لئے۔

صلح حدیبیہ کے بعد نازل ہوئی۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان عورت کافر مرد

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۸ تا ۲۱۔ مصنف فرماتے ہیں میں نے الاصابہ فی تمییز الصحابہ ابن حجر عسقلانی کو اٹھا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ ابن قیم کا یہ بیان تمام تر صحیح ہے۔ ملاحظہ فرمائیے الاصابہ جلد ۷ صفحات ۱۱۸ تا ۱۲۰۔ اس میں ابو العاص بن وسیع سے روایت کردہ حدیث مذکور ہے جلد ۸ ص ۲۲۵ پر ام حکیم والی روایت اور جلد ۸ ص ۲۰۵ پر ہند بنت عقبہ کی روایت منقول ہے کہ وہ فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئیں اور ان کا خاوند ابو سفیان مسلمانوں کے مکہ میں داخل ہونے سے قبل اسلام سے ہم آغوش ہوا۔ اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن اثیر ج ۳ ص ۲۲ میں صفوان بن امیہ بن خلف کی روایت مذکور ہے کہ وہ جنگ حنین کے دن مسلمان ہوا (مصنف)

Marfat.com

پر حلال نہیں۔ ابن قیمؒ کا طرزِ استدلال یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کا مسلمان ہو جانا تفریق کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ ہمیں انتظار کرنا ہوگا اور جو مشرف باسلام نہیں ہوا۔ اس کے سامنے مذہب اسلام کو پیش کریں گے اگر وہ اسلام قبول کرے تو وہ اس کی بیوی رہے گی ورنہ قاضی ان میں تفریق کرا دے گا۔ عہدِ رسالت میں اس قسم کے جو متعدد واقعات پیش آئے اور آپ نے کسی میں بھی تفریق نہیں کرائی وہ سب اس کے موید ہیں اور اس پر طرہ یہ کہ ہمچو قسم کے حوادث زیادہ تر صلح حدیبیہ کے بعد معرض ظہور میں آئے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالےٰ عنہ بھی اسی مسلک پر کاربند رہے چنانچہ جب ایک نصرانی کی عورت نے اسلام قبول کر لیا تو حضرت فاروق نے فرمایا۔

اگر یہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ اسی کی بیوی رہے گی ورنہ ان میں تفریق کرائی جائے گی۔"

اسی طرح جب عبادہ بن نعمان ثعلبی کی بیوی مشرف باسلام ہوئی تو حضرت عمر نے فرمایا۔

یا تو تم مسلمان ہو جاؤ ورنہ میں اسے چھین لوں گا۔"

چنانچہ آپ نے اس کی بیوی کو اس سے الگ کر دیا۔[1]

یہ حکم ابھی تک معمول بہ ہے۔ کیونکہ کوئی دلیل اس کی معارض نہیں۔ جب زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرے اور دوسرا اس سے انکار کر رہا ہو تو ان میں تفریق کرا دی جائے گی۔ کیونکہ تفریق کا باعث صرف دونوں میں سے ایک کا اسلام قبول کرنا نہیں بلکہ اسلام سے

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۲ مصنف فرماتے ہیں یہ فیصلہ ذمی خاوند بیوی کی نسبت تو ہو سکتا ہے۔ البتہ حربی کفار کا معاملہ جداگانہ نوعیت کا ہے۔ اگر کوئی حربی کافر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آ جائے اس کا نکاح از خود فسخ ہو جائے گا۔ اندریں صورت نہ زوجیت کو باقی رکھنے کا امکان ہے اور نہ غیر مسلم پر مذہب اسلام پیش کرنے کی گنجائش۔ کیونکہ وہ سرے سے دارالاسلام میں موجود ہی نہیں بلکہ دارالحرب میں مقیم ہے سورہ ممتحنہ کی آیت اس بارے میں واضح ہے کہ نہ وہ عورتیں ان کے لئے حلال ہیں اور نہ مرد عورتوں کے لئے حلال۔

انکار کرنا ہے۔

خلاصۂ بحث: اس طویل بحث کا حاصل یہ ہے کہ جب صرف خاوند حلقہ بگوش اسلام ہو جائے۔ اور خاوند بیوی کے مابین حرمت کے اسباب میں سے کوئی سبب موجود ہو تو دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں گے اور اگر حرمت کا کوئی سبب موجود نہیں اور بیوی اہل کتاب میں سے ہو تو نکاح باقی رہے گا، کیونکہ اندریں صورت یہاں کوئی چیز بقاء نکاح کے منافی نہیں۔

اگر بیوی اہل کتاب میں سے نہ ہو تو اس کے سامنے مذہب اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر عورت اسلام قبول کرلے یا کسی دین سماوی کی صداقت کی قائل ہو تو نکاح باقی رہے گا ورنہ قاضی ان میں تفریق کرا دے گا۔

اگر صرف بیوی مسلمان ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ کیا زوجین کے مابین اسباب تحریم میں سے کوئی سبب موجود ہے یا نہیں۔ اگر موجود ہو تو تفریق کرا دی جائے ورنہ خاوند کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اور اس بات کو پیش نظر نہیں رکھا جائے گا کہ خاوند کتابی ہے یا غیر کتابی۔ اگر خاوند اسلام قبول کرلے تو نکاح باقی رہے گا، ورنہ نہیں۔

جب زوجین بہ یک وقت حلقہ بگوش اسلام ہو جائیں اور ان کے مابین حرمت کا کوئی سبب موجود ہو تو دونوں میں تفریق کرا دی جائے گی[1]

۴۔ خصم کے دلائل اور اُن کا ابطال: ابن قیمؒ اپنے مسلک کے اثبات میں صرف دلائل پیش کرنے پر اکتفا نہ کرتے تھے۔ اگر ایسا کرتے تو آپ کا طرزِ بحث و استدلال ناقص ہوتا بلکہ ان کے نزدیک ذکر و بیان کا حق اس وقت تک ادا نہیں ہوتا جب تک اثبات مقصد میں دلائل دے کر مخالفین کے دلائل ذکر نہ کئے جائیں اور پھر ان کا باطل ہونا ثابت نہ کیا جائے اور اس طرح طرزِ استدلال میں کوئی رخنہ باقی نہ رہنے دیا جائے جس سے دشمن گذر کر حملہ آور ہو سکے نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا مسئلہ مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] عیون المسائل الشرعیہ از استاذ محترم پروفیسر علی حسب اللہ طبع ثانی ص ۱۳۵، ۲۲۳
(غلام احمد حریری مترجم)

Marfat.com

ابن قیمؒ کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ذرا ان کا طرزِ استدلال ملاحظہ فرمایئے۔

ارشادِ باری تعالےٰ ہے۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ۔ (النساء ۔ ۴۳)

اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ۔ نماز اس وقت ادا کرو جب تمہیں معلوم ہو کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔

اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مخمور آدمی کی بات قابلِ اعتماد نہیں کیونکہ اسے پتا نہیں ہوتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجنون اور مخمور آدمی کی طلاق معتبر نہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں ایک شخص کو لایا گیا جس نے نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ انہوں نے اسے خدا کی قسم دے کر دریافت کیا کہ اس نے بے ہوشی کے عالم میں طلاق دے دی تھی اور جب اس نے حلف اٹھا لیا تو اس کی بیوی اسے واپس کر دی اور اسے شراب کی حد لگائی۔

ابن قیمؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل بھی یہی رائے رکھتے تھے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں:

مخالفین کے دلائل: "میں نشہ کی حالت میں طلاق کو درست تصور کرتا تھا، تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ اس کی طلاق معتبر نہیں۔ کیونکہ جب اس کے اقرار پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور نہ اس کی خرید و فروخت کو درست سمجھا جاتا ہے تو طلاق کیونکر معتبر ہوگی۔"

آگے چل کر ابن قیمؒ مخالفین کے دلائل ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جو لوگ وقوعِ طلاق کے قائل ہیں ان کی سات دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: نشہ کی حالت میں چونکہ آدمی شرعی احکام کا مکلف رہتا ہے لہٰذا اس کی طلاق بھی معتبر ہوگی جس طرح قصوروار ہونے کی صورت میں اسے اس کے قصور کی شرعی سزا دی جائے گی۔

Marfat.com

دوسری دلیل: نشہ کے طور پر مخمور کی طلاق قابل اعتماد تصور کی جائے گی۔

تیسری دلیل: وقوع طلاق کے قائل یہ کہتے ہیں کہ طلاق دینے کے بعد طلاق کا واقع ہو جانا ربط احکام بالاسباب کے قبیل سے ہے۔ کہ اسباب کے پائے جانے کی صورت میں احکام کا ان سے وابستہ ہونا ناگزیر ہے۔ لہٰذا نشہ کی حالت وقوع طلاق کو روک نہیں سکتی۔

چوتھی دلیل: صحابہ کرام کی رائے میں مخمور کا کلام اسی طرح معتبر ہے جیسے ایک سلیم العقل باہوش و حواس انسان کا۔

صحابہ کا قول ہے۔

"جب وہ پئے گا تو نشہ کی کیفیت طاری ہو جائے گی اور جب وہ نشہ سے سرشار ہوگا تو بہودہ بکنے لگے گا اور جب بیہودہ بکے گا تو دوسروں پر اتہام طرازی کرے گا جس کی سزا اسی درے ہے"۔

پانچویں دلیل: حدیث میں ہے لا اقالۃ فی الطلاق یعنی طلاق میں واپسی نہیں (طلاق دے کر الفاظ کو واپس نہیں لیا جا سکتا)

چھٹی دلیل: چھٹی دلیل کے طور پر یہ حدیث پیش کی جاتی ہے:
کُلُّ طَلَاقٍ جَائِزٌ اِلَّا طَلَاقَ المعتوہ (مجنون کے سوا ہر شخص کی طلاق معتبر ہے)

ساتویں دلیل: ساتویں دلیل یہ ہے کہ صحابہ ایسے شخص کی طلاق کو معتبر سمجھتے تھے چنانچہ ابو عبیدہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے بحالت نشہ اپنی بیوی کو طلاق دے دی۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو پتا چلا اور چار عورتوں نے طلاق کی شہادت دی تو حضرت عمرؓ نے زوجین میں تفریق کرا دی۔

اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ نشہ کی حالت میں طلاق کو درست تصور کرتے تھے[1]

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۵۶ تا ۵۸۔

Marfat.com

ابن قیمؒ ان دلائل کا ترتیب وار جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

مخالفین کے دلائل کی تردید:-

یہ ہیں مخالفین کے جملہ دلائل۔ مگر ان میں سے کوئی بھی قابل احتجاج نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب:-

یہ دلیل بالکل بے بنیاد ہے۔ ایک مخمور آدمی مکلف کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ شرعی احکام سے مکلف ہونے کی شرط عقل ہے جو عقل سے بہرہ ور نہ ہو وہ مکلف کیونکر ہو سکتا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب:-

سزا کے طور پر طلاق کیسے واقع کی جا سکتی ہے۔ سزا کے لئے صرف شراب کی حد شرعی کافی ہے اور ہمیں طلاق کو نافذ کر کے سزا دینے کا حق شرعی اعتبار سے حاصل نہیں۔

تیسری دلیل کا جواب:-

تیسری دلیل یہ تھی کہ طلاق دینے کے بعد اس کا واقع ہونا بالکل اسی طرح ہے جیسے احکام کا تعلق اسباب کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ دلیل اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے لازم آتا ہے۔ اگر کسی شخص کو جبراً نشہ پلا دیا جائے تو اس کی طلاق بھی نافذ سمجھی جائے، یا اسے معلوم نہ ہو کہ جو چیز پی رہا ہے وہ شراب ہے، حالانکہ کسی کے نزدیک بھی اس کی طلاق معتبر نہیں اور اس کا تو کوئی قائل ہی نہیں کہ مخمور آدمی کی طلاق سبب ہے۔ تاکہ یہ کہا جائے کہ حکم اس سے وابستہ ہوگا۔

چوتھی دلیل کا جواب:-

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس ضمن میں نقل کردہ قول درست نہیں۔ محدّث ابن حزمؒ فرماتے ہیں:-

"یہ روایت جھوٹ کا پلندہ ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کا دامن اس سے پاک ہے۔ اس پر طرّہ یہ کہ خود اس قول میں اس کے باطل ہونے کی شہادت موجود ہے۔ کیونکہ اس کے الفاظ یہ ہیں کہ یہود ہ گوئی کے مرتکب

پر بھی حد شرعی لگائی جائے گی۔ حالانکہ وہ شرعاً حد کا مستوجب نہیں ہے!

پانچویں دلیل کا جواب: یہ حدیث بھی صحیح نہیں۔ اس کی صحت اگر تسلیم کر لی جائے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ جو مکلف باہوش و حواس ہو اس کی طلاق کا اعتبار ہے مگر جو عقل سے بہرہ ور نہ ہو اس کی طلاق معتبر نہیں۔

چھٹی دلیل کا جواب: اولاً یہ حدیث صحیح نہیں ثانیاً مکلف کے حق میں وارد ہے اور نہ مکلف کے بارے میں نہیں۔

ساتویں دلیل کا جواب: ساتویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ مجنون کی طلاق کے بارے میں صحابہ کا عمل مختلف رہا ہے۔ حضرت عثمانؓ مجنون اور مجنونہ کی طلاق کو معتبر نہ سمجھتے تھے۔ جب کہ حضرت عمرؓ اور امیر معاویہؓ حضرت عثمان کے خلاف تھے۔[1]

۵۔ قرآنی آیات سے استدلال احادیث سے ان کی تفسیر اور آیات سے استنباطِ مسائل

: ابن قیم کی رائے میں حدیث نبوی قرآن کی شارح اور مفسر ہے یہی وجہ ہے کہ مسائل کا تذکرہ کرتے وقت وہ قرآنی آیات پیش کرتے ہیں۔ پھر احادیث نبویہ سے موضوع زیر بحث پر روشنی ڈالتے ہیں۔ پھر آیات و احادیث سے مسائل استنباط کرتے ہیں۔ تاکہ نصوص شرعیہ سے جھوٹ موٹ وہ مسائل اخذ نہ کر لئے جائیں جن سے انہیں کوئی سروکار نہیں۔ مسئلہ ظہار اور اس کے احکام کے ضمن میں ابن قیمؒ کی توضیحات ذکر کر کے اب میں اس پر روشنی ڈالوں گا۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

ارشاد باری ہے۔

اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَآىِٕهِمْ مَّا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا اللّٰٓـِٔیْ وَلَدْنَهُمْ وَاِنَّهُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا وَاِنَّ اللّٰهَ	جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں بن جاتیں ان کی مائیں تو وہی ہیں جو انہیں جنیں بلاشبہ وہ ایک بڑی اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور اللہ

---

[1] ابن قیمؒ پر یہ گرفت کی جاتی ہے کہ یہاں وہ اس حدیث کو باطل قرار دیتے ہیں مگر اعلام الموقعین جلد اول صفحہ ۳۰۴ پر ذکر کر کے اس سے استدلال کرتے ہیں اور اس پر کوئی تنقید نہیں کرتے (مصنف)

[2] زاد المعاد ج ۴ ص ۵۸، ۵۹۔

Marfat.com

لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ (المجادلۃ - ۲) تعالیٰ بہت معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔

کتب حدیث میں مذکور ہے کہ اوس بن صامت رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی خولہ بنت مالک سے ظہار کیا۔ یہ وہی خولہ ہیں جنہوں نے اپنے خاوند کے بارے میں آنحضورؐ سے تکرار کی تھی۔ نیز بارگاہِ ایزدی میں شکایت کی اور خداوند عزیز و قدیر نے سات آسمانوں پر سے ان کا شکوہ سُنا۔ دربار رسالت میں حاضر ہو کر عرض کیا حضور! جب اوس بن صامت نے مجھ سے عقد نکاح کیا تو میں نوجوان اور مرغوب تھی۔ جب میں عمر رسیدہ اور صاحب اولاد ہو گئی تو اوس نے مجھ سے ظہار کر کے مجھے اپنی ماں کی طرح قرار دے دیا۔

آنحضورؐ نے فرمایا تمہارے بارے میں میرے پاس کوئی شرعی حکم نہیں یہ سن کر خولہ نے بارگاہِ ایزدی میں شکوہ کیا۔

ایک روایت میں وارد ہے کہ خولہ نے کہا، بارِ خدایا! میں چند بچوں کی ماں ہوں۔ اگر ان کو اوس بن صامت کے حوالہ کر دوں تو وہ ضائع ہو جائیں گے اور اگر اپنی کفالت میں رکھوں تو ان کی شکم پروری کا میرے یہاں کوئی انتظام نہیں۔ تب قرآن مجید کی آیات اتریں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

"حمد و ثنا کی سزاوار صرف ذات خداوندی ہے۔ جس نے خولہ کی فریاد سن لی۔ جب خولہ بنت ثعلبہ بارگاہ رسالت میں شکوہ عرض کرنے آئیں میں اس وقت گھر کے کونے میں تھی اور مجھے اس کی گفتگو اچھی طرح سنائی نہیں دیتی تھی۔ اللہ تعالےٰ نے اس کی شکایت کے جواب میں یہ آیت کریمہ نازل فرمائی:"

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُكَ فِیْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِیْۤ اِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ یَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا اِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌۢ بَصِیْرٌ (المجادلۃ - ۱)

اللہ تعالےٰ نے اس عورت کی بات سن لی جو اپنے خاوند کے بارے میں آپ سے تکرار کر رہی تھی اور خدا کے حضور میں شکوہ کرتی تھی جب کہ اللہ تعالےٰ تمہاری گفتگو سن رہے تھے کیونکہ وہ سمیع و بصیر ہیں۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ ماجرا سن کر غلام آزاد کرنے کا حکم دیا۔ خولہ بولیں، غلام تو موجود نہیں۔

آنحضورؐ نے فرمایا: تو مسلسل دو ماہ کے روزے رکھیں۔

خولہ بولیں:

"حضورؐ! میرا خاوند بوڑھا ہے اور روزے رکھنے سے معذور ہے۔"

آپؐ نے فرمایا:

"تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے۔"

خولہ نے کہا:

"حضورؐ! صدقہ کرنے کے لئے اس کے پاس کچھ نہیں۔"

آپ نے فرمایا:

"میں کھجوروں کا ایک ٹوکرہ اسے دے دوں گا۔"

خولہ کہنے لگیں۔

"میں بھی کھجوروں کے ایک ٹوکرے سے اس کی مدد کروں گی۔"

تب آپؐ نے فرمایا:

"بہت خوب! تم اس کی طرف سے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو اور اپنے چچازاد بھائی کی طرف لوٹ جاؤ۔"[1]

آیات قرآنی اور احادیث نبوی ذکر کرنے کے بعد حسب معمول ابن قیمؒ ان سے استنباط مسائل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان احکام سے ضمنی طور پر مندرجہ ذیل امور ثابت ہوتے ہیں۔

اوّل: دورِ جاہلیت اور صدرِ اسلام میں ظہار کو طلاق تصوّر کیا جاتا تھا اس کو باطل قرار دیا اگر خاوند انت علیّ کظھر امی "تو مجھ پر ایسے ہے جیسے میری ماں کی پیٹھ" کہتے وقت صاف کہے کہ میرا مقصد طلاق دینا ہے تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ اسے ظہار پر ہی محمول کیا جائے گا۔ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ نے اس کی وضاحت کی ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اگر ظہار کے الفاظ بول کر خاوند طلاق کا ارادہ رکھتا ہو تو یہ شرعاً ظہار ہوگا اور اگر طلاق کے الفاظ سے اس کی مراد ظہار ہو تو اسے طلاق تصوّر کیا جائے گا۔

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۱۶، ۱۱۷۔

Marfat.com

امام احمدؒ فرماتے ہیں۔

اگر کوئی شخص نیت عندی کظلہر امی کے الفاظ بول کر یہ کہے کہ میری مراد اس سے طلاق تھی تو اسے ظہار پر محمول کیا جائے گا اور ان الفاظ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔"

ابن قیمؒ امام احمد کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس کی وجہ یہ ہے کہ جاہلیت میں ظہار کو طلاق سمجھا جاتا تھا۔ مگر اسلام نے اس کو منسوخ کر دیا۔ اب یہ کسی طرح قرین صحت نہیں کہ ایک منسوخ حکم کو پھر سے قابل عمل قرار دیا جائے۔ دوسرا یہ کہ اوس بن صامت نے جاہلیت کے رواج کے مطابق ظہار سے طلاق کی نیت کی تھی مگر اس پر ظہار کا حکم جاری کیا گیا طلاق کا نہیں"

تیسری وجہ یہ ہے کہ ظہار کا حکم واضح ہے اور اسے طلاق کا کنایہ قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں خصوصاً جبکہ شریعت اسلامیہ نے اسے منسوخ کر دیا ہے کیونکہ فیصلہ خدا کا ہی حق ہوتا ہے اور اسی کا حکم واجب الاطاعت ہے۔

دوم :۔ ان احکام سے ثابت ہوا کہ ظہار حرام ہے اور اس کے ارتکاب کی جرأت نہیں کرنا چاہئے کیونکہ قرآن میں اسے قول منکر اور زور کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ دونوں حرام ہیں۔

سوم :۔ معلوم ہوا کہ کفارہ صرف ظہار ہی سے واجب نہیں ہوتا بیوی کی طرف رجوع کرنے سے واجب ہوتا ہے۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے۔

چہارم :۔ ان دلائل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کفارہ ادا کرنے کے قابل نہ ہو تو کفارہ اس سے ساقط نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ذمہ قرض کی طرح واجب الادا ہوتا ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کھجوروں کے ایک ٹوکرہ سے اوس بن صامت کی مدد کی تھی اور اس کی بیوی نے بھی مدد کی تب اوس نے کفارہ ادا کیا۔ اسی طرح آپ نے سلمہ بن صخر کو مامور فرمایا تھا کہ اپنی قوم سے صدقہ لے کر اپنا کفارہ ادا کرے۔ اگر ادائیگی کی قدرت نہ ہونے سے کفارہ ساقط ہو جاتا تو آپ اوس بن صامت اور سلمہ بن صخر کو اس کے ادا کرنے کا حکم نہ دیتے۔

پنجم : ان دلائل سے ثابت ہوا کہ کفارہ ادا کرنے سے قبل ظہار کرنے والا اپنی بیوی سے مجامعت نہیں کر سکتا۔

Marfat.com

ششم : چھٹا مسئلہ یہ ثابت ہوا کہ آپ نے عورت کو مس کرنے سے قبل روزے رکھنے کا حکم دیا اور مس کرنے کے لئے کوئی وقت معین نہیں فرمایا بلکہ اسے عام رکھا کہ دن کے وقت ہو یا رات کے اور ائمہ کے یہاں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں"
علاوہ ازیں ابن قیمؒ نصوصِ شرعیہ سے بہت سے احکام استنباط کرتے ہیں[1]

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۱۷ تا ۱۲۵

تیسری فصل

۲۲- ابن قیّم کے اصُولِ استنباط

ابن قیّم کے اُصولِ استنباط ذکر کرنے سے قبل ہم امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا طریق استنباط مختصراً بیان کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ امام موصوف حنبلی مسلک کے بانی تھے اور ابن قیّم اسی مکتب فکر کے پیرؤں میں سے تھے۔ اس کے بعد ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے مناہج استنباط کا تذکرہ کریں گے۔ کیونکہ ابن تیمیہ ابن قیّم کے محترم استاذ تھے اور آپ کا علمی ورثہ بڑی حد تک شیخ الاسلام کے علم و فضل کا مرہون منّت ہے۔ پھر ہم ابن قیّم کے اصول کا ذکر کریں گے۔ تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ آپ کس حد تک امام احمد کے ہم خیال تھے اور کیا آپ سختی سے حنبلی فقہ کے اصولوں کے پابند تھے یا ان میں سے بعض کو تسلیم کرتے اور بعض کو رد کر دیتے تھے۔ نیز یہ کہ آپ کی موافقت یا مخالفت کا معیار کیا تھا۔

امام احمد کے اصول استنباط مندرجہ ذیل تھے۔

(۱)۔ کتاب (۲) سنت، (۳) فتاویٰ صحابہ، (۴) مصالح مرسلہ
(۵) سدِّ ذرائع۔

ابن قیّم فرماتے ہیں:

"امام احمد کے فتاویٰ پانچ اصولوں پر مبنی تھے"۔

اصل اوّل: امام احمد کے نزدیک اصل اوّل نصوص ہیں (نصوص سے مراد کتاب و سنت ہے) نصوص کی موجودگی میں آپ ان کے مطابق فتویٰ دیتے اور مخالفت کرنے والے کو خاطر میں نہ لاتے خواہ وہ کسی حیثیت کا حامل کیوں نہ ہو فاطمہ

Marfat.com

بنت قیس کی مثال اس ضمن میں بیان کی جا سکتی ہے۔ واقعہ کی تفصیلات یوں ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مطلقہ کو زمانۂ عدت میں نان و نفقہ لینے کی مجاز تصور کرتے تھے کیونکہ سورہ طلاق میں ارشاد باری ہے۔

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ (الطلاق - ۷) (تاکہ خوشحال آدمی اپنی بساط کے مطابق خرچہ کرے)

مگر اس کے برعکس فاطمہ بنت قیس بیان کرتی ہیں کہ ان کے خاوند نے انہیں طلاق دی اور آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے سکونت اور نفقہ کا حکم نہیں دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ روایت سنی تو فرمایا!

"لا نترك كتابَ ربّنا وسنةَ نبيّنا بقولِ امرأةٍ لا ندري لعلّها حفظتْ أو نسيتْ"

ہم ایک عورت کے کہنے پر کتاب و سنت کو ترک نہیں کر سکتے ہمیں کیا معلوم کہ اس نے آنحضورؐ سے جو کچھ سنا تھا وہ اسے یاد ہے یا نہیں۔

مسئلہ زیر بحث میں امام احمد نے فاطمہ بنت قیس کی روایت پر عمل کیا اور حضرت عمر کے فتویٰ کو ترک کر دیا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں امام احمد نے جنبی آدمی کے تیمم کے مسئلہ میں حضرت عمارؓ بن یاسر کی حدیث پر عمل کرتے ہوئے حضرت عمر کی مخالفت کی پروا نہیں کی۔ مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ حضرت عمر تیمم کرتے وقت مٹی پر دو مرتبہ ہاتھ مارنے کے قائل تھے۔ ایک مرتبہ مٹی پر ہاتھ مار کر منہ پر مل لئے جائیں اور دوسری ضرب سے ہاتھوں پر کہنیوں تک یہی عمل کیا جائے۔ بخلاف ازیں حضرت عمار بن یاسر نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ تیمم کرتے وقت ایک ہی مرتبہ مٹی پر ہاتھ مار کر انہیں منہ اور ہاتھوں پر مل لیا جائے امام احمد اس مسئلہ میں بھی حدیث سے استنباط کرتے ہوئے حضرت عمر کے قول پر عمل نہیں کرتے جس عورت کا خاوند فوت ہو چکا ہو اور وہ حاملہ ہو تو حضرت عبداللہ بن عباس کے نزدیک اس کی عدت ابعد الاجلین (وضع اور فوت شدہ خاوند والی عورت کی عدت یعنی چار ماہ دس دن میں سے جو زیادہ ہو) ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت علی بھی اسی کے قائل تھے۔ مگر امام احمد کا عمل اس ضمن میں سبیعہ اسلمیہ کی روایت کردہ حدیث پر تھا۔

Marfat.com

انہوں نے دونوں مقتدر صحابہ کے اقوال کو نظر انداز کر دیا ہے۔

مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت علی اور عبداللہ بن عباس کی رائے میں جس عورت کا خاوند فوت ہو چکا ہو اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت ابعد الاجلین ہے۔ یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے عدت کے اعتبار سے جو زیادہ ہو وہی اس کی عدت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں دو آیات قرآنی وارد ہوئی ہیں۔

پہلی: وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (الطلاق-۴)

(حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے)

دوسری: وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ یَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا

(البقرہ-۲۳۴)

جو لوگ تم میں سے فوت ہو جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ چار ماہ دس دن انتظار کریں۔

مذکورہ مسئلہ میں حاملہ عورت جس کا خاوند فوت ہو چکا ہو ہر دو آیات کی مصداق ہے حاملہ ہونے کے اعتبار سے اس کی عدت وضع حمل ہونا چاہیئے اور اگر خاوند فوت ہو جانے کو ملحوظ رکھا جائے تو اس کی عدت چار ماہ دس دن ہو گی۔ اب سوال یہ ہے کہ کس آیت پر عمل کیا جائے اور کسے چھوڑا جائے؟ اس سے بچنے کے لئے حضرت علی اور عبداللہ بن عباس نے ابعد الاجلین کا مسلک اختیار کیا کیونکہ اس طرح دونوں آیات پر عمل ہو جاتا ہے اور کوئی بھی متروک نہیں ہو پاتی۔

مگر ان ہر دو جلیل القدر صحابہ کا مسلک سبیعہ اسلمیہ کی روایت کردہ حدیث سے متصادم ہے ان کا بیان ہے کہ ان کا خاوند فوت ہو گیا تو چند روز بعد ان کے یہاں بچہ تولد ہوا۔ جب آنحضور کو علم ہوا تو آپ نے فرمایا:

"قد حللت فتزوجی" (تم اب دوسرے اصحاب کے لئے حلال ہو گئی ہو لہٰذا شادی کر لو)

امام احمد کا عمل اس حدیث پر ہے اور مسئلہ متنازعہ میں ان کے نزدیک عدت صرف وضع حمل ہے، حضرت علی، ابن عباس کے بیان کو انہوں نے کوئی وقعت نہیں دی امام شافعیؒ اس مسئلہ میں امام احمد کے ہمنوا ہیں اور ان کی طرح مذکورہ حدیث پر عمل کرتے ہیں

Marfat.com

اصلِ ثانی اقوالِ صحابہ:

ابن قیمؒ پھر امام احمد کا اصل ثانی بیان کرتے ہیں اور وہ صحابہ کے فتاویٰ ہیں۔ جب صحابی کا فتویٰ موجود ہو اور کوئی اس کے خلاف نہ ہو تو امام احمد اس سے استناد کرتے ہیں اور کسی کے قول و عمل اور قیاس کو اس پر ترجیح نہیں دیتے۔ اسی بنا پر آپ نے غلام کی شہادت کے معتبر ہونے میں حضرت انسؓ کے قول پر عمل کیا۔ ابن قیمؒ کا بیان ہے کہ صحابہ جب باہم مختلف الرائے ہوں تو امام احمد ان کے صرف ان اقوال پر عمل پیرا ہوتے ہیں جو کتاب و سنت سے زیادہ قریب ہوں۔ جب ان کی رائے میں کسی صحابی کا قول بھی کتاب و سنت سے ہم آہنگ نہ ہو تو وہ صرف اختلاف ذکر کر دیتے ہیں اور کسی قول کی تائید نہیں کرتے۔

امام احمد کی نگاہ میں حدیث نبوی کا مقام:

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ امام احمد حدیث مرسل اور ضعیف تک کو لے لیتے اور قیاس کے مقابلہ میں انہیں ترجیح دیتے۔ مرسل سے مراد وہ حدیث ہے جس کی سند تابعی تک متصلاً پہونچتی ہو اور تابعی اس صحابی کا نام ذکر نہ کرے جس سے وہ روایت کر رہا ہو بلکہ صحابی کا نام لئے بغیر حدیث آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم تک پہونچا دے۔ اگر سند کا سلسلہ تابعی تک پہونچنے سے قبل ہی ختم ہو جائے تو یہ منقطع کہلائے گی پس حدیث مرسل امام احمد کی رائے میں قابلِ احتجاج ہے۔ مگر اس کا مرتبہ صحابی کے فتویٰ کے بعد اور قیاس سے قبل ہے۔ اسی طرح ضعیف حدیث امام احمد کے یہاں قیاس کے مقابلہ میں ترجیح کے قابل ہے۔ امام احمد کے بیٹے عبداللہ بیان کرتے ہیں کہ آپ فرمایا کرتے تھے۔

"لا ترى احدا ينظر فى الراى الا وفى قلبه غل والحديث الضعيف احب اليّ من الراى۔ وقال عبد الله سالته عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه الا صاحب حديث لا يدرى صحيحه من سقيمه وصاحب قیاس کی حمایت صرف وہی شخص کرے گا جس کے دل میں کھوٹ ہو۔ میرے نزدیک تو ضعیف حدیث بھی قیاس کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ ان کے بیٹے عبداللہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا یہ فرمائیے کہ اگر کوئی شخص ایسے شہر میں اقامت گزین ہو جہاں

Marfat.com

راي فمن ليس قال
ليسئل صاحب الحديث
والا يسئل صاحب
الراي ..

ایک ایسا صاحب الحدیث ہو جو ماہر فن نہ ہو
اور صحیح و سقیم میں امتیاز نہ کر سکتا ہو اور وہاں
ایک صاحب الرائے بھی رہتا ہو تو بتایئے وہ
شرعی مسائل کس سے دریافت کرے۔ امام
احمد نے فرمایا صاحب الحدیث سے دریافت
کرے اور صاحب الرائے سے بالکل نہ
پوچھے۔

ضعیف حدیث امام احمد کی رائے میں صحیح حدیث کی مقابل ہے۔ آپ کے نزدیک حدیث دو قسموں میں منقسم ہے (۱) صحیح (۲) ضعیف

صحیح: صحیح وہ ہے جس کی سند متصل ہو اس کے سب راوی عادل اور ضابط ہوں اور وہ شذوذ اور علت سے پاک ہو۔

ضعیف: ضعیف حدیث وہ ہے جو ان شرائط کی حامل نہ ہو۔ امام احمد کے نزدیک ضعیف حدیث کے چند درجات ہیں[1]۔

سب سے پہلے محدث ابو عیسیٰ ترمذی نے حدیث کو صحیح حسن اور ضعیف کے اقسام سہ گانہ میں تقسیم کیا کسی اور محدث سے یہ تقسیم منقول نہیں، امام ترمذی اپنے مقصد کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حسن وہ حدیث ہے جو متعدد طریق سے مروی ہو۔ اس میں کوئی راوی متہم بالکذب اور شاذ نہ ہو۔ حسن کا مرتبہ صحیح حدیث سے کم ہے کیونکہ اس کے ناقل معروف العدالت ہوتے ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں:

"وہ ضعیف حدیث جس کا ناقل متہم بالکذب ہو اور اس کا حافظہ بھی

---

[1] صحیح حدیث وہ ہے جس کے راوی ثقہ ہوں اور اس میں شذوذ و علت موجود نہ ہو۔ اس کے مقابلہ میں ضعیف حدیث وہ ہے جس کے راوی ثقہ نہ ہوں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ ضعیف حدیث کے راوی متہم بالکذب ہیں یا نہیں اور نیز یہ کہ اس کے طرق روایت متعدد ہیں یا نہیں۔ اگر طرق متعدد ہوں تو وہ روایت معمول بہ ٹھہرے گی خواہ اس کے راوی متہم بالکذب ہوں یا نہ ہوں اور اگر طرق متعدد نہ ہوں تو ایسی احادیث موضوع اور ناقابلِ التفات ہوں گی (حیات ابن حنبل ص ۲۳۱)

اچھا نہ ہو ایسی حدیث کا راوی جب کوئی مجہول شخص ہو جو عام طور سے جانا پہچانا ہوا نہ ہو تو ممکن ہے کہ یہ راوی کاذب ہو اور اس کا حافظہ بھی خراب ہو جب کوئی دوسرا راوی اس کے موافق روایت بیان کرے اور اس نے اس سے استفادہ بھی نہ کیا ہو تو اس سے ظاہر ہوگا کہ اس نے دانستہ دروغ گوئی سے کام نہیں لیا کیونکہ ایک طویل حدیث کے روایت کرنے پر دو مختلف اشخاص کا یک زبان ہونا اگر ناممکن نہیں تو بعید از قیاس ضرور ہے تاہم اس کا درجہ حدیث صحیح سے بہ حال فروتر ہے محدث ترمذی سے قبل جو علماء حدیث تھے ان سے حدیث کی یہ تقسیم ثلاثی منقول نہیں وہ حدیث کو صرف صحیح اور ضعیف میں تقسیم کرتے تھے"

ہم ضعیف کی ان کے نزدیک دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ ضعیف حدیث جو معمول بہ ہو جیسے حدیث حسن امام ترمذی کی اصطلاح میں۔

دوسری قسم: وہ ضعیف حدیث جو متروک العمل ہو۔ محدثین کی زبان میں اسے واہی (ضعیف) کہتے ہیں۔

امام احمد قیاس پر اس وقت عمل کرتے جب کوئی نص اور قول صحابی موجود نہ ہوتا۔ پس امام احمد کے وہ اصول جو ابن قیمؒ کے نزدیک معتبر ہیں وہ پانچ ہیں۔

(۱) نصوص۔

(۲) فتاویٰ صحابہ جب ان میں کوئی اختلاف نہ ہو۔

(۳) صحابہ کے وہ فتاویٰ جن میں وہ مختلف الرائے ہوں۔

(۴) حدیث مرسل وضعیف۔

(۵) قیاس[۲]

---

[۱] بحوالہ حیات ابن حنبل ص ۲۳۵۔

[۲] یہ بیان سابقہ تصریحات کے منافی نہیں قبل ازیں تحریر کیا جا چکا ہے کہ امام احمد اجماع استصحاب، مصالح مرسلہ اور ذرائع کو اصول کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے۔ عدم منافات کی وجہ یہ ہے کہ نصوص کا اطلاق کتاب وسنت ہر دو پر ہوتا ہے اور فتاویٰ صحابہ میں وہ تمام فتاویٰ شامل ہیں جن میں صحابہ باہم متفق ہوں یا مختلف الخیال۔ اسی طرح مرسل وضعیف نصوص میں داخل ہیں۔ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین کی ابتدا میں جن اصولوں کا ذکر کیا ہے اس میں جو اضافہ بیان کیا گیا ہے وہ دیگر علماء حنابلہ کی کتب سے ماخوذ ہے یا ابن قیمؒ کی دیگر تصانیف سے اخذ کیا گیا ہے

(مصنف)

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے امام احمد کی رائے میں اس کے دو درجے ہیں۔

اجماع کی پہلی قسم: پہلی قسم کا اجماع وہ ہے جو ان مسائل میں منعقد ہوا ہو جو صحابہ کو پیش آئے وہ سب کے سب ایک رائے پر جم گئے۔ اس قسم کا اجماع اتنی بڑی دلیل ہے کہ صحیح حدیث بھی اس کے مقابلہ میں نہیں لائی جا سکتی۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اصحاب رسول آنحضورؐ کے اقوال و اعمال اور تقریری احادیث کے ناقل تھے۔ لہٰذا یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ ایک مخالف حدیث کے ہوتے ہوئے اس کے برعکس ایک مسئلہ پر متحد الخیال ہو گئے ہوں اور انہوں نے اس حدیث کے ذکر کرنے اور اس پر نقد و تبصرہ کرنے سے احتراز کیا ہو۔

اجماع کی دوسری قسم: دوسری قسم کا اجماع یہ ہے کہ ایک مسئلہ زبان زد خاص و عام ہو جانے اور کوئی اس کا مخالف نہ ہو۔ ایسا اجماع حدیث سے کم درجہ کا ہوتا ہے۔ مگر قیاس کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ جب کوئی مخالف فقیہ میدان مقابلہ میں آئے گا تو اُسے توڑ دے گا۔ اسی طرح کوئی مخالف حدیث بھی اسے توڑنے کے لئے کافی ہے۔ اس درجہ کا اجماع ان ادوار میں منعقد ہوا کرتا تھا جو صحابہ کے قریب تھے[1]

استصحاب الاصل:

حنابلہ استصحاب الاصل کو بھی ایک شرعی قاعدہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ بنا بریں جب شکار پکڑنے سے قبل پانی میں ڈوب کر مر جائے تو وہ حلال نہیں کیونکہ قطعی طور پر ہمیں یہ معلوم نہیں کہ آیا وہ پانی میں ڈوب کر مرا ہے لہٰذا حرام ہے یا اس کی موت اس تیر سے واقع ہوئی ہے۔ جس پر چھوڑنے سے پہلے تکبیر پڑھ لی گئی تھی اور اسے حلال قرار دینا چاہیئے۔ ان دونوں میں قطعی امتیاز کا کوئی ذریعہ ممکن نہیں۔ چونکہ تمام ذبح کئے جانے والے حیوانات میں حرمت اصل ہے اور حلت صرف تکبیر پڑھ کر ذبح کرنے سے ثابت ہوتی ہے، یا تیر اور دوسرے آلات کو تکبیر پڑھ کر استعمال کرنے سے شکار کردہ جانور حلال قرار دیا جاتا ہے۔ مگر مذکورہ صورت میں حلت کی کوئی یقینی دلیل موجود نہیں۔ لہٰذا اس جانور میں حرمت کا اصلی حکم باقی رہے گا۔ تاوقتیکہ اس کی حلت دلیل سے ثابت نہ کر دیا جائے۔[2]

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر ابو زہرہ ص ۳۶۸

[2] حوالہ مذکور ص ۲۹۲

مَصالِح مرسلہ: امام احمد مصالح مرسلہ سے بھی احتجاج کرتے ہیں۔ حاکم رعیت کی فلاح و بہبود کے لئے جو ذرائع استعمال کرتا ہے امام احمد نے اس ضمن میں جو فتاویٰ شرعی سیاست کے بارے میں تحریر کئے ہیں وہ مصالح مرسلہ کے قبیل سے ہیں۔ اگرچہ ان میں کوئی نص شرعی وارد نہیں ہوئی مثلاً شرارت پسند عناصر کو ملک بدر کرنا جہاں ان سے کسی خطرہ کی توقع نہ ہو یا وہ ماہ رمضان میں شراب پینے والے کو شریعت کی مقرر کردہ سزا سے زیادہ سزا دینا امام احمد فرماتے ہیں:۔

"ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ جب حاکم لواطت کا ارتکاب کرنے والے کو نذر آتش کرنا چاہے تو وہ شرعاً ایسا کر سکتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت خالد بن ولید نے حضرت ابوبکر کو ایک خط میں تحریر کیا کہ عرب کے ایک علاقہ میں ایک ایسا شخص دیکھنے میں آیا جس سے عورت کی طرح بدکاری کی جاتی ہے۔ حضرت ابوبکر نے صحابہ سے مشورہ کیا۔ حضرت علیؓ بھی موجود تھے اور آپ نسبتاً اس جرم کی سزا دینے میں زیادہ تشدد سے کام لیتے تھے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا اس جرم کا ارتکاب صرف ایک ہی قوم نے کیا تھا اور ان کا حشر آپ کو معلوم ہے۔ میرا خیال ہے کہ مجرم کو آگ میں جھونک دینا چاہیئے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے خالد بن ولید کو لکھ بھیجا کہ اسے نذر آتش کر دو۔ حضرت خالدؓ نے تعمیل ارشاد کر دی۔ حضرت زبیرؓ اور ہشام بن عبدالملک اموی نے یہی عمل اختیار کیا۔"[1]

امام احمد فرماتے ہیں سلطان پر واجب ہے کہ صحابہ کرام پر طعن کرنے والے کو قرار واقعی سزا دے اور اُسے ہرگز معاف نہ کرے۔ بلکہ سزا دے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ کرے اگر توبہ کرے تو بہتر ورنہ پھر سزا دے۔

جس چیز میں کوئی مصلحت پائی جاتی ہو وہ مشروع ہے۔ بلکہ بعض اوقات حکام پر اس کو نافذ کرنا واجب ہو جاتا ہے تاوقتیکہ شریعت میں اس کی ممانعت وارد نہ ہو۔

❋

---

[1] حیات احمد ابن حنبل از پروفیسر ابوزہرہ ص ۳۰۰۔ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۵۴۶ - ۵۴۷ مطبع الکوی

Marfat.com

۲۳ الذَّرائع

الذَّرائع : ابن حنبل ذرائع کو بھی ایک شرعی قاعدہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں. متاخرین حنابلہ مثلاً شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ابن قیمؒ اور دیگر حنبلی علماء بھی ذرائع سے احتجاج کرتے ہیں.
ذرائع کی مثال یہ ہے کہ تجارتی قافلہ جب فروختنی اشیاء لے کر شہر میں آرہا ہو تو بازار میں پہنچنے سے قبل شہر کے باہر ان سے سودا کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ مختلف فروختنی اشیاء کے نرخ میں تحکم کا ذریعہ ہے اور اس سے فروخت کنندہ کو نقصان پہنچ جانے کا احتمال ہے. اگرچہ پہلے سرا یہ ہونے کے لحاظ سے اسے جائز ہونا چاہیئے.

اسی طرح خوردنی اشیاء اور دیگر ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے. کیونکہ یہ لوگوں کے لئے باعث تکلیف ہے. حاکم وقت کو یہ حق حاصل ہے کہ لوگوں کو اس سے منع کرے اور بازار کے بھاؤ انہیں فروخت کرنے پر مجبور کرے. اگر کسی شخص کے پاس غلہ ہو اور وہ اس سے بے نیاز ہو یا جنگی ہتھیار ہوں اور اسے ان کی ضرورت نہ ہو اور لوگ جہاد کے لئے ان کے خواہشمند ہوں تو اس صورت میں حاکم وقت لوگوں کی تکلیف کا ازالہ کرنے اور فساد کو روکنے کے لئے اس میں مداخلت کر سکتا ہے.

ہمارے محترم استاذ پروفیسر محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں

"امام احمد اسی قاعدہ کے پیش نظر یہ فتویٰ صادر کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس کھانے پینے کی کوئی چیز موجود ہو. ایک ضرورت مند شخص اس سے طلب کر رہا ہو اور وہ نہ دے. نتیجہ کے طور پر وہ شخص بھوک سے مر جائے تو اسے دیت ادا کرنا ہوگی. باوجودیکہ وہ شخص دانستہ یا نادانستہ کسی طرح بھی قاتل قرار دیئے جانے کا مستحق نہیں. تاہم اسے دیت ادا کرنا ضروری ہوگا. کیونکہ مطلوبہ

Marfat.com

چیز نہ دینے کے باعث وہ قتل کا موجب ٹھہرا قتل کا باعث ہونے شر و فساد کا سدباب کرنے اور لوگوں میں تعاون کی سپرٹ پیدا کرنے کے لئے اس پر دیت ادا کرنا واجب قرار دیا جائے گا۔[1]

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ حنبلی فقہ کے مقلد نہ تھے:

یہ ہیں حنبلی فقہ کے اصول و قواعد جن کو ہم نے کسی حد تک تفصیلاً بیان کیا ہے۔ یہی وہ اصول ہیں جن پر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بحث و اجتہاد کی بنا پر گامزن رہے، مقلد و متبع ہونے کے لحاظ سے نہیں۔

یہ اصول مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ کتاب۔

۲۔ حدیث نبوی۔

۳۔ فتاویٰ صحابہ۔

۴۔ فتاوی تابعین۔

۵۔ اجماع۔

۶۔ قیاس۔

۷۔ استصحاب۔

۸۔ مصالح مرسلہ

۹۔ ذرائع[2]

حنبلی فقہ اور امام ابن تیمیہؒ کے اصول و قواعد کا مختصرہ تذکرہ کرنے کے بعد میرے خیال میں مناسب ہوگا کہ اب ابن قیمؒ کے اصولِ استنباط کا تذکرہ شروع کیا جائے۔ چنانچہ اب میں تفصیلاً یہ اصول بیان کروں گا۔

---

[1] حیات احمد ابن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۱۱۰

[2] حیات ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ صفحات ۴۹۳-۴۵۳-۵۰۰، ۵۰۸۔

Marfat.com

۲۴- ابنِ قَیِّم کے اصُول اِستنباط

۱- نصُوص: ابن قیّم کی رائے میں نصوص کتاب وسنت اساس استنباط ہیں۔ فقیہ کی نظر سب سے پہلے کتاب وسنّت پر پڑنی چاہیئے۔ جب پیش افتادہ مسئلہ کا حکم کتاب وسنّت سے معلوم کیا جا سکتا ہو تو ان سے تجاوز کرنا کسی طرح روا نہیں۔ ابن قیّم نے اس امر کے اثبات میں مختلف ومتعدد قسم کے دلائل پیش کئے ہیں کہ نص کے موجود ہوتے ہوئے اس کے خلاف فتویٰ دینا حرام ہے آپ فرماتے ہیں۔

پہلی دلیل: فرمان باری تعالےٰ ہے:۔

"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا"

(الاحزاب - ۳۶)

کسی مومن مرد وعورت کے شایان شان نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کسی امر کا فیصلہ صادر کر دیں کہ انہیں چون وچرا کا کوئی اختیار باقی رہے۔ جو شخص بھی اللہ تعالےٰ اور رسول علیہ السلام کی نافرمانی کریگا وہ واضح طور پر سیدھی راہ سے بھٹکا ہوا ہوگا۔

دوسری دلیل: ارشاد ہوتا ہے:۔

"اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"

(النور - ۱۵۱)

جب ایمان والوں کو خدا ورسول کی طرف اس لئے دعوت دی جاتی ہے کہ وہ ان کے مابین فیصلہ صادر کر دیں تو وہ صرف یہ کہہ دیتے ہیں کہ آمنّا وصدقنا۔ دراصل یہی لوگ فلاح وبہبود سے ہمکنار ہونے والے ہیں۔

تیسری دلیل: فرمایا:۔

Marfat.com

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ (المائدہ ۴۴)

جو لوگ خدا کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ کافر ہیں۔

چوتھی دلیل: وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ (المائدہ ۴۵)

جو لوگ خدا کے اتارے ہوئے احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ ظالم ہیں۔

پانچویں دلیل: وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ (المائدہ ۴۷)

جو لوگ خدا کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ فاسق ہیں۔

چھٹی دلیل: وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ (النحل ۱۱۶)

تم اپنی زبانوں سے جو جھوٹ موٹ کہتے ہو اس لیے یہ بات نہ کہہ دو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام یہ خدا تعالیٰ پر دروغ بافی ہے اور واضح رہے کہ افترا پردازی کرنے والے کبھی فلاح و بہبود سے ہمکنار نہیں ہوتے۔

مذکورہ بالا قرآنی آیات سے واضح ہوتا ہے کہ پیش آمدہ حوادث کا فیصلہ خدا کے نازل کردہ احکام کی روشنی میں کرنا چاہیئے۔ ان سے روز روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ خدا کی حلال کردہ چیزوں کی تحریم اور حرام کردہ اشیاء کی تحلیل قطعی طور پر حرام ہے۔ ابن قیمؒ نے اس امر کے اثبات میں بکثرت آیات قرآنی پیش کی ہیں۔

ابن قیمؒ صرف قرآنی دلائل ہی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس کے بعد احادیث نبوی بھی پیش کرتے ہیں۔ بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت ہے کہ ہلال بن امیہ نے بارگاہ نبوی میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری بیوی نے شریک بن سحماء کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کیا ہے پھر تفصیلاً حدیث بیان کی اور اس کے ضمن میں لعان کا واقعہ نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ذکر کیا:

"خیال رکھیے گا! اگر اس عورت کے یہاں سرمگیں چشم لحیم شحیم بچہ تولد ہو تو وہ شریک بن سحماء کا ہوگا اور اگر ایسا ویسا ہوا تو وہ ہلال بن امیہ کا ہوگا"

چنانچہ بڑا بدشکل بچہ پیدا ہوا۔ آنحضورؐ نے فرمایا:

لَوْلَا مَا مَضٰى مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ لَكَانَ

اگر خدا کی کتاب کا حکم پہلے سے نافذ نہ ہو چکا

لی ولہا شان ہوتا تو میں اس عورت کو سخت سزا دیتا۔

ابن قیم یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ کتاب اللہ سے آپ کی مراد غالباً یہ آیت کریمہ ہے:۔

ویدرؤ عنہا العذاب ان تشہد اربع شہادات باللہ (النور ۹) لعان کے وقت اگر عورت چار مرتبہ اپنی پاکیزگی کی شہادت دے دے تو سزا سے بری ہو جائے گی

اور آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لکان لی ولہا شان" کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس پر زنا کی حد قائم کر دیتے کیونکہ اس کا نوزائیدہ بچہ اس آدمی کا ہم شکل تھا جس کے ساتھ وہ متہم ہوئی تھی۔ مگر قرآن مجید نے فیصلہ کر دیا اور اب اس میں کسی قول و قرار اور اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہی

نصوص کتاب و سنت کے علاوہ ابن قیم، صحابہ و تابعین کے اقوال ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ شرعی نصوص کو جملہ اقوال پر ترجیح حاصل ہے اور کسی قیمت پر ان کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ اس سلسلہ میں ابن قیم، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے سفیان بن عیینہ سے سنا، انہوں نے عبداللہ بن ابی یزید سے، انہوں نے اپنے والد سے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے قبیلہ زہرہ کے ایک شیخ کو کہلا بھیجا، وہ شیخ ہمارے یہاں اقامت گزین تھے ان کی معیت میں میں بھی حضرت عمر کے یہاں حاضر ہوا۔ حضرت عمر نے انہیں ولادت کی ایک جاہلانہ قسم کے متعلق دریافت کیا۔ شیخ نے جواب دیا۔ بیوی فلاں شخص کی ہے اور نطفہ فلاں آدمی کا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا، آپ نے ٹھیک کہا۔ مگر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بیوی ہی کے حق میں تھا۔

صحیح مسلم میں لیث یحییٰ بن سعید سے وہ سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ ابن عباس اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن ایک مرتبہ اس مسئلہ میں تبادلۂ افکار کر رہے تھے کہ جب حاملہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے اور اس کے خاوند کی وفات کے فوراً بعد اس کے یہاں بچہ تولد ہو تو اس کی عدت کیا ہو گی؟ ابن عباسؓ فرماتے تھے کہ اس کی عدت ابعد الاجلین ہے۔ ابوسلمہ کا خیال تھا کہ وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ ابوہریرہؓ فرمانے لگے میں اپنے برادر زادہ ابوسلمہ سے اتفاق کرتا ہوں۔ باہم تبادلۂ افکار کے بعد انہوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا، انہوں نے فرمایا سبیعہ اسلمیہ کے یہاں ان کے خاوند کی وفات کے چند روز بعد بچہ تولد ہوا تو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے انہیں نکاح کرنے کی

Marfat.com

اجازت مرحمت فرمائی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں مدینہ کے ایک قابلِ اعتماد شخص نے ابن ابی ذئب سے روایت کیا وہ فرماتے تھے سعد بن ابراہیم نے ایک شخص کے بارے میں ربیعہ بن عبدالرحمٰن کی رائے کے مطابق فیصلہ صادر کر دیا۔ میں نے کہا کہ آنحضور کا فیصلہ اس کے خلاف تھا۔ سعد ربیعہ سے کہنے لگے دیکھیے! ابن ابی ذئب ایک قابل اعتماد شخص ہیں اور وہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فیصلہ کے خلاف روایت کرتے ہیں

ربیعہ کہنے لگے میں نے اپنے اجتہاد سے یہ فتویٰ دیا تھا اور اب تو آپ کا حکم بھی نافذ ہو چکا ہے۔ اب کیا ہو سکتا ہے۔

سعد بولے۔

"مقام افسوس ہے کہ سعد کا حکم تو نافذ ہو جائے اور حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ مردود قرار پائے۔ میں اپنا فیصلہ رد کر دوں گا اور آپ کے فیصلہ کی تعمیل کروں گا"

چنانچہ سعد نے وہ حکم نامہ منگوا کر پھاڑ ڈالا اور مدعا علیہ کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا۔"

Marfat.com

۲۵ ــــ نصوص اور اقوال الرِّجال کا تقابل

نصوص کے مقابلہ میں اقوال الرِجال کی حیثیت :

اکابر ائمہ سے نصوص شرعیہ کی تقدیم و ترجیح کے بارے میں جو اقوال منقول ہیں۔ ابن قیم ان کے ذکر کرنے سے کبھی پہلو تہی نہیں کرتے۔ چنانچہ مشہور صوفی اصم سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے ربیع سے سنا اور ربیع نے امام شافعیؒ کو یہ فرماتے سنا:

اذا وجدتم فی کتابی خلاف سنة	جب میری کتاب میں حدیث رسول اللہ کے
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم	خلاف کوئی چیز پاؤ تو میرا قول چھوڑ دو اور
فقولوا بالسنة رسول اللہ ودعوا ما قلت"	حدیث کے مطابق فتویٰ دو۔

امام حاکم فرماتے ہیں ابو عمران سماک نے ابو سعید حصاص سے انہوں نے ربیع بن سلیمان سے انہوں نے امام شافعیؒ سے سنا جب کہ ایک شخص نے آپ سے ایک مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے جواباً فرمایا: حدیث نبوی میں یوں وارد ہے۔ سائل نے پوچھا کیا آپ بھی اس حدیث کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟

یہ سن کر امام شافعیؒ کانپنے لگے، رنگ زرد پڑ گیا۔ چہرہ متغیر ہو گیا۔ غضب ناک ہو کر فرمایا:

"ویحک ای ارض تقلنی وای سماء	ہائے افسوس! کون سی زمین میرا بوجھ اٹھانا
تظلنی اذا رویت عن رسول اللہ صلی	گوارا کرے گی اور کونسا آسمان مجھ پر سایہ فگن
اللہ علیہ وسلم شیئاً فلم اقل بہ	ہو گا جب میں ایک حدیث بیان کروں اور
نعم علی الراس والعین نعم علی	اس کے مطابق فتویٰ نہ دوں۔ آنحضور صلے اللہ
الراس والعین"	علیہ وسلم کا فیصلہ بسر و چشم مجھے منظور ہے
	اور اس کے تسلیم کرنے میں مجھے کوئی تامل نہیں

پھر ابن قیمؒ امام شافعی کی تصریحات ذکر کرتے ہیں کہ اہل علم کے لئے یہی طریقہ قابل اتباع

Marfat.com

ہے کہ نصوص کو قول بالرائے کے مقابل میں ترجیح دی جائے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"اہل علم اور رسلی کو بھی طریق اجتہاد زیبا ہے۔ مگر تمہارے طور طریقے اس سے یکسر مختلف ہیں۔ تم سنت کے تارک ہو اور اس پر طرہ یہ کہ تم اپنے آراء و افکار کی اتباع میں حدیث نبوی کو چھوڑ رہے ہو اور اس کے سوا اس کی اور کوئی وجہ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم علم و فضل کے ٹھیکہ دار بن گئے ہو۔ اپنی مرضی سے جس پر چاہو عمل کرتے ہو اور جسے چاہتے ہو ترک کر دیتے ہو۔"

قیاس مردار کی طرح اضطراری حالت ہی میں روا ہے:

ابن قیمؒ فرماتے ہیں، ہر مسلمان کیلئے امام شافعی کا یہ فرمان واجب اتباع ہے۔ کیونکہ قول بالرائے مردار اور خون کی طرح صرف اضطراری حالت میں روا ہے اسی طرح عند الضرورت ہی قیاس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں طبعاً ایک سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ ابن قیمؒ جس حد تک اتباع کتاب و سنت کی دعوت دیتے ہیں کیا عملاً اس پر گامزن رہے ہیں یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن قیمؒ اس جادۂ مستقیم پر چلنے کے بڑے حریص تھے اور توفیق ربانی اس ضمن میں ہمیشہ آپ کے شامل رہی۔ مسائل و احکام کے استنباط میں آپ نصوص کے چشمۂ صافی سے اپنی علمی پیاس بجھاتے اور انہیں پر اعتماد کرتے استنباط کرتے وقت نصوص سے وہ معانی ہرگز اخذ کرتے جن کی وہ متحمل نہ ہوتیں۔ ان سے سرمو انحراف انہیں گوارا نہ ہوتا۔

مندرجہ ذیل مسائل اس کے زندہ گواہ ہیں:۔

جب عورت اس امر کی تائید میں ایک گواہ پیش کرے کہ خاوند نے اسے طلاق دے دی ہے اور خاوند منکر ہو تو ابن قیمؒ اس مسئلہ میں ایک حدیث روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جب عورت مدعی ہو کہ اس کے خاوند نے اسے طلاق دے دی ہے اور اس پر ایک عادل گواہ بھی پیش کرے تو خاوند کو حلف دلایا جائے اگر وہ قسم کھالے تو گواہ کی شہادت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر حلف سے انکار کرے تو اس کا انکار ایک دوسرے گواہ کے قائم مقام

لے یہ اقوال اعلام الموقعین جلد ۲ مطبع الکردی صفحات ۳۵۹ تا ۳۶۶ سے ماخوذ ہیں۔

ہوگا اور عورت مطلقہ ... جائے گی۔ ابن قیم فرماتے ہیں یہ حدیث چار امور پر مشتمل ہے۔

۱ - طلاق میں ایک شہادت معتبر نہیں اور ایک شہادت کے ساتھ عورت کو حلف نہیں دلایا جاسکتا

۲ - طلاق کے دعویٰ میں جب عورت گواہ پیش نہ کرسکے تو خاوند کو حلف دلایا جائے۔

۳ - جب عورت ایک گواہ پیش کردے اور خاوند قسم کھانے سے منکر ہو تو عورت کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائے گا۔

۴ - خاوند کا قسم سے انکار کرنا ایک گواہ کا حکم رکھتا ہے۔ جب عورت ایک گواہ پیش کرے جو شرعاً نصف شہادت ہے تو خاوند کا حلف سے انکار کرنا دوسرے گواہ کے جا بجا ہوگا۔

پھر اس فیصلہ کی صحت و استحکام پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ شہادت اور انکار حلف پر مبنی ہے اور اس میں بے حد قوت پائی جاتی ہے کیونکہ شہادت اور انکار حلف مختلف الجہات قسم کے دو سبب ہیں اور ان کی وجہ سے مدعی کا دعویٰ بڑی حد تک مضبوط ہوگیا اور اس کے حق میں فیصلہ دے دیا گیا[1]۔

ابن قیمؒ اپنے نصب العین پر بڑی سختی سے کاربند تھے یہی وجہ ہے کہ آپ سنت رسول صلے اللہ علیہ وسلم سے تمسک کی دعوت دینے میں بڑی سرگرمی دکھاتے تھے۔ کیونکہ سنت کو ترک کرنے سے اس کے آثار و نقوش کے مٹ جانے کا خطرہ ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ لوگ صرف اسوۂ نبوی پر گامزن رہیں بلکہ اس کے عین برعکس دیکھا جاتا ہے کہ لوگ مخالف سنت کے امور سے بڑی حد تک مانوس ہوگئے اور اسی راہ پر چل نکلے جو اعمال منقولات کی راہ سے آتے ہیں وہ مخالف سنت نہیں ہوتے البتہ بعض اجتہادی امور خلاف سنت ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ خلافِ سنت اعمال مردود ٹھہریں گے۔ ابن قیمؒ کا قول ہے کہ اگر سنت رسولؐ پر عمل کرنا چھوڑ دیا جائے تو اسوۂ رسول بے کار ہوکر رہ جائے اور ان کے آثار و نقوش خطۂ ارضی سے محو ہو جائیں۔ ہمارے معاشرہ میں ایسے اعمال کی کمی نہیں، جو خلاف سنت ہونے کے باوجود لوگوں میں عام طور سے رائج ہیں اور ایک زمانہ ہونے پر بھی ان پر کوئی تغیر نہیں آیا۔ ہر لمحہ کسی نہ کسی سنت کی خلاف

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۹۵ - ۹۶ مطبع صبیح۔

درزی ہو رہی ہوتی ہے اور یہ عمل جاری رہتا ہے۔ بہت کم سنتیں اس دور میں معمول بہا ہیں اور ان میں بھی تغافل و تکاسل کا مرض عام ہے اور لاتعداد سنتیں تو بالکل معطل ہو کر رہ گئی ہیں اگر سنت نبوی کا احساس رکھنے والے ان پر عامل ہوتے تو لوگ کہہ دیتے کہ فلاں سنت آج کل متروک ہے۔ خلاصۂ کلام! مخالف سنت اعمال و امور تشکل کی راہ سے نہیں آئے بلکہ اجتہاد کے راستہ سے داخل ہوتے ہیں اور اجتہاد جب خلاف سنت ہو تو ٹھکرا دینے کے لائق ہے یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ تعلیمات، سنت صحیحہ کے ہرگز خلاف نہیں ہوتیں[1]

قبولِ روایت میں احتیاط:

ابن قیم حدیث نبوی میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے احادیث صحیحہ کے اخذ کرنے اور ان سے احتجاج کرنے میں آپ وسیع معلومات سے بہرہ ور تھے۔ صحیح احادیث کے مخالف جو احادیث ہوتیں ان کو نظر انداز کر دیتے ذیل میں اس کی مثال ملاحظہ فرمائیے۔

ابن قیم یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ جب ایک شخص کے پیٹنے سے حاملہ عورت کی موت واقع ہو جائے تو اس میں شرعی حکم کیا ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے دو روائتیں بیان کیں ایک صحیح اور دوسری ضعیف۔ پہلی کو معمول بہ قرار دیا اور دوسری کو ترک کر دیا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بخاری و مسلم میں مروی ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑنے لگیں ایک نے دوسری کو تیر مار کر ہلاک کر دیا۔ مقتولہ حاملہ تھی اسکا بچہ بھی فوت ہو گیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ صادر فرمایا: کہ مقتول بچے کے عوض ایک لونڈی یا غلام دیا جائے اور قاتلہ کے ورثاء مقتولہ کی دیت ادا کریں کیونکہ یہ قتل شبہ عمد کی قسم سے ہے اور اس میں قصاص واجب نہیں۔

ابن قیم اس روایت سے استناد کرتے ہیں اور سنن نسائی کی اس روایت کو متروک العمل قرار دیتے ہیں جس میں آپ سے یہ الفاظ منقول ہیں کہ قاتلہ کو مقتولہ کے عوض قتل کیا جائے ابن قیم فرماتے ہیں: صحیح یہ ہے کہ آپ نے قاتلہ کو قتل کرنے کا حکم صادر نہیں کیا کیونکہ صحیحین میں یہ الفاظ وارد ہیں کہ مقتولہ کی دیت قاتلہ کے ورثاء پر ہو گی۔

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۰۰۔

Marfat.com

اقوالِ صحابہ کی عدم حجیت: ابن قیمؒ کے یہاں یہ قاعدہ ہر حال میں واجب التعمیل ہے کہ نصوص شرعیہ دیگر دلائل کے مقابلہ میں قابل تقدیم و ترجیح ہیں اسی قاعدہ کی اساس پر آپ روایات صحابہ کو حجت مانتے ہیں مگر ان کے افکار و آراء سے استناد نہیں کرتے۔ اس کی وجہ آپ یہ بیان کرتے ہیں کہ روایات بلاشبہ خطا سے پاک ہیں مگر افکار و آراء میں خطاء کا احتمال موجود ہے۔ صحابہ کی رائے جب اس کی روایت کے خلاف ہو تو اس میں مندرجہ ذیل احتمالات کا امکان ہے:

۱۔ صحابی اپنی روایت کردہ حدیث کو بھول گیا۔

۲۔ وہ روایت کی تاویل کر رہا ہے۔

۳۔ اس کے خیال میں کوئی دوسری دلیل اس کی معارض ہے جو اس روایت کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے۔

۴۔ صحابی کے نزدیک وہ روایت منسوخ ہے

۵۔ صحابی بیان کردہ روایت کو مخصوص سمجھتا ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اس قدر احتمالات کی موجودگی میں صحابی کی رائے کیونکر تسلیم کی جا سکتی ہے اور ان کثیر احتمالات کے ہوتے ہوئے اس کی روایت کو ترک کرنے کے لئے کیا وجہ جواز ہو سکتی ہے؟ یہ تو ایسے ہوا جیسے ایک جانی پہچانی چیز کو ایک ظنی اور موہوم چیز کی امید پر ترک کر دیا جائے۔

ابن قیمؒ صحابی کی روایت کو قابلِ اخذ و احتجاج اور اس کے قول کو ناقابلِ تسلیم سمجھنے کی مثال میں ابن عباسؓ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ بریرہ نامی لونڈی کو جب فروخت کر دیا گیا تو اسے صرف اختیار دے دیا گیا تھا اور اس کی فرد خنگی کو طلاق پر محمول نہیں کیا گیا تھا اسکے برعکس ابن عباس کا خیال ہے کہ لونڈی کو فروخت کر دینے سے وہ مطلقہ ہو جاتی ہے[1]۔

اس کی دوسری مثال لفظ "قرء" کے مفہوم میں فقہاء کا اختلاف ہے حضرت عائشہ صدیقہؓ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں:

"طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا — لونڈی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۷۰۔

Marfat.com

حیضتان (رواہ ابوداود، ابن ماجۃ والترمذی)

حیض (بروایت ابوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی)

اس روایت کے عین برعکس حضرت عائشہ کا اپنا تلفظ یہ ہے کہ "قرء" طہر کو کہتے ہیں۔

ابن قیمؒ حسب دستور یہاں بھی حضرت عائشہ کی روایت پر عمل کرتے ہیں اور ان کی ذاتی رائے کو نظر انداز کر دیتے ہیں[1] الغرض صحابی کی روایت اور رائے میں جہاں بھی تصادم واقع ہوتا ابن قیمؒ صرف روایت سے استناد کرتے ہیں اور قول ترک کر دیتے ہیں۔

*

[1] زادالمعاد ج ۴ ص ۳۷۱۔

Marfat.com

۲۶۔ کتاب و سُنّت کا تعلق ابنِ قیّم کی نگاہ میں

یہ امور قابلِ غور ہیں:

۱۔ سُنّت کی تعریف کیا ہے۔

۲۔ کن دلائل کی بنا پر یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ سنت دین میں برہان و حجّت کی حیثیت رکھتی ہے۔

۳۔ سنّت کتاب اللہ سے دوسرے درجہ پر ہے۔

۴۔ قرآن اور احادیث آحاد میں عام کا مرتبہ

۵۔ سنّت کا مرتبہ ابن قیّم کی نگاہ میں۔

۶۔ ابن قیّم اور شاطبی کے نقطہ ہائے نظر میں تطابق و توافق

۷۔ کیا سنّت سے زیادت علی الکتاب درست ہے؟

۸۔ ابن قیّم کے دلائل و براہین اپنے نقطہ نظر کے اثبات میں ہیں۔

۹۔ مخالفین کے دلائل۔

۱۰۔ خاتمہ بحث۔

اب یکے بعد دیگرے مذکورہ امور زیرِ بحث آئیں گے۔ تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

سنّت کی تعریف: سنّت ان جملہ اقوال و افعال اور تقریرات کو کہتے ہیں جو آنحضور سے منقول ہوں:

قولی سنت کی مثال یہ ہے:۔

"اَلَا لَا یَحِلُّ لَکُمُ الحمارُ الاھلی وَ لَا کُلُّ ذِی نَابٍ مِّنَ السَّبَاعِ"

پالتو جانور گدھا تمہارے لئے بالکل حلال نہیں۔ اسی طرح دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے جانور بھی روا نہیں۔

Marfat.com

فعلی سنت کی مثال میں نماز کے ارکان مناسک حج اور اسی قسم کے دیگر اعمال پیش کئے جا سکتے ہیں۔

تقریری سنت کا مفہوم یہ ہے کہ صحابہ نے آنحضورؐ کی موجودگی میں کوئی کام کیا ہو اور آپ نے اس پر سکوت فرمایا ہو۔ یا آپ کی عدم حاضری میں کوئی کام کیا۔ آپ کو اس کی اطلاع دی گئی ہو اور پھر بھی آپ خاموش رہے ہوں۔ کسی کام کو دیکھ کر اگر آپ کے چہرہ مبارک پر خوشنودی کے آثار پائے گئے ہوں تو آپ کی خاموشی کی طرح اسے بھی آپ کی رضامندی پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً آپ کے دسترخوانوں پر گوہ کا گوشت کھایا گیا اور آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا۔[1]

بعض اوقات لفظ "سنت" کا اطلاق عمل صحابہ پر بھی ہوتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ کتاب و سنت سے اس کا عملی اثبات ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ کیونکہ ممکن ہے وہ سنت نقل ہو کر ہم تک نہ پہنچی ہو یا وہ ایسے اجتہاد پر مبنی ہو جس پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہو۔ یہ حدیث نبوی اس کی تائید کرتی ہے۔

عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ الْمَهْدِیِّیْنَ۔"	میری اور میرے ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنت پر عامل رہو۔

حدیث کی تعریف:

حدیث لغت کے اعتبار سے ہر بات کو کہتے ہیں جو بیان کی جائے۔ جب حدیث کو رسول اللہ سے مختص کر دیا جائے تو بعض علماء کے نزدیک اس کا اطلاق محض قولی حدیث پر ہوگا۔ لہٰذا حدیث بایں معنے سنت کی ایک قسم ٹھیرے گی۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ حدیث و سنت مترادف ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں اس طرح حدیث سے مراد جملہ اقسام حدیث ہوں گے۔[2]

اب سوال یہ ہے کہ سنت دین میں کیونکر حجت ہے اور کن دلائل سے اس کا اثبات ہوتا ہے؟ جواباً گذارش ہے کہ سنت مسلمانوں پر حجت ہے اور اصول استنباط میں ایک علیحدہ اصل و

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۴۳

[2] الموافقات للشاطبی ۴/۳

[3] اصول التشریع الاسلامی ص ۴۳۔

Marfat.com

اساس کی حیثیت رکھتی ہے۔ اب اس پر تفصیلی دلائل ملاحظہ فرمایئے:

حجیت حدیث کے دلائل:

خداوند قدوس نے اپنی کتابِ عزیز کے بیشتر مقامات میں اطاعت رسول کا حکم دیا اسے اپنی اطاعت کے ساتھ مقرون کیا اور اطاعت رسول کو اپنی اطاعت قرار دیا۔ فرمان باری ہے:

پہلی دلیل: وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ (الحشر - ۷)

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم جس بات کا حکم دیں اس پر عمل کرو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ اور خدا سے ڈرتے رہو کیونکہ اللہ تعالےٰ سخت سزا دینے والے ہیں۔

یہ آیت کریمہ اور اس قسم کی دوسری متعدد آیات اطاعت رسول کو ضروری قرار دیتی ہیں اور ان کی مخالفت سے ڈراتی ہیں۔

دوسری دلیل: متعدد احادیث نبوی سے مستفاد ہوتا ہے کہ سنت اصولِ دین میں ایک عظیم اصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ مثلاً حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آنحضورؐ صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا تو دریافت فرمایا۔ آپ پیش آمدہ امور میں کیونکر فیصلہ کریں گے؟

حضرت معاذ بن جبل نے عرض کیا:

"کتاب اللہ کے مطابق"

آپ نے فرمایا۔ اگر خدا کی کتاب میں وہ مسئلہ مذکور نہ ہو تو پھر؟

عرض کیا:

"سنت رسول اللہ کی روشنی میں!

فرمایا: اگر حدیث میں بھی اس کی تفصیلات نہ مل سکیں تو تب؟"

حضرت معاذ نے عرض کیا:

"میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اپنی سعی و جہد کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا۔" معاذ فرماتے ہیں کہ آنحضورؐ نے میرے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا:

"خدا کا شکر ہے کہ اس نے میرے فرستادہ کو میری رضامندی کے مطابق کام کرنے کی توفیق ارزانی فرمائی۔"[1]

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۰

تیسری دلیل : حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے منیٰ کی مسجد خیف میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا :-

"خدا اس شخص کو خوش و خرم رکھے جس نے میری بات سن کر اسے محفوظ رکھا اور ایسے شخص تک پہنچایا جس نے اُسے نہیں سُنا تھا کیونکہ علم کے لاتعداد متلاشی حقیقی علم و فضل سے محروم ہوتے ہیں اور بسا اوقات شیوخ و اساتذہ کی نسبت ان کے تلامذہ زیادہ سمجھ دار ہوتے ہیں"

چوتھی دلیل : امام احمد رحمۃ اللہ علیہ عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ نے ایک مرتبہ ایسا بلیغ خطبہ دیا کہ دل تھرا گئے، آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑیاں لگ گئیں۔ صحابہؓ نے عرض کیا حضور! یہ تو آخری وعظ معلوم ہوتا ہے ہمیں کچھ وصیت فرمایئے:

آپ نے فرمایا

"میں تمہیں خوفِ خدا اور سمع و اطاعت کا حکم دیتا ہوں۔ اگرچہ ایک غلام ہی کو تم پر حاکم بنا دیا جائے، جو شخص طویل عمر پائے گا وہ کثیر اختلاف دیکھے گا۔ مگر تم میرے اور خلفاء راشدین کے طریقہ کو ہاتھ سے نہ جانے دو مضبوطی سے اسے تھامے رکھو محدثات و بدعات سے اجتناب کیجئے۔ جو نئی بات دین میں اختراع کی جائے وہ بدعت ہے ہر بدعت ضلالت ہے اور ہر ضلالت جہنم میں لے جانے والی ہے"

پانچویں دلیل : ابو داؤد مقدام بن معدیکرب سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا :-

"بلاشبہ مجھے قرآن کے ساتھ اسی قسم کی ایک اور چیز (حدیث) بھی عطا کی گئی ہے عنقریب ایک شکم سیر آدمی مسند سے تکیہ لگائے یہ کہے گا کہ صرف قرآن پر عمل کیجئے جس چیز کو اس میں حرام پاؤ اسے حرام سمجھو اور جسے حلال پاؤ اسے حلال تصور کرو۔ تمہیں واضح ہو کہ پالتو گدھا بالکل روا نہیں۔ اسی طرح دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے درندے حرام ہیں ذمی کی گری پڑی چیز بھی حلال نہیں مگر یہ کہ اس کا مالک اس سے بے نیاز ہو تو اس کے لینے میں حرج نہیں جو شخص کسی قوم کے یہاں مہمان ہو تو اس کی

Marfat.com

ضیافت ضروری ہے اور اگر اس کی مہمانی کا اہتمام نہ کریں تو وہ اپنی مہمانی کے بقدر جبراً ان سے وصول کر سکتا ہے[1]۔"

سُنّت قرآن سے دوسرے درجہ پر ہے:

سنت کا مرتبہ قرآن کے بعد ہے کیونکہ قرآن اجمالی و تفصیلی دونوں اعتبار سے قطعی الدلالت ہے مگر سنت صرف اجمالاً قطعی الدلالت ہے تفصیلاً نہیں۔ حدیث کا مرتبہ اس لیے بھی قرآن کے بعد ہے کہ حدیث قرآن کی شرح ہے اور ظاہر ہے کہ تفسیر و تشریح کا مرتبہ مفسّر و مبیّن سے پیچھے ہوگا۔ [illegible] سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کا مرتبہ قرآن کے بعد ہے۔ مثلاً حضرت [illegible] کو ہدایت کردہ حدیث جو قبل ازیں تفصیلاً ذکر کی جا چکی ہے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کے نام خط لکھتے ہوئے تحریر فرمایا تھا:

اذا اتاك ما لم تجد فيما في كتاب	پیش حوادث میں کتاب اللہ کے مطابق
الله فان اتاك ما ليس في كتاب الله	فیصلہ کیجئے اگر کتاب اللہ میں یہ فیصلہ موجود نہ
فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله	ہو تو حدیث رسول کی روشنی میں اسے
عليه وسلم ..	حل کیجئے

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"جب کوئی حادثہ پیش آئے تو کتاب اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ کیجئے۔ اگر کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو آنحضورؐ کے فیصلہ جات کی روشنی میں اس میں فیصلہ فرمایئے۔"

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے جب کوئی شرعی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو قرآن مجید کے مطابق اس کا جواب دیتے اگر قرآن میں مذکور نہ ہوتا تو حدیث رسول اللہ سے اس کی گرہ کشائی فرماتے[2]۔

ان دلائل و شواہد کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ کتاب اللہ بہر حال حدیث نبویؐ سے مقدم ہے۔ اشیاء کی طبعی ترتیب اور عقل سلیم بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ کیونکہ قرآن حکیم ہی سے حدیث نبوی کا دین میں حجت ہونا ثابت ہوتا ہے اگر قرآن نہ ہوتا تو یہ کسی طرح معلوم

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۳۵-۳۶

[2] الموافقات للشاطبی ج ۴ ص ۳-۴۔

Marfat.com

نہ کیا جا سکتا تھا کہ سنت رسول بھی اصولِ تشریع میں ایک عظیم اصل کا درجہ رکھتی ہے۔ قرآن مکیزہ مسلمانوں کے لئے دستور اساسی اور خدا کے نزدیک بڑا عالی مرتبت ہے۔ اس کی تلاوت عبادت کا درجہ رکھتی ہے۔ بخلاف ازیں سنت کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔

قرآن اور اخبار آحاد میں عام کی حیثیت :

اب میں وہ مسئلہ ذکر کرنا چاہتا ہوں جو فقہا کے مابین اختلافی رہا ہے اور جو ہمارے موضوع بحث سے بڑی حد تک ملتا جلتا ہے، وہ مختلف فیہ مسئلہ قرآن و اخبار آحاد میں دلیل عام ہے فقہاء الرائے اور فقہاء حدیث قدیم زمانہ سے اس میں مختلف الخیال چلے آتے ہیں اور ہر ایک اپنا جداگانہ زاویۂ نگاہ رکھتا ہے۔

عام کے بارے میں احناف کا مسلک :

احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عام القرآن دلالت و ثبوت دونوں کے اعتبار سے قطعی ہے۔ اخبار آحاد ظنی ہیں اور ظاہر ہے کہ ظنی قطعی کا معارض نہیں ہو سکتا۔ احناف حضرت ابوبکر کی جانب منسوب ایک قول سے احتجاج کرتے ہیں کہ آپ نے صحابہ کو جمع کر کے تمام ایسی احادیث کو رد کر دینے کا حکم دیا جو کتاب اللہ کے مخالف ہوں۔ اسی طرح حضرت عمر کے عمل سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فاطمہ بنت قیس کی یہ حدیث تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ مطلقہ ثلاثہ نفقہ کا استحقاق نہیں رکھتی اور اس کی تردید میں فرمایا کہ ایک عورت کے کہنے سے ہم خدا کی کتاب کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ خصوصاً جب کہ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ سچ کہتی ہے یا دروغ گوئی سے کام لیتی ہے۔ اسی طرح حضرت عائشہ نے یہ حدیث تسلیم نہیں کی کہ رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے اور اس آیت سے استدلال کیا کہ ولا تزر وازرۃ وزر اخری[1]

امام مالکؒ کا نقطۂ نظر :

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا نقطۂ نگاہ عام کے بارے میں مختلف ہے۔ کبھی آپ عموم القرآن سے استدلال کرتے اور خبر واحد کو رد کر دیتے ہیں۔ بعض اوقات اخبار آحاد سے عموم القرآن کی تخصیص کر دیتے ہیں۔ جب اہل مدینہ کا تعامل اس کی تائید کر رہا ہو عموم القرآن سے استدلال کرنے کی مثال یہ آیت ہے۔

---

[1] بحوالہ ابوحنیفہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۵۱ - ۲۵۲۔

Marfat.com

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ

(الانعام - ۱۴۵)

آپ فرما دیجئے کہ جو وحی میری جانب کی گئی ہے میں اس کی رو سے کھانے والے پر کسی اور چیز کو حرام نہیں پاتا الا یہ کہ وہ مردار ہو یا خون ہو جو بوقت ذبح بہایا گیا یا سؤر کا گوشت ہو کیونکہ وہ حرام ہے یا وہ چیز جسے غیر سے نامزد کر دیا جائے۔

آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ جو اشیاء اس میں مذکور نہیں وہ حلال ہیں۔ چنانچہ امام مالک نے یہی مسلک اختیار کیا اور وہ حدیث تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جس میں ارشاد ہوتا ہے کہ پنجہ میں پکڑ کر کھانے والے طیور حرام ہیں۔ آیت کے عموم پر عمل کرتے ہوئے امام مالک ہر طائر کو حلال قرار دیتے ہیں اور اس میں پنجہ والے پرندے بھی داخل ہیں۔ حدیث کو اس بنا پر رد کر دیا کہ وہ آیت ہذا کے عموم کے منافی ہے۔

احناف کی رائے میں پنجہ میں پکڑ کر کھانے والے پرندے اور دانتوں میں پکڑنے والے درندے حرام ہیں۔ کیونکہ حدیث نبوی اس کی حرمت میں وارد ہو چکی ہے۔ امام زہری روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے درندے حرام ہیں۔ اگرچہ یہ روایت مرسل ہے مگر عموم آیت کی تخصیص اس سے کی جا سکتی ہے۔ آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ جو اشیاء آیت میں مذکور نہیں وہ حلال ہیں۔ حالانکہ دیگر مخصصات سے اس عموم کی تخصیص ہو جاتی ہے، یہ آیت مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی اس کے بعد مدینہ منورہ میں شراب کو حرام قرار دیا گیا سورہ مائدہ میں گلا گھٹ کر مرنے والے لاٹھی کی ضرب سے مرے ہوئے، اونچی جگہ سے گر کر ہلاک شدہ سینگ کی ضرب سے مرے ہوئے جانور کی حرمت نازل ہوئی۔

اب ظاہر ہے کہ جب مذکورہ آیت میں ایک دفعہ تخصیص کا احتمال پیدا ہو گیا تو اخبار آحاد سے بھی اس کی تخصیص ممکن ہو گئی۔ لہٰذا پنجہ والے طیور اور دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے درندوں کی حرمت کا حکم ایک ایسے عموم پر وارد ہوا جس میں قبل ازیں تخصیص کا عمل دخل شروع ہو چکا ہے[۲]

۱۔ بدائع الصنائع للکاسانی ج ۵ ص ۳۹

۲۔ الجامع الاحکام القرآن للقرطبی ج ۷ ص ۱۱۷۔

Marfat.com

اب یہ حنفیہ کے مسلمہ قواعد کے عین مطابق ہے احناف کے یہاں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جب عام کی تخصیص نہ ہوئی ہو تو وہ اپنے موضوع کے معنے میں مستقل ہے لہٰذا اپنے جملہ افراد میں حجت قطعی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں بلا دلیل تخصیص کا احتمال بے بنیاد ہوگا لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ بلا شبہ اس کے جملہ افراد کو اس میں داخل سمجھا جائے اگر شک و شبہ کی گنجائش باقی رکھی جائے تو اعتماد نہیں رہے گا۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ آغاز کار میں عام کی تخصیص صرف دلیل قطعی سے روا ہے جب قطعی دلیل سے اس کی تخصیص ہو جائے تو باقی ماندہ افراد میں وہ ظنی دلیل کی حیثیت سے قائم رہے گا اور اس کے بعد قیاس یا خبر واحد سے بھی اس میں سے کچھ افراد کو نکالا جا سکے گا۔ باقی ماندہ افراد میں ظنی دلیل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد جو افراد بچ رہے ان میں سے ہر فرد کے متعلق یہ احتمال ہوگا کہ جو افراد خارج کئے جا چکے ہیں۔ ان کی طرح یہ بھی خارج ہو۔ پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عام کی دلالت اس پر قطعی و حتمی نہ ہوگی۔[1]

امام مالک کے عمدم القرآن سے احتجاج کرنے اور اس کے مقابلہ میں حدیث کو ترک کی دوسری مثال یہ آیت ہے:۔

امام مالک کے نزدیک کتے کی طہارت:

مما علمتم من الجوارح مکلبین (المائدہ - ۴)

(سکھلائے ہوئے شکاری جانوروں سے جو شکار کردو، حلال ہیں)

امام مالک فرماتے ہیں کہ اس آیت سے کتے کی طہارت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اس کے شکار کردہ جانور کو حلال قرار دیا گیا ہے۔ اور نجس ہونے کی صورت میں اس کا امکان نہ تھا امام مالک اس حدیث کو متروک العمل قرار دیتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے اور ان میں سے ایک دفعہ مٹی کے ساتھ صاف کیا جائے آیت سے استدلال کرتے ہوئے آپ کتے کی طہارت کے قائل ہیں اور حدیث کو تسلیم نہیں کرتے۔

مگر بایں ہمہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں اہل مدینہ کا تعامل کسی حدیث کا مؤید ہو تو آپ حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ مثلاً پھوپھی بھتیجی یا خالہ اور بھانجی سے بہ یک وقت نکاح کرنا بحکم حدیث امام مالک کے نزدیک حرام ہے۔ آپ کی رائے میں یہ حدیث اس آیت کی تخصیص کرتی ہے۔

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۱۹۵ تا ۱۹۷ نیز اصول الفقہ از شیخ محمد خضری ص ۲۳۴ طبع ثانی

Marfat.com

جس میں محرمات کا ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں کہ:

"وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذَالِكُمْ" (مذکورہ عورتوں کے سوا تمہارے لئے حلال ہیں)

(النساء - ۲۴)

امام مالک نے یہ مسلک اس لئے اختیار کیا کہ اہل مدینہ ان عورتوں کو بہ یک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام سمجھتے تھے. لہٰذا اہل مدینہ کا تعامل حدیث نبوی کا مؤید ہوا.

اسی طرح امام حدیث نبوی سے

"نھی عن کل ذی ناب من السباع" (آپ نے دانتوں میں پکڑ کر کھانے والے درندوں کو حرام قرار دیا)

سے احتجاج کرتے ہیں. حالانکہ یہ حدیث نبوی "کل احد فیما اُوحِیَ الخ" والی آیت کے عموم کے منافی ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اہل مدینہ اسی کے قائل تھے اور وہ ان درندوں کو حرام تصور کرتے تھے. چونکہ اہل مدینہ کا تعامل حدیث کی تائید کرتا تھا لہٰذا آپ نے حدیث کو قابل اخذ و استدلال قرار دیا[1]

عام کے بارے میں امام شافعی کی رائے:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں عام ظنی الدلالت ہوتا ہے. کیونکہ عام میں تخصیص کا احتمال غالب ہے کوئی شاذ و نادر عام ہی تخصیص سے خالی ہوتا ہے. حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

"ما من عام الا خصص" (کوئی عام ایسا نہیں جس کی تخصیص نہ ہو چکی ہو)

جب عام میں تخصیص کا اس قدر زبردست احتمال موجود ہے تو ظہور مخصص سے قبل بھی عام ظنی الدلالت ہوگا اور ظاہر ہے کہ ظنی کی تخصیص دلیل ظنی سے جائز ہے. بلکہ یہ تخصیص اس مشہور مقولہ کے عین مطابق ہوگی. وہ مقولہ یہ ہے:

"دلیل عام کے الفاظ میں تخصیص کا غلبہ ہوتا ہے"

انہی وجوہ و اسباب کی بنا پر امام شافعی عام القرآن کی تخصیص اخبار آحاد سے جائز سمجھتے ہیں حالانکہ عموم القرآن قطعی الثبوت ہے کیونکہ عام ظنی الدلالت ہے اور اخبار آحاد ظنی الثبوت

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۲۱۷ - ۲۱۸

Marfat.com

ہیں اور ظاہر ہے کہ ایک دلیل ظنی کی تخصیص دوسری دلیل ظنی سے درست ہے۔ بخلاف ازیں حنفیہ عام کو قطعی الدلالت تصور کرتے ہیں۔ لہٰذا خبر واحد سے عموم القرآن کی تخصیص جائز نہیں سمجھتے۔ احناف کا طرز استدلال یہ ہے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے اور عموم القرآن قطعی الدلالت ہے۔ مگر اخبار آحاد ظنی الثبوت ہیں اور ظاہر ہے کہ دلیل ظنی سے دلیل قطعی کی تخصیص نہیں کی جا سکتی۔[1]

عام مخصوص بخبر آحاد کی مثالیں

: اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۔

(النساء - ۱۱)

اللہ تعالےٰ تمہیں اولاد کے بارے میں وصیت فرماتے ہیں کہ ایک مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

مثال :۔ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ ۗ

(النساء - ۱۳)

وراثت کی تقسیم وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ہونی چاہیئے بایں طریق کہ کسی کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو۔ یہ خدا تعالےٰ کی طرف سے وصیت کی جارہی ہے۔

مذکورہ بالا آیات کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ورثا اتحاد مذہب اور اختلاف مذہب دونوں صورتوں میں ورثہ کے مستحق ٹھہریں گے۔ مگر مذہب نبوی نے آیت کے عموم کی تخصیص کر دی اور واضح کیا کہ مسلمان کافر کا وارث قرار نہیں دیا جا سکتا۔

دوسری مثال :۔ اسی طرح آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل بھی ورثہ کا استحقاق رکھتا ہے مگر حدیث نے وضاحت کر دی کہ قاتل وارث نہیں بن سکتا۔

تیسری مثال :۔ ان آیات سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ہر بچہ ہر والد کا وارث بن سکے گا مگر حدیث میں ارشاد ہوتا ہے

نَحْنُ مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ

ہم گروہ انبیاء کو اپنا وارث نہیں بناتے ہم

---

[1] الشافعی از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۱۹۷ - ۱۹۹۔

صَدَقَۃٌ[1] جو ترکہ چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ انبیاء کی اولاد ان کی وارث نہیں ہوتی۔

چوتھی مثال:۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کی وصیت میراث سے مقدم ہے۔ مگر سنت نے تخصیص کر دی کہ صرف وہی وصیت تقسیم میراث پر مقدم ہو گی جو ایک تہائی سے زائد نہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ احادیث نبوی کی بنا پر ان آیات میں تخصیص پیدا کر دی گئی ہے[2]

پانچویں مثال: فرمان باری تعالےٰ ہے۔

"والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ (المائدہ ۳۸) کاٹ دو۔

آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے خواہ چرایا ہوا مال کم ہو یا زیادہ اور یہ کہ مال کسی نوع کا بھی ہو اس میں قطع ید لازم آئے گا مگر سنت نے اس کی تخصیص کر دی کہ ربع دینار سے کم میں قطع ید نہیں ہے مال کی نوعیت کے اعتبار سے یہ قید لگا دی گئی کہ پھلوں اور کھجور کی گوند میں قطع ید نہیں ہے حدیث نبوی کے الفاظ یہ ہیں:۔

"آنحضورؐ نے فرمایا کہ پھلوں میں اور کھجور کی گوند میں ہاتھ کاٹنا لازم نہیں آتا اسی طرح ہاتھ اسی چیز میں کاٹا جائے گا جس کی مالیت چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ ہو[3]"

تخصیصِ عام کے ضمن میں امام احمد بن حنبل کی رائے:

امام احمد تخصیصِ عام کے ضمن میں اپنے ہم استاد امام شافعیؒ کے ہمنوا ہیں اور سنت کو عموم القرآن کی مخصص قرار دیتے ہیں۔ جو لوگ ظواہر قرآن سے استدلال کرتے ہیں ان کی تردید میں آپ نے ایک کتاب تصنیف فرمائی ہے اس میں فرماتے ہیں:۔

"خداوند کریم جل ثناء نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو ہدایت اور دین حق دے کر

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۳۸

[2] الشافعی از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۱۹۶۔

[3] حوالہ مذکور ص ۱۹۶

مبعوث فرمایا تاکہ دوسرے ادیان پر اسے غلبہ عطا کرے، خواہ مشرکین پر یہ ناگوار گذرے خداوند کریم نے آنحضورؐ پر وہ کتاب عزیز نازل فرمائی جس میں اتباع کرنے والوں کے لئے نور ہدایت پایا جاتا ہے قرآن حکیم میں جو ظاہر باطن خاص عام اور ناسخ و منسوخ احکام پائے جاتے ہیں ان کی نشان دہی کرنا آنحضورؐ ہی کا منصب ہے۔ آپ ہی ترجمان القرآن اور اس کے مفاہیم و معانی کی توضیح کرنے والے ہیں[1]۔"

نقل کردہ عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام احمد حدیث نبوی کو کتاب اللہ کی شارح قرار دیتے ہیں۔ اور آپ کی رائے میں صرف حدیث ہی کی روشنی میں قرآن کے ظاہر و باطن خاص عام اور ناسخ و منسوخ کی تعیین کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (النحل - ۴۴)

ہم نے آپ کی جانب کتاب ہدایت بھیجی تاکہ آپ نازل کردہ آیات کی توضیح فرما دیں۔

ابن قیمؒ کی نگاہ میں کتاب و سنت کا ربط و تعلق:

ابن قیم کی رائے میں حدیث نبوی کسی صورت میں قرآن کی معارض نہیں وہ امام احمد ابن حنبل اور امام شافعیؒ کے ہم خیال ہیں۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کتاب و سنت کا باہم تعلق تین قسم کا ہے۔

اوّل: پہلی قسم یہ ہے کہ سنت ہر لحاظ سے قرآن کے موافق ہو۔ گویا حکم واحد پر قرآن حدیث کا جمع ہونا توارد ادلہ کے باب میں سے ہوگا۔

دوم:۔ دوسرا یہ کہ سنت قرآن کی تبیین و تشریح ہو۔

سوم:۔ تیسرا یہ کہ سنت سے ایسے حکم کا وجوب معلوم ہوتا ہو جس سے قرآن خاموش ہے یا اس چیز کی حرمت ثابت ہوتی ہو۔ جسے قرآن نے حرام قرار نہیں دیا۔ ان تین اقسام کے علاوہ چوتھی قسم کوئی نہیں پس سنت کے معارض قرآن ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جو سنت زائد علی القرآن ہوگی وہ مستقل طور سے آنحضورؐ کی جانب سے مشروع ہے لہٰذا وہ واجب الاطاعت ہوگی اور اس کی نافرمانی کسی طرح روا نہیں[2]

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۱۰ [2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۱

ابن قیم اپنی کتاب الطرق الحکمیہ میں ارقام فرماتے ہیں۔

"ہر مسلم کو یہ اعتقاد رکھنا ضروری ہے۔ کہ احادیث صحیحہ میں سے کوئی حدیث مخالف قرآن نہیں ہو سکتی۔ بلکہ کتاب و سنت کا باہمی تعلق تین طرح کا ہے"!

اول:- وہ احادیث جو کتاب مقدس کی تائید و تثبیت کرتی ہیں۔

دوم: وہ احادیث جو کتاب اللہ کی شارح و ترجمان، اس کے مفہوم کو واضح کرنے والی اور اس کے مطلق احکام کو مقید کرنے والی ہیں۔

سوم:۔ وہ سنن رسول جو ایسے احکام کو شامل ہیں جن کے ذکر کرنے سے قرآن خاموش ہے ان احکام سہ گانہ میں سے کسی قسم کی حدیث کو بھی رد نہیں کیا جا سکتا اور نہ ان پر کسی قسم کے اضافہ کا امکان ہے خدا اور رسول اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ کوئی سنت صحیحہ قرآن کی معارض نہیں ہو سکتی اور ایسا کیونکر ممکن ہے جب کہ آنحضور خود ہی مفسر قرآن تھے۔ قرآن آپ ہی پر اترا اور اسی سے آپ کو ہدایت نصیب ہوئی۔ آپ کو اس کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے اور قرآن کے مفاہیم و معانی کے سب سے بڑے عالم بھی آپ ہیں۔ اگر اس طرح سے احادیث رسول کا رد کر دینا روا ہوتا تو بہت سی احادیث نبویہ متروک العمل اور بے کار ہو کر رہ جاتیں اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جس شخص کے خلاف سنت صحیحہ سے احتجاج کیا جائے گا تو وہ اس کی تردید کے لئے کسی آیت کے عموم یا اطلاق سے استدلال کرے گا اور کہے گا۔ کہ یہ سنت اس آیت کے عموم یا اطلاق کی معارض ہے اور اس طرح وہ حدیث ناقابل احتجاج تصور کی جائے گی یہ ایک فرضی بات نہیں بلکہ شیعہ کا فرقہ احادیث صحیحہ متواترہ کے رد کرنے میں یہ حربہ استعمال کر چکا ہے۔ چنانچہ شیعہ حدیث صحیح لا نورث ما ترکناہ صدقہ، کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ بقول ان کے یہ حدیث فرمان باری تعالیٰ "یوصیکم اللہ فی اولادکم" کے خلاف ہے۔

اسی طرح فرقہ جہمیہ نے صفات باری تعالیٰ میں وارد شدہ بکثرت احادیث صحیحہ کو رد کر دیا کیونکہ ان کے خیال میں یہ احادیث "لیس کمثلہ شیئ" کے خلاف ہیں جہمیہ رؤیت باری تعالیٰ میں۔ وارد شدہ احادیث کو کثرت اور صحت کے باوجود ٹھکرا دیتے ہیں اور دعویٰ یہ کرتے ہیں کہ یہ احادیث "لا تدرکہ الابصار" کے ظاہری مفہوم کے معارض ہیں[1]

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۷۲-۷۳۔

Marfat.com

مندرجہ بالا بیان سے کتاب وسنت کے باہمی ربط وتعلق کے بارے میں ابن قیم کا نقطۂ نظر واضح ہوتا ہے آپ کے نزدیک یہ ربط اقسام سہ گانہ میں محدود ہے۔ ابن قیم کے نزدیک صرف ظاہر قرآن کی مخالفت کے پیش نظر کسی حدیث کو رد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مفسر قرآن ہیں اور آپ سے یہ تعامل متوقع نہیں مزید براں آپ خداوند تعالےٰ کے مطلوب و مقصود کو سب لوگوں سے بہتر جاننے والے ہیں۔ اگر احادیث کو ظواہر قرآن کے مخالف ہونے کی بنا پر رد کرنے کا دروازہ کھول دیا جائے تو بہت سی متواتر احادیث بھی مردود ہو کر رہ جائیں۔ جیسے شیعہ نے مذکورہ حدیث کو نظر انداز کر دیا اور اسی طرح جہمیہ نے احادیث صفات کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ یہ ظواہر قرآن سے متصادم ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ ابن قیم اس امر میں امام شافعی اور ابن حنبل کے ہمنوا ہیں کہ احادیث جب عموم القرآن کے معارض ہوں تو ان سے احتجاج کیا جائے گا اور وہ ہرگز متروک العمل نہیں ہوں گی۔

عہد حاضر کا ایک عظیم مصنف ابن قیم کے ساتھ:

کتاب وسنت کے باہمی ربط وتعلق کا اجمالی تذکرہ قبل ازیں ہو چکا ہے۔ عہد حاضر کے ایک فاضل مصنف پروفیسر علی حسب اللہ اپنی کتاب اصول التشریع الاسلامی میں مثالیں دے کر اس کی وضاحت کرتے ہیں ان کا پورا بیان ملاحظہ فرمائیے[1]

حدیث نبوی میں بیان کردہ مسائل واحکام کی نسبت جب قرآن کے مندرجات سے کی جائے تو وہ تین اقسام میں منقسم ہوں گے۔

اوّل: وہ احادیث جو قرآن حکیم کے بالکل مطابق اور اس کی تاکید کر رہی ہوں گویا حکم شرعی دو مصادر سے ماخوذ ہے (۱) کتاب اللہ (۲) حدیث نبوی قرآن مثبت احکام ہوگا اور حدیث اس کی موید ہوگی۔ مثلاً وہ احادیث جن سے نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کی فرضیت ثابت ہوتی ہے یا وہ احادیث، جو شرک، جھوٹی شہادت، قتل ناحق کی حرمت میں وارد ہیں یا جن سے حقوق الوالدین پر روشنی پڑتی ہے یہ سب

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۳۷ تا ۳۹۔

احادیث قسم اوّل میں داخل ہوں گی۔

دوم : دوسری قسم میں وہ احادیث داخل ہیں جو حسب ارشاد خداوندی "وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ" قرآن کی شارح و مفسّر ہیں۔ کیونکہ حدیث نبویؐ (النحل ۔ ۴۴) قرآن کی بہترین ترجمان اور اس کی وضاحت کرنے والی ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

سَيَاْتِيْ قَوْمٌ يُجَادِلُوْنَكُمْ بِمُتَشَابِهَاتِ الْقُرْاٰنِ فَخُذُوْهُمْ بِالسُّنَنِ فَاِنَّ اَصْحَابَ السُّنَنِ اَعْلَمُ بِكِتَابِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ"

ایک قوم آئے گی جو قرآن کے متشابہات پیش کرکے تم سے مجادلہ کرے گی۔ تم انہیں حدیث نبوی سے پکڑ لو کیونکہ اصحاب الحدیث ہی قرآن کے سب سے بڑے عالم ہوتے ہیں۔

ایک شخص نے مطرف بن عبداللہ سے کہا کہ ہمیں صرف قرآن سنایئے!

انہوں نے جواباً کہا:

"ہم کو قرآن کے عوض اور کچھ نہیں چاہیئے، البتہ ہمیں ایسے اشخاص کی تلاش رہتی ہے جو قرآن ہم سے بہتر جانتے ہیں"

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب عبداللہ بن عباسؓ کو خوارج کی جانب بھیجا تو فرمایا:

"خوارج سے بحث کرتے وقت قرآن حکیم سے استدلال نہ کیجیے کیونکہ قرآن میں دیگر احتمالات کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔ بلکہ ان کے مقابلہ میں حدیث نبوی پیش کیجئے وہ مقابلہ کی تاب نہ لاسکیں گے"

گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے کے کفر پر جب خوارج نے ظواہر قرآن سے استدلال کیا مثلاً حج کا حکم دینے کے بعد فرمایا۔

"وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ" تو حضرت علی نے حدیث نبوی سے ان کی تردید کی۔ خوارج سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:۔

"اے گروہ خوارج! تمہیں بخوبی معلوم ہے کہ آپ نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کے بعد اس کی نماز جنازہ پڑھائی پھر اس کے متعلقین میں اس کا ورثہ تقسیم کیا اسی طرح قاتل کو قتل کے جرم میں موت کے گھاٹ اتارا اور اس کا ترکہ ورثاء میں بانٹا۔ چور کا ہاتھ کاٹا۔ غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے

Marfat.com

لگائے۔ پھر مال غنیمت ان میں تقسیم کیا۔ مسلمان عورتیں ان کے نکاح میں تھیں اس سے واضح ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے ان کو ان کے گناہوں کی سزا دی۔ خدا کی قائم کردہ حدود جاری کیں اور اس کے پہلو بہ پہلو ان کو مالِ غنیمت سے محروم نہیں کیا اور ان کو مسلمانوں کی فہرست سے خارج قرار دیا۔"

حضرت علیؓ کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث نبویؐ قرآن کی توضیح و تشریح اور اس کے شبہات کے ازالہ میں اثر عظیم رکھتی ہے۔ حدیث نبویؐ تین طریق سے قرآن حکیم کے مقصود کو واضح کرتی ہے۔

تفصیلِ مجمل: مثلاً خداوند تعالےٰ نے قرآن حکیم میں نماز کا حکم دیا مگر اس کے اوقات ارکان اور رکعات کی تعداد نہیں بتائی۔ چنانچہ آنحضورؐ کی عملی سنت نے ان جملہ امور کو واضح کر دیا آپ نے فرمایا۔ "صلّوا کما رأیتمونی اصلّی" ایسے نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو۔

اسی طرح قرآن سے حج کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ مگر مناسک حج کا ذکر موجود نہیں۔ سنت نے یہ کمی پوری کر دی اور آنحضورؐ نے فرمایا۔

خُذُوا عَنِّی مَنَاسِکَکُمْ (مناسک حج مجھ سے سیکھو)

زکوٰۃ کی فرضیت قرآن میں مذکور ہے۔ مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کن اشیاء میں زکوٰۃ فرض ہے۔ زکوٰۃ کتنی ادا کی جائے۔ حدیث نے ان جملہ امور کو واضح کر دیا۔

تخصیصِ عام: قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے۔ یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِی أَوْلَادِکُمْ" (ا ک) سے معلوم ہوا کہ اولاد اپنے والد کا ورثہ پائے گی۔ یہ آیت اپنے عموم کے اعتبار سے ہر ولد اور ہر والد کو شامل ہے اور اس میں کوئی استثناء موجود نہیں۔ حدیث نبوی نے اس عموم کی تخصیص کر دی کہ انبیاء مورث نہیں ہوتے۔ اسی طرح وارث کے متعلق وضاحت کر دی کہ اس کا غیر قاتل ہونا ضروری ہے کیونکہ قاتل وارث قرار نہیں دیا جا سکتا۔ آپ کا فرمان ہے لَا یَرِثُ الْقَاتِلُ" (قاتل وارث نہیں بن سکتا)

اسی طرح محرمات کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا۔

"وَأُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذَالِکُمْ" (النساء ۔ ۲۴) (اس کے ماسوا دیگر عورتیں حلال ہیں)

حدیث نبوی نے اس عموم کی تخصیص کر دی۔ آنحضورؐ نے فرمایا کہ دو دھ سے جن رشتوں

Marfat.com

رشتے حرام ہو جاتے ہیں، جو نسباً حرام ہوں۔ حالانکہ قرآن میں یہ مذکور نہیں حدیث نبوی میں یہ بھی وارد ہے کہ خالہ، بھانجی اور پھوپھی، بھتیجی دونوں کو بہ یک وقت نکاح میں نہیں لایا جا سکتا کیونکہ اس طرح نسبی تعلقات منقطع ہو جاتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ آیت میں جو عموم پایا جاتا تھا ان احادیث سے اس کی تخصیص ہو گئی۔

تقیید مطلق: سنت اس طریق سے بھی قرآن کی وضاحت کرتی ہے کہ مطلق آیات کو مقید کر دیتی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا (المائدہ-۵-۳۸) (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔)

اس آیت میں مذکور نہیں کہ ہاتھ کس جگہ سے کاٹو۔ حدیث نبوی نے اسے مقید کر دیا کہ ہاتھ پہنچے سے کاٹا جائے۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ (خانہ کعبہ کا طواف کرو)

(الحج - ۲۹)

یہاں علی الاطلاق طواف کا حکم دیا گیا ہے۔ سنت نے اس کے ساتھ طہارت کی قید لگا دی۔

ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے۔

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَا اَوْ دَيْنٍ (وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ورثہ تقسیم کیجئے)

(النساء - ۱۲)

اس آیت میں وصیت کا ذکر مطلقاً کیا گیا ہے حدیث نے اس کے ساتھ یہ قید لگا دی کہ وصیت ثلث سے زیادہ نہ ہو۔

تیسری قسم: تیسری قسم کی وہ احادیث ہیں جو جدید احکام پر مشتمل ہوں نہ ان سے قرآنی احکام کی تائید ہوتی ہے اور نہ تشریح و توضیح۔ اس کی مثالیں آگے آ رہی ہیں۔

اس تفصیلی بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ "اصول التشریع الاسلامی" کے مصنف نے وہی اقسام ذکر کیں جو ابن قیم نے بیان کی ہیں۔ البتہ مصنف مذکور نے مثالیں دے کر انہیں اچھی طرح واضح کر دیا۔ خصوصاً دوسری قسم کو خوب کھول کر بیان کیا اور اسے تین قسموں میں منقسم کر دیا۔ جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے۔

Marfat.com

علامہ شاطبی کی رائے:

علامہ شاطبی نے کتاب و سنت کے ربط و تعلق کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ امام شافعی، ابن قیم اور صاحب اصول التشریع کے بیانات کے بالکل مطابق ہے۔ شاطبی لکھتے ہیں:۔

"علماء کی رائے میں سنت قاضی علی الکتاب ہے مگر کتاب، اللہ قاضی علی السنت نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بسا اوقات دو یا دو سے زیادہ احتمالات ہوتے ہیں[1] اور سنت سے کسی ایک احتمال کی تعیین ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں سنت کی جانب رجوع کیا جاتا ہے اور کتاب اللہ کے مقتضا کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے۔ کہ کتاب اللہ سے بظاہر ایک مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ حدیث سے پتا چلتا ہے کہ یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں۔ سنت کی تقدیم و ترجیح کے لئے یہ بھی ایک قوی دلیل ہے حدیث نبوی کی عظمت شان کے لئے یہ بات کیا کم ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرتی، عموم کی تخصیص کرتی اور اسے ظاہری معنے پہناتی ہے علم الاصول میں یہ سب باتیں مذکور ہیں"

دیکھئے قرآن میں ہر چور کے لئے قطع ید کی سزا مقرر کی گئی ہے۔ سنت سے معلوم ہوا کہ یہ سزا ہر اس چور کے لئے مقرر ہے جو محفوظ مال چرائے۔ اس طرح بظاہر زکوٰۃ لینے کا حکم جمیع اموال سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر حدیث کی روشنی میں معلوم ہے کہ زکوٰۃ خاص خاص اشیاء میں سے لی جاتی ہے۔ محرمات کا تذکرہ کرنے کے بعد قرآن میں ارشاد ہوتا ہے کہ ان کے سوا سب عورتیں حلال ہیں۔ حدیث نے واضح کیا کہ خالہ، بھانجی اور پھوپھی بھتیجی سے بہ یک وقت

---

[1] مثلاً آیت قرآنی "فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ" (البقرہ - ۲۳۰)
میں دو احتمالات موجود ہیں۔ پہلا یہ کہ صرف عقد ثانی سے وہ پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جاتی ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ دخول کے بعد حلال ہوتی ہے۔ سنت نے دوسرے احتمال کو متعین کر دیا کیونکہ حدیث رفاعۃ القرظی رضی اللہ عنہ موجود ہے۔ آپ نے ایک عورت سے مخاطب ہو کر فرمایا تو اس وقت تک پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں جب تک تم دونوں ایک دوسرے سے لطف اندوز نہ ہو لو
بحوالہ ابن حنبل ص ۲۱۳ تا ۲۱۵۔

Marfat.com

نکاح کرنا اس حلت سے مستثنیٰ ہے۔ مذکورہ امثلہ میں ظواہر کتاب کو ترک کرکے سنت کو ان پر مقدم کیا گیا ہے۔ یہ امثلہ صرف انہی مسائل میں محدود نہیں بلکہ ایسی مثالیں لاتعداد ہیں[1] (انتہی بیانہ)

خلاصۃ مذاہب: گذشتہ بیانات سے یہ حقیقت آشکارا ہو کر سامنے آگئی کہ اخبارِ آحاد سے حنفیہ کے نزدیک عموم القرآن کی تخصیص جائز نہیں۔ البتہ اگر قبل ازیں اس میں تخصیص ہو چکی ہو تو اخبار آحاد سے اس میں مزید تخصیص کرنا درست ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں خبر واحد سے عموم القرآن کی تخصیص اس وقت جائز ہے جب اہل مدینہ کا تعامل حدیث کا مؤید ہو۔

امام احمد امام شافعیؒ، ابن قیمؒ اور شاطبیؒ کے نزدیک خبر واحد سے عموم القرآن کی تخصیص درست ہے۔

---

[1] الموافقات للشاطبی ج ۴ ص ۴۔

۲۷۔ زیادت علی الکتاب

اب ہم وہ مسئلہ زیر بحث لانا چاہتے ہیں جسے ابن قیّم نے سنت کی تیسری قسم کے تحت بیان کیا ہے ابن قیّم کی رائے میں حدیث کی تیسری قسم وہ ہے جس میں ایسے مسئلہ کی حلت یا حرمت مذکور ہو جس سے قرآن خاموش ہے۔ اب موضوع بحث یہ ہے کہ سنت سے زیادت علی الکتاب درست ہے یا نہیں۔

ابن قیّم کی رائے اور اُن کے دلائل: ابن قیّم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سنت قرآن سے زائد مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے اور یہ زیادت دین کا ایک عنصر ہے۔ کوئی شخص اسے نظر انداز کرنے کا مجاز نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ سنت بایں طور پر قرآن سے مقدم ہو گئی۔ بلکہ ابن قیّم کی رائے میں یہ قرآن کے حکم اطاعت الرسول کی عین تعمیل ہے اور اگر حدیث کی اس قسم خاص کی اطاعت نہ کی جائے تو اطاعت رسول مہمل ہو کر رہ جائے۔ اور ایسی اطاعت کا وجود باقی نہ رہے جو آنحضورؐ کی ذات کے ساتھ مختص ہو۔

جو علماء اس مسئلہ میں ابن قیّم کے ہمنوا ہیں ان کے دلائل تین اقسام میں منحصر و محدود ہیں

پہلی دلیل: خداوند کریم نے ان الفاظ میں اطاعت رسول کا حکم دیا:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ،، (النساء - ۶۵)	تیرے رب کی قسم یہ لوگ ہرگز ایمان دار نہیں ہو سکتے جب تک باہم متنازع امور میں آپ کو حاکم نہ بنائیں۔

مذکورہ آیت کریمہ میں اللہ تبارک و تعالےٰ نے باہم متنازع امور میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو حکم قرار دینے کا فیصلہ کیا ہے، روایات سے ثابت ہے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب آپ نے حضرت زبیر کے حق میں فیصلہ کیا کہ وہ اپنے حریف انصاری سے قبل اپنے کھیت کو

پانی دے لیں. ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ قرآن میں مذکور نہیں.

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے.

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ۔ (النساء ۵۹)

اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ رسول علیہ السلام اور اولی الامر کی اطاعت کرو اگر کسی بات میں جھگڑا پیدا ہو جائے تو اُسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ بشرطیکہ تم اللہ تعالےٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو.

دوسری جگہ فرمایا:

فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖٓ (النور - ۶۳)

جو لوگ آپ کے احکام کی خلاف ورزی کرتے ہیں انہیں اجتناب کرنا چاہیئے.

نیز فرمایا:

وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا۔ (الحشر - ۷)

رسول علیہ السلام جس بات کا حکم دیں اس پر عمل کرو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ.

ایک دوسرے مقام پر فرمایا:

مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ (النساء - ۸۰)

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی.

ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ خداوند تبارک وتعالےٰ نے رسول کو حکم بنانے اور آپؐ کی اطاعت بجالانے کا حکم دیا. آپؐ کی مخالفت سے ڈرایا، رسول کی اطاعت کو خدا کی اطاعت قرار دیا اور اگر قرآن کے علاوہ دیگر امور میں جو قرآن میں موجود نہیں، آپ کی اطاعت نہ کی جائے تو اطاعت الرسول کا حکم صادر کرنا بے مقصد ہے اور قرآن کو چاہیئے تھا کہ وہ صرف اطاعت اللہ کا حکم دیتا اور اطاعت رسول سے تعرّض نہ کرتا.

علامہ شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں:

"اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی اطاعت اس کے اوامر کی تعمیل اور منہیات سے احتراز کرنا ہے، اس طرح اطاعت رسول کا مطلب آپ کے

ان اوامر و نواہی کی تعمیل ہے جو قرآن میں مذکور نہیں کیونکہ اگر وہ قرآن مجید میں مذکور ہوں گے تو ان کی تعمیل خدا کی اطاعت ہوگی نہ کہ رسول علیہ السلام کی۔

شاطبی ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں[1]:

"آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی مخصوص اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور اس سے مراد وہ احادیث ہیں جن کا ذکر قرآن میں نہیں۔ نہ آئی دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ کے جملہ اوامر و نواہی قرآن کے اس حکم میں داخل ہیں۔ لہٰذا یہ سب زائد علی الکتاب ٹھیریں گے[2]۔"

ابن قیمؒ کی دوسری دلیل:- مقدد احادیث نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت قرآن کے مضمون پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

مقدام بن معدیکرب آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں آپ نے فرمایا:-

"بلاشبہ مجھے قرآن کے پہلو بہ پہلو اسی طرح کی ایک اور وحی دی گئی ہے۔ عنقریب ایک شکم پیر آدمی مسند سے تکیہ لگائے کہے گا کہ صرف قرآن سے وابستہ رہیئے! اس میں جو حلال ہوا سے حلال سمجھئے اور جو حرام ہوا اسے حرام تصوّر کیجئے۔ تمہیں واضح ہو کہ پالتو گدھا تمہارے لئے حلال نہیں۔ دانتوں میں دبا کر کھانے والے پرندے بھی حلال نہیں ذمّی کی گری پڑی چیز اٹھا لینا بھی روا نہیں۔"

ایک دوسری روایت کے الفاظ یوں ہیں:

"ایک شخص مسند سے تکیہ لگائے براجمان ہوگا اور اس کے روبرو میری حدیث بیان کی جائے گی وہ کہے گا میرے اور تمہارے درمیان خدا کی کتاب موجود ہے جس چیز کو ہم نے اس میں حلال پایا اسے حلال سمجھا اور جسے حرام پایا اسے حرام تصوّر کیا۔ مگر یاد رکھئے جس چیز کو رسول اللہ حرام قرار

---

[1] الموافقات للشاطبی ج ۴ ص ۶۔

[2] الموافقات للشاطبی ج ۴ ص ۶-۷۔

دیں وہ حرمت میں بالکل ان اشیاء کی طرح ہے جنہیں خدا نے حرام ٹھہرایا۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے بیہقی کہتے ہیں اس کی اسناد صحیح ہے"۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں :۔

"ایسا نہ ہو کہ تم میں سے ایک شخص مسند سے تکیہ لگائے بیٹھا ہو میرے اوامر و نواہی میں سے کوئی چیز اس کے علم میں آئے تو وہ پکار اٹھے مجھے اس کے متعلق کچھ معلوم نہیں جو چیز ہم نے کتاب اللہ میں پائی اس کی اطاعت کرلی اور بس"۔

علامہ شاطبی الموافقات میں یہ احادیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

"ان احادیث کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ سنت میں وہ مسائل بھی ہوتے ہیں جو کتاب اللہ میں مذکور ہوں[1]"۔

ان احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں قرآن سے زائد مسائل و احکام بھی ہوتے ہیں۔ ان میں سے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ یہ مشہور حدیث بھی ہے کہ جب آنحضورؐ نے انہیں قاضی بنا کر یمن بھیجنا چاہا تو دریافت فرمایا :

"اگر کوئی نیا مسئلہ پیش آیا تو اس میں کیونکر فیصلہ کریں گے"؟

معاذ بولے :

"کتاب اللہ کے مطابق"۔

حضورؐ نے فرمایا "اگر اس مسئلہ کا حل قرآن میں نہ ہوا تو"؟

حضرت معاذ نے جواباً کہا :

"تو میں سنت رسول کی روشنی میں فیصلہ کر دوں گا"۔

رسول اکرم نے فرمایا :

"اگر سنت میں بھی اس کا ذکر نہ ہو"؟

معاذ بولے۔

"تو میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور فکر و نظر کا کوئی دقیقہ فروگذاشت

---

[1] یہ احادیث اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۹ پر مذکور ہیں نیز دیکھئے الموافقات ج ۴ ص ۷۔

Marfat.com

نہیں کروں گا۔

حضرت معاذ فرماتے ہیں کہ آپ نے میرے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا:

"خدا کا شکر ہے جس نے میرے فرستادہ کو میری اطاعت کی توفیق مرحمت فرمائی"۔ مذکورہ بالا حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ حدیث میں وہ مسائل بھی ہوتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہوتے۔[1]

ابن قیمؒ کی تیسری دلیل: زیادت علی الکتاب کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں بہت سے احکام ایسے بھی ہیں جو قرآن میں مذکور نہیں۔

مثلاً یہ مسائل صرف احادیث نبوی میں ملتے ہیں اور قرآن میں مذکور نہیں:

۱۔ پھوپھی، بھتیجی اور خالہ، بھانجی کو بہ یک وقت نکاح میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ رضاع سے وہ سب رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسباً حرام ہوں۔

۳۔ شفعہ اور رہن صرف سفر ہی میں نہیں بلکہ حضر میں بھی جائز ہے۔

۴۔ جدہ کا وارث ہونا۔

۵۔ مسلم اور کافر ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے۔

۶۔ جب میت کی ایک بیٹی اور ایک پوتی موجود ہو تو پوتی کو ورثہ میں چھٹا حصہ ملے گا۔

۷۔ لونڈی کا استبراء رحم ایک حیض سے ہوگا۔

۸۔ مقتول کا سامان قاتل کو ملے گا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کہا جا سکتا ہے کہ وہ احادیث جن میں ایسے احکام مذکور ہیں جو قرآن میں نہیں دوسری احادیث کے مقابلہ میں اگر زیادہ نہ ہوں گی تو ان سے کچھ کم بھی نہیں۔ نصوصِ قرآن پر زیادتی کرنے والی احادیث کو اگر رد کرنا درست ہوتا تو آنحضورؐ کی تمام سنتیں صفحۂ ہستی سے مٹ جاتیں اور صرف وہی احادیث باقی رہتیں جن پر قرآن دلالت کرتا ہے۔[2]

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے کے مطابق حدیث نبوی ان

---

[1] ۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۱۰۔

[2] ۔ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۱۰۔

Marfat.com

احکام پر مشتمل ہوتی ہے جو قرآن مجید میں مذکور نہ ہوں اور ہم جب ایسی احادیث سے احتجاج کریں گے تو کتاب اللہ کے مخالف ہرگز نہ ہوں گے۔ کیونکہ کتاب اللہ خود احادیث کو اخذ کرنے کی جانب بار بار دعوت دیتی ہے۔ ابن قیمؒ اپنے نقطہ نظر کے اثبات میں وہ نصوص پیش کرتے ہیں جن میں اطاعت رسول کا حکم دیا گیا ہے نیز ان احادیث سے احتجاج کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ احادیث نبویہ قرآن سے زائد مسائل کی حامل ہو سکتی ہیں۔ ابن قیمؒ تفصیلاً وہ مسائل و احکام بھی بیان کرتے ہیں جو صرف حدیث نبوی میں وارد ہوئے ہیں اور قرآن میں ان کا ذکر تک نہیں ہے۔

مخالفین کے نظریات اور ان کے دلائل:

علماء کا ایک گروہ ابن قیمؒ کے نقطہ نظر سے اتفاق نہیں کرتا۔ ان کا خیال ہے کہ حدیث میں وہی مسائل مذکور ہوتے ہیں۔ جن کی اصل قرآن میں موجود ہو۔ اب اصول التشریع الاسلامی کے مصنف کے قلم سے ان کے زاویۂ نگاہ کی وضاحت ملاحظہ فرمایئے وہ لکھتے ہیں۔

"ان علماء کی رائے کے مطابق سنت صرف انہی مسائل کی حامل ہوتی ہے۔ جن کی اصل قرآن میں مذکور ہو۔ حدیث نبوی جب کتاب اللہ کے اجمال کی تفصیل بیان کرے گی عام کی تخصیص کرے گی یا مطلق کو مقید کرے گی تو یہ قرآن کے مفہوم کی شارح و مفسر ہوگی اور جب ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو۔ تو حدیث کا مقصد ایسی فرع کو اس کے اصل کے ساتھ ملحق کرنا ہوگا جس کا الحاق نہایت پوشیدہ ہے۔ یا حدیث فرع کو ان دو اصولوں میں سے کسی ایک اصل کے ساتھ جوڑ دے گی جن میں سے ہر ایک اسے اپنی جانب کھینچ رہا ہو۔"

قسم اوّل: پہلی قسم یعنی فرع کو اصل سے ملانے کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ حدیث میں پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو بہ یک وقت نکاح میں رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ قرآن میں صراحتہً دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس پر قیاس کر کے حدیث میں پھوپھی، بھتیجی اور خالہ بھانجی کے اجتماع کو بھی ناروا ٹھہرایا گیا۔ اسی طرح حدیث میں علتِ حکم بھی بیان کر دی گئی ہے۔ آپ نے فرمایا اگر تم ایسا کر دو گے تو اس سے رحمی تعلقات منقطع ہو جائیں گے۔

قسم اول کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ورثاء کے حصہ جات بیان کر دیئے ہیں۔ مگر عصبات کے ورثاء کا ذکر صرف دو آیتوں میں ہے:

۱۔ یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ (النساء ۱۱)

۲۔ وَاِنْ کَانُوْٓا اِخْوَۃً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ (النساء ۱۷۶)

ان ہر دو آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد اور بھائیوں کے علاوہ جو عصبات ہیں ان کے لئے کوئی حصہ میراث میں مقرر نہیں بلکہ تقسیم فرائض کے بعد جو بچے گا وہ اس کے مستحق ہونگے مگر یہ ایک قیاس ہے جو پوشیدہ بھی رہ سکتا تھا۔ لہٰذا رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں اسے واضح فرما دیا۔

اَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِاَھْلِھَا فَمَا بَقِیَ	ورثاء کے حصہ جات ادا کر دو جو بچ رہے
فَھُوَ لِاَوْلٰی رَجُلٍ ذَکَرٍ	وہ سب سے زیادہ قرابت دار مرد کو دے دو

دوسری قسم: دوسری قسم کی توضیح یہ ہے کہ خداوند قدوس نے طیبات کو حلال قرار دیا اور خبائث کو حرام ٹھہرایا۔ اب بعض اشیاء ایسی ہیں جن کو بڑی آسانی سے طیبات یا خبائث میں سے کسی ایک قسم میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ مگر بعض میں یہ الحاق مشتبہ ہے۔ پس سنت ایسے امور کو واضح کر دیتی ہے جن کی بنا پر مجتہد کے لئے کسی مشتبہ چیز کو ان دونوں میں سے کسی ایک میں شامل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ مثلاً پالتو گدھے اور پنجے میں پکڑ کر کھانے والے جانوروں کی حرمت۔ اور گوہ اور خرگوش اور ہمچو قسم کے جانوروں کی حلت۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ خالق کائنات نے غیر منشی اشیاء مثلاً دودھ اور شہد کو حلال ٹھہرایا اور منشی اشیاء مثلاً شراب کو حرام قرار دیا۔ اب وہ چیزیں مشتبہات میں داخل تھیں جو بالفعل نشہ آور نہیں مگر بڑی آسانی سے ان میں سکر کی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً وہ انگور جو خشک کدو یا رال سے مطلا برتن میں بھگوئے جائیں تو ان میں جلد نشہ کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔ حدیث نبوی سے واضح ہوا کہ مسکر اشیاء کا سد باب کرنے کے لئے ان کو بھی منشیات کے حکم میں داخل کر دیا گیا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس حدیث میں وہی احکام مذکور ہوں گے جن کی اصل قرآن حکیم میں مذکور ہوگی اور عند الضرورت اس کی طرف رجوع کیا جا سکے گا۔[1]

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از پروفیسر علی حسب اللہ ص ۴۱۔

خاتمہ بحث : ابن قیّم اور ان کے مخالفین کا نقطہ نگاہ اور فریقین کے دلائل ذکر کرنے کے بعد کسی تعصب کے بغیر مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ ابن قیّم کا نظریہ ہی قرین حق و صواب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مخالفین کے نزدیک پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بہ یک وقت نکاح اس لئے حرام ہے کہ اس مسئلہ کو دو حقیقی بہنوں سے نکاح کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ بنا بریں دو چچا زاد بہنوں سے نکاح کرنا بھی ممنوع ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے باوجودیکہ تمہارے قول کے مطابق حرمت کی علت موجود ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ دو چچا زاد بہنوں سے نکاح اس لئے جائز ہے کہ کسی نص میں اس کی ممانعت مذکور نہیں۔

مزید براں مخالفین کا یہ کہنا کہ جو سنت زائد عن القرآن ہوگی وہ یا تو ایسی فرع ہے جسے اپنے اصل کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے اور اس سے پہلے اس کا الحاق پوشیدہ تھا یا دو اصل میں سے ایک اسے اپنی جانب کھینچنا چاہتا تھا اور سنت نے اسے ایک کے ساتھ ملا دیا یہ قاعدہ بعض مسائل پر تو منطبق ہو سکتا ہے۔ مگر سنت کے ذکر کردہ تمام مسائل پر حاوی نہیں۔ مثلاً حدیث نبوی کے مطابق پوتی کو میت کی بیٹی کے ہوتے ہوئے چھٹا حصہ ملے گا اور یہ کہ مقتول کا سامان قاتل کی ملکیت ہوگا اور ہمچو قسم کے وہ مسائل جو حدیث میں مذکور ہیں اور قرآن میں ان کا کوئی ذکر نہیں۔ یہ ان دونوں قسموں میں سے کسی میں بھی شامل نہیں ہیں یہ کہتا ہوں کہ سنت میں اگر قرآن سے کچھ زائد مسائل مذکور ہوں تو اس میں حرج ہی کیا ہے؟ جب رسول اللہ کو تبیین و تشریح کا منصب حاصل ہے تو آپ مجمل، عام اور مطلق کی توضیح کے پہلو بہ پہلو وہ احکام بھی بیان کریں گے جن سے قرآن نے تعرض نہیں کیا۔ جن ائمہ دین نے سنت کو زائد عن القرآن مسائل کی حامل بتایا ہے ان میں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر ہمارے محترم استاذ پروفیسر محمد ابو زہرہ نے اپنی کتاب "الشافعی" میں اسے تفصیلاً بیان کیا ہے میں کتاب مذکور کا حوالہ دے کر اسی پر اکتفا کرتا ہوں[1]۔

*

[1] الشافعی از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۳۴-۲۳۵۔

Marfat.com

۲۸ — قبولِ حدیث میں اِحتیاط

ابن قیمؒ ایک پرہیزگار عالمِ دین اور امانت و دیانت سے بہرہ ور تھے۔ اسی علمی دیانت کا تقاضا تھا کہ آپ قبولِ احادیث میں غایت درجہ احتیاط کرتے۔ فن حدیث میں جو تبحر و مہارت آپ کو حاصل تھی وہ اس میں مزید معاون ثابت ہوئی۔ آپ کے پاس محفوظاتِ احادیث کا بے اندازہ ذخیرہ تھا۔ اس میں خوب غور و خوض کرتے اور اچھی طرح چھان پھٹک کر جو صحیح احادیث ہوتیں انہیں لے لیتے اور ضعیف کو ترک کر دیتے۔ اگر حدیث میں آپ کی محفوظات کا سرمایہ کم ہوتا تو جو احادیث مل جاتیں انہیں قبول کرنا ہی پڑتا۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جو صحیحین میں مذکور ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑ رہی تھیں۔ ایک نے دوسری کو پتھر مار کر ہلاک کر ڈالا، وہ حاملہ تھی چنانچہ اس کا بچہ بھی ہلاکت سے ہمکنار ہو گیا۔ آپ نے فیصلہ فرمایا کہ بچے کے عوض لونڈی یا غلام دیا جائے۔ اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے ورثاء ادا کریں۔

ظاہر ہے کہ یہ قتل عمد نہیں بلکہ شبہ عمد ہے اور اس میں قصاص واجب نہیں۔ اسی لئے ابن قیمؒ نے نسائی کی وہ روایت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جس میں قصاص کا ذکر ہے اور اسی طرح بعض دوسری روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے قاتلہ کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ صحیح روایت یہی ہے کہ آپ نے اسے قتل نہیں کیا کیونکہ یہ قتل عمد نہ تھا۔ نسائی کی روایت کی تردید میں ابن قیمؒ صرف صحیحین کی روایت کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ بخاری کی ایک اور روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ کسی عورت نے قبیلہ بنی لحیان کی ایک عورت کا حمل گرا دیا تھا آپ نے اس میں لونڈی یا غلام دینے کا فیصلہ کیا۔ پھر جس عورت کو آپ نے لونڈی یا غلام ادا کرنے کا حکم دیا تھا وہ فوت ہو گئی تو آپ نے فرمایا کہ اس کا ورثہ اس کے خاوند اور بیٹوں کو ملے گا اور دیت اس کے عصبات ادا کریں گے۔ یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد ابن قیمؒ فرماتے ہیں :-

Marfat.com

"اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شبہ عمد میں قصاص نہیں ہوتا"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم صحیح احادیث سے استدلال کرنے کے کس قدر مشتاق تھے اور کس طرح ضعیف احادیث کو رد کر دینے میں کوئی باک نہ سمجھتے تھے۔ حدیث کا عظیم ذخیرہ جو آپ کو یاد تھا۔ اس ضمن میں آپ کا معاون تھا۔ آپ کسی مسئلہ میں صرف ایک حدیث کے بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ حسب عادت بکثرت احادیث بیان کرتے تھے۔

حدیث مرسل اور ابن قیم: ابن قیم حدیث مرسل سے استدلال نہیں کرتے تھے اور نہ اسے قابلِ احتجاج تصور کرتے۔ اگرچہ عقل انسانی اس کی مؤید ہو۔ اس کی مثال وہ روایت ہے جسے عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے ہمیں یہ حدیث پہونچی ہے کہ جب کسی شخص کی لاش ایک قوم کے گھروں کے آس پاس پائی جائے تو مدعا علیہم کو قسم دی جائے گی کہ انہوں نے اسے قتل نہیں کیا اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کریں تو دعویٰ کرنے والے حلف اٹھا کر دیت لینے کے مستحق قرار پائینگے اگر دونوں فریق قسم کھانے سے انکار کر رہے ہوں تو نصف دیت مدعا علیہم پر ہوگی اور نصف ثانی کسی پر بھی نہیں۔ ابن قیم اس حدیث کے متعلق لکھتے ہیں۔

یہ حدیث مرسل ہے قابلِ احتجاج نہیں:

گویا یہ حدیث ابن قیم کے نزدیک صرف اس لئے حجت نہیں کہ یہ مرسل ہے۔ اس میں آنحضورؐ سے روایت کرنے والے صحابی کا نام مذکور نہیں لہٰذا مشکوک ہونے کی بنا پر قابلِ استناد نہیں ابن قیم بیان کرتے ہیں کہ وہ دعاوی اور قسامہ کے باب میں رائج الوقت طریق کار کا اتباع کرتے ہیں اور اس حدیث کو صرف مرسل ہونے کی بنا پر حجت تصور نہیں کرتے ابن قیم فرماتے ہیں:

"اگرچہ یہ حدیث معمول بہ ہے۔ اس کی خلاف ورزی درست نہیں اور قسامہ کے مسائل سے بالکل میل کھاتی ہے۔ کیونکہ اس امر کا کوئی بین ثبوت موجود نہیں جس کی بنا پر مدعی کو پہلے حلف دلایا جائے۔ لہٰذا مدعا علیہم کو پہلے قسم دی جائے گی۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۷۰ مطبع صبیح۔

Marfat.com

انکار کر دیں تو دو اعتبار سے مدعی کے دعوے کو تقویت پہنچے گی:

۱۔ مقتول کی لاش کا ان کے گھروں کے درمیان پایا جانا۔

۲۔ حلف اٹھا کر اپنی بریت ثابت کرنے سے انکار کرنا۔

"بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجرم ہیں۔ لہٰذا دعویٰ کرنے والے حلف اٹھا کر دیت کے مستحق ہو جائیں گے۔ جب دونوں فریق قسم کھانے سے انکار کر دیں تو اس سے ایک مخلوط قسم کا شبہ پیدا ہو جائے گا۔ اس صورت میں مدعا علیہم پر پوری دیت واجب الادا نہ ہو گی۔ کیونکہ ان کے حریف نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے اور دیت بالکل ساقط بھی نہ ہو گی کیونکہ انہوں نے حلف اٹھا کر اپنا دامن پاک نہیں کیا۔ لہٰذا دیت دو حصوں میں بٹ جائے گی نصف دیت مدعا علیہم ادا کریں گے۔ کیونکہ قسم نہ کھانے کی بنا پر وہ مشتبہ ثابت ہوتے ہیں۔ تاہم ان پر پوری دیت ادا کرنا واجب نہیں کیونکہ ان کے مخالفین نے قسم کھا کر اپنا دعویٰ ثابت نہیں کیا چونکہ اثبات جرم مدعی کی قسم اور مدعا علیہم کے انکار سے مرکب تھا اور وہ بات پوری نہیں ہوئی۔ کیونکہ دعویٰ دائر کرنے والے حلف اٹھانے سے منکر ہیں۔ لہٰذا اس کے بالمقابل جو نصف دیت تھی وہ ساقط ہو گئی اور مدعا علیہم کے انکار کے مقابلہ میں جو نصف دیت تھی وہ انہیں ادا کرنا ہو گی۔ یہ بہترین فیصلہ ہے اور ہر لحاظ سے قرین عدل و انصاف ہے[1]۔ وباللہ التوفیق۔"

اس حدیث سے احتجاج نہ کرنے کی وجہ ابن قیمؒ کی رائے میں اس کا مرسل ہونا ہے۔ اگرچہ یہ حدیث اپنے معنے و مفہوم کے اعتبار سے ان قواعد کے بالکل مطابق ہے جو دعاوی کے حل میں معمول بہا ہیں۔ ابن قیمؒ نے اس کی توجیہہ یہ بیان کی ہے کہ مدعیان کو اس بنا پر پہلے قسم نہیں دی گئی کہ ان کے مجرم ہونے کی کوئی دلیل بظاہر معلوم نہیں ہوتی۔ لہٰذا جیسا کہ عام طور سے دعاوی میں رائج ہے پہلے مدعا علیہم کو قسم دی جائے گی۔ نیز حدیث نبوی میں ہے:

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۷۳-۲۷۴۔ [2] امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے قائل ہیں۔ مجرم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قاتل خون سے آلودہ ہو۔ یا مدعی کے حق میں کوئی اور ظاہر شہادت موجود ہو۔ مثلاً دونوں کے (باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ ثبوت پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور مدعا علیہ کے ذمہ حلف اٹھانا ہے۔

مدعا علیہم کے حلف سے منکر ہونے کی صورت میں مدعی کو قسم دی جائے گی اور اگر وہ قسم کھائے تو ان کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائے گا اور اگر مدعی حلف اٹھانے سے منکر ہو تو مدعا علیہم پوری دیت ادا نہیں کریں گے۔ تاہم پوری دیت ان سے ساقط بھی نہیں ہو گی کیونکہ حلف اٹھا کر وہ اپنی بریت ثابت نہیں کر رہے ہیں چونکہ ہمارے نزدیک دیت کا کلہ مدعا علیہ کو اس صورت میں ادا کرنا پڑتی ہے جب مدعا علیہ حلف اٹھانے سے منکر ہو اور مدعی حلف اٹھائے لہٰذا مدعا علیہ کے حلف سے منکر ہونے کی صورت میں اسے نصف دیت ادا کرنا ہو گا اور نصف ثانی ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا تحقق مدعی کے حلف اٹھانے پر مبنی تھا اور اس نے حلف نہیں اٹھائی لہٰذا مدعا علیہ صرف نصف دیت ادا کرے گا۔

یہ امر پیش نظر رہنا چاہیئے کہ حدیث مرسل علی الاطلاق ابن قیم کے نزدیک متروک العمل نہیں بلکہ میری تحقیق کے مطابق اگر مرفوع حدیث مرسل کی تائید کر رہی ہو تو وہ مرسل کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔

مگر مجھے اس میں کچھ تامل ہے۔ میں تھوڑی دیر یہاں رک کر دریافت کرتا ہوں کہ جب مرفوع احادیث مرسل کی موید ہوں تو کیا حکم شرعی محض حدیث مرسل سے مستفاد ہو گا یا مرسل اور مسند دونوع احادیث کے مجموعہ سے؟

میرا خیال ہے کہ حکم شرعی اس مسئلہ میں وارد ہونے والی جمیع احادیث سے ماخوذ ہو گا اور حدیث مرسل اپنے موبدات کی بنا پر اس صورت میں قابل قبول ٹھہرے گی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) مابین عداوت پائی جاتی ہو۔ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ پہلے قسم کس کو دی جائے احناف کی رائے میں مدعا علیہ کو پہلے قسم دی جائے کیونکہ قسم مدافعت کے لئے مشروع ہوئی ہے اثبات حق کے لئے نہیں اگر مدعا علیہ حلف اٹھائے تو دیت واجب ہو جائے گی اور اگر قسم کھانے سے منکر ہو تو قید خانہ میں محبوس رکھا جائے تاوقتیکہ وہ حلف اٹھائے امام شافعی فرماتے ہیں حلف کا آغاز مدعی سے کیا جائے بشرطیکہ اس کے متہم ہونے کی دلیل موجود ہو اگر ایسا نہ ہو تو پہلے مدعا علیہ کو قسم دی جائے اگر وہ حلف اٹھائے تو اس پر دیت کا ادا کرنا واجب نہ ہو گا کیونکہ قسم اظہار برات کے لئے ہے نہ کہ اثبات جرم کے لئے۔ اگر مدعا علیہ قسم کھانے سے منکر ہو تو مدعی کو قسم دی جائے۔ بحوالہ فتح القدیر ج ۸ ص ۳۸۵ - ۳۸۶ -

Marfat.com

اس کی مثال وہ حدیث ہے جو سنن میں بروایت ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ منقول ہے کہ ایک نوجوان دوشیزہ لڑکی آنحضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور آپ نے اس کا نکاح فسخ کر دیا۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں۔

"اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ نابالغ لڑکی کو شادی کرنے پر مجبور کیا جا سکتا بلکہ اس کی رضامندی ضروری ہے۔ اس حدیث کا مرسل ہونا موجب قدح نہیں، کیونکہ یہ حدیث مرسل و مسند دونوں طرح منقول ہے۔ اگر ہم فقہا کے قول پر عمل کریں کہ حدیث کو متصلاً بیان کرنا ایک زائد شے ہے اور اس طرح اسے موصولاً بیان کرنے والوں پر ترجیح دی جائے گی۔ تو یہ ایک ظاہر بات ہے فقہا کا طرز عمل احادیث کے بارے میں عموماً یہی ہے اور یہاں بھی اس قاعدہ پر عمل کیا جا سکتا ہے اور اگر محدثین کی رائے کا تتبع کیا جائے تو یہ ایک قوی درجہ کی مرسل حدیث ہے اور بہت سی احادیث صحیحہ شرعی قواعد اور قیاس اس کے موید ہیں"[1]

ابن قیمؒ پھر تفصیلاً بیان کرتے ہیں کہ یہ حدیث بہت سی احادیث۔ فوق قیاس کے بالکل موافق اور مصالح امت کی جامع ہے۔

مراسیل کے بارے میں دیگر محدثین و فقہاء کے نظریات:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مراسیل کے بارے میں دیگر محدثین و فقہا کے افکار و آراء بیان کئے جائیں تاکہ ابن قیمؒ کے زاویہ نگاہ سے ان کا موازنہ کیا جا سکے اور یہ معلوم کیا جا سکے کہ ائمہ کرام میں سے کون ابن قیمؒ کے نقطۂ نظر کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں اور کون مخالف اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

محدثین کے ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ حدیث مرسل قابل قبول نہیں کیونکہ صحابی کا نام مذکور نہ ہونے کی بنا پر ہمیں قطعی طور سے معلوم نہیں کہ آیا نبی کریم کی جانب اس کی نسبت صحیح ہے یا نہیں۔ امام نووی اپنی کتاب التقریب[2] میں ان کے دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲-۳۔ مطبع صبیح۔

[2] ہمارے استاذ محترم پروفیسر محمد زبیر نے اپنی کتاب "التعریف بالقرآن والحدیث" میں جو کچھ لکھا وہ امام نووی کے بالمطابق ہے دیکھئے کتاب مذکور ص ۲۵۸-۲۵۹ طبع اول مطبع السنۃ المحمدیہ۔

Marfat.com

"حدیث مرسل جمہور محدثین اور اکثر فقہا کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے علما اصول اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ جب مجہول الحال راوی کی روایت مقبول نہیں حالانکہ اس کا نام مذکور ہوتا ہے، البتہ اس کی حالت معلوم نہیں ہوتی تو مرسل روایت کیونکر قابل قبول ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس میں راوی کا نام سرے سے مذکور ہی نہیں ہوتا۔ دوسرا یہ کہ جو راوی تابعی اور رسول علیہ السلام کے درمیان محذوف ہے۔ ممکن ہے کہ وہ صحابی ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ تابعی ہو۔ بصورت ثانی اس میں دونوں احتمال موجود ہیں، ہو سکتا ہے کہ وہ ثقہ ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ضعیف ہو۔ پھر اس کے آگے یہ بھی احتمال ہے کہ یہ غیر مذکور تابعی صحابی سے روایت کرتا ہو یا کسی دوسرے تابعی سے جو ثقہ بھی ہو سکتا ہے اور ضعیف بھی۔ ظاہر ہے کہ ان احتمالات کثیرہ کے ہوتے ہوئے حدیث مرسل قابل احتجاج قرار نہیں دی جا سکتی۔"

یہ ہے محدثین کرام کا نقطہ نگاہ۔ فقہاء کے نزدیک حدیث مرسل قابل قبول ہے مگر ان کے نقطہ نظر میں کافی تفاوت پایا جاتا ہے۔ امام مالکؒ اگرچہ حدیث مرسل کو قبول کرتے ہیں مگر قبول روایت میں ان کے یہاں کافی تشدد پایا جاتا ہے جب کسی راوی میں روایت کے جملہ شرائط مثلاً ضبط و عدالت وغیرہ پائے جاتے ہوں تو امام مالک اس کی تمام روایات مرسل ہوں یا مسند قبول کر لیتے ہیں۔ قبولِ مرسل میں آپ کو کوئی تامل نہیں۔ البتہ راوی میں اس حد تک صداقت و طہارت کا پایا جانا ان کے نزدیک ضروری ہے جس سے محدث مطمئن ہو جائے اور جب وہ کوئی روایت بیان کرے تو اس کو آنحضورؐ کی جانب منسوب کرنے میں اسے پورا پورا اعتماد ہو۔[1]

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مراسیل کو قبول کرتے ہیں۔ ان کے یہاں مطلقاً اس میں کوئی فرق

---

[1] ابوحنیفہ از استاذ خاتم پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۲۹۹ نیز ابن حنبل از پروفیسر موصوف ص ۲۲۷

نہیں کہ مرسل روایت کرنے والا صحابی ہو جس نے آنحضورؐ سے وہ روایت نہیں سنی یا تابعین اور تبع تابعین میں سے ہو۔

امام ابوحنیفہ تمام تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل قبول نہیں کرتے بلکہ آپ کے نزدیک صرف انہی راویوں کی مرسل روایات قابل قبول ہیں جو اعتماد کے لائق ہوں اور جن کے بارے میں پورا پورا اطمینان ہو کہ وہ صرف وہی حدیث بیان کریں گے جس کو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنے میں انہیں وثوق کامل ہو۔ جیسے ابراہیم نخعی جو حماد کے استاد اور امام ابوحنیفہ کے استاذ الاستاذ ہیں۔ یا حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے عالی مرتبت تھے اور ان کی عظمت شان سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔[1]

امام ابوحنیفہؒ کی مراسیلِ مقبولہ:

مندرجہ ذیل مراسیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قابلِ قبول ہیں۔

۱۔ ابویوسف امام ابوحنیفہ سے وہ زید بن ابی انیسہ سے وہ مصر کے ایک شخص سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ایک روز گھر سے باہر تشریف لائے۔ ایک ہاتھ میں سونا تھا اور دوسرے میں ریشم۔ فرما رہے تھے کہ یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کیلئے حلال۔

۲۔ ابویوسف امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں وہ ہشیم سے اور ہشیم کسی صحابی سے بیان کرتے ہیں کہ جب رمضان المبارک کا مہینہ شروع ہو جاتا تو آپ صوم و صلوٰۃ میں لگے رہتے جب رمضان کا آخری عشرہ شروع ہوتا تو آپ کامل انہماک اور مستعدی کے ساتھ مصروف عبادت رہتے اور راتوں کو جاگتے رہتے۔

۳۔ ابویوسف امام ابوحنیفہ سے وہ حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے کہا کہ اپنے والد سے کہئے وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ حضرت ابوبکر کو پتا چلا تو انہوں نے حضرت عائشہ سے کہا آپ میری جانب سے عرض کر دیں کہ میرا باپ نرم مزاج اور بوڑھا ہے جب آپ کی جگہ کھڑا ہوگا تو اس صدمہ کی تاب نہ لا سکے گا۔ لہٰذا عمر کو یہ خدمت

---

[1] اصول القصاص ۲۸۹۔

سہ دفعہ مانے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں میں نے تعمیل ارشاد کر دی یہ جواب سن کر آنحضور نے دوبارہ حکم دیا کہ ابوبکر سے کہیئے لوگوں کو نماز پڑھا دیں۔ حضرت عائشہ نے پیغام بھجوا دیا۔ حضرت ابوبکر نے کہلا بھیجا کہ تم اور حضرت حفصہ دونوں میری طرف سے عرض کیجئے کہ ابوبکر نرم مزاج شخص ہے اور آپ کی جگہ کھڑے ہونے کی ہمت نہیں رکھتا۔ لہٰذا آپ حضرت عمر کو مامور فرمائیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ و حفصہ نے بارگاہِ رسالت میں یہ پیغام جو پہنچا دیا۔ آنحضور نے یہ سن کر فرمایا :-

انکن صواحب یوسف مری ابا بکر ...	تم بھی تو حضرت یوسف علیہ السلام کی ساتھی عورتوں کی طرح ہو آپ حضرت ابوبکر سے کہیئے کہ وہ نماز پڑھا دیں۔

راوی کا بیان ہے کہ حضرت ابوبکر نے نماز پڑھانا شروع کر دی۔ اتنے میں آنحضورؐ نے کچھ راحت محسوس کی اور دو آدمیوں کے سہارے مسجد میں تشریف لائے۔ حضرت عائشہ بولیں کہ آپ نماز نہیں پڑھ سکیں گے اور آپ کو تکلیف ہو گی۔ جواباً فرمایا مجھے نماز سے سکونِ قلب حاصل ہوتا ہے۔ حضرت ابوبکر نے پاؤں کی آہٹ پا کر محسوس کیا کہ حضور تشریف لے آئے ہیں اٹھنا اور پیچھے ہٹنا چاہا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھیرے رہیں۔ آنحضورؐ بیٹھ گئے حضرت ابوبکر آپ کی اقتداء میں نماز ادا کرتے اور لوگ حضرت ابوبکر کی اقتداء کرتے تھے۔[1]

قبولِ مُرسل کے وجوہ :

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے مراسیل کو قبول کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ عہدِ رسالت کے قریب ہونے کی بناء پر مرسل روایات کا عام رواج تھا تابعین کا تصریحی بیان ہے کہ جب وہ متعدد صحابہ سے روایت اخذ کرتے تھے تو صحابی کا نام نہیں لیتے تھے۔

حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"جب چار صحابی کسی روایت کے بیان کرنے میں متفق ہوتے تھے تو میں اسے مرسلاً بیان کرتا۔ وہ بھی فرماتے ہیں کہ جب میں تمہیں یہ کہوں کہ یہ حدیث

---

[1] یہ تمام مثالیں میں نے پروفیسر محمد ابو زہرہ کی کتاب "ابوحنیفہ" سے اخذ کی ہیں۔ دیکھیئے کتاب مذکور ص ۳۰۰-۳۰۱ نیز یہ مثالیں امام ابو یوسف کی کتاب الآثار میں بھی موجود ہیں ... ص ۲۳، ۴۰، ۵۷۔

Marfat.com

مجھے فلاں صحابی نے بتائی تو یہ لازماً اسی کی روایت ہے اور جب میں کہوں
آنحضورؐ نے یوں فرمایا اور صحابی کا نام ذکر نہ کروں تو ایسی حدیث میں نے
سنی یا اس سے بھی زیادہ صحابہؓ سے سنی ہوگی۔"

حسن بصری کا چار صحابہ سے حدیث اخذ کرنا ستر صحابہ سے سماع حدیث کی بہ نسبت زیادہ قرین عقل و دانش ہے۔ میرا خیال ہے کہ ستر کی روایت مبالغہ پر مبنی ہے۔ ورنہ تناقض لازم آئے گا کیونکہ ممکن ہے کہ ایک روایت کے مطابق مرسل روایت چار صحابہ پر مبنی ہو اور دوسری روایت کے مطابق ستر پر حالانکہ دونوں میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے۔

اعمش کا بیان ہے کہ میں نے ابراہیم سے کہا کہ جب آپ میرے پاس عبداللہ کی کوئی روایت بیان کیا کریں تو اسے مسنداً روایت کیجئے تو ابراہیم بولے۔

"جب میں یہ کہوں کہ فلاں شخص نے عبداللہ سے سن کر یہ حدیث مجھے بیان کی تو وہ روایت میں نے صرف اسی شخص سے اخذ کی ہوئی ہے اور جب میں کہوں عبداللہ نے یوں کہا تو ایسی روایت میں نے متعدد اشخاص سے سنی ہوتی ہے۔"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ مراسیل کو حجت تصور کرنے میں جو دلیل کو قابلِ احتجاج قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی رائے میں رواۃ حدیث کو بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث نبوی شرعی احکام کی مثبت ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ صحابی یا تابعی کا نام اسی صورت میں ذکر نہیں کرتے جب کہ انہیں کلیتہً اعتماد ہوتا ہے کہ جس راوی سے انہوں نے حدیث اخذ کی ہے وہ ہر لحاظ سے قابل اعتبار ہے علامہ قرآنی لکھتے ہیں:

"مراسیل کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ راوی حدیث صاحب مروّت و دیانت ہونے اور یہ جاننے کے باوجود کہ حدیث پر شرعی احکام مرتب ہوں گے جب مروی عنہ کا نام ذکر کرنے سے خاموشی اختیار کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے مروی عنہ کی امانت و دیانت پر کامل اعتماد ہے گویا اس کا سکوت مروی عنہ کی عدالت کا اظہار کرنے سے کسی طرح کم نہیں

---

[1] بحوالہ ابوحنیفہ ص ۳۰۲

Marfat.com

اور اگر وہ اس کی تعدیل کرتا تو یقیناً ہم اسے تسلیم کر لیتے لہٰذا اس کا سکوت بمنزلہ تعدیل ہوگا۔ بعض علما نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ مرسل احادیث اس اعتبار سے مسند روایات کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہیں کیونکہ مرسل روایت بیان کرنے والا راوی کے حفظ و ضبط کا ذمہ دار ہوتا ہے اور اپنے آپ کو خدا کے روبرو جواب دہ سمجھتا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ اسے راوی کی عدالت پر وثوق کامل ہے۔ بخلاف ازیں مسند روایت کی صورت میں راوی سند بیان کر دیتا ہے اور اس کی ذمہ داری خود نہیں اٹھاتا بلکہ سامع اور قاری پر ڈال دیتا ہے[1]۔

حدیث مُرسل اور امام شافعیؒ: مراسیل کے بارے میں امام شافعی متوسط رائے رکھتے ہیں۔ آپ نہ جمہور محدثین کی طرح مراسیل کو رد کرتے ہیں اور نہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی طرح علی الاطلاق انہیں قابل احتجاج تصور کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مرسل چند شرائط کے ساتھ قابل قبول ہوگی۔ یہ شرائط روایت کنندہ اور روایت کردہ حدیث دونوں میں معتبر ہیں۔ ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو وہ روایت کو رد کر دیتے ہیں۔ راوی کے لئے وہ شرط مقرر کرتے ہیں کہ وہ ان کبار تابعین میں سے ہو جو کثیر صحابہ سے مل کر ان سے استفادہ کر چکے ہوں۔ مثلاً سعید بن المسیّب و حسن بصری رحمۃ اللہ علیہما۔

حدیث میں امام شافعی یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کا کوئی شاہد موجود ہو، جس کی بنا پر اس کی قبولیت کا پہلو راجح ہو جائے اور یہ چار طریق سے ممکن ہے۔

۱۔ وہ حدیث کسی دوسرے طریق سے مسنداً روایت کی گئی ہو اور اس کے راوی بڑے قابل اعتماد حفاظ حدیث ہوں۔

۲۔ وہ حدیث کسی دوسرے طریق سے مرسلاً مروی ہو۔ اور اس سے پہلی حدیث کی تائید ہو رہی ہو۔ اس کا مرتبہ قسم اوّل سے فروتر ہے۔ کیونکہ مسند حدیث کی تائید بہرحال مرسل سے اولیٰ و افضل ہے۔

۳۔ قول صحابی اس کا موید ہو۔ کیونکہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ بھی اسے معتبر سمجھتے تھے اور ظاہر ہے کہ صحابہ کے یہاں وہی بات قابل تسلیم ہے جو آنحضورؐ کی جانب منسوب ہو۔

---

[1] الشافعی ص ۴۲۳

۴۔ علماء کے یہاں مقبول اور متلقیٰ بہ ہو۔ مثلاً امام مالک، ابو حنیفہ، ابراہیم، سفیان ثوری یا سفیان بن عیینہ کسی حدیث کو قابلِ احتجاج سمجھتے ہوں تو ان کی اس شہادت کی بنا پر اس حدیث کی قبولیت کا پلہ راجح ہو جائے گا اور یہ قبول مرسل کی ادنیٰ ترین شہادت ہوگی۔ امام شافعیؒ کی رائے میں مرسل اور متصل کا مرتبہ یکساں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ عند التعارض وہ حدیث متصل کو ترجیح دیتے ہیں[1]

امام احمد بن حنبل اور حدیثِ مرسل :۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث مرسل کا مرتبہ ضعیف حدیث کا سا ہے اور وہ اقوالِ صحابہ سے درجہ میں متاخر ہے۔ امام شافعیؒ کا مسلک اس کے خلاف ہے امام احمد کی رائے میں حدیث مرسل اور ضعیف حدیث سے صرف عند التعارض استدلال کیا جا سکتا ہے۔ حدیث کی یہ دونوں قسمیں قیاس کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہیں۔ کیونکہ آپ ضعیف اور مرسل حدیث کے ہوتے ہوئے بھی اپنی رائے کے مطابق فتویٰ صادر کرنے کے قائل نہیں بلکہ حدیث پر عمل کرتے ہیں۔

ان بیانات کی روشنی میں ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ مراسیل کے بارے میں ابن قیمؒ کا نقطۂ نظر تشدد پر مبنی ہے اور ایسی احادیث صرف اسی صورت میں لائقِ استناد ہیں، جب احادیث صحیحہ ان کی مؤید ہوں، کیونکہ صحیح احادیث سے قطعاً یہ ثابت ہو جانے کا کہ مراسیل کی نسبت آنحضورؐ کی جانب صحیح ہے۔ البتہ احکام شرعیہ صحیح احادیث سے ماخوذ ہوں گے۔ اور مراسیل نہیں۔ لہٰذا مراسیل اثباتِ احکام میں کچھ زیادہ مفید نہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ ابن قیمؒ مرسل احادیث کو تسلیم کرنے میں متشدد تھے اور آپ ایسا کرنے میں حق بجانب ہیں، کیونکہ آپ کا زمانہ عصرِ نبوت سے بہت دور تھا اور اس دور میں دروغ گوئی کا احتمال ائمہ سابقین کے زمانہ کی نسبت بہت زیادہ تھا۔

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۳۰۔ الشافعی از موسوعہ ص ۲۲۴

Marfat.com

۲۹ — حدیثِ نبوی میں تعارُض نہیں

ان قیمؒ کا خیال ہے کہ احادیث صحیحہ میں تعارض نہیں ہوتا۔ اگر دو صحیح حدیثوں میں بظاہر تعارض نظر آتا ہو تو وہ ان احتمالات سہ گانہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہوگی۔

اول :- دونوں حدیثوں میں سے کوئی ایک حدیث غلطی سے آنحضورؐ کی جانب منسوب ہوگی۔ دراصل وہ حدیث نبوی نہیں۔

دوم :- دونوں میں سے ایک حدیث دوسری کی ناسخ ہوگی۔

سوم :- دونوں میں حقیقی تعارُض نہیں پایا جاتا۔ یہ تعارض صرف فہم سامع میں پایا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فہم حدیث پر قدرت نہیں رکھتا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں :-

"دنیا میں ایسی دو حدیثیں ہرگز نہیں پائی جاتیں جن میں ہر لحاظ سے صریحاً تناقض پایا جاتا ہو اور ان میں سے کوئی حدیث دوسری حدیث کی ناسخ بھی نہ ہو۔ پناہ بخدا! کہ حضورؐ کی زبان وحی ترجمان سے متناقض باتیں صادر ہونے لگیں۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حدیث بیان کرنے والا نقد و جرح میں کما حقہ ماہر نہیں ہوتا اور اس میں صحیح و سقیم کے مابین امتیاز کرنے کی صلاحیت مفقود ہوتی ہے یا وہ آپ کا مقصد سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے اور تاویل الکلام بما لا یرضیٰ بہ قائلہ کے مطابق آپ کے کلام کو اور معنے پہناتا ہے، یا یہ دونوں باتیں بہ یک وقت موجود ہوتی ہیں"[1]

ابن قیمؒ مثال کے طور پر یہ احادیث نقل کرتے ہیں جن میں بظاہر تعارض پایا جاتا ہے مگر

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۱۵۰ مطبع صبیح۔

Marfat.com

حقیقی تعارض نہیں ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بنی ثقیف کے قبیلہ میں ایک کوڑھی آدمی تھا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پیغام بھیجا کہ:

ارجع فقد بایعناک "واپس لوٹ جایئے ہم نے آپ کی بیعت کر لی"

صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضور نے فرمایا:

مریض کو تندرست کے پاس لے کر نہ جائیں۔ ان احادیث کی روشنی میں دیکھا جائے تو ایک بیماری متعدی ہوتی ہے اور مریض اپنی بیماری تندرست کی جانب منتقل کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ نے کوڑھی کا ہاتھ پکڑا اور اپنے ساتھ کھانے پر بٹھا کر فرمایا خدا کے بھروسہ پر کھایئے! یہ حدیث امام ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔

حضرت ابوہریرہ سے ایک دوسری صحیح روایت منقول ہے کہ آنحضور نے فرمایا:

لا عدوی ولا طیرۃ: اسلام میں چھوت چھات اور بدشگونی نہیں

موخرالذکر احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیماری متعدی نہیں ہوتی۔ لہٰذا بظاہر یہ احادیث سابقہ احادیث سے متعارض ہیں۔ مگر ابن قتیبہ اس تعارض کو تسلیم نہیں کرتے۔ آپ نے تعارض کے ضمن میں علماء کی مندرجہ ذیل توجیہات نقل کی ہیں۔

توجیہہ اوّل: دورِ جاہلیت میں یہ تصور پایا جاتا تھا کہ بیماری بذاتِ خود متعدی ہوتی ہے۔ آپ نے کوڑھی کو کھانا میں شامل کر کے اس اعتقاد فاسد کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ کہ صحت و مرض خداوند تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔ مریض سے قریب جانے سے اس لئے روکا کہ مریض کے قرب کو اللہ تعالیٰ نے مفضی الی المرض بنایا ہے مریض کے قریب جانے کی ممانعت میں اس امر کا اثبات ہے کہ اسباب و علل سے اجتناب کرنا چاہیئے اور کوڑھی کو کھانے میں شامل کرنے کا مطلب یہ تھا کہ بیماری بذاتِ خود متعدی نہیں ہوتیں بلکہ ان میں یہ تاثیر اللہ تعالیٰ پیدا کرتے ہیں اور اگر چاہیں تو اس قوت سے ان کو محروم کر دیں اور اس طرح ان میں متعدی ہونے کی قوت باقی نہ رہے اور اگر چاہیں تو اس قوت کو بحال رکھیں اور یہ تاثیر ان میں باقی رہے۔

توجیہہ ثانی: بعض دیگر علماء کی رائے میں جن احادیث میں امراض کے متعدی ہونے کی نفی

Marfat.com

ہے وہ ثابت نہیں ہیں۔ حضرت ابوہریرہ پہلے" لاعدوی والی حدیث بیان کیا کرتے تھے پھر شک کی بنا پر یہ حدیث بیان کرنا ترک کر دی۔ صحابہ نے اعتراض کیا کہ آپ یہ حدیث بیان کرتے رہے ہیں تاہم آپ یہ حدیث بیان کرنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضرت ابوسلمہ کا بیان ہے کہ مجھے معلوم نہیں ابوہریرہ بھول گئے۔ یا دونوں حدیثوں میں سے ایک منسوخ ہو گئی۔

حضرت عبداللہ بن عمر کی جس حدیث میں مذکور ہے کہ آپ نے لوڑھی کو کھانا میں شامل کیا یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح نہیں۔ امام ترمذی نے اسے غریب قرار دیا ہے اور صحیح یا حسن نہیں کہا۔

علماء کے یہ اقوال ذکر کرنے کے بعد ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"یہ ہے ان دو حدیثوں کا مرتبہ جو احادیث صحیحہ کی معارض تھیں۔ ایک حدیث کا بیان کرنا حضرت ابوہریرہ نے ترک کر دیا اور دوسری حدیث آنحضورؐ سے ثابت ہی نہیں۔[1] واللہ اعلم"

Marfat.com

[1] زاد المعاد ج ۳ ص - ۱۵ مطبع صبیح -

۳۰ — اَخبارِ آحاد و تعاملِ اہلِ مدینہ

اخبارِ آحاد و احادیثِ متواترہ اور مشہورہ کے مقابلہ میں کم درجہ ہوتی ہیں۔ اس لئے فقہاء و سابقین کی بیان کردہ احادیث محلِ بحث و نزاع نہیں ہم اس مبحث کو چھیڑنا نہیں چاہتے کیونکہ اس طرح سررشتہ سخن ہاتھ سے چلے جانے کا خطرہ ہے البتہ میں صرف وہی مسئلہ بیان کردوں گا جسے ابن قیمؒ نے ذکر کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اخبارِ آحاد اور اہلِ مدینہ کے تعامل میں کون سا رابطہ پایا جاتا ہے۔ ابن قیمؒ کی تحریرات سے مستنبط ہوتا ہے کہ یہ ربط و تعلق تین وجوہات کا متحمل ہے۔

اوّل :- اگر اہلِ مدینہ کا تعامل خبرِ واحد کے موافق ہو اور یہ تعامل آنحضورؐ سے منقول ہو تو اس سے حدیثِ مذکور کی صحت ثابت ہے اور اگر آنحضورؐ سے منقول نہ ہو بلکہ بطریقِ اجتہاد معلوم ہوا ہو تو حدیث کی قبولیت کا پہلو راجح ہو جائے گا۔

دوم :- اہلِ مدینہ کا تعامل جب خبرِ واحد کے خلاف ہو اور یہ تعامل آنحضورؐ سے ثابت ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور حدیث متروک العمل ٹھہرے گی۔ اور اگر آپ سے منقول نہ ہو بلکہ بطریقِ اجتہاد معلوم ہوا ہو تو خبرِ واحد معمول بہ ٹھہرے گی اور تعامل کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ البتہ جو علماء اجتہاد پر مبنی اجماع کو حجت تصور کرتے ہیں ان کے نزدیک یہ تعامل قابلِ عمل ہوگا[1]

---

[1] قاضی عبدالوہاب مالکی اہلِ مدینہ کے مبنی بر اجتہاد اجماع کے بارے میں فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب کے اس ضمن میں تین اقوال ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ ایسا اجماع بالکل حجت نہیں۔ اہلِ مدینہ کا صرف وہ اجماع حجت ہے جو بطریقِ نقل ہو اور اجتہاد کی بنا پر جو اتفاق ان میں پیدا ہوا ہے اس کی وجہ سے وہ ایک اجتہاد کو دوسرے پر ترجیح نہ دے رہے ہوں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اجماع اگرچہ حجت نہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

سوم :- اگر اہل مدینہ کا عمل نہ حدیث کے موافق ہو اور نہ مخالف تو حدیث معمول بہ تصوّر کی جائیگی۔ کیونکہ وہ ایک ایسی دلیل متصوّر ہوگی۔ جس کے خلاف کوئی دوسری معارض دلیل موجود نہیں[1]

خلاصہ کلام یہ کہ اہل مدینہ کا تعامل جب آنحضورؐ سے منقول ہو تو عندالتعارض وہ اخبارِ آحاد سے مقدم ہوگا اور عدم تعارض کی صورت میں وہ صحتِ حدیث کا مؤید ہوگا۔ اور یہ بات درست ہے کیونکہ آنحضورؐ سے منقول ہونے میں وہ اخبار آحاد کے مساوی ہے۔ مگر کثرت ناقلین کے اعتبار سے وہ ان پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اہل مدینہ کا وہی تعامل ابن قیمؒ کی نگاہ میں اہمیت کا حامل ہے جو عصرِ صحابہ میں تھا۔ عصر صحابہ کے بعد کا تعامل معتبر نہیں بلکہ حدیث پر عمل کیا جائے گا اور یہ تعامل ناقابل التفات ہوگا۔ کیونکہ تعامل کو وقعت دینے کا سبب اس دور کے مفتی اور امراء تھے جو بعد کے ادوار میں موجود نہ تھے۔ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :-

"یہ امر محتاج بیان نہیں کہ خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کا زمانہ ختم ہو جانے کے بعد اہل مدینہ کا تعامل صرف انہی مفتی امراء اور محتسب حضرات کا رہین منت تھا جو مدینہ میں تعینات تھے اور رعیت ان کی خلاف ورزی نہیں کر سکتی تھی۔ مفتی جب کوئی فتویٰ صادر کرتا، حاکم اسے نافذ کر دیتا۔ محتسب بھی اس پر عمل کرتا اور اس طرح وہ عام طور سے رائج ہو جاتا۔ واضح ہو کہ ایسا تعامل احادیثِ صحیحہ کی مخالفت میں قابل اعتماد نہیں۔ صرف آنحضورؐ خلفاء راشدین اور صحابہ کرام

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) مگر اس کی بنا پر اہل مدینہ کا اجتہاد دوسروں کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہوگا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع بطریق اجتہاد حجت ہے مگر اس کی خلاف ورزی حرمت کا درجہ نہیں رکھتی جس طرح اجماع بطریق نقل کی مخالفت ناروا ہوتی ہے (اصول الفقہ الخضری ص ۳۴۴) شیخ خضری کے اس بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کا وہ اجماع جو مبنی بر اجتہاد ہو حجت شرعیہ کا درجہ رکھتا ہے۔ مگر یہ مسلک بہت کمزور ہے۔ کیونکہ ممکن ہے اہل مدینہ ایک ایسے مسئلہ پر اجماع کر لیں جو سنن کا مخالف ہو اور وہ اس نص شرعی سے آگاہ نہ ہوں۔

[1] اعلام الموقعین ج ۱، ص ۳۲ - ۴۲۔

Marfat.com

کا تعامل سنت ہے۔ لہٰذا تعامل کی ان دو قسموں کو مخلوط نہیں کر دینا چاہیئے اور ان کے جداگانہ حدود کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ ہم ایک تعامل کے سخت سے پابند اور دوسرے کے شدید مخالف ہیں۔"[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے میں اہل مدینہ کا تعامل دو قسم کا ہے ایک وہ عمل جو آنحضورؐ سے منقول ہے اور جس پر خلفاء راشدین اور صحابہ عامل رہے۔ اور دوسرا وہ عمل جو عہد صحابہ کے بعد کا تھا اور جو مفتی حضرات کے فتاویٰ کا پیدا کردہ تھا۔ پہلی قسم کے تعامل سے حدیث کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ مگر دوسری قسم کا تعامل حدیث کے مقابلہ میں متروک العمل ہوتا ہے اور اس وقت حدیث سے احتجاج کیا جاتا ہے۔ پھر ابن قیمؒ انتہائی حسرت و یاس کے عالم میں بیان کرتے ہیں کہ لوگ دیکھا دیکھی بعض اعمال کو سرانجام دیئے جاتے ہیں اور سنن کی مطلقاً پروا نہیں کرتے۔ اس سے دین حنیف کو عظیم خطرہ لاحق ہے۔ کیونکہ اس سے سنت رسول کے مٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ حالانکہ لوگوں کے طرز عمل کیلئے کوئی وجہ جواز نہیں ہوتی۔ چونکہ وہ اس کام سے مانوس ہو چکے ہوتے ہیں لہٰذا اسے حق صواب تصور کرتے ہیں۔ حقیقت میں وہ حق نہیں ہوتا۔ اب حالت یہ ہے کہ سنن رسولؐ متروک العمل ہونے کی بنا پر نسیاً منسیاً ہو کر رہ گئی ہیں اور کوئی ان سے آگاہ نہیں۔ اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ لوگ جس چیز سے ناآشنا ہوں اس کے دشمن ہو جاتے ہیں۔

ابن قیمؒ بڑے مؤثر اور پرخلوص انداز تحریر میں فرماتے ہیں:۔

"اگر سنت رسول پر عمل نہ کیا جائے گا تو سنن رسول بے کار ہو کر رہ جائیں گی۔ اور اُن کے آثار و نقوش صفحہ ہستی سے نابود ہو جائیں گے۔ بہت سے اعمال خلافِ سنت ہونے کے باوجود رواج پا گئے ہیں اور ابھی تک ان پر عمل درآمد جاری ہے۔ ہر لمحہ کسی نہ کسی سنت کو پس پشت ڈالا جاتا ہے اور اس کے برعکس عمل کیا جاتا ہے۔ پھر یہ عمل دائمی قرار

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴ مطبعۃ الکردی۔

Marfat.com

پاتا ہے اور آئندہ زمانہ میں جاری رہتا ہے۔ آج[1] بہت کم سنتیں رائج ہیں اور ان میں بھی تغافل شعاری عام ہے۔ لاتعداد سنتیں بالکل متروک ہو کر رہ گئی ہیں اور ان پر کہیں عمل نہیں کیا جاتا۔ اگر سنت سے آگاہ حضرات ان پر عامل ہوتے تو لوگ کہہ دیتے کہ فلاں سنت ترک کر دی گئی مگر افسوس! کہ ایسا بھی نہیں ہوتا۔"

ابن قیمؒ بیان کرتے ہیں کہ تعامل جب آنحضورؐ سے نقل کیا گیا ہو تو اس کے خلافِ سنت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ صرف وہی تعامل خلاف سنت ہوتا ہے جو اجتہاد پر مبنی ہو۔ کیونکہ یہ قاعدہ اپنی جگہ پر طے شدہ ہے کہ جو عمل سنتِ صحیحہ کے خلاف ہو وہ آنحضورؐ سے منقول نہیں ہو سکتا۔ لازماً وہ اجتہاد پر مبنی ہوگا۔ ظاہر ہے کہ جو اجتہاد خلافِ سنت ہو وہ مردود ٹھیرے گا۔ اور جو عمل آنحضورؐ سے منقول ہوگا وہ سنت صحیحہ کے خلاف ہرگز نہ ہوگا۔[2]

*

---

[1] ابن قیمؒ رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ کے حالات پر اظہار افسوس فرما رہے ہیں کہ سنن رسول کو تغافل شعاری کی بنا پر ترک کیا جا رہا ہے مگر عصر حاضر میں غفلت کی بناء پر نہیں بلکہ دیدہ دانستہ ایک سوچی سمجھی سکیم کے مطابق احادیث رسول کو دین اسلام کی فہرست میں سے خارج کرنے کی سعی کی جا رہی ہے۔ منکرین حدیث **خذلهم الله** جن کا سرغنہ اس دور میں پرویز ہے یہ ثابت کرنے کی سعی لاحاصل کر رہے ہیں کہ حدیث نبویؐ دین میں سرے سے حجت ہی نہیں عہد نبوت میں ایک پرویز ایران میں حکمران تھا۔ اس نے مکتوب رسالتمآب کو چاک کر کے حقارت سے پھینک دیا تھا۔ ایک پرویز یہ ہے جو سنن رسول کو ٹھکرا رہا ہے **فتشابهت قلوبهم**۔
معلوم یہ ہوتا ہے کہ پرویز کا تخلص کچھ بلامناسبت ہی تجویز نہیں کر لیا گیا۔ بلکہ گہری مصلحت و مناسبت کے تحت اسے اختیار کیا گیا ہے۔ ابن قیمؒ کا یہ کہنا بھی خوب ہے کہ سنت کے قائلین بھی عامل نہیں رہے۔ اگر وہ عمل کرتے ہوتے تو دوسرے لوگ یہ کہنے پر مجبور ہوتے کہ فلاں سنت چھوڑ دی گئی مگر اب ترکِ سنن کا احساس بھی جاتا رہا۔ حدیث نبوی سے تمسک کرنے والوں کے لئے ابن قیمؒ کا یہ ارشاد گرامی ایک تازیانہ سے کم ثابت ہونا چاہیے۔ (غلام احمد حریری مترجم)

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۵۔

Marfat.com

۳۱ — ابنِ قیّم اور اجماع

امام احمد اجماع کو حجت تصوّر کرتے ہیں۔ مگر ان کی رائے میں اس کی پہچان دشوار ہے، جو شخص اجماع سے استدلال کرے گا وہ گویا یوں کہے گا کہ میرے علم میں کوئی شخص اس اجماع کا مخالف نہیں امام احمد فرماتے ہیں کہ مخالف کا علم نہ ہونے کا یہ ہرگز یہ مطلب نہیں کہ کوئی مخالف فی الواقع موجود بھی نہ ہو تاکہ اسے اجماع کا نام دیا جائے۔ امام احمد کے بیٹے عبداللہ ان سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"مَنِ ادَّعَی الْاِجْمَاعَ فَهُوَ کَاذِبٌ لَعَلَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوْا۔" جو شخص اجماع کا دعویٰ کرے وہ دروغ گو ہے ممکن ہے لوگوں میں اختلاف موجود ہو۔

امام احمد بن حنبل کی طرح ابن قیّم کے نزدیک بھی اجماع کی پہچان مشکل ہے۔ فرماتے ہیں:

"مجتہد کے لئے کتاب و سنت کے مندرجات کا جاننا اس سے کہیں زیادہ آسان ہے کہ وہ مشرق و مغرب میں کسی شرعی حکم کے بارے میں یہ دریافت کرتا پھرے کہ لوگ اس میں مختلف الخیال ہیں یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ ارکان اسلام کے علاوہ دوسرے امور میں یہ تحقیق و تجسّس کچھ آسان کام نہیں ہے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیّم اس اجماع کو حجت تصوّر کرتے ہیں، جس کا مخالف نہ ہو۔ امام احمد کے نزدیک اجماع ان مسائل میں معتبر ہے۔ جن میں کوئی نصّ وارد نہ ہوئی ہو امام احمد امام شافعی کی طرح اجماع کا درجہ کتاب و سنت کے بعد مقرر کرتے ہیں۔ گویا استاذ و تلمیذ دونوں کی رائے میں نصوص شرعیہ اجماع سے بہرحال مقدم ہیں۔ ابن قیّم فرماتے ہیں:۔

"امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کسی کے عمل رائے اور قیاس کو حدیث صحیح پر ترجیح دیتے تھے۔ نہ کسی کے قول اور اجماع کو حدیث سے مقدم سمجھتے۔ اجماع کا دعویٰ کرنے والے کو آپ دروغ گو کا لقب دیتے اور

Marfat.com

اسے حدیث صحیح کے مقابلہ میں ترجیح نہیں دیتے تھے۔ اسی طرح امام شافعی اپنے رسالہ جدیدہ میں فرماتے کہ جس مسئلہ میں اختلاف معلوم نہ ہو اسے اجماع کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ امام احمد کے بیٹے عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سنا۔ فرماتے تھے کہ جس مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا جائے وہ دروغ ہے اور جو اجماع کا دعویٰ دار ہو وہ جھوٹا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف واقع ہوا ہو اور وہ لاعلمی کی بنا پر کہہ دے کہ مجھے کسی کا مختلف الخیال ہونا معلوم نہیں۔ حقیقت یہ ہے امام احمد اور دیگر ائمہ حدیث کے نزدیک احادیث نبویہ کا مرتبہ اس سے کہیں زیادہ بلند ہے کہ ان کے مقابلہ میں ایسے اجماع کو ترجیح دیں جس کی ساری کائنات صرف یہ ہوتی ہے کہ کوئی اختلاف کرنے والا معلوم نہیں ہوتا اور اگر اجماع کو نصوص پر ترجیح دینے کا سلسلہ جاری رکھا جائے تو نصوص شرعیہ بے کار ہو کر رہ جائیں۔"[1]

ابن قیم دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ ائمہ اسلام ہمیشہ سے کتاب اللہ کو سنت رسول پر اور سنت کو اجماع پر مقدم کرتے چلے آئے ہیں۔ وہ اجماع کو ہمیشہ تیسرے درجہ کی دلیل تصور کرتے تھے امام شافعی فرماتے ہیں:۔

"حجت شرعیہ صرف اللہ کی کتاب، سنت رسول اور ائمہ کا اتفاق ہے۔"

"علم کے کئی درجات ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) اجماع جس مسئلہ میں کوئی نص شرعی موجود نہ ہو۔"[2]

امام شافعی کے مندرجہ بالا کلام سے کئی باتیں معلوم ہوئیں۔

۱۔ اول یہ کہ امام احمد اجماع کو حجت تصور کرتے اور اسے "عدم العلم بالمخالف" کا نام دیتے تھے۔ ورع و احتیاط کی بنا پر اسے اجماع نہیں کہتے تھے۔ کیونکہ اجماع کا معلوم کرنا بہت دشوار ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ امام احمد اپنے استاذ محترم امام شافعی کی طرح اجماع کا مرتبہ کتاب

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۲-۳۳

[2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۳۵۔

Marfat.com

وسنت کے بعد مقرر کرتے تھے۔

۳- تیسرا یہ کہ ابن قیمؒ اجماع کو قابلِ احتجاج تصوّر کرتے تھے۔ اسے شرعی دلائل میں تیسرا مرتبہ دیتے اور امام احمد کی طرح اسے عدم العلم بالمخالف کے نام سے پکارتے تھے اجماع کے معروف مفہوم یعنی مجتہدین امت کے کسی شرعی مسئلہ پر جمع ہونے کو وہ بعید از قیاس تصوّر کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن قیمؒ نے امام احمد اور شافعی کے نظریات اجماع کے بارے میں بیان کئے۔ انہیں پسند کیا اور ان پر کوئی تنقید نہیں کی اور اگر وہ ان پر رضامند نہ ہوتے، تو حسبِ عادت ان کا بطلان ثابت کرتے۔ حنبلی فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد کی رائے میں اجماع کے دو مرتبے ہیں :-

اوّل :- پہلی قسم کا اجماع وہ ہے جو ان مسائل میں ہوا جن میں صحابہ مختلف الخیال تھے اور باہم تبادلہ افکار کے بعد کسی ایک رائے پر جم گئے۔ اسی طرح اصول و فرائض میں لوگوں کا اجماع بھی اسی قسم میں داخل ہے۔ یہ اجماع ایک بہت بڑی شرعی دلیل ہے اور کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں پائی جاتی جو اس کے خلاف ہو۔ کیونکہ صحابہ سنت رسول کے قائل ہیں۔ لہٰذا یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ حدیث صحیح کے خلاف جمع ہو گئے ہوں۔

دوم :- اجماع کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک مسئلہ عام طور سے مشہور ہو جائے اور کوئی ایسا شخص معلوم نہ ہو جو اس کے خلاف رائے رکھتا ہو۔ ایسا اجماع حدیث سے کم مرتبہ اور قیاس کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہوگا۔ اگر پتا چل جائے کہ کوئی فقیہ اس کا مخالف ہے تو یہ اجماع باقی نہیں رہے گا۔ اور اگر کسی حدیث کا پتا چل جائے جو اس کے خلاف ہو تو بھی اجماع ٹوٹ جائے گا۔[1] شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا بیان اس کی تائید کرتا ہے۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں :

"جس اجماع کے متعلق ہمیں قطعی طور پر معلوم ہے وہ صحابہ کا اجماع

---

[1] امام احمد بن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۲۶۰-۲۶۸۔

Marfat.com

ہے۔ بعد کے ادوار کا اجماع معلوم کرنا بڑا دشوار ہے۔ اسی لئے صحابہ کے بعد منعقد ہونے والے اجتماعات کے بارے میں علماء مختلف البیان رہے ہیں اسی طرح اجماع کے متعدد مسائل میں علماء کا اختلاف ہے۔ مثلاً کسی صحابی کے قول پر تابعین کا اجماع یا ایسا اجماع جس کے منعقد کرنے والوں کا زمانہ ابھی ختم نہ ہونے پایا ہو اور اس کے مخالفین رونما ہو گئے ہوں، یا اجماع سکوتی اور علاوہ ازیں۔ اب اجماع کے یہ مسائل متنازع فیہ ہیں کہ آیا اجماع ان میں معتبر ہے یا نہیں[1]۔

امام ابن تیمیہؒ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ سچا اجماع صحابہ کرام کا اجماع ہے کیونکہ صحابہ مختلف بلاد و امصار میں پھیلے ہوئے نہیں تھے۔ بلکہ عرب میں مقیم تھے۔ مگر دوسروں کا اجماع معلوم کرنا دشوار ہے، کیونکہ وہ کثرت کی بنا پر ادھر ادھر پھیل گئے تھے۔

ابن قیمؒ کا قاری اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ وہ بار بار حجیت اجماع کو دہراتے ہیں اور اس سے استناد کرتے ہیں۔ اس کی مثال آپ کا وہ بیان ہے جو آپ نے ایک حیلہ کے ابطال میں ذکر کیا ہے حیلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی والدہ کو قتل کر دیا اور اب وہ قصاص سے بچنے کے لئے حیلہ تراشی سے کام لینا چاہتا ہے۔ حیلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر اس کی بیوی کے بطن سے اس کا کوئی لڑکا موجود ہو تو وہ اپنی بیوی کو بھی قتل کر دے تاکہ قصاص لازم نہ آئے کیونکہ ماں کے قتل ہو جانے کے بعد اس کا بیٹا اس کا ولی قرار پائے گا اور ظاہر ہے کہ بیٹا اپنے والد سے قصاص نہیں لے سکتا۔ ابن قیمؒ اس حیلہ جوئی پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت اور عقل و اجماع سے بات ثابت نہیں ہوتی کہ بیٹا اپنے باپ سے کسی دوسرے کا بھی قصاص نہیں لے سکتا[2]۔

جب کوئی عورت اپنے خاوند سے گلو خلاصی چاہتی ہو اور وہ حیلہ کے طور پر اپنے سوتیلے بیٹے کے ساتھ زنا کاری کا ارتکاب کرے تاکہ خاوند کے ساتھ اس کا نکاح ختم ہو جائے! اس کے متعلق ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ عورت کی حرمت محتاج دلیل ہے۔ کتاب و سنت اجماع اور

---

[1] ابن تیمیہ از استاذ محترم پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۴۶۹

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۳۔

Marfat.com

قیاس صحیح میں اس کی کوئی دلیل موجود نہیں[1]

مندرجہ ذیل امثلہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ اثبات احکام میں اجماع سے استدلال کرتے ہیں۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

۱۔ قرآن حکیم میں ارشاد باری ہے ۔ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ اس آیت میں صرف شکاری کتوں کے شکار کردہ جانور کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ مگر قیاساً علماء نے دوسرے شکاری جانوروں کے شکار کو بھی حلال ٹھیرایا ہے اور اس پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں ہے وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ (جو پاک دامن عورتوں کو بہتان لگاتے ہیں، اگر قیاساً پاک دامن مرد بھی اس آیت کے حکم میں داخل ہیں اور اس پر اجماع ہو چکا ہے۔

۳۔ ارشاد باری ہے۔

فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ	اگر لونڈیاں بدکاری کا ارتکاب
فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى	کریں تو انہیں آزاد عورتوں سے
الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ	نصف سزا دی جائے گی۔

(النساء - ۲۵)

اگرچہ یہ حکم لونڈیوں کے حق میں دیا جا رہا ہے تاہم غلام بھی اس میں داخل ہیں اور ان کو بھی آزاد مردوں کی نسبت سے نصف سزا دی جائے گی۔ جمہور علماء اسی کے قائل ہیں

۴۔ علماء کا اجماع اس پر منعقد ہو چکا ہے کہ دو بیٹیوں کو دو بہنوں پر قیاس کرتے ہوئے دو تہائی ورثہ ملے گا[2]

ابن قیمؒ ان مسائل میں اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں۔ یہ اجماع ایک غیر منصوص مسئلے کو منصوص مسئلے پر قیاس کرنے پر مبنی ہے۔ یعنی ان مسائل میں ایک ایسے حادثہ کو جس کے بارے میں نص شرعی موجود نہیں۔ دوسرے منصوص مسائل پر قیاس کیا گیا ہے۔ ہمارے محترم استاذ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۳۔

[2] زاد المعاد ج ۱ ص ۲۴۷۔

Marfat.com

پروفیسر محمد ابوزہرہ ان مسائل میں اجماع کو قیاس پر مبنی تصور نہیں کرتے۔ پروفیسر موصوف کہتے ہیں:

"میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ ان مسائل اربعہ میں اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ مگر یہ اجماع نصوص پر مبنی ہے قیاس پر نہیں۔ مثلاً فرمان باری تعالےٰ مُکَلِّبِیْنَ" میں تمام شکاری جانور داخل ہیں لہٰذا لغت کے اعتبار سے ہر درندے پر لفظ کلب (کتّا) بولا جا سکتا ہے، مثلاً آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

اَللّٰھُمَّ سَلِّطْ عَلَیْہِ کَلْبًا مِّنْ کِلَابِکَ (اے خدا اپنے کتوں میں سے کوئی کتّا اس پر مسلّط کر دے)

تاریخ میں ثابت ہے کہ اس شخص کو شیر نے ہلاک کیا تھا۔ لوگوں نے اسے آپ کی دعا کی قبولیت پر محمول کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر پر کلب کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔ جہاں تک دوسری اور تیسری قسم کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ جہاں مرد یا عورت کا ذکر احکام میں ہو تو دوسری صنف خود بخود اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ پس محصنات میں محصنین داخل ہو جائیں گے اور اماء میں عبید بھی شامل ہوں گے۔ کیونکہ اس مقام پر مونث ہونا سزا کا موجب نہیں۔ لہٰذا یہ آیت مرد و عورت دونوں کو شامل ہو گی۔

باقی رہا دو بیٹیوں کا ورثہ میں دو تہائی میراث لینا تو یہ دلالت النص سے ثابت ہے۔ قیاس سے نہیں۔ کیونکہ جب دو بہنیں دو تہائی میراث لیتی ہیں۔ حالانکہ ان کا رشتہ دو بیٹیوں سے ہے تو دو بیٹیوں کو بھی دو تہائی ورثہ دیا جائے گا۔ لہٰذا یہ دلالت النص سے ثابت ہوا نہ کہ قیاس سے[1]

---

[1] ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابوزہرہ ص ۴۶۸۔

Marfat.com

۳۲ — ابنِ قیّم اور فتاویٰ صحابہ

فتاویٰ صحابہ کے ضمن میں ہم مندرجہ ذیل مباحث پر روشنی ڈالیں گے۔

۱۔ فتاویٰ صحابہ عہد رسالت میں۔

۲۔ فتاویٰ صحابہ بعد از عہد رسالت

۳۔ صحابہ کا مقام۔

۴۔ فتاویٰ صحابہ کی حیثیت جب بظاہر کوئی ان کا مخالف نہ ہو۔

۵۔ ابن قیّم اور صحابہ کی تفسیر قرآن۔

۶۔ فتاویٰ صحابہ کا معیار ردّ و قبول۔

۷۔ اقوال صحابہ کی حجیّت کے دلائل۔

۸۔ کیا ابن قیّم ذکر مسائل میں صحابہ کے ان فتاویٰ کے پابند تھے جن کا بظاہر کوئی مخالف نہ ہو؟

۹۔ صحابہ کے اختلافی فتاویٰ۔

۱۰۔ فتاویٰ صحابہ کی اہمیت و منزلت

۱۱۔ خاتمہ بحث۔

اب میں ایک ایک کر کے مندرجہ بالا عنوانات کو زیر بحث لاؤں گا۔

۱۔ فتاویٰ صحابہ عہدِ رسالت میں:

صحابہ عہد رسالت میں فتویٰ دیا کرتے تھے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ان کے فتاویٰ کی تائید فرماتے اور اس طرح ان کے فتاویٰ آپ کی تائید و تثبیت کی بنا پر آئین اسلامی کی حیثیت اختیار کر لیتے۔ کیونکہ آپ کے حین حیات کوئی شخص دین میں رائے زنی کا حق نہیں رکھتا۔ اس کی مثال میں ابن قیّم حضرت علی کا وہ فتویٰ نقل کرتے ہیں جو انہوں نے ان چار اشخاص کے بارے میں دیا جو ایک دوسرے سے لٹک کر کنوئیں میں گر کر ہلاک ہو گئے۔ ابن قیّم لکھتے ہیں:

Marfat.com

"امام احمد بزّار اور دوسرے محدثین ذکر کرتے ہیں کہ چند آدمیوں نے یمن میں ایک کنواں کھودا۔ چنانچہ ایک شخص کنویں میں گرنے لگا تو وہ دوسرے سے لٹک گیا۔ اسی طرح دوسرا شخص تیسرے سے اور تیسرا چوتھے سے وہ، چاروں گر کر مر گئے۔ ان کے متعلقین حضرت کی خدمت میں حاضر ہو کر انصاف کے طالب ہوئے۔ آپ نے فرمایا جتنے لوگ وہاں حاضر تھے ان سب کو بلا بیٹے۔ آپ نے پہلے کے حق میں رُبع دیت کا فیصلہ کیا کیونکہ اس کے اوپر تین آدمی ہلاک ہوئے۔ دوسرے کے حق میں ثلُث دیت کیونکہ اس پر دو آدمی ہلاک ہوئے۔ تیسرے کیلئے نصف دیت کیونکہ اس پر ایک آدمی مرا چوتھے کے حق میں پوری دیت کا فیصلہ کیا۔ مقتولین کے وُرثا اگلے سال بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے اور یہ واقعہ سنایا۔ آپ نے فرمایا حضرت علی کا فیصلہ درست ہے۔"[1]

حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن میں اقامت گزین تھے۔ تین آدمی ایک غلام کے بارے میں جھگڑتے ہوئے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ ہر شخص کا دعویٰ تھا کہ غلام اس کا بیٹا ہے۔ حضرت علی نے قرعہ اندازی کر کے اس شخص کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جس کے نام قرعہ نکلا تھا۔ اور اسے حکم دیا کہ وہ دوسرے دو آدمیوں کو دو تہائی دیت ادا کرے آنحضورؐ کو پتا چلا تو بے ساختہ ہونٹوں پر مسکراہٹ طاری ہو گئی۔[2]

جیسے دوسروں کو فتویٰ دینے میں آپ صحابہ کی تائید فرماتے اسی طرح ذاتی امور میں ان کے مخصوص اجتہاد کو برقرار رکھتے۔ چنانچہ آپ نے ان دو صحابہ کے اجتہاد کو صحیح قرار دیا جو حالتِ سفر میں تھے۔ نماز کا وقت ہو گیا اور پانی موجود نہ تھا۔ دونوں نے نماز ادا کر لی۔ نماز کا وقت ابھی باقی تھا کہ پانی مل گیا ایک نے دوبارہ نماز ادا کر لی اور دوسرے نے پہلی نماز پر اکتفا کیا۔ جب آنحضورؐ کو علم ہوا تو آپ نے دونوں کے اجتہاد کو درست قرار دیا۔ جس نے اعادہ نہیں کیا تھا، اسے خطاب کر کے فرمایا۔ "اَصَبْتَ السُّنَّةَ وَاَجْزَءَتْكَ صَلَاتُكَ" تم نے سنت پر عمل کیا اور تمہاری نماز ادا ہو گئی) دوسرے سے فرمایا۔ "لَكَ الْاَجْرُ مَرَّتَيْنِ" (تمہیں دہرا اجر ملے گا)[3]

---

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۷۱-۲۷۲ [2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۵۔

[3] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۱-۹۴۔

۲۔ فتاویٰ صحابہ بعداز عہدِ رسالت:

فتاوی صحابہ فقہ اسلامی کے اصولوں میں ایک عظیم اصل کی حیثیت رکھتے ہیں جمہور علماء ان سے استناد کرتے ہیں اور بہت کم علماء مخالف ہیں۔ مخالفین میں امام شوکانی اور غزالی کے نام قابل ذکر ہیں۔ ابن قیم بھی ان فقہاء میں شمار ہوتے ہیں۔ جو صحابہ کے فتاوی سے استدلال کرتے تھے۔ آگے چل کر میں اس کی وضاحت کر دوں گا۔

۳۔ صحابہ کی عظمتِ شان:

ابن قیم کی نگاہ میں صحابہ امت کے عظیم ترین فقیہ اور صفاء ذہن میں مدیم النظیر تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ قرآن ان کے سامنے اترا۔ انہوں نے مقاصد رسول کو جانا پہچانا۔ بنا بریں ان کی رائے دینی امور میں بڑی وقعت کی حامل ہے اور اغیار کو اس ضمن میں ان سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ ابن قیم صحابہ کی فقہی بصیرت و فراست پر اس امر سے دلالت کرتے ہیں کہ بعض صحابہ کی رائے کے مطابق قرآن نازل ہوا۔ ابن قیم کا بیان ملاحظہ فرمایئے۔ لکھتے ہیں

"مقصود یہ ہے کہ بعد کے ادوار کا کوئی شخص ان کا نظیر و سہیم نہیں بن سکتا اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ:

۱۔ بعض صحابہ کی حالت یہ تھی کہ وہ ایک رائے رکھتے ہوتے اور قرآن نازل ہو کر اس کی تائید کر دیتا۔ حضرت عمر ہی کو دیکھئے۔ اسیرانِ بدر کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ ان کو تہ تیغ کیا جائے، قرآن اترا اور ان کی تائید فرمائی

۲۔ حضرت عمر کی رائے تھی۔ کہ مقام ابراہیم کو جائے نماز مقرر کیا جائے۔ قرآن نے اس کی تائید کی۔

۳۔ جب ازواج مطہرات نے آپ کے خلاف ایکا کر لیا تو حضرت عمر نے فرمایا اگر آنحضورؐ تمہیں طلاق دے دیں گے تو تمہارے بدلے میں اللہ تعالےٰ انہیں تم سے زیادہ اچھی مسلمان بیویاں عطا کر دیں گے۔ قرآن حضرت عمر کی موافقت میں نازل ہوا

۴۔ جب عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین فوت ہوا تو آنحضورؐ نماز جنازہ کے لئے کھڑے ہوئے حضرت عمر نے دامن تھام کر عرض کیا۔ حضورؐ! یہ منافق ہے۔ آپ نے اس کے باوجود اسکی نماز جنازہ پڑھائی۔ اللہ تعالےٰ نے آیت کریمہ نازل فرمائی

وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ — جو شخص منافقین میں سے مر جائے ہرگز اس کی

Marfat.com

أبدا ولا تقم على قبره: نماز جنازہ نہ پڑھئے اور نہ دعا کے لئے اس کی قبر پر کھڑے ہوں۔

بعض صحابہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک مہینہ بھر حاضر ہوتے رہے کہ آپ سے اس عورت کے بارے میں فتویٰ دریافت کریں۔ جس سے مہر کا تذکرہ کئے بغیر نکاح کر لیا جائے یا یہ شرط ٹھہرائی جائے کہ اسے مہر نہیں دیا جائے گا۔ آپ نے فرمایا میں اپنی رائے سے فتویٰ دوں گا، اگر درست ہوا تو خدا کی طرف سے ہوگا۔ اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوگی اور خدا و رسول اس سے بری ہوں گے۔ میرا خیال ہے کہ اسے مہر مثل دینا چاہئے نہ کہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ وہ ورثہ کی حق دار ہوگی اور اسے عدت بھی گذارنا ہوگی۔ قبیلہ اشجع کے بعض لوگ کھڑے ہوئے۔ انہوں نے کہا ہم شہادت دیتے ہیں کہ آنحضورؐ نے ہمارے قبیلہ کی بروع بنت واشق نامی عورت کے حق میں اسی طرح فیصلہ کیا تھا۔ عبداللہ بن مسعود یہ سن کر اس قدر خوش ہوئے کہ مشرف باسلام ہونے کے بعد اس قدر مسرت انہیں کبھی حاصل نہیں ہوئی تھی۔ جن صحابہ کے افکار و آراء اس درجہ کے ہوں۔ ظاہر ہے کہ ان کی رائے ہمارے حق میں ہمارے نظریات سے کہیں بڑھ کر ہوگی۔[1]

ان بیانات سے یہ حقیقت نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔ کہ ابن قیم فتاویٰ صحابہ کے کس قدر مشتاق تھے اور ان کے افکار و نظریات کو دوسروں کے خیالات کے مقابلہ میں راجح تصور کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو اسباب معرفت صحابہ کو میسر آئے وہ دوسروں کو کہاں نصیب، ان کے افکار میں اس قدر پختگی آگئی تھی کہ ان کی موافقت میں قرآن نازل ہوا۔ حدیث نبوی ان کی تائید کرتی۔ فتاویٰ صحابہ سے والہانہ شغف کا نتیجہ ہے کہ آپ نے ان کی حجیت کے اثبات میں دلائل کا انبار لگا دیا ہے۔ چند دلائل ملاحظہ فرمائیے۔

۴۔ اقوالِ صحابہ کی حجیت کے دلائل:

ابن قیم اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ مہاجرین اور انصار میں سے اسلام میں سبقت کرنے والے اور وہ لوگ جن کو ان

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۱-۹۴۔

باصحابی رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ واعد لہم جنات تجری من تحتہا الانہار خالدین فیہا ابدا ذالک الفوز العظیم۔ (التوبۃ ۔۱۰۰)

کی پیروی کا شرف حاصل ہوا۔ ان سب کی انتہائی شان یہ ہے کہ خدا تعالےٰ ان سے راضی ہوا اور وہ خدا سے راضی ہوگئے اللہ تعالےٰ نے ان کے لئے ایسے باغات تیار کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہیں وہ ان باغات میں ہمیشہ رہیں گے۔ یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت کریمہ نے صحابہ کا اتباع کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ صحابہ کا اتباع کرنے والا وہی شخص ہوگا جو ان کے قول کو تحقیق و تجسس کے بغیر تسلیم کرے۔ بلاشبہ وہ اس پر مدح و ستائش اور رضاء خداوندی کا مستوجب ہوگا۔ اگر صحابہ کی پیروی اصحاب فتویٰ علماء کی تقلید کی طرح ہوتی تو ان کی اطاعت کرنے والا صرف عامی ہونے کی صورت میں رضاء خداوندی کا مستحق ہوتا اور اہل اجتہاد علماء کو ان کی متابعت جائز نہ ہوتی۔

دوسری دلیل :۔ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا۔

خیر القرون القرن الذی بعثت فیہم ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم۔

سب سے بہتر زمانہ وہ ہے جس میں میں مبعوث ہوا۔ پھر اس کے بعد کا زمانہ اور پھر اس کے بعد کا۔

تیسری دلیل :۔ ابن عیینہ عبداللہ بن ابی یزید سے روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عباسؓ سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا اور وہ کتاب و سنت میں موجود ہوتا تو آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے۔ ورنہ حضرت ابوبکر و عمرؓ کے قول کے مطابق جواب دیتے۔ اگر ان کا کوئی قول موجود نہ ہوتا تو اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرتے۔

چوتھی دلیل :۔ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابن اسحاق سے روایت کیا ہے وہ مکحول سے وہ عنیف بن حارث سے اور وہ ابوذرؓ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک نوجوان

حضرت عمر کے پاس آیا، انہوں نے فرمایا "کیا اچھا نوجوان ہے"! ابوذر اس کے پیچھے ہولیا۔ اور اس سے کہا کہ میرے حق میں دعاء خیر کیجئے۔ وہ نوجوان بولا۔ کیا میں آپ کے لئے دعا کروں؟ حالانکہ آپ صاحب رسول ہیں۔ ابوذر نے کہا ہاں! میرے حق میں ضرور دعا کیجئے۔ نوجوان بولا۔ پہلے اس اصرار کی وجہ بتایئے۔ ابوذر نے کہا آپ حضرت عمر کی خدمت حاضر ہوئے اور انہوں نے آپ کی شان میں نعم الفتی" کے الفاظ کہے۔ میں نے رسالت مآب سے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عمر کی زبان اور دل پر حق کو جاری کر دیا ہے۔

ابن قیم ان نصوص کی روشنی میں استدلال کرتے ہیں کہ صحابہ رسول خیر القرون تھے۔ لہٰذا انہی کا مسلک جادہ صدق و صواب ٹھیرے گا نہ کہ کسی اور کا۔ جب ابن عباس جیسے عالم صحابی حضرت ابوبکر و عمر کے اقوال کا اتباع کرتے تھے تو دوسرے صحابہ کو بالاولیٰ ان کی اطاعت کرنا چاہیئے جیسے ابوذر والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے حق کو حضرت عمر کے قلب و زبان پر جاری کر دیا ہے۔ پس اس سے نتیجہ یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ صحابہ کی اطاعت واجب ہے۔

البتہ اس استدلال میں ایک خامی ہے اور وہ یہ کہ یہ آیت مہاجرین و انصار میں سے سابقین اور ان کے اتباع کے ساتھ مختص ہے۔ اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ کی اطاعت کے بارے میں دلیل نہیں بن سکتی۔ ابن عباسؓ کا قول بھی صرف حضرت ابوبکر و عمر کے فتاویٰ تک محدود ہے۔ اور جب ان کا قول نہیں ملتا تو ابن عباس اپنی رائے پر عمل کرتے۔ اس سے دیگر صحابہ کے اقوال کی حجیت پر روشنی نہیں پڑتی[1]

---

[1] ملاحظہ فرمایئے اصول الفقہ ص ۴۴۲ مصنف لکھتے ہیں۔ "سچی بات تو یہ ہے کہ اقوال صحابہ کی حجیت میں جس قدر دلائل پیش کئے جاتے ہیں وہ قطعی دلیل تو کیا غلبۂ ظن کا فائدہ دینے کے بھی قابل نہیں اس ضمن میں امام غزالی کا نظریہ صحیح ہے کہ صرف رسالت مآب کے اقوال و افعال حجت ہیں۔ اقوالِ صحابہ ان کے قیاس و استنباط کا نتیجہ بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ صحابہ پر ایسی کوئی پابندی نہیں کی گئی کہ وہ قیاس و رائے سے کام نہ لیں۔

Marfat.com

اقوال صحابہ کی حجیت کے اثبات میں ابن قیمؒ نے ایک عقلی دلیل بھی پیش کی ہے جس سے اقوالِ صحابہ کی قطعیت واضح ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں

"صحابہ کرام کے اقوال و فتاویٰ چھ وجوہات میں سے باہر نہیں ہو سکتے اور ان احتمالات میں سے ان میں کوئی نہ کوئی احتمال ضرور موجود ہوگا۔

پہلا احتمال: صحابی نے وہ قول آنحضورؐ سے سنا ہوگا۔

دوسرا احتمال: کسی نے دوسرے صحابی سے سنا ہوگا۔

تیسرا احتمال: کسی آیت سے سمجھا اور ہمیں وہاں تک رسائی حاصل نہ ہو سکی۔

چوتھا احتمال:- اس مسئلہ میں کتنے صحابہ اس کے ہمنوا ہوں۔ مگر ہم اس کے سوا کسی اور سے آشنا نہیں

پانچواں احتمال:- پانچواں احتمال یہ ہے کہ کمال لغت دانی دلالتِ الفاظ میں مہارت یا ان قرائن عالیہ کے علم کی بنا پر جو مقدون بخطاب تھے یا ان مجموعہ امور کی بنا پر جو صحابہ نے آنحضورؐ کی طولِ مصاحبت، آپ کے احوال و افعال اور آپ کی سیرت کے مطالعہ، آپ کے کلام کے سماع آپ کے مقاصد کو جاننے یا نزولِ وحی کے مشاہدہ اور اس کی تاویل بالفعل کے وقت حاضر ہونے کی بنا پر حاصل کئے اور ان وجوہ کے پیش نظر صحابی نے پیش آمدہ مسئلہ کا جو حل سمجھا ہم اسے سمجھنے سے قاصر رہے۔ مذکورہ پانچ احتمالات کی صورت میں صحابی کا فتویٰ قابل حجاج ہوگا اور اس کا اتباع ضروری ہے۔

چھٹا احتمال: چھٹا احتمال یہ ہے کہ صحابی نے جو مفہوم سمجھا وہ آنحضورؐ کا مقصد مرکز نہ تھا۔ اس کے سمجھنے میں صحابی سے غلطی سرزد ہوئی۔ اندریں صورت صحابی کا قول حجت نہ ہوگا۔

اس سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ پانچ احتمالات ایک احتمال کے مقابلہ میں اغلب علی الظن ہوں گے۔ اس سے ظن غالب کے طور پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قول صحابی دوسرے لوگوں کے اقوال سے زیادہ قرین صحت و صواب ہے۔ ہمارا مقصد بھی ظن غالب کا اثبات تھا کیونکہ ظن غالب کا معمول بہ ہونا متقین سے ہے[1]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ - از ص ۳۸۱ تا ۴۰۲۔ ان صفحات میں مفصل دلائل دیئے گئے ہیں۔

Marfat.com

۵۔ صحابہ کے غیر اختلافی فتاویٰ:

صحابہ کے وہ فتاویٰ جن کا بظاہر کوئی مخالف نہ ہو، ابن قیمؒ کی رائے میں حجت قطعی کا درجہ رکھتے ہیں۔ آپ اس نظریہ کے اختیار کرنے میں امام احمد کا اتباع کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ، امام احمد کے اصول ثلثہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> امام احمد جب کسی صحابی کا غیر اختلافی فتویٰ دیکھتے ہیں تو اس کی پیروی کرتے ہیں اور اس سے کبھی تجاوز نہیں کرتے۔ مگر ورع و احتیاط کے پیش نظر اسے اجماع سے موسوم نہیں کرتے اور صرف اتنا کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ میرے علم میں اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہیں۔ امام احمد ایسے فتویٰ کی موجودگی میں کسی کے عمل رائے اور قیاس پر عمل نہیں کرتے[1]

اس سے واضح ہوا کہ امام احمد صحابہ کے غیر متنازعہ فیہ فتاویٰ سے احتجاج کرتے ہیں اس ضمن میں ابن قیمؒ بھی انکے پیرو ہیں اور ایسے فتاویٰ کو حجت قرار دیتے ہیں۔ خواہ وہ مشہور ہوں یا نہ ہوں۔ ان کی اصل عبارت ملاحظہ فرمائیے:۔

> "اگر قول صحابی سے دوسرا کوئی صحابی اختلاف نہ کرتا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ اس کا قول صحابہ میں مشہور ہو دوم یہ کہ مشہور نہ ہو بصورت اول جمہور فقہاء اس کو اجماع اور حجت مانتے ہیں۔ دوسری صورت میں اگر وہ قول مشہور نہ ہو یا اس کے مشہور یا غیر مشہور ہونے کا علم نہ ہو تو اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا ایسا قول حجت ہوگا یا نہیں جمہور امت کے نزدیک یہ قول بھی قابلِ احتجاج ہے[2]"

اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ابن قیمؒ کے نزدیک اقوالِ صحابہ حجت ہیں اگر وہ مشہور ہوں تو ان کی رائے میں اجماع بھی ہیں اور حجت بھی اور اگر مشہور نہ ہوں یا ان کی شہرت کا علم نہ ہو تو صرف حجت ہیں، گویا ان کی حجیت شہرت اور عدم شہرت دونوں صورتوں میں کسی شک و شبہ سے بالا ہے۔ البتہ فرق اتنا ہے کہ بصورتِ شہرت اسے اجماع

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳-۳۴۔

[2] اعلام الموقعین ج ۴ ص ۹-۳۰

Marfat.com

سے بھی موسوم کرسکتے ہیں اور یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے۔

کیا ابن قیمؒ صحابہ کے غیر اختلافی اقوال کے پابند تھے:

ابن قیمؒ کا قاری اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ وہ صحابہ کے غیر اختلافی فتاویٰ سے احتجاج کرتے تھے۔ جب کسی مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہو جائے تو وہ ان کی تکفیر کو بالقبول ہے۔

اس کی مثال میں یہ مسئلہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ خاوند جب بیوی کو طلاق دے دے تو گزشتہ مدت کا نفقہ ادا کرنا اس پر واجب ہے۔ مگر قریبی رشتہ دار کو سابقہ مدت کا نفقہ دینا ضروری نہیں۔ ابن قیمؒ بیوی اور قریبی رشتہ دار کے مابین فرق واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ صحابہ کی رائے میں بیوی کو گذشتہ مدت کا نفقہ ادا کرنا ضروری ہے۔ مگر کوئی صحابی اس امر کا قائل نہیں کہ قریبی رشتہ دار کو بھی سابقہ مدت کا نفقہ دینا واجب ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے امراء لشکر کو ان مجاہدین کے بارے میں تحریر کیا تھا جو اپنے اہل و عیال کو چھوڑ کر شریک جہاد ہو گئے تھے کہ یا تو وہ اپنی بیویوں کو نفقہ ادا کریں یا ان کو طلاق دے دیں۔ بصورت طلاق سابقہ مدت کا نفقہ بھی ادا کر دیں۔ یہ سن کر کسی صحابی کو مجال انکار نہ ہو گی"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ جمیع صحابہ کے قول سے بھی احتجاج کرتے ہیں اور حضرت عمر کے فرمان سے بھی خصوصاً جبکہ کوئی صحابی ان کا مخالف نہ تھا۔ مندرجہ بالا بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے میں بیوی کو سابقہ مدت کا نفقہ ادا کرنے کا وجوب خاوند پر علی الاطلاق نہیں بلکہ صرف اس صورت میں ہے۔ جب کہ وہ اسے آباد نہ کرنا چاہتا ہو۔ آباد کرنے کی صورت میں سابقہ مدت کے نفقہ کی ادائیگی واجب نہیں۔ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:۔

"حضرت عمر نے مجاہدین کو بصورت طلاق سابقہ مدت کا نفقہ بھیجنے کا

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۶

Marfat.com

حکم دیا تھا اور یہ نہیں فرمایا کہ بیویوں کو آباد کرنے کی صورت میں بھی گذشتہ مدت کا نفقہ ادا کریں اور نہ کسی اور صحابی سے یہ امر منقول ہے۔ طلاق کی صورت میں سابقہ مدت کا نفقہ ادا کرنے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ خاوند جب بیوی کو آباد کرنا چاہے اور اس کی جملہ ضروریات زندگی کا کفیل ہو جائے تو اُسے گذشتہ مدت کا نفقہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے ان دونوں صورتوں کا قیاس ایک دوسری پر درست نہیں۔ ادائیگی نفقہ کا وجوب دراصل یومًا فیومًا ہوتا ہے جیسے اقارب کا نفقہ بھی روز بروز واجب ہوتا ہے۔ گذشتہ اوقات کا نفقہ اس لئے ضروری نہیں کہ وقت گذر جانے کی بنا پر عورت اب اس سے بے نیاز ہو چکی ہے اب اس کی بنا پر خاوند کو الزام دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ نیز اس سے خاوند بیوی میں باہم بغض و عداوت پیدا ہو جانے کا احتمال ہے جو اس الفت و مودت کے عین برعکس ہے۔ جو خدا نے ان میں پیدا کی ہے۔ یہی قول صحیح اور پسندیدہ ہے اور شریعت اسلامیہ اس کے سوا کسی اور بات کا تقاضا نہیں کرتی۔"[1]

احکام و مسائل میں صحابہ کا اتفاق بعض اوقات ظاہر ہوتا تھا، بعض اوقات ان میں باہم اختلاف نظر آتا ہے۔ مگر وہ صرف ظاہر اختلاف ہوتا ہے اور حقیقت پر مبنی نہیں ہوتا۔ ابن قیم صحابہ سے منقول آراء و افکار کی توجیہہ و تاویل کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ یہ ظاہری تعارض قطعی طور سے بے بنیاد ہے۔

ابن قیم اس کی مثال بیان کرتے ہیں کہ مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کو اپنے گھر میں قتل کر دے اور اس کا دعویٰ یہ ہو کہ اس نے اس کی بیوی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا ہے۔ اس شخص کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس قسم کے دعویٰ بلا دلیل کو تسلیم کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ خونریزی کے واقعات بے کار ہو کر رہ جائیں اور ان کا قصاص نہ لیا جا سکے۔ ہر شخص جس کو چاہے موت کے گھاٹ اتار دے اور بڑی

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۷۔

آسانی سے کہہ دے کہ میں نے اسے اپنی بیوی سے زنا کرتے دیکھا ہے۔
پھر ابن قیم حضرت عمر کا قول نقل کرتے ہیں کہ اسے قصاص میں قتل نہیں کیا جا سکتا اور اس کے برعکس حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ قاتل کو قتل کر دیا جائے گا۔ دونوں بظاہر متعارض اقوال کو ذکر کرنے کے بعد ابن قیم ان میں تطبیق دیتے اور فرماتے ہیں:

"بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صحابہ کے باہم اختلاف کی مثال ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہاں سرے سے کوئی اختلاف پایا ہی نہیں جاتا۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حضرت عمر ایک مرتبہ کھانا تناول فرما رہے تھے کہ ایک شخص کانپتا کانپتا آیا۔ اس کے ہاتھ میں خون آلود تلوار تھی۔ اسکے پیچھے پیچھے چند آدمی بھاگے آرہے تھے وہ آکر بارگاہ خلافت میں بیٹھ گیا۔ دوسرے آدمی بھی آکر بیٹھ گئے انہوں نے کہا حضور! اس نے ہمارے ایک آدمی کو قتل کر دیا ہے۔ حضرت عمر نے اسے مخاطب کر کے جواب دینے کے لئے کہا۔ وہ بولا حضور! میں نے اسے بیوی سے بدکاری کرتے ہوئے پایا اور اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ حضرت عمر اب ان سے مخاطب ہوئے اور فرمایا اب کہئے! وہ بولے اس کا بیان صحیح ہے۔ حضرت عمر نے تلوار پکڑ کر لہرائی اور قاتل کو سپرد کرتے ہوئے فرمایا۔ اگر یہ لوگ پھر ایسی حرکت کا اعادہ کریں تو اس شخص کو قتل کر دیں۔ یہ تو حضرت عمر سے منقول ہے حضرت علی سے جب ایسے شخص کے بارے میں استفسار کیا گیا جو اپنی بیوی کے ساتھ دوسرے شخص کو بدکاری میں مشغول دیکھے اور اسے قتل کر دے۔ تو آپ نے فرمایا اگر قاتل گواہ پیش کرنے سے قاصر رہے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ ابن قیم فرماتے ہیں اب دیکھئے ان دونوں احکام میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ حضرت عمر نے قصاص کو اس وقت ساقط قرار دیا جب ولی نے خود اعتراف کر لیا کہ قاتل حق پر ہے۔ صحیح مسئلہ بھی یہی ہے کہ جب گواہ موجود ہو یا گواہ کا ولی خود اعتراف کرے تو قصاص ساقط ہو جائے گا۔ زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ حضرت علی کے ارشاد سے بھی مفہوم ثابت ہوتا ہے کیونکہ

Marfat.com

آپ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے ساتھ دوسرے آدمی کو پائے اور اُسے قتل کر دے تو گواہ نہ پیش کرنے کی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسئلہ ہذا میں سرے سے کوئی اختلاف موجود ہی نہیں۔ کیونکہ مسئلہ میں دونوں احکام کی گنجائش موجود ہے۔ دونوں اصحاب نے صورت حال کے مطابق فیصلہ صادر کر دیا۔ مسئلہ کی واضح صورت یہ ہوئی کہ قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا لا یہ کہ شہادت سے ثابت ہو جائے کہ مقتول قاتل کی بیوی سے بدکاری کر رہا تھا یا مقتول کا ولی خود اعتراف کرے۔ اس صورت میں قصاص نہیں۔ حضرت عمر اس صورت میں قصاص کو ساقط قرار دیتے ہیں۔ جب ولی خود اعتراف کرے اور حضرت علی قصاص کا حکم تب دیتے ہیں جب قاتل چار گواہ پیش کرنے سے قاصر رہے

ابن قیم نے دونوں مقتدر اصحاب رسول کے بظاہر متخالف نظریات کا تعارض دور کرنے کے لئے یہ بیان تحریر کیا ورنہ صحیحین کی ایک معروف حدیث سے بھی اس ضمن میں استدلال کر سکتے تھے جو ایک اصل عام کی حیثیت رکھتی ہے اور اس قسم کے مسائل کے ساتھ مختص ہے سہل بن سعد روایت کرتے ہیں کہ عویمر عجلانی نے عاصم بن عدی سے کہا یہ بتائیے اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو اپنی بیوی سے بدکاری کرتے ہوئے دیکھے اور اسے قتل کر دے تو تم قصاص میں اس کو قتل کر دو گے پھر اس صورت حال میں کیا کرنا چاہیئے؟ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیجئے اس نے آنحضورؐ سے پوچھا۔ آپ پر یہ سوال بڑا ناگوار گزرا اور اس کی مذمت فرمائی۔ آپ کے ارشادات سے عاصم بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ پھر عویمر نے بذات خود حاضر ہو کر اس صورت حال کا حل دریافت کیا آپ نے جواباً فرمایا تم اور تمہاری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہو چکا ہے جاکر اسے لاؤ۔ چنانچہ دونوں نے آنحضور کی موجودگی میں لعان کیا۔[2]

اس حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ اندریں حالت قاتل کو قتل نہ کیا جائے لہٰذا قصاص کا حکم بحال رہنے کا تحفظ نفوس کا یہی تقاضا ہے ورنہ قصاص کو ساقط کرنے کے لئے بہت

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۶۰

[2] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۳۲-۱۳۳۔

سے لوگ یہ کہیں گے کہ مقتول کے گھر میں موجود تھا۔ البتہ قیام شہادت یا ولی مقتول کے امتناع کی صورت میں قصاص ساقط ہو جائے گا۔ مگر ابن قیم اسے کافی نہیں سمجھتے اور دلائل اکابر صحابہ کی بظاہر متخالف آراء میں جمع و تطبیق کی کوشش کرتے ہیں تاکہ مسئلہ میں کوئی خلا باقی نہ رہے

۸۔ صحابہ کے اختلافی فتاویٰ میں اجتہاد و انتخاب :

گاہے صحابہ باہم مختلف الخیال ہوتے ہیں اس صورت میں فقیہ کے لئے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ان کے متنازع اقوال میں سے ایک قول انتخاب کرے کیونکہ جب اختلافی اقوال کی صورت میں جمع و توفیق کا امکان نہ ہو تو کسی اقوال پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں۔ لہٰذا ہمیشہ سے فقہاء کرام کا یہی طرز عمل رہا۔ امام شافعیؒ اس قول کو اختیار کرتے جو اقرب الی النصوص ہوتا مثلاً وہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا یہ نظریہ اختیار کرتے ہیں کہ اصحاب الفرائض کے حصہ جات ادا کرنے کے بعد جو مال بچ جائے اسے پھر انہی میں تقسیم نہیں کرنا چاہیئے بلکہ مسلمانوں میں بانٹ دینا چاہیئے کیونکہ نصوص میں ان کے حصے مقرر کر دیئے گئے ہیں اور باقی ماندہ مال کی تقسیم کا ذکر نہیں اسی طرح امام شافعیؒ اس قول کو اختیار کرتے ہیں جو قیاس سے قریب تر ہو مثلاً ان کی رائے ہے کہ میت کا دادا اس کے بھائیوں کی موجودگی میں میراث میں حصہ پائے گا کیونکہ بھائی میت کے باپ کا بیٹا ہے اور دادا میت کے والد کا والد ہے اور ظاہر ہے کہ بیٹا میراث میں باپ پر مقدم ہوتا ہے۔ امام شافعی اس نظریہ کو صحیح نہیں سمجھتے کہ دادا بھائیوں کی میراث پانے سے روک دیتا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں :

"صحابہ میں جب بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے ہمارے پاس متنازع مسئلہ کے بارے میں کتاب و سنت کی کوئی دلیل موجود ہوتی ہے ہم ان دونوں پر یا کسی ایک پر قیاس کرتے ہیں[1]"

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صحابہ کے اختلافی اقوال میں سے جسے چاہتے اخذ کرتے اور جسے چاہتے چھوڑ دیتے۔ فرماتے ہیں :

"میں کتاب اللہ سے استناد کرتا ہوں۔ اگر کتاب اللہ میں وہ مسئلہ مذکور

---

[1] الرسالہ امام شافعیؒ ص ۵۹۲۔ الشافعی از پروفیسر ابو زہرہ از ۳۰۶ تا ۳۱۱۔

Marfat.com

نہ ہو تو سنت رسول سے استشہاد کرتا ہوں۔ اگر دونوں میں نہ ہو تو اقوال صحابہ پر عمل کرتا ہوں۔ جسے چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جسے چاہتا ہوں ترک کرتا ہوں۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ان کے جملہ اقوال چھوڑ کر کسی اور کے قول پر عمل کروں جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، ابن سیرین، حسن بصری، عطاء اور ابن مسیب تک پہونچتا ہے تو میں ان کی طرح اجتہاد سے کام لیتا ہوں[1]"

گویا امام ابو حنیفہ صحابہ کے اقوال میں سے کوئی قول لے لیتے تھے۔ مگر تابعین کے اقوال کو حجت نہیں سمجھتے اور ان کی طرح اجتہاد کرتے ہیں۔ صحابہ کے اختلافی فتاوی کے متعلق ابن قیمؒ کے موقف کو واضح کرنے کے لئے میں ان کی تصنیفات سے چند اقتباسات پیش کرنا چاہتا ہوں، جن سے واضح ہوتا ہے کہ اس ضمن میں ابن قیمؒ اور امام احمد بن حنبل کا طرز فکر و نظر کیا تھا۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"جب آنحضورؐ کا صحابی کوئی فتوی دے تو اس میں دو صورتیں ہوگی۔ اول یہ کہ کسی دوسرے صحابی کا قول ان کے مخالف ہو، دوم یہ کہ مخالف نہ ہو۔ بصورت اول اگر مخالفت کرنے والا صحابی علم و فضل میں ان کے مساوی ہو تو ان میں سے کسی کا قول بھی قابل ترجیح نہ ہوگا اور اگر مخالفت کرنے والا علم و فضل کے اعتبار سے ان پر فوقیت رکھتا ہو۔ مثلاً خلفاء راشدین کسی شرعی حکم میں دوسرے صحابی کی مخالفت کریں تو اس میں علماء کے دو قول ہیں۔ امام احمد سے بھی دو قول منقول ہیں۔ اس ضمن میں صحیح مسلک یہ ہے کہ خلفاء راشدین کی جانب راجح ہوگی اگر خلفاء اربعہ ایک طرف ہوں تو اس کے قرینِ صواب ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور اگر ان کی اکثریت ایک جانب ہو تو اس میں بھی صحت کا پہلو غالب

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۶۸۔

Marfat.com

ہو گا۔ اگر دو خلفا۔ ایک طرف ہوں اور دو دوسری جانب تو حضرت ابو بکر کی جانب اقرب الی الصواب قرار دی جائے گی۔ اگر ابو بکر و عمر باہم مختلف الخیال ہوں تو حضرت ابو بکر کا قول راجح ہو گا صحابہ کے اختلافی اقوال میں یہ پہلو صرف وہی شخص اختیار کر سکتا ہے جو ان کے اختلافی مسائل کی حقیقت سے آشنا ہو اور راجح و مرجوح سے آگاہ ہو[1]

یہ حقائق اس امر کے آئینہ دار ہیں کہ ابن قیم علم و فضل میں فوقیت رکھنے والے صحابہ کے اقوال کو مقدم سمجھتے ہیں چونکہ خلفاء راشدین اس خصوصیت کے حامل تھے لہٰذا ان کے اقوال ابن قیم کی رائے میں راجح ہیں خلفاء راشدین میں اختلاف ہو تو وہ حضرت ابو بکر رضہ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور اگر دونوں بزرگوں کے اقوال باہم مختلف ہوں تو حضرت ابو بکر کے قول کو مقدم کرتے ہیں کیونکہ وہ کثیر العلم ہونے کے پہلو بہ پہلو سابق الاسلام بھی تھے۔ واقعہ سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت عمر نے حضرت ابو بکر کی فوقیت کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا تھا۔

"میں ایک بات کہنا چاہتا تھا مگر حضرت ابو بکر کے ارشاد کے پیش نظر اسے نظر انداز کرتا ہوں"

کثرت علم کی بناء پر بعض صحابہ کے اقوال کو ترجیح دینے کی مثال ابن قیم کا وہ بیان ہے جو انہوں نے بعض صحابہ کے اقوال کو حضرت عائشہ رضہ کے قول پر ترجیح دینے کے سلسلہ میں تحریر کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ علمی بحث کے دوران ابن قیم اپنے مقرر کردہ ضابطہ کے پابند رہتے ہیں اور اس کا دامن ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ قرء طہر کو کہتے ہیں وہ دلیل میں حضرت عائشہ کا قول پیش کرتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ المرجع فی النسوان سے متعلق مسائل میں عورتوں کی رائے معتبر ہے۔ کیونکہ انہیں ایسے مسائل کا زیادہ علم ہوتا ہے ابن قیم اس کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عورتوں کے بارے میں نزول احکام کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اس ضمن میں صحابہ سے زیادہ علم رکھتی ہیں ورنہ لازم آئے گا کہ ایسے جملہ مسائل میں عورتوں کو معتبر سمجھا جائے اور آدمیوں پر ان کی تقلید واجب ہو۔ حالانکہ اس کی کوئی وجہ جواز نہیں حقیقت یہ ہے کہ وحی سے ثابت شدہ مسائل کا انحصار

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۱۔

Marfat.com

فہم و معرفت اور وفور عقل و فراست پر ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ آدمی اس سے عورتوں کی نسبت یہ ہ وافر رکھتے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ عورتوں اور مردوں میں جب بھی اختلاف ہوگا وہاں مردوں کا قول قرین صحت و صواب ہوگا۔ اب بتایئے! یہ کیونکر ممکن ہے کہ جب عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے خلاف ہوں تو حضرت عائشہ کے قول کو افضل قرار دیا جائے۔ ابن قیم کی رائے میں اقوال صحابہ کی افضلیت کا معیار کتاب و سنت کے قریب تر ہوتا ہے۔ امام احمد کے اصولوں کا ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

کسی مسئلہ میں جب صحابہ کے اقوال مختلف ہوں تو امام احمد اس قول کو اخذ کرتے ہیں جو اقرب الی الکتاب والسنۃ ہو اور ان کے اقوال کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ اگر ان کے نزدیک کوئی قول بھی ایسا نہ ہو تو صرف اختلاف بیان کر دیتے ہیں اور کسی قول کو اختیار نہیں کرتے۔ اسحاق بن ابراہیم بن ہانی اپنے مسائل میں ذکر کرتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص اپنی قوم میں اقامت گزین ہوتا ہے اور اس سے ایک اختلافی مسئلہ دریافت کیا جاتا ہے۔ فرمایئے وہ کونسا پہلو اختیار کرے امام احمد نے جواباً فرمایا جو قول کتاب و سنت کے موافق ہو اس کے مطابق جواب دے اور دوسرے اقوال کو ترک کر دے[2]"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب دو اقوال میں ترجیح کا امکان نہ ہوتا تو امام احمد توقف فرماتے یا دونوں اقوال کو تسلیم کر لیتے۔ جب صحابہ سے کسی مسئلہ میں دو اقوال منقول ہوں تو امام احمد دونوں قول بیان کر دیتے ہیں۔

ابن قیم لکھتے ہیں:

"جو شخص فتاویٰ صحابہ اور امام احمد کے فتاویٰ میں زحمت غور و فکر گوارا کرتا ہے اسے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ دونوں میں کلی مطابقت پائی جاتی

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۸۵

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۰۴۔

ہے اور ان میں سر مو فرق نہیں ہوتا۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شمع سے مستنیر ہیں۔ جب کسی مسئلہ میں صحابہ کے دو قول ہوتے ہیں تو اس میں امام احمد سے بھی دو روایات منقول ہوتی ہیں۔ امام احمد فتاویٰ صحابہ کی اسی طرح چھان بین اور جستجو کرتے جس طرح ان کے اصحاب و تلامذہ ان کے فتاویٰ کی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر۔"[1]

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام احمد اور ابن قیم دونوں کی رائے میں صحابہ کے اختلافی فتاویٰ کو تین اقسام میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔

پہلی قسم۔ صحابہ کے فتاویٰ کو علم و معرفت کی اساس پر مقدم کیا جائے گا۔ بنا بریں خلفاء راشدین کے اقوال راجح ہیں، کیونکہ وہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں زیادہ علم و فضل رکھتے تھے۔ اسی طرح حضرت ابوبکر و عمر کے فتاویٰ حضرت عثمان و علی کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہوں گے۔ حضرت ابوبکر کے اقوال حضرت عمر کے اقوال سے مقدم ہوں گے۔

دوسری قسم: جب صحابہ درجہ میں مساوی ہوں تو ان کے وہ اقوال راجح ٹھہریں گے جو کتاب و سنت کے قریب تر ہوں۔

تیسری قسم: جب صحابہ مرتبہ میں مساوی ہوں اور کثرت علم کی بنا پر تقدیم و ترجیح کا امکان نہ ہو اور نہ ہی اقرب الی الکتاب والسنت ہونے کی بنا پر راجح قرار دینا ممکن ہو تو دونوں اقوال کو قابل احتجاج تصور کیا جائے گا

۸۔ ابن قیمؒ اور صحابہ کی تفسیرِ قرآن:

ابن قیمؒ صحابہ کے صرف فقہی اقوال ہی کو حجت نہیں کرتے بلکہ تفسیر قرآن میں بھی ان کے اقوال سے احتجاج کرتے ہیں۔ اس کی دلیل وہ بعض علماء کا قول پیش کرتے ہیں کہ صحابہ کی تفسیر قرآن مرفوع حدیث کے حکم میں ہے۔

امام حاکم مستدرک میں فرماتے ہیں۔

"صحابہ کی تفسیر قرآن مرفوع احادیث کے حکم میں ہے"

ابن قیمؒ کی رائے میں اس کے مرفوع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قابل استدلال و

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۴

احتجاج ہے۔ یہ معنے نہیں کہ یہ آنحضورؐ کا قول ہے کہ اس کے بارے میں" قال رسول اللہ" کے الفاظ بولے جا سکیں مرفوع کے حکم میں ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آنحضورؐ نے صحابہ کے سامنے قرآن مجید کی تشریح و توضیح کی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے۔

لتبیّن للناس ما نزّل الیھم"۔ (تاکہ آپ انکے سامنے واضح کر دیں اس چیز کو جو (النحل - ۴۴) ان کی طرف اتاری گئی)

پس ظاہر ہے کہ آپ نے صحابہ کے سامنے کتابِ مقدّس کے مفہوم و مطلب کو واضح کیا ہو گا۔[1]

ابن قیّم صحابہ کی تفسیر قرآن کو رائے محمود (قابل ستائش قیاس) اقرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کی بناء پر نصوص سے استنباط کرنے کے راستے کھل جاتے ہیں یہ فہم قرآن خدا کی داد ہے جس کو عنایت کر دے اس پر کسی کی اجارہ داری نہیں۔ ابن قیّم اس کی مثال میں صحابہ کا وہ نظریہ پیش کرتے ہیں جو انہوں نے اجتماع فروض کے ہوتے ہوئے عول فی الفرائض کی صورت میں اختیار کیا ہے۔ جب میّت کا خاوند یا بیوی اور اس کے والدین زندہ ہوں تو زوجین میں سے ایک کا حصّہ ادا کرنے کے بعد جو باقی بچے گا اس کا تہائی حصہ میّت کی والدہ کو ملے گا۔ یہ مسئلہ بھی اس کی مثال میں پیش کرتے ہیں۔ نیز یہ مسئلہ کہ جس عورت کو مرض الموت میں طلاق بتّہ دی جائے وہ ورثہ میں سے حصّہ پائے گی۔ نیز کلالہ کے بارے میں صحابہ کا پیش کردہ مسلک یہ جملہ مسائل اس کی واضح مثالیں ہیں۔

امام احمد فرماتے ہیں یزید بن ہارون نے ہمیں عاصم الاحول سے سن کر بتایا انہوں نے امام شعبی سے سنا کہ حضرت ابوبکر سے کلالہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا میں اپنی رائے سے فتوی دوں گا اگر درست ہوا تو توفیق ربّانی کی بنا پر ہو گا اور اگر غلط ہوا تو اس میں میرا اور شیطان کا قصور ہے۔ میرے خیال میں والد اور اولاد کے ماسوا اقارب کو کلالہ کہتے ہیں۔

ایک سوال: اگر دریافت کیا جائے کہ بروایاتِ صحیحہ حضرت ابوبکر کا یہ قول منقول ہے کہ کونسا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہو گا اور کونسی زمین میرا بوجھ اٹھانا گوارا کرے گی اگر میں

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۰۳

Marfat.com

اپنی رائے سے تفسیر قرآن کروں علاوہ ازیں حدیث نبوی میں ارشاد ہوتا ہے۔

"من قال فی القرآن برایہ فلیتبوء مقعدہ من النار" جو اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کرے وہ اپنا گھر دوزخ میں بنالے۔

پھر حضرت ابوبکر نے کیونکر اپنی رائے سے کام لیا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ رائے دو قسم کی ہے۔ ایک وہ رائے جس کی کوئی دلیل نہ ہو۔ یہ اور وصف ظن و تخمین پر مبنی ہو۔ اس سے حضرت ابوبکر اور صحابہ کا دامن پاک ہے۔

دوسری قسم کی رائے وہ ہے جو کسی ایک نص یا متعدد نصوص سے مستنبط و ماخوذ ہو۔ یہ فہم نصوص کی دقیق ترین قسم ہے۔ حضرت ابوبکر کی ذکر کردہ تفسیر اسی قسم ثانی میں داخل ہے۔ کیونکہ کلالہ کا ذکر قرآن حکیم کے دو مقامات پر آیا ہے۔ ایک جگہ اس کے ساتھ ماں کی جانب سے بھائی اور بہن کو وارث ٹھیرایا اور بلاشبہ یہ ان کی ذکر کردہ تفسیر کے عین مطابق ہے۔

دوسرے مقام پر کلالہ کی موجودگی میں بہ عینی یا علاتی کو نصف اور دو تہائی کا وارث قرار دیا۔ لہٰذا کلالہ کی تفسیر میں اختلاف واقع ہوا۔ بلاشبہ اس میں حضرت ابوبکر کا قول صحیح اور لغت عرب کے موافق ہے۔

ایک شاعر کا قول ہے:

وَرِثْتُمْ قَنَاۃَ الْمَجْدِ لَا عَنْ کَلَالَۃٍ
عَنِ ابْنَیْ مَنَافٍ عَبْدِ شَمْسٍ وَھَاشِمٍ

(تم نے مجد و شرافت کسی کلالہ سے ورثہ میں نہیں پایا بلکہ عبد مناف کے دونوں بیٹوں عبد شمس اور ہاشم سے حاصل کیا ہے)

شعر کا مطلب یہ ہے کہ مجد و شرافت تم کو اپنے آباؤ اجداد سے ورثہ میں ملا ہے اعیار و اجانب سے نہیں۔

بنابریں پسر علاتی یا حقیقی باپ اور دادا کی موجودگی میں ورثہ نہیں پائیں گے جیسا کہ بیٹے اور پوتے کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتے۔ البتہ اگر میت کی بیٹیاں موجود ہوں تو وہ عصبہ ہونے کی بنا پر وارث ہوں گے اور جو اصحاب الفروض سے بچ رہے گا وہ انہیں ملے گا۔[1]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۵-۹۶۔

Marfat.com

صحابہ کے وہ تفسیری اقوال جو حدیث کے خلاف ہیں: البتہ صحابہ کے بعض تفسیری اقوال صحیح

دلائل کے خلاف ہیں. مثلاً عبداللہ بن مسعود۔

پہلی مثال: الدخان (دھواں) کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ اثرات ہیں جو قحط سالی اور بھوک پیاس کی شدت کی بناء پر رونما ہوئے۔ حالانکہ آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد وہ دھواں ہے جو قرب قیامت ظاہر ہوگا اور جو قیامت کی علامات میں سے ایک ہے

دوسری مثال: قرآن مجید میں وارد ہے۔

اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ (الطلاق - ۶) — جہاں تم سکونت پذیر ہو مطلقہ عورتوں کو بھی رہنے کے لئے جگہ دو۔

نیز فرمایا:

لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ" (تونگر شخص اپنی وسعت کے مطابق دولت کو صرف کرے) (الطلاق - ۷)

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ یہ دو آیتیں مطلقہ رجعیہ اور بائنہ دونوں کو شامل ہیں۔ حالانکہ بائنہ کے بارے میں حدیث میں جو مذکور ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ چنانچہ فاطمہ بنت قیس روایت کرتی ہیں کہ ان کے خاوند نے البتہ کو طلاق دے دی تو آنحضورؐ نے فرمایا۔ نہ تمہیں اپنے لئے جگہ ملے گی اور نہ نان ونفقہ[1]

تیسری مثال: قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا (البقرہ - ۲۳۴) — تم میں سے جو فوت ہو جائیں اور اپنی بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ چار ماہ دس دن انتظار کریں۔ (عدت گذاریں)

حضرت علیؓ اس آیت کی تفسیر فرماتے ہیں کہ یہ آیت حاملہ اور غیر حاملہ سب

---

[1] تفسیر کشاف للزمخشری ج ۴ ص ۱۱۱ طبع اول نیز زاد المعاد ج ۴ ص ۲۲۶ مطبع صبیح۔

کے لئے ہے۔ لہٰذا حاملہ عورت وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو طویل تر ہو وہ عدت گذارے، حالانکہ سنت صحیحہ میں اس کے برعکس وارد ہے جیسا کہ سبیعہ اسلمیہ کی روایت سے واضح ہوتا ہے[1]

چوتھی دلیل: قرآن مجید میں ہے۔

وَاُمَّهٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَآئِبُكُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ۔ (النساء-۲۳)

تمہاری منکوحہ بیویوں کی ماں سے نکاح حرام کیا گیا اسی طرح تمہاری مدخولہ بیویوں کی وہ لڑکیاں حرام ہیں جو تمہارے زیر تربیت پروان چڑھی ہوں

عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ کا تعلق دونوں نِّسَآئِكُمْ سے ہے اور وہ دونوں کی صفت ہے۔ لہٰذا آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ صرف مدخولہ بیوی کی والدہ سے نکاح حرام ہے حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ صرف عقد نکاح ہی سے منکوحہ کی والدہ حرام ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ صرف دوسرے نِسَآئِكُمْ کی صفت ہے اول کی نہیں۔

ان قیم صحابہ کے ان تفسیری اقوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہماری رائے میں صحابی کی تفسیر اس صورت میں حجت ہے، جب کسی دوسرے صحابی کا قول اس کے خلاف نہ پایا جاتا ہو اور کوئی دوسری نص اس کی معارض نہ ہو۔ مگر ان مثالوں میں دونوں شرائط مفقود ہیں لہٰذا ہمارے نزدیک ان میں سے کوئی قول بھی قابل احتجاج نہیں صحابہ کے تفسیری اقوال ان کے فتاویٰ کی مانند ہیں۔ جیسے ہمارے نزدیک صحابہ کے صرف وہی فتاویٰ حجت ہیں جہاں نص موجود نہ ہو اور کوئی صحابی ان کا مخالف نہ ہو اسی طرح تفسیری اقوال میں بھی یہ دونوں شرائط معتبر ہوں گے ہم جس طرح مخالف نص فتویٰ کو نظر انداز کر دیتے ہیں اسی طرح خلاف نص تفسیر کو بھی تسلیم نہیں کرتے[2]

---

[1] سبیعہ اسلمیہ بیان کرتی ہے کہ خاوند کی وفات کے چند روز بعد ان کے یہاں بچہ تولد ہوا۔ وہ بارگاہ رسالت سے مسئلہ دریافت کرنے کے لیے حاضر ہوئیں تو آپ نے ان کو نکاح ثانی کی اجازت مرحمت فرمائی۔ زاد المعاد ج ۴ ص ۲۶۳۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۰۴۔

اب دیکھئے عبداللہ بن مسعودؓ کی تفسیر وَاُمَّهٰتُ نِسَآئِكُمْ کی نص صریح کے خلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ نِسَآئِكُمْ مطلق اور بدون قید وارد ہوا ہے۔ لہٰذا بیوی کی ماں صرف نکاح ہی سے حرام ہو جائے گی۔ جب عبداللہ بن مسعود اس کے ساتھ بیوی کے مدخولہ ہونے کی قید لگاتے ہیں تو ان کا قول نص آیت کے مخالف ہوگا۔ معطوف کے ساتھ اگر دخول کی قید موجود ہے تو اسے معطوف علیہ پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ نحوی قاعدہ کے مطابق معطوف میں جو شرط پائی جاتی ہو۔ اس کا معطوف علیہ میں ہونا ضروری نہیں مزید برآں ایک دوسرے اعتبار سے بھی ابن مسعودؓ کی تفسیر محل اعتراض ہے اور یہ کہ اگر دخول کی قید کو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں مقید مانا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ لفظ مِنْ جو کہ جارہ ہے وہ مختلف معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ یعنی پہلے نِسَآئِكُمْ کے اعتبار سے مِنْ بیانیہ ہوگا اور اگر دوسرے نِسَآئِكُمْ کا لحاظ کیا جائے تو مِنْ ابتدائیہ ہوگا۔ حالانکہ لغتِ عرب میں ایسا کہیں نہیں پایا جاتا کہ کسی حرف جار سے دو مختلف اعتبارات سے الگ الگ دو مفہوم پیدا ہو رہے ہوں۔[1]

۹۔ فتاویٰ صحابہ کا مقام:

اقوال صحابہ کا مرتبہ قرآن اور حدیث صحیح کے بعد اور حدیث مرسل و ضعیف سے پہلے ہے۔ امام احمد اور ابن قیمؒ اسی قاعدہ کے پابند تھے۔

ابن قیمؒ امام احمد کے اصولوں کا ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

امام احمد جب نص کو موجود پاتے تو اس کے مطابق فتویٰ دیتے اور اس بات کی قطعاً پروا نہ کرتے کہ کون آپ کی مخالفت کر رہا ہے۔ مخالفت کرنے والا خواہ کتنا بڑا آدمی ہو۔"

چنانچہ آپ نے اس بات کو کوئی اہمیت نہ دی کہ حضرت عمر مطلقہ بتہ کے بارے میں فاطمہ بنت قیس کی روایت کردہ حدیث کو تسلیم نہیں کرتے[2] اسی طرح جنبی شخص

---

[1] فتح القدیر ج ۲ ص ۳۵۸

[2] فاطمہ بنت قیس روایت کرتی ہیں کہ ان کے خاوند نے ان کو تین طلاقیں دے دیں۔ آپ نے فرمایا نہ تمہیں سکونت کے لئے جگہ ملے گی اور نہ نان و نفقہ۔ حضرت عمر اس حدیث کے خلاف ہیں۔ امام احمد حدیث سے احتجاج کرتے ہیں اور حضرت عمر کے قول کو نظر انداز کرتے ہیں۔ زاد المعاد ج ۴ ص ۲۲۶۔

Marfat.com

کے تیمم کے بارے میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث کو حجت نہیں سمجھتے۔ حضرت عائشہ صدیقہ کی بیان کردہ حدیث سے استفادہ ہوتا ہے کہ اگر محرم نے احرام سے قبل خوشبو استعمال کی ہو، احرام کے بعد اس کا اثر باقی رہے تو اس میں کوئی حرج نہیں[1] حضرت ابن عباس کی اس حدیث کے بھی ظاہر میں ابن قیمؒ کی نگاہ میں اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ اسی طرح ابن قیمؒ بیع سلف

ہوا۔ ربیعہ کہتے ہیں میں بھی تھا اور مجھے بات نہ کہنے کا افسوس ہے۔ ابن عباس نے کہا میں نے ایسی بات کہی ہو تو کیا یاد ہے۔ عمار بن یاسر بھی موجود تھے۔ انہوں نے کہا جب آپ کو یاد نہیں تو مجھے یاد ہے۔ دونوں حضرات اسی قسم کا سابقہ پیش آیا۔ آپ نے تو نماز ادا نہ کی اور میں نے نماز پڑھ لی۔ پھر اپنے جسم کو زمین پر لوٹ پوٹ کر نماز پڑھ لی۔ ایک بار نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ ماجرا بیان کیا تو آنحضورؐ نے فرمایا آپ کے لئے یہ کافی تھا کہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارے۔ پھر ان پر پھونکا ہے۔ اس کے بعد اپنے چہرہ اور ہاتھوں پر مل لیا (صحیح بخاری جلد اوّل باب التیمم ضربۃ۔ اس سے استفادہ ہوتا ہے کہ تیمم کرتے وقت ہاتھوں کو ایک ہی مرتبہ زمین پر مارنا چاہئے پھر ان کو منہ اور کہنیوں پر مل لیا جائے۔ [illegible]

تیمم اسی طرح کیا جائے۔ حضرت عمار اس کے خلاف [illegible] ان کا قول ہے کہ ہاتھوں کو دو مرتبہ زمین پر مارنا چاہئے اور ہاتھوں کو کہنیوں تک ملا جائے امام احمد اس کے قائل ہیں۔ اور حضرت عمر کے قول کو ترجیح دیتے ہیں کہ تیمم کرتے وقت ہاتھوں کو صرف ایک مرتبہ زمین پر مارنا چاہئے۔ پھر ان کو منہ اور کہنیوں پر مل لیا جائے۔ [illegible] یہ حدیث نیل الاوطار مشکوٰۃ فی چند اول صفحہ ۱۰۴ پر بھی موجود ہے۔

[2] حضرت عائشہ روایت کرتی ہیں کہ احرام باندھتے وقت میں آنحضورؐ کو بہترین خوشبو لگایا کرتی تھی۔ [illegible] روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آنحضورؐ احرام باندھتے وقت بہترین خوشبو استعمال فرمایا کرتے تھے۔ [illegible] فرماتی ہیں کہ میں آپ کے سر اور داڑھی میں تیل کی چمک دیکھا کرتی تھی جو دیر تک قائم رہتی تھی۔ [illegible]

[3] ابن عباس کا نظریہ یہ ہے کہ جس ربا کی حرمت وارد ہوئی ہے وہ صرف نسیئہ (ادھار) کی صورت میں ہے اگر یہ دین نقد ہو تو اس میں کمی بیشی جائز ہے اور یہ ربا منصوص نہ ہوا۔ آپ کا یہ نظریہ عبادہ بن صامت کی اس حدیث کے خلاف ہے جس سے ربا الفضل کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ عبادہ روایت کرتے ہیں [illegible] سونے کے عوض سونا، چاندی کے بدلہ میں چاندی، گندم کے عوض اور جو کے بدلہ میں جو، کھجور کھجور کے بدلہ میں اور نمک کے عوض ان کی خرید و فروخت برابر اور نقد بہ نقد ہونا چاہئے۔ جب جنس بدل جائے [illegible] سونے کے عوض، تو جیسے چاہو خرید و فروخت کرو بشرطیکہ لین دین نقد بہ نقد ہو۔ امام ابن حزم اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور ابن عباس کی رائے کو نظر انداز کرتے ہیں۔ نیل الاوطار للشوکانی ج ۵ ص ۲۰۴۔

Marfat.com

اور گدھے[1] کی حلت کے بارے میں عبداللہ بن عباس کے قول کو قابل التفات نہیں سمجھتے صحابہ کے ایسے بہت سے اقوال ہیں جو خلاف حدیث ہونے کی بنا پر ابن قیم کے نزدیک ناقابل استناد ہیں۔

سابقہ بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اقوال صحابہ کا درجہ بہرحال نصوص کے بعد ہے یہی نظریہ حق ہے کیونکہ اقوال صحابہ کی وقعت و اہمیت صرف اس لئے ہے کہ صحابہ حاشیہ نشینان بارگاہ رسالت ہیں اور ان کے اقوال کتاب و سنت سے مستنبط ہیں۔ ان کے اقوال اگر نصوص کے خلاف ہوں گے تو انہیں ناقابل التفات قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ ہم ان کی عصمت کے قائل نہیں۔ امام احمد اسی راہ پر گامزن تھے نصوص سے احتجاج کرتے اور صحابہ کے مخالف اقوال کو ترک کر دیتے ابن قیم کی بھی یہی رائے ہے۔ کیونکہ اگر وہ امام احمد کے اس اصول کو تسلیم نہ کرتے تو ان کی تردید کرتے جیسا کہ عام طور سے ان کا معمول ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے نظریہ کے اثبات میں دلائل و براہین پیش کرتے ہیں اور مخالف کے دلائل کی تردید کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔ ایسے موقع پر وہ صلح جوئی سے آشنا ہی نہیں۔

امام احمد صحابی کے فتویٰ کو حدیث مرسل پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ آپ اقوال صحابہ کو مراسیل صحابہ و تابعین ہر دو پر ترجیح دیتے ہیں بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ صحابہ کے فتاویٰ و اقوال کو تابعین کی مراسیل سے مقدم سمجھتے تھے۔ مرسل صحابی وہ حدیث ہے جسے تابعی بیان کرے اور اس صحابی کا نام ذکر نہ کرے جس نے آنحضورؐ سے سن کر وہ حدیث انہیں سنائی۔ اور حدیث کی روایت کرنے والا صحابی اس وقت آنحضورؐ کی خدمت میں حاضر نہ ہو جب آپ نے وہ حدیث بیان فرمائی۔ ظاہر ہے کہ قول صحابی کو ایسی حدیث کے مقابلہ میں مقدم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس قسم کی مرسل حدیث صحیح و متصل روایت

---

[1] جابر بن عمر کی روایت کردہ حدیث سے گدھے کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ وہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ نے پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع کیا (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۱۷) اسی طرح جابر روایت کرتے ہیں کہ آپ نے غزوہ خیبر میں گدھے کا گوشت کھانے سے منع کیا اور گھوڑے کا گوشت کھانے کی اجازت مرحمت فرمائی (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۱۵ (اعلام احمد حریری مترجم ۲۴ جولائی ۱۹۸۷ء)

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۔

کے ہم پلہ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کے فتاوی ان کے اپنے اقوال ہیں اور مراسیل صحابہ آنحضورؐ کے فرمودات ہیں۔ ظاہر ہے کہ ارشادات نبوی ہر صورت اقوال کے مقابلہ میں مضبوط ہوں گے۔

قول صحابی کو مرسل تابعی کے مقابلہ میں مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ صحابی آنحضورؐ کی صحبت میں رہ کر نزول وحی کا بچشم خود مشاہدہ کر چکا ہے۔ آنحضورؐ کے فتوی ارشاد فرمانے کے وقت بھی اسے حاضری کا شرف حاصل تھا جب کہ تابعین اس سے محروم ہیں لہذا صحابہ کے اقوال مراسیل تابعین کے مقابلہ میں اقوی ہوں گے۔ مراسیل تابعین میں یہ احتمال موجود ہے کہ جس راوی سند سے ساقط ہے وہ صحابی ہو گا یا تابعی۔ تابعی ہونے کی صورت میں اس کے قابل اعتماد اور ناقابل اعتماد ہونے کا امکان ہے اب ظاہر ہے کہ اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کی مراسیل اقوال صحابہ کی معارض نہیں ہو سکتیں۔ اس ضمن میں ضعیف حدیث بھی مرسل کی طرح ہے۔[1]

۱۰۔ اقوال صحابہ کا ردّ و قبول:

میں موضوع زیر بحث کو ختم کرنے سے پہلے قاری پر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ کن لوگوں کی نگاہ میں صحابہ محترم تھے اور کون لوگ انہیں قابل احتجاج قرار نہیں دیتے تھے اور ان کا اپنا اپنا نقطہ نگاہ کیا تھا۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اقوال صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے۔

"کتاب و سنت کے دلائل کی موجودگی میں ان سے اعراض و انحراف کی کوئی وجہ نہیں۔ جب ایسی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ہم جمیع صحابہ یا کسی ایک صحابی کے قول کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ اکابر صحابہ مثلاً ابوبکر و عمر اور عثمان کے اقوال ہمیں زیادہ عزیز ہیں۔ کیونکہ ایسے اقوال لوگوں میں عام طور سے مشہور ہوتے ہیں اور لوگ ان کی پیروی کرتے ہیں لہذا یہ ان فتاوی کے مقابلہ میں ارجح ہوں گے جو گھروں میں یا خاص مجالس میں

---

[1] ابن حنبل از پروفیسر محمد ابو زہرہ ص ۱۵۱۔

Marfat.com

بیان کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ لوگوں کی نگاہ میں ان کی وہ اہمیت نہیں ہوتی۔ جو اکابر صحابہ کے اقوال کی ہے۔ اسی طرح لوگ کبھی ان کو اخذ کرتے ہیں اور کبھی ترک کر دیتے ہیں۔ اکابر صحابہ کے اقوال کے بارے میں ہمارا یہ نظریہ اس صورت پر مبنی ہے جب ان کے اختلافی اقوال میں سے کسی قول کی بنیاد کتاب و سنت پر نہ رکھی گئی ہو اور اگر کسی قول میں ایسی کوئی دلالت موجود ہو تو یقیناً ہم اسی قول کی پیروی کریں گے۔"[1]

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنا نقطۂ نگاہ واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"جب کسی مسئلہ میں حدیث نبوی موجود ہو تو ہمیں بسر و چشم منظور ہے صحابہ کے اقوال میں سے جو قول ہمارے نزدیک دلیل پر مبنی ہو ہم اسے اختیار کرتے ہیں جب تابعین سے کوئی قول منقول ہو تو ہم اس کا مقابلہ کرتے ہیں۔"

بعض علماء مثلاً حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اکثر متکلمین اقوال صحابہ کو حجت قرار نہیں دیتے اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ صحابی بھی ایک مجتہد ہوتا ہے اور اس سے خطا کا صدور ممکن ہوتا ہے لہٰذا اس کی تقلید واجب نہیں اور دوسرے مجتہدین کے اقوال کی طرح اس کا قول بھی قابل استناد نہیں دوسرا یہ کہ جن دلائل کی روشنی میں تقلید کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ وہ عام ہیں۔ صحابہ کی تقلید ہو یا کسی اور کی تیسرا یہ کہ شرعی دلائل صرف کتاب و سنت اجماع، قیاس اور استصحاب میں محدود و محصور ہیں۔ اور اقوال صحابہ ان میں شامل نہیں۔ چوتھا یہ کہ صحابی میں جو امتیازی علم و فضل یا تقویٰ پایا جاتا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علماء تابعین میں سے کسی مجتہد کے لئے بھی اس کا قول واجب الاتباع ہو۔

اقوال صحابہ اور احناف:

احناف کے نزدیک اقوال صحابہ کے بارے میں مندرجہ ذیل تفصیل معتبر ہے۔

۱۔ جب صحابہ سے کوئی ایسا مسئلہ منقول ہو جس کے بارے میں قیاس کی بناء پر

---

[1] اعلام الموقعین ج ۴ ص ۳۰۰ - ۳۱۱

رائے نہیں دی جا سکتی تو وہ بالاتفاق حجت ہوگا کیونکہ صحابی ایسی بات صرف آنحضورؐ سے سن کر ہی بیان کر سکتا ہے مشاہدۂ عمل اور کم از کم وحی کے بارے میں صحابہ کے اقوال۔

۲۔ جب صحابہ سے کوئی ایسا مسئلہ منقول ہو، وہ مسئلہ عام طور سے پھیل جائے اور کوئی اس کی مخالفت نہ کر رہا ہو تو وہ اجماع سکوتی ہونے کی بنا پر حجت ہوگا۔

۳۔ جب صحابہ کا ذکر کردہ مسئلہ کا ادراک غور و فکر سے ممکن ہو، مگر وہ قول مشہور نہ ہو تو اس میں علماء کے دو مذاہب ہیں۔ علماء کی ایک جماعت اسے حجت سمجھتی ہے۔ کیونکہ اس میں آنحضورؐ سے سننے کا احتمال نہ سننے کے مقابلہ میں ارجح ہے اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ صحابہ نے اسے آنحضورؐ سے نہیں سنا تو یہ قول اقرب الی الصواب ہوگا کیونکہ اس کا قائل شرف صحبت سے بہرہ ور ہے دوسری قسم کے علماء اسے حجت تصور نہیں کرتے کیونکہ سماع کا احتمال راجح نہیں ہو سکتا ہے کہ صحابی نے اجتہاد کیا ہو اور وہ درست نہ ہو۔ اگر صحابی نے یہ بات آنحضورؐ سے سن کر بیان کی ہوتی تو وہ اس کی صراحت کر دیتے۔[1]

اقوالِ صحابہ اور امام غزالی: امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی قول صحابہ حجت نہیں فرماتے ہیں۔

فرضی اصولوں میں سے اصل ثانی صحابہ کے اقوال ہیں بعض علماء صحابہ کے اقوال کو علی الاطلاق حجت تصور کرتے ہیں بعض کے نزدیک صحابہ کے اقوال صرف خلافِ قیاس ہونے کی صورت میں حجت ہیں۔ بعض صرف حضرت ابوبکر و عمر کے اقوال کو قابلِ احتجاج سمجھتے ہیں۔ کیونکہ آنحضورؐ کا ارشاد ہے۔

اِقْتَدُوْا بِالَّذَیْنِ مِنْ بَعْدِیْ (ان دو صحابہ کی پیروی کیجئے جو میرے بعد ہوں گے)

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۹۳-۹۴۔

علماء کا ایک گروہ خلفاء راشدین کے متفقہ اقوال کو قابل استناد تصور کرتا ہے ہمارے نزدیک ان میں سے کوئی نظریہ بھی درست نہیں کیونکہ جس میں غلطی و سہو کے صدور کا امکان ہو اور اس کا معصوم عن الخطاء ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ ہو اس کے اقوال کے حجت ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ جب اس سے خطاء کا صدور ممکن ہے تو اس کا قول کیونکر قابل استناد ہوگا؟ اور یہ بلا دلیل ات کیونکر معصوم قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس سے اختلاف کرنا جائز ہے اس کی عصمت کا دعویٰ کیونکر کیا جا سکے گا۔ گویا اقوال صحابہ کا حجت نہ ہونا تین دلائل قاطعہ سے ثابت ہے۔

۱۔ ان کی عصمت کے دلائل کا فقدان۔

۲۔ ان میں اختلاف کا پایا جانا۔

۳۔ ان کی مخالفت کا جواز۔

بعض علماء نے اقوال صحابہ کی حجیت کے اثبات میں لکھا ہے کہ کتاب و سنت کے متعدد مقامات پر صحابہ کی مدح و ستائش کی گئی ہے۔ اس سے ان کی اتباع کا وجوب ثابت ہوتا ہے

مثلاً فرمان باری تعالیٰ۔

۱۔ لقد رضی اللہ عن المؤمنین (اللہ تعالیٰ مومنوں سے راضی ہو گئے) (الفتح - ۱۱)

۲۔ اطیعوا اللہ اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (اللہ تعالیٰ رسول علیہ السلام اور اصحاب الامر کی اطاعت کیجئے۔) (النساء - ۵۹)

اسی طرح آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

۱۔ خیر القرون قرنی (سب سے بہتر زمانہ میرا ہے۔)

۲۔ اصحابی کالنجوم (میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی مانند ہیں)

امام غزالی ان دلائل کی تردید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

ان سب دلائل کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کے علم و فضل دیانت و امانت اور خدا کے نزدیک ان کے علو مرتبت کو پیش نظر رکھنا چاہیے

ان دلائل سے ان کی تقلید کا وجوب یا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے انفرادی طور پر نام لے کر بعض صحابہ کی مدح فرمائی ہے اس سے یہ ظاہر کرنا ہرگز مقصود نہیں کہ وہ صحابہ وجوب یا جواز تقلید کی بنا پر دیگر صحابہ سے ممتاز ہیں۔

مثلاً آپ نے ارشاد فرمایا:

۱۔ "لو وزن ایمان ابی بکر بایمان ھذہ العالمین لرجح۔" اگر ابوبکر کا ایمان ایک پلڑا میں اور سب اہل دنیا کا ایمان دوسرے پلڑا میں رکھا جائے تو ابوبکر کے ایمان کا پلڑا جھک جائے گا۔

۲۔ آپ نے فرمایا:

ان اللہ قد ضرب الحق علی لسان عمر وقلبہ یقول الحق وان کان مرا

اللہ تعالیٰ نے حضرت عمر کے قلب و زبان پر حق کو جاری کر دیا ہے۔ آپ تلخ اظہار حقیقت کرنے سے کبھی بھی نہ کترائیں ڈریں

۳۔ ارشاد فرمایا:

واللہ ما سلکت فجا الا سلک الشیطان فجا غیر فجک

حضرت عمر جس راستے سے چلتے ہیں شیطان وہ راستہ چھوڑ دیتا ہے۔

۴۔ اسیران بدر کے واقعہ میں جب آیت قرآنی عمر کی رائے کے مطابق نازل ہوئی تو حضورؐ نے فرمایا:

لو نزل بلاء من السماء ما نجا منہ الا عمر۔

اگر آسمان سے عذاب نازل ہوتا تو عمر کے سوا اس کی گرفت سے کوئی نہ بچتا۔

جملہ آیات و احادیث نبویہ میں صرف صحابہ کی مدح و ستائش کا تذکرہ ہے مگر ان کی پیروی سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

اقوالِ صحابہ کے بارے میں امام شوکانی کی رائے:

امام شوکانی بھی اقوال صحابہ کو حجت نہیں سمجھتے

ل المستصفیٰ للغزالی ج ۱ ص ۲۶۰ - ۲۷۰ -

چنانچہ ہیں ان کی عبارت نقل کرکے قارئی کے سامنے ان کا زاویۂ نگاہ واضح کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ امام شوکانی متاخرین علماء میں سے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ اقوال صحابہ کی مدہ حجیت کا مسلک مرورِ زمانہ کے باوجود قائم رہا۔ اور امام شوکانی کے عہد تک اس کی حمایت کرنے والے علماء موجود تھے۔

شوکانی لکھتے ہیں:[1]

"حق بات یہ ہے کہ اقوال صحابہ دین میں حجت نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اس امت کی جانب صرف آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔ ہمارا ایک ہی پیغمبر ہے اور ایک ہی کتاب اللہ تمام امت کو کتاب و سنت کی پیروی کرنے کا حکم ہے۔ اس میں صحابہ اور بعد کے لوگ سب مساوی ہیں۔ سب شرعی احکام کے مکلف ہیں اور سبھی کو کتاب و سنت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔ جو شخص اس امر کا قائل ہو کہ دین میں کتاب و سنت کے علاوہ کسی اور شخص کی بات بھی حجت ہو سکتی ہے تو اس نے خدا کے دین کے بارے میں ایک بے تہ و پا بات کہی اور اسلامی شریعت میں ایک نئی شریعت کو ایجاد کیا، جس کا خدا نے حکم نہیں دیا اور یہ کوئی معمولی بات نہیں بلکہ ایک عظیم افترا پردازی ہے۔ کسی ایک فرد یا چند اشخاص کے بارے میں یہ کہنا کہ ان کا قول مسلمانوں پر واجب العمل حجت ہے خدا کی اطاعت میں داخل نہیں اور کسی مسلمان کو اس سے متاثر ہونا روا نہیں۔ یہ مقام خدا نے صرف ان برگزیدہ انبیاء کو عطا کیا تھا۔ جن کو احکام و شرائع دے کر اس نے بندوں کی جانب مبعوث فرمایا تھا۔ کسی اور کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ آنحضورؐ کی صحبت سے مشرف ہونا دین میں ایک بلند مقام رکھتا ہے۔ مگر اس علو مرتبت اور عظمتِ شان کے یہ معنے نہیں کہ صحابہ کو منصب

---

[1] ارشاد الفحول ص ۲۲۶-۲۲۰۔

Marfat.com

رسالت پر فائز کر دیا جائے۔ ان کے اقوال کو حجت تصور کیا جائے اور ان کی پیروی کو لوگوں کے لئے لازم قرار دیا جائے کیونکہ خدا نے اس کی اجازت نہیں دی اور اس ضمن میں ایک لفظ بھی ارشاد نہیں فرمایا۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث:

اصحابی کالنجوم بایلھم اقتدیتم ۔۔۔ میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی طرح ہیں تم جس کی پیروی کرو گے راہ ہدایت کو پالو گے۔

سے استدلال درست نہیں۔ کیونکہ یہ حدیث ثابت نہیں۔ محدثین نے اس حدیث کے بارے میں جن شبہات کا اظہار کیا ہے وہ عام طور پر معروف ہیں مزید برآں اگر اس کی صحت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہ کے زہد و تقویٰ اور کتاب و سنت سے تمسک کیا جائے۔ اسی طرح آنحضورؐ کے مندرجہ ذیل فرمودات بھی اسی پر محمول ہوں گے:

اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر ۔۔۔ میرے بعد آنے والے دو اصحاب یعنی ابوبکرؓ و عمرؓ کی پیروی کرو۔

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین ۔۔۔ میری اور خلفاء راشدین کی سنت پر ڈٹ جاؤ۔

۱۱۔ خاتمۂ بحث:

بہرکیف یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں ہر فریق اپنی کردہ رائے کے اثبات میں دلائل پیش کرتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ اس میں علماء کو اختلاف کا حق حاصل ہے کیونکہ اقوال صحابہ کے بارے میں آنحضورؐ نے کوئی دو ٹوک فیصلہ صادر نہیں فرمایا جس سے باہمی اختلاف کا خاتمہ ہو جائے۔ اگر اس مسئلہ میں مجھے اظہار خیال کا حق حاصل ہے تو میں یہ کہوں گا کہ جمہور فقہاء کا نقطہ نظر قرین صحت و صواب ہے۔ کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے شرف صحبت اور آپ کے قضایا و احکام کے چشم دید مشاہدہ سے صحابہ کے فہم و شعور میں پختگی پیدا ہو گئی تھی اور وہ ہم سے روح شریعت کو بہتر سمجھتے تھے۔ لہٰذا ہمارے حق میں ان کی رائے ہماری اپنی رائے سے کہیں بہتر ہے۔ اقوال صحابہ کی حجت کے مخالفین کا یہ کہنا کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی مبعوث نہیں ہوا۔ اس ضمن میں عرض ہے کہ ہم صحابہ کو انبیاء تصور کر کے ان کے اقوال

سے احتجاج نہیں کرتے بلکہ ان کے فتاویٰ سے اس لئے استناد کرتے ہیں کہ ان کی رائے ہمارے اقوال کی نسبت اقرب الی الصواب ہے۔

علم النفس میں اس حقیقت کو تسلیم کیا گیا ہے کہ شاگرد اپنے استاد سے اثر قبول کرتا ہے لہٰذا صحابہ ؓ آنحضورؐ سے متاثر ہونا ناگزیر ہے۔ جب ہم آپ کے مشن صحبت سے محروم ہیں تو ہمیں صحابہ کے اقوال سے احتجاج کرنا چاہیئے جنہوں نے آپ کے مکتب فکر و نظر کے زیر اثر تربیت پائی۔ وہاں سے علماء مفتی اور قاضی ہو کر نکلے اور اسلامی دنیا کو اپنے فتاویٰ و قضایا سے بہرہ دیا۔

خلاصۂ مباحث: اقوال صحابہ کا یہ مطلب نہیں کہ مجتہد اُن کے ہوتے ہوئے دلیل شرعی کا طلب و تجسس ترک کر دے۔ بلکہ نفوس کی موجودگی میں کسی کے قول کو قابل التفات تصور نہ کرے، خواہ صحابی کا قول ہو یا کسی اور کا جب انص موجود نہ ہو تو صحابی کا اتباع نفسانی خواہشات کی پیروی سے بہتر ہے۔

*

۳۳ — ابن قیمؒ اور اقوالِ تابعین

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی براہ راست شاگردی کا فخر حاصل ہونے کی بنا پر دین اسلام میں صحابہ کو جو مقام حاصل ہوا اور فقہاء نے ان کے اقوال کو دین میں حجت قرار دیا اس کا سبب یہ ہے کہ صحابہ کے شاگرد تابعین اور پھر ان کے شاگرد تبع تابعین اس مقام و منصب کے حصول میں ان کے شریک و شریک ہیں یا نہیں؟ احناف اور شوافع اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں اور ان کے اقوال سے استناد نہیں کرتے۔

امام احمد بنا بر احتیاط تابعین کے اقوال کو اختیار کرتے ہیں مگر اسے ایک فقہی اصول قرار نہیں دیتے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کبار تابعین مثلاً سعید بن المسیب، حسن البصری، مجاہد اور مولیٰ عبداللہ بن عباس کے اقوال کو حجت مانتے ہیں۔ ابن قیمؒ کے بیانات اس ضمن میں مختلف ہیں وہ بعض جگہ ان کے اقوال کو رد کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کی رائے میں تابعین کے اقوال مرتبہ صحابہ کے اقوال کے بعد ہے اور بعض مقامات پر وہ ان کے اقوال کو حجت قرار دیتے ہیں۔

ابن قیمؒ کا بیان ملاحظہ فرمایئے لکھتے ہیں:

"یہ فصل اقوال سلف اور فتاویٰ صحابہ کی روشنی میں فتویٰ دینے کے جواز میں منعقد کی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقوال صحابہ متاخرین کے آراء و فتاویٰ کی نسبت اولیٰ بالقبول ہیں، ان کے اقرب الی الصواب ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ ان حضرات کے اقوال ہیں جو عہد رسالت میں بقید حیات تھے اور اس طرح آپ کے قرب سے مشرف تھے۔ اس قاعدہ کے پیش نظر صحابہ کے اقوال تابعین کے اقوال سے اور تابعین کے فتاویٰ تبع تابعین کے اقوال و فتاویٰ سے مقدم ہوں گے اور اسی طرح اسے آگے تک لے جایئے۔ جس

Marfat.com

قدر قائل اور مفتی کا زمانہ آنحضورؐ سے قریب ہوگا اسی قدر اس کا فتویٰ اقرب الی الصحت ہوگا۔ ہم نے یہ حکم جنس کے اعتبار سے لگایا ہے فرداً فرداً نہیں اسی طرح تابعین کا زمانہ ان کی جنس کے اعتبار سے تبع تابعین سے بہتر ہوگا یہ شخص کے لحاظ سے نہیں۔ مگر عہد صحابہ میں باکمال اور اصحاب علم وفضل متاخر زمانہ کی نسبت زیادہ تھے۔ اسی طرح ان کے اقوال میں صحت وصواب کا احتمال بعد میں آنے والے ادوار کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔[1]"

ابن قیمؒ کے نزدیک صحابہ کے اقوال کو اخذ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انہیں عہد رسالت کا قرب حاصل تھا۔ اسی قاعدہ پر وہ تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کو ترتیب دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہر زمانہ دوسرے پر مقدم ہوگا۔ ان کے درجات کا تفاوت جنسی اعتبار سے ہوگا۔ فرداً فرداً نہیں۔ ابن قیمؒ کی ایک دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے اقوال سے احتجاج نہیں کرتے۔ لکھتے ہیں۔

"اگر کہا جائے کہ آپ کے ذکر کردہ دلائل سے مستفاد ہوتا ہے کہ تابعی جب کوئی بات کہے اور کسی صحابی اور تابعی کا قول اس کے خلاف نہ ہو تو تابعی کا قول قابل قبول ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تابعین اپنے زمانہ میں اس قدر دور دراز پھیل گئے تھے کہ اس کا شمار ممکن نہیں۔ ان کے زمانہ میں مسائل بھی عام طور سے پھیل گئے تھے۔ لہٰذا تابعی جب کوئی فتویٰ صادر کرے تو کسی طرح یہ معلوم نہیں کیا جا سکتا کہ اس دور میں کوئی شخص ان کا مخالف نہ تھا۔[2]"

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ تابعین کے اقوال کو حجت نہیں سمجھتے اور اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ اس دور میں تابعین دور دراز ملکوں میں پھیل گئے تھے۔ مسائل شبہ کا دامن بھی بہت وسعت پذیر ہو گیا تھا۔ بنا بریں کسی مخالف کا پتا چلانا بڑا دشوار تھا۔ اس کے برعکس صحابہ میں یہ بات نہ تھی۔ نہ صحابہ عرب سے باہر گئے اور نہ مسائل میں ایسا انتشار پیدا ہوا۔ لہٰذا اس دور میں ظن غالب یہ ہوتا تھا کہ کوئی شخص اس

---

[1] اعلام الموقعین ج ۴ ص ۲۰۰

[2] حوالہ مذکور ص ۲۰۴۔

کا مخالف نہیں۔

طویل فکر و تامل کے باوجود میں یہ معلوم کرنے سے قاصر رہا کہ ان دونوں اقوال میں سے کونسا نظریہ ابن قیمؒ کے اصل نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتا ہے۔ غور و فکر کے بعد توفیق ربانی سے مجھ پر منکشف ہوا کہ آخری نظریہ یعنی اقوال تابعین کی عدم حجیت ہی ان کے زاویۂ نگاہ کا آئینہ دار ہے۔ اور اس کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ شرعی مسائل عام طور سے پھیل گئے تھے اور تابعین ادھر ادھر اکناف ارض میں پہونچ گئے جس کی بنا پر کسی مخالف کے نہ ہونے کا علم بڑا دشوار تھا۔

ابن قیمؒ کے پہلے نظریہ کے متعلق میری یہ رائے ہے کہ انہوں نے اس کا تذکرہ دراصل اقوال صحابہ کی حجیت کے اثبات کے دوران کیا۔ ظاہر ہے کہ اس مقام پر اقوال صحابہ کا مرتبہ مقام بیان کرنا ضروری تھا۔ کہ اس کا درجہ سنت کے بعد ہے۔ پھر ضمنی طور پر یہ بیان کرنا مناسب سمجھا کہ تابعین کے اقوال کا مرتبہ اقوال صحابہ کے مقابلہ میں کیا ہے اور تبع تابعین کے فتاویٰ تابعین کے اقوال کی نسبت کیا حیثیت رکھتے ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ تابعین کے اقوال قوت و صحت میں اقوال صحابہ سے کم درجہ کے ہیں جب اس پر تابعین کے کثرت انتشار کا اضافہ کر لیا جائے تو اس سے تابعین کے اقوال کا ناقابل استناد ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ خداوند قدوس نے بذریعہ کشف مجھ پر یہ روشن فرمایا۔ اگر درست ہے تو مجھے دوہرا اجر ملے گا۔ اور اگر میں غلطی پر ہوں تو ایک اجر کا مستحق ہوں گا۔ واللہ الموفق۔

۳۴ — ابن قیمؒ اور قیاس

مندرجہ ذیل امور اس ضمن میں زیر بحث آئیں گے۔

۱۔ قیاس کے متعلق فقہاء کا موقف

۲۔ قیاس کے متعلق ابن قیمؒ کا زاویۂ نگاہ

۳۔ میزان و قیاس

۴۔ قیاس طرد و عکس۔

۵۔ قیاس کے اقسام (۱) قیاس العلت (۲) قیاس الدلالت (۳) قیاس الشبہ۔

۶۔ مخالفین قیاس کے شبہات اور ابن قیمؒ۔

۷۔ علل و اوصاف پر بناء احکام اور ابن قیمؒ کا موقف۔

۸۔ خلاف قیاس مسائل میں ابن تیمیہ و ابن قیمؒ کا زاویۂ فکر و نظر۔

۹۔ موافق قیاس معاملات مثلاً مضاربت، مساقات، مزارعت، حوالہ اور بیع سلم

۱۰۔ کوئی حدیث خلاف قیاس نہیں۔ مثلاً حدیث "مصراۃ" اور حدیث الرہن مرکوبٌ وغیرہ

۱۱۔ جو مسئلہ صحابہ کے زمانہ میں اختلافی نہ رہا ہو وہ موافق قیاس ہے۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ مفقود الخبر کو تقسیم نہ کیا جائے اور گرنے والے مسئلہ میں حضرت علی کا فتویٰ۔

لے اس مسئلہ کی تفصیلات آگے آرہی ہیں۔ اہل یمن کے چند اشخاص نے شیر کے لیے ایک گڑھا کھودا کچھ آدمی اس پر گر پڑے۔ ان میں سے ایک گڑھے میں گر پڑا۔ اس نے دوسرے کو کھینچ لیا۔ دوسرے نے تیسرے کو اور تیسرے نے چوتھے کو۔ شیر نے ان سب کو مار ڈالا۔ حضرت علی نے فیصلہ کیا کہ پہلے شخص کے ورثاء کو ایک چوتھائی دیت دی جائے دوسرے کے ورثاء کو ایک تہائی اور تیسرے کی نصف دیت اور چوتھے کی پوری (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

تمہید:

قیاس سے متعلق ابن قیمؒ کا نقطۂ نظر واضح کرنے سے قبل مناسب ہوگا کہ ہم اس ضمن میں فقہا کا موقف بیان کریں تاکہ سالکین کے آراء و افکار سے آگاہ ہونے کے بعد ہم ابن قیمؒ کا نظریہ بیان کریں اور یہ بتائیں کہ وہ کہاں تک مختلف فیہ کے موافق یا مخالف ہیں

۱- قیاس کے متعلق فقہاء کا موقف:

قیاس کے بارے میں فقہاء کرام مختلف نظریات رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کو تین مختلف گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ منکرین قیاس۔

۲۔ قیاس کی حجیت میں مبالغہ آمیزی کرنے والے۔

۳۔ اعتدال پسند علماء۔

مخالفین کے دلائل:

ظاہری مسلک کے پیروکار قیاس کو حجت تصور نہیں کرتے۔ وہ علل اور اوصاف موثرہ کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ وہ اپنے نظریہ کے اثبات میں یہ دلائل پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی	نظر پر کونسا آسمان سایہ فگن ہوگا اور کون سی زمین
اذا قلت فی کتاب اللہ برایی	میرا بوجھ اٹھائے گی۔ جب میں کتاب اللہ کی
	اپنی رائے سے بیان کروں۔

دوسری دلیل: حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"ایاکم واصحاب الرای فانهم	اصحاب الرائے سے بچتے رہنے کہ وہ سنتوں
اعداء السنن اعیتهم الاحادیث	کے دشمن ہیں۔ جب احادیث کو یاد نہ کر سکے تو
یحفظوها فقالوا بالرای فضلوا و	رائے سے فتویٰ دینے لگے وہ خود بھی گمراہ ہوئے
اضلوا"	اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

تیسری دلیل: نیز فرماتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دیت ادا کی جائے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ معاملہ پیش کیا گیا تو آپ نے علی کے فیصلہ کو صحیح بجانب قرار دیا۔ (غلام احمد حریری مترجم)

Marfat.com

"دین میں اظہار رائے سے احتراز کیجئے کیونکہ ہماری رائے تکلف اور ظن پر مبنی ہے اور ظن اظہار حق کا فائدہ نہیں دیتا۔"

چوتھی دلیل: حضرت عمر فرماتے ہیں:۔

"ان قوما یفتون بآرائھم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما یفتون"

ایک قوم اپنی رائے سے فتویٰ دیتی ہے اور اگر اس وقت قرآن اترنا ہوتا تو ان کے فتاویٰ کے برعکس نازل ہوتا۔

پانچویں دلیل: حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں:

"ان اللہ لم یجعل لاحد ان یحکم فی دینہ برائیہ"[1]

خدا تعالیٰ نے کسی کو یہ اختیار نہیں دیا کہ دین میں اپنی رائے سے فتویٰ دے۔

مگر منکرین قیاس کے دلائل اس لئے محل اعتراض ہیں کہ صحابہ میں جب کوئی نیا واقعہ رونما ہوتا اور اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہوتی تو وہ رائے و اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرتے ایسے واقعات صحابہ سے بتواتر ثابت ہیں اور ان میں ذرا بھر شبہ نہیں۔ مثلاً آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے حین حیات ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو نماز پڑھانے کے لئے مامور فرمایا تھا۔ صحابہ نے آپ کی وفات کے بعد اپنے اجتہاد کی بناء پر آپ کو خلیفہ مقرر کیا تھا اور اسے امامت صلوٰۃ پر قیاس کیا۔ حالانکہ بظاہر اس کی کوئی دلیل موجود نہ تھی۔ اسی طرح مانعین زکوٰۃ کے بارے میں صحابہ نے حضرت ابوبکر کے اجتہاد سے اتفاق کیا۔ میت کے دادا اور بھائیوں کی وراثت کے مسئلہ میں بھی صحابہ نے اجتہاد سے کام لیا۔ کلالہ کے مسئلہ میں حضرت ابوبکر نے جس رائے کا اظہار کیا اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ صحابہ قیاس سے احتجاج کرتے تھے۔

حضرت ابوبکر نے فرمایا:

"میں کلالہ کے بارے میں اپنی رائے سے فتویٰ دونگا۔ اگر درست ہوا تو خدا کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہوا تو اس میں میرا اور شیطان کا قصور ہے اور خدا و رسول اس سے بری الذمہ ہیں۔ والد اور اولاد کے ماسوا دوسرے اقارب و اعزہ کو کلالہ کہتے ہیں۔"

---

[1] اصول الفقہ ص ۴۲۶

اس ضمن میں یہ روایت قابل ملاحظہ ہے کہ حضرت عمر سے کہا گیا سمرہ نامی صحابی نے یہود تاجروں سے عشور میں شراب لی اور اسے سرکہ بنا کر فروخت کر دیا۔ تو آپ نے فرمایا:

"خدا سمرہ کو غارت کرے۔ کیا اسے معلوم نہیں کہ آنحضور نے فرمایا تھا خدا یہود پر لعنت کرے۔ ان پر چربی حرام قرار دی گئی تھی انہوں نے اسے فروخت کر دیا اور اس کی قیمت خرچ کر لی۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے سرکہ کو چربی پر قیاس کیا اور واضح کیا کہ جس چیز کو حرام قرار دیا اس کی قیمت بھی ناروا ہوتی ہے[1] قیاس و رائے کی مذمت میں صحابہ سے جو اقوال منقول ہیں اگر ان کی صحت ثابت ہو جائے۔ تو اس سے مراد وہ رائے ہے جو شرعی نص کے خلاف ہو ایسے شخص سے صادر ہو جو اہل اجتہاد میں سے نہیں ہے۔ یا محض ہوا و ہوس پر مبنی ہو۔

اہل ظاہر کا یہ نظریہ اسلامی طرز فکر و نظر کے لئے نہایت ضرر رساں ہے۔ کیونکہ اس سے غور و فکر کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور نصوص شرعیہ سے آگے بڑھنے کا امکان باقی نہیں رہتا۔ اب سوال یہ ہے کہ امت جن مسائل سے دوچار ہے اور نصوص میں ان کا کوئی ذکر نہیں اہل ظاہر انہیں کیونکر حل کریں گے؟

قیاس میں غلو کرنے والے:

جو عراقی علماء امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کے جانشین ہوئے وہ قیاس میں غلو سے کام لیتے ہیں اور انتہائی کمزور اسباب کی بناء پر دو مسئلوں کو جوڑ دیتے ہیں۔ انہوں نے قیاس کا دروازہ چوپٹ کھول دیا اور یہ بھی نہ سوچا کہ ان کے مقرر کردہ علل احکام کا تقاضا بھی کرتے ہیں یا نہیں۔ حالانکہ دین کا دامن ایسے قیاسات سے پاک ہے[2]۔

اعتدال پسند علماء اور قیاس:

علماء کا اعتدال پسند طبقہ معقول حدود کے اندر قیاس کا قائل ہے۔ یعنی جب کوئی حکم کسی وصف پر مبنی ہو تو جہاں وہ وصف پایا جائے گا۔ وہاں حکم بھی موجود ہو گا۔ یہ نظریہ عدل فی الاحکام کی بہترین مثال ہے۔ اس مسئلہ میں ابن قیم کا بیان ملاحظہ فرمایئے:

---

[1] اصول الفقہ ص ۴۲۳ - ۴۲۴

[2] ابن حنبل ص ۲۷۱ - ۲۷۲ -

Marfat.com

"قیاس کے بارے میں لوگوں کے تین نظریات ہیں۔ ایک فرقہ ایک طرف ہے اور اس کے برعکس دوسرا دوسری جانب۔ تیسرا فرقہ متوسط اور اعتدال پسند ہے۔ دونوں اجتہاد پسند گروہوں میں سے ایک گروہ علل اور اوصاف موثرہ کی نفی کرتا ہے۔ ان کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ شریعت دو مساوی احکام میں فرق و امتیاز پیدا کر دے اور دو متفرق احکام کو جوڑ دے۔ ان کی رائے میں یہ بات صحیح نہیں کہ خدا نے علل و مصالح کی بنا پر احکام کو مشروع کیا ہو اور اوصاف موثرہ کے ذریعہ ان میں ربط پیدا کیا کہ ان اوصاف کے پائے جانے سے وہ احکام بھی پائے جاتے ہیں اور جہاں وہ اوصاف موجود نہ ہوں احکام بھی غائب ہوتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق قطعی طور سے اس میں استبعاد نہیں پایا جاتا کہ خداوند کریم ایک چیز کو واجب ٹھیرائیں اور اس کے نظیر و مثیل کو حرام قرار دے دیں۔ اسی طرح ایک چیز حرام ہو اور اس قسم کی دوسری چیز مباح ہو۔ جن امور سے روکتا ہے ان میں کوئی خرابی نہیں پائی جاتی۔ اور جن باتوں کا حکم دیتا ہے وہ کسی مصلحت پر مبنی نہیں ہوتیں۔ بلکہ اوامر و نواہی صرف اس کی مشیت پر موقوف ہیں اور ان میں کوئی حکمت و مصلحت نہیں پائی جاتی اس جماعت کے عین برعکس ایک دوسرا گروہ ہے جو افراط پسند ہے اور قیاس میں انتہائی وسعت کا قائل ہے۔

ان کی افراط پسندی کا یہ عالم ہے کہ جو دو احکام بالکل جداگانہ نوعیت کے ہوں ایک معمولی درجہ کے جامع وصف یا شبہ کی بنا پر ان کو ملا دیتے ہیں یہ وصف جس تک ان کے یہاں علت کہلاتا ہے۔ حالانکہ اس میں کبھی علت ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اور کبھی نہیں ہوتی۔ یہی وصف ان کے نقطۂ نظر کے مطابق وہ سبب ہے جس کی بنا پر خدا و رسول نے حکم کو اس سے وابستہ کیا۔ حالانکہ یہ سب کچھ ظن و تخمین پر مبنی ہے اور نہ شریعت میں اس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ یہ مسلک جمہور علماء سلف کے نزدیک قابل مذمت ہے[1]"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۰-۲۴۱۔

۲۔ قیاس کے متعلق ابن قیمؒ کا زاویۂ نگاہ:

ابن قیمؒ نے جن شرعی اصولوں پر اعتماد کیا ہے ان میں قیاس بھی ہے۔ اپنی کتاب اعلام الموقعین میں انہوں نے اس کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے۔ قیاس کی قسمیں بیان کیں۔ موافقین اور مخالفین کے دلائل ذکر کئے اور منکرین کے دلائل کی تردید کی ہے۔ اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام جو خط تحریر کیا تھا۔ ابن قیمؒ نے اسے اثبات قیاس کے ضمن میں اپنے استدلال کی اساس قرار دیا ہے۔ خط کا مضمون یہ ہے:

"واضح ہو کہ قضا ایک عظیم فریضہ اور قابل اتباع سنت ہے۔ جب کوئی قضیہ پیش آئے تو خوب غور و فکر سے کام لیجئے۔ یاد رکھئے کہ حق کی گفتگو کا کوئی فائدہ نہیں جب آدمی اسے نافذ نہ کر سکے۔ اپنی مجلس میں اپنے رویہ اور اپنے فیصلہ جات میں لوگوں سے اظہار ہمدردی کیجئے۔ تاکہ کسی معزز آدمی کو آپ پر زیادتی کرنے کی جرأت نہ ہو۔ اور کمزور آدمی آپ کے انصاف سے مایوس نہ ہو۔ بینہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور مدعا علیہ کے ذمہ حلف اٹھانا ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا جائز ہے۔ مگر ایسی مصالحت ناروا ہے جس کی بنا پر کسی حرام چیز کی حلت یا کسی حلال چیز کی حرمت لازم آتی ہو۔ جو شخص کسی غیر موجود حق یا شہادت پیش کرنے کا مدعی ہو اور اس کے لئے کوئی مدت مقرر کرے۔ اس میں وہ اپنے وعدہ کو پورا کر دے تو اس کا حق ادا کر دو اور اگر وہ ایسا کرنے سے قاصر رہے تو اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دو۔ کیونکہ یہ اظہارِ معذرت اور اس معاملہ کی پوشیدگی کو واضح کرنے کے لئے کافی ہے۔

آج اگر آپ نے کوئی فیصلہ صادر کیا پھر آپ پر توفیق ربانی معاملہ کی اصل حقیقت واضح ہوئی تو اس فیصلہ سے رجوع کر کے دوبارہ فیصلہ صادر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور اس سے باز نہیں رہنا چاہئے کیونکہ حق قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے اور کوئی چیز اسے باطل نہیں ٹھہرا سکتی حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر اڑے رہنے سے بہتر ہے۔ مسلمان ایک دوسرے کے حق میں قابل اعتماد اور عدول ہیں۔ البتہ وہ شخص

جس کے متعلق جھوٹی شہادت کا تجربہ ہو چکا ہو، اس پر حد قائم کی جا چکی ہو یا کسی قرابت اور دوستی میں متہم ہو۔ اس پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ پوشیدہ امور کا علم صرف ذاتِ خداوندی کو ہے۔ اس نے ان پر پردہ ڈال رکھا ہے البتہ شہادت یا قسم سے کسی کا قصور ثابت ہو جائے تو وہ الگ بات ہے۔ جو مسائل و حوادث ایسے درپیش ہوں جن کا کتاب و سنت میں ذکر نہ ہو تو ان میں غور و خوض سے کام لیجئے۔ پھر امور کو باہم ایک دوسرے پر قیاس کیجئے۔ ان کے امثال و نظائر کو دیکھئے۔ پھر غور کیجئے کہ ان میں کونسی بات خدا کو محبوب ہے اور حق سے ملتی جلتی ہے۔"[1]

سنت عمر کے خطاسے واضح ہوتا ہے کہ جو مسائل کتاب و سنت میں مذکور نہ ہوں ان کے متعلق آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو غور و فکر کرنے اور ان کے نظائر و امثال تلاش کرنے کا حکم دیا تاکہ منصوص احکام کی بنا پر ان غیر منصوص مسائل میں بھی ان کا حکم جاری کیا جا سکے جو ان کی نظیر ہوں، اور اسی کا نام قیاس ہے۔ چونکہ صحابہ نے اس ضمن میں حضرت عمر کی مخالفت نہ کی۔ لہٰذا ابن قیّم کی رائے میں یہ حجیتِ قیاس کی دلیل ہے خصوصاً جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ جوازِ قیاس پر تمام صحابہ کا اجماع تھا۔

قرآن حکیم کے متعدد مقامات پر قیاس سے کام لیا گیا ہے۔ ابن قیّم کی رائے میں یہ بھی جوازِ قیاس کی ایک دلیل ہے۔

۱۔ مثلاً قرآن مجید میں حیات بعد الموت کو آغازِ آفرینش پر قیاس کیا گیا ہے یعنی جو ابتداءً پیدا کرنے پر قادر ہے وہ مار کر بھی زندہ کر سکتا ہے۔

۲۔ قرآن میں حیات بعد الموت کو زمین کی حیات بعد الموت پر قیاس کیا گیا ہے۔ کہ زمین پہلے مردہ ہوتی ہے پھر نباتات سے اس میں زندگی کے آثار ہویدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح مردوں کو زندہ کرنا بھی قدرت خداوندی سے بعید نہیں۔

۳۔ اعداءِ دینِ خلقِ جدید کو تسلیم نہیں کرتے تھے قرآن مجید میں اس کو آسمان و زمین

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۹۔

Marfat.com

کی تخلیق پر قیاس کرکے اس کا امکان ثابت کیا ہے بلکہ فرمایا کہ آسمان و زمین کا پیدا کرنا انسانوں کی پیدائش سے زیادہ مشکل ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"ان عقلی قیاسات کی روشنی میں اللہ تعالےٰ اپنے بندوں کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک چیز پر وہی حکم لاگو کیا جا سکتا ہے جو اس کے نظائر و امثال پر منطبق ہوتا ہو۔ یہ جملہ امثال قیاسات ہیں اور ان میں مثل بہ سے مثل کا حکم صادر کیا جا سکتا ہے۔ مذہب الامثال میں قیاس سے کام لینا عقلی غائلہ ہے۔ خداوند تعالےٰ نے انسانوں کی عقل اور فطرت میں یہ بات ودیعت کر رکھی ہے کہ وہ دو متماثل چیزوں کے درمیان مساوات قائم کریں اور ان کو ایک دوسرے سے جداگانہ تصور نہ کریں۔ اسی طرح دو مختلف اشیاء میں امتیاز قائم کریں اور ان کو اکٹھا نہ ہونے دیں[1]"

خداوند تعالےٰ نے جس طرح صفات میں مشابہ اشیاء کو حکم میں مساوی قرار دیا ہے اسی طرح دو مختلف چیزوں میں مساوات کی نفی کی ہے۔ پس اہل اسلام سے مجرموں جیسا سلوک نہیں کیا جا سکتا اور اہل فساد کو نیک لوگوں کے زمرہ میں شمار کرنا کسی طرح قرین صحت و صواب نہیں۔

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (الجاثیہ ۔ ۲۱)

کیا برائی کا ارتکاب کرنے والے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم ان سے ایمان لانے والے اور نیک اعمال بجا لانے والے لوگوں کا سا سلوک کریں گے۔ زندگی میں بھی اور بعد از وفات بھی یہ بہت بُری بات ہے۔

نیز فرمایا:

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ

کیا ہم اہل ایمان اور نیک کام کرنے والوں کو اہل فساد کی صف میں شامل کر لیں یا متقی لوگوں

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۵۱، ۱۵۲۔

Marfat.com

اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجَّارِ[1] (سورۂ ص ۲۸) سے بدکاروں ایسا سلوک کریں؟

ان بیانات میں ابن قیمؒ اشارہ کرتے ہیں کہ قرآن حکیم اوصاف اور علل مناسبہ کی تصریح کرتا اور انہیں بنا احکام قرار دیتا ہے۔ قرآنی تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ جب کوئی ترتب احکام سے مانع نہ ہو تو احکام شرعیہ ان اوصاف پر مترتب ہوں گے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن حکیم میں قیاس کو معتبر تصور کیا گیا ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں۔

محققین حقیقی ان علل اور اوصاف موثرہ کو بیان کرتے ہیں جو احکام میں معتبر ہیں۔ تاکہ یہ معلوم ہو کہ جہاں یہ اوصاف موجود ہوں گے وہاں حکم شرعی ان سے وابستہ ہوگا۔ یہ اوصاف حکم کا تقاضا کرتے ہیں اور حکم ان سے صرف اس صورت میں متخلف ہوگا جب کوئی ایسا مانع موجود ہو جو ان اوصاف کے آثار و نتائج کو بروئے کار آنے سے روکتا ہو۔

قرآنی آیات سے اثبات قیاس:

مندرجہ ذیل آیات کریمہ میں اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

۱۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ شَآقُّوا اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ (الانفال۔ ۱۳) — اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اللہ و رسول کی مخالفت کی تھی۔

۲۔ ذٰلِكُمْ بِاَنَّهٗۤ اِذَا دُعِیَ اللّٰهُ وَحْدَهٗ كَفَرْتُمْ ۚ (غافر۔ ۱۲) — کیونکہ جب خدائے واحد کو پکارا جاتا ہے تو تم کفر کرنے لگتے ہو۔

۳۔ ذٰلِكُمْ بِاَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ اٰیٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (الجاثیہ۔ ۳۵) — اس کا سبب یہ ہے کہ تم نے خدا کی آیات کا مذاق اڑایا۔

۴۔ ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ (غافر۔ ۷۵) — اس کی وجہ یہ ہے کہ تم بلا وجہ خدا کی زمین میں اکڑتے اور خوشی کا اظہار کرتے تھے۔

۵۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمُ اتَّبَعُوْا مَاۤ اَسْخَطَ — کیونکہ انہوں نے اس چیز کی پیروی کی جس

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۵۴-۱۵۵

Marfat.com

۱۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَرِهُوْا رِضْوَانَهٗ فَاَحْبَطَ اَعْمَالَهُمْ (محمد ۲۸)	سے خدا ناراض ہوتا ہے اور اس کی رضامندی کو حقارت کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ خدا نے ان کے اعمال کو ضائع کر دیا۔
۲۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا لِلَّذِيْنَ كَرِهُوْا مَا نَزَّلَ اللّٰهُ سَنُطِيْعُكُمْ فِيْ بَعْضِ الْاَمْرِ (محمد ۲۶)	اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے ان لوگوں سے کہا جو خدا کے نازل کردہ احکام کو برا سمجھتے تھے کہ ہم بعض امور میں تمہاری اطاعت کریں گے۔
۳۔ وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِيْ ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ اَرْدَاكُمْ (السجدۃ ۲۳)	یہ ظن جو تم نے خدا تعالیٰ کے بارے میں کیا تھا تمہاری ہلاکت کا سبب ہوا۔

قرآن حکیم نے صرف قیاس کی صراحت ہی نہیں کی بلکہ واضح کیا ہے کہ احکام شرعیہ اوصاف وعلل پر مترتب ہوتے ہیں اور یہی اوصاف جہاں پائے جائیں اور جب پائے جائیں احکام کا تقاضا کرتے ہیں۔ اس سے حجیت قیاس کا باب وا ہو جاتا ہے۔ جب ایک مسئلہ منصوص ہو اور اس میں کوئی علت پائی جاتی ہو پھر دوسرا منصوص نہ ہو مگر اس میں ویسا ہی وصف موجود ہو جو پہلے مسئلے میں حکم کا باعث بنا تھا تو دوسرے مسئلہ کو پہلے پر قیاس کیا جائے گا۔ اور بطریق قیاس اس میں مسئلہ اول کا حکم ثابت کیا جائے گا۔

حدیثِ نبویؐ سے استدلال:

ابن قیم نے قیاس کی حجیت کے اثبات میں جو دلائل دیئے ہیں ان میں مندرجہ ذیل احادیث نبوی بھی ہیں:۔

پہلی حدیث: جن میں دو متماثل مسائل کو ایک ہی حکم کی لڑی میں منسلک کیا گیا ہے۔ مثلاً حضرت عمر نے ایک مرتبہ بارگاہِ رسالت میں عرض کیا حضورؐ میں نے آج ایک بڑے کام کا ارتکاب کیا کہ روزہ کی حالت میں بیوی کا بوسہ لے لیا۔ آنحضورؐ نے فرمایا تو اپنے روزہ کو جاری رکھیئے بوسہ سے روزہ کو نقصان نہیں پہونچا۔ ابن قیم اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے ارقام

لے اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۳۶۔

Marfat.com

فرماتے ہیں:

"اگر ایک نظیر میں دوسرے نظیر کے حکم کا ہونا ضروری نہ ہوتا اور اوصاف وعلل بحالت اثبات ونفی احکام شرعیہ میں مؤثر نہ ہوتے تو آنحضورؐ نے جو تشبیہ ذکر فرمائی ہے اس کا کوئی مطلب نہ تھا۔ آپ کا مقصد یہ تھا کہ جو دو مسائل باہم متماثل ہوں ان کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ جس طرح بوسہ مجامعت کی تمہید ہوتا ہے۔ اسی طرح کلی کرنے کے لئے منہ میں پانی ڈالنا پانی پینے کا پیش خیمہ ہے۔ جس طرح ایک ان میں سے روزہ کیلئے ضرر رساں نہیں۔ اسی طرح دوسرا بھی بے ضرر ہے۔"[1]

دوسری حدیث: ایک شخص نے آنحضورؐ سے دریافت کیا تھا کہ میرے والد پر حج فرض ہے اور وہ بوڑھا ہونے کی بنا پر سواری پر بیٹھنے کے قابل نہیں کیا میں اس کی جانب سے حج کر سکتا ہوں؟ آنحضورؐ نے پوچھا کیا آپ اپنے بھائی بہنوں میں سب سے بڑے ہیں اس نے اثبات میں جواب دیا۔ فرمایا اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا اور تم ادا کر دیتے تو کیا یہ کافی سمجھا جاتا یا نہیں؟ اس نے عرض کیا ہاں! فرمایا تو اپنے والد کی طرف سے حج ادا کیجئے۔

اس حدیث میں آپ نے کمزور والدین کی جانب سے حج ادا کرنے کو ادائیگی قرض کے مماثل قرار دیا۔ جب قرض انسان کا حق ہے اور مقروض اسے ادا کر کے فارغ البال ہو جاتا ہے تو حج کے ادا کرنے سے بالاولیٰ فرضیت سے بری الذمہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ حج حقوق اللہ میں سے ہے۔ جب اسے ادا کرے گا تو والدین بری الذمہ ہو جائیں گے۔[1]

تیسری حدیث: آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے شرعی احکام بیان فرمائے، وقت ان کے وہ اوصاف وعلل بھی ذکر فرمائے جن پر وہ مبنی ہیں ایک مستحاضہ عورت نے آپ سے دریافت کیا کہ وہ استحاضہ کے دوران نماز چھوڑ سکتی ہے۔ آپ نے جواباً فرمایا نہیں وہ تو صرف ایک رگ ہے حیض نہیں ہے۔

اس حدیث میں آپ نے ایام استحاضہ میں نماز کو جاری رکھنے کا حکم دیا اور اس کی علت یہ بیان فرمائی کہ یہ ایک رگ کا خون ہے اور حیض نہیں ہے آنحضورؐ کا یہ ارشاد اس

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۳۹۔

Marfat.com

امہ کی دلیل ہے کہ شرعی احکام مناسب اوصاف وعلل سے وابستہ ہوتے ہیں۔

ابن قیمؒ نے قیاس کی حجیت ثابت کرنے میں کتاب وسنت ہی کے دلائل پیش نہیں کئے بلکہ اقوال صحابہ سے بھی استناد کیا ہے۔ اب اس کی مثالیں ملاحظہ فرمائیے۔

اقوال صحابہ سے استناد:

روایات میں وارد ہے کہ جب سمرہ بن جندب نے ذمیوں سے ٹیکس وصول کرتے وقت ان سے شراب لی اسے فروخت کر دیا اور حضرت عمر کو پتا چل گیا تو آپ نے فرمایا خدا سمرہ کو غارت کرے کیا اسے آنحضورؐ کا قول معلوم نہیں کہ خدا یہود پر لعنت کرے جب خدا نے ان پر چربی کو حرام قرار دیا تو انہوں نے اسے فروخت کر کے اس کی قیمت اپنے مصارف میں استعمال کر لی۔ اس سے معلوم ہوا کہ چربی حرام تھی۔ لہٰذا اس کی قیمت بھی حرام ہے۔ اسی طرح شراب حرام ہے تو اس کی قیمت بھی حرام ٹھہرے گی۔ چونکہ یہ ایک دوسرے کی نظیر ہیں لہٰذا اس کا حکم بھی واحد ہوگا۔

علم وراثت کا یہ مسئلہ اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ صحابہ قیاس سے استدلال کرتے تھے۔ حضرت عمر اور زید بن ثابت کا قول ہے کہ زوجین کے مقررہ حصص ادا کرنے کے بعد والدہ کو باقیماندہ مال کا ۱/۳ ملے گا۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ میت کی بیوی اور والدین یا خاوند اور والدین موجود ہوں تو اس صورت میں والدہ کو تقسیم حصص کے بعد باقی ماندہ مال کا ایک تہائی ملے گا۔ حضرت عمر اور زید بن ثابت اس مسئلہ کو اس صورت پر قیاس کرتے ہیں جب میت کے بعد اس کے والدین وارث قرار پائیں۔ اندریں صورت والدہ والد سے دوگنا حصہ وصول کرے گا کیونکہ والدہ اس مسئلہ میں سارے ترکہ کا ایک تہائی لے گی اور جو باقی بچے گا وہ والد لے گا کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اب ظاہر ہے کہ والد کا وصول کردہ حصہ والدہ سے دگنا ہے۔

ابن قیمؒ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"یہ قیاس کی بہترین شکل ہے۔ علم الفرائض کا قاعدہ یہ ہے کہ جب مرد اور عورت کسی مسئلہ میں اکٹھے ہو جائیں اور وہ ایک ہی درجہ کے ہوں تو اس صورت میں مرد یا تو عورت سے دگنا حصہ لے گا۔ مثلاً بیٹے بیٹیاں اور علاتی بھائی، یا عورت کے برابر وصول کرے گا۔ جیسے والدہ

کی اولاد۔ شریعت اسلامیہ میں اس کی کوئی مثال موجود نہیں کہ عورت مرتبہ میں مرد کے برابر ہوتے ہوئے اس سے دگنا یا اس کے لگ بھگ حصہ وصول کرے یہ مسئلہ فہم کتاب و سنت کی بہترین دلیل ہے[1]۔"

ذوالنصف میں عول کا مسئلہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ صحابہ قیاس سے احتجاج کرتے ہیں۔ جب میت فوت ہو جائے اور اس کے مال میں سے سب قرض خواہوں کا قرض ادا نہ کیا جا سکتا ہو تو سب قرض خواہ اپنے قرض سے کم وصول کریں گے۔ صحابہ اس پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب ترکہ سے تمام ورثاء کے حصص پورے ادا نہ ہوتے ہوں تو سبھی کو کم دیا جائے گا۔ یہ بھی ان کے احتجاج بالقیاس کی دلیل ہے۔ آنحضورؐ نے قرض خواہوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"خذوا ما وجدتم وليس لكم الا ذلك۔" جس قدر تمہیں مل رہا ہے وہ لے لو کیونکہ تمہیں اس سے زیادہ نہیں ملے گا۔

---

[1] دیکھئے اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۵۳ ۔ ۲۵۴ ۔ والدہ اس صورت میں باپ سے دگنا لے سکتی ہے جب اس کو دو تہائی حصہ دیا جائے جو کسی طرح ممکن نہیں۔ مثلاً میت کے ورثاء میں اس کے والدین اور خاوند زندہ ہوں تو مسئلہ ۶ سے بنے گا۔ خاوند کو اس کا نصف یعنی ۳ دیا جائے گا۔ ماں کو ایک تہائی یعنی ۲ اور باقیماندہ باپ کو بھی ایک۔ اس صورت میں ماں کا حصہ والد سے دگنا ہوگا مگر اس کے جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ لہٰذا مسئلہ کی اصل صورت یہ ہوگی کہ ۶ میں سے خاوند کا حصہ نصف ادا کر کے ۳ باقی رہے اس کی تہائی یعنی ایک ہم نے والدہ کو دے دیا اس کے بعد ۲ باقی رہے وہ ہم نے والد کو دے دیئے۔ والدہ اس صورت میں والد کے قریب قریب حصہ وصول کرے گی۔ جب میت کے والدین اور بیوی موجود ہوں مسئلہ ۱۲ سے بنے گا۔ اس میں سے بیوی کو ¼ یعنی ۳ ملے گا۔ ماں کو ⅓ یعنی ۴ اور والد کو باقیماندہ یعنی ۵ ملیں گے۔ اس صورت میں ماں اور باپ کا حصہ ایک دوسرے کے تقریباً مساوی ہے۔ مگر یہ شاذ و نادر ہے لہٰذا بیوی کا حصہ یعنی ۱۲ میں سے ۳ ادا کرنے کے بعد ۹ بچیں گے ہم اس کا ⅓ یعنی ۳ والدہ کو دے دیں گے اور باقیماندہ ۶ یعنی ۱۲ میں سے ۶ والد لے گا۔ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے حضرت علیؓ کی جانب منسوب کرتے ہوئے اسے مسئلہ عمریہ کہتے ہیں۔ مصر کے قانونِ میراث میں اسی پر عمل ہوتا ہے۔ دیکھئے قانون کی دفعہ ۷۷ مجریہ ۱۹۴۳ء (مصنف)

Marfat.com

آنحضورؐ کا یہ ارشاد عدل و انصاف کی بہترین مثال ہے۔ کیونکہ استحقاق رکھنے والوں میں سے بعض کو دینا اور بعض کو نہ دینا ظلم ہے۔

یہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ جن مخصوص مسائل میں صحابہ نے قیاس سے کام لیا اور بعد میں آنے والے لوگوں کے لئے حجیت قیاس کا دروازہ کھول دیا کہ وہ ان کے نقش قدم پر چل سکیں فقہا کرام بھی اسی راہ پر گامزن رہے اور ہر عصر کے بعد زندگی کے نت نئے تقاضوں کے پیش نظر جدید پیش آمدہ حوادث و واقعات کا حل قیاس کی روشنی میں تلاش کرتے رہے

جدید تہذیب و تمدن اور بلاد اسلامیہ کا دائرہ وسیع ہونے کی بنا پر روز بروز نئے نئے واقعات پیش آنے لگے۔ یہ کسی طرح ممکن نہ تھا کہ اسلامی فقہ ان واقعات کے سامنے آکر رک جاتی اور اس میں جمود پیدا ہو جاتا۔ یہ ممکن تھا کہ نئے واقعات کا حل تلاش کرنے کے لئے اپنی طرف سے جدید نصوص گھڑ لیا جاتا۔ اندریں حالات قیاس کے بغیر چارہ کار نہ تھا اور ان حوادث میں وہی اقرب الی الحق تھا۔

امام مزنی فرماتے ہیں۔

> فقہاء کرام عہد رسالت سے لے کر ہمارے زمانہ تک تمام دینی احکام میں قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔ جمہور فقہا کے نزدیک حق کی نقیض بھی حق ہے اور جو چیز باطل سے ملتی جلتی ہو وہ باطل ہے۔ لہٰذا کسی شخص کو قیاس کی حجیت سے انکار نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ قیاس کا مطلب صرف دو متماثل اشیاء کو آپس میں ملا دینا ہے اور اس کے سوا اور کچھ نہیں۔[1]

۳۔ میزان و قیاس:

ہم دیکھتے ہیں کہ متقدمین کبھی قیاس کی مذمت کرتے اور کہتے کہ دین اسلام کا اس سے کوئی واسطہ نہیں اور کبھی خود ہی اسے استعمال کرتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ناپسندیدہ قیاس کی مذمت بیان کی ہے جیسے مشرکوں نے ربا کو بیع پر قیاس کرتے ہوئے اس کی حلت پر استدلال کیا تھا۔ متقدمین نے جہاں قیاس سے کام لیا ہے غور و تدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ مقامات ہیں جو شرعی اصولوں سے میل کھاتے ہیں مثلاً حرمت میں نبیذ کو شراب پر قیاس کرنا کیونکہ یہ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۶

Marfat.com

دونوں علت حرمت میں مشترک ہیں اور وہ علت سکر کی کیفیت ہے۔ ابن قیم پہلی قسم کے قیاس کو میزان کہتے ہیں اور دوسری قسم کو قیاس سے موسوم کرتے ہیں۔ وہ دونوں میں فرق بیان کرتے ہیں کہ میزان قیاس صحیح کو کہتے ہیں۔ اسی کے متعلق قرآن میں صراحت کی گئی ہے کہ خدا نے اسے نازل کیا۔

ارشاد باری تعالےٰ ہے۔

اللّٰہُ الَّذِیْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ وَالْمِیْزَانَ ۔ (الشوریٰ۔ ۱۷)

اسی نے اپنی کتاب اور میزان کو حق کے ساتھ نازل کیا۔

نیز فرمایا:۔

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَھُمُ الْکِتٰبَ وَالْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۔ (الحدید۔ ۲۵)

ہم نے رسولوں کو معجزات دے کر بھیجا اور ان پر کتاب اور میزان کو نازل کیا تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہ سکیں۔

جہاں تک قیاس کی اصطلاح کا تعلق ہے۔ قیاس صحیح بھی ہوتا ہے اور فاسد بھی۔ صحیح کو میزان کہتے ہیں۔ قیاس فاسد قابل اعتبار نہیں مثلاً بیع کو ربا پر قیاس کرنا یہ قیاس فاسد ہے۔ کفار کا قول ہے اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰا:۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ بیع اور ربا دونوں میں معاملہ کرنے والے باہم رضامند ہوتے ہیں اور کسی پر جبر نہیں کیا جاتا لہٰذا جس طرح بیع حلال ہے اسی طرح ربا بھی جائز ہونا چاہیئے۔ استدلال کا اصل طریقہ یہ تھا کہ ربا کو بیع پر قیاس کرکے اس کا جواز ثابت کرتے۔ مگر انہوں نے مبالغہ پیدا کرنے کے لئے بیع کو ربا پر قیاس کیا۔ گویا ربا کا جواز ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، اس کی حیثیت ایک اصل کی ہے اور بیع کی فرع ہے۔ جیسا کہ علم بیان میں اس کی تفصیلات مذکور ہیں۔

قیاس فاسد کی مثال مردار کو ذبح کئے ہوئے جانور پر قیاس کرنا ہے۔ ان دونوں میں یہ امر مشترک ہے۔ کہ کسی میں بھی روح موجود نہیں۔ اگرچہ دونوں میں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ مردار کی روح اللہ تعالےٰ نکالتے ہیں اور ذبح کردہ جانور میں ذبح کنندہ شخص کے فعل کا بھی دخل ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں:

"اسی طرح آپ دیکھتے ہیں کہ علماء سلف کی تصانیف میں قیاس

Marfat.com

کی مذمت بھی پائی جاتی ہے اور وہ اس سے استدلال بھی کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ مدح و ستائش اور مذمت اپنی اپنی جگہ دونوں حق ہیں اور ہر ایک کا ایک خاص مقام ہے[1]"

۴۔ قیاس طرد و عکس:

ابن قیم قیاس طرد و عکس دونوں سے احتجاج کرتے ہیں:

قیاسِ طرد: قیاس طرد کا مطلب یہ ہے کہ فرع میں اصل کے حکم کو ثابت کیا جائے کیونکہ جو علت اصل میں پائی جاتی ہے، وہ فرع میں موجود ہے اور اسی علت پر وہ حکم مبنی ہے۔ اس کو قیاس طرد اسلئے کہتے ہیں کہ طرد جاری کرنے کو کہتے ہیں یعنی جہاں بھی وہ علت پائی جائیگی حکم کو جاری کر دیا جائے گا۔ قیاسِ طرد کی مثالیں بہت ہیں

قیاس عکس: قیاس عکس سے مراد یہ ہے کہ اصل میں جو حکم پایا جاتا ہو اس کی نقیض کو فرع میں ثابت کیا جائے، کیونکہ اصل میں جو علت موجود تھی اس کی ضد فرع میں پائی جاتی ہے ابن قیمؒ اس کی مثال میں صحیح حدیث پیش کرتے ہیں۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مجامعت کرنے سے ثواب ملتا ہے۔ صحابہ نے عرض کیا حضورؐ! اپنی خواہش پوری کرنے سے کیونکر اجر ملتا ہے؟ آپ نے جواباً فرمایا! بتایئے اگر یہی خواہش ناجائز طور سے پوری کی جائے تو گناہ ہوگا یا نہیں؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں! فرمایا اسی طرح جب کوئی شخص جائز طریقہ سے اپنی خواہش پوری کرے گا۔ تو اُسے ثواب ملے گا"

مذکورہ مثال میں اصل اور فرع دونوں کا حکم مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کی علت بھی جداگانہ نوعیت کی ہے اس مثال میں زنا اصل ہے اور اس میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ گناہ ہے۔ اس کی فرع مجامعت ہے اور اس میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ گناہ کی نقیض یعنی اجر و ثواب ہے۔ اصل کی علت حرام کاری کا ارتکاب ہے جب کہ فرع میں جو علت پائی جاتی ہے وہ حلال جماع ہے[2]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۵۸-۱۵۹

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۰۔

Marfat.com

د قیاس کے اقسام :

ابن قیّم نے دیگر علماء کی طرح قیاس کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے۔

پہلی قسم قیاس العلّت : قیاس العلّت کا مطلب یہ ہے کہ اشتراک علّت کی بنا پر اصل و فرع کو جمع کر دیا جائے۔

خداوند تعالےٰ فرماتے ہیں :

۱۔ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ۔

تم سے پہلے عذاب کے مختلف طور طریقے گذر چکے ہیں کائنات ارضی میں چل پھر کر دیکھ لو کہ جھٹلانے والوں کا کیا حشر ہوا۔

(آل عمران - ۱۳۷)

اس آیت کریمہ میں اقوام سابقہ اصل ہیں اور جن سے خطاب کیا جا رہا ہے وہ فرع ہیں مشترکہ علّت تکذیب اور دونوں کا حکم ہلاکت و بربادی ہے۔ گویا قرآن اپنے مخالفین سے کہہ رہا ہے کہ اگر تم بھی اقوام سابقہ کی طرح تکذیب آیات کا ارتکاب کرو گے تو ان کی طرح ہلاک ہو جاؤ گے۔

۲ ارشاد باری ہے :۔

اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَّكُمْ وَاَرْسَلْنَا السَّمَآءَ عَلَيْهِمْ مِّدْرَارًا وَّجَعَلْنَا الْاَنْهٰرَ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهِمْ فَاَهْلَكْنٰهُمْ بِذُنُوْبِهِمْ وَاَنْشَاْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا اٰخَرِيْنَ ۔

کیا وہ دیکھتے نہیں کہ اُن سے پہلے ہم نے کتنے لوگوں کو ہلاک کیا۔ حالانکہ انہیں اتنا اقتدار دے رکھا تھا جو تمہیں نہیں دیا۔ پیہم ان پر بارشیں نازل کیں ان کے باغات میں نہریں جاری کیں پھر ان کے گناہوں کے باعث انہیں ہلاک کر کے دوسرے زمانہ والوں کو پیدا کر دیا۔

(الانعام - ۶)

اس آیت میں اقوامِ سابقہ اصل ہیں۔ تکذیب کرنے والے فرع، علّتِ مشترکہ تکذیب ہے۔ اور دونوں کا حکم ہلاکت و بربادی ہے۔

۳۔ قرآن میں فرمایا :۔

كَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوْٓا اَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَّاَكْثَرَ اَمْوَالًا وَّاَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوْا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِيْ خَاضُوْٓا اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ ۔ (التوبہ ۶۹)

سابقہ اقوام تم سے زیادہ با اقتدار اور مال و اولاد کے اعتبار سے زائد تھیں پس انہوں نے تمہاری طرح نفع اٹھایا جیسے تم سے پہلے لوگوں نے اپنے حصہ کے مطابق نفع اندوزی کی تھی اور تم بھی انہی امور میں مشغول ہو گئے جن میں وہ لگے رہتے تھے۔ ایسے لوگوں کے اعمال دنیا اور آخرت میں ضائع ہو گئے اور یہی لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔

اس آیت کریمہ میں اقوام سابقہ اصل اور قرآن کے مخاطب فرع ہیں۔ علت مشترکہ وہ افعال ہیں جو انبیاء کی تعلیم کے برعکس ہیں اور حکم تباہی و بربادی ہے۔ وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ کے الفاظ میں علت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اور اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ میں حکم کی طرف اشارہ ہے[1]

دوسری قسم قیاس الدلالت :۔ قیاس الدلالت سے مراد یہ ہے کہ اصل و فرع کو دلیل علت کی روشنی میں متحد کر دیا جائے۔

اس کی مثال یہ آیت قرآنی ہے:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنَّكَ تَرَى الْاَرْضَ خَاشِعَةً فَاِذَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَآءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ اِنَّ الَّذِيْٓ اَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتٰى اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (السجدۃ - ۳۹)

خداوند تعالیٰ کی قدرت کے نشانات میں سے یہ بھی ایک نشان ہے کہ تو زمین کو خشک دیکھتا ہے۔ جب ہم اس پر بارش برساتے ہیں تو وہ لہلہاتی اور پھلتی پھولتی ہے۔ جو ذات خداوندی اس زمین کو زندہ کرتی ہے وہ مردوں کو بھی زندہ کر دے گی۔ کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اس آیت کریمہ میں زمین کو بعد از موت پانی دے کر اور نباتات پیدا کر کے زندہ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۵۹ تا ۱۶۱

Marfat.com

کرنا اصل ہے اور عام طور سے اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ مُردوں کو بعد از موت زندہ کرنا اس کی فرع ہے۔ اصل اور فرع میں علت مشترکہ قدرتِ خداوندی کا عام ہونا ہے۔ علت کی دلیل خشک ہونے کے بعد زمین کو زندہ کرنا ہے[1]۔

تیسری قسم قیاس الشبہ : دو چیزیں بظاہر ایک دوسری کے مشابہ اور حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہوں تو ان دونوں کے جمع کرنے کو قیاس الشبہ کہتے ہیں یہ قیاس باطل ہے اور خدا نے اسے صرف باطل پرستوں اور منکرین حق کی طرف سے نقل کیا ہے۔ کیونکہ احکام، ظاہری شکل وصورت پر مبنی نہیں ہوتے بلکہ ان کی اساس حقائق اور اوصافِ مناسبہ پر قائم کی جاتی ہے تاکہ احکام وجود او عدماً ان سے وابستہ ہوں۔ جب وہ اوصاف پائے جائیں گے تو احکام بھی پائے جائیں گے اور اگر اوصاف نہ ہوں گے تو احکام بھی غائب ہوں گے اس کی مثال کفار کا وہ قول ہے جو انہوں نے رسول کو مخاطب کرکے کہا :

ما نراك الا بشرا مثلنا .. ہم تجھے صرف اپنے جیسا انسان دیکھتے ہیں اور کچھ نہیں۔

(ھود - ۲۷)

کفار نے بشریت میں مشابہت کو قیاس کی علت ٹھیرایا اور بزعم خود اسے استخادِ حکم یعنی عدمِ رسالت کا ذریعہ قرار دیا۔ کیونکہ بشریت میں مشابہت کی بنا پر جب کفار شرف رسالت سے بہرہ ور نہیں تو رسول بھی اس وصف سے متصف نہیں مگر کفار کا یہ قیاس بے بنیاد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رسالت کا منصب صرف بشریت پر مبنی نہیں ہے جیسا کہ وہ سمجھ رہے ہیں۔ بلکہ اس کی وجہ وہ خصوصی اوصاف ہیں جو اللہ تعالےٰ ان برگزیدہ اشخاص میں دیکھتے ہیں۔ جن کو اس منصب سے مشرف فرماتے ہیں۔

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :-

" اھم یقسمون رحمۃ ربک " کیا وہ اللہ کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں۔

(الزخرف - ۳۲)

نیز فرمایا :-

" اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ " خدا تعالےٰ جن لوگوں کو رسالت سے مشرف فرماتے ہیں بخوبی جانتے ہیں کہ وہ کن اوصاف

(الانعام - ۱۲۴)

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۶۵ تا ۱۷۶۔ ان صفحات میں قیاس الدلالت کی بہت سی مثالیں مذکور ہیں

سے بہ دور ہیں۔

ارشاد ربانی ہے:

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ (ابراہیم - ۱۱)

رسولوں نے ان سے کہا کہ ہم تو صرف تمہاری طرح کے انسان ہیں۔

نیز فرمایا:-

وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ (ابراہیم - ۱۱)

خداوند تعالےٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے احسان کرتا ہے۔

ابن قیم قیاس الشبہ میں طویل گفتگو کرنے اور بہت سی مثالیں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

"اس سے قیاس الشبہ کا بطلان ثابت ہوتا ہے جو علت موثرہ اور حکم کا تقاضا کرنے والے اوصاف سے خالی ہوتا ہے۔ واللہ علم"[1]

۶- مخالفین قیاس کے اعتراضات اور ابن قیم:

ابن قیم منکرین قیاس کے دلائل پیش کرکے ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔ مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے کہ ہر فریق اپنے عندیہ کو ثابت کرنے کا کس قدر خواہشمند ہے۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابن قیم مخالفین کے دلائل کا تار و پود بکھیرنے میں کس قدر ماہرانہ بصیرت رکھتے ہیں۔

پہلا اعتراض:- منکرین قیاس کہتے ہیں کہ شرعی مسائل کو بغور دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ دو متماثل امور میں جداگانہ نوعیت کا حکم صادر کرتی ہے اور دو مختلف قسم کے مسائل میں ایک ہی قسم کا حکم دے کر انہیں جوڑ دیتی ہے دیکھئے منی کے خارج ہونے پر غسل کو فرض قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح عمداً منی خارج کرنے کی بنا پر روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے برعکس بول و مذی کے خروج سے نہ غسل لازم آتا ہے اور نہ روزہ ٹوٹتا ہے۔ حالانکہ منی پاک ہے اور وہ دونوں نجس ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۷۷ تا ۱۷۹۔

Marfat.com

ابن قیم منکرین قیاس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تمہارے خیال میں منی اور بول مساوی ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان میں فرق ہے۔ اور وہی فرق اختلاف فی الحکم کا باعث ہے۔ منی کے خارج ہونے سے جسم میں کمزوری آجاتی ہے۔ غسل سے اس ضعف کا ازالہ ہوکر جسم میں مسرت کی لہر دوڑنے لگتی ہے۔ اس کے برعکس بول خوردنی اور نوشیدنی اشیاء کا فضلہ ہے اس کا خارج ہونا ضروری ہے۔ اور اگر وہ جسم میں باقی رہے تو اس کیلئے مضر رساں ہے۔

ابن قیم کا خیال درست ہے۔ محسوسات و مشاہدات اور علم طب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ خون جسم میں تبدیل ہوکر منی کی شکل اختیار کرلیتا ہے اور اس کے نکلنے سے جسم میں اسی طرح کمزوری آجاتی ہے جس طرح خون کے نکلنے سے۔ جب واضح ہوگیا کہ منی اور بول میں فرق ہے تو ان کا اعتراض بھی زائل ہوگیا کیونکہ مخالفین کا استدلال صرف اسی امر پر مبنی تھا کہ بول اور منی باہم مساوی ہیں۔

دوسرا اعتراض:۔ مخالفین قیاس کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شریعت نے انسانی عضو ہاتھ کے احکام یعنی قصاص و دیت میں تفریق کردی ہے۔ تین درہم چرانے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ مگر جو شخص ایک ہزار دینار جھپٹ کرلے جائے یا انہیں غصب کرے تو اس پر قطع ید نہیں آتا۔ ہاتھ کی دیت اسلامی نقطہ نظر کے مطابق پانچ صد دینار ہے۔ مگر اتنی گراں بار دیت کے باوجود صرف ¼ دینار چرانے کی بنا پر اسے کاٹ دیا جاتا ہے۔

ابن قیم اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چور جھپٹنے والے اور چھیننے والے سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "سارق" (چور) چوری چھپے دوسروں کے مال پر قابض ہوجاتا ہے۔ اس سے بچنے کی اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں کہ اسے سخت سزا دی جائے اور اس طرح لوگوں کے مال کو اس سے محفوظ رکھا جائے۔

"منتہب" (جھپٹنے والا) دوسروں کا مال علانیہ چھینتا ہے۔ اسے روکا جاسکتا ہے اور دعویٰ دائر کرنے کے بعد اس کے خلاف شہادت دی جاسکتی ہے۔

"مختلس" (جھپٹنے والا) دوسروں کی غفلت سے فائدہ اٹھاکر ان کے مال پر قابض ہوجاتا ہے۔ حذر و احتیاط اور شب بیداری برداشت کرکے اس سے محفوظ رہ سکتے ہیں لہٰذا ان کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ زور و مال کو غصب کرنے والا بالاولیٰ قطع ید کا استحقاق نہیں

رکھتا۔ کیونکہ غاصب صرف علانیہ ہی دوسروں کا مال نہیں چھینتا بلکہ بالجبر اور زور اس پر قبضہ جماتا ہے لہٰذا اس سے بھی احتراز ممکن ہے۔

باقی رہا یہ امر کہ ربع دینار میں ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے جب کہ اس کی دیت پانچ سو دینار ہے۔ ابن قیم اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اعضاء انسانی اور اموال کے تحفظ و مصلحت کی بنا پر ایسا کیا گیا ہے۔ چوری کا سدباب کرنے اور تحفظِ اموال کے پیش نظر تین درہم میں قطع ید کی سزا دی جاتی ہے۔ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں اس کی پاداش پانچ صد دینار مقرر کی گئی ہے اتنی خطیر رقم مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کسی کا ہاتھ کاٹنے کی جرأت نہ کرے تحفظ مال کا تقاضا یہ تھا کہ مال کی معمولی مقدار میں ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ اس کے برعکس انسانی اعضاء کی حفاظت اس امر کی مقتضی تھی کہ دیت کی رقم بڑی گراں بہا ہو تاکہ کسی کو انسانی اعضاء کاٹنے کی جرأت نہ ہو ابن قیم اس مقام پر چند اشعار نقل کرتے ہیں جن میں یہی سوال دہرایا گیا ہے۔ اس کے جواب میں بھی انہوں نے ایک شاعر کے ابیات پیش کئے ہیں۔ دراصل کسی زندیق نے اس سوال کو دو اشعار کے ضمن میں پیش کیا ہے۔

زندیق کا قول ہے ؎

یَدٌ بِخَمْسِ مِائَةٍ مِنْ عَسْجَدٍ وُدِیَتْ مَا بَالُهَا قُطِعَتْ فِی رُبْعِ دِیْنَارِ

تَنَاقُضٌ مَا لَنَا اِلَّا السُّکُوْتُ لَهٗ وَنَسْتَجِیْرُ بِمَوْلَانَا مِنَ النَّارِ

(جس ہاتھ کی دیت پانچ صد زرّیں دینار مقرر کی گئی تھی کیا وجہ کہ وہ چوتھائی دینار چرانے پر بھی کاٹ دیا جاتا ہے یہ تناقض ہے اور خاموشی کے سوا ہمارے لئے کوئی چارۂ کار نہیں۔ ہم سارے خدا کی پناہ طلب کرتے ہیں)

ایک فقیہ نے ان الفاظ میں اس کا جواب دیا:

اَنَّهَا کَانَتْ ثَمِیْنَةً لَمَّا کَانَتْ ہاتھ جب امین تھا تو گراں قیمت تھا خیانت

اَمِیْنَةً فَلَمَّا خَانَتْ هَانَتْ۔" کرنے سے اس کی قدر و قیمت گر گئی۔

ایک شاعر نے فقیہ مذکور کے قول کو نظم میں پیش کیا وہ لکھتا ہے ؎

یَدٌ بِخَمْسٍ مِائٍ مِنْ عَسْجَدٍ وُدِیَتْ وَلٰکِنَّهَا قُطِعَتْ فِی رُبْعِ دِیْنَارِ

حِمَایَةُ الدَّمِ اَغْلَاهَا وَاَرْخَصَهَا خِیَانَةُ الْمَالِ فَانْظُرْ حِکْمَةَ الْبَارِی

(ہاتھ کی دیت پانچ صد دینار مقرر تھی مگر وہ ایک چوتھائی دینار میں کاٹ

Marfat.com

دیا گیا۔ انسانی جان کے تحفظ نے اسے گراں کیا تھا خیانت نے اُسے ارزاں کر دیا۔ ذرا حکمت خداوندی کا اندازہ کیجئے کہ اس میں کس قدر مصلحت پائی جاتی ہے۔

تیسرا اعتراض: مخالفین قیاس کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے بلا رضامندی دوسروں کا مال لینے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو شفعہ کی بنا پر دوسرے شخص کی زمین پر قبضہ کرنے کی اجازت دی ہے۔ پھر شفعہ کو ان اشیاء میں مشروع کیا ہے جن کو تقسیم کر کے شراکت کے ضرر سے نجات پانے کا امکان ہو۔ جو اشیاء ناقابل تقسیم ہوں مثلاً قیمتی موتی یا حیوان ان میں شفعہ روا نہیں۔

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض دو طریق سے وارد کیا گیا ہے۔ اس میں ایک اعتراض تو اصلی شُفعہ پر ہے کہ شُفعہ کی بناء پر مال کو حاصل کرنا اس حرمت کے برعکس ہے جو اللہ تعالےٰ نے دوسروں کے مال پر بلا رضامندی قابض ہونے کے سلسلہ میں وارد کی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بعض فروختنی اشیاء میں شُفعہ کی اجازت دی گئی ہے اور بعض میں نہیں۔ حالانکہ شُفعہ کا سبب جو کہ شرکت داری کا ضرر ہے وہ سب میں پایا جاتا ہے۔ ہم بتوفیق ربانی دونوں اعتراضات کا جواب پیش کریں گے۔ حسب عادت ابن قیمؒ نے طویل جوابات دیئے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ دوسرے کا مال بلا اجازت لینا اس لئے منع ہے کہ یہ اس کے حق میں ضرر رساں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کے مال میں کمی واقع ہوتی ہے۔ اور اس کمی کا اسے کوئی معاوضہ نہیں ملتا مگر شفعہ میں اس کا مال بدون عوض نہیں لیا جاتا۔ علاوہ ازیں شفعہ کنندہ کو جس ضرر کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے۔ فروخت کنندہ قیمت وصول کر کے اپنا مقصد پورا کر لیتا ہے خواہ وہ قیمت خریدار سے وصول کی جائے یا شُفعہ کرنے والے سے۔

باقی رہا یہ مسئلہ کہ شُفعہ صرف قابل تقسیم اشیاء میں ہوتا ہے اور باقی میں نہیں، اسکے متعلق واضح ہو کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ بعض علماء کے نزدیک ناقابل تقسیم اشیاء میں شُفعہ جائز نہیں کیونکہ شُفعہ سے جس ضرر کا ازالہ مقصود تھا وہ تقسیم سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ شریک پہلے پوری چیز پر قابض تھا اور اس میں حسب مرضی تصرّف کرتا تھا۔ اس کا تصرّف کسی جزء میں محصور نہ تھا۔ تقسیم کے بعد اس کی یہ آزادی بڑی حد تک محدود ہو گئی ہے۔ مگر ناقابلِ تقسیم اشیاء میں اس ضرر کا اندیشہ نہیں لہٰذا ان میں شفعہ بھی روا نہیں۔

دوسرے علماء کے نزدیک قابلِ تقسیم دونوں قسم کی اشیاء میں شُفعہ ہوتا ہے کیونکہ

Marfat.com

جس مضرر کا دور کرنا مقصود ہے وہ شرکت سے حاصل ہوتا ہے اور شرکت ناقابل تقسیم اشیاء کی نسبت زیادہ واضح ہے۔ وہ اپنے نقطہ نظر کے اثبات میں بکثرت دلائل پیش کرتے ہیں۔ ان دلائل میں سے ایک یہ روایت ہے کہ عبدالعزیز بن رفیع نے ابن ابی ملیکہ سے سنا اس نے عبداللہ بن عباس سے انہوں نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے کہ شریک کو شفعہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور شفعہ ہر چیز میں ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر شفعہ کی احادیث صرف اراضی اور ناقابل تقسیم سامان کے ساتھ مخصوص ہوں بھی تو ان میں شفعہ کو ثابت کرنے کا یہ مطلب ہوگا کہ ناقابل تقسیم اشیاء میں بھی شفعہ روا ہوگا۔

چوتھا اعتراض: ان کا چوتھا اعتراض یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں باہم مختلف مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے اس سے بھی حجیت قیاس کی نفی ہوتی ہے۔ مثلاً اموال کی ضمانت میں خطاء اور عمد کو مساوی رکھا گیا ہے۔ ابن قیم اس شبہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خطاء و عمد اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر وہ ان دونوں کی علت مقتضیہ الحکم میں متحد ہیں اور وہ علت اتلاف ہے یعنی مال کو ضائع کرنا۔ پس وہ دونوں ضمانت کی علت میں متحد ہیں مگر علت اثم میں مختلف ہیں گناہ کی علت وہ نافرمانی ہے جس کا ارتکاب صرف دانستہ گناہ کرنے والا کرتا ہے۔ اور بھول کر انجام دینے والا اس کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ابن قیم بیان فرماتے ہیں کہ لوگوں کی مصلحت اور اموال کا تحفظ اس امر کا مقتضی ہے کہ عمد و خطاء کو مساوی قرار دیا جائے۔ کیونکہ بھول کر مال کو تلف کرنے والے کو ضامن قرار نہ دیا جائے تو دعویٰ کرنے والوں کے لئے بڑی گنجائش پیدا ہو جائے گی دوسرے کو قتل کر کے کہے گا کہ میں نے اسے بنا بر خطاء قتل کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قتل خطاء کے مرتکب پر بھی دیت کا ادا کرنا واجب ٹھہرایا گیا ہے۔

پانچواں اعتراض:۔ مخالفین قیاس کا پانچواں اعتراض یہ ہے کہ شریعت نے بلی اور چوہے کو طہارت کے حکم میں جمع کر دیا ہے۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہونا چاہیئے تھا اس سے بھی قیاس کی نفی ہوتی ہے۔

ابن قیم اس اعتراض کا مذاق اڑاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ معترضین کے خیال میں بلی اور چوہے کی باہمی مماثلت کا تقاضا تھا کہ ان میں شرعی حکم بھی مختلف ہوتا مگر طہارت کا حکم جس علت پر مبنی ہے وہ دونوں میں پائی جاتی ہے وہ علت یہ ہے کہ یہ دونوں گھروں میں عام طور سے پھرنے والے ہیں یہ ہر وقت گھریلو برتنوں اور کپڑوں کو چھوتے رہتے ہیں اگر شریعت ان میں کسی کو بھی نجس ٹھہراتی تو بڑی دشواری کا سامنا ہوتا۔ آنحضورؐ نے بلی کے بارے

Marfat.com

میں فرمایا :۔

"یہ نجس نہیں کیونکہ یہ گھروں میں پھرنے والوں اور پھرنے والیوں میں سے ایک ہے۔"

یہ منکرین قیاس کے چند شبہات ہیں جن کا جواب میں نے ابن قیّم کی جانب سے نقل کیا ہے۔ میں نے مثال کے طور پر ان کا تذکرہ کیا ہے۔ حصر مقصود نہیں۔ جو شخص مخالفین کے دیگر اعتراضات معلوم کرنے کا خواہاں ہو وہ ابن قیّم کی کتاب اعلام الموقعین کا مطالعہ کرے۔

۷۔ علل و اوصاف پر بناء احکام اور ابن قیّم :۔

ہمارے استاذ محترم پروفیسر محمد ابوزہرہ اپنی دونوں تصانیف ابن حنبل اور ابن تیمیہ میں فرماتے ہیں کہ ابن قیّم ان فقہاء کرام میں شمار ہوتے ہیں جن کے نزدیک شرعی احکام اوصاف مناسبہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس ان کے استاذ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شرعی احکام کی بناء اغراض اور مصالح مقصودہ پر ہوتی ہے۔ ابن قیّم کی درج ذیل عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ وہ جمہور فقہاء کی طرح احکام کو علل اور اوصاف موثرہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

ابن قیّم رقمطراز ہیں۔

"شارع نے احکام قدریہ، شرعیہ اور جزائیہ میں علل اور اوصافِ موثرہ کا تذکرہ کیا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر کیا جائے کہ احکام ان سے وابستہ ہیں اور جہاں کہیں یہ اوصاف و علل پائے جائیں گے احکام کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ یہ اوصاف احکام کا تقاضا کرتے ہیں اور کسی زبردست مانع کے بغیر جو ان کے اقتضاء احکام کو روک دے اور ان کے نتائج میں تخلف کا موجب ہو وہ احکام ان سے جدا نہیں ہوتے۔"

مثلاً خداوند تعالےٰ ارشاد فرماتے ہیں :۔

۱۔ ذالك بانّهم شآقّوا الله و رسوله (الانفال - ۱۳) — اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے خدا اور رسول کی مخالفت کی تھی۔

۲۔ ذالك بانّه اذا دُعی الله وحده — کیونکہ جب خدائے وحدہٗ کو پکارا جاتا

كَفَرْتُمْ (الغافر - ۱۲) — ہے تو تم کفر کرنے لگتے ہو۔

۳۔ ذٰلِكُمْ بِاَنَّكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللّٰهِ هُزُوًا (الجاثیہ - ۳۵) — اس کا سبب یہ ہے کہ تم نے خداوند تعالےٰ کی آیات کا مذاق اڑایا تھا۔

اور علاوہ ازیں دیگر آیات :

پھر ابن قیّم بطریق تحلیلِ احکام کا اوصافِ مقتضیہ پر مترتّب ہونا واضح کرتے ہیں اور اس کے اثبات میں آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ پیش کرتے ہیں :

ارشاد خداوندی ہے :-

۱۔ يَهْدِي بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ (المائدۃ - ۱۶) — اللہ تعالےٰ اس کی بنا پر اس شخص کو ہدایت کرتے ہیں جو اس کی رضامندی کا طالب ہوتا ہے

۲۔ يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (المجادلہ - ۱۱) — اللہ تعالےٰ اہل ایمان اور اصحاب علم کے درجات بلند کرتا ہے۔

۳۔ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ (اعراف - ۱۷۰) — ہم نیک اعمال کرنے والوں کے اعمال کو ضائع نہیں کرتے۔

۴۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ (التوبہ - ۱۲۰) — اللہ تعالےٰ نیک اعمال سرانجام دینے والوں کا اجر ضائع نہیں کرتے۔

۵۔ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِيْ كَيْدَ الْخَائِنِيْنَ (یوسف - ۵۲) — اللہ تعالےٰ خیانت کار لوگوں کے دھوکا کو کامیابی سے ہمکنار نہیں کرتے۔

احکام کے عِلَل و اوصاف کو احادیث نبویہ کی روشنی میں ثابت کرتے ہوئے ابن قیّم لکھتے ہیں :-

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے احکام کے اوصاف و علل موثّرہ کو اس مقصد کے پیشِ نظر واضح فرمایا تاکہ یہ ظاہر کیا جائے کہ احکام ان اوصاف سے مربوط و متعلق ہیں اور اوصاف کے متعدّی ہونے سے احکام بھی متعدی ہوتے ہیں مثلاً آنحضور نے کھجوروں کے نبیذ کے

Marfat.com

بارے میں فرمایا :

۱۔ ثمرۃ طیبۃ وماء طھور — یہ پاکیزہ پھل اور صاف ستھرا پانی ہے۔

اسی طرح آنحضور کے مندرجہ ذیل ارشادات گرامی بھی اس کی بہترین مثال ہیں :

۲۔ انما جعل الاستیذان من اجل البصر — گھر میں اذن لے کر جانا اسے لئے مشروع کیا گیا ہے کہ دیکھنے کی نوبت نہ آئے۔

۳۔ انما نھیتکم من اجل الدافۃ — میں نے تمہیں لشکر کی وجہ سے منع کیا تھا۔

۴۔ بلی کے بارے میں فرمایا :۔

لیست بنجس انھا من الطوافین علیکم او الطوافات — بلی نجس نہیں ہے کیونکہ یہ گھر میں پھرنے اور پھرنے والیوں میں سے ایک ہے۔

۵۔ چچا کی بیٹی اور خالہ بھانجی سے بہ یک وقت نکاح کرنے کے بارے میں فرمایا۔

انکم اذا فعلتم ذلک قطعتم ارحامکم — اگر ایسا کروگے تو اس سے قرابت داری کے تعلقات ٹوٹ جائیں گے۔

۶۔ آنحضور سے دریافت کیا گیا کہ کیا خشک کھجوروں کی بیع تر کھجور کے عوض درست ہے یا نہیں ؟ تو آپ نے فرمایا کیا خشک ہو کر کھجوریں وزن میں کم ہو جاتی ہیں ؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں ! تو آپ نے اس سے منع فرمایا

۷۔ آپ نے فرمایا جب تین آدمی کسی جگہ موجود ہوں تو ان میں سے دو آدمی تیسرے کے بغیر کوئی خفیہ بات نہ کریں کیونکہ اس سے تیسرے شخص کے غم زدہ ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

۸۔ ابن قیم لکھتے ہیں کہ آنحضور احکام کے اوصاف و علل موثرہ کو اثباتاً و نفیاً دونوں طرح بیان فرماتے ہیں۔ ایک مستحاضہ عورت نے آپ سے دریافت کیا کہ کیا وہ استحاضہ کے دوران نماز ترک کر دے ؟ آپ نے جواباً فرمایا نماز ترک کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ تو ایک رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے۔ آپ نے اسے نماز جاری رکھنے کا حکم دیا اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ یہ ایک رگ کا خون ہے اور حیض کا خون نہیں ہے[1]۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۳۶ تا ۲۴۱۔

Marfat.com

یہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ ابن قیمؒ ان فقہاء میں سے ہیں جو احکام شرعیہ کو اوصاف وعلل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ یہ بات جملہ احکام پر صادق آتی ہے اور اس سے احکام میں یک گونہ ربط پیدا ہو جاتا ہے اور وہ باہم مربوط و مستحکم نظر آتے ہیں۔ اگر احکام کو مصالح پر مبنی تصور کیا جائے۔ تو ایک ہی مسئلہ میں مختلف و متعدد دعاوی کا احتمال ہے یہ بھی ممکن ہے کہ ہر خواہشمند آدمی اسے اپنا آلۂ کار بنانے لگے اور اپنے مطلب برآری کیلئے اس سے استفادہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ مصلحت کو بنیاد احکام نہیں بنایا جا سکتا۔ مثال کے طور پر دیکھئے شراب کی حرمت میں یہ مصلحت مقصود ہے کہ عقل انسانی کا تحفظ کیا جائے۔ یہ حقیقی علت ہے مگر اس کا اندازہ کرنے میں لوگ مختلف قسم کے واقع ہوئے ہیں۔ اگر اس مصلحت کو مناط حکم قرار دیا جائے۔ تو بعض شراب خور یہ کہیں گے کہ شراب سے میری عقل میں فتور پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حاکم احکام کو نافذ کرنے سے قاصر رہے گا اور کوئی فیصلہ نہ کر پائے گا۔ مگر شارع نے ایسا نہیں کیا اور حکم کو اس ظاہری وصف یعنی مسکر پر مبنی قرار دیا ہے جس سے اکثر اوقات عقل میں فساد پیدا ہو جاتا ہے۔

۸۔ خلافِ قیاس مسائل میں ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ کا موقف:

اکثر فقہاء بعض احکام کے بارے کہہ دیتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہیں مگر ابن تیمیہ و ابن قیمؒ رحمۃ اللہ علیہما اسے پسند نہیں کرتے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ شریعت میں کوئی مسئلہ خلافِ قیاس نہیں ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"قیاس صحیح کا مطلب یہ ہے کہ اصل میں حکم جس علت سے وابستہ ہو وہ فرع میں کسی معارض و مانع کے بغیر موجود ہو"

شرعی اعتبار سے ایسے قیاس میں کبھی تخلف پیدا نہیں ہوتا۔

اسی قیاس مع الفارق میں بھی کبھی تخلف نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل و فرع میں ایسا فرق نہ پایا جاتا ہو جو شرعاً معتبر ہو۔

جو لوگ شریعت کے بعض مسائل کو خلافِ قیاس تصور کرتے ہیں، ابن تیمیہ ان کے قول کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص قیاس صحیح کی صحت سے آگاہ ہو۔ جو شخص

کسی شرعی حکم کو خلافِ قیاس تصور کرتا ہے دراصل وہ اس قیاس کے خلاف ہے جس کی صورت اس کے ذہن پر منقوش ہے حقیقت نفس الامری کے اعتبار سے وہ خلافِ قیاس نہیں ہے۔ ہمیں جب بھی کسی نص کے خلافِ قیاس ہونے کا احساس ہوتا ہو وہاں سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔ یعنی جن اوصاف کے متعلق ہمارا گمان یہ ہوتا ہے کہ شارع نے چند احکام کو ان کے ساتھ متعین اور مخصوص کر دیا ہے مگر کسی جگہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوا اور اس وصف کے موجود ہونے کے باوجود حکم غائب ہو تو ہم اسے خلاف قیاس قرار دیتے ہیں لہٰذا شریعت میں کوئی چیز قیاس فاسد کے خلاف نہیں۔ اگرچہ بعض لوگ اس کے فساد سے آگاہ نہیں[1]۔"

اس سے واضح ہوا کہ ابن تیمیہ کی رائے میں شریعت اسلامیہ کا کوئی مسئلہ قیاس صحیح کے خلاف نہیں ہوتا۔ جب بظاہر کہیں ایسا نظر آتا ہو تو سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ قیاس فاسد کے خلاف ہے اور قیاس صحیح کے عین موافق ہے۔ اس صورت میں وہ شخص قصوروار ہوگا جو قیاس صحیح کی پہچان سے عاری ہو۔ اس میں شریعت کا کوئی قصور نہیں۔ جو شخص ایسے واقعہ سے دوچار ہوا ہے چاہیئے کہ اپنے فہم و تفقہ کا اعتراف کرے اور شریعت اسلامیہ پر معترض نہ ہو۔ ممکن ہے اس مخالفت کی وجہ یہ ہو کہ کسی چیز میں کوئی ایسا وصف پایا جاتا ہو جو خلاف فی الحکم کا موجب ہو۔

ابن تیمیہؒ ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"حقیقت واقعی یہ ہے کہ دین اسلام میں کوئی مسئلہ قیاس صحیح کے خلاف نہیں۔ جن مسائل کو قیاس کے موافق سمجھا جاتا ہے ان کا ایک ایسے وصف سے متصف ہونا ضروری ہے جس کی بنا پر وہ ان امور سے ممتاز ہوئے جو ان کے خلاف ہیں اور اس وصف کا تقاضا یہ تھا کہ ان کا حکم بھی دیگر امور سے جداگانہ نوعیت کا ہو[2]۔"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۸۴ نیز رسالہ القیاس از ابن تیمیہ ص ۶-۷

[2] القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیہ ص ۱۰ مطبع القاہرہ ۱۳۴۶ھ

Marfat.com

۹۔ معاملات بیع و شرا کا موافق قیاس ہونا:۔

فقہاء نے بعض معاملات کو خلاف قیاس قرار دیا ہے مگر ابن تیمیہ انہیں قیاس کے موافق تصور کرتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ مضاربت (اس میں ایک شخص کا مال ہوتا ہے اور دوسرا اس سے کام کرتا ہے نفع مشترک ہوتا ہے)

۲۔ مساقات (ایک شخص کا باغ ہو اور دوسرا اس میں کام کرتا ہو)

۳۔ مزارعت (ایک شخص کی زمین ہو اور دوسرا اس میں کام کرتا ہو)

بعض فقہاء کے نزدیک یہ خلاف قیاس ہیں۔ کیونکہ یہ اجارہ کی جنس میں سے ہیں۔ ان میں کام کرکے اس کا معاوضہ حاصل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ان کا اجارہ کی قسم میں سے ہونا واضح ہے اجارہ میں عمل کی نوعیت اور عوض کی وضاحت ضروری ہوتی ہے۔ حالانکہ ان معاملات میں یہ دونوں باتیں نامعلوم ہیں۔ لہٰذا ان کے خلاف قیاس ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ ابن تیمیہ انہیں مشارکات کی جنس سے تصور کرتے ہیں اور عوض کی وضاحت کو ضروری قرار نہیں دیتے ان کے خیال میں صرف اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ عامل کو مضاربت کا نفع ملے گا۔ مساقات کی صورت میں پھلوں اور مزارعت میں کھیتی سے اپنا حصہ وصول کرے گا۔ لہٰذا یہ معاملات اجارہ میں داخل نہیں ہیں اور اس طرح خلاف قیاس بھی نہیں بلکہ یہ شرکت کے قبیل میں سے ہیں جو مشروع ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف قیاس ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

حوالہ یعنی اپنے قرض کی ادائیگی دوسرے شخص کے ذمہ کر دینا بھی انہی عقود میں سے ہے۔ فقہاء اسے خلاف قیاس تصور کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں یہ قرض کی فروختگی قرض کے عوض میں ہے۔ لہٰذا ناروا ہے۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع نہیں بلکہ اپنے جائز حق کی وصولی یا ابی ہے۔ لہٰذا استیفاء حق کی جنس میں سے ہونے کی بناء پر مخالف قیاس نہیں۔ حوالہ کے از قبیل استیفاء ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ آنحضورؐ نے حوالہ کو ادائیگی قرض کی جگہ بیان فرمایا ارشاد ہوتا ہے۔ "مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ" یعنی اگر ایک تونگر شخص قرض کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو یہ ظلم ہے۔ جب تمہارے قرض کو ادائیگی کیلئے ایک متمول آدمی کے سپرد کر دیا جائے تو تم اسے تسلیم کرو۔ اور اپنا قرض اس سے وصول کرو۔

اس حدیث میں آپ نے مقروض کو ادائیگی کا حکم دیا اور قرض خواہ کو مامور

فرمایا کہ جب اس کے واجب الوصول قرض کی ادائیگی کے لئے دوسرے شخص کے سپرد کیا جائے تو وہ اسے تسلیم کرے۔

بیع سلم بھی انہی عقود میں سے ایک ہے۔ چونکہ بیع سلم میں ایک معدوم چیز کو اس کے وجود سے پہلے فروخت کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بیع خلافِ قیاس ہے۔ حنفیہ بیع سلم کو استحساناً جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس میں بائع اور مشتری دونوں کا فائدہ ہے۔ مشتری کا فائدہ یہ ہے کہ وہ خریدکردہ چیز کو دیر سے وصول کرتا ہے بعض اوقات اس وقت نرخ چڑھ جاتا ہے۔ مگر وہ اسی مقررکردہ نرخ پر خریدتا ہے۔ اس میں اس کا فائدہ ہے۔ بائع کو یہ فائدہ پہنچتا ہے کہ وہ قبل از وقت قیمت وصول کر لیتا ہے اور اسے نفع بخش تجارتی کاموں میں لگاتا ہے یا اپنے ضروری مصارف میں استعمال کرتا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ بیع سلم کو موافق قیاس تصور کرتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ جب قیمت بہ تاخیر ادا کرنے کی صورت میں بیع درست ہے تو بیع کی وہ صورت بھی جائز ہونی چاہیئے جب کہ قیمت پہلے ادا کر دی جائے اور خریدکردہ چیز بعد میں حاصل کی جائے۔

فرماتے ہیں:

بیع سلم میں خریدکردہ جنس بعد میں وصول کی جاتی ہے یہ بھی قرض کی ایک قسم ہے اور اسی طرح ہے جیسے کوئی سودا خرید لیا جائے اور اسکی قیمت بہ تاخیر ادا کی جائے۔ مسئلہ کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک ہے خواہ مبیع کو بہ دیر وصول کیا جائے۔ یا ثمن کو اور ان دونوں میں قطعی طور سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔"

خداوند تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ (البقرہ - ۲۸۲)

اے ایمان والو! جب تم کسی کو ایک مدت مقررہ تک قرض دو تو اسے لکھ لیا کرو۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بیع سلم جس میں فروخت کردہ چیز کی ادائیگی ایک معین وقت پر ضروری ہوتی ہے خدا کی کتاب میں حلال ہے۔ پھر انہوں نے مذکورہ بالا آیت

Marfat.com

سے استشہاد کیا۔ اس سے واضح ہوا کہ بیع سلم کا جواز قیاس کے موافق ہے نہ کہ مخالف[1]

۱۰۔ کوئی حدیث خلاف قیاس نہیں:

جس طرح بعض عقود کے متعلق فقہاء کی یہ رائے ہے کہ وہ خلاف قیاس ہیں اور ابن تیمیہ نے ان کا موافق قیاس ہونا واضح کیا اسی طرح بعض احادیث کو خلاف قیاس سمجھا جاتا تھا۔ ابن تیمیہ بدلائل ان کا موافق قیاس ہونا ثابت کرتے ہیں۔

مثلاً حدیث مصراۃ کو خلاف قیاس تصور کیا جاتا ہے۔ حدیث کا مضمون یہ ہے:

لا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ	اونٹ اور بکریوں کا دودھ تھنوں میں بند نہ کرو
فَمَنِ ابْتَاعَ مُصَرَّاةً فَهُوَ	جس نے کوئی ایسا جانور خریدا جس کا دودھ
بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ	روکا گیا ہو تو اسے دو باتوں کا اختیار ہے کہ دوہنے
يَحْلُبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا	کے بعد اگر چاہے تو اسے رکھ لے اور اگر پسند
وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا	نہ کرے تو اس جانور کو واپس کر دے اور اس
مِنْ تَمْرٍ	کے ساتھ کھجوروں کا ایک صاع بھی دے دے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث چند وجوہات کی بناء پر خلاف قیاس ہے:

پہلی وجہ:۔ اس حدیث کی بناء پر مبیع کو بلا عیب اور کسی وصف میں تخالف کے بغیر واپس کرنا لازم آتا ہے۔

دوسری وجہ:۔ خریدار خریدکردہ جانور کے دودھ سے فائدہ اٹھاتا ہے مگر جانور کو واپس کرتے وقت اس کا معاوضہ ادا نہیں کرتا۔

تیسری وجہ:۔ دودھ مثلی اشیاء میں سے ہے اور مثلی اشیاء کی ضمانت مثل سے ہی ادا کی جاتی ہے۔

چوتھی وجہ:۔ جب ضمانت بالمثل ادا نہ کی جائے تو اس کی قیمت ادا کی جاتی ہے مگر کھجور نہ مثل ہے، اور نہ دودھ کی قیمت۔

پانچویں وجہ:۔ ضمانت اس قدر ادا کرنا چاہیئے جس قدر وہ چیز ہو جس کی ضمانت ادا کی جا رہی ہے۔ حدیث زیر بحث میں ایک صاع کھجور کو ضمانت میں متعین

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیہ ص ۲۸ - ۲۹ نیز اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۰۲ - ۱۰۴

Marfat.com

کر دیا گیا ہے۔ حالانکہ دودھ کبھی کم ہوتا ہے۔ اور کبھی زیادہ لہٰذا ضمانت میں بھی تفاوت کا پایا جانا ضروری تھا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ اس حدیث کو اصول شرعی کے موافق سمجھتے ہیں اور حنفیہ کے پیش کردہ وجوہات کی تردید کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ احناف کا یہ قول درست نہیں کہ اس حدیث کی بناء پر مبیع کا بدون عیب اور بلا تخالف فی الوصف واپس کرنا لازم آتا ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ میں کہیں اس امر کی وضاحت نہیں پائی جاتی کہ مبیع کو واپس کرنے کے صرف یہی دو سبب ہیں اور تیسری کوئی وجہ نہیں۔ جب کسی صفت کے فقدان کی بناء پر مبیع کو واپس کرنا درست ہے تو فریب دہی کی صورت میں اسے واپس کرنا بالاولیٰ جائز ہونا چاہیئے۔ کیونکہ بائع نے فروخت کردہ جانور کا دودھ تھنوں میں بند کر کے کر کے اسے بڑی جاذب نظر اور دل کش صورت میں پیش کیا۔ خریدار نے اس جانور کی قیمت ادا کی جو ایسے بہترین اوصاف سے موصوف نظر آتا تھا لہٰذا جب خریدار پر واضح ہوگا کہ وہ جانور درحقیقت ایسا نہیں تو واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی قافلہ تجارتی سامان کو فروخت کرنے کے لئے شہر کی جانب آرہا ہو اور رستہ کے تاجر آگے بڑھ کر وہ سامان سستے داموں خرید لیں۔ اور ان کو شہر میں آنے کا موقع نہ دیں تو قافلہ والوں کو وہ سامان واپس لینے کا حق حاصل ہے۔ یہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔

احناف حدیث "الخراج بالضمان" سے استدلال کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حدیث مصراۃ اس سے زیادہ صحیح ہے۔

نیز خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے۔ مثلاً غلام کی کمائی یا جانور کی اجرت وغیرہ ظاہر ہے۔ کہ دودھ اس میں داخل نہیں۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ دودھ اس وقت بھی موجود تھا۔ جب وہ جانور بائع کے قبضہ میں تھا۔ پھر عقد بیع کے وقت بھی موجود تھا لہٰذا جب خریدار مبیع کو اس کے بغیر واپس کرے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا ضمانت بالمثل ادا نہ کرنے کی وجہ یہ ہے۔ کہ مثلی ضمانت ادا کرنے کی صورت میں اس پر ربا کا ترتب ہوتا ہے۔ کیونکہ ہمیں دودھ کی اصلی مقدار معلوم نہیں۔

Marfat.com

حنفیہ کا یہ کہنا کہ اگر ضمانت بالمثل ادا نہیں کی جاتی تو دودھ کی قیمت ادا کرنا چاہیئے۔ اور کھجور سے دودھ کی قیمت ادا نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ کبھی کم ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ابن تیمیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دودھ کی مقدار متعین کرنے کے معاملہ کو بائع و مشتری پر چھوڑ دیا جاتا تو ان میں تنازعہ پیدا ہونے کا خطرہ تھا۔ لہٰذا آنحضورؐ نے کھجور کی مقدار متعین کر کے ہمیشہ کے لئے اس تنازعہ کا خاتمہ کر دیا۔ دودھ اور کھجور میں باہم یہ مناسبت پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ عربی لوگ دودھ اور کھجور کو کھانے کی حیثیت سے استعمال کرتے ہیں۔ کھجور سے بھی دودھ کی طرح اس میں کوئی تصرف کئے بغیر کھانے کا کام لیا جاتا ہے جب کہ گندم اور جو میں تصرف کی ضرورت ہے۔[1]"

مندرجہ ذیل حدیث کو بھی خلافِ قیاس تصور کیا جاتا ہے آنحضورؐ نے فرمایا

مرہونہ جانور پر سواری کی جا سکتی ہے اور اس کا دودھ بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ سواری کرنے والے اور دودھ لینے والے کے ذمہ اس جانور کی دیکھ بھال اور اس پر خرچ کرنا ہے۔

اس حدیث کے خلاف قیاس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مرتہن کو مرہونہ جانور پر سواری کرنے اور اس کا دودھ دوہنے کی اجازت دی ہے۔ حالانکہ مرتہن مالک نہیں ہوتا نیز اس میں سواری کرنے اور دودھ دوہنے کو جانور پر خرچ کرنے کی نظیر قرار دیا گیا ہے۔ نہ کہ اس کی قیمت کو اور یہ درست نہیں۔

ابن تیمیہ کی رائے میں یہ حدیث بھی قیاس کے موافق ہے اور آنحضورؐ کے اس حکم میں رہن رکھنے والے کی مصلحت پائی جاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اسے جانور کا خرچ نہیں دینا پڑے گا۔ اس میں مرتہن کا بھی فائدہ ہے کہ وہ سواری کر سکے گا اور دودھ سے فائدہ اٹھائے گا۔ جب کہ اس کا قرض بالکل مصئون اور محفوظ ہے اور اس میں حق رہن کی ادائیگی بھی پائی جاتی ہے۔ اگر مسئلہ کی شکل دوسری ہوتی تو اس میں دشواری کا سامنا ہوتا یا رہن کا نفع ضائع ہو کر رہ جاتا۔ مثلاً اگر راہن سے کہا جائے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۲۷ - ۱۲۸۔

Marfat.com

کہ وہ مرہونہ جانور پر خرچ کرے مگر اس سے استفادہ نہ کرے یا مرتہن خرچ کرے اور یہ خرچ راہن سے وصول کرے تو اس سے سخت دشواری پیش آئے گی اور اس کے مال کا نفع ضائع ہو جائے گا اگر مرتہن کو کہا جائے کہ وہ مرہونہ جانور راہن کے سپرد کر دے اور راہن اس سے سواری اور دودھ کا فائدہ اٹھائے تو اس سے رہن کا مقصد ضائع ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ رہن رکھنے کا مقصد یہ تھا کہ مرتہن کو اطمینان ہو کہ میرا قرض ضائع نہیں ہوگا اور میں راہن سے وصول کر لوں گا۔ کیونکہ مرہونہ چیز اس کے یہاں موجود ہوتی ہے مگر اس صورت میں ایسا نہیں ہے[1]۔

اگر مرتہن سے کہا جائے کہ تم مرہونہ جانور پر خرچ کرکے اسے وصول کرنے کے مجاز نہیں ہو تو اس سے اسے ضرر پہونچے گا اور وہ اس پر خرچ کرنے کے لئے تیار نہیں ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ جانور بھوک سے مر جائے گا۔

جن احادیث کو خلاف قیاس تصور کیا جاتا ہے ابن تیمیہ اسی طرح ان کا موافق قیاس ہونا ثابت کئے جاتے ہیں اور اس کے اخیر میں فرماتے ہیں :۔

خلاصہ کلام! میرے علم میں کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں جس کی تخریج اصول ثابتہ کے مطابق ممکن نہ ہو۔ میں نے شرعی دلائل میں ہر ممکن غور و فکر کیا اور کسی قیاس صحیح کو صحیح حدیث کے خلاف نہیں پایا۔ کیونکہ نقل صحیح اور عقل سلیم میں کبھی مخالفت نہیں ہوتی۔ میں نے جب بھی کسی قیاس کو حدیث کے خلاف پایا تو ان میں سے ایک کو بالضرور ضعیف پایا۔ مگر بات یہ ہے کہ صحیح اور فاسد قیاس میں تمیز کرنا بڑے بڑے علما کیلئے بھی دشوار ہے۔ چہ جائیکہ عوامی درجہ کے علما اسے پہچان سکیں۔ کیونکہ احکام میں اوصاف مؤثرہ کی تہ تک پہونچنا اور ان کے حکم و مصالح کی نشاندہی کرنا افضل ترین علوم میں سے ہے۔ بعض مصالح بڑے واضح ہوتے ہیں جن سے عوام الناس بھی آگاہ ہوتے ہیں اور بعض اتنے باریک ہوتے ہیں کہ صرف خواص ہی ان کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے علما کے قیاس کو خلاف نص ہونے کی بناء پر رد کر دیا جاتا ہے کیونکہ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۳۰ - ۱۳۱

وہ صحیح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے۔ اس طرح بہت سے علما نصوص شرعیہ کے ان دقیق دلائل تک نہ پہونچ سکے جو احکام پر دلالت کرتے ہیں[1]۔

شیخ الاسلام کا یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ وہ کسی ایسی حدیث سے آگاہ نہیں جس کی تخریج اصول ثابتہ پر ممکن نہ ہو کیونکہ عقل سلیم کے فیصلہ جات نقل صحیح کے مطابق ہوا کرتے ہیں۔ حدیث و قیاس میں جب بھی خلاف رونما ہوا تو دونوں میں سے ایک ضرور ضعیف ہوگا۔ البتہ قیاس کی جانب صحت کی نسبت زیادہ قرین صحت ہے کیونکہ بعض اوقات قیاس صحیح کا پتا نہیں چلتا اور عقل انسانی اس حقیقت کا ادراک کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ مگر سنت اس کے مقابلہ میں قابل قبول ہوگی کیونکہ وہ اس تہمتی سے نقل ہو کر ہم تک پہونچی جس کی عصمت مسلم ہے۔

۱۱۔ صحابہ کے اتفاقی مسائل موافق قیاس ہیں:

شیخ الاسلام ابن تیمیہ صحابہ کے بعض اختلافی مسائل کو بھی قیاس کے موافق تصور کرتے ہیں اور اس کی مثالیں بیان کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمر اور عثمان کا فیصلہ کہ مفتوحہ علاقوں کی زمین تقسیم نہ کی جائے۔ بعض علماء اسے جائز نہیں سمجھتے اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ آپ نے خیبر کی اراضی تقسیم کر دی تھیں۔ لہٰذا جب حاکم وقت زمین تقسیم نہ کرے تو اس کا حکم خلاف سنت ہونے کی بنا پر قابل تعمیل نہ ہوگا۔

مگر ابن تیمیہ حضرت عمر اور عثمان کے اختیار کردہ مسلک کو مطابق سنت قرار دیتے ہیں کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے دونوں فعل منقول ہیں۔ آپ نے خیبر کی زمین تقسیم کر دی۔ مکہ کو آپ نے لڑ کر فتح کیا تھا تاہم اس کی زمین تقسیم نہ فرمائی۔ احادیث کو باہم ملانے سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ تقسیم کرنا بھی جائز ہے اور اراضی کا نہ تقسیم کرنا بھی محل اعتراض نہیں شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

> جو شخص آثار منقولہ کا بغور مطالعہ کرتا ہے وہ یہ مان لینے کے لیے مجبور ہو جاتا ہے کہ مکہ مکرمہ لڑ کر فتح کیا گیا تھا مگر آپ نے نہ وہاں کی اراضی تقسیم کی نہ کسی کو لونڈی غلام بنانا پسند کیا۔ خیبر لڑ کر فتح کیا اور

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی ابن تیمیہ ص ۱۶۱، ۶۲۔

Marfat.com

اس کی زمین تقسیم کر دی۔ مگر فتح مکہ کے واقعہ میں ایسا نہیں کیا۔ اس سے تقسیم اور عدم تقسیم ہر دو امر کا جواز ثابت ہوتا ہے[1]۔ ابھی تک مجھے صحابہ کے کسی اتفاقی مسئلہ کا علم نہیں جو خلاف قیاس ہو بلکہ وہ ہمیشہ قیاس کے موافق ہوگا۔ مگر بات یہ ہے کہ قیاس صحیح اور فاسد کی پہچان بڑے بلند پایہ علوم میں سے ہے اور صرف وہی شخص اس بحر ناپیدا کنار کی غواصی کر سکتا ہے جو شریعت اسلامیہ کے اسرار و مقاصد کا رمز شناس ہو[2]۔"

ابن قیمؒ اس نظریہ میں اپنے محترم استاد کے ہمنوا ہیں کہ شریعت میں کوئی مسئلہ خلاف قیاس نہیں ہے۔ اس ضمن میں اپنے استاد کا مسلک بیان کرنے کے بعد وہ صحابہ کے موافق قیاس فتوی کی مثالیں ذکر کرتے ہیں اور ان کی مناسب توجیہ کرکے ان کا قیاس کے موافق ہونا واضح کرتے ہیں۔ مثلاً گڑھے والا مسئلہ جس میں حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے فیصلہ صادر کیا تھا اور بہت سے فقہاء نے اسے خلاف قیاس تصور کیا۔ مسئلہ کا تفصیلی بیان یہ ہے کہ اہل یمن نے شیر کے لئے ایک گڑھا کھودا۔ بہت سے لوگ اس کے کنارہ پر جمع ہو گئے۔ ان میں سے ایک آدمی گڑھے میں گر پڑا۔ اس نے گرتے گرتے دوسرے آدمی کو کھینچ لیا اسی طرح دوسرے نے تیسرے کو تیسرے نے چوتھے کو۔ ان چاروں کو شیر نے مار ڈالا۔ حضرت علی کی خدمت میں یہ دعوی پیش کیا گیا آپ نے پہلے شخص کے حق میں ¼ دیت کا فیصلہ کیا۔ دوسرے کے حق میں ⅓ دیت کا۔ تیسرے کے لئے نصف دیت کا اور چوتھے کے لئے پوری دیت کا فیصلہ صادر کیا نیز فرمایا کہ جو لوگ گڑھے کے کنارہ پر کھڑے تھے وہ دیت ادا کریں۔ جب آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم اس واقعہ سے آگاہ ہوئے تو آپ نے فرمایا حضرت علی کا فیصلہ درست ہے۔

ابن قیمؒ حضرت علی کے فیصلہ کو موافق قیاس قرار دیتے اور اسے اس قاعدہ پر مبنی تصور کرتے ہیں قاعدہ کی توضیح یہ ہے کہ جنایت (قصور) جب ایسے مشترک فعل سے صادر ہو جس کی ضمانت ادا کی جاتی ہے۔ اور جس کی ضمانت واجب الادا نہیں ہے تو اس میں واجب ضمانت فعل کا لحاظ ہوگا اور دوسرے پہلو کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اب ظاہر ہے کہ انسان

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی ابن تیمیہ ص ۶۶ تا ۶۱۔

[2] حوالہ مذکور ص ۔۔۔

کا فعل اپنے حق میں ناقابلِ ضمانت ہے مسئلہ مذکورہ میں پہلے شخص کی موت ایک ایسے سبب کی بنا پر واقع ہوئی ہے جو چار امور سے مرکب ہے۔ ان میں سے پہلی بات اس کا گڑھے میں گرنا ہے اور وہ قابلِ ضمانت ہے کیونکہ وہ ان لوگوں کے ازدحام کی بنا پر واقع ہوا اور وہ اس کا اپنا فعل نہیں۔ لہٰذا اس کے قابلِ ضمانت ہونے میں شبہ نہیں۔

باقی تین امور جو اس کی موت کا باعث بنے وہ دوسرے تیسرے اور چوتھے آدمی کا گڑھے میں گرنا ہے جس کا ذمہ دار وہ پہلا شخص ہے لہٰذا یہ تینوں امور قابلِ ضمانت نہیں کیونکہ یہ اس کے اپنے فعل کا نتیجہ ہیں۔ لہٰذا وہ ان کی پاداش لینے کا مجاز نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف پہلے سبب کی بنا پر ایک چوتھائی دیت وصول کرنے کا مستحق ہوگا۔

دوسرے شخص کی موت ایک ایسے سبب کی بنا پر واقع ہوئی جو تین امور سے مرکب ہے۔ ۱۔ پہلے شخص کا اسے اپنی جانب کھینچنا اور یہ قابلِ ضمانت فعل ہے کیونکہ یہ اس کا اپنا فعل نہیں ۲۔ ۳۔ دوسرے شخص کا تیسرے کو اور تیسرے کا چوتھے شخص کو اپنی جانب کھینچنا یہ اس کا اپنا فعل ہے لہٰذا اس کی بنا پر وہ پاداش وصول کرنے کا مجاز نہیں ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو تہائی دیت ساقط ہوگئی اور ایک تہائی پاداش واجب الادا رہی

تیسرے شخص کی موت دو اسباب سے مرکب ہے۔

۱۔ دوسرے شخص کا اسے اپنی جانب کھینچنا اور یہ قابلِ ضمانت ہے اس کی دیت وہ وصول کر سکتا ہے۔

۲۔ تیسرے کا چوتھے شخص کو کھینچنا جو قابلِ سقوط ہے کیونکہ اس کا ذاتی فعل ہے اور اس کی بنا پر وہ کسی دوسرے سے پاداش وصول نہیں کر سکتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نصف دیت ساقط ہوگئی اور وہ نصف کا مستحق ٹھہرا۔

چوتھے شخص کی موت صرف ایک ہی سبب کی بنا پر واقع ہوئی اور وہ یہ ہے کہ تیسرے شخص نے اسے اپنی طرف کھینچا اور وہ گڑھے میں گر کر مر گیا۔ اب ظاہر ہے کہ یہ فعل ہے۔ اور اس کی دیت وہ وصول کر سکتا ہے۔ لہٰذا وہ پوری دیت لینے کا استحقاق رکھتا ہے۔[1]

حضرت علی کے فیصلہ پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ قتل کو چاروں اشخاص کی جانب

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۴۹ تا ۱۵۱

Marfat.com

کیونکر منسوب کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ ان کا اصلی قاتل شیر ہے۔ ابن قیّم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگرچہ قتل شیر کا فعل ہے مگر غیر مکلّف ہونے کی بنا پر اسے قتل کا مجرم نہیں گردانا جا سکتا۔ لہٰذا دیت سبب فعل پر ڈال دی جائے گی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں چوتھا شخص بالکل بے قصور ہے۔ کیونکہ اسے کھینچا گیا ہے اور اس نے کسی پر دستِ تعدّی دراز نہیں کیا لہٰذا وہ پوری دیت کا استحقاق رکھتا ہے۔ تیسرا شخص جاذب بھی ہے اور مجذوب بھی۔ لہٰذا اس کے فعل کے مقابلہ میں جو دیت تھی وہ ساقط ہو جائے گی اور نصف دیت باقی رہے گی۔ دوسرے شخص کو پہلے نے کھینچا اس کی دیت وہ وصول کرے گا۔ اس نے تیسرے اور چوتھے کو کھینچا اور یہ اس کا ذاتی فعل ہے۔ پس وہ اس کی دیت وصول کرنے کا استحقاق نہیں رکھتا۔ بنا بریں وہ ایک تہائی دیت وصول کرنے کا مستحق ہوگا۔ پہلا شخص عوام الناس کی بھیڑ کی بنا پر گرا تھا۔ لہٰذا وہ اس کی دیت وصول کرنے کا حق رکھتا ہے اور اس نے تینوں اشخاص کو کھینچا تھا یہ ناقابل ضمانت ہے کیونکہ یہ اسکا اپنا فعل ہے پس وہ ایک چوتھائی دیت وصول کرنیکا استحقاق رکھتا ہے[2]۔

ابن قیّم اسی طرح صحابہ کے ذکر کردہ احکام و فتاویٰ بیان کئے جاتے ہیں اور ان کا موافق قیاس ہونا واضح کرتے ہیں۔ آخر میں فرماتے ہیں۔

"مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر میں نے یہ چند مثالیں بیان کی ہیں۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں کوئی چیز خلافِ قیاس نہیں اسی طرح صحابہ کے متفقہ مسائل بھی قیاس کے موافق ہیں حقیقت واقعی یہ ہے کہ قیاس صحیح وجوداً و عدماً شرعی اوامر و نواہی کے ساتھ گھومتا ہے۔ اسی طرح عقل سلیم نفیاً و اثباتاً شرعی اخبار و احکام کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ خدا و رسولؐ نے کوئی ایسی خبر نہیں دی جو صریح عقل کے منافی ہو اور نہ کسی ایسی بات کو مشروع فرمایا جو عدل و انصاف کے تقاضوں کے خلاف ہو۔"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۵۲۔

[2] اعلام الموقعین ص ۱۶۴-۱۶۵۔

Marfat.com

۳۵ــــ ابنِ قیّم اور استصحاب

اس میں مندرجہ ذیل امور سے بحث ہوگی۔

۱۔ استصحاب کی تعریف۔

۲۔ استصحاب کے اقسام

۳۔ کیا استصحاب دفع و اثبات کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟

۴۔ احناف کے نزدیک استصحاب دفع کی صلاحیت رکھتا ہے اور اثبات کی نہیں

۵۔ ثمرۂ اختلاف۔

۱۔ استصحاب کی تعریف: ابن قیّم دیگر صحابہ کی طرح استصحاب سے احتجاج کرتے ہیں۔ استصحاب کی تعریف یہ ہے کہ جو چیز جس حال میں ہو اسے اسی حال میں قائم رکھا جائے۔ اگر موجود ہو تو اس کا اثبات کیا جائے۔ غیر موجود ہو تو اس کی نفی کی جائے۔ مثلاً ایک شخص پاک ہو تو اس کی طہارت کو اس وقت تک برقرار رکھا جائے جب تک اس کا ناپاک ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ کسی شک کی بنا پر اس کی پاکیزگی زائل نہ ہوگی یا شرعی احکام سے بری الذمہ ہونا یہ اس وقت تک قائم رہے گا جب تک دوسری صورت ثابت نہ ہو جائے۔

۲۔ استصحاب کے اقسام: **پہلی قسم:** استصحاب البراءۃ الاصلیہ۔ اس قسم کا مطلب یہ ہے کہ جو حکم شرعاً ثابت نہیں اس کی نفی کو قائم رکھا جائے۔ مثلاً چھٹی نماز کی نفی اور ماہ شوال کے روزہ کے وجوب کی نفی۔

دوسری قسم: استصحاب کی دوسری قسم یہ ہے کہ جو وصف حکم کا اثبات کر رہا ہو اسے اس وقت تک قائم رکھا جاتا ہے جب تک اس کی نفی ثابت نہ ہو جائے۔ مثلاً طہارت کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک طہارت ثابت نہ ہو جائے۔ طہارت ایک

Marfat.com

وصف ہے اور اس پر یہ حکم مترتب ہوتا ہے کہ جو عبادات اس پر موقوف ہیں مثلاً نماز اور طواف وہ اس کے ہوتے ہوئے صحیح ہیں۔ اسی طرح حدث (بے وضو ہونا) کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک طہارت ثابت نہ ہو جائے۔ اس مثال میں حدیث ایک وصف ہے اور اس پر یہ حکم مترتب ہوتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے نماز اور طواف ناروا ہیں۔

تیسری قسم:۔ استصحاب کی تیسری قسم محلِ نزاع میں اجماع کے حکم کا باقی رہنا ہے۔ مثلاً بعض فقہاء کا یہ استدلال کہ جو شخص تیمم کر کے نماز ادا کر رہا ہو اور نماز کے دوران وہ پانی کو دیکھ لے تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی۔ کیونکہ علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ پانی دیکھنے سے قبل اس کی نماز درست تھی۔ لہٰذا یہ حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کسی دلیل سے یہ ثابت نہ ہو جائے۔ کہ پانی دیکھنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اس کی دوسری مثال اُمّ ولد (وہ لونڈی جو بچے کی ماں بن چکی ہو) کی فروختگی ہے۔ فقہاء کا اجماع ہے کہ بچے کی ماں بننے سے قبل اس کا فروخت کرنا درست تھا لہٰذا اُمّ ولد بننے کے بعد بھی ہم اسی اجماع پر عمل کریں گے اور اس کی فروختگی کو جائز تصور کریں گے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

نماز میں پانی دیکھنے یا لونڈی کے اُمّ ولد بننے کی صورت میں جو نزاع پیدا ہوا وہ ان احکام کو تبدیل نہیں کر سکتا جو قبل ازیں ثابت ہو چکے ہیں لہٰذا معترض کا یہ قول قابلِ قبول نہ ہو گا کہ نزاع کے رونما ہونے سے استصحاب کا حکم زائل ہو چکا ہے۔ کیونکہ باہمی نزاع ثابت شدہ احکام کو تبدیل نہیں کر سکتا۔ معترض بھی اس حکم کو اٹھا نہیں سکتا تاوقتیکہ وہ ثابت نہ کر دے کہ اس جدید پیدا شدہ وصف کو شارع نے تبدیل حکم کی دلیل قرار دیا ہے۔ اندریں صورت ہم اسے دلیل کا معارض قرار دیں گے مگر اس کی بناء پر استصحاب میں کوئی قدح وارد نہ ہو گی۔"

گویا ابن قیمؒ کی رائے میں شرعی حکم اجماع سے ثابت ہو چکا ہے اور نزاع سے ثابت شدہ احکام نہیں بدلتے جب تک کہ دلیل سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اجماع کے بعد ظاہر شدہ وصف اجماعی حکم کو تبدیل کر رہا ہے۔

Marfat.com

۲۔ کیا استصحاب حقوق کے اثبات و نفی کی صلاحیت رکھتا ہے ؟

استصحاب کے دو پہلو ہیں :۔

۱ ۔ ایجابی پہلو ۔

۲ ۔ سلبی پہلو ۔

ایجابی پہلو حقوق کا اثبات کرتا ہے اور سلبی پہلو ان کی نفی کرتا ہے :

مثلاً استصحاب الحال کی بنا پر مفقود الخبر شخص کو زندہ تصور کریں گے کیونکہ جب وہ گم ہوا تو اس وقت زندہ تھا۔ اس کے دو پہلو قابل لحاظ ہوں گے ۔ ایجابی پہلو کا تقاضا ہے کہ چونکہ وہ زندہ ہے لہذا دوسروں سے اپنے حقوق وصول کرے گا۔ مثلاً میراث اور وصیت میں حصہ دار ہوگا۔ سلبی پہلو اس امر کا مقتضی ہے کہ زندہ ہونے کی بنا پر اس کی ملکیت دوسروں کی طرف منتقل نہ کی جائے۔ سلبی پہلو کے پیش نظر اس کا مال دوسروں کی ملک بننے سے بچ جائے گا حنابلہ کے نزدیک ایجابی اور سلبی دونوں پہلو معتبر ہیں حنفیہ کی رائے میں استصحاب دفع کی صلاحیت رکھتا ہے۔ موجب اثبات نہیں ہے ابن قیم حنفیہ کے نظریہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

حنفیہ کا یہ قول کہ استصحاب موجب دفع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مفقود کی حالت میں تبدیلی کا دعویٰ کرے گا استصحاب کی بنا پر اس کی تردید کی جائے گی۔ تردید کرنے کی یہ وجہ نہیں کہ بنا بر استصحاب اس کا سابقہ حالت پر قائم رہنا ضروری ہے۔ کیونکہ سابقہ حالت میں عدم تغیر محتاج دلیل ہے (جو یہاں موجود نہیں) اس لئے نہیں کہ کوئی تغیر یہاں نہیں پایا جاتا۔ جب نفی اور اثبات پر مشتمل کوئی دلیل موجود نہ ہوگی تو ہم سکوت اختیار کریں گے۔ نہ حکم کا اثبات کریں گے اور نہ اس کی نفی۔ بلکہ استصحاب کی بنا پر اس شخص کے دعویٰ کی تردید کریں گے جو تغیر حالت کا مدعی ہے[1]۔"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۸ ۔

Marfat.com

۴۔ ثمرۂ اختلاف: اس اختلاف کا ثمرہ مفقود کے بارے میں رونما ہوگا۔ استصحاب کی بنا پر اسے زندہ تصور کیا جاتا ہے۔ کیونکہ قبل ازیں وہ بقیدِ حیات تھا۔ بطریق استصحاب ثابت شدہ زندگی کا تقاضا ہے کہ اسے دوسروں کا وارث قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ شوافع و حنابلہ کا نظریہ ہے کیونکہ استصحاب ان کی رائے میں دفع اور اثبات دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر حنفیہ کے نزدیک اسے وارث قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ ان کے نزدیک استصحاب صرف دفع کا فائدہ دیتا ہے اثبات کا نہیں۔

Marfat.com

۳۶— ابن قیّم اور مَصالحِ مُرسلہ

اس ضمن میں مندرجہ ذیل امور سے بحث ہوگی۔

۱۔ مصالح مرسلہ کے بارے میں فقہاء کا موقف۔

۲۔ صحابہ اور مصالح مُرسلہ۔

۳۔ تین طلاق کے بارے میں حضرت عمرؓ کا قول

۴۔ نصوص کی عدم موجودگی میں ابن قیّم کا مصالح مرسلہ سے احتجاج۔

۱۔ مصالحِ مُرسلہ کے بارے میں فقہاء کا موقف:

فقہاء عموماً مصالح سے احتجاج کرتے ہیں مگر مقدار احتجاج میں مختلف الخیال ہیں۔ مصالح مرسلہ سے استدلال کرنے میں مالکیہ اور حنابلہ دوسرے فقہاء پر مقدم ہیں۔ محدّث ابن دقیق العید لکھتے ہیں

"یہ بات کسی شک و شبہ سے بالا ہے کہ مصالح مُرسلہ سے احتجاج کرنے میں امام مالک دوسرے فقہاء سے مقدم ہیں۔ امام احمد بن حنبل بھی آپ کے قریب قریب ہیں۔ اگرچہ دوسرے فقہاء کسی نہ کسی درجہ میں مصالح مرسلہ کو حجّت سمجھتے ہیں لیکن یہ دونوں حضرات مَصالح مرسلہ کے استعمال میں دوسروں سے مقدم ہیں۔"

علامہ قرافی کا قول ہے

"تحقیق کرنے پر ہوتا ہے کہ مصالح مرسلہ کا وجود کم و بیش تمام فقہی مذاہب میں پایا جاتا ہے کیونکہ ان کے احکام و فتاوی کا انحصار حالات کی مناسبت پر ہوتا ہے وہ اس ضمن میں قیاس سے استفادہ نہیں کرتے ہماری مراد بھی مصلحت مرسلہ سے یہی ہے نہ کچھ اور۔"[1]

---

[1] ارشاد الفحول امام شوکانی ص ۲۲۵ مطبع السعادۃ

Marfat.com

ابن دقیق العید اور علامہ قرافی کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء مصالح مرسلہ کو معتبر سمجھتے ہیں۔ اب ہم امام احمد بن حنبل اور ابن قیمؒ کے نظریات معلوم کرکے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ آیا ابن قیمؒ مصالح مرسلہ کے باب میں امام احمدؒ کے موافق ہیں یا مخالف۔

اس میں شبہ نہیں کہ امام احمد مصالح مرسلہ سے احتجاج کرتے تھے۔ شرعی سیاست کے بارے میں آپ نے جو مسلک اختیار کیا اس سے یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ حاکم وقت نص کی عدم موجودگی کی صورت میں وہ امور انجام دے سکتا ہے جس میں رعایا کی فلاح و بہبود مضمر ہو۔ مثلاً مخنث سے اگر کسی فساد کا اندیشہ ہو تو اسے ایسی جگہ منتقل کیا جا سکتا ہے۔ جہاں اس سے کسی ضرر کا احتمال نہ ہو۔ یا ماہ رمضان میں شراب نوشی کا ارتکاب کرنے والے کو شدید سزا دینا۔ اسی طرح صحابہ کی مذمت کرنے والے کو سخت جسمانی سزا دی جا سکتی ہے یہ سزا دینا حاکم وقت پر واجب ہے اور وہ انہیں معاف نہیں کر سکتا۔ حاکم ان کو سزا دے اور ان سے توبہ کا مطالبہ کرے۔ اگر تائب نہ ہو تو مکرر سزا دے[1]

امام احمد کے پیرو بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔ جہاں نص کو موجود نہ پاتے وہاں مصلحت عامہ پر عمل کرتے وہ اپنے مخالفین سے جدل و مناظرہ بھی کرتے۔ ایسے متعدد مناظرات نقل ہو کر ہم تک پہونچے ہیں۔ ان مناظرات سے ان کی رائے کا اظہار ہوتا ہے۔ ابوالوفا بن عقیل حنبلی اور بعض فقہاء کے مابین جو مناظرہ ہوا وہ کافی مشہور ہے۔

ابن عقیل نے کہا:

"سیاست پر عمل کرنے کا نام حزم و احتیاط ہے جو ہر حاکم وقت کیلئے ناگزیر ہے"

حریفِ مقابل نے جواب دیا:

"سیاست وہی ہے جو شریعت کے موافق ہو"

ابن عقیل نے جواباً کہا:

"سیاست نام ہے ان افعال و اعمال کا جن سے فساد کا ازالہ ہو کر لوگوں میں امن و سکون کی فضا پیدا ہو جائے۔ اگرچہ یہ آنحضورؐ سے منقول نہ

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۰۰۔

Marfat.com

ہوا ورنہ وحی اس کے مطابق نازل ہوئی ہو۔ آپ نے کہا کہ سیاست وہ ہے جو شرع کے موافق ہو۔ اگر آپ کا مطلب اس سے یہ ہے کہ شریعت کے خلاف نہ ہو۔ تو میں اسے تسلیم کرتا ہوں اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ شریعت میں مذکور ہو تو یہ غلط ہے اور اس سے افعال صحابہ کی تردید ہوتی ہے۔ خلفاء راشدین سے بعض ایسے امور صادر ہوئے کہ کسی تاریخ دان کو ان سے مجال انکار نہیں حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی مثال موجود نہ تھی۔ مثلاً قرآن کے نسخہ جات کا جلانا، حضرت علی کا زنادقہ کو گڑھوں میں نذر آتش کرنا یا نصر بن حجاج کو ملک بدر کرنا۔[1]

ان کے علاوہ اگر اس قسم کا کوئی دوسرا واقعہ نہ بھی ہوتا تو اثبات مطلب و مقصود کے لئے یہی واقعات کافی تھے۔

ابن عقیل مشہور حنبلی فقیہ ہیں ان کے بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ سیاست پر عمل کرنا کثیر فوائد اور ازالۂ مفاسد کا موجب ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ آنحضورؐ نے اسے مشروع کیا ہو یا اس کے مطابق وحی کا نزول ہوا ہو۔ لہٰذا ہر وہ فعل جس میں رعایا کی مصلحت پائی جاتی ہو اور اس سے فساد کا ازالہ ہوتا ہو مشروع ہے بشرطیکہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہو۔ اس کے ثبوت میں وہ صحابہ کے افعال و اعمال پیش کرتے ہیں جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی اور انہوں نے صرف مصلحت کی بنا پر انہیں انجام دیا۔

ابن قیمؒ کا قول بھی ابن عقیل کے نقل کردہ بیان کے قریب قریب ہے۔ فرماتے ہیں

> "ہم یہ نہیں کہتے کہ عدل پر مبنی سیاست شریعت کاملہ کے مخالف ہے۔ بلکہ یہ بھی شریعت کا ایک جزو ہے اور اس کے ابواب میں سے ایک عظیم باب ہے۔ اس کو سیاست کے لفظ سے تعبیر کرنا ایک اصطلاحی امر ہے ورنہ مبنی بر عدل و انصاف ہونے کی بنا پر یہ شریعت میں داخل ہے۔ آنحضورؐ کے اصحاب نے صرف حمل کو دیکھ کر زنا کی حد لگائی اور منہ کی بو اور قی کی بنا پر شراب نوری کی سزا دی۔ صحابہ کا یہ اقدام

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۵۴۲-۵۴۳۔ نیز دیکھئے الطرق الحکمیہ ص ۱۲-۱۳۔

Marfat.com

حق بجانب ہے. کیونکہ قی اور منہ کی بُو سے شراب کا اور حمل سے بدکاری کا جس قدر پتا چلتا ہے وہ شہادت پیش کرنے سے کہیں زیادہ ہے. ظاہر ہے کہ شریعت دونوں دلائل میں سے قوی تر دلیل کو کیونکر چھوڑ سکتی ہے۔[1]

۲۔ صحابہ اور مصالح مُرسَلہ :۔

ابن قیّم کی تصنیفِ لطیف "الطرق الحکمیہ" کا قاری اس صداقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ ابن قیّم مصلحت کو شرعی دلیل تصوّر کرتے اور اس ضمن میں حنابلہ کے فقہی مسلک کے پیرو کار رہتے. چنانچہ آپ اس کتاب میں حضرت عمر کے وہ فتاویٰ نقل کرتے ہیں جن میں آپ نے مصلحت کے پیش نظر فیصلہ صادر کیا مثلاً حضرت عمر کا نصر بن حجاج کو مدینہ سے جلا وطن کرنا. جس کا سبب یہ تھا کہ وہ اپنے عشقیہ اشعار میں عورتوں سے تشبیب کرتا تھا. آپ نے مصلحت کی بنا پر ایسا کیا. حالانکہ اس کے بارے میں کوئی شرعی دلیل موجود نہ تھی. نصر کو جلا وطنی کے پیشِ نظر جن مصائب کا سامنا ہوا وہ بھی حضرت عمر کو اس اقدام سے باز نہ رکھ سکے. کیونکہ عوام الناس کی مصلحت ایک آدمی کے ضرر کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔[2]

انہی مسائل کے قبیل سے حضرت عمر کا تین طلاق کو نافذ کر دینا ہے. جب آپ نے دیکھا کہ اکثر لوگ تین طلاقیں دینے لگے ہیں. تو آپ نے تین طلاق کو واقع کر دینے میں عوام کی مصلحت مضمر سمجھی تاکہ وہ اس حرکت سے باز آجائیں. حالانکہ عہدِ رسالت حضرت ابوبکر کے زمانہ خلافت اور خود خلافت فاروقی کے دو ابتدائی سالوں میں تین طلاق کو ایک تصور کیا جاتا تھا. حضرت عمر نے بنا بر مصلحت اس کی خلاف ورزی کی. آپ کا مقصد دراصل یہ تھا کہ جب لوگوں کو پتا چلے گا کہ تین طلاق دینے سے ان کی بیویاں الگ ہو جائیں گی تو وہ اس سے احتراز کرنے لگیں گے۔[3]

۳۔ طلاقِ ثلاثہ کے بارے میں آخری فیصلہ :

یہ ہے ابن قیّم کا بیان ہم طلاق ثلاثہ کے مسئلہ کی

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۴۳ و ۴۴۴

[2] الطرق الحکمیہ ص ۱۶

[3] حوالہ مذکور ص ۱۶-۱۷

تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ یہ مسئلہ کھل کر سامنے آجائے اور یہ حقیقت واضح ہو کہ آیا حضرت عمر کا فعل عہد رسالت کے طرز عمل سے فی الواقع مختلف تھا یا نہیں ؟ ابن قیمؒ کا بیان اس روایت پر مبنی ہے جسے طاؤس ابن عباس سے نقل کرتے ہیں اس کا متن یہ ہے :۔

"عہدِ رسالت، خلافتِ صدیقی اور عمر کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاق کو ایک تصور کیا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا لوگوں کو جس معاملہ میں سہولت دی گئی تھی اس میں انہوں نے عجلت سے کام لیا ہے کیا ہی اچھا ہو کہ تین طلاق کو نافذ کر دیا جائے۔ چنانچہ آپ نے عملاً ایسا کر دیا۔"

بظاہر اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت نے سنت رسول کی مخالفت کی۔ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ حضرت عمر کا فعل آنحضورؐ کی سنت کے مقابلہ میں کیونکر حجت ہو سکتا ہے۔ امام شوکانی فرماتے ہیں۔

"اس قول کی تائید و حمایت اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ ہمارے اسلاف میں سے ایک (حضرت عمرؓ) کا اختیار کردہ مسلک ہے تو میں کہوں گا کہ اسلاف کے اقوال یہ مرتبہ ہرگز نہیں رکھتے کہ سنت مطہرہ کے مقابلہ میں انہیں ترجیح دی جائے اور اگر اس کی اہمیت کی اساس یہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے تو میں یہ کہوں گا کہ حضرت عمر بیچارے رسالت مآبؐ کے مقابلہ میں کیا حیثیت رکھتے ہیں ؟ کون مسلمان ایسا ہو سکتا ہے کہ جس کا علم و فضل اور فہم و شعور ایک صحابی کے قول کو آنحضورؐ کے ارشاد مبارک کے مقابلہ میں ترجیح دینے کو گوارا کرے[1]۔"

طاؤس کی یہ روایت طحاوی کی اس حدیث کے خلاف ہے جسے سعید بن جبیر مجاہد، عطاء اور عمر دینار ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ اس کی بیوی اس سے جدا ہو گئی اور جب تک وہ کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے وہ اس سے نکاح ثانی کرنے کا مجاز نہیں۔"

---

[1] نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۲۵۳

[2] حوالہ مذکور ج ۶ ص ۲۵۸۔

Marfat.com

علامہ قرطبی لکھتے ہیں۔

"اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طاؤس کی روایت ضعیف ہے۔"

ابن عبدالبر فرماتے ہیں:۔

"طاؤس کی روایت معنی بر وہم اور غلط ہے۔ فقہاء حجاز، شام، عراق اور مشرق و مغرب کے علماء دیار و امصار میں سے کسی نے بھی اس سے احتجاج نہیں کیا۔"

قاضی شوکانی نیل الاوطار میں لکھتے ہیں:۔

"مجاہد ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ ان سے ایک شخص کے بارے میں روایت کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک سو طلاق دی کہ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ ابن عباس نے جواباً فرمایا۔ تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تم سے جدا ہو گئی تو خدا سے بھی نہیں ڈرا کہ وہ تیرے لئے مخلصی کی راہ نکال دیتا۔ سعید بن جبیر ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دی۔ عبداللہ بن عباس نے اسے کہا کہ تین طلاق کافی ہیں اور نو صد ستانوے طلاقیں بے کار ہوں گی۔ اسی طرح سعید بن جبیر ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ ان سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو آسمان کے ستاروں کے برابر طلاقیں دیں۔ انہوں نے فرمایا: وہ شخص سنت سے چوک گیا اور اس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی ہے[1]

یہ ذکر کردہ نفوس طاؤس کی روایت کے معارض ہیں اور ان سے اس کا ضعیف ہونا واضح ہوتا ہے۔ جیسا کہ علامہ قرطبی کا بیان ہے۔ قاضی ابوالولید الباجی کا خیال ہے کہ طاؤس کی روایت صحیح ہے۔ وہ بڑے اطمینان بخش انداز میں اس کی توجیہہ کرتے ہیں جس سے حضرت ابن عباس کی روایات اور طاؤس کی ذکر کردہ حدیث کا باہمی تعارض زائل ہو جاتا ہے۔

قاضی موصوف لکھتے ہیں:۔

---

[1] نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۵۲ - ۱۵۳۔

Marfat.com

"جس حدیث کی جانب علماء اشارہ کرتے ہیں اسے ابن طاؤس اپنے والد سے اور وہ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ عہد رسالت خلافت صدیقی اور حضرت عمر کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاق کو ایک تصور کیا جاتا تھا۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ آج کل لوگ تین طلاق بہ یک وقت دیتے ہیں مگر سابقہ زمانہ میں بخلاف ازیں لوگ طلاق ایک ایک کرکے دیا کرتے تھے۔

اس تاویل کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا تھا:۔

"جس کام میں لوگوں کو سہولت حاصل تھی اب انہوں نے اس میں جلد بازی سے کام لینا شروع کر دیا ہے"

گویا حضرت کا اجتہاد یہ تھا کہ لوگوں نے طلاق کے بارے میں ایک نیا رویہ اختیار کیا ہے جس کے بارے میں انہیں سہولت دینا تھی۔ اگر عہد رسالت میں بھی یہی حال ہوتا تو وہ حضرت عمر معترض ہوتے اور نہ یوں فرماتے کہ اب لوگ جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں۔ ایک دوسری سند سے جو روایت حضرت ابن عباس سے مروی ہے وہ اس کی مؤید ہے وہ روایت یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ فتویٰ دے دیا تھا کہ جو شخص بہ یک وقت تین طلاق دے گا۔ آپ اسے نافذ کر دیں گے[1]

مذکورہ مباحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ

۱۔ صحابہ کرام عہد رسالت میں ارشاد خداوندی الطلاق مرتان کی تعمیل میں صرف ایک طلاق دیا کرتے تھے۔

۲۔ تین طلاق دینے والے کی بیوی اس سے الگ ہو جاتی تھی جیسا کہ ابن عباس کا فتویٰ ہے۔

۳۔ حضرت عمر کا فعل عہد رسالت کے طریق کار کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ ان کے عہد خلافت میں جو تین طلاق یا اس سے زیادہ کا حلف اٹھاتا اس کی بیوی اس سے جدا ہو جاتی۔ عہد رسالت میں بھی یہی دستور تھا۔ پس دونوں زمانوں میں ایک ہی حکم رائج

---

[1] الجامع الاحکام القرآن للقرطبی ج ۲ ص ۱۲۹

Marfat.com

تھا۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ عہد رسالت میں تین طلاق دینے کا رواج کم تھا تاہم جو ایسا کرتا اس کی بیوی اس سے الگ ہو جاتی۔ مگر حضرت عمر کے زمانہ میں یہ قسم زیادہ رائج ہو چکی تھی۔

ان بیانات سے اس دعویٰ کا بے بنیاد ہونا ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر کا فعل آنحضورؐ کے عمل کے خلاف تھا اور اس میں ہنگامی مصلحت کو پیش نظر رکھا گیا تھا جیسا کہ ابن قیم نے ذکر کیا ہے۔

حضرت عمر کے مصلحت پر عمل کرنے کی دوسری مثال اُمّ ولد کی بیع سے روکنا ہے اس میں مصلحت یہ پائی جاتی تھی کہ اس سے غلامی کا انسداد ہوتا ہے۔ کیونکہ جب اُمّ ولد کا بیٹا اس کا وارث بنے گا تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ مال بیٹے کی ملکیت نہیں بن سکتی۔ حضرت عمر اور بعض صحابہ اُمّہات الاولاد کو فروخت کرنے سے منع کرتے تھے۔ آنحضورؐ اور خلافت صدیقی کے زمانہ میں معاملہ برعکس تھا۔ روایات میں مذکور ہے کہ حضرت علی نے صاحب اولاد لونڈیوں کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا اور فرمایا: میری اور حضرت عمر کی متفقہ رائے یہ تھی کہ ان کو بیچا نہ جائے آپ کے قاضی عبیدہ سلمانی نے کہا، امیر المومنین حضرت عمر کی اور آپ کی اجتماعی رائے ہمیں آپ کے انفرادی نظریہ سے زیادہ محبوب ہے۔ حضرت علی نے فرمایا: آپ اپنے حسب مرضی فیصلہ صادر کریں میں جدل و خلافت کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔

ابن قیمؒ حضرت علی کا یہ قول ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

"اگر حضرت علی کے پاس ام ولد لونڈیوں کی بیع کے حرام ہونے کی کوئی نص ہوتی تو آپ اسے اپنی اور حضرت عمر کی رائے کی جانب منسوب[1] نہ کرتے۔ حضرت عمر نے مولفۃ القلوب کا حق ساقط کر دیا تھا۔ حالانکہ قرآن میں ان کو مستحقین میں سے شمار کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت عثمان نے جب دیکھا کہ قرآن کی قرأت میں اختلاف آئے دن روبہ ترقی ہے تو آپ نے مصلحتِ وقت کے پیش نظر لوگوں کو ایک قرأت کے مطابق تلاوت قرآن کی ہدایت فرمائی نیز زنادقہ کو نذر آتش کرنے میں حضرت عثمان نے مصلحت پر عمل کیا، حالانکہ قتلِ کفار کے بارے میں آنحضورؐ کا عمل اس سے مختلف تھا۔ آپ نے سمجھا کہ زنادقہ نے عظیم جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ لہٰذا ان کو سخت سزا دینا

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۱۷-۱۸

ہی قرین مصلحت ہے تاکہ لوگ آئندہ اس کی جرأت نہ کر سکیں۔"

حضرت عثمان فرماتے ہیں: شعر ؎

لمّا رأیتُ الامر امرا منکرا اججتُ نارِیْ ودعوتُ قنبرا

(جب میں نے منکرات وفواحشات کا دور دورہ دیکھا تو آگ جلائی اور اپنے غلام قنبر کو پکارا

یہ ہے ابن قیمؒ کا بیان۔ اب یہاں ٹھہر کر ہم اس امر پر غور وفکر کرنا چاہتے ہیں کہ آیا حضرت عمر اور دیگر صحابہ کا عمل آنحضورؐ کے طرز عمل سے مخالف تھا یا نہیں۔

اُمّہاتُ الاولاد کی بیع:-

جہاں تک صاحب اولاد لونڈیوں کی فروختگی کے مسئلہ کا تعلق ہے اس میں متعارض نصوص وارد ہیں۔ میں ان کو ذکر کر کے ان کا تعارض دور کرنے کی کوشش کروں گا۔

۱۔ پہلی روایت یہ ہے کہ ابوالزبیر نے جابرؓ سے سُنا وہ فرماتے تھے کہ ہم عہد رسالت میں امہات الاولاد کو فروخت کیا کرتے تھے۔ آنحضورؐ ہم میں موجود ہوتے اور اس پر اعتراض نہ کرتے یہ روایت امام احمد اور ابن ماجہ نے ذکر کی ہے۔

۲۔ عطاء حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ہم عہد رسالت اور خلافت صدیقی میں صاحب اولاد لونڈیوں کو فروخت کیا کرتے تھے۔ جب حضرت عمر مسند خلافت پر فائز ہوئے تو آپ نے منع کیا اور ہم اس سے رُک گئے[1]

۳۔ خطاب بن صالح اپنی والدہ سے روایت کرتے ہیں کہ مجھے سلامہ بنت مغفل نے بتایا کہ میں حباب بن عمرو کی لونڈی تھی اور ان سے میرا ایک لڑکا بھی تھا۔ جب وہ فوت ہو گئے تو ان کی بیوی نے مجھے کہا اب تجھے ان کے قرض میں فروخت کر دیا جائے گا۔ میں بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئی اور ماجرا عرض کیا۔ آپ نے فرمایا حباب کے وارث کون ہیں؟ لوگوں نے بتایا کہ ان کا بھائی جن کا نام ابوالیسر کعب بن عمرو ہے آپ نے اسے بلا کر کہا کہ سلامہ کو فروخت نہ کیجئے اور اسے آزاد کر دیں۔ پھر آپ نے صحابہ سے فرمایا جب تمہیں پتا چلے کہ کوئی غلام مجھے ملنے آیا ہے تو اسے میرے پاس لے آؤ میں اس کا معاوضہ تمہیں ادا کر دوں گا۔ چنانچہ صحابہ ایسا ہی کرتے

---

[1] نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۰۳-۱۰۴۔

Marfat.com

سلامہ کہتی ہیں کہ آنحضورؐ کی وفات کے بعد میرے بارے میں اختلاف رونما ہوا بعض لوگ کہتے ہیں یہ ام ولد لونڈی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ اس کا معاوضہ ادا نہ فرماتے بعض کا خیال تھا کہ سلامہ آزاد ہے اور آنحضورؐ نے اسے آزاد کیا ہے[1]۔

۴۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے آنحضورؐ کے لختِ جگر ابراہیم کی والدہ کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا اس کے بیٹے نے اُسے آزاد کر دیا یعنی بیٹا تولد ہونے کی بنا پر اب وہ آزاد ہو چکی ہیں

۵۔ ابن عباس آنحضورؐ سے روایت کرتے ہیں کہ جس نے لونڈی سے مجامعت کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا تو اس شخص کی وفات کے بعد وہ آزاد ہے[2]۔

متذکرۃ الصدر نصوص امہات الاولاد کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور یہ متعارض ہیں حضرت جابر کی دونوں حدیثوں سے ان کی بیع کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ جب کہ سلامہ کی حدیث اور ابن عباس کی یہ دو روایات سے بیع کا عدمِ جواز مستفاد ہوتا ہے۔ میں اس تعارض کے ازالہ کے سلسلہ میں یہ عرض کروں گا کہ صاحب اولاد لونڈیوں کی فروختگی پہلے مباح تھی پھر آنحضورؐ نے اس سے منع کر دیا۔ جن احادیث میں اباحت کا ذکر ہے وہ ابتدائی مرحلہ کو بیان کرتی ہیں اور عدم جواز پر مشتمل احادیث آخری صورت کی ترجمان ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر کا طرزِ عمل آخری صورت کو واضح کرتا ہے اور اسی پر آکر یہ مسئلہ آخر کار ٹھیر گیا تھا۔ یہی قول اب مفتیٰ بہ ہے۔ اگر معترض حضرت جابر کی دوسری حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہے کہ امہات الاولاد کی بیع عہدِ رسالت اور خلافت صدیقی میں جائز تھی تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ شاید ان کو یہ بات معلوم نہ تھی کہ بعد ازاں آپ نے اس سے منع فرما دیا تھا۔ حضرت جابر کا خیال ہے کہ یہ اباحت قائم رہی تا وقتیکہ حضرت عمر مسند خلافت پر جلوہ فگن ہوئے اور آپ نے اس سے منع فرمایا۔ حضرت علی کا قول اس لئے قابل اخذ و احتجاج نہیں کہ وہ نصوص سابقہ کے خلاف ہے۔ شاید آپ بھی ان روایات سے آگاہ نہ تھے۔

جہاں تک مولفۃ القلوب کا تعلق ہے قرآنی نصوص اور احادیثِ نبویہ کے پیشِ نظر

---

[1] نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۰۲

[2] حوالہ مذکور ج ۶ ص ۱۰۴

ان کو حصہ دیا جائے گا۔

انہی روایات میں سے حضرت انس کی ذکر کردہ حدیث ہے کہ رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم سے اسلام کے نام پر جب بھی کوئی چیز طلب کی جاتی آپ عنایت فرماتے۔ چنانچہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کچھ طلب کیا۔ آپ نے زکوٰۃ کے مال میں سے بہت سی بکریاں جو دو پہاڑوں کے درمیان چر رہی تھیں اسے مرحمت فرمائیں وہ بکریاں لے کر اپنی قوم میں آیا اور کہا لوگو! مسلمان ہو جاؤ۔ محمدؐ اس شخص کی طرح گراں بہا تحفے دیتے ہیں جسے تنگ دستی کا ڈر نہ ہو۔[1]

روایات میں مذکور ہے کہ حضرت ابوبکر نے ابوسفیان بن حرب اقرع اور عباس بن مرداس کو حصہ دینا ترک کر دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مولفۃ القلوب کے حصہ کو اس بنا پر ساقط کرنا کہ اسلام اس وقت اکناف ارضی میں پھیل چکا تھا۔ اور مسلمان اب مولفۃ القلوب کے محتاج نہ تھے صرف حضرت عمر ہی کا فعل نہیں ہے احناف کا مسلک بھی یہی ہے۔[2]

تحریقِ زنادِقہ اور حضرت علیؓ

ابن قیمؒ کا یہ بیان صحیح ہے کہ حضرت علی نے زنادقہ کو نذرِ آتش کر دیا تھا۔ حالانکہ آنحضورؐ سے کسی کو آگ میں جلانے کی ممانعت منقول ہے۔ حضرت ابوہریرہ کا بیان ہے کہ آنحضورؐ نے ہمیں ایک لشکر میں بھیجا اور فرمایا اگر فلاں فلاں شخص تمہیں ملیں تو نذرِ آتش کر دو۔ دو اشخاص کے بارے میں آپ نے یہ حکم دیا ابھی ہم شہر سے باہر نکلنے والے تھے کہ آپ نے فرمایا میں نے تمہیں فلاں فلاں آدمی کو جلانے کا حکم دیا تھا واضح ہو کہ آگ میں جلا کر عذاب دینا خاصہ خداوندی ہے اگر تم انہیں پاؤ تو قتل کر دو۔[3]

عکرمہ نے حضرت علیؓ کے زنادقہ کو جلانے کا واقعہ ذکر کیا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ چند زندیقوں کو آپ کی خدمت میں حاضر کیا گیا۔ آپ نے انہیں آگ میں جھونک دیا۔ عبداللہ بن عباس کو پتا چلا تو انہوں نے فرمایا:

---

[1] نیل الاوطار ج ۴ ص ۱۷۰

[2] حوالہ مذکور ص ۱۷۷

[3] حوالہ مذکور ج ۷ ص ۲۶۲-۲۶۳

Marfat.com

"اگر میں موجود ہوتا تو انہیں نذر آتش نہ کرتا۔ کیونکہ آنحضورؐ نے کسی کو جلانے سے منع کیا اور فرمایا ہے کہ خدا کے عذاب سے کسی کو عذاب نہ دو۔ بلکہ میں آنحضورؐ کے ارشاد کی تعمیل میں انہیں قتل کرتا۔ آپ کا فرمان ہے کہ جو دین اسلام کو چھوڑ کر مرتد ہو جائے اسے قتل کر دو۔"[1]

عبداللہ بن شریک عامری اپنے والد سے تفصیلی واقعہ نقل کرتے ہیں اس سے پتا چلتا ہے کہ زنادقہ کو جلانے کی وجہ یہ تھی کہ ان کا جرم نہایت سنگین تھا وہ بیان کرتے ہیں حضرت علیؓ کی خدمت میں عرض کیا گیا کہ مسجد کے دروازہ پر چند لوگ کھڑے ہیں وہ آپ کو اپنا خدا تسلیم کرتے ہیں آپ نے انہیں بلا کر کہا تم کیا عقیدہ رکھتے ہو؟ وہ بولے آپ ہمارے خالق اور رازق ہیں۔ فرمایا میں تو تمہاری طرح کا ایک بندہ ہوں۔ تمہاری طرح کھاتا پیتا ہوں۔ اگر خدا کی اطاعت کروں گا تو ثواب پاؤں گا۔ بشرطیکہ مشیّت ایزدی اس کی مقتضی ہوئی۔ اگر نافرمانی کروں گا تو عذاب میں مبتلا کئے جانے کا ڈر ہے۔ لہٰذا تم خدا سے ڈرو اور واپس چلے جاؤ۔ چنانچہ وہ لوٹ گئے۔ اگلے روز پھر حاضر ہوئے قنبر نامی غلام نے حاضر ہو کر بتایا کہ وہ لوٹ آئے ہیں اور انہی الفاظ کا اعادہ کر رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا انہیں طلب کیجئے۔ وہ حاضر ہوئے۔ آپ نے مسجد اور محلّ کے درمیان ان کے لئے گڑھے کھودنے کا حکم دیا۔ پھر گڑھوں میں ایندھن ڈلوا کر آگ روشن کروا دی۔ پھر ان سے کہا تائب ہو جائیے ورنہ آگ میں ڈلوا دوں گا۔ ان کے انکار کرنے پر آپ نے انہیں آگ میں ڈلوا دیا یہاں تک کہ وہ جل کر راکھ ہو گئے۔ تب آپ نے وہ شعر پڑھا جو قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے۔[2]

تحریق زنادقہ کا واقعہ حضرت علی کی جانب منسوب ہے یہاں دو احتمال ہیں۔ پہلا یہ کہ اس واقعہ کی نسبت حضرت علیؓ کی جانب درست نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کی نسبت آپ کی طرف درست ہے اور حضرت علیؓ کے لئے یہ موزوں نہ تھا کہ سرورِ کائنات کے منع کرنے کے باوصف زنادقہ کو نذر آتش کرتے۔ صحیح تر بات یہ ہے کہ یہ واقعہ راویوں کا من گھڑت اضافہ ہے۔ اور اسے صحت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

---

[1] نیل الاوطار ج ۷، ص ۲۰۱۔

[2] حوالہ مذکور ج ۷، ص ۲۰۴

Marfat.com

۴۔ نص کی عدم موجودگی میں ابن قیمؒ کا مصالح مُرسلہ سے احتجاج:

ابن قیم اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ صحابہ کرام اور فقہاء حنابلہ مصالح مُرسلہ سے احتجاج کرتے ہیں جیسا کہ ان کے آثار و اقوال سے واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ حقیقت شناسی آپ کے فقہی مسلک پر اثر انداز ہوئی اور آپ بھی نصوص کی عدم موجودگی میں مصالح مرسلہ کو حجت تصور کرنے لگے۔ آپ کا یہ ارشاد کہ بوقت ضرورت حاکم بعض اشیاء کا نرخ مقرر کر سکتا ہے اسی قبیل سے ہے۔ آپ کی رائے میں نرخ مقرر کرنے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک موجب عدل و انصاف ہے اور دوسری مبنی بر ظلم و تعدی۔

ابن قیمؒ رقمطراز ہیں :-

"نرخ مقرر کرنے کی ایک قسم مبنی بر ظلم ہے۔ لہٰذا حرام ہے۔ جب کہ دوسری قسم موجب عدل ہے اور وہ جائز ہے۔ جب نرخ مقرر کر کے لوگوں پر ظلم و تشدد کیا جا رہا ہو اور انہیں جبراً مال کو فروخت کرنے کا حکم دیا جا رہا ہو اور وہ اس حقیقت پر رضامند نہ ہوں یا انہیں ایک مباح چیز سے روکا جا رہا ہو تو یہ حرام ہے۔ جب نرخ مقرر کرنا عدل و انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہو مثلاً انہیں فروختنی اشیاء کی ایسی قیمت وصول کرنے پر مجبور کیا جا رہا ہو جو ثمن مثل کے بالکل مساوی ہو یا انہیں زیادہ قیمت وصول کرنے سے روکا جا رہا ہو تو یہ جائز بلکہ واجب ہے"

پہلی قسم کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے۔ جسے حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ کے عہد مبارک میں ایک مرتبہ بھاؤ بہت چڑھ گیا۔ صحابہ نے عرض کیا حضورؐ! اگر آپ نرخ مقرر کر دیں تو کیا ہی اچھا ہو۔ آپ نے فرمایا۔ رزق میں کمی و بیشی کرنا خاصۂ خداوندی ہے نرخ بھی وہی مقرر کرتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ بارگاہِ ایزدی میں اس حال میں حاضر ہوں گا کہ کوئی شخص خون یا مال کے بارے میں مجھ سے کچھ مطالبہ نہ کر رہا ہو گا۔ یہ روایت ابو داؤد اور ترمذی میں مذکور ہے اور اسے انہوں نے صحیح کہا ہے۔

جب لوگ مناسب طریقہ پر اپنا ساز و سامان فروخت کر رہے ہوں کسی پر ظلم کرنا ان کا مقصد نہ ہو اور کسی وجہ سے بھاؤ چڑھ جائے مثلاً وہ چیز کم ہو یا خریدار زیادہ ہوں تو اس میں کسی کا قصور نہیں۔ اندریں صورت اگر لوگوں کو ایک طے شدہ نرخ کے مطابق فروخت

Marfat.com

کرنے پر مجبور کیا جائے تو یہ ناحق جبر و اکراہ ہے۔

نرخ مقرر کرنے کی دوسری قسم یہ ہے کہ لوگوں کے قبضہ میں فروختنی اشیاء ہوں، وہ لوگوں کے احتیاج کے باوجود انہیں فروخت کرنے سے انکار کر دیں اور زیادہ قیمت وصول کرنے پر مصر ہوں تو اس صورت میں مثلی قیمت کے عوض ان پر مطلوبہ اشیاء کا فروخت کرنا واجب ہے۔ اندریں صورت نرخ مقرر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انہیں مثلی قیمت کے عوض سودا بیچنے پر مجبور کر دیا جائے۔ اور یہ عدل و انصاف کا عین تقاضا ہے۔ جس کی پابندی خدا نے ان پر لازم ٹھہرائی ہے[1]

یہ بیانات اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ جب لوگ حسب دستور اپنا سامان فروخت کر رہے ہوں اور خریداروں پر ظلم کرنا ان کا منشا نہ ہو تو اس صورت میں ایک جبری نرخ عائد کرنا ظلم ہے اور اس میں حکام کی دخل اندازی درست نہیں۔ کیونکہ حالات حاضرہ کے پیش نظر نرخوں میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً کسی شے کی قلت یا خریداروں کی زیادتی کے باعث بعض اوقات نرخ بڑھ جاتا ہے۔ جیسا کہ فن معاشیات کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے۔ جب فروختنی اشیاء کے مالک زائد قیمت وصول کئے بغیر انہیں فروخت نہ کرتے ہوں تو حکام وقت نرخ مقرر کر سکتے ہیں اور یہ دخل اندازی اس وقت واجب ہو جاتی ہے کیونکہ عوام الناس کی مصلحت اس کی مقتضی ہے۔

ابن قیم کا یہ نظریہ کہ لوگوں کو جس قسم کے صنعت پیشہ آدمی درکار ہوں۔ اہل صنعت پر ان کی ضروریات کو پورا کرنا ضروری ہے۔ اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ مصالح مرسلہ کو حجت سمجھتے ہیں۔ ابن قیم کی رائے میں ایسے صنعت کار لوگوں کو مثلی اجرت ملے گی خواہ وہ کسان ہوں کاریگر ہوں۔ پارچہ باف ہوں یا معمار[2]

دورِ حاضر میں صنعت پیشہ اور مزدور کے درمیان جو رسہ کشی جاری ہے اور جس طرح ان کے حقوق کو پامال کیا جا رہا ہے۔ ابن قیم کا نظریہ اس سلسلہ میں بڑی قدر و قیمت رکھتا ہے۔ اور اس سے ان کے مابین رابطہ استوار کیا جا سکتا ہے۔ فقہاء کا فرض ہے کہ ارباب

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۲۲۳-۲۲۴

[2] مؤلف مذکور ص ۲۲۶-۲۳۲

صنعت اور اجرت پیشہ لوگوں کے حقوق کی تعیین کرتے وقت اسے پیش نظر رکھیں۔

جب ہمیں اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ مزدور کی محنت سے صرف کارخانہ دار لوگ ہی فائدہ نہیں اٹھاتے بلکہ پوری امت مسلمہ ان کی کاوش کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہوتی اور اپنی مختلف اور متنوع ضروریات میں اس سے کام لیتی ہے تو ہم اس امر سے آگاہ ہوں گے کہ مزدوروں کو جبراً ان کے کام پر لگایا جائے گا اور انہیں اپنے حقوق حاصل کرنے کے لئے ہڑتال کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ اس سے ساری سلطنت بے کار ہو کر رہ جاتی ہے۔

مندرجہ ذیل مسائل بھی اسی قبیل سے ہیں جن میں ابن قیمؒ نے مصلحت عامہ پر عمل کیا ہے:

۱۔ جب کسی شخص کے گھر میں سکونت پذیر رہنے کی ضرورت ہو تو جبراً اسے مکان سپرد کر دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

۲۔ غلہ پیسنے کے لئے چکی حاصل کی جا سکتی ہے۔

۳۔ پانی کھینچنے کے لئے ڈول سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

"جب چند اشخاص کسی آدمی کے گھر میں رہنے کے لئے مجبور ہوں اور انہیں دوسرا مکان مل نہ رہا ہو یا سردی سے بچنے کے لئے کپڑوں کی ضرورت ہو یا غلہ پیسنے کے لئے چکی درکار ہو یا پانی نکالنے کے لئے ڈول کی ضرورت ہو یا ہنڈیا اور کلہاڑی مطلوب ہو تو مالک پر ان چیزوں کا حاجت مند کو دے دینا واجب ہے۔

Marfat.com

۳۰ — ذرائع کا سدِّ باب اور ابنِ قیّم

مسئلہ زیر بحث میں مندرجہ ذیل امور قابل غور ہیں :

۱ - ذرائع کا سدِّ باب اور امام احمد بن حنبل ۔

۲ - شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سدُّ الذرائع ۔

۳ - ابن قیمؒ اور سدُّ الذرائع ۔

۴ - ابن قیمؒ کی رائے میں سدُّ الذرائع کے اقسام ۔

۱ - ذرائع کا سدِّ باب اور امام احمد بن حنبل :

امام احمد سدّ الذرائع کے قاعدہ کو تسلیم کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فتنہ کے زمانہ میں اسلحہ فروخت کرنا آپ کی رائے میں حرام ہے کیونکہ یہ معصیت کا ذریعہ ہے اسی طرح ہر بیع، اجارہ، یا معاملہ جس سے خدا و رسول کی نافرمانی میں اضافہ ہوتا ہو ان کے نزدیک ناروا ہے۔ مثلاً کفار، سلطنت کے باغیوں اور رہزنوں کے پاس اسلحہ فروخت کرنا جائز نہیں کیونکہ اس سے فساد کے امکانات بڑھتے ہیں۔ اسی طرح ایسے شخص کے پاس غلام فروخت کرنا جو اسے ناجائز طور پر استعمال کرے یا حرام اجرت پر لگائے، اپنا گھر یا دکان ایسے شخص کو کرایہ پر دینا جو اس میں معصیت کاری کا ارتکاب کرے یا شراب بنانے والے کو انگور بیچ کر دینا یہ سب ناروا ہیں[1]۔

امام احمد اسی قاعدہ کے تحت فرماتے ہیں کہ جو شخص بھوکے کو کھانا نہ دے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ شخص اس کی دِیت ادا کرے۔ کیونکہ اس کی موت کھانا نہ دینے کے سبب واقع ہوئی۔ جو شخص سودا اس لئے ارزاں فروخت کر رہا ہو کہ اس کے پڑوسی کا

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۳۵ ۔

Marfat.com

سودا نہ ہے اس سے سودا خریدنا امام احمد کے نزدیک مکروہ ہے۔ کیونکہ اس سے اس کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے اور اندیشہ ہو کہ وہ اپنے سامان کو مزید ارزاں فروخت کرے اور لوگ اس کے پڑوسی سے خریدنا بند کر دیں۔ بعض اوقات اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا پڑوسی اپنا سامان فروخت کرنا بند کر دیتا ہے اور اس طرح جب مقابلہ ختم ہو جاتا ہے تو وہ منڈی پر قبضہ جما کر اپنی مرضی کا نرخ مقرر کر لیتا ہے۔

اس قاعدہ کے پیش نظر امام احمد کے نزدیک بازار میں آنے سے قبل سوداگروں سے ملنا منع ہے کیونکہ اس سے نرخ گراں ہو جاتا ہے اور عوام الناس کو تکلیف پہنچتی ہے۔ نیز باہر سے آنے والے سوداگروں کو بعض اوقات نقصان پہنچ جاتا کیونکہ وہ بازار کے نرخ سے آگاہ نہیں ہوتے۔

یہ آخری مسئلہ مصالح مرسلہ کی مثال نہیں ہے۔ کیونکہ ابن مسعود کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے باہر سے آنے والے قافلہ کو مل کر سودا خریدنے سے منع فرمایا تھا۔ لہٰذا اس کی ممانعت حدیث نبوی سے ثابت ہے۔ ابن قیمؒ نے اس حدیث کو پیش نظر نہیں رکھا اور اسے امام احمد کی رائے میں مصالح مرسلہ کے قبیل سے شمار کیا اور اس پر گرفت نہیں کی۔

۲۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سدّ الذرائع:

شیخ الاسلام ابن تیمیہ بھی سدّ الذرائع کے اصول کو صحیح تسلیم کرتے ہیں اور اپنے فتاوی میں اس سے احتجاج کرتے ہیں۔ آپ نے سدالذرائع کے سلسلہ میں سطحی گفتگو کو پسند نہیں کیا بلکہ اس کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے اسے تین قسموں میں منقسم کیا ہے۔

الذرائع کی پہلی قسم: ذرائع کی پہلی قسم یہ ہے کہ جسے حرام کے حصول کا وسیلہ بنایا جائے۔ مثلاً بیع اور قرض کو جمع کرنا۔ جو بعض اوقات ربا کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے کو ہزار روپیہ قرض دیتا ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو اپنی کوئی چیز اس کے پاس نہ ہزار روپیہ میں فروخت کرتا ہے جب کہ بازار میں اس کی قیمت صرف آٹھ سو روپیہ ہے یعنی قرض دے کر مقروض کی ممنونیت سے فائدہ اٹھاتا ہوا زیادہ قیمت وصول کرتا ہے۔ اس صورت میں قرض اور بیع ربا کا پیش خیمہ ثابت ہوئے۔ کیونکہ قرض خواہ اندریں صورت دو ہزار وصول کرے گا۔ حالانکہ وہ اپنے پاس سے ایک ہزار آٹھ صد کی مالیت کی چیز مقروض کو دے رہا ہے۔

Marfat.com

اسی طرح بائع اگر مشتری سے کوئی چیز خرید کرے اور قیمت بازار سے کم یا زیادہ ادا کرے تو وہ بھی ذرائع میں داخل ہے۔ علاوہ ازیں وہ معاملات جو ربا کا موجب ہوں۔

ذرائع کی دوسری قسم :- دوسری قسم کے وہ ذرائع ہیں جنہیں حرام اشیاء کے حصول کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔ مثلاً کفار کے معبودوں کو برا بھلا کہنا جو خدا کی شان میں گستاخی اور سوء ادبی کا موجب ہوتا ہے یا غیر کے والد کو گالی دینا جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ گالی دینے والے کے والدین کو برا بھلا کہتا ہے۔

ذرائع کی تیسری قسم :- تیسری قسم کے ذرائع وہ ہیں جو اگرچہ مباح ہوتے ہیں مگر ایک واجب کو ساقط کرنے کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً دوران سال میں نصاب کو فروخت کر دینا تاکہ زکوٰۃ ذمہ نہ ہو۔ یا حق شفعہ کو ساقط کرنے کے لیے نرخ گراں کر دینا اور اس قسم کے دیگر حیلہ جات جن سے حقوق واجبہ کے اسقاط میں مدد لی جاتی ہے۔[1]

سدالذرائع کے حق میں ابن تیمیہؒ کے دلائل :

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے سدالذرائع کے اصول سے احتجاج کرتے ہیں تیس دلائل پیش کئے ہیں ان میں سے چند ایک دلائل پیش کرنے پر اکتفا کروں گا :

پہلی دلیل :- اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :-

ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغیر علم (الانعام ۱۰۸)

جو لوگ خدا کے سوا دوسرے معبودوں کو پکارتے ہیں انہیں برا بھلا نہ کہو تم اگر ایسا کرو گے تو وہ بلا وجہ خدا کو گالیاں دینے لگیں گے۔

اس آیت میں مشرکین کے معبودان باطلہ کو گالی دینے سے منع کیا گیا۔ کیونکہ یہ مشرکین کے خداؤں کو سب وشتم کرنے کا ذریعہ بن سکتا ہے ظاہر ہے مشرکین کے معبودوں کو گالی دینے سے مشرکین بھی ہمارے حقیقی خدا کو گالی دینے کی جسارت کر سکتے ہیں۔

دوسری دلیل :- سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح کرنے سے منع فرمایا اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اس سے قرابت داری کے روابط منقطع ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک شخص کے نکاح میں رہنا دونوں بیویوں کے درمیان

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۱۳۹

Marfat.com

بغض و عناد کا موجب ہوتا ہے اور اگر ایک بیوی اکٹھا رہنے پر راضی ہو تو بھی اس کا مطالبہ پورا نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عورت طبعاً دوسری عورت کی شرکت گوارا نہیں کرتی۔ پہلی وجہ ہے کہ جب آنجنابؐ نے آپ سے اپنی ہمشیرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی درخواست کی تو آپ نے یہ مطالبہ منظور نہ فرمایا۔

تیسری دلیل :۔ رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم نے قرض اور بیع کو جمع کرنے سے منع فرمایا۔ کیونکہ بعض اوقات یہ ربا کا موجب ہوتا ہے۔ ایک شخص دوسرے کو ہزار روپیہ قرض دے کر آٹھ سو روپے کی مالیت کی ایک چیز ہزار روپے میں فروخت کرتا ہے اور مجموعی طور پر قرض سمیت دو ہزار روپیہ وصول کرتا ہے۔ مقدار مضمونیت کے جذبہ سے متاثر ہو کر اسے قبول کر لیتا ہے یہ ربا ہے۔

چوتھی دلیل :۔ شریعت اسلامیہ کے نقطہ نظر سے قاتل ورثہ سے محروم ہوتا ہے۔ اگر قاتل کو ورثہ کا مستحق قرار دیا جائے۔ تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ورثاء جلد ورثہ وصول کرنے کے لئے اپنے اقارب کو قتل کر دیں گے۔[1]

اسی طرح ابن تیمیہ سدالذرائع کے حق میں دلیل پر دلیل پیش کئے جاتے ہیں اور آخر میں فرماتے ہیں

> "قاعدہ ہذا کے اثبات میں طویل گفتگو کی جا سکتی ہے۔ ہم نے صرف دو ہی شواہد و دلائل پیش کئے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ کسی شے علی النص پر مبنی ہیں یا صدر اول سے منقول ہیں اور عام طور سے ان میں شائع رہ چکے ہیں۔"

۳۔ سدالذرائع اور ابن قیمؒ :

ابن قیمؒ امام احمد اور اپنے شیخ مکرم ابن تیمیہ کی طرح سدالذرائع کے اصول سے احتجاج کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ کی نگاہ میں یہ قاعدہ اس قدر اہمیت کا حامل ہے کہ دین اسلام کے ایک چوتھائی مسائل اس پر مبنی ہیں۔

ابن قیم رقمطراز ہیں :۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۱۴۰ تا ۱۴۳

[2] حوالہ مذکور ص ۱۴۵۔

Marfat.com

"دین اسلام کے ایک چوتھائی مسائل سدّ الذرائع کے اصول پر مبنی ہیں کیونکہ مسائل و احکام کی دو قسمیں ہیں (۱) امر (۲) نہی پھر امر کی دو قسمیں ہیں (۱) جو بذات خود مقصود ہو (۲) وہ اوامر جو مقصد کے لئے وسیلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح نہی کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ ممنوع احکام جو بذات خود موجب فساد ہوں (۲) وہ منہیات جو وسیلۂ فساد ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان وسائل و ذرائع کا سدِّ باب جو مُفضی الی الحرام ہوں شریعت اسلامیہ کا ایک رُبع ہے"[1]

ابن قیمؒ جس طرح مُفضی الی الحرام ذرائع کا سدّ باب کرنا چاہتے ہیں۔ اسی طرح مقاصد تک پہونچانے والے وسائل کو معتبر تصوّر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مطلوب ہو اس کا وسیلہ بھی مطلوب ہوتا ہے اور حرام چیز کا وسیلہ ممنوع ہوتا ہے، دینِ اسلام کی حکمت عملی کا یہی مقتضا ہے۔ جب حکّام بالا کے احکام اس پر مبنی ہوتے ہیں تو وہ دینِ اسلام جس کا طرّۂ امتیاز عدل و حکمت ہے، اپنے احکام و مسائل میں کیونکر اسے معتبر تصوّر نہ کرے گا۔

ابن قیمؒ ارقام فرماتے ہیں۔

"چونکہ مقاصد کا حصول اسباب و وسائل کے بغیر ممکن نہیں لہٰذا ان کے اسباب و ذرائع بھی ان کے تابع ہوں گے۔ اور معتبر سمجھے جائیں گے پس محرّمات و معاصی کے وسائل کی کراہت یا حرمت کا انحصار اپنے غایات و مقاصد پر ہوگا۔ کیونکہ مقصود کا وسیلہ اس کے تابع ہوتا ہے اور وہ دونوں مقصود ہوتے ہیں۔ البتہ وسائل اس لئے مقصود ہیں کہ وہ حصولِ مقصد کا ذریعہ ہیں۔ اور مقاصد غایت اور منتہائے مقصد ہونے کی بنا پر مطلوب و مقصود ہوتے ہیں۔ خدا تعالےٰ جب کسی چیز کو حرام ٹھیراتے ہیں اور اس کے چند وسائل و ذرائع ہوں جو مُفضی الی الحرام ہوں تو وہ وسائل کو بھی حرام ٹھیراتے ہیں۔ کیونکہ اس کی حرمت میں ثبات و دوام جبھی پیدا ہوگا کہ اس کے ذرائع کو بھی حرام قرار دیا جائے اور اس کے پاس پھٹکنا

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۳۰ و ۱۸۶

بھی روا نہ ہو۔ اگر خدا تعالےٰ اس چیز کو حرام کرکے اس کے وسائل و ذرائع کو مباح کر دیں تو اس سے اس کی حرمت باقی نہیں رہے گی اور لوگوں میں اس کا ارتکاب کرنے کے لئے مزید ذوق و شوق پیدا ہوگا۔ اللہ تعالےٰ کی حکمت و مصلحت اور علم و فضل ہرگز اس امر کی مقتضی نہیں کہ وہ ایک چیز کو حرام کرکے اس کے وسائل کو مباح کر دیں۔ بلکہ شاہانِ دنیا کی سیاست بھی اس سے ابا کرتی ہے بادشاہوں کا معمول ہے کہ وہ جب اپنے لشکر اور رعیت یا اہل خانہ کو کسی بات سے روکتے ہیں۔ تو اس کے وسائل کو بھی ممنوع قرار دیتے ہیں اور اگر وہ اس کے طُرق و وسائل اور اسباب کو مباح کر دیں جو اس چیز کی طرف پہنچانے والے ہوں تو ان کے حکم کو تناقض تصور کیا جائیگا اور ان کی رعیت اور لشکر ان کے مقصود کو پورا نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح اطبا کا دستور ہے کہ جب وہ کسی مرض کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں تو مریض کو ایسے امور و اسباب سے روکتے ہیں جو مرض میں اضافہ کا موجب ہو سکتے ہیں۔ ورنہ ان کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے اور اصلاح کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔

بتایئے! جو دین کامل حکمت و مصلحت کے بلند ترین مقام پر فائز ہے وہ اسباب و ذرائع کو کیونکر پیش نظر نہیں رکھے گا۔ جس شخص کو دین اسلام کے مآخذ و مصادر پر غور و فکر کرنے کی توفیق ملی ہے وہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے محرمات و منہیات کے وسائل اسباب کو بھی حرام قرار دیا ہے[1]۔"

۴۔ ابن قیمؒ کے نزدیک ذرائع کے اقسام: ابن قیم نے ذرائع کے بارے میں بڑی کھل کر بات کی ہے اور ان کی قسمیں بیان کرکے واضح کیا ہے کہ ان کی کون سی قسمیں حرام ہیں اور کون سی مطلوب۔ حرام ذرائع کا عدم جواز دلائل سے واضح کیا ہے۔ ہم آپ کے ذکر کردہ اقسام اور ان کی مثالیں بیان کرتے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۹ - ۱۲۰۔

ہیں تاکہ ان میں کوئی ابہام و اشتباہ باقی نہ رہے۔

ابن قیمؒ کے نزدیک ذرائع کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ وسائل جو کسی فساد کا موجب ہوں۔ مثلاً منشیات کا استعمال جو نشہ پر منتج ہے اور نشہ باعث فساد ہے۔

کسی پر زنا کا بہتان لگانا جو دروغ گوئی اور افتراء پردازی کا موجب ہے۔ یا زنا کاری جس سے نسل کا اختلاط لازم آتا ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے یہ قسم فساد کے درجہ کے مطابق مکروہ ہوگی یا حرام۔ یعنی جو فساد اس سے پیدا ہو رہا ہے اگر وہ مکروہ کے درجہ کا ہے تو وہ ذریعہ بھی مکروہ ہے اور اگر فساد حرام ہے تو یہ وسیلہ بھی حرام ہوگا۔

دوسری قسم: وہ وسائل جو مباحات کے لئے اختیار کئے جاتے ہوں مگر انہیں فساد کا ذریعہ بنایا جائے مثلاً جو شخص حلالہ کے لئے نکاح کرے، یا بیع و شرا کا کوئی معاملہ انجام دے اور مقصد اس کاروبار کا حصول ہو یا قسم توڑنے کے ارادہ سے اپنی بیوی سے قطع کرے۔ جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا۔

تیسری قسم:۔ تیسری قسم وہ ذرائع ہیں جو مباحات کے لئے مستعمل ہوں اور انہیں فساد کا ذریعہ نہ بنایا جاتا ہو مگر اکثر اوقات وہ فساد کے موجب ہو جاتے ہوں اور ان کا فساد مصلحت کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہو مثلاً ممنوع اوقات میں نماز ادا کرنا۔ ظاہر ہے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنے والے کا ارادہ فساد کا نہیں ہوتا مگر اس کام کو مسلسل جاری رکھنے کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ نمازی کے پیش نظر خدا کی رضامندی نہیں بلکہ مشرکوں کی طرح اس کا مقصد سورج کی عبادت کرنا ہوتا ہے۔ یا کفار کے معبودان باطلہ کو سب و شتم کرنا۔ یہ مباح ہے اور موجب فساد نہیں مگر اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ کافر خدا کو برا بھلا کہنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ خرابی اس مصلحت سے کہیں زیادہ ہے جو مسلمانوں کے کفار کے دیوتاؤں کو برا بھلا کہنے میں مضمر ہو سکتی ہے۔ یا مثلاً فوت شدہ خاوند والی عورت کا زمانۂ عدت میں تزئین و آرائش کرنا مباح ہے اور یہ کسی فساد کی نیت سے نہیں کیا جاتا۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نگاہیں اس کی طرف اٹھنے لگتی ہیں اور دل مائل ہونے لگتے ہیں اور آخر کار وہ نکاح کا مطالبہ کرتے ہیں۔ عورت جھوٹ موٹ یہ کہنے لگتی ہے کہ میں حاملہ نہیں ہوں تاکہ وہ مطالبہ کرنے والوں سے جلد نکاح کر سکے۔

چوتھی قسم: چوتھی قسم کے وہ وسائل ہیں جو مباحات کے لئے موضوع ہیں مگر بعض اوقات ان سے فساد پیدا ہوتا ہے۔ ان میں جو مصلحت مضمر ہے۔ وہ ان کے فساد کے مقابلہ میں ارجح ہے مثلاً محظوظہ عورت کی طرف دیکھنا یا ظالم سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق چوتھی قسم درجۂ مصلحت کے لحاظ سے مباح، مستحب یا واجب ہوگی۔

دوسری اور تیسری قسم ممنوعات میں سے ہے۔ اور ان کی ممانعت میں بکثرت دلائل وارد ہیں۔ پھر ابن قیمؒ ان کی ممانعت پر دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کی تعداد نانوے تک پہنچ گئی ہے۔ میں صرف چند دلائل پر اکتفا کروں گا۔ امام ابن تیمیہ کے ذکر کردہ دلائل بھی پیش نہیں کروں گا۔ کیونکہ ابن قیمؒ نے سد الذرائع کی تفصیلات بیان کرتے وقت ان کے دلائل کو سمو لیا ہے۔ پھر مزید دلائل پیش کئے۔ قبل ازیں بیان کیا جا چکا ہے کہ ابن قیمؒ اپنے مدعا کے اثبات میں بکثرت دلائل پیش کرتے ہیں۔ اس سے ان کا مقصد تقلید کے خلاف اعلان جنگ کرنا اور اپنے مقاصد اور طریق کار میں نظم و ضبط پیدا کرنا ہے۔ جب علمی و نظری اعتبار سے تقلید کے خلاف نبرد آزما ہونا آپ کا نصب العین تھا تو آپ اپنے علمی مباحث میں بھی تقلید سے کنارہ کش رہتے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے مدعا کے اثبات میں آپ عقلی و نقلی دلائل کا انبار لگا دیا کرتے تھے۔ یہ کام آپ کے لئے مشکل بھی نہ تھا، کیونکہ علم و فضل کی فراوانی اور آپ کی مومنانہ عقل و فراست آپ کی مؤید ہوتی تھی۔

ابن قیمؒ نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں:۔

پہلی دلیل: ارشاد باری ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ	اے ایمان والو تمہارے لونڈی، غلام
الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ	اور نابالغ بچے تین اوقات میں اجازت
لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ	لے کر اندر آئیں۔
مَرَّاتٍ ط (النور-۵۸)	

اس آیت کریمہ میں خداوند تعالیٰ نے مسلمانوں کے غلاموں اور نابالغ بچوں کو تین اوقات میں اجازت لے کر گھروں میں آنے کا حکم دیا۔ تاکہ یکایک بلا اجازت آنے کا نتیجہ یہ نہ ہو کہ وہ سوتے جاگتے یا دوپہر کو آرام کرتے وقت عورتوں کے مخفی اعضاء کو دیکھ پائیں ان اوقات سہ گانہ کے علاوہ انہیں اجازت لینے کا حکم نہیں دیا۔ اگرچہ فساد کا

خدشہ ان اوقات میں بھی ہے مگر ان اوقات کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔

دوسری دلیل :- شارع علیہ السلام نے فرمایا کہ جہاں کوئی دوسرا شخص منگنی کر چکا ہو وہاں نکاح کا مطالبہ نہ کیا جائے۔ اگر ایک شخص کا سودا طے پا چکا ہو تو پھر سودا نہ کیا جائے نہ دوبارہ شرائط طے کیا جائے۔ اس ممانعت کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس سے مسلمانوں میں بغض و عناد کے جذبات ابھرتے ہیں۔ اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ جہاں دوسرا شخص اجارہ کا معاملہ طے کر چکا ہو وہاں اجارہ کی کوشش نہ کی جائے۔ جس منصب اور ولایت کا خواہاں کوئی دوسرا ہو اس کی خواہش نہ کی جائے۔ کیونکہ ان سے بھی بغض و عناد کی آگ بھڑکنے کا خدشہ ہے۔

تیسری دلیل :- جب عورت نماز ادا کرنے کے لئے مسجد میں جائے تو اسے خوشبو استعمال کرنا منع ہے۔ کیونکہ اس سے مردوں میں اس کے لئے مزید شوق و رغبت پیدا ہوتی ہے لہٰذا عورت کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ خوشبو نہ لگائے۔ مردوں کے پیچھے کھڑی ہو۔ نماز میں کوئی واقعہ پیش آئے تو بلند آواز سے سبحان اللہ نہ کہے۔ بلکہ ہتھیلی کی اندرونی جانب کو دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارے تاکہ وہ فساد کے موجبات سے محفوظ و مصئون رہے

چوتھی دلیل :- سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے محرم کے بغیر عورت کو سفر پر جانے سے منع کیا۔ کیونکہ ممکن ہے عورت کو تنہا دیکھ کر کوئی شخص اسے للچائی ہوئی نگاہوں سے دیکھنے لگے۔

ابن قیم کے ذکر کردہ دلائل سے مستفاد ہوتا ہے۔ کہ شارع کے نزدیک وسائل و ذرائع کو اہمیت سمجھا جاتا ہے۔ ایک چیز سے اس لئے منع کیا جاتا ہے کہ وہ موجب فساد ہے دوسری چیز کا حکم دیا جاتا ہے کیونکہ وہ تحصیل مطلوب کا ذریعہ ہے۔

یہ بیانات اس حقیقت کے غماز ہیں کہ سدالذرائع کے بارے میں امام احمد، ابن تیمیہ اور ابن قیم کا اختیار کردہ مسلک ذین حق و صواب ہے[1]۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۹ و ۱۳۶

۳۸ — عُرفِ عام اور ابنِ قیّم

عُرفِ عام کے مسئلہ میں مندرجہ ذیل امور سے بحث ہوگی

۱۔ عُرفِ عام سے احتجاج کے مظاہر

۲۔ عادات متغیرہ کے بارے میں شاطبی کی رائے۔

۳۔ زمانِ عُرفی اور زمانِ لفظی کی مساوات۔

۴۔ دعاوی اور عُرفِ ابن قیّم کی نگاہ میں۔

۱۔ عُرفِ عام سے احتجاج کے مظاہر:

ابن قیّم عرف عام کو معتبر سمجھتے ہیں اور اکثر مقامات میں اسے لفظ کا قائم مقام قرار دیتے ہیں۔ معاملات میں آپ کے یہاں وہ سکہ معتبر ہے جو شہر میں رائج ہو۔ اگرچہ معاملہ طے کرتے وقت اس کی وضاحت نہ کی جائے۔ اگر دوسرے شخص کی بکری قریب الموت ہو تو اس کی مالیت کے پیش نظر اسے ذبح کرنا درست ہے۔ کیونکہ عرفِ عام اس حالت میں آدمی کو دوسرے شخص کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ ابن قیّم اس نقطہ پر کی مخالفت کرنے والے کو جمود کا طعن دیتے ہیں۔

معترض کا قول ہے۔

"یہ تو دوسرے کی ملکیت میں بلا اذن تصرف بے جا ہے"

ابن قیّم کہتے ہیں اس خشک دماغ انسان کو یہ معلوم نہیں کہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا اس لئے منع ہے کہ اس سے اسے ضرر پہونچنے کا اندیشہ ہے مگر یہاں تصرف نہ کرنا ضرر رسانی کا موجب ہے[1]۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے مال میں بلا اجازت دخل

---

[1] اعلام الموقعین ص ۱۷-۱۸۔

Marfat.com

اندازی کو بانزر کھا تھا۔ روایات میں آیا ہے کہ آپ نے عروہ بن جعدالبارقی کو بکری خریدنے کے لئے ایک دینار عطا کیا۔ انھوں نے ایک دینار کی دو بکریاں خرید لیں۔ پھر ایک بکری ایک دینار کے عوض فروخت کر دی۔ آپ کی خدمت میں حاضر ہوکر ایک بکری پیش کر دی اور دینار واپس کر دیا اس روایت میں عُروہ کا ایک دینار سے دو بکریاں خریدنا اور پھر ایک کو فروخت کر دینا اجازت عرف پر مبنی ہے کیونکہ آپ نے اس قسم کا لفظی اذن نہیں دیا تھا۔[1]

ابن قیمؒ نے جن مسائل میں عرف کو معتبر سمجھا ہے ان میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ عرف و عادت کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب حلف اٹھانے والا کہے کہ لَاَرْکَبُنَّ دَابَّۃً (میں جانور پر سوار نہیں ہوں گا) اور وہ ایسے شہر میں سکونت پذیر ہو جہاں دابۃ" کا اطلاق گدھے پر ہوتا ہو تو اس کی قسم صرف گدھے سے مختص ہو گی اور سواری کا دوسرا کوئی جانور مراد نہ ہو گا۔ جب گدھے پر سوار ہو گا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ مگر دوسرے جانور پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہو گا۔

اگر عرف میں دابۃ سے مراد گھوڑا لیتے ہوں تو قسم گھوڑے سے مخصوص ہو گی وہ گھوڑے پر سوار ہونے سے حانث ہو گا اور اونٹ یا گدھے پر سوار ہونے سے اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر حالف کسی خاص جانور پر سوار ہونے کا عادی ہو تو قسم میں وہی جانور مراد ہو گا۔

اگر حلف اٹھانے والا یہ الفاظ کہے لَاَکَلْتُ رَأْسًا (میں سر نہیں کھاؤں گا۔ اور شہر میں صرف بکری کا سر کھانے کا رواج ہو تو طیور، مچھلی اور اس قسم کے جانوروں کا سر کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ اور اگر مچھلی کا سر کھانے کا رواج ہو تو مچھلی کا سر کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

اور اگر کہے میں اس طرح بیع شرا نہیں کروں گا یا اس کھیتی میں ہل نہیں چلاؤں گا اور اسے کاشت نہیں کروں گا" اور وہ بذات خود یہ کام نہ کرتا ہو تو دوسرے شخص کو اس کام پر مامور کرنے اور اس کی اجازت دینے سے بھی وہ حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے حلف اٹھانے کا یہی مطلب تھا۔ اگر بہ نفس نفیس وہ کام کرنے کا عادی ہو اور قسم کھاتے وقت اس کی نیت یہ ہو کہ میں بذات خود یہ کام انجام نہ دوں گا تو کسی کو وکیل مقرر کرنے سے اس کی قسم نہیں

---

[1] اعلام الموقعین ص ۱۷-۱۸۔

Marfat.com

ٹوٹے گی اور اگر اس کا مطلب یہ ہو کہ نہ وہ خود کرے گا اور نہ کسی کو اس پر مامور کرے گا تو وکیل مقرر کرنے سے وہ حانث ہو جائے گا اور اگر حلف کے الفاظ عام ہوں اور ان میں کوئی قید یا شرط مذکور نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس نے کن حالات کے تحت حلف اٹھایا اور اس کے اسباب و عوامل کیا تھے[1]

ہمارا خیال ہے کہ ابن قیمؒ عرفِ عام کو معتبر سمجھتے تھے اور افراد کے عرف و عادات سے بھی احتجاج کرتے تھے۔ چنانچہ ابن قیمؒ رقمطراز ہیں۔

ہر شہر میں اہل شہر کے عرف کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا اور ہر شخص کو فتویٰ دیتے وقت اس کے عرف و عادت کو پیش نظر رکھا جائے گا[2]

۲- عادات متغیرہ کے بارے میں علامہ شاطبی کی رائے:

الموافقات میں علامہ شاطبی کا بیان اس سے ملتا ہے۔

شاطبی لکھتے ہیں:۔

"عاداتِ متغیرہ وہ ہیں جو بعض مقامات میں بنظرِ استحسان دیکھی جاتی ہوں اور دوسری جگہ مذموم ہوں مثلاً ننگے سر چلنا پھرنا کہ مختلف ممالک میں اسے جداگانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے مشرقی ممالک میں شرفا کیلئے ننگے سر رہنا عار کا موجب سمجھا جاتا ہے۔ مگر مغربی ممالک میں ایسا نہیں ہے۔ اختلاف ممالک کی بنا پر شرعی حکم بدل جاتا ہے لہٰذا مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا موجب قدح ہوگا اور مغرب میں ایسا نہیں ہوگا[3]"

۳- اِذنِ عرفی اور اذنِ لفظی کی مساوات:

ابن قیمؒ کے عرف سے احتجاج کرنے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ اذن عرفی کو اذنِ لفظی کا مساوی قرار دیتے ہیں۔ اسی قاعدہ کے پیش نظر آپ ایسے حالات میں دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت دیتے ہیں جہاں عرفاً اجازت ہو۔ اگرچہ لفظی

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۶۰

[2] حوالہ مذکور ص ۶۰

[3] الموافقات للشاطبی ج ۲ ص ۱۸۹۔

اذن نہ پایا جاتا ہو۔ مثلاً کسی کا جانور ہلاک ہو رہا ہو اور وہ اسے نقصان سے بچانے کے لئے ذبح کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ وہ حسن سلوک کا مستحق ہوگا کہ اس نے اس شخص پر احسان کیا اور اس کے مویشی کو ضائع نہیں ہونے دیا۔ اسی طرح جب ظالم کسی کا مال غصب کرلے ایک دوسرا شخص آئے اور کچھ دے دلا کر وہ مال اس سے لے لے تو یہ درست ہے یا کوئی شخص جب دیکھے کہ کسی کا مال ضائع ہو رہا ہے وہ اسے فروخت کرکے اس کی قیمت اپنے پاس محفوظ رکھ لے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ ان جملہ امور میں مالک کی عرفی اجازت موجود ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں :-

"اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص بیمار ہو اور اس کے رفقاء سفر یا حضر میں اس سے اس امر کی اجازت نہ لے سکیں کہ اس کے مال میں سے کچھ نکال کر اس کے علاج معالجہ میں صرف کیا جائے۔ اس کی موت کا بھی خطرہ ہو۔ ایسی صورت وہ اتنا مال لے سکتے ہیں جس کی علاج معالجہ کے دوران شدید ضرورت ہو۔ کیونکہ عرف عام میں اس کی اجازت پائی جاتی ہے۔ وہ جملہ احکام و مسائل جن میں مخلوقات کے نزدیک کسی شخص کی بھلائی مضمر ہو اور شریعت میں اس کی حرمت نہ پائی جاتی ہو وہ اس کے نظائر و امثال میں سے ہوں گے۔"[1]

۴۔ دعاوی اور عرف ابن قیمؒ کی نگاہ میں :-

ابن قیمؒ کی نگاہ میں عرف کا قاعدہ فقہ اسلامی کے بہت سے مسائل پر اثر انداز ہوتا ہے۔ دعاوی کا باب تو بڑی حد تک عرف کے تابع ہے۔ ابن قیمؒ دعاوی کو عرف کے اعتبار سے تین مراتب میں تقسیم کرتے ہیں۔

پہلا مرتبہ :- قسم اول میں وہ دعاوی شامل ہیں جو عرف کی شہادت کے مطابق حق کے مشابہ ہوں۔ مثلاً ایک اجنبی شخص مدعی ہو کہ میں نے فلاں شخص کے پاس امانت رکھی ہے۔ یا مسافر یہ دعویٰ کرے کہ میں نے اپنے فلاں رفیق کو امانت سپرد کی ہے۔ یا کوئی شخص کسی صنعت پیشہ آدمی کے متعلق کہے کہ میں نے اسے بنانے کے لئے کوئی چیز سپرد کی ہے یا مریض اپنے

---

[1] مدارج السالکین مطبع المنار ص ۲۱۸۔

Marfat.com

مرض الموت میں کہے کہ میں نے فلاں شخص سے قرض لینا ہے اور وصیت کرے کہ اس سے قرض وصول کر لیا جائے۔ یہ جملہ دعاوی ایسے ہیں کہ عرف ان کی تائید کرتا ہے اور اس وجہ سے ان میں کافی قوت پائی جاتی ہے۔ مدعی کو لازم ہے کہ اپنی صداقت کا ثبوت پیش کرے ورنہ مدعی علیہ کو حلف دلایا جائے گا۔ اس صورت میں شرکت کا ثبوت پیش کرنے کی قطعی ضرورت نہیں ہے۔

دوسرا مرتبہ :- دوسری قسم کے دعاوی وہ ہیں جو حق سے ملتے جلتے نہیں ہیں اور ان کے جھوٹا ہونے کا دعویٰ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ایک شخص کسی دولت مند آدمی کے متعلق کہے کہ اس نے اپنے عیال کے نان و نفقہ کے لئے اس سے قرض لیا ہے یا کوئی شخص کسی اجنبی کے خلاف دعویٰ دائر کرے کہ میں نے اسے قرض دیا ہے یا اسے مدت مقررہ تک ایک چیز ادھار دی ہے۔ یہ دعاوی قسم اول کے دعاوی کے مقابلہ میں کمزور ہیں اور مدعی کو ان کے اثبات میں گواہ پیش کرنا چاہیئے۔ مگر مدعا علیہ کے منکر ہونے کی صورت میں اسے قسم نہیں دی جا سکتی۔ البتہ اگر مدعا علیہ کسی بیع، شرا یا دیگر معاملہ میں مدعی کا شریک ہو تو اسے حلف دیا جا سکتا ہے۔ شرکت اس صورت میں ثابت ہوگی کہ مدعا علیہ کو خود اس کا اعتراف ہو یا مدعی دو گواہ پیش کرے یا ایک گواہ اور ایک قسم یا ایک عورت اور ایک قسم یا ایک عورت اپنے دعویٰ کے اثبات میں حاضر کرے۔

تیسرا مرتبہ :- تیسری قسم کے دعاوی وہ ہیں جو عرفاً جھوٹے ہوں۔ مثلاً ایک عورت عرصہ دراز تک ایک شخص کے عقد زوجیت میں رہنے کے بعد دعویٰ دار ہو کہ خاوند نے اسے مہنا یا نہیں یہ دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ عرف اس کی تکذیب کرتا ہے خصوصاً جبکہ عورت تنگ دست ہو اور خاوند خوشحال ہو۔ یا ایک شخص مدت دراز سے ایک گھر میں مقیم رہ کر اپنا کاروبار کر رہا ہو ایک دوسرا شخص اس سے بخوبی واقف ہو اور اس کے کسی معاملہ پر معترض نہ ہو پھر کافی عرصہ کے بعد یکایک یہ کہنے لگ جائے کہ وہ میری ملکیت ہے حالانکہ وہ اس کا قرابت دار نہیں اور نہ کسی میراث میں اس کا شریک ہے اور قبل ازیں اس دعویٰ سے کوئی چیز اسے مانع نہ تھی۔ یہ دعویٰ بھی خلاف عرف ہونے کی بنا پر قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ ہر وہ دعویٰ جو عرف و عادت کے خلاف ہو وہ رد کئے جانے کے لائق ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

Marfat.com

وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ[1]۔"

ان بیانات سے یہ صداقت واضح ہوتی ہے کہ ابن قیّم کسی حد تک عرف و عادت کو معتبر سمجھتے ہیں۔ اور بہت سے احکام عرف کی روشنی میں حل کرتے ہیں۔ لہٰذا عرف کی رو سے آدمی کو یہ حق پہونچتا ہے کہ مخصوص حالات کے تحت دوسرے شخص کے مال میں دست درازی کرے کیونکہ وہاں عرفی اجازت پائی جاتی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ دعاوی عرف کے تابع ہیں۔ عرف جن دعاوی کا موید ہوگا۔ وہ دوسرے دعاوی کی نسبت اقرب الی الحق ہوں گے عرف کی شہادت کے اعتبار سے جو دعاوی حق سے ملتے جلتے ہوں وہ مرتبہ کے لحاظ سے قسم اول کے قریب قریب ہیں۔ عرف جن دعاوی کی تکذیب کرتا ہو وہ قابلِ سماعت نہیں اور ان کے بارے میں کوئی شہادت قابل قبول نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ابن قیّم تمام ممالک اور ہر زمان و مکان کے عرف و عادت کو معتبر سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں عرف و عادت کے اختلاف سے شرعی احکام بھی بدل جاتے ہیں عرف کے قاعدہ سے یہ حقیقت واشگاف ہوتی ہے کہ دین اسلام میں کس قدر سہولت پائی جاتی ہے اور اسلام کس حد تک بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دیتا ہے۔ جس طرح انسان طبعاً تجدّد پسند واقع ہوا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں نئے نئے تقاضے ابھرتے ہیں، اسلامی شریعت میں بھی اس کے مطابق تبدیلی پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اور اگر اسلامی شریعت زمان و مکان کے کسی خاص عرف و عادت پر آکر عاید ہو جاتی اور اس میں ٹھیراؤ پیدا ہو جاتا تو لوگوں کو بڑی مشکلات کا سامنا ہوتا۔ حالانکہ دین حنیف کا دامن اس سے پاک ہے۔ مذہب اسلام ایسے احکام سے پُر ہے جن میں لوگوں کی فلاح و بہبود پائی جاتی ہے اور جن کا مقصد ازالۂ فساد ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ (المائدہ-۶) اللہ تعالےٰ تمہیں تنگی میں مبتلا نہیں کرنا چاہتے۔

---

[1] الطرق الحکمیہ مطبعۃ الآداب ص ۸۷ تا ۹۹۔

باب سوم

۳۹۔ عقائد و تصوّف

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ ابن قیّم عقائد سلف کے سرگرم داعی تھے اور ان نئے نئے مذہبی فرقوں سے یکسر بیزار تھے جو آپ کے عہد میں نمودار ہوئے۔ یہ فرقے تعداد میں اس قدر زیادہ تھے۔ کہ ابن تیمیہ اور ابن قیّم جیسے علم بردارانِ تبلیغ و اصلاح بھی ان کی جانب متوجہ ہوئے بغیر نہ رہ سکتے ان لاتعداد فرقوں میں جس کثرت کے ساتھ اختلافات پائے جاتے تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ علماء حقانی ان کو چھوڑ چھاڑ کر دینی امور کا فہم و شعور حاصل کرنے میں سلف صالحین کے طریق کار کی جانب متوجہ ہوئے۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ نے ان کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور ان کے خلاف اپنی بے لاگ رائے کا اظہار کرنے میں ذرا بھر مداہنت گوارا نہ کی اور اس پر طرّہ یہ کہ دعوت و تبلیغ کی راہ میں آپ جن حوادث و آلام سے دوچار ہوئے ان سے آپ کے ولولۂ تبلیغ و دعوت میں مزید استقلال، استحکام پیدا ہوتا چلا گیا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے بعد ان کے قابلِ احترام شاگرد ابن قیّم اس جہادِ حق کے علمبردار قرار پائے۔ انہوں نے معتزلہ، جبریہ اور معطلہ کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا متعدد بیش قیمت کتب تصنیف کیں۔ ان میں گمراہ فرقوں کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر کر رکھ دیں اور مذہب اسلاف کی دعوت دی۔ آپ نے خصوصی طور پر ان مسائل کو موضوعِ سخن بنایا جن میں یہ لوگ شب و روز لگے رہتے تھے اور جبریہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے اختلافی مسائل سے گلو خلاصی کرانے کی راہ نکالی۔ اس ضمن میں اہم ترین مسئلہ جو آئے دن موضوعِ بحث رہتا تھا وہ "افعال العباد" کا مسئلہ تھا۔ آپ نے اس پر کھل کر گفتگو کی۔ اس مسئلہ میں جبریہ، معتزلہ اشاعرہ باہم مختلف الخیال تھے اور ان میں جدل و مناظرہ کا بازار گرم رہتا تھا۔ ابن قیّم نے اس مسئلہ میں اہل السنّت کے طرزِ فکر کی نمائندگی کی اور کتاب و سنت کی روشنی میں اس کا حل بتایا۔ میں آگے چل کر علم الکلام کے اہم ترین مسائل پر بحث کروں گا

Marfat.com

ہوا ان قیم کے موضوعِ کلام تھے اور ان کے نظریات کے پہلو بہ پہلو دوسرے علماء کا نقطہ نظر بھی واضح کر دوں گا تاکہ ان کے مابین موازنہ کرنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجائے کہ ابن قیم کے آراء و افکار کس قدر وقیمت کے حامل تھے۔

علم العقائد کے مسائل پر گفتگو کرنے کے علاوہ آپ نے تصوّف و سلوک کے دروازہ پر بھی دستک دی اس کی واضح ترین دلیل یہ ہے کہ آپ نے اپنی گراں بہا کتاب "مدارج السالکین" تصنیف کی جو علامہ ہروی کی "منازل السائرین" کی قابلِ قدر شرح ہے۔ کتاب مذکور اس حقیقت کی زندہ گواہ ہے کہ ابن قیم کو تصوّف میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ پورے وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ علم تصوّف میں ابن قیم کی معلومات اگر صوفیا کرام سے زیادہ نہ ہوں گی تو کم بھی نہیں۔ چنانچہ آگے چل کر میں اس کی توضیح کر دوں گا۔ میں یہ بھی بتاؤں گا کہ علم الاخلاق کے بارے میں آپ کا موقف کیا تھا۔ تصوف و سلوک کی اصلاح سے متعلق آپ نے کونسی مساعی جمیلہ انجام دیں اور اپنی اصلاحی تحریک کی تکمیل کے لئے اصلاحِ معاشرہ کے سلسلہ میں کیا کچھ کیا۔

Marfat.com

فصل اوّل

عقائد

عقائد کے بارے میں مندرجہ ذیل امور پر گفتگو ہوگی اور سب سے پہلے وجود باری تعالےٰ کا مسئلہ زیر غور آئے گا۔

۱۔ اللہ کے وجود پر استدلال ابن قیمؒ کی نگاہ میں

۲۔ اللہ کے وجود پر استدلال اور امام اشعری۔

۳۔ علامہ باقلانی اور ہستی باری تعالیٰ۔

۴۔ ہستی باری تعالےٰ کے مسئلہ میں قرآن مجید کا طرز استدلال

اب ہم یکے بعد دیگران پر بحث کرتے ہیں۔

اللہ کے وجود پر استدلال اور ابن قیمؒ :-

ابن قیمؒ کائنات ارضی کے مظاہر سے ہستی باری تعالےٰ پر استدلال کرتے ہیں۔ آپ کا استدلال صرف عجائبات ارضی تک ہی محدود نہیں بلکہ اس ضمن میں آسمانوں کو بھی اپنی نظر و فکر کی جولانگاہ بناتے ہیں۔ اسی طرح بنی نوع آدم کی آفرینش اور ان کی خداداد قابلیت و صلاحیت بھی ان کی نگاہ میں ہستی باری تعالےٰ کا بیّن ثبوت ہے۔ یہ مظاہر کون و مکان جس طرح اللہ کی ہستی کی دلیل ہیں اسی طرح اللہ کے صفاتِ عالیہ کا بھی مظہر ہیں۔ میں اب ابن قیمؒ کی کتب کی بعض عبارتیں نقل کرکے ان کے نظریہ کو واضح کروں گا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

"عالم علوی و سفلی کے تمام اجزاء کو بغور دیکھنے سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ ان کا صانع و خالق موجود ہے۔ عقل و فطرت کے لحاظ سے صانع کا انکار علم سے منکر ہونے کے مترادف ہے اور دونوں میں قطعی طور پر

Marfat.com

کوئی فرق نہیں پایا جاتا یہ بات محتاج بیان نہیں ہے کہ ہستی باری تعالےٰ عقل و فطرت کے سامنے روز روشن سے بھی زیادہ واضح ہے۔ جو شخص اپنی عقل و فطرت میں ہستی باری تعالےٰ کے مظاہر کو نہیں دیکھتا اسے چاہیئے کہ اپنی عقل اور فطرت کا ماتم کرے[1]۔"

نیز لکھتے ہیں :-

"اللہ تعالےٰ نے قرآن مجید میں اپنے بندوں کو جن امور پر غور و فکر کرنے کی دعوت دی ہے۔ ان پر گہری نگاہ ڈالنے سے اللہ تعالےٰ کی وحدانیت، صفات کمال عموم علم و قدرت، کمالِ حکمت، لطف و احسان، عدل و انصاف۔ رضا و غضب، اور ثواب و عقاب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں کو ہستی باری تعالےٰ کے ان آیات و دلائل میں غور کرنے کی دعوت دی ہے۔

اسی طرح ابن قیمؒ کائنات ارضی کی جملہ مخلوقات مثلاً انسان، زمین، آسمان ہوا اور شب و روز سے خداوند تعالےٰ کی ہستی اور اس کے صفات کمال پر استدلال کرتے جاتے ہیں اور ان کی حکمت و مصلحت پر بڑی طویل بحث کرتے ہیں اس سے ان کا مقصد صرف ہستی باری تعالےٰ اور اس کی صفات کمال کا اثبات ہے[2]۔"

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :

كَلَّا وَالْقَمَرِ ۝ وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ	ہرگز نہیں چاند کی قسم۔ اور رات کی قسم
وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ ۝ إِنَّهَا	جب ختم ہونے لگے اور صبح کی قسم جب
لَإِحْدَى الْكُبَرِ ۝ نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ	روشن ہو بے شک یہ بڑی باتوں میں سے
لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ	ایک ہے۔ انسانوں کو ڈرانے والا۔ جو تم میں
أَوْ يَتَأَخَّرَ ۝ (المدثر-۳۱-۳۷)	سے آگے یا پیچھے ہونا چاہیئے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۳۲-۳۳ - مطبعۃ المنار

[2] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۱۹۷، ۱۵۰ مطبعۃ السعادۃ

Marfat.com

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالےٰ نے چاند کی قسم کھائی جو رات کی ایک نشانی ہے مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چاند خدا تعالےٰ کے ان عظیم نشانات میں سے ایک ہے جن سے خالق حقیقی کی ربوبیت اس کے علم و حکمت اور مخلوقات کے انتظام و اہتمام کے ساتھ اس کے عظیم اعتناء کا پتا چلتا ہے۔

پھر ابن قیم آفتاب و ماہتاب اور ان کی آفرینش کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ کس طرح ایک مقرر نظام کے تحت جاری رہتے ہیں اور ان میں ذرا بھر فرق نہیں آنے پاتا ایک معمولی عقل کا انسان بھی اس حقیقت کو پالیتا ہے کہ یہ کسی مسخر کی تسخیر کسی عظیم آمر کے امر اور بہت بڑے مدبر کی تدبیر و تنظیم کا نتیجہ ہے جس کی حکمت عقول انسانی پر غالب ہے اور اس کا علم ہر چھوٹی بڑی چیز پر حاوی ہے۔ پھر پہلے روز کے چاند (ہلال) کے فوائد بتاتے ہیں کہ ہلال بزبان حال پکار پکار کر دہریہ، زنادقہ اور ملاحدہ کی تکذیب کر رہا ہے جن کا دعویٰ ہے کہ ہلال ازلی، ابدی اور ناقابل تغیر و فنا ہے۔ جب ایک دانشمند آدمی دیکھتا ہے کہ چاند ٹھہرنے کے لئے ایک مقام کا محتاج ہے وہ باقاعدگی سے اپنا سفر جاری رکھتا ہے اور کبھی نہیں تھکتا کبھی نیچے اترتا کبھی اوپر چڑھتا کبھی ڈوبتا اور کبھی نمودار ہوتا ہے تو اس سے بخوبی اس حقیقت کا پتا چل جاتا ہے کہ چاند ایک مخلوق ہے جس کا کوئی تربیت کنندہ ہے اور جس نے اسے اپنے احکام کے تابع کر رکھا ہے۔ حکم دینے والا خالق یہی ہے اور قاہر بھی اس نے اپنے حسب مرضی چاند کو اپنا مطیع بنایا ہوا ہے۔ یہ حقیقت بھی اس پر آشکارا ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے یہ سب کچھ بلا مقصد نہیں بنایا اور چاند کی یہ حرکت کسی روز سکون سے بدل جائے گی اور وہ اپنی تابانی و درخشانی کھو بیٹھے گا۔ شعر ؎

تامل سطور الکائنات فانّها ۔۔۔ من الملک الاعلیٰ الیک رسائل

وقد خطّ فیها لو تاملت خطّها ۔۔۔ الا کلّ شیٔ ما خلا اللّٰہ باطل[1]

(کائنات ارضی کی سطور میں غور کیجئے یوں سمجھئے یہ خطوط ہیں جو مالک حقیقی نے تمہاری جانب بھیجے اگر تو ان میں زحمت غور و فکر گوارا کرے گا تو یہ لکھا ہوا پائے گا کہ خدا کے سوا ہر چیز فانی ہے)

---

[1] اقسام القرآن المسمی باالتبیان مطبع مکہ مکرمہ ص ۵۹ تا ۶۱۔

۲- اللہ کے وجود پر استدلال اور امام اشعری :-

خدا کی ذات و صفات کے متعلق یہ طرزِ استدلال ابن قیّم سے پہلے امام ابوالحسن الاشعری نے اختیار کیا تھا۔ شہرستانی الملل والنحل میں لکھتے ہیں :-

"ابوالحسن الاشعری کا قول ہے کہ انسان اگر اپنی آفرینش پر غور کرے کہ اس کا آغاز کیونکر ہوا۔ وہ کس طرح مختلف مراحل و ادوار سے گذر کر اپنے کمال کو پہنچا نیز اس صداقت کو تسلیم کرے کہ وہ بذات خود نہ پیدا ہو سکتا تھا اور نہ ان احوال و مدارج میں سے گذر کر اپنے اوج کمال کو پہونچ سکتا تھا تو وہ لازمی طور پر اس حقیقت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوگا کہ اس کا ایک صانع ہے جو ہر چیز پر قادر ہے، صاحب علم اور با ارادہ ہے۔ کیونکہ ایسے زبردست افعال کا صدور ایسے انسان سے متصوّر نہیں ہے جو پیدا ہی اس لئے ہوا ہے کہ اس کی فطرت میں اختیار کے آثار نمایاں ہوں[1]"

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام اشعری مخلوقات کے وجود سے ہستی باری تعالیٰ پر استدلال کرتے ہیں۔ مخلوقات کے وجود سے صرف باری تعالےٰ ہی کا اثبات نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی قدامت اور حوادث سے عدم مشابہت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ حادث ہوتا تو کسی دوسرے حادث کا محتاج ہوتا جو اسے عالم وجود میں لانے کا سبب ہوتا۔ پھر وہ محدث کسی دوسرے حادث کا محتاج ہوتا اور اس طرح یہ تسلسل آگے تک جاری رہتا اور کہیں جا کر ختم نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں اگر اللہ تعالےٰ حوادث کے مشابہ ہوتا تو لازمی طور پر ان کی طرح حادث ہوتا۔ عالم کا حادث ہونا صرف اس بات کی دلیل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ حیات، قدرت، ارادہ، سمع و بصر اور کلام پر بھی دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ جو زندگی سے محروم ہو یا عاجز ہو تو وہ عالم کو پیدا نہیں کر سکتا۔ کائنات ارضی کو عالم وجود میں لانا اس امر کو مستلزم ہے کہ اس عالم حادث سے اس کی قدرت کے وابستہ ہونے سے پہلے وہ با اختیار تھا اور اس نے اپنی مرضی سے اس عالم کو پیدا کیا اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ سمع و بصر اور کلام کے صفات سے موصوف نہ تھا تو لامحالہ وہ ان کے اضداد سے موصوف ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ ان اضداد سے صرف حادث ہی موصوف

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی بر حاشیہ الفصل لابن حزم ص ۱۱۹-۱۲۰ مطبع الادبیۃ۔

ہو سکتا ہے اور اگر خدا تعالیٰ ان سے موصوف ہو گا تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا اور جب اللہ تعالیٰ کا عدم اتصاف صفات سمع و بصر اور کلام سے باطل ٹھیرا تو ثابت ہوا کہ وہ لازماً ان اوصاف سے موصوف ہے۔[1]

۳۔ ہستی باری تعالیٰ پر استدلال اور امام باقلانی:

امام ابو الحسن الاشعری کے بعد امام ابوبکر محمد بن الطیب بن الباقلانی المتوفی ۴۰۳ھ آئے وہ بھی ہستی باری تعالیٰ کے اثبات میں امام اشعری کی راہ پر گامزن ہوئے ہیں ان کی کتاب التمہید فی الرد علی الملحدۃ والرافضہ والخوارج والمعتزلۃ سے ان کا بیان نقل کرتا ہوں۔

وجود باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہوئے باقلانی لکھتے ہیں۔

"یہ خطہ ارضی جو نو پیدا شدہ اور مصنوع ہے اس کے لئے کسی خالق اور مصنوع کی ضرورت ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کتاب کے لئے کسی کاتب کا وجود ضروری ہے اور تصور مصنوع کے بغیر پایۂ تکمیل کو نہیں پہونچ سکتی۔ عمارت کے لئے کسی معمار کا ہونا لازمی ہے۔ اگر کوئی شخص ہمیں بتائے کہ کتابت بدوں کاتب عالم وجود میں آگئی اور کسی سونار کے بغیر ہی زیور بن کر تیار ہو گیا تو ہم کسی شک و شبہ کے بغیر اس شخص کو جاہل قرار دیں گے لامحالہ عالم ارضی کے مظاہر و مناظر اور آسمان کے حرکات کسی عظیم صانع کی کمال صنعت کا نتیجہ ہوں گے کیونکہ یہ صنعت کے اعتبار سے تمام مصنوعات سے بڑھ کر ہیں جب وہ مصنوعات خود بخود نہیں ہوئیں یہ کیونکر بلا صانع عالم وجود میں آسکتے تھے۔

مزید برآں ہمیں یہ معلوم ہے کہ بعض حوادث ایک دوسرے کے ہم جنس ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے متقدم اور متاخر ہیں یہ کسی طرح درست نہیں کہ جو حوادث متقدم ہیں وہ بذات خود پہلے معرض ظہور میں آگئے۔ کیونکہ اگر وہ خود پہلے پیدا ہو گئے ہوتے تو چاہیئے تھا کہ ان کے

---

[1] اللمع الاشعری ص ۸ نیز دیکھئے الاشعری از ڈاکٹر محمود حمدہ عرابہ ص ۹۱ تا ۹۳۔

سب ہم جنس ان کے ساتھ ہی ظہور پذیر ہو جاتے حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔ اسی طرح جو حوادث متاخر ہیں اگر ان کا تاخر کسی صانع اور محرک کے بغیر ہوتا تو دوسرے حوادث کے ان پر تقدم کی کوئی وجہ نہ تھی اور نہ ان کے پیچھے رہنے کی کوئی دلیل موجود تھی۔ متقدم حوادث کے متعلق ہمارا یہ جان لینا کہ ان میں اپنے ہم جنس حوادث سے متقدم ہونے کی کوئی وجہ وجود نہیں اس امر کی دلیل ہے کہ کسی مقدم کو تقدم عطا کرنے والے نے ان کو تقدم بخشا اور ان کے وجود کو اپنی مشیت کے تابع بنایا۔[1]

اس سے واضح ہوا کہ امام الاشعری باقلانی اور ابن قیم کا طرز استدلال ایک ہی نوعیت کا ہے مگر ابن قیم کا طرز استدلال زیادہ واضح اور مفصل ہے۔

۴- وجود باری تعالےٰ پر قرآن حکیم کا طرزِ فکر و نظر:- امام الاشعری باقلانی اور ابن قیم نے ہستی باری تعالےٰ کے اثبات میں جو طرز استدلال اختیار کیا ہے قرآن حکیم نے متعدد مقامات پر اسی کی جانب دعوت دی اور انسانوں کو ماحول و سفلی شب و روز کی آمد و رفت پر غور و فکر کرنے کی جانب متوجہ کیا ہے۔

فرمان خداوندی ہے۔

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ	آسمان و زمین کے پیدا کرنے، شب و روز کے
وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ	آنے جانے ان کشتیوں میں جو سمندروں میں چلتی
الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ	ہیں اور ان سے جو لوگ نفع اندوز ہوتے ہیں اور
وَمَآ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِهِ	جو بارش اللہ تعالےٰ نے آسمان سے نازل کی
الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِیْهَا مِنْ	اور اس کے ساتھ مردہ زمین میں زندگی کے آثار
كُلِّ دَآبَّةٍ وَّتَصْرِیْفِ الرِّیَاحِ وَالسَّحَابِ	پیدا کئے اور اس طرح کے جانور پیدا کئے نیز
الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ	ہواؤں کے آنے جانے اور بادل میں جو آسمان
لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ (البقرۃ - ۱۶۴)	و زمین کے درمیان معلق ہیں دانشمند لوگوں کیلئے بڑی نشانیاں

---

[1] التمہید للباقلانی مطبع لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر مطبع ۱۹۴۷ء، صفحہ ۴۴-۴۵۔

نیز فرمایا:-

اِنَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَفِیْ خَلْقِکُمْ وَمَا یَبُثُّ مِنْ دَآبَّةٍ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ ۔ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِیْفِ الرِّیَاحِ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ (الجاثیہ - ۴)

بلاشبہ آسمان و زمین انسانوں اور حیوانوں کی آفرینش میں یقین کرنے والے کے لئے بہت بڑی نشانیاں ہیں۔ اس طرح شب و روز کے آنے جانے۔ آسمان سے بارش ہونے میں جس سے مردہ زمین میں زندگی کے آثار پیدا ہونے لگتے ہیں اور ہواؤں کے ادھر اُدھر آتے جاتے ہیں عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

خَلَقَ السَّمٰوٰتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَاَلْقٰی فِی الْاَرْضِ رَوَاسِیَ اَنْ تَمِیْدَ بِکُمْ وَبَثَّ فِیْهَا مِنْ کُلِّ دَآبَّةٍ وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَنْۢبَتْنَا فِیْهَا مِنْ کُلِّ زَوْجٍ کَرِیْمٍ ۔ هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَاَرُوْنِیْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِیْنَ مِنْ دُوْنِهٖ ؕ بَلِ الظّٰلِمُوْنَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۔

(لقمان ۱۰-۱۱)

تم دیکھتے ہو کہ خداوند تعالےٰ نے آسمانوں کو ستونوں کے بغیر پیدا کیا اور زمین پر پہاڑ پیدا کر دیئے تاکہ وہ ہلنے نہ پائے۔ اس میں ہر قسم کے جانور پیدا کئے۔ آسمان سے بارش نازل کی اور اس سے عمدہ ترین پھلوں اور پھولوں کے جوڑے پیدا کئے۔ تو اللہ تعالےٰ کی مخلوقات ہیں۔ آپ بتایئے کہ معبودان باطلہ نے کیا چیز پیدا کی ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ ظالم بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں۔

ان آیات میں خداوند کریم کفار کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ دیکھئے یہ ہیں خدا تعالےٰ کی مخلوقات اور اس کی صنعت گری کے نادر نمونے۔ اب بتایئے جن کی آپ پرستش کرتے ہو انہوں نے کس چیز کو پیدا کیا ذرا ان کی صنعت و تخلیق کے آثار بھی پیش کیجئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو پیدا کرتا ہے وہی معبود قرار دیئے جانے کا استحقاق رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں لہٰذا دوسرا کوئی معبود بھی نہیں۔ خداوند تعالےٰ ان مختلف مدارج و احوال کا تذکرہ کرنے ہیں جن سے گذر کر انسان اوجِ کمال کو پہونچا اور فہم و شعور کی نعمتوں سے سرفراز کیا گیا۔

Marfat.com

ارشاد ہوتا ہے:-

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ
مِّنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ
تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ
عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَّ
غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ط
وَنُقِرُّ فِي الْاَرْحَامِ مَا نَشَآءُ اِلٰى
اَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ
طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوْٓا اَشُدَّكُمْ ۚ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُّتَوَفّٰى
وَمِنْكُمْ مَّنْ يُّرَدُّ اِلٰٓى
اَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ
بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۭ وَتَرَى الْاَرْضَ
هَامِدَةً فَاِذَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْهَا
الْمَآءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَ
اَنْۢبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍۢ بَهِيْجٍ
(الحج - ۵)

اے لوگو! اگر تمہیں قیامت کے بپا ہونے میں شبہ ہے تو اس حقیقت پر غور کیجئے کہ ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا پھر قطرۂ آب سے پھر اس سے خون کا ایک لوتھڑا تیار ہوا اور پھر اس نے گوشت کے ٹکڑے کی صورت اختیار کر لی جو کامل بھی ہوتا ہے اور ناقص تاکہ ہم تم پر واضح کر دیں۔ ایک مخصوص مدت تک تمہیں رحم مادر میں رکھتے ہیں پھر بچے کی صورت میں اس کا ظہور ہوتا ہے پھر اوج شباب کو پہنچتا ہے پھر بعض جوانی ہی میں ملک عدم کو سدھارتے ہیں اور بعض پیرانہ سالی کو پہنچ کر عقل و شعور کو کھو بیٹھتے ہیں۔ تم دیکھتے ہو کہ زمین خشک ہوتی ہے جب بارش سے سیراب ہوتی ہے تو اس میں کھیتی لہلہانے لگتی ہے۔ خوب پھلتی پھولتی اور اس میں ہر قسم کے تر و تازہ پھلوں اور پھولوں کے جوڑے اگتے ہیں۔

خداوند تعالےٰ کی مخلوقات و مصنوعات سے وجود باری تعالےٰ پر استدلال کرنا ایک فطری طرزِ استدلال ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں ایک اعرابی سے جب خدا کی ہستی کے متعلق دریافت کیا گیا۔ تو اس نے جواب دیا:-

اَلْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيْرِ
وَالْاَقْدَامُ تَدُلُّ عَلَى
الْمَسِيْرِ اَفَسَمَآءٌ ذَاتُ
اَبْرَاجٍ وَاَرْضٌ ذَاتُ

جب مینگنی اونٹ کے وجود پر دلالت کرتی ہے قدموں سے پتا چلتا ہے کہ کوئی چل کر گیا ہے تو برجوں والا آسمان اور کشادہ سڑکوں والی زمین

Marfat.com

فَجَاجٍ لَا تَدُلَّانِ عَلَى
اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ فَتَبَارَكَ
اللّٰهُ الْفَعَّالُ بِمَا يَشَآءُ

کیونکر خدا کی ہستی پر دلالت نہیں کرے گی
پس اللہ تعالےٰ کی ذات اقدس
بابرکت ہے جو اپنی مرضی کے مطابق
امور سرانجام دیتا ہے۔

۴۔ صفاتِ باری تعالیٰ اور ابن قیّم

اس مسئلہ میں مندرجہ ذیل مباحث پر گفتگو کی جائے گی۔

۱۔ متکلمین کا نقطۂ اختلاف

۲ - صفات باری کے مسئلہ میں معتزلہ کی رائے۔

۳ - امام اشعری کا موقف

۴ - ذات خداوندی کے ساتھ قیام حوادث اور ابن قیّم

۵ - شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور اہل سنّت کی رائے۔

۶ - مسئلہ صفات باری میں ابن قیّم کا اتباع سلف و ابن تیمیہ۔

اب ہم یکے بعد دیگرے ان عنوانات پر گفتگو کرتے ہیں۔

۱۔ متکلمین کا نقطۂ اختلاف :

صفات باری تعالےٰ میں سے بعض لفظی و معنوی دونوں اعتبار سے سلبی ہیں۔ مثلاً لیس کمثلہ شیئ"، بعض صفات معنی کے اعتبار سے سلبی اور لفظاً ایجابی ہیں جیسے خدا تعالےٰ کی قدامت و وحدانیت یہ مسئلہ تمام اسلامی فرقوں میں متفق چلا آتا ہے اور تمام فرقے اس کے قائل ہیں۔ البتہ مشبّہ" اسے تسلیم نہیں کرتے۔

اسی طرح بعض صفاتِ لفظی و معنوی دونوں اعتبار سے ایجابی ہیں جیسے قدرت ارادہ، علم اور علاوہ ازیں دیگر صفات جن سے ذات خداوندی موصوف ہے۔ یہی صفات محلِ نزاع ہیں۔ صفات کے مسئلہ میں ابن قیّم کا موقف واضح کرنے سے قبل ہم ان کے پیشرو علماء کے نظریات بیان کرنا چاہتے ہیں اور ان میں معتزلہ و اشاعرہ سب سے زیادہ مشہور ہیں

۲۔ صفاتِ باری تعالےٰ کے مسئلہ میں معتزلہ کی رائے :

معتزلہ صفات ایجابیہ کی نفی کرتے ہیں ان کا خیال

Marfat.com

ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ بذات خود زندہ عالم اور قادر ہے۔ اس لئے نہیں کہ اس میں علم، قدرت اور حیات کے اوصاف پائے جاتے ہیں جو اس کی ذات سے الگ ہیں اور اس پر اضافہ کئے گئے ہیں کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالےٰ کے عالم ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ علم کی صفت اس پر اضافہ کی گئی ہے۔ زندہ ہونے سے یہ مراد ہے کہ انسان کی طرح اس کی ذات میں حیات کی صفت بڑھا دی گئی ہے۔ تو اس سے لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذات خداوندی موصوف ہے اور علم قدرت وغیرہ اس کی صفات ہیں حالانکہ صفت اور موصوف تو اجسام میں ہوتے ہیں اور ذات خداوندی جسمیت سے منزہ ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ یہ صفت بذات خود قائم ہے اور اپنے موصوف سے وابستہ نہیں تو اس سے قدماء بلکہ یوں کہیے کہ معبود حقیقی کا تعدد لازم آتا ہے۔[1]

علامہ عبدالقادر بغدادی معتزلہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

معتزلہ کے پانچ فرقے خالص قدریہ (منکر تقدیر) ہیں اور ان مبتدعانہ مسائل میں ایک دوسرے کے ہمنوا ہیں۔

۱۔ خداوند تعالےٰ کی ازلی صفات کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ علم، قدرت، حیات، سمع و بصر اور دیگر ازلی صفات کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

۲۔ ازل میں اللہ تعالےٰ کا کوئی نام اور صفت نہ تھی۔[2]

عبدالکریم شہرستانی رقمطراز ہیں:

"جمہور معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ قدیم ہے۔ قدامت کا وصف اس کے ذاتی اوصاف میں سے امتیازی خصوصیت کا حامل ہے۔ وہ صفات قدیمہ کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالےٰ بذات خود عالم قادر اور زندہ ہے صفاتِ علم، قدرت اور حیات کی بنا پر نہیں۔ نہ یہ خدا کی قدیم صفات ہیں اور نہ ان کا قیام ذات خداوندی کے ساتھ ہے اگر ان صفات کو قدامت میں خدا کا شریک ٹھیرایا جائے جو اللہ تعالےٰ کا مخصوص ترین وصف ہے تو صفات کا الوہیت میں شریک ہونا لازم آتا ہے۔ تمام معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ

---

[1] شرح الاسلام ج ۳ ص ۲۹

[2] الفرق بین الفرق از عبدالقادر بغدادی ص ۹۳-۹۴۔

Marfat.com

ارادہ اور سمع و بصر ایسے اوصاف ہرگز نہیں جن کا قیام خدا کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو۔[1]"

۳۔ امام اشعری کا موقف: امام ابوالحسن الاشعری اگرچہ جُبّائی کے شاگرد تھے جو مشہور معتزلی عالم تھے۔ مگر جیسا کہ ان کے سوانح حیات میں مذکور ہے وہ معتزلہ فرقہ سے الگ ہو کر ان کے خلاف نبرد آزما ہوئے تھے۔ اگر آپ صفات باری کے مسئلہ میں بھی ان کے خلاف ہو گئے ہوں اور ان کو خداوند لایزال نے ثابت قدم رکھا ہو تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ عبدالکریم شہرستانی نے امام اشعری کی ایک عبارت نقل کی ہے جس سے صفات کے مسئلہ میں ان کا مسلک واضح ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ابوالحسن اشعری کا قول ہے کہ اللہ تعالےٰ علم سے عالم، قدرت سے قادر حیات کی بنا پر حی، ارادہ کی بنا پر مُرید، کلام سے متکلم، سمع سے سمیع اور بصر کی بنا پر بصیر ہے۔ یہ جملہ ازلی صفات ہیں اور ذاتِ خداوندی کے ساتھ قائم ہیں۔ ان صفات کو نہ عین ذات قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات۔ اسی طرح ذات خداوندی کو نہ عین صفات تصوّر کیا جا سکتا ہے اور نہ غیر صفات اللہ تعالےٰ کے کلام قدیم سے متکلم ہونے اور ارادۂ قدیم سے مرید ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ حاکم مطلق ہے اور حاکم علی الاطلاق وہ ہوتا ہے جو جس کے اختیار میں امر و نہی ہو۔ لہٰذا وہ آمر بھی ہے اور ناہی بھی۔ آمر ہونے کی صورت میں کسی قدیم بات کا حکم دے گا یا محدَث کا۔ اگر محدث (جدید) کا حکم صادر کرے گا۔ تو پہلے اسے یا تو اپنی ذات میں پیدا کرے گا یا کسی اور محل میں یا بدون محل اپنی ذات میں پیدا کرنا محال ہے کیونکہ اس سے اللہ تعالےٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ کسی دوسرے محل میں پیدا کرنا بھی محال ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ وہ محل اس سے موصوف ہو۔ بدون محل پیدا کرنا بھی درست نہیں کیونکہ عقل اسے باور نہیں کر سکتی کہ وہ بدون محل پیدا ہو جائے۔ لہٰذا یہ بات طے پائی کہ وہ صفت قدیم اور قائم بالذات ہے۔ ارادہ اور سمع و بصر کی صفات کو بھی اس

---

[1] الملل والنحل از عبدالکریم شہرستانی المطبعۃ الادبیۃ برحاشیہ کتاب الفصل لابن حزم ج ۱ ص ۵۵

[2] حوالہ مذکور ج ۱ ص ۱۲۲۔

Marfat.com

پر قیاس کر لیجئے۔

شہرستانی کا نقل کردہ بیان یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ تمام اشعری صفات باری کا اثبات کرتے انہیں ازلی مانتے اور انہیں قائم بالذات تسلیم کرتے ہیں

۴۔ ذات خداوندی کے ساتھ حوادث کا قیام اور ابن قیم :

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صفات باری تعالےٰ کے مسئلہ میں ابن قیم کے نظریات کا جائزہ لیا جائے اور اس ضمن میں آخری فیصلہ صادر کرنے سے قبل ان کے فرمودات پر بخوبی غور و فکر کر لیا جائے۔ مبادا عاجلانہ رائے قائم کرنے میں ہم سے زیادتی ہو جائے۔ اور ہم وہ بات ان کی جانب منسوب کرنے لگیں جو انہوں نے نہیں کہی اور وہ جس پر راضی بھی نہ تھے۔

ابن قیم لکھتے ہیں :۔

"توحید کا انحصار صفات کمال کے اثبات تشبیہ و مثال کی نفی اور عیوب و نقائص سے مبرا ہونے پر ہے۔ الحمد للہ سے اس کا اثبات ہوتا ہے کیونکہ حمد محمود کے جملہ صفات کمال اور نعوت جلال پر مشتمل ہے اس میں خدا کی محبت رضامندی اور انقیاد و اطاعت بھی شامل ہے ظاہر ہے کہ ممدوح کے صفات کاملہ جس قدر زیادہ ہوں گے حمد اتنی ہی اکمل ہو گی۔ صفات کمال میں جتنی کمی پیدا ہو گی اسی قدر حمد میں کمی آتی جائے گی۔ اس لئے کوئی شخص خدا کے محامد و اوصاف کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اس کے صفات زیادہ بھی ہیں اور کامل بھی جن کا شمار ممکن نہیں ہے"[2]

نقل کردہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم اللہ تعالےٰ کے لئے لاتعداد صفات کمال کا اثبات کرتے ہیں۔ صفات کمال جتنی زیادہ ہوں گی حمد اتنی ہی زیادہ مکمل ہو گی اس سے معلوم ہوا کہ ابن قیم اللہ تعالےٰ کے لئے اشاعرہ کی ثابت کردہ سات صفات معانی

---

[1] حوالہ مذکور ج ۱ ص ۱۲۲

[2] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۴ مطبع المنار۔

Marfat.com

کی نسبت زیادہ صفات کمال ثابت کرتے ہیں۔ وہ سات صفات یہ ہیں:۔

قدرت[1]، ارادہ[2]، علم[3]، حیات[4]، سمع[5] و بصر[6] اور کلام[7]۔

ابن قیم کا خیال ہے کہ اللہ تعالےٰ کے اسماء حسنیٰ اس کی صفات کمال پر روشنی ڈالتے ہیں۔ لہٰذا وہ اسماء بھی ہیں اور صفات بھی۔ وہ اس کی تائید میں یہ دلائل پیش کرتے ہیں:

پہلی دلیل:۔ اللہ تعالےٰ نے انہیں اسماء حسنیٰ کہا ہے۔ اگر یہ مہمل الفاظ ہوتے اور ان میں کوئی معنویت پوشیدہ نہ ہوتی تو ان کو "حسنیٰ" قرار دینے کی کوئی وجہ نہ تھی اور یہ کسی مدح و کمال پر دلالت نہ کرتے۔

دوسری دلیل:۔ اگر یہ اسماء اوصاف پر دلالت نہ کرتے تو ان کی مصادر سے خبر دینا اور اپنے آپ کو ان سے موصوف کرنا جائز نہ ہوتا۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔ اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الرَّزَّاقُ ذُوالْقُوَّۃِ الْمَتِیْنُ (اللہ تعالےٰ رزق دینے والے اور بڑی قوت والے ہیں) اللہ تعالےٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے "قوی" بھی ہے۔ اس آیت کریمہ میں اسے ذُوالْقُوَّۃِ سے یاد کیا گیا ہے۔ اگر قوت کسی صفت پر دلالت نہ کرتی تو اسے ذوالقوۃ کہنا صحیح نہ ہوتا۔

دوسری جگہ فرمایا:

"فللّٰہ العزۃ جمیعا" (فاطر-۱۰) (عزت سب اللہ کے لئے ہے)

عزیز خدا کے ناموں میں سے ہے اگر خدا میں قوت اور عزت کی صفت موجود نہ ہوتی تو اسے قوی اور عزیز کے ناموں سے پکارنا درست نہ ہوتا۔

نیز فرمایا:۔

"انزلہ بعلمہ" (النساء-۱۶۶) (اس نے اس کو اپنے علم سے نازل کیا)

فاعلموا انما انزل بعلم اللّٰہ" (ھود-۱۴) (جان لو کہ اسے اللہ کے علم سے اتارا گیا ہے)

دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:۔

ولا یحیطون بشیئ من علمہ (البقرۃ-۲۵۵) (اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرتے)

صحیح حدیث میں وارد ہے:۔

Marfat.com

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَاَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ

خدا میں علم اور قدرت کی صفت پائی جاتی ہے اور اس کا نام علیم و قدیر بھی ہے اگر علیم و قدیر کے الفاظ علم اور قدرت پر دلالت نہ کرتے تو آپ بعلمک و قدرتک ارشاد نہ فرماتے۔

تیسری دلیل:۔ اگر اسماء حسنیٰ معانی اور صفات پر مشتمل نہ ہوتے تو ان کے افعال سے خبر دینا جائز نہ ہوتا۔ مثلاً یہ نہ کہا جاتا کہ وہ سنتا ہے، دیکھتا ہے، جانتا ہے، قدرت رکھتا ہے، ارادہ کرتا ہے وغیرہ وغیرہ

کیونکہ صفات کے احکام اسی صورت میں ثابت ہو سکتے ہیں جب وہ خود ثابت ہوں۔ جب صفت خود مفقود ہو تو اس کے حکم کا ثابت ہونا محال ہے

چوتھی دلیل:۔ اگر خدا کے نام، صفات و معانی مجرد ہوتے تو وہ ان اسماء کی طرح ہوتے جو اپنے اپنے مسمّٰی کے لئے مقرر کر دیئے جاتے ہیں اور ان میں کوئی معنویت ملحوظ نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ذات خداوندی پر دلالت کرنے میں سب برابر ہوتے اور ان کے مدلولات میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ یہ بداہتہً غلط ہے۔ جو شخص یہ کہے کہ قدیر کا معنیٰ سمیع و بصیر ہے۔ تو اب اور منتقم کا معنیٰ ایک ہی ہے اور معطی اور مانع سے ایک ہی مفہوم پیدا ہو رہا ہے تو وہ گویا عقل لغت اور فطرت انسانی کے ساتھ پنجہ آزمائی کر رہا ہے۔ خدا کے اسماء کو معانی سے مجرد قرار دینا عظیم ترین الحاد ہے۔

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

وَذَرُوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْٓ اَسْمَآئِہٖ (الاعراف - ۱۸۰)

(ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں کجی اختیار کرتے ہیں)

ابن قیمؒ کا نقطہ نظر یہ نہیں کہ خدا کے اسماءِ حسنیٰ صرف انہی صفات پر دلالت کرتے ہیں جن سے وہ مشتق ہیں، بلکہ ان کی رائے میں دلالت التزامی کے طور پر وہ دوسرے صفات پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ اللہ کی دلالت خدا کی ذات و صفت دونوں پر دلالت مطابقی ہے۔ اگر اس لفظ سے صرف ذات یا صرف اس کی صفت مراد لی جائے تو یہ دلالت تضمنی ہوگی اور یہ کسی اور صفت پر دلالت کرے تو یہ دلالت التزامی کہلائے گی۔ مثلاً "سمیع" کا نام جب خدا کی ذات اور اس کی صفت سمع پر دلالت کرے۔

Marfat.com

تو یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر صرف ذات یا صرف سمع کا مفہوم ادا کرے تو دلالت تضمنی ہے۔ اور اگر حیّ یا صفتِ حیات پر دلالت کرے تو یہ دلالت التزامی ہے۔ خدا کے دوسرے اسماء کو بھی اسی پر قیاس کر لیجیے۔[1]

ابن قیم اللہ تعالےٰ کے لئے صفات ثابت کرنے کا جس قدر ولولہ رکھتے تھے اس کا انجام آپ کے حق میں اچھا نہ نکلا اور اثبات صفات میں افراط کا نتیجہ یہ نکلا کہ آپ حوادث کو قائم بالذات تسلیم کرنے لگے۔ شیخ الاسلام ملاّمہ ہروی کے قول التوحید تنزیہِ اللہ عن الحدث کی شرح میں ابن قیّم نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"اگر اس قول سے ملاّمہ ہروی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کو ان افعال اختیاریہ سے منزّہ قرار دیا جائے جن کا نام خدا کے افعال کی نفی کرنے والے حلول حوادث رکھتے ہیں اور خدا کا ان سے منزّہ ہونا ان کے نزدیک کمالِ توحید بلکہ اصل توحید ہے۔ تو ان کے افعال کی تعبیر ان الفاظ میں کی جا سکتی ہے کہ التوحید تنزیہ الرب تعالیٰ عن حلول الحوادث" (حلولِ حوادث سے خدا کو پاکیزہ سمجھنا توحید ہے) اس کی حقیقت یہ ہے کہ ان کی رائے میں توحید کا مطلب خدا کو افعال سے بالکل معطل قرار دینا کلیتہ ان کی نفی کرنا اور یہ کہنا ہے کہ وہ بالکل کچھ بھی نہیں کرتا حالانکہ یہ حقیقت نہیں، کیونکہ یہ عقلاً محال ہے کہ اللہ تعالےٰ کو کوئی فعل انجام دیئے بغیر فاعل تسلیم کیا جائے۔ دنیا کی کسی زبان میں اس کی نظیر موجود نہیں فطرت انسانی بھی اس سے ابا کرتی ہے یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ عالم کی تربیت کئے بغیر اسے رب کا نام دیا جائے ربوبیت کا معنیٰ اور اس کی حقیقت بھی یہ ہے کہ عالم کی تربیت سے متعلق افعال اس سے صادر ہوں جو ان افعال کی نفی کرتا ہے وہ اس کی ربوبیت کا منکر ہے۔ اور اگر علامہ ہروی

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۳۱ تا ۱۷، مطبعۃ المنار

Marfat.com

کا مقصد اس قول سے یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ حادث کے علامات سے پاک ہے اور اس میں مخلوقات ایسی خاصیات موجود نہیں تو اس کے حق ہونے میں شبہ نہیں۔ مگر یہ توحید کی ناقص تعبیر ہے کیونکہ اصل توحید صفاتِ کمال کا اثبات ہے اور خدا تعالےٰ کو حادثات و مخلوقات کے علامات سے منزّہ قرار دینے سے اس کی تکمیل ہوتی ہے[1]۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیّم حوادث کو قائم بالذات تسلیم کرتے تھے اور ان کا خیال تھا کہ ربوبیت کا مفہوم یہی ہے۔ مگر اس کا نظریہ درست نہیں کیونکہ حوادث کا قیام ہمیشہ محدثات کے ساتھ ہوتا ہے۔ ابن قیّم اس ضمن میں فرقہ کرامیہ کے ہمنوا نظر آتے ہیں جن کا خیال ہے کہ حوادث قائم بالذات ہیں۔

علامہ بغدادی لکھتے ہیں:۔

"ابن کرّام اور اس کے پیرو کہتے ہیں کہ ان کا معبود محلّ حوادث ہے ان کا خیال ہے کہ اس کے اقوال اس کے ارادے، اس کا دیکھی جانے والی چیزوں کو دیکھنا اور سنے جانے والے اقوال کو سننا اور اس کا ناسوت ارضی کے بلند پایہ صحیفہ سے ملنا یہ سب اعراض اور حادثات ہیں اور اس کی ذات ان سب حوادث کا محلّ ہے[2]۔"

بہرکیف میرا خیال ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد کی بنا پر یہ بات کہی ہے اور مجتہد خطا کار ہونے کی صورت میں بھی اجر و ثواب کا مستحق ہوتا ہے اس میں ذرا بھر شبہ نہیں کہ ابن قیّم کے یہاں جذبۂ اخلاص اور حسن نیت کی کمی نہیں۔ عقلاً محال ہے کہ ابن قیّم جیسا عالم ربانی جس نے دین اسلام کے ناموس کی تحفظ کے لئے اپنی زندگی وقف کر رکھی ہو۔ قصداً ایسی بات کہے۔

ابن قیّم کی کتب کے اقتباسات پیش کرنے کے بعد اب ہم مندرجہ ذیل نتائج اخذ کرتے ہیں۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۸۷ - ۲۸۸

[2] الفرق بین الفرق ص ۲۰۴۔

Marfat.com

۱- ابن قیّم اشاعرہ کی طرح صفات باری تعالےٰ کا اثبات کرتے ہیں.
۲- اشاعرہ سے بڑھ کر ابن قیّم جمیع صفات کمال کا اثبات کرتے ہیں جب کہ اشاعرہ صرف سات صفاتِ معانی کے قائل ہیں.
۳- خدا کی صفات زائد عن الذات ہیں جو اشاعرہ کا نظریہ ہے. معتزلہ کے نزدیک صفات کا کوئی الگ وجود نہیں ہے.
۴- حوادث قائم بالذات ہیں۔

۵- شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور اہلِ سنّت کی رائے:-

اگر ابن قیّم کے اس نظریہ کو نظر انداز کر دیا جائے کہ وہ حوادث کو قائم بالذات مانتے ہیں تو یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ آپ سلف صالحین کی راہ پر گامزن تھے. کیونکہ اسلاف سات صفاتِ معانی کے علاوہ دیگر ازلی صفات بھی اللہ تعالےٰ کے لئے ثابت کرتے ہیں.

شہرستانی رقمطراز ہیں:-

"یہ جان لینا چاہیئے کہ علماء سلف کی ایک بہت بڑی جماعت اللہ تعالےٰ کے لئے صفات ازلیہ مثلاً علم. قدرت، حیات، ارادہ، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام اور عزت و عظمت کا اثبات کرتی تھی[1]"

علامہ صابونی لکھتے ہیں:-

معتزلین اللہ تعالےٰ کے لئے وحدانیت، سمع، بصر، علم، قدرت، عزت، عظمت، ارادہ، مشیّت، قول، کلام، رضامندی، ناراضگی، حیات بیداری، خوشی، ہنسی وغیرہ صفات کو ثابت کرتے ہیں[2]"

علامہ بغدادی سلف کے مبادیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"علم، قدرت، حیات، ارادہ، سمع و بصر اور کلام خدا کی ازلی اور ابدی صفات ہیں[3]"

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۱۱۶
[2] عقیدۃ السلف از ابو عثمان اسماعیل الصابونی
[3] الفرق بین الفرق ص ۳۳۲۔

علامہ شہرستانی، صابونی اور فاضل بغدادی ایسے علما، کی ذکر کردہ عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ اسلاف صفاتِ معانی کے علاوہ دیگر صفات کمال بھی اللہ تعالےٰ کے لئے ثابت کرتے تھے۔ اور ان صفات کو ازلی اور قائم بالذات مانتے تھے اور یہی ابن قیمؒ کا نظریہ ہے۔

اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالنے کے لئے میں ابن تیمیہ کا مسلک مختصراً بیان کروں گا تاکہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ ابن قیمؒ کس حد تک اس مسئلہ میں شیخ الاسلام کے پیرو ہیں۔

ابن تیمیہ اپنے رسالہ التدمریہ[1] میں صفات باری تعالےٰ کے بارے میں سلف کا طرز فکر و نظر واضح کرتے ہوئے اس پر اظہار پسندیدگی کرتے اور اس کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کے بیانات سے عیاں ہوتا ہے کہ وہ ذات خداوندی کو انہی صفات سے موصوف کرتے ہیں جس کا اظہار اس نے خود قرآن مجید میں فرمایا ہے۔ جو صفات خداوندی آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔ قرآن حکیم میں اللہ تعالےٰ نے اپنی ذات اقدس کو متعدد صفات سے موصوف کیا ہے مثلاً حیّ۔ قیوم، علیم، حکیم، سمیع، بصیر، عزیز، حلیم، خالق، مصوّر، متکبّر۔ محبت کرنے والا، ناراض ہونے والا، ناپسند کرنے والا وغیرہ ازیں۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صفات ایجابیہ کے بارے میں ابن تیمیہ کا مسلک علماء سلف اور ابن قیمؒ سے مختلف نہیں ہے۔ کیونکہ وہ جمیع صفاتِ کمال خدا کی ذات میں تسلیم کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ کے طرزِ بیان کا خصوصی طرّہ امتیاز ان کے فکر و نظر کی گہرائی اور ان کی ژرف نگاہی ہے جو صفات کے مسئلہ میں بھی نمایاں نظر آتی ہے۔ وہ ایک شبہ کا جواب دیتے ہیں جو صفات کے مسئلہ میں غور کرنے والے عام لوگوں کو پیش آتا ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان صفات سے کیونکر موصوف ہو سکتے ہیں جو مخلوقات میں بھی موجود ہیں مثلاً وجود، علم اور حیات وغیرہ۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اتحاد فی الاسم سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں اوصاف ایک ہی درجہ کے ہوں گے۔ مثلاً اللہ تعالےٰ جب اپنی ذات کو تکبّر اور غضب سے موصوف قرار دیتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کا تکبّر و غضب

---

[1] الرسالۃ التدمریہ ص ۷ تا ۹۔

Marfat.com

مخلوقات کے تکبر و غضب جیسا ہے۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"خداوند تعالیٰ اپنے آپ کو حی (زندہ) کہتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے۔ اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ[1] اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بعض مخلوقات کو بھی حی فرمایا۔ مثلاً یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ (الروم - ۱۹)، مگر یہ دونوں حی مساوی نہیں ہیں کیونکہ "حی" خدا کا اسم ہے اور اس کی ذات کے ساتھ مختص ہے دوسری آیت میں :-

یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ مخلوق کا نام ہے اور اس کے ساتھ مخصوص ہے یہ دونوں الفاظ جب مطلق ہوں گے تو متحد ہو جائیں گے اور تخصیص سے الگ ہو جائیں گے۔"[2]

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں جب کوئی معتزلی یہ کہے کہ خدا صاحب ارادہ نہیں اور کلام کی صفت بھی اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صفات مخلوقات کے ساتھ وابستہ ہیں تو ہم جواباً اسے کہیں گے کہ ذات قدیم بھی ان صفات سے موصوف ہو سکتی ہے۔ اور اس کی ذات میں پائے جانے والے اوصاف مخلوقات و محدثات کی صفات ایسے ہرگز نہ ہوں گے۔ دیگر صفات مثلاً حُبّ اور رضا کو ذات خداوندی میں ثابت کرنے والے بھی معتزلہ کو یہی جواب دیں گے کہ یہ صفات اگرچہ مخلوقات میں بھی پائی جاتی ہیں مگر دونوں کے اوصاف ہرگز مساوی نہیں ہیں۔

۶۔ مسئلہ صفاتِ باری تعالیٰ میں ابن قیّم کا اتباعِ سلف و ابن تیمیہ: سابقہ بیانات کی روشنی

ہیں ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ابن قیّم اور اس کے استاد محترم شیخ الاسلام ابن تیمیہ صفات باری تعالیٰ کے اثبات میں علماء سلف کے جانشین ثابت ہوئے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اکابر اللہ تعالیٰ کے لئے سات صفات معانی ثابت کرتے تھے جیسا کہ علماء سلف

---

[1] البقرہ - ۲۵۵

[2] الرسالۃ التدمریۃ ص ۱۲۔

کا نظریہ ہے اور معتزلہ و اشاعرہ کے خلاف تھے۔ میرے خیال میں حق کا راستہ وہی ہے جس پر سلف اور ان کے متبعین گامزن تھے۔ کیونکہ معتزلہ صفات معانی کے منکر تھے کہ اس سے قدماء کا تعدد لازم آتا ہے۔ مگر ان کی یہ بیان کردہ علت نہایت بے جان اور لچر سی ہے کیونکہ قدماء کا تعدد اس صورت ممنوع ہے کہ جب اس سے الٰہ (معبود) کا تعدد لازم آتا ہو۔ معبود برحق کو جو ذات قدیمہ ہے اگر قدیم صفات سے موصوف مانا جائے تو اس سے الٰہ کا تعدد لازم آنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ کوئی شخص بھی اس بات کا قائل نہیں کہ صفات قدیمہ مثلاً قدرت قدیمہ یا ارادہ قدیم الٰہ ہیں تاکہ قدماء کا تعدد لازم آنے کا خطرہ ہو۔

اشاعرہ کا ذاتِ باری تعالےٰ کو سات صفاتِ معانی سے موصوف قرار دینا بلاشبہ حق ہے۔ مگر ذات خداوندی کا جامع صفات کمال ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ اسے ان تمام صفات کمال کا مجموعہ تسلیم کیا جائے جو قرآن و سنت میں مذکور ہیں۔ علماء سلف ابن تیمیہ اور ابن قیم اسی کے قائل ہیں

ابن قیم نے کتاب و سنت کے دلائل کے علاوہ مخلوقات علوی و سفلی کو بھی ذات خداوندی کے مجموعہ صفات کمال ہونے کی دلیل ٹھہرایا ہے۔ ان کے نزدیک اثبات صفات کے طرق میں سے یہ بھی ایک طریق ہے[1]

*

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۷ تا ۲۳۱۔

Marfat.com

۱۴۔ آیاتِ مُتَشَابِہات اور ابنِ قَیِّم

آیاتِ متشابہات کے ضمن میں مندرجہ ذیل مسائل زیرِ بحث ہوں گے۔

۱۔ ذاتِ باری تعالےٰ کی مخلوقات سے عدمِ مشابہت۔

۲۔ علماءِ سلف کا طرزِ فکر و نظر۔

۳۔ آیاتِ متشابہات کے بارے میں معتزلہ کا موقف۔

۴۔ ابنِ قیّم کے نظریہ کا تنزیہہ اور عدمِ تاویل پر مبنی ہونا۔

۵۔ آیاتِ متشابہات کے بارے میں ابنِ قیّم کا صحابہ سے تاثر

۶۔ تشبیہ و تجسیم کے الزامات سے ابنِ قیّم کی برأت۔

اب ہم باری باری ان مسائل پر گفتگو کریں گے۔

۱۔ ذاتِ باری تعالےٰ کی مخلوقات سے عدمِ مشابہت:

ذاتِ خداوندی کا مجموعۂ صفاتِ کمال ہونا اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ مخلوقات میں سے کسی کے مشابہ نہ ہو۔ ورنہ اس کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حادث کسی مُحدِث کا محتاج ہوتا ہے اور جو محتاج ہو وہ الٰہ نہیں بن سکتا۔ قرآن میں اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"لیس کمثلہٖ شیئ"

خدا کی مخلوقات سے عدمِ مشابہت ایک ایسی بات ہے جس میں کوئی ابہام اور اشتباہ نہیں پایا جاتا۔ البتہ کتاب و سنت میں بعض ایسی آیات و احادیث پائی جاتی ہیں جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ حوادث سے مشابہت رکھتا ہے۔ مثلاً وہ آیات قرآنیہ جن میں خدا کے ہاتھ، چہرہ اور آنکھ کا ذکر ہے یا وہ احادیث نبویہ جن میں خدا کے پہلے آسمان پر نازل ہونے کا تذکرہ ہے۔ یا خدا کی انگلی کا ذکر ہے۔ ان آیات و احادیث کی بنا۔

Marfat.com

پر علماء کے درمیان متعدد علمی مباحث پیدا ہو گئے۔ ذیل میں ہم ان کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔

۲- علماء سلف کا طرز فکر و نظر :-

علماء سلف کے نظریہ کا حاصل دو امور ہیں۔

۱- آیت قرآنی "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" کے پیش نظر ذات باری کو حوادث کی مشابہت سے منزہ قرار دیا جائے۔

۲- آیات کو ظاہر پر محمول کیا جائے اور ان کی تاویل نہ کی جائے، مبادا تاویل کر کے خدا کے کلام کا وہ مطلب ظاہر کریں۔ جو اس کی مراد نہ تھی۔ لہٰذا وہ بلا تاویل ظواہر آیات پر ایمان لاتے ہیں۔

علماء سلف ان دو اصولوں کے پابند تھے اس کی توضیح ابن خلدون کے درج ذیل بیان سے ہوتی ہے۔

ابن خلدون لکھتے ہیں :-

قرآن حکیم کی متعدد آیات میں وارد ہے کہ معبود برحق تنزیہہ مطلق سے موصوف ہے۔ ایسی آیات ظاہر الدلالت اور اپنے باب میں بالکل واضح ہیں لہذا ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور اقوال صحابہ و تابعین میں ان کی ظاہری تفسیر کی گئی ہے۔ قرآن مجید میں چند ایک آیات ایسی بھی ہیں جن سے ذات و صفات میں تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے علماء سلف نے اس ضمن میں یہ پہلو اختیار کیا کہ انہوں نے ان دلائل کو ترجیح دی جو تنزیہہ پر مشتمل ہیں۔ کیونکہ وہ تعداد میں زائد ہیں اور ان کا مفہوم بھی واضح ہے وہ تشبیہ کو محال تصور کرتے ہیں ان کا فیصلہ ہے کہ تشبیہہ پر مشتمل آیات کلام الٰہی ہیں۔ لہٰذا ہم ان پر ایمان لاتے ہیں اور بحث و تاویل کے ذریعہ ہم ان کے معانی حاصل کرنے کی الجھن میں نہیں پڑتے۔ کثیر علماء سلف فرمایا کرتے تھے کہ "اِقْرَءُ وْھَا کَمَا جَاءَتْ" اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ ان آیات پر ایمان لایئے مگر ان کی تاویل سے اجتناب کیجئے کیونکہ ممکن ہے یہ خدا کی جانب سے موجب ابتلا ہوں۔ لہٰذا یہاں توقف کرنا

Marfat.com

چاہیئے[1] اور ان کو مان لینا چاہیئے۔

عبدالکریم شہرستانی اہل سنت کو صفاتیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ خدا کے لئے صفاتِ خبریہ مثلاً دونوں ہاتھ، دونوں پاؤں، ثابت کرتے ہیں اور ان کی تاویل نہیں کرتے۔ ان صفات کو وہ اپنی اصطلاح میں صفات خبریہ کہتے ہیں۔

قرآنی آیات میں اس قسم کی جو خبریں وارد ہیں، ان میں اہل سنت کے دو فرقے ہیں۔ ایک فرقہ ان کی اس طرح تاویل کرتا ہے۔ جس قسم کا احتمال اس میں موجود ہوتا ہے۔ دوسرا گروہ تاویل نہیں کرتا ان کا خیال ہے کہ ہمیں عقلی طور پر معلوم ہے خدا کی مثل کوئی چیز نہیں۔ لہٰذا نہ وہ کسی مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق اس کے مماثل ہے یہ ہمارا قطعی خیال ہے اور اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں۔ البتہ جو آیات اس ضمن میں وارد ہیں۔ ہم ان کا مفہوم واضح نہیں کر سکتے۔ مثلاً۔

۱۔ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۔ (رحمٰن جس نے عرش پر قرار پکڑا)
(طٰہٰ - ۵)

۲۔ جَآءَ رَبُّكَ (الفجر - ۲۲) (آیا تیرا رب)

اور اسی قسم کی دیگر آیات۔ ان آیات کی تفسیر و تاویل معلوم کرنا۔ ہمارے لئے ضروری نہیں۔ بلکہ ہمارا فرض یہ ہے کہ کسی کو خدا کا شریک نہ ٹھہرائیں اور اس کو تشبیہ و مثال سے منزہ خیال کریں اور ہم یقینی طور پر اس کے معتقد ہیں[2]۔

اہل ظاہر کی رائے: امام احمد بن حنبل، داؤد بن علی اصفہانی اور ائمہ سلف کی ایک جماعت جو اپنے پیش رو اہل الحدیث مثلاً امام مالک مُقاتل بن سلیمان کی راہ پر گامزن تھے اور ان کی روش میں بڑی سلامت روی پائی جاتی ہے آیات متشابہات کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"ہم کتاب و سنت کے ظواہر پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ معلوم کر لینے کے بعد کسی تاویل کی ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات

---

[1] مقدمہ ابن خلدون طبع بیروت ۹، ۱۸، طبع اول صفحہ ۴۰۵

[2] الملل والنحل از شہرستانی ج ۱ ص ۱۱۶ - ۱۱۷۔

میں سے کسی چیز کے مشابہ نہیں بلکہ جو چیز بھی ذہن انسانی میں راہ پائے گی اللہ تعالےٰ اس کے خالق ہوں گے۔ تشبیہ سے اس حد تک کنارہ کش تھے کہ جو شخص خلقت بیدی (میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا) تلاوت کرتے وقت اشارہ کرنے کے لئے اپنا ہاتھ ہلائے۔ قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن "مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے" حدیث نبوی روایت کرتے وقت دل کی طرف اشارہ کرے تو اس کا ہاتھ قطع کرنا اور انگلی کو اکھاڑ پھینکنا واجب ہے۔ یہ نقطہ نظر انہوں نے دو وجوہات کی بنا پر اختیار کیا۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے قرآن حکیم میں تاویلات سے منع کیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون امنا بہ کل من عند ربنا۔ (آل عمران - ۷)

(حالانکہ مراد اصلی اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں پوری مہارت رکھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے یہ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہیں)

لہٰذا علماء سلف فرماتے تھے کہ ہم زیغ سے احتراز کرتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تاویل ایک ظنی چیز ہے اور صفات باری میں ظن کی بنا پر کوئی بات کہنا ناروا ہے۔ بعض اوقات تاویل کی بنا پر آیات کو ایسا معنی پہنا دیا جاتا ہے، جو خدا کی مراد نہیں ہوتی۔ ہم علماء راسخین کی طرح کہتے ہیں۔ کل من عند ربنا "سب آیات ہمارے رب کی نازل کردہ ہیں، ہم ان کے ظاہر پر ایمان رکھتے، باطن کی تصدیق کرتے اور ان کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہیں۔ ہم شرعاً ان آیات و احادیث کے معانی معلوم کرنے کے لئے مکلف و مامور نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ ایمان کی شرط نہیں اور نہ ایمان کے ارکان سے اس کا کوئی تعلق ہے[1]"

---

[1] الملل والنحل از شہرستانی ج ۱ ص ۱۳۷-۱۳۸۔

Marfat.com

علامہ مقریزی کی رائے:

علامہ مقریزی آیات متشابہات کے بارے میں علماء سلف کا موقف بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"اسلاف کرام "وجہ اور ید" کا اطلاق خداوند تعالےٰ پر اسی طرح کرتے ہیں جس طرح قرآن میں وارد ہے۔ مشابہت کی نفی کرتے اسے عیوب و نقائص سے منزہ سمجھتے مگر یہ نہ کہتے کہ وہ صفات سے عاری ہے۔ وہ صفات کو بلا تاویل خدا کے لئے ثابت کرتے ہیں کتاب اللہ کے ماسوا ان کے نزدیک خدا کی وحدانیت کی کوئی دلیل نہ تھی۔[1]"

علامہ صابونی کی رائے:

اہل سنت اللہ تعالےٰ کو ان صفات سے موصوف قرار دیتے ہیں جو وحی الٰہی میں وارد ہیں، یا جن کی شہادت آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دی ہے اور وہ اس کی صفات کو مخلوقات سے مشابہ نہیں تصور کرتے۔ چونکہ قرآن میں وارد ہے۔

"لما خلقتُ بیدیّ" (سورہ ص - ۷۵) "جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا"

وہ اس پر ایمان لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فی الواقع حضرت آدم کو اللہ تعالےٰ نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا اور اس کی تاویل نہیں کرتے نہ وہ معتزلہ اور جہمیہ کی طرح خدا کے دونوں ہاتھوں سے دو نعمتیں یا دو طاقتیں مراد لیتے ہیں۔ نہ فرقہ مشبہ کی طرح خدا کے ہاتھوں کو مخلوقات کے ہاتھوں جیسا سمجھتے ہیں وہ اس آیت کریمہ کی پیروی کرتے ہیں۔

"لیس کمثلہٖ شیئٌ" (خدا کے مثل کوئی چیز نہیں)

اہل سنت جملہ صفاتِ ایجابیہ مثلاً سمع، بصر، عین، وجہ، سُخط، مزح، تنبیہ (بیداری) ضحک (ہنسی) کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور ان کا علم خدا کو سونپتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ان کی تفسیر و تاویل سے صرف ذات خداوندی ہی آگاہ ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ راسخین فی العلم کے بارے میں فرماتے ہیں۔

والرّاسخُون فی العلمِ یقُولُون اٰمنّا بہٖ کلٌّ مّن عندِ ربّنا[2] (آل عمران - ۷)

(جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ یہ سب آیات ہمارے

---

[1] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۱۸۱

[2] عقیدۃ السلف از ابو عثمان صابونی

رب تعالیٰ کی نازل کردہ ہیں۔

۳۔ آیاتِ متشابہات کے بارے میں مُعتزلہ کا موقف:

معتزلہ اللہ تعالیٰ کو حوادث کی، متشابہات سے پاک سمجھتے تھے اور آیات متشابہات کی اس طرح تاویل کرتے کہ وہ تنزیہہ سے ہمکنار نظر آنے لگتیں ہیں وہ اہل سنت کی نسبت زیادہ جری تھے۔ مقام نزاع میں ان کا مسلک زیادہ نفع بخش ہے۔ اس کے مقابلہ میں اہل سنت کا نظریہ مقابلتہً زیادہ سلامت روی پر مبنی ہے۔ معتزلہ آیت کریمہ "لیس کمثلہٖ شئی" پر ایمان رکھتے تھے اور جن آیات سے مشابہت کا وہم پیدا ہوتا ہے ان کی تاویل کرتے۔

قرآن حکیم میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ۔ (المائدہ۔ ۶۴)	اور یہود کہتے ہیں کہ خدا کا ہاتھ گردن سے بندھا ہے۔ انہی کے ہاتھ باندھے جائیں اور ایسا کہنے کے باعث ان پر لعنت ہو اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں۔ وہ جس طرح چاہتا ہے خرچ کرتا ہے۔

معتزلہ اس آیت کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ خدا کا ہاتھ بند ہونے سے مراد بخل ہے قول خداوندی بل یدٰہ مبسوطتان" میں ظاہری طرز بیان اختیار کیا گیا ہے۔ اور اس سے مراد غایت جود وکرم اور نفی بخل ہے۔ کیونکہ جب سخی انتہائی سخاوت پر آمادہ ہوتا ہے۔ تو اپنی دولت دونوں ہاتھوں سے لٹانے لگتا ہے۔ اسی سے مجازاً یہ محاورہ قرار پایا۔[1]

۲۔ قرآن حکیم میں دوسری جگہ فرمایا۔

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (طٰہٰ۔ ۵)	(رحمٰن نے عرش پر قرار پکڑا)

معتزلہ اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو بادشاہ بنانا مقصود ہوتا ہے تو اسے تخت سلطنت پر فائز کیا جاتا ہے لہٰذا "استواء علی العرش کنایہ ہے حکومت

---

[1] الکشاف للزمخشری ج ۱ ص ۳۵۱

Marfat.com

وسلطنت سے عربی میں بولتے ہیں۔ فلان علی العرش اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ بادشاہ ہے اگرچہ وہ کبھی تخت پر نہ بیٹھا ہو۔ اور وہ اس معنی میں کافی معروف ہو چکا ہے[1]

ایک اور جگہ فرمایا۔

۳۔ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ۔ (الرحمٰن - ۲۷)

(اور تمہارے پروردگار کی ذات جو صاحب جلال وعظمت ہے باقی رہے گی)

معتزلہ اس آیت میں وجہ اللہ سے خدا کی ذات مراد لیتے ہیں وجہ سے ایک شئی کامل اور ذات مراد ہوتی ہے۔ مکہ کے مسکین لوگ کہا کرتے تھے۔

اَيْنَ وَجْهُ عَمْرِو بْنِ كُرْسُمٍ يَنْقُذُنِي مِنَ الْهَوَانِ[2]:

کوئی باعزت عربی شخص کہاں موجود ہے کہ مجھے اس ذلت سے چھڑائے۔

۴۔ قرآن میں آتا ہے:۔

يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (النحل - ۵۰)

وہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں جو ان کے اوپر ہے۔

اس آیت میں مِنْ فَوْقِهِمْ ظرف ہے اگر اسے يَخَافُونَ کے متعلق قرار دیا جائے تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ خدا سے ڈرتے ہیں کہ کہیں آسمان سے اُن پر عذاب نازل نہ کر دے اور اگر اسے رَبَّهُمْ سے حال قرار دیا جائے تو آیت کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ وہ اس خدا سے ڈرتے ہیں جو ان سے بلند مرتبہ اور ان پر غالب ہے۔ جیسے دوسری آیت میں وارد ہے: "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" (الانعام - ۱۸) نیز فرمایا: "وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ[3]" (الاعراف - ۱۲)

۵۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ (الانعام - ۳)

اللہ تعالےٰ آسمان میں بھی ہے اور زمین میں بھی وہ تمہارے پوشیدہ اور ظاہر کو جانتا ہے۔

---

[1] الکشاف ج ۲ ص ۴۲۰
[2] ایضاً ص ۳۳۱
[3] تفسیر کشاف ج ۲ سورہ النحل

Marfat.com

معتزلہ کے نزدیک اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ خدا زمین و آسمان میں معبود ہے جس طرح دوسری آیت میں فرمایا۔

وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ (الزخرف ۔ ۸۴)

وہ آسمان میں بھی معبود ہے اور زمین میں بھی۔

یا اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی الوہیت آسمان و زمین میں معروف ہے یا یہ معنی کہ وہ خدا ہونے میں منفرد ہے۔ اس آیت کا مطلب یہ بھی لیا جا سکتا ہے کہ صرف اسی کو زمین و آسمان میں اللہ کے نام سے پکارا جا سکتا ہے اور اس نام میں دوسرا کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔[1]

۴۔ ابن قیمؒ کے نظریہ کا تنزیہہ اور عدم تاویل پر مبنی ہونا:

ابن قیم کا مسلک آیات متشابہات کے بارے میں دو اصولوں پر مبنی ہے۔

۱۔ آیت کریمہ لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ کے پیش نظر خدا کو حوادث کی مشابہت سے پاک سمجھنا۔

۲۔ آیات کے ظاہری مفہوم پر ایمان لانا اور ان کی تاویل سے باز رہنا۔

ابن قیمؒ اپنی تصانیف میں عدم تاویل کی طرف دعوت دیتے ہیں اور متعدد مقامات پر تاویل کی مذمت بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں۔

"جو لوگ آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی ایسی دور از کار تاویلیں کرتے ہیں جن کا ذکر کتاب و سنت میں کہیں نہیں۔ ان کے لئے یہی بات کافی ہے کہ وہ خدا پر جھوٹ باندھتے، اپنے افکار آراء کو وحی الٰہی سے مقدم سمجھتے اور اسے مندرجاتِ کتاب و سنت کے لئے معیار ٹھہراتے ہیں۔[2]"

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں۔

---

[1] تفسیر کشاف ج ۲ سورۃ الانعام

[2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۶۷

Marfat.com

"تاویل کے سوا آخر وہ کیا چیز ہو سکتی ہے جس کی بناء پر جنگ جمل، جنگ صفین، واقعہ حرّہ، فتنہ ابن زبیر اور دوسرے مواقع پر مسلمانوں کا خون بہایا گیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی مظلومانہ شہادت جس نے امت مسلمہ میں ہمیشہ کے لئے فتنہ اور خونریزی کا دروازہ کھول دیا جواب تک بند نہیں ہوا صرف تاویل ہی کی رہینِ منت ہے"[1]۔

ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ صرف تاویل ہی کی بنا پر مسلمانوں میں فتنہ پروری اور خونریزی کا دروازہ کھلا سب سے پہلے اس راہ میں حضرت عثمان نے جام شہادت نوش کیا پھر پیہم مسلمان آلام و حوادث کا شکار ہوتے رہے تا آنکہ اُن کا رعب و داب جاتا رہا۔

ابن قیمؒ رقمطراز ہیں۔

"جب شارع علیہ السلام کو بذریعہ وحی معلوم ہوا کہ آگے چل کر امت خدمی میں بڑے ہولناک واقعات پیش آئیں گے اور ان کا وقوع پذیر ہونا ناگزیر ہے تو آپ نے فرمایا میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی ایک کے سوا سب دوزخی ہوں گے۔ جنتی فرقہ سے وہ جماعت مراد ہے جو تاویل نہ کرتی ہو اور ظواہر شرع کی راہ پر گامزن ہو"[2]

۵ آیات متشابہات کے بارے میں ابن قیمؒ کا صحابہ سے تاثر:

آیات متشابہات کے بارے میں ابن قیمؒ نے صحابہ سے متاثر ہو کر یہ نظریہ اختیار کیا خدا کے اسماء و صفات میں صحابہ کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ اس لئے صحابہ کے منہج و مسلک کی پیروی محل تعجب نہیں کیونکہ ابن قیمؒ آثار صحابہ کے سرگرم پیرو تھے۔ آپ عقائد میں علماء سلف کے متبع تھے اور فرقہ ہائے جدید و قدیم کے آراء و افکار سے یکسر بیزار تھے۔ آپ کے مندرجہ ذیل قول سے ان کا جذبۂ اتباعِ صحابہ آشکارا ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں :۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سب کے سب سالار امت اور کامل الایمان

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۴۶۹

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۴۰۰۔

Marfat.com

تھے۔ اگرچہ وہ بہت سے شرعی مسائل میں مختلف الخیال تھے مگر بحمد اللہ خدا کے اسماء و صفات سے متعلق کسی ایک مسئلہ میں بھی ان کے یہاں کبھی اختلاف نہیں واقع ہوا۔ بلکہ وہ سب کے سب کتاب و سنت کے ظواہر و نصوص کے متبع تھے۔ نہ وہ تاویل و تحریف سے انہیں تبدیل کرتے نہ ان کے حقائق سے صرف نظر کرکے انہیں مجاز پر محمول کرتے۔ بلکہ ان کی عظمت کے سامنے نیاز مندانہ سر تسلیم و رضا جھکا دیتے اور ایمان و تعظیم سے ان کو اپنے سینہ میں جگہ دیتے تھے۔"[1]

ابن قیمؒ کا مندرجہ ذیل بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ وہ ظواہر آیات سے استدلال کرتے تھے۔ ان پر اسی طرح ایمان لاتے جس طرح وہ وارد ہوئی ہیں۔ ان کی تاویل سے رد کرتے اور ان کے معانی کی حقیقت خدا تعالےٰ کے سپرد کرتے تھے لکھتے ہیں:

"ہم اپنی کتاب الصواعق میں بیان کر چکے ہیں کہ دین و دنیا کے فساد کی اصل وجہ آیات صفات کی تاویل کرنا اور ان کے اصل معانی کو تبدیل کرنا ہے۔ تاویل ہی کی بنا پر اسلامی سلطنت کو زوال آیا اور دشمنانِ دین ہم پر مسلط ہو گئے۔ کتاب و سنت میں جو آیات صفات وارد ہوئی ہیں جو شخص ان میں غور و فکر کرنے کی زحمت گوارا کرتا ہے اس پر یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ ان میں تاویل کا احتمال ہی نہیں مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے۔

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ	وہ تو صرف اس بات کے انتظار میں ہیں کہ
الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ	فرشتے ان کے پاس آجائیں۔ اللہ تعالےٰ
بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ۔ (الانعام۔ ۱۵۸)	بذات خود حاضر ہوں یا اس کی بعض نشانیاں ظہور پذیر ہوں۔

اس آیت کریمہ میں جو تقسیم پائی جاتی ہے کہ خدا کے فرشتے ان کے پاس آئیں۔ ذات خداوندی خود حاضر ہو یا اس کی بعض نشانیاں رونما ہو جائیں۔ اس تقسیم کے ہوتے ہوئے اس

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۵۵۔

Marfat.com

آیت میں یہ احتمال کیونکر پایا جا سکتا ہے کہ خدا کے آنے سے مراد فرشتوں کا آنا ہے یا اس کی آیات کا ظہور ہے؟ اور اس آیت کے سیاق وسباق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ذات خداوندی کے آنے کے سوا اور کوئی چیز کیونکر مراد لی جا سکتی ہے؟

اسی طرح آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں۔

"تم اس طرح بچشم خود اللہ تعالےٰ کو دیکھو گے جیسے چودھویں کے چاند کو دیکھتے ہو جب کہ بادل حائل نہ ہو۔ یا جس طرح روز روشن میں آفتاب نصف النہار کا معائنہ کرتے ہو۔"

ظاہر ہے کہ کشف وظہور کے بعد اس حدیث میں تاویل کی گنجائش کیونکر پیدا ہو سکتی ہے۔ کوئی دین دار اور دانشمند آدمی اس ضمن میں ذرا بھر شبہ نہیں کر سکتا۔[1]

استواء علی العرش کے مسئلہ میں فرماتے ہیں:۔

"جب کوئی مدعی اس میں تاویل کا دعویٰ دار ہو تو اس کا دعویٰ بلا دلیل تسلیم نہیں کیا جائے گا۔[2]

تاویل کی مذمت میں فرماتے ہیں۔

"محرفین کی تاویلات اسلام میں ایک عظیم مصیبت ہیں۔ جامع القرآن ذوالنورین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کا واقعہ صرف تاویل کی بنا، پر پیش آیا۔[3]

آگے چل کر ارقام فرماتے ہیں۔

"کسی تحریف وتعطیل اور تشبیہ کے بغیر ہم ذات خداوندی کو انہیں صفات سے موصوف قرار دیتے ہیں جو خود اس نے کتاب حکیم میں بیان

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۶-۲۲۷

[2] الکافیۃ الشافیۃ ص ۵۸

[3] حوالہ مذکور ص ۵۸-۵۶

Marfat.com

فرمائیں یا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کا تذکرہ کیا ہم اس کو نقائص و عیوب اور مخلوقات کی تشبیہ سے منزہ سمجھتے ہیں۔ کوئی چیز اس کی مثل نہیں اور وہ سمیع و بصیر ہے۔ ہم اس کی صفات کے بارے میں اسی قسم کی گفتگو کرتے ہیں جیسے ذات اقدس کے متعلق۔ جیسے اس کی ذات عدیم النظیر ہے۔ اسی طرح اس کی صفات بھی تشبیہ و نظیر سے پاک ہیں۔ لہٰذا اس کی ذات و صفات اور افعال میں کوئی اس کی مثل نہیں ہے۔ ہم خدا کی صفات کو مخلوقات کی صفات سے مشابہ قرار نہیں دیتے اور نہ افترا پردازی کرنے والوں اور طعن و تشنیع کرنے والوں کے ڈر سے اس کی کسی صفت کی نفی کرتے ہیں[1]۔"

یہ ہے ابن قیمؒ کے مسلک کا خلاصہ ان صفاتِ عامہ اور صفات خبریہ کے بارے میں جن میں کوئی آیت قرآنی یا حدیث نبوی وارد ہو چکی ہو۔ جب ہم ابن قیمؒ اور علماء سلف کے نظریات کو تقابلی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو ان کو بالکل ایک دوسرے سے ہم آہنگ پاتے ہیں اور سرمو فرق نہیں دیکھتے۔ ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ آپ کا طریق استدلال اور انداز بحث کلیتہً آپ کے مقرر کردہ نصب العین کے مطابق ہے اور آپ علماء سلف کے مسلک کی پیروی کی دعوت دینے میں بڑے صادق و امین تھے۔

۶۔ تشبیہ و تجسیم کے اتہامات سے ابن قیمؒ کی برأت :-

ابن قیمؒ کی کتب سے پیش کردہ اقتباسات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن قیمؒ کا دامن تشبیہ و تجسیم کے ان الزامات سے پاک ہے جو آپ کے حاسدوں اور دشمنوں نے آپ پر عائد کئے ہیں۔ ابوالحسن تقی الدین علی بن عبدالکافی السبکی الکبیر المتوفی ۷۵۶ھ نے قصیدہ نونیہ[2] ابن قیمؒ کے رد میں "السیف الصیقل" نامی ایک کتاب لکھی ہے۔ قصیدہ نونیہ اور دیگر تصانیف ابن قیمؒ کا بے لاگ قاری آپ کو دشمنوں کے خود ساختہ اعتراضات اور الزامات سے بری الذمہ قرار دے گا۔ کسی وجہ سے ابن قیمؒ کے خلاف بغض و عناد کے جذبات تادیر قائم رہے اور جلد زوال پذیر نہ ہو سکے۔ شیخ محمد زاہد الکوثری نے بھی ابن قیمؒ کو

---

[1] حوالہ ذکر ص ۶ مطبع تقدم

[2] نونیہ ابن قیمؒ کا اصلی نام "الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیہ" ہے۔

Marfat.com

شدید حملوں کا نشانہ بنایا۔ علامہ کوثری کے حملے آگ کی طرح ہیں کہ اس میں مشک ڈالی جاتی ہے۔ تو اس کی خوشبو اِدھر اُدھر پھیل جاتی ہے۔ ان کے حملوں نے ابن قیّم کے نظریات کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ ان کی تاثیر علامہ کوثری کے اعتراضات سے دوبالا ہوگئی۔ بخدا میں نے جب سبکی اور کوثری کے اعتراضات کا مطالعہ کیا تو ابن قیّم کی تنزیہہ و براءت پر میرے ایمان میں مزید ترقی ہوئی۔

Marfat.com

۴۲ ـ مسئلہ افعالُ العِباد اور ابنِ قَیِّم

افعال العباد کے مسئلہ کے مندرجہ ذیل پہلوؤں پر روشنی ڈالی جائے گی۔

۱۔ افعال العباد کے مسئلہ کی حقیقت۔

۲۔ جبریہ کا مذہب اور اس کی تردید۔

۳۔ مسئلہ افعال العباد میں معتزلہ کا موقف اور اس کا بُطلان۔

۴۔ امام اشعری کی رائے۔

۵۔ مسئلہ افعال العباد میں ابن تیمیہ اور ابن قَیِّم کا نقطۂ نظر۔ اور مخالفین کے نظریات کا ابطال۔

۶۔ اہل سنت کے مسلک کی تائید اور ابن قیّم

۷۔ علامہ بغدادی و صابونی کے بیانات کی روشنی میں علماء سلف کا زاویۂ نگاہ۔

۸۔ اہل سنت اور ابن تیمیہ و ابن قیّم کے نظریات کی یگانگت۔

۱۔ افعال العباد کے مسئلہ کی حقیقت: انبیاء کے ذریعہ اللہ تعالےٰ نے بندوں کو اوامر کی تعمیل کا حکم دیا اور منہیات سے روکا۔ انبیاء نے واضح کیا کہ احکام کی تعمیل کرنے والا اور منہیات سے باز رہنے والا اجر و ثواب پائے گا۔ اوامر کی مخالفت کرنے والا اور منہیات کا ارتکاب کرنے والا سزا کا مستحق ٹھیرے گا۔

یہ ثواب و عقاب جو بندوں کے افعال پر مترتب ہوتا ہے۔ علماء کے مابین محلّ نزاع قرار پایا اور اس کے متعلق یہ سوال پیدا ہوا کہ آیا بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے تاکہ اُسے جزا و سزا دی جائے اور اس کی ذمہ داری اسی حد تک محدود ہو یا اللہ تعالےٰ ہی تمام اشیاء اور بندوں کے افعال کا پیدا کنندہ ہے۔

Marfat.com

۲۔ جبریہ کا مذہب اور اس کی تردید :

اسلام میں ایک فرقہ جبریہ کے نام سے معروف ہے اس کا بانی جہم بن صفوان تھا۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالےٰ ہر چیز کا خالق ہے اور انسان مجبور محض ہے۔ اعمال اسی طرح مجازاً انسان کی جانب منسوب ہوتے ہیں۔ جیسے جمادات کی طرف حالانکہ جمادات میں اعمال سرانجام دینے کی صلاحیت موجود نہیں۔ انسان اور جمادات میں صرف ظاہری فرق پایا جاتا ہے۔ انسان بظاہر مختار اور دراصل مجبور ہے۔ جب کہ جمادات بظاہر بھی مجبور نظر آتے ہیں اور حقیقت میں بھی غیر مختار ہیں یہ کہنا کہ فلاں نے لکھا یا فلاں نے قتل کیا مجاز ہے کیونکہ کاتب اور قاتل دراصل خدا کی ذات ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہا جائے "درخت پھل دار ہوا پتھر نے حرکت کی"۔

جزا و سزا جبر ہے اسی طرح شرعی احکام کا مکلف کرنا بھی جبر ہے۔

جبریہ نے یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا ہے کہ اگر بندے کو اپنے افعال کا خالق ٹھہرایا جائے تو اس سے قدرت خداوندی میں قصور کا ہونا لازم آتا ہے۔ نیز اس سے یہ محال لازم آتا ہے کہ خالق ہونے میں بندے بھی خدا کے شریک و سہیم ہیں۔

حالانکہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (الزمر-۶۲) (خدا ہر چیز کا خالق ہے)

نیز فرمایا۔

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ (الصافات-۹۶) خدا نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔

اگر جبریہ کے مذہب کو حق مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ احکام شرعیہ، ثواب و عتاب اور انبیاء کی بعثت قطعی طور پر بے کار ہے۔ جب بندہ اپنے افعال و اعمال پر مجبور ہے تو وہ ناکردہ گناہوں کی سزا کیونکر پائے گا اور غیر کے اعمال کا کیونکر ذمہ دار ہوگا۔ جب بندہ کی حقیقت اس پر سے زیادہ نہیں جیسے ہوا اِدھر اُدھر لئے جا رہی ہو۔ تو انبیاء کی بعثت سے فائدہ ؟ جبریہ کے مذہب کے مطابق چاہیئے تھا کہ بنی نوع آدم کی طرح جمادات کو بھی انبیاء کے سلسلہ سے سرفراز فرمایا جاتا۔ علامہ بغدادی افعال العباد کے مسئلہ میں جبریہ کا نظریہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اللہ تعالےٰ کے سوا کوئی دوسرا اعمال و افعال کو انجام نہیں دیتا۔ افعال مجازاً

Marfat.com

مخلوقات کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے آفتاب ڈھل گیا، چکی گھومنے لگی۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی فاعل نہیں اور جو صفت ان کی جانب منسوب کی گئی ہے وہ اس کی استطاعت سے محروم ہیں۔[1]"

عبدالکریم شہرستانی نے حیم بن صفوان کے نظریات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"قدرت حادثہ کے بارے میں جہم کا نظریہ یہ ہے کہ انسان کسی چیز پر قادر نہیں۔ اس میں استطاعت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ وہ اپنے افعال میں مجبور ہے۔ نہ اس میں قدرت ہے نہ ارادہ اور نہ اختیار۔ خدا تعالیٰ انسان میں افعال کو اسی طرح پیدا کر دیتے ہیں جس طرح جمادات میں۔ پھر یہ افعال مجازاً اس کی طرف منسوب کر دیئے جاتے ہیں جیسے جمادات کی طرف مثلاً کہا جاتا ہے۔ درخت پھل لایا۔ پانی جاری ہوا۔ پتھر میں حرکت پیدا ہوئی۔ آفتاب غروب ہوا یا طلوع ہوا۔ آسمان ابر آلود ہوگیا، بارش ہونے لگی زمین پر پھول پودے اُگنے لگے۔ وغیرہ وغیرہ۔ افعال کی طرح سزا و جزا بھی جبر پر مبنی ہے جبر یہ کا نظریہ ثابت ہوگیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ شرعی احکام بھی جبر پر مبنی ہوں گے۔[2]"

❋

۲۔ اَفعالُ العِباد میں معتزلہ کے موقف کا اِبطال:

معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی قدرت اور آزادی سے افعال کو انجام دیتا ہے۔ وہ کسی چیز پر مجبور نہیں۔ اگر چاہے کرے اور اگر چاہے نہ کرے یہی وجہ ہے کہ اطاعت کی صورت میں وہ صلہ پاتا ہے اور نافرمانی کرنے پر سزا ملتی ہے وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہاتھ کی اختیاری حرکت اور رعشہ والے کی حرکت میں فرق ہے۔ پہلی قسم کی حرکت اختیاری ہے اور دوسری اِضطراری۔ اسی طرح جو شخص منارہ پہ چڑھ رہا ہو اور دوسرا گر رہا ہو تو دونوں کی حرکت یکساں نہیں ہے۔ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری

---

[1] الفرق بین الفرق البغدادی مطبع المعارف ص ۱۹۹

[2] الملل والنحل للشہرستانی المکتبۃ الادبیۃ مصر ص ۱۱۰ - ۱۱۱ -

اضطراری، دونوں مثالوں میں پہلی حرکت بندے کی قدرت اور آزادی پر مبنی ہے اور اسے حرکت کرنے کا اختیار ہے۔

دوسری حرکت اس کی قدرت اور ارادہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ خدا کی قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے۔ باقی افعال اختیاریہ بھی اسی طرح ہیں۔ منجملہ دیگر دلائل کے وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوتا تو جزا و سزا اور شرعی احکام بے کار ہو جاتے لیکن بندہ جب افعال خود بخود انجام دے سکتا تو اسے احکام کا مکلف کرنا بے کار ہے۔ بندہ جن افعال کا خالق نہیں ان کی بنا پر اسے سزا کا مستوجب بنانا بھی قرین انصاف نہیں وہ یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ جبریہ کے قول کے مطابق اگر خدا کو بندہ کے افعال کا خالق تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے ہی پیدا کردہ افعال سے راضی نہیں اور ان پر اظہار غیظ و غضب کر رہا ہے۔

معتزلہ نقلی دلائل کے طور پر قرآن حکیم کی چند آیات پیش کرتے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے بندوں کے افعال کو ان کی جانب منسوب کیا ہے۔

مثلاً فرمایا:۔

"من یعمل سوء یجز بہ" — جو برا کام کرے گا اسے اس کا بدلہ دیا جائے گا۔

(النساء - ۱۲۳)

نیز فرمایا:۔

"ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم" — اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت کو تبدیل نہیں کرتے جب تک کہ وہ اپنے اخلاق و اطوار کو تبدیل نہ کرلے۔

(الرعد - ۱۱)

معتزلہ وہ آیات بھی پیش کرتے ہیں جن میں خدا نے مشیت کو بندے کے لئے ثابت کیا ہے۔

مثلاً فرمایا:۔

فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر[1] (الکہف - ۲۹) — جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کا راستہ اختیار کرے۔

---

[1] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۵۳-۵۴

Marfat.com

علامہ بغدادی فرقہ معتزلہ کے اصول شمار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"سب معتزلہ اس عقیدہ میں یک زبان ہیں کہ اللہ تعالےٰ انسانوں و حیوانوں کے افعال کے خالق نہیں ہیں۔ بندے خود ہی اپنے اعمال کو مقدر کرتے ہیں۔ انسانوں اور حیوانوں کے اکساب و اعمال میں خدا کی صنعت و تقدیر کو کوئی دخل نہیں اسی لئے مسلمان معتزلہ کو قدریہ (منکر تقدیر) کہتے ہیں۔"[1]

عبدالکریم شہرستانی لکھتے ہیں :۔

"معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بندہ اچھے اور برے افعال پر قادر ہے اور وہ ان کا خالق ہے۔ بروز قیامت وہ اپنے افعال کی جزا یا سزا پائے گا۔ اللہ تعالےٰ اس بات سے پاک ہے کہ اس کی طرف شر و فساد اور ظلم و معصیت کو منسوب کیا جائے۔ کیونکہ اگر خدا کو ظلم کا خالق قرار دیا جائے تو وہ ظالم ٹھیرے گا۔ جس طرح خالق عدل ہونے کی بنا پر وہ عادل کہلانے کا استحقاق رکھتا ہے۔"[2]

فرقہ معتزلہ کا اصل مقصد یہ تھا کہ انسان کی مسئولیت کو بڑی حد تک محدود کر دیا جائے اور وہ بڑی حد تک اس میں کامیاب ہوا۔ ان کے زاویہ نگاہ کے مطابق انسان صرف اسی عمل کی بنا پر جزا یا سزا کا مستحق ہوتا ہے جو وہ اپنی قدرت اور آزادی رائے سے انجام دے اور ظاہر ہے کہ اس سے مسئولیت بڑی حد تک کم ہو جاتی ہے۔

معتزلہ کے اس نقطۂ نظر میں بڑا عیب یہ ہے کہ اس سے معترض کو یہ کہنے کا موقع ملتا ہے کہ اس سے خدا کا عاجز ہونا لازم آتا ہے اور اس امر کا امکان ثابت ہوتا ہے کہ خدا جن افعال کو نہیں چاہتا وہ اس کی مرضی کے خلاف عالم وجود میں آجاتے ہیں۔ گویا اس قسم کے اعمال خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ کی حدود سے باہر ہیں۔ حالانکہ خدا ہر چیز پر قادر ہے۔ جو وہ چاہتا ہے وہ وقوع میں آتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔

---

[1] الفرق بین الفرق للبغدادی ص ۹۴

[2] الملل والنحل برحاشیہ الفصل لابن حزم ج ۱ ص ۵۵ - ۵۶۔

Marfat.com

۴۔ افعال العباد میں امام اشعری کی رائے:

امام اشعری نے اس اشکال کو حل کرنا چاہا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ بندہ میں ارادہ اور قدرت حادثہ پائی جاتی ہے۔ جب بندہ کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو اللہ تعالےٰ اس میں قدرت پیدا کر دیتے ہیں اور اس قدرت کے ساتھ فعل کو بھی عالم وجود میں لے آتے ہیں۔ پس بندے کی قدرت کے پیش نظر کسب محل ہوتا ہے اور خدا کی قدرت اس فعل کو پیدا کرتی ہے۔ لہٰذا وہ اس کی خالق ہے۔

امام اشعری کا یہ زاویۂ نگاہ جرمنی کے مشہور فلسفی کانٹ سے ملتا جلتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک نیکی کا مفہوم صرف یہ ہے کہ آزادی رائے جو نیک کام کرنے کا جذبہ پیدا کرتی ہو اور بدی نام ہے اس حریت فکر کا جو بڑے اعمال کا شوق دلائے[1]

اس سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ امام اشعری کی رائے میں ثواب و عقاب کا انحصار کسب پر ہے۔ اگلے بیان سے یہ امر واضح ہو گا کہ امام اشعری کا زاویۂ نگاہ کس حد تک معتزلہ سے مختلف ہے۔

امام اشعری اور معتزلہ کے نقطۂ نظر میں سب سے بڑی وجہ امتیاز یہ ہے کہ اشعری کے نزدیک بندہ اپنی قدرت کا خالق نہیں جب کہ معتزلہ بندہ کو اپنی قدرت کا خالق تصور کرتے ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ اشعری کے نزدیک ثواب و عقاب کا دار و مدار بندہ کے کسب فعل پر ہے۔ معتزلہ کے نزدیک جزا و سزا کا انحصار بندہ کے خلق فعل پر ہے۔

امام اشعری اور جبریہ کے نظریات کے مابین یہ فرق و امتیاز پایا جاتا ہے کہ امام اشعری بندہ کے لئے قدرت و کسب دونوں ثابت کرتے ہیں۔ مگر جبریہ ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی بندے کے لئے ثابت نہیں کرتے۔

شہرستانی امام اشعری کے موقف کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

امام اشعری کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال پر قادر ہے۔ کیونکہ انسان خود محسوس کرتا ہے کہ لرزہ و رعشہ کی بے اختیارانہ حرکات ان حرکات

---

[1] الاشعری از ڈاکٹر حمودہ غرابہ ص ۱۱۶

Marfat.com

سے مختلف ہوتی ہے جو ارادہ و اختیار کی بنا پر صادر ہوتا ہیں ۔ دونوں قسم کی حرکات میں فرق و امتیاز کا ماحصل یہ ہے کہ اختیاری حرکات انسان کی مرضی پر موقوف ہیں، جبکہ غیر اختیاری حرکات میں انسان کے ارادہ کو دخل نہیں ہے۔ اشعری فرماتے ہیں کہ جو فعل بندہ انجام دیتا ہے اس میں قدرت حادثہ خدا کی پیدا کردہ ہوتی ہے۔ شہرستانی کہتے ہیں کہ امام اشعری کی رائے کے مطابق قدرت حادثہ مختلف اشیاء کو معرض وجود میں لانے کے سلسلہ میں موثر نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدوث کا معاملہ جملہ اشیاء میں مساوی حیثیت کا حامل ہے وہ اشیاء جوہر ہوں یا عرض۔ اگر قدرت حادثہ سے کوئی ایک چیز عالم وجود میں آجائے اور وہاں اس کو پیدا کرنے میں موثر ثابت ہو تو اسے تمام محدثات میں موثر ہونا چاہیئے۔

یہاں تک کہ انواع و اقسام کے رنگ، مزے، خوشبوئیں اور اس قسم کے دوسرے اعراض بھی قدرت حادثہ کی بنا پر رونما ہو جائیں گے۔ پھر اسی طرح جواہر و اقسام کے پیدا کرنے کی صلاحیت بھی قدرت حادثہ میں ہوگی اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قدرت حادثہ کی بنا پر آسمان کا زمین پر گر پڑنا بھی جائز تصور کیا جائے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ قدرت حادثہ احداث اشیاء میں موثر نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی یہ سنت ہے کہ جب بندہ کوئی فعل انجام دینا چاہتا ہے اور وہ اس کے لئے مستعد ہو جاتا ہے تو اللہ تعالےٰ قدرت حادثہ کے ساتھ فعل کو بھی عالم وجود میں لے آتے ہیں اس کو کسب کہتے ہیں پس اللہ تعالےٰ کے پیدا کرنے کو ابداع اور احداث کہیں گے اور بندے کا فعل کسب کہلائے گا۔"[1]

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اشعری کسی بناء پر قدرت حادثہ کو احداث اشیاء میں موثر تسلیم نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر قدرت حادثہ کی بنا پر کوئی شخص کسی چیز کو پیدا کر سکتا تو وہ ہر چیز کو معرض ظہور میں لانے پر قادر ہوتا۔ جس میں سے ایک چیز یہ بھی ہے

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۱۲۴ - ۱۲۵۔

کہ وہ آسمان کو زمین پر گرانے کی قدرت رکھتا، جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سب کائناتِ ہستی نیست و نابود ہو جاتی۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ بندے کا ارادہ جب فعل کو بروئے کار لانے کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور وہ اس کے لئے ہمہ تن مستعد ہو جاتا ہے تو اللہ تعالےٰ اس فعل کو معرض وجود میں لے آتے ہیں۔ اس وقت بندے کا ارادہ عمل کے لئے ایک ذریعہ بن جاتا ہے اور کسبِ فعل کا ایک بروز تصور کیا جاتا ہے۔

ابن قیم امام اشعری کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں:۔

"امام اشعری کی رائے آخر اس بات پر آکر ٹھیری کہ قدرتِ حادثہ جس چیز میں پیدا ہوتی ہے اسے بروئے کار لانے میں موثر نہیں ہے۔ قدرتِ حادثہ کی بناء پر نہ مقدور (جس میں قدرتِ حادثہ پیدا ہوتی ہے) اور نہ اس کی صفات میں سے کوئی صفت وقوع پذیر ہوتی ہے۔ بلکہ مقدور اپنی تمام صفات سمیت قدرتِ قدیمہ ہی کی بنا پر واقع ہوتا ہے اور قدرتِ حادثہ اس میں کوئی اثر پیدا نہیں کرتی۔ امام اشعری کے عام اصحاب اس نظریہ میں ان کے ہمنوا ہیں۔"

گذشتہ بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام اشعری کی رائے میں شرعی احکام سے مکلف کرنے اور ثواب و عقاب کا دارومدار کسب پر ہے۔ مگر میرے خیال میں اس سے اصل اعتراض زائل نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بندے کا کسب فعل کو ایجاد کرنے میں مؤثر نہیں لہٰذا اسے شرعی احکام سے مکلف کرنے کا مناط و مدار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب بندے کی قدرت ظہورِ فعل میں موثر نہیں ہے تو اس کا فائدہ؟

امام الحرمین علامہ جوینی کے بیان سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ علامہ موصوف فرقہ جبریہ اور اشاعرہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"قدرت و استطاعت کی نفی فہم و عقل کے خلاف ہے۔ اسی طرح بندے میں ایسی قدرت کا ثابت کرنا جو ایجادِ فعل میں مؤثر نہ ہو قدرت کی نفی کے برابر ہے۔[2]"

---

[1] شفاء العلیل لابن قیم ص ۱۲۲۔

[2] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۱۲۸۔

Marfat.com

قدرت علیہ فرماتے ہیں امام الحرمین کا اشارہ فرقہ اشاعرہ کی جانب ہے جن کا خیال ہے کہ بندے کی قدرت فعل میں موثر نہیں ہے۔ بندے میں صرف کسب پایا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فعل کو معرض ظہور میں لاتے وقت اس کی قدرت فعل کے معاون ہوتی ہے۔

جب کسب اور قدرت ایجاد فعل میں تاثیر پیدا نہیں کرتے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام اشعری کا نقطۂ نظر اپنے جوہر کے اعتبار سے جبریہ سے ملتا ہے۔ البتہ اشعری کے مذہب میں کسب اور قدرت حادثہ کا اضافہ ہے۔ مگر یہ دونوں ایجاد فعل میں کوئی تاثیر پیدا نہیں کرتے۔ مزید برآں بعض علماء نے کسب کو محالات میں سے شمار کیا ہے۔

ابن قیم لکھتے ہیں:۔

"بعض متاخرین اشاعرہ نے ان اقتباسات کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ کسب سے مراد وہ افتراق ہے جو قدرت محدثہ اور فعل کے مابین وقوع میں آتا ہے۔ سنت اللہ اسی طرح جاری ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کے وقت اللہ تعالیٰ فعل کو وجود میں لے آتے ہیں۔ البتہ فعل محض بندے کی قدرت اور ارادہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ خلق فعل اور بندے کی قدرت وارادہ میں افتراق کا نام کسب ہے۔ اس لئے بہت سے دانشمند لوگوں کا خیال ہے کہ کسب محالات میں سے ہے اور یہ بھی ابو ہاشم معتزلی کی مخصوص اصطلاح "احوال" اور نظام معتزلی کی اصطلاح "اقدرہ" سے ملتی جلتی ایک اصطلاح ہے"[1]

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۲۲۔ ابو ہاشم معتزلی عالم ہے اور صفات معانی کے بارے میں نقطۂ نظر رکھتا ہے۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ معتزلہ صفات معانی کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اس سے وہ قدیم الہ کا وجود لازم آتا ہے وہ خدا کو صرف عالم اور قادر مانتے ہیں۔ جو مشہور معتزلی عالم جبائی کے نقطۂ نظر کے مطابق ذات قدیم کے دو مختلف اعتبار ہیں یا دو احوال ہیں جیسا کہ ابو ہاشم کا قول ہے (الملل والنحل ج ۱ ص ۷۵-۷۸)

نظام بھی مشہور معتزلی عالم ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام معدنیات، نباتات، حیوانات اور انسانوں کو موجودہ صورت میں ایک ہی دفعہ پیدا کر دیا۔ حضرت آدم علیہ السلام نظام کے نقطۂ نظر کے مطابق اپنی اولاد سے قبل پیدا نہیں کئے گئے تھے۔ البتہ خدا نے بعض مخلوقات کو دوسری مخلوقات

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

یہ ہیں تین فرقہ ہائے مختلفہ یعنی جبریہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے معتقدات و افکار ان میں سے کوئی نظریہ بھی ہدف تنقید بننے سے بچ نہ سکا اور نہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی دور رس نگاہ میں باریابی پاسکا لہٰذا آپ نے حل مشکلات کی ایک راہ نکالی۔ علماء سلف بھی اسی راہ پر گامزن تھے۔ ان کے اختیار کردہ مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کے خالق ہیں۔ انسان اور اس کے قویٰ کو پیدا کرنے والے بھی وہی ہیں۔ اسی نے انسان میں قدرتِ فاعلہ اور آزادیٔ رائے کو جنم دیا۔ پس اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں اور انسان اپنے قدرت و ارادہ کی بنا پر فاعل ہے اور یہی تکلیف احکام اور ثواب و عقاب کا مدار ہے، جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے۔

۵۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی رائے:

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

"افعال العباد کے بارے میں علماء سلف کا مسلک ان آیاتِ قرآنیہ پر مبنی ہے۔

۱۔ اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (الزمر-۶۲) اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔

۲۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ ھَلُوْعًا انسان بڑا حریص پیدا کیا گیا ہے۔ جب اسے (المعارج-۱۹) تکلیف پہنچتی ہے تو بے چینی کا اظہار کرنے لگتا ہے اور

اِذَا مَسَّہُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا جب خوشحال ہوتا ہے تو بخل سے کام

مَسَّہُ الْخَیْرُ مَنُوْعًا (المعارج-۲۰) لیتا ہے۔

اور علاوہ ازیں دیگر آیات علماء سلف کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ فاعلِ حقیقی ہے اور اس میں مشیت و قدرت پائی جاتی ہے۔ اس کی دلیل میں وہ یہ آیات پیش کرتے ہیں۔

۱۔ لِمَنْ شَآءَ مِنْکُمْ اَنْ یَّسْتَقِیْمَ وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ"

(التکویر-۲۸) (الدھر-۳۰)

(بقیہ حاشیہ صفحہ پچھلا) میں پوشیدہ کر رکھا تھا۔ لہٰذا تقدم تاخر صرف ان کے ظہور کی بنا پر ہے، حدوث و وجود میں نہیں۔ کیونکہ سب مخلوقات ایک ہی دفعہ پیدا کر دی گئی تھیں۔ نظام نے یہ نظریہ ان فلاسفہ سے اخذ کیا جن کو "اصحاب الکون والظہور" کہتے ہیں۔ "طفرہ" کی اصطلاح سے مراد خدا کا بہ یک وقت جملہ مخلوقات کو پیدا کرنا ہے۔ نظام اس نظریہ کا مخترع ہے۔ اس کے پہلے کوئی اس کا قائل نہ تھا (الملل والنحل ج ۱ ص ۷۱-۷۲، نیز الفرق بین الفرق ص ۱۱۳)

۲- اِنَّ هٰذِهٖ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَآءَ ذَكَرَهُ وَمَا يَذْكُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ ۔
هُوَ اَهْلُ التَّقْوٰى وَاَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ۔[1] (المدثر - ۵۶)

ابن تیمیہ لکھتے ہیں :-

"فطرت انسانی میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ عدل کرنے والے کو عادل کہتے ہیں۔ ظلم کا ارتکاب کرنے والا ظالم کہلاتا ہے۔ دروغ گو کو کاذب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جب بندے کو ظلم اور عدل کا فاعل قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ خدا کو فاعل ٹھیرایا جائے گا تو اس کا کذب و ظلم سے موصوف ہونا لازمی ہوگا۔"[2]

ابن تیمیہ کا اختیار کردہ مسلک بڑا قوی ہے اور اس میں معتزلہ کو حرف گیری کرنے کا کوئی موقع نہیں ہے۔ ان کی رائے میں خدا تعالےٰ ہر چیز کا خالق ہے لہٰذا بندے کی قدرتِ فاعلہ اور اس کا ارادہ بھی خدا کا پیدا کردہ ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ بندہ اپنی قدرت کی بنا پر فاعل ہے اور اپنے ارادہ سے فعل کو انجام دیتا ہے اگر چاہے کرلے اور اگر چاہے نہ کرے۔ بندے کا فعل ہی مدارِ تکلیف اور باعثِ ثواب و عقاب ہے جبریہ کے نظریہ کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے شرعی احکام کا بے کار ہونا لازم آتا ہے۔ معتزلہ کے طرزِ فکر کو صحیح سمجھنے سے خدا کی قدرت کا عجز لازم آتا ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ بعض امور خدا کی مرضی کے بغیر معرضِ ظہور میں آجاتے ہیں اشاعرہ کے مذہب و مسلک کے ڈانڈے بھی بالآخر جبریہ سے جا ملتے ہیں اور اس پر بھی وہ جملہ اعتراضات کیے جاتے ہیں جن کا ہدف جبریہ کے مذہب کو قرار دیا گیا ہے۔

یہ ہے ابن تیمیہ کا نظریہ جسے آپ نے سلف کی جانب منسوب کیا۔ ابن قیم بھی اسی راہ کے مسالک ہیں اسے علمائے سلف کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ اب ان کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے۔

۶- جبریہ معتزلہ اور اشاعرہ کے افکار کا ابطال اور ابن قیمؒ : افعال العباد کے بارے میں ابن قیمؒ

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ ص ۱۴۲۔
[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ ص ۱۴۲۔

Marfat.com

کا طرزِ فکر واضح کرنے سے قبل ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ فرقہ ہائے جبریہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے متعلق ان کا موقف کیا تھا۔ ابن قیّم ان کے نظریات کو بنظرِ استحسان نہیں دیکھتے تھے اور دیگر بدعتی فرقوں کی طرح ان کے خلاف نبرد آزما تھے۔ ان کے خلاف حملہ آور ہوتے وقت ان کے لہجہ میں کافی درشتی پیدا ہو جاتی تھی۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ آپ مذہب اہل سنت کے سرگرم داعی تھے۔ آپ کی رائے حق ہے اور باقی سب باطل۔ ابن قیّم اللہ تعالےٰ کی افعال العباد پر قدرت اور ارادہ کی وضاحت کرتے ہوئے جس کی بنا پر بندے ذاتِ اقدس کی قدرت و مشیّت کے تحت فاعل بنتے ہیں۔ ارقام فرماتے ہیں۔

"یہ بدگمانی ذاتِ خداوندی کے متعلق کیونکر کی جا سکتی ہے کہ جن افعال پر بندے قادر ہیں وہ ان سے قاصر ہے اور ان کے افعال خدا کی قدرت کے تحت انجام نہیں پاتے۔ اللہ تعالےٰ ظالموں اور کفر کا ارتکاب کرنے والوں کے اس قول سے منزّہ ہے:"

ابن قیّم کا اشارہ معتزلہ کی جانب ہے جو کہتے ہیں کہ بندے خود اپنے افعال کے خالق ہیں اور خدا تعالےٰ میں یہ قدرت نہیں پائی جاتی۔ ابن قیّم پھر جبریہ پر حملہ آور ہوتے ہیں اور فرماتے ہیں۔

"ہم خدا کے متعلق نہ یہ بدگمانی کر سکتے ہیں اور نہ یہ بُری مثال اس کی جانب منسوب کر سکتے ہیں کہ وہ ناکردہ گناہوں پر انسانوں کو سزا دیتا ہے جس کے کرنے پر قادر بھی نہیں۔ برائی کا ارتکاب وہ خود کرتا ہے اور سزا انسان پاتے ہیں۔ وہ انسانوں کو افعالِ قبیحہ پر مجبور کرتا ہے اور انہیں لاچار کر دیتا ہے یہ اسی طرح ہیں جیسے اپاہج کو اس بات کی سزا دی جائے کہ وہ اڑ کر آسمان پر کیوں نہ پہنچ گیا جس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو اسے نہ لکھنے کی بنا پر معتوب کیا جائے اور گونگے کو نہ بولنے پر کوسا جائے۔ اللہ تعالےٰ معتزلہ و جبریہ کے دونوں باطل اور طریقِ حق سے منحرف مذاہب سے پاکیزہ ہے۔"[1]

ابن قیّم معتزلہ اور جبریہ کی تردید میں مزید فرماتے ہیں:۔

---

[1] شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل مطبع حسینیہ۔

Marfat.com

"یہ دونوں گروہ حق و صواب اور طریق مستقیم سے اندھے ہیں"

امام اشعری کے نزدیک تکلیف احکام کا مدار کسب پر ہے ابن قیم اس کی تردید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"کہا جاتا ہے کہ تین باتیں محالات میں سے ہیں (۱) امام اشعری کا کسب (۲) ابو ہاشم کی اصطلاح احوال (۳) نظام معتزلی کی اصطلاح طفرہ[1]

آپ نے جبریہ و معتزلہ کے باطل طریق فکر و نظر کی تردید کو کوئی دلچسپی نہیں کیا۔ بلکہ ذہنی مناظرات کے انداز پر ان کے نظریات کا ابطال ثابت کیا ہے۔ ان مناظرات میں کبھی ایک فریق جبریہ ہوتا ہے اور دوسرا اہل سنت کبھی ایک قدریہ منکر تقدیر اور اس کا حریف مقابل سنی۔ آپ ہمیشہ ان مناظرات میں اہل سنت کا ساتھ دیتے ہیں۔ آپ کی تصنیف شفاء العلیل فی مسائل القضا، والقدر والحکمۃ والتعلیل" ان مناظرات سے بھرپور ہے مگر خوف طوالت سے ہم انہیں قلم انداز کرتے ہیں۔ اصل کتاب کی جانب مراجعت فرمایئے۔

۷۔ مسلک اہل سنت کی حمایت اور ابن قیم:

ابن قیم افعال العباد کے مسئلہ میں اپنے استاذ محترم ابن تیمیہ کے ہمنوا تھے۔ اس میں تعجب کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ ابن قیم آپ کے وفا شعار شاگرد تھے اور ان کی وفات کے بعد اہل سنت کے علم بردار بنے۔ ابن قیم کی رائے واضح کرنے سے قبل میں ان کی تصانیف کے چند اقتباسات پیش کروں گا اور پھر ان سے ان کا مسلک استنباط کروں گا۔ میں ابن قیم کی کتب سے صرف وہ اقتباسات پیش کروں گا جن سے ان کے نظریہ کی وضاحت ہوتی ہے باقی عبارتوں کو چھوڑ دوں گا۔ کیونکہ ان کی یہاں گنجائش نہیں۔ ان نصوص سے یہ حقیقت مکمل کر سامنے آجائے گی کہ آپ طریق اہل سنت کے پیرو تھے۔

ابن قیم ارقام فرماتے ہیں:

"انسان خدا کا پیدا کردہ ہے۔ اس کا جسم اس کی روح، اس کے احوال صفات اور افعال سب خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ لہٰذا وہ ہر لحاظ سے خدا کی مخلوق ہے۔ خدا تعالیٰ نے اس میں ایسی صفت ودیعت کی ہے جس

---

[1] احوال ابی ہاشم اور طفرہ نظام کی تشریح قبل ازیں حاشیہ میں گذر چکی ہے مراجعت فرمایئے (مترجم عفی عنہ)

کی بنا پر وہ اپنے ارادہ اور افعال کو وجود میں لاسکتا ہے۔ انسان کی یہ حرکت و نشاۃ خدا کی قدرت اور اس کی مشیت و تکوین کے تحت ہے۔ کیونکہ خدا نے ہی اس کو اس حالت میں پیدا کیا ہے۔ وہ بذات خود پیدا نہیں ہوا اس کے خالق و باری نے اسے اسی طرح پیدا کیا ہے کہ وہ اپنے ارادہ اور افعال کی تکمیل کر سکے۔ اسی لئے اسے اچھی باتوں کا حکم دیا بُرے افعال سے منع کیا۔ اپنی حجت اس پر قائم کی۔ اس پر ثواب و عقاب کو واضح کیا۔ اسے ان باتوں کا حکم دیا جن کے انجام دینے پر وہ قادر ہے اور ایسے امور کو چھوڑنے کا حکم دیا جنہیں وہ ترک کر سکتا ہے۔ انہی اوامر و نواہی پر ثواب و عقاب کی بنیاد رکھی پس انسان مختلف امور کا ارادہ کرتا ہے۔ اور انہیں چاہتا ہے اس کی مشیت کے تابع ہے۔ اگر خدا کی مشیت نہ ہوتی تو انسان میں بھی یہ چاہت پیدا نہ ہوتی اور وہ اس پر قادر نہ ہو سکتا۔ خدا نے اسے مشیت قدرت اور ارادہ سے بہرہ ور کیا، اسے نفع و نقصان سے آگاہ کیا اور اُسے حکم دیا کہ وہ اپنی مشیت اور قدرت کو ایسی راہ پر لگائے جس سے وہ فلاح و بہبود سے ہمکنار ہو سکے۔[1]"

نیز لکھتے ہیں:

"یہ کہنا قرین حق و صواب ہے کہ بندہ کی حرکت اس قدرت و ارادہ کی بنا پر وقوع میں آتی ہے جو خدا نے اس میں پیدا کر رکھا ہے۔ اللہ تعالےٰ جب چاہتے ہیں کہ بندہ کوئی فعل انجام دے تو اس میں وہ قدرت اور سبب پیدا کر دیتے ہیں جو اس فعل کی طرف دعوت دیتا ہے۔ اندریں صورت فعل کو بندے کی قدرت کی طرف منسوب کرنا مسبَّب کی اضافت سبب کی جانب ہو گی اور فعل کی نسبت قدرت خداوندی کی طرف ایسے ہو گی جیسے مخلوق کی نسبت خالق کی طرف۔ اس سے یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ ایک مقدور دو قدرتوں کا نتیجہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ کیونکر یہاں قدرت دونوں جگہ بالاستقلال نہیں۔ بلکہ انسان کی قدرت کا اثر و نتیجہ ہے۔ لہٰذا بندہ کی قدرت سبب

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۳۷-۱۳۸۔

Marfat.com

کامل نہیں بلکہ سبب کا جزو ہے۔ اس کے مقابلہ میں خدا کی قدرت موثر ہونے میں مستقل ہے۔ اس کو مقدورین قادرین (دو قادروں) کے درمیان ایک مقدور کے الفاظ سے پکارنا لقبیہ فاسد اور دخیل و فریب ہے۔ کیونکہ اس سے بندے اور خدا کی قدرت کے مساوی ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔

مثلاً کہا جاتا ہے یہ کپڑا دو آدمیوں کے مابین مشترک ہے۔ یا اس گھر میں دو شخص شریک ہیں۔ اس کا مطلب یہی ہوتا ہے۔ کہ دونوں برابر کے شریک ہیں۔ بندے کے فعل کا قدرت حادثہ کی بناء پر وقوع میں آنا اسی طرح ہے جیسے مسبّب اپنے سبب کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ گویا قدرت حادثہ سبب ہے اور فعل مسبّب۔ سبب، مسبّب فاعل اور آلہ سب کے سب قدرت قدیمہ کے آثار ہیں۔ ہماری نگاہ میں قدرتِ ربانی تمام ممکنات پر حاوی ہے، اس کی قدرت و مشیّت کے ماسوا کوئی چیز اشیاء کے پیدا کرنے میں موثر علی الاستقلال نہیں ہے۔ اس کے ماسوا سب اس کی مخلوقات ہیں اور اس کی مشیّت و قدرت کے آثار ہیں۔ جو شخص اسے نہ مانتا ہو اسے خدا کے سوا کوئی اور خالق تسلیم کرنا چاہیئے یا کسی ایسی مخلوق کا اعتراف کرنا چاہیئے جس کا کوئی خالق نہ ہو۔

جب یہ بات واضح ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ افعال انسانی باقی مخلوقات کی طرح خدا کی قدرت اور تکوین سے پیدا ہوتے ہیں اور بندے کی قدرت اس کا قریبی سبب ہے۔ خدا نے فعل کو پیدا کیا اور بندے نے اُسے انجام دیا۔ لہٰذا قدرت حادثہ اور اس کے اثرات خدا کی قدرت و مشیّت کے تحت وقوع میں آتے ہیں۔[1]"

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"یہ افعال درحقیقت انسان سے صادر ہوتے ہیں مگر ان کا فاعل اللہ تعالےٰ ہے اور یہ افعال خدا کے مفعول ہیں۔ ہمارے نزدیک فعل اور مفعول میں فرق ہے۔ علامہ حسین بن مسعود النحوی بیان کرتے ہیں کہ اس پر سب اہل سنت

---

[1] شفاء العلیل مطبع حنیفیہ ص ۱۴۶-۱۴۷۔

Marfat.com

کا اجماع ہے۔ بندہ ایک فعل انجام دیتا ہے۔ اللہ تعالےٰ اس فعل کو عالم وجود میں لاتے ہیں اور اس قدرت و ارادہ کو بھی پیدا کرتے ہیں جس سے بندہ وہ کام کرتا ہے انسان کی قوتِ فاعلہ بھی خدا کی پیدا کردہ ہے، مسئلہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ بندہ ایک اعتبار سے فاعل ہے اور دوسرے اعتبار کی بنا پر منفعل۔ خداوند تعالےٰ نے اپنی قدرت و مشیت سے اسے فاعل بنایا اور اس میں فعل کی قدرت اور مشیت پیدا کی جس سے وہ فعل کو انجام دیتا ہے[1]۔"

ابن قیمؒ کا قول ہے:

"خوب جان لیجئے کہ اللہ تعالےٰ فاعل ہے مگر منفعل نہیں۔ بندہ فاعل بھی ہے اور منفعل بھی۔ اپنے فاعل ہونے میں بندہ اس فاعل (ذات خداوندی) سے اثر قبول کرتا ہے جو کسی دوسرے سے منفعل اور متاثر نہیں ہوتا۔

جبریہ کے نزدیک انسان منفعل ہے اور اس پر اسی طرح احکام کا اجراء ہوتا ہے جیسے کسی آلہ اور محل پر۔ جبریہ کے نزدیک انسان کی حرکت اسی طرح ہے جیسے درخت کو ہلایا جائے تو وہ ملتا ہے۔ جبریہ کے نزدیک انسان کو مجازی طور پر فاعل کا نام دیا جاتا ہے مثلاً یہ کہنا کہ فلاں کھڑا ہوا یا بیٹھا ان کے نزدیک اسی طرح ہے جیسے کہا جائے کہ فلاں بیمار ہوا یا مر گیا۔ یعنی جس طرح بیماری اور موت خدا کے اختیار میں ہیں۔ اسی طرح انسان کا کھڑا ہونا اور بیٹھنا بھی اس کے اختیار میں نہیں بلکہ بندہ ان امور میں محض منفعل ہے فاعل نہیں ہے۔

قدریہ انسان کو صرف فاعل قرار دیتے ہیں اور منفعل تصور نہیں کرتے۔ یہ دونوں گروہ افراط و تفریط پر مبنی ہیں جب کہ اعتدال پسند اہل علم انصاف سے کام لیتے ہیں اور ثواب و عقاب کا سزاوار اسی شخص کو ٹھہراتے ہیں جو فی الواقع اس کا استحقاق رکھتا ہو۔ ان کی رائے میں بندے کا بولنا حقیقت ہے اور خدا کا اس میں قوتِ ناطقہ کو پیدا کرنا بھی واقعہ کی صحیح تصویر ہے ان کے نزدیک بندے کا ہنسنا اور رونا بھی درست ہے اور خدا کا رولانا اور

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۳۱

Marfat.com

ہنسانا بھی غلط نہیں۔ قرآن میں وارد ہے۔ لفظ اضحاک و ابکی (اس نے ہنسایا اور رلایا) مگر یہ یاد رہے کہ احکام شرعیہ اور عقاب و ثواب کا تعلق کرنے سے ہے کرانے سے نہیں[1]۔

ایک دوسری جگہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"خدا نے افعال کو پیدا کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات سے الگ ان کے محل پر انہیں پیدا کیا اور وہ محل انسان ہے۔ انسان کو ان افعال کا فاعل قرار دینا بایں معنیٰ ہے کہ وہ قدرت و مشیت سے بہرہ ور ہے اور اس کے ان افعال کو معرض ظہور میں لانے سے مراد یہ ہے کہ وہ افعال انسان کی ذات سے قائم ہیں اور اس کے ارادہ اور قدرت سے وجود میں آتے ہیں یہ دونوں احداث (افعال کو وجود میں لانا) ایک دوسرے کو مستلزم ہیں مگر اضافت کی جہت جداگانہ نوعیت کی ہے۔ خدا کا فعل احداث اس کی ذات سے ایک مخلوقات سے وابستہ ہے۔ اور یہ اس کا مفعول ہے فعل نہیں۔

اس کے مقابلہ میں بندے کا احداث اس کا ذاتی فعل ہے اور اس سے متعلق ہے۔ اس فعل کا حکم اسی کی جانب لوٹتا ہے اور اسی فعل سے اس کا نام مشتق ہوتا ہے۔ خدا نے بہت سے حوادث کو اپنی جانب بھی منسوب کیا ہے اور بعض مخلوقات کی طرف بھی۔ اس سے واضح ہوا کہ انبیاء کی فعل کی نسبت جو کسی حیوان کی طرف صرف بطریق تسبب کر دی جاتی ہے یا اسلئے کہ وہ فعل اس سے قائم ہوتا ہے اور اس کے ارادہ کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اس امر کی منافی نہیں کہ فعل کی پیدائش اس کی مشیت اور قدرت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے فاعل حقیقی کی جانب منسوب کر دیا جائے۔ اس امر کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:۔

• اِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَآءُ حَمَلْنٰكُمْ فِي الْجَارِيَةِ (الحاقہ - ۱۱) جب پانی زیادہ بڑھ گیا تو ہم نے تمہیں کشتی میں سوار کر دیا۔

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۳۴ - ۱۳۵ -

Marfat.com

دوسرے مقام پر نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے فرمایا:۔

"اِحْمِلْ فِیْهَا مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ" (کشتی میں ہر چیز کے دو دو جوڑے رکھ لیجئے۔ (ھود - ۴۰)

"خدا تعالےٰ کا ان کو کشتی میں سوار کرنا اس کے امر اجازت اور مشیت کی بنا پر ہے اور نوح علیہ السلام کی طرف سوار کرنے کی نسبت اس لئے کی گئی کہ آپ نے انہیں اپنے ذاتی فعل اور مشیت سے سوار کیا[1]۔"

ابن قیم کا قول ہے کہ اللہ تعالےٰ کے کسی فعل کو پیدا کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ انسان اس کے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ فعل کے اسباب کو پیدا کرنے سے بھی انسان کا مضطر ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ اختیار اسے پھر بھی حاصل ہوتا ہے کہ وہ کام کرے یا نہ کرے اس کی وضاحت کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں

"انسان کے لئے اس کام کو انجام دینے اور نہ دینے کا امکان باقی رہتا ہے۔ خدا تعالےٰ انسان میں فعل کو پیدا کر دیں یا اس کے اسباب و دواعی کو وجود میں لائیں تو اس سے انسان اس فعل کو انجام دینے پر مجبور و مضطر نہیں ہو جاتا کیونکہ فعل اس طریق سے بندے میں پیدا کیا گیا ہے کہ وہ اسے انجام دینے اور ترک کرنے پر قادر ہے اور اگر انسان اسے ترک نہ کر سکتا ہو تو اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں انسان ارادہ کرنے والا بھی ہوگا اور نہ کرنے والا بھی، وہ فاعل بھی ہوگا اور غیر فاعل بھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اس کام کو چھوڑنا چاہے تو وہ چھوڑ سکتا ہے مگر وہ اس کا ارادہ نہیں کرتا۔ لہٰذا پختہ ارادہ کی بناء پر وہ فعل لازم ہو جاتا ہے۔ ابن قیم واضح کرتے ہیں۔ کہ قدرتِ وجود فعل میں کیا تاثیر پیدا کرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان کا ارادہ اختیار اور قدرت اس کے افعال پر اثر انداز ہوتے ہیں اور انہی کی بناء پر اللہ تعالےٰ بندے میں افعال کو پیدا کرتے ہیں[2]۔"

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۷۶

[2] حوالہ مذکور ص ۱۳۷

Marfat.com

۸۔ افعالُ العباد کے بارے میں ابن قیمؒ کی رائے کا خلاصہ:

ابن قیم کی تصانیف کے نقل کردہ اقتباسات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ان کی رائے میں اللہ تعالےٰ نے جہاں ہر چیز کو پیدا کیا ہے وہاں وہ انسان اور اس کی قدرت وارادہ کے بھی خالق ہیں۔ وہ جبریہ کی طرح خدا کو افعال کا خالق قرار دیتے ہیں اور معتزلہ کی طرح بندے کو فاعل تصور کرتے ہیں۔ قدرت خداوندی کا کام فعل کو پیدا کرنا اور بندے کی قدرت کا منتہائے مقصود فعل کو انجام دینا ہے۔ فعل خدا کی طرف اس لئے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ اس کا خالق ہے اور بندے کی جانب اس لئے کہ وہ اس کا فاعل ہے۔ خدا کے خالق افعال ہونے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ بندے میں قدرت ارادہ اور جملہ اسباب فعل کو پیدا کرتے ہیں۔ اعمال کو خدا کی طرف اس طرح منسوب کر دیا جاتا ہے جس طرح مخلوقات کی نسبت خالق کی جانب کی جاتی ہے اور بندے کی طرف ان کی نسبت یوں ہے جیسے مسبّب کی نسبت سبب کی طرف۔ ابن قیمؒ کے نزدیک خدا کی قدرت بڑی حد تک بندے کی قدرت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ بندے کی قدرت سے جو فعل انجام پاتا ہے وہ خدا کے فعل کا اثر ہے یا ابن قیمؒ کی زبان میں انفعال ہے۔ گویا بندے کے جملہ افعال خدا کے افعال کا نتیجہ اور اس کا انفعال ہیں۔

۹۔ ایک اعتراض اور اس کا جواب:

ابن قیمؒ کے اختیار کردہ مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ان کی رائے میں جب بندے کے افعال خدا کے اعمال کا اثر و انفعال ہیں تو اس سے انسان کا مجبور ہونا لازم آتا ہے۔ مجبور ہونے کی صورت میں شرعی احکام اور ثواب و عقاب کا مدار آخر کس چیز پر ہوگا؟ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ میں اس فرضی سوال کا جواب یہ دوں گا کہ بندے میں قوتِ ارادی پائی جاتی ہے جو فعل کو انجام دینے اور اسے ترک کرنے کا فیصلہ صادر کرتی ہے۔ پھر یہی قوتِ ارادی ترک فعل کے مقابلہ میں اسے معرضِ ظہور میں لانے کو ترجیح دیتی ہے۔ اسی پر انسان کی مسئولیت اور ذمہ داری کا مدار ہے۔ جب بندے کی قدرت ارادی کے فیصلہ کو قبول کرکے فعل کو انجام دیتی ہے تو اس سے بندے کی مسئولیت کا تحقق ہوتا ہے اور وہ ثواب و عقاب کا سزاوار ثابت ہوتا ہے۔ ابن قیمؒ بندے کے جس انفعال کا ذکر کرتے ہیں وہ جمادات ایسا نہیں ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ خدا تعالےٰ ہر چیز کے خالق ہیں۔

Marfat.com

قدیم سے یہ سنت اللہ رہی ہے کہ مسببات اسباب پر موقوف ہوتے ہیں انسانوں میں دیگر اسباب فعل کے علاوہ جو قدرت اور ارادہ پایا جاتا ہے۔ وہ بھی اسباب فعل میں شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا فعل کی نسبت خدا کی جانب اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ اس قدرت کو پیدا کرتا ہے جو فعل کو انجام دیتی ہے اور اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

ابن قیم کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک احکام شرعیہ کی فرضیت کا مدار بندے کے اس فعل پر ہے جسے وہ اپنی قدرت اپنے ارادہ اور آزادیٔ رائے کے تحت انجام دیتا ہے۔ بندہ کسی فعل پر بھی مجبور نہیں ہے۔ وہ فعل کو انجام دے سکتا ہے اور اسے ترک بھی کر سکتا ہے۔ بندے کی قدرت فعل کے انجام دینے میں وہی تاثیر کرتی ہے۔ جو سبب اپنے مسبب میں پیدا کرتا ہے۔ ابن قیم کے نقطۂ نظر کے مطابق انسان کے افعال خدا کے ارادہ پر موقوف ہیں کیونکہ اس کائنات ارضی میں کوئی کام اس کے ارادہ کے بغیر وقوع میں نہیں آسکتا۔ ابن قیم مفعول اور فعل میں فرق کرتے ہیں۔ مفعول اس عمل کا نام ہے۔ جسے اللہ تعالےٰ اپنی ذات سے الگ پیدا کرتے ہیں۔ اور جس کا قیام بندے کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے۔ فعل سے مراد بندے کا کسی فعل کو انجام دینا ہے۔ بندہ اس فعل کے متعلقات سے موصوف نہیں کیا جاتا۔ ابن قیم اپنے نظریات کے اثبات میں اللہ تعالےٰ کی قدرت کاملہ سے استدلال کرتے ہیں جو جملہ ممکنات کو شامل ہے۔ ابن قیم نے یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا کہ اگر یہ کہا جائے کہ بندہ بذات خود افعال کو معرض ظہور میں لاتا ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے سوا کوئی اور بھی خالق ہو۔ معتزلہ کا یہی خیال ہے۔

۱۰۔ افعال العباد کے بارے میں مختلف افکار کا تقابلی مطالعہ :- ابن قیم کے نظریات کا

الرمعتزلہ جبریہ اور اشاعرہ کے افکار و آراء سے تقابل کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ آپ کا طرزِ فکر و نظر ان اعتراضات کا مورد نہیں بن سکتا جو ان فرقہ ہائے مختلفہ کے معتقدات پر کئے جاتے ہیں۔ بلاشبہ ابن قیم بھی جبریہ کی طرح یہ کہتے ہیں کہ خدا ہر چیز کا خالق ہے اور انسانی افعال بھی اس میں شامل ہیں مگر اس سے شرعی تکالیف کا بطلان لازم نہیں آتا۔ کیونکہ وہ بندے کے لئے قدرت و ارادہ بھی ثابت کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی قدرت اور ارادہ سے فعل کو انجام دیتا ہے اور بندے کی قدرت فعل میں وہی تاثیر پیدا کرتی ہے جو سبب

اپنے مسبب میں۔

بے شک ابن قیّم معتزلہ کی طرح یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال محض اپنے ارادہ سے انجام دیتا ہے مگر معتزلہ کے عین برعکس وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا ہر چیز کا خالق ہے اور وہ افعال انسانی کا بھی پیدا کنندہ ہے۔ ظاہر ہے کہ خلق و فعل میں فرق ہے۔ خلق خدا کا فعل ہے اور فعل بندے کی جانب منسوب ہے۔ معتزلہ بندے کو اپنے افعال کا خالق تصوّر کرتے ہیں اس طرح بندے کے افعال سے خدا کا عجز لازم آتا ہے۔ نیز یہ کہ بندہ وہ کام بھی کر سکتا ہے۔ جو خدا کے ارادہ میں داخل نہیں ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ معتزلہ کا نظریہ جن اعتراضات کا نشانہ بن سکتا ہے۔ ابن قیّم کے مسلک پر وہ سوالات وارد نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان کی رائے میں انسان کے افعال خدا کے ارادہ پر موقوف ہیں۔ لہٰذا خدا کے ارادہ کے بغیر کوئی فعل وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔ ابن قیّم کے نزدیک تکلیف احکام کا مدار بندے کی وہ قدرت فاعلہ ہے جو ارادہ و اختیار سے امورِ مختلفہ کو انجام دیتی ہے۔ ان کے نزدیک بندے کی قدرت بھی ایجادِ فعل میں موثر ہے اس سے واضح ہوا کہ ابن قیّم کا اختیار کردہ مسلک ان اعتراضات کا ہدف بھی نہیں بن سکتا۔ جو اشعری کے نظریہ پر وارد ہوتے ہیں۔ اشعری کے نزدیک تکلیف احکام کا مناط و مدار کسب پر ہے جو نام ہے بندے کی قدرت حادثہ کے عمل سے علاقی ہونے کا۔ ظاہر ہے کہ قدرت حادثہ اور عمل کا افتراق فعل میں کوئی تاثیر نہیں پیدا کرتا۔ لہٰذا اسے تکلیف احکام کا مدار قرار دینا درست نہیں۔ قبل ازیں اس کی تفصیلات ہدیہ قارئین کی جا چکی ہیں۔

۱۱۔ افعال العباد میں اہل سنّت کا موقف:

اب یہ بتانا باقی ہے کہ ابن قیّم افعال العباد میں کس حد تک اہل سنّت کے ہمنوا ہیں۔ اس کے لئے اہل سنّت کے طرزِ فکر و نظر کی وضاحت ضروری ہے۔

علّامہ تفتازانی اہل سنت کا موقف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جب دلائل کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالےٰ خالق ہے اور یہ بات بھی بدیہی ہے کہ بعض افعال میں بندے کی قدرت اور اس کے ارادہ کو بھی دخل ہے مثلاً کسی چیز کو ہاتھ سے پکڑنا اور بعض افعال میں دخل نہیں ہے جیسے رعشہ والے کی حرکت۔ لہٰذا اعتراض سے بچنے کے لئے ہم نے یہ نظریہ اختیار کیا کہ اللہ تعالےٰ ہر چیز کا خالق ہے اور بندہ

Marfat.com

کا سبب ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کو انجام دینے میں بندے کا اپنی قدرت اور ارادہ کو استعمال کرنا کسب کہلاتا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالےٰ اس فعل کو عالم وجود میں لے آتے ہیں اس کا نام خلق فعل ہے۔ اگرچہ اندریں صورت ایک فعل دو مختلف قسم کی قدرتوں کے مابین گھر جاتا ہے مگر یہ اس لئے قابل اعتراض نہیں کہ دونوں قدرتوں کی جہت مختلف ہے۔ فعل کا اللہ تعالےٰ کی قدرت سے ظہور میں آنا یہ ایجاد فعل کی جہت ہے اور بندے کی قدرت سے وقوع پذیر ہونا کسب کی جہت ہے عبارت کی اتنی وضاحت ضروری ہے مگر اس سے زیادہ توضیح کا امکان نہیں کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ انسان کے افعال خدا کے پیدا کردہ اور ایجاد کردہ ہیں۔ اس کے پہلو بہ پہلو ان میں بندے کی قدرت و اختیار کو بھی دخل ہے[1]۔"

تفتازانی کی عبارت سے دو باتوں کا پتا چلتا ہے جو اہل سنت کے مذہب کی اساس ہیں۔

۱۔ اللہ تعالےٰ بندوں کے افعال کے خالق ہیں۔

۲۔ افعال میں انسان کو صرف کسب کا اختیار ہے۔ کسب کا مطلب قدرت کو فعل کی جانب لگانا ہے جو انسان کے دائرہ اختیار میں داخل ہے اگر چاہیں اپنی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کریں اگر چاہیں نہ کریں۔ قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا جو انسان کی مرضی پر موقوف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک مدار احکام ہے۔

علامہ بغدادی لکھتے ہیں:

"سب اہل سنت کا اجماع ہے کہ اللہ تعالےٰ کو جملہ مقدورات پر جو قدرت حاصل ہے وہ علی طریق الاختراع ہے بر طریق اکتساب نہیں ہے[2]۔"

علامہ بغدادی ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"چھٹا رکن خدا کے عدل و حکمت پر مشتمل ہے۔ اہل سنت اس کے بارے

---

[1] شرح سعدالدین التفتازانی علی العقائد النسفیہ ص ۱۰۲

[2] الفرق بین الفرق ص ۳۳۲۔

Marfat.com

ہیں کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ اچھے اور بُرے اجسام و اعراض کے خالق ہیں۔ بندے کے کسب کو بھی وہی پیدا کرتے ہیں۔ خدا کے سوا کوئی خالق نہیں۔ فرقہ قدریہ اور جبریہ کے نظریات بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ بندہ اپنے فعل کو انجام دیتا ہے اور بندے کے کسب کا خالق اللہ تعالےٰ ہے وہ اشعری اور ماتریدی مکتب خیال سے تعلق رکھتا ہے۔ اور یہ دونوں فرقے گمراہ ہیں۔[1]

علامہ صابونی لکھتے ہیں:

"اہل السنت والجماعت بندہ کے کسب کو خدا کی مخلوق تصور کرتے ہیں اور اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں دیکھتے جو شخص اس قول کا منکر ہو اہل السنت اسے ہدایت یافتہ نہیں سمجھتے۔"[2]

ان نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ اہل سنت اللہ تعالےٰ کو بندوں کے افعال کا خالق سمجھتے ہیں۔ بندے اپنے افعال کو خود انجام دیتے ہیں جسے کسب کہتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی اسی کے قائل ہیں۔ ابن قیم نے اہل سنت کے مسلک کو بہت زیادہ واضح کر دیا ہے چنانچہ اس کی تفصیلات ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اہل سنت خدا کی قدرت کو تمام موجودات پر ثابت کرتے ہیں وہ اعیان و افعال ہوں یا اس کی مشیت عامہ۔ اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالےٰ اس سے منزہ ہے کہ اس کی سلطنت میں وہ فعل ظہور پذیر ہو جس پر وہ قادر نہ ہو اور نہ اس کی مشیت کے تحت وقوع میں آئے۔ وہ تقدیر کے قائل ہیں انسان خدا کے مقرر کردہ قضا و قدر کے مطابق اپنے افعال انجام دیتے ہیں۔ ان کی مشیت خدا کی مشیت کے تابع ہے وہ خدا کی مشیت کے مطابق کام کرتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ جس چیز کو عالم وجود میں لانا چاہتے ہیں۔ وہی معرض ظہور میں آتی ہے ورنہ نہیں۔ تقدیر کا دائرہ انہی دو امور میں محدود نہیں بلکہ خاصا وسیع ہے۔ اہل سنت کے نزدیک تقدیر کا مفہوم خدا کی

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۳۲۷-۳۲۸

[2] عقیدۃ السلف از ابو عثمان اسماعیل الصابونی۔

Marfat.com

قدرت اس کی مشیت اس کا علم اور اس کی خلاقی ہے۔ اس کائنات ارضی کا کوئی ذرہ خدا کی مشیت و قدرت اور اس کے علم کے بغیر حرکت نہیں کرتا۔ اللہ تعالےٰ سیر کراتا ہے۔ اور بندہ سیر کرتا ہے۔ وہ حرکت پیدا کرتا ہے تو بندہ متحرک ہوتا ہے وہ مارتا بھی ہے اور زندہ بھی کرتا ہے۔ بندہ مرتا ہے اور جیتا ہے۔ اہل سنت اس کے دوش بدوش بندے کی قدرت اس کا ارادہ اور اختیار بھی ثابت کرتے ہیں۔ بندہ حقیقتاً فعل کو انجام دیتا ہے مجازاً نہیں۔ انسان کے حرکات و اعتقادات ان کے حقیقی افعال ہیں، یہ خدا کے مفعول ہیں اور حقیقتہً اسکے پیدا کردہ ہیں۔ جو چیز خدا سے متعلق ہے وہ اس کا علم و قدرت اور مشیت و تکوین ہے۔ جو چیز بندے سے وابستہ ہے وہ اسکا فعل، اسکا کسب اور اسکے حرکات و سکنات ہیں۔ ابن قیمؒ ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"اہل سنت کا قول ہے کہ بندے کے افعال کو فعل و کسب کے اعتبار سے اگر اس کی طرف منسوب کیا جائے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ خلق و مشیت کے پیش نظر ان کی نسبت خدا کی طرف نہ کی جا سکے۔ خدا کی ذات ہی نے ان افعال کو چاہا اور انہیں پیدا کیا اور بندوں نے حقیقتہً انہیں انجام دیا اور انہیں کمایا۔ اگر یہ افعال خدا کی مشیت، قدرت اور اس کی پیدائش کی طرف منسوب نہ ہوں تو ان کا بندوں سے وقوع پذیر ہونا محال ہو جائے کیونکہ بندے اس سے کہیں زیادہ ناتوان اور ضعیف ہیں کہ وہ امور انجام دے سکیں جو خدا کی مشیت کے تحت وقوع پذیر نہ ہوتے ہوں اور نہ خدا کی قدرت و خلاقی نے انہیں جنم دیا ہو۔"[2]

یہ ہے اہل سنت کا طریق فکر و نظر جسے ابن قیمؒ واضح کرتے ہیں۔ میں نے علامہ بغدادی اور محقق صابونی کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اسے بیان کیا ہے۔ ان اقوال کا تقابلی مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے۔ کہ یہ سب اقوال جوہر کے اعتبار سے متحد ہیں اور ان میں

---

[1] شفاء العلیل ص ۵۲۔

[2] شفاء العلیل ص ۵۴۔

Marfat.com

بنیادی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ نے جو نظریہ اہل سنّت کی جانب منسوب کیا ہے وہ درست ہے۔ کیونکہ ابن قیمؒ کا مقام اس سے کہیں بلند ہے کہ وہ ایسی بات کہیں جو اہل سنت نے نہیں کہی۔

۱۲۔ اہل سنّت امام ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے نظریات کی یگانگت: جبر و اختیار سے متعلق

مذکورہ بیانات اس حقیقت کے زندہ گواہ ہیں کہ امام ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ اہل سنت کی راہ پر گامزن تھے اور ان کے اختیار کردہ مسلک پر وہ کڑی نکتہ چینی نہیں کی جا سکتی جو جبریہ اور معتزلہ کے نظریہ پر کی گئی ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ نے مسئلہ زیر بحث کی اس قدر وضاحت کر دی ہے کہ اس میں کوئی ابہام باقی نہیں رہا۔ ان کی شہرہ آفاق کتاب شفاء العلیل کا قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ آپ کی یہ تصنیف قیمتی مباحث سے پُر ہے اور وہ سب ابن قیمؒ کے ذہن رسا کی پیداوار ہیں۔ ان علمی مباحث میں انہوں نے ان اشکالات کا حل پیش کیا ہے جنہیں وہ مختلف صورتوں میں پیش کرتے ہیں۔ کبھی ان کو خلق افعال العباد کے نام سے یاد کرتے ہیں اور کبھی یہ کہتے ہیں کہ فعل اور افعال ایک دوسرے سے مختلف ہیں افعالِ خدا کے لئے مخصوص ہیں بخلاف ازیں بندے کے اعمال کو فعل سے تعبیر کیا جائے گا۔

Marfat.com

۳۴۔ رویتِ باری تعالیٰ اور ابن قیمؒ

۱۔ رویتِ باری تعالیٰ کے بارے میں معتزلہ کی رائے :۔ متکلمین نے جن مسائل میں بحث و تمحیص کی ہے ان میں رویتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی ہے۔ معتزلہ دنیا و آخرت میں رویتِ باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک رویت عقلاً جائز ہے اور آخرت میں وقوع پذیر ہوگی۔ کتاب و سنت کے دلائل سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔

علامہ بغدادی فرقہ معتزلہ کے اصولوں کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

معتزلہ کے نزدیک خدا کو آنکھوں سے دیکھنا محال ہے[1]۔

شہرستانی فرماتے ہیں:

معتزلہ جنت میں بھی خدا کو آنکھوں سے دیکھنے کی نفی کرتے ہیں[2]۔

محدث ابن حزم کا قول ہے:۔

معتزلہ اور جہم بن صفوان کہتے ہیں کہ خدا کو آخرت میں بھی نہیں دیکھا جا سکتا[3]۔

۲۔ معتزلہ کے دلائل :

پہلی دلیل : کسی چیز کو دیکھنے کے شرائط یہ ہیں کہ وہ مکان اور جہت میں ہو۔ دیکھنے والے کے سامنے ہو۔ رائی اور مرئی کے درمیان فاصلہ حائل ہو۔ دیکھنے والے کی آنکھ سے ایک شعاع نکل کر مرئی سے ملاقی ہو۔ مرئی کا ان اشیاء میں سے ہونا ضروری ہے جو جسم رکھتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ جملہ امور خدا کی ذات میں

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۹۴

[2] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۵

[3] الفصل فی الملل والنحل لابن حزم ج ۴ ص ۲

محال ہیں۔

دوسری دلیل: فرمان ربانی ہے:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ۔ (الانعام - ۱۰۳)

آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں وہ آنکھوں کا ادراک کر سکتا ہے اور وہ بڑا صاحب لطف و عنایت اور ہر چیز سے آگاہ ہے۔

تیسری دلیل:- خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو جواب دیا تھا:

لن ترانی۔ تو مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتا۔

اس آیت میں رویت باری تعالیٰ کی تاکید انفی کی گئی ہے۔

چوتھی دلیل:- قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ۔ (البقرہ - ۵۵)

اے گروہ بنی اسرائیل! جب تم نے یہ کہا تھا کہ ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے تاوقتیکہ واضح طور سے خدا کو دیکھ نہ لیں پس آسمانی کڑک نے تمہیں آلیا اور تم دیکھ رہے تھے

نیز فرمایا:-

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ۔ (النساء - ۱۵۳)

اہل کتاب آپ سے یہ کہتے ہیں کہ آپ آسمان سے کوئی کتاب ان پر نازل کر دیں۔ موسیٰ علیہ السلام سے تو انہوں نے اس سے بھی بڑا سوال کیا تھا اور وہ یہ کہ انہوں نے کہا ہم بلا حجاب دیدار خداوندی کرنا چاہتے ہیں۔ اس ظلم کا نتیجہ یہ ہوا کہ آسمانی کڑک نے انہیں آلیا۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو عذاب میں مبتلا کرنے کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے خدا کو دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی اور اگر یہ سوال جائز ہوتا عذاب کی کوئی وجہ نہ تھی۔

۳۔ معتزلہ کے دلائل کا ابطال:-

معتزلہ کا یہ کہنا کہ رویت کے لئے جہت اور جسم کا ہونا لازمی ہے درست نہیں۔ شیخ محمد علیان المرزوقی

Marfat.com

لکھتے ہیں :

"اہل سنت کی رائے میں رؤیت کے لئے جہت شرط نہیں۔ لہٰذا خدا کا اعراض یا یا اجسام میں سے ہونا لازم نہیں آتا۔"[1]

علامہ نسفی لکھتے ہیں :۔

"خداوند تعالےٰ مکان اور جہت مقابلہ سے منزّہ ہے۔ اس کے ساتھ نہ شعاع کا اتصال ہوتا ہے۔ نہ دیکھنے والے اور اس کی ذاتِ اقدس کے مابین کوئی مسافت ہوتی ہے۔ مگر بایں ہمہ وہ دیکھا جا سکتا ہے۔ تفتازانی علامہ نسفی کی یہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا درست نہیں[2]۔"

معتزلہ نے آیت کریمہ لا تدرکہ الابصار سے جو استدلال کیا ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ ادراک کا معنیٰ احاطہ ہے۔ ظاہر ہے کہ احاطہ اور تحدید مخلوقات کے علامات میں سے ہے۔ لہٰذا احاطہ کی نفی رویت کی نفی کو مستلزم نہیں۔ مشہور لغوی زجاج کہتے ہیں "لا تدرکہ الابصار کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی حقیقت کو نہیں پا سکتے۔ عربی میں بولتے ہیں ادرکت کذا ادراک کذا اور اس کا مطلب ہوتا ہے میں نے اس کی حقیقت کو پا لیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحیح احادیث میں اللہ تعالےٰ کی رویت بروز قیامت ثابت ہو چکی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ لا تدرکہ الابصار" کے معنی یہ ہیں کہ آنکھیں دنیا میں اس کو نہیں دیکھ سکتیں۔ مومن بروزِ قیامت اس کے دیدار سے مشرف ہوں گے۔ کیونکہ دوسری آیت میں وارد ہے :۔

وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[3] (القیامۃ-۲۳)

سب کے چہرے بروز قیامت بڑے بارونق ہوں گے اور اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے۔

---

[1] الذیل علی الکشاف ج ۱ ص ۷۰۔ [2] شرح التفتازانی علی العقائد النسفیہ ص ۹۴۔

[3] الجامع الاحکام القرآن للقرطبی ج ۷، ص ۵۴۔

Marfat.com

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں :

"یہ آیت رؤیت کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ اگر ادراک سے مراد ایسی رویت ہو جس میں مرئی کا احاطہ کیا جاتا ہو تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالےٰ مرئی ہونے کے باوجود بالائے ادراک ہے کیونکہ وہ غیر متناہی ہے اور حدود و جوانب سے موصوف نہیں[1]۔"

معتزلہ کا استدلال آیت "لن ترانی" سے بھی درست نہیں۔ کیونکہ موسیٰ علیہ السلام نے ان الفاظ کے ساتھ رؤیت کی التجا کی تھی رب ارنی انظر الیک اگر دیدار خداوندی ناممکنات میں سے ہوتا تو اس کا یہ مطلب ہوتا کہ موسیٰ علیہ السلام کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ ذات خداوندی سے متعلق جائز امور کیا ہیں اور ناجائز کیا؟ یا یہ ایک محال چیز کی آرزو ہوتی حالانکہ انبیاء کا دامن اس سے پاک ہے۔

دوسرا یہ کہ خداوند تعالےٰ نے اپنی رؤیت کو استقرار جبل سے مشروط کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ پہاڑ کا اپنی جگہ پر ٹھیرے رہنا ممکنات میں سے ہے اور جس چیز کو ممکنات سے متعلق کیا جائے وہ خود بھی ممکن ہوتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ رؤیت باری بھی ممکن ہے۔

مگر یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ معتزلہ کہہ سکتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کے سوال کرنے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ خدا کی رؤیت ممکن ہے بلکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اسے ممکن سمجھتے تھے۔ رؤیت کا مطالبہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ جب موسیٰ علیہ السلام نے بارگاہ ایزدی میں اپنی قدر و منزلت دیکھی تو دل میں خیال پیدا ہوا کہ ذات باری کا شرف زیارت حاصل کروں اور یہ مطالبہ بارگاہ الٰہی میں پیش کیا اور انسان یوں بھی نئے انکشافات و اخبارات کا طبعاً شائق ہے۔ خداوند تعالےٰ نے انہیں واضح کیا کہ یہ ممکن نہیں کہ آپ مجھے دیکھ سکیں۔ اس سے انبیاء کی عصمت میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ انبیاء سے ایسے امور صادر ہو جاتے ہیں۔ اگر ان میں کوئی قباحت نہ ہو تو وہ ان پر قائم رہتے ہیں ورنہ اللہ تعالےٰ انہیں آگاہ کر دیتے ہیں کہ ان سے اجتناب کرنا چاہیئے۔ سرور کائنات نے بھی اساریٰ بدر کو چھوڑ دینا چاہا تھا اور اللہ تعالیٰ نے بذریعہ آیت کریمہ ماکان لنبی ان یکون لہ اسریٰ (الانفال - ۶۷) اصل حقیقت آپ پر واضح فرمائی۔

---

[1] شرح التفتازانی ص ۹۵

Marfat.com

معتزلہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ رؤیت خداوندی کو استقرارِ جبل سے مشروط کیا گیا تھا اور پہاڑ میں یہ شرط نہیں پائی گئی کیونکہ وہ اپنی جگہ پر ٹھیرہ نہ سکا لہٰذا رویتِ خداوندی ممکن نہیں کیونکہ شرط موجود نہ تھی۔ اللہ تعالےٰ نے اپنی رؤیت کو پہاڑ کے اپنی جگہ پر ٹھیرنے سے وابستہ کیا پھر موسیٰ علیہ السلام سے یہ بیان کرنا چاہا کہ آپ کی آرزو پوری نہیں کی جا سکتی جب ذات اقدس نے پہاڑ پر اپنی تجلیات انوار کو ڈالا تو پہاڑ اپنی جگہ پر قائم نہ رہ سکا۔ گویا یہ عملی دلیل ہوئی اس بات کی کہ رؤیت باری تعالےٰ کا تحقق ممکن نہیں۔

معتزلہ کا یہ کہنا کہ دیدارِ خداوندی کا مطالبہ کرنے کی بنا پر قوم موسیٰ کو عذاب میں مبتلا کیا گیا، درست نہیں۔ کیونکہ انہیں سوال کی بنا پر عذاب میں مبتلا نہیں کیا گیا تھا بلکہ اس کی وجہ ان کی ضد اور اصرار تھا کہ جب انہیں صاف طور سے بتا دیا گیا تھا کہ وہ دنیا میں خدا کو نہیں دیکھ سکتے تو اس کے باوجود انہوں نے اپنا مطالبہ جاری رکھا۔ ان کی ضد کا اظہار اس امر سے ہوتا ہے کہ انہوں نے ایمان لانے کو رؤیت خداوندی سے معلق قرار دیا تھا۔ اللہ تعالےٰ ان کی زبانی فرماتے ہیں۔

لن نؤمن لک حتی نری اللہ جہرۃ (البقرۃ - ۵۵) ہم اس وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک صراحۃً اللہ تعالےٰ کو دیکھ نہ لیں۔

۴۔ رُویت باری تعالیٰ سے متعلق آیات و احادیث نبویہ اور معتزلہ:

معتزلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ رویت باری سے متعلق احادیث قابلِ عمل نہیں کیونکہ یہ اخبار آحاد ہیں اور ظاہر قرآن سے معارض ہونے کی بناء پر علم قطعی کی موجب نہیں۔ ان کے خیال میں یہ احادیث آیت کریمہ "لا تدرکہ الابصار (الانعام - ۱۰۳) کے خلاف ہیں۔

مگر معتزلہ کا یہ نظریہ درست نہیں کیونکہ یہ اخبار آحاد ہرگز نہیں۔ تفتازانی لکھتے ہیں :-

حدیث نبوی میں وارد ہے کہ تم خدا کو یوں دیکھو گے جیسے چودھویں رات کے چاند کو۔ یہ حدیث مشہور ہے۔ اکیس اکابر صحابہ اس کے راوی ہیں[1]"

---

[1] شرح التفتازانی علی العقائد النسفیہ ص ۹۴۔

علامہ قرطبی نے رؤیت باری تعالےٰ کے اثبات میں متعدد روایات ذکر کی ہیں۔ امام مسلم اپنی صحیح میں حضرت صہیب سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب جنتی لوگ جنت میں داخل ہو جائیں گے۔ تو اللہ تعالےٰ انہیں مخاطب کر کے فرمائیں گے کچھ اور بھی چاہیئے؟ وہ عرض کریں گے۔ باری تعالیٰ! ہماری کونسی آرزو پوری نہیں ہوئی۔ کیا تو نے ہمیں حسن و جمال سے نہیں نوازا؟ کیا دوزخ سے رہائی دلا کر ہمیں جنت میں داخل نہیں کیا؟ آپ نے فرمایا۔ پھر پردہ اٹھ جائے گا اور اہل جنت کے نزدیک دیدار خداوندی سے زیادہ کوئی چیز محبوب نہ ہوگی۔[1]

جریر بن عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ ہم بارگاہ نبوت میں حاضر تھے۔ آپ نے چودھویں کے چاند کو دیکھ کر فرمایا۔ تم اس طرح بروز قیامت دیدار خداوندی سے مشرف ہوگے جس طرح چاند کو دیکھ رہے ہو اور لوگوں کا ازدحام بھی اس کے دیکھنے میں مانع نہیں ہوگا۔ اگر تم چاہتے ہو کہ یہ آرزو بر آئے تو امکانی حد تک نماز فجر اور نماز عصر کو ہاتھ سے نہ جانے دو۔ پھر آپ نے اس آیت قرآنی سے استشہاد فرمایا۔

وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا (طٰہٰ۔ ۱۳۰) آفتاب کے طلوع ہونے اور غروب ہونے سے قبل خدا کی تسبیح بیان کیجئے۔

علامہ قرطبی نے یہ احادیث ذکر کیں اور یہ بالکل نہیں لکھا کہ یہ احادیث آحاد ہیں۔[2] ان احادیث کو اگر آحاد فرض بھی کر لیا جائے تو یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ آیت کریمہ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (الانعام۔ ۱۰۳) کے معارض ہیں کیونکہ ادراک کا مفہوم احاطہ اور تحدید ہے اور ظاہر ہے کہ احاطہ و تحدید کی نفی سے رؤیت کی نفی لازم نہیں آتی۔

معتزلہ کی رائے میں آیت کریمہ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القیامۃ۔ ۲۳) سے مراد ہم ادر انتظار ہے۔ مگر یہ درست نہیں۔ قرطبی اسے ضعیف کہتے ہیں وہ لکھتے ہیں:

"یہ قول نہایت کمزور ہے اور آیت کے ظاہری مفہوم سے بعید ہے۔"[3]

---

[1] الجامع لاحکام القرآن ج ۸ ص ۳۲۰

[2] حوالہ مذکور ج ۱۷ ص ۱۰۶

[3] حوالہ مذکور ص ۱۰۶۔

Marfat.com

علامہ ثعلبی لکھتے ہیں:

"مجاہد کا یہ کہنا کہ ناظرہ کا معنیٰ منتظر ہے، کیونکہ مخلوقات میں سے کوئی بھی خدا کو نہیں دیکھ سکتا، ایک جعلی تاویل ہے عرب جب نظر کو انتظار کے معنیٰ میں لیتے ہیں تو اس کو بدون صلہ استعمال کرتے ہیں جیسا کہ قرآن میں وارد ہے:

ھل ینظرون الا الساعۃ (الزخرف - ۶۶) (وہ صرف قیامت کا انتظار کرتے ہیں)

دوسری جگہ فرمایا:

ھل ینظرون الا تاویلہ (الاعراف - ۵۳) (وہ نہیں انتظار کرتے مگر اس کی تعبیر کا)

نیز فرمایا:

ما ینظرون الا صیحۃ واحدۃ (یٰسین - ۴۹) (وہ ایک چیخ کا انتظار کر رہے ہیں)

جب نظر کو تفکر و تدبر کے معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں تو کہتے ہیں:

"نظرت فیہ یعنی اس وقت نظر کا صلہ "فی" لاتے ہیں۔

مگر جب نظر کا صلہ الیٰ ہو اور لفظ "وجہ" بھی مذکور ہو تو اس وقت اس کا معنیٰ صرف رؤیت ہوتا ہے۔

مشہور لغوی ازہری فرماتے ہیں:

"مجاہد کا یہ قول کہ نظر انتظار کے معنیٰ میں ہے غلط ہے۔ کیونکہ نظر کا صلہ جب الیٰ ہو تو اس کا معنیٰ انتظار ہرگز نہیں ہوتا۔ جب نظرت الی فلان کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ صرف دیکھنے کا ہوتا ہے۔ انتظار کا مفہوم مراد لینا ہو تو نظرتہ بدون صلہ کے بولتے ہیں۔ ایک شاعر کا قول ہے ؎

فانکما ان تنظرانی ساعۃ من اللہ ھر تنفعنی لدی ام جندب

(اگر تم مجھے تھوڑی دیر کے لئے بھی مہلت دو گے تو ام جندب کے یہاں مجھے اس کا فائدہ پہنچے گا)

چونکہ نظر سے مراد یہاں انتظار اور مہلت ہے لہٰذا صلہ کے بغیر استعمال کیا

نظرانی" کہا اور "تنظر الی" نہیں کہا۔ جب آنکھ سے دیکھنا مراد ہو تو نظرت الیہ بولتے ہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے ؎

نَظَرْتُ اِلَیْھَا وَالنُّجُوْمُ کَاَنَّھَا مَصَابِیْحُ رُھْبَانٍ تُشَبُّ لِقُفَّالِ[1]

(میں نے اسے دیکھا اور آسمان کے ستارے راہبوں کے ان چراغوں کی طرح روشن تھے جنہیں سفر سے واپس آنے والے مسافروں کے لئے روشن کر دیا جائے)

۵۔ امام احمد بن حنبل کی رائے:

امام بن حنبل کے نزدیک رُؤیتِ خداوندی کا عقیدہ درست ہے اور اس پر یقین کرنا جزو ایمان ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں:

"بروز قیامت خدا کی رُؤیت پر ایمان لانا احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے یہ بھی صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالےٰ کو دیکھا تھا۔ یہ حدیث قتادہ نے عکرمہ سے اور انہوں نے عبداللہ بن عباس سے روایت کی ہے۔ نیز یہ روایت حکم بن ابان سے بھی منقول ہے۔ وہ عکرمہ سے رُوایت کرتے ہیں اور وہ ابن عباس سے مزید براں علی بن زید یوسف بن مہران سے روایت کرتے ہیں اور وہ ابن عباس سے بہرکیف یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث ظاہر پر محمول ہے اور اس کی تاویل کرنا بدعت ہے۔ ہم اس کے ظاہر پر ایمان لاتے ہیں اور اس کے بارے میں دوسرے لوگوں سے جھگڑنا ناپسند کرتے ہیں۔[2]

۶۔ رُؤیتِ باری تعالیٰ کے مسئلہ میں ابن قتیبہ کا موقف:

ابن قتیبہ بھی امام احمد کے ہم خیال ہیں لکھتے ہیں:۔

"لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" کا مطلب یہ ہے کہ آنکھیں دنیا میں اسے نہیں دیکھ سکتیں۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ دنیا میں لوگوں کی آنکھوں سے محجوب ہے اور بروز

---

[1] الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ج ۱۹ ص ۱۰۸۔ یہ امرئ القیس کا شعر ہے۔

[2] المناقب لابن الجوزی ص ۱۷۳۔

Marfat.com

قیامت اپنی تجلیات انوار سے مستفیض فرمائے گا۔ لوگ بروز قیامت خدا کو اس طرح دیکھیں گے
جس طرح چودھویں کے چاند کو اور اسی طرح دیکھنے میں اختلاف نہیں کریں گے
جس طرح چاند کے دیکھنے میں اختلاف نہیں ہوتا۔ حدیث نبوی کتاب اللہ کی مفسر
و شارح ہے رؤیت خداوندی کی احادیث اس قدر صحیح ہیں کہ کوئی ظالم اور
متعصب ہی انکار کی جرأت کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان احادیث کے راوی بڑے
ثقہ ہیں اور یہ متعدد طرق سے بیان کی گئی ہیں۔ جب قرآن میں "لا تدرکہ الابصار"
(الانعام-۱۰۳) وارد ہے اور حدیث نبوی میں ہے کہ بروز قیامت خدا کا دیدار
ہوگا۔ تو کسی دانشمند شخص پر یہ بات پوشیدہ
نہیں رہتی کہ "لا تدرکہ الابصار" میں جس رؤیت کی نفی ہے وہ
دنیا سے تعلق رکھتی ہے اور حدیث میں جس رؤیت کا اثبات ہے وہ
آخرت میں ہوگی۔

۷۔ رؤیت باری میں امام اشعری کا زاویہ نگاہ:

امام اشعری بھی دیدار خداوندی کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ اس سے ذات خداوندی میں محدثات سے مشابہت یا خدا کے حادث ہونے یا اس کی کسی صفت کے حادث ہونے کا نقص لازم نہیں آتا۔ رؤیت باری تعالیٰ کے وقوع پر انہوں نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں۔

ان کی پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القیامۃ-۲۳) کچھ چہرے اس روز پُر رونق ہوں گے اور اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے

وہ فرماتے ہیں کہ "لا تدرکہ الابصار" میں دنیا میں دیدار الٰہی سے مشرف ہونے کی نفی ہے۔ لہٰذا دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے

وہ فرقہ معتزلہ کی پُرزور تردید کرتے ہیں جو رؤیت کے منکر ہیں معتزلہ الی ربہا ناظرۃ میں ناظرۃ کا معنی منتظر کرتے ہیں امام اشعری فرماتے ہیں کہ یہ بوجہ غلط ہے اور اس میں عینی رؤیت ہی کا ذکر

الاختلاف فی اللفظ ص ۲۳۔

عبدالکریم شہرستانی لکھتے ہیں :

امام اشعری کا مذہب ہے کہ موجود ہر چیز کو دیکھا جا سکتا ہے کیونکہ کسی چیز کے وجود سے اس کی رؤیت کا امکان اور اس کی صحت ثابت ہوتی ہے چونکہ اللہ تعالےٰ بھی موجود ہے لہٰذا اسے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ کتاب و سنت کے دلائل میں وارد ہے کہ مومن بروز قیامت اس کی زیارت سے سرفراز ہوں گے۔

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القیامۃ ۲۲-۲۳)

کچھ چہرے اس روز پُر رونق ہوں گے اور اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے[1]

اس کے علاوہ متعدد آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ میں رؤیت باری تعالیٰ کا ثبوت ملتا ہے مگر یہ درست نہیں کہ خدا کی رؤیت کے اثبات کے لئے اس کے جہت و مکان میں ہونے یا اس کی صورت کا اقرار کیا جائے یا یہ کہا جائے کہ آنکھ سے شعاع نکل کر جسم مرئی سے متصل ہوتی ہے کیونکہ یہ جملہ امور خدا کی ذات میں محال ہیں۔"

شہرستانی کے بیان سے دو باتوں کا پتا چلتا ہے :

۱- پہلی یہ کہ اشعری کے نزدیک وجود صحت رؤیت کا موجب ہے۔ لہٰذا ہر موجود کو دیکھا جا سکتا ہے اور جب خدا موجود ہے تو اسے بھی دیکھا جا سکتا ہے منطقی طریقہ سے اسے ترتیب دیا جائے تو شکل اول بنتی ہے۔ قیاس کی صورت یہ ہو گی :

صغریٰ : خدا موجود ہے۔

کبریٰ : ہر موجود کو دیکھا جا سکتا ہے۔

نتیجہ : خدا کو دیکھا جا سکتا ہے۔

۲- دوسری یہ کہ امام اشعری اس طریق سے رؤیت خداوندی کا اثبات کرتے ہیں کہ

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۱۳۱

اس سے حوادث کی مشابہت لازم نہ آئے۔ اس سے واضح ہوا کہ خدا کی رُؤیت
اس رُؤیت سے قطعی طور پر مختلف ہے جو حوادث میں باہم ہوتی ہے۔

۸۔ رؤیتِ باری تعالےٰ اور ابن قیّم: اب یہ معلوم کرنا باقی ہے کہ ابن قیّم اس ضمن میں کیا رائے رکھتے ہیں واضح ہو کہ ابن قیم کے نزدیک اہل جنّت دیدارِ خداوندی سے مشرّف ہوں گے اور یہ ان کے لئے عظیم ترین نعمت ہو گی۔ ابن قیّم متعدد احادیثِ نبوی سے استدلال کرتے ہیں۔ اب ان کی کتب کے اقتباسات ملاحظہ فرمائیے۔ لکھتے ہیں:۔

"رؤیت باری تعالےٰ سے مشرّف ہونا، اس کے کلام کا سننا اور اس کے تقریب و رضا سے متمتع ہونا عظیم ترین نعمت ہے، جنت میں کھانے پینے، لباس اور تصاویر کی قسم کی جو اشیاء موجود ہیں اور ان میں جو لذّت پائی جاتی ہے وہ دیدارِ خداوندی کے مقابلہ میں ہیچ ہے اور اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ اس کی قلیل ترین رضا و خوشنودی جنّت اور اس کی بیش بہا نعمتوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:۔

وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ (اور رضا مندی ہے اللہ کی طرف سے بہت بڑی)
(التوبۃ - ۷۲)

رؤیت باری تعالےٰ سے متعلق حدیث صحیح میں وارد ہے۔

"فَوَاللّٰهِ مَا اَعْطَاهُمُ اللّٰهُ شَيْئًا اَحَبَّ اِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ اِلٰى وَجْهِهٖ" (بخدا اہل جنت کو کوئی ایسی نعمت عطا نہیں کی گئی جو انہیں دیدارِ الٰہی سے زیادہ محبوب ہے)

ایک دوسری حدیث میں فرمایا:۔

"جب اہل جنّت دیدارِ خداوندی سے مشرّف ہوں گے تو تمام سابقہ کو بھول جائیں گے اور ان کی طرف توجہ بھی نہیں دیں گے"۔

بلاشبہ یہ بات صحیح ہے کہ دیدارِ خداوندی ان تمام امور سے بڑھ کر ہے جو ذہن انسانی میں آسکتے ہیں۔ وہ کون سی نعمت کونسی لذّت اور کامیابی ایسی ہو سکتی ہے۔ جو

Marfat.com

صحبت خداوندی اور اس کی رفاقت و معیت کے ہم پلہ ہو؟ اور کیا محبوب حقیقی کی معیت سے بڑھ کر بھی کوئی چیز اطمینان و سکون قلب کی موجب ہو سکتی ہے

دوزخ کی حالت بھی یہی ہے۔ خدا اس سے ہر مومن کو بچائے۔ دوزخیوں کو جو عذاب خدا کی زیارت سے محرومی تذلیل و اہانت اور اس کے غضب و عقاب کی بنا پر ہوگا وہ ان کے اجسام و ارواح کو نذر آتش کرنے سے کہیں بڑھ کر ہے[1]۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم کے نزدیک مومنین کو خدا کی زیارت ہوگی۔ جب کہ اہل جہنم اس سے محروم رہیں گے۔ اہل جنت کی انتہائی تمنا یہی ہوگی اور اس کی لذت جملہ لذات سے بڑھ کر ہے۔ آپ ان احادیث نبویہ سے استدلال کرتے ہیں جو رؤیت خداوندی میں وارد ہیں مگر رؤیت کی صفت اور کیفیت نہیں بتاتے ابن قیم کے آراء و افکار سے بخوبی آگاہ ہونے کی بنا پر یہ کہوں گا کہ ان کے نزدیک خدا کی رؤیت اس طرح نہیں جیسے دو اشخاص کے مابین باہم ملاقات ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے خدا کا حوادث کے مشابہ ہونا لازم آتا ہے اور ابن قیم کا دامن اس سے پاک ہے کہ آپ فرقہ مجسمہ اور مشبہ ایسے عقائد رکھتے ہوں۔ حالانکہ آپ تصحیح عقائد کے علم بردار تھے اور راہ مستقیم سے بھٹکنے والے گمراہ فرقوں کے خلاف آپ نے اعلان جنگ کر رکھا تھا۔ ابن قیم کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ آپ رؤیت باری کے مسئلہ میں امام احمد بن حنبل ابن قتیبہ، امام اشعری اور اہل سنت کے ہمنوا تھے۔ جیسا کہ آئندہ اقتباسات سے روشن ہوتا ہے۔

۹۔ اہل سنت اور رؤیت باری تعالےٰ:۔

علامہ بغدادی لکھتے ہیں:

"سب اہل سنت کا اجماع ہے کہ آخرت میں مومنوں کو خدا کی زیارت سے سرفراز فرمایا جائے گا رؤیت خداوندی ہر حال میں اور ہر زندہ شخص کے لئے عقلاً جائز ہے۔ بطریق خبر مومنوں کے لئے خدا کی زیارت آخرت میں واجب ہے قدریہ اور جہمیہ خدا کے دیدار کو محال سمجھتے ہیں۔ ضرار بن عمرو کا قول

---

[1] ۔ ارواح السالکین مطبع المنار ج ۲ ص ۴۲۔ ۴۴۔

Marfat.com

ہے کہ خدا کو بروزِ قیامت چھٹی حس سے دیکھا جائے گا۔ ابن سالم بصری کہتا ہے کہ کافر بھی خدا کی زیارت سے بہرہ ور ہوں گے۔ ہم نے ایک علیحدہ کتاب میں رؤیت کے مسائل بالاستیعاب تحریر کئے ہیں[1]۔"

علامہ صابونی لکھتے ہیں:۔

اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ مومن اپنی آنکھ سے بروزِ قیامت خدا کی زیارت کریں گے۔ جیسا کہ حدیث صحیح سے معلوم ہوتا ہے۔ آپ نے فرمایا تم بروزِ قیامت خدا کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں کے چاند کو دیکھتے ہو۔ تشبیہ صرف دیکھنے میں ہے۔ خدا کو چاند کے وجود سے تشبیہ دینا مقصود نہیں ہے[2]۔"

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۳۲۴

[2] عقیدۃ السلف از ابو عثمان الصابونی۔

Marfat.com

۴۴۔ حَسن اور قبیح کی بحث اور ابنِ قیّم

حسن و قبیح کے ضمن میں مندرجہ ذیل امور سے بحث ہو گی :

۱ - حسن و قبیح کی تعریف -
۲ - حسن و قبیح سے متعلق متکلمین کا موقف
۳ - معتزلہ کا نقطہ نگاہ
۴ - حسن و قبیح کے بارے میں اشاعرہ کا طرزِ فکر
۵ - ماتریدیہ کا مسلک
۶ - حسن و قبیح میں ابن قیّم کی رائے.
۷ - ابن قیّم کے دلائل.
۸ - خاتمۂ بحث -

اب ہم باری باری ان مباحث پر روشنی ڈالتے ہیں.

۱- حَسن اور قبیح کی تعریف :

(حَسن، افعال العباد میں حسن وہ فعل ہے جو دنیا میں موجب مدح و ستائش اور آخرت میں باعث ثواب اور موجبِ رضا الٰہی ہو.

(قبیح) وہ فعل ہے جو دنیا میں باعثِ مذمت، آخرت میں موجب عقاب اور باعث غضبِ خداوندی ہو، جیسے کفر.

فرمانِ خداوندی ہے :

"وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ"[1] (خدا اپنے بندوں سے کفر کو پسند نہیں کرتے)

[1] شرح العقائد النسفیہ از تفتازانی ص ۱۰۳

Marfat.com

حسن اور قبیح کے الفاظ کو استعمال کرنے میں تین اصطلاحات رائج ہیں:۔

پہلی اصطلاح:۔ افعال کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم کے افعال وہ ہیں جو فاعل کے مقاصد کے مطابق ہوں۔

دوسری قسم کے افعال وہ ہیں جو فاعل کی غرض کے مخالف ہوں۔

تیسری قسم کے افعال وہ ہیں جو نہ موافق ہوں نہ مخالف۔

پہلی قسم کو حسن کہتے ہیں۔ دوسری کو قبیح اور تیسری کو عبث کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس اصطلاح پر ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس اصطلاح کے پیشِ نظر جب فعل ایک شخص کے موافق ہو اور دوسرے کے مخالف تو پہلے کے حق میں حسن اور دوسرے کے نزدیک قبیح ٹھہرے گا مثلاً کسی بادشاہ کو قتل کر دیا جائے تو اس کے اعداء کے حق میں حسن اور احباب کے نزدیک قبیح ہوگا۔ گویا حسن اور قبیح کے الفاظ کا اطلاق افعالِ انسانی پر ان کے نزدیک اسی طرح ہے جیسے صورتوں پر اچھی اور بُری کا اطلاق ہوتا ہے جو شخص کسی کی صورت یا آواز کو پسند کرتا ہو تو وہ اسے حسن کہے گا اور جس سے نفرت کرتا ہو تو وہ اسے قبیح تصوّر کرے گا۔ ان کے نزدیک حسن اور قبیح سے مراد پسندیدگی یا ناپسندیدگی ہے اور یہ دونوں اضافی امور میں سے ہیں۔ ایک شخص ایک چیز کو پسند کرتا ہے۔ اور دوسرا اسے بنظرِ حقارت دیکھتا ہے۔ یہ سفیدی اور سیاہی کی طرح نہیں کہ جو چیز سیاہ ہے وہ سب کے نزدیک سیاہ ہے اور جو سفید ہے کوئی اسے سیاہ نہیں کہہ سکتا۔[1]

دوسری اصطلاح: دوسری اصطلاح کے اعتبار سے حسن وہ ہے جو شرعاً پسند ہو اور اس کا فاعل اجر و ثواب اور مدح کا مستحق ہو۔ اس اصطلاح کے مطابق خدا کے جملہ افعال ہر حال میں حسن ہوں گے خواہ وہ غرض کے موافق ہوں یا مخالف۔ امورِ شرعیہ

---

[1] المستصفیٰ للغزالی ج ۱ ص ۵۶۔

واجب ہوں یا مستحب حسن ٹھہریں گے۔ البتہ مباح حسن نہیں کہلائیں گے۔

تیسری اصطلاح :- تیسری اصطلاح کے مطابق ان جملہ افعال پر حسن کا اطلاق ہوتا ہے جنہیں انجام دینا درست ہے۔ اس اصطلاح کے مطابق شرعی اوامر و احکام کے علاوہ مباحات بھی حسن میں داخل ہو جائیں گے۔ خدا کے افعال ہر حال میں حسن ہوں گے۔[1]

۲۔ حسن و قبیح سے متعلق متکلمین کا موقف :-

حسن و قبیح کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو عرصہ تک متکلمین کے مابین موضوعِ بحث بنا رہا۔ دراصل یہ مسئلہ معتزلہ کے ذہن کی پیداوار ہے معتزلہ اس مسئلہ میں بہت دور نکل گئے تھے اور اس میں بڑی دقیقہ سنجی سے کام لیا۔ اس مسئلہ میں ابن قیم کا نقطہ نگاہ واضح کرنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم فرقہ ہائے مختلف مثلاً اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ کے نظریات بیان کریں اور پھر ابن قیم کا زاویۂ نگاہ ذکر کرکے ان افکار و آراء کے ساتھ اس کا تقابل کریں۔

۳۔ معتزلہ کا نقطۂ نگاہ :-

معتزلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبیح ذاتی ہوتا ہے۔ مثلاً صدق، شجاعت کرم اور عفت ان میں ذاتی حسن پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس کذب، بزدلی اور بخل میں ذاتی قبح موجود ہے ذاتی کا مطلب یہ ہے۔ کہ حسن و قبح ایک صفت پر مبنی ہوتا ہے جو ان افعال میں پائی جاتی ہے اسلامی شریعت اسی حسن کی بنا پر کسی فعل کو کرنے کا حکم دیتی ہے جو اس میں پایا جاتا ہے اور قباحت کی بنا پر اس سے روکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خدا نے جان و مال اور انسانی ناموس کے تحفظ کا حکم دیا کیونکہ ان میں حسن پایا جاتا ہے۔ قتل اور چوری سے روکا کیونکہ ان میں قباحت پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حسن کی صفت فعل میں موجود ہوتی ہے۔ اور اسی صفت کی بنا پر عقل اس فعل کو پسند کرتی ہے اور شریعت اسی صفت کے پیش نظر اس کا حکم صادر کرتی ہے اسی طرح افعال قبیحہ میں قباحت موجود ہوتی ہے جس عقل اس صفت کا ادراک کرکے اس فعل کو قبیح تصور کرتی ہے اور شریعت اسی صفت کے پیش نظر اس سے روک دیتی ہے۔ معتزلہ نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ انسان عقلی دلالت

---

[1] المستصفیٰ للغزالی ج ۱ ص ۵۶۔

کی بنا پر شریعت کے وارد ہونے سے قبل ہی ان امور و افعال کا مکلف ہو جاتا ہے۔ مثلاً محسن کا شکریہ ادا کرنا اور اخلاقِ حسنہ کا مکلف ہونا۔ کہ اگر شرعی احکام انسان تک نہ بھی پہونچیں تو بھی یہ امور اس کے لئے ضروری ہیں۔[1]

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں۔

"اہل عدل (معتزلہ) کا قول ہے کہ اخلاق حسنہ عقلاً پسندیدہ ہیں اور عقل ہی کی بنا پر واجب ہیں۔ محسن کا شکریہ ادا کرنا احکام شریعت کے نزول سے قبل بھی واجب ہے حسن اور قبح اچھے اور برے افعال کے ذاتی وصف ہیں۔[2]"

---

[1] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۴۷ تا ۴۹۔

[2] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۳۔ اہل عدل سے مراد معتزلہ ہیں۔ ان کا مذہب اصول خمسہ پر مبنی ہے (۱) توحید (۲) عدل (۳) وعد اور وعید (۴) المنزلۃ بین المنزلتین (۵) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر عقیدہ توحید کے پیش نظر وہ رؤیت باری تعالےٰ کو محال تصور کرتے ہیں کیونکہ رؤیت خدا کی جسمیت اور جہت کا تقاضا کرتی ہے معتزلہ صفات خداوندی کو عین ذات سمجھتے ہیں۔ ذات سے الگ خیال کریں تو ان کی رائے میں تعدد اله کا تعدد لازم آتا ہے معتزلہ قرآن کو مخلوق کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ خدا کی صفت کلام کو تسلیم نہیں کرتے۔ عدل سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ فساد کو پسند نہیں کرتے۔ معتزلہ کے نزدیک خدا بندوں کے افعال کا خالق نہیں بلکہ بندے خود اپنے افعال کے خالق ہیں البتہ اس نے انسانوں میں ایک قدرت پیدا کر دی ہے تاکہ وہ شرعی احکام کے مکلف قرار دیئے جا سکیں۔ معتزلہ کی رائے میں خدا اسی بات کا حکم دیتا ہے جسے وہ چاہتا ہے اور اس چیز سے روکتا ہے جسے وہ مکروہ سمجھتا ہے۔ وعد اور وعید کا مطلب یہ ہے کہ وہ اچھے اور برے اعمال کی جزا و سزا دیتا ہے۔ "المنزلۃ بین المنزلتین" کی اصطلاح یہ ہے کہ فاسق و فاجر آدمی مومن نہیں کیونکہ وہ افعالِ حسنہ کا جامع نہیں۔ اور وہ کافر بھی نہیں کیونکہ وہ کلمہ گو ہے اور نیک اعمال بھی انجام دیتا ہے اور اگر وہ کبیرہ گناہ کا مرتکب ہو کر توبہ کئے بغیر مر جائے تو وہ جہنمی ہوگا اور کفار سے بھی زیادہ سزا کا مستوجب ہوگا۔ لہٰذا فاسق شخص ایمان و کفر کے درمیانی مرتبہ پر فائز ہے نہ مومن ہے نہ کافر۔ جہاں تک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا تعلق ہے اسلامی دعوت کی نشر و اشاعت کیلئے یہ مسلمان پر واجب ہے دیکھئے ابو الحسین الخیاط کی "الانتصار" اور مقالات الاسلامیین ابو الحسن الاشعری نیز الملل والنحل شہرستانی ج ۱ ص ۵۵۔ مروج الذہب للمسعودی ج ۲ ص ۱۹۰، ۱۹۱

Marfat.com

فرقہ معتزلہ میں سے ابو الہذیل علاف نے اس نظریہ کو خوب پھیلایا وہ کہتا ہے کہ اگر شارع خدا کی معرفت کا حکم نہ بھی دیا جاتا تو عقل کی بناء پر اس کی پہچان ضروری ہوتی اچھے اور برے افعال کا معیار بھی عقل ہے۔ اس کے نزدیک شرعی فتویٰ کے بغیر بھی افعال حسنہ ضروری اور افعال قبیحہ حرام ہیں۔

شہرستانی ابو الہذیل علاف کے مذکردہ قواعد کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"ابو الہذیل کا ساتواں قاعدہ یہ ہے کہ خدا تعالےٰ کو بدلائل پہچاننا نزول شریعت سے قبل واجب ہے۔ جو شخص پہچاننے میں قاصر ہے وہ شرعاً کا مستوجب ہے اسی طرح حسن و قبح کی پہچان بھی واجب ہے جس پر عمل کرنا چاہیئے۔ مثلاً صدق اور عدل اور کذب اور ظلم سے انحراف کرنا ضروری ہے ابن قیم کہتے ہیں کہ قبیح کی قباحت اور اس پر شرعاً کا مرتب ہونا عقلاً ثابت ہے۔[2] معتزلہ جو قوی ترین دلیل اس نظریہ کے اثبات میں پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ لوگ نزول شریعت سے قبل عقل کی رو سے فیصلے کیا کرتے تھے وہ اپنے فیصلہ جات میں اشیاء کے حسن و قبح ذاتی سے مدد لیتے تھے۔ مثلاً ڈوبے ہوئے کو ساحل سلامت سے ہمکنار کرنا اور ہلاک ہونے والے کو بچا لینا حسن ہے اگرچہ شریعت میں مذکور نہ ہو۔ اسی طرح ظلم اور بخل قبیح ہیں۔ اگرچہ شرعاً ان کی قباحت معلوم نہ ہو۔[3]"

۴۔ حسن و قبیح کے بارے میں اشاعرہ کا طرزِ استدلال:

اشاعرہ کی رائے میں حسن وہ ہے کہ شریعت اس کے فاعل کی مذمت کرتی ہو۔ حسن شریعت کے اوامر کے تابع ہے اور قبح منہیات شرعیہ کے زیر اثر ہے۔ وہ حسن و قبح ذاتی کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک افعال میں حسن اس لئے پایا جاتا ہے کہ خدا نے ان کے کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور وہ قبیح اس لئے ہیں کہ شریعت

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۵۔
[2] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۲۷۔
[3] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۴۸۔

Marfat.com

نے ان سے روکا ہے۔ افعال میں امر و نہی ہی سے حسن و قبح پیدا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس معتزلہ کہتے ہیں کہ امر و نہی سے حسن و قبح کا پتا چلتا ہے۔ مگر حسن و قبح ان سے ثابت نہیں ہوتا۔[1]

فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں :۔

"اشاعرہ جو شیخ ابوالحسن اشعری کے پیرو ہیں اور اہلِ سنت میں سے شمار ہوتے ہیں کہتے ہیں کہ شارع جس بات کا حکم صادر کرے وہ حسن ہوگی اور جس سے منع کرے وہ قبیح اگر شارع اپنے حکم میں تبدیلی پیدا کرکے امر کو نہی اور نہی کو امر بنا دیں تو ان کے حسن و قبح میں بھی تبدیلی پیدا ہو جائے گی حسن قبیح ہو جائے گا اور قبیح حسن کا مقام اختیار کر لے گا۔"[2]

ابن قیمؒ فرماتے ہیں :۔

"حسن و قبیح ذاتی کے منکر کہتے ہیں کہ کوئی چیز من حیث الذات قبیح نہیں ہے۔ اس کی قباحت یا اس پر سزا کا ترتب شریعت کے زیر اثر ہوتا ہے۔"[3]

معتزلہ کا یہ قول کہ نزول شریعت سے قبل حسن و قبح کا فیصلہ عقل کی روشنی میں کیا جاتا تھا۔ اشاعرہ اس کی تردید میں لکھتے ہیں کہ یہ حسن و قبح ادیانِ سابقہ کے احکام کی بنا پر تھا یا عادات مالوفہ کے پیشِ نظر فیصلہ کیا جاتا تھا کہ فلاں چیز اچھی ہے یا بری۔ فرض کیجئے کوئی انسان جنگل میں دل و دماغ لے کر پیدا ہوا ہو۔ مگر اس نے کسی قوم کے اخلاق نہیں سیکھے، نہ والدین کی تربیت میسر آئی۔ نہ شرعی اخلاق و آداب سیکھ سکا۔ نہ کسی استاد کے سامنے زانوئے ادب تہ کرنے کی سعادت حاصل ہوئی۔ پھر اس پر دو امور پیش کئے جائیں۔ پہلا یہ کہ دو ایک سے زیادہ ہوتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ جھوٹ قبیح ہوتا ہے۔ وہ پہلے سوال پر زحمت غور و فکر گوارا نہیں کریگا۔ مگر دوسرے سوال پر توقف کرے گا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حسن و قبح لوگوں کی عادات پر موقوف ہے۔ جو چیز فائدہ مند ہوتی ہے اسے اچھا سمجھتے ہیں اور جو ضرر رساں ہو اسے برا خیال کرتے ہیں۔[4]

---

[1] حوالہ مذکور ج ۳ ص ۴۹۔

[2] فواتح الرحموت ج ۱ ص ۲۵۔

[3] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۰۷ طبع اوّل مطبع المنار۔

[4] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۴۹ - ۵۰۔

۵۔ ماتریدیہ کا نقطۂ نظر:

ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔ یعنی عقل ہی اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ فلاں چیز اچھی ہے۔ اور فلاں بری۔ ان کا طرزِ فکر بڑی حد تک معتزلہ سے ملتا ہے۔ وہ اشاعرہ کے خلاف ہیں جو حسن و قبح ذاتی کی نفی کرتے ہیں۔ البتہ ماتریدیہ معتزلہ کے اس قول سے اتفاق نہیں کرتے کہ ثواب و عقاب نزولِ شریعت سے قبل عقلاً واجب ہو جاتا ہے۔ ماتریدیہ اس کے برعکس جزا و سزا کو شریعت پر موقوف سمجھتے ہیں۔ فواتح الرحموت کے مصنف لکھتے ہیں:۔

"اہل السنت والجماعت کے فرقہ ماتریدیہ صوفیہ عظام اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے۔ یعنی شرع پر موقوف نہیں۔ مگر ماتریدیہ کی رائے میں یہ حسن و قبح خدا کی طرف سے کسی شرعی حکم کا موجب نہیں ہوتا۔ البتہ اس کی بنا پر بندے میں حکم کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ خداوند تعالیٰ حکیم ہے اور وہ مرجوح کو راجح قرار نہیں دیتا۔ پس حاکم علی الاطلاق ذاتِ خداوندی ہے۔ شرعِ اسلامی اس کی کاشف ہے۔ یعنی اس حکم کی وضاحت کر دیتی ہے۔ جب تک اللہ تعالیٰ انبیاء کو مبعوث فرما کر احکام جاری نہ کریں۔ ہمارے لئے کوئی حکم موجود ہی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ زمانہ فترت میں احکام ترک کرنے کی بنا پر کسی کو سزا نہیں دی جا سکتی اسی بنا پر شرعی احکام کا مکلف بنانے میں ہم نے دعوتِ اسلام کا پہنچانا ٹھہرایا ہے۔ پس وہ کافر جسے دعوتِ اسلامی پہنچی تو ایمان لانے پر مکلف ہے نہیں اور آخرت میں کافر رہنے کی بنا پر اس سے مواخذہ نہیں کیا جا سکتا۔"[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ماتریدیہ کے نزدیک حسن و قبح عقل پر مبنی ہے۔ مگر ثواب، وعقاب کی اساس اسلامی شریعت ہے اور یہی ابن قیمؒ کا نظریہ ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

۶۔ حسن و قبح کے بارے میں ابن قیمؒ کی رائے:

ابن قیمؒ معتزلہ کے مسلک کو پسند نہیں کرتے کیونکہ ان کے یہاں ثواب و عقاب حسن و قبح عقلی پر موقوف ہے۔ شرعِ اسلامی کے اوامر و نواہی پر نہیں۔ آپ اشاعرہ کے طرزِ فکر کو بھی بنظرِ استحسان نہیں دیکھتے جو حسن و قبح عقلی کے منکر ہیں جس طرح ثواب و عقاب کا حسن و قبح پر مترتب ہونا صحیح نہیں اسی طرح ابن قیمؒ کی رائے میں حسن و قبح عقلی

---

[1] فواتح الرحموت علی مسلم الثبوت ج ۱ ص ۲۵ طبع اول مطبع امیریہ ۱۳۲۲ھ

Marfat.com

کا انکار بھی تہ ین حق و صواب نہیں جیساکہ اشاعرہ کا نقطۂ نظر ہے۔ ابن قیّم نے اپنی بیش قدر تصانیف مثلاً مفتاح دار السعادہ، مدارج السالکین، شفاء العلیل اور تحفۃ المنازلین بجواد رب العالمین میں اس نظریہ کا بطلان ثابت کیا ہے۔ ان دونوں نظریات میں جو نقص پایا جاتا ہے۔ ابن قیّم کا اختیار کردہ مسلک اس سے پاک ہے۔ آپ کی رائے دو امور پر مبنی ہے

اوّل :۔ افعال میں حسن و قبح عقلی ہے۔ عقل ہی اس کا ادراک کرتی ہے۔ خدا نے انسانی فطرت میں یہ ودیعت کر رکھا ہے کہ وہ صدق، عدل، عفّت، احسان اور شکر کو پسند کرتا ہے اور ان کے اضداد کو نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ لہٰذا آپ کے اختیار کردہ نظریہ پر وہ اعتراضات وارد نہیں ہوتے جن کا ہدف اشاعرہ کے مسلک کو بنایا گیا ہے۔

دوم :۔ ثواب و عقاب شرعی ہیں اور شارع کے اوامر و نواہی پر موقوف ہیں جزا و سزا بطریق عقل واجب نہیں ہے جیساکہ معتزلہ کا خیال ہے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"حق بات یہ ہے اور اس میں تناقض کی کوئی گنجائش نہیں کہ افعالِ انسانی حسن بھی ہیں اور قبیح بھی جیساکہ وہ نافعہ مضر بھی ہے اور ضرر رساں بھی۔ مگر ان پر جزا و سزا کا ترتب صرف امر و نہی کی صورت میں ہوتا ہے امر و نہی کے وارد ہونے سے قبل فعل قبیح اپنی قباحت کے باوصف سزا کا موجب نہیں ہوتا۔ فعل خواہ کس قدر قبیح ہو۔ اللہ تعالےٰ انبیاء مبعوث فرمانے سے قبل کسی کو عذاب میں مبتلا نہیں کرتے۔ شیطان اور بتوں کو سجدہ کرنا، دروغ گوئی، بدکاری، ظلم اور جملہ فواحش و منکرات بذات خود قبیح ہیں مگر ان کی بناء پر سزا دینا شرع پر موقوف ہے[1]"

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں :۔

اللہ تعالےٰ نے رسولوں کو بھیج کر اپنے بندوں پر حجت تمام کی۔ فرمان باری تعالےٰ ہے :۔

"رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۲۷۔

اس آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ انبیاء کی تشریف آوری سے بندوں پر حجت تمام ہو گئی اور اب وہ بارگاہ ایزدی میں معذرت پیش نہیں کر سکتے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ رسولوں کے بھیجنے سے قبل اللہ تعالیٰ کسی کو عذاب نہیں دیتے کیونکہ اس وقت تک حجت تمام نہیں ہوتی۔ لہٰذا مسئلہ زیر بحث کی صحیح ترین صورت یہ ہے کہ حسن و قبح کا اثبات عقلاً ہوتا ہے۔ مگر رسولوں کی بعثت سے قبل کسی کو عذاب میں مبتلا نہیں کیا جاتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقلاً ثابت شدہ حسن ثواب کا مستلزم نہیں بلکہ ثواب انبیاء کی اطاعت سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح قبیح عقلی موجب سزا نہیں بلکہ اس کا اصلی سبب انبیاء کے احکام کی خلاف ورزی ہے۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم ماتریدیہ کے ہم خیال ہیں کیونکہ وہ بھی ثواب و عقاب کو شریعت پر مبنی قرار دیتے ہیں اور ابن قیم بھی اسی کے قائل ہیں۔

۷۔ ابن قیم کے دلائل:

حسن و قبح کے مسئلہ میں ابن قیم نے دلائل و براہین کے پیش کرنے میں کوتاہی نہیں کی بلکہ اپنے دعویٰ کی دونوں شقوں کو قرآنی دلائل کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

لکھتے ہیں:۔

قرآن حکیم میں صراحتہً مذکور ہے کہ انبیاء و رسل کی بعثت سے قبل کسی قوم کو عذاب میں مبتلا نہیں کیا جاتا۔ دوسرا یہ کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی پایا جاتا ہے۔ ہم دونوں امور کے اثبات میں قرآنی دلائل پیش کرتے ہیں:۔

ارسال رسل سے قبل عذاب نہ دینے کا ذکر ان آیات میں ملتا ہے:۔

پہلی آیت:۔ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (الاسراء - ۱۵) — رسول بھیجنے سے قبل ہم کسی کو عذاب نہیں دیتے۔

دوسری آیت: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ۔ (النساء - ۱۶۵) — ہم نے بشارت دینے والے اور عذاب سے ڈرانے والے انبیاء بھیجے تاکہ ان کی آمد کے بعد لوگ خدا کے حضور میں معذرت پیش نہ کر سکیں۔

تیسری آیت:۔ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ — جہنم میں جب کسی گروہ کو ڈالا جائیگا تو اسکے

مَا نَبَّهُ خَزَنَتُهَا اَلَمْ يَاْتِكُمْ نَذِيْرٌ
قَالُوْا بَلٰى قَدْ جَآءَنَا نَذِيْرٌ فَكَذَّبْنَا
وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ ۔
(الملک - ۸)

خازن ان سے دریافت کریں گے کہ تمہارے پاس ڈرانے والے نبی نہیں آئے تھے تو وہ کہیں گے کیوں نہیں۔ نبی تو آئے تھے مگر ہم نے ان کی تکذیب کی اور یہ کہا کہ خدا نے کوئی چیز نہیں اتاری۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل دوزخ سے یہ نہیں پوچھا جائے گا۔ کہ تم نے عقل کی مخالفت کیوں کی بلکہ انبیاء کی خلاف ورزی کے متعلق سوال ہوگا اور اسی وجہ سے وہ جہنم میں داخل ہوں گے۔

چوتھی آیت :- اَلَمْ يَاْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ
يَتْلُوْنَ عَلَيْكُمْ اٰيٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُوْنَكُمْ
لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هٰذَا (الزمر - ۷۱)

کیا تمہارے پاس رسول نہیں آئے تھے جو خدا کی آیات پڑھ کر سناتے تھے اور روز قیامت سے ڈراتے تھے۔

پانچویں آیت :- سورہ انعام میں ارشاد ہوا۔

ذٰلِكَ اَنْ لَّمْ يَكُنْ رَّبُّكَ مُهْلِكَ
الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا غٰفِلُوْنَ
(الانعام - ۱۳۱)

اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ بستیوں کو صرف ظلم کی وجہ سے تباہ نہیں کرتے اور وہاں کے رہنے والے گناہ کے تصور سے بھی غافل ہوں۔

اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک قول کے مطابق ظلم سے مراد رسول مبعوث کئے بغیر عذاب میں مبتلا کرنا ہے۔ اس صورت میں آیت ہذا سے دو اصول ثابت ہوتے ہیں۔
پہلا یہ کہ بعثت انبیاء سے قبل انسانوں کے افعال اور شرک بدترین قسم کا ظلم ہے۔
دوسرا یہ کہ رسول بھیجنے کے بعد وہ عذاب میں گرفتار کئے جائیں گے۔
یہ آیت ان دونوں امور پر روشنی ڈالنے میں سورہ قصص کی اس آیت کی طرح ہوگی۔

وَلَوْلَآ اَنْ تُصِيْبَهُمْ مُّصِيْبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ فَيَقُوْلُوْا رَبَّنَا لَوْلَآ اَرْسَلْتَ
اِلَيْنَا رَسُوْلًا فَنَتَّبِعَ اٰيٰتِكَ وَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۔

اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے سابقہ اعمال کی وجہ سے ان پر مصیبت

Marfat.com

کا نازل ہونا متوقع ہے۔ کیونکہ ان کے اعمال انتہائی طور پر قبیح تھے۔ مگر عذاب اس لئے نازل نہ کیا گیا کہ اس کی شرط مفقود تھی اور وہ یہ کہ انبیاء ان کی جانب مبعوث نہیں کئے گئے تھے۔ رسول کے آنے پر شرط پوری ہو گئی اور وہ عذاب میں مبتلا کئے گئے۔

امر ثانی یہ تھا کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہوتا ہے یہ متعدد آیات سے ثابت ہے۔

پہلی آیت: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ۔

(الاعراف - ۲۸)

وہ جب کوئی بُرائی کا کام کرتے ہیں تو کہتے ہیں ہمارے آباء و اجداد بھی اس پر عامل تھے خدا نے ہمیں اس کا حکم دیا ہے۔ ان سے کہئے کہ خدا منکرات و فواحش کا حکم نہیں دیتا کیا تم خدا کے متعلق وہ بات کہتے ہو جس کا تمہیں خود بھی علم نہیں۔

دوسری آیت: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ۔

(الاعراف - ۳۳)

ان سے فرمایئے کہ میرے رب نے پوشیدہ اور ظاہر برائیوں، گناہ اور سرکشی کو حرام قرار دیا ہے۔ نیز یہ کہ تم خدا کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیرانے لگو جس کی کوئی دلیل اس نے نازل نہیں کی اور خدا کے متعلق وہ بات کہو جسے تم جانتے ہی نہیں۔

اس آیت میں خداوند کریم نے ان افعال کے ارتکاب کو نہی سے قبل بھی فاحشہ قرار دیا۔

تیسری آیت: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ۔

ان سے کہو دیکھئے کہ خدا نے جو زینت اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے اور اس کے پاکیزہ رزق کو کس نے حرام کیا ہے۔

(الاعراف - ۳۲)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ طیبات حرمت سے قبل پاکیزگی کے وصف سے موصوف ہیں اور پاکیزگی کا وصف ان کی حرمت سے مانع ہے۔ لہٰذا ان کو حرام قرار دینا حکمت کے منافی ہے۔ ظلم نہی سے قبل بھی ظلم ہے اور اس کے بعد بھی۔ اسی طرح جملہ

Marfat.com

افعال قبیحہ، فواحش منکرات اور شرک نہی سے قبل اور بعد قبیح ہیں. ایسا نہیں ہے کہ صرف شریعت نے ان کو قبیح قرار دیا. البتہ شارع نے ان کی قباحت میں مزید اضافہ کر دیا اور ان کو حرام قرار دینے سے ان کی برائی کا پہلو مزید نمایاں ہو گیا. گویا ایک قباحت ان میں ذاتی تھی اللہ تعالیٰ کے منع کرنے، اس کی مذمت کرنے، اس پر اور اس کے فاعل پر اظہار غیظ و غضب کرنے سے ان کی قباحت دوبالا ہو گئی. جس طرح راست بازی، توحید، محسن کی مدح و ستائش اور اظہار تشکر بذات خود حسن ہیں. جب اللہ تعالےٰ نے ان کا حکم دیا، ان کے فاعل کی تعریف کی، ان سے اور ان کے فاعل سے محبت کا اظہار کیا تو ان کی خوبی میں مزید اضافہ ہو گیا. بلکہ امر بالمعروف نہی عن المنکر، طیبات کی حلت اور خبیث اشیاء کی حرمت نبوتِ محمدی کے خصوصیات میں سے ہے. جب ایک اعرابی آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی دعوتِ اسلام سے متاثر ہو کر مشرف باسلام ہوا تو اس سے دریافت کیا گیا کہ تمہارے اسلام لانے کی وجہ کیا ہے. اور تم نے آپ میں نبوت کی کونسی علامت ملاحظہ کی؟ اعرابی بولا:

"آپ نے کسی ایسی بات کا حکم نہیں دیا جس کے بارے میں عقل انسانی یہ کہتی ہو کہ اے کاش! آپ اس سے منع کرتے اور نہ کسی بات سے منع کیا جس کے بارے میں عقل کا فتویٰ یہ ہو کہ اس کا حکم دینا چاہیئے تھا نہ آپ نے کسی چیز کو حلال بتایا جس کی حرمت کا عقل تقاضا کرتی ہو. اور نہ ایسی چیز کو حرام قرار دیا جسے عقلی اعتبار سے حلال ہونا چاہیئے تھا."

اس اعرابی کی ذہانت و فطرت اور قوتِ ایمانی ملاحظہ فرمایئے. اس نے آنحضور کے دعوئ رسالت پر اس بات سے استدلال کیا کہ آپ کے اوامر میں عقلی اعتبار سے حسن پایا جاتا ہے اور آپ کے منہیات عقلاً قبیح ہیں. اسی طرح آپ کے بیان کردہ حلال و حرام بھی مطابق عقل ہیں. اگر محض امر و نہی کی بنا پر کوئی چیز حسن یا قبیح ہو جاتی یا حلت و حرمت کی بنا پر اس میں پاکیزگی اور نجاست پیدا ہو جاتی ہے تو اعرابی کے جواب میں کوئی خوبی نہ ہوتی اور اسے پسند نہ کیا جاتا اور وہ یوں ہوتا جیسے اس نے کہا۔

"میں نے آپ کو حکم دیتے، منع کرتے اور اشیاء کو حلال و حرام ٹھہراتے پایا ہے۔"

Marfat.com

ظاہر ہے کہ اس مقولہ میں آنحضورؐ کے صادق ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

اسی طرح ارشاد ہوتا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ [1] (النحل ۔ ۹۰)	اللہ تعالےٰ عدل و احسان اور اقارب سے حسن سلوک کا حکم دیتے ہیں اور فواحش و منکرات اور بغاوت سے روکتے ہیں۔

۱ - خاتمہ بحث: سابقہ بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیمؒ کا مسلک ماتریدیہ کے بالکل مطابق ہے۔ لہٰذا یہ ابن قیمؒ کی منفرد رائے نہیں ہے۔

یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کا طرز فکر ان جملہ اعتراضات سے محفوظ ہے جو معتزلہ اور اشاعرہ کے نقطہ ہائے نظر پر پڑتے ہیں گویا آپ کا نظریہ ان دونوں نظریات کی خوبیوں کا جامع اور ان کی افراط و اعتدال سے۔ ابن قیمؒ خود فرماتے ہیں کہ میرا اختیار کردہ مسلک ان دونوں نظریات کے مقابلہ میں متوسط ہے گویا جس طرح گوبر اور خون کی غلاظت میں سے پاکیزہ دودھ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہ نظریہ ان دونوں نظریات سے پیدا ہوگیا

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کے یہاں عقل کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔ یہ انسان کی رائے میں ثواب و عقاب حسن و قبح عقلی پر مرتب ہوتا ہے۔ انہوں نے عقل کو اس قدر ڈھیل دے رکھی ہے کہ اس کی حدود و قیود سے قطعاً آشنا نہیں۔ اگر عقل کا فیصلہ حسن و قبح میں ناطق بھی ہوتا تو ہمیں یہ کسی طرح قابل تسلیم نہیں وہ اس سے آگے بڑھ کر ثواب و عقاب میں بھی دخل دینے لگے جو بندے کے اعمال کی جزا ہے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ عقل عابد و معبود کے باہمی تعلقات میں دخل اندازی کرنے لگے۔ اگر معتزلہ اس غلطی کا ارتکاب کر بیٹھے تھے تو اشاعرہ بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکے ان کا قول ہے کہ حسن و قبح اور ثواب و عقاب شرع پر موقوف ہے ثواب و عقاب کا شریعت پر موقوف ہونا تو سمجھ میں آسکتا ہے مگر حسن و قبح کے شرعی ہونے کا کوئی معنیٰ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے عقل کو بالکل نظر انداز کر دیا اور حسن و قبح میں بھی اس کے فیصلہ کو ناطق تصور نہیں کیا۔ حالانکہ ہم عقل ہی کی روشنی میں حسن و قبح کا فرق سمجھتے ہیں اور اسے شرعی احکام پر موقوف نہیں ٹھہراتے۔ سو اب اقوام کی تاریخ کا مطالعہ کرنے

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۲۷ - ۱۲۹

Marfat.com

والا اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہے۔ کہ عرب بعثت نبوی سے قبل محض عقل کے بل بوتے پر شجاعت کرم، پناہ طلب کرنے والے کی حمایت اور اپنے قبیلہ سے مدافعت کرنے کو بنظر استحسان دیکھا کرتے تھے۔

حسن و قبح کے مسئلہ کی مختصر تشریح کے بعد میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ ابن قیمؒ کا زاویہ نگاہ اعتراضات سے بڑی حد تک محفوظ ہے۔ ابن قیمؒ عقل انسانی کو اس کا جائز حق دیتے ہیں۔ مگر اس کی حدود سے آگے نہیں بڑھنے دیتے کہ وہ ثواب و عقاب کے بارے میں بھی حاکم قرار دی جائے۔ ثواب و عقاب میں عقل کی دخل اندازی اس لئے درست نہیں کہ ان کے بارے میں شرع کا فیصلہ ناطق ہے عقل کا نہیں۔

Marfat.com

دوسری فصل

۴۵۔ ابنِ قیّم اور تصوّف

ابن قیّم نے دیگر علوم و فنون کے پہلو بہ پہلو تصوف کا بھی گہرا مطالعہ کیا اور اس فن میں وہ بیش بہا تصانیف یادگار چھوڑیں جن سے ان کے مبلغ علم کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابن قیم کی تصانیف سے متعلق کتب سے یہ بھی آشکارا ہوتا ہے کہ تصوّف میں ابن قیّم کے کیا نظریات تھے۔ تصوف سے متعلق ابن قیّم کے مؤقف کو واضح کرنے کے لئے میں ان مسائل کا تذکرہ مناسب خیال کرتا ہوں جن سے ہمارے مقصد کے حصول میں مدد ملتی ہے اور جو اس بات پہ روشنی ڈالتے ہیں کہ ابن قیّم نے تصوّف پر کیا اثر ڈالا۔

اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

۱۔ تصوّف میں ابن قیّم کے مصادر و مآخذ:

تصوف میں ابن قیم کے مآخذ و مصادر حسب ذیل ہیں:

اوّل:۔ قرآن کریم۔ حدیث نبوی، آثار صحابہ

دوم:۔ اثبات ابن تیمیہ جن کا اظہار مندرجہ ذیل امور سے ہوتا ہے۔

(الف) ابن قیّم امام ابن تیمیہ کے جذبۂ انکسار و تواضع کو مثال کے طور پہ پیش کرتے ہیں۔

(ب) اعمال پر ابھارنے میں ابن قیّم امام تیمیہ کی رائے سے مانوس نظر آتے ہیں۔

(ج) صبر کی تقسیم میں ابن تیمیہ کی رائے سے استناد کرتے ہیں۔

سوم: اقوال صوفیہ جن کا اظہار مندرجہ ذیل حقیقت سے ہوتا ہے:۔

ابن قیّم مراقبہ، صبر، زہد، اتباع شریعت اور شرعی احکام کے عدم سقوط میں صوفیہ کرام کے اقوال سے استشہاد کرتے ہیں۔

ابن قیّم کے تصوّف سے متعلق مصادر و مآخذ کی اجمالی تقسیم کے بعد اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے:۔

تصوف میں ابن قیم کے مصادر تین ہیں۔

پہلا ماخذ: قرآن کریم، حدیث نبوی اور زہد اور ترغیب آخرت سے متعلق صحابہ کے اقوال ابن قیمؒ کی تصوف سے متعلق کتب مثلاً مدارج السالکین روضۃ المحبین اور اغاثۃ اللہفان آیات قرآنیہ احادیث نبویہ اور اقوالِ صحابہ سے بھرپور ہیں جن سے ابن قیمؒ اپنے مقصد کے اثبات میں استدلال کرتے ہیں۔

ابن قیمؒ کا دوسرا ماخذ تصوف میں امام ابن تیمیہ کے اقوال ہیں جن کا اظہار مندرجہ ذیل امور سے ہوتا ہے۔

دوسرا ماخذ: (الف) ابن قیمؒ اپنے استاد کے تصوف سے بہت زیادہ متاثر تھے اور آپ کے تواضع وانکسار کو مثال کے طور پر بیان کیا کرتے تھے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"معصوم وہی ہے توفیق ربانی جس کو گناہوں کے ارتکاب سے محفوظ رکھے ایک نیک زاد شخص کے لئے اس سے بہتر اور کوئی چیز نہیں کہ وہ تواضع و انکسار اور فروتنی کا مظاہرہ کرے اور یہ سمجھے کہ وہ ہیچ ہے۔ میں نے یہ اوصاف جس قدر ابن تیمیہ میں دیکھے کسی اور میں ملاحظہ نہیں کئے۔ آپ اکثر فرمایا کرتے تھے۔

"میں کسی چیز کا مالک نہیں اور میں لاشئی محض ہوں"

ابن تیمیہ اکثر یہ شعر پڑھا کرتے تھے۔

انا المکدی ابن المکدی وھکذا کان ابی وجدی

(میں مفلس اور مفلس کا بیٹا ہوں۔ میرے باپ اور دادا بھی ایسے ہی تھے)

ابن تیمیہ نے عمر کے آخری حصہ میں مجھے تفسیر کا ایک قاعدہ لکھ کر بھیجا اور اس کی پشت پر یہ اشعار لکھے جو آپ نے خود نظم کئے تھے۔

انا الفقیر الی رب البریات — انا المسکین فی مجموع حالاتی

انا الظلوم لنفسی وھی ظالمتی — والخیر ان یأتنا من عندہ یاتی

لا استطیع لنفسی جلب منفعۃ — ولا عن النفس لی دفع المضرات

والفقر لی وصف ذات لازم ابدًا — ولا شویک انانی بعض ذرات

Marfat.com

ولا ظهیر له کی یستعین به — کما یکون لارباب الولایات
وهذه الحال حال الخلق اجمعهم — وکلهم عنده عبد له آت
فمن بغی مطلبا من غیر خالقه — فهو الجهول الظلوم المشرک العاتی
والحمد لله ملأ الکون اجمعه — ما کان منه وما من بعده یاتی

ان اشعار کا ترجمہ یہ ہے:

میں خالق ارض و سماء کا محتاج ہوں اور اپنے جملہ حالات میں مسکین ہوں میں اپنے نفس پر ظلم کرتا ہوں اور وہ مجھ پر ظلم کرتا ہے۔ اگر بھلائی میرے یہاں آئے گی تو اسی کی جانب سے آئے گی۔ نہ مجھ میں اپنے آپ کو فائدہ پہنچانے کی استطاعت ہے اور نہ دفع مضرت کی طاقت فقر و فاقہ میرا ذاتی وصف ہے جو کسی وقت مجھ سے جدا نہیں ہوتا اور میں ایک ذرہ میں بھی خدا کا شریک نہیں ہوں۔ جس طرح دنیوی حکام کے مددگار ہوتے ہیں۔ خدا کا کوئی معاون نہیں جس سے وہ امداد طلب کرتا ہو۔ جملہ مخلوقات کا یہی حال ہے اور سب لوگ اس کے غلام ہیں جو شخص خدا کے سوا کسی اور سے طلب امداد کرتا ہے تو وہ بڑا جاہل مشرک اور سرکش ہے۔ خدا کے لئے اتنی حمد و ثنا سزاوار ہے کہ جس سے یہ عالم کون و مکان بھر جائے کیونکہ جو ظہور میں آیا وہ بھی اسی کا ہے اور جو بعد میں ظاہر ہوگا وہ بھی اسی کی صنعت گری ہے۔"

ابن قیم نے زہد و تقویٰ کے بارے میں صرف اپنے شیخ کے مشاہدات ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ زہد کے بارے میں ان کے اقوال سے استدلال بھی کیا اور ان کے بارے میں اس رائے کا اظہار کیا کہ زہد میں ابن تیمیہ کے اقوال سب سے بہتر ہیں ابن قیم لکھتے ہیں:

"میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ قدس اللہ روحہ کو یہ کہتے سنا کہ زہد نام ہے اس چیز کے ترک کرنے کا جو آخرت میں نفع بخش نہ ہو ورع اس چیز کے چھوڑ دینے کو کہتے ہیں جو آخرت میں ضرر رساں ہو اور یہ زہد و ورع کے ضمن میں عمدہ ترین قول ہے[2]۔"

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۹۶ - ۲۹۷

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵

Marfat.com

(ب) ابن قیمؒ ذکر کرتے ہیں کہ تقرب الی اللہ کے حصول کے بعد انسان کس قدر مسرت محسوس کرتا ہے۔ یہ چیز اس کو اعمال صالحہ پر آمادہ کرتا ہے۔ ابن قیمؒ اس کے اثبات میں احادیث نبویہ پیش کرتے ہیں اور پھر ابن تیمیہ کے اقوال سے استشہاد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تقرب الی اللہ کے نتیجہ میں جو مسرت حاصل ہوتی ہے اور دل جو روحانی تسکین محسوس کرتا ہے دنیا کی کوئی نعمت اس کی ہمسر نہیں ہو سکتی۔ یہ سرور، انسان میں یہ آمادگی پیدا کرتا ہے کہ وہ اپنے "سیر الی اللہ" کو جاری رکھے اور منزل پہ منزل طے کیے جائے اس میں انتہائی جد و جہد کرے اور اس کی خوشنودی کا طلب گار رہے۔ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ایمان کا ذائقہ چکھنے اور اس کی حلاوت محسوس کرنے کا ذکر کیا اور پھر ایمان سے متعلق فرمایا۔

حدیث نبوی میں ارشاد ہوتا ہے

"جو خدا سے بحیثیت پروردگار ہونے کے اور اسلام سے بحیثیت دین کے اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے باعتبار رسول ہونے کے راضی ہو گیا اس نے ایمان کا ذائقہ چکھ لیا۔"

دوسری حدیث میں فرمایا:

"جس میں تین اوصاف پائے جاتے ہوں وہ لذت ایمان سے بہرہ اندوز ہو گیا۔ اول یہ کہ اللہ اور اس کا رسول جسے سب مخلوقات سے عزیز تر ہوں۔ دوم یہ کہ جو شخص کسی سے محض للہ محبت کرتا ہو۔ تیسرا جو مشرف باسلام ہونے کے بعد کفر کی جانب لوٹنے کو اتنا ہی ناپسند کرتا ہو جتنا دوزخ میں ڈالے جانے کو۔"

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو یہ کہتے سنا کہ جب کوئی نیک کام کرتے وقت اپنے دل میں اس کی شیرینی اور شرح صدر نہ پاؤ تو سمجھ لو کہ اس کام میں کوئی خرابی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کسی کی محنت کو ضائع نہیں کرتے۔ وہ دنیا میں نیک اعمال کرنے والے کو عمل کی شیرینی شرح صدر اور اطمینان قلب سے سرفراز فرماتے ہیں۔ جب بندہ اپنے اندر اسے محسوس نہ کرے تو سمجھ لے کہ اس کا عمل خلوص سے عاری ہے۔ دراصل تقربِ خداوندی سے جو سرور اور اطمینان

پیدا ہوتا ہے وہ بندے کو مزید طاعت و انقیاد پر آمادہ کرتا ہے۔[1]

(ج) ابن قیم اپنے استاد محترم ابن تیمیہ کے کلام سے بہت مانوس تھے۔ چنانچہ انہی کے زیر اثر وہ صبر کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں :

۱ - عبادت پر صبر کرنا۔

۲ - خدا کی نافرمانی سے رک جانا۔

۳ - ابتلا پر صبر کرنا

ابن قیم کے نزدیک صبر کی پہلی دو قسمیں کسبی ہیں اور تیسری غیر کسبی۔ لہذا پہلی دونوں قسمیں تیسری سے افضل ہیں۔ پھر ابن تیمیہ کا کلام نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے سنا فرماتے تھے یوسف علیہ السلام نے عزیز مصر کی بیوی کی آرزو پوری نہ کرنے پر جو صبر کیا وہ ان کے صبر سے کہیں بڑھ کر ہے جو انہوں نے بھائیوں کے ان کو کنوئیں میں ڈالنے، انہیں فروخت کرنے اور باپ سے جدا کرنے پر کیا۔ کیونکہ یہ جملہ امور غیر اختیاری تھے جن میں صبر کے سوا چارہ نہیں اور بندہ ان امور میں بے بس ہے مگر معصیت سے صبر کرنا ایک اختیاری چیز ہے اور نفس امارہ کے خلاف اعلان جنگ کے مترادف ہے خصوصاً جب کہ گناہ کے موجبات اور محرکات مزید تشویق و ترغیب پیدا کر رہے ہوں۔ غور فرمایئے آپ نوجوان تھے، غریب الوطن تھے اور غلام تھے۔ اس کے پہلو بہ پہلو عورت حسین تھی بڑی معزز اور ان کی مالکہ تھی رقیب موجود نہ تھا وہ خود آپ کو دعوت دے رہی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ قید خانہ اور توہین و تذلیل کی دھمکیاں بھی دے رہی تھی۔ مگر ان جملہ محرکات کے علی الرغم آپ نے صبر کیا اور رضاء خداوندی کو ان جملہ امور پر ترجیح دی۔ کنوئیں میں ڈالے جانے پر آپ نے جس صبر کا مظاہرہ کیا وہ اس صبر کے مقابلہ میں ہیچ ہے۔ ابن تیمیہ فرمایا کرتے تھے۔ عبادات کی ادائیگی پر صبر کرنا اس صبر سے افضل ہے۔ جو محرکات سے احتراز کرنے پر کیا جاتا ہے

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۳۰۶۔

Marfat.com

یہ نکتہ شارع کی نگاہ میں ادائے عبادات میں جو مصلحت پائی جاتی ہے وہ ترک معصیت کی مصلحت پر فائق ہے اور عبادات کی عدم ادائیگی خدا کے نزدیک وجود معصیت سے زیادہ مکروہ و منحوس ہے"

صبہ کی یہ تقسیم اس کے متعلقات کے اعتبار سے ہے۔

نتیجۂ بحث: تصوف کے سلسلہ میں ابن قیمؒ کا تیسرا ماخذ صوفیۂ عظام کے اقوال ہیں۔ مثلاً جنید بغدادی، ذوالنون، سفیان ثوری اور بسطامی رحمہم اللہ تعالیٰ ان اکابر کے اقوال عام طور سے ابن قیمؒ کی کتابوں میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں اور آپ ان سے استدلال کرتے ہیں۔ میں ان حضرات کے بعض اقوال نقل کرکے یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ابن قیمؒ ان پر کس حد تک اعتماد کرتے تھے۔ مثلاً مراقبہ" پر روشنی ڈالتے ہوئے ابن قیمؒ پہلے آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں۔ پھر عارفین کے اقوال سے استشہاد کرتے ہیں۔

چنانچہ لکھتے ہیں:۔

جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو شخص مراقبہ کی حقیقت پر غور و فکر کرتا ہے وہ ذکر خداوندی کے بغیر ایک لمحہ ضائع کرنے سے بھی خائف رہتا ہے"۔

ذوالنونؒ مصری رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے:۔

"مراقبہ کی علامت خدا کے نازل کردہ احکام کو وقعت و اہمیت کی نگاہ سے دیکھنا جس کی تعظیم کا حکم خدا نے دیا ہو اس کی تعظیم کرنا اور جس کو گھٹیا قرار دیا ہو اس کی تذلیل و توہین کرنا ہے"[1]۔

ابن قیمؒ کتاب و سنت سے تمسک کرنے اور شرعی احکام پر عمل نہ کرنے والے صوفیہ کی مذمت میں حضرت جنیدؒ کے قول سے احتجاج کرتے ہیں۔ حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں:۔

"سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی سے جب کہا گیا کہ اہل معرفت تقرب الی اللہ کے حصول کی خاطر شرعی اعمال و افعال ترک کر دیتے ہیں تو حضرت جنیدؒ نے فرمایا یہ ان لوگوں کا قول ہے جو اعضاء سے انجام دیئے جانے والے اعمال کو ساقط قرار دیتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ بات معمولی نہیں۔ ایسی بات

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۳۵۔

کہنے والے سے تو چوہدری درزانی بھی اچھے ہیں۔ عارف باللہ لوگ ہمیشہ اپنے اعمال میں خداوندی احکام کی پیروی کرتے ہیں۔ اعمال کے بارے میں اسی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میں اگر ہزار برس بھی زندہ رہا تو نیکی کے کاموں میں ذرا بھر کمی نہیں آنے دوں گا مجھے جبراً روک دیا جائے تو الگ بات ہے۔"

حضرت جُنید مزید فرماتے ہیں:۔

"ہمہ مخلوقات پر رحمت خداوندی کے دروازے بند ہیں سوائے اس شخص کے جو سنتِ رسول کی پیروی کرتا ہو۔"

نیز فرماتے ہیں:

"جو شخص حافظ قرآن نہیں اور حدیث نبوی کو لکھ کر اپنے پاس نہیں رکھتا ہمارے مسلک میں اس کی پیروی نہیں کی جاتی، کیونکہ ہمارا مسلک اور ہمارا علم کتاب و سنت کے دائرہ میں محدود ہے۔"[1]

صبر کے اقسام:

اقوال صوفیہ کے پیش نظر ابن قیّم صبر کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں:۔

پہلی قسم صبر باللہ: صبر باللہ سے مراد صبر کرنے میں خدا سے امداد طلب کرنا ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ:۔ صبر کیجئے اور صبر کی توفیق بھی بارگاہ یزدی سے ملتی ہے (النحل - ۱۲۷)

دوسری قسم صبر اللہ:۔ جب صبر کا باعث اور محرک تقرب خداوندی ہو تو اسے صبر اللہ کہتے ہیں۔

تیسری قسم صبر مَعَ اللہ:۔ یعنی خدا کے اوامر و نواہی کا التزام اور ان کی پیروی کرنا ابن قیّم کی رائے میں صبر کی آخری قسم دیگر اقسام کے مقابلہ میں زیادہ مشکل ہے۔ وہ اس کی شدت پر عارفین کے اقوال سے استدلال کرتے ہیں۔

حضرت جُنید ارشاد فرماتے ہیں:۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۵۵۔

Marfat.com

"دنیا سے رحلت کر کے سفرِ آخرت اختیار کرنا مومن کے لئے بڑا آسان ہے۔ خدا سے ولگانے کے لئے مخلوقات کو چھوڑ دینا مشکل کام ہے۔ نفسانی خواہشات کو ترک کر کے راہِ سلوک و تقرب خداوندی پر گامزن ہونا بڑا ہی دشوار گذار مرحلہ ہے اور صبر مع اللہ اس سے بھی شدید تر ہے۔"

ذوالنونؒ مصری فرماتے ہیں:۔

"صبر نام ہے مخالفت سے دور رہنے۔ حوادث و آلام میں بھی ذہنی سکون کو بحال رکھنے اور فقر و فاقہ کے باوجود اظہارِ تونگری کرنے کا۔"

خواص فرماتے ہیں:

"احکام کتاب و سنت کی پیروی کرنے کو صبر کہتے ہیں:

صبر کی یہ تقسیم اس کے معاون اور محرکات کے اعتبار سے ہے۔

زہد پر روشنی ڈالتے ہوئے ابن قیمؒ پہلے آیتِ قرآنی پیش کرتے ہیں اور پھر زہد سے متعلق صوفیہ کے اقوال پیش کرتے ہیں۔

سفیان ثوری فرماتے ہیں:۔

"زہد آرزوؤں اور تمناؤں کے کم کر دینے کا نام ہے۔ موٹا جھوٹا پہننے اور سادہ غذا کھانے کو زہد نہیں کہتے۔"

حضرت جنیدؒ کا قول ہے:۔

"میں نے سری سقطی رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالےٰ نے اولیاء و اصفیاء کو دنیوی لذائذ میں نہیں پڑنے دیا اور اپنے مقربین کے دل سے دنیا کی محبت نکال دی ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کو ان کا دنیوی امور میں مبتلا ہونا پسند نہیں ہے۔"

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (الحدید۔ ۲۳)

تاکہ تم سابقہ نقصان پر کفِ افسوس نہ ملنے لگو اور خدا کی دین پر زیادہ اظہارِ مسرت نہ کرو اور اللہ تعالےٰ غرور و فخر کرنے والوں کو پسند نہیں کرتے۔

Marfat.com

اس آیت کی روشنی میں زاہد وہی ہوگا جو سابقہ نقصان پر متاسف نہ ہو اور مالیہ فارغ البالی پر نازاں و فرحاں نہ ہو۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا گیا کہ جس شخص کے پاس ایک ہزار دینار ہوں کیا اسے زاہد کہا جائے گا؟ انہوں نے فرمایا ہاں! البتہ طبیکہ جب بڑھ جائیں تو خوش نہ ہو اور اگر کم ہو جائیں تو غم زدہ نہ ہو۔

ایک شخص نے یحییٰ بن معاذ سے کہا۔

"یہ فرمایئے کہ میں زاہدوں کا لباس کب پہنوں، ان کی ہم نشینی کب کروں اور زاہد یہ توکل میں کب داخل ہوں؟"

آپ نے فرمایا:۔

تمہیں ان امور کی اس وقت اجازت ہے جب ریاضت کرتے کرتے تم اس حد تک پہونچ جاؤ کہ تین دن کا فاقہ آنے پر طبیعت میں کمزوری کے آثار پیدا نہ ہوں۔ جب تک یہ مقام حاصل نہ ہو تو زاہدوں کی بساط پر بیٹھنا محض جہالت کی کرشمہ سازی ہے اور مجھے ڈر ہے کہیں تم رسوا نہ ہو جاؤ۔

احمد بن حنبل فرماتے ہیں:۔

زہد کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ محرمات کا ترک کرنا یہ عوام کا زہد ہے۔

۲۔ فضول حلال کا ترک کرنا یہ خواص کا زہد ہے۔

۳۔ رضاء خداوندی کے حصول میں جو اشیاء مانع ہوں ان کو ترک کر دینا یہ عارفین کا زہد ہے۔[1]"

ابن قیمؒ اتباع شریعت کے وجوب اور احکام شرعیہ کو ساقط کرنے والوں کے خلاف صوفیہ کے اقوال سے استشہاد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

ابو یزید بسطامی فرماتے ہیں:۔

"اگر تم کسی شخص کو کرامات سے بہرہ ور دیکھو یہاں تک کہ وہ ہوا میں اڑنے پر بھی قدرت رکھتا ہو تو اس سے دھوکہ نہ کھاؤ۔ جب تک یہ معلوم

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵۰۔۹

Marfat.com

نہ کرلو کہ وہ شریعت کی اوامر و نواہی پر بھی عامل ہے یا نہیں اور شرعی حدود کی حفاظت کہاں تک کرتا ہے۔"

عبداللہ الخیاط فرماتے ہیں :۔

"آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل لوگ اپنے قلبی جذبات و احساسات کے پیرو ہوتے تھے آپ نے تشریف لاکر ان کی توجہ دل سے ہٹاکر دین و شریعت کی طرف موڑ دی۔"

قشیری فرماتے ہیں :۔

"میں نے ابو علی دقاق کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کسی نے جُنید بغدادی کے ہاتھ میں تسبیح دیکھی تو آپ نے دریافت کیا کہ آپ اپنی شرف و عظمت کے باوجود ہاتھ میں تسبیح پکڑے رہتے ہیں۔ فرمایا جس ذریعہ سے میں نے اپنے خدا کو پایا ہے میں اسے ترک نہیں کروں گا۔"

حضرت جُنید روزانہ بازار جاتے تھے۔ اپنی دکان کا دروازہ کھول کر اس میں داخل ہوتے اور پردہ لٹکا دیتے پھر چار صد رکعت پڑھ کر اپنے گھر کو لوٹ جاتے۔

حضرت جُنید پر نزع کی حالت طاری تھی کہ ابن عطاء داخل ہوئے اور سلام کہا آپ نے سلام کا جواب نہ دیا۔ کچھ دیر کے بعد سلام کا جواب دیا اور فرمایا۔ میں اپنے وظیفہ میں مشغول تھا اس لئے سلام کا جواب نہ دے سکا۔ پھر کعبہ کی طرف رخ کیا۔ اللہ اکبر کہا اور اپنی جان جانِ آفرین کے سپرد کر دی۔

ابوبکر العطوی فرماتے ہیں :۔

"جب حضرت جُنید کا انتقال ہوا میں ان کے پاس موجود تھا۔ آپ نے قرآن ختم کیا اور دوسرا ختم شروع کر دیا۔ ابھی صرف ستر آیات تلاوت کر پائے تھے کہ آخری وقت آپہنچا۔"

محمد بن ابراہیم فرماتے ہیں :۔

"میں نے حضرت جُنید کو خواب میں دیکھا۔ عرض کیا، فرمایئے خدا نے آپ سے کیا سلوک کیا؟ فرمایا سب اشارات و عبادات اور علوم و فنون کسی کام نہ آئے رسومات بھی مٹ گئے اور ہمیں صرف ان نوافل نے فائدہ

Marfat.com

پہونچایا جو ہم بوقت سحر پڑھا کرتے تھے۔"

ابن قیم صوفیہ عظام کے یہ اقوال پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

اس ملحد و رہزن کی بات مطلق نہ سنئے جو ایک عارف باللہ کا سادہ اوڑھے آپ سے کہے کہ تقرب الی اللہ کے مقام پر پہونچ کر شریعت کے ظاہری اعمال باطنی اعمال کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور انسان ظاہری طاعات و عبادات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنے لگ جاتا ہے اور ان پر عمل کرنے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔"

خلاصۂ بیاناتِ سابقہ: یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن قیم صوفیہ سابقین کے اقوال پر کس حد تک اعتماد کرتے تھے۔

لہذا ہمارا یہ قول موجب حیرت و استعجاب نہیں ہے کہ صوفیہ عظام کے اقوال ابن قیم کے مصادر تصوف میں سے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بناء بریں فن تصوف سے متعلق آپ کے معلومات تین علمی سرچشموں کے رہین منت تھے۔

اوّل) قرآن کریم، حدیث نبوی، صحابہ کرام کے اقوال و آثار

دوم) امام ابن تیمیہ کے فرمودات اور مشاہدات۔

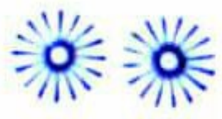
سوم) صوفیہ عظام کے ارشادات۔

ابن قیم کی صاف و شفاف روح نے تصوف کے ان تین سرچشموں سے تازگی پائی۔ آپ فطری طور پر بلند ترین روحانی مقام پر فائز اور مادی لذائذ و زخارف سے کنارہ کش تھے۔ تصوف کی اس چاشنی نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا اور آپ علمی و عملی دونوں اعتبار سے تصوف کے رمز شناس قرار پائے۔

ابن قیم نے صوفیہ کے جو اقوال نقل کئے اور جس حد تک ان کے ارشادات سے اعتناء کیا اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آپ ایک اعتدال پسند فاضل تھے۔ حق و صداقت کی طلب و تجسس آپ کا نصب العین تھا۔ اگر اسے پاتے تو بسر و چشم اسے قبول کرتے۔ نہ جھگڑتے نہ باطل پر اصرار کرتے۔ صوفیہ کی مذمت کرنے کا اعتراض ابن قیم کے متعلق درست نہیں۔ کیونکہ آپ نے بعض صوفیہ میں عیوب و نقائص بچشم خود ملاحظہ کئے اور پھر ان پر کڑی تنقید کی۔ دراصل آپ یہ چاہتے

Marfat.com

تھے کہ تصوف کا تزکیہ کر کے اسے ان حشو و زوائد سے پاک کر دیں جو اس میں آ ملے تھے۔ اور ان کے اختلاط سے تصوف کا چشمۂ صافی گندلا کر رہ گیا تھا۔ چنانچہ ان کی تفصیلات آ رہی ہیں۔



Marfat.com

۴۶ — تصوّف کے بارے میں ابنِ قیّم کا اندازِ فکر

صُوفیہ اور فُقہا کی باہمی کشمکش: آغازِ اسلام میں علوم دینیہ سینہ میں محفوظ رکھے جاتے تھے۔ جب فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور ممالک عربیہ میں تہذیب و تمدن کو فروغ ہوا تو تدوینِ علوم کا سلسلہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے شرعی علوم مثلاً تفسیر حدیث، فقہ اور عقائد مدوّن ہوئے۔ صوفیہ بھی نئی تہذیب سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے چنانچہ انھوں نے اپنے علوم کی تدوین کی۔ ریاضت کی تشریح و توضیح کی اپنے الفاظ میں روحانی زندگی کی تصویر کھینچ کر رکھ دی۔ سالک جن مقامات و احوال سے گذر کر اپنے مقصد تک پہونچتا ہے وہ بیان کئے اور ان پر جو نتائج تزکیہ نفس اور طہارت قلب کی صورت میں مترتب ہوتے ہیں ان کی حقیقت واضح کی۔

تدوین علوم ہی کے زمانہ سے فقہاء اور صوفیہ کے مابین رفتہ رفتہ اختلافات پیدا ہوتے چلے گئے۔ باہمی مناقشت کی اصل وجہ صوفیہ کا یہ قول تھا کہ فقہ ایک ایسے علم کا نام ہے جس میں ظاہری اعمال مثلاً عبادات، معاملات، جنایات اور شخصی احوال سے متعلق احکام مذکور ہوتے ہیں۔

مگر اس کے برعکس تصوّف باطنی اعمال، قلبی احساسات اور ریاضت نفس پر مشتمل ہے صوفیہ فقہاء کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور طنزاً انہیں ارباب ظاہر کے نام سے پکارتے تھے۔ خود اپنے ارباب باطن ہونے پر کبر و نخوت کا اظہار کرتے تھے۔ فقہا بھی خاموش نہیں بیٹھ سکتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے بھی غیظ و غضب کا اظہار کرنا شروع کیا اور ان کی تکفیر کرنے لگے۔ اس کشمکش کے وجوہات حسب ذیل تھے:-

پہلا سبب:- صوفیہ غلوّ سے کام لیتے تھے ان کا دعویٰ تھا کہ ہم معرفت خداوندی اور ظاہری اعمال میں اپنے ضمیر کے فتوی پر عمل کرتے ہیں۔

Marfat.com

دوسرا سبب :۔ اس کی دوسری وجہ یہ تھی کہ صوفیاء کا اعتماد اس معرفت پر تھا جو دل کی راہ سے حاصل ہوتی ہے۔ حالانکہ قرآن اس معرفت کا داعی ہے جو بطریق نظر و استدلال حاصل ہو۔ وہ نفسیہ کو حکم مانتے تھے اور اس کے فیصلہ جات کو اعمال کے بارے میں ناطق تصور کرتے تھے یہ بھی شریعت کی کھلی ہوئی خلاف ورزی ہے۔ کیونکہ شریعت ظواہر اعمال کی پابندی کا حکم دیتی ہے باطن کا نہیں۔ اعمال صالحہ انجام دینے والے کو شرعی نقطۂ نظر کے مطابق اس کا صلہ ملتا ہے اور برے اعمال کا ارتکاب کرنے والا سزا کا مستحق ٹھیرتا ہے۔

دونوں فرقوں کی اس باہمی جنگ و جدل کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذوالنون مصری اور حلاج وغیرہ کو خلفاء بغداد کی عدالت میں فیصلہ جرم کے لئے حاضر ہونا پڑا۔ تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں اس کشمکش کا آغاز ہوا اور امام غزالی (۴۵۰-۵۰۵ھ) کے زمانہ تک جاری رہی امام غزالی نے اصل دینی دعوت کا بیڑا اٹھایا اور اس کے پہلو بہ پہلو تصوف کی ترغیب بھی دیتے رہے۔ آپ نے واضح کیا کہ یقینی معرفت اور سعادت حقیقی کا حصول تصوف کے بغیر ممکن نہیں۔ امام غزالی کو اللہ تعالےٰ نے بہترین صلاحیتوں سے نوازا تھا۔ آپ بڑے عالی دماغ، ذہین و فطین اور اس کے ساتھ ساتھ قوی الایمان بھی تھے۔ فقہاء کے نادرہ غیظ و غضب کو دور کرنے کے سلسلہ میں آپ کی مساعی جمیلہ رنگ لائیں۔ آپ دین صحیح کی طرف دعوت دیتے تھے۔ اور اہل سنت کے دلوں میں تصوف کی محبت اجاگر کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء کی ایک جماعت تصوف کی ذوق آشنا ہوئی جس سے ان پر معرفت یقینی اور سعادت حقیقی کے دروازے کھل گئے۔ انہوں نے نہ صرف تصوف کو قبول کیا بلکہ اس کو بڑے اونچے مقام پر فائز کیا۔ یہ واقعات پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں پیش آئے[1]

امام غزالی کے بعد بعض ایسے صوفیہ منصہ شہود پر جلوہ گر ہوئے جنہوں نے تصوف کے ساتھ علم الکلام اور الٰہیات کے مسائل کو گڈمڈ کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اتحاد، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات عالم وجود میں آئے۔ جب فقہاء نے صوفیہ کے ان رجحانات و میلانات کو دیکھا تو اسے الحاد و زندقہ سے تعبیر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ساتویں صدی ہجری میں اور اس کے بعد جانبین کے یہ تنازعات کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے۔

---

[1] الحیاۃ الروحیہ فی الاسلام از ڈاکٹر محمد مصطفےٰ حلمی ص ۱۱۱۔

Marfat.com

امام ابن تیمیہ اور صوفیہ : یہ ذکر دارانہ خصومات زیادہ تر وحدت الوجود، وحدت الشہود اور عقیدۂ حلول کے نظریات کے ارد گرد گھومتے تھے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (۶۶۱ - ۷۲۸ھ) نے ان صوفیہ کے خلاف علم مخالفت بلند کیا۔ شیخ نے اپنے تابڑ توڑ حملوں سے ابن عربی، ابن فارض، ابن سبعین اور عفیف الدین تلمسانی کو مجروح کر کے رکھ دیا۔ ابن تیمیہ نے ان کی ضلالت کو دو باطل اصول پر مبنی قرار دیا۔

اصل اول : پہلی وجہ ان کے باطل نظریات تھے۔ مثلاً عقیدہ حلول، اتحاد، وحدت الوجود وغیرہ۔ ان عقائد کا حاصل یہ ہے کہ وجود واحد ہے خواہ وہ واجب الوجود ذات باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہو یا ممکن الوجود مخلوقات میں۔ ابن تیمیہ ان عقائد کے حاملین کو یہود و نصاریٰ اور غالی شیعہ حضرات سے تشبیہ دیتے ہیں بلکہ یہ ان سے بھی بدتر ہیں کیونکہ یہ صوفیہ حلول مقید خاص کے قائل ہیں جب کہ یہود و نصاریٰ حلول عام کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

اصل دوم : دوسری وجہ یہ ہے کہ صوفیہ کا یہ گروہ تقدیر سے منہیات کے ارتکاب پر استدلال کرتا ہے، یعنی انسان گناہ کے کام اس لئے کرتا ہے کہ تقدیر میں یونہی لکھا تھا۔ حالانکہ تقدیر پر ایمان لانا ضروری ہے۔ مگر خدا کے اوامر و نواہی اور وعد و وعید کی مخالفت پر تقدیر سے احتجاج کرنا روا نہیں[1]۔

امام ابن تیمیہ نے ۷۲۶ھ میں جب علانیہ زیارت قبور کی حرمت اور اولیاء کے لئے دعا اور ان سے توسل کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تو ان کی مخالفت انتہا کو پہنچ گئی۔ اس وقت سے فقہاء و صوفیہ کے مابین شدید خصومت کا آغاز ہوا جس کا ظہور کئی طریق سے ہونے لگا۔ اس کی واضح ترین دلیل ابن عربی اور ابن فارض کی شدید مخالفت ہے۔ بعض علماء نے ان کو اتحاد، حلول، اور وحدت الوجود کے عقائد کی طرف منسوب کیا اور ان کے صوفیانہ طرز عمل پر طعنہ زن ہوئے۔ دوسرے لوگوں نے ان کی برأت ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا۔

امام ابن تیمیہ اس تحریک کے اولین قائد تھے جو اصحاب باطن صوفیہ کے خلاف اٹھی اور جس میں تکفیر و تشنیع تک سے گریز نہ کیا گیا۔ اس کے بعد صوفیہ کے جو مخالفین پیدا ہوئے وہ شیخ ہی کے ہموار کردہ راستہ پر جادہ پیما رہے اور کم و بیش آپ ہی کے خیالات

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۶۶ تا ۷۲۔

Marfat.com

کو دہراتے رہے۔

ابن قیّم نے بھی صوفیہ پر کڑی نکتہ چینی کی اور اس میں ذرا بھر مداہنت گوارا نہ کی۔ اب ہم اسی پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ فقہاء اور صوفیہ کی باہمی خصومت نے فکرِ اسلامی کی تاریخ پر بڑا اثر ڈالا۔ دونوں فرقوں کے زعماء نے اپنے نظریات کی تائید اور مخالفین کے افکار و آراء کے ابطال کے سلسلہ میں گہری سوچ بچار سے کام لینا شروع کیا۔ محدّث ابن جوزی کی تلبیس ابلیس اور امام ابن تیمیہ و ابن قیّم کی تنقید تصوّف سے متعلق کتب اسی کشمکش کا نتیجہ ہیں اس سے ہمیں صوفیہ کے اس رجحان کا پتا چلتا ہے جو انہوں نے شریعت کو بالائے طاق رکھ کر حقیقت پر عمل پیرا ہونے اور علم کی مذمّت کے بارے میں اختیار کیا تھا۔ نیز اس سے فقہاء کے تمسک بالشریعت ان کے علمی ذوق اور صوفیہ کی تردید و مذمّت کے میلانات کا بھی حال معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ محدّث ابن جوزی اور پھر ابن تیمیہ اور ابن قیّم نے کہا۔ آگے چل کر ان پر تفصیلی روشنی ڈالی جائے گی۔

Marfat.com

صُوفیہ پر تنقید اور ابن قیمؒ

ابن قیم نے عقائد و خلاف شرع امور کی بنا پر صوفیہ پر نکتہ چینی کی۔ ان میں سے وحدت الوجود کا عقیدہ اولین حیثیت کا حامل ہے۔ یہ عقیدہ ابن عربی کی طرف منسوب ہے۔ جن کا نسب نامہ یہ ہے۔

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ الحاتمی جو عبداللہ بن حاتم کی اولاد میں سے تھے۔ عبداللہ بن حاتم، عدی بن حاتم کے بھائی تھے۔ ابن عربی کی کنیت ابوبکر اور لقب محی الدین تھا۔ ان کو حاتمی اور ابن عربی بھی کہتے ہیں۔ ابن عربی الف لام سے معرا لکھا جاتا ہے تاکہ ان میں اور قاضی ابوبکر ابن العربی میں امتیاز کیا جا سکے[1]

ابن عربی ۵۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ھ میں وفات پائی۔

۱- وحدت الوجود اور ابن عربی:

۲- ابن عربی حلاج اور بایزید بسطامی کے نظریات میں فرق و امتیاز:

ابن عربی پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے وحدت الوجود کا عقیدہ ایجاد کیا۔ باقی رہا ابو یزید بسطامی کا سبحانی ما اعظم شانی اور حلاج کا انا الحق کہنا تو یہ ایک خاص حالت میں تھا۔ ان کے مذہبی قواعد پر مبنی نہ تھا۔ اس کے برخلاف ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کی اساس اس کے مذہبی اصولوں پر رکھی گئی ہے۔ علاوہ ازیں ابن عربی کے وحدت الوجود اور بسطامی و حلاج کے نظریات میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ بسطامی اور حلاج کے اقوال کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ ذات خداوندی ان میں حلول کر آئی۔ جب کہ ابن عربی وحدت الوجود کے قائل تھے۔ یعنی ان کے نزدیک خدا اور مخلوقات کا وجود متحد ہے اور مخلوقات خدا کے وجود کا مظہر ہیں۔ لہٰذا ابن

---

[1] التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق از ڈاکٹر زکی مبارک ج ۱ ص ۱۶۰-۱۶۱

Marfat.com

عربی اتحادِ وجود کے قائل تھے۔ مگر بسطامی اور حلاج ثنویت (دوئی) کا عقیدہ رکھتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ خالق و مخلوق یا لاہوت اور ناسوت کا وجود الگ الگ ہے اور لاہوت ناسوت میں حلول کر آتا ہے

۴۔ یہ منشا نہیں کہ ابن عربی کے مخالفین کی پیروی کرتے ہوئے ان کے مذہب کی ایسی تصویر کھینچوں جو حقیقت سے بہت دور ہو بلکہ میں آپ کی تصنیفات کے اقتباسات پیش کرکے حقیقت حال واضح کردوں گا۔ اب میں آپ کی کتاب فصوص الحکم سے چند اقوال پیش کرکے ابن عربی کے نظریات پر روشنی ڈالتا ہوں۔

ابن عربی لکھتے ہیں:[1]

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ولیس خلقاً بذاک الوجه فاذکروا

من بدرما قلت لم تخذل بصیرته ولیس یدریه الا من له بصرُ

جمعٌ وفرقٌ فان العین واحدةٌ وهی الکثیرة لا تبقی ولا تذرُ

ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود درحقیقت ایک ہی ہے۔ ایک اعتبار سے اسے خلق کہتے ہیں اور دوسرے لحاظ سے اسی کا نام حق ہے۔ وجود کی حقیقت متحد ہے جو مختلف صور و اشکال میں رونما ہوتی ہے یہ سب عالم ارضی خدا کا ظلّ ہے۔[2]

۳۔ فصوص الحکم کی روشنی میں ابن عربی کا مذہب:

ابن عربی کی فصوص الحکم کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ وہ مختلف اسالیب و الفاظ میں اپنے طرز فکر و نظر کو واضح کرتے ہیں مگر جوہری اعتبار سے ان میں نمایاں فرق نہیں ہوتا حسنِ اتفاق سے تلاش کرتے کرتے مجھے ابن عربی کی ایک ایسی عبارت مل گئی ہے جس سے آپ کے مسلک کی پوری پوری وضاحت ہوتی ہے۔ اس عبارت میں ابن عربی وجود عالم کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صرف ایک وہم ہے اس کا کوئی وجود نہیں۔ اصلی وجود خداوند تعالیٰ کا ہے۔

---

[1] فصوص الحکم ص ۷۹ طبع ۱۹۴۶ء

[2] حوالہ مذکور ص ۱۰۱۔

Marfat.com

ابن عربی لکھتے ہیں:

"جب بات وہ ہے جو میں نے ذکر کی تو یہ کائنات ایک فرضی چیز ہے جس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ عکس و ظل کے بھی یہی معنی ہیں تمہارا خیال ہے کہ یہ عالم ارضی حق سے ایک جداگانہ چیز ہے جو بذات خود قائم ہے اور اس سے زائد ہے۔ حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ محسوسات میں کم ملاحظہ کرتے ہو کہ ظل اپنے اصل سے متصل ہوتا ہے اور اس کا انفعال و انفکاک محل ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک چیز کا اپنی ذات سے جدا ہونا محال ہے[1]۔ پس وجود ظل ہی ظل ہے اور وجود حق دراصل صرف ذات خداوندی ہے اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور اپنے عین کے لحاظ سے بھی[2]۔"

۴۔ ابن عربی اور اشاعرہ: سرسری نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جوہر و عرض کے بارے میں ابن عربی کا نظریہ جسے ذات الٰہی یا عین واحدہ سے تعبیر کرتے ہیں اشاعرہ کے مسلک سے ملتا جلتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ابن عربی جسے ذات الٰہی یا عین واحدہ سے تعبیر کرتے ہیں اشاعرہ کی رائے میں اسے جوہر کہتے ہیں ابن عربی کے نزدیک ذات کا ظہور جن مظاہر مختلفہ میں ہوتا ہے وہ اسے مجالی مختلفہ کہہ کر پکارتے ہیں اور اشاعرہ اسے اعراض و احوال کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ابن عربی کی اصطلاح میں ذات الٰہی کا ظہور ہر آن موجودات مختلفہ کی صورت میں ہوتا رہتا ہے وہ اسے خلق جدید کہتے ہیں اشاعرہ اسے جوہر واحد پر اعراض کے بدلتے رہنے اور ایک جگہ پر قیام نہ کرنے سے تعبیر کرتے ہیں[3]۔

اشاعرہ کے نزدیک یہ عالم ارضی جوہر و اعراض سے مرکب ہے۔ یہ اعراض ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں یہاں تک کہ ایک عرض ایک جوہر میں دو لمحہ تک بھی قیام پذیر نہیں ہو سکتا اشاعرہ کا مذہب وحدت الوجود کے نظریہ سے بہت بعید ہے کیونکہ وہ جواہر و اعراض کے دوش بدوش ایک خالق کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ابن عربی نے اشاعرہ کے مسلک میں تصرف کرکے

---

[1] فصوص الحکم ص ۱۰۳

[2] فصوص الحکم ص ۱۰۴

[3] دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اول حاشیہ از ڈاکٹر ابوالعلا عفیفی۔

اسے وحدت الوجود کے نظریہ سے ہم آہنگ کر دیا۔ کیونکہ اس نے ذاتِ حق کو اشاعرہ کے جوہر کے قائم مقام قرار دیا جس سے اس کا نظریہ ثابت ہو گیا۔ پہلے وہ ثنائیہ تھا اور اب واحدیہ کی صورت اختیار کر گیا۔ اب وجود ایک ہی جوہر میں منحصر و محدود ہو کر رہ گیا جسے وہ "الذات" کہہ کر پکارتے ہیں اور جو اعراض اس پر باری باری آتے ہیں وہ ابن عربی کی اصطلاح میں صُورِ وجودیہ کہلاتے ہیں[1]۔

ابن عربی کی رائے بالکل اشاعرہ غلطی پر ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

اشاعرہ یہ بھی معلوم نہ کر سکے کہ یہ کائنات ارضی اعراض کا مجموعہ ہے۔ جوہر محل تغیر پذیر رہتا ہے۔ کیونکہ عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا[2]۔

اشاعرہ کے خطا کار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسا معلوم نہ کر سکے کہ یہ عالم اعراض و ظواہر کا مجموعہ ہے اور ایک جوہر یعنی ذات الٰہی اسے قائم رکھے ہوئے ہے۔ بلکہ انہوں نے ذات الٰہی کے ساتھ ساتھ ایک جوہر یا متعدد جواہر کا وجود بھی فرض کر لیا حالانکہ یہ جواہر سرے سے موجود ہی نہیں۔

۵- خلاصۃ ابحاث سابقہ:

سابقہ مباحث سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) ابن عربی کا مذہب اشاعرہ کے نظریہ سے ماخوذ ہے اور اس میں قدرے تصرف کیا گیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عربی اسے ذاتِ الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں اور اشاعرہ اسے جوہر کہتے ہیں۔

(۲) ابن عربی اور اشاعرہ کے نظریات میں فرق یہ ہے کہ اشاعرہ خالق عالم کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ جب کہ ابن عربی کے نزدیک خدا کی صورت اور مظہر کو عالم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ عالم کوئی چیز نہیں بلکہ ایک فرضی نام ہے جس کا کوئی وجود نہیں۔

۶- ابن عربی اور اسپینوزا کے نظریات کی یگانگت:

ابن عربی کا مذہب مشہور فلسفی اسپینوزا سے ملتا جلتا ہے جو وحدت کا قائل تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ جمیع موجودات ذات

---

[1] فصوص الحکم مع حواشی ڈاکٹر ابو العلا عفیفی ج ۲ ص ۱۵۲

[2] فصوص الحکم ص ۱۲۵۔

خداوندی میں پائی جاتی ہیں اور خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہیں۔

اسپنیزا لکھتا ہے :۔

"خدا کے سوا جو بھی جواہر ہیں وہ اسی کی ذات میں پائے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اعراض اور مظاہر جو ہر آن بدلتے رہتے ہیں ان کا وجود جوہر کے بغیر ممکن نہیں یہی وجہ ہے کہ ذات باری تعالےٰ کے علاوہ کوئی جوہر پایا ہی نہیں جاتا"[1]

۷۔ ابن تیمیہ اور ابن عربی :

ابن عربی ابن تیمیہ سے متقدم تھے۔ ابن عربی ۶۳۸ھ میں فوت ہوئے جب کہ ابن تیمیہ کا سن ولادت ۶۶۱ھ ہے۔ تاخرِ زمانی کے باوجود ابن تیمیہ نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر کڑی تنقید کی اور اپنے متعدد رسائل میں اس کا بطلان ثابت کیا۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اپنے مجموعۃ الرسائل المسائل جلد اول و چہارم میں اس نظریہ کا باطل ہونا ثابت کیا ہے۔ مجموعۃ الرسائل کے ضمن میں ایک مستقل رسالہ بنام الرد الاقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم تصنیف کیا۔ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے کیا۔

فرماتے ہیں :۔

فصوص الحکم اور ابن عربی کی دیگر تصانیف میں جو باتیں مذکور ہیں وہ ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے کفر ہیں ان کا باطنی پہلو تو اپنے دامن میں اور بھی قباحت رکھتا ہے۔ علماء ان کو اہل وحدت اہل حلول اور اہل اتحاد کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنا نام محققین تجویز کر رکھا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں :

قسم اوّل :۔ پہلی قسم میں جو لوگ داخل ہیں وہ علی الاطلاق وحدت الوجود کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ مثلاً ابن عربی، ابن سبعین، ابن فارض، قونوی، تلمسانی وغیرہم ان کا قول ہے کہ وجود دراصل ایک ہے۔ خالق و مخلوق کا وجود ایک دوسرے کا عین ہے۔ گویا خالق مخلوق ہے اور مخلوق خالق ہے۔ دونوں میں کوئی فرق و امتیاز نہیں۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ خالق اور مخلوق

---

[1] ابن الفارض والحب الالٰہی ص ۲۴۴ طبع اول شائع کردہ لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر از ڈاکٹر محمد مصطفےٰ حلمی۔

Marfat.com

دونوں موجود ہیں۔ اور خالق نے مخلوق کو پیدا کیا بلکہ ان کی عینیّت کے معتقد ہیں۔ ان کا قول ہے کہ اصنام (بتوں) کا وجود درحقیقت خدا کا وجود ہے۔ بتوں کے پرستار ان کی رائے میں خدا ہی کی پرستش کرتے تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مخلوقات کو جن صفات قبیحہ سے موصوف کیا جا سکتا ہے ذات حق کو بھی ان سے موصوف قرار دینا درست ہے۔

وہ کہتے ہیں جو یہودی بچھڑے کی پوجا کرتے تھے دراصل وہ خدا کے پرستار تھے۔ حضرت موسیٰ نے ہارون کو جو تنبیہ کی اس کی وجہ یہی تھی کہ حضرت ہارون بچھڑے کی پوجا کرنے پر انہیں معتوب کرتے تھے۔ حضرت موسیٰ نے اس پر اظہار ناراضگی فرمایا کہ آپ نے انہیں کیونکر نہیں روکا۔ ان کے زعم فاسد میں حضرت موسیٰ ان عارفین میں سے تھے جو ذات حق کو ہر چیز میں ملاحظہ کرتے ہیں بلکہ انہیں ہر شئی کا عین تصوّر کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ فرعون انا ربکم الاعلیٰ کہنے میں حق بجانب تھا بلکہ وہ عین حق تھا اور ہمچو قسم کے اباطیل جو فصوص الحکم میں مذکور ہیں[1]۔

قسم دوم :- عقیدہ وحدت الوجود کے قائلین کی دوسری قسم وہ ہے جو خاص اشخاص و رجال کے بارے میں حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ جیسے نصاریٰ کا عقیدہ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یا وہ غالی قسم کے شیعہ جو حضرت علی اور ان کے بعض اہل بیت کے بارے میں حلول کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح حاکمیہ حاکم باللہ کے بارے میں حلاجیہ منصور حلاج کے متعلق اور فرقہ یونسیہ یونس کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ اسی طرح دوسرے متعدد فرقے جو بعض انسانوں کی الوہیت کے قائل تھے اور ہر چیز کے متعلق وہ حلول و اتحاد کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے[2]۔"

ابن تیمیہ نے ابن عربی کے مسلک کو خوب خوب واضح کیا اور ان اصول و قواعد کا

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ابن تیمیہ طبع اوّل ۱۳۴۸ھ ص ۴۱-۴۲ مطبع الفقہ المحمدیہ

[2] حوالہ مذکور ص ۴۳-۴۴۔

پردہ چاک کر دیا جن پر ابن عربی اعتماد کرتے تھے۔ ان اصولوں کی شدید مخالفت کی اور ان کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر کر رکھ دیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے:

۸۔ ابن عربی کے اصول اور ان کا ابطال:

ابن عربی کے نظریہ کی اساس دو قواعد پر ہے۔

ابن عربی کا پہلا اصول:۔ معدوم ایک چیز ہے؟ عدم میں ثابت ہے۔

ابن عربی کا دوسرا اصول:۔ موجودات کا وجود عین ذات حق ہے۔

پہلے قاعدہ کا ابطال:۔ ابن عربی کا پہلا قاعدہ اس استدلال پر مبنی تھا کہ جب اللہ تعالےٰ اشیاء کو ان کے عالم وجود میں آنے سے قبل جانتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ اشیاء عدم میں موجود ہوں گی ورنہ خدا کو ان کا علم حاصل نہ ہوتا۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال بڑا کمزور ہے۔ کیونکہ وہ خدا کے جاننے سے ان کا ثبوت فی العدم ثابت نہیں ہوتا انسان ہی کو دیکھئے وہ موجودات کو جانتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ معدوم ممکن اور معدوم مستحیل کا علم بھی اسے حاصل ہے۔ اللہ تعالےٰ نے دوزخیوں کے متعلق فرمایا ہے کہ اگر انہیں دوبارہ دنیا میں بھیجا جاتا تو پھر محرمات اور منہیات کا ارتکاب کرتے۔ اب انسان کو خدا کے بتانے سے اس حقیقت کا علم حاصل ہوگیا۔ اسی طرح انسان کو اس آیت کریمہ کا علم بھی حاصل ہے۔

"وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ" (الانفال - ۲۳) اگر خداوند تعالےٰ ان میں کوئی بھلائی جانتے تو انہیں سنا دیتے۔

اور اسی طرح کے دیگر شرطیہ جملے جن میں شرط و جزا دونوں منتفی ہوتے ہیں۔

پس یہ ایسے امور ہیں جن کا صرف تصور کیا جاتا ہے۔ اور خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کا علم حاصل ہونے سے اس کا خارج میں موجود ہونا لازم نہیں آتا۔

دوسرا یہ کہ معدوم کو شئی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے۔

ارشاد فرمایا۔

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا (مریم - ۹) میں نے قبل ازیں تجھے پیدا کیا تھا اور تو کچھ

سَیْئًا (مریم - ۶) بھی نہ تھا۔

نیز فرمایا:۔

أَوَلَا یَذْکُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ یَکُ شَیْئًا[1] (مریم - ۶۷) کیا انسان کو یاد نہیں کہ ہم نے اُسے پیدا کیا اور وہ کچھ بھی نہ تھا۔

دوسرے قاعدہ کا ابطال:۔ ابن عربی کا دوسرا قاعدہ بھی باطل ہے کیونکہ اس سے ذات حق کا وجود اور اس کی خالقیت کا انکار لازم آتا ہے اور اس کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی خالقیت ربّ ومربوب اور خالق ومخلوق کا انکار کر دیا جائے۔ کیونکہ یہ اعیان ثابتہ ہیں۔ اور وجود ان کے ساتھ قائم ہے۔ ابن عربی کے نظریہ کی رُو سے اعیان اور وجود میں سے کوئی بھی مخلوق نہیں ہے۔ اور یہ امر واضح ہے کہ کتاب وسنت سے خلق اور ربوبیت کا اثبات ہوتا ہے۔ اور جو قول نصوصِ کتاب وسنت کے صریح مناقض ہو اس کے باطل ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔[2]

ابن عربی کے انہی اصولوں کے پیشِ نظر ابن تیمیہ کو ان کے کفر میں کوئی تردد نہ تھا۔ بلکہ ان کے نزدیک ابن عربی اور اس کے ہم عقیدہ لوگوں کا کفر یہود ونصاریٰ سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ اس کے دو اسباب ہیں:۔

۱۔ پہلا سبب یہ ہے کہ یہود ونصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ خدا اپنے مقرب اور برگزیدہ بندوں سے متحد ہو جاتا ہے۔ ابتداءً بندہ اور رب الگ الگ ہوتے ہیں۔ بخلاف ازیں ابن عربی کہتے ہیں کہ بندہ اور رب میں شروع ہی سے اتحاد پایا جاتا ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے کا عین ہیں شروع سے کوئی فرق ہی نہیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہود ونصاریٰ کے یہاں عبد ومعبود کا اتحاد صرف خواص میں ہوتا ہے مثلاً مسیح علیہ السلام۔ مگر ابن عربی تو یہ اتحاد خنزیر اور کتے میں بھی تسلیم کرتے ہیں۔ جب اللہ تعالےٰ نے الوہیت مسیح کا عقیدہ رکھنے والوں کو کافر ٹھیرایا ہے۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل مطبع المامون ج ۱ ص ۱۴ طبع اوّل۔

[2] حوالہ مذکور ص ۱۷۔

Marfat.com

تو جو شخص کفار، منافقین اور اس سے بڑھ کر بچوں اور فاتر العقل لوگوں کو بھی خدا کے اس کے کفر میں کیا شبہ ہوگا؛ جب خدا نے نحن ابنٰؤا اللہ و احبآؤہ (ہم خدا کے بیٹے اور اسکے عزیز ہیں) کہنے والوں کی یہ کہہ کر تردید فرمائی

قل فلم یعذبکم بذنوبکم بل انتم بشر ممن خلق (المائدۃ - ۱۱۸)

(کہہ دیجئے کہ پھر وہ تمہیں تمہارے گناہوں کے باعث سزا کیوں دیتا بلکہ تم اس کے پیدا کردہ انسان ہو)

(یعنی اگر تم خدا کے عزیز ہو تو وہ تمہارے گناہوں کے باعث تمہیں عذاب کیوں دیتا ہے بلکہ تم خدا کے پیدا کردہ انسان ہو)

تو ان لوگوں سے کیونکر خوش ہوگا جو یہ کہیں کہ یہود و نصاریٰ بعینہٖ خدا تھے۔ ان میں اور ذات باری تعالےٰ میں سر مو فرق نہیں ہے[1]

۹- ابن تیمیہ کے ابن عربی پر اہم اعتراضات :-

ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ اعیان موجودات عدم میں بھی موجود تھے۔ ابن تیمیہ نے اس پر یہ گرفت کی ہے۔

پہلا اعتراض :- یہ اعیان معدومہ جو عدم میں ثابت تھے کیا معدوم ہونے کے بعد خدا نے ان کو پیدا کیا تھا یا پیدا نہیں کیا اور یہ اسی طرح حسب سابق معدوم رہے؟

بصورت اول یہ اعیان خدا کا عین نہیں ہو سکتے کیونکہ خدا معدوم نہ تھا جسے وجود میں لایا گیا ہو بلکہ وہ ازل سے ہے۔ لہٰذا اعیان خدا کی ذات کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتے۔

بصورت ثانی جب انہیں معدوم تسلیم کیا جائے تو اس عالم کون و مکان کی کوئی چیز موجود نہ ہوگی۔ حالانکہ یہ مشاہدہ عقل اور شرع کے خلاف ہے اور کوئی عاقل اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے[2]

دوسرا اعتراض :- ابن عربی کا قول ہے :

ظہر الحق و تجلی و ھذہ مظاھرہ و مجالیہ

(ذات حق ظاہر ہے اور کائنات عالم اس کا مظہر اور تجلی گاہ ہے۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۲۵

[2] کتاب مذکور ج ۴ ص ۲۸ - ۲۹۔

Marfat.com

ابن تیمیہ کہتے ہیں اگر ابن عربی کا مطلب یہ ہے کہ خدا تعالےٰ مخلوقات کے ساتھ متحد ہوگیا ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ مخلوقات کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا اور اگر وہ یہ مراد لیتے ہیں کہ ذات حق نے اپنے آپ کو ظاہر کیا اور کائنات ارضی کو بھی اس کے ظہور کا علم ہوگیا تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ ابن عربی کے نزدیک یہ کائنات معدوم ہے اور معدوم کو کسی چیز کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

علاوہ ازیں اگر ابن عربی کا مقصد اس عبارت سے یہ ہے کہ کائنات کا وجود ذات حق کے ظہور کا سبب اور ذریعہ ہے تو یہ عالم گویا ذات خداوندی کے وجود کی علامت ہے۔ جیسے قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

ان فی خلق السموٰت والارض و	بلاشبہ آسمانوں، زمینوں، شب و روز کے
اختلاف الیل والنھار والفلک	آنے جانے اور ان کشتیوں میں جو دریا میں لوگوں
التی تجری فی البحر بما ینفع الناس	کے فائدہ کے لئے چلتی ہیں اور آسمانوں سے
وما انزل اللہ من السماء ماء	نازل کردہ بارش میں جس سے مردہ زمین
فاحیا بہ الارض بعد موتھا۔	میں زندگی کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں البتہ
(البقرۃ - ۱۶۴)	بڑی نشانیاں پائی جاتی ہیں۔

مگر ابن عربی کے الفاظ سے یہ مفہوم ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ وہ کہتے ہیں۔ تجلی لھا" خدا اس کائنات کے سامنے ظاہر ہوا یہ نہیں کہا کہ اس کی پیدائش خدا کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا اعتراض :- ابن عربی کہتے ہیں :-

لا تقع العین الا علیہ"	آنکھ جس چیز کو بھی دیکھتی ہے وہ خدا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ظاہری نگاہ سے رؤیت خداوندی ممکن ہے حالانکہ یہ حدیث رسول اللہ کے خلاف ہے آنحضورؐ کا ارشاد ہے :-

"واعلموا ان احدا منکم لن یری	جان لو کہ موت سے پہلے کوئی شخص خدا کو نہیں دیکھ
ربہ حتیٰ یموت"	سکتا۔

یہ حدیث صحیح مسلم میں مذکور ہے[1]

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۲۸ - ۲۹۔

Marfat.com

۱۔ ابن تیمیہ کی انصاف پسندی: ابن تیمیہ ابن عربی کی مخالفت کرنے میں جادۂ عدل و انصاف پر گامزن رہے اور اس سے کبھی منحرف نہ ہوئے۔ کوئی غلط چیز ان کی جانب منسوب نہ کی۔ ان کی عظمت شان اور حبِ اسلام کا اعتراف کیا۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ابن عربی عام صوفیہ کی نسبت اسلام سے زیادہ قریب ہیں۔ بعض جگہ ان کا کلام بہت عمدہ ہے۔ ابن عربی ظاہر اور مظاہر میں فرق کرتے ہیں۔ وامر و نواہی اور شرعی احکام کو قائم رکھتے ہیں اور مشائخ کے طریق اخلاق و عبادات پر چلنے کی نصیحت کرتے ہیں۔[1]

ایک معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ ابن تیمیہ کے کلام میں کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے۔ وہ ابن عربی کی مدح بھی کرتے ہیں اور مذمت بھی دونوں میں سے کونسی بات صحیح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن تیمیہ صرف اسی بات میں ابن عربی کی مخالفت کرتے ہیں جو دین سے ٹکراتی ہو۔ مثلاً وحدت الوجود کے عقیدہ میں ابن تیمیہ ابن عربی کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ دین صحیح کے خلاف ہے۔ دین حنیف یہ کہتا ہے کہ وجود دو ہیں:۔

۱۔ وجودِ قدیم یعنی خالق کا وجود۔

۲۔ وجودِ حادث یعنی مخلوقات کا وجود۔

مدح و ستائش کی وجہ یہ تھی کہ ابن عربی بڑے عابد مشہور تھے اور اس کے ساتھ ساتھ اخلاق فاضلہ اختیار کرنے اور سلوک و تصوف کی راہ پر چلنے کی تلقین کرتے تھے۔

ابن تیمیہ نے ابن عربی کی مدح و ستائش میں جو رویہ اختیار کیا ہے۔ ڈاکٹر ابوالعلاء عفیفی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف لکھتے ہیں:

"وحدت الوجود کا نظریہ ابن عربی اور مشہور فلاسفر اسپینیزا کو اس امر سے نہ روک سکا کہ وہ مالکِ حقیقی کے سامنے اظہار عجز و نیاز کریں اور اپنے اندر

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۷۶۔

Marfat.com

گہرا دینی شعور پیدا کریں۔ ان کا شعور اس یقین و اطمینان سے مالا مال تھا کہ وہ ذات خداوندی کے اسی طرح محتاج ہیں جیسے ایک ممکن الوجود واجب الوجود کا دست نگر ہوتا ہے یا جس طرح صورت اپنے قیام کے لئے ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ بلاشبہ وہ حق و خلق دونوں کو ایک سمجھتے ہیں مگر بایں ہمہ انہیں اپنے مالکِ حقیقی سے والہانہ عشق ہے اور وہ اس کی عبادت بھی کرتے ہیں[1]۔

[1] دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اوّل ص ۲۳۴ بر حاشیہ۔

Marfat.com

۴۰۔ ابنِ قیّم اور وَحدت الوجود

ابن قیّم نے ابن عربی کو جن اعتراضات کا مورد بنایا ہے اس میں سب سے زیادہ سنگین وحدت الوجود کا نظریہ ہے۔ ابن قیّم ابن عربی اور اس کے متبعین کو ملحد قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے عقیدہ کی بنا پر احکام شرعیہ کا بے کار ہونا اور خالق و مخلوق کا اتحاد لازم آتا ہے۔ نیز وحدت الوجود کے نظریہ کو صحیح تسلیم کرنے کا نتیجہ یہ بھی ہوگا کہ عبودیت اور صفات خداوندی معطل ہو کر رہ جائیں اور یہ خلاف شرع ہے۔ صوفیہ میں سے جو لوگ تعطیل عبودیت اور صفات کے قائل ہو گئے تھے۔ آخر کار وہ وحدت الوجود کے معتقد ہو گئے اور ذات باری تعالےٰ اور اس کی صفات و عبودیت کا انکار کرنے لگے۔[1]

ابن قیّم لکھتے ہیں :-

"جب ان لوگوں کا قول باطل ٹھیرا تو اہلِ اتحاد کا نظریہ بھی غلط ہوگا جو وحدت الوجود کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ قدیم اور خالق کا وجود حادث اور مخلوق کے وجود سے ہرگز جدا نہیں۔ بلکہ اس کائنات کا وجود کا عین ہے۔ اور ان دونوں میں ہرگز کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ گویا وحدت الوجود کے قائلین کے یہاں رب اور عبد مالک اور مملوک راحم اور مرحوم، عابد اور معبود مستعین اور مستعان کا تصور ہی موجود نہیں ہے۔"[2]

وحدت الوجود کے عقیدہ کو تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ طاعت اور معصیت میں سرے سے کوئی فرق ہی نہ رہے۔ ابن قیّم اس کا تذکرہ کرتے

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۲۵

[2] حوالہ مذکور ج ۱ ص ۱۲۶

Marfat.com

ہوئے اور ان کے مذہب سے احتراز کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اہل اتحاد کے یہاں طاعت و معصیت کا وجود ہی پایا نہیں جاتا کیونکہ طاعت و معصیت کا امکان تو عبد و معبود کے مابین ہو سکتا ہے۔ مگر یہاں مطیع اور مطاع میں عینیت پائی جاتی ہے (بقول قائلین وحدت الوجود) یہاں کسی غیر کا وجود ہی نہیں پایا جاتا۔ پس وحدت کا عقیدہ طاعت و معصیت کی نفی کرتا ہے۔ لہٰذا اس سے احتراز لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ اہل وحدت کا عقیدہ ہے جن کے یہاں عبد اور رب میں کوئی فرق و امتیاز سرے سے موجود نہیں۔ تعالی اللہ عن افکھم علوا کبیرا۔[1]"

ابن قیم اہل اتحاد پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ہم ان کے موقف کی توضیح کے لئے طویل عبارت نقل کرتے ہیں:۔

ابن قیم رقمطراز ہیں:۔

"شخصی وجود کی نفی ان ملاحدہ کا عقیدہ ہے جو وحدت الوجود کے قائل ہیں اور خدا کے وجود کے سوا کسی دوسرے وجود کو نہیں مانتے۔ ان کا خیال ہے کہ عارفین و سالکین کا منتہائے مقصود وحدت مطلقہ میں فنا ہو جانا اور تکثر و تعدد کی ہر لحاظ سے نفی کرنا ہے۔ ان کی رائے میں اس کائنات ارضی میں کوئی غیر موجود نہیں۔ عبد کا وجود وجود رب کا عین ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ وہ رب و عبد کی علیحدگی کے نظریہ کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ یہ فرقہ ایک ہی وجود کو مانتا اور وہ واجب الوجود کی ذات ہے۔ ممکن و واجب کے الگ الگ وجود کو وہ تسلیم نہیں کرتے وہ خالق و مخلوق اور عالمین و رب العالمین میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں اوامر و نواہی ان لوگوں کے لئے ہیں جو اپنے شہود و فناء سے محجوب ہیں اور یہ محض فریب دہی پر مبنی ہے۔ محجوب ان کے نزدیک اپنے اچھے یا بُرے افعال کو دیکھتا ہے، کیونکہ وہ ابھی فرق و امتیاز کے مقام پر ہوتا ہے۔ جب اس کا درجہ بلند ہو جاتا ہے تو وہ اپنے افعال کو صرف طاعات کی صورت میں دیکھتا ہے۔ تو نہ طاعت باقی رہتی ہے اور نہ معصیت، طاعات و معاصی سرے

---

[1] مدارج السالکین ص ۱۲۶۔

سے غائب ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان سے دوئی اور تعدد کا واہمہ پیدا ہوتا ہے اور یہ ایک مطیع اور دوسرے مطاع ایک عاصی اور دوسرے معصی، (جس کی نافرمانی کی جائے) کو مستلزم ہیں۔ جو وحدت الوجود کے قائلین کی نگاہ میں شرک ہے اور توحید کے منافی ہے[1]۔

ابن قیم کے نظریات کا خلاصہ: سابقہ بیانات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ابن قیم کے نزدیک وحدت الوجود کا عقیدہ باطل ہے اور اس کے قائلین ملحد ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقیدہ چند وجوہات کی بنا پر دین اسلام سے ٹکراتا ہے ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

۱۔ وحدت الوجود کا نظریہ دین اسلام کے اس مسلمہ اصول کے خلاف ہے کہ ذات خداوندی قدیم ہے۔ یہ کائنات ارضی حادث ہے اور صنعت گری کا نمونہ ہے۔

۲۔ وحدت الوجود کو صحیح تسلیم کرنے سے احکام شرعیہ کا بطلان لازم آتا ہے۔ کیونکہ شرعی احکام خدا کے اوامر و نواہی ہیں اور بندہ ان کو بجا لانے کے لئے مامور ہے مگر وحدت الوجود کے قائلین اسے تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کی رائے میں یہ عالم ارضی خدا کے وجود کا مظہر ہے اور خداوند تعالیٰ اپنے آپ کو شرعی احکام کا مکلف نہیں بنا سکتے۔ لہٰذا احکام شرعیہ باطل ٹھہریں گے اور بندہ ان کا مکلف نہ ہو سکے گا۔

۳۔ وحدت الوجود کی صحت تسلیم کرنے سے خدا کی صفت ربوبیت کا سقوط لازم آتا ہے۔ کیونکہ رب مربوب کے بغیر متصور نہیں۔ اسی طرح خدا کی صفت خالقیت بھی ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ خالق ہونے کا تصور اسی صورت میں ممکن ہے جب کوئی مخلوق ہو۔ ابن عربی کے نزدیک مربوب و مخلوق کا کوئی وجود نہیں پس رب، خلق اور خالق کی نفی لازم آئے گی۔

ابن عربی کے افکار و آراء کی توضیح: وحدت کے نظریہ اور اس ضمن میں امام ابن تیمیہ اور ابن قیم کے طرز فکر سے متعلق

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۳۔

بیانات کو ختم کرنے سے پیشتر میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ابن عربی کے زاویہ نگاہ کی پوری وضاحت کر دوں اور پھر اس پیچیدہ مسئلہ کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کر دوں

ابن عربی خداوند تعالےٰ کے وجود ازلی کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں خدا کا ایک فیض اقدس بھی ہے۔ فیض اقدس سے مراد یہ ہے کہ ذات الٰہی ازل ہی سے جملہ ممکنات کی صورت میں ظہور پذیر ہے۔ یہ صورت محض عقلی ہے۔ اور خارج میں موجود نہیں۔ ابن عربی اس کا نام "اعیان ثابتہ فی العدم" رکھتے ہیں۔ یہ اعیان ثابتہ خدا کے علم میں اسی طرح ثابت ہیں جس طرح معانی انسانی عقل میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے معدوم ہیں کہ خارج میں موجود نہیں۔ ابن عربی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"خوب جان لیجئے کہ امور کلیہ کا اگرچہ خارج میں کوئی عینی وجود نہیں ہوتا تاہم بلا شک و شبہ وہ ذہن میں معقول و معلوم ہوتے ہیں ان کا تعلق باطن سے ہوتا ہے اور وہ وجود عینی نہیں رکھتے۔ البتہ وہ عینی اور خارجی اشیاء پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ یوں کہیئے کہ امور خارجی ان کا عین ہوتے ہیں اور ان میں غیریت بالکل نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود وہ بذات خود عقلی ہی رہتے ہیں۔ گویا ان کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت سے ظاہر ہیں اور دوسرے اعتبار سے باطن۔ اعیان موجودات کو دیکھا جائے تو ظاہر ہیں اور ان کی معقولیت کا اعتبار کیا جائے تو باطنی ہیں لہٰذا ہر عینی چیز جو خارج میں موجود ہے ان امور کلیہ کی جانب منسوب ہے۔ ان امور کلیہ کو نہ عقل سے دور ہٹایا جا سکتا ہے اور نہ اس طرح ان کو خارج میں دیکھا جا سکتا ہے جس سے یہ عقلی نہ رہیں"[1]

اس سے واضح ہوا کہ ابن عربی کے نزدیک اعیانِ ثابتہ کا دائرہ خاصا وسیع ہے۔ انہی سے اللہ تعالےٰ موجودات کا حال معلوم کرتے ہیں۔ پھر اپنے حاصل کردہ علم کے مطابق ان کو ایجاد کرتے ہیں۔ اعیان ثابتہ سے زیادہ اشیاء کو پیدا نہیں کرتے۔ ان کا التزام کرتے ہیں اور ان سے تجاوز نہیں کرتے۔

---

[1] فصوص الحکم ص ۵۱-۵۲۔

Marfat.com

ابن عربی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان میں سے بعض وہ لوگ بھی ہیں جو جانتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کو اس کے جملہ احوال کا جو علم حاصل ہے وہ وہی احوال ہیں جو اس کے عین کو اعیانِ ثابتہ کے وجود میں آنے سے قبل اسے حاصل تھے۔[1]

انہیں یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالےٰ انہیں وہی کچھ دیتے ہیں جو ان کے عین نے خدا کو بتایا اور جو اُسے حالتِ ثبوت میں حاصل تھا۔[2]

یہ اعیان جو عدم میں موجود ہوتے ہیں عالم معقول سے عالم محسوس میں آتے ہیں ان کا یہ ظہور فیض مقدس کہلاتا ہے۔ ثبوت کے وقت اشیاء کی جو حالت ہوتی ہے۔ خارج میں آنے کے بعد اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ پس ذات الٰہی کے دو فیض ہوتے ہیں:

اوّل:۔ فیض اقدس۔ اسی کی بناء پر اعیان ثابتہ عدم میں موجود تھے۔

دوم:۔ فیض مقدّس۔ اسی کے باعث یہ اعیان عالم محسوسات میں ظہور پذیر ہوئے۔[3]

عقیدہ وحدت الوجود کا مختصر جائزہ:۔ سابقہ بیانات اس امر کی غمازی کرتے ہیں کہ وحدت الوجود کے نظریہ میں ایسے نقائص موجود ہیں جن کے پیش نظر ابن عربی پر تنقید کی جا سکتی ہے۔ اہم اعتراضات حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ ابن عربی کی رائے میں اللہ تعالےٰ اعیان ثابتہ فی العدم سے معلومات حاصل کرتے ہیں۔

ابن عربی کا قول ہے۔

جان لیجئے کہ قضا سے مراد خدا کا حکم ہے جو وہ اشیاء کے بارے میں صادر فرماتے ہیں اور خدا کا حکم اشیاء میں اسی حد تک ہوگا جس قدر خدا کو ان اشیاء کا علم حاصل ہے اور اس کا علم وہی ہے جو اسے اعیانِ ثابتہ

۱۔ فصوص الحکم ص ۶۰

۲۔ فصوص الحکم ص ۶۰

۳۔ فصوص الحکم ج ۲ ص ۸ - ۹ - حواشی ڈاکٹر ابو العلا عفیفی۔

Marfat.com

کے ذریعہ حاصل ہوا۔"[1]

ابن عربی کی اس عبارت میں جہالت کو خدا کی جانب منسوب کیا گیا ہے کیونکہ اسلامی عقائد میں یہ ایک طے شدہ بات ہے کہ خدا کا علم ذاتی ہے اور کسی سے مستفاد نہیں ہے۔

۲۔ ابن عربی کا قول ہے:

"اعیان محسوسہ کو عالم محسوسات میں وہی کچھ حاصل ہوتا ہے جس کے لئے ان کے اعیان ثابتہ فی العدم مستعد تھے۔"

ظاہر ہے کہ اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے خدا کا عاجز ہونا لازم آتا ہے۔

۳۔ ابن عربی لکھتے ہیں:

"عالم محسوسات میں اعیان ثابتہ فی العدم سے زیادہ اشیاء ایجاد نہیں کی جا سکتیں۔"

اس کی صحت تسلیم کرنے سے خدا کا عجز لازم آتا ہے اور نیز یہ کہ اس کی قدرت کا دائرہ بڑا محدود ہے۔

۴۔ ابن عربی اپنی اصطلاح میں جنہیں اعیانِ ثابتہ فی العدم قرار دیتے ہیں وہ باطل ہیں ان کا بطلان قبل ازیں ابن تیمیہ کے دلائل سے واضح کیا جا چکا ہے۔

۵۔ ابن عربی کے نظریات میں جبر کا عقیدہ پایا جاتا ہے جس سے چشم پوشی ممکن نہیں ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ہر چیز اسی حیثیت و حالت میں محدود و مقید رہتی ہے جو ظہور میں آنے سے قبل اعیان ثابتہ میں اسے حاصل تھی اور اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ بلکہ خداوند تعالےٰ بھی اس میں تبدیلی پیدا کرنے پر قادر نہیں۔ مومن، کافر اطاعت شعار اور نافرمان اسی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں جو اعیان ثابتہ میں اسے حاصل تھی۔ اسی لئے فرمان باری تعالےٰ ہے:

وَمَا ظَلَمْنٰهُمُ اللّٰهُ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ (النحل ۱۱۸)

ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا وہ اپنی جانوں پر خود ہی ظلم کرتے تھے۔

---

[1] فصوص الحکم ج ۲ ص ۸-۹ - حواشی ڈاکٹر ابوالعلا عفیفی۔

Marfat.com

نیز فرمایا :۔

وَمَا اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ (سورہ ق ۲۹) میں بندوں پر ظلم نہیں کرتا۔

ابن عربی ان آیات کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"یعنی میں نے ان کی قسمت میں وہ کفر مقدر نہیں کیا جو ان کے لئے موجب شقاوت ہوا ور پھر انہیں ان باتوں کا حکم دیا ہو جنہیں انجام دینے سے وہ قاصر ہوں۔ بلکہ ہم نے ان سے وہی معاملہ کیا جو ہمیں ان کے متعلق معلوم تھا اور ہمیں وہی کچھ معلوم ہے جو خود انہوں نے ہمیں بتایا۔ اگر ان پر ظلم ہوا ہے تو اس کے ذمہ دار وہ خود ہیں[1]۔"

مزید برآں ابن عربی رقمطراز ہیں :۔

"بھلائی بھی وہی عنایت کرتا ہے اور برائی کا دینے والا بھی وہی ہے۔ بلکہ وہ اپنی ذات پر احسان بھی کرتا ہے۔ اور اسے عذاب بھی دیتا ہے۔ لہٰذا اپنے ہی نفس کی مدح و ستائش کرنی چاہیئے اور مذمت کے لائق بھی اسی کو ٹھیرانا چاہیئے۔ خدا ہی کے لئے حجت بالغہ ہے کہ اس کا علم ان کو محیط ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے[2]۔"

❋ ❋

---

[1] فصوص الحکم ص ۱۳۰

[2] حوالہ مذکور ص ۹۶۔

۴۸ ــ تصوّف اور شرعی اَحکام کا اسقاط

۱۔ مُحدّث ابن حزم کا طرزِ استدلال :

ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو تنقید کی ہے اس میں احکام شرعیہ کے سقوط کا نظریہ بھی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بعض صوفیہ کے نزدیک جب کوئی شخص تقرب الی اللہ کے مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے تو وہ شرعی احکام سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

محدّث ابن حزم لکھتے ہیں :

"صوفیہ کے ایک گروہ کا دعویٰ ہے کہ بعض اولیاء تمام انبیاء و مرسلین سے افضل ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص ولایت کے بلند مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے تو اس سے شرعی احکام مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں۔ محرّمات شرعیہ مثلاً زنا، شراب وغیرہ روا ہو جاتے ہیں۔ اس کی بنا پر وہ دوسروں کی عورتوں کو اپنے لئے مباح ٹھیراتے ہیں"[1]

۲۔ ابن جوزی کا موقف :

صوفیہ کے اسی زعم فاسد کے پیشِ نظر بعض دینی غیرت رکھنے والے اہل علم ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور ان کے غلط عقائد کی تردید و مذمّت پر کمر بستہ ہو گئے۔ انہی میں سے محدّث عبدالرحمٰن ابن الجوزی ہیں۔ محدث مذکور فرائض کو ترک کرنے والے صوفیہ کی مذمّت بیان کرتے ہیں اور اسے شیطان کی فریب دہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

ابن جوزی لکھتے ہیں :

"ابلیس نے بعض صوفیہ کو اپنے دامِ تزویر میں پھنسایا اور وہ راہبوں کی طرح پہاڑ میں رہنے لگے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ جمعہ، نماز باجماعت

---

[1] الفصل فی الملل والاہواء والنحل ج ۴ ص ۲۲۶ طبع اوّل مطبع موسوعات مصر۔

Marfat.com

اور اہل علم کی صحبت سے محروم ہو گئے[1]۔"

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"زائرین مکہ کی ایک جماعت کو ابلیس نے اپنے دامِ فریب میں پھنسایا چنانچہ وہ نمازوں کی پروا نہیں کرتے، خرید و فروخت کرتے وقت کم تولتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کی تلافی حج سے ہو جائے گی[2]۔"

۳۔ وحدت الوجود کے بارے میں ابن قیّم کا زاویۂ نگاہ:

ابن قیّم بھی ان دینی غیرت رکھنے والے علماء میں سے ایک تھے۔ نماز کی عدم فرضیت کا عقیدہ رکھنے والے ایک صوفی کے بارے میں فرماتے ہیں

"ایک صوفی سے جب کہا گیا کہ نماز پڑھئے تو جواباً اس نے یہ شعر پڑھا:

یُطالبُ بالاورادِ مَن کانَ غافلاً وَکیفَ بقلبٍ کُلُّ اَوقاتِہٖ وِردٌ

ورد کا مطالبہ تو اس شخص سے کیا جاتا ہے جو غافل ہو۔ اس دل سے مطالبہ کرنے کی کیا حاجت ہے جو ہر وقت ورد وظیفہ میں مشغول رہتا ہو)

جو شخص سازگار حالات کے باوجود فرائض ادا کرنے کا قائل نہ ہو وہ کافر اور دین سے خارج ہے جو سنتِ رسول، نفع بخش علم، جہاد، امر بالمعروف نہی عن المنکر اور ایسے امور کو کسی مصلحت کے پیش نظر چھوڑ رہا ہو جس کا فائدہ دوسروں کو پہنچتا ہو تو وہ شخص دین میں ناقص ہے[3]۔"

اس سے معلوم ہوا کہ ابن قیّم کی رائے میں فرائض کی عدم ادائیگی موجب کفر ہے۔ ابن قیّم کا خیال ہے کہ تقرب خداوندی میں آدمی جس مرتبہ کو بھی پہونچ جائے اس کے لئے سنّت رسول، علم، جہاد، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کرنا جائز نہیں۔ وہ اس سے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ تقرب الی اللہ میں بلند مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد کثرت عبادت اور شرعی اوامر کی تعمیل میں مزید ترقی کرنا چاہیئے۔

---

[1] تلبیس ابلیس لابن الجوزی مطبع السعادۃ مصر طبع ۱۳۳۰ھ

[2] کتاب مذکور ص ۱۵۴

[3] مدارج السالکین ج ۳ ص ۷۱-۷۲۔

Marfat.com

ابن قیم فرماتے ہیں :

"آدمی خدا سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اسی قدر دینی احکام کی تعمیل میں زیادہ کوشش کرے گا کیونکہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :.

وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ (الحج - ۷۸) اور اللہ کی راہ میں کوشش کرو جس طرح کوشش کرنے کا حق ہے)

آنحضور صلے اللہ علیہ اور صحابہ کرامؓ کا حال دیکھئے کہ وہ جس قدر قرب خداوندی حاصل کرتے اسی قدر زیادہ جہد وسعی سے دینی احکام کا اتباع کرتے۔ بات یوں نہیں ہے۔ جس طرح بعض نام نہاد ملحد صوفی کہتے ہیں کہ قرب حقیقی حاصل کرنے کے بعد آدمی اعمال ظاہری سے منتقل ہوکر باطنی اعمال کی جانب پہونچ جاتا ہے اور اپنے جسم واعضاء کو عمل کی کاوش سے راحت پہنچاتا ہے۔ یہ لوگ کفر والحاد میں بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں۔ انہوں نے عبودیت کو بے کار کرکے رکھ دیا ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ اپنے باطل خیالات کی بنا پر جو محض خواہش نفس اور شیطان کی فریب دہی پر مبنی ہیں خدا کی بندگی سے بے نیاز ہوگئے ہیں ایک صوفی شاعر اپنے اور اپنے ہم خیال صوفیہ کے بارے میں کہتا ہے ؎

رضوا بالامانی وابتلوا بحظوظهم وخاضوا بحار الحب دعوی فما ابتلوا

فهم فی الشری لم یبرحوا من مکانهم وما ظعنوا فی السیر عنه وقد کلوا[1]

(وہ اپنی آرزوؤں اور تمناؤں پر خوش ہوگئے اور دنیوی حظوظ میں مبتلا ہوگئے۔ انہیں محبت کے سمندر میں غوطہ زن ہونے کا دعویٰ ہے حالانکہ ابھی ابتلاء میں نہیں ڈالے گئے۔ شب و روز چلنے کے باوجود وہیں کے وہیں رہے۔ اپنی جگہ سے چل کر دور نہ جاسکے اور تھک بھی گئے۔

تارکین احکام کے بارے میں صوفیہ کے اقوال :

ابن قیمؒ ان معتدل صوفیہ کے اقوال نقل کرتے ہیں جو شرعی احکام کو ساقط کرنے والوں کی مذمت کے بارے میں ان سے منقول ہیں۔

ابو یزید بسطامی فرماتے ہیں :.

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۴۷۔

Marfat.com

"اگر تم کسی ایسے شخص کو دیکھو جو بہت سی کرامات سے بہرہ ور ہو یہاں تک کہ ہوا میں اڑنے کی استطاعت بھی رکھتا ہو تو اس سے دھوکا میں مت آؤ جب تک تمہیں یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ اوامر و نواہی اور شریعت کی حدود کا تحفظ کرنے میں کیسا ہے۔"

عبداللہ الخیاط فرماتے ہیں۔

"آنحضور کی بعثت سے قبل لوگ اپنے قلبی احساسات کی پیروی کرتے تھے۔ آپ تشریف لائے تو آپ نے ان کو دل کی جانب سے ہٹا کر دین و شریعت کی طرف موڑ دیا۔"[1]

اسی طرح ابن قیمؒ اپنے دعویٰ کی تائید میں متقدمین صوفیہ کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں۔

قشیری نے ابو علی الدقاق کو کہتے ہوئے سنا:

"کسی شخص نے جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ میں تسبیح دیکھی تو دریافت کیا۔ آپ اپنی شان کے باوصف تسبیح پکڑے رہتے ہیں؟ جواباً فرمایا جس ذریعہ سے میں نے خدا کو پایا ہے، میں اسے ہرگز نہیں چھوڑوں گا۔"

محمد بن ابراہیم کا قول ہے:

"میں نے حضرت جنید کو خواب میں دیکھا تو عرض کیا، فرمایئے! خدا نے آپ سے کیا سلوک کیا؟

جواباً فرمایا، وہ اشارات و عبارات کسی کام نہ آئے۔ رسم و رواج اور علوم و فنون بھی صفحۂ ہستی سے مٹ گئے اور ہمیں صرف ان نوافل نے کچھ فائدہ دیا جو ہم بوقت سحر پڑھا کرتے تھے۔"

ایک مرتبہ حضرت کی مجلس میں ان اہل معرفت کا ذکر آیا جو ورد وظیفہ اور عبادت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں تو حضرت جُنید نے فرمایا: اہل معرفت کے لئے عبادت سلاطین کے سروں کو تاج سے آراستہ کرنے سے بہتر ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ص ۵۷۔

Marfat.com

حضرت جُنَید کا مقولہ ہے:

"تمام مخلوقات پر خیر و برکت کے دروازے مسدود ہیں سوائے اس شخص کے جو آثار و سننِ رسول علیہ السلام کا متبع ہو اور آپ کے نقش قدم پر چلتا ہو۔ اس کے لئے نیکی کے سب دروازے کھلے ہیں[1]۔"

ابن قیّم شرعی احکام و عبادات سے جو شغف رکھتے ہیں اس کا بیّن ثبوت یہ ہے کہ انہیں علامہ ھروی کے یہ الفاظ "وَیطوِیُ خسّۃَ التکالیف" پسند نہیں آئے اگرچہ اُن کی مراد خسۃ التکالیف سے شرعی احکام کا بوجھ اور ان کی گراں ذمہ داری ہے۔ ابن قیّم ھروی کے الفاظ پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"اے کاش! کہ ھروی اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے کوئی اور لفظ استعمال کرتے۔ بخدا! خسّۃ التکالیف کے الفاظ میری دانست میں خار چشم اور حلق کے کانٹے سے بھی بدتر ہیں۔ شرعی احکام و عبادات کو خسّت کے لفظ سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ شرعی احکام بوجھل اور گراں نہیں بلکہ اس کے عین برخلاف آنکھ کی ٹھنڈک دل کا سرور اور روحانی زندگی کا باعث ہیں۔ ان کا حکم دینے والا صاحبِ حکمت اور بڑی صفاتِ حمیدہ کا مالک ہے، یہ عبادات خدا کا عظیم ترین انعام ہیں اور ان کو انجام دینے پر جو صلہ ملے گا ان تمام نعمتوں سے بڑی نعمت ہیں جو بندے کے حصّہ میں آئیں[2]۔"

شرعی احکام کے اِسقاط پر ایک نظر:

سابقہ ذکر کردہ ابحاث سے یہ نتائج ظہور میں آئے کہ

۱۔ جادہ مستقیم سے برگشتہ صوفیہ کا خیال ہے کہ آدمی تقرّب ایزدی حاصل کرنے کے بعد عبادات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

۲۔ دینی غیرت سے بہرہ ور علماء ربّانی نے ان صوفیہ پر کڑی تنقید کی۔ محدّث ابنِ حزم، ابن جوزی اور ابن قیّم انہی علماء حقانی میں سے ہیں۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۷۵-۷۶۔

[2] حوالہ مذکور ص ۹۶۔

Marfat.com

۴۔ ابن قیم ان صوفیہ پر معترض ہوئے اور حقیقت واضح کی کہ آدمی جتنا قرب خداوندی حاصل کرتا جائے اسی قدر اُسے زیادہ عبادت کرنا چاہیئے اور شکر خداوندی بجالانا چاہیئے۔ اس پر وہ سرور کائنات صحابۂ کرام اور اعتدال پسند صوفیہ کے اقوال و اعمال سے استناد کرتے ہیں۔ روایات میں مذکور ہے کہ جب عبادت کرتے کرتے آپ کے پاؤں سوج گئے، تو حضرت عائشہ نے عرض کیا حضورؐ! اپنے آپ پر رحم فرمایئے! خدا نے آپ کے سب گناہ معاف کر دیئے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا۔ کیا میں خدا کا شکر گذار بندہ نہ بنوں؟

حضرت جُنید تا دمِ واپسیں مشغولِ عبادت رہے۔ مروی ہے کہ ایک نوجوان مرض الموت میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ کا چہرہ متورّم ہو چکا تھا۔ آپ کے سامنے ایک تکیہ پڑا تھا۔ جس کو سامنے رکھے آپ نماز پڑھ رہے تھے۔ نوجوان نے کہا حضورؐ! آپ اس وقت بھی نماز نہیں چھوڑتے۔ نماز سے فارغ ہوئے تو اُسے بلا کر کہا جس چیز سے میں نے خدا کو پایا ہے۔ میں اُسے خیر باد نہیں کہہ سکتا۔ تھوڑی دیر بعد آپ عالمِ آخرت کو سدھارے۔

۴۹۔ حقیقت و شریعت میں فرق و امتیاز

۱۔ فرق و امتیاز کی اساس: حقیقت و شریعت میں امتیاز پیدا کرنا بھی ان مسائل میں سے ایک ہے جن کی بنا پر ابن قیمؒ صوفیہ پر تنقید کرتے ہیں۔ یہ مسئلہ بھی دراصل صوفیہ و فقہاء کی باہمی کشمکش کی پیداوار ہے۔ تدوین علوم کے دور میں اس کھینچا تانی کا آغاز ہوا۔ صوفیہ اپنے آپ کو ارباب حقیقت اور فقہاء کو اصحاب الظواہر کہلانے لگے۔

۲۔ ڈاکٹر زکی مبارک کی رائے: ڈاکٹر مبارک لکھتے ہیں کہ حقیقت و شریعت کا باہمی فرق دو امور پر مبنی ہے۔

۱۔ علم فقہ ظاہری احکام پر مشتمل ہے۔ مثلاً عبادات، معاملات، جنایات، حدود۔ اس کے برعکس علم تصوف باطنی امور اور نبی جذبات و احساسات کا نام ہے۔

۲۔ قرآن کریم میں ایسی آیات بھی ہیں جن میں تاویل کا احتمال پایا جاتا ہے مثلاً:

ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَآئِعِينَ[1] " (سورہ فصلت ۔ ۱۱)

اس آیت کریمہ میں دو معانی کا احتمال پایا جاتا ہے۔ پہلا یہ کہ یہ تمثیلی انداز میں فرمایا گیا ہے۔ نہ خدا نے آسمان و زمین سے کچھ کہا، نہ انہوں نے کچھ سنا اور نہ جواب دیا۔ بلکہ آسمان و زمین کی اطاعت شعاری اور ان کے تابع قدرتِ خداوندی ہونے کو ایک قول سے تعبیر کیا گیا ہے اور پھر ان کے جواب دینے کا ذکر کیا گیا ہے۔

دوسرے معنیٰ یہ ہیں کہ حقیقتہً خداوند تعالےٰ نے زمین و آسمان سے یہ الفاظ کہے۔ زمین و آسمان میں قوتِ سامعہ و ناطقہ پیدا کی گئی اور انہوں نے سن کر جواب عرض

---

[1] التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق از ڈاکٹر زکی مبارک ج ۲ ص ۱۶۔

کیا۔ مگر یہ درست نہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ یہ آیت کریمہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :۔

ایک عنبی شخص آیت کا مفہوم سمجھنے کے لئے اس امر کا محتاج ہے کہ آسمان و زمین میں زندگی اور خطاب خداوندی کو سمجھنے کی اہلیت پیدا کرے۔ خدا کا خطاب حرف و صوت پر مشتمل ہو۔ آسمان و زمین اسے سنیں۔ پھر حرف و صوت ہی کے ذریعے امتیاط طائعین کے الفاظ کہیں۔ مگر اس کے برعکس ایک دانا آدمی جانتا ہے کہ آسمان و زمین بزبان حال ایسا کہتے ہیں اور خدا نے صرف ان کی اطاعت شعاری کا اظہار کرنا چاہا ہے۔[1]

میرے خیال میں اس قسم کی آیات صوفیہ و فقہاء کے جدل و نزاع کا باعث نہیں بلکہ اس کی وجہ وجیہ صوفیہ کا یہ قول تھا کہ وہ اہل حقیقت ہیں اور فقہاء ارباب ظواہر۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ طرفین کے مابین جدل و خلاف کا بازار گرم ہوا۔ جس میں دونوں گروہ بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔

ہمارا فرض ہے کہ ہم فقہاء کو آیات کا ایسا غلط مفہوم اخذ کرنے سے بری الذمہ قرار دیں۔ اس راہ کے اصل سالک وہ ارباب ظواہر ہیں جو ظاہر حروف کی پیروی کرتے ہیں۔ اور حروف کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ مگر اعتدال پسند فقہاء کا دامن بڑی حد تک اس مریضانہ طرز فہم سے پاک ہے۔ وہ فقہاء ہوتے ہیں اسم بامسمّیٰ ہیں۔ انہیں یہ خطاب اس لیے ملا کہ انہوں نے شرعی مسائل کو سمجھا، ان کے اسرار و رموز کی حقیقت کو پایا۔ غزالی نے اس حقیقت کا پردہ چاک کیا اور احیاء علوم الدین کی پہلی جلد میں ارباب ظواہر کی خوب خبر لی ہے۔ مگر غزالی کی مراد فقہاء ہرگز نہیں بلکہ وہ ظاہر پسند طبقہ علماء ہے جو حروف کی پیروی کرنے میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ ڈاکٹر زکی مبارک کا ایسی آیات کو فریقین کے مابین وجہ نزاع و تفریق قرار دینا قرین صحت و صواب نہیں۔

۳۔ فقہاء و صوفیہ کا باہمی جدل و نزاع :۔

فقہاء و صوفیہ کے مابین جدل و پیکار اور اس کے اسباب کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔ فریقین سے بعض ایسے اقوال نقل کئے گئے ہیں جن سے اس نزاع کی

---

[1] احیاء علوم الدین للغزالی ج ۱ ص ۷۷۔

Marfat.com

اصلی تصویر سامنے آجاتی ہے۔

ایک مجلس میں ابو یزید بسطامی سے کہا گیا کہ فلاں شخص فلاں کو ملا۔ اس سے علم حاصل کیا اور بہت کچھ تحریر کیا۔ تو ابو یزید نے فرمایا:۔

"ان بیچاروں نے مردہ علم مُردوں سے حاصل کیا۔ ہم نے اس ذات سے تحصیل علم کی جو زندہ ہے اور اسے کبھی موت نہیں آئے گی۔"[1]

صوفیہ کا یہ دعویٰ غلو پر مبنی تھا کہ تصوّف کے اختیار کرنے سے آدمی دوسروں پر فائق ہو جاتا ہے۔ ابن الکاتب جب رودباری کا ذکر کرتا تو کہا کرتا تھا۔

"سیدنا ابو علی جب اس سے اس کی وجہ دریافت کی گئی تو اس نے کہا۔ میں اس لئے ان کا احترام کرتا ہوں کہ وہ علوم شرعیہ سے حقیقت کے علم تک پہونچ گئے اور ہم حقیقت سے شرعی علوم کی طرف لوٹ آئے۔"[2]

۴۔ اعتدال پسند صوفیہ:

ہم نے صوفیہ کے متعلق جو کچھ کہا ہے، اعتدال پسند صوفیہ کا گروہ اس سے بری الذمہ ہے۔ با انصاف صوفیہ شریعت و حقیقت میں فرق و امتیاز پیدا کرنے کے خلاف تھے۔ مثلاً غزالی، قشیری اور ابو سعید خراز۔

ابو سعید خراز کا قول ہے:۔

"ہر باطن جو ظاہر کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔"

ابو بکر دقاق فرماتے ہیں:

"میں دشت بنی اسرائیل (وادی تیہ) میں سے گذر رہا تھا کہ مجھے خیال آیا کہ حقیقت کا علم شریعت سے جداگانہ نوعیت کا ہے۔ ایک درخت کے نیچے سے ہاتف غیبی نے آواز دی کہ جو حقیقت شریعت کے تابع نہ ہو وہ کفر ہے۔"[3]

امام غزالی کا قول ہے:۔

---

[1] تلبیس ابلیس از ابن جوزی ص ۳۴۴

[2] تاریخ بغداد از خطیب بغدادی ج ۱ ص ۲۳۱ مطبع السعادۃ طبع ۱۹۳۱ء

[3] تلبیس ابلیس ص ۳۴۶ - ۳۴۰ -

Marfat.com

"جو شخص یہ کہے حقیقت شریعت کے خلاف ہے یا باطن ظاہر کی نقیض ہے وہ ایمان کی نسبت کفر سے زیادہ قریب ہے۔"[1]

غزالی ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

"ہماری غرض اس سے، ظاہر و باطن کی موافقت و یگانگت اور ان کی عدم مخالفت کا اظہار ہے۔"[2]

قشیری حقیقت و شریعت کی موافقت کا تذکرہ کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں :-

"شریعت عبودیت کے التزام کو کہتے ہیں اور حقیقت ربوبیت کے مشاہدہ کا نام ہے۔ ہر وہ شریعت حقیقت جس کی تائید نہ کرتی ہو مقبول نہیں اور جو حقیقت شریعت کا التزام نہ کرتی ہو قرین عقل و قیاس نہیں ہے شریعت کا مطلب یہ ہے کہ تم عبادات کو ادا کرو۔ حقیقت سے مراد یہ ہے کہ تم اس کا مشاہدہ کرو۔ شرعی احکام کی تعمیل کو شریعت کہتے ہیں جب کہ حقیقت قضا و قدر اور ظاہر و باطن کے مشاہدہ کا نام ہے۔ شریعت اس لحاظ سے حقیقت ہے کہ خدا کے حکم سے واجب ہوئی اور حقیقت بدیں وجہ شریعت ہے کہ معرفت ذات الٰہی اس کے حکم کی بنا پر واجب ہے۔"[3]

۵۔ فقہاء کا موقف :-

فقہاء بھی صوفیہ کے ان شدید حملوں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ تاریخ کے اوراق میں یہ حقیقت محفوظ چلی آتی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا :-

"جو شخص طلوع آفتاب کے وقت صوفیہ کی صحبت اختیار کرے تو ظہر کا وقت آنے تک وہ پاگل ہو جائے گا۔"

امام شافعی ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

"جو شخص چالیس روز تک صوفیہ کی صحبت میں رہے اس کی عقل کبھی اس

---

[1] الاحیاء ج ۱ ص ۴۷

[2] کتاب مذکور ص ۸۷

[3] الرسالۃ القشیریہ ص ۶۷۔

Marfat.com

کی جانب لوٹ کر نہیں آسکتی۔"

امام موصوف یہ شعر پڑھا کرتے تھے: ؎

وَدَعِ الَّذِیْنَ اِذَا دَعَوْکَ تَنَسَّکُوْا وَاِذَا خَلَوْا کَانُوْا ذِئَابَ حِقَافٍ[1]

(ان لوگوں کو جانے دیجئے جو تمہارے پاس آئیں تو عبادت کرنے لگ جائیں اور جب تنہا ہوں تو بھیڑیے ایسا سلوک کریں)

تاریخ کے اوراق [illegible] ہمیشہ کے لئے محفوظ ہیں کہ ابنِ جوزی، ابن تیمیہ اور ابنِ قیّم نے فریقین کی اس خصومت میں کیا پارٹ ادا کیا اور آخر کار اس نتیجہ پر پہونچے کہ شریعت و حقیقت میں سرمو فرق نہیں ہے۔ حالانکہ وہ جلیل القدر فقہا میں سے تھے۔ علاوہ ازیں امام غزالی اور قشیری نے بھی یہی مسلک اختیار کیا، باوجودیکہ وہ عظیم صوفیہ میں سے تھے۔

ابنِ جوزی کا نقطۂ نگاہ:

محدّث ابن جوزی شریعت و حقیقت کے فرق سے متعلق صوفیہ کے نظریہ پر تنقید کرتے ہیں:۔

ابنِ جوزی فرماتے ہیں:۔

"صوفیہ نے علم شریعت کا نام ظاہری علم رکھا ہے اور اپنے ذاتی خیالات کو علم باطن سے تعبیر کرتے ہیں وہ حضرت علی کی روایت سے احتجاج کرتے ہیں جو انہوں نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل کی، کہ آپ نے فرمایا۔ علم باطن خدا کے اسرار میں سے ایک سِرّ ہے اور اس کے احکام میں سے ایک حکم ہے جسے اولیاء میں سے جس کے دل میں چاہتے ہیں ڈالتے ہیں۔

یہ حدیث قطعی طور پر بے بنیاد ہے اور اس کی سند میں چند مجہول راوی ہیں جن کا کوئی پتا نہیں چلتا کہ وہ کون ہیں[2]۔"

ابنِ جوزی بیان کرتے ہیں کہ علم عقلی والہامی علوم شرعیہ کی ضرورت کو پورا نہیں کرسکتے اس ضمن میں ابو یزید بسطامی کے مقولہ اَخَذُوْا عِلْمَهُمْ مَيِّتًا عَنْ مَيِّتٍ (انہوں نے اپنے مُردہ علم کو مُردوں سے حاصل کیا) کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

---

[1] نقد العلم والعلماء از ابن جوزی ص ۳۹۷۔

[2] حوالہ مذکور ص ۳۴۳۔

Marfat.com

"یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ الہامی علم جو دل پر القاء کیا جاتا ہے علوم نقلیہ کی ضرورت کو پورا نہیں کر سکتا۔ جس طرح علوم عقلیہ علوم شرعیہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علوم عقلیہ غذا کا کام دیتے ہیں جب کہ شرعی علوم دوا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غذا دوا کا کام نہیں دے سکتی۔ جہاں تک بسطامی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ قول کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہنا زیادہ موزوں ہو گا کہ ان کو اپنے اس مقولہ کی قباحت معلوم نہیں، ورنہ یہ شریعت پر ایک عظیم طعن ہے[1]۔"

ابن جوزی لکھتے ہیں :-

"بہت سے صوفیہ شریعت و حقیقت میں فرق کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ جہالت پر مبنی ہے۔ کیونکہ شریعت مجموعہ حقائق ہے۔ اگر اس سے ان کی مراد رخصت و عزیمت کا باہمی فرق ہے۔ تو ان کو معلوم ہونا چاہیئے کہ رخصت و شریعت دونوں شریعت کے دائرہ میں داخل ہیں۔ بہت سے قدیم صوفیہ اس نظریہ کے قائل نہیں تھے۔ اور ظواہر شرع سے انکار کرنے والوں کی تردید کرتے تھے[2]۔"

ابن جوزی ایک دوسری جگہ رقمطراز ہیں :-

"صوفیہ حقیقت و شریعت کے مابین تفریق پیدا کرتے ہیں، اور یہ درست نہیں۔ کیونکہ شریعت ان احکام کا نام ہے جو خداوند تعالےٰ نے لوگوں کی مصلحت کے لئے تجویز کئے۔ اب شریعت کے بعد حقیقت شیطانی وساوس کے سوا اور کیا چیز ہے؟ جو شخص شریعت کو چھوڑ کر حقیقت کو حاصل کرنا چاہے وہ فریب خوردہ ہے۔ صوفیہ کی حالت یہ ہے کہ کسی کو حدیث روایت کرتے دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں "ان کا علم مُردہ ہے اور مُردوں سے حاصل کردہ ہے۔ ہمارا علم زندہ ہے اور زندوں سے مستفاد ہوتا ہے"۔ فقہاء سے بغض رکھنا ان کے زندیق ہونے کی علامت ہے۔ کیونکہ فقہاء اپنے فتاویٰ سے ان کو ضلال و فسق

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۳۴۳

[2] حوالہ مذکور ص ۳۴۵۔

Marfat.com

سے آگاہ کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ اہل حدیث سے بھی عداوت رکھتے ہیں اور یہ بھی ان کے زندیق ہونے کی نشانی ہے[1]۔"

یہ اقتباسات اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ شریعت و حقیقت میں تفریق پیدا کرنا صحیح نہیں ہے۔ شریعت و حقیقت باہم ہم آہنگ ہیں۔ حقیقت اگر خلافِ شریعت ہو تو وہ شیطانی وسوسہ ہے۔ جو شیطان ضعیف الایمان لوگوں کے قلوب و اذہان میں ڈالتا ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔

۷۔ امام ابن تیمیہ کا زاویۂ فکر و نظر:

شیخ الاسلام ابن تیمیہ شریعت و حقیقت کے باہمی فرق کو باطل قرار دیتے ہیں اور ابن عربی کو کافر تصور کرتے ہیں۔ اس کی وجہ ابن عربی کا یہ قول ہے:

انہ یاخذ علم الشریعۃ من الموضع الذی یاخذ منہ الرسول

ہیں (ابن عربی)، وہاں سے شریعت کا علم اخذ کرتا ہوں جہاں سے رسول علیہ السلام حاصل کیا کرتے تھے۔

ابن تیمیہ اس قول کی بنا پر اسے مسیلمہ کذاب سے تشبیہ دیتے ہیں کیونکہ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالت کا مدعی تھا۔

ابن عربی مزید کہتے ہیں:۔

انہ مختص بعلم الحقیقۃ دون الرسول۔"

حقیقت کا علم صرف مجھے دیا گیا ہے رسول کو نہیں۔

ابن عربی ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو ایک محل سے تشبیہ دی ہے جس میں ایک اینٹ کی جگہ خالی پڑی ہو پس سرورِ کائنات قصرِ نبوت کی آخری اینٹ تھے۔ البتہ سرورِ کائنات اسے ایک ہی اینٹ سمجھتے تھے۔ خاتم الاولیا (ابن عربی) بھی یہ خواب دیکھتے ہیں۔ مگر انہیں دو اینٹیں نظر آتی ہیں۔ ایک اینٹ سونے کی ہے اور دوسری چاندی کی۔ وہ دیکھتے ہیں کہ دیوار میں دو اینٹیں

---

[1] نقد العلم والعلما، ص ۳۴۶ - ۳۴۷۔

Marfat.com

کم ہیں اور اگر وہ وہاں نصب کر دی جائیں تو مکان مکمل ہو جاتا ہے دو اینٹیں نظر آنے کی وجہ یہ ہے کہ خاتم الاولیاء بظاہر خاتم الانبیاء کی شریعت کا اتباع کرتے ہیں۔ یہ چاندی کی اینٹ کا مقام ہے اور یہ ظاہری حصہ ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو وہ بذات خود بھی خدا سے احکام و مسائل اخذ کرتے ہیں۔ اس کا تعلق باطن سے ہے۔ اس طریق سے وہ احکام کو ان کی اصل شکل و صورت میں دیکھتے ہیں۔ یہ باطن میں سونے کی اینٹ کا مقام ہے۔

کیونکہ خاتم الاولیاء بھی اسی مقام سے احکام حاصل کرتے ہیں جہاں سے وہ فرشتہ حاصل کرتا ہے جو خدا کا پیغام لے کر انبیاء کی طرف آتا ہے۔ پس خاتم الرسل کی ولایت کا لحاظ کرتے ہوئے ان کی نسبت خاتم الاولیاء کی طرف اسی طرح ہوگی جیسے انبیاء و رسل کی نسبت آپ کی طرف ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ولی رسول، اور جملہ اوصاف سے موصوف ہیں۔ جب کہ خاتم الاولیاء ولی ہے وارث انبیاء ہے اور اسی ماخذ سے احکام اخذ کرتا ہے جہاں سے انبیاء کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ مراتب کا بچشم خود ملاحظہ کرتا ہے۔"[1]

شیخ الاسلام ابن تیمیہ ابن عربی کی نقل کردہ عبارت پر سخت تنقید کرتے ہیں اور اس کے اغلاط کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس میں اہم اغلاط حسب ذیل ہیں:۔

پہلی غلطی:۔ ابن عربی علم شریعت کو چاندی کی اینٹ سے تشبیہ کرتے ہیں یہ ظاہری علم ہے۔ علم حقیقت کو سونے کی اینٹ کا نام دیتے ہیں اور ان کے نزدیک صرف صوفیہ ہی اس علم کے رمز آشنا ہیں۔

دوسری غلطی:۔ ابن عربی دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ خدا سے انبیاء کی طرح احکام اخذ کرتے ہیں۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے اور مسیلمہ کذاب کے دعوی نبوت سے ملتا جلتا ہے۔

تیسری غلطی:۔ ابن عربی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ علم حقیقت میں منفرد ہیں اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا مرتبہ سرورِ کائنات سے بلند تر ہے۔ ابن عربی کا کہنا ہے کہ وہ

---

[1] فصوص الحکم از ابن عربی ص ۶۳-۶۴۔

Marfat.com

وہاں سے احکام اخذ کرتے ہیں جہاں سے وہ فرشتہ حاصل کرتا ہے، جو خدا کا پیغام انبیاء کو پہونچاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسول علیہ السلام فرشتہ سے پیغامات خداوندی وصول کرتے ہیں اس کے برخلاف ابن عربی فرشتے سے نہیں بلکہ اس مقام سے احکام حاصل کرتے ہیں۔ جہاں سے فرشتہ اخذ کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ مسیلمہ کذاب کے دعویٰ سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ مسیلمہ نے یہ کبھی نہیں کہا تھا کہ اس کا مرتبہ رسول علیہ السلام سے بھی بڑھ کر ہے[1]

ابن تیمیہ جس طرح ابن عربی کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے کہ علم دو قسموں میں منقسم ہے :-

۱ - علم شریعت۔

۲ - علم حقیقت۔

اسی طرح ان کی رائے میں یہ دعویٰ بھی سراسر باطل ہے کہ کوئی شخص اتباعِ رسول کے بغیر بھی خدا کا قرب حاصل کر سکتا ہے بلکہ آنحضورؐ کی خلاف ورزی کے باوجود فلاح ونجات حاصل کر سکتا ہے۔ یہ دعویٰ کرنے والے حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ دو امور کی بنا پر ان کے احتجاج واستناد کو باطل ٹھیراتے ہیں۔ وہ دو امور یہ ہیں :-

حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ سے استدلال :-

اوّل : حضرت موسیٰ علیہ السلام خضر کی جانب مبعوث نہیں ہوئے تھے۔ ورنہ خضر پر ان کی پیروی ضروری ہوتی۔

دوم :۔ حضرت موسیٰ اور خضر کے واقعہ میں کوئی امر خلاف شریعت نہیں جیسا کہ شرعی احکام کو ساقط کرنے والوں کا دعویٰ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ افعال شریعت کی رُو سے مباح ہیں بشرطیکہ یہ افعال انجام دینے والا ان کے اسباب سے آگاہ ہو جس طرح خضر ان سے واقف تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خضر نے حضرت موسیٰ سے ان کے اسباب بیان کئے تو موسیٰ علیہ السلام نے آپ سے اظہار اتفاق کیا۔

خضر نے جو افعال انجام دیئے ان کے موافق شریعت ہونے کی تفصیلات یہ ہیں کہ کشتی توڑنے کا واقعہ اس فقہی قاعدہ میں داخل ہے کہ جب کسی کا سب مال ضائع ہو رہا ہو تو اس

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۶۹۔

Marfat.com

کا کچھ حصہ ضائع کرکے باقی مال کو بچا لینا چاہیئے۔ کیونکہ ایک جزو کا ضائع کرنا سارے مال کو تلف کرنے سے بہتر ہے۔ جس طرح عہد نبوی میں ایک چرواہے نے جب بکری کو قریب المرگ دیکھا تو اسے ذبح کر دیا۔ لڑکے کو قتل کرنے کا واقعہ اسی فقہی مسئلہ سے ملتا ہے کہ جب کوئی لڑکا کسی پر حملہ کرنا چاہتا ہو تو اُسے قتل کرنا روا ہے۔ ابن عباس فرماتے ہیں:

"اگر لڑکوں کے متعلق تمہیں وہ سب کچھ معلوم ہو جو خضر جانتے تھے تو انہیں قتل کر دو ورنہ نہیں۔"

دیوار تعمیر کرنے کا کام ایک نیک کام تھا جو شدید ضرورت کے باوجود بلا اجرت انجام دیا۔ کیونکہ ایک نیک آدمی کی اولاد اس کی مالک تھی[1]

مسئلہ زیر بحث میں ابن تیمیہ کا واضح ترین قول وہ ہے جو انہوں نے اس بات کی تردید میں ارشاد فرمایا کہ باطنی علم صوفیہ کا حصہ ہے اور ظاہری علم فقہاء کے ساتھ مختص ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"علم باطنی ہو یا ظاہری، شریعت ہو یا حقیقت ان کو کتاب و سنت کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا۔ مشائخ و فقراء ملوک و امراء اور قضاۃ و علماء علوم کیلئے معیار نہیں ہے۔ بلکہ جملہ مخلوقات پر خدا اور رسول کی اطاعت فرض ہے[2]۔"

اس سے معلوم ہوا کہ ابن تیمیہ جملہ امور کے لئے کتاب و سنت کو سند قرار دیتے ہیں۔ شریعت و حقیقت اور ظاہر و باطن کے مابین فرق و امتیاز کو جائز نہیں تصور کرتے۔ صوفیہ کا یہ دعویٰ حد اعتدال سے بہت بڑھا ہوا ہے کہ وہ براہِ راست اللہ تعالےٰ سے مسائل و احکام اخذ کرتے ہیں اور وہ آنحضور کے صحابہ پر بھی فوقیت رکھتے ہیں۔ بعض صوفیہ کا قول ہے۔

"فلاں شخص محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے طفیل اس مرتبہ پر پہونچا اور میں نے بلاواسطہ سب کچھ پایا۔"

ایک دوسرے صوفی کا مقولہ ہے:۔

"ان کا علم مردہ ہے وہ مردوں سے مستفاد ہے۔ جب کہ ہمارا علم اس ہستی سے

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۳۷۔

[2] حوالہ مذکور ج ۴ ص ۶۷-۶۸۔

Marfat.com

ماخوذ ہے جس کو کبھی موت نہیں آئے گی "

ابن تیمیہ اس زعم باطل کی سخت تردید کرتے ہیں۔ اور واضح کرتے ہیں کہ جملہ احکام و مسائل کا اصل مصدر و ماخذ کتاب و سنت ہے، جو ان کے ساتھ ہم آہنگ ہو وہ حق ہے۔ اور جو ان میں سے کسی ایک کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"ان کے پاس حق و باطل اور رحمانی و شیطانی کو پہچاننے کا اور کوئی معیار نہیں۔ اس کے لئے اصل کسوٹی کتاب و سنت ہے، جو ان کے موافق ہو وہ حق ہے اور جو مخالف ہے وہ غلط ہے "

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

وَمَنْ يَّعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهٗ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهٗ قَرِيْنٌ ۔ وَاِنَّهُمْ لَيَصُدُّوْنَهُمْ عَنِ السَّبِيْلِ وَيَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ ۔ حَتّٰى اِذَا جَآءَنَا قَالَ يٰلَيْتَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِيْنُ ۔

(الزخرف - ۳۶-۳۸)

جو خدا کے ذکر سے منہ موڑ لیتا ہے ہم اس کے لئے ایک شیطان مقرر کر دیتے ہیں جو اس کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ وہ لوگوں کو سیدھی راہ سے روکتے ہیں اور اس کے باوجود اپنے آپ کو ہدایت یافتہ خیال کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب ہمارے پاس آئے گا تو کہے گا اے کاش! میرے اور تمہارے درمیان بعد المشرقین ہوتا۔ پس شیطان اس کے لئے بدترین رفیق ثابت ہوگا۔

صوفیہ کا یہ کہنا کہ "یاخذ عن اللہ" وہ براہِ راست خدا سے اخذ کرتا ہے۔ یہ الفاظ مجمل ہیں اور ان کا مطلب واضح نہیں۔ اگر اس کی مراد خدا کے عطیہ اور اخذِ عام سے ہے یعنی کونی و خلقی اعتبار سے اور خدا کی مشیت و قدرت سے اسے یہ مقام حاصل ہوا تو یہ کلام درست ہے۔ مگر اس میں اسکی کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ دوسرے لوگ بھی اس ضمن میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ جو شخص کتاب اللہ سے مسائل اخذ کرتا ہے۔ وہ بھی گویا خدا ہی سے حاصل کرتا ہے۔ بلکہ مشرکین اور اہل کتاب میں سے جو کافر ہیں وہ بھی اسی طرح اخذ کرتے ہیں۔ اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ جو چیز مجھے حاصل ہوئی ہے۔ خدا اسے جانتے اور اس پر اظہار

Marfat.com

خوشنودی فرماتے ہیں اور یہ کلام جو مجھ پر القا کیا جا رہا ہے کلام خداوندی ہے تو اس کے دو طریقے ہیں :-

پہلا طریقہ یہ ہے کہ اسے کہا جائے گا تمہیں کیونکر معلوم ہے کہ تم نے یہ خدا سے حاصل کیا اور شیطان سے نہیں کیونکہ شیاطین بھی اپنے احباب کے دل میں وسوسہ ڈالتے ہیں۔ سوال کا مقتضا یہ ہے کہ جب اہل کلام اہل حق و اہل باطل کے مابین مشترک ہے تو اس کے حق ہونے کی دلیل کیا ہے ؟

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اسے کہا جائے گا کہ یہ شیطانی کلام ہے۔ کیونکہ یہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی غرض سے متصادم ہے۔ اگر ہم اس کے حاصل کردہ کلام پر غور کریں۔ اور اس کے مقصد و غایت کو دیکھیں تو یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ اس کا سبب اور غایت دونوں فیہ شرعی ہیں۔ مثلاً اسے کہا جائے کہ اس بت کو سجدہ کیجئے تاکہ تمہارا مطلوب حاصل ہو یا اس مخلوق کے سامنے سر نیاز جھکایئے اور اس سے فریاد رسی کیجئے تو اس سے جو نتیجہ ظہور میں آئے گا وہ شرک کی وجہ سے ہوگا۔ جس طرح مشرکین کہا کرتے تھے۔ کہ شیاطین ان کو دکھائی دیتے تھے اور بعض نذریات بھی پوری کر دیتے ہیں۔ اس طرح شیاطین ان کے توحید و ایمان کو ضائع کر کے اس کے عوض میں ان کو معمولی نفع پہنچا دیا کرتے ہیں [1]

یہ ہیں حقیقت و شریعت کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے اقوال و ارشادات۔ مسئلہ زیر بحث میں ابن قیمؒ کے اقوال جو ابن تیمیہ سے ملتے جلتے ہیں۔ البتہ جو فرق و امتیاز پایا جاتا ہے وہ تعبیر و بیان کا فرق ہے جوہری نہیں۔

۸۔ حقیقت و شریعت کے بارے میں ابن قیمؒ کی تحقیقات :

ابن قیمؒ مسئلہ زیر بحث کی تفصیلات ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"صوفیہ کا قول ہے کہ علماء سے کہ اور رائی کی نسوار دیتے ہیں اس کے برخلاف عارف کے یہاں مشک و عنبر سونگھنے کے لئے ملتے ہیں "

ایک دوسرے صوفی کا قول ہے :-

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ - از صفحہ ۱۸ تا ۱۰۴ -

Marfat.com

"جو لوگوں کو علم کی نگاہ سے دیکھے گا ان سے ناراض ہوگا اور جو ان پر حقیقت کی نظر ڈالے گا انہیں معذور تصور کرے گا۔"

ابن قیمؒ حقیقت و شریعت کے باہمی فرق پر راضی نہ تھے۔ انہوں نے اس پر جو کڑی تنقید کی اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :۔

۱۔ صوفیہ کا یہ کلام بظاہر بڑا چکنا چپڑا مگر حقیقت میں سم قاتل اور بے حد ضرر رساں ہے۔ آدمی اسے معمولی سمجھتا ہے۔ مگر خدا کے ہاں یہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ لوگوں کو آزاد منشی، بے راہ روی، ارتکاب جرائم، عبادتِ اصنام اور ظلم کی دعوت دیتا ہے۔ بایں ہمہ لوگ پھر بھی معذور ہی تصور کئے جاتے ہیں۔

۲۔ مقام حیرت ہے کہ صوفیہ علماء کے پیش کردہ اوامر و نواہی کو سرکہ اور رائی سے تعبیر کرتے ہیں اور عارفین بلا دلیل شرعی جو کام کرتے ہیں ان کو مشک و عنبر کا نام دیا جاتا ہے۔ حالانکہ انصاف کا تقاضا اس کے برعکس ہے۔

۳۔ حقیقت کی نگاہ سے دیکھنا لوگوں کو معذور تصور کرنے کا موجب کیونکر ہو سکتا ہے۔ جب کہ سرور کائنات نے دینی امور کی خلاف ورزی کرنے والوں کو ملامت کی ہے۔ اور انہیں بنظر استحسان نہیں دیکھا۔ جب یہ لوگ معذور تصور کئے جانے کے لائق ہیں تو خداوند تعالےٰ بالاولیٰ ان کو معذور تصور کریں گے اور ان کو معاف کر دیں گے۔[1]

ابن قیمؒ کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ شریعت و حقیقت کے مابین منافات نہیں پائی جاتی۔ دونوں میں سے ہر ایک کا خاص پہلو ہے۔ شریعت خدا کی عبادت کا نام ہے۔ خدا کی صفات کا مشاہدہ کرنے کو حقیقت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں :۔

"شریعت یہ ہے کہ تو خدا کی عبادت کرے۔ حقیقت اس کے مشاہدہ کو کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اوامر کی تعمیل کرنا شریعت ہے اور اس کی صفات کا مشاہدہ حقیقت"[2]

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۰۴۔

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۰۸۔

Marfat.com

ابن قیم شریعت وحقیقت کی یکجائیت واضح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

" جو خدا کے اوامر کی تعمیل کرتا ہے اور نواہی کو ترک کرتا ہے۔ اسے شریعت کہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ قضاء وقدر پر ایمان لاتا ہے اور صفات حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ حقیقت ہے۔ یہ دونوں امور مندرجہ آیات کی تعمیل پر مبنی ہیں "

۱۔ "لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ اَنْ يَّسْتَقِيْمَ" جو تم میں سے سیدھی راہ پر چلنا چاہے۔

۲۔ "وَمَا تَشَاءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ" (التکویر ۲۸-۲۹) تمہاری مشیت خداوندی مشیت کے تابع ہے۔

ابن قیم ایک اور مقام پر فرماتے ہیں :

یہ چار امور ہوئے۔

۱۔ جہد وسعی

۲۔ علم کو حکم تسلیم کرنا۔

۳۔ حقیقت کی نگاہ سے دیکھنا۔

۴۔ دوسرے کی جانب توجہ نہ دینا[1]

علم لدنی کی شناخت :

حقیقت وشریعت میں تطبیق دینے کے بعد ابن قیم بطریق الہام حاصل شدہ علم لدنی میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ مخالف شریعت نہ ہو۔ علم لدنی ابن قیم کی رائے میں عبودیت، اتباع رسول اور مشکوٰۃ نبوت سے کسب علم میں جہد وسعی صرف کرنے کا ثمرہ ہے۔ اللہ تعالےٰ ایسے شخص کو فہم وشعور سے نوازتے ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے دریافت کیا گیا کہ آیا آنحضورؐ نے خصوصی طور پر آپ کو کوئی ایسی ہدایت دی ہے۔ جس میں عوام الناس شریک نہ ہوں آپ نے فرمایا۔ بخدا آپ نے ہمیں کوئی خصوصی بات نہیں بتائی البتہ اللہ تعالےٰ کسی بندے کو کتاب الٰہی میں فہم وفراست عطا کر دے تو الگ بات ہے۔

---

[1] کتاب مذکور۔ ص ۵۲-۵۳۔

Marfat.com

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"یہی اصلی علم لدنی ہے۔ جو شخص کتاب وسنّت سے اعراض کرتا ہوا وران کا پابند نہ ہو۔ اس کا علم لدنی نہیں بلکہ نفسانی وشیطانی ہے"

ابن قیمؒ ایک معیار مقرر کرتے ہیں جس سے حقیقی علم لدنی کی شناخت کی جاسکتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"علم لدنی رحمانی کی پہچان یہ ہے کہ وہ آنحضورؐ کے اقوال واعمال کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ علم لدنی کی دو قسمیں ہیں (۱) علم لدنی رحمانی (۲) علم لدنی شیطانی اس کی پہچان کرنے کا اصلی معیار وحی ہے اور رسول اللہ کے بعد وحی بند ہے"

بعض لوگ حضرت موسیٰ وخضر کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ علم لدنی شریعت کے خلاف ہوتا ہے۔ ابن قیمؒ اس کی تردید کرتے اور اسے الحاد اور کفر قرار دیتے ہیں۔ بیان کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰ خضر کی جانب مبعوث نہ تھے ورنہ خضر پر ان کی پیروی واجب ہوتی اور آپ ہجرت کرکے حضرت موسیٰ کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ خضر نے حضرت موسیٰ سے دریافت کیا کہ آیا آپ بنی اسرائیل کے پیغمبر موسیٰ ہیں؟ حضرت موسیٰ نے اثبات میں جواب دیا۔ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت بنی اسرائیل کے ساتھ مخصوص تھی۔ بخلاف ازیں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی شریعت عام ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

وما ارسلنٰك الا كافة للناس	ہم نے آپ کو سب لوگوں کے لئے بشیر ونذیر
بشیرا ونذیرا (سورہ سبا ۲۸)	بنا کر بھیجا ہے۔

جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کو محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہے جو خضر کو موسیٰ علیہ السلام سے۔ تو وہ کافر ہے۔ ابن عربی اور اس کے ہمنوا صوفیہ کے لئے یہ زیبا نہ تھا کہ وہ اصحاب حقیقت ہونے کا دعویٰ کرتے اور شریعت محمدی کو خیرباد کہہ دیتے۔

آخری فیصلہ:

سابقہ بیانات سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ تینوں عظیم فقہاء ابن جوزی ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ حقیقت وشریعت میں یگانگت کے قائل ہیں صوفیہ کا ایک گروہ مثلاً قشیری اور ان کے ہمنوا بھی اسے تسلیم کرتے ہیں۔

قشیری فرماتے ہیں:

"شرعی احکام کی پیروی کا نام شریعت ہے اور مشاہدہ ربوبیت کو حقیقت کہتے ہیں۔ یہ شریعت جس کی تائید حقیقت سے نہ ہوتی ہو قابلِ قبول نہیں۔

اسی طرح وہ حقیقت جس میں شریعت کی پابندی نہ ہو وہ قرین عقل و قیاس نہیں ہے۔"

حقیقت و شریعت میں موافقت پیدا کرنا ہی مذہب حق ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب احسان کا مطلب دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: احسان کا مفہوم یہ ہے کہ تم خدا کی عبادت اس طرح ادا کرو جیسے اُسے مشاہدہ کر رہے ہو اور اگر یہ ممکن نہیں تو کم از کم یہ تصور تو قائم کرو کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے۔ اس حدیث میں آپؐ نے شریعت و حقیقت کو جمع کر دیا۔ شریعت خدا کی عبادت کو کہتے ہیں۔ خدا کی صفات اور عظمت کا مشاہدہ حقیقت کہلاتا ہے۔ اعتدال پسند صوفیہ بھی دونوں کی یگانگت کی دعوت دیتے تھے۔

حضرت جنید کا مقولہ ہے:

"ہمارا علم کتاب و سنت پر مبنی ہے جو قرآن و حدیث نہیں پڑھتا وہ لائق اتباع نہیں ہے۔"[1]

ابو سعید خراز فرماتے ہیں:

"ہر باطنی علم جو ظاہری علم کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔"

ابو الحسین النوری کا قول ہے:

"جو شخص خدا کے ساتھ ایسی حالت کا دعویٰ دار ہو جو شرعی حکم کی حدود سے خارج ہے تو اسے تسلیم نہ کیجئے۔"[2]

نفسِ انسانی طبعاً شریعت کی پیروی کرنے اور خدا کی عظمت و جلال کے سامنے سرِ نیاز خم کرنے کی جانب مائل ہوتا ہے۔ پھر اس سے انسان میں اعمالِ شرعی بجا لانے کا داعیہ ابھرتا ہے اور وہ قربِ خداوندی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ پھر افعال قبیحہ سے اجتناب و احتراز کا شوق دامنگیر ہوتا ہے۔ اور انسان گناہوں سے ایسے محفوظ و مصئون ہو جاتا ہے کہ گویا فطرتاً یہ تصور ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے وہ صرف ظاہری حواس کے ساتھ خدا کا تابع فرمان تھا اب روحانی طور پر بھی اس کا اطاعت شعار ہو گیا۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ج ۵ ص ۶۹

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۷۔

Marfat.com

ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو حرف گیری کی ہے۔ اس میں ایک چیز یہ بھی ہے کہ وہ ذوق کی پیروی کرتے ہیں اور علم کی چنداں پروا نہیں کرتے۔ حالانکہ انسانی عقل اس سے ابا کرتی ہے۔ لہٰذا میں اس موقع پر صوفیہ کے اقوال پیش کروں گا۔ مبادا کوئی شخص کہے کہ ابن قیمؒ کا یہ دعویٰ مبالغہ آمیزی پر مبنی اور صوفیہ پر ظلم و تعدی کے مترادف ہے۔ صوفیہ کے اقوال پیش کرنے کے بعد میں اعتدال پسند صوفیہ اور فقہاء کا موقف بیان کروں گا۔ پھر بتاؤں گا کہ ذوق کو حکم قرار دینا اور علم سے روگردانی کرنا کن مفاسد کا موجب ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد علم، حال اور عبادت کا باہمی ربط و تعلق واضح کروں گا۔ یہ بتاؤں گا کہ سالک کو ان کی کس قدر ضرورت ہے۔ پھر خاتمہ پر جملہ ابحاث کا خلاصہ بیان کرونگا۔

موضوع زیر بحث کی ترتیب مطابق سب ذیل ہو گی:۔

۱۔ تحکیم ذوق اور ترک علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال۔

۲۔ فقہاء اور اعتدال پسند صوفیہ کا موقف۔

۳۔ ذوق کو حکم بنانے کے مفاسد۔

۴۔ علم و حال اور علم و عبادت کا باہمی ربط و تعلق۔

۵۔ خلاصہ ابحاث سابقہ۔

۱۔ تحکیم ذوق اور ترک علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال:

صوفیہ اپنے ذوق و وجدان کی برتری کو مبالغہ آمیزی کی حد تک تسلیم کرتے تھے۔ ذوق کی حیثیت ان کے یہاں شریعتِ اسلامیہ ایسی تھی۔ وہ اس کے احکام کی تعمیل کرتے، منہیات سے رک جاتے، بلکہ اس حد تک تجاوز کرتے کہ جب ان کا ذوق علم یا شرع سے متصادم ہوتا تو وہ اسے علم و شرع کے مقابلہ میں ترجیح دیتے۔

اصحاب ذوق و وجد کا قول ہے:۔

"جب ذوق و وجد کشف اور شرع باہم متصادم ہوں تو ہم ان تینوں کو شریعت کے مقابلہ میں ترجیح دیں گے[1]"

کسی صوفی سے کہا گیا تھا:۔

"کیا اب عبدالرزاق سے حدیث کا سماع کرنے کے لئے ان کی خدمت میں

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۳۸۰۔

حاضر ہوں گے۔"

انہوں نے جواباً کہا:۔

"جو خدا سے براہ راست استفادہ کرتا ہو وہ عبدالرزاق کو کیا کرے۔"

ایک صوفی کا قول ہے:۔

"علم خدا اور دل کے مابین ایک حجاب ہے۔"

ایک دوسرا صوفی کہتا ہے:۔

"جب تم دیکھو کہ کوئی صوفی حدثنا واخبرنا میں مشغول ہے تو اسے خیرباد کہہ دو۔"[1]

محدث ابن جوزی ابوسعید کنجدی کا قول نقل کرتے ہیں:۔

"میں صوفیہ کی سرائے میں اقامت پذیر تھا اور خفیہ طور پر علم حدیث پڑھا کرتا تھا تاکہ انہیں پتا نہ چلے۔ ایک روز میری آستین سے دوات گر گئی تو ایک صوفی نے کہا اپنا سر ڈھانپ لیجئے۔"[2]

ابن جوزی جعفر خالدی سے روایت کرتے ہیں:۔

"اگر صوفیہ مجھے اجازت دیتے تو میں ساری دنیا کی سنداتِ جمع کر لیتا۔ میں عباس کی خدمت میں طلب حدیث کے لئے گیا تھا۔ ایک نشست میں حدیثیں لکھیں اور ان کے یہاں سے نکلا تو ایک صوفی دوست سے ملاقات ہوئی۔ اس نے دریافت کیا آپ کے پاس یہ کیا ہے؟ میں نے وہ اوراق اسے دکھائے۔ وہ بولا افسوس ہے کہ آپ خرقہ کا علم چھوڑ کر ورقہ کا علم حاصل کر رہے ہیں۔ پھر اس نے وہ اوراق چاک کر دیئے۔ اس کی بات میرے دل میں اتر گئی اور میں پھر کبھی عباس کے یہاں نہ گیا۔"[3]

شبلی علوم دینیہ کے طلبہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ شعر

---

[1] تذکرہ ج ۲ ص ۲۵۹

[2] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۳۵۱۔

[3] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۳۵۱

Marfat.com

اذا خاطبونی بعلم الورق برزت علیهم بعلم الخرق

(جب مجھے ورقہ کے علم سے خطاب کرتے ہیں تو میں ان پر خرقہ کا علم پیش کرتا ہوں)

۲۔ فُقہا اور اعتدال پسند صُوفیہ کا موقف :۔

اعتدال پسند صوفیہ اور فقہاء صوفیہ کو یہ نظریات پسند نہ آئے اور اسی لئے انہوں نے اس کی سخت تردید کی۔ چنانچہ ابن جوزی، ابن تیمیہ، ابن قیم اور منصف مزاج صوفیہ کے اقوال اس ضمن میں نقل کئے جاتے ہیں۔ جنہوں نے ان نظریات پر کڑی تنقید کی۔

ابن جوزی کی تنقید :۔

ترک علم سے متعلق صوفیہ کے اقوال کو ابنِ جوزی تغافل شعاری یا ظن باطل پر محمول کرتے ہیں :۔

ابن جوزی لکھتے ہیں :

"صوفیہ دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم کے صوفیہ حصول علم میں تغافل شعاری سے کام لیتے ہیں۔ دوسری قسم کے صوفیہ عبادت کے اثرات کو علم سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ باطنی علم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ظاہری علوم میں مشغول ہونے سے روکتے ہیں[2]۔"

ابن جوزی کہتے ہیں کہ علم کی مخالفت کرنا گویا خدا کے خلاف اعلانِ جنگ کرنے کے مترادف ہے۔ کیونکہ علم سے احکام شرعیہ واضح ہوتے ہیں اور خدا کی ہستی کا پتا چلتا ہے۔ لہٰذا اس کی مخالفت خدا کے خلاف نبرد آزمائی ہے۔ خدا کے خلاف بغض و عناد رکھنے کی قوی ترین دلیل خدا کی راہ سے روکنا ہے اور خدا کے راستوں میں سے سب سے نمایاں راستہ علم کا ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔ اس کے احکام کو واضح کرتا ہے۔ اور اس کے خوبیات و کردہات پر روشنی ڈالتا ہے۔ پس اس سے روکنا اللہ تعالےٰ اور اس کی شریعت سے عناد رکھنے کے مترادف ہے۔ مگر افسوس کہ علم سے روکنے والوں پر یہ حقیقت آشکارا نہ ہو سکی[3]۔

---

[1] کتاب مذکور ص ۳۵۲۔

[2] کتاب مذکور ص ۳۵۱۔

[3] نقد العلم والعلما لابن الجوزی ص ۳۵۲۔

Marfat.com

ابن جوزی صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اپنی تائید میں ان ائمہ متقدمین کے اقوال پیش کرتے ہیں جن کی علمی برتری مسلّم ہے اور جنہوں نے دینی زندگی کے قیام کے لئے ایسے فقہی اصول اور اساسات وضع کئے ہیں جو آج تک معمول بہا چلے آتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ جب طلبہ کے حلقہ میں دوات میں، لکھتے تو فرماتے یہ دین کے چراغ ہیں۔ آپ بڑھاپے کے باوجود دوات اٹھائے رہتے۔ کسی شخص نے کہا اے ابو عبداللہ! آپ کب تک دوات اٹھائے رہیں گے۔ امام نے جواباً فرمایا قبر تک۔

آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:۔

"میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ غالب رہے گا اور تا قیام قیامت معاندین کی عداوت اسے کچھ نقصان نہیں پہونچا سکے گی۔

امام احمد اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

ان لم یکونوا اصحاب الحدیث فلا ادری من ھم

اگر اس حدیث کا مصداق اصحاب الحدیث نہیں ہیں تو مجھے نہیں معلوم اس سے کون لوگ مراد ہیں۔

امام احمد سے عرض کیا گیا کہ ایک شخص نے اہل حدیث کو قوم سوء (بری قوم) کہا۔ امام نے فرمایا وہ زندیق ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

اذا رایت رجلاً من اصحاب الحدیث فکانی رایت رجلاً من اصحاب الرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم

جب میں اصحاب حدیث میں سے کسی شخص کو دیکھتا ہوں تو یوں سمجھتا ہوں جیسے میں نے کسی صحابی کو دیکھ لیا۔

ابن تیمیہ کا اظہار خیال:۔

صوفیہ کے علم سے اعراض کرنے کی وجہ ابن تیمیہ کی نگاہ میں یہ ہے کہ شیاطین انہیں علم سے متنفر کرتے ہیں اور ان کی عبادات کو بڑے آراستہ و پیراستہ انداز میں ان کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ چونکہ وہ علم سے نفرت کرتے ہیں۔ لہٰذا علماء کو بھی نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"مبتدعانہ عبادات کو انجام دینے والے شیطان کے ورغلانے سے اپنی

Marfat.com

عبادات کو بڑی اچھی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ شرعی طریقے انہیں مذموم دکھائی دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ علم اور قرآن سے بھی بغض رکھنے لگتے ہیں۔"

ایک دوسرے مقام پر صوفیہ کی تردید کرتے ہوئے انہیں یہود و نصاریٰ اور قوم نوح سے تشبیہ دیتے ہیں:۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

"بہت سے صوفیہ شریعت اور قرآن کا ذکر کرنے والوں اور کتابوں کے لکھنے پڑھنے والوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کا یہ احساس ہے کہ کتابوں میں ان کی مخالفت پائی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے شیاطین ایسے لوگوں کے خلاف ان کے دل میں نفرت و حقارت کے جذبات پیدا کر دیتے ہیں۔ جس طرح یہودی اور نصرانی اپنی اولاد کو مسلمانوں کی صحبت میں رہنے سے روکتے ہیں۔ مبادا وہ اپنے مذہب سے برگشتہ ہو جائیں۔ یا جس طرح قوم نوح کے لوگ اپنے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیتے تھے اور کپڑوں میں لپٹے لپٹائے رہتے تھے تاکہ نوح علیہ السلام کی آواز ان کے کان میں نہ پڑے۔"

اللہ تعالیٰ مشرکوں کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

وقال الذین کفروا لا تسمعوا لھذا القرآن والغوا فیہ لعلکم تغلبون (السجدہ - ۲۶)

کافر کہتے ہیں کہ اس قرآن کو نہ سنئے اور اس میں شور ڈالئے تاکہ تمہیں غلبہ حاصل ہو۔

نیز فرمایا:

فمالھم عن التذکرۃ معرضین کانھم حمر مستنفرۃ فرت من قسورۃ (المدثر - ۵۰)

کیا وجہ ہے کہ وہ قرآن حکیم سے اعراض کر رہے ہیں گویا وہ گدھے ہیں جو شیر سے بھاگے ہوں۔

انہیں باجے گاجے اور گانے بجانے سے دلچسپی ہے اور قرآنی آیات سننے سے کوئی رغبت نہیں۔[1]"

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۵ ص ۹۸-۹۹۔

Marfat.com

ابن تیمیہ کا یہ نظریہ سفیان بن عاصم کے بیان سے ملتا ہے۔ جسے ابن جوزی نے ذکر کیا ہے:۔

"سفیان کہتے ہیں وکیع نے مجھ سے دریافت کیا تم نے ہشام سے حدیث اخذ کرنا کیوں ترک کر دیا۔ میں نے جواب دیا میں چند صوفیہ کی صحبت میں بیٹھا اور ان سے بڑا متاثر ہوا۔ وہ کہنے لگے اگر تم ہشام سے روایت کردہ احادیث نہیں مٹاؤ گے تم ہم تجھ سے قطع تعلق کرلیں گے۔ میں نے ان کی بات مان لی وکیع فرمانے لگے صوفیہ میں حماقت پائی جاتی ہے۔"[1]

ابن قیمؒ کی جرح و قدح: ابن قیمؒ نے صوفیہ کے نقد و جرح فضیلت علم کے اظہار و بیان اور تحکیم ذوق اور ترکِ علم کے مفاسد و مضرات کو طشت از بام کرنے کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

فرماتے ہیں۔

"صوفیہ اپنے ذوق کو حکم مانتے ہیں اور حلال و حرام اور جائز و ناجائز میں اس کے فیصلہ کو ناطق تصور کرتے ہیں۔ حق و باطل کا معیار ان کی رائے میں صرف انسانی ذوق ہے۔ وہ علوم شرعیہ اور نصوص کے موجبات کی کچھ پروا نہیں کرتے اور اس کے برخلاف اپنے ذوق و حال اور جذبات و احساسات کو حکم تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے جو فساد پیدا ہوتا ہے وہ عیاں ہے اور محتاج بیان نہیں۔"[2]

نیز فرماتے ہیں:۔

"جس شخص کا عقیدہ یہ ہو کہ وہ اپنے ذاتی افکار و نظریات کی بنا پر سرور کائنات کی لائی ہوئی شریعت سے بے نیاز ہے۔ اس کا کفر سب لوگوں سے بڑھا ہوا ہے۔ کیونکہ دل میں جو باتیں القاء ہوتی ہیں وہ ناقابلِ اعتماد ہوتی ہیں اور اس وقت لائق التفات نہیں جب تک ان کو آنحضورؐ کی لائی ہوئی شریعت کی کسوٹی پر پرکھ نہ لیا جائے۔ ورنہ اس کی حیثیت شیطانی الہام سے زیادہ نہیں۔ ابن قیمؒ اس کے اثبات میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں:۔

---

[1] نقد العلم و العلماء ص ۳۹۷۔

[2] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۰۔

Marfat.com

پہلی دلیل :- عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جس سے نکاح کرتے وقت مہر مقرر نہ کیا جائے کہ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے۔ آپ نے ایک مہینہ بھر کوئی جواب نہ دیا۔ مہینہ گذرنے کے بعد فرمایا۔ میں اپنی رائے سے فتویٰ دوں گا اگر درست ہوا تو بتوفیق ربانی ہوگا اور اگر غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوگی اور خدا و رسول اس سے بری ہوں گے۔ اسے مہر مثل دیا جائے گا۔ نہ کم اور نہ زیادہ۔ بعض صحابہ نے جب شہادت دی کہ آنحضورؐ نے بھی یہی فیصلہ فرمایا تھا تو اس سے ابن مسعود بے حد خوش ہوئے۔

دوسری دلیل :- حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک کاتب نے ایک مرتبہ یہ الفاظ لکھ دیئے ھذا ما اری اللہ عمر (خدا نے حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ بات ڈال دی) حضرت عمر نے فرمایا: اسے مٹا دو اور لکھو۔ حضرت عمرؓ کی یہ رائے ہے :-

حضرت عمر فرمایا کرتے تھے۔ دین کو متہم کرنے کے بجائے اپنی رائے کی غلطی تسلیم کرلو۔ ابوجندل[1] والے دن میں نے بذات خود اس کا تجربہ کیا اور اگر میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کو ردّ

---

[1] ابوجندل والے دن سے مراد صلح حدیبیہ کا روز ہے۔ ابوجندل صلح نامہ لکھتے وقت حدیبیہ پہونچا وہ مشرف باسلام ہو چکا تھا اور قریش کے مظالم سے بھاگ کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ جب سہیل بن عمرو نے اسے مسلمانوں کے پاس ٹھہرنے کی اجازت نہ دی تو آپ نے اسے مکہ واپس کر دیا۔ ابوجندل نے ابوبصیر کے ساتھ مل کر ایک گروہ بنا لیا تھا۔ جو مکہ سے شام جانے والے تجارتی قافلہ پر حملہ آور ہوتے تھے۔ قریش نے آنحضورؐ سے درخواست کی کہ ان کو قافلہ پر غارت کرنے سے روکا جائے۔ (دیکھئے زاد المعاد ج ۲) مصنف نے حاشیہ ہذا میں اختصار بلکہ اقتصار سے کام لیا ہے۔ جس سے اصل واقعہ پر روشنی نہیں پڑتی۔ واقعہ مختصراً یہ ہے کہ ابوجندل نمائندہ قریش سہیل بن عمرو کے فرزند تھے اور مشرف باسلام ہو جانے کی بناء پر قریش مکہ کے معتوب تھے جب آنحضورؐ صحابہ سمیت حدیبیہ تشریف لائے تو ابوجندل پابزنجیر آپ کی خدمت میں حدیبیہ کے مقام پر حاضر ہوئے سہیل نے کہا کہ شرائط صلح کے مطابق اسے مکہ واپس کر دیجئے۔ آنحضورؐ نے فرمایا ابھی معاہدہ قلمبند نہیں ہوا۔ سہیل نے کہا کہ ہمیں صلح بھی منظور نہیں۔ مجبوراً آپ نے سہیل کو مکہ واپس روانہ کر دیا۔ ابوجندل کو کافروں نے اس قدر مارا تھا کہ ان کے جسم پر نشان تھے۔ مجمع کے سامنے زخم دکھائے اور کہا برادران اسلام کیا پھر مجھ کو اسی حالت میں دیکھنا چاہتے ہو۔ میں اسلام لا چکا ہوں کیا پھر مجھ کو کافروں کے ہاتھ میں دیتے ہو۔ تمام مسلمان تڑپ اٹھے۔ حضرت عمر ضبط نہ کر سکے۔ آنحضرت کی خدمت میں آئے اور کہا: یا رسول اللہ! کیا (باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

کرنے کی ہمت رکھتا تو میں اسے تسلیم نہ کرتا۔[1]

ابن قیم کا قاری اس حقیقت نفس الامری سے آگاہ ہے کہ وہ صوفیہ کی تنقید سے متعلق اپنے نظریات کو بڑے تاکیدی انداز میں بیان کرنے کے آرزو مند تھے اور جرح و تنقید کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔

ابن قیم لکھتے ہیں :۔

"صوفیہ کی گفتگو زیادہ تر ان کے حال و ذوق کے بارے میں ہوتی ہے ظاہر ہے کہ علمی انداز میں بات چیت کرنے میں ذوق کی زبان سے بولنے کی نسبت زیادہ جامعیت اور وسعت پائی جاتی ہے اور حجت و برہان سے بھی قریب تر ہے۔"[2]

ابن قیم کی رائے میں علم عمل کی اساس اور اس کا معیار ہے۔ علامہ ہروی کا قول ہے :

تیسرا درجہ عمل خالص ہے جو علم کے پہلو بہ پہلو چلتا ہے :

ابن قیم ھروی کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"اس قول کا مطلب یہ ہے کہ تمہارا عمل علم کے تابع، اسی کے موافق اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ پچھلا) آپ پیغمبر برحق نہیں ہیں ؟ آپ نے فرمایا۔ ہاں۔ حضرت عمر نے کہا کیا ہم حق پر نہیں ؟ آپ نے ارشاد فرمایا ہاں ہم حق پر ہیں حضرت عمر نے کہا ہم دین میں یہ ذلت کیوں گوارا کیوں کریں۔ آپ نے فرمایا : میں خدا کا پیغمبر ہوں اور خدا کے حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتا۔ خدا میری مدد کرے گا۔ حضرت عمر نے کہا آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ ہم لوگ کعبہ کا طواف کریں گے۔ آپ نے فرمایا لیکن یہ تو نہیں کہا تھا کہ اسی سال کریں گے۔ حضرت عمر اٹھ کر حضرت ابوبکر کے پاس آئے اور وہی گفتگو کی۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا وہ پیغمبر خدا ہیں جو کچھ کرتے ہیں خدا کے حکم سے کرتے ہیں (صحیح بخاری کتاب الشروط) حضرت عمرؓ کو اپنی ان گستاخانہ موضوعات کا بڑا بے اختیاری میں ان سے سرزد ہوئیں۔ تمام عمر سخت رنج رہا اور اس کے کفارہ کے لیے انہوں نے نمازیں پڑھیں، روزے رکھے، خیرات کی، غلام آزاد کیے۔ بخاری میں اگرچہ ان اعمال کا ذکر اجمالاً ہے لیکن ابن اسحاق نے تفصیل سے یہ تمام باتیں گنائی ہیں۔ (دیکھئے سیرت النبی جلد اول صفحہ ۴۵۶-۴۵۷) (غلام احمد حریری کی مترجم)

[1] اغاثۃ اللہفان ص ۶۸ - ۲ [2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵۔

Marfat.com

زیر اثر ہونا چاہیئے۔ چلنے پھرنے، حرکت کرنے اور سکون پذیر ہونے میں علم کی پیروی ناگزیر ہے۔ علم کی منزل مقصود پر قیام کیا جائے اور اس کے موارد و ماخذ سے استفادہ کیا جائے۔ دینی احکام کو پیش نظر رکھا جائے۔ اوامر کی تعمیل کی جائے اور منہیات سے احتراز و اجتناب کیا جائے۔"

ابن قیّم کے ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ ذوقِ انسانی کو حکم بنانے میں کس قدر مفاسد لازم آتے ہیں۔ رائے میں ضعف و نقص پیدا ہوتا ہے۔ دین اسلام کے احکام و مسائل باطل ٹھیرتے ہیں۔

ابن قیّم کے ارشادات کا خلاصہ حسب ذیل ہے:۔

۱۔ ذوق و وجدان اور شیطانی خیالات کی بنا پر شریعت و ایمان پر معترض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دینِ اسلام کو باطل قرار دے کر ایک ایسے جدید مذہب کا اجراء کیا جائے جو خدا و رسول کے احکام پر مبنی نہیں اور نہ اس نے ایسے مذہب کی اجازت دی ہے۔

۲۔ مقام تعجب ہے کہ صوفیہ مسلمانوں کے خوشحال طبقہ کی مذمت کرتے ہیں۔ حالانکہ بذات خود دنیوی طمع و حرص کے لئے یہی کچھ کرتے رہتے ہیں۔ دین کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور اس پر طرّہ یہ کہ اسے تقرّب خداوندی کہتے ہیں۔

ابن قیّم ذوق و وجدان کا سہارا لینے والے صوفیہ اور دولت مند مسلمانوں کے مابین موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ دنیا داران صوفیہ کے مقابلہ میں غنیمت ہیں کیونکہ یہ اپنے گناہوں کا اعتراف کرکے خدا سے مغفرت طلب کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے ذوق پسند صوفیہ اپنے ذوق و وجدان کو دین سمجھے بیٹھے ہیں اور شریعت کے مقابلہ میں اسے ترجیح دیتے ہیں۔ وہ اپنے ذوق پر دلوں کو فریفتہ کرکے خدا کی راہ سے ہٹا دیتے ہیں[2]۔

جن صوفیہ کا یہ مقولہ ہے کہ "میرے دل نے خدا سے سن کر بتایا" یا جو صوفیہ حدثنا واخبرنا کے طریقہ سے حاصل کردہ علم کے خلاف ہیں۔ ابن قیّم بھلا کیونکر انہیں معاف کرسکتے

---

[1] حوالہ مذکور ج ۲ ص ۲۰۵۔

[2] مدارج السالکین ص ۲۷۔

Marfat.com

تھے۔ چنانچہ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

۱۔ ایسے قائل کا قول یا تو اس کی نادانی کا مظہر ہے جس میں اسے معذور تصور کرنا چاہیئے۔ یا شطحیات کے قبیل سے ہے۔

۲۔ اگر عبدالرزاق اور ان جیسے محدثین نہ ہوتے اور اخبار و احادیث کا تعلق فضائے آسمانی میں بلند نہ ہوتا تو ایسے صوفیہ قطعی طور پر اسلام سے نابلد رہتے اور ان تک اسلام کی کوئی بات نہ پہونچتی۔ جو شخص حدیث و اخبار سے تمہاری توجہ ہٹا کر کسی اور طرف متوجہ کرنا چاہتا ہے تو وہ تمہیں یا تو صوفیانہ خیالات میں الجھائے گا۔ یا فلسفیانہ قیاس آرائیوں اور ذاتی آراء و افکار میں پھنسائے گا۔ کیونکہ قرآن مجید اور حدیث و اخبار کے بعد آخر باقی رہ ہی کیا چیز جاتی ہے۔ اس کے بعد تو صرف متکلمین کے شبہات محرفین کے آراء و افکار، صوفیہ کے اباطیل اور فلسفیوں کے مزعوماتِ فاسدہ ہی رہ جاتے ہیں۔ خلاصۂ کلام ہر وہ راستہ جس کی تائید کتاب و سنت کے دلائل و براہین سے نہ ہوتی ہو جہنم اور شیطان مردود تک لے جانے کا ذریعہ ہے۔ اور اس کے سوا کچھ نہیں[1]۔"

ابن قیمؒ علم اور علماء کی عظمتِ شان پر مندرجہ ذیل آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں :

"وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" (سبا-۶)

جو لوگ خدا کے نازل کردہ علم سے بہرہ ور ہیں۔ وہ اسے حق اور خدا کی راہ کی جانب رہنمائی کرنے والا تصور کرتے ہیں۔

اہل علم کے علاوہ اگرچہ دوسرے اہل ایمان بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ مگر علماء اور عام مومنین کے نظریات میں بڑا فرق پایا جاتا ہے[2]۔ اسی پر بس نہیں بلکہ ابن قیمؒ علم کو خواص کی ریاضت قرار دیتے ہیں[3]۔

۳۔ انصاف پسند صوفیہ کے ارشادات :

انصاف پسند صوفیہ تحکیم ذوق اور ترک علم سے متعلق غالی صوفیہ کے اقوال کی

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۴۵۷۔

[2] کتاب مذکور ج ۱ ص ۴۵۱

[3] کتاب مذکور ص ۴۷۰۔

Marfat.com

تردید کرتے ہیں جس سے فقہاء کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم چند صوفیہ کے اقوال پیش کرتے ہیں :۔

ابوالحسین النوری فرماتے ہیں :۔

"تم جس شخص کو دیکھو کہ وہ خدا کے ساتھ ایسی حالت کا دعویٰ کرتا ہے۔ جو علمی حدود سے متجاوز ہے تو اس کے نزدیک مت جاؤ۔"

ابوسعید خراز کا قول ہے :۔

"ہر باطن جو ظاہر کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔"

ابن عطا فرماتے ہیں :۔

"جو اپنے نفس کو آداب سنت کا پابند بناتا ہے۔ خدا تعالیٰ اس کے دل کو نورِ معرفت سے منور کرتے ہیں۔ اوامر و نواہی اور افعال و اخلاق میں سرور کائنات کی اتباع سے بڑھ کر کوئی اونچا مقام نہیں۔"

یہ فرماتے ہیں :۔

"جو کچھ تلاش کرنا ہو وہ علم کے میدان میں ڈھونڈے، حکمت کے صحرا میں طلب کیجئے ورنہ اسے توحید کے ترازو میں تولئے اور ان کے علاوہ جو چیز ہو اسے شیطان کے منہ پر مار دیجئے۔"[1]

ابوعلی بن نجید فرماتے ہیں :۔

"جو حالت علم کی پیداوار نہ ہو اس کا ضرر اس کے نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔"[2]

ابوسلیمان دارانی کا مقولہ ہے :۔

"بعض اوقات مجھے کوئی بات سوجھتی ہے اور کئی روز تک مجھے اس کا خیال آتا رہتا ہے۔ جب تک کتاب و سنت کے دو شاہد مجھے نہیں ملتے میں اسے تسلیم نہیں کرتا۔"

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۰۲-۲۵۷۔

[2] کتاب مذکور ص ۲۵۸۔

Marfat.com

ابو حفص فرماتے ہیں :

"جو شخص کتاب و سنت کی روشنی میں اپنے افعال و احوال کا جائزہ نہیں لیتا اور اپنے خیالات پر تنقید نہیں کرتا اسے مردوں کی فہرست میں شامل نہ کیجئے"

جنید بغدادی کا قول ہے :

"ہمارا مذہب اصول کتاب و سنت کا پابند ہے۔ جسے کتاب اللہ یاد نہیں اور جو حدیثِ نبوی لکھ کر محفوظ نہیں کرتا وہ اس قابل نہیں کہ اس کی پیروی کی جائے"[1]

۴۔ ذوق کو حکم بنانے کے مضرات :

ابن قیمؒ کا قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ ذوق انسانی کو حکم قرار دینا بیشمار دینی نقصانات کا موجب ہے۔ ابن قیمؒ اس کے دینی مضرات گناتے ہوئے فرماتے ہیں :

پہلا نقصان : جہالت جب عبادت میں مل جاتی ہے تو اس میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادت اس وقت خدا تعالےٰ کے یہاں شرف قبول حاصل کرتی ہے جب علم صحیح پر مبنی ہو۔ بہت سے عابد ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو عبادت میں سے سوائے شب بیداری اور تھکان کے کچھ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ عبادت کی کیفیت سے آشنا نہیں ہوتے اور نہ شرعی طریقہ سے عبادت کو انجام دیتے ہیں۔

ابن قیمؒ رقمطراز ہیں :

"عبادت میں جب جہالت کا اختلاط ہو جاتا ہے۔ تو آدمی اسے غلط طریقہ سے انجام دیتا ہے اور اس کے اصلی مقام سے ہٹا کر غلط موقع پر ادا کرتا ہے۔ بسا اوقات اس سے ایسے افعال سرزد ہو جاتے ہیں۔ جن کو وہ موجب اصلاح سمجھتا ہے حالانکہ وہ عبادت میں فساد کے موجب ہوتے ہیں"[2]

دوسرا نقصان : تحکیم ذوق کا دوسرا نقصان یہ ہے۔ کہ اس سے لوگوں کو نقصان پہونچتا ہے۔ بلکہ بہت سے لوگ ملحد ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی ذوق یکساں

---

[1] اغاثۃ اللہفان ص ۶۸۔

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۵۴۔

Marfat.com

نہیں ہوتا بلکہ اس میں بہت تفاوت پایا جاتا ہے۔ اگر انسان اپنے اپنے ذوق کے پیچھے چلنے لگیں تو ان میں اختلاف پیدا ہو جائے گا اور ان کے سب کام بگڑ جائیں گے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں :۔

"ذوق کو حکم قرار دینے سے بڑا نقصان پہونچا۔ کیونکہ انسانی ذوق میں بڑا تفاوت پایا جاتا ہے۔ اپنے اپنے افکار و معتقدات کے مطابق ہر گروہ اپنے جداگانہ جذبات و احساسات اور احوال رکھتا ہے۔ قائلین وحدت الوجود کا اپنا ذوق اور حال ہے۔ اپنے عقائد و ریاضت کے مطابق نصاریٰ بھی نصرانیت کا ذوق رکھتے ہیں۔ جو شخص بھی کسی بات کا معتقد ہو جاتا ہے یا کسی راہ کا سالک ہوتا ہے۔ حق ہو یا باطل وہ اس کا عادی ہو جاتا ہے اور اس سے اسے یک گونہ وابستگی ہو جاتی ہے اور اس طرح اسکا حال ذوق اور لگاؤ اس میں جاگزیں ہو جاتا ہے"

ابن قیمؒ اسی طرح اپنے نظریہ کی تشریح و توضیح کرتے جاتے ہیں اور دلیل میں حضرت عمرؓ کا موقف پیش کرتے ہیں۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں :۔

"ذرا دیکھئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اس امت کے اہلِ کشف اور ارباب ذوق و وجد کے سردار تھے۔ اور ملھم من اللہ بھی تھے۔ آپ نے دینی امور میں اپنے ذوق و وجد کی جانب ذرا بھر توجہ نہ دی۔ جب رسول اللہ سے کوئی حدیث سنتے تو اپنے ذوق و وجد کو خاطر میں نہ لاتے بلکہ یوں فرماتے اگر ہم یہ حدیث نہ سنتے تو ہمارا فیصلہ اس سے مختلف ہوتا۔"

حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ یہ الفاظ فرمائے :۔

ایھا الناس اصابت المرءۃ و اخطا عمر — ارے لوگو! عورت کی بات قرینِ صحت ہے اور عمر غلط کہتے ہیں۔

تبصرہ و نقصان : ذوق کو حکم قرار دینا اصلی وضع کے خلاف ہے۔ کیونکہ مختلف امور کا اندازہ کرنے اور ان کی اصلی قدر و قیمت معلوم کرنے کے لئے اصلی معیار علم ہے۔ پس ذوق کے فیصلہ کو ناطق تصور کرنا اور علم کو اہمیت نہ دینا حق و صواب کے عین برعکس ہے۔ حق یہ ہے کہ علم کو جملہ امور میں حکم تسلیم کیا جائے۔ کیونکہ ذوق بھی اسی کا ایک جزو ہے۔ لہٰذا جب

Marfat.com

کسی فعل کے حکم اور ذوق میں نزاع پیدا ہو تو علم کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔

ابن قیّم فرماتے ہیں :۔

"جب کسی فعل کے حکم شرعی یا حال و ذوق میں تنازع پیدا ہو تو خدا کی حجت مقبولہ کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے اور وہ اس کی وحی ہے۔ جو وحی کے مطابق درست ہو اسے قبول کیا جائے گا۔ جو وحی کی نگاہ میں باطل ہو وہ پھینک دینے کے قابل ہے۔ جس شخص کا علم سلوک اور عمل اس اساس پر مبنی نہ ہو وہ قطعی طور پر بے کار ہے خواہ وہ کسی درجہ کا شخص ہو۔ ایسا آدمی یقیناً فریب خوردہ ہے۔ جیسے بیابان کا سراب کہ پیاسا آدمی اسے پانی تصور کرتا ہے مگر قریب [illegible] پتا چلتا ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں۔ پھر اللہ تعالےٰ اس کا حساب چکا دیتے ہیں اور وہ جلد محاسبہ کرنے والے ہیں[1]۔"

۵۔ علم اور حال کا باہمی ربط و تعلّق :۔ ابن قیّم کی رائے میں سالک جس حال میں بھی ہو اس کے لئے علم کی پیروی ضروری ہے۔ جو حال علم کے تابع نہ ہو وہ باطل ہے اور طریق حق سے دُور نکل جانے کے مترادف ہے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :۔

"جو حال علم کے تابع نہ ہو وہ فاسد اور خدا سے دُور لے جانے والا ہے۔ جس شخص کا یہ نظریہ ہو کہ حال علم کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ علم غیبوبت و حجاب کا داعی ہے اس کے برعکس حال کشف و حضور کی محبت پیدا کرتا ہے۔ اس کا یہ خیال غلط ہے۔ مثلاً بعض لوگ کہتے ہیں "علم دل اور خدا کے درمیان حجاب ہے[2]۔"

ابن قیّم حال اور علم کے مابین موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ان کا مقصد اس سے واضح ہوتا ہے کہ علم حال پر حاکم ہے اور حال اس کے تابع ہے۔ فرماتے ہیں :۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۰۱

[2] کتاب مذکور ج ۲ ص ۲۰۲ - ۲۵۱ -

Marfat.com

"علم حاکم ہے اور حال محکوم علیہ ہے۔ علم ہادی ہے۔ اور حال اس کے تابع ہے۔ علم آمر و ناہی ہے اور حال اس کی تعمیل کرتا ہے۔ حال تلوار ہے۔ اگر اسے علم کی ہمراہی نصیب نہ ہو تو یہ کھیلنے والے کے ہاتھ میں ایک کوڑے کی مانند ہے۔ حال ایک سرکش گھوڑا ہے۔ علم کے بغیر جو اس پر سوار ہو گا وہ اسے ہلاک کر دے گا۔ حال بدوں علم کے ایک بادشاہ ہے جسے حملہ آور ہونے سے کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ علم کے بغیر حال ایک آگ ہے جسے کوئی بجھانے والا نہیں۔ اس کے برعکس علم ایک ترازو ہے جس میں قلوب و اذہان اور اعمال و احوال کو تولا جاتا ہے۔ علم ہی کے بل بوتے پر شک و یقین، رشد و ضلالت اور خواہش نفسانی و بے راہ روی میں فرق و امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالےٰ نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو مامور فرمایا کہ آپ بارگاہ ایزدی سے مزید علم طلب کریں۔

وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا[1]

اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابن قیمؒ حال سے بے نیاز رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ بلکہ وہ علم کو حال پر فضیلت دیتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق سالک کے لئے علم اور حال دونوں ناگزیر ہیں۔ البتہ علم کو حال پر برتری حاصل ہے۔ اوامر و نواہی میں حال کو علم کے تابع ہونا چاہیئے۔ سالک کو مزید علم کا طالب رہنا چاہیئے کیونکہ حال اور علم دونوں حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں سالک کے مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں :۔

سالک کا علم اس کے حال پر اثر انداز ہوتا ہے۔ علم اسے حکم دیتا ہے۔ اور وہ ان کے تابع فرمان ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ان کا حال علم میں تصرف کرتا ہے اور اسے ایک جگہ بیٹھ رہنے نہیں دیتا بلکہ اسے منتہائے مقصود تک پہنچانے کی دعوت دیتا ہے۔ علم حال کی دعوت کو قبول کرتا ہے۔ یہ اس امت کے کاملین کا حال ہے۔ طلب و تجسس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کی حالت بھی یہی تھی۔ متاخرین جب حال اور علم میں فرق کرنے لگے تو ان میں طرح

---

[1] مدارج السالکین ص ۲۵۸-۲۵۶

طرح کے نقائص و معائب پیدا ہو گئے اور خدا ہی سے امداد کی درخواست کی جاتی ہے۔ جسے چاہے علم سے نوازے اور جسے چاہے حال سے بہرہ ور کرے جسے چاہے دونوں سے مشرف فرمائے اور جسے چاہے دونوں سے محروم کر دے۔[1]

۶۔ علم اور عبادت کا باہمی رابطہ:-

ابن قیمؒ علم کو عبادت پر فضیلت دیتے ہیں کیونکہ علم سے حق تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ انسان میں بھلے اور برے کی تمیز پیدا ہوتی ہے۔ عبادت اگرچہ صفاء روح اور تہذیب نفس کی موجب ہے۔ مگر اسے علم کی شدید ضرورت ہے کیونکہ علم ہی سے شرعی اور غیر شرعی صحیح اور باطل عبادت کا پتا چلتا ہے۔ ابن قیمؒ علم کی فضیلت پر حسب ذیل دلائل پیش کرتے ہیں

پہلی دلیل :- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

"علم حاصل کرنا نفلی نماز سے افضل ہے"

دوسری دلیل :- ابن وہب کا قول ہے :-

"میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو تختیاں نیچے رکھ دیں اور نماز پڑھنے لگ گیا۔ امام نے فرمایا جس کام میں آپ مشغول ہوئے وہ اس سے افضل نہیں جسے آپ نے ترک کیا"

اسی طرح ابن قیمؒ علم کی فضیلت کے اثبات میں دلیل پر دلیل پیش کئے جاتے ہیں۔ پھر اس آیت قرآنی سے استشہاد کرتے ہیں :-

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ ۔ (آل عمران - ۱۸)

بناء استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے توحید جیسی بیش بہا چیز پر علماء کی شہادت کا تذکرہ کیا ہے پھر علماء کی شہادت کو اپنی اور ملائکہ کی شہادت سے متصلاً ذکر کیا۔ اس سے علماء کا قابل اعتماد ہونا واضح ہوتا ہے کیونکہ فاسق کی شہادت کو معتبر نہیں سمجھا جاتا۔ حدیث نبوی میں اسی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

"صلاحیت و عدالت سے بہرہ ور لوگ اس علم کو حاصل کر کے اس سے غلو پیشہ لوگوں کی تحریفات اور غلط کار لوگوں کی تاویلات کو دور کریں گے"[2]

---

[1] کتاب مذکور ج ۳ ص ۸۴۔

[2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۴۵۹۔

Marfat.com

۷۔ علم وسلوک :۔ ابن قیّم اور علامہ صردی کی نگاہ میں سالک کے لئے علم ازبس ضروری ہے۔ علم سے مراد وہ پیام ہے جو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کر مبعوث ہونے اور جو وحی سے آپ کو حاصل ہوا۔ ابن قیّم واضح کرتے ہیں کہ سالک کو علم سے کیا فائدہ ہو پہنچتا ہے۔ اس کے فوائد پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

پہلا فائدہ :۔ مشکوٰۃ نبوّت سے حاصل شدہ علم سالک کو مہذّب بناتا ہے اور اس میں طریق عبودیّت پر چلنے، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی اور ظاہری و باطنی آداب و اخلاق کی تعمیل کی صلاحیت پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ آپ کے اوامر و نواہی کی دعوت پر لبیک کہتا ان کے بجا لانے سے ہٹتا اور ناراضگی اور رضامندی میں ان کی پیروی کرتا ہے۔ خلاصۂ کلام، تصوّف و سلوک کا راستہ صرف اسی شخص کے لئے کھلا ہے جو آثارِ رسول کا متبع ہو اور ظاہر و باطن میں ان کی پیروی کرتا ہو۔ جو آنحضور کی اتباع کے بغیر سلوک کی راہ پر گامزن ہو تو اُسے مشقّت و تکلیف کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور اس کے اعمال بیابان کے اس سراب کی طرح ہیں جسے ایک پیاسا شخص پانی سمجھ کر وہاں جائے اور وہاں اُسے کچھ بھی حاصل نہ ہو۔

اتباع رسول میں یہ خاصیّت پائی جاتی ہے کہ جب انسان ہمت ہار بیٹھے اور عمل کرنے پر قادر نہ ہو تو اطاعت رسول سے اس کے عزائم میں بلندی پیدا ہوتی ہے اور عمل کا جذبہ اجاگر ہوتا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے : ؎

من لی بمثل سیرک المدلل تمشی رویدا وتجی فی الاول

(آپ کی سبک رفتار کے کیا کہنے کہ آہستہ روی کے باوجود آپ دوسروں سے آگے نکل جاتے ہیں)

اس کے برعکس اتباع سنت سے انحراف کرنے والوں کی حالت یہ ہے کہ جب وہ اعمال و اجتہادات کے لئے تیار ہوتے ہیں تو ان کی بے راہ روی آڑے آتی ہے اور وہ ہمت کھو بیٹھتے ہیں۔ ایک شاعر کا قول ہے : ؎

فنھم فی السریٰ لم یبرحوا من مکانھم
وما ظعنوا فی السیر عنہ وقد کلّوا[1]

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۸۹-۹۰۔

Marfat.com

(وہ رات کے سیر میں اپنی جگہ سے ذرا بھر حرکت نہ کر سکے اور کوچ کرنے کے
لیے ہی تھک ہار کر بیٹھ رہے)

دوسرا فائدہ :- علم کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علم سالک کو اس کی منزل مقصود سے ہمکنار کرتا ہے۔ بہت سے ایسے بھی ہیں جو اپنی منزل مقصود سے آشنا ہی نہیں۔

تیسرا فائدہ :- علم کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس سے سالک کا عزم و ارادہ درست ہو جاتا ہے۔ سب سے بلند تر عزم وہ ہے جس سے ذات باری تعالےٰ تک رسائی حاصل ہو۔ یہ انبیاء کرام اور ان کے متبعین کا عزم ہے۔ اگر عزائم و نیات کے درجات معلوم کرنا چاہیں تو آنحضورؐ کے صحابی ربیعہ بن کعب اسلمی کا عزم ملاحظہ فرمایئے۔ آنحضورؐ نے ان سے فرمایا "کچھ مانگئے" ربیعہ نے جواباً عرض کیا: "مجھے جنت میں آپ کی رفاقت چاہیئے"۔

اگر کوئی اور شخص ہوتا تو اپنی شکم پروری کے لئے کوئی کھانے کی چیز طلب کرتا یا تن ڈھانپنے کے لئے کپڑے کا مطالبہ کرتا۔

ذرا آنحضورؐ کے عزم کی بلندی پر غور کیجئے۔ جب آنحضورؐ کو روئے زمین کے خزانوں کی کنجیاں پیش کی گئیں تو آپؐ نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔[1]

ان فوائد ثلاثہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ ہروی صفاء کے مراتب بیان کرتے ہیں۔

صفائی کے تین درجات ہیں:

صفائی کا پہلا درجہ :- صفائی کا پہلا درجہ علم کی صفائی ہے جو سلوک کی راہ پر چلنے کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ منتہائی جہد و سعی کو واضح کرتی ہے اور سالک کے عزم کو درست کرتی ہے۔

صفائی کا دوسرا درجہ :- صفائی کا دوسرا درجہ صفاء حال ہے۔ جس سے شواہد تحقیق کا مشاہدہ کہا جاتا ہے۔ مناجات کی شیرینی کا مزا چکھا جاتا ہے اور اس میں منہمک ہو کر سب کون و مکان کو فراموش کر دیا جاتا ہے۔

صفائی کا تیسرا درجہ :- صفائی کا تیسرا درجہ صفاء اتصال ہے جو عبودیت کو ربوبیت

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۸۹-۹۰۔

Marfat.com

کے حق میں داخل کر دیتی ہے۔ جس سے انتہائی درجہ کی نیکی واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے اور شرعی احکام کی تکلیف و مشقت جو ازل کی نگاہ میں ہوتی ہے۔ دور ہو جاتی ہے۔

پس درجہ اول ان فوائد ثلاثہ سے عبارت ہے جنہیں ابن قیّم نے علم کے فوائد واضح کرتے ہوئے ذکر کیا۔

۸- خلاصۂ بیانات سابقہ :-

سابقہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ بعض صوفیہ اپنے وجدان اور ذوق کو حکم قرار دیتے ہیں۔ اور علم کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ اس سے فقہاء کو ان پر جرح و نقد کا موقع ملا۔ ابن قیم بھی انہی فقہاء میں سے ایک ہیں۔ ابن قیّم نے تحکیم ذوق اور ترک علم کے نقصانات واضح کئے۔ علم و حال کا موازنہ کیا اور ان کے باہمی ربط و تعلق پر روشنی ڈالی۔ اعتدال پسند صوفیہ بھی غالی صوفیہ کے طرز فکر کو پسند نہیں کرتے اور ان پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ ابن قیّم واضح کرتے ہیں کہ فقہاء اور معتدل صوفیہ کا نقطہ نگاہ ہی قریب حق و صواب ہے۔ کیونکہ ذوق کو حکم قرار دینا ایک خطرناک بات ہے۔ عبادت اگر ذوق کے زیر اثر ہو تو آدمی سیدھی راہ سے بھٹک جائیگا۔ اگر یہ نکتہ پیش صوفیہ غور و فکر سے کام لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ ان کے دعویٰ کی صحت تسلیم کرنے سے سب احکام و شرائع اور انبیاء و رسل کی بعثت قطعی طور پر بے کار ہو جاتی ہے۔ گویا انبیاء و رسل سے قطع نظر لوگوں کو صرف ان کے ذوق پر چھوڑ دیا جاتا ہمیں حتمی طور پر معلوم ہے۔ کہ اللہ نے لوگوں کو ان کی عقل پر نہیں چھوڑا۔ بلکہ ان کی جانب انبیاء کو مبعوث فرمایا حالانکہ عقل انسانی صوفیہ کے ذوق کی نسبت اقرب الی الصواب ہے۔ لہٰذا صوفیہ کے علم کو چھوڑ کر اپنے ذوق پر اعتماد کرنے کیلئے کوئی وجہ جواز نہیں پائی جاتی۔ ذوق کو حکم بنانے میں حسب ذیل نقصانات پائے جاتے ہیں

۱- تنوع اذواق کے پیش نظر لوگوں میں بے حد اختلاف پیدا ہو جائے گا۔

۲- ذوق کو حکم قرار دینا فیہ شرعی ہے۔ کیونکہ خدا نے اس کا حکم نہیں دیا۔

۳- ذوق کو حکم تسلیم کرنے سے انبیاء و رسل کی بعثت عبث ہو جاتی ہے اور خداوند تعالےٰ ایک عبث کام کرنے سے منزّہ ہیں۔

۹- نتیجۂ ابحاث مذکورہ :

سابقہ بیانات سے میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں :-

۱- غالی صوفیہ کی ایک جماعت علم کو چھوڑ کر ذوق کو حکم قرار دیتی ہے۔

Marfat.com

۲۔ فقہاء نے ان کے دعویٰ کا بطلان ثابت کیا ہے۔ اور وہ ابن جوزی، ابن قیم اور ابن تیمیہ ہیں۔ با انصاف صوفیہ بھی ان پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔

۳۔ ابن قیم بھی انہی فقہاء میں سے ہیں۔ وہ چند امور کی بنا پر صوفیہ کے دعویٰ کو باطل قرار دیتے ہیں۔

(الف) اول یہ کہ جہالت جب عبودیت میں شامل ہو جاتی ہے تو اس میں فساد پیدا کرتی ہے۔

(ب) دوم یہ کہ علم ہی صحیح اور باطل ذوق کی پہچان کے لئے اصلی معیار ہے۔

(ج) تحکیم ذوق دینی نقصان کا موجب ہے اور اس سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔

Marfat.com

۵۰ — غیر شرعی عبادات

۱- عبادات میں حکم خداوندی کا التزام :

ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو مواخذات کئے ہیں ان میں غیر شرعی عبادات بھی ہیں. ابن قیمؒ کی یہ گرفت بجا ہے. کیونکہ عبادات میں خدا کے مقرر کردہ حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہیئے. عبادت عبد و معبود کے باہمی رابطہ کا مظہر ہے. لہٰذا بندہ نہ عبادت کو وضع کر سکتا ہے. نہ اس کی کیفیت بیان کر سکتا ہے. عبادت کی تعیین خدا کے ساتھ مختص ہے. یہی وجہ ہے کہ علماء اصول امور تعبدیہ میں اجتہاد کرنے کو [illegible] ابن قیمؒ [illegible] ان کے پیش رو علماء میں سے ابن جوزی اور ابن تیمیہ [illegible] اپنا موقف بیان کر چکے تھے. لہٰذا مناسب ہوگا۔ کہ مسئلہ زیر بحث میں ہم ان دو جلیل القدر علماء کی تحریرات میں قدرے ٹھہر کر ان کے نظریات معلوم کریں کیونکہ ان سے ہمارے مبحث پر روشنی پڑتی ہے اور مسئلہ ہذا کے تمام پہلو کھل کر سامنے آجاتے ہیں. اس سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے. کہ ابن قیمؒ کی حیثیت اس مسئلہ کی تشریح و توضیح میں اس شخص کی سی ہے جو فقہاء سلف کی راہ پر گامزن ہو. نیز یہ کہ صوفیہ پر جرح و قدح کرنے میں خواہ یہ مسئلہ ہو یا دیگر مسائل ابن قیمؒ ہرگز متفرد نہیں بلکہ ان کے پیش رو فقہاء قبل ازیں یہ راستہ ہموار کر چکے تھے.

۲- محدث ابن جوزی اور غیر شرعی عبادات :-

ابن جوزی روایت کرتے ہیں کہ محمد بن طاہر مقدسی کا بیان ہے کہ صوفیہ جن سنتوں میں متفرد ہیں اور جو ان کی جانب منسوب ہیں. ان میں سے ایک سنت یہ بھی ہے کہ تائب ہونے اور خرقہ پہننے کے بعد وہ دو رکعت نماز ادا کرتے ہیں. وہ ثمامہ کی روایت سے احتجاج کرتے ہیں کہ جب وہ مشرف باسلام ہوئے تو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا.

ابن جوزی مقدسی کے اس قول کو پسند نہیں کرتے کہ یہ صوفیہ کی منفرد سنت ہے. وہ

Marfat.com

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بقول مقدسی صوفیہ جن سنتوں میں منفرد ہیں وہ شرع کے موافق ہوں گی یا مخالف بصورت اوّل سب مسلمان ان سے متعارف ہیں خاص طور سے فقہاء تو کلیتہً ان سے آگاہ ہوں گے کیونکہ وہ خداوندی احکام سے پوری واقفیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا صوفیہ کے منفرد ہونے کی کوئی وجہ نہیں بصورت ثانی اگر وہ شرع کے مخالف ہیں تو وہ صوفیہ کی خود ساختہ ہوں گی اور یہ ظاہر ہے کہ من گھڑت چیز عبادت تصور نہیں کی جائے گی۔

ابن جوزی کی رائے میں ثمامہ کی روایت کردہ حدیث سے صوفیہ کا احتجاج صحیح نہیں۔ کیونکہ اس میں نماز کا کوئی ذکر نہیں۔ حدیث میں صرف یہ مذکور ہے کہ ثمامہ جب اسلام لائے تو آنحضورؐ نے انہیں غسل کرنے کے لئے مامور فرمایا۔ فقہاء کی ایک جماعت جن میں سے امام احمد حنبل بھی ہیں۔ اسلام لاتے وقت غسل کو واجب سمجھتے ہیں مگر دو رکعت پڑھنے کا کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے[1]

ابن جوزی جس طرح صوفیہ پر غیر شرعی عبادات کی بنا پر تنقید کرتے ہیں اسی طرح یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ وہ زہد و تقویٰ کے پیش نظر مشروعات کو چھوڑ دیتے ہیں۔ مثلاً اس لئے شادی نہیں کرتے کہ مبادا بیوی دینی احکام کی ادائیگی میں حائل ہو۔ نکاح کو ترک کرکے وہ ایک شرعی امر کو ترک کرنے کا ارتکاب کرتے ہیں جو بدکاری کا خوف ہو تو واجب ہو جاتا ہے ورنہ سنت موکدہ۔

آنحضورؐ کا ارشاد ہے:۔

"النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی"

نکاح میری سنت ہے۔ جو میری سنت سے روگردانی کرتا ہے وہ میری اُمت میں سے نہیں۔

کثیر آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ میں نکاح کرنے کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ ایک حدیث میں آپ اس ثواب کا ذکر فرماتے ہیں جو شادی شدہ آدمی کو ملتا ہے۔

"آنحضورؐ نے فرمایا بیوی سے مجامعت کرنے میں بھی ثواب ملتا ہے۔ صحابہ نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا اسی طرح جب جائز طریقہ سے ذلیفہ

---

[1] نقد العلم والعلماء لابن الجوزی ص ۱۸۵۔

Marfat.com

زوجیت ادا کرے گا تو اسے ثواب ملے گا. آپ برائی کو مدنظر رکھتے ہیں اور نیکی کو نہیں"

ابو سلیمان دارانی کا قول ہے :-

"جب آدمی علم حدیث حاصل کرنے کے لئے سفر اختیار کرے یا طلب معاش میں سفر کرے، یا شادی کرے تو وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا"

ابن جوزی اس قول پر جرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"یہ سب کچھ خلاف شرع ہے. جب فرشتے طالب علم کے پاؤں کے نیچے اپنے پر بچھاتے ہیں تو حدیث کا علم کیونکر حاصل نہ کیا جائے. طلب معاش میں سفر کرنا کیونکر معیوب ہو جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالےٰ عنہ فرماتے ہیں : کہ میں تلاش معاش میں پا پیادہ بھاگتے ہوئے مر جاؤں تو یہ اس سے بہتر ہے کہ خدا کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے میری موت واقع ہو. غیر شادی شدہ رہنے کی بھی کوئی وجہ نہیں. جب شارع کا فرمان ہے تناکحوا" شادی کیجئے. لہٰذا یہ جملہ امور جو ابو سلیمان دارانی کے قول میں مذکور ہوئے خلاف شرع ہیں[1]"

امام غزالی فرماتے ہیں :-

سالک کو چاہیئے کہ بیاہ شادی میں مشغول نہ ہو. کیونکہ بیوی کی صحبت میں گرفتار ہو کر وہ سلوک کی راہ پر نہ چل سکے گا اور جو غیر اللہ سے مانوس ہو جاتا ہے وہ خدا کو چھوڑ دیتا ہے"

ابن جوزی غزالی کے اس قول پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرتے ہیں اور چند وجوہات کی بنا پر اسے رد کرتے ہیں۔

۱۔ امام غزالی کا یہ نظریہ اس لئے غلط ہے کہ اپنے نفس کو گناہ کی آلودگی سے بچانا، اولاد پیدا کرنا اور بیوی کی عصمت کا تحفظ کرنا کسی لحاظ سے بھی ایک معیوب فعل نہیں اور نہ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے آدمی جادۂ مستقیم سے منحرف ہو جاتا ہے.

۲۔ اس کے باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بیوی سے طبعی محبت کرنا اس محبت و انس کے ہرگز منافی نہیں جو دلوں کو خدا کے ذکر سے ہوتی ہے. خداوند تعالےٰ قرآن

---

[1] نقد العلم والعلماء ص ۱۸۵۔

Marfat.com

حکیم میں اپنا احسان جتلاتے ہیں کہ اس نے بیوی کو دکھ سے راحت و سکون کا سبب بنایا۔ آنحضور نے ایک صحابی کو یہ کہہ کر بیوی سے محبت کرنے کی تلقین فرمائی کہ آپ نے کسی دوشیزہ سے شادی کیوں نہ کی کہ وہ تم سے کھیلتی اور تم اس سے دل لگی کرتے۔ احادیث میں وارد ہے کہ آپ ازواج مطہرات سے خوش طبعی فرماتے تھے۔ حضرت عائشہ سے دوڑ لگاتے ہیں۔ ہمہ اس سے خدا کی الفت و محبت میں کوئی فرق نہ آنے پاتا تھا۔

۲- شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور صوفیہ :-

امام ابن تیمیہ مسئلہ زیر بحث پر ایک عالم اصول کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ صوفیہ کی عبادت کو وہ مباحات میں سے شمار کرتے ہیں اور مباحات پر ان کے مباح ہونے کی حیثیت سے عمل کیا جاتا ہے مستحب یا واجب ہونے کے اعتبار سے نہیں۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں :-

"تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ جو امور شریعت میں مستحب نہیں ہیں انہیں عبادت کی حیثیت سے اختیار کرنا تقرب خداوندی اور اس کی ذات تک رسائی حاصل کرنے کا ذریعہ بنانا اور حصول ولایت و محبت ربانی کا سبب قرار دینا درست نہیں۔ یہ ایک عظیم اصول ہے جو بہ لحاظ سے قابل اعتنا ہے اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ مباحات کو صرف مباح ہونے کی حد تک محدود و مقید رکھنا چاہیئے۔ جب مباحات کو واجبات یا مستحبات کا درجہ دے دیا جائے۔ تو یہ ایک ایسا دین ہوگا جسے خدا نے مشروع نہیں ٹھیرایا۔ جو امور واجبات اور مستحبات میں سے نہیں ان کو واجب اور مستحب ٹھیرانا اسی طرح ہے جس طرح کسی حلال چیز کو حرام قرار دینا۔ کیونکہ حرام وہی ہے جسے خدا نے حرام قرار دیا ہو اور دین وہی ہے جسے خدا نے مشروع کیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اس شخص کی مذمت کی گئی ہے جو ایسے دین کو رائج کرتا ہے جس کا خدا

لے نقد العلم والعلماء، ص ۳۱۵۔

نے حکم نہیں دیا۔[1]

جو امر بالاتفاق نہ واجب ہو نہ مستحب اور نہ تقرب خداوندی کا موجب ہو اسے عبادت تصوّر کرنا یا تقرّب بارگاہِ ایزدی کا سبب ٹھیرانا کسی طرح روا نہیں ہے۔ سب مسلمان اس میں متحد الخیال ہیں کہ ایسی چیز کو وجہ تقرب بنانا، اسے عبادت سمجھنا اور دین و مذہب کی حیثیت دینا ناروا ہے۔ اعتقاد و قول کے اعتبار سے بھی اسے دین تصوّر کرنا درست نہیں۔ ارادہ و عمل کے لحاظ سے بھی اس عظیم اصول سے بے اعتنائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے علماء و عوام غلطی میں مبتلا ہو گئے۔ جب وہ کسی امر کو دیکھتے ہیں جس کی حرمت قرآن و سنت میں مذکور نہیں تو وہ اس میں ہرگز کوئی فرق نہیں سمجھتے کہ اُسے مُباحات محضہ کی طرح استعمال کیا جائے یا اسے دین و عبادت کی حیثیت دے دی جائے۔ یہ واضح ہے کہ ایک مباح چیز کو اعتقاد قول یا عمل کی بناء پر دین کی حیثیت دینا عظیم ترین محرّمات اور بدترین گناہوں میں سے ایک ہے اور یہ ان بدعاتِ مُنکرہ میں سے ہے جن کو عظیم ترین معصیت تصوّر کیا جاتا ہے۔[2]

امام ابن تیمیہ کے مذکورہ بیان سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:-

۱۔ مباحات کو واجبات یا مستحبات تصور نہیں کرنا چاہیئے۔

۲۔ مباحات کو واجب یا مستحب کا درجہ دینا کوئی دینی کام نہیں اور یہ حلال کو حرام اور ایک غیر مشروع چیز کو مشروع ٹھیرانے کی مانند ہے۔

۳۔ جو چیز نہ واجب ہو نہ مستحب اور نہ تقرب خداوندی کی موجب ہو اسے اعتقاداً قولاً یا عملاً تقرّب ربانی کا موجب ٹھیرانا ناروا ہے۔ بہت سے لوگوں سے یہ غلطی سرزد ہوئی کہ وہ خالص مباحات کو مباحات کی طرح استعمال کرتے

---

[1] قرآن مجید میں وارد ہے۔ اَمْ لَهُمْ شُرَكٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ ۭ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ ۭ وَاِنَّ الظّٰلِمِيْنَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (آیت ۲۱ سورہ شوریٰ)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۱۲۵ - ۱۲۶۔

اور انہیں شریعت و مذہب اور طاعت و عبادت کا درجہ دینے کے مابین امتیاز نہ کر سکے۔

۴۔ ابن قیمؒ کا نقطۂ نگاہ:۔ ابن قیمؒ مسئلہ زیر بحث پر بڑی غائرانہ نگاہ ڈالتے ہیں۔ ان کی رائے میں نفس انسانی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان طاعات و عبادات میں جو اس پر ضروری ہیں اور شرعی مباحات میں فرق و امتیاز پیدا کر دے۔ ان کے نزدیک انسان کے لئے دونوں کے مابین امتیاز پیدا کرنا اور ہر ایک کو مناسب درجہ دینا بے حد ضروری ہے مسئلہ پیش نظر میں لوگ دو قسم کی رائے رکھتے ہیں اور ابن قیمؒ دونوں میں سے کسی کو بھی نظر استحسان نہیں دیکھتے۔

پہلا گروہ:۔ لوگوں کا ایک گروہ حقوق واجبہ کو اسی قبیل کے حقوق میں سے تصور کرتا ہے جو ان کے مفاد کے لئے مشروع ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتا۔ وہ اپنے آپ کو ایسے افعال کے انجام نہ دینے اور انہیں ترک کرنے میں مختار سمجھتے ہیں۔ اگر وہ انہیں انجام بھی دیتے ہیں۔ تو یہ نہیں سمجھتے کہ ایک ضروری حق کو ادا کر دیا۔ بلکہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک زائد کام کیا۔

دوسرا گروہ:۔ لوگوں کا دوسرا گروہ اپنے حق میں مفید اور کو فعل اور عدم فعل میں حقوق واجبہ کے مساوی قرار دیتا ہے۔ چنانچہ انہیں جن کاموں کے کرنے کی اجازت ہے ان کے ترک کرنے کو وہ عبادت تصور کرتے ہیں۔ مثلاً وہ مباحات کو ترک کر دیتے ہیں اور اسے اپنے لئے ضروری سمجھتے ہیں یا جن کاموں کو وہ چھوڑ سکتے تھے ان کو انجام دینا ان کے یہاں عبادت تصور کیا جاتا ہے۔ اور وہ اسے ایک ضروری حق خیال کرتے ہیں۔

مباحات کے ترک کرنے کو عبادت تصور کرنے کی مثال یہ ہے کہ بعض لوگوں کی رائے میں شادی بیاہ نہ کرنا، گوشت نہ کھانا۔ میوہ جات اور عمدہ کھانوں سے احتراز کرنا، اچھا لباس نہ پہننا عبادت میں داخل ہے۔ وہ ان چیزوں کے ترک کرنے کو واجب خیال کرتے ہیں یا کم از کم اسے تقرب بارگاہ ایزدی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ مگر حدیث نبوی ان کے زعم باطل کی تردید کرتی ہے۔

حدیث نبوی میں وارد ہے کہ چند صحابہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے متعلق بات چیت کر رہے تھے وہ اس نتیجہ پر پہونچے کہ آپ بہت کم عبادت کرتے ہیں۔ ایک

Marfat.com

کہنے لگا میں کبھی گوشت نہیں کھاؤں گا۔ دوسرا بولا میں شادی نہیں کروں گا۔ تیسرے نے یہ خیال ظاہر کیا کہ وہ بستر پر نہیں سوئے گا۔ آنحضورؐ کو پتا چلا تو آپ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔ کیا وجہ ہے کہ صحابہ میں ایسی باتیں ہونے لگی ہیں۔ کوئی یہ کہتا ہے کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا دوسرا کہتا ہے۔ شادی نہیں کروں گا اور تیسرا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ میں بستر پر نہیں سوؤں گا لیکن اس کے برعکس میں شادی بھی کرتا ہوں، گوشت بھی کھاتا ہوں، سوتا ہوں اور اٹھ کر نماز بھی پڑھتا ہوں، روزہ بھی رکھتا ہوں اور نہیں بھی رکھتا (نفلی روزے) یاد رکھئے جو میری سنت سے روگردانی کرتا ہے وہ میری امت میں سے نہیں۔

ابن قیمؒ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جو شخص سنت سے اعراض کرتا ہے اور مباحات و طیبات کو اس نقطہ نظر کے تحت چھوڑتا ہے کہ اُن سے رُوگردانی عبادت ہے ایسے شخص سے آپؐ نے بیزاری کا اظہار کیا۔ کیونکہ یہ شخص مباحات اور امورِ واجبہ میں امتیاز قائم نہیں کرتا۔ بندہ جن امور کو ترک کرنے کا مجاز ہے۔ ان کے انجام دینے کو عبادت تصوّر کرنے کی مثال وہ خاص قسم کی ریاضتیں اور مخصوص طور طریقے ہیں جو صوفیہ نے اپنے ذوق و وجدان اور تصوّف کی اصطلاحات کے مطابق مقرر کر رکھے ہیں[1]۔"

ابن قیمؒ کا یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ وہ غیر شرعی عبادات کو پسند نہیں کرتے اور نہ ہی زہد و تقویٰ کے زعم میں مباحات کے ترک کرنے کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا نے مباحات کو عبادت کے لئے نہیں بنایا بلکہ بندے کو ان کے کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا۔ اگر انہیں عبادت میں شامل کرنا مقصود ہوتا تو انہیں واجبات یا مستحبات کی قسم میں داخل کرتے نہ کہ عبادت میں۔

د۔ سابقہ بیانات پر ایک نظر:

سابقہ بیانات سے روشن ہوتا ہے کہ صوفیہ غیر مشروع امور کو عبادت میں شامل کر دیتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ عبادت بذاتِ خود مشروع ہو مگر اس خاص موقع پر مشروع نہیں جس پر

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۳-۹۴۔

Marfat.com

اسے ادا کیا گیا۔ جیسے بعض صوفیہ توبہ کرنے کے بعد دو رکعت نماز ادا کرتے ہیں کہ نماز اگرچہ مشروع ہے۔ مگر خاص اس موقع پر نماز ادا کرنا شرعاً ثابت نہیں۔ دوم یہ کہ کوئی کام ذاتی اعتبار سے مباح ہو مگر زہد و تقویٰ کے زعم میں اسے ترک کر دیا جائے۔

پہلی قسم کا خارج از شرع ہونا واضح ہے کیونکہ شرعی عبادت کو ایک معین حالت میں محدود کرنا دینی کام نہیں۔ عبادت کو ایک خاص موقع و مقام میں محدود کرنا خدا تعالیٰ کی صفت ہے۔

دوسری قسم یعنی مباحات کے انجام دینے یا ترک کرنے کو عبادت تصور کرنا بھی خارج از شرع ہے۔ کیونکہ مباحات کی شرعی شکل و صورت یہ ہے کہ مکلف کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا جائے مباح کا انجام دینا یا اسے ترک کرنا شرعی مقاصد میں شمار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو ادا کرنے یا ترک کرنے پر ثواب مرتب نہیں ہوتا۔ لہٰذا تحصیل ثواب کی خاطر اسے ادا کرنا یا ترک کرنا خارج از شرع ہے اور ایک ایسا قول ہے۔ جس کا دین اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ ہمارے استاذ محترم مرحوم شیخ محمد خضری فرماتے ہیں لے

"مباح وہ امر ہوتا ہے جس میں کرنے نہ کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ نہ فعل پر کسی مدح کی امید ہو اور نہ ترک کرنے پر مذمت کا ڈر ہو۔ ظاہر ہے کہ جس کا ادا کرنا اور نہ کرنا درجہ کے اعتبار سے مساوی ہو۔ اور فاعل کو شرعاً فعل اور ترک کا اختیار حاصل ہو تو اس کے تارک کو اطاعت شعار تصور نہیں کر سکتے کیونکہ شریعت نے اس سے اجتناب کرنے کی ہدایت نہیں کی اطاعت تو اسی صورت میں ہوتی ہے۔ جب کوئی حکم دیا گیا ہو۔ اور حکم یہاں موجود نہیں لہٰذا اطاعت بھی سرے سے موجود نہیں"

شیخ محمد خضری مزید لکھتے ہیں:۔

"حاصل کلام یہ ہے کہ شارع کا نہ مباحات کو ادا کرنے سے کوئی تعلق ہے اور نہ ان کو ترک کرنے سے۔ بلکہ شارع کا اصل مقصد مکلف کو اختیار دینا ہے کہ وہ اسے ادا کرے یا نہ کرے۔ مکلف اس کو ادا کرنے یا نہ کرنے میں سے

لے اصول الفقہ للخضری ص ۶۷-۶۸۔

Marfat.com

جو پہلو بھی اختیار کرتا ہے وہی شارع کا مقصد ہوتا ہے۔ مباحات کا کرنا یا نہ کرنا کو یا ان امور کی طرح ہے جن سے کفارہ ادا کیا جا سکتا ہے کہ جس طریق سے بھی کفارہ ادا کر دے وہی شارع کا مقصد ہوتا ہے۔ ایسا ہرگز نہیں کہ شارع کا مباح کو انجام دینے یا ترک کرنے میں ایک معین مقصد ہوتا ہے اور اسی معین طریقہ سے شارع کے ارادہ کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔"

ابن قیمؒ نے صوفیہ پر جو تنقید کی ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد ہم ابن قیمؒ اور ملاّ۔ ھدی کا باہمی ربط و تعلق واضح کرتے ہیں۔

Marfat.com

۵۱ — ابن قیّم اور علّامہ ھروی

ابن قیّم نے علامہ ھروی کی کتاب منازل السائرین کی شرح بنام مدارج السالکین تحریر کی اور مندرجہ ذیل مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے :-

۱ - ترتیب مقاماتِ سالک

۲ - توحید و فکر۔

۳ - صبر و محبّت ۔

۴ - کیا غم و حزن منازل تصوف میں شامل ہے یا نہیں ؟

۵ - کیا طلب علم سالک کے لئے سنگ راہ ہے ؟

۶ - مشاہدہ و مکاشفہ

چونکہ ابن قیّم کو ھروی کی تصنیف مذکور کے شارح ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔ لہٰذا ابن قیّم کا سوانح نگار ہونے کے اعتبار سے میرا فرض ہے کہ میں دونوں کا علمی ربط و تعلق واضح کر دوں۔ چنانچہ مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ ابن قیّم ہر جگہ ھروی کی تائید ہی نہیں کرتے بلکہ ان سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ آپ اپنی شخصیت کو علامہ ھروی کی ذات میں گم نہ کر سکے کہ آپ کے آراء افکار ھروی کے نظریات کی صدائے بازگشت ہوا ور بس۔ اس کے عین برعکس آپ بسا اوقات ھروی پر تابڑ توڑ حملے بھی کرتے ہیں اور ان سے ہم آہنگ بھی ہوتے ہیں۔ اب میں وہ بعض مسائل بیان کروں گا جن میں ابن قیّم ھروی کے خلاف ہیں۔ یہ مسائل اس حقیقت کا بیّن ثبوت ہیں کہ ابن قیّم تصوف کا کس قدر گہرا شعور رکھتے تھے اور مسائل کے ذکر و بیان میں حریّت فکر اور جادۂ حق و صواب کو ہاتھ سے جانے نہ دیتے تھے۔

۱۔ ترتیب مقاماتِ سالک :-

مقاماتِ[1] تصوّف و سلوک میں ابن قیّم ہروی کی ذکر کردہ ترتیب کو تسلیم نہیں کرتے۔ منازل السائرین کا مطالعہ کرنے کے بعد میں دونوں اصحاب کی ذکر کردہ ترتیب میں موازنہ کرکے اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ ابن قیّم مندرجہ ذیل امور میں ہروی سے اختلاف رائے کرتے ہیں

(الف) ابن قیّم کی رائے میں قصد و ارادہ سب مراتب سے مقدم ہے مگر ہروی قصد کو اصول و قواعد میں شامل کرتے ہیں۔

(ب) ابن قیّم محاسبہ کو توبہ پر مقدم کرتے ہیں۔ کیونکہ نفس کا محاسبہ کرنے سے سالک کو اپنے مالہ و ماعلیہ سے آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ جس کی بنا، پر وہ اپنے حقوق واجبہ کو ادا کرنے میں لگ جاتا ہے۔ اسی کا نام توبہ ہے۔ ابن قیم بیان کرتے ہیں کہ صاحب المنازل علامہ ہروی نے توبہ کو محاسبہ پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ ان کی رائے میں

---

[1] مصنف اللمع مقام کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ مقام نام ہے۔ ان عبادات، مجاہدات، ریاضات اور انقطاع الی اللہ کا جنہیں خشیت ایزدی اور محاسبہ اعمال کے ڈر سے انجام دیا جائے۔ دیکھئے اللمع صفحہ ۴۱۔ سید شریف جرجانی حال کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ حال دل کی کیفیت مثلاً طرب و حزن و انبساط یا رعب و جلال کو کہتے ہیں جو از خود بدون تکلف و تصنّع دل پر وارد ہو۔ اور نفس کے دیگر صفات ظاہر ہونے پر زوال پذیر ہو جائے خواہ بار دگر معرض ظہور میں آئے یا نہ آئے یہ کیفیت جب دائمی ہو تو اسے مقام سے تعبیر کرتے ہیں۔ حال عطیۂ خداوندی ہے۔ اس کے مقابلہ میں مقام کسبی چیز ہے جسے کاوش و جہد سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ احوال چشمہ فیض یعنی ذات خداوندی کی جانب سے عطا ہوتے ہیں۔ اور مقامات ذاتی جہد و سعی کا نتیجہ ہیں۔ دیکھئے التعریفات للجرجانی صفحہ ۵۶ سالک تصوف کی راہ پر گامزن ہو کر تدریجی طور پر مختلف مراحل و منازل سے گذرتا ہے۔ انہی مراحل کو مقامات کہا جاتا ہے ان مقامات سے گذرتے وقت سالک مختلف احوال سے دوچار ہوتا ہے۔ خوشی کے بعد غم اور قوت کے بعد ضعف عارض ہوتا ہے۔ مشہور انگریز مصنف نکلسن احوال و مقامات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے "احوال میں یہ امور شامل ہیں۔ مراقبہ، قرب، حُبّ، خوف، رجاء، شوق، انس، طمانیت، مشاہدۂ یقین۔ مقامات میں یہ امور داخل ہیں۔ توبہ، ورع، زہد، فقر صبر توکل رضا" دیکھئے التصوف فی الاسلام۔ از نکلسن ترجمہ نورالدین شرببہ ص ۳۳-۳۴) نکلسن کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ سالک جن نفسانی حالات سے دوچار ہوتا ہے انہیں احوال کہتے ہیں۔ بخلاف ازیں عبادت کے وہ درجات عابد جن کا التزام کرتا ہے مقامات کہلاتے ہیں۔

توبہ سالک کا اولین مقام ہے اور توبہ بدون محاسبہ متصور نہیں کیونکہ محاسبہ سے توبہ کی تکمیل ہوتی ہے۔ پس محاسبہ سے توبہ کا دائمی تحفظ مراد ہے تاکہ سالک کسی وقت بھی اس سے غافل نہ رہے۔[1]

ابن قیم فرماتے ہیں :-

"اب یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ قصد و عزم جملہ منازل پر مقدم ہے اور اس کی تاخیر کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ محاسبہ نفس رتبہ کے اعتبار سے بھی توبہ پر فوقیت رکھتا ہے کیونکہ نفس کا جائزہ لینے کے بعد آدمی اپنے واجبات ادا کرنے میں کوشاں ہوتا ہے اور یہی توبہ کی حقیقت ہے یہ بات بھی کھل کر سامنے آگئی کہ توکل کا مرتبہ انابت سے پہلے ہے کیونکہ انابت کے حصول میں بھی توکل سے کام لیا جاتا ہے۔ گویا توکل ذریعہ ہے اور انابت اس کی غایت ہے۔ توکل نصف دین ہے۔ اور دین کا نصف ثانی انابت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین استعانت و عبادت کے مجموعہ کا نام ہے۔ توکل استعانت ہے اور انابت عبادت۔ یہ امر بھی روشن ہوا کہ سالک کا اولین مقام اور اس کا نقطہ آغاز حقیقۃً توحید ہے۔[2]"

(ج) جبردی مقام توحید کو آخری مقام دیتے ہیں۔ بخلاف ازیں ابن قیم کے نزدیک توحید سالک کا اولین مقام ہے۔ ابن قیم اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"توحید کو آخری مقام قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ توحید انبیاء و رسل کی دعوت کا نقطہ آغاز ہے۔ اور یہ پہلا فریضہ ہے جسے اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا۔ اس کے سوا باقی سب اقوال غلط ہیں۔[3]"

ابن قیم اپنے نظریہ کے اثبات میں وہ آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں جن میں انبیاء و رسل کی دعوت توحید کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ابن قیم اس حدیث نبوی سے بھی احتجاج کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے وقت فرمایا تھا۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۰

[2] کتاب مذکور ج ۱ ص ۲۷

[3] کتاب مذکور ج ۱ ص ۲۱۳۔

"آپ اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جائیں گے ان کو سب سے پہلے خدائے واحد کی عبادت کی دعوت دیجئے۔ جب وہ توحید و رسالت کا اقرار کرلیں تو انہیں بتایئے کہ خدا نے ان پر شب و روز میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں[1]۔"

علامہ ھروی کا قاری اس حقیقت سے آشنا ہے کہ وہ توحید کو مختلف اقسام میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلی قسم وہی ہے جسے ابن قیّم مراد لیتے ہیں اور اسے دوسرے مقامات پر ترجیح دیتے ہیں۔ ھروی کی درج ذیل عبارت اس حقیقت کی غمازی کرتی ہے:۔

توحید کے اقسام:

"توحید کی تین قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم:۔ عوام کی توحید جو شواہد و دلائل سے ثابت ہوتی ہے۔

دوسری قسم:۔ خواص کی توحید جو حقائق سے ثابت ہوتی ہے۔

تیسری قسم:۔ خواص الخواص کی توحید جو قدیم سے قائم ہے[2]۔"

توحید کی پہلی قسم عبادت کی اساس ہے اور باقی مقامات پر فائق ہے۔ ابن قیّم کی مراد یہی توحید ہے۔

توحید کی دوسری قسم خواص سے مختص ہے اور اسے مکاشفہ، مشاہدہ اور اتصال سے حاصل کیا جاتا ہے۔ جملہ مقامات میں سے یہ آخری مقام ہے۔

توحید کی تیسری قسم وہ ہے جسے خدا نے خود واضح فرمایا۔

۲۔ توحید و فکر:۔ ھروی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ فکر و تامل کو نابود کرنے کے بعد ہی مقام توحید کا حصول ممکن ہے۔ ھروی کا قول ہے:۔

الفکرۃ فی عین التوحید اقتحام البحر الجود[3]۔"	توحید کے بارے میں فکر و تامل کرنا کفر و جحود کے سمندر کی غواصی کرنے کے مترادف ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۵۔

[2] کتاب مذکور ج ۳ ص ۳۱۰

[3] کتاب مذکور ج ص ۹۷۔

ھروی کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ غور و فکر کرنے سے آدمی توحید صحیح سے خرم رہتا اور کفر کے دائرہ میں جا داخل ہوتا ہے۔ کیونکہ صحیح توحید جبھی حاصل ہوتی ہے کہ انسان اپنے قوائے فکر و نظر کو فنا کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر و نظر بقاء رسوم کی علامت ہے اور توحید کامل کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں جب تک رسوم باقی ہوں۔

مگر ابن قیمؒ اس کی پرزور تردید کرتے ہیں۔ ابن قیمؒ کا زاویہ نگاہ قرین حق و صواب ہے۔ کیونکہ ایمان باللہ اور توحید کے حصول کے لئے غور و فکر کی دعوت تو خود قرآن میں موجود ہے متعدد مقامات پر ارشاد ہوا ہے:۔

"اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ" (الرعد-۳) بے شک اس میں غور کرنے والوں کیلئے نشانیاں ہیں[1]۔

ھروی فرماتے ہیں:۔

۳۔ صبر و محبت:۔ "صبر نام ہے مکروہات میں نفس کو قابو میں رکھنے اور زبان کو شکوہ و شکایت سے روکے رکھنے کا۔ صبر عوام کے لئے دشوار ترین مرحلہ ہے۔ طریق محبت میں صبر بڑا وحشت ناک ہوتا ہے اور توحید کی راہ میں بڑا نامانوس نظر آتا ہے۔"

ابن قیمؒ ھروی کے قول کی مخالفت کرنے سے قبل اس کی توضیح کرتے اور بتاتے ہیں کہ عوام پر صبر کے دشوار ہونے کی کیا وجہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ عوام کے مسلک کا ابھی نقطہ آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ مصائب و آلام کو برداشت نہیں کر سکتے۔ صبر و محبت کی راہ اس لئے وحشت ناک ہے۔ کہ محبت تقاضا کرتی ہے کہ محب محبوب کی آزمائش کرکے اس سے لذت اندوز ہو جب کہ صبر اس کی کراہت کا مقتضی ہے۔ طریق توحید میں صبر کے انکر المنازل ہونے کا سبب یہ ہے کہ صبر میں قوتِ برداشت کا دعویٰ پایا جاتا ہے۔ گویا صابر قوتِ تحمل و ثبات کا مدعی ہوتا ہے اور یہ توحید کے معارض ہے۔ کیوں کہ توحید کا فیصلہ یہ ہے کہ قوت کا اصلی سرچشمہ ذات باری تعالےٰ ہے اور دوسروں میں بالکل قوت نہیں پائی جاتی۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۷۔

Marfat.com

ھروی کے قول کی تشریح و توضیح کے بعد ابن قیّم اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"یہ قول ھروی کے غلط اقوال میں سے ایک ہے۔ بخلاف ازیں صبر محبت کی راہ میں بڑا ضروری مقام ہے اور عشّاق کے لئے ازبس ناگزیر ہے۔ محبّ کو اس منزل کی دیگر منازل کے مقابلہ میں شدید ضرورت ہے۔ توحید کی راہ میں یہ منزل بڑی جانی پہچانی اور کھلی ہوئی ہے۔ جس میں کوئی ابہام و اشتباہ نہیں ہے۔ ابن قیّم اسی طرح ضرورت صبر کے بیان کو جاری رکھتے اور قرآن کی ان آیات سے استشہاد کرتے ہیں جن میں صراحۃً مذکور ہے کہ صابر بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے اور یہ کہ فرشتے انہیں سلام کہتے ہیں۔ ان کی رائے میں محبّ حقیقی اور محبّت کا دعویٰ کرنے والوں میں صبر کی بناء پر ہی فرق و امتیاز قائم کیا جا سکتا ہے۔ اگر عشّاق حقیقی محبّت کی راہ میں حوادث و آلام سے دوچار نہ ہوتے تو محبت میں ان کا اخلاص واضح نہ ہو پاتا۔ خداوند کریم نے قرآن مجید میں ایوب علیہ السلام کی مدح و ستائش کی ہے کیونکہ آپ صابر تھے۔ یہ بھی فرمایا کہ صبر کرنے والوں کو بلا حساب بدلہ ملے گا۔"[1]

حقیقت یہ ہے کہ ھروی نے یہ بات مثالی انداز میں کہی ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے۔ کہ محبّ محبوب کی ہر بات کو خندہ پیشانی سے گوارا کرے اور اس پر اظہار ناراضگی نہ کرے۔ ایک شاعر کہتا ہے ؎

لئن صدفت عنا فرُبّ انفسٍ
صرادٍ الی تلک النفوس
الصّرادف

اگر محبوب روٹھ کر ہم سے چل دیا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ بہت سے لوگ ان روٹھنے والوں کی محبت کے بھی پیاسے ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ صبر اسی وقت کرنا ہوتا ہے۔ جب آدمی تکلیف محسوس کر رہا ہو اور

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۸۶ - ۹۰ - ۹۱ -

Marfat.com

ھدوی کو یہ بات پسند نہیں کہ عاشق محبوب کی کسی بات کو اپنے لئے باعث تکلیف خیال کرے ھدوی یہ بھی کہتے ہیں کہ موحد کا اولین فرض ہے کہ دینی احکام کو ذوق و شوق سے بجا لائے اور اس کے لذت و سرور میں شب و روز اضافہ ہی ہوتا چلا جائے اور جب اس وقت ہوتا ہے۔ جب آدمی میں قلق و ملال کا احساس پیدا ہو جائے علامہ ھدوی موحد کے قلق و اضطراب کو پسند نہیں کرتے

۴۔ کیا حزن منازلِ تصوّف میں شامل ہے یا نہیں ؟:-

ہدوی حزن و غم کو منازل تصوف میں شمار نہیں کرتے

ابن قیمؒ اس ضمن میں ان سے اتفاق نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم و حزن ان مصائب میں سے ہے جو انسان پر نازل ہوتے ہیں۔ ابن قیمؒ حدیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں ارشاد ہوتا ہے:-

"مومن کو جو ہم و غم اور تکلیف پہونچتی ہے۔ اس کے بدلہ میں اس کے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں"

اس سے مستفاد ہوتا ہے۔ کہ حزن ایک مصیبت ہے وہ کوئی منصب نہیں جس کے حصول کے لئے جہد و سعی سے کام لیا جائے۔ حزن کا لفظ قرآن میں یا نہی کی صورت میں آیا ہے یا نفی میں۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :-

"لَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا" (سست نہ پڑو اور غم نہ کرو)

(آل عمران - ۱۳۹)

نیز فرمایا:-

"وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ" (النحل - ۱۲۷) (ان پر غم نہ کر)

نیز فرمایا :-

"لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا" (غم نہ کر بے شک اللہ ہمارے ساتھ ہے)

(التوبہ ۴۰)

ایک اور جگہ ارشاد ہوا:-

"لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (نہ انہیں ڈر ہوگا اور نہ وہ غم کریں گے)

ابن قیمؒ کے حزن کو منازلِ سلوک میں شمار نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حزن آدمی میں سستی اور کاہلی کے جذبات پیدا کر دیتا ہے۔ انسان کے غم ناک ہونے پر شیطان

اظہارِ مسرت کرتا ہے۔

اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں :۔

انما النجوٰی من الشیطان لیحزن الذین آمنوا ۔" (المجادلۃ ۔ ۱۰)

سرگوشی کی تحریک شیطان کی جانب سے ہوتی ہے۔ تاکہ ایمانداروں کو غم میں مبتلا کرے ۔

نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تین آدمی موجود ہوں تو ان میں سے دو شخص تیسرے کے بغیر کوئی خفیہ بات نہ کریں کیونکہ وہ اس سے غمناک ہو جائے گا۔ پس حزن نہ مطلوب ہے۔ نہ مقصود۔ اس میں کوئی فائدہ بھی نہیں۔ آنحضورؐ حزن سے خدا کی پناہ طلب کیا کرتے تھے۔ دعا فرمایا کرتے تھے :۔

" اللّٰھم انی اعوذ بک من الھم والحزن "

(اے اللہ میں حزن و غم سے تیری پناہ چاہتا ہوں)

اس سے معلوم ہوا کہ حزن ہم کا معاون و مماثل ہے[1]

۵۔ کیا علم سالک کے لئے سنگِ راہ ہے ؟:۔

ھروی فرماتے ہیں کہ علم سالک کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے۔ ان کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمایئے :۔

" علم سالک کو اس مقصد سے باز رکھتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں حال اس میں مزید آمادگی پیدا کرتا ہو ۔"

ابن قیمؒ اس ضمن میں ھروی کے ہم خیال نہیں بلکہ اس پر شدید جرح کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں علم سلوک کی راہ میں بہترین معاون کا کام دیتا ہے اور سالک میں مزید آمادگی پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا علم کے مخلِ مقصد ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ علم فنا کی وادی میں چلنے سے ضرور سست کر دیتا ہے۔ کیونکہ علم اور فنا کا اجتماع ممکن نہیں مگر اس سے علم کی اہمیت میں کوئی قدح وارد نہیں ہوتی۔ کیونکہ سالک کی غرض و غائت

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۶-۲۸۷

فنا نہیں ہے۔ اور نہ سالک کے لوازمات سے اسے کوئی سروکار ہے۔ بلکہ فنا ایک عارضہ ہے۔ جو اس راہ کے نامکمل اور خام کار سالکین کو پیش آتا ہے۔ دراصل فناء کامل سالک کی اصلی غایت ہے اور فناء کامل کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی محبت میں فنا ہو کر غیر کی محبت اور اس کے ارادہ کو یکسر فراموش کر دے۔ اور خدا کے ارادہ امید اور توکل میں ماسوی اللہ کے ارادہ، امید اور توکل کو بالکل نظر انداز کر دے۔ ظاہر ہے۔ کہ یہ علم کے منافی نہیں بلکہ علم اس کی تائید کرتا ہے اور اس سے علم کو مزید تائید و تقویت حاصل ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں ابن قیم اور ھروی کے مابین سرے سے کوئی اختلاف ہی پایا نہیں جاتا۔ ھروی جس علم کا ذکر کرتے ہیں اس سے مراد وہ دقت خیال اور علمی موشگافیاں ہیں جو سالک کو حصول مقصد سے باز رکھتی ہوں۔ ایسا ہرگز ممکن نہیں کہ ھروی سالک کو جاہل رکھنا چاہتے ہوں۔ ابن قیم کی مراد علم سے وہ ضروری علم ہے جس کی روشنی میں سالک پر معرفت خداوندی کا دروازہ کھل جائے۔ تاکہ دلیل و برہان کی بنا پر عبادتِ خداوندی کو بجا لا سکے اور یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے جس میں کسی کو مجال اختلاف نہیں یہ امر محتاج بیان نہیں کہ ایسا علم سالک کے لئے ہرگز سنگ راہ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لئے معین و مفید ہوگا اور سالک میں عبادات کے متعلق مزید علم و بصیرت پیدا کرے گا۔

۶۔ مُشاہدہ و مُکاشفہ :-

عبد و رب کے مابین حجاب اٹھ جانے کو مشاہدہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح صفات خداوندی سے آگاہ ہونے کا نام مکاشفہ ہے۔ ھروی کے نزدیک مشاہدہ مکاشفہ کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں :-

> "صفاتِ باری تعالےٰ سے باخبر ہونے کا نام مکاشفہ ہے اور اس میں کسی حد تک رسم پرستی پائی جاتی ہے۔ ذاتِ حق کے دیکھنے کو مشاہدہ کہتے ہیں[2]۔"

ابن قیم ھروی کے اس نظریہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں مشاہدہ کو مکاشفہ

---

[1] کتاب مذکور ج ۳ ص ۸۴۔

[2] مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۴۶

Marfat.com

سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ بلاشبہ مکاشفہ مشاہدہ سے افضل ہے۔ ابن قیم اس سے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ مکاشفہ ممکنات میں سے ہے جب کہ مشاہدہ باری تعالےٰ اس دنیا میں ناممکن ہے۔ انبیاء مکاشفہ کی دعوت دیتے چلے آئے ہیں۔ آنحضور کا ارشاد گرامی ہے:۔

تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی ذات اللہ فتھلکوا" — خدا کی مخلوقات میں غور و فکر کیجئے۔ مگر اس کی ذات میں سوچ بچار کرنے سے احتراز کیجئے ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے۔

جب مشرکین عرب نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے خدا کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو یہ سورت کریمہ نازل ہوئی۔

قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ اَللّٰہُ الصَّمَدُ۔ لَمْ یَلِدْ۔ وَلَمْ یُوْلَدْ۔ وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ۔

فرعون نے جب ان الفاظ میں موسیٰ علیہ السّلام سے خدا کی حقیقت کے متعلق سوال کیا

وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ۔ — خدا کی حقیقت کیا ہے؟۔

تو موسیٰ علیہ السلام نے بایں الفاظ جواب دیا:۔

رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَھُمَا۔" — وہ آسمان و زمین اور ان اشیاء کا رب ہے جو ان دونوں کے مابین ہیں۔

ابن قیمؒ اور ھروی کے باہمی تعلق کے بیان کو میں اسی پر ختم کرتا ہوں۔ یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن قیمؒ نے ھروی کی کتاب منازل السائرین کی شرح لکھتے وقت اپنی شخصیت کو ھروی کی ذات میں مدغم نہیں کیا۔ آپ ھروی کے نظریات سے اتفاق بھی کرتے ہیں اور بڑی بے باکی سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ آپ کا مقصد اظہارِ حق و صواب اور ہر چیز کو اس کے مناسب مقام پر رکھنا ہے قطع نظر اس سے کہ وہ کسی کے موافق ہو یا مخالف اب میں یہ بتاؤں گا کہ ابن قیمؒ نے تصوّف پر کیا اثر ڈالا؟ چنانچہ اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

---

۱ مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۴۶ تا ۱۴۸۔

Marfat.com

۵۲ ــــ تصوّف پر ابنِ قیّم کے اثرات

۱۔ تصوّف کی تطہیر :-

سابقہ بیانات سے یہ حقیقت آشکارا ہو چکی ہے کہ ابن قیّم نے غیر شرعی افعال کا ارتکاب کرنے کی بناء پر صوفیہ پر شدید جرح و قدح کی ہے۔ ابن قیّم نے امورِ ذیل کی بناء پر صوفیہ کو ہدفِ طعن بنایا۔

۱۔ نظریہ وحدت الوجود۔
۲۔ شرعی احکام کا اِسقاط۔
۳۔ حقیقت و شریعت کے مابین امتیاز پیدا کرنا۔
۴۔ غیر شرعی عبادات۔
۵۔ تحکیمِ ذوق و ترکِ علم۔

صوفیہ کے ان جملہ اعمال قبیحہ کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے دینِ صحیح کے خلاف بغاوت کر رکھی تھی۔ اس سے واضح ہوتا ہے۔ کہ ابن قیّم کیسا تصوّف چاہتے تھے۔ اور یہ کہ انہوں نے تصوف پر کیا اثر ڈالا اور کس طرح اسے جھوٹ و زوائد سے پاک کیا لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں اور اس میں ذرا بھر مبالغہ نہیں ہے کہ ابن قیّم نے تصوّف کو ان شوائب سے پاک کر دیا جو غالی صوفیہ کے ہاتھوں اس میں شامل ہو گئے تھے۔

۲۔ ابن قیّم کا نظریۂ تصوّف :-

ابن قیّم کے زاویۂ فکر و نظر کے مطابق اتباعِ سنّت کا دوسرا نام تصوّف ہے۔ آپ اپنے اس نظریہ پر ابراہیم بن محمد کے قول سے احتجاج کرتے ہیں۔ ابراہیم فرماتے ہیں :-

"اصلی تصوّف یہ ہے کہ بدعات کو چھوڑ کر کتاب و سنت کے دامن کو مضبوطی سے تھام لیا جائے۔ ائمہ سلف کی پیروی کی جائے۔ متاخرین کی ایجاد کردہ بدعات و محدثات کو خیرباد کہہ کر جادۂ سلف کو ہاتھ سے جانے

Marfat.com

نہ دیا جائے۔"[1]

ابن قیّم اسماعیل بن نجید کے قول سے استشہاد کرتے ہیں۔

اسماعیل سے ایک مرتبہ دریافت کیا گیا۔

"بندے کے لئے کیا چیز ضروری ہے؟"

انہوں نے فرمایا:۔

"اتباعِ سنّت اور دوامِ مراقبہ"

پھر پوچھا گیا۔ تصوّف کسے کہتے ہیں؟

جواباً فرمایا:۔

"اوامر و نواہی کی تعمیل کا نام تصوّف ہے۔"[2]

ابن قیّم یہ بھی کہتے ہیں کہ تصوّف کو تین امور کی بناء پر سمجھا اور حاصل کیا جا سکتا ہے

وہ تین امور یہ ہیں:۔

۱۔ علم۔

۲۔ جُود و کرم

۳۔ صبر۔

ھِرَوی کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔

ھِرَوی فرماتے ہیں۔

"ماہرین تصوّف کا خیال ہے کہ اخلاق حسنہ کا دوسرا نام تصوّف ہے اس کا امکان تین امور یعنی علم، جُود اور صبر سے معلوم کیا جا سکتا ہے"

ابن قیّم ھِرَوی کی مندرجہ بالا عبارت کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"علم کی بدولت معلوم ہوتا ہے کہ خرچ کہاں کرنا چاہیئے۔ جود و کرم کا جذبہ انسان کو مجبور کرتا ہے کہ وہ ذاتی حقوق و مفادات سے چشم پوشی کر کے دوسروں کو نفع پہونچائے۔ صبر انسان میں یہ آمادگی پیدا کرتا ہے کہ ان

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۴۷۔

[2] کتاب مذکور ص ۴۷۔

اخلاق کا پابند رہے اور انہیں ہاتھ سے نہ جانے دے۔ پس اس ثلاثہ سے
تصوّف کا فہم و شعور حاصل ہوتا ہے۔"

اس سے واضح ہوا کہ ابن قیّم کی رائے میں کتاب و سنت پر عامل ہونے کو تصوّف کہتے ہیں اور بس نہ یہ کہ تصوّف کا ادراک ان تین امور سے ہوتا ہے۔ ابن قیّم کے نزدیک تصوّف سلوکِ حقیقی کا ایک جزو ہے اور سلوکِ حقیقی ان کے یہاں عبارت ہے۔ نفس انسانی کے تطہیر و تزکیہ سے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں :-

"تصوّف سلوکِ حقیقی کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے۔ سلوکِ حقیقی سے مراد یہ ہے کہ تزکیہ و تطہیر کے بعد نفس انسانی کو الرفیق الاعلیٰ اور اپنے احباب خصوصی کی معیّت و رفاقت کے قابل بنایا جائے۔ کیونکہ آدمی اسی کی رفاقت و صحبت اختیار کرتا ہے جسے وہ چاہتا ہو۔[1]

ان اقوال کا لبّ لباب یہ ہے کہ ابن قیّم کی رائے میں دین اسلام پر عامل رہنے اور اس سے تجاوز نہ کرنے کا نام تصوّف ہے۔ اس کے حصول میں علم، جود اور صبر سے مدد لی جا سکتی ہے۔ یہ وہ اہم ترین اوصاف ہیں جن سے مومن اپنے آپ کو آراستہ کر سکتا ہے۔ ابن قیّم کا زاویۂ نظر یہ ہے کہ سلوکِ حقیقی کا مطلب اپنے نفس کو جلا دینا اور اس کا تزکیہ و تطہیر ہے۔ تاکہ وہ مادیت سے مجرّد ہو کر اپنے اندر روحانی بلندی پیدا کرنے کی صلاحیت پیدا کر سکے لہٰذا ان کے یہاں تصوّف سلوکِ حقیقی کا ایک ضروری جزو ہے۔

۳۔ صوفیہ کے قواعد اور ابن قیّم :

ابن قیّم نے تصوف کو حشو و زوائد سے ہی پاک نہیں کیا بلکہ صوفیہ کے اصطلاحات و مبادی کی تعریف و تحدید بھی کی اور ان کا مقصد واضح کیا۔ ہم ذیل میں آپ کے تصوّف سے متعلق مباحث کے چند نمونے پیش کرتے ہیں۔ جن سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ آپ نے تصوف کے قواعد و مبادی کی تحدید و تعریف پر کیا اثر ڈالا۔

۴۔ مقامات و احوال ابن قیّم کی نگاہ میں :-

مقامات و احوال کے سلسلہ میں ابن قیّم نے آغاز سخن یہاں سے کیا کہ ان میں علماء کے

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۱۷۷۔

Marfat.com

یہاں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مقامات جہد وسعی سے حاصل کئے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس احوال خدا کی داد ہے۔ جسے چاہے عنایت کر دے۔ بعض مقامات و احوال کو ایک دوسرے کا نتیجہ قرار دیتے، جس کے اعمال صالحہ ہوں گے اس کا مقام بھی اعلیٰ و ارفع ہوگا۔ اور جس کا مرتبہ اونچا ہوگا اس کے حال میں بھی عظمت پائی جاتی ہوگی۔ یہ اختلاف بیان کرنے کے بعد ابن قیمؒ اپنی حتمی رائے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"صحیح بات یہ ہے کہ واردات قلبی کا نام احوال کے اعتبار سے رکھا جاتا ہے۔ آغاز ظہور میں ان کو لوامع بوارق اور لوائح کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ دور سے بجلی کی طرح چمکتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ جب کسی شخص پر ان کا نزول ہوتا ہے اور وہ ان سے ملاقی ہوتا ہے تو انہیں احوال کا نام دیا جاتا ہے۔ جب یہ واردات اس میں جاگزیں ہو جاتے ہیں تو ان کو مقامات سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا آغاز کار میں یہ واردات لوامع اور لوائح تھے۔ وسط میں پہونچ کر احوال کہلائے۔ آخر میں ان کو مقامات کا نام دیا گیا۔ اس سے واضح ہوا کہ جسے ابتدا میں بارق کہتے تھے۔ وہی حال ہے اور جو قبل ازیں حال تھا وہ بعینہٖ اب مقام ہے واردات کے یہ مختلف نام ان کے قلب کے ساتھ وابستہ ہونے، اس میں ظہور پذیر ہونے اور اس میں قائم و ثابت ہونے کے ہیں۔"[1]

صوفیہ نے مقامات میں جو ترتیب پیدا کی ہے ابن قیمؒ اسے پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھتے بلکہ اسے دعویٰ و تحکم پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب کوئی شخص دین اسلام کا پابند ہو جاتا ہے۔ تو اس کے ظاہری اور باطنی احکام کو اپنا شعار بناتا ہے۔ مزید براں جن صوفیہ نے بھی منازل و مقامات کی ترتیب ذکر کی ہے وہ تحکم و دعویٰ سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص بھی اسلام کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے وہ اس کے ظاہری و باطنی لوازم اور مقامات و احوال کا التزام کرتا ہے۔ اسلام کے جملہ عقود و معاملات اور واجبات و فرائض میں وہ ایسے احوال و مقامات سے دوچار ہوتا ہے کہ ان سے عہدہ برآ ہوئے بغیر وہ ان واجبات کو ادا

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۷۳۔

Marfat.com

نہیں کر سکتا۔ جب ایک واجب کو ادا کر لیتا ہے۔ تو دوسرا واجب سامنے آتا ہے ایک منزل سے گذرنے کے بعد دوسری منزل درپیش ہوتی ہے۔[1]

ابن قیم کی نگاہ میں متقدمین صوفیہ مثلاً سہل بن عبداللہ تستری، ابوطالب المکی، جنید بغدادی، ابوعثمان نیشاپوری اور یحییٰ بن معاذ رازی کا طرز بیان زیادہ مفید اور پسندیدگی کے لائق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان متقدمین صوفیہ نے اعمال قلب کے بارے میں بڑی جامع گفتگو کی ہے۔ مگر وہ ترتیب سے آزاد ہے۔ نیز وہ مقامات کو کسی عدد خاص میں محدود و محصور بھی نہیں کرتے۔ ان صوفیہ کا مقصد حکمت و معرفت کی تحصیل، قلوب کی طہارت، نفوس کی تطہیر و تزکیہ اور معاملات کی تصحیح ہے۔[2]

۵۔ علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کے مابین فرق و امتیاز:۔

ابن قیمؒ نے اصطلاحات تصوف کی جو توضیح و تشریح کی ہے۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ آپ علم الیقین عین الیقین اور حق الیقین کے مابین فرق واضح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"علم الیقین اور عین الیقین میں وہی فرق ہے جو سمجھنے اور بچشم خود ملاحظہ کرنے میں ہے۔ حق الیقین کا مرتبہ ان دونوں سے بڑھ کر ہے۔ ان مراتب کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص تمہیں بتائے کہ اس کے یہاں شہد موجود ہے اور تمہیں اس کی راست بیانی میں شبہ نہ ہو۔ پھر وہ شخص شہد لاکر دکھا دے لامحالہ اس سے سابقہ یقین میں اضافہ ہوگا۔ پھر تم اس پیش کردہ شہد کا ذائقہ چکھ کر اپنے علم و یقین میں مزید اضافہ کر لو۔ خبر کی حد تک یہ علم الیقین تھا۔ اس کو دیکھنے سے عین الیقین حاصل ہوا اور چکھ کر حق الیقین کے مرتبہ تک پہونچے۔ ذکر کردہ مثال کے پیشِ نظر اس وقت ہمیں جنت و جہنم کا جو علم حاصل ہے یہ علم الیقین ہے۔ جب میدان حشر میں مخلوقات بچشم خود ان کو ملاحظہ کریں گی تو یہ عین الیقین ہوگا۔ جب اہل جنت جنت میں اور اہل جہنم جہنم

---

[1] مدارج السالکین ج ۱۔ ص ۷۴

[2] کتاب مذکور ج ۱ ص ۷۵۔

میں داخل ہو جائیں گے تو یہی علم حق الیقین میں تبدیل ہو جائے گا۔"[1]

۶۔ فناء اور اس کے اقسام: تصوف کے مبادی و قواعد کی تشریح میں ابن قیّم نے جو قیمتی ورثہ چھوڑا ہے، اس میں فناء اور اس کے متعلقات کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ فناء کے بارے میں ابن قیّم نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس پر دورِ حاضر کے بیشتر مصنفین نے اعتماد کیا ہے اور فناء کا ذکر کرتے وقت اسے من وعن بیان کر دیا ہے[2]۔

فناء ایک نفسانی حالت کا نام ہے۔ سالک ذاتِ حق میں محو ہو کر جب اپنے احساسات کو کھو بیٹھتا ہے۔ تو اسے فناء سے تعبیر کرتے ہیں۔ جوہر انسانی کے تحلیل ہو جانے اور وجود کے عدم میں مستحیل ہونے کا نام فنا نہیں بلکہ فناء ایک انسانی حالت کا نام ہے جس میں انسان عظمت باری اور مشاہدہ حق میں منہمک ہو کر اپنے حواس اور عالم محسوسات سے بیگانہ بے ہوش ہو جاتا ہے۔

ابن قیّم لکھتے ہیں:۔

"فناء جس کی جانب صوفیہ اشارہ کرتے اور جس پر عمل پیرا ہیں یہ ہے کہ جملہ مخلوقات بندہ کی نگاہ سے اوجھل ہو کر معدوم ہو جائیں جس طرح وہ قبل از آفرینش تھیں۔ صرف ذات لایزال باقی رہے۔ پھر جملہ مشاہد و مناظر اور ان کے نشانات نظر سے غائب ہو جائیں اور ان کا کوئی نشان اور صورت باقی نہ رہے، پھر ان کا شہود بھی غائب ہو جائے اور وہ تنہا ذات حق کا مشاہدہ کرے۔ جس طرح مخلوقات کی ایجاد سے قبل ذاتِ باری کے سوا کچھ موجود نہ تھا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ سب فانی اشیاء نگاہ سے معدوم ہو جائیں اور صرف ذات لم یزل موجود رہے[3]۔"

اس سے واضح ہوا کہ فناء کے لئے تین امور ناگزیر ہیں:۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۴۔

[2] پروفیسر مصطفیٰ عبدالرزاق مرحوم نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں "التصوف" پر مقالہ لکھتے ہوئے ابن قیّم کے فناء سے متعلق خیالات کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمی نے اپنی کتاب "ابن الفارض والحب الالٰہی" میں ابن قیّم کی اس تقسیم کا تذکرہ کیا اور فناء سے متعلق ابن الفارض کے نظریات بیان کرتے وقت اس سے فائدہ اٹھایا ہے

[3] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۰۔

۱۔ مخلوقات کا بندے کی نگاہ سے غائب ہونا

۲۔ صورت مشاہدہ کی غیبوبت۔

۳۔ شہود کی غیبوبت در عدم بقاء۔

سید شریف جرجانی لکھتے ہیں:

"اوصاف ذمیمہ کے ترک کرنے کو فنا کہتے ہیں اور اوصاف حمیدہ کی راہ پر گامزن ہونے کا نام بقاء ہے۔ فنا کی دو قسمیں، ایک وہ جو ہم نے ذکر کی یہ ریاضت سے حاصل ہوتی ہے۔ فنا کی دوسری قسم عالم الملک والملکوت کا عدم احساس ہے جو عظمتِ باری اور مشاہدہ حق میں مستغرق ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔"[1]

جرجانی نے فنا کی جو دوسری قسم بیان کی ہے۔ ابن قیم بھی اسی کا ذکر کرتے ہیں۔

ابن قیم کے نزدیک فنا کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ ماسوی اللہ کے وجود سے فنا ہونا۔

۲۔ ماسوی اللہ کے شہود سے فنا ہونا۔

۳۔ ماسوی اللہ کے ارادہ سے فنا ہونا۔

قسم اوّل:۔ وحدت الوجود کا عقیدہ رکھنے والے فنا کی پہلی قسم کے قائل ہیں۔ ابن قیم اسے پسند نہیں کرتے بلکہ اسے باطل تصور کرتے ہیں کیونکہ اس سے وجود ممکنات یعنی مخلوقات کے وجود کی نفی ہوتی ہے جو اپنے وجود میں ذات حق کے وجود کی محتاج ہیں اس کے ابطال کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے شرعی احکام کا باطل ہونا انبیاء و رسل کی بعثت کا عبث ہونا اور ثواب و عقاب کا بے مقصد ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ جب مخلوقات کا سرے سے وجود ہی نہیں تو اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو کیونکر شرعی احکام کا مکلف کر سکتے ہیں۔ یہ جب یہ کائنات رضی ان کے عقیدہ کے مطابق خدا کی صورت ہے۔ تو انبیاء و رسل کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے باطل ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ چونکہ یہ عالم خدا کی صورت ہے۔ لہٰذا خدا تعالیٰ اپنی ذات کو عذاب میں مبتلا نہیں کر سکتے۔[2]

---

[1] التعریفات للجرجانی ص ۱۱۳

[2] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۳

Marfat.com

قسم دوم :- ماسوی اللہ کے شہود سے فنا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماسوی اللہ یہاں تک کہ اپنے نفس سے بھی بے خبر ہو جائے۔ کیونکہ بندہ معبود میں محو ہو کر اس کی عبادت سے اور مشہود میں منہمک ہو کر اس کے شہود سے یکسر بے بہرہ ہو جائے اور ایسا صرف حالت سکر ہی میں ہو سکتا ہے۔ جب سالک کے ہوش و حواس لوٹ کر آ جاتے ہیں تو وہ عبد و معبود اور خلق و مخلوق میں فرق کرنے لگتا ہے۔ ابو یزید بسطامی کو اسی قسم کا واقعہ پیش آیا تھا۔ ان پر ایک ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ اپنی ذات اور ہر چیز کو بھول گئے اور یہ کہنے پر مجبور ہوئے۔

[illegible] فی الجبۃ الا اللہ

(میرے جبہ میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں)۔

دونوں قسموں میں فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کا تعلق ماسوی اللہ کے وجود کے فنا ہونے سے ہے۔ جو صوفیہ اس کے معتقد ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ وجود صرف ذات حق کا ہے اور کوئی موجود نہیں۔ خدا کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ حق ہی کی صورت ہے۔ [illegible] عقیدہ کا اظہار حالت صحو میں بقائمی ہوش و حواس کرتے ہیں جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے اس کے معتقدین حالت صحو میں رب و عبد کے مابین فرق و امتیاز کرتے ہیں ان پر صرف ایک کیفیت طاری ہوتی ہے جس میں وہ ماسوی اللہ کے شہود اور اپنے نفس سے بے خبر ہو جاتے ہیں۔

ابن قیم پہلی قسم کی طرح فنا کی دوسری قسم کو بھی بنظر استحسان نہیں دیکھتے۔ ان کے نزدیک قسم ثانی کا قابل تعریف پہلو یہ ہے کہ اس میں آدمی ماسوا اللہ کی محبت اس کے خوف و رجاء اور اس پر توکل کرنے اور اس سے استمداد کرنے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں یہ عیب بھی پایا جاتا ہے کہ آدمی میں فہم و شعور کا اس قدر فقدان ہوتا ہے کہ عبد و رب میں بھی امتیاز نہیں کر سکتا۔

ابن قیم فرماتے ہیں :

"یہ چیز نہ موجب ستائش ہے نہ اوصاف کمال میں سے کوئی وصف نہ یہ اس قابل ہے کہ اس میں دلچسپی لی جائے اور دوسروں کو اس کا حکم دیا جائے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جو شخص اس صفت فنا سے بہرہ ور ہو اسے بنا بر عجز و ضعف قلب و عقل تمیز و تفریق سے عاجز تصور کیا جائے[1]"

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۱-۸۴۔

Marfat.com

تیسری قسم: فناء کی تیسری قسم ماسوی اللہ کے ارادہ کا ترک کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ محبوب سے اپنی آرزو بر لانے کے برعکس اس کی ان تمناؤں کو پورا کرے جو محبوب نے اس سے وابستہ کر رکھی ہیں۔ ابن قیمؒ کے نزدیک فناء کی یہ تیسری قسم غائت درجہ کی محبت ہے اور صرف خواص کا حصہ ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"یہ اتحاد و فناء عشاق خصوصی کا حصہ ہے کہ وہ محبوب حقیقی کی عبادت میں محو ہو کر فیہ خدا کی عبادت محبت فوت درجہ، توکل و استعانت بھی اشیاء سے بے نیاز ہو گئے۔ فناء کی اس قسم کا تقاضا ہے۔ کہ محبت کی جائے تو خدا کے لئے بغض ہو تو اسی کی خاطر، دیا جائے تو اسی کے لئے نہ دیا جائے تو بھی اسی کے لئے۔ اسی سے اپنی امیدوں کو وابستہ کیا جائے۔ اسی سے مدد طلب کی جائے۔ گویا ظاہری و باطنی دین اسی کے ساتھ مختص ہو کر رہ جائے اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام کو سب دنیا و ما فیہا سے عزیز تر تصور کیا جائے۔ خدا و رسول سے فنا رکھنے والے کے ساتھ دوستانہ تعلقات استوار نہ کئے جائیں اگرچہ وہ ساری مخلوقات سے اسے قریب تر ہو۔"[1]

سوال: ابن قیمؒ پر یہ اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فناء کے اقسام بیان کرتے وقت بعض ایسی قسموں کو اس میں داخل کر دیا ہے جن کا فناء سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً فناء کی پہلی قسم فناء کی حدود سے خارج ہے کیونکہ جو شخص اسے اختیار کرتا ہے وہ صحو اور بیداری کی حالت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فناء کی تیسری قسم کا بھی فناء سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ بھی حالت صحو میں ہوتی ہے۔ لہٰذا ان دونوں قسموں کو فناء کے اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فناء کا لفظ نفی کے معنی میں مستعمل ہے۔ لہٰذا قسم اوّل میں غیر خدا کے وجود کی نفی اور دوسری قسم میں ماسوی اللہ کا ارادہ کرنے کی نفی مراد ہے اور یہ واضح ہے کہ فناء ایک نفسانی کیفیت ہے اور اس میں نفی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ گویا ابن قیمؒ نے فناء کا لفظ بول کر نفی مراد لی ہے، خواہ یہ نفی اس حالت

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۹۰-۹۱۔

Marfat.com

میں متحقق ہو جب آدمی پر غیوبت کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ جیسا کہ فناء کی دوسری قسم میں، یا صحو کی حالت میں جیسا کہ فناء کی پہلی اور تیسری قسم میں۔ ابن قیم فناء کو نفی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اس کی تائید ان کے اس قول سے ہوتی ہے۔

ابن قیم لکھتے ہیں :۔

"توحید میں فناء و بقاء باہم ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔ جب تم اپنے دل میں خدا کی الوہیت کو جگہ دو گے اور غیر خدا کی خدائی کی نفی کرو گے، تو تم نفی و اثبات کو یکجا کر دو گے۔ نفی کو فناء سے تعبیر کرتے ہیں اور اثبات کو بقاء سے اس کی حقیقت یہ ہے کہ خدا کی عبادت میں منہمک ہو کر غیر خدا کی عبادت کو یکسر ترک کر دیا جائے۔ اس کی محبت خشیت اور طاعت میں مشغول ہو کر ماسوی اللہ کی محبت خوف اور اطاعت کو مطلقاً ترک کر دیا جائے۔"[1]

۷۔ صحو کی افضلیت اور ابن قیم :۔ فناء کے متعلق ہم ابن قیم کا موقف بیان کر چکے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم کا رجحان و میلان صحو کی جانب ہے اور وہ اسے فناء کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں۔ ابن قیم کی درج ذیل عبارت اس کی روشن دلیل ہے۔ فرماتے ہیں :۔

"عبادت میں دل لگانا اور اسے توجہ سے ادا کرنا اس سے زیادہ اولیٰ اور افضل ہے کہ معبود کو حاضر مانا جائے۔ کیونکہ شہودِ عبادت و معبود کاملین کا درجہ ہے۔ اور ان ہر دو میں سے ایک میں دل لگا کر دوسرے سے غافل ہونا ناقصین کا شعار ہے۔ جس طرح عبادت میں محو ہو کر معبود سے بے خبر ہونا نقصان کا موجب ہے۔ اسی طرح معبود میں منہمک ہو کر عبادت سے غافل ہونا خسارہ کا باعث ہے بعض عارفین تو سرے سے ایسی عبادت کو شمار ہی نہیں کرتے اور اسے کالعدم قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ بندہ اس کی عبادت میں حاضر اور متوجہ رہے غائب نہ ہو جو شخص عبادت میں متوجہ نہیں ہوتا وہ نفسانی خواہش کی پیروی کرتا ہے اور ذاتِ حق میں محو ہو کر اپنے لیے لذت

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۳۱۲

اندوزی کا موقع بہم پہونچاتا ہے۔ مگر اللہ تعالےٰ بندے سے جو چاہتے ہیں اسے پورا نہیں کرتا۔ اور ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ جو شخص زبان سے اِیَّاکَ نَعْبُدُ کہہ رہا ہو، مگر اسے عبودیت کا شعور نہ ہو تو وہ عبادت کی حقیقت کو پورا کرنے والا کیونکر ہوگا۔ اس کے برعکس اسے ان الفاظ کی حقیقت پر علم و معرفت قصد و ارادہ اور عمل کی روشنی میں غور کرنا چاہیئے۔ جو فنا اور غیوبت کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔"

ابن قیّم کے بار بار اس نظریہ کو دہرانے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو اس کے اثبات پر اصرار تھا۔

ابن قیّم ایک دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:۔

"بندے کا شہود عبادت کو پابندی اور التزام سے ادا کرنا ہے اور یہ عبادت غیوبت کی نسبت اکمل فی العبودیت ہے۔ بندہ جب دل لگا کر عبادت نہ کر رہا ہو اور اپنے نفس سے بھی آگاہ نہ ہو تو اس کی یہ عبادت سوئے ہوئے اور مخمور آدمی کی عبادت کے مشابہ ہے۔ اس کے برعکس کمالِ بیداری اور بقائمی حواس پوری تفصیلات کے ساتھ عبادت کرنا زیادہ کامل اور عبودیت کے اعتبار سے قوی تر ہے۔ خلاصہ کلام انسان فانی ہے لہٰذا فنا و غیوبت اسکے حصہ میں آیا ہے اور یہی اسکی مراد ہے۔ بخلاف ازیں علم و شعور، فرق و امتیاز اور اشیاء کا انکا مناسب مرتبہ عطا کرنا خدا کا حق اور اسکی مراد ہے ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔"[1]

ابن قیّم کی رائے میں صحو کا درجہ ان لوگوں کی خصوصیت ہے۔ جو محبت میں کمال حاصل کرتے ہیں[2] وہ اس کے اثبات میں مندرجہ ذیل دلائل و براہین پیش کرتے ہیں:۔

پہلی دلیل:۔ سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم معراج پر تشریف لے گئے اور خدا جلّ نے آپؐ نے کیا کچھ ملاحظہ فرمایا مگر بایں ہمہ آپ کا قلب مبارک دگرگوں نہ ہونے پایا اور سکون و اطمینان سے حسب سابق بہرہ ور رہا۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ص ۸۴۔

[2] اغاثۃ اللہفان ص ۳۱ ج ۲۔

Marfat.com

"مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى ۔ لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى ۔"

(النجم ۔ ۱۷ ۔ ۱۸)

ان کی آنکھ نہ اور طرف مائل ہوئی اور نہ حد سے آگے بڑھی ۔ انہوں نے اپنے رب کی کتنی ہی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں ۔

اور اگر فنا ہو جانا صحو کے مقابلہ میں افضل ہوتا تو آپ بھی اس کیفیت میں از خود رفتہ ہو جاتے اس سے ثابت ہوا کہ آنحضورؐ موسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ نے جب اپنے تجلیات کو پہاڑ پر ڈالا تھا تو موسیٰ علیہ السلام ثابت قدم نہ رہ سکے اور بے ہوش ہو کر گر پڑے تھے ۔

دوسری دلیل :- عزیز مصر کی بیوی یقیناً ان عورتوں کے مقابلہ میں جنہوں نے جمال یوسفی کی کتاب نہ اکرا اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے تھے ۔ یوسف علیہ السلام کو زیادہ چاہتی تھی ۔ مگر اس کے باوصف ان کی نظر اس نے اپنا ہاتھ نہیں کاٹا اور نہ ان کی طرح از خود رفتہ ہوئی حالانکہ اس کی محبت ان کی محبت سے قوی تر اور زیادہ کامل تھی ۔ کیونکہ اس کی محبت بقاء کے ساتھ بھی اور دوسری عورتوں کی فناء کے ساتھ ان عورتوں کو جمالِ یوسفی نے از خود رفتہ کر دیا اور وہ ہاتھ کاٹنے پر مجبور ہوئیں ۔ اس کے عین برعکس عزیز کی بیوی اپنے آپ کو فراموش نہ کر سکی ۔ لہٰذا اس کی محبت ان لوگوں ایسی ہے جو محبت میں بڑے قوی ہوتے ہیں جب کہ دوسری عورتیں اصحاب فناء کی طرح تھیں کہ ایسی کیفیت کے طاری ہونے کی صورت میں اپنے ہوش و حواس کو بحال نہیں رکھ سکتے [1]

مقام فناء کو اختیار کرنے سے جو خطرہ لاحق ہوتا ہے ۔ ابن قیّم اس کی نشان دہی کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

"مقام فناء کو پیش نظر رکھنے کا نتیجہ بہت سے صوفیہ کے حق میں یہ ہوا کہ وہ شرعی اعمال کو بالکل ہی چھوڑ بیٹھے اور اسی پر اکتفاء کرنے لگے ۔ یہاں تک کہ رئیس الطائفہ حضرت جنید رحمۃ اللہ علیہ کو یہ کہنا پڑا کہ ایسے صوفیہ سے تو زانی اور چور ہی اچھے ہیں [2] ۔"

---

[1] الحجتین پر حاشیہ اغاثۃ اللہفان ص ۳۳۱

[2] کتاب مذکور ص ۳۴۲

Marfat.com

ابن قیم کا طریق فکر و نظر اس ضمن میں حضرت جنید اور ان کے متبعین سے ملتا ہے جو نہ تو جنید صحو کے قائل ہیں اور سکر کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ سکر ان کے خیال میں بندے کے لئے اضطراب حال اور سلامت رائی اور ضبط نفس کے فقدان کا موجب ہوتا ہے۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق اس وقت تک مبدء تحقیق تک رسائی ممکن نہیں جب تک سالک سلیم المذاق نہ ہو۔[1]

۸۔ اہتمام قلب اور ابن قیم :۔ ابن قیم نے صوفیہ کی طرح قلب کا بڑا اہتمام کیا ہے۔ قلب صوفیہ کی رائے میں دائرہ کے مرکز کی حیثیت رکھتا ہے کہ علوم پھر کر وہ ہمیشہ دل ہی کا ذکر کرتے ہیں۔ جس طرح علماء ہمیشہ عقل اور اس کے نظریات کے ذکر و بیان میں رطب اللسان رہتے ہیں۔ ابن قیم نے اپنی کتاب اغاثۃ اللہفان کے آغاز میں اہتمام قلب سے متعلق بارہ ابواب باندھے ہیں جس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن قیم دل کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ ان ابواب میں آپ نے قلب اور اس کے متعلقات کے بارے میں ایک ماہر طبیب کی حیثیت سے گفتگو کی ہے، دل کے امراض ذکر کئے۔ ان کا علاج تجویز کیا اور آخر اسے معرفت و سعادت کے نظریات پر ختم کیا۔ اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے :

۹۔ معرفت و سعادت :۔ معرفت و سعادت کا خلاصہ حسب ذیل دو امور ہیں :۔

(۱) حق کے ادراک سے دل کو حیات نو حاصل ہوتی ہے۔

(۲) خدا کی عبادت دل کے لئے موجب سعادت ہے۔

معرفت کے بارے میں ابن قیم کے نظریات کا ملخص یہ ہے کہ معرفت سے دل میں حیات نو کے آثار پیدا ہوتے ہیں۔ معرفت کے بغیر دل ایک مردہ ہے جس سے کسی فائدہ کی توقع نہیں ابن قیم کے مندرجہ ذیل خیالات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فرماتے ہیں :۔

"دل میں دو قسم کی قوتیں پائی جاتی ہیں (۱) علم و تمیز کی قوت (۲) ارادہ و حب کی قوت۔ دل کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے فائدہ کے لئے ان دونوں قوتوں کو استعمال کرے۔ چنانچہ علمی قوت کو حق کا ادراک اور اس کی معرفت حاصل کرنے اور حق و باطل کے مابین امتیاز حاصل کرنے کے لئے استعمال کرنا چاہئے

---

[1] ابن الفارض والحب الالٰہی ص ۱۴۹۔

Marfat.com

اور ارادہ و محبت کی قوت سے حق کی تلاش اور محبت اور اس کو باطل کے مقابلہ میں ترجیح دینے کے سلسلہ میں فائدہ اٹھانا چاہیئے۔"[1]

سعادت کے بارے میں ابن قیمؒ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ دل کی سعادت خدا کی عبادت سے حاصل ہوتی ہے۔

ابن قیمؒ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"خدا کی عبادت بجالانے میں بندے اسی طرح اس کے محتاج ہیں جس طرح اپنی آفرینش میں، اس سے رزق حاصل کرنے میں، اپنے جسمانی صحت کے قیام میں، اور تن پوشی میں اور امن و سکون کے حصول میں۔ بلکہ بندوں کو اس کی الوہیت کے تسلیم کرنے، اس کے ساتھ لو لگانے اور اس کی عبادت کو بجا لانے کی کچھ زیادہ ہی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہی ان کا مقصد حیات ہے۔ اس کے بغیر نہ ان کی فلاح و بہبود ممکن ہے۔ نہ کسی نعمت و لذت کی توقع ہے اور نہ سعادت سے ہمکنار ہونے کا کوئی امکان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لا الہ الا اللہ کو احسن الکلمات کہا جاتا ہے۔ اور توحید ربانی کو رئیس الامور کا لقب دیا جاتا ہے۔"[2]

ابن قیمؒ اس امر کا دلائل ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اسی لئے خدا کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت بجالائیں۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں۔ جیسا کہ حضرت معاذ بن جبل کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔ اے معاذ! کیا تمہیں معلوم ہے۔ کہ خدا کا بندوں پر کیا حق ہے؟ حضرت معاذ نے جواباً عرض کیا خدا اور اس کا رسول ہی خوب جانتے ہیں۔ آپ نے فرمایا خدا کا بندوں پر یہ حق ہے کہ صرف اسی کی عبادت بجالائیں۔ کسی کو اس کے ساتھ شریک نہ ٹھہرائیں۔

---

[1] اغاثۃ اللہفان۔ ص ۳

[2] اغاثۃ اللہفان ص ۱۵۔

Marfat.com

آپ نے چھ دریافت فرمایا کیا تجھے معلوم ہے کہ خدا پر بندوں کا کیا حق ہے؟ معاذ بولے خدا اور رسول ہی بہتر جانتے ہیں۔ فرمایا بندوں کا حق خدا پر یہ ہے کہ وہ انہیں جہنم رسید نہ کرے[1]

اسی طرح ابن قیمؒ اپنے بیان کو جاری رکھتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اصطلاح سلوک میں دل کون سے اثرات پیدا کرتا ہے۔ ابن قیمؒ کبھی واضح طور سے بلا واسطہ اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہیں اور کبھی تمثیلی انداز میں آنکھ اور دل کے مابین ایک مناظرہ منعقد کرکے اس مسئلہ کی گتھیاں سلجھاتے ہیں۔ اس مناظرہ میں آنکھ اور دل دونوں ایک دوسرے کو ملامت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو گناہوں کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ آخر ابن قیمؒ مسئولیت کی ذمہ داری قلب پر ڈالتے ہیں۔ کہ آلہ اور ناہی کی حیثیت اسی کو حاصل ہے اور باقی حواس اس کے وفادار خادم ہونے سے زیادہ نہیں ہیں۔ یہ مناظرہ جو ابن قیمؒ کی طبع رسا کی پیداوار ہے۔ آپ کے طرز تعلیم و تدریس کے علاوہ اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ آپ حقائق کی علمی و ادبی منظر کشی میں کس قدر ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے اور علمی مسائل کو ایسے جاذب اور دلکش اسلوب بیان میں واضح کرتے کہ قاری دل تھام کر رہ جاتا اور مسئلہ کی تہ تک پہونچ کر ہی دم لیتا[2]

دل کو مسئول اور جواب دہ قرار دینے میں ابن قیمؒ کا نظریہ صدق و صواب کا حامل ہے کیونکہ آنحضورؐ کا ارشاد گرامی ہے:۔

"جسم انسانی میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے۔ اگر وہ ٹھیک ہو جائے تو سارا نظام جسمانی سدھر جاتا ہے اور اگر وہ بگڑ جائے تو سارا جسم بگڑ جاتا ہے اور وہ دل ہے"

---

[1] کتاب مذکور ص ۱۱۶

[2] اس مناظرہ کے لیے دیکھئے "روضۃ المحبین ص ۱۱۸-۱۱۹"۔

Marfat.com

۵۳ — ترکِ دُنیا اور ترغیبِ آخرت

ابن قیمؒ انسان کو مادیات سے ہٹا کر اسے عالمِ روحانی کی طرف لے جانا چاہتے ہیں۔ یہ یا کہ آپ کے لذت کو تین اقسام میں منقسم کرنے سے واضح ہوتا ہے۔ وہ تین قسمیں حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ لذّت جسمانی۔

۲۔ خیالی و فرضی لذّت۔

۳۔ روحانی لذّت۔

پہلی قسم:۔ جسمانی لذت کا تعلق کھانے، پینے اور مجامعت کرنے سے ہے۔ اس میں انسان اور حیوان سب شریک ہیں۔ اس لذّت کے حصول سے انسان میں کوئی کمال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ کم درجہ کے حیوانات بھی اس لذّت سے بہرہ یاب ہوتے ہیں اور اگر لذّت سے بہرہ اندوز ہونا انسانی لذّت کا باعث ہوتا تو محمد صلے اللہ علیہ وسلم میں کھانے پینے اور مجامعت کا وصف دوسروں کی نسبت زیادہ ہوتا۔ جب معاملہ اس کے برعکس ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حصولِ لذّت انسان کی لذّت میں شامل نہیں۔ لذت اس وقت کمال کی موجب ہوتی ہے جب اس سے عظیم دائمی لذّت کے حصول میں مدد ملتی ہو۔[1]

دوسری قسم:۔ وہمی و فرضی لذّت لوگوں پر اپنی ریاست و عظمت جتانے کی لذّت ہے۔ اس لذّت کے طالب سابقہ لذت کے متلاشیوں کی نسبت اشرف ہوتے ہیں مگر اس لذّت میں راحت و سکون کے مقابلہ میں مشقت و تکلیف زیادہ ہوتی ہے۔ کیونکہ جن لوگوں پر وہ اپنی عظمت ظاہر کرتا ہے وہ سب اس کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس میں حقیقی لذّت حاصل نہیں ہوتی اگرچہ نفس انسانی کسی حد تک خوش ہو جاتا ہے۔

---

[1] روضۃ المحبین ص ۱۷۹۔

Marfat.com

تیسری قسم :- عقلی و روحانی لذت علم و معرفت، کرم وجود، عفت و شجاعت، صبر و حلم، موت اور خدا کی معرفت اور محبت سے موصوف ہونے کی لذت ہے۔ کسی عارف کا قول ہے۔

"بیچارے دنیا دار لوگ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور اس کی نعمتوں سے محظوظ نہ ہو سکے۔ کسی نے پوچھا آپ کن نعمتوں کا ذکر کر رہے ہیں؟ انہوں نے کہا خدا کی محبت اور انس، اس کی ملاقات کا شوق اور اس کے اسماء و صفات کی جان پہچان۔"

ابن قیم کا قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ ابن قیم انسان کو ان مادیات سے چھڑانا چاہتے ہیں جو روحانی بلندی کے حصول میں سنگ راہ ہیں۔ ان مادیات میں انسان کو کوئی امتیازی خصوصیت حاصل نہیں بلکہ انسان و حیوان سبھی اس سے بہرہ یاب ہیں اور اس سے اپنی شہوت اکل و شرب اور جماع کو تسکین دیتے ہیں۔ اسی طرح ابن قیم انسان کی حب مودت و نمائش کو رد کرنا چاہتے ہیں جو انسان کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے۔ مگر طبعی امور سے نجات حاصل کرنا بازیچہ اطفال نہیں بلکہ بڑا دشوار کام ہے۔ کیونکہ یہ امور انسان کی فطرت ثانیہ ہیں۔ البتہ کسی حد تک ان کی تقویم و تعدیل ممکن ہے۔ حق بات یہ ہے۔ کہ انسان اپنے مفاد کے لئے جو جد و جہد کرتا ہے مثلاً کھانے پینے اور دوسروں پر تفوق حاصل کرنے میں اس میں کسی طرح بھی کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ اس کی فضیلت کا انحصار صرف ان امور پر ہے جن سے دوسروں کو فائدہ پہنچتا ہو مثلاً جود و کرم، شجاعت و عدل اور اصلاح باہمی اور ملاوہ ازیں وہ اخلاق و آداب جن کی معاشرہ کو ضرورت ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ خدا کی محبت پر ذی روح کا منتہائے مقصود ہے۔ ذات الٰہی کی محبت انسان میں کامل اطاعت و انقیاد کا جذبہ پیدا کرتی ہے۔ اور انسان ایک لمحہ کے لئے بھی خدا سے غافل رہنا گوارا نہیں کرتا۔

اخلاق کے باب میں نیا اضافہ :-

ابن قیم نے صرف تصوف کی اصطلاحات کو ہی شرح و بسط سے بیان نہیں کیا بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اخلاق و آداب میں قابل قدر اضافہ بھی کیا ہے اور وہ یہ کہ آپ مروت کو بھی منازل تصوف میں شمار کرتے ہیں جس میں آپ منفرد ہیں اور کسی ماہر تصوف نے مروت کا ذکر تک نہیں کیا۔ صوفی بھی مطلقاً اسے بیان نہیں کرتے۔ ابن قیم اخلاق کی تقسیم میں مروت پر روشنی ڈالتے اور اس کی حقیقت واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

Marfat.com

"مروت کی حقیقت ادنیٰ اور رذیل اقوال اخلاق اور اعمال سے احتراز کرنا ہے"

ابن قیمؒ کے نزدیک مروّت کے تین درجات ہیں:۔

اوّل :۔ انسان کی اپنی ذات سے مروّت اور وہ یہ ہے کہ اپنے نفس کو اخلاق حسنہ پر ابھارا جائے اور اخلاق رذیلہ سے باز رکھا جائے۔

دوم :۔ مخلوقات سے مروّت اور یہ لوگوں کا ادب و احترام بجا لانا اور ان سے حسن سلوک سے پیش آنا ہے۔

سوم :۔ خدا سے مروّت: اور وہ یہ ہے کہ ہر لحظہ خداوند تعالےٰ سے حیاء کی جائے اور امکانی حد تک اخلاقی نقائص کو دور کیا جائے[1]

تصوّف پر ابن قیمؒ کے اثرات بیان کرنے کے بعد ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ابن قیمؒ کے یہاں معرفت و محبّت کے مابین کس قسم کا رابطہ پایا جاتا ہے اب اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۱۹۷-۱۹۸۔

۵۴ — معرفت و محبت کا ربط و تعلق اور ابنِ قیم

۱۔ معرفت کی فوقیت محبت پر:

اس باب کو ختم کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم ابن قیم کے نزدیک معرفت و محبت کا ربط و تعلق واضح کریں۔ ابن قیم کا قاری اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ آپ کے نزدیک معرفت محبت کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ علماء منطق اسی کے قائل ہیں اور یہ چیز یوں بھی فطرت و طبیعت کے تقاضا کے مطابق ہے۔ کیونکہ دوسرے کے ساتھ روابط استوار کرنے میں سب سے پہلے [illegible] پہچان کا مرحلہ پیش آتا ہے۔ انسان جب [illegible] سے [illegible] ایک رائے قائم کر لیتا ہے اور اس میں ایسے اوصاف دیکھتا ہے جن کی بنا پر [illegible] نگاہ میں محبوب ہو جاتا ہے تو اس سے محبت کرنے لگتا ہے اور اس کی محبت میں فنا ہو جاتا ہے۔

۲۔ معرفت کی تقدیم ابن قیم کی نگاہ میں:

ابن قیم اس نظریہ کی صداقت پر اصرار کرتے اور اپنی مختلف کتابوں میں اسے دہراتے ہیں۔ ہم ذیل میں آپ کی مختلف تصانیف کا ملخص آپ کی تصنیف مدارج السالکین سے پیش کرتے ہیں۔

ابن قیم رقمطراز ہیں:۔

"مدعو الیہ (ذات حق) کے اوصاف کمال اور اس کے اسماء حسنیٰ کے حقائق دلوں کو اس کی محبت کی جانب کھینچتے اور اس کی ملاقات کا شوق پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ دل ہمیشہ اسی چیز کی محبت میں مگن ہوتا ہے جسے پہچانتا ہو جس سے ڈرتا ہو۔ جس سے اس کی امیدیں وابستہ ہوں۔ جس کا وہ مشتاق ہو جس کے قرب سے لذت اندوز ہو اور جس کے ذکر سے اطمینان قلب حاصل کرتا ہو۔ کیونکہ وہ اس کی صفات کی بناء پر اس کی پہچان حاصل کرتا ہے جب کسی

Marfat.com

وجہ سے صفات کی معرفت میں حجاب حائل ہو جائے تو جو چیزیں معرفت کے ساتھ مشروط و ملزوم ہوتی ہیں وہ بھی ممتنع ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ ملزوم اور مشروط لازم اور شرط کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔[1]"

ذکر کردہ عبارت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:۔

اوّل:۔ اول یہ کہ صفات خداوندی کی معرفت حاصل کرنے سے دلوں میں خدا کی محبت پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ ہمیشہ دل اسی سے محبت کرتا ہے۔ جسے جانتا پہچانتا ہو اور اس میں اپنی رغبت کا سامان پاتا ہو۔

دوم:۔ دوسرا یہ کہ جو شخص صفات باری تعالےٰ کی معرفت سے بیگانہ ہو وہ محبت کو حاصل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ معرفت محبت کی اوّلین شرط ہے اور شرط کے مفقود ہونے سے مشروط کا فقدان ناگزیر ہے۔

ابن قیمؒ اپنی کتاب اغاثۃ اللہفان میں اسی مضمون کو ایک دوسرے اسلوب بیان میں ادا کرتے ہیں:۔

"دل میں دو قوتیں پائی جاتی ہیں:۔

۱۔ علم و تمیز کی قوت۔

۲۔ محبت و ارادہ کی قوت۔

دل کی صلاحیت و کمال کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے مفاد کے لئے دونوں قوتوں سے کام لے۔ علم و تمیز کی قوت کو حق کا مفہوم و شعور حاصل کرنے اور حق و باطل کے مابین امتیاز قائم کرنے کے لئے استعمال کرے۔ محبت و ارادہ کی قوت کو طلب حق اور اسے باطل کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا کام لے۔ اس سے واضح ہوا کہ حق کی معرفت حاصل نہ کرنا گمراہی ہے جو اس کی معرفت حاصل کر کے بقیہ کو اس پر ترجیح دے وہ بارگاہِ لایزال میں معتوب و مغضوب ہے اور جو پہچان کر اس کی پیروی کرے وہ منعم علیہ ہے۔[2]"

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۴۔

[2] اغاثۃ اللہفان۔

Marfat.com

ابن قیمؒ اپنی کتاب "روضۃ المحبین" میں لکھتے ہیں :-

"جو شخص خدا کی معرفت حاصل کر لیتا ہے، دنیا کی کوئی چیز اس کی نگاہ میں خدا سے محبوب تر نہیں ہو سکتی۔ خدا کے ماسوا اسے کسی چیز سے رغبت نہیں رہتی۔ سوائے اس چیز کے جس سے قرب بارگاہ ایزدی حاصل ہوتا ہے اور خدا تک رسائی حاصل کرنے میں مدد ملتی ہو۔"[1]

ابن قیمؒ کی مذکورہ کتب کے اقتباسات سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ ان کی نگاہ میں معرفت محبت سے مقدم ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ عقل و منطق بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

۳-امام غزالی اور ابن قیمؒ کا توافق و تطابق :-

ابن قیمؒ معرفت کو محبت پر ترجیح دینے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے پیش رو امام غزالی ہیں جو خود بھی ایک بڑے صوفی تھے۔ اور جنہوں نے تصوف پر بڑا اثر ڈالا ہے۔ وہ قبل ازیں اس نظریہ کا اظہار کر چکے تھے۔ امام غزالی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب احیاء علوم الدین میں اس پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ آپ محبت کو معرفت کا ثمرہ قرار دیتے اور فرماتے ہیں کہ محبت کا تصور معرفت و ادراک کے بغیر متصور ہی نہیں۔ جمادات محبت سے اس لئے بیگانہ ہیں کہ وہ ادراک سے محروم ہیں۔ ان کا اصل اقتباس ملاحظہ فرمائیے :-

"محبت معرفت کا ثمرہ ہے۔ معرفت کے منعدم ہونے سے محبت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ اس کے کمزور ہونے سے کمزور اور طاقتور ہونے سے اس میں بھی قوت آ جاتی ہے۔ اسی لئے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ اَحَبَّهُ وَمَنْ عَرَفَ الدُّنْیَا زَهِدَ فِیْهَا۔"[2]

(جو اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے وہ اس سے محبت کرنے لگتا ہے اور جو دنیا کی پہچان حاصل کرتا ہے وہ اس سے بے رغبت ہو جاتا ہے)

---

[1] روضۃ المحبین ص ۳۴۲۔

[2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۷۔

Marfat.com

امام غزالی مزید فرماتے ہیں :-

"یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ محبت کا تصور معرفت و ادراک کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انسان اسی سے محبت کرتا ہے جسے جانتا پہچانتا ہو یہی وجہ ہے کہ جمادات کو محبت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ محبت کرنا زندہ شخص کی خصوصیت ہے جو معرفت و ادراک کی صفت سے بہرہ ور ہوتا ہے"

امام غزالی دوسری جگہ لکھتے ہیں :-

"چونکہ محبت معرفت و ادراک کے زیر اثر ہوتی ہے۔ لہٰذا حواس کی تقسیم کے ساتھ ساتھ محبت بھی مختلف قسموں میں بٹ جاتی ہے۔ ہر حس کا ایک جدا گانہ ادراک ہوتا ہے اور ہر ایک کی علیحدہ لذت ہوتی ہے۔ مثلاً آنکھ کی لذت حسین و جمیل صورتوں کا دیکھنا ہے۔ کان کی لذت خوش آئند نغمات کا سننا ہے۔ قوت شامہ کی لذت خوشبو کا سونگھنا ہے۔ قوت ذوقیہ کی لذت مزے دار کھانوں کا تناول کرنا ہے۔ قوت لامسہ نرم و ملائم اشیاء کو ٹٹول کر لذت اندوز ہوتی ہے۔ غزالی حدیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا مجھے دنیا کی تین چیزیں محبوب ہیں :

۱۔ خوشبو۔

۲۔ عورتیں۔

۳۔ میری نماز میں شدت قلب حاصل ہونا ہے۔

خوشبو کے محبوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک لذت پائی جاتی ہے۔ جس کا تعلق قوت شامہ سے ہے عورتیں اس لئے محبوب ہیں کہ ان میں جو لذت پائی جاتی ہے اس کا ادراک آنکھوں سے کیا جاتا ہے۔ نماز کے محبوب ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس میں ایک لذت موجود ہے جسے چھٹے حاسہ سے محسوس

۱۔ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۱

کیا جاتا ہے اور وہ دل یا نور یا عقل ہے۔ غزالی کا خیال ہے کہ ٹھٹھا اور دیگر حواس کے مقابلہ میں قوی تر ہے۔ حواس خمسہ میں انسان و حیوان سبھی شریک ہیں مگر یہ چھٹا حاسہ صرف انسان کے ساتھ مختص ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو انسان کو حیوانات پر کوئی فضیلت حاصل نہ ہوتی۔[1]

امام غزالی رقمطراز ہیں:۔

"باطنی بصیرت و فراست ظاہری بصارت کے مقابلہ میں قوی تر ہے۔ قلب میں جو قوت ادراکیہ پائی جاتی ہے وہ آنکھ سے زیادہ ہے۔ عقل جن معانی کا ادراک کرتی ہے ان کا حسن و جمال ظاہری نگاہ سے دیکھی جانے والی حسین و جمیل صورتوں سے کہیں بڑھ کر ہے۔ پس قلب ان عظیم روحانی امور کا ادراک کرتا ہے جو ظاہری حواس کی رسائی سے باہر ہیں ان سے حاصل شدہ لذت زیادہ کامل اور بلیغ ہوگی۔ طبع سلیم اور عقل صحیح کا میلان بھی اس کی جانب زیادہ ہوگا۔ محبت کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس چیز کے ادراک میں لذت پائی جاتی ہو اس کی طرف میلان و رجحان کا اظہار کیا جائے۔ اس سے واضح ہوا کہ ذات خداوندی کی محبت سے انکار کرنا فسق اور بے بنیاد ہے۔ اور صرف اسی شخص کو اس سے مجال انکار ہوگی جو حیوانات کی طرح بے حس و حرکت بیٹھ رہنے کا عادی ہو اور اسے ظاہری حواس کی حدود سے آگے بڑھنا گوارا نہ ہو۔"[2]

امام غزالی کے ارشادات کا لُبِّ لُباب:۔

امام غزالی کے زاویۂ نگاہ کے مطابق معرفت محبت سے مقدم ہے۔ کیونکہ محبت معرفت کا ثمرہ و حاصل ہے۔ لہٰذا محبت کا تصور معرفت حاصل کرنے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ معرفت سے بہرہ یاب ہونا انسانی خاصہ ہے لہٰذا جمادات میں معرفت اور محبت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۲۴۳۔

[2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳۔

۲۔ انسان چھٹے حاسہ یعنی دل کے ذریعہ معرفت حاصل کرتا ہے۔ جب معرفت کا تحقق ہو جاتا ہے تو اس سے محبت کا ظہور ہوتا ہے۔ انسان چھٹے حاسہ میں منفرد ہے باقی حیوانات اس سے محروم ہیں۔ بخلاف ازیں حواس خمسہ سب میں پائے جاتے ہیں ہر حاسہ اپنے مناسب حال اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ بعض مدرکات سے وہ لذت یاب ہوتا ہے اور ان کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ جس طرح حواس خمسہ لذت یاب ہونے کے بعد اپنے اندر میلان اور محبت پیدا کرتے ہیں۔ اس طرح خدا کی معرفت اور اس کی صفات کا ادراک کرنے سے دل محظوظ ہوتا ہے۔ پھر اس معرفت اور ادراک کا نتیجہ محبت خداوندی کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔

Marfat.com

خاتمہ

۵۵۔ نتائج وگذارشات

خاتمہ میں ان آثار و نتائج کا تذکرہ پیش نظر ہے جن تک مجھے رسائی حاصل ہوئی۔ اس کے علاوہ چند گذارشات بھی پیش کرنا چاہتا ہوں۔ نتائج حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ ابن قیم کے عہد میں سیاسی بیداری:۔ سابقہ ذکر کردہ حقائق سے ظاہر ہوتا ہے کہ ملوک سلاطین کے عہد میں جو سیاسی زندگی بلاد مصر و شام پر چھائی ہوئی تھی۔ اس کے نتیجہ میں مسلمانوں میں بیدار مغز لوگوں کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہوا جن سے حکام بالا بھی مرعوب رہتے تھے اور ان سے مشورہ کئے بغیر کوئی کام انجام نہ دیتے تھے۔

۲۔ مملوک سلاطین کی علم نوازی:۔ علم کا پودا ہمیشہ ان مخلص حکام کے زیر سایہ پروان چڑھتا ہے جو اس کی حفاظت و نگہداشت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے ہوں اور ان علماء کے ہاتھوں پھلتا پھولتا ہے جو علم و ادب میں ماہرانہ بصیرت رکھتے ہوں۔ مملوک سلاطین کے زمانہ میں یہی ہوا۔ اس عہد میں علم کو خوب خوب ترقی ہوئی آنے والے ادوار میں اس کے بڑے خوش آئند ثمرات ظہور میں آئے۔ علماء کے نتائج فکر سے مختلف علوم و فنون میں تصانیف کی وہ بھرمار ہوئی کہ لائبریریاں بھر گئیں۔ اس کا سبب یہ تھا کہ مملوک سلاطین اس حقیقت سے بخوبی آشنا تھے کہ علم تحفظ مملکت کے لئے ایک عظیم فصیل اور ستون کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے علماء کی حوصلہ افزائی شروع کر دی انہیں اپنا مقرب خاص بنایا۔ ان کو بڑی گراں بہا تنخواہیں دینی شروع کر دیں۔ علماء نے بھی اس علمی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اس نقصان عظیم کی تلافی کے لئے ہمہ تن تیار ہو گئے جو سقوط بغداد کے بعد علمی ورثہ کو پہونچا تھا۔

Marfat.com

۳۔ ابن تیمیہ و ابن قیّم کی اصلاحات:۔ جمال الدین افغانی نے اگر اصلاح معاشرہ کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی تھی تو ان سے قبل ایک عظیم مصلح یعنی شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اصلاح معاشرہ کا بیڑا اٹھایا تھا آپ نے حکام کو رعایا کی فلاح و بہبود کے لئے کوشاں رہنے پر مجبور کیا۔ دوسری جانب علماء کو مشورہ دیا کہ وہ اپنے وقار کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ سیاسی امور سے کنارہ کش نہ رہیں بلکہ اس میں صالحین کے ساتھ سہیم و شریک ہوں آپ نے سیاسی مسائل سے متعلق ایک کتاب بنام السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ تصنیف کی۔ ابن تیمیہ کے بعد ان کے لائق شاگرد ابن قیّم نے اس گراں قدر امانت کا بار سنبھالا اور اپنے محترم استاذ کی ہموار کردہ راہ پر گامزن ہوئے۔ آپ مسلمانوں کے عقائد کی اصلاح کے درپے ہوئے اور دین اسلام اور سلف صالحین کے اس پاکیزہ طرز فکر و نظر کی دعوت دیتے تھے جو کج رو لوگوں کے انحراف اور باطل پیشہ لوگوں کے توہمات سے یکسر پاک تھا۔

۴۔ تاریخ ولادت و وفات:۔ ابن قیّم ۷ ماہ صفر ۶۹۱ھ مطابق ۱۲۹۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۳ رجب ۷۵۱ھ مطابق ۱۳۵۰ء میں وفات پائی۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کا یہ بیان صحیح نہیں کہ آپ ۶۹۱ - ۷۵۱ ہجری مطابق ۱۲۹۲ - ۱۳۵۶ عیسوی تک بقید حیات رہے کیونکہ اس کی صحت تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ آپ نے ہجری سن کے اعتبار سے ساٹھ سال کی عمر پائی اور سن عیسوی کے پیش نظر آپ کی عمر چونسٹھ (۶۴) برس بنتی ہے۔ حالانکہ اس میں صریح تناقض پایا جاتا ہے

۵۔ عربی زبان و ادب میں مہارت:۔ سابقہ بیانات سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ ابن قیّم صرف شرعی علوم کے ہی ماہر یگانہ نہ تھے بلکہ عربی زبان و ادب میں بھی یکتا تھے۔ یہاں تک کہ فن بلاغت کی امہات الکتب کے درس و مطالعہ کے بعد آپ نے علم بلاغت میں "کتاب الفوائد المشرق الی علوم القرآن و علم البیان" نامی کتاب تصنیف کی اور سابقہ کتب کے مضامین کے علاوہ اس میں بیش قیمت معلومات کا اضافہ کیا اور عربی زبان کے اسرار و رموز بیان کئے۔

۶۔ حریّتِ فکر و عدمِ تقلید:۔ ابن قیّم ایک حریّت پسند اور خود اعتمادی سے بہرہ ور مفکّر تھے۔ اپنے فکر سے کام لیتے اور کسی دوسرے

Marfat.com

کی پابندی نہ کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اپنے محترم استاذ ابن تیمیہ کے قول کو بھی بعض اوقات
تسلیم نہیں کرتے تھے۔ جب آپ کو ابن تیمیہ کے قول سے ارجح قول مل جاتا تو اسے چھوڑ
دیتے۔ باب اول میں شخصیت کے عنوان کے تحت اس کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ ابن قیم کی
شخصیت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کے اقوال کو خاطر میں نہ لانا اور ان
کو ترک کر دینا ان سے کچھ اور نہیں کیونکہ آپ حریت فکر و نظر کے زبردست داعی تھے اور
یہ دعوت آپ کا وہ نصب العین تھا جس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے آپ نے بھرپور کوشاں رہے۔

۷۔ استاد و شاگرد کے خصائص ممیزہ:

ابن تیمیہ اور ابن قیم کا تقابلی اس طبیعت سے بخوبی آشنا ہے کہ استاد و شاگرد
دونوں میں کافی فرق پایا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ کبھی نہ کرتے وقت لہجہ اور شیخ و شاگرد
دانستہ ہوتے ہیں۔ کہ ابن قیم مقابلتہً نرم مزاج اور متوازن ہیں۔ ابن تیمیہ ابن
رقتال کے بھی، دونوں آشنا تھے اور راہوار قلم کی جولانیوں سے بھی بہرہ یاب تھے۔ ان
جنگ کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے دشمنوں کے مقابلہ میں فتح پائی۔ دوسری جانب علامہ ابن
کا دشمنوں کے ثمرہ میں آپ نے فقہ و عقائد اور تصوف پر بیش قیمت کتب کا ذخیرہ
چھوڑا۔ گو ابن قیم نے ان علمی مسائل کو بڑے صبر و سکون اور حلیمانہ انداز میں حل کیا۔ ان
کے دو اسباب تھے۔

اوّل :۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ بعد اندر مزاج تھے جب کہ ابن قیم
کی نسبت بردبار اور متوازن تھے۔ لہٰذا ابن تیمیہ کی طبعی حدت و شدت اور ابن قیم
کی اعتدال پسندی اس امر کی متقاضی ہوئی کہ وہ اپنے مخالفین سے نپٹنے میں بھی اپنے
اپنے طبعی تقاضوں کے مطابق رویہ اختیار کریں۔

دوم :۔ اس کی دوسری وجہ ان دونوں اکابر کے مختلف ظروف و احوال تھے جب
ابن تیمیہ نے اپنے اعداد و خصوم کے خلاف علم جہاد بلند کیا تو اس وقت شر بر امت
پائی جاتی تھی۔ ابن قیم کا دور آیا تو یہ حدت بڑی حد تک فرو ہو چکی تھی۔ اس کی بنا پر ابن
قیم اپنے علمی معارضات میں بڑے معتدل اور متوازن تھے۔ آپ دوسروں کے اقوال
کو بڑے صبر و سکون سے رد کر دیتے۔ موافق شرع آراء و افکار کو اخذ کرتے اور شرع کے
مخالف اقوال کو مردود سمجھ کر پھینک دیتے۔

Marfat.com

۸۔ اتباعِ کتاب وسنّت :۔

چند مقاصد ابن قیّم کی جولانیٔ فکر و نظر کی آماجگاہ تھے۔ اور ابن قیّم کو انہیں پایۂ تکمیل تک پہونچانے کی فکر دامنگیر رہتی تھی۔ مختلف مکاتبِ فکر کے اختلافات واضطرابات نے ابن قیّم کے دور میں مسلمانوں میں جو مذہبی اور سیاسی ضعف پیدا کر دیا تھا وہ ابن قیّم کے لئے مزید تازیانۂ عبرت ثابت ہوا اور آپ یہ سمجھنے پر مجبور ہوئے کہ مسلمان جس ضعف وانتشار کا شکار ہوئے ہیں، اس کا ازالہ صرف استحادِ فکر و نظر اور ترکِ اختلافات ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ یہ اختلافات ذہن وعقل پر چھا گئے تھے اور انہوں نے ایک بدترین تعصب کی صورت اختیار کر لی تھی۔ ابن قیّم کا مخلصانہ نقطۂ نظر یہ تھا کہ اس دور میں بھلائی کا واحد طریقہ اسلاف کی طرح کتاب وسنت کو فیصل قرار دینے اور اس کے ماسوا کو چھوڑ دینے میں مضمر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اپنے محترم استاد ابن تیمیہ کی طرح عقائدِ سلف کو اپنے لئے مشعلِ راہ بنایا اور اسی راہ پر گامزن ہوئے۔

ان دونوں اکابر نے کتاب وسنت کی نشر واشاعت اور ان کے ماسوا کے خلاف نبرد آزما ہونے میں اپنی زندگی صرف کر دی۔ ابن قیّم کی اوّلین آماجگاہِ فکر و نظر طریقِ سلف کی دعوت تھی۔ کیونکہ سلف کا طرزِ فکر ہی اصل دین کی نمائندگی کرتا ہے جو ہر طرح کے گمراہ کن آراء وافکار سے منزّہ تھا۔ وہ فکری جمود و تعطّل بھی ابن قیّم کی پریشانی کا موجب ہوا جس نے عقلِ انسانی پر محیط ہو کر اسے راحت وآرام کا خوگر کر دیا۔ عقل بے کار ہو کر رہ گئی اور لوگوں کو تقلید کی لت پڑ گئی۔ چنانچہ آپ نے اس کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا اور حریّتِ فکر و نظر اور ترکِ تقلید کی دعوت دینے لگے۔ ان کے دور میں ایک اور فتنہ نے سر اٹھایا جیلہ جات کے نام سے حقائق کو بگاڑا جانے لگا اور شرعی احکام کو کھیل کود سے زیادہ اہمیّت نہیں دی جاتی تھی۔ چنانچہ آپ اس کے خلاف بھی نبرد آزما ہوئے اور اپنے دلائل کے تیروں سے اسے چھلنی کر دیا۔ ابن قیّم کا نصب العین یہ بھی تھا کہ صرف شریعت کے ظاہری احکام پر ہی عمل نہیں کرنا چاہیئے بلکہ دین کی اصل روح کو سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔

اس سے واضح ہوتا ہے۔ کہ آپ نے اصلاحِ عقائد کے پہلو بہ پہلو فقہی اصلاحات کا بیڑا بھی اٹھایا تھا۔ عقائد وفقہ کے میدان میں آپ کو جو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی وہ تا ابد آپ کی فضیلت وعظمت کی آئینہ دار ثابت ہوئی۔

Marfat.com

۹۔ حیلہ جات کا ابطال :۔

ابن قیمؒ نے جب دیکھا کہ حیلہ جات کے نام سے شرعی احکام و مسائل کا مذاق اڑایا جا رہا ہے۔ شارع کے مقاصد کو قربان کر کے حیلہ سازوں کی من مانی خواہشات کو پورا کیا جا رہا ہے تو ان کی پریشانی کی حد نہ رہی کیونکہ شرعی احکام فلاح و مصلحت کے تقاضا کے تحت مشروع ہوئے ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ کا مقصد فقراء کی دست گیری اور اعانت ہے۔ منہیات سے اس لئے روکا گیا کہ ان سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اوامر مثلاً زکوٰۃ کو ساقط کر دیا جائے یا محرمات مثلاً ربا کو جائز قرار دیا جائے تو شارع کا مقصد فوت ہو جائے گا مگر حیلہ گروں کے لئے یہ امر باعث خوشنودی ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قیمؒ دلائل و براہین کے اسلحہ سے مسلح ہو کر ان حیلہ گروں کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔

۱۰۔ ابن قیمؒ کی دقتِ نظر و فکر :۔

ابن قیمؒ کے نظریات میں بڑا عمق پایا جاتا ہے۔ اسی دقت فکر و نظر کا نتیجہ ہے کہ آپ عقود میں میانہ روی کو معتبر سمجھتے ہیں اور سابقہ شرائط اور ذرائع کو بے کار نہیں تصور کرتے۔ امام شافعی اس کے خلاف ہیں۔ ان کا قول ہے :۔

"ایک عقد صرف عقد ہی سے فاسد ہوتا ہے کسی متقدم یا متاخر چیز سے اس میں فساد پیدا نہیں ہوتا۔ یوں کہنے سے عقود میں فساد پیدا نہیں ہوتا کہ یہ ذریعہ ہے یا اس میں نیت کی خرابی پائی جاتی ہے۔"

اس کے برخلاف شرط متقدمہ اور مقاصد و ذرائع ابن قیمؒ کے یہاں معتبر ہیں۔ وہ اس مقولہ پر عمل کرتے ہیں کہ پرہیز علاج سے بہتر ہوتا ہے۔ میں نے ابن قیمؒ کے نظریہ کو ترجیح دی اور اس کا سبب یہ ذکر کیا تھا کہ اشیاء کے حقائق پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ ان کی ظاہری شکل و صورت پر نہیں۔ آخر ایسے معاملہ کو کیونکر جائز ٹھیرایا جا سکتا ہے۔ جس کا مقصد ایک ممنوع کام کا ارتکاب ہو۔ یا اس سے پہلے کوئی ممنوع شرط پائی جاتی ہو۔ اگرچہ فی الحال وہ ایسی شرط سے خالی ہو۔ قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے کہ ہمیں سطحی النظر نہیں ہونا چاہیئے بلکہ عدل و انصاف کی روشنی میں مختلف امور کا موازنہ کرنا چاہیئے۔ ان کی تہ تک پہونچنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اور ان کے ظاہر سے فریب خوردہ نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ بعض امور آغاز کار ہی سے قبیح ہوتے ہیں۔ اور ان کا مقصد بھی اچھا نہیں ہوتا۔ دور جدید کے علماء امام شافعی کے نظریہ کو شریعتِ اسلامیہ کی مادی تعبیر سے موسوم کرتے ہیں۔ امام شافعی شریعت

Marfat.com

اسلامیہ کے اصول و فروع اور قضایا کی ظاہری توضیح کرتے ہیں اور اس سے آگے نہیں بڑھتے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام شافعی یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں۔ کیونکہ ظاہر کو چھوڑ کر غیر ظاہر کو مراد لینا ایک وہمی اور فرضی بات ہے۔ اس میں خطا کا احتمال زیادہ ہے اور صواب کم ہے۔ ظاہر ہے کہ احکام شریعت کا تعلق امور مطردہ سے ہوتا ہے نہ کہ مطروحہ سے نہیں۔

۱۱۔ دینی روح کا فہم و شعور:-

ابن قیم دین اسلام کی اصلی روح کو سمجھنے کے بڑے دلدادہ تھے۔ ان کی انتہائی آرزو یہ تھی کہ ان کی یہ دعوت صدا بصحرا ثابت نہ ہو اور مسلمان اس پر بڑے ذوق شوق سے لبیک کہیں، دین کی روح کو سمجھیں اور اس کے تقاضوں پر عمل پیرا ہوں۔ مقاصد پر عمل کرنے، شروط متقدمہ کو باطل ٹھیرانے اور محرمات کے ذرائع کا انسداد کرنے میں آپ کی اس دیرینہ آرزو کا عملی مظاہرہ ہوا۔ ابن قیم کی ان فقہی موشگافیوں سے حنبلی فقہ میں بڑی سہولت اور لچک پیدا ہو گئی اور وہ صرف امور کی ظاہری شکل و صورت ہی پر جامد نہ رہی۔ بلکہ حنبلی فقہ کی روشنی میں امور کا فیصلہ صادر کرتے وقت ان کے نتائج و اسباب کو بھی پیش نظر رکھا جاتا اور وسائل کو حرام ہوں یا حلال مقاصد کا حکم دیا جاتا۔

۱۲۔ حریت متعاقدین کا نظریہ:-

فقہاء حنابلہ حریت تعاقد کے اصول کو ایک فقہی قاعدہ کی حیثیت سے مانتے ہیں۔ ان کی رائے میں بائع و مشتری اپنی پسندیدہ شرائط کے مطابق جو معاملہ چاہیں طے کریں۔ بشرطیکہ وہ عقود و شرائط کسی امر حرام پر مشتمل نہ ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں متعاقدین کا ارادہ معتبر ہے۔ یہ فقہی قاعدہ اس آیت کریمہ سے ماخوذ و مستنبط ہے۔

یا ایھا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم" (النساء-۲۹)

اے ایمان والو! اپنے مالوں کو ناروا طریقہ سے مت کھاؤ۔ البتہ اپنے حسب مرضی اگر کوئی تجارتی معاملہ کرنا چاہو تو الگ بات ہے۔

ابن قیم بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔ فقہاء حنابلہ کے مخالفین کی تردید کرتے اور بتاتے کہ حریت متعاقدین پر پابندی عائد کرنا اور اسے محدود ٹھیرانا شریعت اسلامیہ کو نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ ابن قیم واضح کرتے ہیں کہ عقد معاملہ کرنے والوں پر آزادی معاملہ کی راہ بند کر دینا معاملات میں فساد کا موجب ہے۔ آپ عبادات اور معاملات میں فرق کرتے ہیں کہ

Marfat.com

عبادات میں اصل عدم جواز اور بطلان ہے۔ اس کے برعکس معاملات میں اصل صحت اور جواز ہے۔ روح شریعت بھی اسی کی مؤید ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات خدا کے ساتھ مخصوص ہیں اور خدا کی عبادت مشروع طریقہ سے ہی کرنا چاہیئے بخلاف ازیں معاملات لوگوں کی ضروریات اور ان کی مصلحت کے لیے مشروع ہوتے ہیں۔ ان کی مصلحت کے تقاضا ہے کہ معاملات کا دروازہ کھلا رکھا جائے اور صرف انہی معاملات کو حرام قرار دیا جائے جن کو شارع نے کسی مفسدے کے پیش نظر حرام ٹھہرایا ہو۔

درحقیقت حنابلہ کا یہ نقطہ نظر عین برمحل و انصاف ہے۔ کیونکہ معاملات کی آزادی کا نظریہ روح دین سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ دین کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا تحفظ کیا جائے اور ان کی زندگی میں امکانی حد تک نظم و ضبط پیدا کیا جائے۔ لہٰذا لوگوں کی ضروریات کا تقاضا ہے کہ اپنی ضروریات کے پیش نظر معاملات انجام دینے میں انہیں کھلی آزادی حاصل ہو بشرطیکہ وہ کسی حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دینے کے مرتکب نہ ہوں۔

۱۳۔ حنبلی مسلک کی سہولت:

حنبلی مسلک بڑا نرم اور سہل ہے اور اس قابل ہے کہ مختلف ادوار میں اس پر عمل کیا جا سکے۔ اس کی سہولت کی یہ دلیل ہے کہ اس میں قیمت مقرر کئے بغیر عقد بیع کی اجازت پائی جاتی ہے۔ بائع اور مشتری ایک خاص وقت پر، جس عام نرخ پر رضامند ہو جائیں گے وہی نرخ مقرر کر لیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس میں لوگوں کے لیے بے حد سہولت پائی جاتی ہے۔ امام احمد بن حنبل، ابن تیمیہ اور ابن قیم اسی کے قائل ہیں۔

۱۴۔ قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ:

ابن قیم کو قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ کا خیال دامنگیر رہتا تھا چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"جب قرض مقروض کے مال پر محیط ہو جائے۔ تو وہ ایسے صدقات دینے کا مجاز نہیں جس سے قرض خواہوں کو ضرر پہونچنے کا خطرہ ہو خواہ حاکم نے اس پر کوئی پابندی لگا لی ہو یا نہ لگا لی ہو۔"

ابن قیم کا یہ نظریہ متعدد فقہاء کے خلاف ہے۔ امام شافعی، ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ صرف قاضی مقروض کو معاملات انجام دینے سے روک

سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس پر پابندی لگانے کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ پابندی لگانے سے اس میں کاروبار کی جو صلاحیت پائی جاتی ہے، بے کار ہو کر رہ جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ سے یہ قول منقول ہے "کہ میں مقروض پر پابندی عائد نہیں کرتا۔ جب مقروض کے ذمہ متعدد اشخاص کا قرض واجب الادا ہو اور قرض خواہ اسے قید کرنا اور اس پر پابندی عائد کرنے کا تقاضا کرتے ہوں تو میں اس پر حجر نہیں کروں گا۔"

اس ضمن میں ابن قیّم کا اختیار کردہ نظریہ قرین حق و صواب ہے۔ جب شریعت مصالح کو پیش نظر رکھتی ہے تو ظاہر ہے کہ قرض خواہوں کی مصلحت کا پیش نظر رکھنا دوسروں کی نسبت زیادہ ضروری ہے۔ کیونکہ انہوں نے مقروض کو اپنا مال دے کر اس لئے اس پر احسان کیا تھا کہ وہ اپنے مالی واجبات ادا کر دے۔ اب مقروض کو صدقات کی اجازت دینے سے قرض خواہوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔ حالانکہ اسلامی شریعت کسی کے حقوق کو رائیگاں نہیں ہونے دیتی۔

۱۵۔ ابن قیّم کے اجتماعی نظریات:۔

ابن قیّم فقہی مسائل میں غور و فکر کرتے کرتے جدید ترین اجتماعی نظریات تک پہونچے۔ انکا خیال ہے کہ لوگ باہم ایک دوسرے کے کفیل ہیں۔ اس کے نتیجہ میں آپ فضولی (جو از خود کسی کا وکیل بن جائے) کے اعمال کو بھی معتبر سمجھتے ہیں۔ ابن قیّم اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہر شخص پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ ایسے کام کرے جن میں اجتماعی مصلحت پائی جاتی ہو۔ آج کل کی اصطلاح میں اسے مسئولیّت اجتماعیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ایک شخص کو دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا حق بھی حاصل ہے۔ بشرطیکہ اس میں دوسرے کی مصلحت مقصود ہو۔ کیونکہ تمام اہل اسلام شخص واحد کی طرح ہیں وہ ایک دوسرے کے معاون اور کفیل ہیں۔ ابن قیّم سے یہ قول منقول ہے۔

"اگر اپنے بھائی کے مال میں حفاظت کے نقطۂ نظر سے تصرّف کرنے والے کو معلوم ہو کہ اس کا صرف کردہ مال ضائع ہو گا اور اس کا احسان بے کار ثابت ہو گا تو وہ کبھی ایسا احسان کرنے کی جرأت نہیں کرے گا اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ لوگوں کے مصالح و فوائد ضائع ہو جائیں گے اور وہ ایک دوسرے کے مال کی حفاظت نہیں کریں گے یہ امر پیشِ نظر رہے کہ جو شریعت تمام عقول و شرائع پر فائق ہے۔ جمیع مصالح کو شامل اور جملہ مفاسد سے

منزہ ہے وہ اس سے ابا کرتی اور اسے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں"۔

ابن قیمؒ مزید فرماتے ہیں:۔

"اگرچہ بعض جامد قسم کے فقیہ اسے تسلیم نہیں کرتے اور اس سے رد کتے ہیں ان کے خیال میں یہ غیر کی ملکیت میں تصرّف بے جا ہے۔ اس خشک مزاج فقیہ کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ خداوند کریم نے تصرّف بے جا کو اس لئے ممنوع قرار دیا تھا کہ اس سے دوسروں کو نقصان پہونچتا ہے مگر یہاں اس کے عین برعکس تصرّف نہ کرنا ضرر رسانی کا موجب ہے"۔

۱۶۔ نصوص سے آغاز بحث:۔

ابن قیمؒ نے ایک خاص مسبوق اور نرالا اسلوب بیان اختیار کیا۔ آپ کے قبل اور بعد کے فقہاء کسی شرعی مسئلہ کو اپنی علمی بحث کی اساس قرار دیتے ہیں۔ مگر ابن قیمؒ اس کے خلاف نصوص کتاب و سنت کو اپنی بحث کا مرکز و محور بنانے میں انہیں پیش کرتے اور ان سے مسائل استنباط کرتے ہیں۔ آپ کا اسلوب بیان دوسروں کے طرز ذکر و بیان کی نسبت زیادہ سلامت روی پر مبنی ہے۔ کیونکہ اس کی اساس نصوص پر رکھی گئی ہے۔ اس کے برعکس مخالفین کا اسلوب بیان عقلی تقسیمات اور تفریعات کثیرہ کا پلندہ ہوتا ہے۔ ابن قیمؒ کے طرزِ نگارش کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس سے نصوص کتاب و سنت کا احیاء ہوتا ہے علمی بحث میں ان کی قدر و قیمت کا اظہار ہوتا ہے اور شرعی احکام کے بیان کرنے میں ان کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں مزید براں سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ قاری بیزاری اور اکتاہٹ محسوس نہیں کرتا۔ ابن قیمؒ کا قاری جب مطالعہ کا آغاز کرتا ہے تو اس کی اولین نگاہ ان آثار و سنن پر پڑتی ہے جن پر نور نبوت کی تند و تیز شعاعیں ضیا بار ہوتی ہیں اور کون بدنصیب قاری ایسا ہو سکتا ہے جو شرعی آثار کو پڑھ کر روحانی لذت و سکون سے محظوظ نہ ہوتا ہو۔

۱۷۔ نصب العین اور اسلوب بیان کی یگانگت:۔

ابن قیمؒ کے نصب العین اور طریق بحث و نظر میں کامل یگانگت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ آپ کے اہداف و مقاصد کا محور و مرکز اجتہاد اور ترک تقلید ہے۔ آپ نے اپنے طریق بحث میں بھی اسے پیش نظر رکھا اور نظر سے اوجھل نہ ہونے دیا۔ آپ بحث کا آغاز نصوص کتاب و سنت سے کرتے ہیں پھر

کتب ... سے عقلی و نقلی دلائل لاتے ہیں۔ دوران بحث فقہاء کے آراء و افکار بھی پیش کیے جاتے ہیں ... بعض اقوال کی تردید کرتے ہیں اور بعض کو اپنے مسلک کی حیثیت سے اختیار کر لیتے ہیں۔ بعض مقامات پر متوسط قول کو اخذ کرتے ہیں اور دوسرے کو چھوڑ دیتے ہیں۔ مخالفین کے دلائل و براہین بھی ذکر کرتے ہیں اور ان کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیتے ہیں۔ یہ جملہ امور دعوتِ اجتہاد سے ہم آہنگ ہیں۔ ابن قیمؒ اپنے نصب العین کو عملی جامہ پہنانے کا بے پناہ جذبہ رکھتے تھے۔ کیونکہ کسی مصنف کی سب سے بڑی علمی لغزش یہ ہے کہ وہ علمی و ادبی بحث کے دوران اپنے اختیار کردہ نظریات کو ترک کر دے اور عملاً ان کی پیروی نہ کر سکے۔ اکثر مصنفین اپنے انداز بیان کے لئے بڑا بلند و بالا معیار اور بڑے اونچے درجے کے شرائط مقرر کرتے ہیں۔ مگر انہیں نبھا نہیں سکتے۔ لہٰذا وہ نقاد کی نگاہ میں مورد طعن و ملامت ٹھیرتے ہیں، مگر ابن قیمؒ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ آپ کا مقصد و مطمح اور آپ کے طرزِ نگارش دونوں ایک ہی جانب رواں دواں تھے اور کہیں بھی آپ دوسرے سے جدا نہ ہو سکے۔

۱۰۔ زیادت علی الکتاب:

ابن قیمؒ کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ حدیث نبوی ایسے مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے جو قرآن میں مذکور نہ ہوں۔ مثلاً مندرجہ ذیل مسائل صرف حدیث سے ثابت ہیں، قرآن میں ان کا ذکر موجود نہیں۔

۱۔ پھوپھی، بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنا۔
۲۔ رضاع سے ان تمام رشتوں کا حرام ہونا جو نسباً حرام ہوتے ہیں۔
۳۔ حضر کی حالت میں شفعہ و رہن کا جواز۔
۴۔ دادی کو وارث ٹھیرانا۔
۵۔ مسلم اور کافر کے مابین عدمِ توارث۔
۶۔ میت کی پوتی کا اس کی بیٹی کی موجودگی میں ۱/۶ کا وارث ہونا۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

حدیث نبوی میں بیان کردہ مسائل جو قرآن میں مذکور نہیں اگر قرآن کے مبینہ مسائل سے زیادہ ہوئے تو کم بھی نہیں ہوں گے۔ اگر نفسِ قرآن سے زائد ہر سنت کو رد کر دینے کی گنجائش موجود ہوتی تو آخر کون کی

Marfat.com

سب سنتیں بے کار ہو جاتیں سوائے اس سنت کے جسے قرآن بھی بیان کرتا ہو۔"

ابن قیّم کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث قرآن سے زائد مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی حدیث قرآن سے زائد مسئلہ بیان کرے گی اور ہم اس سے استناد کریں گے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہ ہوگا کہ ہم نے کتاب اللہ کی خلاف ورزی کا ارتکاب کیا۔ کیونکہ قرآن خود سنّت سے تمسک کرنے کی تاکید کرتا ہے۔ ابن قیّم اپنے نظریہ کے اثبات میں وہ آیات کریمہ پیش کرتے ہیں جن میں اطاعت رسول علیہ السلام کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز وہ احادیث نبویہ ذکر کرتے ہیں جو صراحتہً یہ بیان کرتی ہیں کہ سنت قرآن سے زائد مسائل پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ مزید برآں ابن قیّم سنّت میں وارد شدہ ان احکام سے بھی احتجاج کرتے ہیں جو قرآن میں مذکور نہیں ہیں۔

امام شافعی کا نظریہ بھی یہی ہے کہ سنت زائد عن القرآن ہو سکتی ہے۔

میں کہتا ہوں آخر اس میں حرج ہی کیا ہے؟ کیا رسول علیہ السلام قرآن کے شارح اور ترجمان نہیں ہیں؟ جس طرح آپ نے مجمل عام اور مطلق احکام کی توضیح و تشریح کی۔ اسی طرح ان مسائل و احکام سے بھی تعرّض فرمایا جو قرآن میں مذکور نہیں ہیں۔

۱۹۔ مسئلہ طلاقِ ثلاثہ:۔

علماء کا بیان ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ طلاق ثلاثہ کو نافذ کر دیتے تھے، جب کہ عہد رسالت میں ایسا نہیں ہوتا تھا۔ میں نے اس مسئلہ کی وضاحت کر کے اپنا موقف بیان کیا ہے اور اس بات پر روشنی ڈالی ہے۔ کہ آیا حضرت عمر کا فعل عہد رسالت کے موافق تھا یا مخالف۔ بحث و تحقیق سے مندرجہ ذیل نتائج تک پہونچا ہوں۔

۱۔ صحابہ عہد رسالت میں لفظ ہائے الطلاق مرتان صرف ایک طلاق دیا کرتے تھے۔

۲۔ تین طلاق دینے والے کی بیوی اس سے الگ ہو جاتی تھی۔ ابن عباسؓ کا فتویٰ یہی ہے۔

۳۔ حضرت عمرؓ کا یہ فعل عہد رسالت کے بالکل مطابق ہے۔ کیونکہ عہد رسالت میں جو شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دیتا تھا۔ اس کی بیوی اس سے جدا ہو جاتی تھی جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا۔ لہٰذا حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حضرت فاروقؓ کے زمانہ اور عہد رسالت میں صرف یہ فرق تھا کہ عہد رسالت میں تین طلاق دینے

Marfat.com

کے واقعات کم پیش آتے تھے۔ البتہ جو شخص تین طلاق دیتا تھا اس کی بیوی مطلقہ ہو جاتی تھی۔ حضرت عمر کے زمانہ میں اس کا زیادہ رواج ہو گیا تھا جیسا کہ حضرت عمر کے درج ذیل قول سے عیاں ہوتا ہے۔

"جس کام میں لوگوں کے لئے ڈھیل پائی جاتی تھی اس میں انہوں نے جلد بازی سے کام لیا۔"

لہٰذا حضرت عمر کے قول کے مخالف رسول ہونے کی کوئی وجہ نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ آپ نے ہنگامی مصلحت کے تحت ایسا کیا تھا۔

۲۰۔ عقائد سلف کی پیروی:- ابن قیم عقائد صفات خداوندی اور آیات متشابہات کے بارے میں سلف کے متبع تھے۔ آپ کی رائے دو امور پر مبنی تھی۔

۱۔ تنزیہہ

۲۔ عدم تاویل۔

افعال العباد اور حسن و قبح کے مسائل میں بھی ابن قیمؒ علماء سلف کے پیرو تھے۔

۲۱۔ تصوّف کا تنقیہ و تزکیہ:- آپ نے تصوف کو حشو و زوائد سے پاک کرنے کی ٹھانی صوفیہ کے غلط عقائد پر کڑی تنقید کی۔ ان کے مندرجہ ذیل مسائل ابن قیم کی نگاہ میں بے بنیاد تھے۔

۱۔ عقیدہ وحدت الوجود۔

۲۔ شرعی احکام کا اسقاط۔

۳۔ حقیقت و شریعت کے مابین فرق و امتیاز۔

۴۔ علم کو چھوڑ کر انسانی ذوق کو فیصل تسلیم کرنا۔

۵۔ غیر شرعی عبادات۔

کتاب و سنت کی روشنی میں ان مسائل کا بطلان ثابت کرنے کے بعد آپ نے صوفیہ کی اصطلاحات کی تعریف و توضیح بیان کی۔ معرفت و سعادت کا نظریہ واضح کیا اور امام غزالی کی طرح معرفت کی فوقیت محبت پر ثابت کی۔ انسان کو مادیات سے چھڑانے کے لئے جہد و سعی کی۔ دنیا سے بے رغبتی اور آخرت کی ترغیب کا سبق دیا۔

دو اہم گذارشات:- اختتام کتاب پر میں دو ضروری گذارشات پیش کرنا چاہتا ہوں۔

گر قبول افتد زہے عز و شرف

اوّل :- ابن قیمؒ کی تصانیف میں تکرار بڑی کثرت سے پائی جاتی ہے۔ ایک ہی موضوع کو مختلف و متعدد کتب میں بیان کیا گیا ہے۔ جس کی بنا پر مندرجات کی یکسانی و یگانگت ناگزیر ہے۔ مثلاً حسن و قبح کا مسئلہ مدارج السالکین، مفتاح دارالسعادۃ اور شفاء العلیل تینوں میں مذکور ہے۔ لہٰذا ایک ایسے ادارہ کا قیام ازبس ضروری ہے۔ جو ممدوح کی تصانیف کو بلا تکرار شائع کرنے کا اہتمام کرے۔ اس پر عمل کرنے کی صورت میں ابن قیمؒ کی تصانیف سے استفادہ کرنا بڑی حد تک آسان ہو جائے گا اور ان کی افادیت میں قابلِ قدر اضافہ کا موجب ہو گا۔

دوم :- دوسری گذارش یہ ہے کہ وہ دلدادگان علم و ادب جو حریت فکر و نظر کے علمبردار مفکرین مثلاً ابن عبدالسلام، علامہ سبکی اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہم اللہ تعالیٰ کے علمی آثار کی تجدید و احیاء کے درپے ہوں، امکانی حد تک ان کی حوصلہ افزائی کی جائے اور ان کے ساتھ تعاون و ہمدردی کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا جائے۔ اس کے تکمیل پذیر ہونے کی صورت میں درس و مطالعہ کے خواہاں اصحاب لاتعداد علمی فوائد سے مالا مال ہوں گے۔ اور عقائد و فقہ کے میدان میں ان کو وہ بیش بہا علمی مدد ملے گی جو سالہا سال سے غبار آلود رہے اور کما حقہٗ ان کی قدر افزائی نہ کی گئی۔ جن دلوں نے اپنے اپنے مخصوص دائرہ علم و فن کی حد تک تجدید علوم و معارف میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی، وفا و مروّت کا تقاضا ہے کہ ان کی عزت و تکریم کے فریضہ کو بطریق احسن ادا کیا جائے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب۔

عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین
کلیۃ دارالعلوم جامعۃ القاہرہ
مورخہ ۳۰ دسمبر ۱۹۵۵ء

خاکسار مترجم
غلام احمد حریری، ایم اے
پروفیسر و صدر شعبہ اسلامیات
اسلامیہ کالج لائل پور ۱۳۸۲ھ
۳ مارچ ۱۹۶۳ء ۔ شوال المکرم ڈی ۔ ۱۱۱ پیپلز کالونی
لائل پور

Marfat.com

۵۶ — مَراجع و مآخذ

۱ - ابو حنیفہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ ۔

۲ - اجتماع الجیوش الاسلامیہ علی غزو المعطلۃ والجہمیہ از ابن قیّم ۔

۳ - احیاء علوم الدّین امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی ۔

۴ - الاختلاف فی اللفظ ابن قُتیبہ

۵ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول امام محمد بن علی بن محمد الشوکانی مطبعۃ السعادہ طبع اول ۱۳۲۷ھ ۔

۶ - اُسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ ابن اثیر ۔

۷ - الاسلام والحضارۃ العربیہ محمد کرد علی ۔

۸ - اسنی المطالب شیخ الاسلام زکریا بن محمد الانصاری، المتوفی ۹۲۶ھ شرح روض الطالب از ابن ابی بکر المقری الیمنی ۔

۹ - ابو الحسن الاشعری از پروفیسر ڈاکٹر حمودہ غرابہ پروفیسر کلیہ اصول الدین ۔

۱۰ - اصول التشریع الاسلامی پروفیسر علی حسب اللہ مطبعۃ العلوم طبع اول ۱۳۷۱ھ

۱۱ - اصول الفقہ شیخ محمد خضری مرحوم المطبعۃ الرحمانیہ مصر طبع ثانی ۱۳۵۲ھ

۱۲ - اعلام الموقعین ابن قیّم مطبعۃ الکردی ۔

۱۳ - اغاثۃ اللّہفان من مصائد الشیطان ابن قیّم ۔

۱۴ - اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ابن تیمیہ ۔

۱۵ - الام محمد بن ادریس الشافعی المطبعۃ الامیریہ مطبع بولاق ۱۳۲۱ھ

۱۶ - الانتصار ابو محمد الخیاط

۱۷ - بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع علاء الدین ابی بکر الکاسانی حنفی ملقب بملک العلماء

Marfat.com

مطبعۃ شرکت المطبوعات العلمیہ طبع اول ۱۳۲۷ھ

۱۸- البدایہ والنہایہ عماد الدین ابی الفداء اسماعیل بن عمر کثیر المتوفی ۷۷۴ھ مطبعۃ السعادۃ مصر، طبع اوّل ۱۳۵۱ھ

۱۹- البحر المحیط ابو عبداللہ الاندلسی الغرناطی الشہیر بابی حیّان ولادت ۶۵۴ھ وفات قاہرہ ۷۵۴ھ مطبعۃ السعادۃ طبع اول ۱۳۲۸ھ

۲۰- تاریخ آداب اللغۃ العربیہ جرجی زیدان مطبعۃ الہلال طبع سوم قاہرہ۔

۲۱- تاریخ بغداد ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی مطبعۃ السعادۃ طبع اول ۱۳۴۹ھ

۲۲- تاریخ التشریع الاسلامی شیخ محمد خضری مرحوم مطبعۃ الاستقامہ طبع پنجم ۱۳۵۸ھ

۲۳- تاریخ دولۃ المماليک فی مصر از سر ولیم مویر ترجمہ محمود عابدین وسلیم حسن طبع اول

۲۴- تاریخ الفتح الاسلام فی عہد الرسول وعصر الخلفاء الراشدین وبنی امیہ، پروفیسر محمد فخر الدین مطبعۃ العلوم مصر۔

۲۵- تاریخ الممالیک البحریہ ڈاکٹر علی ابراہیم حسن۔

۲۶- التبیان فی اقسام القرآن ابن قیم المطبعۃ الامیریہ مکہ ۱۳۲۴ھ

۲۷- تراجم رجال القرنین السادس والسابع شہاب الدین معروف ابو شامہ المقدسی الدمشقی طبع اول ۱۹۴۷ء شائع کردہ سید عزت العطار الحسینی۔

۲۸- التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق ڈاکٹر زکی مبارک مرحوم مطبع الرسالہ طبع الرسالہ طبع اول ۱۹۳۸ء

۲۹- التعریفات سید شریف علی بن محمد الجرجانی مطبعۃ المحمدیہ مصر ۱۳۲۱ھ

۳۰- التعریف بالقرآن والحدیث پروفیسر محمد الزفزاف مطبع السنۃ المحمدیہ طبع اول ۱۳۱۱ھ

۳۱- تلبیس ابلیس یا نقد العلماء ابن جوزی مطبعۃ السعادہ ۱۳۴۰ھ

۳۲- التوفیقات الالہامیہ للواء محمد مختار باشا مطبعۃ الامیریہ بولاق طبع اول ۱۳۱۱ھ

۳۳- ابن تیمیہ پروفیسر عبدالعزیز المراغی مرحوم۔

۳۴- ابن تیمیہ از پروفیسر محمد ابو زہرہ طبع اول مطبع دار الفکر العربی

۳۵- الجامع لاحکام القرآن ابو عبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی مطبع دار الکتب المصریہ ۱۳۵۶ھ۔

Marfat.com

٣٦- جامع البیان فی تفسیر القرآن محمد بن جریر بن کثیر بن غالب ابی جعفر الطبری مطبعۃ المیمنۃ مصر

٣٧- صحیح مسلم.

٣٨- جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین سید نعمان خیر الدین الشہیر بابن آلوسی البغدادی۔

٣٩- حاشیہ بر کشاف شیخ محمد علیان المرزوقی الشافعی۔

٤٠- حاشیۃ الصبان علی الاشمونی مطبع مصطفی محمد۔

٤١- حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلال الدین السیوطی الشافعی المطبعۃ الشرقیہ۔

٤٢- ابن حنبل پیشوا۔ محمد ابوزہرہ المطبعۃ النموذجیہ مصر ١٣٧٧ھ

٤٣- الحیاۃ الروحیہ فی الاسلام ڈاکٹر محمد مصطفی حلمی۔

٤٤- الخراج یحیی بن آدم القرشی شائع کردہ احمد شاکر طبع ١٣٤٧ھ

٤٥- الخطط الجدیدۃ التوفیقیہ علی مبارک مرحوم۔

٤٦- خطط الشام محمد کرد علی المطبعۃ الحدیثہ دمشق طبع اول ١٩٢٥ء

٤٧- الخطط المسماۃ بالمواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار تقی الدین احمد بن علی مقریزی مطبعۃ النیل طبع اول ١٣٦٢ھ

٤٨- دائرۃ المعارف الاسلامیہ۔

٤٩- الدارس فی تاریخ المدارس از نعیمی مطبعۃ الترقی دمشق

٥٠- دراسات فی تاریخ الممالیک البحریہ ڈاکٹر علی ابراہیم حسن مطبعۃ الاعتماد ١٩٤٤ء

٥١- الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ ابن حجر طبع ہند۔

٥٢- الرسالۃ امام محمد بن ادریس الشافعی طبع اول مطبع مصطفی البابی الحلبی ١٣٥٨ھ

٥٣- الرسالۃ التدمریہ ابن تیمیہ

٥٤- الرسالۃ القشیریہ از قشیری مطبع صبیح ١٩٤٨ء

٥٥- رسالۃ القیاس ابن تیمیہ المطبعۃ السلفیہ مصر ١٣٤٦ھ

٥٦- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی شہاب الدین محمود آلوسی ادارۃ الطباعۃ المنیریہ

٥٧- روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین ابن قیم۔

٥٨- زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ابن قیم مطبع محمد علی صبیح طبع اول ١٣٥٣ھ

۵۹۔ السلوک المعرفتہ دول الملوک تقی الدین المقریزی مطبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۴ء

۶۰۔ الشافعی پر دو فیسر محمد ابو زہرہ مطبع مخیمر مصر طبع ثانی

۶۱۔ شذرات الذہب فی اخبار من ذہب ابن عماد طبع قاہرہ ۱۳۵۱ھ

۶۲۔ شرح الاشمونی علی الفیہ ابن مالک۔

۶۳۔ شرح سعد الدین تفتازانی علی العقائد النسفیہ۔

۶۴۔ الشرح الکبیر شمس الدین بن قدامہ المتوفی ۶۸۲ھ مطبعۃ المنار طبع ثانی

۶۵۔ شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل ابن قیم المطبعۃ الحسینیہ مصر۔

۶۶۔ صبح الاعشیٰ قلقشندی المطبعۃ الامیریہ قاہرہ ۱۳۳۳ھ

۶۷۔ شرح صحیح مسلم للنووی طبع اول ۱۳۴۷ھ

۶۸۔ الصدیق ابوبکر ڈاکٹر محمد حسین ہیکل مطبعۃ مصر طبع ثانی ۱۳۶۳ھ

۶۹۔ السیاسۃ والحکام تارکہا ابن قیم مطبع صبیح طبع اول۔

۷۰۔ الصوفیۃ فی الاسلام پروفیسر نیکلسن ترجمہ عربی نور الدین شاہین

۷۱۔ ضحی الاسلام استاد احمد امین مرحوم۔

۷۲۔ طبقات الحنابلہ ابن رجب مصورہ مخطوطۃ دار الکتب المصریہ

۷۳۔ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ تاج الدین ابو نصر عبد الوہاب ابن تقی الدین السبکی المطبعۃ الحسینیہ قاہرہ طبع اول۔

۷۴۔ الطرق الحکمیہ فی السیاستہ الشرعیہ ابن قیم مطبعۃ الآداب والمؤید قاہرہ ۱۳۱۷ھ

۷۵۔ عصر سلاطین الممالیک ونتاجہ العلمی والادبی پروفیسر محمود رزق سلیم المطبعۃ النموذجیہ قاہرہ ۱۳۶۸ھ

۷۶۔ العقود الدریہ من مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیہ لابن عبد الہادی مطبعۃ حجازی قاہرہ ۱۳۵۶ھ

۷۷۔ عقیدۃ السلف ابو عثمان اسماعیل الصابونی

۷۸۔ عیون المسائل الشرعیہ فی الاحوال الشخصیہ پروفیسر علی حسب اللہ مطبعۃ العلوم طبع ثانی ۱۳۷۰ھ

۷۹۔ ابن القارض والحب الالہی ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمی مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر

طبع اول ۱۹۴۵ء

۸۰- فتح القدیر کمال الدین محمد بن عبدالواحد بن الہمام المتوفی ۸۶۱ھ طبع اول مطبع الامیریہ ۱۳۱۵ھ

۸۱- الفرق بین الفرق از بغدادی مطبعۃ المعارف مصر۔

۸۲- الفردسیۃ الشرعیہ النبویہ ابن قیم مطبعۃ الانوار ۱۳۶۰ھ

۸۳- الفصل فی الملل والاہواء والنحل ابن حزم مطبعۃ الموسوعات مصر۔

۸۴- فصوص الحکم شیخ اکبر محی الدین ابن عربی المتوفی ۶۳۸ھ مطبع الحلبی ۱۳۶۵ھ

۸۵- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت المطبعۃ الامیریہ طبع اول۔

۸۶- فوات الوفیات محمد بن شاکر الکتبی المتوفی ۷۶۴ھ طبع مصر ۱۲۶۹ھ

۸۷- القاموس المحیط مجدالدین فیروزآبادی مطبع دارالمامون ۱۳۵۷ھ

۸۸- القرآن الکریم۔

۸۹- الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیہ ابن قیم مطبع التقدم العلمیہ مصر ۱۳۴۴ھ

۹۰- الکامل ابوالحسن علی بن ابی الکرم المعروف بابن الاثیر طبع اول۔

۹۱- الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی التاویل محمود بن عمر زمخشری مطبع مصطفی محمد ۱۳۵۴ھ

۹۲- لسان العرب جمال الدین ابن منظور افریقی مصری طبع اول مطبعۃ الامیریہ بولاق ۱۳۰۰ھ

۹۳- اللمع للسراج الطوسی شائع کردہ پروفیسر نیکلسن ۱۹۱۴ء

۹۴- مجلۃ الازہر۔

۹۵- مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبع السنۃ المحمدیہ طبع اول ۱۹۴۱ء

۹۶- مجموعۃ الرسائل والمسائل ابن تیمیہ مطبعۃ المنار طبع اوّل ۱۳۴۹ھ

۹۷- مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعۃ الکردی قاہرہ ۱۳۲۶ھ

۹۸- مختصر سنن ابی داؤد للحافظ المنذری مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۳۶۹ھ

۹۹- مختصر طبقات الحنابلہ شیخ جمیل الشطی۔

۱۰۰- مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد وایاک نستعین ابن قیم مطبعۃ المنار طبع اول تین اجزاء

Marfat.com

حیاتِ حافظ ابنِ قیم رحمۃ اللہ علیہ

تصنیف

عبدالعظیم

ترجمہ و تحشیہ

پروفیسر غلام احمد حریری

جلد

Marfat.com